



Chiến tranh và hoà bình theo quan điểm của Phật giáo

Peter Harvey
Đỗ kim Thêm dịch

Nguyên bản Anh ngữ của bản dịch là War and Peace, chương VI trong tác phẩm An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues của Peter Harvey do nhà xuất bản Cambridge University Press ấn hành năm 2000, từ trang 239-285. Peter Harvey là giáo sư Phật học

tại đại học Sunderland, Anh quốc. Ông là giáo sư đầu tiên chuyên trách phân khoa Phật học và là người đồng sáng lập Hiệp hội nghiên cứu Phật học của nước Anh. Ông cũng phụ trách biên tập cho hai tạp chí Journal of Buddhist Ethics và Contemporary Studies in Buddhism.

Người dịch cảm ơn sự hợp tác của cư sĩ Nguyễn Giác Phan Tấn Hải (USA) và thi sĩ Lê Cao Bằng (Canada) trong phần thuật ngữ Thiền tông. Các trích dẫn kinh điển và thư mục trong nguyên tác được người dịch đưa chung vào cuối bản dịch. (Người dịch).

Trong thế gian này hận thù không bao giờ làm chấm dứt hận thù, chỉ có không hận thù mới xoá tan hận thù. Đó là quy luật tự ngàn xưa. Kinh Pháp Cú 5

Nói chung, Phật giáo được xem là gắn liền với bất bạo động và hoà bình. Trong hệ thống giá trị của Phật giáo ý niệm này đã biểu hiện rõ nét. Dù nói như vậy không có nghĩa là Phật tử luôn được sống

trong an lành, các quốc gia theo Phật giáo đều phải đồng gánh chịu chung cảnh chiến tranh và xung đột, khi mà hầu hết các lý do cho các cuộc chiến lại xảy đến từ nơi khác. Vấn đề là làm sao tìm ra một luận giải hợp lý về bạo lực theo quan điểm Phật giáo có thể chấp nhận được và xem Phật giáo như có một phương tiện dồi dào đặc biệt để sử dụng trong việc giải quyết các tranh chấp. Nhìn chung, hầu hết tại châu Á, có người nhận ra rằng Phật giáo được coi như có tác dụng chung nhằm đem lại tính nhân bản, xoa dịu sự quá khích của bạo quyền và quân phiệt, giúp cho các đế quốc rộng lớn (thí dụ như Trung Quốc) tồn tại mà không có nội chiến hay có những cuộc chiến bị kích động nhằm chống lại những người không theo đạo Phật, dù rất hiếm. Hơn nữa, trong chiến cuộc, các tu viện Phật giáo luôn là những nơi trú ẩn an lành.

Luận giải của Phật giáo về nguyên nhân của tranh chấp

Đối với Phật giáo, các nguồn gốc của mọi hành vi tác hại, thí dụ như ham muốn, thù hận và cảm nhận sai lầm được coi như là cội rễ cho mọi sự xung đột của con người.¹ Khi đã nghĩ như vậy, người ta luôn cho rằng „tôi có quyền và muốn có quyền“, để mà ngược đãi người khác.² Xung đột khởi đầu từ sự ràng buộc vào vật chất: lạc thú, tài sản, đất đai, giàu sang, độc quyền kinh tế và ưu thế chính trị. Phật dạy rằng ý nghĩa của lạc thú sẽ đưa ta đến chỗ tìm nhiều lạc thú hơn nữa, từ đó đưa tới sự xung đột giữa con người với nhau, kể các bậc trị vì, cuối cùng là tranh chấp và gây chiến.³ Sư Đà La, Sàntiveda, một thi sĩ thuộc Đại Thừa khi trích kinh Phật trong tác phẩm của mình đã đề cập rằng khi tranh chấp xảy ra giữa con người thì chính lòng ham muốn chiếm hữu là nguyên nhân.⁴ Bên cạnh lòng ham muốn có thêm thì chính sự mất mát vật chất cũng là căn cơ của xung đột.

Đức Phật thường đề cập đến những tác dụng xấu khi ta bị ràng buộc vào những định kiến hay giả kiến, những giáo điều, kể cả những quan điểm đúng đắn mà cá nhân ta không hề biết được đó là

sự thật.⁵ Kiểm chứng lối suy nghĩ của mình thời trước đây, Đức Phật cho rằng quan điểm luôn bị giao động như một đám rừng. Cố bám giữ quan điểm có thể coi như dễ đưa tới chiến tranh tôn giáo hay ý thức hệ (dù là phòng vệ hay tấn công), thánh chiến, cách mạng đẫm máu và phòng hơi nạt. Thật vậy, ở thế kỷ XX, hàng triệu người chết vì bị ràng buộc vào một ý thức hệ đặc biệt, mà họ cố tình biện minh cho hành vi của họ: đó là Hitler, Stalin, Khmer Đỏ và các khủng bố đủ loại.

Hận thù, có lẽ được châm thêm vào lúc có xung đột do các phương tiện tuyên truyền, có thể bắt nguồn từ sự ràng buộc vào tài sản hay một số vấn đề nào đó. Dù người ta muốn sống trong yên lành, nhưng họ không thể đạt được. Càng nghĩ quanh quẩn về một vấn đề gì thì tư tưởng của ta sẽ tập trung vào một chủ đề riêng biệt, đưa tới lòng ham muốn, và rồi phân biệt giữa hai hạng người muốn và không muốn, và cuối cùng là thêm khát và thù hận.⁶ Lo sợ và càng thù hận tác động tới mọi ác nghiệp, dù có được biện minh hay không.⁷

Nhận định sai lầm đưa tới xung đột là những hình thức rõ rệt của những hoang tưởng tự đại cá nhân. Phật giáo cho rằng sự hoang tưởng tồi tệ nhất là ngã chấp: cảm giác của tôi, thái độ của tôi, phản ứng tốt của tôi là một biểu thị thường xuyên bản ngã hoặc là cái tôi phải được bảo vệ bằng mọi giá. Như là một phần trong tiến trình bồi đắp cho hình ảnh cái tôi, người ta lại càng vun bồi bản sắc của mình vào trong quê hương của tôi, cộng đồng của tôi, tôn giáo của tôi và ngay cả giới tính của tôi. Khi các thực thể này bị đe dọa hay tổn thương, người ta cảm thấy như chính như bản thân mình bị đe dọa hay tổn thương. Trong mối quan hệ với một nhóm, người ta nghĩ rằng mình sẽ bỏ đi tính cá nhân vị kỷ, nhưng lại trở thành một cơ sở cho sự vị kỷ theo bè nhóm, nhất là khi nhóm này bị thương tổn. Khi một người đã không xác định được yếu tính trong bản ngã của mình, chắc chắn một điều là sự kết hợp họ thành một quốc gia hay một cộng đồng theo ý nghĩ cố hữu của nó sẽ thiếu đi những yếu tính thường hằng đủ để phải bảo vệ nó bằng mọi giá. Bản đồ chính trị trên thế giới đã bao lần thay đổi khi biên giới bị xoá nhoà cùng với thăng

trầm của các chế độ chính trị. Đối với Phật tử, Đức Phật không khuyến khích tín đồ nên giận giữ khi bị xúc phạm. Khi có người nào xem thường Phật, Pháp và Tăng, tín đồ không được phép nổi nóng, nếu ai ca ngợi Phật, Pháp và Tăng, cũng không vì thế mà hân hoan hơn. Cả hai trường hợp này chỉ làm ngăn trở sự trong sáng của trí huệ. Đúng hơn, tín đồ phải bình tâm nhận xét và tìm ra mức độ của sự thật, nếu có, trong những gì mà họ nói.⁸

Những ảnh hưởng xấu của các thành viên khác trong cộng đồng, dù là giới lãnh đạo hay thân hữu, được coi như là một yếu tố khác đưa tới tranh chấp. Khi một vị vua hành xử không đạo đức thì sẽ ảnh hưởng đến các quan, ảnh hưởng này sẽ lan rộng đến các đạo sĩ Bà la môn, các gia đình dân chúng, tỉnh thành và làng xóm.⁹ Sự mục nát đến từ thượng tầng rồi sẽ lan toả đến hạ tầng xuyên qua toàn xã hội. Người tâng bốc có thể ảnh hưởng đến người khác khi họ làm việc ác, hoặc công nhận hành động khi họ làm việc này.¹⁰

Các giải pháp cho sự xung đột

Phương tiện kinh tế

Khi cho rằng sự nghèo đói là nguồn gốc của tội ác và đạo lý suy đồi, khái niệm này sẽ dẫn tới một suy nghĩ là các biện pháp kinh tế nhằm xoá đói giảm nghèo có thể giúp cho việc ngăn ngừa tội ác. Những yêu sách về kinh tế trong một mức độ nào đó là những yếu tố trong sự xung đột, thì đề cập đến các vấn đề kinh tế này có thể giúp giải quyết vấn đề.

Thương thuyết và nhấn mạnh đến tác hại hổ tương của chiến tranh

Đức Phật đã có lần nói về ngăn ngừa chiến tranh giữa Sakiya (nơi Đức Phật xuất thân) và Koliya. Cả hai nơi đều dùng nước của dòng sông đắp đập chảy qua hai lãnh thổ, khi mực nước cạn thì nông dân hai xứ này đều muốn có nước để dùng vào vụ mùa. Họ tranh cãi và thóa mạ nhau và khi các lãnh binh nghe những thóa mạ này thì họ chuẩn bị gây chiến. Bằng thiên lực của mình, Đức Phật nói rằng

ngài đã cảm nhận được điều này và bay lượn trên
giòng sông. Khi thấy ngài thì cả dòng họ của ngài
đều buông vũ khí và cúi đầu chiêm bái ngài. Khi
Đức Phật hỏi về nguyên nhân tranh chấp thì không
ai hiểu rõ, cuối cùng những nhà nông trả lời đây là
chuyện nguồn nước. Đức Phật đã khai ngộ cho các
lãnh binh thấy là họ phải hy sinh cho giá trị nào đó
cao quý hơn thí dụ như sinh mạng của họ, thay vì
là nước mà giá trị quá ít. Chính vì thế họ đã ngưng
chiến đấu.

Qua nhiều thế kỷ, tăng sĩ Phật giáo đã thường giúp
các vị vua trong việc thương thuyết để chấm dứt
chiến tranh. Kinh Đại Thừa đã chỉ rõ là Phật tử
phải cố thử tìm xem các phe lâm chiến có sẵn sàng
giải quyết mọi sự dị biệt. Kinh Duy Ma Cật,
Vimalakkirithi Nirdesa Sutra, có bàn đến như sau:

“Trong thời chiến lời Phật dạy là
Từ tâm và thương cảm,
Chuyển hoá sinh linh,
Để chúng sinh được sống trong an hòa,
Khi kẻ thù nổi đuôi nhau ra trận,

Lời Phật làm tăng sức thêm cho hai phía đồng nhau,
Với quyền năng Phật, Ngài buộc họ
Hoá giải và sống trong hoà hợp.”¹¹

Lập trường đạo đức bất bạo động

Trong chuyện tiền thân Đức Phật, Jataka, thuộc Tiểu Bộ Kinh,¹² Bồ tát kể rằng khi xưa ngài là một vị vua nghe được chiến lược của một đạo quân xâm lăng.¹³ Để đối phó, ngài nói rằng:”Ta không muốn vương quốc nào được bảo vệ bằng cách gây tổn hại,” ý vua là không bằng cách đem binh lính gìn giữ giang sơn mình. Ý nguyện của ông được tuân thủ và khi thủ đô bị bao vây bởi quân xâm lược, vị vua này ra lệnh mở cổng thành. Quân xâm lược tràn vào, vị vua bị truất phế và hạ ngục. Nơi ngục thất vị vua mở rộng lòng từ bi cho vị vua xâm lấn (người sẽ hứng chịu nghiệp báo về những hành vi sai trái của mình) và giúp cho vị vua này ngộ được dục vọng đang bùng cháy nơi con người mình. Vị vua đột nhiên ngộ ra rằng mình đã sai

làm khi hạ ngục vị vua đạo hạnh này. Kết quả mang lại là ông thả vị vua này và vương quốc này lại được sống trong an hoà. Ở đây, thông điệp được gởi đến là thái độ đạo đức bất bạo động của vị vua đã cứu biết bao nhiêu sinh mạng của cả hai phía. Phù hợp với phương cách này kinh Pháp cú có nói: “Hãy chế ngự hận thù bằng thương yêu, xoá điều ác bằng cách tạo điều thiện, thay lòng ti tiện bằng bố thí, chinh phục người gian dối bằng sự thật.”¹⁴ Dù chiến thắng muôn ngàn quân nơi chiến trường, nhưng người chiến thắng cao cả nhất là người chiến thắng bản thân mình.”¹⁵ Nội dung của câu đầu trong lời kinh trên nhằm nói đến phương cách của Đức Phật trong tiền kiếp là vua Brahmadata của nước Benare. Điều này ngược lại với vị vua này là chỉ vua biết lấy thiện báo thiện và ác báo ác.¹⁶

Dĩ nhiên, bằng phương cách này không phải lúc nào cũng là luôn cứu vớt được sinh mạng. Thực ra, như đã nói, người dân Sakiya bị tiêu diệt khi không tự mình chống nổi kẻ xâm lược. Một lần nữa vào thế kỷ XI, khi người Thổ theo đạo Hồi

phá tan những tu viện và học viện Phật giáo, rõ ràng là các sư tăng không hề kháng cự. Tuy thế, thái độ bất bạo động này có thể cứu vãn tình thế. Cách đây vài năm, một vị sư người Anh và đoàn cư sĩ đã bị một băng cướp tấn công tại Ấn Độ. Khi các cư sĩ chống trả và bị đánh thô bạo, vị sư sắp chết, tụng kinh cầu nguyện và bị bỏ lại một mình. Trung Bộ Kinh, Majjhama Nikàya, kể rằng sư Punna có tinh thần vô úy.¹⁷ Vị sư này đã kể cho Đức Phật nghe rằng sư đã sống và hoằng pháp cho dân chúng tại Sunāparanta. Khi Đức Phật nhận ra rằng những người dân này là thô bạo khi sỉ nhục ngài, ngài nói là chỉ muốn xem họ như những người lương thiện, nếu họ không thực sự dùng tay để đánh đập ngài. Dù nếu họ có đánh đập ngài, ngài cũng xem họ là người tốt, khi họ không dùng đất sét để ném ngài. Dù họ làm thế với ngài, thì ngài cũng xem họ là người tốt, vì họ đã không dùng gậy để đánh ngài. Và cứ như thế, họ không dùng dao để đâm ngài, nhưng không giết chết ngài. Phật nói rằng cuối cùng nếu họ giết chết ngài, thì họ chỉ huỷ diệt xác thân giả tạm của ngài. Nhưng Phật đã thu phục được nhiều môn đệ trong

số người ở Sunāparanta. Theo sử Ấn Độ, trong khi Phật tử đôi khi bị ngược đãi vì vua Ấn theo Ấn Độ giáo, thì không có một chứng cứ nào nói về sự ngược đãi của Phật tử đối với người khác đạo. Mặt khác, trong lịch sử không hề ghi lại có bất kỳ một vị vua nào theo đạo Phật mà tìm cách trả thù kẻ tấn công mình bằng bạo lực. Trong khi một cá nhân có thể bị nguy hiểm đến tính mạng vì không có khả năng chống trả bạo lực bằng sức mạnh, thì một vị vua thâm nhuần đạo hạnh có thể sẽ thành công hơn khi làm việc này bằng cách nhân danh đất nước của mình.

Suy niệm về cách giảm sân hận và tăng nhân nhục

Những giá trị chủ yếu của Phật giáo được người ta biết đến như thánh thiện vĩnh cửu đó là tính từ bi, bác ái, lòng đồng cảm và sự an vui tự tại. Cùng với đặc điểm này cũng phải kể đến lòng kham nhẫn hay chịu đựng. Những giá trị này đều có liên hệ trực tiếp việc giảm đi xung đột, việc tu tập này có tác dụng đầu tiên làm cho tranh chấp ít có dịp bộc phát.

Nhằm phát triển lòng từ bi, một luận sư của Trung Bộ kinh là Buddaghosa đã đưa ra nhiều suy niệm nhằm làm giảm đi lòng sân hận.¹⁸ Trong một số tình huống thì việc này rất có giá trị vì đó là một phương pháp làm tiêu đi sức mạnh của những cảm xúc tiêu cực và làm giảm đi nguồn gốc tâm lý của mọi tranh chấp. Trong khi giáo lý Thiên Chúa giáo nhấn mạnh là không nên giữ ác ý để chống lại một người nào đó, thì ngược lại, Phật giáo, đặc biệt là giáo lý Đại thừa, nhấn mạnh đến việc không nên giữ lòng sân hận ngay trong chính thâm tâm mình, bởi những hậu quả tác hại của nó. Nhiều suy tưởng của Buddhaghosa đã diễn đạt tinh thần này: “bất kể là loại hại gì, thù chỉ đem đến thêm thù, ghét chỉ đem thêm ghét, ác tâm thì chỉ gây thêm hại.”¹⁹ Kinh có nêu lên một ví dụ: “Giả sử như một người khác gây phiền não, khiêu khích ta bằng những hành vi khả ố, tại sao phải chịu đựng khi cơn giận nổi lên, và hãy làm như họ làm đối với mình hay sao? Khi ta nổi giận, có thể ta tạo cho họ phải khổ, có thể là không. Dù với sự tổn thương do sự nổi

giận mang lại, chắc chắn một điều là chính mình bị khổ.”²⁰

Khi một người công kích hay lăng mạ người khác, thì sự tổn hại kéo dài chỉ thật sự có khi mà người ta phản ứng lại bằng giận dữ hay bạo lực. Kẻ thù ta chỉ ước muốn những điều như là khi ta bị kinh tởm trong đau khổ, không may mắn, nghèo, không danh phận, không bè bạn và không được tái sinh vào tiên cảnh. Khi ta tự mình làm mỗi cho sân hận của chính mình thì ta chỉ mang lại những thứ như vậy.²¹ Giận dữ với người khác cũng chỉ ví như đem bó lửa đùng vào người khác, hoặc là thổi bụi chống lại gió: chỉ có mình là gánh chịu hậu quả qua những cảm xúc bất an nhất thời và cả nghiệp báo tương lai. Khi người khác đem đến cho ta một cơ hội làm như vậy, một hành vi như thế lại là của riêng mình tạo ra và làm tổn hại trực tiếp đến người khác. Giận dữ bắt nguồn tự một hành vi bị tấn công, nhưng không có nghĩa là nó hoàn toàn có ý nghĩa định đoạt. Phải luôn luôn có những phản ứng liên kết: Người ta có thể kiểm soát một cái gì đó đang phát sinh bằng cách tự kiềm chế bản ngã

và làm giảm đi mọi ràng buộc với cái tôi hoặc cái của tôi. Dĩ nhiên ta không thể tự biện minh được hành vi sỉ nhục của mình đối với người khác với lý do là chính người gây phiền não phải tự kiểm soát về phần của họ. Hầu hết chúng ta đều không thể tự phát triển mình đủ để tránh phiền não, chính sự thoá mạ sẽ thúc đẩy trực tiếp đưa tới phiền não, nó cũng chính là thủ phạm của mọi điều ác.

Nói một cách cụ thể, Buddaghosa kể rằng nếu một người nào khác muốn làm hại ta bởi vì chính cơn giận của ta, thì điều khôn ngoan nhất phải làm là giảm đi cơn thịnh nộ. Hoặc là khi sự hiện diện của ta lại làm đổ dầu vào cơn giận của người khác đang bùng cháy, thì cách tốt nhất là nên tìm cách xa lánh trong giây phút để cơn giận có thể nguôi lại. Ông khuyên nên để tâm đến những ưu điểm của người tấn công mình có được, hoặc là suy nghĩ rằng mọi chúng sinh đều là thân nhân hay bạn bè của mình trong vô số những tiền kiếp trong quá khứ, nhờ nghĩ như thế mà ta phải góp nhặt nhiều thiện tâm cho kiếp này.²² Khi sự tái sinh làm người trong quá khứ có thể là xảy ra trong nhiều sắc tộc

hay những nền văn hoá khác nhau, những suy nghĩ như thế có liên hệ đến những tình huống của kỳ thị sắc tộc của hai dân tộc mà họ nhìn nhau như người xa lạ.

Buddhaghosa dạy rằng ta phải suy tưởng đến điều vô thường và nên nhận chân rằng trạng thái tâm linh của một người đã làm hại người khác có thể khác đi sau khi tạo hành vi ác này (dĩ nhiên, điều này áp dụng ngay cả với những hành vi của những thế hệ quá khứ của một quốc gia hay một nhóm người mà đã từng xem nhau như thù địch). Khi gặp một người gây phiền não dù là tác động trên khía cạnh thể xác hay tâm linh, nhưng phần nào của cả hai là đặc biệt mà ta chịu phiền não? Ta có thể suy tưởng điều này khi nhớ tới tấm gương của Đức Phật trong tiền kiếp. Ngài đã tỏ ra khoan dung trước các khiêu khích, hoặc nghĩ tới các loại kết cục tốt đẹp cho người có lòng ban bố thiện tâm,²³ thí dụ như giấc ngủ an lành không ác mộng, trọng vọng của tha nhân, khuôn mặt thanh thản và tâm thường trụ. Nếu không đạt được, thì điều hữu ích

nhất là tặng hay nhận quà từ một người mà mình xem là thù địch.

