

**MENGURANGI PENDERITAAN SAAT KONFLIK:
TITIK TEMU ANTARA BUDDHISME DAN
HUKUM HUMANITER INTERNASIONAL (HHI)**

Makalah kajian sebagai titik tolak

Konferensi 4-6 September 2019 di Dambulla, Sri Lanka

Peter Harvey (University of Sunderland, Emeritus), bersama dengan:

Kate Crosby (King's College, London), Mahinda Deegalle (Bath Spa University), Elizabeth Harris (University of Birmingham), Sunil Kariyakarawana (Pendamping Rohani Buddha untuk Angkatan Bersenjata Kerajaan Inggris), Pyi Kyaw (King's College, London), P.D. Premasiri (University of Peradeniya, Emeritus), Asanga Tilakaratne (University of Colombo, Emeritus), Stefania Travagnin (University of Groningen).

Andrew Bartles-Smith (Komite Internasional Palang Merah).

Walaupun seseorang dapat menaklukkan ribuan musuh dalam ribuan kali pertempuran, namun sesungguhnya penakluk terbesar adalah orang yang dapat menaklukkan dirinya sendiri. (Dhp. 103)

TUJUAN DAN DASAR PEMIKIRAN KONFERENSI

Konferensi ini yang diselenggarakan Komite Internasional Palang Merah (ICRC) bekerja sama dengan sejumlah universitas dan organisasi akan menggali pertautan (*correspondence*) antara Buddhisme dan HHI dan mendorong dialog konstruktif dan pertukaran antara kedua ranah. Konferensi ini akan menjadi semacam batu loncatan untuk memahami bagaimana Buddhisme dapat berkontribusi dalam membuat aturan-aturan terkait konflik bersenjata, dan apa yang

ditawarkannya dari segi panduan tentang pelaksanaan dan perilaku selama perang bagi anggota *saṅgha* dan kaum awam – yang mencakup personil pemerintah dan militer, kelompok bersenjata non-Negara dan warga sipil. Konferensi ini berkaitan dengan pelaksanaan konflik bersenjata, dan *tidak* berkaitan dengan alasan dan pembenaran perang, yang mana itu berada di luar ranah HHI.

Selain menggali pertautan antara HHI dan etika Buddhis, konferensi ini juga akan menggali bagaimana para kombatan beragama Buddha dan masyarakat Buddhis memahami HHI, dan di mana HHI barangkali sejalan dengan doktrin-doktrin dan praktik-praktik Buddhis: demikian pula, bagaimana pengalaman mereka terkait konflik bersenjata dapat dimanfaatkan untuk mempromosikan secara lebih baik prinsip-prinsip HHI dan Buddhisme, sehingga dapat memperbaiki perilaku permusuhan di lapangan.

Makalah-makalah yang dipresentasikan pada konferensi ini harus menjawab setidaknya satu dari pertanyaan-pertanyaan pokok berikut ini:

1. Apa saja pertautan antara etika Buddhis dan HHI?
2. Apakah HHI sejalan dengan doktrin dan praktik Buddhisme? Bagian manakah dari ajaran dan tradisi Buddhis yang paling relevan dengan HHI dan situasi konflik bersenjata?
3. Tindakan apakah yang membantu dalam mengatur peperangan dan mengurangi penderitaan selama konflik bersenjata menurut ajaran dan tradisi Buddhis?
4. Bagaimana komunitas Buddhis mengkonsepkan dan memahami HHI, dan di mana HHI dapat terlihat selaras dengan doktrin dan praktik Buddhis?
5. Sejauh manakah kesesuaian dengan dan komitmen terhadap HHI - secara umum, dan berbagai aspek-aspek spesifiknya - yang dapat diharapkan dari komunitas Buddhis? Bagaimana posisi teoritis Buddhis tentang HHI dan bagaimana umat Buddha dapat terlibat dengan badan hukum ini?

6. Panduan dan rujukan praktis apa yang dapat diberikan oleh pengajaran dan praktik Buddhisme kepada para kombatan dan masyarakat Buddhis yang terlibat dalam konflik bersenjata, dan juga pengalaman langsung apa dari konflik bersenjata yang dapat diambil untuk membantu memperbaiki perilaku permusuhan?
7. Untuk menelaah dan mendokumentasikan ajaran Buddha, beragam praktik dan pendekatan Buddhisme terhadap masalah-masalah spesifik HHI tertentu seperti penanganan dan perlakuan terhadap korban dan jenazah selama konflik bersenjata, dan perlakuan terhadap tawanan perang/tahanan.
8. Untuk menelaah bagaimana penerapan prinsip-prinsip Buddhis memiliki dampak positif terhadap pelaksanaan konflik bersenjata dalam sejarah Buddhisme.

Harap diingat bahwa abstrak tentang alasan dan pembenaran untuk berperang, pencegahan konflik, pemeliharaan perdamaian, mediasi, resolusi konflik dan rekonsiliasi pasca konflik berada di luar ranah Buddhisme dalam kaitan dengan HHI, dan *tidak* akan diterima. Sebaliknya, konferensi ini bertujuan untuk menghasilkan semangat pemahaman dan kerja sama positif di kalangan peserta untuk mempromosikan prinsip-prinsip HHI dan prinsip-prinsip Buddhis yang dapat meminimalisir penderitaan dalam situasi konflik bersenjata.

Sejumlah cendekiawan Buddhis terkemuka saat ini sedang bekerja bersama ICRC untuk menyusun makalah kajian tentang Buddhisme dan HHI, yang belum dirampungkan. Makalah posisi ini mencoba menggali beberapa ranah yang akan dibahas dari segi topik, sumber dan pendekatan, sedemikian rupa dengan tujuan membiasakan pembaca dengan beberapa cakupan yang sudah ada serta tema dan permasalahan potensial yang mungkin dibahas. Makalah ini mengkaji teks-teks *Pāli* dan komentar-komentarnya, serta beberapa teks India dan Mahāyāna Cina klasik, untuk petikan-petikan yang relevan dengan diskusi HHI dalam konteks Buddhisme, serta menyentuh ajaran dan praktik Buddhisme lainnya. Makalah ini

mengidentifikasi sepuluh tema dan beberapa sub-tema yang diharapkan dapat dikembangkan, diperdebatkan, dan digali lebih lanjut (bukan mengulang) oleh—peneliti dengan mempertimbangkan pertanyaan-pertanyaan pokok di atas. Selain itu, peneliti diberi kesempatan untuk menjawab isu-isu yang telah diabaikan dalam makalah ini.

Sementara itu, perlu dicatat bahwa ada kemungkinan makalah kajian ini menyimpang hingga melampaui batas-batas yang telah ditentukan sebagai subjek konferensi untuk "menciptakan kondisi yang dikehendaki" dengan menelaah berbagai sikap Buddhis yang lebih umum terkait konflik bersenjata. Meskipun demikian, peneliti tidak diperkenankan menyimpang dari fokus yang lebih sempit terkait pertanyaan-pertanyaan pokok konferensi di atas.

Abstrak-abstrak, terutama yang berkaitan dengan alasan dan pembenaran konflik bersenjata, pencegahan konflik, penciptaan perdamaian, mediasi, resolusi konflik, rekonsiliasi atau politik identitas - yang mana semuanya itu berada di luar ranah HHI dan konferensi ini - *tidak* akan diterima.

HUKUM HUMANITER INTERNASIONAL (HHI)

Hukum Humaniter Internasional (HHI) - juga dikenal sebagai "hukum perang" atau "hukum konflik bersenjata" - adalah seperangkat aturan yang berupaya membatasi dampak konflik bersenjata. HHI melindungi kehidupan dan martabat orang-orang yang tidak, atau tidak lagi, ikut serta dalam permusuhan, dan memberlakukan batasan-batasan mengenai cara dan metode perang. Inti dari HHI terdiri atas Konvensi-konvensi Jenewa tahun 1949, yang telah mencapai ratifikasi universal, dan Protokol-protokol Tambahannya.

Peperangan selalu tunduk pada prinsip-prinsip dan kebiasaan tertentu. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa HHI berakar pada aturan-aturan keagamaan dan peradaban kuno.

Kodifikasi universal HHI dimulai pada abad ke-19, terutama melalui pengadopsian Konvensi Jenewa perdana tahun 1864. Sejak saat itu, negara-negara telah menyepakati dan mengkodifikasi serangkaian aturan praktis untuk mengimbangi sarana dan metode perang yang terus berkembang dan dampak-dampak kemanusiaan terkait.

HHI menciptakan keseimbangan yang cermat antara keprihatinan kemanusiaan dan kebutuhan-kebutuhan militer negara dan pihak non-negara yang terlibat dalam konflik bersenjata. HHI menjawab berbagai isu, termasuk: perlindungan bagi tentara yang terluka dan sakit; perlakuan terhadap tawanan perang dan orang lain yang ditahan sehubungan dengan konflik bersenjata; perlindungan bagi penduduk sipil dan objek sipil; dan pembatasan penggunaan senjata tertentu (seperti senjata biologi dan kimia dan ranjau anti-personil) dan metode-metode perang tertentu. Sebagai aturan umum, HHI melarang sarana dan metode perang yang menyebabkan cedera berlebihan atau penderitaan yang tidak perlu, termasuk yang mengganggu mata pencaharian dan menyebabkan kerusakan parah pada lingkungan hidup.

Secara lebih khusus, dilarang membunuh atau melukai musuh yang menyerah atau tidak mampu membela diri. Yang terluka dan yang sakit harus dikumpulkan dan dirawat oleh yang kini berkuasa atas mereka. Personil, unit dan transportasi medis semuanya harus dilindungi. Akses bantuan kemanusiaan bagi penduduk sipil yang terkena dampak konflik harus difasilitasi dengan persetujuan dari pihak-pihak terkait. Selain itu, aturan-aturan rinci mengatur kondisi penahanan bagi tawanan perang dan perlakuan terhadap warga sipil yang berada di bawah kekuasaan musuh. Pelecehan terhadap martabat pribadi seperti pemerkosaan dan penyiksaan adalah dilarang.

Objek-objek sipil yang dilindungi meliputi benda budaya, tempat ibadah dan objek-objek yang sangat diperlukan bagi kelangsungan hidup penduduk sipil (seperti tanaman, bendungan dan tanggul), serta karya dan instalasi yang mengandung kekuatan berbahaya (seperti pembangkit listrik tenaga nuklir).

HHI mengatur perilaku permusuhan secara umum berdasarkan tiga prinsip pokok, yakni: pembedaan, proporsionalitas, dan kehati-hatian. Prinsip pembedaan mensyaratkan agar pihak-pihak yang terlibat dalam konflik bersenjata setiap saat membedakan antara warga sipil dan objek-objek sipil di satu sisi, dan kombatan dan sasaran-sasaran militer di sisi lain, dan bahwa serangan-serangan hanya dapat diarahkan kepada kombatan dan sasaran-sasaran militer. Tujuannya adalah untuk melindungi individu warga sipil, harta benda sipil, dan penduduk sipil secara keseluruhan. Berdasarkan prinsip ini, serangan tanpa pandang bulu adalah dilarang. Prinsip proporsionalitas, konsekuensi wajar dari prinsip pembedaan, menetapkan bahwa jatuhnya korban jiwa dan harta benda sipil secara tak disengaja atau cedera pada warga sipil tidak boleh berlebihan dibandingkan dengan keuntungan militer secara konkret dan langsung seperti yang diperkirakan. Untuk mengimplementasikan pembatasan dan larangan penargetan, prinsip kehati-hatian mengharuskan semua pihak dalam konflik bersenjata untuk mengambil tindakan pencegahan tertentu, misalnya, ketika melakukan serangan, untuk memverifikasi bahwa target adalah sasaran militer atau untuk memberi peringatan efektif kepada penduduk sipil sebelum serangan dilakukan. Prinsip ini juga bisa menuntut adanya pembatasan dari segi waktu dan lokasi suatu serangan.

HHI adalah bagian dari hukum internasional - kumpulan aturan yang mengatur hubungan antar negara yang terutama terdiri atas perjanjian-perjanjian atau konvensi-konvensi, aturan-aturan kebiasaan dan prinsip-prinsip umum hukum. Pembedaan harus dibuat antara HHI, yang mengatur perilaku pihak-pihak yang terlibat dalam konflik bersenjata (*jus in bello*), dan bagian lain dari hukum internasional yang diatur dalam Piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa, yang mengatur apakah suatu negara berhak menggunakan kekuatan bersenjata secara sah melawan negara lain (*jus ad bellum*). Dengan demikian, HHI hanya berlaku *selama* konflik bersenjata. Demikian pula, HHI tidak berurusan dengan pencegahan atau penyelesaian konflik.

SIKAP BUDDHIS SECARA UMUM TERHADAP KONFLIK BERSENJATA

Dalam “*Buddhism and Humanitarian Law*” (*Handbook of International Humanitarian Law in South Asia* 3, 2007), pakar hukum kelahiran Sri Lanka Christopher Gregory Weeramantry (1926–2017) berkomentar mengenai Buddhisme:

“Dalam suatu sistem di mana institusi perang tidak diakui [sebagai benar-benar valid] secara alami akan ada sedikit atau tidak ada sama sekali pembahasan tentang perilaku aktual dalam peperangan. Prinsip-prinsip yang berlaku perlu diupayakan mengacu pada prinsip-prinsip umum mengenai martabat dan kesucian hidup manusia, prinsip-prinsip umumnya yang berkaitan dengan perlakuan dan sikap terhadap manusia lain, penghormatannya terhadap alam dan sistem pendukung kehidupan dan konsep perilaku yang tepat secara umum.”

Pernyataan Weeramantry berguna dalam mengidentifikasi pendekatan luas Buddhisme terhadap perang dan dengan demikian penting untuk memandang prinsip-prinsip yang lebih luas dan implisit tersebut. Teks kanonik Buddhis sesungguhnya mengandung banyak referensi berkaitan dengan perang, dan banyak gambar, perumpamaan dan metafora militer, serta referensi terkait beragam cara untuk menangani dampak perang dan mempertahankan integritas dalam situasi konflik. Buddhisme mengakui bahwa di mana pun makhluk yang secara etis tidak sempurna hidupnya, maka perselisihan, ketidakharmonisan, persengketaan, dan konflik tidak dapat dihindari selama perilaku sosial-dipengaruhi oleh sifat-sifat psikologis yang tidak sehat seperti keserakahan, kemarahan, dan sempitnya visi.

Menurut-Buddha, konflik-konflik semacam itu muncul dalam setiap kelompok sosial, mulai dari yang terkecil, seperti pada keluarga, hingga konflik dengan tingkat kerumitan tertinggi seperti pada negara yang terorganisir secara politis (M.I.86). Realisme empiris dari

teks-teks Buddhisme awal menunjukkan bahwa Buddha historis dan komunitas-komunitas awal Buddhis sangat menyadari tentang realitas perang, kekerasan dan konflik bersenjata, yaitu institusi perang, dan bagaimana meminimalkan trauma di dalam dunia yang pada dasarnya traumatis. Ini menunjukkan bahwa pada prinsipnya tidak ada kesulitan bagi Buddhisme untuk menerima HHI.

Cerita-cerita *Jātaka* tentang kehidupan masa lalu dari *Bodhisatta* atau calon Buddha, di mana secara bertahap, setelah melewati banyak kehidupan, mengembangkan kualitas yang akan memungkinkan untuk mencapai Kebuddhaan. Literatur ini menggali berbagai tema berkaitan dengan etika praktis di dunia *samsāra*, dan sering merujuk pada perang antar negara. Jelas bahwa inti utama dari prinsip-prinsip etika berkaitan dengan perang yang memiliki konvergensi dengan prinsip-prinsip pokok HHI dapat ditemukan dalam kumpulan cerita-cerita Buddhis ini. Tidak ada keraguan bahwa hal itu mewakili aspek-aspek terpenting dari visi etika Buddhis yang berkaitan dengan perilaku perang, yang melengkapi prinsip-prinsip yang ditemukan dalam *sutta* dan teks-teks lainnya.

Buddhisme juga telah memberi perhatian terhadap penyebab konflik, baik pada level personal maupun kolektif, terutama kondisi mental yang tidak bajik (*akusala*) yang berakar pada keserakahan, kebencian, dan delusi. Analisis Buddhisme tentang realitas psikologis dari kondisi manusia dapat dikatakan sebagai sumbangan potensial terbesarnya untuk meningkatkan penafsiran tentang HHI. Dengan mempertimbangkan psikologi manusia, umat Buddha menerima bahwa konflik hampir tidak dapat dihindari. Oleh karena itu, ditemukan unsur-unsur dalam ajaran Buddhis yang berhubungan langsung dengan HHI, serta unsur-unsur yang dapat memperbaikinya. Dalam kenyataan praktis yang disebabkan oleh sumber daya yang terbatas dan kondisi manusia, bagaimanakah seharusnya umat Buddha bekerja untuk memastikan HHI dipatuhi begitu peperangan terjadi?

TEMA-TEMA SPESIFIK YANG DIANGKAT DARI AJARAN-AJARAN EKSPRESIT BUDDHA DAN PENERAPAN PRINSIP-PRINSIP BUDDHISME

A. Welas asih

1. Minimalisir penderitaan.
2. Keseimbangan welas asih pada pihak "sendiri" dan pihak "lain".
3. Perlunya melihat "musuh" sebagai manusia berkebutuhan sama dengan diri sendiri.
4. Apakah tanggung jawab hanya untuk menguntungkan pihak "sendiri", atau melakukan ini dalam konteks yang terbaik untuk melayani nilai-nilai kemanusiaan dalam kesulitan situasi konflik?

B. Penggunaan kekuatan mematikan

1. Perlunya menghindari kematian atau cedera ikutan (*collateral*) bagi non-kombatan.
2. Kepedulian prajurit/kombatan Buddhis tentang konsekuensi hukum karma dari tindakan membunuh.
3. Penggunaan senjata terlarang; lihat mata pencaharian benar, dan larangan Buddha tentang perdagangan senjata.

C. Etika monastik (anggota *saṅgha*) dan umat awam

1. Teks-teks otoritatif Buddhis selain mengandung materi tentang etika untuk umat awam, teks-teks tersebut utamanya ditujukan untuk anggota *saṅgha*. Sebagai cendekiawan, sejauh manakah dapat meningkatkan kemampuan analisis dengan menggambarkan lebih lanjut aspek etika dan sikap kaum awam dari rujukan yang berkaitan dengan monastik, bukan hanya menggunakan yang eksplisit? Apakah dekonstruksi pembentukan monastik dari beberapa teks yang muncul belakangan mempengaruhi penggunaannya, khususnya

teks-teks yang saat ini diperlakukan sebagai hegemonik dan digunakan untuk memaafkan kekerasan, seperti cerita *Mahāvamsa* Bab 25 ayat 104–111?

2. Apakah Buddhisme pada dasarnya bersifat pasifis, dan apakah posisi anti-kekerasannya mengarah pada kurangnya keterlibatan praktis dalam cara-cara yang dapat mengurangi penderitaan? Apakah Buddhisme mengungkapkan tingkatan jenis kekerasan dan dukungan bersyarat atas kekerasan yang diurnya selama konflik bersenjata yang pada akhirnya dapat mengurangi penderitaan?

D. Perawatan bagi yang terluka, tanpa pelindung dan menderit

1. Penghormatan terhadap rumah sakit dan fasilitas medis lainnya.
2. Perawatan prajurit musuh yang terluka dan menyerah.
3. Perlindungan dan perawatan bagi warga sipil yang terancam, pengungsi, dll.
4. Perlakuan terhadap kombatan yang tertangkap dan yang lainnya yang ditahan sehubungan dengan konflik bersenjata.

E. Kekerasan seksual

Kemanusiaan secara umum, welas asih, dan *sīla* ketiga untuk kaum awam Buddhis, tidak melakukan pemerkosaan dan bentuk-bentuk pelanggaran seksual lainnya selama konflik bersenjata.

F. Perlindungan harta benda sipil

1. Ajaran yang melarang pencurian, selama situasi konflik bersenjata.
2. Menghindari kerusakan yang tidak perlu terhadap harta benda dan infrastruktur penting sipil, dll.

3. Menghindari kerusakan pada tanaman, dan persediaan makanan (berdampak pada mata pencaharian warga sipil).
4. Perlakuan terhadap "yang lain", jenis-jenis tindak mendiskriminasi "yang lain," penghormatan terhadap situs-situs suci dari pihak lain.
5. Apakah ditemukan sikap Buddhis terkait pengungsi dan pengungsian? Atau terkait kerusakan tambahan saat terperangkap di sepanjang lokasi konflik bersenjata dan keprihatinan untuk minimalisasi?

G. Lingkungan hidup dan hewan

Penghormatan terhadap semua makhluk hidup selama konflik bersenjata (perlindungan lingkungan hidup sangat relevan, karena terkait dengan mata pencaharian).

H. Pengendalian diri, disiplin diri, tanggung jawab

1. Tanggung jawab dan perhatian individual selama konflik bersenjata.
2. Dampak konsepsi maskulinitas pada perilaku konflik bersenjata yang melibatkan umat Buddha.
3. Menghentikan/membatasi siklus kekerasan dalam situasi konflik bersenjata (pengutukan atas pembalasan, balas dendam, degradasi dan penghinaan): satu pelanggaran tidak membenarkan pelanggaran lain.
4. Pengakuan kondisi kausalitas yang rumit untuk setiap situasi atau perilaku selama konflik bersenjata.
5. Dimensi psikologis dan praktis militer berkaitan dengan pelaksanaan konflik bersenjata.
6. Cara menantang kekuasaan, isu ketidakpatuhan. Apakah yang diajarkan Buddhisme tentang menentang pihak yang berkuasa/memiliki otoritas ketika isu-isu etika dipertaruhkan selama konflik bersenjata?

7. Perlunya memperhatikan keserakahan, kebencian, dan/atau delusi yang dapat berkontribusi pada pelanggaran prinsip-prinsip HHI/Buddhisme selama konflik bersenjata.
8. Kajian kualitas *kusala*, "bajik", dan *akusala*, "tidak bajik", serta *puñña*, "kebajikan" atau "bermanfaat secara karma", dan *pāpa* "buruk" atau "salah", dalam konteks perang dan HHI. Menurut Buddhisme, semua makhluk memiliki kapasitas untuk menjadi baik secara moral yang didasarkan pada sikap tanpa ketamakan, tanpa kebencian, dan tanpa delusi, serta menjadi buruk secara moral yang berasal dari keserakahan, kebencian, dan delusi.
9. Menegakkan *Dharma* dan empat aspek untuk dipertimbangkan dalam pengambilan keputusan yang beretika selama konflik bersenjata: *chanda* (semangat berat sebelah), *dosa* (kebencian), *bhaya* (ketakutan), dan *moha* (delusi, kebodohan).

I. Isu-isu pemerintahan

1. Konsep raja yang saleh dan kewajibannya untuk bertindak dengan cara yang terukur selama konflik bersenjata serta memerintah dengan adil dan membela serta melindungi rakyat.
2. Isu-isu pengendalian diri dalam pelaksanaan kekuasaan selama konflik bersenjata. Ini berkaitan dengan penyalahgunaan kekuasaan dan apakah suatu negara memiliki sistem *checks and balances* (saling mengawasi dan mengimbangi) atau tidak, dan dalam prakteknya berkaitan dengan permasalahan seperti pemerkosaan, penyiksaan dan tindakan penghinaan terhadap korban sebagai ungkapan kekuasaan, balas dendam, intimidasi dan penghinaan. Bagaimana seharusnya kekuasaan dilaksanakan selama konflik bersenjata, dan apakah ada cara yang lebih manusiawi dan/atau cara yang berdasarkan *Dharma* dalam menggunakan kekuatan dan menjalankan kekuasaan?

J. Aspek sosial budaya

Mempertimbangkan perbedaan konseptual dan praktis antara pendekatan Buddhis yang bersifat normatif/preskriptif dan tradisi Buddhis yang dijalankan selama konflik bersenjata yang terikat dan dipengaruhi oleh unsur-unsur sosial budaya.

TEMA A: WELAS ASIH

Meminimalisir penderitaan

Tujuan Buddhisme, *nirvāṇa*, membutuhkan pemahaman dan penghapusan *dukkha* - derita mental dan fisik - dan penyebabnya. Penyebab *dukkha* adalah hal-hal seperti nafsu keinginan, ketamakan, berpegang teguh pada pandangan tertentu, kebencian, delusi dan ketidaktahuan spiritual, dan tindakan-tindakan yang dimotivasi oleh ini, termasuk pembunuhan yang disengaja atas setiap makhluk hidup.

Makhluk yang belum mencapai pembebasan spiritual kadang-kadang dapat memiliki kecenderungan membahayakan orang lain dengan tindakannya, tetapi jelas setidaknya harus *meminimalkan* penyebab penderitaan dan kerusakan pada diri sendiri dan orang lain yang kemungkinan akan terpengaruh oleh tindakannya (M.I. 415, M.II.114-115). HHI memiliki keprihatinan yang sama dengan Buddhisme dalam upaya meminimalisir penderitaan. Oleh karena itu, norma-norma HHI dan etika Buddhis sangat selaras satu sama lainnya. Maka, mengingat kenyataan perang, bagaimanakah kerugian dan kerusakan-dapat diminimalisir?

Sejumlah prinsip etika Buddhis mengenai meminimalisir penderitaan dan kehilangan nyawa dalam konflik bersenjata antar negara dapat diperoleh dari kisah-kisah *Jātaka*, menyebutkan raja-raja yang sangat ahli dalam peperangan mengalahkan musuh dengan sedikit korban jiwa. Kisah-kisah ini menunjukkan bahwa kekuatan hendaknya digunakan dengan sangat terampil sehingga cedera yang terjadi terhadap kehidupan dapat diminimalisir.

Dalam *Asadisa Jātaka* (J.II.87-90) misalnya, pangeran Asadisa memiliki reputasi kuat sebagai ksatria yang efektif, dan mencegah beberapa raja menyerang raja Benares yang lebih lemah dengan memperingatkan bahwa dia akan datang membantu raja tersebut dan mengalahkan mereka jika melakukan—penyerangan. Ini mencegah perang yang akan mengakibatkan hilangnya banyak nyawa. Cerita *Jātaka* ini mengakhirinya dengan mengatakan: “Demikianlah Pangeran kita memukul mundur tujuh raja, bahkan tanpa menumpahkan begitu banyak darah sebanyak yang mungkin dapat diminum oleh lalat kecil.” (J.II.90). Dalam *Kusa Jātaka* (J.V.247–311), Raja Kusa, *Bodhisatta*, mengalahkan tujuh raja yang menyerang ayah mertuanya, Raja Madda. Sementara Madda pada waktu itu mengatakan bahwa Kusa dapat membunuh ketujuh raja musuh, Kusa justru memilih untuk membentuk aliansi dengan mengatur pernikahan mereka dengan saudara perempuan istrinya (J.V.311).

