

ĐỘNG LỰC HỌC CỦA SỰ BAO HÀM VÀ LOẠI TRỪ  
TRONG CÁC XÃ HỘI ĐA VĂN HÓA:  
PHẢN ỨNG CỦA PHẬT GIÁO  
VÀ ĐỀ XUẤT VỀ MỘT KIỂU MẪU  
CÔNG DÂN TOÀN CẦU CỦA PHẬT GIÁO

---

**TS. Sushma Trivedi \***  
Tỳ Kheo Ni Như Nguyệt dịch

---

Chủ nghĩa đa văn hóa (Multiculturalism) đã xuất hiện như một hệ tư tưởng nổi trội trong tư tưởng chính trị hiện đại và vẫn đang trong quá trình hình thành bởi vì nó thường xuyên phải đối mặt với những thách thức và bị biến đổi theo đó. Chủ nghĩa đa văn hóa nhìn chung được định nghĩa như là một chính sách để quản lý mối quan hệ giữa các nhóm sắc tộc khác nhau, bảo vệ bản sắc của những nền văn hóa đa dạng và truyền bá ý tưởng về sự cùng tồn tại hòa bình và hòa hợp bên trong biên giới quốc gia. Vẫn còn rất nhiều sự lẫn lộn về khái niệm và đây vẫn là chủ đề gây tranh cãi và thảo luận. Tuy nhiên, mục tiêu được công bố của chính sách đa văn hóa là nhằm tôn trọng những khác biệt về văn hóa và khuyến khích sự bảo tồn của chúng, phát triển sự khoan dung với nhau và khích lệ sự vay mượn lẫn nhau. Ý tưởng này được gọi ý lần đầu tiên bởi Harace Kallen vào năm 1915 liên quan đến tính đa nguyên văn hóa. Sự di cư trên phạm vi rộng sau Chiến tranh Thế giới thứ hai và Phong trào Quyền Công dân nhấn mạnh sự cần thiết

---

(\*) Phó giáo sư khoa Lịch sử, Trường N.K.V, Đại học Lucknow, Lucknow, Ấn Độ

phải giải quyết vấn đề của sự đa dạng văn hóa và sắc tộc và từ đây ý tưởng về chủ nghĩa đa văn hóa được củng cố như một hệ thống chính trị. Mặc dù đã được thực hiện như một phần của chính sách chính thức của nhiều quốc gia trong hơn nửa thế kỷ, nhưng các xã hội đa văn hóa vẫn chưa thể đạt được mục tiêu về sự cùng tồn tại hòa bình và chung sống hòa hợp giữa những dân tộc đại diện cho những nền văn hóa khác nhau. Thật không may, các dân tộc vẫn bị quấy rầy liên tục bởi sự xung đột về sắc tộc, sự náo động về tôn giáo và những vấn đề về nhân quyền.

Những vấn đề như thế không giới hạn trong một khu vực cụ thể nào trên thế giới mà có mặt khắp toàn cầu, do đó đòi hỏi một giải pháp được chấp nhận toàn cầu. Có lẽ khái niệm quyền công dân toàn cầu, một trong những mục tiêu thiên niên kỷ của Liên Hiệp quốc có thể thực hiện được mục đích này.

Quyền công dân toàn cầu như được vạch ra bởi Liên Hiệp quốc ủng hộ những nguyên lý của sự thống nhất xuyên văn hóa (cross-cultural unity), sự tôn trọng và việc xử lý nhạy cảm vấn đề nhạy cảm như tôn giáo, ngôn ngữ và bản sắc. Tuy nhiên, việc tạo ra quyền công dân toàn cầu bản thân nó là một sự nghiệp khó khăn, Phật giáo có thể trợ giúp rất nhiều trong việc phát triển và thúc đẩy lý tưởng về quyền công dân toàn cầu. Nhìn lại lịch sử, thách thức này không phải mới và biện pháp xử lý nó không phải là một giấc mơ không tưởng. Những nhà nước ốc đảo và các thuộc địa thương mại dọc theo con đường tơ lụa xuyên lục địa trong những thế kỷ đầu công nguyên đã có sự hình thành dân số bao gồm nhiều chủng tộc và nhóm sắc tộc với những nền văn hóa khác nhau. Gắn kết với nhau bởi tín ngưỡng và lối sống Phật giáo, họ đã phát đạt một cách hòa bình trong một thời gian dài và những di sản nghệ thuật của họ tại Turpan, Qizil và Dunhuang vẫn được thế giới trân trọng.

