Tư duy Phật giáo về xã hội được thể hiện trong Kinh Tạng Pali

Tác giả: ĐĐ - TS. Thích Hạnh Đức

TƯ DUY PHẬT GIÁO

về xã hội

ĐƯỢC THỂ HIỆN TRONG

KINH TẠNG PALI

Người dịch:

Vương Thị Minh Tâm

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA SÀI GÒN

Lời cám ơn chân thành của tôi xin gởi đến:

* Thượng tọa TS. Satyapala, Trưởng khoa Phật Học, Đại học Delhi.

* Thượng tọa Thích Như Thọ, trụ trì chùa Long thọ, vị Bổn sư.

* Thượng tọa Thích Như Điển, trụ trì chùa Viên Giác, đã giúp đỡ trong thời gian tôi tu học tại Ấn Độ.

* Người cha quá cố.

* Các huynh đệ, và tất cả những người bạn, người thân yêu mà tôi không thể kể hết, đã giúp tôi trên con đường tu học.

Nguyện tất cả chúng ta đều trọn thành Phật đạo.

Delhi, tháng Tư năm 2004,

Tỳ Kheo Thích Hạnh Đức

- Trương Bùi Tuấn

Phần mở đầu

Tôn giáo, sự nghiên cứu tôn giáo và nguồn gốc tôn giáo đã khuấy động vào nhiều xã hội, nhiều nền văn hóa, và nhiều nhà tư tưởng xuyên suốt trong lịch sử. Từ thế kỷ mười chín trở về sau, nhiều nhà tư tưởng bắt đầu suy nghĩ đến chức năng và vai trò của tôn giáo trong xã hội, do sự xuất hiện và phát triển việc nghiên cứu xã hội học tôn giáo. Ví dụ như công việc của Charles Darwin là cố gắng làm sáng tỏ nguồn gốc và sự phát triển loài người. Các nhà xã hội học và nhân chủng học thì cố gắng làm sáng tỏ tôn giáo và sự thành lập tôn giáo. Max Miller, Comte, Spencer và Robertson Smith là những nhà lý luận đầu tiên quan tâm đến việc nghiên cứu tôn giáo, mối liên quan giữa cá nhân và xã hội. Sự nghiên cứu đầu tiên về tôn giáo là tìm ra chân lý nằm sau tôn giáo và nguồn gốc tôn giáo, và hướng đến nhiều sự giải thích khác nhau từ những tư tưởng tâm lý của thuyết duy linh, và chủ nghĩa khỏa thân cho đến sự thấu suốt xã hội học của Robertson Smith. Tuy nhiên, điều này có vẻ như đã có một chút nỗ lực để phác thảo ra học thuyết Phật giáo về xã hội trong ánh sáng của học thuyết xã hội đương đại.

Phật giáo thường bị buộc tội và bị khẳng định rằng không hề nỗ lực quan tâm đến những vấn đề thế tục, ví dụ như góp ý về mặt xã hội. Các học giả không công nhận đạo Phật có đóng góp cho xã hội vì những giả thuyết sau đây:

- Kinh điển Phật giáo chứa đựng những lý thuyết đau khổ, thoát tục, tiêu cực đối với xã hội.

- Hoạt động của Tăng chúng chỉ mang tính hoạt động tôn giáo.

- Tất cả khái niệm của Phật giáo không hề có tính chuyển hóa tình trạng xã hội hoặc phản ảnh mục đích chính trị xã hội.

- Phật giáo chỉ tập trung vào tu tập và giác ngộ tự tha.

Điểm quan trọng cần nói rằng: Trong phần nghiên cứu này, chúng ta sẽ không chú ý đến những lời tuyên bố khẳng định của các học giả, đơn giản vì ngoài phạm vi của lĩnh vực nghiên cứu và trình bày các chứng cứ lịch sử. Những điều cần được thu thập để chứng minh hoặc bác bỏ sự xác định chủ nghĩa đổi mới mang nghĩa nhãn quan Phật Giáo về xã hội.

Thực tế, điều này buộc tội các lý thuyết vì các học giả nói trên dường như bị rơi vào cách tiếp cận mới với những nghiên cứu đạo Phật gần đây. Trong những thập niên mới nhất, với những khám phá của ngành khảo cổ và phương pháp nghiên cứu đúng đắn, người ta đã công nhận Phật giáo là một lĩnh vực quan trọng trong xã hội, đóng vai trò thiết yếu về mặt đạo đức trong mọi khía cạnh của nền tảng xã hội. Sulak Sivaraksa không chỉ đồng ý rằng người phương Tây không hề biết gì về lĩnh vực xã hội trong Phật giáo, mà ông còn cho rằng nếu đạo Phật xuất hiện sớm hơn ở phương Tây thì chính sự xuất hiện này trên thực tế đã bị ảnh hưởng bởi người phương Tây. Nhiều người, nhất là người phương Tây nghĩ rằng đạo Phật chỉ chú tâm vào thiền định và tự giải thoát, không hề làm điều gì cho xã hội. Điều này hoàn toàn không đúng. Từ nhiều thế kỷ qua, đặc biệt là tại các nước Nam Á, Đông Nam Á, đạo Phật là nguồn sức mạnh vĩ đại cho xã hội. Tuy nhiên nhiều vấn đề đã thay đổi bởi chủ nghĩa thực dân, chủ nghĩa duy vật, và sự giáo dục phương Tây.

Donald S. Lopez đã hé lộ những quan sát về tầm quan trọng và sự tập trung trong việc nghiên cứu đạo Phật của người Châu Âu thời xưa. Hầu như sự mô tả về Phật giáo đối với phương Tây, cả học giả phương Tây và nhà lý luận tôn giáo Châu Á, đều tập trung vào kinh điển. Đạo Phật được nghiên cứu đặc thù như một điều nằm ngoài phần còn lại lịch sử văn hóa trí tuệ của Ấn Độ, Trung Quốc và Nhật Bản.

Đạo Phật mà phần lớn các học giả châu Âu quan tâm là sự phản chiếu lịch sử rút ra riêng biệt từ những bản kinh sách. Những bản kinh này hầu hết dành cho một loại "lý luận" được sản sinh và lan truyền trong một vòng tròn nhỏ xíu của

những người ưu tú trong tự viện. Trường hợp ngoại lệ, nếu Kinh Tạng được Phật tử Châu Á đọc hiểu thì sẽ có một chút thú vị. Còn nếu như Kinh Tạng được đưa vào sử dụng trong các buổi lễ nghi thức tụng niệm thì rất ít thú vị.

Thành kiến hoặc diễn dịch sai lầm của các học giả phương Tây thời xưa là kết quả của phương pháp giống như Luis O. Gomez. Trong các bài tiểu luận cho thấy rõ, ông nói đến các lý thuyết và các bài viết của Carl G. Jun, sự quan sát rõ ràng liên quan đến các thành kiến. Đặc biệt hơn, Gomez còn giải thích rành mạch tại sao chính Carl Jung đã hiểu sai lệch về các bản kinh của người Châu Á, giống như cấu trúc "khác biệt" của phương Đông tương phản với cấu trúc "bản thân" của phương Tây. Như vậy, Carl Jung đã viết về tư tưởng phương Đông với lĩnh vực huyền bí và hướng đến quá mức của sự trừu tượng; đối nghịch với tư tưởng phương Tây theo thiên hướng quan sát cực kỳ chính xác. Ông đặt nhiều lý thuyết tâm lý về thành kiến của hai cực đối lập giả tạo như vậy. Trong một đoạn văn khác, ông tuyên bố rằng: "Chúng ta nên thắc mắc cái gì định nghĩa 'thành kiến phương Đông học', và lập trường thực dân giấu giếm, trong các bài viết của Jung về Châu Á. Lập trường này rõ ràng là phác thảo về ba động tác thừa nhận, chiếm đoạt và tách biệt. Người Châu Âu vẫn duy trì quyền kiểm soát người Châu Á, thứ nhất bởi thừa nhận quyền của nền văn hóa ngoại lai, và bởi cho rằng quyền của chính mình, cuối cùng là do bởi xác nhận sự khác biệt đã chia tách ông ta với người khác".

Joan Macy lặp lại luận điểm của Sivaraksa rằng một đạo Phật giải thoát là một lời giải thích của người Châu Âu.

Theo Max Weber, các học giả Phật giáo Châu Âu thời xưa nhận thấy đạo Phật là một thế giới tinh thần, không có công thức đặc trưng cho đạo đức xã hội. Họ hiểu rằng giải thoát khỏi thế giới này là mục đích của đạo Phật.

Tuy nhiên, Kinh Tạng Pali có rất nhiều đoạn nói đến đức Phật thảo luận rành mạch về đạo đức xã hội, và nhiều trường hợp mang hàm ý rõ ràng về xã hội.

Walpola Rahula tuyên bố: Đạo Phật phát sinh tại Ấn Độ như một lực lượng tinh thần chống lại những bất công trong xã hội, chống lại những nghi lễ hiến tế mê tín thoái hóa. Đạo Phật tố cáo sự bất công của xã hội giai cấp, và bảo vệ quyền bình đẳng của con người. Đạo Phật giải phóng phụ nữ và ban cho họ hoàn toàn tự do tinh thần.

Uma Chakravarti nói rằng đạo Phật được xem xét như là một chế độ có nhiều cảm thông hơn so với các nhóm áp bức. Đạo Phật được xem là một giải pháp xã hội, kinh tế, chính trị cho các vấn đề áp bức giai cấp.

Trevor Ling cũng gióng lên tiếng nói chung về vấn đề này: Đạo Phật được mô tả như một đạo làm người tìm kiếm đầy đủ hiện thân trong cộng đồng xã hội chính trị. Các nội dung và lời dạy về xã hội, chính trị của đạo Phật quá hiển nhiên không thể phủ nhận được. Đó là một phần thiết yếu của kinh điển tôn giáo.

Robert A.F. Thurman tuyên bố trong "Con Đường của Lòng Từ Bi" rằng: Vị trí đạo Phật chủ yếu trong hoạt động xã hội là một hoạt động trong chủ nghĩa tích cực, sự tận tụy kiên định để hoàn thành việc tự chuyển hóa và thành tựu chúng sanh. Chủ nghĩa tích cực xuất hiện rõ nét trong tông phái Đại thừa, nhưng lại mang tính ép buộc ngầm trong tông phái Tiểu thừa, cả trong hoạt động của đức Phật và lời dạy của Người. Tuy nhiên, hoạt động này hướng thẳng vào trọng tâm của mọi truyền thống Phật giáo để đem các nguyên tắc căn bản quy vào vấn đề thực tế hiện thời, để phát triển đạo đức, cân bằng đường lối chính trị. Người ta có thể diễn dịch sai lệch vấn đề xã hội liên đới với đời sống vật chất, điều này thua kém xa so với đạo Phật. Trên thực tế, đạo Phật không hề suy xét lợi lạc vật chất là mục đích riêng. Vật chất chỉ là phương tiện đi đến mục đích tối thượng. Nhưng nó lại là phương tiện không thể thiếu được trong việc đạt được mục đích cao cả cho hạnh phúc loài người. Đức Phật không xóa bỏ cuộc đời trong bối cảnh của nền tảng xã hội kinh tế. Người nhìn tổng quát, trên mọi khía cạnh chính trị, kinh tế, xã hội. Lời dạy của Người về luân lý đạo đức rất nổi tiếng, nhưng ít người hiểu rõ, nhất là ở phương Tây, về những lời dạy của Người đến vấn đề chính trị,

kinh tế xã hội. Tuy nhiên có rất nhiều bài giảng liên quan đến vấn đề này nằm rải rác khắp trong các bản kinh Phật cổ xưa. Các vị học giả vẫn cho rằng đạo Phật không bao giờ chấp nhận sự chia tách hai mặt kép giữa lĩnh vực xã hội và tinh thần. Đời sống tinh thần nhất thiết phải bao gồm cả sự ràng buộc xã hội, dù không thể thay đổi. Tuy vậy từ thời đức Phật, Phật Pháp dù ít hay nhiều, vẫn luôn là lĩnh vực xã hội chính trị hoàn toàn khớp với nhau để hỗ trợ lĩnh vực tinh thần.

Bài viết này chỉ nghiên cứu trong kinh Phật mà thôi. Những mối liên quan giữa các tôn giáo đương đại hoặc triết lý của nhiều tông phái khác không hề được đề cập đến. Chúng ta không những chỉ ra lời Phật nói về xã hội, mà còn liên quan đến cấu trúc hệ tư tưởng của xã hội vào thời trước và ngay thời đức Phật. Do đó chúng ta có thể hiểu rõ quá trình tư tưởng xã hội trong đạo Phật và các tôn giáo khác. Tác giả đã cố gắng tập trung vào tư tưởng xã hội trong Kinh Tạng Pali. Kinh Tạng đã đưa ra các vấn đề đáng kể liên quan đến xã hội, mở ra một hệ thống quan hệ xã hội, bảo đảm chắc chắn tổ chức đời sống nhân loại. Gần đây, phong trào Phật giáo nhập thế được định nghĩa là một hình thái đặc biệt của đạo Phật, liên quan đến tư tưởng xã hội của Phật giáo. Có lẽ đây là cách vững chắc để miêu tả sự trao đổi giữa đạo Phật và hệ thống xã hội. Tuy nhiên, một nghiên cứu về xu hướng mới hoặc tổ chức Phật giáo được suy diễn từ những bản kinh sẽ cho chúng ta một cái nhìn thoáng qua, rõ nét về một nền tảng giá trị tư tưởng của các phong trào xã hội, hoặc tổ chức xã hội. Bởi vì kinh Phật không chỉ chứng tỏ đạo Phật là gì mà còn nói lên đạo Phật phải là gì. Không chỉ cá nhân có thật và các nhóm người có thật sống trong một đất nước đặc biệt, trong khoảng một thời gian đặc biệt mà họ được nhắc đến, luôn cả người lý tưởng và mối quan hệ con người lý tưởng đều được cho là có thật và có lợi ích cho mọi người, mọi lúc, mọi nơi. Vì vậy, một nghiên cứu rộng lớn về vấn đề này là cần thiết.

Tư tưởng xã hội của Phật giáo cần nghiên cứu nghiêm túc theo nhiều cách thể hiện khác nhau như phong trào xã hội, thói quen văn hóa, hình tượng của niềm tin và hoạt động. Chính tình hình xã hội đã tạo ra những điều này, và đổi lại, chính

điều này cũng tạo ra tình hình xã hội. Như vậy, chúng ta có thể nắm bắt tinh thần cơ bản, hệ tư tưởng cơ bản nằm trong giới hạn mà học thuyết xã hội của Phật giáo được hình dung ra. Như vậy, vấn đề này thậm chí có thể phân biệt được khoảng cách và sự khác biệt, giữa lý tưởng và thực tế mà người Ấn Độ đã đóng góp sự tồn tại vào đó. Tác giả tin rằng mỗi dân tộc mở ra một thực thể xã hội của riêng họ, một cá tính, một thiên tài, một tâm lý chung cho xã hội. Thông qua đó, bản chất, ý nghĩa và mục đích của cuộc sống tự bày tỏ theo nhiều khía cạnh, rồi tạo ra những vật trang sức cho sự tồn tại của loài người và cấu trúc xã hội. Cho nên, nhiều lý thuyết khác nhau từ những tư tưởng khác nhau trong cùng một đất nước là điều bình thường. Điều quan trọng là chúng ta nên biết rằng mọi hình thái của tư tưởng xã hội phát sinh là do nhu cầu của loài người. Nhu cầu con người chỉ rõ những vui thú, mục đích và khát vọng. Kế hoạch hoặc mưu đồ thực tế của các hình thái khác nhau trong các tổ chức xã hội xuất hiện trong một giới hạn để điều chỉnh cách cư xử của con người, cá nhân, và xã hội, với nhiều mục đích và khát vọng. Triết lý sống của Phật giáo, đạo đức xã hội và cá nhân được thành lập trong quan điểm có nhiều sự cân nhắc. Tư tưởng xã hội trong Phật giáo dựa trên sự hiểu biết về ý nghĩa tồn tại của nhân loại, và luật nhân quả để hướng dẫn cuộc sống nhân loại hòa nhịp vào ý nghĩa đó. Ý nghĩa cơ bản của cuộc sống và sự tồn tại được Phật giáo hiểu rõ đã thấm qua mọi hình thức tổ chức xã hội. Các tổ chức này có ý định điều chỉnh và hướng thẳng đến đạo đức của cuộc sống từng cá nhân. Bỏ qua các tình huống này, nhiều học giả tạo ra những lý thuyết đảo ngược, chối từ các yếu tố tư tưởng xã hội trong Phật giáo bằng những thông tin sai lệch. Tuy nhiên, chúng ta phải thừa nhận rằng có nhiều học giả nghiêm túc đã nghiên cứu nhiều công trình có giá trị dựa trên nguồn tư liệu chính thống.

Những tư liệu đó sẽ được quan sát trong chương này. Chúng ta cũng biết rằng các học giả như D.P Chattopadhyaya, A.K Warder, Trevor Ling, B.R Ambedkar, P.V Bapat, đặc biệt T.W Rhys David dựa trên căn bản phương pháp nghiên cứu để tìm tòi tư tưởng xã hội của Phật giáo, rồi tuyên bố rằng: Phật giáo

là một tôn giáo vĩ đại vì đã mang đến một cuộc đời thánh thiện và cả những hoạt động xã hội. Những lý thuyết khác nhau có lẽ được rút ra từ các góc cạnh khác nhau để tìm hiểu đạo Phật, hoặc dựa vào nền tảng của các công trình nghiên cứu khác. Vì vậy, cần phải có công trình nghiên cứu nghiêm túc hơn để giải quyết những vấn đề gai góc.

Vì lẽ đó, tôi chọn đề tài *Nhãn Quan Phật giáo về xã hội được thể hiện trong Kinh Tạng Pali* để làm luận án tiến sĩ.

Nguồn gốc của luận án.

Nguồn tư liệu được sử dụng trong bản luận án phần lớn được rút ra từ những kinh điển bằng Phạn ngữ. Nhiều phần quan trọng nhất của kinh điển không nằm trong quan điểm được tin tưởng, xác định đó là tư liệu tiếng Phạn do chính lời Phật dạy. Dù có sự tranh luận, nhưng vì lý do không thể phủ nhận như sau:

- Kinh Tạng Pali là một kho tàng tư liệu quý giá liên quan đến tình hình địa lý, tình huống của nhiều xứ sở, thành phố, làng mạc, địa phương, sông rạch, rừng núi, chùa tháp, tịnh xá v.v… của vùng lãnh thổ Ấn Độ rộng lớn.

- Kinh Tạng Pali cung cấp giá trị lịch sử của các nhà cầm quyền, chi tiết hoàn cảnh dân tộc của mười sáu nước lớn, dữ liệu quan trọng nhất để nghiên cứu về xã hội Ấn Độ trước và ngay thời đức Phật.

- Kinh Tạng Pali là nguồn tư liệu chính của các công trình khám phá, khảo cổ. Những công trình đã xác định lại mọi giả thuyết sai lệch.

Nhiều nguyên do không thể sai lầm khi nghiên cứu về bất cứ loại hình xã hội nào hoặc về nhãn quan xã hội. Do đó, tôi đã sử dụng những bản chính trong Kinh Tạng Pali, những bài kinh mà tôi tin rằng có ích cho bài viết của mình. Đó là: Trường Bộ Kinh, Trung A Hàm, Tương Ưng A Hàm, Tăng Nhất A Hàm, và Kinh Tập. Bản dịch của các bộ kinh này đều do nhiều dịch giả khác nhau.

T.W.Rhys Davids cho biết khuynh hướng của ông về Kinh Tạng Pali: Kinh Tạng có sự thuận lợi tương ứng chứa đựng một bức tranh hoàn chỉnh, đầy đủ về hoạt động tôn giáo mới lạ, kết quả của nhiều hệ tư tưởng thông minh đúng đắn, và của chính tình trạng xã hội hiếu kỳ được bao bọc, đẩy mạnh. Tài liệu này đã được sử dụng để chứng minh một kết luận về tầng lớp xã hội đúc kết từ văn học Phạn ngữ. Chúng tôi cũng sử dụng nhiều nguồn tư liệu liên quan đến tông phái Bà La Môn, để so sánh lý thuyết giữa hai tôn giáo. Nguyên nhân so sánh là để người đọc có thể hiểu rõ về tình huống xã hội Ấn Độ, nơi đó tông phái Bà La

Môn bị thống trị và bị chi phối trong một thời gian rất dài. Nếu không có sự so sánh, đề tài này cũng giống như nhiều công trình đã có trước đây.

Định nghĩa tựa đề.

Trước khi định nghĩa từ "tư duy Phật giáo về xã hội trong Kinh Tạng Pali", tôi đã quan sát ý nghĩa thuật ngữ "xã hội học", để đưa ra quan điểm khi chọn hai từ "tư duy".

Thuật ngữ "xã hội học" được xem là khoa học vào đầu những năm 1800. Lúc đó, triết gia người Pháp, Auguste Comte tạo ra từ "xã hội học". Comte phát triển triết lý chủ nghĩa thực chứng. Chủ nghĩa này cho rằng các sự kiện và cách ứng xử xã hội có thể quan sát và đo lường một cách khoa học và diễn giải theo dạng định luật khoa học.

Nhiều lý thuyết xã hội học được đưa ra trong khoảng những năm 1800. Trong số đó có vài lý thuyết mang tính đơn lẻ, nhấn mạnh một nhân tố như là yếu tố điều khiển trật tự xã hội. Một trong những lý thuyết đơn lẻ mang tính lịch sử quan trọng nhất là thuyết tiền định kinh tế, được hai nhà tư tưởng xã hội người Đức phát huy. Đó là Friedrich Engls và Karl Marx. Lý thuyết này nói rằng yếu tố kinh tế nắm giữ mọi mô hình và thể chế xã hội. Thuyết tiền định kinh tế hầu như định dạng nền tảng chủ nghĩa cộng sản.

Khoảng giữa những năm 1800, tư tưởng xã hội học bị ảnh hưởng rất nhiều với thuyết tiến hóa. Triết gia người Anh, Herbert Spencer kết luận rằng sự phát triển của xã hội loài người là một quá trình tiến hóa từng bước một, từ một hình thái thấp hơn đến hình thái cao hơn, chẳng khác gì với sự tiến hóa sinh học.

Khoảng cuối những năm 1800, nhiều nhà xã hội học bác bỏ thuyết tiến hóa xã hội, chuyển qua việc nghiên cứu xã hội theo cách khoa học hơn. Nhà xã hội học người Pháp Emile Durkhem là một trong những nhà xã hội học đầu tiên sử dụng phương pháp nghiên cứu khoa học. Ông hướng dẫn nghiên cứu rộng hơn về

nạn tự tử. Ông thu thập thông tin thuộc nhân khẩu học từ nhiều quốc gia khác nhau, rồi nghiên cứu mối liên hệ giữa các tỷ lệ tự tử, các yếu tố tôn giáo và tình trạng hôn nhân.

Vào đầu những năm 1900, nhà xã hội học người Đức, Max Weber kết luận rằng lý thuyết xã hội học chắc chắn là sự tổng hợp. Ông phát minh ra một phương pháp nghiên cứu, trong đó, ông sưu tập tất cả các đặc tính tiêu biểu của một nhóm người đặc biệt. Những đặc tính này định dạng lý thuyết mà Weber gọi là mô hình lý tưởng. Weber dựa trên những kết luận chung về nhóm người đó thành một khối loại hình lý tưởng này.

Vài trường phái tư tưởng xã hội học xuất chúng, nổi bật vào những năm 1920. Đó là: thuyết phổ biến, thuyết chức năng, cấu trúc luận.

Thuyết phổ biến nhấn mạnh sức ảnh hưởng giữa các xã hội riêng lẻ với nhau. Những người theo thuyết phổ biến tin rằng sự thay đổi xã hội xuất hiện là do xã hội đó thuận theo những nét văn hóa khác nhau của nhiều xã hội. Thuyết chức năng ghi nhận xã hội là một hệ thống của thể chế; như hôn nhân và tôn giáo có liên quan và phụ thuộc lẫn nhau. Theo lý thuyết này thì sự thay đổi có thể đo lường được nằm trong một thể chế là nguyên nhân thay đổi trong các thể chế khác. Cấu trúc luận nhấn mạnh cấu trúc xã hội là sự ảnh hưởng chính yếu vào xã hội. Các nhà cấu trúc luận phát huy ý kiến rằng vai trò và tình trạng xã hội xác định rất nhiều về hành vi loài người.

Lý thuyết xã hội học được gọi là chức năng cấu trúc phát triển trong khoảng những năm 1920. Lý thuyết này bao gồm các yếu tố cấu trúc và chức năng được nhà xã hội học người Mỹ, Talcott Parson, phát huy tiến bộ hơn vào những năm 1930. Lý thuyết cấu trúc và chức năng thống trị xã hội học cho đến những năm 1950.

Vào những năm này, xã hội học trở thành một lĩnh vực đặc biệt phát triển. Nói chung, các nhà xã hội học chuyển đổi từ cách tạo ra kết luận chung về tình

hình xã hội, cho đến các nhóm đặc biệt nghiên cứu, hoặc các loại người trong một xã hội. Những nhóm người như nhà quản lý kinh doanh, phụ nữ làm việc ngoài xã hội, và dân đường phố đều là đối tượng nghiên cứu xã hội. Nhà xã hội học bắt đầu tin sâu vào phương pháp nghiên cứu khoa học. Phương pháp quan sát dần được cải tiến mạnh hơn. Việc sử dụng máy tính làm tăng hiệu suất giá trị của kết quả nghiên cứu. Các nhà xã hội học cũng phát huy tốt hơn phương pháp mô hình đã được chọn lựa.

Thay đổi phong cách sống và tình hình xã hội trong khoảng những năm 1960 và 1970 là đề tài của nhiều công trình nghiên cứu xã hội học. Các lý thuyết khác nhau được nhiều nhà xã hội học định dạng theo cách phát triển thói quen văn hóa, phong trào thanh niên, phong trào nam nữ bình quyền.

Từ những năm 1950, ngày càng nhiều nhà xã hội học tại Mỹ kêu gọi nỗ lực mạnh mẽ cho lĩnh vực xã hội học ứng dụng. Người ta tin rằng các nhà xã hội học có bổn phận giải quyết các vấn đề xã hội, và thành lập trật tự xã hội.

Ngày nay, lĩnh vực nghiên cứu mà các nhà xã hội học đã làm việc tích cực nhất, bao gồm chuyển hóa xã hội, phát triển và giữ vững các tổ chức xã hội. Nhiều nhà xã hội học đang nghiên cứu hệ thống quốc tế phụ thuộc lẫn nhau, thống trị và ảnh hưởng xã hội bằng sự phát triển khoa học. Thêm vào đó, một số phương pháp tiếp cận mang tính lý thuyết trước đây đối với xã hội học, bao gồm chủ nghĩa Max, chiếm lại ảnh hưởng đáng kể trong lĩnh vực xã hội học.

Xem xét thuật ngữ xã hội học.

Xã hội học là việc nghiên cứu nhiều cá nhân, nhiều nhóm người, và nhiều thể chế, những mối liên quan đến việc tạo thành xã hội loài người. Lãnh vực xã hội học bao trùm cả một phạm vi rộng lớn, bao gồm từng khía cạnh trong đời sống con người. Các nhà xã hội học quan sát và ghi chép cách thức con người liên hệ với nhau và môi trường sống. Họ cũng nghiên cứu cách thành lập nhóm; nguyên nhân của những hình thái khác nhau trong cách ứng xử xã hội; vai trò của

tôn giáo, giáo phái, và nhiều thể chế khác trong một xã hội. Xã hội học là khoa học xã hội, liên quan gần gũi với nhân loại học, tâm lý học, và nhiều nền khoa học xã hội khác. Hầu hết các nghiên cứu về xã hội học thường giải quyết các quan điểm nổi trội, hành vi, các loại hình quan hệ trong xã hội. Một xã hội là một nhóm người có nền văn hóa giống nhau, sống trong một vùng địa lý đặc trưng. Mỗi xã hội là một cấu trúc xã hội, đó là một hệ thống liên quan lẫn nhau giữa cá nhân và tập thể. Nhà xã hội học nghiên cứu các mối quan hệ khác nhau này để xác định ảnh hưởng của họ đến chức năng chung của xã hội.

Các nhà xã hội học trình bày chính xác nhiều lý thuyết là dựa vào sự quan sát trên mọi khía cạnh khác nhau trong xã hội. Họ sử dụng phương pháp khoa học để thử nghiệm các lý thuyết này. Nhưng rất ít công trình về xã hội học có thể hướng dẫn trong phòng thí nghiệm dưới tình trạng bị khống chế. Tuy nhiên, trong nhiều công trình nghiên cứu, nhà xã hội học có thể đạt được kết quả mà gần như chính xác bằng những sự nghiên cứu qua cách sử dụng phương pháp trong phòng thí nghiệm.

Nhiều yếu tố xác định tình trạng xã hội chung trong một xã hội. Các yếu tố này có thể phân loại thành năm phạm vi chính như sau:

1 - Đặc điểm dân số xác định mẫu xã hội chung của một nhóm người sống trong một vùng địa lý nào đó. Có hai loại chủ yếu của việc nghiên cứu dân số, nhân khẩu học và sinh thái học.

Nhân khẩu học là việc nghiên cứu có hệ thống về quy mô, thành phần cấu tạo, sự sắp xếp dân số. Nhà nhân khẩu học sưu tập và phân tích rất nhiều số liệu thống kê: bao gồm tuổi tác, tỷ lệ sinh sản, chết chóc, tỷ lệ hôn nhân, nguồn gốc sắc tộc, mô hình di trú. Nhiều sự nghiên cứu nhân khẩu giải thích về ảnh hưởng tình hình xã hội dựa trên quy mô, thành phần cấu tạo dân số. Ví dụ như: vài nghiên cứu vào những năm 1900 tìm ra lời giải thích rõ ràng giữa sự phát triển khoa học, y học, công nghiệp, và giảm tỷ lệ chết chóc. Sinh thái học nhân loại chủ yếu đối

đầu với cấu trúc của môi trường đô thị, mô hình ổn định và phát triển. Nghiên cứu về sinh thái học nhân loại đã giải thích lý do và phương thức mà các thành phố, các cộng đồng khác thay đổi và lớn mạnh.

2 - Ứng xử xã hội được nghiên cứu bao quát trong lĩnh vực xã hội học. Các nhà tâm lý xã hội thường xuyên làm việc với các nhóm nhỏ, quan sát sự thay đổi quan điểm, sự tuân thủ, bộ phận lãnh đạo, nhuệ khí, và nhiều hình thái khác trong cách ứng xử. Họ cũng nghiên cứu về sự tương tác xã hội, cách mà thành viên trong nhóm trao đổi lẫn nhau, và trao đổi với các nhóm khác. Thêm vào đó, các nhà xã hội học xem xét kết quả xung đột giữa các nhóm, như là tội phạm, biến động xã hội, và chiến tranh. Trong hầu hết xã hội, tiêu chuẩn ứng xử được truyền từ đời này sang đời khác. Các nhà xã hội học, tâm lý học quan sát cách thức con người điều chỉnh hành vi ứng xử để hòa hợp với các tiêu chuẩn đó. Một quá trình gọi là xã hội hóa. Họ cũng nghiên cứu địa vị và vai trò xã hội. Vai trò xã hội là chức năng, hoặc là hành vi được mong muốn của một cá nhân trong một nhóm. Địa vị là cấp bậc hoặc sự quan trọng của một người.

3 - Sự thiết lập xã hội bao gồm mối quan hệ có tổ chức và có khuynh hướng phô bày một chức năng đặc biệt trong xã hội. Các cơ quan này gồm có các tổ chức kinh doanh, tôn giáo, chính quyền, bệnh viện và trường học. Mỗi cơ quan có một tác động trực tiếp trong xã hội mà nó tồn tại. Ví dụ, khuynh hướng và mục tiêu của toàn xã hội bị ảnh hưởng bởi chuyển giao học tập và kiến thức trong cơ quan giáo dục. Nhiều ngành xã hội học nghiên cứu sự ảnh hưởng của một loại hình thiết lập đặc biệt. Trong đó gồm xã hội học về gia đình, xã hội học về luật pháp. Các nhà xã hội học cũng nghiên cứu về những mối quan hệ trong cơ quan. Ví dụ như họ cố gắng khám phá ra rằng có phải nhiều loại hình riêng biệt trong tầng lớp xã hội và chính quyền được kết hợp bởi hệ thống đặc biệt trong sản xuất kinh doanh.

4 - Ảnh hưởng văn hóa giúp xã hội hợp nhất và sắp xếp quy củ đời sống xã hội. Sự ảnh hưởng này cũng giúp con người có được một nền giao tiếp và hiểu

biết chung. Văn hóa xã hội bao gồm nghệ thuật, nghi thức, ngôn ngữ, kiến thức, và niềm tin tôn giáo. Nhà xã hội học nghiên cứu sự tác động của từng yếu tố đến tình trạng và cách ứng xử xã hội. Ví dụ như niềm tin tôn giáo có thể khẳng định quy tắc đạo đức của một xã hội. Sự nghiên cứu này tập trung vào cách mà quy tắc làm chuẩn mực ứng xử xã hội, và vai trò của quy tắc trong việc thành lập luật pháp của một xã hội.

5 - Sự biến động xã hội là sự thay đổi đáng kể trong tình hình xã hội và mô hình ứng xử trong xã hội. Sự biến động như vậy có thể là do thời trang, sáng kiến, cuộc cách mạng, chiến tranh, và nhiều hoạt động, sự kiện khác. Sự phát triển kỹ thuật đã đưa xã hội đi đến những thay đổi từ năm 1900. Một số nghiên cứu tập trung vào sự thay đổi giáo dục, giá trị xã hội, mô hình bình ổn. Những sự việc này xuất hiện trong những đất nước công nghiệp hóa gần đây.

Sau khi quan sát nguồn gốc, sự phát triển và việc nghiên cứu thuật ngữ xã hội học, thay vì dùng cụm từ *xã hội học*, chúng tôi dùng cụm từ *tư duy Phật giáo về xã hội* trong bản luận án này. Chúng tôi thích từ sau hơn vì không ai có thể tìm ra một hệ thống đặc trưng nào của xã hội học trong lời dạy của đức Phật. Chúng tôi cũng muốn tránh phương pháp đã được Emile Durkheim và Max Weber sử dụng trong cách tiếp cận tôn giáo. Họ đã sử dụng cái tên "xã hội học và tôn giáo". Rồi họ phát hiện ra rằng có sự hạn chế trong phương pháp đó để nghiên cứu tôn giáo ở Ấn Độ nói chung, và trong Phật giáo, nói riêng. Chúng tôi chọn Emile Durkheim và Max Weber như những người tiêu biểu, vì cả hai được các học giả hàn lâm cho rằng họ là cha đẻ của lý thuyết xã hội học tôn giáo.

Theo Emile Durkheim, về mặt cơ bản, tôn giáo là hệ thống thờ cúng thuộc tông phái, thị tộc. Hệ thống thờ cúng tôn giáo là vật tổ. Thánh thần của thị tộc là được thị tộc đó phong thần. Vật tổ là hình thái sơ đẳng nhất của đời sống tôn giáo. Tôn giáo ban sơ và tôn giáo sơ đẳng có thể được tìm thấy trong một xã hội có tổ chức vượt trội hơn những điều đơn giản, và có khả năng giải thích, không cần vay mượn bất cứ yếu tố nào của tôn giáo trước đó. Durkheim nhận thấy tôn giáo và

ma thuật đều giống nhau. Cả hai cùng có các nghi lễ, niềm tin, cầu nguyện, hát tụng, nhảy múa. Thật ra, ông khẳng định rằng "ma thuật chứa đựng tôn giáo, cũng như tôn giáo chứa đựng ma thuật". Tuy nhiên, ông cũng đưa vấn đề khác nhau giữa ma thuật và tôn giáo. Ông giải thích sự khác nhau giữa tu viện và các mối quan hệ xã hội là tự lan tỏa. Ông nhấn mạnh rằng "trong suốt lịch sử, chúng ta không tìm thấy một tôn giáo nào mà không có tu viện".

Max Weber tuyên bố trong cuốn "đạo Hin-đu và đạo Phật" rằng: đạo Hin-đu cổ xưa bắt nguồn từ giai cấp giới trí thức văn hóa cha truyền con nối. Họ giữ địa vị lãnh đạo tinh thần cho cá nhân và cộng đồng. Họ thiết lập trung tâm ổn định để định hướng tầng lớp địa vị. Họ đặt tầng lớp của họ lên trật tự xã hội. Chỉ người Bà La Môn được giáo dục theo kinh Vệ Đà, đào tạo thành người giữ truyền thống, mới được cho là nhóm địa vị tôn giáo. Chỉ sau này, các giáo sĩ không thuộc Bà La Môn nổi lên, cạnh tranh với họ. Vào thời Trung cổ tại Ấn Độ, đạo Hin-đu tiến vào vùng đồng bằng, đại diện cho tín ngưỡng thuộc ban lễ thánh thể cháy rực của đấng cứu thoát, được sản sinh từ tầng lớp thấp hèn với những vị tu hành hạ tiện.

Đạo Phật được các thiền sư truyền bá. Những người đã từ bỏ thế tục, gia đình. Chỉ những vị này mới có đủ thành viên trong cộng đồng tôn giáo. Còn những người khác vẫn hàng cư sĩ tại gia có giá trị thấp hơn, là khách thể chứ không phải là chủ thể của tín ngưỡng. Chúng ta công nhận rằng Durkheim và Weber là ông tổ thật sự của ngành xã hội học và xã hội học tôn giáo. Các khái niệm, sự phân tích, cấu trúc đều có giá trị chung trong lịch sử khoa học. Tuy nhiên phương pháp nghiên cứu của họ đơn thuần chỉ tập trung vào mục tiêu tôn giáo của đạo Hin-đu và đạo Phật, dựa trên khái niệm của tôn giáo phương Tây, không hề liên quan đến các lĩnh vực của hai tôn giáo trên.

Với họ, xã hội học là khoa học, là việc cố gắng hiểu biết theo cách nghệ thuật trình diễn về hoạt động xã hội, để đạt đến lời giải thích ngẫu nhiên về luật nhân quả. Xã hội học tìm kiếm để đưa vào hệ thống các loại khái niệm, và tổng

quát tính đồng dạng của quá trình kinh nghiệm. Mặt khác, lịch sử rất quan tâm đến sự phân tích ngẫu nhiên trong các sự kiện đặc biệt, các hoạt động hay các nhân vật. Qua những phần trích dẫn, lời dạy của đức Phật đối với xã hội là không giống nhau. Chúng tôi không tìm kiếm dạng lý thuyết theo hệ thống vào thời Phật giáo cổ xưa. Cách tiếp cận của chúng tôi rất lý tưởng trong việc nghiên cứu đạo Phật qua Kinh Tạng Pali. Các định hướng của đội quân cứu thế bậc thầy là một phần không thể thiếu giữa mối quan hệ của họ và xã hội, trên cả hai cấp độ tổ chức và cá nhân. Tăng chúng là người mang trách nhiệm có giá trị cao nhất trong xã hội. Họ cung cấp quy chế cho vương quyền. Họ cũng là người cung cấp nền giáo dục và các nghi lễ cho quần chúng. Bởi vì họ dựa vào sự cúng dường, họ không bao giờ hoàn toàn tự trị. Mặc dù không thường xuyên đi khất thực, họ cũng không áp dụng một cách truyền thống quyền lực chính trị độc lập.

Sự khác biệt của hai học giả nổi tiếng trong các công trình nghiên cứu Phật giáo là chỉ tập trung vào đời sống ở tu viện như triết lý tôn giáo của nhóm thiểu số. Họ phớt lờ điều đó như sự biến đổi văn hóa của ý nghĩa xã hội học vĩ mô. Họ chỉ nghiên cứu về các khía cạnh thiết thực của tu viện và các cơ sở kinh tế, hình thức điều hành xã hội, trong một giới hạn của sự mở rộng có tính quy chuẩn, nâng cao sự đoàn kết xã hội. Họ cũng phớt lờ các khía cạnh tôn giáo.

Vì thế, chúng tôi tập trung bài viết của mình vào những quan điểm của nhóm đa số. Chúng tôi cho rằng những quan điểm này hầu hết cung cấp triết lý Phật giáo trong xã hội. Các lĩnh vực nghiên cứu như: giai cấp, dân chủ, phụ nữ, kinh tế và đạo đức. Quan trọng hơn, chúng tôi sẽ mang đến cho bạn đọc toàn cảnh một bức tranh tư duy về xã hội được miêu tả trong một xã hội Phật giáo và Bà La Môn giáo vào thời đức Phật. Bằng cách này, tôi tin rằng bạn đọc có thể chứng minh lời dạy của đức Phật về xã hội vào thời đó.

Bài viết bao gồm năm chương mà không tính đến phần mở đầu và phần kết luận.

Mục đích của chương đầu là nghiên cứu các lý thuyết khác nhau của giai cấp từ Ấn giáo, Bà La Môn giáo, và Phật giáo. Chế độ giai cấp là vấn đề rắc rối vào thời cổ xưa và hiện đại trong xã hội Ấn Độ. Một xã hội đã tạo ra nhiều công trình nghiên cứu. Điều này phản ánh quan điểm không hòa hợp dưới ánh sáng của nền văn minh Ấn Độ. Hầu như, mỗi nhà văn nghiêm túc với đạo Phật, đều bày tỏ ý kiến theo khuynh hướng Phật giáo về giai cấp, sự bất công tồn tại trong xã hội. Mặc dù có rất nhiều công trình nghiên cứu, nhưng việc nghiên cứu có liên quan đến mối quan hệ từ phần đầu đến những đoạn khác nhau dựa trên nguồn tư liệu gốc là bắt buộc.

Ở chương đầu, bạn đọc có thể nhìn thấy chi tiết của quá trình chế độ giai cấp xuất phát từ thời nguyên thủy đến thời kỳ phát triển, và thời hiện tại trong xã hội Ấn Độ. Vì mục đích này, tôi sử dụng phương pháp dựa trên nghiên cứu lịch sử, và phương pháp phân tích để theo đuổi mục đích của mình. Tôi cũng phân tích chức năng của các tu sĩ Bà La Môn, và các luật lệ trong cách sáng tạo, tồn tại, và phát triển chế độ giai cấp của xã hội.

Mục đích trong chương đầu là giúp bạn đọc hiểu được lý do mà đạo Phật cổ xưa thành công trong việc từ bỏ vai trò của chế độ giai cấp trong Tăng chúng, và nguyên do tại sao đạo Phật mất đi khí giới rao giảng triết lý công bằng và nhân ái trong xã hội vào thời kỳ sau này.

Một trong những điểm thách thức lớn nhất đối phó với các nhà tư tưởng xã hội và Phật giáo trong lĩnh vực nhãn quan xã hội là lý thuyết dân chủ được thể hiện trong Kinh Tạng Pali. Người ta thường khăng khăng cho rằng dân chủ phải được hiểu theo ngữ cảnh truyền thống phương Tây duy nhất theo sự phát triển chính trị bắt đầu với ngôn ngữ Hy Lạp. Đối nghịch với khái niệm nhân dân, khái niệm dân chủ là nguồn gốc từ phương Tây trong thời cổ đại. Đó là niềm hy vọng thay đổi tiến bộ cho tương lai của một chính phủ lý tưởng, cho một luật lệ của các nhà lãnh đạo quốc gia. Không có chỗ cho triết lý phương Đông trong lý thuyết này. Vì vậy, mục đích của chương này là giới thiệu lịch sử của lý thuyết dân chủ,

từ những lý thuyết chính trị đầu tiên tại Phương Tây, sau đó, tại thời cổ đại Ấn Độ, xuyên suốt đến các nguồn tư liệu của Bà La Môn giáo và Phật giáo. Chương một và chương hai được kết nối để chứng minh rằng nhiều lý thuyết thực tiễn hơn trong Phật giáo và các lý thuyết ít ứng dụng trong Bà La Môn giáo để phục vụ con người.

Chương ba liên quan đến lời Phật dạy đối với phụ nữ. Vấn đề phụ nữ tại Ấn Độ rất đáng nghiên cứu. Triết lý Ấn Độ là một vị trí rất cao quý trên thế giới, nhưng quyền phụ nữ lại bị Bà La Môn giáo bác bỏ vì dựa trên kinh điển của giáo phái này. Điều này đối nghịch với nhân quyền từ đời này sang đời khác. Lý thuyết cách mạng bình đẳng trong Phật giáo, trong đó có đề cập đến quyền phụ nữ, là đại diện đối đầu với sự thách thức từ nhiều học giả danh tiếng do cái gọi là sự thua kém của người Ni so với vị Tăng. Do đó, tôi sẽ giới thiệu và thảo luận một khuynh hướng mới để thẩm tra vấn đề gai góc này. Tôi không cho là mình đủ khả năng giải quyết mọi khía cạnh, nhưng hy vọng tôi sẽ cung cấp các dữ liệu và khuyến khích bạn đọc nhận ra sự khác biệt giữa quyền phụ nữ trong xã hội học và trong Phật giáo.

Một trong các bài kinh quan trọng mà đức Phật đã thuyết giảng là nói về kinh tế. Việc này cũng đòi hỏi sự nghiên cứu nghiêm túc trong lĩnh vực nhãn quan Phật giáo về xã hội. Trong chương thứ tư, tôi sẽ nhân cơ hội xét lại lý thuyết này từ công trình nghiên cứu hiện đại liên quan đến xã hội tiên tiến, một xã hội đòi hỏi sự phối hợp như là kinh tế, môi trường, và kinh điển tôn giáo. Phật giáo nhận ra sự thật mà nhân loại tìm cầu là hạnh phúc, không chỉ về mặt tinh thần mà cả về mặt vật chất.

Khi khảo sát kinh điển Phật giáo, chúng ta nhận ra nền tảng cho kinh tế Phật giáo là dựa trên sự khám phá tôn giáo tâm linh của Phật Thích Ca, cách đây khoảng 2.500 năm ở Ấn Độ. Người nhìn thế giới theo cách trải rộng với vô số nhân duyên phụ thuộc lẫn nhau. Đây là cách nhìn thế giới và chúng sinh phức tạp

hơn, dính kết hơn. Có bốn từ cần thảo luận vì chúng giải thích Phật giáo từ quan điểm khả thi trong kinh tế Phật giáo.

Theo quan điểm Phật giáo thì sự vật, con người không có tánh thể, không hề có sự vĩnh cửu trong sự vật, con người. Đúng hơn, tất cả chúng sinh đều không tự hiện hữu. Vì không tự hiện hữu nên họ là đối tượng của sự biến đổi khôn lường. Hư không cũng như sự biến hóa thì đầy khả năng biểu hiện mới mẻ, thay đổi, chuyển hóa và phát triển.

Phật giáo rất quan tâm đến bản ngã. Đó cũng là sự biến hóa, có thể thay đổi qua sự đa dạng trong giáo dục, trong đó có cả thiền định. Khi con người nhận ra bản ngã chỉ mang tính nhất thời, hư vô, thì họ sẽ chịu đựng một cuộc trải nghiệm chuyển hóa. Cuộc trải nghiệm này làm cho họ thành một con người khác. Hai loại đặc tính này có thể được nhận dạng như sau: Một người cư xử theo cách làm lợi lạc cho chúng sinh – quá khứ, hiện tại, và tương lai – mà không hề có lợi ích gì cho họ. Điều này được cho là hạnh của Phật. Một người cư xử theo cách làm lợi lạc cho chúng sinh hiện tiền bao gồm cả cho họ, thì như vậy gọi là Bồ Tát hạnh.

Mục đích trong chương cuối là không sáng tạo lại khái niệm đạo đức, chủ đề chính trong mọi khía cạnh của Phật giáo. Đúng hơn là chúng tôi cố gắng giúp bạn đọc hiểu về vai trò đạo đức trong kinh Phật, trong ngữ cảnh của cư sĩ tại gia, những người từ bỏ cá nhân đi đến cộng đồng, và từ một đất nước đi đến thế giới. Đạo đức là lĩnh vực quan quan trọng nhất, chứa đựng trong toàn bộ kinh Phật. Tất cả là một và một là tất cả. Thực tế, đạo Phật được cho là một hệ tư tưởng, tạo ra một sự đóng góp đáng kể và bền vững trong lịch sử tư tưởng đạo đức. Từ khởi nguyên cho đến thời kỳ phát triển, mối quan tâm đạo lý đóng vai trò trọng tâm trong đạo Phật.

Tôi sẽ phác họa ra ý nghĩa đạo đức trong ngữ cảnh của xã hội học phương Tây, và trong vài đoạn, sự so sánh giữa đạo đức phương Tây và đạo đức phương

Đông sẽ được trình bày. Sự so sánh này sẽ phân biệt giá trị của cả hai, và giải đáp mọi diễn dịch sai lầm về đạo đức Phật giáo.

Chương cuối sẽ tóm tắt lại các chương đầu, đưa thêm vào vài bài thảo luận mới, và đề nghị vài cách tiếp cận mới giúp cho việc nghiên cứu *Tư Duy Phật giáo về Xã Hội*. Chương này đi theo cách không giới hạn.

Chương 1
Khái niệm giai cấp trong Kinh Tạng Pali

Phân biệt đối xử, cư xử tàn nhẫn, vô nhân đạo, hèn hạ của một số dân cư trên thế giới là minh chứng cho một nền tảng giai cấp. Ở vài nước trên thế giới, giai cấp là cơ bản để xác định và loại trừ các nhóm cư dân riêng biệt bởi lý do nguồn gốc của họ. Hàng triệu người trên khắp thế giới vẫn còn đau khổ bởi nạn phân biệt chủng tộc bị giấu nhẹm, nạn nô lệ hiện đại ngày nay, và nhiều dạng phân biệt chủng tộc, bóc lột, bạo lực. Giai cấp áp đặt những trở ngại to lớn đối với quyền công dân, chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa lên con người.

Thông thường, giai cấp được truyền từ đời này sang đời khác. Đó là đặc điểm được xác định khi một người sinh ra trong một giai cấp rõ rệt, bất kể niềm tin mà một cá nhân đã tu tập. Giai cấp chứng tỏ một hệ thống tầng lớp xã hội khắt khe trong nhóm quan chức được định rõ bằng dòng dõi và địa vị nghề nghiệp. Dưới nhiều chế độ giai cấp khác nhau trên cả thế giới, sự phân chia giai cấp cũng thống trị ngay tại nhà, trong hôn nhân. Sự phân chia tương tác lẫn nhau trong một xã hội thông thường tăng dần lên do thói quen và mối đe dọa loại trừ xã hội, tẩy chay kinh tế, và thậm chí bạo hành thể xác. Ở Ấn Độ, tầng lớp càng phát triển, sự tàn nhẫn càng mạnh hơn. Trong thời Ấn giáo, một tình trạng mọc lên khá giống những gì đang phổ biến tại Nam Phi ngày nay, với một thiểu dân có ưu thế nhiều hơn, ra sức gìn giữ nguyên bản và uy quyền tối cao của họ, cai trị cộng đồng đa số người da đen. Sự phân biệt giai cấp thuộc bộ lạc rất nhẫn tâm, còn thổ dân da đen tìm kiếm một nơi duy nhất trong nền móng của cấu trúc xã hội Aryan, giống như một kẻ tôi đòi không có quyền hạn, mà còn bất lực.

Ngày nay, một trong những vấn đề rắc rối nhất tại xã hội Ấn Độ đã tồn tại từ thời xa xưa là chế độ giai cấp. Nhiều học giả nhấn mạnh đến sự thất bại lớn nhất của Ấn Độ, một hệ thống cai trị tác động có tính quả quyết, là ý nghĩa sai

lệch trong xã hội tiên tiến mà nó khuyến khích. Điều này là cả một bi kịch, xét đến những vùng tại Ấn Độ, nơi mà tầng lớp thấp hèn sinh sống. Họ vẫn tiếp tục bị miêu tả không đúng mức, và vẫn còn bị phân biệt đối xử. Điều đó nói lên hoạt động của cả một cấu trúc xã hội trong lĩnh vực chính trị, văn hóa, và tôn giáo. Các học giả luôn chú ý đến vấn đề này khi nghiên cứu về xã hội Ấn Độ cổ đại. Ngày nay, chúng ta có thể thấy rằng chế độ giai cấp dựa vào màu da, một chế độ chỉ tồn tại và thống trị xã hội Ấn Độ. Làm sao mà chế độ giai cấp còn tồn tại ở Ấn Độ, nơi mà được xem là một xã hội dân chủ lớn nhất toàn cầu? Đó là một vấn đề nóng bỏng. Trong nhiều trường hợp, chế độ giai cấp tồn tại song song với nhiều nền dân chủ khác. Chính phủ Ấn Độ cũng ban hành pháp chế tiên tiến để chống lại sự ngược đãi cộng đồng thấp hèn. Mặc cho luật pháp bảo vệ chính thức, sự phân biệt đối xử vẫn còn tồn tại ở nhiều địa phương. Các quy tắc thuộc về xã hội bị phân biệt đối xử tiếp tục tăng cường bởi chính phủ và nền tảng riêng lẻ, và trên thực tế, xuyên qua nạn bạo hành.

