

# Ý NGHĨA QUAN TRỌNG CỦA NGOẠI GIAO PHẬT GIÁO ĐỐI VỚI SỰ PHÁT TRIỂN BỀN VỮNG Ở CHÂU Á HIỆN ĐẠI

---

TS. Santosh K. Gupta (\*)

---

## TÓM TẮT

Phật giáo là một trong những tôn giáo lớn nhất thế giới và giá trị triết học của Phật giáo là hấp dẫn nhất kể từ khi sáng lập. Truyền thống tôn giáo này không chỉ lan tỏa đến nhiều nước châu Á mà còn đồng hóa với văn hóa địa phương và đóng vai trò lớn hơn trong việc định hình bối cảnh chính trị xã hội của nhiều quốc gia châu Á. Về cơ bản, nhiều gia đình hoàng gia, trên khắp châu Á, đã áp dụng phương pháp Phật giáo để phổ biến chính trị trong suốt quá trình lịch sử. Và ngay cả trong thời hiện đại và đương đại, nhiều quốc gia châu Á đang tự thể hiện mình là người bảo trợ cho văn hóa Phật giáo.

Do đó, bài viết này cố gắng xem xét sâu sắc nền ngoại giao Phật giáo hiện đại theo quan điểm lịch sử. Đặc biệt là ngoại giao Phật giáo của Ấn Độ cần những phân tích mang tính học thuật sâu sắc hơn. Bài viết này nhấn mạnh lý do tại sao Ấn Độ đang cố gắng định hướng Phật giáo và các khía cạnh xã hội, chính trị và kinh tế của Phật

---

\*. Associate Professor & Head of Center for East Asian Studies, Amity University Gurgaon, Haryana, India. Người dịch: Tịnh Nghĩa

giáo là gì. Bài viết cũng sẽ phân tích tầm quan trọng của Phật giáo trong bối cảnh kinh tế xã hội khi các quốc gia châu Á với khoảng một phần tư dân số thế giới đang trở thành một trong những người tiêu dùng lớn nhất trong thời hiện đại. Nghiên cứu này sẽ khám phá các hồ sơ lưu trữ và kiểm tra các tài liệu chính thống khác nhau để nhấn mạnh tầm quan trọng của chủ đề này trong bối cảnh hiện đại.

## 1. GIỚI THIỆU

Chủ đề này phân tích cách các nước châu Á, đặc biệt là Ấn Độ đã sử dụng Phật giáo cho các mục tiêu chính trị - xã hội thông qua ngoại giao của họ. Bài viết này được đặt trong bối cảnh với các khía cạnh mang tính lý thuyết về sự tham gia chính trị - xã hội của Phật giáo ở châu Á hiện đại. Nó xem xét cách tiếp cận của các nhà lãnh đạo quốc gia và phái viên như một nhà ngoại giao văn hóa và nó bắt nguồn lịch sử trong bối cảnh Ấn Độ. Do đó, công cụ về mặt chính trị của Phật giáo luôn thu hút sự phê bình của các học giả và nó được gán cho cái tên là “quyền lực mềm”, “một công cụ địa chính trị” “chương trình nghị sự ngầm”, v.v... Ngoại giao mang tính Phật giáo của Ấn Độ chủ yếu tập trung vào việc hồi sinh các mối liên kết Phật giáo của Ấn Độ với các nước châu Á và hơn nữa để mô tả sinh động Ấn Độ như một nhà lãnh đạo văn hóa. Chúng ta có thể nhấn mạnh sự khuyến khích đương thời về các mối liên kết Phật giáo trên khắp châu Á của Thủ tướng Ấn Độ hiện tại Narendra Modi, nhưng khái niệm liên kết Phật giáo đã được Tiến sĩ Ambedkar truyền bá mạnh mẽ vào những năm 1940. Sau khi giành độc lập, nó trở thành phong tục cho các chính trị gia Ấn Độ và các đặc phái viên để mô tả tư tưởng Phật giáo là một di sản văn hóa của Ấn Độ.

## 2. BỐI CẢNH HÓA HỌC THUYẾT CHÍNH TRỊ - XÃ HỘI

Trong năm mươi năm qua, các Phật tử đã tạo một dấu ấn tích cực cho xã hội hiện đại bằng cách áp dụng các phương pháp tiếp cận của Phật giáo để thu hút người dân ở các quốc gia tương ứng của họ. Các nhà lãnh đạo Phật giáo không những xác định vai trò mang tính cộng đồng của Phật giáo hiện đại mà còn dấn thân vào việc trao quyền xã hội và hình thành cơ sở xã hội tôn giáo, mà nó khác với các nhóm tôn giáo khác, vì Phật giáo hiện đại nuôi dưỡng giá trị cộng đồng song hành cùng với giá trị tôn giáo. Sự phát triển hiện đại và sự ganh đua mới nổi giữa các nước châu Á là mối đe dọa lớn cho

sự phát triển bền vững và duy trì hòa bình trên khắp châu Á. Nhưng để hiểu được vai trò của Phật giáo trong bối cảnh hiện đại, chúng ta cần nhấn mạnh đến đạo đức chính trị - xã hội của Phật giáo hướng dẫn Phật tử phấn đấu đạt đến phát triển bền vững.

