

Phật Giáo

Lịch sử - Xã hội - Con người

Hoang Phong chuyên ngữ

Lời mở đầu của người chuyên ngữ

*Tập san Sagesses bouddhistes (Trí Tuệ Phật giáo) của Tổng hội Phật giáo Pháp, số mới nhất mùa xuân năm 2023, trong phần tin ngắn có nhắc lại một sự kiện khá xưa là vào năm 1983, tức là cách nay đúng 40 năm, chính phủ nước Áo (Austria) và cũng là nước đầu tiên tại Âu châu, chính thức công nhận Phật giáo là một **tôn giáo**. Điều đó đưa đến các thể chế chính thức cùng các chương trình hoạt động xã hội của Tổng hội Phật giáo Áo, chẳng hạn như các sự sinh hoạt của các tổ chức tuyên úy tại các bệnh viện và nhà giam. Thế nhưng đồng thời bản tin cũng nêu lên một sự trùng hợp thật bất ngờ đang xảy ra: chính phủ Bỉ (Belgium) sắp thừa nhận Phật giáo là một nền triết học **phi tôn giáo** (non-conconfessionnel) qua một dự án luật đã được Hội đồng bộ trưởng chính thức chấp nhận. Dự án này đã được Bộ trưởng Tư pháp là Vincent Van Quickenborne đưa ra trước báo chí ngày 17 tháng 3 vừa qua, và dự án này đồng thời cũng cho biết là Tổng hội Phật giáo Bỉ (UBB) đại diện cho cộng đồng Phật giáo Bỉ là cơ quan chính thức đứng ra đối thoại với chính phủ (Tập san Sagesses bouddhistes, đầu tháng 4 năm 2023, tr. 4).*

Những gì nêu lên trên đây cho thấy một sự "nghịch lý" nào đó - nếu có thể nói như vậy - trong Phật giáo. Nếu chúng ta nhìn Phật giáo như là một tín ngưỡng thì chúng ta sẽ thấy phía sau là cả một lâu đài triết học, kể cả khoa học, luận lý học và tâm lý học, và nếu nhìn Phật giáo như là một nền triết học thì chúng ta lại thấy phía sau là cả một tôn giáo với "84 000 phương tiện thiện xảo". Ngay cả những người Âu châu, dù có một vốn liếng triết học lâu đời và một nền khoa học tân tiến, thế nhưng dường như họ cũng cảm thấy một sự hoang mang nào đó trước những bước chân đầu tiên của Phật giáo trên quê hương họ.

"Phật giáo: lịch sử - xã hội - con người" là một loại bài mà người chuyển ngữ mạn phép đề nghị dưới đây không mang chủ đích phân tích hay tìm hiểu sự nghịch lý nêu lên trên đây, mà chỉ là một cách nhìn vào Phật giáo không xuyên qua một lăng kính nào cả, có nghĩa là không nhìn vào Phật giáo qua góc nhìn triết học, cũng không qua góc nhìn tín ngưỡng. Tâm nhìn phi lăng kính đó là một cách nhìn thẳng vào Phật giáo qua các sự kiện **lịch sử, xã hội** và **con người**. Một vài bài khảo luận của các sử gia, học giả sẽ được chọn lựa để chuyển ngữ và giải thích thêm vài chữ và vài câu khúc triết, thế nhưng sự suy tư và phán đoán hoàn toàn dành cho người đọc.

Sau hết, vì một vài lý do và yếu tố người chuyển ngữ xin mạn phép được cáo biệt cùng độc giả sau loạt bài này. Thế nhưng trước hết người chuyển ngữ cũng xin chân thành cảm tạ các độc giả xa gần lâu nay đã bỏ ra đôi chút thì giờ để đọc qua các bài viết và chuyển ngữ trước đây, đồng thời cũng xin tạ lỗi đã làm mất đôi chút thì giờ quý báu của các độc giả khác không đồng quan điểm, kể cả có thể cảm thấy bất bình. Dưới đây là bài thứ nhất, liên quan đến các sự kiện "lịch sử - xã hội - con người" lâu đời nhất trong lịch sử Phật giáo, tức là vào thời đại của Đức Phật. Bài khảo luận này là của Giáo sư André Bareau, mang tựa là *Le Bouddha et les roi / Đức Phật và các vị vua*.

Bài 1

Đức Phật và các vị Vua

(Le Bouddha et les rois)

André BAREAU

(31.12.1921 - 02.03.1993)

Hoang Phong chuyển ngữ

Lời giới thiệu của người chuyển ngữ:

André Bateau (1921-1993) là Giáo sư của trường Collège de France (Trường Đại học của nước Pháp) còn gọi là Collège royal (Đại học hoàng gia) do vua François đệ nhất thành lập năm 1530, đồng thời ông cũng kiêm nhiệm chức vụ giám đốc phân khoa triết học Phật giáo tại trường École pratique des hautes études (EPHE / một cơ chế nghiên cứu và giảng dạy cao cấp của nước Pháp). Ngoài chức vụ giáo sư đại học, ông còn là một học giả nổi tiếng về Phật giáo, thành thạo các thứ tiếng Pali, Phạn, Hán và Tây Tạng. Ông đã để lại khoảng 360 trước tác về Phật giáo, gồm sách và các bài khảo luận, trong đó một số là các công trình khảo cứu với sự hợp tác của các học giả khác. Nhiều nhà sư Á châu từng soạn thảo luận án về Phật giáo tại Pháp dưới sự chỉ đạo của ông. Dù được một số người xem là một trong các học giả uyên bác nhất của nước Pháp trong thế kỷ XX, thế nhưng dường như ông xem danh hiệu đó chỉ là chiếc áo khoác lên người, mà chỉ đơn giản tự nhận mình là một sử gia về Phật giáo. Thế nhưng qua những gì lưu lại thì ông quả là một triết gia sâu sắc, một người Phật giáo chân chính.

Bài khảo luận "Le Bouddha et les rois" / "Đức Phật và các vị vua" được đăng trong tập san Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient / Tập san của Trường Viễn Đông Bác Cổ, số 80, năm 1993, và sau đó đã được đưa lên trang mạng của tập san này. Độc giả có thể tham khảo bản gốc của bài khảo luận này trên mạng theo địa chỉ liên kết: https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1993_num_80_1_2187. Sau hết cũng xin lưu ý độc giả về cách nêu lên các quy chiếu (references) về kinh sách trích dẫn, sau đó là các chi tiết liên quan đến lãnh vực thuật ngữ.

Tác giả ghi chú với các quy chiếu (references) thật chính xác về nguồn gốc các kinh sách tham khảo, thế nhưng, tư liệu Phật giáo thì lại vô cùng phong phú và phức tạp. Trên phương diện tổng quát thì các tư liệu này gồm có hai thể loại: trước hết là các kinh điển nòng cốt bằng tiếng Pali, còn gọi là Tam Tạng Kinh / Tripitaka, trong đó có hai Tạng quan trọng nhất là Tạng Kinh / Suttapitaka và Tạng Luật / Vinayapitaka; thể loại thứ hai là các kinh điển bằng tiếng Phạn, và các kinh này thì lại được xem là dịch lại từ các kinh bằng tiếng Pali. Các bản kinh tiếng Phạn không hoàn toàn trung thực với các bản kinh nòng cốt bằng tiếng Pali, cũng không thống nhất giữa các học phái. Các bản kinh tiếng Hán lại được dịch lại từ các bản kinh tiếng Phạn của các học phái này, trong số đó chủ yếu nhất là các học phái Sarvāstivāda, Mahāsāṃghika và Dharmaguptaka, kinh điển thuộc thể loại thứ hai gồm tiếng Phạn và tiếng Hán được gọi chung là Tam Tạng Kinh A-hàm / Tripitaka-Āgama. Các kinh bằng tiếng Hán này được lưu trữ tại Trung quốc và các nước tu tập theo Phật giáo Trung quốc. Tại Nhật bản vào đầu thế kỷ XX, Nhật hoàng Taisho đưa ra một sắc lệnh bắt buộc tất cả chùa chiền trong nước phải liệt kê kinh sách lưu giữ. Trong dịp này toàn bộ Tam Tạng Kinh A-hàm được sưu tập thật nghiêm chỉnh và đầy đủ trong suốt một thời khá dài từ năm 1922 đến năm 1935, và được gọi là Taisho Tripitaka-Āgama. Các học giả ngày nay dựa vào phiên bản bằng tiếng Hán này của Nhật bản để tra cứu và trích dẫn, trong bài khảo luận của Giáo sư André Bareau thì các trích dẫn và tham khảo này được ghi chú dựa vào phiên bản Taisho bằng cách nêu lên chữ T. kèm theo số tập cùng số trang trong từng tập. Đối với kinh điển nòng cốt thì Giáo sư André Bareau căn cứ vào phiên bản gốc bằng tiếng Pali do Hiệp Hội Văn Bản Pali (Pali Society Text) sưu tập. Các cách quy chiếu (references) này rất khó truy tìm, ngày nay kinh điển được chia ra từng bài kinh riêng biệt và được đánh số từng bài kinh một. Trong bản chuyển ngữ dưới đây, một số kinh quan trọng sẽ được truy tìm và ghi chú thêm bằng cách dựa vào cách quy chiếu thông dụng ngày nay với mục đích giúp người đọc tra cứu và xem thêm nếu cần.

Một số các chi tiết khác trong bản chuyển ngữ tiếng Việt dưới đây liên quan đến cách dùng chữ và hành văn. Giáo sư André rất chính xác trong cách dùng chữ và rất khúc triết trong cách hành văn, do đó việc dịch thuật rất tế nhị, rất khó giữ được sự trung thực đối với nguyên bản, và đồng thời thiết nghĩ cần phải minh định về một vài chi tiết liên quan đến cách dùng chữ trong bản dịch. Sau sự tịch diệt của Đức Phật, hàng chục học phái được hình thành, thế nhưng các học phái này không chủ trương các nền tảng tư tưởng mới, mà chỉ dựa vào

các cách hiểu và diễn đạt với ít nhiều khác biệt về Giáo huấn của Đức Phật. Giáo sư André Bareau do đó không gọi là các cách diễn đạt mới này là các "học phái" mà chỉ gọi là các "nhóm người" chủ trương một cách hiểu nào đó về Giáo huấn của Đức Phật, chẳng hạn như "những người" Sarvāstivādin, tức là những người có cùng một quan điểm thuộc ["học phái"] Sarvāstivāda, v.v. Ngoài ra đối với các vương quốc thời bấy giờ cũng vậy, không có ranh giới rõ rệt, Giáo sư André Bareau không gọi là các quốc gia, xứ sở hay đế quốc mà chỉ gọi là các người dân trong một vùng lãnh thổ cai trị bởi một vị vua, chẳng hạn như các người dân Maghada (Ma-kiệt-đà) nhưng không gọi là quốc gia, xứ sở, vương quốc hay đế quốc Maghada. Vì tính cách gãy gọn và tránh bớt sự lặp lại trong các câu chuyển ngữ tiếng Việt, nên đôi khi không hoàn toàn tôn trọng được các cách gọi rất tinh tế và ý nhị này. Ngoài ra trong bài khảo luận của Giáo sư André Bareau, các danh từ riêng và các danh từ chung đều được ưu tiên viết bằng tiếng Phạn, nếu các chữ này được kèm thêm một chữ thứ hai, thì chữ thứ hai sẽ là tiếng Pali. Sau hết là một bài viết của ký giả Christian Makarian được trình bày dưới hình thức một bài phỏng vấn Giáo sư André Bareau, sẽ được ghép thêm trong phần phụ lục nhằm giúp chúng ta tìm hiểu thêm về quan điểm của vị Giáo sư uyên bác này về Phật giáo nói chung.



Giáo sư học giả **André Bareau**
(1921-1993)

Đức Phật và các vị Vua

Di cảo của vị hàn lâm quá cố Robert Linga (1892-1972) vừa được xuất bản gần đây mang tựa "*Các Hoàng thân Phật giáo*" (Robert Lingat - *Royautés bouddhiques, Azoka et la fonction royale à Ceylan*, deux études éditées par G.

Fussman et É. Meyer, Paris, EHESS, 1989), phân tích rất chi tiết và tinh vi các mối liên hệ giữa Phật giáo và vua chúa của nước Ấn cổ đại, nhất là vị vua nổi tiếng Azoka, cùng các vị vua khác của xứ Tích Lan. Vị hàn lâm này nêu lên thật rõ ràng quyền uy của hoàng triều hoàn toàn trái ngược lại với nếp sống khổ hạnh của các nhà sư Phật giáo. Điều đó khiến những người Phật giáo thế tục cảm thấy quá khó - hoặc không thể - giữ được năm giới luật đạo đức mà mình phải tuân thủ [trên nguyên tắc]. Thật vậy, làm vua thì phải có bốn phạm trù phạt thật nghiêm khắc các thần dân phạm tội bằng mọi cách, kể cả án tử hình. Hơn nữa nhiệm vụ của hoàng triều tự nó mang bản chất hiếu chiến, một vị vua tự mình vi phạm bạo lực, hoặc ra lệnh sử dụng bạo lực để chống lại kẻ thù bên ngoài, hoặc những kẻ nổi loạn bên trong đế quốc của mình. Trong bối cảnh đa thê của các gia đình hoàng tộc vào các thời kỳ cổ đại, thì các cuộc nội loạn như vậy tiếc thay không phải là chuyện hiếm hoi, lịch sử thuật lại vô số những cuộc nội loạn như vậy.

Trong nước Ấn Phật giáo kể cả các nước láng giềng, chẳng hạn như Tích Lan và cả trong toàn vùng Đông Nam Á cũng vậy, chuyện một vị vua tự nguyện thoái vị để trở thành một người tỳ-kheo (*bhikkhu / một người tu hành Phật giáo, một người xuất gia, một người bước theo con đường của Đức Phật*) quả hết sức hiếm hoi, kể cả các trường hợp bị các hoàng thân tranh ngôi hoặc các vương hầu thù địch truất phế [và ép buộc phải đi tu], thì cũng không phải là chuyện thường thấy. Vào các thời đại tân tiến hơn, chúng ta thường thấy các vị hoàng thân vị thành niên ẩn cư vài tháng trong một ngôi chùa, thì đây chỉ là cách tôn trọng truyền thống lâu đời mà tất cả những người trẻ tuổi trong nước phải tuân thủ, thật ra thì phép ẩn cư [ngắn hạn] ấy cũng chỉ được khuyến khích khi vương quyền vững mạnh. Vào các thời kỳ xa xưa, kể cả từ thời đại của Đức Phật, tình trạng bất ổn chính trị luôn là một áp lực nặng nề, do vậy việc thoái vị khó có thể xảy ra mà không gây ra các mối hiểm nguy khiến xứ sở lâm vào cảnh đau thương, dù là vì các nguyên nhân trong nước hay từ bên ngoài cũng vậy.

Trong kinh điển nòng cốt (*Tam Tạng Kinh bằng tiếng Pali*) chỉ thấy nêu lên một trường hợp duy nhất về sự tự nguyện thoái vị, thế nhưng dường như chuyện đó cũng chỉ là một huyền thoại. Theo Tạng luật của các nhóm (*các học phái*) Theravadin, Mahāsāsaka và Dharmaguptaka, thì vị vua trẻ tuổi của bộ tộc Sākya (*Thích Ca*) là Bhaddiya hay Bhādrīka, đã từng thoái vị để trở thành một người tu hành. Thế nhưng điều đó cũng chỉ xảy ra sau khi người em nhiều lần khuyên bảo và thúc dục ngài nhường ngôi. Mỗi lần người em thôi thúc thì vị vua

này đều tìm cách thoái thác, hoặc xin hoãn thêm một thời gian nữa, vin có là phải gánh vác trọng trách triều đình, và sau cùng thì đành phải chấp nhận. Trách nhiệm chôn triều đình và cuộc sống nơi tu viện luôn được xem là hoàn toàn trái ngược nhau từ các thời kỳ cổ đại, trước cả kỷ nguyên của chúng ta, tức là từ các thời kỳ khi các truyền thống kinh điển nòng cốt bắt đầu được hình thành, và dù Phật giáo từng tìm đủ mọi cách đề cao vai trò của người tỳ-kheo trong xã hội nhằm khuyến khích vua chúa - ít nhất cũng được một người (*như đã được nói đến trên đây*)- thoái vị và từ bỏ mọi ưu đãi.

Rất sớm, và cũng có thể là quá sớm, mối quan hệ (*liên hệ, tương giao*) giữa một con người đáng kính là Đức Phật và tầng lớp vương quyền đã được xác định thật dứt khoát (*minh bạch*). Trước hết, Đấng Thế Tôn được sinh ra trong đẳng cấp chiến binh gọi là Ksatriya (*tức là đẳng cấp thứ hai trong bốn đẳng cấp xã hội, là giới quý tộc, tướng sĩ..., đẳng cấp thứ nhất và cao nhất trong xã hội là giới tu sĩ bà-la-môn*), và đẳng cấp này cũng là đẳng cấp của vua chúa (rāyan). Sự kiện này được công nhận bởi toàn thể truyền thống Phật giáo, không có một ngoại lệ nào cả (*không có một học phái hay tông phái nào không chấp nhận sự kiện Đức Phật xuất thân từ đẳng cấp quý tộc và vua chúa*), vì vậy sự kiện này có thể được xem như là một sự thật lịch sử (*Đức Phật xuất thân từ đẳng cấp hoàng gia và quý tộc đầu sao cũng tạo được nhiều ảnh hưởng hơn trong một xã hội đẳng cấp, so với một người xuất thân từ các đẳng cấp dân dã*). Ngoài ra cũng có một sự kiện khác được xem là đương nhiên: đó là vị Suddhodana (*Tịnh Phạn*), thân sinh của Đức Phật, theo truyền thống thì vị Suddhodana là vua của bộ tộc Sākya (*Thích Ca*), trị vì tại kinh thành Kapilavastu (Ka-tì-la-vệ). Sự kiện này có vẻ thiếu vững chắc, bởi vì bộ tộc Sākya, cũng như các bộ tộc nhỏ khác trong vùng, chẳng hạn như các bộ tộc Malla (*Mạt-la*), Vriji (*còn viết là Vajji hay Vriji, một lãnh thổ nằm giữa thủ đô Delhi và thành phố Agra ngày nay, kinh sách Hán ngữ dịch âm là Bạt-kì*), Kraudya, và nhiều tộc khác nữa, tất cả cùng sinh hoạt dưới một thể chế cộng hòa, lãnh đạo bởi các thành phần quý tộc, [thể chế đó] không cần đến một vị đế vương nào cả. Hơn nữa, tên gọi của vị thân sinh của Đấng Thế Tôn, tức là chữ Suddhodana, nguyên nghĩa là "Một người tương tự như một bát cháo (*bát com*) tinh khiết", quả vậy, thật hết sức lạ lùng, ý nghĩa đó gợi lên hình ảnh của một chiến sĩ (*gánh chịu gian khổ*), kể cả một vị vua (*một vị đế vương liêm khiết*), cách gọi tâng bốc này là một thói tục quen thuộc của dân tộc Ấn. Sự ca ngợi về con người cao quý của Đức Phật không phải chỉ có vậy, tên gọi Sākya (*Thích Ca*) của bộ tộc của Đức Phật còn có nghĩa là "nhiều khả năng" hay "can trường", sự tôn vinh đó không khỏi khiến chúng ta liên

tướng đến vị Thầy (*tức là Đức Phật*) của họ thuộc một gia đình hoàng tộc "hùng mạnh", một vị đế vương của một Đế quốc phi nhiêu và giàu có, điều đó chính là nguyên nhân đưa đến các huyền thoại (*các sự tưởng tượng*) về cuộc sống an nhàn và xa hoa của vị hoàng tử trẻ tuổi Gautama (*Cồ-đàm*), sống trong ba lâu đài khác nhau cùng với một đoàn gia nhân đông đảo, v.v. Dòng dõi của của vị Gautama cũng được ghép chung với các vị đế vương lừng danh tiếp nối nhau trị vì nước Ấn suốt trên dòng lịch sử. Theo sự tiên đoán từ lúc mới sinh thì sau này khi lớn lên vị hoàng tử trẻ tuổi Gautama sẽ có hai sự nghiệp tương lai để chọn, cả hai sự nghiệp đó đều thật phi thường ai mà chẳng dám mơ ước: một là trở thành một vị đế vương toàn cầu (cakravartin rājan) trị vì toàn thể thế giới, hai là trở thành một Đấng Giác Ngộ hoàn hảo và tối thượng (samyak-sambuddha). Thế nhưng vị hoàng tử trẻ tuổi quyết tâm không chọn sự nghiệp thứ nhất mà bước theo con đường thứ hai. Sự so sánh giữa hai sự nghiệp đó cũng hàm ý nêu lên Đấng Thế Tôn ít nhất trong lãnh vực xã hội cũng phải ngang hàng với một vị đế vương toàn cầu, một hình thức mơ ước từ muôn thuở của các vị tiểu vương trên đất Ấn, bởi vì đối với họ thì vị ấy cũng là vị siêu việt nhất đối với tất cả giống người. Thế nhưng đối với các môn đệ của mình thì Đức Phật còn cao hơn cả vị đế vương ấy, bởi vì một người khổ hạnh, nhất là một người khổ hạnh Phật giáo, luôn được xem là cao cả hơn người thế tục, dù cho người thế tục là một vị vua hùng mạnh nhất cũng vậy (*ngày nay một số người tu hành ăn ba bữa, được cung phụng đủ mọi thứ tiện nghi, trà nước, khách khứa suốt ngày, không còn giữ được ý nghĩa của một người khổ hạnh đúng với ý nghĩa của nó vào các thời xa xưa trong thung lũng sông Hằng. Phải chăng những người khổ hạnh ngày nay đã tự đánh mất sự cao quý đó của mình*).

Mục đích của bài viết này là nhằm nêu lên các mối liên hệ từng xảy ra giữa Đức Phật và các vị vua (rājan) bằng cách dựa vào các kinh điển xưa mang tính cách nòng cốt của Phật giáo. Qua một khía cạnh nào đó thì bài viết này là nhằm bổ túc thêm cho quyển sách của [học giả quá cố] Robert Lingat đã được nói đến trên đây, bởi vì quyển sách này đề cập quá vắn tắt về chủ đích chính xác trên đây (*tức là các sự giao tiếp giữa Đức Phật và các vị vua*), lý do có thể là vì các tư liệu về chủ đề này dường như mang nhiều huyền thoại hơn là lịch sử, trong khi chủ đích của quyển sách trên đây (*của học giả Robert Lingat*) lại thuộc vào lãnh vực lịch sử .

Tương tự như các công cuộc tra cứu của chúng tôi trước đây, chủ đích của bài viết là nhằm tìm hiểu các câu chuyện đã được dựng lên trong kinh điển nòng

cốt liên quan đến Đấng Thế Tôn cùng các nhân vật - trong trường hợp này là các vị vua thuộc vào thời đại của Ngài - và một số các chi tiết khác nhằm vén lên một phần nào đó tấm màn bao phủ Phật giáo nguyên thủy và dòng lịch sử của nền Phật giáo này. Nhằm giữ nguyên phương pháp nghiên cứu của chúng tôi từ trước đến nay, đối với bài viết này cũng vậy, chúng tôi sẽ đối chiếu các văn bản bằng tiếng Pali với các bản dịch song hành sang tiếng Hán, bằng cách cho rằng tất cả đều có cùng một giá trị như nhau, dù điều đó chỉ là tương đối mà thôi, tức là cho đến khi nào chưa có một bằng chứng nào khác trái ngược lại, chẳng qua là vì không có một tư liệu nào trong số đó (*bằng tiếng Pali hay tiếng Hán*) hoàn toàn ngược về (*thuộc vào*) chính thời đại của Đấng Thế Tôn cả. Những gì thuật lại trong các tư liệu đó (*kể cả kinh điển nòng cốt bằng tiếng Pali*) vì thế cũng không thể được xem là các bằng chứng hoàn toàn trung thực.

Trước hết chúng ta hãy tìm hiểu các mối giao tiếp giữa Đức Phật và các vị vua trong trung bộ châu thổ sông Hằng. Theo kinh sách nòng cốt cho biết thì trong vùng rộng lớn đó có rất nhiều nhóm dân cư khác nhau, các dân tộc thiểu số, các dân tộc và các sắc tộc khác nhau. Sở dĩ chúng ta biết được các điều này là nhờ vào kinh điển nòng cốt của Phật giáo [thuật lại], hoặc gián tiếp hơn là nhờ vào các tư liệu [lịch sử] khác vào thời đại đó của nước Ấn, của những người theo đạo Bà-la-môn và nhất là của những người theo đạo Jain.

Ranh giới phân chia các vùng cư trú của các nhóm dân trên đây khá lu mờ, trừ trường hợp biên giới [thiên nhiên] là con sông Hằng phân chia lãnh thổ của dân tộc Magadha (Ma-kiệt-đà) và lãnh thổ của dân tộc Vriji. Hơn nữa, các biên giới này biến đổi không ngừng (*vì chiến tranh*), do vậy vị trí của các vùng lãnh thổ của các nhóm dân tộc này không thể xác định một cách chính xác được, mà chỉ là những sự phỏng đoán mà thôi. Những gì quan trọng hơn trong các vương quốc đó là các vùng đô thị lớn giúp xác định được một phần nào vị trí của các vương quốc này, bởi vì các vùng đô thị trong các vương quốc đó ngày nay vẫn còn lưu lại một số di vật hoặc các dấu tích ghi khắc, giúp chúng ta xác định được vị trí của các vùng đô thị đó một cách khá chính xác. Chẳng hạn như các thị trấn Bénarès (*Ca-tỳ-la-vệ, ngày nay là Varanasi*), Pātalputra (*Hoa Thị Thành, nằm bên cạnh thị trấn Patna ngày nay*), Rājagṛha (*Vương Xá, tên ngày nay là Rajgir*), Sravastī (*Xá Vệ, di tích lưu lại được tìm thấy trong tiểu bang Uttar Pradesh, cách thị trấn Lucknow 120 cây số về phía Bắc*), Kausāmbī (*Câu-đàm-di, tên ngày nay là Kosam, nằm về phía Tây bắc thành phố Allahabad*) và Vaisālī (*Vệ-xá-li, cách thị trấn Patna ngày nay khoảng bốn mươi cây số*). Vị trí

của các thị trấn kém quan trọng hơn, nhờ vào các di tích còn lưu lại đến nay, cũng đã được xác định, đôi khi cũng chỉ gần đây thôi, chẳng hạn như trường hợp của các thị trấn Kusinagara (*Câu-thi-na*), Kapilavastu (*Ca-tì-la-vệ*) và Lumbini (*Lâm-tì-ni*). Và cũng nhờ đó chúng ta phỏng đoán được vị trí của các lãnh thổ quan trọng, nơi mà các dân tộc Kasi (*Ka-di*), Magadha (*Ma-kiệt-đà*), Kosala (*Kiêu-tát-la*), Vatsa (*Bạt-sa*), Vrji (*Bạt-kì*), Malla (*Mạt-la*) và Sākya (*Thích-ca*) từng sinh sống vào thời đại của Đức Phật.

Mục đích của bài viết này là tìm hiểu các mối liên hệ (*các mối giao tiếp*) có thể đã từng xảy ra giữa Đức Phật và vua chúa vào thời bấy giờ mà Ngài biết hoặc từng giao du với họ, tất nhiên là chúng ta có thể tin vào những gì thuật lại trong kinh điển mà chúng ta hiện có. Việc nghiên cứu này sẽ được giới hạn trong vùng trung bộ của đồng bằng sông Hằng, nơi mà Đấng Thế Tôn đã trải qua một cuộc sống phiêu bạt và khổ hạnh (parivrājaka) thật dài trong cuộc đời mình, và cũng sẽ được giới hạn trong khoảng thời gian khi Ngài còn tại thế, tức là vào khoảng thế kỷ thứ V trước kỷ nguyên của chúng ta (*trước Tây lịch*), dựa vào các kết quả có thể tin tưởng được, mang lại từ cuộc hội thảo tổ chức tại Göttingen (The Dating of the Historical Buddha, edited by H. Bechert, Abhandlungen, der Akademien der Wissenschaften in Göttingen, 1 (1991), và 2 (1992) vào tháng Tư năm 1988, nhằm xác định ngày tháng liên quan đến Parinirvāna (*Đại-bát niết-bàn / sự tịch diệt của Đức Phật*)).

Tất cả các công cuộc khảo cứu hiện đại, trên phương diện khảo cổ cũng như triết học, liên quan đến vùng trung bộ đồng bằng sông Hằng nhất loạt cho thấy vào thế kỷ thứ V [trước kỷ nguyên của chúng ta] trên đây (*tức là vào thời đại của Đức Phật*) vùng này luôn trong tình trạng biến đổi, tuy tuần tự nhưng vô cùng quan trọng, đánh dấu giai đoạn mở đầu của một quá trình đô thị hóa, đưa đến một sự phát triển kinh tế thật rõ nét, nhất là trong lãnh vực thương mại, và đồng thời tạo ra một tầng lớp mới [trong xã hội] gồm các thương nhân (vanij và sresthin) (*vanij là những người buôn bán trong các vùng đô thị, sresthin là những người làm các công việc môi giới, kế toán, quản lý, cho vay...*) và các đoàn du mục chuyên chở hàng hóa bằng xe bò. Sự mở mang đó đưa đến tình trạng hợp nhất chính trị (*một xã hội phát triển dựa vào việc giao thương cần đến sự hợp nhất trên phương diện tổ chức và sinh hoạt chung, tạo ra một thể chế chính trị chặt chẽ và hợp lý hơn*). Quá trình diễn tiến này cũng đã bắt đầu từ trước đó (*trước cả thời đại của Đức Phật*) và chấm dứt vào thế kỷ sau đó dưới triều đại Nanda và sau đó là triều đại Maurya. Sự hợp nhất trên đây từng trải qua

một giai đoạn quyết liệt nhất vào thời đại của Đức Phật với sự hùng mạnh ngày càng gia tăng của đế quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) (*đế quốc Magadha đánh chiếm đế quốc Kosala và sáp nhập đế quốc này vào lãnh thổ của mình, tác giả Andrée Bareau sẽ nói đến sự kiện này chi tiết hơn trong các phân đoạn dưới đây*). Ba lãnh vực biến đổi đó - đô thị hoá, phát triển kinh tế và hợp nhất chính trị - dường như cùng diễn tiến đồng loạt với nhau.