Chế độ giai cấp ở Ấn Độ có lẽ là một hệ thống tồn tại lâu đời nhất trên thế giới. Nét đặc trưng của Bà La Môn giáo, và sau này là đạo Hin-đu, giai cấp bao gồm luật lệ phức tạp trong nhóm xã hội, dựa vào nguồn gốc của một người được sinh ra. Họ phải thuộc vào giai cấp của cha ông suốt đời, cho dù địa vị đặc biệt trong giai cấp đó có biến đổi theo không gian và thời gian.

Chế độ giai cấp hiển nhiên là sản phẩm của Bà La Môn giáo xuất hiện từ thời cổ xưa. Học thuyết truyền thống đã miêu tả bốn giai cấp chính: tu sĩ và thầy giáo, quan chức và quân đội, thương buôn, và dân lao động thủ công. Hạng thứ năm nằm ngoài hệ thống giai cấp, đó là hạng tiện dân – Chiên Đà La[1]. Họ thường bị giao những công việc quá ô uế, nên không thể xứng đáng trong chế độ giai cấp truyền thống. Nguồn gốc giai cấp tại Ấn Độ là dấu vết của một chủng tộc hùng mạnh. Người Aryan đã tuyên bố như vậy khi lần đầu họ đến Ấn Độ. Họ đối xử

[1] Giai cấp này bị đối xử như thú vật. (chú thích của người dịch)

với thổ dân bị chinh phục như những kẻ thấp kém, chủ yếu là vì màu da, nên thổ dân bị coi như kẻ man rợ.

Từ thời xa xưa, đức Phật là người đầu tiên bác bỏ chế độ giai cấp trong hệ thống Bà La Môn bằng những triết lý sâu sắc, và cộng đồng tổ chức tu sĩ. Đó là cuộc cách mạng vĩ đại của Phật giáo. Thực tế, vấn đề giai cấp, lời tuyên bố của Bà La Môn rằng mình là giai cấp cao quý xuất hiện thường xuyên trong kinh Phật. Đó là một gợi ý cho thấy rằng mối quan tâm chính trong Phật giáo cổ xưa.

Trong bài viết này, chúng ta sẽ thảo luận về khuynh hướng của đức Phật đối với chế độ giai cấp tại Ấn Độ dưới ánh sáng của nhãn quan xã hội. Trước khi thảo luận, chúng ta nên xem xét và định nghĩa thuật ngữ "giai cấp".

Định nghĩa và xem xét.

Có một vấn đề trong dịch thuật và sử dụng thuật ngữ "giai cấp". Vì thuật ngữ này áp dụng cho nhiều hiện tượng xã hội hoàn toàn khác nhau. Từ ngữ "giai cấp" của Ấn Độ được cho là biểu thị của một cộng đồng lớn hoặc một dòng dõi. Từ "chủng tộc" ám chỉ sự phân loại dựa vào chức năng. Thực tế, từ ngữ "giai cấp" xuất phát từ Bồ Đào Nha, và được sử dụng tại Châu Âu để miêu tả các bộ lạc khác nhau, hoặc các tầng lớp mà người Ấn Độ phân cấp. Người Anh thay đổi và sáp nhập từ này vào các văn kiện hợp pháp. Chính phủ độc lập trụ cột tại Ấn Độ vẫn tiếp tục sử dụng từ này.

Thuật ngữ "giai cấp" hoặc "tầng lớp" trong tiếng Sanskrit – varna, có nghĩa là "màu da". Như vậy từ "giai cấp" chỉ rõ ra sự phân biệt nguồn gốc từ màu da. Điều đó ấn định nguồn gốc con người trong sự phát triển tầng lớp bộ lạc ngày xưa, khi họ liên hệ với những người có màu da khác và văn hóa thuộc chủng tộc khác. Người Aryan có nước da trắng, và cảm nhận của họ về điều này bằng cách dùng từ "người da trắng". Nói một cách khác, người thấp hèn được gọi là dân da đen. Vì vậy, "sắc tộc" cho ta thấy rằng sự khác biệt chủng tộc giữa người Bà La

Môn cao quý và thổ dân là sự phân biệt giai cấp đã được khám phá từ lúc khởi đầu.

Uma Chakravarti chỉ ra hai nghĩa khác nhau sử dụng trong văn học Phật giáo. "Giai cấp" dùng theo nghĩa được gán cho nhóm có thân thế hợp thành tôn ti trật tự của nhiều nhóm. "Tầng lớp" thì tiêu biểu cho sự quan trọng tương đối của một nhóm kiểm soát tư liệu sản xuất. Tự điển Phạn – Anh đưa ra hai khía cạnh của từ varna: "chủng tộc và sắc tộc" hoặc "giai cấp và tầng lớp". Chúng ta tập trung chủ yếu vào giai cấp Bà La Môn trong chương này vì vai trò kiên quyết của họ trong việc sáng tạo và phát triển hệ thống giai cấp tại Ấn Độ. Tầng lớp lao động, thợ thủ công đã chịu đựng sự phân biệt chủng tộc trong thời cổ đại và cả trong xã hội tiến bộ ngày nay.

Yếu tố tôn giáo trong xã hội giai cấp.

Khoảng thiên niên kỷ thứ hai trước Công nguyên, những người xâm lược mệnh danh là Aryan[2] đến Ấn Độ. Họ là một dân tộc tích cực, lạc quan, một bộ lạc có tổ chức. Trong số họ, có những vị tu sĩ xuất chúng đã hoàn thiện phương pháp thơ ca tiên tiến, sáng tạo ra bộ mặt mới trong xã hội Ấn Độ cổ xưa, trong đó chế độ giai cấp như phần lớn để thảo luận. Người Aryan đến Ấn Độ không phải là một hành động phối hợp đơn lẻ, mà có nhiều đội quân hộ tống và kéo theo nhiều bộ tộc. Không hề có chứng cớ của chế độ giai cấp ở giai đoạn xa xưa trong kinh Vệ Đà. Trong Mạn Đà La đầu tiên đã tuyên bố con người là bình đẳng. Trong quá trình ổn định nước Ấn Độ, người Aryan hẳn đã tự chia tách mình thành nhiều nhóm, chủ yếu theo nguyên tắc phân chia lao động, chẳng hạn như tu sĩ Bà La Môn, Sát Đế Lợi, và thường dân. Nghề nghiệp thì không có cha truyền con nối, cũng không có luật lệ hạn chế về hôn nhân giữa những tầng lớp này. Sự phân chia

[2] Từ Bắc Phạn dùng để chỉ một nhóm những bộ lạc thuộc sắc dân Ấn Âu di cư từ miền Trung và Bắc Âu đến miền Bắc Ấn Độ vào khoảng đầu thiên niên kỷ thứ nhì trước Tây lịch, có lẽ vì lý do sinh thái hay khí hậu thay đổi và vì nhu cầu cần tìm đồng cỏ mới cho những đàn gia súc. Họ nói những ngôn ngữ Ấn Âu mà Phạn ngữ là hậu duệ. (theo thư viện Hoa Sen)

ba cấp này đơn thuần chỉ làm cho thuận lợi các tổ chức kinh tế, xã hội. Chúng ta lần theo dấu vết của từ ngữ "sát đế", cao quý, Phệ Xá, dân bộ lạc, và thu thập vài nhóm khác thuộc dân cư gốc Ấn Âu xa xưa, trong những bài hát cổ.

Khi xâm chiếm Ấn Độ, và phải đương đầu với thổ dân da đen, người Aryan đã nhấn mạnh lên màu da, nòi giống thuần túy để phân chia lại chế độ giai cấp xã hội với khẩu hiệu: Bà La Môn da trắng, dòng Sát Đế Lợi hơi đỏ, Phệ Xá da vàng và Thủ Đà La da đen. Dường như lý thuyết này so sánh với từ varna trong Sanskrit, thuật ngữ ám chỉ đến từ giai cấp.

Theo Romila Thapar, lý do khác đề thành lập giai cấp xã hội là người Aryan sợ sự đồng hóa với thổ dân, đưa đến sự mất gốc Arya. Cơ chế thật sự trong giai cấp không phải là sự phân chia chính thức bốn giai cấp xã hội. Ba giai cấp đầu có lẽ là cơ cấu về mặt lý thuyết liên quan đến Bà la Môn, trong đó chúng được sắp xếp theo hệ thống nghề nghiệp khác nhau. Giai cấp thứ tư hình như dựa vào cả sắc tộc và nghề nghiệp. Đó cũng là trường hợp sau này, khi xuất hiện tầng lớp Chiên Đà La, một tầng lớp thấp kém mà không ai dám đến gần vì sợ ô uế.

Nói nôm na rằng chúng ta truy tìm giai cấp xã hội trong phần cuối của thi ca Vệ Đà qua bài ca gọi là "Thi ca của Phạm Thiên":

"… Khi họ phân chia Phạm Thiên

Họ đã chia Ngài ra bao nhiêu phần?

Cái gì là miệng, là tay của Ngài?

Chân, đùi của Ngài gọi là gì?"

"Bà La Môn là miệng của Ngài,

Tay của Ngài sinh ra Sát Đế Lợi,

Đùi của Ngài biến thành Phệ Xá,

Chân của Ngài sinh ra Thủ Đà La”

Mỗi câu đều bắt nguồn từ Thượng nhân, người đã hy sinh ngay từ buổi ban đầu. Vài học giả tuyên bố rằng: vào giai đoạn cuối trong cuộc tiến hóa xã hội thi ca Vệ Đà, chế độ giai cấp đã phân chia thành bốn bậc rõ nét. Bốn giai cấp này dường như là hình dạng cuối cùng, như được thấy trong bài thơ trích đoạn ở trên. Chức năng của bốn giai cấp này như sau:

- Bà La Môn: nghiên cứu, giảng dạy, cúng tế, cho và nhận sự cúng dường.

- Sát Đế Lợi: bảo vệ đất nước, tế lễ, và học hỏi.

- Phệ Xá: tế lễ, học hỏi, trồng trọt, chăn nuôi, buôn bán.

- Thủ Đà La: phục vụ ba giai cấp trên.

Giai cấp không thể chuyển đổi được. Nhưng tình trạng giai cấp của nghề nghiệp có thể thay đổi qua một thời gian dài nếu có những yếu tố thăng tiến khác. Điều này gây ra sự phân chia khác nhau trong mỗi giai cấp.

Yếu tố kinh tế trong xã hội giai cấp.

Văn hóa Harappan Urban[3] là đỉnh cao tột bậc trong xu hướng tiên tiến của nền văn hóa Neolithic thuộc hệ thống nước Indus cổ đại, cuối cùng cũng nhượng bộ cho nền văn hóa Aryan. Nền văn hóa này không chịu gắn bó với bộ lạc nguyên thủy của chính nó. Vì nó mang tính dễ biến đổi, tiên tiến, hoạt động, và sáng tạo hơn. Trong kinh Vệ Đà có ghi rằng sự xung đột giữa người Aryan và thổ dân rất dễ nhận ra. Sự đấu tranh có trang bị vũ khí kéo dài mà sau đó người Aryan đã nổi lên như những vị khách không chối bỏ được. Một trong những động cơ chính của chiến tranh là cướp bóc của cải. Những tư liệu quý báu cho thấy rằng kẻ xâm lược Aryan luôn luôn di chuyển, nông nghiệp không phải là kinh tế chủ lực của họ, chăn nuôi gia súc mới là kinh tế chính yếu. Kinh tế cũng chỉ là để sinh sống không

[3] Nền văn hóa này tồn tại khoảng 2.300 – 1.700 trước Công nguyên. (chú thích của người dịch)

phải để phát triển. Khi họ đối mặt với nền văn hóa Harappan Urban, một nền văn hóa phát triển lối sống văn minh cao hơn họ, thì những kẻ xâm lược này bắt đầu thích cướp bóc gia súc của dân du mục. Chiến tranh trở nên đồng nghĩa với tìm kiếm của cải gia súc. Chiến lợi phẩm trong chiến tranh là một trong nhiều nguyên nhân chính để tạo ra xã hội giai cấp. Sau khi ổn định cuộc sống, dần dà người Aryan bắt đầu phát triển kinh tế bằng cách chăn nuôi gia súc, sản xuất nông nghiệp.

R.S. Sharma đã khẳng định rằng ở phần đầu trong kinh Vệ Đà, nông nghiệp không phải là vị trí hàng đầu của nền kinh tế Aryan. Tuy nhiên, vào khoảng giữa thời Mạn Đà La thứ tư và thứ Bảy, nông nghiệp đã được củng cố. Mạn Đà La thứ tư đề cập đến hầu hết các quá trình hoạt động nông nghiệp, như dùng trâu cày đất, gieo hạt giống, gặt hái, thu hoạch. Trong kinh Vệ Đà còn có đoạn chứng minh có sự tồn tại của kênh đào. Giống như kinh tế, cấu trúc xã hội cũng trải qua một sự thay đổi trong khoảng giai đoạn hơn nửa thiên niên kỷ. Nền kinh tế trở nên ổn định hơn với việc sản xuất bảo đảm và thặng dư, và với sự chuyển đổi quan trọng từ chăn nuôi gia súc qua nông nghiệp, đốt rừng để trồng trọt, kỹ thuật đồ sắt. Sự ổn định càng lớn, nhu cầu văn hóa càng phong phú đa dạng hơn, nhiều tình huống vẫn tồn tại khoảng ba hay bốn thế kỷ. Cơ cấu kinh tế nổi trội mà các học giả thường gọi là “hệ thống kinh tế chiếm ưu thế”, hoặc “hệ thống kinh tế gia đình”. Không có gì ngạc nhiên khi thuật ngữ “màu da” thay đổi ý nghĩa nguyên thủy của nó. Thuật ngữ này, như được sử dụng trong kinh Vệ Đà sau này, đã mất đi ý nghĩa văn hóa cơ bản và được sử dụng trong ý nghĩa tầng lớp giai cấp. Giai cấp tầng lớp trở thành gốc nguyên thủy trong tình trạng xã hội, đặc quyền đặc lợi, trách nhiệm và quyền hạn. Có nhiều nghĩa trang khác nhau dành cho bốn giai cấp, và thần thánh của giai cấp này với giai cấp kia cũng khác nhau.

Chúng ta đã nhìn thấy sự xuất hiện của mọi giai cấp. Chúng ta chỉ tập trung vào tiến trình của từng giai cấp, sự biến thể của giai cấp luôn thay đổi trong xã hội.

Giai cấp Bà La Môn.

Trường hợp của các tu sĩ Bà La Môn vào thời cổ xưa được ghi chép trong truyện thần tiên, thi ca Vệ Đà. Một số các tu sĩ làm chủ lễ trong các buổi nghi thức hiến tế, ca đoàn và tu sĩ khác thì biểu diễn thao tác bằng tay trong nghi lễ. Thời kỳ Vệ Đà chứng kiến sự phân chia trong tầng lớp Bà La Môn do ngoại hôn, kinh tế và địa lý. Mặc dù người Aryan luôn mong muốn giữ gìn nòi giống thuần chủng bằng cách tránh mọi cuộc hôn nhân ngoại lai với người bản xứ, nhưng các cuộc hôn nhân trái phép vẫn xảy ra. Ví dụ như ông Kavasa Ailusa có cha là người Aryan, mẹ thuộc dòng Dasa. Tuy nhiên luật lệ phân biệt đối xử với hạng người Thủ Đà La là tuyệt đối nghiêm khắc do người ở tầng lớp cao hơn áp dụng. Có chứng cớ nói rằng con trai của tu sĩ Aryan và mẹ là giai cấp Thủ Đà La có thể thuộc hàng Nisada[4], còn con trai của cha là Thủ Đà La và mẹ là Aryan thì thuộc hàng Chiên Đà La. Sự khác biệt trật tự xã hội giữa hai gia cấp Nisada và Chiên Đà La cho chúng ta thấy sự thống trị của giai cấp Bà La Môn trong xã hội thời bấy giờ. Kinh tế là nguyên nhân trong sự phân chia giai cấp Bà La Môn.

A.L. Basham nói rằng nhưng người chủ đồn điền Bà La Môn tích lũy điền trang bằng cách cho thuê nô lệ hoặc áp bức nô lệ. Trong khi đó, Bà La Môn khác thì kiếm sống bằng năng lực của người thầy dạy kinh Vệ Đà, và các ngành học thuật. Một số Bà La Môn khác thì làm giàu bằng ngành thương buôn. Có rất nhiều người Bà La Môn giữ các vị trí quan trọng trong chính quyền, nhiều gia đình hoàng gia xuất thân từ Bà La Môn. Địa lý cũng giữ vai trò trong việc phân chia giai cấp này thành mười giai cấp. Năm giai cấp thuộc hạng Gaudas là: Sarasvata, Gauda, Kanyakubja, Maithila, và Utkala. Năm giai cấp thuộc hạng Dravidas là: Gurjara, Maharastra, Dravida, và Tilanga. Những gia cấp này được chia ra tùy theo vùng đất họ sinh sống.

[4] Giai cấp này chỉ hơn giai cấp Chiên Đà La, nhưng cũng là hạng thấp nhất. (chú thích của người dịch)

Dựa vào chứng cứ, chúng ta có thể kết luận rằng xã hội giai cấp tại Ấn Độ là sản phẩm của các tu sĩ Bà La Môn. Họ đã tự tạo ra cho mình một địa vị cao quý trong xã hội. Như vậy, sau một thời gian dài qua nhiều thế hệ sống ở Ấn Độ, những chiến binh đó có thể không ổn định được cấu trúc xã hội trong một xã hội mới vì nhiều bộ lạc khác nhau. Do đó, các tu sĩ Bà La Môn lợi dụng cơ hội để thống trị xã hội Ấn Độ cổ xưa. Họ chính thức tuyên bố vị trí của tu sĩ Bà La Môn trong Luật Ma Nâu. Luật này được miêu tả trong chương 10: ba tầng lớp quý phái vẫn nằm trong phạm vi bẩm sinh riêng của họ, phải học tập kinh Vệ Đà. Nhưng các tu sĩ, không phải nằm trong hai tầng lớp khác, nên tuyên bố ra. Đây là một luật lệ bất di bất dịch. Các tu sĩ phải biết cách kiếm sống phù hợp theo luật lệ. Họ phải công bố cho người khác biết và phải sống đúng như vậy. Tu sĩ là chủ nhân của nhiều tầng lớp khác, vì họ xuất chúng, vì họ giữ giới, và vì họ lỗi lạc biến hóa trong mọi nghi lễ, (tu sĩ, nhà cầm quyền, dân thường là ba tầng lớp quý phái, chỉ có một tầng lớp thứ tư là đầy tớ, và không có tầng lớp thứ năm). Năng lực tâm linh của họ mạnh đến nỗi họ có thể phá hủy nhà vua và binh lính của ông ngay tức thì, nếu các người này xâm phạm đến quyền của họ. Họ tuyên bố được đặc ân đặc quyền trong luật pháp. Trong từng sự tôn trọng, họ yêu cầu được quyền ưu tiên, danh dự và tôn kính. Lúc đó, có lẽ là một giai đoạn yên bình vì binh quyền dường như không cần thiết. Ở đây, những giả thuyết của chế độ giai cấp là sản phẩm của một xã hội, không phải của tôn giáo, dường như sụp đổ.

Giai cấp Sát Đế Lợi.

Như được tính trước trong Luật Ma Nâu, chức năng của vua là bảo vệ đất nước chống quân xâm lược, bảo vệ đời sống, của cải và cả những tập tục truyền thống khỏi kẻ thù bên trong. Thực tế, tầng lớp thứ hai này là nhà cầm quyền. Trong thời kỳ Vệ Đà xưa gọi là Rajanya, sau này gọi là Sát Đế Lợi. Vào giai đoạn đầu, mối quan hệ giữa hai giai cấp cao quý có vẻ như hòa thuận vì chiến lợi phẩm, vì lợi ích từ thu thuế. Họ cùng nhau gìn giữ cấu trúc hệ tư tưởng có tổ chức, phù

hợp với vai trò chính của giai cấp Thủ Đà La, sản phẩm thặng dư của giới thương buôn (giai cấp Phệ Xá). Tuy nhiên sự căng thẳng giữa 2 giai cấp cũng xuất hiện vì thái độ tự phụ của mỗi giai cấp. Điều đó không chỉ tạo ra mối bất hòa trong vấn đề kinh tế mà còn trong lĩnh vực tôn giáo chính trị.

Bà La Môn cho rằng Sát Đế Lợi, kể cả nhà vua, phải lệ thuộc vào họ về nhiều mặt: kinh tế, tôn giáo, chính trị. Họ chứng minh nhà vua không phải là hoàng đế của Bà La Môn, tuy rằng ông ta buộc lòng phải bảo vệ gia đình, tài sản của họ.

Để chứng tỏ địa vị cao hơn của mình, dòng Sát Đế Lợi phô trương sự ban tặng thiêng liêng của đất và quyền lực chính trị, cùng với đặc ân canh giữ và bảo vệ tất cả, bao gồm Bà La Môn. Nói chung, mối quan hệ của hai giai cấp cao nhất giữ mức bình thường trong một khoảng thời gian dài dựa trên lợi ích tổ chức.

Giai cấp Phệ Xá.

Trong bản ghi chép đầu tiên của giai cấp Bà La Môn, Phệ Xá được miêu tả là người phải kính trọng người khác, sống nhờ người khác, tùy nghi bị áp bức. Một đoạn khác trong văn học Bà La Môn cổ cho thấy rằng Phệ Xá như người nông dân đáng thương, bị khinh rẻ hoặc chỉ là thương buôn tầm thường. Họ không biết thưởng thức điều tốt đẹp hơn ngoài nguồn lợi nhuận. Sau này, theo Luật Ma Nâu thì Phệ Xá có chức năng bảo vệ thú nuôi, cúng tặng, tổ chức các buổi lễ hiến tế, học hỏi, buôn bán, cho vay, trồng trọt. Dần dần, khi cấu trúc xã hội thay đổi, vai trò của Phệ Xá cũng được cải thiện. Người Phệ Xá có kinh nghiệm về trang sức quý, kim loại, vải sợi, gia vị, nước hoa, và tất cả hàng hóa. Thật ra, họ là những nhà buôn Ấn Độ. Người giàu Phệ Xá luôn được nhà vua nể trọng. Họ cũng được hưởng nhiều đặc ân và sự tin cậy. Vai trò của họ rất quan trọng trong việc phát triển Tăng chúng Phật giáo.

Giai cấp Thủ Đà La.

Mặc dù xã hội giai cấp là vấn đề gây tranh cãi, nhưng hầu hết các học giả đều đồng ý trên hai quan điểm đối với giai cấp Thủ Đà La: dân bản xứ, dân da đen.

Nguồn gốc của giai cấp Thủ Đà La có từ trong kinh Vệ Đà. Đó là định mệnh của dân nô lệ được hình thành bởi các tu sĩ thông thái Bà La Môn, rồi tiếp tục phát triển theo hệ thống chính trị của Ấn Độ. Tư liệu ghi chép trong kinh Vệ Đà và Luật Ma Nâu đều nói giống nhau về giai cấp này. Chủ nhân chỉ giao việc cho họ, họ phục vụ mà không hề biết oán hận. Bà La Môn miêu tả giai cấp Thủ Đà La là đầy tớ cho người khác, bị đuổi việc, bị đánh đập, bị giết chết không thương tiếc. Họ không được học hành, bị cấm không được dự các nghi lễ.

R.S. Sharma kết luận rằng khuynh hướng loại trừ Thủ Đà La ra khỏi đời sống cộng đồng trở nên dứt khoát quyết liệt trong giai đoạn sau. Phụ nữ Thủ Đà La vẫn được chấp nhận là vợ của các thành viên giai cấp cao hơn. Nhưng đàn ông Thủ Đà La thì không được phép cưới vợ ở tầng lớp cao. Để chứng minh việc làm sai trái của mình, các tầng lớp cao hơn đã cho thêm nhiều tính chất xấu xa của người Thủ Đà La, như là: tham lam, gian xảo, không đáng để giao tiếp, v.v…

Bên lề xã hội Aryan có hai loại Thủ Đà La: "thuần tuý" hoặc "không loại trừ", và "loại trừ". Loại người sau hoàn toàn nằm ngoài xã hội Hin-đu, hầu như không thể phân biệt, gọi là tiện dân.

Chúng ta có thể nói rằng vai trò kinh tế không hề có vị trí nào trong sự phân biệt chủng tộc này. Đó là vì tư tưởng của kẻ chiến thắng đối với dân bản xứ, mà tu sĩ Bà La Môn giữ vai trò quyết định giữ nguyên và phát triển hành động vô nhân đạo này.

Nói chung, người ta không thể tìm ra chứng cứ của xã hội giai cấp trong giai đoạn Vệ Đà xa xưa. Dần dần, sự tham lam chiến lợi phẩm, và phát triển kinh tế đã tạo ra xã hội giai cấp ở Ấn Độ. Đây là sản phẩm của tôn giáo, kinh tế, trong đó Bà La Môn giữ vai trò quyết định. Họ thành lập chế độ giai cấp để phục vụ

cho quyền lợi của họ hơn là cho các tầng lớp khác. Chúng ta có thể nhận ra việc giữ nguyên xã hội giai cấp là giữ nguyên sự thành kiến chủng tộc.

Chế độ giai cấp được sáng tỏ trong giai đoạn Phật giáo cổ xưa.

Giai cấp là vấn đề thông thường tại Ấn Độ vào thời xa xưa. Khi đức Phật xuất hiện xã hội giai cấp Ấn Độ có thể coi là vĩnh viễn. Vị trí giai cấp trong xã hội đã trở nên thiết thực và đã truyền qua nhiều thế hệ. Là một giai cấp cao nhất, Bà La Môn tuyên bố từng đặc ân và quyền lực tối cao trong xã hội, bất di bất dịch, cha truyền con nối. Tuy nhiên, sự phát triển kinh tế không ngừng đã sản sinh ra sự chống đối của hai tầng lớp thấp hơn: Sát Đế Lợi và Phệ Xá với vị trí của Bà La Môn. Khi quyền lực đã lớn mạnh, giai cấp Sát Đế Lợi tiên phong, mang danh chính nghĩa chống lại khuynh hướng Bà La Môn. Theo đà tăng trưởng kinh tế, các nhà sản xuất, kẻ chiếm hữu thẳng tay chia tách ranh giới tầng lớp giai cấp. Nhà sản xuất phân chia ra nhiều nhóm nhỏ những phú nông, những kẻ cho vay, những thương gia, mặt khác lại còn giai cấp nông dân, và người làm thuê. Trật tự xã hội được xem xét lại. Về mặt địa lý, sự phát triển đã xuất hiện vào giữa lưu vực sông Hằng, cái nôi của đạo Phật, và nhiều phong trào tôn giáo mới trong thế kỷ thứ sáu trước Công nguyên, được liên kết trực tiếp với chế độ liên bang thuộc các bộ lạc vào thời Vệ Đà sau này. Nhiều đất nước đầy quyền lực vừa nổi lên đã phát triển rất đáng kể, đó là nước Kiều Tát La có vua là Ba Tư Nặc, nước Ma Kiệt Đà vua là Tần Bà Sa La. Thật thú vị khi chúng ta biết rằng hai vị vua này rất thân thiết với đức Phật như là đệ tử và nhà tài trợ của Người. Hai vị vua này đóng vai trò quyết định trong sự phát triển Phật giáo. Vùng đất này không lâu sau đã trở thành một thách thức to lớn đối với Bà La Môn trong xã hội, khi họ tuyên bố rằng con người là bình đẳng, một sự trái ngược với tính bất bình đẳng và vô nhân đạo trong kinh điển Bà La Môn. Đạo Phật do đức Phật dẫn dắt thật sự là một tổ chức cải cách cho xã hội Ấn Độ lúc bấy giờ. Một đạo Phật có tổ chức hoàn hảo, Tăng chúng hoàn hảo, và kinh điển đầy tính nhân đạo. Người tuyên bố rằng trong xã

hội không ai có thể là người cao quý hay hạ tiện do bởi dòng dõi. Chỉ có nghiệp mới chính là điều làm cho con người thành cao quý hay hạ tiện mà thôi.

Trước khi nói rõ hơn về quan điểm của đức Phật đối với giai cấp Bà La Môn, chúng ta nên định nghĩa từ Bà La Môn, và thuật ngữ Bà La Môn được đề cập trong Kinh Tạng Pali.

Thuật ngữ Bà La Môn thường được hiểu như là một tước hiệu của một giai cấp, với những nghề nghiệp được quy định, có những bổn phận theo nghi lễ, được ca tụng là một địa vị cao nhất trong xã hội Hin-đu cha truyền con nối. Quan điểm này được phản ảnh trong phần niệm trì của Bà La Môn giáo, và trong tập quán của những thế kỷ sau này. Đức Phật không chấp nhận Bà La Môn có những phẩm chất cố hữu là cao quý hơn người khác, Người cũng không bác bỏ thuật ngữ Bà La Môn như một phạm trù dựa theo khái niệm.

A.L. Basham tuyên bố có hai loại Bà La Môn được đề cập trong kinh Phật. Thứ nhất, học giả Bà La Môn nào mà làm chủ lễ trong các nghi thức của người Aryan, thì nhận được sự tôn kính đặc biệt. Thứ hai, người Bà La Môn nào mà sống sung túc với nghề tiên tri, phép thuật, thì ít được danh giá. Trong khi đó, B.G. Gokhale thì cho rằng có bốn nhóm Bà La Môn được phân loại dựa theo tôn giáo và nghề nghiệp. Điều này đức Phật đã giảng trong kinh.

Nhóm thứ nhất được gọi là nhà hiền triết. Những vị sáng tác ra thi ca Vệ Đà. Một số ít được gọi là thánh nhân. Người có tài năng đặc biệt với những năng lực phi thường, ẩn sĩ, nhà tiên tri, hiền triết, thần thánh.

Nhóm thứ hai và thứ ba bao gồm các tu sĩ chuyên nghiệp, người chủ lễ các nghi thức cho nhà vua và các buổi lễ khác, và những người Bà La Môn giàu có. Hai nhóm này là người đọc lại kinh Vệ Đà, họ hiểu rõ những ẩn ý sâu sắc trong lời kệ, thầy dạy kinh Vệ Đà, với những bảng liệt kê, sách dạy nghi lễ, âm vị học, bình luận kinh kệ, và những truyền thuyết. Những người này thông thạo thành ngữ và văn phạm, giỏi hùng biện và học thuyết về những đặc điểm trên cơ thể

con người, rành rọt về thuật chiêm tinh, làm sáng tỏ các điềm chiêm bao và các dấu hiệu; nghiên cứu về sáu quy luật phụ của Vệ Đà: nhật thực, nguyệt thực, điềm báo rút ra từ đường đi của sao chổi, sấm sét của trời, mối liên kết của các hành tinh, sao băng, động đất, tai họa lớn, dấu hiệu của đất trời; nghiên cứu số học, lý lẽ ngụy biện, lời giải thích được rút ra từ chó, hưu, chuột; pha trộn các chất lỏng, âm thanh và tiếng hót của chim …

Nhóm cuối cùng là người sống ẩn dật trong rừng, trên những căn nhà gỗ dựng trên cây.

Chúng ta hãy xem xét phương pháp mà đức Phật giảng về các nhóm Bà La Môn dựa trên Kinh Tạng Pali. Đức Phật dường như không phê phán nhóm Bà La Môn đầu tiên, Người ca ngợi họ trong cách sống đơn giản, trí tuệ, và hướng đến tâm linh.

Đức Phật lên án mạnh mẽ hai nhóm Bà La Môn kế đó, vì họ mù quáng tuyên bố vị trí và địa vị của họ trong xã hội. Trong Trường Bộ Kinh, đức Phật dùng từ "ma thuật" để diễn tả về các điềm báo của sao chổi, chim chóc, muông thú. Người cũng phê phán quan điểm liên quan đến sự tuyên bố của Bà La Môn về sự thuần túy và cao quý của giai cấp, và về các buổi lễ hiến tế của họ.

Nhóm cuối cùng luôn được nhận ra trong các bài kinh Phật cổ xưa. Những người Bà La Môn này đã bước vào Tăng chúng, trở thành đệ tử Phật.

Trước khi nghiên cứu về khuynh hướng của đức Phật đối với chế độ giai cấp, chúng ta nên xem xét vài khía cạnh chính trong xã hội như chính trị, kinh tế, và tôn giáo, để chúng ta có thể thấy chính xác bằng cách nào mà lời dạy của Người được ứng dụng trong thời kỳ đó.

Tình hình chính trị.

Hệ thống chính trị lúc bấy giờ là đặc điểm tồn tại của hai hình thái riêng biệt của chính phủ: vương quốc quân chủ và lãnh thổ thuộc nền Cộng Hòa. Đất

nước vương quyền chiếm lĩnh thung lũng sông Hằng Hà và Diêm Mâu Na. Lãnh thổ Cộng Hòa nằm gần chân núi Hy Mã Lạp Sơn. Sự xuất hiện của các vùng đất Cộng Hòa phản ảnh cuộc cách mạng chống lại sự tăng cường quyền lực của quốc gia quân chủ. Sự xung đột giữa bốn vương quốc hình thành đặc điểm chính trong lịch sử chính trị ở giai đoạn đó. Xã hội Ấn Độ chứng kiến nhiều thay đổi với sự nổi lên của các vùng đất mới, ngang bằng chủ quyền với các vương quốc lớn. Có một đoạn đối thoại mà người A Kỳ Xá Na[5] nói với đức Phật: "Bạch đức Thế Tôn, một cây thạch nam cao quý như vua Ba Tư Nặc xứ Kiều Tát Đa, hoặc vua A Xà Thế của xứ Ma Kiệt Đà là con của hoàng hậu Vi Đề Hi, hẳn có đầy quyền lực trong đất nước của họ. Họ muốn ai chết là người đó đáng chết, họ muốn tước đoạt tài sản hoặc trục xuất ai cũng được. Bạch Thế Tôn, tại sao trong các nhóm gọi là Mạt La vẫn còn tồn tại thứ quyền lực như vậy?"

Không có gì ngạc nhiên nếu biết rằng giá trị xã hội đã thay đổi hoặc được xem xét lại; có lẽ chế độ giai cấp và đạo đức nằm trong đó đã bị suy đồi? Ví như trường hợp vua A Xà Thế đã giết cha mình là vua Tần Bà Sa La, rồi ngược đãi lòng tốt của chú mình là vua Ba Tư Nặc, người đã từng bắt rồi thả ông trong cuộc giao tranh giữa hai nước. Đó là sự suy đồi đạo đức xã hội.

Mặt khác, sự phát triển của các quốc gia có tổ chức và lợi thế của nền văn hóa vật chất được đi cùng với sự truyền bá nhanh chóng một tư tưởng tôn giáo mới, một tư tưởng không lâu sau đã trở thành nền tảng cho mọi tư tưởng tại Ấn Độ.

Phật giáo xuất hiện trong bối cảnh xã hội Ấn Độ như vậy.

Tình hình kinh tế.

Vào thời đức Phật, kinh tế tại Ấn Độ phát triển rất đáng kể. Phương pháp kỹ nghệ đồ sắt sử dụng trong nông nghiệp rất đáng chú ý. Chứng cứ khảo cổ cho

[5] Tên 1 bộ lạc của người Bà La Môn. (chú thích của người dịch)

thấy rằng những vật dụng như lưỡi cày, liềm, cuốc, xẻng đều được dùng trong nông nghiệp. Chúng ta có thể truy tìm dấu vết tương tự của các vật dụng này trong kinh điển như: Kinh Tập, Kinh Phạm Võng, Luật Tạng. Kinh tế trên vùng thung lũng sông Hằng Hà, nơi mà đức Phật thuyết pháp, phát triển mạnh mẽ. Điều đó giúp cho việc phát triển đạo Phật có hiệu quả. Nhiều thuật ngữ như "vòng hoa", "nước hoa", "guốc mộc" đã xuất hiện vào thời đó, để chứng tỏ một cuộc sống phồn vinh của người Ca Di, một đất nước của nền Cộng Hòa tại thung lũng sông Hằng. Trong Kinh Tăng Nhứt A Hàm, quyển I, II, III: Tiểu Phẩm, Đại Phẩm đều cho thấy tư liệu quý giá liên quan đến kinh tế, thương mại của Ấn Độ. Công việc trong xã hội, được miêu tả trong Kinh Sa Môn Quả – Trường Bộ Kinh, chứng tỏ việc phát triển phong phú. Một đoạn đối thoại giữa đức Phật và vua A Xà Thế như sau: *"Bạch Thế Tôn, một số nghề bình thường như quản tượng, kỵ sĩ, đánh xe ngựa, bắn cung, người khuân vác, thống soái, quan ngự lâm, binh lính, người hùng, nhà vô địch, chiến binh, nô lệ, đầu bếp, thợ cắt tóc, người hầu, người làm mứt kẹo, người làm vòng hoa, thợ giặt giũ, thợ dệt, thợ đan rổ, thợ gốm, nhà số học, kế toán, và bất cứ người nào khác giống như vậy …".* Đoạn văn này cho chúng ta thấy rằng xã hội giai cấp tại Ấn Độ vào thời đức Phật phát triển và rõ ràng chia tách theo nhiều cách khác nhau. Sự thể hiện nhiều hạng nô lệ khác nhau cũng chứng minh nền kinh tế phát triển. Mặt khác, sự lan rộng nông nghiệp nổi lên một giai cấp mới trong xã hội: một mẫu điền chủ. Vị trí này đóng vai trò đáng kể trong việc phát triển kinh tế ở các vùng nông thôn. Một nền kinh tế đã hỗ trợ cho phong trào hoạt động tôn giáo. Nhiều phong trào này đã trở thành sức mạnh chủ yếu để chống lại Bà La Môn. Một xã hội phân cấp đã ảnh hưởng rạch ròi bằng cả hai khía cạnh: kinh tế phát triển, và phong trào hoạt động tôn giáo. Nhiều từ ngữ mới được sản sinh đã đề cập trong Kinh Tạng Pali như dasas, kammakaras, porisas, dalidda, là minh chứng cho trật tự mới của chế độ giai cấp, và tạo ra sự xung đột sâu sắc giữa người giàu và người nghèo.

Khuynh hướng của đức Phật đối với chế độ giai cấp.

Chúng ta biết rằng đạo Phật là một tôn giáo đầu tiên đã loại bỏ chế độ giai cấp tại Ấn Độ. Không phải là nhà chính trị, bản thân đức Phật không triệt phá trực tiếp chế độ giai cấp hay yêu sách tổ chức lại trật tự xã hội trong chế độ giai cấp. Người cũng không chấp nhận khái niệm chế độ giai cấp được các tu sĩ Bà La Môn khẳng định. Những người này đã tạo ra một đối thủ mạnh để đánh trả lại những lời dạy của đức Phật. Mặc dù chúng ta không tìm thấy một hệ thống nào trong lời dạy của người hướng đến chế độ giai cấp giống như một tư tưởng xã hội, nhưng chúng ta sẽ tìm thấy nhiều bản kinh đề cập đến khuynh hướng của Người đối với chế độ giai cấp. Trong Kinh Khởi Thế Nhơn Bổn, chúng ta sẽ thấy rõ quan điểm của Người về nguồn gốc của cái gọi là chế độ giai cấp. Vasetha đã trình lại với đức Phật những điều mà tu sĩ Bà La Môn nói về vị trí cao quý của họ với người khác: *"Chỉ có Bà La Môn mới là hàng cao quý nhất trong xã hội, các hạng khác đều thấp kém. Chỉ người Bà La Môn có nước da trắng, người khác da ngăm đen. Chỉ người Bà La Môn là dân tộc thuần túy, những người khác thì không phải là người Bà La Môn. Chỉ có người Bà La Môn là con cháu kiệt xuất của Phạm Thiên, sinh ra từ miệng của ngài, con cháu của ngài, được ngài tạo ra, người thừa tự của ngài…".* Để trả lời Vasetha, Đức Phật phân tích nguyên nhân vạn vật xuất hiện, Người dựa vào chức năng mà xã hội tạo ra nhiều tên gọi khác nhau cho nhiều loại người khác nhau.

Ví dụ như cụm từ "maha sammata", "chúa tể của muôn loài", "quốc vương" là những cụm từ xuất phát từ phạm vi xã hội của người cao quý, theo những thành ngữ nguyên thủy xa xưa.

Cụm từ "Phạm tăng" được đặt cho những người muốn từ bỏ những hành vi xấu xa, những thói quen thiếu đạo đức, người chuyên đi khất thực, sống một mình nơi rừng vắng, và tu tập thiền định. Từ ngữ "thầy dạy" là người không có khả năng tu tập thiền định, sống tại các làng mạc cùng dân cư để viết sách. Đó là nguồn gốc của phạm vi xã hội người Bà La Môn. Lúc bấy giờ, họ bị xem là thấp kém. Nhưng giờ đây, họ là những người tốt nhất.

Vài hạng người khác, tùy theo tình trạng hôn nhân của họ, bước vào ngành buôn bán thì gọi là thương nhân.

Những người vẫn sống bằng nghề săn bắn thì gọi là Thủ Đà La, giai cấp thấp nhất.

Cuối cùng, đức Phật khẳng định rằng tất cả chúng sinh đều nằm trong quy luật nghiệp báo nhân quả, không trừ một ai.

Qua kinh điển, chúng ta hiểu rằng đức Phật nhấn mạnh hệ thống giáo lý trong khái niệm nguồn gốc vũ trụ và xã hội giai cấp. Điều này có vẻ như Người chấp nhận xã hội giai cấp vì đã giải thích về nguồn gốc giai cấp. Nhưng thực ra, Người sử dụng tên của từng giai cấp mà Bà La Môn và xã hội đặt ra để giúp Vasettha hiểu rõ hơn về nguồn gốc của giai cấp. Bằng cách đó, Người đã thẳng thừng từ chối chế độ giai cấp mà Bà La Môn đã xác nhận.

Trong Kinh Tập có câu chuyện kể về đức Phật đã có lần giải thích với Aggikabharadvaja vì sao người ta gọi một người cao quý hơn hay thấp kém hơn. Aggikabharadvaja gọi đức Phật là thầy tu, người khổ hạnh, tu sĩ Chiên Đà La. Đức Phật nói với người Bà La Môn rằng: *"Người Bà La Môn có biết một người Chiên Đà La là gì không? điều gì đã khiến họ thành người Chiên Đà La?"* Khi người Bà La Môn Aggikabharadvaja không hiểu được nghĩa đó thì đức Phật đã đưa ra hai mươi bảy tình huống sau đây để chứng tỏ ý nghĩa đó:

1. Bất cứ người nào sân giận, nuôi dưỡng hận thù, miễn cưỡng nói tốt cho người khác, (nghi ngờ lòng tốt người khác), tà kiến, thì đó là người Chiên Đà La.
2. Bất cứ người nào sống trên thế gian này mà sát sanh hại vật, một lần sinh hoặc hai lần sinh trong một con người mà không hề có lòng trắc ẩn đối với chúng sinh, thì đó là người Chiên Đà La.
3. Bất cứ người nào phá hủy hay vây hãm làng xã, rồi trở nên kẻ đàn áp khét tiếng thì đó là người Chiên Đà La.

4. Bất cứ người nào sống ở làng mạc hay núi rừng mà ăn trộm của người khác thì đó là người Chiên Đà La.
5. Bất cứ người nào tìm cách trốn nợ, giật nợ thì đó là người Chiên Đà La.
6. Bất cứ người nào ham muốn nhiều thứ, giết người cướp của thì đó là người Chiên Đà La.
7. Bất cứ người nào vì lợi mình, lợi người, vì lợi của cải mà nói dối, làm chứng gian, thì đó là người Chiên Đà La.
8. Bất cứ người nào bị ép buộc hoặc bằng lòng giao kết với vợ của bạn, của bà con thân tộc, thì đó là người Chiên Đà La.
9. Bất cứ người nào giàu có nhưng không nuôi dưỡng cha mẹ già thì đó là người Chiên Đà La.
10. Bất cứ người nào đánh đập hay dùng lời nói ác nghiệt đối với cha mẹ, anh chị em, cha mẹ vợ, cha mẹ chồng, thì đó là người Chiên Đà La.
11. Bất cứ người nào khi đặt nghi vấn về điều tốt, nói điều bất lợi, hoặc lảng tránh thoái thác, thì đó là người Chiên Đà La.
12. Bất cứ người nào phạm tội mà muốn người khác không biết, cam kết xấu xa giữ bí mật, thì đó là người Chiên Đà La.
13. Bất cứ người nào đến nhà người khác, ăn hết thức ăn ngon, mà không biết tôn trọng thết đãi khi họ đến nhà mình thăm đáp lễ, thì đó là người Chiên Đà La.
14. Bất cứ người nào lừa gạt bằng lời nói dối một vị phạm tăng, hoặc tu sĩ khổ hạnh hoặc bất cứ vị khất thực nào khác, thì đó là người Chiên Đà La.
15. Bất cứ người nào khi có một vị Phạm tăng, tu sĩ khổ hạnh xuất hiện vào bữa cơm mà tức giận với họ, mắng nhiếc họ, không cúng dường họ, thì đó là người Chiên Đà La.
16. Bất cứ người nào trên thế gian này bị vô minh che khuất, nói lời cay độc hoặc diễn thuyết sai lệch để mong cầu đạt được điều gì, thì đó là người Chiên Đà La.

17. Bất cứ người nào hạ thấp người khác, tự tán dương mình, thì đó là người Chiên Đà La.
18. Bất cứ người nào hay tức giận, keo kiệt, tham lam, ích kỷ, lừa đảo, trơ tráo, không sợ làm việc ác, thì đó người Chiên Đà La.
19. Bất cứ người nào mắng nhiếc bậc Giác Ngộ, hoặc mắng nhiếc đệ tử Phật, vị tu sĩ ẩn dật, hoặc vị cư sĩ tại gia, thì đó là người Chiên Đà La.
20. Bất cứ người nào không phải là vị A La Hán, đấng Toàn Năng, mà giả trang là các bậc đó, thì người đó là hạng người Chiên Đà La thấp nhất.
21. Không phải dòng dõi mà người ta sinh ra thuộc người Chiên Đà La, hay người Bà La Môn. Chính là những việc đã làm, mà họ sinh ra là người Chiên Đà La hay người Bà La Môn.
22. Đây là một dẫn chứng: Sopaka là con trai của người Chiên Đà La, được mọi người biết là Ma Đăng Già.
23. Ma Đăng Già này nổi danh khắp thiên hạ. Nhiều người Sát Đế Lợi và Bà La Môn đến thăm viếng ông ta.
24. Đi theo con đường Bát Chánh Đạo, Sopaka nay đã là tu sĩ, đã đạt đến cõi Phạm tăng, từ bỏ mọi dục lạc.
25. Dòng dõi thấp kém của ông ta không thể ngăn ông ta được tái sinh vào cõi Phạm thiên. Có nhiều người Bà La Môn sinh trong gia đình thầy giáo, thân tộc của thi ca Vệ Đà.
26. Họ thường bị nhìn thấy làm điều ác. Trong chính kiếp sống này, họ bị khinh rẻ, trong kiếp sau, họ sẽ tái sinh trong tình trạng tồn tại xấu xa. Dòng dõi cao quý không ngăn họ rơi vào tình huống tồi tệ.
27. Không phải sinh ra là Chiên Đà La hay Bà La Môn, mà chính do nghiệp đã làm, người ta sinh ra là Chiên Đà La hay Bà La Môn.

Cùng quan điểm một cách linh hoạt, đức Phật sử dụng từ ngữ Bà La Môn cho người thanh khiết trong cộng đồng để đáp lời với cuộc tranh luận giữa hai người Bà la Môn trẻ tuổi là Vasettha và Bharadvaja (Phả Lợi Đọa). Người thứ

nhất tin rằng đức hạnh và thực hiện các bổn phận theo tập quán là phẩm chất cần thiết của một người Bà la Môn. Người thứ hai thì giữ nguyên tư tưởng cho rằng dòng dõi, giai cấp tạo ra người Bà La Môn. Đức Phật xác nhận rằng một người không phải là Bà La Môn chỉ bởi vì dòng dõi, nếu anh ta mang đầy tham sân si ái dục thế gian. Một người trở thành Bà La Môn bất kể dòng dõi, nếu người này từ bỏ mọi trói buộc ô trọc thế gian, từ bỏ vô minh, mà thông đạt được Tứ Diệu Đế. Một Bà La Môn hoàn hảo nhất chính là một vị A La Hán.

Với lời tuyên bố như vậy, Người đã tái lập lại trật tự xã hội, một xã hội mà tu sĩ Bà La Môn đã công bố.

Về mặt lịch sử, lúc bấy giờ đức Phật không dễ dàng thực hiện thành công lời dạy đơn giản mang tính triết lý về xã hội đối với những người Bà La Môn đầy kiêu ngạo.

Tuy nhiên có điều thú vị được ghi chép lại là hầu hết những bản kinh liên quan đến vấn đề xã hội, chế độ giai cấp, đều được thảo luận giữa đức Phật với những danh sĩ Bà La Môn.

Đức Phật không chỉ nói về giai cấp dựa trên chức năng nghề nghiệp trong xã hội, mà Người và các đệ tử của Người còn đưa ra nhiều lĩnh vực sinh vật học, sự tiến hóa, kinh tế, v.v…

A.G.S. Kariyawasam khẳng định rằng một trong các lý luận mạnh mẽ của đức Phật chống lại lý thuyết giai cấp theo dòng dõi của Bà La Môn là sự kết hợp về mặt sinh học của loài người. Con người khác nhau không phải vì dòng dõi mà vì *nghiệp*. Do đó, chúng sinh đều thuộc về một dạng hình thái được truyền lại từ nhiều kiếp. Đức Phật cho rằng sự việc này rất dễ quan sát nếu chúng ta nhìn vào sự khác biệt giữa hai mặt khác nhau của thế giới loài vật và loài người.

Trong kinh Assalayana và Trung A Hàm, đức Phật đã chỉ ra sự kết hợp về mặt sinh học của chúng sinh đối kháng với sự phân biệt giai cấp theo dòng dõi như thế nào. Người lý luận: *"Nếu con của một người Bà la Môn và một người*

Sát Đế Lợi được sinh ra thì con cháu của họ vẫn là một con người. Ngược lại, nếu một con lừa đực và con lừa cái kết hợp thì con cháu của chúng sẽ được gọi là con la. Người Bà la Môn đều được người mẹ sinh ra. Những người phụ nữ này đều có giai đoạn mang thai, sinh nở và cho con bú. Vậy thì, làm sao mà họ được cao quý so với người khác? Về mặt sinh học, tất cả chúng sinh đều ở cùng một giai cấp. Nếu như người Bà la Môn khẳng định tất cả con người đều xuất phát từ mỗi cái riêng lẻ của Phạm Thiên, thì làm sao tứ biệt tướng không thể tách rời trong con người phát khởi?"

Phần tranh luận theo thuyết tiến hóa này tiếp tục nói về tên của từng giai cấp theo cách nào đó được bắt nguồn từ những quy ước nhỏ nhặt. Nó thực hiện theo chức năng của chính nó. Triết lý Phật giáo chấp nhận sự thật là chính xã hội tự tiến hóa từ những sự khởi đầu đơn giản, chứ không chấp nhận lý thuyết của đấng tạo hóa. Mã Minh Bồ Tát nói rằng sự phân biệt giữa Bà La Môn, Sát Đế Lợi, Phệ Xá, và Thủ Đà La chỉ là dựa trên sự tuân thủ các nghi lễ khác nhau, và sự thực hành các lời thề tôn giáo khác nhau.

Một đoạn đối thoại giữa Thượng Tọa Đại Lộc Túc Vương với vua Avantiputta, được nhắc trong kinh Mỹ Càn Thát Bà, cho thấy ưu thế thuộc kinh tế đã đánh bại ưu thế thuộc giai cấp bằng dòng dõi như thế nào. Nếu một người giàu có, bất kể ông ta là Sát Đế Lợi, Bà La Môn, Phệ Xá, hay Thủ Đà La, ông ta sẽ được các thành viên thuộc mọi giai cấp phục vụ. Thậm chí là người Thủ Đà La giàu có vẫn có thể thuê một người Bà La Môn nghèo khó phục vụ cho mình.

Nói chung, kinh điển và sự phân biệt trong xã hội giai cấp mà các tu sĩ Bà La Môn đã khẳng định đều không phải kinh điển có tính nhân đạo. Xét về mặt xã hội, đó chỉ là sản phẩm của tu sĩ Bà La Môn. Dường như họ hưởng thụ nhiều trong một cuộc sống thế tục đầy dục lạc. Điều này chống lại mục đích khởi đầu của nền văn minh Ấn Độ, cho dù nó vẫn tồn tại bởi được nhiều thành tố xã hội thiết yếu ủng hộ và phát triển. Đức Phật là bậc thầy tôn giáo đầu tiên đã từng chối bỏ bằng tư tưởng và lời dạy thực tiễn của Người. Cộng đồng đệ tử và sự ảnh

hưởng đến nhiều hạng người khác nhau trong xã hội chứng tỏ lời dạy thông thái và đầy tính nhân đạo của Người. Chúng ta có thể thấy nhiều giai cấp khác nhau trong Tăng già: từ hoàng tử, công chúa, Bà La Môn đến thương nhân, nộ lệ, v.v… Tất cả đều sống một cuộc đời thanh lọc, đưa đến một hạnh phúc thật sự: hạnh phúc của sự giác ngộ. Với Người, chỉ có cách duy nhất để chứng tỏ và phá hủy giai cấp là nghiệp báo do những hành vi, lời nói, tư tưởng của con người. Người đã từng nói rằng:

Không phải dòng dõi sinh ra kẻ tiện dân.

