



Câu hỏi: Bằng sự ra đời và nội dung của triết học Phật giáo, hãy chứng minh rằng đời sống tinh thần và nội dung học thuyết do điều kiện sống quyết định

Phật giáo sơ kỳ xuất hiện ở miền Đông Bắc Tiểu Lục Địa Ấn Độ (vùng trung lưu – hạ lưu sông Hằng, các tiểu quốc như Kosala, Magadha) vào thế kỷ VI-V TCN, giai đoạn mà lịch sử Ấn Độ học gọi là “làn sóng đô thị hóa lần thứ hai”. Sự phổ biến của công cụ sắt cho phép mở rộng khai khẩn rừng rậm, tăng năng suất nông nghiệp, tạo ra thặng dư hiện vật và tiền tệ hóa dần trao đổi. Thặng dư ấy thúc đẩy hình thành các trung tâm thị tứ, mạng lưới thương nhân, thợ thủ công và tầng lớp cư dân phi nông nghiệp ngày càng đông. Song song, nhà nước kiểu quân chủ tập quyền sơ kỳ trong các mahājanapada (đại quốc) củng cố bộ máy thu thuế, trưng binh, lao dịch; gánh nặng nghĩa vụ đè lên nông dân và tầng lớp thấp. Cấu trúc đẳng cấp (varna) – Bà-la-môn (tư tế), Sát-đế-lị (võ sĩ – quý tộc), Phệ-xá (thương – nông – thủ công giàu), Thủ-đà-la (lao dịch) – cứng nhắc, bảo lưu đặc quyền tế lễ của Bà-la-môn; trong khi những nhóm kinh tế năng động (thị dân, thương nhân) mong muốn một khuôn khổ ý thức hệ mang tính đạo đức – thực nghiệm hơn, ít lệ thuộc nghi thức hiến tế tối kén bằng kinh điển Vệ Đà. Chính sự mâu thuẫn giữa động lực kinh tế đang chuyển động và hệ tư tưởng tế lễ bảo thủ tạo nên khoảng trống tinh thần và khủng hoảng ý nghĩa.

Từ bối cảnh đó trỗi dậy phong trào sa-môn (śramaṇa) đa dạng: Kỳ-na giáo (Jain) với khổ hạnh bất bạo động tuyệt đối, Ajivika với định mệnh luận (niyati), Lokāyata/Carvaka duy vật hoài nghi, nhiều nhóm thiền định – ngụy biện khác. Đây không phải hiện tượng ngẫu nhiên siêu lịch sử, mà là phản ứng phức hợp trước: (1) Nhu cầu giải thích khổ đau phổ biến vượt ra ngoài khung nghi lễ; (2) Nhu cầu mô hình đạo đức xuyên đẳng cấp để ổn định tương tác giữa các nhóm mới nổi; (3) Nhu cầu con đường giải thoát “chi phí thấp” (không đòi hỏi của cải hiến tế lớn) phù hợp khả năng tham gia của thương nhân và tầng lớp bình dân. Đức Phật (Siddhattha Gotama), xuất thân từ gia tộc võ sĩ nhỏ thuộc liên minh bộ lạc Sakya, rời bỏ đời sống quý tộc cục bộ trong bối cảnh chứng kiến già – bệnh – chết – khổ, tượng trưng cho sự ý thức hóa mâu thuẫn giữa kỳ vọng giá trị vương giả và thực tại bất toàn. Tiểu sử đó không nên thần thoại hóa, mà đọc như dấu chỉ cá nhân hóa khủng hoảng ý thức hệ thời đại.

Chính điều kiện kinh tế – xã hội quy định kiểu tư duy phân tích tiến trình hơn là bản thể cố định trong Phật giáo sơ kỳ. Giáo lý Vô thường và Vô ngã phản ánh trực giác về dòng biến động không ngừng của toàn bộ quan hệ sản xuất – trao đổi: không có một “tự tính” bất biến giống như không có địa vị nào bảo đảm vĩnh viễn trước những tái cấu trúc chính trị – kinh tế. Khi các mối quan hệ phụ thuộc lẫn nhau giữa nghề nghiệp, mùa vụ, thương mại đường bộ được trải nghiệm hàng ngày, việc hình thành nguyên lý Duyên khởi (“cái này có nên cái kia có...”) trở thành sự khái quát triết học của tương quan mạng lưới nhân – duyên kinh tế – xã hội. Không phải ngẫu nhiên Phật giáo phủ nhận một “Đệ nhất nhân” (nguyên nhân đầu tiên) – phủ định đó song hành với sự chuyển từ mô thức giải thích thần thoại về vũ trụ sang mô thức nhân duyên đa chiều phù hợp thực nghiệm đời sống giao thương mở rộng.

