



Người phật tử nên đối diện với chiến tranh như thế nào?

ISSN: 2734-9195

10:55 24/11/2025

Nghĩa là, nỗ lực không mệt mỏi, nhưng bất bạo động, để gìn giữ hòa bình, ngay cả khi thất bại và ngay cả khi điều đó khiến họ phải hy sinh lợi ích của đất nước, gia đình hay bản thân. Lựa chọn ấy nằm trong tay mỗi người phật tử.

Độc giả của hai bài viết trước đây của tôi về mối quan hệ giữa Phật giáo và chiến tranh (bạo lực) hẳn đã biết rằng những ví dụ lịch sử mà tôi nêu ra thuộc dạng mà người Nhật gọi là Hanmen Kyōshi - “*những bài học từ các tấm gương phản diện*”.

Nếu sự cổ súy chiến tranh của những vị thầy được xem là phật tử ấy là sai lầm, thì câu hỏi tự nhiên đặt ra là: *thái độ đúng đắn của Phật giáo đối với chiến tranh là gì, hoặc ít nhất, nên là gì?*



Charles-Philippe Larivière (1798-1876), Trận Castillon, ngày 17 tháng 7 năm 1453 , 1839. Ảnh: wikipedia.org

Bài viết cuối cùng trong loạt bài này tập trung trả lời câu hỏi đó, đặc biệt gửi đến những người phật tử trẻ có thể đang đối diện với nguy cơ bị gọi nhập ngũ tại quốc gia của mình. Tất nhiên, chúng ta có thể tiếp cận vấn đề này từ góc độ kinh điển, nhưng cần thừa nhận ngay từ đầu rằng cách tiếp cận đó dẫn đến nhiều quan điểm khác nhau, nhất là khi xét đến các kinh điển Đại thừa.

Vậy liệu có một cách tiếp cận khác để suy xét thái độ của Phật giáo trước bị kích chiến tranh?

Đức Phật - bậc kiến tạo hòa bình

Đức Phật không chỉ giảng dạy về vấn đề này bằng lời nói, mà Ngài còn trực tiếp can thiệp nhiều lần để ngăn chặn chiến tranh giữa các đạo quân đối địch (dù không phải lúc nào cũng thành công). Giáo pháp của đức Phật là khuôn mẫu cho hàng đệ tử, nhưng hành động của Ngài cũng xứng đáng được suy ngẫm và noi theo.

Ví dụ lịch sử đầu tiên liên quan đến nguồn nước sông Rohiṇī. Câu chuyện này được ghi lại trong Pháp cú và trong Tương Ưng Bộ Kinh, phẩm Paṭhama Rohiṇī Sutta (SN 3.13). Dòng sông Rohiṇī là ranh giới giữa hai quốc gia: bộ tộc Thích Ca ở Ca-tỳ-la-vệ và bộ tộc Câu Lợi ở thành Devadaha. Trong một đợt hạn hán, hai bên chuẩn bị đưa quân giao chiến vì quyền dẫn thủy nhập điền. Đức Phật được cho là đã đứng giữa hai đạo quân gồm các vị vương tử và hỏi họ xem điều gì khiến họ quyết phải đánh nhau?

Khi biết lý do chỉ là chuyện tranh nước, đức Phật chỉ ra sự phi lý khi đem sinh mạng của các vương tử, vốn có giá trị vô lượng để đánh đổi vì một thứ tầm thường và vô thường như nước.

Lời lý giải ấy giúp làm nguôi cơn giận, và cả hai bên đều rút quân. Cuộc chiến được hóa giải mà không đổ máu.

Đây có lẽ là ví dụ nổi tiếng nhất về việc đức Phật đóng vai trò sứ giả hòa bình. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng đức Phật chỉ can thiệp sau khi Ngài đã tự giải quyết những ưu tư sâu sắc của mình về ý nghĩa của già, bệnh và chết. Điều này gợi mở, dù không chứng minh rằng “tự hiểu mình” phải đi trước, hoặc ít nhất là một phần quan trọng, của việc quan tâm đến tha nhân.

