

Vai trò ngăn chặn trong kiến tạo nền hòa bình theo quan điểm Phật giáo

Damien Keown (*)

Thích nữ Hương Nhũ dịch

Giới thiệu : Các Mục Tiêu Phát Triển Thiên Niên Kỷ của Liên Hiệp Quốc

Bài tham luận này thuộc chủ đề thứ tư trong số năm chủ đề chính của hội nghị, đó là “Xây dựng Hòa Bình – Khắc phục hậu quả chiến tranh”, liên quan cụ thể tới phần đầu của chủ đề, đó là xây dựng hòa bình. Trọng tâm của bài không đi sâu vào vấn đề Khắc phục hậu quả sau xung đột, mà ưu tiên xóay sâu vào cơ chế tránh né xung đột. Bài trình bày liên hệ tới tám Mục Tiêu Phát Triển Thiên Niên Kỷ của Liên Hiệp Quốc, gồm:

() Giáo sư danh dự của Khoa Đạo Đức Phật Giáo Trường Đại Học Goldsmiths, Luân Đôn, Anh Quốc*

- Mục tiêu 1: Xóa bỏ tình trạng cực nghèo khó và thiếu đói Xóa đói giảm nghèo
- Mục tiêu 2: Hoàn thành phổ cập giáo dục tiểu học
- Mục tiêu 3: Tăng cường bình đẳng giới, nâng cao vị thế của phụ nữ trong xã hội
- Mục tiêu 4: Giảm tỷ lệ tử vong ở trẻ em
- Mục tiêu 5: Cải thiện sức khỏe cho các bà mẹ
- Mục tiêu 6: Phòng chống HIV/AIDS, sốt rét và các bệnh khác
- Mục tiêu 7: Đảm bảo bền vững về môi trường
- Mục tiêu 8: Xây dựng quan hệ đối tác toàn cầu vì mục đích phát triển

Rõ ràng, điều kiện thực hiện hướng đến tám Mục Tiêu Thiên Niên Kỷ này đòi hỏi xã hội ổn định, có trật tự và việc thực hiện sẽ không khả thi trong bối cảnh xung đột bạo động. Chiến tranh hủy hoại cơ sở hạ tầng kinh tế bao gồm nền sản xuất lương thực và nông nghiệp, dẫn đến khan hiếm vật thực và nạn đói (Mục Tiêu 1). Trường học buộc phải đóng cửa, các giáo viên bỏ dạy, lo chạy tị nạn (Mục Tiêu 2). Phụ nữ thuộc nhóm đối tượng hứng chịu thương tổn nhất khi rơi vào tay quân địch (Mục Tiêu 3). Tử vong ở trẻ em tăng cao (Mục Tiêu 4). Công tác chăm sóc sức khỏe bà mẹ tồi tệ (Mục Tiêu 5). Bệnh tật và dịch bệnh bùng phát (Mục Tiêu 6) và môi trường bị hủy hoại (Mục Tiêu 7). Sau cùng, các hệ lụy từ đối đầu trong khu vực có thể gây ra sự chia cắt trên bình diện toàn cầu, khi các quốc gia “anh cả” chiếm vị trí trọng yếu cầm quyền phủ quyết tại Hội Đồng Bảo An LHQ và ở bất cứ nơi nào khác, có ý đồ ngầm phá hoại, chia rẽ hợp tác phát triển toàn cầu (Mục Tiêu 8).

Chẳng cần phải tìm kiếm bằng chứng đâu xa, mới đây thôi tại đất nước Syria, trong bản báo cáo tháng 11 năm 2013 Liên Hiệp Quốc nêu số liệu chín triệu người dân ở đó đang cần được trợ giúp. Hai triệu người ly hương và trở thành người tị nạn, cả tám Mục Tiêu Thiên Niên Kỷ đã bị phá hoại nghiêm trọng trong hoàn cảnh quốc gia xung đột này. Tình hình diễn biến càng xấu dần nhất là Mục Tiêu số 6, tình trạng dịch bệnh bùng phát. Nhiều trường hợp nhiễm khuẩn bại liệt được ghi nhận trong báo cáo tháng 11 / 2013, sau đợt triển khai đầu tiên sau 14 năm, Liên Hiệp Quốc, Tổ Chức Y Tế Thế Giới WHO và Tổ Chức UNICEF vận động chính giữa Vắc xin toàn quốc. Quốc gia này cũng trở thành nơi giao tranh chiến sự vì các xung đột nhân danh giáo

phái Hồi Giáo dòng Sunni do Arab Saudi hậu thuẫn và dòng Shia do Iran hậu thuẫn. Rốt cuộc, tình hình đối đầu đã gây chia rẽ sâu sắc tại Hội Đồng Bảo An LHQ. Và nó không phải là diễn tiến duy nhất ở một nơi mà nguy cơ tái diễn tương tự đe dọa nhiều khu vực trên thế giới.

Phật Giáo và sự ngăn chặn xung đột

Rõ ràng, hòa bình là điều kiện tiên quyết giúp thúc đẩy các Mục Tiêu Phát Triển Thiên Niên Kỷ của LHQ và hôm nay tôi muốn đưa ra một chiến lược xây dựng nền hòa bình không thường hay luận bàn trong các bài học của Phật giáo, chiến lược mang tên ngăn chặn xung đột vũ trang. Luận cứ của tôi là việc ngăn chặn chiến tranh quân sự này không hề bị đặt ra ngoài lề các lời dạy phải yêu quý hòa bình của Phật Giáo chúng ta, thậm chí từ thời Phật Giáo Nguyên thủy kể sách luân lý chống xung đột vũ trang đã được chấp thuận cho giảng dạy hoằng truyền vì mục đích bảo hộ đời sống.

Tất nhiên, Phật Giáo rất đa dạng, gồm nhiều trường phái, nhiều chủ đề Phật học, và nhiều ý kiến từ các nguồn khác nhau như Kinh tạng Pali, các bộ Biên niên sử như Đại sử (Mahāvamsa), Kinh tạng Đại thừa (Mahāyāna sūtras) và vô số các bài giảng luận. Việc khẳng định đâu là tiếng nói đích thực của Phật Giáo là một vấn đề khó giải quyết. Nếu tìm trong nguồn Kinh tạng Đại thừa, đọc các bài kinh như Kinh Phương tiện Thiện xảo (Upāyakaṣāyasūtra), Kinh Đại Phương tiện (Satyakaparivarta), Kinh Quang Minh Tối Thắng Vương Kinh (Suvarṇaprabhāsa Sūtra), Kinh Đại bát Niết bàn (Mahāparinirvāṇa Sūtra) – và còn hàng loạt tên các bài kinh quan trọng khác nữa- đều thấy rất rõ những lời Đức Phật dạy hạn chế sử dụng, hoặc cấm sử dụng mọi hình thức bạo lực, bạo động.