Phật tử hiện đại không bị giới hạn trong các cách tu tập truyền thống. Thay vào đó, họ bị choáng ngợp với một ý thức xã hội mới và chấp nhận những nguyên tắc gắn bó sâu sắc với xã hội hiện đại và phát triển bền vững. Hơn nữa, công bằng xã hội và trao quyền xã hội cho những người bị thiệt thòi thấp kém đã trở thành chủ đề chính cho các phong trào Phật giáo đương đại, mà nó đã và đang áp dụng nhiều phương tiện hiện đại khác nhau để thu hẹp khoảng cách xã hội trong thời hiện đại. Các cộng đồng tôn giáo đóng một vai trò quan trọng trong việc thu hút mọi người tham gia các hoạt động xã hội, và tạo điều kiện cho mọi người kiểm soát hành vi của chính họ (Cnaan và Yancey 2003, 21). Các cộng đồng Phật giáo và các hoạt động của họ ngày càng có ý nghĩa hơn để nhấn mạnh sự phát triển bền vững trong thời hiện đại.

Karl Marx đã có tuyên bố đáng chú ý trong bối cảnh tôn giáo rằng: “Sự đau khổ mang tính tôn giáo đồng thời cũng là biểu hiện của sự khổ đau thật sự và cũng là sự phản kháng lại chính cái khổ đau thực sự đó (Dawson 2006, 39).” Vì vậy, câu hỏi đặt ra là liệu sự phát triển của Viên Phật Giáo (Won Buddhism) và Tân Phật giáo (Neo-Buddhism) như là các cộng đồng tinh thần mới thực sự là biểu hiện của đau khổ. Vì các phong trào tôn giáo này cũng xuất hiện như các phong trào xã hội, nên có thể đề xuất cái chủ nghĩa Mác cổ điển về “giải phóng và xã hội đại chúng” có thể là một mô hình lý thuyết để hiểu các phong trào Phật giáo ở Hàn Quốc và Ấn Độ? James White đã áp dụng một cách hiệu quả đến khái niệm “xã hội đại chúng”, trong việc tìm hiểu phong trào Soka Gakkai ở Nhật Bản mà nó đã được đăng ký tại Liên Hiệp Quốc như là một tổ chức Phật giáo phi chính phủ,<sup>(1)</sup> nhưng công việc của phong trào này lại tập trung vào khía cạnh chính trị hơn là giải phóng xã hội.

---

1. Quan điểm về “Xã hội đại chúng” được phát triển bởi William Kornhauser vào năm 1959 và được áp dụng chủ yếu trong hiểu biết về xã hội Châu Âu, nhưng James R. White đã áp dụng cái quan điểm để hiểu về phong trào tôn giáo mới ở Nhật Bản. Xem James R. White, Phong trào Soka Gakkai và Xã hội đại chúng (Stanford: Nhà xuất bản Đại học Stanford), năm 1970. Xem bình luận bởi David A. Titus

Các giải thích của xã hội học truyền thống đã thiết lập mối liên hệ giữa việc thu hẹp các niềm tin tôn giáo và thực hành tôn giáo với việc đô thị hóa, công nghiệp hóa và quá trình giáo dục. Casanova,

trong nghiên cứu về các phong trào tôn giáo mới của ông đã lưu ý rằng “sự suy giảm niềm tin và thực hành tôn giáo là xu hướng lịch sử chủ đạo ở nhiều xã hội phương Tây, đặc biệt là ở châu Âu hiện đại” (Casanova 1994, 213). Ông đã áp dụng khái niệm và các lý thuyết về thế tục hóa trong bối cảnh hai truyền thống giáo phái Công giáo và Tin lành tại bốn quốc gia khác nhau. Nhưng công việc của ông chỉ giới hạn trong phong trào xã hội dân sự và mối quan hệ của nhà nước và cộng đồng nhà thờ, những gì tìm thấy được là cả ý thức về tôn giáo và phát triển tôn giáo trong một giai đoạn suy giảm. Do vậy mà, lời giải thích về chính trị - xã hội tương tự này không được áp dụng trong bối cảnh của nhiều tổ chức Phật giáo, bởi vì theo cùng với đức tin và thực hành Phật giáo, ý thức tôn giáo và sự phát triển tôn giáo đang ngày càng được tăng lên ở nhiều quốc gia Châu Á. Hơn nữa, khẳng định của Wilson, rằng “sự suy giảm sự nổi bật của các tôn giáo thông thường là tiền đề cần thiết cho sự phát triển của các phong trào tôn giáo mới”, áp dụng cho sự hiểu biết về tiến trình lịch sử của các phong trào Phật giáo châu Á, vì các tôn giáo thông thường của nhiều nước đã thất bại để thỏa mãn nhu cầu tinh thần xã hội của quần chúng trong thời hiện đại.

Hơn nữa, khẳng định của Wilson, rằng “sự suy giảm đáng kể của các tôn giáo thông thường là tiền đề cần thiết cho sự phát triển của các phong trào tôn giáo mới”, được áp dụng cho sự hiểu biết về tiến trình lịch sử của các phong trào Phật giáo châu Á, vì sự tồn tại quá nhiều các tôn giáo ở nhiều quốc gia thì không thể thỏa mãn các nhu cầu về tinh thần xã hội của đại chúng trong thời hiện đại.