(*Mahā*)-*Ummagga Jātaka* (J.VI.329-478¹) menceritakan kisah *Bodhisatta* sebagai Mahosadha, seorang penasihat bijaksana Raja Vedeha. Cūḷani Brahmadata, raja tetangga yang kuat berencana untuk merebut kerajaan Raja Vedeha dengan kekuatan bersenjata, berdasarkan masukan dari penasihatnya, Kevatta. Rencana Kevatta adalah pertama-tama, melalui penipuan, menyatukan 100 raja yang lebih lemah melawan Vedehi, dan kemudian meracuninya, menyingkirkan pihak yang berkemungkinan menjadi rivalnya. Mahosadha, melalui jaringan spionase yang ahli mengetahui rencana Kevatta, dan meskipun 100 raja dikenal sebagai musuh, dia dengan sangat terampil merusak rencana Kevatta untuk membunuh mereka dengan racun. Rencana selanjutnya dari Kevatta adalah menawarkan putri Brahmadata untuk menikah dengan Raja Vedeha, tetapi membunuhnya ketika datang untuk menikah. Sekali lagi, informan Mahosadha memperingatkannya. Dengan hati-hati merencanakan strategi yang cerdas untuk menyelamatkan hidup Raja Vedeha dan pada akhirnya menggagalkan ambisi militer Raja Brahmadata, dengan cara yang paling tidak membahayakan jiwa dan harta benda. Akhirnya,

¹ Juga dikenal sebagai *Mahosadha Jātaka*; baru saja diterjemahkan dalam Appleton dan Shaw 2015: 187–333.

Raja Vedeha berhasil menikahi anak perempuan Brahmadata, dan strategi-strategi yang cakap dan bijaksana yang diadopsi oleh Mahosadha berakhir dengan lenyapnya semua permusuhan, mencegah hilangnya nyawa dalam jumlah yang sangat besar, dan kemudian terjalin ikatan persahabatan baru; antar semua raja. Sementara pencegahan konflik seperti itu berada di luar kewenangan HHI, kepedulian kaum Buddhis untuk meminimalisir dan mencegah penderitaan selama konflik tentu saja sangat relevan.

Berpengaruh di Tibet, *Ārya-satyaka-parivarta* (Kotbah Mulia Pemberitahu Kebenaran), adalah teks *Mahāyāna* awalnya kemungkinan dipengaruhi oleh keputusan Kaisar Aśoka² (ASP.8, 46).³ Ini mengajarkan bahwa penguasa yang saleh hendaknya berusaha menghindari perang melalui negosiasi, perdamaian, atau menjalin aliansi yang kuat. Jika harus berjuang untuk mempertahankan negaranya, hendaknya berusaha meraih kemenangan atas musuh hanya dengan tujuan melindungi rakyat, juga mengingat perlunya melindungi semua kehidupan, dan tidak mempedulikan diri sendiri dan harta. Dengan cara ini, dapat menghindari karma buruk yang biasa terjadi akibat pembunuhan (ASP.206-08).

Renwang jing 仁王經 (*Sūtra Raja Manusiawi*) [T8n245], adalah teks *Mahāyāna*, yang mungkin berasal dari Cina, masih dibacakan di kuil-kuil Cina Buddhis saat ini untuk memberkati pemerintah dan negara. *Pembacaan sūtra* ini ditujukan kepada penguasa bukan kepada biksu atau praktisi awam, memberikan nasihat tentang bagaimana memimpin negara Buddhis sesuai dengan prinsip-prinsip Buddhis, dalam perdamaian dan perang, dan menyoroti kebaikan, kesabaran, dan kemanusiaan sebagai kebajikan utama bagi penguasa (Buddhis) yang ideal.

Kasih sayang dan welas asih

² Lihat di bawah ini, bagian “Buddhisme tentang tanggung jawab penguasa/pemerintah”.

³ Jampal (ASP.2, 46) berpendapat bahwa buku itu disusun antara abad kedua Sebelum Masehi dan abad pertama Sesudah Masehi dan mengatakan bahwa buku itu adalah buku pegangan favorit banyak guru di Tibet, seperti Tsong kha pa, terutama mengenai saran mereka kepada penguasa.

Serangkaian sikap mental positif yang ditekankan adalah empat keadaan yang membuat hati menjadi begitu luas dan menghantar pada hubungan sosial yang harmonis dan pada kebahagiaan manusia:

- kasih sayang (*mettā*): kepedulian yang bersifat persahabatan untuk kesejahteraan dan kebahagiaan semua makhluk, termasuk yang secara konvensional dipandang sebagai "musuh";
- welas asih (*karuṇā*): kepedulian untuk mengurangi penderitaan, dan penyebab penderitaan, dari makhluk hidup - ini jelas relevan dengan perawatan bagi yang terluka, sakit, ditahan dan mengungsi selama konflik bersenjata;
- sukacita empatik (*muditā*): bersukacita atas kebahagiaan dan kesuksesan orang lain;
- keseimbangan batin (*upekkhā*): tetap tenang dalam menghadapi pasang surut kehidupan pribadi, dan kehidupan orang lain, dan ketidakberpihakan/imparsialitas dalam sikap terhadap orang lain.

Kasih sayang, ketika dipraktikkan dengan sungguh-sungguh, dipandang memiliki daya transformatif dan protektif: “Taklukkan kemarahan dengan cinta, taklukkan kejahatan dengan kebaikan, taklukkan kekikiran dengan kemurahan hati, taklukkan kebohongan dengan kebenaran” (Dhp.223). Welas asih sangat fundamental bagi umat Buddha *Mahāyāna*, sebagaimana diikuti oleh umat Buddha di Asia Timur dan Asia Dalam. Ini dianggap sebagai faktor motivasi terpenting dari jalan *Bodhisattva*. Jalan ini melengkapi perumusan awal jalan Buddha (Jalan Mulia Berunsur Delapan) dengan tambahan penekanan khusus pada kepedulian terhadap orang lain.

Perkembangan terbaru pemahaman *Mahāyāna* tentang welas asih dan jalan *Bodhisattva* disebut “Buddhisme Humanistik” (*renjian fojiao* 人间佛教). Gerakan ini berdiri di Cina dan Taiwan pada awal abad ke-20, dan kemudian menyebar di Vietnam di mana gerakan tersebut menjadi inspirasi bagi pemimpin karismatik seperti Thich Nhat Hanh. Buddhisme Humanistik

didasarkan pada praktik nilai-nilai *Bodhisattva*, dan penerapan konkret dari kasih sayang dan welas asih dalam kehidupan sehari-hari; sebagai praktek yang mengklaim mempertahankan suatu sikap duniawi lain (*chushi* 出世) dalam keterlibatan dengan permasalahan-permasalahan sosial (*rushi* 入世) dan kepedulian pada urusan kemanusiaan, sosial dan budaya. Apakah mungkin prinsip-prinsip kemanusiaan Buddhis ini berpadu dengan HHI sehubungan dengan pelaksanaan konflik bersenjata?

Kemanusiaan yang sama

Landasan fundamental HHI adalah pengakuan dan penghargaan terhadap kemanusiaan kita bersama. Gagasan serupa adalah prinsip utama yang mendasari etika Buddhis, satu versi dari aturan emas: karena semuanya serupa dalam hal tidak ingin menderita, dan menginginkan kebahagiaan, hendaknya tidak melakukan sesuatu kepada yang lain atas apa yang tidak diinginkan diri sendiri (S.V. 353–54).

Dalam Buddhisme, meskipun welas asih harus diperlihatkan kepada semua makhluk hidup, termasuk hewan, burung, ikan, dan serangga, manusia lebih dihargai, dan mendapatkan kelahiran kembali sebagai manusia dipandang sebagai kesempatan langka dan berharga bagi pertumbuhan moral dan spiritual, yang mengindikasikan karma kebaikan di masa lalu (M.III.169; Harvey 2000: 30).

Seperti yang dibahas di bagian belakang pada sub-bagian tentang “tingkatan dalam pembunuhan”, dipandang sebagai lebih buruk jika (secara sengaja) membunuh manusia daripada hewan, meskipun masih lebih buruk membunuh manusia yang memiliki kebajikan lebih besar daripada yang memiliki kebajikan lebih kecil. Demikian pula, dalam hal karma positif dari memberi kepada berbagai makhluk hidup, dikatakan bahwa: memberi kepada binatang, mendapat ganjaran 100 kali; memberi kepada orang biasa (*dussīla*) yang tidak berbahaya mendapat ganjaran 1000 kali; memberi kepada orang biasa yang saleh (*sīlavant*)

mendapat ganjaran 100.000 kali; memberi kepada orang yang bukan Buddhis yang melampaui nafsu mendapat ganjaran 100.000 kali 100.000; dan memberi kepada seorang Buddhis yang telah “memasuki arus” yang pasti mengarah ke Nirvana mendapat ganjaran dalam jumlah yang tak terukur (M.III.255). Jadi, semua manusia harus dihargai dan tidak disakiti, tetapi sebagian dipandang pantas mendapatkan penghormatan dan perlindungan yang lebih besar. Dan pada tingkat orang biasa, yang penting adalah kebajikan yang sebenarnya, bukan apakah seseorang itu Buddhis atau bukan.

Kekhawatiran atas kehilangan apa yang dialami kedua belah pihak dalam perang ditunjukkan dalam sebuah kisah tentang bagaimana Buddha mencegah perang antara Suku Sāakiya –anggota republik dari mana dia sendiri berasal - dan Suku Koliya (DhA.III.256; J.V.412–14; Deegalle, 2014: 567–69). Kedua kubu menggunakan air sungai dibendung yang mengalir di antara wilayah mereka, dan ketika ketinggian air turun, pekerja dari kedua kubu tersebut menginginkan air untuk tanaman mereka sendiri. Lantas terlibat dalam pertengkaran dan saling hina, dan ketika yang berkuasa mendengar hinaan tersebut, bersiap untuk perang. Dengan kekuatan meditasi, Buddha dikatakan sudah mengetahui hal itu, kemudian terbang ke daerah tersebut melayang di atas sungai. Melihat Buddha, saudara-saudaranya meletakkan senjata dan membungkuk kepadanya, tetapi ketika ditanya tentang apa penyebab konflik tersebut, pada awalnya tidak ada yang tahu, sampai akhirnya pekerja mengatakan bahwa konflik tersebut menyangkut air. Buddha kemudian meminta bangsawan-ksatria untuk melihat bahwa akan mengorbankan sesuatu yang bernilai tinggi - nyawa bangsawan- ksatria - untuk sesuatu yang nilainya sangat kecil, yakni air. Karena itu mereka berhenti.⁴

Dalai Lama sangat dipengaruhi oleh *Bodhicaryāvatāra* karya Śāntideva, biksu dari India pada abad ketujuh (Crosby dan Skilton, 1996), dengan penekanan-bahwa makhluk hidup setara dalam hal hasrat akan kebahagiaan dan tidak menyukai rasa sakit, dan bahwa respons

⁴ Namun, dikatakan (DhA.I.399 dan selanjutnya) bahwa Viḍḍabha, Raja Koliya, kemudian menghancurkan-Suku Sāakiya sebagai pembalasan atas penghinaan yang dialami.

terhadap provokasi atau agresor semestinya kesabaran, dan “kita harus bereaksi tanpa perasaan buruk. Jauh di lubuk hati, toleransi, welas asih, dan kesabaran harus ada” (dikutip dalam Cabezón 1996: 304). Dalam Kuliah Hadiah Nobel Perdamaianya, Dalai Lama kemudian menekankan bahwa "kita sesungguhnya adalah keluarga global" dan karena kebutuhan maka harus mengembangkan rasa "tanggung jawab universal" (Piburn 1990: 17), dan: "Adalah tanggung jawab kolektif dan individual kita untuk melindungi dan memelihara keluarga global, untuk mendukung anggota keluarga yang paling lemah dan untuk melestarikan dan merawat lingkungan alam di mana kita semua hidup” (Piburn 1990: 114). Ini jelas berlaku dalam hal perawatan orang yang terluka, sakit, pengungsi dan mereka yang ditahan sehubungan dengan konflik bersenjata.

Tokoh penting yang bekerja untuk penyembuhan dan pemulihan nasional di Kamboja setelah kehancurannya akibat Khmer Merah adalah Mahā Ghosānanda (1913–2007), seorang biksu berpengaruh yang disandingkan dengan Mahātmā Gāndhi dan dinominasikan untuk mendapat Hadiah Nobel Perdamaian tahun 1996. Pada saat pembicaraan damai yang disponsori oleh PBB, Mahā Ghosānanda memimpin sebuah kontingen biksu dan mendesak kompromi dan nir-kekerasan (Ghosānanda 1992: 20). Ketika rakyat keberatan dengan keberadaan personil Khmer Merah dalam pemerintahan sementara, Ghosānanda tersenyum dan berkata: “Kita harus memiliki kebijaksanaan dan welas asih. Kita harus mengutuk perbuatannya, tetapi kita tidak bisa membenci pelakunya. Dengan cinta, kita akan melakukan apa saja untuk memastikan perdamaian bagi semua. Tidak ada jalan lain” (halaman 21). Mengenai HHI, ini mengisyaratkan pendekatan yang lebih terpisah/obyektif terhadap pelanggaran HHI, membiarkan hukum mengambil jalannya, mengikuti aturan daripada menuntut balas dendam selama konflik bersenjata.

Komentar-komentar terkait dari Ghosānanda adalah:

“Mereka yang memiliki pemikiran yang tidak sehat harus dimasukkan [dalam cinta kasih kita] karena merekalah yang paling membutuhkan cinta kasih (halaman 68).”

“Jika saya baik kepada seseorang, dia akan belajar kebaikan dan, pada gilirannya, akan baik pada orang lain. Jika saya tidak baik, dia akan menyimpan kebencian dan dendam dan, pada gilirannya, akan meneruskannya kepada orang lain. Jika dunia ini tidak baik, saya harus berusaha lebih keras agar diri saya sendiri menjadi baik (halaman 54). ”

Dia mengutip cita-cita nir-kekerasan Gandhi yang bertujuan:

Akhir bagi-antagonisme, bukan pelaku antagonis. Ini penting. Lawan mendapat rasa hormat. Secara implisit mempercayai kodrat manusia dan memahami bahwa niat buruk disebabkan oleh ketidaktahuan. Dengan mengharapkan yang terbaik satu sama lain, kedua belah pihak mencapai kepuasan perdamaian. Gandhi menyebut ini "kemenangan bilateral" (halaman 62).

Ini sesuai dengan HHI, yang mana tujuan perang seharusnya memenangkan perang dengan penderitaan manusia yang seminimal mungkin, bukan memusnahkan musuh.

Mengenai welas asih yang tidak realistis tanpa kebijaksanaan, Dalai Lama menceritakan kisah raja naga yang datang untuk tidak mau membunuh lagi. Ketika diserang oleh anak-anak, dinasehati oleh *Bodhisatta* bahwa, meskipun tetap nirkekerasan, masih bisa mendesis dan menunjukkan apinya jika diperlukan! (halaman 33).

Ketidakberpihakan/Imparsialitas

Dua konsep kemanusiaan inti adalah kemanusiaan (bersama) dan imparsialitas. Bagi Buddhisme, sikap keseimbangan batin dan imparsialitas sangat dihargai bersama dengan kasih sayang dan welas asih. Ada juga seperangkat sifat yang dikenal sebagai empat “fondasi

persatuan sosial” (*saṅgha-vatthu*):⁵ kemurahan hati (*dāna*), ucapan menyenangkan (*piya-vācā*), tindakan bermanfaat (*attha-cariyā*) dan pertimbangan kebutuhan dan aspirasi yang setara dari semua orang (*samānattatā*). *Mahāyāna Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra* (bab 7, bagian 6, paragraf 27) mengatakan tentang *Bodhisattva* bahwa, “Di tengah-tengah pertempuran besar, tidak berpihak kepada pihak manapun. *Bodhisattva* yang sangat kuat senang menyatukan orang-orang dalam keharmonisan.” Ini mungkin relevan dengan kebutuhan akan netralitas dan imparsialitas bagi pihak ketiga selama konflik bersenjata, seperti anggota gerakan Palang Merah dan Bulan Sabit Merah dan organisasi-organisasi kemanusiaan lainnya, dan perlakuan tak berpihak terhadap korban konflik bersenjata. Teks ini sangat dihargai di Cina pada era gejolak dekade pertama abad ke-20, dalam atmosfer gerakan 4 Mei (1910-1930).

Keterikatan pada pandangan

Buddha sering menunjukkan efek negatif dari keterikatan pada pandangan spekulatif atau pandangan tetap, pendapat dogmatis, dan bahkan pandangan yang benar jika tidak secara pribadi *diketahui* sebagai sesuatu yang benar (Sn.766-975; Premasiri 1972). Meneliti peta intelektual pada zamannya, Buddha menyebut "perselisihan pandangan, hutan rimba pandangan". Ajaran Buddha mengenai Sebab-musabab yang saling berketergantungan (*Dependent Origination*) mengatakan keinginan, yang dipicu oleh berbagai perasaan menyenangkan atau tidak menyenangkan, mengarah pada kemelekatan: pada kenikmatan-inderawi, pandangan, cara perilaku, dan gagasan tentang diri (S.II.3). Menggenggam pandangan dapat dilihat telah menyebabkan perang agama dan ideologis (ofensif atau defensif), perang salib, revolusi berdarah, dan kamar gas. Adalah benar, jutaan kematian telah disebabkan, oleh yang melekat pada ideologi tertentu yang "membenarkan" tindakan mereka: Hitler, Stalin, Khmer Merah, misalnya. Bagi umat Buddha yang berusaha untuk meringankan penderitaan

⁵ D.III.152, 232; A.II.32, 248; A.IV.218, 363; Harvey 2000: 109–110.

dalam situasi konflik bersenjata, kesadaran tentang di mana diri sendiri memiliki keterikatan pada pandangan tentang "yang lain", dan tentang siapa yang layak mendapat perlindungan dan bantuan kemanusiaan, relevan dengan penerapan HHI yang efektif. Umat Buddha harus bertindak tanpa diskriminasi, tanpa mengutuk salah satu pihak dalam konflik. Bantuan kemanusiaan selama konflik bersenjata harus diprioritaskan sesuai dengan kebutuhan, bukan berdasarkan siapa yang dianggap berada di pihak yang relatif "benar", atau atas dasar bias etnis, agama atau gender.

Tanpa inti

Persepsi distorsi yang memicu konflik adalah bentuk delusi yang jelas. Delusi terdalam, menurut Buddhisme, adalah keangkuhan "Aku adalah", dan keangkuhan "milikku": perasaan/sikap/reaksi alami bahwa seseorang memiliki Diri atau "Aku" yang substansial dan permanen yang harus dilindungi dengan segala cara. Sebagai bagian dari membangun citra diri, banyak yang menginvestasikan identitas mereka dalam "negara saya", "komunitas saya", "agama saya", atau bahkan "jenis kelamin saya". Ketika "entitas" ini dipandang terancam atau tersinggung, kemudian merasa bahwa terancam atau telah dibuat tersinggung. Sehingga, hubungan dengan suatu kelompok, di satu sisi membantu keluar dari keasyikan ego-sentris, kemudian menjadi dasar bagi "ego" kelompok yang luas yang mana ego itu sendiri dapat "tersinggung". Namun seperti halnya tidak memiliki hakikat tetap sebagai 'diri', pengelompokan konvensional seperti "negara" atau "komunitas" dapat diakui tidak memiliki hakikat permanen yang perlu dipertahankan dengan cara apa pun: perhatikan bagaimana peta politik dunia berubah dari waktu ke waktu ketika batas bergerak dan entitas politik naik dan turun. Mengenai komunitas Buddhis, Buddha tidak mendorong siswa-Nya untuk merasa marah atas penghinaan terhadapnya. Jika ada yang meremehkan Buddha, *Dharma* atau *Sangha*, siswa Buddha tidak boleh marah, dan jika ada yang memuji, tidak seharusnya gembira. Apapun yang

dialami, ini akan menjadi penghalang bagi kejernihan pikiran. Sebaliknya, harus dengan tenang menilai dan mengakui tingkat kebenaran, dalam apa yang dikatakan (D.I.3).

Penjelasan diatas berguna dalam situasi konflik bersenjata saat harus membela negara, komunitas atau keluarga-terhadap serangan yang akan terjadi. Mengingat bahwa perang adalah kenyataan yang tidak menguntungkan dan umat Buddha harus membela diri sendiri, bagaimanakah dapat dilakukan dengan meminimalisir penderitaan ditimbulkan?

Relevansi ajaran kelahiran kembali

Doktrin *kamma/karma*, “perbuatan”, masa depan-kehidupan ini ditentukan oleh perbuatan yang disengaja yang dilakukan pada saat ini, merupakan faktor pendorong penting dalam pengendalian perilaku. Itu juga merupakan dasar untuk memiliki welas asih pada orang lain. Kelahiran kembali mungkin sebagai manusia atau berada di surga dalam waktu yang lama tetapi untuk sementara (kelahiran kembali yang baik) atau (kelahiran kembali yang buruk) sebagai binatang (termasuk burung, ikan, serangga), hantu penasaran, atau berada di neraka dalam kurun waktu lama tetapi untuk sementara. Setiap manusia telah menjadi binatang, hantu, makhluk neraka dan dewa di masa lalu, dan kemungkinan akan kembali pada suatu waktu di masa depan. Dalam kehidupan lampau yang tak terhitung banyaknya, rata-rata sebagian besar makhluk hidup pernah berjumpa pada suatu waktu pernah saling tidak menyukai atau mengancam, pada suatu waktu pernah menjadi kerabat atau teman dekat (S.II.189-90), sehingga kasih sayang bahkan terhadap musuh sudah tepat. Mencapai kelahiran kembali manusia adalah indikasi dari karma baik di masa lalu. Kelas, kelompok etnis, atau agama saat ini tidak harus sama dengan kelahiran masa lampau, dan orang-orang yang saat ini berada di kelas, kelompok etnis, agama atau bangsa yang berbeda - atau di sisi berlawanan di medan perang - mungkin pernah menjadi kerabat dekat atau teman baik di kehidupan lampau. Setiap bentuk penderitaan yang disaksikan pada manusia atau makhluk hidup lainnya telah dialami oleh diri sendiri pada

kehidupan lampau (S.II.186). Selain itu, hanya Buddha yang dapat menilai keadaan karma seseorang (jadi pahamiilah hasil-hasil tertentu pada waktu-waktu tertentu), berarti bahwa hanya seorang Buddha yang dapat menilai. Dengan demikian hendaknya tidak berpegang teguh pada kelahiran kembali, namun hendaknya memiliki welas asih terhadap makhluk hidup lain, dan tanpa menghakimi.

TEMA B: PENGGUNAAN KEKUATAN MEMATIKAN

Ajaran pertama tentang anti-kekerasan untuk semua, baik anggota *saṅgha* maupun umat awam

Nilai fundamental Buddhisme, tanpa kekerasan, tertera pada *sīla* (aturan moralitas) pertama dan penting untuk yang dipegang teguh oleh semua umat Buddhis (Harvey 2000: 60-87). Ini dinyatakan sebagai penegasan bahwa: “Saya bertekad menghindari pembunuhan makhluk hidup (lit. yang bernafas) (*pāṇātipātā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*)”. *Dhammika Sutta* (Sn. 394) menyatakan bahwa umat awam, 'tidak diperkenankan membunuh makhluk hidup, menyebabkannya terbunuh, atau menyebabkan orang lain untuk membunuh. Tidak melukai makhluk apa pun, baik yang kuat maupun yang lemah, di dunia.’ Tentang seseorang yang mengikuti ajaran ini, dikatakan: “Meninggalkan tindakan penghancuran terhadap makhluk hidup, tidak melakukan hal ini; tanpa tongkat atau pedang, cermat, welas asih, tergetar demi kesejahteraan semua makhluk hidup” (M.I.345, lih. D.I.4). A.IV.246 menambahkan:

“Di sini, para *biksu*, seorang siswa mulia menyerah dalam hal melakukan penghancuran kehidupan dan menjauhkan diri darinya. Dengan menjauhkan diri dari penghancuran kehidupan, siswa mulia tersebut memberikan kepada makhluk hidup kebebasan yang tak terukur dari rasa takut, permusuhan dan penindasan... [dan dengan demikian] ... diri

sendiri akan menikmati kebebasan yang tak terbatas dari rasa takut, permusuhan, dan penindasan.”

Sīla pertama dilanggar jika dengan sengaja menyebabkan kematian pada makhluk hidup, baik pada manusia, maupun hewan. Pelanggaran *sīla* ini dapat terjadi karena tindakan langsung seseorang atau memerintahkan/meminta orang lain untuk membunuh makhluk hidup atau melakukan tindakan yang menyebabkan makhluk hidup dibunuh. Menurut hukum karma, hal ini merupakan penyebab penderitaan di kehidupan ini dan di masa depan bagi yang melakukan, atau memerintahkan, tindakan tersebut. Dari sisi HHI, penafsiran ini tentang *sīla* pertama melibatkan semua pihak dalam rantai komando.

Komitmen untuk mengikuti ajaran menjalankan aturan moralitas biasanya dinyatakan dengan mengucapkannya secara berkala. Dalam beberapa tradisi, ada yang melihat aturan moralitas tersebut sebagai aturan moralitas yang berat, namun beberapa pandangan menganggap bahwa aturan moralitas tersebut dapat diabaikan hingga merasa mampu untuk menjalankannya.⁶

Ajaran-ajaran Buddhisme adalah *sikkhāpada*, atau “aturan-aturan pelatihan”: hal-hal yang harus dikerjakan dan menjadi lebih baik. Dalam hal ini, perlu menghindari kelemahan dan secara kaku "berpegang teguh pada aturan-aturan pelatihan tersebut".

Contoh prinsip "kaidah emas" yang mendasari ajaran (lihat di atas, bagian "Kemanusiaan yang sama") terdapat dalam *Dharmapada*:

⁶ [Biksu menjalankan aturan moralitas](#) secara lebih serius, [sehingga](#) beberapa kebudayaan membatasi keterlibatan dalam kegiatan tertentu, seperti pertanian. [Perbedaan pandangan](#) dapat dilihat [dari](#) contoh biksu Baizhang 百丈 (720-814) [berkenanaan dengan ungkapan](#) “Satu hari tanpa kerja adalah satu hari tanpa makanan” (Bab: *buzuo yiri, yiri bushi* 一日不做一日不食), yang ditemukan dalam manual disiplin *Baizhang qingui* 百丈清规 (Aturan Murni Baizhang), dikenal dengan sebutan "etos kerja Chan". Ini adalah respon terhadap kritik Cina (Konfusianisme) terhadap komunitas biara karena terlalu bergantung pada masyarakat dan tidak berkontribusi aktif terhadapnya. Namun, tanggapan ini menyiratkan jarak yang signifikan dari ajaran bhikku (Vinaya) (Lihat Yifa 2002, 28-35).

"Semua manusia takut akan hukuman; semua manusia takut akan kematian. Setelah membandingkan orang lain dengan diri sendiri, hendaknya seseorang tidak membunuh atau mengakibatkan pembunuhan" (Dhp.129).

"Semua manusia takut akan hukuman; semua manusia mencintai kehidupan. Setelah membandingkan orang lain dengan diri sendiri, hendaknya seseorang tidak membunuh atau mengakibatkan pembunuhan" (Dhp.130).

Ajaran fundamental ini menimbulkan ketakutan dan dilema yang dihadapi selama konflik.