Sư Đà La, Sàntideva, một thi sĩ của phái Đại thừa đã nói rất nhiều đến lòng kham nhẫn trong tác phẩm Bồ Đề Hành, Bhodi-caryàvatara, mà nó liên hệ đến tính từ bi. Trong tranh cãi và có tư tưởng gây khiêu khích, sư nói: “Tại sao ta lại không hạnh phúc về một cái gì đó khi nếu nó còn cứu vãn được? Nỗi bất hạnh sẽ giúp được gì khi vấn đề đã hết phương cứu vãn.²⁴ Khi nhìn thù hay bạn mình làm điều sai quấy và nghĩ rằng việc ấy bắt nguồn từ hoàn cảnh của nó, ta vẫn còn giữ được tâm hạnh phúc.”²⁵

Giận dữ làm hại người khác lúc thiếu suy xét cũng giống như châm lửa để đốt một cái gì.²⁶ Nếu một người tranh cãi với người khác với bất cứ lý do gì bằng một cái cây gậy trong tay, thì thì thái độ gây hấn trầm trọng hơn là với chính sự nổi giận của y.²⁷ Nếu mỗi người làm hại người khác, hãy nhìn vào việc này như khi các quả nghiệp của những hành vi tổn hại mà họ đã làm cho người khác. Hơn

nửa ta có thể bị tổn hại do người khác bởi vì chỉ họ muốn bám víu để đưa tới việc được tái sinh. Cả vũ khí của họ và xác thân tôi là nguyên nhân cho sự đau khổ của tôi. Khi họ cầm vũ khí và tôi chỉ có xác thân, thì tôi sẽ phải giận dữ với ai đây?²⁸

Đáp ứng lại một cách giận dữ đối với những người tấn công mình là cách tự đánh bại mình. Đối với hành vi tấn công của họ thì họ sẽ sa vào địa ngục, nhưng với lòng kiên nhẫn chịu đựng, người ta sẽ vượt qua những tội lỗi trong quá khứ mà nghiệp báo này dẫn đến khổ đau.²⁹ Nếu ta không chịu đựng được đau khổ trong kiếp hiện tiền, tại sao ta không thể kiềm chế được mình trong cơn thịnh nộ, mà nó chính là nguồn gốc của mọi bất hạnh nơi địa ngục?³⁰

Thực ra, ta nên nhìn kẻ thù giống như là một kho báu mà kẻ thù đã đem lại cho ta một cơ hội tốt để thử thách lòng kham nhẫn của mình, và ta phải tôn trọng đúng mực.³¹ Có tu tập được lòng kham nhẫn khi đối đầu với mọi cuộc khiêu khích, ta mới chia

sẽ được những thành quả tâm linh của lòng kham nhẫn này với người tấn công mình.³²

Kiên trì và hỷ xả

Kết hợp với tinh thần nói trên, kinh Phật cũng khuyên về sức mạnh và tiềm năng chuyển hoá của kiên trì và hỷ xả. Kinh có kể đến một cuộc cãi vã giữa một thần linh và một người khổng lồ đang đói cùng cực.³³ Vepaciti, người đầu nhóm khổng lồ bị đánh bại, được mang đến trước Saka, một vị đứng đầu các thần linh và nguyện rửa ông. Khi Sakka không nổi giận, người đánh xe ngựa liền hỏi từ đâu mà ông có tính chịu đựng, phải chăng là do sợ hãi hay yếu đuối. Ông trả lời không phải cả hai, chỉ vì tôi không muốn đôi co với người điên. Ông giải thích, trước những lời lẽ của kẻ nông cuồng với sự căm giận và cãi vã kịch liệt thì mình phải tự kiềm chế bình tĩnh, chứ không bằng biện pháp trả đũa cứng rắn. Thái độ này sẽ không đưa tới một ý nghĩ đối kháng mà kẻ điên tìm lợi điểm từ sự yếu kém, chính kiên trì là dấu hiệu của một sức mạnh

thật sự, khác với sức mạnh mà một kẻ điên có được do ngộ nhận.

Tệ hại nhất là việc cả hai người cãi vả qua lại. Khi bị nguyên ruả, ai là người không nguyên ruả lại, thì người đó thắng được hai lần. Ông ta tìm được an lạc nơi chính mình và nơi người khác. Người nào hiểu được cơn thịnh nộ của người khác thì sẽ giữ được an bình của mình trong sáng suốt.³⁴

Lời kinh được dùng khi một giáo sĩ Bà la môn nguyên rủa Đức Phật khi một thân nhân của ngài trở thành một tu sĩ Phật giáo. Để đáp lại, Phật hỏi rằng vị này rằng khi thân nhân đến thăm viếng, ông đã chuẩn bị các thức ăn uống nhưng họ lại từ chối không nhận sự tiếp đãi này, thì các thứ này sẽ thuộc về ai. Khi vị này trả lời các thứ này lại thuộc về tôi, Đức Phật nói rằng nó cũng giống như những gì mà anh đã thoá mạ tôi về những điều tôi không làm, nên tôi không chấp nhận. Chính vì thế, những gì anh làm vẫn thuộc về anh. Đức Phật tiếp tục nói ngài không thể cùng chung tiệc với vị này

khi đáp trả sự thịnh nộ này bằng lời lẽ giận giữ của mình. Do đó mà có lời kinh trên.

Phật có kể câu chuyện sau đây. Có hai tăng đoàn tranh luận nhau về lối giảng luận liên quan một quan điểm của môn đồ trong tu viện.³⁵ Vua Brahmadata của Kasi xâm lấn được một vương quốc yếu kém và sau đó hành quyết vị vua và hoàng hậu của vương quốc này. Trước khi băng hà, vị vua này nói với con mình là Dighavu, mà lúc đó vua Brahmadata chưa biết. “Này Dighavu, oán thù sẽ không làm giảm đi oán thù, oán thù chỉ giảm đi do lòng không oán thù.”³⁶ Dighavu không nghe mà còn đề ra chuyện phục hận. Ông học hát và gây được sự chú ý của vua Brahmadata, sau được tuyển vào cung và dần già gây được tín nhiệm. Ông tìm cơ hội để giết vua khi vua đang say ngủ sau khi đi săn. Cả ba lần rút gươm ra để giết vua, ông đều dừng lại cả ba và nhớ lại lời trăng trối của phụ vương mình. Khi nhà vua bừng tỉnh vì gặp ác mộng thì Dighavu mới xác nhận tung tích mình. Nhà vua yêu cầu ông ta xin tha mạng, nhưng Dighava xin vua tha cho mạng. Rồi cả hai cùng tha

thứ cho nhau. Dìghàvu bèn nói: “Phụ hoàng tôi đã bị vua giết, nhưng nếu tôi giết vua thì người nào hưởng bổng lộc của vua cũng sẽ giết tôi, và người nào hưởng được ân huệ của tôi cũng sẽ giết họ lại, cuối cùng thì thù oán sẽ không giải quyết được thù oán.”³⁷

Brahmadatta truyền ngôi và gả con gái cho ông. Phật giảng về sự tranh chấp của các tầng sĩ qua lời kinh sau đây,³⁸ mà một số cũng có ở kinh Pháp Cú 3-6: “Họ sỉ nhục, đánh đập, cướp giết tôi, phá hại tôi, ai còn bị giam hãm trong những ý nghĩ thù oán như thế thì oán hận không được xoa dịu. Họ sỉ nhục, đánh đập, cướp giết tôi, phá hại tôi, ai mà không bị giam hãm trong những ý nghĩ như thế thì oán hận sẽ vơi đi. Trong thế gian này, hận thù không thể làm chấm dứt hận thù, chỉ có lòng từ bi mới chấm dứt hận thù, đó chính là quy luật tự ngàn xưa. Tha nhân nào đâu hiểu được rằng chúng ta sẽ bị hủy diệt, nhưng khi họ ngộ được điều này, thì mọi tranh cãi sẽ lắng dịu.”

Mọi truyền thống của Phật giáo đặt giá trị vào việc nhận tội của chính mình hay của người khác và để nhằm giải quyết vấn đề chứ không để lại vấn đề. Kinh Đại thừa đã nhấn mạnh đến việc công khai xin lỗi. Trong chương nói về đạo đức của kinh Bồ Tát Độ, Bodhisattra-blùmi, Đại sư Vô Trước, Asanga, nói rằng Bồ tát phải xin lỗi cho những sai phạm của mình và cũng chấp nhận lời xin lỗi của người khác.³⁹ Tại Nhật, xin lỗi là một cách thường được sử dụng để nối lại mối quan hệ và những người thú nhận tội thường được giảm nhẹ tại triều đình.⁴⁰

Trong luật tạng, Vinaya, có đoạn nói về một hành vi công khai của hoà giải là Patisàraniya, một hình thức từ bỏ điều sai bằng cách huỷ diệt nó. Có một vị sư chế diễu một cư sĩ, than phiền và hay chê bai Phật, Pháp và Tăng, hoặc là gây bất hoà giữa các tín đồ.⁴¹ Trong trường hợp này vị sư phải tự kiểm, nhớ lại sự xúc phạm của mình và bị kết tội về sự xúc phạm này. Cuối cùng tăng đoàn đồng ý là phải để cho vị sư này đến gặp cư sĩ để xin tha thứ. Nếu vị sư này cảm thấy không có thể đến để xin tha

thứ, thì tăng đoàn sẽ xếp đặt cho một vị cao tăng đại diện cùng đi và xin tha thứ. Vị sư này phải tìm nhiều cách để xin tha thứ, mà thường dùng những lời kinh sau đây: “Xin tha thứ cho bản tăng, hỏi bạn đồng đạo, kẻ đang rất an bình hướng về anh. Xin tha thứ cho bản tăng, hỏi bạn đồng đạo, kẻ đang trong tình lặng hướng về anh. Xin tha thứ cho bản tăng, hỏi bạn đồng đạo, kẻ đang trong an hoà hướng về anh. Hoặc là nhân danh tăng đoàn, xin hãy tha thứ vị sư này, kẻ đang trong an hoà hướng về anh.”⁴²

Nếu không nhận được sự tha thứ, vị sư này phải ngồi kiết già, chấp tay, kính lễ cư sĩ và chấp nhận sự sai phạm của mình. Tuy nhiên, theo quan điểm của Đại thừa phải nói là nếu việc xin lỗi trở thành bắt buộc cho một người, thì đây cũng coi là một hình thức tế nhị để chỉ rõ cho thấy cái tôi và những sai phạm của tôi.

Xoa dịu tình huống

Trong nội bộ của một tăng đoàn tại tu viện thì sự hoà ái được đề cao, mọi dị biệt trong nội bộ được giải quyết theo hệ thống, thí dụ như tranh cãi về những vấn đề thuộc nội quy của tu viện. Trong kinh,⁴³ Phật có giảng đến bảy cách để hoá giải tranh chấp là đạt sự đồng thuận bằng cách đề ra những hậu quả của những nguyên tắc của sự đồng thuận, nếu cách này không đạt thì bầu theo đa số, bỏ qua các sai phạm nếu người sai phạm không còn nhớ đến hành vi này, bỏ qua những sai phạm mà người ta bắt cần, bỏ qua các sai phạm nếu người ta nếu người làm đã thú nhận và hứa không tái phạm, khiển trách vị sư nào vi phạm nghiêm trọng qua hình thức tra vấn sau khi vị sư này phủ nhận với các cách chạy tội. Phương thức cuối cùng được sử dụng là hai bên đối chất công khai. Mỗi bên tranh chấp đưa ra một cao tăng đại biểu. Vị này phải xác nhận sai lầm của mình hay cách ứng xử của nhóm mình là không thích hợp. Điều này làm bỏ qua đi sự xúc phạm nhỏ, nhưng không thể không nói tới những sai phạm nghiêm trọng. Các luận giải cho rằng việc này không khác gì việc lấy cỏ xanh che phân người lại để cho người ta bước

qua mà không bị bản chân. Thầy Nhất Hạnh có trung dân một một bản kinh khác nói về phương pháp này mà thầy gọi là lấy rơm che bùn. Hai vị sư trưởng lão được chọn và nói thay cho vị sư liên hệ. Các sư này sẽ tìm cách nói rất hoà dịu để giúp cho sư A sẽ hiểu được sư B: Khi một cao tăng tìm cách nói đề bào chữa cho một vị sư, ông phải nói cách nào đó để vị sư kia cảm thấy thoải mái hơn. Khi làm như thế, họ đã xoá đi được những khó chịu trong lòng cả hai vị sư và giúp cho họ chấp nhận quyết định do tăng đoàn đề nghị.⁴⁴

Dĩ nhiên, thủ tục này áp dụng thành công trong một tăng đoàn có cùng chung một ý hướng, cùng chia sẻ những mục tiêu chung. Tuy nhiên, một vài khía cạnh này vẫn có thể áp dụng cho các loại tranh chấp khác. Tránh đi việc nói làm chia rẽ, đây là một phần trong chính ngữ, đây là một phần liên hệ đến việc làm xoa dịu tình huống. Người nào tu tập được điều này thì người đó là người kết hợp được những người chia rẽ, đề cao tình thân hữu, vui hưởng hài hoà khi tiếng nói của mình đem lại yên ấm.⁴⁵

Những suy tưởng về bất bạo động trong một thế giới đầy bạo lực.

Giáo lý Phật giáo và những nguyên tắc liên quan đến việc dùng bạo lực có đề ra như sau:

1. Giới đầu tiên của Phật là cam kết từ bỏ ý tưởng gây tổn hại hay giết bất cứ sinh vật hữu tình nào, dù trực tiếp hay qua trung gian người khác. 2. Nhấn mạnh đến lòng từ bi bác ái. 3. Theo đuổi lý tưởng một lối mưu sinh liêm chính, một yếu tố trong Bát Chánh Đạo đưa tới Niết Bàn, nhằm ngăn ngừa được cuộc sống gây đau khổ cho tha nhân. Trong số những hình thức được kể ra về việc mưu sinh bất chính là cuộc sống bằng mua bán vũ khí.⁴⁶

Chấp nhận những giới luật này thì chiến tranh và các hình thức sử dụng bạo lực có thể biện minh được không? Giáo lý của nhà Phật nhắm vào một tình trạng hoàn toàn bất bạo động, dựa trên sự tỉnh thức và nội lực bắt nguồn từ tâm tĩnh lặng. Dầu cho con người không hề hoàn hảo, khi con người

sống trong một thế giới mà người khác mưu tìm lợi thế bằng bạo lực, vì họ phải luôn đối đầu với nghịch cảnh, thì ta có nên đáp ứng lại bằng cách phòng thủ bằng bạo lực không. Chủ trương hiếu hoà có thể là một lý tưởng, nhưng trong thực tế Phật tử thường dùng bạo lực để thủ thân mình hay bảo vệ quê hương, nếu không nói đến việc đôi khi dùng bạo lực tấn công, như bất kỳ nhóm người nào khác. Phật tử bình thường có thể cảm thấy rằng không thể dùng phương cách bất bạo động một cách tuyệt đối, đặc biệt là khi họ còn bị ràng buộc với quá nhiều thứ mà họ cảm thấy đôi khi mình cần phải sử dụng bạo lực để bảo vệ. Dĩ nhiên, họ có thể tử bỏ tất cả để quy y thành tăng sư, nhưng họ không thể sẵn sàng khấn nguyện cho hết mức độ của mình.

Có vài kinh điển đã nói đến chiến tranh và dùng bạo lực để trừng phạt, nhưng tìm cách biến đổi quan điểm thông thường của thế gian là bạo lực cũng đôi khi cần thiết bằng cách là đối thoại với một lý tưởng không dùng bạo lực. Về điểm này, Phật có nói đến mình như một người xuất thân từ

giai cấp lãnh chúa. Trong hai bài pháp ngắn, Phật có bình luận về hai cuộc chiến xảy ra khi ác vương A Xà Thế, Ajàtasattu, tấn công vào lãnh thổ của chú mình là vua Ba Tư Nặc, Pasenadi, cũng là một tín đồ của ngài, và được coi như là người luôn làm việc thiện.

Trong cuộc chiến đầu tiên, vua Pasenadi bị đánh bại và rút lui. Đức Phật có suy nghĩ về sự bất hạnh này và ngài nói rằng: “Chiến thắng gieo thêm hận thù, người bại trận sống trong đau khổ. Hạnh phúc thay cho một đời sống an hoà, từ bỏ được mọi chuyện thắng thua.⁴⁷ Điều này cho thấy rõ rằng sự chinh phục đem lại bi đát cho người thua cuộc mà chỉ đưa tới thù hận và dường như chỉ muốn chinh phục lại kẻ chinh phục.”

Trong cuộc chiến thứ hai, vua Pasenadi đã thắng và bắt được vua Ajàtasattu, nhưng ông tha mạng và chỉ tịch thu toàn bộ vũ khí và nắm quân đội. Đức Phật đã luận giải rằng: “Người ta có thể hôi của người để phục vụ cho cứu cánh của mình. Nhưng khi họ hôi của người khác thì người mất

của lại hôi của người khác. Cho đến lúc mà quả ác báo chưa chín mùi, thì kẻ điên nghĩ đó chính là cơ hội, nhưng khi ác báo đã đủ rồi thì kẻ điên chịu khổ. Giết người thì sẽ bị người giết lại, chinh phục người thì sẽ bị người chinh phục lại, sỉ nhục người sẽ bị người sỉ nhục lại. Phần nọ gây thêm phiền não. Ai lấy của người sẽ bị người lấy của lại, đó là luật tiến hoá của nghiệp báo.”⁴⁸

Điều này chỉ rõ gây hấn chỉ đem tới phản công bằng bạo lực để phòng vệ mà không cần phải biện giải, vì được coi như là quả nghiệp của kẻ tấn công. Khi phản công như thế xảy ra thì không còn cần biện minh nữa. Chính thế mà gây hấn cần ngăn chặn. Pasenadi, một người phòng thủ hiếu hoà không thoát được lời chỉ trích. Dĩ nhiên tha mạng của kẻ thù bị đánh bại là một điều tốt, nhưng lại để kẻ thù này không tự bảo vệ được khi không còn quân đội, thì điều này coi như là chất chứa thêm cho bất ổn.

Khantipalo đã luận giải như sau: “Chỉ cần tóm tắt sự vô nghĩa của chiến tranh nhằm giải quyết xung

đột trong hai dòng. Đức Phật thấy được hành vi của vua Pasenadi tóm thu quân đội của đứa cháu của mình là không hiệu quả. Kết quả là làm khó khăn thêm cho vua Ajàtasattu giải quyết việc chinh phục Kosala, mà vua có thể làm được.” Trong thời đại của chúng ta, việc đòi hỏi nước Đức phải bồi thường chiến tranh sau Đệ Nhất thế chiến là một tấm gương tốt khác – Báo thù của chúng ta chỉ lôi kéo theo báo thù của họ, như chúng ta đã thấy trong trường hợp Hitler và Đệ Nhị thế chiến.⁴⁹

Kashi Upadhyaya luận giải rằng những đoạn kinh nêu hình ảnh về một người phòng thủ hiếu hoà chỉ là một là một điều tốt ở một mức độ vừa phải, mà không đạt được lý tưởng của việc hoàn toàn bất bạo động.⁵⁰ Trong khía cạnh khác, Elizabeth Harris nói đoạn kinh trích này cho thấy đây là một sự chấp nhận một thực tại chính trị mà thế giới là một thực tại như thế, vai trò của Pasenadi trong việc gìn giữ giang sơn chống lại ngoại xâm được xem là cần thiết và đáng ca ngợi.⁵¹ Có lẽ điểm mấu chốt của vấn đề là khi người ta từ bỏ thành bại thì có còn là nhà vua hay không, hay lại phải quy y

thành một nhà sư theo đuổi mục tiêu lý tưởng này. Đoạn kinh này không chỉ rõ. Harris chắc chắn đã sai lầm khi nói rằng hành vi của Pasenadi là đáng ca ngợi. Ông ta đã mô tả quá đơn giản hành vi trong một chừng mực giới hạn, tùy theo cảm xúc và hoàn cảnh của mình. Ngoài ra, Pasenadi than vãn với Đức Phật về quan tâm trọng vai trò của một vị vua, mà chủ yếu là thúc đẩy những việc như là ham muốn và chinh phục. Đức Phật đã giúp ngài soi lại tâm mình về những việc lương thiện bằng cách nhắc nhở ngài rằng vua cũng như bao nhiêu người khác, vua cũng sẽ chịu vòng lão tử.⁵²

Dù thế, vấn đề còn lại đối với một vị vua, một Phật tử thuần thành, thì việc cai trị không bằng bạo lực là điều có thể làm được hay không hay lại phải tìm một cách thỏa hiệp một cái gì đó như vua Pasenadi đã làm. Đức Phật ngạc nhiên khi nếu một vị vua trị vì khi dùng Chính Pháp của Phật (công bằng, đức độ và chính trực) được không, không trực tiếp giết người, không gây ra sự giết người, không chinh phục và không gây ra sự chinh phục, không khổ và không gây khổ cho ai.⁵³ Trước khi trả lời câu hỏi

của chính mình, ma vương xuất hiện trước ngài và khuyến khích ngài hãy làm như một vị vua. Ngạc nhiên khi thấy ma vương lại khuyên ngài như thế, ngài thấy rằng các vị vua không thể nào tránh được vòng luyến ái, gây phiền não, mà một người phóng khoáng không thể tránh được chiều hướng này. Có lẽ điều này ám chỉ rằng làm vua mà phóng khoáng thì không thích hợp, trong khi đối với mọi người thường khác thì quy luật bất bạo động vẫn còn là một điều có thể làm được, dù là nguy hiểm của những lạm do ràng buộc vào lạc dục cần luôn được cảnh tỉnh.