Mcguire lưu ý rằng các phương pháp so sánh lịch sử và đa văn hóa là một trong những phương pháp chính trong xã hội học đương đại. Casanova, người đã áp dụng cách tiếp cận như vậy để nghiên cứu vai trò của tôn giáo công cộng, đã nêu ra rằng “vào thập niên 1960 là giai đoạn phát triển đỉnh cao của các phong trào tôn giáo mới và ý thức tôn giáo mới, tuy nhiên đến thập niên 1980 đã chứng minh vai trò của cộng đồng về các truyền thống của tôn giáo mới” (Casanova 1994, 5). Điều đó cho thấy rằng, có một vài nghiên cứu về các tổ chức tôn giáo mới và các tổ chức phi chính phủ như Bryan

Wilson, 1999; Mei Yu Quân, 2003; và Bush, 2006, nhưng chúng (các nghiên cứu về tôn giáo mới) không thường xuyên mặc dù có rất nhiều tác phẩm về các tôn giáo hiện đại (Boli và Brewington 2007, 204). Nhưng phần lớn các công việc này chủ yếu tập trung vào các tổ chức Cơ đốc giáo và tổ chức phi chính phủ, chỉ xem xét kỹ lưỡng các tổ chức Phật giáo và tổ chức phi chính phủ theo định hướng quốc gia và quốc tế ở châu Á. Điều trái ngược với các phong trào và tổ chức tôn giáo mới bao gồm “một tầng lớp quốc tế, các nhà hoạt động ưu tú, xuyên quốc gia (Bush 2007, 164-6)”<sup>(2)</sup>, trong khi Viên Phật giáo và Tân Phật giáo bao gồm chủ yếu là quần chúng nhân dân ở các tỉnh và những người bị bạc đãi và bị xem nhẹ trong xã hội trong giai đoạn đầu của phong trào và sau đó chuyển thành tầng lớp trung lưu ở nội đô và ngoại thành. Theo Weber, tôn giáo của các tầng lớp không có đặc quyền, đã quan sát rằng Phật giáo đã đến như một chân lý giúp con người từ bỏ những mê lầm trong cuộc sống. Hơn nữa, ông ta nhận thấy khổ đau, áp bức xã hội và kinh tế, như một nền tảng thực tế cho niềm tin cứu rỗi (Weber 1967, 107, 116). Rõ ràng rằng, một số phong trào Phật giáo phát sinh bằng việc nhấn mạnh niềm tin cứu rỗi, nhưng ở đây, nó có nghĩa là một lối thoát khỏi sự thờ ơ và nghèo đói về kinh tế xã hội đương đại. Do đó, các phong trào diễn giải lại thành công hơn về truyền thống đạo đức Phật giáo trong bối cảnh hiện đại và đưa ra những quy chuẩn mới để giúp kinh tế xã hội và cho sự phát triển bền vững.

Weber khẳng định rằng Phật giáo đã không thiết lập mục tiêu chính trị xã hội và là sản phẩm của một tầng lớp đặc quyền, không thuộc về những người bị thiệt thòi (Weber 1996, 226-7; Chakravarti 1987, 97). Giả thuyết này đã thu hút sự chỉ trích đặc biệt là từ các học giả châu Á, những người nhấn mạnh vai trò chính trị - xã hội của Phật giáo trong quan điểm lịch sử. Trường phái truyền thống hàng đầu bao gồm một bộ phận lớn các học giả châu Á, những người được gọi là các nhà lãnh đạo của Phật giáo châu Á như Buddhadasa, Dalai Lama, Maha Ghosananda, Sulak Sivaraksa, và Hòa Thượng Thích Nhất Hạnh. Rõ ràng rằng, các Phật tử hiện đại đã bắt đầu các phong trào xã hội hiện đại bằng cách thành lập các

2. Evelyn đã trích dẫn lời khẳng định của Tarrow, và ông đã phê bình xem xét của Peter Berger, người chỉ ra rằng “chủ nghĩa thế tục nổi bật nhất trong số các quốc gia, có trình độ học vấn cao, Xem thêm “Evelyn L. Bush.”

tổ chức phi chính phủ Phật giáo tập trung vào phát triển xã hội bền vững trên toàn thế giới.

Việc thay đổi xã hội đòi hỏi một nhân vật có thẩm quyền và có sức lôi cuốn, người có thể hướng dẫn những người theo dõi đi đúng hướng, và tôn giáo là một nguồn chính của những nhà lãnh đạo như vậy (Mcguire 2002, 251). Mặc dù Max Weber phân biệt các nhà cải cách tôn giáo thời trung cổ khác với phạm trù uy quyền (Weber 1967, 54), nhưng những người theo Phật giáo “mới” (Neo-Buddhism) coi Phật giáo là những vị lãnh đạo tôn giáo của họ là như những nhà cầm quyền có thế lực. Tiến sĩ B. Ambedkar (1891-1956) là người sáng lập Phật giáo Neo, là người đại diện cho các nhà lãnh đạo, người đã cung cấp một giải pháp tôn giáo cứu cánh cho người dân thường ở Ấn Độ. Ông thành thạo các truyền thống tâm linh phương của cả Đông phương và Tây phương, nhưng ông cũng trân trọng truyền thống Phật giáo như một công cụ để đáp ứng nhu cầu tâm linh của thế giới hiện đại. Mục tiêu chính của ông là giúp đỡ những người nghèo và suy sụp.