Umat Buddha mengetahui bahwa hendaknya berusaha menghindari kekerasan dan pembunuhan. Dalam konteks perang, mereka yang terperangkap dalam perang defensif untuk melindungi negara atau komunitas: sebagian besar umat awam Buddha telah siap untuk melanggar aturan moralitas yang melarang pembunuhan dalam upaya membela diri, dan bergabung dalam komunitas pertahanan pada saat dibutuhkan. Elizabeth Harris, setelah menginvestigasi teks-teks Buddhisme awal, berpendapat:

Sangat jelas bahwa umat awam tidak diperkenankan menginisiasi kekerasan di mana ada kerukunan atau menggunakannya terhadap orang yang tidak bersalah. Namun penjelasan mengenai tidak diperkenalkannya melindungi yang lain jika satu-satunya cara untuk melakukannya adalah dengan menggunakan kekerasan defensif tidak begitu jelas ... Merasa kekerasan dapat dibenarkan untuk melindungi kehidupan orang lain hendaknya mempertimbangkan konsekuensinya. Perlu diingat bahwa sedang mempertaruhkan konsekuensi [karma] yang berat bagi diri sendiri karena tindakannya pasti akan menghasilkan akibat... Orang seperti itu perlu mengevaluasi motif ... Namun orang itu mungkin masih menilai bahwa risiko itu layak dihadapi untuk mencegah kejahatan yang lebih besar. (Harris 1994: 47–8)

Jika kekerasan kemudian digunakan, itu adalah sesuatu yang bisa *dipahami* oleh Buddhisme tetapi tidak *disetujui*.

Meskipun demikian, kekerasan simbolik ada dalam Buddhisme, misalnya melihat penggambaran neraka umat Buddha dengan buah-buah karma sebagai bentuk hukuman yang mengerikan, kehadiran dewa-dewa murka (terutama dalam tradisi *Varjayāna*), dan ritual pembunuhan (misalnya menggunakan kertas boneka dan api) menjadi inti dari beberapa praktik esoterik Jepang (Gray 2007).

Efek karma dari membunuh

Membunuh atau mencederai makhluk hidup dengan sengaja adalah karma buruk, dan dipandang muncul dari keserakahan, kebencian/dendam, dan delusi. Karena hal tersebut, ini juga dipandang menanam benih yang secara alami akan matang menjadi pengalaman yang tidak menyenangkan dan hasil lainnya di masa depan bagi yang melakukan tindakan tersebut (Gethin 2004 dan 2007: 70-1). Sebagai contoh, *Asātarūpa* dan *Dhonasākha Jātaka*⁷ mengatakan bagaimana perbuatan-perbuatan kejam dalam perang memiliki konsekuensi karma mengerikan. Seperti yang dinyatakan dalam *Dharmapada*:

"Dia yang melakukan kekerasan pada mereka yang tidak bersenjata [sangat relevan dalam kaitannya dengan HHI], atau menganiaya orang yang tidak bersalah, ia akan segera mengalami sepuluh keadaan yang menyedihkan, yaitu: rasa sakit yang luar biasa, malapetaka, luka-luka pada tubuh, penyakit yang berat, terganggu jiwanya; dipersulit oleh penguasa, menerima tuduhan yang keliru (fitnah), kehilangan sanak keluarga, jatuh miskin, rumahnya terbakar dalam lautan api; setelah kematiannya orang jahat itu lahir di alam neraka" (Dhp. 137-40).

Sikap terhadap senjata

⁷ No. 100 dan 353; Jat.I.407-10 dan Jat.III.158-61.

Yang merupakan “mata pencaharian benar” dari Jalan Mulia Berunsur Delapan adalah mata pencaharian yang terhindar dari ketidakjujuran dan membahayakan makhluk lain. “Mata pencaharian salah” mencakup perdagangan senjata, dalam pengertian menjadi penjual senjata (A.III.208), mata pencaharian yang bergantung pada peralatan yang bisa menyebabkan kematian. Ajaran sekunder tentang aturan latihan yang terdapat dalam *Brahmajāla Sūtra*⁸ tradisi *Mahāyāna* meliputi:

10. Tentang Penyimpanan Senjata Mematikan

Seorang siswa Buddha tidak diperkenankan menyimpan senjata seperti pisau, tongkat, busur, panah, tombak, kapak atau senjata lain ; dan menyimpan jala, perangkap, atau alat apa pun yang digunakan untuk menghancurkan kehidupan.

Sebagai siswa Buddha, dia [bahkan] tidak diperkenankan membalas kematian orang tuanya - apalagi membunuh makhluk hidup! Dia tidak boleh menyimpan senjata atau alat apa pun yang dapat digunakan untuk membunuh makhluk hidup. Jika dengan sengaja melakukannya, dia melakukan pelanggaran sekunder.

Peperangan pada masa sekarang menelan yang besar, penggunaan senjata berteknologi tinggi membutuhkan tingkat pendanaan yang tinggi dari pihak-pihak yang terlibat. Bagi umat Buddha, hendaknya memahami dengan jelas bahwa menjual senjata adalah "mata pencaharian salah", sehingga industri senjata pada dasarnya tidak bermoral. Uraian dibawah ini menjelaskan tentang pandangan terhadap prajurit.

Menjadi seorang kombatan

Meskipun "perdagangan senjata" mengacu pada penjual senjata dan bukan kombatan, namun menjadi anggota angkatan bersenjata atau kelompok bersenjata non-negara bukan berarti tidak menjadi masalah bagi umat Buddha. Teks-teks Buddhisme tidak memuat gagasan seperti yang

⁸ *Buddhist Text Translation Society*. Tanda kurung [] ditambahkan.

ditemukan dalam *Bhagavad Gītā* Hindu (II.37 dan 32), bahwa jika peran yang ditetapkan pada saat kelahiran dalam masyarakat adalah peran sebagai bangsawan-ksatria, maka itu adalah kewajiban keagamaan untuk berperang, ketika dipanggil untuk itu, dan gugur dalam pertempuran langsung terlahir kembali di alam surga. Sikap Buddha dapat dilihat dalam *Yodhājīva Sutta*, di mana yang mencari nafkah sebagai prajurit (*yodhājīva*) - teks tersebut tidak membedakan antara prajurit profesional atau tentara bayaran - bertanya kepada Buddha apakah, jika seseorang seperti dia gugur dalam pertempuran, akan terlahir kembali di surga yang istimewa. Hal ini jelas merujuk pada kepercayaan, yang ditemukan dalam epos India, terlahir di alam surga bagi mereka yang gugur dalam pertempuran. Dalam tanggapannya, Buddha diam, tetapi ketika pria itu bersikeras dengan pertanyaannya, Buddha menjelaskan bahwa seseorang seperti itu sebenarnya terlahir kembali di alam neraka atau sebagai binatang (S.IV.308-309; Deegalle 2014: 551–552), hal ini disebabkan karena meninggal dengan pikiran dalam kondisi yang salah, yang mengharapkan kematian orang lain:

"Ketika, kepala desa, *yodhājīva* yang merupakan yang berjuang dan terlibat dalam pertempuran, pikirannya sudah rendah, rusak dan salah oleh pemikiran itu: “Biarkan makhluk-makhluk hidup ini dibunuh, dibantai, dihabisi, dihancurkan dan dimusnahkan”. Jika orang lain kemudian membunuhnya dan menghabisinya saat dia berjuang dan terlibat dalam pertempuran, maka dengan kehancuran tubuhnya, setelah kematian, dia terlahir kembali di "Neraka Pertempuran-Pembunuhan " ... atau alam binatang."

Buddha mengatakan hal yang sama ketika ditanyai oleh anggota pasukan gajah (*hattāroha*) dan anggota pasukan kavaleri (*assāroha*) (S.IV.310). Jerryson (2018: 466) membaca ini dengan makna bahwa “Yodhājīvan diperingatkan untuk menghindari pikiran yang direndahkan pada saat kematian tetapi tidak untuk menghindari tindakan membunuh”. Ini jelas *kesalahan*

pembacaan, karena Buddha menjawab pertanyaan apakah seorang pejuang yang mati dalam pertempuran terlahir kembali di surga. Pertanyaannya bukan tentang keadaan pikirannya ketika sekarat. Dengan demikian, masuk akal untuk mengatakan bahwa keadaan pikiran pada saat kematian akan memiliki *beberapa* efek pada sifat dari kelahiran kembali buruk yang diakibatkannya.

Tentu saja peran seorang prajurit melibatkan banyak jenis tugas, termasuk kewajiban memelihara perdamaian, memberikan bantuan pada saat darurat sipil, dan menawarkan perlindungan melalui efek mencegah. Namun demikian, cepat atau lambat, tugasnya akan melibatkan melukai atau membunuh, atau memberikan dukungan kepada orang lain yang melakukannya. Dari perspektif Buddhisme, tidak ada cara membunuh atau melukai yang dilakukan secara sengaja dapat dipandang sebagai perbuatan baik. Namun, motivasi yang menjadi latar belakang tindakan tersebut jelas relevan (Keown 2014: 671-675), dan sejauh tindakan tersebut mencakup melindungi yang lain dari agresi, maka sudah tentu menambah dimensi baik untuk mengkompensasi sebagian dari perbuatan jahat yakni membunuh. Dengan kata lain, ini menempatkan mereka di area "tindakan yang perlu dilakukan". Memang betul, mengingat penekanan Buddhisme pada niat dan motif, harus dikatakan bahwa kekerasan defensif tidak terlalu buruk dibandingkan dengan kekerasan agresif. Dan sementara *cita-cita* Buddhisme adalah tanpa kekerasan sama sekali, apabila kekerasan hendak dipergunakan, kekerasan itu harus dikendalikan secara etis, seperti halnya dalam HHI.

Dalam sejarah Cina dan Jepang, ditemukan biksu sebagai tentara dalam pasukan nasional, serta biksu Buddha yang berubah menjadi tentara swasta bayaran untuk melayani aristokrasi. Sebagai contoh, di Jepang pada abad pertengahan, Sōhei adalah biksu ksatria yang melindungi kuil-kuil mereka dari aliran-aliran Buddha lainnya, tetapi mereka juga menjadi tentara bayaran yang dibayar untuk menjaga harta benda keluarga aristokrat (Adolphson 2007).

Isu menjadi seorang prajurit disoroti dalam otobiografi biksu Tiongkok modern Zhenhua (1922–2012), dalam sebuah wawancara di mana dia membahas tensi antara mempraktekkan welas asih dan menjadi seorang tentara:

“Bagaimana dengan welas asih jika Anda berperang? Apakah Anda akan menembakkan senapan Anda ke musuh?”

"Saya akan melakukannya," jawab saya tanpa ragu sedikit pun.

"Bukankah itu bertentangan dengan gagasan Anda tentang welas asih?"

“Seorang prajurit terikat kewajiban untuk membunuh musuh untuk melindungi negaranya. Karena saya prajurit, itu sudah menjadi kewajiban saya. Pada saat yang sama, membunuh satu orang untuk menyelamatkan seratus, dalam Buddhisme *Mahāyāna*, adalah perbuatan belas kasihan yang bijaksana. Jika kita membunuh sejumlah kecil orang jahat untuk menyelamatkan sejumlah besar orang baik, kita tidak bertindak bertentangan dengan welas asih,” jawab saya. (Chen Hua 1992: 210).

Menjadi seorang prajurit untuk membela negara, dengan klaim bahwa menyelamatkan negara asal berarti menyelamatkan satu-satunya praktik Dharma yang benar (melawan praktik Dharma yang salah yang dilakukan di negara musuh), adalah moto penting di kalangan biksu Jepang dari akhir abad ke-19 hingga pertengahan abad ke-20 (Victoria 1997). Pembacaan spesifik kewajiban untuk melestarikan Dharma ini disebabkan oleh faktor internal dan eksternal; salah satunya adalah kebutuhan untuk membuktikan bahwa *saṅgha* Jepang dapat memainkan peran penting dalam masyarakat pada saat Jepang mendefinisikan kembali identitas budaya dan keagamaannya, dan dengan melakukan itu merong-rong relevansi Buddhisme bagi bangsa tersebut.

Praktik yang hidup, kemudian, menunjukkan beberapa penyimpangan dari ajaran Buddha dan *cita-cita* Buddha; penyimpangan-penyimpangan ini adalah hasil dari proses lokal interpretasi tekstual dan doktrinal di bawah tekanan sosial dan politik tertentu.

Biksu Vasubandhu, cendekiawan abad keempat yang berpengaruh, berpendapat bahwa ketika suatu pasukan membunuh, semua prajurit bersalah karena membunuh, bukan hanya mereka yang secara langsung melakukan pembunuhan; karena dengan memiliki tujuan bersama, mereka saling menghasut satu sama lain. Bahkan seseorang yang dipaksa untuk menjadi tentara adalah bersalah, kecuali dia sebelumnya sudah memutuskan dengan tegas “Bahkan dalam rangka menyelamatkan nyawa saya, saya tidak akan membunuh makhluk hidup” (AKB.IV.72c-d). Perhatikan, ini tidak mengatakan bahwa kesalahan seorang individu dikurangi karena kesalahan dipikul bersama. Tentu saja bahaya yang mungkin terjadi di sini adalah bahwa pemikiran rasa bersalah bersama dapat membuat prajurit lebih siap untuk bersembunyi atau menjustifikasi tindakan buruk sesama prajurit. Akan tetapi, mengungkapkan pelanggaran HHI oleh sesama prajurit merupakan cara untuk menjunjung tinggi nilai-nilai dan standar suatu pasukan, dan hanya dapat membawa manfaat, meskipun tidak diragukan lagi itu bisa sangat menantang secara sosial.

Tentu saja, pemikiran di atas juga menyiratkan bahwa ketika tentara melakukan tindakan yang baik seperti melindungi orang atau membantu dalam keadaan darurat kemanusiaan, maka semua anggota itu ikut serta dalam beberapa karma baik dari perbuatan ini. Maka, seorang anggota pasukan memiliki kepentingan dalam pasukan tersebut yang bertindak sebermoral mungkin.

TEMA C: ETIKA-MONASTIK (ANGGOTA *SAṄGHA*) DAN UMAT AWAM

Monastik dan ajaran mereka tentang tidak membunuh

Regulasi monastik (*Vinaya* - “disiplin”, yang mana salah satu dari tiga bagian kanon Buddha didedikasikan untuk ini) menempatkan pembunuhan yang disengaja atau mendorong pembunuhan manusia sebagai pelanggaran serius, yang mengharuskan pengusiran permanen

dari ordo monastik (dan juga hukuman oleh negara. Ini adalah salah satu dari empat pelanggaran *pārājika* (kekalahan), pelanggaran paling serius dari semuanya. Pelanggaran tersebut termasuk dengan sengaja menyebabkan kematian manusia, bahkan jika manusia tersebut masih berupa janin,⁹ apakah dengan membunuh orang, mengatur pembunuh untuk membunuh orang itu, menghasut yang menyebabkan orang itu mati, atau memaparkan keuntungan dari kematian (Vin.III.73). Membunuh makhluk yang bukan manusia adalah pelanggaran yang lebih rendah. Sengaja membunuh binatang¹⁰ - atau membuatnya terbunuh - juga merupakan pelanggaran, tetapi dianggap sebagai pelanggaran (*pācittiya*/pengakuan) yang kurang berat No.61 (Vin.I V.124–25).

Mengenai penggunaan kekuatan terhadap orang lain, dalam *Vinaya*, para pengikut biksu Assaji dan Punabbasu berperilaku buruk dan membutuhkan pendisiplinan. Buddha mengirim Sāriputta dan Moggallāna untuk melakukan tindakan pengasingan secara formal (*pabbājaniya-kamma*) terhadap mereka. Ketika diketahui bahwa para biksu ini galak dan kasar - menyiratkan bahwa langkah tersebut mungkin sulit dilakukan - Buddha memberi tahu mereka untuk membawa banyak biksu lainnya bersama mereka (Vin.II.12). Ini artinya, potensi ancaman kekerasan fisik dicegah dengan unjuk kekuatan tanpa kekerasan. Meskipun demikian, hukuman untuk penyimpangan disiplin dalam *Vinaya* mungkin termasuk teguran verbal tetapi tidak termasuk hukuman fisik. Meskipun para biksu tidak diizinkan untuk melukai atau membunuh secara fisik, dalam *Abhayarājakumāra-sutta* (M.I.391f) bahkan Buddha mengatakan bahwa Buddha sendiri kadang-kadang menggunakan kata-kata kritik yang tidak menyenangkan untuk didengar, apabila kata-kata tersebut dianggap benar dan bermanfaat secara spiritual bagi yang dia ajak bicara. Di sini Buddha mengibaratkan perawat mungkin harus menggunakan kekuatan

⁹ Teks mengatakan: "Seorang manusia berada dalam interval antara saat pertama ketika pikiran muncul dalam rahim ibu (artinya) manifestasi pertama dari kesadaran (*viññāna*), dan kematian." Untuk lebih lanjut tentang Buddhisme terkait aborsi, lihat Florida 2000.

¹⁰ "Hewan" di sini adalah *pāno*, secara harfiah "*binatang* yang bernapas", tetapi teks tersebut kemudian menjelaskan ini artinya binatang. Komentar menjelaskan bahwa itu termasuk makhluk hidup hingga seukuran kutu busuk. Di tempat lain, teks-teks melarang pembunuhan "bahkan seekor semut".

dan bahkan mengucurkan darah ketika mengeluarkan benda yang tersangkut di tenggorokan anak kecil, oleh karena welas asih kepada anak tersebut. Ini menyiratkan bahwa cedera kecil yang bermaksud baik mungkin dilakukan kepada seseorang untuk keuntungan *mereka*. Sang pangeran menjawab pertanyaan Buddha dengan mengatakan: “Jika tidak bisa mengeluarkannya sekaligus, saya akan merebahkan kepalanya ke lengan kiri dan menekuk satu jari kanan. Saya akan mengeluarkannya [tongkat atau kerikil] bahkan jika itu berarti mencecerkan darah (dikutip dalam Deegalle 2009: 71). Contoh terakhir ini, penggunaan kekuatan ringan, memiliki beberapa relevansi dengan pertanyaan tentang penggunaan kekuatan di medan perang ketika bantuan kemanusiaan menjadi perhatian dan refleksi umat Buddha tentang hal itu diperlukan.

Dalam kode etik monastik *Theravāda*, adalah pelanggaran bagi biksu untuk menonton tentara yang bertempur, tinggal bersama pasukan, atau menonton pertempuran palsu atau ulasan tentara (Vin.IV.104-07). Selain itu, *sutta* mengatakan bahwa biksu harus menghindari pembicaraan tentang “masalah-masalah rendah” termasuk tentara dan pertempuran (D.I.7). Di tengah perang, biara Buddha sering kali menjadi tempat berlindung yang damai. Selama berabad-abad, biksu Buddha sering digunakan oleh raja untuk membantu menegosiasikan penghentian perang. Biksu diharapkan menjadi mediator perdamaian dalam situasi konflik bersenjata dan memberikan panduan etis yang tepat kepada kepemimpinan politik sedemikian rupa sehingga mereka tidak menimbulkan penderitaan yang tidak perlu pada penduduk karena kegagalan moral mereka.

Tentu saja umat Buddha awam tidak diharapkan untuk mengikuti aturan monastik, meskipun mereka mungkin dipengaruhi oleh beberapa prinsipnya, dan pada hari-hari bulan purnama mungkin menjalankan ajaran tambahan yang bersifat semi-monastik. Jalan umat awam berbeda dengan jalan biksu, bukan dalam hal bentuknya tetapi dalam tingkatannya. Tetapi tingkat perbedaannya sangat besar. Berbagai kotbah bersaksi tentang pandangan bahwa jalan lurus menuju tujuan tidak diikuti ketika menjalani kehidupan awam (M.II.55). Seperti

yang dikatakan *Ratthapāla-sutta* (M.II.54-74), kehidupan awam dapat dijalani dengan melakukan perbuatan yang bermanfaat secara karma sambil menikmati kesenangan. Ini adalah kehidupan *samsāra* yang mudah-mudahan mengarah ke kelahiran kembali yang baik, bukan pembebasan Nirvana dari semua kelahiran kembali. Meskipun ada contoh keluarga yang mencapai keadaan mulia dari jalan dan buah mulia (M.I.490–91; AI.2.5–6), yang berarti pencapaian *Nirvāṇa* dalam maksimal tujuh kehidupan, mayoritas umat awam, dan banyak biksu biasa, yang tidak berada pada level ini.

Perbedaan antara standar perilaku yang diharapkan untuk biksu dan umat awam harus diakui secara realistis, juga selama konflik bersenjata, namun tidak dieksploitasi untuk melemahkan standar etika yang diharapkan dari seorang awam.

Ajaran *Bodhisattva Mahāyāna*

Brahmajala Sutra,¹¹ kode etik *Mahāyāna* untuk pengikut awam dan monastik yang berpengaruh di Cina, menyatakan bahwa yang menjadi *Bodhisattva* bersumpah untuk tidak boleh mengambil bagian dalam perang. Dilarang menahan siapa pun, atau menyimpan segala jenis senjata, atau mengambil bagian dalam pemberontakan bersenjata. Mereka tidak boleh menonton pertempuran, mereka juga tidak boleh membunuh, membuat yang lain membunuh, membeli peralatan untuk membunuh, memuji pembunuhan, menyetujui mereka yang membantu dalam pembunuhan, atau membantu melalui kidung-kidung magis. Yang pertama dari sepuluh ajaran utama menyatakan:

Siswa Buddha sendiri tidak boleh membunuh, mendorong orang lain untuk membunuh, membunuh dengan cara yang bijaksana, memuji pembunuhan, bersukacita ketika menyaksikan pembunuhan, atau membunuh melalui pengucapan kidungkidung atau mantra menyimpang. Dia tidak boleh menciptakan sebab, kondisi, metode, atau karma

¹¹ Buddhist Text Translation Society: Tanda kurung [] ditambahkan

pembunuhan, dan tidak akan secara sengaja membunuh makhluk hidup apa pun. Sebagai siswa Buddha, harus memelihara pikiran welas asih dan kesalehan berbakti, yang selalu memikirkan cara bijaksana untuk menyelamatkan dan melindungi semua makhluk. Jika terjadi sebaliknya, gagal menahan diri dan membunuh makhluk hidup tanpa ampun, dia melakukan pelanggaran (utama) *Pārājikā*.

Tingkatan dalam membunuh

Buddhaghosa komentator *Theravāda Pāli* (abad ke-5 M) membahas tindakan “penghancuran makhluk hidup” yang tidak bermanfaat sebagai berikut:

“Penghancuran makhluk hidup”, makhluk bernafas yang dipandang orang sebagai makhluk hidup, adalah keinginan untuk membunuh, yang diekspresikan melalui tubuh atau ucapan, yang menyebabkan serangan yang memangkas kemampuan kehidupannya. Perbuatan tersebut tersebut, berkenaan dengan yang tidak memiliki kualitas baik (*guṇa*) - hewan dll. - memiliki kesalahan yang lebih kecil ketika objeknya kecil, kesalahan yang lebih besar ketika objeknya memiliki kerangka fisik yang besar. Mengapa? Karena upaya yang lebih besar terlibat. Apabila upaya sama, akan (lebih besar) karena objek (*vatthu*) (dari tindakan) lebih besar. *Sehubungan dengan mereka yang memiliki kualitas baik - manusia dll. – perbuatan merupakan kesalahan lebih kecil ketika objek memiliki sedikit kualitas baik, kesalahan yang lebih besar ketika objek memiliki banyak kualitas baik. Tetapi ketika ukuran atau kualitas baik setara, kesalahan dari perbuatan lebih kecil oleh karena (relatif) ringannya pencemaran mental dan serangan, dan lebih besar oleh karena intensitasnya.* Lima faktor yang terlibat: makhluk hidup, persepsi aktual makhluk hidup, pikiran untuk membunuh, serangan, dan kematian sebagai akibatnya. Ada enam metode: dengan tangan sendiri, dengan hasutan, dengan misil, dengan

muslihat (perangkap atau racun), dengan sihir, dengan kekuatan cenayang (Ma.I.198; lihat KhpA.28-9 ; Asl. 97).

Di sini, bagian yang dicetak miring sangat relevan dengan tindakan prajurit membunuh seorang manusia.

Pentingnya intensitas upaya dan kualitas objek berkaitan dengan penekanan yang diberikan pada *cetanā*, niat, dalam kausalitas moral Buddhis (lihat di bawah, bagian “Kemauan/niat/motif”). Barangkali lebih memungkinkan untuk menerapkan model proses mental yang ditemukan dalam risalah otoritatif tentang *Abhidharma*, *Abhidharmatthasaṅgaha* (disusun pada abad ke-11, mungkin lebih awal di abad ke-6), ke pemikiran tentang intensitas. Teks ini menjelaskan tanggapan etis atau tidak etis terhadap persepsi yang terjadi dalam serangkaian momen kesadaran, *javana*, dan intensitas dapat dikaitkan dengan apakah proses mental memiliki tujuh *javana* atau tidak. Menelaah *javana* dapat menjelaskan cara-cara menginterupsi atau mengalihkan respon, dari respon tidak terampil menjadi respons terampil. Agar berdampak pada praktik aktual prajurit, dibutuhkan pengembangan bentuk-bentuk pendidikan praktis dan meditasi tertentu.

TEMA D: PERAWATAN YANG CEDERA, TANPA PELINDUNG DAN YANG MENDERITA

Sikap Buddha terkait perlakuan terhadap tahanan

Kita telah melihat di atas *Dharmapada* syair 137 mengatakan bahwa “Barangsiapa yang menimbulkan kekerasan pada mereka yang tidak bersenjata” akan mengalami banyak penderitaan sebagai akibat karma, yang menyiratkan bahwa kekerasan terhadap yang tak berdaya adalah sangat buruk. Kita juga telah melihat di atas dalam cerita *Jātaka*, seorang musuh yang dikalahkan harus diperlakukan dengan baik. Mereka yang tertangkap selama

berlangsungnya konflik bersenjata harus diperlakukan sesuai dengan standar tertinggi yang berlaku menurut HHI. Mungkinkah pemikiran-pemikiran Buddhisme tentang cara memperlakukan tahanan (Harvey 2009), penjahat atau bukan, relevan dalam hal ini¹²?

Sumaṅgalavilāsinī, dalam komentarnya tentang bagian dalam *Mahāparinibbāna Sutta* yang berkaitan dengan prinsip-prinsip Suku Vajji untuk tata kelola yang baik (D.II.74-5), menawarkan beberapa prinsip tentang perlakuan terhadap tahanan. Meskipun ini bukan tentang perlakuan adil terhadap tahanan perang atau mereka yang ditangkap sehubungan dengan konflik bersenjata, beberapa elemen mungkin terlihat dapat diterapkan di sini dengan cara ekstensi/perluasan.

“The Precious Garland” (*Ratnāvalī*, atau *Ratnamālā*) dari filsuf besar Buddha Nāgārjuna (150–250 M), menasihati seorang raja bahwa penjahat harus diperlakukan demikian:

330. Jangan pernah mengeksekusi, mengikat, dan menyiksa (penjahat) bahkan jika mereka layak mendapatkannya. Hujani dengan welas asih, selalu tempatkan mereka di bawah asuhanmu.

335. Selama tahanan belum dibebaskan, buat mereka tetap bahagia dan nyaman dengan menyediakan alat cukur, fasilitas mandi, makanan, pakaian, minuman, dan obat-obatan untuk mereka.

Ini semua menimbulkan pertanyaan tentang bagaimana pemerintah negara-negara Buddhis harus memperlakukan mereka yang ditahan sehubungan dengan konflik bersenjata.