Thực ra, Đức Phật có nói rằng chính ngài là một minh vương, Cakkavatti, không sử dụng bạo lực trong quá khứ.⁵⁴ Là vua nhưng dùng bằng Chính Pháp của Phật, là người trị vì tứ phương, là người đã lập được an ninh trong lãnh địa của mình.”Ta đã có hơn một ngàn người tùy tùng mà còn là những anh hùng, những kẻ chinh phục được quân thù. Ta luôn nghĩ đến trần gian được biển vây bọc này, sẽ được chế ngự bằng Đạo Pháp mà không cần có gây gộc hay kiếm cung.”

Nói như thế không vì Minh vương Cakkavatti không có quân đội. Theo kinh Minh Vương, Cakkavatti Sihanàda Sutta thì sau khi phụ vương Cakkavatti thoái vị để quy y, cũng có vua đề ra quân luật, bằng cách đi tứ phương một với quân đội mình, với những kẻ thù nay muốn thần phục và chấp nhận lời khuyên quy y theo ngũ giới.⁵⁵ Chính thế mà bất bạo động là điều cần thiết. Đó là điều tại sao mà ngài nói ngài cai trị bằng Chính Pháp của Phật để bảo vệ mọi thành phần dân chúng khỏi tội phạm và nghèo đói, và ngài cũng tham vấn các bậc chân tu về những gì gọi là thiện và ác.⁵⁶ Dĩ nhiên, liên hệ đến tội phạm hàm chứa sử dụng bạo lực, dù không nhất thiết phải là giết người. Thực vậy, kinh Agganna nói rằng vị vua đầu tiên được chọn lựa trong xã hội con người nhằm để ứng xử với người làm việc sai trái, nhưng chỉ vì với phần nô, sỉ nhục hay xua đuổi của họ mà thôi.⁵⁷

Trong những kinh đầu tiên của Phật đã có nói về quy luật bất bạo động. Ngay cả điều này dường như chấp nhận rằng đây là một lý tưởng chỉ có thể

phù hợp với bậc siêu phàm. Sau khi nghiên cứu kinh này thì Harris cho rằng: „Điều rõ ràng là cư sĩ không bao giờ đề xuất dùng bạo lực khi đã có hoà hợp hay dùng bạo lực để chống lại kẻ vô tội. Nếu phải bảo vệ mà dùng bạo lực là cách duy nhất, thì họ không hề cố bảo vệ một cái gì không rõ ràng ... Người nào cảm thấy rằng bạo lực dùng để biện minh cho các bảo vệ sinh mệnh của người khác thì nên chú ý đến những hậu quả của nó.. . Người ta phải nhớ đến những quả nghiệp nguy hiểm về những hành vi của mình mà mình phải lãnh, không thể tránh được... Những người như thế cần cân nhắc những động lực của mình... Họ phải cân nhắc những nguy hiểm trước mặt nhằm ngăn ngừa điều ác lớn lao hơn.“⁵⁸

Phật giáo có thể hiểu được nếu một khi bạo lực được sử dụng, nhưng thật ra không chấp nhận. Điều này có thể tìm thấy trong kinh khi kể đến những hình thức thông minh hơn để tự phòng vệ. Trong phần giảng luận kinh Pháp Cú⁵⁹ có kể chuyện một người đàn bà suýt bị chồng giết, người mà bà đã cứu mạng trước kia. Khi người này lập

mẹo tìm cách đẩy chồng mình rơi xuống tảng đá nơi bờ biển, một vị thần thấy được và nói rằng bà này khôn ngoan như đàn ông. Nhưng đúng ra thì Phật hay sư tăng nói rằng không hề có một sư chấp nhận trực tiếp nào về hành động có liên quan đến sử dụng bạo lực.

Vua Ấn Độ A Dục, Asoka, (268-239 trước TC) được Phật tử vinh danh như một tấm gương cho đạo đức xã hội của Phật giáo, một phần vì ông đề cao bất bạo động. Trong khi thúc đẩy dân chúng làm theo điều này và những nguyên tắc đạo đức khác của Phật giáo, tự ông cũng từ bỏ thói quen sử dụng bạo lực trong vương quốc của mình. Thật vậy, trong kinh Manu-smṛti của Ấn Độ giáo nhà vua phải gây chiến khi ông nghĩ là các thần dân đều đồng ý đây là cách hay nhất để nhà vua mở rộng uy quyền, nhưng kinh Mahā-bhārata nói không có tội ác khi nhà vua giết kẻ thù. Trong thời kỳ đầu tiên lúc trị vì, trước khi quy y theo Phật giáo, Asoka đã chiếm vùng Kalinga, nhưng pháp dụ ghi trên đá ở Kalinga có ghi lại nỗi kinh hoàng về sự tàn sát này đã gây ra. Nhờ thế ông từ bỏ

những xâm lăng, mặc dù ông vẫn còn là đứng đầu một vương quốc hùng mạnh. Cho dù vẫn còn nắm giữ quân đội và trong một chỉ dụ báo động cho dân vùng biên giới gây xáo trộn, trong khi ông vẫn không thích sử dụng quân đội để chống họ, nếu họ cứ quấy phá, thì trong trường hợp cần thiết ông sẽ dùng bạo lực. Ông giữ mục đích mở rộng ảnh hưởng của vương quốc mình, nhưng luôn tìm cách gởi sứ giả của mình đi để thu phục bằng Chính Pháp của Phật. Ông muốn mở rộng cách cai trị của mình và thành lập các liên minh. Một thí dụ nổi tiếng của việc này là liên kết của ông với Sri Lanka, nơi mà con của ông, cũng là sư Mahinda, truyền bá Phật giáo theo hình thức Phật giáo Nguyên Thủy.

Kinh Đại Niết Bàn, *Arya satyaka parivarta*, có lẽ là kinh Đại Thừa ảnh hưởng bởi sắc dụ của vua A Dục, và từ đó ảnh hưởng lan rộng đến Tây Tạng, dạy rằng nhà lãnh đạo liên chính phải tìm cách tránh chiến tranh bằng thương thuyết, xoa dịu hay có những liên minh mạnh. Nếu phải bảo vệ xứ sở thì nhà vua phải tìm cách chiến thắng kẻ thù chỉ

với mục tiêu bảo vệ dân mình và luôn tâm niệm rằng đây là như cầu bảo vệ mọi sinh mạng, không quan tâm đến cá nhân và tài sản của mình. Bằng cách này nhà vua mới tránh quả báo của việc chém giết.⁶⁰ Trong chiến tranh, nhà vua không thể trút hết oán giận bằng cách đốt cháy thành thị hay làng mạc, phá huỷ các kho chứa, cây trái hay thu hoạch mùa màng, vì đây là đây là tài nguyên chung cho mọi sinh vật hữu tình để sống, mà họ là người vô tội, kể cả những vị thần địa phương hay thú vật.⁶¹

Vai trò của chiến binh

Dù chuyện mưu sinh bất chánh trong việc buôn bán vũ khí liên hệ đến thương nhân và không nói đến quân nhân, hiển nhiên điều này cũng có quan hệ đến họ. Kinh Phật không có nói đến ý tưởng này, mà ta có thể tìm thấy trong Áo Nghĩa thư, Bhagava Gità, của Ấn Độ giáo để làm thí dụ. Nếu trong xã hội có một người đảm nhận vai trò chiến binh thì nhiệm vụ thiêng liêng là ra trận khi được kêu gọi, và khi chết giữa trận thì sẽ lên thẳng thiên đàng.⁶² Thái độ của Đức Phật có thể tìm thấy trong

một bản kinh mà khi một người lính chuyên nghiệp hỏi ngài là người lính có được tái sinh vào cõi thiên đàng không khi hy sinh ngoài trận tuyến. Để trả lời Đức Phật giữ im lặng, nhưng khi bị cố tình gạn hỏi, Đức Phật giải thích rằng người này thực ra sẽ tái sinh vào địa ngục hay thành súc vật.⁶³ Trong khi kinh Bhagava Gità cho rằng một người thực sự buông bỏ, khi là một người lính, cũng còn có thể giết người. Kinh Pali có nói rằng một người thật sự buông bỏ hay một A La Hán, Arahant, không thể giết một cách thoải mái bất cứ thứ gì.⁶⁴

Trong Thượng Tọa Bộ có nói rằng đối với một vị sư sẽ phạm giới khi đi xem quân đội chiến đấu, cùng ở lại trong quân ngũ, nhìn cảnh chiến tranh hay xem diễn binh. Nhưng kinh có nói rằng sư tăng phải tránh bàn đến các thứ chuyện tầm thường đủ loại như quân đội hay chiến đấu.⁶⁵ Kinh Phạm Thiên, Brahmajala, một kinh của Đại thừa dành riêng cho cư sĩ và tín đồ có ảnh hưởng tại Trung Quốc, cho rằng ai đã khấn nguyện theo hạnh Bồ tát thì không thể tham dự chiến tranh.

Kinh còn cấm việc giam giữ bất cứ người nào, hay tồn trữ bất kỳ loại vũ khí nào hoặc tham gia bất cứ một cuộc kháng chiến có vũ trang nào. Họ cũng không thể là người quan sát chiến trường, cũng không được giết người, không tạo phương tiện giết người, ca ngợi việc giết người, đồng ý cho người khác giúp giết người hay giúp giết người bằng những bài thánh ca huyền bí.⁶⁶

Thế Thân Bồ Tát, Vasubandhu, luận sư của thuyết Nhất Hữu Bộ (Sarvāsativāda), cũng nói là khi quân đội giết người thì tất cả mọi người lính đều có tội dù chỉ có một vài người trực tiếp trong việc sát sinh, vì họ cùng theo một mục tiêu chung, họ cùng khích động lẫn nhau trong việc giết người. Ngay cả một người bị cưỡng bách trở thành một người lính cũng có tội, trừ khi trước đó người này đã quyết tâm rằng: Tôi sẽ không bao giờ giết một sinh mạng nào kể cả khi để cứu lấy mạng sống của tôi.⁶⁷ Cũng nên biết rằng nói như thế không có nghĩa là tội lỗi của từng người sẽ giảm đi khi được chia ra, mọi chia đều cùng một tội cũng đều liên hệ tới cá nhân trực tiếp giết người. Dù Phật đã có

nhấn mạnh đến chủ ý và ác tâm, cũng nên biết rằng dùng bạo lực để phòng vệ ít tội hơn dùng bạo lực để tấn công.

Ngay cả tại Thái là một nước theo Phật giáo, các sĩ quan trong quân đội được trọng vọng, dù việc này nhấn mạnh đến vai trò của họ trong việc bảo vệ đất nước hơn là khả năng quân sự chuyên môn của họ. Thời hạn thi hành nghĩa vụ quân sự là hai năm dành cho tất cả mọi người.⁶⁸ Luật này cũng áp dụng cho các sư tăng sư vì với lý do là thời kỳ quy y ngắn hạn là thông lệ và dễ dàng trong khi quy y trọn đời là biệt lệ. Các vị tu xuất được tuyển dụng làm tuyên úy quân đội nhằm lãnh đạo tinh thần binh sĩ.⁶⁹

Hầu hết cư sĩ Phật giáo đều được chuẩn bị phá giới luật cấm sát sinh trong khi tự bảo vệ mình, một số đã tham gia dân phòng của cộng đồng trong thời kỳ cần thiết. Dù vậy, ta có thể nói rằng một vài Phật tử phải đối diện với tình trạng tấn thoái lưỡng nan trong thời chiến. Cách ứng xử của Phật tử có thể như sau: 1. trốn tránh chiến đấu, có lẽ chỉ còn

cách đi tu và kêu gọi hoà bình, nếu điều này có thể làm được (như tăng sư đã làm trong chiến tranh Việt Nam); 2. chiến đấu với ý nguyện bảo vệ dân chúng, đất nước và tôn giáo đúng hơn là giết quân thù. Trong suốt Đệ Nhị thế chiến, một vài Phật tử người Anh vẫn là người theo lập trường hiếu hoà, trong khi nhiều người khác cảm thấy rằng đó là nhiệm vụ chống lại Đức quốc xã của Hitler.

Luận điểm thứ nhì coi tội ác giết người không thể tránh được, nhưng vẫn còn ít tội hơn là tội xâm lăng giết người. Một quân nhân Phật tử có thể làm giảm tội giết người của mình bằng cách thể hiện những hành vi lương thiện. Nếu một người phải đi lính nghĩa vụ là điều trái với ý nguyện của mình, họ có thể sợ hãi việc giết người nhiều hơn là bị giết, vì giết chỉ đưa tới lãnh nghiệp báo. Đối với một vài nhân viên của chính quyền, nếu họ là Phật tử, thì nỗi khó xử lại càng trầm trọng hơn. Giáo lý Phật giáo thúc đẩy tránh sử dụng bạo lực, hoặc là tối thiểu hoá khi buộc phải sử dụng.⁷⁰ Dĩ nhiên điều này không luôn luôn được áp dụng trong thực tế. Thí dụ như quân đội của chính phủ Sri Lanka

dùng để chống lại kháng chiến Tamil đôi khi có tác dụng mạnh và không hề phân biệt gì hết.

Những luận giải và dính liú của Phật giáo đến bạo lực

Sri Lanka

Trong Phật giáo Nguyên Thủy thì không có kinh điển nào diễn giải bạo lực, nhưng các trước tác sau này có đề cập đến vấn đề này. Tại Sri Lanka, ngày trước gọi là Tích Lan, đã có sử biên niên ghi chép lại những hành vi của của vị vua Phật tử và sinh mệnh của Phật giáo từ khi được du nhập vào hòn đảo này từ năm 250 trước công nguyên. Một biên niên sử bằng tiếng Phạn về Tích Lan quan trọng nhất là Mahà-vamsa⁷¹ được trước tác bởi vị sư Đại thừa vào thế kỷ V hoặc VI sau công nguyên. Hơn một phần tư của tài liệu đề cập đến việc trị vì của vua Dutthagàmani, (Sinhala Dutugàmunu, 101-77 trước công nguyên), tôn vinh ngài là một trong những anh hùng vĩ đại nhất của Tích Lan, (phần đông người Tích Lan là Phật tử và là thành

phần đa số trên đảo). Chương XXV có kể lại việc ông đánh bại Elàra, một tướng lãnh của Tamil không theo đạo Phật, người đã tấn công đảo từ Nam Ấn và cũng thiết lập một vương quốc ở phía bắc kéo dài được hơn 44 năm. Elàra là một người trị vì từ tâm mà còn che chở cho Phật giáo, nhưng sử Mahà vamsa lại kể rằng chính ông là mối nguy hiểm cho sự an nguy của Phật giáo trên đảo. Dutthagàmani nói rằng ông đấu tranh không phải là vì có niềm vui của sự thống trị mà chính vì muốn bảo vệ cho Phật giáo. Vì thế mà những hành vi của ông ta được coi gần như là thánh chiến trong lịch sử Phật giáo, dù việc này được coi như là một cuộc chiến phòng thủ.

Sử kể rằng để bảo vệ Phật giáo, quân đội của Dutthagàmani đã có các tăng sư tháp tùng và có di tích

của Phật giáo về gươm giáo. Tăng sư được khuyến khích cởi bỏ cà sa và thành chiến sĩ, và có người trở thành tướng lãnh. Sau khi đánh bại quân Tamil nhà vua buồn khổ về vô số cái chết mà ông gây ra -cũng giống như tâm trạng của vua Asoka đã làm

sau khi việc bại trận của Kalinga- có những A La Hán là các sư đã được khai ngộ đoạn chắc với ông là người chết không ngăn lối của ông vào thiên đàng. Họ nói: „Muôn tâu bệ hạ, ngài đã gây thiệt mạng cho một nửa dân tộc, nhưng Phật tử đã tìm nơi lánh nạn, những người khác tuân theo ngũ giới. Phần còn lại là những người xấu xa với những quan điểm sai trái, họ chỉ cũng được coi như thú vật. Bằng nhiều cách khác nhau, bệ hạ sẽ soi sáng lời giáo huấn của Phật, chính vì thế mà xin bệ hạ đừng bận tâm lo nghĩ.“⁷²

Đoạn sử này được viết ra mấy thế kỷ sau khi những biến động cố nhằm mô tả đúng vào lúc có những đe dọa mới từ Nam Ấn, đúng hơn nên được coi là nhằm suy nghĩ sai lầm khi cho rằng giết một người ác thì ít tội hơn một người đạo hạnh, giết một con người có chủ tâm thì tội nhiều hơn giết một thú vật. Trong mọi trường hợp thì nhà vua đã tìm phương cách sám hối về hành vi của mình bằng cách sống một cuộc đời hữu ích cho cộng đồng, trước khi tái sanh vào cõi thiên đàng.

Thực ra, Dutthagamani là người đầu tiên thống nhất lại hòn đảo, ngay cả biên niên sử có nói rằng không phải tất cả những người chống lại ông đều là người Tamil và ông đã phải chống 32 vị vua trước khi tới được vương quốc của Elàra từ cực nam.⁷³ Khi sử cố tô đậm lại mọi hành vi của ông chỉ đơn thuần là một sự phòng vệ Tích Lan và bảo vệ Phật giáo là điều phóng đại. Sử đồng hoá người Tích Lan là theo Phật giáo và những người Tamil là lực lượng đang đe dọa có lẽ chỉ là một sản phẩm của những thời kỳ về sau. Có việc pha trộn về văn hóa và sắc tộc từ thời sơ khai, những việc này suy tàn dần từ thế kỷ thứ V khi những nhà lãnh đạo của ba vương quốc nam Ấn độ thành công trong việc làm suy yếu ảnh hưởng của Phật giáo trong xã hội Ấn độ giáo tại nam Ấn và đe dọa đến sự ổn định chính trị của Tích Lan làm nảy sinh sự lo sợ về những khó khăn cho Phật Giáo.⁷⁴ Đã có quá nhiều cuộc xâm lăng tác hại đáng kể trên đảo từ các nước Nam Ấn do người theo đạo Hindu cực đoan vào thế kỷ V, IX, X, XI và XIII.

Thế kỷ XX tại Sri Lanka, có một cuốn sách lập luận về sự dính liú của tầng sĩ Phật giáo tới các vấn đề xã hội gây nhiều ảnh hưởng là cuốn *Bhiksuwage Urumaya* của Walpola Ràhula.⁷⁵ Trong bối cảnh thuộc địa, sách này nói về chủ nghĩa dân tộc mang màu sắc tôn giáo và tinh thần ái quốc và mộ đạo của Phật tử Tích Lan. Sách cũng có đề cập đến hành vi của Dutthagàmani chống lại tướng Elàra, cuộc thánh chiến để nhằm giải phóng đất nước và tôn giáo khỏi gông kìm ngoại bang nhằm kèm hãm sự phát triển của Phật giáo.⁷⁶

Từ lúc ấy thì chủ nghĩa ái quốc và lòng mộ đạo của người dân Tích Lan được kết chặt vào nhau. Ái quốc trong tinh thần tôn giáo vào thời kỳ này làm tăng thêm sức mạnh cho tỳ kheo và cư sĩ vì coi việc giết người để giải phóng tôn giáo và đất nước không phải là tội ác nghiêm trọng.

Sử Mahà Vamsa kể rằng các đảng được coi như là A La Hán có nói những người Tamil bị giết không phải là người.⁷⁷ Ràhula nói đó là hoàn toàn đi

ngược lại lời Phật dạy. Đối với chúng ta hiện nay, thật là khó mà xác nhận hay phủ định lời của các A La Hán sống vào thế kỷ II trước công nguyên đã có tuyên bố như thế hay không. Nhưng có một điều hiển nhiên là Mahàman Thera, tác giả của biên niên sử Mahàmàna Vamsa, sống vào thế kỷ thứ V sau công nguyên, đã ghi nhận điều này trong sử Mahà Vamsa.⁷⁸ Ông cho rằng điều này chỉ rõ các sư tăng có trách nhiệm trong thời kỳ này phải chấp nhận ý nghĩ như thế và coi rằng đó là một nghĩa vụ hy sinh khi dấn thân vào việc phục vụ cho xứ sở cũng giống như phục vụ cho tôn giáo.