### 3. NGOẠI GIAO PHẬT GIÁO Ở ẤN ĐỘ HIỆN ĐẠI

Trước khi tập trung vào các chính sách Phật giáo đương đại của Ấn Độ, chúng ta cần xem xét kỹ lưỡng vấn đề ngoại giao của Phật giáo ở Ấn Độ kể từ khi độc lập. Có nhiều vấn đề được đặt ra nếu chúng ta quan sát sâu sắc về ngoại giao Phật giáo Ấn Độ, chẳng hạn như Ấn Độ có thực sự muốn nổi lên như một điểm đến của Phật giáo hay không? Ấn Độ có tham vọng lãnh đạo và tham gia sâu sắc vào các mối liên kết của Phật giáo cổ đại hay không? Và họ áp dụng cơ chế nào cho vấn đề này? Bởi vì ngoại giao Phật giáo của Ấn Độ đã không được tổ chức tốt và không bao giờ là một lực lượng nhất quán, chúng ta cần nhấn mạnh các giá trị cốt lõi và thành tựu tích hợp của nó (ngoại giao Phật giáo Ấn Độ). Thế mạnh tiềm ẩn xuất hiện là chính sách ngoại giao của Ấn Độ được thiết kế cho thế giới hòa bình và phát triển bền vững của các quốc gia. Và đạo đức chính trị - xã hội của Phật giáo đã trở thành lực lượng dẫn đầu kể từ khi độc lập.

Truyền thống tổ chức các cuộc thảo luận và hội đồng Phật giáo tiếp tục diễn ra kể từ khi thành lập Phật giáo, điều này không chỉ

làm mạnh thêm mối liên kết của Phật giáo Ấn Độ mà còn đóng một vai trò quan trọng trong việc định hình Phật giáo ở Ấn Độ. Điều thật thú vị là sự gắn bó giữa Phật giáo và nhà nước không phải là một hiện tượng mới, và nó quay trở lại thời kỳ của vua A Dục (Ashoka), người bắt đầu phổ biến các chính sách của đất nước một cách rộng rãi thông qua Giáo Pháp mà được gọi là sự chinh phục thành công. Ông ta bắt đầu gửi đại sứ Giáo Pháp đến các nước láng giềng và Ông ta xuất hiện như để kết nối những thành viên của hoàng tộc cho việc truyền bá Giáo Pháp và hơn nữa là để phát triển các mối quan hệ ngoại giao với nhiều quốc gia khác. Phát triển các mối quan hệ với các quốc gia Châu Á thông qua sự thâm nhập của Phật giáo nên được bối cảnh hóa thành các mục tiêu chính sách lớn hơn của vương quốc. Theo chính sách của vua A Dục (Ashoka), nhiều chính phủ ở Đông Á đã thông qua và áp dụng mối liên kết với Phật giáo vào mục tiêu chính trị (Gupta, 2009, 12-39).

Sau khi giành độc lập, chính phủ Ấn Độ đã áp dụng quan điểm của Phật giáo về “Năm nguyên tắc sống chung hòa bình” (Panchsheel) như nguyên tắc lãnh đạo để định hình mối quan hệ ngoại giao với các nước láng giềng. Đặc biệt khái niệm này đã là đường lối lãnh đạo giữa Ấn Độ và Trung Quốc sau khi giành độc lập. Vấn đề về mối liên kết văn hóa cổ xưa của Ấn Độ và vai trò của Phật giáo trong chính sách đối ngoại là những vấn đề mạnh mẽ xuất hiện qua từng thời kỳ từ thời của Thủ tướng Jawaharlal Nehru. Vào năm 1952, Ấn Độ đã tổ chức Hội nghị Phật giáo Quốc tế tại Madhay Pradesh, nơi có hơn 3.000 tăng, ni, các nhà sử học Phật giáo tham gia. Hội nghị này có sự tham dự của Thủ tướng Ấn Độ lúc đó là Jawaharlal Nehru và Thủ tướng Miến Điện (Ahir, 1991, 19). Điều chắc chắn rằng, chuyến thăm này đã tạo một cơ hội để phát triển lại mối liên kết của Phật giáo, nhưng đồng thời nó cũng tạo một cơ hội để thảo luận về sự phát triển bền vững và giải pháp cho các tranh chấp.

Cùng năm, Ấn Độ cũng đã trao tặng Thánh tích của Đức Phật cho Nhật Bản. Sau thành công to lớn của hội nghị trước đó, vào năm 1954, Hội đồng Phật giáo lần Thứ sáu đã được tổ chức tại Miến Điện, nơi có nhiều nhà lãnh đạo Ấn Độ tham gia. Hơn nữa, các mối liên kết của Phật giáo là một phần và toàn bộ nội dung của “Đề cương” được Tiến sĩ Ambedkar trình bày tại Rangoon, Miến Điện, tại Hội nghị Phật giáo Quốc tế tổ chức vào ngày 4 tháng 12 năm