Đây chắc chắn là một điểm khó khăn đối với những người trẻ đang chuẩn bị hoặc buộc phải nhập ngũ. Nói gọn lại: *liệu một người có thể thật sự quan tâm đến an nguy của người khác, nếu bản thân chưa hiểu được chính mình?*

Bên cạnh đó, sự kiện này còn mang một ý nghĩa khác, liên quan đến cách đức Phật vận dụng vai trò kiến tạo hòa bình của Ngài. Ngài không ngăn chiến tranh dựa trên các nguyên tắc “thuần Phật giáo” theo đúng nghĩa hẹp. Ngài không bảo các vương tử rằng sát sinh là sai, cũng không cảnh báo về nghiệp xấu do giết hại. Thay vào đó, Ngài kêu gọi vào lương tri thường nghiệm, hay đơn giản là bản năng tự bảo tồn, bằng cách chỉ ra rằng sinh mạng các vương tử quý hơn nước rất nhiều. Đây là một ví dụ của nguyên tắc “phương tiện thiện xảo” mà Phật giáo luôn đề cao (Skt: upāya-kauśalya; Pali: upāya-kosalla).



Ảnh: localguidesconnect.com

Một nỗ lực thứ hai, lần này không thành công của đức Phật nhằm ngăn chặn chiến tranh được ghi lại trong Pháp cú truyện (DhA I.355-357). Lần này, đức Phật tìm cách ngăn sự hủy diệt của dân tộc Thích Ca, chính quê hương Ngài. Bối cảnh của sự kiện liên quan đến vua Pasenadi xứ Kosala, người đã cưới một phụ nữ mà ông tin là công chúa dòng Thích Ca.

Khi trưởng thành, Thái tử Viḍḍabha phát hiện rằng mẹ mình không thuộc dòng quý tộc Thích Ca thuần chủng. Do xem mình cao quý hơn người Kosala, người Thích Ca đã sắp đặt để vua Pasenadi cưới một người phụ nữ có xuất thân thấp hơn. Khi biết điều này, Thái tử cảm thấy bị sỉ nhục và thể sẽ báo thù dòng họ Thích Ca vì sự ngạo mạn ấy.

Khi lên ngôi, vua Viḍḍabha liền kéo quân tiến đánh Ca-tỳ-la-vệ. Ba lần liên tiếp, khi đoàn quân của ông sắp đến nơi, đức Phật đều đích thân can thiệp. Ngài làm vậy bằng cách ngồi dưới một gốc cây nơi con đường mà quân Kosala sẽ đi qua. Điều đáng chú ý là giữa nhiều cây xanh tỏa bóng mát trong vùng, đức Phật lại chọn một gốc cây đã khô héo và chết để ngồi.

Khi nhìn thấy đức Phật ngồi dưới một gốc cây không chút bóng mát, vua Viḍḍabha liền hỏi vì sao Ngài lại ngồi ở đó. Đức Phật đáp: *“Bóng mát nơi quê nhà luôn là điều thân thương nhất”*. Ý nghĩa biểu tượng của câu nói ấy là: dù gốc cây kia đã khô chết, bóng của nó - biểu trưng cho dân tộc của Ngài - vẫn đáng quý hơn những tán cây xanh tỏa bóng mát khắp nơi. Nghe vậy, Viḍḍabha cảm thấy hổ thẹn và cả ba lần đều cho quân rút về.

Tuy nhiên, đến lần thứ tư, đức Phật quyết định không can thiệp nữa. Ngài “lui sang một bên”, để cho nghiệp và định mệnh vận hành đúng theo quy luật. Kết quả là Viḍḍabha tiến vào Ca-tỳ-la-vệ và tàn sát dòng họ Thích Ca. Các tư liệu khác nhau ghi nhận mức độ hủy diệt khác nhau: có bản cho rằng toàn bộ dân thuộc dòng tộc Thích Ca bị giết, trong khi một số bản khác cho rằng vài người đã sống sót và chạy thoát.

Khi được hỏi vì sao Ngài không tiếp tục can thiệp, đức Phật trả lời: *“Quả của nghiệp giờ phải trở ra”*. Nghĩa là, Ngài biết người Thích Ca đã tạo nghiệp bất thiện từ trước; sự can thiệp của Ngài trước đó chỉ có thể trì hoãn, chứ không thể xóa bỏ hệ quả tất yếu của nghiệp.