Việc dựng lại "hậu cảnh sân khấu" trên đây [và tiếp theo cả dưới đây] thiết nghĩ không hẳn là một sự dư thừa; mà là cách giúp chúng ta theo dõi và tìm hiểu mạch lạc hơn các sự chuyển biến cùng các tình tiết trong các câu chuyện nêu lên trong kinh điển nòng cốt thuật lại cuộc sống của Đức Phật và các nhân vật quan trọng mà kinh sách cho biết là Đức Phật đã từng giao tiếp với họ. Vào thời đại bấy giờ, và cả sau đó suốt trong một khoảng thời gian thật dài, thung lũng sông Hằng từng là một vùng rừng rậm và đầm lầy mênh mông, luôn trong tình trạng đang được khai hoang. Trong cảnh rừng hoang sơ [đang được khai phá] đó, làng mạc và phố thị dần dần được thiết lập, tuy còn thưa thớt [và cách biệt nhau] nhưng đã bắt đầu đông dân. Chung quanh các làng mạc là các vùng đất dành vào việc canh nông, chủ yếu gồm các ruộng lúa và các khu vườn cây trái, tạo sinh kế cho dân chúng trong toàn vùng. Các khóm dân cư đó ngấp chím trong cảnh rừng hoang vắng, trong các vùng rừng già (aranya, vana, jangala), việc giao thông gồm một hệ thống đường mòn (mārga) thưa thớt và nhiều nguy hiểm, ngược xuôi trên các nẻo đường đó là người đi bộ và xe bò, đôi khi cũng thấy có những người cưỡi ngựa hoặc cưỡi voi đã được thuần hóa. Làng mạc và các phố thị được thiết lập gần các nơi có sông ngòi, chằng chịt trong toàn vùng. Người dân cần có nước để uống, tắm rửa, giặt giũ, rửa ráy nôi niêu, sự "tinh khiết" là cả một thói tục lâu đời của người dân Ấn (*nhận xét này rất tinh tế: sự "tinh khiết hoá" tâm linh là một sự ám ảnh rất lớn đối với Ấn giáo nói chung, họ thờ cúng lửa thiêng và dùng lửa thiêng như một phương tiện cụ thể để tinh khiết hóa tâm thân và cả tâm linh của họ, hỏa táng cũng mang ý nghĩa này. Trong khi đó việc dùng nước để rửa tội là phương tiện cụ thể của các tín ngưỡng Tây phương. Nói chung con người luôn cảm thấy mình "không tinh khiết", các hình thức xưng tội - mea-culpa - tha tội, rửa tội, dâng sớ cầu an, cầu siêu, cúng sao giải hạn... là các phương tiện của tôn giáo nói chung. Giáo lý Phật giáo cho rằng tội lỗi và các thứ ô nhiễm là kết quả phát sinh từ sự u mê tâm thân - vô minh - của chính mình, một sự hiểu biết sai lầm về hiện thực, phát sinh từ các cảm xúc thèm khát, đam mê và bám víu của mình. Thay vì dùng lửa hay dùng nước để tẩy xóa thì Phật giáo chủ trương mỗi cá nhân phải tự phát huy một sự*

hiểu biết đúng đắn - còn gọi là trí tuệ - để xóa bỏ sự u mê đó, những sự hiểu biết sai lầm đó của chính mình). Thế nhưng sông ngòi, nhỏ hay lớn cũng vậy, dường như không thấy được sử dụng như là một phương tiện giao thông; trong kinh điển chỉ thấy nêu lên sông ngòi như là một hình thức chướng ngại (tīrtha) (một nơi sông nước biểu trưng một sự ngăn chận hay cản trở) phải vượt qua bằng thuyền, bằng bè hay bằng các phương tiện khác. Lý do có thể là vì khí hậu gió mùa khiến sông ngòi khó dùng vào việc di chuyển, mùa khô thì đáy sông tro cát, mùa mưa thì lũ lụt (hình ảnh nói lên sự cản trở này thường thấy nêu lên trong kinh điển, chẳng hạn như trong kinh Alagaddūpama-Sutta / "Câu chuyện về người tỳ-kheo đầu tiên bị loại khỏi Tăng đoàn" - MN 22. Dường như học giả André Bareau cảm thấy đôi chút ngạc nhiên khi nhận thấy kinh sách không nói gì đến hệ thống sông ngòi trong thung lũng sông Hằng được sử dụng như một phương tiện giao thông. Nói chung học giả André Bareau nêu lên các chi tiết trên đây về thiên nhiên và sự sinh hoạt xã hội của người dân trong thung lũng sông Hằng là cách phác họa lại khung cảnh thiên nhiên - tức là những gì làm "hậu cảnh" hay tấm "bình phong" cho các câu chuyện thuật lại trong kinh điển về Đức Phật. Tuy nhiên, việc giao thông bằng ghe thuyền thì dường như không thấy nói đến mà chỉ nêu lên như là các chướng ngại phải vượt qua, chẳng hạn như trong một vài bản kinh)

Vùng đất đai mênh mông và bằng phẳng gần như khắp nơi đều được phủ lên bởi một lớp đất phù sa mới thật dày. Nhà cửa và các công trình kiến trúc khác thường chỉ là vách đất nhồi rơm, sườn gỗ, vật liệu này thật dồi dào vì rừng rậm khắp nơi, mái nhà lợp rơm, ngay cả ngày nay trong các vùng thôn quê trên đất Ấn người ta vẫn thấy các gian nhà như vậy. Gạch bằng đất sét phơi khô hoặc gạch nung, và gạch nung thì chỉ thấy xuất hiện rất muộn trong thung lũng sông Hằng. Cách xây tường bằng gạch có thể đã được du nhập từ nền văn minh cổ đại Indus (là nền văn minh trong thung lũng sông Indus thuộc miền Tây bắc bán lục địa Ấn Độ, ngày nay thuộc lãnh thổ của các nước Pakistan và Afghanistan), và dường như cách xây cất (bằng gạch) này vẫn chưa được phổ biến rộng rãi. Đá rất hiếm, phải mang từ các dãy đồi cao ven vùng phía bắc của cao nguyên Dekkham, cách hàng nhiều chục cây số về mạn Nam của sông Hằng và sông Yamuna, hoặc cũng có thể lấy từ các mỏm đá rải rác trôi lên khỏi lớp đất phù sa, dọc theo hai bên bờ của hai con sông này, hoặc xa hơn về mạn Bắc của cao nguyên Dekkham. Đó là một loại đá sa thạch màu đỏ nổi tiếng mà người ta thấy ngày nay tại Chunar (là một thị trấn nhỏ, nơi có các di tích cổ xưa xây dựng bằng đá sa-thạch đỏ, thị trấn Chunar chỉ cách Varanasi / Banarès / Ba-la-nại

khoảng 25 cây số), các khối đá này được lấy từ một mỏm đá cách thị trấn Banarès khoảng 40 cây số về phía Tây nam. Các khối đá này, hai thế kỷ sau thời đại của Đức Phật, cũng đã được vua Asoka sử dụng để tạc các trụ đá dùng để ghi khắc các chỉ dụ nổi tiếng của triều đình, mặt đá được mài bóng thật tinh xảo trước khi ghi khắc.

Đối với kinh đô Rājagṛha (Vương Xá) của dân tộc Magadha (Ma-kiệt-đà) thì hoàn toàn khác hẳn, vị trí của kinh đô này nằm vào giữa hai dãy đồi đá sừng sững tạo ra một bức thành lũy thiên nhiên, ngoài ra còn được tăng cường thêm bởi một hệ thống tường thành khổng lồ kéo dài suốt 40 cây số. Kinh đô Rājagṛha nhờ đó đã từng giữ một vị thế chiến lược vô song, kiên cố hơn nhiều so với các thị trấn khác trong vùng, chẳng hạn như Bénarès (*Ba-la-nại*), Srāvastī (*Xá-vệ*), Vaisali (*Vệ-xá-li*), Kausāmbī (*Câu-đàm-di*), v.v. Các thị trấn này nằm trong các vùng đồng bằng, vì vậy thành lũy cũng chỉ được xây dựng bằng đất, hoặc khá lắm thì cũng chỉ bằng gạch nung và gỗ, chẳng hạn như tường thành của Pāṭaliputra (*Hoa Thị Thành*) xây dựng một thế kỷ sau đó. Sự kiện này cũng có thể là một trong các nguyên nhân khiến dần dần - thế nhưng cũng khá nhanh chóng - đưa đến quyền bá chủ của các vị vua của xứ Magadha (Ma-kiệt-đà) (*nhờ vào vị trí kiên cố với tường thành vững chắc của kinh đô Rājagṛha / Vương Xá*), giúp các vị vua này thống lãnh toàn bộ thung lũng sông Hằng bắt đầu từ thời kỳ đó, và rất có thể là cả sau đó, kể từ cuối thế kỷ thứ V trước kỷ nguyên của chúng ta, tức là vào những năm sau cùng của Đấng Thế Tôn.

Nếu có thể tin vào những gì nêu lên trong kinh sách, thì Đức Phật từng có những sự tiếp xúc trực tiếp với cả hai đế quốc hùng mạnh và rộng lớn nhất trong toàn vùng là đế quốc Kosala (Kiêu-tát-la) nằm về phía Tây-bắc và đế quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) nằm về mạn Đông-nam.

Dân tộc Kosala (Kiêu-tát-la) sinh sống trong vùng trung lưu của con sông Sarayū (*tên ngày nay là của con sông này là Gogra*) và con sông Aciravatī (*tên ngày nay là Rapti*), nằm thật xa về mạn Bắc của thị trấn Prayāga (*tên ngày nay là Allahabad*), nơi mà con sông Yamunā bắt đầu đổ vào sông Hằng. Trước thời đại của Đức Phật không lâu, thì thủ đô của dân tộc Kosala (Kiêu-tát-la) là Sāketa, nằm trên bờ phía nam của con sông Sarayū sát bên cạnh thị trấn Faizabad ngày nay, do vậy thị trấn nổi tiếng Ayodhyā (*một thành phố cổ và cũng là một thánh địa của Ấn giáo ngày nay*) nằm trong tỉnh Rāma cũng có thể chính là kinh đô Sāketa của đế quốc Kosala (Kiêu-tát-la) trong quá khứ. Thế

nhưng [sau đó] thì dân tộc Kosala (Kiêu-tát-la) dời thủ đô đến Srāvasti (Xá-vệ), nằm trên bờ con sông Aciravatī, cách 80 cây số về mạn Bắc của thị trấn Sāketa. Tại nơi này, gần hai ngôi làng Saheth và Maheth, người ta khám phá ra các di tích rất phong phú và khá quan trọng về thị trấn này (*tức là thành Xá-vệ*) cùng các vùng ngoại ô của thị trấn này.

Vào thế kỷ thứ V trước kỷ nguyên của chúng ta, dường như vua chúa của đế quốc Kosala (Kiêu-tát-la) áp đặt quyền thống trị của mình đối với hầu hết các tiểu quốc theo thể chế cộng hòa quý tộc (*các bộ tộc quản lý bởi các gia đình quý tộc*) nằm vào mạn Đông của lãnh thổ của họ, một vùng lãnh thổ rộng lớn kéo dài đến tận con sông Gandaki, và bộ tộc Sākya (Thích-ca) (*bộ tộc của thân phụ Đức Phật*) là một trong số các bộ tộc đó, thuộc lãnh thổ mênh mông của đế quốc Kosala. Hơn nữa các vị vua Kosala còn sáp nhập toàn bộ lãnh thổ của một đế quốc xưa rất nổi tiếng là Kāsi (Ka-di) nằm thật xa về phương Nam, và kinh đô của đế quốc này là Vārānasī mà chúng ta thường quen gọi là Bénarès (Ba-la-nại). Thế nhưng không phải vì thế mà nền độc lập của dân tộc Kāsi và các cuộc chiến đấu của họ chống lại đế quốc Kosala (Kiêu-tát-la) đã hoàn toàn rơi vào quên lãng, mà vẫn còn truyền tụng thật lâu dài về sau này. Trong tập truyện Jātaka (*Bốn sanh truyện, Bốn sanh Kinh*) có một nhân vật mang tên là Brahmadata, vị này là vua của xứ Kāsi, trị vì tại kinh đô Vārānasi. Trong quyển tự điển về các danh từ riêng bằng tiếng Pali, tác giả Malalasekera (1899-1973, *một học giả Phật giáo lỗi lạc của Tích Lan*) cho rằng Brahmadata rất có thể là tên gọi của cả một triều đại gồm chung trong đó tất cả các vị vua của Bénarès (Vārānasi / Ba-la-nại) (G.P. Malalasekera; *Dictionary of Proper Names*, 2 vol., 1937, reprint, London, 1960). Điều này quả đáng lưu ý, bởi vì nhân vật này (*Brahmadatta*) trong tập truyện Jātaka không hề được xem là tiền thân của Đức Phật, mà chỉ là một nhân vật, một vị Bodhisattva (*Bồ-tát*) nào đó được nêu lên nhằm mục đích xác định khung cảnh thời gian và không gian xảy ra câu chuyện. Câu chuyện này (*trong tập Jataka / Bốn sanh Kinh*) gợi lên một huyền thoại tuyệt đẹp và rất nổi tiếng trong Vinayapitaka (*Luật Tạng trong Tam Tạng Kinh*) thuật lại hai nhân vật là Dīghīti (*vua của xứ Kosala, một vị vua yếu đuối trị vì một lãnh thổ nhỏ bé và nghèo nàn*) và Dighāvu (*vua của xứ Kāsi, can trường trị vì một lãnh thổ rộng lớn và sung túc*), câu chuyện thuật lại Đức Phật không sao giải hòa được sự tranh chấp giữa các nhà sư trong xứ Kausāmbi (*Câu-đàm-di / kinh đô của xứ Vatsa / Bạt-sa*). Vị vua hung ác là Brahmadata (*Phạm Thu Vương, vua của xứ Kāsi*) không khiêu chiến, bắt thần tấn công vị vua hiền lành và ngay thẳng của dân tộc Kosala là Dīghīti - tên gọi này là theo kinh điển bằng

tiếng Pali; thế nhưng lại bị vị vua này (*vị vua hiền lành*) đánh bại hoàn toàn. Sau đó vua Brahmadatta (*tức là vị vua hung ác Dighāvu*) của xứ Kāsi lại lợi dụng sự khoan hồng của vua Dīghīti (*tha chết cho mình*) để mở một trận tấn công thứ hai, và lần này thì thắng trận. Vị vua [hung ác] Brahmadatta tịch thu của cải, sáp nhập xứ Kosala (Kiêu-tát-la) vào lãnh thổ của mình, và sau đó, không một chút do dự, đã ra lệnh giết chết vua Dīghīti và cả vợ của vị vua này. Cuộc binh đao giữa dân tộc Kosala và dân tộc Kāsi (*trong trận chiến thứ hai vua hung ác của xứ Kasi thắng trận và sáp nhập xứ Kosala vào lãnh thổ của mình*) luôn là một sự kiện nóng bỏng và khó quên, thế nhưng vào thời đại của Đức Phật thì thật hết sức rõ ràng là [trên thực tế] xứ Kāsi (*Ba-la-nại*) đã hoàn toàn bị đánh bại và vĩnh viễn bị sáp nhập vào đế quốc Kosala (*Kiêu-tát-la*). Sau một khoảng thời gian mà chúng ta không thể xác định được một cách chính xác - tuy nhiên cũng không quá vài mươi năm - tức là vào thế kỷ thứ IV trước kỷ nguyên của chúng ta (*tức là trong thời gian khi kinh điển nòng cốt bắt đầu được hình thành nhờ vào trí nhớ của các đệ tử uyên bác của Đức Phật thuật lại trong đại hội kết tập Đạo pháp lần thứ nhất*), ký ức về cuộc binh đao này (*vua hiền lành của xứ Kasi đánh bại vua hung ác của xứ Kosala và dù sự kiện này không đúng là một sự kiện lịch sử*) vẫn chưa bị xóa mờ. Dầu sao đi nữa thì một số các giai đoạn diễn tiến liên quan đến tiểu sử - theo truyền thống - của Đức Phật, nêu lên trong kinh điển nòng cốt vẫn cứ tiếp tục được ghi chép là đã xảy ra trong xứ sở của dân tộc Kāsi (Vārānasi / Ba-la-nại), nhất là bài kinh nổi tiếng được thuyết giảng tại nơi này (*tức là bài kinh "Chuyển bánh xe Đạo Pháp lần thứ nhất", còn gọi là "Kinh chuyển Pháp luân" dành cho năm vị đồng tu - kinh Dhammacakkappavattana Sutta - giảng tại Vārānasi / Ba-la-nại, cựu kinh đô của xứ Kāsi*), thế nhưng một trong bốn sự kiện quan trọng nhất trong cuộc đời của Đấng Thế Tôn - và đối với sự kiện này thì không có một chút nghi ngờ nào cả, bởi vì đã từng được nêu lên trong kinh điển bằng tiếng Pali, bằng tiếng Phạn và cả trong các kinh sách của Phật giáo Trung quốc - đó là sự kiện liên quan đến một vị hoàng tử và cũng là vua của xứ sở Kāsi (*vị này là hoàng tử Prasenajit giết cha để lên ngôi*) và được xem là sống cùng một thời đại với Đức Phật. Trong kinh điển nòng cốt thì xứ sở của dân tộc Kāsi (*dù đã bị sáp nhập vào đế quốc Kosala*) vẫn cứ tiếp tục được xếp trong một danh sách chung gồm "mười sáu nước to lớn nhất" (mahājanapada) trong đó có cả đế quốc Kosala, và vị vua của đế quốc này (Kosala) là Prasenajit / Pasenadi (Ba-tư-nặc) thì vừa được gọi là vua của dân tộc Kāsi nhưng cũng vừa được gọi là vua của đế quốc Kosala (Kiêu-tát-la).

Dầu sao đi nữa thì kinh đô Kāsi, tức là Vārānasi (Bénarès / Ba-la-nại) (*dù đã bị sáp nhập vào đế quốc Kosala*) vẫn giữ được tầm quan trọng của nó trong lãnh vực kinh tế, và hiển nhiên là cả trong lãnh vực tín ngưỡng. Kinh sách nêu lên các sản phẩm của nơi này, chẳng hạn như các loại vải mỏng muslin thật mịn và rất nổi tiếng, các loại dầu thơm (*nước hoa*), kem xoa da (*ointment / dầu bôi da*) có phẩm chất cao, các trung tâm thương mại rất lớn, tức là những nơi tập trung và xuất phát của những đoàn du mục với các dãy xe bò thật dài, chuyên chở hàng hóa đủ loại. Trong kinh điển cũng thường thấy nêu lên các vùng dân cư đông đúc khác của xứ Kāsi (*ngoài kinh đô là Vānārasi / Ba-la-nại*), thế nhưng tầm quan trọng thì kém hơn nhiều so với Bénarès (Ba-la-nại); các nơi này có thể chỉ là các thị trấn nhỏ, khó xác định được vị trí một cách chính xác (*trên các bản đồ ngày nay*). Vào thời đại của Đức Phật, thì vua của dân tộc Kosala là Prasenakit / Pasenadi (Ba-tur-nặc), và vị vua này sẽ được nói đến dài dòng hơn trong các phân đoạn dưới đây .

Đế quốc to lớn thứ hai trong vùng trung lưu sông Hằng vào thời bấy giờ là đế quốc Magadha (Ma-kiệt-đà), trải rộng về mạn Đông-nam, ngày nay là vùng miền Nam của tiểu bang Bihar. Sông Hằng là biên giới phía Bắc, con sông Sonā dường như là biên giới phía Tây. Thủ đô là Rājagṛha (*tiếng Pali viết là Rājagaha*), có nghĩa là "Nhà ở của vua" (*tiền ngữ rāja có nghĩa là vua, hậu ngữ gaha có nghĩa là nhà. Kinh sách Hán ngữ dịch nghĩa là Vương Xá*), nơi này cách thị trấn Patna ngày nay khoảng 70 cây số về mạn Đông-nam. Như đã nói đến trên đây, thủ đô Rājagṛha giữ một vị trí chiến lược thật quan trọng, nằm vào giữa hai dãy đồi đá dựng đứng, dựa vào vách đồi sau cùng trong vùng Đông-bắc của cao nguyên Dekkham. Ngoài ra thủ đô này còn được tăng cường thêm bởi một hệ thống tường thành khổng lồ. Dân tộc Magadha có thể chỉ được cao quý hóa gần đây mà thôi (*chữ cao quý hóa được dịch từ chữ aryaniser / aryanize" trong nguyên bản, chữ này là một chữ biến thể của chữ aryan, một thuật ngữ trong kinh Veda / Vệ-đà mang tính cách tín ngưỡng và văn hóa của một nền văn minh cổ đại, gọi là nền văn minh tiếng Phạn, biểu trưng bởi một giống dân cao quý gọi là aryan*), do đó cũng chỉ là bề ngoài (*một sự thêm thắt*) so với các dân tộc Kosala và Kāsi (*thuộc đế quốc thứ nhất là Kosala / Kiêu-tát-la, nằm về mạn Tây bắc đã được nói đến trên đây*), thành phần dân chúng địa phương trong dân tộc Magadha có thể là đông đảo hơn so với hai dân tộc vừa kể (*Kosala và Kāsi*). Thiết nghĩ cũng nên lưu ý thêm là Rājagṛha (Vương Xá) cách phía Đông Bénarès (Ba-la-nại / Vārānasi) 260 cây số, và cách phía Đông-nam của Srāvasti (Xá Vệ) 450 cây số. Do vậy, dường như thế lực của các vị vua Magadha (Ma-

kiệt-đà) khó tránh khỏi các cuộc gây hấn từ phương Nam, tức là vùng cao nguyên với các ngọn đồi bao phủ bởi rừng rậm và rừng chồi hoang dã, cách Rājagrha (Vương Xá) khoảng năm mươi cây số về phía Nam, và cũng là nơi sinh sống của phần lớn các bộ lạc địa phương, ngày nay vùng này mang tên là Chotanagpur (*một vùng đồi núi hoang vu có nhiều khu rừng trồng toàn là cây Sala / Shorea robusta*). Dầu sao thì tất cả các nơi tập trung dân cư (*các làng mạc, thị trấn*) thuộc lãnh thổ Magadha, liên quan đến cuộc đời của Đức Phật qua các câu chuyện trong kinh điển, đều nằm về mạn bắc của ranh giới trên đây (*mạn bắc của vùng đồi núi Dekkham*), và các nơi dân cư đông đảo thì hầu hết đều nằm trong các vùng đồng bằng trải rộng từ nơi này đến các dãy đồi của kinh đô Rājagrha (Vương Xá), và tiếp tục kéo dài đến tận bờ phía nam của sông Hằng. Dầu sao thì cũng không có một nơi tập trung dân cư nào có tầm quan trọng ngang hàng với Rājagrha: hầu hết chỉ gồm làng mạc và các thị trấn nhỏ. Và đây cũng là tình trạng của Nālandā (*Na-lan-đà / đại học Phật giáo được thành lập vào thế kỷ thứ II sau Tây lịch*) vào lúc đó, tức là cách kinh thành Rājagrha 25 cây số về phía Bắc-đông-bắc, cách Gāya (Giác Thành) 50 cây số về phía Tây-nam, và cách Uruvilvā (Ưu-lâu-tần-loa) (ngày nay gọi là Bodh-Gayā / Bồ-đề đạo tràng) (*nơi mà Đức Phật đã đạt được Giác Ngộ*) cách Gayā 10 cây số về phía Nam, và thị trấn Pātaligrāma thì nằm bên bờ của sông Hằng, nơi này một thế kỷ sau đó được mở rộng thêm và được gọi là Pātaliputra (*Hoa Thị Thành / và cũng là nơi mà vua Azoka tổ chức đại hội kết tập Đạo Pháp lần thứ ba*), nơi này từng được một người Hy Lạp là Megasthénès đến viếng vào cuối thế kỷ thứ IV trước kỷ nguyên của chúng ta (*Megasthénès là một nhà ngoại giao và cũng là một sử gia, nhân chủng học và địa lý học, sinh -340 và mất -282 trước Tây lịch, từng đến viếng và ghi chép những gì ông trông thấy tại nơi này, và đây cũng là sử liệu xưa nhất mô tả về nước Ấn cổ đại*).

Vào thời đại của Đức Phật, các vị vua của đế quốc Magadha dường như làm bá chủ cả xứ sở của dân tộc Anga (*Ương-già, còn gọi là Vanga hay Banga, ngày nay là vùng Bengale, hạ lưu sông Hằng*) nằm về phía Đông của đế quốc này và thuộc vùng Nam sông Hằng. Kinh đô của nước Anga là Campa nằm trên bờ phía Nam của con sông này, ngày nay là thị trấn Bhagalpur, cách Patna 180 cây số về phía Đông (*Patna ngày nay là thủ đô của tiểu bang Bihar, trong thời đại của Đức Phật nơi này mang tên là Pātaliputra / Hoa Thị Thành*). Trong kinh điển nòng cốt của Phật giáo, người ta thấy nêu lên hai vị vua của dân tộc Magadha (Ma-kiệt-đà) là: Bimbisāra (Tần-bà-sa-la) và con trai của vị này và cũng là vua kế vị là Ajātasatru / Ajātasatthu (A-xà-thế) (*chữ đầu là tiếng Phạn,*

chữ thứ hai là tiếng Pali). Vua Bimbisāra có thể là cùng trạc tuổi với Đấng Thế Tôn, và cũng có thể là cùng trạc tuổi với cả vua Prasenajit (Ba-tư-nặc) của đế quốc Kosala (Kiêu-tát-la). Chúng ta sẽ tìm hiểu chi tiết hơn về các mối giao tiếp giữa Đức Phật và hai vị vua này (*Bimbisāra và Ajātasatru*) của đế quốc Magadha (Ma-kiệt-đà).

Vào thời bấy giờ, trong thung lũng sông Hằng, còn có thêm một đế quốc độc lập thứ ba, đó là đế quốc Vatsa (*Bạt-sa, còn gọi là xứ của những người Kuru / Câu-lâu / Kuru Kingdom, địa danh này thường được nói đến trong các kinh bằng tiếng Pali của Phật giáo và cả các kinh Veda của Ấn giáo*). Đế quốc này nằm vào đoạn cuối cùng về mạn Đông nam của con sông Doab, và nơi này cũng có thể được xem như là vùng Lưỡng Hà của nước Ấn, nằm giữa hai con sông Hằng và Yamunā (*Lưỡng Hà / Mésopotamia là chiếc nôi của nền văn minh hiện đại, nằm giữa hai con sông Tigris và Euphrates tại Trung đông*). Hai con sông này gặp nhau tại thánh địa Prayāga, tên ngày nay là Allahabad. Kinh đô của đế quốc này là Kausāmbi (Câu-đàm-di), cách nơi hợp lưu trên đây 58 cây số về phía Tây, và nằm trên bờ phía Bắc của con sông Yamunā. Trường hợp của kinh đô Kausāmbi (Câu-đàm-di) cũng tương tự như các kinh đô khác là Srāvasti (Xá Vệ), Vārānasi (Ba-la-nại) và Rājagṛha (Vương Xá), tất cả đều lưu lại thật nhiều di tích đáng lưu ý, một số có thể là xưa hơn hoặc gần với thời đại của Đức Phật. Hơn nữa, vị trí của thị trấn này cũng rất quan trọng, vì nó nằm trên một trục lộ lớn đưa đến Srāvasti (Xá Vệ) xuyên qua thị trấn Sāketa (Ta-la-chỉ) hướng vào vùng Avanti (*một vương quốc nhỏ vào thời bấy giờ*) nằm thật xa về phía Tây nam, và rất có thể trục lộ này từng là phương tiện đưa đến một bến đò trên bờ sông Yamunā (*độc giả có thể cảm thấy cách mô tả chi tiết về địa lý trên đây là một sự dư thừa. Thế nhưng đây là những nơi mà Đức Phật từng để lại dấu chân mình trên đường hoằng Pháp. Các con đường đó đã từng giúp Đức Phật xuyên qua làng mạc, kinh đô, phố thị, cùng các vùng sông nước và rừng rậm hoang vu để tiếp xúc với các dân tộc và các vương quốc khác nhau hầu truyền lại tư tưởng và Giáo lý của Ngài. Thế nhưng chúng ta đôi khi không hề nghĩ đến là phải hồi tưởng lại các nẻo đường cam go và gian khổ đó để tìm lại dấu chân Đức Phật, mà chỉ chạy theo các phương tiện "thiện xảo" sáng chế sau này để đuổi bắt ảo giác của "cái tôi" của mình mà thôi*).



1



2



3

H.1- Các đế quốc lớn và các kinh đô của các đế quốc này.

H.2 - Trung lũng sông Hằng và các nơi Đức Phật từng đặt chân đến.

H.3 - Bản đồ 16 đế quốc lớn là Mahajanapada cùng các bộ tộc nhỏ cách nay 25 thế kỷ, chữ janapada nguyên nghĩa là "nơi đặt chân của các bộ tộc", tức là nơi bắt đầu cuộc sống định cư của các bộ tộc du mục.

(Hình Internet do người chuyên ngữ ghép thêm).

Truyền thống Phật giáo cho rằng vị vua nổi tiếng của đế quốc Vatsa (Batsa) là Udayana (Ưu-đà Diên-vương) tiếng Pali là Udena, và cho rằng vị này cùng trạc tuổi với Đức Phật và cả hai cũng từng gặp gỡ nhau. Thế nhưng chuyện đó rất có thể chỉ là một huyền thoại trong số các huyền thoại khác được lưu truyền trong dân gian. Các huyền thoại này thường nêu những cuộc gặp gỡ giữa các nhân vật nổi tiếng (*sống vào các thời đại khác nhau*), nhưng không hề nghĩ đến là các câu chuyện đó có hữu lý trên phương diện niên đại hay không, và các sự giao tiếp giữa họ với nhau có thể xảy ra trên thực tế hay không (*đây là một điểm khác biệt rất lớn giữa nền văn minh Ấn Độ và nền văn minh Trung quốc. Đối với quan điểm "triết học" Ấn Độ thì sự thật, ít nhất là trên phương diện tư tưởng và triết học, vượt lên trên các yếu tố không gian và cả thời gian, và cả các sự kiện lịch sử. Trái lại nền văn minh Trung quốc thì ghi chép rất chính xác về các niên đại liên quan đến các nhân vật, triều đại, biến cố, v.v.*). Thật vậy Udayana (Ưu-đà Diên-vương) là nhân vật chính trong một chuỗi dài huyền thoại được tạo dựng và tiếp tục lưu truyền rất lâu sau cả thời đại của Đức Phật, kể cả rất lâu trong các thời kỳ đầu tiên thuộc kỷ nguyên của chúng ta. Udayana là nhân vật chính trong một tập truyện nổi tiếng mang tựa là *Svapnavāsavadatta* (*nguyên nghĩa là "Giấc mơ của Vāsavadatta"*) tác giả là Bhāsa (*một thi sĩ*), thuật lại một thảm kịch, thế nhưng thời điểm nêu lên trong sách là cả một vấn đề - những chuyện đại loại như thế không phải hiếm hoi trong nền văn chương của nước Ấn - bởi vì thời điểm xảy ra câu chuyện lại thuộc vào khoảng thế kỷ thứ IV đến thứ IX thuộc kỷ nguyên của chúng ta (*kinh sách thì cho rằng vua Udayana và Đức Phật từng tiếp xúc với nhau, thế nhưng nhân vật Udayana lại là nhân vật chính trong một tập truyện được trước tác trong khoảng thời gian giữa thế kỷ thứ IV và thế kỷ XI*). Nhân vật này (*vua Udayana*) cũng là nhân vật chính trong hai thảm kịch khác xảy ra với vị đại vương Harsa (606-647, *một vị vua thi sĩ Phật giáo*) trị vì khoảng tiền bán thế kỷ thứ VII, hai thảm kịch này (*hai tập truyện này*) mang tựa là: *Priyadarsikā* và *Ratnāvalī*, và cả trong nhiều câu chuyện khác nêu lên trong một tập sách nổi tiếng khác là *Kathāsaritsāgara* tác giả là Somadeva, trước tác vào thế kỷ XI (*nói chung là các câu chuyện trong các tập sách trên đây không có gì liên hệ với Đức Phật lịch sử cả*). Trái với trường hợp của vua Udayana, các vị vua Prasenajit, Bimbisāra và Ajātasatru hoàn toàn không hề thấy nói đến ngoài kinh điển Phật giáo (*sau khi Đức Phật tịch diệt thì các đệ tử họp nhau trong lần kết tập Đạo Pháp lần thứ nhất để thay nhau thuật lại những gì mình từng chứng kiến và từng được nghe, với tư cách là các nhân chứng trực tiếp. Trái lại các câu chuyện nêu lên các sự tiếp xúc giữa*

Đức Phật và các vị vua sau này - có thật hay huyền thoại - chỉ là các chuyện thêu dệt), vì vậy các mối giao tiếp giữa các vị này với Đức Phật thuật lại trong các kinh điển Phật giáo là những gì đáng tin hơn cả, tuy nhiên cũng không phải vì thế mà chấp nhận không một chút dè dặt các câu chuyện nêu lên trong các kinh sách đó.

Vua Prasenajit / Pasenadi / Ba-tư-nặc

Nếu có thể tin vào những gì nêu lên trong một số rất lớn các bản kinh nòng cốt bằng tiếng Pali (*các kinh trong Kinh Tạng*) cùng các bản dịch sang tiếng Hán thì Vua Prasenajit (Ba-tư-nặc), tiếng Pali là Pasenadi, là vị vua có nhiều mối tương giao trực tiếp và thường xuyên hơn cả với Đức Phật (*so với các vị vua khác*). Trọn một phân đoạn trong Samyutta-Nikāya (*Tương-ưng Bộ-kinh*) gồm tất cả hai mươi lăm bài kinh, đều nhất loạt thuật lại các cuộc đàm đạo giữa vị vua này và Đức Phật. Hai mươi ba bài kinh trong số này được dịch song hành sang tiếng Hán trong toàn bộ tập Samyutka-Āgama (Tương ưng A-hàm) của nhóm (*học phái*) Sarvāstivādin (ấn bản Taisho Shinshu Daizokyo N° 99 = T.99), [trái lại] trong tập Samyutka-Āgama do Trung quốc lưu giữ thì chỉ có hai mươi bản kinh (T. 100), và tập kinh này (*tập A-hàm này*) thì lại thuộc vào một học phái khác nhưng không thể xác định được là học phái nào, tuy nhiên theo một vài nhà bình giải xưa của Trung quốc thì học phái này thuộc nhóm Kāśyapīya (*xin nhắc lại là sau khi Đức Phật nhập diệt thì Giáo lý của Ngài được các đệ tử về sau này hiểu với ít nhiều khác biệt, do đó họ chia ra thành nhiều "nhóm" khác nhau, do đó nếu gọi các "nhóm" này là các "học phái" thì không được chính xác lắm, đây chỉ là cách gọi giúp phân biệt các nhóm dễ dàng và ngắn gọn hơn*). Ngoài ra, các sự giao tiếp giữa vua của đế quốc Kosala (*tức là vua Prasenajit*) và Đức Phật không những được thuật lại trong các bản kinh nòng cốt bằng tiếng Pali và các bản dịch sang tiếng Hán, mà còn thấy nêu lên trong hầu hết các kinh sutta (*kinh bằng tiếng Pali trong Kinh Tạng*) và kinh sutra (*kinh bằng tiếng Phạn của các học phái khác nhau*), các kinh này được đưa vào các tập kinh Nikayā (*các Tập hay các Bộ Kinh khác nhau trong Kinh Tạng*) hoặc các tập kinh Āgama (*Kinh A-hàm, tức là các tập kinh bằng tiếng Phạn của các học phái được dịch lại từ tiếng Pali, và sau đó từ tiếng Phạn lại được dịch sang tiếng Hán*). Trái lại trong tất cả sáu tập Vinayapitaka (*sáu phiên bản khác nhau của Tạng Luật*) mà chúng tôi đã tham khảo, và dù là các Tạng Luật này thuộc vào nhóm nào: Theravadin, Mahāsāṃghika, Mahīśāsaka, Dharmaguptaka,

Sarvāstivādin, hay Mūlasarvāstivādin, thì vị vua này (Prasenajit) chỉ thấy được [gián tiếp] nói đến bằng cách ám chỉ (allusion), nhưng không được thuật lại như một nhân vật trực tiếp dự phần vào các câu chuyện.