Tứ Diệu Đế cũng in dấu điều kiện sống. Khổ (dukkha) không chỉ là đau đớn cá thể sinh – lão – bệnh – tử, mà tổng hợp cảm thức bất ổn xã hội: mất mùa, thuế khóa, bạo lực chiến tranh giữa các tiểu quốc, vô vọng của tầng lớp thấp trước rào cản đẳng cấp. Tập (nguyên nhân khổ) quy về ái – thủ – hưu (ham muốn – bám víu – trở thành) phản ánh động lực tâm lý của xã hội đang mở rộng sở hữu và tích lũy: ham muốn chiếm hữu hàng hóa – địa vị, sợ mất mát, cạnh tranh thương mại. Diệt (Niết Bàn) như lý tưởng “ra khỏi vòng phản ứng” cung cấp kênh giải tỏa phi bạo lực: thay vì lật đổ trực diện cấu trúc quyền lực (điều khó khả thi trong cân cân lực lượng), năng lượng bất mãn được chuyển hướng vào tu tập nội tâm. Đạo (Bát Chính Đạo) thay thế mô hình nghi lễ (ritual economy) bằng mô hình kỷ luật đạo đức – thiền định – trí tuệ ít lệ thuộc giới tư tế; đây là khung thực hành bình đẳng hơn, tương thích nhu cầu luân chuyển con người giữa các địa điểm kinh tế vì nó có thể “mang theo” bằng hành trì cá nhân (chánh niệm, chánh định) chứ không đóng khung trong tể đàn cố định.

Kinh tế khất thực (alms economy) của Tăng đoàn chỉ khả thi khi đã xuất hiện thặng dư nông nghiệp đủ để xã hội nuôi một số lượng người xuất gia không trực tiếp sản xuất. Nếu lực lượng sản xuất còn ở mức tự cấp eo hẹp, mô hình Samgha liên tục di chuyển và sống nhờ cúng dường sẽ khó duy trì. Như vậy chính trình độ sản xuất – lưu thông quyết định hình thức tổ chức tôn giáo. Tăng đoàn áp dụng nguyên tắc bình đẳng tương đối (không hỏi varna khi thọ giới), tạo nên “bình đẳng tinh thần” phản ánh khát vọng vượt rào cản đẳng cấp của thương nhân – thợ thủ công – nông dân giàu mới nổi; đồng thời vẫn duy trì tôn ti ni bộ (trưởng lão chế) để đảm bảo trật tự nội bộ, tương ứng nhu cầu ổn định quản trị. Việc cố ý dùng các phương ngữ Prakrit (sau được kinh điển hóa thành Pāli) thay vì Sanskrit bác học là chiến lược truyền bá: ngôn ngữ bình dân giảm độc quyền tri thức của Bà-la-môn, mở rộng thị trường tín ngưỡng. Chọn lọc ngôn ngữ do đó cũng được điều kiện xã hội – giai cấp định hướng.

Học thuyết Nghiệp (kamma) tái cấu trúc đạo đức từ nền tảng huyết thống – tế lễ sang nền tảng hành vi – ý định. Trong xã hội mà tính lưu động kinh tế gia tăng, cần một cơ chế đạo đức portable (di động) gắn trách nhiệm vào tác ý cá nhân hơn là vào gia phả; nghiệp – báo đáp ứng nhu cầu đó, đồng thời duy trì trật tự khi nhà nước pháp trị còn sơ khai. Tuy nhiên, nghiệp trong Phật giáo sơ kỳ vẫn giữ tính hai mặt: (1) Trần an – nội tại hóa chịu đựng (khổ hiện tại giải thích bằng nhân trước); (2) Năng động – khẳng định khả năng chuyển nghiệp qua tu tập (trách nhiệm cải tạo bản thân). Sự căng giữa hai mặt phản ánh mâu thuẫn thực tại: vừa cần ổn định trật tự, vừa cần hứa hẹn cải thiện cá nhân để thu hút tín đồ.

So sánh đối chiếu càng làm rõ tính quy định xã hội. Kỳ-na giáo với lý tưởng khổ hạnh cực đoan (ahimsa tuyệt đối đến quét đất trước khi bước) khó phổ cập cho tầng lớp thương nhân bận rộn; Ajivika với thuyết định mệnh niyati triệt tiêu động lực đạo đức cá nhân; Lokāyata duy vật bác bỏ luân hồi – nghiệp nhưng không dựng được khung đạo đức xuyên đẳng cấp bền vững. Phật giáo tìm được điểm cân bằng: vừa phi tế lễ vừa không cực đoan, vừa khuyến khích nỗ lực cá nhân vừa không phủ nhận trật tự xã hội – đúng với nhu cầu “điều tiết mềm” của một cấu trúc kinh tế đang phân hóa nhưng chưa đủ lực lượng để cách mạng cấu trúc. Lợi thế cạnh tranh ý thức hệ này giúp Phật giáo lan rộng.