Hành động ấy của đức Phật cho thấy rằng ngay cả một vị Phật cũng không thể “vượt qua” các định luật nhân quả vận hành trong vũ trụ (Dhammaniyāmatā). Ngài là bậc khám phá và chỉ dạy Chính pháp, chứ không phải đấng toàn năng có thể xoay chuyển định luật tự nhiên. Như câu kệ 276 trong Pháp cú đã dạy: *“Các con phải tự nỗ lực; chư Như Lai chỉ là những vị chỉ đường”*. Trong trường hợp này, khi nghiệp chung của người Thích Ca đã chín muồi, thì ngay cả tâm từ bi vô hạn cũng không thể cứu họ mà không phá vỡ cấu trúc đạo đức của thực tại như đức Phật đã nhận biết.

Ba lần can thiệp trước của đức Phật đã giúp trì hoãn sự hủy diệt người Thích Ca và cũng có thể được xem là một dạng phương tiện thiện xảo. Nhưng nếu tiếp tục can thiệp, Ngài chỉ kéo dài điều không thể tránh khỏi và có thể còn làm tăng thêm nghiệp lực, kéo theo nhiều khổ đau hơn.

Quyết định “bước sang một bên” của đức Phật không phải là sự thờ ơ, mà là biểu hiện của trí tuệ sâu xa, một dạng từ bi được dẫn dắt bởi tuệ giác về cấu trúc đạo đức của đời sống. Hơn nữa, nếu đức Phật đứng về một phía, điều đó sẽ trái ngược với tâm từ bi vô lượng (Pppamāṇa Karuṇā), bản chất của phật tính. Bằng cách để tiến trình nhân quả vận hành, Ngài đối xử bình đẳng với tất cả chúng sinh, mỗi bên đều phải tự gánh lấy kết quả từ nhân mình đã gieo.

Sự hủy diệt dòng họ Thích Ca là một ví dụ đầy kịch tính về mức độ xả ly mà người phật tử được kỳ vọng phải nuôi dưỡng, bao gồm cả sự buông xả không chỉ

với bản ngã, mà còn với gia đình và dân tộc, một dạng ly tham thuộc mức độ cao nhất. Từ đó, câu hỏi đặt ra cho những ai tự xem mình là phật tử: *liệu họ có sẵn sàng “lùi sang một bên” ngay cả khi điều ấy đồng nghĩa với việc gia đình, đồng bào hay cả đất nước mình có thể bị hủy diệt?* Chắc chắn, nếu có một trường hợp nào có thể biện minh cho việc sử dụng bạo lực để bảo vệ người thân yêu, thì đây chính là trường hợp đó. Thế nhưng, đức Phật vẫn không sử dụng bạo lực. Ngài chọn “bước sang một bên”. Trong chúng ta, có bao nhiêu người có thể làm được như vậy?

Dù ít kịch tính hơn hai câu chuyện trước, một ví dụ liên quan khác được ghi trong Đại Bát Niết Bàn Kinh (Mahāparinibbāna Sutta, DN 16). Tại đây, vua Ajātasattu của xứ Ma-kiệt-đà dự định tấn công nước Vajji. Ông phái đại thần Vassakāra đến hỏi đức Phật liệu Vajji có thể bị chinh phục hay không. Đức Phật đáp: *“Này Vassakāra, chừng nào người Vajji còn hội họp đều đặn, hòa thuận trong thảo luận, tôn trọng truyền thống, kính trọng các bậc trưởng thượng và bảo hộ phụ nữ cùng các thánh tích của họ, thì họ sẽ hưng thịnh và không suy vong”*. Nói cách khác, đức Phật đã cảnh báo Ajātasattu rằng ông không thể đánh bại người Vajji khi họ vẫn duy trì nền nếp và các giá trị ấy.

Cả ba câu chuyện trên đều cho thấy rõ rằng đức Phật sẵn sàng can dự vào các vấn đề thế tục, điều mà ngày nay có thể xem như hành động của một “nhà hoạt động xã hội”. Đồng thời, chúng cũng cho thấy rằng Phật giáo, dựa trên lời dạy và hành động của đức Phật, ngay từ thuở sơ kỳ đã mang tính “dấn thân xã hội,” dù không phải lúc nào cũng đạt được thành công trọn vẹn. Tuy nhiên, chính Phật giáo cũng đặt ra giới hạn cho mình, những giới hạn được định hình bởi Chính pháp.