Trong kinh điển có rất nhiều câu chuyện thuật lại rất chi tiết các cuộc giao tiếp thân mật giữa vua Prasenajit và Đấng Thế Tôn, tất nhiên là các câu chuyện này liên quan đến một số các sự kiện mà chúng ta từng nghe nói đến. Thật vậy, trong tất cả các tập kinh nòng cốt, dù trong Vinayapitaka (*Tạng Luật*) hoặc Sutrapitaka (*Tạng Kinh bằng tiếng Phạn*) hay Suttapitaka (*Tạng Kinh bằng tiếng Pali*), và dù được ghi chép và lưu giữ bởi bất cứ một giáo phái hay học phái nào, bằng tiếng Pali hay Hán ngữ, thì thật rõ ràng là từ 75 đến 85% các bản kinh trong toàn thể tất cả các tập kinh này đều thấy nêu lên thị trấn Srāvasti / Sāvatti, kinh đô của đế quốc Kosala. Điều đó cho thấy thị trấn này giữ một vị thế thật quan trọng [trong kinh điển Phật giáo], từng làm hậu cảnh cho rất nhiều câu chuyện thuật lại trong hàng ngàn bài kinh. Theo truyền thống (*theo kinh điển từ xưa và sự chấp nhận rộng rãi trong Phật giáo*) thì Đức Phật thường ẩn cư mùa mưa (varsa) cạnh thị trấn này (*tức là ngoại ô của kinh đô Srāvasti / Xá Vệ*), trong khu vườn Jetavana (*Tịnh xá Kỳ Viên*) do một cư sĩ giàu có là Anāthapindica (*Cấp Cô Độc*) công hiến (*tên gọi Cấp Cô Độc là cách dịch nghĩa từ tiếng Hán, tên gọi Anāthapindica trong tiếng Pali thật ra chỉ là một biệt danh và có nghĩa là: "Người chu cấp cho những kẻ đơn chiếc". Vị này là một phú hộ nhưng rất nhiệt tình và hào phóng*), thế nhưng sự suy diễn này (*về sự lưu trú thường xuyên của Đức Phật*) cũng chỉ được dựa vào sự nhận định trên đây (*dựa vào con số kinh điển rất lớn nói đến kinh đô Srāvasti / Xá Vệ*). Bởi vì theo truyền thống thì các nơi mà Đấng Thế Tôn ẩn cư hàng năm vào mùa mưa, được thuật lại sau này (*qua kinh điển trong các lần kết tập*), thì vô cùng đa dạng và diễn ra tại rất nhiều nơi khác nhau, khác hơn với tỷ lệ kinh điển trên đây. Điểm đáng lưu ý hơn cả là theo những lời bình giải bằng tiếng Pali (*Tạng Luật*) thì Đức Phật đã trải qua hai mươi lăm lần [ẩn cư kiết hạ] sát bên cạnh [thị trấn / kinh đô] Sāvatti trong suốt bốn mươi lăm năm hướng dẫn Tập thể những người tu hành (*Tăng Đoàn*), thế nhưng theo những lời bình giải của một giáo phái thuộc chung trong học phái Theravada, thì trong khoảng thời gian này có đến ba mươi tám lần ẩn cư (*diễn ra cạnh thành Xá Vệ*). Trong trường hợp thứ nhất thì các con số của cả hai trường hợp trên đây (25 hoặc 38 lần ẩn cư không thể bắt kịp con số 75 đến 85% các bài kinh [đã được thuyết giảng tại nơi này] (*đối với người chuyển ngữ các dòng này thì sự phân tích trên đây chỉ là cách chẻ sợi tóc làm tư, bởi vì trong mỗi dịp ẩn cư tại cùng một nơi Đức Phật có thể thuyết giảng*

nhiều bài kinh khác nhau, và trong các bài kinh này đều nêu lên cùng một nơi thuyết giảng - trong trường hợp trên đây là thị trấn Sāvasthi / Xá Vệ. Do đó nhiều bản kinh khác nhau được thuyết giảng tại cùng một nơi không nhất thiết là phải được diễn ra trong nhiều dịp ẩn cư khác nhau. Ngay trong Tam Tạng Kinh ngày nay, người ta thấy cùng là một bài kinh thế nhưng được xếp vào nhiều tập kinh / Bộ kinh / Nikāya khác nhau).

Các truyền thống khác nhau (*các kinh điển của các học phái khác nhau*) nói đến trên đây đều cho rằng Jatavana (Kỳ Viên) cách thành Srāvastī (Xá Vệ) không quá vài trăm thước, là nơi mà Đấng Thế Tôn thích lưu trú hơn cả. Chính tại nơi này Đấng Thế Tôn đã từng đưa ra hầu hết các bài thuyết giáo quan trọng cùng các nguyên tắc và giới luật quy định sự sinh hoạt của toàn thể Tăng đoàn. Jetavana (Kỳ Viên) là nơi mà Đức Phật và vị vua của đế quốc Kosala (Prasenajit) thường hay gặp nhau. Chính tại nơi này (Kỳ Viên), vua Prasenajit (Ba-tư-nặc) thường đến viếng Đức Phật, và cứ mỗi lần đến gặp Đức Phật thì vị vua này quỳ xuống và úp mặt dưới chân Đức Phật để tỏ lòng tôn kính sâu xa của mình đối với Đức Phật trước khi bắt đầu đàm đạo với Ngài hay tham vấn Ngài, hoặc thổ lộ với Ngài các mối quan tâm và lo lắng của mình, hoặc nêu lên với Ngài các quan điểm của mình để xin sự giải thích của vị Hiền Nhân. Tóm lại, vua Prasenajit xem Đức Phật như là vị cố vấn tâm linh của mình.

Quả vậy, không thể nào có thể nhầm lẫn được khi cho rằng Jetavana (Kỳ Viên) nằm bên cạnh thị trấn Srāvastī (Xá Vệ) là trung tâm quan trọng nhất của Phật giáo, và cũng là nơi mà Đấng Thế Tôn đã trải qua phần lớn cuộc đời mình. Vương quyền của các vị vua Kosala (Kiêu-tát-la) trải rộng và dường như bao trùm cả bộ tộc Sākya (Thích Ca), Đức Phật cùng một vài đệ tử quan trọng của Ngài đều xuất thân từ bộ tộc nhỏ bé này (*bộ tộc Sākya*). Điều đó cho thấy tại sao các đệ tử và cả vị Thầy của mình (*tức là Đức Phật*) lại thích lưu trú tại Srāvastī (Xá Vệ), chẳng qua là vì tại nơi này họ được tiếp đãi nồng hậu hơn, cử tọa (*trong đó có cả vua Prasenajit*) quan tâm nhiều hơn đến giáo lý, con số cư sĩ nhờ dân số đông đảo của thành phố cũng rất cao, và cũng nhờ đó sự sinh tồn của Tăng đoàn trên phương diện vật chất cũng được dễ dàng hơn.

Bài kinh *Dahara-sutta* (SamyuttaNikāya = S. I, tr. 68 sq. ; T.99, tr. 334c; T. 100, tr. 391c) (*chữ Dahara tựa của bài kinh có nghĩa là "Tuổi trẻ", cách quy chiếu ngày nay của bài kinh này là: SN 31 / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh*). Bài kinh này thuật lại cuộc tiếp xúc đầu tiên giữa vua Prasenajit và Đức

Phật, và ngay sau đó thì vua Prasenajit xin làm đệ tử của Đấng Thế Tôn. Sau khi hay tin Đấng Thế Tôn đến Jatavena (Kỳ Viên) thì vua Prasenajit đích thân tìm đến nơi này với chủ đích nêu lên thắc mắc của mình là có phải Đấng Thế Tôn thật sự đã đạt được Giác Ngộ tối thượng (anuttarasamyaksambodhi) đúng với những lời đồn đại mà mình từng nghe thấy hay không. Đức Phật khẳng định điều này với vua Prasenajit, không do dự cũng không một chút khiêm tốn giả dối nào. Thế nhưng vua Prasenajit vẫn cứ tỏ ý không tin vào điều đó, bởi vì [theo sự hiểu biết của vị vua này thì] sáu vị thầy danh tiếng thời bấy giờ là Purana Kassapa, Makkhali Gosāla, Sanjaya Belatthiputta, Ajita Kesakambala, Kakudha Kaccāyana et Nigantha Nātaputta, tất cả đều là các vị bô lão đáng kính thế nhưng họ không hề dám tự nhận mình là đã đạt được Giác ngộ tối thượng, trong khi đó vị Gautama (Cồ-đàm) là một người còn trẻ măng. Đức Phật đại khái trả lời vua Prasenakit là đối với "một tâm thức phát sinh từ các điều kiện tốt đẹp thì giá trị không cần phải chờ năm tháng", nói một cách cụ thể hơn thì đối với một vị vua, một con Nāga (Long Xà), một môi lửa hay một người khổ hạnh, dù non trẻ nhưng không phải vì thế mà khinh thường. Luận cứ đó thừa đủ để khiến vua Prasenajit xin Đấng Thế Tôn chấp nhận mình là đệ tử. Sự xác thực và khía cạnh lịch sử của câu chuyện trên đây dường như chưa đủ vững chắc (*không đủ thuyết phục, còn phải có thêm một cái gì đó khác nữa. Trong nguyên bản tiếng Pháp các chữ này là: "laissent évidemment fort à désirer", nếu dịch sang tiếng Anh thì có thể tạm dịch là: "leave a lot to be desired". Tác giả có ý nêu lên là vua Prasenajit còn cần phải học nhiều điều khác quan trọng hơn qua các lần tiếp xúc khác sau này trước khi xin được trở thành đệ tử thế tục của Đấng Thế Tôn*).

Qua các cuộc gặp gỡ sau đó thì vua Prasenajit bắt đầu tham vấn Đức Phật về cách phải giải quyết như thế nào về các cảnh huống liên quan đến trọng trách của mình nơi hoàng triều. Các thắc mắc đó của vua Prasenajit thường gợi lên với Đấng Thế Tôn một số chủ đề thuyết giảng. Trong kinh *Pabbatupama-sutta* (S. I, tr. 100 ; T. 99, tr. 305b ; T. 100, tr. 398c) (*Pabbatupanna-sutta / Bài kinh ẩn dụ về ngọn núi / Samyutta Nikaya / Tương Ứng Bộ kinh - SN 3.25*), vua Prasenajit than vãn với Đức Phật về trọng trách của mình nơi hoàng triều quá bận rộn. Trong kinh *Atthakarana-sutta* (S. I, tr. 74 ; T. 99, tr. 336c ; T. 100, tr. 393a) (*Atthakarana-sutta / Bài kinh về sự phân xử / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.7*) thì lại nêu lên vua Prasenajit cảm thấy chán ngán trước bọn người tìm mình để xin phân xử, họ toàn nói dối nhằm che dấu các sự tham lam của cái trần tục của họ. Trong kinh *Bandhana-sutta* (S. I, tr. 76 ; T. 99, tr. 338b ; T. 100, tr. 395b) (*Bandhana-sutta / Bài kinh về sự xiềng xích / Samyutta*

Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.10) và trong kinh l'Angulimāla-sutta (Majjhima Nikāya = M. II, tr. 100 ; T. 26, tr. 280c) (*Angulimāla-sutta / Bài kinh về nhân vật Angulimāla / Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh / MN.86, bài kinh này rất nổi tiếng, nêu lên một người rất hung dữ từng giết hàng ngàn người và có ý định giết cả mẹ mình, thế nhưng Đức Phật đã biến cải người này trở thành một vị A-la-hán*) thì vua Prasenajit thú nhận mình bắt buộc phải giam giữ hoặc xiềng xích những người phạm tội, không để họ gây ra thêm tai hại. Trong kinh *Yanna-sutta* (S. I, tr. 75 ; T. 99, tr. 338a ; T. 100, tr. 394c) (*Yanna-sutta / Bài kinh về sự hiến sinh / Samyutta-sutta / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.9*) thì vua Prasenajit giải thích với Đức Phật là mình sở dĩ phải lập đàn hiến sinh (yajua / yanna) thú vật là vì những người bà-là-môn đòi hỏi mình phải tôn trọng các nghi lễ đó, chẳng qua là vì họ tin rằng làm như vậy sẽ hóa giải được các tai ương báo trước trong các cơn ác mộng. Trong kinh *Jatila-sutta* (S. I, tr. 77 ; T. 99, tr. 305c) (*Jatila-sutta / Bài kinh về người tu khổ hạnh / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.11. Chử Jatila có nghĩa là một người tu khổ hạnh để râu tóc xôm xòa, thuộc các giáo phái khác*) thì vua Prasenajit thú thật [với Đức Phật] sở dĩ mình phải kính cẩn chào hỏi bất cứ những người tu hành khổ hạnh (*jatila*) nào (*mà mình gặp*), thì chẳng qua là vì mình muốn giữ đúng thói tục thường tình trong cuộc sống, nhưng [trong lòng] thì lại không tin rằng họ là những vị a-la-hán [đúng thật]. Trong hai bài kinh *Aputtaka-sutta* (S. I, tr. 89 et 91 ; T. 99, tr. 337a và 337b ; T. 100, tr. 393c và 394a) (*Aputtaka-sutta / Bài kinh về người không có con thừa tự / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.19 và SN 3.20, hai bài kinh này mang cùng một tên*) thì vua Prasenajit cho biết là mình tịch thu đúng theo luật pháp tài sản của một người giàu có nhưng vô cùng keo kiệt, sau khi người này qua đời nhưng không có con thừa kế.

Các sự giao du giữa vua Prasenajit với các vị vua khác cũng là cách tạo dịp để họ cùng nhau tiếp xúc với Đấng Thế Tôn. Các sự giao tiếp đó đôi khi mang tính cách thuận thảo, chẳng hạn như trong kinh *Pancamjāno-sutta* (S. I, tr. 79 ; T. 99, tr. 306a ; T. 100, tr. 399b) thuật lại vị đế vương của dân tộc Kosala (*tức là vua Prasanajit*) và bốn vị rājan (*vua*) khác, họ bàn thảo với nhau để cùng tìm hiểu xem cơ quan giác cảm nào trong số năm cơ quan giác cảm mang lại nhiều thích thú nhất. Thế nhưng cũng có lúc các cuộc đàm đạo ấy lại đưa đến hiềm khích, chẳng hạn như kinh *Sangāmeddevuttāni-sutta* (S. I, tr. 82 sq. ; T. 99, tr. 338b et 338c ; T. 100, tr. 395c và 395c) thuật lại câu chuyện về đế quốc của dân tộc Kosala hai lần bị tấn công, nhưng không hề khiêu chiến, bởi vị vua trẻ tuổi đầy tham vọng của dân tộc Magadha là Ajātasatru. Trong lần tấn công thứ

nhất, vị vua này thắng trận, vua Prasenajit phải tháo chạy và cố thủ bên trong vòng thành Sravasti (Xá Vệ), binh sĩ tan rã, của cải bị cướp sạch, chỉ có nội thành là giữ được an toàn (*kinh đô Sravasti rất kiên cố, nằm giữa hai dãy núi và dãy tường thành không lồ, như đã được nói đến trên đây*). Phe địch (*phe thắng trận*) an nhiên quay về sứ sở của họ, mang theo vô số tù binh và của cải. Trái lại trong trận tấn công thứ hai thì vua Prasenajit đẩy lui được quân địch và hoàn toàn thắng trận, bắt được vua Ajātasatru và toàn thể quân lính. Vua của dân tộc Kosala đưa kẻ thù đến yết kiến Đức Phật và sau đó thì trả tự do cho vị vua này, đồng thời tuyên bố là mình không có một chút hận thù nào mà trái lại còn xem vị vua này (Ajātasatru) như là một người bạn. Trên đây là những chuyện binh đao duy nhất liên quan đến vua Prasenajit được thuật lại trong kinh sách. Vị vua này luôn được kinh sách nêu lên như là một vị vua yêu chuộng hòa bình, tuân thủ thật nghiêm túc các giới luật đạo đức do Đấng Thế Tôn đưa ra. Câu chuyện có vẻ quá đẹp để có thể tin rằng là sự thật lịch sử, thật vậy sự thật đó cũng như rất nhiều các sự thật khác thường thoát khỏi sự phán đoán của chúng ta. Hơn nữa điều đó không khỏi khiến chúng ta nghi ngờ tính cách lịch sử trong câu chuyện do bài kinh trên đây thuật lại về hai cuộc xung đột (*hai trận chiến tranh*) giữa vua Prasenajit và vua Ajātasatru. Câu chuyện này giống một cách lạ thường với câu chuyện mang tính cách huyền thoại nổi tiếng giữa vua Dīghīti và vua Dighāvu đã được nói đến trên đây. Ngoài sự trùng hợp đó ra thì trong câu chuyện này (*hai cuộc chiến giữa vua Prasenajit và vua Ajātasatru*) thì nền tảng đạo đức được bảo toàn: vị vua hung ác (Ajātasatru) hoàn toàn bị đánh bại bởi địch thủ của mình [là vị vua hiền lành Prasenajit], điều này quả là một hành động cao thượng thật đáng khâm phục (*trả tự do cho vua hung ác và xem vị vua này là một người bạn, ngược lại trong câu chuyện huyền thoại trên đây thì vị vua hung ác là Dighāvu lợi dụng sự khoan hồng của vị vua hiền lành là Dīghīti để mở trận chiến thứ hai và sau khi thắng trận thì giết vị vua hiền lành và cả vợ của vị vua này*). Vào thời đại của Đức Phật và suốt một thời gian ngắn sau đó, có thể đã từng xảy ra các cuộc xung đột thật nghiêm trọng giữa hai dân tộc Magadha (Ma-kiệt-đà) và Kosala (Kiêu-tát-la). Điều này gần như là chuyện hiển nhiên, bởi vì vào khoảng giữa thế kỷ sau đó thì toàn thể thung lũng sông Hằng trở thành một đế quốc thống nhất dưới quyền cai trị của các vị vua kế nghiệp vua Ajātasatru (*tức là vua A-xà-thế trong thời đại của Đức Phật*), dù chúng ta không được biết rõ về các đợt xâm lược [và thống nhất] này (*không có tư liệu lịch sử chi tiết nào cả, nói chung phần lớn lịch sử cổ đại của nước Ấn qua một giai đoạn dài vào thời đại của Đức Phật, chủ yếu được căn cứ vào kinh điển Phật giáo*).

Ngoài các bản kinh nêu lên trọng trách nơi hoàng triều mà Prasenajit phải gánh vác, còn có các bản kinh khác mô tả vị vua này qua tư thế một người bình dị trong cuộc sống thường tình, trong khung cảnh chung đụng với những người thân quyến trong gia đình. Kinh *Donapāka-sutta* (S. I, tr. 81 ; T. 99, tr. 306c ; T. 100, tr. 400a) (*Donapāka-sutta / Bài kinh về một thố (một tô) thức ăn / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.13. Chữ dona có nghĩa là một cái tô hay một cái thố, paka là thức ăn đã nấu chín. Bài kinh thuật lại vua Prasenajit ăn hết một thố lớn thức ăn, sau đó thì cảm thấy tức bụng và khó thở, bèn tìm Đức Phật để hỏi. Vua Prasenajit vừa ngồi xuống thì Đức Phật đã thấy ngay tình trạng đó của vua Prasenajit, Đức Phật bèn nói lên một tiết thơ để chữa trị thói tham ăn của vua Prasenajit*) thuật lại vua Prasenajit sau một bữa cơm quá no và thịnh soạn cảm thấy khó chịu trong người bèn tìm Đức Phật để tham vấn. Đức Phật khiển trách tính tham ăn của vua Prasenajit, và sau đó thì dạy một đứa cháu của vua Prasenajit tên là Sudassana (*lúc đó đang đứng sau lưng vua Prasenajit*) một tiết thơ và bảo nó mỗi khi trông thấy thức ăn được mang đến cho vua thì phải đọc lên tiết thơ ấy. Vài hôm sau thì vua Prasenajit đến tìm Đấng Thế Tôn để tỏ lòng biết ơn trước phương thuốc thật bất ngờ, thế nhưng vô cùng hiệu nghiệm giúp mình phục hồi sức khỏe.

*(Tiết thơ này như sau:
 Những người luôn cảnh giác,
 Biết ăn uống điều độ,
 Sẽ cảm thấy sự khó chịu trong người giảm xuống,
 Sự già nua chậm lại,
 Và cuộc sống sẽ kéo dài hơn.*

Phương thuốc "giảm bệnh" và "sống lâu" trên đây không những hiệu nghiệm đối với vua Prasenajit mà cả những người phì nộm có một cuộc sống phủ phê ngày nay. Tuy không có ai đọc lên cho mình nghe tiết thơ trên đây mỗi khi mình ăn, thế nhưng tâm thức mình cũng có thể nhắc nhở mình. Mỗi khi cầm một bát cơm đầy thì hãy nghĩ đến một đứa bé trên quê hương mình hay ở bất cứ một nơi nào trên hành tinh này đang đói, thì biết đâu chúng ta cũng có thể nghĩ đến tiết thơ trên đây để tạm buông đôi đũa xuống. Cứ chỉ đó vừa là một phương thuốc giảm cân hiệu nghiệm ,nhưng cũng vừa là một phương cách làm dâng lên trong lòng mình một xúc cảm thật bao la. Xúc cảm đó, cái bát cơm chia sẻ với một đứa bé

đó sẽ mang lại cho chúng ta no ấm và một niềm phúc hạnh sâu xa, trong hiện tại và cả trong các kiếp sống mai sau)

Kinh *Ayyakā-sutta* (S. I, tr. 96 ; T. 99, tr. 335b ; T. 100, tr. 392a ; T. 125, tr. 638a ; T. 122, tr. 545a) (*Ayyakā-sutta / Bài kinh về Bà nội / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.22*) thì lại nêu lên một câu chuyện khác: bà nội (ayyakā) của vua Prasenajit, tuổi rất cao và vừa qua đời, vua Prasenajit vô cùng thương tiếc bèn tìm sự an ủi bên cạnh Đức Phật. Vua Prasenajit nêu lên sự đau đớn của mình và hứa sẽ hiến dâng tất cả sự giàu có trong đế quốc mình và cả bảy viên ngọc quý biểu trưng cho vương quyền của một vị đế vương toàn cầu (cakravartin rājan) mà mình hiện đang có trong tay, cho bất cứ ai làm cho bà nội của mình sống lại. Cũng xin lưu ý thêm là trong cả ba bản dịch song hành sang tiếng Hán (T.100, T.122 và T.125) thì lại nêu lên người quá cố không phải là bà nội của vua Prasenajit mà là mẹ của vị vua này. Điều này dầu sao cũng không thay đổi gì nhiều [đối với nội dung của bản kinh], thế nhưng quả hết sức lạ lùng, không thấy có một bản dịch song hành nào sang tiếng Hán về ba bài kinh bằng tiếng Pali nêu lên các cuộc tranh luận giữa vua Prasenajit và vợ là hoàng hậu Mallikā (*Trong các tập A-hàm bằng tiếng Hán sở dĩ không dịch ba bản kinh này phải chăng là vì trong nền văn minh và văn hóa Trung quốc, Hoàng đế giữ uy quyền tuyệt đối, một người phụ nữ dù là một bà hoàng hậu đi nữa, cũng không có quyền đối đáp ngang hàng với một vị Hoàng đế ?*). Trong bản kinh *Malikā-sutta* (S. I, tr. 75) (*Malikā-sutta / "Bài kinh về Hoàng Hậu Malikā / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.16*) vua Prasenajit hỏi hoàng hậu Malikā ai là người thân thiết hơn "cái tôi" (*atta / cái ngã*) của mình, hoàng hậu trả lời là "không có ai" [thân thiết hơn cái tôi của mình] cả; vua Prasenajit cho biết là mình cũng nghĩ như vậy, thế nhưng vẫn còn áy náy trong lòng, bèn tìm Đức Phật để tham vấn. Đức Phật cho biết là hoàng hậu có lý (*cái tôi của mình là người quý nhất, không có ai sánh kịp, không có gì phải thắc mắc về điều đó. Cái tôi và sự bám víu vào cái tôi là một chướng ngại vô cùng to lớn, ngăn chặn lòng từ tâm của chính mình*). Mặt khác, trong bản kinh *Dhītā-sutta* (S. I, tr. 86) (*Dhītā-sutta / Bài kinh nói về việc sinh con gái / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.16, chữ dhītā có nghĩa là con gái hay phụ nữ*) thuật lại chuyện vua Prasenajit tìm gặp Đấng Thế Tôn, thế nhưng khi đến nơi thì cứ lằm bằm, mặt mày cau có, chẳng qua là vì hoàng hậu Mallikā sinh con gái, Đức Phật bèn trả lời là sinh con gái cũng có thể là tốt hơn sinh con trai. Sau hết, theo bản kinh *Kosala-sutta* (A. III, tr. 57) (*Kosala-sutta / Bài kinh về vị vua của đế quốc Kosala / Anguttara Nikāya / Tăng Chi Bộ Kinh - AN 5.49, là bài kinh nói về cái*

chết của hoàng hậu Mallikā, vợ của vua Prasenajit) trong lúc vua Prasenajit đang đàm đạo với Đấng Thế Tôn, thì có người báo tin là hoàng hậu Mallikā qua đời, khiến vua Prasenajit vô cùng đau đớn. Mặt khác, chúng ta có bốn phiên bản về bài kinh Piyajatika-sutta (M. II, tr. 106 sq. ; T. 26, tr. 800c ; T. 91, tr. 915a ; T. 119, tr. 571b) (Piyajatika-sutta / Bài kinh về những người thân quý / Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh - MN 87) thuật lại sự tranh cãi giữa đôi vợ chồng hoàng gia: mở đầu bài kinh nêu lên Đức Phật tìm cách làm nguôi ngoai nỗi đau buồn của một người có đứa con trai vừa qua đời. Ngài nói với người này là sự quyến luyến chỉ là cách mang lại đau buồn và ray rứt mà thôi, thế nhưng người cha [của đứa bé qua đời] thì lại không chấp nhận cách giải thích đó của Đấng Thế Tôn. Người này sau đó đi đến đâu cũng nói lên là mình bất đồng chính kiến với Đấng Thế Tôn. Vua Prasenajit nghe đồn về chuyện này và cho rằng người cha [của đứa bé qua đời] có lý, và những lời của Đức Phật là sai, thế nhưng [hoàng hậu] Mallikā thì lại nói với vua Prasenajit là Đức Phật có lý, và bà sai một người bà-la-môn tên là Nālijangha đến hỏi Đấng Thế Tôn là những lời ấy của Đấng Thế Tôn có đúng là như thế hay không, và những lời ấy mang ý nghĩa như thế nào; khi người bà-la-môn quay về và thuật lại những lời giải thích của Đấng Thế Tôn, thì khi đó hoàng hậu Mallikā mới thuyết phục được vua Prasenajit là Vị Hiền Triết (tức là Đức Phật) hoàn toàn có lý (đối với một một vị hoàng đế Trung quốc thì không thể nào có chuyện cãi lý với một phụ nữ, dù người này là hoàng hậu, phải chăng đây cũng là lý do cho thấy tại sao ba bài kinh nêu lên các sự tranh biện giữa vua Prasenajit và hoàng hậu Mallikā không thấy dịch trong các tập kinh A-hàm bằng tiếng Hán? Trong một xã hội "tam tông": "Tại gia tòng phụ, Xuất giá tòng phu, Phu tử tòng tử", người phụ nữ không được phép cãi lý với cha, với chồng, với con. Nếu dịch các bài kinh nêu lên hoàng hậu Mallikā có lý và thông minh hơn vua Prasenajit thì quả là một mối nguy hiểm làm đảo lộn luân thường đạo lý của đế quốc Trung hoa. Đạo đức "tam tông" được nêu lên trong quyển Lễ Ký, là một trong năm quyển thuộc bộ Ngũ Kinh của Khổng Tử. Vì vậy, đối với điểm này - không dịch ba bài kinh về hoàng hậu Mallikā thông minh hơn vua - thì Đức Phật dường như không theo kịp Khổng Tử, ít nhất là trong xã hội Trung hoa).

Đến đây chúng ta sẽ tìm hiểu các lời khuyên bảo và giảng dạy của Đấng Thế Tôn nhằm giúp vua Prasenakjit đối phó với các cảnh huống xảy ra. Các lời khuyên và các lời giảng dạy này trên phương diện tổng quát gồm hai thể loại: thể loại thứ nhất thuộc lãnh vực đạo đức Phật giáo, thể loại thứ hai thuộc lãnh vực Giáo lý với ý nghĩa mở rộng của thuật ngữ này.

Đức Phật cho biết tham lam, hận thù và làm lẫn là các nguyên nhân gây ra mọi sự xáo trộn và khổ đau trong thế giới, khiến con người tái sinh trong các cảnh hưởng tội tệ, kể cả cảnh giới địa ngục (kinh *Purisa-sutta*, S. I. tr. 70; T.99, tr. 276c; kinh *Loka-sutta*, S. I, tr. 98) (*Purisa-sutta / Bài kinh về con người / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.2, chữ purisa có nghĩa là con người; Loka-sutta / Bài kinh về thế giới / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 12.44, chữ loka có nghĩa là thế giới*). Ngoài ra Đức Phật cũng cho biết là các mối dây trói buộc tạo ra bởi dục vọng siết chặt hơn cả sợi dây xích của vua chúa trói người phạm pháp (kinh *Bandhana-sutta*, S. I., tr. 76; T. 99, tr. 338b, T. 100, tr. 395b) (*Bandhana sutta SN 3.10 / Bài kinh về sự xiềng xích / gông cùm*). Ngài cho biết sự háu ăn làm hại đến sức khỏe (kinh *Donapāka-sutta*, S. I, p.81, T. 99, tr. 306c; T. 100, tr. 400a) (*Donapāka sutta SN 3.13 / "Bài kinh về một thố thức ăn", đã được nói đến trên đây*), và sự thèm khát của cải vật chất sẽ đưa đến nói dối và vi phạm vào đủ mọi hành động xấu xa, và đây là nguồn gốc mang lại khổ đau trong hiện tại và cả trong lâu dài (kinh *Atthakarana-sutta*, S. I, tr. 74; T. 99, tr. 336c; T. 100, tr. 393a) (*Atthakaran sutta SN 3.7 / Bài kinh về sự phân xét*).