Tuy vậy, hôm nay, tôi sẽ tự giới hạn dùng dẫn chứng chỉ trong Kinh tạng Pali, thường được xem là những tạng kinh dạy chúng ta lòng yêu quý hòa bình. Như (giáo sư) Peter Harvey đã viết, “Trong giáo lý Thượng tọa bộ, không thể tìm thấy đoạn Kinh nào cổ xúy cho hành vi bạo động”. Do vậy, Kinh tạng Pali thách đố mạnh mẽ nhất luận điểm của tôi rằng một chính sách ngăn chặn xung đột vũ trang sẽ không hề mâu thuẫn với những lời giảng dạy giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy.

Luận điểm của tôi nhằm chỉ ra rằng: Kinh tạng Pali không dạy các

nhà nước cầm quyền “răn đe” sẽ sử dụng vũ lực đối trị kẻ khác là mâu thuẫn với chánh pháp. Xin lưu ý quý vị tôi dùng từ “răn đe” sẽ sử dụng vũ lực chứ không dùng từ (hành động) “sử dụng” vũ lực. Ở đây tôi không quan tâm biện minh, bào chữa cho sự sử dụng lực lượng vũ trang quân sự. Mặc dù tôi thấy khả dĩ sẽ xảy ra chuyện ấy và sẽ mất rất nhiều thảo luận lâu xa hơn, nhưng tại nơi đây “sử dụng lực lượng vũ trang quân sự” không phải là mục đích của tôi trong bài tham luận này.

Tôi xin định nghĩa sự ngăn chặn trong bài này có nghĩa là một chiến lược quân sự được chính phủ các nước sử dụng với mục đích cản ngăn kẻ thù không cho tiến hành các hoạt động thù địch. Biện pháp ngăn chặn hiệu quả khi thuyết phục được đối phương không thực hiện các hành động thù nghịch thông qua thương thảo chỉ ra cho các bên cùng thấy rõ cái giá phải trả của hành động gây hấn sẽ là quá đắt. Sự ngăn chặn vì vậy là một loại nỗ lực nhằm đạt được mục tiêu mà không cần sử dụng vũ lực, và ngoài ra nó còn biểu hiện hé lộ các cơ hội đàm phán giúp các bên dần xếp hòa giải. Từ ngữ tôi dùng *quân sự* và *chính phủ các quốc gia* trong định nghĩa này hàm ý phân biệt không phải là loại biện pháp ngăn chặn do các tổ chức pháp chế hợp hiến, dân sự và phi quân sự sử dụng chẳng hạn như các phong trào người dân biểu tình, chống đối gây mất trật tự xã hội, hoặc các hành động chống đối phi pháp, biểu hiện phạm tội, hành động khủng bố hay các hành động đe dọa có tổ chức gây sức ép trả đũa khi chính phủ không đáp ứng theo yêu sách của họ.

Sự ngăn chặn khi sử dụng làm chính sách quân sự sẽ không nhằm mục đích chiến thắng hay chiến bại, mà chỉ thuần là giúp tránh né xung đột. Như thế, nó dường như đưa ra “một cách thức trung đạo” giúp thoát ly cả hai trạng thái “cực đoan”. Bên bại trận nhận lấy hàng loạt kết quả thương đau khi mất mát, thiệt hại mọi phương diện: tâm lý, kinh tế và xã hội. Và bên thắng trận cũng không hẳn lành lặn, sạch sẽ vì mọi thứ đều có cái giá của nó, đôi khi cái giá phải trả cực kỳ đắt vì mất mát nhân mạng và chi phí kinh tế phục vụ chiến tranh. Tiềm ẩn tiếp theo là cái họa trả đũa, phục hận và quan hệ lạnh nhạt, chờ cơ hội báo thù. Chẳng hạn, các nhà sử học cho rằng cái tầm bao phủ rộng của Chiến Tranh Thế Giới Thứ II thật ra có căn nguyên từ tâm lý thua trận của nước Đức (Phổ) trong cuộc Chiến Tranh Thế Giới Thứ I, và chúng ta dễ thấy cái vòng kim cô thua trận- phục hận này lẫn lẩn mọi nơi trên hành tinh này.

Chúng ta dễ nhận thấy thấy cái vòng lẩn quẩn quan hệ lạnh nhạt chờ phục hận này trong Kinh tạng Pali. Trong Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta **Nikàya**) (i.82f), Đức Phật dẫn ra hai cuộc chiến giữa Vua Pasenadi và Vua **Ajàtasattu** (A-Xà-Thế). Trận chiến đầu Vua Pasenadi bị bại trận, nhưng ở trận sau ông lật ngược tình thế và đánh bại Vua **Ajàtasattu** (A-Xà-Thế). Vấn đề không kết thúc hẳn, về sau Vua Ajatasattu lại tấn công và chiếm lấy vương quốc Kosala. Có lẽ các xung đột bộ tộc này đã làm bận tâm Đức Phật và sau này trong chuyến lưu hành ở Kosala Đức Thế Tôn đặt câu hỏi rất gần giống với điều chúng ta đang băn khoăn suy tư nơi đây.

Chúng tôi tìm đọc bản dịch tạng Pali, Kinh Tương Ưng Bộ của Hòa Thượng Thanissaro (phẩm S.i.116f: thấy có câu: “Trong khi Thế Tôn thiền tịnh độc cư, tư tưởng sau đây được khởi lên: “ Có thể chăng cai trị mà không giết hại, không để người giết hại; không chinh phục, không khiến người chinh phục; không sàu muộn, không khiến người sàu muộn một cách đúng pháp?”.

Thật không may khi ấy Ác **Ma (Mara)** chen lời vào trước khi Đức Phật đưa ra câu trả lời cho câu hỏi quan trọng này. Tuy nhiên tôi lại tin Đức Thế Tôn có lẽ sẽ đưa ra câu trả lời khẳng định (chiến lược) ngăn chặn xung đột vũ trang. Đây là bởi vì, như đã nêu ở trên, biện pháp ngăn chặn chiến tranh là “mang tính Phật nhiều nhất” trong các hướng giải quyết mang tính chiến lược đối phó với nguy cơ kẻ thù đe dọa tấn công; biện pháp ngăn chặn đưa ra hướng giải quyết trung dung giữa hành vi xâm lăng và hành vi yêu chuộng hòa bình và nó bảo vệ những người vô tội khỏi sự tấn công mà không dùng lực lượng vũ trang bạo động.

