

PHẬT GIÁO VÀ GIÁO DỤC ĐẠO ĐỨC TOÀN CẦU

BAN CHỨNG MINH

HT. Thích Trí Quảng

Phó Pháp chủ Hội đồng Chứng minh GHPGVN

HT. Thích Thiện Nhơn

Chủ tịch Hội đồng Trị sự GHPGVN

HT.TS. Brahmaphundit

Chủ tịch Ủy ban Tổ chức quốc tế Đại lễ Vesak LHQ (ICDV)

HT. Thích Thiện Pháp

Phó Chủ tịch thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN

HT. Thích Thanh Nhiễu

Phó Chủ tịch thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN

ỦY BAN HỘI THẢO

TT.TS. Thích Đức Thiện TT. Thích Thiện Thống

HT. Thích Huệ Thông GS.TS. Lê Mạnh Thát

TT.TS. Thích Nhật Từ

BAN ĐIỀU PHỐI DỊCH THUẬT

TT.TS. Thích Đồng Trí

TT. TS. Thích Chúc Tín

NS.TS. Hương Nhũ

ĐĐ. Thích Đồng Đắc

SC. Liễu Pháp

NS.TS. Như Nguyệt (HL)

TS. Trần Tiến Khanh

TS. Thang Lai

Phan Trung Hưng

TS. Lê Thị Kiều Vân

TRỢ LÝ BIÊN TẬP

ĐĐ.TS. Thích Hoằng Hòa

ĐĐ. Thích Ngô Dũng

ĐĐ. Thích Tuệ Nhật

SC. Nhuận Bình

Nguyễn Mạnh Đạt

TS. Lê Thanh Bình

Giác Thanh Hà

Nguyễn Thị Linh Đa

Thu Nguyệt

Ngộ Trí Viên

TÙNG THƯ HỌC VIỆN PHẬT GIÁO VIỆT NAM

PHẬT GIÁO VÀ GIÁO DỤC ĐẠO ĐỨC TOÀN CẦU

Chủ biên:

TT. TS. Thích Đức Thiện

TT. TS. Thích Nhật Từ

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

MỤC LỤC

Lời nói đầu.....	vii
Lời giới thiệu.....	ix
Đề dẫn.....	xv

I. CÁC HỌC THUYẾT VỀ ĐẠO ĐỨC VÀ GIÁO DỤC

1. Giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy đối với giáo dục đạo đức toàn cầu <i>Gunatilake Athukoralalage Somaratne</i>	3
2. Người hướng dẫn tâm linh – yếu tố thiết yếu cho sự cấu thành đơn vị gia đình <i>Jeff Waistell</i>	25
3. Vai trò của đạo đức Phật giáo trong giáo dục <i>Dissanayake Mudiyanselage Kasun Dharmasiri</i>	39
4. Đạo đức và bốn sanh kinh: Có thể hỗ trợ quy tắc giáo dục thế tục? <i>Sarah Shaw</i>	51
3. Phương pháp tiếp cận đạo đức Phật giáo đối với các xã hội bền vững <i>Kanchan Saxena</i>	75
6. Giả định phổ quát cho tốt và xấu: Quan điểm Phật giáo <i>Wimal Hewamanage</i>	87
7. Một nghiên cứu quyết định các nguyên tắc giáo dục toàn cầu liên quan đến Kinh Thiện Sanh <i>Dunukeulle Sarananda</i>	105

II. GIÁO DỤC TRONG CÁC BỐI CẢNH QUỐC GIA KHÁC NHAU

8. Văn hoá ‘Nalanda’ như là một mô hình của sự giáo dục toàn cầu trong đạo đức học <i>Anand Singh</i>	119
--	-----

9. Hệ thống giáo dục Phật giáo ở Tiểu lục địa Ấn Độ: Quan điểm lịch sử <i>Jinabodhi Bhikkhu</i>	133
10. Một nghiên cứu về ngôn ngữ cổ điển với sự liên quan đặc biệt đến Phật giáo mới <i>Mahesh A. Deokar</i>	143
11. Tịnh Độ tông Phật giáo: Một cách tiếp cận cho việc xây dựng một xã hội hài hòa ở Việt Nam <i>Bachchan Kumar</i>	155
12. Đào tạo <i>Siladharā</i> : Một Ni đoàn ở phương Tây <i>Benjawan Wongshookaew</i>	169

III. GIÁO DỤC TOÀN CẦU VỀ ĐẠO ĐỨC

13. Giảng dạy đạo đức và đạo đức người giảng dạy: Thách thức và cơ hội trong giáo dục đại học <i>Devin Combs Bowles</i>	189
14. Dùng giáo dục Phật pháp thay đổi cách tương tác thúc đẩy giáo dục đạo đức trong trường học <i>Sue Erica Smith</i>	199
15. Nhìn lại những giá trị giáo dục Phật giáo và nâng cao nhận thức toàn cầu hiện nay như là những hiểu biết sâu sắc tự định hướng của các nhà sư phạm đối với thực tiễn sư phạm <i>Edi Ramawijaya Putra</i>	223
16. Giáo dục cho thức tỉnh, thức tỉnh cho giáo dục: Những phản ánh từ lĩnh vực du học <i>Christie Yu-Ling Chang</i>	239
17. Giáo dục về luân lý và đạo đức cho công dân toàn cầu <i>Petcharat Lovichakorntikul</i>	253
18. Đóng góp của Tứ Vô Lượng Tâm trong việc giải quyết các vấn đề toàn cầu hóa <i>TT.TS. Thích Trung Định</i>	271
Tiểu sử các tác giả	285

LỜI NÓI ĐẦU

Vào năm 1999, Đại hội đồng Liên Hợp Quốc thông qua Nghị quyết công nhận ngày Vesak là ngày lễ hội văn hóa thế giới và thừa nhận các đóng góp to lớn của đức Phật cho thế giới. Từ năm 2004, Chính phủ Hoàng gia và nhân dân Thái Lan nói chung và Đại học Mahachulalongkornrajavidyalaya nói riêng vô cùng vinh dự đăng cai đại lễ Vesak LHQ 12 lần tại thủ đô Bangkok, Thái Lan.

Từ năm 2004 đến nay, cộng đồng Phật giáo thế giới đã đi một chặng đường dài của đại lễ Vesak LHQ. Đất nước Thái Lan rất vinh dự và vui mừng đóng vai trò là nước đăng cai nhiều lần nhất. Quảng thời gian 16 năm đã giúp Ủy ban Tổ chức Vesak LHQ được trưởng thành và phát triển với bốn phương diện: Hội thảo, văn hóa, nghi lễ và phụng sự. Nhiều kinh nghiệm đã đạt được và đây là thời gian chúng tôi có thể chia sẻ cơ hội đăng cai với các nước khác. Dĩ nhiên, sẽ luôn có chỗ cho sự tăng trưởng, phát triển và tất cả chúng ta rất phấn khởi để chứng kiến sự phát triển đó.

Vào năm 2006, sau khi tham gia vào Ủy ban Tổ chức quốc tế Đại lễ Vesak LHQ với vai trò Phó Tổng thư ký, Thượng tọa TS. Thích Nhật Từ đóng vai trò quan trọng trong việc thiết lập mối quan hệ hữu nghị giữa Giáo hội Phật giáo Việt Nam với Ủy ban Tổ chức quốc tế Vesak LHQ nói riêng và cộng đồng Phật giáo thế giới nói chung. Nhờ đóng góp năng động của Thượng tọa, đại lễ Vesak LHQ 2008 đã được tổ chức rất thành công tại Trung tâm Hội nghị quốc gia và đại lễ Vesak LHQ 2014 tổ chức thành công tại Trung tâm Hội nghị quốc tế Chùa Bái Đính.

Ủy ban Tổ chức quốc tế đại lễ Vesak LHQ đã ủng hộ và chúc mừng đất nước Việt Nam và Giáo hội Phật giáo Việt Nam (GHP-GVN) đăng cai thành công mỹ mãn Đại lễ Vesak LHQ và hội thảo quốc tế tại Trung tâm Hội nghị quốc gia, Hà Nội vào năm 2008 và Trung tâm Hội nghị Quốc tế Chùa Bái Đính, tỉnh Ninh Bình vào năm 2014. Lần này, chúng tôi có thêm niềm tin đầy đủ với Việt

Nam với tư cách là nước đăng cai đại lễ Vesak LHQ 2019 tại Trung tâm Hội nghị Quốc tế Chùa Tam Chúc, tỉnh Hà Nam, lần thứ ba. Chúng tôi tán dương và tri ân Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam và những người đã đóng góp cho sự thành công của các đại lễ Vesak LHQ trong những năm trước và mong mỗi đại lễ Vesak LHQ năm nay cũng như các năm sau sẽ tiếp tục thành công.

Những lời dạy minh triết và đạo đức của đức Phật vượt qua mọi ranh giới, vì tâm trí của tất cả là như nhau, những đau khổ của con người đều giống nhau và tiềm năng giải thoát của tất cả là như nhau. Tôi rất vui mừng cho sự khởi động Vesak LHQ như một tiến trình, phát triển phạm vi hoạt động của Vesak LHQ. Bây giờ là thời gian mà các quốc gia khác và tất cả chúng ta đi theo con đường tương tự, phát triển lễ Vesak LHQ, tưởng niệm đức Phật đản sinh, thành đạo và nhập niết-bàn như sự kiện quốc tế thực sự đặc biệt và thiêng liêng, có thể chia sẻ với cộng đồng thế giới, bất luận tôn giáo, màu da, sắc tộc.

Hãy để giáo pháp của đức Phật là ngọn hải đăng cho thế giới, chuyển hóa vô minh và khổ đau trong tâm chúng ta, mang lại sự phát triển vào năng lực bền vững cho nhân loại và quan trọng hơn, cho hòa hợp và hòa bình thế giới.

HT.TS. Brahmapundit

- Chủ tịch Ủy ban Tổ chức quốc tế Đại lễ Vesak LHQ
- Chủ tịch Hiệp hội các trường Đại học Phật giáo thế giới

LỜI GIỚI THIỆU

Lịch sử nhân loại ghi nhận rằng Sa-môn Gotama giác ngộ thành Phật tại Bồ-đề đạo tràng, Ấn Độ và giới thiệu con đường tỉnh thức, dẫn dắt thế giới cho đến ngày hôm nay. Đó là con đường tỏa chiếu trí tuệ và cung cấp tuệ giác, giúp con người vượt qua vô vàng thách đố và thành tựu các phúc lợi cho nhân loại.

Thừa nhận các giá trị minh triết mang tính thực tiễn của đức Phật cũng như các giá trị và đóng góp của đạo Phật, vào ngày 15.12.1999, LHQ đã quyết định tưởng niệm đại lễ Vesak thiêng liêng (Đản sinh, thành đạo, nhập Niết-bàn của Phật) vào rằm tháng 4 âm lịch, nhằm trung tuần tháng 5 dương lịch. Đại lễ Vesak LHQ lần đầu tiên được tổ chức trọng thể tại Trụ sở LHQ ở New York vào năm 2000. Cho đến năm 2019, LHQ đã tổ chức thành công 19 lần đại lễ Phật đản LHQ trên toàn cầu. Từ năm 2004-2019, cộng đồng Phật giáo thế giới đã tổ chức thành công 16 lần đại lễ Phật đản LHQ.

Ngày nay, hành tinh chúng ta đang đối diện với hàng loạt các khủng hoảng và các thiên tai không tiên liệu được. Sự đe dọa của chủ nghĩa khủng bố, bạo lực sắc tộc, cũng như nỗ lực khắc phục sự nghèo đói, cung ứng giáo dục và sự phát triển bền vững đã thôi thúc chúng ta cần nỗ lực nhiều hơn nữa cho công bằng xã hội. Nhu cầu cấp bách cho các kế hoạch khẩn thiết và nỗ lực đúng phương pháp ở phạm vi quốc tế nhằm mang lại hòa bình vĩnh viễn trong các xã hội cũng như cuộc sống của mỗi cá nhân.

Trong bối cảnh của những xung đột và bất hạnh lan rộng dẫn đến các vấn nạn và khủng hoảng phức tạp, Phật giáo với di sản phong phú về sự độ lượng, bất bạo động, từ bi, hóa giải hận thù có thể đóng góp to lớn, gây cảm hứng với thông điệp từ bi của Phật, sự hòa bình và hòa hợp trên thế giới ngày nay. Đại lễ Phật đản LHQ 2019 là một minh chứng cho sự kiện này.

Việt Nam được vinh dự và trách nhiệm đăng cai đại lễ Phật đản LHQ vào năm 2008 tại Hà Nội và năm 2014 tại Ninh Bình. Sự kiện quốc tế này chứng minh cảnh tượng tuyệt vời về lễ hội thiêng liêng,

với sự tham dự của hàng ngàn Tăng Ni, Phật tử khắp thế giới, hội tụ tại Việt Nam nhằm truyền bá thông điệp hòa bình, từ bi và hòa hợp của đức Phật.

Năm 2019 là lần thứ 3 Việt Nam đăng cai sự kiện quốc tế quan trọng này. Đối với cộng đồng Phật giáo thế giới thì đây là cơ hội truyền bá thông điệp và các giá trị về tình thương, hòa bình, bất bạo động và độ lượng của đức Phật trên toàn thế giới.

Thật là vinh dự lớn lao cho đất nước Việt Nam, nhân dân Việt Nam và Giáo hội Phật giáo Việt Nam cũng như cộng đồng Phật giáo thế giới tham dự đại lễ Phật đản LHQ và truyền bá di sản văn hóa Phật giáo, đặc biệt là những lời dạy của đức Phật về bình đẳng, công bằng, tôn trọng và hiểu biết vì lợi ích của nhân loại. Cộng đồng Phật giáo thế giới và đặc biệt là cộng đồng Việt Nam trên toàn cầu vô cùng vui mừng khi Việt Nam đăng cai sự kiện quốc tế quan trọng và an lành lần thứ 3. Các diễn đàn học thuật, biểu diễn văn hóa và nghi lễ thiêng liêng mang tính quốc tế tại đại lễ này chắc chắn đẩy mạnh sự tương tác và giao lưu các giá trị văn hóa và tri thức giữa các quốc gia và các tổ chức Phật giáo.

Hội thảo Phật giáo quốc tế với chủ đề “*Cách tiếp cận của Phật giáo về sự lãnh đạo toàn cầu và trách nhiệm cùng chia sẻ vì xã hội bền vững*” (*Buddhist Approach to Global Leadership and Shared Responsibilities for Sustainable Societies*) trong suốt thời gian đại lễ Vesak LHQ 2019 không chỉ mang tính thích ứng mà còn tính hợp thời. Tác phẩm này và kết quả một trong năm diễn đàn được thuyết trình trong hội thảo quốc tế. Các phương diện khác của hội thảo bao gồm:

(i) Sự lãnh đạo bằng chánh niệm vì hòa bình bền vững (*Mindful Leadership for Sustainable Peace*);

(ii) Cách tiếp cận của Phật giáo về gia đình hòa hợp, chăm sóc sức khỏe và xã hội bền vững (*Buddhist Approach to Harmonious Families, Healthcare and Sustainable Societies*);

(iii) Cách tiếp cận của Phật giáo về giáo dục đạo đức toàn cầu (*Buddhist Approach to Global Education in Ethics*);

(iv) Phật giáo và Cách mạng công nghiệp lần thứ tư (*Buddhism and the Fourth Industrial Revolution*);

(v) Cách tiếp cận của Phật giáo về tiêu thụ có trách nhiệm và phát triển bền vững (*Buddhist Approach to Responsible Consumption and Sustainable Development*).

Hội thảo quốc tế này nhằm mục đích khuyến khích sự hợp tác giữa các cộng đồng và các tổ chức Phật giáo nhằm ứng dụng các giải pháp Phật giáo, giải quyết các vấn nạn toàn cầu.

Các bài tham luận trong tác phẩm này phù hợp với chủ đề chính và các diễn đàn phụ, có ý nghĩa nghiên cứu từ nguồn tài liệu gốc cũng như đáp ứng được các chiều kích học thuật mới mẻ với phong cách trình bày ấn tượng và dễ hiểu.

Đại lễ Phật đản LHQ 2019 chắc chắn là cơ hội quan trọng đối với cộng đồng Phật giáo thế giới và Giáo hội Phật giáo Việt Nam nhằm đạt được nhiều lợi ích từ các truyền thống và giá trị phong phú cũng như các lý tưởng tâm linh trong đạo Phật. Con đường tinh thức mang tính thực tiễn được đức Phật chỉ dẫn có khả năng làm cho thế giới này trở thành nơi hòa bình, hòa hợp, an toàn và tốt đẹp hơn vì phúc lợi và an lạc cho con người và tất cả chúng sinh.

Với tư cách chủ tịch Ủy ban tổ chức quốc tế Đại lễ Vesak LHQ 2019 tại Việt Nam, thay mặt nhân dân Việt Nam, Giáo hội Phật giáo Việt Nam và nhân danh cá nhân, tôi thành kính chào đón các vị Tăng vương, Tăng thống, Pháp chủ, Lãnh đạo các Giáo hội, Lãnh đạo các tổ chức Phật giáo, các thành viên Tăng đoàn và các học giả đến từ 110 quốc gia, tham dự đại lễ và hội thảo quốc tế này. Tôi thành kính tri ân sự hiện diện và đóng góp của chư Tôn đức và liệt vị vì sự thành công của đại lễ.

Tôi thành kính tri ân chư tôn đức Hội đồng Chứng minh và Hội đồng Trị sự đã đồng hành với Ban tổ chức, nhờ đó Đại lễ Vesak LHQ thành công mỹ mãn. Tôi ghi nhận và tán dương các đóng góp to lớn của HT. Thích Thanh Nhiễu và TT. Thích Đức Thiện trong việc điều phối tổng quát 25 chuyên ban phụ trách Đại lễ Vesak LHQ, nhờ đó Vesak LHQ 2019 đã thành tựu mỹ

mãn. Tôi tán dương TT. Thích Thanh Phong đã bảo trợ toàn bộ ẩm thực trong suốt những ngày Đại lễ Vesak LHQ và điều phối hơn 1000 Phật tử chùa Vĩnh Nghiêm làm công việc hậu cần.

Các đóng góp của TT. Thích Thọ Lạc và các thành viên Ban Văn hóa Trung ương cho các sự kiện Văn hóa Phật giáo gồm: Lễ đài Hòa bình thế giới, lễ hoa đăng, triển lãm văn hóa và hội chợ văn hóa... đáng được khen ngợi. Tôi tán dương TT. Thích Minh Nhân đã đóng góp tích cực vào các hoạt động truyền thông phục vụ Vesak LHQ. Những đóng góp của chư tôn đức thuộc 25 chuyên ban của Vesak LHQ đã góp phần tạo sự thành công của đại lễ này lần thứ 3 tại Việt Nam.

Nhân dịp này, tôi bày tỏ lòng tri ân sâu sắc đối với HT.GS.TS. Brahmapundit đã liên tục 3 lần ủng hộ Việt Nam đăng cai sự kiện quốc tế thiêng liêng này. Tôi cũng cảm ơn các thành viên của Ủy ban tổ chức quốc tế đại lễ Vesak LHQ, Ủy ban Hội thảo và các thành viên Ban biên tập về những cống hiến có ý nghĩa.

Tôi gửi lời chúc mừng và cầu nguyện an lành đến tất cả đại biểu quốc tế và đại biểu trong nước; đặc biệt là chư tôn đức tham gia 25 Tiểu ban chuyên trách của Đại lễ. Tôi mong rằng sự kiện trọng đại này thắt chặt chúng ta vào trách nhiệm và cam kết cải thiện thế giới bằng cách thực tập chánh đạo được đức Phật truyền bá.

Tôi tán dương công đức cư sĩ Xuân Trường về sự bảo trợ nơi tổ chức, vé máy bay, khách sạn cho 1.500 đại biểu quốc tế và lãnh đạo GHPGVN trong nước. Tôi tán dương các mạnh thường quân khác, các phụng sự viên, các tổ chức và cá nhân... đã góp phần tạo nên sự thành công của đại lễ.

Ấn bản sách này đã không thể thành tựu nếu thiếu sự đóng góp, nỗ lực và tận tụy của TT. Thích Nhật Từ. Tôi rất cảm kích các đóng góp công sức, chất xám, kinh nghiệm và sự trợ giúp tích cực của TT. Thích Nhật Từ trong việc mời các phái đoàn quốc tế, tổng điều phối hội thảo cũng như biểu diễn nghệ thuật Phật giáo, nhờ đó, đại lễ Vesak LHQ thành công mỹ mãn. Tôi khen ngợi Ban lãnh đạo Quỹ Đạo Phật Ngày Nay đã bảo trợ ấn tống quyển sách này và gần 30 quyển sách khác phục vụ Đại lễ Vesak LHQ 2019.

Xin hồi hướng công đức của Đại lễ Vesak LHQ 2019 và việc ấn tống gần 30 tác phẩm phục vụ Vesak, mang lại phúc lợi và hạnh phúc cho nhân loại. Tôi mong rằng, nhờ ân Tam bảo, các loài hữu tình trải nghiệm hạnh phúc và giải phóng khỏi các khổ đau.

Tôi cầu chúc đại lễ Vesak LHQ 2019 tại Việt Nam thành công mỹ mãn.

Hòa thượng THÍCH THIỆN NHƠN

- Chủ tịch Hội đồng Trị sự GHPGVN

- Chủ tịch Ủy ban Tổ chức quốc tế Đại lễ Vesak LHQ 2019

ĐỀ DẪN¹

Thế giới ngày nay đã và đang có những thay đổi lớn trên trên mọi phương diện, tuy nhiên khái niệm Lãnh đạo chánh niệm và sự phát triển bền vững lại không còn được coi là một tham chiếu trong bối cảnh hỗn loạn thời cuộc. Những thay đổi theo xu thế giảm này đã khởi lên những tranh luận về việc hiện nay nhân loại có thực sự đang được sống trong công lý, bình đẳng, hòa bình và thịnh vượng thực sự hay không. Trong ánh Phật pháp, chúng tôi chú trọng vào việc hiểu biết giáo lý Phật giáo trong việc giải quyết các vấn nạn đương thời. Bản chất của những thay đổi thời cuộc và cách nhập thế của Phật giáo chính là trọng tâm của cuốn sách này. Bất kỳ những nghiên cứu hay luận điểm về sự thay đổi nào đó trong nội dung hay bản chất ở thời đại hiện nay cần phải được soi chiếu bởi triết lý của đạo Phật. Chúng tôi tập trung làm rõ nhận thức đúng đắn, xuyên thấu về sự thay đổi thời cuộc trong phần mở đầu của kiến giải, theo sau là làm rõ bản chất về nhập thế của Phật giáo trong xã hội. Thực tế thì các mô thức dựa trên giáo lý đạo Phật không hoàn toàn cứng rắn và các mô thức này không phải luôn nhận được sự chấp thuận của mọi người trong xã hội. Điều này đồng nghĩa với nhiều luận điểm cần phải được thảo luận một cách sâu sắc hơn nữa.

Vì lý do đó, cuốn sách là tập hợp các bài kiến giải được trình bày tại hội thảo quốc tế về “Cách tiếp cận của Phật giáo về Giáo dục đạo đức toàn cầu” diễn ra vào ngày 13 tháng 5 năm 2019 tại Trung tâm Hội nghị Quốc tế Tam Chúc, Hà Nam, Việt Nam nhân dịp lễ VESAK lần thứ 16 năm 2019. Những người tham gia hội thảo lần này không đại diện cho bất kỳ tư duy chủ đạo hay trí tuệ thông thường của lĩnh vực nào, thay vào đó là những nội dung, quan điểm nhìn nhận phong phú và đa dạng. Vận dụng những giáo lý của đức Phật để tái cấu trúc tư duy, học thuyết thông qua đánh giá các mối quan hệ giữa các cộng đồng trong xã hội và trách nhiệm của đạo Phật nói chung và mỗi người Phật tử nói riêng. Chúng tôi kết hợp

1 Người dịch: Hải Hạnh

các phân tích về những xung đột, xu thế và động lực ảnh hưởng đến sự phát triển thế giới quan trong tương lai với các nghiên cứu tập trung vào một loạt các chính sách ban hành.

Trong ánh Phật pháp, hai giả thuyết quan trọng nhất: (1) tái thiết thời kỳ hoàng kim của đạo Phật trong thời điểm suy thoái là nhiệm vụ đầu tiên và quan trọng; và (2) trách nhiệm của Phật giáo góp phần tạo dựng một nền tảng mới cho Lãnh đạo trong chánh niệm và sự phát triển bền vững.

NỘI DUNG

I. CÁC HỌC THUYẾT VỀ ĐẠO ĐỨC VÀ GIÁO DỤC

Giáo sư G. A. Somaratne, viết về chủ đề “*Giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy đối với giáo dục đạo đức toàn cầu*”. Bài tham luận nghiên cứu tập trung vào nguyên lý đạo đức Phật giáo sơ khai dựa trên ba nguyên tắc quan trọng như nhau gồm có nguyên tắc hiệu quả của hành động có chủ ý dẫn đến thành lập nguyên lý đạo đức, nguyên tắc cần thiết cho các việc làm tốt (nghiệp), và nguyên tắc rèn luyện năng lượng để làm những hành động đúng đắn về mặt đạo đức (tinh tấn). Tâm quan trọng được nhấn mạnh vào ý nghĩa của mỗi nguyên tắc và ý nghĩa thật sự của nguyên lý đạo đức Phật giáo.

Jeff Waistell, nghiên cứu về “*Người hướng dẫn tâm linh – Yếu tố thiết yếu cho sự cấu thành đơn vị gia đình.*” Bài viết khảo sát phương pháp mới về sự giáo dục mà tập trung vào người thầy dạy như nguyên tắc đầu tiên thay vì thiền sinh do Thiền sư Nhất Hạnh giảng dạy. Bài viết tập trung vào tầm quan trọng của người thầy có chánh niệm trong cách họ nói, nghe và dạy cho thiền sinh để họ có thể dạy chánh niệm một cách hiệu quả, như Thiền sư Thích Nhất Hạnh đã dạy nếu chúng ta chú tâm thì nó sẽ hiện ra. Bài viết cũng tìm hiểu sâu về lợi ích của phương pháp này đang bù đắp sự nhấn mạnh ngày càng tăng vào các mục tiêu giáo dục, đó là giúp họ quay trở lại hiện tại; chánh niệm nuôi dưỡng một tâm quyết định, đánh giá và sáng

suốt; giáo dục không phải là một quá trình giáo khoa một chiều mà còn là đối thoại cần thiết; chánh niệm thu hút họ vào sự lắng nghe sâu sắc; chánh niệm có lợi ích trực tiếp cho thiền sinh, cho phép họ tập trung, dễ tiếp thu việc học, xử lý căng thẳng và suy ngẫm sâu sắc. Phần cuối bài viết nhấn mạnh tầm quan trọng vào người thầy dạy cần phải làm việc bằng chánh niệm của mình trước khi dạy chúng cho người khác.

Dissanayake Mudiyansele Kasun Dharmasiri, xem xét về *“Vai trò của đạo đức Phật giáo trong giáo dục.”* Bài tham luận này tìm hiểu làm thế nào đạo đức Phật giáo có thể giúp xây dựng một sự giáo dục tốt hơn cho xã hội. Bài viết giải thích làm thế nào giáo dục là một quá trình suốt đời và bài học có thể được học từ mọi điều tinh tế trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Khía cạnh giáo dục của giáo lý Phật giáo có thể được nổi bật với sự tham chiếu đến ba loại khái niệm Phật giáo; Hoàng pháp (thuyết giảng giáo lý đạo Phật), Nghe pháp (nghe giáo lý đạo Phật) và Đàm luận pháp (thảo luận về giáo lý đạo Phật). Đồng thời, bài viết tìm hiểu về Tứ Vô Lượng Tâm đó là Từ (lòng trù mến), Bi (tâm tốt), Hỷ (niềm vui cảm thông) và Xả (thanh thân) làm kim chỉ nam để trở thành một người hoàn hảo trong xã hội. Mục đích của giáo dục theo quan điểm Phật giáo là một công việc xã hội, thực hành Bồ tát hạnh, nghĩa vụ tôn giáo và xã hội của đời sống con người. Mục tiêu cuối cùng của giáo dục Phật giáo hoạt động như một quá trình tâm lý và nó tập trung vào sự biến đổi tâm lý của một hành vi con người. Sự chuyển đổi tâm lý này dẫn dắt con người từ cuộc sống phàm phu (thế gian) lên đến siêu thế (cấp độ tâm linh).

Sarah Shaw, tiếp tục đánh giá và tầm quan trọng của đạo đức trong bài viết của mình có tựa đề *“Đạo đức và Kinh Bốn sanh: Có thể hỗ trợ quy tắc giáo dục thế tục?”* Bà chọn ra hàng loạt quy tắc đạo đức trong Kinh Bốn sanh là một quy luật không chính thức. Trong khi, có một cuộc thảo luận lớn đang diễn ra về đạo đức thế tục, chủ đề quan tâm của bà là làm thế nào những câu chuyện kể

này có thể được đề cập đến nhiều hơn. Tham khảo đến thuật ngữ ‘sáng tạo đạo đức’ được gán vào Kinh Bốn sanh (thuật ngữ này được đặt ra bởi Charles Hallisey), bà ấy hiểu được quan điểm của Hallisey trong thời gian rất lâu bằng cách trích dẫn những câu chuyện bình luận từ Bồ tát Mahosadha / Ummagga trong Kinh Bốn sanh (J 546) như làm thế nào nó là một khái niệm rất hữu ích trong sự nỗ lực giảng dạy các giới trong đạo Phật cho những người chưa trưởng thành trong truyền thống và tiếp thu những câu chuyện và giáo lý Phật giáo trong thời thơ ấu của họ. Do đó, đạo đức có thể được sử dụng tích cực nhiều.

Kanchan Saxena, trình bày *“Phương pháp tiếp cận đạo đức Phật giáo đối với các xã hội bền vững.”* Tác giả xem xét mục đích của ‘Phật pháp’, là để giúp cho nhân loại hết đau khổ, thậm chí lúc đó nó gây căng thẳng cho đời sống xã hội và thế gian. Nó không bao giờ ủng hộ sơ suất đối với trách nhiệm và bốn phạm xã hội. Thay vào đó, nó luôn thuyết phục con người theo con đường đúng đắn và khắc sâu những giá trị và đức tính con người vào chính họ. Ông đề nghị chúng ta nên vun đắp tình hữu nghị, tình bạn thương mến, lòng từ bi, phục vụ đồng bào và những phẩm chất và tình cảm khác, đã được đức Phật giải thích rất thuyết phục. Đời sống Phật tử đặt nhấn mạnh toàn bộ vào đạo đức xã hội và giới luật thông qua giáo lý của đức Phật. Nền tảng của khái niệm Phật giáo cho xã hội bền vững, là trong những lời dạy trù tượng của Phật tánh và nhận thức đạo đức mà thực tế người ta tìm thấy trong đời sống của Tăng đoàn. Giáo lý và con đường của đức Phật về đạo đức không bị giảm xuống mức không đáng kể ngay cả ngày nay. Đây là một điểm rất hấp dẫn đến mọi tâm trí có giáo dục.

Wimal Hewamanage, Đại học Colombo, Tích Lan, tập trung vào *“Giả định phổ quát cho tốt và xấu: Quan điểm Phật giáo.”* Phần trọng tâm của bài viết là trả lời câu hỏi cái gì tốt và cái gì xấu. Dựa trên các bài giảng Phật giáo thời kỳ đầu, ông xác định bốn đặc điểm chung về vấn đề đang nói đến; 1) Không có quan điểm đúng hay sai về mặt đạo đức và nó có thể được xác định là chủ nghĩa hư vô,

chủ nghĩa hoài nghi hoặc chủ nghĩa duy tâm, 2) Không có sự thật đạo đức phổ quát và nó được gọi là thuyết tương đối đạo đức, 3) Vì mọi người đều giống nhau về mặt sinh học, nên cũng có cùng đạo đức về mặt sinh học và nó được đặt tên là chủ nghĩa phổ quát mềm và 4) Có một quy tắc đạo đức phổ quát và nó đang được gọi là chủ nghĩa phổ quát cứng hoặc chủ nghĩa tuyệt đối. Sau khi trình bày xem xét lý thuyết, ông kết luận rằng quan điểm của Phật giáo về mặt tốt và mặt xấu trong việc xem xét cơ sở tâm lý, kết quả của hành động và thành phần thực tế là giá trị được cung cấp ánh sáng đáng chú ý và phổ quát cho đối tượng.

II. GIÁO DỤC TOÀN CẦU VỀ ĐẠO ĐỨC

Devin Combs Bowles, nghiên cứu về *“Giảng dạy đạo đức và đạo đức người giảng dạy: Thách thức và cơ hội trong giáo dục đại học.”* Trong một thế giới đang phát triển nhanh chóng về sự kết nối và đạo đức phức tạp, vai trò của việc giảng dạy đạo đức tại các trường đại học đang có xu hướng giảm. Bài viết này nhấn mạnh vào các khuôn khổ đạo đức phức tạp được phát triển hàng thiên niên kỷ dựa trên tư tưởng Phật giáo, khi mà nó vẫn là công cụ quan trọng để điều hướng những thách thức đạo đức của hiện nay. Tư tưởng đạo đức Phật giáo trong chương trình giảng dạy có khả năng cải thiện tình trạng này, đặc biệt là trong các tổ chức Phật giáo cung cấp bằng cấp để chuẩn bị cho sự nghiệp thế tục. Tăng đoàn có thể cải thiện hơn nữa để hướng dẫn đạo đức toàn cầu bên ngoài giáo dục đại học.

Trong bài viết hấp dẫn của Sue Erica Smith có tên *“Sử dụng giáo dục Phật pháp thay đổi cách tương tác thúc đẩy giáo dục đạo đức trong trường học”*, có giải thích về sự ích lợi của Phật Pháp cho sự phát triển của giáo dục toàn cầu đương đại, đặc biệt tập trung vào các hành giả thực hành Phật pháp, thường là những giáo viên và những người khác quan tâm đến việc giáo dục giới trẻ. Nỗ lực như vậy để cải thiện kết quả giáo dục của học sinh bao gồm cả khu vực Úc và xa

hơn sẽ là thay đổi cả viễn cảnh giáo dục trên thế giới.

Christie Yu-Ling Chang, viết về chủ đề “*Giáo dục cho thức tỉnh, thức tỉnh cho giáo dục: Những phản ánh từ lĩnh vực du học.*” Bài viết này là một nỗ lực khởi đầu để đề xuất việc “Du học chánh niệm”. Dựa trên các thực hành của tác giả và sự quan sát những người tham dự từ lĩnh vực du học nước ngoài trong 17 năm qua và được truyền cảm hứng bởi lý tưởng giáo dục của Ni sư Shig Hui Wan Wan (1912-2004), “*覺之教育*,” (“Giáo dục ý thức”), tác giả đã thay thế bản dịch cũ, “Giáo dục giác ngộ” với “Giáo dục tỉnh thức”, và đưa ra khái niệm theo hai hướng: “giáo dục cho sự tỉnh thức” và “sự tỉnh thức cho giáo dục”. Tác giả cho rằng tầm quan trọng của sự du học của Đại đức Hui Wan là giai đoạn quan trọng đối với cuộc đời bà và so sánh việc học ở nước ngoài với thực hành đạo Phật về sự từ bỏ (rời khỏi nhà) trong khi công nhận du học là một hướng thông dụng mới trong các thế hệ trẻ hiện nay, như là một cơ sở tốt cho sự tỉnh thức. “Du học chánh niệm” được đưa ra như một phương tiện truyền bá mạnh mẽ để đạt được “Giáo dục tỉnh thức”, nơi mà bốn phương pháp của sự hướng dẫn và tích lũy cùng với sự xây dựng “Tăng đoàn trẻ toàn cầu” được chia sẻ bằng cả hai phương tiện thực hành và kỹ năng tuyệt diệu.

Bài viết “*Giáo dục về luân lý và đạo đức cho công dân toàn cầu*” của tác giả Petcharat Lovichakorntikul, đã trả lời một câu hỏi đáng báo động trong thế giới toàn cầu hóa ngày nay: Là một công dân của một quốc gia, làm thế nào chúng ta có thể hiểu thấu đáo về văn hóa và nghi thức xã giao của các quốc gia khác cũng như làm thế nào chúng ta có thể có một lối ứng xử tốt? Để trả lời câu hỏi này, bài viết cho thấy kết quả của nghiên cứu về cách nuôi dưỡng những thói quen cơ bản được gọi là “Lòng tốt toàn cầu”, có ích cho trẻ em như một công dân toàn cầu và thể hiện làm thế nào để nuôi dưỡng giáo dục đạo đức và đức hạnh trong sự thực hành tới trẻ nhỏ, là những đối tượng trở thành công dân toàn cầu trong tương lai và tiếp đó sẽ mang lại hòa bình thực sự cho thế giới của chúng ta. Phương

pháp định tính được thực hiện cho nghiên cứu này. Những người cung cấp thông tin chính bao gồm giám đốc trường, giáo viên, phụ huynh và học sinh đã tham dự chương trình Cuộc thi đạo đức hòa bình thế giới (World-PEC) vào năm 2018 từ Thái Lan, Miến Điện, Bangladesh và Nepal. Phỏng vấn chuyên sâu và cho thảo luận các nhóm chính đã được sử dụng như là phương tiện để thu thập dữ liệu bao gồm các tài liệu và bài báo nghiên cứu liên quan đến vấn đề này đã được phân tích và tổng hợp.

TT.TS. Thích Đức Thiện

TT.TS. Thích Nhật Từ

-I-
CÁC HỌC THUYẾT VỀ ĐẠO ĐỨC
VÀ GIÁO DỤC

GIÁO LÝ ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY ĐỐI VỚI GIÁO DỤC ĐẠO ĐỨC TOÀN CẦU

Asst. Prof. Gunatilake Athukoralalage Somaratne*

1. GIỚI THIỆU

Lời dạy của Đức Phật qua những bản kinh Pali thảo luận về trách nhiệm đạo đức của mỗi cá nhân, kết quả của ý chí hành động của nhân loại, kết quả nỗ lực của nhân loại và sự khởi đầu trong việc tự chuyển hóa đạo đức là ở ngay đây và bây giờ. Biểu hiện như mọi người được tự do chọn lựa con đường mình đi, dù là theo con đường để đạt được an bình và hạnh phúc hay theo con đường của sự xung đột và khổ đau. Nếu họ chọn lựa đi theo con đường tích trữ, chiếm hữu và thu gom của cải, điều đó đem tới hậu quả với sự tranh chấp, xung đột và chiến tranh rồi kéo theo sau đó là nghèo đói và khổ đau. Tuy nhiên, nếu họ chọn đi theo con đường của sự bố thí, xả bỏ và bao dung, điều đó sẽ dẫn tới kết quả bình yên, thịnh vượng và hạnh phúc. Nếu chúng ta hỏi rằng vì sao mối quan hệ có vẻ nghịch lý giữa nhân và quả, câu trả lời thật đơn giản: Đó là *luật nhân quả* vận hành - những hành vi với mong muốn qua tác ý, lời nói và hành động - nền tảng dựa trên sự hoạt động của đồng duyên khởi. Khi tâm được giải phóng khỏi tham, sân và si, người đó trải nghiệm buông xả, bình an và hạnh phúc. Nếu với tâm tham muốn thì sẽ không bao giờ cảm thấy toại nguyện, thường thì trở nên ham muốn nhiều hơn nữa, kết quả

* The Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, Hong Kong
Người dịch: Mekhala Ven

tất yếu là kết thúc trong bất hạnh. Tâm sân hận và tham muốn luôn như ngọn lửa âm i trong tâm. Trao tặng món quà, cứu vớt một cuộc đời, trao đi sự chân thành yêu thương và quan tâm tới người khác sẽ sinh khởi hạnh phúc; trộm cắp, sát sinh, tà dâm sẽ chẳng thể có được hạnh phúc, bình an. Để thực sự hạnh phúc, mỗi người cần phải tu dưỡng trở nên tốt thực sự, cho bản thân mình và đem sự tốt lành đến với người khác. Làm sao để thành người tốt thực sự tùy thuộc vào làm thế nào tạo ra những nhân lành hòa hợp với những việc mình làm là nhân tố nền tảng đem tới quả của hành động tác ý (*kamma-vāda*).

Nhân tố quả của những hành động có tác ý là một trong ba nhân tố cơ bản tạo thành giáo lý đạo đức của Phật giáo nguyên thủy. Hai nhân tố còn lại là nhân tố cần thiết để tạo những nhân lành (*kiriya-vāda*) và nhân tố năng lực thực hiện những hành động đạo đức tốt (*viriya-vāda*). Đức Phật biểu lộ ba nhân tố đó trong bản kinh (AN I, tr.287) như sau: “Giờ đây ta là A La Hán, Bạc Giác Ngộ Viên Mãn, ta chỉ dạy (ba điều căn bản): gốc của hành (ý muốn), gốc của nhân (làm điều thiện), gốc của năng lực (thực hiện).” Ở điểm này, Karunadasa (2013, tr.75) bình luận rằng: “Ba yếu tố này ... tập trung vào ba giáo lý quan trọng của Phật giáo chỉ dạy về giáo lý đạo đức đời sống. Điều khiến họ chỉ ra là sự ủng hộ cuộc sống đạo đức tích cực nếu tự nó là không thích hợp. Để đầy đủ ý nghĩa, sự ủng hộ cuộc sống đạo đức tích cực phải được bổ sung thêm, đầu tiên với sự giải thích dựa trên lý trí như tính hiệu quả của những hành động đạo đức, và điều thứ hai, chứng minh về mục đích cần thiết và sự khao khát qua vai trò nỗ lực của con người trong sự thực hành đời sống đạo đức.” Nhân tố hành động tác ý cho thấy rằng có mục đích về đạo đức kéo theo những hành động thận trọng chắc chắn đưa đến những kết quả. Nó đòi hỏi rằng có một sự tương quan giữa cái chúng ta làm (hành động) và cái chúng ta thu hoạch (kết quả) và cái đó thuộc trách nhiệm về hành động của tự thân. Nhân tố của việc tạo những nhân lành cho thấy việc cần làm những điều bổ ích đạo đức và từ bỏ những điều không đạo đức⁽¹⁾. Khuyến khích tích cực hướng chúng ta tới một cuộc sống đức hạnh, tiếp nhận những qui tắc tiêu chuẩn đạo đức và kết quả của những

1 Xem Kinh Pháp Cú kệ 183 (Norman 2004, tr.28): “Tránh tất cả những điều xấu; làm tất cả những điều lành; luôn thanh tịnh tâm ý, đó là lời Phật dạy.”

hành động tác ý. Nhân tố của năng lực thực hiện những nhân lành cho thấy hiệu quả, sự cần thiết và mong muốn qua vai trò nỗ lực của con người trong sự truy cầu đời sống đức hạnh. Bởi vậy, kết cấu về giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy có thể được xem như một hình tam giác, trong đó ba nhân tố căn bản được đề cập bên trên được kết nối với nhau giống như ba đường của hình tam giác cân. Nếu chúng ta nhấn mạnh một phần này hơn hai phần còn lại, thì điều đó giống như chúng ta đã hiểu sai và giải thích sai kết cấu của giáo lý đạo đức, và đi ngược lại với chính giáo lý đạo đức. Để hiểu tổng thể vấn đề, yêu cầu chúng ta nêu rõ giải thích về cả ba nhân tố.

Trong những quốc gia theo truyền thống Phật giáo, tuy nhiên, giáo lý đạo đức Phật giáo được định nghĩa một kiểu, đó là, chỉ có nghĩa nhân quả của những hành động tác ý hay lời chỉ dạy về *nghiệp kamma*. Kết quả là đạo Phật tại những đất nước này chỉ hiểu rằng giáo lý đạo đức của Đức Phật chỉ là nghi lễ và công cụ khôn khéo để tạo công đức và biện hộ cho những lệch lạc xã hội ở hiện tại trong cộng đồng của họ⁽²⁾. Bởi vậy, những truyền thống Phật giáo này hướng tới việc hoạt động thiện hạnh theo nhóm như cúng dường vật thực tới những hình tượng của Đức Phật và những thành viên tu viện theo nghi thức, với mục đích đạt được của cải vật chất, tái sinh làm người hay sinh lên những cõi trời trong đời sau. Việc làm cố gắng với sự hiểu lầm như vậy chính là nguyên nhân khiến các Phật tử xao lãng sự thực hành phạm hạnh theo như giáo lý đạo đức của Phật giáo nguyên thủy. Để tài này, do đó, với mục đích chỉ ra rằng nếu giáo lý đạo đức được hiểu như trong Đạo Phật nguyên thủy được áp dụng trong giáo dục toàn cầu về đạo đức, nó cần phải được đề cập một cách toàn diện, cần phải giải thích cả ba nhân tố: nhân tố về những hành động tác ý, nhân tố về việc tạo những thiện

2 Xem Vua 2005, tr. 22 & tr. 84. Truyền thống Phật giáo tại Thái Lan, Sri Lanka, và Miến Điện hướng tới khuyến khích tính thụ động với sự quan tâm hình tượng. Như Sulak nói rằng (tr. 22): “Sự thiết lập Phật giáo lý giải sự áp bức như là sự vận hành của *nghiệp*, nói như thế thì cả hai nông dân và địa chủ đang gặt những quả từ hành vi của họ trong những đời trước; người nông dân có những nhân xấu và địa chủ thu hoạch công đức qua xây dựng những ngôi chùa và tạo lập những hình tượng về Đức Phật.” Suu Kyi phát biểu (tr. 84): “Một số người nghĩ *nghiệp* như là số phận hay định mệnh và họ không thể làm điều gì khác. Đơn giản là điều đang xảy ra bởi vì những nhân xấu mà họ đã tạo. Đây là cách mà *nghiệp* thường được diễn giải ở Miến Điện.”

hạnh, và nhân tố về năng lực thực hiện. Để thực hiện được mục đích này, đề tài thảo luận về tất cả ba yếu tố theo từng phần một. Với mục đích đi tới kết luận rằng tất cả ba nhân tố cần có không chỉ định nghĩa giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy mà còn đưa ra bức tranh đúng đắn về luật đạo lý trong đời sống và hành động thực sự cần thiết của thế giới là như thế nào. Quả thật việc đảm đương gánh vác công việc này chắc chắn sẽ buộc chúng ta tìm hiểu sự tương xứng của giáo lý đạo đức của Đạo Phật nguyên thủy, lấy đó làm truyền thống cho sự giáo dục đạo đức toàn cầu.

2. NGHIỆP / KAMMA-VĀDA

Nhân tố hành động chủ ý là một trong ba nhân tố của giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy. Điều này nhấn mạnh rằng không hướng về những hành động trong quá khứ mà là những hành động trong hiện tại. Việc thực hiện sự thay đổi đời sống con người hay trình độ dù là những mục đích thế gian hay tâm cao tâm linh thì điều mà họ làm ngay trong hiện tại ý nghĩa hơn là đã làm ở quá khứ hay sẽ làm trong tương lai. Vì quá khứ thì đã qua, không ai có thể thay đổi. Có nghĩa rằng những hành vi bây giờ là tâm điểm của cuộc sống hiện tại. Điều phân biệt nhân loại ở mức thấp hay cao chính là ở những hành vi của họ trong hiện tại. Những hành vi này định rõ chúng ta là ai và chúng ta sẽ trở nên ra sao (DN III, tr.203): “Làm chủ những hành vi của chính mình, thừa hưởng những hành vi; họ tạo thành từ những hành nghiệp của mình, tiết chế những hành vi của mình, hành động của họ là nơi họ nương náu. Hành vi đó phân định kẻ hạ liệt hay người cao cả.” Thậm chí những hành nghiệp quá khứ đã góp phần vào những cách hình thành sự sinh ra hiện tại của chúng ta, như bản văn chỉ ra (Sn, v. 650), “không bởi vì dòng dõi sinh ra người đó trở thành phạm thiên (tu sĩ, người tầng lớp cao); không bởi vì dòng dõi sinh ra người đó không trở thành phạm thiên.” Nếu như vậy, thì làm cách nào? Đó là “qua hành vi người đó trở thành phạm thiên; qua hành vi người đó không phải là phạm thiên.” Đây cũng là trường hợp đưa tới việc phân loại những kiểu người theo nghề nghiệp theo lối cổ truyền. Như cùng một bản văn chỉ ra (Sn, vv. 651-652): Đó là “qua

hành vi một người trở thành nông dân; qua hành vi một người trở thành thợ thủ công; qua hành vi một người trở thành thương nhân, qua hành vi một người trở thành nô lệ. Qua hành vi một người trở thành kẻ trộm; qua hành vi một người trở thành kẻ ưa đánh nhau; qua hành vi một người trở thành người dâng hiến hy sinh; qua hành vi một người trở thành vị vua.” Do đó, điều cần thiết là chúng ta hiểu hành vi và những kết quả của nó như chúng thực sự là, là tùy duyên. “Như thế, người khôn ngoan, xem xét điều kiện căn nguyên, hiểu biết quả của hành vi qua hành vi thế giới vận hành, qua hành vi con người phát triển. Tạo ra hành vi như buộc mối dây, giống như trục xe là mối buộc của một xe ngựa đi theo suốt không đời.” (Sn, vv. 653-654; Norman 2004). Năng lực của những hành vi trong hiện tại biến chuyển rõ rệt trạng thái trong hiện tại của chúng ta. Những hành vi mà mọi người làm hiện giờ không chỉ có sự tác động trên kinh nghiệm hiện tại của bản thân họ mà còn góp phần hình thành những kinh nghiệm mà họ chưa có.

Những việc làm của nhân tố tác ý không khác với những việc làm theo luật duyên khởi. Trước tiên là về chức năng của luật đạo lý và sau đó là về chức năng của luật nhân quả chung, áp dụng chung cùng cho tất cả mọi lĩnh vực của đời sống và thế giới. Cách ngôn quán chúng về luật này là (SN I, p. 227): “Gieo gì, thì gặt nấy”⁽³⁾. Trong giáo lý đạo đức này, những hiệu ứng của những hành vi quá khứ là không phủ nhận nhưng chúng ta có nói rằng chúng không ở yên đó và điều đó không tác động một cách tất định. Đức Phật chỉ ra cho chúng ta thấy sự liên hệ tới những hành vi quá khứ trong phần tiếp theo (MN I, tr. 390): “Dòng dõi của một người sẽ trở thành là từ người đó đã tạo thành, bất cứ điều gì người đó làm, qua đó phát sinh. Khi duyên xuất hiện, nhân theo đó tụ hội. Như thế ta nói, họ là người nhận những hành động của chính họ.”⁽⁴⁾

Với mỗi hành động đạo đức đã làm, người thực hiện đã gieo. Điều này diễn ra như thế nào? Một hành vi tốt được làm khiến tâm

3 “Đã gieo giống nào, sẽ gặt quả nấy. Hành thiện sẽ thu gặt quả lành. Hành ác sẽ thu gặt quả dữ. Hãy gieo giống tốt, Ta sẽ hưởng quả lành.

4 *iti kho puṇṇa bhūtā bhūtassa upapatti hoti; yaṃ karoti tena upapajjati, upapannam eṇaṃ phassa phusanti. evaṃ pāḥaṃ puṇṇa kammadāyādā sattā ti vadāmi* (Kukkuravatika-sutta).

thức thanh tịnh; một hành vi xấu được làm khiến tâm thức ô uế. Mặt khác, thanh tịnh và không thanh tịnh của tâm thức cũng quyết định những hành vi và ứng xử sau đó. Sự củng cố qua lại này kết hợp giữa hành vi và trạng thái của tâm thức lần lượt hình thành thái độ và tính cách của một người. Như đạo đức trong giáo lý Phật giáo cho chúng ta biết, ý định là động cơ thúc đẩy phía sau một hành vi và nó định rõ phẩm chất đạo đức của hành vi đó. Tất cả tư cách đạo đức hay không đạo đức xuất hiện từ hành động ác ý. Chỉ những hành động tác ý hợp với luân thường đạo lý là có ý nghĩa. Vì lý do này, Đức Phật nhận dạng hành vi thực chất thuộc tinh thần (AN III, tr. 415): “Tác ý (*cetanā*) ta gọi là *ngiệp* (những hành động nảy sinh từ đạo lý); có chủ ý, người đó thực hiện qua thân, khẩu, hay ý.” Sức mạnh của hành động phụ thuộc vào phạm vi thực hiện được cân nhắc thận trọng (*sañcicca*). Như vậy, tư cách đạo đức của một hành động nằm trong sự tác ý bên trong. Tác ý tốt thì động cơ bên trong tốt dẫn đến hành vi và biểu thị hành vi tốt, tác ý xấu thì ngược lại biểu thị hành vi xấu. Người đó thực hiện những hành vi hoặc với động cơ tốt hoặc với động cơ xấu. Tham, sân và si bị xem là những động cơ xấu và chúng luôn góp phần gây ra những hành vi xấu. Đối lập với tham, sân, si là không tham, không sân và không si, và những điều đó được xem là những động cơ tốt đem lại hành vi đạo đức tốt. Một người từ bỏ tham, sân, si, trạng thái tự nhiên của tâm thức đạt được gọi là trạng thái không tham, không sân, không si và họ hướng về những phẩm tính tích cực vốn có trong tâm tự nhiên. Nhiều dạng hành vi của thân, khẩu và ý là những sự biểu hiện tự nhiên của những động cơ tốt và xấu (MN I, tr. 489): “Này Vaccha, tham là bất thiện, không tham là thiện, sân là bất thiện, không sân là thiện, si là bất thiện, không si là thiện. Theo như vậy ba điều là bất thiện và ba điều kia là thiện.”

Như luật duyên khởi dạy rằng, những hành xử của con người bị điều kiện bởi nguyên nhân, và hành xử được sinh ra bởi những hậu quả tương quan. Suy xét những việc làm liên kết giữa hành động và kết quả, một bản kinh phân loại những hành động thành bốn phần (MN I, tr. 389-391: hành vi đen tối đi cùng kết quả đen tối, hành vi trong sáng đi cùng kết quả trong sáng, hành vi đen tối và trong sáng đi cùng kết quả đen tối và trong sáng, và hành vi không đen tối cũng

chẳng trong sáng đi cùng kết quả không đen tối cũng không trong sáng.” Dòng đầu tiên, hành vi đen tối đi cùng kết quả đen tối, có thể được quan sát từ trường hợp của một người đàn ông gieo đau khổ cho người khác và như kết quả biểu hiện trong một thế giới đau khổ nơi anh ta gặp gỡ tiếp xúc đau khổ và nhận lại kinh nghiệm những cảm giác phát sinh đau khổ, chỉ toàn đau buồn. Dòng thứ hai, hành vi trong sáng đi cùng kết quả trong sáng, thấy từ trường hợp một người đàn ông không gieo đau khổ cho người khác và cùng với kết quả biểu hiện trong một thế giới không khổ đau nơi đó anh ta gặp gỡ tiếp xúc và nhận lại kinh nghiệm những cảm giác không đau khổ, chỉ có hạnh phúc. Dòng thứ ba, hành động đen tối-trong sáng với kết quả đen tối-trong sáng, thấy từ trường hợp của một người đàn ông người đã gieo đau khổ và cũng gieo hạnh phúc cho người khác và như kết quả biểu hiện trong một thế giới lẫn cả khổ đau và hạnh phúc ở đó anh ta gặp gỡ tiếp xúc cả hai cảm giác đau khổ và hạnh phúc, trộn lẫn vui sướng và đau khổ. Dòng thứ tư, hành vi không đen tối cũng không trong sáng đi cùng kết quả không đen tối cũng không trong sáng, xét theo nguyên nhân suy vi của hành động, nó là, tác ý từ sự buông thả ở cả ba loại hành động có vẻ tiêu cực đã đề cập phía trên. Những hành động của con người là hàng loạt sự lẫn lộn, và như vậy chúng ta cũng được quyền kinh nghiệm những cảm giác vui sướng cũng như những cảm giác đau khổ.

Để những kết quả của những hành động được cảm nhận và trở thành quả, cần có thời gian. Điều này căn cứ ở cả hai hành vi tốt và xấu. Bởi thế, chúng ta không nên vội vàng phủ nhận căn nguyên của hành vi tác ý, như những người theo thuyết hư vô. Điều đó được nói rõ trong một bản văn mô phạm (Dhp, vv. 121-122): “Chớ khinh điều ác nhỏ nhoi. Cho rằng: ‘Quả báo thời mình chịu đâu!’ Nhớ rằng giọt nước nhỏ lâu. Mỗi ngày một chút cũng mau đầy bình. Người ngu gom góp vào mình, Bao điều ác nhỏ dần thành họa to. Chớ khinh điều thiện nhỏ nhoi. Cho rằng: ‘Quả báo thời mình hưởng đâu!’ Nhớ rằng giọt nước nhỏ lâu, Mỗi ngày một chút cũng mau đầy bình, Người hiền trí chứa tâm mình, bao điều thiện nhỏ dần thành phước to.” Căn nguyên, khi những hành động chín muồi, người đó nhận những quả báo của mình. Điều này được nhấn mạnh về những hậu quả của những hành vi tội lỗi (Dhp, k. 127): “Dù

bay lên tận không trung, hay là lặn xuống tận cùng biển khơi, chui vào hang thẳm núi đồi, khắp trên trần thế chẳng nơi an toàn, thoát tay nghiệp ác chót mang.” Điều này ngụ ý rằng người đó có trách nhiệm đối với những hành vi của chính mình và đó là quả của hành vi được kinh nghiệm bởi chính bản thân người làm điều đó. Điều này được diễn đạt rõ ràng trong một đoạn chuyện kể trong một bản kinh (MN III, tr. 179-180): “Mà hành vi tội lỗi của người không được làm bởi mẹ người hay cha người, hay anh em trai hay chị em gái và bạn hữu của người, hay bởi người bà con hay họ hàng của người, hay bởi những ẩn sĩ hay những vị bà la môn, hay bởi những vị trời. Hành vi tội lỗi này người đã tự mình làm, và tự người sẽ kinh nghiệm quả của nó.”

Bản kinh về *NGHIỆP* chỉ ra rằng có một sự tương quan giữa nhân (*kamma*) và quả (*phala/vipāka*). Mặc dù vậy, có thể cho thấy rằng, khi sự việc xảy ra trùng hợp với sự liên hệ này, thì được hiểu rằng mối liên hệ này hoạt động phù hợp với luật duyên khởi (*paṭicca-samuppāda*). Do đó, giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy chỉ rõ mối liên hệ giữa nhân và quả là không xác định. Mối quan hệ giữa nhân và quả có thể được tóm tắt như sau: “Dựa vào bản chất của hành động và trường hợp mà nó liên quan, có những kết quả riêng.” Điều này có ý muốn nói rõ là giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy phủ nhận không chỉ không khoan nhượng với thuyết quyết định (*niyati-vāda*) mà còn không khoan nhượng với thuyết vô định (*ahetu-appaccaya-vāda/ adhicca-samuppanna-vāda*). Về sau hai quan điểm bị coi là phi Phật giáo này bị xem là lý thuyết mang tính chất suy đoán vay mượn, bị xem như là vô nghĩa khi áp dụng vào đời sống đạo đức của cá nhân và xã hội. Thuyết quyết định về mối liên hệ nhân và quả nói rõ một người kinh nghiệm quả của một hành động chính xác theo cách mà người đó đã tạo ra nó. Một bản kinh đưa ra (AN I, tr.249) quan điểm này như sau: “Như một người đàn ông tạo một nhân rồi chính anh ta kinh nghiệm quả của nó.” Như một sự tán thành việc hoàn trả thuyết quyết định hoàn tất giữa nhân và quả. Nếu là trường hợp này, như Đức Phật chỉ ra, đời sống tôn giáo là vô nghĩa bởi vì không có cơ hội để tiêu trừ hoàn toàn đau khổ. Sự tương quan giữa nhân và quả mà Đức Phật chỉ ra, tuy thế, để nói về việc chắc chắn phải hoàn trả là ý nghĩa mà Phật

giáo để cập. Điều này được nói rõ trong bản kinh (AN I, tr.149) như sau: “Đúng như người đã gieo nhân và những kết quả sẽ được kinh nghiệm một cách chắc chắn (*yathāvedaniyam*), như thế người đó kinh nghiệm chính những kết quả (*assa vipākam*).” Nếu trong trường hợp này, đời sống tôn giáo là có ý nghĩa, và ở đó sẽ có cơ hội để hoàn tất sự tiêu trừ đau khổ.

Hơn nữa, theo giáo lý đạo đức Phật giáo này, mọi hành động sẽ sản sinh những kết quả, nhưng tất cả những kết quả này sẽ không giống nhau. Có rất nhiều điều kiện khác có thể can thiệp vào sự quyết định mối quan hệ giữa nhân và quả. Điều kiện này của quả được Đức Phật minh họa qua sự so sánh sau đây (AN I, tr. 250): “Nếu một người cho một cục muối vào một chiếc ly nhỏ đầy nước, nước ở trong ly nước đó sẽ lập tức trở nên mặn và không thể uống được. Mặc dù thế, nếu người đó bỏ cục muối tương tự xuống dòng sông Hằng, bởi vì sông Hằng rộng lớn, nước nhiều, chỉ bấy nhiêu muối sẽ không bị mặn và có thể uống được.” Tương tự, Đức Phật nói rằng (AN I, tr. 250): “Một người vì phạm một lỗi nhỏ nhặt có thể dẫn người đó xuống địa ngục. Nhưng nhân lỗi nhỏ tương tự người khác phạm phải có thể trả quả ngay trong chính đời này, có thể nhẹ hơn hoặc không trở sanh nữa.” Vì sao có sự khác biệt này? Đức Phật giải thích rằng: “người kia đã không tu dưỡng đúng đắn về thân, khẩu và ý; người đó hạ liệt, đáng khinh, cuộc đời người đó ngắn ngủi và khổ sở; vì người đó thậm chí đã gây chỉ phạm lỗi nhỏ cũng dẫn hẳn xuống địa ngục. Mặc dù vậy, một người mà đã tu dưỡng đúng với thân, khẩu và ý, người đó cao thượng và đáng trọng, người đó được phú cho cuộc sống thọ, những quả của lỗi đã phạm được kinh nghiệm ngay trong chính đời này, và đôi lúc có thể không xuất hiện chút nào.” Sự giải thích nguyên văn có ý truyền tải là điều đó phụ thuộc vào hoàn cảnh trong hiện tại của người phạm lỗi, quả của những hành động nào đó đôi khi có thể không trở nên trầm trọng thậm chí không thấy trở quả. Theo như giáo lý đạo đức Phật giáo, đôi khi những quả của một hành vi có thể được kinh nghiệm ngay trong đời này, và đôi khi trong đời tương lai.

3. QUẢ / KIRIYA-VĀDA

Nhân tố thứ hai của giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy là *quả* (*kiriya-vāda*), điều đó khuyến khích mọi người tạo ra những hành vi đạo đức tốt. Đức Phật nói rằng giáo lý đạo đức của ngài thúc giục mọi người hướng tới hành động đạo đức trong khi những người khác thiếu hành động đạo đức và không làm (*akiriya*) hành động đạo đức. Ví dụ, theo thuyết quyết định được tán thành vào thời Đức Phật tuyên bố rằng (AN I, p. 173): “Bất cứ điều gì người này kinh nghiệm - dù vui sướng, đau khổ hay không-khổ-không-vui tất cả điều đó từ nguyên nhân vì đã từng gây ra trong quá khứ” (*pubbekata-hetu-vāda*). Đức Phật đã hỏi về phạm vi của quan điểm này bắt đầu rằng học thuyết đạo đức như thế hướng mọi người tới việc không hành động vì đạo đức. Ngài cũng phê phán quan điểm thần học về nguyên nhân của đạo đức đã tuyên bố rằng (AN I, p. 173): “Bất cứ điều gì mà người này kinh nghiệm, tất cả đều là do hành động sáng tạo của Chúa trời.” (*issara-nimmāṇa-vāda*). Đối với Đức Phật, quan điểm này là nguyên nhân dẫn mọi người tới đời sống thiếu hoạt động đạo đức. Cũng thế, ngài bác bỏ thuyết vô định tuyên bố rằng (AN I, p. 173): “Bất cứ điều gì người này kinh nghiệm, tất cả điều đó xảy mà không đến từ nguyên nhân hay điều kiện” (*ahetu-appaccaya-vāda*). Đối với Đức Phật, nắm giữ học thuyết này cũng là nguyên nhân dẫn tới kết quả thiếu hành động đạo đức.

Giáo lý đạo đức của Đức Phật nhằm tới việc khuyến khích mọi người không chỉ chấp nhận quả của hành động mà còn chọn lọc những hành vi tốt. Châm ngôn của ngài là một người có thể trở nên vĩ đại qua việc làm những điều vĩ đại. Lời dẫn trong bản kinh, đọc là (SN II, p. 29): “Một người đạt tới sự cao thượng qua việc làm những điều cao thượng, không làm những điều hạ liệt.” Những hành động cao thượng đồng nghĩa với những hành động thiện lành đạo đức (*kusala-kamma*); vì thế sự khuyến khích ở đây là làm những hành vi thiện lành. Bản kinh chỉ rõ nhiều cách thức của những hành động thiện lành mà chúng ta có thể làm. Trong số đó, một danh sách với mười thiện hạnh phổ biến thường được nêu và thảo luận trong những bản kinh. Những điều đó được nói rõ như sự tiết chế từ bỏ những hành vi bất thiện của thân, khẩu và ý. Sự tiết chế những hành

vi bất thiện tự nó tạo cơ hội để thực hiện những hành vi thiện lành. Do vậy, có ba thiện nghiệp qua hành động của thân, bốn thiện nghiệp qua hành động của khẩu và ba thiện nghiệp hành động của ý.

Ba thiện nghiệp qua hành động của thân được nêu như sau (AN V, tr.266-268):

i. “Có người từ bỏ, đoạn tận việc giết hại những sinh linh; từ bỏ gậy và vũ khí; biết tầm quý, có lòng từ, sống thương xót đến hạnh phúc đối với tất cả chúng sanh và loài hữu tình.”

ii. “Có người từ bỏ, đoạn tận việc lấy của không cho; không lấy trộm của cải và tài sản của người khác trong làng và trong rừng.”

iii. “Có người từ bỏ, đoạn tận tà hạnh trong các dục, không tà hạnh với những người nữ được che chở bởi cha mẹ, có anh chị em ruột hay họ hàng che chở; đã kết hôn, đính hôn hoặc được pháp luật bảo vệ.”

Bốn thiện nghiệp qua hành động của khẩu là:

iv. “Có người từ bỏ, đoạn tận lời nói dối; không nói dối khi được hỏi như người làm chứng; không thấy liền nói dối là thấy nguyên nhân là vì mình, hoặc nguyên nhân là vì người; hoặc nguyên nhân là vì một vài quyền lợi gì.”

v. “Một người từ bỏ, đoạn tận nói lời hai lưỡi; nghe điều gì ở chỗ này, không đi đến chỗ kia nói, để sinh chia rẽ ở những người này; cũng không nghe điều gì ở chỗ kia, đi đến nói với những người này, để sinh chia rẽ ở những người kia. Như vậy người ấy sống hòa hợp với những kẻ ly gián, tăng trưởng những kẻ hòa hiệp, thích thú hòa hợp, nói những lời đưa đến hòa hợp.”

vi. “Có người từ bỏ, đoạn tận nói lời độc ác; nói những lời nhu hòa, êm tai, dễ thương, thông cảm đến tâm mọi người, đẹp lòng nhiều người và vui ý nhiều người.”

vii. “Có người từ bỏ, đoạn tận nói lời phù phiếm; nói đúng thời, nói chân thật, nói điều ý nghĩa, nói về Pháp, nói về Luật, nói những lời đáng được giữ gìn, đúng thời, thuận lý, mạch lạc, lợi ích.”

Có ba thiện nghiệp qua hành động của hạnh là:

viii. “Có người không tham ái, không tham lam tài vật của kẻ khác và không nghĩ rằng: “Ôi! Mong rằng mọi tài vật của người khác trở thành của mình.” “Có người có tâm tốt, có người không khởi lên hại ý, hại niệm mà nghĩ rằng: Mong rằng những loài hữu tình này sống không oán thù, không sân hận và nhiễm loạn, mong rằng tất cả được an lạc!”

ix. “Người có chánh kiến, không có tư tưởng điên đảo và tin vào nghiệp quả của hành động, có hành vi thiện và ác; các bậc đạo hạnh những người đã chân chánh thành tựu qua tri kiến và truyên bố cho đời này và cho đời sau.”

Một người có thể chủ động tạo những hành vi đức hạnh cho mình không? Khi vấn đề này được hỏi, Đức Phật đã trả lời rõ ràng: “Có, có thể.” Nhiều bản kinh trình bày rằng mọi người nói chung, có tự do trong suy nghĩ và hành động với những giới hạn tự đặt bản thân vào khuôn khổ trong những giai đoạn đầu của sự thực hành. Mặc dù vậy, khi những đệ tử dần tiến bộ qua sự hiểu biết lời dạy của Đức Phật, những giới hạn áp đặt này bắt đầu tự tan rã. Qua hiểu và thực hành, người đó tự nâng dần khả năng chiêm nghiệm và hành động tự tại. Ví dụ, mục đích chính của Đạo Phật và thực hành là để đạt được khả năng kiểm soát tâm (AN IV, p. 34): “Một nhà sư hướng tâm tới chí nguyện mà không hướng tâm tới điều mình muốn.” Vào cuối ngày, hành giả nên phải tự soi xét bản thân mình. (SN I, p. 132): “Tôi chính là bậc đạo sư của mình.” Bằng cách này, giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy tán thành nguyên nhân của việc đang thực hiện cao thượng hay hạ liệt tùy thuộc vào cá nhân đó. Đem điều đó vào thực hành, người đó chính là vị thầy của mình (Dhp, v. 165): “*Làm điều ác cũng bởi ta; Nhiễm ô cũng vậy, tạo ra bởi mình; Và khi làm những điều lành, Hoặç là thanh tịnh do mình tạo ra; Chính ta tự tạo, ai mà khác đâu!*”

Yếu tố chính trong giáo dục học của giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy là nhân tố động cơ thúc đẩy. Điều đó hiểu rằng động cơ của con người là điều cần thiết. Khi có động cơ, họ nhanh nhạy hơn và tập trung. Ví dụ, những bản kinh nguyên thủy dẫn nhiều ví

dụ khi Đức Phật thúc đẩy những đệ tử của ngài tăng trưởng những thái độ tích cực (SN V, tr. 417-418): “Đừng để dài với những tâm niệm bất thiện tiêu cực; đừng để cho tâm bất thiện tiêu cực dẫn dắt cuộc đời ông.” Chúng ta thấy rất nhiều bản kinh trong đó lời nói thúc giục này của Đức Phật đã được báo trước. Ví dụ, Đức Phật đưa lời khuyên cho những đệ tử về việc từ bỏ tội lỗi với câu nói (AN I, tr. 59): “Hãy từ bỏ tội lỗi, này các đệ tử! Người đó có thể đoạn tận tội lỗi, hỡi các đệ tử. Nếu không thể từ bỏ tội lỗi, ta sẽ không nói các ông hãy làm như vậy. Nhưng có thể làm được, bởi vậy, ta nói, “Hãy đoạn trừ tội lỗi!” Nếu sự từ bỏ tội lỗi này gây hại và khổ đau, ta đã không nói các ông hãy đoạn trừ nó. Nhưng nếu đoạn trừ sự tội lỗi mang lại bình an và hạnh phúc, bởi vậy, ta nói: “Hãy đoạn trừ tội lỗi!” Tương tự ngài khuyên các đệ tử hãy tu dưỡng điều tốt lành (Ibid. tr.59): “Tu dưỡng điều tốt, này các đệ tử! Người đó có thể tu dưỡng điều lành, hỡi các đệ tử. Nếu không thể tu dưỡng điều lành, ta sẽ không nói các ông hãy làm như vậy. Nhưng có thể làm được, bởi vậy, ta nói, “Hãy tu dưỡng điều lành!” Nếu sự tu dưỡng này gây hại và khổ đau, ta đã không nói các ông hãy tu dưỡng nó. Nhưng nếu đoạn trừ sự tội lỗi mang lại bình an và hạnh phúc, bởi vậy, ta nói, ‘Hãy tu dưỡng điều lành!’”

Giáo lý đạo đức của Đức Phật cũng bàn thảo tiêu chuẩn để chỉ rõ những hành vi đạo đức và không đạo đức, hành động nào được phép làm và hành động nào không được phép làm. Làm sao chúng ta biết hành động nào là tốt và hành động nào là xấu? Có một số tiêu chuẩn suy xét để quyết định phẩm chất đạo đức của một hành động. Ví dụ, một bản kinh đưa ra ba tiêu chuẩn (AN I, tr.147): “Người đó cần suy phải nghĩ liệu có sự tự cân nhắc khi thực hiện hành động đó (*attādhīpateyya*); liệu người trí có phản đối điều đó (*lokādhīpateyya*); hay liệu hành động đó có vi phạm luật pháp của cộng đồng (*dhammānupateyya*)”. Mặc dù vậy, trong rất nhiều bản kinh chúng ta thấy Đức Phật lấy những hậu quả để tiếp cận đời sống đạo đức (SN I, tr.57): “Người đó nên gieo nhân thích hợp khi người đó biết rằng nó hướng tới hạnh phúc của chính bản thân.” Hầu hết đưa ra những suy nghĩ về những kết quả ngay tức khắc cũng như kết

quả về sau. Quy tắc vàng của Đức Phật trong việc đưa ra quyết định đạo đức được chỉ rõ như sau: “Tôi không muốn X xảy ra cho mình. Người khác cũng vậy họ không muốn X xảy ra cho họ. Tôi không làm cho người khác cái tôi không thích làm cho bản thân mình. Bởi thế, tôi không làm X.” Quy tắc vàng này phản ánh trong những chỉ dạy đạo đức của ngài dành cho các đệ tử. Ví dụ chúng ta đọc trong một câu kệ (DMP, kệ. 129-130): “*Sợ thay gây gộc, gươm đao; Sợ thay thân chết hại bao cuộc đời; Suy lòng mình ra lòng người; Chớ nên giết hại hoặc xui giết người.*” “*Sợ thay gây gộc, gươm đao; Yêu thương mầm sống, khát khao cuộc đời; Suy lòng mình ra lòng người; Chớ nên giết hại hoặc xui giết người.*” Lập luận nguyên do đạo đức này được nêu chi tiết hơn trong bản kinh như sau (SN V, tr. 353-354): “Điều mà, chủ nhà, tự Pháp có mô tả thích hợp cho điều đó không? Ở đây, chủ nhà, một đệ tử ưu tú phản ánh như sau: “Tôi thích được sống, tôi không thích bị chết. Tôi khao khát hạnh phúc và không muốn điều bất hạnh. Giả sử có người muốn giết tôi, dù tôi muốn được sống và không muốn bị chết, điều đó sẽ không làm tôi vui mừng và hạnh phúc. Giả sử tôi cũng phải giết người khác mà người đó muốn được sống và không muốn bị chết, người đó khao khát được hạnh phúc và không muốn điều bất hạnh, điều đó cũng sẽ làm người đó không vui mừng và hạnh phúc. Điều đó không làm tôi vui và hạnh phúc hay người khác vui và hạnh phúc. Làm sao tôi có thể bắt người khác phải chịu điều làm tôi không vui và không hạnh phúc? Qua phản ánh theo cách này, người đó từ bỏ việc sát sinh; động viên người khác cũng không sát sinh; nói về sự từ bỏ việc sát sinh. Như thế, hết thầy đạo đức của người đó trở nên thanh tịnh theo ba cách.”

4. TINH TẤN / VIRIYA-VĀDA

Toàn bộ con đường thực hành Phật giáo tùy thuộc vào sự thệ nguyện của chúng ta trong thực hành. Như một bản kinh có nói (KPC, kệ. 276): “*Các người phải tự gắng công; Chư Phật chỉ là thầy dạy mà thôi. Con đường giác ngộ tuyệt vời, Tự người thiên định theo nơi*

đúng đường, Thoát ra khỏi lưới Ma Vương.” Hơn nữa, trong một bản kinh khác, Đức Phật chỉ rõ (SN II, tr.29): “Không bởi điều gì làm cho ta hạ liệt, hay trở nên cao thượng; mà bởi cao thượng có thể đạt được cao thượng. Xứng đáng được ca tụng là cuộc đời thánh thiện này. Vị thầy đã tới trước mặt con đây. Vì để khuấy động năng lực để con có thể chiến thắng cái chưa từng chiến thắng, để con có thể đạt được điều chưa từng đạt được, để con có thể ngộ nhập điều chưa từng chứng ngộ.” Nhân tố thứ ba trong giáo lý đạo đức Phật giáo là tinh tấn (*viriya-vāda*), nhân tố năng lực rèn luyện, là sự cam kết và chuyên cần của người đó. Điều đó cho thấy sự phát sinh năng lực cố gắng của ba nhân tố để đạt được kết quả cuối cùng. Trong nỗ lực ban đầu, được yêu cầu là ta áp dụng “năng lực khởi đầu” (*ārambha*). Khởi đầu của một hành động đem lại cho chúng ta sự thỏa thích (*assāda*). Đây cũng là lý do mà chúng ta thích mạo hiểm trong những sự việc mới. Mặc dù vậy, trong suốt sự cố gắng lúc ban đầu, như hoàn cảnh thường thấy, chúng ta đối mặt với rất nhiều khó khăn và chướng ngại (*ādīnava*). Bởi vậy, trong giai đoạn này, yêu cầu là chúng ta áp dụng “năng lực vượt qua” (*nikkama*). Cuối cùng, để được kết quả thành công (*nissarana*) từ lúc khởi đầu, yêu cầu chúng ta tự chủ “năng lực tiến xa hơn” (*parakkama*) vì không dựa trên nguyên lý áp dụng dạng năng lực này chúng ta thấy mọi người thường từ bỏ giữa chừng khi gần tới lúc gặt quả. Như Đức Phật chỉ ra, nhân loại tự chủ cả ba loại năng lực thúc đẩy này và còn nhiều hơn thế. Ví dụ, một bản kinh nhận diện sáu dạng năng lực (AN III, tr. 337-338): yếu tố ban đầu, yếu tố bền bỉ, yếu tố cố gắng, yếu tố sức mạnh, yếu tố tiếp tục và yếu tố thúc đẩy. Dựa vào sự hiện diện của những năng lực này, chúng ta có thể quan sát những hành động ban đầu của mọi người, bền bỉ trong hành động, tự cố gắng trong hành động, hành động mạnh mẽ, tiếp tục hành động, và thúc đẩy hành động. Bản kinh này ghi lại một cuộc đối thoại thú vị giữa Đức Phật và một vị bà la môn. Người đó đi tới gặp Đức Phật và nói rằng: “Đạo sư Cổ Đàm, tôi có một đề tài và thấy thế này: ‘Không có tự-bắt đầu (*natthi attakāro*); không có khởi đầu được đem tới bởi người khác (*natthi parakāro*).’” Câu trả lời của Đức Phật đáp là:

“Này Bà la môn, ta chưa từng nhìn hay nghe thấy bất cứ ai nắm giữ đề tài và quan điểm như vậy. Bởi vì, làm sao mà một người có thể tự [sē] đến và [sē] đi nói (*kathañhi nāma sayam abhikkamanto, sayam paṭikkamanto evaṃ vakkhati*): “Không có tự-bắt đầu; không có khởi đầu được đem tới từ người khác?” Ngài hỏi người ba là môn kia một số câu hỏi khác và khiến cho người đó hiểu rằng nhân loại có rất nhiều loại năng lực.

“Người nghĩ sao, này bà la môn? Liệu có năng lực đầu tiên (*ārabha-dhātu*) hiện hữu hay không?”

“Dạ có, thưa ngài.”

“Khi mà năng lực đầu tiên hiện hữu, có được thấy qua hành động ban đầu không?”

“Dạ có, thưa ngài.”

“Khi hành động ban đầu được nhìn thấy hiện hữu bởi vì năng lực ban đầu hiện hữu, đây là tự-khởi đầu của nhân loại; đây là khởi đầu được đem đến từ người khác.”

Trong trường hợp này, năng lực khởi đầu nói đến chức năng qua đó một hành động bắt đầu.

“Người nghĩ sao, này bà la môn? Liệu có năng lực bên bi (*nikkama-dhātu*) hiện hữu hay không?”

“Dạ có, thưa ngài.”

“Khi mà năng lực bên bi hiện hữu, có được thấy qua hành động bên bi không?”

“Dạ có, thưa ngài.”

“Khi hành động bên bi được nhìn thấy hiện hữu bởi vì năng lực bên bi hiện hữu, đây là tự-khởi đầu của nhân loại; đây là khởi đầu được đem đến từ người khác.”

Năng lực bên bi ở đây nói đến dạng năng lực cần thiết để cố gắng trong hành động.

“Người nghĩ sao, này bà la môn? Liệu có năng lực cố gắng (*parakkama-dhātu*) hiện hữu hay không?”

“Dạ có, thưa ngài.”

“Khi mà năng lực cố gắng hiện hữu, có được thấy qua hành động cố gắng không?”

“Dạ có, thưa ngài.”

“Khi hành động cố gắng được nhìn thấy hiện hữu bởi vì năng lực cố gắng hiện hữu, đây là tự-khởi đầu của nhân loại; đây là khởi đầu được đem đến từ người khác.”

Năng lực cố gắng ở đây nói đến dạng năng lực cần thiết để hoàn thành một hành động.

“Người nghĩ sao, này bà la môn? Liệu có năng lực sức mạnh (tāma-dhātu) hiện hữu hay không?”

“Dạ có, thưa ngài.”

“Khi mà năng lực sức mạnh hiện hữu, có được thấy qua hành động sức mạnh không?”

“Dạ có, thưa ngài.”

“Khi hành động sức mạnh được nhìn thấy hiện hữu bởi vì năng lực sức mạnh hiện hữu, đây là tự-khởi đầu của nhân loại; đây là khởi đầu được đem đến từ người khác.”

Dù cho con người có những loại năng lực này, nếu như họ không tăng trưởng được những kỹ năng thích hợp để áp dụng vào đúng thời điểm và đúng cách thức, họ vẫn thất bại không đạt được những mục đích mà họ mong muốn. Bởi thế, điều thiết yếu là chúng ta cần phát triển những kỹ năng này để áp dụng những năng lực phát sinh không chỉ vào đúng thời điểm và địa điểm mà còn đúng cách thức.

Những bản kinh của Đức Phật chứa đựng mênh mông những chỉ dạy mà ngài ban cho các đệ tử để rèn luyện năng lực. Một bản kinh với sự bắt đầu của Đức Phật như sau (SN II, tr.28-29): “Pháp đó đã được ta giải nghĩa rõ ràng, giải thích cặn kẽ, phơi bày, đưa ra ánh sáng, đã cởi phăng từ sự chấp vá, điều đó đủ cho một thành viên đã tiến về phía trước đã mất niềm tin tự khởi dậy năng lực của mình như vậy: Dù có phải chết, xẻ thịt và xương, dầu thịt và máu

có khô cạn trong thân tôi, nhưng tôi sẽ không dùng năng lực của mình cho tới khi tôi chưa đạt được điều có thể đạt được qua sức mạnh của thân người, qua năng lực của thân người, qua sự cố gắng của thân người! Những kẻ lười biếng chìm trong đau khổ, ô uế bởi những hành động bất thiện tội lỗi, và hết sức thờ ơ với việc tốt. Nhưng người nghị lực trần ngập hạnh phúc, đoạn tận những hành động bất thiện tội lỗi, và cao thượng là trở thành người tốt. Không bởi điều gì làm cho ta hạ liệt, hay trở nên cao thượng; mà bởi cao thượng có thể đạt được cao thượng. Cuộc đời thánh thiện này như tinh hoa của món đồ uống. Bậc thầy đã tới trước mặt người. Cho nên, những đệ tử, ngài thức tỉnh năng lực của người khiến người có thể chiến thắng điều chưa từng chiến thắng được, khiến người có thể đạt được điều chưa từng đạt được, khiến người chứng ngộ điều chưa từng được nhận ra.”

Dù cho những đệ tử được khuyến khích chuyên cần để đạt được mục đích của mình, mỗi người phải tự tìm sự cân bằng thích hợp trong việc áp dụng năng lực. Cho nên, Đức Phật thường luôn bắt phải (MN III, tr.159-160) áp dụng cân bằng năng lượng (*ting tñn - viriya*) tránh nghiêng quá nhiều hay chỉ một chút về hai cực (*accāraddha-viriya*). Một là, với việc quá cố gắng, ngài so sánh như một người đàn ông kẹp chặt một con chim cun cút và làm nó chết ngạt. Một là năng lực quá yếu, ngài so sánh với một người đàn ông giữ con chim cút lỏng lẻo làm nó bay mất khỏi tay mình. Lời khuyên của Đức Phật dành cho Sona cũng minh họa rõ điểm này (AN III, p. 375):

“*Hãy nói ta biết, Sona, trước kia khi ông còn tại gia, có phải ông rất giỏi chơi đàn luyt đúng không?*”

“*Dạ đúng vậy ạ*”.

“*Vậy ông nghĩ sao, Sona? Khi ông để dây đàn quá chặt, thì giai điệu có hay ông và ông có dễ dàng gảy đàn không?*”

“*Dạ không, thưa Ngài.*”

“*Khi ông để dây đàn quá lỏng, thì giai điệu có hay và ông có dễ dàng gảy đàn không?*”

“Dạ không, thưa Ngài.”

“Nhưng này, Sona, khi mà dây đàn của ông không chặt cũng không lỏng, được điều chỉnh ở mức độ vừa phải, thì giai điệu có hay và ông có dễ dàng gảy đàn không?”

“Dạ đúng thế, thưa Ngài.”

“Cũng thế, Sona, nếu như năng lượng bị khuấy động quá mạnh mẽ thì dẫn tới bồn chồn, và nếu năng lượng quá lỏng lẻo thì dẫn tới uể oải. Cho nên, Sona, quyết tâm giữ năng lượng cân bằng giúp đạt được khả năng tinh thần bình thản, và thấu suốt đối tượng.”

Đời sống Phật giáo mẫu mực được mô tả là một cuộc đời mà hành động được thực hành với sự sắc bén khôn ngoan nhằm đạt được những mục đích của bản thân ở đây và ngay bây giờ. Chỉ quan sát mà không hành động thì chỉ như một giấc mộng. Dù Đức Phật có chỉ ra, mà các đệ tử không chắc chắn đạt được những mục tiêu của bản thân chỉ qua việc cầu nguyện hay mong ước. Có năm điều đáng ao ước, dễ chịu và vui thích nhưng hiếm có nơi thế gian: sống lâu, đẹp đẽ, hạnh phúc, danh tiếng và tái sinh tốt lành. Mặc dù vậy, những điều này không thể đạt được chỉ qua sự cầu nguyện và mong ước. Đức Phật có nói rằng (AN III, pp. 47-48): “Ta không dạy rằng họ đạt được qua sự cầu nguyện (*āyācanā-hetu*) hay qua mong ước (*patthanā-hetu*). Nếu một người có thể đạt được mong muốn qua sự cầu nguyện hay mong ước, vậy ai cầu nguyện và mong ước cho họ?” Ngài nói tiếp: “Với người đệ tử ưu tú mà mong cầu có một cuộc sống thọ lâu, thật là không ích lợi gì khi mà người đó cầu nguyện để sống lâu và vui thích trong việc làm đó. Người đó thà rằng theo con đường của thế gian đưa đến sự trường thọ. Đi theo con đường đó họ sẽ đạt được đời sống trường thọ, trở thành chư thiên hay làm người.” Cùng một cách áp dụng cho bốn điều kia.

Dù có thể thấy được điều đó từ những bản kinh, giáo lý của Đức Phật chuyên chở theo đó một tư tưởng tích cực mạnh mẽ tới việc thúc giục những đệ tử phát triển thái độ tích cực cho sự thực hành của chính họ. Ví dụ, sự tăng trưởng chánh niệm trong cái chết chủ yếu được nêu ra để phát triển một cảm xúc cấp bách thực hành trong Đạo Phật. Như một bản kinh có nói (AN IV, tr.320-322), người đó

nên quán chiếu mỗi sáng/tối: “Tôi vẫn còn nhiều tội lỗi; nếu tôi chết hôm nay/tối nay đó sẽ là điều rất tổn hại đối với tôi. Cho nên, trước sáng nay/đêm nay tôi phải thực hiện mãnh liệt, cương quyết, cố gắng, nỗ lực và ráng sức, chiến đấu, chánh niệm, bình thản gạt bỏ những tội lỗi và tâm thức bất thiện này.” Như chúng ta có thể thấy trong chính những bản kinh, những đệ tử của Đức Phật là một tập hợp những người tích cực và năng nổ, họ hướng tới sự chuyên cần từ bỏ sự lười biếng. Đối với họ, mỗi thời khắc đều đáng quý bởi vì họ phấn đấu để đạt tới sự tiến bộ tinh thần ngay trong đời này, trước khi chết. Những đệ tử cho rằng họ chỉ còn rất ít thời gian với cơ hội vàng mà họ có được khi tái sinh thân người, vào thời Đức Phật xuất hiện nơi thế gian. Đức Phật tiếp sinh lực cho các đệ tử của ngài với lời tuyên bố rằng (Sn, vv. 331-333): “Thăng người lên! Ngồi thẳng lên! Điều các ông cần có phải là ngủ không? Nghỉ ngơi dành cho kẻ ốm, hãy chích bằng gai để thấy đau và tỉnh táo. Thăng người lên! Ngồi thẳng lên! Tự rèn luyện bản thân chuyên cần để thành tựu bình an... Đừng bỏ lỡ cơ hội; những kẻ đã bỏ lỡ cơ hội giờ đây đang sống trong khổ đau.”

5. KẾT LUẬN

Trong đề tài này, ý định của tôi là giới thiệu giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy qua nghiên cứu những bản kinh nguyên thủy của Đức Phật, với mối liên hệ qua ba nhân tố căn bản của quả qua hành động tác ý, gieo những nhân tốt và rèn luyện năng lực thực hiện những nhân tốt, nhằm truyền tới độc giả giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy là phẩm chất tốt lành cần được áp dụng vào giáo dục đạo đức toàn cầu. Điểm tranh luận chính là giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy bao hàm ba chiều của giáo lý đạo đức không chỉ ở những đất nước có truyền thống Phật giáo mà thôi. Ở những quốc gia theo truyền thống Phật giáo, mô hình Đạo Phật được thực hành là *nghiệp quả* với ý nghĩa ban đầu là để cho kiếp sau, hướng dẫn những môn đồ thu gom công đức theo cách ích kỷ để được tái sinh lên những cõi trời trong những kiếp sau. Cho nên, giáo lý đạo đức của truyền thống Phật giáo này thiếu đi biểu lộ tinh thần nhân

văn có trong những lời chỉ dạy của Phật giáo nguyên thủy. Những giá trị về sau này là “nhân loại” và đề xướng ý tưởng của “công dân toàn cầu” và “cộng đồng toàn cầu,” thừa nhận rằng những cá nhân, những hội nhóm và cộng đồng với sự khác biệt về sở thích, ngôn ngữ, nhận thức và lối sống, rằng đó là với sự khác biệt về đặc tính văn hóa, có thể chung sống và ảnh hưởng lẫn nhau với sự tôn trọng và lòng bao dung. Dựa trên kinh nghiệm này, điều đó được nhận xét rằng giáo lý đạo đức tán thành trong truyền thống Phật giáo đương thời gọi là xu hướng riêng biệt và chủ nghĩa dân tộc trong khi giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy là tiếng nói về chủ nghĩa tổng thể, thuộc đa số và mang tính nhân loại. Vì thế, điều đó mang bao hàm rằng giáo lý đạo đức Phật giáo nguyên thủy sẽ là phẩm chất tốt cho sự giáo dục đạo đức toàn cầu, không chỉ là thực hành riêng trong những quốc gia theo truyền thống Phật giáo.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Andersen, Dines, and Smith, Helmer (eds.) 1913, *The Suttanipāta*, The Pali Text Society, London.
2. Bodhi, Bhikkhu (tr.) 2000, *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Translated from the Pāli, Wisdom Publications, Boston.
3. Bodhi, Bhikkhu (tr.) 2012, *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Translated from the Pāli, Wisdom Publications, Boston.
4. Feer, Lèon (ed.) 1884-1898, *The Saṃyutta Nikāya*, 5 vols, The Pali Text Society, London.
5. Hinüber, O. von, and Norman, K. R. (eds.) 1994, *Dhammapada*, The Pali Text Society, Oxford.
6. Karunadasa, Y. 2015 (2013), *Early Buddhist Teaching: The Middle Position in Theory and Practice*, Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, Hong Kong.