Chủ nghĩa đa văn hóa hiển nhiên là một chính sách bao hàm tất cả, công nhận tính đa nguyên văn hóa bằng việc cung cấp không gian cho mỗi nền văn hóa. Những xã hội như thế luôn luôn cố gắng để mang lại một bản sắc chung và quyền công dân thống nhất, đồng thời xã hội ấy thừa nhận rằng để có được sự đồng thuận giữa các tôn giáo khác nhau là một việc khó khăn. Vấn đề đã được xử lý theo hai cách trái

ngược. Người ta tin rằng việc tìm ra đặc điểm có tích chất quy chuẩn cho mọi tôn giáo là việc làm hoàn toàn vô ích, thậm chí có hại, thay vì thế, người ta cho rằng mọi tôn giáo nên được xem trọng như nhau trong đặc tính riêng của chúng (Cobb, 1984: 172). Sự rộng lượng này có thể không thể có được trong các xã hội đa văn hóa vì nó sẽ dẫn tới tình trạng hỗn loạn hơn là đưa ra một giải pháp, hướng tiếp cận này sẽ làm vấn đề nghiêm trọng hơn.

Người ta cũng gợi ý rằng mỗi tôn giáo nên được phép thách thức những niềm tin và giả định của chúng ta (Ibid). Trong bối cảnh cụ thể của chủ nghĩa đa văn hóa, nó sẽ khuyến khích “chủ nghĩa vị chủng” (ethnocentrism) dẫn đến những nhóm tôn giáo phân chia gay gắt với sự cảm thông cho người trong nhóm và sự thù địch đối với người ngoài nhóm. Theo cách này bản sắc tôn giáo sẽ trở thành bản sắc nổi trội, điều mà ngay cả những nền dân chủ tự do cũng không đánh giá cao. Một số tin rằng những giá trị của các nhóm văn hóa khác nhau không tương hợp nhau và rằng sự chia rẽ có nhiều đặc điểm tích cực (Young, 1995: 163). Chấp nhận chủ nghĩa đa nguyên là một chuyện, nhưng việc tuyệt đối không thừa nhận có bất kỳ mẫu số chung nào giữa các nền văn hóa, đặc biệt trong các tín ngưỡng tôn giáo, là quá bi quan.

Trường phái khẳng định nhân mạnh sự cần thiết phải theo đuổi cuộc tìm kiếm một nền tảng chung cho tất cả các tôn giáo và truyền thống, nếu không thì sẽ giống như sự đa dạng mà không có sự thống nhất, điều có thể có những hậu quả tiêu cực (Abe, 1995:46). Chủ đề bản sắc và cá nhân trong bối cảnh đa văn hóa đã được nghiên cứu bởi các nhà nhân chủng học, xã hội học, triết học, chính trị gia và các nhà kinh tế học, gợi ý nhiều bản sắc và nhiều hệ thống tôn ti thứ bậc. Kết quả là hoàn toàn rối rắm và có thể làm bối rối đến mức mà học giả xuất chúng như Amartya Sen đã bình luận rằng những giá trị cơ bản của nó không rõ ràng chút nào (2006:114). Cách thức có thể thực hiện để đối phó với sự đa dạng của bản sắc có thể là quay trở về với nền tảng và tìm ra điều gì đó mà toàn nhân loại phản ứng theo một cách tương tự trên khắp thế giới. Các nghiên cứu nhân mạnh rằng, tôn giáo, trong số tất cả những khía cạnh của văn hóa, có tiềm năng nhất trong việc tạo ra những giá trị chung có thể kết nối mọi người với nhau, cũng có thể

mang lại nhận thức về tổng thể. Hocking cảm thấy rằng tôn giáo mang tính phổ quát và cố hữu trong toàn nhân loại bởi vì tất cả các tôn giáo để có khát vọng về sự công bằng (righteousness) (1940: 26). Mặc dù khoảng cách và sự khác biệt về thời gian và không gian, mối liên hệ qua lại và sự tiếp nối trong lịch sử của các tôn giáo là không thể bỏ qua. Người ta cảm thấy rằng một tín ngưỡng có tính phổ quát và một sự thống nhất mới giữa tất cả các tôn giáo (Smith, 1981: 175) có thể xóa bỏ một cách hiệu quả những điểm xung đột giữa các xã hội đa văn hóa.