Từ bi và quyền lực: Trường hợp Ásoka Đại đế

Những ai tìm cách biện minh cho việc người phật tử sử dụng bạo lực, kể cả trong chiến tranh, thường viện dẫn đến vua Ásoka Đại đế (khoảng 304-232 TCN) của vương triều Maurya như một minh chứng. Từ lâu, phật tử đã xem Ásoka là mẫu hình của một vị minh quân kể từ khi ông tiếp nhận Phật giáo như một con đường hòa bình, sau khi hối hận vì đã giết hơn 100.000 binh sĩ đối phương trong quá trình mở rộng đế quốc.

Các luận điểm truyền thống nhấn mạnh rằng, dù trị quốc bằng đạo đức, Ásoka vẫn duy trì quân đội để bảo vệ đế chế, đồng thời chủ trương cai trị bằng con đường đạo lý và ngoại giao thay vì chinh phạt quân sự. Lập luận này thường được dùng để chứng minh rằng, dù đáng tiếc, quân đội và chiến tranh vẫn là điều “cần thiết” để bảo đảm an toàn cho quốc gia và thần dân.

Tuy nhiên, người ngưỡng mộ Ásoka thường bỏ qua một điểm quan trọng: dù ăn năn, Ásoka đã không trả lại độc lập hay tự do cho các dân tộc khác nhau nằm trong đế chế vốn được mở rộng bằng bạo lực từ các triều vua trước. Như nhiều học giả đã chỉ ra, với Ásoka, Dharma phần lớn đóng vai trò như một ý thức hệ chính trị nhằm gắn kết một đế quốc rộng lớn và đa dạng. Bản thân Ásoka chỉ trực tiếp chinh phục một nước bằng quân sự - Kalinga - nhưng ông cai trị hàng chục vùng đất vốn đã bị sáp nhập cưỡng bức trước đó. Lịch sử cận đại cho thấy bài học tương tự: như sự tan rã của Liên Xô năm 1991 cho thấy, khi có cơ hội, các dân tộc từng bị áp đặt sẽ tìm cách giành lại quyền tự quyết.

Trong lịch sử Phật giáo, Ásoka là người đầu tiên sử dụng Dharma như một công cụ nhằm thúc đẩy không chỉ sự thống nhất tôn giáo và chính trị mà còn củng cố quyền lực hoàng đế.

Một khi mô hình *“dùng chính pháp để điều hành và kiểm soát đế quốc”* được thiết lập, nó đã được lặp lại hết lần này đến lần khác bởi các triều đại khắp châu Á cho đến thời hiện đại.



Chân dung đức Phật Amoghavajra vào thế kỷ 14 tại Bảo tàng Quốc gia Tokyo. Ảnh: wikipedia.org

Một ví dụ tiêu biểu là cuộc nổi dậy của An Lushan (703-757) trong thời nhà Đường, biến cố đã tàn phá Trung Hoa từ năm 755 đến 763. Khi đó, ngài Kim Cang Trí (Amoghavajra, 705-774), một đại sư Mật giáo, đã thực hiện các pháp sự nhằm “triệu thỉnh tai ương, bệnh tật và diệt vong” xuống quân phản loạn của An Lushan. Ngài làm các nghi lễ này ngay tại Trường An, mặc dù kinh thành đã rơi vào tay phiến quân vào năm 756, trong khi Thái tử và Hoàng đế Huyền Tông phải rút chạy về Tứ Xuyên.

Cuộc nổi loạn được biện minh một phần bởi thực tế rằng Trường An đã trở thành trung tâm xa hoa và suy đồi. Tuy nhiên, cuối cùng cuộc nổi dậy vẫn bị dập tắt. Triều đình, biết ơn sự hỗ trợ của Amoghavajra, liền đưa Mật giáo trở thành tông

phái Phật giáo chính thức của quốc gia, được triều đình bảo trợ.

Từ đó, hình thức “Phật giáo Đế quốc” hình thành tại Trung Hoa, được cung cấp ngân sách nhà nước để biên soạn kinh điển, xây dựng tự viện và phát triển tông môn. Đổi lại, các đệ tử của Amoghavajra thực hiện những nghi lễ cầu an, hộ quốc cho triều đình. Hoàng đế Túc Tông (711-762), người kế vị Huyền Tông, được tôn xưng là Cakravartin - “người chuyển vận bánh xe Chính pháp,” tức mô hình vị minh quân lý tưởng theo kiểu vua Asoka.

