

Những suy tư về vấn đề công nghệ, lí trí và các giá trị nhân văn của Phật giáo

SUWANNA SAHTA - ANAND^(*)

Bài viết này xem xét lí trí và công nghệ theo quan điểm Phật giáo. Chúng tôi sẽ tìm hiểu xem từ tôn giáo truyền thống này có thể có cách hiểu nào về vấn đề nêu trên. Vấn đề này đặc biệt có ý nghĩa khi hiểu rằng các nước Phật giáo không hề né tránh việc du nhập và tăng cường sử dụng công nghệ theo danh nghĩa phát triển. Hi vọng rằng sự phát hiện vấn đề này có thể được xem như khởi điểm cho một phân tích bao quát hơn về công nghệ đối với các nước Phật giáo trong thời đại toàn cầu hoá.

Phật giáo bàn về lí trí và công nghệ

Thật là khó nếu như không đưa ra được một kết luận rõ ràng về quan điểm của Phật giáo về khoa học và công nghệ⁽¹⁾. Vấn đề ở đây không chỉ vì sự thật là những thách thức về công nghệ với tư cách một hiện tượng hiện đại “khiến cho toàn bộ tự nhiên sẵn sàng phục vụ con người” đã không xảy ra ở thời Đức Phật, mà còn vì chúng ta nghe nói rằng Phật đã tuyên bố rõ ràng phải vượt qua những kiến thức Người đã dạy. Đây là câu nói của Phật: “Ta có biết nhiều chân lí, nhưng ta không giảng. Những chân lí đó nhiều như lá trong rừng. Những chân lí mà ta giảng

cho chư tăng thì chỉ như những chiếc lá trong lòng bàn tay ta mà thôi”⁽²⁾. Nhưng Phật không nói rõ chân lí nào người không giảng. Cho nên theo suy luận logic không thể kết luận rằng trong số những chân lí mà Người chưa giảng chẳng có cái gì về các lĩnh vực khoa học và công nghệ theo cách hiểu lúc đó. Tuy nhiên, điều có ý nghĩa quan trọng ở đây không phải là câu hỏi có thực sự là Phật khẳng định “đã không giảng” về kiến thức khoa học và công nghệ, mà là câu hỏi Người nhìn nhận như thế nào về những chân lí mà Người đã không giảng, cứ cho rằng khoa học và công nghệ cũng bao gồm trong những chân lí mà Phật biết. Phật đã không giảng hết những điều Người biết,

*. Khoa Nghệ thuật, Bộ môn Triết học, Đại học Chulalongkorn, Bangkok, Thái Lan.

1. Bàn sâu về quan hệ phức tạp giữa khoa học và công nghệ là vấn đề vượt quá tầm kiến thức của tác giả. Nói chung tác giả cho rằng có mối quan hệ gắn gũi giữa hai mảng này. Nói cách khác, khoa học về căn bản có tính công nghệ. Theo quan điểm này, không chỉ thuần túy là sự vận dụng khoa học, mà chính là quá trình đòi hỏi tính khoa học luôn dựa vào công nghệ học như là một công cụ hướng tới chân lí. Xin tham khảo thêm: Carl Mitcham. *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Technology*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994.

2. Kinh Sisapa, 437 (65).

mà cũng không hề nói rõ những chân lí nào Người không giảng, nhưng Người đã giải thích rõ lí do vì sao Người không giảng những chân lí đó. Người nói: “Tại sao ta không giảng những chân lí đó? Bởi vì chúng không dẫn tới trí tuệ tối hậu, nhằm để hiểu cách thức của mọi vật, hay để điều chỉnh các vấn đề và siêu thoát đau khổ. Những chân lí này không hướng chúng ta đạt tới đích Niết Bàn”⁽³⁾.