Không phải dòng dõi sinh ra người cao quý.

Chỉ có hạnh kiểm sinh ra kẻ hạ tiện.

Chỉ có hạnh kiểm sinh ra người cao quý.

Chương 2
Khái niệm dân chủ và dân chủ trong Phật giáo.

Từ thời đại của Plato và Aristotle, tư tưởng Châu Âu hướng sự chú ý đến các vấn đề như nguồn gốc của trạng thái, hình thức lý tưởng của chính phủ, nền tảng của luật lệ và chính trị. Các vấn đề này đã được nghiên cứu trong một nhánh của triết lý. Thế giới phương Tây luôn có khuynh hướng tự mãn về dân chủ. Từ lâu, điều này được thừa nhận rằng dân chủ là cái gì đó đã tồn tại vài nơi trên thế giới. Không có gì nghi ngờ về mức độ dân chủ rộng lớn trong kỷ nguyên hiện đại, lần đầu nổi lên tại Châu Âu và nhiều vùng ổn định nhờ người Châu Âu. Rõ ràng đây là trường hợp duy nhất giúp phát sinh ra tình hình này. Tuy nhiên, vượt qua điều đó, nhận ra tư tưởng và phương pháp dân chủ như là một sản phẩm độc nhất của truyền thống địa phương, chỉ ứng dụng vào văn hóa của địa phương đó thì còn quá xa vời.

Không ai có thể phủ nhận sự thật, từ thời cổ đại Hy Lạp cho đến thời kỳ hiện đại ngày nay, dân chủ được nhìn nhận bằng sự uyên bác, học thức như một trong những thứ tồi tệ nhất của chính phủ và xã hội, có thể gọi là "luật quần chúng". Thực tế, hầu hết các triết gia nổi tiếng ở thành Athen[6], các nhà văn, nhà sử học như Socrates, Plato, Aristotle, Thucydides, v.v… đều là những nhà phê bình và là các đối thủ của dân chủ. Dần dần, bằng những nỗ lực không ngừng của các nhà lãnh đạo toàn cầu khắp trong những lãnh vực liên quan đến xã hội, dân chủ chuyển đổi bộ mặt và được chấp nhận như một sự tiến hóa về xã hội, một quá trình của tổ chức chính phủ.

Có một tư tưởng kiên định, trường kỳ mà dân chủ là một khái niệm của Châu Âu (hay Âu – Mỹ). Khái niệm này đã gợi lên giá trị Châu Âu thuần khiết.

[6] Thành phố cổ nổi tiếng ở Hy Lạp có nền văn minh bậc nhất trên thế giới vào những thế kỷ thứ 5 trước Công nguyên. (chú thích của người dịch)

Tư tưởng dân chủ là một thành tố của chủ nghĩa ngoại lệ của người Châu Âu, một học thuyết không mang tính phê phán, chỉ đi tìm thành quả trong một kỷ nguyên mới, dựa trên những đặc điểm được cho là độc nhất vô nhị trong văn hóa phương Tây. Việc ứng dụng học thuyết này để phát triển dân chủ đã dẫn đến sự xuyên tạc lịch sử quá lâu, rất khó cho việc chỉnh sửa.

Gần đây, sự tranh luận về khái niệm dân chủ trong lĩnh vực tôn giáo nói chung, trong Phật giáo nói riêng, đã trải qua sự nghiên cứu kỹ luỡng về mặt lý thuyết. Trong khi số lượng học bổng dành cho vấn đề này tăng cao, nhưng lại hạn chế với mô hình nghiên cứu về học thuyết Phật giáo. Vấn đề được đặt ra là có phải khái niệm dân chủ và dân chủ trong văn hóa Ấn Độ và trong Phật giáo? Thật sự có mối liên quan giữa Phật giáo và dân chủ? Có nhiều nền tảng tương thích cho dân chủ, cái gọi là học thuyết phương Tây, Phật giáo, và học thuyết căn bản của phương Đông? Chương này đưa ra một mô hình dân chủ khác được ứng dụng trong đạo Phật.

Định nghĩa dân chủ.

Dân chủ là một khái niệm trước khi nó trở thành sự thật, và chính vì là khái niệm nên nó không có ý nghĩa phù hợp, rõ ràng chính xác. Nó mang nhiều nghĩa khác nhau, và nhiều nghĩa rộng trong khoảng lịch sử lâu đời của chính nó. Ngày nay dân chủ được hiểu theo nhiều cách khác nhau trong nhiều ngữ cảnh của hệ thống kinh tế xã hội khác nhau. Để bắt đầu với dấu tích trong ý nghĩa của thuật ngữ dân chủ, chúng ta phải quay lại dấu vết từ lịch sử của dân chủ.

Dân chủ xuất xứ từ chữ Hy Lạp, được ghép từ hai chữ demos và kratos. Cả hai chữ này đều có hơn một nghĩa từ. “Demos” có nghĩa là cả một cộng đồng cư dân sinh sống trong một nhà nước, nhưng cũng có nghĩa là “quần chúng”, hoặc là “dân đen”. “Kratos” mang hai nghĩa “quyền lực” hay “cầm quyền”. Nhưng hai nghĩa này không giống nhau. Điều đó có khả năng hoàn hảo hơn để hình thành ra một nhóm người hay một cá nhân có quyền lực, mà không thật sự là một quan

chức cầm quyền rõ rệt. Như vậy, một nền dân chủ chính thức, trong đó một dân tộc hoặc đại diện cho dân tộc cầm quyền, có lẽ che giấu đi sự sắp xếp phản dân chủ của một quyền lực thật sự. Hoặc ngược lại, một hệ thống chính trị mà trong đó một quốc vương hoặc một tầng lớp quý tộc chính thức thống trị, chắc hẳn ngụy trang một vấn đề rằng quyền lực thật sự nắm trong tay người dân. Sự nhập nhằng trong cả hai thuật ngữ được cấu thành, có mặt ngay nguồn gốc khái niệm và thực tế của dân chủ, là điều quan trọng cố định trong việc nắm bắt ý nghĩa của dân chủ và lịch sử của từ ngữ này.

Xét về mặt lịch sử chúng ta có ba hình thức chính yếu của dân chủ:

- Dân chủ tuyệt đối hay chính phủ mà trong đó dân cư sống như một cộng đồng, sinh hoạt theo thủ tục của luật pháp, trực tiếp có quyền tạo ra một quyết định chính trị. Đây là hình thức xưa nhất của dân chủ được nhân loại biết đến, được phổ biến trong nhà nước Hy Lạp cổ đại.

- Dân chủ tiêu biểu mà trong đó quyền hạn giống nhau có thể được sử dụng, không phải đích thân mà phải thông qua các đại diện được tuyển chọn bởi trách nhiệm đối với các công dân có liên quan.

- Tự do hay hiến pháp dân chủ là dân chủ tiêu biểu thật sự mà trong đó luật pháp thực thi trong một khuôn mẫu không chế của hiến pháp, giống như thông lệ của nghị viện ngày nay.

Định nghĩa theo cách đơn giản, một khái niệm chung của dân chủ có nghĩa là chính phủ được dân bầu ra.

Những quan điểm khác về dân chủ.

Chúng ta tin rằng phương pháp dân chủ là tài sản chung của nhân loại. Giá trị dân chủ có thể được ứng dụng khắp nơi. Chúng ta không tin rằng điều này chỉ đơn thuần là vấn đề của niềm tin cá nhân. Hơn nữa, có nhiều tranh luận đáng tin cậy trong lịch sử để chứng minh quan điểm đó.

Khi chúng ta vừa bắt đầu tìm hiểu về ý nghĩa của từ ngữ này, chúng ta đã khám phá ra rằng dân chủ đã từng và vẫn còn được hiểu theo nhiều cách khác nhau, có lẽ có một cốt lõi chung nhưng không được đồng nhất.

Ngược lại nhiều với ấn tượng chung, dân chủ là một thuật ngữ đầu tiên được nhắc đến trong Hy Lạp cổ đại, không phải là hình thức tích cực cũng không phải là một hệ thống lý tưởng, chỉ đơn thuần là "luật quần chúng". Bằng thuật ngữ "Luật quần chúng", dân chủ không mang nghĩa truyền đạt ngang bằng "luật của đa số". Cũng nên nhớ rằng xã hội Hy Lạp cổ đại cho phép thể chế nô lệ, và thậm chí thành phố Athens trong thời đại vàng son của Pericles[7], số người bị phân loại là dân cư có đủ tư cách để tham gia điều hành nền dân chủ không bao giờ vượt quá mười lăm phần trăm của tổng dân số. Điều này chỉ bao gồm người giàu, người có học, ngoại trừ phụ nữ.

Trong khi đó, R.K. Bhardwaj tuyên bố rằng nghĩa đen trong từ dân chủ là chính quyền của một đất nước do nhân dân bầu ra. Hình thức chính phủ là quyền lực tối thượng được trao cho nhân dân, và chính nhân dân áp dụng bằng việc lựa chọn người đại diện dưới hệ thống bầu cử tự do. Sự công bằng xã hội và chính trị là linh hồn của dân chủ. Trong cách nói của ngài Acton: *chính quyền do nhân dân bầu ra, chính quyền của hầu hết tầng lớp đầy quyền lực, là điều gian xảo của bản chất giống như chế độ quân chủ không thể lẫn lộn*. Gần như cùng một nguyên cớ, chính phủ đòi hỏi thể chế phải bảo vệ chính phủ, phải ủng hộ vĩnh viễn ảnh hưởng luật pháp chống lại quan điểm cách mạng chuyên quyền.

Nói chung, dân chủ được biết như là dân chủ chính trị, hệ thống nghị viện của dân chủ, và dân chủ xã hội, kinh tế. Hình thức chung của dân chủ hầu hết được nói như dân chủ chính trị, thường do đại diện bởi chính con người có quyền bầu cử.

[7] 495-429 B.C, tướng soái của Hy Lạp, sinh tại Athens, ông có nhiều trận đánh thắng nổi tiếng. Ông cũng là người thúc đẩy văn học nghệ thuật của Athens. Nhờ đó mà Athens được mệnh danh là thành phố trung tâm văn hóa và giáo dục của Hy Lạp cổ. (chú thích của người dịch)

Trong tạp chí Young India, ngày 1/12/1927, Mahatma Gandhi đã tuyên bố rằng dân chủ là điều không thể có được cho đến khi nào quyền lực được chia cho tất cả, nhưng không để dân chủ thoái hóa trở lại nền quân chủ. Thậm chí một người lao động tạo ra thuận lợi cho cuộc sống của bạn, họ sẽ được chia sẻ cùng một chính phủ. Tuy nhiên bạn sẽ phải dính líu đến sự mong mỏi của họ, phải đến thấy túp lều của họ, nơi họ sống bị nhồi nhét như cá mòi. Tùy vào bạn thôi, bạn có muốn chăm lo một phần nào cho nhân loại. Bạn có khả năng ban cho họ cuộc sống hoặc phá hủy cuộc sống của họ.

Trong bài báo Harijan, ngày 27/05/1939, ông nói rằng bản chất dân chủ phải là một phần của kiến thức tập hợp toàn bộ nguồn gốc tinh thần, vật chất, kinh tế của tất cả các bộ phận khác nhau của dân tộc trong việc phụng sự chung.

Trong bài báo Harijan, ngày 31/05/1942, ông nói rằng sự tiến hóa của dân chủ không thể đạt được nếu chúng ta không chuẩn bị lắng nghe đối phương. Chúng ta đóng sập cánh cửa của lẽ phải nếu chúng ta không chấp nhận lắng nghe họ, hoặc có lắng nghe thì lại chế giễu họ. Nếu lòng khoan dung trở thành thói quen thì chúng ta không chạy theo sự liều lĩnh bỏ lỡ một chân lý.

Dân chủ trước thời kỳ Phật giáo.

Nhiều công trình nghiên cứu về dân chủ đã từng tranh luận rằng sự phát triển chính trị truyền thống nên bắt nguồn từ Hy Lạp. Gần đây sự khám phá của các công trình hàn lâm cho thấy rằng phần tranh luận này có vẻ thiếu thực tiễn. Các học giả đều quan sát đối tượng mà họ cho rằng mình hiểu rất rõ. Sự khám phá mới mẻ từ triết lý không thuộc phương Tây và phong trào tôn giáo hướng đến dân chủ ngày nay quả là vấn đề quan trọng cần nghiên cứu. Dĩ nhiên, nếu chúng ta cố gắng đạt đến đỉnh điểm trong việc nghiên cứu về dân chủ không thuộc phương Tây thì khoảng trống vẫn còn tồn tại.

Về mặt lịch sử, văn học Vệ Đà sau này đã nói vài chuyện ngẫu nhiên về cuộc đời chính trị và tư tưởng trong giai đoạn trước khi Phật giáo xuất hiện. chúng

ta có thể tập hợp rất nhiều trong Kinh Tạng Pali. Chúng ta có thể phác họa ra một xã hội cổ đại trước thời đức Phật, cả tư tưởng và thực tiễn. Bước kế tiếp là sự khảo sát dân chủ trong thời Phật giáo cổ xưa qua lời dạy của đức Phật và tổ chức Phật giáo.

A.L. Basham tin rằng mặc dù Ấn Độ không có triết lý chính trị chính thức, nhưng khoa học về nghệ thuật lãnh đạo đất nước được trau dồi rất nhiều. Một số sách, tài liệu quan trọng về đề tài này đều được phục chế. Quyền lực hay sự quản lý của nhà vua là một khoa học thực tiễn nghiêm túc. Các văn bản lược bỏ khía cạnh chính trị mang tính triết học, nhưng đưa ra lời thông báo chi tiết tương đối đầy đủ về tổ chức nhà nước và sự quản lý công việc của chính phủ. Tuy nhiên chúng ta không thể tìm ra một dấu vết nào về khái niệm dân chủ trong tư tưởng hay thực tiễn vào thời kỳ tiền Phật giáo. Vài công trình nghiên cứu dựa trên khảo sát có sự hiện hữu của nhiều thành phố. Đời sống làng mạc cũng nói lên luật lệ của chính thể đầu sỏ, và dân chủ. Tuy nhiên có vẻ như những giả thuyết này được nhà cầm quyền ủng hộ. Không ai có thể phủ nhận rằng Bà La Môn thống trị xã hội giai cấp. Chế độ này được áp dụng triệt để và giúp nhà vua một vị trí quyền lực chính trị trung ương. Điều này có nghĩa là chính quyền thống trị theo chế độ quân chủ. Theo từng giai đoạn, nhà vua độc lập hơn, nhưng ông có bổn phận gìn giữ hòa bình, ổn định, và công bằng xã hội. Tuy nhiên, nhiều học giả chỉ ra rằng dân chủ tuyệt đối được biết đến trong thời tiền Phật giáo, mà trong đó tất cả thành viên của bộ tộc thỉnh thoảng cùng nhau tập hợp để thảo luận nhiều vấn đề quan trọng giống như trường hợp của nhà nước Hy Lạp cổ đại.

Nhiều người tin rằng chính phủ Ấn Độ cổ xưa là một chính phủ cộng hòa. Nhiều học giả nghiên cứu Kinh Tạng Pali cho rằng con số mười sáu nước cộng hòa thống trị và có mặt khắp xã hội Ấn Độ trong thời kỳ Phật giáo. Những đất nước này ở tại phía Bắc Ấn Độ, dựa trên sự an cư lạc nghiệp hay xâm chiếm đất đai của các chiến binh, người vẫn thống trị đời sống chính trị trên vùng đất đó. Vài người trong số họ được tôn lên làm vua. Theo lý thuyết, vua có cùng một

dòng máu riêng, lệ thuộc vào sự ủng hộ đặc biệt, có lẽ của thành viên trong hoàng tộc, không phải là chiến binh. Trong hai loại đất nước, chính phủ bị thống trị bởi con người đã được phân cấp như dòng Sát Đế Lợi, và điều hành đất nước theo đường lối cộng hòa. Điều này có nghĩa là chính phủ do nhà vua dẫn đầu, và do hiến pháp điều hành. Hiến pháp đó được một người trong những người có quyền lực tối cao chỉ định. Lĩnh vực hợp tác của chính phủ được thiết lập để trở thành sức mạnh chính cho nền cộng hòa. Thủ tục thật sự của chính phủ liên quan đến cuộc họp mặt với các thủ lĩnh của bộ tộc hoặc người lãnh đạo của hội cộng đồng gia tộc trong thành phố. Chủ tịch của hội này do một trong số đại biểu mang tước hiệu quốc vương đảm nhiệm. Vị quan chức này không có đặc điểm cha truyền con nối, ông ta được cho là một vị lãnh đạo chứ không phải là vua. Vấn đề thảo luận được đưa ra trước hội, được cân nhắc kỹ lưỡng. Nếu không đạt được sự nhất trí thì sẽ có cuộc bỏ phiếu. Chính phủ này dù có tốt hơn nền quân chủ vẫn còn rất xa khái niệm dân chủ tiên tiến. Dù vậy, điều đó đã đánh dấu cho một quá trình tốt đẹp hơn trong xã hội Ấn Độ cổ xưa, mở ra một con đường để nghiên cứu về phương pháp mà đức Phật điều hành tổ chức của Người theo cách dân chủ.

Dân chủ trong Tăng Già.

Ngược lại với giả thuyết thành kiến đối với kinh Phật là vấn đề phi xã hội, và chỉ là phong trào tôn giáo. Kinh Tạng Pali là lời kinh Phật cổ xưa, vào khoảng giữa thế kỷ 400 – 300 trước Công nguyên. Bản kinh cổ này là kho tàng thông tin quý giá trong nhiều khía cạnh xã hội và trong Tăng Già. Chúng ta có thể nghiên cứu lĩnh vực dân chủ trong các bản kinh đó. Nguồn lợi ích cho mục đích này chủ yếu được miêu tả trong Kinh Tạng và Luật Tạng. Vấn đề này nằm rải rắc trong Kinh Tạng, nhưng Luật Tạng tập trung trực tiếp đến dân chủ, điều đã áp dụng trong Tăng Ni chúng.

Hầu như không có bất cứ một sự hạn chế nào cho người xuất gia, không có giai cấp, giới tính bị hạn chế, điều mà rất phổ biến vào xã hội thời đó. Nam nữ ít

nhất mười lăm tuổi đều được xuất gia. Theo điều kiện đặc biệt, chú tiểu trên tám tuổi cũng được phép nhận vào Tăng chúng, và không dễ từ chối vật trở ngại có hại: tội phạm hoặc người bị bệnh truyền nhiễm.

Phật sự ở các tự viện được điều hành bởi một cuộc họp thông lệ của các Tăng, với một hệ thống thủ tục chuẩn mực theo trật tự, trong đó mọi quyết định đều cần sự đồng thuận của Tăng chúng. Sự bất đồng mà không giải quyết được sẽ trình lên các bậc Đại Lão Hòa Thượng. Yếu tố quan trọng nhất suy xét theo khái niệm dân chủ là quyền bình đẳng trong xã hội và chính trị. Chúng ta có thể nhìn thấy các điểm này trong Kinh Khởi Thế Nhân Bổn và Trường Bộ Kinh. Mặc dù dân chủ trong lịch sử cổ xưa nhận ra sự bình đẳng công dân trong cộng đồng được định sẵn, nhưng chúng ta nên biết rằng trong hệ thống nhà nước Hy Lạp xưa, phụ nữ và nô lệ không hề có quyền dân chủ. Điều đó chỉ trông đợi vào Phật giáo mà thôi. Một tôn giáo mà nền tảng là sự bình đẳng của nhân loại, giống như một cộng đồng lần đầu tiên đạt được sự công nhận trong tư tưởng loài người.

Trong các bản kinh đã nói trên, đức Phật phân tích tỉ mỉ về quyền con người, không có giai cấp, không có người cao quý hay thấp kém trong nhân loại. Các ý nghĩa chính như sau:

- Quan niệm quyền bình đẳng giữa con người và con người, đặc biệt nói về bản chất cần thiết của con người, có sự vững chắc hơn được thể hiện trong các bản kinh Phật, với nhiều phần tranh luận về nhân loại học, sinh vật học, luân lý học, tôn giáo và xã hội học.

- Nguyên nhân ngành nghề khác nhau trong xã hội là do ảnh hưởng yêu cầu xã hội cho việc quản lý công việc.

- Quan điểm của Phật giáo là làm thế nào mà nhà cầm quyền nên được lựa chọn và phương pháp có ngụ ý dân chủ rõ ràng. Nhà cầm quyền lý tưởng, mang tước hiệu là Sát Đế lợi, là chúa tể và được gọi là quốc vương vì ông được mọi người yêu mến.

Luật Tạng dành nhiều giá trị công phu cho cấu trúc quản lý xã hội trong Tăng già, và tự viện. Đây có vẻ là một nơi chính xác để bắt đầu kiểm chứng mối liên quan giữa Phật giáo và dân chủ. Luật Tạng bao gồm chính trị xã hội rõ ràng nhất của toàn bộ kinh điển Phật giáo. Ở đây, chúng ta tìm thấy phần thảo luận về phương pháp lựa chọn lãnh đạo của giáo hội, phương pháp quyết định của thành viên giáo hội, và giải quyết các cuộc tranh luận, v.v…

Chúng ta có thể tìm ra nhiều thông tin về tư tưởng chính quyền do nhân dân lãnh đạo, và dân chủ điều hành trong Đại Bát Niết Bàn Kinh. Trong bản kinh này, đức Phật nói với ngài A Nan về bảy điều kiện thịnh vượng sẽ giúp đất nước không rơi vào tay kẻ thù, trường hợp này ngụ ý đến Vajjians. Nếu chúng ta phân tích các điều kiện này chúng ta sẽ hiểu cách mà chính phủ tổ chức và điều hành đất nước, dựa theo lề lối như sau:

1. Người Vajjians thường xuyên tổ chức các buổi họp cộng đồng và dòng tộc.
2. Người Vajjans gặp nhau trong thân ái và tôn tạo tình thân ái, thực hiện công việc trong tình thân ái.
3. Họ không ban hành điều gì mà chưa được thiết lập, họ không bãi bỏ điều gì đã ban hành, và hành động phù hợp với thể chế xưa của người Vajjans đã thiết lập từ trước.
4. Họ tôn kính, gìn giữ, và ủng hộ các vị trưởng lão Vajjians, và cho rằng vấn đề bổn phận là nghe lời khuyên của các vị.
5. Không có phụ nữ nào thuộc dòng tộc của họ bị giam giữ bằng vũ lực hoặc bị bắt đi.
6. Họ tôn kính, gìn giữ, và ủng hộ lăng miếu người Vajjians, và không để cho sự cúng biếu thích hợp đã ban tặng, các nghi lễ đã có từ trước, bị lỗi thời.

7. Sự bảo vệ chính đáng và ủng hộ luôn cung ứng đầy đủ cho các bậc A La Hán, để các ngài từ một khoảng cách xa xôi có thể bước vào cảnh giới thanh tịnh, và trong trường hợp, đó các ngài sẽ sống an lành.

Thông tin trong đoạn này chứng tỏ triết lý chính trị trong xã hội Ấn Độ cổ xưa vào thời đức Phật. Trải qua các điều kiện này, không ai có thể phủ nhận lý thuyết dân chủ đã áp dụng rất tốt trong việc điều hành đất nước. Đây là hình thức dân chủ tiêu biểu. Điều đó ghi nhận rằng bản kinh này được thuyết giảng như lời răn dạy cuối cùng của đức Phật với người Vajjians, như một chính sách hay nhất nên gìn giữ và phát triển đất nước. Sự chuyển giao đáng kể đến với thế giới trong lời Phật dạy rằng không có nền dân chủ nào sống sót nếu thiếu sự hòa hợp của các thành viên trong hội đồng. Đó là lý do vì sao ý nghĩa chính trong Tăng già là sự hòa hợp.

Về khái niệm dân chủ và ứng dụng dân chủ trong giới luật nhà Phật, trước tiên chúng ta có thể hiểu rằng khái niệm dân chủ của Phật giáo như một công cụ xúc tiến thân cây nhân loại tươi tốt từ triết lý Phật giáo về chính trị xã hội. Triết lý này lần lượt đạt được kết quả từ lý thuyết đạo đức dựa trên quan điểm thực tại trong tư tưởng Phật giáo. Giới luật của Tăng sĩ miêu tả trong kinh điển cũng dựa vào bản chất đạo đức và có vài điểm giống với bảy điều kiện thịnh vượng của đất nước. Tăng già được cho là một tổ chức tôn giáo hoàn hảo lúc bấy giờ, là một đoàn thể lý tưởng theo lối sống dân chủ, như đã miêu tả trong Đại Phẩm[8] và Tiểu Phẩm[9]. Những bản kinh này có những giới luật rất chi tiết, liên quan đến sự tán thành của một vị Tăng, làm thế nào để ngăn cản sự bất đồng trong Tăng chúng, làm sao để kỷ luật Tăng sĩ, và làm thế nào để chọn lựa người lãnh đạo, người đại diện, v.v… Dần dần, một cách hợp lý chúng ta có thể nhìn thấy đức Phật là nhà lãnh đạo dân chủ xuất chúng.

[8] Một trong sáu phẩm của Luật Tạng. (theo tự điển Niệm Phật Ba La Mật)
[9] Một trong sáu phẩm của Luật Tạng. (theo tự điển Niệm Phật Ba La Mật)

Tăng sĩ sống trong một khuôn phép được triệu tập hội họp mỗi nửa tháng để bầu ra chủ tọa. Họ cũng chọn ra hai người diễn thuyết, một người nói về Luật Tạng, một người nói về Pháp Tạng. Thứ tự công việc khác nhau, khá giống với hệ thống hoạt động dân chủ, được áp dụng để thực hiện công việc Phật sự. Hoạt động quyết định theo nghi thức, biểu quyết kín sử dụng gậy, chia ra từng tiểu ban trên những vấn đề đặc trưng đang thảo luận, là bao gồm vài mô hình chức năng dân chủ trong công việc của Tăng chúng.

Một ứng viên muốn thọ lãnh giới luật, sẽ có ba nghi lễ được tác bạch như sau:

Trước tiên, người chủ lễ yêu cầu Tăng chúng: *"Xin Tăng chúng hãy lắng nghe tôi: người nào là đệ tử của bậc Tôn túc, có mặt tại đây, ao ước xin thọ nhận giới luật. Nếu điều đó làm hài lòng Tăng chúng, xin hãy trao giới luật cho đệ tử."*

Kế đến, người chủ lễ tiếp tục: *"Xin Tăng chúng hãy lắng nghe tôi: người nào là đệ tử của bậc Tôn túc, có mặt tại đây, ao ước xin thọ nhận giới luật. Xin Tăng chúng hãy trao giới luật cho người xin thọ lãnh, đã trở thành Tăng sĩ. Người nào chấp nhận thọ lãnh giới luật nên giữ yên lặng. Người nào không đồng ý thọ nhận giới luật, xin hãy lên tiếng."*

Lời kiến nghị này được lập lại ba lần. Sau ba lần tác bạch, nếu Tăng chúng vẫn giữ yên lặng, giới luật xem như được chấp nhận và người chủ lễ tuyên bố: *"Người nào đã thọ nhận giới luật từ Tăng chúng đã trở thành Tăng sĩ. Tăng chúng vẫn yên lặng có nghĩa đã đồng thuận. Như vậy đã nghe rõ."*

Ba kiến nghị này do các vị có học, xuất chúng đưa ra trước Tăng già, còn các thành viên khác thì hỏi ba lần để chỉ ra có sự chống đối nào không. Nếu không có bất đồng thì Tăng già sẽ ưng thuận với việc tác bạch. Cuối cùng là lời tuyên bố quyết định của Tăng già. Đường lối dân chủ được ứng dụng trong trường hợp này bằng cách bỏ phiếu của tất cả thành viên trong hội đồng Tăng già, một quyết định thống nhất. Nếu trường hợp người phản đối là các thành viên ưu tú trong

Tăng già, và cuộc tranh luận lách qua sự hợp nhất trong Tăng chúng, thì sự thống nhất không cần thiết nữa. Lá phiếu đa số được giao cho hội đồng mà Tăng chúng đã tuyển chọn đặc biệt để xử lý vấn đề ngay lập tức, sau khi việc thảo luận và việc giải thích giới luật bị thất bại.

Thảo luận về bầu cử, Tiểu Phẩm miêu tả chi tiết như sau: *"Điều đó tuyên bố rằng lấy nhiều lá phiếu là không hợp lệ. Trong một cuộc bầu cử chính thức khi người cầm nhiều lá phiếu biết rằng những người mà ý kiến của họ không đúng như pháp luật quy định, sẽ nằm trong đại đa số. Hoặc họ nghi ngờ liệu cuộc bầu cử sẽ đưa đến kết quả ly giáo trong Tăng già. Hoặc họ không bỏ phiếu với tinh thần phù hợp theo quan điểm mà họ nắm giữ."* Trong một đoạn khác chỉ ra cách người bỏ phiếu được phép ngăn ngừa ý nguyện của số đông ban hành ngay cả trong cuộc bầu cử kín, bằng cách hủy bỏ kết quả, nếu quan điểm của người thắng cử đi ngược lại với quy định. Nhưng nếu thủ tục bầu cử thiếu tự do thì ý kiến, mà chỉ có cuộc bầu cử tự do mới có thể quyết định vấn đề dễ gây bất đồng, sẽ được mạnh dạn xem xét. Không quyết định nào có hiệu lực cho đến khi vài hiện tượng đồng ý đạt được. Điều này có thể được áp dụng ở nơi mà tầm quan trọng thuộc về các vị Tăng hòa giải một quyết định mà họ phản đối. Bầu cử là phương pháp dân chủ. Vận động bầu cử duy trì giới luật mà không chia rẽ Tăng chúng. Những cuộc vận động như vậy được giới thiệu vì các vị Hòa Thượng rất quan tâm về việc sống còn của sự nghiệp tôn giáo: mối bất hòa trong các thành viên là nỗi lo ngại lớn nhất của tất cả hội đồng và nước cộng hòa Ấn Độ. Lịch sử Phật giáo có ghi chép sự xung đột giữa Tăng già vào khoảng những thế kỷ xa xưa về những quy định dân chủ. Một triết lý sẵn lòng nhân danh đoàn kết để hy sinh cho họ. Lời tuyên bố của đức Phật trong Đại Bát Niết Bàn Kinh cho thấy rằng có nhiều điểm liên quan đến giới luật Tăng già và các luật lệ chính trị trong xã hội Ấn Độ cổ xưa, đặc biệt trong trường hợp của Vajjians. Sau khi nói với quan thượng thư của nước Ma Kiệt Đà về bảy điều kiện thịnh vượng cho đất nước, Người đi gặp

các đệ tử ở Vương Xá thành và nói với Tăng chúng về bảy pháp bất thoái như sau:

1. Thường xuyên hội họp Tăng chúng.
2. Sống hòa hợp.
3. Gìn giữ giới luật đã ban hành và không bãi bỏ những gì đã thiết lập.
4. Tôn kính các vị trưởng lão.
5. Không rơi vào ảnh hưởng của tham ái để dẫn đến tái sinh.
6. Vui sống an tịnh.
7. Tu tập chánh niệm, tỉnh giác.

Điểm duy nhất khác biệt trong bảy điều trên là tầm quan trọng đạo đức Tăng chúng. Điểm khác biệt này có lẽ là sự đòi hỏi thêm vào cho các thành viên lãnh đạo đối với Phật tử dân chủ tiên tiến.

Chúng ta dễ nhận ra quan điểm khác nhau trong việc điều hành đất nước và Tăng già. Ví dụ như những vùng lãnh thổ cộng hòa có một ủy ban nhỏ, được bầu ra để điều hành công việc của hội đồng, khi các thành viên trong hội đồng không thể tụ họp. Tuy nhiên, đức Phật và các đệ tử của Người không hề tạo ra sự phức tạp hoặc trình bày rõ ràng các thủ tục nghị viện cho toàn bộ Tăng đoàn. Phương pháp được thấy trong Tăng già phản ánh một nền văn hóa chính trị phổ biến và rắc rối dựa trên hội đồng nhân dân.

R.C. Majumdar gọi đức Phật là vị tổ của nền dân chủ, bởi vì chính Người đã dựa trên cái gọi là truyền thống dân chủ trong chính trị dân chủ Ấn Độ cổ xưa, trong đó được tranh luận cho điều phóng khoáng hơn là sự phân loại chính trị hạn chế hẹp hòi. Chính quyền cũng được thảo luận chứ không phải chỉ định hay bắt buộc. Về mối tương tác trong tổ chức Tăng già và chính phủ vào thời đức Phật, Romila Thapar nói rằng chính quyền chấp nhận Phật giáo, theo cách nào đó, có sự mâu thuẫn. Tổ chức Tăng già mượn hình thức của chính họ từ hệ thống giáo hội, để Tăng già nhìn thấy chính mình như một sự tương phản với quân chủ, và

yêu cầu được nhận dạng riêng rẽ. Có lẽ, điều này do sự ủng hộ của hoàng gia và chính quyền, vì sự ủng hộ của Tăng già với hệ thống đất nước là rất hữu ích, và những lời tuyên bố trước đây đã cung cấp một nền tảng ý thức hệ cho sự hòa nhập của nhiều nhóm khác nhau. Các giả thuyết này có vẻ hoàn hảo nếu như có yếu tố kinh tế thêm vào. Mối quan hệ giữa Tăng sĩ và cư sĩ trong lĩnh vực kinh tế không đáng bị ảnh hưởng bởi kinh tế xã hội. Nếu chúng ta không làm thỏa đáng sự phân tích vai trò kinh tế trong nền dân chủ, thì vấn đề tương tác giữa Tăng già và chính phủ không cần bàn luận.

Phương pháp dân chủ lựa chọn lãnh đạo cộng đồng.

Cộng đồng Phật giáo gồm có tứ chúng: Tăng chúng, Ni chúng, Cận sự nam, Cận sự nữ[10]. Cộng đồng này phát triển nhanh chóng và lan tỏa ra nhiều nơi, vì vậy phải cần một người lãnh đạo có óc tổ chức giỏi. Bản thân các Tăng sĩ là những người khổ hạnh chỉ đi khất thực, không có chỗ ở ổn định, và chỉ tụ họp lại trong ba tháng an cư kiết hạ. Vài trường hợp, Tăng già không hề có một tổ chức tập trung hoặc lãnh đạo. Tăng chúng địa phương điều hành công việc hàng ngày mà không bị quấy rầy. Tuy nhiên, sự tồn tại của một Tăng già ảo được các thành viên chấp nhận. Vì vậy, mỗi thành viên trong một Tăng đoàn tự cho mình là thành viên của tất cả Tăng chúng. Đây là mối ràng buộc đoàn kết quan trọng trong các thành viên của nhiều Tăng chúng khác nhau. Vẫn có nhiều vấn đề phức tạp bao gồm cả giáo hội, vượt qua những sự việc riêng của Tăng chúng địa phương, do đó hội nghị Phật giáo đã được tổ chức bốn lần.

Trong các tự viện, các vị Tăng sĩ xuất chúng thường đảm nhận những bổn phận đặc biệt. Nhưng họ không được ban tặng quyền hành đối với huynh đệ của mình. Đặc quyền chỉ dành cho những vị Đại Lão Hòa Thượng, những người đã xuất gia lâu năm. Trong Tam Tạng Kinh có ghi chú về cuộc tranh luận giữa ngài A Nan và ngài Mục Kiền Liên liên quan đến ban lãnh đạo của hội đồng Tăng già.

[10] Cư sĩ nam, cư sĩ nữ.

Để trả lời ngài Mục Kiền Liên về người kế thừa khi đức Phật nhập diệt, ngài A Nan đã trích dẫn lời nói của Phật: *"Không hề có Tăng sĩ, hay Bà La Môn nào có thể được Tăng đoàn hay các vị Trưởng Lão trao quyền. Sau khi Như Lai nhập diệt, Pháp là nơi an trú. Người nào tu tập đúng theo chánh pháp, người đó sẽ được Tăng già kính trọng."*

Đức Phật luôn luôn từ chối chỉ định người lãnh đạo Tăng già, và cũng từ chối thành lập tổ chức thứ bậc trong tự viện. Một lần Đề Bà Đạt Đa đến gặp Phật, nói rằng Ngài đã già và Ông là người có thể thay thế lãnh đạo Tăng chúng. Phật hoàn toàn từ chối lời đề nghị đó: *"Này Đề Bà Đạt Đa, ta còn không thể trao quyền cai quản Tăng chúng lại cho Xá Lợi Phất hoặc Mục Kiền Liên. Làm sao ta có thể trao lại cho ngươi, kẻ đáng thương bị người đời nguyền rủa?"*

Tóm lại, Tăng già được đức Phật thành lập để nhấn mạnh khái niệm dân chủ trong Ấn Độ cổ đại.

Bước đầu vào đại chúng, người tu sĩ phải được các thành viên trong hội đồng giáo phẩm chấp thuận. Những vị này đều được tính trên tuổi Hạ[11] cao thấp. Tu sĩ phải nghiêm túc giữ giới, những giới luật mà vị tu sĩ đều phải thông thạo và xin thọ lãnh trước hội đồng giáo phẩm. Vị này sẽ được xem là Tăng sĩ, hoặc thành viên của Tăng già, nếu không phá giới hay bị trục xuất bằng những quyết định của các thành viên trong Tăng già do bỏ phiếu hoặc thảo luận. Điều này có thể xảy ra trong các buổi lễ bố tát[12] hoặc trong dịp đặc biệt. Vì vậy, giới luật và giáo hội là những hình tượng chính yếu điều hành Tăng già theo cách dân chủ. Có lẽ đây là nguyên nhân chính cho tất cả hội nghị Phật giáo diễn ra rất sớm, ngay khi đức Phật vừa nhập diệt.

Chúng ta cũng nên biết rằng giáo hội Phật giáo không phải là một tổ chức chính trị. Do đó, chúng ta không thể mong mỏi những điều hoàn hảo trong các

[11] Mỗi mùa an cư là một tuổi Hạ được tính cho người xuất gia. (chú thích của người dịch)
[12] Tụng giới, bát quan trai giới, lễ sám hối của Tăng Ni, mỗi tháng hai lần vào ngày 14 và 30 hoặc 29 âm lịch. (chú thích của người dịch)

khía cạnh của xã hội theo khái niệm Phật giáo dân chủ, đặc biệt phần thảo luận về yếu tố kinh tế trong nền dân chủ. Bình đẳng và luân lý đạo đức là hai yếu tố đáng kể trong khái niệm dân chủ, và được áp dụng trong Tăng già. Bình đẳng là điểm chính của dân chủ. Luân lý đạo đức làm mạnh thêm khái niệm và thực tiễn trong mục đích dân chủ. Tuy nhiên, luân lý đạo đức trong ý tưởng dân chủ dường như bị xem nhẹ từ thời xa xưa cho đến ngày nay.

Chương 3
Phụ nữ trong cộng đồng Phật giáo

Vị trí phụ nữ trong xã hội, tôn giáo và thế tục luôn nặng trĩu với nhiều mâu thuẫn. Dường như cấu trúc tổ chức xã hội quá tràn ngập sự thống trị của nam giới. Một sự kiện lịch sử nói rằng tôn giáo trên thế giới phương Đông lẫn phương Tây đều đàn áp và phân biệt đối xử với phụ nữ. Dù sự đàn áp đó không phải chỉ là chuyện trong quá khứ, nhưng rõ ràng chính tôn giáo là phong trào giải phóng phụ nữ. Trong nhiều xã hội trên thế giới, đặc biệt là ở phương Tây, phụ nữ luôn bị xăm soi khi giao bất cứ một vị trí nào. Điều này mang đến sự thay đổi đáng kể vai trò của người phụ nữ ở nhiều lĩnh vực khác nhau, như xã hội, kinh tế, chính trị, và cũng ảnh hưởng đến vai trò và vị trí của phụ nữ trong các truyền thống tôn giáo lớn, trong đó có Phật giáo.

Tuy nhiên, chẳng có gì hấp dẫn để viết về sự thay đổi thân phận phụ nữ trong Phật giáo. Từ trước tới nay, chỉ có học giả Phạn ngữ I.B. Horner viết về đề tài này với tựa là "Women Under Primitive Buddhism". Thực tế, Phật giáo phương Tây tiên tiến cho rằng vấn đề giới tính trong Phật giáo truyền thống rất khó hiểu. Quan điểm khác nhau giữa phương Tây, Châu Á và truyền thống Phật giáo đã ăn sâu vào sự thật mà những người lãnh đạo và các vị thầy đều là nam giới, còn nữ giới ít được trọng dụng. Điều này phần lớn nằm trong truyền thống Phật giáo Châu Á. Trong khi đó, Phật giáo phương Tây bắt nguồn từ nền tảng tự do, cho nên, nam nữ đều được đối xử bình đẳng. Hơn nữa, Phật giáo vẫn chưa có đủ thời gian trụ tại Mỹ hoặc các nước phương Tây để phát triển một bộ mặt mới mẻ, rõ ràng, thích hợp với văn hóa, triết lý của họ. Có nhiều khía cạnh trong Phật giáo truyền thống cần phải thích nghi một chút để được chấp nhận trong các cấu trúc phức tạp của xã hội phương Tây.

Vì vậy, nghiên cứu về phụ nữ trong Ấn Độ cổ đại nói chung, và phụ nữ trong Phật giáo nói riêng là một công việc đầy tham vọng, một cách tốt nhất để hiểu về linh hồn của nền văn minh. Đây cũng là điều cần thiết để phác họa ra cách mà người bênh vực quyền phụ nữ phương Tây nhận ra vấn đề phụ nữ, và tìm hiểu xem liệu có mối liên hệ nào giữa phụ nữ phương Tây và phụ nữ phương Đông trong lĩnh vực này.

Khái quát về phong trào phụ nữ bình quyền.

Với sự tiến bộ của hệ thống kinh tế, chính trị trong xã hội phương Tây, phong trào phụ nữ bình quyền bắt đầu đặt ra nghi vấn về sự thống trị của nam giới trong xã hội, nghiên cứu tập trung vào nam giới là điều tốt nhất để phát triển xã hội. Hơn nữa, nhiều người trong phong trào bắt đầu đặt câu hỏi về vai trò truyền thống của phụ nữ, yêu cầu được đánh giá mối quan hệ nam giới và nữ giới, và đòi hỏi vai trò thụ động của phụ nữ trong xã hội. Với thành tựu toàn cầu của phong trào này, hội nghị Liên Hiệp Quốc đã cung cấp một diễn đàn cho phụ nữ để khai thác những tư tưởng mới mẻ và phát triển tầm nhìn chiến lược để sự bình đẳng giới tính trên mức độ toàn cầu, quốc gia, địa phương. Tại hội nghị Liên Hiệp Quốc về môi trường và phát triển tổ chức ở Rio de Janerio năm 1992, lãnh đạo thế giới chấp thuận vai trò thiết yếu của phụ nữ trong sự phát triển thành công có thể thấy được. Tại hội nghị thế giới về quyền con người tổ chức ở Vienna năm 1993, các chính phủ thừa nhận quyền phụ nữ chính là quyền con người, và nhằm vào sự bạo hành phụ nữ. Tại hội nghị quốc tế về dân số và phát triển tổ chức ở Cairo năm 1994, việc trao quyền cho phụ nữ được xác nhận như một nền tảng trong chính sách dân số có hiệu quả. Cuộc cách mạng tin rằng: sự tiến bộ của phụ nữ là then chốt cho mọi nỗ lực trong các khía cạnh dân số và phát triển phải được đoàn đại biểu của các nước xác thực. Hội nghị thượng đỉnh thế giới về phát triển xã hội tại Copenhogen năm 1995, xác nhận lại quyền sinh sản và xu hướng trọng tâm của phụ nữ trong sự phát triển. Bình đẳng giới tính được nhận dạng như một

điều kiện tiên quyết để đạt được thành tựu nhân lực sản xuất, sự hòa nhập xã hội, và xóa đói giảm nghèo. Hội nghị thế giới lần thứ tư về phụ nữ tại Beijing năm 1995 đưa ra cho thế giới một kế hoạch toàn diện về hoạt động nâng cao quyền phụ nữ trên các lĩnh vực kinh tế, chính trị, và xã hội. Đoàn đại biểu của 189 nước trên thế giới thuận theo kế hoạch này.

Nói chung, phong trào đấu tranh phụ nữ bình quyền là một phần thiết yếu cho phong trào đòi quyền bình đẳng trên khắp thế giới.

Việc xét lại phụ nữ bình quyền trong triết học.

Phong trào phụ nữ bình quyền đã ảnh hưởng đến nhiều mặt xã hội. Trong triết học, người ta đòi hỏi một lý thuyết mới hay tái khẳng định về phụ nữ hoặc giới tính. Chúng ta chỉ cần nhìn trên vấn đề này là có thể tìm ra sự cần thiết của một lý thuyết cải cách. Đó là yêu cầu của xã hội hoặc đơn thuần chỉ là một yêu cầu của phong trào phụ nữ bình quyền.

Liên quan đến lĩnh vực này, N.S. Yulina đã có những bài tranh luận đáng giá, có thể được tóm lược sau đây:

Điều này hoàn toàn tự nhiên khi mà việc xét lại phụ nữ bình quyền bắt đầu với một lời giải thích mới của lịch sử, của triết học. Điều đó rất quen thuộc với chúng ta, nếu chúng ta tham gia vào quá khứ lịch sử. Rất dễ khám phá nguyên nhân mà người phụ nữ bị buộc im lặng và bị xuyên tạc. Người khởi xướng việc xét lại vẫn còn quá xa với việc nhận thức mục đích của họ. Thế nhưng, một số công việc trong lĩnh vực này đã được hoàn tất, và phong trào phụ nữ bình quyền hiện nay đã có thể rút ra những kết luận có căn cứ như sau:

1. Tất cả lịch sử chuẩn mực của triết học đều được viết ra từ cái nhìn của nam giới. Kế đến, quan điểm triết học về bản chất phụ nữ hoàn toàn thiếu sót, hoặc được trình bày như những lời nhận xét ngẫu nhiên về mặt lịch sử, mang tính khôi hài. Trong nhiều trường hợp, các triết gia thời trước đã đề cập đến phụ nữ

như một loại không tồn tại, không đáng để phản ảnh. Quan điểm của họ không hề hợp lý. Theo cách họ xử lý vấn đề phụ nữ, các sử gia đã góp phần đáng kể vào công việc thành lập và biện hộ cho văn hóa đàn ông phương Đông.

2. Sự bóp méo của lịch sử triết học xảy ra từ một sự thật mà các triết gia đã được tán dương như những nhà nghiên cứu khoa học nhân văn. Theo cách tiếp cận trừu tượng của họ về vấn đề con người từ những vị trí (dẫu có tiến bộ vào thời của họ đi nữa), họ nhận dạng ra "con người" và "đàn ông". Như vậy, khuynh hướng của họ đối với phụ nữ luôn bị lạc hậu, ví dụ như bao gồm cả Aristotle, Rousseau, Kant, Nietzsche, Freud, và Sartre. Tuy nhiên, trong những thế kỷ 18 – 19, nhiều quan điểm dần dần xuất hiện trong tư tưởng người phương Tây. Những tư tưởng này có ý định thay thế khuôn mẫu gia trưởng, áp dụng yếu tố nhân văn và công bằng cho thân phận phụ nữ trên thế giới. Đó là Condorset, Diderot, Marx, Engels, Mill, và Dewey.

3. Lịch sử tư tưởng triết học chuẩn mực đã thất bại, không thể đưa ra một công trình có uy tín về phụ nữ nổi bật như vậy trong thời cổ điển như Aspasia, Diotima, Hypatia, và nhiều người khác. Phong trào phụ nữ bình quyền trong thời quá khứ gần nhất có Mary Astell, Mary Wollstonecraft, và Elizabeth Stanton. Việc nghiên cứu và đánh giá không thiên vị trong các công trình của họ là một nhiệm vụ chính yếu đối mặt với các sử gia về triết học.

Tóm lại, do việc xét lại phong trào phụ nữ bình quyền của triết học, và việc loại đi các khoảng trống trong đó, triết học được phong phú hơn bởi những lời đề nghị về nhiều mặt của tư tưởng và nhân vật. Dĩ nhiên, có lý do nghi ngờ hướng đến việc nỗ lực trình bày toàn bộ lịch sử triết học dưới nhãn mác "ưu thế nam giới" hoặc phân biệt "nam giới" hoặc "nữ giới" nhiều triển vọng, như một giả thuyết theo phương pháp luận mang tính lịch sử. Sự nổi trội và phát triển kiến thức triết học bị ảnh hưởng do yếu tố đa dạng hóa như vậy, rồi lựa chọn ra mẫu giới tính, cho dù chúng có tồn tại, cũng là một nhiệm vụ cực kỳ gian nan.

Tuy vậy, chúng ta tin rằng triết lý về phong trào phụ nữ bình quyền là bước khởi đầu đi đến sự tiến bộ của kiến thức thuộc triết học. Điều này hầu như giả định trước công thức cho những khó khăn mới, một cách tiếp cận đến những cái cũ từ một góc độ mới, sự thiết lập một cộng đồng các nhà tư tưởng có cùng khuynh hướng đã thu hút nhiều cuộc tranh luận kéo dài và phong phú cho vấn đề này. Tất cả đều có chứng cứ trong triết học về phụ nữ bình quyền. Sự thành tựu trong việc phân tích lịch sử triết học và loại trừ khoảng trống trong lịch sử, trong triết học đạo đức, trong nhận thức luận, trong triết học xã hội đã cho phép chúng ta có một cái nhìn về triết lý phụ nữ bình quyền như một đóng góp vô giá trong kiến thức triết học nói chung, và trong tiềm năng cho sự tiến bộ xa hơn nữa.

Phong trào này đạt đến sự ảnh hưởng tôn giáo, và người theo thuyết phụ nữ bình quyền trong tôn giáo xuất hiện. Họ tin rằng phần lớn tôn giáo chính thức phải được cải tổ hoặc tái cấu trúc để phục hưng và gìn giữ đầy đủ chân giá trị của phụ nữ. Họ tranh luận rằng trong các tu viện người phụ nữ theo truyền thống không được đưa lên hàng ghế lãnh đạo. Gần đây, sự tiếp nhận họ vào lễ thụ phong đã trở thành nhiệm vụ trong phong trào phụ nữ. Họ gia nhập vào các công việc khác nhau mà từ trước tới nay chỉ có nam giới thống trị. Tuy nhiên, nhiều phụ nữ ở địa vị cao vẫn thừa nhận rằng vị trí phục vụ dễ hơn là vị trí lãnh đạo.

Chúng ta có cái nhìn chung về yêu sách của một thế hệ phụ nữ mới, đấu tranh đòi quyền bình đẳng từ nhiều lĩnh vực khác nhau trong xã hội. Trước khi đi vào lĩnh vực Phật giáo, chúng ta nên xem xét vấn đề này thông qua đạo Hin-đu. Trong đó, chúng ta có thể so sánh mọi lĩnh vực trong xã hội, nơi mà Phật giáo phát khởi.

Mục đích trong chương này là nhằm vào quan điểm Phật giáo về phụ nữ được miêu tả trong Kinh Tạng Pali. Rất cần thiết để xem xét vấn đề này từ sự khởi đầu nền văn minh Ấn Độ cho đến thời đức Phật, để chúng ta có thể nhìn thấy sự chua chát đối với vị trí người phụ nữ trong xã hội và cả trong tôn giáo. Xã hội và tôn giáo luôn đi đôi với nhau, vì vậy, nếu không xem xét cả hai khía cạnh thì

việc nghiên cứu này không được xem là công việc nghiêm túc. Vì mục đích của chương này, chúng ta sẽ thảo luận về vị trí và vai trò phụ nữ vào hai giai đoạn: trước đức Phật và thời đức Phật.

Phụ nữ trước thời Phật giáo.

Thật cần thiết để nói rằng mọi dữ liệu được ghi chép lại nền văn minh Ấn Độ không đầy đủ và không thỏa đáng. Vì vậy, bài viết này chỉ miêu tả vài khía cạnh mà chúng ta tin rằng có sự châm chích trong những giai đoạn sau này.

Vào thời kỳ Vệ Đà, phụ nữ đảm nhiệm vai trò cao trong xã hội. Họ chia sẻ vị trí bình đẳng với người đàn ông của mình, và hưởng thụ một loại tự do có thật trong luật pháp xã hội. Khái niệm triết học Hin-đu cổ đại theo nguyên lý năng lực của phụ nữ là sản phẩm trong thời cổ đại này.