Ngày nay, phần lớn Phật tử trên thế giới chắc chắn sẽ bác bỏ quan điểm rằng nghi lễ Phật giáo nên nhằm vào việc đem bệnh tật hay tai họa xuống bất kỳ ai, vì bất kỳ lý do gì. Và cũng rất ít, trừ một số trường hợp trong truyền thống Thái Lan, cho rằng việc xây dựng “Phật giáo Đế quốc” là mục tiêu chính đáng của đức tin mình. Tuy nhiên, quyền lực chính trị và tài lực của nhà nước luôn là điều hấp dẫn đối với mọi tôn giáo lớn trên thế giới và Phật giáo cũng không phải ngoại lệ.

Một tuyên úy quân đội theo Phật giáo tại Hoa Kỳ

Sức hấp dẫn này vẫn còn vang vọng cho đến tận cuộc tấn công Iraq của Hoa Kỳ năm 2003. Trong cuộc chiến ấy, xuất hiện trường hợp một tu sĩ Phật giáo được chính phủ Mỹ bổ nhiệm làm sĩ quan tuyên úy quân đội. Đứng quân tại căn cứ Taji ở Iraq, Trung úy, nay là Đại úy Thomas Dyer trở thành vị tuyên úy Thiền tông đầu tiên của Lục quân Hoa Kỳ. Khi công tác cùng Trung đoàn Kỵ binh Thiết giáp 278, Trung úy Dyer đã hướng dẫn thiền tập cho các binh sĩ tại Camp Taji, một căn cứ thường xuyên bị lực lượng đối kháng Iraq tấn công.

Trong những đoạn video ông đăng tải trên YouTube để chỉ dẫn thiền cho binh sĩ, Dyer giải thích mối quan hệ giữa Thiền và Phật giáo như sau: *“Về căn bản, Phật giáo là một phương pháp chuyển hóa tâm. Tâm luôn có những dao động, những chuyển động, những mộng tưởng về quá khứ và tương lai khiến ta không thể tiếp xúc sâu sắc với đời sống. Vì vậy, Phật giáo có phương pháp, có giáo lý và có thực hành thiền định giúp con người tập trung vào hiện tại để kinh nghiệm thực tại đúng như nó là... Thực hành Thiền là tỉnh thức trong giây phút hiện tại, cả khi ngồi và khi bước đi suốt ngày. Ý niệm cốt lõi là giác ngộ đến từ việc chỉ đơn thuần tỉnh thức trọn vẹn trong giây phút hiện tại, ngay trong chính giây phút ấy”.*

Ngày nay, gần như toàn thế giới đều thừa nhận rằng cuộc tấn công Iraq của Hoa Kỳ được tiến hành dựa trên những luận cứ hoàn toàn sai lầm. Saddam Hussein (1937-2006) không sở hữu vũ khí hủy diệt hàng loạt, cũng không có liên hệ gì với những kẻ khủng bố tấn công Tháp Đôi tại New York. Nói cách

khác, Iraq không hề tạo ra mối đe dọa nào đối với hòa bình và an ninh của Hoa Kỳ.



Hình minh họa tạo bởi AI

Tuy vậy, khi Trung úy Dyer hướng dẫn binh sĩ “tỉnh thức thuần khiết trong giây phút hiện tại” trước khi bước vào chiến trường, ông thực chất đã hỗ trợ quân đội Mỹ tạo ra một trạng thái tâm lý rất được mong muốn: một trạng thái trong đó người lính được giải phóng khỏi những câu hỏi về lựa chọn đạo đức cá nhân hay trách nhiệm bản thân, ngay cả khi họ đang giết hại một cách bất công những người Iraq bị xem là “kẻ thù” theo mệnh lệnh.

Điều đáng lưu ý là Trung úy Dyer không hề đề cập đến giới căn bản của Phật giáo về việc tránh sát sinh.