Khi Richard Gombrich phỏng vấn những sư tăng người Tích Lan vào thập kỷ 1960, ông tìm ra rằng hầu hết, nếu không phải là tất cả, các sư tăng hầu như do dự chấp nhận quan điểm do Dutthagàmani đề xuất, vì họ nghĩ rằng không hề phù hợp với đạo đức Phật giáo. Tuy nhiên, những khuôn mẫu này quá mạnh đến độ khó có thể bị phá vỡ những sự kiện lịch sử.⁷⁹

Khi các sư tăng được hỏi về đạo đức của vua Dutthagàmani trong chiến tranh, thì các câu trả lời có khác nhau đôi chút, nhưng tựu chung lập luận tiêu biểu là giết người Tamil là có tội, nhưng không quá trầm trọng, bởi vì mục tiêu chính không là giết người mà chính là cứu Phật giáo. Ông ta không hề có tâm địa giết người. Nhưng phải nói là ông ta không trả giá cho tội lỗi của mình là một điều sai.⁸⁰ Chỉ có một vị sư nói rằng nhà vua sai lầm trong suy nghĩ của mình, khi cho rằng mục tiêu tối hậu của ông ta làm cho hành động của ông ta là đúng, thì đây là một điều sai. Chỉ có hai vị sư nói rằng vua không có tội. Một vị sư, dù tế nhị nhưng lại thẳng thừng, nói nhà vua không có tội khi giết người Tamil, khi họ có quan điểm sai trái. Vì thế giết người để cứu tôn giáo thì không sai. Người khác lại cho rằng giết người không có tội khi nhằm bảo vệ Phật giáo, đúng như Dutthagàmani làm.⁸¹

Từ năm 1983 Sri Lanka thường có nhiều tin liên quan đến nổi loạn đẫm máu giữa các chủng tộc, vì sự xung đột dữ dội giữa chính quyền và kháng

chiến quân thật nhằm tâm trong chiến đấu dành độc lập cho Tamil tại vùng đông bắc của hòn đảo.⁸² Sự xung đột giữa đa số người Tích Lan, mà họ chiếm đến 74% và người Tamil chỉ chiếm có 18 % dân số. Mục tiêu xung đột nhằm vào các vấn đề sử dụng ngôn ngữ, các khu vực định cư cho nông dân và phân chia quyền lực cho địa phương. Ngôn ngữ của Tích Lan chiếm ưu thế, những người nói tiếng Tamil cảm thấy bị thua thiệt trong vấn đề giáo dục và lao động trong chính quyền. Phương thức giải quyết định cư cho nông dân có dính liú tới phong trào của người Tích Lan trong các khu vực khô ráo, mà họ đã định cư từ thời sơ khai, làm bất quân bình dân số hiện nay với người Tamil trong các khu vực này. Việc tản quyền địa phương cho các khu vực của người Tamil được đặt ra nhằm giải quyết vượt qua các vấn đề kinh tế, mặc dù là các thành phần cực đoan luôn muốn tìm một nhà nước tự trị. Những căng thẳng bắt nguồn từ các vấn đề này càng lên cao trước những áp lực về dân số bộc phát lan rộng và thành quả tệ hại về kinh tế của xứ sở, mặc dù có nhiều kỷ lục tốt đẹp về y tế và giáo dục.

Xung đột mang tâm vóc tôn giáo. Đa số những người Tích Lan là Phật tử và Phật giáo là một thành tố quan trọng trong bản sắc của họ. Thực ra, trong chiều dài lịch sử về tôn giáo tại hòn đảo này thì người Tích Lan đã đóng góp rất nhiều trong việc bảo tồn và phát huy Phật giáo Nguyên Thủy. Hầu hết người Tamil là người Ấn, nhưng tôn giáo không được coi trọng như là một phần trong bản sắc văn hoá của họ. Phật tử Tích Lan tự coi mình như là một thiểu số đang lâm vào nguy hiểm khi bảo vệ truyền thống xa xưa của mình. Trong khi người Tích Lan chiếm đa số trong nước, những chuyện xâm lăng của quá nhiều người Tamil từ Nam Ấn gây cảm tưởng bất an cho họ. Juergensmeyer đã phỏng vấn một sư tăng lãnh đạo vào năm 1987. Vị sư này có nói về phương diện địa lý thì Giáo hội Phật giáo Tích Lan quá nhỏ bé và mong manh như là một giọt nước hay một hạt cát trong đại dương mênh mông.⁸³ Ít nhất đối với người Công giáo nước Anh thì việc tưởng tượng ra những kịch bản sau đây sẽ mang lại sự hiểu biết vấn đề tường tận hơn trong tâm trí họ. Nếu so sánh

đảo Ai nhĩ Lan thuộc về nước Anh giống với Sri Lanka và các quần đảo Bắc Âu giống như các nước Đông Nam Á, thì các bán đảo theo đạo Thiên Chúa này sau một thời kỳ dài là một pháo đài kiên cố của Thiên chúa giáo, phải đối phó với châu Âu thế nào khi hầu hết trở thành Hồi giáo, việc này giống như Phật giáo gặp phải khi đối đầu với Ấn độ giáo tại Ấn, khi sự hiện diện của người Hồi vây quanh vùng Nam Á của nước Anh có thể gây nên nhiều nỗi lo âu, đặc biệt là nếu ở đó đã có một lịch sử về sự xâm lăng của người theo đạo Hồi ở châu Âu. Hơn nữa, nếu đạo Thiên chúa dù cải biến thành đạo Tin Lành, chỉ hiện diện tại Anh và các nước Bắc Âu, có thể so sánh giống như Phật giáo Nguyên Thủy tại Tích Lan, thì mối lo âu lại càng tăng lên. Dĩ nhiên, sự so sánh tương tự với tình hình của Do thái giáo tại Isarel nơi mà lại một lần nữa cho thấy người ta cảm nhận rằng có một nhu cầu bảo vệ đất nước vì lý do tôn giáo.

Sau khi dành được độc lập từ người Anh vào năm 1948, Phật tử Tích Lan luôn tìm cách hồi sinh và phát triển văn hoá của mình sau thời kỳ thuộc địa.

Họ cố vượt qua những di sản của thực dân để lại khi đem lại tương đối cho người Tamil một thiểu số đặc quyền. Trong việc xây dựng chủ nghĩa dân tộc dựa trên bản sắc Phật giáo và khi theo đuổi lý tưởng này thì họ dựa trên những nhận thức về nền văn minh Phật giáo Tích Lan và lại có những tác dụng tiêu cực là loại trừ những người Tamil không theo Phật giáo. Những giá trị của Phật giáo đã trở thành xáo trộn khi Phật giáo ngày càng được các tầng lớp dân chúng Tích Lan và cả nước xem như bản sắc. Trong khi sử Mahà-vamsa có ghi Đức Phật tiên tri rằng Phật giáo sẽ thịnh hành ở Sri Lanka. Điều này làm cho một vài người đã hiểu lầm mà hỗ trợ cho phong trào phục hồi lại toàn bộ và cho rằng chỉ có Phật tử giữ vai trò lãnh đạo.⁸⁴ Viễn tượng này đã đưa đến việc Phật tử lạm dụng vị thế đa số của mình và loại trừ người Tamil mà họ vẫn luôn nghĩ rằng mình còn là thiểu số đặc quyền. Chính khách người Tích Lan đã gây cường điệu tạo thu hút dư luận, họ lợi dụng tôn giáo để thủ lợi bằng cách tổng quát hoá các vấn đề chính trị.⁸⁵ Các đảng đối lập thường phản đối khi đảng cầm quyền không quan tâm đến các yêu sách của

người Tamil. Cũng đã có những Phật tử chống lại việc này. Dù vậy, cả hai Đại hội Phật giáo Tích Lan và Tổng Hội Thanh Niên Phật Tử Tích Lan đã thông qua nghị quyết yêu cầu chính quyền hủy bỏ hệ thống đảng phái.⁸⁶ Sự chia rẽ giữa các tầng đoàn về các đường lối chính trị cũng không giúp được họ mặc dù có làn sóng dư luận chống lại việc này.

Nhưng đối với người cực đoan từ hai phía, bao gồm cả những sư tăng đã biểu tình chống lại những nhượng bộ cho người Tamil, thì những người hoà dịu có thể giải quyết vấn đề xung đột sắc tộc bằng cách nghiên cứu những quan tâm từ hai phía và khuyến khích việc tha thứ cho nhau những sai lầm trong quá khứ. Trong những nỗ lực nhằm bảo vệ Phật giáo, Phật tử Tích Lan cần phải quan tâm nhiều hơn nữa đến các vấn đề mà họ đang bảo vệ và nên ít chú trọng hơn những nhu cầu cho nội dung chính trị của vấn đề này. Nhấn mạnh lại giá trị Phật giáo về bất bạo động và khoan dung là việc cần thiết, xem đó như là một mô hình đa nguyên về chủ nghĩa dân tộc mang

màu sắc Phật giáo.⁸⁷ Tambiah chỉ rõ rằng khi nhà nước chú trọng quá mức vào luật lệ Anh làm di sản, nhưng luật lệ này không thể tìm ra được những vấn đề đặt ra trước thời thuộc địa.⁸⁸ Các vị vua trước thời thuộc địa Anh đã dựa theo mô hình một giải ngân hà có một tâm điểm tương tác một cách năng động với các nước chư hầu hoặc các nhóm di dân vây quanh, mà không hề dựa trên một mô hình nhà nước cứng nhắc và độc quyền.⁸⁹ Ông cảm thấy rằng việc lý tưởng hoá quá khứ xa xưa của Tích Lan đã đưa đến việc xem nhẹ thời trung cổ và trước thuộc địa mà thời đó đã có một nền văn minh đa nguyên và đa văn hoá mang đặc trưng Phật giáo.⁹⁰

Vào cuối thập kỷ 1990 chính quyền của bà Kumaratunga đã có những đối thoại hòa dịu với người Tamil cực đoan và cố gắng đánh bại người Tamil theo phong trào kháng chiến Tiger. Tháng 11 năm 1997 bà đã đề ra kế hoạch lập ra một quốc gia với mô hình liên bang và địa phương tự trị, đặc biệt là các lãnh vực an ninh, nông nghiệp và thuế vụ. Trong khi những người theo chủ nghĩa dân

tộc Tích Lan và các nhà sư nổi tiếng chống lại việc này, người ta vẫn hy vọng rằng sẽ đạt đến sự đồng thuận qua cuộc trưng cầu dân ý để đánh đổi việc tổn thất ít nhất 50000 sinh mạng, quân phí lên đến một phần tư kinh phí chính phủ và nền kinh tế thành lụn bại qua thời gian.

Đông Nam Á

Trong thập kỷ 1970 tại Thái dân chúng cảm thấy bị đe dọa nặng nề bởi phong trào nổi dậy của cộng sản và sự xâm lăng của cộng sản sau khi Việt nam, Lào và Kampuchia rơi vào tay lực lượng này. Nhiều người thấy đây là một nguy cơ trầm trọng cho đất nước, Phật giáo và hoàng gia: đây chính là ba trụ cột của xã hội Thái. Trong chiến tranh Việt Nam đã có những căn cứ không quân của Mỹ đóng tại Thái để dùng vào việc ném bom vào các khu vực của cộng sản và các đường hậu cần tại Việt Nam và Kampuchia. Trong bối cảnh này, Kittivuddho một nhà sư nổi danh chống cộng cực đoan⁹¹ đã tuyên bố trong một cuộc phỏng vấn của một tạp chí vào 29 tháng sáu 1976 là việc giết

cộng sản hay cực tả không phải là sai lầm, vì việc giết như thế không phải là giết người. Bởi vì bất cứ người nào phá hoại đất nước, tôn giáo hay hoàng gia thì không phải là người mà là quỷ. Chủ ý của chúng ta không phải là giết người mà là giết quỷ. Đó là nhiệm vụ của tất cả những người Thái.⁹²

Ở đây người ta thấy một âm vang về khái niệm của con người mà không phải là người trong sử Mahāvamsa. Sử này nói khi ta chấp nhận việc giết người là trái lời Đức Phật dạy, thì việc giết người như thế chỉ xuất phát từ sự phân biệt như là tội nhỏ, nhưng đền bù lại bằng công đức. So sánh như vậy thì chẳng khác nào như giết cá rồi nấu dâng lên làm của cúng bố thí cho các nhà sư. Cuộc phỏng vấn này đã gây công phẫn trên báo chí Thái mà ông ta bị kết án là khuyến khích gây ra việc tắm máu một cách ngu xuẩn.⁹³ Hội đồng trưởng lão của giáo hội đã tố cáo việc biện minh giết người của ông và kêu gọi tăng đoàn kỷ luật ông vì đã vi phạm giáo luật khi gây ra những hậu quả tiêu cực.⁹⁴ Thực ra,

ngoài một phần nhỏ ngoại lệ, không có giáo luật nào cấm tăng sư phát biểu bất kỳ quan điểm gì.

Kittivudho đã tự bào chữa trong một bài thuyết pháp cho các vị sư mà trong đó ông nói rằng ý định diễn đạt của ông trong bài phỏng vấn là giết chủ nghĩa cộng sản như là một ý thức hệ ác quỷ không phải là tội. Trong một bài thuyết pháp dành cho các sĩ quan quân đội, dù vậy, ông ta xác định rằng nhiệm vụ của sư tăng là tiêu diệt chủ nghĩa cộng sản, nhưng thực tế là giết người cộng sản. Trong một bài thuyết pháp trước đó, ông nói rằng khi đối diện với một nguy cơ trầm trọng cho đất nước, tôn giáo và hoàng gia thì ông muốn cởi áo cà sa để giết quân thù. Trong một bài thuyết pháp cho các binh sĩ, ông nói giết 50.000 người để bảo đảm hạnh phúc cho 42 triệu dân Thái đó là điều chính danh. Làm điều này là việc đáng ca ngợi và không sa vào địa ngục. Nếu chúng ta muốn bảo vệ đất nước, tôn giáo và hoàng gia, thì đôi khi chúng ta phải hy sinh nguyên tắc đạo đức cho sự sống còn cho các định chế này. Ông thấy rằng phải hy sinh việc thiện nhỏ để cứu vớt những việc thiện

cao cả hơn. Trong một bài thuyết pháp nhân ngày lễ của Phật giáo, ông nói rằng chính vì bạo lực của cộng sản chống lại các sư tăng, nên hãy kiên quyết giết tất cả mọi người cộng sản và xoá sạch họ tại Thái ... Bất cứ ai muốn được ghi công phải tiêu diệt cộng sản. Người nào giết người cộng sản sẽ được ghi công. Nếu người Thái không giết cộng sản thì họ sẽ giết người Thái.⁹⁵

Những người đồng ý với quan điểm của ông đã đưa đến cuộc đảo chính của quân đội vào tháng mười 1976 làm chấm dứt một nền dân chủ được ba năm. Người ta thấy cảnh sát và các lực lượng cực hữu đã gia tăng các cuộc tấn công đẫm máu vào các nhóm sinh viên thiên tả và cộng sản đang chiếm các đại học.⁹⁶ Đây là một thời kỳ không may mắn cho chính trị Thái.

Tại Miến Điện trong dân gian ai cũng có một tư tưởng về thời đại hoàng kim hướng về ảo tưởng tương lai huy hoàng là sẽ do các minh vương khác nhau như Cakkavatti, Bodhisatta và Setkya MinBuddha Yaza, cai trị là những vị vua vừa có

khí giới vừa theo Chính Pháp của Phật.⁹⁷ Vị vua tương lai vừa có quyền lực thần bí để vượt qua mọi xáo trộn và tái lập được Chính Pháp của Phật trên thế gian. Trong thời kỳ bất mãn lan rộng, một nhà lãnh đạo có sức thu hút quần chúng phải nhập cuộc lãnh đạo nông dân nổi dậy để chống lại nhà vua hay thực dân Anh. Điều này đã xảy ra vào những năm 1839, 1855, 1858 và 1860. Lý tưởng này gắn liền với phong trào kháng chiến chống lại Anh vào năm 1886 cho đến 1869, phong trào nổi dậy của nông dân vào năm 1922 và cuộc chiến của nông dân vào năm 1930-31.⁹⁸ Giáo lý Phật giáo được chấp nhận khá phổ cập trong dân chúng về việc duy trì sự chống đối. Ngay cả Fiwelding Hell ghi nhận rằng trong suốt thời kỳ ông ta ở Miến Điện, dù luôn luôn có những cuộc vùng dậy, ông không hề thấy có sư tăng nào tham gia các việc này.

Tại Miến Điện, Thái Lan, Kampuchia và Lào, các vương quốc này chịu nhiều thăng trầm và không hề thiếu các xung đột lẫn nhau.⁹⁹ Trong chiến tranh các chùa Phật giáo bị phá hoại, tượng Phật

và kinh kệ bị tước đoạt như chiến lợi phẩm.¹⁰⁰ Việc này xảy ra vì lẽ họ coi đây như là nguồn gốc của một quyền lực thần bí đầy thắng lợi mà họ hưởng và chiếm từ bất cứ người nào đã có. Tại Miến Điện thế kỷ XI, vua Anawarta đã tấn công vào vương quốc Thaton, Nam Miến Điện, và lấy đi một bản sao của kinh Phật giáo Nguyên Thủy, nhưng Thato không đồng ý đưa lại cho khi vương quốc Anawarta khi nhập theo môn phái này. Năm 1767 quân đội Miến Điện cũng phá hủy Ayutthaya, thủ đô của nước Xiêm, bây giờ gọi là Thái, phá huỷ hầu hết các tu viện Phật giáo. Khi ta biết đến sự hủy diệt này, ta có thể ngạc nhiên tự hỏi tại sao có thể xảy ra như thế được khi các binh sĩ Phật giáo lại phạm lời giáo huấn của Phật về việc cấm sát sinh, khi họ mất đi mọi sự kềm chế trong chiến tranh và trở nên quá thô bạo. Tuy nhiên để so sánh với những người không phải là Phật tử, điều này có thể coi như không công bình, thí dụ như ta xem nhẹ những bạo lực khủng khiếp trong chiến tranh Thiên chúa giáo tại châu Âu cho đến thế kỷ XVI.

Khi Phật giáo nhân mạnh đến tinh thần không sân hận và hoà ái, thì điều này có nghĩa là, trong cả hai xã hội Thái và Miến Điện, khi đối mặt với lời lẽ giận dữ hay thù nghịch thì người ta chỉ chầu mày và nên tránh bằng mọi giá. Những hành vi này được coi như là người thiếu tự chế và thiếu quân bình. Người Thái là những người không khả năng giữ lòng thù hận. „Trong lúc tôi lưu trú tại Bangkok tôi không bao giờ nhớ có một trường hợp duy nhất nào mà thấy hai người Thái lại nổi nóng và hiếm khi cãi nhau.“¹⁰¹

Tính vui hài có thể giúp tránh mọi thù nghịch và tình trạng xung đột tiềm tàng. Những cách nói bóng gió, tán gẫu, gián tiếp thoá mạ, đôi khi là những phương cách dễ gây sự.¹⁰² Đôi khi giới quan sát phương Tây bình luận rằng khi một người Thái bị thực sự xua đuổi và nổi giận, đưa tới một loại bạo lực đột nhiên phát sinh không thể tiên đoán được. Những cơn bùng giận đôi khi làm giảm đi những bộc phát các gây hấn từ uất ức. Tuy nhiên quan điểm này không thể giải thích được những dấu hiệu tinh tế khi cơn giận đang lên mà

bất cứ người Thái nào cũng có thể thấy được. Thực ra không hề có nổi giận nào là đột nhiên. Người Miến Điện và người Thái không còn bị người Anh đàn áp nữa, dù sự đàn áp này khá quen thuộc tại Sri Lanka, nơi mà Martin Southwold giải thích rằng tại sao mức độ giết người tại Sri Lanka lại cao hơn. Ông ghi nhận tỷ lệ giết người có khuynh hướng cao nhất trong giới ngư phủ và ông ngạc nhiên bởi vì dù họ theo đạo Phật mà họ lại coi thường việc phạm giới đầu tiên của Phật là sát sanh khi họ thường xuyên giết cá. Điều này cho thấy rằng họ cảm thấy rằng họ đã là người gây tội.