7. King, Sallie B. 2005, *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
8. Morris, Richard, and Hardy, Edmund (eds.) 1885-1900, *The Aṅguttara Nikāya*, 5 vols, The Pali Text Society, London.
9. Ñāṇamoli, Bhikkhu, and Bodhi, Bhikkhu (trs.) 2001 (1995), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya. Translated from the Pāli*, Wisdom Publications, Boston.
10. Norman, K. R. (tr.) 1992, *The Group of Discourses (Sutta-Nipāta) Volume II Revised Translation with Introduction and Notes*, The Pali Text Society, Oxford.
11. Norman, K. R. (tr.) 2004, *The Word of the Doctrine (Dhammapada). Translated with an Introduction and Notes*, The Pali Text Society, Oxford.
12. Trenckner, Wilhelm, and Chalmers, Robert (eds.) 1888-1896, *The Majjhima-nikāya*, 3 vols, The Pali Text Society, London.

NGƯỜI HƯỚNG DẪN TÂM LINH – YẾU TỐ THIẾT YẾU CHO SỰ CẤU THÀNH ĐƠN VỊ GIA ĐÌNH

Prof. Dr. Tilak Kariyawasam*

Một cuộc sống hạnh phúc và thoải mái là kỳ vọng lớn nhất của mọi người trong xã hội. Mặc dù kỳ vọng của mọi người là như vậy, nhưng nếu xã hội không cung cấp các điều kiện cần thiết để họ có một cuộc sống hạnh phúc và thoải mái, thì chắc chắn trong long họ sẽ bị trói buộc bởi các phiền não.

Hầu hết mọi người không nhận ra một thực tế rằng hy vọng đơn thuần sẽ không thể mang lại hạnh phúc cho mọi người trong xã hội. Trong tình huống như vậy, chắc chắn rằng xã hội cần một sự thay đổi theo cách có thể cung cấp nền tảng cần thiết cho hạnh phúc của mọi người. Nếu sự thay đổi trong xã hội này không đến từ gốc rễ của vấn đề thì nó không thể vững chắc.

Gia đình là đơn vị nhỏ nhất của xã hội mà dựa trên đó toàn bộ xã hội được cấu thành. Do đó, gia đình được coi là nền tảng của xã hội. Nếu chúng ta cần một sự thay đổi xã hội để các thành viên của nó được tốt hơn, thì chúng ta nên bắt đầu từ trong chính gia đình.

* Dean- Graduate School, International Buddhist College, Thailand
Người dịch: Mai Trường Quang

1. GIA ĐÌNH VÀ MỤC ĐÍCH CỦA NÓ

Theo một số học giả, không cần thiết phải đưa ra định nghĩa cho thuật ngữ gia đình và mục đích của nó, vì mọi người đều biết gia đình là gì, bởi vì mọi người đều xuất thân từ một gia đình. Chúng ta phải ghi nhớ rằng không phải gia đình nào cũng được coi là một gia đình theo nghĩa đầy đủ của thuật ngữ này. Yếu tố then chốt để trở thành một gia đình theo nghĩa đầy đủ của thuật ngữ, là nền tảng đạo đức.

Do đó, gia đình và mục đích của nó có thể được định nghĩa theo cách sau: “Gia đình là nền tảng của cuộc sống con người hoặc cuộc sống của một cá nhân, và mục đích của gia đình là hỗ trợ cho một cá nhân phát triển một cách thoải mái”.

Các nhà xã hội học hiện đại khi định nghĩa thuật ngữ gia đình đã gần như bao hàm định nghĩa đề cập ở trên. Gia đình có nghĩa là mẹ, cha và đứa trẻ theo giải thích của các nhà xã hội học Mỹ là “Gia đình hạt nhân hay gia đình cơ bản”. Các nhà xã hội học cho rằng gia đình Hạt nhân là nền tảng của gia đình Mở rộng. Gia đình Mở rộng là một gia đình lớn bao gồm cha mẹ, con cái (anh chị em) và ông bà.

Trong văn học Phật giáo, chúng ta có thể tìm thấy khái niệm gia đình mở rộng. Các văn bản của đạo Phật đề cập Vòng xoay gia đình (*nāti parivaṭṭa*) khi nói đến gia đình mở rộng. Các nhà xã hội học xác định bốn loại trách nhiệm của một gia đình Hạt nhân hoặc gia đình Mở rộng. Chúng là các khía cạnh chức năng của gia đình được hòa với sự bảo vệ đạo đức. Sau đây là các trách nhiệm chính gắn liền với gia đình.

2. DUY TRÌ NÒI GIỐNG CỦA CÁC THÀNH VIÊN GIA ĐÌNH

Trong xã hội, người cao tuổi chết theo cách tự nhiên, và một số người khác cũng chết vì bệnh và vì một số thiên tai khác. Đối với những người đã chết và không còn sống nữa, một số người khác phải thay thế họ. Đây là trách nhiệm duy trì nòi giống được thực hiện bởi các gia đình. Do đó, việc cân bằng số lượng gia đình loài người là một sự quan trọng cần thiết.

2.1. Xã hội hóa

Xã hội hóa có nghĩa là dạy các chuẩn mực xã hội, các điều cấm kỵ về văn hóa và xã hội cho trẻ em để biến chúng thành những công dân phù hợp cho xã hội. Theo nghĩa đó, sự xã hội hóa trong một gia đình là yếu tố chính để làm cho một xã hội trở nên phù hợp và các thành viên được sống hạnh phúc

2.2. Quy định về các hành vi tính dục

Hành vi tính dục là một chức năng sinh học của bất kỳ sinh vật sống, và các sinh vật khác có một mùa cho các hành vi tính dục này. Nhưng con người được tạo ra với lợi thế là không có một mùa nhất định cho hành vi này. Con người có đủ khả năng cho các chức năng tính dục trong suốt vòng đời. Do đó, nó phải được thường xuyên được điều chỉnh bằng cách nào đó, nếu không, dân số sẽ tăng lên không giới hạn. Khi một người đàn ông có gia đình, hành vi tính dục sẽ được điều chỉnh thường xuyên.

2.3. Sự đồng hành

Sự đồng hành là một yếu tố cần thiết cho sự thịnh vượng của gia đình. Sự lịch sự và ấm áp giữa các thành viên trong gia đình sẽ mang lại sự đồng hành này. Hiểu được các yếu tố đạo đức biểu hiện trong cách phân loại trách nhiệm gia đình thế này là một điều rất quan trọng. Duy trì nòi giống là hành động thể hiện sự trung thành với nhóm cộng đồng. Đó cũng là một trong những đạo đức quan trọng của tâm lý nhóm. Khái niệm này bắt rễ trong hầu hết mọi thành viên trong gia đình và các vấn đề chủng tộc và các yêu cầu khác. Bảo vệ các đặc điểm riêng là kết quả của quá trình này. Xã hội hóa là một quá trình giáo dục đạo đức cần có trong vòng tròn gia đình. Đó là một quá trình diễn ra suốt đời. Không chỉ trẻ em mà ngay cả người lớn tuổi cũng cần được giáo dục về hành vi xã hội bằng phương tiện của sự xã hội hóa. Cần đề cập ở đây rằng khái niệm các religious ministers mà chúng tôi sẽ giới thiệu trong bài viết này sẽ góp phần vô cùng lớn vào quá trình xã hội hóa. Quy định hành vi tính dục có ý nghĩa đạo đức đầy đủ nhất, bởi vì đó là yếu tố chính của việc sinh con và nó gắn kết với việc duy trì nòi giống. Khi quy định tính dục này không hoạt động tốt, nó sẽ phát sinh các vấn đề xã hội khác

nhau như vi phạm nhân quyền. Đa số các nguyên tắc đạo đức được nêu ra trong năm nguyên tắc đạo đức của đạo Phật cũng bị vi phạm bởi sự hoạt động không hiệu quả của các quy định về hành vi tính dục này. Sự đồng hành cũng là một yếu tố quan trọng đối với một cá nhân trong xã hội. Một cách rất tự nhiên là tất cả các thành viên trong gia đình đều tìm kiếm sự giải tỏa về tinh thần hoặc thể chất từ chính gia đình ngay từ thời thơ ấu. Điều đó ngụ ý rằng khi một đứa trẻ bị ốm trong nhà trọ bên ngoài, đứa trẻ này ngay lập tức sẽ về nhà, nghĩa là nó cần mẹ của mình, vì người mẹ ở đó để chăm sóc nó. Theo cách tương tự, nếu một người làm việc ở xa cảm thấy không khỏe, anh ta ngay lập tức về nhà, và vợ anh ta sẽ chữa trị cho anh ta.

Khi bất kỳ tai họa xảy ra trong gia đình, bạn bè và người thân liền có mặt để an ủi người đó. Đây là cách các thành viên trong gia đình mang lại sự ấm áp, lời khuyên và phương pháp trị liệu cho nhau theo bất cứ cách nào họ cần để giải tỏa tinh thần và thể chất. Sự đồng hành này sẽ mang lại sự sống cho các thành viên trong gia đình tùy theo hoàn cảnh và những dịp cần sự yêu thương và hỗ trợ lẫn nhau. Đây là chức năng khả thi nhất của đạo đức gia đình để giữ cho mối quan hệ gia đình vững chắc.

3. KHÁI NIỆM NGƯỜI HƯỚNG DẪN TÂM LINH

Khái niệm Người hướng dẫn tâm linh được Đức Phật đưa ra khi Ngài giảng pháp cho một thanh niên tên Sigālaka. Chàng trai trẻ Sigālaka từng lễ bái sáu phương vào mỗi sáng sớm hằng ngày.

Sau khi nhìn thấy những gì Sigālaka thực hành, Ngài hỏi anh ta lý do vì sao lại lễ bái sáu phương hằng ngày như thế. Và chàng trai trẻ trả lời rằng anh làm theo lời hướng dẫn của cha mình trước khi ông chết.

Ngay lúc đó, Đức Phật chỉ cho anh thấy cách lễ bái sáu phương đúng đắn và nên được từng cá nhân làm theo. Sáu phương cần được hiểu như sau:

- i. Cha, mẹ là phương Đông
- ii. Thầy cô là phương Nam
- iii. Vợ con là phương Tây

- iv. Bạn bè, họ hàng là phương Bắc
- v. Người làm là phương Dưới,
- vi. Người hướng dẫn tâm linh là phương Trên

Cách lễ bái sáu phương được Đức Phật giới thiệu cho Sigālaka không gì khác hơn chính là việc hoàn thành đầy đủ trách nhiệm và bổn phận của từng thành viên trong gia đình với nhau.

Đức Phật muốn chỉ ra cách mỗi thành viên trong gia đình được bảo vệ thông qua việc hoàn thành nghĩa vụ và trách nhiệm của mình đối với người kia. Khía cạnh quan trọng nhất của điều này là Đức Phật đã đưa ra một danh sách các nghĩa vụ và trách nhiệm cần được hoàn thành lẫn nhau trong gia đình được thực hiện theo sáu hướng.

Như đã chỉ ra trước đó, gia đình là đơn vị nhỏ nhất trong xã hội mà qua đó toàn bộ xã hội được cấu thành nên. Khi các đơn vị nhỏ này được bảo vệ theo các cách đã nói ở trên, cùng với nhau chúng có thể cung cấp nền tảng xã hội lớn hơn và mạnh mẽ hơn, đưa ra các điều kiện phù hợp cho phúc lợi và hạnh phúc cho toàn xã hội.

Hoàn thành nhiệm vụ và trách nhiệm của mỗi thành viên trong gia đình là cách xây dựng mối quan hệ tương hỗ giữa các thành viên. Điều đáng quan tâm cần được chỉ ra ở đây là theo Đức Phật, các người hướng dẫn tâm linh cũng bao gồm những thành viên trong gia đình và có thể đóng góp vô cùng to lớn cho sự chính trực của xã hội.

3.1. Người hướng dẫn tâm linh là một thành viên gia đình

Vì mỗi thành viên trong gia đình đại diện cho một hướng như đông, tây, nam v.v., các thừa tác viên tôn giáo (SamaṇaBrāhmanā) đại diện cho hướng trên (Uddham). Ở đây thuật ngữ Bộ trưởng tôn giáo Hồi giáo, dùng để chỉ bất kỳ người theo tôn giáo nào, thuộc tôn giáo nào, chẳng hạn như một tu sĩ Phật giáo, linh mục Kitô giáo, Hồi giáo Mullah Etc..., một học viên tôn giáo vô gia cư.

Từ Brāhmana dùng để chỉ một tu sĩ Vệ đà, cho một tu sĩ Ấn giáo có gia đình, gần giống với Giáo sĩ Kitô giáo. Hai thuật ngữ Samaṇa và Brāhmana dùng để chỉ cho một người tu thuộc về bất

kỳ tôn giáo nào trên thế giới. Điều đó có nghĩa là mọi gia đình trên thế giới đều có một người hướng dẫn tâm linh như là một thành viên trong gia đình.

Trên thực tế, đây là sự chấp nhận bình thường của mọi gia đình có đức tin gắn liền với bất kỳ tôn giáo nào theo sở nguyện của họ. Theo cách này, mọi người trên thế giới đều gắn với một đức tin tôn giáo. Tại thời điểm này, một số người có thể lập luận rằng có một số cá nhân và gia đình không có đức tin tôn giáo. Thực tế này không thể bị bỏ qua trong một xã hội nhưng đó là những trường hợp hiếm hoi và không chỉ vậy, một số quốc gia cũng xóa hoàn toàn đức tin tôn giáo khỏi chương trình nghị sự của họ. Những người này không được đề cập đến trong bài thảo luận này.

Xã hội loài người đã trải qua rất nhiều thay đổi trong thời gian dài phát triển. Mặc dù người đàn ông được sinh ra một mình, nhưng anh ta đã trở thành một thành viên của xã hội ngay sau khi anh ta được sinh ra, và nhờ gia đình mà anh ta trở thành một phần của một xã hội. Mỗi người được sinh ra trong một gia đình và do đó gia đình trở thành đơn vị nhỏ nhất của xã hội. Xã hội loài người như là một cơ thể có tổ chức cao, và gia đình nằm trong xã hội loài người cũng phải sắp xếp để bảo vệ các thành viên bên trong.

3.2. Tầm quan trọng của gia đình

Theo những nhà xã hội học, tầm quan trọng của gia đình đối với các thành viên có thể được thể hiện qua những mặt sau:

Gia đình là một nhu cầu sinh học của cá nhân.

Gia đình là một nhu cầu xã hội của cá nhân.

Gia đình là một nhu cầu tâm lý của cá nhân.

3.2.1. Gia đình là một nhu cầu sinh học của cá nhân

Gia đình trở thành nhu cầu sinh học của một cá nhân do sự phát triển chậm rãi của một đứa trẻ. Ở đây, gia đình có nghĩa là mẹ, cha và đứa trẻ theo giải thích của các nhà xã hội học Mỹ. Đây là gia đình hạt nhân. Theo đạo Phật, khái niệm gia đình Hạt nhân được xác định với những điều kiện sau: Sự thụ thai diễn ra trong tử cung người mẹ, thời điểm đúng lúc có thể thụ thai của người mẹ, sự giao

hợp diễn ra giữa cha và mẹ, và có một thân thức đang tái sinh ngay tại thời điểm đó. Những yếu tố này là nguyên nhân dẫn đến sự thụ thai. Để có sự mang thai trong cộng đồng loài người, một người nam và một người nữ phải sống chung với nhau như vợ chồng. Cách sống chung như thế này thường được hợp thức hóa bởi hôn nhân. Hôn nhân rất cần thiết cho sự phát triển chậm rãi của một đứa trẻ. Không giống các loài vật khác, trẻ em loài người phát triển rất chậm. Vì thế, cả hai vợ chồng (cha và mẹ) phải sống chung với nhau trong thời gian dài để chăm sóc đứa con. Trên thực tế, đây là lý do chính để tạo nên một gia đình. Một cặp đôi không chỉ kết hôn chỉ để thành vợ chồng, mà họ còn có những nguyên tắc đạo đức cần được hành theo để đào tạo những đứa con tốt cho xã hội. Những nguyên tắc đạo đức này được giải thích trong kinh Thiện Sinh trước tiên là để tạo ra tình yêu và sự tôn trọng lẫn nhau giữa vợ chồng. Tình yêu và sự tôn trọng lẫn nhau giữa hai vợ chồng sẽ tạo nên hạnh phúc trong tâm họ, và tác động lên đứa con trong tử cung người mẹ, tạo điều kiện cho đứa con đó phát triển khỏe mạnh bên trong tử cung cũng như khi đứa bé được sinh ra.

Cả người cha và mẹ không chỉ cần thiết cho quá trình đứa trẻ được sinh ra, mà họ còn cần thiết cho cả sự nuôi dưỡng phát triển thể chất cũng như chăm sóc đứa trẻ. Người mẹ chú ý đến sự nuôi dưỡng và chăm sóc đứa trẻ, trong khi người cha lại cung cấp các nhu yếu phẩm cho sự nuôi dưỡng và chăm sóc sức khỏe này.

3.2.2. Gia đình là một nhu cầu xã hội của cá nhân

Xã hội hóa là một chức năng quan trọng của gia đình. Để xã hội hóa một đứa trẻ, cần có cả đóng góp của cha và mẹ. Không giống như động vật, sự xã hội hóa của con người cần phải được đào tạo trước khi tham gia vào xã hội. Bằng cách này, đứa trẻ sẽ được hướng dẫn các cách cư xử trong xã hội. Chức năng này của gia đình được nêu lên trong các văn bản Phật giáo, đề cập đến cha mẹ như là những người thầy cô đầu đời, hoặc những vị thần đầu đời của con. Những chức năng thân thể và lời nói của đứa trẻ cần được điều chỉnh để có thể thích hợp với xã hội. Đây chính là một cuộc đào tạo đạo đức đầy đủ một đứa trẻ nhận được từ gia đình.

Điều này được đề cập đến ở trên trong mục Xã hội hóa – sự chuẩn bị cho thành viên mới của xã hội thông qua giảng dạy văn hóa bao gồm chuẩn mực xã hội, tập quán xã hội và điều cấm kỵ trong xã hội. Đây là khía cạnh cần thiết của gia đình đối với sự phát triển của đứa trẻ. Cả cha lẫn mẹ đều cần phải tham gia cho mục tiêu này. Đây là lý do của hôn nhân. Luật pháp của các quốc gia cũng được đưa ra để không làm xáo trộn cuộc sống hạnh phúc này. Đây chính là lý do mà khi hai vợ chồng có ý định ly hôn, tòa án sẽ cố gắng trì hoãn nó và khuyên họ không nên làm như vậy. Bởi vì đứa trẻ cần cả cha lẫn mẹ cho sự xã hội hóa của mình.

Theo đạo Phật, sự xã hội hóa này là một quá trình sâu sắc để phát triển nhân phẩm của một cá nhân. Nhân phẩm có thể được chia ra thành nhân phẩm tích cực và nhân phẩm tiêu cực. Theo các lời dạy của đạo Phật, nếu không có một sự xã hội hóa đúng đắn thì một người bình thường sẽ có xu hướng làm những việc sai trái. Họ sẽ phát triển một nhân cách tiêu cực. Đọc lại lịch sử loài người, chúng ta có thể thấy quá trình loài người dần dần hướng tâm của họ đến những hoạt động sai trái như thế nào. Chúng ta có thể thấy những hành vi này của con người trong kinh Khởi thế nhân bốn, và kinh Chuyển luân thánh vương sư tử hống. Chương đầu tiên của Thắng pháp tập yếu luận có nêu lên phân tích về tâm thức. Và trong nhóm tâm thức đầu tiên có đề cập đến tâm thức bất thiện (*akusala cittāni*). Một cách tự nhiên, điều này dẫn dắt con người đến các khía cạnh bất thiện. Phải tinh tấn nỗ lực thoát khỏi tình trạng này.

Nandasena Ratnapala viết trong cuốn sách “Xã hội học Phật giáo” là “Xã hội hóa theo nghĩa Phật giáo có nghĩa là nỗ lực thay thế những gốc rễ bất thiện bằng những gốc rễ thiện lành”. Đây là quan điểm rất tốt mà nhà văn này đã đề xuất như một quan điểm của Phật giáo về xã hội hóa, và rõ ràng là những lời dạy của Đức Phật luôn là một quá trình nâng tâm trí con người lên mức cao nhất.

Loài người kể từ khi đạt được mức độ thông minh cao nhất, họ đã thành lập các tổ chức tôn giáo, tạo ra các đồ vật thờ cúng, hình thành các khái niệm siêu nhiên tương tự như Thượng Đế và thực hiện các hoạt động tôn giáo khác nhau. Tất cả những sáng tạo này giúp con người có những nhân cách tích cực.

Những người hướng dẫn tâm linh có vai trò trong xã hội là thúc đẩy sự thay đổi này của xã hội loài người.

3.2.3. Gia đình là một nhu cầu tâm lý của từng cá nhân

Là sinh vật sống, chúng ta cần có sự ấm cúng, lịch sự và đồng hành để có sự giải tỏa tâm lý. Khi chúng ta trở về nhà sau một ngày làm việc vất vả, chúng ta rất cần một sự giải tỏa về tâm lý lẫn sinh lý. Và khi đó, sự giải tỏa tâm lý mà chúng ta đạt được sẽ chữa lành những khó chịu trên thân thể. Và khi một ai đó trong gia đình an ủi ta vào lúc khó khăn trong cuộc sống, chúng ta cảm thấy rất dễ chịu. Đối với trẻ em thì lời khuyên và các thái độ khác nhau của cha mẹ có thể có tác dụng tâm lý.

Đặc biệt, người mẹ có thể ảnh hưởng sâu sắc nhất lên đứa con nhỏ. Chúng ta có nhiều bằng chứng từ nhiều gia đình về việc những cá nhân xuất sắc được truyền cảm hứng từ người mẹ trong thời thơ ấu. Bồ Tát Siddhartha cũng được truyền cảm hứng từ người mẹ vào thời thơ ấu của kiếp sống trước để trở thành một vị Phật.

Các lời khuyên tôn giáo trở nên quan trọng trong một số tình huống để thỏa mãn nhu cầu tâm lý. Và chúng cực kỳ quan trọng vào thời điểm một thành viên trong gia đình qua đời. Nghi lễ tôn giáo và một bài pháp thoại trong lúc đó có thể an ủi và làm vơi bớt nỗi buồn của người có người thân vừa qua đời.

Đây có thể là một trong những lý do mà theo kinh Thiện Sinh, khái niệm người hướng dẫn tâm linh được đề cập đến trong gia đình. Hơn nữa, những lời khuyên từ người hướng dẫn tâm linh của từng cấp độ thành viên gia đình, chủ yếu là trẻ em, được đưa ra bởi chư Tăng. Chúng ta có thể thấy điều này tại các nước theo đạo Phật cũng như các nước không theo đạo Phật. Người ta thường đến các cơ sở tôn giáo để xin hướng dẫn cho con cái họ.

Các gia đình đạo Phật đến các ngôi chùa mà họ phụng sự để xin lời khuyên cho con cái của họ. Không chỉ những người theo đạo Phật mà ngay cả những người khác thuộc các tôn giáo khác cũng đến những người hướng dẫn tâm linh của họ để nhận được chỉ dẫn và lời khuyên từ vị này.

Xuyên suốt lịch sử phát triển của đạo Phật, nhiều nhà sư đã thực hiện các nghĩa vụ với tư cách là người hướng dẫn tâm linh trong nhiều trường hợp khác nhau với cách thức của các cấp độ khác nhau. Về đặc điểm nổi bật của khía cạnh đặc biệt này, Đức Phật đã thực hiện nghĩa vụ của người hướng dẫn tâm linh trong suốt đời sống của Ngài như một ví dụ điển hình.

4. ĐỨC PHẬT TRỞ THÀNH NGƯỜI HƯỚNG DẪN TÂM LINH CHO VUA KOSALA

Vào thế kỷ thứ 6 trước Công nguyên, ở Ấn Độ, việc người hướng dẫn tâm linh trở thành một thành viên của gia đình đã tồn tại ở đây. Điều này không phải quy định bởi luật pháp của đất nước, hoặc các quy tắc xã hội hoặc tập quán bắt buộc như vậy, nhưng thông thường mọi người có niềm tin vào một số tôn giáo tại thời điểm đó.

Theo cách này, Vua Kosala có niềm tin vững chắc vào Đức Phật, và ông ta là vị Vua rất quyền lực ở vương quốc Kosala, và ông ta giống với Vua Bimbisara về quyền lực. Nhưng Đức Phật đã trở thành người bạn rất thân của Vua Kosala.

Đức Phật khuyên vua Kosala về các vấn đề gia đình của Vua, và chính Vua cũng giải thích cho Đức Phật nỗi đau tinh thần liên quan đến các vấn đề gia đình, và sau đó, Đức Phật đã cho Vua lời khuyên để khắc phục chúng. Một lần, khi cả vua Kosala và hoàng hậu Mallikā đang nói chuyện vui vẻ, nhà vua đã hỏi hoàng hậu, “Ái khanh yêu ai nhất?”. Mặc dù hoàng hậu biết rõ ý định của vua khi hỏi câu này, bà vẫn trả lời, “Tâu Đại vương, thần thiếp yêu thần thiếp nhất”. Bà biết rằng đó không phải là câu trả lời mà nhà vua mong muốn.

Vì thế, để điều chỉnh tình huống, bà ngay lập tức đưa ra một phản đề cho nhà vua, “Đại vương, thiếp xin mạn phép hỏi là người yêu ai nhất?”. Vua Kosala cảm thấy lúng túng trước câu hỏi khó này, nhưng ông không thể đưa ra một câu trả lời khác với câu mà hoàng hậu đã trả lời, “Ta yêu bản thân ta nhất”. Tuy nhiên tâm nhà vua vẫn bị cơn giận bao phủ. Nhà vua đã đưa bà về cung điện từ khi bà còn rất nghèo và đã chu cấp cho bà nhiều phương tiện xa hoa. Thế nhưng bà không tỏ ra biết ơn với những việc đó.

Và khi nhà vua kể chuyện này cho Đức Phật, sau khi đánh giá tình huống, Ngài nhận thấy rằng nhà vua có thể giận dữ nếu ông nghĩ rằng hoàng hậu Mallikā không chung thủy với mình. Vì thế, Đức Phật ngay lập tức đưa ra một nhận xét đầy tâm lý về câu trả lời của hoàng hậu Mallikā, “Tâm ta đi cùng khắp. Tất cả mọi phương trời. Cũng không tìm thấy được. Ai thân hơn tự ngã”. Sau khi Đức Phật trả lời như thế, nhà vua cảm thấy hài lòng và ông thấy xấu hổ vì đã có thái độ không đúng với hoàng hậu Mallikā. Sau đó, ông yêu quý bà nhiều hơn.

Ví dụ này là để đề cập đến tầm quan trọng của việc có một người hướng dẫn tâm linh, ngay cả như một người bạn của gia đình. Bây giờ chúng ta có thể hiểu nếu một người hướng dẫn tâm linh trở thành một thành viên gia đình, những điều kỳ diệu có thể xảy ra cho một cá nhân và cho xã hội.

5. VAI TRÒ CỦA NGƯỜI HƯỚNG DẪN TÂM LINH TRONG GIA ĐÌNH

Như đã giải thích ở trên trong bài viết này, con người có xu hướng dễ mắc sai lầm một cách tự nhiên. Do đó, từ nhỏ cha mẹ đang phải cố gắng hết sức để giáo dục con cái thành người tốt ngay tại nhà. Xu hướng tự nhiên của mọi cha mẹ là giúp con cái họ thành những đứa trẻ tốt. Ngay cả một tên trộm cũng không dạy con mình ăn trộm. Bởi vì xu hướng tự nhiên này của các bậc cha mẹ, hầu hết gia đình đưa con cái đến xin lời khuyên của những người hướng dẫn tâm linh. Họ làm như vậy là vì ngoài lời khuyên của cha mẹ ra, lời khuyên của những người hướng dẫn tâm linh này rất hiệu quả. Trong chùa, có nhiều lớp học về chánh pháp để giảng dạy cho trẻ em về những giá trị tâm linh. Điều này rất quan trọng trong việc xã hội hóa cuộc sống của các em. Khi còn nhỏ, chúng ta có nhiều cách để chăm sóc đạo đức cho các em. Và khi các em lớn lên, cha mẹ các em cũng già đi hoặc thậm chí không còn sống nữa. Lúc đó, tầm quan trọng của những người hướng dẫn tâm linh rất nổi trội.

Trong thế giới hiện đại, giáo dục chánh pháp cho người lớn tuổi cũng quan trọng hơn giáo dục cho trẻ em. Có những thành viên gia

đình đã phá hoại danh tiếng của gia đình đó bằng các cách cư xử vô đạo đức. Rượu và thuốc phiện, hoạt động khủng bố, cờ bạc và thói trăng hoa là các hoạt động nguy hiểm mà rất nhiều người rơi vào và đưa đến tàn phá mọi thứ. Trách nhiệm bắt buộc của những người hướng dẫn tâm linh là giúp đỡ họ tránh xa những hành vi này trong cơ sở tôn giáo của mình. Cũng nên nói thêm là biên giới thẩm quyền của một người hướng dẫn tâm linh thì thường rộng lớn hơn của các thành viên khác trong gia đình. Ví dụ, người hướng dẫn tâm linh như một nhà sư có một số lượng gia đình gắn bó với trung tâm tôn giáo của ông. Nhà sư của ngôi chùa này có trách nhiệm chăm sóc điều kiện đạo đức và các khía cạnh cần thiết khác phù hợp với sự phát triển của những gia đình đó.

Như đã giải thích ở trên, một số người rơi vào các vấn đề thậm chí không nhận ra được rằng đó là xu hướng tự nhiên của hành vi con người. Những người gặp nạn này thường tìm kiếm sự giúp đỡ để thoát khỏi sự cố đó. Đó là một tâm lý chung của người gặp nạn. Do đó, nhà sư trong chùa có nhiều cơ hội tiếp cận những gia đình đó để giúp đỡ họ. Giúp đỡ một người như vậy có nghĩa là nhà sư đang giúp đỡ rất nhiều người trong gia đình. Nếu nhà sư này không giữ đúng vị trí của người hướng dẫn tâm linh, cả gia đình sẽ gặp rắc rối. Không có một nguồn thu nhập đúng đắn để gia đình có thể nuôi các em và người khác. Họ có nhiều thứ cần mua hơn. Và có một sự thiếu hụt thức ăn và sự nuôi dưỡng trong gia đình. Những đứa trẻ đang được giáo dục cần có tự do để học bài học của mình. Và các em nên có những thứ chúng cần và không nên suy nghĩ rằng mình đang trở nên nghèo túng. Nếu các em có suy nghĩ rằng các em đang trở nên nghèo túng, tâm lý các em sẽ đi xuống và nhân cách các em sẽ không thể phát triển. Do đó, nhà sư có thể can dự vào để giáo dục các em, đưa các em về vị trí bình thường. Nếu người hướng dẫn tâm linh có khả năng làm điều đó, ông ấy có thể được xem là một vị Bồ tát theo cái nhìn của đạo Phật. Đó là vai trò của một người hướng dẫn tâm linh đối với gia đình. Đây là lý do rất quan trọng để gắn kết người hướng dẫn này với gia đình, cũng như với các thành viên của nó. Chúng ta không thể phủ nhận rằng ý nghĩa quan trọng của người hướng dẫn tâm linh đối với môi trường đạo đức trong vòng

tròn gia đình là vô giá. Cần nhấn mạnh ở đây là khái niệm người hướng dẫn tâm linh đã được Đức Phật giới thiệu lần đầu tiên trong lịch sử nhân loại, thế nhưng cho đến nay, ko có một nhà hoạt động xã hội hiện đại nào để ý đến.

TỪ VIẾT TẮT

A.- Aṅguttaranikāya

D.- Dīghanikāya

M.- Majjhimanikāya

S.- Saṃyuttanikāya

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. The Aṅguttara-Nikāya. (1976). Morris, Richard. ed. Vol II. London: Pali text Society.
2. The Dīgha Nikāya. (1975). Rhys Davids, T. W. And Carpenter, J.Estlin. Ed. Vol 1. London: Pali Text Society.
3. The Dīgha Nikāya. (1976). Carpenter, J. Estlin. ed. Vol III. London: Pali Text Society.
4. The Majjhima-Nikāya. (1979). V. Trenckner. ed. Vol 1. London: Pali Text Society.
5. The Saṃyutta-Nikāya. (1973). Feer, M. Leon. ed. Vol 1. London: Pali Text Society.
6. Jones, Ken. (2003). The newsocial face of Buddhism: a call to action. Boston: Wisdom publication.
7. Lindsey, Linda L. and Beach, Stephen. (2003). Essence of Sociology. New Jersey: Prentice Hall.
8. Macionis, John J. (2003). Sociology. 9th Edi. New Jersey: Prentice Hall.

9. Mallenry, Robert. (1993). 'Nuclear Family'. The New Encyclopaedia Britannica, vol.7. Ed. By 15th Edition, Chicago: Encyclopedia Britannica.
10. Ratnapala, Nandasena. (1993). Buddhist Sociology. Delhi: Sri Satguru Publications.
11. Sullivan, Thomas J. (2002). Introduction to social problems. Boston: Allyn and Bacon.
12. Thio, Alex. (2003). Sociology: a brief introduction. 5th edition. Boston: Allyn and Bacon.

VAI TRÒ CỦA ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO TRONG GIÁO DỤC

Dissanayake Mudiyanseelage Kasun Dharmasiri*

Thuật ngữ giáo dục được gán nhiều định nghĩa khác nhau nhưng không có từ nào trong số đó đưa ra ý nghĩa và câu trả lời chính xác cho thuật ngữ này. Hiện nay, sự phát triển của khoa học và công nghệ đã tạo ảnh hưởng rất lớn đến giáo dục, do đó thuật ngữ giáo dục có ý nghĩa rộng hơn. Tuy nhiên, chúng ta hãy tập trung chú ý vào một vài định nghĩa đã được đưa ra về giáo dục.

Giáo dục là một nỗ lực, được phát triển để khắc sâu những ý tưởng cao cả vào tâm trí trẻ em ...¹. Việc đào tạo những vai trò hữu ích và hiệu quả cho học sinh là giáo dục ...². Giáo dục là đang đào tạo về văn minh ...³. Giáo dục là để hướng học sinh tiến đến những mục tiêu mơ ước ...⁴. Giáo dục cố gắng chuyển hóa hành vi thông qua quá trình học tập ...⁵

Những định nghĩa trên cho thấy ý nghĩa giáo dục là một quá trình đào tạo và nó có chức năng định hướng mục tiêu. Không có ý nghĩa nhất trí được đưa ra cho giáo dục và ý nghĩa thực sự của giáo dục vẫn chưa rõ ràng vì mục đích của giáo dục và mục tiêu của giáo dục dường như có sự khác biệt đáng kể đối với riêng từng xã hội. Ví dụ, một đứa trẻ được sinh ra trong gia đình người da đen, thì giáo dục nó nhận được sẽ phụ thuộc vào các kỹ năng làm bẫy và bắt thú. Do đó, rất khó để hình thành một định nghĩa về giáo dục để được nhiều người chấp nhận. Đơn giản, người ta nói rằng giáo

* PhD Candidate, Centre of Buddhist Studies, Faculty of Arts, The University of Hong Kong, Hong Kong.

Người dịch: Liễu Pháp và Diệu Đoan

dục là một quá trình hướng dẫn cũng như nó là một quá trình xây dựng nền tảng kiến thức tổng quát vững chắc về các vấn đề. Ngoài kiến thức này, giáo dục dựa trên mối quan hệ đạo đức và tâm lý của xã hội loài người. Giáo dục phổ thông là thể tục, tôn giáo, luân lý, đạo đức, tâm linh, hướng nghiệp, nghề nghiệp, ... tất cả những điều này được tích hợp thành một. Bản chất của các cơ sở giáo dục, các vấn đề nghiên cứu, các chiến lược giảng dạy, các biện pháp kỹ thuật như vậy đều có những yếu tố đạo đức và xã hội kết hợp thành một hệ thống.

Như S.B. Kakkar đã đề cập: “Mục đích của giáo dục là chuyển hóa hành vi và tất cả những điều kiện (duyên) tạo ra nó.”⁶ Lindgren gợi ý, ba khía cạnh nên được gộp trong giáo dục, đó là: người học, quá trình học tập, hoặc những diễn biến khi học và tình huống học tập. Tuy nhiên, hệ thống giáo dục ngày nay đã bị ảnh hưởng bởi khoa học và công nghệ hiện đại. Đồng thời, khoa học và công nghệ đã tạo ra tác động rất lớn đến lối sống của con người. Do đó, nền tảng đạo đức của giáo dục là quan trọng hơn bao giờ hết trong xã hội của chúng ta. Về mặt này, hình thành hệ thống giáo dục dựa trên giáo lý Phật giáo sẽ là một phương cách thành công để xây dựng hệ thống giáo dục đạo đức trong xã hội của chúng ta. Bài viết nhỏ này hy vọng sẽ đưa ra một số gợi ý về vấn đề này.

Con người là những sinh vật lý trí trên trái đất, họ có khả năng suy nghĩ và lý luận hơn những sinh vật khác. Từ nguồn gốc của nền văn minh nhân loại, nền giáo dục đã đóng một vai trò quan trọng cho sự phát triển của xã hội loài người. Nguồn gốc ngữ nguyên của từ giáo dục bắt nguồn từ tiếng Latin “e” (= bên ngoài) và “ducere” (= hướng dẫn, dẫn dắt) truyền đạt ý tưởng ‘dẫn một người từ trong bóng tối (<Latin “e”> ra vùng ánh sáng’. Kiểu giảng dạy này đã được người Ấn Độ cổ đại tranh cãi trong bối cảnh tôn giáo của Áo Nghĩa Thư (Upanishadic religious contexts) theo một cách thức là dẫn một người từ không thực tế đến thực tế... Ở đây, có thể hiểu quan điểm, vai trò cơ bản của giáo dục là dẫn dắt một người từ không thực tế về với thực tại.

Do đó, bài kinh Jañā trong Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta Nikaya) minh họa rất rõ quan điểm của Phật giáo

về giáo dục; Anto jañā bahi jañā, jatāya jañitā pjā, Tam tañ gotama pucchāmi, ko imañ vijañāye jañāye jaña, (Người ta ở trong một cái núi, có chỗ rói, có chỗ không rói) Gotama, Tòì hỏi bạn điều này: Ai có thể gỡ rói cái núi này?) Sāle patiññhāya nara sapañño, mcittañ paññañca mbhāvayañ, tājā nipako bhikkhu, vì vậy mimañ vijañāye mjañāñ (Một người được nuôi dưỡng trong đức hạnh, sáng suốt, phát triển sự sáng suốt và tâm trí, một vị tu sĩ nhiệt tâm, tinh cần, sắc sảo: vị đó có thể gỡ rói cái núi này.) (Bản dịch của Tỳ Kheo Tanissaro).

Cả hai đoạn văn này đã chỉ ra bản chất thực sự của giáo lý Phật giáo. Mục đích chính của Phật giáo là làm cho mọi người nhận thức được thực tại thông qua tri thức (Gñāna) và trí tuệ (Paññā). Theo quan điểm của Phật giáo, cả kiến thức và trí tuệ có thể được gọi là vị trí giáo dục tốt nhất và hai vị trí này phụ thuộc vào nền tảng đạo đức. Khi chúng ta xem xét giáo lý Phật giáo từ quan điểm giáo dục, vô số tài liệu tham khảo được gói gọn trong lời dạy của Đức Phật. Các thuật ngữ Pali như Sikkhā, Ajjheti, Adhyapitat, Ajjhayaka có thể được tìm thấy trong các kinh sách Phật giáo, những thuật ngữ này truyền đạt ý nghĩa của giáo dục, từ Sikkhā có nguồn gốc từ động từ ‘Sikkhati’ có nghĩa là kiểm soát, đào tạo, hướng tới mục tiêu, kỷ luật, phát triển, rèn luyện “Các thuật ngữ Ajjhāpana, Ajjheti, Adhyapitat bắt nguồn từ gốc Adhi có nghĩa là hướng tâm trí vào quan sát và lôi cuốn sự chú ý vào những điều cần thiết). Trong bối cảnh này, rõ ràng giáo dục là một quá trình chuyển đổi tư duy và lý luận của một người. Ông đã chỉ ra tầm quan trọng của giáo dục; “Reo lên, đây là một người đàn ông uyên bác và mọi người sẽ vây quanh anh ta. Reo lên, đây là một người đàn ông tốt và mọi người sẽ không nhìn đến anh ta.”⁷

A.S Altekar nói thêm rằng, thực tế là hệ thống giáo dục không nhằm mục đích truyền đạt kiến thức tổng quát về số lượng môn học”⁸. Trong lịch sử, lịch sử của hệ thống giáo dục phổ thông ở Ấn Độ cổ đại có từ rất sớm, có thể nói từ hơn 2000 năm trước Công nguyên hoặc thậm chí sớm hơn. Có những tài liệu tham khảo trong kinh sách cổ nói về Ashrams và Gurukula là nơi các sinh viên trẻ nhận được sự giáo dục của họ về Vệ-đà và Bà-la-môn”⁹, khi chúng

ta nhìn vào mục tiêu của giáo dục ngày trước và ngày nay, chúng ta có thể tìm thấy đủ sự hội tụ và phân kỳ. Nhưng ngày nay các mục tiêu của giáo dục được kết nối đến sự phát triển đặc điểm tính cách của trẻ em. Và sự trau dồi rèn luyện các lĩnh vực về thân, tâm, tuệ giác và tâm linh của một đứa trẻ được cấu thành một khối giáo dục toàn diện.

Thuật ngữ tiếng Phạn “Adhyāpana” và thuật ngữ Pāli “Ajjhāpana” được sử dụng để tạo ra ý nghĩa giáo dục. Từ điển Pali - English đưa ra ý nghĩa của thuật ngữ “Ajjhāpana, tư vấn và giáo dục¹⁰”, theo từ điển tiếng Phạn-Anh của Monier William mang ý nghĩa cho giáo dục là ‘tư vấn và giáo dục’. Từ điển của Robert Caesar Childers về ngôn ngữ Pali cung cấp các định nghĩa cho thuật ngữ giáo dục “Ajjhāpana, hướng dẫn và Ajjhāpeti, chỉ ý nghĩa để dạy, để hướng dẫn.¹¹” Từ điển tiếng Anh - Pali cho ý nghĩa; giáo dục, Sikkhāpeti, Uggāñhapeti, Sikkhāpana, Ajjhāpana và người tham gia vào nhiệm vụ đó được gọi là Uggahadāyaka.¹² Theo cách này, Phật giáo sử dụng các từ đồng nghĩa khác nhau với thuật ngữ giáo dục. Từ tiếng Phạn, Adhyāpana (Giáo dục) có thể được hiểu là Ajjhāpana trong ngôn ngữ Pali. Ngoài ra, thuật ngữ Pali Uggahā có nghĩa là “học” và thuật ngữ Uggahapaka ý nghĩa “giảng dạy”. Như đã lưu ý bởi Piyaratane, “Một cách giải thích mới đã được thực hiện cho từ giáo dục thông qua từ Sikkhā. Điều này có nghĩa là, rèn luyện đạo đức và phát triển tâm linh của một người...¹³

Giáo dục chủ yếu nhằm biến đổi bản chất bên trong của con người và hình thành tính cách thông qua việc phát triển các giá trị đạo đức và phẩm hạnh. Nói cách khác, giáo dục là công cụ chính của sự khắc sâu giá trị đạo đức bằng cách kiểm soát bản chất “con” ban đầu của con người.

Mục đích cuối cùng của các lời dạy trong kinh sách Phật giáo về giáo dục hoạt động như một quá trình nhận thức. Quá trình nhận thức này về mặt luân lý và đạo đức thì rất tiên tiến. Khi chúng ta xem xét các diễn ngôn tôn giáo của cả phương Đông và phương Tây, có thể hiểu thực tế là hầu hết các phong trào và các tổ chức tôn giáo đã có ảnh hưởng đáng kể đến giáo dục. Đặc biệt, từ quan điểm

tôn giáo, các giá trị tôn giáo và phong tục là những khái niệm cơ bản trong bối cảnh giáo dục. Thời kỳ tiền Phật giáo ở Ấn Độ, khái niệm giáo dục được nhiều người công nhận là một nghề nghiệp, đặc biệt, dưới sự lãnh đạo của Bà la môn giáo. Giáo dục được coi là một yêu cầu cơ bản của xã hội trong thời kỳ này. Họ đã chia cuộc sống của con người thành bốn phân kỳ. Phân kỳ đầu tiên của cuộc đời được dành cho giáo dục (*saisavableshasta vidyanam*). Một trong những khổ thơ trong một văn bản tiếng Phạn đã cho biết rằng giáo dục chi phối toàn bộ vòng đời. Khổ thơ minh họa mục tiêu cuối cùng của giáo dục, *Vidyā Dadāti vinayaṁ vinayād yati patratāṁ, patratvād dhanamapnoti dhanād dharmam tatah sukhaṁ* - giáo dục/tri thức mang lại kỷ luật, từ kỷ luật mang lại sự xứng đáng, từ sự xứng đáng người ta được sự giàu có, từ sự giàu có người ta làm những việc tốt, từ đó hạnh phúc đến. Hệ thống giáo dục Ấn Độ cổ đại được khái niệm hóa nhằm thúc đẩy hạnh phúc xã hội. Giáo dục là một tổ chức tốt nhất để thúc đẩy phúc lợi xã hội và trật tự xã hội, khi một xã hội không có nền tảng giáo dục tốt, một xã hội như vậy có thể đi đến suy vong. Sự khai thác bản chất bên trong và bên ngoài của xã hội sẽ được mô tả thông qua những dấu hiệu tổn thương về tâm lý ví dụ dưới hình thức của cuộc chiến tranh hoặc bất kỳ hình thức xung đột xã hội nào khác. Khi chúng ta nhìn vào nguyên nhân sâu xa của xung đột bên trong và bên ngoài xã hội, cuộc xung đột xảy ra là do sự thiếu vắng một nền giáo dục đúng đắn vì xung đột của những đơn vị chủ quản.

Nguồn gốc của Phật giáo có thể được xem là một phản ứng tích cực đối với những tư tưởng tôn giáo đương đại. Những triển vọng lời dạy triết lý của Phật giáo đã đưa đạo Phật lên mức được sự công nhận cao nhất của xã hội. Kinh Phạm võng (*Brahmajāla Sutta*) trong *Trường Bộ Kinh* (*Dīgha Nikāya*) minh họa xã hội đương đại trong sáu thế kỷ trước công nguyên ở Ấn Độ vào thời điểm Đức Phật bị vạ vạ bởi sáu mươi hai quan điểm giáo điều. Về vấn đề này, bình minh của Phật giáo có thể được biết đến như một phương tiện để giải thoát con người khỏi bóng tối vô minh (*Avijjā*) và dẫn họ đến vùng sáng của trí tuệ (*Paṁñā*). Quan điểm triết học này đã cung cấp con đường mới để Phật giáo được biết đến như một học

thuyết giáo dục có triển vọng.

Những nguồn tài liệu của Phật giáo Nguyên thủy liên quan đến nhiều thuật ngữ và khái niệm giáo dục ở diện rộng, như Vijjā (minh), Vijjācarana (minh hạnh), Sattā (đạo sư), Upajjhāya (thầy tế độ), Antevāsika (đệ tử), Bāla (dại dốt), Medhāvi (Trí tuệ), Bahussuta (đa văn) Dhamma-desanā (thuyết Pháp), Dhammasavanā (nghe Pháp), và Dhamma Sākacchā (thảo luận Phật pháp), Sunātha (Lắng nghe), Dhāretha (thấu hiểu), Carātha (Ứng xử) v.v... Sự độc đáo của triết học giáo dục Phật giáo dựa trên giá trị đạo đức và phẩm hạnh, con đường tri thức tam học Sāla Morality (Giới), Samādhi (Định) và Paññā (Tuệ) có thể được hiểu là một cái nhìn tuệ quán sâu xa về giáo dục Phật giáo. Giáo huấn xuất sắc nhất sẵn có trong bài giảng bát chánh đạo; Bát chánh đạo giải thích rõ cách thức và phương tiện để chế ngự toàn bộ hệ thống hành vi tính cách con người. Phật giáo dẫn khởi quan điểm đúng đắn (Chánh kiến); suy nghĩ đúng đắn (Chánh tư duy), lời nói đúng đắn (Chánh ngữ), hành động đúng đắn (Chánh nghiệp), sinh kế đúng đắn (Chánh mạng), nỗ lực đúng đắn (Chánh tinh tấn), chánh niệm và tập trung tinh thần đúng đắn (Chánh định) là những công cụ quan trọng để phát triển nhân cách. Tám hình thức này cũng có thể được hiểu là những bước chuyển hóa hành vi và những bước này sẽ góp phần nuôi dưỡng lối sống có giáo dục tốt trong đời sống xã hội của con người. Tại phần trình bày này, Phật giáo cho thấy thuật ngữ hoàn thiện về mặt đạo đức và phẩm hạnh như “Sammā” có nghĩa là “Chánh = đúng”, toàn bộ tám thành phần của bát chánh đạo kết nối với cách suy nghĩ đúng đắn (Chánh tư duy), cách hành xử đúng đắn (Chánh nghiệp) và cách hiểu đúng đắn (Chánh kiến), ba năng lực này có thể được coi là chiến lược phát triển nhân cách thuận lợi cho những nguyên tắc giáo dục của Phật giáo. Tám chiến lược này là những thành phần cơ bản trong con đường giác ngộ. Như Dhammadassi đã đề xuất: “Như một vấn đề thực tế, tính độc đáo của quan điểm Phật giáo về giáo dục nằm ở chỗ con đường triết học nâng cao kiến thức và nhận thức. Nói cách khác, kiến thức của Phật giáo chỉ là một phương tiện để đến cứu cánh và không phải là một cứu cánh trong tự thân nó...”¹⁴

Cấu trúc giáo dục của Phật giáo được ghi chép lại đặc biệt tại

các tu viện Phật giáo. Khi chúng ta nghiên cứu kỹ các văn bản Luật tạng (Vinaya), chúng ta sẽ có thể hình thành một bức tranh khá căn bản về sự phát triển của cuộc sống tu hành thời Phật giáo Nguyên thủy. Sự phát triển của đời sống tu hành cho thấy nền tảng giáo dục của Phật giáo. Lời giáo huấn đầu tiên của Đức Phật: “Này các Tỳ kheo, hãy đi bộ, đi du hành để ban phước cho nhiều người, vì hạnh phúc của nhiều người vì lòng từ bi đối với thế giới, vì phúc lợi, phước lành, hạnh phúc của chư thiên và chúng sinh. Đừng đi hai người một đường. Này các Tỳ Kheo, hãy dạy pháp hoàn hảo, hoàn hảo ngay đoạn đầu, hoàn hảo ở đoạn giữa và hoàn hảo ở đoạn kết...”¹⁵ Đây là bài học giáo dục đầu tiên được Đức Phật hướng dẫn. Ở đây, Phật giáo trình bày những ý tưởng rằng bất cứ kiến thức và khả năng nào, chúng ta phải sử dụng chúng cho sự thịnh vượng của nhân loại cũng như cho sự thịnh vượng của môi trường xã hội.

Các nguyên tắc giáo dục của Phật giáo đối với đạo đức nghề nghiệp đưa ra một ví dụ, “nếu thầy bị bệnh, thầy nên chăm sóc mình cho đến giây phút cuối cuộc đời, thầy nên đợi cho đến khi mình bình phục. Ở đây, Phật giáo cho rằng tại cấp độ này, mối quan hệ của thầy trò không bị giới hạn đạt được kiến thức hoặc kỹ năng. Nhưng nó phải là mối quan hệ từ trái tim đến trái tim, cũng như cam kết suốt đời để chăm sóc lẫn nhau. Do đó, về vấn đề này, không có gì phải bàn cãi trong mối quan hệ của thầy và trò có tinh thần đạo đức và tôn giáo tâm linh. Mối quan hệ này đáng lẽ phải được coi là mục đích quan trọng hàng đầu của giáo dục Phật giáo. Như A.S Altekar ghi nhận: “Mục đích trực tiếp của mọi nền giáo dục, dù là học chữ hay học nghề là làm cho học sinh thích hợp để trở thành một thành viên hữu ích và nhiệt thành của xã hội...”¹⁶

Kỷ luật được coi là nhân tố quan trọng trong tính cách của người học, khía cạnh quan trọng nhất trong kỷ luật của đời sống học trò là cuộc sống trong sạch và khiêm nhường, tôn trọng thầy, giới luật, người lớn tuổi, tuân theo nội quy, sống đơn giản, dậy sớm, chấp hành bốn phạm hạnh ngày, độc thân, tuân thủ giới luật tôn giáo, cố gắng và tận tâm với Phật pháp và Tăng đoàn, cam kết tuân thủ các quy tắc và điều lệ. Đồng thời, người thầy được kỳ vọng sẽ thể hiện một cuộc sống lý tưởng bằng chính hành vi của mình. Thầy được coi là người cha của các môn đệ và chăm sóc môn đệ hết sức

từ bi (compassion), hết sức bình đẳng (equanimity - buông xả), hết lòng nhân ái (loving kindness), thầy nên truyền trao giáo dục thích hợp với khả năng tốt nhất của mình. Đó là thể hiện lòng tôn kính đạo và thầy không nên phân biệt trò của mình vì đẳng cấp, tôn giáo, nền tảng xã hội, giới tính hoặc bất kỳ sự xem xét nào khác. Vào thời Đức Phật, phân chia đẳng cấp xã hội là một trong những nhu cầu xã hội; Phật giáo chỉ ra việc xuất hiện phân chia xã hội đã xảy ra không phải vì đẳng cấp hay sự ra đời của một người mà vì lý do lịch sử và kinh tế. Phật giáo chỉ ra rằng đẳng cấp sẽ không ảnh hưởng đến môi trường đạo đức và đạo đức của một người. “Cơ sở của sự vượt trội của một cá nhân không thể là gì khác ngoài hành vi đạo đức của anh ta. Không phải đẳng cấp, cũng không phải nghề nghiệp, cũng không phải sự giàu có, cũng không phải do học hành, không phải địa vị, có thể xác định phẩm chất của một con người trong xã hội ngoại trừ phẩm chất đạo đức của một cá nhân...”¹⁷. Khi được hỏi về phẩm chất của một Bà-la-môn là gì, Đức Phật cho biết một người đã loại bỏ tà ác (evil), tự phụ (conceit), ác ý (ill-will), phiến não (defilement), sân (anger), chấp trước (attachment), kiến thức rộng hiểu biết nhiều thông thạo (versed in knowledge) và phẩm hạnh (conduct) là một số đặc điểm thích hợp của người thánh thiện. Từ quan điểm giáo dục đạo đức, Phật giáo chủ trương tầm quan trọng của bình đẳng và dân chủ theo Phẩm cấp. Các thành viên của Tăng đoàn có thể được coi là một hình mẫu mẫu mực trong trật tự xã hội cũng như biểu tượng của nền dân chủ trong Phật giáo. Đối tượng cuối cùng của giáo dục Phật giáo là nhằm đạt được tự do; Tự do tư duy, tự do ý chí, tự do ngôn ngữ, tự do tư tưởng tôn giáo v.v ... Đức Phật khẳng định rằng sự tôn trọng và tôn kính trong xã hội sẽ được trao tặng dựa trên cơ sở những phẩm chất và hành vi đạo đức và luân lý của một người.

Sự phát triển của nhân cách là một yếu tố chính của hệ thống giáo dục; điều này có thể được thực hiện thông qua việc trau dồi sự tự tin, tự lực, tự quyết, tự trọng và tự kiểm soát. Các kinh sách của Phật giáo Nguyên thủy đã đề xuất những thuật ngữ như Tự thực hiện (Attakāra), tự quản (purisakāra), tự lực (purisabala), tự nỗ lực (purisa viriya), tự cường (purisathāma), khả năng tự có và tinh cần (purisa parakkama và purisa dorayya), như một số thuật

ngữ khẳng định trình độ phát triển nhân cách trong đề xuất luận lý và đạo đức. Đỉnh cao của những nét đặc sắc trong giáo dục đạo đức Phật giáo tiêu biểu trong việc thực hành mười phẩm chất dẫn đến quả vị Phật - Ba-la mật-đa (Pāramitā) là những yếu tố hỗ trợ cho việc tu luyện một cuộc sống hoàn hảo.

Phật giáo khuyến nghị sự thực là hình phạt (Sahasāpateyya daṇḍam) không nên có trong giáo dục, việc trừng phạt những học trò phạm lỗi hiện nay đang trở thành một vấn đề gây tranh cãi, các nguồn văn học tôn giáo Ấn Độ cổ đại đã chỉ ra rất nhiều bằng chứng liên quan đến việc trừng phạt học sinh. Āpastamba khuyến rằng một giáo viên nên cố gắng cải thiện các học sinh lì lợm, bướng bỉnh bằng cách đuổi không cho đến trường hoặc bằng cách bắt nhịn ăn. Ông ta dường như chống lại sự trừng phạt về thể xác. Manu phát triển hùng hồn về sự thuyết phục nhẹ nhàng, nhưng cuối cùng cho phép áp đặt hình phạt (đánh) nhẹ về thể xác bằng một cái thước hoặc cái roi mỏng. Gautama đồng ý với anh ta, nhưng nói thêm rằng một giáo viên đưa ra một hình phạt nghiêm khắc sẽ phải chịu trách nhiệm pháp lý... bị đưa ra với tâm thù địch¹⁸).

Trong thời cổ đại, việc thi hành hình phạt hành xác có thể được nhận ra. *Kinh Mahādukkhakaṇḍa Sutta* liệt kê một số phương pháp trừng phạt chết người được thực hiện vào thời Đức Phật. Đức Phật đã biết hậu quả xấu của những hình phạt đó, ngài chỉ trích và từ chối không áp dụng những hình phạt đó. *Kinh Pháp cú (Dhammapada)* ghi lại:¹⁹ “Một cá nhân có thể đã bị mê mờ trong quá khứ, nhưng sau đó, anh ta đã chuyển hóa được suy nghĩ của mình và trở thành một người hết vô minh.

“Ai sống trước buông lung,
Sau sống không phóng dật,
Chói sáng rực đời này,
Như trăng thoát mây che.”

PC.172 (trích dẫn Pháp cú - HT Thích Minh Châu - nhằm thoát ý tác giả - Nd)

Vì lẽ đó, vị ấy giống như mặt trăng xuất hiện từ phía sau một đám mây đen, soi sáng cả thế giới. Bất cứ ai nhờ thiện nghiệp che đậy cái ác đã làm, như mặt trăng không còn bị mây che thì sẽ chiếu

sáng cả thế giới. Theo nghĩa này, các nguyên tắc giáo dục của Phật giáo dạy thực tế rằng một vị A La Hán là người có trình độ học vấn cao nhất vì vị ấy không bị phiền não và được hưởng hạnh phúc tinh thần cao nhất. Phật giáo thúc đẩy mỗi người trên trái đất nên đạt được mục tiêu này. Đức Phật cuối cùng khuyên Ananda đáng kính như vậy; “Ananda, hãy tự mình thắp sáng mình lên, hãy quên đi một nơi nương tựa cho bản thân. Hãy làm cho mình không phải nương tựa bên ngoài. Giữ vững chân lý của Pháp như ngọn đèn của mình. Giữ vững như một nơi ẩn náu cho sự thật. Đừng tìm chỗ ẩn náu ở bất cứ nơi ai ngoại trừ chính mình. Ananda, dù bây giờ hay sau khi Như Lai nhập diệt, hãy hành động như vậy, chỉ những điều đó mà trong số những người ẩn dật của Như Lai đạt tám người đứng đầu và thậm chí ngay cả họ vẫn phải sẵn sàng học”²⁰.

Để tóm tắt cho nghiên cứu này, có thể hiểu rằng Phật giáo cho thấy các đặc điểm giáo dục nổi bật do một nhà giáo dục chân chính đảm nhận; vị ấy không bị ràng buộc, vị ấy biết bản chất thực sự của duyên khởi và của sinh diệt, vị ấy nhân cách hóa lý tưởng đạo đức Phật giáo, vị ấy cảnh giác về hành vi luân lý và đạo đức, vị ấy luôn ở trong trạng thái cơ sở của bốn chánh niệm (thân, thọ, tâm, pháp), hành vi của vị ấy phù hợp với pháp luật và đạo đức. Vị ấy luôn ở trong trạng thái hạnh phúc siêu thế. Điều đáng chú ý là chính Đức Phật vẫn tiếp tục sứ mệnh hoằng pháp của mình trong khi bước về phía trước vượt các rào cản xã hội thời ấy vây quanh để đưa giáo pháp của ngài đến những người tiếp kiến mình. Như đã đề cập trong *Ariyapariyesana Sutta* thuộc bộ Majjhima Nikāya, nhà khổ hạnh Gotama muốn tìm hiểu Kimm Kuslagavesi, điều gì là tốt về mặt đạo đức, đây là nghĩa vụ đạo đức cao nhất trong giáo dục Phật giáo.

Trong *Alagaddūpama Sutta* giải thích thực tế, rằng ai đó không nên học giáo lý của ngài với ý định đánh bại người khác hoặc trong ý định đạt được danh tiếng từ người khác, ví dụ lý tưởng này cho thấy những lời dạy của Đức Phật có một sự gắn kết chặt chẽ với giáo dục nhiều như thế nào. Đức Phật nói rằng; “Này các Tỳ kheo, một số người bị hướng dẫn sai học những giáo pháp, khổ thơ, bài kệ, câu thơ, câu cảm thán, câu nói, những câu chuyện sinh (tử?), những phép thần thông và những câu trả lời cho những vấn đề, ... nhưng đó là học Pháp, “idha bhikkhave , suttam geyyamveyyā-

karanm, gātha udāna itivuttaka jātaka abbhutadhamma vedalla.”²¹
 Phạm vi rộng của giáo dục đạo đức trong Phật giáo được đề cập trong *Kalama Sutta*, Theo đó, dạng mặc khải - truyền thuyết (*anusava*), truyền thống (*paramparā*), tin đồn (*itikirā*), căn cứ theo kinh sách tôn giáo (*pitakasampada*) như logic (*takkaetu*), chỉ dựa trên quan điểm có vẻ hợp lý (*nayahetu*), phản ánh về sự xuất hiện đơn thuần (*ākāraparivitakka*), chỉ vì phù hợp cùng quan điểm (*diññhinijjhānakkhantiyā*), chỉ xem xét trên năng lực của một người (*bhābarūpatāya*) và xem đó là người thầy ẩn dật của chúng ta (*samano no garu*). Trong sự giải thích rất rõ ràng này, Phật giáo đã khuyến khích ai đó tham gia vào việc thực hành giáo dục, hành giả không nên bám víu vào quan điểm giáo điều và người thực hành giáo dục nên có tư duy phê phán và suy nghĩ phê phán về toàn bộ vòng đời. ⁽¹⁾

(1) TÀI LIỆU THAM KHẢO:

- Peters R.S, (1967), *Concept of Education*, London, Page.05
 Peters, R.S, (1966), *Ethics and Education*, London, Page. 31
 Unesco, (1953), *Humanism and Education in East and West*, Paris, Page.79
 Upali D. Seram, (1977), *Educational Criteria*, Colombo, page.20
 S.B, Kakkar, (2004), *Educational Psychology*, Printic Hall of India Private Limited, page 01, New Delhi, Ibid, page. 02
 A. S. Altekar, (1944), *Education in Ancient India*, Nand Kishore and Bros, Educational Publishers, page. 10
 A.S. Altekar, (1944), *Education in Ancient India*, Nand Kishore and Bros, Educational Publishers, page. 22
 S.N.Sharma, (1994), *Buddhist Social and Moral Education*, Parimal Publication, Delhi, page. 38
 Rhys David and Stede, (1966), *Pali English Dictionary*, Pali text society, London, pages. 11-12
 Childers, Robert Caesar, (1909), *A Dictionary of the Pali Language*, London, page. 21
 Buddhadatta Polvatte, *English Pali Dictionary*, (1955), Delhi, India, page. 164
 Piyyatane Kadawathgama, (2002), *Teaching Methodology and Strategies Highlighted in Buddhism*, page 03
 Dhammadassi, (2009), *Buddhist contribution to education*, Department of Pali and Buddhist studies, University of Sri Jayawardenepura, page. 15
 The Book of the Discipline, (2000), *Vinaya-Pitaka Volume IV, Mahavagga*, Translated by I.B. Horner, PTS, Oxford, Page. 28
 A.S. Altekar, (1944), *Education in Ancient India*, Nand Kishore and Bros, Educational Publishers, page. 10
 S.N. Sharma, (1994), *Buddhist Social and Moral Education*, Parimal Publication, Delhi, page. 52
 A. S. Altekar, (1944), *Education in Ancient India*, Nand Kishore and Bros, Educational Publishers, page. 27
 Dhammapada; *Treasury of Truth, Illustrated Dhammapada (Lokavagga)*, edited by Sarada Weragoda, Buddha Dhamma Education Association, Yo ca pubbe pamajjitvā, pacchā so nappamajjati, Somaū lokaū pabhāseti, abbhā muttova candimā 173-174 stanza, Yassā pāpāū kataū kammaū, kusalena pidhāyati, Somaū lokaū pabhāsetā, abbhā muttova candimā, pages. 729--731
 S. N. Sharma, (1994), *Buddhist Social and Moral Education*, Parimal Publication, Delhi, pages. 69-70
 Majjhima-Nikāya, Edited by Trenckner, V, Volume, I, (1979) PTS, London, page 133

ĐẠO ĐỨC VÀ BỐN SANH KINH: CÓ THỂ HỖ TRỢ QUY TẮC GIÁO DỤC THẾ TỤC?

Dr. Sarah Shaw*

TÓM TẮT

Ở nhiều vùng Phật giáo miền Nam, *Jātaka* đưa ra các quy tắc đạo đức, những quy định không chính thống của luật, và trong thực tế, ở một số khu vực như Miến Điện, một phương tiện truyền miệng truyền đạt một bộ luật mà nó có thể tạo ra tiền lệ trong các tòa án của pháp luật (Shaw 2006). Và bây giờ chúng có thể đóng góp cho các cuộc thảo luận quốc tế ngày càng tăng về đạo đức thế tục không? Mô tả về việc thực hành của Bồ-tát về *Giới luật (sīla)* và sự tinh thông trong *Jātaka*, điều đó dẫn đến sự tinh nhuệ về các kỹ năng trong những tình huống được mô tả khác nhau, Charles Hallisey đã đưa ra thuật ngữ “sự sáng tạo trong đạo đức” liên quan đến những truyện tích này (Hallisey 2010). Nó bao gồm, như ông lưu ý, không chỉ là khả năng mà Bồ tát thể hiện trong ngũ giới, mà còn là thông qua việc ban hành việc tường thuật, là một phương tiện thể hiện sự tinh nhuệ tuyệt vời trong việc đảm bảo lợi ích không chỉ cho bản thân mà còn là cho những người khác. Sự sáng tạo đạo đức như vậy, theo ông đề nghị, là rất quan trọng đối với sự hiểu biết đa sắc thái của đạo đức Phật giáo vì chúng đã nêu rõ trong *Jatakas*. Được trích dẫn những truyện tích có bình luận từ truyện tích *Jakata* về Trí tuệ (*Mahosadha / Ummagga Jātaka*) (J 546), Hallisey

* University of Oxford and University of South Wales, UK
Người dịch: Phan Trung Hưng

chứng minh rằng Bồ tát thường không chỉ hài lòng với việc làm “điều đúng đắn”, mà còn mong muốn hơn làm điều tích cực hữu ích: hành động hoặc chuỗi các hành động mà chúng đảm bảo tất cả các bên đều được hỗ trợ.

Trong bài viết này, tôi lập luận rằng “sáng tạo đạo đức” cũng là một khái niệm rất hữu ích trong nỗ lực giảng dạy đạo đức Phật giáo cho những người chưa trưởng thành với truyền thống và những truyện tích được kể và giáo lý Phật giáo trong thời thơ ấu của họ. Như một số hiểu biết của Phật giáo đã chọn lọc cho thảo luận quốc tế về sức khỏe và hạnh phúc thế tục, trong lĩnh vực giảng dạy chánh niệm nói riêng đạo đức đã bị đánh giá thấp và thậm chí bị bỏ qua, mặc dù sự cân bằng đó đang bắt đầu được khắc phục (*Williams và Kabat-Zinn 2011; Baer 2015; Brown 2016; Samuel 2016*). Tôi kết luận bằng cách đề nghị việc kể lại và khái niệm “sáng tạo đạo đức” mà *Jataka* là hiện thân, có thể giúp để truyền tải các nguyên tắc của giáo dục đạo đức, và một thói quen hàng ngày của chánh niệm, mà cũng được áp dụng trong bối cảnh thế tục hiện tại.

1. DẠY PHẬT GIÁO CHO PHƯƠNG TÂY

Trước khi tiếp tục các truyện tích, tôi muốn mô tả một số khó khăn mà người ta có thể tìm thấy trong việc giới thiệu chủ đề đạo đức ở phương Tây. Trong ba mươi năm qua, tôi đã giảng dạy lý thuyết và thực hành Phật giáo ở Anh, tại trường cao đẳng và đại học. Đây là các lớp đại học và các lớp học dành cho người lớn có hứng thú tìm hiểu về lý thuyết Phật giáo. Khi tôi mới bắt đầu giảng dạy Phật giáo, tôi nhận thấy rằng các yếu tố của Bát chánh đạo liên quan đến lời nói, hành động và sinh kế, không khơi dậy nhiều sự quan tâm. Tài liệu liên quan để vô ngã và phụ thuộc gây sự chú ý và thảo luận đáng kể; thông tin về các loại kỹ thuật thiền và chánh niệm khác nhau, rất phổ biến ở phương Tây, cũng gây nên nhiều câu hỏi và tranh luận.

Luật Tạng của Tu viện (*Monastic Vinaya*) được coi là hấp dẫn, vì nhiều người đã chứng kiến các nhà sư Phật giáo và bị ấn tượng bởi sự hiện diện và sự thức tỉnh cao độ của họ. Những luật lệ thế

tục về thực hành và cách cư xử trên thế giới, tuy nhiên, có vẻ kém hấp dẫn và hơi nhàm chán, cho tất cả các nhóm tuổi. Khi thảo luận về *Giới luật (sila)*, rõ ràng là những người lịch sử thì chờ đợi để có được “những thứ thú vị hơn”. Thật không may rằng nhiều học bổng vào giữa thế kỷ XX ở phương Tây lại đã ủng hộ lập trường này. Quan niệm cho rằng có hai trường phái Phật giáo, một trường phái là cứu cánh nhằm vào các tu sĩ, và trường phái thứ hai là giáo dân, chỉ đơn giản hướng đến khả năng tái sinh cao hơn, thúc đẩy một sự chia rẽ trong cái hiểu biết của phương Tây, do đó các hoạt động giáo dân thường chỉ được coi là dựa vào *Giới luật (Sila)*, và không có bất kỳ ý nghĩa quan trọng nào trong việc đạt được một mục tiêu triết giáo cứu rỗi. Quan niệm được đưa vào trong *Jātaka*, thường bị coi là những truyện tích dân gian đơn giản, rằng bất kỳ sự tái sinh nào cũng có thể phát triển thêm mười sự hoàn hảo, và bản thân Bồ Tát cần nhiều cuộc sống như một cư sĩ, cũng như một con vật, để hoàn thiện những phẩm chất này và để tìm các nguồn cần thiết để dạy như một vị Phật, cho đến gần đây trong một thảo luận hiếm hoi. Phật giáo đã và đôi khi vẫn được thảo luận hoàn toàn về “lý thuyết” của Phật giáo và không có ý nghĩa về bối cảnh trong một diễn thuyết tự sự hoặc cân bằng được phép tranh luận.

Nhưng bất kỳ việc trì chú phát nguyện về Bồ Tát nhiếp tâm rằng cuộc sống của chúng sinh, với *Giới luật (Sila)* và lòng độ lượng, có thể và là một phần rất quan trọng và then chốt cho một con đường của Bồ Tát đầy đủ, hoặc, nếu đó không phải là mục tiêu, thì đó một cách của riêng bản thân mình phát nguyện theo các nguyên tắc của Phật giáo. *Giới luật (Jatakas)* là một trong chín chi (aṅga) của việc giảng dạy (Shaw 2006). Chúng chứng minh rằng Tạng Kinh (Sutta), Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) và Luật Tạng (Vinaya) là không thể, bởi vì Đức Phật đang giảng dạy, các tu viện đang thực hiện vai trò của tu viện, vậy thì làm thế nào mà các vị Bồ Tát và những vị khác là “có thật” trong những truyện tích, đương đầu với tất cả các loại vấn đề mới mẻ và không quen thuộc xảy ra theo cách của “người phàm” (Shaw 2010). Vì vậy, có một khuynh hướng tự nhiên đối với giáo lý thể tục trong *Jātakas*: chúng thường diễn ra khi không có Đức Phật, nên không có Phật giáo, và do vậy, những

lý tưởng và tiêu chuẩn được đề cao cũng thường được áp dụng theo nghĩa khái quát. Tất nhiên, trong cái biểu hiện của cái lý tưởng Ấn giáo của các tu viện, nơi mà tái sinh của các vương giả được cho là khả năng để phát triển mười nguyên tắc của vương quyền (*rājadharmas*), để cai trị bằng Pháp chứ không phải là ép buộc và để thực hành và khuyến khích cả *Giới luật (sila)* và những mặt tích cực của một cuộc sống giáo dân – lòng rộng lượng, được thể hiện qua kỹ năng thực hiện tốt trong nghề nghiệp của một người, và thúc đẩy một xã hội công bằng (Shaw 2017). Thiên định cũng được thực hành trong những cuộc sống như vậy, như một trong những *jātaka* hiếm hoi - như trong Kinh, *Kinh Đại Thiện Tiến Vương (Mahāsudassana Sutta)* (D II 169-199), chứng thực.

Vì vậy, như lời nhắc nhở của những lời khuyên bởi các giáo viên Phật giáo khác, tôi bắt đầu nói về năm giới luật liên quan đến chánh niệm trong cuộc sống hàng ngày, và nhiều thuật ngữ hơn nữa về “đạo đức” và “nhận thức chánh niệm về những việc khác” hơn là đạo đức. Thật vậy, tôi luôn ghi nhớ rằng những xem xét và những cân nhắc về đạo đức sẽ hình thành một phần lớn trong suy nghĩ và hành động hàng ngày của mọi con người, nhưng hầu hết thời gian chúng ta không thực sự nhận thức được điều này. Do vậy mà sau khi giảng dạy về ngũ giới cấm, và các hướng dẫn có trong *Kinh Giáo thọ Thi-ca-la-việt (Sgalovāda)* (D III 180-193) hoặc trong *Kinh Đại Hạnh phúc (Maṅgala Sutta)* (Sn 258-269), tôi bắt đầu đặt ra bài kiểm tra gồm những loạt câu hỏi cho lớp của mình để minh họa điểm này.

Bài kiểm tra liên quan đến khoảng mười câu hỏi. Tôi yêu cầu mọi người đưa ra câu trả lời đáp ứng theo ngũ giới. Điều gì là đúng đắn để làm trong một tình huống cụ thể nào? Dưới đây là một số câu hỏi mẫu, minh họa một số vấn đề quan trọng phát sinh trong đạo đức của cuộc sống hàng ngày:

Có phù hợp với năm giới để lấy vật dụng vệ sinh còn lại cho bạn trong một khách sạn và mang tất cả chúng về nhà với bạn không?

i. Có đúng không khi mang về nhà một cuốn sách mà người khác đã bỏ lại trên tàu khi họ đi khỏi?

ii. Bạn có giết một con ong vò vẽ trong xe của bạn hay trên đường không?

iii. Một người bạn của bạn vừa bị sa thải khỏi công việc và muốn bạn uống say với người đó; bạn sẽ làm gì?

iv. Bạn của bạn đang mặc một chiếc váy không phù hợp với cô ấy. Bạn có nói với cô ta như vậy không?

v. Nếu bạn thấy một số rau quả và trái cây còn sót lại trong một hộp ở bên đường, có đúng không khi bạn mang chúng về nhà mình?

Các câu trả lời cho những câu hỏi này khác nhau rất đáng kể, nhưng tất cả học viên đều tham gia suy nghĩ rất nghiêm túc về ngũ giới. Một số người coi rằng việc lấy đồ vệ sinh từ khách sạn mang về nhà là “lấy những gì không được tặng”, những người khác không nghĩ như vậy (1). Việc lấy đi cuốn sách thì gợi lên sự quan tâm của cuộc thảo luận. Một số cuốn sách thì được cảm thấy là vứt đi, và vì vậy mọi người cảm thấy không có tội lỗi gì khi lấy chúng đem về nhà. Tuy nhiên, một số có vẻ đắt và khó tìm, người bỏ quên có thể gọi điện cho công ty xe lửa và có thể yêu cầu được trả lại (2). Các câu hỏi luôn khiến mọi người suy nghĩ về đạo đức theo một cách mới, có thể áp dụng cho các tình huống mới và nhận ra rằng bài tập này của chính nó đòi hỏi sự sáng tạo và thích nghi. Mọi người tranh luận về cái đúng và cái sai của mỗi người, và thường phải đi đến những giải pháp linh động và tinh tế. Trong tình huống ong vò vẽ, bạn không cần phải hành động vội vàng và giết chết con ong đó; chỉ cần bình tĩnh, mở cửa sổ ra, và cuối cùng nó sẽ bay ra. Không cần thiết phải phạm giới cấm đầu tiên (3). Trong trường hợp một người bạn mất việc, bạn không cần thiết phải uống say với bạn của mình - bạn chỉ cần suy nghĩ về vấn đề một cách sáng tạo, và với lòng từ bi. Tại sao, thay vào đó, bạn lại không mời một bữa ăn ra để trò chuyện? Bằng cách đó, bạn không làm bạn bè hụt hẫng, mà còn thể hiện sự đồng cảm với tình trạng khó khăn của họ và cũng có thể bảo vệ họ khỏi những hành vi tự hủy hoại bản thân, mà điều này đã có thể khiến bạn phạm giới luật thứ năm (4). Câu hỏi về việc nói ra sự thật làm mọi người cười vì tất nhiên cần phải rất sáng tạo để nghĩ ra

một câu trả lời trung thực nhưng sẽ không làm người bạn gái hoặc vợ của bạn bực mình (5)! Câu hỏi về rau quả là một loại câu hỏi mẹo: ở Anh, nó sẽ không được coi là trộm cắp khi lấy rau quả, nếu bạn sống ở trong nước Anh; có một phong tục bất thành văn là nếu bạn có quá nhiều trái cây và rau quả, bạn để chúng bên lề đường cho bất cứ ai muốn lấy. Tuy nhiên, trong thành phố, thì không có ai nghe nói về phong tục này, và bạn chỉ cần sẽ không lấy hết tất cả (6). Vì vậy, ấy thì cần phải xem xét các tập quán và phong tục địa phương, những người mà bạn đang giao tiếp, và đôi khi, phải cư xử với sự tinh tế và cảnh giác. Phải xem xét liệu rằng có thô lỗ và không tốt không khi cư xử trong cái cách này hay không? Hoặc nó có thích hợp và phù hợp với các quy tắc bất thành văn của một nền văn hóa và bối cảnh cụ thể nào đó hay không?

Bài kiểm tra cho thấy nhiều điều: nó cho thấy một quy tắc đạo đức không phải là một lý tưởng trừu tượng, nó không có cảm giác nhân đạo và nhận thức về người khác. Quy tắc đạo đức và *Giới luật (Sila)* thường cần sự khéo léo và sẵn sàng thích ứng, đôi khi là một số điều chỉnh để bạn thích với nơi mình và những người bạn đang sống trong đó. Bài tập này tỏ ra rất hữu ích trong việc thông hiểu nhau, trong cái cách vui vẻ, chính xác là đạo đức có ý nghĩa gì trong thực tế và nó đóng vai trò quan trọng như thế nào trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Nó cũng chứng minh cho những học viên rằng những cân nhắc về đạo đức như vậy phần lớn thực sự hình thành suy nghĩ của chúng ta và thường là nguyên nhân của nhiều vấn đề của chúng ta, khi chúng dẫn dắt đến những lo lắng hoặc mặc cảm tội lỗi. Nhưng có lẽ hầu hết tất cả chúng cho thấy cách suy nghĩ đạo đức có thể là như thế nào, và cũng thường là sáng tạo. Tâm ý (*citta*) trong *Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)* mô tả các yếu tố như sáu cặp, tự phát, nếu đó là Tâm ý (*citta*) đầu tiên, các yếu tố của con đường dẫn tới đạo đức và chánh niệm. Và chánh niệm luôn ở trong *Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)* đi cùng với một trong những sự tuân thủ thiêng liêng (DhS 9; Shaw 2019: 71-89). Vì vậy, gieo vào khái niệm về tâm trí lành mạnh là sự hiểu biết rằng ý thức chánh niệm, được thiết lập tốt, có một số tính năng hỗ trợ luôn đi kèm với nó: ví dụ như lòng tự trọng (*hiri*) và sợ hậu quả (*ottappa*), nó bảo vệ

tâm trí, một vài hình thức thân thiện nào đó đối với đối tượng, và, tất nhiên, chủ yếu, một sự phân biệt đạo đức vốn có, thậm chí là có thấy bằng trực giác. Mỗi tình huống là khác nhau, và chỉ có ý thức khéo léo tinh anh của Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) chỉ ra sáu cặp là hiện diện trong lời nói đúng đắn (Chánh Ngữ), hành động và sinh kế đúng đắn (Chánh Nghiệp và Chánh Mạng), vì vậy trong hoàn cảnh mới và đối mặt với những vấn đề mới, chúng ta thấy rằng ngũ giới, cùng với những đồng hành quan trọng của chúng, lòng độ lượng và sự tuân thủ thiêng liêng (*brahmavihāras*), đòi hỏi chúng ta phải nhìn vào mỗi hoàn cảnh mới một cách sáng tạo khi nó phát sinh. Bài kiểm tra giúp mọi người hiểu điều này. Quy tắc đạo đức của Phật giáo được đưa vào trong sự điều chỉnh linh hoạt với các điều kiện mới và ý thức về sự kết nối giữa chúng ta với các chúng sinh khác: đây là một quy tắc thể tục tiềm tàng và là cái mà dường như nhiều người có thể áp dụng trong cuộc sống của họ.

Vì vậy điều này có liên quan gì với *Jātakas*? Các Giới luật đặt ra các hướng dẫn; nhưng đó là trong các truyền thống kể chuyện, nơi mà các điều chỉnh khéo léo đến các điều đáng ngạc nhiên, cái không quen thuộc và những khó khăn, các yếu tố thiết yếu của một bộ luật đạo đức thể tục một các tiềm tàng, được thấy rõ nhất, theo cách mà các tông phái Phật giáo khác, đơn giản là do các thông số khác nhau của chúng và những ràng buộc, không thể. Vì vậy, đây là nơi hữu ích để xem xét các truyện tích này, mà tôi thường đọc với các học viên trong lớp. Đôi khi, họ trình bày những tình huống như vậy theo những cách kích thích tư duy và đôi khi cũng buồn cười, và cho phép người đọc hiểu được đạo đức, và vai trò của nó trong cuộc sống của họ một cách mới mẻ và hữu ích.

2. BỐN SANH KINH (JATAKAS), THỂ HIỆN ĐẠO ĐỨC VÀ SÁNG TẠO ĐẠO ĐỨC

Trong *Jātakas*, Bồ Tát thường thị hiện là động vật của trần thế, hoặc thân, và đôi khi là một nhà tu khổ hạnh của con người, sử dụng sự nhanh trí của nhuệ mẫn, sự khích lệ về đạo đức và thông thường, một cảm giác chia sẻ sự đồng cảm với những người khác

tham gia vào hành động, ngay cả khi họ là thù địch. Vì vậy, chúng ta hãy khám phá khái niệm “đạo đức sáng tạo” của Hallisey, được đề cập ngay từ đầu của bài viết này và áp dụng nó cho người “dân thường”, và một truyện tích mà Bồ Tát trong khi là một con người đối phó với những thử thách và tình huống khó khăn.

Chúng tôi thấy điều này rất rõ ràng trong một số tình huống nổi tiếng của *Jakata về Trí Tuệ* (“*Mahosadha-jātaka*”). Đối với điều này ở đây, tôi cho rằng dường như có một hướng dẫn rõ ràng cho hành vi và kỹ năng tốt trong các phương cách mà Bồ tát đã thiết lập, khi Ngài chứng minh rằng những gì phải có là một Tâm ý (*citta*), mà nó không phải là của một vị Phật, mà là của một cư sĩ “bình thường” trên thế giới, tương tác với các người khác và đương đầu với những tình huống khó khăn giống như chúng ta.

Trong những câu đố được đặt ra cho Bồ Tát, Ngài ở vị trí như một thám tử trong một truyện tích ly kỳ hiện đại. Khi Ngài vẫn còn là một đứa trẻ, tất nhiên, nhưng loại bỏ ra những bí ẩn được trình bày, Ngài đã và trả lời thành công câu đố “mẹo” của nhà vua mà những câu đố được thiết kế để đánh lừa Ngài. Không chịu khuất phục trước những phen tra khảo của nhà vua, Ngài phải chứng minh phẩm hạnh của mình, cái mà Ngài làm đã đạt được thông qua những gì có hiệu lực trong một loạt các trường hợp trắc nghiệm pháp lý (*attā: vụ kiện tụng*). Trong những trường hợp này, Ngài đã tìm ra các giải pháp giúp mọi người: họ tìm ra những người làm sai trái và đưa ra cách giải quyết những xung đột và khó khăn.

Chúng ta hãy lấy một ví dụ đơn giản, điều đó thể hiện một mô hình mà chúng ta tìm thấy trong nhiều trường hợp phức tạp của thám tử. Đây là câu hỏi thứ ba, “Câu hỏi về chuỗi vòng cổ” (Ja VI 336). Một người phụ nữ rất nghèo nào đó đan bện một số sợi có màu sắc khác nhau và biến chúng thành một chiếc vòng cổ xinh xắn cho chính mình. Sau đó, cô quyết định đi tắm ở một mé nước gần đó. Có một phụ nữ trẻ khác, đang theo dõi cô, đến gần để chiêm ngưỡng sợi dây chuyền đan bện của cô ta và hỏi cô đã tốn bao nhiêu tiền để làm nó, và số đo của nó là gì, và bởi vì, như cô nói, cô muốn

tự làm một cái cho chính mình. Người phụ nữ thân thiện đã đan cái vòng cổ, vẫn đang tắm nơi mé nước, thúc giục người phụ nữ kia cứ thử nó-cái vòng cổ đó- xem có hợp không. Nhưng người phụ nữ ngưỡng mộ cái vòng cổ lại chạy đi với chiếc vòng cổ. Người phụ nữ bện vòng cổ bước nhanh ra hồ tắm, và níu kéo cô kia, cô nói rằng cô đã làm cái vòng đó cho mình, và rằng cô đã không đánh cắp gì cả. Phải làm sao? Cách tiếp cận của Bồ tát được áp dụng. Bởi vì trong tất cả những vấn đề này, Bồ Tát ngay lập tức đã chỉ ra bên nào là không trung thực. Nhưng, việc thể hiện “sự sáng tạo đạo đức”, đó là dấu ấn thực sự của trí tuệ của Bồ Tát, dựa trên sự khéo léo, Ngài đã nghĩ ra một cách kiểm tra sẽ chứng minh cho mọi người khác cũng là chủ sở hữu thực sự của chiếc vòng cổ. Ngài hỏi mỗi người trong hai phụ nữ là họ thường dùng loại nước hoa nào. Kẻ trộm nói “Toàn bộ bó hoa”, rõ ràng là một hỗn hợp thương mại đắt tiền của một số tinh chất hoa. Người phụ nữ nghèo nói rằng cô không thể đủ tiền để có loại mùi hương đó: cái vòng cổ có hương thơm đơn giản vì nó có cỏ hoang, là loại mà ai cũng có thể có. Ở đây *Giới luật tốt (Sīla)* rõ ràng là không đủ: cái tinh tế và kỹ năng về phương tiện chính là những gì mà Bồ-tát cần trong tình huống này. Chúng ta cũng nên lưu ý rằng người phụ nữ nghèo kia được coi là bình đẳng với người phụ nữ giàu có đo với nhu cầu của mình về công lý, một sự biểu thị của một chủ nghĩa bình đẳng trong tường thuật Phật giáo sơ khai mà thường bị bỏ qua.

Trong các tình huống khác của truyện tích này, Bồ Tát cũng sử dụng sự cảnh giác và sự thận trọng với người khác để giải quyết một tranh chấp đơn giản mà không thể giải quyết bằng cách khác (Appleton & Shaw I 196-202). Các nhân vật khác cũng chứng minh điều này. Chẳng hạn như, vợ của Bồ Tát, Amarā, rất tinh tế trong việc phát hiện ra động cơ tà ác đằng sau “những món quà” được mang đến nhà bà, nơi sẽ được coi là tài sản bị đánh cắp từ cung điện, bà đã rất tinh tế đánh dấu một ngày và giờ mỗi người đến, để bà ta có thể bảo vệ chống mình khỏi sự đổ lỗi khi ông ta sau đó bị buộc tội về trộm cắp (*Ja VI 364-370; Appleton & Shaw I 198-99, 242-249*).

3. ĐẠO ĐỨC ĐẠI CHÚNG NHƯNG VẪN LÀ THỂ TỤC CỦA NHÂN DÂN

Nhưng có những truyện tích khác mà Bồ Tát và các nhân vật khác không có sự tự tin và tất cả đều gặp rắc rối bởi những kiểu cân nhắc và hoài nghi mà hầu hết chúng ta trong thế giới hiện đại đều quá quen thuộc. Trong *Pháp hạnh Tâm từ Ba la mật (Kurudhamma Jātaka)* (J 276; Ja II 365-381), Bồ tát là một vị vua, của một dân tộc vĩ đại và cao quý, nhưng bị dẫn vật bởi sự hoài nghi của bản thân về một loại không có ích lợi. Vương quốc của Ngài là người Kuru, người thường xuyên được ca ngợi trong văn học bình luận là có hành vi mẫu mực và đức hạnh. Họ được mô tả là khán giả của *Kinh Đại Niệm Xứ (Mahāsatipatthāna-sutta)* (MI 55-63), ví dụ (Ma I 227; Soma 1981: 17-18). Theo lời bình luận, những Ưu Bà Tắc, Ưu Bà Di người Kuru mặc đồ trắng và nghe thuyết giảng giáo lý vào những ngày Lễ Bồ Tát (*uposatha*), do đó khiến họ cũng xứng đáng với tên gọi *Tỳ kheo (bhikkhave)* trong các bài giảng của Đức Phật. Trong *Pháp hạnh Tâm Từ Ba la mật (Kurudhamma-jātaka)* (J 276), vận may phát sinh từ sự gương mẫu trong *Ngũ giới (sīla)* và lòng độ lượng như vậy được khám phá.