Sự ngăn chặn chiến tranh hạt nhân

Trong thời hiện đại sự ngăn chặn chiến tranh thường dùng trong ngữ cảnh có sử dụng vũ khí hạt nhân, và tôi muốn nói đôi điều trước khi tiếp tục. Rất nhiều người tranh biện rằng việc sở hữu vũ khí hạt nhân dưới thời chiến tranh lạnh đã giúp gìn giữ được nền hòa bình trong nhiều thập kỷ qua. Lối lý luận này có thể đúng chẳng nữa, việc dùng vũ khí hạt nhân làm công cụ chính sách ngăn chặn xung đột là cực kỳ nguy hiểm. Vì vũ khí hạt nhân này hiện có mặt với số lượng tới mức độ cao không thể chấp nhận được, và thử hình dung việc kích hoạt

sử dụng chúng, dù là có chủ ý hay vô tình, cũng sẽ tạo ra những hậu quả thâm trọng cho nhân loại. Một số nhà phê bình đã lên tiếng, mà tôi cho là nhận xét đúng, rằng việc sở hữu các loại vũ khí này thực chất chỉ làm cho thế giới trở thành một nơi nguy hiểm hơn là một nơi an toàn. Bởi vì không có cách nào khả dĩ sử dụng từng phần tương thích, vì vũ khí hạt nhân chỉ có 2 chọn lựa hoặc là dùng trọn vẹn hoặc không được dùng. Mặt khác, dùng quân sự quy ước, cách triển khai sẽ linh hoạt, tùy theo số lượng, tùy theo điều kiện hoàn cảnh. Với quan điểm như vậy, tôi không ủng hộ một chính sách ngăn chặn xung đột dùng vũ khí hạt nhân và trong bài tham luận này, những luận điểm của tôi chỉ áp dụng cho biện pháp ngăn chặn chiến tranh sử dụng vũ khí quy ước truyền thống.

Phật Giáo và chủ thuyết yêu hòa bình

Dẫu cố hình dung Đạo Phật có thể chấp thuận về việc dọa sẽ sử dụng vũ trang quân sự, điều đó nghe vẫn rất xa lạ so với những nội dung hoằng pháp truyền thống của Phật Giáo, là tôn giáo duy nhất hòa bình. Những nghiên cứu gần đây cho thấy, tuy vậy, khuôn khổ giáo lý, hoằng pháp truyền thống của Đạo Phật dần thay đổi, thoát thế bền vững, ổn định. Trong biên niên sử Phật Giáo cho thấy tôn giáo này có trải qua nhiều cuộc đối đầu bạo động ở hầu hết mọi vùng miền Châu Á. Peter Harveys lưu ý rằng lịch sử dường như không ghi chép lại chuyện các vua Phật Tử đã không đánh đuổi quân xâm lược khỏi đất nước mình bằng vũ lực. Các nhà ủng hộ chủ thuyết yêu chuộng hòa bình của Phật Giáo có thể cho rằng các ví dụ đương đại và lịch sử của các xung đột chỉ chứng tỏ rằng Phật Giáo – giống như những tín đồ của mọi đạo giáo, – đôi khi vào lúc nào đó và ở nơi nào đó, đã không sống tinh tấn theo các tiêu chuẩn đạo đức cao quý của tôn giáo mình. Sau cùng, Phật Tử cũng chỉ là con người.

Tất nhiên lý luận như vậy là hoàn toàn đúng, nhưng phải công bằng mà xét các bài kinh văn học Phật thường ghi chép mâu thuẫn nhau, mơ hồ, không thể hiện rõ tri kiến việc sử dụng vũ lực. Một mặt Đạo Phật dạy rằng sử dụng vũ lực là sai trái, nhưng trong một số bài kinh khác có vẻ ngầm chấp nhận, vũ lực là điều kiện cần thiết giúp duy trì, bảo vệ trật tự xã hội, một chủ thuyết Phật Giáo tốt cần ủng hộ mạnh mẽ điều đó. Phật Giáo mong cầu ổn định chính trị và xã hội có trật tự vì nhiều lý do, chí ít cũng do xã hội nếu thiếu ổn định trật tự thì sẽ gây

ảnh hưởng khó khăn, không thuận duyên cho đời sống tu tập. Các nhà tu hành phụ thuộc vào giáo dân, mà giáo dân thì cần an ninh xã hội, cuộc sống trật tự mới theo đuổi sự nghiệp và sinh kế cho gia đình, cho xã hội. Điều này cũng phù hợp với sinh hoạt tăng đoàn, và một trong các vai trò tín ngưỡng của các vị vua Phật Tử là vừa bảo vệ lẫn trong sạch hóa các tăng đoàn. Tambiah tóm tắt mối quan hệ bộ ba giữa vị vua, các tăng đoàn và người dân như sau:

Sự cai trị của nhà vua làm điểm then chốt duy trì trật tự xã hội, tạo điều kiện và hoàn cảnh quyết định sự tồn vong hay biến diệt của tôn giáo. Đây là mối quan hệ tương ứng, cộng sinh: sinh hoạt tôn giáo được xã hội phát triển ổn định, thịnh vượng hỗ trợ mới có khả năng hành hoạt như “một môi trường công đức” giúp thuận lợi hóa các hoạt động công đức và phát huy ban trải các nghiệp quả thiện lành, trong khi vị vua với vai trò là người tạo ra công đức quan trọng nhất phải cần các tăng đoàn giúp đức vua thực hành làm điều công đức mà vẫn hoàn thành vai trò trị vì của vua.

Thời Đức Phật sống cũng trải qua nhiều thăng trầm chính trị, và Đức Phật biết rất rõ giá trị cũng như tính dễ biến hoại của trật tự xã hội. Có lẽ đây là lý do tại sao chúng ta không tìm thấy lời Đức Thế Tôn dạy cụ thể muốn tránh né xung đột bạo lực thì những hệ thống công lý của các vương quốc và các nền cộng hòa sơ khai mà Đức Thế Tôn đã biết lẽ ra nên bị xóa bỏ, cần giải tán lực lượng cảnh sát, cho về hưu các vị quan tòa, và thả tự do tất cả tù nhân. Đức Thế Tôn biết rằng xã hội trật tự cần hệ thống pháp luật do chính cơ quan cầm quyền lập nên và hành hoạt. Về phương diện này, bản thân vị vua, các bộ trưởng và quan chức thay mặt nhà Vua, chính là một loại thành trì ngăn không để xã hội mất trật tự.