Trung Quốc

Như ta đã thấy, kinh Đại Thừa có một đoạn cho phép sát sinh trong nghịch cảnh trừ khi việc này được bắt nguồn từ lòng từ tâm và thực hiện với thiện xảo. Những trong mức độ nào thì cách lý giải về sử dụng bạo lực này có phản ảnh được việc tu tập của Phật tử tại Đông Á không? Ở Trung Quốc, giới luật của tu viện có ghi ra điều thứ nhất là việc loại ra khỏi tăng đoàn một nhà sư có ý định giết

người, thay cho điều thứ ba của giới luật nhằm đặt tâm quan trọng của vấn đề.¹⁰³ Đến tuổi thì các Phật tử nổi tiếng về cách trốn tránh thi hành nghĩa vụ, và những người không là Phật tử than phiền một sự thật là các sư tăng lại được miễn đăng ký nghĩa vụ.¹⁰⁴

Tuy thế, một trong những lý do giải thích tại sao những người không phải là Hán tộc ở vùng Hoa Bắc theo đạo Phật lại được hưởng nhiều ơn phước màu nhiệm trong thời kỳ chiến tranh.¹⁰⁵ Dù họ quan tâm đến tu tập, sư tăng đã giúp họ hướng nhiều hơn về những phương cách hiếu hoà. Qua nhiều thế kỷ, quân đội Nhật và Trung Quốc đã dùng biểu tượng Phật giáo, cờ phướn gây thêm sức hành động và hăm dọa đối phương. Thiên Vương Tỳ Sa Môn, Vaisravanan, một trong Tứ Đại Thiên Vương của Phật giáo cổ điển đã trở thành nghi lễ chính trong thời nhà Tần, Trung Quốc, nhằm bảo đảm thắng trận để bảo vệ chánh pháp. Ở Nhật thì vị này cũng như là thần linh phù hộ cho binh sĩ. Phật tử Trung quốc và Nhật bản cũng đã đưa các vị thần chiến tranh không thuộc

Phật giáo vào trong đền đài thí dụ như Shinto kam a Hachiman, được coi như là Bồ tát.¹⁰⁶ Các vị vua Trung quốc đôi khi cũng dùng đến những luận giải của Phật giáo để sử dụng bạo lực. Năm 581, sau khi Tuỳ Văn Đế, Wenti, đã thiết lập nhà Tuỳ, Sui, ông tự tuyên bố mình là minh vương Calkkavatti. Ông nói chúng ta coi vũ khí chiến tranh toả ra cho chúng ta hương trầm và hương hoa. Ông nguyện tu theo hạnh Bồ tát và cho rằng chiến thắng của ông chân hưng Phật giáo và ông là người bảo trợ hào phóng cho Phật giáo.¹⁰⁷

Ở Trung Quốc đã có một vài vụ dinh liú của tăng sư với bạo lực: Những cuộc nổi dậy, khởi nghĩa hay chống đối của nông dân có tổ chức, dù được khơi mào hay gợi ý từ những Phật tử không hề thiếu tại một số địa phương dù không trở thành chủ yếu trong lịch sử Trung Quốc, như đã xảy ra tại Nhật. Các địa phương liên kết nhau trước sự yếu kém của nhà nước tập trung vào trung ương như tại Nhật. Khi quyền kiểm soát ở trung ương yếu đi, tôn giáo trở thành phong kiến cũng như xã hội, người ta thấy rằng các sư tăng từ trong dân

chúng lại tạo ra bè nhóm có vũ trang hoặc tự đặt mình vào vị thế lãnh đạo các nông dân. Tất cả đều có sự cấu kết của cường hào ác bá địa phương muốn dành tự trị.¹⁰⁸

Nhật Bản

Tại Nhật, Phật tử can thiệp vào sinh hoạt nhà nước công khai hơn tại Trung Quốc. Thực vậy, đã có một sự phối hợp giữa Phật giáo và nhà nước từ khi Phật giáo du nhập vào Nhật từ năm 538 sau công nguyên. Đến thế kỷ thứ X trong triều đại Bình An, Heian (794-1185), trật tự xã hội đã bị đảo lộn và một chính quyền trung ương mạnh không được tái lập cho đến khi triều đại Đức Xuyên, Tokugawa (1603-1867). Trong thời kỳ mà một xã hội phong kiến phát triển thì can thiệp của các lãnh chúa địa phương chiếm ưu thế, ngay cả đến một đề án nhằm thống nhất đất nước thúc đẩy các phe phái đồng thuận về sự thống lãnh này.¹⁰⁹ Đây là thời của các sòhei, hay các sư tăng lãnh đạo, việc này được coi như là một phần trong sinh hoạt đất nước.¹¹⁰ Một yếu tố trong các sự kiện này là các tu viện là trung

tâm quyền lực chính trị và nơi cấp phát đất đai trong thời kỳ bất ổn xã hội trong khi quyền lực chính trị chỉ là chuyện tha hồ dành giết cho bất cứ ai. Một yếu tố khác nữa là Phật tử Nhật đồng hoá mạnh mẽ mình với các tu viện hay các tăng đường, họ trở thành nhiều môn phái, đến đời mà sự khác biệt các tông phái này quá rõ nét hơn các nước khác theo Phật giáo.¹¹¹

Vào thời Bình An, giới quý tộc trị vì, vừa hoang phí vừa đàn áp, đã đòi hỏi tăng thuế và bắt dân làm việc nhiều hơn. Dân chúng phải tìm cách ẩn lánh vào các chùa vì là nơi được miễn mọi sưu dịch. Một vài người vào chùa ở và không chỉ mang danh là sư mà thôi, lại được chùa cấp đất cho họ. Chùa cũng sử dụng một lực lượng có vũ trang nhằm gìn giữ đất đai của mình chống lại nhà nước và sứ quân. Các sư tăng cũng có vũ trang nhằm chống lại các lãnh đạo môn phái của mình, thường là những người có gốc quý tộc hay có quan hệ với triều đình. Vào năm 1100, tất cả mọi tu viện lớn của Nhật đều theo môn phái Thiên Thai, Tendai, một tông phái được thành lập cùng khắp và đều có

vũ khí để bảo vệ quyền lợi của mình.¹¹² Một bản kinh chính của môn phái Thiên Thai là Kinh Đại Niết Bàn, Mahāparinivāna Sutra, có ghi lại nhiều đoạn kinh cho phép sử dụng bạo lực để bảo vệ chánh pháp. Cùng vào thời phát triển này, các sứ quân địa phương đã tạo nhiều cuộc nổi loạn nhằm chống triều đình.¹¹³ Xung đột phong kiến và tranh giành sứ quân bộc phát mà trong đó cũng có tranh giành giữa các môn phái và hoàng gia, giữa các môn phái và các sứ quân và giữa các môn phái với nhau.¹¹⁴

Trong thời kỳ Liêm Thương, Kamakura, đầy hỗn loạn (1192-1333), quyền lực của nhà nước trung ương bị hoàn toàn tan biến. Luật lệ là do giai cấp tướng quân, shogun, và các võ sĩ, bushi, làm ra. Chính giới võ sĩ đã giúp Phật giáo phát triển trong dân chúng, mặc dù họ cố dẹp bỏ những gốc tích sâu xa. Những tinh thần tự kỷ luật về đạo đức hay những nguyên tắc tu tập thiền định, coi thường cái chết, giúp cho võ sĩ chống trả lại âm mưu tấn công của người Mông cổ vào năm 1274 và 1281.¹¹⁵ Thiền sư Minh Am Vinh Tây, Eisai, (1141-1215)

lập ra môn phái thiền Lâm Tế, Rinzaō, được sứ quân bảo vệ tại thủ đô Kamakura, giúp cho sự liên kết giữa Lâm Tế và võ sĩ được bền vững. Các thiền sư thuộc môn phái Lâm Tế đã dạy cho các võ sĩ là những người chiến đấu trầm tĩnh, can trường, kỷ luật, không biết sợ hãi trước cái chết. Điều này có thể xem như là một mẫu mực cho những thiền xảo trong những hình thức nhằm đưa Phật giáo thích nghi vào cuộc sống cho từng nhóm người riêng biệt trong dân chúng. Võ sĩ đã ca ngợi tinh thần kỷ luật, dung dị và trực diện của Thiền.

Nhà cải cách quân phiệt, quốc gia cực đoan Nhật Liên, Nichiren (1222-82) và cũng là người từng sáng lập tông phái Thiên Thai, đã lập ra tông phái mới, Nhật Liên Tông, kêu gọi chính phủ đàn áp những tông phái Phật giáo khác, vì ông coi các tông phái này làm suy yếu đi nước Nhật, nhưng ông không thành công. Để hỗ trợ cho những lập luận của mình ông trưng dẫn kinh Đại Niết Bàn, Mahā-paranivāna Sutra. Tông phái này gặp phải sự xung đột với Tịnh Độ Tông, Jodo Pure Land, đặc biệt là chi phái Tịnh Độ Chân Tông, Jōdo shin.

Thời kỳ Túc Lợi Mạc Phủ, Ashikaga, (1333-1573) là một thời kỳ hỗn loạn thường xuyên, được cai trị cùng lúc của hai vua theo quy luật của hai sứ quân tranh quyền. Chi phái Tịnh Độ Chân Tông trở thành trung tâm của mọi tu viện kiên cố, tín đồ có vũ trang, cả tăng sĩ lẫn cư sĩ, nhằm bảo vệ tín ngưỡng và quyền năng của Đức Phật A Di Đà. Họ chiến đấu cuồn tín và tin rằng mình sẽ được tái sinh vào cõi tịnh độ nếu họ bị giết. Vào thế kỷ XVI tông phái này đã tổ chức và lãnh đạo nông dân nổi dậy và nắm quyền tại một khu vực của Nhật.¹¹⁶ Thế kỷ này cũng chứng kiến được các Phật tử Nhật Liên Tông tán công vào các cơ sở của Tịnh Độ Chân Tông và Thiên Thai Tông.

Thiên Thai Tông đã duy trì đạo quân của mình và Chân Ngôn Tông, cũng làm như vậy. Năm 1409, các sư của Thiên Thai Tông đã phổ biến tài liệu sau đây mà thường quy kết cho là của Ryōgen (912-85): „Không có văn hoá văn chương thì sẽ không có nghi lễ biểu lộ lòng kính yêu đối với các bậc trưởng thượng, không có quân đội thì sẽ không

có phương tiện để gây ấn tượng với các thuộc hạ. Thế gian sẽ được bình an nếu văn hoá và quân đội bổ sung cho nhau.¹¹⁷

Họ còn cho rằng trong thời kỳ này chánh pháp đã suy vi, dân không còn tôn kính tôn giáo. Do đó, cần phải có shuto, một nhóm người được tuyển ra từ các sư tăng kém năng lực, để ngăn ngừa mọi bất ổn nơi tu viện, mọi dị giáo và tạo điều kiện cho việc tu tập và thiền định.¹¹⁸ Tiểu sử của Royen cho thấy cùng thời gian này Royen đã thúc dục các vị sư của Thiên Thai tông dùng vũ khí để bảo vệ sự chính thống của các kinh sách Đại Thừa chống lại mọi dị giáo.¹¹⁹

Tuy thế, vào thời kỳ Túc Lợi Mạc Phủ, Ashikaga, thiền viện là nơi trú ẩn về an toàn, văn hoá, giáo dục, nghệ thuật mà một phần Thiên Lâm Tế đã có những ảnh hưởng sâu đậm. Thiền sư không tham gia vào các đấu tranh có vũ trang, mặc dù họ huấn luyện cho các võ sĩ và che chở cho các võ sĩ này khi cần thiết.¹²⁰ Lý tưởng của Thiên tông về sự vô tâm và về phản ứng tự nhiên đột hiện mà không

ràng buộc bởi tinh thần chấp trước đã ảnh hưởng đến kiếm thuật. Khi xem chuyện sống chết như là một hiện tượng vô nghĩa, thì lý tưởng này giúp cho ta không do dự, không sợ hãi trước cái chết. Suzuki đã trích một bài thơ Nhật từ thời trung cổ nói về tinh thần vô tâm này với trích đoạn sau đây

But striking is not to strike, nor is killing to kill
He who strikes and he who is struck
They are both no more than a dream that has no
reality¹²¹

Nhưng tấn công không phải là tấn công và giết
không phải là giết
Người tấn công và người bị tấn công
Cả hai đều không hơn một giấc mơ, mà giấc mơ
này không hiện thực
(Bản dịch xuôi của Phan Tấn Hải)

Đánh người, tâm vô tư
Giết người, lòng cũng chẳng
Kẻ công như người thủ
Ta, người, hư thực chẳng

(Bản dịch thơ của Lê Cao Bằng)

Chuyên luận về những trâm tư tối thượng là một bản văn Thiên vào đời nhà Tần Trung Quốc thế kỷ thứ VII đã giải thích rằng chỉ có điều ác trong khi giết người là có tội, nếu như kẻ sát nhân không coi chuyện chết như hư không và giống như mơ. Đến chừng nào mà người ta nhận ra một người hay một sinh vật thoát thai từ hư ảo, thì người ta không thể giết được một con kiến. Dù vậy, một người khi chối bỏ quan niệm này có thể giết người một cách tương tự như những thiên tai như giông bão hay đá sập chết người.¹²² Ngay cả khi cáo buộc rằng một người đã hiểu được sự hư ảo của cuộc đời cũng có thể giết người được, thì điều này không thuyết phục. Những người như thế phải biết rằng chính họ và vị thế của họ cũng là hư ảo luôn.

Vào cuối đời mình thì đôi khi các các võ sĩ dành thì giờ để suy nghiệm tại các tu viện. Nhưng khi họ còn hoạt động, đôi khi họ lại chấp nhận nghiệp sát máu của mình vì đã sinh ra trong gia đình võ sĩ như là một quả nghiệp trong quá khứ. Tại Nhật, vì

quá tôn sùng vào lòng trung thành với gia đình và truyền thống nên những quan điểm sai lầm về quả nghiệp càng sâu đậm.¹²³

Hai sứ quân quyền lực nhất đã dẹp tan những tu viện có vũ trang, với những trung tâm của Thiên Thai Tông trên núi Hiei, việc phá hủy này làm hàng ngàn cư dân bị giết, không có chết các tăng sư.¹²⁴ Chiến dịch bình định hoá này đã giúp thiết lập triều đại Đức Xuyên, Tokugawa (1603-1867) khi đất nước được thống nhất dưới sự lãnh đạo độc tài quân phiệt. Thời kỳ này Nhật Bản đã bế môn toả cảng chỉ trừ một vài thương nhân từ thế giới bên ngoài. Đến thế kỷ XVI thì người Bồ Đào Nha đã du nhập Thiên chúa giáo vào Nhật. Nhiều nhà lãnh đạo đã tạo thuận lợi cho việc truyền giáo với cả bạo lực cốt để ngăn trở quyền lực của các tu viện Phật giáo. Hiện nay, việc ngược đãi nhân tâm này được coi như là một thái độ có thể bị ảnh hưởng ngoại bang và chỉ là sự tranh đấu của một vài tôn giáo bí mật. Năm 1614, Phật giáo được thiết lập thành giáo hội và là cánh tay của nhà nước.

Qua nhiều thế kỷ thì giới võ sĩ quý tộc lãnh chúa được biết nhất là kiếm sĩ Samurai, thuật ngữ này gốc để chỉ những người lính chuyên nghiệp xuất thân từ các tầng lớp thấp trong xã hội hơn giới võ sĩ bushi.¹²⁵ Các lãnh chúa thời xa xưa đã ngộ được thiền trong một chừng mực nào đó, nhưng áp dụng các phép việc tu tập thiền vào áp dụng trong kiếm cung, kết hợp vào các giá trị tâm linh, đây là một hiện tượng chủ yếu chỉ có trong thời kỳ Đức Xuyên, Tokugawa, một thời kỳ mà đất nước sống bình yên và giới kiếm sĩ hưởng nhiều nhân nhã. Võ thuật của ngày xưa, bujutsu, liên hệ đến hiệu năng trên chiến trường, thì nay trở thành budò, một phương cách võ thuật nhắm vào việc đào tạo tâm linh và đạo đức,¹²⁶ mà bendò là một thí dụ về phương thức. Bằng cách này thì ảnh hưởng của thiền có thể tìm thấy trong việc nhấn mạnh đến tập trung thiền định, kỷ luật và kham khổ, không dùng ngôn ngữ đối thoại trực tiếp giữa thầy và trò.¹²⁷

Takuan Sòhò Zenji (1573-1645) khi dạy thiền cho người khấn nguyện làm võ sĩ ngay trọn đời đã tìm

cách đưa cho họ suy nghĩ đến vấn đề này qua các ngôn ngữ thiền. Ông diễn giảng về tinh thần vô tâm trong Fudòchi shinmoyoroku: „Tinh thần vô tâm cũng giống như tinh thần nguyên thủy. Đó là một tâm trạng cố bỏ mọi sự cứng nhắc, áp đặt và phân biệt hoá và khái niệm các vấn đề tương tự. Nếu người ta có thể thực tập được tinh thần vô tâm này xuyên suốt thì sẽ không dừng lại trước một sự vật đơn thuần nào và cũng sẽ không mất nó.“¹²⁸ Sự thích nghi uyển chuyển này chắc chắn là có giá trị dù trong một cuộc đời bình thường hay cuộc đời của một võ sĩ, dù trong nguy biến hay tu tập. Takuan không hề chống lại việc áp dụng các phương pháp tu thiền cho các kiếm sĩ: „Gươm ra khỏi vỏ mà không có ý muốn của gươm. Đó là tâm trạng trống rỗng. Nó giống như một luồng ánh sáng. Người sẽ bị đánh bại cũng ở trong tâm trạng trống rỗng cũng như khi một người cầm gươm. Đừng bận tâm nửa với thanh gươm anh đang đeo, hãy quên những gì đang làm và chống quân thù. Đừng để tâm vào người đang đứng trước mặt anh. Tất cả họ chỉ là hư không, nhưng hãy giữ tâm mình

đang bị hư không vây hãm.”¹²⁹

Những ý nghĩ như vậy có vẻ nguy hiểm về mặt đạo đức, nhưng Takuan đã thích ứng lời giáo huấn cho những người đã khẩn nguyện chiến đấu từ thuở lọt lòng. Ông cũng nhấn mạnh đến đức tính thiện cảm và từ tâm. Dù là giết hay cứu người, một người hoàn thành nhiệm vụ hành động với tinh thần tập trung cao độ, và nhất là không chú trọng vào việc phải quấy, người ta có thể phân biệt đúng sai.¹³⁰ Thời kỳ này tác phẩm của Takuan đã gây ảnh hưởng vào sự thành hình kiếm thuật của Nhật, mặc dù đạo đức Khổng giáo và nghi lễ của Chân ngôn tông, Shingon, cũng gây ảnh hưởng song hành với thiền.¹³¹

Thiền trở thành một trong những ảnh hưởng vào đạo đức của chiến binh, nổi danh như võ sĩ đạo, Bushido.¹³² Việc này bắt nguồn từ những giá trị của các lãnh chúa trước kia và Khổng giáo¹³³ khi nhấn mạnh đến tinh thần trung thành đối với các lãnh chúa phong kiến, tự hy sinh, giữ gìn thanh danh gia đình, sức mạnh, thiện xảo, vô úy, tự kiểm

chế, thư thái trước cái chết, tâm hào phóng.¹³⁴ Trong thời kỳ Đức Xuyên, Tokugawa, giá trị học vấn theo Khổng giáo được tôn trọng, dù vậy, điều này làm cho khuynh hướng Samurai coi thường các giai cấp khác trong xã hội lại tăng lên. Điều tệ hại nhất của việc này là tự nó biểu hiện ra làm tôn thương đến tầng lớp bình dân. Tuy nhiên, giá trị của Khổng giáo về lòng nhân và quân tử và tinh thần hy sinh của Phật giáo cũng có nghĩa là các võ sĩ trở thành các quan lại có hiệu năng cho đất nước nếu tính theo bậc thang về nghề nghiệp.

Từ đó cho đến nay, nói chung thì việc huấn luyện nghiêm chỉnh kiếm thuật cũng mang đến giá trị của Phật, Khổng và Lão giáo, vì khắc sâu được những đặc điểm như khiêm tốn, kiên nhẫn, hợp tác, kỷ luật, tự kiểm, tinh thần minh mẫn, thân thể tráng kiện, và đặc biệt giúp đem lại niềm vui trong hành động và thành đạt mà lại không bon chen.¹³⁵

Các chuyện kể về những anh hùng trong quá khứ đều mang những giá trị ấy, thí dụ như chuyện kiếm sĩ Kami-idzumi Hidesuma, người đã cứu một đứa trẻ bị kẻ cướp bắt làm con tin và đe dọa giết

chết. Hidetsuma giả trang thành một nhà sư lấy được lòng tin tên cướp, rồi đánh bại y bằng nhu thuật, ju jutsu, và giao y cho dân làng xét xử.¹³⁶ Không phải ai cũng tuân thủ các giá trị này vì Bushido có chứa chấp nhiều phần tử không liên quan đến Phật giáo, mà họ mang bốn phận báo thù¹³⁷ và coi thường sinh mạng.