Mặc dù vậy, chủ nghĩa hoài nghi vẫn nổi lên trong một số lĩnh vực về việc dành quá nhiều sự chú trọng cho tôn giáo trong các xã hội đa văn hóa, xem nhẹ những bản sắc khác (Sen, 2006: 118). Sự phân loại tôn giáo được cho là chịu trách nhiệm trong việc phân chia các xã hội thành những ngăn riêng biệt, điều khiến cho sự đối thoại giữa các nền văn hóa trở nên khó khăn. Người ta cũng cảm thấy rằng điều đó là xói mòn tính đa nguyên mà việc thừa nhận nó là thiết yếu đối với sự tồn tại của các xã hội đa văn hóa. Có một ranh giới rất mong manh giữa tôn giáo và chủ nghĩa bè phái, chủ nghĩa cuồng tín hay chủ nghĩa địa phương hẹp hòi. Tôn giáo cần được hiểu theo một cách thích hợp. Bên cạnh đó, sự nổi trội của tôn giáo trong một xã hội được cho là sẽ cắt giảm sự tự do lựa chọn và thúc đẩy cái nhìn phiến diện (Ibid). Chủ nghĩa thế tục được thực hành bởi các xã hội đa văn hóa và các nền dân chủ tự do như là phương tiện để giảm thiểu vai trò của tôn giáo. Chủ nghĩa thế tục về cơ bản là triết lý về sự loại bỏ bản sắc tôn giáo khỏi lĩnh vực công. Mặc dù người đưa ra chính sách George Jacob Holyoake chỉ gợi ý sự chia tách trật tự xã hội và tôn giáo nhưng các nhà tư tưởng chính trị hiện đại đặt dấu hỏi vì tính hợp lý của các tôn giáo như là không thể thiếu đối với con người. Bằng việc tách tôn giáo ra khỏi lĩnh vực công, một khoảng trống được tạo ra trong đời sống xã hội của mọi người, điều có thể tạo nên nhiều loại hành vi lệch hướng. Chủ nghĩa thế tục trên thực tế giới hạn một cách đáng kể phạm vi liên lạc giữa các nhóm văn hóa khác nhau, cản trở việc vay mượn lẫn nhau và ý thức tôn trọng lẫn nhau, điều rất quan trọng cho một cuộc sống hài hòa. Thậm chí đáng báo động hơn, nó cắt bỏ mối liên hệ hiệu quả của việc xây dựng lòng tin giữa các nền văn hóa. Điều cần thiết trong các xã hội đa văn hóa cụ thể không phải là chủ nghĩa thế tục mà là,

như Rawls chỉ ra, sự tự do tôn giáo (Rawls, 1993: 28) và Sen xem đó là sự tự do văn hóa (Sen, 2006: 116). Điều này giúp các tôn giáo đánh giá và xem lại học thuyết của mình và thoát ra khỏi khuôn mẫu truyền thống. Điều tuyệt đối cần thiết là làm cho tôn giáo trở nên phù hợp theo ngữ cảnh. Nó mang lại cơ hội cho các tín đồ để có thể ứng biến truyền thống và nghi lễ của mình để phù hợp với nhu cầu hiện tại của họ. Chúng ta nên nhìn thấy những khả năng tôn giáo hoạt động như một sức mạnh kết dính hơn là một sức mạnh chia rẽ.

Nhiều mô hình đa văn hóa đã được lựa chọn và thử nghiệm ở nhiều khu vực khác nhau trên thế giới. Mô hình “nồi lẩu” cũng được định nghĩa như chủ nghĩa đa văn hóa đa nguyên, công nhận những bản sắc văn hóa khác nhau ở cấp thể chế. Những nền văn hóa nhập cư được khuyến khích lựa chọn cách thức của nền văn hóa nước nhận. Nó có tác dụng đồng hóa những nền văn hóa nhập cư trong nền văn hóa nước nhận như là mục tiêu cuối cùng đưa đến sự hình thành của một nền văn hóa dân tộc chung. Mô hình này được Hoa Kỳ lựa chọn. Mô hình này khích lệ các nền văn hóa đóng góp phần mình vào sự hình thành của một nền văn hóa chung mà tất cả họ xác định là của mình. Mô hình khác được biết đến như là mô hình “Đĩa Salad” (Salad Bowl). Như trong món salad, nhiều nguyên liệu được trộn cùng nhau trong một chiếc bát nhưng tất cả đều giữ hương vị đặc trưng của chúng. Tương tự, những nguyên lý của mô hình “đĩa Salad”, được biết đến như chủ nghĩa đa văn hóa đặc thù (particularist multiculturalism), mong đợi tất cả những nền văn hóa cấu thành bảo tồn những đặc tính văn hóa riêng của mình và gìn giữ bản sắc văn hóa riêng. Nó mừng tượng xã hội như một bức khảm văn hóa hơn là một sự hợp nhất của các nền văn hóa. Cả hai mô hình này không chỉ công nhận sự đa dạng ở cấp độ nhà nước mà còn hoạt động với nó theo bối cảnh. Mô hình đa văn hóa của Pháp có sự khác biệt theo nghĩa là nó công nhận tính đa nguyên của văn hóa nhưng lại không quan tâm mấy đến việc quản lý chúng. Nó cho phép những nền văn hóa nhập cư duy trì bản sắc riêng biệt của mình đồng thời nếu dân cư bản địa không muốn đồng hóa nền văn hóa nhập cư thì chúng không bị ép buộc phải giao lưu. Điều này đã được miêu tả bằng thuật ngữ “chính trị công nhận hết mức” (politics of recognition with vengeance). Điềm chung của tất cả