Ở đây Đức Phật bàn tới mục đích tối hậu, tức là sự giác ngộ, với tư cách là nguyên tắc cơ bản hướng đạo cho những kiến thức cần được dạy và cả những tìm kiếm và học hỏi về sau của các môn đệ. Trong phạm vi ý nghĩa này, có thể tranh luận rằng kiến thức chứ không phải những điều Phật dạy là không thích hợp với mục đích của Phật giáo. Cũng có thể nói rằng Phật giáo nhận ra rằng có nhiều dạng kiến thức khác nhau cho những mục tiêu khác nhau. Phật đã có ý chọn lựa tính đến mục đích đáng được theo đuổi nhất, rồi người động viên các Phật tử chỉ theo đuổi kiến thức phù hợp cho mục đích đó.

Trong một dịp khác, Phật từ chối trả lời những câu hỏi thuộc về siêu hình và dẫn ra một ví dụ loại suy về mũi tên có tầm thuốc độc rất nổi tiếng để bảo vệ quan điểm im lặng của mình trước những câu hỏi siêu hình⁽⁴⁾. Theo cách nhìn này, có thể tranh luận rằng không chỉ kiến thức công nghệ học, mà cả siêu hình học đều không phù hợp với mục đích của Phật giáo.

Trong một dịp khác, khi các môn đồ của Phật tranh luận sôi nổi về các môn nghệ thuật. Họ chất vấn nhau: “Ai là người thực sự có khả năng nhất về các

môn nghệ thuật? Ai có thể học được các môn nghệ thuật nào? Môn nghệ thuật nào là tinh túy nhất trong tất cả các môn nghệ thuật? Có sư cho rằng huấn luyện voi là cao nhất, người khác lại cho rằng huấn luyện ngựa; trong lúc đó có sư lại chọn thuật điều khiển xe ngựa kéo, thuật bắn cung, vũ khí, thuật đếm bằng ngón tay, toán học, thống kê, viết văn, làm thơ, thuật kể chuyện hấp dẫn và làm luật”⁽⁵⁾. Rồi Đức Phật biết đến cuộc tranh luận đó. Người nói: “Những vấn đề này chẳng xứng để các Phật tử chân tu phải tranh luận. Khi mọi người cùng nhau thì chỉ nên bàn luận hai điều. Hoặc là về Phật pháp (dharma) hoặc là tọa thiền như Phật làm”. Người giảng tiếp: “Chư tăng là những người có ít gánh nặng với đời, có thể cống hiến bản thân cho xã hội. Hãy làm chủ sáu giác quan để không còn tái sinh. Đừng bao giờ quyến luyến nơi nào, thuộc về đâu, một hi vọng nào. Rũ bỏ vô minh. Suy ngẫm một mình. Đây là những hoạt động của các tăng sĩ.”⁽⁶⁾

Mặc dù hầu hết các môn nghệ thuật kể tới ở trên không trực tiếp liên quan tới câu hỏi về công nghệ, nhưng điều thú vị là hầu hết, nếu không nói là tất cả các môn nghệ thuật kể tới đều thuộc về nghệ thuật của giai cấp thống trị, chứ không phải là kĩ thuật sản xuất của người lao động bình thường. Dường như là các nghệ thuật sản xuất không được coi là giá trị cao nhất hay đòi hỏi kĩ năng đặc biệt cho

3. Sđd.

4. Kinh *Culamalunkyovada*. M.I. 428 (66).

5. Trường kinh Sipa Sutta Khuttaga. *Tam tạng kinh của người Xiêm*. Bangkok: Phật lịch 2530, Vol. 125, pp. 156-158.

6. Sđd.

nên không được các sư bàn đến. Nhưng câu trả lời của Đức Phật lại rất rõ ràng. Người không coi những thứ thuộc nghệ thuật là chủ đề thích hợp để các sư tranh luận. Các sư nên mưu cầu mục tiêu “cao cả hơn” và cống hiến bản thân cho xã hội và kiểm soát các giác quan của mình, không phí thời gian bàn về những vấn đề liên quan đến nghệ thuật.