¹² Pelaksanaan interniran dalam konflik bersenjata internasional dapat diberlakukan menurut Konvensi Jenewa Keempat karena "alasan keamanan yang penting". Interniran harus berakhir segera setelah alasan keamanan itu tidak ada atau selambat-lambatnya ketika permusuhan berakhir. Konvensi tersebut memuat aturan-aturan prosedural yang bertujuan untuk memastikan bahwa Negara tidak menyalahgunakan margin kebijaksanaan yang mereka miliki dalam menafsirkan ancaman terhadap keamanan. Praktek negara belakangan ini dalam konflik bersenjata internasional telah menunjukkan perbedaan signifikan dalam interpretasi dan implementasi aturan-aturan tersebut yang telah menimbulkan keprihatinan serius. Dalam konflik bersenjata non-internasional, posisinya tidak lebih jelas, karena Pasal 3 Ketentuan Yang Sama dalam Konvensi-konvensi Jenewa tidak membahas perlindungan prosedural dalam interniran (Pasal ini menetapkan penerapan jaminan peradilan dasar bagi orang-orang yang menjalani proses pidana). <https://www.icrc.org/en/document/security-detention>

Menghindari penahanan yang tidak terbatas dan sewenang-wenang adalah bagian dari HHI, seperti halnya perlakuan yang baik terhadap tahanan, terutama tahanan yang rentan.

Terkait dengan ini mungkin metode persuasi, atau interogasi (meskipun ini tidak diperbolehkan untuk tawanan perang dalam konflik bersenjata internasional): karena penyiksaan adalah dilarang, sarana persuasi apa yang dianjurkan dan dicontohkan dalam teks-teks Buddhis? Yang menjadi rujukan barangkali metode-metode Buddha sendiri, penjelasan tentang alasannya, penggunaan logika, penjelasan konsekuensi, dll. Melihat beragam cara persuasi, pelaksanaan kekuasaan dan perlakuan terhadap mereka yang bergantung pada belas kasihan seseorang adalah tema penting di sini.

TEMA E: KEKERASAN SEKSUAL

Penggunaan kekerasan seksual dalam situasi konflik bersenjata merajalela, dan merupakan topik yang membutuhkan perhatian lebih lanjut. Meskipun para biksu Buddha diharuskan untuk hidup selibat, umat Buddha awam harus memastikan bahwa perilaku seksual mereka dipandu oleh norma-norma etika dan tidak menyebabkan penderitaan bagi orang lain. Ajaran Buddha awam yang ketiga adalah “Saya menjalankan ajaran untuk menjauhkan diri dari perilaku yang salah sehubungan dengan kenikmatan indrawi” (Harvey 2000: 71–4). Ini menyangkut perilaku seksual berbahaya, tidak sopan, atau merusak hubungan yang sudah terjalin dengan baik. Penafsirannya dalam berbagai masyarakat Buddhis mencerminkan variasi dalam ekspektasi budaya. Dalam banyak masyarakat, ini biasanya menyangkut perzinahan, tetapi jelas juga mencakup hal-hal seperti inses dan pemerkosaan.

Norma-norma Republik Vajji, yang dipuji oleh Buddha, antara lain, “tidak menculik wanita dan membuat mereka hidup bersama mereka dengan cara terpaksa” (D.II.74–5), dan Upāsaka-janālaṅkāra dari Ānanda, tentang etika awam, memasukkan dalam penjelasannya

tentang bagaimana ajaran ini akan dilanggar, hubungan seks "dengan seorang wanita yang dibawa pergi dalam suatu serangan, yang setelah kemenangan diambil dari pasukan musuh" (halaman 179, Agostini 2105: 76).

Dalam konflik militer, pemerkosaan jelas tidak boleh dilakukan sama sekali, baik yang non kombatan maupun kombatan. Manakala terjadi, perbuatan itu hanya dapat muncul dari keinginan untuk mendominasi dan mempermalukan, atau eksploitasi kekuasaan yang penuh nafsu. Ini juga bisa dilihat dalam kaitannya dengan apa yang telah disebut sebagai "maskulinitas beracun", dan isu "maskulinitas dalam perang" adalah salah satu yang perlu ditelusuri dalam konteks Buddhis.¹³ Relevan dengan pemikiran bahwa dominasi merupakan bumbu keliru dari "kejantanan" sesungguhnya adalah kata-kata Sakka (di bawah, pada bagian "Kesabaran"), bahwa menanggapi amarah dengan lebih banyak amarah adalah tindakan orang bodoh; kesabaran yang tenang adalah kekuatan nyata, bukan kelemahan. Juga yang relevan adalah ayat-ayat ini dari *Dharmapada*:

"Walaupun seseorang dapat menaklukkan ribuan musuh dalam ribuan kali pertempuran, namun sesungguhnya penakluk terbesar adalah orang yang dapat menaklukkan dirinya sendiri" (Dhp.103).

"Barang siapa dapat menahan kemarahannya yang telah memuncak seperti menahan kereta yang sedang melaju, ia patut disebut kusir sejati. Sedangkan kusir lainnya hanya sebagai pemegang kendali belaka" (Dhp.222).

TEMA F: PERLINDUNGAN HARTA BENDA SIPIL

¹³ Tentang topik maskulinitas secara umum, lihat Powers 2009.

Penghormatan terhadap harta benda sipil selama konflik bersenjata adalah topik lain yang membutuhkan perhatian lebih lanjut, sementara prinsip-prinsipnya sudah ada dalam ajaran Buddha kedua, “Saya menjalankan ajaran untuk tidak mengambil apa yang tidak diberikan”. Ini termasuk mencuri dan perbuatan lain seperti penipuan dan kecurangan (kecurangan mungkin relevan dengan konsep HHI tentang perbuatan curang [*perfidy*]¹⁴). Apakah disetujui oleh para pemimpin militer atau sebagai akibat dari ketidakdisiplinan, perampasan dan perusakan harta benda sipil, tanaman dan hewan peliharaan, dll adalah dilarang dalam HHI.

Dalam Buddhisme Tibet, 18 ikrar *Bodhisattva* yang paling pokok mencakup sumpah untuk tidak menghancurkan suatu tempat dengan cara seperti api, bom, atau polusi. *Arya-satyaka-parivarta* mengajarkan bahwa, dalam perang, seorang raja yang baik tidak melampiaskan kemarahannya dengan membakar kota atau desa, atau menghancurkan penampungan air, pohon buah atau panen karena semua ini adalah 'sumber kehidupan yang biasanya digunakan oleh banyak makhluk hidup yang belum melakukan kesalahan apapun’, termasuk dewa dan hewan setempat (ASP.197, lihat 70).

TEMA G: LINGKUNGAN DAN HEWAN

Buddhisme memiliki kepedulian terhadap kesejahteraan "semua makhluk yang hidup", dan pertengkaran antar manusia seharusnya tidak membawa penderitaan yang tidak perlu bagi makhluk lain. Prinsip ini diilustrasikan dalam kisah dewa (*deva*) Sakka, pengikut Buddha, selama konflik dengan dewa tingkat rendah *asura* yang cemburu (S.I.224, lihat Dhpa.I.279, J.I.202-03). Ketika Sakka dan pasukannya melarikan diri dari tentara *asura* melalui hutan,

¹⁴ Didefinisikan dalam Protokol Tambahan II sebagai “tindakan yang mengundang kepercayaan musuh untuk membuatnya percaya bahwa dia berhak, atau wajib memberikan, perlindungan berdasarkan aturan hukum internasional yang berlaku dalam konflik bersenjata, dengan maksud untuk mengkhianati kepercayaan tersebut”, dengan menggunakan lambang Palang Merah, simbol perlindungan selama konflik bersenjata, pada helikopter tempur, misalnya.

kendaraannya menabrak sarang burung jenis tertentu, yang mengakibatkan kerusakan kehidupan makhluk yang tidak bersalah. Sakka segera memerintahkan pasukannya untuk berhenti dan kembali, bahkan dengan mengorbankan nyawa mereka sendiri di tangan musuh. Namun, ketika *asura* melihat musuh kembali, mereka dianggap kembali untuk berperang sehingga *asura* melarikan diri; dengan demikian dalam peristiwa ini, kemenangan berasal dari kepatuhan terhadap prinsip etika. Komentar menjelaskan bahwa yang menjadi korban adalah burung yang masih muda, sudah tua dan sedang sakit, karena burung yang lain telah melarikan diri ketika mendengar suara tentara yang mendekat.

Ada ajaran-ajaran lain dalam Buddhisme yang berasal dari prinsip menghindari kerusakan yang tidak diinginkan terhadap lingkungan dan etika Buddhis tentang niat yang mungkin juga relevan dengan situasi konflik bersenjata (lihat Harvey 2007a). Perlindungan lingkungan adalah salah satu misi utama organisasi Buddha Taiwan dewasa ini, khususnya Yayasan Tzu Chi 慈济功德会 dan Fagushan 法鼓山.

TEMA H: PENGENDALIAN DIRI, DISIPLIN, DAN TANGGUNG JAWAB

Kemauan/niat/motif

Apa yang menentukan sifat 'benih "karma" yang diakibatkan oleh suatu tindakan adalah kehendak atau kemauan di baliknya: “Adalah kehendak (*cetanā*), hai para biksu, yang saya sebut karma; setelah berkehendak, seseorang bertindak melalui tubuh jasmani, ucapan atau pikiran” (A.III.415). *Cetanā* yang mencakup motif dengannya suatu tindakan dilakukan, niat langsungnya (diarahkan pada tujuan tertentu, sebagai bagian dari pemenuhan suatu motif), dan dorongan mental langsung yang membuatnya bergerak dan menopangnya. "Karma" (Pāli *kamma*, Sanskerta *karma*), secara harafiah berarti "tindakan", adalah dorongan psikologis secara keseluruhan di balik suatu tindakan, yang dengan itu menanamkan benih 'karma' dan

membuat rantai sebab mencapai kulminasi pada buah karma. Maka, tindakan harus disengaja jika ingin menghasilkan buah karma: menginjak serangga secara tidak sengaja tidak memiliki efek seperti itu, sebagaimana diyakini oleh Jains, meskipun kecerobohan yang sembrono mencakup jenis niat buruknya sendiri, yang relevan dengan isu kerusakan ikutan (*collateral damage*) dalam perang.

Tindakan yang tidak baik (*akusala*) dipandang sebagai tindakan yang berakar pada keserakahan, kebencian dan/atau delusi, dan dengan demikian menghasilkan buah karma yang tidak menyenangkan (M.I.47, Harvey 1995: 2010 dan 2000: 423, 46-9). Mereka yang baik (*kusala*) dipandang sebagai orang-orang yang berakar pada ketidak-tamakan (kedermawanan, pelepasan keduniawian), tanpa kebencian (kebaikan, welas asih) dan/atau tanpa delusi (kejernihan pikiran, kebijaksanaan), dan dengan demikian membawa buah karma yang menyenangkan. Efek karma dari suatu tindakan membunuh dengan demikian akan bervariasi sesuai dengan sifat dari akar kehendaknya. Efek karma akan lebih buruk ketika akarnya lebih buruk, seperti keserakahan, kebencian, kemarahan, balas dendam atau prasangka delusif dibandingkan apabila niat buruk/keengganan yang terlibat dalam setiap tindakan pembunuhan yang disengaja (Gethin 2007) dikaitkan dengan motif melindungi orang lain. Dalam kasus seperti itu, motif melindungi orang lain akan menghasilkan buah positifnya sendiri, di samping buah negatif dari tindakan pembunuhan.

Abhidharma Piṭaka Theravāda memahami bahwa beberapa bentuk *cetanā* hadir dalam setiap momen kesadaran, dan bahwa *cetanā* menentukan kualitas etis suatu tindakan (Bodhi 2010a: 80). Literatur *Abhidharma* menganalisis kausalitas karma lebih lanjut, termasuk dengan melihat kekuatan pengkondisian (*paccaya*) yang mengaitkan hubungan sebab akibat antara multiplisitas sebab dan akibat. Sebagai contoh, *Paṭṭhāna*, buku ketujuh *Abhidharma Piṭaka* (bagian ketiga dari *Pāli Canon*) dalam tradisi *Theravāda*, berfokus pada cara kerja kausalitas. Salah satu kekuatan pengkondisian dalam *Paṭṭhāna* disebut *āsevana-paccaya* atau “kondisi

pengulangan”, yang menyebabkan efek (keadaan terkondisikan) untuk mendapatkan lebih banyak dan lebih banyak kemampuan, sehingga keadaan-keadaan berikutnya memiliki kemahiran dan kekuatan yang lebih besar (Kyaw 2014: 197) sejauh tindakan berulang yang disengaja seseorang dapat berubah menjadi kebiasaan yang mendarah daging. Kebiasaan seperti itu, tentu saja dapat didorong dan diperkuat oleh pandangan dan kebiasaan budaya dan masyarakat dari seseorang.

Faktor-faktor seperti itu dapat menyebabkan komunitas tertentu terus dalam kebiasaan “berbeda” atau menggunakan strategi memecah-belah dan menjajah, dll. Apa yang ditawarkan perspektif *Abhidharma*, dan secara khusus ajaran-ajaran *Paṭṭhāna* tentang berbagai kondisi yang mempengaruhi hasil tertentu, dalam kaitannya dengan bagaimana bertindak dalam situasi konflik bersenjata? Apakah ini memberikan cara yang lebih dinamis, dengan menyoroti bahwa ada lebih banyak pilihan untuk menghentikan hasil negatif atau memfasilitasi yang positif? Kesadaran akan berbagai kondisi yang menyebabkan situasi tertentu penting dalam mengurangi respon kemarahan. Dalam bab *Bodhicaryāvatāra* tentang *kṣānti*, pengendalian diri atau kesabaran, seseorang disarankan untuk melihat semua kondisi kausal yang lebih luas yang mempengaruhi tindakan orang lain sebelum bereaksi dengan atau mengekskalasi kemarahan (Bab 6 syair 37-43).

Delapan kondisi duniawi

Lokavipatti Sutta (A.IV.157 ; lihat D.III.260, 286) menjelaskan bahwa setiap orang tunduk pada delapan kondisi duniawi (*loka-Dharma*), yaitu: keuntungan dan kerugian (*labha* dan *alābha*); ketenaran/reputasi yang baik/popularitas dan reputasi buruk/rasa malu/ketidakjelasan (*yasa* dan *ayasa*); menyalahkan dan memuji (*nidā* dan *pasamsā*); kesenangan dan kesakitan (*sukha* dan *dukkha*). *Sutta* mengajarkan bahwa seseorang yang terlatih dengan baik akan dengan sadar mengenali dan merefleksikan empat pasang pengalaman menyenangkan dan tidak

menyenangkan, dan melihatnya sebagai tidak permanen, menyakitkan, dan dapat berubah-ubah. Refleksi semacam itu jelas mendorong kesabaran dan keseimbangan batin daripada terperangkap oleh reaksi emosional. Yang relevan di sini adalah *Dharmapada* syair 320: “Seperti seekor gajah di medan perang dapat menahan serangan panah yang dilepaskan dari busur, begitu pula Aku (*Tathāgata*) tetap bersabar terhadap cacian, sesungguhnya, sebagian besar orang berperilaku buruk” (Dhp.320).

Meskipun demikian, penegasan dan pengakuan yang jelas akan kebenaran segala sesuatu sebagaimana adanya tidak selalu berarti tidak bertindak. Patut dipertimbangkan ketika respon pasif terhadap situasi kejam adalah suatu respon Buddhis yang valid atau suatu bentuk misinterpretasi. Membiarkan orang lain dengan perilaku buruk sama sekali tidak baik bagi mereka, sehingga resistensi mungkin tepat, jika langkah ini bijaksana dan proporsional, dan tanpa kemarahan, agar tidak meningkatkan konflik.

Kesabaran (*khanti*), tidak marah dan tidak membalas dendam

Teks-teks tertentu merekomendasikan kekuatan dan potensi transformatif dari kesabaran dan pengampunan. Satu bagian berkaitan dengan konflik antara *sura* dan *asura* (S.I.220–22). Vepacitti, pemimpin *asura* yang dikalahkan, pernah dibawa ke hadapan Sakka, pemimpin para dewa, dan mengutuknya (Premasiri 2006: 84–85; Deegalle 2014: 558–564). Ketika Sakka tidak marah, kusirnya bertanya apakah dia bersabar oleh karena ketakutan atau kelemahan, Sakka menjawab: tidak, saya tidak ingin bersilang kata dengan orang bodoh. Lebih lanjut, dia menjelaskan bahwa kata-kata orang bodoh paling baik dihentikan dengan menanggapi amarahnya dan serangan verbal oleh dirinya sendiri dengan tetap tenang, bukan dengan tindakan keras. Itu tidak akan membuat lawan berpikir bahwa dia dapat mengambil keuntungan dari "kelemahan" seseorang, karena pengendalian diri dengan kesabaran (*khanti*) adalah tanda kekuatan nyata, tidak seperti 'kekuatan' tipuan dari orang bodoh:

Ini sesungguhnya lebih buruk bagi dia yang merespon dengan amarah kepada orang marah. Orang yang tidak menunjukkan kemarahan terhadap orang yang marah memenangkan pertempuran yang sulit untuk dimenangkan. Dia, setelah mengetahui bahwa orang lain telah marah, dengan penuh perhatian menjaga ketenangannya, menjaga dirinya untuk kesejahteraan dirinya dan orang lain (S.I.222; Vism.324).

Jelas, dalam situasi pertempuran, membiarkan amarah menguasai adalah apa yang dapat menyebabkan pelanggaran-pelanggaran HHI.

Dharmapada syair 3–6 mengatakan:

“Dia menghina saya, dia memukul saya, dia mengalahkan saya, dia merampok saya”, permusuhan dari orang-orang yang memendam pikiran seperti itu tidak akan berakhir.

“Dia menghina saya, dia memukul saya, dia mengalahkan saya, dia merampok saya”, permusuhan dari mereka yang tidak memiliki pikiran seperti itu akan berakhir.

Permusuhan tidak pernah berakhir oleh permusuhan di dunia ini; hanya dengan tanpa permusuhan (yaitu cinta kasih) mereka berhenti. Ini adalah hukum kuno.

Dan yang lain tidak tahu bahwa kita berakhir di sini; tetapi mereka yang tahu, dengan demikian pertengkaran mereka dihilangkan.

Pemikiran-pemikiran semacam itu selaras dengan HHI, yang tidak mendorong balas dendam - satu pelanggaran terhadap HHI, seperti pembunuhan warga sipil, tidak membenarkan ganti rugi terhadap warga sipil dari komunitas lawan.

Pemikiran-pemikiran di atas juga terlihat dalam kisah Pangeran Dīghāvu, yang orang tuanya dibunuh oleh seorang raja yang kemudian jatuh di bawah kekuasaannya. Ketika hendak membunuh raja yang sedang tidur, dia ingat orang tuanya mengutip syair-syair di atas, sehingga dia kemudian memutuskan:

Orang tua saya dibunuh oleh seorang raja, tetapi jika saya harus mencabut nyawa raja tersebut, mereka yang menginginkan kesejahteraan raja akan mencabut nyawa saya dan mereka yang menginginkan kesejahteraan saya akan mencabut nyawa mereka; dengan demikian permusuhan tidak akan diselesaikan dengan permusuhan (Vin.I.348, c. J.III.211).

Keduanya kemudian berdamai, dimana Dīghāvu menikahi putri raja dan mendapatkan kembali kekuasaan kerajaan. Kisah ini menggambarkan bagaimana Buddhisme menghargai pendekatan rekonsiliasi dalam situasi konflik yang mendukung penyembuhan luka psikologis akibat permusuhan sebelumnya.

Buddha pernah ditanya apakah dia menyetujui pembunuhan atas apapun, dan dia menjawab:

Setelah membunuh amarah, Anda tidur dengan tenang.

Setelah membunuh amarah, Anda tidak perlu bersedih.

Orang-orang yang mulia memuji pembunuhan amarah

- dengan lambang madu dan akar racun –

karena telah membunuhnya kamu tidak bersedih (S.I.41).

Tingginya cita-cita cinta kasih yang sabar diungkapkan dalam *Kakacūpama Sutta*: “Para biksu, bahkan jika para penjahat memotong kalian dengan kejam bagian demi bagian tubuh dengan gergaji bergagang ganda, ia yang memendam pikiran benci terhadap mereka berarti tidak melaksanakan ajaranKu” (M.I.129). Dalam konteks ini, cita-citanya adalah para siswa Buddha harus berpikir, “kita akan hidup dengan kebaikan hati dan penuh welas asih, dengan pikiran cinta kasih, tanpa kebencian”, menghujani orang itu, dan kemudian seluruh dunia, dengan pikiran “tak terukur” seperti itu. Pikiran seperti itu tidak dapat dinyalakan menjadi kemarahan, sama seperti seseorang tidak bisa membakar sungai (M.I.128). Tentu saja, ini lebih

mungkin diwujudkan oleh seorang biksu yang sudah berkembang secara spiritual daripada oleh umat awam.

Dalam “*Getting the Message*” (2006),¹⁵ Bksu Thanissaro berkata tentang Sang Buddha:

Tidak ada sama sekali contoh yang tercatat dia menyetujui membunuh makhluk hidup. Ketika salah seorang biksu-nya mendatangi algojo dan menyuruh orang itu untuk membunuh para korbannya dengan welas asih, dengan satu ayunan, alih-alih menyiksa mereka, Sang Buddha mengusir biksu tersebut dari *sangha*, dengan alasan bahwa bahkan rekomendasi untuk membunuh dengan penuh belas kasih masih merupakan rekomendasi untuk membunuh - sesuatu yang tidak akan dia maafkan. Jika seorang biksu diserang secara fisik, Buddha mengizinkannya menyerang balik untuk membela diri, tetapi tidak pernah dengan niat untuk membunuh. Saat dia menceritakan kepada para biksu tentang Perumpamaan Gergaji.

Yang mungkin patut dipertimbangkan di sini adalah apakah ketidaksetujuan terhadap ekspresi kemarahan atau permusuhan secara terang-terangan mengurangi pengalaman serta ekspresi kemarahan, atau mungkin malah melakukan yang sebaliknya. Dapatkah itu menyebabkan ledakan kemarahan yang ditekan, termasuk kekerasan tiba-tiba yang tidak terduga? Martin Southwold berspekulasi bahwa menekan kemarahan berkontribusi pada angka pembunuhan yang tinggi (1983: 73-4), tetapi apakah ini analisis berbasis Freudian yang mengabaikan faktor kontribusi lainnya? Apakah ada nilai dalam yang lain, yang tampaknya bertolak belakang dengan spekulasinya, bahwa mereka yang memiliki mata pencaharian yang melibatkan melanggar ajaran pertama, mungkin lebih rentan terhadap kekerasan karena ajaran tersebut sudah dilanggar, atau apakah kita kembali melihat ketidaktahuan akan faktor-faktor lain di balik teori seperti itu? Meskipun karya Southwold mungkin sangat spekulatif, bukan dikembangkan secara saintifik, karya tersebut menarik perhatian kita pada masalah moral dan psikologis serius

¹⁵ Salinan cetak disertakan dalam buku *Purity of Heart*.

oleh karena menjadi menjadi terbiasa atau kehilangan sensitivitas dalam membunuh yang secara umum terjadi karena eksposur berlebihan. Begitu seorang tentara atau warga sipil terbiasa membunuh atau menyaksikan kekerasan, bagaimana hal tersebut mempengaruhi cara berhubungan dengan orang lain baik di zona konflik atau dalam komunitas yang lebih luas dalam kehidupan biasa? Bagaimana hal ini mempengaruhi pengambilan keputusan atau penghormatan terhadap keprihatinan dan nilai-nilai yang menjamin kehidupan dan keamanan? Ini berlaku baik bagi individu-individu yang ditugaskan demikian atau yang terjebak dalam situasi semacam itu dan juga bagi mereka yang berwenang, yang menjadi terbiasa dengan pengambilan keputusan yang membawa orang lain ke jalan yang membahayakan. Berapa banyak kerusakan psikologis yang ditimbulkan terhadap prajurit sebagai akibat penugasan di zona perang dan bagaimana hal ini dapat diminimalisir melalui proses pengekangan dalam situasi-situasi konflik bersenjata, pendudukan, dll. Bagaimana melewati batas pengendalian diri untuk tidak membunuh - aturan pertama umat Buddha - mengandung bahaya bahwa orang semacam itu dapat lebih mudah mengabaikan prinsip-prinsip kemanusiaan lain, seperti yang ada dalam HHI atau terkodifikasi dalam ajaran-ajaran Buddhis, yang mungkin menahan perilaku orang tersebut? Berapa besar itu menyebabkan seseorang kehilangan pandangan tentang aspirasi Buddhis yang sangat dihargai untuk memberikan perlindungan bagi mereka yang tidak memiliki pelindung?

Sepuluh Kesempurnaan

Sepuluh kesempurnaan adalah kualitas yang dikembangkan pada tingkat tertinggi oleh mereka yang berada di jalur *Bodhisattva* menuju Kebuddhaan, tetapi yang harus dipupuk oleh semuanya sepanjang perjalanan. Tradisi *Theravāda* membuat daftar tentang ini, antara lain: (i) kemurahan hati, (ii) disiplin etika, (iii) pelepasan, (iv) kebijaksanaan, (v) energi/kekuatan, (vi) kesabaran, (vii) kebenaran, (viii) tekad/determinasi, (ix) kasih sayang dan (x) keseimbangan

batin (Deegalle 2017a: 25–28). Tradisi *Mahāyāna* memiliki daftar enam kesempurnaan berbeda: (i) kemurahan hati, (ii) disiplin etika, (iii) energi/kekuatan, (iv) kesabaran, (v) konsentrasi/meditasi, (vi) kebijaksanaan. Tradisi *Mahāyāna* juga memiliki daftar sepuluh kesempurnaan yang lebih panjang (tetapi kurang populer), yang mencakup keenam sebelumnya plus (vii) sarana terampil/kecakapan, (viii) sumpah, (ix) kekuatan spiritual, (x) pengetahuan. Dalam tradisi *Mahāyāna*, kebijaksanaan dan welas asih menjadi fondasi bagi semua kesempurnaan. Beberapa sifat ini telah dibahas pada bagian lain makalah ini, terutama kesabaran dan kasih sayang, tetapi sampai sejauh mana kesempurnaan lain harus ditelaah lebih lanjut demi korelasi antara nilai-nilai Buddhis dan HHI?

Perhatian penuh, tenang dan wawasan

Banyak penekanan diberikan pada perhatian penuh atas tindakan tubuh jasmani, ucapan, dan pikiran, dan pada keadaan pikiran dari mana ketiganya berasal, dan dampaknya terhadap orang lain dan diri sendiri. Ketenangan mental dan ketenangan mendalam, yang membantu kejernihan mental tentang wawasan tentang diri sendiri dan dunia, juga sangat dihargai. Sifat-sifat seperti itu tentunya relevan bagi prajurit yang harus mewujudkan tujuan militer mereka sambil meminimalkan penderitaan dan mencegah pelanggaran dalam situasi pertempuran yang sangat menekan. Mungkinkah integrasi teknik perhatian dan meditasi ke dalam pelatihan militer meningkatkan kepatuhan mereka terhadap prinsip-prinsip HHI dan Buddhisme selama konflik bersenjata?