Trong truyện tích “hiện tại” thuộc điển tích của *Bốn Sanh Kinh (Jataka)* này, mà nhắc nhở việc Đức Phật kể chuyện, Đức Phật trách một nhà sư trẻ vì đã giết một con ngỗng trong một vở kịch, Đức Phật nói rằng trong quá khứ thậm chí người dân không theo đạo cũng đã thận trọng hơn và cảnh báo cho những người khác trong các hành xử của họ. Sau đó, Đức Phật kể truyện tích sau đây: Người dân Kuru tất cả đều giữ ngũ giới, đã được dẫn dắt bởi Bồ-tát. Vào thời điểm đó, người dân vùng Kāliṅga phải chịu đựng khủng khiếp vì hạn hán. Nhà vua gửi các sứ giả Bà-la-môn đến vùng Kurus, nơi mưa rất nhiều, để cầu xin cho con voi mang mưa của họ. Biểu tượng may mắn này cũng là một đặc điểm quan trọng nổi tiếng của *Hạnh Bồ thí (Vessantara-jātaka)*, vì nó là quà tặng của con voi này, và cũng đối với các vị Bà-la-môn vùng Kāliṅga, vì vậy làm phẫn nộ dân chúng và nhà vua bị coi là không còn xứng đáng, do vậy mà vua Vessantara bị lưu đày; cách giải quyết của truyện tích cho thấy cuối

cùng cũng được quay trở lại (Ja VI 488-494). Tuy nhiên, món quà không mang lại mưa như được mong mỏi. Vì vậy, vua của Kāliṅga gửi các sứ giả trở lại, yêu cầu họ tìm ra bí mật của sự may mắn của người Kurus. Họ lấy những tấm vàng, trên đó ghi những phát hiện của nghiên cứu của họ, và phỏng vấn mười một nhân vật chủ chốt trong kinh thành để tìm ra những bí mật mà họ có được nhờ vào sự may mắn của họ. Bắt đầu với nhà vua, Bồ tát, họ yêu cầu mỗi người được phỏng vấn đưa ra hướng dẫn và quy tắc để giữ lấy điều may mắn với họ. Nhưng những người được phỏng vấn đều hoài nghi và đưa ra những trở ngại cho việc khắc thông tin (vào tấm bảng vàng) của họ ngay từ đầu. Mỗi người đều cảm thấy mình có một bí mật tội lỗi và lúc đầu là những phản đối thể hiện sự miễn cưỡng.

Ở đây chúng ta hiểu được những gì mà người gương mẫu này thực sự nghĩ về chính họ. Bồ-tát vua cảm thấy quy tắc hành động tốt của mình bị xâm phạm, và bởi vì sự hoài nghi, được hiểu trong *Giới luật (sīla)* của Ngài không đón nhận tâm trí của Ngài (*citta āradheti*). Trong một lễ hội bắn cung, Ngài không nhìn thấy vùng đất nào để bắn cung tên và nghĩ rằng Ngài đã vô tình giết chết một con cá. Lo lắng (*kukucca*) về điều này vẫn còn làm Ngài không an lòng. Các sứ giả nhắc nhở Ngài:

“Thưa Đức Vua vĩ đại, tuy nhiên, các tác ý (cetanā) “Tôi sẽ làm chủ cuộc sống” không bao giờ nảy sinh trong Ngài. Không có ý thức đó (citta), sẽ không có cuộc sống nào” (Ja II 372).

Trấn an Ngài với những cái cần thiết cơ bản của sự hiểu biết về những Giáo lý cao siêu, vi diệu (*Abhidhamma*) về mối quan hệ giữa ý chí hay ý định, một trong nhận thức sâu sắc và phổ quát và hành động (DhS 9), các sứ giả ghi lại những gì Ngài đã thành đạt về ngũ giới, nhưng, theo lời khuyên của Ngài thì hãy yêu cầu người nào đó đánh giá sự tiến bộ của Ngài tốt hơn là kêu người có phẩm chất tốt hơn nói về chúng. Đây là mẹ của Ngài. Tuy nhiên, bà ta cũng phải chịu đựng nỗi bất hạnh tương đương: anh cảm thấy hối hận vì bà ta cảm thấy mình đã tặng một món quà đẹp hơn cho một cô con dâu hơn món quà cho người kia. Một lần nữa, các sứ giả lại trấn an, nói rằng một món quà nên được tặng như một điều ước,

nhưng một lần nữa được gửi, lần này là cho người con dâu của bà. Nhưng đến lượt cô cảm thấy rằng mình đã vi phạm *ngũ giới (sīla)*, vì cô đã nhìn anh rể của mình với ham muốn. Một lần nữa các sứ giả lại chúc mừng, nói rằng vì thực tế không có hành động nào đã được thực hiện trên tại thời điểm đó, do vậy mà không có vi phạm *giới (sīla)* trong thế giới của hành động. Và thế là nó tiếp tục, với mỗi người được phỏng vấn về sự hối tiếc một số hành động hoặc suy nghĩ rằng họ cảm thấy hứa hẹn về hạnh phúc của họ. Một người lái xe cảm thấy anh ta mệt mỏi quá mức với một số con ngựa Sinh khi trời mưa, và chúng trở nên kiệt sức. Tuy nhiên, như các sứ giả khám phá, tâm thức (*citta*) không phát sinh ở người lái xe muốn các con ngựa mệt mỏi mà không có tác ý trong thời điểm hiện tại, không có nghiệp xấu tương ứng (*acetanakaṃ kammaṃ nāma na hoti*). Một người thương gia nghĩ rằng ông có cân đong không đúng một số gạo, làm cho phân bố không công bằng, nhưng trấn an rằng “không có ý thức nảy sinh trong bạn liên quan đến trộm cắp” (*tumhākaṃ theyyacittaṃ n’atthi*). Cuối cùng, họ bị đem ra tòa án. Cô ấy đã được cho một khoản tiền lớn bởi vua Sakka để làm tình nhân của vua. Tuy nhiên, khi tiền của cô sắp hết, cô đã có ý định chấp nhận một khách hàng khác và đưa tay ra - nhưng đã rút nó lại ngay lập tức. Các sứ giả trấn an cô; *Giới luật (sīla)* của cô ấy cũng thanh khiết cao nhất. Vui mừng với những gì họ tìm thấy ở tất cả những người tham gia, họ ghi lại quy tắc đạo đức của mỗi người trước khi trở về nhà. Kinh thành của họ ngay lập tức được ban phước với mưa lớn; và người dân Kuru đã được trấn an trong sự hoà nghi của họ.

Tất cả các Phật tử đều biết năm giới, các cam kết không sát sanh, trộm cắp, thực hành các thú vui giác quan sai lầm hoặc quá mức, nói dối hoặc trở nên say sưa. Tuy nhiên, ở đây, *Bốn Sanh Kinh (Jātaka)* đã giải thích các giới luật một cách tượng trưng, bằng cách khám phá ứng dụng của nó trong cuộc sống hàng ngày, nhưng cũng quan tâm rằng chúng không trở nên cứng nhắc và thiếu nhân tính một cách vô lý. Nghi ngờ cách người ta cư xử và quở trách bản thân vì thiếu sót, không giống như *Giới luật (sīla)*. Người dân cảm thấy nhẹ nhõm khi thấy rằng những nghi ngờ của họ được loại bỏ. Điều này

được thực hiện bằng cách sử dụng một cách đặt câu hỏi đơn giản về trạng thái tâm trí thể hiện cái gọi là hành động có thể phạm tội thực sự được thực hiện. Trạng thái của tâm trí vào lúc đó thể hiện gì? Là nó khéo léo (*kusala*) hay là không khéo léo? Làm thế nào mà tác ý của thời điểm liên quan đến hành động? Liệu khả năng phạm tội trên những thuật ngữ đó có thể được gán cho một thời điểm khi trạng thái tinh thần là khéo léo? Toàn bộ truyện tích và sự giải thích hài hước của nó về một số cạm bẫy mở ra cho những người nghiêm túc cố gắng tuân theo các nguyên tắc Phật giáo, phụ thuộc vào quan niệm về một tâm trí lành mạnh và khéo léo (*citta*), và sự hiểu biết rằng những hoài nghi và suy nghĩ quá mức trên cơ sở các hành động trong quá khứ là không khéo léo, và thực sự rất vô ích, gây ra sự trâm cảm mà mỗi nhân vật đều cảm thấy. «Đạo đức sáng tạo», theo cách trong truyện tích đảm bảo các sứ giả tạo nên các nhân vật hiểu ra sự hoài nghi của chính họ là không lành mạnh, và được tuân theo, bởi tất cả những người tham gia tường thuật.

Vì vậy, truyện tích đại diện cho một sự tốt lành tập thể mà nó khả thi trong đời sống người dân - và bằng cách đưa Bồ tát làm vua vào đó, nó chứng minh, vì nhiều *Jātaka* (tích truyện) khác cũng vậy, cuộc sống dân chúng không chỉ là một “cuộc sống thiên liêng” bị xâm phạm. Nó cung cấp một phạm vi mà có nhiều khả năng tuyệt vời để tích lũy mười sự hoàn hảo trong một sự tồn tại mà cũng có thể tạo nên một cuộc sống quan trọng trong việc đạt được mục đích thần học của một người, cho dù là một vị Bồ-tát, A-la-hán, hay *Bích-chi Phật* (*paccekabuddha*).

Khi mọi người đối đầu với hầu hết các văn bản Phật giáo, Đức Phật là bậc thầy. Ngài không thể đưa ra các đạo đức như dân chúng là, tức là một cách sáng tạo, trong thế gian này (xem Shaw 2010). Trong những truyện tích như thế, Ngài đã làm, và những nguyên tắc về đạo đức như vậy có thể được nhận thức là cho bất cứ ai, bất cứ nơi nào. Và cũng quan trọng là họ không cần truyện tích nền tảng Phật giáo nào cả. Nguyên tắc đạo đức được đưa ra một cách nhân đạo và có căn cứ, trong tình huống của những người “thật” vì họ sống cuộc đời của họ. Các “giáo viên” người giải thích *Giới luật* (*Sila*) cho cư dân trong truyện tích là Bà la môn là từ địa vị ít xứng

đáng hơn, tự thân mình còn thiếu sót, là những người rất nôn nóng để được tư vấn. Đây là một thế giới không có Đức Phật và ngay cả bản thân Bồ tát cũng không có vai trò giảng dạy. Ngài cũng như là một cư sĩ, chịu sự chướng ngại về lo lắng (*kukucca*), một cái của *Tam Sở* (*cetasika*) chưa được trau chuốt lắm trong hệ thống Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*). Vàng, có năm giới luật về đạo đức, nhưng chúng phụ thuộc vào sự hiện diện của một yếu tố từng rất quan trọng trong các văn bản, ý chí hay ý hành (*cetanā*) của Phật giáo. Theo thuật ngữ tâm lý học hiện đại, “suy nghĩ sâu sắc”, kiểu suy nghĩ về quá khứ trầm cảm và tự quở trách mình, được cảnh báo cẩn thận khi xem xét với khía cạnh của *Giới luật* (*sīla*). Vì vậy, truyện tích đi thẳng vào trung tâm của nhiều vấn đề liên quan đến cuộc sống hiện đại, nơi mà sự nghi ngờ bản thân mang tính hủy diệt như vậy là đặc thù. Như đã lưu ý:

Nhằm vào các suy nghĩ sâu sắc được coi là đặc biệt quan trọng bởi vì xu hướng suy nghĩ sâu sắc trong dân số không bị ức chế đã được tìm thấy để dự đoán về sự khởi phát trầm cảm sau đó (Deyo et al.2009: 265-271)

Sự hiểu biết rất nhân văn và có sắc thái về đạo đức này, và năm giới luật, ngăn cản sự hiểu biết về nguyên tắc Phật giáo một cách trừu tượng hoặc quá cứng nhắc về công thức: mỗi tình huống là khác nhau, và đó là tác ý cũng như kỹ năng là rất quan trọng.

Người ta không cần thiết phải là một Phật tử để có thể đánh giá cao độ chính xác tâm lý, lòng từ bi và căng thẳng kịch tính ở đây: đây thực sự là những truyện tích thế tục, hay đúng hơn có lẽ là “truyện ngụ ngôn” mang tính phổ quát mà bất cứ ai cũng có thể đánh giá cao (Skilling 2019) ¹. Trong *Pháp Ngụ giới* (*Kurudhamma-jātaka*), chúng ta không chỉ thấy sự sáng tạo về đạo đức, trong một truyện tích làm nổi bật và tranh đấu với những suy nghĩ sâu sắc có khả năng phá hủy như vậy, mà còn là sự phân biệt đối xử với lòng từ bi và chánh niệm trong số những sự kiện biến đổi. Việc có chánh niệm vào thời điểm hiện tại, những suy nghĩ sâu sắc như vậy là không cần thiết và thậm chí là có hại.

Sự thể hiện của hiểu biết như vậy có lẽ thực sự chỉ có thể thông qua một hình thức văn học. Sự lặp lại của các loại tìm thấy trong tích truyện này là quan trọng trong văn học truyền miệng và sử dụng nó với nhịp điệu hài hước, những tích truyện cung cấp bình luận giải thích của nó trong cốt truyện của *Jātaka* thế gian. Nó như là công cụ bị hư cấu, để truyền tải những học thuyết theo cách hiện thân. Như vậy, *Jātaka* thực hiện được thiên chức quan trọng của nó là truyền tải học thuyết đạo đức này. Các giải thích của *Kinh Tạng (suttanta)* về ngũ giới hoàn toàn không khám phá các tình huống như vậy, và chỉ đơn giản là cung cấp những nội dung của các giới luật một cách tổng quát như một phần của việc giảng dạy (A IV 245; AV 263). Phương pháp giảng dạy của *Kinh Tạng (Suttanta)* về chủ đề này không áp dụng các giới luật trong một số tình huống “thông thường” khác nhau. Không có sự kiểm tra chặt chẽ về cảm xúc của những người hành động và hành xử trong các tình huống nơi đạo đức được mô tả. Ngoài ra, trong các bài kinh, Đức Phật luôn hiện diện với tư cách là vị thầy, hay được ngụ ý là người xác nhận cho những Vi Diệu Pháp chỉ khoanh vùng các yếu tố hiện diện vào bất cứ điều gì khi mà không có ý thức nào khởi lên; nó không được áp dụng cho các tình huống thực tế. Vì vậy, tích truyện này đại diện cho một loại văn bản mà nó rất cần thiết trong kho tàng văn bản Phật giáo để chứng minh những điều đó hoạt động như thế nào. Nó cũng có phong cách văn học riêng của mình và cách thể hiện và áp dụng các khái niệm về ý định (*cetanā*) đối với mọi người trong thực tế, trong kinh nghiệm nhất thời của họ, trong *atīte*, đã từng có một vùng đất, nơi thường không có chư Phật, và là nơi mà tất cả những tích truyện của *Jātaka* khác đã xảy ra. Nó đảm bảo rằng mọi người thực sự hiểu làm thế nào để thực hiện Ngũ giới trong tinh thần, mà không phải là nguyên nhân cho sự tự trách móc bản thân mình. Chỉ trong một kịch bản văn học như vậy, sự khéo léo mới có thể được thể hiện không chỉ ở những người tham gia mà còn là lòng từ bi mà tích truyện khơi gợi ở từng người được phỏng vấn - và có lẽ cả người nghe nữa - để xem xét cái tác ý đơn giản của chính họ tại thời điểm của bất kỳ hành động nhất định. Chính điều này, như tích truyện chứng thực, nằm ở cốt lõi của *Giới luật (sīla)*.

4. CHỦ NGHĨA THỂ TỤC VÀ BỐN SANH KINH (JĀTAKAS)

Vì vậy, làm thế nào những tích truyện như vậy có thể được sử dụng? Dường như với tôi, việc giới thiệu các tích truyện Phật giáo có thể rất hữu ích cho thảo luận nhóm và lớp về lĩnh vực đạo đức, và đưa nó trở nên nổi bật hơn trong bối cảnh tâm lý. Tôi đã chứng kiến các sinh viên rất thích chúng, và thấy chúng (những tích truyện) cũng là phương tiện hữu ích để xem xét thái độ của chính họ đối với các trạng thái tinh thần và đạo đức. Như đã được đề cập ngay từ đầu, giảng dạy về đạo đức có vẻ hơi nhàm chán đối với một số học sinh: liên quan đến việc xem xét hành động và trạng thái tinh thần của chính họ, và được hỗ trợ bởi các tích truyện nhân hóa giới luật theo cách dễ hiểu và hữu ích, toàn bộ lĩnh vực bắt đầu trở thành thú vị, và đặc biệt hữu ích trong việc kết hợp với thực tiễn và đào tạo liên quan đến việc phát triển chánh niệm trong cuộc sống hàng ngày. Đó là loại kịch ngắn về đạo đức mà được lồng vào là *Jataka* khiến chúng tôi rất quan tâm và lo lắng, khi mà những vở kịch đó đôi khi lại lớn hơn.

Một yếu tố như vậy dường như là cần thiết trong một số diễn ngôn hiện đại về phúc lợi và phong trào hướng tới một mối quan tâm to lớn hơn đối với sức khỏe tâm lý. Trong tâm lý học phương Tây hiện đại, ảnh hưởng của hiểu biết Phật giáo về chánh niệm, tất nhiên, là ý nghĩa rất đáng kể (*Williams & Kabat-Zinn 2011; Bodhi năm 2011, 2016; Baer năm 2015; Bishop et al. 2004; Harvey 2015*). Tuy nhiên, ở lĩnh vực không có sự phát triển như vậy thì đặc biệt rõ ràng là về đạo đức. Trong văn hóa làm việc với Cơ đốc giáo thường bị hiểu lầm là cơ sở của họ, các từ ngữ liên quan đến bất kỳ loại đạo đức nào có thể là không hấp dẫn và không phù hợp để ứng dụng trong thế tục. Trong bối cảnh phương tây, bất kỳ cuộc thảo luận nào về “lòng tốt”, hay “sự khéo léo” đều phải đủ tiêu chuẩn (*Keown 2001:119-120*). Các tác động gần đây của phong trào về chánh niệm đã có tác dụng rất lớn, đối với sức khỏe tinh thần và phúc lợi của vô số người. Nhưng có bất kỳ sự xem xét nào về đạo đức liên quan không? Nếu bạn nhìn vào các trang web trực tuyến

rất tốt khác, nơi ứng dụng về chánh niệm được dạy trong bối cảnh thể tục, thì đáng để ghi nhận rằng lĩnh vực đạo đức hiếm khi được đề cập (ví dụ: “Chánh niệm NHS’ 2017). Có lẽ, không nhất thiết phải đề cập nữa, vì nó thường là nằm trong các văn bản Phật giáo, về mối quan hệ giữa Ngũ giới (*sīla*), và hành vi đạo đức tốt và hạnh phúc (*Virtbauer và Shaw 2018; MI 76; M III 170-178*). Tất nhiên điều này không có nghĩa là đạo đức không hiện diện, trong thực hành lâm sàng, những người tham gia ở cả hai bên của mối quan hệ trị liệu và khách hàng, hoặc trong việc giảng dạy và thực hành về chánh niệm. Họ (những việc về đạo đức) chỉ không được giới thiệu như là một điểm để thu hút rõ ràng, như là lợi ích có thể, sản phẩm phụ, hoặc thực sự là một yếu tố cụ thể có thể ảnh hưởng hoặc hình thành, vì cái xấu hoặc cái tốt cho sự phát sinh của chánh niệm trong bất kỳ học viên nào. Những kinh nghiệm nhất trong việc quản lý và giảng dạy những kỹ năng có chánh niệm nhận thức được về những vấn đề của người phục vụ: như đã ghi nhận gần đây bởi hai trong những nhân vật nổi bật nhất trong lĩnh vực này, “cơ sở để định nghĩa về chánh niệm trong tâm lý học phương Tây có thể là dấy lên sự biến tính của nó theo những cách cơ bản” và cũng có “những tiềm tàng cho những giá trị đáng quý sẽ bị đánh mất” (*Williams & Kabat-Zinn 2011: 4*).

Lý do cho điều này là một số quan tâm về một quyết định hợp lý để hạ thấp tiêu chuẩn đạo đức trong đào tạo chánh niệm thì khá rõ ràng đối với những người đến từ nền tảng truyền thống phương Tây, và tất nhiên giải thích lý do tại sao rất nhiều sinh viên ở Anh Quốc hiểu ra toàn bộ lĩnh vực đạo đức là hơi khó chịu. Trong phản ứng đối với một ý nghĩa mang tính trừng phạt về đạo đức và sự tốt lành liên quan, dựa trên sự hiểu lầm của chúng ta về Cơ Đốc giáo về những vấn đề này, những người phương Tây có học thức thuộc cuối thế kỷ XX đã phản ứng dữ dội chống lại những nhận thức tiêu cực và cảm giác tội lỗi về tác hại hủy hoại, lo lắng, xáo trộn, căng thẳng mà chúng ta cảm thấy đã thấm nhuần qua hệ thống giáo dục chưa đầy đủ. Cần nhấn mạnh rằng các giáo lý của Cơ Đốc giáo, đặc biệt là những giáo lý từ những ngày sơ khai của truyền thống, đã không khuyến khích “sự xáo trộn” quá mức. Khái niệm “thay đổi trái tim”

(*metanoia*), đặc biệt là các giáo lý của Cơ Đốc giáo thời kỳ đầu nói riêng, và trở thành một loại “tự hành xác”, “tự sám hối” mà chỉ được các nhà thờ khích lệ. Các hiệp hội tội lỗi Hebraic cũng được cảm nhận, một lần nữa lại không chính xác, được khuyến khích trong các tín ngưỡng khác, chẳng hạn như Do Thái giáo.

Vì vậy, nhiều cách liên kết của Phật giáo thế tục và hiện đại của giáo lý về chánh niệm liên quan đến các thuật ngữ, hoàn toàn có chủ ý, được loại bỏ khỏi bất kỳ sự liên kết nào có thể thúc đẩy những suy nghĩ không lành mạnh, và làm trầm trọng thêm rắc rối tinh thần và tình huống thiếu sức khỏe. Trong phần để tránh can thiệp man tính cá nhân không hữu ích và lúng túng như vậy, chúng ta cần thận gọi tên các thuật ngữ là hướng dẫn để khuyến khích “sự chú ý thuần (khiết)” và “nhận thức không phán xét” thường xuyên được sử dụng, trích dẫn và áp dụng trong giảng dạy chánh niệm (*Bishop et al. 2004: 232; Nyanaponika 1962; Shaw 2019 153–8*). Trong các hướng dẫn như vậy sẽ có hiệu quả cao, và trong nhiều trường hợp, “kỹ năng về phương tiện” mà nó khuyến khích các học viên một cách thành công trong việc tránh các trạng thái tinh thần tiêu cực của cảm giác tội lỗi, lo lắng và tự phán xét. Dĩ nhiên, xuất phát từ các bài giảng về Thiên Tứ Niệm Xứ (*vipassanā*) của Phật giáo thế kỷ XX, trong đó, một lần nữa, chúng được coi là những thuật ngữ quan trọng hữu ích để áp dụng khi huấn luyện một loại cảnh giác tối thiểu, không can thiệp cụ thể ở người thực hành cho việc phát triển cái nhìn sâu sắc (*ví dụ như Nyanaponika 1962; xem thêm, để bình luận, Bodhi 2011; Gethin 2011; Harvey 2015*). Các giáo viên chánh niệm ở phương Tây, có thể được hiểu rõ, muốn lôi kéo bệnh nhân ra khỏi những suy ngẫm có thể không lành mạnh, và vì vậy mà không thực sự căng thẳng về đạo đức.

Nhưng có một rủi ro là, chỉ để sử dụng các thành ngữ phổ biến, điều này có nghĩa là vứt bỏ những cái có giá trị cùng chung với những cái không còn đáng giá cần được bỏ đi. Bằng cách loại trừ những cân nhắc về đạo đức và khái niệm về ý chí từ các chương trình chánh niệm, nhiều mối bận tâm hàng ngày của chúng ta và đôi khi những “suy nghĩ sâu sắc” không hữu ích gì của chúng ta không được giải quyết triệt để. Những người liên quan đến thực hành và

lý thuyết Phật giáo biết rằng, chánh niệm được coi chỉ là một chi phần của Bát chánh đạo, trong đó nó có tính năng như một yếu tố phụ thuộc lẫn nhau trong các yếu tố khác (các chi phần khác), và khi việc thực hành của ba yếu tố (3 chi phần) như lời nói năng đúng đắn (chánh ngữ), sinh kế đúng đắn (chánh mạng) và hành động đúng đắn (chánh nghiệp) thì không thể tách rời ra. Trong *Vì Diệu Pháp (Abhidhamma)*, chánh niệm là yếu tố quyết định ý thức khéo léo; Ý thức khéo léo không thể khởi lên, trong bất kỳ tình huống, hoặc bất kỳ trạng thái nào của tâm trí, mà không có chánh niệm, và, Tâm ý (*citta*) khéo léo liên quan đến hành động trên thế giới, cũng như các cân nhắc về đạo đức. Trong *A-tì-đạt-ma-câu-xá (Abhidharmakośa)*, một ứng dụng phổ quát hơn về chánh niệm được đề xuất, trong đó nó có tính chất như một yếu tố trong tất cả các ý thức, như trong một sự phổ quát (Pruden 1988 VÀng1990). Tuy nhiên, chánh niệm này cần sự thanh lọc nếu nó đồng hành với trạng thái lành mạnh hơn là trạng thái không lành mạnh (Cox 1992; Gethin 2011; Harvey 2015; Shaw 90–106). Vì vậy, chánh niệm gắn liền với “lòng tốt” hay “sự khéo léo” theo cách khá cơ bản trong đào tạo Phật giáo, và thực sự được cảm nhận để thúc đẩy một loại bản năng đạo đức bằng chính sự tồn tại của nó. “*Các câu hỏi của Vua Milinda*” ủng hộ điều này, trong đó chánh niệm được cho là giống như “thủ quỹ” và “cố vấn” cho một tu viện vua toàn cầu, có thể phân biệt được điều gì là tốt và đảm bảo rằng những gì không hữu ích cho tâm trí hoặc cho người khác không xâm phạm (Mil n 34-39). Hình ảnh truyền thống về người gác cổng cho chánh niệm, người mà từ chối những gì không phù hợp, đã củng cố điều này (là ý nghĩa này) (*A IV 107*). Các truyền thống về tích truyện cho phép chánh niệm như vậy được chứng minh, hơn là được định nghĩa. Chúng cho một cảm giác về một truyền thống sống về sự khéo léo, trong đó chánh niệm chỉ là một, nếu là thành phần thiết yếu.

Chúng ta có thể bao gồm ý nghĩa đạo đức này trong những hiểu biết thể tục của chúng ta về phúc lợi liên quan đến một tâm trí có “chánh niệm” không? Có thực tế khi nói về bản năng đạo đức trong một bối cảnh thể tục, và chúng ta có thể thấy các yếu tố con đường của lời nói đúng đắn (chánh ngữ), sinh kế đúng đắn (chánh

mạng) và hành động đúng đắn (chánh nghiệp) như những yếu tố đồng hành thực tế của sự hiểu biết quốc tế và thế tục về tâm trí lành mạnh? Trong các văn bản Phật giáo, một liên kết đã nêu được thực hiện giữa chánh niệm, thực hành đạo đức và hạnh phúc (Virtbauer và Shaw 2018). Đây cũng có thể là một liên kết áp dụng trong bối cảnh thế tục không?

Như tôi hy vọng đã đề xuất trong bài viết ngắn gọn này, chúng ta có thể đưa đạo đức vào diễn ngôn về tính thế tục, đặc biệt là nó liên quan đến chánh niệm và giáo dục trong các hành vi, và có thể làm như vậy theo một số cách. Bằng cách trích dẫn các ví dụ dựa trên kinh nghiệm giảng dạy Phật giáo của riêng tôi, tôi đã cố gắng chỉ ra làm thế nào chủ đề đạo đức có thể thu hút học sinh và đó có thể là một sự mặc khải cho nhiều người mà chúng ta dành nhiều thời gian để suy nghĩ về điều đó và, thật không may, hối tiếc về sự thiếu sót của chúng ta và trở thành nạn nhân của trầm cảm và mặc cảm tội lỗi. Bằng cách nhấn mạnh ý chí, một quan điểm mới xuất hiện về chánh niệm về hành động và suy nghĩ của chính chúng ta, và về sự hiểu biết của chúng ta về đạo đức. Đó là về vấn đề về truyền thống kể chuyện của Phật giáo cung cấp các phương tiện hữu ích đáng ngạc nhiên khi chúng kiến trạng thái tinh thần của chính mình có chánh niệm và đạo đức; cái truyền thống kể chuyện thường xuyên cũng làm như vậy với sự hài hước và lòng từ bi. Khi chúng ta xem xét việc rèn luyện chánh niệm thế tục, chúng ta không cần phải bỏ qua những vấn đề như vậy: thực ra, trong sự phát triển toàn diện hơn của việc thực hành chánh niệm, chúng có thể trở thành một đặc điểm trung tâm trong việc khơi dậy một quan niệm sâu sắc nhưng vẫn thế tục về việc sống trong chánh niệm cũng cho phép thực hiện những đường lối tâm linh khác, kể cả Phật giáo. Những loại tích truyện Phật giáo của *Bốn Sanh Kinh (Jātaka)* lôi cuốn được quan tâm, đồng cảm và thảo luận. Chúng ta có thể liên quan đến tất cả các tình huống mà họ mô tả và xem các mô hình tinh thần của chính chúng ta được phản ánh trong cái cách mọi người phản ứng với chúng. Như Martha Nussbaum đã lưu ý một cách tinh tế vài thập kỷ trước: “hình thức văn học không thể tách rời khỏi nội dung triết học, nhưng chính nó, là một phần của nội dung – do vậy, là

một phần không tách rời của sự tìm kiếm và sự chân thực của chân lý” (Nussbaum 1990 3). Các nhà bình luận gần đây về chánh niệm lưu ý làm thế nào có thể xem xét đạo đức, và thực sự là tâm linh, trong sự hiểu biết về đào tạo chánh niệm, mà nó không cần phải hứa hẹn nguyên tắc thể tục (Baer 2015; Brown 2016; Harvey 2015; Samuel 2016).

Như tôi hy vọng đã được đề nghị, chúng ta có thể thấy cách mà *Jatakas*, thông qua lòng từ bi và tính chính trực, hiện thân, cũng như mô tả, sự hiểu biết về đạo đức mà có thể dịch trực tiếp đến sân khấu quốc tế. Một sự hiểu biết của “đạo đức sáng tạo”, đó không phải chỉ là phản ứng, thụ động và quan sát, nhưng phải là khéo léo, rộng lượng và ân cần đối với người khác, có thể giúp các nhu cầu cấp bách hiện nay cho một sự đồng thuận thể tục của những gì tạo nên hạnh phúc, tâm trí lành mạnh, và một cách khả thi cho những người thuộc các truyền thống và bối cảnh khác nhau có thể liên quan với nhau.

CÁC TỪ VIẾT TẮT

Phiên bản Pali Text Society được sử dụng như sau:

A *Anguttaranikāya*

D *Dighanikāya*

DhS *Dhammasaṅgani*

Ja *Jātakatthavaṇṇanā*

M *Majjhimanikāya*

MA *Commentary to M*

Miln *Milindapañhā*

Sn *Suttanipāta*

Individual *jātakas* are denoted by J 276 etc.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Appleton, Naomi and Shaw, Sarah. 2015. *The Ten Great Birth Stories of the Buddha: the Mahānipāta of the*
2. *Jātakatthavaṇṇanā*: a translation and introduction to last ten *Jātaka* stories and their commentaries, with Dr Naomi

- Appleton, Edinburgh University (Silkworm Books, Thailand/ University of Washington Press, Seattle). With a foreword by Professor Peter Skilling, dedication to Princess Sirindhorn, and 100 photographs of temple art depictions. 2 volumes (cloth-bound and paperback).
3. Baer, R. (2015). Ethics, values, virtues, and character strengths in mindfulness-based interventions: A psychological science perspective. *Mindfulness*, 6.4: 956–969.
 4. Bishop, Scott R., Mark Lau, Shauna Shapiro, Linda Carlson, Nicole D. Anderson, James Carmody, Zindel V. Segal, et al. 2004. ‘Mindfulness: A Proposed Operational Definition’. *Clinical Psychology: Science and Practice* 11.3: 230–41.
 5. Bodhi, Bhikkhu. 2011. ‘What Does Mindfulness Really Mean? A Canonical Perspective’. *Contemporary Buddhism* 12.1: 19–39.
 6. Bodhi, Bhikkhu. 2016. “The Transformations of Mindfulness.” In *Handbook of Mindfulness*, edited by Ronald E. Purser, David Forbes, and Adam Burke, Cham: Springer International, 3–14.
 7. Brown, Candy Gunther. 2016. “Can ‘Secular’ Mindfulness Be Separated from Religion?” In
 8. Cox, Collett. 1992. “Mindfulness and Memory: The Scope of *Smṛti* from Early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma.” In *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, edited by Janet Gyatso. Albany: State University of New York Press, 67–108
 9. Deyo, Mary, Kimberly A. Watson, Jason Ong & Cheryl Koopman. 2009. ‘Mindfulness and Rumination: Does Mindfulness Training lead to Reductions in the Ruminative Thinking Associated with Depression?’ *Explore*. Volume 5:5 2009, 265–271.
 10. Gethin, Rupert. 2011. “On Some Definitions of Mindfulness.” *Contemporary Buddhism* 12.1: 263–79.
 11. Hallisey, Charles. 2010. ‘Moral Creativity in Theravāda Buddhist Ethics’. In A. Pandian and D. Ali (eds), *Ethical Life*

- in South Asia*, Bloomington: University of Indiana Press, 141–52.
12. *Handbook of Mindfulness*, edited by Ronald E. Purser, David Forbes, and Adam Burke, Cham: Springer International, 75–94.
 13. Harvey, Peter. 2015. ‘Mindfulness in Theravāda Samatha and Vipassanā Meditations, and in Secular Mindfulness’. In *Buddhist Foundations of Mindfulness*, edited by E. Shonin, W. Van Gordon and N.N. Singh, New York: Springer International, 115–137.
 14. Julie Lillebostad Svendsen, Katrine Valvatne Kvernenes, Agnethe Smith Wiker & Ingrid Dundas. 2017. ‘Mechanisms of mindfulness: Rumination and self-compassion’. *Nordic Psychology*, 69: 71–82.
 15. Keown, Damien. 2001. *The Nature of Buddhist Ethics*. London Palgrave Macmillan.
 16. Meditative Practices’. In *Handbook of Mindfulness*, edited by Ronald E. Purser, David Forbes, and Adam Burke, Cham: Springer International Publishing, 47–62.
 17. Mindfulness’ (unattributed to an author). 2017. Nhs.Uk. December 21, 2017. <https://www.nhs.uk/conditions/stress-anxiety-depression/mindfulness/>.
 18. Nussbaum, Martha C. *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press. 1990.
 19. Nyanaponika Thera. 1962. *The Heart of Buddhist Meditation: A Handbook of Mental Training Based on the Buddha’s Way of Mindfulness*. London: Rider & Co.
 20. Pruden, Leo. M., trans. 1988–1990. *Abhidharmakośabhāṣyam* by Vasubandhu. Translated by Louis de La Vallée Poussin. English translation by Leo M. Pruden. 4 vols. Berkeley: Asian Humanities Press.
 21. Samuel, Geoffrey. 2016. ‘Mindfulness Within the Full Range of Buddhist and Asian
 22. Shaw, Sarah. 2006. *Jātaka Stories: Birth Stories of the Bodhisatta* (paperback), New Delhi: Penguin; Penguin Global Classic series, 2007 (Kindle).

23. Shaw, Sarah. 2010. ‘And that was I – how the Buddha himself creates a path between biography and autobiography’, in U. Roesler, L. Covill and S. Shaw (eds) *Lives Lived; Lives Imagined: Biographies of Awakening*, Boston, MA: Wisdom, 15–41.
24. Shaw, Sarah. 2017. ‘The relevance of the Jātaka “Ten principles of Kingship” in modern discourse’, article for conference volume (Mahinda Degalle ed.), to celebrate the launch of Nagananda International University, International UN Vesak celebrations, Sri Lanka.
25. Shaw, Sarah. 2019. *Mindfulness: a Brief History of its Buddhist Foundations*. Boulder, Colorado: Shambhala.
26. Skilling, Peter. 2018. ‘The Buddhist Cosmopolis: Universal Welfare, Universal Outreach, Universal Message’. *Journal of Buddhist Studies*, 15: 55–80.
27. Soma, Thera. 1981. *The Way of Mindfulness, being of the Translation of the Satipaṭṭhāna Sutta of the Majjhima Nikāya: Its Commentary, the Satipaṭṭhāna Vaṇṇanā of the Papañcasūdanī of Buddhaghosa Thera: and Excerpts from the Līnatthapakāsanā Tikā, Marginal Notes, of Dhammapāla Tera and Commentary*. 5th edition. Kandy: Buddhist Publication Society.
28. Virtbauer, Gerald and Shaw, Sarah. 2018. ‘Understanding Mindfulness: Current Epistemological, Methodological, and Ethical Issues: A Buddhist Psychological Commentary on Traditional and Contemporary Mindfulness.’ *Research Bulletin of the Sigmund Freud Institute*, 23–49.
29. Williams, J. M. G., & Kabat-Zinn, J. 2011. ‘Mindfulness: Diverse perspectives on its meaning, origins, and multiple applications at the intersection of science and dharma.’ *Contemporary Buddhism*, 12.1: 1-18.

1 Tôi mới vừa đọc bài báo này ngay khi tôi đệ trình bài viết này, và nó tốt hơn là dung từ “tính phổ quát” thay cho “tính thể tục”

PHƯƠNG PHÁP TIẾP CẬN ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO ĐỐI VỚI CÁC XÃ HỘI BỀN VỮNG

Prof. Kanchan Saxena*

Hiện tại, thế giới đang trải qua khủng hoảng lớn bởi sự phát triển của khoa học và công nghệ đang gây nguy hiểm cho chính sự tồn tại của con người và xã hội. Con người đang mất đi những giá trị về đạo đức và tinh thần. Dường như, tất cả đang tập trung vào các cuộc đua để sở hữu và hưởng thụ vật chất. Chỉ có sự quan tâm ít ỏi đối với các giá trị của con người, ràng buộc con người với chính mình và xã hội. Những người có tầm lòng rất quan tâm đến thực tế này và liên tục cảnh báo với thế giới điều không phù hợp của sự thống trị vật chất đối của con người. Thời điểm hiện tại, sự phát triển nền văn minh tinh thần được mọi người hưởng ứng mạnh mẽ và đó là mối quan hệ nhân đạo. Vì vậy, việc thành lập xã hội bền vững cần dựa trên các giá trị cơ bản nhất định và cung cấp môi trường lành mạnh và hòa bình cho con người là rất cần thiết.

Một vài câu hỏi được đặt ra là: - Phật giáo có thể là sự thay thế phù hợp cho vấn đề này? Liệu mô hình Phật giáo về các giá trị đạo đức có phải là lựa chọn tốt nhất cho xã hội bền vững, trong đó, mỗi cá nhân phải chia sẻ trách nhiệm xã hội của mình để thiết lập một xã hội lý tưởng và bền vững? Câu trả lời có thể là tích cực hoặc tiêu cực, phụ thuộc vào cách giải thích của các cá nhân dựa trên các phương pháp tư duy khác nhau. Bài viết này nhằm đưa ra các phân tích về giá trị và giáo lý đạo đức Phật giáo, chắc chắn sẽ được chứng minh là một yêu cầu cấp thiết để thực hiện các trách nhiệm chung vì xã hội bền vững.

Đức Phật, người được ban phước từ hàng ngàn năm trước

* Head, Dept of Philosophy, University of Lucknow Lucknow-226007, U.P. India
Người dịch: Phạm Hải Hà

chống lại mọi tệ nạn của thời đại. Ngài đã tu hành giác ngộ và chỉ ra cho con người thấy những đau khổ của kiếp nhân sinh, con đường chấm dứt khỏi đau khổ và con đường Niết bàn. Đó thực sự không phải là nhiệm vụ ban đầu. Đức Phật và chư vị Bồ tát mọi lúc, mọi nơi luôn vì phúc lợi và an lạc của chư thiên và loài người mà hiến tặng trí tuệ và tình thương.

Ví dụ, bài thuyết pháp đầu tiên của Đức Phật có tên: *‘Kinh Chuyển Pháp Luân,’*¹ là pháp thoại về nền tảng của đạo đức Phật giáo. Tất cả chúng ta đều biết, không có một xã hội nào có thể được duy trì trong trường hợp không có các giá trị đạo đức và đạo đức. Nếu chúng ta nhìn vào thực tại, sẽ thấy rằng các giá trị cơ bản và các đức tính chính yếu như tình yêu, lòng nhân từ, lòng từ bi, hạnh phúc, bố thí, giới luật, hòa bình, trí tuệ Phật giáo và chánh Pháp đang mất đi nhanh chóng trong thế giới này. Tham vọng, tiền bạc, danh tiếng, hào hoa, thể hiện, sự quyến rũ và tham nhũng đang diễn ra từng ngày. Thế giới hiện đại đang chìm đắm trong tất cả những giá trị xấu xa này. Trong thời cổ đại, những giá trị xấu xa cũng chiếm ưu thế, mặc dù không chiếm tỷ lệ lớn như vậy.

Giáo lý đạo đức Phật giáo cung cấp cho chúng ta về quy tắc ứng xử đơn giản và cao quý, không phân biệt giới tính, tín ngưỡng hay chủng tộc, dạy chúng ta cách sống trong xã hội lý tưởng với sự theo dõi của **‘Hành vi đúng đắn’** là điều kiện tiên quyết cho sự bền vững xã hội.

Chúng ta hãy xem xét các lý thuyết đạo đức chính của Phật giáo, tức là **Bát chánh đạo, Tứ vô lượng tâm, khái niệm Bồ tát và Giáo Pháp của Phật; trong số tất cả những điều này, trước tiên chúng tôi đưa ra khái niệm Phật giáo về Bát chánh đạo.**

Toàn bộ kỷ luật Phật giáo theo đạo lộ có thể được chia thành ba phần (uẩn): **Trí Tuệ, Giới luật và Định tâm;** thực hành thể chất, tinh thần và trí tuệ. Trong nhiệm vụ đạo đức và thành tựu triết học của Phật giáo, ba khái niệm trên chiếm vị trí rất quan trọng. Theo quan điểm truyền thống, ba phần Giới, Định, Tuệ đã được chia thành Bát Chánh Đạo bởi chính Đức Phật².

Phần đầu tiên là **‘Trí tuệ’**, bộ môn trí tuệ được ký hiệu là

‘**Chánh tư duy**’ (Suy nghĩ đúng) và ‘**Chánh kiến**’ (Quan điểm đúng). Sự nhấn mạnh về quan điểm đúng hay tầm nhìn đúng chỉ ra rằng các chuẩn mực đạo đức nên được dựa trên việc hiện thực hóa các sự thật cơ bản. Sự thôi thúc phát triển một trí tuệ đạo đức trong thế giới được điều chỉnh bởi luật đau khổ không thể chối cãi, có thể được chỉ định là tiêu chí của đạo đức trong Phật giáo. Điều này được ghi nhận trong ‘**Kinh Pháp Cú**’, “Người ngu dốt không biết rằng tất cả chúng ta phải chấm dứt ở đây, nhưng những người nhận ra điều này, những cuộc cãi vã của họ chấm dứt ngay lập tức bởi kiến thức của họ”³.

‘**Chánh tư duy**’ (Suy nghĩ đúng) hoặc nguyện vọng đúng đắn, là bước quan trọng được Đức Phật quy định trong việc ghen tị và thanh lọc ý định của con người. Khái niệm này có ý nghĩa xã hội quan trọng và nó cần thiết cho sự tăng trưởng của cảm giác về lòng nhân từ và lòng từ bi đối với tất cả chúng sinh.

‘**Giới luật**’ là phần thứ hai của con đường cao quý. Đức tính của ‘Giới luật’ hay thực hành thể chất là quy tắc đạo đức toàn diện. Theo Phật giáo, **Chánh ngữ** (Lời nói chân thật), **Chánh nghiệp** (Hành động đúng), **Chánh mạng** (Sinh kế đúng đắn) và **Chánh tinh tấn** (Nỗ lực đúng đắn) xuất phát từ đức hạnh của ‘Giới luật’. ‘**Chánh ngữ**’ có bốn đặc tính: Chúng là những lời chân thật, Chúng khiến người ta phấn khởi, không phải là những lời ác độc hay cay đắng mà đem lại niềm vui. Chúng nhẹ nhàng, không thô lỗ hay cộc cằn. Chúng khiêm cung, không vô ích hay vô nghĩa. Tương tự, ‘**Chánh nghiệp**’ là phẩm chất quan trọng và cần thiết cho sự hình thành của tính cách lý tưởng. ‘**Chánh mạng**’ không chỉ cần thiết cho một cuộc sống khổ hạnh mà còn quan trọng đối với xã hội. Nó thúc đẩy cuộc sống đạo đức và đề xuất đạo đức hóa đời sống kinh tế của chúng ta, điều này sẽ tránh những hành động thô tục và thúc đẩy lợi nhuận. Nó cũng nhấn mạnh việc sử dụng đúng phương tiện sinh kế. ‘**Chánh tinh tấn**’ với mục đích khiến cho các ác, bất thiện pháp đã sinh được trừ diệt. Với mục đích khiến cho các thiện pháp đã được sinh có thể duy trì, được tăng trưởng và với mục đích khiến cho các ác, bất thiện pháp từ trước chưa sinh không cho sinh khởi.

Điều đó đã được Đức Phật nhấn mạnh trong hai câu thơ cuối của **‘Phẩm Song Đối’** trong **‘Kinh Lời Vàng’**, ‘Suốt thông kinh luật mặc dầu. Nếu không hành đạo, đếm trâu, đếm bò. Dẽ đuôi, tự mãn nằm co. Qua miền siêu thoát, gọi ò ai đưa? Ít thông kinh luật mặc dầu. Nếu chuyên hành đạo, tìm câu sửa mình. Sống đời chánh hạnh, quang minh. Qua miền siêu thoát, vô sinh, hưởng nhàn!’⁵

Phần thứ ba và phần cuối của con đường được gọi là **‘Định’**, bao gồm **Chánh Niệm và Chánh Định**; hai bước cuối cùng của con đường Bát Chánh Đạo. “Chánh Niệm và Chánh Định tức là kỷ luật tinh thần rất quan trọng trong đạo đức và triết học Phật giáo và Phật giáo không chỉ ám chỉ quán tâm”⁶

Chánh Niệm là quá trình rèn luyện tinh thần, liên tục giúp loại bỏ mọi vọng niệm, mong cầu. Với sự luyện tập cơ thể và tâm trí dẻo dai được đào tạo đến mức không có ham muốn hay sự từ chối nào có thể len lỏi vào và người khao khát xây dựng nhân cách đạo đức mạnh mẽ bằng cách trở nên hăng hái, cảnh giác, tự chủ và im lặng với **Chánh Định** (Suy ngẫm đúng) của quá trình đạo đức và tâm trí trở nên bình tĩnh và thanh thản.

Quá trình đạo đức khác được biết đến trong Phật giáo là **‘Tứ vô lượng tâm’**, bao gồm bốn phạm trù đáng sợ đi trong mối quan hệ chặt chẽ với con đường Bát chánh đạo cao quý. Đức Phật đã dạy **‘Bốn phạm trứ’** (Tứ vô lượng tâm), Từ vô lượng: tâm lành hướng về mọi chúng sinh, Bi vô lượng: xót thương và cứu giúp tất cả chúng sinh, Hỷ vô lượng: tâm thức vui mừng và hân hoan khi nhận thấy những điều lành của chúng sinh, Xả vô lượng: buông xả không chỉ cho việc thiết lập xã hội bền vững mà còn cho sự thành lập xã hội bền vững.

Từ vô lượng là phạm trứ đầu tiên, là một trong những khái niệm quan trọng nhất trong đạo đức Phật giáo có ý nghĩa xã hội to lớn. Đó là một trong những nguyên tắc của giới luật cầu mong hạnh phúc của tất cả các sinh vật trong vũ trụ, có duyên hoặc vô duyên, sinh ra hoặc chưa được sinh ra. Từ ‘Metta’ thường được dịch là tâm lành. Nó không giới hạn ở một cá nhân hoặc một quốc gia riêng lẻ. Tâm lành của Phật là một thể lực vĩ đại chiếm ưu thế trên toàn thế

giới. Đức Phật mong muốn phúc lợi của tất cả chúng sanh.

Quan điểm phá hoại ở con người là sự tức giận chi phối chúng ta và phá hủy hòa bình trong xã hội. Điều này có thể được khuất phục thông qua thực hành **Tâm Từ**. “Điều này có thể được phát triển bằng cách nuôi dưỡng những nỗ lực và mong muốn chân thành vì phúc lợi và hạnh phúc của tất cả chúng sinh mà không có ngoại lệ”.⁷ Điều đó có nghĩa là không làm hại người khác cũng không chê bai hay lên án người khác. “Họ không có bất kỳ sự sợ hãi cũng như không làm cho người khác sợ hãi”.⁸ Từ vô lượng vượt lên trên ảnh hưởng cá nhân (Prema), thứ gây ra cả nỗi sợ hãi và đau buồn. Nó giúp giảm cảm giác bản ngã và tháo gỡ bế tắc tinh thần. Tín đồ của Từ vô lượng không chịu ảnh hưởng của đẳng cấp và tín ngưỡng, chủng tộc, tôn giáo hay bất kỳ định kiến nào khác. Nếu từ vô lượng được thực hành trên quy mô rộng, nó chắc chắn sẽ giúp ích trong việc thiết lập xã hội bền vững.

‘**Tâm bi**’ là phần thứ hai trong Tứ Vô Lượng Tâm, biểu thị sự tu luyện của một cảm giác thương xót cứu khổ cho hết thảy chúng sinh. Nếu chỉ có suy nghĩ từ bi thì không phải là tất cả những gì được mong đợi của đệ tử Phật. Đệ tử Phật là tích cực chuyển dịch cảm giác của mình thành hành động và không thể nghỉ ngơi cho đến khi giúp hết người khác thoát khỏi cảnh khổ. “Tội ác là tự chịu trách nhiệm cho lỗi lầm và tội lỗi đã gây ra. Điều này có thể được loại bỏ bằng cách nuôi dưỡng Tâm Bi. Đặc điểm chính của tâm bi là dứt trừ đau khổ cho người khác.”⁹ Nó dạy chúng ta phục vụ những người khác để loại bỏ những đau khổ của họ với tấm lòng vị tha mà không có bất kỳ sự mong cầu đền ơn. Đó là điều kiện mang lại hòa bình cho xã hội. Điều này phát triển thái độ hợp tác và tin tưởng lẫn nhau. Tâm bi cũng là nền tảng để giải quyết tất cả các xung đột trong xã hội.

‘**Tâm Hỷ**’ là phần thứ ba của Tứ Vô Lượng tâm, là phạm trù đạo đức quan trọng bao gồm thực hành để có cảm giác vui sướng trước hạnh phúc của người khác, kể cả kẻ thù. Nó có nghĩa là hành động đạo đức vì lợi ích của nhân loại. Lòng ganh tị chính là tệ nạn xã hội, dẫn đến những cuộc cạnh tranh liều lĩnh và thậm chí là những

hành động xấu xa để thể hiện một xã hội và nhà nước kém thịnh vượng. “Sự thực hành của Tâm Hỷ giúp khuất phục vấn nạn này.”¹⁰ Nó dạy người ta cảm thấy hạnh phúc và tự do trong sự thịnh vượng khác. Do đó, nó bao trùm tất cả những sinh vật thịnh vượng và trong thái độ chúc mừng của mọi người. Việc thực hành Tâm Từ và Tâm Bi dễ dàng hơn so với thực hành Tâm Hỷ, điều đòi hỏi nỗ lực cá nhân lớn và sức mạnh ý chí mạnh mẽ.

Bằng cách thực hành điều thứ tư của Tứ Vô Lượng Tâm, ‘**Tâm Xả**’, cảm giác bình đẳng được tạo ra và đệ tử Phật không bị mê hoặc với thế giới đang biến mất. Trong văn học Phật giáo có hàng trăm ví dụ về sự cuồng cuồng của lòng từ bi đối với những người đau khổ. Theo lời dạy của Đức Phật, Tâm Xả là trạng thái siêu phàm, nơi không có sự phân biệt giữa giàu và nghèo, thấp và cao. Đức tính công bằng cũng được ghi nhận trong giáo lý của đức Thế Tôn, được biết đến với tên gọi ‘*Samattava-Bhava*’ và “phẩm chất khác biệt và thiết yếu của con người là khao khát sự giải thoát.”¹¹ Đức Phật Thích Ca trong *Kinh Pháp Cú* dạy: “Nếu có ai nói rõ lỗi lầm của người khác và chỉ dạy cho họ cách sửa chữa lại thì đó chẳng phải là một hành động xấu ác đáng chê trách. Trái lại nếu có kẻ nào luôn luôn chỉ trích chỗ sai lầm của người khác với ý định hiểm độc để nói xấu, thời những người như thế không bao giờ đạt được giác ngộ mà chỉ có sự ô nhiễm tăng trưởng trong lòng họ mà thôi.”¹² Những thuộc tính cao như vậy đã được trao cho Tâm Xả. Những người tu tập theo Tâm Xả loại bỏ sự đeo bám và ác cảm mong muốn hoặc có cùng một thái độ đối với cả người tốt và người xấu, người làm ác và người làm tốt v.v... Điều kiện như vậy hoàn toàn vô hiệu hóa và giải quyết tất cả các xung đột.

Quan sát kỹ, chúng tôi thấy rằng khái niệm ‘Tứ Vô Lượng Tâm’ hiển thị phương pháp rèn luyện khía cạnh cảm xúc. Tâm Bi (lòng trắc ẩn) hướng đến những sinh mệnh bị ảnh hưởng, nó trái ngược với sự tàn nhẫn. Tâm Hỷ (cùng vui với người khác) là niềm vui được trải nghiệm khi nhìn thấy một người có lý do nào đó để hạnh phúc, nó trái ngược với sự đố kị và ghen tị. Tâm Từ (từ vô lượng) lòng tốt yêu thương, là mong muốn tốt cho tất cả chúng sinh. Nó trái ngược với hờn oán. Tâm Xả được thực hành bình đẳng

đối với tất cả chúng sinh và mọi sự hình thành, nó trái ngược với thiên kiến và thiên lệch một phần. Tất cả các trạng thái siêu phàm này được gọi chung là Tứ Vô Lượng Tâm, tạo nền tảng tốt cho việc thành lập các xã hội bền vững.

“Cách tiếp cận Phật giáo quan trọng nhất đối với xã hội bền vững trong khái niệm Bồ tát, có nghĩa là, giả sử, tôi là người thực hành Pháp, tôi sẽ là người cuối cùng được điều khiển bánh xe luân hồi sinh tử này.”¹⁴ Loại phúc lợi xã hội không ai có thể tìm ra trong bất kỳ hệ thống tư tưởng tôn giáo nào. Chính ý tưởng này được kết nối với thành phần phổ quát. Lý tưởng Phật giáo về ‘**Bồ tát**’ là một ví dụ tuyệt vời về trách nhiệm xã hội và ý thức bốn phận. Giải thoát riêng là chưa đủ, người ta phải quan tâm đến các thành viên khác trong xã hội và làm việc vì phúc lợi của toàn nhân loại. Lời thề mà **Đức Đạt Lai Lạt Ma** dự kiến sẽ đạt được là trạng thái giác ngộ, Bồ tát (trạng thái trí tuệ của sự tồn tại) không phải để sống xa cách với thế giới mà là làm việc với trí tuệ và tình yêu hoàn hảo giữa vô số những sinh mệnh đau khổ để xóa bỏ nỗi khổ đau và đạt được sự giải thoát cho họ.”¹⁵

Phương châm đạo đức của Phật giáo là, ‘*Bahujan Hitaya và Bahujan Sukhaya*’, chắc chắn rất cần thiết cho việc thành lập các xã hội bền vững. Phật giáo được mệnh danh là đại sứ của hòa bình, hòa bình giữa tất cả các sinh vật, và cuối cùng, hòa bình cho toàn thế giới. Nó là viết tắt của ‘*Bahujanhitaya-bahujanasukhaya*’ (vì lợi ích của nhiều người và vì hạnh phúc của nhiều người)”¹⁶ Lý tưởng Phật giáo không phải là tập trung vào phúc lợi của bản thân, mà là để phục vụ cho phúc lợi của tất cả mọi người. Mục tiêu, Đức Phật khuyên các đệ tử và tín đồ của mình không nên chỉ biết hưởng thụ niềm hạnh phúc cá nhân mà khuyên họ luôn phấn đấu vì sự an lành của đồng loại. Theo lời của DT Swzuki, “một người đã tham dự lý tưởng Khai sáng này và làm việc để giải thoát những chúng sinh khác cũng được gọi là Bồ tát. Tình yêu và trí tuệ (Tâm Bi và Bát Nhã) tạo thành bản chất của sự tồn tại của mình.”¹⁷ Nói về những người hoàn hảo như vậy, Bồ Tát Long Thọ dạy trong ‘**Bồ đề tâm**’. “Do đó, bản chất của Bồ tát là mang trái tim yêu thương rộng lớn (đại từ bi) và tất cả chúng sinh tạo thành đối tượng tình yêu của chư

vị Bồ Tát.”¹⁸ ... Do đó, tất cả các vị Bồ tát, luôn tu tập và cứu độ để giải thoát chúng sinh khỏi cảnh sanh lão bệnh tử của kiếp luân hồi. Mặc dù vậy, các Ngài cũng phát đại nguyện vào con đường sanh tử để giáo hóa chúng sanh, nhưng trái tim của chư vị không có tội lỗi và chấp trước. Giống như hoa sen mọc ra từ bùn nhưng không bị ô nhiễm bởi mùi tanh hôi và dơ bẩn. Bằng đại nguyện về những thành quả của hành động, một vị Bồ tát sẽ làm giảm bớt những đau khổ cho chúng sanh, giúp họ tìm thấy ánh sáng của con đường tuệ giác.

Mục đích thuyết giảng chánh Pháp của Đức Phật là để giải thoát con người khỏi những đau khổ sinh tử luân hồi. Trung tâm lắng nghe chánh Pháp của Đức Phật là con người và mối quan hệ của con người trong cuộc sống trên trái đất. Theo Đức Phật, đây là định đề đầu tiên của Ngài và thứ hai là con người đang sống trong đau khổ, khổ sở và nghèo đói. “Thế giới đầy đau khổ và làm thế nào để loại bỏ sự đau khổ này khỏi thế giới là mục đích duy nhất của Pháp. Không có gì ngoài Pháp.”²⁰ Trong Phật giáo, không có gì cao hơn và cao quý hơn con người. Triết lý của Phật giáo được quan tâm với Sự giải thoát con người khỏi đau khổ.”²¹ “Sau đó, người ta đối xử với mọi người như bình đẳng công nhận phẩm giá của con người là con người, không có đẳng cấp, không bất bình đẳng, không có ưu thế; tất cả đều bình đẳng, là triết lý của Đạo Phật.”²²

Phật giáo luôn luôn tiến hành và tiếp tục tiến hành từ sự thừa nhận thực tế rằng con người đại diện cho giá trị cao nhất trên thế giới. Con người là trung tâm của mọi tư tưởng và thực hành Phật giáo. Lợi ích nhân đạo là tối cao trong Phật giáo. Đạo pháp có nghĩa là một trật tự đúng đắn trong quan hệ của con người. Trên thực tế, giáo pháp; như Tiến sĩ Ambedkar đã viết, là sự công bình, có nghĩa là mối quan hệ đúng đắn giữa con người và con người trong tất cả các lĩnh vực của cuộc sống.”²³ Hơn nữa, đạo đức là bản chất của Pháp. Đạo đức trong Đạo pháp phát sinh từ sự cần thiết trực tiếp của con người để yêu con người. Vì lợi ích của mình mà con người phải yêu con người.”²⁴ Pháp cũng bao gồm Trí Tuệ và Từ Bi. Trí Huệ là hiểu đúng và Từ Bi có nghĩa là tình yêu. Đức Phật đã làm cho Trí Huệ trở thành một trong hai hòn đá tảng Giáo pháp của mình. Bởi vì, nếu không có Từ Bi, xã hội không thể sống hay phát

triển, đó là lý do tại sao Đức Phật biến nó thành hòn đá tảng thứ hai trong Giáo pháp của Ngài... Sự pha trộn độc đáo của Trí Tuệ và Từ Bi (Hiểu và yêu) là Pháp của Đức Phật.”²⁵ Đặc điểm chính của Phật pháp là “Tất cả bao trùm tình yêu”²⁶, bản chất của bất kỳ lý thuyết nhân văn nào.

Vì rõ ràng là nhiệm vụ của Phật giáo đối với các xã hội bền vững là hiện tượng dựa trên bốn phạm. Trong đó, mỗi cá nhân phải chia sẻ trách nhiệm xã hội của chính mình trong khả năng đầy đủ của mình. Tôn trọng nghĩa vụ và ý thức bốn phạm là khái niệm đạo đức nổi tiếng, đóng vai trò quan trọng trong việc cải thiện xã hội. Nhà triết học nổi tiếng người Đức ‘Immanuel Kant’ cũng đã thảo luận về khái niệm bốn phạm, ý thức bốn phạm và sự tôn kính đối với bốn phạm như là nguyên tắc đạo đức tối cao của Giáo Pháp.”²⁷ Bản chất của Chí Tôn Ca cũng nằm trong việc thực hiện các nhiệm vụ theo một tầng lớp xã hội và pháp của riêng một người. Nó cũng nhấn mạnh việc thực hiện nghĩa vụ không chỉ vì lợi ích mà còn những hậu quả của các hành động.

Đạo đức xã hội Phật giáo cho cư sĩ quy định các nhiệm vụ được đặt ra một cách có trật tự cho 6 bốn phạm như sau; Giữa cha mẹ và con cái; giữa học sinh và giáo viên; chồng và vợ; bạn bè và đồng hành; chủ và tôi tớ; và cuối cùng, các hộ gia đình và các thành viên của Tỳ kheo. Các mối quan hệ và nhiệm vụ của họ dựa trên tinh thần tử tế của đồng loại, tinh thần công lý cao quý và tinh thần hợp tác đạo đức của con người. Trong kinh ‘Giáo-thọ-thi-ca-la-việt’ dạy rằng; cư sĩ nên tránh mười bốn điều xấu xa để thành công cả trong thế giới này và thế giới tiếp theo.”²⁹ Và cũng dạy cư sĩ nên cư xử thế nào với đàn anh, bạn bè và đàn em của mình. Ý tưởng cơ bản về nghĩa vụ là ‘chúng ta có thể coi mối quan hệ của con người trong đó mọi người cùng phục vụ và yêu thương lẫn nhau.’³⁰

Trong giáo lý Bát chánh đạo, Đức Phật đã nhấn mạnh đến sự hình thành tính cách mạnh mẽ nhưng dễ chịu và một nhân vật cao quý ghê gớm. Về mặt này, một sự phản đối được đưa ra bởi các nhà tư tưởng và nhà phê bình. Họ cho rằng, con đường do Đức Phật ban hành chủ yếu là để dẫn dắt Phật tử trong cuộc tìm kiếm tối cao

của mình để đạt được Niết bàn, không phải vì mục đích thành lập xã hội bền vững. Tuy nhiên, có thể dễ dàng chứng minh tám khái niệm hình thành con đường cũng có tầm quan trọng lớn về mặt xã hội học. Tinh thần đạo đức được rao giảng thông qua điều này là định hướng hành động và năng động. Sự kết thúc cuối cùng của cuộc sống chính là sự giải thoát, có nghĩa là chấm dứt khỏi những đau khổ, nhưng nó không bao giờ cho phép một người từ bỏ trách nhiệm và nghĩa vụ xã hội của mình.

Đức Phật không bao giờ quan tâm đến vấn đề siêu hình học, mà chỉ đề cập đến những câu hỏi về đạo đức. Đức Phật chỉ thật sự quan tâm đến các vấn đề đau khổ hay hạnh phúc của con người. Phật giáo có mối liên hệ chặt chẽ với thế giới vật chất, ngay từ khi thành lập đã phù hợp với hầu hết các vấn đề thế giới trong giới luật và nhận thức của nó. Do đó, Đức Phật luôn bận tâm tới việc tìm kiếm sự giải thoát, Ngài cũng rất quan tâm đến phúc lợi của con người và thực sự đã đưa ra các học thuyết áp dụng và mang lại lợi nhuận cho các vấn đề xã hội của nhân loại. Thay vì lãng phí thời gian và khả năng tinh thần trong các vấn đề khó hiểu và không liên quan đến con người, Đức Phật đã tự giới hạn mình trong nhiệm vụ cụ thể hóa các chuẩn mực xã hội hoàn hảo và các mối quan tâm nhân văn.

Sự hình thành ý thức hệ của Đức Phật rõ ràng không loại trừ sự sống ra khỏi các mỏ neo kinh tế và xã hội. Đức Phật nhìn vào cuộc sống của con người trong toàn bộ xã hội, điều này được minh chứng qua hầu hết các bài pháp thoại của Ngài trong suốt những năm tháng hiện hữu. Mục đích thuyết pháp của Đức Phật là để giải phóng nhân loại khỏi đau khổ. Pháp không bao giờ ủng hộ sự thờ ơ đối với trách nhiệm và nghĩa vụ xã hội. Thay vào đó, Pháp luôn thuyết phục con người đi theo con đường đúng đắn và khắc sâu những giá trị và đức tính tốt đẹp của con người vào chính họ. Chúng ta phải tu tập Từ, Bi, Hỷ, Xả, phục vụ đồng bào và những phẩm chất, tình cảm khác, đã được Đức Phật giải thích rất thuyết phục. Theo sau ‘Hành xử đúng đắn’ và ‘Trí Tuệ’, ‘Giới Hạnh’, và ‘Chánh Định’, con người có thể dễ dàng nhận được không chỉ sự

chấm dứt từ những đau khổ mà còn là kết thúc cao nhất của cuộc đời. Lối sống của Phật giáo tập trung toàn bộ vào đạo đức xã hội và kỷ luật tâm linh.”³¹ Cơ sở của Đức Phật, khái niệm Phật giáo về xã hội bền vững, nằm trong bản chất của giáo lý của Phật giáo và sự thấu hiểu đạo đức mà thực tế người ta có thể tìm thấy trong đời sống của Tăng thân.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Mahavagga Nalanda Edition, P-13 (Dhamma Chakka Ppavation)
2. Goyal, S.R; A History of Indian Buddhism P-143
3. Dhammapada; 1.6
4. Jatav, D.R; Buddhism in modern world, 2007, P-72
5. Dhammapada; Yamakavagga, Verses 19-20
6. Jatav, D.R; Buddhism in modern world, 2007, P-72
7. Vishudhimaggo, 1-93
8. Dhammapada- Verse-5
9. Vishudhimaggo, 1-94
10. Ibid 1- 95
11. Srimadbhagavadgita; Chapter II, Verses 32 to 47
12. Dhammapada- Verse-133-134
13. Dhamma, Volume 9, No. 8, 1985, P-27
14. Jatav, D.R; Buddhism in modern world, 2007, P-58
15. Chatterjee, S.C and Dutta, D.M; An introduction to Indian philosophy, 1960, PP-156-157
16. C.F. Mahavagga
17. Swzuki, D.T.; Outlines of Mahayana Buddhism, P-296
18. Ibid, P-292

19. Ibid, PP-293-294
20. Ambedkar, B.R; The Buddha and his Dhamma, PES (Bombay) 1957, P-121
21. Damodaran, K; man and Society in Indian Philosophy, PPH (New Delhi), 1970 P-31
22. Ambedkar, B.R; The Buddha and his Dhamma, PES (Bombay) 1957, P-301
23. Ibid, P-316
24. Ibid, P-323
25. Ibid, P-317
26. Jatav, D.R. ; The Buddha and Karl Marx, 1968, P-185
27. Kant, Immanuel; Ground work of Metaphysics of morals, Chapter I P.T.O.
28. Srimadbhagavadgita;Chapter II, Verses 32 to 47
29. Singlovada-Suttanata, Nos. 3-26
30. Jatav, D.R.; Buddhism in modern world,2007, P-68
31. Kabir, H; Indian Heritage, Asia (Bombay) 1962, P-58

GIẢ ĐỊNH PHỔ QUÁT CHO TỐT VÀ XẤU: QUAN ĐIỂM PHẬT GIÁO

TS. Wimal Hewamanage*

TÓM TẮT

Lịch sử tôn giáo và triết học đã có những nỗ lực đầy đủ để trả lời các câu hỏi điều gì là tốt và điều gì là xấu, và nó vẫn tiếp diễn cho đến ngày hôm nay. Bài nghiên cứu này có sự hợp nhất dựa trên các bài giảng Phật giáo nguyên thủy và sẽ cố gắng xác định các đặc điểm chung về vấn đề tốt và xấu. Vì việc nghiên cứu nổi bật nhất về phương diện đạo đức, nên bài viết sẽ được tập trung phân tích dưới quan điểm, ánh nhìn từ Phật giáo và tính ứng dụng phổ quát của nó. Có bốn phạm trù nổi bật trong lĩnh vực đạo đức được tiếp cận để trả lời cho câu hỏi này 1) Không có quan điểm đúng hay sai về mặt đạo đức và nó có thể được xác định là chủ nghĩa hư vô, chủ nghĩa hoài nghi hoặc chủ nghĩa chủ quan, 2) Không có sự thật đạo đức phổ quát và nó được gọi là thuyết tương đối đạo đức, 3) Vì mọi người đều giống nhau về mặt sinh học nên có cùng đạo đức về mặt sinh học và nó được đặt tên là chủ nghĩa phổ quát ôn hòa, 4) Có một quy tắc đạo đức phổ quát và nó đang được gọi là chủ nghĩa phổ quát quyết liệt hoặc chủ nghĩa phổ quát tuyệt đối. Theo quan điểm của Phật giáo nguyên thủy có ba phương pháp cơ bản: đánh giá kết

* Ph.D. (Wuhan), MPhil, MA, BA (Kelaniya), Senior Lecturer in Pali & Buddhist Studies, Department of Buddhist Studies, University of Colombo, Sri Lanka

Người dịch: Trương Quang Vinh

quả, điều tra tâm lý và pháp luật trong xã hội để đưa ra quyết định cho dù đó là tốt hay xấu - chẳng hạn như người Đông Á sử dụng đũa để gắp thức ăn trong khi đó thì người Nam Á, đặc biệt là người Sri Lanka, sử dụng tay để lấy thức ăn của họ. Và không có tranh luận nào liên quan đến những vấn đề này vì đây là những vấn đề nhỏ, không gây tổn hại cho xã hội vì chúng phụ thuộc vào môi trường và văn hóa tuy nhiên phạm trù đạo đức nằm ngoài những vấn đề đó. Việc giết hại sinh vật là thuộc về phương diện đạo đức và nó không thể được hiểu là đa dạng văn hóa vì nó có hại cho người làm và cho những người khác. Về mặt tâm lý, hành động bắt nguồn từ những suy nghĩ lành mạnh là tốt và hành động bắt nguồn từ những suy nghĩ bất thiện là xấu. Phật giáo từ chối mười cách chấp nhận đơn thuần bằng các báo cáo, truyền thuyết, truyền thống, kinh sách, phỏng đoán logic, suy luận, loại suy... việc làm này thì không mang lại lợi ích, đáng trách, bị chỉ trích bởi những người hiền trí, dẫn đến tổn hại và khổ đau nên từ bỏ chúng. Vì các giá trị đạo đức từ các việc làm của chúng ta liên quan đến khái niệm Phật giáo về công hạnh và phi công hạnh, nghiên cứu thiện lành và phi thiện lành cũng sẽ chú ý đến các khái niệm đó.

***Từ khóa:** Đạo đức Phật giáo, tốt và xấu, ra quyết định, đạo đức, thiện, bất thiện.*

1. GIỚI THIỆU

Lịch sử tôn giáo và triết học đã có những nỗ lực đầy đủ để trả lời các câu hỏi điều gì là tốt và điều gì là xấu, và nó vẫn tiếp diễn cho đến ngày hôm nay. Bài nghiên cứu này hợp nhất dựa trên các bài giảng Phật giáo nguyên thủy và sẽ cố gắng xác định các đặc điểm chung về vấn đề tốt và xấu.

Đạo đức mô tả, đạo đức siêu việt, đạo đức chuẩn mực (quy chuẩn) và đạo đức ứng dụng là bốn trụ cột của đạo đức phương Tây. Và việc hiểu quan niệm tôn giáo về tốt và xấu là hữu ích cho cuộc thảo luận của chúng tôi.

2. QUAN NIỆM TÔN GIÁO VỀ TỐT VÀ XẤU

“Điều gì là tốt và điều gì là xấu” là một đề tài được thảo luận nổi bật xuyên suốt lịch sử của các tôn giáo và triết học tương tự như “đâu là đúng và đâu là sai”. Trong thần học, lý thuyết mệnh lệnh thiêng liêng và lý thuyết luật tự nhiên là hai dòng tư tưởng chính phản ánh về chủ đề này. Đầu tiên, lý thuyết mệnh lệnh thánh thể hiện tính đạo đức là những gì giống như thần hoặc được tán thành và vô đạo đức là những gì thần không thích hoặc không được tán thành. Chân lý đạo đức này dựa trên kinh sách, đức tin, uy quyền tôn giáo và truyền thống tôn giáo. Lý thuyết thứ hai, luật tự nhiên thể hiện rằng các chân lý đạo đức là một phần của trật tự tự nhiên và được con người tiếp cận thông qua việc sử dụng thành công lý trí với niềm tin của Thiên Chúa tạo ra thế giới. Phật giáo, với tư cách là một tôn giáo vô thần, nói rằng tốt và xấu không phụ thuộc vào thần linh, thần linh thích hay không thích mà chỉ là trật tự tự nhiên của thế giới. Trong số năm tôn giáo lớn trên thế giới; Phật giáo, Kỳ Na giáo, Kitô giáo, Hồi giáo và Ấn Độ giáo, hai tôn giáo đầu tiên đại diện cho học thuyết vô thần và ba tôn giáo còn lại là đại diện của học thuyết hữu thần. Khái niệm tốt và xấu được mô tả trong các điển ngôn Phật giáo hoàn toàn khác với các tôn giáo hữu thần và đôi khi nó cũng khác với Kỳ Na giáo.

3. QUAN ĐIỂM PHẬT GIÁO

Phật giáo được xem như một tôn giáo, một triết lý đóng góp to lớn đối với việc nhận thức được cái gì là tốt và cái gì là xấu. Hành vi đạo đức là yếu tố quan trọng hàng đầu trên con đường tịnh hóa trong Phật giáo. Phúc đức (puñña), tội lỗi (pāpa) và thiện (kusala) - bất thiện (akusala), và đạo đức (sīla), phi đạo đức (dussīla), v.v ... là những thuật ngữ tương tự, nói chung, tương ứng tốt và xấu. Thông thường, phúc đức (puñña) và tội lỗi (pāpa) đại diện cho khía cạnh luân hồi, thiện (kusala) và bất thiện (akusala) có thể đại diện cho khía cạnh niết bàn. Nói tóm lại, lời dạy của Đức Phật là không làm các điều ác, siêng làm các việc lành, thanh lọc tâm trí trong sạch (Narada 1993, 165). Mặc dù tốt và xấu có liên quan mật thiết

với sự thật và lỗi lầm, tuy nhiên điều mà Phật giáo muốn tập trung vào là điều gì tốt và điều gì xấu, hơn là sự thật và lỗi lầm. Hoàng tử Siddhattha đã từ bỏ phẩm vị và dành sáu năm để tu hành khổ hạnh, con đường để giải thoát, để tìm kiếm lợi lạc cho chúng sinh (kim kusala-gavesi. Trenckner 1979, 161).

Xét về khía cạnh phúc đức (puñña) và tội lỗi (papa), các vị A la hán hoàn toàn đã vượt qua cả phúc đức và tội lỗi (Narada 1993, 40), những vị này có đầy đủ mười phẩm hạnh lành. Mặc dù phúc đức là điều tốt đẹp đáng gây dựng, nhưng nó luôn luôn đi liền với phiền não.

Để nhận thức về quan niệm của Phật giáo về phương diện tốt - xấu, bài viết sẽ đưa ra ba tiểu đề luận; điều tra tâm lý, đánh giá kết quả, thành phần giá trị và thực tế để xem xét khả năng, giả định phổ quát cùng với sự quan tâm ngoại vi đối với các quan điểm thần học và triết học hiện đại.

4. ĐIỀU TRA TÂM LÝ

Những bài học của Phật giáo đều dựa trên bản chất tâm lý của chúng sinh là ham muốn cuộc sống (jīvitukāma), không thích cái chết (amaritukāma), khao khát sung sướng (sukhakāma) và căm ghét khổ đau (dukkhapaṭikkulā). Từ bỏ điều xấu và quán chiếu việc lành là một phần của bát chánh đạo, được xem là thực hành Pháp Phật. Những hành vi có chủ ý được thực hiện bằng thân, tâm hoặc khẩu đều được gọi là nghiệp. Nếu không có ý định thì sẽ chỉ có những hành động (Hardy 1994, 415).

Kalamas, một vị sống ở Kesaputta, đã lắng nghe rất nhiều những vị tu sĩ khác nhau và kể cả những tu sĩ Bà la môn giáo, họ đã trình bày và chỉ giải thích các học thuyết của riêng họ, họ coi thường, chửi rủa và rút ra các giáo lý của người khác. Vì có sự nghi ngờ và không chắc chắn về lời giải thích của những tu sĩ này cho dù những điều họ nói là sự thật hay sai lầm nên Kalamas đã đến thăm Đức Phật để được kiến giải.

Đầu tiên, Đức Phật đã diễn giải những gì họ không chấp nhận

đồng thời cũng làm nổi bật mười một quan điểm:

1. Không đi theo những gì đã có bằng cách nghe lặp đi lặp lại;
2. Không theo truyền thống;
3. Cũng không phải tin đồn;
4. Cũng không dựa trên những gì trong kinh sách;
5. Cũng không phải khi phỏng đoán;
6. Cũng không phải là một tiên đề;
7. Cũng không dựa trên một lý luận cụ thể;
8. Cũng không dựa trên sự thiên vị đối với một khái niệm đã được suy ngẫm;
9. Cũng không phải là một khả năng;
10. Cũng không phải xem xét;
11. Nhà sư chỉ là một vị thầy.

Sau đó, Đức Phật truyền đạt rằng trách nhiệm quyết định điều gì là tốt hay xấu đều chính là từ họ. Hãy từ bỏ chúng khi thấy rằng “những điều này là xấu (akusalam), đáng trách (sāvajjam), và bị chỉ trích bởi những bậc hiền triết (viññūgarahitā), việc thực hiện và quan sát những điều này dẫn đến tổn hại và bệnh tật (ahitāya dukkhāya)”, và hãy học tập, tuân thủ chúng trong khi nhận thấy “những điều này là tốt (kusalam), không đáng trách (anavajjam), được người hiền triết tán dương, ca ngợi (viññūpasatthā), thực hiện và quan sát những điều này dẫn đến lợi ích và hạnh phúc (hitāya sukhāya)”.

Điểm thú vị ở đây trong bài kinh này là nó thể hiện cơ sở tâm lý để đưa ra quyết định cho dù điều gì đó tốt hay xấu. Các hành động dựa trên gốc rễ của sự bất thiện; tham lam, thù hận và si mê là xấu và tạo ra phiền não. Không còn chúng nữa là tốt đẹp và tạo ra được nhiều điều lợi lạc.

Ông nghĩ gì, Kalamas? Khi lòng tham nảy sinh trong một người, đó là vì phúc lợi của anh ta hay vì sự tổn hại của anh ta? Vì hại thừa

ngài. Kalamas, một người tham lam, vượt qua sự tham lam, với tâm trí bị ám ảnh bởi nó, hủy hoại cuộc sống, lấy đi những gì không được cho, phạm tội với vợ của người khác, và nói sai sự thật; và khuyến khích người khác làm tương tự. Điều đó sẽ dẫn đến tổn hại và đau khổ của anh ấy trong một thời gian dài. Vâng, thưa ngài.

Ông nghĩ gì, Kalamas? Khi hận thù nảy sinh trong một người, đó là vì phúc lợi của anh ta hay vì tổn hại của anh ta? Vì hại thưa ngài. Kalamas, một người đầy thù hận, vượt qua hận thù, với tâm trí bị ám ảnh bởi nó, hủy hoại cuộc sống, nhận lấy những gì không được cho, phạm tội với vợ của người khác và nói lên sự giả dối; và khuyến khích người khác làm tương tự. Điều đó sẽ dẫn đến tổn hại và đau khổ của anh ấy trong một thời gian dài. Vâng, thưa ngài (Bodhi 2012, 280).

Tương tự như vậy, cuộc thảo luận nói về sự ảo tưởng và xác định bản chất xấu, đáng trách, bị chỉ trích và dẫn đến tổn hại và bệnh tật cho những ai đã thực hiện và quan chiếu thấy sự tham lam, căm ghét và si mê. Đồng thời, Đức Phật giải thích về sự lợi lạc và hạnh phúc khi không còn sự tham lam, ghét bỏ và si mê.

Sáu gốc này được tạo điều kiện để phát sinh các hành động tốt và xấu về thể chất, lời nói và tinh thần. Phật giáo nhấn mạnh gấp mười lần những hành động bất thiện; giết chóc, ăn cắp và tà dâm là thể chất; nói dối, buôn chuyện, từ ngữ gây tổn hại và phi bang là thuộc về lời nói; sự thèm muốn, ác ý và tà kiến là thuộc về tinh thần.

Chế ngự bản thân khỏi những điều bất thiện, tu dưỡng an nhiên bất bạo động, lấy những gì được cho, nói sự thật, v.v ... được đánh giá cao như là những điều tốt. Tất cả những sự tương tác tốt và xấu đều dựa trên tâm trí và cả sự thèm muốn, ác ý và tà kiến được xác định rõ ràng là hành động về tinh thần; Hai đoạn thơ đầu tiên trong Kinh Pháp Cú có chỉ ra rằng;

“Ý dẫn đầu các pháp,
 Ý làm chủ, ý tạo;
 Nếu với ý ô nhiễm,
 Nói lên hay hành động,

Khổ nã bước theo sau,
Như xe, chân vật kéo”.

“Ý dẫn đầu các pháp,
Ý làm chủ, ý tạo,
Nếu với ý thanh tịnh,
Nói lên hay hành động,
An lạc bước theo sau,

Như bóng, không rời hình”. (Narada 1993, 1, 5).

Một người nghĩ đến việc đi chùa và thờ phượng Đức Phật, tâm trí lấp đầy với những ý nghĩ tốt đẹp về lòng nhân ái. Khi anh ta nói về nó, tâm trí sẽ lấp đầy bằng những lời yêu thương và khi anh ấy làm điều đó một cách chánh niệm với những hành động bác ái yêu thương. Do đó, Phật giáo luôn đề cao điều thiện lành và tránh xa việc bất thiện thông qua thực hành con đường bát chánh đạo. Chánh tinh tấn (*sammā vāyāma*), trụ cột thứ năm sẽ chứng minh thực tế trên. Mong muốn không trở dậy của trạng thái bất thiện chưa trở dậy, mong muốn từ bỏ các trạng thái bất thiện xấu xa trở dậy, mong muốn trở dậy các trạng thái thiện lành chưa trở dậy, và mong muốn tiếp tục các trạng thái thiện lành đã trở dậy, mà anh ta nỗ lực, khơi dậy nghị lực, nỗ lực tâm trí và nỗ lực là nỗ lực đúng đắn. (Nanamoli và Bodhi 2009, 1100; Chalmer 1977, 251).

Khi thảo luận về hai loại hành vi sai trái thì hành vi thuộc về duy ý chí được tập trung chú ý một cách đầy đủ: những hành vi bị chỉ trích bởi mọi người nói chung (*loka-vajja*) và những hành vi bị ngăn cấm bởi luật tạng (*paññatti-vajja*). Các đệ tử Phật giáo bị ràng buộc với cả hai, các bộ luật kỷ cương Phật giáo dưới thời Vinaya pitaka và Pātimokkha, và những hành vi bị chỉ trích bởi mọi người nói chung. Là một thành viên của giáo đoàn Tỳ kheo hoặc Tỳ kheo ni, họ nên tuân thủ tất cả các quy tắc kỷ luật và đồng thời vì họ là thành viên của xã hội nói chung, việc kiểm chế dựa trên các quy tắc được chấp nhận và xem là rất cần thiết. Giới Paññatti-vajja có lẽ chủ quan nhất.

Để xác định hình phạt cần dựa năm yếu tố: nỗ lực, nhận thức, ý định thúc đẩy, đối tượng và kết quả hoàn thành. Nếu không có năm

yếu tố này, đôi khi nó không thể được xem là một hành vi phạm tội đầy đủ. Tất cả năm yếu tố phải có mặt cho một hành vi phạm tội đầy đủ trong giới pārajikā, sát sinh (giết người). Nếu không, nó có thể là một hành vi phạm tội khác nhưng không phải là ba la di (pārajikā).

Một con dao có thể được sử dụng để cắt rau củ và cũng nó cũng có thể dùng để giết người, ý định của hành động là rất quan trọng để quyết định đúng hay sai. Trong Phật giáo nguyên thủy, tâm từ ái được trân quý và được xem là lợi lạc và hạnh phúc lâu dài. Tuy nhiên, văn học Phật giáo sau này đôi khi cố gắng biện minh cho việc giết chóc vì lợi ích của đa số. Thứ nhất, chúng ta nên hiểu khái niệm Phật giáo nguyên thủy.

Này các Tỳ kheo, ngay cả khi những tên cướp chém đứt lia chân tay các ông một cách dã man, nếu các ông nảy sinh ý nghĩ căm phẫn đối với họ thì các ông đã không thực hành lời dạy của ta.

Ở đây, các Tỳ kheo, các ông nên học tập như vậy. *“Chúng ta sẽ giữ tâm của chúng ta không biến nhiễm, chúng ta sẽ không thốt ra những lời ác ngữ, chúng ta sẽ sống với lòng lân mẫn, với tâm từ bi, với nội tâm không sân hận. Chúng ta sẽ sống bao phủ người này với tâm câu hữu với từ. Và với người này là đối tượng, ta sống biến mẫn cùng khắp thế giới với tâm câu hữu với từ, quảng địa vô biên, không hận, không sân”. Chư Tỳ-kheo, như vậy các Người cần phải học tập.”*

Phật giáo nguyên thủy Vi Diệu Pháp (Theravada Abhidhamma) nêu ra 14 ý nghĩ bất thiện là si mê (moha), vô tà (ahirika), vô quý (anottappa), trạo cử (uddhacca), chấp trước (lobha), tà kiến (ditthi), ngã mạn ((māna), sân hận ((dosa), ganh tỵ (issā), xan tham (macchariya), lo âu (kukkuccha), hôn trầm (thīna), thụy miên (middha), nghi hoặc (vicikicchā) và 19 suy nghĩ đẹp là tín (saddhā), chánh niệm (sati), tâm (hiri), vô tham (alobha), vô sân (adosa), hành xả (sự quân bình) (tatramajjhataṭṭā), sở hữu tịnh thân (kāyapassaddhi), sở hữu tịnh tâm (cittapassaddhi) v.v. (Narada, 1989, 76-78). Do đó, Phật giáo hiểu bản chất tâm lý của tâm trí thực chất gắn liền với những suy nghĩ tốt và xấu nhưng Phật giáo chỉ đề cao thúc đẩy những ý nghĩ thiện lành và bài trừ những ý nghĩ bất thiện.

Trái với quan điểm trên, Baka-jātaka, Sigāla-jātaka, Vaddhakīsūkara-jātaka trong các câu chuyện Jātaka, sự cố của nhà vua Duhagāminī mô tả trong Mahāvamsa v.v. là những ví dụ cho quan niệm Phật giáo sau này. Một con sếu đã ăn tất cả cá trong ao bằng cách đánh lạc hướng chúng với lời hứa rằng đưa tất cả cá trong ao đến một cái ao khác xa hơn có nguồn nước dồi dào để sinh sống và sinh vật cuối cùng trong cái bẫy này là một con cua. Tuy nhiên, con cua mưu mẹo đã cắt đầu sếu trong khi nó đang cố gắng ăn thịt con cua này. Nhìn thấy điều này, vị Bồ tát sống tại một cái cây gần đó, vị này cũng chính là thân cây của khu rừng, ông đã khéo khen và nói “sādhu” có nghĩa là “Lành thay” (Fausboll 2000, 221-223). Vaddhakīsūkara-jātaka chỉ ra rằng vị bồ tát này tiền kiếp là một con lợn rừng và lớn lên trong nhà của một người thợ mộc và được đặt tên là “lợn của thợ mộc” (Vaddhakīsūkara). Thời gian trôi đi, nó được thả về rừng và hợp bẫy với những con lợn rừng khác. Tại đây, Có một con hổ vì nghe theo tên tu sĩ khổ hạnh giả mạo, bị chỉ dẫn sai đường nên nó thường xuyên gây rắc rối cho bẫy lợn. Cuối cùng, lợn rừng bồ tát ấy đã lãnh đạo bẫy lợn giết được hổ cùng với tên tu sĩ khổ hạnh kia (Fausboll 2003, 403 - 409).

Khi xem xét về các vấn đề được đề cập và tóm tắt ở trên, có thể thấy rằng để quyết định tốt và xấu theo quan điểm của Phật giáo nguyên thủy thì nó dựa trên nguồn gốc tư tưởng thiện và bất thiện. Mặc dù các bài giảng thuyết ban đầu không tạo điều kiện cho việc nghiên cứu về bạo lực nhưng nó sẽ rất hữu ích cho những quan điểm sau này và sự liên quan của nó với cuộc chiến thánh được nhắc đến trong một số tôn giáo khác bao gồm Ấn Độ giáo. Do đó, dường như rằng quan niệm về lòng từ bi trong Phật giáo nguyên thủy đại diện cho chủ nghĩa phổ quát quyết liệt trong khi quan điểm của Phật giáo sau này có sự kết nối với chủ nghĩa duy tâm.

5. HỆ QUẢ CỦA VIỆC ĐÁNH GIÁ HÀNH ĐỘNG

Hệ quả của việc đánh giá hành động là điểm thứ hai. Suy nghĩ về (paccavekkhitvā) kết quả của các hành động được thực hiện bởi thể xác, lời nói và tinh thần cũng là cách được khuyến nghị để quyết định điều gì là tốt hay xấu. Bài kinh Ambalatṭhikā-rāhulovāda diễn

giải Lời thuyết giảng Đức Phật cho La Hầu La cách suy tư về hành động của chính mình dựa trên đời sống trong sạch phẩm hạnh. Tuy nhiên, bài giảng luận này có thể được sử dụng phổ biến để quyết định về tốt và xấu với sự nhận thức về hệ quả.

Theo quan điểm này, những hệ quả từ hành động của một người được phản ánh từ phía của bản thân họ, từ những người khác và cả hai trong số họ. Một hành động thể lý của một người gây ra phiền não cho bản thân họ và phiền não cho người khác, hoặc gây ra cho cả hai, điều này sẽ là một hành động thể lý không lành mạnh, với hậu quả khổ đau, kết quả khổ đau. Do vậy, hành động thể lý đó nên phải từ bỏ. Nếu hành động đó không dẫn đến phiền não cho bản thân họ, phiền não cho người khác, hoặc cả hai thì đó sẽ là một hành động thể lý tốt đẹp với những hậu quả tốt đẹp, và kết quả tốt đẹp. Do vậy, hành động thể lý đó rất phù hợp để thực hiện nó. Hành động bằng lời nói và tinh thần cũng giống như vậy. Phương pháp suy ngẫm này nên được theo sau bởi các hành động sẵn sàng làm, đang làm và được làm; nói cách khác, sự tư duy sâu sắc là điều cần thiết thay mặt cho các hành động trong tương lai, hiện tại và quá khứ. Suy ngẫm về hành động trong quá khứ dẫn đến tự phiền não, phiền não cho người khác hoặc cả hai, một hành động không lành mạnh nên được bày tỏ cho Đức Phật hoặc cho một vị đồng tu uyên bác với đời sống thánh thiện. Khi đã bày tỏ nó, ta nên thực hành hạnh kiểm chế (*āyatisamvara*) trong tương lai (Nanamoli và Bodhi 2009, 523-526; Chalmers 1977, 414-420).