Không mấy ai cưỡng lại được sự say mê của cải, và khi đã tạo được của cải thì cũng không biết hành xử đúng đắn. Đức Phật nêu lên điều đó một cách chua chát trong kinh *Appaka-sutta* (S. I, p.73; T.99, p.336b; T.100, p.993b) (*Appaka-sutta / Bài kinh về sự hiếm hoi / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.6. Chữ appaka có nghĩa là ít ỏi, hiếm hoi. Trong bài kinh này vua Prasenajit thổ lộ với Đức Phật là theo sự nhận xét của mình thì không mấy người giàu có trong thế giới này lại không bị đầu độc bởi của cải và trở thành vô tâm, không đối xử tội tệ với kẻ khác,... Đức Phật cho rằng nhận xét ấy của vua Prasenajit là đúng và đưa ra một bài kệ ví người giàu có bị thu hút và chạy theo các thú vui dục tính, không ý thức được là mình đi quá xa, tương tự như những con hươu rơi vào những chiếc bẫy do chính mình tự giăng ra*). Trong cả hai bản kinh *Aputtaka-sutta* (S. I, p.89 và 91; T.99, p.337a và 337b; T.100, p.393c và 394.a) (*Aputtaka-sutta / Bài kinh về người không có con thừa kế / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.19 và SN 3.20*), Đức Phật giảng rằng sự keo kiệt sẽ đưa đến tội ác, chẳng hạn như trường hợp một vị thân hào giàu có tên là Jsresthiri tại thành Srāvasti (Xá Vệ), trong kiếp sống quá khứ đã giết chết một người cháu họ duy nhất để cướp đoạt tài sản, khiến mình bị đày đọa trong cõi địa ngục Mahāroruva (*chữ aputtaka tựa của bài kinh trên đây có*

nghĩa là người không có con cháu thừa kế. Trong bài kinh này, vua Prasenajit thuật lại với Đức Phật là tại thành Srāvasti / Xá Vệ có một người không con, sống bằng nghề cho vay và trở thành thật giàu có, thế nhưng lại có một lối sống vô cùng keo kiệt, thiếu thốn và ti tiện, ăn mặc rách rưới. Khi chết vua Prasenajit đành phải tịch thu của cải của người này đúng theo luật pháp để sung vào ngân quỹ của hoàng triều. Trong hai bài kinh trên đây Đức Phật giảng rằng sự giàu có là kết quả của nghiệp lành trong quá khứ và mình có quyền được hưởng, sự thừa hưởng đó mang tính cách chính đáng, thế nhưng phải có một cuộc sống đúng đắn và xứng đáng, có nghĩa là phải biết tiêu xài một cách ý thức, tức là không được phung phí, sự tiêu xài đó phải mang lại lợi ích cho mình và cả kẻ khác. Trái lại tính keo kiệt và ti tiện đối với mình và kẻ khác là hậu quả tạo ra bởi các hành động kém tốt lành của mình trong quá khứ, đồng thời các hậu quả kém tốt lành đó sẽ trở thành nguyên nhân tạo ra các nghiệp kém tốt lành khác trong tương lai. Tóm lại Phật giáo không hẳn là một tín ngưỡng chủ trương sự nghèo khổ mà cho phép một sự thụ hưởng ý thức, một cuộc sống tiên nghi nhưng không ích kỷ, sự thụ hưởng đó đồng thời cũng phải mang lại lợi ích cho những người chung quanh mình. Cả hai bài kinh tuy giản dị nhưng rất sâu sắc, nói lên một cách cụ thể việc sử dụng đồng tiền mà mình kiếm được). Hận thù và hung dữ là những gì phải cương quyết loại bỏ, và chính vì vậy mà vua Prasenajit đã hủy bỏ tục hiến sinh thú vật và thay vào đó là cúng dường hương hoa là những gì mà các vị thần linh ưa chuộng hơn, và đây là cách mang lại cho mình thật nhiều công đức (kinh *Yanna-sutta*, S. I., p.75; T.99, tr. 338a; T.100, tr. 394c) (*Yanna-sutta / Bài kinh về sự hiến sinh / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.9. Chũ Yanna có nghĩa là hiến sinh / sacrifice*). Chính là nhờ hiểu được Giáo huấn của Đức Phật nên vua Prasenajit sau khi đánh bại kẻ thù là Ajatasatru từng tấn công mình trước đây, không những không phát lộ một chút hận thù nào mà còn tỏ lòng khoan dung và cả tình bằng hữu đối với kẻ thù bằng cách trả tự do và cả của cải cho vị vua này, và đây cũng chính các phẩm tính mà Đức Phật từng khuyến khích (kinh *Sangāmedhevuttāni-sutta*, S. I, tr. 83; T. 99, p.338c; T. 100, tr. 395c). Câu chuyện trên đây nêu cao một tấm gương đạo đức thật tuyệt vời trong Phật giáo, sự tha thứ không những giúp mình chiến thắng hận thù mà còn mang lại sự an bình, thanh thản và trong sáng không những riêng trong tâm hồn mình mà còn tạo được lòng thiện cảm giữa đôi bên, khơi động được sự tin tưởng, một yếu tố tối cần tạo ra một khung cảnh an bình trên cả hai phương diện chính trị và tâm lý (vua Prasenajit không bắt vua Ajatasatru đi học tập, cũng không khiến hàng triệu người tháo chạy. Hành động đó quả là một tấm gương tuyệt đẹp và dù đã xảy ra cách nay hơn hai mươi lăm thế kỷ, thế nhưng ngày nay

người ta vẫn chưa quên). Đấng Thế Tôn cho biết "cái tôi" (ātman / attā) và sự bám víu vào "cái tôi" là nguyên nhân đưa đến hành động (karman / kamma / nghiệp): điều đó có nghĩa là hành động tốt sẽ biến mình thành một người bạn, hành động xấu sẽ biến mình thành một kẻ thù (kinh *Piya-sutta*, S. I, tr. 71; T. 99, tr. 338c; T.100, tr. 396a và 396b) (*Piya-sutta / Bài kinh về sự thân thiện / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.4. Chữ piya có nghĩa là sự khả ái, thân thiện. Bài kinh này rất khúc triết: vua Prasenajit thổ lộ với Đấng Thế Tôn các cảm nghĩ của mình về những người thân thiện với chính mình và những người hận thù chính mình. Đối với những người phạm vào các hành động tội tệ trên thân thể mình, phạm vào các hành động tội tệ bằng ngôn từ của mình, phạm vào các hành động tội tệ bằng tâm thức của mình là những người hận thù chính mình, và dù cho họ nghĩ rằng: "Tôi thân thiện với chính tôi" thì thật ra đấy cũng chỉ là cách mà họ hận thù chính họ. Và [ngược lại] đối với những người cư xử tốt đẹp bằng các hành động trên thân thể mình, cư xử tốt đẹp bằng ngôn từ của mình, cư xử tốt đẹp bằng tâm thức mình là những người thân thiện với chính mình, và dù cho họ nghĩ rằng: "Tôi hận thù chính tôi", thế nhưng thật ra thì họ thân thiện với chính họ - điều đó có nghĩa là họ lương thiện với chính mình, yêu thương chính mình, tự biến mình trở thành một người bạn với chính mình và cả kẻ khác. Đức Phật đáp lại: "Này Đại vương, quả đúng là như vậy..."*). Chính vì thế nên Ngài bảo rằng sự cảnh giác, "không đánh mất sự thận trọng" (*apramāda / apparamāda / biết suy nghĩ, ý thức, suy xét / thoughtfulness, carefulness*) là phẩm tính tuyệt vời nhất, bởi vì nó sẽ giúp mình tránh được các hành động xấu xa, mang lại cho mình hạnh phúc trong kiếp sống này và cả trong các kiếp sống mai sau (kinh *Appamāda-sutta*, S. I., tr. 86 và 87; T. 99, tr. 339a và 339b; T. 100, tr. 396a và 396b) (*Appamāda-sutta / Bài kinh về sự lưu tâm / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.17. Chữ appamāda có nghĩa là sự chú ý, lưu tâm, thận trọng. Trong bài kinh này vua Prasenajit hỏi Đức Phật là phẩm tính duy nhất nào có thể mang lại hai thứ lợi ích: trong kiếp sống hiện tại và cả các kiếp sống mai sau? Đức Phật trả lời vua Prasenajit là chúng sinh với bàn chân nhỏ bé sẽ bị hất hăng trong cái hố chân voi. Sự thận trọng - sự chú tâm - tương tự như bước chân voi, là phẩm tính duy nhất mang lại hai thứ lợi ích: trong kiếp sống này và cả các kiếp sống mai sau*), và cũng chính vì vậy phải luôn cảnh giác đối với con người của chính mình (*Attārakkhita-sutta*, S. I, p75; T. 99, p 336a; T. 100, tr. 393a) (*Attārakkhita-sutta / Bài kinh về sự bảo vệ chính mình / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.5. Tiền ngữ attā có nghĩa là "cái tôi", hậu ngữ rakkhita có nghĩa là sự bảo vệ. Trong bài kinh này vua Prasenajit hỏi Đức Phật có phải là những người hành xử sai trái qua thân thể mình, sai*

trái trong ngôn từ của mình, sai trái bên trong tâm thức mình, và dù họ có cả một đạo quân voi trận, một đạo quân kỵ binh, một đạo quân chiến xa, một đạo quân bộ binh, thì họ cũng sẽ không sao bảo vệ được họ, bởi vì các thứ ấy chỉ là các phương tiện bảo vệ bên ngoài. Trái lại đối với những người hành xử đúng đắn qua các hành động trên thân thể mình, đúng đắn trong ngôn từ của mình, đúng đắn trong tâm thức mình, và dù cho họ không có một đạo quân voi trận nào, một đạo quân kỵ binh nào, một đạo quân chiến xa nào, một đạo quân bộ binh nào, thì họ cũng luôn bảo vệ được mình, bởi vì đây là sự bảo vệ từ bên trong con người của mình. Đức Phật trả lời vua Prasenajit là các nhận xét ấy rất đúng...)

Sau đó Đức Phật có lời ngợi khen vua Prasenajit (Ba-tư-nặc), bởi vì vị vua này chỉ xuất quân để tự vệ khi có một vị vua khác tấn công, chẳng hạn như trường hợp bị vua Ajātasatru (A-xà-thế) tấn công như đã được nói đến trên đây; ngoài ra Đức Phật cũng ngợi khen vua Prasenajit là người không hề lợi dụng sự thắng trận để vơ vét như thường tình, đây chính là cách dập tắt hận thù và gây dựng lại tình thân hữu với kẻ chiến bại (kinh *Sangāmedvevuttāni-sutta*, S. I., p.82 sq.; T. 99, tr. 338b và 338c; T. 100, tr. 395c và 395c). Nói chung Đấng Thế Tôn nêu lên với vua Prasenajit các giới luật đạo đức áp dụng chung cho người thế tục và cả người xuất gia, tuy nhiên trước các cảnh huống xảy ra - chiến tranh (*chống lại những kẻ gây chiến*), ngăn chặn việc hiến sinh thú vật, giam cầm những kẻ vi phạm tội ác - thì trong các trường hợp này có thể sử dụng quyền hành xử của vương triều, và thật ra thì việc ấy cũng là bổn phận của một vị vua, mang cùng một chủ đích với Giáo lý (*luật nhân quả*). Tôn trọng đạo đức (sila) là bước đầu tiên nhất trên Con Đường đưa đến sự Giải Thoát (vimukti-mārga / vimutti-magga), và cũng chính vì vậy nên sự tôn trọng đạo đức là một sự bắt buộc, không những đối với người thế tục (*upāsaka / các cư sĩ tại gia*) mà cả vua chúa và các nhà sư. Tuy nhiên không thấy Đức Phật trực tiếp thuyết giảng về năm giới luật đạo đức này trước các cử tọa [đông đảo] hay trong một bài kinh nhất định nào cả, mà chỉ thấy Ngài gián tiếp nêu lên các giới luật này một cách riêng rẽ, tùy theo từng trường hợp (*xin mạn phép nhắc lại năm giới luật căn bản mà những người Phật giáo phải tuân thủ là: tránh sát sinh, tránh không lấy những gì mà người khác không cho mình, tránh tà dâm, tránh nói dối, tránh say sưa và dùng các chất ma túy. Tất cả năm điều khoản đạo đức đó thật sơ đẳng, nhưng cũng vô cùng căn bản và cần thiết, giúp tạo lập một xã hội lành mạnh và tinh khiết. Các giới luật này dường như chỉ áp dụng trong lãnh vực cá nhân, thế nhưng tác động thì rất sâu rộng, ảnh hưởng đến toàn thể xã hội. Riêng đối với*

giới luật "không được nói dối" thì dường như ngày nay không mấy người tuân thủ, kể cả những người Phật giáo. Từ trong gia đình đến bên ngoài xã hội, từ báo chí đến các mạng lưới thông tin, cho đến các cấp lãnh đạo xã hội, người ta nói dối quá nhiều. Riêng trong lãnh vực Phật giáo thì giới luật này phải chăng đã bảo đảm cho tính cách trung thực của các bài kinh do Đức Phật thuyết giảng mà chúng ta được thừa hưởng ngày nay). Ngài khuyên vua Prasenajit hãy nên từ bỏ tục hiến sinh đẫm máu (*giới cấm thứ nhất*), và khen ngợi hành động không vơ vét chiến lợi phẩm sau khi đánh bại vua Ajātasatru (*giới cấm thứ hai*), Ngài cũng nêu lên cho thấy các nguyên nhân nào và những mối hiểm nguy nào đưa đến sự nói dối (*không được nói dối là giới cấm thứ tư, ngày nay với các phương tiện truyền thông tân tiến, từ truyền hình đến mạng lưới thông tin, kể cả chiếc điện thoại di động trong túi, dường như tệ trạng nói dối vượt xa hơn tính cách cá nhân, trở thành một sự lường gạt quy mô, đưa đến một hình thức "công nghiệp" nào đó. Giới cấm thứ ba là tà dâm và thứ năm là say sưa và hút xách thì mang tính cách cá nhân nhiều hơn, ngoài các sự sinh hoạt của các xã hội đen*). Thật vậy, đối với bản thân của người bạn đế vương của mình (*tức là vua Prasenajit*) thì Đấng Thế Tôn thuyết giảng một nền đạo đức bao quát và sâu sắc hơn nhiều, so với nền đạo đức mà Ngài thuyết giảng cho những người thế tục bình dị, điều đó có nghĩa là [đối với một vị vua thì đạo đức] không phải chỉ [đơn giản] là một sự cố tránh, không được phép phạm vào (*vairamanī / veramanī / abstention*) vào năm hành vi tai hại một cách cụ thể, mà còn phải đi ngược xa hơn về các nguyên tắc bao quát, trong đó các sự cấm đoán (*không được phép làm*) chỉ là năm khía cạnh ứng dụng [cụ thể]. Đạo đức mở rộng [dựa vào các nguyên tắc bao quát là: từ bỏ mọi hận thù và tính keo kiệt, từ bỏ sự thèm khát của cải và các thú vui vật chất, luôn phát huy sự cảnh giác giúp mình bảo vệ và che chở chính mình trước các sự lôi cuốn và thu hút của tính dục, biết tha thứ các sự xúc phạm đối với cá nhân mình, phát huy sự trong sáng sâu xa và lâu bền [trong tâm thức mình] (*Giới luật do đó không nhất thiết chỉ là các sự răn đe, cấm đoán hay khuyên bảo mà còn liên hệ đến các nguyên tắc sâu xa hơn, mang lại cho mình hạnh phúc trong hiện tại và cả trong lâu dài. Điều này được nhận thấy qua các bài kinh mà Giáo sư André Bareau đã trích dẫn trên đây, độc giả có thể truy tìm các bài kinh trích dẫn này để tìm hiểu thêm nếu cần*).

Tuy nhiên, các cuộc đàm đạo giữa Đấng Thế Tôn và vua Prasenajit cũng còn xoay quanh rất nhiều chủ đề khác liên quan đến Giáo lý đúng với ý nghĩa của thuật ngữ này, và trên phương diện tổng quát thì đúng hơn là dành cho người tu hành hơn là người thế tục. Một số chủ đề đó trực tiếp liên qua ít nhiều

đến vấn đề đạo đức. Trong các cuộc đàm đạo đó vua Prasenajit nêu lên một cách dứt khoát là bốn phận duy nhất của con người sống trong thế giới này là phải ngay thật, thực hiện và phát huy những điều đạo đức, tránh các hành vi tội tệ (kinh *Pabbatupama-sutta*, S. I, tr.100 sq.; T.99, tr. 305b, T.100c tr. 392c) (*Pabbatupama / Bài kinh nêu lên sự ẩn dụ về một ngọn núi / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.25, bài kinh này sẽ được giải thích thêm dưới đây*), và trong một bài kinh khác thì vua Prasenajit nêu lên cái tôi (ātman) có thể là một người bạn nhưng cũng có thể là một kẻ thù, tất cả tùy thuộc vào cung cách hành xử tốt hay xấu của mình (kinh *Piya-sutta*, S. I. p.71; T. 99, tr. 335c; T. 100c tr. 392c) (*tức là bài kinh về sự thân thiện đã được nói đến trên đây. Xin nhắc lại, trong bài kinh này vua Prasenajit nêu lên hai trường hợp: một người biết yêu thương chính mình và một người thù ghét chính mình*). Sau mỗi cuộc đàm thoại đó (*sau các lời phát biểu của vua Prsenajit nêu lên trong các bài kinh trên đây*) Đức Phật đều công nhận là các quan điểm của người bạn hoàng thân của mình (*tức là vua Prasenajit*) là hữu lý. Ngoài ra, nhằm an ủi những người quá đau xót trước sự ra đi của những người thân thiết, chẳng hạn như trường hợp vua Prasenajit quá sức đau đớn trước cái chết của bà nội mình hay cái chết của vợ mình là hoàng hậu Mellikā, hoặc trường hợp một người bình dị (*một người dân thường nói đến trong một bài kinh trên đây*) có một đứa con trai vừa mới mất, thì Đấng Thế Tôn giúp họ ý thức được khi đã là con người thì không sao tránh khỏi cái chết (kinh *Ayyakā-sutta*, S. I, p.96; T. 99, tr. 335b; T. 100, tr. 392a; kinh *Kosala-sutta*, A III, tr. 57, bài kinh này không có bản dịch song hành sang tiếng Hán; kinh *Piyajātika-sutta*, M. II, tr. 110; T. 26, tr. 800c; T. 91, tr. 915a; S.I. tr. 71; T. 99, tr. 339c; T. 100, tr. 397a) (*Kinh Ayyaka-sutta / Bài kinh về bà nội / SN 3.22; Kinh Kosala-sutta / Bài kinh về vị vua của đế quốc Kosala / SN 5.49, nói về cái chết của hoàng hậu Mallikā; Kinh Piyajātika-sutta / Bài kinh về những người thân quý / MN 87. Cả ba bài kinh này đã được nói đến trên đây*).

Trong kinh *Pabbatupanna-sutta* (S. I, tr. 100 sq.; T. 99, tr. 305b; T. 100, tr. 398c) (*Pabbatupanna-sutta / Bài kinh ẩn dụ về ngọn núi - SN 3.25. Trong bài kinh này Đức Phật giảng cho vua Prasenajit là sự già nua và cái chết tương tự như một ngọn núi nghiền nát con người trên con đường di chuyển của nó, không có của cải hay quyền lực nào có thể ngăn chặn được nó. Tu tập Dharma / Đạo Pháp là khi sự già nua và cái chết tiến đến gần mình thì phải biết thực thi những điều xứng đáng, có nghĩa là thực thi những điều đạo đức, mở rộng tâm thức và con tim mình*), Đức Phật giải thích cho vua Prasenajit hiểu rằng sự già

nua và cái chết luôn hăm dọa mình, tương tự như một quả núi di chuyển và nghiền nát tất cả trên con đường của nó, quân thần nơi hoàng triều và các đạo quân của mình dù có muốn cũng không sao bảo vệ được mình (*độc giả có thể gõ vào một công cụ tìm kiếm trên mạng các chữ: "... sống mãi (5 cuốn)", thì sẽ thấy có một ngoại lệ*). Đối với một người vô danh (*một người dân thường trong nước*) có đưa con trai yêu quý vừa qua đời (*kinh Piyajātika-sutta, đã được trích dẫn trên đây*) thì Đức Phật cho biết là các sự quyền luyến, bám víu vào những người thân thiết sẽ luôn mang lại đau buồn và ray rứt trong lòng. Trong kinh *Rāja-sutta* (S. I, p. 70 ; T. 99, p. 339c ; T. 100, p. 397a ; T. 125, p. 637b), vua Prasenajit nêu lên với Đấng Thế Tôn thắc mắc của mình về sự già nua, bệnh tật và cái chết. Đức Phật cho biết là tính cách bất khả kháng của cái chết không những là sự thật tiên khởi nhất mang tính cách toàn cầu, mà còn là chủ thuyết nêu lên sự thật Thứ Nhất trong Bốn Sự Thật Thánh Thiện (*ārya satya*) (*Tứ Diệu Đế*) trong [Giáo lý] Phật giáo. Sự thật đó là: "tất cả đều là khổ đau (dukkha): sự sinh là khổ đau, bệnh tật là khổ đau, sự già nua và cái chết là khổ đau". Chúng ta chỉ có thể tránh khỏi sự bất hạnh đó bằng cách cắt đứt mọi sự ràng buộc của sự quyền luyến, nói một cách bao quát là phải từ bỏ các lạc thú và các sự thèm khát, bởi vì đây chỉ là vô số cội nguồn mang lại sự tuyệt vọng, và thật hiển nhiên đây cũng là khổ đau. Vì vậy mà vua Prasenajit cùng với bốn vị vua thân hữu đã từng thảo luận với nhau để cùng tìm hiểu xem lạc thú nào mạnh nhất trong số các lạc thú tạo ra bởi năm cơ quan giác cảm. Trong khi đó và trái ngược lại, thì Đức Phật lại cho biết là phải tìm hiểu xem sự từ bỏ lạc thú nào tạo ra bởi năm cơ quan giác cảm sẽ mang lại niềm vui sướng to lớn nhất (kinh *Pancarājāno-sutta*, S. I, tr. 79 sq.; T. 99, tr. 306a; T. 100, tr. 399b) (*Pancarājāno-sutta / Bài kinh về năm vị vua / Samyutta Nikaya / Tương Ứng Bộ kinh - SN 3.12*).

Ngoài các thắc mắc đơn giản trên đây, các chủ đề khúc triết cũng đã được nêu lên trong các cuộc thảo luận đông dài hơn [giữa vua Prasenajit và Đức Phật], chẳng hạn như trong kinh *Kannakatthala-sutta* (MII, tr. 125, sq; T. 26, tr. 792c sq) (*Kannakatthana-sutta / Bài kinh giảng tại khu vườn hru Kannakatthana / Majjhima Nikāya / Trung Bộ kinh - MN 90. Kannakatthala là một khu vườn để hoang, chủ đích là để hươu nai tìm nơi sinh sống. Khu vườn này được thiết lập gần nơi thị trấn Ujunna trong lãnh thổ của đế quốc Kosala*) nêu lên sự hiểu biết hoàn hảo có thể đạt được bởi các vị bà-la-môn và các vị sa-môn (sramana) hay không? (*sa-môn / sramana là những người tu tập khổ hạnh sinh sống bằng cách khát thực, thuộc các giáo phái Jān, Ajivaka và cả Phật giáo cùng các giáo phái khác vào thời bấy giờ*), và trong kinh *Jatila-sutta* (S. I,

tr. 77sq, T. 99, tr. 305c) (*Jatila-sutta / Bài kinh về những người khổ hạnh râu tóc xồm xoàm / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.11*) thì vua Prasenajit hỏi Đức Phật là những người khổ hạnh tu tập theo các giáo phái khác mà Ngài vừa gặp họ đi ngang và chào hỏi họ, thì họ có phải là những vị arhant (a-la-hán) đúng thật hay không. Đối với câu hỏi này thì Đức Phật trả lời là điều đó quả hết sức khó đối với người thế tục (*những người bình dị không đủ khả năng xác định được giá trị bên trong của từng mỗi con người mà mình trông thấy*). Phải chăng cũng chính vì vậy nên vua Prasenajit cũng muốn biết cung cách và sự tôn kính đó (*sự chào hỏi và kính cẩn đó*) của Đức Phật đối với những người tu hành khổ hạnh ấy có mang lại đạo đức (punya) (*đạo hạnh, sự xứng đáng, công đức*) hay không? Và cũng có thể vì vậy mà vua Prasenajit muốn hỏi thêm Đức Phật về việc bố thí (dāna) (*cúng dường, hiến dâng, giúp đỡ*) nêu lên trong kinh *Issattha-sutta* (S. I, tr. 98sq.; T. 99, tr. 304a; T. 100, p.397b) (*Issattha-sutta / Bài kinh về việc đao binh / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 3.24. Bài kinh mượn hình ảnh của một người chiến sĩ tình nguyện trẻ tuổi để giảng cho vua Prasenajit về việc trợ giúp*): bố thí thì phải bố thí như thế nào, bố thí cho ai, bố thí trong trường hợp nào? Các việc bố thí đó có mang lại được nhiều quả (phala) (*hiệu quả, kết quả, tác động*) hay không?

Các cuộc đàm đạo trên đây (*giữa vua Prasenajit và Đức Phật*) chủ yếu xoay quanh giáo lý về sự chín mùi (vipāka) của hành động (karman) (*nghiệp*), và đó cũng là một trong các nền tảng chủ yếu của Giáo lý Phật giáo, nhất là trong lãnh vực đạo đức, và đó cũng là điều mà vua Prasenajit quan tâm hơn cả và vị vua này cũng là một người bố thí thật hào phóng. Ngoài ra vua Prasenajit còn nêu lên với một ni sư rất thánh thiện là Khemā về một thắc mắc khác mang một chiều sâu rộng lớn hơn trong lãnh vực tâm linh: Đức Phật tiếp tục hiện hữu hay không hiện hữu sau khi chết? Vua Prasenajit vô cùng hài lòng trước câu trả lời của vị ni sư này và vội vã tìm Đấng Thế Tôn để thuật lại, hiển nhiên Đấng Thế Tôn cũng đồng ý với câu trả lời đó (kinh *Khemātheri-sutta*, S. IV, tr. 374 sq.; không có bản dịch song hành nào về bài kinh này sang tiếng Hán) (*Khemā-sutta / Bài kinh về ni sư Khemā / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 44.1. Trong bài kinh này thuật lại vua Prasenajit hỏi ni sư Khemā: "Đức Phật tồn tại hay không tồn tại sau khi chết". Vị ni sư không trực tiếp trả lời câu hỏi này mà chỉ cho biết là Đấng Thế Tôn không khẳng định là "mình hiện hữu sau khi chết", cũng không khẳng định là "mình không hiện hữu sau khi chết", cũng không khẳng định là "mình hiện hữu nhưng cũng không hiện hữu sau khi chết", cũng không khẳng định là "mình không hiện hữu nhưng cũng không phải là*

không hiện hữu sau khi chết"). Đó là cả một chủ thuyết triết học (*nêu lên một ý niệm trừu tượng, một phép lý luận thật khúc triết, vượt lên trên tính các hợp lý / logic của sự hiểu biết quy ước và nhị nguyên*), nói một cách khác chính xác hơn, thì đây là cả một chủ đề bàn thảo nêu lên trong kinh sách mà nhiều người biết đến, và đặc biệt không những được quan tâm bởi những người khổ hạnh tu tập Phật giáo hoặc ngoài Phật giáo, mà còn gây được sự chú ý của những người thế tục, chẳng hạn như trường hợp của vua Prasenajit nói đến trên đây. Lý do này cũng rất có thể là nguyên nhân khiến bản kinh bằng tiếng Pali này không có bản dịch song hành nào (*sang tiếng Hán*), sự kiện này cho thấy bản kinh này là một bản kinh xuất hiện muộn, duy nhất chỉ thấy xuất hiện trong kinh điển của nhóm Theravadin (*những người tu tập theo Phật giáo Theravada*), những người trong nhóm này có thể đã trước tác bản kinh trên đây bằng cách dựa vào các bản kinh khác đã có từ trước từng nêu lên vấn đề này.

Chúng ta hãy đặt sang một bên (*không nói đến*) vài phân đoạn ngắn trong Vinayapitaka (Luật Tạng) chỉ gián tiếp nói đến vua Prabenajit, nhưng không trực tiếp liên hệ đến các sự giao tiếp cụ thể giữa vị vua này và Đấng Thế Tôn, tức là chủ đề của bài viết này.

Tóm lại, các sự giao tiếp thuật lại trên đây cho thấy Đấng Thế Tôn từng tiếp xúc với một người có trình độ kiến thức cao, biết tìm đến Ngài với tất cả lòng tin tưởng và sự tôn kính sâu xa, thường xuyên tìm Ngài để được đón nhận những lời khuyên bảo, sự an ủi, hoặc những lời giải đáp về các thắc mắc thúc đẩy bởi sự mong muốn hiểu biết của mình, các điều đó đã đưa đến các cuộc tham vấn liên quan đến một số các chủ đề Giáo lý. Thế nhưng tuyệt nhiên trong những lời thuyết giáo dành cho vua Prasenajit đó không có một lời nào trực tiếp liên quan đến việc điều hành nơi hoàng triều, nhiều nhất thì vị Hiền nhân vĩ đại (*tức là Đức Phật*) phải chăng cũng chỉ có ý ngợi khen ngợi vị vua này đã trả tự do cho vua Ajātasatru sau khi bị bắt làm tù binh, dầu sao thì hành động mang bản chất Phật giáo vô cùng sâu sắc đó là sáng kiến của chính vua Prasenajit, nhưng không phải là [lời khuyên] của Đấng Thế Tôn.

Đối với việc xiềng xích kẻ phạm tội thì Đức Phật hoàn toàn không hề can gián vua Prasenajit, và thật ra thì vị vua này cũng không hỏi ý kiến của Đấng Thế Tôn về việc xiềng xích, Đức Phật chỉ nhân dịp này để nêu lên sự tương đồng giữa sợi dây xích vô hình của các thứ đam mê và dục vọng và sợi dây xích cụ thể đối với kẻ phạm tội. Đối với việc xiềng xích kẻ phạm tội thì Đức Phật

không hề khuyên bảo vua không nên làm điều đó, dầu sao thì vị vua này cũng không hề hỏi ý kiến của Ngài về việc này. Người làm vua phải tự mình rút tỉa những gì thiết thực trong những lời chỉ dạy của Đấng Thế Tôn, nhất là trong lãnh vực đạo đức, để tự mình xử lý trước các cảnh huống xảy ra. Thế giới trong đó vua Prasenajit sống và hành động là thế giới thường tình đưa đến sự chuyển sinh (samsara) (*cõi luân hồi*), thế giới đó là thế giới của kẻ trần tục, hoàn toàn khác hẳn với cái thế giới mà Đức Phật đã đạt được bằng sự Giác Ngộ (Bodhi) của chính mình, có nghĩa là nirvāna (*niết-bàn*) giữa cõi trần tục này, Ngài và các đệ tử uyên bác nhất của Ngài, tức là các vị arhant (a-la-hán), cùng sống chung trong cảnh giới nirvana đó. Nếu muốn đạt được sự Giải Thoát Tối Thượng, thì trước hết phải thoát ra khỏi thế giới của kẻ trần tục, và cũng chính vì vậy Đấng Thế Tôn có thể khẳng định rằng: "Vương quốc của ta không phải là thế giới này (*"ta không có gì để dạy bảo một vị vua phải làm như thế nào để quản lý thế giới trần tục này, mà đúng hơn người làm vua phải tự nhìn vào giáo lý của ta để áp dụng vào cung cách hành xử của mình trong thế giới này"*).

Như chúng ta thấy trên đây, chỉ có ba bản kinh bằng tiếng Pali (*tức là các bản kinh điển nòng cốt*) nói đến vua Prasenajit là không thấy có bản dịch song hành nào sang tiếng Hán cả. Ba bản kinh này có thể chỉ là sở hữu riêng của nhóm Theravadin (*học phái Theravada*). Nếu chúng ta tưởng tượng (*đưa ra giả thuyết*) là hầu hết các văn bản nòng cốt của tất cả các học phái xưa (*tức là các bản dịch tiếng Phạn của các học phái này*) đã hoàn toàn thất truyền, thì trong trường hợp đó, chúng ta có thể nghĩ rằng ba bản kinh này nhất định là các trước tác muộn của các nhà sư trong nhóm Theravadin (*như đã được nói đến trên đây, lý do ba bản kinh này không được dịch sang tiếng Hán trong kinh A-hàm có thể là vì đi ngược lại với đạo lý "tam tông"*). Kinh điển Pali được ghi chép trên lá bối từ thế kỷ thứ nhất, do vậy sự thêm thắt khó xảy ra, trong khi kinh điển bằng tiếng Hán chỉ được hoàn thành nhiều thế kỷ sau đó, vì vậy giả thuyết cho rằng các bài kinh nói đến vua Prasenajit và hoàng hậu Mallikā là các bài kinh thêm thắt rất muộn về sau này dường như không được vững chắc lắm). Chúng ta thấy trong ba bản kinh đó nêu lên các sự sinh hoạt (*trong khung cảnh gia đình*) giữa vua Prasenajit và hoàng hậu Mallikā, và hoàng hậu Mallikā thì thông minh hơn vua Prasenajit (kinh *Mallikā-sutta*) (*đã được nói đến trên đây*), và bà sinh ra một người con gái, trong khi vua Prasenajit thì lại mong có một đứa con trai (kinh *Dhītā-sutta*), và cái chết của bà [sau khi sanh] đã khiến vua Prasenajit vô cùng đau buồn (kinh *Kosala-sutta*).

Trái lại không có một bản kinh nào được dịch song hành sang tiếng Hán từ các bản kinh bằng tiếng Pali của học phái Theravadin được lưu giữ trong tập Madhyama-āgama (*Trung A hàm*) (T. 26) hoặc trong hai tập Samyutta-āgama (*Tập A hàm*) (T. 99 và T. 100), và các bản kinh trong các tập kinh này là của học phái Sarvāstivadin và các học phái khác gần với học phái này, nhưng không tương đồng (*không mang tính cách song hành*) với các bản kinh bằng tiếng Pali, tức là của học phái Theravādin. Sự kiện này cho thấy rất có thể là nhóm Theravādin hoàn toàn thuộc vào nhóm Sthaviravāda (*nhưng không thuộc vào nhóm Sarvāstivāda*).

(Trước khi tịch diệt Đức Phật không chỉ định một đệ tử nào thay mình hướng dẫn Tăng đoàn kể cả người đệ tử thân cận nhất của mình. Giả sử nếu Ngài giao phó việc lãnh đạo Tăng đoàn cho một đệ tử nhất định nào đó, thì Giáo lý của Ngài biết đâu cũng có thể đã biến dạng và trở thành giáo lý của một người khác. Không trao Giáo lý vào tay của bất cứ một người đệ tử nào là cách bảo vệ Giáo lý của Ngài, giúp Giáo lý đó tự mở rộng và thích ứng với sự tiến hóa tư tưởng, văn hóa và xã hội sau này, nói một cách khác là thích ứng với sự chuyển động của xã hội con người qua không gian và thời gian. Đây là một trong các nguyên nhân giúp cho Giáo lý của Ngài không những trường tồn đến ngày nay mà ngày càng phát triển, thích ứng và sâu sắc hơn. Sau Đại-bát niết-bàn của Đức Phật thì hàng chục học phái lớn nhỏ được hình thành thế nhưng hầu hết đã mai một sau đó, duy nhất chỉ có học phái Theravāda là tồn tại đến ngày nay và sau đó là sự xuất hiện của một đường hướng tu tập mới là Đại thừa vào thế kỷ thứ nhất thuộc kỷ nguyên của chúng ta)

Thật vậy, nhiều bản kinh trong tập Ekottara-āgama (*Tăng nhất A-hàm*) gồm các bản kinh đã được dịch sang tiếng Hán và còn lưu giữ đến nay (T. 125) thuộc vào một giáo phái trong nhóm đối lập với nhóm Mahāsāṃghika - mà thật ra người ta cũng không được biết chính xác là giáo phái nào - hoàn toàn không có bản dịch nào song hành với các bản kinh gốc bằng tiếng Pali, cũng không thấy nêu lên trong toàn bộ ba tập kinh Āgama khác bằng tiếng Hán (T. 26, T.99 và T.100). Vì vậy người ta có thể nghĩ rằng các bản kinh này là các bản văn xuất hiện muộn, sau tất cả các bản văn đã được chúng ta phân tích trên đây. Tuy nhiên cũng có một vài bản kinh trong số này mang cùng một thể loại với các bản kinh thuật lại các câu chuyện về vua Prasenajit tìm Đức Phật để tham vấn về các thắc mắc của mình: chẳng hạn như việc bố thí và các công đức mang lại từ sự bố thí đó (p. 609a sq.; tr. 781a; tr. 826c); hoặc các hậu quả mà mình phải gánh chịu

vì trước đây mình từng bắt buộc phải tuyên án tử hình đối với khoảng một trăm người, và hành động đó đã khiến mình vô cùng hối hận và lo âu (tr. 827c), tuy thế Đấng Thế Tôn cũng đã giúp cho vị vua này được nguôi ngoai bằng cách nghĩ đến sự phù du của kiếp người, so với kiếp sống thật lâu dài của các vị thiên nhân *(nên nghĩ đến sự tu tập hơn là những sự sai lầm của mình trong quá khứ)*.