những mô hình này là chúng đều tránh xã tôn giáo. Các nhà nước đa văn hóa đánh giá cao bất cứ cái gì ngoại trừ việc thúc đẩy tôn giáo và các thể chế tôn giáo. Mặc dù càng ngày người ta càng cảm thấy rằng cùng với sự phát triển kinh tế và hiện đại hóa thể hiện trong những thay đổi xã hội đã tạo ra sự khủng hoảng về bản sắc và tôn giáo có thể là một nguồn bản sắc được xác định rõ (Hersh, 2000: 204). Nhưng vẫn có những hoài nghi và thực sự là cả sự thù địch (Nye, 2001: 278) đối với những nhóm tôn giáo được xác định. Nhưng điều chưa được nhận ra là tôn giáo cũng có thể là nguồn sáng tạo nên nền văn hóa toàn cầu và quyền công dân toàn cầu. Phương Tây đã xác định một vài tôn giáo và trong nỗ lực bao hàm tôn giáo, đã nhận thức một phạm trù “những tôn giáo mới”, những tôn giáo không được hình thành trên cơ sở sắc tộc. Các khóa học về những tôn giáo mới đã được giới thiệu trong các thể chế giáo dục. Ở đây cũng vậy, thủ tục được tuân theo là thủ tục của sự bao hàm chọn lọc.

Hai điểm quan trọng đặt ra từ cuộc thảo luận này. Một là những xã hội đa văn hóa là những vùng đất màu mỡ để gieo hạt của công dân toàn cầu bởi vì bản thân chúng là một thế giới thu nhỏ. Thứ hai, rằng sự khôi phục những giá trị của chủ nghĩa vị tha cố hữu trong hầu như tất cả các tôn giáo có thể cung cấp cho chúng ta những nền tảng để xây dựng một ý tưởng rõ ràng về quyền công dân toàn cầu. Ý tưởng về quyền công dân rộng hơn đã được thảo luận trong các thuật ngữ của quyền công dân xuyên văn hóa (intercultural citizenship), quyền công dân chung (shared citizenship) và quyền công dân thế giới (world citizenship). Những cách gọi này đơn thuần là sự diễn đạt mang tính chính trị nhưng chương trình nghị sự của UN thêm ý nghĩa về đạo đức và tâm linh cho chúng. Trong thuật ngữ chính trị hiện đại, công dân có nghĩa là thành viên của một nhà nước, do đó quyền công dân là quyền thành viên của nhà nước (Gilbert, 2000: 148). Điều này liên quan đến nghĩa vụ qua lại đối với cả hai phía. Nó hàm ý về sự chấp thuận chính sách của nhà nước bởi công dân và lợi ích của công dân được nhà nước trông nom. Phần nghĩa vụ này là trở ngại chính trong việc hiểu về quyền công dân thế giới, và như vậy, ở một mức độ nào đó, trong việc hiểu về quyền công dân toàn cầu. Những nhà tư tưởng ủng hộ chủ nghĩa thế giới đề xuất rằng nghĩa vụ đối với nhà nước nên được quyết

định chỉ dựa trên cơ sở của thuyết vị lợi (Goodin, 1987-8: 668). Họ cảm thấy rằng việc giới hạn sự trung thành đối với một nhà nước duy nhất hay sự gắn kết với các đồng bào mình sẽ phá hoại nghiêm trọng các quyền và nghĩa vụ của công dân thế giới liên quan đến cả xã hội loài người nói chung.