Chúng ta thấy sự tổ chức hệ thống xã hội này rất rõ trong bài **Kinh Khởi thế nhân bốn** (Agganna Sutta) khi một vị vua được bầu chọn ra để chiến đấu chống bọn tội phạm, tình trạng mất trật tự và vô chính phủ. Bài Kinh dạy rằng người dân cần bầu chọn ra “một người nào đó mà lẽ ra phải biết phần nộ khi mà sự phần nộ này là chính đáng, người biết chỉ trích điều đáng bị chỉ trích, và đày đọa người xứng đáng bị đày đọa”. Một vị vua biết phần nộ đúng lúc, biết khiển trách và trừng phạt đúng lúc, là hiện thân của một nhà cai trị đầy quyền uy, vị vua ấy

chính là thành trì chặn đứng tệ nạn xã hội và duy trì xã hội nề nếp, trật tự. Vị vua này được xem là “người tốt nhất trong mọi người, người đẹp và hoàn hảo nhất về hành vi”. Hoặc trong một bài kinh của Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikayatthe) Đức Phật dạy rằng về một trong năm phẩm chất giúp một vị vua cai trị lâu bền là “sức mạnh của vị vua nằm ở bốn đạo quân binh, hết lòng trung thành và tuân theo mệnh lệnh chỉ huy” (Kinh Tương Ưng, Quyển 3, trang 115).

Sự ngăn chặn và Bậc Chuyển Luân Thánh Vương

Chúng cứ đầu tiên tôi muốn đưa ra chứng minh việc sử dụng biện pháp ngăn chặn chiến tranh về mặt đạo đức là hợp pháp được thể hiện ở hình tượng bậc Chuyển Luân Thánh Vương, nhân vật mà sự xuất hiện (trong các bài kinh) giúp đánh dấu nguồn gốc của chủ thuyết chính trị của Đạo Phật. Có thể xem Bậc Chuyển Luân Thánh Vương chính là đối tác thế tục của Đức Phật, nếu việc sử dụng thuật ngữ “thế tục” không lỗi thời trong bối cảnh nước Ấn Độ cổ xưa. Đức Phật và Chuyển Luân Thánh Vương tượng trưng “hai bánh xe pháp”, một Ngài có vai trò tối thượng trong các vấn đề tôn giáo và Ngài kia tối thượng trong lĩnh vực chính trị. Hai con đường sự nghiệp của “Kẻ Chinh Phục Thế Giới” và “Người Xuất Gia Thế Giới” đều là những lựa chọn của những bậc tri tuệ xuất trần, và lần ranh giữa hai bậc trí rất mờ nhạt. Đức Phật dạy chúng ta rằng Người là một Chuyển Luân Thánh Vương trong “vô số lần của bảy kiếp” (Kinh Tương Ưng, Quyển 4, trang 54). Trong lần tái sinh cuối cùng của Ngài, đạo sư tiên tri đã tiên đoán Ngài hoặc trở thành Phật hoặc ân là bậc Chuyển Luân Thánh Vương, cả hai tính cách đều thuộc Bậc Đại Nhân, bài Kinh Tướng Lakkha.a Sutta)

Sự nghiệp của cả hai thường được so sánh trong các bài kinh như Kinh Đại Bốn (Mahapadana Sutta), và chúng được phác họa thành hai mặt của cùng đồng xu, vì vậy nó có cả hai vai trò đối xứng cũng như bổ xung. Chuyển Luân Thánh Vương quan tâm chủ yếu đến các công việc của thế giới, nhưng khi vương quyền của ông sắp kết thúc thì ông từ bỏ thế giới để dâng hiến đời mình cho việc tu hành. Mặt khác, đôi lúc Đức Phật cũng được xem là “Người Chinh Phục” và “Người Chiến Thắng”, chẳng hạn trong chương thứ nhất của bộ *Mahāvamsa* (*Đại sử*). Lịch sử sau này thường dẫn ra các vị vua là Phật Tử với danh hiệu là “Bồ tát - Bodhisattva” và tự xưng mình là hiện thân của *Đức Phật Di lặc* (*Maitreya, The Future Buddha*), Đức Phật của tương lai. Sau

cùng, khi chết, cả Đức Phật và Chuyển Luân Thánh Vương được cho là đáng được an táng một cách tôn kính trong tháp để lưu giữ hài cốt của Người một cách thiêng liêng. Nói tóm lại chúng ta có thể nói rằng lý tưởng của Phật Tử là mối liên hệ cộng sinh dựa trên sự phân chia lao động về phương diện mà cả hai thứ nguyên tinh thần và vật chất của cuộc sống được hòa quyện vào nhau, được nuôi dưỡng và điều hòa một cách đúng đắn,

Mối liên kết gần gũi nêu trên cho thấy rằng bất cứ điều gì mà Chuyển Luân Thánh Vương thực hiện đều phù hợp với Phật Pháp, và tôi xem điều này là cơ bản trong luận thuyết của mình. Traibhumikatha nói về các vị vua Chuyển Luân Thánh Vương “Khi họ phát biểu hay ban hành mệnh lệnh họ đều làm theo đúng Phật Pháp”. Và như vậy, tôi muốn đi tiếp, trình bày sự thích hợp của phát hiện này với luận điểm của tôi cho rằng giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy ủng hộ chính sách ngăn chặn xung đột vũ trang. Có thể tham khảo Chuyển Luân Thánh Vương trong Kinh tạng Pali và **kinh Bốn Sanh** Jatakas nhưng một đoạn cốt yếu bàn về đề tài (*locus classicus*) là bài Kinh Chuyển Luân Thánh Vương Sư Tử Hống (the Cakkavatti-sihanāda-sutta) hoặc “Diễn thuyết về Tiếng Gầm của Sư Tử của Người Chinh Phục Thế Giới” . **KINH CHUYỂN LUÂN THÁNH VƯƠNG SƯ TỬ HỐNG** (Cakkavattisihanāda-sutta) nói một cách thuyết phục rằng Chuyển Luân Thánh Vương là “người chinh phục cả bốn phương và đã thiết lập nền an ninh của quốc thổ” .

Vị vua đã hoàn thành hành trình viễn chinh bằng cách đi theo chiếc bánh xe thần kỳ, lần lượt dẫn ông đến từng một trong bốn đoàn binh vũ trang. Chẳng hạn, bài viết kể cho chúng ta rằng “Chiếc bánh xe quay về phía đông, và Vị Vua đã đi theo nó đến đội quân bốn bộ. Và ở bất cứ quốc gia nào mà Bánh Xe dừng lại, vị vua cho hạ trại cùng quân đội của mình. Và những người chống đối vua ở miền đông đã đến gặp Vua và nói : “Tâu Bệ Hạ, xin chào mừng Ngài đến đây! Chúng tôi thuộc về Ngài, Tâu Bệ Hạ. Hãy cai trị chúng tôi.”