Người ta tin rằng việc thờ cúng đầu tiên trong thời cổ đại là thờ Thánh Mẫu, rất nhiều pho tượng của bà được thấy ở các địa điểm khác nhau. Hình dạng người phụ nữ này trở thành tiêu biểu cho nhiều phẩm chất và năng lực khác nhau của phụ nữ trong xã hội Bà La Môn. Ca Lợi miêu tả sinh động một năng lực phá hủy, bảo vệ, nuôi dưỡng, và sáng tạo. Đây là điều đáng kể mà Hin-đu nhận ra sự đóng góp thần thánh của cả hai giống đực và giống cái. Thiếu lòng kính trọng khía cạnh nữ giới, người ta không thể thỉnh cầu để biết thần thánh trọn vẹn. Do đó, chúng ta cũng biết nhiều cặp thần nam nữ như Sita-Rama, Uma-Mahesh, và Lakshmi-Narayana. Thường thì, hình dạng nữ giới được nói đến trước. Nhưng sinh con gái thì không phải là sự kiện vui mừng trong xã hội Ấn Độ cổ đại. A Thát Bà Vệ Đà[13] bao gồm nhiều tính hấp dẫn và các nghi lễ, bảo đảm việc sinh con trai được thích hơn con gái. Trong văn học Bà La Môn có một đoạn quan sát rằng nếu sinh con trai là niềm hy vọng của gia đình thì sinh con gái là mối lo ngại của họ. Tuy nhiên, vị trí của cô gái chưa chồng thì được viết trong La Ma Diễn Na[14]. Kinh này ghi

[13] Cuốn thứ tư nằm trong bộ sách Thánh Vệ Đà.
[14] Đại Tự Sự Thi tiếng Phạn, thời cổ đại.

rằng sau khi La Ma bị lưu đày, ông trở về nước A Du Đà, những người được chọn để đón ông có nhiều cô gái chưa chồng, ông được tắm gội để làm lễ đăng quang bằng chính những bàn tay của các cô gái chưa chồng.

Trong thời kỳ Vệ Đà, lĩnh vực giáo dục cho các bé gái được đề cập một cách kính cẩn. A Thát Bà Vệ Đà Kinh nói rằng một trinh nữ có thể kế nghiệp theo hôn nhân nếu như cô được tu tập phù hợp trong giai đoạn phạm hạnh. Theo truyền thống nguyên thủy được ghi chép trong một đoạn kinh Vệ Đà, có khoảng hai mươi mốt phụ nữ là nhà tiên tri hoặc là tác giả của thi ca Vệ Đà. Các tác giả và học giả đó luôn nhận được sự cúng dường lễ bái hàng ngày khi vào giai đoạn Phạm thừa. Vài thánh nữ mang hình dạng của Sulabha Maitreyi, Vadava Prathiteyi, và Gargi Vachaknavi. Những phụ nữ tài năng xuất chúng này chọn cho mình con đường tu tập theo kinh Vệ Đà, họ được tôn xưng là Phạm Thiên Nữ. Còn những phụ nữ học rộng, có gia đình thì được gọi là Sadyovadhus. Trong gia đoạn này, dường như vẫn có chuyện nam nữ học chung, và cả hai giới đều được thầy giáo chú ý một cách bình đẳng.

Hôn nhân đặc biệt được quan tâm trong thời kỳ Vệ Đà. Một đoạn văn Vệ Đà nói rằng người không lập gia đình là người xấu xa. Hôn nhân mở ra một giai đoạn mới của cuộc sống trong sạch, một cuộc sống hôn nhân chân thật và có trách nhiệm. Chúng ta có nhiều chứng cứ chỉ ra nhiều dạng hôn nhân:

1. Nghi thức Brahma: hình thức hôn nhân này được xem là thanh khiết nhất. Người cha đem con gái đến cho người đàn ông, sau khi đeo cho cô các đồ trang sức. Chú rể là người thông thạo kinh Vệ Đà, có tính cách tốt, được chính cha của cô dâu tự nguyện đề nghị, mà không nhận lại bất cứ thứ gì.
2. Nghi thức Daiva là cô gái được gả cho người tu, như một sự hy sinh xứng đáng cho vị tu sĩ.
3. Nghi thức Arsha là lúc người cha đem con gái đến cho chú rể, sau khi nhận của chú rể một con bò sữa và một con bò đực, hoặc cả hai cặp như

vậy, cùng với những yêu cầu, mà không có nghĩa là bán con gái. Nói một cách khác, quà cưới là bò mang nghĩa lòng biết ơn đối với người đàn ông đã tặng con gái cho mình, cho phép chú rể thực hiện bổn phận của mình.

4. Nghi thức Prajapatya là người cha đem con gái đến cho chú rể kèm những lời chúc phúc xứng đáng với chú rể.
5. Nghi thức Asura: điểm quan trọng trong bốn hình thức trên là ở người cha, ông đem con gái đến cho chú rể. Nhưng trong nghi thức Asura, chú rể đưa tiền cho cha hoặc người đàn ông trong thân tộc cô dâu, như vậy, đây có nghĩa là mua cô dâu.
6. Nghi thức Gandharva: khía cạnh tình yêu và sự ưng thuận của cả cô dâu và chú rể là điều kiện duy nhất được yêu cầu để kết hợp. Bất kể người cha hay người thân tộc nam nào cũng không có quyền kết hợp hôn nhân. Cuộc hôn nhân như vậy có thể sau đó được thần thánh hóa bằng cách trải qua nghi lễ hiến tế.
7. Nghi thức Rakshasa được miêu tả như chuyện cô gái bị bắt cóc đem đi. Trong khi cô gái khóc la, còn người nhà thì bị hành hung, nhà cửa của họ thì bị đập phá. Đây là chuyện bắt cóc cô dâu bằng vũ lực.
8. Nghi thức Paisacha: người đàn ông lén lút dụ dỗ cô gái đang ngủ say sưa.

Tuy nhiên có rất nhiều hình thức phong tục cưới xin khác nhau trong tầng lớp thấp hơn của xã hội Hin-đu. Tuổi tác được phép cưới gả của phụ nữ không đề cập trong giai đoạn Vệ Đà. Nhưng chúng ta có thể tìm hiểu trong thánh kinh Ba Tư giáo, người trinh nữ thường được cưới hỏi vào độ tuổi mười lăm, mười sáu. Nhưng, trong văn học Vệ Đà có nhiều đoạn kể về các cô gái già không chồng sống trong nhà cha mẹ. Mặc dù trong những cuốn sách về giới luật tôn giáo không đề cập đến chuyện ly hôn, nhưng trong Thật Lợi Luận (luận của Vệ Đà) cho thấy rằng vào thời đó, hôn nhân có khi không cần những nghi lễ long trọng. Trong

trường hợp này, chuyện ly hôn được phép do hai bên cùng đồng thuận vì không hợp nhau. Một bên có thể đạt được chuyện ly hôn mà không cần theo trình tự thủ tục, nếu có sự nguy hiểm thật sự đến tính mạng của mình. Thật Lợi Luận cho phép ly hôn thậm chí sau khi hôn nhân thuộc tôn giáo đối với người vợ bị chồng bỏ rơi, và có thời gian chờ đợi từ một cho đến mười hai năm. Điều này tùy theo tình huống và tầng lớp.

Trong những trường hợp thông thường, tục đa thê không được khuyến khích trên văn bản hợp pháp cổ xưa. Một bản kinh Phật nghiêm khắc cấm đàn ông lấy hai vợ, nếu người vợ đầu tiên là người tốt và có sinh con trai cho ông ta. Một nguồn tư liệu khác sau này tuyên bố rằng người đa thê không đủ tư cách để làm chứng trước tòa. Thật Lợi Luận đưa ra nhiều điều luật khác nhau ngăn cản tục đa thê. Họ cho rằng tục lệ này thiếu đạo đức, bao gồm việc đền bù cho người vợ đầu. Mẫu người lý tưởng trong hôn nhân Hin-đu là người hùng Rama và người vợ chung thủy Sita của ông. Tình yêu của họ không bao giờ bị phá vỡ bởi sự kình địch của người hai vợ.

Tuy vậy, dựa theo xã hội Aryan thì gia đình được bền vững là do chế độ phụ hệ. Người vợ dù hưởng thụ một vị trí cao sang vẫn phải tuân thủ theo ý chồng, không dám đề nghị ly hôn, không dám tái hôn như thông tục được đề cập trong thi ca vệ Đà.

Thời cổ đại, phụ nữ thường bị loại ra khỏi các nghi lễ tôn giáo, họ bị xem như là vật ô uế, chủ yếu vì chu kỳ kinh nguyệt. Người Aryan xem phụ nữ như người Chiên Đà La mỗi tháng khi họ đến chu kỳ. Thời đại Vệ Đà quy cho chu kỳ ô uế của phụ nữ chịu trách nhiệm một phần ba tội lỗi trong các vụ án mạng của Bà La Môn.

Hôn nhân, không phải sự từ bỏ, là lý tưởng được khuyên dạy trong xã hội tôn giáo Vệ Đà. Do đó, phụ nữ không phải là vật trở ngại trên con đường tu tập tôn giáo. Sự hiện diện của họ và sự kết hợp hoàn toàn cần thiết trong các nghi lễ

tôn giáo. Thời đó, hàng ngày đàn ông có bổn phận tụng kinh. Nhưng khi họ đi vắng, người vợ sẽ thay chồng trì tụng.

Thời gian trôi qua, sau này chúng ta tìm thấy thông tin trong Ưu Ba Ni Sa Đà[15] và Luật Ma Nâu thì vị trí người phụ nữ vào thời cổ đại Ấn Độ rất khác biệt.

Một trong bản Ưu Ba Ni Sa Đà cổ có nhắc đến một nghi lễ dành cho người chủ nhà để bảo đảm việc sinh ra một người con gái học hành xuất chúng. Vài học giả đã nói rằng một cô gái tài giỏi đức hạnh có lẽ còn tốt hơn một đứa con trai. Một người con gái như vậy là niềm tự hào của gia đình. Nhưng, hầu hết chính quyền luật pháp luôn xem phụ nữ như là người ở tuổi vị thành niên. Lúc nhỏ, con gái bị sự giám hộ của cha mẹ, khi lấy chồng cô bị sự kèm cặp của chồng, lúc góa bụa cô lại bị sự giám hộ của con trai mình.

Những cuốn sách cổ đánh giá phụ nữ ngang bằng với giai cấp Thủ Đà La, dù họ ở vào giai cấp gì đi nữa. Luật Ma Nâu nói rõ về nơi chốn của phụ nữ và bổn phận của họ đối với gia đình. Họ không nên tự ý làm bất cứ điều gì trong gia đình mình. Họ phải luôn vui vẻ, giỏi giang việc nội trợ, phục vụ chồng con, xem chồng như chúa tể của mình.

Xã hội trong thời Phật giáo phát khởi.

Rõ ràng xã hội vào thời đức Phật là thuộc chế độ phụ hệ. Phụ hệ có nghĩa là cha truyền con nối, người đàn ông nắm quyền hành trong gia đình hay trong một bộ lạc. Đây là hình thức tổ chức xã hội theo chế độ phụ hệ. Chế độ này lan rộng ra khỏi gia đình, rồi bước vào thế giới chính trị. Chính quyền của xã hội phụ hệ là do người đàn ông thống trị. Hệ thống này đàn áp phụ nữ thông qua thể chế chính trị, kinh tế, và xã hội của chính nó. Quyền lực nam giới thống lĩnh từ ngoài xã hội cho đến trong gia đình. Điều này có ảnh hưởng đến sự thành lập tư tưởng cơ bản nhất về bản chất con người, và mối quan hệ của chúng ta trong vũ trụ.

[15] Kinh Vệ Đà.

Trong phần nghiên cứu về cách ứng xử của con người, những lập luận dựa trên đối tượng nam giới, và cách ứng xử của nam giới tự động được quy cho là của cả hai giới. Theo hệ thống toàn bộ xã hội, phụ nữ bị đối xử như cư dân thứ cấp, phủ nhận cơ hội mà họ được phân công như nam giới. Về mặt thể chất lẫn tinh thần, phụ nữ đối mặt với hằng hà sa số hậu quả của sự phân biệt chống lại họ.

Phụ Nữ trong thời Phật giáo.
Lời kêu gọi của các tín nữ về nữ giới trong đạo Phật.

Hai học giả nữ đầu tiên là Mabel Bode và Caroline Fobey đã thảo luận về vấn đề phụ nữ trong Phật giáo. Tại hội nghị quốc tế của các nhà Đông phương học lần thứ chín năm 1892, hai bà đã cung cấp tài liệu về vai trò phụ nữ trong Phật giáo cổ xưa.

Caroline tuyên bố rằng: *"Người Ni bị đặt để dưới mọi uy thế xã hội. Họ cũng rất thành công trong vai trò như người mẹ, người vợ, con gái, bà hoàng, quản gia. Họ biết đạt những niềm vui đơn sơ mộc mạc. Họ thông minh ngang bằng với nam giới. Họ có sự đồng cảm trong trí tuệ như các vị Phật. Họ cũng biết nhận ra mọi sự vật đều mang tính có sinh có diệt."*

Lời tuyên bố của Mabel Bode cũng giống như vậy. Cả hai người đã trở thành các học giả của Kinh Tạng Pali trong lẽ phải của riêng họ. Foley và Bode tin rằng văn học Pali trong Phật giáo Thượng Tọa Bộ chứa đựng nhiều chứng cứ về vai trò kiên quyết của người phụ nữ trong lịch sử Phật giáo. Họ cho là có sự tu tập nâng cao về nhận thức giá trị trong tinh thần người phụ nữ, và sự sáng tạo đi kèm theo đó đối với vai trò xã hội của các nữ tín đồ ít bị đàn áp hơn. Các phong trào cải tổ này do chính nữ tín đồ Phật giáo đi đầu. Do đó, Bode và Foley tự tin cho rằng những bước đột phá đầu tiên của họ đi vào truyền thống các bậc thánh nhân Thượng Tọa Bộ có thể trở thành nền tảng cho việc nghiên cứu sâu rộng về những nữ lãnh đạo của phong trào cải cách Phật giáo, những điều này đều dựa theo Kinh Tạng Pali.

Một học giả nổi tiếng trong việc nghiên cứu Phật giáo, I.B. Horner, đi xa hơn Foley trong phần mô tả những bức tranh kinh điển khác nhau của phong trào nữ quyền. *"Phụ nữ trong cộng đồng Phật giáo"* của Diana Paul thể hiện một giai đoạn mới trong việc nghiên cứu lịch sử của nữ tín đồ Phật giáo. Bà nhận ra trong các bản kinh có bối cảnh truyền thống bị hạn chế hơn là mở rộng hình ảnh tôn giáo trong phong trào nữ quyền, và câu trả lời cho bối cảnh truyền thống do chính truyền thống đó. Bà giới thiệu vài khuynh hướng mới thảo luận về vấn đề phụ nữ trong Phật giáo Đại thừa. Các học giả này đã mở ra việc nghiên cứu lại vai trò phụ nữ trong lịch sử Phật giáo, họ còn biện luận rằng sự quan trọng của phụ nữ trong lịch sử Phật giáo có nhiều bài học giá trị để dạy con người ngày nay. Đặc biệt, họ cảm nhận Phật giáo như một tôn giáo theo chủ nghĩa quân bình. Theo nhiều học giả khác, quan điểm này mang sắc thái đáng kể trong hai thập kỷ sau cùng.

Quan điểm Phật giáo đối với phụ nữ.

Một trong những điểm phát triển thú vị nhất của Phật giáo là vai trò trọng tâm của phụ nữ. Chúng ta đã thấy trước khi Phật giáo xuất hiện tại Ấn Độ, phụ nữ sống với một địa vị thấp hèn. Nhưng khi Phật giáo xuất hiện thì sự việc đã thay đổi. Đức Phật đã thuyết giảng cho cả nam và nữ. Rõ ràng là Người đã chống đối giai cấp tối thượng Bà la Môn, và xác định lại không hề có bất cứ giai cấp nào trong xã hội đạo đức. Trong lời dạy của Người, nam nữ đều bình đẳng. Việc sinh con gái không còn là nỗi thất vọng nữa. Họ đã được tự do. Hôn nhân không phải là chuyện nối dõi tông đường, sống độc thân không có gì phải hổ thẹn, và không còn chuyện ép buộc tảo hôn.

Chúng ta nên định rõ vấn đề phụ nữ được thuyết giảng trong đạo Phật. Đó là trung tâm bút chiến của các học giả. Do cái gọi là lời tuyên bố mâu thuẫn của đức Phật đối với phụ nữ và tâm trạng thất vọng của Người khi mở ra cánh cửa cho việc thiết lập Ni chúng. Nhưng, sự thật về những lời tuyên bố mâu thuẫn đó

là gì? Bằng cách nào mà độc giả có thể hiểu được những lý lẽ đó dưới ánh sáng đạo pháp và tình huống trong xã hội Phật giáo?

Chúng tôi không có ý định cải tử hoàn sinh lời dạy của đức Phật, mà chỉ hệ thống hóa lời tuyên bố có tính mâu thuẫn này, để bạn đọc có thể nhận thức rõ lời Phật dạy.

Chúng tôi cho rằng điều quan trọng nhất khi chúng ta đọc kinh Phật là chúng ta nên biết rằng: lý do gì Người lại thuyết giảng bản kinh đó, và thuyết giảng cho ai, với mục đích gì? Hơn nữa trong triết lý và trong tôn giáo, vấn đề nhìn thấu xuyên qua ngôn ngữ hoặc ý nghĩa thông qua ngôn ngữ sẽ bị hạn chế tầm hiểu biết, hoặc sẽ hiểu sai lệch vấn đề. Nếu chúng ta nhận thức được như vậy, chúng ta sẽ thấu triệt được chân lý.

Trở lại với vấn đề nữ quyền, chúng ta có thể nhìn thấy phần mở đầu của kinh Phật nói về phụ nữ trong các bản kinh Khởi Thế Nhân Bổn và Trường A Hàm. Người giải thích về nguồn gốc của con người trên trái đất, mà trong đó giới tính là do nghiệp lực. Một quá trình thoái hóa bắt nguồn bằng tham sân si. Điểm quan trọng là khi sự khác biệt này phát sinh thì chuyện người đàn bà suy tưởng đến người đàn ông là quá gần. Họ được chào đón với nỗi khiếp sợ vì dường như điều này liên quan đến sự bóc lột. Người ta có thể nghĩ rằng đức Phật phân biệt đối xử vì Người có ngụ ý sự tham lam là đàn bà. Nhưng họ nên biết rằng lời nhắn nhủ này mang hàm ý về giới tính. Đàn ông, đàn bà đều dễ bị ảnh hưởng bởi tham lam và ái dục. Họ có thể trở thanh người bóc lột, kẻ bạo hành, hoặc nạn nhân.

Trong một bản kinh khác, đức Phật có vẻ buộc tội đàn bà là nguyên nhân của sự cám dỗ. Người nói: *"Này tỳ kheo, một người đàn bà thậm chí khi đang đi cũng sẽ ngừng lại để gài bẫy đàn ông. Bất kể lúc đi đứng nằm ngồi, cười nói, hát múa, khóc la, đau khổ, bệnh hoạn, họ đều có thể ngừng lại để gài bẫy trái tim đàn ông."* Đây không phải là lời độc thoại. Khi ngài A Nan hỏi Người làm cách nào để một vị tu sĩ giữ gìn giới luật đối với phụ nữ. Đức Phật trả lời: *"Này A Nan,*

đừng nhìn họ. Nhưng nếu phải nhìn thì đừng nói chuyện." Ngài A Nan lại hỏi: *"Nhưng nếu họ nói chuyện với chúng ta thì sao? Bạch Thế Tôn."* Phật lại nói: *"Hãy giữ tâm tỉnh thức, A Nan."*

Nếu chúng ta nghiền ngẫm những lời nói này, chúng ta sẽ nhận ra đúng ý nghĩa. Người nghe là các vị tỳ kheo, những người phải tránh mọi cám dỗ trần tục. Theo nghĩa tích cực, Tăng sĩ là người chủ động, nhưng theo nghĩa tiêu cực, Tăng sĩ là nạn nhân. Vì vậy, để thanh lọc nội tâm, Tăng sĩ nên tránh mọi cám dỗ thế gian, trong đó, đàn bà là một loại cám dỗ. Điều đó không có nghĩa là đức Phật ám chỉ đàn bà là nguyên nhân tội lỗi của đàn ông.

Chính đức Phật cũng nhận ra làm người phụ nữ thì khổ biết dường nào. Người đã từng nói rằng nỗi đau khổ nhất của người phụ nữ là bỏ lại người thân yêu để đi theo chồng, mang nặng đẻ đau, thờ chồng nuôi con. Mâu thuẫn với quan niệm xã hội thời bấy giờ về các bé gái, trong Kinh A Hàm có đoạn Phật khuyên vua Ba Tư Nặc đừng thất vọng vì hoàng hậu Mạt Lỵ sinh con gái.

Trong lĩnh vực hôn nhân, thông tục tảo hôn dường như không thể từ bỏ. Đại Phần[16] ghi chú rằng một bé gái dưới mười hai tuổi được phép lấy chồng. Nhưng chúng ta không thể tìm thấy chứng cứ, để biết chính xác tuổi tác của người con gái được phép lấy chồng trong văn học Phật giáo, có lẽ, theo luật lệ thì ở độ tuổi từ mười sáu đến hai mươi. Ví dụ như Visakha[17] lấy chồng lúc mười sáu tuổi. Còn Bhadda Kundalakesa mười sáu tuổi vẫn chưa lấy chồng.

Đức Phật ủng hộ mạnh mẽ chế độ một vợ một chồng, như Người đã đưa ra năm giới cấm của hàng cư sĩ. Người dạy chi tiết về mối quan hệ bình đẳng của đời sống vợ chồng. Thi La Ca Việt Kinh ghi chép lời Người dạy về vấn đề này như sau: *"Có năm cách mà người chồng nên cư xử với người vợ: tôn trọng, khoan dung, chung thủy, bảo vệ, thương yêu. Người vợ cũng nên cư xử với chồng theo*

[16] Tỳ kheo phần. Một trong hai phần của Kinh Phần trong Luận Tạng, dành cho Tỳ kheo. (tự điển Niệm Phật Ba La Mật).
[17] Có tên đọc là Tỳ Sái Ca – con gái nhà triệu phú, nữ đệ tử của đức Phật, phụng trì Tăng già vào hạng bậc nhất. (chú thích của người dịch)

năm cách yêu thương: thực hiện tốt bổn phận, cư xử phải phép với hai họ, chung thủy, giữ gìn tài sản cho chồng, lo toan công việc kinh doanh của chồng."

Chúng ta nhìn thấy một sự cách biệt lớn giữa lời khuyên về bổn phận người vợ trong Luật Ma Nâu và trong lời dạy của Phật. Người dạy xa hơn về năm khả năng đầy uy lực của người phụ nữ. Nếu họ sở hữu năm quyền lực như tài sắc, tiền của, họ hàng, có sinh con trai, đức hạnh; thì họ có đầy đủ tự tin sống ở nhà. Họ có thể khuất phục chồng mình, giúp chồng mình nhiều hơn. Trong gia đình, họ có quyền chia sẻ với chồng về sự lựa chọn nghề nghiệp, hôn nhân cho con cái. Ví dụ như Cấp Cô Độc tư vấn cho vợ, trước khi chấp thuận lời đề nghị làm thông gia với thương nhân giàu có Ugga. Người chủ gia đình và người vợ phải đồng lòng, bình quyền trong mọi chuyện kể cả tài sản và thừa kế.

Đức Phật đã đánh một dấu ấn trong lịch sử tôn giáo tại Ấn Độ. Trong lĩnh vực này, phụ nữ không học thánh kinh vì bổn phận nội trợ, vì sự ca ngợi thiêng liêng, hoặc vì thay chồng tụng kinh, hoặc cùng chồng cầu nguyện. Các tín nữ tu tập theo lời dạy của Phật để mở mang trí tuệ, để đạt đến A La Hán quả, đưa đến việc thành lập Ni chúng. Nhiều cuộc tranh luận mâu thuẫn phát sinh, do các học giả Phật giáo và ngoài Phật giáo, về phương pháp đức Phật thu nhận Ni chúng. Dường như sự phân biệt chống lại Ni chúng bằng luật Bát Kỉnh Giới. Đối với vấn đề này, đã có vài sự nghiên cứu nghiêm túc hoàn thành theo phương pháp nghiên cứu rõ ràng. Tuy nhiên, vấn đề này liên quan đến sự thành lập Ni giới, một tổ chức thực hiện lời dạy của Phật vì lợi ích chúng sinh, cho nên, chủ đề này vẫn còn rất thú vị để thảo luận.

Nhiều chứng cứ buộc tội đức Phật có thành kiến về giới tính.

Trước khi thảo luận về sự mâu thuẫn trong việc thành lập Ni chúng, chúng ta nên phác thảo ra một câu chuyện chứng minh lý do nào mà đức Phật chấp nhận việc thành lập Ni chúng.

Theo kinh điển, vài năm sau khi giác ngộ, đức Phật được người dì, bà Kiều Đàm Di[18] ghé thăm. Bà muốn thỉnh ý Phật về việc bà muốn xuất gia cùng với vài người bạn. Lần đầu đức Phật từ chối nữ giới xuất gia. Người nói rằng nếu không có sự chăm sóc của phụ nữ ở nhà thì gia đình sẽ tan vỡ. Điều này cho thấy khuynh hướng xã hội về phụ nữ và gia đình thời bấy giờ, và có thể giải thích sự từ chối của đức Phật. Kinh Phật không chấp thủ được sử dụng để tranh luận chống lại việc thành lập Ni chúng. Chấp thủ giữ hình thức đạt được trí tuệ giải thoát. Theo nhiều bản miêu tả thì đức Phật không cảm nhận phụ nữ có thể lìa bỏ gia đình. Tuy vậy, những người phụ nữ này kiên cường vẫn tiếp tục thỉnh cầu. Sau cùng bà Kiều Đàm Di nhờ ngài A Nan giúp. Ngài A Nan thỉnh vấn Phật rằng liệu nữ giới có thể giác ngộ được chăng. Phật xác định rõ là bất cứ ai cũng có thể đãt đến Niết bàn. Khi đã hiểu rõ nguyên lý của sự việc, Ngài A Nan thưa với Phật về vấn đề nữ giới nên được phép xuất gia nếu họ có thể đạt đến giác ngộ. Cuối cùng Phật cũng chấp thuận thành lập Ni chúng. Nhưng Người cũng cảnh báo rằng tương lai của Phật giáo sẽ kém đi năm trăm năm sau đó. Lời cảnh báo của Người đã bị các nhà trong phong trào nam nữ bình quyền xem như chứng cứ để buộc tội Người có thành kiến về giới tính.

Bổn Sanh Truyện.

Bổn Sanh Truyện là một phần quan trọng của Kinh Tạng Pali. Những thi phẩm này được cho là hồi ký về tiền thân của đức Phật, trong khi Người thành tựu hạnh Bồ Tát Ba La Mật: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ. Những câu chuyện truyền thuyết đều có khuynh hướng rất tiêu cực đối với phụ nữ, theo cách đó, họ miêu tả chuyện tái sinh của đức Phật. Người hiện thân là động vật đực, một tên cướp, một kẻ trộm. Nhưng chuyện đầu thai thành nữ giới thì hầu như không tồn tại, và chỉ xảy ra từ xa xưa trên con đường Người đi đến

[18] Mahaprajapati - tên bà còn được đọc là Ma Ha Ba Xà Ba Đề.

Bồ Tát quả. Là một động vật đực hay một tên trộm đi nữa thì vẫn còn tốt hơn là một người nữ.

Trưởng Lão Tăng Ni Kệ đưa ra một vấn đề đặc biệt mang tính thần học, liên quan đến giới tính. Cả thế giới trong Thí Dụ Kinh[19] được mô tả bởi sự chia rẽ không khoan dung giữa nam và nữ. Tăng sĩ luôn là đàn ông trong tiền kiếp, Ni luôn là đàn bà. Sự chia rẽ thuộc hệ tư tưởng về giới tính tạo ra loại rắc rối đặc biệt trong thuật ngữ của mô hình tôn giáo dành sẵn cho phụ nữ. Ví dụ như nếu nam nữ đi riêng rẽ theo các con đường khác nhau, thì tiểu sử của người đàn ông, bao gồm cả đức Phật, không hề liên quan gì đến mô hình dành cho phụ nữ. Kiều Đàm Di trong Thí Dụ Kinh tự mình liên kết A La Hán quả với nghiệp quả tốt từ những lần tái sinh qua các nhân vật như một người đàn bà nô lệ, con gái nhà giàu, một thiên nữ đầy quyền năng. Do vậy, bà Da Du Đà La[20] quả quyết chính nghiệp lực mà Phật đã từng là chồng bà trong các dạng thức ở nhiều kiếp trước.

Kinh Khởi Thế Nhân Bổn.

Kinh Khởi Thế Nhân Bổn là nguồn gốc trong truyền thuyết của Phật, cũng được miêu tả trong Kinh Tạng Pali. Theo truyền thuyết, có một thời hoàng kim lúc chúng sinh hữu hình vô tính sống trong niềm hạnh phúc trên thiên đường. Ngày nọ, có một người muốn xuống hạ giới, một hiện thân nữ giới, nhiều người khác cùng đi theo. Sau đó thì giới tính bắt đầu nảy sinh kèm với đam mê cám dỗ. Bản năng giới tính được xem như một sự thoái hóa từ trạng thái hoàn thiện. Cả nam và nữ đều có trách nhiệm vì tình trạng thoái chuyển này. Tuy nhiên, rõ ràng chính hình tượng nữ giới trên trần gian đã gây ra sự cám dỗ tại mảnh đất đầu tiên này.

[19] 1 trong 15 tập kinh trong Tiểu A Hàm, kể về sự chiến đấu để đạt đến giác ngộ của chư Phật và 559 vị Tỳ kheo, Tỳ kheo ni.
[20] Vợ của Bồ tát trước khi Người xuất gia, sinh ra Thái tử - Tỳ kheo La Hầu La. Sau này bà cũng xuất gia, trở thành Tỳ kheo Ni.

Sự cám dỗ của con gái Ma Ba Tuần.

Truyền thuyết về con gái Ma Ba Tuần được tìm thấy trong Kinh Tạng Pali, là một phác họa về người đàn bà như loài quỷ dữ. Ma Ba Tuần là vua trong cõi dục lạc, cố hết sức cản trở đức Phật đạt đến giác ngộ, bằng cách đưa ba cô con gái là Raga, Arati, và Trsna để dụ dỗ Người. Theo truyền thuyết, đức Cồ Đàm không hề nao núng mà còn đánh bại chúng. Trong cộng đồng các tự viện luôn xem điều này là chứng cứ tội lỗi của phụ nữ và cần phải tránh xa họ bằng bất cứ giá nào. Phụ nữ luôn là sự cám dỗ. Tăng sĩ luôn bị vợ hay người yêu lôi kéo trở về nhà. Dục lạc rất nguy hiểm đối với Tăng sĩ, những người đã cố gắng từ bỏ mọi chấp thủ, đã trốn chạy khỏi vòng luân hồi. Một lần nữa, chúng ta có thể nhìn thấy chủ đề về phụ nữ, vật cản trở cho sự phát triển trí tuệ. Thông thường, tăng sĩ được dạy bảo nên tin rằng thân thể phụ nữ đáng kinh tởm, và nên quán tưởng rằng thân thể loài người là xác chết mục rữa, để gìn giữ sự tu hành thanh khiết.

Thành lập Ni giới.

Mọi người đều biết rằng đức Phật là người đầu tiên cho phép nữ giới xuất gia. Và họ cũng hiểu rõ việc thành lập Ni chúng đã tạo ra nhiều vấn đề mâu thuẫn trong lịch sử Phật giáo, trong đó có ba điểm chính cần thảo luận:

- Có sự thất vọng để chấp nhận lời thỉnh cầu của bà Kiều Đàm Di và Ni đoàn của bà.

- Lập Bát Kỉnh Giới để đặt Ni chúng vào vị trí thấp hơn Tăng chúng.

- Tuyên bố rằng cho phép nữ giới xuất gia thì Phật giáo sẽ kém đi năm trăm năm sau đó.

Luận cứ bảo vệ lời Phật dạy về nữ giới.

Kate Blackstone đưa ra nhiều luận cứ quý giá mà chúng ta có thể tin rằng đó là cốt lõi của chủ đề thảo luận về những mâu thuẫn về Ni chúng.

Trong câu chuyện thành lập Ni chúng có một hàm ý quá rõ ràng; đức Phật đã sử dụng phép ẩn dụ để đưa ra tám giới luật đặc biệt, áp đặt lên bà Kiều Đàm Di như là một điều kiện giới luật. Sự có mặt của phụ nữ trong Tăng già đề ra mối đe dọa nghiêm trọng không thể tránh khỏi cho Phật Pháp. Bước đầu của phụ nữ đi vào Tăng già là mối nguy hiểm khủng khiếp trong thế giới quan của câu chuyện kể này. Để xem xét vấn đề này nghiêm túc, chúng ta nên nghiên cứu toàn bộ mối liên quan đến Ni chúng. Những câu chuyện có liên quan đều nằm trong Kinh Tạng, Tỳ Nại Da, Kinh Tăng Nhứt A Hàm, Na Tiên Tỳ Kheo Kinh, Tiểu Phẩm, v.v…

Nói chung, sự trình bày về Ni chúng có thể được tóm lược như sau:

Sự ví von ngôi nhà làm mồi cho kẻ cướp, cánh đồng lúa bị hư hại, cây mía bị bệnh gỉ sắt cũng đều phù hợp với nhiều phần miêu tả khác nhau trong câu chuyện.

Tương tự như vậy, tất cả các phần miêu tả đều thể hiện phép ẩn dụ của tám giới luật, chứa đựng mối đe dọa bị tàn phá, giống như con đập trên sông ngăn chặn lũ lụt. Mối đe dọa, sự nguy hiểm, biện pháp đều nhất quán trong tất cả các phần miêu tả. Đó là tính trầm lặng trong câu chuyện để giải thích lý do vì sao Ni chúng bị xem là mối đe dọa và cách nào mà Ni đoàn có thể tránh được.

Các học giả nghiên cứu phụ nữ trong cộng đồng Phật giáo đã cố gắng lấp kín kẽ hỡ này, hầu hết họ đặt câu chuyện vào trong bản lược đồ giả thuyết theo thứ tự thời gian, ấn định cả chủ nghĩa quân bình xa xưa được chỉnh sửa lại sau này, và thiếu những người biên tập tiến bộ.

Bài tranh luận khác như là sự tiến triển dần dần từ thành kiến giới tính cố hữu, thậm chí có tính ghét phụ nữ, đi đến sự phát triển chủ nghĩa quân bình trong Phật giáo đại thừa, ngay cả trong Kim Cang thừa. Lần lượt, việc nghiên cứu các

câu chuyện đã thử đặt để câu chuyện vào trong bối cảnh xã hội, như chúng ta đã tái cấu trúc các bối cảnh đó, hoặc đưa ngôn ngữ đó vào bối cảnh trong kinh luật của Tỳ Nại Da[21].

Các nghiên cứu trước đây là những đóng góp quan trọng cho sự nhận thức của chúng ta về câu chuyện, được thể hiện trong vai trò cốt yếu trong lịch sử, và trong hoàn cảnh hiện thời của phụ nữ trong cộng đồng Phật giáo. Tuy nhiên, chúng ta vẫn cảm thấy thất vọng với những giải pháp bị sắp đặt. Không ai có thể trả lời cho câu hỏi vì sao phụ nữ bị cho là mối đe dọa nguy hiểm như vậy, hoặc bằng cách nào mà Ni chúng tìm ra được phương tiện hợp lý để đẩy lui đi. Ngoài ra, mọi nghiên cứu chủ đề này vì những khái niệm mơ hồ về tình huống lịch sử, do đó không miêu tả được nét văn học đặc trưng rõ ràng trong câu chuyện. Nhưng câu chuyện của Ni chúng hoàn toàn đúng là một câu chuyện. Alan Sponberg là một trong các học giả chỉ ra những nét văn học đặc trưng rõ ràng trong câu chuyện. Sự tranh luận về những mâu thuẫn có tính xấu trong Kinh Pali về phụ nữ, nên được hiểu không giống như sự mâu thuẫn vừa yêu vừa ghét đơn thuần, mà đúng hơn là sự đa dạng phong phú về năng lực ngôn ngữ. Alan Sponberg diễn dịch câu chuyện thành một sự thỏa hiệp văn học giữa những lời tranh luận trong Tăng già lúc bấy giờ, như một câu trả lời về các sự kiện lịch sử, hơn là bản miêu tả các sự kiện đó. Bài phân tích của Sponberg dù rất thú vị, vẫn chưa đủ giải quyết vấn đề phát sinh bởi phần miêu tả Ni chúng. Tại sao một trong những lời tranh luận cứ khăng khăng về thời mạt Pháp? Làm thế nào mà Ni chúng có thể gìn giữ chánh Pháp?

Nhãn quan trong Tỳ Nại Da.

Đoạn văn này sẽ đưa ra một giải pháp thích hợp. Theo sự thấu triệt của Sponberg về nét văn học đặc trưng trong câu chuyện, thì sự phân tích câu chuyện theo bối cảnh văn học có thể được nhìn rõ như sau: bối cảnh Tỳ Nại Da giống

[21] Giới luật – những quy luật trong đời sống tự viện. Một phần của Luật Tạng.

như một câu chuyện có phần mở đầu, phần mở rộng, và phần kết luận. Tỳ Nại Da thể hiện một cách trình bày mang tính nghi thức hóa cả hai phạm vi cộng đồng và cá nhân trong đời sống người xuất gia. Câu chuyện quy định các hoạt động, sự xuất hiện, sự đúng đắn, lối sống của từng vị Tỳ kheo, Tỳ kheo Ni. Trong đó có ghi rõ thủ tục, nghi thức tiếp khách cho việc quản lý của Tăng già. Theo cách làm như vậy, Tỳ Nại Da phê chuẩn và phân định rõ nhiệm vụ của cộng đồng tự viện đối với Tăng chúng và các tín đồ. Theo thuật ngữ được phân tích, chúng ta nhìn thấy sự nối kết một mô hình đồng nhất và một tập hợp nguyên tắc chỉ đạo cho sự biểu hiện tính đồng nhất đó.

Mô hình đồng nhất có lẽ là rõ hơn hết trong các câu chuyện hư cấu tỏa khắp trong Tỳ Nại Da, mở ra những giới luật chính yếu, và giới thiệu từng giới luật riêng rẽ. Phần mở đầu, hay phần hư cấu, miêu tả các tình huống đặc biệt ẩn mình dưới quy luật tất yếu của giới luật và đặc điểm của giới luật. Các câu chuyện đã cung cấp lý lẽ cho giới luật và đặt giới luật theo bối cảnh đầy ý nghĩa. Câu chuyện xuất sắc trình bày trong Tỳ Nại Da giống như toàn bộ tiểu sử của đức Phật. Điều này nằm trong ngữ cảnh khi đức Phật nhận ra Niết Bàn, và sự nghiệp thuyết giảng tiếp theo của Người, điều mà các giới luật trong Tỳ Nại Da có ý nghĩa. Chúng ta có thể nhìn thấy rõ những câu chuyện hư cấu của phần chính trong Tỳ Nại Da và những giới luật riêng rẽ. Kiền Độ[22] và Phân Biệt Luận[23] đều bắt đầu với sự miêu tả những hoạt động của đức Phật. Hoạt động của Người giải thích và thanh minh mô hình giới luật chứa đựng trong từng phạm trù. Trong Đại Phẩm, những câu chuyện hư cấu miêu tả sự trải nghiệm Niết Bàn của đức Phật, quyết định đi thuyết pháp của Người, và sự bắt nguồn kế tiếp của Tăng già. Giới luật và thủ tục của phần còn lại trong Kiền Độ được đặt để như vậy trong bối cảnh giác ngộ của đức Phật, và được giải thích bằng quyết định của Người về việc xây dựng cộng đồng tự viện. Tương tự như vậy, Kinh Phân Biệt cũng bắt đầu phần miêu tả biểu tượng

[22] Thủ tục chấp hành của Luật Tạng.
[23] Còn gọi là Tỳ Bà Sa Luận.

sự giác ngộ của đức Phật, và giới thiệu phần đối thoại của đức Phật. Trong phần này, Người giải thích với ngài Xá Lợi Phất làm thế nào mà tuổi thọ của Phạm hạnh ít hơn các vị Phật trong quá khứ, được xác định bởi lời giới thiệu của họ trong Giới Bổn Tỳ Kheo. Vì vậy, Kinh Phân Biệt được đặt vào bối cảnh ở giữa phạm vi vũ trụ và các vị Phật quá khứ.

Mỗi giới luật riêng rẽ trong cả hai phần cũng được đặt trong bối cảnh đức Phật thuyết pháp. Những câu chuyện giới thiệu mỗi giới luật bắt đầu với một lời tuyên bố của đức Phật về vị trí lúc Người đang thuyết giảng. Phần lớn mênh mông trong giới luật được chính đức Phật nói lên quy định và sửa đổi. Dù có sự đồng thuận chung chung giữa các học giả rằng Tỳ Nại Da được biên soạn sau khi đức Phật nhập diệt. Nhưng sự hiện diện và tiếng nói của Người là chức năng phê chuẩn và xác nhận tính hợp lệ của các giới luật và cả toàn bộ Tỳ Nại Da.

Chúng ta cảm thấy thú vị với bản chất và chức năng của những sự việc được phê chuẩn như một cách thấu hiểu tại sao Ni chúng bị xem là quá nguy hiểm, và làm thế nào mà Ni chúng có thể tránh được sự nguy hiểm đó một cách hợp lý. Tỳ Nại Da bao gồm một hệ thống truyền đạt sự phê chuẩn của đức Phật đến với Tăng già, một tổ chức hợp nhất. Và nếu sự phê chuẩn đó được thể hiện theo bản tính nam giới vốn có, thì nữ giới, theo định nghĩa, không thể trình bày quan niệm của mình. Do đó, họ không được đối xử giống như hầu hết các thành viên trong Tăng già.

Mẫu đàn ông: vấn đề với Tỳ kheo Ni.

Có những biểu lộ rõ ràng trong câu chuyện Kiều Đàm Di Mẫu, một sản phẩm của thế giới quan giống nhau, như phần còn lại của chuyện kể Tỳ Nại Da. Phần hợp lý trong tính đồng nhất, về mặt khái niệm dựa trên sự thuần khiết, tách biệt, và thứ bậc mang tính hợp lý giống nhau được áp dụng trong câu chuyện. Tuy nhiên, sự biểu lộ trong câu chuyện không có chức năng định nghĩa lý tưởng xuất gia hoặc lý tưởng của Tăng già, mà chỉ định nghĩa sự tương phản.

Ngược lại với sự tưởng tượng về lý tưởng xuất gia được phác họa xuyên suốt trong Tỳ Nại Da, Kiều Đàm Di Mẫu được miêu tả không có gì tốt đẹp. Rõ ràng là bà không phải là một mẫu người hoàn hảo thánh thiện trong bức mô tả này. Người bà phủ đầy bụi bẩn, có lẽ do mồ hôi, và những giọt nước mắt trào trên má. Đặc biệt, nước mắt của bà bộc lộ ý định đen tối trong bộ quần áo xuất gia. Nước mắt thể hiện sự thiếu kềm chế, một biểu hiện của phiền não. Điều này tiên đoán sự sụt giảm về hạnh tu từ trong câu chuyện hư cấu cho đến Giới Bổn Tỳ Kheo. Nhưng nước mắt của bà làm động lòng ngài A Nan. Quan trọng là bà phục trang như một Tỳ kheo ni, dù có chứng cứ chưa đủ thanh tịnh. Sự trái ngược giữa y áo và thân tâm phiền não của bà nêu bật một thực tế là bà chưa phải là người xuất gia. Trong câu chuyện, bà Kiều Đàm Di nhận ra một điều: bà đứng ngoài cánh cửa của Tịnh xá. Bà biết mình không thể vượt qua ranh giới thể chất để bước vào Tăng già, vì bà còn là người tại gia. Tuy vậy, bà hầu như không phân biệt được những người đã thật sự xuất gia. Như vị Tỳ kheo, bà xuống tóc, khoác y vàng của người xuất gia. Bà tôn trọng gìn giữ các giới của Tăng già bằng vẻ bên ngoài. Bà đã chọc thủng giới hạn tượng trưng của Tăng già. Cách phục trang không hợp lý của bà thể hiện một sự thách thức nghiêm túc đối với sự nguyên vẹn của Tăng già và đối với những người xuất gia. Trong cách khoác y như Tỳ kheo ni, bà Kiều Đàm Di ngầm phá hoại sự thận trọng bao gồm trong Tỳ Nại Da, chỉ để công nhận những gì cho rằng phù hợp với điển hình của Tăng già. Bà đã xóa mờ đi sự khác biệt giữa người xuất gia và người tại gia. Theo cách làm như vậy, bà đã cắt đứt sự nguyên vẹn của giới luật và mở đầu một khả năng nhiễm trược.

Tuy nhiên, điều nghiêm túc nhất là sự gánh vác quyền lực của bà đối với chính đức Phật. Trong câu chuyện, bà Kiều Đàm Di có chức năng như người lãnh đạo phụ nữ, song song với ban lãnh đạo Tỳ kheo của đức Phật. Mặc cho đức Phật phản đối lời thỉnh cầu của bà, Kiều Đàm Di mẫu và các đệ tử theo bà vẫn xuống tóc, khoác y vàng, đi theo Phật và đệ tử của Người.

Bất chấp đức Phật, Kiều Đàm Di mẫu lật đổ hệ thống sắp xếp thứ bậc được duy trì trong Tỳ Nại Da. Bà đề ra một cuộc thách thức thẳng thừng với ban lãnh đạo của Người.

Như vậy, Kiều Đàm Di mẫu và nữ đệ tử của bà cũng thể hiện sự thách thức, mối đe dọa với từng yếu tố trong ba phần khái niệm cơ bản của Tỳ Nại Da. Làm ô nhiễm sự thanh tịnh của Tăng già, chọc thủng giới hạn, và lật đổ hệ thống thứ bậc, sự hiện diện nữ giới xuất gia đã thách thức tính đồng nhất trong Tăng già, được xây dựng trong Tỳ Nại Da Pali. Trong sự hợp lý của Tỳ Nại Da Pali, Ni viện không có nơi chính thức. Để có Ni chúng thì phải thay đổi hoặc lật đổ mẫu người nam giác ngộ, hoặc quá trình cho phép, bằng cách đó, mẫu người này được chuyển hóa thành tính đồng nhất của lý tưởng tự viện và lý tưởng Tăng già.

Dù người biên tập Tỳ Nại Da không có sự lựa chọn, mà chỉ chấp nhận sự hiện diện của Tỳ kheo ni, tuy nhiên, họ có thể hạn chế tối thiểu mối đe dọa. Do đó, "con đập lớn" của Bát Kỉnh Pháp lập nên thứ tự của Tỳ kheo và Tỳ kheo ni, tách biệt Tăng chúng khỏi vòng nhiễm trược, và đạt đến sự thanh tịnh. Giáo pháp này có lẽ phải chịu chung số phận với Ni chúng, nhưng lại đưa ra ưu thế hợp lý. Tỳ Nại Da đã làm những gì có thể để trì hoãn lại điều chắc chắc sẽ xảy ra.

Bảo vệ Bát Kỉnh giới.

Dưới quan niệm phong trào nữ giới bình quyền của phương Tây, Bát Kỉnh Giới mà Phật đã dạy là một điều kiện thành lập Ni chúng, đã trở thành sự phân biệt chống lại nữ giới và đặt Ni chúng dưới quyền Tăng chúng. Lời tuyên bố này dường như gay gắt đối với những người tu tập theo chánh pháp. Để làm thỏa mãn với lập luận này, chúng ta nên phân tích cái khó hiểu từ mọi góc cạnh của vấn đề này. Đầu tiên, chúng ta định nghĩa Bát Kỉnh Giới. Kế đến, chúng ta phân tích liệu Bát Kỉnh Giới có hướng đến đời sống của Ni chúng chăng? Và mục đích gì mà đức Phật lại quan tâm đến vấn đề này? Sau hết, chúng ta xem xét vấn đề này từ quan niệm của tự viện rồi đến đời sống xã hội.

Bát Kỉnh giới.
Bát Kỉnh giới trong Tiểu Phẩm Tỳ Nại Da.

1. Một người Ni dù có đến một trăm tuổi Hạ cũng phải chào hỏi, tôn kính, thực hiện đúng đắn các bổn phận đối với một vị Tăng, dù vị Tăng này chỉ vừa mới xuất gia. Đây là giới luật phải gìn giữ và tôn kính, danh dự và tuân thủ, mà cả cuộc đời người Ni không bao giờ được vi phạm.

2. Tỳ kheo Ni không được an cư kiết hạ nơi nào không có chúng Tăng. Đây là giới luật … không bao giờ được vi phạm.

3. Mỗi nửa tháng, Tỳ kheo Ni phải thỉnh ý Tăng đoàn hai việc: ngày làm lễ Phát Lồ, và ngày nào các vị Tăng đến họp. Đây là giới luật … không bao giờ được vi phạm.

4. Sau mùa an cư kiết hạ, mỗi Tỳ kheo Ni phải hành lễ Tự Tứ, và ra Hạ trước mặt Tăng chúng. Tỳ kheo Ni phải sám hối và kiểm điểm lại ba vấn đề nghe, thấy, và hoài nghi; xem mình có phạm điều gì không. Đây là giới luật … không bao giờ được vi phạm.

5. Một Tỳ kheo Ni phạm trọng tội thì phải chịu kỷ luật của cả hai chúng Tỳ kheo và Tỳ kheo Ni. Đây là giới luật … không bao giờ được vi phạm.

6. Khi một vị Ni vừa mới xuất gia phải tu tập sáu giới căn bản trong hai năm. Vị Ni này sẽ được thọ lãnh giới luật từ Tăng chúng và cả Ni chúng. Đây là giới luật … không bao giờ được vi phạm.

7. Ni chúng không bao giờ được nặng lời hoặc la mắng một vị Tăng. Đây là giới luật … không bao giờ được vi phạm.

8. Tỳ kheo Ni không có quyền làm lễ sám hối cho Tỳ kheo. Nhưng Tỳ kheo có quyền làm lễ sám hối cho Tỳ kheo Ni. Đây là giới luật … không bao giờ được vi phạm.

Tiểu Phẩm ghi lại lời thỉnh cầu sau này của Kiều Đàm Di Mẫu thông qua ngài A Nan, xin thay đổi giới luật thứ nhất: thay vì theo quan điểm giới tính, thì xin dựa trên địa vị. Đức Phật đã bác bỏ.

Có hai khuynh hướng giải thích việc này theo phương pháp học thuật.

Thứ nhất, khuynh hướng bác bỏ.

Theo khuynh hướng này thì đức Phật chưa hề dạy về giới luật nào như vậy. Điều này được Tăng già thêm vào để gìn giữ sự nghiệp Phật giáo do yêu cầu của xã hội. Vì đời sống tự viện hoàn toàn phụ thuộc vào Phật tử tại gia. Một quan điểm khác thuộc khuynh hướng này là do kinh Phật không được viết trong thời tại thế của Người, mà được ghi lại sau nhiều thế kỷ. Do đó, vài tác giả đối lập với Phật giáo pha trộn vào kinh Phật để phá hoại giá trị lời dạy của Người trong vấn đề bình quyền. Một giá trị chính yếu trong nhãn quan của Phật giáo về xã hội.

Thứ hai, khuynh hướng chấp thuận.

Theo khuynh hướng này thì chính đức Phật tuyên bố Bát Kỉnh Giới do bởi tầm nhìn trí tuệ đầy kinh nghiệm của Người, trí tuệ của sự giác ngộ.

Tác giả có lẽ đã thảo luận về quá trình chấp thuận cho nữ giới được xuất gia theo quan điểm của Tỳ Nại Da, như đã nói ở trên.

Khi phân tích Bát Kỉnh Giới, những người theo thuyết bình quyền và vài học giả đã buộc tội đức Phật có thành kiến về giới tính. Ngay cả khi chúng ta chấp nhận cuộc tranh luận này, chúng ta cũng nên đặt câu hỏi có phải đó là sự thành kiến của đức Phật, hay chỉ đơn thuần là sự phản ảnh một xã hội, văn hóa bị kiềm chế tại Ấn Độ vào thời xa xưa. Nếu chúng xem xét tỉ mỉ các giới luật này, chúng ta sẽ không tìm thấy một sự lệ thuộc nào về mặt tinh thần được phác thảo trong các giới luật. Nữ giới được phép đi theo con đường giác ngộ và không hề bị buộc phải phục vụ Tăng chúng. Tuy nhiên, giới luật này gây cản trở cho nữ giới, chứ không hề xây dựng. Ni chúng có khả năng trở thành những vị thầy có

ảnh hưởng, được kính trọng trong cộng đồng. Là vị thầy quả là rất quan trọng trong kỷ nguyên dựa trên sự chuyển giao niềm tin bằng lời. Phong cách kẻ cả của Tăng chúng đối với Ni chúng nên được hiểu rằng vì Tăng chúng đã phát nguyện một cuộc sống độc thân. Có lẽ cần phải nhìn người nữ thấp kém để giúp họ tự kềm chế dục lạc.