Nếu sử dụng trích đoạn này để nhận định rằng quan điểm của Phật về vấn đề công nghệ, thì gợi ý nào là hợp lí? Trước tiên, mặc dù tiến trình sản xuất thời xưa hầu hết đã có liên quan tới “công nghệ”, chẳng hạn như kĩ năng trồng lúa, và hoa màu, thủy lợi, phân bón, nhưng đã không được các sư nhắc đến trong cuộc tranh luận với nhau, nhưng chúng ta có thể suy ra từ những kiểu nghệ thuật đã được nhắc đến, chí ít là điều khiển xe ngựa kéo, bắn cung và vũ khí có liên quan trực tiếp đến công nghệ. Thứ nữa, không rõ lí do tại sao Phật không khuyến khích cuộc tranh luận này. Có phải câu hỏi tìm kiếm môn nghệ thuật nào là “cao nhất” là không thích hợp hay là không thể khẳng định được? Hay là vì tính phi đạo đức của một số môn nghệ thuật liên quan đến kĩ năng tiêu diệt? Nhưng điều gì có thể là sai đạo đức đối với môn như toán học, thống kê? Chẳng phải là nghệ thuật nói chuyện hữu ích cho việc truyền bá Phật pháp đó sao? Tất cả những câu hỏi như thế đều không được Phật trả lời, Người khuyên đệ tử của mình đừng tốn thì giờ vào những cuộc tranh luận như vậy.

Có người tranh luận rằng lời khuyên của Phật có ý chỉ dành cho tăng sĩ. Sự khuyên can của Người không đề cập tới đại đa số người thường, những người

không thể không đụng tới một môn nghệ thuật nào. Tôi có ý kiến rằng, thứ nhất là, vấn đề không phải là chỉ khuyên riêng các nhà sư hay không; mà vấn đề ở đây là, rõ ràng trong Phật giáo đã có sự thừa nhận rằng nhiều loại kiến thức khác nhau có thể dành cho những mục đích khác nhau. Thứ hai là, Phật giáo lựa chọn một cách có ý thức để theo đuổi mục đích tối hậu. Thứ ba là, mục đích tối hậu đó chính là nguyên tắc định hướng loại kiến thức nào đáng để theo đuổi.

Một điểm quan trọng nữa cũng phải chỉ ra đó là lí trí không được coi là một trong những con đường dẫn tới mục đích tối hậu. Theo kinh *Kalama* hay được trích dẫn, thì cả suy lí và logic đều được xếp vào danh sách mười nguồn gốc tín ngưỡng của rất nhiều người mà uy tín của chúng như là cơ sở của tín ngưỡng lại cần được xem xét kĩ lưỡng hay làm rõ thêm qua kinh nghiệm trực tiếp⁽⁷⁾. Dù cho như vậy là quá mức khi nói rằng Phật giáo không tin vào logic và lí trí, nhưng rõ ràng chỉ logic hay lí trí không thể là cơ sở cho tín ngưỡng. Người ta cũng biết rằng ngay cả tín ngưỡng đúng hay niềm tin đúng đều không được đưa vào danh mục Bát Chính Đạo. Trong Phật giáo, chỉ có chính kiến, chứ không phải chính tín

7. Kinh *Kalama* hay *Kesaputtiya*, A. I 188 (60). Một đoạn kinh dài nói rằng: "Này, Kalamas, đừng tin một cách đơn giản vì đã nghe thấy thế... đơn giản vì đã học được thế... đơn giản vì đã thực hành từ thời xưa... đơn giản vì được truyền tụng ... đơn giản vì có trong kinh sách... đơn giản vì theo logic... đơn giản vì qua công việc... đơn giản vì qua suy luận... đơn giản vì tương ứng với lí thuyết của bạn... đơn giản vì nó dường như đáng như vậy... đơn giản ngoài niềm tin nơi người thầy của bạn".

ngưỡng hay chính lí trí, mỗi người có thể theo bát chính đạo đó để tới giác ngộ cuối cùng. Theo nghĩa này, có thể nói rằng trong Phật giáo “lí trí” được hiểu một cách quy ước là cần phải được kiểm chứng lại theo cách hiểu về mục đích tối hậu. Cái dường như là hợp lí trong quy ước chung thì lại không “hợp lí” trong khuôn khổ được xác định bởi mục đích tối hậu của Phật giáo.