Điều mô tả này nghe có vẻ hơi không tưởng này (mà, bất ngờ thay, nó như giúp biện minh cho chủ nghĩa thực dân) người dân không còn phản kháng chống Chuyển Luân Thánh Vương khi đạo quân thứ bốn của ông tiến đến. Và việc chinh phục không cần phải sử dụng vũ trang làm phương tiện. Nhưng điều gì đã quy phục nhân dân bốn vùng tự

nguyện từ bỏ hình thức cai trị hiện hữu của họ để đón nhận Chuyển Luân Thánh Vương như kẻ cai trị chinh phục mới? Thật khó tránh né kết luận rằng quân đội tập trung của ông đã tiến vào lãnh thổ của họ lẽ ra đã phải làm điều gì đó với người dân vùng này. Một quan điểm ít hoài nghi hơn cho rằng nguyên nhân là tính cách đạo đức của nhà vua hoàn hảo khiến thắng được lòng người dân, nhưng trong trường hợp đó thì quân đội phục vụ cho mục đích gì? Vị vua sẽ dễ dàng đến viếng thăm từng lục địa với một sứ đoàn ngoại giao số lượng người khiêm tốn cũng đủ chiếm được cảm tình của cư dân bằng uy tín của chính mình, bằng hành vi ngay thẳng và những lời giảng dạy, một công việc mà người ta tưởng tượng có lẽ là dễ dàng hơn nhiều so với sự hiện diện mang tính đe dọa của những đội quân vũ trang hùng mạnh với “cung và tên, giáo mác, kiếm và những mũi lao”. Tôi vẫn cho rằng, không có đội quân của mình thì vị vua có thể gặp nhiều khó khăn hơn khi chinh phục con tim và khối óc của dân chúng sở tại. Trong sử truyện của Thái Lan, The Thai Traibhumikatha, trong phần kể chuyện Chuyển Luân Thánh Vương, đan xen vào nhiều lời chú thích về chủ nghĩa hiện thực khi kể cho chúng ta rằng không phải tất cả các lãnh chúa và hoàng tử của bốn lục địa, mỗi nơi với 500 quân của mình, đã hân hoan như nhau về lời giảng dạy của Chuyển Luân Thánh Vương, và cho rằng nếu không có mặt quân đội của vị vua thì sự chinh phạt của Chuyển Luân Thánh Vương có thể sẽ không dễ dàng như vậy. Dường như rằng Chuyển Luân Thánh Vương và đội quân của mình là không thể chia tách, và lý do tồn tại của một đạo quân vũ trang đơn giản chỉ nhằm phát tín hiệu khả năng có thể sử dụng vũ lực (khi cần thiết) và như vậy có thể kết luận rằng quân đội của Chuyển Luân Thánh Vương chỉ đóng vai trò ngăn chặn cho cả bên trong lẫn bên ngoài vương quốc của Thánh Vương khi vương quốc gặp nguy cơ đe dọa mất ổn định xã hội. Traibhumikatha cho rằng bánh xe được dát châu báu của Chuyển Luân Thánh Vương hay cakkaratana nay được gọi là “bánh xe quý giá” và cũng là “vật thuần hóa kẻ thù”.

Tình huống khó xử trí của Chuyển Luân Thánh Vương

Cho trước đến giờ tôi muốn đề nghị rằng sự tồn tại của đội quân của Chuyển Luân Thánh Vương là chứng cứ chứng minh Phật Giáo Nguyên Thủy tán thành với chính sách ngăn chặn đối đầu. Bây giờ hãy để tôi đưa ra vài chứng cứ tương phản với luận điểm của tôi. Điều này nảy sinh từ lời giảng dạy yêu chuộng hòa bình được tìm thấy qua bộ

kinh tạng mà dường như cho rằng bất cứ ám chỉ nào của việc sử dụng vũ lực đều là phi đạo đức và sẽ tạo ra nghiệp chướng không tránh khỏi. Tất nhiên, điều này đặt vị vua vào tình huống “catch-22” mà để cho kết thúc tốt đẹp, duy trì ổn định, trật tự xã hội vị vua không thể không làm điều sai trái bằng việc sử dụng vũ lực như một phương tiện xâm chiếm.

Tambiah mô tả tình trạng khó xử phát sinh như thế nào, trước hết bằng cách nêu bật lên tầm quan trọng của phật pháp trong vương quyền: “... các chuẩn mực đạo đức của vương quyền mà hiện thân cho tính ngay thẳng (Phật Pháp) có nguồn gốc trong Phật Pháp này và lý tưởng là một sự biểu thị cụ thể của nó trong hành vi thực hiện công việc của thế giới”. Ông tiếp tục nói thêm “Phật Pháp mô tả và giáo dục rộng rãi các tiêu chuẩn đạo đức về hành vi của người cai trị ngay thẳng” và chỉ ra rằng khi dạy về nhân cách một Dhammaraja người cầm quyền công chính ủng hộ (dhammaraja) trong **Kinh Khởi thế nhân bản** (Agganna sutta) Đức Phật có nói “Này đây, các nhà tu hành, các vương công, người làm quay bánh xe, người của Dhamma, vương công Dhamma, chỉ trông cậy vào Dhamma, vinh danh Dhamma, kính trọng Dhamma, quý trọng Dhamma, xem Dhamma là tiêu chuẩn, xem Dhamma là ngọn cờ, xem Dhamma là nhiệm vụ, ông cài đặt đồng hồ và thanh và khu vực Dhamma cho tất cả dân chúng trong vương quốc của mình”.

Cùng lúc đó, chính là sự nhấn mạnh về tính ưu thế vượt trội của Phật Pháp đối với chính trị mà nhiều mâu thuẫn sóng gió đã xảy ra, và nhiều tác giả đã quan sát thấy. Lần nữa, trích theo lời của Tambiah: “Chính sự áp dụng tinh thần Phật Pháp toàn diện vào các hoạt động chính trị mà về lý thuyết thể hiện nguyên tắc nhấn mạnh tính bất bạo động (ahimsa), lòng trắc ẩn và không gây tổn hại (karuna) trong nghệ thuật lãnh đạo đất nước, một lý tưởng mà đôi lúc va chạm với tính thực tiễn của nghệ thuật lãnh đạo đất nước. Có lẽ chính tình trạng căng thẳng này mà người ta tìm thấy các thuật ngữ dùng phát biểu như “sự khủng hoảng nhân cách” trong số các nhà vua vĩ đại của chính trị Phật Giáo- và các giải pháp từ bỏ bạo lực sau khi hoàn thành công cuộc chinh phạt và xây dựng đế chế.” Quan điểm này, trong khi rất phổ biến, là điều tạo nên tính rời rạc về tầm nhìn tương lai xã hội của Phật Tử. Và có thể nói một cách mâu thuẫn rằng theo lời giảng dạy của Phật Tử một vị vua phải có nghĩa vụ bảo vệ trật tự xã hội nhưng

rằng bằng việc thực thi nghĩa vụ đó mà ông ta phạm tội làm trái với Phật Pháp. Nếu điều này đúng, thì “chỉ kẻ ngốc mới trở thành vua” như tiêu đề của bài viết tác giả Michael Zimmerman gắng công mô tả cho phù hợp. Tuy nhiên, tôi không tin rằng Phật Giáo lại tự làm suy yếu giáo lý theo cách này hay rằng nó quá trái ngược nhau tạo thành một sự mâu thuẫn hiển nhiên ở trung tâm của chương trình xã hội của nó bằng cách yêu cầu rằng nhà vua phải bảo vệ vương quốc của mình trong khi từ chối các công cụ mà ông ta cần để sử dụng cho việc bảo vệ này.