Ngoài ra [trong một câu chuyện khác] vua Prasenajit từng trải qua mười giấc mơ thật kỳ lạ và đã nhờ các vị bà-la-môn giải đoán giúp, thế nhưng hoàng hậu Mellikā sau đó thì lại khuyên vua nên tìm Đức Phật để giải đoán cho mình về các giấc mơ đó (tr. 829b; T. 146; T. 147; T. 148; có thể xem thêm phần mở đầu trong bản kinh *Mahāsupinā-Jātaka* - N° 77, bằng tiếng Pali) *(Mahāsupinā - hậu ngữ supinā có nghĩa là giấc chiêm bao, tiền ngữ maha có nghĩa là lớn - là một tập kinh khá nổi tiếng, thuật lại mười sáu cơn ác mộng của vua Prasenajit cùng các lời giải đoán của Đức Phật)*. Vào một dịp khác, vua Prasenajit mời Đấng Thế Tôn cùng Tăng đoàn hãy lưu lại ba tháng tại thành Srāvasti *(Xá Vệ)* và hứa là trong suốt thời gian này sẽ cung cấp thật đầy đủ thực phẩm, quần áo, chõn ở và thuốc men (tr. 609a sq). Bản văn thuật lại chuyện này nhất định là muộn hơn cả các bản văn khác, bởi vì dường như bản kinh này có ý nêu lên một ý niệm nào đó liên quan đến một giai đoạn mà Tăng đoàn bắt đầu chọn lối sống định cư *(vua Prasenajit mời Đức Phật và Tăng đoàn hãy lưu lại kinh đô ba tháng và sẽ chu cấp đầy đủ tiện nghi)*. Thật vậy ba tháng là quá dài đối với thời gian ẩn cư vào mùa mưa (varsa) *(thường là hai tháng)*, thế nhưng nội dung của toàn bộ câu chuyện lại có ý gợi lên cho thấy việc mời mọc này liên quan đến việc ẩn cư. Câu chuyện này cũng khá gần với một phân đoạn ngắn nêu lên trong cùng tập kinh Āgama này (T. 125, tr. 560a) *(tức là tập Kinh A-hàm bằng tiếng Hán đã được nói đến trên đây)* cho rằng vua Prasenajit, cùng với vài vị vua khác, tất cả đều là các vị cư sĩ tại gia (upāsaka) cao quý nhất, và trong số đó thì vua Prasenajit là vị trước nhất đã tạo được cho mình cội rễ của đạo hạnh (kusala-mūla) *(kusala có nghĩa là đạo hạnh, đạo đức, công đức; mūla có nghĩa là cội rễ)*.

Ngoài ra cũng có một bản kinh khác (tr. 704b-708c) rất dài *(trong tập Ekkottara-āgama / Tăng Nhất A-hàm đã được nói đến trên đây)* và bản kinh này cũng có một bản song hành trong tập truyện Divyāvadāna (ấn bản Cowell et Neil, tr. 375 và 401) *(một tập sách ghi chép các câu chuyện huyền thoại của Phật giáo cổ xưa, nhằm chủ đích nêu lên các hành vi đạo đức của các nhân vật trong tập truyện. Nguyên tựa của quyển sách này là: Divyavadana - A*

Collection of Early Buddhist Legends, một tư liệu của Tích Lan, được cơ quan Cambridge University Press xuất bản năm 1886, và vừa được tái bản năm 2021, 716 tr.), và nếu căn cứ vào tính cách truyền thuyết của câu chuyện này thì nhất định đây là một trước tác thuộc vào một thời kỳ còn muộn hơn nữa: trong khi vua Prasenajit đang đàm đạo với Đức Phật thì hai vị vua của các con Long xà (Nāga) gây ra một trận hỏa hoạn thật lớn, vua Prasenajit hoảng sợ hỏi Đức Phật là nguyên nhân nào đã gây ra thảm họa đó; Đấng Thế Tôn sau khi cho vua Prasenajit biết là trận hỏa hoạn này là do ai gây ra, và sau đó thì Đức Phật sai Maudgalyāyana (*Mục-kiền-liên, một đại đệ tử của Đức Phật có nhiều uy lực thần thông*) tạo ra một cơn mưa như thác đổ dập tắt trận hỏa hoạn. Sau đó vua Prasenajit sai tạc một pho tượng của Đức Phật, trong khi Đức Phật đang ngụ nơi cõi trời của các vị thiên nhân Trayastrimsa (tr. 706a) (*Trayastrimsa là một tập đoàn gồm 33 vị thiên nhân ngụ nơi cõi trời của vị Thiên Vương Đế Thích / Indra trong Ấn giáo*). Ngoài ra trong tập truyện này cũng có một bài kinh khác thuật lại một câu chuyện khá dài, mà nhiều người biết đến, đó là câu chuyện về sự ra đời của vị hoàng tử thừa kế là Virūdhaka (*增長天王 / Tăng Trưởng Thiên Vương, là một trong bốn vị Thiên Vương trong Phật giáo Trung quốc*), câu chuyện này sẽ được đề cập chi tiết hơn dưới đây, và phiên bản này (*bài kinh trên đây*) cũng là phiên bản duy nhất thuật lại câu chuyện này được tìm thấy trong kinh điển nòng cốt (*tức là Kinh Tạng bằng tiếng Pali*), điều này cho thấy rõ ràng là một câu chuyện xuất hiện muộn và mang tính cách tương tượng (*theo học giả André Bareau thì có thể đây là một câu chuyện được tạo dựng trong nền văn minh Hán ngữ (?) và sau đó đã được ghép thêm vào kinh điển bằng tiếng Pali (?)*).

Các bản văn trong phần sau cùng của tập Ekottara-āgama (*Tăng nhất A-hàm*) phản ánh tính cách huyền hoặc (*không thực, giả tạo*) thật lộ liễu, ngược hẳn với tính cách rất thật trong các bản văn nòng cốt khác (*bằng tiếng Pali trong Tam Tạng Kinh*) thuật lại các cuộc tiếp xúc giữa Đức Phật và vua Prasenajit. Điều này không khỏi khiến chúng ta càng nghĩ rằng vua Prasenajit [trên thực tế] đúng thật là một người thân thiết của Đấng Thế Tôn (*gần gũi với Đấng Thế Tôn*), thường xuyên tìm Ngài để cùng đàm đạo về các chủ đề thật đa dạng, và cũng là để bày tỏ lòng tôn kính sâu xa của mình với tư cách của một người thế tục - dù mình là một vị vua đi nữa - đối với Đức Phật, là một con người khổ hạnh (*xin nhắc lại vào những thời kỳ xa xưa đó những người tu hành khổ hạnh được kính nể và quý trọng như một vị vua*) và hơn thế nữa Ngài còn là vị đứng

đầu của cả một tập thể (*Tăng đoàn*), Ngài là một vị Phật. Tính cách song hành thật rõ nét giữa nhiều phiên bản khác nhau, nhất là giữa cả ba phiên bản (một bằng tiếng Pali và hai bằng tiếng Hán), hoặc đôi khi cũng có thể là giữa bốn phiên bản khác nhau hoặc hơn thế nữa, cho thấy tất cả đều xuất phát từ một bản gốc chung, và mỗi bản đều giữ được một phần lớn sự trung thực nào đó về thời đại của Đấng Thế Tôn, điều này trên phương diện tổng quát nhất định đã phản ánh được sự thật lịch sử.

Sự thật lịch sử đó hiện lên thật rõ nét qua các sự kiện đã từng xảy ra, thật ra điều này cũng đã được biết đến từ lâu và cũng đã được nói đến trong các phân đoạn trên đây, sự thật lịch sử đó hoàn toàn phù hợp với con số ba phần tư - và cũng có thể là hơn cả con số này - về các câu chuyện thuật lại trong kinh điển nòng cốt liên quan đến thị trấn Srāvasti (Xá Vệ), nhất là tại Jetavana (Trúc lâm), nơi mà Đức Phật ưa thích nhất, và cũng là nơi mà Ngài thường xuyên lưu ngụ, nhất là vào các dịp ẩn cư khi mùa mưa đến. Sự trùng hợp đó (*sự mạch lạc giữa các câu chuyện và số lượng kinh điển do Đức Phật thuyết giảng tại tu viện Trúc Lâm*) là một sự khẳng định vững chắc, một bằng chứng hùng hồn, nói lên một sự thật lịch sử: kinh đô Srāvasti (Xá Vệ) của dân tộc Kosala là "tổng hành dinh", hoặc nói đúng hơn là "nơi tạm dừng chân" trong suốt phần lớn cuộc sống khổ hạnh của Đấng Thế Tôn, cuộc sống đó bắt đầu rất sớm từ vài tháng đầu tiên sau khi đạt được Giác Ngộ cho đến cuối cuộc đời của Ngài. Sau đó thì Ngài lưu ngụ thường xuyên hơn tại Rājagrha (Vương Xá), kinh đô của đế quốc Magadha (Ma-kiệt-đà), vì một lý do mà chúng ta chỉ có thể phỏng đoán mà thôi: có thể là vì cái chết của vua Prasenajit và người kế vị lại là một vị vua kém nhiệt tình hơn (*tức là vua Ajatasatru giết cha để lên ngôi*), hoặc cũng có thể là vì sự suy sụp nặng nề của nền chính trị và kinh tế của kinh đô Srāvasti (Xá Vệ) xứ sở của dân tộc Kosala (*bị sáp nhập vào đế quốc Magadha*)? Dầu sao thì chuyện này cũng không phải là quá khó hiểu, bởi vì trước đó Đức Phật sở dĩ thường lưu trú nơi thị trấn này (*Srāvasti / Xá Vệ*), thật ra là trong các vùng phụ cận, là để tiện cho vua Prasenajit lui tới để kính viếng và đàm đạo với mình (*thế nhưng nay thì vua Prasenajit đã qua đời*).

Vua Virūdhaka / Vidūdabha / Tăng Trưởng Thiên Vương

Trong một bài viết [trước đây] mang tựa "*Le massacre des Sākya: essai d'interprétation*" / "*Khảo luận về cuộc thảm sát dân tộc Thích Ca*" (*Bulletin de*

l'Ecole française d'Extrême-Orient, 69, 1981, tr. 45-73): chúng tôi (tức là tác giả André Bareau của bài khảo luận này) từng đề cập rất chi tiết về câu chuyện mang tính cách huyền thoại liên quan đến vị vua này (tức là vua *Virūdhaka*, kinh sách Hán ngữ gọi là *Tăng Trưởng Thiên Vương*, chữ *virū* có nghĩa là sự tỏa rộng hay lan rộng, thế nhưng chữ *Virūdhaka* thật ra chỉ là tên gọi của một vị vua gây ra những điều tai hại cho bộ tộc *Sākya*). Trong bài viết này chúng tôi nghĩ rằng đã nêu lên thật rõ ràng là huyền thoại này xuất hiện tương đối muộn, nhằm mục đích giải thích về sự kiện mà những người hành hương Phật giáo nhận thấy kinh thành *Kapilavastu* (*Ca-tỳ-la-vệ / kinh đô của dân tộc Sākya / Thích Ca*) trên thực tế khác hẳn với các huyền thoại thuật lại về thời kỳ khi Đức Phật còn trẻ. Qua các huyền thoại đó họ cứ nghĩ rằng nơi này là một vùng đô thị giàu có và đông dân, thủ phủ của một vương quốc thịnh vượng, [thế nhưng ngày nay trên thực tế] họ nhận thấy nơi này chỉ là một thị trấn nhỏ bé và nghèo nàn, nằm sâu trong một khu rừng ẩm ướt trong vùng Terai (*một vùng đất thấp và đầm lầy nằm về mạn bắc thung lũng sông Hằng*).

Vua *Verūdhaka* (*vị vua trong câu chuyện huyền thoại trên đây*) là con trai và cũng là người kế vị vua cha là *Prasenajit*, trị vì đế quốc *Kosala*, và chính vị này đã tàn sát gần hầu hết dân tộc *Sākya* (*Thích Ca*) để trả thù những lời lăng nhục thật cay độc trong lúc viếng thăm vài ngày *Kapilavastu* (*Ca-tỳ-la -vệ, kinh đô của bộ tộc Sākya / Thích Ca*) khi còn là một vị hoàng tử trẻ tuổi. Đức Phật lúc đó (*khi bộ tộc Sākya bị tàn sát*) cũng đã trọng tuổi, dù ra sức nhưng không ngăn chặn được tội ác đó, và sự chín mùi của hành động (*ngiệp*) khiến vị vua này và toàn thể đạo quân của mình không sao tránh khỏi sự trừng phạt, bởi vì tất cả đã bị cuốn trôi trong trận lụt (*ngày nay chúng ta thấy phim ảnh của Ấn Độ và Trung quốc mượn nghệ thuật phim ảnh Hollywood, dựng lại cuộc sống của Đức Phật sống trong các lâu đài nguy nga cùng với các vũ nữ và cung tần ăn mặc lụa là, hớ hang, thoa phấn, thoa son, đeo lông mi giả, múa may, kêu gọi. Trong khi đó trên thực tế thì xứ sở của Đức Phật và vua cha chỉ là một vùng phố thị nghèo nàn, nhà cửa xây dựng bằng vách đất sườn cây. Huyền thoại trên đây về câu chuyện vua *Verūdhaka* tàn sát bộ tộc *Sākya* là một cách bào chữa cho hiện thực trước sự thật lịch sử. Phim ảnh, tranh vẽ, các câu chuyện thêm thắt và tiểu thuyết hóa ngày nay về Đức Phật chỉ là các "sáng tác" mang tính cách đại chúng và tưởng tượng*).

Phải thú nhận rằng ngoài kinh sách Phật giáo ra, thì hoàn toàn không ai biết đến vua *Virūdhaka* (*Tăng Trưởng Thiên Vương*) là ai cả, điều đó khiến

không sao có thể tin được tính cách lịch sử của vị vua này. Hơn nữa tất cả các tập sách Purāna (*các tư liệu về văn chương và văn hóa của nước Ấn cổ đại*) cũng không thấy nói đến một người con trai nào kế nghiệp vua Prasenajit, kể cả bất cứ vị thừa kế nào khác trị vì xứ sở Kosala (Kiêu-tát-la) sau triều đại cuối cùng trên đây [của vua Prasenajit], điều đó chẳng khác gì như đế quốc này biến mất một cách đột ngột, sau khi bị chinh phạt và sáp nhập bởi vị vua của đế quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) là Ajāsatru, như chúng ta đã thấy trên đây về sự xung đột giữa vị vua này và vua Prasenajit. Dầu sao đi nữa thì giá trị trên phương diện lịch sử trong các tập sách Purāna cũng đáng nghi ngờ, vì vậy sự yên lặng của các tập sách này (*không nói đến bất cứ gì xảy ra sau triều đại của vua Prasenajit của đế quốc Kosala*) thật ra cũng không chứng minh được một điều gì cả.

Nhân vật Vidūdabha chỉ được nói đến trong hai bản kinh nòng cốt bằng tiếng Pali là kinh *Piyajātika-sutta* (MN. II, tr.110) (*Piyajātika-sutta / Bài kinh về những người thân quý / Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh - MN 87, đã được nói đến trên đây*) và kinh *Kannakatthala-sutta* (M. II, tr. 127) (*Kannakattala-sutta / Bài kinh giảng tại khu vườn hrou Kannakatthala / Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh - MN 90, cũng đã được nói đến trên đây*). Thế nhưng trong cả hai bản kinh này vua Vidūdabha tuyệt nhiên không phải là nhân vật chính, và hơn thế nữa cũng không hề được nêu lên như là con của một vị vua (rājaputta) hay một vị hoàng tử thừa kế (kumāra) nào cả, mà chỉ được nói đến qua vai trò một vị đại tướng (senāpati) chỉ huy đạo quân của hoàng triều. Vị thế đó không hẳn là không xứng đáng đối với một người trong hoàng tộc, thế nhưng dòng dõi hoàng tộc thì cao quý hơn nhiều (*so với một chiến binh*), vì vậy khi nêu lên vị thế của vị này thì thiết nghĩ trước hết phải nêu lên dòng dõi hoàng tộc (*thay vì nêu lên vị thế của một vị đại tướng*). Điều này cho thấy hết sức khó tin nhân vật Vidūdabha là con của vua Pasenadi / Prasenajit (Ba-tư-nặc), tức là một vị hoàng tử thừa kế vua cha chính thức lên ngôi nắm giữ quyền bính của đế quốc Kosala (*xin nhắc lại: tác giả André Bareau sở dĩ dài dòng như trên đây là để chứng minh câu chuyện vua Vidūdabha kế vị vua Prasenajit tàn sát bộ tộc Sākya (Thích Ca) không có thật, mà chỉ là một chuyện tưởng tượng được thêm thắt muợn về sau này, nhằm mục đích bào chữa cho quê hương của Đức Phật trên thực tế chỉ là lãnh thổ của một bộ tộc khiêm tốn và nghèo nàn*). Trong cả hai bản dịch tiếng Hán song song với bản kinh *Piyajātika-sutta* (T. 26, tr. 801c; T. 91, tr. 915c) thì nhân vật Virūdhaka đều được xác nhận là một vị đại tướng, một "đại tướng quân" (ta-tsiang / mahāsenāpati). Dầu sao thì trong một bản dịch tiếng Hán khác (T. 125, tr. 571b) thì nhân vật này lại được thay bằng một nhân vật mang tên là

I-lo (Ira?, Ela?...) *(một tên gọi dịch âm từ tiếng Hán)* và được xem là "con vua" (wang-tseu / hoàng tử / rājaputra), điều này cũng có thể tạm hiểu được bởi vì hoàng hậu Mallikā [nêu lên trong bản dịch tiếng Hán này] hỏi vua Prasenajit có phải hoàng tử (*prince / hoàng thân, vương tử, vương công*) I-lo là người mà vua yêu quý (*cher / dear / quý mến, thân thiết*) hay không, và cũng chỉ có vậy mà người thuật chuyện (*người dịch bản kinh này sang tiếng Hán*) thay chữ "đại tướng" bằng chữ "con vua" (*thật ra đây cũng chỉ là một thí dụ nhỏ về sự sai biệt giữa các bản kinh gốc tiếng Phạn và các bản dịch từ tiếng Phạn sang tiếng Hán*). Trong khi đó, trong bản dịch tiếng Hán duy nhất song hành với bản kinh *Kannakatthala-sutta* (T. 26, tr. 793b), thì nhân vật Virūdhaka được gọi là "đại tướng quân" (ta-tsiang), nhưng không gọi là "con vua" (*wang-tseu / hoàng tử*).

Ngoài ra, trong cả bốn Nikāya (*bốn Bộ Kinh trong Kinh Tạng*) bằng tiếng Pali, cũng như trong các tập kinh đã được dịch sang tiếng Hán là Dīrgha-āgama (Trường A-hàm), Madhyama-āgama (Trung A-hàm) và hai tập kinh Samyukta-āgama (Tập A-hàm) mà chúng tôi tham khảo, thì nhân vật Virūdhaka / Vidūdabha không hề được nêu lên với tư thế một vị vua. Hơn nữa, duy nhất chỉ có bản kinh *Kannakatthala-sutta* bằng tiếng Pali và bản dịch song hành sang tiếng Hán (T. 26, tr. 793b) là cho thấy vị này không phải là một nhân vật cầm (*một nhân vật được nhắc đến, nhưng không dự phần vào câu chuyện*) mà từng trực tiếp tham gia vào cuộc đàm đạo giữa Đức Phật và vua Prasenajit.

Chỉ có một bản kinh duy nhất trong tập *Ekottara-āgama* (Tăng Nhất A-hàm) bằng Hán ngữ (T. 125, tr. 690a-693c) thuộc học phái Mahāsāṃghika (*Đại chúng bộ*), thuật lại rất đông dài huyền thoại về nhân vật Virūdhaka qua các cảnh huống xảy ra từ lúc mới sinh cho đến khi chết và cả sau cuộc thảm sát bộ tộc Sākya (Thích Ca) đã xảy ra, như đã được tóm lược vắn tắt trên đây. Ngoài ra, nhân vật Virūdhaka với tư cách "con vua" (*một vị hoàng tử*) trong trường hợp trên đây thật rõ ràng là một nhân vật khác hẳn với nhân vật I-lo (*cũng được xem là một vị hoàng tử*) xuất hiện trong một bản kinh khác trong cùng một tập Āgama / A-hàm (T. 125, p 571b) nêu lên trên đây (*thiết nghĩ chúng ta chỉ nên "cố gắng" và "kiên nhẫn" đọc qua những gì trên đây để có một ý niệm nào đó về các sự kiện "nghịch lý" và "thêm thắt" trong các kinh điển xuất hiện muộn và nhất là trong các bản dịch sang tiếng Hán trong các tập kinh A-hàm. Qua góc nhìn mang tính cách phân tích và hợp lý đó của các học giả Tây phương, thì các sự thêm thắt, thiếu chính xác và "nghịch lý", đôi khi khá vụng về và đầy sơ hở đó, chẳng khác gì như một cuộn chỉ rối, không mang một giá trị lịch sử nào cả.*

Tuy nhiên người tu tập cũng nên trông thấy những chuyện thêm thắt và bất hợp lý đó để gan lọc, hầu làm nổi bật và sáng tỏ hơn những gì cần thiết, chính xác, mang giá trị lịch sử, để tìm hiểu hầu tự hướng dẫn mình trên đường tu tập. Thật ra những gì mà học giả André Bareau nêu lên trong bài khảo luận này chỉ xoay quanh các sự kiện lịch sử xảy ra giữa Đức Phật và các vị vua trong thời đại của Ngài, trong khi đó trên phương diện Triết học và Giáo lý, không biết bao nhiêu những chuyện "giải thích" và "thêm thắt" mang tính cách tưởng tượng và lệch lạc cũng đã được đưa vào Giáo Huấn của Đức Phật, đây là chưa kể vô số các "phương tiện thiện xảo" cũng đã được ghép thêm). Ngoài ra trong các phiên bản Vinayapitaka (Luật Tạng) xuất hiện muộn hơn nữa và cũng đã được tiểu thuyết hóa của học phái Mulasarvāstidīn (T. 1451, tr. 234a sq.) và trong [tập sách] *Avadānakalpalatā* mà tác giả là Ksemendra (trước tác vào giữa thế kỷ XI) (một tập sách ghi chép các câu chuyện tiền kiếp của Đức Phật và các đệ tử quan trọng của Ngài với chủ đích làm nổi bật các nguyên tắc chủ yếu trong giáo lý Phật giáo, nhất là về hậu quả của nghiệp), thì mẹ của nhân vật Virūdhaka chỉ là một người nô lệ (người hầu, một nô bộc) khiêm tốn thuộc bộ tộc Sākya (Thích Ca), nhưng lại rất xinh đẹp và nhờ đó đã được vua Prasenajit cưới làm vợ, và người vợ này thì lại không ai khác hơn là hoàng hậu Mallikā, một phụ nữ sùng đạo và thông minh, từng là người cố vấn cho vua Prasenajit, như chúng ta đã thấy trong nhiều bản kinh bằng tiếng Pali đã được nói đến trên đây. Sự nhận diện mới mẻ này (gốc nô bộc của hoàng hậu Mallikā, v.v.) thật hết sức rõ ràng chỉ là chuyện tưởng tượng của các tác giả vào các thời kỳ rất muộn về sau này (trong tập truyện *Avadānakalpalatā* thế kỷ XI), điều đó không có gì để so sánh với tính cách lâu đời và rất thật trong kinh điển bằng tiếng Pali. Theo các kinh điển này thì hoàng hậu Mallikā không những không phải là một phụ nữ thuộc bộ tộc Sākya (Thích Ca) nơi kinh thành Kapilavastu (Ca-tỳ-la-vệ), mà lại càng không phải là một người hầu cận gốc nô bộc, mà là một phụ nữ xuất thân từ một gia đình quyền quý thuộc dân tộc Kosala, và cũng rất có thể là thuộc vào đẳng cấp chiến binh (khattiya) (đẳng cấp thứ hai trong số bốn đẳng cấp trong xã hội, gồm vua chúa, các gia đình quý tộc và các chiến sĩ). Tóm lại, người ta có thể tin rằng nhân vật Virūdhaka (Tăng Trưởng Thiên Vương) chưa bao giờ trị vì xứ sở của dân tộc Kosala, và cả các sự tiếp xúc giữa nhân vật này với Đấng Thế Tôn cũng không hề xảy ra, và dù cho các sự kiện (lắm cảm) đó có thật sự xảy ra đi nữa (hoàng Hậu Mallikā xinh đẹp, từng là một phụ nữ nô bộc, xuất thân từ bộ tộc Sākya...) [thì cũng chỉ là các chi tiết] không đáng gì để ghi khắc trong trí nhớ tập thể của các đệ tử của Đức Phật vào thời bấy giờ (những chuyện tạo dựng về vị vua Virūdhaka / Tăng Trưởng Thiên Vương cũng như gốc gác nô bộc của

hoàng hậu Miallikā...trong một bản kinh A-hàm bằng tiếng Hán chỉ là một sự thêm thắt trong vô số các sự thêm thắt khác, chẳng hạn như sự tích về vị đệ tử của Đức Phật là Moggallāna / Mục-kiền-liên xuống địa ngục cứu mẹ, và huyền thoại này đã đưa đến ngày lễ Vu lan, tức là ngày "Lễ cúng cô hồn" vào ngày rằm tháng bảy. Theo nhà sư Đài Loan Tinh Vân / Hsing Yun, sinh ngày 19.08.1927 - mất ngày 05.02.2023,) thì ngày lễ này là do vua Vũ Đế / Wudi / Lương Vũ Đế / 梁武帝, 464-548 - bày ra. Những gì trên đây cho thấy sau giai đoạn lịch sử của kinh điển Pali - tức là sau các lần kết tập Đạo Pháp chính thức - thì vô số những chuyện thêm thắt, mang tính cách tưởng tượng hoặc tiểu thuyết hóa hay huyền thoại hóa, trong đó kể cả một số các tình tiết nêu lên trong các bản kinh bằng tiếng Pali được xem là "xuất hiện muộn", đã được ghép vào Giáo lý của Đức Phật. Những sự "mở rộng" đó càng trở nên "đa dạng" hơn nữa trong nền Phật giáo Trung quốc qua hai ngàn năm phát triển. Các sự "mở rộng" và "đại chúng hóa" đó không những che khuất giá trị lịch sử trong kinh điển xưa, mà còn có thể làm phương hại đến sự siêu việt trên phương diện triết học và khoa học trong Giáo huấn của Đấng Thế Tôn, khiến nền Giáo huấn đó có thể bị "tách khỏi" - nếu có thể nói như vậy - ra khỏi sự hiểu biết của con người hiện đại và sự sinh hoạt trong các xã hội tân tiến ngày nay).

Vua Bimbisāra

Bimbisāra (Tần-bà-sa-la) là vua của đế quốc Magadha (Ma-kiệt-đà), và thủ đô là Rājagṛha (Vương Xá). Không thấy kinh điển nòng cốt (*tức là Tạng Kinh*) nói đến nhiều về vị vua này trong tư thế một nhân vật chủ động so với trường hợp của vua Prasenajit (Ba-tư-nặc), thế nhưng ngược lại thì vị vua này (Bimbisāra) lại được nói đến nhiều hơn trong Vinayapitaka (*Tạng Luật*) và trong Sutrapitaka (*Tạng Kinh bằng tiếng Phạn*). Cũng xin nhắc lại là vua Prasenajit gần như không hề thấy nói đến qua các câu chuyện trong Tạng Luật, nhưng trái lại đã giữ một vai trò chủ động hơn trong rất nhiều bản kinh (*tức là trong Tạng Kinh / Suttapitaka bằng tiếng Pali*), và trong các bản kinh này thì vua Prasenajit thường được nêu lên qua các cuộc đàm đạo trực tiếp với Đấng Thế Tôn.

Trước hết chúng ta hãy tìm hiểu các bản kinh trong đó có nói đến vua Bimbisāra. Chúng ta hãy bắt đầu với bốn bản kinh duy nhất bằng tiếng Pali (*tức là trong Tạng Kinh*) [nói đến vua Bimbisāra / Tần-bà-sa-la], trong số bốn bản kinh này có ba bản dường như rất xưa, và cả ba đều được dịch song hành sang

tiếng Hán. Trong đoạn cuối của bản kinh *Sāmannaphala-sutta* (D.= Dīghanikāya I, tr. 47-80; T.1, tr. 109b; T.22, tr. 276a; T.125, tr. 763a) (*Sāmannaphala-sutta / Bài kinh về quả mang lại từ cuộc sống biết suy tư / còn gọi là Kinh Sa-môn quả / Digha Nikāya / Trường Bộ Kinh - DN 2*), vua Ajātasatru (A-xà-thế) thú nhận với Đức Phật là mình đã giết cha, thế nhưng đoạn này vô cùng ngắn. [Trong bản kinh thứ hai là] kinh *Janavasabha-sutta* (D. II, tr. 200 sa; T. I, tr. 34b; T. 9, 213c) (*Janavasabha-sutta / Kinh Xà-ni-sa (?) / Digha Nikāya / Trường Bộ Kinh - DN 18*) thì thuật lại sự xuất hiện trước mặt Đấng Thế Tôn của một vị thần linh (yaksa) mang tên là Janavasabha, vị này tự xưng mình là hóa thân của vị vua rất thành tín là Bimbisāra (Tần-bà-sa-la) và thuật lại các hành động tốt đẹp của vị vua này [trong quá khứ], Đức Phật bèn quay sang Ānanda (*A-nan-đà / người đệ tử thân cận của Đức Phật*) để ngợi khen các hành động đó. Ngoài ra [trong bài kinh thứ ba] cũng có một cư sĩ thế tục gốc từ bộ tộc Sakya tên là Mahānāman, trong khi tham vấn Đấng Thế Tôn, có ý nêu lên niềm phúc hạnh tuyệt vời của vua Bimbisāra (*Culadukkhakkhanda-sutta*; M. I, tr. 91 sq.; T. 26, tr. 586b; T. 54, tr. 848b; T. 55, tr. 489b; T. 125., tr. 744a) (*Culadukkhakkhanda-sutta / Bài kinh về nỗi khổ đau nhỏ nhất / Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh - MN 14*). Chúng ta nhận thấy thật rõ ràng vua Bimbisāra không xuất hiện một cách cụ thể trong tất cả ba bản kinh này (*mà chỉ được nhắc đến*), [chẳng hạn] như trong bản kinh thứ hai thì [sự xuất hiện] của vua Bimbisāra chỉ là một huyền thoại, bởi vì vua Bimbisāra được đại diện bởi một vị thần linh (yaka) qua thân xác tái sinh của mình; trong hai bản kinh còn lại thì vua Bimbisāra chỉ được nhắc đến mà thôi.

Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la) chỉ giữ một vai trò tích cực trong kinh *Pabbajjā-sutta* (Suttanipāta, stances 405-423) (*Kinh Pabbajjā-sutta / Bài kinh về sự ra đi / Suttanipāta / Tập Bộ Kinh, các tiết thơ từ 405 đến 423. Bài kinh Pabbajjā-sutta nằm trong chương Mahavagga - Sn III.1 / Chữ Pabbajjā có nghĩa là từ bỏ, ra đi hay lìa bỏ thế giới / going forth, renunciation, leaving the world / Bài kinh này thuật lại vua Bimbisāra kinh ngạc trước dáng vẻ trẻ trung và rạng ngời của vị Phật tương lai, bèn bước theo vị này lên tận đỉnh núi để tìm hiểu xem vị này là ai và từ đâu đã đến đây*), bài kinh này nêu lên thật vắn tắt vua Bimbisāra lần đầu tiên gặp vị khổ hạnh trẻ tuổi Gautama (Cồ-đàm) trước khi thành Phật. Hiển nhiên chuyện này chỉ là một huyền thoại được nêu lên trong Vinayapitaka (Luật Tạng) của học phái Mahāsāsaka (Hoá Địa Bộ) và học phái Dharmaguptaka (Pháp Tạng Bộ) (*hai học phái xưa*), chúng ta sẽ trở lại vấn đề này dưới đây. Sau khi trông thấy vị khổ hạnh trẻ tuổi đang đi khát thực trong các đường phố nơi kinh thành Rājagaha (Vương Xá), thì vị vua này bèn bước theo

lên tận ngọn núi Pandava, nơi mà vị Gautama nghỉ ngơi. Sau khi kính cẩn vái chào vị khổ hạnh thì vua Bimbisāra đề nghị chia sẻ sản nghiệp của mình với vị này, và tất nhiên là Đức Phật tương lai từ chối.

Trong tập Madhya-āgama (Trung A-hàm) (T. 26, tr. 497b sq.) và trong một bản kinh riêng biệt (T. 41, tr. 825a sq.) cũng có thuật lại rất dài dòng cuộc gặp gỡ thứ hai giữa vua Bimbisāra và vị khổ hạnh Gautama vừa mới thành Phật và đang đi vào kinh đô Rājagrha (Vương Xá) cùng với ba anh em Kāsyapa (Ca-diếp-ba) (*cả ba anh em cùng là đệ tử của Đức Phật*) và một ngàn đệ tử, gồm những người khổ hạnh bà-la-môn (jatila) (*những người khổ hạnh để râu tóc*) vừa mới được cải đạo [bước theo con đường của Đấng Thế Tôn]. Cảnh tượng ngoạn mục đó cùng các tình tiết xảy ra được thuật lại rất chi tiết trong nhiều phiên bản Vinayapitaka (Luật Tạng) (*xin lưu ý là Tạng Luật cũng như Tạng Kinh có nhiều phiên bản khác nhau tùy theo các học phái xưa và đối với cả Phật giáo Trung quốc*) thế nhưng [ngoài bản kinh trên đây] không thấy nói đến trong các bản kinh khác, chúng ta sẽ trở lại vấn đề này dưới đây.