Isu tanggung jawab dan kepatuhan

Ketika satu orang memerintahkan orang lain melakukan sesuatu, Buddhisme sudah jelas bahwa baik pemberi perintah maupun yang diperintahkan bertanggung jawab atas tindakan tersebut (Harvey 1999: 280). Dengan demikian dikatakan bahwa seseorang dapat dilahirkan kembali di

neraka untuk perbuatan yang salah bahkan jika dilakukan demi seorang raja (M.II.188). Pemberi perintah tidak bebas dari tanggung jawab karena dia tidak melakukan tindakan akhir, dan yang diperintahkan tidak bebas dari tanggung jawab karena “hanya mematuhi perintah”. Dari keduanya, tentu saja, pemberi perintah memiliki tanggung jawab yang lebih besar. Namun, yang diperintahkan memiliki tanggung jawab untuk tidak mematuhi perintah yang tidak bermoral (atau tidak sah). Ini benar-benar sejalan dengan penekanan HHI pada tanggung jawab individu prajurit untuk tidak mematuhi perintah yang tidak sah, misalnya untuk membunuh warga sipil.

Mengenai isu seperti ini, Sunil Kariyakarawana, pendeta Buddha untuk Angkatan Bersenjata di Inggris, dalam sebuah makalah tentang "*Military: Career and Buddhist Ethics*" (halaman 7), mengutip seorang Buddhis yang adalah seorang Letnan Kolonel di Angkatan Darat Inggris:

Apa yang tidak boleh ada dalam militer adalah situasi di mana tentara/perwira kita ragu-ragu di medan perang ... Tentu saja saya tidak menyarankan agar secara membabi buta mengikuti perintah jika perintah itu tidak sah, tetapi kemudian semua tentara diajarkan hal ini apapun yang terjadi. Jika suatu perintah tidak sah maka itu adalah hal berbeda. Jadi, menurut saya, itulah sebabnya mengapa saya secara pribadi sering merenungkan posisi saya.

- Apakah saya percaya bahwa Pemerintah saya memiliki motivasi yang benar dalam pertimbangan mereka untuk penggunaan Angkatan Bersenjata?
- Apakah pasukan masih berfungsi dengan cara yang berperikemanusiaan?
- Apakah saya pikir kita masih bertindak sebagai pasukan untuk kebaikan dalam apa yang kita lakukan?

Jika saya bisa dengan jujur menjawab "ya" untuk semua ini maka saya puas bahwa saya dapat tetap dalam profesi ini, tetapi ini adalah keputusan pribadi ... Jika saya memiliki keraguan atas sebagian pertanyaan-pertanyaan tersebut maka saya harus pergi.

Tetapi satu hal yang pasti: jika saya tetap di Angkatan Darat dan saatnya tiba bagi saya untuk melaksanakan atau memberikan perintah yang melibatkan penghilangan nyawa, maka saya harus melakukannya, tetapi dengan penuh perhatian tentang keputusan itu, dan dengan kesadaran penuh tentang konsekuensi karma. Tapi saya tidak boleh ragu. Keputusan tentang profesi saya harus dibuat sebelum saya berada dalam situasi tersebut. Di medan perang bukan saatnya untuk membuat pertimbangan semacam itu.

Ada juga kasus yang tampak seperti kecerobohan atau kurangnya kehati-hatian, prinsip penting HHI, dalam penggunaan serangan udara, misalnya. Ini barangkali murni kesalahan, tetapi biasanya "kesalahan" tidak memiliki konsekuensi mematikan bagi orang yang tidak bersalah.

Satu isu untuk didalami dan direfleksikan terkait anggota militer di negara-negara mayoritas Buddhis adalah sumpah kesetiaan apa yang mereka ambil, dan aturan-aturan pelibatan (*rules of engagement*) formal dan pedoman etika apa yang diberikan kepada mereka. Budaya organisasi seperti apa yang ditanamkan? Dalam konteks ini, ada gunanya menggali pengaruh yang telah memiliki dampak terhadap dan membentuk budaya organisasi militer.

Rohaniwan tentara, dan saran biksu kepada tentara

Di Thailand, perwira militer dihormati dan diintegrasikan ke dalam semua tingkat masyarakat Thailand, yang memiliki akses ke otoritas yang lebih tinggi dari *Sangha*. Ini mungkin lebih karena peran dalam membantu mengatur negara daripada kekuatan militer. Semua orang yang memenuhi syarat usia yang bukan biksu baik secara sukarela atau diundi untuk pelayanan nasional, yang berujung pada periode wajib militer selama enam bulan hingga dua tahun,

dengan waktu yang lebih pendek dialokasikan bagi mereka yang secara sukarela atau memiliki pendidikan tinggi.¹⁶ Ini bahkan termasuk mereka yang adalah biksu Buddha, dengan alasan bahwa karena pengaturan jangka pendek adalah lazim dan mudah, hanya biksu jangka panjang yang dikecualikan. Mantan biksu sering dipekerjakan sebagai *anusasanachan*, penasihat atau "rohaniwan" untuk mengajar tentara tentang masalah agama dan moral (Tambiah 1976: 304).

Di Sri Lanka, tidak ada wajib militer atau rohaniwan tentara Buddhis. Namun, ada sebuah kuil Buddha di Panāgoḍa yang dikelola oleh Angkatan Darat Sri Lanka. Para biksu yang tinggal dekat barak tentara serta pengkhotbah populer yang tinggal di tempat lain sering diundang ke kamp militer untuk menyampaikan khotbah kepada tentara pada hari-hari perayaan khusus seperti Waisak dan hari ulang tahun militer. Daniel Kent menawarkan kajian yang baik tentang khotbah kepada para tentara (2010). Para biksu tidak membenarkan pembunuhan, dan sebagian besar tidak mengatakan bahwa tidak ada karma buruk pada seorang prajurit yang membunuh seseorang - yang sering ditanyakan kepada mereka oleh tentara. Sebaliknya, mereka:

- menasihati bahwa niat (*cetanā*) dari membunuh harus ditetapkan di samping niat melindungi kawan, bangsa, dan agama Buddha.¹⁷ Sebagian kecil biksu melihat ini sebagai meniadakan kejahatan yang terlibat dalam pembunuhan (Kent 2010: 165), tetapi hal ini terlihat

¹⁶ Lihat Draperand Siwach Sripokangkul 2017 tentang sistem wajib militer di Thailand: "Berdasarkan Undang-Undang Pelayanan Militer 1954, pria Thailand berusia 21 dipanggil untuk seleksi ke dinas militer, yang melibatkan pengundian, artinya wajib militer tidak bersifat universal. Pria yang telah mendapat gelar sarjana dan menjadi sukarelawan untuk militer biasanya berdinis selama enam bulan, tetapi jika wajib militer melalui pengundian, mereka berdinis selama satu tahun. Laki-laki yang telah menyelesaikan pendidikan menengah hingga kelas 12 atau sekolah kejuruan dan sukarelawan juga berdinis selama satu tahun, atau dua tahun apabila wajib militer melalui pengundian. Dalam program pendidikan menengah dan tinggi, pelajar pria dan wanita berusia 15 hingga 22 tahun bisa mengambil kurikulum pertahanan teritorial, yang butuh waktu lima tahun untuk merampungkannya, dengan tiga tahun dengan syarat pembebasan dari wajib militer." Pernyataan Tambiah (1976: 489) bahwa semua diwajibkan untuk menjalankan dua tahun "dinas militer tidak akurat, mungkin akibat dari kesalahpahaman dua tahun" bagi mereka yang tertarik dengan pengundian yang tidak memiliki pendidikan tinggi.

¹⁷ Lihat juga King 2013: 646-47.

membantu meminimalkannya, dan bagi seorang prajurit, tugas utama mereka berkaitan dengan permasalahan-permasalahan ini (Kent 2010: 162).¹⁸

- berupaya membantu para prajurit mempertahankan hati yang tenang bahkan dalam pertempuran, tidak hanya agar mereka tidak bertindak gegabah dan menempatkan diri mereka sendiri dan kawannya dalam bahaya, tetapi juga agar mereka tidak bertindak dari kemarahan - yang menghasilkan lebih banyak karma buruk - dan menjadi lebih kejam, atau kekerasan tanpa pandang bulu, daripada yang seharusnya; yaitu, penggunaan kekerasan mereka diminimalisir dan diatur.¹⁹ Warga sipil yang tidak bersalah tidak boleh dibunuh, hewan juga tidak boleh dibunuh (Kent 2010: 172), dan tentara tidak boleh melakukan balas dendam. Ini tentu saja sejalan dengan HHI.
- mengajarkan bahwa memikirkan secara seksama atas tindakan dan situasi juga akan membantu
- mendorong dilakukannya tindakan positif yang akan menghasilkan karma baik, untuk membantu mencairkan karma buruk yang dihasilkan oleh pembunuhan, dan untuk berbagi karma baik ini dengan yang mati.

Meskipun Kent tidak memperluas ini dari segi penerapan potensial, ini mungkin dipertimbangkan dalam kaitan dengan HHI. Sebagai contoh, melakukan tindakan positif bisa termasuk membantu, atau setidaknya tidak mencegah, bantuan medis dan bantuan kemanusiaan untuk lewat atau membiarkan "musuh" mengambil korban meninggal dari pihak mereka dan melakukan ritual terakhir.

Nilai-nilai dan kualitas Buddhis yang mungkin bisa membantu kombatan

Jelas bahwa nilai-nilai Buddhis tentang welas asih dan kepedulian terhadap mereka yang tanpa perlindungan relevan dengan dorongan untuk melindungi yang lain, yang dapat dilakukan

¹⁸ Lihat juga Bartholomeusz 1999 dan 2002

¹⁹ Lihat juga Raja 2013: 647–48.

melalui cara militer. Sifat-sifat terkait adalah sifat kemurahan hati dan suka membantu. Buddhisme menjunjung tinggi empat fondasi persatuan sosial (lihat bagian “Ketidakberpihakan/imparsialitas” di atas). Juga ditekankan memberikan dukungan dan bimbingan kepada teman-teman, yang dapat dilihat sehubungan dengan dukungan untuk kawan seperjuangan. Pengorbanan diri banyak dipuji, yang mungkin termasuk menyerahkan nyawa untuk menyelamatkan yang lain (meskipun mati ketika membunuh yang lain tidak dipuji). *Mahākapi Jātaka* (J.III.369-75) bercerita tentang Buddha dalam kehidupan sebelumnya sebagai raja monyet yang menyelamatkan pasukannya dari pemanah raja, dengan cara mendirikan sebuah jembatan menjalar di mana mereka bisa melarikan diri. Sayangnya, rambutannya agak terlalu pendek, jadi dia menggunakan tubuhnya sendiri sebagai bagian dari jembatan. Dia meninggal setelah monyet pesaing yang cemburu mematahkan punggungnya ketika melompat di atasnya.

Sifat-sifat lain yang dipupuk oleh Buddhisme adalah "lima kekuatan" (*pañcabala*), sebagiannya relevan di sini: kepercayaan yang setia pada tiga perlindungan, tetapi juga lebih luas dalam nilai tindakan moral (*saddhā*), keyakinan yang ditujukan kepada Buddha, Dhamma dan Sangha ~~kepercayaan pada orang baik~~; *virīya*, yang dapat diterjemahkan sebagai energi, kekuatan mental, ketekunan, ~~tetapi terkait dengan “kejantanan/kesuburan” dan karenanya kejantanan, keberanian~~; perhatian (*sati*); konsentrasi yang tenang (*samādhi*); kebijaksanaan (*paññā*). Dari kualitas-kualitas ini, mereka yang memiliki kekuatan mental yang energik dan konsentrasi yang tenang tampaknya membantu menjadi anggota angkatan bersenjata. Namun kualitas-kualitas ini dipandang dalam psikologi Buddhis sebagai variabel etis. Misalnya, pelaku bom bunuh diri mungkin membutuhkan kekuatan mental yang berani, dan perampok bank mungkin memerlukan konsentrasi yang baik. Apa yang membuat kualitas-kualitas seperti itu bagus, menurut Buddhisme, adalah hubungannya dengan keyakinan, perhatian dan kebijaksanaan, sehingga mereka dipandu dan diterapkan dengan benar. Seseorang bisa mengatakan bahwa

tujuannya harus benar, kebijaksanaan harus memandu bagaimana pendekatan dilakukan, dan yang paling penting adalah kualitas perhatian. Ini termasuk aspek perhatian yang waspada, dan sadar akan realitas pengalaman langsung dan situasi juga termasuk di dalamnya, tetapi di sini juga melibatkan mengingat nilai-nilai etika.

Dalam konteks ini, tidak hanya membunuh dalam kemarahan adalah buruk, tetapi juga membunuh dengan cara yang tenang dan terkonsentrasi, tanpa penyesalan, seperti yang mungkin dilakukan oleh penembak jitu, atau pengontrol pesawat drone. Pada saat orang seperti itu membunuh, Buddhisme akan menganggap mereka dalam keadaan konsentrasi yang salah, tanpa hubungan yang penuh perhatian pada nilai-nilai *Dharma*. Namun demikian, tindakan mereka juga membutuhkan kehati-hatian untuk *tidak* membunuh. Aspek *ini* dapat dilihat sebagai sejalan dengan nilai-nilai *Dharma*.

Buddhisme memberi nilai dan berupaya menumbuhkan tekad, kesabaran, tanpa amarah, pengendalian diri, dan keseimbangan batin. Disiplin diri adalah penting, seperti yang ditunjukkan dalam upaya yang benar, yang bertujuan mengatasi keserakahan, kebencian, dan delusi dan menumbuhkan kebalikannya. Di sini mungkin ada beberapa tumpang tindih dengan disiplin yang dikembangkan dalam militer. Keduanya meliputi hidup dengan nilai-nilai dan aturan-aturan; Biku Buddha, misalnya, mengikuti lebih dari 200 aturan disiplin²⁰. Keduanya meliputi penekanan pada melewati hal-hal sulit dengan kesabaran, dan tidak memberi ruang pada lonjakan emosi. Kadang-kadang, perjuangan seorang biksu melawan godaan disamakan dengan perjuangan seorang prajurit dalam pertempuran (A.III.89-93), dan Buddha menasihati Raja Pasenadi bahwa, sama seperti orang terbaik baginya untuk ditugaskan sebagai seorang prajurit adalah seseorang yang terlatih, berpengalaman dan berani, sehingga yang terbaik adalah memberikan hadiah kepada mereka yang benar-benar bajik (S.I.98-9). Namun demikian,

²⁰ Jumlah aturan yang harus dijalankan dalam tradisi **theravāda** untuk **biksu** = 227 peraturan dan **biksuni** = 311 peraturan. **Mahāyāna** untuk **biksu** = 250 peraturan dan **biksuni** = 348 peraturan.

beberapa aturan militer jelas bertentangan dengan beberapa aturan Buddhisme. Dapatkah nilai-nilai Buddhis digunakan untuk meningkatkan dan memperbaiki budaya militer?

Selanjutnya, apa saja praktik Buddhis yang dapat meningkatkan kesejahteraan prajurit? Praktik meditasi Buddhis dapat membantu para veteran yang secara fisik atau mental (atau keduanya) terluka pada saat terlibat dalam konflik. Mantan prajurit bisa mengalami PTSD (*post-traumatic stress disorder* (gangguan stres pasca-trauma)) karena apa yang mereka lakukan atau alami selama perang, bahkan jika aksi mereka sesuai dengan HHI. Tampaknya yang paling berbelas kasih lebih cenderung mengalami PTSD. Aspek-aspek yang relevan dari Buddhisme di sini adalah sebagai berikut. Pertama, seseorang perlu menyesali perbuatan buruk di masa lalu, tetapi tidak dikonsumsi oleh perbuatan-perbuatan tersebut; melainkan, berusaha untuk memperbaikinya di masa depan. Kedua, tidak membenci diri sendiri, tetapi untuk memiliki kebaikan dan welas asih untuk diri sendiri dalam kegagalan di masa lalu seseorang. Ketiga, meditasi Buddhis, apakah pertama-tama latihan fokus pikiran atau latihan somatik, berbasis tubuh jasmani, dapat membantu seseorang untuk menenangkan agitasi yang datang dari ingatan buruk masa lalu. Keempat, ritual pertobatan Buddhis (懺悔) yang digunakan di Asia Timur sangat membantu dalam mengatasi masa lalu. Hal ini terkait pemahaman bahwa mereka yang tidak mengenali dan menyesali kegagalan di masa lalu cenderung menderita secara karma pada tingkat yang lebih besar dalam jangka panjang, terutama dari segi kelahiran kembali.

TEMA I: ISU-ISU PEMERINTAHAN

Buddhisme mengenai tanggung jawab penguasa/pemerintah

Pemikiran Buddhis tentang penguasa ideal adalah raja *Cakkavatti* (*Cakravartin*) yang tidak melakukan kekerasan (raja "pemutar roda". Roda yg dimaksud disini adalah Dhamma). Ini

disajikan dalam kanon Buddhis dengan maksud untuk memberikan dasar etika yang kuat bagi kehidupan politik masyarakat. Karena otoritas sangat terkonsentrasi pada satu orang dalam sistem pemerintahan monarki yang banyak terjadi pada saat itu, Buddhisme berusaha untuk mengatasi situasi tersebut dengan memperkenalkan konsep seorang raja yang melepaskan ambisi penaklukan militer dan memerintah menurut *Dharma*, dalam arti prinsip-prinsip etika dan berkeadilan sesuai dengan apa yang benar.²¹ Sebagai penguasa dengan kekuasaan besar, dia sendiri dipandu oleh *Dharma* (A.III.149). Buddha berkata bahwa dia telah menjadi orang seperti itu dalam beberapa kehidupannya di masa lampau.²²

[Seorang] raja *Dharma*, penguasa empat penjuru, yang telah membangun keamanan wilayahnya. . . Dan saya memiliki lebih dari seribu putra yang merupakan pahlawan, dengan tubuh jasmani heroik, penakluk pasukan musuh. Saya tinggal di bumi lautan ini, setelah menaklukkannya dengan *Dharma* tanpa tongkat atau pedang.

Ini bukan karena seorang *Cakkavatti* tidak memiliki pasukan. *Cakkavatti Sihanāda Sutta* mempunyai seorang penguasa yang mendirikan pemerintahannya, setelah ayah *Cakkavatti*-nya pensiun untuk menjadi seorang biksu, dengan pergi ke ke-empat penjuru angin dengan pasukannya, yang mana musuh potensial rela tunduk padanya dan menerima nasihat untuk mengikuti lima ajaran etika (D.III.62). Karenanya tidak diperlukan kekerasan. Ini karena dia pertama-tama menunjukkan bahwa dia dapat memerintah sesuai dengan *Dharma*. Ini bisa dilihat sebagai cita-cita mitos, meskipun bahkan di sini, orang dapat melihat penguasa yang memiliki pasukan yang kuat, untuk digunakan jika diperlukan, adalah variabel penting. Ini mungkin tidak berhubungan dengan suatu negara yang memberi jalan kepada tekanan kemanusiaan dari negara atau organisasi lain yang memiliki kekuatan militer.

²¹ Tentang bagaimana *Dhamma* dipahami dalam tradisi *Theravāda*, mungkin ada manfaatnya untuk menelaah Piagam 1978.

²² A.IV.89–90, lihat D.I.88–9; D.III.59.

Dalam *Cakkavattisihanāda Sutta* (D.III.58-79), tugas-tugas penguasa seperti itu dikatakan bahwa dia harus:

(1) Bergantung pada Dharma, hormati dia, puji dia, sembah dan muliakan dia, jadikan Dharma sebagai panji Anda, pimpinlah dengan Dharma, dan (2) menjaga, menangkis, dan melindungi sesuai Dharma, rumah tanggamu, pasukanmu, penduduk desa dan kota, para petapa dan *Brāhmaṇa*, binatang-binatang liar dan burung-burung (3) Jangan sampai terjadi kesalahan (*adharmakāra*) di wilayah Anda; (4) jika ada orang miskin di wilayah Anda, beri mereka uang. (5) Petapa dan brahmana di wilayah Anda, saudaraku, yang menjauhkan diri dari mabuk dan kelalaian, yang mempraktikkan kesabaran dan kelembutan (*khanti-soracce*), masing-masing menaklukkan dirinya sendiri, menenangkan dirinya sendiri, memadamkan dirinya sendiri, Anda harus mendatangi mereka dari waktu ke waktu dan bertanya, “Apa yang baik dan apa yang tidak baik? Apa yang patut disalahkan dan apa yang tidak patut disalahkan? Apa yang harus dipraktikkan dan apa yang tidak? Melakukan hal apa yang akan menyebabkan penderitaan dan bahaya bagi saya dalam jangka panjang? Perbuatan apakah yang akan menuntun pada kebahagiaan dan manfaat bagi saya dalam jangka panjang?” Anda harus mendengarkan mereka, menghindari apa yang tidak bermanfaat; Anda harus mengambil apa yang bermanfaat dan melakukan itu (D.III.61, nomor ditambahkan, terjemahan diadaptasi dari Collins 1998: 604).

Dengan kata lain, otoritas duniawi tidak hanya harus berperilaku sesuai dengan *Dharma*, tetapi juga menerima nasihat, dan meluangkan waktu untuk mendapat bimbingan ahli tentang tindakan yang paling bermanfaat. Di sini, (1) “*Dharma*” harus menjadi panduan yang melingkupi semuanya untuk memimpin. Steven Collins di sini menerjemahkan *Dharma* sebagai “apa yang benar”, yang mencakup banyak makna: dalam konteks semacam ini, itu artinya apa yang etis, welas asih, dan bijaksana. Dengan demikian B.G. Gokhale mengatakan

bahwa kontribusi penting Buddhisme pada teori politik India adalah "penerimaan moralitas yang lebih tinggi sebagai semangat penuntun di balik negara" (1966: 22). Dengan demikian Buddhisme mestinya sangat terbuka terhadap gagasan prinsip-prinsip HHI sebagai norma yang diikuti oleh negara-negara mayoritas Buddhis. Poin (2) dari *Cakkavattisīhanāda Sutta* menunjukkan bahwa semua bagian dari populasi manusia harus dilindungi, demikian pula hewan dan burung. Poin (3) menunjukkan perlunya menegakkan hukum dan ketertiban. Poin (4) menunjukkan pentingnya mencegah kemiskinan sistematis, dan poin (5) kebutuhan untuk meminta nasihat dari mereka yang bijak dan yang menumbuhkan kualitas yang baik. Mengenai poin (4), *sutta* selanjutnya mengatakan bahwa, jika seseorang mengabaikan pencegahan dan pengentasan kemiskinan, dia mendorong kejahatan dan konflik dalam masyarakat (D.III.64-6), seperti halnya *Kūṭadanta Sutta* berbicara tentang investasi di berbagai bidang ekonomi sebagai cara yang baik untuk mengatasi pencurian dan kerusuhan yang meluas (D.I.134-36). Meskipun karma buruk masa lalu mungkin menjadi penyebab kemiskinan sebagian orang saat ini, yang terjadi adalah bahwa yang terjadi pada seseorang bukan sepenuhnya karena karma masa lalu;²³ maka tindakan pemerintah untuk mengurangi atau mencegah kemiskinan sudah tepat.

Maka, itulah yang ideal dari aturan tanpa kekerasan seperti yang diungkapkan dalam teks-teks Buddhis awal. Sepertinya diakui bahwa ini adalah cita-cita dimana perlu orang luar biasa untuk hidup seutuhnya. Meskipun demikian, ini menetapkan arah perjalanan bahkan bagi para pemimpin pemerintahan biasa. Ini juga menimbulkan pertanyaan dari segi hal-hal spesifik. Apa yang etis, welas asih, dan bijaksana ketika perang/konflik bersenjata berkecamuk dan yang dibutuhkan adalah bantuan kemanusiaan/dan atau tekanan bagi pihak-pihak yang terlibat untuk mematuhi HHI dan kode perilaku yang mengurangi penderitaan? Perhatikan bahwa *Cakkavattisīhanāda Sutta* pada awalnya berbicara tentang tanggung jawab pemerintah, tetapi

²³ S.IV.230-31; A.V.110; A.II.87; Harvey, 2000: 23-4.

ketika tatanan moral hancur sepenuhnya, adalah orang-orang biasa yang diperingatkan tentang landasan etika tentang hal ini, yang mengarahkan mereka untuk memulihkan ketertiban.

Contoh penguasa yang buruk diakui sangat korosif. Jadi pada A.II.74, dikatakan bahwa ketika seorang raja bertindak dengan cara yang tidak etis (*adhammikā*), ini mempengaruhi para menteri untuk melakukan hal yang sama, dan pengaruh ini kemudian menyebar ke para brahmana dan rumah tangga, dan ke penduduk kota dan penduduk desa. Artinya, busuk di bagian atas dapat dengan mudah menyebar ke bawah melalui seluruh lapisan masyarakat. Ini relevan untuk menilai aktor negara yang memerintahkan, mendorong atau memfasilitasi penggunaan kekerasan secara kejam, juga selama konflik bersenjata.

Pada permulaan *Mahāparinibbāna Sutta*, teks yang menggambarkan tiga bulan terakhir kehidupan Buddha, Buddha menjabarkan kode perilaku yang terdiri atas tujuh aspek yang memastikan masyarakat yang berkembang (D.II.74–5). Bagian ini bermasalah, karena orang-orang Vajji yang digambarkan mengikuti kode etik ini adalah objek dari ambisi militer Raja Ajātasattu (yang kemudian sukses), tetapi cara Ajātasattu berhasil adalah dengan terlebih dahulu merusak tujuh faktor ini. Ketujuhnya adalah: (1) sering bertemu bersama; (2) melakukan pertemuan dan kewajiban kolektif sebagai satu kesatuan, mencakup semua dan tidak mengecualikan siapapun; (3) bertindak sesuai dengan hukum yang berlaku, yang ditafsirkan oleh komentator Buddhaghosa sebagai tidak menambahkan pajak baru, dll., mempertahankan sistem peradilan yang memastikan hierarki kesempatan untuk menetapkan tidak bersalahnya seorang tersangka penjahat dan melindungi dari hukuman sumir atau proses yang sewenang-wenang; (4) memperlakukan orang tua secara bermartabat; (5) tidak menculik wanita dan membuatnya hidup bersama mereka secara paksa; (6) menghormati tempat suci, melanjutkan persembahan yang sebelumnya dibuat; (7) menyediakan kebutuhan bagi orang suci. Seperti yang dijelaskan oleh Buddhaghosa, banyak dari hal tersebut terkait dengan menciptakan kepuasan untuk menghindari ketidakpuasan, yang mungkin menyebabkan penduduk berpihak

pada pemberontak. Dengan demikian nilai-nilai tersebut memiliki arti praktis dan termasuk menahan diri dari tindakan hukuman dan penyalahgunaan kekuasaan, bahkan jika seseorang tampaknya bisa lolos begitu saja, dan tetap mengingat kesejahteraan jangka panjang: bagaimana memenangkan hati dan pikiran orang-orang melalui rasa hormat, perlakuan yang baik untuk memastikan perdamaian dan keamanan yang langgeng.