1954 (Hari Narke: 2003, 506-12). Năm 1956, Ấn Độ đã long trọng tổ chức Đại lễ Phật đản lịch sử bằng cách gắn kết mạnh mẽ hơn giữa các nhà lãnh đạo chính trị và bộ máy chính phủ. Ấn Độ đã tổ chức lễ ra mắt các thánh tích của Ngài Mục-kiền-liên-tử-Đế-tu (Arahat Moggaliputta Tissa) và những Vị khác từ Bảo tàng Anh Quốc, Luân Đôn. Thông qua các thánh tích này, có lẽ, Chính phủ Ấn Độ đã khởi xướng chính sách ngoại giao Phật giáo và chiếc hộp chứa xá-lợi của Ngài Mục-kiền-liên-tử-Đế-tu (Moggaliputta) đã được Chính phủ Ấn Độ trao tặng cho Chính phủ Ceylon. Sự khởi đầu này đã mang lại kết quả tốt đẹp hơn và Thủ tướng Ceylon, bà Sirimayo Bandaranaike, đã tặng cây bồ đề được mang từ Anuradhapur, Tích Lan, được trồng trong Công viên Phật Jayanti vào năm 1964. Ngoài ra, Ấn Độ đã tham gia gắn bó với đại diện của khoảng 23 quốc gia trong suốt Hiệp hội Phật tử Thế giới vào năm 1964. Các nhà ngoại giao từ nhiều quốc gia khác nhau đã được mời tham gia hội nghị này. Chính phủ Ấn Độ cũng đã nỗ lực tạo điều kiện cho việc cấp đất đai để xây dựng các tu viện của các quốc gia Phật giáo. Tu viện của Thái-lan tại Bồ đề Đạo tràng (Bodh Gaya) được Chính phủ Thái Lan hoàn thành vào năm 1966. Kể từ sau đó, nhiều nước châu Á đã xây dựng các Tịnh xá của họ ở Bồ đề Đạo tràng, Ấn Độ (Ahir, 1991, 23). Trong suốt những năm 1907 và 1980, đã có rất nhiều nỗ lực khác nhau để thu hút người dân và chính phủ quốc tế.

Toàn bộ những nỗ lực được thực hiện ở cấp chính phủ, hoặc ít hoặc nhiều, được định hướng để kết nối lại mối liên kết Phật giáo với các quốc gia Phật giáo. Ngoài ra, việc định hướng là phát triển mối quan hệ sâu sắc hơn đối với các quốc gia này để cùng nhau phát triển và phát triển bền vững trong khu vực. Nhưng đối với việc “ngoại giao Phật giáo” thì giáo dục chưa bao giờ thực sự phát huy hết chức năng của nó. Do đó, chúng tôi có thể khẳng định rằng Ấn Độ chỉ mong mỏi kết nối lại các quốc gia Phật giáo, chỉ là những liên kết Phật giáo, như một công cụ để lãnh đạo các quốc gia Phật giáo mà chưa từng được phát triển.

#### 4. NGOẠI GIAO CỦA CÁC NHÓM PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ

Trong bối cảnh Ấn Độ, Phật giáo theo tiến sĩ Ambedkar là một hình thức hoạt động xã hội dựa trên nguyên tắc công việc truyền giáo. Ông tin tưởng mạnh mẽ và giải thích Phật giáo từ quan điểm



hiện đại rằng “Giáo Pháp là xã hội. Nó là nền tảng và cơ bản”. Hơn thế nữa, ông cũng tuyên bố rằng nếu chỉ có hai người sống trong mối quan hệ với nhau, họ cần có giáo pháp và xã hội không thể làm gì nếu không có giáo pháp (Tiến sĩ Ambedkar: 1957 [2002], 316). Tiến sĩ Ambedkar đã mơ ước Ấn Độ trở thành một quốc gia Phật giáo gắn bó với các quốc gia Phật giáo trên thế giới.

Tiến sĩ Ambedkar dường như đã dựa vào tự do để diễn giải Giáo pháp trong bối cảnh hiện đại. Trong một chương trình phát sóng năm 1956 của đài phát thanh BBC, Luân Đôn, ông đã nói “không có vị thần hay linh hồn nào có thể cứu được xã hội”, và do đó, xã hội phải tự cứu mình bằng lời dạy của Đức Phật về sự hiểu biết đúng đắn (Prajna), tình yêu (karuna) và bình đẳng (samata) mà chúng đóng vai trò công cụ (Ambedkar, 2002: 490). Ở đây, Ambedkar đã nhấn mạnh các giáo lý lấy xã hội làm trung tâm của Phật giáo để khích lệ mọi người vì phúc lợi cộng đồng nói riêng và phúc lợi xã hội nói chung.

Ông đề xuất một hệ thống xã hội dân chủ Phật giáo mà trong đó tình hữu nghị (maitree) là gốc rễ của xã hội dân chủ (BAWS Vol.4, 1987: 283 và 4). Theo quan điểm của ông, Phật giáo dựa trên các nguyên tắc đạo đức và dạy người ta cách phục vụ phúc lợi của đại chúng (BAWS Vol.17. III, 2003: 410). Ông đã giải thích và sử dụng học thuyết xã hội của Phật giáo để làm hơn hệ thống tôn giáo và quan trọng hơn là xây dựng một hệ thống xã hội lành mạnh về mặt đạo đức. Khái niệm đạo đức của Phật giáo có ý nghĩa đối với các mối quan hệ xã hội (Gokhale, 2004: 126). Ambedkar nhấn mạnh rằng “con người và đạo đức phải là trung tâm của tôn giáo và đạo đức phải trở thành quy luật của cuộc sống” (BAWS Vol.3, 2008: 442). *Đạo đức chỉ có nơi mà con người có quan hệ với con người, và nó phát sinh từ sự cần thiết trực tiếp của con người để yêu con người* (Ambedkar, 2002: 322 Phần 3). Hơn thế nữa, Ambedkar giải thích quan điểm xã hội của Đức Phật như sau: “Không được lừa dối người khác cũng như không coi thường bất kỳ người nào, vì bất cứ việc gì, ở bất cứ nơi đâu; dù đang trong sự tức giận nào hoặc thiếu thiện ý nào cũng sẽ khiến người ta không muốn làm hại người khác.” (Ambedkar, 2002: 573). Ông cũng nói rằng “niềm tin là mối quan hệ tốt nhất” (Ambedkar, 2002: 368). Không trau dồi các giá trị đạo đức tốt đẹp trong các cá nhân và xã hội, những lý tưởng của xã hội

như vậy sẽ không thể được phát triển như quy luật của cuộc sống. Quan điểm của ông đã được đề xuất cho các Phật tử của tất cả các quốc gia.