Những tranh luận này cho chúng ta thấy rằng, trong Phật giáo, để trở thành “hợp lí” khi đề cập tới tri thức, dù bản chất của nó có tính công nghệ hay tính siêu hình, thì cũng cần phải bắt đầu từ việc xem xét mục đích tối hậu, mà trong cốt lõi bản chất là sự độc lập của hệ thống quy ước về tính hợp lí đang tồn tại. Mục đích tối hậu đó sử dụng như là nguyên tắc chỉ đạo quyết định sự lựa chọn tri thức nào cần để làm việc được và truyền đạt được. Chỉ trong hệ thống các giá trị riêng biệt xuất phát từ mục đích tối hậu thì câu hỏi về sự lựa chọn của con người và các giá trị nhân văn mới được đặt lên hàng đầu và trước hết. Theo cách này, có thể hiểu được tại sao lí trí và lôgic được dùng như là cơ sở cho cả sự quy ước tín ngưỡng và tín ngưỡng theo quy ước lại cần phải được chú ý là ngược với Phật giáo, kể cả truyền thống, kinh điển, lời đồn đại, và thậm chí ông thầy của mình⁽⁸⁾. Mức độ rộng của quy ước của cuộc sống hiện đại định hình bởi lí trí công nghệ khẳng định một sự thật là quy ước đang tồn tại không thể dùng như trọng tài phân định cái gì là hợp lí hay cái gì hợp nên lí trí.

Tự do và hạnh phúc, Phật giáo và công nghệ

Từ kết luận trên, cũng có thể nói rằng khoa học và công nghệ không thích hợp với mục đích tối hậu của Phật giáo, nhưng có phải như vậy có nghĩa là Phật giáo phủ định hay kết tội công nghệ không?

Trong những thế kỉ qua, công nghệ, có thể hơn bất cứ cái gì, đã là yếu tố chủ chốt trong việc giải phóng con người khỏi công việc khó nhọc hàng ngày. Máy móc tiết kiệm sức lao động, các công cụ gia dụng ngày càng dễ sử dụng với hàng ngàn cách thức khác nhau chỉ cần nhấn ngón tay, đã được sản xuất ra và nhiều người đều có khả năng sử dụng. Theo ý nghĩa tích cực này, công nghệ đã đem lại “tự do” cho nhiều người. Vấn đề hạnh phúc của con người, trên phương diện khác còn phức tạp hơn. Trên bề mặt của các sự kiện có thể khẳng định rằng, dựa trên quá trình sản xuất ra nhiều sản phẩm, tạo ra nhiều hàng hoá và phục vụ đại chúng, sự thoả mãn hay không hài lòng của họ chủ yếu dựa trên khả năng của hàng hoá và những dịch vụ đó. Tuy nhiên, trên một mức độ khác, điều hấp dẫn không chỉ đối với Thomas Hobber,

8. Một số học giả Phật giáo cho rằng có sự tin cậy giả tạm vào sự phụ, trong đó tính cả Đức Phật. Có lần Phật hỏi Sariputta: "Đệ tử có tin những gì ta giảng không?". Sariputta trả lời: "thưa, con thấy như vậy". Phật hỏi tiếp: "có phải đệ tử nói rằng do tin vào ta không?". Sariputta thưa: "Con đồng ý không phải vì con dựa vào niềm tin nơi Đấng Như Lai, mà vì con thấy rõ ràng đối với mình đúng là như vậy". Kinh *Pubbakotthaka*, Sam. SV 220 (78). Xem thêm: P.A. Payukhu. *Toward Sustainable Science: A Buddhist look at trends in Scientific Development*. Bangkok, Buddhamma Foundation, 1993, pp. 77-78.

một trong những người sáng lập tư tưởng chính trị hiện đại, khi đưa ra khái quát về sự thoả mãn và hạnh phúc của con người. Theo Arthur M. Melzer:

“Điều quan trọng đáng chú ý là tư tưởng hiện đại bắt đầu chủ yếu bằng sự bác bỏ khả năng hạnh phúc hay summum bonum (“điều tốt đẹp vĩ đại”). Giống như Hobber khẳng định trong một câu nổi tiếng: “Sự thoả mãn của cuộc sống này, không phải đáp ứng cái tâm được thoả mãn. Bởi vì không có sự thoả mãn hết cỡ, mục đích tối đa, cũng chẳng có summum bonum, điều thiện vĩ đại như trong sách vở của các triết gia... Sự thoả mãn là một quá trình liên tục của những ham muốn, hết thứ này đến thứ khác; có được thứ này rồi những vẫn còn muốn thứ khác nữa” (Leviathan p. 80). Chẳng có thứ gì thuộc về sự sở hữu có thể đem lại sự hài lòng. Do vậy, có được sự “thoả mãn” thì sự sung sướng lại thiên về trạng thái chạy từ mục tiêu này sang mục tiêu khác, những vẫn không phải hạnh phúc - không có sự bằng lòng, không có điểm dừng cuối cùng. Cuộc sống là bất tận những ham muốn và thèm khát.”⁽⁹⁾

Mặc dù người ta có thể sánh “vừa lòng, điểm dừng cuối cùng” trong đoạn văn này với Niết Bàn trong tư tưởng của Phật giáo, nhưng rõ ràng theo quan điểm của Hobber có sự phân biệt rõ ràng sung sướng và hài lòng. Sung sướng luôn là khả năng, nhưng chỉ là thoáng qua. Hài lòng không phải là khả năng. Dường như đó là kiểu sung sướng có thể tạo ra được bằng công nghệ thông qua tiêu xài hàng hoá, chỉ là giây phút thoáng qua không bao giờ có thể tạo ra được sự thoả mãn thực sự. Ở Phật giáo sự phân biệt này

được diễn đạt bằng các thuật ngữ chỉ sự khác nhau giữa hạnh phúc vật chất (amisa-sukha) và hạnh phúc tinh thần (nirmisa-sukha)⁽¹⁰⁾.

Cẩn thận hơn khi nói rằng Đức Phật không miệt thị hạnh phúc vật chất một cách tùy tiện. Trong một buổi giảng kinh thời kì đầu, có một phần bàn luận về sự kế thừa vật chất (amisa-dayada) và sự kế thừa tinh thần (dhamma-dayada). Một đệ tử của Phật tỏ rõ trạng thái khó chịu vì phải ăn chay, và từ chối không chịu ăn những thức ăn Phật để lại bởi vì người đó tin rằng một đệ tử thực sự không thể là người kế thừa sự sở hữu vật chất của Phật. Phật không cho rằng đó là một ứng xử thích hợp. Nhận xét về đoạn này, một học giả Phật giáo hàng đầu đã đưa ra quan điểm như sau: “Sự dễ chịu về vật chất hay thể xác tự bản thân nó thì không thể cấm đoán hay chê trách. Theo Đức Phật, sự tước đoạt thể xác cũng giống như phá hỏng sự tăng trưởng đạo đức và tinh thần khi chiều theo sự dễ chịu thể xác.”⁽¹¹⁾

Nếu công nghệ là cái tạo ra được nhiều sự dễ chịu trong thế giới hiện đại, thì điều quan trọng ở đây là phải giải thích vấn đề này trong Phật giáo. Bởi vì quan điểm của Phật giáo về “hạnh phúc vật chất” tự nó đã thể hiện quan điểm của Phật giáo về công nghệ. Như cuộc tranh luận ở trên, thì cũng có thể tranh luận

9. Arthur M. Melzer. *The Problem with the "Problem of Technology"*, p. 307.

10. Xem chương viết về "Tự do và hạnh phúc" trong David J. Kalupahana. *A history of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1992.