Hai quan niệm về vấn đề này được nhấn mạnh sau đây:

Vấn đề nêu lên của ban lãnh đạo thành lập Kinh điển thiếu thuyết phục vì họ chưa cung cấp đủ chứng cứ căn bản theo phương pháp nghiên cứu. Hơn nữa, lời than trách đối với các học giả đối lập Phật giáo dường như không có chứng cứ trên phương pháp học thuật.

Quan điểm bình đẳng trong Phật giáo không được suy xét như quan điểm xã hội. Sự khác biệt giữa hai quan điểm đó là điều mà sự công bằng xã hội mang lợi lạc đến cho thế gian với địa vị trong xã hội và thú vui cuộc đời cho nhân loại. Trong khi đó, quan điểm bình đẳng trong Phật giáo tập trung vào mục đích: quyền đi đến giác ngộ, một nơi không có địa vị, không còn bản ngã.

Từ quan điểm bình đẳng, chúng ta phân tích Bát Kỉnh Giới và sẽ không thể tìm ra bất cứ giới luật nào ngăn cản không cho Ni chúng tu tập theo lời Phật dạy, hoặc thực hành thiền định để đi đến giác ngộ. Chúng ta nhận thức trong lời dạy của Người chưa hề có sự phân biệt nam nữ. Tất cả đều bình đẳng. Người khẳng định rằng nam nữ đều có khả năng đạt đến A La Hán quả, đều có thể đi đến Niết Bàn.

Lời nói trên không phải là giả thuyết mà là chân lý. Nhiều Tỳ kheo ni thực hành nghiêm túc lời dạy của Người và đạt đến giác ngộ, rồi trở thành người thắp lên ngọn đuốc chánh Pháp trong thời đức Phật. Kinh Tăng Nhứt A Hàm ghi rằng: đức Phật đề cập đến tên của các nữ đệ tử, những người đã xuất sắc ở nhiều lĩnh vực khác nhau trong Ni chúng. Kiều Đàm Di Mẫu được ca ngợi là một Tỳ kheo Ni giỏi giang nhất, Khema thông thái nhất, Uppalavannas là người có nhiều thần

thông nhất[24], Patacara là người giữ gìn giới luật giỏi nhất, Dhannadina là người thuyết giảng xuất sắc nhất, Nanda là người thực hành thiền định bậc nhất, Sona là người can đảm nhất, Sakulas là người có thiên nhãn, Bhadda Kundalakesi là người thông minh nhất, hiểu ý nhanh nhất, Bhadda Kapilani có năng lực bậc nhất nhìn thấy kiếp quá khứ và tương lai, Therigatha là người đạt được A La Hán quả sớm nhất trong Ni chúng.

Ngôn từ trong ngữ cảnh làm sáng tỏ sự trải nghiệm giải thoát đầy tính thi ca, sử dụng hình tượng của mối quan hệ con người, thân thể, môi trường tự nhiên, và những từ ngữ kỹ thuật đặc trưng. Những đặc điểm gây ấn tượng mạnh nhất trong thi ca của Tỳ kheo ni miêu tả ở đây là phương pháp nhân cách hóa. Các thi sĩ đã nói về những kinh nghiệm riêng của họ, mối quan hệ với bạn bè, với những người thân yêu, và những trở ngại trên con đường đi đến giải thoát.

Sự cám dỗ của Ma Ba Tuần.

Với cái nhìn thoáng qua, sự cám dỗ của con gái Ma Ba Tuần chỉ là một ví dụ khác trong câu chuyện gây ấn tượng mạnh của những người ghét phụ nữ. Tuy nhiên, theo sự xem xét kỹ hơn, chúng ta có thể nhìn thấy chuyện hoang đường này là một câu chuyện ngụ ngôn đưa ra những sự nguy hiểm của những cám dỗ thế gian khác nhau hơn là một biểu hiện ghét phụ nữ. Hơn nữa, có một câu chuyện kể song song trong Trưởng Lão Tăng Ni Kệ thì ở đây Tăng sĩ dụ dỗ Ni cô. Bản thân Ma Ba Tuần đã thất bại khi cám dỗ họ. Cả Tăng và Ni đều được khuyên răn là không thích hình tượng con người để từ bỏ ái dục trần gian. Điều này không chỉ có ghét hình tượng phụ nữ.

Nguồn trích dẫn này đã phác họa một hình ảnh nữ giới theo cách tiêu cực, khi nói rằng đức Phật tuyên bố chánh pháp sẽ bị hủy diệt nếu cho nữ giới xuất gia. Tư tưởng này có lẽ được chấp nhận rộng rãi bởi vì cộng đồng luôn giữ chặt

[24] Khema và Uppalavannas là hai vị tỳ kheo ni đệ nhất của Phật giáo.

niềm tin, và do bởi xã hội nông nghiệp, nơi mà nam thiếu nữ thừa là chuyện kém may mắn, rằng xảy ra thất mùa và nạn đói hoành hành. Có lẽ họ nghĩ rằng Ni chúng cũng là điều xui quẩy.

Quan điểm xã hội bảo vệ thành lập Ni giới.

Không hề nghi ngờ rằng xã hội mà Phật đang tại thế là một xã hội quân chủ. Một chế độ quân chủ mà người thống trị là nam giới, vì vậy phụ nữ luôn bị đàn áp bởi xã hội, chính trị và kinh tế của thể chế đó. Và Phật giáo phát khởi trong một nền văn hóa quân chủ mạnh mẽ. Đức Phật không phải là một người cải cách xã hội, Người không tìm cầu việc chấm dứt nền quân chủ đang tồn tại, Người chỉ tìm cách chỉ dẫn cho cả nam giới và nữ giới một con đường giải thoát, chấm dứt đau khổ.

Trên thực tế, chúng ta bị giới hạn tầm nhìn về tình hình xã hội thời bấy giờ, và cách xã hội phản ảnh về Ni chúng. Về mặt lịch sử, những thành viên đầu tiên trong Ni chúng của Kiều Đàm Di Mẫu rất đông và đều xuất thân từ Hoàng gia. Họ tham gia nhiều mặt trong xã hội và có bổn phận đối với gia đình. Phong trào kiểu như vậy vốn dĩ gây sửng sốt và loại bỏ vài giá trị xã hội nào đó. Chính đức Phật đã nhìn thấy trước và Người cũng không bằng lòng với cung cách Kiều Đàm Di Mẫu thực hiện. Điều này đối lập với phương pháp mà Người đã áp dụng với Tăng đoàn. Bất chấp sự phản đối của đức Phật, bà Kiều Đàm Di và người của bà xuống tóc, khoác y, đi chân đất đến thành Xá Vệ lúc đức Phật vừa rời khỏi thành. Họ đến trước cửa Phật khóc lóc, đôi bàn chân đều sưng vù. Hành động của họ có lẽ đã gây sốc cho mọi người, cho Tăng chúng, và ép buộc đức Phật phải chấp thuận. Nếu Bát Kỉnh Giới được đưa ra trong điều kiện như vậy thì cũng quá dễ hiểu. Nếu nhìn từ góc độ xã hội và khía cạnh tổ chức thì Bát Kỉnh Giới chỉ là phương tiện để tránh những trở ngại không mong đợi có thể sẽ xảy ra sau này. Giới luật này không thực hiện nghĩa vụ dập tắt giấc mơ giác ngộ của Ni chúng. Hơn nữa, nếu chúng ta xem xét tỉ mỉ về gia thế của Ni đoàn lúc bấy giờ, chúng ta

sẽ hiểu rõ hơn vì sao Bát Kỉnh Giới lại cần thiết để gìn giữ cả Tăng chúng và Ni chúng. Phụ nữ xuất gia vì nhiều lý do. Có người nghe Phật giảng khiến họ giác ngộ, khiến họ mong muốn tìm con đường giải thoát. Có người nhận ra chân lý và nhiều lý do khác. Có người trở thành Tỳ kheo ni vì chồng họ hoặc những người thân đang là Tỳ kheo. Người khác vì hoàn cảnh góa bụa, hoặc có người thân yêu mất đi. Có những phụ nữ quá nghèo đi xuất gia để được Ni chúng bảo đảm sự an lành. Có những cô gái mại dâm hạng sang cũng xuất gia do ghê tởm cuộc sống hèn hạ của mình. Nhiều cô gái trẻ xuất gia vì thích đời sống tu hành khổ hạnh hơn là đời sống hôn nhân.

Với một tổ chức Tăng chúng có sẵn khuôn mẫu tốt đẹp thì đức Phật không có sự lựa chọn nào khác ngoài việc phải đề ra Bát Kỉnh Giới.

Kiều Đàm Di - Kinh Thí Dụ: lời nhắn nhủ bình đẳng giới tính trong Phật giáo.

Kiều Đàm Di – Kinh Thí Dụ thật sự là một ví dụ đáng kể nhất trong các câu chuyện của Ni chúng để minh oan cho nữ giới. Điều này cũng chẳng có gì phải ngạc nhiên. Theo bản Kinh Pali cổ xưa thì Kiều Đàm Di Mẫu thuyết phục đức Phật chấp nhận Ni chúng, điều này chống đối cật lực ý nguyện của Phật, chỉ thôi thúc được ngài A Nan. Vào thời điểm bản Kinh được viết lại thì bà Kiều Đàm Di đã trở thành biểu tượng chứng tỏ tinh thần nữ giới. Sự minh chứng này còn hơn là lời phản đối. Đó là lời kêu gọi của ban lãnh đạo và sự vững tin. Bà Kiều Đàm Di kêu gọi các đệ tử phải dứt khoát bắt chước bà và theo lời Phật dạy. Bà khẳng định rằng ngay cả thiếu nữ vẫn có thể đạt đến mọi cảnh giới vô thượng, đưa đến hình thái cực kỳ thâm diệu. Để thể hiện sự tôn kính đối với những yêu cầu của đức Phật, bà khuyên can những người vô minh, những người nghi ngờ khả năng của Ni chúng, nhái lại loại có quan điểm ghét phụ nữ, hủy diệt họ bằng chính sự giác ngộ của bà.

Thái tử Tất Đạt Đa được dì mẫu Kiều Đàm Di nuôi lớn. Trên thực tế, bà là mẹ của đức Phật. Vì vậy Kiều Đàm Di – Kinh Thí Dụ là bức tranh phác họa người mẹ của đức Phật. Tuy nhiên, đó chỉ là một tiểu sử riêng biệt. Một cuộc đời trải dài từ trẻ cho đến ngày bà nhập diệt vào lúc 120 tuổi, một tiểu sử của những kinh nghiệm tu tập của bà cùng với năm trăm Tỳ kheo Ni khác. Nhưng, thật ra, Kiều Đàm Di – Kinh Thí Dụ không đơn thuần là một tiểu sử cá nhân, mà cũng chính là tiểu sử của một Ni đoàn. Không giống như các Tăng Ni khác, bà không chỉ giác ngộ mà còn đạt đến Niết bàn. Trong văn học cổ xưa tên bà luôn được viết là Ma Ha Xà Bà Đề Kiều Đàm Di.

Áp lực của đức Phật và mẹ của Người rõ ràng là từ những chứng cứ nội tại khác. Đức Phật trú ngụ ở nơi yêu thích tại thành Xá Vệ với Tăng chúng của Người, thì Kiều Đàm Di Mẫu cũng trú ngụ ở nơi yêu thích tại thành Xá Vệ với Ni chúng của bà. Bà đón chào đức Phật với tư cách là một người mẹ. Bà đã nuôi Người khôn lớn bằng chính bầu sữa của mình. Tuy vậy, ngược lại bà tôn kính Phật như người cha, người đã ban cho bà một nguồn chánh Pháp như một di sản. Ấn tượng hơn nữa là bà cũng tôn kính đức Phật như người mẹ, người đã nuôi lớn Pháp thân bà với dòng sữa chánh Pháp. Bà chỉnh sửa xưng hô với đức Phật theo từ ngữ cao quý là "Thế Tôn", và từ ngữ thân thương là "con trai - Cồ Đàm". Bà là người lãnh đạo Ni chúng và cư sĩ nữ, cũng như đức Phật lãnh đạo Tăng chúng và cư sĩ nam. Thần thánh tôn kính đức Phật, Thiên nữ tôn kính Kiều Đàm Di Mẫu. Đức Phật tôn kính Kiều Đàm Di Mẫu, còn bà thì tôn kính đức Phật.

Kinh Đại Bát Niết Bàn có kể về các sự kiện ba tháng cuối cùng trong cuộc đời đức Phật. Sau một thời gian thuyết giảng rất dài, Người quyết định đã đến lúc nhập Niết bàn. Một cơn động đất và tiếng sấm rung chuyển cả vùng trời như một sự bảo đảm. Kiều Đàm Di – Kinh Thí Dụ diễn tả một viễn cảnh: Kiều Đàm Di Mẫu quyết định nhập Niết bàn, và kiên quyết làm như vậy thì cũng gây ra một cơn động đất và sấm sét. Trong Kinh Đại Bát Niết Bàn, đức Phật nói với ngài A Nan về cơn động đất có ý nghĩa là gì. Tương tự như vậy, Ni chúng cũng nài nỉ

Kiều Đàm Di Mẫu giải thích cho họ về cơn động đất. Sự giải thích cho Tăng chúng và Ni chúng nghe đều giống nhau: sự nhập Niết bàn của các vị lãnh đạo sắp đến. Nhưng sự nhận dạng của các vị lãnh đạo về cái chết thì khác nhau. Theo Kiều Đàm Di – Kinh Thí Dụ, đối nghịch với Đại Bát Niết Bàn, thì động đất là do sự quyết định của Kiều Đàm Di Mẫu hơn là của đức Phật. Sự nhập diệt thật sự của bà biểu lộ cho ngài A Nan biết chuyện rời khỏi thế giới của đức Phật sắp đến. Không giống như Tăng chúng của đức Phật, Ni chúng của Kiều Đàm Di Mẫu đều nhập diệt theo bà.

Bức chân dung của Kiều Đàm Di Mẫu như là một hình ảnh tương ứng giống hệt với đức Phật. Kiều Đàm Di – Kinh Thí Dụ có thể giải quyết vấn đề thần học nghiêm túc phát khởi bởi các nét đặc thù giới tính. Kiều Đàm Di Mẫu được cho là người khai sáng ra Ni chúng, và do đó, tiểu sử của bà cũng được ghi chép lại như sau: bà bắt đầu hướng đến mục tiêu của mình cùng với năm trăm nữ đệ tử. Với bà, mục đích đó không phải là riêng lẻ. Giống như đức Phật, mục đích tinh thần cuối cùng của bà không chỉ đạt đến Niết bàn cho riêng mình mà còn cho nhiều Tỳ kheo ni khác.

Kết luận.

Chân lý mà Phật giáo đã thể hiện là sự tiến bộ của nữ giới trong thời Ấn Độ cổ xưa, bằng cách chấp nhận cho người nữ xuất gia.

Chúng ta không xem Phật giáo Ấn Độ cổ xưa như người ghét phụ nữ cố hữu, cho dù Kinh Tạng Pali thỉnh thoảng vẫn phác họa ra hình tượng người nữ đầy nét tiêu cực. Kinh điển căn bản vẫn còn nguyên vẹn: con đường giác ngộ luôn luôn rộng mở cho mọi người. Sự miễn cưỡng chấp nhận của Đức Phật để thành lập Ni chúng cũng không ngăn cản được hình ảnh tích cực của nữ giới trong Phật giáo Ấn Độ cổ xưa. Thi ca được các Tỳ kheo ni ghi chép lại trong Thánh thi kể về những Tỳ kheo ni đức hạnh thời xa xưa. Chủ đề của các thi phẩm đó đều kể về sự giải thoát khỏi trần tục và sống an vui trong chánh Pháp. Thánh thi tiết lộ

cho chúng ta biết rằng mỗi tầng lớp trong xã hội đều tham gia vào Tăng già: giàu nghèo, già trẻ, góa phụ hay các bà vợ. Các thi phẩm cũng chỉ ra quyền kiểm soát mạnh mẽ của chế độ phụ hệ tồn tại vào thời đó, đã làm cuộc đời phụ nữ khốn khổ như thế nào. Tuy vậy, cùng lúc đó, phụ nữ lại nhận được vai trò tích cực. Có những câu chuyện về các phụ nữ có khả năng thấu hiểu về sự vô thường rồi trở thành các vị A La Hán. Hơn nữa còn có những câu chuyện kể về lời Phật dạy và hướng dẫn nữ giới theo con đường tu tập. Điều này cho chúng ta thấy Người tin rằng nữ giới cũng có khả năng giải thoát giác ngộ. Câu chuyện về nàng Vishaka, con gái một thương nhân, cũng chỉ ra rằng không phải tất cả phụ nữ đều bị ghét bỏ. Vishaka là một nữ Phật tử đáng tôn quý.

Hơn nữa, Phật giáo càng phát triển thì kinh điển về phụ nữ càng tốt đẹp hơn, ví dụ như Phật giáo Đại thừa.

Phật giáo Đại thừa phát triển từ từ tại miền Tây Bắc Ấn Độ vào khoảng thế kỷ thứ hai trước Công nguyên. Những người tu theo Đại thừa gán cho Phật giáo Ấn Độ cổ xưa là Tiểu thừa. Nhãn mác này được Thượng Tọa Bộ xem như sự xúc phạm, cho nên trong chương này không sử dụng từ ngữ như vậy. Mặc dù sự phát triển của Đại thừa rõ ràng là một bước tiến trên con đường đúng đắn cho nữ giới, vì kinh điển của tông phái này còn hơn người theo chủ nghĩa quân bình. Không giống Phật giáo Ấn Độ cổ xưa, khi kinh điển được Tăng Ni ghi chép còn tồn tại, tông phái Đại thừa chỉ có những huyền thoại truyền thuyết để tu học. Những ghi chép về lịch sử nữ giới không hề hiện hữu. Do đó, rất khó nghiên cứu một bản kinh có thật và đưa ra những kết luận có ảnh hưởng sâu rộng đến việc nghiên cứu phụ nữ. Sự mâu thuẫn vừa yêu vừa ghét phụ nữ vào thời cổ xưa đó đều được ghi lại trong các bản Kinh. Nhưng lại có nhiều hình ảnh tích cực trong truyền thống tông phái Đại thừa hơn là trong Phật giáo Ấn độ cổ. Tác giả Paul cho rằng Đại thừa cũng đấu tranh vì sự bất bình đẳng cố hữu trong một giả định mà chỉ có nam giới mới có thể thành Phật. Có những vị tu sĩ Đại thừa cố gắng thành Phật, thường nhấn mạnh rằng mỗi một Phật tử nên có khát vọng đi theo con đường Bồ tát. Vấn

đề này trở nên một cá nhân riêng lẻ đối với phụ nữ. Theo Paul, giác ngộ cao nhất trong giải pháp của Đại thừa là khái niệm mà mọi chấp kiến đối với giới tính phải được loại bỏ. Thành kiến giới tính đã bị nhổ tận gốc trong thuộc ngữ được cho là thần thánh do bởi hình ảnh lưỡng tính, hoặc chính xác hơn, hình ảnh ái nam ái nữ. Thắng Man Hoàng hậu là nữ cư sĩ, không phải là người Ni. Tu sĩ Phật giáo Đại thừa tránh làm cho cuộc sống Ni chúng thấp kém hơn đời sống của Bồ tát. Paul cũng miêu tả Hoàng hậu Thắng Man giống như một Phật mẫu, hình ảnh một vị Phật được bình đẳng giới tính. Paul tuyên bố rằng nếu bất cứ bức tranh nữ giới nào biểu thị về Bồ tát hạnh của hội phụ nữ trong truyền thống tôn giáo, thì bức tranh Hoàng hậu Thắng Man gần giống với hình ảnh của Phật mẫu. Bà là mẫu mực của tư tưởng Đại thừa, bất chấp giới tính hay địa vị, một chúng sinh có khả năng thấu triệt, cố gắng nhận ra Bồ tát hạnh của chính mình.

Nói chung, vấn đề nữ giới là vấn đề hay gây tranh cãi nhất trong xã hội tiên tiến. Dù có những khác biệt về nền tảng văn hóa, hệ thống xã hội, nhưng con người từ Đông sang Tây vẫn nhận ra Phật giáo là tôn giáo duy nhất không chỉ mở cánh cửa chánh Pháp cho nữ giới mà còn dẫn dắt họ đạt đến Niết bàn, một nơi không có khái niệm bình đẳng, hay phân biệt đối xử, không có vấn đề để tranh luận.

Chương 4
Quan điểm Phật giáo về kinh tế

Quan điểm chung về kinh tế là những gì mà nền kinh tế có liên quan: nghiên cứu tiền tệ, trao đổi thương mại. Một quan sát viên am tường về hệ thống kinh tế phương Tây có thể nhận ra rằng trọng tâm có phương pháp là dựa trên cơ chế thị trường và những phán đoán mạnh mẽ về mục tiêu không lay chuyển được liên quan đến tư lợi, lợi nhuận tối đa, sự tích lũy cần thiết. Vì vậy, nếu kinh tế được diễn giải như một sự nghiên cứu phương tiện, để đáp ứng mong muốn tối đa theo nghĩa vật chất không hạn chế, thì sẽ dễ hiểu lý do tại sao Phật giáo dường như rất ít thực hiện với nền khoa học xã hội đầy quyền lực. Bởi vì chủ trương của Phật giáo là đi trên con đường không phô trương để khắc phục mọi ham muốn ích kỷ, từ bỏ mọi dục lạc thế gian.

Tuy nhiên, phạm vi ứng dụng kinh tế thì xa hơn, rộng hơn kiểu riêng biệt cũ kỷ của những mối tương quan sản xuất thiên về vật chất. Theo định nghĩa, kinh tế có liên quan đến cách thức mà con người kiếm sống, hoặc thực hiện sinh kế, trong đó, họ cần thực phẩm, quần áo, nhà cửa và nhiều dịch vụ vật chất khác. Có lẽ, có nhiều sự khác nhau trong các hệ thống này. Ví dụ, ở phương Tây, nhiều nền kinh tế bị giềm pha vì chiếm chỗ sản xuất, tiêu thụ, trao đổi quá mức loại "dịch vụ vật chất khác". Điểm chính là phương kế sinh nhai, mối liên quan đến những sắp xếp xã hội được nghiên cứu theo hướng kinh tế là cần thiết cho tất cả xã hội. Bởi vì con người đang đối mặt với sự tồn tại vất chất tiện lợi, và liên tục đối mặt với nguồn hạn chế hoặc phương tiện để thực hiện điều đó. Hơn nữa, họ cũng là nhân tố chính trong tác động của nhân loại lên thực tế xã hội và vật chất, và hiển nhiên có ảnh hưởng liên kết đến môi trường tự nhiên, niềm tin tôn giáo, tập tục xã hội, và các khuynh hướng giá trị khác.

Tương tự như vậy, phạm vi đích thực của kinh tế phải hết sức thích đáng với tôn giáo và hệ thống đạo đức. Một hệ thống xây dựng nên cách kiếm sống, cách ứng xử, hệ tư tưởng, mục đích nỗ lực của nhân loại. Ý nghĩa này chứa đựng một nền tảng hợp pháp để phát triển mối liên kết hợp lý giữa Phật giáo và sự nghiên cứu về hệ thống kinh tế.

Sự tìm kiếm kiến thức để hình dung và tạo ra những giải pháp kinh tế xã hội tốt hơn, có thể đi sau sự phát triển được quan sát qua nhiều thập kỷ bằng khoa học tự nhiên. Tất cả mọi thứ từ nguyên tử đến sinh thái, vũ trụ, đều cho thấy giống theo kiến thức và quan điểm của triết lý Đông phương cổ đại. Sự hợp nhất hai tư tưởng phương Đông và phương Tây rõ ràng biểu lộ nhằm vào sự thách thức về tinh thần, môi trường, xã hội, kinh tế có mối tương quan, đang đối mặt với nhân loại trong thế kỷ 21. Chứng cứ đích thực gần đây nhất của thế giới quan cổ đại có thể tìm thấy trong một hàm ý rõ ràng ám chỉ đến sự nguy hiểm do khai thác thiên nhiên một cách khinh xuất, cẩu thả, không bị giới hạn. Sự nhận thức này là châm ngôn hướng dẫn phổ biến, thúc đẩy sự phát triển có thể minh chứng theo nguyên tắc đạo đức xảy ra từ địa phương cho đến cả thế giới.

Trong nhiều nền khoa học đề cập nhiều nhất đến vấn đề phát triển có thể chứng minh là sự tăng trưởng mạnh mẽ việc gia nhập vào quan điểm có hệ thống thuộc chính thể luận của mối liên quan con người, thiên nhiên, và nhu cầu "làm sạch" hệ thống kinh tế. Một trong những hiện thân bao hàm toàn diện và gần đây nhất của sự hòa nhập này thì cơ cấu tổ chức tổng hợp là chính sách thiết thực, có kinh nghiệm gắn chặt vào bản miêu tả quá trình hoạt động của kinh tế xã hội theo thuật ngữ "chuyển hóa". Sự chuyển hóa kinh tế xã hội bao gồm một mạng lưới lưu lượng tự nhiên của nguyên vật liệu và năng lượng. Sự chuyển hóa, tích lũy lưu lượng cho sản xuất và tiêu thụ trong nền kinh tế.

Điều đáng kể trong sự phát triển kinh tế là phương pháp phân tích nguồn nguyên vật liệu. Phương pháp này phát triển do bởi kế sách nòi giống nguyên thủy để vạch ra sự chuyển hóa của nền kinh tế loài người. Điều này đại diện sự

đáp trả phổ biến cho việc thừa nhận, trong hầu hết các lĩnh vực từ quản lý môi trường, nhu cầu thiết yếu, đến sự nhận dạng có hệ thống, truy tìm và xác định số lượng thiên nhiên, tầm quan trọng, và nguồn lưu lượng môi trường tự nhiên bị tàn phá bởi con người. Xu hướng này được phản ảnh trong sự phát triển độc lập theo mật độ dân số qua nhiều kỹ thuật. Phương pháp kỹ thuật phân loại và đo đếm lưu lượng nguyên vật liệu và tiềm năng, kết hợp với hệ thống kinh tế, hàng hóa, và dịch vụ.

Phương pháp phân tích nguồn nguyên vật liệu đầu tiên là hệ phương pháp tổng hợp, một công cụ đúng hơn là một giải pháp chiến lược. Tuy nhiên một công cụ có mục đích đặc biệt để giảm thiểu số lượng nguyên vật liệu và năng lượng đưa vào quá trình sản xuất. Phương pháp này và thế giới quan Phật giáo cùng chia sẻ một mục tiêu giảm thiểu số lượng nguyên vật liệu và năng lượng.

Phân đoạn này cố gắng vạch ra một tiềm năng hữu ích giữa các yếu tố của hệ thống kinh tế, dựa trên nguyên tắc Phật giáo và phương pháp phân tích nguồn nguyên vật liệu như là một công cụ cơ bản cho một chuỗi chiến lược tạm thời để hòa hợp kinh tế và môi trường. Kinh tế Phật giáo và làn sóng mới của phương pháp tiếp cận có thể chứng minh về hệ sinh thái đều có mối quan tâm sâu sắc hơn do sự phân tích và tương tác của mục đích tối thượng. Chất lượng ảnh hưởng cuộc sống và phương tiện được áp dụng để đạt được mục đích này. Tổng giá trị tập trung vào bản chất thật sự của lợi ích và tâm lý mong cầu vượt ngoài những giả định đơn giản, hời hợt. Sự tích lũy cần thiết có một mối tương quan tích cực và không làm suy yếu đi nguồn hạnh phúc.

Kinh tế học Phật giáo, hiện đại hóa sinh thái và phân tích nguồn nguyên vật liệu.

Phân tích nguồn nguyên vật liệu đã được thảo luận như là một phương pháp quan trọng nhất cho làn sóng mới của phương pháp tiếp cận, nhằm để làm tương thích với quá trình hoạt động trong nền kinh tế nhân loại và môi trường thiên

nhiên. Mục đích bao quát của phương pháp phân tích này là cung cấp thông tin căn bản cho việc sắp xếp lại nền kinh tế để giảm sự hao tốn năng lượng và nguyên vật liệu, và theo hình thức bền vững hơn. Mục tiêu chung trong phương pháp mới là sự thành tựu, việc gìn giữ hoặc cải thiện mức độ phúc lợi kinh tế cao hơn, bền vững hơn. Tuy vậy, môi trường thiên nhiên mỏng manh, có giới hạn được xem là mối quan tâm chính để đạt được mục tiêu này, và sự hạn chế sức tải được nhìn nhận để xác minh sự cần thiết gìn giữ nguồn vốn tự nhiên nguyên vẹn cho các thế hệ con cháu mai sau.

Đặc điểm xanh của kinh tế Phật giáo bao gồm như sau:

Thành tố Chánh mạng trong Bát Chánh Đạo. Đây là nền tảng cho bản chất thích hợp trong cách kiếm sống hàng ngày của con người.

Sự biến đổi theo chủ nghĩa nhân văn của hình thức kinh tế phương Tây. Sự phát triển tăng tốc – đặc biệt nhu cầu tái cấu trúc quá trình sản xuất, bản chất lao động, mối liên hệ xã hội, tổ chức, kỹ thuật, để phúc lợi con người được tăng lên tối đa, theo kết quả của sự kết hợp, sức sáng tạo có hiệu quả, và phần thưởng có năng suất.

Trong vai trò hoạt động nhân đạo, kinh tế Phật giáo muốn nắm lấy sự biến đổi rõ rệt hướng đến việc sử dụng lượng lao động lớn hơn, dựa trên quy tắc bất bạo động, những khối lao động nhỏ hơn, lượng vốn ít hơn, quyền sở hữu cộng đồng, các khu công nghiệp sử dụng nguồn lao động địa phương. Nguồn vốn được dùng trong việc phục vụ nhân loại.

Nhân tố căn bản cho việc sinh kế và nhiều sự thay đổi trong cách ứng xử và quan điểm là gốc rễ của mối liên kết chủ yếu trong ba lĩnh vực tồn tại của nhân loại: cá nhân, xã hội và thế giới thiên nhiên. Luật nhân quả giữa trật tự thiên nhiên nối kết con người với dự định và kết quả trong sự suy nghĩ, hành động của họ. Điều này cũng là vai trò chủ đạo ở môi trường chất lượng trong kinh tế Phật giáo.

Trong thuật ngữ tiêu dùng, vật chất, tích lũy, phương pháp Phật giáo được cho rằng chính xác nhất với từ "kinh tế trung dung". Điều kiện tiên quyết, nhu cầu, sự an toàn được ưu tiên cho sự an lành nội tâm và sự phát triển trí tuệ. Tuy nhiên, con đường thật sự đi đến hạnh phúc lâu dài không phải là sự theo đuổi vô tận niềm đam mê, mà chúng ta nên thấm nhuần tư tưởng đạo Phật về lòng từ bi đối với mọi loài chúng sinh trên thế gian này.

Kinh tế Phật giáo phủ nhận sự mệnh danh chủ nghĩa thực chứng, vì rằng, hạnh phúc thịnh vượng có mối liên hệ trực tiếp, rõ ràng với việc tích lũy vật chất riêng lẻ. Điều này nhấn mạnh việc cần thiết để phân tích sâu sắc hơn về bản chất của mục đích tối thượng, phương tiện đáng khao khát, lời kêu gọi hãy xem xét lại thiên nhiên, sản phẩm, và hoạt động sinh kế của nhân loại.

Khái niệm kinh tế Phật giáo có vẻ như không xa lạ với phương pháp bền vững dựa trên việc giảm bớt sự chuyển hóa kinh tế xã hội, theo cách thay đổi mô hình công nghệ kinh tế. Đó là ý tưởng thành lập mới, quy hoạch lại các thể chế, kinh tế, xã hội, thực chất nối kết với lĩnh vực công nghệ tiết kiệm năng lượng và vật liệu. Mô hình này có thể được xem như một phần của quá trình trong cuộc cách mạng kỹ nghệ, dựa theo nhóm tiên tiến với hậu quả kinh tế xã hội có ảnh hưởng sâu rộng.

Phần bổ sung giữa kinh tế Phật giáo và các khuynh hướng chung trong những chiến lược vững chắc hầu như gây ấn tượng quá mạnh nên không thể phớt lờ được.

Quan điểm Phật giáo lan rộng, được thừa nhận là tầm quan trọng cần thiết cho nhân loại giúp con người biết quý trọng và sống hòa hợp với môi trường thiên nhiên. Người ta có thể nói rằng, đây là môi trường thân thiện nhất của các tôn giáo lớn trên thế giới, đối lập với sự mô tả theo thuyết nhị nguyên của con người và thiên nhiên. Điều này đã hợp pháp hóa nỗi sợ căn bản, mối liên quan mâu thuẫn thúc đẩy sự kiểm soát nhân loại, bóc lột, thay thế và nô dịch hóa hệ thống

phân loại tự nhiên. Thật ra, người ta tin rằng mối quan hệ đầy mâu thuẫn và lôi cuốn giữa con người và thiên nhiên được mở rộng đến sự quan hệ thống trị trong xã hội. Cùng với niềm tin rằng hạnh phúc chỉ có thể đạt được bằng sự giàu có của cải là một quan điểm sai lệch. Tư tưởng này sẽ dẫn đến vấn đề nguy hại rất nghiêm trọng cho môi trường, cho nền kinh tế xã hội của nhân loại.

Kinh tế Phật giáo và làn sóng mới của phương pháp bền vững hệ sinh thái đều quan tâm sâu sắc hơn đối với sự phân tích và tích hợp của mục tiêu tối thượng. Chất lượng cuộc sống tác động vào phương tiện đã từng đạt được mục đích này. Số lượng tập trung vào bản chất thực của lợi ích và tâm lý khát khao vượt ngoài sự thừa nhận mong manh và đơn giản. Việc tích lũy của cải có liên hệ tích cực vững chắc với niềm hạnh phúc. Tương tựa như vậy, kinh tế Phật giáo và phương pháp bền vững đều đồng ý rằng, theo nghĩa vật chất, gia tăng tiêu dùng là phương tiện tốt hơn mục đích của chính nó. Thực tế, tiêu thụ được cho là có dính dáng đến việc phá hủy. Vì vậy, tốt hơn hết là giảm tiêu dùng, nhưng tăng tối đa việc phụng sự và niềm hạnh phúc. Quan điểm kinh tế Phật giáo có thể vạch ra những giới hạn rõ ràng đối với lợi ích, rút ra từ các đối tượng vật chất, không quan tâm đến hiệu quả gồm cả việc sản xuất và tiêu thụ.

Quan điểm duyên khởi trong kinh tế học Phật giáo.

Đặc điểm này là chứng cứ hiển nhiên trong khái niệm Tương Ưng Nhân Duyên của Phật giáo. Mọi hiện tượng trên thế giới được sinh ra bởi những hiện tượng khác trong một chuỗi của nhân quả. Tương Ưng Nhân Duyên thường được xem là trọng tâm của kinh điển Phật giáo, vì là lý thuyết căn bản của Luật Nhân Quả và Tứ Diệu Đế, lời giải thích về mọi nguyên nhân khổ đau, phương pháp diệt khổ đau, và miêu tả một con đường đi đến Niết bàn.

Khoa học hiện đại nhấn mạnh sự am tường chính thể luận, và ngay cả các nhà kinh tế theo xu thế chủ đạo đang bắt đầu quay lại khái niệm thịnh vượng. Điều này bao gồm chất lượng môi trường, vật chất, xã hội, trí tuệ, và sức khỏe

tinh thần. Sự nối kết khuynh hướng tích cực, lạc quan của một quyết định tự chủ và sự hòa hợp với kiến thức tìm tòi khôn ngoan ngụ ý rằng Phật giáo có thể giúp đỡ sáng tạo ra một môi trường có lợi cho sự thay đổi nền kinh tế theo hướng đẩy mạnh thịnh vượng.

Về mặt tiêu cực, lối sống Phật giáo miêu tả một tác động cực nhỏ lên môi trường chung quanh và sự thiết yếu của cuộc sống theo trật tự thiên nhiên. Sự đề xuất trong kinh tế Phật giáo suy ra việc sử dụng kỹ thuật đơn giản có thể làm hạn chế nền kinh tế đạt đến tỷ lệ có quy mô rộng lớn, sự sản xuất hàng loạt, tận dụng vi điện tử tiên tiến, và các kỹ thuật khác, những mô hình rất quan trọng để cạnh tranh trên thế giới. Tuy nhiên, lợi thế kỹ thuật kinh tế đang được chấp nhận rộng rãi vì sự thiết yếu cho công cuộc phát triển và sự đạt được thịnh vượng quốc gia lâu dài. Đó cũng là vấn đề thích hợp với xã hội, bối cảnh nguồn thiên nhiên, vì không có nhu cầu nhiều về tài nguyên môi trường.

Khi khuynh hướng toàn cầu yêu thích sự phát triển có thể xác nhận về mặt sinh thái như mục đích đầu tiên trong chính sách quốc gia được xem xét, thì khả năng tương thích của Phật giáo với khái niệm phát triển kinh tế được nổi bật rõ nét. Đặc biệt trong các nước đang phát triển, việc ứng dụng nguyên tắc kinh tế Phật giáo vào hình thức tương ứng sản phẩm, kỹ thuật, nhiều khía cạnh khác của sự thay đổi kinh tế đã được thảo luận qua nhiều thập kỷ.

Hầu hết các đặc điểm tích cực của Phật giáo đối với sự phát triển có thể xác nhận về mặt sinh thái đều nối kết với phương châm sống của Chánh Mạng (mưu sinh đúng đắn), một trong tám thành tố của Bát Chánh Đạo, và cũng hòa hợp với hoạt động con người và thiên nhiên môi trường. Tuy nhiên, vẫn còn nhiều mâu thuẫn liên quan đến khía cạnh vật chất của sự tăng trưởng kinh tế, và tiềm ẩn sự kiềm chế để đạt đến sự phát triển có thể xác nhận về mặt sinh thái.

Hơn nữa, quan điểm Phật giáo về thịnh vượng là chức năng của mối tương tác giữa kinh tế và sinh thái. Tư tưởng kinh tế bao quát ở phương Tây cho rằng

ảnh hưởng vật chất và nhu cầu quá nhiều sẽ làm tăng thêm hạnh phúc. Tuy nhiên, khoa học, kỹ thuật, và sự sung túc không hề bảo đảm việc thỏa mãn. Phương pháp tăng trưởng trong quá khứ thường làm tăng cao sự bất bình đẳng và bệnh lý xã hội, chẳng hạn như xa lánh, tội phạm và tự tử. Tầm nhìn rộng hơn về thịnh vượng trong Phật giáo thích hợp với sự thử nghiệm dưới nguyên tắc phát triển có thể xác nhận về mặt sinh thái, để mở rộng định nghĩa thịnh vượng đi vào biện pháp toàn diện hơn. Biện pháp này giải thích nguyên nhân chất lượng xây dựng môi trường thiên nhiên, và sự giảm sút nguồn tài nguyên thiên nhiên. Bảng tính toán thu nhập quốc gia "xanh" thể hiện sự thừa nhận lan rộng rằng: mục đích kinh tế hoàn hảo nên tăng mạnh tối đa sự thịnh vượng kinh tế cộng đồng, và không nên dựa trên sự chỉ thị. Vì sự chỉ thị chỉ cân đong đo đếm sự tích lũy vật chất, sự biến hóa khôn lường, và tiêu thụ tài nguyên thiên nhiên.

Người ta có thể đòi hỏi bối cảnh văn hóa xã hội Phật giáo phải cung cấp sự bảo tồn quy tắc, giá trị văn hóa, và thể chế xã hội. Thể chế này có thể làm phục hồi nhanh sự phá vỡ môi trường, và nhiều cái hư hại khác. Sự gắn bó đạo đức nhờ vào tôn giáo như Phật giáo sẽ giúp được sự tiến hóa, và tránh một xã hội suy đồi, điều mà hướng đến giai đoạn kinh tế bất lợi kéo dài kèm theo.

Vai trò cá nhân trong Phật giáo về tầm nhìn kinh tế.

Tầm quan trọng của việc tu tập cá nhân để đi đến con đường giải thoát trong Thượng Tọa Bộ có thể được giải thích là do sự thiếu quan tâm đến xã hội, đến lợi ích vật chất, tinh thần của người khác. Tuy vậy, Phật giáo cũng có chứa đựng yếu tố đặc trưng của chủ nghĩa tập thể. Ba trong bốn phẩm chất đạo đức bắt nguồn trong Tứ Diệu Đế là dựa trên lòng từ bi, thương cảm, hoan hỷ vị tha đối với lợi ích của tha nhân.

Mặc dù Phật giáo thiếu những mối quan hệ quân thần như Khổng giáo, nhưng chủ nghĩa tập thể dựa trên lòng từ bi và những châm ngôn đạo đức theo luật nhân quả nghiệp báo có thể được cho là nguồn cung cấp nền tảng đạo đức có

trách nhiệm lan rộng trong xã hội với những lợi ích sản phẩm được ghi dấu. Phật giáo có khuynh hướng khuyến khích cách cư xử đặc biệt không ích kỷ. Điều này sẽ mang lợi ích cho cộng đồng, tập thể. Hòa nhập với môi trường xã hội có thể tạo ra điều kiện năng suất ổn định, bằng cách nuôi dưỡng tâm hồn với các tính chất chân thật, tha thứ, tôn trọng, và có khả năng sáng suốt vận động quần chúng tận tâm để cùng phát triển. Điều này có tiềm năng làm tăng trưởng tinh thần làm việc theo nhóm; biết tôn trọng lẫn nhau sẽ mang lại hiệu quả cho việc quản lý; năng suất sẽ đạt nhiều hơn nếu biết phân chia lao động theo từng chức năng.

Phật giáo có thể giúp sản sinh ra bối cảnh văn hóa xã hội bằng quyền lực quản lý có tính đạo đức, có trách nhiệm xã hội cộng đồng, tính chính trực trong kinh tế và nhiều mối quan hệ xã hội khác. Vấn đề này có ít nhất hai ưu thế tăng năng suất đáng kể.

Thứ nhất, một sự quan tâm thâm căn cố đế đến lợi ích cộng đồng có thể khuyến khích hoạt động đầu tư với tính chất tích cực bên ngoài mạnh mẽ, như đầu tư nghiên cứu, kỹ thuật, giáo dục, cơ sở hạ tầng xã hội.

Thứ hai, một hệ thống đạo đức dựa trên công bằng, thích hợp, tin tưởng, và quan hệ lợi ích lẫn nhau sẽ hướng đến việc giảm chi phí giao dịch. Luật nhân quả trong đạo Phật phản đối việc gây xung đột, hướng dẫn cách cư xử để từ bỏ việc lăng nhục người khác.

Nhìn từ bên bên trong, những hoạt động vì lợi ích cộng đồng sẽ tránh mất mát sự khích lệ thị trường năng suất, tránh việc kém hiệu quả, và tránh kiềm chế sự phát triển do đội hình quản lý đầy quyền lực nhưng nhiều sai sót, và bóc lột.

Ảnh hưởng của Phật giáo trên sự thay đổi kinh tế.

Bây giờ chúng ta hãy cùng nhận dạng hình thái và ý nghĩa sự ảnh hưởng của Phật giáo đối với bản chất sự thay đổi kinh tế quốc gia từ quá khứ đến tương lai.

Phần đầu là phân tích thế giới quan và những quy luật ứng xử của Phật giáo, rồi nghiên cứu khả năng tương thích với những yêu cầu chung được cho là để phát triển kinh tế. Bài phân tích đề nghị rằng: mâu thuẫn với các quan điểm cổ truyền, đạo Phật có nhiều đặc điểm tích cực phù hợp với nhiều quá trình và sự thay đổi, đưa đến sự tăng trưởng nền kinh tế thịnh vượng hơn. Phần thứ hai bao gồm bảng phân tích theo kinh nghiệm so sánh về xã hội, kinh tế, môi trường tại nhiều quốc gia có sự ảnh hưởng của Phật giáo. Mặc dù vài quy tắc giống nhau thông qua các nước thành viên, nhưng có vài điều tương tựa bên trong được ghi nhận cùng với sự thảo luận quan trọng của yếu tố lịch sử, và sự phát triển đầy tiềm năng liên kết với sự ảnh hưởng của Phật giáo. Bài phân tích cung cấp tổng quan hữu ích của tình hình liên đới và khuynh hướng của các quốc gia có ảnh hưởng Phật giáo, theo một loạt bài khác nhau của sự chỉ thị về xã hội, kinh tế, và môi trường.

Xuyên suốt lịch sử, sự sắp xếp "tích cực" của nền kinh tế phương Tây có tầm quan trọng với sự sao lãng có chủ ý trong các khía cạnh có tính quy chuẩn của thực tế xã hội. Yếu tố văn hóa xã hội như tôn giáo, niềm tin, giá trị, và phương châm xử thế là hầu như hoàn toàn bị quên lãng trong bảng phân tích hệ thống kinh tế. Điểm tiếp cận này thích hợp với mô hình thực chứng chi phối, và thế giới quan khoa học cũ kỹ. Tin chắc về tính khách quan của lập trường có giá trị đặc quyền trong quy luật của họ, những nhà kinh tế lạc hậu theo cách ứng xử nguyên mẫu, tạo ra sự quyết định cho nền kinh tế. Lợi ích cá nhân đơn thuần được cho là một chức năng tích cực tiêu dùng xuất phát từ sự tích lũy của cải vật chất. Rất ít được thừa nhận về động lực tự nhiên, tầm quan trọng của niềm tin và giá trị cơ bản, những điều có thể xây dựng nên cách cư xử của con người. Đúng hơn, mốt phát triển kinh tế của phương Tây nên diễn ra tự nhiên như các tôn giáo truyền thống theo chủ nghĩa chống duy vật. Những tiêu chuẩn văn hóa khác dần dần vỡ vụn. Phi tôn giáo sản sinh ra thủ tục tất nhiên của nhà kinh tế có chừng mực và thị trường hợp lý. Không có gì ngạc nhiên khi mà hầu hết các bài phân tích kinh

tế đầy tiềm năng, có sức thuyết phục của các nhánh tôn giáo xuất hiện từ những nền khoa học xã hội khác, đã đột ngột thay đổi thuộc ngữ văn hóa như sự ảnh hưởng có tiềm năng quan trọng đối với các hiện tượng xã hội.

Tuy nhiên, bài nghiên cứu trước đó cũng có khuynh hướng đồng tình với khái niệm truyền thống quá giản dị. Một khái niệm mà tôn giáo đối chọi với sự trưởng thành trong đặc tính đời sống vật chất. Mặc dù công trình của Web được quan tâm đầu tiên trong chủ nghĩa duy lý phương Tây, nhưng vẫn còn một kết luận tổng quát. Đó là:

- Hệ thống triết lý cùng thời của tôn giáo phương Đông đã ngăn chặn tinh thần chủ nghĩa tư bản; đặc tính chủng tộc đòi hỏi sự tăng trưởng.

-Tính cách trường kỳ hợp lý là tiêu chuẩn đúng đắn, bền vững, đứng trên mọi thành kiến giá trị và niềm tin.

Nhưng, dần dần xuất hiện sự công nhận về việc phức tạp sâu sắc trong hệ thống kinh tế – tôn giáo, vấn đề phụ thuộc lẫn nhau đã tồn tại giữa tình trạng thể chế, văn hóa, xã hội, và động lực thay đổi kinh tế. Do công trình nghiên cứu về con người như Lewis, Parsons, và Boulding, sự quan tâm đến bề mặt tôn giáo – kinh tế tăng mạnh hơn. Việc chấp nhận giá trị nghiên cứu về sự ảnh hưởng của văn hóa đến cách ứng xử trong kinh tế, là phù hợp với khuynh hướng nhận thức rõ đối với thuyết đa nguyên trong kinh tế. Gần đây đã sản sinh ra nhiều sự khởi đầu từ "vật lý học" kinh tế và cơ cấu tổ chức cân bằng chung, tập trung vào thuyết nguyên tử, những nhà kinh tế hợp lý có sở thích cố định, và một bối cảnh thị trường hoàn hảo không biến đổi; mà trong đó, bản chất lao động và vốn đầu tư đích thực là một, và năng suất hoạt động kinh tế của con người. Mặc dù thuyết đa nguyên làm phát sinh thêm sự khó khăn lớn hơn cho việc ứng dụng những mô hình lý thuyết thuần túy; và mối tương quan theo thuyết tiền định gợi nhớ lại những mô hình này trong khoa học vật lý đến lĩnh vực kinh tế; nhưng một số yếu tố quan trọng bắt buộc phải thay đổi.

Một trong các tác nhân chính để thay đổi là tăng cường sự hiểu biết thiên nhiên, và các tác động tăng trưởng, thương mại, và tình huống liên quan, như là sự cạnh tranh quốc tế, năng suất, năng lực kỹ thuật, và sự thay đổi. Kinh tế tân cổ điển, cơ sở truyền thống của nền kinh tế đó, và các đối tượng nghiên cứu, nói chung, không thể đưa ra câu trả lời thỏa đáng, bởi vì những yếu tố này bị chỉ trích do giới hạn trong cách giải quyết và có tính lý thuyết suông. Để đáp lời, nhiều nhà kinh tế học giảm nhẹ đi những giả định truyền thống, và thu thập nhiều hơn các quan điểm có năng lực, liên quan đến nhiều lĩnh vực học thuật, bằng cách sửa đổi lại phương pháp tiếp cận, và chỉnh sửa những tác động trong hệ thống kinh tế cho thích nghi với nhiều nền khoa học xã hội khác.

Một thú vị trong tác động kinh tế là tôn giáo, một ví dụ điển hình trong việc mở rộng biên giới kỷ luật. Tôn giáo thường cung cấp hình ảnh tiêu biểu hoặc sự phản ảnh rất mạnh, nếu không thì nguồn cơ bản của giá trị xã hội và niềm tin thâm căn cố đế đã cấu thành khát vọng nhân loại, hình thức thể chế, lối sống cá nhân và cộng đồng. Tất cả yếu tố này có một tác động dễ nhìn thấy trong nhiều sự thay đổi then chốt của các nhà kinh tế học. Alexandrin và Johnson tuyên bố rằng tôn giáo là bản chất của thiên nhiên, là động lực của các tình hình kinh tế.

Nhiều địa phương thay đổi rất mạnh về mô hình tăng trưởng kinh tế thế giới. Sự thay đổi này lập tức cho rằng sự khác biệt văn hóa có thể đóng vai trò chủ đạo trong động lực kinh tế. Thật nực cười khi Weber nghĩ rằng các nước Nam Á và Đông Á bị cản trở vì triết lý và tôn giáo của họ. Nhưng chính các quốc gia này là những vùng hoạt động kinh tế toàn cầu chủ lực nhất. Từ viễn cảnh kinh tế truyền thống, điều này có thể bị lôi cuốn để quy cho rằng sự tập hợp không gian trong sức mạnh kinh tế là sự kết hợp dũng cảm về mặt lịch sử, là phá vỡ quan điểm lạc hậu, và làm tràn tín hiệu toàn cầu hóa.

Cũng có thể Weber bị sai sót trong giới hạn phù hợp với văn hóa Châu Á để thay đổi kinh tế, hoặc bản chất của chính sự thay đổi đó đã thay đổi trong vài thập kỷ qua. Trong khi, theo kinh nghiệm rất khó đánh giá những lời giải thích

đã chỉnh sửa này, và giải quyết cuộc tranh cãi kéo dài vượt qua bản chất thực tế, tác động của tôn giáo đối với hiệu quả kinh tế. Nhưng có sự đồng tình rằng tôn giáo đã định hướng lại cơ cấu tổ chức và triết lý cơ bản, liên kết những hiệu quả, sự phân bổ, cấu trúc kinh tế khác trong xã hội Châu Á. Có thể những nền kinh tế đó đã gặt hái được thành quả ở những nơi mà tôn giáo và những giá trị đã thay đổi để phù hợp với nền kinh tế thay đổi.

Tuy vậy, dường như có khả năng nền tảng thuộc triết học, đã tồn tại từ lâu, vẫn đóng vai trò rất mạnh mẽ trong việc tạo ra hệ thống giá trị đang cố gắng hợp nhất với nhau. Thực tế, hệ thống này xúc tiến sự phát triển hơn là theo cách làm mất giá trị đang tồn tại, hoặc khuất phục một cách thụ động đối với sự xâm nhập văn hóa Châu Âu.

Có nhiều lý do để tăng trưởng trong sự thích hợp và thú vị giữa mối quan hệ tôn giáo và kinh tế. Như đã thảo luận, lĩnh vực lớn mạnh của tôn giáo trong bối cảnh văn hóa xã hội Châu Á phải mang ý nghĩa là một khía cạnh thiết yếu cho việc điều tra nghiên cứu hiệu suất tăng trưởng ngoạn mục ở lĩnh vực này – một hiện tượng với nhiều đặc điểm, như là quyền ưu tiên phát triển kinh tế vượt qua chất lượng môi trường, điều này có vẻ mâu thuẫn với nền tảng văn hóa.