Đặc điểm đáng kể nhất của chủ nghĩa thế giới là nó làm cho những bản sắc chung mà các cá nhân có bên ngoài nhân loại trở nên không liên quan (Gilbert, Ibid: 150). Trên thực tế, lĩnh vực bảo vệ các quyền của cá nhân chứa đầy các thứ chủ nghĩa, đó là, chủ nghĩa đa nguyên, chủ nghĩa tự do, chủ nghĩa thủ tục, chủ nghĩa khoan dung và nhiều chủ nghĩa khác nữa. Tất cả bị lẫn lộn một cách không đáng vào nhiều loại bản sắc khác nhau mà không nhận ra rằng những bản sắc văn hóa, sắc tộc hay dân tộc là những hình thức thứ yếu và là những kiến tạo xã hội. Bản sắc tự nhiên và cơ bản là bản sắc của một con người. Tầm nhìn của công dân toàn cầu được xây dựng dựa trên bản sắc con người, người mà Kant miêu tả là “sinh vật có lý trí” (IV, 81) và Jacques Maritain miêu tả như là có “sự tồn tại ưu việt về tinh thần” và là “vũ trụ thu nhỏ” trong chính anh ta (1944: 6). Quyền công dân toàn cầu tiến triển thành một bản sắc bao trùm là hiện thân của con người, tất cả những bản sắc còn lại đều được gộp vào đó. Điều này có thể vẫn là một giấc mơ xa vời khó có thể thực hiện thông qua mô hình “nồi lẩu” và “đĩa salad”, nó có thể được thực hiện thông qua “mô hình từ bi” (compassion model) được đề xuất ở đây. Lòng từ bi hay *Karunā* là tình cảm then chốt của học thuyết Phật giáo và Đức Phật cũng được biết đến như là *Mahākārunik*, hiện thân của *Karuna*.

Nó được bắt nguồn từ Phật giáo, thừa nhận thực tế là tất cả mọi tôn giáo đều có khát vọng đối với sự chính trực, ở đây muốn nhấn mạnh rằng có lẽ không có tôn giáo nào lại đi sâu và những nỗi thống khổ của con người theo một cách thức toàn diện như Phật giáo đã làm. Nó trước hết xác định nguyên nhân của nỗi khổ và gợi ý con đường để loại bỏ chúng. Mô hình của lòng từ bi, vượt trên tất cả các loại bản sắc, tín ngưỡng, lối sống, chú tâm trực tiếp đến những giá trị nhân bản của “sinh vật có lý trí”. Những giá trị nhân bản này được thể hiện dưới hình thức của chân lý thiêng liêng (divine abiding) hay *Brahmavihāra*,

gồm bốn điều, có tên là *Metta*, *Karunā*, *Mudita* và *Upekkhā*. Chúng điều có liên quan đến nhau, phụ thuộc lẫn nhau và bắt nguồn từ nhau, do đó đưa ra cho chúng ta một mô hình vững chắc để hình thành một con người vị tha, khoan dung, quan tâm đến xã hội và có trách nhiệm đạo đức, xứng đáng có đủ tư cách là công dân toàn cầu. Việc tu luyện những phẩm chất giản dị của tình bằng hữu, sự vui vẻ, long từ bi và sự bình thản sẽ mang lại sức mạnh cho con người đối mặt với những thách thức của thế giới hiện đại và dần dần loại bỏ những nguyên nhân của bạo lực, long tham, sự không quan tâm đến lợi ích của người khác và quan trọng nhất là những khuynh hướng ly khai. Những khái niệm và tập tục của Phật giáo về mối quan hệ con người rõ ràng vạch ra mối quan hệ họ hàng toàn cầu.