Từ thế kỷ XVIII, một hình thái mới của Thần đạo, Shinto, bắt đầu được phát triển như một tôn giáo chính thống tại Nhật nhằm phân biệt với những Phật và Khổng giáo ngoại nhập, giả tạo. Năm 1868, việc này được kết thúc bằng một cuộc lật đổ chế độ Đức Xuyên, Tokugawa, phục hồi hoàng gia, lập ra thời Minh trị. Ngay sau đó Nhật mở cửa cho ảnh hưởng Tây phương và hiện đại hoá nhanh chóng. Do tinh thần dân tộc do Thần đạo khởi xướng, về sau Nhật chiến đấu chống Hàn quốc, Liên xô và Trung Quốc, trong đệ nhị thế chiến chống Hoa kỳ và Anh.

Sau khi bị phê bình và ngược đãi vào đầu thời kỳ Minh trị, các môn phái Phật giáo của Nhật đã ủng

hộ chính quyền một cách tích cực và tác động tới các phong trào chống công giáo và cộng sản vào đầu thế kỷ XX.¹³⁸ Soyen Shaku, một viện chủ Nhật khi hồi tưởng lại lời thề của mình trong chiến tranh Nhật chống Liên Xô (1904-5) đã cố tìm hiểu và cũng chấp nhận bạo lực. Ông kết hợp lời giáo huấn Đại thừa, tính thực dụng thiên tông và chủ nghĩa dân tộc thành một tổng hợp các tư tưởng đầy thu hút và phức tạp.¹³⁹ Ông đã mô tả việc này khi chiến tranh giữa Nhật và Liên xô khi Nhật tham gia một cách vô vụ lợi nhằm chống loại quỷ dữ chống lại văn minh, hoà bình và khai sáng. Ông hy vọng rằng khi lính Nhật hy sinh, họ sẽ được trang bị tinh thần cao quý của Đức Phật.¹⁴⁰ Chỉ có một vài người đã vượt qua khuôn khổ thể chế của giáo hội và chống đối chiến tranh.¹⁴¹ Cả môn phái Thiên Tông và Tịnh Độ đã yểm trợ tiền bạc cho Nhật trong chiến tranh chống Trung Quốc.¹⁴² Một vài thiền sư đã hỗ trợ chủ nghĩa quân phiệt đang lớn mạnh trong những thập kỷ 20 và 30 và hướng dẫn thiền định nhằm chuẩn bị cho chiến đấu. Harada Sogaku (1870-1961) kể là người lính hoàn toàn nhất trí cao với công việc của mình, thi hành

bất cứ công việc gì được giao phó, dù xông trận hay chém giết, tất cả là sự biểu hiện rõ nét về tinh thần minh triết bồ đề tâm một cách cao độ: một sự nhất thể giữa thiên và chiến tranh,¹⁴³ đây là một sự đảo lộn lạ kỳ về giá trị của Phật giáo. Vào năm 1938, một nhà lãnh đạo kế thừa của Tịnh Độ Chân Tông và là bộ trưởng bộ ngoại giao và trong chiến tranh Trung Nhật, dưới sự kiểm soát của văn phòng ban Tôn giáo các tông phái Phật giáo, đã chính thức tham gia trong các cuộc động viên tinh thần theo quy định vào năm 1937.¹⁴⁴ Trong suốt thế chiến thứ hai, hầu hết các tông phái Phật giáo đồng ý hỗ trợ cho đất nước trong những nỗ lực này. Chỉ có một ngoại lệ là sư Soka Gakkai, là từ chối tham gia vào mặt trận thống nhất này.

Luật của võ sĩ đạo, bushido trở nên chiếm ưu thế do từ hình thức chủ nghĩa dân tộc của Thần đạo mà mọi ích kỷ cá nhân phải dẹp bỏ và trung thành vô điều kiện với hoàng gia. Lòng trung thành mù quáng này đã vượt qua những mong đợi trước đây. Theo võ sĩ đạo, sự xem thường cái chết theo thiên tông vẫn còn đó, điều này phải kể đến việc huấn

luyện cho các phi công thần phong cảm tử vào cuối thế chiến thứ hai khi người Nhật liều lĩnh. Cùng với ý nghĩ là thà chết hơn là chịu nhục khi đầu hàng, ý nghĩ này lại quan trọng trong việc ngược đãi các tù nhân chiến tranh, cũng như tạt sạt tập thể của những binh sĩ Nhật bị bắt giữ.¹⁴⁵

Từ thế chiến thứ hai, Nhật đã có hiến pháp cấm Nhật có lực lượng phòng vệ chiến đấu ở hải ngoại. Thí dụ như trong thời kỳ chiến tranh vùng Vịnh, lực lượng phòng vệ của Nhật chỉ được phép đóng vai trợ hỗ trợ phi quân sự, mặc dù các chính phủ phương Tây áp lực Nhật tích cực hơn.

Những hoạt động của Phật giáo đóng góp cho hoà bình trong thế giới hiện đại

Tại Miến Điện, Aung San Suu Kyi được nổi danh nhờ tinh thần đối kháng với chế độ quân phiệt theo chủ nghĩa Mác xít dân tộc, mà chế độ này không tôn trọng những chiến thắng vang dội của đảng bà trong những cuộc bầu cử trong năm 1990.¹⁴⁶ Tại Thái, Sulak Sivaraksa đã thành lập những tổ chức

phi chính phủ phục vụ hoà bình, nhân quyền, phát triển cộng đồng và đối thoại liên tôn và chống lại đảo chính của quân đội.¹⁴⁷ Tại Việt Nam, Thích Nhất Hạnh có những nỗ lực chống chiến tranh từ năm 1964-75 và trợ giúp người tỵ nạn. Tỵ nạn tại Pháp vào thập kỷ 70, ông là nhà văn sáng tác rất nhiều về các đề tài Phật giáo và hoà bình và cổ vũ cho phong trào Phật giáo vào đời.¹⁴⁸ Một người tỵ nạn khác là Đức Lai Lạt Ma, ngài đã trở thành một biểu tượng trên toàn thế giới về giá trị Phật giáo. Là người đứng đầu chính phủ lưu vong tại Tây tạng đóng ở Bắc Ấn, ngài đã tranh đấu không mệt mỏi để dành lại quyền kiểm soát lãnh thổ cho người Tây Tạng do người Trung Quốc chiếm. Ngài luôn chống đối sử dụng bạo lực và thúc đẩy về tinh thần từ bi và trách nhiệm phổ quát trong một thế giới ngày càng tương thuộc nhau hơn.¹⁴⁹ Các Phật tử đấu tranh cho hoà bình cũng có mặt ở Nhật, Sri Lanka và Kampuchia.

Những hoạt động hỗ trợ cho hoà bình thuộc tông phái Nhật Liên tại Nhật

Trong thời kỳ hậu chiến tại Nhật một số tông phái Phật giáo đã tích cực hoạt động trong lĩnh vực hỗ trợ cho hoà bình. Một trong những tông phái được kể đến nhiều nhất là Nhật Liên tông mà con số tín đồ lên đến 30% Phật tử người Nhật. Cứ theo bề ngoài mà xét thì người ta không kỳ vọng lắm tông phái này sẽ theo đường hướng hiếu hoà, mà vị lãnh đạo môn phái là Nichiren Daishonin (1222-82), một người cực đoan trong việc tấn công vào các tông phái Phật giáo khác vì ông coi họ là những kẻ phá hoại đất nước, kể cả việc ông còn đòi chính quyền phải đàn áp họ. Tuy thế, ông đã có một viễn kiến về việc cải thiện phúc lợi xã hội cho Nhật, mặc dù ông nhìn theo nhãn quan thuần túy Phật giáo.

Nippozan Myohoji là một tăng đoàn nhỏ thuộc tông phái Nhật Liên, dâng hiến hoạt động của mình cho hoà bình thế giới, chống đối lại chạy đua vũ trang và vũ khí hạch tâm. Nichidatschu Fujii (1885-1985), người sáng lập ra tông phái này đã đề cao giáo huấn chống sát sinh. Ông đã bị ảnh hưởng khá sâu đậm tư tưởng của Gandhi mà ông

gặp vào năm 1933.¹⁵⁰ Đối với Fujii không có gì là hợp lý khi giết người. Tư tưởng của Nhật Liên tông là giết một người để cứu vạn người là điều có thể tha thứ. Ông coi lập luận này là có thể chấp nhận được khi giết ông vua hung bạo, nhưng lại là nguyên tắc nguy hiểm mà tên sát nhân lạm dụng nhằm bảo vệ chính mình. Đối với Fujii việc quan trọng nhất là làm sao cứu muôn vạn sinh linh mà không giết chết một người nào. Không bao giờ tước đoạt sinh mạng của người khác, dù họ thiện hay ác. Trong thời kỳ đệ nhị thế chiến, năm 1944, ông chủ trương kết thúc chiến tranh sớm hơn và đề cao hoà bình.

Tăng đoàn Nippoizan Myòhòji đã lập hơn 60 An Hoà Tự tại Nhật, kể cả tại Hiroshima và Nagasaki, hai tu viện tại Ấn và một tại Sri Lanka. Vào cuối thập kỷ 70 một vài vị sư của tăng đoàn đã đến nước Anh và có quan hệ tới các cuộc diễn hành cho chiến dịch giải giới vũ khí hạch tâm. Năm 1980 họ thiết lập tu viện Stupa tại miền Tây của nước Anh, đặc biệt tại Milton Keynes.¹⁵¹ Các tu viện khác được thành lập sau đó tại Vienna (1983),

Massachusetts (1985) và Luân Đôn (1985) mà gây ấn tượng nhất là một tháp cao 34 mét tại công viên Battersa bên dòng sông Thames. Là những thành viên tích cực trong các phong trào chống chiến tranh và giải giới vũ khí hạch tâm, họ cho rằng sự hiện diện của các tu viện và uy lực tâm linh của các thánh tích Phật giáo mà các nơi này bảo tồn sẽ là một ngọn đuốc soi đường cho hoà bình trong một thế giới tao loạn.

Tại Nhật thời hậu chiến có nhiều tôn giáo mới được thịnh hành tốt bực nhằm đáp ứng nhu cầu tâm linh của thị dân. Đa số họ được cư sĩ hoằng hoá, một vài người có tu theo Nhật Liên tông. Một trong số tông phái này là Soka Gakkai đã thành công một cách đặc biệt. Khởi đầu như một hiệp hội nhằm cải cách giáo dục, năm 1930 hội này đã trở thành một chi phái của Nhật Liên tông. Dù được tách ra vào năm 1991, nhưng các sư tăng lại thấy rằng chi hội đã trưởng thành và lớn mạnh hơn chính phái. Trong đệ nhị thế chiến, hai vị trưởng lão đã bị bắt giam khi họ chỉ trích những nỗ lực chiến tranh, không tuân theo đường lối của chính

phủ khi tìm cách thống nhất Nhật Liên tông với các tông phái khác. Josei Toda (1900-58) một vị trưởng lão còn sống sau khi bị cầm tù đã cho biết việc Nhật bại trận và những cảnh ngộ khó khăn sau chiến tranh bắt nguồn từ việc tuyên truyền cho Thần đạo và xem thường chân lý của Nhật Liên tông.¹⁵²

Trong thời hậu chiến, Soka Gakki được lãnh đạo bởi Toda và Daisaku Ikeda (1928 -) mà cả hai là đầu mối cho phong trào cải đạo. Phong trào này đã thành công khi nhắm vào nhu cầu của các thị dân trong thời kỳ khó khăn và thay đổi. Phong trào này lớn mạnh nhanh mà thoát đầu dùng những kỹ thuật cải đạo khá táo bạo. Trong khi họ còn giữ quan điểm rằng để có thể chiếm một cách độc quyền để duy trì chân lý tôn giáo, họ sẽ không hợp tác vấn đề tôn giáo với bất cứ một tông phái hay một tôn giáo khác, nhưng họ cởi mở hơn và hợp tác trong những vấn đề môi sinh, hoà bình, nghệ thuật và trao đổi văn hoá.¹⁵³

Ikeda đã tham dự nhiều cuộc hành hương cho hoà bình, ông đề nghị về giải giới hoặc làm giảm đi những xung đột tại những nơi tranh chấp xôi động hoặc gặp gỡ những lãnh tụ tôn giáo và chính trị thế giới như Mikhail Gorbachev để thảo luận về tầm quan trọng của những vấn đề văn hoá.¹⁵⁴ Phong trào này đã tổ chức những cuộc trao đổi học sinh với Trung quốc và Liên xô để nhằm xoá tan những ngăn trở giữa các dân tộc¹⁵⁵ và nhấn mạnh đến vấn đề lý tưởng nhân quyền. Phong trào này còn hỗ trợ cho Liên Hiệp Quốc và Phủ Cao Ủy Tị Nạn, đã tổ chức gây quỹ cho Cao Ủy tị nạn và trại tị nạn tại châu Á và châu Phi.¹⁵⁶

Soko Gakkai rất tích cực hỗ trợ về giáo dục hoà bình, tìm cách đem lại hoà bình thế giới. Ikeda tin rằng sức mạnh của quân đội hiện đại phải coi như hoàn toàn khác biệt với lực lượng phòng vệ dân sự mà người ta đã quen thuộc qua thời gian. „Tôi thấy không có lý do gì để biện minh cho quyền lực quân sự trong thế giới ngày nay... Tôi tin rằng những khuôn mẫu cho việc tiến hành một cuộc

chiến với danh nghĩa thật sự cho mục tiêu phòng vệ dân sự thật là khan hiếm.¹⁵⁷

Ikea công nhận bản chất và phí tổn cho vũ khí hiện đại, nhưng ông nói phòng vệ dân sự bằng vũ khí chỉ đạt được mức độ giới hạn của nó....“Đã đến lúc chúng ta trở về những nguyên tắc khởi thủy. Khởi điểm mới của chúng ta phải là quyền sinh tồn của dân tộc trong toàn thế giới, không phải chỉ dành cho một đất nước nào.”¹⁵⁸

Giống như Đạt Lai Lạt Ma, Soka Gakkai nhấn mạnh rằng thế giới là một mạng lưới tương thuộc mà ta cần phải học hỏi để làm việc trong hài hoà.¹⁵⁹ Ông nói vũ khí hạch tâm là tội ác cùng cực, phải tìm cách phá hủy nó và phải cải thiện bản tính hung ác của con người muốn sử dụng nó. Trong khi hệ thống giáo dục hiện đại của Nhật lại không chú trọng đặt lại vấn đề quân đội Nhật đã phạm tội ác tại Trung Quốc và trong Đế nhị thế chiến, Soka Gakki tìm cách mang lại sự quân bình khi xuất bản hàng loạt các sách vở ghi lại những hình ảnh về chiến tranh. Việc này nhằm mục tiêu đề cao tinh

thần phản chiến và đảm bảo rằng Nhật sẽ không lập lại những lỗi lầm trong quá khứ. Đã có nhiều cuộc triển lãm về những hình ảnh ghê tởm của chiến tranh, đặc biệt là chiến tranh nguyên tử.¹⁶⁰

Một trào lưu tôn giáo khác cũng dựa vào Nhật Liên tông là Rissho-Kōseikai vào năm 1938. Tông phái này kết hợp giữa kinh Liên Hoa và giáo lý Thích Ca Mâu Ni, thờ cúng tổ tiên, thực hành Bát Chánh Đạo và tu tập theo hạnh Bồ tát. Họ rất tích cực trong phong trào hòa bình mà họ quan tâm sự sám hối của Nhật qua Đế Nhị thế chiến dù chính phủ Nhật không hề công nhận minh xác. Vào thập kỷ 70 các hội viên thuộc Hội Thanh Niên Phật tử Rissho-Koseikai đã lập ra một tháp hữu nghị tại Phi Luật Tân. Đây là một nỗ lực nhằm đem lại sự hàn gắn những đau khổ do người Nhật gây ra. Khi nhà lãnh đạo của hội này là Nikkyō Niwano đến Singapore vào năm 1975, ông đến viếng đài tưởng niệm những người dân bị Nhật giết. „Khi chúng tôi dừng xe lại thì từ trong tận đáy lòng của chúng tôi, chúng tôi cầu nguyện trước tháp đèn.“¹⁶¹ Ông ta biểu lộ lòng hối tiếc sâu xa về việc Nhật tấn

công Trân Châu Cảng và về những hành vi trộm cướp của lính Nhật tại Trung Quốc trong thập kỷ 1930.¹⁶²

Nhiều cá nhân người Nhật cũng đã ăn năn đối với hành vi của nước Nhật trong chiến tranh. Takashi Nagase, người đã từng là thông dịch viên cho cảnh sát hoàng gia Nhật, đã là một người trong số họ.¹⁶³ Dù ông tình nguyện chiến đấu trong chiến tranh và ông tin trung thành tuyệt đối với nhà vua, ông đã thấy được sự tàn ác của bao đồng đội gây ra cho tù binh đồng minh khi xây đường xe lửa Miến Điện và Thái và thiệt hại nhân mạng. Ông đã có cơ hội thấy điều này và gây cho ông thay đổi lòng mình. Trở lại Nhật, ông chịu nhiều xúc động khi hồi tưởng đến những cảnh đối xử bất nhân và ông tự nguyện rằng dùng hết cuộc đời mình để tự xử chính mình và đền tội đã phạm trong chiến tranh. Năm 1963 ông trở lại nơi đã xây cầu Kwai tại Thái và từ năm 1995 ông trở lại nơi đây 86 lần. Kể từ năm 1976, ông tổ chức cuộc họp mặt thường niên giữa các người Nhật và các cựu tù binh, lập công viên tưởng niệm và cấp học bổng cho các con cháu

của một số người bị bắt làm lao nô tại Thái. Năm 1986, ông xây một tu viện Phật giáo cho hoà bình để cầu siêu cho người quá cố. Ở đây ông quy y ngắn hạn thành một nhà sư theo truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy của Thái. Ông đã gây tình thân hữu với các cựu tù nhân. Một người trong họ đã mô tả ông là một trong những người cao cả mà họ gặp được.

Sarvòdaya Sramadàna. một lực lượng xoa dịu xung đột tại Sri Lanka

Stanley Tambiah, khi phê bình về những khía cạnh liên quan đến Phật giáo trong xung đột về sắc tộc tại Sri Lanka, ông có đề cập tới hai điểm. Thứ nhất là lý tưởng hoá quá khứ khi chú trọng ý kiến của minh vương Cakkavatti khi mà vua bày tỏ lý tưởng về một nền luật pháp hướng về phúc lợi. Thứ hai là khi sách biên niên sử ghi lại những văn minh Phật giáo Tích Lan như là một xã hội nông nghiệp hợp tác bình đẳng. Tambiah là một người Tamil ở Tích Lan cũng là một nhà nhân chủng học Phật giáo Đông Nam Á nổi tiếng, ông nhìn một

cách khá cay đắng trước khi cố tìm ra những lý tưởng xa xưa để phác hoạ cho xã hội đương đại, mà ông thấy là lý tưởng này chỉ là kết hợp vào trong chủ nghĩa dân tộc Tích Lan. Cho dù đây là một sự nối kết không cần thiết nhưng cũng đã có những yếu tố tích cực thực sự trong viễn kiến này, nếu những lý tưởng này có thể được tách rời ra khỏi chủ nghĩa bảo tồn và tôn vinh sắc tộc.

Một trào lưu đã bắt nguồn từ trong một vài lý tưởng này. Nhưng thực ra một động lực cho sự hài hoà xã hội tại Sri Lanka là phong trào tự phát triển nông thôn Saryòdaya Sramadàna. Đây không phải là một tổ chức thuần túy Phật giáo. Dù vậy, tổ chức này đã ảnh hưởng sâu đậm từ Mahàtma Gandhi và giáo phái Tin lành Quakerism. Khi công nhận những công việc của mình là đóng góp cho hoà bình thì người sáng lập và ảnh đạo của tổ chức này là Ariyaratne đã được đề cử nhận giải Nobel hoà bình và đã lãnh giải hoà bình Niwano của Risshò-kòsei kai.