Buddha tampaknya puas dengan menguraikan prinsip-prinsip dasar perilaku etis bagi para penguasa daripada menghasilkan seperangkat aturan eksplisit tentang bagaimana berperilaku dalam perang, suatu tindakan yang bisa melemahkan cita-cita Buddhis tentang anti-kekerasan. Dalam kisah-kisah *Jātaka*, *Bodhisatta (Pāli)* mengajarkan: “Raja agung, raja sejati, meninggalkan kesesatan (*agati-gamanam*), pimpin kerajaanmu sendiri sesuai dengan sepuluh norma seorang raja (*dasa - rāja-dhamme*), tanpa kemarahan (*akopentena*), sesuai dengan *Dharma (dhammena)*, dengan pemerataan (*samena*)” (J.III.274, J.V.378). Prinsip-prinsip ini, yang dapat dilihat dalam konteks modern sebagai “sepuluh prinsip panduan bagi mereka yang berada dalam pemerintahan” (Deegalle 2017a: 25), diberikan dalam bacaan di atas sebagai: (1) kedermawanan (*dāna*), (2) disiplin etika (*sīla*), (3) pengorbanan diri tetapi juga mengorbankan segala sesuatu yang berharga, seperti istri, anak, kerajaan, kehidupan dan anggota tubuh (*pariccāga*), (4) kejujuran dan integritas (*ajjava*), (5) kelembutan (*maddava*), (6) pengendalian diri (*tapa*), (7) tidak marah (*akkodha*), (8) tanpa kekerasan (*avihiṃsā*), (9) kesabaran hati (*khanti*) dan (10) “non-oposisi/tanpa halangan” (*avirodhana*) terhadap keinginan dan kesejahteraan rakyat.²⁴ Beberapa di antaranya dapat dilihat untuk mempromosikan penghindaran perang, perilaku manusiawi jika perang dilakukan, penghentian permusuhan dan tidak menimbulkan penderitaan lebih lanjut kepada yang dikalahkan dengan penggunaan kekuatan militer secara terus menerus.

²⁴ Lihat Rahula 1974a: 85; Eppsteiner 1988: 103–09; Deegalle 2017a: 25–28, dan lebih umum dalam buku yang diedit ini, halaman 84–5, 94–9, 154.

Dalam *Mahāvastu* (Mvs.I.274-77), sebuah teks dari aliran awal *Lokutaravāda*, nasihat untuk seorang raja meliputi: jangan jatuh di bawah kuasa kemarahan; bersikap imparial dalam menengahi perselisihan; jangan menikmati kesenangan sensual; menerima banyak imigran; mendukung yang miskin dan melindungi yang kaya; memupuk ikatan persahabatan dengan raja-raja tetangga; bertindak secara adil; dan berhati-hati, dan rajin merawat perbendaharaan dan lumbung.

Nāgārjuna (150–250 M), salah satu filsuf terbesar Buddhis, mempengaruhi beberapa penguasa saat itu. Dua karya yang dikaitkan dengannya, *Ratnāvalī* (“The Precious Garland” atau *Ratnamālā*, Hopkins dan Lati Rinpoche 1975) dan *Suḥṛllekhā* berisi banyak prinsip etika berharga untuk pengukuhan raja. “*The Precious Garland*”, yang ditulis dalam bentuk surat yang ditujukan kepada seorang penguasa muda Kekaisaran Śātavāhana (c. abad ke-2 M), berisi nasihat tentang pemerintahan yang baik:

255. Apa pun yang dilaporkan oleh menteri Anda, Anda harus mencari tahu sendiri semuanya.²⁵ Selalu lakukan segala sesuatu dengan cara yang bermanfaat bagi dunia.

256. Selayaknya Anda berpikir "Apa yang harus saya lakukan untuk memberi manfaat bagi diri saya sendiri?" Dengan cara yang sama Anda juga harus memikirkan apa yang harus dilakukan untuk memberi manfaat kepada orang lain.

323. Sebagai menteri, tunjukkanlah orang-orang yang mengetahui tradisi sosial dan ikuti Dharma; yang lembut, murni, setia, dan tidak jahat; yang memiliki keluarga yang baik, sikap yang sempurna, dan berterima kasih (kepada Anda).

324. Sebagai komandan tentara, tunjuk seseorang yang murah hati, bebas dari keterikatan, berani, lemah lembut, dapat diandalkan, selalu berhati-hati, dan merupakan pengikut Dharma. ...

²⁵ Untuk konteks HHI, mungkin menyiratkan bahwa pemerintah tidak boleh hanya menerima cerita yang membenarkan diri sendiri dari mereka yang terlibat dalam potensi pelanggaran HHI.

327. Jika pemerintahan Anda adalah untuk kepentingan Dharma bukan demi ketenaran dan keserakahan, maka itu akan sangat bermanfaat - jika tidak maka tidak akan berhasil.

...

329. Anda harus dikelilingi oleh banyak (penasihat) keluarga baik yang sudah tua dalam pengalaman, yang mengetahui kebiasaan, tidak melakukan kejahatan, dan yang dapat memahami apa yang harus dilakukan.

Kaisar Maurya Asoka (*Pāli* Asoka, Sanskrit Asoka, 268–239 SM; Guruge, 1993) dihormati secara luas oleh umat Buddha sebagai teladan besar etika sosial Buddhis, sebagian karena penekanannya terhadap nirkekerasan (Gethin 2007: 74–5). Sambil mendorong rakyatnya dalam prinsip ini dan norma-norma moral Buddhis lainnya, dia sendiri meninggalkan kebiasaan leluhurnya untuk memperluas wilayah dengan kekerasan. *Manu-smṛti* (7.169–70), sebuah teks hukum (*dharmaśāstra*) tradisi Hindu yang ditulis dalam bahasa Sansekerta, menyatakan bahwa seorang raja harus berperang ketika dia berpikir semua rakyatnya puas dan bahwa dia yang paling dimuliakan berkuasa, dengan epos India *Mahābhārata* yang berpandangan bahwa bukan sesuatu yang jahat jika seorang raja membunuh musuh.⁵ Pada bagian awal masa pemerintahannya, sebelum menjadi seorang Buddhis yang berkomitmen, Asoka menaklukkan wilayah Kāliṅga, tetapi dekrit batu Kāliṅga-nya menyatakan kengerian pada pembantaian yang disebabkan penaklukan ini: dalam sebuah maklumat batu yang berhasil terselamatkan, dia merujuk pada 100.000 orang yang terbunuh dan tewas. 150.000 ditangkap.²⁶ Karena itu dia memutuskan untuk meninggalkan penaklukan seperti itu - meskipun dia adalah pimpinan kerajaan yang sangat kuat. Namun dia mempertahankan pasukannya (seperti halnya kaisar yang berwelas asih dalam *Cakkavattisihanāda Sutta* di atas pada bagian ini), dan dalam satu dekrit yang memperingatkan rakyat di perbatasan yang bergejolak bahwa, meskipun dia lebih suka untuk tidak menggunakan kekerasan, apabila mereka mengusik wilayahnya, jika

²⁶ Nikam dan McKeon 1978: 27, Guruge 1993: 109–122, 161–172; juga <http://www.katinkahesselink.net/tibet/asoka1.html#13th>

diperlukan, dia akan melakukannya. Dia mempertahankan tujuan menyebarkan pengaruh kerajaannya, tetapi berusaha melakukannya dengan mengirimkan utusan untuk melakukan “penaklukan dengan *Dharma*”, yaitu untuk menyebarkan pengaruh dari cara dia memimpin dan dengan demikian membentuk aliansi.

Dalam sejarah Cina kita memiliki penguasa seperti Wu Zetian 武则天 (624-705), seorang mantan biarawati Buddha, dan Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328-1398), pendiri dinasti Kaisar Ming, mantan biksu Buddha pemula, yang diakui sebagai atau mengklaim diri sebagai *cakravartin*. Namun, keduanya tidak memiliki banyak keutamaan dan ciri-ciri yang dianggap oleh kitab suci Buddha sebagai penguasa *cakkavartin*, dan memberikan dua contoh Cina tentang jarak antara "Buddhisme ideal/kitab suci" dan "Buddhisme yang hidup", termasuk bagaimana prinsip-prinsip Buddhis telah dieksploitasi untuk memenuhi tujuan-tujuan duniawi.

Hubungan Buddha dengan mereka yang terlibat dalam konflik bersenjata

Salah satu pendukung Buddha adalah Raja Pasenadi, yang ditampilkan sebagai seseorang yang reflektif dan secara berkala terlibat dalam perang defensif (misalnya, S.I.82-3 dan 83-5). Ketika dia dikalahkan oleh keponakannya, raja saingan yang agresif, Ajātasattu, Buddha berkata: “Kemenangan menimbulkan permusuhan; yang kalah susah tidur. Yang damai tidur dengan tenang, setelah meninggalkan kemenangan dan kekalahan” (S.I.83; Dh.201). Ketika Pasenadi kemudian mengalahkan raja yang agresif, mengampuni nyawanya tetapi menyita semua senjata dan pasukannya, Buddha berkomentar: "Penakluk mendapatkan seorang penakluk ... Jadi dengan evolusi karma, dia yang menjarah dijarah" (S.I.85). Tanpa membenarkan kekerasan defensif, ini menunjukkan bahwa agresi sering mengarah pada kontra-kekerasan defensif, yang dapat dilihat sebagai buah karma bagi penyerang. Respons semacam itu terjadi, baik dijustifikasi atau tidak. Jadi agresi tidak dianjurkan. HHI juga dirancang untuk membatasi spiral pembalasan dendam seperti itu.

Pasenadi, secara garis besar seorang pencinta damai, tidak bebas dari celaan. Menyisihkan nyawa musuh yang dikalahkan tentu saja baik, tetapi membiarkannya tak berdaya, tanpa pasukan, dipandang berpotensi menyimpan masalah. Kecuali jika ada sikap rekonsiliasi dalam situasi pascaperang,—Buddha menunjukkan bahwa permusuhan dari yang kalah bertumbuh yang menciptakan potensi konflik lebih lanjut. Komentar Khantipalo:

Buddha melihat betapa sia-sianya tindakan Pasenadi dengan melucuti pasukan keponakannya yang menyusahkan. Efek yang ditimbulkan adalah mengeraskan tekad Ajātasattu untuk menaklukkan Kosala. Pada zaman kita, reparasi besar yang dituntut dari Jerman setelah Perang Dunia Pertama adalah contoh bagus lain - balas dendam kita diikuti oleh balas dendam mereka seperti yang terlihat dalam Hitler dan Perang Dunia Kedua (Khantipalo 1986: 14).

Kashi Upadhyaya berkomentar bahwa bagian-bagian tersebut menggambarkan pembela yang cinta damai sebagai orang yang cukup baik, jauh dari cita-cita nirkekerasan total (1971: 537). Elizabeth Harris, di sisi lain, mengatakan bahwa bagian-bagian ini menunjukkan "penerimaan realitas politik" (1994: 18). Mungkin inti permasalahannya adalah apakah seseorang yang “menyerah pada kemenangan dan kekalahan” dapat tetap menjadi raja, atau perlu ditahbiskan menjadi biksu untuk menjalani pencarian spiritual semata untuk mempraktikkan cita-cita ini. Bagian ini tidak menjelaskan secara terperinci. Harris, walaupun salah dalam mengatakan bahwa tindakan Pasenadi di sini digambarkan sebagai "terpuji" (1994: 18), dengan tepat mengidentifikasi ambivalensi dalam teks ini. Buddha tidak pernah secara langsung mengkritik Pasenadi karena keterlibatannya dalam peperangan, dan dengan cara yang sama tidak mengkritik dewa Sakka, yang memimpin dewa-dewa baik dalam konflik mereka dengan dewa tingkat rendah *asura* yang jahat (lihat di atas, pada bagian “Kesabaran”). Demikian juga, dia membuat peraturan bahwa seorang prajurit tidak dapat ditahbiskan menjadi biksu tanpa melepaskan kewajiban-kewajiban militernya terlebih dahulu, meskipun untuk

melindungi *Sangha* dari murka raja-raja (Vin.I.73–4). Kata-kata Sang Buddha bahwa Pasenadi adalah “sahabat dan pendamping bagi mereka yang baik (*kalyāṇa*)” muncul setelah Pasenadi berperang dengan kekerasan dalam pembelaan diri. Namun perang tetap berlanjut karena Pasenadi berusaha menghukum orang-orang yang telah dikalahkannya.²⁷ Elemen ini dari respon Buddha, yaitu perlakuan terhadap yang ditaklukkan, menjamin lebih banyak penekanan. Buddha menggambarkan Pasenadi bertindak secara terbatas sesuai dengan emosi dan situasinya. Di tempat lain, Pasenadi mengeluhkan kepada Buddha tentang perhatian terus menerus pada perannya sebagai raja, yang mendorong hal-hal seperti keserakahan dan penaklukan. Buddha lantas membantunya untuk memfokuskan kembali pikirannya pada tindakan yang baik dengan mengingatkannya bahwa, seperti orang lain, dia akan menjadi tua dan mati (S.I.101–02).

Namun demikian, masalah tetap ada mengenai apakah mungkin bagi seorang raja Buddhis yang tulus, bukan raja yang kompromistis seperti Pasenadi, untuk memerintah tanpa kekuatan. Dalam *Rajja Sutta* (S.I.116-17), Buddha bertanya-tanya apakah mungkin untuk menjadi seorang penguasa yang “memerintah sesuai dengan *Dharma* [keadilan, kebajikan, kebenaran], tanpa membunuh atau menyebabkan pembunuhan, tanpa menaklukkan atau menyebabkan menaklukkan, tanpa bersedih atau menyebabkan duka”. Namun, sebelum menjawab pertanyaan-pertanyaan-Nya sendiri, dewa penggoda Māra muncul dan mendorong-Nya untuk menjadi raja sendiri. Bertanya-tanya mengapa Māra mendorong-Nya seperti itu, Dia melihat bahwa tidak dapat dihindari penguasa berada dalam keterikatan pada keinginan indrawi, yang menyebabkan penderitaan, sehingga orang-orang yang terbebaskan tidak dapat condong ke arah itu. Ini mungkin menyiratkan bahwa, meskipun tidak pantas bagi orang yang sangat spiritual untuk menjadi raja, aturan tanpa kekerasan masih memungkinkan bagi orang lain - meskipun bahaya kemerosotan karena keterikatan pada kesenangan indrawi harus selalu

²⁷ Namun, komentar-komentar (J#II.237, 403; IV.342f) mengatakan bahwa, guna mengakhiri sama sekali permusuhan Pasenadi memberikan putrinya sendiri Vajirakumārikā untuk menikah dengan Ajatasattu.

diingat. Buddha di sini mengatakan bahwa yang cerdas harus “menyadari hal ini, mengikuti jalan yang (adil) rata (*iti vidvā samañ-care*)”. Pernyataan ini tidak menjawab pertanyaan awal tetapi mengisyaratkan prinsip pemerintahan yang lebih luas, berperilaku dengan kesetaraan. Konsep '*sama*' (setara) bersama dengan "*dharma*" (kebenaran) sering disebut dalam kisah *Jātaka* dalam menggambarkan aturan-aturan raja yang baik. Pemimpin seperti itu dalam kisah-kisah *Jātaka* bukanlah mereka yang mengesampingkan kemungkinan perang sama sekali meskipun mereka sering kali berusaha untuk menghindarinya. Sementara gagasan tentang *Rajja sutta* dapat diambil sebagai indikasi ketidaknyamanan Buddha tentang cara para penguasa pada masanya, jawaban yang diberikan menunjukkan bahwa perang tidak dapat dihindari mengingat sifat dari pikiran duniawi para penguasa dan rakyatnya. Steven Collins, dalam penelitiannya besarnya tahun 1998, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, berbicara tentang dua mode *Dharma* dalam teks-teks Buddhis (halaman 420):

Dharma Mode 1 adalah etika timbal balik [prinsip bahwa kebaikan harus dikembalikan untuk kebaikan dan keburukan untuk keburukan], di mana asesmen kekerasan akan tergantung pada konteks dan dapat dinegosiasikan. Nasihat Buddha kepada raja dalam Mode 1 memberi tahu mereka untuk tidak menghakimi dengan tergesa-gesa atau dengan amarah,²⁸ tetapi dengan tepat, sehingga hukumannya sesuai dengan kejahatan. [Dari segi implikasi, peperangan kadang-kadang bisa diterima.] Mengikuti nasihat seperti itu akan menjadi Raja yang Baik ...

Dharma Mode 2 adalah etika nilai-nilai absolut, di mana asesmen kekerasan bersifat tidak tergantung pada konteks dan tidak dapat dinegosiasikan ... Nasihat yang mungkin bagi para raja dalam Mode 2 bisa jadi adalah “Jangan menjadi raja!”, “Lepaskan

²⁸ Secara umum, yang relevan di sini adalah gagasan tentang “Empat Cara Menuju Astray” (*satara agati*) (Harvey 2017: 105–118).

dunia!”²⁹ Banyak cerita yang hanya merekomendasikan hal ini. Namun, yang lain membayangkan utopia raja tanpa kekerasan.

Di sini, Gethin berkomentar, “Ini perbedaan bermanfaat tetapi saya akan menyarankan bahwa *Dharma* mode kedua adalah yang normatif untuk pemikiran Buddhisme awal. Mode pertama lebih memiliki karakteristik teks-teks post-kanonik mode kedua; dalam kanon *Pāli*, itu terbatas pada kisah-kisah *Jātaka* tertentu”³⁰ (Gethin 2007: 71), yang dalam bentuk yang dimiliki, terutama terdiri atas prosa komentar yang menyematkan syair-syair kanonik dalam jumlah yang lebih sedikit. Dalam konteks ini, relevan untuk mempertimbangkan "relativisme etika" (Pandita 2012: 2) di mana moralitas suatu tindakan atau profesi berubah-ubah tergantung pada konteksnya. Berbeda dengan Collins (1998), Pandita (2012) berpendapat bahwa hanya ada satu mode etika Buddhis yang mana “tidak terikat pada konteks dan tidak dapat dinegosiasikan” (halaman 2 dan 6-7). Dengan kata lain, apa yang baik selalu baik dan apa yang buruk selalu buruk. Misalnya, menurut Buddhisme, membunuh itu tidak bermoral dan menyelamatkan hidup itu bermoral (Kyaw 2017: 326). Bagi Pandita (2012: 9), "raja yang baik dilabeli "baik" hanya karena dia lebih baik daripada raja yang buruk bukan karena dia adalah orang yang suci secara moral" dan bahwa satu-satunya cara bagi raja untuk menjadi suci secara moral adalah tidak menjadi seorang raja oleh karena berbagai tanggung jawab yang diembannya terkait memimpin dan memerintah. Namun, tampaknya ada bukti dalam kanon Buddhis dan tradisi Buddhis untuk mempertentangkan pemikiran Pandita bahwa menjadi raja yang baik adalah gagasan konseptual yang bersifat “relatif” dibandingkan dengan raja-raja jahat lainnya. Ini termasuk *Cakkavattisīhanāda Sutta* (D.III.58-79, yang dibahas di atas, yang mengakui norma dan nilai yang harus dipatuhi oleh seorang raja yang mengaku benar. Ini tidak mengajarkan bahwa raja

²⁹ Misalnya, dalam *Mugapakkha Jātaka* (no. 538, Jat.VI.1–30; Appleton dan Shaw 2015: 1–50), pangeran Temiya melakukan semua yang dia bisa tempuh untuk menghindari mengambil peran sebagai raja, karena dia sudah melihat bahwa peran ini melibatkan hukuman kejam terhadap pencuri, yang menyebabkan kelahiran kembali di neraka bagi seorang raja.

³⁰ Sebagaimana dibahas dalam Collins 1998: 451–66.

yang baik hanya mempertahankan profil yang relatif lebih baik daripada para pemimpin lain. Gagasan kinerja relatif yang dibandingkan dengan yang lain mungkin lebih tepat bagi para politisi dan pemimpin militer dewasa ini. Apa yang membuat Aśoka yang legendaris menonjol dari bangsawan lain adalah transformasi yang kuat setelah perang Kalinga, dan kebijakan-kebijakan yang kemudian dia implementasikan yang mungkin telah menghasilkan manfaat luas bagi semua orang yang berada dalam lingkup pengaruhnya, tidak terbatas pada kelompok tertentu.

Secara historis, meskipun cita-cita Buddhis selalu menjadi pengaruh penting bagi raja-raja di wilayah-wilayah Buddhis, ada contoh-contoh penting di mana kondisi seperti ini sangat menonjol. Raja Sirisaṅgabō (berkuasa *c.* 247–249 M) dari Anuradhapura di Sri Lanka adalah salah satu contohnya, yang mengikuti ajaran-ajaran tersebut dan menghidupi prinsip nirkekerasan (*ahiṃsā*) dalam kehidupan pribadi dan kenegaraannya. Terpaksa mengungsi ke hutan ketika perlawanan pesaing dekat tidak terbendung, dia akhirnya melakukan pengorbanan terakhir, memotong kepalanya sendiri untuk diberikan kepada lawan beratnya (Deegalle 2014: 581-583; Deegalle 2017: 42–46). Contoh berbeda dari kenegarawanan yang baik berasal dari Thailand dalam diri Raja Naresuan (memerintah 1590–1605). Menang meskipun dikhianati oleh para jenderalanya di medan perang selama serangan Burma di Ayutthaya, dia berkonsultasi dengan pimpinan biksu terkait hukuman bagi mereka. Biksu tersebut memberi nasihat “Peristiwa-peristiwa ini terjadi semata-mata untuk mewujudkan sifat luar biasa dari kehormatan Tuan-ku”, dan Raja Naresuan menunjukkan kepatuhannya pada ajaran Buddha dengan mengampuni mereka (Deegalle 2014: 586–588). Ini bukan satu-satunya contoh raja yang mengikuti cita-cita Buddhis dan menerapkannya dalam urusan kenegaraan. Apakah kesulitan yang dihadapi oleh Raja Sirisaṅgabō dalam menerapkan kebijakan tanpa kekerasan dan kebijakan yang peduli dalam urusan kenegaraannya menyiratkan bahwa ini adalah cara yang tidak realistis untuk memerintah atau, lebih tepatnya, apakah ini merupakan konfirmasi bahwa

kekerasan dan konflik dapat muncul dalam masyarakat di mana saja dan kapan saja selama individu tidak sepenuhnya berkomitmen pada prinsip-prinsip mulia tanpa kekerasan?

TEMA J: ASPEK SOSIAL-BUDAYA

Penyelarasan Buddhisme dan negara

Sallie King (2013: 635) mengatakan bahwa:

Sudah ... menjadi jamak, bahkan normatif, di negara-negara Buddhis bagi negara tersebut dan institusi Buddhisme untuk memiliki hubungan yang saling mendukung, dengan *Sangha* memberikan restu kepada penguasa dan negara, dan penguasa mendukung *Sangha* dan harta bendanya. Ini sudah menempatkan Buddhisme pada posisi yang secara implisit mendukung kekerasan potensial dan kekerasan aktual yang dilakukan oleh negara tersebut. ... Kadang-kadang retorika nasional mengaburkan batas antara agama dan negara dan memungkinkan aktor negara dan agama untuk berbicara untuk membela negara dan *Dharma* sebagai satu hal tunggal, seperti yang terjadi di Sri Lanka pada abad kedua puluh dan awal abad ke-21.

Bisakah hubungan ini bersifat simbiotik, dengan saling menghormati dan kerja sama yang berkontribusi untuk kebaikan bersama? Apakah hubungan itu perlu berimplikasi *Sangha* mengesahkan "kekerasan nyata negara", seperti yang diasumsikan Sallie King dan beberapa cendekiawan lainnya? Keduanya masing-masing dikaitkan dengan dua bidang berbeda, spiritual dan temporal, dan dukungan Negara untuk Buddhisme, bagaimanapun motivasinya, berasal dari keyakinan bahwa *Sangha* bertindak sebagai otoritas moral. Moralitas yang lebih tinggi berasal dari *Sangha* yang beroperasi di alam yang lebih tinggi sesuai dengan ajaran dan aturan disiplin Buddhis. Apakah pengaruh negara harus merusak sifat *Sangha*? Atau dapatkah sebaliknya terjadi: bahwa *Sangha* berperilaku sebagai contoh moral yang luar biasa bagi

masyarakat luas termasuk negara?³¹ Apakah kedua opsi ini saling mengecualikan, atau bisakah mereka menjadi dua sisi dari skenario yang sama? Ada contoh Cina awal abad ke-20 dari Taixu, yang mengklaim bahwa “Buddhisme Humanistiknya” selaras dengan Tiga Prinsip Rakyat, karenanya *Saṅgha* dan ideologi yang berkuasa saat ini memiliki gagasan dan cita-cita yang sama. Dia berpendapat bahwa Buddhisme Humanistik harus diadopsi untuk panduan spiritual yang tidak dapat diberikan oleh politik, yang secara tegas menyatakan bahwa para biksu siswanya, dalam pengajarannya, adalah warga China baru, mereka adalah pertama dan terutama “guru agama” (*zongshi* 宗师), yang menawarkan ajaran spiritual dan moral ke masyarakat yang lebih luas (Taixu 1928 dan 1932; Lai 2013; Travagnin 2015). Hanya beberapa tahun kemudian, biksu Fafang 法舫 (1904–1951) menekankan kembali perlunya klerus/rohaniwan Buddhis untuk secara aktif hadir dalam ranah publik:

Tidak bisa dikatakan bahwa begitu mereka meninggalkan kehidupan keluarga mereka [*chu jia* 出家], para biksu juga harus mengabaikan peran mereka dalam negara [*guomin de diwei* 國民的地位]. Komunitas kuil, terlepas dari apakah mereka adalah biksu terpelajar atau biksu profesional, semuanya adalah anggota bangsa, dan di negara mana pun mereka harus menjunjung tinggi kewajiban-kewajiban nasional dan sosial mereka. Hanya dengan begitu mereka dapat menikmati hak-hak yang dijamin oleh negara mereka. (Fafang 1934)

Kent (2010: 158, 160) melaporkan bahwa selama perang saudara di Sri Lanka di mana negara dengan mayoritas Sinhala berperang melawan separatis Tamil, tentara didorong untuk berperang demi mempertahankan *raṭa*, *jātiya* dan *āgama*, yang diterjemahkan baik sebagai “negara, bangsa dan agama” maupun “negara, ras dan agama”. Ketiga entitas ini berasal dari *Mahāvamsa* (Kronik Agung/*Great Chronicle*) yang telah ditafsirkan oleh banyak pihak untuk

³¹ Karya komprehensif terbaru tentang hubungan antara agama Buddha dan negara modern adalah Whalen-Bridge dan Kitiarsa (2013).

menggambarkan garis keturunan kelompok etnis Sinhala dan hubungannya yang abadi dengan Buddhisme. *Dīpavaṃsa* (Kronik Pulau/*Chronicle of the Island*) membahas secara eksplisit bagaimana nenek moyang Sinhala datang ke pulau yang disebut Lanka. Namun tentu saja perpaduan antara kepentingan negara dan Buddhisme, bervariasi di berbagai negara dan waktu dari segi lingkupnya dan efeknya, dan dalam hal apa pun dapat diperdebatkan. Di Sri Lanka, di mana populasinya adalah 74% Sinhala dan 72% Buddha, pemerintah tidak pernah secara eksklusif berasal dari Sinhala atau Buddhis, tetapi selalu termasuk orang Kristen, Hindu, Tamil dan Muslim.

Sementara itu, kedekatan antara lembaga-lembaga Buddhisme dan negara di zaman modern, telah menyebabkan penggunaan secara militer atas kuil-kuil dalam beberapa konteks.

Norma apa yang sebenarnya membentuk perilaku umat Buddha selama perang?