Trong một bản kinh trong Samyukta-āgama (Tập A-hàm) của học phái Sarvāstivādin (Nhất Thiết Hữu Bộ) (T. 99, tr. 123c; ngoài ra không có một bản dịch song hành sang tiếng Hán nào khác cả) nêu lên một cuộc gặp gỡ giữa vua Bimbisāra và nhà sư Udāyin (*Ưu-đà-di, một vị đệ tử của Đức Phật*) tại thành Rājagrha (Vương Xá), một cách chính xác là tại Venuvana (*Trúc lâm*) nơi vườn Kalandakanivāpa (*"Vườn sóc", kalanda có nghĩa là con sóc hay một loài chim, nivāpa có nghĩa là chỗ dừng chân để nghỉ ngơi hay ăn uống. Tên gọi này là do câu chuyện một vị vua - theo nguồn gốc kinh sách Hán ngữ thì vị vua này là Bimbisāra - đang nằm ngủ tại một cánh đồng, suýt bị rắn cắn nhưng kịp thức giấc nhờ tiếng kêu của một con sóc. Vị vua này bèn ra lệnh trồng trúc / tre tại nơi này để sóc có nơi trú ngụ và tìm thức ăn*) để cùng thảo luận về các thể loại giác cảm (*vedanā / các sự cảm nhận phát sinh từ các cơ quan cảm giác*), [thế nhưng họ lại bất đồng chính kiến với nhau] và sau đó đã cùng nhau tìm Đức Phật để nhờ phân giải. Có hai bản kinh bằng tiếng Pali thuật lại câu chuyện này thế nhưng lại có nhiều điểm khác biệt thật đáng chú ý: câu chuyện không xảy ra ở Rājagrha (Vương Xá) nơi xứ sở của dân tộc Magadha (*Ma-kiệt-đà*) mà là tại vương quốc của dân tộc Kosala (*Kiêu-tát-la*), và người đối thoại với Udāyin không phải là vua Bimbisāra mà là một người thợ mộc (*thapati / người thợ mộc, người xây cất nhà cửa*) của vua Prasenajit (*Kinh Bahuvēdanīya-sutta*, M. I, tr. 396 sq.; *Pancakāṅga-sutta*, S. IV, tr. 223 sq.) (*Bahuvēdanīya-sutta / Bài kinh về*

các sự cảm nhận / Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh - MN 59; Pankakanga-sutta / Bài kinh về người thợ mộc Pankakanga / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 36.19, PTS - S iv 223. Chữ Pankakanga nguyên nghĩa là "Năm Dụng Cụ" là tên gọi của người thợ mộc chuyên xây dựng nhà cửa / master builder; carpenter của vua Prasenajit). Và đây cũng là cuộc đàm thoại duy nhất về Giáo lý giữa vua Bimbisāra và Đấng Thế Tôn, các cuộc đàm đạo như vậy (về Giáo lý) thì trái lại rất thường xảy ra giữa vua Prasenajit và Đức Phật. Điều này nêu lên cả một vấn đề: phải chăng những người thuộc học phái Theravadin đã chuyển đổi vị thế, thay vì là vua Bimbisāra thì lại là người xây dựng nhà cửa (người thợ mộc) Pankakanga, hoặc cũng có thể là học phái Sarvāstivadin đã thay đổi theo chiều ngược lại (từ vị Pankakanga thành ra vua Bimbisāra)? Điều đó quả hết sức khó giải đáp dứt khoát, dầu sao đi nữa thì chủ đề nêu lên trong cuộc đàm thoại (về các thể loại cảm nhận phát sinh từ các cơ quan giác cảm) không quan trọng nhiều trên phương diện giáo lý. Sau hết trong một bản kinh riêng rẽ (riêng biệt) trong tập Ekottara-āgama (Tăng nhất A-hàm) (T. 126, tr. 834a) cũng thấy nêu lên những lời ca tụng vua Bimbisāra với tư cách là một trong số các vị đệ tử thế tục (cư sĩ) thành tâm và đạo hạnh (upāsaka) của Đức Phật.

Tóm lại, trong Sutrapitaka (Tạng Kinh bằng tiếng Phạn) gần như không thấy nói đến vua Bimbisāra, trái lại trong Vinayapitaka (Tạng Luật) thì vị vua này được nói đến qua nhiều câu chuyện. Điểm đáng chú ý hơn cả là tạng kinh này đã dành ra ba phân đoạn thật dài nêu lên các quy tắc giới luật dựa vào các sự kiện liên quan đến các biến cố chủ yếu trong cuộc sống của vị đế vương này (vua Bimbisāra / Tần-bà-sa-la).

Phân đoạn thứ nhất thuật lại cuộc gặp gỡ đầu tiên giữa vị vua này (Bimbisāra) và vị tu hành khổ hạnh trẻ tuổi Gautama (Cồ Đàm) trước khi đạt được Giác Ngộ. Như chúng ta thấy trên đây, cuộc tiếp xúc này cũng được thuật lại ngắn gọn bằng thơ trong bài kinh *Pabbajjā-sutta* trong tập Suttanipāta (Kinh Tập, là một trong 5 chương trong Khuddaka Nikāya / Tiểu Bộ Kinh). Cuộc gặp gỡ này cũng được thuật lại bằng văn xuôi nhưng dài hơn và cũng có nhiều điểm khác biệt khá quan trọng so với những gì nêu lên trong Vinayapitaka (Tạng Luật) của các học phái Mahisāsaka (Hóa địa bộ, một học phái xưa) (T. 1421, tr. 102b-c) và Dharmaguptaka (Pháp Tạng Bộ) (T. 1428, tr. 779b-c, nhất là trong các trang 779c và 780b). Khi vua Bimbisāra trông thấy Đức Phật tương lai đang đi khát thực trong thành Rājagṛha thì tức khắc cảm thấy kinh ngạc trước dáng vẻ phi thường của vị khổ hạnh trẻ tuổi, và sau đó thì tìm cách viếng thăm

vị này trên ngọn núi Pandava, nơi mà vị khổ hạnh nghỉ ngơi sau khi khát thực. Vua Bimbisāra hỏi vị khổ hạnh danh tính và ý định của mình là gì, và sau đó theo học phái Mahīsāsaka (*một học phái xưa đã được nói đến trên đây*) thì vua Bimbisāra đề nghị với vị Gautama hãy đứng ra nắm giữ quyền bính (*cai trị và quản lý xã hội và con người*) để trở thành một vị đế vương toàn cầu (cakravartin rājan) (*ý niệm này là của Ấn giáo và của Đại thừa*), hoặc mình sẽ hiến dâng một nửa đế quốc của mình và một nửa tài sản của mình; theo học phái Dharmaguptaka (*Pháp Tạng Bộ, một học phái xưa xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I, tức là đã bước vào thời kỳ khởi đầu của Đại Thừa, học phái này đặc biệt ảnh hưởng đến Phật giáo Trung quốc và các vùng Trung Á*) thì trước sự khước từ đó của vị Bodhisattva (*Bồ-tát, trong trường hợp này là vị Gautama / Cồ Đàm, thế nhưng bồ-tát là cách gọi của Đại Thừa. Vào thời đại của Đức Phật, và cả về sau này trong học phái Theravada, thì vị Gautama trước khi thành Phật chỉ là một người tu hành khổ hạnh*), vị vua Bimbisāra đề nghị hiến dâng toàn bộ một trong hai thứ đó (*hoặc toàn bộ lãnh thổ hoặc toàn bộ gia sản của mình*). Theo hai bản kinh trên đây thì vị khổ hạnh trẻ tuổi đều khước từ các đề nghị của vua Bimbisāra, bởi vì mình đã nguyện sẽ trở thành một vị Phật (*không màng đến danh vọng và của cải*), tuy nhiên vị khổ hạnh cũng có hứa là khi nào đạt được mục đích thì sẽ quay trở lại [kinh đô Rājagrha / Vương Xá] theo sự mong cầu của vua Bimbisāra để thuyết giảng Giáo lý cho vị vua này. Theo học phái Mahīsāsaka thì vua Bimbisāra ngay từ thuở thiếu thời cũng đã từng phát nguyện năm điều mong ước, và một trong số năm điều đó là gặp được một vị Phật, được nghe giảng và hiểu được Giáo lý của vị Phật ấy. Hai phiên bản của bài kinh này (*tức là bản kinh Pabbajjā-sutta nói đến trên đây*) của hai học phái Mahīsāsaka và Dharmaguptaka nêu lên dài dòng hơn về câu chuyện này thế nhưng cũng mang nhiều sự kiện huyền hoặc hơn so với phiên bản bằng tiếng Pali của học phái Theravadin. Điều này cho thấy các phiên bản này là các phiên bản xuất hiện muộn (*thêm nhiều sự kiện mới lạ, không trung thực bằng phiên bản bằng tiếng Pali của học phái Theravadin*). Dầu sao đi nữa thì thật hết hiển nhiên câu chuyện trên đây cũng chỉ là một huyền thoại, nhằm mục đích là để nêu lên quyết tâm của vị Bodhisattava (Bồ-tát) (*tức là vị khổ hạnh trẻ tuổi Cồ Đàm trước khi đạt được Giác Ngộ*) là phải trở thành một vị Phật, và vì vậy nên đã cương quyết cưỡng lại tất cả mọi sự thu hút lợi danh trong thế giới này, và đồng thời cũng là cách nêu lên sự hào hiệp (*tự nguyện hiến dâng vương quyền và của cải của mình*) của vua Bimbisāra và sự tôn kính sâu xa của vị vua này đối với vị Phật tương lai.

Câu chuyện thứ nhì thuật lại cuộc viếng thăm thứ hai của vị khổ hạnh Gautama sau khi vừa đạt được Giác Ngộ. Câu chuyện này được nêu lên trong cả ba tập Vinayapitaka (Tạng Luật) của ba học phái Theravadin (Maha-vagga = M.V.I., tr. 35-39), Mahāsāsaka (T. 1421, tr. 109c-110b) và Dharmaguptaka (T. 1428, tr. 797b-798c), tuy nhiên cũng xin nhắc lại là câu chuyện này cũng thấy xuất hiện trong một bản kinh trong Madhyama-āgama (Trung A-hàm) của học phái Sarvastivadin (T. 26, tr. 497b -499a) và một bản kinh riêng lẻ (T. 41, tr. 825a sq.) mà nguồn gốc không được biết rõ. Câu chuyện viếng thăm này gồm có ba giai đoạn và xuất hiện trong cả ba tập Vinayapitaka (Tạng Luật), thế nhưng trong hai bài kinh thuật lại chuyện này thuộc hai học phái đầu tiên trên đây thì chỉ thấy nói đến hai giai đoạn đầu, do đó có thể nghĩ rằng giai đoạn thứ ba là một sự thêm thắt tương đối muộn.

Giai đoạn thứ nhất thuật lại Đức Phật quay trở lại kinh đô Rājagṛha (Vương Xá), cùng tháp tùng với Ngài là ba anh em Kāśyapa (Ca-diếp-ba) và một ngàn đệ tử của họ, ba vị này trước đó là ba vị thầy khổ hạnh bà-la-môn (jatila), cả ba cùng các đệ tử của họ đã được nghe Đức Phật thuyết giảng và đã trở thành những người tu hành Phật giáo (bhikṣu) (*ty-kheo*). Sự long trọng phi thường đó trong lần hội ngộ thứ hai giữa Đức Phật và vua Bimbisāra (*vị Gautama quay trở lại kinh đô Rājagṛha sau khi đã đạt được Giác ngộ*) được thuật lại với thật nhiều chi tiết thật ngoạn mục, chẳng hạn như sự tham gia của vị thiên nhân Sakra Devānāmindra (*một vị trời trong Ấn giáo*) cải trang thành một người thanh niên, chi tiết này được nêu lên trong phiên bản của học phái Mahāsāsaka, cũng như một số các phép màu nhiệm khác do vị đệ tử Kāśyapa d'Uruvilvā (*còn viết là Uruvilvākāśyapa, là người anh cả trong số ba anh em Kāśyapa / Ca-diếp-ba*) thực hiện, chi tiết này được nêu lên trong hai bản kinh còn lại. Các chi tiết trên đây cho thấy tính cách truyền thuyết của giai đoạn này. Tuy nhiên câu chuyện (*cuộc gặp gỡ lần thứ hai*) cũng có thể bắt nguồn từ một sự kiện có thật, chẳng hạn như lần gặp gỡ thứ nhất [rất thật] trước đây giữa vua này Bimbisāra và Đấng Thế Tôn, và dù câu chuyện xảy ra trong khung cảnh nào hay cảnh huống nào thì sự hội ngộ [lần thứ hai] này cũng chỉ có thể xảy ra trong giai đoạn cuối triều đại của vị vua này (*trước khi bị người con là Ajatasatru cướp ngôi, và lúc đó thì Đấng Thế Tôn cũng đã trong tuổi*). Câu chuyện trên đây là nhằm mục đích tôn vinh Đức Phật bằng cách nêu cao sự siêu việt của Ngài trước những người tu hành bà-la-môn "râu tóc xồm xoàm" (jatila) chỉ biết chăm lo thờ cúng lửa thiêng và thực thi các việc hiến sinh, và sự siêu việt đó hiển nhiên đã gây ra các tác động thật mạnh, ảnh hưởng đến bầu không gian tâm linh

và tín ngưỡng của đế quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) vào thời bấy giờ (*đưa đến các huyền thoại*).

Giai đoạn thứ hai thuật lại việc quy y của dân chúng tại kinh thành Rājagṛha, và đặc biệt hơn cả là trong số đó có cả vua Bimbisāra. Cả hai bản kinh [nói đến trên đây] đều thuật lại thật đông dài những lời thuyết giảng của Đấng Thế Tôn, và trong cả ba tập Vinayapitaka (*ba Tạng Luận của ba học phái đã nói đến trên đây*) đều thấy mô tả thật chi tiết các tác động gây ra bởi những lời thuyết giảng đó của Đức Phật đối với người nghe, [thế nhưng cũng chỉ] bằng những câu rất công thức. Các học phái Mahīśāsaka và Dharmaguptaka còn ghép thêm vào câu chuyện này các phép màu nhiệm thực thi bởi vị Kāśyapa d'Uruvilvā (*người anh cả trong số ba anh em Kāśyapa*) theo sự sai bảo của Đấng Thế Tôn. Các học phái Theravāda và Dharmaguptaka thì nhắc lại những lời của vua Bimbisāra về năm hay sáu điều mong ước của mình về Đức Phật mà mình đã từng ôm ấp từ thuở thiếu thời và nay vụt trở thành sự thật (*được gặp một vị Phật, được nghe và hiểu được Giáo huấn của vị Phật ấy, v.v.*). Giai đoạn [thứ hai] này chấm dứt với sự quyết tâm quy y của vua Bimbisāra, và vị vua này đã long trọng tuyên bố mình là một cư sĩ thế tục (upāsaka), và sau đó đã thỉnh mời Đấng Thế Tôn dùng cơm với mình, chi tiết này không thấy nói đến trong Madhyama-āgama (Trung A-hàm).

Giai đoạn thứ ba, không thấy nói đến trong cả hai bản kinh [trên đây] (*chỉ thấy trong bản kinh thứ ba*), thuật lại cảnh vị vua của đế quốc Magadha (Bimbisāra) tiếp đón Đức Phật cùng toàn thể Tăng đoàn, và sau đó thì vị vua này hiến dâng khu vườn Venuvana (Trúc lâm) cho Đấng Thế Tôn. Lần này thì lại đến lượt các học phái Theravādin và Dharmaguptaka thuật lại sự tham gia trực tiếp của vị thiên nhân Sakra Devānāmindra (*một vị trời trong Ấn giáo, đã được nói đến trên đây*), vị này hết lời tán tụng và tôn vinh Đức Phật. Việc thuật lại giai đoạn [thứ ba] này có thể là nhằm vào mục đích đánh dấu sự kiện các nhà sư được phép chấp nhận lời mời của người thế tục cùng dùng cơm với họ (*trước đó người tỳ-kheo sống bằng khát thực, người thế tục đặt thức ăn vào bình bát của họ*), và sự kiện này đã xảy ra trong một thời điểm không lâu sau sự Giác Ngộ [của Đức Phật] và trong vị trí không gian là kinh thành Rājagṛha (Vương Xá), ngoài ra trong sự chấp nhận đó còn gồm có cả một vùng đất dành cho Tăng Đoàn làm nơi xây dựng tu viện sau này (*đánh dấu cuộc sống định cư của người tỳ-kheo*). Điều này cho thấy sự hình thành của một thể chế mới liên quan đến các giới luật nơi tự viện (vinaya), và điều này cũng cho thấy lý do tại sao giai đoạn

này chỉ được thuật lại trong ba tập Vinayapitaka (Tạng Luật) [của cả ba học phái], nhưng không thấy nói đến trong hai bài kinh trên đây (*hai bài kinh chỉ thuật lại sự kiện Đức Phật quay lại kinh thành Rajagrha / Vương Xá không lâu sau khi đạt được Giác Ngộ, trong khi giới luật nơi tự viện nêu lên trong các Tạng Luật chỉ dần dần được thiết lập sau đó khi cuộc sống định cư của Tăng đoàn đã bắt đầu phổ biến*). Tuy nhiên trên phương diện sự thật lịch sử thì sự kiện này quả đáng nghi ngờ, bởi vì nếu chấp nhận sự kiện vua Bimbisāra mời Đấng Thế Tôn cùng các nhà sư dự tiệc, kể cả việc hiến dâng khu vườn Venuvana (Trúc lâm), thì các chuyện này chỉ có thể xảy ra vào cuối triều đại [của vua Bimbisāra], tức là rất lâu sau sự Giác Ngộ [của Đức Phật], và lúc đó thì Đức Phật cũng đã nổi tiếng và cũng đã trọng tuổi (*vì vậy điều này không phù hợp với giai đoạn đầu tiên nêu lên sự nghênh đón Đức Phật tại kinh thành Rājagrha xảy ra không lâu sau sự Giác Ngộ*).

Chúng ta hãy tạm trở lại với chủ đề của bài thuyết giáo nêu lên trong ba tập Vinayapitaka (*ba Tạng Luận của ba học phái*) mà Đấng Thế Tôn đã giảng cho vua Bimbisāra và theo cả ba Vinayapitaka (*ba Tạng Luật của ba học phái*) thì cho cả dân chúng nơi kinh thành Rājagrha. Trong cả ba Tạng Luận này đều thấy nêu lên một cách thật công thức và ngắn gọn về sự bố thí (dāna), đạo đức (sila), sự tái sinh vào cõi thiên (svarga), sự ô nhiễm của các thứ lạc thú tạo ra bởi các cơ quan cảm giác và niềm hạnh phúc của sự từ bỏ (theo các học phái Theravādin và Dharmaguptaka), và cũng nêu lên cả Giáo lý (Dharma), chẳng hạn như ý thức về sự khổ đau (dukkha), nguyên nhân gây ra khổ đau (samudaya), sự chấm dứt của khổ đau (nirodha) và Con Đường (mārga) đưa đến sự chấm dứt đó (theo học phái Theravadin và Mahisāsaka). Nói một cách khác thì bài thuyết giáo trên chỉ là nhằm nêu lên với người nghe các nguyên tắc chủ yếu nhất trong Giáo huấn của Đức Phật, thế nhưng được chia ra làm hai phần, phần thứ nhất nhất thiết khuyến khích người cư sĩ tại gia hãy thực thi việc bố thí và giữ gìn đạo đức, hầu giúp mình tái sinh trong cõi thiên nhân, phần thứ hai giải thích về bốn Sự Thật Thánh Thiện (ārya satya) (*Tứ Diệu Đế*) giúp người [tu hành] khổ hạnh hòa nhập vào cõi nirvana (niết-bàn).

Qua hai bản kinh (T. 26 và T. 41) Đức Phật chủ yếu giảng cho vua Bimbisāra thật chi tiết về ba điểm thật đặc biệt trong Giáo lý. Đức Phật bắt đầu nêu lên với vị vua này về các sự bố thí, đạo đức và sự tái sinh vào cõi trời, và sau đó thì nêu lên sự cảnh giác trước sự ô nhiễm của các lạc thú giác cảm và nêu cao sự lợi ích của sự từ bỏ. Tất cả các lời giảng này được tóm lược bằng những

câu khuôn mẫu trong cả ba tập Vinayapitaka (Luật Tạng), và sau cùng thì nêu lên Bốn Sự Thật Thánh Thiện (*Tứ Diệu Đế*). Thế nhưng Đấng Thế Tôn không dừng lại ở đó mà còn giải thích thêm cho vua Bimbisāra về các đặc tính chủ yếu của năm thứ cấu hợp (skandha) (*ngũ uẩn*): các thứ ấy được tạo ra như thế nào và chấm dứt ra sao, chúng chỉ là những thứ vô thường (*không bền vững, luôn đổi thay*), vô thực thể, trống không về "cái tôi" (ātman), do đó phải thật cảnh giác, không được bám víu vào chúng, v.v. Tóm lại trong cả năm phiên bản đó (*ba Tạng Luật và hai bản kinh*) những lời thuyết giáo [của Đấng Thế Tôn] dành cho Bimbisāra không phải là dưới tư cách là một vị vua mà là một cư sĩ (upāsaka) (*những lời giảng đó chỉ là những lời tóm lược, đơn giản và khuôn mẫu, không mang tính cách sâu sắc, khúc triết và trùu tượng thuộc lãnh vực triết học, chẳng hạn như giáo lý về không có cái tôi/anattā, bản chất vô thực thể của mọi hiện tượng / suññatā, nguyên lý tương liên và tương tác giữa mọi hiện tượng / paṭiccasamuppāda, v.v.*).

Sự kiện thứ ba liên quan đến cuộc đời của vua Bimbisāra, sự kiện này được tường thuật trong các tập Vinayapitaka (*các Tạng Luật của các học phái khác nhau*) và cũng chỉ thấy duy nhất trong các tập Vinayapitaka này mà thôi (*không thấy thấy nói đến trong các bài kinh*), đó là cái chết của vị vua này. Các học phái Theravadin (Cullavagga C.V. II, tr. 90 sq), Mahīśāsaka (T. 1421, tr. 19-ab), Dharmaguptaka (T. 1428, tr. 593c - 594a) và Sarvāstivādin (T. 1435, tr. 260b-262a) đều thuật lại rất dài dòng, tuy nhiên cũng có nhiều điểm thứ yếu không trùng hợp nhau (*giữa các học phái*), đó là cảnh huống đưa đến cái chết của vị vua này, thế nhưng trên phương diện tổng quát thì các điểm chủ yếu đều phù hợp với nhau: hoàng tử Ajātasatru (A-xà-thế) vì muốn sớm được lên ngôi nên đã bị một vị sư sấu xa đầy tham vọng là Devadatta (Đề-bà-đạt-đa) xúi dục truất phế và giam vào ngục vị vua cha của mình là Bimbisāra, khiến vị vua già nua này tuyệt vọng và qua đời không lâu sau đó. Sở dĩ các chi tiết về câu chuyện này không được thuật lại trong phân đoạn này là vì chúng tôi đã phân tích và nêu lên trong một bài khảo luận khác (*Les agissement de Devadatta selon les chapitres relatifs au schisme dans les divers Vinayapitaka / Các sự khuấy động của Đề-bà-đạt-đa nêu lên trong các chương liên quan đến sự ly giáo trong các Tạng Luật*), đã được đăng trong Tập san Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient / Tập san của Trường Viễn đông Bác cổ Pháp, số 78, năm 1991, tr. 87-132). Hiển nhiên là các tác giả của các văn bản trên đây (*thuật lại cái chết của vua Bimbisāra trong các Tạng Luật*) có tình ngợi khen các phẩm tính cao quý của vua Bimsāra bằng cách nêu cao cung cách hành xử nhân từ đối

với đứa con đầy tham vọng và bất lương của mình, và [đồng thời] tán tụng lòng thành kính sâu xa của vị vua này đối với Đức Phật, bởi vì theo họ thì chính sự thành kính sâu xa đó đã giúp cho vua Bimbisāra đủ sức chịu đựng những sự ngược đãi trong cảnh lao tù, chẳng qua là vì theo họ (*tức là những người thuật lại câu chuyện này trong các Tạng Luật*) thì vua Bimbisāra qua lỗ tò vò của nhà giam có thể trông thấy được bóng dáng của Đấng Thế Tôn đi ngang qua đó. Thế nhưng Ngài không làm gì được để cứu giúp mình, tương tự như Ngài không hề hay biết gì về hoàn cảnh của người bạn cũ, hoặc tương tự như bất lực không sao làm nhẹ bớt được nỗi khổ đau của người bạn mình (*Đức Phật thăm lạng đi ngang qua lỗ tò vò của ngục tối là một cách kín đáo an ủi giúp người bạn mình hội đủ can đảm chịu đựng cảnh lao tù. Nói một cách khác thì Đức Phật không làm chuyển hướng được sự chuyển động và vận hành của quy luật nguyên nhân hậu quả, ngoài lòng từ bi vô biên bên trong lòng mình*).

Vua Bimbisāra cũng được nói đến trong một vài phân đoạn khác trong các tập Vinayapitaka (Luật Tạng) mang chủ đích nêu lên sự tôn kính của vị vua này đối với Đức Phật. Theo học phái Theravadin thì do lời thỉnh cầu của vua Bimbisāra Đức Phật đã cho thiết lập một nghi lễ gọi là Uposatha (M. V. I., 101 sq.) (*Uposatha / "Lễ trai giới" còn gọi là "Các ngày lễ Bồ-tát", nhằm quy định bốn ngày trong mỗi tháng là các ngày lễ, bốn ngày đó là ngày mùng một, mùng tám, ngày rằm và ngày hai mươi hai. Trong các ngày ấy người thế tục phải tự nhắc nhở mình hãy hồi tưởng lại con đường Dhamma / Đạo Pháp mà mình đang bước theo, và ngoài năm giới luật mà mình phải tuân thủ trong từng ngày còn phải tuân thủ thêm một số các giới luật khác, và nhất là phải đến chùa để nghe giảng và luyện tập thiền định. Đối với người xuất gia thì trong các ngày này không nên làm các công việc chân tay nặng nhọc mà phải để hết thì giờ vào việc suy tư và thiền định, hoặc thuyết giảng cho người thế tục đến chùa. Thiết nghĩ đây là nền tảng sơ khởi và căn bản nhất đưa Giáo huấn của Đức Phật đến gần với sự sinh hoạt thường nhật trong xã hội dưới hình thức một tôn giáo, tương tự như các ngày thứ sáu hay chủ nhật đối với các tín ngưỡng khác. Tiếc thay ngày nay không mấy người Phật giáo tôn trọng hay nghĩ đến nghi lễ này trong cuộc sống của mình*), vua Bimbisāra cũng cho xây dựng một gian nhà nhiều tầng (kutāgāra) trong công viên Venuvana (Trúc lâm) (M. V. II., tr. 254). Ngoài ra vua Bimbisāra còn xây cất một tự viện riêng dành cho nhà sư Pilindavaccha (*một vị đại sư từng có dịp tiếp xúc với Đức Phật tại khu vườn Trúc Lâm*) để vị này cùng sinh hoạt với năm trăm (!) người quản gia (ārāmika) (*attendant in a monastery / người quản gia hay bảo trì. Tác giả André Bareau tỏ ra ngạc nhiên*

vì số người quản gia này quá lớn, tuy nhiên có thể hiểu con số này gồm chung vợ con của các người quản gia) đảm trách việc bảo trì tu viện và khu vườn (ārāma) [Trúc lâm], họ sống trong một ngôi làng riêng, và tất nhiên là nơi này phải gần với khu tự viện. Câu chuyện trên thật rõ ràng là một câu chuyện xuất hiện muộn, có thể là vào thời kỳ mà một số nhà sư với tư cách cá nhân có quyền nhận các vật cúng dường có giá trị cao nhưng không cần phải nhân danh Tăng Đoàn hay Đấng Thế Tôn, trái hẳn với lối sống khổ hạnh (*phiêu bạt và không nhà*) lúc ban đầu. Hơn nữa duy nhất chỉ có học phái Theravadin là nêu lên các hành động hào phóng trên đây của vua Bimbisāra. Ngoài ra các học phái Mahāsāka (T. 1421, tr. 121b) và Dharmaguptaka (T. 1428, tr. 816c) cũng cho rằng việc thiết lập lễ Uposatha (*lễ Trai giới 4 ngày trong mỗi tháng*) là sáng kiến của vua Bimbisāra; đồng thời cũng cho rằng vị vua này cũng là người tiếp tục cải tiến thêm sau đó về nghi thức lễ lạc này (T. T. 1421; tr. 122b và 127a).

Trong khi đó đối với các học phái Sarvastivadin (T. 1451, tr. 158a) và cả học phái Mahāsāghika (T. 1425, tr. 446c) thì lại không thấy có gợi ý nào nêu lên cho biết là việc thiết lập nghi lễ Uposatha là sáng kiến của vua Bimbisāra, dầu sao thì các học phái này cùng với ba học phái khác, tất cả đều xác nhận nghi lễ này đều được thiết lập tại kinh thành Rājagṛha (Vương Xá); sự kiện này khiến chúng ta có thể nghĩ rằng việc thành lập nghi lễ [Uposatha] trên đây không liên hệ gì với vua Bimbisāra (*tức không phải là do lời thỉnh cầu của vua Bimbisāra, mà là một sự thiết đặt của chính Đức Phật*). Theo nhóm Mahāsāka thì vua Bimbisāra đã ra lệnh trừng phạt thật nặng nề bất cứ thần dân nào dám phỉ báng (*denigrate / bài xích, chê bai, vu khống*) các nhà sư (bhikṣu) (*tỳ-kheo*) và các ni sư (bhikṣuni) (*ni cô*) Phật giáo (T. 1421, tr. 115a-b), và trong trường hợp khi họ lâm bệnh tại kinh thành Rājagṛha thì phải mang họ vào bên hoàng cung để chăm sóc, ngoại trừ những người tu tập khổ hạnh thuộc các giáo phái khác (tr. 116a) (*không mang họ vào hoàng cung*), và sau hết là phải cung cấp thực phẩm cho các nhà sư Phật giáo (*các tỳ-kheo Phật giáo*) du hành trên toàn thể lãnh thổ Magadha (tr. 123c). Điều sau cùng này (*tức là việc cung cấp nhu yếu phẩm cho những người tu hành khổ hạnh*) đương nhiên là bổn phận của vua chúa Ấn Độ đối với tất cả những người tu hành khổ hạnh dù bất cứ họ là ai, vì vậy chúng ta không khỏi có cảm giác là những người thuộc học phái Mahāsāka có ý gia tăng đôi chút sự ngưỡng mộ của mình đối với vua Bimbisāra, thế nhưng đối với hành động đó thì phải chăng họ cũng có một lý do chính đáng nào đó mà chúng ta không thể biết được (*câu này của tác giả André Bareau rất ý nhị và kín đáo: ca tụng và thổi phồng lòng hào hiệp của vua Bimbisāra cũng có thể là một cách*

khuyến khích và nhắc nhở người dân thời bấy giờ hãy nghĩ đến những người tu hành khổ hạnh nhiều hơn chăng?).

Vua Bimbisāra gần như không thấy được nói đến trong các tập Sutrapiṭaka (*các Tạng Kinh bằng tiếng Phạn của các học phái*) thế nhưng lại xuất hiện thường xuyên hơn trong các tập Vinayapiṭaka (*các Tạng Luật của các học phái*), vì vậy có thể là vị vua này không hề thường xuyên tiếp xúc với Đức Phật để tham vấn về các vấn đề đạo đức và Giáo lý, và đây cũng là điểm trái ngược nổi bật nhất giữa vị vua này (Bimbisāra / Tần-bà-sa-la) và vua Prasenajit (Ba-tư-nặc), thế nhưng vị vua này (Bimbisāra) thì lại tích cực hơn nhiều trong việc bảo toàn tập thể những người tu hành (*Tăng đoàn*) và cũng là một người cúng dường thật hào phóng. Điều này có thể trùng hợp với một giai đoạn mà Tăng đoàn bắt đầu sống định cư và trở nên đông đảo, bằng chứng về sự kiện này là việc cúng dường khu đất Venuvana (Trúc Lâm) và việc xây dựng một tòa nhà nhiều tầng (kutāgāra). Sự kiện này phải chăng cũng là nguyên nhân khiến các mối liên hệ trực tiếp giữa vua Bimbisāra và Đức Phật trở nên khá hiếm hoi (*Tăng đoàn đông đảo, sự sinh hoạt nơi tự viện đa đoan, vì vậy các sự tiếp xúc cá nhân giữa Đức Phật và vị vua này có thể là hiếm hoi hơn chăng?*), bởi vì các câu chuyện về hai lần gặp gỡ đầu tiên (*trước và sau khi Đức Phật đạt được Giác Ngộ*) hiển nhiên chỉ là huyền thoại, và trong khoảng thời gian xảy ra các cuộc giao tiếp đó thì cũng rất ngắn, nhiều lắm thì cũng chỉ là vài năm thuộc vào giai đoạn cuối cùng của triều đại Bimbisāra, và rất lâu sau sự Giác Ngộ của Đức Phật. Đối với Đấng Thế Tôn thì vị vua này cũng có một cung cách hành xử theo đúng bổn phận của một vị vua và của người thế tục, tức là vừa phải biểu lộ sự cung kính của mình [với tư cách một người thế tục] và vừa phải chứng tỏ lòng hào hiệp của mình [trong vai trò của một vị đế vương], phù hợp với khung cảnh của thời bấy giờ khi giáo lý về sự chín muồi (vipāka) của hành động (karman / nghiệp) (*hành động tốt đưa đến kết quả tốt*) ảnh hưởng rất mạnh, và đối với những người thế tục nói chung thì [nhờ vào sự chín muồi của hành động tốt] thì mình sẽ hy vọng ngày càng gặt hái được nhiều điều thuận lợi hơn.