Ở một khía cạnh khác, có thể lập luận rằng hệ thống kinh điển Phật giáo không đưa ra một tiếng nói duy nhất khi bàn về việc sử dụng bạo lực hay thậm chí là chiến tranh. Chẳng hạn, kinh Ương Quật Ma La phương tiện thiện xảo (Mahāyāna Upāyakauśalya Sūtra), vốn giải thích ý nghĩa “phương tiện thiện xảo”, kể lại một tiền thân của đức Phật khi còn là một vị Bồ tát đã giết một tên cướp đang âm mưu sát hại những hành khách trên con thuyền do Ngài làm thuyền trưởng. Câu chuyện này về sau trở thành một trong những minh chứng nổi tiếng nhất trong Phật giáo Đông Á cho quan điểm “giết một để cứu nhiều người”.

Với những trường hợp như vậy, phải thừa nhận rằng không có một bộ kinh Phật giáo nào đưa ra câu trả lời rõ ràng, dứt khoát về việc người Phật tử có nên tham gia chiến tranh hay không, đặc biệt là những cuộc chiến được tuyên bố là vì mục đích phòng vệ.

Vậy chúng ta phải làm gì? Tiếp tục tranh luận vô tận mà không thể đi đến kết luận? Để giải quyết vấn đề khó khăn này, tôi cho rằng nếu chúng ta sẵn sàng “tư duy vượt khỏi khuôn khổ”, vẫn có một câu trả lời và đó là một câu trả lời mang bản chất thuần túy Phật giáo.

Tiếng nói từ một quân nhân

Tôi tin rằng câu trả lời bắt đầu với một người tên là Smedley Darlington Butler (1881-1940), Thiếu tướng Thủy quân Lục chiến Hoa Kỳ. Trong 34 năm phục vụ, Butler tham chiến trong Chiến tranh Mỹ-Philippines (1899-1902), cuộc Khởi nghĩa Nghĩa Hòa Đoàn (1899-1901), Cách mạng Mexico (1910-1920), Thế chiến thứ nhất (1914-1918), và chuỗi cuộc chiến tại Trung Mỹ, được gọi chung là “Banana Wars” (1898-1934). Khi qua đời, ông là lính thủy quân lục chiến được trao tặng huân chương nhiều nhất trong lịch sử Hoa Kỳ, trong đó có hai Huân chương Danh dự.



Smedley Darlington Butler. Ảnh: wikipedia.org

Dĩ nhiên, Butler không phải là phật tử, nhưng không ai có thể phủ nhận rằng khi bàn về chiến tranh, ông nói từ chính trải nghiệm của cuộc đời mình. Hồi tưởng sự nghiệp quân ngũ trong tác phẩm *War is a Racket* (1935), Butler viết: *“Tôi đã trải qua 33 năm 4 tháng trong quân ngũ, và trong thời gian đó phần lớn là làm tay chân hạng sang cho các tập đoàn lớn, cho Phố Wall và giới ngân hàng. Nói gọn lại, tôi là một kẻ điều hành tội phạm; một tay gangster phục vụ chủ nghĩa tư bản.*

Tôi giúp biến Mexico, đặc biệt là Tampico, thành nơi an toàn cho lợi ích dầu mỏ của Mỹ năm 1914. Tôi giúp Haiti và Cuba trở thành chỗ để các anh chàng của Ngân hàng Quốc gia thu tiền một cách dễ dàng. Tôi góp phần vào việc tàn phá cả nửa tá nước cộng hòa ở Trung Mỹ để phục vụ Phố Wall. Tôi giúp “thanh lọc” Nicaragua cho Nhà ngân hàng Brown Brothers giai đoạn 1902-1912.

Tôi mang “ánh sáng văn minh” đến Cộng hòa Dominica để bảo vệ lợi ích đường mía của Mỹ năm 1916. Tôi giúp Honduras thuận lợi cho các công ty trái cây Mỹ năm 1903. Tại Trung Quốc năm 1927, tôi giúp bảo đảm rằng Standard Oil có thể hoạt động mà không bị cản trở. Nhìn lại, tôi có lẽ đã cho Al Capone vài lời khuyên, y chỉ hoạt động trong ba quận, còn tôi hoạt động trên ba châu lục”.

Vậy những lời này của Butler có liên quan gì đến Phật giáo? Tôi cho rằng chính chúng phơi bày sự thật căn bản nhất về chiến tranh, đặc biệt là các cuộc chiến từ thời chủ nghĩa thực dân toàn cầu thế kỷ 15 kéo dài đến ngày nay. Đó là: chiến tranh hiện đại, nếu không muốn nói là chiến tranh từ lâu đời, về bản chất đều xuất phát từ một động lực duy nhất: **lòng tham**.