11. Sđd., tr. 96.

rằng Phật giáo, về nguyên tắc không trái ngược với tiến trình công nghệ, khi những sản phẩm này từ công nghệ có thể giúp dễ dàng tước đoạt thể xác của nhiều người. Vấn đề có thể chỉ nổi rõ lên khi có quá nhiều sự dễ chịu về thể xác, giống như điều này sẽ phá hỏng sự tăng trưởng đạo đức và tinh thần. Sự phân tích này được hỗ trợ thêm khi nghiên cứu về cách nhìn nhận của Phật giáo về Niết Bàn. Theo giáo sư Steven Collins, trong Niết Bàn của Phật giáo:

“Nơi đó sẽ có các thành phố đông nghịt người, giàu có, phong lưu, an toàn và tự do khỏi mọi đau khổ, bệnh tật, nỗi buồn. Nơi đó sẽ có sự sung sướng và vui vẻ triền miên; mọi người đi lại vui vẻ (như là) lễ hội, tận hưởng hạnh phúc bất tận... Nơi đó chỉ còn ba loại bệnh: Ham muốn, đói khát và tuổi già.”⁽¹²⁾

Theo quan điểm hiện đại, nếu như cách nhìn nhận này về Niết Bàn của Phật giáo là theo hướng vật chất hoá, thì rất khó, nếu không nói rằng không thể thực hiện được, khi tưởng tượng rằng các thành phố dày đặc người mà lại thiếu những thành tựu công nghệ trình độ cao. Cũng như không thể thực hiện trừ bỏ được hết bệnh tật, chỉ còn ba loại bệnh mà không cần tới sự hỗ trợ của tri thức y học dựa trên khoa học. Thậm chí trong thế giới tưởng tượng này là nói về một khả năng hoàn toàn không tưởng, thì cũng khó có thể loại trừ được vai trò cốt lõi của khoa học và công nghệ. Và tuy Thiên Đường của Phật giáo vẫn chưa phải là mục đích tối hậu khi đã được nói rằng sẽ vẫn còn “tham muốn, đói khát và tuổi già”. Theo nghĩa này thì có thể nói rõ ràng rằng những thành tựu có khả năng

nhất của chế độ công nghệ có thể là chưa xứng, khi nó vẫn chưa phải là mối quan tâm quan trọng nhất của Phật giáo, tức là chấm dứt đau khổ. Hạnh phúc tối hậu của Phật giáo không thể diễn đạt thành các thuật ngữ về “sự sung sướng, vui vẻ triền miên, mọi người đi lại vui vẻ như dự lễ hội.” Bởi vì, ngay ở Thiên Đường tưởng tượng của Phật giáo thì vẫn còn “ba loại bệnh: tham muốn, đói khát và tuổi già”. Những căn bệnh này không thể cứu chữa nhờ công nghệ. Công nghệ đã phụng sự để “làm tràn” không chỉ nhu cầu mà cả tham vọng. Nó đã không đem lại được sự siêu vượt tham vọng. Siêu vượt tham vọng là tiếp tục câu hỏi về tự do. Trong Phật giáo, thoát khỏi cái bẫy của tham vọng thì tự trong nó đã thể hiện tự do theo nghĩa siêu hình, từ chiều cạnh ứng xử và tâm lý⁽¹³⁾. Tự do trong Phật giáo không phải là “tự do” chính trị-xã hội nhằm thoả mãn tham muốn của riêng mỗi người, đó là sự giải phóng khỏi tham vọng.

Đến đây có thể nói rằng theo Phật giáo thực tiễn công nghệ có thể được ưa chuộng chừng nào nó còn đóng vai trò tạo ra sản phẩm và dịch vụ giúp làm giảm sự tước đoạt thể xác, nhưng không có nghĩa tạo ra sự thoả mãn. Nói cho đến cùng, công nghệ có thể không phù hợp với việc theo đuổi mục đích tối hậu. Chính xác là vì sự không phù hợp này, đó là điều quan trọng để trở thành sự chọn lựa trong sự theo đuổi tri thức của mỗi người.