Hai đoạn thơ trong kinh pháp cú nêu ra tóm tắt về hành động tốt và xấu dựa trên kết quả.

Người tạo nghiệp bất thiện,
 Làm xong sanh ăn năn,
 Mắt đẫm lệ than rằng,
 Phải chịu quả cay đắng
 Người tạo được thiện nghiệp,
 Làm xong không ăn năn,
 Hoan hỷ, lòng phơi phới,
 Hái quả phúc thường hằng
 (Narada 1993, 66, 67)

Theo các bài giảng của Phật giáo bao gồm kinh Kalama, để bác bỏ hoặc chấp nhận quan điểm về trí tuệ cũng được cân nhắc xem xét. Không làm điều nhỏ nhặt nhất mà người trí sau này sẽ quở trách là phẩm chất của một người huân tu pháp lành. Quan niệm của Phật giáo về trí tuệ dựa trên khái niệm trí tuệ (pañña) và thiếu trí tuệ (duppañña). Một người sử dụng kiến thức của mình cho những hành động bất thiện là thiếu trí tuệ và sử dụng cho hành động thiện lành là trí tuệ xét về mặt ý nghĩa đạo đức. Ảnh hưởng xã hội để lựa chọn tốt và xấu xảy ra trong một luồng ý nghĩ thích hợp được đánh giá cao nhưng không có chỗ cho những người hiền trí sử dụng sai kiến thức của họ.

Vì những thú vui nhục dục mang lại một chút vui sướng bản thân, nó có thể làm cho người ta tưởng nhầm là hạnh phúc nhưng thực sự nó đem lại sự khổ đau, tuyệt vọng và hiểm nguy. Do đó, ta nên hiểu ba sự thật; sự hài lòng (assāda), hiểm nguy (ādīnava) và giải thoát (nissaraṇa). Sự quán chiếu về bộ xương, miếng thịt, ngọn đuốc, hố than, giấc mơ, đồ đạc vay mượn, quả của cây, con dao và khối thịt, đầu kiếm, đầu rắn được trình bày trong kinh điển để giảng giải về sự nguy hiểm của thú vui nhục dục (Ñānamoli & Bồ đề 2009: trang 226). Vì hiểm nguy (ādīnava) là hậu quả của các hành động, nó tạo điều kiện để quyết định điều gì là tốt và xấu. Như là một thiếu nữ hay một người thanh niên cố gắng xóa đi vết bẩn trên gương mặt khi soi gương hay trông mình vào chậu nước, và hãy hạnh phúc, một vị Tỳ kheo nên xem lại tâm trí của chính mình và rèn luyện những trạng thái thiện lành. (Ñānamoli và Bodhi 2009: 193).

6. THÀNH PHẦN GIÁ TRỊ VÀ THỰC TẾ

Thành phần giá trị và thực tế là điểm thứ ba cần thảo luận ở đây. Khái niệm này phát triển mạnh mẽ vào những năm 1920 và 1930 ở Châu Âu thông qua chủ nghĩa thực chứng logic. Đầu tiên, những câu nói không thể được chứng minh cho dù đó là đúng hay sai đã bị các nhà thực chứng logic chối từ.

Nhưng sau này, mặc dù nó không thể được minh chứng trực tiếp là chủ nghĩa thực chứng tân logic đúng hay sai điều mà ta tìm thấy

được nhiều giá trị trong các câu nói đạo đức, tôn giáo và thẩm mỹ. Khái niệm so sánh người khác với chính mình (attūpanāyika-damma-pariyāya) cũng là một con đường để hiểu tốt và xấu. Về đạo đức, nó được coi là “Quy tắc vàng” và đó là một câu châm ngôn trong nhiều tôn giáo và văn hóa. Trong trường hợp này, bản thân là thực tế và hành vi đạo đức xảy ra khi so sánh người khác với một người là giá trị.

Lời giải thích được đưa ra cho Nālaka về thực hành Moneyya trong kinh Nālaka của Kinh tạng Pa Li (Suttanipāta) là một bản tóm tắt về cơ sở lý luận và cấu thành giá trị.

“So sánh một người khác như bản thân mình”, “vì họ cũng như ta, vì ta cũng như họ”, anh ta sẽ không giết chóc cũng gây ra việc giết chóc. Yathā ahaṃ tathā ete, yathā ete tathā ahaṃ; attānaṃupamaṃ katvā, na haneyya na ghātaye (Jayawikrama 2001, 274).

Kinh Veludvāreyya-sutta thuộc bộ kinh điển Samyuttanikāya diễn tả rõ ràng lý thuyết pháp này với Bà la môn Veludvāra. Câu hỏi của anh là về con đường đến một đích đến tốt đẹp và một thế giới thiên đường sau khi chết. Đức Phật đã thuyết pháp cho anh ta không được ở trong bốn nơi dữ, địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ và cõi khổ đau và vào thế giới Tu đà hoàn, không còn bị ràng buộc với thế giới liên kết cố định trong định mệnh với sự giác ngộ là đích đến.

Một môn đệ cao quý phản ánh như sau: “Tôi là một người muốn sống, một người không muốn chết; Tôi mong muốn hạnh phúc và không thích đau khổ. Vì tôi là người muốn sống và không thích đau khổ, nên nếu có ai đó lấy đi mạng sống của tôi, nó sẽ không làm tôi hài lòng và chấp nhận. Bây giờ, nếu tôi có được cuộc sống của một người khác - của một người muốn sống, người không muốn chết, người khao khát hạnh phúc và không thích đau khổ - họ cũng sẽ hài lòng và chấp nhận. Những gì không hài lòng và không được chấp nhận với tôi là không hài lòng và không được chấp nhận với cả hai người ấy. Làm thế nào tôi có thể gây ra cho người khác những gì mà tôi không hài lòng và không chấp nhận? Sau khi phản ánh như vậy, chính người này đã tránh được sự hủy hoại của cuộc sống, khuyến khích những người khác tránh sự hủy hoại của cuộc sống và nói lời

ca ngợi về sự kiên khem của sự hủy diệt của cuộc sống. Do đó, hành vi thể xác này của ông ta được tịnh hóa theo ba phương diện (Bodhi 2000, 1797; Feer 1976, 353)”.

Có ba điểm được nhấn mạnh trong bài giảng dạy này. Đầu tiên là bản chất bên trong của chúng sinh như ước muốn sống, không muốn chết, khao khát hạnh phúc và ác cảm với đau khổ. Thứ hai là làm thế nào để phản ánh điều tích cực và tiêu cực dựa trên sự thích và không thích. Đây được coi là nguyên tắc vàng, theo cách giải thích hiện đại. Vấn đề thứ ba là nhấn mạnh đến sự ràng buộc của xã hội bởi vì nó không chỉ là một cuộc tranh luận về sự kiên khem tự hủy hoại cuộc sống. Nỗ lực này là để truyền đạt cho những người khác để tránh sự hủy hoại của cuộc sống và ca ngợi sự kiên khem từ sự hủy diệt của cuộc sống trong khi một người có thể tự kiểm soát. Do đó, quan điểm của Phật giáo về lý thuyết thực tế và giá trị không tin rằng tự kiểm soát là đủ để hoàn thiện giáo lý này. Khen ngợi người khác và ca ngợi về đạo đức giúp đóng góp cho việc cải thiện việc thực hành của riêng mình nhưng nó cũng mang đến điều lợi lạc và an bình cho xã hội.

Hai đoạn thơ sau trong kinh pháp cú nêu ra tóm tắt trọn vẹn về giáo lý được trình bày ở trên:

Ai cũng run sợ trước gậy gộc. Tất cả đều sợ chết. Hãy lấy bụng ta suy lòng người. Không nên giết, cũng không nên làm cho người khác giết.

Ai cũng run sợ trước gậy gộc. Tất cả đều quý trọng đời sống. Hãy lấy bụng ta suy lòng người. Không nên giết, cũng không nên làm cho người khác giết. (Narada 1993, 123, 124)

Về cơ bản, chủ nghĩa hư vô dạy về quan điểm rằng không có đúng hay sai về mặt đạo đức điều này được bác bỏ hoàn toàn trong giáo lý Phật giáo. Vì ba giáo thuyết: thuyết tương đối đạo đức, chủ nghĩa phổ quát ôn hòa và chủ nghĩa phổ quát quyết liệt về cơ bản chấp nhận các hành vi đạo đức, nên hoàn toàn không có sự bác bỏ nào trong Phật giáo. Quan niệm của Phật giáo về việc sử dụng ngôn ngữ, một số quy tắc, qui luật ứng học pháp (sekhiyā Vinaya) đại diện cho thuyết tương đối đạo đức bởi vì những điều đó phụ

thuộc vào văn hóa, môi trường, v.v. Để giới thiệu một cái bát có một vài thuật ngữ trong ngôn ngữ Ấn Độ là; pāti, patta, vittha, sarāva, dhāropa, pona, pisila. Ngôn ngữ được coi là tính phổ biến của thế giới, từ nguyên học của thế giới, cách sử dụng của thế giới. Cuối cùng, đó là quy ước hoặc thỏa thuận (sammuti). Đức Phật khuyên các hàng đệ tử của ngài không nên cố nắm lấy cách thức biện giải từ nguyên của đất nước và không nói quá nhiều về tính phổ biến trong khi giảng giải giáo pháp về khía cạnh phân tích không xung đột, Araṇavibhaṅga (Kalupahana 1999 48-50; Charlmer 1977, 234). Về mặt này, quan điểm của Phật giáo được hợp nhất với thuyết tương đối đạo đức.

Thành phần giá trị và thực tế chỉ ra bảy hành vi đạo đức; ba trong số đó chủ yếu về thể lý: giết chóc, ăn cắp, hành vi sai trái tình dục, và bốn hành vi còn lại lời nói: lời nói sai trái, lời nói gây chia rẽ, lời nói cay nghiệt và lời nói vô giá trị để thực hành bằng việc so sánh người khác với chính mình. Không ai thích chết, không ai thích người khác lấy những gì của mình mà mình chưa cho, không ai thích người khác ngoại tình với vợ mình, không ai thích ai đó làm tổn hại phúc lợi của mình bằng lời nói sai trái v.v. Dựa trên những thực tế ấy, lấy bản thân mình làm ví dụ cho người khác vì thế nên tránh xa khỏi chúng. Đó là thành phần giá trị. Do đó, lý thuyết này có thể liên quan đến chủ nghĩa phổ quát quyết liệt nhưng hành vi sai trái tình dục là rất có thể bị nghi vấn bởi vì rất hiếm khi có ai đó thích người nào đó là ngoại tình với vợ anh ta.

7. KẾT LUẬN

Tôn giáo và triết học đã đưa ra một sự bao hàm đáng giá nhằm để chuyển tải về những gì tốt và xấu trong suốt quá trình lịch sử. Phật giáo đóng cả hai vai trò thông qua việc nghiên cứu tâm lý, đánh giá kết quả, thành phần giá trị và thực tế. Khái niệm phước đức (puñña) và tội lỗi (pāpa) được gắn kết với ý nghĩa tôn giáo trong khi thiện / lành mạnh (kusala) và bất thiện / độc hại (akusala) được hợp nhất với triết học. Nói cách khác, cặp thứ nhất liên kết với sasāra và cặp thứ hai là với nibbāna. Khi xét về bản chất tâm lý

của tâm trí dựa trên gốc rễ của nó gây ra sự tham lam, thù hận và si mê, không tham lam, không hận thù và không si mê là một phương pháp thường được chấp nhận. Nhưng ảo tưởng là khá gây tranh cãi bởi vì nó dường như phụ thuộc vào niềm tin của bản thân. Niềm tin vào thần linh là sự thật chân lý đối với người tin nhưng nó sẽ là một ảo tưởng cho những người theo chủ nghĩa vô thần. Hệ quả của việc đánh giá hành động dựa trên bản thân, những người khác và cả hai rất có ý nghĩa bởi vì nó xem xét tính cá nhân và xã hội. Nếu một cái gì đó tốt cho chính nó thì nó không có nghĩa là xấu. Nếu một cái gì đó tốt cho chính nó nhưng làm hại cho những thứ khác thì nó là xấu. Tương tự như vậy, nếu một cái gì đó tốt cho những thứ khác nhưng làm hại cho chính nó thì nó là xấu. Việc thực hành tốt nhất là những gì tốt cho cả bản thân và người khác. Thành phần giá trị và thực tế rất hữu ích cho việc tự đánh giá để quyết định điều gì là tốt và xấu. Tóm lại, Phật giáo trực tiếp bác bỏ chủ nghĩa hư vô nhưng vẫn không bác bỏ thuyết tương đối văn hóa, chủ nghĩa phổ quát ôn hòa và chủ nghĩa phổ quát tuyệt đối (quyết liệt). Quan điểm của Phật giáo về mặt tốt và xấu khi xét trên cơ sở tâm lý, kết quả của hành động, thành phần giá trị và thực tế mang đến ánh sáng phổ quát và rõ rệt đối với chủ thể nhưng đó không phải là con đường tối thượng.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Bodhi, Bhikkhu (2000) *The Connected Discourses of the Buddha A New Translation of Saṃyuttanikāya*, Boston: Wisdom Publication.
2. Bodhi, Bhikkhu (2012) *The Numerical Discourses of the Buddha a new Translation of the Aṅguttaranikāya*, Boston: Wisdom Publications.
3. Chalmers, R Ed. (1977) *The Majjhimanikāya III*, London: The Pali Text Society.
4. Dharmasiri, Gunapala (1986) *Fundamentals of Buddhist Ethics*, Singapore: Buddhist Research Society.

5. Fausboll, V (2000) *The Jataka together with its Commentary I*, Oxford: Pāli Text Society.
6. Fausboll, V (2003) *The Jataka together with its Commentary II*, Oxford: Pāli Text Society.
7. Feer, Leon M. Ed. (1975) *Saṃyuttanikāya Vol. III.*, London: Pāli Text Society.
 - i. (1979) *Saṃyuttanikāya Vol. V.*, Oxford: Pāli Text Society.
 - ii. (1991) *Saṃyuttanikāya Vol. I.*, Oxford: Pāli Text Society.
8. Hardy, E. (1976) *Aṅguttaranikāya Part IV & V*, London: Pāli Text Society.
9. (1994) *Aṅguttaranikāya Part III*. Oxford, Pāli Text Society.
10. Jayawickrama, N. A. (2001) *Suttanipāta*, Sri Lanka: Post-graduate Institute of Pali & Buddhist Studies, University of Kelaniya.
11. Kalupahana, D. J. (1999) *The Buddha's Philosophy of Language*, Sri Lanka: Sarvodaya Vishwa Lekha.
12. Karunadasa, Y. (2015) *Early Buddhist Teachings the Middle Position in Theory and Practice* Kandy: Buddhist Publication Society.
13. Ñānamoli, Bhikkhu & Bodhi, Bhikkhu Tr. (2009) *The Middle Length Discourses of the Buddha A new Translation of the Majjhimanikāya*, Sri Lanka, Kandy: Buddhist Publication Society.
14. Narada (1993) *The Dhammapada Pali Text and Translation with Stories in Brief and notes* Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
15. Narada, Mahatheaara (1979) *A Manual of Abhidhamma Being Abhidhammatthasaṅgaha*, Kuala Lumpur, Malaysia: The Buddhist Missionary Society.

16. Nyanatiloka, Ven. (1988) *Buddhist Dictionary Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Kandy: Buddhist Publication Society.
17. Smith, H and Hunt, M. (1978) *Khuddakapāṭa together with Commentary Paramatthajotika*, London: Pali Text Society
18. Trenckner, V. Ed. (1979) *Majjhimanikāya Vol. I*, Oxford: The Pali text society
19. Wader, A. K. (1961) *Āṅguttaranikāya Part I*, Second edition by London: The Pali Text Society.
20. Walshe Maurice, Tr. (1995) *The Long Discourses of the Buddha, A translation of the Dīghanikāya*, Boston: wisdom publications.

MỘT NGHIÊN CỨU QUYẾT ĐỊNH CÁC NGUYÊN TẮC GIÁO DỤC TOÀN CẦU LIÊN QUAN ĐẾN KINH THIỆN SANH

TS. Ven Dunukeulle Sarananda

TÓM TẮT

Có thể đoán trước nhận thức qua thế giới hiện tại thể hiện sự phát triển của các nguyên tắc giáo dục chất lượng. Do đó, nổi bật hơn là giáo dục lại các nguyên tắc giáo dục dựa trên các nguyên tắc đạo đức. Tuy nhiên, lời khuyên là liệu những nỗ lực đó có thành công hay không. Vào thế kỷ VI TCN, đức Phật đã từng là người Thầy trong hệ thống giáo dục dựa trên Bharatha. Đây là dấu hiệu của một nguyên tắc về chức năng giáo dục. Nó kết hợp chặt chẽ kiến thức và kỹ năng trong các chính sách giáo dục đương đại.

Do đó, đức Phật được xem là người Thầy tốt nhất trên thế giới. Thông qua các phương pháp mang tính kỹ thuật, đức Phật đã đạt được thành tựu giáo dục ngay lập tức đến giáo dục toàn cầu hiện đại. Ngài không ngừng giáo dục kiến thức mới; Ngài đã thúc đẩy hoàn hảo lý do đến cộng đồng học trò của mình và thuyết giảng Giáo pháp. Nó trở thành một nơi đặc biệt cho kiến thức thế giới mới. Trong sự quán chiếu sâu hơn của văn học kinh điển Phật giáo, một số như vậy có thể được xác định. Tầm quan trọng của một trong những nguồn này là kinh Thiện Sanh. Một trong những nguyên tắc

* Giảng viên, khoa Văn hóa Phật giáo, Khoa Phật học, Đại học Phật giáo và Pali của Sri Lanka, Homagama, Sri Lanka

Người dịch: Thích Trung Sỹ & Thích Trí Dũng

giáo dục đạo đức chất lượng được tạo ra giữa thầy và trò là một ví dụ. Nó xem xét ý nghĩa trên nội dung kinh Thiện Sanh được đề cập ở trên bằng cách sử dụng giáo dục kỹ thuật số hiện đại.

Từ khóa: *Educational Ethics, Education Policies, Global Education, Singalovada Sutta.*

1. LỜI DẠY CƠ BẢN CỦA PHẬT GIÁO

Đức Phật đã qua đời, nhưng giáo lý siêu phàm được Ngài thuyết giảng trong suốt thời gian giáo hóa và phát triển tăng đoàn vững mạnh, Ngài không che dấu mà được truyền lại cho nhân loại, vẫn tồn tại trong sự thuần khiết nguyên sơ của nó. Mặc dù, Đạo sư đã không để lại những ghi chép về giáo lý của mình, nhưng các đệ tử của Ngài đã bảo tồn chúng, bằng cách ghi nhớ và truyền khẩu từ thế hệ này đến thế hệ khác.¹

Đức Phật không thừa nhận tín ngưỡng mà những tín đồ chấp nhận thiếu suy xét. Thay vào đó, đức Phật đã đưa ra một số luật và sự thật cơ bản nhất định mà Ngài đã mời những người theo Ngài kiểm chứng. Một trong những văn truyền thống của Giáo Pháp là “*ehipassiko*” (nghĩa đen là “đến để mà thấy”) đó là một lời kêu gọi để xác minh theo thực nghiệm của Giáo Pháp.

Trong bài thuyết pháp đầu tiên, đức Phật đã xác định Tứ Diệu Đế là hình thành cốt lõi của Giáo pháp. Bốn chân lý này đã nêu rõ các nguyên tắc cơ bản của Giáo pháp. Chúng thường được coi là giáo lý cơ bản nhất của đức Phật. Đức Phật cũng xác nhận ba đặc tính cơ bản (*tilakkhana*) của Pháp. Những nguyên lý cơ bản này, được đức Phật trình bày theo nhiều cách. Hai cách trình bày đã trở nên nổi tiếng. Đó là Tam tướng (*tilakkhana*), có lẽ được diễn tả tốt hơn như là ba quy luật cơ bản và Tứ diệu đế. Sự chấp nhận giá trị của những quy luật và sự thật này, nếu chỉ trong trường hợp đầu tiên như một giả thuyết sự vận hành là điều kiện thiết yếu của một Phật tử. Ngoài ra, đức Phật đã chỉ ra một vài học thuyết khác, quan trọng nhất là nghiệp và tái sinh. Tính giá trị của những học thuyết như vậy đối với một người bình thường khó xác minh hơn, nhưng sự chấp nhận máy móc thì không được cho là một yêu cầu cơ bản của người quy y Tam bảo.

1.1. Ba quy luật cơ bản của đức Phật

Tam tướng và bốn sự thật tạo thành cốt lõi của Giáo pháp. Đồng thời cả hai thay thế và bổ sung lẫn nhau. Tuy nhiên, nó có thể vừa xem xét chúng một cách riêng biệt.

Vô thường

Quy luật vô thường khẳng định rằng tất cả các hiện tượng là không ngừng thay đổi, chúng sanh diệt, và không tồn tại mãi mãi, dù là vật chất hay hiệu ứng. Quy luật vô thường thiết lập sự vô thường như là một định luật cơ bản vạn vật.

Khổ

Quy luật khổ nói rằng tất cả toàn bộ các hiện tượng trong phân tích cuối cùng là khổ. Điều đó có nghĩa rằng không có một vật nào hay trạng thái nào có thể được xem như một tiêu chuẩn vạn vật tốt hay đẹp. Theo nghĩa này thiết lập nên đế thứ nhất của Tứ đế.

Vô ngã

Quy luật thứ ba nói rằng không có bản chất vĩnh viễn, “tự ngã”, bản ngã hoặc linh hồn nào trong các hiện tượng.

1.2. Tứ thánh đế

Tứ thánh đế là kết quả của việc ứng dụng ba định luật cơ bản vào con người. Đức Phật thường xuyên khẳng định rằng Ngài quan tâm đến vấn đề làm giảm bớt khổ đau của con người “Chỉ có một điều Ta dạy, khổ, và làm thế nào để chấm dứt khổ”. Cách tiếp cận vấn đề đau khổ của Phật tương tự như của bác sĩ đối với bệnh nhân của mình. Đầu tiên chuẩn đoán bệnh, sau đó tìm nguyên nhân, tiếp theo tìm xem có cách điều trị được bệnh không. Cuối cùng bác sĩ kê đơn thuốc. Tứ đế tương ứng với bốn bước của quy trình chuẩn đoán- điều trị bệnh này.²

Sự thật về Khổ (khổ đế)

Sự thật này khẳng định rằng quy luật của Khổ được áp dụng cho con người: “Sanh là khổ, già là khổ, chết là khổ; sầu, bi, khổ, ưu và não là khổ; tóm lại ngũ thủ uẩn là khổ”.²

Sự thật về Nguyên nhân khổ (tập đế)

Nguyên nhân của khổ là do tham ái (tanha), nhưng nguyên nhân sâu xa là vô minh (avijja). Các đối tượng của tham ái là đa dạng: thích thú giác quan, của cải vật chất, danh tiếng, quyền lực, danh vọng, bản ngã, tham ái tái sanh, thậm chí tham ái niết bàn (nirvana). Có nhiều mức độ tham ái khác nhau từ một mong muốn nhỏ đến một sự dành giết lấy quyết liệt (upadana). Tham ái là nguyên nhân khổ và chính nó gây ra những yếu tố khác. Công thức đầy đủ của nhân quả được bao hàm trong duyên khởi Phật giáo, nơi các nguyên nhân cho sự tồn tại và khổ được lần theo truy nguyên thông qua một chuỗi mười hai mắc xích, trở về vô minh.

Sự thật về sự diệt khổ (diệt đế)

Sự phát triển sự thật này là “tin tốt” của Phật giáo. Nguyên nhân khổ có thể được làm mất tác dụng. Sự thật này khẳng định rằng một con đường thoát khỏi khổ đau tồn tại, nếu tuân theo sẽ đưa đến một trạng thái không còn đau khổ gọi là niết bàn, có lẽ được biết đến nhiều hơn bởi thuật ngữ tiếng Phạn gọi là Nirvana. Nếu sự thật đầu tiên có thể được xem có một chút “bi quan”, thì sự thật này có đầy đủ hương vị của “sự lạc quan”.

Sự thật về Con đường dẫn đến giác ngộ

Con đường dẫn đến giác ngộ của Phật giáo do đức Phật khám phá thông qua nỗ lực và thực hành cá nhân của chính mình. Nó được gọi là Trung đạo (majjima patipada) bởi vì nó là một đường giữa các thái cực sự hưởng dục lạc và khổ hạnh. Cả hai thái cực của sự thực hành là phổ biến trong thời của đức Phật (quả thực chúng là của chúng ta). Đức Phật gọi những thái cực như vậy là phù phiếm, vô ích, ti tiện. Con đường của đức Phật tránh hai loại hoạt động thường được coi là thiết yếu cho sự cứu rỗi của nhiều hệ thống tôn giáo. Chúng là:

- i. Cầu nguyện đến đẳng quyền lực tối cao và trung gian
- ii. Nghi thức và nghi lễ phức tạp.²

Trái lại những điều này được coi là hết sức trở ngại trên con đường chấm dứt đau khổ và đạt được sự sáng suốt và trí tuệ. Trong

khi Tứ thánh đế và Ba quy luật tồn tại chứa đựng chủ yếu của giáo lý đức Phật và được đức Phật thuyết pháp trong bài thuyết pháp đầu tiên, có nhiều học thuyết khác là trung tâm của một hệ thống triết học sâu sắc như Phật giáo. Một vài trong số các khía cạnh của giảng dạy sẽ được đề cập ở đây và một vài trong số này sẽ được xem xét chi tiết ở nơi khác.

1.3. MỤC TIÊU CỦA PHẬT GIÁO VÀ Ý NGHĨA CỦA CUỘC SỐNG

Mục tiêu của Phật giáo là thành tựu của sự hoàn thiện con người, đó phải là mục đích thực sự của cuộc sống. Theo nghĩa này, cuộc sống có ý nghĩa, và cần thông báo những khía cạnh chính của hành động con người. Một người đã đạt được tiến bộ tốt trên con đường Phật giáo sẽ đạt được mức độ hạnh phúc, mãn nguyện và tự do khỏi sự sợ hãi. Đôi khi sự sung túc vật chất được xem là mục tiêu của nhiều người, nhưng những điều này không nhất thiết mang lại hạnh phúc mà đức Phật tìm cách khuyến khích.

Học thuyết Nhân quả

Một trong những giáo lý trung tâm của Phật giáo là tất cả các hiện tượng đều có nguồn gốc và sự tồn tại của chúng là điều kiện tiên quyết các yếu tố. Tất cả mọi thứ là kết quả của một vài nguyên nhân hoặc hành động khác trên sự việc liên quan. Đây là một quan điểm cũng được chia sẻ bởi khoa học hiện đại, vì không có sự vận hành của các nguyên nhân có hệ thống mà phần lớn thành tựu của khoa học hiện đại có lẽ là không thể. Nhưng trong khi khoa học nói chung hạn chế nguyên tắc này đối với các hiện tượng và sự kiện vật lý, trong Phật giáo học thuyết nhân quả coi nhân quả là một đặc điểm trung tâm của tất cả các hiện tượng, ngay cả những hiện tượng phi vật lý không hình thành vấn đề nghiên cứu khoa học.

Học thuyết nhân quả của Phật giáo cần được phân biệt với học thuyết về “nguyên nhân đầu tiên” thường được các nhà hữu thần sử dụng để chứng minh sự tồn tại của Chúa. Học thuyết về nguyên nhân đầu tiên khẳng định rằng vì Chúa được xác định là nguyên nhân đầu tiên (tất cả những người khác được chúa tạo ra) nên

không cần sự giải thích sự tồn tại của Chúa. Đạo Phật thì không đồng ý với quan điểm này và coi nó như một ví dụ khác của ngộ biện (“lươn lẹo”) mà các nhà hữu thần dùng để duy trì quan điểm phi lý của họ.

Học thuyết Duyên khởi

Đây là một trong những khám phá chính của đức Phật trong thời kỳ giác ngộ của Ngài. Nó được trình bày dưới một danh mục mười hai chi phần nên tảng có liên hệ nhân quả với nhau. Vì các liên kết từ một vòng tròn khép kín, chúng có thể phá vỡ chuỗi tại bất kỳ điểm nào. Thứ tự trong danh sách truyền thống như sau:

- | | | |
|-----------------------|---|---------------------------|
| 1. Avijjā | - | Vô minh, |
| 2. Samkhārā | - | Hành, |
| 3. Patisandhi viññāna | - | Thức tái sinh, |
| 4. Nāma – rūpa | - | Danh sắc, |
| 5. Salāyathana | - | Lục nhập, |
| 6. Phassā | - | Xúc, |
| 7. Vadanā | - | Thọ, |
| 8. Tanhā | - | Ái, |
| 9. Upādāna | - | Thủ, |
| 10. Bhava | - | Hữu, |
| 11. Jāti | - | Sinh, |
| 12. Jarā – Marana | - | Già và chết. ³ |

Có nhiều cách khác nhau để giải thích chuỗi này, nhưng chúng tôi sẽ không giải quyết chúng ở đây. Giải thích truyền thống về điều này là nó đại diện cho ba giai đoạn thường được hiểu là thời gian sống. Giai đoạn đầu tiên (quá khứ) bao gồm liên kết 1 và 2; giai đoạn thứ hai (hiện tại) của liên kết 3 đến 10, và giai đoạn thứ ba (tương lai) của liên kết 11 và 12. Trong quá trình đang diễn ra, nếu

hiện tại trở thành và là quá khứ và những gì tương lai trở thành hiện tại. Một giải thích chi tiết về công thức nổi tiếng này không được thực nghiệm ở đây.

Vô ngã

Học thuyết về “vô ngã” gắn liền với Đại thừa hơn là với Theravada. Nếu nó đại diện cho một thuật ngữ khác cho học thuyết “*anatta*”, được mô tả trước đó thì nó không có vấn đề gì mới. Tuy nhiên, một số cách giải thích của Đại thừa có xu hướng theo chủ nghĩa duy tâm triết học và hướng đến quan niệm của Ấn Độ giáo rằng thế giới chỉ là ảo ảnh nhưng cách giải thích như vậy không được Phật giáo tán thành.

Chủ nghĩa nhân văn và Chủ nghĩa duy lý

Phật giáo cơ bản có một số giống nhau với các quan niệm phương Tây về chủ nghĩa nhân văn và chủ nghĩa duy lý. Tuy nhiên, các thuật ngữ này được sử dụng trong nhiều bối cảnh khác nhau, với chủ nghĩa nhân văn gắn liền với một mặt quan niệm hữu thần và các quan hệ duy vật thế tục cực đoan khác. Nhưng nếu chủ nghĩa nhân văn có nghĩa là những gì nó đang thể hiện, đó là tính ưu việt của con người chống lại Thần thánh và khi đó nó phù hợp với phương pháp của Phật giáo. Với chủ nghĩa duy lý là việc áp dụng lý trí và phương pháp khoa học để nghiên cứu có nhiều điểm chung. Một trong những bài kinh cơ bản của đức Phật, bài kinh Kalama trong “Tăng chi bộ kinh” là cái nhìn đúng đắn như là đặc quyền của Phật giáo trong tự do thẩm vấn.

1.4. Nguyên tắc giáo dục của Phật giáo dành cho người Thấy

Hiểu mình trước

Trước khi hướng dẫn người khác phải tìm hiểu kỹ vấn đề. Điều rất quan trọng đối với một người phải trải qua các thực hành tôn giáo. Nếu không có kinh nghiệm cho bản thân, sẽ rất khó có thể hướng dẫn người khác đúng cách.

“Không thể nào, Cunda, một người chìm trong bùn có thể kéo một người khác bị chìm trong bùn”⁴

Không dễ để dạy Giáo pháp cho người khác

Một ngày nọ đức Phật nói “Sự thật, *Ananda*, không dễ để dạy Phật pháp cho người khác. Trong việc giảng dạy Giáo pháp cho người khác, thiết lập tốt năm điều và sau đó giảng dạy. Thế nào là năm điều Dạy Giáo pháp cho người khác giảng dạy?

- Tôi sẽ nói Pháp theo cách từng bước một;
- Tôi sẽ nói với mục đích trí tuệ;
- Tôi sẽ nói với tâm từ;
- Tôi sẽ không nói như một phương tiện lợi lộc;
- Tôi sẽ không nói làm hại ai.

Thật sự, này *Ananda*, không dễ để dạy Pháp cho người khác trong việc dạy Pháp cho người khác, thành lập tốt năm điều này.⁴

Ai sẽ lợi ích trong việc học

Có bốn người được tìm thấy trên thế giới:

- Một người ít dạy mà không được lợi từ việc dạy của mình.
- Một trong số ít người học được lợi ích từ việc học của mình.
- Một trong số lớn người học không nhận được lợi từ việc học của mình.
- Một trong những số lớn người học nhận được lợi ích từ việc học.⁵

Cách mọi người hiểu

- Ugghatianna- một người học bằng cách đưa ra những gợi ý.
- Vipatitanna – một người hiểu sau khi tìm hiểu chi tiết đầy đủ?
- Neyya – một người phải được dẫn dắt bởi những chỉ dẫn có hệ thống?
- Padaparama – một người chỉ học vẹt? ⁶

Học tập và cách trình bày

- Một người hiểu ý nghĩa nhưng không thể giải thích rõ ràng.
- Một người chậm hiểu ý nghĩa nhưng có thể giải thích rõ ràng.
- Một người có cả hai phẩm chất trên?
- Một người không có cả hai phẩm chất trên? ⁷

Cách trả lời câu hỏi

- Theo đức Phật có bốn cách để xử lý câu hỏi:
- Một số nên được trả lời trực tiếp ngắn gọn.
- Một số khác nên được trả lời bằng cách phân tích chúng.
- Tuy nhiên một số khác nên được trả lời bằng cách đặt những câu hỏi ngược lại.

- Và cuối cùng, có những câu hỏi nên được đặt sang một bên bởi vì có những câu trả lời cho những người hỏi nào đó không có quan điểm để hiểu câu trả lời.⁸

Phẩm chất của giảng sư

Ngài *Sariputta* nói, khi một người muốn dạy người khác, hãy để vị ấy thiết lập năm phẩm chất tốt đẹp và sau đó dạy. Hãy để vị ấy suy nghĩ.

- Tôi sẽ nói đúng lúc, không nói sai lúc.
- Tôi sẽ nói về những gì thực tế, không phải về những gì không thực tế.
- Tôi sẽ nói lời hòa nhã, không cay nghiệt.
- Tôi sẽ nói đúng mục đích, không phải về những gì không đúng mục đích.
- Tôi sẽ nói với một tâm trí đầy lòng yêu thương, không phải với một tâm trí chứa đầy sân hận.⁹

1.5. Nguyên tắc giáo dục của Phật giáo dành cho học trò

Hãy xem xét những lời khuyên sau đây trước khi chấp nhận một tôn giáo

Chớ có tin vì nghe báo cáo, truyền thông hoặc tin đồn:

- Cũng không dựa trên thẩm quyền của các bài kinh tôn giáo;
- Cũng không dựa trên lý do và logic đơn thuần;
- Cũng không dựa trên suy luận của chính mình;
- Cũng không phải bất cứ điều gì là đúng;
- Cũng không dựa trên những ý kiến suy lý luận;
- Cũng không phải có khả năng khác;
- Cũng không xem xét lại, vì đây là Thầy của tôi.

Nhưng, này các *Kalamas*, khi nào tự mình biết rõ như sau: các pháp này là bất thiện (*akusala*), các pháp này là đáng chê, hãy từ bỏ chúng... Và khi nào tự mình biết rõ như sau: các pháp này là thiện (*kusala*) và tốt đẹp, hãy chấp nhận và thực hiện chúng.¹⁰

Phân loại học trò thành ba nhóm

Thế Tôn cũng chia những người trong xã hội thành ba:

- Avakujja panna – ít thông minh
- Uchchanga Panna – kém thông minh nhất
- Puttu Panna – thông minh¹¹

Kinh Thiện Sanh

Kinh Thiện Sanh diễn ra nơi đức Phật gặp một thanh niên tên là Sigala khi đi dạo buổi sáng. Chàng trai trẻ trong trang phục ướt đẫm, chắp tay lễ bái các phương hướng: hướng Đông, hướng Tây, hướng Nam, hướng Bắc, hướng Trên, hướng Dưới. Đức Thế Tôn nói với thanh niên vì sao làm vậy, thanh niên Sigala trả lời rằng cha của anh ta mất có dặn anh ta làm như thế và anh ta nghĩ đó là điều tốt để giữ gìn mong ước của cha. Sau đó, đức Phật dạy cho Sigala lễ bái sáu phương như thế nào của bậc Thánh. “Này gia chủ từ, có năm cách học trò phụng dưỡng Thầy như hướng Nam.¹²

1. Đứng dậy để chào,
2. Hào hạ thầy,
3. Hăng hái học tập,
4. Tự phục vụ thầy,
5. Chú ý tôn trọng khi nhận được hướng dẫn.

“Này gia chủ tử, có năm cách người thầy chăm sóc học trò như hương Nam, thể hiện lòng thương tưởng:

1. Dạy dỗ có phương pháp,
2. Dạy những điều chưa biết,
3. Giải nghĩa rành rõ,
4. Chỉ cho những bạn lành,
5. Cung cấp sự an ổn.

“Như vậy, người thầy chăm sóc học trò như hương Nam, thể hiện lòng thương tưởng đến học trò theo năm cách. Do đó phương Nam được che chở, được trở thành an ổn.

2. KẾT LUẬN

Thuật ngữ *Buddhism* (Phật giáo) hiện được sử dụng để biểu thị giáo lý của đức Phật, Ngài là con người có lịch sử hưng thịnh vào khoảng 25 thế kỷ trước ở tiểu lục địa Ấn Độ. Giáo lý này được mô tả khác nhau như một tôn giáo, một triết học, một hệ thống tâm lý, một đạo đức- quy tắc đạo đức, một thiết kế kinh tế xã hội, và tương tự. Không nghi ngờ gì, tất cả các khía cạnh này có thể được nhận thấy trong các phần khác nhau của giáo lý đức Phật, nhưng bản thân giáo lý là nhiều hơn tất cả những điều này kết hợp. Thuật ngữ mà Phật tử sử dụng để chỉ định cho giáo lý là *Dhamma* hay Pháp. Thuật ngữ này xuất phát từ một thuật ngữ gốc có nghĩa là “duy trì”, và có nghĩa là định luật cơ bản “nâng đỡ” vũ trụ. Đôi khi nó được dịch đơn giản là định luật hay quy tắc. Nó truyền đạt một số ý tưởng về sự hợp nhất cho toàn bộ giáo lý của đức Phật. Chúng ta sẽ sử dụng các từ *dhamma* và *Phật giáo* như các từ đồng nghĩa.

CHÚ THÍCH

- 1 The Buddha and his teachings, Narada Maha thera, Colombo, 270 p. 1973.
- 2 Basic Buddhism, Dr.victor A. Ganaskara, 3rd edition, 1997.
- 3 The Buddha and his teachings, Narada Maha thera, Colombo, 430p, 1973.
- 4 Tăng chi bộ kinh. III: 183.
- 5 Tăng chi bộ kinh. II: 5.
- 6 Tăng chi bộ kinh. II: 135.
- 7 Tăng chi bộ kinh. II: 135.
- 8 Tăng chi bộ kinh. II: 45.
- 9 Tăng chi bộ kinh. II: 195
- 10 Tăng chi bộ kinh. I: 187
- 11 Tăng chi bộ kinh. I: 240
- 12 https://en.wikipedia.org/wiki/Sigalovada_Sutta

-II-
GIÁO DỤC TRONG CÁC BỐI CẢNH
QUỐC GIA KHÁC NHAU

VĂN HOÁ 'NALANDA' NHƯ LÀ MỘT MÔ HÌNH CỦA SỰ GIÁO DỤC TOÀN CẦU TRONG ĐẠO ĐỨC HỌC

Prof. Dr. Anand Singh*

TÓM TẮT

Phật giáo với sự đóng góp độc đáo đối với văn hoá toàn cầu, sự phát triển của giáo dục và đạo đức học. Phật giáo Ấn Độ với tư cách là một cấu trúc tăng sĩ đã phát triển một nền tảng đạo đức có tính cách giáo dục không thể bắt chước trên truyền thống *sa môn*. Nó tạo ra sự phong phú về kiến thức trong lĩnh vực Vi diệu pháp/ Luận, nhận thức luận, siêu hình học và các môn học giáo dục khác. Truyền thống đại tu viện (Mahāvihāra), còn gọi là các đại học Phật giáo, được bắt đầu lần đầu tiên trong phức hợp đại tu viện Nālandā trong những thế kỷ đầu của công nguyên. Phương pháp giáo dục này khác với giáo dục dành cho tu sĩ. Trong truyền thống học giả này không những giảng dạy các chương trình về Phật học mà còn dạy kiến thức của tất cả các môn học khác. Thật sự là một phương pháp quốc tế trong đó những người từ những niềm tin/tôn giáo khác nhau, từ những vùng miền khác nhau trên thế giới, có thể đến, cư trú và bao gồm sự đa dạng về kiến thức với tất cả những đặc trưng tuyệt hảo. Nó là loại mô hình đầu tiên mà phát huy đạo đức học trong sự giáo dục toàn cầu. Thật ra, Phật học đã cải tiến loại hình này theo cách làm thế nào đạo đức học nhân văn có thể được

* School of Buddhist Studies, Philosophy and Comparative Religions, Nalanda University, Nalanda, India

Người dịch: Diệu Nga

toàn cầu hoá qua những lời dạy của Đức Thế Tôn. Mục tiêu ở đây là giải quyết các tình thế khó xử trên bình diện chung và theo phong cách tu viện có một cơ hội hạn chế về sản sinh một kết quả có tính cách giáo dục và hiệu quả bởi vì các tình huống khó xử thường được xây dựng điển hình bằng cách loại trừ một cách độc đoán các lựa chọn có ý nghĩa. Do đó, sự xem xét kỹ lưỡng về các đề tài đạo đức cần được kèm theo sự khảo sát tỉ mỉ các sự chọn lựa thông qua sự điều tra về triết học và các giá trị đạo đức. Tuy vậy, điều tra có tính chất đạo đức không tự nó diễn ra, cần tạo một cơ hội cho nó xảy ra. Giải quyết các tình huống khó xử về đạo đức không phải là mục tiêu của sự xét hỏi về đạo đức tu sĩ; mỗi quan tâm ban đầu là cư xử của chúng ta khi xem xét các vấn đề như thế. Do đó, khuyến khích con người tham gia vào sự thẩm vấn đạo đức trong các tu viện là vấn đề của sự quan tâm đạo đức chân chánh. Nālandā hiện và từng là người tiên phong của các trường đại học Phật giáo khác như thế ở Ấn Độ và thế giới và sự đóng góp của nó có thể được coi như là ‘Văn hoá Nalanda’. Thế giới đương đại cũng cần một mô hình tuyệt hảo như vậy để giải quyết, chấp nhận, và quảng bá sự giáo dục toàn cầu về đạo đức học.

1. PHÁT TRIỂN CỦA ‘VĂN HOÁ NALANDA’

Nền tảng của phong cảnh Phật giáo này ở Nālandā được nổi bật qua các chuyến viếng thăm thường xuyên của Đức Phật và một số bài kinh quan trọng của Ngài được giảng thuyết tại đây. Hơn nữa, cũng bởi vì là nơi sinh thành của hai vị đại đệ tử quan trọng nhất của Đức Thế Tôn là ngài Sariputta (Xá-Lợi-Phất) và ngài Mahamoggalana (Mục-Kiền-Liên) tại thánh địa Nālandā. Điểm lưu ý đặc biệt về mặt địa lý được đề cập trong Thung Lũng Sông Hằng là nơi Nālandā được kết nối với Phật giáo và giáo dục tăng sĩ. Nền tảng của Phật giáo hiện tại được thiết lập bởi Đức Thế Tôn nhưng sự vững mạnh thật sự của nó bắt đầu ở triều đại của đại đế Asoka (A-Dục) trong thế kỷ thứ ba trước công nguyên và nó đã làm phát sinh tầm mức học giả quan trọng, đặc biệt là về Phật giáo Đại Thừa bởi vì sự phát triển của nó như là một Trung Tâm học thuật

vĩ đại kể từ vương triều Gupta trở về sau. Nālandā nằm ở Trung Tâm Thung Lũng Sông Hằng (từ phía bắc $24^{\circ}30'$ đến $27^{\circ}50'$ và từ phía đông $81^{\circ}47'$ đến $87^{\circ}50'$) trong ven đồng bằng Sông Hằng với sự hình thành đá Chotanagpur và chu vi ở phía bắc bởi các thành phố/quận Patna, thành phố Gaya ở phía nam, quận Navada ở phía đông và quận Jahanabad ở phía tây của bang Bihar. Đặc điểm địa lý tạo nên sự ảnh hưởng với phong cảnh của Nālandā qua các tu viện, các nghi lễ, cấu trúc dân cư và phong cách sống. Nó liên quan đến địa lý và vũ trụ học trong tâm thức của các tín đồ và những người chiêm bái; xét về mặt đó thì sự tồn tại của một thánh địa mà hợp nhất những tư tưởng tôn giáo như thế là hiển nhiên từ vô thủy vô chung. (Kong, 1990). Tiến trình tổng quan liên quan trong việc truyền các tư tưởng như thế thì thông qua sự truyền bá giữa những người có lòng tin và những người không có lòng tin, đôi khi một cách có chủ ý bởi các tu viện với hy vọng rằng người ta sẽ tán thành những tư tưởng và tập quán của họ.

Nó thể hiện một mối ràng buộc đặc biệt giữa Phật giáo và các hiện tượng khác mà bắt đầu bằng kinh nghiệm và sự quan sát về các tính chất không gian của Phật giáo và tiếp đến là các khía cạnh sinh thái và học thuyết đó dưới hình thức sự liên đới đến với một hiện tượng khác. Những cố gắng và niềm tin của họ để thể hiện đầu vào cũng như tạo nên các phẩm chất có tính sinh thái và không gian của một hiện tượng khác đang tồn tại. Mô hình tôn giáo thì rất quan trọng và tương quan với mô hình cuộc sống của nhiều cộng đồng trong một phức hợp thánh địa. Phẩm chất chính yếu là các niềm tin và các tập quán tôn giáo ảnh hưởng đến môi trường thiên nhiên, thánh địa và các đặc điểm không gian của một hiện tượng văn hoá và thiên nhiên. (Stoddard và Prorok, 2003). Những đặc điểm của một phức hợp thánh tích là sự thể hiện sức mạnh cần có để điều chỉnh và chỉ huy. Nó bao gồm một phân khu cụ thể mà hợp nhất tất cả những thiên hướng gắn với khu đất đó. Các thánh tích mà thường được chiêm bái phải đối mặt với các vấn đề đi kèm về quyền sở hữu, bảo quản và tiếp cận với địa điểm cũng như việc công nhận là thánh tích. Rủi ro cao khi dân địa phương và tín đồ tin chắc rằng một lãnh địa nào đó thuộc về anh ta. (Ibid: 2003:762).

Điều này có thể là sự thật đối với tu viện Nālandā khi nó đã được phát triển hoàn toàn như một trường đại học và do bởi nhiều đặc ân về đất đai và những sự bảo trợ mà thánh địa Nālandā được gắn liền. Thế nhưng trong giai đoạn đầu Nālandā không có một ranh giới thiêng liêng như thế. Các tu sĩ và cư sĩ viếng thăm di tích này, và ở lại nhưng độc quyền về các tài sản không phải là đặc trưng của Phật giáo Nguyên Thủy (thời kỳ đầu). Đời sống kinh tế của các tu viện chủ yếu được vận hành và duy trì trên cơ sở của *nissaya* (*tứ sự cúng dường*) nghĩa là thức ăn, quần áo, thuốc men và nơi cư trú. Các đặc trưng về đặc ân đất đai dành cho các tu viện chỉ được hình thành trong những thế kỷ đầu của công nguyên. Các giáo viên của Nālandā như là người truyền trao kiến thức, là bậc có thẩm quyền về kỹ luật và học thuật, là người động viên hay thậm chí là người phát khởi kiến thức có chức năng địa phương trong bối cảnh giáo dục truyền thống. Họ làm việc để hướng dẫn nhóm hướng về sự tự tạo điều kiện thuận lợi, là nơi mà mỗi thành viên của cộng đồng có thể thường thức được một số kinh nghiệm về sự lãnh đạo và nuôi dưỡng tiến trình đó như một tổng thể. Tại đây mục tiêu của những người tạo điều kiện thuận lợi là phân bổ chức năng của họ giữa các thành viên và trải nghiệm đối thoại với nhiều thành viên tu sĩ, mặc dù có một người giữ vai trò đặc biệt. Ngoài ra, giáo viên tạo mô hình kỹ năng đối thoại nhóm và can thiệp khi có những phức tạp liên quan đến cấu trúc tâm lý học (psychodynamic) của sinh viên như một tổng thể hay cấu trúc quan niệm của cuộc tranh biện mà liên quan đến sinh viên đó. Vì việc làm sáng tỏ và phát khởi các ý tưởng mới khi đối diện là một tiến trình phi tuyến (không theo đường thẳng), nên nó được đi kèm với việc phân nhánh, đệ qui, làm nổi bật những yếu tố không thích hợp và không dự đoán được và sự thể hiện của việc huyền não trong giao tiếp. Nālandā bao gồm cả đấu trường để hiểu và mô tả những sự đa dạng về không gian giữa các hệ phái, các phẩm chất và các hoạt động được coi là linh thiêng.

Các tháp, các tu viện và các nơi được coi như thánh tích được nhận diện bằng cách quan sát các cơ sở tôn giáo và các nghi lễ. Một số nghi lễ chỉ được thực hiện tại một số nơi đặc biệt như là các tháp thờ của tôn giả Sariputta (Xá-Lợi-Phất) và tôn giả Mahāmoggala-

na (Mục-Kiên-Liên) là nơi thờ phụng đặc biệt đối với họ. Nó tạo động lực thường xuyên cho các tín đồ và người theo đạo thực hiện các chuyến hành hương đến những thánh tích như vậy. Những sự kiện nghi lễ trong vòng khu vực *sīmā* (*kiết giới*) của thánh tích là yếu tố quan trọng để nêu bật địa lý của thánh tích tôn giáo của Nālandā. Kích cỡ môi trường và không gian, hành vi tôn giáo, các giả tượng và thái độ là những đặc điểm quan trọng để xem xét bởi vì những nhận thức và hành động có khuynh hướng tinh thần đóng vai trò quan trọng trong những việc làm của con người. (Ibid, 2003:759). Địa lý học của Phật giáo hiện tại chủ yếu liên quan tới cách hình thức tôn giáo ảnh hưởng đến thắng cảnh. Nó có những kích cỡ bên trong và bên ngoài mà liên hệ đến các nghi lễ và đạo đức của nó ảnh hưởng của huyền thoại. Với sự phát triển của phong cảnh và những ngụ ý của nó trong nhận thức về không gian thì cũng quan trọng. Kinh nghiệm tôn giáo tượng trưng cho không gian bằng cách đánh giá các giá trị tôn giáo đối với hiện tượng thiên nhiên. Vấn đề nằm ở việc chuyển đổi những sức mạnh tôn giáo lên phong cảnh đó và tại sao trong những nền văn hoá khác nhau có sự thích nghi và tính nhạy cảm khác nhau. (Issac, 1959-60). Địa lý văn hoá của bất kỳ phức hợp thánh tích nào cũng liên quan đến hai loại quan hệ, sự tương tác giữa một nền văn hoá và môi trường mặt bằng phức tạp của nó và hai là tương tác không gian giữa các nền văn hoá khác nhau. Vì xã hội và kinh tế trở nên phức tạp hơn, chủ nghĩa tượng trưng và tính trừu tượng của các mối quan tâm về sinh thái làm gia tăng tiến trình đồng hoá. Nó trở nên sâu sắc hơn khi truyền thống di chuyển từ địa phương (dân tộc) sang toàn cầu. (Sopher, 1981). Tại Nālandā, Phật giáo được thấm đẫm với các học thuyết, huyền thoại, đạo đức và nghi lễ. Nó có tính thực nghiệm, là mộ phà của thế giới hiện thực và do đó gắn bó chặt chẽ với xã hội. Tại đây tính đồng nhất giữa các yếu tố tôn giáo và môi trường thiên nhiên có thể được thăm sát nên nó là một kinh nghiệm theo thứ tự liên hệ đến các mối quan hệ khác. Nó tạo ra tính tương đồng và hài hoà với các mối quan hệ xã hội. Tôn giáo đóng vai trò như những yếu tố của thắng cảnh có thể được coi như có thể nhìn thấy và thuộc vật chất. Các yếu tố quan trọng của thắng cảnh như nơi cư trú, dân cư, các

tài nguyên kinh tế, nghề nghiệp và thể loại có thể được xem xét để xử lý hiện tượng tôn giáo của vùng miền đó. Cách thức sống và việc sử dụng của con người với môi trường không chỉ là hướng về con người mà còn hướng về tính thiêng liêng. (Deffontaines, 1953). Một yếu tố quan trọng khác có thể thấy trong phức hợp tu viện Nālandā là việc tránh mâu thuẫn vì bất cứ nguyên nhân kinh tế nào. Một cơ chế để tránh xung đột hình thành khi giải quyết vấn đề là người ta thường chuyển sang các khu vực mới nơi mà cùng một cấu trúc có thể được lập lại và do đó tránh được sự căng thẳng trong nội bộ. Việc chuyển hướng như thế của một nhóm nào đó bắt đầu tiến trình vật tổ và nguồn gốc của huyền thoại về nhiều nhóm di chuyển đã được đề cập trong văn học Phật giáo. Những sự di chuyển như thế được đề cập trong *Thung Lũng Sông Hằng* kể từ cuối thế kỷ thứ hai đến thiên niên kỷ thứ nhất trước công nguyên. Việc truyền bá của những địa điểm của Nền Văn Hoá Ấn thời Đồ Đá từ nơi tập trung đông dân cư ở *Phân Trên Lưu Vực Sông Hằng-Sông Yamuna* đến *Lưu Vực* (phần phù sa) ít dân cư hơn ở phía trung và nam phần phù sa và khu vực phía đông của lưu vực cũng thể hiện mô hình di cư như thế. (Thapar, 2000).

Phong cảnh của thánh tích Nālandā đã được phát triển bởi vì một số yếu tố đã tồn tại sẵn rồi. Nālandā đa phần bao gồm đất phù sa ngoại trừ vùng núi đồi của Rājagriha (Vương-Xá). Toàn khu vực được đánh dấu bởi bốn loại hình đất đai: đất mùn trộn đất sét, đất mùn mịn, đất mùn, và đất mùn thô chủ yếu từ những lớp đất phù sa của phía nam đồng bằng sông Hằng. Những lớp phù sa này được lấy từ những vùng cao phía nam và có tính tương đối thô lẫn hơn. Nālandā thiếu những hồ nước hình chữ U và ở đồng bằng Gangapar hẹp tại phía tây của sông Karmanasa, có một địa hình đặc biệt từ việc tiếp xúc của đồng bằng với những cồn đất nhỏ, dẹp, thì không bị địa hình đất bị cong, lồi lõm (pent land). Phía nam thì bằng phẳng hơn. Phần *Thung Lũng Sông* thấp hơn thì thuộc loại địa văn học. Ở đồng bằng vùng Magadha-Anga (Ma-Kiệt Đà-An-ga) người ta tìm thấy một số đồi như là đồi Barabar, đồi Jethian và đồi Nāgarjuni, v.v... (Singh, 1993). Phần đất phù sa màu mỡ và cấu trúc đất trồng trọt phát triển tạo nên sự tăng trưởng kinh tế đầy

đủ. Người dân không những có thể nuôi sống gia đình họ, bán lấy lời mà còn cúng dường cho các *tỳ khưu* và *tỳ khưu ni* để tạo phước điền. (Singh, 2018). Vùng đất này nổi tiếng về trồng lúa và đó là vụ mùa chính của khu vực Magadha-Anga. Nhiều dẫn chứng về *bhatta* (gạo) khi cúng dường được đề cập trong văn học Phật giáo, thể hiện tầm quan trọng của việc trồng lúa. Các cư sĩ thường mời các tu sĩ đến dùng bữa (gạo). Đôi khi mời một số tu sĩ có chọn lựa (*salakabhatta*) và đôi khi mời cả tăng đoàn (*samghabhatta*). Người tài trợ cho những bữa ăn như thế được gọi là *bhattar* (người cúng dường cơm). Vị tri sự (*bhattauddesaka*) là người quản lý chi định một số vị tăng cụ thể đến thọ trai tại một nhà nào đó. (Findly, 2003). Dải đất đồng bằng rộng rãi ở phía bắc bang Bihar cung cấp đất mênh mông cho việc đó. Những bờ ruộng *jheels* và *chours* tạo ra một quang cảnh đất đầm lầy với phong cảnh. Kinh Phật đề cập đến việc trồng lúa và sự đa dạng của gạo cũng nhiều như kinh Vệ Đà nói về bò. (Thapar, 2001). Vùng này cũng chủ yếu là núi rừng, đồi núi và hang động. Nó tạo điều kiện cho việc thiền hành đối với tăng và ni, một điều kiện cần có cho họ đạt *niết bàn*. Trong *Trường Lão Kệ* và *Trường Lão Ni Kệ* có nhiều bài kinh, ca ngợi núi Gijjhakuta (Linh Thứu) và khu vực lân cận của nó. Một yếu tố khác là Nālandā cũng có khả năng phát triển những thánh tích để thu hút không những tăng ni mà còn cư sĩ nữa. Không chỉ có Đức Thế Tôn là người đã thuyết một số bài kinh quan trọng ở đây mà còn có một số tăng sĩ đạo Phật như tôn giả Sariputta (Xá-Lợi-Phất), tôn giả Mahāmoggalana (Mục-Kiền-Liên) được sinh ra và nhập *niết bàn* (*mahāparinibbāna*) ở khu vực này. Nhiều học giả xuất chúng như ngài Nāgarjuna (Long-Thọ) và Padmasambhava (Liên-Hoa-Sanh) cũng gắn liền với nơi đây. Thế nên ngay từ đầu Nālandā đã là nơi hành hương cho các Phật tử. Có thể nói rằng tất cả tôn giáo trong sự phát triển của chúng thể hiện ít nhiều nền văn hoá mà bao gồm nghi lễ, biểu tượng, và hành vi. Do bởi những sự phát triển như thế mà hiện tượng tôn giáo xuất hiện trong quan hệ thật sự với bề mặt của trái đất và xem xét như thế về mặt không gian. Nó tùy thuộc vào ba khái niệm: tính thiêng liêng, nghi lễ, và tính khoan dung. Có hai loại tính chất thiêng liêng, loại bản chất thần thông, mà được nhận dạng với không gian hay

vật thể và loại lịch sử-tôn giáo mà có liên quan đến một người hay một sự kiện. Nó sẽ dẫn đến việc thiêng liêng hoá hoặc ngược lại. Quan trọng ở đây là thừa nhận các phẩm tính của nghi lễ, những hình thức có tính cách tôn giáo và các ứng dụng của chúng. Nó có thể phân biệt giữa các nghi lễ tôn giáo mà hướng về đời sống và các nghi lễ suốt đời mà khuynh hướng nhiều về những điều răn và ngăn cấm. (Fickeler, 1962). Người ta có thể nhìn thấy ý tưởng về lòng khoan dung tại Nālandā và điều này cũng đã có từ thời Đức Phật còn tại thế. Trong thời đại đó Nālandā đã là một Trung tâm quan trọng của Kỳ na giáo và ngoại đạo Ājivikas (thuyết ‘Số phận’). Cả hai giáo chủ ngoại đạo là Vardhamana Mahāvira (Ni-kiền-tử) and Makkhaliputta Gośala (Mặc-già-lê Cù-xá-lợi) đều cư trú tại đây. Trong những thế kỷ đầu của công nguyên sự hấp thụ các vị thần của Bà la môn giáo và ngược lại khá rõ ràng trong các tượng điêu khắc và kiến trúc của Nālandā. Tuy vậy cũng có thể nhìn thấy sự thù nghịch trong nghệ thuật và văn học khi những hệ thống tư tưởng Phật giáo và Bà la môn giáo tranh biện với nhau không chỉ trong các cuộc tranh luận bằng văn chương mà còn thấy rõ trong các hình ảnh và nghệ thuật.

Phổ biến kiến thức và việc học hỏi thực tiễn là lãnh vực đáng tuyên dương của việc học tập tại Nālandā. Việc giảng dạy có tính cách học thuyết cũng được giới thiệu trong cuộc đời của các vị tăng một cách thực tiễn. Sự giáo dục được nhận thức và được hiểu bởi các vị giám sát và các giá sư của Nālandā thực sự nghĩa là sự phát triển toàn diện mà có tính trí thức, đạo đức và tinh thần và thẩm mỹ. (Chaudhry, 2000). Bên trong đại nội viện, các vị tăng và ni được huấn luyện sống một cuộc sống có giá trị tinh thần và đạo đức cao tuân thủ các giới luật do Đức Phật chế. Bên ngoài đại nội viện, nền giáo dục Nālandā bao gồm cả một cuộc sống vừa thành công vừa thanh bình trong xã hội và đôi khi chuẩn bị cho cá nhân đó thịnh vượng về vật chất. Kinh Dịch cho rằng đôi khi các tăng sĩ của Đại nội viện Nālandā đã đi tới các buổi thượng triều của các vị vua và sau khi thể hiện tài năng của họ về kinh Phật, đã nhận sự giúp đỡ tiền bạc hay các chức vụ về hàn lâm hay hành chính. Thậm chí ngay cả những người mà chưa từng có bằng tại Nalanda cũng khoác lác

rằng họ đã học tại đây. Những vị du khách người Trung Hoa nói rằng thậm chí những người mà đã ăn trộm tên của Nālandā tất cả đều được kính trọng tại bất cứ nơi nào họ đến. (Beal, 1969). Tất cả các tổ chức giáo dục là những cái bóng được kéo dài của các vị giáo sư, học giả và các sinh viên đã tốt nghiệp vĩ đại của nó. Nālandā, cũng giống như cái bóng được kéo dài của các học giả và các sinh viên của nó. Có thời điểm đã có đến 10.000 vị tăng thường trú cư ngụ tại Nālandā. (Beal, 1973). Chương trình học tại Nalanda đã là một sự kết hợp khéo léo giữa kiến thức tôn giáo và kiến thức thế tục. Nó đã bao gồm ngôn ngữ và ngữ pháp, nghệ thuật, y khoa, triết học cũng như việc nghiên cứu toàn diện các tác phẩm của mười tám trường phái Phật giáo. Nó có sinh viên từ các nước như Hàn Quốc, Nhật Bản, Trung Quốc, Tây Tạng và các nước khác ở Châu Á.

2. 'VĂN HOÁ NALANDĀ' NHƯ LÀ MỘT MÔ PHẠM CỦA GIÁO DỤC TOÀN CẦU

i. Đại tu viện Nālandā nằm ở một khu vực nơi mà bao gồm sự đa dạng về tín ngưỡng từ nhiều hệ phái của đạo Phật và nó đại diện suốt dọc vùng đất này cho đến các tôn giáo và tín ngưỡng chính khác nhau trên thế giới cùng với những truyền thống tôn giáo. Sự đa dạng đó làm phong phú vùng miền này và đóng vai trò là nguồn cảm hứng cho nền tảng kích thích sự suy nghĩ cho các tăng sĩ và sinh viên để phát triển những tín ngưỡng và giá trị riêng của chính họ. Giáo dục có tính chất đạo đức và tôn giáo làm cho họ có khả năng đào sâu những tôn giáo khác của Ấn Độ và các quan điểm độc lập với tín ngưỡng tôn giáo của họ. Nó hỗ trợ cho việc phát triển và thẩm sát các giá trị của họ và khả năng của họ trong việc phán xét có đạo đức. Thông qua phát triển sự nhận thức và đánh giá cao về các giá trị của mỗi cá nhân trong một xã hội đa dạng, sự giáo dục có tính chất đạo đức, tôn giáo khuyến khích tinh thần có trách nhiệm với những người khác. Sự nhận thức và đánh giá cao này đã giúp nhiều cho việc trung hoà định kiến và tính không khoan dung khi họ xem xét các vấn đề như là chủ nghĩa bè phái và sự đối xử phân biệt. Thái độ rộng lượng như vậy trong chương trình học vẫn còn tính hiện thực.

ii. Giáo dục có tính chất đạo đức và tôn giáo là một quy trình trong đó các tăng sĩ và các tân sinh viên tham gia vào việc tìm hiểu về ý nghĩa, giá trị và mục đích trong cuộc sống. Điều này liên quan cả đến việc khám phá các tín ngưỡng và các giá trị về việc nghiên cứu làm thế nào những tín ngưỡng và các giá trị như vậy có thể được kết nối với nhau. Họ phải nhận thức rõ rằng những tín ngưỡng và các giá trị là cơ bản đối với hệ thống chùa chiền, gia đình, và đối với cơ cấu của xã hội trong các cộng đồng, địa phương và toàn cầu. Có một giá trị thực chất trong việc học hỏi về tôn giáo cũng như việc học hỏi từ các tôn giáo khi sinh viên phát triển sự hiểu biết của họ về tính đa dạng trong xã hội của chúng ta và vai trò của họ trong đó. Các kỹ năng thẩm xét, phán xét, và việc hiểu biết được gia tăng về các tín ngưỡng và các giá trị của những người khác thì đều quan trọng trong quy trình này.

iii. Học hỏi thông qua giáo dục có tính chất tôn giáo làm cho các tăng sĩ nhận diện được rằng tôn giáo như là một cách thể hiện quan trọng về kinh nghiệm của con người và việc học hỏi về các tín ngưỡng, các giá trị, các tập quán và những truyền thống của đạo Phật. Nó khai phá và phát triển kiến thức và sự hiểu biết về các trường phái khác nhau của đạo Phật và điều tra về các câu trả lời mà các quan điểm có tính chất tôn giáo hay không có tính chất tôn giáo có thể trả lời cho những câu hỏi về bản chất và ý nghĩa của cuộc sống. Điều này càng làm gia tăng các tín ngưỡng, thái độ, các giá trị và các tập quán của họ qua việc phản chiếu, khám phá và đánh giá kỹ lưỡng mà tạo sự khác biệt tích cực cho thế giới bằng cách thể hiện các tín ngưỡng và các giá trị của họ bằng hành động.

iv. Giáo dục có tính chất logic, thuật ngữ, và đạo đức là phần chủ yếu của mỗi sinh viên khi trải nghiệm việc học tại Nālandā. Những kinh nghiệm và kết quả liên quan đến việc phát triển các tín ngưỡng và các giá trị của riêng họ không hình thành một bối cảnh riêng mà được đan xen với các kinh nghiệm và kết quả của đạo Phật. Khi lên kế hoạch cho giáo dục có tính chất đạo đức và tôn giáo, các tu viện Phật giáo có thể xem xét đến các cộng đồng và bối cảnh mà xã hội hiện đại sinh sống và học hỏi. Thông qua việc học hỏi trong giáo dục có tính chất đạo đức và tôn giáo người ta sẽ có

sự hiểu biết về đạo Phật mà đã và đang tạo nên lịch sử và các truyền thống của nhiều nước Châu Á và tiếp tục ảnh hưởng đến các giá trị có tính chất toàn cầu.

v. Ngoài ra đó là một sự thật cơ bản rằng một số sinh viên của Đại Tu viện Nālandā có nhiều tín ngưỡng và quan điểm. Thật ra, những kinh nghiệm và những kết quả của họ dẫn đến việc mở rộng vượt ngoài bối cảnh địa phương đến bối cảnh toàn cầu. Hiện nay việc áp dụng cùng quan điểm về những phương pháp học hỏi chủ động và hợp tác sẽ khuyến khích người ta thảo luận và chia sẻ các ý tưởng, kinh nghiệm và những thách thức có tính chất mô phạm trong nhiều cách khác nhau. Điều này sẽ làm phát triển kỹ năng cho cuộc sống và việc làm.

vi. Đó cũng đã là một truyền thống tại Nālandā khi những sinh viên dù thuộc tín ngưỡng nào cũng đều được đối xử với sự yêu thương và chăm sóc. Điều này cũng nên được khắc sâu cho những xã hội ngày nay. Trong khi một số có thể mong ước cho người khác biết về tín ngưỡng của họ, những người khác thì có thể không mong như vậy. Người ta không nên giả định là bất cứ ai cũng nên tự động được coi như một nguồn thông tin. Những quan điểm độc lập về tín ngưỡng tôn giáo có thể được xem xét trong các phương pháp giảng dạy và học hỏi được áp dụng trong đạo Phật. Những kinh nghiệm và những kết quả trong việc phát triển các tín ngưỡng và các giá trị hỗ trợ cho sự hình thành hiểu biết rộng hơn và truyền cảm hứng cho việc giảng dạy và học hỏi. Quan trọng nhất, chính là người thầy mà truyền động lực và thách thức các ý tưởng quan trọng trong việc toàn thành những nguyện vọng của tất cả. Cần phải thừa nhận những điều kiện địa phương và những mong mỏi của cộng đồng. Ngoài ra cũng quan trọng khi tránh việc đối xử hời hợt với quá nhiều các quan điểm và quá nhiều đặc điểm mà có khả năng gây khó xử. Tuy nhiên, trong khi một hoặc nhiều khía cạnh của đạo Phật sẽ được nghiên cứu sâu hơn, những người thầy có thể cũng mong muốn thu hút sự chú ý đến những lãnh vực đã được lựa chọn cẩn thận về các tôn giáo khác, có thể trong bối cảnh về tính uyên bác của nhiều ngành học thuật.

vii. Bối cảnh thẩm vấn thường khiến cho các nhà giáo dục phân bố các điểm mà người ta có thể đánh giá các quan điểm độc lập với

tín ngưỡng tôn giáo và các truyền thống. Những quy trình gắn với ý tưởng của nghiên cứu có tính cách cá nhân vẫn là một thành phần chủ chốt của việc học hỏi trong đạo Phật. Bối cảnh nghiên cứu nên khuyến khích việc phát triển các tín ngưỡng và các giá trị riêng của mỗi người ngoài việc phát triển kiến thức và sự hiểu biết của người đó về các giá trị, các tập quán và những truyền thống. Điều này có thể đạt được qua việc xem xét, quán chiếu và trả lời các thách thức thể hiện bởi các tín ngưỡng và các giá trị tôn giáo.

viii. ‘Văn Hoá Nālandā’ khuyến khích những tín ngưỡng và các giá trị được bao gồm trong khuôn khổ của việc khám phá các tôn giáo và các quan điểm của nó. Mười tám loại hình giảng dạy được thực hiện ở Đại tu viện Mahāvihāra và các bậc trí giả công nhận là việc đánh giá việc giáo dục có tính chất mô phạm và tôn giáo sẽ tập trung vào kiến thức và sự hiểu biết về tập quán và truyền thống tôn giáo và trên những kỹ năng của họ trong biết thông tin, phản ứng với các vấn đề và đạo đức. Bằng cách thực hành điều này, các sinh viên sẽ có khả năng thể hiện sự tiến bộ của họ thông qua tăng cường các đáp án có suy xét đối với những tín ngưỡng, các giá trị, các tập quán và truyền thống dành cho chính bản thân họ và cho những người khác. Các giá trị như là lòng khoan dung, trí tuệ, lòng bi và sự chính trực thường được truyền trao qua tất cả các lĩnh vực của đời sống như một cộng đồng. Những điều này có thể được phát triển hơn nữa qua việc khám phá và thảo luận trong giáo dục có tính cách mô phạm và tôn giáo. Người ta nên được tạo cơ hội để tham gia vào việc phục vụ người khác và gặp gỡ những người chứng minh niềm tin của họ bằng hành động. Họ sẽ học hỏi từ tất cả những ai mà tạo cho họ sự hứng khởi, thách thức và ủng hộ.

ix. Sự giáo dục có tính mô phạm dựa trên thời khoá biểu của Nālandā tạo kinh nghiệm và khuyến khích các mối liên kết với các lĩnh vực khác trong việc học hỏi để cung cấp cho người học sự hiểu biết chủ động hơn, thích thú hơn và sâu sắc hơn. Những kinh nghiệm này làm phát triển những kỹ năng sau đây của một con người: người đó trở thành những người học thành công hơn, là cá nhân tự chủ và có trách nhiệm cũng như là người đóng góp có hiệu quả. Giáo dục có tính đạo đức và tôn giáo có sự liên đới mạnh mẽ với việc học hỏi về chủ nghĩa con người, doanh nghiệp, tính sáng tạo và khả năng chịu đựng. ‘Văn Hoá Nālandā’ tạo cơ hội để liên

kết sự giáo dục mô phạm và đạo đức với bối cảnh toàn cầu và để nêu ra các vấn đề có tính mô phạm và đạo đức hiện nay. Việc học hỏi có ý nghĩa thu hút các phương tiện thông qua việc quán chiếu về sự học hỏi và các giá trị của những người khác. Nó nêu lên sự nhận thức và hiểu biết về các quan điểm và tín ngưỡng khác nhau và khuyến khích sự thảo luận và tranh biện.

x. Điều mà 'Văn Hoá Nālandā' thành khẩn yêu cầu là một sự hiểu biết rằng tôn giáo là một phần của xã hội và mong muốn được đề cập trong khuôn khổ xã hội riêng của chính nó. Đó là nhận được sự tán thành ngày càng nhiều trong xã hội đa-văn hoá hiện nay. Việc gia tăng trong sự thích nghi trên cơ sở đạo Phật và sự đa dạng tôn giáo đã củng cố thêm cho nhận thức này. Nó nhấn mạnh vai trò quan trọng mà đạo Phật phải thể hiện trong việc tạo điều kiện cho việc đối thoại/giao lưu đa văn hoá về việc duy trì và phát triển long từ bi và hoà bình. Hơn thế nữa, nó tổ chức những buổi gặp gỡ với các cộng đồng tôn giáo khác nhau và đối thoại với nhau để trao đổi tư tưởng về những mối quan tâm chung như là giáo dục và quyền con người. Không tham gia vào đối thoại dễ khiến nảy sinh sự nhận thức rập khuôn về các tôn giáo và các nền văn hoá khác, tạo nên sự nghi ngờ lẫn nhau, căng thẳng và lo lắng và do đó thường nuôi dưỡng sự không khoan dung và phân biệt đối xử./.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Beal, Samuel (1969), (trans.), *Si-Yu-Ki, Ghi Chép của Đạo Phật về Thế Giới Phương Tây được dịch từ tiếng Hoa của Ngài Huyền Trang* (năm 629 sau công nguyên), Tập II, Munshiram Manoharlal, Delhi, trang 165.
2. Beal, Samuel (1973), (trans.), *Cuộc đời của Ngài Huyền Trang của Hwui Li*, Tập. I, Delhi: Munshiram Manoharlal, trang 118.
3. Chaudhary, Angraj (2003) 'Những Nguyên Nhân của Sự Vi Đại Bền Bỉ của Đại Tu Viện Nālandā', trong *Di Sản của Nālandā và Sự Tiếp Nối của Nó*, do R. Panth biên soạn, Nalanda: Nava Nālandā Mahāvihāra, trang 33.
4. Deffontaines, Pierre. (1953). 'Những Yếu Tố Tôn Giáo

- trong Địa Lý Học của Con Người: Động Lực của Nó và Những Hạn Chế của Nó', *Diogenes (tên nhà triết học người Hy Lạp)*, Tập.1:2, trang 24 đến trang 37.
5. Fickeler, P. (1962), 'Những Câu Hỏi Cơ Bản trong Địa Lý Học về Các Tôn Giáo' trong *Các Bài Đọc về Địa Lý Học Văn Hoá* do M. Mikesell và P. Wagner biên soạn, Chicago: Chicago University Press, 1962, trang 94 đến trang 117.
 6. Findly. E. B. (2003), *Cúng Dường: Cho Đi và Nhận Lấy trong Phật giáo Pāli*, Delhi: MLBD, trang 56, trang 141 và trang 322.
 7. Issac, Erich. (1959-60), 'Tôn Giáo, Phong Cảnh và Không Gian', *Phong Cảnh: Tạp Chí về Địa Lý Học về Con Người*, Tập.9:2, trang 14 đến trang 18.
 8. Kong, Lily. (1990) 'Địa Lý và Các Tôn Giáo: Những Khuynh Hướng và Các Viễn Cảnh' *Tiến Bộ trong Địa Lý Học về Con Người*, Tập XIV, trang 355 đến trang 371.
 9. Singh, Anand (2018) 'Di Tích Phật Giáo Cổ Đại tại Nālandā: Các Yếu Tố Địa Lý và Môi Trường Xã Hội-Văn Hoá' do tổ chức Mahabodhi Society, Bodhgaya phát hành.
 10. Singh, R. L. (1993), *Ấn Độ: Địa Lý Học Vùng Miền*, Delhi: Cục Khảo Sát Địa Hình Quốc Gia của Ấn Độ, trang 190 đến 192.
 11. Sopher, David E. (1981), 'Địa Lý và Các Tôn Giáo' *Tiến Bộ trong Địa Lý Học về Con Người*, Tập 4, trang 510 đến 524.
 12. Stoddard, Robert H. và Carolyn V. Prorok (2003), 'Địa Lý Học về Tôn Giáo và Hệ Thống Tín Ngưỡng' trong *Địa Lý Học của Nước Mỹ Đầu Thế Kỷ 21* do Cort J. Willmott và Gary Gaille biên soạn, London: OUP, trang 759 đến trang 767.
 13. Thapar, Romila (2000), 'Sự Hình Thành Nhà Nước (Tiểu Bang) trong Thung Lũng Sông Hằng trong giữa đầu thiên niên kỷ Trước Công Nguyên', *Văn Hoá Quá Khứ*, do Romila Thapar biên soạn, Delhi: OUP, trang 375 đến trang 395.
 14. Thapar, Romila (2001), *Từ Truyền Thừa đến Tiểu Bang*, New Delhi: OUP, trang 73.

HỆ THỐNG GIÁO DỤC PHẬT GIÁO Ở TIỂU LỤC ĐỊA ẤN ĐỘ: MỘT QUAN ĐIỂM LỊCH SỬ

GS.TS. Jinabodhi Bhikkhu*

TÓM TẮT

Với sự ra đời và tiến bộ của Phật giáo, một hệ thống giáo dục hoàn chỉnh đổi mới đã được thiết lập tại tiểu lục địa này dành cho những người theo đạo Phật. Về cơ bản hệ thống giáo dục này dựa trên hệ thống đời sống Phật giáo. Vì Phật giáo là một tôn giáo mới nên hệ thống giáo dục của nó là một phần của hệ thống giáo dục Vệ Đà. Tuy nhiên, hệ thống giáo dục Phật giáo không phải hoàn toàn là một phần của hệ thống giáo dục Vệ Đà, thay vào đó, các sinh viên lịch sử biết rằng hệ thống giáo dục Phật giáo là ưu việt nhất và tiến bộ hơn về nhiều mặt so với hệ thống giáo dục của thời kỳ Vệ Đà.

1. MỤC TIÊU CỦA HỆ THỐNG GIÁO DỤC PHẬT GIÁO

Mục tiêu chính của hệ thống giáo dục Phật giáo là để cải thiện năng lực tâm lý của tất cả mọi người, không phân biệt chủng tộc, tín ngưỡng, màu da, giai cấp và tính dục để xây dựng thân thể kiện tráng, phát triển tính cách và nhân cách. Mục tiêu đặc biệt của hệ thống giáo dục Phật giáo là bồi dưỡng khát vọng về tư tưởng của người học, tự tin, tự lực, phục vụ xã hội và trách nhiệm xã hội. Khía cạnh khác của hệ thống giáo dục Phật giáo là khiến cho nhân dân

* Trường khoa Pali, University of Chittagong , Bangladesh
Người dịch: Giác Hạnh Tâm và Phan Trung Hưng

được tự do và nhân dân lấy năng lực làm cơ sở bằng sự giáo dục trong nhiều chủ đề thế học như là nông nghiệp, thương mại, nuôi dưỡng gia súc, đối đãi đồng loại v.v... Có hai loại giáo dục trong hệ thống Phật giáo. Một là cho sự giáo dục Tăng đoàn và một nữa là sự giáo dục cộng đồng cư sĩ. Đặc tính chủ yếu của hệ thống giáo dục Phật giáo là hệ thống giáo dục Tăng đoàn. Trước khi nhập Đại Niết bàn (Nhập diệt sau cùng), Đức Phật trả lời cho đệ tử A Nan rằng: “Khi Ta không có ở đời, Tăng đoàn sẽ có trách nhiệm đối với sự giáo dục đệ tử”. Và sau đó, sự phát hiện hệ thống giáo dục rõ ràng và nhất quán là sự chứng minh việc chấp hành thành tựu của trách nhiệm này. Chúng tôi cảm kích chỗ tương ứng giữa hai câu chuyện của khách du lịch người Trung Quốc có tên là Tôn Trung Sơn như được ấn loát trong Tạng Luật (một trong những kinh điển trong Phật giáo) đã giảng thuật về hệ thống giáo dục Phật giáo cổ đại Ấn Độ

2. HỆ THỐNG GIÁO DỤC TĂNG ĐOÀN

Sau khi xuất gia, gia nhập Tăng đoàn Phật giáo, những người cầu học hướng đến tìm cầu những nhà giáo dục bày tỏ ý nguyện xuất gia của mình. Tiêu chuẩn để vào Tăng đoàn là tối thiểu bảy năm, sức khỏe tốt, có kỹ năng, không mắc nợ, và thực sự có tâm cầu tiến. Để gia nhập Tăng đoàn, những người cầu học phải thực tập ngũ giới từ mười ngày đến ba mươi ngày như là những tín đồ. Cuối cuộc đời của người ấy, một tín đồ thuần thành mặc y áo và bày tỏ ý nguyện của mình gia nhập Tăng đoàn. Nếu Tăng đoàn tìm cầu người cầu học để vào, thế thì họ thỉnh cầu A Xà Lê – Tăng già (giáo thọ sư – Tăng đoàn) sắp xếp những sự kiện chủ yếu. Lần này, những người cầu học được cạo đầu và đắp y và mang bình bát đi ra. Hòa thượng được gọi là Hòa Thượng Đản Đầu (Hòa thượng A Xà Lê). Trước mặt Hòa thượng A Xà Lê, giáo thọ sư Tăng già đọc tụng Luật tạng. Với tư cách là Sa môn, những người cầu học phải tu hành trong Tăng đoàn 20 năm. Đây là thời gian học tập quyết định sau cùng cho Sa môn. Sau khi hoàn thành hạnh Sa môn, Hòa thượng A Xà Lê xuất hiện ở buổi khai hội của những giáo thọ sư – Tăng già với những người cầu học. Trong buổi khai hội này, những giáo thọ

sư – Tăng già kiến nghị những người cầu học tu tập Đại giới (227 giới) và truyền giới Tỳ kheo cho họ. Việc giáo dục Tăng đoàn hiện tại, hệ thống này cũng đang phát sinh trong nhiều nơi.

3. NHU CẦU TRẺ EM TIẾP NHẬN GIÁO DỤC PHẬT PHÁP (TUỔI THIẾU NIÊN)

Xã hội cần những thành viên tuổi trẻ có trái tim nhân từ. Vì thế họ phải có kiến thức và tu tập Phật pháp. Họ phải được khuyến khích học tập từ bi, văn an, liêm khiết, chánh trực, trí tuệ và tâm bình đẳng. Mục đích của giáo dục Phật giáo là khiến cho trẻ em trở thành công dân tốt, những người yêu nước. Họ phải có cách nhìn về những giá trị nhân loại ưu tú.

4. HỆ THỐNG GIÁO DỤC ĐẠI CHÚNG

Trong giáo dục Phật giáo, không chỉ có Tỳ kheo mà còn có dân chúng được cơ hội giáo dục rất tốt. Từ biên giới tây bắc Ấn Độ đến Tamralipti hay Tamluk, phía đông của thành phố Bangalore, khu đất trù phú này rất nhiều tịnh xá. Khách du lịch Trung Quốc nổi tiếng, Pháp Hiền nói rằng ông thấy nhiều tịnh xá khắp Ấn Độ và Pataliputra là trung tâm Phật giáo và tu tập giáo pháp. Trong thời đại của vua Harshabardan năm 629 dương lịch, ngài Huyền Trang đã có viết trong một quyển sách rằng, ở Ấn Độ trong thời kỳ đó có khoảng năm ngàn tịnh xá và hơn hai triệu hai trăm ngàn tỳ kheo và các học sinh lưu trú trong các tịnh xá. Ngoài ra, nhiều học giả tên tuổi từ khắp nơi đi đến đó nghiên cứu, những giáo sư nổi tiếng dạy trong những tịnh xá đó. Thanh danh của tịnh xá đã chuyển biến cả thế giới. Do đó, không chỉ có sinh viên địa phương mà còn nhiều sinh viên nước ngoài đi đến đó để nghiên cứu. Một số nhân vật nổi tiếng là ngài Vô Trước, Thế Thân, Phật Âm, tôn giả Bạt Đà La..., họ vui thích học tập trong những tịnh xá đó. Những sinh viên trong những tịnh xá này nhận được sự giáo dục sơ cấp và cao đẳng. Giai đoạn đầu, những sinh viên trình độ sơ cấp học về bảng chữ cái tiếng Sanskrit với cấu trúc bởi nguyên âm và phụ âm. Sau đó họ bắt đầu học năm loại văn bản, đó là: (1) Ngũ pháp, (2) Khoa học mỹ nghệ

và công nghệ, (3) Khoa học Y học, (4) Logic học, và (5) Triết học. Vì thế, rất rõ ràng rằng, ở giai đoạn tiểu học, bao gồm hai loại: giáo dục tôn giáo và giáo dục thể tục. Sau đó để tiếp nhận giáo dục cao đẳng sinh viên phải chọn lựa một trong năm môn và phải tinh thông nó. Mỗi tỉnh xá có hai loại trường – học viện đối ngoại và học viện nội vụ.

Loại trường đầu tiên là cho quần chúng. Bất cứ ai không phải là Phật tử đều có thể tiếp nhận giáo dục từ loại trường đó. Loại trường thứ hai là trường Sa môn. Theo sự miêu tả của Tôn Trung Sơn là có hai loại sinh viên. Một loại sinh viên học tập Phật pháp để vào Tăng đoàn và loại sinh viên khác học về giáo nghĩa thể tục như là nông nghiệp, thương nghiệp, nuôi dưỡng súc vật, kế toán và y học thảo dược... Lễ xuất gia không cần áp dụng cho loại sinh viên thứ hai. Các tỉnh xá không cung cấp cho họ bất cứ tài chính nào cũng như là họ không có sự ủng hộ của gia đình. Tôn Trung Sơn đã tiến hành sự miêu tả lần lượt có liên quan với hệ thống giáo dục Phật giáo trong sự căn cứ độ tuổi của sinh viên. Việc học bắt đầu từ sáu tuổi. Học ngữ pháp được coi trọng lúc tám tuổi. Lúc mười tuổi, họ hoạch định trình độ học tập ngữ pháp cao hơn và lúc mười lăm tuổi họ học ngữ pháp với nhà ngữ pháp học nổi tiếng Panini, bài diễn thuyết vĩ đại của Patanjali, logic học và luận tạng. Thêm vào đó, Sa môn học kinh, luật và triết học Phật giáo khác. Đối với giáo dục cao đẳng, sinh viên đăng ký vào trường Nalanda, Taxila, Bikrampur, Odantapuri... Bên cạnh đó, một số tỉnh xá nổi tiếng nhất là tỉnh xá Kaniska ở Peshoyar (bây giờ ở Pakistan), tu viện Puskarbati, tu viện Udyan ở biên giới Tây Bắc, tu viện Tilaksree, tu viện Raktamrita ở vùng thảo nguyên Suvarna – Karna, tu viện Kancipur ở miền Nam, tỉnh xá Pundit ở Chittagong, hai tu viện của Phật giáo nguyên thủy và Phật giáo đại thừa ở Pataliputra, tỉnh xá Nagardan ở Jalandhar, tu viện Matipur, tỉnh xá Bhadra của những tu viện Kanyakujja, Purbashel và Abarshel... Trong những tu viện đó, có những thư viện rộng lớn để bồi dưỡng tri thức. Trong những thư viện này có nhiều kinh điển cổ đại.

Ngoài ra, có 18 loại hoạt động chuyên nghiệp trong thời kỳ của Đức Phật được liệt kê sau đây. Nhưng Đức Phật đã nghiêm khắc

cấm chỉ những hoạt động chuyên nghiệp từ số 10-13.

1. Thợ mộc
2. Thợ thiết
3. Thợ thủ công đá ngọc
4. Thợ dệt
5. Thợ làm giày
6. Thợ đồ gốm
7. Thợ ngà voi
8. Thợ sơn
9. Thợ vàng bạc
10. Nghề đánh cá
11. Nghề đồ tể
12. Nghề săn bắn
13. Nghề nấu ăn và nấu kẹo
14. Nghề hớt tóc
15. Nghề bán hoa và mua hoa
16. Nghề thủy thủ
17. Nghề đan giỏ
18. Nghệ thuật.

5. GIÁO DỤC PHỤ NỮ

Quá trình giáo dục người phụ nữ vào Tăng đoàn đã bắt đầu trong cuộc đời Đức Phật. Theo sự yêu cầu của bà Mahaprajapati Goutami, Đức Phật trực tiếp cho phép những người phụ nữ gia nhập Tăng đoàn. Ngoài việc làm công việc nhà, những đệ tử nữ này vẫn tích cực tham gia những hoạt động như là phúc lợi xã hội, cung cấp phục vụ cho những nạn nhân, giúp đỡ những người khác... Nhiều bậc trí tuệ, những người phụ nữ hữu ích và

tinh tấn được đưa vào trong kinh điển Phật giáo có tên là Trường Lão Ni Kệ, những kinh điển này bây giờ trở thành truyền thuyết. Tăng đoàn có trách nhiệm giảng dạy những người phụ nữ giống như những tỳ kheo khác. Những tỳ kheo ni cũng phải giữ chế độ độc thân và được dạy luật và giáo pháp khác. Dưới sự ân sủng của Tăng đoàn Phật giáo, việc giáo dục những người phụ nữ đã phổ cập khắp Ấn Độ.

6. HAI LOẠI GIÁO DỤC

Có hai loại giáo dục trong hệ thống giáo dục Phật giáo: (1) Hòa thượng đàn đầu A xà lê, (2) Giáo thọ sư Tăng đoàn. Giáo thọ sư Tăng đoàn thường đọc quy tắc luật trước sự hiện diện của Hòa thượng đàn đầu. Sa môn phải trải qua hai mươi năm trong Tăng đoàn. Sau khi hoàn thành thời kỳ Sa môn, Hòa thượng đàn đầu cùng với sinh viên tham dự buổi họp của giáo thọ sư Tăng đoàn. Giáo thọ sư Tăng đoàn dạy Sa môn giới luật của Tăng đoàn. Cả hai Hòa thượng đàn đầu và Giáo thọ sư Tăng đoàn tiếp tục sinh hoạt việc học tập của Sa môn. Cả đời Sa môn đều là độc thân cho nên không có gì có thể cấm chỉ việc học tập của họ. Nhu cầu của Sa môn rất ít. Lúc bấy giờ, những người làm công tác giáo thọ sư nhận thù lao rất thấp, chỉ cao hơn gấp ba lần lương hằng tháng của sinh viên.

7. QUAN HỆ GIỮA GIÁO THỌ VÀ SINH VIÊN

Trong hệ thống giáo dục Ấn Độ cổ đại, sự quan hệ giữa giáo thọ và sinh viên rất là đồng tâm hiệp lực. Hệ thống giáo dục Phật giáo có thể nói là như thế. Tôn Trung Sơn nói rằng sinh viên đến với các giáo thọ sư để học vào buổi sáng và chiều mỗi ngày. Sinh viên phụng sự hết sức để phục vụ giáo thọ sư của họ, ngay cả lau sạch phòng ngủ của giáo thọ sư cũng là trách nhiệm của sinh viên. Ngược lại, giáo thọ sư chiếu cố những sinh viên bị bệnh và cung cấp bảo hiểm y tế cho họ. Sinh viên phục tùng giáo thọ sư vì kiến thức cao thâm của giáo thọ sư và giáo thọ sư cũng yêu sinh viên của họ từ nội tâm phát ra. Nghe nói rằng, Anguliamal sẵn sàng tình nguyện cắt ngón tay của mẹ ông để trả ơn cho giáo thọ sư.