Umat Buddha sudah pasti terlibat dalam banyak konflik bersenjata selama berabad-abad (Jerryson dan Juergensmeyer 2010; Jerryson 2018). Schmithausen berbicara tentang "kompartementalisasi nilai" (1999: 53, dikutip dalam King 2013: 634) dan berkomentar (1999: 52, dikutip dalam Gethin 2007: 72):

[Salah] satu alasan kerapnya perang bahkan di negara-negara Buddhis *Theravāda* sepertinya adalah bahwa di negara-negara ini yang pemerintah dan politiknya terus-menerus dipandu sebagian besar oleh sistem nilai mereka sendiri, yang berasal dari, atau paling tidak dipengaruhi oleh panduan hukum, politik, dan administrasi India kuno [*Dharma-sūtra*, *Manu-smṛti* dan *Arthaśāstra* Hindu], fokus pada mempertahankan dan memperluas kekuasaan dan dengan demikian sangat berbeda dengan sistem nilai Buddhis.

Namun, Andrew Huxley (1995) yang menulis tentang sejarah hukum Burma sejak periode Pagan (1044-1279) menunjukkan berbagai pengaruh yang membentuk teks-teks hukum

Burma bagi umat awam, yang dalam bahasa Burma dikenal sebagai *Dharmathat* dan *rajathat*. Satu *Dharmathat* dari Pagan dipengaruhi tidak hanya oleh *Arthaśāstra* tetapi juga kisah kanonik Pāli tentang mitos raja pertama, Mahāsammata, yang dipilih oleh semua orang untuk memulihkan ketertiban ketika kekerasan akibat keserakahan telah menjadi lepas kendali. Sumber kanonik untuk mitos penting ini terkait peran raja adalah *Aggañña Sutta*, “kotbah tentang asal-usul” (D.III.80-98; Huxley 1995: 52–53), dan komentar yang diperluas mengenai gagasan tentang mitos raja perdana. Pada awal abad ke-18, seorang biksu Burma bernama “Khemacara dalam *Vinicchayarasi Dharmathat [sic]* yang monumental berusaha untuk menunjukkan bahwa setiap aturan dalam *Dharmathat [sic]* dapat ditelusuri ke sumber dalam kanon *Pāli*” (halaman 53). Karena itu, Huxley berpendapat bahwa “hukum untuk umat awam [di Burma], dalam makna yang dalam, adalah Buddhisme” (halaman 47). Huxley juga menyoroti sistem politik yang sangat rumit yang melibatkan raja-raja, para biksu yang terpelajar - biasanya para ahli monastik di *Vinaya (Vinaya-dharā)* - dan pengacara awam (*she-ne* dalam bahasa Burma). Banyak tulisan Huxley tentang Buddhisme dan hukum serta disertasi doktoral Christian Lammerts tentang manuskrip dan teks *Dharmathat* pada era Burma pra-modern akan relevan dengan HHI.

KN Jayatilleke (1967) merujuk pada literatur India dalam bahasa Sansekerta seperti *Śānti-parva* atau “*Book of Peace*” [Kitab Perdamaian] (buku keduabelas dari *Mahābhārata*³²) yang berisi seperangkat aturan yang dikembangkan yang mengatur perilaku dalam situasi perang, dan menunjukkan, dengan dukungan dari para pakar internasional, bagaimana aspek-aspek dari tata negara Hindu ini telah dibentuk di bawah pengaruh pemikiran Buddhisme yang menekankan pentingnya bagi para penguasa kebijakan-kebijakan seperti kemanusiaan, nirkekerasan, dan kebenaran.

Justice of the Peace Christopher G. Weeramantry mengatakan (2007: 6):

³² <http://www.sacred-texts.com/hin/m12/index.htm>
<http://www.rsvidyapeetha.ac.in/mahabharatha/summary/eng/12.pdf>

Penguasa Buddhis yang sebenarnya terlibat dalam peperangan sangat mementingkan aturan-aturan perilaku dalam perang yang telah dikerjakan dengan sangat rumit oleh para ahli hukum Hindu.³³ Para ahli hukum ini bekerja dengan sangat spesifik mengenai aturan-aturan keadilan dalam pertempuran seperti kesetaraan senjata, perlindungan warga sipil, perlakuan terhadap tawanan perang, persenjataan yang diperbolehkan, dan bahkan jam-jam untuk peperangan.

Weeramantry mengutip Christopher Isherwood (1963: 247): “Seorang prajurit yang menunggang seekor gajah tidak boleh menyerang seorang prajurit yang berjalan kaki. Tidak boleh seorangpun dipukul atau ditembak saat melarikan diri. Tidak boleh seorang pun dibunuh saat dia sudah kehilangan senjatanya.” Weeramantry (2006: 38) lebih lanjut menyatakan:

Dalam hukum Hindu, ada banyak sekali contoh spesifik, ajaran spesifik tentang bagaimana Anda berperilaku dalam pertempuran, betapa tidak etisnya membunuh seseorang yang mabuk atau yang memiliki anggota badan yang patah atau tidak bersenjata atau tidak memiliki pasukan [*sic*]. Itu sama dengan pembunuhan seorang anak dan apa yang harus Anda lihat adalah prinsip apa yang ada di baliknya. Sungguh menakjubkan betapa banyak pemikiran futuristik telah masuk ke pertimbangan Hindu tentang hal-hal yang berkaitan dengan hukum perang.

Dengan "Hindu", kita harus memahami di sini "Indic", yaitu menjadi bagian dari lingkungan budaya yang lebih luas atau dipengaruhi oleh sub-benua India, yaitu budaya yang lebih luas yang memunculkan dan menyuburkan bentuk-bentuk agama yang kemudian diidentifikasi sebagai "Buddha", "Hindu", "Jain", dll. Dalam beberapa dekade terakhir, sudah ada upaya mengekstraksi inti identitas Buddhis dan Hindu dari motivasi politik, namun lebih informatif jika kita mengenali warisan budaya dan ilmiah bersama. Bahkan Buddhisme dan kebijakan Aśoka, seperti yang diperlihatkan Basham, sangat dipengaruhi oleh *Arthasāstra*,

³³ Lihat Sinha 2005.

sebuah risalah tentang pelaksanaan kekuasaan politik yang dikaitkan dengan menteri utama kakek Asoka, Candragupta, secara umum dianggap sebagai Hindu, dan disamakan dengan *The Prince* dari Machiavelli dalam hal psikologi permainan kekuasaan (Basham 1982: 133–4). Akan bermanfaat untuk menggali lebih utuh aspek-aspek hukum India ini, dan pengaruhnya terhadap dan penerapannya oleh umat Buddha selama berabad-abad. Hal yang sama berlaku untuk pengaruh budaya lain yang lebih luas, seperti pengaruh Konfusianisme terhadap umat Buddha di Asia Timur, dalam hal perilaku dalam perang. Lebih jauh lagi, sampai sejauh mana, bentuk-bentuk tata negara serta sistem hukum Indic, Cina, Eropa, dan bentuk-bentuk lain dipengaruhi oleh sistem hukum dan pemerintahan modern di wilayah Buddhis di seluruh Asia?

Kekerasan “dalam Membela *Dhamma/Dharma/Sāsana*”

Teks-teks Buddhis awal seperti *Cullavagga* dari *Vinaya* berisi pemikiran tentang kemunduran *Sāsana*, institusi-institusi seperti *Saṅgha* dan kitab suci yang mendukung *Dharma*, seiring waktu. Kemunduran ini dianggap sebagai akibat dari kemerosotan dalam *Saṅgha* atau masyarakat. Karena perhatian yang diberikan dalam pengetahuan modern kepada ordo biarawati, pembaca modern sering kali akrab dengan pentahbisan biarawati (*bhikkhuni*) selama masa hidup Buddha sendiri yang disalahkan karena mempersingkat umur dari ajaran penuh Buddha hingga "lima ratus tahun", tetapi perkembangan lainnya, seperti pengabaian terhadap praktik yang tepat, juga terkait dengan kemunduran.³⁴ Pemikiran tentang kemunduran di sini secara mendasar menegaskan doktrin Buddhisme yang paling penting, gagasan ketidakkekalan (*anicca*), sebuah prinsip dasar dan kontribusi penting yang dibuat oleh Buddha historis kepada peradaban yang lebih luas dalam memahami kesulitan manusia. Ini tidak berarti bahwa aspek kebenaran *Dharma* dengan cara apa pun dapat menurun, tetapi sejauh mana orang memahami

34

kebenaran-kebenaran ini, dan mempraktekkan sesuai dengan aspek jalan *Dharma*, cenderung menurun selama berabad-abad.

Namun, ada kecenderungan untuk melihat penggunaan kekuatan (misalnya kekerasan) dalam membela orang-orang, pemerintah, bangunan dan simbol Buddhis sama seperti membela *Dharma*. Sejauh menyangkut penyebaran *Dharma* dilindungi, dan umat Buddha - dan lainnya - dilindungi, ini masih masuk akal, tetapi penggunaan kekuatan (misalnya kekuatan "keras" seperti kekerasan dan pembunuhan) itu sendiri merupakan negasi terhadap *Dharma*, nilai inti dari nir-kekerasan. Bahwa ketegangan ini sudah diakui tercermin dalam fakta bahwa para pemimpin dan prajurit Buddhis yang sebelumnya terlibat dalam perang sudah berusaha untuk menangkal kerusakan pada praktik *Dharma* dengan melakukan tindakan kompensasi yang dianggap pantas. Pemikirannya adalah bahwa mempraktekkan perbuatan kedermawanan duniawi kepada Sangha, baik pada figur militer modern dan keluarga mereka, atau figur sejarah seperti *Duṭṭhagāmaṇī*³⁵ dan *Aśoka*, keduanya mendukung Buddhisme dan, sebagai karma yang baik, menghasilkan manfaat atau "kepantasan" yang bersifat karma, *puñña*, bagi yang menyumbang. Tetapi kedermawanan (*dāna*) hanya satu nilai Buddhis di antara banyak nilai, titik awal dari sepuluh kesempurnaan, dan bisa sangat duniawi dan sering kali mementingkan diri sendiri bagi sebagian orang; disiplin etika (*sīla*), kehidupan kontemplatif, komitmen terhadap nir-kekerasan dan welas asih juga merupakan nilai-nilai Buddhis.

Dalam "Anchored by Skillful Roots," Biku Thanissaro³⁶ mengatakan:

Jika kelangsungan hidup Anda tercapai tanpa kemurahan hati, tanpa kebajikan, tanpa meditasi, itu tidak berarti banyak. Itu bukan jenis kelangsungan hidup yang membuat Anda tetap sehat dan bergizi baik. Anda melihat orang-orang yang selamat dari perang, yang harus pergi dan membunuh dan mencuri dan menipu dan membom, dan kemudian masuk ke banyak penyangkalan tentang semua hal itu. Lihat semua

35

36

veteran perang masa lalu, terluka secara emosional seumur hidup. Mereka memang selamat, tetapi dengan biaya yang sangat besar, biaya dari akar-akar yang terampil dalam pikiran. Dengan memelihara akar-akar terampil, kesehatan pikiran tetap bertahan.

Ini memunculkan permasalahan bagi para biksu Buddha.

Karena itu, bagi sebagian orang, penggunaan kekuatan "keras" (misalnya, "kekerasan") dalam kasus-kasus semacam itu tidak mungkin karena mereka mengambil posisi pasifis "absolut" dari ajaran Buddhis; bagi yang lain, dalam konteks situasi politik yang tidak pasti dan kenyataan yang menakutkan, ini kadang-kadang dipandang perlu, mengambil posisi pasifis "bersyarat" dan melihat pentingnya peran serta kemampuan penggunaan kekuatan dalam membangun perdamaian dan memastikan kesejahteraan banyak orang tak berdosa, yang mana juga merupakan perhatian penting dari HHI.

KESIMPULAN

Berpijak terutama pada konsep dan ajaran teks-teks otoritatif Buddhis, dengan sebagian referensi ke contoh sejarah dan contoh belakangan ini, makalah ini menjabarkan kemungkinan konvergensi antara ajaran Buddhis dan Hukum Humaniter Internasional (HHI). Peserta konferensi diajak untuk tidak mengulang materi yang disajikan di sini, tetapi menambah dan mengkritisnya, untuk menyorot kesenjangan yang terlewatkan atau mengembangkan wilayah baru yang belum tercakup di sini. Seperti halnya Schmithausen, "kompartementalisasi nilai-nilai" menjabarkan apa yang bisa terjadi pada perilaku umat Buddha di lapangan dalam situasi praktis saat ini dan di masa lampau, sehingga di bidang kajian Buddhisme, penekanan dalam ajaran Buddhis tentang nirkekerasan, dan ajaran pertama yang tidak menyebabkan kematian, tampaknya telah menyebabkan kompartementalisasi riset. Karenanya, meskipun ada banyak

tulisan tentang ajaran Buddhis untuk menghindari kekerasan, ada sedikit saja kajian tentang bagaimana mempraktikkan nilai-nilai Buddhis dalam situasi konflik bersenjata, dan tentang bagaimana mengatur perilaku konflik bersenjata, seperti halnya aturan-aturan HHI, begitu konflik bersenjata sudah pecah, yang mana hal tersebut-lah yang ingin digali dalam konferensi ini. Sementara mengeksplorasi pertautan antara Buddhisme dan HHI, tugas lain untuk makalah-makalah konferensi mungkin mencermati respon Buddhis yang eksplisit dan implisit terhadap hal-hal spesifik yang berkaitan dengan konflik bersenjata (pemeriksaan, pencurian, pelecehan, balas dendam, dll.) – tidak harus dalam situasi perang dari mana pun ajaran-ajaran, praktik-praktik, dan prinsip-prinsip Buddhis itu ditemukan – guna membuat lebih sadar dan lebih eksplisit kewajiban-kewajiban para kombatan Buddhis dan aktor-aktor lain selama konflik bersenjata.

Berbagai hal ini harus dilihat dari berbagai perspektif, berdasarkan teks, praktik, dan contoh Buddhis di masa lampau, dan dari pengalaman mereka yang telah terlibat dalam situasi seperti itu. Berbagai hal tersebut harus dilihat dari perspektif semua peserta. Sebagai contoh, refleksi dan masukan dari para biksu yang mantan tentara, dan mungkin juga tentara mantan biksu, juga termasuk dalam ruang lingkup konferensi.

Namun, agar para peneliti berhasil dalam tugas ini, sangat penting bahwa mereka pertama-tama mengakrabkan diri dengan prinsip-prinsip pokok HHI, yang bertujuan untuk menyeimbangkan kebutuhan militer dengan kemanusiaan dan melindungi kehidupan dan martabat orang-orang yang bukan kombatan, serta mengatur sarana dan metode peperangan.

Kumpulan materi penting yang digunakan untuk mengembangkan prinsip-prinsip Buddhis adalah *Vinaya*, kumpulan aturan yang dirancang untuk mengatur kehidupan para biksu dan biksuni. Mengingat bahwa *Vinaya* terutama dimaksudkan untuk biksu pada zaman Buddha dan pada abad-abad awal sesudahnya, bagaimana hal tersebut memberikan nilai di luar konteks monastik dan dalam situasi dewasa ini? Kita melihat, bahkan pada saat *Vinaya* disusun,

perkembangan dalam pemahaman membawa pada perbedaan kecil di kalangan *Vinaya*, dengan cara yang dapat mempengaruhi penerapan prinsip-prinsipnya pada saat ini.³⁷ Oleh karena itu, makalah-makalah dapat mempertimbangkan apakah ada perubahan lain - dalam bidang sains, teknologi, hukum atau konteks budaya - yang mungkin juga relevan dengan perubahan dalam hal bagaimana umat Buddha dapat memahami isu-isu semacam itu saat ini?

Mengingat keahlian dalam meditasi sebagai suatu teknologi untuk perubahan positif yang dikembangkan sepanjang sejarah Buddhisme, jenis meditasi apa yang mungkin bermanfaat dalam memastikan bahwa nilai-nilai tertinggi Buddhisme dan HHI diikuti selama konflik bersenjata? Yang manakah dari ini yang dapat membantu meringankan penderitaan yang disebabkan oleh perang?

Tema-tema yang diuraikan dalam makalah kajian ini dan saran-saran yang diusulkan dalam kesimpulan ini dirancang untuk mendorong refleksi dan riset untuk makalah, tetapi tidak membatasi ruang lingkup investigasi-investigasi tersebut.

SINGKATAN

- A. *Aṅguttara Nikāya*; terjemahan Biksu Bodhi *The Incremental Discourses of the Buddha*, Wisdom tahun 2012.
- AKB *Abhidharmakośa-bhāṣyam* (dari Vasubandhu – sebagian besar Sarvāstivāda); terjemahan L.M.Pruden (dari Terjemahan Bahasa Perancis L. de La Vallée Poussin), *Abhidharmakośabhāṣyam*, 4 volume, Berkeley, Asian Humanities Press, 1991.

³⁷ Contoh perkembangan semacam itu yang berkaitan dengan topik yang sedang dibahas di sini adalah mengubah pemahaman medis tentang respons fisik terhadap pemerkosaan yang tercermin dalam komentar yang menjelaskan pemerkosaan dalam penjelasan aturan *pārājika* pertama (Shih 2000).

- D.* *Dīgha Nikāya*; (terjemahan M. Walshe, *Long Discourses of the Buddha*, edisi revisi kedua, Boston, Wisdom, 1996, satu volume.
- Asl.* *Aṭṭhasālinī*; (terjemahan Pe Maung Tin), *The Expositor*, 2 volume, London, PTS, 1920 dan 1921.
- ASL.* *Ārya-satyaka-parivarta* (terjemahan L. Jampal), *The Range of the Bodhisattva: A Study of an Early Mahāyānasūtra*, “*Āryasatyakaparivarta*”, *Discourse of the Truth Teller*, Columbia University Ph.D. disertasi, direproduksi di microfiche, Ann Arbor, UMI, 1991. Rujukan yang ada adalah ke halaman-halaman terjemahan. Diterbitkan sebagai *The Range of the Bodhisattva: A Mahāyāna Sūtra*, 2010, New York: American Institute of Buddhist Studies.
- Dhp.* *Dhammapada*; terjemahan V. Roebuck, *The Dhammapada*, London, Penguin, 2010. Terjemahan Buddharakkhita dan Ṭhānissaro di website Access to Insight: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/dhp/index.html>
- DhpA* *Dhammapada Aṭṭhakathā*, *commentary on Dhp*; terjemahan E. W. Burlingame, *Buddhist Legends*, 3 volume, Harvard Oriental Series, Harvard University Press, 1921; reproduksi London, PTS, 1995.
- J.* *Jātaka with Commentary*; terjemahan oleh banyak orang di bawah E. B. Cowell, *The Jātaka or Stories of the Buddha’s Former Births*, 6 volume, London, PTS, 1895–1907. Naomi Appleton dan Sarah Shaw, *The Ten Great Birth Stories of the Buddha; The Mahānipāta of the Jātakavaṇṇanā*, Chiang Mai: Silkworm, 2 volume, 2015. Sarah Shaw, *The Jātakas: Birth Stories of the Bodhisatta*, New Delhi: Penguin, 2006, menterjemahkan 26 dari *Jātakas*.
- M.* *Majjhima Nikāya*; terjemahan Biksu Ñāṇamoli dan Biksu Bodhi, *The Middle*
- MA* *Length Discourses of the Buddha*, Boston, Wisdom, 1995.
- Komentar yang belum diterjemahkan tentang M.

- Miln.* *Milindapañha*; terjemahan I. B. Horner, *Milinda's Questions*, 2 volume, London, PTS, 1963 dan 1964.
- S.* *Saṃyutta Nikāya*; (terjemahan Biksu Bodhi), *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston, Wisdom, 2005, dalam satu volume.
- Sn.* *Sutta-nipāta* (Th.); (terjemahan K. R. Norman), *The Group of Discourses*, dalam paperback *The Rhinoceros Horn and Other Early Buddhist Poems*, London, PTS, 1984; (terjemahan K.R.Norman), *The Group of Discourses Vol.II*, London, PTS, 1992, revisi terjemahan dengan pengantar dan catatan.
- Ud.* *Udāna*; terjemahan P.Masefield, *The Udāna*, London, PTS, 1994.
- Vin.* *Vinaya Piṭaka*; terjemahan I. B. Horner, *The Book of the Discipline*, 6 vols., London, PTS, 1938–66. *Vin.* III dan IV masing-masing diterjemahkan sebagai *Book of the Discipline*, volume. I plus II (halaman 1–163), dan II (halaman 164–416) plus III, dengan *Vin.* I dan II sebagai *Book of the Discipline*, volume IV dan V, dan *Vin.* V adalah *Book of the Discipline VI*.
- Vism.* *Visuddhimagga* [dari Buddhaghosa]; terjemahan Biksu Ñāṇamoli, *The Path of Purification: Vuisuddhimagga*, Onalaska, WA, BPS Pariyatti, 1999.

LITERATUR YANG RELEVAN (DENGAN ANOTASI)

Adolphson, Mikael S. 2007. *The teeth and claws of the Buddha: monastic warriors and sohei in Japanese history*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Agostini, Giulio. 2015. *The Ornament of Lay Followers: Ānanda's Upāsaka-janālaṅkāra*. Bristol: Pali Text Society.

Ashin, Janaka and Kate Crosby. 2017. *Heresy and Monastic Malpractice in the Buddhist Court Cases (Vinicchaya) of Modern Burma (Myanmar)*. *Contemporary Buddhism* 1: 199–261

Bizot, F. 1989. *Rāmaker ou L’Amour Symbolique de Ram et Seta*, Recherches sur le Bouddhisme Khmer V, École Française d’Extrême- Orient, Paris.

Bodhi, Biku. 2010a. *AbhiDharmattha Sangaha: A Comprehensive Manual of AbhiDharma*. Teks Pali aslinya disunting dan diterjemahkan oleh Maha-thera Narada. Kandy: BPS Pariyatti Edition. (Cetak ulang oleh BPS Pariyatti Edition 2000).

----- 2010b. “Giving Dignity to Life”. Access to Insight (Legacy Edition), 5 Juni 2010.
http://www.accesstoinight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_38.html

Bosco, Robert M. 2014. “Battlefield Dharma: American Buddhists in American Wars”. *Journal of Buddhist Ethics* 21: 827–49.

Bowie, Katherine A. 2014. “Buddhism and Militarism in Northern Thailand: Solving the Puzzle of the Saint Khruubaa Srivichai”. *Journal of Asian Studies*. 73/3 (Agustus): 711–732.

Braun, Erik. C. 2013. *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

“Buddhist Military Sangha: An Online Resource Associated with the United States Armed Forces” <http://Buddhistmilitarysangha.blogspot.com/2007/09/can-Buddhist-join-army.html>

Jurnal *Buddhism, Law and Society* 2016>

Buddhist Text Translation Society (Masyarakat Terjemahan Teks Buddha), *The Brahma Net Sutra (Brahmajāla Sūtra)*: <http://www.purifymind.com/BrahmaNetSutra.htm>

Brekke, Torkel and Vladimir Tikhonov (ed.). 2017. *Military Chaplaincy in an Era of Religious Pluralism: Military Religious Nexus in Asia, Europe and USA*. Oxford: Oxford University Press.

Cabezón, J.I., 1996, “Buddhist Principles in the Tibetan Liberation Movement”, dalam Queen, C.S. & King, S.B. (editor), 1996, *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, 295–320. Albany, State University of New York Press.

Carter, John Ross. 1978. *Dharma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations, A Study of a Religious Concept*. Tokyo: Hokuseido Press. [Termasuk bab-bab tentang Dharma dalam Pāli Suttas, komentar-komentar, *Visuddhimagga*, dan literature Sinhala]. Juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Sinhala sebagai *Dharma*, terjemahan W.S. Karunatilaka. Colombo: M.D. Gunasena, 1985.

Carus, Paul. 1894. *The Gospel of Buddha* (<http://www.sacred-texts.com/bud/btg/>)

Chappell, David Wellington. 1980. “Early Forebodings of the Death of Buddhism”, *Numen* 27 (1):122–154.

Chen Hua. 1992. *In Search of the Dharma: Memoirs of a Modern Chinese Buddhist Pilgrim*. Delhi: Sri Satguru Publications (disunting dengan pengantar oleh Chun-fang Yu, dan diterjemahkan oleh Denis C. Mair).

Collins, Steven, 1998, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crosby, Kate and Andrew Skilton. 1996. *Śāntideva: The Bodhicaryāvatāra*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Crosby, Kate. 2000. "Tantric Theravada: A bibliographic essay on the writings of François Bizot and other literature on the *Yogāvacara* Tradition," *Contemporary Buddhism*, edisi 2: 141–198.

----- 2014. *Theravada Buddhism: Continuity, Diversity, and Identity*, Chichester: WILEY Blackwell. Halaman 262–82 tentang "Nonharming, Politics, and Violence"

Dardess, John W. 1970. "The Transformation of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty." *Journal of Asian Studies* 29, no.3: 539-558.

De Silva, Padmasiri. 2017. "Good Governance and Criminal Justice", in *Justice & Statecraft: Buddhist Ideals Inspiring Contemporary World*, editor Mahinda Deegalle, halaman 183–194.

Deegalle, Mahinda. 2002. "Is Violence Justified in Theravada?" *Current Dialogue* 39: 8–17.

----- (editor). 2003a. “Bath Conference on “Buddhism and Conflict in Sri Lanka”, *Journal of Buddhist Ethics*, Vol.10: <http://blogs.dickinson.edu/Buddhistethics/2010/04/26/conference-Buddhism-and-conflict-in-sri-lanka/>: Dr. Mahinda Deegalle, “Theravāda Attitudes Toward Violence”; Biku Professor Dharmavihāri, “Recording, Translating and Interpreting Sri Lankan Chronicle Data”; Prof. Heinz Bechert, “Response to Ven. Prof. Dharmavihāri”; Dr. Mudagamuwe Maithrimurthi, “The Buddha’s Attitude Toward Social Concerns as Depicted in the Pāli Canon”; Ven. Akuratiye Nanda, “An Analysis of the Selected Statements Issued by the Mahanayakas on the North-East Problem of Sri Lanka”; Prof. P.D. Premasiri, “The Place for a Righteous War in Buddhism”; Prof. Asanga Tilakaratne, “The Role of the Sangha in the Conflict in Sri Lanka”; Prof. Gananath Obeyesekere, “Buddhism, Ethnicity, and Identity: A Problem of Buddhist History”.

----- (editor). 2003b. *Budusamaya saha Sri Lankave Janavargika Ghattanaya* (Buddhism and Ethnic Conflict in Sri Lanka, Sinhala Translation, ed.). Oslo and Bath: Buddhist Federation of Norway and Department of Study of Religions, Bath Spa University.

----- (editor). 2005. *Bauddhamum Samathanamum: Ilankaiyil Ina Muranpadum* (Buddhism and Peace: Ethnic Conflict in Sri Lanka, Tamil Translation, ed.). Colombo: M.D. Gunasena.

----- (editor). 2006. *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*. London and New York: Routledge. [Ini berisi 15 bab termasuk artikel-artikel oleh Richard Gombrich, “Is the Sri Lankan war a Buddhist fundamentalism?” (halaman 22–37); P.D. Premasiri, “A “Righteous War” in Buddhism?” (halaman 78–85)]

----- . 2009. “Norms of War in Theravada Buddhism”, dalam *World Religions and Norms of War*, ed. Vesselin Popovski, Gregory M. Reichberg and Nicholas Turner. Tokyo, New York and Paris: United Nations University Press, halaman 60–86. [Bagian termasuk pendekatan Buddha terhadap kekerasan yang mencakup contoh India, Jepang dan Korea, sumber-sumber untuk penggunaan kekuatan dalam perang, pengertian perang defensif, *dharmayuddha* , penderitaan perang etnis].