Đối với tôi, các mâu thuẫn về ý tưởng là có hiển hiện nhưng không thực tế, nhưng để diễn đạt chứng minh chúng sẽ cần một số tái cấu trúc một số điều mà chúng ta thường giả định là vị thế của Phật Tử, một loại công việc tôi không thể đưa vào tham luận này. Và giờ đây tôi sẽ giới hạn mình chỉ trong nhiệm vụ đơn giản là chỉ ra tại sao biện pháp ngăn chặn xung đột vũ trang không hề mâu thuẫn với các nội dung giảng dạy lý thuyết của giáo pháp Đức Phật tới mức bất cứ việc sử dụng bạo lực nào cũng là sai trái.

Trong khi Kinh tạng Pali chỉ ra sự ưa thích nền hòa bình rõ ràng thì nó dường như không chấp thuận việc các nhà vua có trang bị quân đội, như chúng ta thấy trong ví dụ của Kinh Chuyển Luân Thánh Vương Cakkavatti (D.26). Nếu sự tồn tại của quân đội là mâu thuẫn với lời dạy của Đức Phật, chúng ta có thể mong đợi Người giải thích rõ quan điểm này trong quá trình xảy ra nhiều cuộc đối thoại với các lãnh đạo cai trị của địa phương. Đức Phật đóng vai trò khán giả với các vị vua trong nhiều trường hợp, và ở một trường hợp nổi tiếng được ghi trong **Kinh** Đại Bát Niết Bàn Mahaparanibbana Sutta về các câu hỏi Đức Thế Tôn nêu ra về các kế hoạch của Vua **Ajatasattu** (A Xà Thế) Ajatasattu khi tấn công Vajjians. Thay vì lên án bất cứ việc sử dụng bạo lực nào, thì chúng ta có thể mong đợi từ một người yêu chuộng hòa bình đích thực, Đức Phật đã gửi lại chỉ một câu trả lời hòa nhã nhưng hơi khó hiểu bằng việc khen ngợi các thói quen của người người dân **Vajjian**. Người ta có thể phỏng đoán rằng vì nhiều lý do khác nhau Đức Thế Tôn đã không muốn can thiệp quá sâu vào chính trị. Có lẽ Người lo lắng cho sự tồn tại của tăng đoàn nếu nhà vua trở nên tức giận với câu trả lời của Người. Mỗi quan tâm này cũng có thể thấy trong sự đồng ý của Người về yêu cầu của vua **Vua** xứ Ma-kiệt-đà miền Bắc Ấn Độ (sa, pi. **magadha**) Magadha không để cho các quan

chức hoàng gia tại chức được tham gia tăng đoàn.

Hay, có lẽ, là một thành viên của tầng lớp đặc quyền chiến binh bản thân ông đơn giản là một người duy thực về chính trị mà đã chấp nhận tính không thể tránh khỏi sự xung đột giữa các quốc gia. Mỗi quan hệ của ông với các vị vua hùng mạnh như **Vua** xứ Ma-kiệt-đà (sa., pi. **magadha**) Magadha, Kosala, **Vua** Udena xứ **Kosambi** Kosambi và tại kinh thành Ujjeni (vua Avanti) vua Ba-tư-nặc (sa. prasenadi) xứ Kiêu-tát-la cho rằng ông không phản đối về nguyên tắc với chế độ quân chủ là hình thái tổ chức chính trị - xã hội. Sau cùng, trong các phát biểu riêng của mình bản thân người là một cakkavatti mà đã chinh phục bốn phương của trái đất, đang mạng lại sự ổn định cho đất nước” (Gradual Sayings Kinh Tăng Chi Bộ 14 p.54) . Có lẽ, có vẻ như sẽ đạo đức giả để kể chuyện vị vua khác nữa không thích làm giống như vị vua này. Bất kể lý do gì đi nữa, ông đã bỏ qua một cơ hội vàng để chuyển giao thông điệp chống chiến tranh ở cấp độ ngoại giao cao nhất. Trong trường hợp này một cuộc tấn công quân sự thực sự là sắp xảy ra, và Đức Phật đã không lên án nó. Sự việc như thế, có tất cả nhiều lý lẽ hơn để cho rằng người đã không phản đối một chính sách ngăn ngừa đối đầu đơn giản.

Vả lại, không ở đâu chúng ta thấy Đức Phật nêu lên phong trào chống chiến tranh, hay khẳng định quan điểm chống lại việc sử dụng vũ lực theo kiểu loại mà chúng ta thấy trong các trào lưu chống chiến tranh ngày nay. Các cuộc vận động như vậy của các Phật Tử là rất phổ biến nhất là trong số các tôn giáo mới của người Nhật được chuyển giao bởi Nichiren như Soka Gakkai, Risho Koseikei và Nipozan Myohoji. Ngược lại, vị trí của Đức Phật ở vấn đề này không hề im hơi lặng tiếng. Thật lớn lao sự im lặng này đối với việc sử dụng vũ lực bởi các vị vua mà đưa tôi đến suy nghĩ rằng Đức Phật có thể đã không phản đối chính sách ngăn chặn xung đột vũ trang bởi các quốc vương hay các quốc gia. Sau cùng, nếu nền hòa bình có thể được gìn giữ nhờ biện pháp ngăn chặn đối đầu thì điều đó sẽ được mong đợi nhiều hơn là thực hiện cuộc chiến tranh đẫm máu với tất cả nỗi kinh hoàng vốn dĩ là thuộc tính chiến tranh. Chúng ta không thấy Đức Phật lên án người làm nghề lính. Nếu người tin rằng chiến tranh là phi đạo đức về bản chất người đã chắc chắn xếp nghề làm lính vào danh sách các nghề nghiệp mà người dân thường không nên tham gia, làm. Tất nhiên trong danh sách “kiêng kỵ” ghi rõ năm hoạt động phi pháp