8. MÔI TRƯỜNG GIÁO DỤC

Đức Phật dạy Sa môn bằng tri thức siêu việt để giáo dục đại chúng. Đức Phật diễn thuyết bằng ngôn ngữ Magadhi, Prakrit và Pali để thay thế ngôn ngữ Ấn Độ cổ đại Sanskrit lúc đó. Ngay cả thời đại Ashoka trưởng lão Đạo sư Tăng già đã giảng giáo pháp của Đức Phật và sáng tác kinh điển bằng ngôn ngữ Koshal Magada nghĩa là ngôn ngữ Magadi/Prakrit và Pali. Do đó, trong hệ thống giáo dục đại chúng, ngôn ngữ bình dân được sử dụng rộng rãi và được công nhận trong giáo dục đại chúng.

9. ĐẶC ĐIỂM CỦA HỆ THỐNG GIÁO DỤC PHẬT GIÁO

Trong hệ thống giáo dục Ấn Độ cổ đại, giáo dục Phật giáo đã hoạch được ý nghĩa vĩ đại vì sự đặc thù của chính nó.

Thứ nhất, giáo dục Phật giáo là để mở đường cho những dạng người không có lòng tin Phật trong mọi giai tầng, tín ngưỡng, màu da, giai cấp và giới thứ ba, giáo dục Phật giáo được xác lập lý tưởng dân chủ trong hệ thống giáo dục Ấn Độ cổ đại.

Thứ hai, hệ thống giáo dục khu dân cư trong giáo dục Phật giáo lan rộng khắp nơi. Trong hệ thống giáo dục như thế, tỳ kheo trong Tăng đoàn có cơ hội hợp tác với lòng từ bi, tự lập và phát triển nhân cách của họ.

Thứ ba, vì sinh viên của Tăng đoàn Phật giáo quá đông cho nên chế độ lớp học phải được đưa vào. Vì có hai loại nhà giáo để giảng dạy, cho nên việc phân tích ưu điểm của học sinh là hợp lý.

Thứ tư, giáo dục Phật giáo đã xác lập lý tưởng đại chúng hóa giáo dục lần đầu tại Trung Quốc. Vì ngôn ngữ bốn quốc là môi giới của giáo dục, phương thức học tập trở nên dễ hơn và năng lực đọc viết cũng được đề cao.

Thứ năm, vì tịnh xá và tu viện được xác lập bởi những người cúng dường. Cho nên trường phổ thông được sáng lập ở Ấn Độ ban đầu do đệ tử Phật tài trợ. Sự truyền bá Phật giáo cũng đã thúc đẩy sự truyền bá hệ thống giáo dục Phật giáo. Trong sự tuần hoàn, chúng

tôi thấy rằng từ triều đại Ashoka đến Pala ở Bengal, Indo-Banga đã đạt được thời đại hoàng kim của văn hóa và văn minh Phật giáo. Các tịnh xá đã trở thành trung tâm giáo dục khu dân cư. Các tịnh xá này được xây dựng từ những vương quốc đương đại, sự cúng dường của nhân dân và phú nhân. Trong quá trình đó, các tịnh xá trở thành các trường đại học. Taxlia, Nalanda, Bikramsila, Odantapuri.. đã trở thành những học viện ký túc xá. Lúc đó, những trường đại học này mở cửa kiến thức trong đại lục, như thế, văn hóa Indo – Banga đã được quốc tế công nhận. Nhiều sinh viên đến từ Trung Quốc, Hàn Quốc, Tây Tạng, Nepal, Sinhala và Java học tập trong đó, có sự quản lý trình độ cao về nghiên cứu kinh điển Phật và những kinh điển khác trong Đại tịnh xá. Như thế, Đại tịnh xá trở thành những trung tâm quan hệ văn hóa và quốc tế. Thật là có khả năng cho tịnh xá để xác lập quan hệ văn hóa giữa Đông Á và Indo – Banga. Theo sự phát triển của thời gian, văn minh cũng như văn hóa bây giờ được xem như trở thành hồi chuông huy hoàng trong lịch sử đại lục thứ Ấn Độ, Indo – Banga vẫn cảm thấy rất tự hào về điều này.

10. KIẾN NGHỊ

Mục tiêu của giáo dục Phật giáo nên được toàn diện hơn, phát triển liên tục, hiện đại hóa và có tính phổ biến. Vì phúc lợi của đệ tử Phật giáo toàn thế giới, những đề nghị sau đây là dĩ nhiên cần thiết.

1. Giáo dục Phật giáo nên đảm bảo thực hiện những lý tưởng chủ nghĩa xã hội trong bất cứ quốc gia nào.
2. Loại giáo dục này nên đảm bảo sự bảo hộ quyền lợi của người phụ nữ và quyền được ủy thác của họ.
3. Loại giáo dục này nên đảm bảo sự bảo vệ môi trường không bị ô nhiễm.
4. Loại giáo dục này nên được giải quyết vấn đề toàn cầu về phương thức không bạo lực.
5. Loại giáo dục này nên đảm bảo sự lý giải tự nhiên, hợp tác và hài hòa giữa đệ tử Phật giáo các nơi trên thế giới.
6. Loại giáo dục này nên đảm bảo phúc lợi, tính phát triển,

chánh nghĩa, công bằng, nhân quyền, hòa bình, hòa giải, chánh sách không bạo lực, không vũ khí, tính đồng nhất, tính chân thật và tính rộng rãi.

7. Loại giáo dục này nên được chúc phúc giống như “Nguyện cho dung nham như mưa, những tảng đá bị đốt nóng và vũ khí từ bây giờ trở đi trở thành một trận mưa hoa đầy màu sắc khiến cho tâm người ta từ bi.” Nguyện cho mọi người đang chiến đấu với vũ khí phi thường từ bây giờ trở đi được sự giao lưu hoạt bát của những đóa hoa thơm và lạc quan.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Buddhism and Non-violence Global Problem-solving. Ed. By Glenn D. Paige and Sarah Gilliatt (Honolulu, Hawaii: University of Hawaii, 1991).
2. V.A Samith, Oxford History of India.
3. Jyotsna Bikash Chowdhury, Sikkar Itihas (in Bengali) (History of Education), Chittagong, 1985.
4. Jitendra Lal Barua, Bangladesher Bouddha Dharma O Bouddha Sompraday (Dhaka: Bangla Academy, 1999).
5. Benarjee, A.C.: Bauddha Sahitya O Siska-diskar Ruprekha (Bengali) Calcutta University, 1987.pp. 63-64.
6. Biswavidyalayer Rup (Bengali), Siska, Rabindra Racanabali, Part xi. P.681.
7. Altekar, A.S.; Education In Ancient India. (5th Edition), 1957, p. 234.

MỘT NGHIÊN CỨU VỀ NGÔN NGỮ CỔ ĐIỂN VỚI SỰ LIÊN QUAN ĐẶC BIỆT ĐẾN PHẬT GIÁO MỚI (NEO-BUDDHIST)

Giáo sư Tiến sĩ Mahesh A. Deokar*

Tôi vẫn còn nhớ những ngày ấy khi tôi theo đuổi bằng thạc sĩ về văn hóa Pali tại Đại học Pune khi đó vào những năm 1994-1996. Lúc đó tôi chỉ là một sinh viên Ấn Độ duy nhất học tiếng Pali, một ngôn ngữ cổ của kinh điển Phật giáo của trường phái Phật giáo Nguyên Thủy (Theravada). Cảm hứng của riêng tôi để nghiên cứu Pali là về ngôn ngữ và triết học hơn là tôn giáo. Trước khi được giới thiệu về chương trình học Pali, trong quá trình học thạc sĩ đầu tiên về tiếng Phạn, tôi đã học tiếng Phạn trong khoảng tám năm. Nhờ mối quan hệ gần gũi giữa tiếng Phạn và tiếng Pali, tôi nhanh chóng làm quen với những đặc thù ngôn ngữ sau này, và tôi vô cùng cảm động trước sự đơn giản và sức hấp dẫn triết học mạnh mẽ của Pali.

Cho đến khi bước sang thiên niên kỷ mới, tình hình nghiên cứu ngôn ngữ cổ điển này và văn học của nó vẫn ít nhiều không thay đổi. Kể từ khi tôi bắt đầu giảng dạy tiếng Pali tại Đại học Pune vào năm 1996, do việc cấm một vài sinh viên nước ngoài đến từ các quốc gia Phật giáo ở Đông và Đông Nam Á, chúng tôi chỉ có một hoặc hai sinh viên Ấn Độ. Họ cũng đã chọn môn học này không phải vì động cơ thực sự ngay từ ban đầu của họ đối với ngôn ngữ mà chỉ đơn giản là tìm kiếm một kỳ tuyển sinh đại học nào đó mà

* Trường phòng, Đại học Pune, Ấn Độ
Dịch tiếng Việt: Phan Trung Hưng

vì lợi ích không đáng kể. Về mặt khác, các khóa học trong của ngôn ngữ cổ điển khác như tiếng Phạn và Ardhamagadhi đã thu hút một số lượng lớn sinh viên. Động lực của những sinh viên này chủ yếu là về văn hóa hoặc tôn giáo. Phần lớn các sinh viên học tiếng Phạn đến từ một tầng lớp cao của Ấn Độ giáo trong khi những người học Ardhamagadhi đến từ cộng đồng Jain. Vào thời điểm đó, tôi luôn tự hỏi rằng mặc dù có một cộng đồng Phật giáo Ambedkarite rộng lớn ở Pune, nhưng hầu như không có Phật tử nào đăng ký tham gia các khóa học ở Pali. Chỉ những sinh viên đang theo học tiếng Pali như một trong những môn tùy chọn của họ là những sinh viên tiếng Phạn, mặc dù họ đạt kết quả tốt trong các kỳ thi, thì có một chút gắn kết tình cảm với tiếng Pali. Do vậy mà tiếng Pali vẫn còn là một môn học không được quan tâm lắm trong trường Đại học mãi đến cuối thiên niên kỷ trước.

Thiên niên kỷ mới mang theo một tia hy vọng cho sự hồi sinh của việc nghiên cứu tiếng Pali ở Đại học Pune. Vào năm 2002, tôi đã có những sinh viên Ấn Độ đầu tiên của mình về tiếng Pali, là người thực sự quan tâm đến việc nghiên cứu ngôn ngữ và văn học của Pali. Điều thú vị là những sinh viên này là Phật tử của Maharashtra Ambedkarite, là những người đã có “một số cơ hội tuyệt vời” đã biết được Pali, là ngôn ngữ của tôn giáo của họ, đang được giảng dạy tại Đại học Pune. Lý do để nói ‘bởi một số cơ hội tuyệt vời’ là vì tên của một khoa của trường Đại học nơi tiếng Pali được dạy là Khoa Ngôn ngữ Phạn và Prakrit khiến mọi người không biết gì về sự tồn tại của bất kỳ khóa học ngôn ngữ Pali nào trong khoa này. Một khóa học mới về chứng chỉ tiếng Pali của tôi bao gồm ba sinh viên lớn tuổi, hai trong số đó là ở độ tuổi 40, còn người kia là một người đàn ông đã nghỉ hưu, trên 60. Các sinh viên rất năng động nhưng lại có quá nhiều trách nhiệm với công việc, gia đình và trong cộng đồng. Động lực chính của họ đằng sau việc nghiên cứu Pali là tôn giáo. Họ có niềm tin mãnh liệt vào Đức Phật và Tiến sĩ Ambedkar. Họ đang nghiên cứu để biết những lời dạy của Đức Phật trong những gì họ tin là ngôn ngữ gốc mà Đức Phật đã dạy cách đây hơn 2500 năm. Họ học không chỉ để học những lời dạy của Đức Phật mà còn để truyền bá những gì họ đã học cho những

người đồng đạo của họ. Họ đã nghiên cứu Pali không phải là đam mê tiêu khiển, mà vì một mục đích.

Trong những năm tiếp theo, khoa đã chứng kiến sự tăng trưởng ổn định và lành mạnh về số lượng sinh viên Ấn Độ. Trong những năm đầu của thiên niên kỷ mới, tôi đã tiếp xúc với một số thiền sư Phật giáo là trợ lý của Vipassana (“Thiền Minh Sát” hoặc “Thiền Tứ Niệm Xứ”) theo truyền thống của một bậc thầy của Thiền Vipassana S.N Goenka. Truyền thống này có nguồn gốc từ Phật giáo Nguyên Thủy (Theravada) của Miến Điện. Là một phần trong nỗ lực để phổ biến thiền Vipassana trong quần chúng Ấn Độ, bên cạnh việc thành lập trung tâm thiền Goenka đã thành lập Viện nghiên cứu Thiền Vipassana (VRI) vào năm 1985 tại Igatpuri, Maharashtra. Dưới sự bảo trợ của VRI, Goenka đã xuất bản Kinh Phật giáo bằng tiếng Pali cùng với những bình luận văn học của nó trong một kịch bản nổi tiếng Nagari với 140 tập. Mặc dù Goenka không nhấn mạnh nhiều về tầm quan trọng cho nghiên cứu học thuật về kinh điển Pali, ông vẫn thừa nhận tầm quan trọng của các bài giảng Pali là nguồn cảm hứng và hướng dẫn cho các thiền giả Vipassana. Trong khóa tu thiền của mình, mỗi buổi sáng, một bài tụng kinh được ghi âm sẵn những bài kệ từ kinh điển Pali được phát ra bằng giọng của Goenka. Việc tụng kinh này đã khơi gợi sự tò mò lớn và cảm giác tôn kính về Pali trong số các người đang thực hành Thiền Vipassana. Nó truyền cảm hứng cho một số người trong số họ tham gia một nghiên cứu nghiêm túc về Pali như một sự trợ giúp cho hành trình tâm linh của họ. Những học viên với hoài bão như vậy về Pali bao gồm một số ít nhưng đáng chú ý các Phật tử của Ambedkarite, là những người có niềm tin mãnh liệt vào S.N Goenka với tư cách là một giáo viên và Thiền Vipassana của ông như một hình thức thực hành Phật giáo thực sự và thuần túy. Những học viên như vậy đã chuyển sang khoa để học Pali với sự chân thành cao nhất.

Trong số những sinh viên nước ngoài đầu tiên của tôi có một sinh viên người Anh, là thành viên của Hội Phật giáo phương Tây của Urygen Sangharakshita. Ông là người lần đầu tiên giới thiệu cho tôi biết về thực hành thiền định Phật giáo, cuộc sống và giáo lý của Urygen Sangharakshita, và công việc, các thành viên của

Cộng đồng Phật giáo Trailokya mà Sangharakshita được thành lập vào năm 1979 để tổ chức các Phật tử ở Ấn Độ. Theo chân sinh viên người Anh này, các thành viên khác của Cộng đồng Phật giáo Trailokya đã gia nhập khoa để học tiếng Pali. Tiếng Phạn thường được nhận thức và miêu tả như một ngôn ngữ gần giống với đạo Bà la môn. Như một phản ứng đối với cái gọi là liên kết Bà la môn giáo, các Phật tử của Ambedkarite đã ít nhiều miễn cưỡng nghiên cứu các văn bản Phật giáo bằng tiếng Phạn ở cả hình thức cổ điển và hỗn hợp. Hơn nữa, họ có một ấn tượng chung rằng kinh điển Phật giáo trong tiếng Pali là nguyên bản và do đó mà xác thực hơn so với các văn bản tiếng Phạn, đại diện cho một hình thức lệch lạc Bà la môn của Phật giáo. Do cách tiếp cận cởi mở của Sangharakshita đối với các trường phái của Phật giáo Nguyên Thủy (Theravada) và Đại thừa (Mahayana) của các thành viên Phật giáo theo trật tự này dần dần mở ra cho việc nghiên cứu các văn bản Phật giáo tiếng Phạn bên cạnh tiếng Pali. Họ đã trở thành một trong những sinh viên đầu tiên của chúng tôi về kinh điển Phật giáo tiếng Phạn. Nhiều năm trôi qua, các sinh viên Phật giáo Ambedkarite bắt đầu nhận thức được tầm quan trọng của việc nghiên cứu các văn bản Phật giáo tiếng Phạn và các bản dịch tiếng Tây Tạng của họ theo quan điểm lịch sử và triết học.

Vào năm 2006, nghiên cứu về văn học Phật giáo Pali và tiếng Phạn đã nhận được một sự thúc đẩy lớn khi Phó hiệu trưởng của Đại học Pune, ông là một Phật tử và cũng là một thiền giả Thiền Vipassana, ông đã quyết định thành lập một khoa độc lập về Pali. Tôi được bổ nhiệm làm người đứng đầu của khoa mới này. Cùng với các đồng nghiệp và sinh viên của chúng tôi, chúng tôi bắt đầu tổ chức các chiến dịch thường xuyên để nâng cao nhận thức để cảm hóa mọi người dân về ngôn ngữ Pali và di sản văn học phong phú của Phật giáo. Thông qua các chiến dịch và công khai truyền miệng tích cực, nhiều Phật tử Ambedkarite đã gia nhập khoa trong những năm tiếp theo. Những sinh viên này thường đến khoa với một số quan niệm có trước về Phật giáo. Một số thật lòng tin vào sự tái sinh và sự tồn tại của thế giới khác, một số người khác thì không. Một số người tuân thủ mạnh mẽ việc thực hành thiền định, và coi

đó là cốt lõi của Phật giáo, trong khi những người khác là những người phản đối việc theo đuổi của thiên định và nghi lễ. Đối với họ, thông điệp cho xã hội của Đức Phật là trái tim của giáo lý của Đức Phật. Bất chấp những khác biệt về ý thức hệ, tất cả họ đều có niềm tin không lay chuyển vào những lời dạy của Tiến sĩ Ambedkar và những thuyết trình của ông về giáo lý của Đức Phật. Hành trình riêng của Tiến sĩ Ambedkar từ việc trở thành một nhà lãnh đạo của cái gọi là những người thấp kém, bị áp bức (các tầng lớp bị áp bức) cho đến là người đã đưa ra một con đường mới của Phật giáo được xem là mẫu mực cho những người theo ông.

Vì Tiến sĩ Ambedkar nổi tiếng, đã tiếp xúc với Phật giáo trong những năm đầu đời khi giáo viên của ông là ông Krishnaji Arjun Keluskar đã trình bày cho ông tiểu sử của Đức Phật mà chính ông đã viết. (Zelliot, 1979, trang 391). Sau khi tuyên bố rời khỏi Ấn Độ giáo vào năm 1935 tại Yeole, ông bắt đầu khám phá và kiểm tra các lựa chọn khác nhau để chuyển đổi sang. Rõ ràng là trong khoảng thời gian này, ông đã rất ấn tượng bởi hai nhân cách tôn giáo lớn: Đạo sư Nanak, người sáng lập đạo Sikh và Đức Phật, cha đẻ của Phật giáo. (Ambedkar, 1945, trang 60). Người ta đã ghi nhận rằng ngay sau khi công bố rời khỏi Ấn Độ giáo, một tu sĩ Phật giáo tên là Lokanatha đã gặp ông tại dinh thự của ông ở Mumbai vào ngày 10 tháng 6 năm 1936, và mời ông cùng với với các tín đồ của ông tham gia Phật giáo. Sau đó trong một cuộc phỏng vấn, ông đã cho biết rằng Tiến sĩ Ambedkar rất ấn tượng với Phật giáo, và bày tỏ hoài bão chuyển đổi tất cả người dân thấp kém, bị áp bức (Dalits) sang Phật giáo. (Ambedkar, 2016, trang 8). Vào năm 1937, Lokanatha đã xuất bản một cuốn sách nhỏ với tựa đề "*Phật giáo sẽ làm bạn tự do*" khuyến khích các tầng lớp bị áp bức của Ấn Độ để chuyển đổi sang Phật giáo. Vào cuối bài diễn văn nổi tiếng của ông "*Cách giải phóng*" ("*What way liberty*") được phát biểu tại Mumbai vào năm 1936. Tiến sĩ Ambedkar đã trích dẫn một đoạn từ "Kinh Đại Niết-bàn" ("*Mahaparinibbanasutta*"), trong đó Đức Phật khuyên đệ tử lớn của mình là Ngài A-nan-đà hãy quy y. Phát biểu trước khán giả, Tiến sĩ Ambedkar nói rằng, "nếu bạn ghi nhớ thông điệp này của Đức Phật vào thời điểm này, tôi chắc chắn rằng quyết định của

bạn sẽ không sai.” (Ambedkar, 2016, trang 5). Đây dường như là một dấu hiệu rõ ràng về khuynh hướng của ông đối với Phật giáo như một ứng cử viên mạnh mẽ cho việc chuyển đổi tôn giáo của ông. Cho đến cuối cùng khi ông chuyển sang Phật giáo vào ngày 14 tháng 10 năm 1956 Tiến sĩ Ambedkar đã bận rộn chuẩn bị bản thân và người dân của mình cho việc chuyển đổi hoàn toàn này. Anh ta nhận cho mình một nhiệm vụ nghiên cứu Phật giáo chủ yếu thông qua các nguồn thứ cấp và bản dịch có sẵn cho anh ta. Ông cũng bắt đầu tham gia các bài học về Pali dưới sự giáo huấn của Ishwar datt (Bellwinkel-Schempp, 2004, trang 235) với lòng nhiệt thành và chân thành tuyệt vời. (Deokar, 2012, trang 63). Ông đã làm tất cả công việc khó khăn để chuẩn bị nền tảng tư tưởng, văn học và thể chế cho sự thành công và duy trì của phong trào Phật giáo mới.

Đáng ghi nhớ là ngày 14 tháng 10 năm 1956, ngày mà Tiến sĩ Ambedkar chấp nhận Phật giáo cùng với hàng triệu tín đồ của ông, được gọi là ngày của “*Chuyển Bánh xe Pháp Pháp*” (*dhamma-cakrapravartana*). Thuật ngữ này thường được sử dụng để nói đến sự kiện lịch sử của bài thuyết giảng đầu tiên của Đức Phật đối với năm khổ hạnh khi Ngài bắt đầu truyền bá giáo lý của mình. Để đáp ứng nhu cầu về một cuốn cẩm nang tôn giáo toàn diện và gắn kết có những ý nghĩa về cuộc đời và giáo lý của Đức Phật, Tiến sĩ Ambedkar đã viết *kiệt tác phẩm vĩ đại của Đức Phật và Giáo pháp của Ngài*. Trong cuốn sách này, không giống như các giảng giải truyền thống, ông đã trình bày Phật giáo theo cách phù hợp với xã hội ngày nay. Ông đã khai quật thông điệp xã hội của Đức Phật và cho thấy một cách rõ ràng các giá trị xã hội hiện đại về tự do, bình đẳng, tình huynh đệ và công lý vốn có trong giáo lý của Đức Phật. Trong bài viết *Đức Phật và Giáo pháp của Ngài*, ông đã sử dụng rộng rãi các tài liệu Pali, tiếng Phạn và các văn bản Phật giáo tiếng Trung Quốc có sẵn cho ông dưới dạng bản dịch. Tiến sĩ Ambedkar thành lập các tổ chức như Siddhartha College ở Mumbai, Milind College ở Aurangabad, một tổ chức tôn giáo và xã hội Phật giáo gọi là Hội Phật giáo Ấn Độ và một tờ báo có tên là “Mithuddha Bharat” (“Ấn Độ giác ngộ”). Ông cũng đã lên kế hoạch cho một Trung tâm Phật giáo gần Bangalore để truyền đạt giáo dục Phật giáo. Thông qua

tất cả những nỗ lực này, ông ta đã cố gắng thay thế cái danh tính của những người thấp kém, bị áp bức (Dalit) của đồng bào của ông bằng một danh tính Phật giáo mới. Trong bài phát biểu được đưa ra một ngày sau khi chuyển đổi hàng loạt, Tiến sĩ Ambedkar tuyên bố rõ ràng sự xuất hiện của danh tính mới này. Ông nói “Một Phật tử Mahar không nói xấu chúng tôi. Cách của chúng tôi là cách của Đức Phật. Chúng tôi sẽ đi theo con đường của chúng tôi. Những người khác nên đi theo con đường của họ. Chúng tôi đã tìm thấy một cách mới. Đây là ngày của hy vọng. Đây là một cách thành công, thịnh vượng.” (Ambedkar 2016: 78-80). Ông đã khắc sâu vào tâm trí của những người theo ông một ý thức trách nhiệm tuyệt vời bằng cách thúc giục họ quan sát tôn giáo Phật giáo một cách tốt nhất có thể. Ông cảnh báo họ bằng việc nói rằng “không nên để xảy ra rằng người Mahar sẽ đưa Phật giáo đến một trạng thái thấp. Chúng ta nên đưa ra quyết định vững chắc. Nếu chúng ta thực hiện điều này thì chúng ta đã tự cứu lấy mình, chúng ta đã cứu đất nước của chúng ta - và không chỉ có vậy, mà chúng ta cũng cứu cả thế giới” (Ambedkar, 2016, trang 83). Ông thúc đẩy những người vừa chuyển đổi mới nên truyền bá Phật giáo. Ông cam kết truyền vào Ấn Độ tinh thần Phật giáo.

Tầng lớp Phật tử có học thức của Ambedkarite đã thực hiện nghiêm túc lời khuyên này. Họ quan tâm đến việc nghiên cứu Pali để có hiểu biết cho chính mình những lời dạy của Đức Phật. Sau khi học ngôn ngữ tại trường đại học, nguyện vọng chính của họ là giảng dạy giáo lý Phật giáo cho người khác thông qua các buổi nói chuyện công khai, các khóa tu tôn giáo hoặc các cuộc họp hàng tuần trong các ngôi chùa Phật giáo. Việc nghiên cứu về Pali đang dần trở thành một biểu tượng về bản sắc văn hóa của họ với tư cách là Phật tử. Những người nghiên cứu văn học cổ đại này được tôn trọng trong cộng đồng của họ cũng như trong gia đình của họ. Những người trưởng thành có giáo dục như vậy truyền cảm hứng cho các thành viên gia đình, người thân và bạn bè của họ để nghiên cứu những lời của Đức Phật. Trong mười lăm năm qua, điều này đã biến thành hiệu ứng quả cầu tuyết (*Người dịch: cách nói ẩn dụ, là một quá trình bắt đầu từ trạng thái ban đầu có ý nghĩa nhỏ và tự nó phát triển, trở nên lớn hơn.*) Do đó, số lượng sinh viên

Ấn Độ học văn học Phật giáo Pali và tiếng Phạn đã tăng từ con số có một chữ số lên đến bốn trăm trong năm học hiện nay. Bằng cách nghiên cứu các tài liệu Phật giáo, Phật tử Ambedkarite đang có được ý thức hoàn thành sứ mệnh của họ. Họ cảm thấy rằng bằng cách này, bằng cách trở thành những Phật tử tốt hơn và bằng cách truyền bá Phật giáo giữa những người đồng bào của họ, họ đang thực hiện giấc mơ của Tiến sĩ Ambedkar, và đang trở thành đồng chí của cuộc cách mạng thâm lặng. Những sinh viên này đến từ các nền ngành nghề khác nhau của họ, trẻ và già, nam và nữ. Một số là công nhân nhà máy, tài xế lái xe, giáo viên, bác sĩ, nhân viên hành chính, nhà hoạt động xã hội, và cả các chính trị gia. Có phụ nữ làm việc và các bà nội trợ. Học viên nhỏ tuổi nhất của chúng tôi đang ở độ tuổi hai mươi và lớn tuổi nhất vào ngoài năm bảy mươi và hơn tám mươi một chút. Có nhiều người đã bước vào giáo dục đại học sau một khoảng thời gian gián đoạn tới hơn hai mươi đến ba mươi năm. Thật đáng kinh ngạc khi thấy sự cam kết và nhiệt tình của họ khi nghiên cứu ngôn ngữ cổ này. Đối với hầu hết trong số họ đó là một hành trình; một hành trình tìm kiếm gốc rễ của họ. Trong khi nghiên cứu những lời của Đức Phật dạy, dường như họ đã tìm thấy mục đích của cuộc đời họ.

Tôi coi đây là một kỷ nguyên mới của sự thức tỉnh. Tuy nhiên, từ quan điểm học thuật, còn có một chặng đường dài để đi. Như Đức Phật đã nói, “Đức tin là một động lực. Nó là một hạt giống. Tuy nhiên, nó đòi hỏi sự chăm sóc của làm việc chăm chỉ để phát triển mạnh. Chỉ khi có sự kiên trì và trau dồi trí tuệ mà người ta có thể mong đợi những tiêu chuẩn cao trong học thuật. Một thực tế đáng lo ngại là mặc dù có số lượng lớn các sinh viên học tiếng Pali hoặc tiếng Phạn ở Ấn Độ, chúng tôi không thể tạo ra một số lượng lớn các học giả trong lĩnh vực nghiên cứu Phật giáo. Tuy nhiên, tôi hoàn toàn không phải là bi quan về vấn đề này. Tôi hy vọng rằng trong số các sinh viên tận tâm của Phật giáo Ambedkarite, chúng ta sẽ tìm thấy các học giả tương lai của tiếng Pali và tiếng Phạn, người giống như Tiến sĩ Ambedkar thông qua viễn cảnh tươi mới của họ sẽ tìm thấy trong văn học cổ đại này những suy nghĩ và ý tưởng có sức mạnh biến thế giới hiện tại thành một nơi tốt hơn để sinh sống.

Để biến hy vọng của chúng ta thành hiện thực, chúng ta đang thực hiện một số nỗ lực có hệ thống. Trước tiên, chúng ta phải xác định các nhà nghiên cứu có tiềm năng tốt và sau đó cố gắng gây ấn tượng với họ về tầm quan trọng của nghiên cứu hiện đại. Những người thể hiện tiềm năng nghiên cứu tốt sau đó được bồi dưỡng bằng cách đào tạo nghiên cứu, đó là một phần trong công việc khóa học của chúng tôi để đạt bằng cấp Thạc sĩ (M.Phil), kế tiếp là bằng Tiến sĩ (Ph.D). Các sinh viên có triển vọng được trao kinh nghiệm đầu tiên trong nghiên cứu bằng cách đưa họ cò sát vào các dự án nghiên cứu khác nhau. Để học thuật được tiếp cận đến các sinh viên của chúng tôi, các học giả hàng đầu từ các lĩnh vực nghiên cứu Phật giáo khác nhau được mời đến khoa theo các chương trình khác nhau như Chương trình Giáo sư thỉnh giảng của Tổ chức Khyentse Ấn Độ. Theo chương trình này, các học giả quốc tế nổi tiếng cung cấp các khóa học trong lĩnh vực chuyên môn của họ. Các khóa học như vậy đưa sinh viên của chúng tôi cò sát với các xu hướng mới trong nghiên cứu và phương pháp liên quan. Họ cũng giúp sinh viên phát triển quan điểm rộng hơn về nghiên cứu Phật giáo và mở rộng phạm vi kiến thức của họ. Các khóa học này đang được chứng minh là nơi đào tạo tốt cho sinh viên của chúng tôi trong tư duy hợp lý và phê phán. Trong khi thiết kế giáo trình của chúng tôi, chúng tôi phải quan tâm đặc biệt để đưa vào đó các lĩnh vực khác nhau của nghiên cứu Phật giáo. Chúng tôi tổ chức các chương trình đặc biệt như tham quan học tập đến các địa điểm khảo cổ Phật giáo, trung tâm tôn giáo và các tổ chức học thuật để phát triển trong sinh viên một cái nhìn rộng hơn về Nghiên cứu Phật giáo. Những điều này đang giúp sinh viên vượt qua những rào cản của những thiên vị và thành kiến cá nhân, và tiếp cận nghiên cứu học thuật với một tinh thần cởi mở.

Các sinh viên tu viện của chúng tôi, mặc dù yếu về tiếng Anh và phương pháp nghiên cứu hiện đại, thường có nền tảng học tập truyền thống mạnh mẽ. Đây là vốn đáng quý quan trọng đối với họ trong khi thực hiện nghiên cứu Phật giáo. Về vấn đề này, họ thường vượt qua sinh viên được đào tạo trong giáo dục đại học hiện đại. Nếu họ được đào tạo bài bản về tiếng Anh và phương pháp nghiên

cứu, họ chắc chắn có thể tận dụng tuyệt vời cách học tập truyền thống trong nghiên cứu của họ. Các sinh viên của chúng tôi với một nền tảng mạnh mẽ của thực hành thiền định chắc chắn có sự hiểu biết tốt hơn về các chủ đề liên quan đến tu luyện tinh thần hơn những người khác. Các khoa tâm thần phát triển của riêng họ có thể chứng minh hữu ích trong việc theo đuổi chặt chẽ và triệt để bất kỳ chủ đề nghiên cứu nào mà họ muốn thực hiện. Các học viên Ambedkarite của chúng tôi có thiên hướng mạnh mẽ về phân tích hợp lý và phản biện, được lấy cảm hứng từ cách suy nghĩ riêng của Tiến sĩ AMBEDKAR. Nó có thể được phát triển thêm và định hướng đúng để giải quyết bất kỳ vấn đề nghiên cứu quan trọng nào. Vì vậy, các học viên thuộc tất cả các nhóm sẽ có những điểm mạnh nhất định, mà nó có thể giúp cân bằng những điểm yếu của họ. Vì là một học viện, chúng tôi cố gắng bổ sung cho thế mạnh của họ bằng cách cung cấp cho họ những đào tạo về những chủ đề mà họ còn bị hạn chế.

Các học viên của chúng tôi thuộc các nhóm khác nhau có một cam kết mạnh mẽ đối với Phật giáo. Đó là cam kết đưa họ đến giáo dục đại học ngay cả sau một khoảng cách dài gián đoạn việc học. Khi phần lớn mọi người dành thời gian cho các hoạt động vô mục đích, những sinh viên này luôn nỗ lực học tập Phật giáo. Điều cần thiết trong trường hợp của họ là cân bằng khoa đức tin (*saddhā*) của họ bởi khoa trí tuệ (*paññā*), có nghĩa là, sự cam kết của họ cần có tư duy phản biện. Chúng tôi yêu cầu các sinh viên của chúng tôi phân biệt giữa đức tin của họ trong một ý thức hệ cụ thể và nghiên cứu học thuật của họ theo cách mà cái trước không đi theo cách của cái sau. Chúng tôi sử dụng các ví dụ từ cuộc đời của Đức Phật và Tiến sĩ AMBEDKAR để làm nổi bật tầm quan trọng của tư duy phản biện và đặt câu hỏi. Dần dần nhưng chắc chắn những nỗ lực này đang được đền đáp. Thay vì trở thành một trở ngại trong nghiên cứu học thuật, đức tin của các sinh viên của chúng tôi đang dần chuyển mình thành một niềm tin để nghiên cứu Phật giáo. Tôi chắc chắn rằng những sinh viên này sẽ là nhà lãnh đạo học thuật của thế hệ tương lai, và sẽ đem đến những phương pháp mới trong nghiên cứu về Phật giáo./.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Ambedkar, B. R., 1945. *Annihilation of Caste with A Reply to Mahatma Gandhi*. Third ed. Amritsar: The Ambedkar School of Thoughts.
2. Ambedkar, B. R., 2016. *Babasaheb Dr. B. R. Ambedkar on Buddhism*. First ed. Pune: Jambudvipa Trust.
3. Bellwinkel-Schempp, M., 2004. Roots of Ambedkar Buddhism in Nagpur. In: Jondhale, and Beltz, ed. *Reconstructing the World: B.R. Ambedkar and Buddhism in India*. New Delhi: Oxford University Press, pp. 221-244.
4. Deokar, M. A., 2012. The State of Buddhism in India: Past, Present and Future. In: A. T. Oliver Abenayake, ed. *2600 Years of Sambuddhatva Global Journey of Awakening*. Colombo: Ministry of Buddhasasana and Religious Affairs, pp. 47-84.
5. Zelliott, E., 1979. The Indian Rediscovery of Buddhism, 1855-1956. In: A. K. Narain, ed. *Studies in Pali and Buddhism A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap*. Delhi: B. R. Publishing Corporation, pp. 389-406.

ISBN: 978-955-9349-33-4.

TỊNH ĐỘ TÔNG PHẬT GIÁO: MỘT CÁCH TIẾP CẬN CHO VIỆC XÂY DỰNG MỘT XÃ HỘI HÀI HÒA Ở VIỆT NAM

Dr. Bachchan Kumar*

1. GIỚI THIỆU

Trong bài báo này, tôi muốn đề cập đến pháp môn Tịnh độ của Phật giáo, một pháp môn tạo nên một xã hội hòa hợp ở Việt Nam. Một xã hội được tạo nên bởi niềm tin và sự hành trì của các tín đồ dựa trên yếu tố tâm linh. Một trong những yếu tố tạo nên một xã hội tồn tại lâu dài và mạnh mẽ, dựa trên những quy luật chuẩn của con người và giới hạnh, đạo đức. (1) Những thành viên trong xã hội đó phải có một cuộc sống đầy công đức và giới đức và người Việt Nam đã sống lý tưởng như thế qua quá trình thăng trầm của lịch sử. Tư tưởng Phật giáo và niềm tin vào tôn giáo này sẽ giúp cho họ có cuộc sống an lành, phát đạt. Cả hai phái Tiểu thừa và Đại thừa của Phật giáo đều đã lan rộng nhưng Đại thừa hay Mahayana có căn gốc sâu hơn và phổ biến rộng rãi hơn ở xứ này.

2. TỊNH ĐỘ TÔNG

“Tịnh độ” còn được gọi là “Tịnh độ tông” hay “Giáo lý Tịnh độ” hay là “Truyền thống Tịnh độ” cách gọi riêng của Tịnh độ tông. Đây là một trong những pháp môn chính của Phật giáo Đại thừa và được xem như pháp môn phổ biến của vùng Đông Nam

* Consultant, South East Asian Studies, Indira Gandhi national Centre for the Arts, 11 Mansingh, Road, New Delhi, India

Người dịch: Thích Nữ Trung Châu

Á. Đây là pháp môn cội rễ, ở Việt Nam, gọi là Tịnh độ tông. Phật tử pháp môn này có niềm tin vào Đức Phật, thiên và trì tụng danh hiệu Phật A Di Đà để được tái sinh vào cõi Tịnh độ hay cõi Cực lạc Tây Phương.

Đặc điểm thông thường và phổ biến rộng rãi của pháp môn Tịnh độ là chỉ niệm danh hiệu Phật, đạt đến thành tựu là tái sinh vào cõi Cực lạc. Các giáo lý thông thường là :



Figure 1: Amitayus in Sukhavati, IGNCA: GSL557

- i. Giáo lý cơ bản là lòng từ bi dựa trên những lời phát nguyện của Phật A Di Đà đã hướng dẫn chúng sanh về cõi cực lạc của Ngài.
- ii. Nó là phương pháp dễ dàng để đạt được mục đích (tái sinh ở miền Tây phương như là bước đệm để chứng thành Phật quả) với cách hành trì (bất cứ nơi nào, bất cứ đâu, không cần những nghi lễ và dẫn)
- iii. Đây là cách thanh lọc bệnh tật và tâm trí để sanh vào cõi

Phật A Di Đà. (Đây là cách thanh lọc trong tâm hồn không tật bệnh sẽ mang đến sự sanh vào cõi Phật A Di Đà)

iv. Đây là một phương thức dân chủ tuyệt vời, một năng lực giải thoát không cần phải nương dựa vào người giảng pháp hay những vị đặc đạo khác.



Figure 2: *Amitayus in Sukhavati, IGNCA GSL 5572*

Để thấy được điều đơn giản này và tầm ảnh hưởng của Đạo Phật, hãy xem phân tích dẫn dưới đây của nữ hoàng Elizabeth: “Không có sự khác biệt, không có sự xem thường nam hay nữ, tốt hay xấu, cao hay thấp; không có sự thất bại trong cõi tịnh độ của Phật A Di Đà.”

Đức Phật xuất hiện ở thế gian này là để hoàn thành nhiệm vụ cao cả chính yếu là giảng giải con đường giác ngộ trong nhiều phương thức khác nhau làm lợi ích cho chúng sanh. Trải qua một thời gian, các triết lý và phương pháp tiếp cận giác ngộ được hình thành nhưng không mang đến những thành tựu giải thoát. Con đường tịnh độ không dẫn tới (địa ngục) ngã quỵ và hướng về nguyện vọng chân chánh hay con đường dẫn đến sự bất hòa từ những ham muốn trần tục, tinh hoa của giáo lý Phật giáo luôn giống nhau. Tuy nhiên, do các duyên khác nhau như điều kiện, nguyên nhân, thời gian, nơi chốn sinh ra (quốc độ). Con đường tịnh độ dường như dễ đưa người ta đến chánh niệm và giác ngộ ở bất cứ nơi nào, bất cứ lúc nào

bằng phương pháp thực hành tịnh độ. Vì vậy, chúng ta nên phất lời nguyện tuyệt vời là được sinh cõi Cực lạc bằng cách tin và niệm danh hiệu Phật A Di Đà khi nghe đến tên Ngài.

3. GIÁO LÝ TỊNH ĐỘ (TUỞNG NIỆM PHẬT A DI ĐÀ)

Điểm chính yếu của pháp môn Tịnh độ là niềm tin vào Đức Phật A Di Đà, một vị Phật của vô lượng quang, vô lượng thọ. Đức Phật có lời nguyện sẽ đưa người nào nhớ niệm trì tụng danh hiệu của Ngài vào cõi Tây phương Cực lạc.

(3) Một ý nghĩa khác của Tịnh độ tông gọi là “Niềm hạnh phúc an lạc vô hạn”. Nó là cảnh giới thanh tịnh không có bệnh tật tồn tại như cõi thế gian. Chúng giúp ta thoát khỏi ô nhiễm và lo toan một khi được sinh vào cõi này, đi tới giác ngộ cũng ở tại đây. Chúng ta có thể tiếp tục cuộc hành trình tâm linh dưới sự hướng dẫn của Phật A Di Đà bằng sự thành kính tôn sùng. Đức Phật A Di Đà gọi là Phật Vô Lượng Quang, Phật Vô Lượng Thọ. Trung Quốc gọi tắt là “Amituo”, Nhật gọi là “Amida”, Hàn Quốc gọi là “Adida” và Việt Nam gọi là “Tịnh độ tông”.

Quan điểm của Tịnh độ tông cơ bản là sự kết hợp với Bồ tát hạnh và thanh tịnh hóa của các Bồ Tát (Buddhasatva-parisuddhi; Buddhasatva parisodhana; ksetram parisodhayati...). Ở đoạn văn này, Bồ Tát dẫn dắt sự thanh lọc hóa tiến trình tâm linh của các chúng sanh không tốt, không biết đến Phật pháp mà đạt tới giác ngộ. Tịnh độ tông thỉnh thoảng được gọi bằng thuật ngữ “Amidism”. Pháp môn này dạy về nghiệp (Sanskrit: Karman; Pali: Kamma) và quan tâm đến việc “thanh tịnh” hay “an lạc”, “hạnh phúc”. Giáo lý của Tịnh độ tông thảo luận về sự hiện diện của Đức Phật A Di Đà hộ trì hết lòng việc tái sinh vào cõi cực lạc của Ngài. Điều này giúp người ta nhanh chóng đạt đến giác ngộ, thoát khỏi khổ đau và không ai rơi vào cõi thấp như địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh. Luật nhân quả là một trong những yếu tố quyết định một cuộc sống ngắn hay dài trong cõi đời này (4) cho đến khi đạt đến giác ngộ hoàn toàn. Pháp môn Tịnh độ cũng dạy cho chúng ta tin rằng Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã thấy chúng sanh còn khổ đau, lo âu, suy nghĩ không thông suốt, đưa đến những thói quen xấu, trải qua hàng ngàn năm, trở thành

bất khả thi trong việc giải thoát của họ. Đức Phật cũng biết Đức Phật A Di Đà sẽ là người giúp đỡ họ và mọi người cũng nên hỗ trợ nhau giống như vị Phật này, gọi là “Sukhāvati”. Đây là nơi thành tựu quả giác ngộ, cõi an lạc hạnh phúc (Land of Bliss).

Câu chuyện về vị vua tên là Dharmakāra đã gặp Phật Lokēśvararāja và việc từ bỏ ngôi vua để đi theo con đường Bồ Tát. Trước những sự đau khổ của chúng sanh, Ngài đã trải qua hàng vạn năm để tu tập cõi Phật. Ngài đã có 48 lời nguyện sẽ không thành Phật cho đến khi lời nguyện được hoàn hảo. (5) Ngài vẫn còn giảng pháp ở cõi Tịnh độ hầu giúp chúng sanh tin tưởng sẽ được tái sinh ở nơi này. Lời nguyện trên đã được thành tựu. Ngài Bồ Tát Dharmakāra trở thành Đức Phật A Di Đà. Hiện nay, Ngài đang giảng dạy giáo pháp ở vùng đất này và giúp đỡ những ai có lời nguyện tái sinh ở đó.

Giáo lý Tịnh độ cùng kết hợp cả hai năng lực: nỗ lực của riêng mình và của Đức Phật A Di Đà mà chúng ta nhận được từ chánh niệm và lời thệ nguyện của Đức Phật.

Qua đó, chúng ta sẽ được tái sinh vào cõi Tịnh độ an lành, không còn khốn khổ hay phiền não. Việc tái sinh này đòi hỏi hành giả phải thực hành 3 điều:

i) Tín ; ii) Nguyện được tái sinh; iii) Thực hành “Samādhi” hay “Buddhānusrī”.

Truyền thống của Tịnh độ tông Việt Nam hiện đại là nhìn Đức Phật và đi tới giáo lý của Ngài gọi là “Tịnh độ” hay “Cực lạc Tây Phương” hay “Lạc cảnh”. Chúng ta trì tụng Kinh A Di Đà và lời nguyện của Ngài, quán tưởng hình ảnh Ngài trong tâm.

4. KINH TỊNH ĐỘ

Có 3 loại Kinh Tịnh độ được biết đến là:

- i. Kinh A Di Đà dài (Kinh Vô Lượng Thọ)
- ii. Kinh A Di Đà hiện đại (The Amitayurdhyana Sutras)
- iii. Kinh A Di Đà ngắn (Di Đà Tam Tôn)

4.1. Kinh A Di Đà dài (Kinh Vô Lượng Thọ)

Là một trong hai loại Kinh Đại thừa miêu tả xứ sở Tây phương Cực lạc. Kinh này được dịch sang tiếng Anh bởi Ngài Louis Gomez với tựa đề “Miền đất cực lạc”, trong thời kỳ Kushan Empire ở thế kỷ thứ I và thứ II bởi dịch giả Mahisasaka ở miền Gandhāra. Gọi là dài vì nó mô tả về tông phái Lokotravada vĩ đại như bộ sưu tập từ Gandhari Langaug nước Pakistan, Tây Bắc Ấn. Nó cũng được biết là bản viết tay ở Kharoṣṭhī còn lưu trữ ở Trung Quốc trong thời kỳ này.

Theo truyền thuyết Kinh này được tin là dịch đến 12 lần từ thời tiếng Phạn vào Trung Quốc (147 - 713CE) nhưng chỉ còn lưu lại 5 bản dịch ở Chinese Buddhsit Canon. Bản dịch sớm nhất Zhi Qian người đã nhận là có thật, đến từ vương quốc Kuṣāṇa tới Luoyang trong lúc bị từ chối ở Han.

Phiên bản nổi tiếng được nhiều người biết đến là Kinh Vô Lượng Thọ dài với tên thứ hai là Fó Shuō Wúliángshòu Jīng được dịch từ cuốn “The Buddha Speaks of the Infinite Life Sūtra”. Bản dịch này truyền tới vị trí tu sĩ Phật giáo Ấn Độ tên là Saṅghavarman người dịch nó từ năm 252 CE ở White House Temple in Luoyang. Tuy nhiên, có ý kiến chung hiện nay thì cho rằng dịch giả Ấn sau này là tu sĩ Buddhahadra (359 - 429 CE).

Kinh được thảo luận dựa trên truyền thống Tịnh độ của Phật giáo Đại thừa(6). Kinh miêu tả rộng về “miền Cực lạc” và không còn sự phiền não. Nó cũng miêu tả chi tiết về việc tái sinh của chúng sanh. Kinh còn nói về 48 lời nguyện của Đức Phật A Di Đà phổ độ chúng sanh. Điều đặc biệt, 48 lời nguyện này được xem là nền tảng của Tịnh độ tông. Có 10 lời nguyện liên quan tới việc tái sinh. Trong trường hợp này, chúng sanh nào biết niệm 10 lần danh hiệu của Đức Phật A Di Đà thì chắc chắn sẽ được tái sinh vào cõi cực lạc với lời nguyện như sau: “Nếu có chúng sanh nào trong 10 khắc mà người đó nghe tên tôi và thức tỉnh với đức tin cao nhất, người đó nhất tâm niệm danh hiệu tôi 10 lần, thì chúng sanh đó sẽ được tái sinh ở cõi Tây phương Cực lạc. Trừ trường hợp đặc biệt là có người phạm 5 trọng tội hay có sự bất kính, phạm thượng với Phật thì tôi cũng không thể độ họ giác ngộ được.”

Dựa vào thực tế, các lời nguyện của Bồ Tát Dharmākara được xem như giáo lý của Tịnh độ có thể là những điều quan trọng nhất đem đến lợi lạc cho chúng sanh. Bên cạnh đó, lời nguyện ban đầu của Ngài và sự tích lũy công đức, thành tựu giác ngộ tối thượng, tạo dựng miền lạc cảnh bằng công đức vô lượng mà cứu độ chúng sanh. Vì vậy, việc hành trì chân thật của môn Tịnh độ trong Kinh Vô Lượng Thọ cơ bản là nhận thức “như thật” của cuộc sống. Hơn nữa, trong kinh này nhấn mạnh tới sự đóng góp căn bản của Thánh nhân trong môi trường đạo đức và luật nhân quả”.

4.2. Kinh Amitayus-Dhyana-Sutra (Comtemplation Sutras)

Có một bản sớ về kinh này được viết bởi tu sĩ Trung Quốc tên là Shandao (613 - 681) đã giải thích chi tiết về nỗi bất hạnh đã xảy ra trong gia đình hoàng tộc xứ Magadha, dẫn đến lời thuyết giảng của Đức Phật Thích Ca trong kinh này như dưới đây:

Có một lần Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đang ở tại Vulture Peak cùng với một ngàn hai trăm năm mươi vị Tỳ kheo và 3.200 Bồ Tát. Bị xúi giục bởi Devadatta (Đề Bà Đạt Đa), vua Ajātasātru (À-xá-thế) đã giam cầm vua cha của mình là Bimbisāra và sau đó là hoàng hậu Vaidehī là mẹ của À-xá-thế vì đã đem thức ăn, đồ uống cho vua trong ngục. Trong tuyệt vọng, bà đã đến cầu xin Đức Phật giúp đỡ. Đức Phật bảo hai vị đại đệ tử của Ngài đến nhà ngục gặp bà. Tại đây, bà muốn tái sinh vào nơi không còn đau khổ nên bà chọn cõi Cực lạc của Đức Phật A Di Đà. Bà đã có thể hình dung cõi tịnh độ nhờ sức mạnh chuyển hóa của Đức Phật. Vì lợi ích cho các thế hệ sau, đức Phật đã đưa ra một phương pháp chiêm nghiệm 3 vùng (sections 9 - 21). 1) Chiêm nghiệm mặt trời từ lúc mọc đến lúc nào mà dù nhắm mắt hay mở mắt vẫn thấy rõ ràng về cảnh vật xung quanh mặt trời; xung quanh vùng tịnh độ. Đây là chiêm nghiệm ban đầu. 2) Chiêm nghiệm vùng đất phía Tây đang bị chìm trong nước, nước chuyển thành băng, sau đó chuyển sang đá bery. 3) Mặt đất của cõi tịnh độ làm bằng bery và các cây cột làm bằng đá trang sức khác nhau. 4) Chiêm ngưỡng vùng đất tịnh độ cho đến khi hình dung ra nó ở trạng thái samādhi. 5) Chiêm ngưỡng những cây nạm

ngọc được trang trí công phu với những đồ trang sức lộng lẫy. 6) Chiêm ngưỡng nước thanh khiết trong ao. 7) Chiêm ngưỡng tòa sen của Đức Phật A Di Đà. 8) Chiêm ngưỡng hình ảnh về Đức Phật A Di Đà và 2 Bồ Tát thị giả là Quán Thế Âm và Đại Thế Chí. 9) Chiêm ngưỡng hình dáng vô lượng thọ của Đức Phật A Di Đà. 10) Chiêm ngưỡng Bồ Tát Quán Thế Âm. 11) Chiêm ngưỡng Bồ Tát Đại Thế Chí. 12) Chiêm ngưỡng hình ảnh của các hành giả khi họ được vào cõi cực lạc. 13) Chiêm ngưỡng hình ảnh của Đức Phật và 2 Bồ Tát thị giả ở khắp cõi tịnh độ⁷.

4.3. Kinh A Di Đà ngắn (Amida Sutras)

Kinh A Di Đà ngắn đã được dịch sang tiếng Trung Hoa vào khoảng 402 CE bởi Kumarajiva. Mặc dù cùng truyền thống nhưng có 3 bản dịch ra tiếng Trung, nhưng chỉ còn có hai. Một bản khác bản trên là Cheng-tsanching-t'u-fo she-shouching (T. 367) được ghi chép trong cuốn sổ tay bởi Hsuan-tsang. Bản dịch này có phần dài hơn bản dịch của Kumarajiva và mang nhiều khác biệt một số chi tiết.

Nội dung bản dịch dựa trên một bản gốc bằng tiếng Sanskrit đã được Ennin mang sang Nhật vào thời đại Heian (794 - 1185). Nó được in ở thời đại Edo năm 1773. Max Muller đã xuất bản bản dịch tiếng Anh trong cuốn “Sacred Books of the East “ tạm dịch “Thánh về phí Đông” và các bản thảo của Tịnh độ tông được tìm thấy ở Tun-huang thuộc địa phận Trung Hoa (8). Bản dịch của Kumarajiva với tên là A-mi-t'oching (Phật A Di Đà) là phổ biến nhất. Nội dung bản dịch này nói về Ngài Phổ Hiền Bồ Tát của Kinh Pháp Hoa. 190 bản copy đã được tìm thấy. 4 bản dịch của Ngài Hsuan-tsang cũng được tìm thấy ở Tun-huang.

Vào năm 1910, ở thời đại của Meiji (1868 - 1912), Minh Trị Thiên Hoàng ở Nhật, có Otani Kozui và Abbot of Nishi Honganji của phái Jodoshin đã gửi tới Trung Á để tìm bản thảo của Kinh A Di Đà và đã tìm thấy ở tỉnh Tulpan phía Tây Trung Quốc.

Tuy chỉ là bài text về Tịnh độ tông nhưng nó nói lên nền tảng

của phái này, làm sáng tỏ Kinh điển Đại thừa rộng lớn và mô tả, giới thiệu về vùng đất Cực lạc - Tịnh độ của Phật A Di Đà.

Mặt khác, phần đầu của Kinh A Di Đà nhỏ là phần Đức Thích Ca Mâu Ni nói với đệ tử Xá Lợi Phất tại nơi thanh tịnh. Bản kinh đã chứng minh và hợp pháp hóa, làm sáng tỏ giá trị kinh sách nói về vùng đất Cực lạc Tây phương. Mặc dù là loại kinh nhỏ nhất trong 3 bản Kinh Tịnh độ đã kể trên nhưng lại là phần quan trọng cho các Phật tử tu theo Tịnh độ tông. Bất kỳ Phật tử nào có niềm tin và sự tôn kính với Đức Phật A Di Đà thì sẽ được sự hộ trì của tất cả chư vị Phật.

Ngài có công đức vô lượng và những phẩm chất kỳ diệu với lòng từ bi vĩ đại sẵn sàng phổ độ chúng sanh, những người đã có niềm tin đối với cõi tịnh độ của Ngài.

Những điểm chính yếu của pháp môn này chia làm 6 phần. Đặc điểm của phái này rất đơn giản, được phân loại dựa trên hàm ý của mỗi câu kinh để chúng sanh có thể hiểu và thực hành tu tập.

- i. Kinh điển được bắt đầu và kết thúc khi chúng sanh ở miền cực lạc với chư vị Phật.
- ii. Ngài kể tên các thế giới khác và xác nhận thông điệp của Phật Thích Ca Mâu Ni là có thật về một cõi Phật hoàn hảo.
- iii. Ngài giải thích bản chất của niềm tin và những yêu cầu, ước nguyện về thế giới cực lạc.
- iv. Phân tích 3 điều kiện để được tái sanh.
- v. Giải thích nỗi khó khăn khi đạt đến quả Phật.
- vi. Hướng tới thuyết pháp các kinh không vấn đáp.

5. TỊNH ĐỘ TÔNG Ở VIỆT NAM

Ở Việt Nam, có các hình thức Phật giáo đa dạng bao gồm Tịnh độ tông, Lão giáo, Thiên tông, Nho giáo, tôn giáo bản địa. Các hình thức khác của Phật giáo là cư sĩ làm theo lời dạy của các tăng ni, triết lý Tịnh độ. Người Việt Nam thường sử dụng thuật ngữ “Tây

phương cực lạc” hay “Cõi cực lạc”. Nhiều tổ chức tôn giáo được chính phủ công nhận. Tuy nhiên, năm 2007, Hiệp hội Tịnh độ cư sĩ Việt Nam được chính thức công nhận với 1,5 triệu phật tử như là một tổ chức tôn giáo độc lập và hợp pháp.

Các hành giả tịnh độ thường tụng kinh, niệm Phật, để được sự hộ trì của các vị Bồ Tát, đặt niềm tin vào Đức Phật A Di Đà sẽ giúp họ từ cõi luân hồi(12) tái sinh vào cõi Tây phương cực lạc (13) khi niệm danh hiệu Ngài nhiều lần và sẽ phải tiếp tục tu luyện, tích lũy phước đức cho đến khi giác ngộ giải thoát. Lúc ấy, họ sẽ trở về 6 cõi (14) phổ độ cho chúng sanh như một vị Bồ Tát. Đức Phật A Di Đà sẽ chào đón họ.

6. TỊNH ĐỘ TÔNG XUẤT HIỆN THỜI KỲ ĐẦU Ở VIỆT NAM (THẾ KỶ THỨ X A.D.)

Phật giáo đến Việt Nam trong thời kỳ vua Asoka thế kỷ III BC vì có một ngôi chùa đã chào đón các nhà truyền giáo của vua này. Hơn nữa, vào thế kỷ thứ V BC đã có sự viếng thăm thường xuyên của các nhà sư Ấn Độ đến Việt Nam và phiên dịch kinh điển. Một vị sư Việt Nam tên là Đào Thanh đã giúp họ trong việc phiên dịch. Như vậy, ở Giao Châu đã có trung tâm phiên dịch kinh điển Phật giáo(15).

Ở trung tâm này, một số sách Đại thừa đã được phiên dịch từ các nhà sư Ấn và Việt Nam. Sau đó, có một vị sư Việt Nam tên là Huệ Thắng được mời sang Jianguo Trung Quốc để phiên dịch kinh điển Đại thừa. Như vậy, trung tâm phiên dịch ở Giao Châu đã phát triển khoảng giữa từ thế kỷ II đến thế kỷ V. Một số ngôi chùa đã được xây dựng để lưu trữ kinh sách và có sự phát triển của tăng ni ở Việt Nam. Bên cạnh các nhà sư Ấn Độ, còn có các vị sư Trung Hoa sang thăm các các ngôi chùa ở Việt Nam để học hỏi và phiên dịch kinh điển. Một trong các nhà sư đó là Tan Hong thuộc phái Tịnh độ tông đã đến Việt Nam vào năm 455 AD và truyền bá giáo phái này. Nhà sư này đã đạt công đức vô lượng và tự thiêu ở chùa Tiên Sơn.

Vào năm 580 AD, theo quyển “Thiền Uyển Tập Anh” có nhà sư Nam Ấn tên là Vinitaruci, là đệ tử của Seng Can đến Giao Châu

để xây dựng một ngôi chùa mang tên mình và truyền bá phái Chan ở Việt Nam kéo dài trong nhiều năm. Cũng theo Thiên Uyển Tập Anh, sau cái chết của vị sư này thì có nhà sư Pháp Hiển xây chùa Chung Thiên trên núi Thiên Phúc; huyện Tiên Du. Hoàng đế A Sui Gaizu (Alias Wendi) đã phái một sứ thần sang Việt Nam để phân phát các thánh tích của nhà sư này và truyền bá giáp pháp, kinh điển. Các ngôi chùa được làm bằng gạch và được trang trí bằng các tượng Phật. Có 3 vị Phật ngồi trên đài sen, giữa chính điện là Phật A Di Đà ở chính giữa, để dẫn dắt chúng sanh và phát triển Tịnh độ tông.

Ở triều đại nhà Đường, Phật giáo Việt Nam phát triển mạnh và các nhà sư Việt Nam được mời sang Trung Quốc để giảng pháp cho các vị vua nước này và trở thành bạn tri kỷ của họ (16). Trong sự kết nối Phật pháp, các vị sư Việt Nam cũng sang thăm Ấn Độ, được phản ánh từ nhà sư Trung Quốc Yi Jing (635 - 713) với phụ đề Da Tang Qiu fa gaosend Zhuan. Năm 938, với chiến thắng trên sông Bạch Đằng, Phật giáo Việt Nam được phát triển thịnh vượng, các nhà sư Việt Nam không những giàu có về mặt tâm linh mà còn về mặt chính trị. Phật giáo ở các triều đại Đinh, Lê, Lý, Trần cũng được phát triển. Đây là thời kỳ hoàng kim của Phật giáo Việt Nam.

Các kinh điển Tịnh độ và các giáo phái khác đều duy trì một xã hội hài hòa với lòng từ bi trong các mối quan hệ, đảm bảo niềm hạnh phúc, an lạc trong cuộc sống và biết phát huy bản sắc dân tộc giữ vững nền độc lập nước nhà.

Tổ sư Ou-I đã phát biểu: “Về cơ bản các chư vị Phật đã thuyết giảng pháp và hướng chúng sanh củng cố mối quan hệ cộng đồng, tạo dựng hạt giống giác ngộ... Các vị ấy thuyết pháp cho chúng hữu tình nhận ra giáo lý luân hồi, biển khổ, lòng từ bi đối với tất cả chúng sanh mà không có ngoại lệ nào.”

Thuật ngữ “Metta” là lòng từ bi, yêu thương, nhân từ, thân thiết, phổ cập hết... Lòng từ này không phân biệt cao thấp, ác thiện, biết Phật pháp hay không biết, cả với kẻ thù nghịch của mình như Đức Phật Thích Ca với Devadatta...

Thuật ngữ “Buddha” được nói đến người đã có tiềm năng giác ngộ và muốn chia sẻ hết cho tất cả mọi người đều được giải thoát

giác ngộ như mình. Theo Phật giáo Đại thừa gọi là “tánh Phật” luôn hiện hữu trong chúng ta hàng ngày.

Tịnh độ tông đề cập đến cách niệm Phật hàng ngày cho phật tử. Có nhớ niệm và từ niệm thì mới tới con đường giác ngộ giải thoát. Đây cũng là điều Ngài Ou-I quan tâm.

Lòng từ bi hay Karuna là cách gọi khác về pháp môn Tịnh độ. Nó mang ý nghĩa giúp người khác thoát khỏi khổ đau(19). Nó là một hành động biết quan tâm đến nỗi khổ niềm đau của chúng sanh để không ai còn chịu khổ do các nghiệp ác. Kinh dạy rằng khi đau khổ cứ niệm danh hiệu Ngài thì mọi người sẽ thoát khổ, thoát được đau đớn, đói khát, bệnh tật, già chết (20) để đi đến điểm cuối cùng là cực lạc.

Theo Ngài Ou-I, mọi thứ ở cõi phàm tục này làm chướng ngại khiến chúng ta tách khỏi thế giới cực lạc dù rằng chưa bao giờ có sự tách biệt. Nhờ vô lượng công đức mà ta tái sanh vào cõi này để tách khỏi vô lượng khổ đau trong cõi phàm trần vậy.

Theo Kinh Tịnh độ: “Mỗi buổi sáng, chúng sanh nên trang trí nhà cửa sạch đẹp với những bông hoa và niệm hàng ngàn, hàng triệu lần danh hiệu Phật. Khi tới giờ ăn, chúng ta ăn và đi nhiều Phật theo đúng như lời Phật dạy”.

Ngài Ou-I còn phát biểu “Tịnh độ trong mỗi lời, mọi lúc, mọi nơi ngay cả bước chân, cái búng tay, đối với 10 phương của trái đất. Khi chúng ta tái sanh vào cõi Tây phương cực lạc cũng là lúc chúng ta có công đức vô lượng để có thể tách khỏi cõi phàm trần nhiều khổ đau trong vô lượng kiếp.”

7. KẾT LUẬN

Lịch sử Phật giáo Việt Nam trải qua nhiều thăng trầm. Giáo phái Tịnh độ đã đưa ra con đường tối thượng để phật tử đi đến con đường giác ngộ giải thoát khi đã loại bỏ tham ái, sân hận, si mê, dục vọng để thực hiện thiện lành và thanh lọc tâm thức.

Tịnh độ tông đã đặt ra các tiêu chí để đạt chánh niệm theo

Đức Phật A Di Đà bằng cách hành trì danh hiệu Ngài và thực hành giáo pháp của Đức Phật. Tầm nhìn của Tịnh độ tông đã giúp tâm thức con người theo con đường của từ bi, nhân ái giữa người với người, xây dựng nên một xã hội bình yên hài hòa và đạt tới mục đích giải thoát.

CHÚ THÍCH

1. Siddhi Butr-Indr, *The Buddhist Social Philosophy*, Mahamukut Buddhist University, Bangkok, 1995, p. 8.
2. Joji Okazaki, *Pure Land Buddhist Painting*, p. 14, Elizabeth ten Grotenhuis, tr. Kodansha, Tokyo, 1977.
3. J. C. Cleary, *Mind – Seal of the Buddhas*, Sutra Translation Committee of the United States and Canada, New York-San Francisco-Niagara Falls-Toronto, 1997, p. 3.
4. *Ibid.* p. 2.
5. Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Great Britain, Edmondsbury Press Ltd., 1989, p.253.
6. *Encyclopedia of Buddhism*, vol. II, p. 698.
7. Hisao Inagaki (tr.) *The Three Pure Land Sutras*, 2003, Numata Centre for Buddhist Translation and Research, California, pp. XVIII to XXI.
8. Max Muller, *Sacred Books of the East*, 49:91-107 & 153-186).
9. Yao-ming Tsai “Soteriological unfolding the Mind, body and abiding–places in the “Samanta-mukha-parivarta of the Lotus Sutra” (in) Kumarjiva : *Philosopher and Seer*; ed. Shashiala, pp. 88-108, New Delhi, 2015
10. *Encyclopedia of Buddhism*, vol. II, p. 698.
11. “The pure Land Buddhism is recognized by the Govern

ment”, Viet Nam News. December 27, 2007.

12. Cuong Tu Nguyen & A. W. Barber, Vietnamese Buddhism in North America: Translation and Acculturation, 1998, University of California Press, p. 135.
13. Ha Van Tan, Nguyen Van Ku and Pham Ngoc Long, Buddhist Temples in Vietnam, 2008, The GIOI Publishers, Hanoi, p. 6.
14. Ibid. p. 6.
15. Ibid, p. 13.
16. Ibid, p. 15.
17. J. C. Cleary, op.cit., pp. 6-7.
18. Ibid, p. 7.
19. Mahesh Tiwary, Aspects of Buddhism (Based on Pali Sources) ed. H. S. Shukla, Varanasi: Publication Cell, Banaras Hindu University, 2001, p. 200.
20. J. C. Cleary, op.cit, p 10.

ĐÀO TẠO SĪLADHARĀ: MỘT NI ĐOÀN Ở PHƯƠNG TÂY

Dr. Benjawan Wongshookaew*

TÓM TẮT

Bài viết này nhằm mục đích trình bày quy trình độc đáo đào tạo Sīladharā, các nữ tu theo truyền thống Theravāda (Nam truyền) ở phương Tây. Sīladharā theo nghĩa đen có nghĩa là những người phụ nữ yêu quý và giữ gìn điều thiện/tốt. Dòng tu Sīladharā đã tồn tại từ năm 1983, khi lễ xuất gia (pabbajjā) đầu tiên diễn ra tại Tu viện Chithurst, tu viện rừng đầu tiên thuộc dòng thiền Ajahn Chah ở Anh. Ở giai đoạn đầu tiên, bốn nữ tu đầu tiên không được đào tạo chính quy mà học bằng cách quan sát và bắt chước các Tỳ kheo. Họ tuân thủ 10 giới và thực hành 75 điều (ứng) học (sekhiya) do Ajahn Sumedho chỉ dạy. Sư là đệ tử người phương Tây đầu tiên của thiền sư Ajahn Chah và là vị lãnh đạo tu viện Chithurst tại thời điểm đó. Dần dần một số cấu trúc và tiêu chuẩn cộng đồng được thiết lập để đào tạo phù hợp. Mục đích chính của khóa đào tạo là phát triển cấu trúc bên trong của cộng đồng bằng cách thực hành luật (vinaya) theo truyền thống Phật giáo, cùng với việc trao cho phụ nữ sự hỗ trợ có kinh nghiệm của Tăng đoàn như là một phần của hội chúng có 4 thành phần (catuparisā) (tỳ kheo, tỳ kheo ni, cận sự nam, cận sự nữ).

Sự trình bày của bài tham luận này cho thấy Sīladharā có khả năng vượt qua ranh giới giới tính và trở thành ruộng phước cho tín

* Instructor, Dipabhavan Meditation Center, Koh Samui, Suratthani, Thailand
Người dịch: PM.Hanh Chon

đồ Phật tử. Đức hạnh hoàn hảo, thực hành tôn giáo và kiến thức Phật giáo đã chứng minh đó là những yêu cầu cần thiết để đạt được tính chính thống tôn giáo.

GIỚI THIỆU

Vào năm 1977, Tổ chức English Sangha Trust (EST), một tổ chức từ thiện được thành lập vào năm 1956 với mục đích hỗ trợ Tăng đoàn Phật giáo ở Anh đã mời thiền sư Ajahn Chah (bậc thầy nổi tiếng của truyền thống rừng ở Thái Lan) đến thăm Anh. Thiền sư Ajahn Chah dẫn theo một nhà sư Phương Tây, Sumedho, người đã được đào tạo dưới sự hướng dẫn của Ngài trong hơn 10 năm tại chùa Nong Pah Pong ở phía đông bắc Thái Lan. Nhận thấy có nhiều lợi ích khi giảng dạy Phật giáo ở Phương Tây, Ngài cho phép Tỳ kheo Sumedho và 3 Tỳ kheo khác cư trú tại nhà của tổ chức EST ở Hampstead, London và dạy giáo lý cho những ai quan tâm. Ở Vương quốc Anh, người ta bắt đầu nghiêm túc quan tâm đến việc thực hành thiền định do Tỳ kheo Sumedho giảng dạy và hình ảnh đời sống tu sĩ đang hiện diện. Vì vậy, vào năm 1978, một mảnh đất rừng rộng khoảng 108 mẫu ở Hammer Wood nằm ở West Sussex được một nhà hảo tâm hào phóng dâng cúng và một năm sau, Chithurst House với các toà nhà và đất, cách khu rừng nửa dặm đã được rao bán. EST đã quyết định bán Hampstead Vihara và mang tiền để mua nó. Nơi đây đã trở thành Cittaviveka, Tu viện Phật giáo Chithurst, Tu viện rừng đầu tiên ở Anh. George Sharp, chủ tịch của EST từ năm 1972 đến năm 1995, đã gửi lời cảm ơn tới thiền sư Ajahn Chah về sự hỗ trợ tuyệt vời do các đệ tử người Thái giàu có của thiền sư hỷ cúng. Việc gây quỹ trong giai đoạn khởi đầu khó khăn tại Chithurst có tầm quan trọng rất lớn là nhờ thiền sư Ajahn Chah nói với họ để họ hỗ trợ cho những nỗ lực của Tỳ kheo Sumedho ở Anh. (Amaravati Sangha 2015, tr.17).

Ngay cả trước khi Tăng đoàn chuyển từ Hampstead Vihara đến Chithurst House vào năm 1979, lời dạy của Ajahn Sumedho và lối sống của tu sĩ Phật giáo theo Truyền thống trong rừng đã thu hút ngày càng nhiều người, phụ nữ cũng nam giới và một cộng đồng cư sĩ dần hình thành xung quanh các nhà sư. Họ đã tham dự các khóa

tu thiền và các sự kiện nghi lễ khác do Ajahn Sumedho hướng dẫn. Điểm khởi đầu của Ni đoàn đầu tiên bắt đầu từ người phụ nữ tên Pat Stoll. Khi nghe về Tu viện Phật giáo Chithurst, cô quyết định xem có thể làm gì để đảm bảo rằng phụ nữ cũng sẽ có cơ hội tốt để thực hành như là các nữ tu ở Anh. Bà đến Thái Lan để xem các nữ tu sống như thế nào và xin thiền sư Ajahn Chah cho phép học ở Anh dưới sự hướng dẫn của Ajahn Sumedho. Đến tháng 10 năm 1979, bốn người nữ đầu tiên đã đến Chithurst để thọ tám giới trở thành người tập sự (Anagarikās) (Anagarikā có nghĩa đen là người không gia đình, thuật ngữ dành cho người tập sự theo tám giới). Họ là Rocanā (Pat Stoll), Sundarā (Francoir Reynaud), Candasirī (Kathleen Cockburn) và Thanissarā (Linda Mary Peacock). Đầu tiên, họ không cạo tóc mà chỉ cắt tóc ngắn nhưng sau 6 tháng với sự chấp thuận của Ajahn Sumedho, họ là những người đầu tiên được cạo tóc. Họ bắt đầu tu hành và sống trong ngôi nhà tranh được mua cho họ ở tu tập gần Chithurst House khoảng mười phút đi bộ. Ở giai đoạn đầu, bốn người tập sự không được đào tạo chính thức, ngoại trừ tuân theo các chương trình của Tăng đoàn và được hướng dẫn cùng với Tăng đoàn Tỳ kheo. Họ tuân thủ tám giới và được Ajahn Sumedho yêu cầu giữ 75 quy tắc (ưng học/ sekhiya), các quy tắc nghi thức cơ bản hoặc các tiêu chuẩn ứng xử cơ bản của tu sĩ. Khi Ajahn Sucitto được bổ nhiệm giảng dạy cho các nữ tu vào thời gian đầu trong vòng bốn năm, nhóm bốn nữ tu đã thọ tám giới, cạo đầu và mặc áo y phục trắng giống như Mae Chee ở Thái Lan (nữ tu). Mặc dù sự tận tụy của họ đối với chánh pháp và Tăng đoàn rất mạnh mẽ, nhưng họ không có cách nào phù hợp để chỉ dẫn các vấn đề nội bộ của họ và chính các Tỳ kheo cũng chưa thực sự biết điều nào đúng đắn để hướng dẫn giúp họ (Sucitto 1985, tr.2). Ajahn Sumedho đã đáp lại những lo lắng này bằng cách tư vấn vị Tỳ kheo cao niên lập trường nhất ở Anh, thượng tọa tiến sĩ Saddhatissa, về việc trao 10 giới cho nhóm nữ tu phương Tây đầu tiên. Năm 1983, khi nhận được sự cho phép của các vị trưởng lão của Tăng đoàn để thành lập Ni đoàn Phật giáo ở phương Tây, Ajahn Sumedho tuyên bố sẽ truyền 10 giới xuất gia (pabbajjā) cho bốn nữ tu đầu tiên. Buổi lễ theo dòng thiền truyền thống trong rừng của thiền sư Ajahn

Chah diễn ra tại Cittaviveka, Tu viện Phật giáo Chithurst vào ngày 14 tháng 8 năm 1983. Lúc đầu, họ được gọi là Silawatti có nghĩa là những người nữ sống bằng giới (silā) hay đức hạnh và sau đó điều này được đổi thành Siladharā, nghĩa là những người nữ yêu quý và giữ gìn đức hạnh. Từ thời đó ở phương Tây, Dòng Siladharā đã tồn tại như Ajahn Sumetho (2001, tr.14) tuyên bố “Những người nữ đầu tiên sẽ là những người tiên phong – những người mẹ sáng lập của Ni đoàn, đối với sự xuất gia của bốn nữ tu đầu tiên, đối với sự thành lập Dòng Siladharā”.

1. NI ĐOÀN SĪLADHARĀ

Ni đoàn ban đầu, như đã tồn tại trong truyền thống Theravāda, đã suy vong vào thế kỷ thứ mười một; tuy nhiên Ni đoàn vẫn tiếp tục có mặt trong truyền thống Đại thừa. Trong bài viết này, tôi sẽ không đề cập nhiều đến bối cảnh của Ni đoàn vì nó nằm ngoài mục đích của tôi là trình bày về tiến trình chư Ni ở phương Tây. Tuy nhiên, tôi muốn nêu ra đây ý tưởng ban đầu về việc thành lập Ni đoàn mà Gross (1993, tr.36) đã xem xét rằng ý tưởng về phụ nữ không có sự ràng buộc xã hội đơn giản là quá khó đối với hầu hết những người đương thời với Đức Phật. Đối với đàn ông, lối sống này là một lựa chọn khá phổ biến vào thời Đức Phật; đối với phụ nữ, làm như vậy là hoàn toàn khác thường. Ở Vương quốc Anh, sự phát triển Ni đoàn Siladharā là quá trình dần dần với sự đào tạo dựa trên mười giới, trong một chừng mực nào đó, chính là lối sống và quy định Ni đoàn ban đầu tuân theo.

Mô hình ban đầu của các nữ tu khát sĩ ở phương Tây là lối sống và các tiêu chuẩn tu sĩ mà các Mae Chee (nữ tu) người Thái thuộc dòng thiền của thiền sư Ajahn Chah thực hiện. Tỳ kheo Silaratano đã đưa ra lời giải thích về Mae Chee trong cuốn sách ‘Mae Chee Kaew’ (2009: 15) rằng phụ nữ thực hành các học giới, vận y phục trắng riêng biệt phản ánh sự phân chia nghiêm ngặt giữa lối sống của người xuất gia và lối sống của cư sĩ tại gia. Mae Chee tuân giữ một bộ luật tiêu chuẩn ảnh hưởng trang phục, đức hạnh và sinh kế phù hợp. Vị ấy được hướng dẫn để ghi nhớ rằng sự trang nghiêm

bên ngoài và hành vi mẫu mực có thể khuyến khích người khác quan tâm thật sự đối với việc thực hành Phật giáo. Tuy nhiên, có những khác biệt giữa phụ nữ phương Tây và phụ nữ phương Đông là phụ nữ ở phương Tây khi trở thành nữ tu thì được đào tạo chi tiết và phù hợp. Tỳ kheo Khantipalo (1979, tr.157) chỉ ra rằng người phương Tây thì ‘không phụ thuộc, thường đi du lịch, được giáo dục thể học tốt, v.v.’, vì những lý do này, phụ nữ phương Tây có thái độ tìm hiểu về Phật pháp trong khi nhiều Phật tử châu Á có cách tiếp cận truyền thống hơn. Phụ nữ phương Tây cần kiên nhẫn và kiên trì, cũng như khả năng thích ứng để trở thành một nữ tu.

Sau đợt xuất gia đầu tiên vào năm 1983, bốn Siladharā đầu tiên đã thành lập một cộng đồng nữ tu (Ni đoàn) sống trong Tu viện Phật giáo Chithurst, nơi được gọi là ‘Tăng đoàn đôi’ bao gồm Tăng đoàn của Tỳ kheo và sa di và Ni đoàn của các Siladharā và những tập sự nữ (Anagarikās). Tất cả họ đều tu tập cùng với cư sĩ tại gia. Vì bản chất phức tạp của các cộng đồng tu sĩ nên cần nhiều nỗ lực để thiết lập và duy trì mối quan hệ hài hòa và tôn trọng đặc biệt giữa các cộng đồng tu sĩ nam và nữ. Ajahn Sumedho (2001, tr.15) gọi khả năng đào tạo cho phụ nữ phương Tây trong đời sống thánh thiện ‘những cây ghép mới từ Thái Lan’ để xem liệu họ có thể sống cuộc sống khắc kỷ ở phương Tây được không. Sư cũng chỉ ra những khó khăn mà bản thân di sản đó cực kỳ bảo thủ và hoàn toàn không có tiền lệ hay hướng dẫn nào trong vấn đề đào tạo. Nếu cộng đồng tu sĩ nam và nữ sống chung với nhau ở một mức độ nào đó thì có xu hướng rạn nứt trong mối quan hệ giữa cả hai cộng đồng tu sĩ. Là Tăng Ni, nhận thức là rất quan trọng để ngăn chặn sự phân hoá có thể xảy ra từ mối quan hệ của họ nếu người nữ nhìn thấy mình qua con mắt của người nam và ngược lại. Trong trường hợp này, họ có thể giúp đỡ lẫn nhau trong những khu vực mà họ không thể nhìn rõ qua tấm màn che có điều kiện riêng của họ. Tôi quan tâm đến cách tỳ kheo Sujato đặt nó vào khía cạnh tích cực của mối quan hệ hỗ tương mà khi tách biệt hoàn toàn với các nữ tu, các nhà sư có thể không biết tôn trọng phụ nữ như những người bạn bình đẳng trong đời sống tâm linh. Các nhà sư có thể liên hệ với phụ nữ theo những cách khác nhau như mẹ, con gái hay người cảm dỗ nên sợ hãi và tự

vệ chống lại. Nhưng chúng ta chưa bao giờ quan tâm đến phụ nữ như người chị em, một người bạn khi chúng ta cùng nhau lớn lên trong suốt cuộc đời. (Santacitta, Chandasara 2008, tr.6).

Tuy nhiên, giai đoạn đầu của Dòng Siladharā tại Chithurst đã phải vật lộn cho đến khi các nữ tu nảy sinh ý niệm rằng họ cần một số hướng dẫn và cơ cấu tổ chức chính thức hơn. Như Chị Thanissarā (2001, tr.22) đã đề cập về thời gian đầu huấn luyện: ‘Đó là một bước trong bóng tối đối với mọi người. Không có mô hình để dễ dàng làm theo. Ajahn Sumedho, giáo viên của chúng tôi, không chỉ không có kinh nghiệm đào tạo nữ tu; Sư cũng ít liên lạc với phụ nữ trong mười năm trước ở Thái Lan. Ngoài ra, Chị nhận thức được thái độ của một nữ tu phương Tây khi đàm phán với 2 khía cạnh giữa chủ nghĩa bảo thủ có gốc rễ cổ xưa của truyền thống (Theravada) và quan điểm đương đại hơn về nữ quyền phương Tây mà Chị có thể nói rằng nó chưa bao giờ thoải mái hay dễ dàng (Thanissarā 2001, tr.23). Do đó, Ajahn Sucitto, một trong những nhà sư cao niên, được mời để hướng dẫn và chia sẻ hiểu biết thực tế của Sư về luật (vinaya), các điều học. Sư bắt đầu gặp các nữ tu hàng tuần để xây dựng bộ khung sườn bộ luật cho các Siladharā và đóng vai trò giám sát. Đây là ưu tiên hàng đầu sau khi chuyển đến Tu viện Amaravati.

Năm 1984, Tu viện Phật giáo Amaravati được thành lập nhờ có tầm nhìn phát triển một trung tâm Phật giáo với hỗ trợ tài chính lớn hơn của Ajahn Sumedho. Do đó, Sư đã hình dung một tu viện mới là một tu viện đào tạo các nữ tu, cũng như một tu viện cho một số Tỳ kheo, và một trung tâm Phật giáo với các tiện nghi để hỗ trợ tín đồ trong việc thực hành và giảng dạy cho nhiều đối tượng hơn. Tu viện Chithurst vẫn là một tu viện để đào tạo các nhà sư. Tu viện mới này nằm trên thảo nguyên Chiltern bên ngoài Hemel Hempstead ở làng Great Gaddesden, nơi từng có tài sản là trường St. Magarret. Nơi này được người Canada xây dựng vào năm 1939 với ý tưởng đưa trẻ em từ các khu vực nghèo ở London ra nông thôn để họ có thể nhìn vào sự thay đổi tự nhiên. Vì đó là một ngôi trường nên có những hội trường lớn, nhiều nhà bếp và các phòng tắm, có thể dung chứa được nhiều người cùng lúc. Ajahn Sumedho (2015,

tr.28-29) nói về những năm đầu thành lập tu viện Amaravati rằng Tu viện Amaravati là nơi lý tưởng so với Chithurst vì Chithurst bị hạn chế trong các tòa nhà và nằm trong khu vực được bảo vệ rất cao của Anh. Vì vậy tu viện Amaravati là phần mở rộng để nhiều tu sĩ được xuất gia và thực hành thiền, nó cũng không xa London hay sân bay Heathrow. Vào tháng 7 năm 1984, các nữ tu từ ngôi nhà tranh của tu viện Chithurst xoay sở chuyển đến tu viện Amaravati bằng những chuyến hành hương để thực hiện hành trình đi bộ, trong thực tế được biết là ‘tudong’. Sau 3 tuần và đi bộ 70 dặm, họ đến nơi mới vào ngày 2 tháng 8 năm 1984. Cộng đồng Sīladharās bước vào cổng tu viện Amaravati và chịu trách nhiệm hoàn toàn về trật tự cho cộng đồng nữ tu của chính họ. Ajahn Sundarā (2015, trang 43), vị Sīladharā cao niên nhất hiện nay kết luận rằng dù có một số bốn phạm và nhiệm vụ về thể chất, tổ chức và công việc, dường như luôn có sự nhiệt tâm và năng lượng được truyền cảm hứng và nâng cao. Quá khứ là một ký ức, tương lai là những điều chưa biết, bây giờ là sự hiểu biết.

Amaravati có nghĩa là “bất tử”, tên được đặt theo tên tu viện cổ xưa nổi tiếng của Amaravati ở phía đông nam Ấn Độ. Ajahn Sumedho nỗ lực chọn từ này vì trong thập niên 1980, có rất nhiều hoang tưởng ở châu Âu dự đoán về cuộc chiến tranh thế giới thứ ba với Liên Xô. Những người trẻ được nuôi dưỡng trong bầu không khí đó và họ khá bi quan về cuộc sống của chính họ. Ở Anh, nhiều người đã nói về cái chết, sự hủy diệt và chiến tranh. Vì vậy, Ajahn Sumedho (2015, tr.25) đã cố tình đặt tên cho tu viện mới này ‘Amaravati’, một cõi bất tử, để cho mọi người có nhận thức về sự bất tử hoặc ‘tánh’ không. Tại lễ kỷ niệm 30 năm thành lập tu viện Phật giáo Amaravati năm 2015, Ajahn Amaro, (2015, tr.7) vị trụ trì hiện tại đã đưa ra suy nghĩ của mình về ý nghĩa của tên tu viện rằng tu viện Amaravati được thành lập để đáp ứng các cơ hội tâm linh, để

¹Sự thực hành đi lang thang trong nước và sống nhờ thức ăn cúng dường. Từ này bắt nguồn từ tiếng Pāli ‘*dhutanga*’, có nghĩa là những cách thực hành khổ hạnh tự nguyện các hành giả thực hiện để tu hạnh từ bỏ và biết đủ, và để tạo ra năng lượng. *Vism.*59-83.

giúp những người quan tâm nhớ lại sự bất tử cũng như sự chết; với một thái độ cởi mở như bầu trời vĩ đại cong vòm trên nó. Mục đích của “Mở cánh cửa đến bất tử” là để hỗ trợ thiện nam tín nữ có khát vọng hướng đến giác ngộ; để mở ra các khoá tu thiền và khuyến khích đối thoại liên tôn và hiểu biết lẫn nhau.

2. QUY TRÌNH ĐÀO TẠO SĪLADHARĀ

Kể từ khi Dòng Siladharā tồn tại vào tháng 8 năm 1983, hơn trăm phụ nữ Anh và nhiều quốc tịch đến từ nhiều quốc gia và nền văn hóa khác nhau đã tham gia khóa đào tạo tu sĩ, hoặc là tập sự 8 giới (Anagārikās), sa di ni 10 giới (Siladharā).

Nhiều Tỳ kheo ni cũng như tập sự tám giới hay sa di ni mười giới từ các truyền thống khác cũng đã dành thời gian ở cộng đồng Siladharā để tìm hiểu về một lối sống tu sĩ đặc biệt. Trong khoá An cư mùa mưa (Vassa) năm 2018, có 14 nữ khất sĩ trong đó có bản thân tôi tham gia khóa đào tạo; có 8 Sīladharās, 2 nữ tu từ các truyền thống khác, 4 anagārikās và 1 Mae Chee. Nữ tu cao niên nhất là Ajahn Sundarā (35 tuổi hạ).

Bắt đầu từ sáu năm đầu tiên cho đến năm 1991, việc đào tạo đã phát triển nhờ sự giám sát thực tế của Ajahn Sucitto. Về quy trình đào tạo Sīladharā, Ajahn Sucitto dựa trên khóa đào tạo mà Sư đã thiết lập cho cả Tỳ kheo và Tỳ kheo ni cũng như dựa trên khóa đào tạo cho sa di (sāmanera), tu sĩ tập sự. Sư mô tả sự cần thiết phải bao gồm các phần vai trò của Tỳ kheo ni (bhikkunī) bởi vì chương trình đào tạo sa di mười giới được thiết kế cho các cậu thiếu niên ít tuổi hơn là cho phụ nữ trưởng thành (Jane Angell 2005, tr.26). Thay vì tiến hành từ cơ sở lý thuyết xây dựng Ni đoàn (Dòng nữ tu), Ajahn Sucitto tạo điều kiện cho phụ nữ có thể sống với nhau trong chánh niệm. Mỗi quan hệ với Tăng đoàn và cộng đồng cư sĩ, cũng như các phương tiện để tiến hành thủ tục chính thức cũng được xác định.

Một trong những đề xuất chính của khóa đào tạo là phát triển cấu trúc nội bộ của một cộng đồng theo cách cho phép luật (Vinaya) được thực hành theo cách truyền thống của nó trong khi Tăng đoàn Tỳ kheo có kinh nghiệm hỗ trợ cho phụ nữ. Trong mọi khía

cạnh đào tạo trong Phật giáo, tất cả đều liên quan đến Giáo pháp và Luật. P.A. Payutto (2015, tr.19, 21) mô tả trong cuốn sách “các đặc tính của Phật giáo” rằng Giáo pháp (giáo lý) và Luật (kỷ luật) phụ thuộc và liên kết hài hòa nhau tạo thành một thể thống nhất, được chứng minh qua cách hai thuật ngữ được kết hợp thành một từ là ‘Dhammavinaya’ tức pháp luật. Giáo pháp cung cấp nền tảng và sự hỗ trợ để Luật (Vinaya) hoặc các quy tắc dựa vào. Quy tắc là các điều luật, quy định và mô hình của xã hội. Luật là một loại thiết lập. Do đó, quá trình đào tạo Siladharā là một sự thay đổi từ thẩm quyền phân cấp bên ngoài sang thẩm quyền cá nhân, xu hướng xem các hướng dẫn đào tạo là một cái gì đó áp đặt bên ngoài để hiểu rằng mỗi cá nhân chịu trách nhiệm cho sự học tập của mình. Ajahn Sucitto (1985, trang 5) khẳng định việc đào tạo theo mối quan hệ tương hỗ, Sư nói: chúng ta phải có một đặc tính chung trong Giáo pháp: các sư anh sư chị phải khao khát giải thoát. Luật giúp chúng ta ghi nhớ đặc tính này và vượt qua giới tính.