Trước khi phân tích việc thực hành và hoàn thiện những phẩm chất này, sẽ là phù hợp nếu thảo luận về những đặc trưng nổi bật của triết lý Phật giáo đóng góp vào giá trị của mô hình này. Việc khước từ cái tôi hay bản ngã có thể là một trong những vấn đề của triết học cao xa nhưng ở cấp độ sơ khai, Phật giáo tôn vinh tính cá nhân của con người. Sự phơi bày của Đức Phật trước Kalāms của Keshputta's được xem như Magnakarta của sự tự do suy nghĩ (Anguttar, III, 65.14). Đức Phật nói rằng một người không nên tin vào cái gì đó chỉ vì nó đã là một truyền thống, vì nó phù hợp với kinh sách, vì nó đã được thuyết giảng bởi những người vĩ đại, vì nó logic, nó đã được người khác nghiên cứu. Một người nên trước tiên trải nghiệm, nghiên cứu và chỉ sau đó mới nên chấp nhận hay chối bỏ một điều gì. Đây là một sự tuyên bố dũng cảm về tính độc lập tối cao của con người. Các nhân tự giác ngộ này đóng vai trò là sứ giả của hòa bình và hòa hợp. Đức Phật phác họa một mối quan hệ đẹp đẽ giữa cái "tôi" và "khác tôi" (other) thông qua sự miêu tả *Brahmavihāras*. Nó có hướng tiếp cận phi nhị nguyên khẳng định rằng "tôi" không tách rời cái "khác tôi". Cái gì một người mong muốn cho mình thì cũng mong muốn cho người khác. Một người sẽ không bao giờ mong điều xấu cho mình và cũng không mong điều xấu cho những người khác (Visudhimogga, IX. 10). Việc thực hành *Brahmavihāras* được quy định theo một phương pháp biện chứng. Trước hết người thực hành thiền định về những bất lợi của việc không có phẩm chất, sau đó tiến đến tập trung vào những



lợi ích của việc có phẩm chất. Đây là một cách có lý và có phần khoa học trong việc cho chúng ta thấy giá trị của ý tưởng. Bằng việc thực hành các phẩm chất, cảm xúc của chúng ta đối với mọi sinh vật được phát triển, bất kể đẳng cấp, tín ngưỡng hay màu da (*Dighanikāya*, II, iii, 110). Ý tưởng về những mối quan hệ của con người như thế này rõ ràng vạch ra một mối quan hệ họ hàng toàn cầu. Việc thực hành *Brahmavihāras* nhấn mạnh rất nhiều vào sự hiểu biết. Chính thông qua hiểu biết mà một người hiểu được nỗi khổ của những người khác (*Viśuddhimagga* VIII, 32) và thông qua lòng từ bi mà cố gắng để xóa bỏ chúng.

Lòng tốt hay *metta* là phẩm chất đầu tiên. Theo quy định, một người bắt đầu thực hành phẩm chất này trước hết nên phát triển nó cho chính mình bằng cách đó, nhờ đó “tôi có thể hạnh phúc và thoát khỏi khổ đau hoặc tôi có thể giải phóng bản thân khỏi sự thù hận, khổ đau và sự lo (*Viśuddhimagga*, IX. 8). Kinh sách giải thích rằng một người sống cho mình sẽ không bao giờ hai người khác (*Samyuttanikaya*, I, 75). Tình yêu đối với người khác vốn có trong tình yêu cho chính mình. Một người có trái tim đầy tình yêu và trí óc bình thản bởi lòng tốt nhận ra chân lý rằng cái tôi của mình cũng như của người khác; người nào yêu mến bản thân mình thì cũng mong điều tốt cho người khác (*Ibid*). Do đó “cái tôi” giác ngộ sẽ phát triển tình cảm của một người mẹ và “người khác” (other) được cảm nhận như một đứa trẻ, người mà người mẹ hi sinh cả cuộc đời mình để bảo vệ. Lòng tốt giúp tạo nên con người vị tha với tầm nhìn xa và cái nhìn rộng lượng.

Phẩm chất linh thiêng thứ hai là sự từ bi, việc thực hành nó trước hết bắt đầu bằng việc nhìn vào những nguy hiểm và bất lợi nếu không có nó. Sau đó, anh ta bắt đầu làm cho vĩnh viễn lòng từ bi. Điều lưu ý là lòng từ bi phải được hướng đến bốn loại người, đại diện cho bốn thái cực, đó là, người thân, người không may mắn, kẻ thù và người trung lập (*Ibid*, 77-79). Trật tự của đối tượng thực hành cũng quan trọng. Theo Vibhang, đầu tiên anh ta phát triển lòng trắc ẩn đối với người không may mắn và theo *Anguttar nikaya* thì trước hết nó phải được hướng đến kẻ thù (*Ibid*, 68, 83). Dù sao đi nữa, lòng từ bi trước tiên được phát triển đối với người xứng đáng nhất nhưng khó nhất, vì vậy

lòng từ bi của anh ta lan tỏa khắp nơi. Nếu một người yêu thương tất cả thì sẽ không có dấu hiệu của sự thù hận, giận dữ, một cách tự nhiên sẽ có xu hướng sống hòa bình và quan tâm đến sự lợi lạc của người khác. Lòng từ bi được hiểu như là phi-tàn bạo (Ibid, IX. 93) trong ý nghĩa hiện nay là phi – bạo lực.