Mục tiêu chủ yếu của phong trào này là xoá bỏ các ngăn cách giữa các dân tộc, đặt trên cơ sở giai cấp, đảng phái chính trị, tài sản, tuổi tác, giới tính, sắc tộc hay tôn giáo, thúc đẩy dân chúng cùng sát cánh bên nhau làm việc để cải thiện các cơ sở địa phương. Một trọng điểm của tổ chức này tạo cho phụ nữ mạnh dạn lên tiếng nói và tích cực hơn trong việc phác hoạ cuộc đời của họ. Vào cuối thập kỷ 80, phong trào này là một tổ chức duy nhất có thể hoạt động khắp nơi trên đất nước, khi chính phủ không thể tới được những nơi do kháng chiến Tamil chiếm đóng.¹⁶⁴ Dân chúng từ hai vùng Tích Lan và Tamil trao đổi thăm viếng nhau, người Tamil viếng chùa Phật và người Tích Lan viếng đền thờ Hồi giáo.¹⁶⁵ Người Tamil có vị thế lãnh đạo trong tổ chức Sarvodaya và khi người Tamil hợp tác thì coi đây như là tổ chức chung của Sri Lanka hơn là một tổ chức Phật tử của người Tích Lan.¹⁶⁶ Tại các địa bàn hoạt động của Sarvodaya người ta tổ chức thánh lễ liên tôn, người theo tôn giáo thiểu số trong khu vực luôn được mời cử hành thánh lễ trước.¹⁶⁷ Một vài sư tăng Phật giáo có quan hệ tới phong trào do cư sĩ hướng dẫn theo

Ariyaratne, nhưng một vài người khác trong tầng đoàn lại tỏ ra có quan điểm cứng rắn chống lại mọi sự nhân nhượng cho người Tamil. Có một vài vị sư làm việc trong khu vực do người Tamil chiếm đóng đã cố tìm cách giúp đỡ người Tamil tiếp xúc với thân nhân của họ khi bị lực lượng an ninh bắt giữ.¹⁶⁸

Viễn kiến của Ariyatane cho tương lai của Sri Lanka là tạo một mạng lưới của cộng đồng tản quyền mà mỗi người cùng làm việc đều mang lại điều tốt đẹp cho bản thân và tha nhân. Giống như hầu hết người Tích Lan, dù vậy, tổ chức này cũng không muốn Sri Lanka bị chia làm hai mảnh. Lý tưởng của họ là có được một đất nước thích nghi với sự dị biệt trong nội bộ dựa trên lòng khoan dung dựa trên lý tưởng xuất phát từ Phật giáo. Tư tưởng này bắt nguồn từ Mahatma Gandhi và gây được cộng hưởng sâu xa trong Ấn Độ giáo.

Trong cuộc tạo loạn vào năm 1983, Ariyaratne đã yêu cầu vị chủ tịch của mình tuyên bố lệnh giới nghiêm tức khắc nhưng không thành công và ông

đã đơn phương thiết lập trại tỵ nạn.¹⁶⁹ Sau cuộc nổi dậy, tổ chức này đã có một cuộc hội thảo toàn quốc mà 2000 vị lãnh đạo tinh thần và dân sự cùng nhau tìm ra những phương cách để giải quyết tranh chấp. Hội nghị đã đưa ra „Bảng Tuyên bố của toàn dân về hoà bình và hòa giải dân tộc“ do tổ chức Savòdaya đề xuất. Bảng tuyên bố này nhấn mạnh rằng chỉ có không hận thù mới xoá bỏ hận thù, một nhu cầu cho một cuộc đối thoại thân hữu dựa trên những nguyên tắc chân lý và bất bạo động.¹⁷⁰ Họ đề nghị một cuộc diễn hành cho hoà bình từ phía nam Tích Lan đến Jaffna, một pháo đài của quân kháng chiến Tamil. Mặc dù khởi đầu có hàng ngàn người tham dự, nhưng chính phủ khuyến cáo là nên dẹp bỏ.¹⁷¹ Những cuộc diễn hành cho hoà bình ngắn hơn tiếp đó trong nhiều năm sau tại vùng cao nguyên. Được các nhà tài trợ phương Tây giúp đỡ, phong trào này trở thành tác động chính nhằm gây quỹ cứu trợ và tiếp tế cho người tỵ nạn.¹⁷² Năm 1994, Ariyanata đã thăm Jaffna nhằm cố tìm một giải pháp cho cuộc xung đột về sắc tộc.¹⁷³

Kế hoạch chiến lược của Sarvodaya vào những năm 1995-8 cho thấy tổ chức phong trào đã có vai trò trong việc tái hội nhập quốc gia nhằm giải quyết những vấn đề nghèo khó và những ước mơ về lối sống không đạt được, giúp giải quyết những vấn đề sắc tộc, trợ giúp người tỵ nạn và trẻ mồ côi. Công tác này cùng song hành với những trọng điểm của họ về các nhu cầu cơ bản của con người, từ vật chất đến tinh thần nhằm tránh đói nghèo và tiêu thụ xa xỉ. Một trong ba ưu tiên của họ là giữ một vai trò kiên quyết trong giải quyết xung đột và kiến tạo hoà bình.¹⁷⁴ Ariyaratne nhấn mạnh rằng nghị quyết giải quyết tranh chấp sắc tộc gắn liền với giáo dục tạo đoàn kết cho những người trong cộng đồng.¹⁷⁵ Ông nhấn mạnh rằng việc thúc dục chiến thắng kẻ khác không luôn mang lại một tình trạng kẻ thắng người thua, mà là tình trạng cả hai đều thua.¹⁷⁶ Theo đường lối này, tổ chức đã lập ra hàng loạt các cuộc hội thảo, dựa trên những học tập kinh nghiệm, với sự hỗ trợ của Asia Foundation, họ đã tổ chức huấn luyện cho 600 tăng sư thuộc Sarvodaya dần thân vào việc giải quyết các tranh chấp và hòa giải tại các xã thôn.¹⁷⁷

Burr cho biết rằng bước khởi đầu của công tác này, các tham dự viên sẽ cùng chia sẻ các quan điểm về các loại tranh chấp, phân loại tùy theo mức độ rồi cùng nhau suy nghĩ về mức độ mà các tranh chấp này có thể mang lại những kết quả tích cực. Họ cùng thảo luận nguyên nhân của xung đột theo quan điểm Phật giáo, đặc biệt nhấn mạnh đến vai trò của lòng tham, vô minh, cố chấp và nghèo khó. Điểm nhấn mạnh là cách giải quyết tranh chấp cần phải có một lộ trình thật cẩn trọng, một sự mô tả thật khách quan, thiện cảm cho nhu cầu này và quan tâm của các phe liên hệ. Để đạt điều này, chú tâm lắng nghe là điều cần thiết. Người ta cần khẳng định vấn đề hơn là công kích hay thụ động.

Tác động của Phật giáo trong việc khôi phục Kampuchia

Kampuchia, sau khi bị bom của Mỹ tàn phá trong chiến tranh Việt Nam, kể từ năm 1975 lại là nạn nhân dưới sự lãnh đạo công sản Khmer Đỏ mà họ theo hệ tư tưởng Mao. Mục tiêu theo đuổi của họ

là thiết lập một xã hội công bình, với ảo tưởng dựa trên nông nghiệp tự túc, không lệ thuộc ảnh hưởng ngoại lai. Thực tế, điều này có nghĩa là xoá bỏ nền văn minh hiện hữu, thị dân bị cưỡng bức thành nông dân trong các trại hợp tác hoá cực kỳ hà khắc, bệnh viện bỏ trống chỉ có y học dân tộc được chấp nhận, tu tập theo tôn giáo bị xử tử. Trong nhiều lãnh vực, sinh hoạt gia đình bị huỷ bỏ, nơi nào còn tồn tại thì trẻ con có quyền ra lệnh cho người lớn. Khmer Đỏ đã hành quyết một cách có hệ thống những người chống lại họ. Họ chọn ra những người sắc tộc thiểu số, những người có học vấn, các tăng ni mà họ coi là sống bám xã hội. Họ lập ra một cánh đồng tàn sát (killing fields) và giết từ 2 đến 3 triệu người bằng cách bỏ đói, bệnh tật, làm việc kiệt sức, tra tấn, hành hình, gia đình phân tán, tuyệt vọng và bị trầm cảm.¹⁷⁸ Dưới thời kỳ cai trị của Khmer Đỏ hầu hết 3600 tu viện Phật giáo đã bị phá huỷ và chỉ còn lại khoảng 3000 sư tăng trong số 50000 còn sống và nhiều ni cô đã chết.¹⁷⁹

Một điều may mắn khi Khmer Đỏ tấn công vào biên giới Việt Nam bị Việt Nam phản công lại

Kampuchia. Với sự đồng tình của những người Khmer Đỏ ly khai, Việt Nam kiểm soát Campuchia vào năm 1979. Thập kỷ 1980 đã chứng kiến xung đột có vũ trang liên tục giữa Khmer Đỏ, lực lượng dân tộc và chính quyền do Việt Nam lập ra. Năm 1989, do áp lực của Liên Hiệp Quốc, Việt Nam đã rút quân để lại một chính phủ bù nhìn. Năm 1991, tất cả các phe đã ký một hoà ước do Liên Hiệp Quốc thu xếp, nhằm dự liệu một chính phủ lâm thời bốn bên, đưa tới tổng tuyển cử vào năm 1993. Trong khi hoà ước cố chấm dứt bạo lực Khmer Đỏ bằng cách cho họ tham gia vào trong tiến trình hòa giải dân tộc. Họ tiếp tục những cuộc hành quân, đặc biệt nhất là gần vùng biên giới Thái phía tây Campuchia cho đến khi những thúc đẩy cho tiến trình hoà bình đạt được vào năm 1998.



Mahà Ghosànanda

Một khuôn mặt nổi bật trong công tác hàn gắn và phục hồi đất nước là Maha-Ghosànanda, một vị sư có tầm ảnh hưởng có thể so sánh với Mahàtma Gandhi và được đề cử nhận giải Nobel hoà bình vào năm 1996. Dith Pran, người là đề tài chính trong phim *The Killing Fields* đã nói về Ghosànanda như sau: „Dù toàn gia đình ông bị thảm sát trong đại hoạ, ông không tỏ ra chua chát. Ông ta là biểu tượng cho Phật giáo Kampuchia, hiện thân của lòng từ ái, khoan dung và tĩnh lặng của Đức Phật.“¹⁸⁰ Jack Korfiel nói: „Trong hai mươi năm quen biết với ông, ông là một người biểu hiện cho tôi lòng rộng lượng ngọt ngào, sự can đảm liên tục. Chỉ cần sự có mặt của ông, chỉ cần có nụ cười của ông, chỉ có tình thân ái của ông khôi phục được các vấn đề tâm linh.“¹⁸¹

Ghosànanda xuất gia sau khi chứng kiến những đau khổ của chiến tranh khi đồng minh tấn công Nhật tại Kampuchia. Ông tu học tại Kampuchia và

Ấn, sau đó tu thiền tại Thái. Tại Ấn ông làm việc trong một nhóm cứu trợ cho nạn đói tại Bihar vào năm 1967 và ông đã học những phương thức về hiếu hòa và bất bạo động từ Nichdatsu Fujii, người cũng đã chịu ảnh hưởng nơi Mahàtma Gandhi ít nhiều.¹⁸²

Năm 1978, sau khi Khmer Đỏ bị đánh bại, Ghosànanda đến trại tỵ nạn Sa Kaeo tại Thái và phân phối kinh sách về giáo lý từ bi của Đức Phật.¹⁸³ Ông bắt đầu dựng các chùa bằng tre, mặc dù Khmer Đỏ dọa dân chúng trong trại sẽ nguy hiểm đến tính mạng khi hợp tác, nhưng 200.000 người đã tham dự lễ khai mạc. Ghosànanda tụng nhiều lần cho dân chúng nghe kinh Pháp cú: „Trên thế gian này hận thù sẽ không chấm dứt hận thù; hận thù chỉ chấm dứt bằng không hận thù. Đó là quy luật tự ngàn xưa.“

Ông thường xuyên nhắc nhở dân chúng rằng hoà bình của đất nước chỉ có thể bắt đầu bằng tâm trạng an bình của từng cá nhân. Cùng với đường lối này, ông tổ chức cuộc họp hàng tuần cho các vị

lãnh đạo tinh thần các tôn giáo Phật, Hồi và Thiên Chúa giáo, thúc dục họ cùng làm việc phục vụ cho hoà bình và hoà giải. Tháng tư và năm 1980 đã có khoảng 120.000 người tỵ nạn trong trại này và các trại khác đã cùng nhau dành hai ngày cho thiền định và cầu nguyện cho hoà bình. Đa số là Phật tử nhưng cũng đã có nhiều tín đồ Thiên chúa và Hồi giáo tham gia.¹⁸⁴ Lời cầu nguyện cho hoà bình do Ghosànanda soạn ra có đoạn sau đây

„Nỗi đau khổ của Kampuchia quá sâu thẳm
Từ sự đau khổ này mà phát sinh lòng từ tâm vô
biên
Lòng từ tâm vô biên đem lại một tâm trạng an hoà
Một tâm trạng an hoà tạo nên một con người an lạc
Một người an lạc dẫn tới gia đình hoà ái
Một gia đình hoà ái tạo nên một cộng đồng yên ổn
Một cộng đồng yên ổn tạo nên một đất nước bình
yên
Một đất nước bình yên tạo nên một thế giới hoà
bình
Cầu xin chúng sinh sống trong hạnh phúc và hoà
bình.“¹⁸⁵

Khi tham gia việc tu tập các sư Thái đã giúp xây dựng các tu viện tại các trại tỵ nạn và tổ chức những ngày cầu nguyện cho hoà bình, tổ chức trường học và chương trình giáo dục tráng niên.¹⁸⁶

Tuy thế, năm 1980 quân đội Thái đã đuổi những người trong trại tỵ nạn Sa Kaeo này về lại bên kia biên giới vì họ muốn không thể dùng trại tỵ nạn để hỗ trợ cho Khmer Đỏ và cũng không muốn chuyện này xảy ra thường xuyên. Ý thức được sự khó khăn và nguy hiểm khi phải trở lại Kampuchia, Ghosànanda và các người khác đã tuyên bố dùng trại tỵ nạn như tu viện. Trong khi việc này không làm người Thái hài lòng vì chỉ có 7500 người Khmer Đỏ trong số 35.000 người tỵ nạn trong trại phải ra đi.¹⁸⁷

Ghosànanda làm việc và thăm viếng nhiều trại tỵ nạn và các cộng đồng tỵ nạn định cư khắp thế giới, thiết lập tu viện tại các nơi này, giúp các nhà lãnh đạo tinh thần xây dựng những chương trình bảo tồn văn hoá giáo dục và tâm linh. Năm 1980, cùng với Peter Pond, một người hoạt động xã hội của

Thiên Chúa giáo, ông đã thành lập Uỷ Ban Liên Tôn đặc nhiệm cho hoà bình tại Kampuchia. Họ giúp định cư các tăng ni còn sống sót để họ có thể phục hồi lời khẩn nguyện và nắm giữ vai trò lãnh đạo tại các tu viện của Kampuchia khắp thế giới. Với sự trợ giúp của các cư sĩ, Ghosànada đã lập hơn 30 tu viện tại Hoa kỳ và Canada. Ông đã giúp trùng tu nhiều tu viện tại Kampuchia, ông tích cực hoằng hoá các tăng ni trong việc sử dụng kỹ năng bất bạo động và theo dõi mọi hoạt động về nhân quyền.¹⁸⁸

Tại các cuộc hoà đàm do Liên Hiệp Quốc bảo trợ ông đã hướng dẫn một số tăng ni và thúc dục hoà giải và bất bạo động.¹⁸⁹ Khi dân chúng chống đối sự hiện diện của người Khmer Đỏ trong chính phủ lâm thời, ông cười và nói: „Chúng ta phải có hiểu biết và từ tâm. Chúng ta phải kết án các hành vi nhưng chúng ta không thể ghét người hành động. Với tình yêu thương chúng ta có thể là tất cả mọi điều nhằm đảm bảo cho hoà bình cho mọi người. Không còn cách nào khác.“¹⁹⁰ Ông cũng bình luận thêm rằng: „ Ác tâm cũng phải kể luôn vào trong

từ tâm của chúng ta, bởi ví chính nó là điều mà người ta rất cần thương yêu nhiều nhất.¹⁹¹ Nếu tôi đối xử tốt đẹp với một người nào đó, thì người đó sẽ học điều này và đến phiên họ sẽ đối xử tốt đẹp với người khác. Nếu tôi không tốt với họ, họ sẽ áp ủ lòng thù oán và đến phiên họ lại tiếp tục gây cho người khác. Nếu thế giới này không tốt đẹp thì tôi sẽ không nỗ lực nữa để cải thiện chính mình.“¹⁹²

Ông trích dẫn tư tưởng bất bạo động của Gandhi khi nhắm vào cứu cánh của mọi sự đối nghịch mà không nhắm vào cá nhân người đối nghịch. Đó là điều quan trọng. Chúng ta tôn trọng sự đối kháng. Điều này bao hàm rằng chúng ta tin vào tính nhân bản của họ và hiểu rằng ác ý là do vô minh gây ra. Bằng cách kêu gọi làm những điều tốt đẹp cho nhau, cả hai chúng ta sẽ đạt đến sự an hoà. Gandhi gọi đó là một thắng lợi cho cả hai.¹⁹³

Ông thấy kiến tạo hoà bình là một diễn trình chậm chạp, nhưng đều đặn và từng bước một. Trong ý nghĩa này thì hoà giải không có nghĩa là từ bỏ các quyền lợi và điều kiện, nhưng chính ra chúng ta sử

dụng tình yêu thương trong tất cả mọi cuộc thương thảo, ngoài ra không còn cách nào khác vượt qua vòng thù oán.¹⁹⁴ Khi nói về lòng từ bi thiếu thực tế khi không dùng trí tuệ, ông kể chuyện một vị vua đã từ bỏ việc chém giết. Bồ tát đã khuyên vua rằng dù khi bị trẻ con tấn công nhưng vua vẫn còn có thể bày tỏ sự bất bình khi cần thiết và trong tinh thần bất bạo động.¹⁹⁵

Trong thời kỳ dẫn tới những cuộc tuyên cử vào năm 1993 Ghosànanda, lúc này đã 69 tuổi, đã hướng dẫn một cuộc diễn hành cho hoà bình 19 ngày gần vùng biên giới Thái xuyên qua lãnh thổ Khmer Đỏ, tới thủ đô Phnom Penh, nơi đó có 8.000 cùng tham dự. Thường thì những cuộc diễn hành này có nguy hiểm vì do bản sể và được Liên Hiệp Quốc quan tâm theo dõi vấn đề an ninh. Dù vậy, thì cuối cùng lòng kiên quyết và niềm tin đã vượt thắng và Khmer Đỏ cho phép họ đi qua không hề bị nguy hại và tạo được một khung cảnh an lành khi họ diễn hành. Ý tưởng của Ghosànanda là hoà bình chỉ có được ở nơi nào mà người dân có thể đi trên đường phố mà không sợ hãi và chính

với sự bình an trong tâm hồn minh. Ghosànanda đã tổ chức nhiều cuộc diễn hành cho hoà bình tại Kampuchia. Vào tháng tư và năm 1994 ông đi bộ 175 cây số với 800 tăng ni từ Battanbang đến Angkor Wat xuyên qua vùng tây bắc nơi chiến tranh còn tác động. Trên đường đi dù có binh sĩ của chính quyền tháp tùng cuộc diễn hành và hướng dẫn họ qua các bãi mìn, đã có một vị tăng và một ni cô bị chết bị bắn từ bụi rậm.¹⁹⁶ Ông đã đóng vai trò lãnh đạo trong chiến dịch tháo gỡ các bãi mìn tại Kampuchia và các nơi khác và hướng dẫn một phái đoàn liên tôn hỗ trợ cho hòa đàm tại Sri Lanka. Ông trích dẫn phương cách của Phật giáo để giải quyết xung đột Sàkya/Sri Lanka và kêu gọi Phật tử có can dự vào xung đột giúp giải quyết vấn đề.¹⁹⁷

Ghosànanda dạy về tầm quan trọng của Thuyết Trung Đạo và hoà bình, tránh mọi đấu tranh với người đối nghịch bằng việc khen chê, phân biệt cái của anh và của tôi.¹⁹⁸ Tư tưởng của ông về đường lối đưa tới hoà bình như sau:

“Bất bạo động là nguồn gốc của mọi hoạt động. Chúng ta có thể làm được gì đóng góp cho hoà bình trong một thế giới bất an là điều quá ít. Và chính vì thế, khi chúng ta bắt đầu xây dựng hoà bình, chúng ta bắt đầu bằng sự quân bình do thiên định và cầu nguyện.

Kiến tạo hoà bình đòi hỏi lòng từ tâm. Nó đòi hỏi sự kheó léo khi lắng nghe. Khi lắng nghe, chúng ta phải tự quên mình ngay cả ngôn ngữ của chúng ta. Chúng ta nghe cho đến lúc nào mà chúng ta có thể nghe được bản tính hiếu hoà của chính chúng ta lên tiếng. Khi chúng ta nghe chính tiếng lòng mình thì chúng ta mới học cách nghe tiếng nói của tha nhân. Và từ đó tư tưởng mới sẽ nảy sinh. Phải có sự cởi mở và hài hoà. Khi chúng ta tin lẫn nhau, chúng ta khám phá khả năng mới để giải quyết các tranh chấp. Khi chúng ta nghe thật tường tận, chúng ta sẽ nghe hoà bình đang lộ dạng.

Kiến tạo hoà bình đòi hỏi sự tỉnh thức, ý thức sâu xa về một thế giới nội tâm và ngoại cảnh. Không có hoà bình với lòng tự hiềm, không chính trực

hoặc phê phán vô nghĩa. Chúng ta phải xác quyết là kiến tạo hoà bình quan trọng hơn là gây chiến.