Quá trình gia nhập Dòng Siladharā bắt đầu với những phụ nữ quan tâm đến việc trở thành nữ tu khởi đầu dành vài tháng trong Ni đoàn. Khi nhận thấy sự phát tâm của họ là thật sự, họ sẽ được xem xét đào tạo Anagārikā một năm. Bell đã đưa ra một định nghĩa về Anagārikā theo thuật ngữ cho người nữ tập sự đang thọ trì tám giới; thời kỳ tập sự này một phần là cách thức các tu sĩ thuộc truyền thống này đã duy trì thành công hình thức truyền thống của họ ở phương Tây (Bell, Sandra 2001). Trước khi được đồng ý, người tập sự được yêu cầu hoàn tất một bảng câu hỏi nêu rõ lý lịch gia đình, giáo dục và tiền sử bệnh bao gồm các vấn đề về cảm xúc hoặc tâm thần, cũng như lý lịch tôn giáo và lý do muốn tham gia khóa đào tạo. Sau bảng câu hỏi là cuộc phỏng vấn với một trong các nữ tu cao niên (ni sư), phụ thêm với vị ni khách hoặc vị tập sự ni. Từ đó, sự quan tâm và năng lực của mình sẽ biểu thị rõ hơn nhờ nhận được từ việc đào tạo. Sau khi có sự đồng ý đầy đủ từ các nữ tu và không có mối lo ngại lớn nào từ Tăng đoàn, ứng viên được hẹn ngày dự lễ và được chỉ cách chuẩn bị y phục trắng.

Nghi lễ truyền giới cho các anagārikā có thể được thực hiện bởi một nữ tu cao niên (ni trưởng) được chỉ định, hoặc vị trụ trì hoặc

vị đại diện của trụ trì. Nghi lễ bao gồm yêu cầu tam quy và tám giới; cũng có yêu cầu chính thức về sự phụ thuộc và hướng dẫn (Nissaya) trong một năm. Khi một anagārikā sắp kết thúc khóa đào tạo một năm, có sự đánh giá chính thức. Tại buổi gặp mặt của Siladharā trong cả hai cộng đồng (Tăng Ni), phản hồi được thu thập, liên quan đến cả điểm mạnh và bất kỳ lĩnh vực nào quan tâm; cũng liên quan đến ý tổng quát về việc cộng đồng có muốn hỗ trợ vị ấy tiếp tục học tập hay không, nếu vị ấy có nguyện vọng. Phản hồi chung từ các nữ tu được chia sẻ với anagārikā. Sau trả lời của cô ấy về điều này, sẽ có hướng dẫn và khuyến khích thích hợp cho cô ấy. Cần ít nhất hai năm đào tạo anagārikā trước khi có cơ hội xuất gia (pabbajjā). Nói chung, thực tế cho thấy sẽ lợi ích nếu cho ứng viên có nhiều thời gian hơn để tuân theo các tiêu chuẩn đào tạo anagārikā, thay vì khuyến khích cô ấy xuất gia trước khi cô ấy thực sự sẵn sàng. Cam kết dự kiến đào tạo một siladharā là ít nhất năm năm. Khi một anagārikā được chấp nhận xuất gia trở thành Siladharā, một hoặc nhiều siladharā được chỉ định để giúp mục đích của cô ấy, ví dụ, may y áo, liên lạc với các nhà tài trợ, hỗ trợ với tâm thái vui vẻ, v.v. Đối với Siladharā, tiêu chuẩn của y áo và các mẫu vải khác là màu nâu sẫm. Bốn chiếc y được chỉ định gọi là catucivara; pāvurana (y ngoài), uttarāsaṅga (y trên), antaravāsaka (y dưới/ sabong) và kancuka (áo khoác) có tay dài và kiểu áo hai dây.

Dòng Siladharā được thành lập với sự hỗ trợ về vật chất và tinh thần của Tăng đoàn Tỳ kheo được thành lập lâu hơn, cũng ở mức độ được quy định trong văn bản gốc. Phong tục của Siladharā là thể hiện sự tôn kính của họ đối với các Tỳ kheo bằng lòng tốt và sự tôn trọng các thầy, thậm chí là nhỏ tuổi hơn họ. Khía cạnh phong tục này có thể dẫn đến sự hiểu lầm trong bối cảnh phương Tây vì họ có thể có xu hướng nhầm lẫn sự tôn trọng với sự tự phụ và e sợ bên vực bản ngã của người khác. Tuy nhiên, Đức Phật chỉ ra rằng tôn trọng là điều gì đó ảnh hưởng đến người tôn trọng làm cho họ có sự khiêm nhường và khao khát được xứng đáng với sự tôn trọng đó. Sự hòa hợp và tử bi được nhấn mạnh là nền tảng cho cuộc sống cộng đồng để thiết lập mối quan hệ hài hòa và tôn trọng giữa các Tăng đoàn và Ni đoàn.

3. QUY TẮC ĐÀO TẠO SĪLADHARĀ

Theo nguồn gốc đại giới Tỳ kheo ni, trước khi Di mẫu Mahāpajāpati Gotami nhận được sự cho phép của Đức Phật để xuất gia, điều kiện tiên quyết là bà phải chấp nhận Gurudhammas tức Tám quy tắc quan trọng (bát kinh pháp), hay những nguyên tắc hướng dẫn.

Này Ānanda, nếu Mahāpajāpati Gotami chấp nhận Bát kinh pháp thì bà sẽ được cho phép xuất gia (Cullavagga x.1)

1. Một Tỳ kheo ni phải luôn luôn tỏ lòng tôn kính đối với Tỳ kheo, bất kể tuổi tác hay thâm niên của mỗi người.

2. Một Tỳ kheo ni phải trải qua khóa An cư mùa mưa nơi có sự hiện diện của Tỳ kheo.

3. Một Tỳ kheo ni phải hỏi Tăng đoàn hai tuần một lần về ngày Bố tát (Uposatha) và về việc thỉnh Tỳ kheo hướng dẫn các Tỳ kheo ni vào thời điểm này.

4. Khi kết thúc khóa An cư mùa mưa, Tỳ kheo ni phải tham gia pháp cử tội (Pavāraṇā) trước hai bộ Tăng (Tăng và Ni đoàn).

5. Một Tỳ kheo ni xúc phạm nặng nề phải bị cả hai bộ Tăng kỷ luật.

6. Sau hai năm đào tạo trong sáu quy tắc/giới, một nữ tập sự phải tìm thọ giới cao hơn từ hai bộ Tăng.

7. Một Tỳ kheo ni không được lạm dụng hoặc chỉ trích một Tỳ kheo dưới bất kỳ hình thức nào.

8. Trong khi các Tỳ kheo ni không được khiển trách các Tỳ kheo, thì các Tỳ kheo có thể khiển trách các Tỳ kheo ni.

Bát kinh pháp (Gurudhammas) ban đầu được chấp nhận trong lễ thọ giới Sīladharā là cơ sở cho cuộc sống của họ trong cộng đồng. Sở dĩ có điều này là vì thấy được sự quan trọng cần làm rõ mối quan hệ của nữ tu đối với Tăng đoàn để một sīladharā mới hiểu rõ khi bắt đầu cuộc sống trong Dòng. Theo thời gian, nhận thấy sự thừa nhận chính thức này không hữu ích, nên chúng đã bị loại bỏ khỏi buổi lễ (Candasiri 2009, trang 3).

Khi một siladharā được xuất gia và gia nhập cộng đồng nữ tu (Ni đoàn), vị ấy tuân thủ đảm trách một vai trò đặc biệt trong cấu trúc xã hội hoàn chỉnh được thiết lập đặc biệt để hỗ trợ giải thoát. Sau khi xuất gia trở thành sa di ni, mong muốn vị ấy sẽ thực hiện lối sống của một người xuất gia. Có một số thái độ cơ bản nhất định ảnh hưởng trực tiếp đến lợi ích từ sự đào tạo được cung cấp trong cộng đồng. Thứ nhất, ý thức về lòng tự trọng làm cho mọi người học hỏi thông qua quan sát và nhận sự hướng dẫn theo cách phát huy ý thức xứng đáng. Thứ hai, tinh thần học hỏi cho phép tìm hiểu cả đau khổ và quá trình đào tạo để hỗ trợ giải thoát. (Candasiri 2009, tr.16).

Mỗi ngày bố tát (Uposatha), hai ngày rằm và mồng một, Dòng Siladharā có mặt tại buổi Bố tát để đọc tụng nghiêm túc Quy tắc đào tạo, để cung cấp một khuôn khổ cho việc đào tạo và xoa tan nghi ngờ về sự vi phạm để tâm thanh tịnh làm nền tảng vững chắc cho sự giải thoát. Với trạng thái thanh tịnh, siladharās sạch các tội bằng cách thú tội ngay trước khi tụng giới. Cách thức của buổi bố tát thường bao gồm puja (tụng kinh), tụng luật và xác định mười giới và một ít thời gian cho công việc của Tăng đoàn.

Mười giới (sikkhāpadā) là những hướng dẫn được chỉ định để tạo thành khuôn khổ đào tạo; để hỗ trợ cho việc thực hiện hài hòa của Dòng. Đó là :

1. Pānātipātā Veramani giới này ủng hộ sự vô hại. Cam kết không cố ý làm hại bất kỳ sinh vật sống nào.

2. Adinnādānā Veramanī: giới này hỗ trợ sự đáng tin cậy. Cam kết không lấy những gì không cho.

3. Abrahmacariyā Veramanī: giới này hỗ trợ một cuộc sống độc thân. Cam kết tránh hành vi khiêu dâm có chủ ý.

4. Musāvādā Veramanī: giới này hỗ trợ cho lời nói đúng. Cam kết không nói những lời sai lệch, gây chia rẽ, lạm dụng và không cần thiết, phù phiếm.

5. Surāmeraya Majjapamādatthānā Veramanī: giới này hỗ trợ cho sự tỉnh táo/thức. Cam kết không sử dụng chất độc hại

gây ra sự bất cần.

6. *Vikālabhojanā Veramanī*: giới này khuyến khích sự điều độ trong ăn uống. Cam kết không ăn ngoài thời gian thích hợp.

7. *Naccagītavādita Visukadassana Veramanī*: giới này hỗ trợ chánh niệm và tập trung. Cam kết không giải trí và phiền nhiễu.

8. *Mālāgandha Vilepana Dhāraṇa Mandana Vibhusanattānā Veramanī*: giới này hỗ trợ sự khiêm tốn và đơn giản. Cam kết không đeo vòng hoa và tự làm đẹp bằng nước hoa và mỹ phẩm.

9. *Uccāsayana Mahāsayanā Veramanī*: giới này hỗ trợ sự tỉnh thức. Cam kết không sử dụng giường cao và sang trọng.

10. *Jātaruparajata Patiggahanā Veramanī*: giới này hỗ trợ cuộc sống từ bỏ. Cam kết không nhận vàng hoặc bạc.

Trong các giới bốn Tỳ kheo và Tỳ kheo ni, tội được phân nhóm theo mức độ nghiêm trọng; số lượng tội của mỗi nhóm khác nhau đôi chút tùy theo truyền thống. Trong khóa đào tạo *Sīladharā*, có 3 yếu tố được liệt kê để xem xét hành vi phạm tội. Đó là ý định, nỗ lực và kết quả. Theo các tội được tuân thủ trong Quy tắc đào tạo *Sīladharā*; có 4 loại tội danh:

1. Tội trực xuất: Có 6 quy tắc phạm tội. Thể loại này tương đương với *Pārājika*/Ba la di (Thất bại) trong giới Tỳ kheo và Tỳ kheo ni; người vi phạm lập tức mất quyền tiếp tục tham gia tu tập cho đến hết đời. Đối với kết quả trong đào tạo *Sīladharā* phụ thuộc vào tham vấn trong Tăng đoàn, để xem liệu người đó có thích hợp rời khỏi Dòng hay trải qua sống biệt chúng có thời hạn hay một hình thức phạt nào khác.

2. Tội quản chế: Có 7 quy tắc phạm tội. Thể loại này tương đương với Tăng tàn (*Sanghādisesa*)/Cuộc họp chính thức). Người vi phạm cần thời gian biệt trú (*pāriṣāda*/sống riêng), độ dài được xác định bằng số ngày vi phạm tội mà che giấu.

3. Tội khiển trách: Có 20 quy tắc phạm tội. Thể loại này tương đương với xả đọa (*Nissaggiya Pācittiya*/tịch thu và thú tội) và một số quy tắc *Pācittiya* (thú tội).

4. Tội công nhận: Có 20 quy tắc phạm tội. Thế loại này tương đương với sám hối (Pātiesaniya/Lời cảm ơn) và một số quy tắc Pācittiya (thú tội).

Bên cạnh 53 Quy tắc phạm tội còn có 9 Quy tắc giám sát; bao gồm một số điều học liên quan đến mười giới; được nhóm theo đối tượng, ví dụ; cách cư xử và oai nghi (bên ngoài) là hình mẫu xứng đáng cho cư sĩ, cách tôn trọng bốn điều cần thiết (tứ sự), cách cư xử ân cần và lịch sự trong mối quan hệ với tập sự/sa di khác. Những điều luật này nhằm để tránh hành vi không phù hợp và hành vi không trung thực hoặc đặt một người vào tình huống có nguy cơ phạm tội nặng hơn. Chúng chủ yếu là vấn đề về nghi thức và duy trì oai nghi thích hợp của vị khất sĩ. (Candasiri 2009, tr.113). Nói chung với 75 quy tắc đào tạo; tương đương với luật Tỳ kheo và Tỳ kheo ni; những quy tắc đó hướng dẫn những cách liên quan đến người khác; cả trong Tăng đoàn và với cộng đồng cư sĩ lớn hơn. Nhóm 75 quy tắc tạo nên cách huấn luyện cho anagārikā và sau khi xuất gia (pabbajjā) được đọc trong lễ bố tát; được định nghĩa 4 nhóm:

1. Nhóm 26 quy tắc về hành vi đúng đắn
2. Nhóm 30 quy tắc về thực phẩm
3. Nhóm 16 quy tắc giảng dạy giáo pháp
4. Nhóm 3 linh tinh.

Để kết luận, ngoài mười giới (sikkhāpadā), Quy tắc đào tạo Sīladharās bao gồm 62 quy tắc phạm tội và quan sát, 75 quy tắc Sekhiya (ứng học); tương đương với Quy tắc đào tạo trong luật Tỳ kheo và Tỳ kheo ni nhưng khác nhau về số lượng quy tắc.

Khuôn khổ kỷ luật, Quy tắc đào tạo, ban đầu được Đức Phật đặt ra cho Tăng đoàn xuất gia để hỗ trợ và đảm bảo mức độ thống nhất trong hành vi, để thúc đẩy ý thức bình tĩnh và tự chủ; cho cả người xuất gia và cư sĩ có liên quan. Từ quan điểm này, mục tiêu của Quy tắc và Quan sát không chỉ để tạo ra những nữ tu lý tưởng, mà còn để cho phép và khuyến khích mỗi cá nhân tu tập Bát chánh đạo để đạt giải thoát. Do đó, thông qua sự kiểm chế thích hợp, sẽ tạo ra tâm từ, tâm bi, sự sáng tạo và sự nhận thức rõ ràng. Điều không thể thiếu, việc đào tạo tu tập tâm bao gồm hệ thống thành lập những người bạn đạo đức (kalayānamitta), cung cấp các điều kiện thuận

lợi (sappāya) và nâng cao chất lượng của tâm. (P.A. Payutto 2017, trang 996).

KẾT LUẬN

Dòng Sīladharā bắt đầu phụ thuộc vào sự hướng dẫn và giám sát từ Tăng đoàn Tỳ kheo vì họ không có kinh nghiệm hay tự tin để thiết lập một hình thức như vậy theo cách tu truyền thống trong rừng thuộc dòng thiền của thiền sư Ajahn Chah. Dần dần đã có một quá trình cách mạng, những thay đổi xảy ra phù hợp với nhu cầu và năng lực trong cộng đồng Sīladharā. Họ hoàn toàn chịu trách nhiệm điều hành cộng đồng của chính họ, đào tạo bản thân để giải thoát tâm và hoàn toàn trao cho các nữ khát sĩ sự hỗ trợ có kinh nghiệm của Tăng thân như một phần của hội chúng bốn thành phần (catuparisā). Tuy nhiên, cách đào tạo quan trọng để phát triển trí tuệ độc đáo là đào tạo bản thân để vượt khỏi ranh giới giới tính. Như thiền sư Ajahn Chah đã nói: ‘Bạn không phải là đàn ông hay đàn bà. Bằng cách quán chiếu điều kiện của tâm, chúng ta thực sự không phải là bất kỳ điều kiện nào trong những điều kiện thường hằng này.’ (Sumedho 1999).

Từ khởi đầu đến hiện nay, cộng đồng Sīladharā ngày càng ổn định và tự chủ. Sự phát triển của Dòng Sīladharā cho chúng ta thấy tiềm năng của phụ nữ vượt qua ranh giới giới tính và chuyển thành ruộng phước cho Phật tử tại gia. Đức hạnh hoàn hảo, thực hành tôn giáo và kiến thức Phật giáo đã chứng minh là những yêu cầu cần thiết để đạt được tính chính thống tôn giáo.

Ai sống trước buông lung

Sau sống không phóng dật

Chói sáng rực đời này

Như trăng thoát mây che. PC. 172.

²Chỉ mối quan hệ chính thức giữa vị tập sự (sa di) với thầy.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Amaravati Sangha. (2015) *The Doors to the Deathless Are Open: Celebrating 30 years of Amaravati Buddhist Monastery*. Hertfordshire:Amaravati Publications.

Candasiri. (2009) *A manual of Training for Siladharā*. Hertfordshire:Amaravati Publications.

Jane Angell. (2005) *Women in Brown: A History of the Order of Siladharā, Nun of the English Forest Sangha*. M.A. Buddhist Studies Dissertation, University of Sunderland.

Gross, Rita. (1993) *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History Analysis and Reconstruction of Buddhism*. New York: State University of New York Press.

Khantipalo. (1979) *Banner of the Arahants: Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's Time Till Now*. Kandy: Buddhist Publication Society.

P.A. Payutto. (2017) *Buddhadhamma : The Laws of Nature and Their Benefits to Life*. Translated by Robin Philip Moore. Bangkok : Sahadhammika.

P.A. Payutto. (2015) *Characteristics of Buddhism*. Bangkok: Jaroendemunkong Press.

Phra Brahmapundit. (2017) *Common Buddhist Text: Guidance and Insight from the Buddha*. Ayutthaya :Mahachulalongkornrajavidyalaya University Press.

Santacitta, Chandasara (2008) *Towards Healing the Fracturing in the Male-Female Relationship in the Sangha*. Hertfordshire:Amaravati Publications.

Silaratano. (2009) *Mae Chee Kaew: Her journey to Spiritual Awakening and Enlightenment*. Udon Thani: A Forest Dhamma Publication.

Sumedho. (2001) *Freeing the Heart*. Hertfordshire:Amaravati Publications.

Sumedho. (1999) *The Riches and Difficulties of Community Life*. Conx: Conx Books.

Sucitto. (1985) *Going Forth: A Training For Theravadin Nuns*. Hertfordshire: Amaravati Publications.

Bell, Sandra. (2001) *Being Creative with Tradition: Rooting Theravada Buddhism in Britain*. Available at : <http://www.global-buddhism.org/1/bell001.html> (Accessed 2 August, 2018).

-III-

GIÁO DỤC TOÀN CẦU VỀ ĐẠO ĐỨC

GIẢNG DẠY ĐẠO ĐỨC VÀ ĐẠO ĐỨC NGƯỜI GIẢNG DẠY: THÁCH THỨC VÀ CƠ HỘI TRONG GIÁO DỤC ĐẠI HỌC

Dr. Devin Combs Bowles*

TÓM TẮT

Trên toàn cầu, giáo dục chính quy là phương tiện quan trọng để truyền tải thông điệp Phật giáo và các quy tắc đạo đức khác cho thế hệ tương lai. Trong thế giới của sự kết nối nhanh chóng và phức tạp về đạo đức thì việc phân tích tính đặc thù tinh tế của đạo đức không còn được người ta đề cao như trước kia. Những thập kỷ gần đây, chúng ta đã chứng kiến sự mở rộng chưa từng có về số lượng người theo học đại học, kể cả những sinh viên trong và ngoài nước - sinh viên các quốc gia Phật giáo đều tham gia du học. Những điều này đã không dẫn đến kết quả tăng trưởng tương xứng trong sự phát triển tinh tế về đạo đức của toàn dân trên thế giới. Những thay đổi trong động lực thúc đẩy sinh viên và các tổ chức giáo dục bậc đại học là nguyên nhân cơ bản cho việc trì trệ sự tinh tế về mặt đạo đức. Các nhà lãnh đạo Phật giáo nên đóng vai trò xây dựng trong việc nâng cao tiêu chuẩn đạo đức của sinh viên cấp bậc đại học.

Trong những thập kỷ gần đây đã chứng kiến sự gia tăng mạnh mẽ về số lượng sinh viên tốt nghiệp đại học, vai trò của đạo đức trong chương trình giảng dạy đại học có xu hướng giảm. Những thay đổi trong vai trò nhận thức của các trường đại học, cộng thêm những thay đổi liên quan đến động lực thúc đẩy sinh viên vào trường đại học, là những động lực chính đưa đến sự thay đổi này. Tham dự đại học được mở rộng một phần vì bằng đại học được coi là điều kiện

* Lecture, Australian National University, Executive Director, Council of Academic Public Health Institutions Australasia

Người dịch: Lê Thị Kim Ngân

tiên quyết cho việc mở rộng cơ hội tìm kiếm công việc. Do đó, có việc làm sau tốt nghiệp ngày càng được sinh viên và các trường đại học coi là mục tiêu quan trọng nhất của giáo dục đại học. Mục tiêu của các trường đại học đã chuyển từ việc định hình những người tài năng sang tìm kiếm nhiều người lao động. Sự hình thành của những người đầy đủ về nhân phẩm, có tôn giáo, xã hội và gia đình, là việc nhất thiết phải được nhấn mạnh. Vì vậy, trọng lượng của đạo đức trong chương trình giảng dạy là điều quá đỗi cần thiết. Để đảm bảo mở rộng giảng dạy đạo đức trong trường đại học, nhiều nước phương Tây đã chuyển đổi biết bao khung pháp lý cho phù hợp với các chuyên gia tương lai. Việc cắt giảm đạo đức trong chương trình giảng dạy, chỉ truyền đạt cho sinh viên cạnh tranh giới xã hội, rằng đạo đức là không quan trọng.

Các trường đại học đang ngày càng được điều hành như các doanh nghiệp, đa phần chỉ tập trung vào hiệu quả kinh tế. Sự quản lý giống như kinh doanh này có thể thay đổi hẳn đi văn hóa nhấn mạnh hành vi đạo đức và hướng dẫn đạo đức của chương trình giáo dục đại học. Có chăng các mệnh lệnh kinh doanh ấy đang thúc đẩy các trường đại học ngày càng trở nên kém đạo đức hơn, chẳng hạn như việc thừa nhận sinh viên có khả năng thất bại trong học phần hoặc sinh viên tốt nghiệp mà lại thiếu kỹ năng chuyên ngành, điều này sẽ làm xói mòn uy tín của trường đại học.

Phật giáo có truyền thống giảng dạy đạo đức lâu đời, và là người hỗ trợ tự nhiên cho việc tăng cường dạy và học đạo đức trong giáo dục đại học. Các khuôn khổ đạo đức khéo léo được phát triển qua hàng thiên niên kỷ, tư tưởng Phật giáo vẫn là công cụ quan trọng để điều hướng các thách thức đạo đức ngày nay. Học sinh và sinh viên tốt nghiệp ngày nay sẽ được hưởng nhiều lợi lạc hơn từ các hiểu biết về khái niệm Phật giáo như vô ngã, vô thường và duyên sanh. Việc tích hợp các khái niệm cốt lõi trong phạm vi Phật giáo vào giáo dục đại học có thể tái tạo lại con đường hướng dẫn đạo đức. Trang bị cho giáo viên Phật tử những hiểu biết sâu, rộng về các khía cạnh đạo đức có thể đóng một vai trò chủ đạo ở các trường đại học được ảnh hưởng bởi tư tưởng Phật giáo.

1. TẦM QUAN TRỌNG CỦA ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO TRONG GIÁO DỤC HỆ CHÍNH QUY

Giáo dục chính quy là phương pháp quan trọng để truyền tải các giá trị văn hóa, bao gồm các hồ trợ khuôn khổ đạo đức Phật giáo từ thế hệ này sang thế hệ tiếp theo. Rõ ràng, đạo đức đang ngày càng trở nên quan trọng đối với sự thay đổi nhanh chóng của thế giới hôm nay. Kết nối gia tăng cho phép sự giao thoa văn hóa diễn ra hơn bao giờ hết. Sự tương tác mật thiết giữ kinh tế và môi trường tỷ lệ thuận với nhau, có nghĩa là hoạt động của con người bên này quả địa cầu ngày càng tăng cũng ảnh hưởng đến người ở bên kia địa cầu (Bowles et al., 2014a, Butler et al., 2014, Bowles, 2014, Bowles et al., 2014b). Xu hướng toàn cầu trong việc tiêu thụ hàng hóa vật chất có thể gây ra hậu quả biến đổi môi trường, chẳng hạn như sự thay đổi khí hậu... Hoàn cảnh hiện tại đang ức chế sự hiểu biết đúng và hành động đúng. Thay đổi kịp thời có nghĩa là các sinh viên sẽ phải đối mặt với các tình huống mới mà họ cần đối mặt thông qua việc áp dụng khuôn khổ đạo đức cá nhân. Khi tốc độ thay đổi tăng lên, mọi người sẽ tiếp xúc với nhiều tình huống hơn mà họ chưa từng gặp phải trước đây. Điều này sẽ làm khả năng của mọi người có thể áp dụng một cách thông minh các khuôn khổ đạo đức trong những tình huống mới.

Ở nhiều nước, tầm quan trọng của giáo dục chính quy trong việc truyền đạt hiểu biết đạo đức đã tăng lên theo thời gian. Trong vài thế kỷ qua, giáo dục chính quy đã trở nên gần như phổ biến ở nhiều quốc gia. Gần đây, các cam kết công việc bên ngoài nhà đã tăng lên ở nhiều quốc gia, đặc biệt là đối với các bà mẹ. Cùng với đó, những xu hướng này đã dẫn đến việc trẻ em bị giảm cơ hội được hướng dẫn bởi cha mẹ. Ngược lại, ngày càng có nhiều phụ huynh cảm thấy rằng việc dạy con cái được thực hiện trong trường và phụ huynh có trách nhiệm tương đối ít trong vấn đề này. Số lượng và tỷ lệ người trên toàn cầu theo học đại học đã tăng với tốc độ chưa từng thấy trong những thập kỷ gần đây. Từ năm 2000 đến 2014, số lượng sinh viên đại học tăng hơn gấp đôi, từ 100 triệu lên 206 triệu (UNESCO, 2017). Điều này phản ánh xu hướng tăng trưởng dài

hạn hơn, với số lượng sinh viên tăng từ 33 triệu vào năm 1970 lên 182 triệu vào năm 2011, với phần lớn sự tăng trưởng là ở Châu Á (Viện Thống kê UNESCO, 2014). Tuy nhiên, có rất ít bằng chứng cho thấy rằng đã có sự tăng trưởng tương xứng về sự tinh tế trong đạo đức của dân số thế giới. Trong khi điều này có thể là do một số yếu tố, một số ít trong số đó nằm ngoài sự kiểm soát của các trường đại học. Bài viết chỉ tập trung vào các yếu tố mà các trường đại học có quyền kiểm soát hoặc tạo nên ảnh hưởng dựa vào sự hỗ trợ của Phật giáo. Các yếu tố thảo luận đó, bao gồm việc đưa đạo đức như là một phần của chương trình giảng dạy; dung hoà pháp luật và đạo đức; thay đổi văn hóa đại học để đáp ứng các nhu cầu kinh tế.

2. ĐẠO ĐỨC TRONG CHƯƠNG TRÌNH GIẢNG DẠY

Một lý do rõ ràng cho sự thiếu tiến bộ trong giáo dục đạo đức là sự suy giảm giá trị được đặt vào đạo đức trong chương trình giáo dục đại học. Đối lại, điều này lại tạo ra sự thay đổi trong vai trò của các trường đại học và tham vọng của các sinh viên. Thế kỷ trước, số đông những người theo học đại học đã ở đó để tìm hiểu về tôn giáo hoặc để phát triển bản thân toàn diện. Ngày nay, nhiều trường đại học lâu đời, là các tổ chức tôn giáo cũng có thể hiện rõ ràng về sự tập trung tôn giáo từ những ngày đầu. Đại học chỉ dành cho một bộ phận dân số tương đối nhỏ, giàu có và không phải lúc nào cũng được coi là điều kiện tiên quyết để tiếp tục thịnh vượng. Lực lượng lao động đã trải qua một loạt các cuộc cách mạng trong nhiều thế kỷ qua. Những công việc từng cần con người thực hiện, giờ đây có thể được thực hiện hiệu quả hơn và ít tốn kém hơn bằng máy móc. Ví dụ, ở nhiều nơi trên thế giới, các trang trại gia đình nhỏ sử dụng nhiều người đã được thay thế bằng một trang trại công nghiệp khổng lồ với nhiều thiết bị phục vụ cho nông nghiệp và làm giảm đáng kể số lượng nhân công. Điều này cũng xảy ra tương tự đối với ngành công nghiệp. Do đó, nhu cầu về lao động lành nghề cũng tăng lên và hai xu hướng cùng nhau tạo ra một nhận thức rằng giáo dục đại học cải thiện cơ hội sống của một con người (Viện thống kê của UNESCO, 2014).

Sự gia tăng của sinh viên đại học, có những lợi ích quan trọng, trong đó, ít nhất là cơ hội tham dự cho những người không giàu có hoặc ở các nước giàu có. Ngược lại, sự thay đổi này có nghĩa là việc học đại học được coi là điều cần thiết để duy trì hoặc cải thiện điều kiện tài chính của một con người. Điều này đã làm thay đổi vai trò của hầu hết các trường đại học khỏi sự hướng dẫn tôn giáo hoặc sự phát triển toàn diện đối với các chuyên gia trong tương lai. Thay đổi này cũng chứng kiến sự suy giảm tầm quan trọng của đạo đức trong chương trình giảng dạy. Đối với các công ty thuộc sở hữu tư nhân, sự hiểu biết vững chắc về đạo đức là không bắt buộc ở hầu hết các nhân viên, miễn là họ không ăn cắp gì từ công ty là được. Thật vậy, các công ty niêm yết công khai dễ bị thua kém về mặt pháp lý nếu họ đưa ra các quyết định đạo đức, cái mà không tối đa hóa lợi nhuận gì cho các cổ đông. Đối với nhiều vai trò, cả trong và ngoài khu vực tư nhân, nhân viên được đánh giá cao về kỹ năng kỹ thuật hơn là hiểu biết về đạo đức. Kết quả là, nhiều loại bằng cấp không còn có bất kỳ yêu cầu nào đối với việc học đạo đức và trở thành những cơ hội hiếm hoi hơn cho những sinh viên tìm kiếm đạo đức học. Tương tự, tỷ lệ học sinh học đạo đức hay tôn giáo rõ ràng đã giảm.

Trong phạm vi mà đạo đức được dạy chính thức, chúng thường được kết hợp với, (và được trợ giúp bởi) giảng dạy pháp lý. Đây là một phản ứng khác cho sự thay đổi vai trò và mục tiêu của trường đại học. Trong nhiều khóa học, bộ môn đạo đức học của chương trình bị chi phối bởi các yêu cầu pháp lý cho nghề nghiệp, với hai lý do. Một, mặc dù luật pháp có nghĩa là phản ánh khuôn khổ đạo đức được xã hội đồng ý, nhưng nó thường không được thực hiện phải lẽ. Đôi khi là do luật pháp, có thể bị ảnh hưởng quá mức bởi các nhóm lợi ích đặc biệt hoặc có thể chỉ là sự phản ánh không hoàn hảo của các giá trị đạo đức được chia sẻ. Cũng có những hạn chế cố hữu ở chỗ sự tinh tế trong các cân nhắc về đạo đức được giảm xuống thành các phán quyết nhị phân về pháp lý với bất hợp pháp hoặc phải chịu trách nhiệm so với không chịu trách nhiệm pháp lý. Sự đơn giản hóa cho các quyết định nhị phân này trở nên trầm trọng hơn trong bối cảnh mà cân nhắc tài chính được ưu tiên. Hạn

chế lớn thứ hai là giáo dục như vậy chỉ tập trung vào đào tạo tính chuyên nghiệp trong công việc của sinh viên. Do đó, bỏ qua hẳn các vai trò bên ngoài như các mối quan hệ với gia đình, hàng xóm, tăng sĩ Phật giáo hoặc các cộng đồng tôn giáo khác.

Sự suy giảm hiện tại của đạo đức trong chương trình giảng dạy cùng với tính ưu việt của pháp lý trong khuôn khổ đạo đức là điều không thể bị mai một đối với sinh viên. Điều này đưa ra thông điệp làm giảm tầm quan trọng của đạo đức, hoặc những cân nhắc về đạo đức đang trở nên đơn giản đến mức không cần thiết trong giáo dục.

3. DẠY ĐẠO ĐỨC NHƯ MỘT NGÀNH THƯƠNG MẠI

Một yếu tố khác trong việc giảm thiểu các trường đại học giảng dạy đạo đức là do phong trào điều hành các trường đại học như các doanh nghiệp. Sự gia tăng số lượng học sinh có nghĩa là một số quốc gia trợ cấp học phí cho công dân thường ở nhiều cấp độ khác nhau đối với mỗi học sinh. Các nước đang phát triển nhanh chóng mở rộng cơ sở hạ tầng đại học và số lượng tuyển sinh được mở rộng đưa đến việc trợ cấp toàn phần cho sinh viên là một thử thách lớn cho quốc gia. Sinh viên quốc tế hầu như không bao giờ được trợ cấp các chi phí học tập mà phải trả tiền trực tiếp cho trường đại học nhưng số lượng sinh viên quốc tế thì lại ngày càng tăng. Như thế, các trường đại học bắt đầu thu phí sinh viên hoặc gia đình sinh viên. Thực tế, các trường đại học đang bán giáo dục, và điều này đã dẫn đến trường học phải chịu áp lực từ thị trường và được quản lý tương tự như các doanh nghiệp.

Các định hướng kinh tế tài chính trong điều kiện như thế này đã mở đường cho các tổ chức giáo dục đưa ra quyết định ẩn tàng nhiều ý nghĩa đạo đức tiêu cực. Ví như, thước đo của nền kinh tế thường rất quan trọng đối với các trường đại học, như là việc duy trì số lượng sinh viên cho trường học thì tài chính là cái cần phải cân nhắc. Áp lực này dẫn đến các trường đại học chiêu sinh sinh viên thiếu chất lượng, có thể là do giáo dục các lớp dưới kém hoặc hạn chế nhận thức bẩm sinh. Như vậy, thật đáng lo ngại cho sinh viên quốc tế, bởi các em có thể không nắm bắt được ngôn ngữ giảng dạy

hoặc có thể không quen với một phong cách hoặc tiêu chuẩn giáo dục tại nước bạn. Bên cạnh đó, sinh viên quốc tế cũng ít được hỗ trợ từ phía địa phương hơn sinh viên bản địa và có khi còn bị sốc bởi văn hoá sở tại. Việc du học của sinh viên quốc tế có thể đại diện cho một khoản đầu tư gia đình đáng kể và làm tăng áp lực học tập của sinh viên.

Đầu tiên, việc tuyển sinh thiếu chất lượng khiến các giảng viên làm việc khó khăn hơn và họ thường chọn theo hướng tiêu cực vì họ không có thời gian giải thích riêng cho từng em một - những sinh viên đang gặp khó khăn trong học tập. Trong những trường hợp hiếm hoi khi giáo viên có đủ thời gian để giúp đỡ học sinh thì lại không biết sinh viên của mình ở đâu và ai cần được giúp đỡ. Hơn nữa, họ phải xem xét các vấn đề công bằng cho các sinh viên khác.

Thứ hai là sự thất bại đối với sinh viên. Điều này có thể ảnh hưởng đến nghề nghiệp tương lai, quan hệ gia đình cũng như cộng đồng của các em. Đạo đức của quyết định tuyển sinh như vậy rất phức tạp bởi vì những em sinh viên được nhận vào học, họ đầu tư tiền bạc và thời gian với một kỳ vọng hợp lý rằng, sẽ lấy được bằng tốt nghiệp. Trường hợp đây không phải nguyên do chính, lỗi một phần do các cơ sở giáo dục đã nhận vào, nhưng hậu quả tồi tệ nhất là sinh viên gánh chịu.

Thứ ba, các sinh viên đã được tốt nghiệp, hậu quả tác hại gây ra, bao gồm việc hạ thấp các tiêu chuẩn của trường đại học, mạng lưới nhiều người bị ảnh hưởng là lớn, mặc dù mức độ gây hại cho mỗi người lại nhỏ. Ví như, một nhóm người bị ảnh hưởng tiêu cực là sử dụng lao động của sinh viên tốt nghiệp không đủ năng lực, đưa đến giám sát viên và đồng nghiệp có thể cần phải thực hiện công việc bổ sung để bù đắp cho nhân viên thiếu năng lực. Người tiêu dùng của nhân viên làm việc kém cũng sẽ bị ảnh hưởng, chẳng hạn như, nếu nhân viên mới, mắc lỗi khi thiết kế một chiến dịch y tế công đồng, do đó sức khỏe của mọi người có thể bị tổn hại.

Các ảnh hưởng tiêu cực cũng xảy ra do xu hướng chung qua việc cho tốt nghiệp một số sinh viên không đủ năng lực. Điều này làm

xói mòn giá trị bằng cấp sinh viên đối với các nhà tuyển dụng nhân sự và gây ra bất lợi sinh viên tốt nghiệp có năng lực thật sự. Sinh viên có năng lực lại cần phải thể hiện bản thân hơn để chứng minh tài năng của mình. Ví như, từ đầu khoá học, các môn đã được nhà trường điều chỉnh ở mức dưới mức tối thiểu để cho phép sinh viên kém có thể ra trường, như vậy, nguyên nhân này đã khiến sinh viên có năng lực tốn nhiều thời gian để chứng minh mình trước các nhà tuyển dụng tiềm năng. Ở cấp độ xã hội, điều này làm giảm năng suất thời gian mà sinh viên có năng lực đóng góp cho lực lượng xã hội. Năng suất tổng thể do đó cũng tổn giảm đi nhiều.

Tóm lại, các trường đại học có thể hoặc dường như bị tổn hại nhiều về mặt đạo đức vì phải đáp ứng yêu cầu thị trường lao động. Điều này làm giảm vị thế chất lượng giảng dạy đạo đức của các cơ sở giáo dục, cũng giảm đi nhiệt huyết đối với giáo sư cũng như giáo viên, và cũng làm giảm cả khả năng tiếp thu của sinh viên. Xu hướng này ngày càng trở nên ảnh hưởng hổ tương hơn.

4. VAI TRÒ CỦA PHẬT GIÁO

Phật giáo có bề dày lịch sử về xây dựng tư tưởng và hành động theo chuẩn mực đạo đức, được phản ánh trong việc nhấn mạnh vào việc giảng dạy đạo đức qua hàng thiên niên kỷ, dù Phật giáo có mặt ở nơi đó hay không thì tất cả mọi người đều công nhận. Phật tử cũng đóng góp tích cực trong việc xây dựng chất lượng đạo đức nhà Phật. Ngày nay, mặc dù điều kiện kinh tế, chính trị, xã hội khác xa với thời Phật còn tại thế, nhưng khuôn khổ đạo đức của Phật giáo từ xưa đến nay vẫn là công cụ hữu ích để mọi người tham gia vào các thách thức đạo đức thời đại. Sinh viên chưa tốt nghiệp và sinh viên tốt nghiệp sẽ được hưởng lợi ích từ hướng dẫn đạo đức Phật giáo, bao gồm các khái niệm cốt lõi như vô ngã, vô thường và các thủ chấp. Việc tích hợp các khái niệm này và khuôn khổ đạo đức Phật giáo có thể làm tăng cường hướng dẫn đạo đức tại các trường đại học, kể cả ở các quốc gia không phải Phật giáo.

Mặc dù có lợi ích, nhưng các trường thế học phương Tây phải đối mặt với những trở ngại để phối hợp giảng dạy đạo đức Phật giáo, các yếu tố văn hóa, bao gồm xu hướng cách ly các vấn đề tôn giáo là một trở ngại. Điều này có thể được khắc phục bằng việc áp dụng trí tuệ Phật giáo thông qua các khái niệm thế học. Tuy nhiên, những trở ngại lớn hơn vẫn là vai trò nhận thức của giáo dục đại học, đòi hỏi của thị trường nhân lực như đã đề cập trên, điều này có khả năng sẽ ngăn cản sự thay đổi hệ thống giáo dục cấp độ đại học ở phương Tây trong tương lai gần.

Do đó, cống hiến tốt nhất của Tăng đoàn là chịu trách nhiệm chính trong việc truyền đạt trí tuệ đạo đức Phật giáo. Qua đây, các trường đại học chịu ảnh hưởng của Phật giáo và trường Phật học đóng vai trò quan trọng, ngoài việc hướng dẫn tôn giáo, mở các lớp thế học đưa đạo đức Phật giáo làm chìa khoá chính mở rộng số lượng sinh viên tham gia, tuy số lượng sinh viên học văn bằng Phật học có thể ít và tăng trưởng chậm.

Bằng cách cung cấp nhiều khoá học về đạo đức để sinh viên trở thành những người lao động có đạo đức, các trường đại học Phật giáo có thể đóng góp vai trò quan trọng, nâng cao năng lực đạo đức của lực lượng lao động trong tương lai. Giáo dục đại học chỉ được tiếp cận bởi một bộ phận dân số và là một phần giới hạn của cuộc sống, do đó, cải thiện sự hiểu biết toàn cầu về đạo đức Phật giáo không nên chỉ dựa vào giáo dục đại học mà cả đóng góp của phụ huynh học sinh cũng rất quan trọng.

5. KẾT LUẬN

Sự tăng trưởng kinh tế, xã hội, chính trị, ... đòi hỏi sự khéo léo về đạo đức ngày càng cao. Các trường đại học từ xưa đến nay luôn đóng vai trò quan trọng trong việc nâng cao nhận thức đạo đức, vì sinh viên tham dự đại học đang tăng vọt hơn bao giờ. Dù vậy, sự hiểu biết về đạo đức của toàn dân chưa bắt kịp yêu cầu của xã hội. Điều này, một phần do sự thay đổi trong vai trò nhận thức của giáo

dục đại học qua việc đáp ứng lực lượng lao động thị trường nhân sự. Cho nên, đối với các trường Phật học, việc đưa tư tưởng đạo đức Phật giáo vào chương trình giảng dạy sẽ giúp giải quyết các vấn nạn xã hội hiện nay. Do vậy, Tăng đoàn cũng nên cải thiện tích cực hơn vì hướng dẫn đạo đức toàn cầu không chỉ dừng lại ở cấp bậc giáo dục đại học.⁽¹⁾

1

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

PBowles, d. C. 2014. The concept of dependent arising in reducing the likelihood and effects of climate-related conflict. In: thich, n. T. & thich, d. T. (eds.) Buddhist response to environmental protection. Religion press.

Bowles, d. C., braidwood, m. & butler, c. D. 2014a. Unholy trinity: climate change, conflict and ill health. In: butler, c. D. (ed.) Climate change and global health. Wallingford: cabi.

Bowles, d. C., butler, c. D. & friel, s. 2014b. Climate change and health in earth's future. Earth's future, 60-67.

Butler, c. D., mathieson, a., bowles, d. C. & godson, a. 2014. Climate change and health in africa. In: butler, c. D. (ed.) Climate change and global health. Wallingford: cabi.

Unesco 2017. Six ways to ensure higher education leaves no one behind.

Unesco institute for statistics 2014. Higher education in asia: expanding out, expanding up. Montreal

DỪNG GIÁO DỤC PHẬT PHÁP THAY ĐỔI CÁCH TƯỞNG TÁC THỨC ĐẨY GIÁO DỤC ĐẠO ĐỨC TRONG TRƯỜNG HỌC

Dr. Sue Erica Smith*

TÓM TẮT

Trong bài viết này, tôi trình bày cách làm thế nào Phật Pháp có thể đóng góp cho sự phát triển của giáo dục toàn cầu đương đại, đặc biệt tập trung vào cách mà các nhà nghiên cứu Phật Pháp như là giáo viên, những người làm công tác giáo dục và những ai quan tâm đến việc giáo dục giới trẻ. Khi làm như vậy, chúng ta sẽ xem xét một số khuynh hướng và sự giao thoa giữa các vấn đề giáo dục và tư tưởng triết học Đông Tây. Từ đây, tôi hy vọng sẽ cung cấp một số sự gợi mở và tiềm năng mà Phật Pháp sẽ đem đến, thông qua sự thích nghi khéo léo và tầm nhìn của sinh viên cả ở khu vực Úc châu và hơn thế nữa.

Phật Pháp chỉ ra một con đường có thể đưa con người từ bất mãn và vô minh đến giải thoát hoàn toàn. Do đó, con đường này có thể được coi là một phương pháp sư phạm phát triển cá nhân. Đó là phương pháp sư phạm theo nghĩa nó thể hiện cả khung lý thuyết trong các văn bản và chuyên luận, và bắt buộc phải thực hành, trau dồi và hiện thực hóa thông qua hướng dẫn cho cả giáo viên và học

* Senior Lecturer, College of Education, Charles Darwin University, Darwin, Australia
Người dịch: Trần Quang Minh

sinh. Phật Pháp làm sáng tỏ thế giới chúng ta sống và phụng sự như thế nào. Do đó được xác định dựa trên ba dấu hiệu của sự tồn tại: Vô thường (anicca), khổ đau (dukkha) và vô ngã (annata). Ba dấu hiệu này đưa ra những minh chứng là nền tảng cho hoạt động đạo đức và từ bi, để rèn luyện trí tuệ thông qua tư duy và thiền định.

Những dấu hiệu này được xem là phổ quát, và trở thành cội nguồn khi chúng ta tìm hiểu Phật Pháp để xác định “những điều” sẽ hướng dẫn và “làm thế nào” để hướng dẫn cho giới trẻ ngày nay trong thế giới ngày càng toàn cầu hóa và thực dụng

Tính tất yếu của sự thay đổi là không thể bác bỏ, bất kể văn hóa và địa điểm nào trong lịch sử. Trẻ nhỏ có thể dễ dàng hiểu được trong khi nhận thức về sự chuyển đổi không thể tránh khỏi của tất cả mọi thứ cung cấp một viễn cảnh có thể thúc đẩy khả năng phục hồi và sự kiên trì trong suốt cuộc đời học tập. Giới thiệu cho những thanh thiếu niên về khái niệm “vô thường” đưa ra một thách thức rộng hơn cho các nhà giáo dục, đặc biệt là ở thế giới phương Tây, nơi giới trẻ bị lôi cuốn thỏa mãn những ham muốn trong việc thực hiện ước mơ, sức hấp dẫn vật chất và nổi tiếng trên mạng xã hội. Tuy nhiên, những thanh thiếu niên cần được biết đến sự thay đổi mau chóng của vạn vật, học cách nhận diện sự vận hành và kiểm soát tâm mình. Thách thức lớn nhất và được cho là cấp bách nhất đối với các nhà giáo dục là nhận ra sự thật về “vô ngã” có thể chuyển thành việc học tập có ý nghĩa hơn. Chìa khóa ở đây là tạo tiền đề cho sự kết nối của các hiện tượng, thay vì tập trung vào chỉ riêng ‘bản thân’. Điều này tạo ra cơ hội để nhìn sâu hơn vào các tác động tiếp theo có thể phát sinh từ các hành động và phương tiện để động viên thanh thiếu niên trau dồi đạo đức thông qua hành vi và phát huy trí tuệ.

Theo The Dhammapada, Dhammananda (1988) viết trong một chú thích hữu ích cho câu 258 rằng panna (trí tuệ hoặc kiến thức) là sự hiểu biết đúng đắn về thế giới như được mô tả ở trên trong Tam pháp ấn. Hơn nữa:

Kiến thức có ba loại:

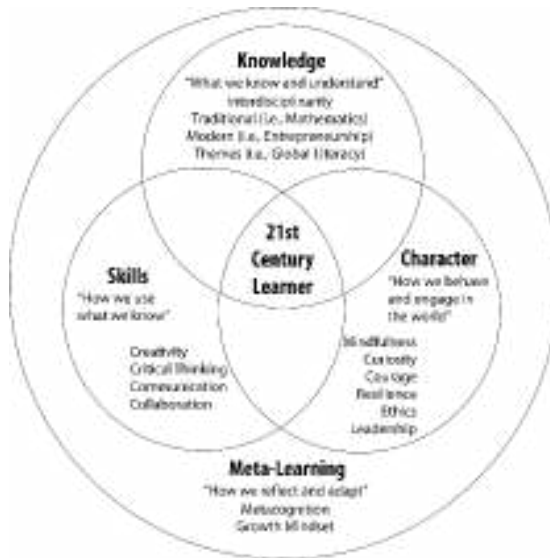
- (i) Suttamaya Panna - kiến thức có được do phát ngôn.
- (ii) Cintamaya Panna - kiến thức có được do suy nghĩ. Kiến thức khoa học thực tế của phương Tây là kết quả trực tiếp của loại kiến thức này.
- (iii) Bhavanamaya Panna - loại kiến thức vượt trội có được nhờ thiền định và chiêm nghiệm. Chính nhờ thiền mà người ta nhận ra những sự thật vượt ra ngoài lý luận logic.

Trí tuệ là đỉnh cao của Phật giáo. Đó là sự khôn ngoan dẫn đến sự thanh lọc và giải thoát cuối cùng (tr.472)

Bởi vì kiến thức có được thông qua thực hành nghe, suy ngẫm và thiền định, hỗ trợ cho mục tiêu trau dồi trí tuệ, giáo dục được Phật Pháp thông báo khác với cách tiếp thu kiến thức chính thống của phương tây, và trong khi suy ngẫm, chiêm nghiệm, chú ý và trong thời gian gần đây, đưa trí tuệ trở nên tiên phong trong giáo dục, quan điểm và kinh nghiệm của Phật giáo phục vụ để làm phong phú các lĩnh vực này. Đây là một nhiệm vụ đầy tham vọng nhưng phù hợp với sự phát triển giáo dục hiện tại và nhu cầu được thể hiện của các sinh viên như những người được mô tả sau này, tạo ra một lĩnh vực phát triển cho những nỗ lực đó.

1. KỸ NĂNG THẾ KỶ 21 VÀ NĂNG LỰC TOÀN CẦU

Là nhà giáo dục Phật giáo, chúng tôi có vị trí tốt để theo đuổi khuynh hướng này. Xây dựng một nền tảng mới để cùng học tập trong một thế giới phức tạp với sự phát triển nhanh chóng ở khu vực Châu Á Thái Bình Dương là Khung chuẩn mực đào tạo Năng lực Toàn cầu Thế kỷ 21. Chúng đưa ra những kỹ năng cần thiết để tồn tại và phát triển trong một thế giới đầy thách thức và hội nhập. Từ Trilling và Fadel đầu (2009) công việc trước đó đặt ra ba loại chính: kỹ năng học tập và đổi mới; kỹ năng đọc viết trong thời đại kỹ thuật số; và các kỹ năng sống và nghề nghiệp đã được cải tiến và



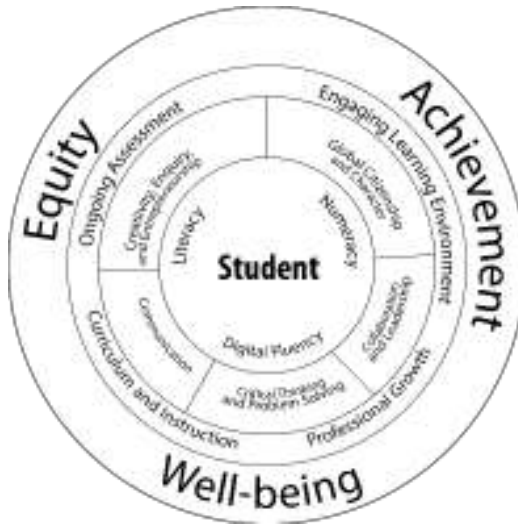
mở rộng để bao gồm các môn học cơ bản về đọc, viết và số học - nhưng cũng nhấn mạnh vào nhận thức toàn cầu, kiến thức tài chính / kinh tế và các vấn đề sức khỏe.

Hình 1. Người học C21

Trong Hình 1 ở trên, học sinh được đặt vào vị trí trung tâm của quá trình học tập, và trong khi lực đẩy chung là phát triển khoa học và công nghệ Lay và Kamisah (2017) thu hút sự chú ý vào các chiến lược giảng dạy dựa trên lý thuyết học tập của nhà xây dựng và xây dựng: (1) Thu hút sinh viên vào khám phá và giải quyết vấn đề thông qua làm việc nhóm, (2) Tạo cơ hội để truyền đạt ý tưởng và (3) Liên quan đến sinh viên trong quá trình thiết kế. Đây là những kỹ năng mà các nhà giáo dục Phật giáo của chúng tôi yêu cầu, cho dù là dạy Pháp hay các môn học khác.

Năng lực toàn cầu, như được trình bày dưới đây trong Hình 2 cũng đang hướng dẫn phần lớn cải cách giáo dục đang diễn ra trong khu vực. Sự thay đổi đặt học sinh vào trung tâm của quá trình học tập (trái ngược với chương trình giảng dạy hoặc đánh giá), các kiến thức cốt lõi như xóa mù chữ, toán số và thông thạo kỹ thuật số được đưa vào các hoạt động học tập dựa trên yêu cầu sáng tạo - học sinh được khuyến khích đặt câu hỏi, tưởng tượng, thử ng-

hiệm, với nhận thức về hành vi và mối quan tâm của họ đối với người khác. Học sinh được khuyến khích hợp tác, suy nghĩ chín chắn, giải quyết vấn đề và giao tiếp hiệu quả. Vai trò của nhà giáo dục là cung cấp một môi trường học tập sẽ thu hút học sinh và phản ứng với ý tưởng của họ, phát triển chuyên môn liên tục là lý tưởng, chương trình giảng dạy trở nên năng động và việc đánh giá được hình thành liên tục và không phụ thuộc vào điểm tổng kết. Sức khỏe, công bằng và thành tích của sinh viên là những



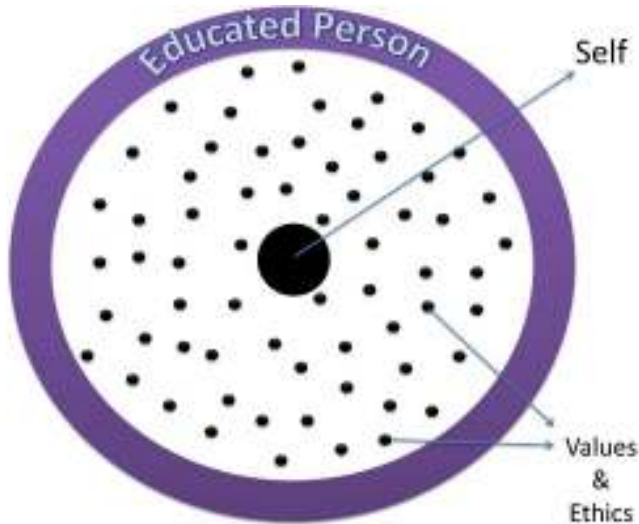
nguyên tắc bao quát. Những Năng lực Toàn cầu này cung cấp cả ngôn ngữ chung cho các nhà giáo dục ở khu vực Đông Nam Á và Châu Á Thái Bình Dương để giao tiếp trong một khuôn khổ mà giáo dục Phật giáo có thể phát triển và trở nên rõ ràng hơn.

Hình 2: Năng lực toàn cầu

Các cấu trúc này đặt ra các tiêu chuẩn cao, như Hilt, Riese và Søreide (2018) đã lưu ý. Họ đưa ra một quan niệm lý tưởng hóa về một học sinh - sáng tạo, có trách nhiệm, hợp tác, tham gia, tự điều chỉnh và kiểm soát hoàn toàn bản thân, việc học và tương lai của cô ấy, và một lần nữa, bắt buộc phải hồi sinh giáo dục giáo dục và phát triển chuyên môn của chúng tôi và trang bị cho chúng tôi giáo viên với các kỹ năng để thúc đẩy các loại hình học tập.

Chúng tôi nhận thấy rằng trong cả hai hình. 1 và 2, Phát triển

nhân vật được bao gồm. Các tính năng chánh niệm trong *Hình.1*. Đây là những lĩnh vực phù hợp với các nhà giáo dục Phật giáo bởi vì Pháp cung cấp một hướng dẫn có hệ thống để tu luyện những phẩm chất này. Phát triển tính cách và tư duy đạo đức, cũng nổi bật trong Chương trình giảng dạy của Úc bên cạnh Học tập xã hội và cảm xúc, và nhiều giáo viên đang sử dụng nhiều hoán vị khác nhau của các bài tập chánh niệm với học sinh của họ. Tuy nhiên, mối liên hệ giữa sự hiểu biết đạo đức và chánh niệm, và thực sự một số phát biểu rõ ràng về đạo đức / giá trị / đạo đức là tốt nhất ad hoc. Bởi vì hệ thống và thực tiễn giáo dục là trung tâm của sinh viên, và vì hệ thống này tách biệt giáo dục công cộng khỏi tôn giáo, nên cũng



có một sự miễn cưỡng lịch sử đối với việc dạy đạo đức một cách có chủ đích.

Tôi đóng khung loại hình giáo dục dưới đây:

Hình 3. Giáo dục đạo đức cá nhân (Smith, 2014)

2. NGƯỜI CÓ HỌC

Các chuẩn mực đạo đức của giáo dục, và kỳ vọng xã hội cho rằng một người có giáo dục sẽ là một công dân có đạo đức và phát triển toàn diện, và kinh qua một lịch sử lâu dài trong các hệ thống dân chủ tự do, đáng chú ý nhất là thông qua dân chủ hóa giáo dục của

Dewey (1916) học tập lấy giới trẻ làm trung tâm. Trong công việc của nhà triết học giáo dục có ảnh hưởng, R.S. Peters nói rằng chúng ta có thể tìm thấy sự thỏa thuận giữa khát vọng Phật giáo và giáo dục công cộng. Đối với Peters, giáo dục không chỉ là kỹ năng thu nhận. Đó là về việc làm một cái gì đó có giá trị và để cải thiện con người, trong đó nhất thiết phải bao gồm một chuẩn mực đạo đức:

Thực tiễn giáo dục của giáo dục là những người mà mọi người cố gắng truyền lại những gì đáng giá cũng như những người mà họ thực sự thành công trong việc đó. Thành công có thể được đánh dấu bằng những đức tính chung như ý thức về sự phù hợp, độ chính xác và sức mạnh để tập trung và bằng những đức tính cụ thể hơn như lòng can đảm, sự nhạy cảm với người khác và ý thức về phong cách (Peters, 1970, trang 26).

Khái niệm về một người có học thức được Peters phát triển trong một ấn phẩm sau này, nơi anh ta tạo ra khoảng cách xa hơn giữa những gì giáo dục có thể và nên, và hướng dẫn và truyền bá. Bằng cách cho phép sinh viên biến đổi kiến thức bằng cách hiểu lý do của sự việc, thay vì phản ứng đơn giản, Peters liên kết giáo dục để hiểu các kết nối và hậu quả, bao gồm nhiều quan điểm và lý luận đạo đức tiếp theo:

Ví dụ, bất kỳ phán xét đạo đức nào cũng giả định niềm tin về con người Hành vi của người khác và nhiều phán xét về đạo đức liên quan đến việc đánh giá hậu quả của hành vi. Do đó, một người có học thức sẽ không dựa vào những diễn giải thô thiển, thiếu tinh tế về hành vi của người khác khi đưa ra những đánh giá đạo đức; ông sẽ không bỏ qua những khái quát từ khoa học xã hội, cho đến khi chúng tồn tại, về những hậu quả có thể xảy ra của các loại hành vi vi phạm (Peters, 1973, p. 240).

Vào thời điểm ở Úc khi tính cách và giá trị giáo dục đã nổi bật thoảng qua Lovat và Toomey (2007) đã thu hút sự chú ý đặc biệt đến vai trò thiết yếu của giáo viên như một hình mẫu đạo đức và hướng dẫn đồng hành. Vai trò của giáo viên, đạo sư trong tiếng Phạn, là trung tâm trong truyền thống Phật giáo và vẫn là một sự theo đuổi xứng đáng cho các sư phạm Phật giáo để kiểm tra phê

bình các thực hành dưới ánh sáng của ví dụ của Đạo sư Shakyamuni - giảng dạy theo nhu cầu của đệ tử / học sinh.

Trong Chương trình giảng dạy của Úc, được thể hiện trong hình 3, chúng ta có thể thấy cách đóng khung lấy trẻ em làm trung tâm và riêng biệt. Với kiểu chia rẽ này, trái ngược với đứa trẻ được dạy để hiểu bản thân là một sinh vật liên quan đến nhau, động lực để hành động về mặt đạo đức bị giảm đi - vì vậy, nơi giáo dục đạo đức ít có tầm nhìn. Ở đây có một khoảng cách trong giáo dục và giáo dục giáo viên mà các nhà giáo dục Phật giáo có thể làm việc để lấp đầy.

Byker (2013) kêu gọi một cái nhìn quốc tế toàn cầu. Tất cả chúng ta không nhất thiết mong đợi con cái mình theo đạo Phật, nhưng chúng ta vẫn có trách nhiệm hướng dẫn chúng hướng tới những cá nhân hạnh phúc và những công dân toàn cầu tốt. Hơn nữa, như Byker, Erik và Marquest (2016) cho rằng đây là một điều bắt buộc. Tôn giáo toàn cầu bị buộc tội chính trị. Hurd (2018) phân định một cách hiệu quả ba tôn giáo (chuyên gia, sống và cai trị) và các nhà giáo dục Phật giáo phải chú ý đến ba phạm vi ảnh hưởng này.

3. GIỚI TRẺ TOÀN CẦU

Học sinh là trung tâm của nỗ lực giáo dục, và các nhà giáo dục phải đáp ứng với phúc lợi, khả năng phục hồi và hạnh phúc của họ thông qua các phương pháp sư phạm dân chủ và lấy trẻ em làm chủ đề trong suốt cuộc thảo luận này. Do đó, rõ ràng là các nhà giáo dục, chúng ta phải biết học sinh của mình.

Phần lớn những gì được biết là đáng báo động.

Ở Úc: khoảng một trong 35 người Úc trẻ tuổi từ 4-17 bị rối loạn trầm cảm; một trong 20 (5%) thanh niên từ 12 đến 17 tuổi đã trải qua một rối loạn trầm cảm lớn trong giai đoạn 2013-2014; một phần mười bốn thanh niên Úc (6,9%) ở độ tuổi 4-17 bị rối loạn lo âu vào năm 2015; một trong bốn thanh niên Úc hiện có tình trạng sức khỏe tâm thần. Tự tử là kẻ giết người lớn nhất của thanh niên

Úc và là nguyên nhân gây ra cái chết của nhiều người trẻ tuổi hơn là tai nạn xe hơi (<https://www.beyondblue.org.au/media/statistic>)

Những xu hướng này được lặp lại trên khắp thế giới. Ngay cả trong các lĩnh vực giáo dục hiệu quả cao ở châu Á như Nhật Bản, Hàn Quốc và Singapore, các chính sách bao gồm các sáng kiến như học kỳ “không thi”, xây dựng nhân vật và trường học không có bạo lực, nhằm mục đích tăng hạnh phúc và hạnh phúc cho người học đang được thông qua để khắc phục đại dịch căng thẳng của giới trẻ và ngày càng được coi là một yếu tố quan trọng để học tập hiệu quả.

UNESCO có một lịch sử bền vững trong việc bảo vệ các nguyên nhân quan trọng, một số trong đó đã phát triển để trở thành các thực thể độc lập, như Hiệp hội Giáo dục mở. Một cái gì đó tương tự có thể phát triển từ báo cáo của UNESCO năm 2016 - Happy School! Khuôn khổ cho người học hạnh phúc ở châu Á-Thái Bình Dương. Báo cáo nhấn mạnh một số yếu tố bên ngoài và bên trong đang phá hoại hạnh phúc của người học và ảnh hưởng đến cách chúng ta nhìn nhận không chỉ chất lượng cuộc sống mà còn cả chất lượng giáo dục, như gia tăng bất bình đẳng, không khoan dung ngày càng tăng và sự gia tăng của chủ nghĩa cực đoan bạo lực. Tiến bộ công nghệ cũng trở nên đầy rẫy với sự cạnh tranh và quá tải thông tin, dẫn đến ngày càng tập trung vào những con số về kết quả giáo dục. Báo cáo cảnh báo rằng những yếu tố được công nhận là góp phần tăng cường hạnh phúc, cho dù trong trường học, cuộc sống hay công việc, hiếm khi được tính là một phần của phương trình.

Báo cáo bao gồm chánh niệm là một chiến lược quan trọng, và công nhận nguồn gốc Phật giáo của thực hành. Điều này sẽ được thảo luận muộn trong bài viết này, nhưng bây giờ chúng tôi sẽ tập trung vào những gì chúng ta có thể học được từ tuổi trẻ của chúng tôi.

Đây là những thời kỳ hậu thế tục (Harris và Lam, 2018) và những người trẻ tuổi (Phật giáo), những người vẫn còn vị tha đang tìm kiếm sự hướng dẫn đạo đức theo những cách có liên quan và thực tế. Các cấu trúc truyền thống đã thay đổi đáng kể và đang tiếp tục làm như vậy. Những thay đổi trong giáo dục trẻ em giáo dân,

theo truyền thống là mối quan tâm của gia đình và cộng đồng, cũng đã xảy ra:

Sự thúc đẩy dạy cho giới trẻ nhận thức được những gì chúng nghĩ, nói và làm và hành động với lòng tốt là một thành phần giả định và không chính thức của việc nuôi dạy và dạy dỗ Phật giáo. [C] Trẻ tiếp thu giáo lý Phật giáo bằng cách học hỏi từ mô hình của cha mẹ, bằng cách phát triển mối quan hệ với các tu sĩ chùa làng, và thông qua các bài học đạo đức trong kinh điển và truyện kể (Loundon, Kim, & Liow, 2006, trang 339). Với toàn cầu hóa, các cấu trúc này kém mạnh mẽ hơn so với thời đại truyền thống và địa phương hơn.

Công trình gần đây về thanh niên Phật giáo thiểu số ở Úc đã gợi ý rằng những người trẻ này dựa vào tâm linh của họ để tham gia tích cực vào đời sống công dân (Harris và Lam, 2018; Lam, 2018). Nói cách khác, tâm linh của họ có liên quan vì họ có thể hoạt động trong xã hội của họ.

Nghiên cứu của riêng tôi (Smith, Suryaratri và Adil, 2016; Smith 2018) với các giáo viên tiền dịch vụ Phật giáo thiểu số ở Indonesia, tôi thấy đất nước Indonesia vẽ ra một bức tranh hơi khác ở chỗ hệ thống giáo dục của họ.

Chương trình giảng dạy tại trường đại học hiện đang giữ một bản sắc lai, là sự kết hợp của phong cách học tập tu viện, ví dụ: Abhidharma, kinh điển và phương pháp giảng dạy vệt, Pancasila, và các luồng tiếng Anh và Công nghệ thông tin và Trung tâm Ngôn ngữ Tiếng Anh của trường đại học. Một năm, nó đã dàn dựng một tác phẩm sân khấu của Nàng tiên cá hoàn chỉnh với dàn nhạc gamelan, trang phục Java và diễn xuất lặp lại phong trào hài kịch và cách điệu của múa rối Wayang. Đây là Java Java. Các sinh viên khác đã kiên quyết rằng chương trình giảng dạy nên bao gồm văn hóa và ngôn ngữ Java và Trung tâm Ngôn ngữ Anh tích cực tìm cách khắc phục những sự chia rẽ này.

Các sinh viên nhận thấy sự căng thẳng theo các hướng của chương trình giảng dạy và nhu cầu ứng dụng thực tế hơn của cả hai nhu cầu lý thuyết Phật giáo và giảng dạy đã được nêu bật.

Một mức độ cao của lý thuyết không áp dụng trong thế giới làm việc. Các phương pháp giảng dạy đã lỗi thời và ngôn ngữ của họ quá cao. Họ không có chiến lược giảng dạy thú vị và thực tế.

Thông qua hiện đại hóa và toàn cầu hóa các mô hình truyền thống đang thay đổi, không chỉ ở Indonesia mà cả thế giới. Thách thức cấp bách đối với các cộng đồng Phật giáo đương đại là

- a) Phân biệt các văn bản hữu ích nhất để giảng dạy
- b) Cung cấp các cơ hội học tập có liên quan đến cuộc sống của các cộng đồng học tập Pháp của họ.

4. ĐƯA ĐẠO PHẬT VÀO GIÁO DỤC ĐƯƠNG ĐẠI

Chúng tôi biết rằng các trung tâm, viện, chùa, gompas, wats và viharas là tất cả những nơi giảng dạy và học tập phục vụ một chương trình giảng dạy sâu hơn nhằm phát triển trí tuệ, lòng từ bi, nhận thức và trách nhiệm. Các tổ chức này nằm trong khuôn khổ xã hội rộng lớn hơn, nơi vai trò truyền thống đang bị thách thức và thậm chí bị xói mòn. Wadia (1948) đã đưa ra quan sát trước đây rằng giáo dục phương Tây đã ảnh hưởng sâu sắc đến triển vọng tôn giáo của thanh niên có học thức ở Ấn Độ. Chủ nghĩa đã bị thách thức, thuyết bất khả tri là một lựa chọn và các giá trị tinh thần chịu áp lực của tư tưởng duy vật. Ông phỏng đoán rằng Phật giáo có thể cung cấp một sự thay thế thỏa mãn.

Từ bản thể luận được nêu ở phần đầu của bài báo này, chúng ta đã thấy rằng Phật Pháp chia sẻ các nguyên tắc nền tảng với khoa học của con người, và trong bốn mươi năm qua, đặc biệt là Phật tử đã tìm cách nói lên tâm linh của họ về giáo dục chính thống. Các học giả Phật giáo như Buddhadasa (1988), Conze, (1980), Nyataniloka (1982), Sivaraksa (1994), Batch Bachelor (1989) và các học giả khác như Smullyan (1977) và Sternberg (1990) đã thấy được lợi ích từ việc vẽ lên triết học Phật giáo để định hình lại giáo dục. Erricker tán thành những lập luận này bằng cách đề xuất rằng giáo dục lấy cảm hứng từ triết học Phật giáo vừa mang tính dân chủ

vừa là trung tâm trẻ em (Erricker, 2009, tr.87). Những học giả này tìm thấy sự đồng ý với Batch Bachelor (1989), người cho rằng một đặc điểm nổi bật của phương pháp sư phạm đó sẽ là nơi sinh viên học cách suy nghĩ chứ không phải suy nghĩ. Điều này gắn với các phương pháp tiếp cận dựa trên kinh nghiệm và lấy trẻ em làm trung tâm đã được xem xét. Việc nộp đơn đã tiến bộ đáng kể với sự phổ biến của các bài tập chánh niệm cả trong dân số giáo dân, ứng dụng lâm sàng và, như là trọng tâm của chúng tôi ở đây, giáo dục.

5. CHÁNH NIỆM

Bằng chứng nghiên cứu cho thấy rằng chánh niệm cải thiện môi trường học tập thông qua năng lực xã hội và cảm xúc (Jennings và cộng sự, 2013; Schonert-Reichl & Lawlor, 2010; Brown và cộng sự, 2012), và thúc đẩy phúc lợi chung trong trường học (Huppert & Johnson, 2010; Rocco, 2012; Albrecht, Albrecht, & Cohen, 2012) tiếp tục phát triển. Trên toàn thế giới tồn tại khoảng 700 ứng dụng chánh niệm, mặc dù một đánh giá của Mani, Kavanagh, Hides, & Stoyanov (2015) đã kết luận rằng có bằng chứng ít ỏi cho thấy những điều này thực sự phát triển chánh niệm. Thông thường những ứng dụng này được sử dụng trong các lớp học và giáo viên có thể học và thực hành chánh niệm với học sinh của mình. Điều này có thể tốt, nhưng từ góc độ Phật giáo, chúng ta biết rằng nó có thể tốt hơn.

Thực tiễn tốt nhất cho rằng giáo viên chánh niệm cần phải thành thạo trong việc thực hành (Hassed và Chambers, 2014; Jennings, 2015) đồng ý rằng giáo viên cần phải trau dồi thực hành chánh niệm cá nhân trước khi dạy cho học sinh của mình. Crane, Kuyken, Hastings, Rothwell và Williams (2010) cảnh báo một sự khác biệt quan trọng giữa thực hành chánh niệm và giảng dạy chánh niệm, đặc biệt là khi liên quan đến thanh thiếu niên, và ở đây, các nhà giáo dục Phật giáo rất thích hợp để khẳng định vai trò lãnh đạo trong lĩnh vực này.

Lĩnh vực giáo dục chánh niệm đang dần mở rộng để bao gồm từ bi, chánh niệm, trong đó công việc ban đầu cũng cho thấy rằng

tự từ bi có mối tương quan tích cực với trí tuệ phản xạ và tình cảm (khả năng nhìn thấy thực tế như nó và phát triển sự sáng suốt) cần thiết cho một cuộc sống trọn vẹn), có lương tâm và sự tò mò (Barnard và Curry, 2011).

Chánh niệm là nền tảng cho lòng từ bi (Neff và Germer, 2018) với lòng từ bi đối với bản thân, người khác và môi trường cũng được coi là một thành phần quan trọng trong phần lớn các chương trình chánh niệm (tham khảo tác giả bị giữ lại, 2014; 2016: [20 Sự nổi bật và khả năng tiếp thu của chánh niệm trong thế giới phương Tây đã giúp thúc đẩy mối quan tâm đương thời trong việc xây dựng lòng từ bi (Kyeong, 2013). Yếu tố bổ sung của sự tập trung vào lòng từ bi chỉ là chánh niệm là có một chủ ý nỗ lực để từ bi đối với bất kỳ chánh niệm đau khổ, đó là hành động cố ý tự từ bi khuyến khích các yếu tố tự làm dịu của sự chữa lành.

Sự tự quan tâm và chú ý như một công trình hiện đại bắt nguồn từ chánh niệm chủ yếu xuất phát từ hai bài báo nghiên cứu xác định và đo lường lòng tự từ bi - Thang đo Tự từ bi (SCS) của Neff (2003, a). Khái niệm tự từ bi bao gồm ba yếu tố chính: Lòng tốt, nhân tính chung và chánh niệm

1) Lòng tốt của bản thân - mở rộng lòng tốt và sự hiểu biết với chính mình thay vì phán xét gay gắt và tự phê bình

2) Nhân loại thông thường - xem một kinh nghiệm của một người khác là một phần của trải nghiệm lớn hơn của con người thay vì xem họ như tách biệt và cô lập, và

3) Chánh niệm - giữ một ý nghĩ và cảm xúc đau đớn trong nhận thức cân bằng thay vì quá đồng nhất với chúng (Neff, 2003, b).

Neff đã tiếp tục dẫn đầu nghiên cứu trong lĩnh vực này (Neff, 2011) và gần đây đã sản xuất một cuốn sách bài tập (Neff và Germer, 2018).

Các nghiên cứu nhỏ hơn đã khẳng định rằng yếu tố từ bi được thêm vào chánh niệm hỗ trợ sinh viên đại học kiên cường và duy trì trong nghiên cứu của họ (Smeets, Neff, Alberts và Peters, 2014; Neely, Schallert, Mohammed, Roberts và Chen, 2009; Jokic, Albrarou và Smith, 2019).

Những thực hành này có thể dễ dàng được tích hợp vào các tổ chức giáo dục đại học, và đặc biệt là các khóa học giáo dục giáo viên nơi giáo viên có thể thực hành chánh niệm và học cách dạy chánh niệm.

Các trường đại học và cao đẳng Phật giáo được đặt đặc biệt tốt. Để khám phá và nghiên cứu bốn nền tảng của thực hành chánh niệm như được trình bày trong Satipatthana Sutta, và cũng nghiên cứu thực hành (Dorjee, 2010; Silānanda, Nandisena và Silanda, 2009).

Từ quan điểm của Phật giáo về tiềm năng trong giáo dục về chánh niệm, điều đó bao gồm cả chánh niệm và tất cả các hiện tượng vẫn chưa được khai thác.

6. TRÍ TUỆ VÀ PHƯƠNG TIỆN THIỆN XẢO

Trí tuệ mỗi se được đưa vào diễn ngôn giáo dục nhưng sau đó lại nổi lên như một chủ đề riêng biệt và quan trọng giữa các nhà giáo dục. Reyes (2012) đã thêm trí tuệ vào các bài giảng chánh niệm phương tây. Trí tuệ thừa nhận kinh nghiệm nội bộ; sự đau khổ, suy ngẫm và ảo tưởng giống như chúng và quan trọng hơn là khuyến khích những hành động khéo léo có thể giúp biến đổi sự đau khổ.

Vị trí của trí tuệ trong diễn ngôn phương tây chắc chắn dẫn đến người Hy Lạp cổ đại. Trong một tập hợp các bài tiểu luận do Lehrer (1996) biên tập, khả năng ứng dụng giáo dục của các giáo lý khôn ngoan từ Socrates, Plato và Aristotle đã được thảo luận. Đối với các đức tính của Aristotle là phụ thuộc lẫn nhau, và hạnh phúc (eudemonia) đòi hỏi tất cả các đức tính, và rằng nhiều đức tính không phải lúc nào cũng tốt hơn - một vị trí phù hợp với quan điểm của Phật giáo, rằng sự khôn ngoan thực tế của Aristotlean có chức năng điều hành sử dụng sự thận trọng để tiết chế việc thực hiện các giá trị và đức tính khác.

Biesta, G. (2012) chiếm tâm quan trọng của sự khôn ngoan thực tế trong nghề dạy học và đặt ra câu hỏi về tương lai của giáo dục giáo viên, được đặt nền tảng bởi sự phát triển chính sách không chỉ đóng khung giáo dục chủ yếu về năng lực và bằng chứng khoa học, mà còn làm như vậy trong một ngôn ngữ tập trung chủ yếu vào việc học. Giáo dục luôn cần phải tham gia với các câu hỏi về mục đích,

nội dung và các mối quan hệ. Câu hỏi về mục đích, ông cho rằng, phải được hiểu theo một cách đa chiều, đòi hỏi giáo viên có thể đưa ra những đánh giá đúng đắn về những gì giáo dục mong muốn. Ông đề nghị rằng năng lực cho những đánh giá như vậy không nên được coi là một năng lực cũng như một thứ gì đó có thể hoặc phải được thay thế bằng bằng chứng khoa học. Năng lực đánh giá giáo dục nên được coi là phẩm chất của con người. Do đó, câu hỏi quan trọng đối với giáo dục giáo viên không phải là làm thế nào để trở nên có năng lực hoặc có kỹ năng trong việc áp dụng bằng chứng khoa học mà là làm thế nào để trở nên khôn ngoan về giáo dục và đưa ra ba thông số cho tương lai của giáo dục giáo viên: Tập trung vào sự hình thành của toàn bộ con người theo hướng giáo dục sự khôn ngoan; tập trung vào một cách tiếp cận toàn diện, trong đó đánh giá giáo dục là một yếu tố trung tâm ngay từ đầu; và tập trung vào việc học hỏi từ sự điều luyện của các giáo viên khác.

Vàng, trí tuệ là thực tế, và vàng, trí tuệ không bao giờ bị cô lập khỏi lòng từ bi trong cách tiếp cận của Phật giáo. Sau này cộng hưởng chặt chẽ với các nhà giáo dục như Almond (2007), Barton (1999) và Kekes (1995) và tư tưởng triết học từ Midgley (1981; 1989a, 1989b) và Gilligan (1989), những người định nghĩa sự khôn ngoan để bao gồm các biểu hiện của sự quan tâm, đồng cảm và hành vi đạo đức tiếp theo.

Tuy nhiên, nơi mà các nhà giáo dục công đã cố gắng kết hợp đạo đức vào việc học, họ thậm chí còn tỏ ra thận trọng hơn về trí tuệ. Một lần nữa, Phật Pháp cung cấp sự rõ ràng. Ma Rhea (2018) đã rèn giũa lĩnh vực này bằng cách kết hợp sự khôn ngoan về đạo đức, sự tập trung và sự hiểu biết sâu sắc vào các khóa học giáo dục của cô. Cô ấy phân định giữa sự khôn ngoan của Gạc cao và trí tuệ của thế giới, và cô ấy khuyến khích học sinh của mình thực hành thiền định và suy tư. Ma Rhea cũng thừa nhận rằng việc theo đuổi trí tuệ này thách thức năng lực của các nhà giáo dục để hành động khéo léo, và, lĩnh vực này nằm trong sự khôn ngoan của nó.

Công việc của riêng tôi dựa trên Đại thừa đã tiên phong các giá trị và đạo đức cụ thể trong paramitas (tiếng Phạn) được thực hành trên con đường thức tỉnh tâm trí. Đây là mười hoặc sáu sự hoàn hảo khác nhau. Trong tiếng Phạn đó là: Sự rộng lượng dana, đạo đức



silā, sự thấu hiểu ksanti, sự kiên nhẫn và nhẫn nhục, sức mạnh của virya, sự suy ngẫm tập trung, sự khôn ngoan và sự sáng suốt. Lòng tốt yêu thương, lòng trắc ẩn và sự bình tĩnh cũng được giả định trong những điều này.

Hình 4: một khái niệm giáo dục của Phật giáo (Smith, 2014)

Trong hình 4 ở trên, tôi đã cố gắng tổng hợp một khái niệm giáo dục của Phật giáo. Bản ngã được xây dựng như một “người” dễ biến đổi hơn (Buber, 1958), nhận ra sự phụ thuộc lẫn nhau và thay đổi là dấu hiệu nhận dạng. Quan niệm về bản thân theo định hướng “khác” được thúc đẩy thông qua tu luyện từ thiện (cho đi), đạo đức (đạo đức), tập trung (tập trung chú ý), kiên nhẫn, nỗ lực vui vẻ (nỗ lực) và suy ngẫm (sáng suốt) hình thành một giáo trình cho “thức tỉnh tâm trí” tức là Phật quả. Điều này phù hợp với những gì có thể là một người có học, và thực sự là một người khôn ngoan.

Chắc chắn trí tuệ, hành vi đạo đức và chiêm niệm không phải là sự bảo tồn duy nhất của Phật tử, mà là những đặc điểm phổ quát hơn có thể tìm thấy trong các truyền thống tâm linh, văn hóa và giáo dục. Mức độ và cách thức thể hiện chúng chắc chắn khác nhau tùy theo các khuynh hướng và di sản khác nhau. Tuy nhiên, sự khôn ngoan, đạo đức và lòng tốt mà tâm linh Pháp bao trùm, là mối quan tâm chung, khiến mọi thứ trở nên hấp dẫn hơn nếu hệ thống giáo dục phải chủ động tiến bộ cách những người trẻ được giáo dục để trở thành những công dân tốt, kiên cường và tốt.

Do đó, kịp thời là các nhà giáo dục Phật giáo đáp ứng những điều này về mặt thực hành sư phạm của họ, đặc biệt là đặt nhu cầu và khả năng của trung tâm sinh viên, cũng như đức Phật Gautama. Chúng tôi, các nhà giáo dục Phật giáo đặc biệt thích hợp để dạy thiền chánh niệm cho các sinh viên của chúng tôi và giảng dạy một cách xác thực bao gồm các tiềm năng siêu việt của đạo đức và trí tuệ. Chúng tôi cũng được đặt rất tốt để đóng góp cho các mệnh lệnh giáo dục toàn cầu. Có thể các tổ chức giáo dục Phật giáo cung cấp nơi để tinh chỉnh các thực hành của chúng tôi, dạy khéo léo, biết cách và những gì cần dạy để thúc đẩy sự thịnh vượng của cá nhân và cộng đồng, hòa hợp và hòa bình.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Albrecht, N., Albrecht, P., & Cohen, M. (2012). Mindfully Teaching in the Classroom: A Literature Review. *Australian Journal of Teacher Education*, 37(12), 1–14. doi:10.14221/ajte.2012v37n12.2
2. Almond, B. (2007) ‘What is wisdom?’ in W. Hare & J.P. Portelli (eds), *Key Questions for Educators*, Caddo Gap Press, San Francisco, pp. 5-8
3. Barnard, L. K., & Curry, J. F. (2011). Self-compassion: Conceptualizations, correlates, & interventions. *Review of general psychology*, 15(4), 289.
4. Barton, S.C. (ed.) (1999) *Where shall wisdom be found?*, T. & T. Clark, Edinburgh.
5. Batchelor, S. 1989, *Education in a pluralist society*, World Council of Churches Interlink Project, Geneva.
6. Brown, P., Corrigan, P., Higgins-D’Alessandro, M., & Higgins-D’Alessandro, Ann. (2012). *Handbook of prosocial education*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield
7. Buber, M. (1958) *I and Thou*, Macmillan, New York.

8. Buddhadasa Bhikku. (1988) *Buddha-Dhamma for Students*. Bangkok, Thailand: The Dhamma Study and Practice Group.
9. Burnell L. Compassionate care: A concept analysis. *Home Health Care Manage Pract.* 2009; 21: 319-324.
10. Byker, E. J. (2013). Critical cosmopolitanism: Engaging students in global citizenship competencies. *English in Texas*, 43(2).
11. Byker, E.J., Erik, J., & Marquardt, S., (2016). Using Critical Cosmopolitanism to Globally Situate Multicultural Education in Teacher Preparation Courses. *Journal of Social Studies Education Research*, 7(2), 30-50
12. Conze, E. (1980) *The Way of Wisdom*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
13. Crane, R. S., Kuyken, W., Hastings, R. P., Rothwell, N., & Williams, J. M. G. (2010). Training teachers to deliver mindfulness-based interventions: Learning from the UK experience. *Mindfulness*, 1, 74–86.
14. Dewey, J. 1916, *Democracy and education*, Free Press, New York.
15. Dhammananda, K. (1988) *The Dhammapada*, Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, Malaysia.
16. Dorjee, D. (2010). Kinds and dimensions of mindfulness: Why it is important to distinguish them. *Mindfulness.*, 1(3), 152.
17. Erricker, C. (2009) *A Buddhist Approach to Alternative Schooling: The Dharma School*, Brighton, UK in P.A. Woods & G.J. Woods (Eds.) *Alternative Education for the 21st Century: Philosophies, Approaches, Visions*. NY, USA: Palgrave Macmillan, 83-100.
18. Germer CK. *The mindful path to self-compassion: Freeing yourself from destructive thoughts and emotions*.

New York: The Guilford Press; 2009.

19. Gilbert P, Choden. *Mindful compassion: Using the power of mindfulness and compassion to transform our lives*. Great Britain: Constable and Robinson Ltd; 2013.
20. Gilligan, C. (1989) *Mapping the moral domain: a contribution of women's thinking to psychological theory and education*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
21. Harris, A., & Lam, K. (2018). Youth participation in 'post-secular' times: young Muslim and Buddhist practitioners as religious citizens. *The British Journal of Sociology*.
22. Hart, T. (2001) *From information to transformation: education for the evolution of consciousness*, Peter Lang Publishing, New York.
23. Hassed, C. & Chambers, R. (2014). *Mindful Learning*. Exisle Publishing: Wollombi, NSW
24. — 2004, 'Opening the contemplative mind in the classroom', *Journal of Transformative Education*, vol. 2, no. 1.
25. Hilt, L. T., Riese, H., & Søreide, G. E. (2018). Narrow identity resources for future students: the 21st century skills movement encounters the Norwegian education policy context. *Journal of Curriculum Studies*, 1-19. doi:10.1080/00220272.2018.1502356
26. Huppert, F. A., & Johnson, D. M. (2010). A controlled trial of mindfulness training in schools: the importance of practice for an impact on well-being. *The Journal of Positive Psychology*, 5, 264–274. Mindful Schools. (2012). Website at www.mindfulschools.org.
27. Hurd, E. S. (2018). Politics of religious freedom in the Asia-Pacific: an introduction. *Journal of Religious and Political Practice*, 4(1), 9-26.

28. Jennings, P. A. (2015) *Mindfulness for teachers: simple skills for peace and productivity in the classroom*. Norton & Co. New York.
29. Jokic, S., Albrecht, N., & Smith, S. (2019). Mindful self-compassion and adult learner retention in post-compulsory education. *OBM Integrative and Complementary Medicine*, 3(1). doi:10.21926/obm.icm.1901xxx
30. Kekes, J. (1995) *Moral wisdom and good lives*, Cornell University Press, Ithaca N.Y.
31. Kyeong LW. Self-compassion as a moderator of the relationship between academic burn-out and psychological health in korean cyber university students. *Personality Individual Differ.* 2013; 54: 899-902.
32. Lam, K. (2018). Self-work and social change: disindividualised participation amongst young Australian Buddhist practitioners. *Journal of Youth Studies*, 21(7), 853-868.
33. Lay Ah-Nam, & Kamisah Osman. (2017). Developing 21st Century Skills through a Constructivist-Constructionist Learning Environment. *K-12 STEM Education*, 3(2), 205-216.
34. Lehrer, K. (ed.) (1996) *Knowledge, teaching and wisdom*, Kluwer Academic Dordrecht.
35. Loundon, S., Kim, I.H. & Liow, B. (2006) 'Sunday school for Buddhists? Nurturing spirituality in children', in K.M. Yust, AN Johnson, S.E. Sasso & E.C. Roehlkepartain (eds), *Nurturing child and adolescent spirituality: perspectives from the world's religious traditions*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Oxford.
36. Lovat, T. & Toomey, R. (eds) 2007, *Values education and quality teaching: the double helix effect*, David Barlow Publishing, Terrigal, NSW.

37. Ma Rhea, Z. (2018). Buddhist pedagogy in teacher education: cultivating wisdom by skillful means. *Asia-Pacific Journal of Teacher Education*, 46(2), 199-216.
38. Maxwell, N. (2007) From knowledge to wisdom: a revolution for science and the humanities 2 edn, Pentire Press, London.
39. Midgley, M. (1981) Heart and mind: the varieties of moral experience, Routledge, London.
40. — 1989a, Can't we make moral judgements?, Bristol Press, Bristol.
41. — 1989b, Wisdom, information and wonder: what is knowledge for?, Routledge, London
42. Murdoch, I (1992) Metaphysics as a guide to morals, Chatto & Windus, London
43. Neely ME, Schallert DL, Mohammed SS, Roberts RM, Chen Y-J. Self-kindness when facing stress: The role of self-compassion, goal regulation, and support in college students' well-being. *Motivation Emot.* 2009; 33: 88-97.
44. Neff K, Germer C. The mindful self-compassion workbook: A proven way to accept yourself, find inner strength, and thrive. New York: Guilford Press; 2018.
45. Neff K, Germer CK. A pilot study and randomized controlled trial of the mindful self-compassion program. *J Clin Psychol.* 2013; 69: 28-44.
46. Neff K, Hsieh Y, Dejjitterat K. Self-compassion, achievement goals, and coping with academic failure. *Self Identity.* 2005; 4: 263-287.
47. Neff K. Self compassion: Stop beating yourself up and leave insecurity behind. New York: HarperCollins Publishers; 2011.

48. Neff K. Self-compassion: An alternative conceptualization of a healthy attitude toward oneself. *Self Identity*. 2003; 2: 85-101.
49. Neff K. The development and validation of a scale to measure self-compassion. *Self Identity*. 2003; 2: 223-250.
50. Nyanatiloka Mahathera, (1982) *Path to Deliverance*. Fourth Edition. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
51. Peters, RS (1970) *Ethics and education*, 2 edn, George Allen & Unwin, London.
52. — (ed.) (1973) *The Philosophy of education*, Oxford University Press, Oxford.
53. Purser RE, Milillo J. Mindfulness revisited: A Buddhist-based conceptualization. *J Manage Inq*. 2015; 24: 3-24.
54. Reyes D. Self-compassion a concept analysis. *J Holist Nurs*. 2012; 30: 81-89.
55. Rocco, S. (2012). Mindfulness for well-being in schools: a brief survey of the field. *Redress*, 21(3), 14
56. Schonert-Reichl, K. A., & Lawlor, M. S. (2010). The effects of a mindfulness-based education program on pre-and early adolescents' well-being and social and emotional competence. *Mindfulness*, 1, 137–151.
57. Seligman, M.E.P. (2002) *Authentic happiness using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfilment*, Random House, Sydney.
58. Sivaraksa, S. (1994) *A Buddhist Vision for Renewing Society*. Bangkok, Thailand: Thai Inter-Religious Commission for Development.