Vai trò của lòng tham

Tham (Pāli: Lobha; Sanskrit: Rāga) là một trong Tam Độc (Pāli: Akusala-Mūla, “ba gốc bất thiện”), cùng với Sân (Dosa; Dveṣa) và Si (Moha; Avidyā). Cả ba được xem là nguyên nhân căn bản của khổ đau (Dukkha) và là cội rễ tạo nên vòng luân hồi trong toàn bộ truyền thống Phật giáo chính thống.

Từ đó, câu hỏi đặt ra: Làm sao và vì sao một người phật tử, dù là tu sĩ hay cư sĩ, có thể tham gia vào một hoạt động rõ ràng được xây dựng trên lòng tham, chưa kể đến sự thù hận với “kẻ thù”, nhất là khi vũ khí hiện đại có khả năng hủy diệt vô số sinh mạng? Còn với những phật tử lập luận rằng có thể giết mà không có sân hận, họ rõ ràng chưa từng ở trên chiến trường, nơi mà hoặc là giết hoặc bị giết.

Dĩ nhiên, sẽ có người phản biện rằng điều đó không loại trừ khả năng của một cuộc chiến hoàn toàn phòng vệ, nhằm bảo vệ người thân, đất nước hay đồng bào. Để trả lời, tôi xin hỏi lại: *liệu có ví dụ nào trong thời hiện đại về một cuộc chiến hoàn toàn phòng vệ như vậy không?*

Về mặt lý thuyết, không thể phủ nhận khả năng tồn tại một cuộc chiến chỉ nhằm tự vệ. Nhưng khi nhìn vào thực tế chiến tranh hiện đại do “Bộ Quốc phòng” tiến hành, như trường hợp Hoa Kỳ, ta thấy các cuộc chiến gần như luôn được biện minh bằng cụm từ “lợi ích quốc gia”. Nhưng chẳng phải “lợi ích quốc gia” cũng chỉ là tấm màn che đậy cho sự bành trướng hay sao: **tham dầu mỏ, tham tài nguyên, tham lợi nhuận doanh nghiệp, tham lãnh thổ và tề hơn nữa?**

Nếu người phật tử chỉ cần thống nhất một điều: không ủng hộ hay tham gia những cuộc chiến bắt nguồn từ lòng tham, dù chúng được ngụy trang khéo léo dưới danh nghĩa phòng vệ hay lợi ích quốc gia, thì theo tôi, mức độ người phật

tử tham gia chiến tranh hiện đại sẽ giảm gần như bằng không.

Tất nhiên, câu hỏi cuối cùng vẫn là: Ai sẽ xác định một cuộc chiến là vì lòng tham hay hoàn toàn phòng vệ? Rất may, không ai, kể cả Đức Dalai Lama, có thể đại diện để đưa ra quyết định thay cho toàn thể phật tử. Sau cùng, chỉ có chính chúng ta, những người đi theo con đường Phật dạy, mới có thể trả lời câu hỏi đó.

Vai trò của giáo lý Duyên khởi

May mắn thay, Phật giáo trao cho chúng ta một công cụ tuyệt vời để tiếp cận câu hỏi này: giáo lý Duyên khởi (Pāli: Paṭicca-Samuppāda; Sanskrit: Pratītya-Samutpāda). Nói một cách giản lược, Duyên khởi là nguyên lý về tính điều kiện: *mọi pháp chỉ sinh khởi khi hội đủ nhân duyên, không có gì tồn tại độc lập hay vĩnh viễn.*

Khi áp dụng vào vấn đề chiến tranh, giáo lý Duyên khởi buộc người phật tử phải quan sát thật kỹ, rất kỹ nguyên nhân của xung đột từ tất cả các bên. Liệu các bên tham chiến có thực sự chỉ nhằm tự vệ, bảo vệ những người xung quanh? Hay, giống như các tập đoàn sản xuất vũ khí đầy thế lực, họ đang âm thầm kỳ vọng gia tăng lợi nhuận từ những cuộc chiến mới? Họ có tìm cách làm giàu, dù biết rằng điều đó đồng nghĩa với việc hy sinh sinh mạng của lớp thanh niên, không chỉ của họ mà cả của đối phương?