12. Steven Collins. *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge University Press, 1998, p. 364.

13. Xem phần giải thích về ba chiều cạnh tự do của Phật giáo trong David J. Kalupahana, *Sđđ.*, tr. 90-97.

Lí trí và công nghệ trong xã hội Phật giáo hiện nay

Một xã hội tự do dân chủ không nói rõ là quan tâm tới cách nhìn nhận về “điều tốt đẹp vĩ đại” (summum bonum). Tuy vậy, nếu xã hội Thái Lan khẳng định là một xã hội Phật giáo, nó không thể hoàn toàn bỏ qua vấn đề điều tốt đẹp vĩ đại theo quan điểm Phật giáo. Là một nước đang phát triển, Thái Lan đang được định nghĩa bằng chính mức độ hoạt động kinh tế và công nghệ của mình. Khi tự khẳng định mình là một vương quốc Phật giáo, Thái Lan đang tái tìm kiếm, tái khẳng định bản sắc của chính mình, cái có thể là đang bị đe dọa bị hỏng hay bị mất trong những cố gắng phát triển mạnh mẽ trong năm chục năm qua. Sau cuộc khủng hoảng kinh tế năm 1997, những tiếng nói phê phán chống lại phương Tây và nhấn mạnh chống lại nền kinh tế toàn cầu hoá đã lên tiếng trong giới thương nhân và nhà nước cũng như trong thông tin đại chúng. Phra Dhammapitaka, một nhà sư có tiếng về học vấn đã bàn về vấn đề khoa học và công nghệ từ quan điểm Phật giáo⁽¹⁴⁾. Điều lí thú cần chú ý là nhà sư này đã phải cố gắng rất nhiều để phân biệt Phật giáo với các tôn giáo hữu thần và duy linh khác, cũng như giải thích sự tương tự gần gũi giữa Phật giáo và khoa học trước khi bàn về sự không phù hợp của khoa học và công nghệ theo quan điểm Phật giáo. Điều cần thiết của nỗ lực phân biệt này tự nó đã phản ánh tập quán “văn hoá” hiện tại của Phật giáo như một tôn giáo được thực hành cứ như là nó không khác với truyền thống vật linh và thần thánh. Theo nghĩa này thì có thể nói rằng Phra

Dhammapitaka cần phải đặt Phật giáo vào trong thuật ngữ “hợp lí” trước khi dùng Phật giáo như một phê bình khoa học và công nghệ. Nhà sư này đã phân tích rằng khoa học và công nghệ ở xã hội Thái Lan chẳng phải là những phát minh trong nước, chúng là đồ ngoại nhập. Theo ông, điều này có nghĩa là trí tuệ “lôgic” và “lí trí” ham hiểu biết tri thức về thế giới trong dân Thái Lan bị thiếu. Họ chỉ là “người tiêu dùng của công nghệ” chứ không phải “người sản xuất ra công nghệ”⁽¹⁵⁾. Thay vì sử dụng công nghệ để mở mang cái mà một dân tộc có thể làm, thì ý nghĩa của công nghệ đối với xã hội Thái Lan chỉ là quá trình thay thế chút xíu trong quy trình sản xuất. Phân tích cơ cấu chuyển giao công nghệ giữa Thái Lan và Nhật Bản sẽ là sự tham khảo rõ thêm cho điểm này⁽¹⁶⁾. Tất cả những điều trên nhấn mạnh nhu cầu cấp thiết cần phải suy nghĩ một cách có phê phán về những hướng công nghệ đối với xã hội Thái Lan.

Một trong những hướng khả thi nhất để thực hiện sự phân tích có phê phán là từ Phật giáo. Bởi vì Phật giáo đã từng là nguồn cội văn hóa của bản sắc dân tộc Thái Lan qua bấy thế kỉ. Tuy nhiên, để thực hiện được sự phân tích có phê phán đó, điều quan trọng là định hình “tránh

14. Phra Dhammapitaka. *Thai People and Technology*. Bangkok, Buddhamma foundation, Phật lịch 2540; và Bhikhu P.A Payutto. *Toward Sustainable Science: A Buddhist Look at Trends in Scientific Development*. Bangkok, Buddhama Foundation, 1993.