Phẩm chất tiếp theo phải hoàn thiện là niềm vui đồng cảm (*Muditā*). Phẩm chất này được thể hiện bằng niềm vui với sự thành công của người khác và đó là việc thực hiện sự không ghen tỵ (Ibid 95). Sự ghen tỵ và bất an là hai nguyên nhân chính phía sau sự xung đột. Cách tốt nhất để giải quyết xung đột là hãy tự hào với sự thành công của người khác và cảm thấy vui cho người khác. Sẽ không có cảm giác bị gạt ra ngoài lề hay bị bỏ rơi giữa nhiều nhóm người – sắc tộc, văn hóa hay tôn giáo.

Sự bình thản là phẩm chất thiêng liêng cao cả nhất và đặc trưng của nó là tính trung lập (Ibid 96). Sự bình thản được thực hành bằng một cảm giác bình đẳng và như nhau đối với mọi sinh vật. Nó được xem là đã hoàn thiện khi cảm giác bất đồng và tán thành không còn nổi lên ở người thực hành.

Thực vậy, bốn phẩm chất thiêng liêng hay thái độ cao cả này có sức mạnh thay đổi tính cách và suy nghĩ của một người. Nó thanh lọc tâm lý và những phản chiếu của nó. Nó khiến cho cá nhân, người luôn yêu thương, thoát khỏi sự giận dữ hay đố kỵ, nhay cảm và tôn trọng đồng loại và căm ghét bất cứ sự tàn ác nào, tinh thần hay thể chất. Đây là ý tưởng được phác họa cho công dân toàn cầu.

Việc bao gồm những giá trị này trong chương trình của trường học giúp hạn chế cuộc chạy đua điên cuồng vì những thành tựu vật chất, tinh thần cạnh tranh gay gắt và sửa lại cho đúng quan điểm sai trái về tính cá nhân và phát triển lòng từ bi không phân biệt với tất cả. Dần dần, với sự chấp nhận rộng rãi hơn, những phẩm chất *Metta*, *Karunā*, *Mudita* và *Upekkhā* sẽ được thiết lập thành những giá trị xã hội. Trong các xã hội đa văn hóa, mọi người bất kể thuộc nền văn hóa, tôn giáo hay sắc tộc nào, đều nỗ lực để tuân theo những giá trị chuẩn của xã hội, để trở thành một phần của dòng chảy chính của xã hội. Người ta đã

quan sát thấy rằng tác động của việc tiêu chuẩn hóa về mặt xã hội sâu sắc đến nỗi nó thậm chí thắm sâu vào trí tưởng tượng vô thức của con người (Honigmann, 1967: 3). Theo cách này, tính cách lai của dân số có thể được quản lý một cách hiệu quả nhất. Đức Phật, trong ngôn ngữ của mình đã tóm lược những kết quả của việc thực hành những giá trị này. Đức Phật có lần đã viếng thăm tu viện Gosanga và hỏi thăm về sự lợi lạc của các tăng sĩ sống ở đó và việc họ sống với nhau ôn hòa như thế nào. Các tăng sĩ trả lời là giống như “sự pha trộn của sữa và nước” (*Majjima Nikāya*, I, 205-207). Nó được phân tích rằng bằng việc yêu thương, tinh thần, thể chất, những hoạt động thể chất, tinh thần và lời nói, họ sống như là sự pha trộn của sữa và nước. Tình cảm nền tảng của những hành động của họ là “sẵn sàng chịu thiệt vì người khác” không phải “buộc phải chịu thiệt” như trong các xã hội hiện đại.

Có thể kết luận rằng mô hình từ bi của chủ nghĩa đa văn hóa có lẽ là mô hình phù hợp nhất bởi vì nó vượt ra ngoài mục tiêu của sự đồng thuận chồng lấn như là một điều kiện của quyền công dân toàn cầu nhưng có thể tạo nên sự đồng thuận phổ quát. Nó sẽ giúp chúng ta đánh giá một cách hợp lý những sai sót ăn sâu bám rễ của những mô hình đa văn hóa hiện nay như chủ nghĩa tương đối văn hóa, sự đánh giá – giá trị của đặc điểm văn hóa của chủ nghĩa Darwin xã hội.