Với cảm hứng của Tiến sĩ Ambedkar, Y. B. Ambedkar nhiệt tâm bắt đầu tham gia vào Tân Phật giáo với các cộng đồng Phật giáo quốc tế và các học giả Phật giáo. Ông đứng đầu một phái đoàn bao gồm các vị: Dadasaheb Gayakwad, B. C. Kamble, Rajabhau Khobragade, D.A.Katti và N. Shivraj đến Hội nghị Giáo Pháp thế giới lần thứ năm tại Thái Lan vào tháng 11 năm 1958; ông bày tỏ lòng biết ơn đối với các cộng đồng Phật giáo vì sự ủng hộ tích cực của họ đối với sự chuyển đổi sang Phật giáo của Tiến sĩ Ambedkar ở Nagpur; và ông đã theo đuổi cộng đồng Phật giáo thế giới để cống hiến những hướng dẫn đạo đức cho những người theo Tân Phật giáo ở Ấn Độ (Sanghsen Baudh: 2004, 46). Y. B. Ambedkar không chỉ đại diện cho BSI trong các Hội đồng Phật giáo Quốc tế được tổ chức tại Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Sarnath và Delhi. Ông cũng đã cố vấn cho tổ chức về tình trạng hiện tại của những người theo Tân Phật giáo ở Ấn Độ (J.V. Pawar: 2011). Ambedkar Bhavan, chi nhánh BSI tại Delhi, đã tổ chức một buổi tiếp đón nồng hậu để vinh danh Thủ tướng Bandaranaike của Tích Lan vào năm 1957. Một cuộc tiếp đón tương tự đã được tổ chức cho chánh án của Miến Điện, người đã đến thăm Ambedkar Bhavan để phát triển nó thành một trung tâm Phật giáo (Bhagwan Das Baudh: 2001, 20). Rõ ràng, BSI đã cố gắng thiết lập lại các mối liên hệ với các cộng đồng Phật giáo như Tiến sĩ Ambedkar đã từng mơ ước rằng Ấn Độ trở thành một quốc gia Phật giáo gắn liền với các quốc gia Phật giáo trên thế giới.

Hội nghị lần Thứ bảy của Hiệp hội Phật tử Thế giới được tổ chức vào năm 1964 tại Sarnath (Lộc Uyển), nơi BSI đã gửi các đại biểu như Y. B. Ambedkar, B. K. Gaikwad, P. T. Borale và K. B. Talwatkar. BSI đã tổ chức một Hội nghị Phật giáo Toàn Ấn Độ vào năm 1968 để xem xét phong trào và thảo luận về sự tiến bộ của tôn giáo-xã hội của những đạo hữu. Y. B. Ambedkar chủ trì hội nghị, và trước sự chứng kiến của Đức Đạt Lai Lạt Ma, Thượng tọa Kushak Bhakul của Ladak và Thượng tọa Anand Kausalyayan, ông đã thông qua một nghị quyết cho chương trình Phật giáo tương lai ở Ấn Độ (BSIAPB: 1991, 24). YB Ambedkar cũng tham gia Hội nghị Tổng quát về Phật giáo Thế giới lần Thứ mười tại Colombo, Tích Lan, vào tháng 8 năm 1972. Hơn thế nữa, Hội nghị Phật giáo châu Á lần Thứ ba được tổ chức tại Delhi, Ấn Độ từ ngày 1

đến ngày 3 tháng 11 năm 1975 và BSI đã cử một số Phật tử đến tham dự, đứng đầu là YB Ambedkar để kết nghĩa với các Phật tử từ Nhật Bản, Hàn Quốc, Mông Cổ, Tích Lan, Việt Nam và Nepal (Sanghsen Baudh: 2004, 46). Tổ chức BSI đã nỗ lực rất nhiều để thiết lập mối quan hệ chặt chẽ với các cộng đồng Phật giáo châu Á, và về vấn đề này, Chi nhánh BSI tại Delhi đã tổ chức một cuộc tuần hành phản đối chiến tranh ở Việt Nam tại các đại sứ quán ở Hoa Kỳ và ở Trung Quốc, với khoảng 25.000 Tân Phật giáo tham gia và tuyên bố hỗ trợ cho Phật tử Việt Nam (Dhamma Darpan, 2001, 22).