----- . 2014. “The Buddhist Traditions of South and Southeast Asia”, in *Religion, War, and Ethics: A Sourcebook of Textual Traditions*, ed. Gregory M. Reichberg, Henrik Syse and Nicole M. Hartwell. New York & Cambridge: Cambridge University Press, halaman 544–596. [Teks-teks relevan yang dikutip secara utuh antara lain Five Precepts dengan penjelasan Buddhaghosa, Khantivādi Jataka, Aggañña Sutta, Yodhajiva, The Warrior, Two Sayings about War, Bowmanship, Brahmajala Sutta, Rathakara Vagga, Sakka Suttas, Maha Parinibbana Sutta, Kunala Jataka, Cakkavattisihanada Sutta, Bagian-bagian dari Dhammapada, Bagian-bagian dari Dhammapada, Konsepsi Buddhis tentang Dharma Yuddha, Pelepasan Kekerasan dari Aśoka termasuk Kalinga, Raja Suci Sirisangabo, justifikasi penaklukan militer pasca kanonik dengan fokus pada Dutthagamani dalam Mahavamsa, kemenangan Thailand atas Burma dengan fokus pada Raja Agung Naresuan, Lotus in a Sea of Fire dari Thich Nhat Hanh dan diskusi singkat tentang biksu ksatriaseperti Gunavansa]

----- . 2017a. “Just Ruler and Statecraft”, dalam Deegalle, Mahinda (editor), *Justice & Statecraft: Buddhist Ideals Inspiring Contemporary World*, halaman 19–64. Nāgānanda International Buddhist University, Sri Lanka. Juga dapat diakses sebagai Kindle e-book, gratis dengan opsi Amazon Kindle Unlimited: <https://www.amazon.co.uk/Justice-Statecraft-Buddhist-Inspiring-Contemporary->

ebook/dp/B07CQBQLZ2/ref=sr_1_4?ie=UTF8&qid=1542241798&sr=8-4&keywords=Mahinda+Deegalle

-----, 2017b. “Warfare (Buddhism)”, dalam *Buddhism and Jainism: Encyclopedia of Indian Religions*, editor K.T.S. Sarao dan J.D. Long, halaman 1355–1364. Dordrecht: Springer.

Deng Zimei, 邓子美 and Chen Yihua 陈卫华. 2017. *Dangdai renjian fojiao chuandenglu (1949-2015)* 当代人间佛教传灯录 (1949-2015), 2 volume. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2017.

Devdas, Nalini. 2004. “A Study of Cetanā and the Dynamics of Volition in Theravada Buddhism”. Disertasi Doktor. Concordia University. Dapat diakses secara online di: <http://spectrum.library.concordia.ca/7873/1/NQ94960.pdf>

----- 2008. *Cetanā and the Dynamics of Volition in Theravāda Buddhism*. edisi pertama. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Dharmananda, Ven. K. Sri. nd. “War and Peace”, bab15 dari buku online-nya *What Buddhists Believe*, bab ini di: <http://evans-experientialism.freewebspace.com/Buddhists15.htm>

Dharmavihāri Thera. 2003a. *Critical Studies on the Early History of Buddhism in Sri Lanka*. Dehiwela: Buddhist Cultural Centre.

-----, 2003b. Recording, Translating and Interpreting Sri Lankan Chronicle Data”, in “Bath Conference on “Buddhism and Conflict in Sri Lanka”, *Journal of Buddhist Ethics*, Vol.10, ed.

Mahinda Deegalle: <http://blogs.dickinson.edu/Buddhistethics/2010/04/26/conference-Buddhism-and-conflict-in-sri-lanka/>

-----, 2003c. ‘sri Lankave Vamsakatha pilibanda varadi arthakathana’, dalam *Budusamaya saha Sri Lankave Janavargika Ghattanaya*, editor Mahinda Deegalle. Oslo and Bath: Buddhist Federation of Norway and Department of Study of Religions, Bath Spa University, halaman 261–276.

Dhirasekera, Jotiya. 1989. “Dutugemunu Episode Re-examined”, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka, New Series*, vol. 32, halaman 25–44.

Draper, John, and Siwach Sripokangkul. 2017. “Transform conscription to national service” *Bangkok Post* 30 September 2017: <https://www.bangkokpost.com/opinion/opinion/1334063/transform-conscription-to-national-service>

Encyclopaedia of Buddhism, ed. W.G. Weeraratne. Vol. V (Colombo: The Government of Sri Lanka). Dua bab yang relevan: L.P.N. Perera, “Human Rights” (halaman 487–496) dan R.D. Gunaratne, “Humanism”, terutama bagian tentang “Buddhism and Humanism” (halaman 484–487); vol. iv memuat bagian singkat tentang “charity” (karitas) halaman 128–130.

Eppsteiner, F., ed. 1988. *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhists*, Berkeley, Ca.: Parallax Press.

Fafang 法舫. 1934. “Xueseng jinhou zhi lu” 学僧今后之路. *Haichao yin* 海潮音 15, no.4: 21–30.

Florida, Robert. 2000. “Buddhism and Abortion.” In *Contemporary Buddhist Ethics*, ed. by Damien Keown. London: Routledge Curzon, halaman 133-160.

Frasch, Tilman. 2012. “The Theravada Buddhist Ecumene in the 15th Century: Intellectual Foundations and Material Representations”, dalam Tansen Sen et al. (editor), *Buddhism across Asia: Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange*, vol. 1, 291–311. Singapore: ISEAS.

French, Rebecca Redwood and Mark A. Nathan. 2014. *Buddhism and Law: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Geiger, Wilhelm (ed.). 1908. *The Mahāvamsa*. London: The Pali Text Society.

----- . 1964. *The Mahāvamsa or Great Chronicle of Ceylon*. London: Pali Text Society

————— 1992. *Cūlavamsa: Being the More Recent Part of the Mahāvamsa*, Oxford: Pali Text Society.

Geiger, Wilhelm and Mabel Haynes Bode (trans.) 1912. *The Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon*. London: The Pali Text Society. Geiger, Wilhelm and Mabel Haynes Bode (trans.) 1950. *The Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon*. Colombo: The Ceylon Government Information Department.

Gethin, Rupert. 2004. "Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the AbhiDharma and Pāli Commentaries". *Journal of Buddhist Ethics* 11: 166–202.

----- . 2007. "Buddhist Monks, Buddhist Kings, Buddhist Violence", dalam *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*, disunting oleh John R. Hinnells dan Richard King, halaman 62–82. London: Routledge.

Gray, David. 2007. "Compassionate Violence? On the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual". *Journal of Buddhist Ethics* 14: 238–271.

Guruge, Ananda W.P. 1993. *Aśoka, the Righteous: A Definitive Biography*, Colombo: Ministry of Cultural Affairs and Information.

Harris, E.J., 1994, *Violence and Disruption in Society: A Study of the Early Buddhist Texts*, Wheel booklet no. 392/393, Kandy, Buddhist Publication Society: <http://www.accesstoinight.org/lib/bps/wheels/wheel392.html>

----- . 2010. *Buddhism for a Violent World: A Christian Reflection*. London: Epworth.

Harris, Ian (ed.). 2007. *Buddhism, Power and Political Order*. London and New York: Routledge. Bab-bab mencakup tentang Raja, sangha, dan brahmana di Siam pra-modern, pengetahuan kolonial tentang pendidikan Buddhis di Burma, sistem pendidikan monastik terkini di Burma dan Thailand, RajaDharma menghadapi Leviathan.

Harvey, Peter. 1995. "Criteria for Judging the Unwholesomeness of Actions in the Texts of Theravāda Buddhism", *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 2: 140–51: <http://www.Buddhistethics.org/2/harvey.txt>

----- . 1999. "Vinaya principles for assigning degrees of culpability", *Journal of Buddhist Ethics*, 6: 271–91: <http://www.Buddhistethics.org/6/harvey991.pdf>

----- .2000. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge University Press, yang mencakup satu bab tentang "War and Peace" (Perang dan Perdamaian).

----- . 2007a. "Avoiding Unintended Harm to the Environment and the Buddhist Ethic of Intention", *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 14: 1–34: <http://www.Buddhistethics.org/14/harvey-article.pdf>

----- . 2007b. "'Freedom of the Will' dalam the Light of Theravāda Buddhist Teachings", *Journal of Buddhist Ethics*, Vol.14: 35–98: <http://blogs.dickinson.edu/Buddhistethics/files/2010/05/harvey2-article1.pdf>

----- . 2009. "Buddhist Perspectives on Crime and Punishment", dalam *Destroying Māra Forever: Buddhist Ethics Essays in Honor of Damien Keown*, disunting oleh John Powers and Charles S. Prebish, halaman 47–66. Ithaca, NY: Snow Lion.

----- 2010. “An Analysis of Factors Related to the *Kusala/akusala* Quality of Actions in the Pāli Tradition”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 33, no. 1–2: 175–209:

https://www.academia.edu/21057483/An_analysis_of_factors_related_to_the_kusala_akusala_quality_of_actions_in_the_P%C4%81li_tradition

----- . 2017. “The Four Ways of Going Astray,” in *Justice & Statecraft: Buddhist Ideals Inspiring Contemporary World*, ed. Mahinda Deegalle, halaman 105–118.

Hopkins, Jeffrey dan Lati Rinpoche. 1975. *The Precious Garland and Song of the Four Mindfulnesses*, London: George Allen and Unwin. Lihat juga Jeffrey Hopkins, *Nagarjuna’s Precious Garland: Buddhist Advice for Living and Liberation*, 2007, Snow Lion.

Huxley, Andrew. 1994. “The Reception of Buddhist Law in Southeast Asia 200 BCE–1860 CE”, in *La Réception des Systèmes Juridique: Implantation and Destin*, ed. M. Doucet and J. Vanderlinden, Bruxelles, Bruylant, halaman 139–237.

----- . 1995. “Buddhism and Law – The View From Mandalay”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 18, no. 1, halaman 47–96. (Artikel-artikel lain dalam volume ini juga akan bermanfaat).

----- . (ed.). 1996. *Thai Law: Buddhist Law: Essays on the Legal History of Thailand Laos and Burma*. Bangkok: White Orchid Press.

----- . 1997. ‘Studying Theravada Legal Literature’, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 20, no. 1, halaman 63–92.

International Committee of the Red Cross. 2015. *International Humanitarian Law: Answers to Your Questions*, Geneva: International Committee of the Red Cross.

Isherwood, Christopher. 1963. *Vedanta for the Western World*. 2nd ed., New York: Bantam Books.

Ishii, Yoneo. 1986. *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. Diterjemahkan oleh Peter Hawkes. Kyoto: The Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University.

Jan, Yun-hua. 1965. “Buddhist Self-Immolation in Medieval China.” *History of Religions* 4, no.2: 243-268.

Jayatilleke, K.N. 1967. *The Hague Lectures. The Principles of International Law in Buddhist Doctrine*. Leiden. Reprinted as *The Principles of International Law in Buddhist Doctrine*, in 1967 *Collected Courses of The Hague Academy of International Law - Recueil des cours*, halaman 445–556, Académie de Droit International de la Hague. Also as *Dharma Man and Law*. Singapore: Buddhist Research Society, 2000 and as “The Principles of International Law in Buddhist Doctrine” dalam *Facets of Buddhist Thought: Collected Essays*, Buddhist Publication Society, Kandy, 2009 (https://store.pariyatti.org/KN-Jayatilleke_bymfg_928-4-1.html)

----- (ed.). 2017. *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*. Oxford and New York: Oxford University Press. Bab-bab ini mencakup tentang Buddhisme Sri Lanka Dewasa ini, Thai, Burma, Kamboja, Laos, Buddhisme dan Nasionalisme, Buddhisme dan Konflik.

-----, 2018. “Buddhism, War and Violence”, in *Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, edited D. Cozort and J. M. Shields, halaman 453–77. Oxford: Oxford University Press [Sebagian besar tentang keterlibatan umat Buddha dalam perang, seringkali dengan cara yang bermasalah.]

Jerryson, Michael K. and Mark Juergensmeyer, editors. 2010. *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press: makalah-makalah tentang keterlibatan umat Buddha dalam perang, seringkali dengan cara yang bermasalah. [Bab tulisan Paul Demieville tentang “Buddhism and War” (halaman 17–57); bab-bab relevan lain: “Making Merit through Warfare”; “Preaching to the Sri Lankan Army”; dan “Violence in Southern Thailand”]

Kariyakarawana, Sunil. 2011. “Military Careers and Buddhist Ethics”, *International Journal of Leadership in Public Services*, 7(2): 99–108:
<https://www.emeraldinsight.com/doi/pdfplus/10.1108/17479881111160087>

Kawanami, Hiroko (ed.). 2016. *Buddhism and the Political Process*. New York: Palgrave Macmillan.

Johnson, James Turner dan John Kelsay (ed.). 1990. *Cross, Crescent, and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*. [Bagian-bagian yang bermanfaat: “Justice and Resort to War”; “Limits in Just War Discourse”; “Irregular Warfare and the Law of Rebellion in Islam”; “Combatancy, Noncombatancy, and Noncombatant

Immunity in Just War Tradition”; “Islam and the Distinction between Combatants and Noncombatants”

Kent, Daniel. 2010. “Onward Buddhist Soldiers: Preaching to the Sri Lankan Army”, dalam Jerryson, and Juergensmeyer, 2010: 157–77.

Keown, Damien. 2014. “The Role of Deterrence in Buddhist Peace-Building”. *Journal of Buddhist Ethics* 21: 656–78: <http://blogs.dickinson.edu/Buddhistethics/files/2014/09/Keown-deterrence-final.pdf>

-----, 2015. “Towards a Buddhist Theory of the “Just War”“. In *The Buddhist World*, edited by John Powers, halaman 470–84. New York: Routledge.

-----, 2016. “On Compassionate Killing and the Abhidharma’s “Psychological Ethics”“, *Journal of Buddhist Ethics*, 23: 45–82: <http://blogs.dickinson.edu/Buddhistethics/files/2016/02/Keown-compassionate-killing.pdf>

Keown, D.V., Prebish, C.S. & Husted, W.R., eds. 1998. *Buddhism and Human Rights*, London: Curzon Press.

Khantipalo, Biku. 1986. *Aggression, War and Conflict*, Bodhi Leaf pamphlet no.B.108, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

----- 2013. “War and Peace in Buddhist Philosophy”, in *A Companion to Buddhist Philosophy*, disunting oleh Steven M. Emmanuel, halaman 631–50. John Wiley and Sons, Inc.

Kosuta, Mathew. 1997. *“The Buddha and the Four Limbed Army: Military in the Pali Canon.*

Masters Thesis, Universite Du Quebec at Montreal: - untuk ringkasan, lihat:

<http://www.urbandharma.org/udharma6/militarycanon.html>

Kumaratunga, Munidasa. 1979. *Ummagga Jātakaya*. Colombo: M.D. Gunasena.

Kyaw, Pyi Phyo. 2014. *“Paṭṭhāna (Conditional Relations) in Burmese Buddhism.”* Disertasi Doktoral, King’s College, London.

-----, 2017. *“In the Midst of Imperfections: Burmese Buddhists and Business Ethics”*,

Journal of Buddhist Ethics, 24: 287–339:

<http://blogs.dickinson.edu/Buddhistethics/files/2017/08/Kyaw-Imperfections-final.pdf>.

Lai Rongdao. 2013. *“Praying for the Republic: Buddhist Education, Student-Monks, and Citizenship in Modern China (1911-1949).”* Disertasi Doktoral, McGill University.

Lammerts, Dietrich Christian. 2010. *“Buddhism and Written Law: Dharmasattha Manuscript and Texts in Premoden Burma”*. Disertasi Doktoral, Cornell University.

Lepard, Brian D. 2002. *Rethinking Humanitarian Intervention: A Fresh Legal Approach based on Fundamental Ethical Principles in International Law and World Religions*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. [Bagian-bagian yang relevan: *“The Problem of Humanitarian Intervention and International Law”*; *“Identifying Fundamental Ethical Principles in Contemporary International Law and World Religions Relevant to*

Humanitarian Intervention”; “Humanitarian Intervention and International Law in the New Millennium”]

Malalasekera, G.P. (ed.) 1935. *Vamsatthappakāsinii: Commentary on the Mahavamsa*. 2 volume. London: The Pali Text Society.

----- (ed.) 1983. *Dictionary of Pāli Proper Names*. 2 vols. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd.

Mipham, Jamgon. 2017. *The Just King: The Tibetan Buddhist Classic on Leading an Ethical Life*. Diterjemahkan oleh Jose Ignacio Cabezon. Boulder: Snow Lion. [Bagian-bagian pilihan: The Wise Ruler; The Conduct of Kings; The Disciplined Ruler; Compassion; How to protect the kingdom; How to cultivate the ten virtues; The thirty-five duties of a king].

Nattier, Jan. 1991. *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley: Asian Humanities Press.

Nhat Hanh, Thich. 1987. *Being Peace*. London: Rider.

Nikam, N. A., and McKeon, R., 1959. *The Edicts of Asoka*. Chicago: The University of Chicago Press.

Obeyesekere, G. and F. Reynolds. 1972. *The Two Wheels of Dharma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*. Chambersburg, Penn.: American Academy of Religion.

Orbinski, James. 2009. *An Imperfect Offering: Humanitarian Action in the Twenty-first Century*. Anchor Canada.

Pandita, Ven. (Burma). 2012. "If Intention is Karma: A New Approach to the Buddha's Socio-Political Teachings". *Journal of Buddhist Ethics*, 19: 1–32.

Paul, Diana Y. 1989. "Empress Wu and the Historians: A Tyrant and Saint of Classical China." In *Unspoken Worlds: Religious Lives of Women*, ed. by Nancy Auer Falk and Rita M. Gross. Belmont: Wadsworth, halaman 145–154.

Perry, Elizabeth J. 1976. "Worshippers and warriors: White Lotus influence on the Nian Rebellion." *Modern China* 2, no.1: 4–22.

Peto, Alan. 2014. "The Buddhist Soldier": <https://www.alanpeto.com/Buddhism/Buddhist-soldier-military/> June 22, 2014

Perera, L.P.N. "Buddhist Insights into Human Rights", in *On Living Life Well*, ed. John Ross Carter. Onalaska, WA: Pariyatti, halaman 159–170.

Peris, Merlin. 2011. *Mahavamsa Studies III of Silk Routes, Tsunamis and Royal Suicides*. Colombo: Godage International Publishers (Pvt) Ltd.

Piburn, S., ed. 1990. *The Dalai Lama; A Policy of Kindness: An Anthology of Writings By and About the Dalai Lama*, Ithaca, New York, Snow Lion.

Premasiri, P.D. 2006. “A “Righteous War” in Buddhism?”, dalam *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*, ed. Mahinda Deegalle, halaman 78–85.

———. 2018. “Convergences between Buddhism and International Humanitarian Law”. Tidak dipublikasikan, 21 halaman.

Powers, John. 2009. *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*, London: Harvard University Press.

Rahula, Walpola. 1966. *History of Buddhism in Ceylon: The Anurādhapura Period, 3rd Century BC–10th Century AC*, 2nd edn., Colombo: M.D. Gunasena Co. Ltd.

----- 1974b. *The Heritage of the Bikṣu: A Short History of the Bikṣu in the Educational, Cultural, Social, and Political Life*, New York, Grove Press. (Versi revisi terjemahan asli 1946 dari Bahasa Sinhala *Bhiṣuvagē Urumaya*).

Ratnapala, Nandasena. 1971. *The Katikāvatas: Laws of the Buddhist Order of Ceylon from the Twelfth Century to the Eighteenth Century*. Munich: Kitzinger.

Reichelt, Karl. 1954. *The Transformed Abbot*. London: Lutter Worth Press.

Reichberg, Gregory M., Henrick Syse, dan Endre Begby. 2006. *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Malden, MA: Blackwell Publishing. [Some selective readings: Augustine, “Just War in the Service of Peace”; Raymond of Penafort, “The Conditions of Just War, Self-defense, and their Legal Consequences”; Innocent, “The Kinds of Violence and the

Limits of Holy War”; Thomas Aquinas, “Just War and Sins against Peace”; Erasmus of Rotterdam, “The Spurious “Right to War””; Niccolo Machiavelli, “War is just to Whom it is Necessary”; Francisco de Victoria, “Just War in the age of Discovery”; Francisco Suarez, “Justice, Charity, and War”; Hugo Grotius, “The Theory of Just War Systematized”; John Locke, “The Rights of Man and the Limits of Just Warfare”; Bertrand Russell, “Pacifism and Modern War”; Hans Kelsen, “*Bellum Lustum* in International Law”; Paul Ramsey, “Nuclear Weapons and Legitimate Defense”; John Rawls, “The Moral Duties of Statesman”; Michael Walzer, “Terrorism and Ethics”; James T. Johnson, “Contemporary Just War”; National Conference of Catholic Bishops (1983 and 1993), “A Presumption against War”; Kofi Anna, “Toward a New Definition of Sovereignty”]

Reynolds, F.E & M.B. 1982. *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*. Berkeley Buddhist Studies Series 4, Berkeley: Asian Humanities Press.

Rouner, L.S., ed. 1988. *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame, University of Indiana Press.

Roth, Silke. 2016. *The Paradoxes of Aid Work*. London: Routledge.

Saddhatissa, H. 1970, *Buddhist Ethics: Essence of Buddhism*. London: George Allen and Unwin.

Schmithausen, L. 1999. “Aspects of the Buddhist Attitude to War”, dalam *Violence Denied: Violence, Non-violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, edited by J.E.M. Houben K.R. van Kooij, 45–67. Leiden: Brill.

Seneviratne, H.L. 1999. *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago: The University of Chicago Press. [Dua bagian tentang “Rural Development” dan ‘social Service”]

Shih, Juo-hsueh 2000. *Controversies over Buddhist Nuns*. Oxford: Pali Text Society

Sinha, Manoj Kumar. 2005. “Hinduism and international humanitarian law”, *International Review of the Red Cross*, Vol. 87, Number 858, Juni 2005: 285–294:
<https://www.icrc.org/en/international-review/article/hinduism-and-international-humanitarian-law>

Sivaraksa, S. 1992. *Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society*, Berkeley, Calif., Parallax Press.

Stahl, Ronit Y. 2017. *Enlisting Faith: How the Military Chaplaincy Shaped Religion and State in Modern America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Stassen, Glen. 1998. *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War*. Cleveland: The Pilgrim Press. [Bab-bab tentang mendukung aksi-aksi nirkekerasan, resolusi konflik yang kooperatif, mengakui tanggung jawab atas konflik dan ketidakadilan, mendorong pembangunan berkelanjutan, memperkuat kerja sama internasional untuk hak asasi manusia dan penciptaan perdamaian akar rumput].

Stede, W. (ed.). 1931. *The Sumaṅgalavilāsinī: Buddhaghosa's Commentary on the Dīghanikāya*. Part II. London: The Pali Text Society.

Stroble, James S. 1991. "Buddhism and War: a Study of the Status of Violence in Early Buddhism" (University of Hawai'i at Manoa): <http://www2.hawaii.edu/~stroble/BUDDWAR.HTM>

Southwold, Martin. 1983. *Buddhism in Life: The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism*, Manchester: Manchester University Press.

Sumaṅgala, Hikkaḍuvē Śrī and Don Andris de Silva Batuwantudawe (ed.). 1877. *The Mahāvamsa*. 2 vols. Diterjemahkan dan disunting berdasarkan permintaan dari Pemerintahan Ceylon. Colombo: William Henry Herbert, Government Printer. [Sinhala: volume 1 dari bab 1–36, 1877; vol. 2 dari bab 37 dan seterusnya dalam edisi tahun 1887].

----- (terjemahan). 1883. *The Mahāvamsaya*. Part I. Colombo: Government Printer. [Terjemahan Sinhala dari bab 1–36].

----- (terjemahan). 1912. *The Mahawansa from first to thirty-sixth chapter*. Terjemahan Sinhala. Colombo?: Laṅkābhīnava Viśruta Press. Edisi ke-enamnya tahun 1967. Colombo: Ratnakara Press.

Suksamran, S. 1982. *Buddhism and Politics in Thailand*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.

Taixu 太虚. 1928. "Quanguo jiaoyu huiyi tiyi'an" 全国教育会议提议案. *Haichao yin wenku* 海潮音文库 5: 85–91.

Taixu 太虛. 1932. “Yiwei zhongsheng de fofa zuowei min de sanmin zhuyi xianfeng” 以为众生的佛法作为民的三民主义的先锋. *Xiandai fojiao* 现代佛教 5, no.1:114.

Tambiah, S.J., 1976, *World Conqueror and World Renouncer – A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge University Press

Tatz, M., 1986. *Asanga’s Chapter on Ethics, With the Commentary of Tsong-Kha-Pa*, Studies in Asian

Thought and Religion, Vol.4, Lewiston/Queenston, Edwin Mellen Press.

----- 1994, *The Skill in Means (Upāyakauśalya) Sūtra*, Delhi, Motilal Banarsidass (terjemahan).

Terwiel, B.J. 1979. *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*, edisi revisi ke-2. Richmond: Curzon Press.

Tilakaratne, Asanga. 2018. “International Humanitarian Law and Buddhism”. Tidak dipublikasikan, 6 halaman.

Travagnin, Stefania. 2015. “The Impact of Politics on the Minnan Buddhist Institute: *sanmin zhuyi* and *aiguo zhuyi* in the Context of Sangha Education.” *Review of Religion and Chinese Society* 2, no.1: 21-50.

Turner, Alicia. 2015. *Saving Buddhism: The Impermanence of Religion in Colonial Burma*. University of Hawaii Press.

Turnour, George (trans.). 1937. *The Mahāwanso*. Vol. I. Cotta: Church Mission Press. Reprinted in 1889 (Colombo: G.J.A Skeen, Govt. Printer) and 1909.

Upadhyaya, K.N. 1971. *Early Buddhism and the Bhagavad Gītā*, Delhi, Motilal Banarsidass, halaman 513–37 tentang perang.

Vedeha Thera. *Rasavāhinī*. Edited by B. Saraṇatissa Thera. Colombo: Jināloka Press. Part I 1913 dan Part II 1920. Edisi cetak paling awal *Rasavāhinī* adalah versi 1891-93 dari Laṅkābhīnava Viśruta Press.

Victoria, B.D.A. 1997. *Zen at War*. New York and Tokyo: Weatherhill.

Victoria, B.D.A. 2003. *Zen War Stories*. London: RoutledgeCurzon.

Weeramantry, C. G. 1998. *Some Buddhist Perspectives on International Law*. Bruylant Bruxelles: BoutrosBoutros-Ghali Amicorum Discipulorumque Liber

----- 2006. “The Revival of Customary International Humanitarian Law”, dalam Custom as a Source of International Humanitarian Law, disunting oleh Larry Maybee dan Benarji Chakka, halaman 25–40. International Committee of Red Cross, Asian African Legal Consultative Organisation.

-----2007 “Buddhism and Humanitarian Law”, dalam *Handbook of International Humanitarian Law in South Asia*, disunting oleh Venkateshwara Subramaniam Mani, 3–13. Oxford: Oxford University Press.

Wijesinghe, L.C. (terjemahan). 1889. *The Mahāvansa*. 2 Bagian (Vol. 1 volume 1937 Turnour dan volume II). Colombo: G.J.A Skeen, Govt. Printer.

Yifa. 2002. *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: an Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

Yu, Xue. 2005. *Buddhism, War and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle against Japanese Aggression, 1931–1945*, New York: Routledge.