Hình minh họa được tạo bởi AI

Sự khảo sát cẩn trọng các nguyên nhân và điều kiện dẫn đến xung đột cũng hoàn toàn phù hợp với hành động của chính đức Phật. Khi nhận thấy dân tộc mình đã sai và chính họ khơi nguồn cuộc chiến, đức Phật được kể lại rằng đã “đứng sang một bên”, từ chối bảo vệ ngay cả đồng bào của mình, và chấp nhận sự hủy diệt xảy ra. Ta có thể dễ dàng hình dung rằng Ngài đã suy xét thấu đáo trước khi đưa ra quyết định như vậy. Và nếu đức Phật cẩn trọng như thế, há các đệ tử của Ngài lại có thể sơ sài khi xét đến nhân duyên của một cuộc chiến?

Suy cho cùng, có thể tồn tại những xung đột, ít nhất là đối với một bên, mang bản chất tự vệ thực sự. Trong trường hợp đó, người phật tử có thể đưa ra quyết định, từ lòng bi mẫn đối với nạn nhân của sự xâm lược, rằng họ sẽ sử dụng vũ lực để trợ giúp.

Thế nhưng, như Butler và nhiều người khác đã chỉ ra, chiến tranh hiện đại, tối thiểu, gần như luôn bắt nguồn từ lòng tham, thường là từ nhiều phía trong cuộc chiến. Với những trường hợp như vậy, chỉ có một lựa chọn thực sự mang bản chất Phật giáo: không tham gia, hoặc cao hơn, phản đối bất bạo động trước sự tàn phá khốc liệt vốn là điều tất yếu của chiến tranh hiện đại, đặc biệt trong kỷ nguyên hạt nhân.

Cuối cùng, dù trong kinh điển Phật giáo có một số đoạn cho thấy khả năng chấp nhận việc sát sinh trong những hoàn cảnh đặc biệt, lập trường căn bản của Phật giáo đối với bạo lực vẫn không thay đổi. Điều này được thể hiện rõ trong giới đầu tiên của Ngũ Giới, yêu cầu người phật tử tránh xa việc tước đoạt sinh mạng. Tăng Chi Bộ Kinh viết: *“Này các Tỷ-kheo, ở đây, vị đệ tử, từ bỏ việc sát sinh, không sát sinh; đặt xuống gậy, đặt xuống kiếm, sống đầy lương tri, lòng từ, thương xót đến mọi loài hữu tình”*.

Lựa chọn dành cho người phật tử

Ngày nay, người phật tử đứng trước một lựa chọn nghiêm trọng. Dù các tôn giáo lớn trên thế giới đều tuyên bố đứng về phía hòa bình, nhưng khi được chính quyền kêu gọi, họ thường biện minh cho sự tham gia chiến tranh bằng những khái niệm như “thánh chiến”, “chiến tranh chính nghĩa”, “thánh ý”, hay gần đây tại Gaza là “hãy nhớ những gì Amalek đã làm với người”.

Trong lịch sử, phật tử cũng không hoàn toàn khác biệt: họ từng viện dẫn các quan điểm như “bảo vệ chính pháp”, “giết một để cứu nhiều”, “sát sinh vì lòng bi”, hay sử dụng các nghi quỹ Mật giáo để biện minh cho việc tham gia chiến tranh.

Vấn đề đặt ra cho người phật tử hiện nay là: trước sự tàn sát hàng loạt của chiến tranh hiện đại, vốn gần như luôn bị chi phối bởi lòng tham, liệu họ sẽ tiếp tục tham gia, hay sẽ phát nguyện bước theo dấu chân của đức Phật?

Nghĩa là, nỗ lực không mệt mỏi, nhưng bất bạo động, để gìn giữ hòa bình, ngay cả khi thất bại và ngay cả khi điều đó khiến họ phải hy sinh lợi ích của đất nước, gia đình hay bản thân.

Lựa chọn ấy nằm trong tay mỗi người phật tử.

Tác giả: **Brian Daizen Victoria**/Chuyển ngữ và biên tập: **Cư sĩ Thiên Tâm**

Nguồn: buddhistdoor.net