Thêm vào việc phân tích động lực tăng trưởng toàn cầu, một lý do khác để hòa nhập kinh tế và nghiên cứu tôn giáo phát sinh từ những bất mãn với cách xử lý kinh tế truyền thống. Ví dụ như người ta có thể tranh luận rằng sự phát triển kinh tế được xác nhận sẽ yêu cầu kiến thức về giá trị tác động vào lối giải quyết kinh tế. Nếu tôn giáo đóng vai trò thiết yếu trong giá trị định hướng, thì bản chất của hệ thống này sẽ có hàm ý đáng kể cho toàn bộ yếu tố quyết định về nhu cầu, và nhiều hiện tượng kinh tế khác. Những mẫu yếu tố quyết định có thể kết luận như sau:

- Bản chất của các nguyện vọng thông thường và sự xác định về tình trạng xã hội.

- Mong muốn hàng hóa được tiêu thụ nhiều.
- Thời trang và mối liên hệ xã hội của sản phẩm.
- Các quy định và vai trò kinh tế xã hội đối với chính phủ.
- Hệ thống hoạt động tiền tệ.
- Ưu thế xã hội.
- Lựa chọn công việc, thời gian nhàn rỗi, và phong cách sống.
- Hiệu quả, sự quan trọng của quan hệ trao đổi.
- Thông tin và quyền ưu tiên.
- Bản chất của việc thay đổi kỹ thuật.

Khi cung cầu được xem là phụ thuộc lẫn nhau; sự kiềm chế hệ thống cung cấp lan rộng đối với hoạt động kinh tế được thừa nhận, thì việc thiếu khả năng phân tích, không hiểu biết sở thích sẽ áp đặt nhược điểm đưa vào kỷ luật khắt khe. Gần đây sự gia tăng nhanh hình thái không cơ giới trong bài diễn thuyết về kinh tế như xã hội, thể chế, sinh thái, lợi nhuận kinh tế kiểu Schumpeterian là phản ứng lại với sự giam hãm này.

Khá ngạc nhiên là các yếu tố văn hóa đã từng dưới mức thấp trong phép phân tích cũ của khía cạnh kinh tế theo cách ứng xử. Chánh Mạng trong Bát Chánh Đạo – Phật giáo là điển hình duy nhất của sự chỉ thị đầy quyền lực cho cách ứng xử về mặt kinh tế. Một cách ứng xử bắt nguồn từ bối cảnh văn hóa xã hội. Trong một giả định tân cổ điển bao quát, bản chất liên văn hóa không thể thay đổi của nhà kinh tế có lý trí sẽ làm đơn giản bớt sự phức tạp trong lòng tham con người, các động cơ và lợi ích vào cuộc tìm kiếm để tích lũy vật chất. Đây là lý tưởng cho mục đích phân tích, nhưng lại đưa ra ý nghĩa sai lệch của tính khách quan. Bản tính này không để ý rằng: lợi nhuận vật chất và mức tăng tối đa tiện ích đơn thuần là một biến thể của một tập hợp động lực và các động cơ đạo đức khác nhau ở mức độ cao. Tất cả những điều này đều có tầm ảnh hưởng quan trọng đối với phương tiện và cứu cánh của hệ thống sản xuất.

Việc không thỏa đáng trong sự phân định ranh giới, thế giới quan lạc hậu của hệ thống kinh tế cũng ủng hộ đưa ra một cuộc hồi sinh rõ ràng trong điều thú vị về mặt tâm linh. Phi tôn giáo dần dần được cho là tư tưởng kinh tế tân cổ điển, nếu không nói thẳng ra. Thực chất, niềm tin tôn giáo Châu Âu trở nên nhợt nhạt hơn nửa thế kỷ qua, đặc biệt tại các nước theo đạo Tin Lành. Tuy vậy, cũng có nhiều khuynh hướng đề nghị rằng: giá trị tinh thần và tôn giáo sẽ có vai trò mạnh mẽ trong tương lai đối với bản chất của lĩnh vực kinh tế.

Những bài nghiên cứu này cung cấp một sự hiểu biết sâu sắc mới đi vào tôn giáo và mở rộng tầm nhìn truyền thống trong xu hướng kinh tế. Tuy nhiên, phương pháp tiếp cận này còn kém xa thuyết tiền định. Trong khi sự tiếp cận đó nhận ra khả năng riêng biệt của mối liên hệ cùng tiến hóa giữa tôn giáo, tình huống văn hóa xã hội khác, hoạt động kinh tế và các thể chế; thì việc nghiên cứu lại được xác định theo một giả thuyết kém cỏi. Phật giáo đã có hàm ý riêng biệt hoặc dễ quan sát về quá khứ và tương lai của sự thay đổi kinh tế. Việc nghiên cứu về khuynh hướng giống nhau hoặc những đặc điểm độc đáo của sự thay đổi được theo đuổi bởi một biện pháp sơ bộ, hơn là miêu tả, nghiên cứu xuyên quốc gia về sự khác biệt trong thành phần tôn giáo, các nhà kinh tế xã hội học. Tại một cấp độ chung nhất, sự phân tích đơn thuần chỉ nhắm đến việc miêu tả từng bước và bản chất của sự thay đổi kinh tế, và so sánh khuynh hướng phát triển xuyên quốc gia, những nơi mà Phật giáo có khả năng để lại một ảnh hưởng văn hóa đáng kể.

Một cách gián tiếp, điều này cố rút ra vài kết luận liên quan đến quy mô mà Phật giáo có thể trở thành một phương tiện truyền bá, hoặc thúc ép sự thay đổi kinh tế được xem là phát triển. Phật giáo không được phác thảo chi tiết. Thay vào đó, những nét đặc trưng chủ lực thích đáng được thảo luận dưới dạng phân nhánh hợp lý cho sự thay đổi kinh tế. Không hề có sự khẳng định liên quan đến tham vọng của bản chất hay bước đi thay đổi kinh tế.

Phương pháp này chủ yếu dựa trên sự chuẩn bị của hàng loạt bảng thống kê – một số được giải thích theo kiến thức uyên bác trong triết lý, thế giới quan,

và phương châm ứng xử của Phật giáo. Những biểu thị thường bao gồm sự thay đổi kinh tế, xã hội; nhưng các khó khăn dựa trên khái niệm và dữ kiện xảy ra bất ngờ đã ngăn ngừa việc nghiên cứu khuynh hướng của bản chất, mức độ ảnh hưởng văn hóa xã hội Phật giáo. Thật không may vì điều đó ngăn chặn việc thảo luận về mối liên quan lẫn nhau giữa sự thay đổi kinh tế và tôn giáo, và tác động của sự thay đổi nền văn hóa xã hội đối với sự thay đổi kinh tế. Như vậy, việc này làm hạn chế hiểu biết về sự thành công tăng trưởng lan rộng khắp nơi.

Nhiều mặt hạn chế trong phương pháp luận khác phải được thừa nhận. Thứ nhất, tính chính xác trong lý thuyết xã hội theo chủ nghĩa duy vật có thể hủy hoại phương pháp tiếp cận đã thảo luận. Có một điểm nhỏ tập trung vào tác động tiềm tàng của tôn giáo nếu điểm này chỉ đơn thuần là sự phản ảnh hoặc các tình huống kinh tế. Thứ hai, mức độ đáng kể của mối bất hòa giữa niềm tin và cách hành xử kinh tế có thể làm giảm bớt giá trị của bất cứ sự suy luận nào rút ra giữa các biểu thị của tôn giáo và kinh tế. Thứ ba, nhiều rắc rối nghiêm trọng ở một mức độ nhất định và hình thái cố gắng hợp nhất các trường phái khác nhau và sức mạnh thặng dư của Phật giáo xuyên qua các bối cảnh quốc gia.

Các quyết định về mức độ sáp nhập hoặc mối liên lạc trong quá khứ được quy định trước khi một quốc gia có ảnh hưởng Phật giáo là quá độc đoán. Rất ít khả năng để nhận dạng sức mạnh liên đới và bổ sung các hệ thống tôn giáo khác.

Không chấp nhận các mặt hạn chế này, sự nghiên cứu các mắt xích giữa bối cảnh tôn giáo và sự thay đổi kinh tế được cho là lĩnh vực quan trọng để phân tích kinh tế. Trong khi có một cuộc tranh cãi quan trọng hơn sự tác động của Khổng giáo đối với tiềm năng tăng trưởng, đồng thời cũng có một công trình nghiên cứu nhỏ về mối quan hệ chung giữa Phật giáo và sự thay đổi kinh tế. Để hiểu được động lực về mô hình hiện đại của sự tăng trưởng kinh tế, thì cần phải xem xét sự ảnh hưởng văn hoá xã hội, chẳng hạn như tôn giáo. Một sự thật kỳ lạ từ viễn cảnh trong kinh tế phát triển. Những người Châu Á nghèo nhất hoặc giàu nhất luôn ảnh hưởng văn hóa Phật giáo một cách đáng kể. Tập trung vào mối liên

kết của kinh tế, văn hóa, xã hội có thể giúp chúng ta nhận ra triển vọng và cơ hội cho sự thay đổi kinh tế thích hợp. Sự nhấn mạnh toàn cầu mới đây về sự phát triển có thể chống đỡ được sinh thái môi trường, nhiều đặc điểm chung của Phật giáo, và nền kinh tế có kiến thức về sinh thái, cũng tăng cường sự cần thiết cho cuộc đối thoại lớn lao hơn giữa việc nghiên cứu tôn giáo và cách ứng xử trong kinh tế.

Các khía cạnh tiêu cực và tích cực của Phật giáo về hình thức bảo thủ trong sự phát triển kinh tế.

Với cái nhìn thoáng qua, Phật giáo dường như là một thí dụ thích đáng cho quan điểm của Weberian. Một quan điểm cho rằng tôn giáo Châu Á ngăn chặn sự phát triển tư bản kiểu phương Tây. Quan điểm này chứa đựng một "thế giới tinh thần" rất dễ nhận thấy, và dường như không hề có một động cơ thúc đẩy chủ yếu để đưa đến tinh thần phát triển tư bản. Ví dụ như động cơ của tham vọng tích lũy của cải vật chất. Tuy nhiên bài phân tích chi tiết hơn tiết lộ rằng không phải tất cả thuộc tính của Phật giáo nào cũng khác thường về mặt phát triển kinh tế. Khi khái niệm phát triển đương thời được chấp nhận như mục tiêu thích hợp, sự miễn cưỡng truyền thống thậm chí sẽ ít thuyết phục hơn.

Phần này nhắm vào việc nhận dạng ra nhiều sự thúc ép tiềm tàng khác nhau và các tác nhân khuyến khích được đề nghị bởi những giá trị của Phật giáo và hình thức xã hội, liên quan đến khái niệm phát triển theo tập quán giống như sự xúc tiến kinh tế. Thật không may, sự nhận dạng ra những quy trình cần thiết và những đối tượng phát triển kinh tế tư bản không phải là công việc dễ dàng. Ở mức độ nào đó, khuynh hướng độc đoán trong phạm vi này là nói đến nền tảng của sự xác đáng theo cách giả định. Những quy trình, những đối tượng chủ yếu liên quan đến phương châm then chốt tân cổ điển, hoặc những nguyên tắc như là doanh nghiệp tư nhân, hoạt động tích trữ vốn, trị giá trao đổi, và chủ nghĩa kinh tế cá thể, như là mối quan hệ xã hội có ưu thế trong sản xuất.

Trong quan điểm bản chất động lực và khuếch tán của việc xúc tiến kinh tế thì khó có khả năng suy luận trực tiếp rằng: sự phù hợp với mốt cũ của phương Tây trong việc phát triển kinh tế sẽ mang đến lợi nhuận kinh tế. Ngược lại, sự mâu thuẫn không ám chỉ đến việc thúc ép lợi nhuận kinh tế. Yếu tố quyết định, đối tượng, và sự xác định việc phát triển kinh tế sẽ thay đổi vượt qua thời gian. Xu hướng tổng hợp mới của sự phát triển theo phong cách phương Tây và bối cảnh văn hóa hiện nay sẽ nổi trội tại Châu Á. Do đó, các mối liên kết giữa thuộc tính cũ ủng hộ sự tăng trưởng và tác động lợi nhuận kinh tế có khả năng rất mong manh.

Một sự báo trước thêm vào cho bất cứ nỗ lực nào, để nhận ra tiềm năng trong bối cảnh văn hóa xã hội có ảnh hưởng Phật giáo trong sự phát triển kinh tế là một sự tồn tại của nhiều nghịch lý có tính quy chuẩn hiển nhiên trong chính Phật giáo. Hầu hết đều có liên quan đến tính xung khắc giữa ngã mạn tự độ sinh và khái niệm vị tha, lòng từ bi bao quát, tính đối ngẫu, tính phụ thuộc lẫn nhau, với vô ngã; giữa bản chất tuần hoàn vô thường, viễn vông của thực tại hàng ngày với nhu cầu tiến hóa xuyên qua cả một loạt giai đoạn tâm linh trong vũ trụ dưới sự kiểm soát của luật nhân quả; giữa vị tha và vô ngã với điều gì xem ra là ngã ái dựa vào sự tôn kính đối với tính duy nhất trong vũ trụ. Điều quan trọng tương đối của khuynh hướng có triển vọng khác nhau để biến đổi ở nhiều tông phái Phật giáo (đặc biệt giữa truyền thống nguyên thủy, khổ hạnh của Thượng Tọa Bộ và giải thoát, từ bi, bản chất thay đổi của Phật giáo Đại thừa). Trong khi họ có thể đạt được ảnh hưởng cơ bản của sự thay đổi kinh tế thịnh vượng, nhưng lại không thực tế nỗ lực giải quyết lập trường thay thế. Sự phóng khoáng và thiếu chính xác trong cách diễn giải được cho là mặt hạn chế.

Đặc trưng thế giới tinh thần và đạo đức trong công việc và cần kiệm.

Ước muốn nồng nhiệt của cá nhân về sản xuất, tích lũy sản lượng vật chất để đáp ứng nhu cầu, và làm tăng mạnh thêm sự thỏa mãn được xem như là một trong các đặc điểm cơ bản cho việc phát triển kinh tế tư bản. Theo tiêu chuẩn này thì đặc trưng thế giới tinh thần Phật giáo có vẻ là sự kiềm chế nghiêm khắc ăn sâu vào thế giới quan của người theo chủ nghĩa duy lý hiện đại hóa chuyên nghiệp. Đây là một chướng ngại chính mà Parson và Weber đã thảo luận. Nền công nghiệp hóa ở phương Tây được xây dựng bằng niềm khao khát tiến bộ theo nhu cầu vật chất của cuộc sống hàng ngày. Trong khi đó, Phật giáo có khuynh hướng nắm giữ quan điểm xem xét nội tâm, nhấn mạnh lên dấu ấn bên trong con người, chống lại hoạt động ở lĩnh vực bên ngoài của thế giới vật chất phù du. Trong chừng mực nào đó, quan điểm Phật giáo, đặc biệt trong Phật giáo Thượng Tọa Bộ, là từ bỏ thế gian, lý tưởng hướng đến là Niết bàn bằng cách diệt mọi tham ái, ngã chấp trong thế giới vật chất này.

Do đó, tích lũy của cải là phù phiếm. Thực tế, vướng chặt vào thế giới vật chất được xem là nguyên nhân chính của khổ đau vốn có trong cuộc đời con người. Cùng với bản chất vô thường được quy cho là thực tại tự nhiên và bản chất tuần hoàn thay đổi, thế giới quan Phật giáo thường bị suy xét là khuất phục một cách thụ động đối với thiên nhiên, tính tự mãn, và thuyết tiền định liên quan đến cuộc sống vật chất. Chỉ có sự tham gia vào lối sống trung dung, nơi đó, hạnh phúc vật chất chỉ cần thiết đáp ứng nhu cầu căn bản tối thiểu của con người, và giảm nhẹ quan điểm của Phật giáo chống đối thuyết duy vật. Do đối tượng của tích lũy vật chất được xem là phù phiếm, tà kiến, cho nên phương tiện và hành vi để đạt mục đích cũng cho là như vậy. Khuynh hướng đặc trưng thế giới tinh thần Phật giáo rất dễ thể hiện việc đối lập với sự cần cù siêng năng hoặc tận tụy hướng đến thành quả của thế tục. Phát triển kinh tế vật chất thường được xem là thuận lợi theo quan điểm thế giới tinh thần của Thiên Chúa giáo và Khổng giáo nhiều hơn. Tuy vậy, rất quan trọng để ghi nhận rằng quan điểm và phương châm ứng xử khác biệt giữa Phật giáo và Thiên Chúa giáo có thể bị phóng đại. Cả hai tôn giáo đều tán

thành sự thật hoàn hảo hơn vượt ngoài thế giới hiện đang tồn tại này. Cả hai đều cho rằng hoạt động trong thế giới nhỏ bé là rất quan trọng theo phương thức phát triển về mặt tinh thần. Hơn nữa, đã có lời nhắn nhủ rõ ràng phản đối lại chủ nghĩa vật chất và chủ nghĩa cá nhân trong Kinh Thánh. Kinh Tân Ước miêu tả con đường trung dung theo thuật ngữ hiểm họa đói nghèo và giàu sang sung túc. Cũng có một tinh thần khác biệt hoặc ít ra là người có tính chủ quan, và nhiều khuynh hướng ở phương Tây. Lời đề nghị rằng chủ nghĩa thực chứng khắt khe trong sự phát triển kinh tế phương Tây có lẽ là độc nhất vô nhị, và là một giả thuyết xã hội chóng phai tàn. Một vấn đề quan trọng liên quan đến sự thay đổi kinh tế tiên tiến có thể là "liệu cuộc sống có chất lượng cao hơn dễ đạt được, mà không khao khát tích lũy của cải giữa giai đoạn đặc trưng của sự phát triển kinh tế trong quá khứ?"

Trong khi phát triển kinh tế tư bản ở giữa bối cảnh Thiên Chúa giáo có thể cho là không hòa hợp giá trị ứng xử, tác động mềm yếu của hệ thống đức tin hàng ngày, bản chất khoan dung của thế giới quan hoặc những thay đổi trong cách diễn giải về giá trị có ưu thế hơn (ví dụ đạo Tin Lành), thì con người cần phải thận trọng khi thừa nhận rằng đối tượng tối thượng, hướng thẳng đến thực tại nào khác, sẽ ngăn ngừa cách cư xử có thể cải thiện tình huống vật chất của cuộc sống trong cái thực tại đó. Thực tế, đặc tính ứng xử phù hợp theo cách đã miêu tả để đạt được ước nguyện và địa vị có thể bất ngờ, nhưng tác động mạnh có lợi cho hoạt động kinh tế. Ví dụ như giá trị phương tiện tận cùng của Phật giáo đã khuyến khích nhiều nét tiêu biểu trong khả năng thúc đẩy sự phát triển kinh tế. Mẫu ví dụ có thể bao gồm vai trò chính yếu của lòng tận tụy, tuân theo kỷ luật, sự tập trung, tính điềm đạm, lòng khoan dung, sự hy sinh phù hợp với hoàn cảnh bất lợi của năng suất lao động, và khả năng chịu đựng những khó khăn. Hai nguyên tắc Ba La Mật Phật giáo tập trung vào sự nỗ lực nhiệt tình và tập trung, những đặc điểm hiếm có trong sự phát triển kinh tế tư bản, nhưng lại rất tốt để thúc đẩy phát triển. Tầm nhìn của Phật giáo có khả năng làm sống dậy mọi hoạt động, nơi mà động lực của quan điểm hợp lý trường kỳ nguội lạnh đã khô cạn.

Mặt khác, có hai nét đặc trưng của Phật giáo có thể dập tắt sự tích lũy vật chất. Thứ nhất, điều này có thể nhấn mạnh vốn đầu tư vào sản phẩm tôn giáo không năng suất. Tuy vậy, Phật giáo tương đối có khuynh hướng thận trọng liên quan đến "lợi dụng tự nhiên" trong tôn giáo. Hơn nữa, định nghĩa bao hàm của lợi ích có thể cho rằng hầu hết cơ sở hạ tầng tôn giáo là những sản phẩm tiêu dùng bền chắc (có lẽ với một sản phẩm liên quan đến chức năng) với một tỷ lệ tiền lãi khá cao. Thứ hai, Phật giáo cũng có khuynh hướng kết hợp với quan điểm Khổng giáo là không tôn trọng các nhà kinh doanh, đặc biệt với người có tính gian xảo, khai thác thiên nhiên, mà không nâng cao giá trị. Lợi nhuận và tích lũy của cải được nhận thức là vô nhân đạo. Giá trị được nhìn nhận là giả dối và áp đặt. Mục đích lợi ích vật chất tối đa dường như xa lạ với quan điểm Phật giáo. Vì vậy, có một mối ác cảm chung đối với thị trường thương mại, đối với hàng chuỗi sự việc liên quan đến quá trình kinh tế và xã hội, chẳng hạn như lý thuyết hiệu quả năng suất, phương tiện thích hợp cho việc làm giàu trong xã hội.

Mục đích chủ yếu của Phật giáo là cải thiện tình huống nhân loại bằng cách vượt qua khổ đau. Trong khi điều này rất kiên quyết với động cơ nằm dưới sự đổi mới kinh tế, thì cũng không dễ gì coi nhẹ cái mà Phật giáo cho là chấp kiến, nguyên nhân khổ đau của con người. Mặc dù chướng ngại vật tiềm tàng cốt yếu đối với sự thay đổi kinh tế đi theo mô hình phương Tây, nhiều đặc điểm của Phật giáo vẫn có thể khuyến khích sự tiến bộ hữu hình. Sự quan trọng của tính tiết kiệm, tự kiềm chế, tài tháo vát trong nghề nghiệp người Phật tử có lẽ ủng hộ sự cần kiệm tích cực, quyết định đầu tư, và cách ứng xử. Điều này cũng được nhận thức giống như nguyên tắc của đạo Tin Lành. Hơn nữa, những vấn đề phù hợp với ý kiến tiết kiệm ngược đời của lý thuyết Keynesian, sự kiêng khem lâu dài, lên án việc tích trữ của cải phủ nhận tác động được yêu chuộng, đó là những nét đặc trưng có thể làm tăng trưởng sản lượng kinh tế. Như một sự lựa chọn, việc nhấn mạnh vào sự phân bổ của cải có lẽ bênh vực sự đầu tư xã hội với nhiều tín hiệu tích cực có thật, và đạt được phúc lợi cho cả cộng đồng.

Chủ nghĩa cá nhân và tác nhân.

Một trong những khía cạnh chính của tác động bối cảnh văn hóa xã hội đối với sự thay đổi và hoạt động kinh tế là cường độ của chủ nghĩa cá nhân trong những mối quan hệ xã hội. Đây là lĩnh vực khó khăn cho sự phân tích và tranh cãi về sự tăng trưởng tương đối, năng suất, tính cạnh tranh trên quốc tế. Còn những lợi thế kinh tế khác, theo nhiều cấp độ của chủ nghĩa cá nhân chống lại với chủ nghĩa tập thể, ở mức độ rộng lớn, là không được giải đáp. Những hàm ý cho sự thay đổi và tăng trưởng kinh tế đối với bối cảnh văn hóa xã hội Phật giáo thậm chí còn khó giải quyết hơn, cho thấy rằng, hệ thống giá trị của bối cảnh đó chứa đựng cả hai yếu tố chủ nghĩa cá nhân và tập thể. Điều này, phần nào do bởi sự khác nhau giữa những tông phái chính của Phật giáo. Sự khác biệt đó được thể hiện rõ ràng qua triết lý tự giải thoát riêng lẻ của Phật giáo Nguyên thủy và triết lý cứu độ chúng sinh của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, vấn đề tạo ra những mối liên kết giữa chủ nghĩa tập thể và hiệu suất kinh tế cũng tồn tại, vì hai chủ nghĩa tập thể và cá nhân thì không hoàn toàn đối kháng nhau, nhưng lại cùng tồn tại và chồng chéo lên nhau tại nhiều mức độ có khả năng khác nhau trong sự kết hợp. Cũng có sự khác biệt đáng kể giữa những đất nước Phật giáo. Những nước này, chịu ảnh hưởng Phật giáo và Khổng giáo, thường được xem là có định hướng tập thể nhiều hơn.

Mặc dù Phật giáo có sự kết hợp lịch sử mạnh mẽ với chế độ phong kiến và quân chủ, liên quan đến xã hội Hin-đu và Khổng giáo, tôn giáo vẫn có tính chủ nghĩa cá nhân mạnh. Vấn đề cơ bản với tình trạng con người được nhìn thấy xảy ra ở mức độ riêng lẻ. Con đường giải thoát đòi hỏi lời đáp trả riêng lẻ trong tình trạng nhận thức. Điều này phản ảnh vai trò then chốt quy cho là tự quyết định, tác nhân và ý chí tự nguyện hòa hợp với giả thuyết trong hoạt động kinh tế thị trường. Phương pháp tiếp cận này mạnh hơn tông phái Phật giáo nguyên thủy truyền thống. Phật giáo đại thừa thêm vào thành phần tập hợp để phân biệt theo hình

thức Bồ tát. Những người đi theo con đường giải thoát ở mức độ riêng lẻ, nhưng với lòng từ bi, vẫn tìm cách hướng dẫn tất cả chúng sinh theo con đường giải thoát.

Luật nhân quả viện dẫn mức độ nào đó của sự định đoạt trước trong thế giới quan Phật giáo, nhưng cá nhân vẫn có tự do ý chí đáng kể liên quan đến nghề nghiệp của họ, và hành động trong tương lai. hai đặc điểm biểu lộ khác bao gồm đối lập với thể chế kinh tế xã hội quân thần và tính ưu việt của luật nghiệp báo nhân quả. Trong sự kết hợp với các đặc điểm này, sự tự quyết định riêng lẻ trong Phật giáo có một tính kiên định rõ ràng với nền kinh tế tự do, có thể giúp đỡ phát ra lợi ích nhận thức, như là cách ứng xử đổi mới, chế độ nhân tài, chuyển động xã hội, cơ hội ngang bằng, động cơ cải thiện năng suất, nâng cao sản lượng, và một niềm tin trong khả năng để cải thiện sự tồn tại của một con người.

Nhưng chứng cớ mà Phật giáo nâng cao các đặc điểm tôn giáo hoặc cách cư xử rất mơ hồ. Ví dụ như việc thực hiện lịch sử theo thuật ngữ bình đẳng chính trị xã hội và công bằng thì bị hỗn hợp. Dù mang vẻ nghịch hợp bên ngoài, Phật giáo không có bản ngã cá nhân. Trong nhiều cách, điều đó chỉ là chủ nghĩa cá nhân tạm thời, làm tiền đề cho chân lý quan trọng hơn trong tính duy nhất môi trường thiên nhiên chung của xã hội. Sự nghịch lý giữa tự giải thoát riêng lẻ và tính ích kỷ giống như nguồn gốc khổ đau cũng còn giữ lại trong Phật giáo Nguyên thủy. Do đó, bất cứ tính kiên định nào giữa Phật giáo và chủ nghĩa cá nhân kinh tế phương Tây đều có khả năng khá hời hợt. Lòng vị tha của Bồ tát thể hiện qua những dấu móc khác nhau, ở bên lề lý thuyết năng suất. Chủ nghĩa cá nhân của Phật giáo Nguyên thủy không hề liên kết với đặc tính của sự tích lũy của cải.

Nói chung, quan điểm Phật giáo về kinh tế và sự phân tích so sánh của kinh tế Phật giáo gây ra bởi sự nhận thức qua nhiều nét rất giống nhau trong mục đích, kế hoạch, việc thực hiện đầy đủ theo chiến lược thích hợp. Hai cơ cấu tổ chức chiếm hữu vài sự khác biệt cơ bản liên quan đến bản chất lý tưởng:

- Các động lực của từng người.
- Kinh tế nhân loại theo trình độ
- Tính ưu việt của tác động con người.

Điều này hoàn toàn bình thường khi so sánh triết lý phương Đông cổ xưa để giải thoát mọi khổ đau của vòng luân hồi nghiệp báo, và dụng cụ hoạt động trong cương lĩnh chính trị, lý thuyết đương thời còn non nớt dựa trên sự chứng minh rộng lớn thông qua ngụy biện, nếu có hướng đi, thay đổi kỹ thuật tiên tiến.

Tuy vậy, hai cơ cấu tổ chức được miêu tả chi tiết để biểu lộ sự tương đồng cốt yếu về nhu cầu cho mức tối thiểu mà con người can dự vào môi trường thiên nhiên. Trong khi khái niệm chuyển hóa phát huy phương pháp tiếp cận tiên tiến, thì then chốt để giảm tối thiểu việc can thiệp và phá hoại có lẽ làm giảm bớt sự chuyển hóa kinh tế xã hội. Sự chuyển hóa này nhấn mạnh đến môi trường bằng cách đem lại dòng chảy và sự chuyển hóa của nguồn tài nguyên môi trường. Nếu kinh tế Phật giáo là việc nghiên cứu có hệ thống về cách đạt được mục đích đã đưa ra với một phương tiện tối thiểu, thì điều này tương thích với nguyên tắc hiện đại hóa hệ sinh thái.

Nền kinh tế Phật giáo và sự tiện lợi nguyên vật liệu làm cân bằng mô hình chứng minh được cũng chia sẻ những quan điểm rất giống nhau trên mối tương quan trong vũ trụ thiên nhiên xã hội của nhân loại. Trọng tâm của chủ đề này là tính chất liên kết và vai trò kèm theo của tác nhân bên ngoài, vượt qua những người thực hiện hoặc khởi xướng. Điều đó chứng minh nhu cầu của con người tiếp thu hành vi của họ; nhờ vậy, hoạt động thị trường, không thị trường, và nhiều sự lựa chọn đưa vào bảng kê khai đầy đủ việc mở rộng ảnh hưởng mục đích và hành động của họ vào ba lĩnh vực xen lẫn với nhau của đời sống nhân loại (bản thân họ, cộng đồng, và thế giới thiên nhiên). Những hướng dẫn về hạnh kiểm có một bảng đối chiếu rõ ràng trong lĩnh vực đạo đức.

Sự giống nhau giữa kinh tế Phật giáo và cách tiếp cận có thể chứng minh cấu thành rõ nét hơn tính hiếu kỳ vô ích. Sự biến thể trong tầm nhìn hiện đại hóa hệ sinh thái hầu như chắc chắn bao gồm một phương tiện duy nhất có thể đứng vững được trong sự thỏa mãn niềm ao ước vốn có của nhân loại qua nhiều thế kỷ sau. Tuy vậy, khi xem xét lại, niềm tin tái tạo hệ sinh thái của nền kinh tế khó vững chắc trên thế giới có vẻ thiếu sót điều gì đó. Người ta có thể tranh luận rằng chủ nghĩa tư bản cạnh tranh, và các yếu tố mạnh mẽ của thuyết định mệnh trong công nghệ sẽ không tương ứng để hoàn tất sự thay đổi cơ bản đã được yêu cầu, thậm chí ngay với hành động lãnh đạo chiến lược có thiện chí. Có lẽ, Albert đã miêu tả đúng nhược điểm này bằng một thành ngữ nổi tiếng của ông: “Khoa học mà thiếu tôn giáo thì bị khập khiểng, tôn giáo mà thiếu khoa học thì bị mù lòa.”

Tạo ra một quyết định thích hợp, định hướng lại và ứng dụng công nghệ sẽ tùy thuộc vào chiến lược chung, được tìm thấy bằng giá trị hợp lý, đầy đủ ý nghĩa và liên ứng. Điều này dựa vào “tôn giáo” trong việc cải thiện tình trạng sức khỏe tinh thần và vật chất của con người, và phụ thuộc vào kiến thức “khoa học” về tính chất liên kết của ba lĩnh vực trong sự tồn tại của nhân loại. Điểm tiếp cận hợp lý, lẽ phải của trực giác trong giá trị tương đối của Phật giáo khuyến khích rất mạnh cho hệ thống kinh tế, dựa trên tinh thần hóa và giảm bớt sự chuyển hóa. Do đó, điều này có thể giúp đỡ để cung cấp đủ nhu cầu thiết thực cho sự thành lập chủ nghĩa nhân văn và triết học, cho việc thay đổi cấu trúc và công nghệ bắt buộc, cho con người và thiên nhiên hòa hợp cùng tồn tại. Dĩ nhiên, có vẻ lố bịch khi đề xuất sự phổ biến theo thuyết chức năng trong hệ thống giá trị; đơn giản chỉ vì điều này phù hợp với viễn cảnh đáng khao khát cho xã hội. Nhưng, Phật giáo tập trung vào sự hiểu biết hợp lý của tính liên kết trong vũ trụ. Khi mở rộng hợp lý, vũ trụ cung cấp đặc tính của lòng từ bi bao quát, khuyến khích mục đích con người, hành vi với những tín hiệu tích cực cho xã hội và thiên nhiên. Rất khó tưởng tượng điểm xuất phát tranh luận khác tốt hơn để giành được sự phát triển chủ nghĩa nhân văn có thể xác nhận được.

Chắc chắn rằng nền kinh tế Phật giáo cũng không hề thiếu sự hạn chế tiềm tàng trong đó. Ví dụ như, người ta tranh cãi rằng liệu quan điểm "sai lạc" và những giá trị là nguyên nhân của mọi cuộc bạo lực. Kém năng suất và giảm sản lượng do quá trình sản xuất có tỷ lệ nhỏ, và những kỹ thuật công nghệ bậc trung làm tăng thêm các cuộc xung đột và đấu tranh do nguồn thiên nhiên khan hiếm, vì sinh tồn hơn là lòng tham của cải vật chất. Sự giả định lý tưởng trong mối quan hệ thiên nhiên hài hòa cũng có vẻ lạ lẫm với cách sống của sự mất cân bằng hệ sinh thái thông thường. Tuy nhiên, sự tiết chế, lòng khoan dung, cách ứng xử thông minh thích hợp đều có thể giúp làm giảm bớt sự căng thẳng.

Có nhiều cách giao tiếp, chia sẻ văn hóa, hiểu biết, khoan dung, và nhiều sự thuận lợi trên khắp thế giới, một nơi dễ bị đe dọa bởi bất cứ xu hướng nào hướng đến các cộng đồng nội quan, biệt lập, quy mô nhỏ. Hơn nữa, rất khó giải quyết thế giới quan Phật giáo, và sự hủy diệt đầy sáng tạo của Schumpeterian, nền tảng cạnh tranh quốc tế, và hiệu suất nguồn nguyên liệu có quy mô lớn. Hiệu suất này làm cơ sở cho phương pháp tiếp cận tiên tiến. Theo mô hình kinh tế Phật giáo, mối liên kết giữa công nghệ kỹ thuật và cường độ đầu tư nên cần gìn giữ. Vì cường độ đầu tư này đã và đang là đặc điểm của sự đầu tư trong quá khứ và mốt hiện đại hóa phương Tây. Vài chứng cứ của tinh thần hóa tiềm tàng trong đầu tư kỹ thuật tồn tại và ủng hộ cho khả năng này. Nhưng dù sao, sự hoạt động của kỹ thuật hiện đại về phương diện sinh thái vẫn tiếp tục bắt buộc sự đầu tư với cấp độ to lớn của nguồn nguyên liệu. Công nghệ phải được đánh giá lại để nhấn mạnh ý nghĩa của nó như "sinh vật khôn ngoan". Trong mô hình kinh tế tiên tiến, "khôn ngoan" sẽ mang nghĩa làm giảm thiểu nhu cầu vật chất, năng lượng, và những tác động bất lợi cho môi trường.

Có lẽ, sự đóng góp lớn lao của kinh tế Phật giáo chú tâm đến kinh tế vững chắc và vấn đề môi trường, đang đối mặt với loài người, có thể là sự sáng suốt. Điều này tạo cơ hội hiểu biết về bản chất hạnh phúc, đặc biệt, bản chất nhân quả giữa ý định và hoạt động, và đưa đến niềm vui hạnh phúc. Mặc khác, giáo dục

tập trung vào bản chất chính thể luận của mối liên quan giữa môi trường và con người có thể giúp ghi nhớ từ từ những giá trị của Phật giáo. Tuy vậy, sự phổ biến lan mạnh trong lời giải đáp hợp lý của Phật giáo là nguồn hạnh phúc vô tận sẽ khuyến khích hành vi nhận thức về môi trường, và sẽ phản ảnh qua sở thích, sự lựa chọn, định giá môi trường thiên nhiên. Nhu cầu sẽ di chuyển qua sự tiêu dùng, đó thật sự là một tặng phẩm cho sức khỏe, và tránh khỏi sự nguy hại của mối liên kết với phương pháp đòi hỏi nhiều nguyên vật liệu và năng lượng. Tình trạng khó xử của con người xảy ra giống như sự cảnh báo và một cơ hội lý tưởng, cho sự cân nhắc lại cơ bản về bản chất và nguồn hạnh phúc thật sự để chữa lành mọi khổ đau, vực thẳm trong xã hội phương Tây.

Chương 5
Đạo Phật

Những cuộc thảo luận gần đây hướng đến vấn đề phương pháp luận trong tôn giáo, chỉ ra rằng có sự khác biệt rộng lớn trong các quan điểm về bản chất nhiệm vụ của tôn giáo. Vài tôn giáo tận dụng sự phân tích theo triết học, tôn giáo khác thì tập trung vào phân tích kinh tế xã hội, vẫn còn tôn giáo khác được tụ họp trong lĩnh vực tâm lý với câu hỏi đạo đức và cách cư xử, hoặc theo đuổi việc nghiên cứu mô tả lịch sử. Theo nguyên tắc, tất cả phương pháp tiếp cận này đều có tính hợp pháp, do các nhà đạo đức riêng lẻ thu hẹp tiền đồ của họ để nỗ lực làm điều gì đó tốt đẹp, và chú tâm vào chủ đề đặc biệt có nhiều mối quan tâm hơn, như chiến tranh, hoặc các mối liên quan trên thế giới.

Trong chương này, chúng ta sẽ thảo luận về đạo Phật như một dòng tư duy về xã hội của Phật giáo.

Nền tảng của đạo Phật.

Như nhiều truyền thống tôn giáo khác, Phật giáo cho rằng nguyên tắc đạo đức con người là một nền tảng không thể thiếu được trong đời sống tôn giáo. Tuy nhiên, dù sự đồng lòng rộng rãi trong Phật giáo liên quan đến hầu hết nguyên tắc đạo đức, vẫn có nhiều sự khác biệt trong cách mà người ta diễn giải, miêu tả, và áp dụng. Đây là vấn đề tùy thuộc vào sự khác nhau trong các nước Phật giáo và truyền thống tông phái, tình trạng và vai trò của từng cá nhân, v.v… Vì vậy, nghiên cứu về đạo Phật phải để hết tâm trí vào tác động phức tạp ảnh hưởng lẫn nhau của các nguyên tắc đạo đức và sự tu tập xuyên suốt chiều dài và bề rộng trong thế giới Phật giáo.

Thuyết nhân quả nghiệp báo thách thức quan điểm cho rằng định mệnh con người không bị ảnh hưởng bởi hành vi đạo đức của họ. Quan điểm Phật giáo phản đối kinh điển phi luân lý. Những người theo trường phái phi luân lý tranh cãi rằng không hề có công đức gì khi làm việc thiện, cũng không bị trừng phạt khi làm việc ác. Nhận ra thế giới quan như vậy đã đưa họ đến sự từ bỏ luân lý đạo đức. Do đó, người theo thuyết này giết người không chùng tay. Họ cũng tranh luận chống lại thuyết của Mặt Già Lê Cù Xá Lợi[25]. Vì ông tin rằng số phận con người do Thượng đế quyết định trước, cho nên, không thừa nhận rằng hành vi của con người có liên quan đến kết quả của sự vật. Ông xác nhận mục đích cùng các nỗ lực của con người, về cơ bản, là thiếu sức mạnh để thay đổi định mệnh. Vì vậy, ông ủng hộ thuyết tiền định.

Họ cũng chống đối các triết gia của trường phái chủ nghĩa hoài nghi tuyệt đối. Các vị này không bao giờ cam kết với bất cứ vị trí đặc biệt nào trong các cuộc thảo luận về mặt kinh điển. Nhiều triết gia của trường phái này (như Tán Nhã Di Tỳ La Phê Phất[26], một nhà lý luận nổi tiếng về vô biên biến pháp) đã bị chỉ trích trong Kinh Phạm Võng là những kẻ luồn lách cơ hội, người không có khả năng nắm giữ lập trường kiên định trên các vấn đề triết học cần thiết của thời đại. Chủ nghĩa hoài nghi đó được cho là bắt nguồn từ nỗi sợ của con người về lỗi lầm, và thiếu kiến thức, hoặc không đủ khả năng đưa ra lời giải đáp cho câu hỏi được trình bày trong cuộc thảo luận. Chủ nghĩa hoài nghi cực độ như vậy là chướng ngại nghiêm trọng về mặt tinh thần, một sự trói buộc trên con đường đi đến trí tuệ giải thoát.

Những thuyết khác là thuyết ngẫu nhiên, thuyết thiên định, thuyết tiền định đều đối nghịch với quan điểm cho rằng hành vi con người có tính chất quan trọng. Tất cả thuyết này đều bị thuyết Phật giáo bác bỏ.

[25] Makkhali – Gosala: vị luận sư ngoại đạo thời đức Phật. (tự điển Niệm Phật Ba La Mật)
[26] Sanjaya Belalthaputra.

Thuyết ngẫu nhiên là thuyết vô định. Thuyết này quan điểm rằng bất cứ cái gì xảy ra đều không có nguyên nhân, không có điều kiện can thiệp của con người. Thuyết thiên định cho rằng bất cứ điều gì xảy ra đều do Thượng đế phán quyết. Thuyết tiền định cũng giống như thuyết thiên định, nhưng quan niệm rằng bất cứ cái gì xảy ra, dù hạnh phúc hay đau khổ, hoàn toàn do những hành vi trong kiếp quá khứ, hành vi ở hiện tại không có sự liên quan.

Vài lý thuyết được phổ biến trong thời đại đó, đã xây dựng trên mầm mống của chân lý, nhưng nói chung chung đến độ ngớ ngẩn. Ví dụ như những người theo thuyết ngẫu nhiên cũng đúng, chỉ khi mà sự vật nào đó rõ ràng đã xảy ra do bởi tình cờ hoặc ngẫu nhiên. Họ không thể nhận ra rằng, đôi khi, sự việc có vẻ như tình cờ, nhưng đúng hơn, do thiếu hiểu biết hoặc kém năng lực tri giác, và rằng, các hoạt động khác đã có nguyên nhân rõ ràng. Để đối phó với những lý thuyết chung chung rộng lớn như vậy, họ giới thiệu lập trường trung dung cho nhận thức luận và giáo phái của họ.

Tuy vậy, họ phủ nhận thuyết đã được công nhận là vạn vật hiện hữu thường trụ, có nghĩa là thái cực của thuyết vĩnh hằng. Đó là điều trái nghịch với thuyết ủng hộ không có gì thật sự hiện hữu, có nghĩa là thuyết hư vô, hoặc là thái cực của thuyết tịch diệt. Liên quan đến sự phê bình của họ về thuyết vĩnh hằng và hư vô là sự phủ nhận của họ về chủ nghĩa khoái lạc và tự hành xác. Họ cho rằng những thuyết đó là khổ đau, vô ích, ngu xuẩn.

Kinh điển Phật giáo cũng biểu lộ sự nghi ngờ về những lời tuyên bố của các thầy dị giáo của chúng sinh thường hằng giác ngộ và chánh biến tri, và trong trạng thái sở hữu của viên hợp tri thức và tri kiến. Những lời tuyên bố như vậy đã đối mặt với cuộc tranh cãi liên quan đến cách đối xử thực tế của những tên bịp bợm trong nhiều tình huống khác nhau. Ví dụ, họ thắc mắc tại sao các vị thầy "giác ngộ" và "chánh biến tri" như vậy lại lạc vào một nơi lạc lõng, tại sao các thầy lại không có khả năng thoát khỏi những rắc rối khi đối mặt với loài thú hung dữ. Hơn nữa, nếu các thầy thật sự thông suốt mọi việc, lẽ ra không cần phải hỏi

tên người dòng dõi, tên làng xóm, hoặc yêu cầu nhiều thứ. Những việc họ làm cho thấy rằng kiến thức của họ rõ ràng bị hạ chế, họ cũng như những người thế tục bình thường mà thôi.

Nói chung, ý nghĩa của nguyên tắc xử thế có lẽ là một nhánh của tri thức, đang đối phó với các nguyên tắc đạo đức con người. Người ta có thể nói rằng đây là khoa học đạo đức, một nguyên tắc mà nhờ đó, bất cứ người nào cũng được hướng dẫn. Nguyên tắc này xem xét kỹ lưỡng hạnh kiểm con người, mục đích, tính khí, dự định, thói quen, và sự tu tập. Bằng cách tập trung và bảo đảm mô hình khoa học xã hội, người ta gần như có thể nghiên cứu nguyên tắc xử thế trong một cộng đồng đặc biệt, nhóm văn hóa, hoặc hệ thống tôn giáo để khảo sát giá trị, nguyên nhân thành lập và tồn tại của những giá trị đó. Nguyên tắc xử thế biểu hiện phương tiện tu tập thiền định. Điều này cố gắng bảo vệ vấn đề chung chung về ý nghĩa của thuật ngữ đạo đức và tiêu chuẩn đánh giá đạo đức. Một sự khác biệt được tạo ra giữa hai phương pháp tiếp cận triết lý đạo đức trong triết lý đương thời. Phương pháp thứ nhất được xem như một sự nghiên cứu có tính quy chuẩn. Sự nghiên cứu này cố gắng xác minh sự khác biệt giữa tốt và xấu, không tính đến việc đánh giá đạo đức trong hành vi con người. Phương pháp thứ hai cố gắng phân loại ý nghĩa của từ đạo đức, khái niệm đạo đức, và tình trạng hợp lý của lời nói đạo đức. Kinh điển Phật giáo có khả năng xây dựng toàn bộ hệ thống đạo đức. Lời dạy của đức Phật không chú ý đến tính phức tạp trong triết học. Nhưng một triết gia đương thời có quan tâm đến tính học thuật sẽ đối mặt với tính phức tạp đó. Kết quả của khuynh hướng này là không có sự dẫn đầu để đối phó với vấn đề triết học có nhiều thú vị. Thực tế, các tông phái của Phật giáo có nhiều truyền thống tư tưởng đạo đức, cho dù điều này thường bị phân tán, thông qua nhiều công trình nghiên cứu. Việc nghiên cứu này cũng phải đối phó với nhiều đề tài khác. Phật giáo đóng góp rất nhiều trong lịch sử của tư tưởng đạo đức; từ khởi nguồn và sau khi đã phát triển, mối quan tâm đến đạo đức đóng một vai trò chính yếu. Các triết gia và các bậc Tối cao rất quan tâm đến sự phát triển của tư tưởng

đạo đức. Bản thân của những vị này sẽ được lợi ích trong đạo Phật, vì chính Phật giáo ban phát rộng rãi từng lời nói đạo đức, hành vi đạo đức, và kinh điển tối thượng.

Theo nền tảng đức tin trong hệ thống Phật giáo, phương pháp sống của Phật giáo là dựa trên lòng tin về bản chất con người, bản chất vũ trụ, và bản chất của định mệnh con người. Cơ sở lập luận này được đưa vào bản thể bằng phương pháp hiểu biết, được thừa nhận trong Phật giáo. Các kinh điển Phật giáo cũng chứa đựng quan điểm rõ ràng. Quan điểm này đánh giá hành vi con người, sự tu tập và cách sống; khuyến khích con người hướng theo cách cư xử đúng đắn, phát huy tính chất trí tuệ, hướng đến mục đích tối thượng trong cuộc sống.

Joanna Rogers Macy bình luận rằng Duyên Khởi là một đặc tính riêng biệt trong Phật giáo. Kinh Nhân Duyên là nền tảng cơ sở của Phật giáo. Theo quan điểm của học thuyết tương đối cấp tiến, sự thật xem như một quá trình phụ thuộc lẫn nhau, ở bất cứ khía cạnh thay đổi hay lựa chọn, người thực hiện hay hành vi được thực hiện, cá nhân hay cộng đồng đều có nguyên nhân phụ thuộc lẫn nhau. Đạo đức là nền tảng trong sự phụ thuộc lẫn nhau này, giống như quan điểm nhân quả trong Phật giáo. Vì vậy, điều đó biểu lộ một động lực hỗ tương giữa cá nhân và sự biến đổi xã hội.

Phật Pháp không đơn lẻ trong các tôn giáo trên thế giới khi giữ vững dòng tư tưởng ứng xử đạo đức. Tất cả mọi đức hạnh như tự kiềm chế, lòng từ bi, bất bạo động, công bằng kinh tế xã hội cũng được thuyết giảng bằng nhiều niềm tin khác. Điểm đặc biệt về đạo Phật là thế giới quan và bản ngã, là điều mà chúng biểu lộ, và thấm nhuần. Cái duy nhất của chúng không nằm trong giá trị mà chúng thể hiện quá nhiều như trong lý luận, và căn nguyên trong quan niệm của thuyết tương đối, và mức độ mà chúng được quyền nắm giữ bởi thuyết tương đối này, đó là, định luật Duyên Khởi.

Động lực giữa đạo đức và siêu hình học.

Một phạm vi rộng lớn của kinh điển Phật giáo đã giúp hiệu chỉnh mẫu rập khuôn phổ biến trong Phật giáo của phương Tây, giống như con đường tự giải thoát. Trong đó, mối quan tâm xã hội là thứ yếu. Tuy nhiên, khi mà phạm vi đạo đức được phân rõ và nhấn mạnh, thì sự quan tâm tương đối sẽ tận tụy với sự liên quan, với siêu hình học[27], thực ra, siêu hình học giống như nền tảng của cơ sở hợp lý cho những hành vi đạo đức. Đây đúng là một phần chức năng của sự quan tâm đặc biệt, sự hạn chế không gian và thời gian, mà bất cứ cách tìm hiểu nào cũng áp đặt. Nhưng vấn đề liên quan đến đạo đức và siêu hình học thì phức hợp hơn nữa, do bản chất của tự tánh siêu hình học. Sự khẳng định trong kinh điển liên quan đến tính vô thường và tính tương đối trong thế giới và bản ngã dường như có thể nắm trước ý đồ của hành động đạo đức. Đặc biệt cho những vấn đề đó được hình thành theo truyền thống, nơi mà giá trị được nhận thức và định rõ trong mối tương quan đến bản thể tuyệt đối. Rất khó để nhìn thấy luân lý tích cực thực hiện chức năng như thế nào mà thiếu bản thể học tích cực.

Nhưng Phật pháp là đúng chuẩn tôn giáo, đạo đức và siêu hình học không thể thiếu đối với con người. Theo Geertz thì triển vọng của tôn giáo là sự thuyết phục, mà giá trị được con người nắm giữ dựa trên cấu trúc vốn có của sự thật. Giữa cách con người phải sống và cách mà sự vật thật sự hiện hữu, thì chân lý đó, là mối liên kết bên trong không thể phá vỡ được. Mối liên kết này gắn chặt được miêu tả trong Tương Ưng Nhân Duyên rằng: "Quan niệm về xây dựng của thế giới và lập trình cho hạnh kiểm của con người là sự phản ảnh của người này lẫn người kia. Đây là mối kết giao bên trong sâu sắc, mà ta muốn xem xét động cơ giữa đạo đức và cấu trúc vốn có của sự thật."

Greetz cho rằng thế giới quan và đạo đức là không thể tách rời, bởi vì cả hai cấu thành hệ thống quy định lẫn nhau, cái này gia cố và công nhận giá trị cái kia. Hoặc có thể dùng ẩn dụ trong kinh Trường A Hàm, cả hai là đôi bàn tay rửa

[27] Học thuyết triết học về những nguồn gốc siêu kinh nghiệm của thế giới, của tồn tại (tự điển tiếng Việt – NXB Thanh Hóa- 1999)

qua, rửa lại. Giới luật và trí huệ cũng là mối tương quan trong bản chất chân lý. "Từ nơi giới luật, trí huệ phát khởi; và từ nơi trí huệ, giới luật được gìn giữ …"

Duyên khởi là cấu trúc chân lý.

Như chúng ta biết, trí tuệ trong Kinh Tạng, thấu triệt sự đồng sinh khởi bản chất của vạn hữu, và tầm nhìn về nhân quả là trọng tâm của giáo Pháp. Trong đêm đức Cồ Đàm trở thành Phật, người đã nhận ra Pháp Duyên Khởi là khái niệm để nói về sự giác ngộ của Người. Sự nhận biết trực giác đó, điều mà đưa đến việc thẩm tra giả định thâm căn cố đế của con người, được cho là điều kiện tiên quyết để đạt đến Niết bàn. Thỉnh thoảng, điều này được xem là tương đồng với chính giáo Pháp đó. "Người nào nhìn thấy Duyên Khởi, người đó nhìn thấy chánh Pháp."