## THAM KHẢO

- Abe, Masao (1995). Sự thống nhất động lực trong Chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo: Đề xuất từ quan điểm của Phật giáo (A Dynamic Unity in Religious Pluralism: A Proposal from the Buddhist Point of View). In Steven Hein (Ed.). *Phật giáo và đối thoại giữa các tín ngưỡng (Buddhism and Interfaith Dialogue)*, London: Macmillan Press Ltd.
- Anguttarnikāya*, Morris Richard (Ed.), London, 1885.
- Cobb, John B. Jr. (1984). Ý nghĩa của Chủ nghĩa đa nguyên đối với sự Hiểu biết cái Tôi của Thiên chúa giáo (The meaning of Pluralism for Christian Self-Understanding). In Leroy S. Rouner (Ed.), *Chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo (Religious Pluralism)*. Notre Dame In: University of Notre Dame Press.

- Crook, John H. (1994). Chân lý thuộc tri giác và Tâm lý học phương Tây về Bản chất của con người (Perceptual truth and the Western Psychology of Human Nature) In Charles Wei-hsun Fu and Sandra Wawrytko (Ed.), *Những quy tắc ứng xử Phật giáo và Thế giới hiện đại (Buddhist Behavioural Codes and the Modern World)*; London: Greenwood Press.
- Dīgha Nikāya*, Rangoon: Burma Pitak Society,
- Forbes, H.D. (1985). Chủ nghĩa dân tộc, Chủ nghĩa Sắc tộc và Nhân cách (Nationalism, Ethnocentrism and Personality), London: The University of Chicago Press.
- Gilbert, Paul (2000). *Con người, Văn hóa và Dân tộc trong Triết lý Chính trị (Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy)*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Goodin, R.E. (1987-8). Đồng bào của chúng ta có gì đặc biệt thế? (What is so special about our fellow countrymen?) *Ethics*, 98.
- Hersh, Jacques (2000). Xung đột văn minh và Toàn cầu hóa: Một sự phê bình, (Civilizational Conflict and Globalization: A Critique), In Johannes Drgsback Schmidt and Jacques Hersh (Ed.), *Toàn cầu hóa và sự thay đổi xã hội (Globalization and Social Change.)* London: Routledge.
- Hocking, William Ernest (1940). *Những tôn giáo hiện còn và một Tín ngưỡng Thế giới (Living Religions and a World Faith,)* New York: Macmillan.
- Kant, Emanuel, *Những lời giáo huấn cơ bản của Siêu hình học Đạo đức học (Fundamental Precepts of Metaphysics of Ethics)*, Tr. Thomas Kings Mill Abbott. London: Longman Green Co., 10<sup>th</sup> edition, 1955.
- Majjhim Nikāya*, Trenckner, V. (Ed.), Vol. I, London 1884, Rpt. London: The Pali Text Society, 1979.
- Maritain, Jacques (1944). *Các Quyền của con người (The Rights of Man,)* London: Geoffery Bless, Reprint 1958.
- Nye, Malore (2001). Chủ nghĩa đa văn hóa và các tôn giáo thiểu số ở Anh quốc (Multiculturalism and Minority Religions in Britain,) Surrey; Curzon Press.
- Rawls, John (1993), Chủ nghĩa tự do Chính trị (Political Liberalism,)

- New York: Columbia University Press.
- Samyutta Nikāya*, M. Leen Feer (Ed.). Vol. 1, London: 1884, Rpt. London: The Pali Text Society, 1973.
- Smith, Wilfred Cantwell (1981), *Hướng tới Thuyết thần học Thế giới: Tín ngưỡng và Lịch sử So sánh của Tôn giáo (Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion.)* London: Macmillan Press.
- Sutta-Nipāta*, Dines Andersan and Helmer Smith (Ed.). London 1913, Rpt. London: The Pali Text Society, 1984.
- Visuddimagga*, Bhikkhu Ñānoli (Trans.), Kandy, Sri Lanka; Buddhist Publication Society, 1956.
- Young, Iris Marion (1995). Cùng nhau trong sự khác biệt: Thay đổi Logic của Xung đột chính trị nhóm (Together in difference: Transforming the Logic of Group political Conflict.) In W. Kymlicka (Ed.), *Các quyền của các nền văn hóa thiểu số (The Rights of Minority Cultures,)* Oxford: Oxford University Press.