Ngài Y. B. Ambedkar đã qua đời năm 1977. Sau đó, vợ Ngài là Bà Miratai Ambedkar được bầu làm chủ tịch của Tổ chức BSI. Bà Miratai Ambedkar đã có thể lãnh đạo tổ chức này, và dưới sự lãnh đạo của bà, BSI đã đánh dấu sự hiện diện đáng trân trọng trong xã hội Tân Phật giáo. Các Phật tử thỉnh cầu thành lập một tổ chức để bảo tồn di sản Phật giáo và thành lập một ủy ban công tác trung ương cho BSI cho nhiệm kỳ năm năm (Sanghsen Baudh: 2004, 46-7). Tại Hội nghị lần Thứ tư, BSI đã thông qua một nghị quyết chỉ trích chính phủ vì đã ngược đãi các địa điểm Phật giáo. Cộng đồng yêu cầu bàn giao quyền quản lý Bồ Đề Đạo tràng (Bodh Gaya Mahavihara) cho các nhà sư Phật giáo. Tuy nhiên, ngày nay, đại diện Ấn Độ giáo đang quản lý “tu viện vĩ đại” này. Rõ ràng, vai trò của chính phủ và sự đối kháng của các nhóm người theo chủ nghĩa cơ bản là những trở ngại lớn cho bất kỳ giải pháp ôn hòa nào. Hơn nữa, theo quan điểm về mô hình luật cá nhân của Ấn Độ giáo và Hồi giáo, BSI đã yêu cầu một luật cá nhân của Phật giáo (S.D.Bhanu: 1993, 10 luận12). Tuy nhiên, những yêu cầu kéo dài này chỉ đạt đến một điểm nhất định, có lẽ vì những lý do chính trị - xã hội.

## 5. NGOẠI GIAO PHẬT GIÁO ĐƯƠNG ĐẠI CỦA ẤN ĐỘ

Trong hai thập kỷ qua, Phật giáo đã mở rộng sự nổi bật của mình trong ngoại giao của Ấn Độ về việc nuôi dưỡng mối quan hệ ngoại giao với các nước ASEAN với việc tập trung vào chính sách “Các nước lân cận đầu tiên”, chính sách của “Hướng về Phương Đông”, và bây giờ là chính sách “Đạo luật của Phương Đông”. Về mặt chính sách quốc tế, Phật giáo đang trở thành một dấu hiệu của Ấn Độ đang nổi lên. Đất nước này đã nhận thức ra tầm quan trọng về thương mại của hành hương và du lịch. Các thánh tích Phật giáo khác nhau ở Ấn Độ,

bắt nguồn sâu sắc cảm xúc của hàng triệu người dân châu Á, mà chúng có thể nổi lên như một điểm đến của hành hương Phật giáo và do đó thúc đẩy ngành du lịch và thay đổi nền kinh tế hàng triệu người sống xung quanh khu vực Phật giáo. Khu vực Phật giáo không chỉ mang lại cơ hội việc làm cho hàng triệu người mà còn thu hút đầu tư lớn từ khu vực công và tư nhân.

Trên thực tế, kể từ năm 2006, Trung Quốc đã đầu tư rất lớn vào lĩnh vực Phật giáo và họ đã cố gắng khơi gợi lên di sản Phật giáo như một phương tiện để đưa Trung Quốc là người bảo trợ của Phật giáo (xem thêm chi tiết trong quyển Scott, David, 2016). Có lẽ, bằng dự án là nhà bảo trợ của Phật giáo, Trung Quốc có thể thúc đẩy sự phát triển của nó như là sức mạnh toàn cầu và khu vực. Nhận thức được tầm quan trọng của mối liên kết Phật giáo, Ấn Độ đang tìm kiếm vai trò lớn hơn ở các nước châu Á. Về cơ bản, không có tranh đấu nào về sự lãnh đạo của Phật giáo giữa Ấn Độ và bất kỳ quốc gia Phật giáo nào khác, bởi vì di sản văn hóa Ấn Độ vẫn là một lực lượng thống trị được đưa vào các quốc gia Phật giáo. Cũng theo đó, Ấn Độ đại diện cho tất cả các giáo phái Phật giáo đang hoạt động và thực hành ở các quốc gia khác nhau. Do vậy mà việc nỗ lực của Ấn Độ là để thúc đẩy quan niệm hòa bình của Phật giáo sẽ có khả năng được chấp nhận cao hơn. Trên thực tế, người ta có thể phác thảo sự cạnh tranh chiến lược giữa Ấn Độ và các quốc gia khác về Phật giáo. Tuy nhiên, trên thực tế, ngoại giao Phật giáo của Ấn Độ có vẻ thuận lợi và phù hợp hơn trong bối cảnh toàn cầu. Đó là lý do tại sao nhiều nước châu Á tiếp tục liên kết với Ấn Độ, vì họ coi đó là ngôi nhà tinh thần của họ.

Kể từ khi tuyên truyền về “Chính sách Hướng về Phương Đông”, Ấn Độ đang nỗ lực sâu rộng hơn về các mối liên kết với các quận của Phật giáo. Nhưng toàn bộ nỗ lực đã đạt được kết quả khá khiêm tốn về mặt liên kết văn hóa. May mắn thay thông qua “Chính sách về Phương Đông”, Thủ tướng Chính phủ Modi đang thu hút các nước châu Á bằng cách truyền bá Phật giáo như một công cụ ngoại giao. Nhưng Ấn Độ cần phải hiểu được tiềm lực phát triển của các nước châu Á, cũng như tiềm năng kinh tế của họ. Với việc chú trọng và nhấn mạnh di sản Phật giáo, Ấn Độ có thể quảng bá bất kỳ địa điểm thánh tích Phật giáo nào để thu hút khách hành hương. Nhưng những nỗ lực như vậy sẽ vẫn hạn chế nếu người ta làm theo lối mòn của cách tiếp cận trước đây như công nhận Phật giáo một cách công khai nhưng về nội bộ lại

thực hành các tôn giáo khác của Ấn Độ. Phật giáo như một di sản văn hóa và truyền thống tôn giáo độc lập đã đạt được nhiều sự chấp nhận hơn lại bị trộn lẫn với truyền thống tôn giáo Ấn Độ khác.