Từ góc độ lý luận về quan hệ giữa tồn tại xã hội (social being) và ý thức xã hội (social consciousness), trường hợp Phật giáo sơ kỳ cho thấy: (1) Nội dung cốt lõi (vô thường, vô ngã, duyên khởi) là trừu tượng hóa kinh nghiệm biến động – tương thuộc của đời sống sản xuất và trao đổi; (2) Cấu trúc đạo đức (giới, nghiệp) phản ánh yêu cầu điều chỉnh hành vi khi pháp luật cưỡng chế còn yếu; (3) Hình thức tổ chức (Samgha khất thực, ngôn ngữ bình dân) phụ thuộc mức thặng dư và mạng định cư dày; (4) Lộ trình giải thoát (Bát Chính Đạo) là “chuẩn tắc hóa” kỹ thuật tâm lý đáp ứng nhu cầu bình ổn tâm trí của nhóm xã hội chịu căng thẳng bất định. Sau khi hình thành, ý thức hệ Phật giáo lại “tác động ngược” (feedback) bằng cách: giảm xung lực phản kháng trực bạo; làm mềm xung đột đẳng cấp bằng bình đẳng tinh thần; chuẩn hóa chuẩn mực từ bi – bất hại, hỗ trợ tái sản xuất xã hội trong khuôn khổ hiện hữu.

Tính độc lập tương đối của ý thức cũng thể hiện: Phật giáo không chỉ phản chiếu nguyên xi hiện thực mà còn vượt trước bằng việc khai triển mô hình phân tích tâm lý tinh tế (phân loại thọ, tâm hành) vượt quá nhu cầu thực dụng trước mắt – yếu tố này cho phép hệ thống thích nghi qua nhiều thế kỷ và vùng văn hóa khác nhau. Tuy nhiên, ngay cả phần “vượt trước” ấy vẫn đặt nền trên cơ sở vật chất: chỉ khi xã hội dành được quỹ thời gian cho thiền định, phân tích nội tâm mới trở thành thực hành tập thể. Như vậy, sự “vượt trước” không phủ định mà

bổ sung luận điểm: tồn tại xã hội quyết định nội dung chủ yếu, còn ý thức sau khi kết tinh có năng lực tái cấu hình hành vi.

Do đó, sự ra đời và nội dung triết học Phật giáo không phải ngẫu nhiên siêu lịch sử mà là sản phẩm của tổ hợp điều kiện: (a) Phát triển lực lượng sản xuất tạo thặng dư và phân hóa xã hội; (b) Khủng hoảng tính chính đáng của nghi lễ Vệ Đà; (c) Nhu cầu đạo đức – giải thoát bình đẳng chi phí thấp; (d) Môi trường cạnh tranh ý thức hệ giữa các trào lưu sa-môn. Mỗi phạm trù giáo lý đều có thể quy chiếu về một nhu cầu khách quan: vô ngã phá nền tảng thần học đẳng cấp; duyên khởi diễn dịch liên hệ nhân – duyên mạng lưới; nghiệp đảm bảo đạo đức nội tâm hóa; Bát Chính Đạo cung cấp kỷ luật tự quản cho cá nhân di động xã hội. Khả năng lan tỏa của Phật giáo qua nhiều thời kỳ tiếp theo (A Dục bảo trợ, truyền bá sang Đông Nam Á) càng củng cố nhận định rằng một ý thức hệ muốn bền vững phải vừa phản ánh vừa điều tiết mâu thuẫn hiện thực.

Kết lại, bằng cách phân tích nền tảng kinh tế – xã hội – giai cấp và đổi chiếu chi tiết với cấu trúc giáo lý – tổ chức Phật giáo sơ kỳ, ta chứng minh được: đời sống tinh thần (ý thức triết học – tôn giáo) và nội dung một học thuyết cụ thể bị quy định trước hết bởi điều kiện sống lịch sử. Đồng thời, ý thức đó sau khi hình thành có tính độc lập tương đối, quay lại định hướng hành vi và ổn định xã hội. Trường hợp Phật giáo vì vậy là minh họa điển hình cho luận đề: tồn tại xã hội quyết định ý thức xã hội, còn ý thức xã hội phản hồi – cải biến theo giới hạn mà điều kiện vật chất cho phép.