59. Smeets E, Neff K, Alberts H, Peters M. Meeting suffering with kindness: Effects of a brief self-compassion intervention for female college students. *J Clin Psychol.* 2014; 70: 794-807.
60. Smith, S.E. (2013) *Buddhist voices in school*, Sense, Rotterdam.
61. **Smith, S. E.**, Suryaratri, R., & Adil, D. (2016, November 9-10, 2016). Arts-based responses to cultural and religion identity to inform Initial Teacher Education. Paper presented at the PROCEEDING 2016 International Conference on Education & Social Science (UK-ICESS) “Educational and Social Issues in the Changing Asia”, Malang, Indonesia.
62. Smith, S. E. (2018) A Study of Emerging Buddhist educators in Indonesia. Keynote address: 2nd International Conference on Innovation in Religious Education and Buddhism. Indonesia: Magister Dharma Achariya, Smarungga Buddhist University.
63. Stahl B, Goldstein E. (2010) *A mindfulness-based stress reduction workbook*. Oakland: New Harbinger Publications
64. Sternberg, R.J. (1990) *Wisdom: Its Nature, Origins and Development*. Cambridge, UK: Cambridge University Press
65. Trilling, B., Fadel, C., Ebooks Corporation, & EBook Library. (2009). *21st century skills learning for life in our times (1st ed.)*. San Francisco: Jossey-Bass.
66. UNESCO (2016) *Happy Schools! A Framework for Learner Well-being in the Asia-Pacific*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, France.
67. Wadia, A. (1948). Buddha as a Revolutionary Force in Indian Culture. *Philosophy*, 23(85), 116-139.

68. Wallace, B. A., & Shapiro, S. L. (2006). Mental balance and well-being: building bridges between Buddhism and Western psychology. *American Psychologist*, 61(7), 690.
69. Warnick, B. R. (2007) Ethics and Education Forty Years Later. *Educational Theory*, 57(1).

NHÌN LẠI NHỮNG GIÁ TRỊ GIÁO DỤC PHẬT GIÁO VÀ NÂNG CAO NHẬN THỨC TOÀN CẦU HIỆN NAY NHƯ LÀ NHỮNG HIỂU BIẾT SÂU SẮC TỰ ĐỊNH HƯỚNG CỦA CÁC NHÀ SƯ PHẠM ĐỐI VỚI THỰC TIỄN SƯ PHẠM

Edi Ramawijaya Putra*

TÓM TẮT

Bài tham luận này thảo luận về những giá trị và nâng cao nhận thức toàn cầu dựa theo Phật giáo hiện nay, vấn đề mà nó có thể được sử dụng như những hiểu biết sâu sắc cho các hoạt động của các những nhà giáo dục học. Giai đoạn này là giả thuyết đáng kể sẽ được đưa ra và hoàn chỉnh cho việc thực hiện nghiệp vụ sư phạm hàng ngày với tư cách là người thực hiện chính sách giáo dục quốc gia được mọi quốc gia áp dụng. Người dạy và người học là bức tranh minh họa thu nhỏ đại diện sự khác biệt, sự đa dạng về bản sắc, sự đa dạng văn hóa cũng như hệ tư tưởng tôn giáo toàn cầu. Với mục đích này, việc khảo sát tỉ mỉ được sử dụng để xem xét và thảo luận về những phát hiện và các vấn đề liên quan và những triển vọng hiện tại của chủ đề này. Tái tạo lại các giá trị Phật giáo cho giáo dục không có nghĩa là để tạo ra một hệ thống hoặc cấu trúc đặc thù mà là xây dựng nền Phật giáo tinh huống và xuất thế đối với phương pháp tiếp cận sư phạm trong giảng

* Sriwijaya State Buddhist College of Tangerang, Banten, Indonesia
Người dịch: Võ Quang Hiền

dạy. Tham luận này xem xét lại một số thực tiễn tốt nhất từ nhà nghiên cứu để thực hiện nền tảng Phật giáo là cơ sở chủ yếu trong phạm vi chương trình giáo dục thể tục, chính thống. Tham luận này cũng đề xuất cho sự nhận thức toàn cầu và các giá trị giáo dục Phật giáo sẽ nâng cao chất lượng đầu ra của người học ngày nay mà họ là những người thế hệ tương lai.

Từ khóa: Buddhist Education Values, Global Awareness, Pedagogy, Educators' Practice.

1. GIỚI THIỆU

Giáo dục tôn giáo đóng vai trò quan trọng trong việc duy trì hài hòa và hòa bình trên thế giới. Hòa bình là nền tảng của sự phát triển trong mọi mặt của đời sống tại các quốc gia. Không có hài hòa và hòa bình thì sẽ khó có thể nâng cao bất kỳ nỗ lực nào để khiến con người đáp ứng được những đòi hỏi vật chất trần tục. Giáo dục Phật giáo từ lâu đã được công nhận là một phần không thể thiếu của hệ thống đạo đức và triết học của tư tưởng giáo dục. Với sự xuất hiện của sự kết nối và liên kết toàn cầu giữa các quốc gia ngày nay, giáo dục Phật giáo đã biết đến như là một yếu tố quan trọng áp dụng vào hệ thống sư phạm.

Rất dễ tìm thấy những trường học hoặc các tổ chức giáo dục thực hiện phương pháp tiếp cận Phật giáo như là xây dựng để thiết lập giáo dục có giá trị hơn cho mọi người. Chẳng hạn như, chánh niệm, một khái niệm không còn tồn tại của những khả năng của chính nó để xây dựng tính cách con người đang tu tập như là yếu tố cơ bản của giáo dục ngày nay. Đặc điểm trở thành mục tiêu chính của bất kỳ quốc gia nào muốn tạo ra thế hệ tốt hơn cho tương lai. Hiện tượng này xảy ra do thiếu tính nhân đạo giữa sự phát triển nhanh chóng của công nghệ và khoa học.

Hơn nữa, trong bối cảnh giáo dục hiện đại, giáo dục Phật giáo đã phát triển rực rỡ ở nhiều cấp độ giáo dục khác nhau, bậc tiểu học đến đại học. Giáo dục Phật giáo đã trở thành một môn học thu hút nhiều học giả, nhà nghiên cứu và nhà tư tưởng trong lĩnh vực giáo dục. Giáo dục Phật giáo đã được vượt qua và lan rộng đến Sri

Lanka, Trung Quốc, Hàn Quốc, Nhật Bản, Tây Tạng, Mông Cổ, Myanmar, Thái Lan, Campuchia, Lào, Việt Nam, Malaysia, Singapore, và Indonesia với sự tăng trưởng và phát triển của Phật giáo với chất lượng và số lượng tại các quốc gia này. Giáo dục Phật giáo đã tiến triển rất nhanh bằng cách đưa các môn học hiện đại vào giáo trình mà nó được chấp nhận như một trong những khuôn khổ của chương trình giảng dạy quốc gia tại những nước này.

Thật vậy, điều gì làm nó có ý nghĩa mà không cần thầy giáo? Thầy giáo có vai trò rất lớn trong việc xác định việc đạt được mục tiêu cuối cùng của nền giáo dục Phật giáo. Giáo viên chỉ có thể là người truyền bá kiến thức, hoặc đóng vai chính cho học viên và môn đệ phản ánh và tương tác. Vì lý do này, điều cực kỳ quan trọng là người thầy cần có quan điểm tích cực và hiểu rõ về ý định và động lực của chính mình để trở thành một nhà giáo dục. Đôi khi, các nhà giáo dục không biết tiên liệu ý định của họ mà nó đã được điều chỉnh sao cho phù hợp với cách giải thích của học viên hay không, hoặc những sự việc ghép nối có thể xảy ra do thiếu hiểu biết về những vấn đề giáo dục tôn giáo (trong trường hợp này giáo dục Phật giáo) mới là quan trọng.

Nhiều nhà giáo có thể thực hiện những cách giáo dục tôn giáo khác nhau để cải cách phương pháp sư phạm của họ nhằm cung cấp hướng dẫn giáo dục tốt hơn cho người học. Tuy nhiên, luận án này trình bày hai mặt (1) bằng cách nhìn lại nền giáo dục Phật giáo và (2) bằng khôi phục lại toàn bộ nhận thức

2. TÍNH HỢP LÝ

Thế giới ngày nay của chúng ta dường như có những vấn đề tương tự trong những điều kiện của sự duy trì sự tồn tại theo chương trình nghị sự của nhân loại. Sự đổi mới, phát minh công nghệ cũng như phát triển nguồn nhân lực đã phát triển một cách tinh vi làm cho việc kiếm sống tốt hơn, dễ dàng hơn và hiệu quả hơn. Tuy nhiên, những nỗ lực cao cả và giá trị như vậy sẽ đối mặt với những ràng buộc và thách thức toàn cầu, vấn đề mà hiện đang tác động lớn đến hòa hợp và hòa bình thế giới. Quan trọng hơn, bị đe dọa, những

thách thức và ràng buộc đó sẽ sớm đưa sự sống còn của thế giới vào kỷ nguyên tranh đấu bởi các hệ tư tưởng, quyền lực, môi trường, không gian, tài nguyên của quốc gia, v.v... Thật mỉa mai, thuật ngữ “cạnh tranh” như một khái niệm then chốt để chấp nhận mối quan hệ tương hỗ và toàn cầu phần lớn bị hiểu lầm bởi những phát ngôn miệt thị mà không cần bất kỳ suy nghĩ thận trọng nào để giải quyết. Hiện tượng này, dựa theo kết quả trên, có lẽ để miêu tả những tội ác được thực hiện xuyên lục địa, xuyên quốc gia và xuyên quốc tịch trên quy mô lớn. *Điều này không những là vấn đề quốc gia mà còn là vấn đề khá nhạy cảm thuộc về một chính thể hoặc quốc gia nào đó.*

Phật giáo quan niệm rằng ngộ nhận và thiện tâm đã ăn sâu vào trong tâm trí điều mà từ lâu bị ám ảnh bởi tham sân si. Có lẽ nên có một sự phân chia lớn nhằm tách rời hai thuật ngữ giáo dục thế tục và giáo dục tôn giáo hoặc tâm linh. Nhiều nỗ lực để đưa những vấn đề mang tầm cỡ quốc tế xen vào hệ thống chương trình giảng dạy. Tuệ quán và tưởng của Phật giáo được quan tâm coi con người thì quan trọng như là động cơ tiềm năng để chuyển hóa chúng, do đó giáo dục có một vai trò đáng kể theo nghĩa đen trong lĩnh vực này. Hòa thượng Thích Trí Quang (2014), trong một phần mở đầu của tập sách “Tâm quan trọng của việc thúc đẩy giáo dục Phật giáo”, cho rằng giáo dục Phật giáo nên hài hòa với môi trường giáo dục bằng chánh niệm, vượt qua nhị nguyên đối đãi, tâm từ bi và điềm tĩnh như một bước đột phá trong quan điểm sư phạm mới. Bên cạnh đó, đối với những cái mà phạm vi của những giá trị phù hợp với truyền thống giáo dục chính thức vẫn còn trong một dấu hỏi lớn.

Ví dụ, những đóng góp chắc chắn của Hicks (2007), người đã làm rõ khái niệm về “mang tính quốc tế” trong chương trình giáo dục của chúng ta ngày nay. Phương pháp tiếp cận quốc tế không đề cập đến kiến thức quốc tế trong các phần nhận thức. Nó giải quyết đến các nguyên tắc phụ thuộc lẫn nhau điều mà nó thể hiện tính quốc tế như là những giá trị nhân loại đối với sự cộng sinh, tồn tại giữa con người, các vấn đề và sự kiện trên thế giới ngày nay. Heine và Prebish (2003) thừa nhận những thay đổi của truyền thống tu viện, học thuật từ chương, xã hội như cũng như tác động của hiện

đại hóa hưởng ứng với cuộc cách mạng công nghiệp, các phong trào toàn cầu và các yếu tố quốc tế khác.

Tại hầu hết các quốc gia ở châu Á như Indonesia, Philippines, Malaysia, Thái Lan, Singapore và Việt Nam Phật giáo được giới thiệu xuyên suốt trong môi trường giáo dục chính quy. Việc đưa Phật giáo vào một trong những nội dung của chương trình giảng dạy đã được áp dụng từ lâu do cần thiết tạo ra các giá trị của việc dạy giáo lý của Đức Phật sao cho phù hợp với những nỗ lực sư phạm ở phạm vi trường học. Đã có nhiều phương pháp và chiến lược được thực hiện bởi các nhà hoạch định chính sách và những người có thẩm quyền nhằm truyền đạt lòng từ bi và trí tuệ của Phật giáo cho thế hệ trẻ. Tuy nhiên, khái niệm sư phạm về Phật giáo này đã phải đối mặt với vô số thách thức trong thực tiễn. Giới hạn và sự leo thang của các vấn đề và những khó khăn thay đổi giữa các quốc gia do bởi tình hình chính trị, kinh tế, văn hóa và môi trường của chính những quốc gia này. Do đó, những bài học và thực tiễn từ một lãnh thổ hoặc một quốc gia cụ thể đến một quốc gia khác sẽ không đồng đều so với những nỗ lực biến Phật giáo trở thành những phần hợp nhất của chính sách giáo dục quốc gia.

Trở trêu thay, sự gia tăng của bạo lực và chủ nghĩa cực đoan trên khắp các quốc gia mà nguyên nhân phần lớn do học thuyết cấp tiến gây ra trong nhận thức tôn giáo giữa con người và con người. Trong phạm vi Phật giáo, cơn thịnh nộ của các cuộc xung đột ở bang Rakhine tại Myanmar có thể là một trong những vấn đề tôn giáo lan rộng nhất liên quan đến Phật giáo. Trên thực tế, tác động này đã mang lại một vài liên quan bất chấp cộng đồng Phật giáo về sự thật đằng sau lịch sử lâu dài của những công dân trên các khu vực bị ảnh hưởng nơi hàng ngàn người Rohingya sinh sống.

Đối với các xung đột quốc gia, bất chấp sự căng thẳng giữa lý thuyết và thực tiễn, Phật giáo đã có ảnh hưởng lớn đến những hệ thống giáo dục tại nhiều nơi, đặc biệt là Ấn Độ, Sri Lanka, Thái Lan, Myanmar, Campuchia, Lào và Tây Tạng. Từ khoảng thế kỷ thứ năm trở đi, các tu viện Phật giáo nổi lên như các trung tâm giáo dục, không chỉ cho các nhà sư mà còn dành cho các cư sĩ. Một số tu viện trở nên rộng lớn và

phức tạp đến mức chúng được coi những mô hình của các trường đại học ngày nay. Ở Ấn Độ, sự nổi tiếng của những trung tâm giáo dục này – Nālandā, một trung tâm học tập bậc cao thời cổ đại ở bang Bihar, được cho là đã có 10.000 sinh viên từ nhiều quốc gia và vùng lãnh thổ khác nhau, đã cung cấp nhiều khóa học về triết học, chính trị, kinh tế, luật, nông nghiệp, thiên văn học, y học và văn học. Đây là một bằng chứng lịch sử về giáo dục Phật giáo có thể là khái niệm cốt lõi của việc tích hợp các mặt của thế tục như là nguồn lợi ích.

Kinh nghiệm bài học cụ thể. Ở Thái Lan, những ngôi trường của tu viện nằm trong các ngôi chùa Phật giáo là nguồn giáo dục chính cho trẻ em nam trong nhiều thế kỷ, mặc dù chúng cung cấp giáo dục tôn giáo là chính. Khi chính phủ Thái Lan giới thiệu nền giáo dục thế tục, kiểu phương Tây vào khoảng đầu thế kỷ 20, nó đã sử dụng các ngôi trường của các tu viện làm phương tiện để tiếp cận dân số tăng cao. Tính đến thập niên 1970, gần 50% trường tiểu học của Thái Lan vẫn nằm trong các tu viện Phật giáo. Tương tự như vậy, ở Nhật Bản, truyền thống giáo dục tu viện Phật giáo có ảnh hưởng lớn đến nỗi một học giả Nhật Bản thế kỷ 19 đã viết rằng “Phật giáo là người thầy mà dưới sự chỉ dẫn của nó làm cho quốc gia tăng trưởng”.

Không cần phải nói, do quá trình thích nghi nhanh chóng của giáo dục Phật giáo mà các giá trị thực tế từ giáo dục hiện đại ngày nay, tầm quan trọng của các giáo viên tự định hướng nhằm nâng cao hiểu biết, kiến thức cũng như các kỹ năng về nội dung sư phạm để thực hiện việc hướng dẫn mạch lạc và ý nghĩa.

3. THẢO LUẬN

Thông qua bài viết này, phần thảo luận sẽ tập trung bàn sâu về những vấn đề và thách thức của giáo dục Phật giáo ngày nay và làm thế nào giáo dục tôn giáo được chấp nhận và áp dụng trong phạm vi lớp học.

Như đã đề cập trước đó, nhiều cách khác nhau đã được các quốc gia áp dụng và thực hiện để truyền đạt các giá trị của giáo dục Phật giáo. Các quốc gia Phật giáo có số lượng lớn tín đồ Phật giáo như

Thái Lan, Sri Lanka, Myanmar, Việt Nam và Lào đã quản lý thành công một cách có hệ thống nền giáo dục Phật giáo của họ thông qua các quy trình hoạch định chính sách. Các loại hình giáo dục từ những hình thức *phi tôn giáo, tu viện, thể tục, chính quy, không chính quy và các khía cạnh và hình thức khác mà nó đại diện cho Phật giáo là cốt lõi của các giá trị*. Đối với một số quốc gia có thiểu số tín đồ Phật giáo như Malaysia, Singapore, Indonesia và Nhật Bản, các loại hình có thể khác nhau tùy theo tình hình của những chính sách giáo dục và chính trị. Về cơ bản, đã mở rộng các phong trào phân bố Phật giáo liên tục cùng với hệ thống quốc gia mà nó hoạt động ở mọi quốc gia.

Mặc dù vậy, các phong trào như vậy nổi lên như một phản ứng của việc đạt được các mục tiêu tương tự. Phúc lợi xã hội, thịnh vượng, bình đẳng trong sinh kế, chỉ số hạnh phúc là lý do chính tại sao cách tiếp cận của Phật giáo như phân khúc trình bày một giải pháp cho vấn đề nhân loại hiện nay. Một trong những mục tiêu được nêu trong tài liệu pháp lý của LHQ trong MDGs (Mục tiêu phát triển thiên niên kỷ). Những tài liệu này nêu rõ các mục tiêu phải được giải quyết bởi mọi cộng đồng các tôn giáo trên thế giới. Thượng Tọa Thích Nhật Từ, trong tác phẩm “Promoting Buddhist Education”, cho rằng những đóng góp của các phương pháp tiếp cận Phật giáo là những cấu trúc chính bởi những đáp ứng xã hội do sự chuyển đổi xã hội và cá nhân. Đem Phật giáo vào lĩnh vực giáo dục thì chắc chắn công nhận là vai trò đóng góp chính để nâng cao nền tảng đạo đức ở mọi quốc gia (TT.Thích Nhật Từ, 2014).

Riêng tôi rất thích nhìn thấy khẩu hiệu của UNESCO (Tổ chức Văn hóa, Khoa học và Giáo dục Liên Hợp Quốc) được hiển thị trên trang web của nó. Nó được viết rằng hãy “tạo sự yên tĩnh trong tâm hồn mọi người”. Đây là một lời kêu gọi của tất cả *các nhà lãnh đạo Phật giáo định hướng lại quan điểm và hiểu biết của họ*. Sự phát triển của giáo dục và các giá trị Phật giáo được phân chia trong lĩnh vực học thuật với nhiều hình thức và kiểu mẫu khác nhau để khắc phục các vấn đề toàn cầu của chúng ta. Tuy nhiên, niềm tự hào này đặt ra một câu hỏi rằng đây có phải là *điều lý tưởng của giáo dục Phật giáo mà chúng ta mong đợi chăng? Hoặc nó chỉ là một kiểu nền móng*

tùy thuộc vào bối cảnh của nó? Một trường hợp điển hình là nền giáo dục Kitô giáo ở Vương quốc Anh đã cho chúng ta biết rằng làm thế nào để giáo dục tôn giáo phải gắn liền với các xu hướng và vấn đề hiện tại và những khía cạnh khác. Như đã đề cập trong www.theguardian.com, các khía cạnh tôn giáo theo hệ thống giáo dục ở Vương quốc Anh có thể bị hủy bỏ nhưng chúng cần phải được đưa vào phù hợp với thực tế hiện tại. Kitô giáo là tôn giáo lớn trong nhiều tôn giáo khác hay thái độ sống trong số học sinh nhà trường. (www.theguardian.com).

Thật không may, những nhiệm vụ lớn như vậy sẽ không thể đạt được mà không có sự can thiệp tích cực của các giảng sư của tôn giáo, những người rất thích hợp với trung tâm giáo dục. Các giảng sư tôn giáo trong vai trò thực hiện triết để các chính sách do chính quyền và các nhà lãnh đạo tôn giáo đề ra trong chương trình ngoại khóa. Vai trò của những người thầy này rất quan trọng và cần thiết đối với giáo dục Phật giáo thành công ở cấp độ sư phạm. Do đó, mọi người thầy (những giáo viên Phật giáo) phải nhận thức được các vấn đề hiện tại và làm thế nào nội dung các hoạt động sư phạm của họ có thể giải quyết các vấn đề. Học viên trẻ là những người mà chẳng bao lâu nữa sẽ tham gia với tư cách là công dân của thế giới. Nhận thức tự định hướng của những giáo viên này thì rất cần thiết để tạo ra không khí học tập tích cực và mang tính xây dựng cho nền giáo dục tôn giáo trong phạm vi này.

Thế giới của chúng ta cần những nhà giáo dục linh hoạt để nhìn thấy những xu hướng và vấn đề toàn cầu hiện nay mà nó liên quan đến việc tự chuyển hóa và trau dồi kiến thức. Phương pháp và chiến lược giảng rời xa quy luật của chương trình đào tạo theo định hướng bá quyền. Nói cách khác, giáo dục tôn giáo nên dựa trên nhu cầu thực tế và những thách thức thực sự xảy ra trên khắp thế giới. Đầu ra dự kiến sẽ là một phần của đặc tính thế giới để giải quyết vấn đề nhân loại. Giáo dục Phật giáo có thể nói là “giác ngộ” của Đức Phật đã được mô hình hóa theo các đệ tử và tín đồ của Ngài không chỉ là mục tiêu thách thức của việc tu tập cá nhân mà còn là sự hòa hợp tích cực của các giá trị, nguyên tắc và kiến thức Phật giáo vào đời sống xã hội cá nhân và cộng đồng hàng ngày. (Hin, 2003).

Với ý nghĩa rộng hơn, các nguyên tắc Phật giáo cơ bản không chỉ liên quan đến giới Phật giáo chúng có thể được truyền đạt bằng những thuật ngữ của nhân đạo và thể tục càng nhiều càng tốt để mà chúng có thể được sử dụng cho một thế giới bao la hơn, nơi có quá nhiều bất ổn về đạo đức trong giáo dục. Ví dụ trên là phương tiện tốt nhất để khuyến khích mọi người như nhiều ví dụ khác. Hy vọng rằng những quốc gia có truyền thống Phật giáo lâu đời sẽ đánh giá cao sự phong phú của họ, xem xét các cách làm tốt hệ thống giáo dục theo các nguyên tắc Phật giáo và ưu tiên cho giáo dục về các nguồn lực theo dụng ý của họ (Lokamitra, 1980).

4. NHỮNG GIÁ TRỊ CỦA GIÁO DỤC PHẬT GIÁO

Trước hết, tôi bắt buộc phải nói rằng giáo dục Phật giáo phần lớn đã bị hiểu sai hoặc giải thích sai. Mục đích cuối cùng của giáo dục Phật giáo không phải là xây dựng một hệ thống hoặc hình thức kỷ luật hay bất kỳ cấu trúc chính thức nào để làm cơ sở thực hiện. Thay vào đó, giáo dục Phật giáo nhằm đến việc chuyển hóa bản chất con người trở thành một hình thức cao nhất thông qua sự hoàn thiện về mặt đạo đức, trí tuệ và tinh thần. Ba năng lực hoàn hảo của cuộc sống chắc chắn dẫn dắt con người vượt qua hạnh phúc trần tục mà chính điều đó là thành tựu cao nhất mà tất cả chúng ta đều tìm kiếm. Do đó, giáo dục Phật giáo dựa trên nhu cầu tâm lý chính của tất cả chúng sinh (Rahula, 2015).

Các mối liên quan xuất hiện từ việc chèn những giá trị Phật giáo vào nội dung sư phạm, số lượng cơ sở Phật giáo thành lập tại các quốc gia đã coi các giá trị của giáo dục Phật giáo như là một quá trình của quy luật giáo dục. bởi vậy, mục tiêu của giáo dục Phật giáo là chiếm lĩnh tri thức và tuệ giác. Do đó, giáo lý của Đức Phật không phải là một triết lý suông được thiết kế chỉ để sắp xếp lại các khái niệm trong tư tưởng chúng ta; mà chúng là một hành vi sinh động của lòng từ bi nhằm mục đích chỉ cho chúng ta cách mở rộng tâm hồn của chúng ta với sự nhiệm màu của nhận thức - nhận thức của chính chúng ta giữa nhận thức của những người khác thông qua sự suy nghĩ và kinh nghiệm tu tập giống nhau.

Một ví dụ điển hình để chứng minh nhận xét nêu trên là một nghiên cứu do Rhea thực hiện vào năm 2015. Bà đã nghiên cứu tác động của Phật giáo đối với việc giảng dạy, khám phá ra sự tiếp cận và triết lý giáo dục, thực hành giảng dạy hàng ngày và thách thức kết hợp chương trình đào tạo truyền thống với Thế giới quan Phật giáo trong ngôi trường mà nó *được hướng dẫn bởi* triết lý Phật giáo đầu tiên ở Úc. Nghiên cứu này cho thấy tác động của Phật giáo đối với việc giảng dạy rất đáng kể thông qua việc phát triển văn hóa học đường thiên về Phật giáo kể cả phương pháp sư phạm và phát triển tài liệu đào tạo. Về trình độ nhận thức luận, các thực hành chánh niệm hàng ngày xung quanh những vấn đề tương đồng và khác biệt trong cách hiểu về Phật giáo và phi Phật giáo của hành vi của con người (Rhea, 2015).

Một ví dụ khác từ Indonesia, một vài cơ sở giáo dục đại học Phật giáo điều hành việc thực hiện phối hợp giữa chế độ tu tập và học giáo lý Phật. Sinh viên được yêu cầu thọ giới trong thời gian học về phụng sự giáo dục để trở thành giáo viên tôn giáo trong các trường chính quy. Nó được gọi là PTAB (Pendidikan Tinggi Keagamaan Buddha). Do đó, Phật giáo là một hệ thống giáo dục nhằm lấy lại bản chất bên trong của chính chúng ta. Nó cũng dạy về sự bình đẳng tuyệt đối xuất phát từ sự công nhận của Đức Phật rằng tất cả chúng sinh đều sở hữu trí tuệ và bản chất bẩm sinh này. Giữa chúng sinh, căn bản không có sự khác biệt.

Theo thí dụ trên, Dong (2003) nhắm đến mục tiêu cơ bản của quá trình mà kết quả phải đạt được. Những chức năng là các kết quả đầu ra khác có thể xảy ra như một kết quả tự nhiên của quá trình bởi các sản phẩm hoặc hệ quả của giáo dục học đường. Ví dụ, một số giáo viên tin rằng việc chuyển giao kiến thức trường học sang thế giới thực tế là điều xảy ra một cách tự nhiên là hệ quả của việc sở hữu kiến thức đó đúng như chức năng của giáo dục. Kiến thức học được từ bên trong khác với kiến thức có được từ thông tin. Người học quay về nuôi dưỡng những hạt giống tốt trong tâm để nhìn thấy hiện tượng xã hội và phản ứng tích cực với nó thay vì đánh giá quá cao với dòng thông tin điều mà sẽ không bao giờ là nguồn gốc của trí tuệ.

Vì thế, đó là nội dung của các đánh giá mà chủ yếu để vận hành nền giáo dục. Năng lực khả năng tư duy được đánh giá một cách sáng tạo trong nhà trường hiện nay như thế nào? Sinh viên đặc biệt được công nhận và tôn trọng ở mức độ nào? Sinh viên có cơ hội thường xuyên để nhận ra và đánh giá các quan điểm khác nhau khi các bài kiểm tra trắc nghiệm yêu cầu một câu trả lời “đúng” đúng không? Các giáo viên có quan điểm nhân văn hơn về mục đích giáo dục thường bị căng thẳng vì ý nghĩa việc làm mà họ gán cho giáo dục khác xa so với xã hội hoặc tổ chức giao họ. Hãy lắng nghe ngôn ngữ của giáo dục rằng trọng tâm căn bản của giáo dục là kiến thức và giảng dạy chứ không phải là người học. Sinh viên được kỳ vọng sẽ phù hợp với các trường hơn là sự phục vụ của nhà trường đối với nhu cầu sinh viên.

5. NHẬN THỨC TOÀN CẦU

Điểm chính thứ hai của bài viết này đang tái sinh lại nhận thức toàn cầu. Vấn đề của thế giới hiện nay không còn được xem như điều lo lắng thuộc về các quốc gia riêng biệt hoặc một nhóm quốc gia cụ thể. Trong thực tế, cơ bản của tất cả các vấn đề nằm ở sự tồn tại của nhân loại và nhân đạo. Làn sóng khó khăn toàn cầu phải được coi là yếu tố tổng thể của việc tái tạo sự tồn tại chung, sự kiên trì của hòa bình, lý do đoàn kết của những người sống trên cùng một hành tinh. Giáo dục Phật giáo nên trình bày sự đóng góp của họ trong quá trình khủng hoảng toàn cầu ở nhiều khía cạnh.

Thật khó mà nói rằng các vấn đề toàn cầu không phải là về sự tồn tại của nhân loại. Trên nhiều ấn phẩm của mình, Liên hợp quốc đã đề cập rằng các vấn đề như nghèo nàn, HIV, phi thực dân hóa, an ninh và hòa bình, đói khát, tỷ lệ chết trẻ, giới tính, biến đổi khí hậu, người tị nạn và khủng bố là những điểm đầu tiên mà nó đã vượt khỏi phạm vi biên giới các quốc gia cần giải quyết và không thể kiên quyết nếu có bất kỳ một quốc gia nào hành động một mình (www.un.org).

Vì lợi ích của việc đạt được tri thức của tất cả mọi người, giáo dục và tôn giáo phải phối hợp cùng nhau để tán dương lòng trắc ẩn

và lòng nhân ái với người khác. Hershock (2014) tuyên bố rằng các động lực xây dựng và giải quyết những vấn nạn được tạo ra bởi tập tục truyền thống trước đây, công việc xuyên quốc gia và văn hóa, tăng tính liên ngành giữa các ngành khoa học tự nhiên và xã hội không chỉ đơn thuần là sắc sảo mà nó còn mang tính quyết định. Giáo dục cho bình đẳng bằng quan hệ (chứ không phải để so sánh hơn thua) bắt đầu bằng việc chống lại sự cảm dỗ để tang sự công bằng. Mặc dù “giáo dục cho tất cả mọi người” là mục tiêu đáng ca ngợi, nhưng nó không phải là sự thay thế cho “chất lượng giáo dục vì tất cả mọi người”. Nếu công bằng không được coi là cây thước so sánh giữa “cuộc sống” của những cá nhân, cộng đồng hoặc các lớp học, mà nó được hiểu như là một chỉ số năng động của khả năng đáp ứng, giáo dục công bằng bao gồm việc tạo ra tính nhạy cảm và độ nhạy cảm cần để đi từ việc học hỏi lẫn nhau đến học hỏi từ sự học hỏi lẫn nhau.

Điều này ngụ ý một sự thay đổi của sự nhấn mạnh nhận thức từ các sự kiện (hiểu biết cái gì) và các kỹ năng (hiểu biết như thế nào) sang phân biệt thông tin đạo đức (hiểu biết về điều gì). Nói tóm lại, giáo dục cho công bằng đòi hỏi phải hình dung lại giáo dục như là kết nối liên tục của kiến thức với trí tuệ. Sự thăng trầm của giáo dục tôn giáo đang trên đường “học cách tồn tại với nhau” như một trong những mục tiêu của UNESCO với tư cách là cơ quan của Liên Hợp Quốc để thúc đẩy giáo dục. Đối với Phật giáo, là tôn giáo chính thức được chấp thuận nội dung chương trình đào tạo, Gamage (2016) đã đưa ra một số hàm ý về xen kẽ những tư tưởng Phật giáo trong giáo dục. Ông đã viết trong bài biết của mình những dòng tư tưởng về giáo dục tư duy dựa trên sự giác ngộ thay vì giáo dục đang chiếm ưu thế hiện nay đang dựa trên sự tiếp cận kinh nghiệm hợp lý. Sự đồng cảm phát sinh từ các giá trị như lòng trắc ẩn và tình thương không chỉ có thể làm giảm sự đau khổ của con người mà còn đóng góp tích cực cho giáo dục bền vững, nhạy cảm văn hóa và phát triển bền vững. Hơn nữa, một nền giáo dục thay thế có thể được hình thành dựa trên các giá trị như vị tha và không chấp trước hơn là cố gắng bảo vệ và duy trì những bản chất được xây dựng làm giảm bớt đau khổ của con người do xung

đột bản chất và những quan niệm về bản thân bị đe dọa.

6. KẾT LUẬN

Phật tử và Phật giáo là một trong những cộng đồng tồn tại cùng với các thực thể và cộng đồng khác. Vì thế, nhìn vào bức tranh toàn cầu và những thay đổi của nó là những yếu tố quan trọng nhất để quan sát. Tóm lại, quan hệ đối tác và hợp tác của các nhà chức trách ở mọi quốc gia cần phải nỗ lực hơn nữa để *đào tạo giáo viên tôn giáo của họ phát triển nghề nghiệp lý tưởng. Bởi vì nó không đủ để chống lại chủ nghĩa cực đoan bạo lực đã từng là kẻ thù của chúng ta. Trên thực tế, chúng ta cần ngăn chặn nó, và điều này đòi hỏi các hình thức “quyền lực mềm”, để ngăn chặn mối đe dọa do những diễn giải bị bóp méo về văn hóa, thù hận và ngu dốt.*

Không ai sinh ra là một kẻ cực đoan và bạo lực - chúng được tạo ra và lớn lên trong môi trường xấu. Vô hiệu hóa quá trình cực đoan phải bắt đầu bằng nhân quyền và pháp quyền, với những cuộc đối thoại xuyên quốc gia, bằng cách trao quyền cho tất cả thanh niên nam nữ, và bằng cách bắt đầu ngay từ trên ghế nhà trường càng sớm càng tốt. Trong khi mà các giáo viên Giáo dục Phật giáo bao gồm khả năng để cung cấp hỗ trợ cho các quốc gia khi họ xây dựng các chiến lược sắc nét hơn để ngăn chặn chủ nghĩa cực đoan bạo lực. Các nhà lãnh đạo tôn giáo và các thành viên Tăng đoàn cũng đã cam kết lập kế hoạch đấu tranh và xóa bỏ chủ nghĩa cực đoan, tập trung vào các ưu tiên liên quan trực tiếp đến công việc của UNESCO:

- (i) giáo dục, phát triển kỹ năng và tạo thuận lợi cho việc làm.
- (ii) trao quyền cho thanh niên.
- (iii) truyền thông chiến lược, Internet và phương tiện truyền thông xã hội
- (iv) bình đẳng giới và trao quyền cho phụ nữ.

Chính trường học là sức mạnh sinh học tinh thần-xã hội phát triển nhanh chóng trong đời sống ngày nay của chúng ta. Thiếu sự tha thứ hoặc gia tăng sự ngu muội phụ thuộc rất nhiều vào khả năng

giáo dục tôn giáo để đặt con người vào cả hai hướng. Giáo dục Phật giáo, là một phần của giáo dục thế giới hiện đại mà nó có vai trò quan trọng trong việc xác định thế giới chúng ta nhận được cái gì trong tương lai. Sự đầu tư của nguồn nhân lực đã nằm trong các bức tường nhà trường, nơi tiếng kệ, lời kinh của Đức Phật được truyền đạt qua những nỗ lực và diễn ngôn của các giáo viên tôn giáo.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Meshram, Manish. 2013. "Role of Buddhist Education in Ancient India," *International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature*.
2. Herschock, P.D. 2014. "Valueing Diversity: Buddhist Reflections and Equity and Education". *Asian Network Exchange* 22 (1).
3. Rahula, K. V. 2015. *Buddhist Studies as a Discipline and Its Role in Education*. 10th Annual Buddhist Conference. University of Jayawardena.
4. Duong, Y. 2003. *Buddhism: Education for a modern world*, *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism* 4, 284-293.
5. Gamade, S. 2016. A BUDDHIST APPROACH TO KNOWLEDGE CONSTRUCTION AND EDUCATION IN SRI LANKA (CEYLON) IN THE CONTEXT OF COLONISATION AND SOUTHERN THEORY. *Postcolonial Directions in Education*, 5(1), 83-109.
6. Rhea, Z.M. 2012. BUDDHIST FOUNDATIONS OF TEACHING. *Buddhist Foundations of Teaching*.
7. Lokamitra, D. 2003. *The Centrality of Buddhism and Education in Developing Gross National*.
8. Hin, S.T. (2013). *Engaged Buddhism & its Contributions to Sustainable Development and ESD*.
9. Hernandez, C. G. (n.d). *Ethnic Separatism and Religious*

Extremism in Southeast Asia: Implications for the Monopoly on the Use of Force.

10. Nguồn online

11. <https://en.unesco.org/preventing-violent-extremism>

12. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/14/guardian-view-on-religious-education-in-schools>

13. <http://www.un.org/en/sections/issues-depth/global-issues-overview/>

14. <https://unfoundation.org/blog/post/7-global-issues-watch-2018/>

GIÁO DỤC CHO THỨC TỈNH, THỨC TỈNH CHO GIÁO DỤC: NHỮNG PHẢN ÁNH TỪ LĨNH VỰC DU HỌC

Christie Yu-Ling Chang, Ph.D*

TÓM TẮT

Bài viết này là một nỗ lực ban đầu để đề xuất “Du học Chánh niệm”. Dựa trên nền tảng thực tiễn của tác giả và quan sát người tham gia từ lĩnh vực du học trong 17 năm qua, và lấy cảm hứng từ ý tưởng cho giáo dục của Tôn giả Bhiksuni Shig Hui Wan (1912-2004), “Giác chi giáo dục,” (“覺之教育,”) tác giả đã thay thế bản dịch cũ, “Giáo dục của Giác ngộ” với “Giáo dục Thức tỉnh,” và giải thích khái niệm này theo cả hai hướng: “Giáo dục cho thức tỉnh” và “Thức tỉnh cho giáo dục”. Tác giả chỉ ra rằng nghiên cứu ở nước ngoài của Hui Wan là một giai đoạn quan trọng đối với cuộc đời của bà và so sánh việc “du học” để thực hành “từ bỏ” của Phật pháp (“rời khỏi quê hương”) để đi du học, một xu hướng phổ biến mới trong thế hệ trẻ ngày nay, như một mảnh đất màu mỡ cho sự thức tỉnh “du học Chánh niệm” được đề xuất như một phương tiện mạnh mẽ để đạt được “Giáo dục tự Tỉnh thức”, là nơi “hướng dẫn và thu thập Tứ Nhiếp Pháp”, cùng với thành lập

* Center Director, CIEE (Council on International Educational Exchange) Taipei, President, International Buddhist Confederation (IBC), Chair, International Lay Buddhist Forum (ILBF), President, Sakyadhita, Taiwan

Người dịch: Liễu Pháp và Bạch Huệ

“Tăng Thân Thanh Thiếu niên Toàn cầu”, được chia sẻ như là ý nghĩa thực tiễn và mạnh mẽ, khéo léo.

Từ khóa: *Awakening Education, Education of Enlightenment* (覺之教育), *Study Abroad, Mindful Study Abroad, Four Methods of Guidance and Gathering* (四攝法), *Glocal Youth Sangha*.

1. TỔNG QUAN

Giáo dục để làm gì? Trải qua hệ thống giáo dục thế tục ở châu Á và châu Mỹ bằng cách lấy một bằng tiến sĩ (Ph.D.) của bản thân và đã từng giảng dạy cả ở Đài Loan và Hawai'i trong 20 năm qua, bao gồm tại các trường đại học (cả Đại học Quốc gia Đài Loan và Đại học Hawai'i tại Manoa) cũng như các loại hình có giá trị và trình độ giáo dục khác nhau, chẳng hạn như “Các trường học luyện thi cấp tốc” ở Đài Loan, các trường dạy tiếng Hoa ở Hawai'i và hiện đang trong bối cảnh du học nơi tôi nhận sinh viên (chủ yếu ở độ tuổi từ 19-21) với nguồn gốc vô cùng đa dạng từ 400 trường đại học ở Mỹ. Tôi không thể giúp đỡ nhưng phản ánh câu hỏi rất quan trọng này: Rốt cuộc giáo dục LÀ GÌ? Tôi thấy mình phải đồng tình với những gì Đức Phật đã nhận ra cách đây 2600 năm. Thức tỉnh là mục tiêu duy nhất.

Trong bài viết này, trước tiên tôi sẽ diễn giải lại và giải thích khái niệm về “Giáo dục Tỉnh thức” được ủng hộ bởi Tôn giả Bhiksuni Shig Hui Wan (1912-2004)² người sáng lập ra Đại học Phật giáo đầu tiên ở Đài Loan sau khi bà du lịch khắp nơi trên thế giới và nghiên cứu ở nước ngoài. Tiếp theo, tôi so sánh du học với các khái niệm cơ bản của Phật giáo như xuất gia, từ bỏ và thức tỉnh trong khi chia sẻ những suy tư từ những năm quan sát và thực hành của tôi trong lĩnh vực này. “Du học chánh niệm” sẽ được đề xuất và chúng tôi sẽ chia sẻ phương pháp thực hành Tứ nhiếp Pháp như Đức Phật đã dạy, được áp dụng trong việc xây dựng “Tăng thân Thanh thiếu niên Toàn cầu”, (hay *thiện tri thức, kalyanamitra*) để tạo điều kiện cho sự thức tỉnh trong các sinh viên du học của chúng tôi.

Thành lập vào năm 1990, Đại học Huafan được biết đến là trường đại học thế tục đầu tiên của Phật giáo (hoặc do Phật giáo sáng lập) trong lịch sử Phật giáo Đại thừa Trung Quốc, và độc đáo ở chỗ nó đã nhấn mạnh đến “Giáo dục Giác ngộ”, một điều như đã chỉ ra trong Triết học giáo dục của mình trên trang web của trường đại học:

Mục tiêu của chúng tôi với tư cách một tổ chức giáo dục là giúp học sinh cải thiện bản thân thông qua việc tự giáo dục, hoặc “Giáo dục Giác ngộ” như được ủng hộ bởi người sáng lập của chúng tôi, Tôn giả Hui Wan. Điều này liên quan đến việc tự thức tỉnh, tự phát triển bản thân và giáo dục định hướng con người dựa trên nền tảng đạo đức của Trung Quốc và lòng từ bi của Phật giáo. Mục tiêu của chúng tôi là trau dồi năng lực học tập cũng như tính chính trực trong nhân cách của họ, giúp họ đạt được trí tuệ, lòng trắc ẩn và cuối cùng mang lại lợi ích cho toàn nhân loại 3.

Người sáng lập Đại học Huafan, Tôn giả Bhiksuni Shig Hui Wan, là một nhà lãnh đạo Phật giáo nổi tiếng trong thời đại của bà, người đã tích hợp nhiều tài năng vào bản thân như một họa sĩ, nhà giáo dục và học viên Phật giáo 4 (Li, 2016), người đã mua mảnh đất đầu tiên thành lập trường đại học ở tuổi 78 và đã ủng hộ “Giáo dục Giác ngộ” cho trường đại học này cũng như trong suốt cuộc đời của bà. Tuy nhiên, thuật ngữ “Giáo dục Giác ngộ” đòi hỏi những suy nghĩ xa hơn, giống như cuộc sống phi thường của Tôn giả Hui Wan, đặc biệt là kinh nghiệm quốc tế của bà, xứng đáng được tìm hiểu nhiều hơn.

Cách diễn đạt ban đầu của người Trung Quốc cho phương châm của trường đại học này do người sáng lập của nó ủng hộ là “Giác chi Giáo dục” (“覺之教育”, “Giáo dục của Giác ngộ”), nghĩa đen là “thức tỉnh /giác ngộ- sở hữu-giáo dục”, và đã có nhiều bản dịch cho phương châm này của trường đại học Huafan, bao gồm “Giáo dục của Giác ngộ” được sử dụng ở một trong những bài viết của Tôn giả Hui Wan đã trình bày tại Hội nghị lần thứ 10 của Hiệp hội Nghiên cứu Phật giáo Quốc tế tại Paris 5 (Chen, 2006). Tuy

nhiên, với tư cách một nhà ngôn ngữ học và huấn luyện viên cho các nhà giáo dục và dịch thuật ngôn ngữ, “thức tỉnh” nghe “phù hợp” bởi vì nó năng động hơn và nó là một quá trình cho “cuộc sống hàng ngày”, có lẽ giống như bản sao Trung Quốc “Giác” (“覺”, jue), một ký tự tiếng Trung rất giống nhau được sử dụng để biểu thị cả hai nghĩa “đang ngủ” (khi phát âm với âm thứ tư hoặc âm ngã) và “thức tỉnh” (khi phát âm với âm thứ hai hoặc âm tăng). Mặt khác, từ lớn hơn “giác ngộ” âm thanh của cả tỉnh và ngộ giống như mục tiêu cuối cùng. Hơn nữa, “giác ngộ” không thể được giáo dục hay dạy dỗ một cách đơn giản. Nó có các kích thích trong bối cảnh và nó cần thực hành, hết lần này đến lần khác. Do đó Du học cung cấp một mảnh đất màu mỡ như vậy cho cơ hội thức tỉnh.

Thức tỉnh là một quá trình từng khoảnh khắc; có thể có nhiều mức độ hoặc giai đoạn khác nhau trong quá trình thức tỉnh này trước mục tiêu cuối cùng, “Niết Bàn” (Nirvana) (đối với những người thực hành theo truyền thống Phật giáo Nguyên thủy Therevada) hoặc “Phật quả” (trong Phật giáo Đại thừa Mahayana), trạng thái thức tỉnh và giác ngộ hoàn toàn, hoặc trạng thái “Phật toàn thời gian”, như Hòa thượng Thích Nhất Hạnh mô tả 6. Hơn nữa, “Thức tỉnh” liên quan đến hai hướng: “Giáo dục thức tỉnh” không chỉ là việc giáo dục để khiến các học sinh (cũng tốt đẹp cho chính các nhà giáo dục) thức dậy, mà còn để suy ngẫm, thức dậy giữ tâm đến mục đích và quá trình giáo dục tất cả cùng nhau phát triển, bất kỳ loại nào - thể tục hoặc tâm linh. Nếu không có sự “thức tỉnh” này về mục đích và quá trình giáo dục và không có khát vọng chia sẻ tinh thần thực sự của “Giáo dục Thức tỉnh,” thì Tôn giả Hiu Wan thậm chí sẽ không buồn thành lập một trường đại học thế tục ở tuổi 78!

Có thể bắt đầu thành lập một trường đại học ở tuổi 78 là một điều vô cùng phi thường, mặc dù thực tế Tôn giả Hiu Wan đã sống một cuộc đời khá dài 7 và bà đã làm việc không ngừng nghỉ trong suốt cuộc đời trên con đường Bồ tát của mình. Có thể đã thiếu sót một số manh mối rất quan trọng đáng được chú ý hơn nữa trong việc tìm hiểu những gì bà đã đóng góp cho khát vọng này trong giai đoạn về sau của cuộc đời bà. Một cuộc khám nghiệm gần hơn đã tiết lộ rằng, Chan là người nổi tiếng thành đạt ở nhiều lĩnh vực được

biết như một họa sĩ, nhà giáo dục và nhà hành trì Phật Pháp toàn thời gian sau khi xuất gia với tư cách là một nữ tu Phật giáo ở tuổi 46 8, Tôn giả Hiu Wan còn độc đáo ở chỗ bà đã đi du lịch nhiều nơi, không chỉ ở Trung Quốc do chiến tranh, mà còn trên toàn thế giới trước khi bà xuất gia và thành lập trường đại học. Hơn nữa, Tôn giả Hiu Wan thực sự là một trong những người tiên phong đã đi du học ở nước ngoài vào giữa năm 1947 và trở về Hồng Kông vào năm 1951.

Tôn giả Hiu Wan đã dành bốn năm để dạy hội họa và nghiên cứu Trung Quốc tại Đại học Tagore ở Ấn Độ. Trước khi đến Ấn Độ, bà cũng đã đi qua Việt Nam, Myanmar, Campuchia, Malaysia và Singapore. Ngay trước khi dự định xuất gia vào năm 1958, bà cũng đã tổ chức một chuyến lưu diễn hoành tráng cho mình, đi du lịch qua 32 quốc gia trong vòng 32 tháng 10. Trong khi hầu hết mọi người đã chú ý nhiều hơn đến các mục đích được xác định rõ ràng hơn của Tôn giả Hiu Wan trong việc hành hương ở vùng đất Phật (đặc biệt là ở Ấn Độ) cũng như thăm các viện được thành lập tốt cho giáo dục đại học trên toàn thế giới thông qua chuyến du lịch lớn của bà (để chuẩn bị cho sự phong chức của mình và kế hoạch thành lập một trường đại học mới), nhưng tôi muốn chỉ ra khoảng thời gian thậm chí còn quan trọng hơn chính là khoảng thời gian Tôn giả Hiu Wan đã đi “du học”!

Trong bốn năm tại Đại học Tagore ở Calcutta, Ấn Độ, Tôn giả Hiu Wan không chỉ có dạy vẽ tranh Trung Quốc và tiến hành nghiên cứu, bà còn có cơ hội học tập tuyệt vời với các nghệ sĩ Ấn Độ nổi tiếng, Abanindranath Tagore (1871-1951) và học trò của ông là Nandalal Bose (1882-1966)¹¹ cũng như gặp gỡ và tương tác với những người có ảnh hưởng đến sự hình thành suy nghĩ và lý tưởng của bà. Trong khi đó, Tôn giả Hiu Wan cũng đã đi lên tận dãy núi Hy Mã Lạp Sơn để vẽ 12. Bốn năm đó, tôi muốn chỉ rõ, phải là một trong những thời điểm quan trọng và hiệu quả nhất trong cuộc đời của bà ấy bởi vì, ngay cả trước khi xuất gia theo Phật giáo, Tôn giả Hiu Wan đã “rời khỏi nhà” và đắm mình trong một nền văn hóa hoàn toàn khác, nơi đó là vô số lần bị sốc, bị kích thích, và vì thế có vô số và vô biên cơ hội to lớn để thức tỉnh. Bốn năm kinh nghiệm

du học mà Tôn giả Hiu Wan đã trải qua không chỉ góp phần tạo nên sự nghiệp của bà như một nhà giáo dục, mà còn cho sự thức tỉnh cả nhân của bà, thức tỉnh cho giáo dục như Giáo dục cho Thức tỉnh.

2. DU HỌC: RỜI KHỎI NHÀ, TỪ BỎ VÀ THỨC DẬY

“Du học” là một lĩnh vực mà tôi đã dành 17 năm trong cuộc đời chuyên nghiệp của mình¹³ bởi vì, ngoài việc xác định những đóng góp tiềm năng của nó cho hòa bình thế giới và phục vụ như “kinh nghiệm thay đổi cuộc sống” của sinh viên, tôi tin rằng du học cũng đã cung cấp cho thế hệ trẻ của chúng ta những cơ hội quý giá để thức tỉnh. Tại sao? Bởi vì khi ai đó đi du học, chắc chắn người ta cần phải “rời khỏi nhà”, “từ bỏ” và về cơ bản, họ tốt hơn để “thức dậy” và tỉnh táo để thích nghi với môi trường hoặc bối cảnh hoàn toàn mới. Người ta không thể không thay đổi, có thể nói như vậy. Như một vấn đề của thực tế, “việc rời khỏi nhà” trong tiếng Trung “xuất gia” (“出家”, chu-jia), là biểu hiện chính, được sử dụng cho việc từ bỏ. Trong khi việc từ bỏ tự nguyện trong thế giới Phật giáo ngày càng hiếm và ngày càng khó khăn¹⁴, du học đang trở nên phổ biến trong các thế hệ trẻ của chúng ta. Ở Mỹ, du học gần như đã trở thành một tiêu chuẩn và nhiều trường đại học thậm chí còn yêu cầu sinh viên của họ đi du học ít nhất một học kỳ trước khi tốt nghiệp. Thậm chí còn có một sáng kiến có tên là “Thế hệ Du học”, được ký bởi hơn 150 trường đại học vào năm 2014 và nhằm mục đích tăng gấp đôi số người Mỹ đi du học vào cuối thập kỷ này 15, Đối với tôi, đây là một bài kiểm tra khác cho sự thức tỉnh của các nhà giáo dục dành cho giáo dục, sau khi nhận ra những cơ hội quý giá cho giáo dục và thức tỉnh các thế hệ trẻ của chúng ta trong thế giới toàn cầu hóa này.

Giống như Đức Phật, người “rời bỏ gia đình” và từ bỏ cuộc sống cung điện thoải mái của mình lại phía sau, những sinh viên đại học mà tôi đã gặp, ít nhiều, cũng phải rời khỏi hoặc từ bỏ “vùng thoải mái” của họ, gia đình, bạn bè yêu quý của họ, và mọi thứ phía sau khi họ đi du học ở Đài Loan. Chắc chắn, không giống như Đức

Phật đã từ bỏ để tìm kiếm Chân lý, hầu hết các sinh viên đã chọn đi du học vì những mục đích trần tục hơn, như cải thiện tiếng Quan thoại Trung Quốc của họ, để trải nghiệm văn hóa Trung Quốc/Đài Loan, để đạt được các khoản tín dụng học tập và /hoặc để kết bạn, v.v... Tuy nhiên, hầu hết các sinh viên cũng bày tỏ mong muốn học hỏi và phát triển độc lập, hoặc thậm chí là phát triển “tâm linh”; ngày càng có nhiều sinh viên đã quen thuộc với thuật ngữ “chánh niệm”, có lẽ đặc biệt dành cho những người sinh ra sau thập niên 90.

Trong mọi trường hợp và theo cách hiểu của Phật giáo về tính bất nhị, tất cả các mục đích trần tục đều là sự khuyến khích tốt cho việc từ bỏ và thức tỉnh, bởi vì trong thời gian du học, cuộc sống của các sinh viên buộc phải thay đổi và biến đổi mạnh mẽ, và nó gần giống như một kinh nghiệm “ tái sinh” trực tuyến, nó giống như một khởi đầu hoàn toàn mới nhưng không hoàn toàn mới: Hầu hết các sinh viên đều mới làm quen với môi trường; hầu hết trong số họ không nhất thiết phải nói tiếng địa phương tốt, nói không trôi chảy, và tất cả trong số họ nhất định gặp phải các mức độ hoặc mức độ khó chịu khác nhau và /hoặc “sốc văn hóa” ở đây và ở đó, không đề cập đến tất cả các loại thách thức hoặc thậm chí trở ngại trong nhiều khía cạnh khác nhau, bao gồm cả nghiên cứu, cuộc sống hoặc các mối quan hệ của họ. Và việc họ xa nhà ít nhất một học kỳ (khoảng 4 tháng, mặc dù không phải 4 năm như Tôn giả Hui Wan) khiến nó gặp nhiều thách thức nhưng cũng mang đến vô số cơ hội quý giá để chuyển đổi và thức tỉnh cuộc sống, đặc biệt là khi được tạo điều kiện bằng phương tiện khéo léo qua lời dạy của Đức Phật.

3. DU HỌC CHÁNH NIỆM: TỬ NHIẾP PHÁP VÀ THÀNH LẬP “TĂNG THÂN THANH THIẾU NIÊN TOÀN CẦU”

Khi đi du học ở một vùng đất xa lạ, mọi người đều có thể sử dụng một số hướng dẫn từ những người cố vấn và hỗ trợ từ cộng đồng. Huấn luyện chánh niệm theo những lời dạy của Đức Phật về

trí tuệ và từ bi, bằng cách áp dụng Tứ nhiếp Pháp cũng như cố gắng cung cấp một cộng đồng hỗ trợ bằng cách xây dựng, theo cách gọi của tôi, một “Tăng thân Thanh thiếu niên Toàn cầu” cho các sinh viên du học, chắc chắn sẽ giúp sinh viên bớt bức bối và cởi mở hơn. Thông qua việc truyền cảm hứng và khuyến khích sinh viên thực tập chánh niệm, cái nhìn thoáng qua về Tứ diệu đế được tăng lên và càng nhiều những hạt giống tích cực hơn cũng được gieo trồng trên đường đi, qua những khoảnh khắc thức tỉnh trong bối cảnh du học (bao gồm cả các nhà vệ sinh có thể được thiết kế rất khác biệt và tại sao giường quá cứng và nệm quá mỏng chẳng hạn), hy vọng và cuối cùng, nhiều nguyên nhân được tạo ra đối với Giác ngộ, Tỉnh thức vĩ đại, ở đâu đó (rất có thể KHÔNG ngay trong thời kỳ du học) và bằng cách nào đó (tùy thuộc vào nguyên nhân cá nhân và điều kiện của các sinh viên).

Để cố vấn, chúng tôi biết Đức Phật đã dạy Tứ nhiếp Pháp (四攝法), cụ thể là: Rộng lượng (hoặc bố thí nhiếp), lời nói dễ thương (ái ngữ nhiếp), hành động có lợi (lợi hành nhiếp) và hành động giống nhau (đồng sự nhiếp). Như đã được chỉ ra và nói rất rõ bởi Erick Tsiknopoulos (2013): “Bốn Phương pháp Hướng dẫn là những công cụ mang lại lợi ích cho người khác thông qua phương tiện của chính họ như một tác nhân tích cực trong cuộc đời, tham gia và liên quan đến những người khác và chúng sinh hữu tình. Bốn phương pháp này có thể được sử dụng trong nhiều tình huống khác nhau và cho các mục đích khác nhau.¹⁸” Thật vậy, tất nhiên, đối với bối cảnh du học, tất cả bốn phương pháp chắc chắn có thể áp dụng và đã được chứng minh là không chỉ hữu ích mà còn mạnh mẽ trong việc kết nối mọi người lại với nhau như một cộng đồng, giống như thiện tri thức (kalyanamitra) hoặc những gì tôi muốn gọi, một “Tăng thân Thanh thiếu niên Toàn cầu¹⁹” trong bối cảnh du học này. Cá nhân tôi đã chứng kiến các ứng dụng chánh niệm của Tứ nhiếp Pháp 20 này đã hỗ trợ các sinh viên trải nghiệm du học của họ như thế nào và bốn phương pháp này đã trở nên ảnh hưởng đến sự xuất hiện của một “Tăng thân Thanh thiếu niên Toàn cầu” ngay tại trung tâm nghiên cứu của chúng tôi. Chúng ta sẽ xem xét từng phương pháp một trong Tứ nhiếp Pháp trong khi lợi ích

của từng nhiếp Pháp đều liên quan đến việc xây dựng “Tăng thân Thanh thiếu niên Toàn cầu” này như một kết quả, bất cứ khi nào cũng có thể áp dụng được.

4.1. Thực hành rộng lượng (hoặc Bố thí)

Khi sinh viên ở nước ngoài, họ chắc chắn có thể hưởng lợi từ sự hào phóng của mọi người, đặc biệt là những người ở nước sở tại. Trong việc thực hành sự rộng lượng, chúng ta biết có ba loại bố thí trong Phật giáo: Tài thí, Pháp thí và Vô úy thí, và loại bố thí thứ ba dường như được áp dụng ngay lập tức khi sinh viên đến trong bối cảnh du học. Đối với những sinh viên ở nước chủ nhà lần đầu tiên, họ chắc chắn sẽ cảm thấy không an toàn về tài nguyên và họ có xu hướng cảm thấy không chắc chắn, không đầy đủ hoặc đôi khi thậm chí dễ dàng bị đe dọa trong nhiều cơ hội khác nhau. Việc thực hành sự hào phóng, ngay cả với một nụ cười chân thật và sự chào đón nồng nhiệt, sẽ ngay lập tức làm giảm nỗi sợ hãi trong sinh viên. Để thực hành “bố thí” trong tháng đầu tiên khi sinh viên đến, trung tâm nghiên cứu của chúng tôi đã chơi trò chơi “Thiên thần & Chủ nhân” 21 trong số các sinh viên du học của chúng tôi và một nhóm sinh viên đại học địa phương được tuyển dụng, mà chúng tôi gọi là “Đại sứ Văn hóa22.” Thông qua việc chơi trò chơi “Thiên thần & Chủ nhân” này, chúng tôi khuyến khích các sinh viên trao đổi những món quà nhỏ và / hoặc ghi chú tử tế để khuyến khích ý thức biết ơn cũng như xây dựng tình bạn. Đến cuối tháng đầu tiên, việc “bố thí” đã trở thành một việc làm thú vị hoặc thậm chí là thói quen và trung tâm luôn tràn ngập những bất ngờ hoan hỷ.

4.2. Thực hành “Ái ngữ nhiếp (Lời nói Yêu thương hoặc Thân ái)”

Ngôn ngữ, trong bối cảnh du học, là một công cụ đặc biệt thuận tiện để tập trung vào nó. Sinh viên ở cả hai nhóm, hoặc là những người đi du học hoặc phục vụ viên như “ Đại sứ văn hóa”, bị buộc phải làm chậm lại khi không nói hoặc nghe được ngôn ngữ bản địa của họ, và điều này mang đến một cơ hội tốt để thấm nhuần chánh niệm cho lời nói. Với sự khuyến khích gửi những ghi chú có ý nghĩa

và nhân ái đến một quản lý, các sinh viên có thể thực hành bằng cách sử dụng những cách diễn đạt tử tế và dễ chịu bằng hai ngôn ngữ, đó là tiếng Anh và tiếng Trung Quốc. Các sinh viên không còn được sử dụng ngôn ngữ như trước đây và sẵn sàng tạm dừng và suy nghĩ về những gì phát ra từ miệng hoặc bàn tay/ngón tay khi chúng gõ và kết quả tiềm ẩn là gì sau khi nói hoặc viết. Những lời nói nhẹ nhàng và nhân từ hơn tiếp tục nuôi dưỡng và “kết dính” nhóm, nền tảng của một “tăng thân” được xây dựng từ từ thông qua lời nói chánh niệm với nhau.

4.3. Thực hành “Lợi hành nhiếp (hoặc hành động có ý nghĩa / Phẩm hạnh)”

Từ quan điểm của người cố vấn, việc thực hành nhiếp Pháp thứ ba này đề cập nhiều hơn đến vai trò của người cố vấn, như một người “hướng dẫn”, một người dịch thuật tiếng Trung, “Lợi hành” (“利行”) phát âm tiếng Trung (li4xing2) có lẽ những lời đề nghị xác thực hơn theo nghĩa đen là “có lợi/tạo điều kiện thuận lợi cho việc làm của người khác”. Và tiếng vang này rất tốt với cách tiếp cận và xu hướng “tập trung vào sinh viên” trong việc giáo dục đồng thời. Như tôi đã luôn nói với các sinh viên trong suốt quá trình định hướng trong chương trình du học:

“Các cựu học sinh đã gọi tôi là ‘Mẹ Đài Loan’, vâng, tôi cảm thấy hạnh phúc và vinh dự khi trở thành ‘Mẹ’ của bạn ở đây, nhưng tôi KHÔNG phải là người mẹ cầm tay-- tôi sẽ ở phía sau vì đây là kinh nghiệm du học CỦA BẠN, không phải của tôi. Tôi muốn bạn tự khám phá và học hỏi có lẽ cùng với Đại sứ văn hóa - nhưng xin hãy nhớ, tôi luôn ở đây cho bạn và cùng với bạn trong không gian ảo, trên điện thoại thông minh của bạn, chỉ cần một cú nhấp chuột hoặc một lần đổ chuông, sẵn sàng hỗ trợ bất cứ lúc nào khi bạn cần tôi”.

Hướng về nhau, giữa bản thân các sinh viên hoặc giữa các sinh viên du học và các Đại sứ văn hóa địa phương, việc thực hành “Hành động có lợi hoặc hành động có ý nghĩa / phẩm hạnh” luôn luôn được khuyến khích và tăng cường, đặc biệt thông qua các trò chơi và hoạt động xây dựng đội nhóm khác nhau, như “Săn đuổi người nhặt rác” và “Sự can thiệp của khán giả”. Trong buổi tập huấn hội thảo cho “Sự can thiệp của khán giả,” các sinh viên tập luyện cách

hỗ trợ lẫn nhau thông qua các vai trò với nhiều tiểu phẩm hoặc kịch bản khác nhau. Trong khi đó, một nhóm tin nhắn LINE được thành lập, trong đó thực hành hành động có lợi này được thực hiện thậm chí còn dễ dàng hơn. Khi bất kỳ sinh viên nào “hết lên” trong nhóm cần sự giúp đỡ hoặc lời khuyên, ngay lập tức mọi người trong nhóm sẽ phản hồi và /hoặc thực hiện các hành động để giúp đỡ hoặc hỗ trợ hành động/hành vi có ý nghĩa của nhau.

4.4. Thực hành “Đồng sự nhiếp (Hành động giống nhau hoặc Tính nhất quán / Chính trực)”

Đối với Nhiếp Pháp thứ tư, một lần nữa, bản dịch tiếng Trung có vẻ đơn giản hơn nhiều: “Đồng sự” (“同事”) phát âm tiếng Trung (tong2shi1), có nghĩa đen là “làm việc-cùng nhau.²³” Giống như Quan Âm (Guanyin) hay Bồ tát Quán thế âm (Avalokiteshvara) trong Kinh Pháp Hoa, người xuất hiện dưới bất kỳ hình thức nào có lợi cho chúng sinh nhất, nhiếp Pháp thứ tư này không chỉ biểu thị sự sẵn lòng “đặt bản thân vào đôi của người khác” mà còn là tinh thần bình đẳng thông qua đấm mình và làm việc cùng với mọi người trong nhóm. Là một giám đốc trung tâm trong bối cảnh học tập ở nước ngoài, ngoài vai trò là “người hỗ trợ”, thì làm việc cùng với các sinh viên và cố vấn cho họ trong suốt quá trình cũng quan trọng như nhau. Mặc dù những ngày này, tôi đã trở nên bận rộn hơn bao giờ hết với các trách nhiệm và dự án bổ sung trong tay để tôi không thể tham gia vào tất cả các hoạt động được lên kế hoạch, nhưng nhờ có công nghệ hiện đại, tôi đã có thể tham gia từ xa thông qua nhóm LINE và tiếp tục cố vấn sinh viên bất cứ khi nào cần, cả về thể chất hoặc trong không gian ảo.

4. MỘT “TĂNG THÂN THANH THIẾU NIÊN TOÀN CẦU” MỚI HÌNH THÀNH

Mặc dù tôi không thể giúp đỡ nhưng ước gì mình có hàng ngàn cánh tay và đôi mắt, giống như Bồ tát Quán thế âm (Avalokiteshvara), hoặc có 48 giờ mỗi ngày để tôi có thể ở đó mọi lúc cho các sinh viên của chúng tôi, nhưng tôi cũng đã nhận ra rằng thông qua việc thực hành Tứ nhiếp Pháp, và một lần nữa cảm ơn công nghệ

hiện đại, một “Tăng thân Thanh thiếu niên Toàn cầu” đã dần dần xuất hiện. Hãy tưởng tượng một nhóm những người trẻ tuổi có cùng chí hướng và trái tim nhân ái đến từ nhiều nơi trên thế giới đã tụ họp trong cùng một trung tâm du học địa phương ở Đài Bắc, những người đã từng thực hành Tứ nhiếp Pháp, vô tình hay hữu ý họ vẫn còn ở trong nhóm LINE ngay cả sau khi họ đã rời Đài Bắc. Hãy tưởng tượng nhiều sinh viên này vẫn tiếp tục quay trở lại Đài Loan và sẽ thông báo hoặc thông báo cho các “Đại sứ Văn hóa” của họ trong nhóm LINE, một số người có thể quay lại chỉ đơn giản là ghé thăm; một số đã trở lại với học bổng Fulbright để giảng dạy hoặc nghiên cứu; một số quay về làm việc, và một số trở lại để nghiên cứu thêm về tiếng Trung Quốc, một số để lấy bằng tốt nghiệp và thậm chí một trong số họ đã lấy được bằng thạc sĩ về nghiên cứu Phật giáo!

Tháng 10 vừa qua trước khi chúng tôi kỷ niệm 25 năm thành lập Trung tâm Đài Bắc 25, một lần nữa nhờ vào công nghệ hiện đại, chúng tôi đã có thể thu thập nhiều lời chứng thực đẹp, từ các sinh viên cũ thông qua các video clip, chia sẻ suy nghĩ của họ về con đường du học đã thay đổi cuộc sống của họ và cách họ nhớ “những Đại sứ văn hóa” của họ và các cộng đồng xinh đẹp này ở Đài Bắc. Nhiều cựu sinh viên đã yêu cầu giữ liên lạc rõ ràng và hy vọng sẽ tiếp tục một cộng đồng như vậy trên mạng. Do đó, một cộng đồng ảo và đạo đức, hoặc một Bồ tát Quán thế âm (Avalokiteshvara) hiện đại, đã được xây dựng thông qua việc áp dụng Tứ nhiếp Pháp trong bối cảnh du học. Sau khi được diễn giải lại bởi Hòa thượng Thích Nhất Hạnh và nhiều học viên phương Tây về “Tăng thân”, ở đây tôi muốn chính thức đặt tên cho nhóm này hoặc cộng đồng này là một “Tăng thân Thanh thiếu niên Toàn cầu”.

5. KẾT LUẬN

Bài viết này chia sẻ nguồn cảm hứng từ những đóng góp trọn đời của Tôn giả Hiu Wan cho giáo dục và diễn giải lại lý tưởng của bà cho “Giáo dục của Giác ngộ (覺之教育)” như “Giáo dục

Tỉnh thức” bằng cách giải nghĩa xa hơn bao gồm hai hướng: Giáo dục cho Thức tỉnh và Thức tỉnh cho Giáo dục. Tác giả đã chỉ ra “du học” là một giai đoạn quan trọng trong cuộc đời đáng kính của Tôn giả Hiu Wan, điều chưa được quan tâm đúng mức và đề xuất “Du học Chánh niệm”, như một phương tiện khéo léo hợp thời để giáo dục giới trẻ của chúng ta hiện nay khi du học đã trở thành một xu hướng phổ biến. Tác giả cũng chia sẻ kinh nghiệm của mình từ mười bảy năm cố vấn cho các du học sinh tại Đài Bắc bằng cách áp dụng Tứ nhiếp Pháp (四攝法), và kết quả rất tích cực của nó: Một “Tăng thân Thanh thiếu niên Toàn cầu” mới nổi lên có thể lần lượt phục vụ như một phương tiện chuyên chở mạnh mẽ và thiết thực để (tiếp tục) thu hút những người bạn trẻ của chúng ta vào đức tin của họ dành cho phẩm hạnh cao đẹp và dành cho việc thực hiện các hành vi đạo đức trên toàn cầu.

Phật giáo luôn luôn là sự thức tỉnh và giáo dục. Tứ nhiếp Pháp là một phần rất nhỏ trong những giáo lý rộng lớn và sâu sắc của Đức Phật. Các giáo lý Phật giáo phụ thuộc nguồn gốc và sự hiểu biết về nhân, điều kiện và quả mang cả hai tính chất quý giá và thực tế, và các thực hành Phật Pháp về lòng từ bi là mạnh mẽ nhất. Tất cả những giáo lý này có thể đóng góp cho giáo dục thế tục ở bất kỳ loại và mức độ nào, khi được áp dụng một cách khéo léo. Điều đó, phụ thuộc tất cả vào liệu chúng ta, với tư cách là những nhà giáo dục, đã nhận thức được các ý nghĩa có sẵn nơi chúng ta hay chưa, và liệu chúng ta đã được đánh thức và đang thức tỉnh đối với con đường giáo dục của chúng ta hay chưa (vì nó là một sự giác ngộ từng khoảnh khắc tương tục từng khoảnh khắc). Quan trọng nhất trong tất cả, nó phụ thuộc vào việc chúng ta có cam kết đầy đủ hay không và liệu chúng ta có đang hành động để đưa tất cả ý tưởng vào thực tiễn hay không. Khi nào các phương tiện khéo léo được áp dụng và các thực hành có lợi vẫn được kiên trì, Phật Pháp không chỉ có thể giúp công dân toàn cầu trở nên đạo đức và hạnh phúc lâu dài, mà những giáo lý hợp thời này có thể đóng góp to lớn trong việc giúp các thế hệ trẻ lo lắng của chúng ta vẫn còn lành mạnh trong thế giới đầy bất an phiền não này, giống như những gì tôi đã chứng kiến trong 17 năm qua trong suốt thời

gian du học của họ.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Chen, Hsiu-Li. (2006). *The Passion for Education and Life Career of Venerable Hiu Wan*. Taipei: Wanjuanlou Publications Co., Ltd.
2. Li, Yu-Chen. (2016). “As Nonattached as Clouds and Water: the Pattern of Bhiksuni Image Exemplified by Ven. Hiu Wen”. *Journal of Xuanzan Buddhist Studies*. [on line] Vol. 25-3. pp. 73-104. Available at : <http://www.hcu.edu.tw/upload/userfiles/37837C6FAB904E548360E-98C1217A9BE/files/25-3.pdf>. [Accessed 20 Jan. 2019].
3. Redden, Elizabeth. (2014). *Generation Study Abroad. Inside HigherEd*. [on line]. Available at: <https://www.inside-highered.com/news/2014/03/03/new-initiative-aims-double-number-americans-studying-abroad>. [Accessed 20 Jan. 2019].
4. Shig, Hui Wan. (1998). *Travelogue from Around-the-World*. Taipei: Yuan Chuan Press.
5. Thich, Nhat Hanh. (2017). *Growing Together*. [online] *Lion’s Roar*. Available at: <https://www.lionsroar.com/growing-together/> [Accessed 1 Feb. 2019].
6. Tsiknopoulos, Erick. (2013). *The Four Methods of Guidance as a Framework for Engaged Buddhist Ethics and Social Harmony: An Interpretation Based on Scriptural, Tibetan and Indian Commentarial, and Japanese Zen Sources*. *Tibetan Translations*. [on line] Available at: <https://tibetan-translations.com/2015/01/20/the-four-methods-of-guidance-as-a-framework-for-engaged-buddhist-ethics-and-social-harmony-an-interpretation-based-on-scriptural-tibetan-and-indian-commentarial-and-japanese-zen-sources/>. [Accessed 20 Jan. 2019].

GIÁO DỤC VỀ LUÂN LÝ VÀ ĐẠO ĐỨC CHO CÔNG DÂN TOÀN CẦU

Giáo sư. Petcharat Lovichakorntikul*

TÓM TẮT

Ở mọi quốc gia, chính phủ đã cung cấp giáo dục bắt buộc cho người dân để có kiến thức và cuộc sống tốt hơn. Toàn cầu hóa và công nghệ mạnh mẽ đã xóa bỏ ranh giới của mỗi quốc gia. Mọi người có thể kết nối với nhau trong vòng một giây. Nghiên cứu đã phát hiện ra rằng một cá nhân có thể tiếp cận với một người khác mà trước đây họ không biết trên toàn cầu bằng cách chỉ liên hệ với 6 người. Đáng ngạc nhiên, nhưng đó là sự thật! Do đó, kiến thức, kỹ năng và khả năng cho thấy năng lực của mọi người có thể được chuyển giao hoặc thậm chí được sao chép sang một nơi khác trên thế giới một cách dễ dàng và nhanh chóng. Là công dân của một quốc gia, làm thế nào chúng ta có thể hiểu thấu đáo về văn hóa và nghi thức xã giao của các quốc gia khác cũng như làm thế nào chúng ta có thể có một cách cư xử tốt? Trong tình huống này, không chỉ là năng lực mà còn là phép lịch sự bắt nguồn từ việc trau dồi giáo dục luân lý và đạo đức bởi cha mẹ, nhà trường, cộng đồng và xã hội. Trong nghiên cứu này, nhà nghiên cứu đã kiểm tra và chia sẻ cách áp dụng những thói quen cơ bản có tên là “Lòng tốt phổ quát”, nội dung này có ích cho trẻ em với tư cách là công dân toàn cầu. Phương pháp định tính được thực hiện cho nghiên cứu này. Những người cung cấp thông tin chính là ban lãnh đạo nhà trường, giáo viên, phụ huynh và học sinh đã tham dự chương trình Cuộc thi

* Giảng viên trường ĐH Stamford International Bangkok, Thái Lan
Người dịch: Hà Linh

đạo đức hòa bình thế giới (World-PEC) vào năm 2018 đến từ Thái Lan, Myanmar, Bangladesh và Nepal. Phòng vấn sâu và thảo luận nhóm tập trung đã được sử dụng như là phương tiện để thu thập dữ liệu bao gồm các tài liệu và tài liệu nghiên cứu liên quan đến vấn đề này đã được phân tích và tổng hợp. Cuối cùng, nghiên cứu này sẽ chứng minh làm thế nào để nuôi dưỡng giáo dục luân lý và đạo đức trong thực tế cho trẻ nhỏ là công dân toàn cầu trong tương lai và từ đó chúng sẽ mang lại hòa bình thực sự cho thế giới của chúng ta.

Từ khóa: *Ethics, Global Citizen, Global Education, Morality, Universal Goodness.*

1. GIỚI THIỆU

Theo Viện Levin (2016), “Khái niệm truyền thống về quyền công dân cần được xem xét kỹ lưỡng trước hiện tượng toàn cầu hóa do bản thân cá nhân trong một nhóm lợi ích chung toàn cầu dễ dàng bị xác định khi được chia sẻ bởi nhiều người”, kể từ khi các mạng kỹ thuật số thúc đẩy sự phát triển của thế giới và đưa chúng ta tới gần nhau hơn. Chúng ta có thể liên lạc với nhau chỉ trong vài giây bất kể chúng ta cách nhau bao xa. Trao quyền cho kiến thức học tập trong thế kỷ 21 trở thành một miếng bánh. Mọi người đều có thể cập nhật kiến thức cho mình thông qua Internet. Trong khi có rất nhiều nghiên cứu về giáo dục đa văn hóa đang cố gắng tìm hiểu sự khác biệt văn hóa và văn hóa phụ, và để nhận ra sự tồn tại của đa nguyên văn hóa cần được mở rộng và bảo tồn cho các thế hệ tiếp theo.

Thêm vào đó, James A. Banks (2003) nhấn mạnh rằng, Công dân trong thế kỷ này cần có kiến thức, thái độ và kỹ năng cần thiết để hoạt động trong phạm vi cũng như vượt ra ngoài cộng đồng và biên giới về văn hóa. Trên thực tế, xã hội của chúng ta cần tăng cường quy mô công dân toàn cầu, không còn đơn giản là phân loại và chỉ “quan tâm” đến các vấn đề toàn cầu như nóng lên toàn cầu, biến đổi khí hậu, bảo vệ môi trường, v.v.; các cá nhân phải phát triển nhóm của họ trong “Phạm vi đồng cảm”, điều đó có nghĩa là xã hội của chúng ta cần quan tâm đến “Luân lý và Đạo đức” để bảo vệ thế

giới hỗn loạn của chúng ta. Một khi mọi người hiểu và thực hành về “Cảm thông” từ chính bên trong của mình, bắt đầu từ chính bản thân mình, sau đó người ấy cũng sẽ hiểu thấu đáo người khác. Hơn nữa, Banks (2003) đã giải thích một cách đáng chú ý rằng, “các em học sinh cần phải hiểu cuộc sống trong cộng đồng văn hóa và quốc gia của họ có ảnh hưởng đến các quốc gia khác và các sự kiện quốc tế có trong cuộc sống hàng ngày của họ như thế nào”.

Bên cạnh đó, trong bài tiểu luận về quan điểm giáo dục công dân toàn cầu của Tiến sĩ Peggy McIntosh; bà đã chứng minh rằng, ý tưởng về một công dân toàn cầu với những thói quen của tâm trí, trái tim, cơ thể và tâm hồn phải nhằm giữ gìn một mạng lưới mối quan hệ và kết nối những sự khác biệt, nhưng vẫn gìn giữ được bản sắc riêng. Do đó, các trường học từ bậc Mầm non đến hết lớp 12 và các tổ chức giáo dục đại học cần nỗ lực cung cấp cho sinh viên những góc nhìn về đa văn hóa và quốc tế trong khi dạy những kỹ năng cần thiết cho thế kỷ 21 (Viện Levin, 2016).

Mặt khác, chúng ta đã sử dụng hiệu quả các tiện ích của công nghệ tiên tiến để truyền tải luân lý và đạo đức tới các thế hệ trẻ, giúp họ trở nên tốt hơn, trở thành những người có tài năng và đạo đức nhằm gìn giữ hòa bình thế giới. Do đó, nhân cách tốt nên được gieo mầm cho lớp trẻ. Trong nghiên cứu này, nhà nghiên cứu đã tập trung vào nội dung “Cuộc thi đạo đức hòa bình thế giới” (World-PEC) do câu lạc bộ World-PEC tổ chức vào năm 2018 tại Thái Lan, Myanmar, Bangladesh và Nepal. Dự án này đã nhấn mạnh về luân lý và đạo đức trong phạm vi học tập các quy tắc và giá trị cốt lõi, và áp dụng những điều này trong cuộc sống hàng ngày.

2. CHƯƠNG TRÌNH WORLD-PEC

“Hòa bình” là điều cả nhân loại mong muốn, nhưng chúng ta vẫn chưa tìm ra cách tạo nên và duy trì hòa bình thực sự trong thế giới này. Gần đây, một tu sĩ Phật giáo Thái Lan, người chắc chắn mong muốn mang lại hạnh phúc và hòa bình thực sự cho thế giới của chúng ta bằng cách truyền bá giáo lý của Đức Phật và lòng tốt phổ quát trên toàn cầu. Ông nhận thức được rằng nền hòa bình

thực sự bắt đầu từ tâm trí của mỗi cá nhân. Vì tâm trí của chúng ta bị hấp thụ bởi phiền não hoặc vô đạo đức, do đó thế giới của chúng ta vẫn đang phải đối mặt với xung đột và chiến tranh. Do đó, Hòa thượng Dhammajayo đã giảng dạy Phật pháp và thiền định cũng như trau dồi đạo đức cho mọi giáo dân ở mọi tín ngưỡng, lòng tin, văn hóa, ngôn ngữ, quốc tịch, giới tính, lứa tuổi, trình độ học vấn và mọi tầng lớp. Tâm của một người khi được an trú, mọi đau khổ sẽ thuyên giảm.

Và đây là lý do Hòa thượng Dhammajayo đã thúc đẩy việc dạy và học Pháp bằng mọi cách để mọi người có thể áp dụng vào cuộc sống hàng ngày. Tuy nhiên, “Con đường tiến bộ”, cuộc thi Pháp, dành cho học sinh bắt đầu từ mẫu giáo đến đại học, được thành lập lần đầu tiên vào năm 1982 với 382 học sinh đến hơn một triệu học sinh tham dự năm 2018. Vào tháng 9 năm 2000, UNESCO đã đề xuất và công nhận chương trình “Con đường tiến bộ” tại hội nghị quốc tế về chủ đề “Tương lai con em chúng ta” tại Đại học Geneva, Thụy Sĩ. Sau đó, chương trình World-PEC lần đầu tiên được công nhận vào tháng 2 năm 2007 nhằm mục đích thúc đẩy bình an nội tại và hạnh phúc thực sự cho toàn nhân loại. Do đó, chương trình giáo dục đạo đức tốt sẽ được truyền tới tất cả những người tham gia như nền tảng cơ bản trong tâm trí họ. Ngoài ra, cuốn sách đã được dịch từ tiếng Thái sang 4 ngôn ngữ khác là tiếng Anh, tiếng Trung, tiếng Nhật và tiếng Lào. Sau đó, nó được dịch sang 5 ngôn ngữ khác là tiếng Indonesia, tiếng Mã Lai, tiếng Tây Ban Nha, tiếng Bồ Đào Nha và tiếng Ả Rập. Do đó, những người tham dự với quốc tịch và tôn giáo khác nhau đều có thể tham gia chương trình cũng như tìm hiểu về các đức hạnh, sự bình an nội tâm thực sự và thiền định (World-PEC, 2019).

Cuộc thi World-PEC có hai phần học sinh cần hoàn thành. Đầu tiên là bài kiểm tra viết để đánh giá kiến thức và nguyên tắc giáo lý và đạo đức của họ dựa trên cuốn sách, *Values Education for Peace: Peace Ethics for Young People*. Phần thứ hai là thể hiện phần áp dụng kiến thức vào thực tiễn, đây sẽ là một thực hành đạo đức dựa trên Lòng tốt phổ quát 5 (UG 5) là thành quả được kết hợp bởi sự sạch sẽ, tính ngăn nắp, sự lịch thiệp, tính kịp thời và khả năng dàn xếp

sự việc. Chương trình này khuyến khích tất cả những người tham gia trải nghiệm giá trị giáo dục, luân lý, đạo đức, chánh niệm, tập trung và tâm trí thanh thản qua các bài tập thực tế đồng thời ghi chú hàng ngày vào cuốn “Nhật ký Bình an nội tại” của họ. Ngoài ra, tất cả những người tham gia sẽ có nhận thức và hiểu biết nhiều hơn về lòng tốt phổ quát, luân lý, đạo đức và hành động tốt. Cuối cùng, họ muốn trở thành một người tốt và cố gắng giữ gìn mọi việc tốt và sau này sẽ chuyển giao điều đó cho các thế hệ tiếp theo. Kiến thức về luân lý và đạo đức giống như trí tuệ ẩn sâu bên trong giúp mỗi cá nhân được giác ngộ. Kết quả là mọi người sẽ tốt với người khác và hạnh phúc với chính mình. Cuối cùng, cả thế giới sẽ bình yên.

3. MỤC ĐÍCH CỦA CHƯƠNG TRÌNH OF WORLD-PEC

Để nuôi dạy một đứa trẻ, chúng ta cần bắt đầu dạy cho nó cách phân biệt những điều đúng và những điều sai trái cũng như công đức và tội lỗi cũng như cách cư xử lịch sự và nghi thức rất cần thiết để sống trong thế giới này. Thế hệ ông cha đã công nhận rằng luân lý, đạo đức, tư duy và thái độ là những nguyên tắc cơ bản mà chúng ta cần phải truyền cho con cái chúng ta ngay từ nhỏ. Từ đó, chúng ta có thể đảm bảo rằng những thế hệ trẻ này sẽ lớn lên trở thành những đứa trẻ ngoan của gia đình, học sinh giỏi của trường học và những công dân tốt cho xã hội và đất nước. Cuối cùng, họ sẽ là những công dân toàn cầu, những người sẽ là nguồn nhân lực vĩ đại và mang lại sự thịnh vượng, hạnh phúc và hòa bình thực sự cho toàn thế giới (Thanavuddho, 2013).

1. **Chương trình World-PEC** (hay Cuộc thi đạo đức hòa bình thế giới) do Câu lạc bộ đạo đức hòa bình thế giới tổ chức, nhằm mục đích tốt đẹp và mục tiêu cốt lõi là trau dồi luân lý và đạo đức cho những người trẻ tuổi, tương lai của thế giới bất kể quốc tịch, chủng tộc, tôn giáo, tín ngưỡng, tín ngưỡng, tuổi tác, giới tính và giáo dục của họ là gì. Nhờ đó, họ có thể sử dụng những nguyên tắc đạo đức này làm kim chỉ nam trong cuộc sống hàng ngày để tiếp tục tìm kiếm thành công và hạnh phúc. Vì chúng tôi xem Phật giáo là lối sống và một

triết lý phổ quát để sống, do đó giáo lý Phật pháp có thể được tích hợp vào bất kỳ nền văn hóa và thực hành tôn giáo nào (Đạo đức Hòa bình Thế giới, 2016).

Chương trình này gồm các mục tiêu chính như sau:

ii. Thúc đẩy những người trẻ tuổi học các nguyên tắc đạo đức cơ bản có tính chất phổ biến và dễ tiếp cận đối với mọi người thuộc bất kỳ chủng tộc, tôn giáo và tín ngưỡng nào, để học có Lối Sống Đúng.

iii. Thẩm nhận tiềm năng sáng tạo ở những người trẻ tuổi bằng cách khuyến khích những phẩm chất cá nhân tích cực trong cuộc sống hàng ngày, hướng đến một môi trường hạnh phúc trong cả gia đình và xã hội.

iv. Hướng dẫn người trẻ tuổi trở thành những công dân toàn diện về chất lượng và đạo đức, để họ có thể xây dựng xã hội và quốc gia trở nên thành công, hạnh phúc và hòa bình.

4. KẾT QUẢ TỪ NGHIÊN CỨU TÀI LIỆU

Theo giáo lý của Đức Phật, trong đó nhấn mạnh về lòng từ bi và bản chất của việc thực hành giáo pháp là Kệ Ovadha Patimokkha (Giải thoát giáo), lần đầu tiên được thuyết giảng vào Ngày Magha Puja, ngày trăng tròn của tháng ba âm lịch. Các nguyên tắc bao gồm 1) Chấm dứt mọi hành động xấu; 2) Làm các việc thiện; và 3) Thanh lọc tâm trí. Bắt đầu từ đơn vị nhỏ nhất trong xã hội chúng ta, gia đình nên dạy con tốt hơn ngay từ nhỏ để biết điều gì đúng và điều gì sai. Và cha mẹ nên hỗ trợ con cái thực hiện những hành động tốt và tránh những điều xấu. Cuốn sách, *Values Education for Peace: Peace Ethics for Young People* nhấn mạnh vào các nguyên tắc đạo đức là ba mươi tám phước lành (Mangala) của cuộc sống. Giống như việc chúng ta leo 38 bậc thang nhằm cải thiện bản thân để trở thành một người tốt hơn và cuối cùng là đạt được mục tiêu cao nhất trong cuộc sống.

Mọi người đều đang tìm kiếm hạnh phúc, sự phát triển và thịnh vượng, do đó, giống như chúng ta đang tìm kiếm “Phước lành của

cuộc sống”. Trong cuốn sách này, các phước lành được chia thành 10 nhóm như sau (Thanavuddho, 2013):

4.1. Nhóm phước lành thứ nhất: Điều kiện tiên quyết cho một người tốt

Mọi người ban đầu đã tích lũy thói quen từ gia đình, nhà trường và môi trường xung quanh. Điều rất quan trọng là không kết thân với bạn xấu và chỉ chọn những người tốt làm bạn. Những người bạn tốt sẽ khuyến khích chúng ta suy nghĩ, nói và làm những hành động tốt và ngăn cản chúng ta khỏi mọi hành động xấu. Do đó, chúng ta sẽ sẵn sàng có nhiều đức tính tốt bằng cách tôn trọng những người xứng đáng và học hỏi từ họ.

4.2. Nhóm phước lành thứ hai: Chuẩn bị cơ bản cho một người tốt

Bước này dành cho tất cả những ai muốn cải thiện bản thân, sau đó sống trong một môi trường tốt là yếu tố then chốt để phát triển sự phát triển tâm linh và thành công trong cuộc sống với một ý định mạnh mẽ cũng như một tâm trí mạnh mẽ.