Truyền thống (*kinh sách*) sử dĩ ghi chép cách biệt nhau thật xa về hai lần gặp gỡ giữa vua Bimbisāra và Đức Phật, lần thứ nhất khi Đức Phật còn là một vị Bodhisattva (Bồ-tát) (*tức là chưa đạt được Giác Ngộ*) và lần thứ hai khi Ngài đã trở thành một vị Phật, điều đó có thể là nhằm dụng ý làm gia tăng thêm tầm quan trọng của các mối giao hảo giữa vị vương gia (*vua Bimbisāra*) và Đấng

Thế Tôn, bởi vì thời gian càng dài thì sự giao hảo sẽ càng tốt đẹp hơn. Qua sự kiện đó chúng ta có thể hình dung được một nền móng Phật giáo tỏa rộng và ăn sâu vào quảng đại quần chúng trong đế quốc Magadha, nhất là tại kinh đô Rājagrha và cả bên trong khung cảnh hoàng triều. Sức mạnh chính trị, quân sự và tất nhiên là cả kinh tế, đã đạt được một đà phát triển thật mạnh nơi lãnh thổ của xứ Magadha suốt trong khoảng hai mươi năm sau cùng trong cuộc đời Đức Phật, tức là vào khoảng một phần tư sau cùng của thế kỷ thứ V trước kỷ nguyên của chúng ta. Khoảng thời gian này trên phương diện tổng quát bao gồm giai đoạn cuối cùng của triều đại Bimbisāra và giai đoạn mở đầu của triều đại Ajātasatru (*A-xà-thế / người đã bỏ ngục vua cha là Bimbisāra để lên ngôi*), và trong khi đó thì sức mạnh của đế quốc Kosala (Kiêu-tát-la) trước đây và các vị vua của đế quốc này (*các vị vua kế nghiệp vua Prasenajit / A-xà-thế*) suy yếu dần trước khi vĩnh viễn rơi vào đêm tối của lịch sử, rất có thể là không lâu trước khi bị vị quốc vương của đế quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) là Ajātasatru (A-xà-thế) hoặc các vị vua kế nghiệp của vị vua này chinh phạt và xâm chiếm.

Các sự giao hảo đầu tiên giữa Đức Phật và vua Bimbisāra khi cả hai vị này còn trẻ sở dĩ được [kinh sách] ghi chép ngược về thật xa trước đó, vào giữa thế kỷ thứ V trước kỷ nguyên của chúng ta, là có dụng ý nêu lên ảnh hưởng to lớn của Phật giáo đối với vua chúa trong đế quốc Magadha, và đây cũng là cách nêu lên cho thấy họ là những vị vua hùng mạnh và táo bạo, thay nhau trị vì suốt một thế kỷ sau đó. Đồng thời điều này cũng chứng tỏ lòng hào hiệp đáng quý của họ - đúng với những lời ca ngợi mà người ta thường gán cho các vị vua trước đó vào thời đại của Đấng Thế Tôn - đã góp phần vào sự trường tồn và phát triển của Phật giáo và Tăng đoàn nơi tự viện (*xin tóm lược: Ajātasatru A-xà-thế vua của đế quốc Magadha / Ma-kiệt-đà đánh bại vua Prasenajit / Ba-tư-nặc và sáp nhập đế quốc Kosala / Kiêu-tát-la của vị vua này vào đế quốc Magadha của mình. Các vị vua kế nghiệp vua Ajātasatru trong thế kỷ sau đó đã tiếp tục bảo vệ Phật giáo đúng với truyền thống từ xưa dưới các triều đại của các vị vua Bimbisāra và Prasenajit và cả Ajātasatru trong thời đại của Đức Phật*).

Giai đoạn tiên khởi của lịch sử Phật giáo chủ yếu được diễn ra dưới triều đại của vua Prasenajit (Ba-tư-nặc) nơi đế quốc Kosala (Kiêu-tát-la), nhất là tại kinh thành Srāvasti (Xá Vệ) cùng các vùng phụ cận của kinh thành này. Giai đoạn thứ hai tiếp nối với giai đoạn trên đây [thế nhưng] tại xứ sở của dân tộc Magadha (Ma-kiệt-đà), nơi kinh thành Rājagrha (Vương Xá), nơi đóng đô của vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la) và vua kế nghiệp là Ajātasatru (A-xà-thế) (*sau khi*

bỏ ngục cha mình). Giai đoạn thứ hai này đánh dấu sự suy tàn của đế quốc Kosala và mở đầu cho giai đoạn hùng mạnh của đế quốc Magadha. Giai đoạn thứ hai này kéo dài khá lâu sau Parinirvāna (*Đại-bát niết-bàn / sự Tịch diệt*) của Đấng Thế Tôn, xảy ra khoảng năm 400 trước kỷ nguyên của chúng ta. Thế nhưng trong giai đoạn này thì sự vắng bóng của Đấng Thế Tôn, và uy lực tối thượng của Ngài lưu lại không còn đủ sức khiến các đệ tử (*những người tu hành Phật giáo*) trong các thời đại sau này ý thức được là phải bảo toàn trung thực ký ức - ngoại trừ vài trường hợp thật hiếm hoi - về những sự kiện xảy ra sau Đại-bát niết-bàn [của Đức Phật], hơn nữa họ lại tưởng tượng ra thêm các chuyện khác, chẳng qua là vì dưới mắt họ các chuyện ấy (*các chuyện thêm thắt ấy*) không quan hệ gì lắm (*thế nhưng thật ra thì rất quan trọng, bởi vì sau sự Tịch diệt của Đức Phật là một thời kỳ hoang mang, Giáo huấn của Đức Phật được diễn giải với ít nhiều khác biệt tạo ra các "nhóm hiểu biết" hay "học phái" khác nhau, trước khi đưa đến sự hình thành của Phật giáo Đại thừa vào thế kỷ thứ I thuộc kỷ nguyên của chúng ta. Xin nhắc lại và nhấn mạnh thêm là các học phái hình thành sau Đại-bát niết-bàn của Đức Phật không phải là các nền giáo lý mới được hình thành mà chỉ là các cách hiểu và diễn đạt với ít nhiều khác biệt về Dharma / Giáo lý của Đấng Thế Tôn, trước khi đưa đến lần kết tập thứ ba dưới triều đại của vua Azoka / A-dục vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch, đưa đến sự hình thành của Phật giáo Theravada sau đó*). Sự sùng kính (*devotion / sự sùng đạo, mộ đạo*) của các tín đồ [sau này] hướng vào bản thân của Đức Phật tạo ra một sự chóa mắt khiến họ rơi vào một tình trạng trái ngược lại, tức là một thứ bóng tối dày đặc, che khuất trí nhớ của họ về các sự kiện đã xảy ra trong suốt một thế kỷ sau sự tịch diệt của Đấng Thế Tôn. Họ sáng chế ra thêm vô số các tình tiết giả tạo bằng cách tưởng tượng ra những lời phát biểu và một số hành động và cho đấy chính là của Đấng Thế Tôn, hoặc của các đệ tử quan trọng bên cạnh Ngài, cũng như của các cư sĩ thế tục vào thời đại của Ngài, trong đó kể cả vua Prasenajit (Ba-tư-nặc) và vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la).

Ajātasatru / Ajātasattu / A-xà-thế

Ajātasatru là con trai của vua Bimbisāra lên ngôi trị vì đế quốc Magadha sau khi truất phế vua cha, như đã được nói đến trên đây. Tất cả các nguồn tư liệu Phật giáo đều đồng tình lên án hành vi giam cầm đưa đến cái chết của vị vua già nua, và cả những lời xúi dục xấu xa của nhà sư gian ác Devadatta (Đề-bà-đạt-đa) khi Ajātasatru còn là một hoàng tử kế nghiệp (kumāra). Thật ra thì vị hoàng tử

này nào có cần đến những lời xúi giục đó đâu, tánh khí và tham vọng mà truyền thống (*kinh điển*) gán cho vị hoàng tử này cũng thừa đủ khiến đưa đến các hành động ấy, hơn thế nữa những chuyện đại loại như vậy cũng thường thấy xảy ra với các hoàng tử Ấn Độ từ thời bấy giờ cho đến cả các thời đại tân tiến ngày nay. Trường hợp điển hình và khó chối cãi trên phương diện sử học là trường hợp của vị hoàng tử Aurangzeb truất phế cha mình là Hoàng đế Shahjahan của đế quốc Moghol (*là tên gọi của đế quốc Ấn độ được thành lập năm 1526 và kéo dài đến năm 1857 dưới ảnh hưởng văn hóa và cả tín ngưỡng của nền văn minh Hồi giáo tại Trung đông*) năm 1658 và giam vào ngục bên trong vòng Thành Đỏ (*Fort Rouge / Red Fort, một khuôn thành to lớn xây dựng bằng đá sa thạch màu đỏ*) tại thị trấn Agra (*nơi này cũng có một kiến trúc nổi tiếng khác là Taj Mahal, khởi công năm 1632, chịu ảnh hưởng kiến trúc Hồi giáo, Iran, Thổ Nhĩ Kỳ và cả Ấn độ*) cho đến khi qua đời năm 1666. Trong trường hợp của vua Ajātasatru thì các tác giả Phật giáo vừa có ý bôi nhọ nhà sư Devadatta (Đề-bà-đạt-đa), phạm vào hành vi gây ra sự ly giáo (samghabheda) (*tiền ngữ "samgha" có nghĩa là Tăng đoàn, hậu ngữ "bheda" có nghĩa là bất hòa, đổ vỡ / breaking, discord*) đầu tiên [của Phật giáo] khiến Tăng đoàn bị chia cắt vài năm trước Đại-bát niết-bàn [của Đấng Thế Tôn] nhưng cũng vừa tìm cách gỡ tội cho vua Ajātasatru (*đổ tội cho Devadatta đã xúi dục*), chẳng qua là vì vị vua này sau đó được nhiều người kính nể và rất hào hiệp đối với Đức Phật và các đệ tử của Ngài.

Duy nhất chỉ có một học phái xuất hiện muộn và nổi tiếng là Theravadin là nêu lên một niên biểu thoát nhìn thì rất chính xác và đáng lưu tâm. Theo đó thì Parinirvāna (Đại-bát niết-bàn) của Đấng Thế Tôn xảy ra sau khi vua Ajātasatru lên ngôi được tám năm (*Mahāvamsa II, 32; Samantapāsādikā, T. 1462, tr. 6873*) (*Mahāvamsa / "Đại sử", là một tập sách trước tác vào thế kỷ thứ V sau Tây lịch, thuật lại lịch sử Phật giáo cùng các sự diễn tiến trên đảo Tích Lan, tác giả là nhà sư Mahānāma. Samantapāsādikā / "Thiên kiến Luận chú", tựa của tập sách cũng là một chương bình giải trong Tạng Luật, do Buddhaghosa Thera, một vị đại sư người Ấn thế kỷ thứ V, trước tác trên đảo Tích Lan*). Tiếc thay, hai tập sách nêu lên niên biểu trên đây được trước tác [rất muộn] vào thế kỷ thứ V thuộc niên kỷ của chúng ta, nhưng không dựa vào một văn bản nào xưa hơn, và thật ra cũng không tìm thấy bất cứ một tư liệu nào khác, dù là trong kinh điển nòng cốt hay các nguồn tư liệu khác, được lưu giữ bằng tiếng Pali, tiếng Phạn, hoặc các bản dịch sang tiếng Hán nêu lên [sự chính xác trên đây], ngoại trừ hai tập trước tác của nhóm học phái Theravadin. Do vậy có thể xem đó như là một sự sáng tạo đơn thuần (*không có tư liệu nào cho biết*

chính xác là tám năm), dù rằng điều này cũng có thể là rất gần với sự thật, bởi vì như chúng ta thấy trên đây về các sự giao tiếp giữa Đức Phật và vua Ajātasatru cũng chỉ kéo dài được vài năm, bắt đầu từ lúc vị hoàng tử của dân tộc Magadha lên ngôi đến khi Đấng Thế Tôn tịch diệt.

Tất cả các tạng Vinayapitaka (*các Tạng Luật*) của các nhóm Theravadin (C.V. II, tr. 185-195), Mahīsāsaka (T. 1421, tr. 16c-21b), Dharmaguptaka (T. 1428, tr. 590b-594a) và Sarvātivādin (T. 1435, tr. 260a-262a) đều thấy nêu lên rất chi tiết các sự giao hảo giữa vị sư đầy thủ đoạn Devadatta (Đề-bà-đạt-đa) và hoàng tử Ajātasatru, các sự giao hảo đó cho thấy vị hoàng tử này bị mê hoặc bởi các phép mầu nhiệm thực hiện bởi vị khổ hạnh này (*tức là Đề-bà-đạt-đa*), đến độ hiến dâng đủ mọi thứ cho vị sư ấy và cho cả các đệ tử của ông ta, điều này đã được chúng tôi thuật lại rất chi tiết trong một bài khảo luận đã được nói đến trên đây (*một bài khảo luận của học giả André Bareau nêu lên sự khuấy động của nhà sư Devadatta, đăng trong tập san Bulletin de l' École française de l' Extrême Orient, số 78, năm 1991*).

Bài kinh *Ratha-sutta* (S. II, p 242; T 99, tr. 276b; T. 100, tr. 374b; T125, tr. 570b và 614a) (*Ratha-sutta / Bài kinh về cỗ xe / Samyutta Nikāya / Tương Ưng Bộ Kinh - S 17.36/2:242*) thuật lại một trong số các giai đoạn nêu lên trong các Vinayapitaka (Tạng Luật) (*của các học phái*) liên quan đến giai thoại này như sau: mỗi ngày vua Ajātasatru ra lệnh sử dụng năm trăm cỗ xe chuyên chở, mang đến cho Devadatta đủ mọi vật cúng dường (thực phẩm, quần áo, v.v.); các vị sư nghiêm túc hơn thuật lại chuyện này với Đức Phật, thế nhưng Ngài chỉ cảnh giác họ không được ganh tị với Devadatta và cho biết là Devadatta sẽ không sao tránh khỏi các hình phạt khủng khiếp trong tương lai. Theo hai phiên bản bằng tiếng Hán (T. 99 và T. 125, tr. 614a) thì lúc đó Ajātasatru đã lên ngôi, thế nhưng theo một bản dịch khác song hành [với hai bản kinh trên đây] (T. 125, tr. 870b) thì người hiến dâng hào phóng đó không phải là vua Ajātasatru, mà là "con trai của vua" (Rāja-putra) (*Rāja có nghĩa là vua, putra là con trai, vì vậy Ajātasatru lúc đó vẫn còn là một hoàng tử*); ngoài ra, trong cả ba văn bản này (T. 99 và hai bản kinh trong T. 125) đều nêu lên là năm trăm "chiếc nôi" nhưng không phải là năm trăm cỗ xe, ít ra thì điều này tỏ ra hợp lý hơn, và cũng có thể là phù hợp hơn với phiên bản nguyên thủy về giai thoại này, có nghĩa là các "chiếc nôi" cũng có thể chỉ đơn giản là các cái bát (cái tô) khát thực (*tức là các chiếc bình bát dùng để khát thực / begging bowl / tiếng Phạn là "patra"*). Con số "năm trăm" này cũng là con số đệ tử của Devadatta, và cũng là con số

mà Devadatta thường [huênh hoang] nêu lên để chứng tỏ tầm quan trọng của mình đối với Tăng đoàn, dù rằng điều này hoàn toàn không đúng với sự thật lịch sử, thế nhưng các tác giả (*những người thuật lại câu chuyện trên đây trong kinh điển*) không hề ý thức đúng mức (*sự xúi giục của Devadatta, cũng như năm trăm cỗ xe chuyên chở các vật cúng dường cho vị này, con số năm trăm tỳ-kheo tán đồng chủ trương của mình, v.v, cũng chỉ là các chuyện thêm thắt nhằm kết án Devadatta và bào chữa cho vua Ajātasatru*).

Sự trùng hợp giữa tất cả các văn bản trên đây, dù là thuộc giáo phái nào, được ghi chép trong Sutrapitaka (*Tạng Kinh bằng tiếng Phạn*) nào hay trong Vinayapitaka (Tạng Luật) nào, thì tất cả đều giúp chúng ta tin rằng Ajātasatru, từ lúc còn trẻ trước khi lên ngôi, từng là tín đồ thế tục trung kiên của Devadatta. Sự kiện đó không làm giảm phẩm giá nhưng cũng không đủ để bào chữa trước những lời chê bai trong kinh điển nòng cốt về vị sư này. Trong bài viết đã được nói đến trên đây (*bài viết của tác giả André Bareau về sự khuấy động của Devadatta đăng trong Tập san của Trường Viễn đông Bác cổ Pháp / Bulletin de l' École française d' Extrême-Orient, số 78, năm 1991*) chúng tôi nghĩ rằng đã nêu lên thật chi tiết nhằm cho thấy Devadatta thật ra chỉ là nạn nhân của những lời vu khống của các nhà sư (*tỳ-kheo*) khác, họ trách cứ Devadatta có ý vượt quyền của Đức Phật nhằm bắt buộc tất cả mọi người (*Tăng đoàn*) phải tuân thủ một lối sống thật khắc khổ và kỷ cương, đúng với nguyên tắc [tu tập] từ lúc ban đầu, và lúc đó thì Đấng Thế Tôn còn trẻ, và con số đệ tử cũng ít ỏi (*xin mạn phép nhắc lại: Devadatta ám hại Đức Phật khi Ngài đã trọng tuổi và lúc đó Tăng đoàn đã trở nên đông đảo. Trong tình trạng đó có thể một số vị không giữ giới luật thật nghiêm túc, khiến Devadatta có ý vượt quyền Đấng Thế Tôn để khép Tăng đoàn vào một sự sinh hoạt kỷ cương hơn chăng?*).

Kinh *Sāmannaphala-sutta* (D. I, tr. 47-86; T. I, tr. 107a; T. 22, tr. 270c; T. 125c tr. 762a) (*Sāmannaphala-sutta / Bài kinh về kết quả mang lại từ sự tu tập, tức là một cuộc sống biết suy tư - còn gọi là "Kinh Sa-môn quả" / Digha Nikāya / Trường Bộ Kinh - DN 2*) và Vinayapitaka (Tạng Luật) của học phái Mahāsāṃghika (T. 1425, tr. 369c) thuật lại sự chuyển biến tâm linh của vua Ajātasatru như sau: các vị cố vấn (mantrin) (*counsellor / minister / các vị quân thần nơi triều đình*) khuyên vua Ajātasatru hãy nên tìm gặp một trong số sáu vị thầy nổi tiếng thời bấy giờ (Parana Kāsyapa, Nirgrantha và các vị khác...) để nghe thuyết giảng, thế nhưng sau cùng thì vua Ajātasatru nghe theo lời khuyên của một người em khác mẹ là Jīvaka (*con của một người tỳ thiếp, và cũng là y sĩ*

của Đức Phật và của cả triều đình) tìm gặp Đức Phật. Vua Ajātasatru vái chào Đức Phật thật kính cẩn, sau đó thì cất lời tham vấn Ngài. Đức Phật giải thích thật chi tiết các kết quả nào sẽ mang lại cho người tu tập khổ hạnh (srāmanya-phala), và đó cũng là tựa của bài kinh này; [sau khi được nghe những lời giảng đó thì] vua Ajātasatru liền tuyên bố mình là đệ tử thế tục (upāsaka / cư sĩ) của Đức Phật và thú nhận trước đây mình từng cư xử tội tệ với cha mình là Bimbisāra, đến độ khiến cha mình phải qua đời. Ngoài sự xác nhận về hành vi tàn ác đó của Ajātasatru giúp mình cướp ngôi cha, thì bài kinh này còn đưa ra thêm những lời thuyết giáo về các kết quả sẽ mang lại từ cuộc sống thánh thiện, tức là những gì trực tiếp liên hệ đến những người tu hành khổ hạnh hơn là dành cho người thế tục và cả vua chúa, thật vậy các lời thuyết giáo đó quả xứng đáng đối với vị vua này: kể từ nay một mặt phải hành xử đạo đức hơn, một mặt phải hào phóng hơn với Đức Phật và Tăng đoàn của Ngài (*nhà sư người Mỹ Thanissaro Bhikkhu cho rằng bài kinh này là một trong số các kiệt tác trong kinh điển Pali*). Và đây cũng là cuộc đàm đạo duy nhất được thuật lại trong kinh điển nòng cốt, nêu lên Đấng Thế Tôn đưa ra những lời thuyết giáo dành cho vua Ajātasatru, điều này cho thấy các cuộc đàm đạo tương tự như vậy [về Giáo lý] giữa hai vị ấy (*vua Ajatasatru và Đức Phật*) quả hết sức hiếm hoi.

Theo những gì ghi chép trong các kinh sách đã được chúng tôi tham khảo, thì Ajātasatru rõ ràng là một vị vua chỉ biết quan tâm đến nhiệm vụ của một vị vua chinh phạt đầy tham vọng, hơn là nghĩ đến các vấn đề đạo đức và Giáo lý. Qua các mối giao tiếp giữa Đấng Thế Tôn và vua Prasenajit (Ba-tư-nặc) thì chúng ta thấy ngay là vua Ajātasatru từng hai lần tấn công đế quốc Kosala (Kiêu-tát-la) (*của vua Prasenajit*): lần tấn công thứ nhất thì có thể xem là hoàn toàn thắng trận, thế nhưng trong lần tấn công thứ hai thì bị vua Prasenajit đánh bại và bị bắt làm tù binh, thế nhưng ngay sau đó thì được vị vua này (Prasenajit) trả tự do với một tấm lòng độ lượng vô song.

Các tham vọng chinh phạt của vua Ajātasatru cũng được thấy nói đến trong ba bản kinh khác. Các phân đoạn mở đầu của một bản kinh thật dài và cũng thật nổi tiếng là kinh *Mahāparinibbāna-sutta* (D. II, tr. 72-76; phiên bản bằng tiếng Phạn của học phái Mulasarvāstivādin, do E. Waldschmidt xuất bản, tr. 102-118; kinh D. 1, tr. 106b-c; D. 6, tr. 1786a-b; D. 7, tr. 193c-194a; T. 26, tr. 648a-649b; T. 125, tr. 738a-b) (*tức là bản kinh trường thiên "Đại-bát niết-bàn" / Dīgha Nikāya / Trường Bộ Kinh / DN 16*) thuật lại cuộc hội kiến giữa Đức Phật và vị bà-la-môn Varsākāra tại một địa điểm bên cạnh kinh thành Rājagṛha

(Vương Xá). Vua Ajātasatru sai một vị cố vấn (*một vị công thần nơi triều đình*) tên là Varsākāra đích thân đến yết kiến Đấng Thế Tôn với mục đích thăm dò quan điểm và những lời khuyên bảo của Đấng Thế Tôn để hoàn tất kế hoạch xâm lược và sáp nhập lãnh thổ rất thịnh vượng là xứ Vṛji (Bạt-kì), nằm trên bờ phía bắc sông Hằng. Tất nhiên là Đức Phật không muốn để xảy ra những việc binh đao như vậy, bèn quay sang người đệ tử thân tín là Ānanda (A-nan-đà) và nói với người đệ tử này, trước mặt vị bà-la-môn Varsākāra về bảy nguyên tắc phải tuân thủ để bảo vệ hữu hiệu người dân Vṛji trước cảnh bại trận và khổ đau khi xứ sở của họ bị xâm lược. Tất nhiên là vị bà-la-môn đầy thủ đoạn Varsākāra rút tĩa ngay các khía cạnh thuận lợi [cho việc chinh phạt của vua Ajatasatru] qua các lời khuyên bảo đó của Đấng Thế Tôn, bèn tức khắc quay về thuật lại với vua Ajātasatru. Sau khi vị bà-la-môn vừa đi khỏi, thì Đấng Thế Tôn cũng mượn câu chuyện trên đây để giải thích thêm với Ānanda về các nguyên tắc mà các nhà sư (*các tỳ-kheo*) phải tuân thủ để bảo vệ Tăng đoàn không rơi vào cảnh suy vi.

Phần đoạn này rất nổi tiếng, thế nhưng khá vụng về, và hiển nhiên chỉ là một câu chuyện tạo dựng từ đầu đến đuôi, chỉ có thể xảy ra vào một thời điểm nào đó sau khi xứ sở của dân tộc Vṛji (*Bạt-kì*) đã bị vua Ajātasatru chinh phạt, thậm chí có thể xem là sau cả Parinirvāna (Đại-bát niết-bàn) [của Đấng Thế Tôn]. Các tác giả của bản văn nguyên thủy (*tức là các phần mở đầu của bài kinh Mahāparinibāna-sutta / Đại-bát Niết-bàn kinh*) đã tưởng tượng ra chuyện này trong phần mở đầu là có ý nêu lên các quy tắc do Đức Phật đưa ra để bảo vệ Tăng đoàn nơi tu viện; nhằm vào mục đích đó họ (*các tác giả trên đây*) [bắt buộc] phải dựa vào ký ức thật sinh động về các cảnh huống xảy ra trước cả cuộc chinh phạt xứ sở của dân tộc Vṛji, hoặc nói một cách chính xác hơn thì sự hồi nhớ đó phải thuộc vào ký ức tập thể của người dân trong vùng, của người dân Magadha, cũng như của người dân Vṛji (*tức là câu chuyện phải được lưu lại dưới các hình thức tập thể, không phải chỉ đơn giản là những lời dạy bảo riêng với vị đệ tử Ānanda trước mặt vị thừa sai Varsākāra*). Thật vậy, không có ai, kể cả vua Ajātasatru cũng như vị cố vấn Varsākāra, kể cả vị Kautilya, tác giả lừng danh của một tập sách nổi tiếng mang tựa là *Arthamstra* (*một tập sách chuyên đề về chính trị, kinh tế và chiến lược quân sự, được trước tác vào khoảng thế kỷ thứ IV trước kỷ nguyên của chúng ta*) nghĩ rằng là cần phải có một vị mantrin (*vị cố vấn, một quân thần hay quan chức nơi triều đình*) đích thân đến tham vấn Đấng Thế Tôn (*để thăm dò quan điểm của Ngài*) thì mới có thể hoạch định được việc xâm lược [xứ Vṛji / Bạt-kì], nhất là chủ đích của ý đồ đó đi ngược lại với Giáo huấn của Đức Phật (*thăm dò Đức Phật về việc xâm lược một xứ sở khác là*

chuyện phi lý). Dù cho cuộc tham vấn đó có thực sự xảy ra đi nữa, thì Đấng Thế Tôn cũng không cần đến độ tiết lộ cho vị Varsākāra (*vị thừa sai của vua Ajātasatru*) các thông tin cần thiết - dù chỉ là gián tiếp đi nữa - để vị này khai thác nhằm gây ra sự bất hòa với dân tộc Vṛji, trái lại Đấng Thế Tôn hơn nữa còn thừa dịp để khuyên dạy vua Ajātasatru, qua trung gian của vị cố vấn thừa sai (Varsākāra), phải biết tôn trọng sự an bình [của xứ sở Vṛji], và phải từ bỏ tham vọng thúc đẩy mình gây ra chiến tranh. Các tác giả khi nêu lên các sự kiện trên đây và đặt vào miệng của Đấng Thế Tôn bảy nguyên tắc hành xử nhằm cứu vãn xứ Vṛji, cho thấy là họ quả thiếu thận trọng (*tạo dựng các sự kiện một cách vụng về. Tóm lại theo học giả André Bareau thì câu chuyện trên đây không có giá trị lịch sử, các sự kiện nêu lên không mang tính cách tập thể và hợp lý, nhất là chỉ liên hệ với một số nhân vật với tư cách cá nhân, chẳng hạn như Đức Phật quay sang Ānanda để nói lên bảy nguyên tắc cứu vãn dân tộc Vṛji*).

Trên thực tế, rất có thể họ đã vay mượn những lời giáo huấn của Đấng Thế Tôn trong kinh *Kalingara-sutta* (S. II, tr. 267 sq.; T. 99, tr. 344b) (*Kalingara-sutta / Bài kinh về khúc củi / Samyutta Nikāya / Tương Ưng Bộ Kinh - SN 20.8. Trong bài kinh này Đức Phật cho biết là nếu người dân Licchavi của xứ Vṛji biết sống khắc khổ và cảnh giác thì sẽ không bị vua Ajātasatru chinh phạt, đối với người tu hành cũng vậy, nên gói đầu lên một khúc củi để ngủ để biết phát huy nghị lực và sự cảnh giác thì sẽ không bị Ma Vương ám hại, trái lại nếu nằm giường êm và gói mềm độn bông gòn, ngủ đến khi mặt trời mọc, thì Ma Vương sẽ ám hại mình*) mà Đấng Thế Tôn giảng cho các tỳ-kheo tại Vaisālī (Vê-xá-li), và tất nhiên là trong lúc thuyết giảng đó thì không hề có mặt của vị Varsākāra (*vị cố vấn của vua Ajātasatru*). Chính tại nơi này, nơi thị trấn to lớn của dân tộc Vṛji (Bạt-kì), Đấng Thế Tôn cho biết là dân tộc Vṛji sẽ không thể nào bị vua Ajātasatru chia rẽ hay đánh bại, nếu họ biết sống khắc khổ và thường xuyên cảnh giác. Trái lại nếu họ từ bỏ nếp sống đó và chọn cho mình một lối sống khác tiện nghi hơn thì họ sẽ bị đế quốc Magadha xâm chiếm. Đức Phật cũng đã mượn dịp này để nói với các đệ tử của mình là nguyên tắc đó cũng áp dụng cho chính họ: khi nào họ vẫn còn giữ được một nếp sống khắc khổ và thường xuyên giữ được sự cảnh giác (apramāda) và phát huy nghị lực (vīrya), thì Māra (Ma Vương), tên Ranh Mãnh đó, sẽ không làm hại được họ. Xin lưu ý là bài thuyết giáo trên đây được Đấng Thế Tôn đưa ra tại một nơi gần Vaisālī (Vê-xá-li), thị trấn lớn nhất của xứ Vṛji (Bạt-kì) trong gian nhà nhiều tầng (kutāgārasāla), bên cạnh Ao Khỉ (Markata-hrada / Monkey Pond), trong một vùng yên tĩnh không có một tên gián điệp nào của xứ Magadha nghe thấy những

lời giảng ấy của Đấng Thế Tôn để thuật lại với vua Ajātasatru. Dầu sao thì giai thoại này cũng rất có thể đã được sáng tạo sau Parinirvāna (*Đại-bát-niết-bàn / sự tịch diệt của Đấng Thế Tôn*) nhằm đánh dấu thời điểm xảy ra sự chinh phạt xứ Vriji bởi vị đế vương của xứ Magadha (*tức là vua Ajātasatru*), (*dầu sao sự phân tích kinh sách này của "sử gia" André Bareau cũng thật hết sức tinh tế, quả đáng phục*).

Tóm lại, các sự tiếp xúc giữa Đức Phật và Ajātasatru, từ khi vị này còn là một hoàng tử kế nghiệp, chưa bao giờ mang tính cách thường xuyên và thân thiết, và thật ra thì cũng không lâu dài. Điều này có vẻ hợp lý, bởi vì một mặt kinh sách cho biết là vị hoàng tử này lên ngôi chỉ vài năm trước Parinirvāna (Đại-bát-niết-bàn) [của Đức Phật], một mặt là vì bản tính hiếu chiến và tham vọng của vị này (*trong vị thế một vị đế vương*), trong khi đó thì Giáo lý của Đấng Thế Tôn lại chủ trương phải xóa bỏ dần - thay vì khơi động - mọi sự đam mê, hầu mang lại một nền hoà bình giữa con người với nhau. Sự kính trọng của vua Ajātasatru đối với Đức Phật chỉ giới hạn trong khuôn khổ bốn phận của một người thế tục đối với một người khổ hạnh đã trở thành một vị thầy nổi tiếng và lớn tuổi hơn mình rất nhiều, và hơn thế nữa vị ấy cũng là nơi mà mình có thể tìm thấy một sự trợ giúp nào đó trước những sự hối hận đôi khi có thể khiến mình phải xao động trong lòng (*truất phế và bỏ ngục vua cha để cướp ngôi*), hơn nữa sự kính trọng đó cũng chỉ là một cách mang lại cho mình những điều xứng đáng (punya) (*công đức*) bằng các lễ vật cúng dường thật hào phóng. Tuy nhiên, nhằm thực hiện mục đích đó (*tạo cho mình công đức và nghiệp lành*) thì biết đâu vua Ajātasatru cũng có thể nghĩ rằng [tốt hơn] nên cúng dường cho vị sư lý giáo Devadatta chủ trương một lối sống khắc khổ hơn (*để gặt hái được nhiều công đức hơn*), thay vì cúng dường cho Đấng Thế Tôn đã già nua, và điều đó cũng có thể là một trong các nguyên nhân đưa đến sự chia rẽ trong Tăng đoàn. Dầu sao thì các lời khuyên bảo và các bài thuyết giáo mà thỉnh thoảng Đức Phật dành cho Ajātasatru cũng chẳng sửa đổi được vị vua này, một vị vua luôn hiếu chiến và đầy tham vọng; những lời khuyên giải đó, những bài thuyết giáo đó dường như ngày càng giảm xuống khi các kế hoạch chinh phạt của vị vua này ngày càng gia tăng.