Trong tầm nhìn chân lý xuất hiện quá trình phụ thuộc lẫn nhau. Tất cả mọi nhân tố, tâm - vật lý, tồn tại trong một mạng lưới của mối tương quan nhân quả, mà không có yếu tố hoặc bản chất nào nắm giữ để không biến đổi hoặc tự trị. Nỗi đau khổ của chúng ta là do sự tác động lẫn nhau của những nhân tố này, đặc biệt bởi vô minh, tham ái, ác cảm. Đó là những nhân tố sinh khởi từ sự hiểu biết sai lạc về nguyên lý này. Chúng ta tự tạo ra sự trói buộc bằng cách bám chặt vào tính chất ngẫu nhiên và nhất thời. Nguyên nhân sự vật như vậy, thì nỗi đau khổ của chúng ta không phải là đặc hữu, nó sẽ diệt, nhân quả sẽ làm thay đổi. Đạt được điều này là nhờ vào sự nhận thức rõ bản chất chân thật của các hiện tượng, Tương Ưng Nhân Duyên của chúng.

Tầm nhìn này, chẳng khác gì là sự cải thiện nhân cách, có khả năng được tạo nên nhờ vào thiền định và hạnh kiểm đạo đức. Trong khi khái niệm về Duyên Khởi nằm ẩn trong Tứ Diệu Đế, và tỏa khắp trong chánh Pháp, thì bản thân kinh điển được tóm tắt trong các bài Pháp, theo nhiều thể thức nổi tiếng nào đó. Ngắn gọn nhất của các vấn đề này là Tứ Pháp cú: "cái này hiện hữu, cái kia hiện hữu; cái này sinh, cái kia cũng sinh; cái này không hiện hữu, cái kia không hiện hữu; cái này diệt, cái kia cũng diệt." Một bức tranh minh họa của duyên khởi này, trong

thuật ngữ nhân tố tâm - vật lý mà chúng ta hiện hữu, trở thành tiêu chuẩn hóa trong Thập Nhị Nhân Duyên. Thuyết này được biết như là nhân quả luân hồi. Những nhân tố như vô minh, tỉnh giác, tên và hình thức, thọ uẩn và chấp thủ, v.v… đều thể hiện nhân quả của mỗi sinh khởi khác. Những câu chuyện kể về thuyết này đều nằm trong Tứ Diệu Đế, để minh họa cho sự sinh, diệt khổ. Thập Nhị Nhân Duyên thường xuất hiện trong các lời dạy của Phật, tương phản lại quan điểm nhân quả khác cùng thời. Trong những cuộc tranh luận, liên quan đến tính liên tục của bản ngã, sự hiện hữu của thần thánh, sự phán quyết của định mệnh, Tương Ưng Nhân Duyên Kinh được bảo vệ do kinh nghiệm và đạo lý. Phát huy mạnh về đạo đức được nhấn mạnh trong lời huấn thị của đức Phật. Những quan điểm xung đột khác trong nhân quả như thuyết hữu thần, thuyết thiên định hoặc thuyết vô nhân quả đều không giúp con người lòng khao khát, hoặc sự nỗ lực, hoặc sự cần thiết để thực hiện những việc làm hướng thiện. Do đó, việc cần thiết cho hoạt động hoặc thiếu hoạt động thì không hề được tìm hiểu để tồn tại trong chân lý. Sự nghiên cứu của chúng ta về động lực giữa đạo đức và siêu hình học là dựa trên Kinh Luật trong Kinh Tạng Pali. Những điều này, nói chung, được chấp nhận để thể hiện tư tưởng trước Luận Kinh trong Kinh Tạng. Luận Kinh phân tích và hệ thống hóa các yếu tố tự biện của Kinh Phật. Cách trình bày định luật Duyên Khở trong Kinh Tạng và Luật Tạng khác với Luận Kinh trong vài điểm nhỏ, nhưng lại rất quan trọng để chỉ ra phạm trù đạo đức. Tuy vậy, sự khác biệt này thường bị bỏ sót, do bởi triết học kinh viện sau này bị ảnh hưởng luật nhân quả theo Thượng Tọa Bộ giống như tất cả đã được diễn giải. Vì vậy, chúng ta hãy phân biệt ngắn gọn quan điểm trước đây về định luật Duyên Khởi.

Các hiện tượng không thường xuyên, nhưng không nhất thời.

Khi hệ thống hóa siêu hình học trong định luật Duyên Khởi, Luận Kinh dựng lên các lý thuyết tỉ mỉ về bản chất, sự thiết lập, sự tồn tại lâu bền của giáo Pháp, các nhân tố trải nghiệm. Điều này hướng đến thực chất của giáo Pháp như

là một thực thể riêng biệt và đích thực. Khi nỗ lực điều chỉnh thuyết thực thể theo quan điểm chức năng của tính xác thực, giáo Pháp được xem như trường hợp khẩn cấp thay thế chớp nhoáng lẫn nhau, quá ngắn để tương tác hoặc thực hiện nhiều hơn việc kế tục lẫn nhau đúng lúc. Như vậy thì tính không thường xuyên và nhân quả chỉ là chuỗi tiếp nối nhau theo trình tự. Khái niệm này rất gần với quan điểm của Hume về nhân quả. Thực tế, quan điểm của Hume[28] thường được so sánh với quan điểm Phật giáo, nhưng chỉ tương tự với Luận Kinh, mà không giống Phật giáo cổ xưa. Theo sự tranh cãi của David Kalupahana, hiện tượng là không thường xuyên, nhưng không nhất thời, chúng tồn tại khá lâu để đủ ảnh hưởng lẫn nhau, và nhân quả hơn sự nối tiếp nhỏ nhoi của cảm giác. Không có nền tảng của khái niệm như vậy trong Kinh Tạng và Luật Tạng, bởi vì Phật tử từ thời xa xưa không cố gắng thử phân tích siêu hình của thực tính theo thuật ngữ thực thể riêng biệt.

Niết bàn không bị tách khỏi Pháp Duyên Khởi.

Sự giải thích theo luận kinh thứ hai về lời giảng nhân quả vào thời xa xưa, và lời giảng ảnh hưởng nhiều sự giải thích sau này là sự thừa nhận có những khía cạnh của thực tính tuyệt đối, chủ yếu là Niết bàn. Điều này thể hiện một sự thay đổi ý nghĩa được ấn định theo thuật ngữ hữu vi pháp, ngược lại với vô vi pháp, do đó, phụ thuộc vào sự tan rã. Nếu kinh điển áp dụng theo thuật ngữ ngược lại như là vô vi pháp đối với Niết bàn, thì có nghĩa là không pha trộn, nhưng không có nghĩa là tuyệt đối. Kalupahana khẳng định, những bài luận kinh trước không làm cho thực thể hoặc bản thể đủ tiêu chuẩn như tuyệt đối. Trong các bản kinh này, giải thoát không được nhìn nhận, nếu nói là đạt được do bởi xa rời nhân quả, nhưng được nhìn nhận nếu nói ngược lại; *"Tôi nói rằng giải thoát là việc kết hợp theo cách nhân quả, không phải sự kết hợp không có nguyên nhân."*

[28] David Hume (1711 – 1776), sử gia, triết gia, nhà kinh tế học người Scotland.

Các bản kinh này trình bày Niết bàn như là sự diệt khổ, một tình huống sinh khởi khi mà điều đó ngăn cản, thì sự ô trược kết hợp của tham sân si sẽ trôi qua đi và tan rã. Bản chất của nó không phức tạp, vô vi, mà là chúng ta đã tạo ra không có khổ, không có loạn động. Nhưng nó cũng không tuyệt đối, vì nó cùng sinh khởi với diệt khổ và ái dục. *"Nhờ tu tập theo Bát Chánh Đạo mà các người đã diệt được lậu hoặc, những yếu tố đưa đến vô minh, khổ đau, tham ái."* Như vậy điểm quan trọng nhất của phương pháp Bát Chánh Đạo là hướng dẫn chúng ta duy trì tu tập.

Sự công nhận Niết bàn là tuyệt đối cổ vũ lời giải thích phù hợp với trạng thái thuộc bản thể học, và do đó, khuynh hướng đánh đồng Niết bàn với biện pháp thuần túy siêu hình học là rất mơ hồ. Hơn nữa, điều này làm suy yếu sức mạnh đạo đức của lời dạy, đến mức độ mà giải thoát ở cõi khác, hơn là thế giới ngẫu nhiên và cần thiết mà chúng ta đang sống. Bước chuyển động như vậy đã dẫn đến sự ngang bằng giữa nhân quả và luân hồi, làm mờ đi chức năng thật sự của Duyên Khởi, giống như quan điểm cho rằng tất cả thành phần để giải thoát và giác ngộ vốn đã nằm trong chính bản chất con người.

Nhân duyên truyện miêu tả mối tương quan không chỉ ba kiếp.

Trong các bản kinh cổ, Nhân Duyên truyện thay đổi nhiều bố cục, giá trị của các câu chuyện là những ẩn dụ. Giáo Pháp tạo ra các lý thuyết của Luận Kinh dẫn dắt các câu chuyện được cho là nền tảng bản thể học đối với nhân duyên, và nhận lấy kiểu cách tô vẽ tầm thường, nhưng nguyên thủy là một ẩn dụ và công cụ ghi nhớ. Nhân Duyên truyện, từ vô minh đến tỉnh giác tri kiến, được diễn giải để thể hiện ba kiếp sống nối tiếp nhau. Lời giải thích này tùy theo ba kiếp không có nền tảng trong những bản kinh cổ. Hơn nữa, điều đó làm mờ nhạt mối tương quan giữa Tương Ưng Nhân Duyên và đạo đức. Sớm hay muộn, bằng cách diễn giải Nhân Duyên truyện giống như một chuỗi sự kiện dài, nó sẽ làm suy yếu sự nhận thức quan hệ hỗ tương, trong đó giữa đời sống con người, và tư tưởng, tình cảm,

hành động con người đều có cùng hoàn cảnh tương tác lẫn nhau. Mối tương quan này chủ yếu là luân lý đạo đức, như chúng ta sẽ chứng minh.

Vô ngã là nền tảng đạo đức.

Dựa trên đạo đức là quan niệm cơ bản của bản ngã, đó là điều mà những lời giảng dạy trình bày. Đó là một quá trình tự tạo, tương thuộc, được hình thành bởi dòng trải nghiệm và sự lựa chọn; sự lựa chọn quy định dòng chảy này. Không có "cái tôi" ngoài những cảm giác, trông thấy, suy nghĩ, thực hiện, thì bản ngã không có trải nghiệm, đó là những trải nghiệm của bản ngã. Vấn đề "cái của tôi" thì không chỉ là tham lam do bản ngã tạo ra, mà lỗi lầm cơ bản do bản ngã biểu lộ và gia cố được cho là một thực thể tự trị và độc lập.

Quá trình này quan sát bản ngã nằm sâu dưới nhiều nét đặc biệt khác trong đạo Phật: tên gọi, đặc tính đạo đức của nhận thức, nghiệp là thân, an ổn thể tánh, tương thuộc của bản ngã và xã hội. Chúng ta hãy lần lượt quan sát những điểm này một cách ngắn gọn.

Đặc tính đạo đức của nhận thức.

Bởi vì Người cho rằng không có tự ngã, lời dạy của Người về mối tương quan của người biết nhận biết, của người thấy nhận thấy, cho nên bản ngã hoàn toàn khác biệt với nhiều quan niệm khác trong thời đại của Người. Trong kinh Vệ Đà - Ưu Bà Ni Sa Đà, quan niệm xuất hiện như hành động của bản ngã, bản thể vĩnh cữu bất biến nằm trong đó. Đây là những điều mà chính Người đã nhìn thấy bằng mắt, nghe thấy bằng tai. Triết lý Tăng Khu luận trong kinh Vệ Đà, sự nhận thức là sự phản ảnh các hiện tượng trên con người, tỉnh giác, thuần khiết, thụ động, không thay đổi được. Cả bản ngã và con người đều thể hiện chứng cứ thầm lặng, người đánh xe ngựa điềm tĩnh, người hiểu biết tuyệt đối, không bị ảnh hưởng, không bị nhiễm tập vì họ đã thấu triệt chân lý. Tuy vậy, trong kinh Tương Ưng Nhân Duyên, sự nhận thức thì không có sự biểu lộ thụ động của tác nhân

kích thích. Đó là con đường hai chiều, một quy trình đa phương liên quan đến sự hội tụ tín hiệu của giác quan, có sự chú ý và giác quan, cấu trúc tinh thần được áp đặt do người nhận thức.

Điều này rõ ràng được tạo ra trong Nhân Duyên truyện, nơi đó, sự liên hệ bị xóa bỏ khỏi giác quan và khách thể, với ý định viết thành truyện về những mối quan hệ, bản chất hội tụ khả năng nhận thức. Trong kinh Trung A Hàm, sự nhận thức được thể hiện giống như chính nó sản sinh ra ý thức. Vì lẽ rằng, như đoạn văn này nhấn mạnh, tư tưởng đồng sinh khởi với nhận thức, cho nên lập luận trước bị nghi ngờ. Thực tế, sự gia tăng nhanh về khái niệm, do chúng ta thể hiện kinh nghiệm, lần lượt hình thành thế giới mà chúng ta nhìn thấy. Do đó, nhận thức là một quá trình nghệ thuật trình diễn ở mức độ cao, và chính tư tưởng, một nhân tố đóng góp cho sự sinh khởi các hiện tượng. Chúng ta tạo ra thế giới của chúng ta, nhưng không tạo ra đơn phương như vậy, vì ý thức được tô vẽ bằng cái mà nó được nuôi dưỡng. Kinh Nikaya phủ nhận cả "nơi" của đối tượng giác quan và các xu hướng xạ ảnh của trí tuệ. Sự phụ thuộc lẫn nhau là có thật, thế giới không hề độc lập với người quan sát, cũng không cho người quan sát độc lập với nhận thức của họ.

Những hàm ý đạo đức của sự tương thuộc này khác nhau. Sự đả phá những tín ngưỡng lâu đời được gắn liền, vì mọi lý thuyết và sự suy đoán được nhìn thấy như tình cờ. Nhận thức, tập hợp dữ liệu, và giải thích không phải là sự thoát khỏi việc đánh giá dựa theo chủ quan, mà là vật quá tải những khuynh hướng thiên về xúc cảm và định kiến dựa trên hiểu biết. Ý nghĩa của sự nhận thức là đặc tính khoan dung trong khuynh hướng đạo Phật, và xem thường việc ngụy trang trống rỗng cho sự khẳng định võ đoán khắt khe. Do đó, Pháp Duyên Khởi mở rộng lĩnh vực đạo đức vượt ra ngoài hành động đến sự giải thích, vượt ngoài việc làm đến hệ tư tưởng. Lý thuyết chúng ta tạo ra không phải là mục đích hay sự thoát khỏi việc đánh giá dựa theo chủ quan, mà là cấu trúc tương quan. Cấu trúc đó sản sinh ra trách nhiệm đạo đức của chúng ta.

Nghiệp là thân.

Lời giảng về bản chất của thân là sự tan hợp nêu lên câu hỏi làm cách nào mà chúng ta có thể hiểu tính liên tục của thân và trách nhiệm đạo đức. Vấn đề này làm cho các đệ tử của Phật bối rối.

Thực tế mà nói, họ có thể hỏi: *"Có phải là ta, cùng một tác nhân đã từng gây ra những hành động khổ đau và vui vẻ mà bây giờ ta đang trải nghiệm? Có phải chính thân ta liên tiếp với cái xác thân trước, hay bị gián đoạn? Trong thực tế, có phải những hành vi tình cờ lúc trước do người nào khác đã thực hiện chăng?"*

Câu trả lời của Đức Phật về những thắc mắc đó rằng họ đã đặt sai câu hỏi. Một người không thể nói rằng tác nhân là giống hay khác nhau, vì cái gì liên quan ở đây và cái gì được xác định, *không phải là người thực hiện, mà chính việc được thực hiện.*

Thân này không phải của riêng ta, cũng không phải nó là của người nào khác. Chắc hẳn nó được xem là hiện diện vì các hành động ở quá khứ.

Thuật ngữ *thân* có nghĩa đen là sự tập hợp, đặc biệt khi nó xuất hiện như một phần của bộ ba, cùng với lời nói và trí tuệ. Nó cũng có thể đáp ứng một sự biểu lộ chung cho bộ ba như một sự phức hợp hoặc cấu tạo. Sự thay đổi thường xuyên, tự cấu tạo lại, tính liên tục của nó không phải là việc làm của một tác nhân như là một sinh vật riêng biệt lâu dài. Đúng hơn, tính liên tục và trách nhiệm của nó tập trung vào động lực phản thân của nghiệp. Điều đó có tác động quan trọng đối với ý thức và cảm giác trong Pháp Duyên Khởi. *Nghiệp* thay thế ý niệm của ngã.

Do có các lời đối thoại như vậy, cho nên đức Phật bắt đầu giảng thuyết về Pháp Duyên Khởi trong Nhân Duyên truyện, những nhân tố tồn tại. Đây là Hành – sự thôi thúc hoặc sự hình thành nhận thức, đóng vai trò then chốt. Sinh khởi tùy

thuộc vào vô minh và có tác động đối với việc sinh khởi của ý thức. Chúng biểu hiện phần còn lại của các hành động trước đây, những vết mòn của tiềm thức và những thói quen cũ trong phần tâm linh của chúng ta. Những thứ này lần lượt hình thành sự phản ứng của chúng ta đối với cuộc đời. Khi phân biệt quan niệm này với các ý niệm của nghiệp, đức Phật đã nhấn mạnh trọng tâm của ý chí. Chính là cái mà chúng ta chọn lựa sinh ra hiệu ứng tác hại trở lại với tính khí, khuynh hướng mà chúng ta tạo ra, hình thành và duy trì mọi thói quen. *Nghiệp* không phải là thuyết thiên định, không suy tính hay không lay chuyển được. *Nghiệp* luôn luôn có thể làm nhẹ bớt do bày tỏ sự lựa chọn, vì *nghiệp* thì không phải bất di bất dịch. *Nghiệp* được quy định bởi nhân tố tâm – vật lý mà Nhân Duyên truyện thể hiện.

Nhiều học giả đã kết luận rằng, mối tương thuộc lẫn nhau giữa hành động trong quá khứ và sự lựa chọn hiện tại cấu thành quan hệ nhân quả yếu ớt, một phần ẩn dật của Luật Nhân Quả. Thể hiện quan điểm như vậy, Luis Gomez nói rằng, tính ưu việt tùy theo sự quyết định cũng đe dọa khái niệm vô ngã, vì nó ngụ ý một cuộc quyết đấu. Đây không phải là kết luận cần thiết hay lời huấn thị xác đáng, nếu thân của tác nhân được nhìn thấy cốt ở hành vi, nếu cái mà chúng ta đang hiện hữu là quá trình của sự lựa chọn và tác nhân quyết định.

Hệ thống lý thuyết tiên tiến đưa ra cho chúng ta một phương pháp mới, trong đó, điều này có thể được dựa theo khái niệm. Phương pháp này trình bày cấu trúc hệ thống của cuộc sống giống như sự quyết định qua lại với chức năng của chính nó hay cách hành động. Như một số hệ thống, theo các nhà lý luận miêu tả sự tác động lẫn nhau này, cấu trúc là bản ghi chép các chức năng trong quá khứ và nguồn gốc của các chức năng tương lai. Lần lượt, chức năng của nó là cách hành động của cấu trúc, và con đường mòn đi đến sự hình thành cấu trúc mới. Sự quyết định qua lại của cấu trúc và chức năng song hành với những điểm mà chúng ta nhìn thấy trong các bản kinh Thân và Nghiệp. Cái này hình thành cái kia. Nhà tư tưởng Karl Deutsch nói như sau: *"Hệ thống nhận thức đang thay đổi và đang*

nhìn thấy chính nó với từng quyết định ở hiện tại. Nhờ vào điều mà nó học hỏi trong quá khứ, nó không hoàn toàn lệ thuộc vào hiện tại. Nhờ vào điều mà nó vẫn có thể học hỏi, nó không hoàn toàn lệ thuộc vào quá khứ."

Quan điểm này nhìn vào giây phút thật sự được quyết định ngay ở đoạn cuối, trong đó, chúng ta khám phá ra bản thân mình và người khác, cái mà chúng ta đã thọ nhận theo cách đó. Vì mỗi bước chân đi đến thiên đường hay địa ngục, hòa hợp hay tan rã đều được biểu thị bằng sự tự quyết định … Phần xác định trong cách hành động của chúng ta là kết quả được lưu giữ từ những quyết định của chúng ta trong quá khứ.

Sự nhấn mạnh của đức Phật về ý chí không đối lập với thuyết vô ngã, và gợi ý còn nhiều điều tiếp tục che giấu bản ngã. Không phải học thuyết hay vô ngã hàm ý bất cứ điểm yếu nào của trách nhiệm đạo đức. Thực tế, chính quá trình lựa chọn tạo thành sự thay đổi của chúng ta. Chúng ta không thể trốn tránh hệ quả mà chúng ta đã lựa chọn, bởi vì đó là cái mà chúng ta hiện hữu. Mối liên hệ nhân quả không thể trốn tránh được, không phải vì có trời thần chứng giám, mà do tương ưng nhân duyên của hành động chúng ta đã làm, cùng quyết định những gì chúng ta thọ nhận.

An ổn thể tánh.

Một đặc tính riêng biệt của đạo Phật là mối quan hệ, trong đó, bản chất hoặc sự biểu thị hữu hình của cuộc sống nắm giữ. Điều này xuất phát từ siêu hình học của sinh khởi. Sinh khởi ấn định sự phụ thuộc lẫn nhau của tinh thần và thể chất, khước từ phân đôi chúng theo cách bản thể học hoặc giá trị học. Thực tế, quan điểm đó trình bày một sự tương phản rõ nét với truyền thống phương Tây và Hin-đu. Giá trị to lớn của truyền thống đó định rõ cảnh giới tinh thần, và con đường giải thoát liên quan đến giải thoát tiến bộ từ những khó khăn của vấn đề.

Bởi vì tiếng nói của nhà tu hành khổ hạnh trong Kinh Tạng Pali, tiêu biểu như thể thực hiện triệt để phong thái thầy tu của các tự viện, sự an ổn thể và tánh,

được bao gồm trong các lời Phật dạy, không rõ nét trong cái nhìn thoáng qua, nhưng vị trí siêu hình học rất rõ. Trong Pháp Duyên Khởi, thân tâm đồng sinh khởi một cách phụ thuộc lẫn nhau. Điều này rất đáng chú ý trong Nhân Duyên truyện.

Đây là quy luật tự nhiên được thể hiện trong nhân tố danh sắc. Điều này không chỉ được trình bày trong chuỗi sinh khởi có điều kiện bởi ý thức, nhưng trong nhiều bản kinh, chuỗi nhân quả gập đôi và chèn thêm vào trạng thái ý thức. Lần lượt, trạng thái này sinh khởi theo điều kiện bởi danh sắc. Nhân quả có tác dụng giữa tất cả các nhân tố được nhấn mạnh đặc biệt: ý thức, danh sắc do quy định lẫn nhau. Ngài Xá Lợi Phất ví von như sau: *"Hai bó sậy dựa vào nhau .....vì vậy, này các đạo hữu, ý thức mọc lên từ danh sắc, và danh sắc mọc lên từ ý thức."* Hành động từ chối để nâng cao ý thức lên mức độ bản thể học khác chắc hẳn là một điểm gay go khó hiểu cho nhiều đệ tử của Ngài, vì đức Phật thường xuyên lặp đi lặp lại với sự nghiêm khắc để chỉnh sửa xu hướng của họ về cách nhìn thấy ý thức như thể tách biệt khỏi tính vật chất.

Thân thể không phải là kẻ thù để đánh bại, cũng không ngắn ngủi tạm thời, lại càng không phải hão huyền hoặc nguy hiểm hơn là mánh khóe của trí óc, hành động dối trá của bản ngã. Thực tế, bốn loại ngã chấp phác họa cho nhân tố của chấp thủ, chỉ có một loại duy nhất là thuộc về thân thể hay cảm giác. Khuynh hướng đối với khái niệm cụ thể hóa và quan điểm độc đoán là sự nguy hiểm dựa vào sự cố gắng nhiều hơn. Giả định về siêu hình học mà ý thức và vật chất tương thuộc lẫn nhau là sự phản ảnh trong lĩnh vực đạo đức theo nhiều phương pháp. Chúng ta hãy ghi nhớ bốn điểm.

Mối quan ngại của chủ nghĩa khổ hạnh.

Điều này thách thức giá trị tự hành xác, được nhìn thấy ở mức độ cao nhất của chủ nghĩa khổ hạnh, vì tính kiêu hãnh và nguyện vọng đạt được quyền năng.

Tôn trọng nhu cầu vật chất.

Thực tế, nhu cầu cho thể chất phải được tôn trọng. Biểu tượng thần thoại và sinh động về chén sữa dâng lên đức Phật, đã giúp Người có thêm sức khỏe đạt đến giác ngộ. Sự tôn trọng này lan tỏa khắp trong lời dạy của Người. Lợi ích vật chất của con người, nhu cầu về bệnh viện, đường sá, sức khỏe, công việc, sự quan trọng của nền kinh tế thích ứng được nhấn mạnh trong nhiều bản kinh của Kinh Tạng Pali, và khuyến khích sự phục vụ xã hội Phật giáo xuyên suốt trong thời đại Moka cho đến ngày nay.

Quan tâm đến các hình thức khác trong cuộc sống.

Đồng sinh khởi với thân thể, ý thức được xem như đặc hữu đối với cuộc đời, mở rộng ngoài cõi người trong một tính liên tục thuộc tâm linh. Điều này gắn liền con người với các sinh vật khác, và gợi lên cho con người về cuộc sống bất bạo động, hòa hợp, cảm thông.

Sự nhận thức của Phật giáo về các hình thái của ý thức khác biệt với Hin-đu giáo trong kinh Bà La Môn. Nơi đó, vật chất tiêu biểu cho cái mặt nạ hoặc vật bao phủ. Vật này càng ngày càng trở nên rõ ràng hơn và đáng tôn kính, như thể nó được gạt bỏ tính đặc thù, sự phân biệt, tính vật chất. Ngược lại, kinh Phật nhìn nhận ý thức và vật chất là đồng sinh khởi, không hề mô tả về sự thay đổi trạng thái tâm lý thuộc bản thể cố hữu trong các hình thức cuộc sống. Những điều này được tôn trọng, chứa đựng trong lòng từ bi, và được nhìn với một trái tim rộng mở, không phải vì tính giống nhau nằm bên dưới, mà do chính pháp tánh của chúng.

Trong lĩnh vực chính trị xã hội, sự tôn trọng dành cho nét đặc trưng giảm bớt sự ngờ vực khác biệt, và phá hủy dần chủ nghĩa độc đoán. Vấn đề này hiển hiện rõ ràng trong lời dạy của Phật theo phong cách riêng của Người, và trong lời chỉ bảo đối với Tăng chúng. Nơi đó, nét đặc thù và khác biệt không hề lo ngại.

Cá nhân có thể tin tưởng đi đến giải thoát dựa vào cuộc trải nghiệm riêng của Người. Cả cộng đồng có thể tin tưởng để thực hiện chức năng mà không có người lãnh đạo.

Duyên khởi của con người và xã hội.

Vì bản ngả là một quá trình được hình thành qua giác quan, cảm xúc, liên quan đến nhận thức tương tác với thế giới, cho nên bản ngã không thể tách ra khỏi bối cảnh xã hội của nó. Sự phụ thuộc lẫn nhau giữa cá nhân và cộng đồng là một giả định phản ảnh trong tổ chức Tăng già, và trong giá trị biểu tượng, như thể đó là mô hình của tư tưởng xã hội. Sự phụ thuộc này cũng được phản ảnh trong lời dạy về xã hội, thể hiện trong Kinh, Luật, và Bổn Sanh truyện. Những lời dạy này đối mặt với chế độ giai cấp và các nhà tư sản, việc làm và quy trình chính trị.

Dựa theo tư tưởng bình đẳng xã hội, sự phân chia nền kinh tế, và sự tham gia chính trị, lời dạy của Phật có đề cập đến những vấn đề này, là một khái niệm mà con người phụ thuộc sinh khởi lẫn nhau theo môi trường xã hội tự nhiên. Để phác họa cho khái niệm cơ bản này, chúng ta hãy lấy một ví dụ trong kinh Khởi Thế Nhân Bổn. Một lời dạy phổ biến được tìm thấy trong Trường A Hàm, kinh Bổn Sanh, và lại diễn ra trong kinh Đại Sự, Thanh Tịnh Đạo và trong nhiều bản kinh cổ khác. Đây là câu chuyện có nguồn gốc kỳ lạ của đức Phật, kể lại chi tiết một cách mỉa mai những nguyên do của sự vật và nguồn gốc của thể chế.

Kinh Khởi Thế Nhân Bổn: con người, xã hội và thế giới là duyên khởi.

Ngay khi bắt đầu, con người và thế giới không hề có hình thái rõ ràng hoặc những nét đặc trưng. Phi trọng lượng, có dạ quang và đồng nhất, con người thoảng nhẹ qua bóng tối và trải rộng như nước. Khi chất bọt nổi trên nước, nước sẽ nếm thử. Chất bọt ngọt ngào phảng phất hương vị tham đắm phát khởi. Vì con người tiêu thụ ngày càng nhiều, lòng khao khát của họ càng lớn mạnh, cả họ và thế giới

của họ đều thay đổi, ngày càng khác biệt hơn. Con người bắt đầu mất đi thế giới ánh sáng đồng nhất của họ. Mặt trời, mặt trăng và các vì sao xuất hiện, sự biến đổi ngày và đêm. Lòng kiêu hãnh, thói kiêu căng xuất hiện vì họ so sánh bản thân mình trong sắc đẹp, chất bọt ngọt ngào biến mất. Nó lần lượt được thay thế bởi rau nấm, củ quả, lúa thóc. Ngay mỗi giai đoạn tương tác, cả sinh vật và thế giới tách biệt càng nhanh hơn, mỗi bên giành lấy sự vững chắc và đa dạng.

Do nhu cầu sinh tồn, con người chia cắt và làm rào chắn đất đai, chia ranh giới để bảo đảm nguồn thực phẩm. Ngay sau đó, một người tham lam giành giật lương thực của hàng xóm. Được người hàng xóm khác khuyên răn, ông ta hứa cố gắng từ bỏ, nhưng rồi lại tiếp tục lấy nữa. Vì không nghe lời khuyên nhủ, ông ta bị đánh đập, bị ném đá. Trong một hoàn cảnh như vậy, với một thể chế tư sản, cướp bóc nổi lên, và nằm sâu bên dưới là bạo lực hành hạ.

Không lâu sau hành động hung hăng đó, cảnh tượng trở nên quá hỗn độn, đến nỗi mọi người quyết định chọn ra một trong số họ làm đại diện phân xử những tình huống tranh chấp như vậy, đổi lại vị đại diện sẽ nhận được khẩu phần lương thực của họ. Vì vậy, trong Ma Ha Đế Kinh xuất hiện một người được bầu nhiều nhất, và với quy luật của ông ta đặt ra chiếm ưu thế. Đó là nguồn gốc của vương quyền và giai cấp Sát Đế Lợi, và cũng do tiến hóa, sự chấp nhận và phân chia vai trò, sự phân chia chính của xã hội: Bà La Môn, Phệ Xá, và Thủ Đà La. Những giai cấp này hoàn toàn tùy theo tình trạng nguồn gốc, không hề có mối liên quan đến khả năng của bất cứ người nào, đặt theo địa vị của họ, để sống thánh thiện và đạt đến giác ngộ.

Pháp Duyên Khởi và lời Phật dạy về xã hội trong kinh điển.

Như vậy, chúng ta tìm thấy trong bản kinh Phật một biểu hiện đầu tiên của lý thuyết về khế ước xã hội trong tư tưởng chính trị tại Ấn Độ, và lời giải thích hệ thống giai cấp, trong đó trình bày cách tiến hóa từ mối tương tác con người, hơn là biểu hiện sự sắp xếp của thần thánh, hoặc thuyết thiên định. Tất cả điều

đó, như bản kinh đã nhấn mạnh, sinh khởi theo chánh Pháp, đó là, theo luật định, là Pháp Duyên Khởi.

Khái niệm về câu chuyện nguồn gốc này biểu lộ một cách lạ thường bằng phép ẩn dụ, nằm bên dưới sự tu tập và lời dạy về chính trị, kinh tế, xã hội mà chúng ta có thể tìm thấy ở nhiều bản kinh Phật. Sự uyên bác của Phật giáo trong hai mươi năm cuối miêu tả rõ ràng hệ tư tưởng và sự tu tập. Mối quan tâm của chúng ta ở đây là điểm nhấn mạnh về sự thông thái của các vị Tăng liên qua đến kinh điển của Pháp Duyên Khởi. Bên trong sự nhận thức của thực tính, một người thì không phải một sinh vật tự trị hoặc là nhiều thể chế xã hội được nối kết vĩnh viễn. Chúng có thể biến đổi, có thể phản ảnh lòng tham của chúng ta, có vẻ là một bộ mặt thực sự của bản chất cố hữu. Đồng sinh khởi với hành động của chúng ta, chúng cũng như chúng ta vậy, có thể thay đổi bởi mọi hành động của chúng ta. Như quá trình động lực riêng của chúng ta có thể chuyển hóa, chúng cũng có thể chuyển hóa được.

Mục đích của đạo Phật.

Mục đích cuối cùng của đạo Phật là giải thoát. Điều này giúp con người thoát khỏi mọi khổ đau trên thế giới này. Tuệ giác là phẩm chất đạo đức, là sự hiểu biết chân chính, một thành tựu Ba La Mật, một sự chuyển đổi bản ngã bên trong, một sự cần thiết cho con người đạt đến A La Hán quả. Trong kinh Phật, những khía cạnh này được miêu tả như thành quả của Niết bàn. Những cá nhân nào đạt được mục đích này bằng cách tu tập theo lời Phật dạy, đều là những người có khả năng xưng tụng như Phật. Theo Phật giáo, những người đạt đến A La Hán quả đều có thể hướng dẫn người khác đi theo con đường trì giới, đức hạnh. Niết bàn có một tầm quan trọng về mặt đạo đức, vì Niết bàn là đại diện cho một thành tựu Ba La Mật. Ở đây khởi lên vài sự tranh luận, ví dụ như Tachibana đã diễn giải sai lệch vai trò đức hạnh trong Phật giáo. Theo ông, một người đạt đến trí tuệ cao nhất sẽ vượt ra khỏi sự tốt xấu, không còn tùy thuộc vào sự phân biệt giới

hạnh, và sự việc này đã được chứng minh trong các bản kinh Phật cũng như trong kinh Ưu Bà Ni Sa Đà. Ông cho rằng kiến thức kinh Vệ Đà không thể đánh bại, khiến cho người hiểu biết hồ hởi vượt ngoài lĩnh vực của sự phân biệt về mặt đạo đức, thẩm mỹ, và hợp lý. Trong khi đó mục đích của đạo Phật chỉ có ý nghĩa hướng đến tâm linh dành cho cá nhân. Gần đây có vài học giả giống như ông, cũng diễn giải sai lệch về giới hạnh trong Phật giáo. Ngược lại với tất cả những lời diễn giải sai lệch đó, kinh Phật tự làm sáng tỏ rằng kiến thức căn bản để tiếp thu Phật giáo có chứa đựng một mục đích đạo hạnh. Sự hiểu biết này xua đi tính khí xấu xa ăn sâu trong tâm trí con người. Sau khi giác ngộ, đức Phật đã đưa ra sự khác biệt rõ ràng giữa tốt và xấu. Vì vậy, quan điểm lệch lạc của Tachibana và những học giả khác không hiểu đúng nghĩa kinh Phật. Do Niết bàn là cấp độ cao nhất của thành tựu Ba La Mật, nên đức Phật bắt tay vào tầm quan trọng của giới hạnh đối với mối quan tâm cho tất cả chúng sinh. Lời dạy trực thuyết của Phật để có một cuộc sống thánh thiện, để đạt đến thành tựu Ba La Mật. Phật giáo cổ xưa miêu tả Niết bàn theo thuật ngữ tâm lý và đạo đức. Tuy nhiên, Phật giáo cổ ảnh hưởng vào quan điểm tuyệt đối, xuất phát từ trường phái siêu hình trong triết lý Ấn Độ, đã nhấn mạnh quá đáng vào khía cạnh siêu hình của Niết bàn, do đó làm giảm đi tầm quan trọng đạo đức của Niết bàn. Đức Phật cho rằng người nào đạt được Niết bàn thì ở ngôi vị cao hơn người thuộc dòng dõi cao quý.

Khái niệm thiện ác trong Phật giáo.

Thông thường, chúng ta cho rằng tốt xấu là nguyên tắc cơ bản để đánh giá đạo đức xã hội và cá nhân. Vì vậy, rất cần thiết để chúng ta định nghĩa thuật ngữ cặp đôi này, trước khi đi sâu vào vấn đề.

Dẫu có nhiều trường hợp trong kinh Pali biểu lộ rằng cứu cánh cuối cùng của đạo Phật phải vượt ngoài tốt xấu, và điều đó dựa trên nền tảng mà nhiều học giả hình thành ý kiến sai lệch của họ. Thuật ngữ *tốt xấu* được sử dụng trong Phật giáo và truyền thống Phật giáo Ấn Độ cổ để đánh giá cách cư xử con người.

Nhưng thuật ngữ này giống như hai chữ *thiện ác* được sử dụng từ lúc khởi nguyên trong truyền thống Phật giáo để biểu thị sự tiến hóa giới hạnh trong Phật giáo.

Ý nghĩa của thuật ngữ này có thể hiểu được rõ ràng hơn qua lời Phật dạy về nghiệp báo luân hồi. Quan điểm của Phật giáo về thuật ngữ *thiện* khác với quan điểm Bà La Môn giáo. Phật giáo tin rằng tâm *thiện* của một người sẽ giúp người đó được tái sinh vào thiên giới, trong khi đó, tâm *bất thiện* sẽ sinh vào cõi ta bà. Con người tái sinh theo hành vi thiện ác của họ. Theo chánh Pháp, thiện là nguồn hạnh phúc của con người trong kiếp hiện tại và tương lai. Kinh Pali có sự khác biệt giữa thuật ngữ *thiện ác* khi so sánh với hai từ ngữ *tốt xấu*. *Điều thiện* tiêu biểu cho cả hành vi và tâm trí của con người để đưa đến việc hoàn thiện mục đích cao cả của đạo Phật. Một người vốn có sẵn thập thiện là người dễ dàng nâng cao giá trị chân thiện mỹ, và sẽ dễ dàng đạt đến Niết bàn. Điều thiện là đặc trưng cho bốn nền tảng của tâm, bốn phương pháp của Chánh Mạng, bốn nền tảng của sức mạnh tâm linh, bảy yếu tố của giác ngộ và Bát Chánh Đạo. Loại bỏ hết mọi phiền trược, ô trọc trong tâm, con người có thể đạt đến tâm thanh tịnh, đạt đến tình trạng thiện căn viên mãn. Khi định nghĩa thuật ngữ *thiện*, đạo Phật không quan tâm đến từ ngữ *bất thiện,* một từ ngữ được định nghĩa là tham sân si. Đức Phật là tấm gương của sự hoàn thiện viên mãn vô số tính chất thiện do loại trừ mọi bất thiện tâm. Người phát huy tất cả tâm thiện và lờ đi tâm bất thiện. Sự thật này do ngài A Nan kể với vua Ba Tư Nặc của nước Kiều Tát La.

Đức tính tốt theo bối cảnh nguyên bản là hành động góp phần cho kết quả hạnh phúc của một người trong kiếp sống tương lai. *Bản tính thiện* là hành động giúp một người đạt đến cảnh giới cao nhất của Niết bàn. Như vậy, chúng ta có thể nhận thấy rằng đạo Phật sử dụng hai từ ngữ *thiện* và *tốt* tùy theo ngữ cảnh. Sự xung đột tinh thần giữa thiện và ác thường xảy ra trong tâm trí con người còn vô minh. Đối với người đã giác ngộ, bản tính thiện nhẹ nhàng thoát ra từ nội tâm. Có một mối liên kết rất gần giữa sự đạt đến mục đích cứu cánh trong đạo Phật và cuộc sống đạo đức. Người chưa thông đạt lý lẽ có thể nghĩ rằng mục đích tối

thượng của đạo Phật bao gồm sự vĩ đại trong tính ưu việt của đạo đức. Trong đạo Phật, người giác ngộ là người tỉnh giác về mặt đạo đức. Họ dễ dàng vượt qua những chấn động tâm lý, những điều đưa họ theo cách cư xử thiếu đạo đức. Người giác ngộ thường có những phẩm hạnh của lòng từ bi, tỉnh giác, trí tuệ, luôn hướng tâm đến những lợi ích của chúng sinh.

Đạo đức xã hội.

G. Moore cho rằng ý nghĩa đạo đức là yêu cầu chung về những điều tốt. Định nghĩa này rất thuận tiện để xem xét tính phức tạp lạ thường trong vấn đề đạo đức đang đối mặt với nhân loại ở thế kỷ 21. Vấn đề này bao gồm việc giải quyết các xung đột và gìn giữ nền hòa bình trên thế giới, ứng dụng kiến thức di truyền học và hệ quả đối với chúng sinh, sử dụng vũ khí hạt nhân, phương pháp chết không đau đớn, phá thai, v.v…

Thêm vào đó, thách thức chủ yếu về mặt xã hội và kinh tế là tạo ra một xã hội công bằng. Nơi đó, mọi người đều sống sung túc, đều được giáo dục hoàn thiện. Có nhiều tình trạng khó khăn đối mặt với sự khủng hoảng đạo đức, đó là tỷ lệ tội phạm gia tăng, bạo hành trẻ em, nghiện ma túy, và tự tử.

Tất cả các tôn giáo đều khắc sâu nhiều nền tảng đạo đức, bất kể có liên quan đến cá nhân hay hạnh kiểm của xã hội. Thực tế, việc ủng hộ hệ thống đạo đức không cần một cơ cấu tổ chức tôn giáo, hoặc các nhà truyền giáo. Những người đại diện cho tôn giáo hiện đại như chủ nghĩa nhân đạo, chủ nghĩa duy lý đều mở rộng quy chuẩn đạo đức của riêng họ, tuy không tương xứng cho lắm. Ở khía cạnh nào đó, vấn đề này hẳn có câu trả lời theo nhiều cách.

Trong lịch sử Ấn Độ, tư tưởng Phật giáo là phương tiện giáo hóa phong trào cải cách đạo đức. Kinh điển Phật giáo đối kháng với những tập tục mê tín, và các nghi lễ truyền thống của Bà La Môn.

Không giống các tôn giáo khác, đạo Phật nhìn thấy gốc rễ đau khổ của nhân loại tạo ra từ vô minh. Điều này sẽ được chấm dứt nhờ vào trí tuệ thông đạt. Trong khi đó, tôn giáo khác thì mong chờ vào phép màu siêu nhiên để chấm dứt đau khổ của con người. Các Phật tử không đơn độc trong việc phát triển quan điểm này, sự xem xét tỉ mỉ quan điểm này trở thành trọng tâm đối với triết lý Phật giáo cổ xưa.

Trọng tâm của triết lý Phật giáo là sự thấu triệt bản chất con người và nguyên nhân gây ra khổ đau. Con người được cấu tạo bởi năm uẩn: sắc thọ tưởng hành thức, và sử dụng cơ cấu này để thấu hiểu nỗi khổ đau của nhân loại, như sinh lão bệnh tử. Nỗi khổ đau ngày nay bao gồm tình trạng căng thẳng, các cuộc xung đột cố hữu giữa con người và mối tương quan với thế giới. Chúng ta cũng liên kết đau khổ với chính sự vô thường của vạn vật. Chúng ta quan sát con người khóc than người thân yêu mất đi như thế nào. Chúng ta ghi nhận rằng thậm chí con người sống trong thú vui cũng không tránh khỏi khổ đau, vì niềm vui không tồn tại lâu dài, khi mất hạnh phúc, con người còn thất vọng ê chề hơn. Do nhìn thấy được một trong những nguyên nhân khổ đau là bám víu vào sự vật, nên chúng ta thận trọng với chấp thủ. Cùng lúc đó, chúng ta nhận ra một dạng phiền não phổ biến hơn thường xuyên tái diễn. Nỗi lo này phát khởi trong sự thoáng qua của cuộc đời. Khả năng chúng ta có thể hạn chế hoặc nắm bắt được mọi hiện tượng thế gian, điều mà chúng ta cho là *hoại khổ tánh*.

Tuy nhiên, đệ tử Phật không xem *khổ* chỉ bắt nguồn từ những trở ngại của con người, mà chính sự khổ đau sinh khởi theo một tỷ lệ lớn hơn do tình trạng xã hội khó khăn như nghèo đói, chiến tranh, đàn áp.

Theo phương thức viện dẫn ra nhiều loại khổ, đệ tử Phật tán thành Tứ Diệu Đế: khổ đế (sự thật về khổ), tập đế (sự thật về căn nguyên của khổ), diệt đế (chân lý diệt khổ), đạo đế (chân lý về con đường diệt khổ).

Trước hết, đây chính là quy luật đạo đức. Khi chúng ta suy xét những hành vi được cho là tốt hoặc xấu, thì xuất hiện nhiều sự đồng thuận giữa những hệ thống đạo đức khác nhau. Các hành vi giết người, trộm cướp, hãm hiếp, gian trá đều là tội phạm phổ biến. Sự khác biệt nổi lên khi chúng ta nghiên cứu vấn đề gần hơn. Nếu như chúng ta xem xét tính hợp lý của những quy luật này, bất kể chúng có tuyệt đối hoặc có liên quan đến vài mục đích khác. Quy luật chống lại giết chóc có thể được chọn là một ví dụ điển hình. Nhiều quy tắc đạo đức chỉ bài trừ tội giết người, nhưng Phật giáo áp dụng quy luật này cho tất cả chúng sinh. Thậm chí đạo Phật không chấp nhận sự ngoại lệ như nghi lễ hiến tế linh thiêng, hoặc chiến tranh. Trong Phật giáo, phẩm hạnh đạo đức của hành vi tùy thuộc vào nhân tố tinh thần kết hợp với nhiệm vụ, tư duy, sự tác động. Hành vi của tham sân si là bất thiện, nhưng mức độ của tính đáng khiển trách về mặt tinh thần (nghiệp quả) cũng dựa trên cả hàng loạt nhân tố. Ngay cả việc vô tình giết hại đều có những nghiệp xấu, dù nó gây ra bởi sự ngu dốt, một dạng vô minh. Những điều được cho là quy luật liên quan đến giết hại, cũng có thể được mở rộng đến những giới luật đạo đức khác. Hơn nữa, Phật giáo không chỉ có năm giới cấm dành cho cư sĩ tại gia.

Kế đến là tiêu chuẩn viện dẫn để đánh giá hệ thống đạo đức, liên quan đến động cơ bám chặt vào nguyên tắc đạo đức, tôn giáo hoặc thế gian. Mục đích giới hạnh của đạo Phật là tự chủ, tự thông hiểu, tự thân phát triển. Đức Phật đã chỉ ra cho chúng ta con đường đi đến sự tự thân phát triển này, và đó là lời huấn thị vĩ đại nhất của một vị thầy vĩ đại của trời và người. Một điều kiện tiên quyết cần thiết là trau dồi trí tuệ, từ bỏ vô minh, đạt đến giác ngộ. Tôn giáo hữu thần đòi hỏi sự trung thành triệt để với các giới luật của họ như một phương tiện đi đến thiên đường, bất kể ý nghĩa trừu tượng siêu hình. Trong một hệ thống như vậy thì quy luật quan trọng nhất không nhất thiết phải là quy luật đạo đức, mà niềm tin, tình yêu, sự phục tùng đều dâng lên đấng tối cao. Khi chúng ta quan sát đạo đức thế gian, những điều thể hiện trong hệ thống pháp luật, mục tiêu thường là sự

tránh né các xung đột xã hội, các quy định về quyền sở hữu. Tuy nhiên, vài quy luật thế gian cũng nhắm thẳng đến bản chất đạo đức, và cũng có nhiều quy luật thường không nhắm thẳng đến mục đích xã hội. Mưu cầu trong Phật giáo là hướng đến hòa hợp xã hội, nhưng điều này đạt được là nhờ vào sự hoàn thiện của từng cá nhân, hơn là thông qua sự áp đặt của pháp luật. Do bản chất tự nhiên không ép buộc của Phật giáo, các quy luật đạo đức không có ý định thay thế luật pháp trong xã hội. Đức Phật khước từ việc suy đoán không thực tế về thế giới khác, về bản chất của thần thánh. Người nhấn mạnh nhiệm vụ của Người là vị thầy làm sáng tỏ nguyên lý bản chất đau khổ của chúng sinh, và phương tiện để vượt qua nó. Có một cuộc đối thoại nổi tiếng của Người với ngài Malunkyaputta. Đoạn văn sau nói về những điều mà đức Phật chưa hề giải thích:

"Đức Thế Tôn chưa giải thích triết lý này. Đức Thế Tôn bỏ qua và không giải thích nếu như thế gian là bất diệt, thế gian là không bất diệt, thế gian là có hạn, thế gian là vô hạn, linh hồn và thể xác là đồng nhất, linh hồn và thể xác không đồng nhất, thần thánh tồn tại sau khi chết, thần thánh không tồn tại sau khi chết."

Lời dạy của Người hợp lý sâu xa, đặt để trong giây phút hiện tại của sự khủng hoảng nhân loại:

"Này Malunkyaputta, ví như một người bị tên có tẩm độc bắn trúng, rồi gia đình bạn bè thân thuộc đưa anh ta đến thầy thuốc chữa trị. Người đó sẽ nói rằng: 'Ta sẽ không rút mũi tên ra cho đến khi nào ta biết được rằng kẻ làm ta bị thương thuộc dòng dõi nào, Sát Đế Lợi, Bà La Môn, Phệ Xá, hay Thủ Đà La?' Hoặc giả như anh ta nói rằng: 'Ta sẽ không rút mũi tên ra cho đến khi nào ta biết được tên của kẻ đã bắn ta, hắn thuộc dòng dõi nào... ...'. Này Malunkyaputta, người bị thương đó sẽ chết đi mà không bao giờ biết được kẻ nào đã bắn mình ..."

"Này Malunkyaputta, đời sống tu hành lệ thuộc vào niềm tin là thế gian không trường tồn. Bất kể niềm tin có hay không, thế gian có bất diệt hay không

bất diệt, thì sanh lão bệnh tử, nghèo đói, khổ đau vẫn tồn tại trong cuộc sống mà ta đang miêu tả."

Khía cạnh thứ ba của vấn đề này liên quan đến phẩm chất tốt xấu, phù hợp với nhân quả. Đây là vấn đề của quy luật. Có hai phương pháp dễ phân biệt. Một là phương pháp xét xử và thưởng phạt từng cá nhân. Chánh án tối cao có thể là thần thánh đối với người theo thuyết hữu thần, hoặc đơn giản, với quá trình xét xử thông thường của xã hội trong trường hợp của người theo thuyết thế tục hoặc thuyết duy vật. Hai là phương pháp dựa trên luật lệ bâng quơ, giống như luật nhân quả trong đạo Phật và hình thức đạo Hin-đu. Kiểu mẫu hợp pháp xét xử thưởng phạt là thích hợp nhất cho việc thi hành luật pháp của xã hội, như là sự cần thiết để gìn giữ chính quyền của đất nước, và ổn định xã hội. Khi mô hình này được áp dụng để đánh giá phẩm chất đạo đức và cách cư xử cá nhân, như trong lý thuyết công bằng thiêng liêng, thì có vài điểm lạ lùng nổi lên. Một điểm có thể là giáo lý về sự thứ lỗi. Theo giáo lý này, vận dụng ân huệ của thần thánh có thể loại trừ tội lỗi, và phủ nhận nguyên tắc mà chính hành động con người mang đến cho họ phần thưởng riêng. Trong hệ thống như vậy, nhân tố tối thượng xác định số phận con người không phải là sự tuân thủ tuyệt đối quy luật đạo đức, mà chính là yếu tố của lòng tin mù quáng vào giáo điều đó.

Trong Phật giáo, hoạt động của luật nhân quả phổ biến, lan tỏa, không thể mô tả chi tiết, cũng không hiển hiện tức thì. Không giống như những lời giải thích của nhiều giả thuyết nghiệp báo khác, Phật giáo không có tính tương đương theo kiểu máy móc giữa hành vi và kết quả. Như đã đề cập, nghiệp là một hành vi dựa trên toàn bộ tình huống, hoàn cảnh. Trong việc tích tụ nghiệp, tốt hay xấu, nhiều kết quả có thể hoãn lại, trong khi đó, những kết quả của nghiệp khác có thể đến sớm ngay lập tức. Điều chắc chắn là luật nghiệp báo tạo ra quyền lực thiêng liêng, ân huệ thiêng liêng. Trọng tâm của sự phát triển trí huệ là thông đạt Tứ Diệu Đế. Sự tu tập này nên bắt đầu bằng cách tu tập Bát Chánh Đạo. Điều này cũng được tóm lược trong năm giới cấm của Phật tử tại gia.