4.3. Nhóm phước lành thứ ba: Luyện tập để thành công trong cuộc sống

Những phước lành trong nhóm ba sẽ thúc đẩy các cá nhân đem lại lợi ích cho chính bản thân và xã hội. Ở cấp độ này, mọi người nên rèn luyện bản thân để được trang bị đầy đủ kiến thức, kỹ năng và khả năng theo cách tiếp cận thực tế và nghệ thuật trong lĩnh vực kiến thức, ứng dụng, thói quen và giao tiếp.

4.4. Nhóm phước lành thứ tư: Thực hành sự hài hòa trong cuộc sống gia đình

Bước thứ tư là hỗ trợ tất cả mọi người có thể có một cuộc sống gia đình ổn định và hạnh phúc bằng cách trân trọng cha mẹ, nuôi dạy con cái, trân trọng người bạn đời và không bỏ dở công việc.

4.5. Nhóm phước lành thứ năm: Thực hành để trở thành một người tốt trong xã hội

Đối với nhóm phước lành này, ngoài hạnh phúc gia đình, chúng ta có nghĩa vụ đóng góp lợi ích cho cộng đồng, xã hội và quốc gia nói chung. Do đó, chúng ta nên làm một số việc từ thiện và thực hành lòng tốt phổ quát nhằm thoát khỏi sự tham lam của để thanh lọc tâm trí chúng ta.

4.6. Nhóm phước lành thứ sáu: Chuẩn bị cho một tâm trí tốt

Từ bước này, sẽ có yêu cầu cao hơn về chuẩn mực luân lý và đạo đức cũng như sự tiêu diệt phiền não để trở thành “Sự phát triển tâm linh” đối với mỗi người. Tất cả những phước lành này bao gồm loại tam độc, kiềm chế uống rượu say và cần trọng khi tiếp nhận Giáo pháp. Tất cả những điều này sẽ thúc đẩy tâm trí chúng ta trở nên tốt hơn.

4.7. Nhóm phước lành thứ bảy: Bản thân thấm nhuần các đức hạnh cơ bản

Sau khi tâm trí của chúng ta đã sẵn sàng tiếp nhận những đức tính cơ bản, nhóm phước lành thứ sáu sẽ giúp kết nối với “Kỹ năng mềm” của con người như tôn trọng, khiêm nhường, hài lòng, biết ơn và lắng nghe Giáo lý. Bất cứ ai có thể thực hành những phước lành này sẽ được những người xung quanh yêu mến. Chúng ta có thể gọi những người này là người “Có sức thu hút”.

4.8. Nhóm phước lành thứ tám: Bản thân thấm nhuần các đức hạnh cao hơn

Trên con đường phát triển, khi chúng ta rèn luyện bản thân để có những đức tính cơ bản, tiếp theo cần trau dồi thêm tu hành thực sự và thường xuyên thảo luận về giáo lý. Với điểm này, chúng ta có thể tìm hiểu thêm về kiến thức Phật pháp bởi vì chúng ta là những người cởi mở và ham học hỏi những kiến thức mới.

4.9. Nhóm phước lành thứ chín: Thực hành xóa bỏ phiền não

Với nhóm phước lành thứ chín, chúng ta sẽ học cách thực hành Pháp để thoát khỏi “Tính ác” bằng cách thực hành khổ hạnh, thực

hành phạm hạnh, giác ngộ Tứ diệu đế và đạt được Niết bàn.

4.10. Nhóm phước lành thứ mười: Lợi ích của việc thực hành cho đến khi kết thúc Phiền não

Nhóm Phước lành cuối cùng sẽ mang tới kết quả tích cực và mục tiêu cao nhất trong cuộc sống của chúng ta. Vì tâm trí đã được rèn luyện bằng cách thanh lọc đúng cách, chúng ta sẽ cảm thấy vui vẻ. Tương tự như vậy, tâm trí của chúng ta sẽ là một tâm trí bất khả xâm phạm bởi những thăng trầm trần tục, tâm trí phiền muộn, thoát khỏi những phiền não hư ảo, và cuối cùng là một tâm trí hạnh phúc

Bởi vậy, ba mươi tám bước của Phước lành sẽ giải thoát các cá nhân khỏi đau khổ và hoàn cảnh bất hạnh. Họ đã học cách tự tuân theo kỷ luật; tôn trọng cha mẹ, giáo viên và người già; Đối xử tử tế với người khác; cư xử tốt; và mong muốn làm việc tốt. Tương tự, mỗi cá nhân nên thực hành các đức tính cơ bản để thanh lọc tâm trí, bất kể thuộc chủng tộc, tín ngưỡng, lứa tuổi hay giới tính nào thì lòng tốt cơ bản này sẽ thúc đẩy một thế giới hòa bình cho tất cả mọi người và tạo ra một môi trường làm việc tốt hơn. Nó sẽ tác động đến toàn bộ bầu không khí thế giới (Lovichakorntikul & Walsh, 2015). Mặt khác, các cá nhân bỏ qua Giáo pháp, không có kiến thức về Pháp và không thực hành Pháp, thế giới của chúng ta trở nên hỗn loạn và ngày càng có nhiều xung đột nghiêm trọng trên toàn cầu. Đó là dấu hiệu của hiểm họa đe dọa đến hòa bình thế giới (Dhattajeevo, 2018)

5. NHỮNG KẾT QUẢ TỪ PHÒNG VẤN CHUYÊN SÂU

Nhà nghiên cứu đã thu thập dữ liệu từ “Nhật ký Bình an Nội tại” của học sinh và các cuộc phỏng vấn sâu với học sinh, phụ huynh, giáo viên và hiệu trưởng từ các tổ chức khác nhau đến từ Thái Lan, Bangladesh và Nepal đã tham dự cuộc thi World-PEC trong năm 2018 và những người đã tham dự trong năm đầu của cuộc thi này.

5.1. Quan điểm của học sinh

Từ cuộc phỏng vấn và quan sát của nhà nghiên cứu, hầu hết những người tham gia chương trình này đã chia sẻ quan điểm của họ và hiểu biết nhiều hơn về Phật giáo thực tiễn trong cuộc sống hàng ngày. Họ có thể chú tâm tốt hơn vào việc học và tập trung cũng như chánh niệm hơn trong bất cứ điều gì họ thực hiện. Hơn nữa, họ cảm thấy hạnh phúc và có được những lợi ích của việc thực hành theo các giá trị giáo dục cho hòa bình.

Dưới đây là một số ý kiến và chia sẻ về chương trình này. Người đầu tiên đến từ Ratchanuanan Phainog (2012), trường Quốc tế Ramkhamhaeng Advent (RAIS), Thái Lan:

“Con cho rằng Nhật ký Nội tâm giúp con phát triển bản thân. Con học được cách tôn trọng người khác, quan tâm đến họ, và cũng để giữ sự bình an trong tâm hồn. Con nghĩ rằng điều này đã giúp con phát huy tính cách, hành vi và thái độ bản thân. Con nghĩ rằng bản thân đã phát triển theo thiên hướng có đạo đức hơn và có cách cư xử tốt hơn trong cuộc sống hàng ngày, điều đó gắn kết mối quan hệ gia đình mạnh mẽ hơn. Con đã học được các nguyên tắc đạo đức cơ bản là kiến thức phổ quát mà mọi người thuộc mọi chủng tộc, tôn giáo và tín ngưỡng áp dụng vào cuộc sống hàng ngày. Con nhận thấy môi trường gia đình, trường học và những môi trường khác đều trở nên tốt hơn. Chương trình thực sự mang lại sự bình an cho cộng đồng của con”.

Chương trình chào đón tất cả những người có niềm tin khác nhau tham gia, ví dụ Hye Won Jung (2012) từ Trường Quốc tế Advk Ramkhamhaeng (RAIS), Thái Lan, đã tiết lộ như sau:

“Là một đứa trẻ sinh ra trong một gia đình Kitô giáo, phép lịch sự là một điều bình thường đối với con. Nhưng là một con người, đôi khi con đã cư xử tiêu cực như một cô gái nghịch ngợm. Viết Nhật ký Nội tâm này giúp con rất nhiều. Khi con bắt đầu viết nhật ký này, con bắt đầu cảm thấy rằng mình phải trở nên tốt hơn. Con dành sự tôn trọng cho cha mẹ, giáo viên và mọi người con gặp. Mặc dù cuốn nhật ký này đã kết thúc, nhưng con sẽ tiếp tục công bình và lịch sự với mọi người như một học sinh gương mẫu. Con sẽ tiếp tục

tôn trọng và yêu thương mọi người xung quanh. Con sẽ cố gắng hết sức để làm cho mọi nơi con đến trở nên hạnh phúc”.

Ngoài ra, ý kiến của I-yada Leelamasavat (2012), trường Santa Cruz Convent, Thái Lan, đã nêu ra rằng:

“Khi con tham gia cuộc thi này, con đã làm nhiều điều tốt. Con đã giúp đỡ nhiều người và làm những việc có thể trở thành một người tốt trong cuộc sống hàng ngày. Theo con nghĩ, 'Cuộc thi đạo đức hòa bình thế giới' là một cuộc thi hay. Cuộc thi giúp con học tập đạo đức. Con có thể phát triển bản thân và áp dụng vào cuộc sống hàng ngày của mình”.

Tanai Tanachotevorapong (2012), Trường Đại học Saint Gabriel's, Thái Lan, đã giải thích như sau:

“Đối với tôi, cuốn nhật ký này là một trong những dự án dài nhất tôi từng nỗ lực. Có lúc tôi cảm thấy rất mệt mỏi. Gân cốt giãn ra như một chiếc lốp cao su, cơ bắp của tôi tan chảy như một miếng thịt bò hồng, lúc đó, tôi đã hoàn toàn mệt mỏi. Tôi cũng không buồn thức dậy ngay cả khi có một ngọn lửa đang cháy trên giường, nhưng cuốn nhật ký này đã giúp tôi xua tan mọi mệt mỏi. Không quá lời khi nói rằng dự án này đã nâng trách nhiệm của tôi lên một tầm cao mới. Hơn nữa, nó đã mang đến cho tôi rất nhiều nhận thức về đạo đức trong cuộc sống hàng ngày. Bây giờ tôi thậm chí có thể tắt máy tìm kiếm và tiêu diệt muỗi tự động của mình. Cảm ơn dự án rất nhiều. Cảm ơn vì lý tưởng mà dự án đang theo đuổi. Tôi cầu mong cho sự phát triển của tổ chức, bất kể dự án đi được bao xa hay những gì đã đạt được. Vì hòa bình của thế giới”.

5.2. Quan điểm của phụ huynh

Trong chương trình này, hầu hết các bậc cha mẹ đều nhận thấy sự thay đổi về thái độ và hành vi của con cái họ. Có một số ví dụ điển hình về ấn tượng của họ đối với chương trình này. Mẹ Rupali Jain, từ trường quốc tế Thai Sikh, Thái Lan (2012) đã nói:

“Tôi nghĩ rằng đây là một cơ hội rất tốt cho những bộ óc trẻ phát triển các nguyên tắc đạo đức và đi theo hòa bình trong thế giới hiện

đại này. Con gái tôi đã thay đổi rất nhiều và tôi tự hào về con bé. Tôi đã thấy con tôi viết nhật ký hàng ngày, đó là một thói quen tốt để viết nhật ký và tôi đã khuyến khích con bé viết. Con gái cũng từng nói với tôi rằng trong năm mới này, quyết tâm thay đổi hàng ngày sẽ là mục tiêu trong cả năm của con bé”.

Sirirus Prukthanakul (2012), mẹ của một học sinh từ Trường Nghệ thuật Patumwan, Đại học Srinakarinwirot, Thái Lan, cho biết:

“Đã đến lúc nhắc nhở về các kỹ năng sống cơ bản và duy trì cách cư xử tốt. Con gái tôi đã cải thiện tính kỷ luật, các mối quan hệ, lòng biết ơn và nhiều hơn nữa. Tôi rất tự hào về nỗ lực của con và hy vọng con sẽ tiếp tục luyện tập mỗi ngày cho đến khi con bé có cách cư xử tốt đó là điều tốt nhất và thực sự có giá trị. Cảm ơn tất cả mọi người đã tạo ra dự án này và mang đến cơ hội tuyệt vời cho trẻ em”.

Thêm một ý kiến đã chứng minh sự thay đổi tốt từ cô con gái đang học tại Trường Nghệ thuật Patumwan, Đại học Srinakarinwirot, Thái Lan được đề xuất bởi Wanvipa Tangpradubkiat (2012):

“Bắt đầu ghi Nhật ký Nội tâm này, con gái tôi nhận ra rằng mình phải làm nhiều hơn bình thường để có một cái gì đó được ghi vào nhật ký mỗi ngày. Con bé cố gắng giúp đỡ bố mẹ các công việc gia đình. Con dậy sớm và thường tự dọn giường. Con bắt đầu tập thiền, mặc dù chỉ trong khoảng thời gian ngắn mỗi đêm. Đôi khi, con bé còn cầu nguyện trước khi đi ngủ. Trong tháng ghi nhật ký, tôi quan sát thấy sự cải thiện hành vi của con gái. Những hành động lặp đi lặp lại này thực sự đáng ngưỡng mộ đối với chúng tôi, bậc cha mẹ của con bé”.

5.3. Quan điểm của giáo viên

Năm 2018, trường trung học Bhassara lần đầu tiên tham gia chương trình World-PEC, cô Abha Awale (2019), hiệu trưởng của trường đã mô tả rằng Chương trình này rất tuyệt vời. Chương trình không chỉ giúp ích cho sinh viên mà còn cho giáo viên và trường học. Các sinh viên có thể thay đổi hành vi của họ theo chiều hướng tốt và các giáo viên cũng vậy bằng cách thực hành thiền định.

Họ biết điều gì là tốt và điều gì là xấu, vì thế họ không ăn cắp và họ cũng sẵn sàng dọn dẹp và bảo vệ môi trường. Chương trình này rất thiết thực và chúng ta có thể áp dụng vào cuộc sống hàng ngày. Hơn nữa, thiền giúp học sinh học tập và điềm tĩnh cũng như tôn trọng giáo viên. Thiền rất quan trọng, tất cả học sinh và giáo viên thiền cùng nhau mỗi tuần. Tất cả đều rất có tổ chức. Tôi rất tự hào khi tham gia chương trình này.

Chương trình này không thể chỉ do Câu lạc bộ World-PEC điều hành, đối tác quan trọng nhất là giáo viên đến từ nhiều trường. Do đó, một trong những giảng viên của Đại học Nữ sinh Agrashara, Chittagong, Bangladesh đã cống hiến cuộc đời của mình và nỗ lực không ngừng để thiết lập chương trình này ở Bangladesh. Vì thế, cuộc thi đầu tiên được tổ chức vào năm 2017 với chỉ 375 sinh viên tham dự chương trình. Sau đó, năm 2018 có 1.675 học sinh từ 165 trường tham gia. Số lượng sinh viên quan tâm đã tăng lên đáng kể. Điều này khiến Mithila Chowdhury (Chowdhury, 2019), Tổng thư ký Liên minh Phật tử Thế giới (WAB) và Tổng thư ký Quỹ Hòa bình Nirvana, cảm thấy rất tự hào và rất hạnh phúc với những kết quả tuyệt vời này. Và vào năm 2019, cô đã lên kế hoạch để có chương trình World-PEC ở Ấn Độ. Mục đích của cô là bảo tồn Phật giáo và xây dựng đạo đức đặc biệt là cho các thế hệ trẻ.

Chương trình World-PEC đã mở rộng ra nhiều nơi trên thế giới. Cũng tại Quần đảo Solomon, giáo viên của em Cynthia Manepuria, (2012), trường Mbokona, đã chia sẻ quan điểm của cô về chương trình này.

“Là một giáo viên đứng lớp, tôi muốn cảm ơn người tổ chức chương trình này đã giúp nhà lãnh đạo tương lai của quốc gia này - Quần đảo Solomon bằng cách mang đến một hoạt động thú vị trong vài tháng qua. Các em học sinh có thể học hỏi nhiều hơn từ các hoạt động bên ngoài, thay vì chỉ học trong môi trường lớp học mỗi ngày. Đó là một ý tưởng tốt để mang lại hòa bình cho tất cả mọi người ở khắp mọi nơi trên thế giới bận rộn này. Cầu Chúa ban phước lành cho các bạn vì đã phát triển chương trình này”.

Vì chương trình này đã được thực hiện hơn 10 năm, ông Silvino A. Bonifacio, Jr. (2019), giáo viên người Philippines tại trường Pingkarattana, Chiang Mai, Thái Lan, là điều phối viên của World-PEC và đã tham gia chương trình World-PEC kể từ lần đầu tiên cho đến nay Ông đã phát biểu như sau:

“Đạo đức hòa bình thế giới cho giới trẻ thực sự là một con đường tuyệt vời để mở đường cho các thế hệ trẻ trở nên đáng khen ngợi nhờ vào các nguyên tắc đạo đức của họ. Là một giáo viên và điều phối viên của World-PEC, tôi đã giúp đỡ và khuyến khích những người học trẻ của chúng ta phát triển bản thân và đạo đức và có cách cư xử tốt trong cuộc sống hàng ngày. Ở trường, học sinh của chúng tôi đã học và thực hành cách cầu nguyện, tụng kinh và thiền định mỗi ngày trước khi bắt đầu các lớp học. Chúng tôi đã chứng kiến và quan sát trách nhiệm của họ cao hơn ngay khi còn là sinh viên và là tấm gương cho người khác. Các em rất tôn trọng cha mẹ, giáo viên và bạn học. Chúng tôi tự hào nói với cộng đồng và toàn thế giới rằng các sinh viên của chúng tôi ngay thẳng về mặt đạo đức và có thể là một trong những công dân tốt nhất của thế giới”.

Một trong những giáo viên của Trường Nghệ thuật Patumwan thuộc Đại học Srinakharinwirot, Thái Lan, cô là Krittapas Punpermcharoenkit, giáo viên (2012) có nói:

“Tôi nghĩ rằng Nhật ký Nội tâm này tốt cho sinh viên bởi vì họ có nhiều dự định đối với việc học tập trên lớp hơn và trở thành sinh viên giỏi với thái độ lịch sự, cư xử đúng mực và suy nghĩ tích cực. Hơn nữa, nó có thể thúc đẩy những thói quen tốt để trở thành một người tốt trong xã hội”.

Một nhận xét khác từ giáo viên của em Wimala Karintrithip, Trường Kwong Chow, Thái Lan (Karintrithip, 2012) được hiển thị dưới đây:

“Tạo cơ hội cho học sinh viết nhật ký là một hoạt động rất tốt. Các em có thể đánh giá cao những điều tốt đẹp (lớn hay nhỏ) mà các em đã làm. Và lần lượt, điều này sẽ giúp các cải thiện tính cách của mình. Thông qua cuốn nhật ký này của Wimala, học sinh của tôi, có thể biết được những việc làm tốt mà các em có thể làm cho

bạn bè, gia đình, môi trường và đất nước. Tôi hy vọng rằng hoạt động này sẽ tiếp tục trong một năm dài”.

5.4. Quan điểm của nhà điều hành trường học

Cô Saipin Sukunta (2019), Người được cấp phép trường học, ChiangMai, Thái Lan, đã thành lập Trường Pingkarattana hơn 30 năm. Cô ấy đã nhấn mạnh như dưới đây:

“Là một giám đốc điều hành của trường tư thục cung cấp Giáo dục cơ bản cho những người trẻ tuổi, tôi cũng chịu trách nhiệm xây dựng cách cư xử đúng mực và lịch thiệp cho học sinh của mình, đặc biệt là dựa theo “Phổ quát lòng tốt” để phân biệt những gì tốt và xấu để thực hiện theo dựa trên những quy định chung về lòng tốt và nguyên tắc đạo đức. Tôi muốn bày tỏ lòng biết ơn chân thành đến Chương trình World-PEC vì đã hỗ trợ các em học sinh học tập và trở thành một thành viên tốt trong gia đình cũng như xã hội. Vì lợi ích mà chương trình đã đem lại, hoạt động này không chỉ giúp ích cho học sinh mà còn có ích cho giáo viên và phụ huynh của trường. Hoạt động World-PEC sẽ làm tăng thêm không khí ấm áp trong gia đình đồng thời cũng tăng cường mối quan hệ tốt giữa học sinh và giáo viên. Do đó, chương trình này không chỉ phát triển đạo đức cho học sinh mà còn cho giáo viên của chúng tôi nữa. Đây là một cách tốt để nhân lên hạnh phúc và mang lại bình an cho gia đình, trường học, cộng đồng, hòa bình cho đất nước và toàn thế giới”.

6. KẾT LUẬN

Từ tất cả các quan điểm và ý kiến từ học sinh, phụ huynh và giáo viên đã tham gia chương trình này, chúng tôi nhận thấy rằng hầu hết họ cảm thấy hạnh phúc và muốn cảm ơn Câu lạc bộ Đạo đức Hòa bình Thế giới đã mang lại hạnh phúc cho gia đình họ. Họ đã quan sát thấy sự thay đổi mạnh mẽ ở con cái của họ một theo chiều hướng tích cực. Những thế hệ trẻ này đã học và thực hành một số kỹ năng sống cơ bản, đặc biệt là cải thiện kỷ luật, tôn trọng, cách cư xử tốt và cố gắng tiếp tục thực hành hòa giải và là người có đạo

đức. Học sinh có thêm “Lòng cảm thông” để giúp bạn bè ở trường và giúp cha mẹ làm một số công việc nhà cũng như có nhiều trách nhiệm hơn.

Phản hồi từ một số phụ huynh cho biết, “tôi rất thích chương trình này và nó đã giúp con gái tôi trở nên có trách nhiệm và tử tế hơn với người khác. Con đã học được giá trị quan trọng nhất của cuộc sống. Tôi thực sự khuyên các bạn nên thực hành hoạt động này”. Một người khác nói rằng, “Chúng tôi rất vui khi thấy chương trình này đang nỗ lực để đưa các giá trị luân lý và đạo đức vào tâm trí của trẻ nhỏ. Chúng tôi hiểu rằng điều này sẽ giúp phát triển toàn diện tính cách trẻ con. Chúng tôi, với tư cách là cha mẹ, muốn gửi lời cảm ơn sự nỗ lực của nhà tổ chức và tất cả đội ngũ quản lý, giáo viên cũng như những người hỗ trợ”. Họ muốn chương trình này được tiếp tục để nâng cao lòng tốt cho thế hệ trẻ. Tất cả các kiến thức của thế giới có thể được học và chuyển đổi nhanh chóng; nhưng giáo dục luân lý và đạo đức là kiến thức quan trọng nhất đối với những người trẻ tuổi, những người sẽ là công dân toàn cầu trong tương lai. Họ nên học cách cư xử đúng mực, tử tế và được cả nhân loại yêu mến.

Tóm lại, nhà nghiên cứu mong muốn rằng những lợi ích từ nghiên cứu này sẽ được áp dụng cho các cơ quan, tổ chức hoặc bất kỳ lĩnh vực công hoặc tư nào muốn tạo ra các giá trị chung bằng cách mang lại hạnh phúc thực sự và hòa bình thế giới cho thế giới của chúng ta. Chúng ta có thể ở một mình và tất cả chúng ta cũng cần những đối tác có cùng mong muốn xây dựng xã hội hòa bình.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Awale, A., 2019. Ms. [Interview] (19 January 2019).
2. Banks, J. A., 2003. Diversity and Citizenship Education: Global Perspectives. San Francisco: Jossey-Bass.
3. Bonifacio, S. A., 2019. Mr. [Interview] (19 February 2019).
4. Chowdhury, M., 2019. Ms. [Interview] (19 January 2019).

5. Dhattajeevo, 2018. *The Ultimate Dhamma Reached by Paying Respect*. First ed. Bangkok: Rungsilpa Printing (1977).
6. Jain, R., 2012. Ms., Bangkok: World-PEC Program.
7. Jung, H. W., 2012. Ms., Bangkok: World-PEC Program.
8. Karintrithip, W., 2012. Ms., Bangkok: World-PEC Program.
9. Leelamasavat, I., 2012. Ms., Bangkok: World-PEC Program.
10. Lovichakorntikul, P. & Walsh, J., 2015. *The Comtemporary Basic Morals in Sharing and Working together for ASEAN Economic Community (AEC) in 2015*. Ayutthaya, Mahachulalongkornrajavidyalaya University.
11. Manepuria, C., 2012. Ms., Bangkok: World-PEC Program.
12. Phainog, R., 2012. Ms., Bangkok: World-PEC Program.
13. Prukthanakul, S., 2012. Ms., Bangkok: World-PEC Program.
14. Punpermcharoenkit, K., 2012. Mr., Bangkok: World-PEC Program.
15. Sukunta, S., 2019. Ms. [Interview] (19 Februry 2019).
16. Tanachotevorapong, T., 2012. Mr., Bangkok: World-PEC Program.
17. Tangpradubkiat, W., 2012. Ms., Bangkok: World-PEC Program.
18. Thanavuddho, V. S., 2013. *Values Education for Peace: Peace Ethics for Youn People*. Bangkok: O.S. Printing House Co., Ltd.
19. The Levin Institute, T. S. U. o. N. Y., 2016. *Global Education and Global Citizenship*. [Online] Available at: <http://www.globalization101.org/global-education-and-global-citizenship/> [Accessed 18 February 2019].
20. World Peace Ethics, C., 2016. *The 9th World Peace Ethics*

Contest (World-PEC). [Online] Available at: , [Accessed 15 January 2019].

21. World-PEC, 2019. World Peace Ethics Contest (World-PEC). [Online]

22. <https://www.dhammadownload.com/WorldPeaceEthicsContest/WorldPeaceEthicsContestWorldPEC.pdf> [Accessed 21 February 2019].

ĐÓNG GÓP CỦA TỨ VÔ LƯỢNG TÂM TRONG VIỆC GIẢI QUYẾT CÁC VẤN ĐỀ TOÀN CẦU HÓA

TT. TS. Thích Trung Dinh*

Toàn cầu hóa là khái niệm dùng để miêu tả các thay đổi trong xã hội và trong nền kinh tế thế giới, tạo ra bởi mối liên kết và trao đổi ngày càng tăng giữa các quốc gia, các tổ chức hay các cá nhân ở góc độ văn hóa, kinh tế... trên quy mô toàn cầu. Toàn cầu hóa có nghĩa là: Sự hình thành nên một ngôi làng toàn cầu - dưới tác động của những tiến bộ trong lĩnh vực tin học và viễn thông, quan hệ giữa các khu vực trên thế giới ngày càng gần gũi hơn, cộng với sự gia tăng không ngừng về các trao đổi ở mức độ cá nhân và sự hiểu biết lẫn nhau cũng như tình hữu nghị giữa các “công dân thế giới”, dẫn tới một nền văn minh toàn cầu. Toàn cầu hóa được định nghĩa một cách khách quan nhất là sự phụ thuộc qua lại không ngừng giữa các quốc gia và các cá nhân. Sự phụ thuộc qua lại có thể xảy ra trên lĩnh vực kinh tế, công nghệ, môi trường, văn hoá hay xã hội. Có hai xu hướng đang diễn ra trên thế giới, một là chống lại toàn cầu hóa; hai là ủng hộ toàn cầu hóa. Bởi tác động của toàn cầu hóa vừa mang lại những tiện ích lớn lao cho con người, nhưng cũng gây nên những tác động tiêu cực khôn lường cho nhân loại.

Tứ vô lượng tâm đó là: từ vô lượng tâm, bi vô lượng tâm, hỷ vô lượng tâm và xả vô lượng tâm. Vì sao được gọi là vô lượng tâm? Bởi bốn tâm này có thể khởi lên cùng khắp vô lượng, không bờ bến và sẽ mang lại hạnh phúc, an lạc cho mọi người. Sao gọi là tứ vô lượng?

* Quy Thien Temple, 20 Tam Thai, An Tay, Hue City, Vietnam

Kinh dạy: “Là từ tâm của Bồ-tát tùy thuận rộng lớn vô lượng không hai. Không sân hận, không đối tượng, không chướng ngại, không nào hại, biến khắp cho đến mọi nơi trên thế gian, pháp giới thế gian, cứu cánh hư không giới, bao trùm lên tất cả hành thế gian. Như vậy bi tâm của Bồ-tát cũng tùy thuận, hỷ tâm cũng tùy thuận, xả tâm cũng tùy thuận rộng lớn vô lượng không hai, không sân hận, không đối tượng, không chướng ngại, không nào hại, biến khắp cho đến mọi nơi trên thế gian, pháp giới thế gian cứu cánh hư không giới, bao trùm tất cả hành thế gian.”

1. Từ (mettā): Tâm từ là lòng từ ái, thiện ý, thiện ái, hảo tâm, bác ái, nhiều tình thương. “Từ năng dĩ lạc, bi năng bạt khổ”, nghĩa là lòng từ luôn mang niềm hạnh phúc, an bình đến cho mọi người. Kẻ thù của tâm từ đó là lòng sân hận, thù oán. Tâm từ không giới hạn, năng lượng của lòng từ có thể phủ khắp cả mọi loài chúng sinh không phân biệt, sai thù. Dù với nghĩa nào đi nữa thì dường như vẫn không mô tả được cái cốt lõi, tinh túy, chân nghĩa của tâm từ. Người ta cũng thường nói rằng, tâm từ là tình thương quảng đại, rộng lớn, bao trùm khắp tất cả.

Thế nào là tâm Từ vô lượng? Phật dạy: “Là đối với mọi lúc mọi nơi, tâm Từ luôn tùy thuận lợi ích chúng sanh, không tổn hại người khác; xa lìa các oán kết, đem tâm rộng lớn chỉ bày cho chúng sanh, thương nhớ cứu hộ như con đỏ của chính mình; đối với kẻ oán người thân bình đẳng không khác nhau, khiến cho họ dứt trừ triền cái, giải thoát tất cả. Như vậy gọi là tâm Từ vô lượng.”

2. Bi (karuṇā): Tâm bi là lòng bi mẫn, biết thương xót, biết rung động trước sự đau khổ, bất hạnh của người khác, là muốn xoa dịu, chia sẻ, ủi an người khác trước hoạn nạn, trước nghịch cảnh, thống khổ, neo đờn, cô quả, tai ương, tật nguyên, đói rách... Tâm bi còn được định nghĩa là lòng trắc ẩn cao thượng, nó bao trùm đồng đẳng tất cả những chúng sanh đau khổ, bất hạnh trên thế gian. Kẻ thù của tâm bi là sự tàn hại và vô cảm.

3. Hỷ (muditā): Trạng thái tâm tốt đẹp, thanh lương, cao cả, cao thượng. Hỷ, đơn giản là mừng vui, nhưng chắc hẳn không phải là những mừng vui quá thô lậu và quá trần tục. Nó là mừng vui thanh cao, thiện hiền, trong sáng. Nó dịu dàng và tinh khiết như nụ

hoa hàm tiếu vui với giọt sương xanh trên đầu núi. Nó trong lành và thanh thoát như những hạt nắng reo vui trên ngàn lá. Nó đôn hậu, thuần hậu, chân tình, thủy chung như ánh trăng bên mái cỏ của bậc ẩn sĩ Muni. Như vậy, hỷ là mừng vui nhưng là mừng vui nhẹ nhàng, vô nhiễm, thanh khiết, vắng mặt bóng tối của tư kỷ, vị kỷ, tham sân; vắng mặt các yếu tố, điều kiện của thế giới vật dục lăm bụi bặm và nhiều phiền não ở bên ngoài.

4. Xả (upekkhā): Trạng thái tâm cao cả, cao thượng, cao sáng, thanh lương, nhẹ nhàng. Upekkhā có hai ngữ căn ‘upa’ và ‘ikkha’; ‘upa’ nghĩa là đứng đắn, vô tư, quân bình, và ‘ikkha’ là lập tâm, nhận định, trông thấy. Vậy, upekkhā là để tâm quân bình, vô tư, không luyến ái cũng không ghét bỏ, không ưa thích cũng như không bất mãn trước tất cả những tình huống của cuộc đời. Tâm xả ví như lá sen, nó không hề giữ lại mà làm trượt đi tất cả những giọt nước, dù dơ dù sạch ở bất kỳ đâu rơi đến. Upekkhā chính là tâm tự tại, an nhiên trước nghịch cảnh, trước những lời phỉ báng, nguyên rủa, khinh rẻ, chỉ trích của người khác. Và, nó cũng bình thản, điềm nhiên trước hạnh phúc, may mắn; lời tán dương, khen ngợi... của mọi người đối với chính mình. Nói tóm lại, là trước những thành bại, được mất, hơn thua, khen chê, vui khổ... tâm Upekkhā vẫn điềm nhiên và bình lặng như mặt đất. Nó vững chắc và an định như tảng đá to sừng sững trước bão to gió lớn.

Bằng cách này, Upekkha là cảm giác trung lập, với tất cả bốn yếu tố như: thân thiện, tử bi, niềm vui và sự bình đẳng. Khi bốn yếu tố này tồn tại song hành, bổ sung cho nhau để làm cho từng yếu tố quảng đại, vô lượng thuần khiết nên nó được gọi là Tử vô lượng tâm. Nếu bốn yếu tố này hiện hữu thì không có hận thù, không chiến tranh, không đau khổ, không ghen tị, không bần ngã, và không tham lam, thế giới đầy cảm giác an lành và hạnh phúc.

¹Toàn cầu hóa, https://vi.wikipedia.org/wiki/T%C3%A0n_c%E1%BA%A7u_h%C3%B3a.

²Phật nói kinh nghĩa Pháp thừa quyết định, quyền thượng, <https://quangduc.com/a34682/tu-vo-luong-tam>

1. TÂM QUAN TRỌNG CỦA TỨ VÔ LƯỢNG TÂM TRONG THỜI ĐẠI TOÀN CẦU HÓA

Trong giai đoạn toàn cầu hóa, sự kết nối giữa con người với con người và với từng quốc gia, lãnh thổ lại trở nên rất gần gũi. Tất cả mọi vấn đề của cuộc sống đều được chia sẻ phổ biến một cách nhanh chóng. Do vậy, với tâm từ vô lượng sẽ góp phần ảnh hưởng tích cực đến toàn thể nhân loại. Tứ vô lượng tâm được hiểu là bốn trạng thái tâm mở rộng không thể đo lường. Bởi vì, phạm vi của Tứ vô lượng tâm được tìm thấy là không thể đo lường được, vì vậy vô lượng tâm trở thành một tên gọi. Thuật ngữ Brahmavihāra đã được giải thích bắt nguồn từ từ “vô hạn” hay “vô biên”.

Được đặt tên là Appamaññā bởi vì khi phát triển lòng từ (mettā), vô lượng tâm có thể được thực hiện với việc đào luyện tâm không giới hạn hoặc hoàn hảo về phẩm chất thân thiện, hoặc rộng lớn như vũ trụ nếu trau dồi chúng. Người ta thường nói như vậy: “Lòng nhân ái đối với mọi người trên thế giới, nếu người ta trau dồi tâm trí vô biên, vô cùng tận, ở tám phương tứ hướng đều không cản trở, không thù hận, không có sự cạnh tranh.” Ý chính của nó là phát triển lòng nhân từ vô tận hướng tới tất cả mọi người trong tất cả mười phương và chúc tất cả chúng sanh đều được an vui, hạnh phúc.

Trong việc phát triển tâm từ bi không có giới hạn về không gian và thời gian, bao gồm một phạm vi rất rộng lớn, phủ trùm lên tất cả và sẽ tạo ra năng lượng an lành đến với tất cả. Khi đã phủ khắp với lòng từ thì không có cảm giác giận dữ nào chống lại tất cả chúng sinh, không có sự nguy hiểm bên trong, và cũng không có thù địch hoặc thù hận chống lại bất cứ loại sinh mệnh nào như kẻ thù, cũng không có nguy hiểm nào bên ngoài. Do vậy, bốn tâm vô lượng có một vai trò vô cùng quan trọng trong thời đại toàn cầu hóa. Nó giúp định hướng cuộc sống của con người trong ý nghĩa tích cực và cùng lợi lạc.

2. VẤN ĐỀ CỦA XÃ HỘI HIỆN ĐẠI

Xã hội ngày nay đang phải đối mặt với một loạt vấn đề như: chủ nghĩa tiêu thụ; sự nô lệ đồng tiền; tình trạng nghiện ngập; bạo lực và truyền thông; chiến tranh và khủng bố. Đó là một loạt các vấn đề nhức nhối cho con người trên toàn cầu. Sự đố kỵ, ganh ghét và ảo tưởng sai lầm về nhau đang diễn ra khắp nơi. Những xu hướng

của thời cuộc đang dần lấn át. Ranh giới giữa truyền thống và phi truyền thống đang bị xóa nhòa. Chủ nghĩa lợi ích cá nhân và lợi ích nhóm đang có cơ hội trỗi dậy. Đạo đức nhân tâm con người đang suy giảm đến mức báo động. Con người trở nên thờ ơ, vô cảm trước nỗi đau thương mất mát của đồng loại.

Vì vậy, hơn bao giờ hết cần phải có một giải pháp tổng hòa để hóa giải một cách thấu triệt trong phạm vi toàn cầu. Cần thay đổi cách nhìn nhận tích cực về đời sống. Lấy mục tiêu cao cả là vì lợi ích chung cho đa số, lâu dài để giải quyết các mâu thuẫn xung đột. Tất cả đều vì một thế giới an bình. Trong đó, quyền con người cần phải được thực thi và đặt ưu tiên lên hàng đầu, cải thiện và nâng cao chất lượng của cuộc sống. Trong đó, sự kết nối truyền thông để tăng thêm sự hiểu biết, thương yêu, cảm thông và chia sẻ cần phải được chú trọng. Xã hội hiện đại đưa đến những tiện ích vật chất, nhưng sự kết nối tình người không được xem trọng. Đây là những vấn đề mà xã hội hiện đại đang phải đối mặt.

3. VẤN ĐỀ CỦA CON NGƯỜI HIỆN ĐẠI

Theo Phật giáo, con người là vốn quý nhất trên cuộc đời. Thân người khó được. Vì vậy, vấn đề về con người cần phải được đặt lên trên hết trong mọi đường hướng, và hoạch định chính sách. Tuy nhiên, trong xã hội hiện đại vấn đề về quyền con người vẫn chưa được thực thi trọn vẹn. Vẫn còn đó nhiều bất công, áp bức, như phân biệt kỳ thị chủng tộc màu da, giới tính và sự giàu nghèo. Tính mạng của con người bị xem nhẹ. Hàng năm, có hàng chục nghìn người chết vì những nguyên nhân như bạo lực, chiến tranh và khủng bố. Đây thực sự là những vấn đề nhức nhối lớn nhất mà con người phải đối mặt. Bên cạnh đó, do sự phát triển bùng nổ các ngành công nghệ, kỹ thuật số, mạng lưới toàn cầu hóa, sự khủng hoảng về thông tin làm cho con người có những nhìn nhận không đúng với sự thật, gây tác hại đến đời sống.

Theo quan điểm của Phật giáo, con người là cao quý nhất trong số các sinh mệnh khác. Những lý do đằng sau điều này cũng dễ hiểu trong ánh sáng của các nguyên lý chính của Phật giáo. Phật giáo cho rằng, Niết Bàn chỉ được thực hiện bởi con người trong thế giới này. Niết Bàn không phải là thực tại siêu hình, nó phải đạt được ở đây và bây giờ trong cuộc sống của chính mình. Do đó, không thể đem con người ra so sánh với bất kỳ một sinh mệnh nào khác. Sự

khó khăn của kiếp sống con người như mô tả trong văn học Phật giáo là cơ hội làm người khó như một con rùa mù giữa biển khơi, ngàn năm mới chui lên gặp một bông cây mục trôi nổi trên mặt đại dương để nhìn thấy ánh sáng. Đây là cách để chỉ ra sự hiếm có của con người. Phật giáo chấp nhận rằng con người được sinh ra với những tiềm năng to lớn được phát triển đúng đắn và từng bước theo hướng dẫn phù hợp để đạt được thành quả tối ưu.

Như được thấy bởi một số nhà quan sát về mối quan hệ giữa Phật giáo và xã hội. Phật giáo chủ trương một thế giới quan trọng thúc đẩy sự theo đuổi duy nhất thoát khỏi khổ đau bằng cách phát triển một nhìn nhận rằng mọi sự vật là vô thường, vô ngã đối với mọi thứ. Lý tưởng Phật giáo được coi là không tham gia vào các cuộc xung đột và gây bất ổn của đời sống xã hội. Thay vào đó, là những hướng dẫn cho con người nỗ lực xây dựng các mối quan hệ hài hòa, mang lại an lạc, hạnh phúc thật sự.

Đức Phật phân con người thành bốn loại trên cơ sở thái độ và sự quan tâm đến với người khác. Loại người đầu tiên được gọi là người chấp nhận một lối sống mà không phải vì phúc lợi của chính mình, cũng như phúc lợi của người khác (*nevaattahitāyapaṭipanno no parahitāya*). Loại người thứ hai là người chấp nhận một cách sống không đem lại phúc lợi của chính mình nhưng lại dẫn đến phúc lợi của người khác (*parahitāyapaṭipanno no attahitāya*). Loại thứ ba thông qua cách sống dẫn đến phúc lợi của chính mình chứ không phải đến phúc lợi của người khác (*attahitāyapaṭipanno no parahitāya*). Người thứ tư là một trong những người chấp nhận cách sống mà dẫn đến phúc lợi của chính mình và phúc lợi của người khác, (*attahitāyapaṭipannoparahitāyaca*). Theo Đức Phật, loại người thứ tư là đáng khen ngợi nhất. Và loại người đầu tiên đáng chú ý nhất. Trong đánh giá so sánh của loại người thứ hai và thứ ba, Đức Phật xem loại người thứ ba tốt hơn thứ hai. Câu hỏi đặt ra là liệu trong quan điểm của một đánh giá như vậy về giá trị của những người về cách sống của họ, Phật giáo thể hiện một ưu tiên để theo đuổi lợi ích tự quan tâm đến việc theo đuổi phúc lợi của người khác.

Theo quan điểm của Phật giáo, không có sự xung đột, mâu thuẫn gì khi thực hiện cuộc sống vừa mang lại phúc lợi cho mình và cho người khác. Theo đó, người chăm sóc cho bản thân sẽ chăm sóc người khác; và một người biết chăm sóc người khác thì họ cũng quan tâm đến chính mình. Người ta tự chăm sóc mình bằng cách rèn luyện đạo đức, văn hóa và phát triển đạo đức. Người ta chăm

sóc người khác bằng hành động vô hại, bằng thiện chí và lòng từ bi.” Một người vừa siêng năng làm điều tốt và vui vẻ với điều tốt của người khác đó là người có nhân cách, xứng đáng được ca tụng. Khi một người bị choáng ngợp bởi lòng tham lam hoặc hận thù, người ta không thể thấy phúc lợi của chính mình hay có liên quan đến nỗi đau khổ của người khác.

Những người thường xuyên quan tâm đến phúc lợi cho người khác, đặt phúc lợi của người khác như phúc lợi của chính mình đó chính là hành động cao đẹp nhất. Họ có khả năng phục vụ xã hội với một thái độ hoàn toàn trong sáng, và không có động cơ thầm kín, nhưng hoàn toàn thông qua lòng từ bi đối với quần chúng đau khổ. Đức Phật và các đệ tử có uy tín của Ngài đã cam kết phục vụ xã hội trong suốt cuộc đời của mình theo nghĩa này. Do đó, nó vẫn còn giá trị cho đến ngày nay. Đây là sứ mệnh thiêng liêng cao cả nhất mà Phật tử có thể làm cho nhân loại. Bởi phụng sự chúng sanh tức cúng dường chư Phật.

4. TÂM QUAN TRỌNG CỦA TỬ VÔ LƯỢNG TÂM

Tử vô lượng tâm là một pháp hay một đề mục dùng để rèn luyện phẩm hạnh, hay để tư duy, nghiên cứu tìm hiểu công dụng đối tượng này có liên hệ rất lớn đến trí tuệ. Từ bi là một trong những cửa ngõ quan trọng đi đến đại giác, vì nhờ đó mà thiện căn lướt thắng và cũng từ đó mà chúng ta không làm tổn hại chúng sanh. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “An trụ trong căn nhà Từ Bi ấy chính là một nơi kiên cố nhất, nơi bảo vệ cho thân tâm ta được an toàn trước mọi kẻ thù phiền não và sân hận. Nơi đó ta sẽ có sự an lạc”. Thế nên, Phật tử chơn thuần nên luôn xem từ bi lớn làm nhà, nhu hòa nhẫn nhục làm y áo, và các pháp không làm tòa. Riêng tử vô lượng tâm phải được tu tập theo chánh trí. Lòng từ trừ diệt sân tâm; lòng bi trừ diệt hại tâm; lòng hỷ trừ diệt trừ bất lạc; và lòng xả trừ diệt hận tâm. Cũng vậy, tu tập bất tịnh để trừ diệt tham ái và tu tập về vô thường để trừ diệt ngã mạn.

Khi thực hành các pháp này, chúng ta đừng cố công tạo những tình cảm giả tạo cũng như không nỗ lực để thích nghi đối với một ý tưởng trừu tượng của một người sống về tâm linh. Chúng ta đừng đè nén những cảm xúc phẫn nộ mà chúng ta chắc hẳn phải có hoặc kiểm chế sự lo sợ trong tâm về sức khỏe. Tình thương (từ) lòng từ bi (bi) niềm vui đồng cảm (hỷ) và lòng bao dung vô tư (xả)

không làm biến đổi năng lực để nhận thức một cách rõ ràng, nhưng chính xác hơn, khi chúng ta nhận thức rằng chúng ta đang sống cùng với tất cả mọi người, họ thay đổi những lý lẽ chúng ta tiến hành để tạo nên sự thay đổi. Động cơ thúc đẩy hoặc thái độ tinh thần của chúng ta trở thành một tổng thể hơn là sự cách biệt. Và khi chúng ta tiến triển nhiều hơn trong sự tu tập Tứ vô lượng tâm (Brahma Viharas), chúng ta có thể nhìn thấy các vấn đề một cách trung thực và có hành động mạnh mẽ khi chúng ta quan tâm đến bản thân và những người khác. Chúng ta tìm được chân lý điều trị cơ bản.

Trung A-hàm 21, kinh Thuyết xứ đức Đạo sư dạy: “A-nan, trước kia Ta đã nói cho ông nghe về bốn vô lượng, Tỳ-kheo tâm đi đôi với từ bi biến mãn một phương, thành tựu an trụ. Cứ như thế, hai phương, ba phương, bốn phương, tứ duy, trên dưới biến khắp tất cả, tâm đi đôi với từ, không kết, không oán, không sân nhuế, không tranh, vô cùng rộng lớn, vô lượng, khéo tu tập, biến mãn tất cả thế gian, thành tựu an trụ. Bi và hỷ cũng vậy. Tâm đi đôi với xả, không kết, không oán, không sân nhuế, không tranh, vô cùng rộng lớn, vô lượng, khéo tu tập, biến mãn tất cả thế gian, thành tựu an trụ. A-nan, bốn vô lượng này, ông hãy nói để dạy cho các Tỳ-kheo niên thiếu. Nếu ông nói và dạy cho các Tỳ-kheo niên thiếu về bốn vô lượng này, họ sẽ được an ổn, được sức lực, được an lạc, thân tâm không phiền nhiệt, trọn đời tu hành phạm hạnh.”

5. ĐÓNG GÓP CỦA TỨ VÔ LƯỢNG TÂM TRONG VIỆC GIẢI QUYẾT VẤN ĐỀ TOÀN CẦU HÓA

Theo Phật giáo, chúng ta nên giải quyết vấn đề toàn cầu hóa bằng “Tứ vô lượng tâm”. Điều này có vẻ hợp lý trong việc thực hành dân chủ và đạo đức trong hành vi tôn giáo. Bởi trong giáo lý này có đầy đủ tố chất để giải quyết các vấn đề trong phạm vi toàn cầu. Từ vô lượng: Còn gọi là tâm từ, từ tâm, lòng từ trăm nghìn triệu mền dễ chịu phản nghĩa với tâm sân hận. Bi vô lượng: Là sự thương xót cảm thông vô hạn là liều thuốc chữa chứng bệnh hung bạo độc ác. Hỷ vô lượng: Là tâm hoan hỷ, vui thích với hạnh phúc của người khác, trước sự thành công của một chúng sinh. Là một trạng thái bình tĩnh và hạnh phúc của tâm. Tâm hỷ đối nghịch ưu phiền nào có chiều hướng loại trừ lòng ganh tỵ, đố kỵ. Xả vô lượng: Là lòng buông xả, không câu chấp bám chặt vào bất cứ điều gì. Là từ bỏ tham lam ích kỷ, vị kỷ, coi mình là trung tâm. Bốn tâm vô lượng này

kết hợp lại với nhau tạo nên sức mạnh vượt trội trong việc hóa giải các vấn đề. Giáo lý của Đức Phật là hài hòa với bất kỳ thời đại và xã hội hiện đại nào. Về vấn đề này, chúng tôi sẽ giải thích chi tiết về cách thức và lý do tại sao kinh Điềm Lành (Maṅgala sutta), là bản kinh do Đức Phật thuyết giảng được áp dụng mang lại hạnh phúc cho tất cả mọi người. Đặc biệt là pháp Tứ vô lượng tâm có giá trị rất lớn, có công năng giải quyết ổn thỏa nhiều vấn đề bức xúc của nhân loại hiện nay. Trên danh tự, bốn pháp vô lượng là tâm từ, tâm bi, tâm hoan hỷ (khoan dung) và tâm xả, nghe có vẻ đơn giản; nhưng nếu thực hiện được tinh ba của pháp này, thì thực trạng bất an của con người và xã hội sớm được giải quyết.

Phật giáo hướng dẫn con người thực hiện nếp sống vị tha, nếu không mang lại an lạc cho người thì cũng không được phép làm cho người đau khổ. Vì thế, tâm từ bi dẫn đầu, quan trọng nhất. Có tâm từ chỉ đạo, người ta biết quan tâm chia sẻ nỗi đau của người khác. Không có tâm từ bi, hành động dễ bị sự ích kỷ, toan tính ác hại lôi cuốn. Tinh thần từ bi, hỷ xả đóng vai trò quan trọng trong việc tạo dựng mối quan hệ tốt đẹp giữa các tổ chức, giữa các quốc gia; đó là sự tôn trọng mọi hình thái khác biệt, hoan hỷ đối thoại và chấp nhận sự sai khác của nhau để cùng nhau tìm ra một hướng đi chung, củng cố thêm mối quan hệ hỗ tương được lâu dài, cùng hưởng được sự lợi lạc.

Do đó, khi chúng ta thảo luận chủ đề Phật giáo và phúc lợi xã hội, chúng ta không nên cố gắng chỉ xem Phật giáo phù hợp với khái niệm chung về phúc lợi xã hội như thế nào, nhưng thâm nhập sâu hơn vào vấn đề Phật giáo diễn giải lại khái niệm này như thế nào. Những gì chúng tôi trình bày trong bài viết của mình cốt yếu nói đến sự đóng góp của Tứ vô lượng tâm trong việc giải quyết các vấn đề toàn cầu hóa. Tầm vóc và ý nghĩa thâm sâu của giáo lý này đủ để cho các nhà hoạch định chính sách an sinh xã hội và phúc lợi cộng đồng tham khảo và ứng dụng. Nơi nào có chất liệu của từ, bi, hỷ và xả nơi đó có an bình xã hội thực sự. Nơi nào có Bốn tâm vô lượng nơi đó không có hận thù, chiến tranh, nghèo đói và bất công xã hội diễn ra. Tứ vô lượng tâm là chất liệu phổ quát có thể hóa giải tất cả mọi oán thù thành tình thương yêu chia sẻ thực sự. Bốn tâm vô lượng mang đến sự hiểu biết và thương yêu, nhổ sạch mọi oan trái khổ đau kết thành hoa trái hạnh phúc dâng tặng cuộc đời.

6. TỬ VÔ LƯỢNG TÂM TRONG VIỆC GIẢI QUYẾT VẤN ĐỀ CỦA CUỘC SỐNG

Cuộc sống của con người đầy rẫy với những vấn đề như ý và bất như ý. Nỗi khổ niềm đau, sự sân hận và oán thù vẫn đang ngày đêm chi phối con người. Sự bất an do xung đột, mâu thuẫn đang diễn ra khắp nơi. Lòng vị kỷ, sự ghen tuông đã làm cho mối quan hệ giữa con người với con người ngày càng xa cách. Trong chiều hướng như vậy sợi dây gắn kết con người lại với nhau không gì hơn đó là bốn tâm vô lượng. Phật giáo luôn thể hiện tinh thần bình đẳng. Tại sao bình đẳng là một phần thiết yếu của Phật giáo. Bởi vì, chỉ có bình đẳng, nhân ái con người mới gắn gũi nhau hơn, bình đẳng đưa đến sự cởi mở hài hòa xóa bỏ sự phân biệt kỳ thị lẫn nhau. Mục tiêu của Phật giáo là xây dựng một cuộc sống hài hòa, trong đó con người thương yêu tôn trọng lẫn nhau. Nhằm hạn chế đến mức thấp nhất có thể hoặc hoàn toàn không có xung đột mâu thuẫn trong xã hội con người.

Hòa bình không chỉ đơn thuần là sự vắng mặt của chiến tranh. Hòa bình là một quá trình chủ động, toàn diện của việc tìm kiếm nền tảng thông qua giao tiếp cởi mở và đưa vào thực hành một triết lý không gây hại và chia rẽ, tạo ra một nền văn hóa hòa bình là một quá trình tích cực thực hiện lâu dài và bền bỉ. Bình đẳng, khả năng duy trì tính công bằng rộng rãi của tâm trí giữa cuộc sống là điều kiện thay đổi; một trong bốn phẩm chất tuyệt vời; và là một trong bảy yếu tố của sự giác ngộ.

Cũng giống như khi thực hiện thiền định chính thức như vậy trong cuộc sống hàng ngày, khi bạn thích một cái gì đó, khi bạn tự nhận diện mình với một cái gì đó, hãy tự mình xem điều gì xảy ra với bạn, điều gì sẽ xảy ra với bạn? Sau đó, bạn sẽ nhận ra - và đó là một khám phá rất quan trọng mà bạn sẽ thực hiện - rằng chúng tôi không thể luôn đòi hỏi mọi thứ nên như thế nào. Điều chúng ta đang làm là tạo ra nhu cầu của bản thân mình, cách chúng ta nên cư xử, cách chúng ta phải hành xử; làm cho nhu cầu của người khác, cách họ nên hành xử, cách họ phải cư xử; và cũng đòi hỏi từ cuộc sống, làm thế nào cuộc sống nên được, làm thế nào cuộc sống phải được theo mong đợi của riêng của chúng ta. Nhu cầu thực hiện là một điều, nhưng thực tế là một điều khác. Đây là một cách đơn giản để thấy cách chúng ta tạo ra đau khổ của chính mình. Vì vậy, một lần nữa, nó là rất quan trọng trong cuộc sống hàng ngày chỉ để xem

làm thế nào chúng ta tạo ra đau khổ của chúng ta với nhu cầu chúng ta đang làm. Do vậy hãy tu tập và nuôi dưỡng Tư vô lượng tâm trong từng ngày, để nó trở thành hơi thở cuộc sống của chính mình.

7. TƯ VÔ LƯỢNG TÂM TRONG VIỆC GIẢI QUYẾT VẤN ĐỀ PHỔ QUÁT

Đức Phật dạy rằng chúng ta liên tục bị kéo theo hướng này hay cách khác bởi những điều kiện mà chúng ta mong muốn hoặc tránh né. Chúng bao gồm những phạm trù như: lời khen ngợi và đổ lỗi, niềm vui và đau khổ, thành công và thất bại, đạt được và mất mát. Với trí tuệ, Đức Phật dạy rằng, hãy chấp nhận tất cả mà không có sự phân biệt, nhị nguyên. Bình đẳng là sự cân bằng rộng rãi cho phép chúng ta làm việc, thay vì chống lại, thay đổi. Đó là sự hiện diện vững chắc, bền vững của tâm trí và sự tự tin để đáp ứng mọi hoàn cảnh không ngừng thay đổi của cuộc sống với sự thăng trầm và chấp nhận ngày càng gia tăng.

Tâm hỷ xả hòa tan những căng thẳng trong tâm trí liên quan đến cuộc đấu tranh giữa ánh sáng và bóng tối. Ở đây trong con đường trung gian là một lập trường bao gồm tất cả ân cần làm việc với từng bước của quá trình thức tỉnh. Sự thờ ơ là kẻ thù gần gũi của sự bình đẳng. Sự thờ ơ, giả vờ buồn bã và bi thảm là hố ngăn cách với tâm từ bình đẳng. Đó là một khoảng cách lạnh lùng từ một cảm giác chân thành của cuộc sống. Đó là trạng thái cô lập hoàn toàn. Xu hướng của nó là hướng tới ưu thế. Bởi bản chất nó bị một phản ứng khinh miệt, khinh miệt với vẻ đẹp trong quá trình nhận thức của con người. Sự thờ ơ ngăn chặn tiềm năng tham gia vào tình yêu và cuộc sống tự do đúng nghĩa. Thiền sư Ajahn Chah chỉ vào việc thực hành thiền quán, ông gợi ý rằng chúng ta cần tu luyện một tâm trí biết cách buông bỏ. Khi chúng ta có thể buông bỏ một chút, chúng ta có một chút bình an. Khi chúng ta có thể buông bỏ rất nhiều, chúng ta có rất nhiều sự bình an. Khi chúng ta có thể buông xả hoàn toàn, chúng ta có sự yên bình hoàn toàn. Thực hành bình đẳng tu luyện một tâm trí biết cách buông bỏ là phương cách tốt nhất trong mọi sự hóa giải. Do đó, bất cứ khi nào chúng ta không thực hành việc hoàn thành sự hoàn hảo hay sự giác ngộ của một người, chúng ta nên cố gắng tu luyện tâm trí bằng các thực hành đầy đủ bốn chất liệu của từ, bi, hỷ và xả.

8. TỬ VÔ LƯỢNG TÂM TRONG VIỆC GIẢI QUYẾT VẤN ĐỀ CỦA MỖI QUAN HỆ CON NGƯỜI

Tôi muốn bày tỏ về Tử vô lượng tâm trong việc giải quyết vấn đề của mỗi quan hệ con người. Làm thế nào để định nghĩa và giải thích về mettā hay lòng nhân ái cho thế giới hiện tại. Tôi thích trình bày chủ đề của mình phù hợp với tâm Từ trong Tử vô lượng tâm, bởi vì nó là sự kết nối thiết yếu cho xã hội, cộng đồng của chúng ta và thậm chí cả gia đình của chúng ta, nó mang đến sự phi bạo lực, hòa bình và hòa hợp. Từ Pāli, mettā là một thuật ngữ đa ý nghĩa. Nó có nghĩa là lòng tốt, thân thiện, thiện chí, lòng nhân từ, tình thân hữu, sự thánh thiện, hòa đồng, chơn chánh và phi bạo lực.

Các nhà bình luận Pāli định nghĩa mettā là mong muốn mạnh mẽ cho phúc lợi và hạnh phúc của người khác. Nó là một trong mười Ba la mật (Pāramī) thuộc Trường phái Phật giáo Nguyên thủy (Theravāda), và là một trong bốn trạng thái tuyệt vời nhất. Đây là thứ tình yêu mà không chấp thủ. Về cơ bản tâm từ là một thái độ vị tha của tình yêu và sự thân thiện, được phân biệt với sự đáng tin cậy chỉ dựa trên cơ sở yêu thích. Thông qua tâm từ, người ta từ chối xúc phạm và từ bỏ cay đắng, oán giận và thù địch với mọi loại, đồng thời phát triển tâm trí thân thiện, thoải mái và nhân từ, tìm kiếm hạnh phúc và an lạc cho người khác.

Tâm từ thực sự có lợi ích cho cuộc sống hiện tại. Nó gợi lên trong một cảm giác ấm áp của tình hữu nghị, thông cảm và yêu thương. Nếu được phát triển và thực hành trở thành vô biên thì chắc chắn sẽ vượt qua tất cả các rào cản xã hội, tôn giáo, chủng tộc, chính trị cũng như kinh tế. Tâm từ thực sự là một tình yêu phổ quát, hữu ích và ôm ấp tất cả. Lòng từ làm cho một mọi người trở nên thuần khiết, hạnh phúc và an toàn. Cũng giống như một người mẹ hiến trọn cuộc sống của chính mình để bảo vệ đứa con. Vì vậy, tâm từ chỉ cho đi và không bao giờ muốn bất cứ điều gì để đổi lại. Nó thúc đẩy sự quan tâm và đây là một động lực nguyên thủy trong bản chất con người.

Khi sự thôi thúc này được biến thành niềm mong muốn thúc đẩy sự quan tâm mang lại hạnh phúc của người khác, nó không chỉ là sự thôi thúc cơ bản về sự tìm kiếm tự khắc phục, mà tâm trí trở nên phổ biến bằng cách xác định sở thích riêng của nó với sự quan tâm của tất cả. Bằng cách thực hiện thay đổi này, người ta cũng quảng bá sức khỏe của chính mình theo cách tốt nhất có thể. Tâm từ là thái độ bảo vệ và vô cùng kiên nhẫn của một người mẹ, bất

chấp tất cả những khó khăn chỉ vì lợi ích của đứa con. Tâm từ cũng là thái độ của một người bạn tốt muốn cống hiến mọi điều tốt nhất cho sự hạnh phúc của con người.

Nếu những phẩm chất này của tâm từ được tu luyện đầy đủ thông qua việc thực hành thiền định về tình yêu phổ quát, gọi là thiền từ bi thì kết quả là việc đạt được một sức mạnh bên trong to lớn, bảo tồn, bảo vệ và chữa lành tất cả những vết thương cho mọi người. Lòng yêu thương tồn tại trong chính nó, không dựa vào việc sở hữu hay được sở hữu. Giống như ngọc trai, lòng từ chỉ có thể tự nó phát sáng. Bởi vì lòng từ không phải là vấn đề tiền tệ, trao đổi. Không ai có đủ để mua nó nhưng tất cả mọi người có đủ để nuôi dưỡng nó. Tâm từ đoàn tụ chúng ta lại với nhau, trong ý nghĩa và giá trị đích thực của cuộc sống. Lòng bi mẫn xóa bỏ những ngăn cách, mở toang tất cả những cánh cửa để đi đến bến bờ tự do, giải thoát, làm cho những tâm hồn nhỏ nhen trở nên rộng mở như thế gian. Lòng bi mẫn mang lại một trái tim nhân ái, vị tha; nó chấp cánh cho những ai muốn từ bỏ thế gian muôn vàn phiền não và đây ích kỷ này.

Tóm lại, Tư vô lượng tâm là phương thuốc hữu hiệu nhất trong việc giải quyết vấn đề toàn cầu hóa. Bốn chất liệu này kết hợp với nhau tạo nên vô lượng, không bờ mé. Nó có sức mạnh vô song trong việc hàn gắn những vết thương, và xoa dịu bao nỗi khổ niềm đau cho nhân loại. Nếu thiếu chất liệu của bốn tâm vô lượng này, cuộc sống sẽ trở nên khô cằn, úa héo, chiến tranh và thù hận diễn ra triền miên. Do vậy, cần phải nuôi dưỡng và phát triển bốn tâm vô lượng này để góp phần giúp ích cho cuộc đời và nhân loại trong việc mang lại sự bình yên hạnh phúc thực sự cho mọi người.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Phật nói kinh nghĩa Pháp thừa quyết định, quyền thượng, <https://quangduc.com/a34682/tu-vo-luong-tam>.
2. Thích Đức Thắng, Tư vô lượng tâm, <https://quangduc.com/a34682/tu-vo-luong-tam>.
3. Hòa thượng Thích Trí Quảng, Phật giáo nhập thế và phát triển, quyển II, NXB. Tôn giáo, Hà Nội, 2008.
4. Maurice Walshe, (trans), The Dīgha Nikāya, The Long Dis

courses of the Buddha, Wisdom Publications, Boston, 2012 (reprints).

5. Bhikhu Nāṇamoli and Bhikhu Bodhi, (trans), *The Majjhima Nikāya, The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 2009 (reprints).
6. Bhikkhu Bodhi, (trans), *The Saṃyutta-Nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 2000.
7. Bhikkhu Bodhi, (trans), *Aṅguttara-Nikāya, The Numerical Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 2012.
8. G. P. Malalasekera, M. A. Ph. D. Founder Editor-in Chief, *Encyclopaedia Of Buddhism*, vol. 8, Sri Lanka: Published by the Department of Buddhist Affairs, Ministry of Buddha sasana, 1962.

³Xem, Thích Đức Thắng, *Tứ vô lượng tâm*, <https://quangduc.com/a34682/tu-vo-luong-tam>

⁴Hòa thượng Thích Trí Quảng, *Phật giáo nhập thế và phát triển*, quyển II, NXB. Tôn giáo, Hà Nội, 2008, tr. 279.

⁵Sđd, tr.280.

TIỂU SỬ CÁC TÁC GIẢ

Ananda, Sarath bảo vệ luận án Tiến sĩ trong Xã hội học từ Đại học Quốc gia Singapore năm 2012. Ông đã có khoảng hai mươi năm phục vụ liên tục với tư cách là thành viên của đội ngũ giáo viên của Khoa Xã hội học tại Đại học Peradeniya và Đại học Sabaragamuwa của Tích Lan từ năm 1999 cho đến nay. Ông là Tổng biên tập hiện tại cho tạp chí điện tử Akyana / Tường thuật được xuất bản bởi CIKCS, Đại học Sabaragamuwa của Tích Lan và Biên tập viên của Tạp chí Đại học Sabaragamuwa. Ông hiến đời mình thêm cho sự phục vụ với tư cách là giảng viên của các chương trình hậu đại học và đại học của các trường đại học khác như Yakkala Wickramaarachchi Ayurveda - Đại học Kelaniya và Học viện Quốc phòng Sir John Kothalawala - Sooriyawewa.

Ariyawansa, Yodhakandiye là giảng viên trường Đại học Phật học và Pali tại Sri Lanka. Ông có bằng cử nhân Triết học Phật giáo của trường Đại học Phật học và Pali, Sri Lanka và bằng Thạc Sĩ nghiên cứu Phật học tại Đại học Kelaniya, Sri Lanka. Ông có nhiều kinh nghiệm giảng dạy và được mời thỉnh giảng tại nhiều trường Đại học trên thế giới. Ông là tác giả của nhiều cuốn sách và bài báo nghiên cứu về Phật học và đã tham gia nhiều hội thảo trong và ngoài nước.

Bhalwar, Indu Girish - Tiến sĩ Indu Girish hiện đang làm Trợ lý Giáo sư tại Trường Nghiên cứu Phật giáo & Văn minh tại Đại học Phật giáo Gautam, Greater Noida, Ấn Độ. Bà đã hoàn thành bậc Tiến Sĩ về nghiên cứu Phật giáo, và sau đó đã tổ chức nghiên cứu thêm 3 dự án sau tiến sĩ cùng với kinh nghiệm giảng dạy dài hơn một thập kỷ cấp độ sau Đại học tại Đại học Delhi. Mặc dù công việc nghiên cứu chính của Bà là tập trung vào triết lý ānyatā của Nāgārjuna, nhưng Bà cũng dành nhiều sự quan tâm của mình trong những lĩnh vực khác như Phật giáo trong hôn nhân & Phật giáo Ambedkarite. Gần đây nhất, Tiến sĩ Indu được trao tặng và dành nhiều sự khen ngợi với danh hiệu Giáo sư danh dự Indira Parikh

một trong 50 người Phụ nữ có ảnh hưởng trong Giáo dục - Trích dẫn của Lãnh đạo tại Đại hội Giáo dục Thế giới (tại Mumbai, Ấn Độ, vào tháng 7 năm 2018) vì sự xuất sắc của Bà trong lĩnh vực giáo dục.

Chin, Yi Chun hiện là nghiên cứu sinh năm thứ nhất tại Đại học Malaya. Đề tài nghiên cứu Tiến sĩ của Bà tập trung vào lịch sử và các vấn đề hiện tại của Viện Phật giáo Malaysia. Bà có bằng Cử nhân Khoa học (Honours) từ Đại học Khoa học Malaysia, chuyên ngành Hóa học và chuyên ngành phụ là Tâm lý học. Bà tốt nghiệp với chứng chỉ Phật học tại Học viện Phật giáo Malaysia năm 2014. Sau đó, Bà lấy bằng Thạc sĩ Phật học và Thạc sĩ khoa học xã hội tại Đại học Hồng Kông và Học viện danh dự Nan Tien. Luận án Thạc sĩ của Bà có chủ đề về dị giáo Phật giáo ở Malaysia và kinh nghiệm về trải nghiệm Capstone có chủ đề về địa vị, vị trí cũng như vai trò của các nữ tu Phật giáo trong truyền thống Mahāyāna.

Corsini, Ludovic là Thạc sĩ Phật học tại Đại học Phật giáo Quốc tế Thái Lan, và là nghiên cứu sinh tiến sĩ Tôn giáo học tại Đại học Mahidol, Thái Lan.

Dabral, Pooja sinh ra tại Ấn Độ. Bà hiện đang là nghiên cứu sinh năm thứ hai luận án Tiến Sĩ tại Trường Đại học Delhi, ngành Triết học Phật giáo. Năm 2017, bà là sinh viên học các ngành Tây Tạng, Triết học Phật giáo, Tâm lý, logic Phật giáo và đã hoàn thành khóa học về Kinh Trung A Hàm tại Ngôi Nhà Tây Tạng, Trung Tâm Văn Hóa của Đức Dalai Lama, New Delhi. Bà đã tham gia nhiều hội thảo trong và ngoài nước. Hiện tại bà đang làm việc tại Khoa nghiên cứu Phật học, Trường Đại học Delhi.

Daya, Dissanayake hiện là sinh viên khoa lịch sử tôn giáo và là nhà văn. Cô đã được nhận giải thưởng Văn học SAARC năm 2013 và 3 lần đoạt giải Văn học Sri Lanka năm 1998, 2007 & 2013 cho tác phẩm tiếng Anh hay nhất và đồng giải thưởng Swarna Pusthaka cho tác phẩm tiếng Sinhala hay nhất. Cô đã xuất bản được 11 tác phẩm tiếng Anh và 6 tác phẩm tiếng Sinhala và được dịch ra cả hai ngôn ngữ. Cô đã hoàn tất khóa học nghiên cứu về Hoàng Đế Ashoka và 6 năm về trước cô đã trình bày 27 bài báo tại các Hội thảo Quốc tế về lịch sử, tôn giáo, môi trường và văn học.

Gaur, Jyoti - là giáo sư nghiên cứu Phật học tại trường Samrat

Ashok Subharti, Meerut, Ấn Độ. Bà đã có 17 năm kinh nghiệm giảng dạy tại các trường cao đẳng và đại học ở Ấn Độ. Lĩnh vực nghiên cứu chính của bà là Triết học, tiếng Anh và phương pháp nghiên cứu. Hiện nay, bà chú tâm nghiên cứu Triết học Phật giáo, các dữ liệu khoa học liên quan đến thực hành Phật giáo.

Haoqin, Zhong đã tham dự nhiều buổi diễn thuyết trong khuôn viên trường về Phật giáo và nghiên cứu tôn giáo. Vào năm 2011, ông đến Đại học Hồng Kông Trung Quốc để học ngành nghiên cứu Tôn giáo. Cho một bước tiến xa hơn, năm 2016 ông đã nghỉ việc và đi đến Đại học Hồng Kông để học Phật giáo với tư cách là một sinh viên Thạc sĩ xã hội học. Sau khi học thạc sĩ tại Đại học Hồng Kông, ông làm nghiên cứu sinh Tiến sĩ Phật giáo về CBS tại Đại học Hồng Kông vào tháng 1 năm 2018, đối với ông là một cơ hội quý giá để đạt được ước mơ tinh túy về kiến thức, trí tuệ và định mệnh rằng tôi sẽ dành cả cuộc đời mình để cống hiến cho các nghiên cứu về Phật giáo trong tương lai.

Hoàng, Minh Phú nhận văn bằng Thạc sĩ Tâm lý học tại Trường Đại học Delhi, Ấn Độ vào năm 2009. Ông hiện là nhà sáng lập và quản lý của Công ty Truyền thông và Giáo dục Tâm Anh. Ông là tác giả của hai quyển sách và nhiều bài báo ở Việt Nam. Trong đó có một quyển khá nổi tiếng có tựa đề Phật pháp và Tâm lý trị liệu. Ông tiến hành một số nghiên cứu về tâm lý học, trong đó có liên quan đến trẻ em bị trầm cảm.

Jayasundara, Madawala Witharamalage đã làm việc với Bộ Tư pháp hình sự và Tư pháp hình sự với tư cách là giáo sư về Tội phạm học và Tư pháp hình sự 32 năm. Ông đã nhận bằng Thạc sĩ tại Đại học Simon Fraser ở Canada vào năm 1992. Ngoài ra, còn làm trưởng khoa Xã hội học và Nhân chủng học trong sáu năm, Viện trưởng Nghiên cứu của trường đại học. Là một học giả, ông đã thực hiện một số ấn phẩm là Phương pháp nghiên cứu về khoa học xã hội, Khái niệm về tội phạm học, sửa chữa và lý thuyết về tội phạm học. Ông đã thực hiện một số nghiên cứu về các lĩnh vực khác nhau. Hiện tại, ông đang tham gia vào một nghiên cứu về nạn nhân và Nhân chứng của tội phạm và lạm dụng tình dục trẻ em ở Sri Lanka. Ngoài ra, ông làm việc như một

nhân viên tài nguyên trong Cục Cảnh sát Quốc gia, Cục Nhà tù ở Sri Lanka và Đại học Kelaniya và một số tổ chức tư nhân khác.

Kariyawasam, Tilak – Ông hiện là Giáo sư Phật học và Trưởng khoa Sau đại học, Đại học Phật giáo Quốc tế, Thái Lan từ năm 2009. Giáo sư Kariyawasam là tác giả của vài cuốn sách và nhiều bài báo, hướng dẫn nhiều sinh viên nghiên cứu sau đại học trong và ngoài nước. Nhận bằng tiến sĩ tại Đại học Lancaster, Anh và sau đó được bổ nhiệm vào Đại học Kelaniya 1975, nơi ông giữ chức vụ Trưởng khoa Pali và nghiên cứu Phật giáo.

Ông mở một khóa học Văn bằng Pali & Phật học cho sinh viên nước ngoài vào năm 1991. Ông nhận được học bổng Khối thịnh vượng chung cho Đại học Lancaster và sau đó được bổ nhiệm làm Viện trưởng Viện nghiên cứu Phật giáo và Pali sau đại học trực thuộc Đại học Kelaniya. Ông được bổ nhiệm làm Giáo sư - Chủ tịch Viện nghiên cứu Phật học.

Karunasagara, D. K. M. Kaushalya, là Giảng viên về Nghiên cứu Phật giáo tại Học viện Phật giáo Quốc tế Sri Lanka - SIBA (Học viện Giáo dục Cao cấp về Đền thờ Di tích Răng). Bà đã nhận bằng Thạc sĩ Nghệ thuật về Nghiên cứu Phật giáo từ Đại học Mahachulalongkornrajavidyalaya (MCU), Thái Lan và cũng đã hoàn thành bằng Cử nhân Nghệ thuật (Đặc biệt) về Lãnh đạo Phật giáo với bằng danh dự (SIBA / MCU), Văn bằng Tâm lý Tư vấn Phật giáo (SIBA) và Văn bằng Tiếng Anh (ACHE). Hiện tại bà đang đọc để lấy bằng Thạc sĩ Triết học về Nghiên cứu Phật giáo tại Đại học Peradeniya.

Komura, Fuminobu là Thượng tọa người Nhật Bản và đã làm việc tại Nhật Bản và quốc tế với tư cách là kỹ sư và nhà quản lý tại một công ty sản xuất đa quốc gia rất lớn trong hơn ba mươi năm trước khi bắt đầu học Phật giáo tại Đại học Musashino ở Tokyo, Nhật Bản vào năm 2007. Thượng tọa thực hành Phật giáo theo truyền thống của trường phái Tendai Nhật Bản và được tấn phong làm Thượng tọa vào năm 2013. Thượng tọa đã thuyết trình về giáo phái Phật giáo dựa trên kinh nghiệm cá nhân và hiểu biết sâu sắc về nhiều hội nghị ở Mỹ, Nhật Bản và Thái Lan. Ngoài ra, Thượng tọa đã viết một bài báo trên Tạp chí Chăm sóc giảm nhẹ (Palliative Care) của Nhật Bản về những kinh nghiệm của mình với tư cách là một tu sĩ.

Kusaladhamma, Polgolle nhận bằng Tiến sĩ Phật giáo học tại Đại học Mahachulalongkornrajavidyalaya, Thái Lan và Học viện Phật giáo Quốc tế Sri Lanka, năm 2017. Hiện nay đại đức tham gia giảng dạy cho Sri Lanka International Buddhist Academy với tư cách là giảng viên cấp cao và là điều phối viên của Khoa Pali và Nghiên cứu Phật giáo. Đại đức được đề cử làm Saṅgha Nayaka (Tu sĩ lãnh đạo giáo phái) của Bộ trưởng Thư ký Dumbara, Hội đồng Buddhaasasanodaya Saṅgha, Amarapura Nikaya. Có sự quan tâm đến việc truyền bá Phật giáo, đại đức đã thành lập Sunday Dhamma School và làm hiệu trưởng. Về sinh hoạt tôn giáo, đại đức đã xây dựng một tu viện Phật giáo mới ở Pallakale.

Lee, Kyoung-Hee là Giám đốc của Trung tâm Dhamma chuyên về Tâm lý học trị liệu. Năm 2003, bà nhận bằng tiến sĩ về xã hội học giáo dục, Đại học Ewha Woman University, Hàn Quốc. Cô đã hoàn thành bằng tiến sĩ Phật học tại Đại học Kelaniya, Sri Lanka vào năm 2016. Bà có nhiều kinh nghiệm chuyên môn tại Đại học Ewha Woman, Viện Phát triển Giáo dục Hàn Quốc và Quỹ An toàn Quốc tế Mới.

Narada, Pepiliyawala là một học giả trẻ, Đại đức hoàn thành bằng thạc sĩ nghệ thuật tại Đại học Kelaniya và tiếp tục học thạc sĩ triết học tại Đại học Colombo. Đại đức đã được trao nhiều giải thưởng trong sự nghiệp học của mình và cũng có được bằng cấp Hoàng gia Pandith. Ngoài ra, Đại đức đã viết và xuất bản một số sách, bài báo và tài liệu nghiên cứu để nâng cao triết lý Phật giáo. Hiện tại, ông là Trợ lý Giảng viên tại Khoa Pali và Nghiên cứu Phật giáo, Đại học Kelaniya, Sri Lanka, và còn là Giảng viên thỉnh giảng trong Khóa học Văn bằng và Cao đẳng về Pali và Nghiên cứu Phật giáo - sinh viên ngoại khóa - được thực hiện bởi cùng một bộ phận.

Pangngasekara, Mahakachchakodiye nhận bằng thạc sĩ Xã hội học, Đại học Sri Jayewardenepura năm 2015. Đồng thời, ông còn có bằng thạc sĩ triết học Phật giáo, Khoa sau đại học, Đại học Buddhist and Pāli, năm 2013. Ông tốt nghiệp cử nhân tài năng Xã hội học, Đại học Sri Jayewardenepura, Nugegoda. (2005-2009). Ngoài ra, ông có văn bằng tiếng Anh - 2017 được tổ chức bởi English Language Teaching, thành viên của đại học Wayamba, Sri Lanka.

Pannyavara là một tu sĩ Miến Điện và đang là chuẩn bị lấy bằng Tiến

Sỹ tại trường Đại Học Phật học Gautam, Ấn Độ. Ông nhận bằng Cử nhân xã hội học với chuyên ngành tiếng Anh Đại học Monwya và đủ điều kiện để nhận bằng Cử nhân khác với chuyên ngành Phật giáo của Học viện Phật giáo Quốc tế Stagu. Sau khi dành được học vị Thạc sĩ xã hội học và Thạc sĩ triết học từ Đại học Phật Giáo Gautam, ông hiện đang điều hành một nghiên cứu thực địa tại Trung tâm Thiền rừng Mingun-Bodhipakkhiya và Trung tâm Thiền quốc tế Pa Auk Tawya (trụ sở chính) ở Myanmar. Hiện tại, ông chủ yếu tham gia chiêm niệm về Dhatumanasikara và cũng đang thực hiện nghiên cứu của chính mình đó là “Chad Chadhatu Vipassana: Phân tích tác động của nó đối với các học viên Phật giáo của Myanmar”.

Somaradne, Thalpe Ge Indika Piyadarshani là giáo viên thỉnh giảng môn nghiên cứu Phật học tại Viện Sau Đại học của trường Đại học Peradeniya, khoa Khoa Học Xã Hội và Nhân Văn, đồng thời bà cũng tham gia giảng dạy tại trường Đại học Sri Lanka ở Sabaragamuwa. Hiện nay bà là nghiên cứu sinh ở trường Đại học Peradeniya. Bà đã lấy bằng cử nhân triết học nghiên cứu Phật học tại trường này. Bà là tác giả nhiều bài báo đăng trong các tạp chí và tham gia các hội thảo trong và ngoài nước. Bà rất quan tâm đến việc thực hành Phật học. Hiện bà cũng là cố vấn tâm lý tình nguyện cho Hội người khuyết tật Anuradhapura, Sri Lanka.

Sraman, Moggallana là một tu sĩ Phật giáo. Đại đức lớn lên và hoàn thành chương trình giáo dục phổ thông tại trại trẻ mồ côi Phật giáo ở Bangladesh. Sau đó, đại đức làm trợ lý cho Học viện Phật giáo trong 4 năm. Đại đức đã nhận chứng chỉ Phật học của Đại học Phật giáo và Đại học Pali. Hiện nay đại đức đang là sinh viên đại học và chuẩn bị lấy bằng cử nhân (đặc biệt) của Đại học Kelaniya, Sri Lanka. Đại đức có nguyện vọng hoàn thành bằng Tiến sĩ và sau đó hoạt động phục vụ cộng đồng.

Sunanda, Raniswala là nhà Sư Phật giáo trường phái Tiểu thừa tại Sri Lanka. Thượng tọa nhận bằng Thạc sĩ năm 1995 tại trường Đại học Kelaniya, Sri Lanka. Ông nhận bằng Hoàng gia Ấn Độ tiếng Pali, Sanskrit và Sinhalese, đồng thời lấy bằng Thạc Sĩ thứ hai về ba trường phái Nguyên thủy, Đại thừa và Kim Cang thừa tại trường Đại học Quốc tế Phật giáo Thái Lan năm 2014 và lấy

bằng Thạc Sĩ thứ ba chuyên ngành Ứng dụng Tâm lý học tại trường Đại học HELP, Malaysia năm 2018. Cũng trong năm này Thượng tọa cũng lấy Giấy chứng nhận huấn luyện chuyên nghiệp của ICF-ACTP, Malaysia. Hiện tại, Thượng Tọa sống tại Chùa Phật giáo Sri Lanka ở Malaysia và giảng dạy tiếng Pali và Abhidhamma tại Chùa Phật giáo Sri Lanka, Sentul và nhiều lớp thiền khác nhau tại Malaysia cũng như nhiều nước trên thế giới.

Surya, Julia Tiến sĩ, hiện là giảng viên tại Trường Đại học Smarungga, Boyolali, Indonesia và là thành viên của nhóm nghiên cứu Phật giáo Agung Indonesia. Ông nhận bằng cử nhân Phật pháp diệu kỳ tại trường Phật giáo Smarungga, Indonesia và bằng Thạc Sĩ nghiên cứu Phật giáo tại trường Đại học Kelaniya, Sri Lanka và đang tiếp tục làm luận án Tiến Sĩ tại trường này. Ông đã được trao Huân chương bạc “Giải thưởng trình diễn xuất sắc” và Huân chương vàng “Giải thưởng trình diễn xuất sắc: Bằng Thạc sĩ Nghệ thuật về nghiên cứu Phật giáo, 2013, trường Đại học Kelaniya, Sri Lanka. Ông có kinh nghiệm tham dự các hội thảo Quốc tế tại Thái Lan 2015, Hội thảo lần thứ 1 Phật giáo ASEAN 2016 tại Thái Lan, và Hội thảo ICIREB lần thứ 2 tại Indonesia.

Thích Nữ Liên Kinh hiện tu học tại tịnh xá Ngọc Chánh, huyện Eah’leo, tỉnh Đắk Lắk với Sư phụ là NS. TN. Hiếu Liên. Sư cô đã tốt nghiệp cử nhân Toán ứng dụng tại Paris - Pháp năm 2007 và hiện đang theo học lớp Thạc Sĩ, chuyên ngành thiền Vipassanā tại trường International Theravāda Buddhist Missionary University (IBTMU), Yangon, Myanmar.

Thích Nữ Minh Hoa - Sư cô đã xuất gia năm 1992 tại Chùa Linh Bửu, Kp. Vạn Hạnh, P. Phú Mỹ, Tx. Phú Mỹ, tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu. Năm 2005 tốt nghiệp Trung cấp Phật học, năm 2009 tốt nghiệp Cử nhân Phật học, năm 2011 tốt nghiệp Cử nhân trường Đại học Sư phạm, năm 2013 tốt nghiệp Cử nhân Ngữ văn Anh, năm 2015 tốt nghiệp Thạc sĩ Phật học, năm 2017 tốt nghiệp Thạc sĩ Quản lý Giáo dục. Hiện tại đang làm Nghiên cứu sinh ngành Tâm Lý học tại Viện Hàn Lâm Khoa học Xã hội Việt Nam tại Hà Nội, Việt Nam.

Thích Tâm Đức - Thượng Tọa Tiến Sĩ Thích Tâm Đức có 2 bằng Tiến sĩ (Nghiên cứu Phật học, 1997 và Triết học, 2013) tại Trường

Đại Học Delhi, Ấn Độ và vinh dự Bằng Tiến sĩ danh dự của Trường Đại Học Quốc Tế Florida, Mỹ tháng 10, 2018. Đại Đức đã tham gia nhiều hội thảo quốc tế, giảng dạy Phật học tại Việt Nam và một số nơi trên thế giới. Đại Đức là tác giả của 2 cuốn sách Giải pháp Phật giáo, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2018 và Ý nghĩa triết học trong Kinh Pháp Hoa, Ấn Độ, 2012. Thượng Tọa hiện là Phó Viện Trưởng Viện Nghiên Cứu Phật Học và Trường Đại học Phật giáo TP.Hồ Chí Minh.

Yadav, Arun Kumar hiện là giáo sư tại Nava Nalanda Mahavihara, Nalanda, Ấn Độ. Ông Yadav nhận bằng thạc sĩ hạng ưu và tiến sĩ tại đại học Banara Hindu. Ông cũng đã được trao học bổng nghiên cứu ngôn ngữ Trung Quốc vào năm 2011. Năm 2015, Hội đồng nghiên cứu khoa học xã hội Ấn Độ và Viện hàn lâm khoa học xã hội Trung Quốc đã cùng tài trợ cho ông để tiến hành nghiên cứu trong lĩnh vực so sánh Phật giáo ở Bắc Kinh. Với vai trò là học giả thỉnh giảng, ông làm việc tại viện nghiên cứu Trung Quốc, Đài Bắc, Đài Loan trong 3 tháng. Hiện tại, ông đang làm việc cho một dự án lớn của Trung Quốc, được tài trợ bởi Quỹ khoa học xã hội quốc gia Trung Quốc. Tiến sĩ Yadav đã trình bày một số tài liệu nghiên cứu trong Hội nghị quốc tế và cũng có một số bài giảng tại các trường đại học khác nhau. Lĩnh vực quan tâm của ông là Phật giáo Nguyên thủy cũng như các nghiên cứu so sánh về Phật giáo Trung Quốc và Nguyên thủy.

Yasassi, Ayagama Siri đã thọ giới Tỳ kheo năm 1994 và được tấn phong Đại Đức Tăng Sĩ năm 2004 ở Sri Lanka và là giáo viên chính thức môn ngôn ngữ Sanskrit 8 năm. Đại đức là người sáng lập Hội Phật giáo Dharma-Vijaya và là Viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật Giáo Dharma-Vijaya và ngôn ngữ phương Đông. Ông có nhiều kinh nghiệm về học thuật từ năm 2008 sau khi nhận bằng Cử nhân, giảng viên phụ giảng môn nghiên cứu Phật học và Pali, tiếng Anh và Sinhala trung cấp tại trường Đại học Kelaniya, 2010 – 2013, giáo viên thỉnh giảng môn Pali bằng tiếng Anh và Sinhala trung cấp tại trường Đại học Phật giáo & Pali, Sri Lanka 2008 – 2017. Giảng viên và Điều phối chương trình tại Học Viện Phật giáo Malaysia 2013-2015. Giảng viên môn Pali tiếng Anh trung cấp tại Học Viện Phật giáo Sri Lanka và trường Đại học Pali tại Malaysia.

VÀI NÉT VỀ CÁC CHỦ BIÊN

TT. Thích Đức Thiện, tiến sĩ Phật học năm 2005, hiện là Phó Chủ tịch - Tổng Thư ký Hội đồng Trị sự GHPGVN; Trưởng ban Phật giáo Quốc tế; Phó Chủ tịch Hội hữu nghị Việt Nam - Ấn Độ; Giảng viên cao cấp tại Đại học Quốc gia Hà Nội; Tổng thư ký Đại lễ Vesak LHQ 2014 và 2019. TT. Thích Đức Thiện nhận được nhiều phần thưởng cao quý của Nhà nước Việt Nam: Huân chương Lao động Hạng Ba; của Hoàng gia Campuchia: Huân chương Đại tướng quân; của Chính phủ Ấn Độ: Huân chương Padma Shri.

TT. Thích Nhật Từ, Tiến sĩ Triết học tại Đại học Allahabad, 2002, là Tổng thư ký Đại lễ Vesak LHQ 2008; Tổng biên tập của Phật điển Việt Nam (ấn bản sách nói); Tổng biên tập Đại tạng Kinh Việt Nam và Chủ biên Tủ sách Đào Phật Ngày Nay (hơn 250 đầu sách) và tác giả của hơn 80 quyển sách Phật học. Thầy được trao tặng 5 bằng Tiến sĩ danh dự và nhiều giải thưởng, danh hiệu, bằng khen của GHPGVN cũng như của Chính phủ Việt Nam, Miến Điện, Thái Lan và Campuchia.

**ĐẠI LỄ PHẬT ĐẢN LIÊN HIỆP QUỐC 2019:
PHẬT GIÁO VÀ GIÁO DỤC ĐẠO ĐỨC TOÀN CẦU**

Thích Đức Thiện và Thích Nhật Từ (đồng chủ biên)

**HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC**

65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
ĐT: (024)39260024 - Fax: (024)39260031
Email: nhaxuatbanhongduc@yahoo.com

Chịu trách nhiệm xuất bản: GD. BÙI VIỆT BẮC

Chịu trách nhiệm nội dung: TBT. Lý Bá Toàn

Biên tập: Phan Thị Ngọc Minh

Trình bày: Phạm Thị Yến

Bìa: Nguyễn Thanh Hà

Phụ trách ấn tống: Giác Thanh Nhã

Đơn vị liên kết:

Quý Đạo Phật Ngày Nay

92 Nguyễn Chí Thanh, Phường 3, Quận 10, thành phố Hồ Chí Minh.



Số lượng in: 3.000 bản, Khổ: 16x24 cm. In tại: Công ty Huynh Đệ Anh Khoa
409/16 Nguyễn Trọng Tuyển, P.2, Q. Tân Bình, Thành phố Hồ Chí Minh.

Số ĐKXB: 666 - 2019/CXBIPH/41 - 09/HĐ.

Mã ISBN:978-604-89-7936-2/QĐXB: 250/QĐ-NXBHĐ

ngày 06 tháng 5 năm 2019.

In xong và nộp lưu chiểu quý II năm 2019