trong đó có thương mại buôn bán vũ khí (cf Av 177) , nhưng sự ngăn cấm dường như khẳng định liên quan đến việc tạo lợi nhuận từ sự tổn hại và có thể phát sinh từ việc sử dụng vũ khí không thích hợp của họ. Sự sở hữu hợp pháp vũ khí bởi các quốc gia là một vấn đề khác nữa, và có ít việc phải làm với hoạt động thương mại buôn bán. Trong mọi trường hợp, những người lính sử dụng những cánh tay, họ bình thường không buôn bán bằng cánh tay, và tôi không nghĩ rằng là một người lính ở bất cứ đâu cũng được xem là một nghề nghiệp bị cấm đoán dưới một chi phần “sinh kế đúng đắn - chánh nghiệp” của Bát Chánh Đạo. Xa hơn nữa, trong nhiều xã hội Phật Tử, nghề làm lính được quý trọng và phục vụ trong quân đội là nghĩa vụ bắt buộc. Các tăng ni Phật Tử, hơn nữa, thường được tham gia quân sự như cha tuyên úy, chẳng hạn như ở Thái lan và Hàn quốc.

Chúng cứ trái ngược

Có một vài đoạn trong kinh tạng Pali dường như trình bày trái ngược với quan điểm tôi nói trên đây, và cho rằng nghề nghiệp của người lính về bản chất là phi đạo đức. Ví dụ, khi được hỏi về số mệnh của người lính chết trong chiến tranh, Đức Phật nói rằng họ không lên thiên đàng mà là xuống địa ngục đặc biệt bởi vì vào lúc chết thần trí của họ chứa đầy nổi căm thù. Tôi muốn đưa ra hai luận điểm nhằm trả lời các quan điểm loại này. Trước hết, tôi sẽ không bảo vệ việc sử dụng sức mạnh quân sự trong chiến tranh, vì số phận nghiệp chướng và sự phạm tội của người lính người phải chiến đấu hay chết trong cuộc chiến đều ít liên hệ trực tiếp tới bài tham luận của tôi tập trung đề tài đến biện pháp ngăn chặn xung đột vũ trang

Thứ nhì, trạng thái tinh thần của người lính trong cuộc chiến và các dự tính của họ vào lúc chết có lẽ rất nhiều và thay đổi. Một số có thể được khích lệ bởi lòng căm thù kẻ thù nhưng một số khác thì không. Khi Đức Phật nói về những người lính ở trên mà chết trong chiến tranh phải xuống địa ngục, người rõ ràng liên kết việc này với một trạng thái tinh thần riêng “mất định hướng”, “bị sa đọa”, “thấp kém” ở đó sự khích lệ trung tâm là ‘Hãy để những sinh linh này bị tàn sát, tiêu diệt, hủy diệt, phá hủy, hay triệt tiêu. “Những người lính khác, tuy vậy, có thể không chia sẻ sự khích lệ này. Chẳng hạn, họ có thể chủ yếu dự tính phòng vệ cho sinh mạng mình, hay cho những đồng đội hay người dân thường của họ, khỏi sự tấn công của kẻ thù. Một lần nữa, họ

có thể đơn giản làm nhiệm vụ của mình theo cách chuyên môn nhất, và có một số chứng cứ bằng thực nghiệm để cho rằng đây là trạng thái tinh thần phổ biến nhất của người lính chuyên nghiệp trong chiến tranh. Điều có thể hay không thể có trong tinh thần của người lính trong chiến tranh vì vậy là một câu hỏi mang tính thực nghiệm về điều mà thật khó khăn để khái quát hóa, và nó không cần cho rằng người lính làm mọi thứ sai trái về mặt đạo đức qua việc chiến đấu. Trong mọi tình huống, câu hỏi có ít liên quan đến tính đạo đức của biện pháp ngăn chặn đối đầu bởi vì vấn đề của việc ngăn chặn là một nguyên tắc đạo đức phổ quát chứ không phải vấn đề tâm lý cá nhân.

Luận điểm tương tự có thể được đưa ra cho nhiều vấn đề khác với việc sử dụng vũ lực mà Kinh tạng Pali đề cập đến. Lần nữa chúng ta được bảo rằng việc sử dụng vũ lực là sai trái cơ bản bởi vì trạng thái tinh thần của người sử dụng nó. Hãy để tôi đưa ra vài ví dụ. Theo Peter Harvey báo cáo, phê bình về Milindapañha (Mi Lan Đa vấn đạo) Mi 186f, “Đức Phật nói rằng khoái lạc giác quan chỉ đưa đến ước muốn tìm những khoái lạc giác quan khác cao hơn, mà dẫn đến mâu thuẫn giữa tất cả các loại người, bao gồm các luật lệ, và như vậy bao gồm cả mâu thuẫn và chiến tranh. “Trích dẫn Sutta Nipāta (Kinh Tập) Sn 766-975, Harvey tiếp tục lưu ý: “Đức Phật cũng đề cập tới tác dụng tiêu cực của sự gắn liền với các quan điểm mang tính suy đoán hoặc xác định ... Hiểu thấu được các quan điểm có thể thấy là dẫn tới các cuộc chiến tranh tôn giáo và ý thức hệ. Lòng căm thù và nỗi sợ hãi cũng được cho là khích lệ các hành động bạo lực. Có nhiều chiến lược đã được đưa ra để làm xoa dịu các cảm xúc mang tính hủy hoại này, như việc thiền với lòng trắc ẩn yêu thương. Dhammapada cho rằng “Bất cứ điều gì làm tổn hại mà một kẻ thù có thể làm với kẻ thù, hay người này căm ghét kẻ kia, thì một tinh thần đã định hướng bệnh hoạn có thể làm nhiều hơn là chỉ gây tổn hại”.

Các phê bình này về sự bạo động chủ yếu mang sự khích lệ tâm lý tiêu cực hay trạng thái tinh thần của những người phải viện đến vũ lực, và không chứng tỏ được rằng việc sử dụng vũ lực bản thân nó là sai trái về mặt đạo đức. Hay nói cách khác, sử dụng vũ lực được xem là sai trái bởi vì trạng thái tiêu cực của tinh thần đang khích lệ nó. Kinh tạng Pali dường như không xem khả năng sử dụng vũ lực khi được cởi bỏ ra khỏi trạng thái tinh thần tiêu cực này. Điều này có khả năng xảy ra không? Lần nữa, đây dường như là một câu hỏi cần sự

điều tra mang tính thực nghiệm, nhưng tôi thấy không có lý do gì về nguyên tắc tại sao nó không nên như thế. Chẳng hạn, bố mẹ đôi khi có thể phải cần dùng đến vũ lực khi cần phải dạy dỗ kỷ luật cho con cái, nhưng nghe rất lạ lùng để cho rằng bố mẹ làm thế không hề với lòng căm thù con cái của mình. Sự khích lệ họ hầu như xuất phát từ lòng yêu thương và mong muốn lái hướng con cái mình khỏi những hành vi xấu xa. Một điều rõ ràng tương tự có thể áp dụng trong trường hợp nhân viên ở viện thần kinh người mà buộc phải giam giữ bệnh nhân đang có dự tính tự làm hại mình.