Như vậy, mặc cho những nét tương tựa bên ngoài, đạo Phật vẫn không giống với các hệ thống đạo đức khác, nếu phân tích tỉ mỉ. Các yếu tố trong Bát Chánh Đạo như: Chánh Ngữ, Chánh mạng, Chánh Nghiệp thuộc về thành tố của *giới*. Việc tu tập *giới* là bước tiến thông thường dọc theo quá trình của hai thành tố khác là *định* và *tuệ*. Do tính chất tương trợ lẫn nhau trong ba thành tố *giới, định, tuệ,* nên rất khó để thảo luận về sự quan trọng tương đối của ba thành tố này. Tuy nhiên, từ lâu điều này đã là một quan điểm phổ biến được chấp nhận. *Tuệ* là ngưỡng cửa cũng như điểm tột bậc trong việc tu tập của đạo Phật, với hai thành tố khác là tu tập *giới* và *định* đều là phương tiện chính yếu trên con đường đi đến giác ngộ.

Sự phân biệt giữa phương tiện và mục đích rất quan trọng để thấu triệt chân lý của đạo Phật. Với một người bình thường thì phẩm hạnh đạo đức có thể là mục đích, nhưng một người tinh thông thì đó là phương tiện để nhận ra mục đích cao cả hơn. Do thói quen của đức Phật là rao giảng Chánh Pháp theo cơ duyên của từng nhóm người, cho nên những trích đoạn khác nhau đối với tầm quan trọng của *giới* trong các bản kinh Phật có vẻ mâu thuẫn, có khi còn trái ngược. Tuy nhiên, sự mâu thuẫn này biến mất khi các bản kinh thật sự được cân nhắc kỹ lưỡng. Bằng cách phác họa, chúng ta có thể cho rằng hai nơi trong Tạng Kinh Pali kết chặt ở nhiều mức độ khác nhau trong tầm quan trọng đối với giới luật trong hệ thống Phật giáo.

Thực tế, Phật giáo là một đóng góp có một không hai để tạo ra sự phát triển nguyên tắc đạo đức cho xã hội thế gian hiện đại, được xây dựng từ chủ nghĩa duy lý mang tính khoa học. Chủ nghĩa này, về mặt hệ thống, giáo dục một quá trình phát triển đạo đức. Điều này không dựa trên niềm tin tôn giáo, giáo điều hay sự sùng bái. Khá hơn là nó đề xuất một tiến trình hợp lý cho sự quyết định đạo đức của cá nhân. Những quá trình tư tưởng tương thích với hoàn cảnh mà chúng ta sống. Đức Phật nhấn mạnh trong lời dạy của Người rằng: *"Như một người trí tuệ*

dùng vàng như đá thử, nung đốt, cắt bỏ, vì vậy, này các Tỳ kheo hãy nhớ lấy lời ta sau khi đã xem xét kỹ lưỡng, chớ không phải vì tôn kính ta."

Theo chiều hướng xã hội, đạo Phật đưa ra lời huấn thị cho chúng sinh, những người hoàn thiện cả tư tưởng và hành vi trong đạo đức. Điều đầu tiên là giải thích thông qua sự nghiên cứu việc tu tập năm giới. Điều kế đến được nghiên cứu thông qua các hành vi bắt nguồn do một cá nhân thực hiện Tứ Vô Lượng Tâm: Từ Bi Hỷ Xả. Cả tư tưởng và hành vi đạo đức đều có thể là hình mẫu được tổng kết như là *đại trí đại bi* của đức Phật.

Theo quan điểm Phật giáo, xã hội là mối tương tác giữa cá nhân và cộng đồng. Tư tưởng đạo đức đầu tiên nằm trong năm giới cấm. Giới luật này giúp ích cho cả người xuất gia và cư sĩ tại gia, một trợ giúp để phát triển nhân cách đạo đức, lời giáo huấn cho hành vi đạo đức, sự tu tập dành cho mỗi cá nhân trau dồi trí tuệ sáng suốt.

Khi nhìn qua sự thông đạt trí tuệ, chúng ta có thể nhận thấy rằng duyên khởi của chúng sinh phù hợp với cách hành xử và yếu tố quyết định đạo đức của họ. Phật giáo cho rằng đạo đức nằm trong mối quan hệ của vạn vật. Lý Nhân Duyên là một hệ thống mà đức Phật đã hình thành một công thức. Thế giới quan của duyên khởi được nhấn mạnh trong từng mối liên hệ tương tác giữa xã hội, con người, và thiên nhiên.

Mỗi giới luật trong năm giới cấm đều thể hiện theo cách tiêu cực, như một điều cần tránh không nên làm. Người nào giữ được, dần dần sẽ thể hiện đức hạnh của chính mình, và hành vi bất thiện sẽ bị loại trừ. Cho nên, mỗi giới luật có một bản đối chiếu tích cực.

Giới thứ nhất là không sát sanh.

Chánh pháp đã chỉ cho ta biết cách từ bỏ bạo động, và yêu thương muôn loài chúng sinh, chúng ta sẽ giúp tạo ra một xã hội yên bình. Hơn nữa, chính chúng ta sẽ loại bỏ khỏi sự sợ hãi trong lòng mình, nếu chúng ta không giết hại

ai. Đây là một nơi trong sáng và tự tại, vượt ra khỏi niềm hy vọng hay tuyệt vọng. Chúng ta đạt đến tâm thanh tịnh. Chúng ta có thể tạo ra những đóng góp hiệu quả nhất cho nhân loại. Từng cá nhân tan biến, hòa quyện vào tính duyên khởi của vạn vật, rồi tính hữu hạn sẽ không còn áp chế chúng ta nữa.

Giới thứ hai là không trộm cắp.

Trong xã hội tiên tiến, trộm cắp tài sản là một dịch bệnh. Chiến dịch quảng cáo hấp dẫn sử dụng phương pháp tâm lý đáng ngờ để lôi cuốn con người tiêu thụ thực phẩm, sản phẩm kém chất lượng. Giới cấm này kêu gọi chúng ta không được trộm cắp theo đúng nghĩa đen, mà còn theo nghĩa bóng là không đoạt tài sản của người khác với cách buôn gian bán lận như vậy.

Không chấp thủ, sống theo đúng chánh mạng, từ tâm là cách từ bỏ được tham sân si. Đức Phật thường xuyên nhấn mạnh về từ tâm. Người đã từng kể chi tiết cho ngài A Nan về hành vi của một vị vua có đạo đức.

Bảng đối chiếu giới cấm thứ hai là lòng khoan dung, sự hy sinh. Trong văn học Phật giáo, tham lam luôn bị coi khinh, lòng khoan dung thì luôn được ca ngợi.

Giới thứ ba là không tà dâm.

Xã hội tiên tiến luôn phải đối mặt với nạn xâm phạm tình dục trẻ em, nạn mại dâm. Phật giáo đã có nhiều đóng góp để giải quyết vấn nạn này bằng sự sáng suốt và cảm thông. Bằng cách khuyên nhủ con người nên biết giữ gìn hạnh phúc gia đình cho mình và cho người khác. Giữ gìn giới luật này cũng giúp con người có được phẩm hạnh đạo đức.

Giới thứ tư là không nói dối.

Nếu một người tu tập thanh tịnh, trí tuệ thì lời nói của họ chính xác, đúng đắn.

Không nói lời dối trá vì sự vui thú cá nhân hoặc chỉ để gây ấn tượng cho người khác. Không nói để chia rẻ, thù hận. Không lan truyền thông tin mà chúng

ta không biết chính xác. Không phê phán chỉ trích những điều mà chúng ta không hiểu rõ. Luôn nói lời chân thật, hữu ích.

Xã hội phát triển với quá nhiều thông tin kỹ thuật, thông qua những lời tuyên bố sai lệch lôi kéo con người đi vào những quan điểm dị dạng dựa trên lòng tham sân si. Đệ tử Phật tu tập theo giới luật này sẽ góp phần loại bỏ phương pháp sử dụng ngôn ngữ lừa dối, và họ sẽ thanh lọc được tâm trí để có những phản ứng tích cực với người khác.

Giới thứ năm là không uống rượu, không nghiện ngập.

Nghiện ma túy hay nghiện rượu không chỉ khiến con người mất khả năng tu tập đạo đức, mà còn khiến họ mất sức khỏe, đi đến con đường phạm tội giết người, cướp bóc. Sử dụng những chất nghiện đó là hủy hoại nhân cách đạo đức con người. Phật giáo đã có đóng góp đáng kể vào lĩnh vực này cho xã hội. Điều đó có thể giúp người nghiện đối phó với tình trạng tâm thần bị u mê nghiện ngập.

Kuladitya viết về sự phục hồi riêng của ông tại Trung Tâm Phật giáo Luân Đôn, công việc của ông với người nghiện gắn kết với phần thưởng đạo đức của đạo Phật trong từ bi, trí tuệ. *"Việc đầu tiên ngay bây giờ, tại đây, là phát huy được ý thức về mô hình tiêu cực của ý nghĩ và hành vi, khuyến khích sáng kiến và hoạt động lành mạnh. Cách sống theo thói quen đối mặt với mọi tình huống cần thiết được xem xét, và cả lối sống mới bị tiêm nhiễm dẫn đến nghiện ngập. Tôi đã chứng kiến nỗi đau khổ của họ, và nhiều hy vọng đúng lúc họ sẽ tự giải thoát khỏi vòng đau khổ, hủy hoại đời mình. Tôi cho rằng tu tập, càng nhiều càng tốt, là một cam kết giúp con người thay đổi, trong khi đó, hãy loại bỏ sự mong đợi rằng họ sẽ thay đổi."*

Tu tập Từ Bi Hỷ Xả là nền tảng đạo đức trên thế gian này. Đức Phật quan tâm sâu sắc đến giai cấp Bà La Môn. Một giai cấp bóc lột người nghèo. Những lời tuyên bố của Người ghi lại trong Trường A Hàm cho thấy các đệ tử Phật thời

xưa rất quan tâm đến việc tạo ra tình hình xã hội, hiện thân của giá trị Phật giáo. Tu tập Từ Bi Hỷ Xả là đưa hệ thống xã hội đạo đức dựa vào lòng từ ái phát triển.

Vua A Dục đã tu tập các phẩm hạnh này theo Chánh Pháp. Lời nói của ông đã khắc trên đá:

"Âm thanh của tiếng trống lệnh đã trở thành tiếng gọi của Chánh Pháp, mọi người tham dự buổi trình diễn xe ngựa của trời thần, voi, pháo hoa, và các cuộc biểu diễn khác trên thiên đường. Thấm sâu Chánh Pháp, vua Priydarshi đã vượt ngoài mọi điều được tuân thủ hàng trăm năm qua: không sát sanh hại vật, không ác tâm với chúng sinh, sống tốt với mọi người, tôn kính người xuất gia, vâng lời cha mẹ và người già …"[29]

Từ tâm là bảng đối chiếu quả quyết bất bạo động tránh việc sát sanh. Đức Phật đã nói rằng từ tâm phải được phát huy trước tiên. Thông qua từ tâm, thiền định sẽ giải thoát con người khỏi lòng thù hận, ác tâm, đau khổ, đưa đến an vui. Chúng ta nên hướng lòng yêu thương đến người thân yêu, quen biết, và luôn cả kẻ thù, cho đến khi nào mọi chúng sinh đều được ôm chặt trong vòng tay từ ái. Điều này sẽ trở thành phẩm hạnh củng cố phong trào đạo đức công bằng kinh tế xã hội.

Macy tuyên bố rằng thiền định khuấy động và duy trì lòng từ ái là yếu tố chính của phong trào phát triển cộng đồng tại Sri Lanka. Phong trào này nổi tiếng khắp thế giới, như một nổ lực tạo ra nền kinh tế công bằng, lành mạnh, thông qua sự phát triển cộng đồng làng mạc dựa theo các dự án. Những người tham gia bước vào trái tim vô bờ bến của đức Phật, trung tâm của lòng từ ái, làm thánh thiện mọi công việc dù cao quý hay thấp hèn, và thôi thúc mọi người hoạt động tích cực.

[29] *Priydarshi* được biết đến tại Ấn Độ nhiều thế kỷ nhưng không ai có thể biết rõ là nhân vật nào trong lịch sử. Mãi cho đến năm 1915, khi người ta phát hiện phiến đá khắc những dòng chữ này trên ngọn đồi tại làng Maski thuộc quận Raichur – Karnataka, họ mới khám phá ra rằng Priydarshi không ai khác hơn chính là vua A Dục. (chú thích của người dịch)

Ưu đãi phong trào này để cứu vãn sự hòa hợp và công bằng xã hội là thừa nhận tất cả từng hành vi đều có ảnh hưởng lẫn nhau. Sự nhận thức cá nhân của một người rất cần thiết để khơi dậy ý thức cộng đồng, cả vai trò nhận thức toàn bộ của đất nước và thế giới. Then chốt trong việc phát triển tính chất cá nhân là từ tâm. Đây là khuynh hướng căn bản cần thiết để tu tập các động cơ cao thượng để phục vụ cho nhân loại, khả năng làm việc hòa hợp với người khác, và hơn cả là tính cách bất bạo động. Từ tâm là phần quan trọng cho công bằng xã hội, một bản chất có thiên hướng vượt hơn chủ nghĩa tư bản phương Tây tham lam, ích kỷ. Đức Phật đã miêu tả từ tâm là một đức tính cao quý:

"Tất cả hành vi, nhờ vào đó mà một người có được công đức không bằng một phần mười sáu của từ tâm. Từ tâm là sự giải thoát của trí tuệ. Vì từ tâm soi sáng, lan tỏa. Ví như ánh sáng của các vì sao không bằng một phần mười sáu của ánh trăng. Vì ánh trăng vượt qua các vì sao đó để soi sáng, lan tỏa."

Bi là bản diễn dịch của từ tâm đi vào các hành vi sâu sắc cho niềm an vui của người khác. Sức mạnh của bi tâm phản ảnh trong giới luật không nên tích lũy của cải trong khi hàng triệu người đói nghèo, không nên vì mục đích danh lợi, tiền bạc, lạc thú, phải yêu thương và chia sẻ mọi thứ với người túng thiếu, khó khăn.

Quả là cử chỉ thánh thiện qua hình tượng của các vị Bồ tát, những người đã hoàn toàn giác ngộ nhưng quay trở lại thế gian với đại bi tâm để cứu giúp chúng sinh. Các Ngài ẩn hiện khắp nơi nghe lắng nghe tiếng khóc của thế gian. Bồ tát là biểu tượng của đại bi tâm trong Phật giáo, chuyển hóa thế gian đầy đau khổ, xung đột trở thành một nơi yên bình hạnh phúc. Ngài phát nguyện rằng:

"Ta nguyện lấy thân mình che chở cho muôn loài chúng sinh, mà không thoái chuyển, không sợ hãi. Ta nguyện cứu độ muôn loài chúng sinh thoát khỏi mọi sợ hãi, vô minh ..."

Đạt được Bồ tát quả là một sự kiện xã hội, bao gồm toàn bộ lĩnh vực của các loài hữu tình. Sự tồn tại đó phải được phát triển đến đỉnh điểm, nơi đó, thế gian được chuyển hóa từ ô trọc đến thanh khiết. Nơi đó, phẩm hạnh đạo đức bi mẫn của con người rất cần thiết.

Như vậy, bi tâm là hành vi cơ bản để chuyển hóa ý thức con người, là điều mà trật tự xã hội đi đến công bằng xã hội, là việc thừa nhận quyền và lợi ích của chúng sinh.

Đại bi tâm của đức Phật đã dẫn dắt nhân loại khổ đau thoát khỏi tham sân si, chuyển giao những lời huấn thị cho chúng sinh, xây dựng nên con đường đức hạnh vì mục đích giải thoát chúng sinh. Một đoạn trích dẫn về đại bi tâm của Người:

"Hỡi đấng Giác Ngộ, vì Người đã nhìn thấy nhân loại đang chìm đắm trong sinh tử, khổ đau, Người mong mỏi cứu giúp họ. Người mủi lòng thương xót vì thấy họ lạc lối ..."

Hỷ tâm là lời ca ngợi bi tâm, là sự tán dương sức mạnh, niềm vui của điều thiện. Thiền quán phổ biến trong số Phật tử phương Tây là Thiền Cầu Công Đức, dựa theo pháp Tuệ Ba La Mật trong tám ngàn dòng chữ, tập trung vào sức tưởng tượng muôn ngàn công đức của nhân loại, thừa nhận quyền năng trong hành vi tích lũy cứu giúp thế gian. Hỷ khuyến khích chúng ta nhìn vào những điều tốt nhất của con người, nhìn những công đức chung quanh chúng ta, và xây dựng đức hạnh con người. Hỷ cũng cho rằng chúng ta ca ngợi nhiều nền văn hóa, tôn trọng nhu cầu của muôn loài chúng sinh, và nhận ra tính duyên khởi tinh tế trong cuộc sống. Điều này kêu gọi phát triển tính hiện hữu đã mất đi, vượt khỏi nét độc đáo giữa họ và chúng ta. Nét độc đáo này chống đỡ nhiều hệ thống có giá trị nặng nề. Foster nắm bắt sự chuyển hóa mà cách tu tập theo đạo Phật đã có trong cuộc sống của chúng ta.

Thiền định hoạt động giống nhau trong chúng ta. Đây là điểm sắc bén trong Ba La Mật. Khi thuyết nhị nguyên như là của tôi và của bạn, hiếm hoi và phổ biến, quý giá và vô giá trị bắt đầu làm mất đi sức mạnh của chủ nghĩa coi trọng vật chất, thì lý thuyết cho rằng loài người là trung tâm cũng suy yếu theo cùng một cách, xói mòn đi sự khác biệt như có sinh khí và thiếu sinh khí, tiên tiến và nguyên thủy. Điều này giảm bớt sự chia rẽ và chủ nghĩa Sô-vanh, chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, phân biệt giới tính, chủ nghĩa dân tộc, và cuộc chiến đấu chống lại bóc lột hoặc sự tự phóng đại trong bất cứ hình thức nào.

Nguyên tắc đạo đức như vậy dựa trên tính ưu việt của thuyết nhị nguyên là nguồn an ủi cho con người, và các cuộc xung đột quốc gia, xã hội và gia đình trên thế giới ngày nay.

Nói chung, Phật giáo cung cấp một nền tảng cơ sở cho hệ thống đạo đức toàn cầu. Đây là điều vượt trội mọi nét độc đáo trong văn hóa, là tính độc nhất vô nhị trong khả năng tu tập đạt đến Từ Bi Hỷ Xả. Một mục đích cao cả hơn là sản phẩm có giới hạn của hàng chuỗi các tranh luận hợp lý đạo đức phức tạp, quanh quẩn từng vấn đề đặc trưng riêng lẻ. Cách ứng xử đạo đức của con người, theo cách cơ bản nhất, phải trở thành cử chỉ thiện ý được bày tỏ hoàn toàn. Foster đã nắm bắt sinh động, miêu tả sự trao đổi giữa một thiền sư và đệ tử về hoạt động đại bi của Bồ tát, người lắng nghe nỗi đau của thế gian.

Nét độc đáo trong nguyên tắc xử thế của đạo Phật nằm trong nhiều phẩm hạnh nổi bật. Đó là sự thấu triệt tuyệt đối, thoát khỏi mọi thường tình thế gian, đáp ứng mọi nhu cầu của người thế tục và người ẩn tu, hữu ích cho người giàu và người nghèo, người quyền lực hay hèn kém. Để phù hợp với nguyên tắc xử thế của đạo Phật, một người không hẳn phải là Phật tử. Nguyên tắc xử thế của đạo Phật đáp ứng đầy đủ quy tắc đo lường các tiêu chuẩn đạo đức của nhiều lời huấn thị khác. Tuy nhiên, nguyên tắc xử thế của đạo Phật chỉ là ngưỡng cửa dành cho những ai mong ước theo đuổi con đường giác ngộ của đức Phật, con đường chấm dứt mọi tội lỗi xấu xa.

Phần kết luận

Mục đích của bản luận án này là nghiên cứu tư duy Phật giáo về xã hội trong Kinh Tạng Pali. Tạng Kinh được cho là một vấn đề gây tranh luận trong việc nghiên cứu vai trò Phật giáo trên thế giới ngày nay. Như một tín ngưỡng mang tính đại chúng, việc nghiên cứu và định nghĩa lại tất cả các nền văn hóa trên khắp thế giới là công việc thông thường trong các công trình nghiên cứu. Chúng ta biết rằng tôn giáo hay văn hóa sẽ vô ích nếu không mang đến cho con người những điều hay ý tốt. Vì vậy, về mặt này chúng ta nên biết rằng không thể có kết luận đúng hoặc sai. Điều quan trọng là liệu những công trình nghiên cứu, định nghĩa lại có thật sự nghiêm túc hay không, và chúng ta sẽ áp dụng những lời huấn thị cổ xưa như thế nào để thích nghi với con người trong xã hội tiên tiến ngày nay, hoặc chấm dứt sự khủng hoảng của thế giới hiện đại. Cho nên, chúng ta nên hiểu rõ ý nghĩa của tôn giáo trong thế giới hiện đại này.

Thực tế, định nghĩa tôn giáo vẫn còn là vấn đề tranh luận giữa các học giả. Chúng ta nghi ngại sự bất đồng quan điểm về đề tài này sẽ kéo dài, vì tôn giáo được nghiên cứu theo những phạm vi mang tính học thuật. Không hề có lĩnh vực chuyên môn về mặt học thuật có thể được phép tự định nghĩa một cách chắc chắn. Mặc dù vậy, vài khía cạnh nào đó trong bài thảo luận này có thể bị bỏ qua, vì sự hiểu biết của chúng ta về các hiện tượng tôn giáo đã thông thạo hơn.

Phương pháp luận chủ yếu quyết định thử nghiệm, rồi xác minh một định nghĩa tôn giáo, tìm hiểu xem bằng cách nào mà khái niệm luân lý đạo đức đặc thù có thể chú ý đến sự đồng cảm, sự hiểu biết chính xác về các hiện tượng tôn giáo khác nhau giữa vũ trụ và văn hóa nhân loại. Đây là vấn đề đặc biệt quan trọng, vì các nhà quan sát phương Tây thường xuyên đưa nhiều ý kiến tôn giáo vào các ngữ cảnh ở nhiều đất nước khác, họ không hợp với khái niệm của các dân tộc mà họ nghiên cứu. Dĩ nhiên tại phương Tây, chúng phải tin rằng tôn giáo là bắt buộc

với nghi lễ thờ cúng đấng tối cao. Nhưng theo Durkheim, nhiều học giả kết luận rằng sự tôn kính thần thánh không phổ biến trong các tôn giáo. Họ gợi ý nhiều khái niệm còn phức tạp hơn để định nghĩa và nghiên cứu tôn giáo trên thế giới. Những người tranh cãi chống lại lập trường của Durkheim thì cho rằng thờ phụng thần thánh là phổ biến lan rộng trong các tôn giáo trên thế giới, và điều đó đáp ứng những thúc đẩy cần thiết để nghiên cứu tôn giáo. Vấn đề này trở nên quá mơ hồ nếu thừa nhận quan điểm của Durkheim. Gần đây, trong sự kiện này, Orru và Wang tranh cãi rằng sự tôn thờ thần thánh là căn bản ngang bằng Phật giáo, một ví dụ kinh điển của một tôn giáo không thuộc thuyết hữu thần.

Trong phần này, chúng ta hy vọng tạo ra một trường hợp đối lập với các định nghĩa theo thuyết độc tôn. Những định nghĩa đó đã tìm ra chứng cớ nổi bật quan trọng của các hiện tượng tôn giáo trong việc tôn thờ thần thánh. Vì những nguyên nhân sẽ được làm sáng tỏ mà chúng ta đang tiến hành, bản chất Phật giáo như một hệ thống tôn giáo, là cái chốt sắt hình chữ S trong các cuộc tranh luận về các định nghĩa vô thần của tôn giáo. Chúng ta sẽ chứng minh rằng định nghĩa hữu thần của tôn giáo không thể giải thích được nhiều khía cạnh của Phật giáo. Một tôn giáo thường được xem là một trong các tôn giáo lớn trên thế giới. Bản chất đạo Phật là tôn giáo và có nhiều hàm ý quan trọng giúp chúng ta hiểu biết về bản chất các hiện tượng tôn giáo, và đặc biệt giúp chúng ta khái quát hóa, theo nhiều cách, về việc nghiên cứu tôn giáo trong lĩnh vực khoa học xã hội.

Để củng cố, tôn giáo cũng không nhất thiết phải có mối liên hệ với thần thánh. Chúng ta chỉ cần củng cố vài hiện tượng tôn giáo tồn tại mà không bị lệ thuộc vào mối liên hệ giữa con người và thần thánh. Rõ ràng Phật giáo có những hình thức như vậy, và hình thức này hoàn toàn hầu như không nằm ngoài lề truyền thống Phật giáo. Thượng Tọa Bộ từ lâu đã là một ví dụ, được viện dẫn thường xuyên nhất, như một tôn giáo vô thần. Có khi nhiều Tăng sĩ và cư sĩ của Thượng Tọa Bộ vẫn giữ mối liên hệ với các bậc tâm linh, nhưng nhiều vị khác lại không liên hệ. Những người không tôn thờ thần thánh rất tích cực phản đối sự tu tập với

thần linh. Theo thuyết vô thần, những vị thần linh này thêm thắt sự mê tín vào Chánh Pháp thanh tịnh nguyên thủy của đức Phật. Ví dụ như một số Tăng sĩ Thái Lan rất say mê với vị trí mà họ được tôn thờ, và nuôi dưỡng những điều họ cho rằng chính thống phù hợp với lịch sử của đức Phật. Thậm chí đó là vấn đề tranh cãi giữa các Phật tử, đặc biệt giữa Thượng Tọa Bộ và Phật giáo Đại thừa, bất kể trong lịch sử của đức Phật có khuyến khích tôn thờ thần thánh hay không. Đức Phật không hề cổ vũ thuyết duy linh, mà đúng hơn, Người đưa ra một phương pháp tu tập nghiêm ngặt có thể đưa đến sự thấu suốt và thoát khỏi khổ đau. Quan điểm chính thống theo truyền thống của Thượng Tọa Bộ rõ ràng là một quan điển đáng kính, về cả hai mặt lịch sử và giải thoát. Tuy vậy, trong tư tưởng vô thần này lại phát sinh nhiều đền thờ, nghi lễ, quy tắc linh thiêng, địa điểm hành hương, hội đoàn, thể chế chính trị lập pháp, và nhiều cách tu tập khác mà chúng ta thường xem như là tôn giáo.

Thượng Tọa Bộ không chỉ là một nhánh của Phật giáo để chứng tỏ khuynh hướng vô thần. Thượng Tọa Bộ hiện đại là tông phái duy nhất còn sống sót của những tông phái từ ngàn xưa thường gọi là Nguyên thủy. Hầu hết điểm nhấn quan trọng của tông phái này là nhằm vào sự nổ lực tu tập riêng lẻ của từng vị Tăng sĩ để đi đến giác ngộ, hoàn toàn trái ngược với sự dựa dẫm vào thần thánh. Trong khi đó, nhiều tôn giáo khác, kể cả trong nhiều tông phái của Phật giáo, sự nhờ cậy vào thần thánh lại là điểm nổi bật. Tuy trong Phật giáo vẫn có trường hợp cho phép dựa vào thần thánh để đạt đến giác ngộ, nhưng điều này không phổ biến. Dường như ngay cả việc nghiên cứu lướt qua như vậy về các bằng chứng có thể nhất quyết loại bỏ các định nghĩa theo thuyết hữu thần trong tôn giáo. Vì vậy, sự hiện hữu của các tông phái Phật giáo vô thần nên có đủ khả năng giải thích rằng ý niệm tôn giáo không nhất thiết phải liên quan đến việc tôn thờ thần thánh. Chúng ta có thể bỏ qua vấn đề này, nhưng vẫn còn vài thiếu sót căn bản trong các định nghĩa như vậy. Họ không định nghĩa rõ ràng thuật ngữ quan trọng nhất ‘’siêu nhân”, để ứng dụng vào Phật giáo hoặc các tôn giáo khác trong vấn đề đó, theo

một cách mà chúng ta có thể nhìn thấy ý nghĩa của phẩm chất tinh tế trong Phật giáo. Thay vào đó, việc sử dụng ‘’thần thánh” đưa đến việc bóp méo thế giới quan Phật giáo.

Sau khi thảo luận về định nghĩa tôn giáo, chúng ta có thể nhận ra ý nghĩa Phật giáo. Mặc dù có nhiều cuộc tranh luận cho rằng Phật giáo không phải là một tôn giáo. Vì mục tiêu chính yếu, trong bài viết này chúng tôi muốn định nghĩa Phật giáo là một tôn giáo. Chúng tôi tin rằng Kinh Phật là triết lý, và việc ứng dụng Kinh Phật là tư duy mang tính xã hội. Qua bản luận án này, chúng ta có thể kết luận rằng tư duy Phật giáo về xã hội chủ yếu là sự công bằng, trong đó, chứa đựng toàn bộ hoặc từng phần các lý thuyết về giai cấp, phụ nữ, kinh tế, đạo lý.

Và chúng ta đã tin như vậy.

Bình đẳng là điều quan trọng nhất trong lý thuyết tư duy xã hội. Bình đẳng trong nhiều lĩnh vực khác nhau đưa con người đến sự tự do giải thoát, sự nhận thức rõ mục tiêu cá nhân. Ngoài bình đẳng, lý thuyết trách nhiệm giúp con người hoàn thành mục đích của mình. Trách nhiệm và bình đẳng phải cùng song hành. Thiếu trách nhiệm, bình đẳng sẽ không đạt được và gìn giữ được theo bất kỳ hình thức nào. Những lý thuyết định nghĩa trách nhiệm nên đặt dưới dạng lựa chọn chân thật, thay vì đề ra tham vọng, đặt cá nhân trong tình huống lựa chọn tương đương, quan tâm đến các khả năng tạo ra quyết định chênh lệch, và chấp nhận sự thật mà hậu quả của việc lựa chọn đó phát sinh hoàn toàn do cá nhân, bất kể kết quả xảy ra một cách bất bình đẳng như thế nào.

Lý thuyết về cơ hội bình đẳng song hành với sự thật mà có lẽ tham vọng của con người vượt ngoài tầm kiểm soát bản thân, trong khi vai trò quyền lực cá nhân của họ có thể bị truy đến tận gốc về sự lựa chọn trước đó. Một học giả nổi tiếng như R. Dworkin đặt ra câu hỏi xa hơn rằng: liệu một người đã từ bỏ những hoạt động và cách sống trước đó, có xứng đáng nhận được những niềm vui trong

sáng. Ông cố gắng giải thích vấn đề thông qua lý thuyết ‘’Starting Gate’’ cho dù ông có cảm giác rằng lý thuyết của ông chẳng nợ nần gì với sự công bằng đó.

Do đề xuất của vài học giả, việc mở rộng trách nhiệm cá nhân phát hiện ra lĩnh vực ủng hộ sự bình đẳng. Như trong lĩnh vực kinh tế, những cá nhân có nhiều năng suất khác nhau thì không thể nhận lương bằng nhau, nhưng họ có thể được hài lòng như thể tài năng của họ ngang nhau và mức lương ngang nhau.

Đạo Phật nhận ra sự thật rằng tất cả chúng sinh đều bình đẳng, chính tư cách của họ trong xã hội tạo cho họ thành cao quý hay thấp hèn. Điều này cho thấy sự phủ nhận tư tưởng giai cấp hoặc cá nhân được quyền ưu tiên. Đức Phật đã từng nói rằng, *dù sự khác biệt có thể được nhìn thấy trong nhiều loại khác nhau như chim muông, cây cỏ, động vật bốn chân, loài bò sát, v.v… nhưng sự phân biệt như vậy không thể quan sát nơi con người. Mọi chúng sinh đều phát triển theo cùng một cách. Khái niệm của đứa trẻ, sự phát triển của nó trong bào thai, sự sinh ra, sự lớn lên, bản năng v.v... theo cùng một mô hình. Liên quan đến đầu tóc tai mắt mũi, từng phần thân thể v.v... tất cả chúng sinh đều giống nhau. Họ chỉ được phân biệt qua giới tính.*

Theo thuyết bình đẳng của Dworkin, như đã được bộc lộ một cách xuất sắc trong cuốn Sovereign Virtue, nêu ra hai đặc điểm: định nghĩa trách nhiệm cá nhân dưới dạng tham vọng; và theo cơ cấu riêng biệt, thị trường bảo hiểm có tính cách giả thuyết đã đề xuất bổ sung bình đẳng. Điều này dựa vào sự lựa chọn trong quá khứ, để đưa ra lời giải thích tại sao một người hiện tại rất nghèo nhưng trước đó anh ta đã sống rất sung túc. Sự lựa chọn đạo đức giữa hai phương pháp tiếp cận này đi sâu vào dạng khuynh hướng được đòi hỏi do quy định của chúng ta bày tỏ với nhau. Con người nên được hưởng các tình huống phát sinh từ những cơ hội bình đẳng, mà họ luôn hành động theo dòng suy nghĩ phổ biến. Hơn nữa, theo khuynh hướng này, thuyết bình đẳng cũng biểu lộ ý kiến không nhượng bộ mà người khác đáng bị chịu đựng những hậu quả vì những lựa chọn của họ. Những

vấn đề mà chúng ta được quyền tránh bị quấy rầy do chính những tình huống họ tự gây ra.

Đạo Phật nhấn mạnh về các hành vi hoặc tư cách của con người, chứ không phải là giai cấp của họ. Rất quan trọng để định nghĩa bình đẳng theo ý nghĩa thật sự của nó trong xã hội. Do đó, một học giả đề nghị rằng, khi bình đẳng được định nghĩa vì dân số có năng lực giống nhau, không có bất cứ vấn đề gì không rõ ràng về tương lai, con người phải dựa vào cuộc đấu giá cạnh tranh với ngân sách bình quân. Cuộc đấu giá ngân sách bình quân này không thể đòi hỏi trở thành sự ứng dụng hợp lý duy nhất trong ý kiến khả năng bình đẳng. Ví dụ như, khi phúc lợi của cá nhân không cần thiết phải tăng lên với số lượng hàng hóa có sẵn, có thể vì lợi ích của ai đó, hàng hóa sẽ bị phá hủy trước cuộc đấu giá. Nguyên nhân là: sự phá hủy như vậy có thể ảnh hưởng đến giá cả cạnh tranh theo hướng thuận lợi cho sự ưu tiên nào đó. Điều này đền bù việc giảm sút hàng hóa có sẵn cho các đại lý với các sự ưu tiên đó. Thực tế, việc giảm sút khả năng có thể lợi ích cho một số người. Nhưng làm tổn thương người khác thì không chỉ khó giải quyết đối với mục đích phúc lợi, mà còn có vẻ như bác bỏ ý kiến chia sẻ khả năng bình đẳng. Điều này có thể tránh được nếu dựa vào các cơ chế khác nhau. Quan trọng là thành lập tình hình trong nền kinh tế cũng như trong xã hội để mở rộng bình đẳng xã hội. Bình đẳng chỉ có thể thực hiện trong xã hội nếu như có những tình hình phù hợp với xã hội đó.

Phật giáo nhấn mạnh tính bình đẳng cho tất cả, không tính đến những người theo đạo, mà phẩm chất và hậu quả của những sự lựa chọn riêng lẻ cho một kết quả tốt hơn đối với sở thích riêng. Quan trọng là con người biết tạo ra sự lựa chọn tốt đẹp. Nếu chúng ta thừa nhận rằng, khi không chắc chắn thì cuộc đấu giá của người theo chủ nghĩa quân bình sẽ được chọn. Nếu cá nhân đối mặt với một tương lai không bảo đảm, thì hầu như có sự gia hạn ngay lập tức để giữ lại ý tưởng cơ chế cạnh tranh ngân sách bình quân và thành lập thị trường bảo hiểm thêm vào cuộc đấu giá hàng hóa.

Một ghi chú quan trọng là trong tình trạng như vậy, cách hành xử cá nhân không kiên định dễ làm mồi cho nhiều sự hiểu lầm vô lý, hoặc các hiện tượng tâm lý. Điều này làm chúng ta khó tin rằng, những quyết định của con người vì lợi ích của họ theo nghĩa thích hợp nào đó. Trong tình trạng không kiên định, quyết định của cá nhân dựa vào niềm tin càng nhiều càng được ưu tiên. Khi những niềm tin không đồng nhất, tình cờ con người chấp nhận cơ sở của niềm tin đối lập. Tuy nhiên hai sự khác nhau này có thể được chú ý bởi dựa vào cách tiếp cận theo chính sách gia trưởng, trong đó, thị trường bảo hiểm không được đặt đúng vị trí. Nhưng thị trường bảo hiểm mang tính giả thuyết với các đại lý phù hợp, am tường, có lý tưởng được tô vẽ, và hệ quả của nó được cho là tái sản xuất bởi một hệ thống chuyển đổi chung, hoặc bởi một quy định được áp đặt lên thị trường bảo hiểm.

Cho dù chúng ta biết rằng con người có nhiều tên gọi khác nhau qua nhiều hoạt động khác nhau, theo cách họ tham gia để kiếm sống. Người canh tác đất đai thì gọi là nông dân; người sản xuất dụng cụ thì gọi là thợ thủ công; người phục vụ trong quân đội thì gọi là binh sĩ; người học sâu hiểu rộng, có ảnh hưởng đến người khác thì gọi là thầy; người cướp của thì gọi là tên cướp; người phục vụ người khác thì gọi là phục vụ hay đầy tớ; người lãnh đạo đất nước thì gọi là vua; người tư vấn và giúp vua điều hành đất nước thì gọi là thủ tướng. Khi một người thay đổi nghề nghiệp thì họ sẽ được gọi theo nghề nghiệp mới. Do đó, dòng dõi không phải là hậu quả của vấn đề này. Chính nghề nghiệp xác định con người trong xã hội.

Đức Phật nói rằng: *không phải do dòng dõi mà một người sinh ra là cao quý hay thấp hèn*. Người biết kiềm chế những hành động làm hại người khác, tham gia những hoạt động làm lợi ích cho người khác thì được gọi là cao quý. Con người phải chịu trách nhiệm cho những hành động của mình. Thông qua mối tương tác trong xã hội, con người có thể tìm ra cơ chế xã hội, tâm lý; điều đó hình thành nên cách ứng xử và quyết định cá nhân. Hành vi của chúng ta phản ảnh

những sở thích mà chúng ta lựa chọn. Hệ quả của từng hành vi tùy thuộc vào khuôn khổ sở thích mà người đó tạo ra. Vì vậy, con người khác nhau có những sở thích khác nhau. Sở thích này ảnh hưởng hành vi được sắp xếp giữa các cá nhân. Do phải chịu trách nhiệm vì hậu quả của hành vi nên con người có những đặc điểm theo những lựa chọn của họ. Họ phải chịu trách nhiệm cho những mục đích trong cuộc đời của họ. Lý thuyết bình đẳng nguồn ủng hộ việc làm ngang bằng phương tiện vật chất, mà nhờ đó, con người có thể nhận ra mục đích của mình.

Địa vị hiện tại của con người có thể tương thích với những tham vọng của họ và mục đích trong cuộc đời của họ. Điều này có thể nhượng bộ do bình đẳng nguồn vượt khỏi quãng đời của họ. Ví dụ một người thích hưởng thụ cuộc đời lúc trẻ, họ đi du lịch, thưởng thức âm nhạc, rồi có cuộc sống trung lưu khi lớn tuổi. Lý thuyết lợi thế đầu tiên có thể cho rằng địa vị trong công việc hiện tại là hợp lý nếu như nó có một lý lịch đúng đắn về mặt lựa chọn và sở thích trong quá khứ. Trong khi lý thuyết không lợi thế của bình đẳng nguồn lại nói rằng địa vị này được chấp nhận nếu nó phản ảnh sở thích hiện tại của người đó vượt qua tổ chức của vòng đời của họ. Nói một cách khác, con người có thể làm lại điều đó nếu họ có được cơ hội thứ hai? Vì vậy, theo lý thuyết này thì không cần phải lo lắng về một khởi đầu mới vì mỗi ngày thức dậy đều là một sự khởi đầu mới. Do đó, mọi người nên được ban tặng cơ hội bằng nhau, và họ nên được phán xét dựa theo hành vi của họ. Như vậy, tâng bốc riêng một người vì vị trí xã hội, gia đình, sự giàu có, sự giáo dục, v.v… và xem thường người khác vì địa vị, gia đình, hoàn cảnh của họ là sai lầm nghiêm trọng. Một người có tính cách như vậy nên bị xem là kẻ thù của xã hội.

Điều này rất phù hợp với tình hình xã hội ngày nay, vì vậy sự bình đẳng rất cần để loại bỏ sự bất công. Tuy nhiên, trong tình trạng kinh tế, khi vấn đề thừa nhận thiếu năng lực xảy ra, tiêu chuẩn vị lợi sẽ quy định sự chuyển giao một cách khiếm nhã từ người thiếu năng lực qua người đủ năng lực. Nếu sự cản trở làm

giảm bớt tác dụng ít ỏi, theo nghĩa nào đó, người thiếu năng lực có một chức năng tiện ích khác thể hiện tác dụng ít ỏi thấp hơn mức độ lợi tức. Trong khi bình đẳng có thể xem đó là bình quân, nếu người thiếu năng lực có thể phải đối mặt với thành kiến trên cơ sở của sự khác biệt kinh tế này.

Phật giáo chủ trương rằng con người không thể bị coi thường vì sự giàu nghèo hay địa vị xã hội. Theo định lý của Roemer, có ba giả định khác nhau cố gắng chỉ ra rằng cơ cấu bảo hiểm thuộc giả thuyết và thuyết vị lợi là đồng nhất. Một trong các giả định đó là bất cứ sự khác biệt nào của đức tin có thể phát sinh vấn đề bất bình đẳng đi vào kiến thức, và điều đó có thể bị lung túng trong bối cảnh của thị trường bảo hiểm giả thuyết. Không có những giả định này, khối định lý vẫn là sự thật và đó là vấn đề trái ngược trong kinh tế học. Bình đẳng đối lập với thuyết vị lợi, nó có các hệ quả nhiễu loạn. Nếu tác nhân nhiều hữu ích sẽ mang lại tính hữu hiệu kém hơn tác nhân ít hữu ích, thì điều này tương đương với nét riêng biệt, một dạng chiếm hữu nô lệ của những kẻ cơ hội. Cuối cùng thì sự chuyển hóa này sẽ bất bình đẳng. Do đó, dựa vào giai cấp để bóc lột, lợi dụng con người là điều sai trái.

Con người không thể bị phán xét vì giai cấp, giới tính, ngoại trừ phẩm chất của họ. Nếu chúng ta suy xét một cộng đồng, mỗi người trong đó đều có thể sản xuất thực phẩm từ lao động theo năng suất cá nhân cố định. Để vững chắc hơn, giả sử như chúng ta nghĩ đến nhiều hiệu quả năng suất khác nhau giống như nhiều ngành nghề khác nhau. Người tài giỏi là người có thể làm việc với năng suất cao hơn, thậm chí như nếu chúng ta cho rằng tất cả mọi cá nhân đều có tính lao động đồng nhất – sở thích tiêu dùng, cho dù điều này dường như phi hiện thực, thì nó vẫn hữu ích để đơn giản hóa sự miêu tả của thị trường. Trong trường hợp sở thích đồng nhất, người ta có thể tranh cãi rằng bình đẳng nguồn có nghĩa là bình đẳng quyền sử dụng gói tiêu thụ và lao động. Do đó, điều này làm rõ nét rằng con người không thể bị phân biệt theo bất cứ hình thức nào ngoại trừ năng suất lao động của

họ. Trong kinh Tuvataka đức Phật nói rằng một người thật sự tu hành không nên trói buộc vào sự so sánh bản thân mình với người khác.

Trong giới luật không có sự hạn chế nào liên quan đến dòng dõi họ tộc. Bất cứ người nào muốn tu tập theo Chánh Pháp đều có thể được xuất gia. Đức Phật nói rằng: *"Khi nước sông Hằng chảy vào biển cả, thì người ta gọi đó là nước biển. Vì vậy, tất cả mọi người, bất kể dòng dõi nào, khi xuất gia đều là con của Thích Ca."* Trong Phật giáo thuật ngữ bình đẳng nổi bật nhất. Không có một cá nhân nào bị ngăn cấm để đạt đến giác ngộ. Người ta nhận thức rằng người nào có ý chí theo Chánh Pháp sẽ đạt đến quả vị cao trong đời sống tinh thần.

Bình đẳng có thể được định nghĩa bằng cách tập trung vào các kết quả riêng lẻ, thay vì nhiều sáng kiến. Do đó, sự thúc đẩy bình đẳng trong nhiều lĩnh vực để truyền bá sự công bằng là điều bức thiết. Nếu chúng ta quan tâm đến điều này, chúng ta sẽ thấy rằng Phật giáo đã thực hiện nhiệm vụ truyền bá sự công bằng. Khái niệm bình đẳng đã lan tỏa đến phụ nữ trong Phật giáo. Phụ nữ không thể bị xem là thua kém nam giới.

Phật giáo không nhìn nhận sự cao quý của con người qua dòng dõi, giới tính hoặc địa vị xã hội của họ. Con người sinh ra là bình đẳng. Chỉ có phẩm chất của họ mới xác định họ là người cao quý hay hèn kém.

Mối liên quan giữa Phật giáo và xã hội là mục đích chính của những người tri thức, những người hướng dẫn và chuyển hóa tất cả lý thuyết để phục vụ nhân loại. Điều quan trọng rằng những người lãnh đạo vĩ đại xuất thân từ nhiều tầng lớp xã hội khác nhau, thì những sự việc vĩ đại cũng xuất hiện từ nhiều triết lý, nhiều khuynh hướng khác nhau. Chúng ta cũng biết rằng có nhiều sự việc đạt được từ những vị trí khiêm tốn trong các lĩnh vực học thuật. Nhưng nhiều sự việc khác vẫn tồn tại một cách vô giá trị do bởi sự thật là dòng tư tưởng tầm thường đã hủy hoại các công trình nghiên cứu và không hề có ích cho nhân loại ngày nay và các thế hệ mai sau.

Lời Tri Ân

Luận án không chỉ là sản phẩm của trí óc, cũng không phải chỉ có sự lao động miệt mài của một người. Để hoàn thành được luận án, bạn phải nhờ đến tài năng của nhiều người khác. Về phần tôi, tôi luôn nhớ ơn những người đã giúp đỡ tôi với tất cả sự thông thái, từ tâm, và cả những tư liệu mà tôi đã sử dụng trong luận án.

Lời cám ơn sâu sắc của tôi xin dành cho Tỳ kheo Tiến sĩ Satyapala, chủ nhiệm khoa Phật học – Đại học Delhi, người đã luôn tin rằng tôi sẽ hoàn thành tốt bản luận án này. Cá nhân ông cũng như sự quan tâm mang tính học thuật về các chứng cứ đều bao hàm bên trong. Tôi xin cám ơn đến các vị giáo sư, các độc giả, các vị giảng viên đã giúp cho tôi có nhiều kiến thức Phật học. Lòng biết ơn của tôi đối với các bạn đặc trách trong nhiều cách khác nhau đã làm phong phú thêm trong luận án.

Tôi thật sự biết ơn hai vị Tỳ kheo khả kính: Bổn sư của tôi - Thượng tọa Thích Như Thọ – trụ trì chùa Long thọ; Y chỉ sư – Thượng tọa Thích Như Điển – trụ trì chùa Viên Giác, đã giúp đỡ tôi nhiều năm qua. Các vị là nguồn hy vọng, thúc đẩy trong khoảng thời gian tôi tu học, hướng dẫn tôi trong giáo pháp từ khi tôi còn thơ ấu, và giúp tôi đi theo chánh pháp không chỉ bằng tinh thần mà cả vật chất. Tôi không biết mình sẽ ra sao nếu không có các vị.

Bản luận án được hoàn thành với nhiều sự trợ giúp, khuyến khích của rất nhiều người thân thiết. Tôi không biết dùng lời lẽ nào để nói lên lòng biết ơn vô hạn đối với sự trợ giúp đó. Sự giúp đỡ về tài chánh cũng như sự khuyến khích và tin tưởng đã giúp tôi đạt được kết quả học tập tại Ấn Độ.

TK. Thích Hạnh Đức

– Trương Bùi Tuấn

Mục lục

Phần mở đầu

- Nguồn gốc bản luận án
- Định nghĩa tựa sách
- Xem xét thuật ngữ Xã Hội Học

Chương 1:

Khái niệm về giai cấp trong Kinh Tạng Pali.

1. Định nghĩa và xem xét

- Yếu tố tôn giáo trong xã hội giai cấp
- Yếu tố kinh tế trong xã hội giai cấp
- Giai cấp Bà la Môn
- Giai cấp Sát Đế Lợi
- Giai cấp Phệ Xá
- Giai cấp Thủ Đà La

2. Xã hội giai cấp được giải thích trong đạo Phật cổ xưa.

- Tình hình chính trị
- Tình hình kinh tế
- Khuynh hướng của đức Phật đối với xã hội giai cấp

Chương 2:

Khái niệm về dân chủ và dân chủ trong đạo Phật

1. Định nghĩa dân chủ

- Những quan điểm khác nhau về dân chủ

2. Dân chủ trước thời Phật giáo.

- Dân chủ trong Tăng già
- Phương pháp dân chủ lựa chọn lãnh đạo cộng đồng

Chương 3:

Phụ nữ trong cộng đồng Phật giáo

1. Phần nói đầu.

- Khái quát về phong trào phụ nữ bình quyền.
- Việc xét lại phụ nữ bình quyền trong triết học

2. Phụ nữ trước thời Phật giáo

- Xã hội trong thời Phật giáo phát khởi.

3. Phụ nữ trong thời Phật giáo

- Lời kêu gọi của các tín nữ về nữ giới trong đạo Phật.
- Quan điểm của Phật giáo về nữ giới

4. Chứng cứ buộc tội Đức Phật có thành kiến về giới tính:

- Bổn Sanh Truyện
- Kinh Khởi Thế Nhân Bổn
- Sự cám dỗ của con gái Ma Ba Tuần

5. Thành lập Ni giới

- Luận cứ bảo vệ lời Phật dạy về nữ giới
- Cái nhìn của Luật Tạng
- Mẫu đàn ông: vấn đề với Tỳ kheo Ni
- Bảo vệ Bát Kỉnh giới

6. Bát Kỉnh giới

- Bát Kỉnh giới trong Tiểu phẩm Tỳ Nại Da.
- Cám dỗ của Ma Ba Tuần

- Quan điểm xã hội bảo vệ thành lập Ni giới
- Kiều Đàm Di – Kinh Thí Dụ: lời nhắn nhủ bình đẳng giới tính trong Phật giáo.
- Kết luận

Chương 4:

Quan điểm Phật giáo về kinh tế

- Kinh tế học Phật giáo, hiện đại hóa sinh thái và phân tích nguồn nguyên vật liệu.
- Quan điểm duyên khởi trong kinh tế học Phật giáo.
- Vai tró cá nhân trong Phật giáo về tầm nhìn kinh tế
- Ảnh hưởng của Phật giáo trên sự thay đổi kinh tế.
- Các khía cạnh tiêu cực và tích cực của Phật giáo về hình thức bảo thủ trong sự phát triển kinh tế.
- Đặc trưng thế giới tinh thần và đạo đức trong công việc và cần kiệm.
- Chủ nghĩa cá nhân và tác nhân.

Chương 5:

Đạo Phật

1. Nền tảng của đạo Phật

- Động lực giữa đạo đức và siêu hình học.
- Duyên khởi là cấu trúc chân lý.
- Các hiện tượng không thường xuyên, nhưng không nhất thời.
- Niết bàn không bị tách khỏi Pháp Duyên Khởi.

2. Nhân duyên truyện miêu tả mối tương quan không chỉ ba kiếp.

- Vô ngã là nền tảng đạo đức.
- Đặc tính đạo đức của nhận thức.
- Nghiệp là thân.

- An ổn thể tánh.
- Mối quan ngại của chủ nghĩa khổ hạnh.
- Tôn trọng nhu cầu vật chất.
- Quan tâm đến các hình thức khác trong cuộc sống.
- Duyên khởi của con người và xã hội.
- Kinh Khởi Thế Nhân Bổn: con người, xã hội và thế giới là duyên khởi.
- Thập Nhị Nhân Duyên và lời Phật dạy về xã hội trong kinh điển.

3. Mục đích của đạo Phật.

- Khái niệm tốt xấu trong Phật giáo.
- Đạo đức xã hội.

Phần kết luận

Bản dịch được hoàn thành vào cuối Đông, năm Kỷ Sửu.

Người dịch

Vương Thị Minh Tâm