15. Xem Phra Dhammapitaka, Sdd., tr. 3.

16. Xem Walden Bello, shea Cunningham, Li Kheng Poh. *A Siamese Tragedy: Development and Disintegration in Modern Thought*. London and New York, Zed Books Ltd., 1998, chương 4.

xa hai điều”. Trước hết, cần phải tự tránh được sự quy ước hiện tại về lí trí và giá trị để tái thiết lại Phật giáo như là một hệ thống lí trí và giá trị hoàn toàn khác với nguồn gốc cơ bản. Cơ sở đánh giá bị phụ thuộc là quan trọng theo cả quan điểm nghiên cứu lựa chọn mục đích, cũng như từ quan điểm tháo gỡ bẫy “lí trí” khỏi văn hóa truyền thống của chính mình. Thứ hai, chúng ta cần phát triển một thái độ phê phán từ văn hóa truyền thống riêng của mình. Bởi vì văn hóa “truyền thống”, dù là Phật giáo hay tôn giáo nào khác, đã được tận dụng hay khai thác để giải thích bản thân chế độ công nghệ. Thái Lan không có loại trừ nào khác khi sử dụng thể chế tôn giáo để biện hộ cho những chính phủ độc đoán nhằm đẩy mạnh hơn nữa nỗ lực phát triển. Thái độ thứ hai này là tất yếu, bởi vì sự chấp nhận vô lí và mù quáng về bản sắc văn hoá và tôn giáo của riêng mỗi nước, có thể dẫn tới tình trạng “sự thống trị bản sắc”⁽¹⁷⁾, mà ở đó tính thống nhất nhóm có thể đi liền với sự chỉ trích giữa các nhóm. Nếu như bản sắc không được kiểm tra hay xem xét kĩ lưỡng bằng lí trí, thì bản sắc không hợp lí đã dồn tích thành “tử chối lựa chọn khi sự lựa chọn hiện diện”⁽¹⁸⁾. Điều này có thể trở thành một tín hiệu của sự thoái lui trách nhiệm. Trong trường hợp Phật giáo Thái Lan, những kinh điển tiêu chuẩn của Phật giáo có thể tạo ra những nguồn gốc có thể được coi như những cơ sở để xem xét và khảo sát kĩ lưỡng tập tục văn hóa của Phật giáo đang tồn tại trong xã hội Thái Lan.

Kết luận

Những điều kiện cần thiết cho sự phê phán chế độ công nghệ, đặc biệt vấn đề lí trí và giá trị của nó, thể hiện rõ nhu cầu triển khai một hệ thống các giá trị độc lập mà ở đó giá trị quan trọng nhất là mục đích tối hậu. Trong khuôn khổ của một hệ thống độc lập của các giá trị, sự thể hiện khác nhau của “tính hợp lí” có thể được phát triển. Từ đó người ta có thể sử dụng hệ thống các giá trị đó để kiểm tra bản sắc của nó ngay trong hệ thống đó, vì vậy tự thân bản sắc mới không thể trở thành hình thức khác của chủ nghĩa tư bản. Khi Phật giáo khẳng định tất yếu thực tiễn cá nhân để có thể đạt được giác ngộ chỉ trong phạm vi kinh nghiệm của cá nhân, chứ không phải trong phạm vi hệ thống tượng trưng của các tư tưởng mà ở đó lí trí đang ngự trị, thì dường như là hợp lí khi nói rằng Phật giáo đã dựng lên hàng rào phòng thủ chống lại sự thống trị của lí trí.

Những điều kiện cơ bản cho tư duy phân tích có phê phán về chế độ công nghệ không bị giới hạn vào một xã hội Phật giáo đó. Chúng có thể là cơ sở để xem xét đối với bất kì một xã hội nào đang muốn hướng tới lí trí và các giá trị nhân văn vượt ra ngoài tính hợp lí của phương tiện và tư bản công nghệ./.

Người dịch: Hoàng Thị Thơ

17. Thuật ngữ này do giáo sư Appiah sử dụng trong Amartya Sen. *Reason before Identity*. Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 21.

18. Sđd.