Kiến tạo hoà bình đòi hỏi tinh thần vị tha. Chính tinh thần vị tha tạo nên cội rễ. Kiến tạo hoà bình, kỹ năng trong làm việc tập thể và hợp tác là điều chủ yếu. Chúng ta có thể làm gì để phục vụ cho hoà bình và cảm thấy chính chúng ta là người tiếp thu được phương cách này thì việc này còn quá ít người. Người thật sự đóng góp cho hoà bình sẽ phấn đấu cho hòa bình không vì vinh quang hay ngay cả vinh dự. Nỗ lực cho danh vọng hay vinh dự chỉ làm hại cho những phấn đấu này.

Kiến tạo hoà bình đòi hỏi khôn ngoan. Hoà bình là một con đường được chọn lựa với ý thức. Nó không phải là sự lang thang không mục đích nhưng là một cuộc du hành từng bước một.

Kiến tạo hoà bình bằng đường lối trung dung trong thư thái, không đối nghịch triệt để và không bị ràng buộc. Kiến tạo hoà bình có nghĩa là một sự quân bình tuyệt hảo giữa trí tuệ và từ bi, một sự

gặp gỡ tuyệt vời của nhu cầu nhân đạo và thực tại chính trị. Nó có nghĩa là từ bi nhưng không nhân nhượng và hoà bình không xoa dịu. Từ bi chính là phương cách duy nhất để đạt tới hoà bình.“¹⁹⁹

Kết luận

Như vậy, tiểu luận này về Phật giáo đã cho thấy truyền thống là một nguồn gốc quan trọng để tìm một giải pháp cho xung đột, nhưng những cội nguồn và ý tưởng liên hệ đôi khi cũng cần phải biết rõ hơn và áp dụng toàn diện. Phật tử Nhật làm quá ít để ngăn chặn chủ nghĩa dân tộc Nhật hồi đầu thế kỷ XX, dù vậy bây giờ họ rất tích cực trong việc cố vũ cho hoà bình. Thời kỳ hậu thuộc địa đã để lại một di sản bất ổn và việc tái chỉnh đốn xã hội tại các quốc gia Phật giáo. Điều rõ nét là tại một vài nơi, sự hồi sinh tôn giáo đã gây nguy hiểm khi phân hoá những nhóm sắc tộc không phải là Phật tử (Sri Lanka), chủ trương bình đẳng đồng hoá đưa tới thù hận (Kampuchia) và phong trào dân tộc chống thực dân đưa tới tinh thần bài ngoại (Miền Điện). Một điểm khôi hài nhất ở đây chính là những thí dụ tốt nhất nhằm minh chứng cho lời

dạy của Đức Phật mà vô minh và giáo điều là cội rễ của đau khổ của con người.

Chúng ta thấy có một khuynh hướng bất hạnh cho Phật tử vì đôi khi họ lại rơi vào việc phải đối xử ác độc với kẻ đối kháng mình trong chiến tranh như là hiện thân của ma vương, hoặc thành những kẻ làm điều ác thiếu nhân tính. Điều này có thể thấy được qua câu chuyện của vua Duttagamaji, trong chuyện Kittvuddho và trong nhiều cuộc xung đột khác tại Trung Quốc.²⁰⁰ Trong thiên cũng có sự nguy hiểm khi một vài giáo pháp cho phép giải thích về sự phi nhân cách hoá cho kẻ thù. Tại Miến Điện, Trung Quốc và Nhật chúng ta thấy Phật giáo là một thành tố trong những cuộc nổi dậy của nông dân chống lại bạo quyền đàn áp, đôi khi lại bắt nguồn từ khái niệm sai lầm khá phổ biến từ minh vương Cakkavatti về sự tái sinh của Đức Phật. Dù vậy, nói chung, những thất bại của Phật tử trong việc sống cho phù hợp với lý tưởng bất bạo động của họ có thể bị đặt vào trong những lo sợ nan giải của con người và những ràng buộc ngày càng nhiều hơn trong những thời kỳ bất ổn về chính trị.

Ở thế kỷ XX chúng ta thấy có đấu tranh của Phật tử chống lại bạo lực của cộng sản và Mác Xít. Trong khi Kittivuddho cố vũ chống lại họ bằng bạo lực bởi vì sự đe dọa của họ đối với văn hoá tôn giáo, thì những nhà lãnh đạo khác lại dùng bất bạo động để chống họ, như tại Tây Tạng, Kampuchia và Miến Điện, hoặc đứng ra hoà giải giữa các lực lượng này và người đối kháng Hoa kỳ như tại Việt Nam.

Chúng ta đã nghe tiếng nói của những người này thí dụ như A. T Ariyaratne, Aung San Suu Kyi, Sulak Sivaraksa, Mahà Ghosànanda, Nichdatsu Fujii, Daikasu Ikeda, và Nikyo Niwano. Họ là những người trầm lặng nhưng kiên quyết nhắc nhở cho Phật tử về tinh thần bất bạo động và khoan dung của Đức Phật. Thích Nhất Hạnh và Dailai Lama là hiện thân mãnh liệt của tinh thần này vừa trong việc tìm kiếm sự hỗ trợ của dân tộc mình, và trong trước tác và trong những hoạt động vượt ra khỏi phạm vi đất nước mình.

Trong số những người hoạt động cho hoà bình của Phật giáo hiện nay thì Dalai Lama và Aung San Suu Kyi đã nhận giải Nobel về hoà bình trong khi Ariyaratne, Ghosànanda và Nhất Hạnh đề được đề cử để nhận giải. Trong số những người này và những người khác đã được đề cập ở trên chúng ta thấy có một mối dây liên hệ. Một số người ngưỡng mộ Gandhi và phương thức của ông, thí dụ như Fujii, Ariyanate, Ghosànanda và Nhất Hạnh. Dù Gandhi là người Ấn chịu ảnh hưởng bởi hai tôn giáo Jainism của Ấn và Thiên Chúa giáo, tư tưởng và hành động của ông hoàn toàn phù hợp với giá trị Phật giáo. Ông đã gây ấn tượng về hành động bất bạo động, nhưng có hiệu năng. Chính vì thế mà tất cả những người hoạt động đấu tranh cho hoà bình nói trên tin tưởng mãnh liệt vào phương thức bất bạo động và không thù oán với người đàn áp. Sự liên hệ khác bắt nguồn từ tinh thần từ bi cho cả hai phe trong tranh chấp, điển hình là Nhất Hạnh, Dalai Lama, Ghosànanda, Ariyaratna, Suu Kyi và Sivaraksa. Sự nối kết này là việc nhấn mạnh đến việc hoà bình bắt nguồn từ trong từng cá nhân rồi lan rộng ra bên ngoài. Đó là trường hợp của

Ghosànanda, Nhất Hạnh và Dalai Lama. Sự liên kết này nhấn mạnh đến tinh thần tương thuộc, do những người theo tinh thần Đại thừa như Soko Gakkai, Nhất Hạnh và Dalai Lama. Chúng ta cũng thấy họ tập trung vào việc từ bỏ các bám víu giáo điều, cởi mở trước những viễn kiến của tha nhân, như trường hợp của Ariyaratne, Ghosànanda, Nhất Hạnh, Dalai Lama, Sivaraska và ngay cả phong trào không dựa trên tôn giáo như Soka Gakkai.

¹ Nyanapokina, 1978, 40

² Anguttara Nikàya I.121-2

³ Majjihima Nikàya I 86-87

⁴ Siksà- samuccaya 20

⁵ Sutta-Nipàtà 766-975; Premasiri, 1972, The Philosophy of the Atthakavagga , Kandy, Sri Lanka BPS

⁶ Dìgha Nikàya II 276-277

⁷ Dìgha Nikàya III.182

⁸ Dìgha Nikàya I. 3

⁹ Anguttara Nikàya II .74

¹⁰ Dìgha Nikàya III 185-186

¹¹ Kuk The Vimalakirti Nirveda Sutra, Berkeley and London, Shambhala, Nhất Hạnh 1975, The Miracle of Mindfulness, Boston, Mass, Beacon Press, 95

¹² Jàtaka with Commentary II. 400 3, I. 261 8

¹³ Jàtaka with Commentary II. 400 3, I. 261 8

¹⁴ Dhammapada 223

¹⁵ Dhammapada 103

¹⁶ Jàtaka with Commentary II 3-4

¹⁷ Majjihima Nikàya III268-9

¹⁸ Visuddhimagga The Path of Purification, Kandy, Sri Lanka, BPS, 1975, 298 306

¹⁹ Dhammapada 42

²⁰ Visuddhimagga 300

²¹ Anguttara Nikàya IV 94

²² II.189, Siksà- samuccaya 21

²³ Anguttara Nikàya V 342

²⁴ Bhodi-caryàvatara, Oxford University Press 1966, VI. 10

²⁵ Bhodi-caryàvatara VI 33

²⁶ Bhodi-caryàvatara VI 39

²⁷ Bhodi-caryàvatara VI 41

²⁸ Bhodi-caryàvatara VI 43

²⁹ Bhodi-caryàvatara VI 47- 8

³⁰ Bhodi-caryàvatara VI 73

³¹ Bhodi-caryàvatara VI. 117-11

³² Bhodi-caryàvatara VI .108

³³ Anguttara Nikàya I. 220-2

³⁴ Sutta-Nipàtà I 222, Visuddhimagga 324

³⁵ Vinaya Pitaka I 342-9

³⁶ Vinaya Pitaka I 344-5

³⁷ Vinaya Pitaka I 348

³⁸ Vinaya Pitaka I 349

³⁹ Tatz 1986 Asanga 'Chapter on Ethics, with the Commentary of Tsong Kha Pha, Queeston, Elwin Mellen Press, 74, 75

⁴⁰ LaFleur 1973-4, Saigyo and the Buddhist Value of Nature in Callicott and Armes (eds.) Nature in Asian Traditions of Thought, Albany State of University of New York Press 1990, 183-212

-
- ⁴¹ Vinaya Pitaka II 17-20
⁴² Vinaya Pitaka II 20
⁴³ Majjhima Nikāya II 247-50
⁴⁴ Thích Nhất Hạnh 1987 *Being Peace*, New York University of Press New York, 77
⁴⁵ Majjhima Nikāya I 288
⁴⁶ Anguttara Nikāya V.177
⁴⁷ Samyutta Nikāya I. 83, Dhammapada 201
⁴⁸ Samyutta Nikāya I. 85
⁴⁹ Khantipalo 1979 *Banner of the Arahants: Buddhists Monks and Nuns from the Buddhas's Time till Now*, Kandy, Sri Lanka BPS, 14
⁵⁰ Upadyaya 1971 *Early Buddhism and the Bhagavad Gita*; Dehli, 537
⁵¹ Harris 1994 *Violence and Disruption in Society: A Study of the Early Buddhist Texts*, Kandy, BPS, 18
⁵² Samyutta Nikāya I 101-2
⁵³ Samyutta Nikāya I 116-7
⁵⁴ Anguttara Nikāya IV 89-9; Dīgha Nikāya I 88; III 59
⁵⁵ Dīgha Nikāya III 62
⁵⁶ Dīgha Nikāya III 61
⁵⁷ Dīgha Nikāya III 92
⁵⁸ Harris 1994, 47-8
⁵⁹ Dhammapada A II 217-22
⁶⁰ Arya-satyaka- parivarta Sutra 206-8
⁶¹ Arya-satyaka- parivarta Sutra 197
⁶² Upadyaya, 1971, 513-37
⁶³ Samyutta Nikāya IV 308-9
⁶⁴ Dīgha Nikāya III 133
⁶⁵ Dīgha Nikāya I. 7, 178
⁶⁶ Demiéville 1957 *Le Bouddhisme et la guerre* Paris, Presse universitaire de France, 347-385
⁶⁷ Abhidharma kosā-bhāsyam 1988 IV 72 c-d
⁶⁸ Tambiah 1976 *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge, Cambridge University Press, 489
⁶⁹ Tambiah 1976, 304
⁷⁰ King 1964 *In the Hope of Nibbana*, La Salle ILL, Open Court, 278
⁷¹ Geiger 1980 *The Mahāvamsa, or Great Chronicle of Ceylon*, London, PTS
⁷² Gombrich 1988 *Theravada Buddhism*, London, Routledge
⁷³ Tambiah, 1992: 134
⁷⁴ Manogaran 1987, *Ethnic Conflict and Reconciliation in Sri Lanka*, Honolulu, University of Hawai Press, 22,3
⁷⁵ Rahula 1974, *The Heritage of Bhikku*; New York Grove Press
⁷⁶ Rahula 1974:20
⁷⁷ Obeyesere 1988 *Mediation on Conscience*, Colombo, Navamaga
⁷⁸ Rahula 1974: 22
⁷⁹ Gombrich 1988:142
⁸⁰ Gombrich 1971a *Precept and Practice*, Oxford, Clarendon Press, 257
⁸¹ Gombrich 1971a: 258
⁸² de Silva et al 1988 *Ethnic Conflict in Buddhist Society*, Boulder Colo, Westview Press
⁸³ Juergensmeyer 1990 *What the Buddha said*, Religion 20, 53-75
⁸⁴ Bond 1988, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*, Columbia, University of South Carolina Press, 9
⁸⁵ Bond 1988: 121-2
⁸⁶ Bond 1988: 118
⁸⁷ Tambiah 1992: 125
⁸⁸ Tambiah 1992: 179-80
⁸⁹ Tambiah 1992: 174-5
⁹⁰ Tambiah 1992: 149
⁹¹ Suksamran 1982 *Buddhism and Politics in Thailand*, Singapore, 132-57
⁹² Suksamran 1982:15, Sivaraksa 1986, *Buddhist Vision for Renewing Society*, Bangkok, Tiewan Publishing House, 98
⁹³ Suksamran 1982: 150 -1
⁹⁴ Keynes 1978 *Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand in Smith Religion and Legitimation in Thailand, Laos and Burma*, Chamberburg, Penn, Animabook, 158-9
⁹⁵ Suksamran 1982: 155
⁹⁶ Suksamran 1982: 157
⁹⁷ Sarkisyanz 1978 *Buddhist Background of Burmese Socialism in Smith*, 9; Spiro 1966 *Buddhism and Economic Action in Burma*, American Anthropologist 68, 172
⁹⁸ Sarkisyanz 1978: 90
⁹⁹ Ling 1979 *Buddhism, Imperialism and War: Burma and Thailand in Modern History*, London, George Allen & Unwin 135-47
¹⁰⁰ Tambiah 1976:121
¹⁰¹ Neale, 1852 *Residence in Siam*, London 148
¹⁰² Ling 1979: 141-3
¹⁰³ Demiéville 1957: 348
¹⁰⁴ Demiéville 1957: 355-6
¹⁰⁵ Demiéville 1957: 355
¹⁰⁶ Demiéville 1957: 376
¹⁰⁷ Welch 1972, *Buddhism Under Mao*, Cambridge, Mass; Harvard University Press, 297
¹⁰⁸ Demiéville 1957: 357
¹⁰⁹ King 1993, *Zen and the Way of the Sword: Arming the Samurai Psyche*, Oxford, Oxford University Press, 39
¹¹⁰ Renondeau 1957 *Histoire de guerriers du Japon in Melange Vol. 1 Prsse Universitaire de Paris* 159-346; Demiéville 1957: 369

-
- 111 Demiéville 1957: 369-70
112 King 1993:41
113 Demiéville 1957: 370
114 Demiéville 1957: 371
115 Zuzuki 1959 Zen and Japaanese Culture, New York, Bolligen Foundation 64-79
116 Demiéville 1957: 373
117 Demiéville 1957: 377
118 Demiéville 1957: 377
119 Demiéville 1957: 377-8
120 Faure 1991 The Rhetoric of Immediacy, Priceton: Priceton University Press, 231; King, 1993: 29-32
121 Suzuki 1959: 123
122 Demiéville 1957: 382
123 King 1993: 33
124 King 1993: 53-4
125 King 1993: 125
126 McFarlane 199 Mushin, Morals and Martial Art, Japanes Journal of Religion Studies 17 (4) 397-432 (43)
127 Shôhei 1987 Buddhist Martial Art in Eliade vol IX 228-9
128 McFarlane 1990: 407
129 Aitken 1984 The MInd of Clover: Essay in Zen Bud dhist Ethics, San Francisco, North Point Press, 5
130 McFarlane 1990: 411
131 McFarlane 1994: 189
132 McFarlane 1994: 403-4
133 Kammer 1978 Zen and Confucius in the Art of Swordmanship London, Routledge
134 Maliszewski 1987 Martial Law, in Eliade vol. XI 224-8; Ackroyd 1987 Bushido in Eliade Vol. II 581-4; King 1993: 123-56
135 McFarlane 1990: 415
136 McFarlane 1994: 190, 200
137 King 1993: 153-6
138 Ives 1992 Zen Awakening and Society, Honolulu, University Press of Hawai
139 McFarlane 1986: 102
140 Aitken 1985: 146
141 Davis 1989, Buddhism and the Modernization of Japan , History of Religions 28 (4) 304-39
142 Davis 1989: 327
143 Ives 1992: 65
144 Demiéville 1957: 373- 4
145 Ackroyd 1987: 583, King 1993: 211-18
146 Aung San Suu Kyi 1995, Freedom from Fear and Other Writings, Harmondsworth, Penguin
147 Sivaraksa 1986 ABuddhist Vision for Renewing Society, Bangkok, Tienwan Publishing House, Swaerer, 1996 Sulak Sivaraksa, Buddhist Vision for
Renewing Sôciety, in Queen and King 195-236 (198)
148 King 1996, Nhat Hanh 1987, Being Peace, New York, University of New York Press
149 Cabezón 1996 Buddhist Principles in the Tibetan Liberation Movement in Queen and King 295-32.
150 Fujii 1980 Buddhism for World Peace, Tokyo, Japan Bharat Sarvodarya Mira Sangha
151 Fujii 1980: 284-91:
152 Metreaux 1996 The Soka Gakkai: Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society in Queen and King 1996, 365-40, (372, 380-1)
153 Metreaux, 1996: 392-3
154 Metreaux 1996: 372, 38-1
155 Metreaux 1996: 377. 380
156 Metreaux 1996: 379-80
157 Toynebee and Ikeda 1989, Choose Life, A Dialogue, Oxford, Oxford Universty Press, 208
158 Toynebee and Ikeda 1989, 210
159 Metreaux 1996, 377-8
160 Metreaux 1996, 379
161 Niwano 1977: A Buddhist Approach to Peace, Tokyo, Kosei Publishing Co, 116
162 Niwano 1977: 12, 138
163 Ezard War and Remembrance, the Guardian newspaper 27 July 1995, Lomax, The Railway Man, London, ,Jonathan Cape, 1995
164 Bond 1995: 5
165 Burr 1995 Buddhist Conflict Management Research Paper, Department of Philosophy University of Hawai, 14; Maca, 1983 Dharma and
Development, West Hardford Conn, Kumarian, 50
166 Bond 1996 Ariyarattné and the Sarvodaya Sharmandana Movement in Sri Lanka in Queen and King 1996: 121- 46, 136
167 Macy 1983: 50
168 Harris 1998 What Buddhist Believe, Oxford, Oneworld
169 Burr 1995: 14
170 Bond 1995: 6
171 Bond 1996: 137
172 Bond 1996: 6-7
173 Bond 1996: 137
174 Burr 1995: 5
175 Burr 1995: 5
176 Burr 1995: 15
177 Burr 1995: 6; McConnell, 1995
178 Ghosananda 1992 Step by Step: Mediation on Wisdom and Compassion, Mahoney and Edmonds (Ed,), Berkeley, Calif. Parallax Press, IX-XI
179 Ghosananda, 1992: 7-12
180 Ghosananda, 1992: X

-
- ¹⁸¹ Ghosananda, 1992: VII
¹⁸² Ghosananda, 1992: 15
¹⁸³ Ghosananda, 1992: 18
¹⁸⁴ Gosling, 1984 Discussion Notes: Buddhism for Peace, South East Asian Journal of Social Science 12 (1) 59-70
¹⁸⁵ Ghosananda, 1992: 28
¹⁸⁶ Gosling 1984: 60
¹⁸⁷ Gosling 1984: 67-8
¹⁸⁸ Ghosananda, 1992: 20
¹⁸⁹ Ghosananda 1992: 20
¹⁹⁰ Ghosananda 1992: 21
¹⁹¹ Ghosananda 1992: 68
¹⁹² Ghosananda 1992: 54
¹⁹³ Ghosananda 1992: 62
¹⁹⁴ Ghosananda 1992: 69
¹⁹⁵ Ghosananda 1992: 33
¹⁹⁶ Rojanaphruk 1995 A Man on the March, The Nation newspaper, Bangkok, 4 December 1994
¹⁹⁷ Ghosananda, 1992: 62-3
¹⁹⁸ Ghosananda, 1992: 37-8
¹⁹⁹ Ghosananda 1992: 51-2
²⁰⁰ Demiéville 1957: 358, 367; Welch, 1972: 280-1

Trở về Mục Lục

<http://www.quangduc.com/ipad/index.html>

<http://www.quangduc.com/thoidai/index.html>