## 6. KẾT LUẬN

Từ thời cổ đại, nhiều vị vua và các hoàng tộc đã áp dụng Phật giáo và các ý tưởng Phật giáo cho động cơ chính trị. Sự trỗi dậy đương đại của các nhóm Phật giáo để tham gia chính trị - xã hội bắt nguồn sâu sắc trong lịch sử. Đã có nhiều cuộc thảo luận học thuật về sự tham gia chính trị - xã hội của Phật giáo. Các học giả lý thuyết được chia thành nhiều nhóm, và do đó chúng ta cần hiểu rằng các lý thuyết chính trị-xã hội và ứng dụng của chúng trong bối cảnh đương đại.

Sau khi giành độc lập, các chính trị gia Ấn Độ cũng đã sử dụng Phật giáo như một công cụ để tái phát triển mối liên kết văn hóa với các quốc gia Châu Á. Tiến sĩ Ambedkar là chính trị gia Ấn Độ đầu tiên xác định Phật giáo là một lực lượng mạnh mẽ cho sự phát triển chính trị - xã hội của Ấn Độ và vai trò chính trị của nó ở Châu Á hiện đại. Thủ tướng Modi cũng đang đi theo con đường tương tự bằng cách truyền bá Phật giáo như một công cụ để kết nối với các nước Châu Á. Chúng ta có thể thấy các quốc gia khác khao khát sự lãnh đạo của Phật giáo, nhưng sự tồn tại của tất cả các nhóm Phật giáo và các di sản văn hóa của nó rất độc đáo và có lợi cho Ấn Độ.

## TÀI LIỆU THAM KHẢO

- Ambedkar, B.R. 2002. *The Buddha and His Dharma*. Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Education Foundation.
- \_\_\_\_\_. 1957. *The Buddha and His Dhamma*. Reprint-2002 in Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Education Foundation.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Dr. Babasaheb Ambedkar Writing and Speeches Vol.4 Unpublished Writings*. Compiled by Vasant Moon. Mumbai: Government of Maharashtra.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Dr. Babasaheb Ambedkar Writing and Speeches Vol.17, Part-III*. Edited by Hari Narake, M.L.Kasare, N.G. Kamble, Ashok Godghate, Mumbai: Government of Maharashtra.
- Ahir, D. C. 1990. *The Legacy of Dr. Ambedkar*. New Delhi: D.K. Publishers.
- Ahir, D. C. 1991. *Buddhism in Modern India*. Delhi: Sri Satguru Publication.
- Baudh, Bhagwan Das. 2001. "Singhavlokan." *Dhamma Darpan* 19 17-21.
- Baudh, Sanghsen and S. K. Bhandare. 2004. "Bhartiye Baudh Mahasabha Sanchipt Itihas: 1954-2004 [A concise history of Buddhist Society of India]." *Dhammyana* [BSI 6th National Session Special].
- Baudh, Sanghsen and S. K. Bhandare. 2004. "Bhartiye Baudh Mahasabha Sanchipt Itihas: 1954-2004 [A concise history of Buddhist Society of India]." *Dhammyana* [BSI 6th National Session Special].
- Bhanu, S. D. 1993. *Smirti Sopan: Dr. Ambedkar Janamsatabdi Par [Memory Steps on Occasion of Dr. Ambedkar Birthday]*. Kanpur: Bhartiya Baudh Mahasabha Uttar Pradesh.
- Bush, Evelyn L. 2007. "Measuring Religion in Global Civil Society". *Social Forces* 85: 1645-65.
- Bush, Evelyn L. 2007. "Measuring Religion in Global Civil

Society”. *Social Forces* 85: 1645-65.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religion in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chakravarti, Uma. 1987. *The Social Dimensions of Early Buddhism*. Delhi: Oxford University Press.

Cnaan, Ram A. Stephanie and Gaynor Yancey. 2003. “Bowling Alone But Serving Together: The Congregational Norm of Community Involvement” in *Religion as Social Capital*. edited by Corwin Smidt. Waco: Baylor University Press.

Dawson, Lorne L. 2006. *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*. Canada: Oxford University Press.

Gupta, Santosh K. 2009. Socially Engaged Buddhism: Chogye Order Since 1945, Ph.D. dissertation submitted to University of Delhi.

Mcguire, Meredith B. 2002. *Religion: The Social Context*. Illinois: Waveland Press.

Scott, David (2016), Buddhism in Current China–India Diplomacy, in: *Journal of Current Chinese Affairs*, 45, 3, 139–174.

Titus, David A. 1972. “The Soka Gakkai and Mass Society.” *Midwest Journal of Political Science* 16: 169-172.

Weber, Max. 1967. *The Sociology of Religion*. translated by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press.

Weber, Max. 1996. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New Delhi: Munshiram Mahoharlal Publishers.