Nếu chúng ta tách gỡ việc sử dụng vũ lực ra khỏi trạng thái tinh thần tiêu cực, như các ví dụ nêu trên, thì đại đa số các sự chống đối tới việc sử dụng Kinh tạng Pali của nó sẽ biến mất. Trong trường hợp ngăn chặn đối đầu, hơn nữa, không có vũ lực nào thực sự được dùng, và sẽ dễ dàng hơn nhiều để chứng minh rằng tâm lý học mà nằm dưới nó có thể không thuộc loại tiêu cực. Cakkavatti và những người lính trong đội quân của ông dường như không được khích lệ bởi lòng căm thù, chẳng hạn. Chúng ta có thể thêm, cũng không có bất cứ lý do gì để nghĩ rằng tinh thần của những người lính này bị vẩn đục bởi lòng tham hay ảo tưởng khi họ theo đuổi cuộc chinh phạt bởi Phật Pháp quanh khắp bốn đại lục. Trái lại, họ dường như được truyền cảm hứng bởi những ý tưởng cao thượng như nền hòa bình và lòng thương người như tình anh em. Digha Nikaya bảo chúng ta “Vị vua lý tưởng nên làm sạch tất cả dấu vết tham lam trong tinh thần của mình (lobha), những ham muốn bệnh hoạn (dosa), sai lầm về trí tuệ (moha), và cố gắng để phát triển đức tính không gây tổn hại (avihisa) để cai trị dân mà không cần sử dụng vũ lực, quá nhiều thì tốt hơn, nhưng dường như rằng quá lâu khi tinh thần của ông ta được tẩy sạch mọi tham lam, lòng căm thù và ảo tưởng mà ông dường như hành động theo Phật Pháp trong việc sử dụng vũ lực để gìn giữ trật tự xã hội.

Ở trường hợp riêng biệt này tất cả chuyển thành tốt, và nhà vua sau đó được thả ra và vương quốc của ông được trả lại. Tuy vậy trong đời sống thực, kết thúc có hậu như thế là điều không thể. Khi các họ hàng của Đức Phật, Xứ cộng hòa của bộ **tộc Sakiyas** Sakiyas, từ chối bảo vệ bản thân thì họ đã bị tàn sát bởi vua Viuabha. Sakiyas, thật thú vị, bằng cách nói họ muốn được chết hơn là phải tước đoạt mạng sống người khác, đã đốt rụi những mũi tên của mình ở chỗ nằm giữa các cấp bậc chiến binh trong đội quân đang chống đối, rõ ràng đang tìm

cách can ngăn sự tiến quân của kẻ thù. Trong trường hợp này chiến lược ngăn chặn đối đầu đã không thành công, nhưng dường như nó khẳng định rằng các ngăn chặn đối đầu là một chiến lược không phù hợp với quy tắc chống lại việc cướp lấy mạng sống. Jatakas dường như không có vấn đề gì với sự thành lập vương quyền của mình, việc so sánh một vương quốc (rattha) không có ông vua với một phụ nữ không có chồng, và nói rằng “Như cây cối là nơi trú ngụ của loài chim, thì ông vua là nơi trú ngụ của thần dân”.

Kết luận

Trong phần kết luận, tôi nghĩ tôi đã chứng minh rằng biện pháp ngăn chặn đối đầu có một chỗ trong chủ thuyết xây dựng hòa bình của Phật Tử. Giả định một lý do mà một quân đội thường trực được duy trì bởi Cakkavatti, dù là thần thoại hay lịch sử trong trường hợp của **vua A-đục** Asoka, là để can ngăn sự xâm lược từ các nước láng giềng, và nếu thế, dường như rằng việc ngăn chặn đối đầu được ghi nhận là một chiến lược quân sự hợp pháp của Phật Tử. Điều này nghĩa là sự sở hữu quân đội và sử dụng nó cho mục đích ngăn chặn đối đầu không hề mâu thuẫn với lời giảng dạy đạo đức của Kinh tạng Pali. Để nêu lên lời của Aung San Suu Kyi, “Quân đội được dung để bảo vệ nhân dân, để bảo vệ đất nước, để đảm bảo rằng nhân dân trên đất này được hưởng tất cả quyền công dân trong phạm vi khuôn khổ hiến pháp công bằng và cho công lý

Điều này đi quá xa như tôi muốn đi vào lúc này. Tôi hy vọng đã chứng tỏ được rằng quan điểm của Phật Giáo theo Kinh tạng Pali mang tính yêu chuộng hòa bình rõ rệt và phản đối sự hiện hữu các quân đội nhà nước và sở hữu các loại vũ khí là không bền vững. Câu hỏi thêm nữa là liệu việc sử dụng quân đội theo cách xâm lược nhiều hơn, chẳng hạn bằng cách mang quân đi đánh nhau, đã có thể xem là vi phạm các lời giảng dạy đạo đức của Phật. Nếu vậy, dường như không có hy vọng gì cho các vị vua Phật Tử nếu không phạm phải nghiệp chướng xấu xa khi thực thi nhiệm vụ mà Phật Giáo bắt phải làm. Nhiều vị vua Phật Tử trong lịch sử đã tiếp nhận danh hiệu “Dhammaraja” nhưng dường như rằng nếu nghĩa vụ của họ vốn đã không mâu thuẫn với Dhamma thì “Adhammaraja” có thể là một tính ngữ tốt hơn. Quan điểm riêng của tôi là rằng tính mâu thuẫn như vậy đề nghị rằng những lời giảng dạy về đạo đức trong chủ thuyết yêu chuộng hòa bình trong Kinh tạng

Pali cần được sự tái đoán dịch mang ính xây dựng, nhưng đó là một dự án cho lúc khác. Vào lúc này tôi đề nghị rằng bằng cách bao gồm sự ngăn chặn đối đầu quân sự như một phương pháp có thể cho phép về mặt đạo đức của việc xây dựng nền hòa bình sẽ thêm vào chiến lược bổ xung cho các nguồn lực để tránh xung đột. Và, như đã chú thích từ đầu, việc tránh xung đột là phương tiện chính yếu để bảo đảm cho 8 Mục Tiêu Phát Triển Thiên Niên Kỷ của LHQ