Vua Udayana / Udena (Ưu-đà Diên vương)

Udayana (Ưu-đà Diên vương) là vua của dân tộc Vatsa (*Bạt-sa quốc, nơi này ngày nay mang tên là Kosam, nằm trong vùng Tây nam của thị trấn Allahabad thuộc tiểu bang Uttar Pradesh*) thủ đô là Kausāmbi (Câu-đàm-di), vị vua này không thấy nói đến trong kinh điển nòng cốt bằng tiếng Pali và cũng không có một sự tiếp xúc trực tiếp nào với Đức Phật. Trong bản kinh *Bhāradvāja-sutta* (S. IV, tr. 110 sq.; T. 99, tr. 331a) (*SN 35.127*) vị vua này hỏi một nhà sư mang tên là Pindola Bhāradvāja tại sao những người thanh niên còn trẻ như thế mà lại có thể bước theo con đường Phật giáo và tự nguyện tuân thủ các giới luật khắc nghiệt như vậy; sau khi nghe câu trả lời của vị sư này thì vị vua cảm thấy hả dạ. Trong Tạng luận bằng tiếng Pali (M.N. II, tr. 291) cho biết vị vua này (*Udayana Ưu-đà Diên vương*) cảm thấy bực tức trong lòng vì đám phụ nữ nơi hoàng triều của mình hiến dâng năm trăm bộ y phục cho Ānanda (Ānan-đà), thế nhưng sau khi Ānanda giải thích cho vị vua này là điều đó không hề là một sự mất mát, thì vị vua này (*sau khi hiểu được lời giải thích đó của Ānanda*) với tư cách cá nhân mình cũng đã hiến dâng các vật cúng dường mang giá trị ngang hàng như vậy.

Trong tập Ekottara-āgama (*Tăng nhất A-hàm, một tập kinh trong Hán Tạng*) (T. 125, tr. 703b-708c, nhất là trong các trang 706a, 707a, 708a) có một bài kinh rất dài và hẳn nhiên là một bài kinh xuất hiện rất muộn, thuật lại thái độ vô cùng thành kính của vua Udayana (Ưu-đà diên vương) trong khi Đấng Thế Tôn tạm rời khỏi địa cầu để lên cõi trời Trayastrimsa (Đao lợi thiên) để thuyết giảng Giáo lý cho mẹ mình tái sinh nơi cõi thiên đường này. Vua Udayana vô cùng đau buồn trước sự thiếu vắng của Đức Phật và đã ra lệnh tạc một pho tượng Phật rất lớn bằng gỗ trầm, và mỗi ngày đều làm lễ cúng dường, và điều này cũng đã khiến vua Prasenajit của đế quốc Kosala bắt chước làm theo. Khi Đấng Thế Tôn quay trở lại địa cầu nơi thị trấn Sāmkāsyā (*một thị trấn nói đến trong bản kinh Đại thừa Maha Prajnaparamita Sastra / Đại trí độ luận, thế kỷ thứ II-III*), cách thị trấn Kausāmbi (Câu-đàm-di) 300 cây số về phía Tây bắc, và Ngài được hộ tống bởi hai vị đại thiên nhân là Sakra (Đế-thích) và Brahma (Phạm-thiên), thì vào dịp này vua Udayana cùng với các vị vua Prasenajit, Bimbisāra và cả hai vị đế vương khác nữa, tất cả là năm vị vua đều thân hành đến tận nơi này để đón mừng và tôn vinh Đấng Thế Tôn. Những gì trên đây không khỏi khiến chúng ta rơi vào một câu chuyện hoàn toàn mang tính cách huyền thoại (*các chi tiết trong câu chuyện trên đây là một sản phẩm hoàn toàn tưởng tượng mang tính cách "đại chúng", bất chấp các yếu tố thời gian, không*

gian và sự hợp lý), mà việc nêu lên pho tượng còn cho thấy là bản văn này đã được trước tác sau giai đoạn đầu của kỷ nguyên của chúng ta (trên đất Ấn các pho tượng Phật chỉ bắt đầu được tạc từ thế kỷ thứ I hay thứ II, trước đó Đức Phật chỉ được biểu trưng bởi cội bồ-đề hoặc chiếc gai trống không. Học giả André Bareaux có thể căn cứ vào sự kiện này như là một yếu tố trong số các yếu tố khác để chứng minh câu chuyện trên đây là một câu chuyện xuất hiện muộn. Thế nhưng câu chuyện này trong Tầng nhất A-hàm rất có thể đã được sáng tác tại Trung quốc, nơi mà nghệ thuật tạc tượng và vẽ tranh đã có trước đó từ rất lâu đời). Tóm lại, rất có thể là Đấng Thế Tôn không hề gặp vua Udayana của dân tộc Vatsa, hơn nữa cả hai không sống cùng một thời đại.

KẾT LUẬN

Một khi chúng ta chưa có các tư liệu nào khác xưa hơn các tư liệu mà chúng ta hiện đang có, tức là các kinh điển nòng cốt, thì các sự giao tiếp nói chung giữa Đức Phật và vua chúa không hề có một chút khác biệt nào so với các sự giao tiếp giữa Đấng thế Tôn và các kẻ thế tục khác.

(Đây là câu mở đầu của học giả André Bareaux trong phần kết luận của bài khảo luận này của ông. Một câu kết luận thật ngắn gọn, thế nhưng rất đanh thép và minh bạch, phản ánh Con Đường của Phật giáo, không biết xua nịnh là gì, không lợi dụng và cũng không để bị lợi dụng bởi sức mạnh hay quyền lợi của vương quyền, một Con Đường cương trực và ngay thật, một Con Đường của yêu thương và bình đẳng giữa con người với nhau trong xã hội. Phật giáo không "phục vụ" một thế lực nào cả mà chỉ "trung thành" với con người mà thôi)

Khi thuyết giảng Giáo lý cho những người nghe thuộc giới hoàng tộc, nhất là các khía cạnh đạo đức thật hiển nhiên hàm chứa bên trong Giáo lý đó của Ngài, thì Đức Phật ngoài những lời giải đáp về các thắc mắc của họ, còn đưa ra thêm những lời khuyên bảo thuộc một cấp bậc giáo huấn bình dị hơn (*đại chúng, thực dụng hơn*), thế nhưng luôn giữ được một sự thận trọng và kín đáo nào đó (*những người quyền cao chức trọng hoặc giàu sang thường hay tự phụ và kiêu căng, do đó sự suy nghĩ của họ đôi khi rất nông cạn, họ không thích lắng nghe người khác để tìm hiểu sâu xa hơn; trong khi đó thì giáo lý và triết học Phật giáo lại rất thâm sâu, thường vượt lên trên sự tự mãn của họ. Những người*

lớn lên trong gian khổ, kẻ cả nghèo đói, thường nhận thấy bản chất của sự sống sớm hơn và sâu sắc hơn, và dường như sự ý thức đó dễ đưa họ đến gần với Phật giáo hơn, với bản chất của sự sống hơn. Điều đó dường như khiến họ thích nghe người khác nói với mình những điều đạo đức và thương yêu hơn chẳng?). Đức Phật không đích thân tìm một vị vua để can ngăn họ không được phép gây ra chiến tranh hay phạm vào tội ác. Sự yên lặng lạ lùng đó khiến chúng ta có thể nghĩ rằng Đấng Thế Tôn cho rằng việc can dự ấy chỉ là vô ích mà thôi, hoặc biết đâu cũng có thể đây là cách khích động kẻ phạm tội càng trở nên gian ác hơn nữa (*một cách phản ứng ngược lại với những lời khuyên bảo đạo đức*). Điều đó cũng tương tự như trường hợp của Chúa Giêsu: "vương quốc của ta nào có phải là thế giới này đâu", vai trò của Đức Phật không phải là tìm cách sửa đổi hay cải thiện thế giới này, nhất là đối với các chuyện tham gia vào chính trị và xã hội, chẳng hạn như tìm cách xóa bỏ chế độ đẳng cấp (*Đức Phật không thay đổi được, cũng không chuyển hướng được hậu quả phát sinh từ hành động của chúng sinh và của từng mỗi con người, mà chỉ tìm cách giúp chúng ta nhận thấy bản chất và sự vận hành của thế giới và vạch ra Con Đường giúp chúng ta thoát ra khỏi thế giới đó*).

Đức Phật trả lời các câu hỏi của vua chúa về các khía cạnh Giáo Lý, thế nhưng việc thực hành thì phải là người tu hành, thế nhưng không phải vì thế mà Ngài khuyên bảo người nghe (*tức là vua chúa*) hãy bước theo con đường của những người khổ hạnh Phật giáo (*có nghĩa là phải xuất gia*), điều đó sẽ bắt buộc họ phải từ bỏ các sự sinh hoạt thuộc trọng trách của những vị đế vương. Về điểm này thì Đấng Thế Tôn lại càng tỏ ra dè dặt và thận trọng nhiều hơn đối với vua chúa và các vị hoàng thân so với người thế tục, điều đó cho thấy dường như Ngài ý thức được là sự từ bỏ các trọng trách của hoàng triều không khỏi đưa đến những sự xáo trộn trầm trọng [trong xã hội]. Qua góc nhìn của [nền văn hóa] Ấn Độ, và tất nhiên cũng là góc nhìn của Phật giáo cổ xưa, thì chẳng có gì là cấp bách cả, vua chúa và các vị vương gia nắm giữ quyền bính có thừa thì giờ chờ đến kiếp sau để trở thành người tu hành, giúp mình đi trọn Con Đường Giải Thoát.

Hơn nữa, phản ứng của những con người cuồng nhiệt, nhất là khi họ nắm giữ trong tay quyền lực chính trị, kinh tế hoặc bất cứ một quyền lực nào khác, luôn rất nguy hiểm, do vậy không nên khiêu khích họ một cách thiếu thận trọng bằng những lời khiển trách nặng nề, hoặc bằng các cách biểu lộ khác về sự bất bình của mình, điều đó sẽ có thể làm tổn thương họ, va chạm đến sự kiêu căng

của họ, gây ra cho họ những cơn thịnh nộ, kích động họ thực thi những hành vi bạo lực. Thật vậy, đối với cá nhân Ngài thì Đức Phật không hề khiếm sợ họ, bởi vì Ngài đã vĩnh viễn chiến thắng tất cả mọi sự sợ hãi, và ít nhất theo những người thành tín đặt hết niềm tin nơi Ngài thì công đức vô biên của Ngài đã biến Ngài trở thành bất khả xâm phạm, thế nhưng các đệ tử của Ngài, dù kẻ tu hành hay người thế tục, còn phải gánh chịu mọi thứ đau thương và khổ nhọc tạo ra bởi oán hận, giận dữ và thù hằn trước những con người nắm quyền lực trong tay. Lịch sử thật lâu dài của Phật giáo, qua không biết bao nhiêu lần, đã từng cho thấy sự sợ hãi đó quả là chính đáng.

Theo chiều ngược lại, thì vua chúa và vương gia đối với Đức Phật cũng chỉ phát lộ các cảm tính không khác gì so với người thế tục (*dù là vua chúa thế nhưng trên phương diện tâm linh thì họ cũng chỉ là những kẻ thế tục như tất cả những kẻ thế tục khác*). Họ thừa nhận một cách đương nhiên sự thương thặng của Đấng Thế Tôn trên phương diện tâm linh, và sở dĩ họ biểu lộ sự kính trọng đối với Đức Phật là vì Ngài là một người tu hành khổ hạnh, và người tu hành khổ hạnh thì được xem là một vị thánh nhân. Điều đó đối với một số vua chúa và vương gia, không chỉ đơn giản là một sự ngưỡng mộ đơn thuần, mà còn là một sự tôn kính (bhakti) (*devotion / sùng kính, tôn sùng*) chân thật, một cảm tính sợ hãi, hay ít nhất cũng là một sự thận trọng nào đó, một thứ cảm tính e sợ nào đó, phát sinh từ uy lực phi thường, tương tự như các uy lực của các vị trời, mà những người Ấn Độ thường gán cho những người tu hành khổ hạnh, các uy lực đó không những phát sinh từ thái độ từ bỏ các thứ lạc thú mà những người bình dị say mê, mà cả từ lối sống khắc khổ và chuyên cần thiền định cùng các phép luyện tập khác của họ. Ngoài ra, giáo lý về sự chín muồi của hành động (*nghiệp*), thật ra thì giáo lý này cũng không nhất thiết là một khái niệm đặc thù của Phật giáo, còn khiến người thế tục, trong đó kể cả vua chúa, phải biết phát lộ sự sùng kính và lòng hào hiệp của mình đối với Đức Phật cùng các đệ tử của Ngài hầu tạo ra công đức cho mình, giúp mình trong cuộc sống này hoặc trong một kiếp sống khác, bảo vệ mình trước các cảnh huống bất hạnh, tai ương và khổ nhọc, và mang lại cho mình nhiều điều tốt đẹp thật quý hiếm, chẳng hạn như sức khỏe, của cải, địa vị xã hội, v.v. Và cũng chính vì lý do đó mà những người thế tục (*trong đó kể cả vua chúa*) cố tránh không tạo ra bất cứ một hành động thù nghịch nào đối với với Đấng Thế Tôn và các đệ tử của Ngài, vì e sợ các hành động tội tệ đó sẽ không tránh khỏi tạo ra cho mình đủ mọi thứ bất hạnh, phát sinh từ sự chín muồi của các hành động đó của chính mình.

Tóm lại, các sự giao tiếp giữa Đức Phật và các vị vua dường như được thiết đặt, ít nhất cũng là một phần nào đó, dựa vào sự tương quan giữa các sức mạnh khác nhau, giữa quyền lực tâm linh của Đấng Thế Tôn và quyền lực vật chất (*của cải, danh vọng...*) của vua chúa, mỗi bên đều nghĩ rằng mình đủ sức triệt hạ được các mưu toan thù nghịch từ phía bên kia, thế nhưng đồng thời cũng lợi dụng sức mạnh của phía bên kia để bảo vệ mình và mang lại cho mình các lợi điểm mà tự mình không thể tạo ra được cho riêng mình (*chính trị và tín ngưỡng qua dòng lịch sử và cả ngày nay, luôn tìm cách cấu kết và dựa vào nhau để tồn tại, nhưng đồng thời cũng tìm cách khống chế và triệt hạ nhau*). Trong trường hợp đặc biệt đó chúng ta có thể nêu lên một trường hợp cụ thể, đó là cách xem sự hiến dâng như là một sự trao đổi [giữa hai bên] như là một sự xây dựng nền tảng của một xã hội Phật giáo, gồm một bên là những người tu hành khổ hạnh và một bên là các tín đồ thế tục (*trong đó kể cả vua chúa*). Trong trường hợp này, sự trao đổi các sự hiến dâng đó (*một bên là tâm linh và một bên là vật chất*) tạo ra một sự thăng bằng quyền lực, mang lại sự ổn định thật cần thiết, đưa đến một nền hòa bình, là những gì thật cần thiết giúp người tu hành Phật giáo phát huy sự thanh thân, đưa mình đến gần hơn với cảnh giới nirvana (*niết bàn*).

Chúng ta cũng cần hiểu rằng Đức Phật tương lai thuộc đẳng cấp chiến binh tức là tầng lớp *ksatriya* (*Sát-ly, đẳng cấp thứ hai trong xã hội*), trong đó gồm vua chúa vừa lớn vừa nhỏ, từ đế vương đến chư hầu, thế nhưng vị thế đó không hề là một lợi điểm trong các mối giao tiếp giữa Đấng Thế Tôn với đẳng cấp này, ngoại trừ trường hợp đối với Prasenajit (Ba-tư-nặc) trị vì xứ sở của dân tộc Kosala (Kiêu-tát-la), và vị vương gia của bộ tộc Sakya (Thích Ca) (*tức là thân phước của chính Đức Phật*). Điều này quả không đáng ngạc nhiên, bởi vì khi đã [quyết tâm] trở thành một người tu hành khổ hạnh, chối bỏ thế giới, thì vị Gautama (Cồ-đàm) cũng đã từ bỏ cả đẳng cấp của mình cũng như gia đình mình, kể cả cuộc sống thế tục trước đây của mình, cùng tất cả của cải vật chất thuộc quyền thừa hưởng của mình.

Sự tìm hiểu về các sự giao tiếp giữa Đức Phật và vua chúa vào thời đại của Ngài nhất thiết được dựa vào kinh điển nòng cốt (*kinh điển bằng tiếng Pali*), và điều đó gián tiếp cho thấy lịch sử Phật giáo nguyên thủy dường như gồm có hai gian đoạn phát triển quan trọng trong khoảng thời gian khi vị sáng lập còn tại thế, có nghĩa là vào khoảng hậu bán thế kỷ thứ năm trước kỷ nguyên của

chúng ta. Giai đoạn thứ nhất chủ yếu diễn tiến trong vùng lãnh thổ của dân tộc Kosala (Kiêu-tát-la), chính xác là tại trung tâm của thủ đô Srāvasti (Xá Vệ), nơi thiết đặt hoàng triều của vua Prasenajit (Ba-tư-nặc). Giai đoạn thứ hai, dường như bắt đầu sau sự suy sụp của đế quốc Kosala và cái chết của vị vua của đế quốc này, và giai đoạn thứ hai này cũng có thể là do quyết định của Đấng Thế Tôn và cả Tăng đoàn muốn chọn một nơi sinh hoạt chủ yếu khác, nằm thật xa về phương nam trong lãnh thổ của dân tộc Magadha (Ma-kiệt-đà), chủ yếu nhất là tại thủ đô của dân tộc này là Rājagṛha (Vương Xá), và nơi này cũng có thể được xem như là "tổng hành dinh" mới của Phật giáo.

Cuộc sống rày đây mai đó của Đức Phật và các đệ tử của Ngài trong gần suốt năm (*quá gian nan*) đã khiến họ phải dung hòa bớt lối sống lý tưởng đó, nhưng không thừa nhận là ngay từ những thời kỳ đầu tiên đó Tăng đoàn cũng đã bắt đầu chọn cho mình một lối sống định cư, và lối sống này [dần dần] sau đó đã trở thành một nếp sống tự nhiên. Nhiều lắm thì chúng ta cũng chỉ có thể nghĩ rằng trong giai đoạn thứ nhất trong số hai giai đoạn nói đến trên đây, thì Đấng Thế Tôn cùng các đệ tử của Ngài thường chọn nơi ẩn cư mùa mưa (*varsa*) (*một nếp sống định cư trong vòng hai tháng*) gần nơi kinh thành Srāvasti (Xá Vệ), và sau đó trong giai đoạn thứ hai, thì nơi ẩn cư thường là nằm bên cạnh kinh thành Rājagṛha (Vương Xá), thế nhưng phần còn lại trong năm thì toàn thể Tăng đoàn không ngừng ngược xuôi khắp nơi trong thung lũng sông Hằng để quảng bá Giáo lý của sự Giải thoát.

Bures-Sur-Yvette, 17.05.23

Phụ Lục

"Phật giáo là bài học về sự khoan dung"

(Le bouddhisme est une leçon de tolérance)

Lời ghi chép của ký giả **Christian Makarian**
Hoang Phong chuyển ngữ

Lời mở đầu của người chuyển ngữ

Bài phỏng vấn này xuất hiện trong tạp chí L'Express của Pháp ngày 14.11.04, và đã được đưa lên trang mạng của tạp chí này ngày 15.11.2004 và sau đó lại được hiệu đính ngày 01.06.2006, tức là cách nay gần hai mươi năm. Thế nhưng Giáo sư André Bareaux thì lại qua đời trước thời điểm đó rất lâu, từ năm 1994, vì vậy bài phỏng vấn này thật ra chỉ là một bài viết của ký giả Christian Makarian, tóm lược tư tưởng của Giáo sư André Bareaux dưới hình thức một bài "phỏng vấn". Tóm lại những lời "phát biểu" đó của Giáo sư André Bareaux ít nhất cũng đã xảy ra hơn ba mươi năm. Tuy thế các nhận xét của ông về ảnh hưởng của Phật giáo trong thế giới Tây phương thật vô cùng chính xác. Ngày nay Giáo lý Phật giáo ngày càng được phổ biến, ảnh hưởng sâu rộng hơn trong sự sinh hoạt của các xã hội Tây phương. Điểm cần lưu ý là "tác giả" của bài "phỏng vấn" này là một ký giả, một người làm báo, do vậy một số thuật ngữ cũng như một số sự kiện liên quan đến Phật giáo không được chính xác lắm. Tuy nhiên các quan điểm và một số nhận xét của Giáo sư André Bareaux về Phật giáo được tóm lược trong bài báo này khá độc đáo và sâu sắc, dù bài báo dành cho độc giả Tây phương. Độc giả có thể xem bản gốc bằng tiếng Pháp bằng cách gõ vào một công cụ tìm kiếm tựa tiếng Pháp của bài "phỏng vấn" này.

Phật giáo là bài học về sự khoan dung

Đức Phật giữ một vị thế như thế nào trong đại gia đình những vị thiết lập tôn giáo?

Niềm khát vọng của con người trong lãnh vực tâm linh dưới hình thức tôn giáo gồm có hai xu hướng. Xu hướng thứ nhất mang tính cách hữu thần (theism), dù là đa thần hay độc thần cũng vậy. Xu hướng thứ hai mang tính cách nhân bản (humanism), có nghĩa là hướng vào con người, vào từng chúng sinh và từng mỗi cá thể, hơn là hướng vào tính cách siêu nhiên (transcendence). Dĩ nhiên cũng có các đầu cầu nối liền hai đại gia đình đó, chẳng hạn như Ki-tô giáo, vừa là hữu thần nhưng cũng vừa là nhân bản. Đức Phật, riêng Ngài, thì quyết tâm đứng hẳn về phía nhân bản, tách ra khỏi tín ngưỡng đa thần của nước Ấn trong thời đại của Ngài. Đức Phật thuyết giảng cho những người đương đại là không hề có sự hiện hữu của một vị Trời hay của các vị trời nào cả, mà chỉ có sự hiện hữu của các hoàn cảnh (*bối cảnh, cảnh huống / condition*) khác nhau (*không đồng đều*) giữa con người mà thôi.

Bằng phương cách nào Đức Phật thoát ra khỏi tín ngưỡng đa thần?

Đức Phật khởi đầu bằng sự nhận xét về khổ đau. Khổ đau bằng bạc trong tất cả các giai đoạn của sự hiện hữu, con người luôn bị trói chặt trong đó. Đức Phật cho rằng tất cả những gì thúc đẩy con người thêm khát và chiếm hữu, tức là muốn được có các thứ ấy, đều đưa đến khổ đau. Khi có thì sẽ mất; khi thêm khát thì sẽ thất vọng. Thêm vào đó là niềm tin sự sống chẳng bao giờ chấm dứt. Trong nước Ấn vào thế kỷ thứ VI trước Chúa Giêsu, người ta tin rằng mỗi người đều sống qua hàng triệu kiếp sống nối tiếp nhau, qua các thể dạng khác nhau, dù là một con kiến hay một con người, và tin rằng mình sẽ còn tiếp tục tái sinh qua các lớp vỏ sinh học khác nhau, và các thể dạng tái sinh đó tùy thuộc vào cung cách hành xử trong kiếp sống trước đó. Một người tốt trong kiếp sống này sẽ tái sinh dưới thể dạng hạnh phúc; ngược lại một người hung ác sẽ rơi vào một kiếp sống mới mang đầy khổ đau. Đức Phật tìm một con đường giúp thoát ra khỏi chu kỳ, ôi biết bao trói buộc (*eo hẹp, lệ thuộc*) đó. Vì thế Đức Phật thuyết giảng rằng nếu muốn thoát ra khỏi sự trói buộc ấy thì con người phải từ bỏ sự chiếm hữu và mọi sự thêm khát. Vậy thì phải làm thế nào để buông bỏ các dục vọng của mình? Đó là cách phát động một cung cách hành xử tốt đẹp thật sâu xa và đầy thương cảm đối với đồng loại. Và đây chính là cội nguồn mang lại sự an bình bên trong nội tâm mình.

Thế nhưng, trong quyển sách đã được tiểu thuyết hóa của ông thì ông từng cho biết...

Thật vậy, Siddharta (Sĩ-đạt-ta), một người thuộc dòng họ Gautama (Cổ-đàm), chào đời vào khoảng giữa các năm 450 và 500 trước chúa Giêsu, trong một xã hội đẳng cấp, không trị bởi những người bà-la-môn (*các giáo sĩ của đạo Bà-la-môn*), làm trung gian giữa đám đông dân chúng và đám mây dày của các vị trời, cả tốt và cả xấu. Cấu trúc xã hội thì cứng nhắc, tín ngưỡng đa thần cũng vậy, cũng cứng nhắc. Siddharta thuộc đẳng cấp quý tộc và chiến binh sống trong một lâu đài, hoàn toàn biệt lập. Thế nhưng rất sớm sau đó, Siddharta đã khám phá ra rằng thế giới mà mình đang sống khác hẳn với thế giới bên ngoài, cái thế giới đó không khác gì như một đại dương khổ đau. Dù cha mình tạo cho mình một môi trường sống cách biệt với thế giới bên ngoài đó, thế nhưng Siddharta đã tự tách rời mình ra khỏi đẳng cấp của mình và ý thức được sự khổ đau cùng khắp. Siddharta rời bỏ gia đình, bỏ vợ, bỏ con, bỏ cả của cải. Nhằm mục đích giải thích về sự ý thức phi thường đó [của vị Siddharta], vị sử gia nổi tiếng André Bareaux (*tức là người được phỏng vấn trong bài báo này, ông tự nhận mình là một sử gia nổi tiếng*) đã nêu lên giả thuyết cho rằng một môi đau buồn thật to lớn là nguyên nhân đã khiến Siddharta buông bỏ tất cả. Trong quyển sách của tôi thì tôi nghĩ rằng sự đau buồn đó chính là cái chết của người vợ mình, biến cố đó quả là một nguyên nhân hợp lý. Chẳng phải là Siddharta cùng với người em họ là Ānanda (A-nan-đà) ra đi khắp nơi (*câu này không được chính xác lắm, A-nan-đà chỉ bắt đầu gia nhập Tăng đoàn sau khi Đức đã đạt được giác ngộ và chỉ trở thành người phụ tá bên cạnh Ngài trong hai mươi năm sau cùng trong cuộc đời giảng Pháp của Ngài*), chẳng khác gì như thánh François d'Assise, để tìm hiểu về sự thật đó? (*Quan điểm của André Bareaux về sự ra đi của Siddharta rất gần gũi với "con người", một sự "chung tình", một sự "bám víu" nào đó, thế nhưng cũng phải hiểu rằng đứa con mới sinh của mình cũng là một thứ "tình thương", một "bổn phận", một sự "bám víu"; của cải và địa vị của mình cũng là một thứ bám víu khác nữa; nguyên nhân ra đi của Siddharta nhất định là một cái gì đó sâu xa và cao siêu hơn xúc cảm của sự bám víu. Giả sử sự xúc cảm đó, sự bám víu đó đúng thật là động cơ thúc đẩy Siddharta thì đây thật ra chỉ là một tiếng bật khế trong con tim mở ra cho Siddharta trông thấy bản chất khổ đau của thế giới của con người và của tất cả chúng sinh*). Trước hết vị Siddharta tìm gặp những người bà-la-môn, các vị đạo sư [để học hỏi], thế nhưng chỉ toàn là thất vọng. Sau đó Siddharta dần dần tự khơi động cho mình một niềm tin. Niềm tin đó là một sự sáng tạo (*khởi xướng, khai phá, hình thành / initiation*) nhưng không hề là một sự tiết lộ (*khám phá, phát hiện, hiển hiện / revelation*) thuộc thể loại thần khải (*tiên tri / prophetic*). Sự sáng tạo do Siddharta nêu lên mang bản chất triết học; không hề là con dao của vị bác sĩ giải

phẫu hạ xuống, mà là một chiếc cầu thang giúp mình trèo lên từng bậc một. Qua sự nghiền ngẫm đó từ bên trong con người của mình Đức Phật đã thực hiện được "Bốn Sự thật Cao quý" (*Tứ Diệu Đế*).

(Trên đây người ký giả phỏng vấn có nhắc đến quyển sách của học giả André Bareau, và trong câu trả lời thì học giả này cũng có nói đến quyển sách này của mình, thế nhưng bài phỏng vấn ngắn trên đây không cho biết là quyển sách nào của học giả André Bareau. Người chuyên ngữ đoán rằng quyển sách này là quyển "La Jeunesse du Buddha dans les Sutrapitaka et les Vinayapitaka Ancienne, le Parinirvāna du Bouddha et la Naissance de la Religion Bouddhique" / "Tuổi trẻ của Đức Phật theo Tạng Kinh Tạng và Tạng Luật nguyên thủy, Đại-bát niết-bàn của Đức Phật và sự hình thành của Phật giáo", quyển sách này được xuất bản năm 1974. Do đó bài phỏng vấn này rất có thể đã được thực hiện sau thời điểm đó không lâu, tức là cách nay khoảng nửa thế kỷ. Quyển sách này quá xưa, không còn trên thị trường, tuy nhiên độc giả cũng có thể xem quyển sách này được đăng lại trên trang mạng của Tập san của Trường Viễn Đông Bác cổ / Bulletin de l' École Française d'Extrême- Orient theo địa chỉ liên kết: https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1974_num_61_1_5196)

Đức Phật quảng bá thông điệp của mình như thế nào?

Vị Siddharta sau một giai đoạn [với các tình tiết] nổi tiếng (*các sự kiện và các biến cố xảy ra trên đường đi tìm sự thật*) đã trở thành một Người Tỉnh thức (Giác ngộ), nguyên nghĩa là Bodhi, có nghĩa là Tỉnh thức (*Tỉnh giác, Thức tỉnh / Eveil / Enlightened, Awakened, tức là một người đã thoát ra khỏi sự u mê và lầm lẫn của mình, hiểu được bản chất con người, bản chất thế giới, quán thấy được nguyên lý chi phối sự chuyển động của hiện thực và phương cách vận hành của mọi hiện tượng, và sự hiểu biết được gọi là Trí Tuệ*), và từ chữ Bodhi đưa đến chữ Bouddha / Buddha (*là cách gọi trong các ngôn ngữ Tây phương, chúng ta thì gọi là Phật / 佛, một từ dịch âm từ tiếng Hán. Có một vị thiền sư Việt Nam rất nổi tiếng gọi Phật là Bụt. Chữ Bụt xuất phát trực tiếp từ chữ Bodhi, thế nhưng đôi khi lại trở thành một từ khá đại chúng, kém tôn kính, chẳng hạn như chúng ta thường nghe nói: "lành như bụt", "bụt nhà không thiêng", v.v.*). Vị Siddharta ngồi xuống dưới gốc một cây đa, một loại cây sung (pipal / pipul) , lắng vào một thể dạng thiền định thật sâu - tương tự như trường

hợp của chúa Giêsu trong sa mạc - và sau đó khi thoát ra khỏi thể dạng đó và hoàn toàn trở thành khác hẳn trong thể dạng của sự Tỉnh thức (Giác Ngộ). Cội cây của sự Tỉnh thức, còn gọi là cội Bodhi (Bồ-đề) vẫn còn đứng vững đến ngày nay, vẫn sừng sững trên miền bắc Ấn, và đã trở thành biểu tượng của một sự sùng kính thật nhiệt thành. Thêm một lần nữa cũng xin nhắc lại là sự thức tỉnh (*sự tỉnh thức, giác ngộ*) gợi lên một thể dạng nội tâm, một cái gì đó mang tính cách nội tại (*immanence / tự tại, hiện hữu từ bên trong con người*), trong khi đó thì sự thần khải chủ yếu là một hiện tượng đối nghịch nhưng cũng [có thể xem như] là một sự bổ khuyết. Sau khúc quanh [trọng đại] đó, Đức Phật đưa ra những bài thuyết giáo quan trọng và kết hợp được rất nhiều đệ tử. Ngài quảng bá [các bài giáo lý đó] bằng ngôn từ. Do vậy, sau khi Ngài viên tịch thì tập thể những người tu hành, tức là các đồ đệ của Ngài, cùng họp nhau trong một đại hội "kết tập đạo pháp" nhằm ghi chép lại những lời thuyết giáo của Ngài bằng tiếng Phạn trên vải hoặc trên các tấm gỗ, và sau cùng là trên giấy. Đây là cách thiết đặt nền móng của tư tưởng Phật giáo, một nền tư tưởng vô cùng phức tạp.

Tóm lại sơ đồ đó cũng khá gần với Chúa Giêsu...

Đúng vậy, thế nhưng cũng chỉ được một phần nào đó thế thôi. Đức Phật cũng có một vị Juda Iscariot (Giuda Ítcarriot) (*một tông đồ phản Chúa*) qua nhân vật Devadatta (Đề-bà-đạt-đa), một người em họ từng nhiều lần tìm cách ám hại Đức Phật. Thật rõ ràng là trong Tăng đoàn Phật giáo lúc ban đầu cũng đã có một hoặc nhiều kẻ phản bội, tìm cách gây tai hại cho chủ đích của vị Thầy, tất cả chỉ vì ganh tị hoặc chủ trương các quan điểm khác biệt. Tuy nhiên, qua sự phối hợp các dữ kiện lịch sử mà chúng ta tìm được, thì Đức Phật sống rất thọ, có thể là hơn 60 tuổi, và Ngài cũng từng thuyết giảng trong một khoảng thời gian rất dài, có thể là khoảng ba mươi năm. Nếp sống khổ hạnh và sự tinh khiết trong cuộc sống của Ngài hiển nhiên đã mang lại cho Ngài một tuổi thọ rất cao.

Thế nhưng Ngài cũng viên tịch vì trúng thực...

Tôi nghĩ rằng đối với sự viên tịch của Đức Phật thì phải hiểu qua khía cạnh tâm linh hơn là trên phương diện vật chất (*cụ thể*). Chúng ta hiểu rằng Đức Phật không ăn thịt hoặc rất hiếm hoi. Trong nước Ấn cổ đại, niềm tin về sự tái sinh khiến người ta không giết thú vật để ăn, mà chỉ ăn thịt các con vật chết một cách tự nhiên. Hơn nữa cách chọn một nếp sống hoàn toàn thiếu thốn (*khổ hạnh*) của Tăng đoàn không cho họ được phép có tiền, trong khi đó giá thịt lại cao.

Chính vì thế phải hiểu bữa ăn cuối cùng của Đức Phật, bữa cơm đưa đến cái chết của Ngài, như là một hành động tâm linh (*một cử chỉ, một quyết tâm mang ý nghĩa thiêng liêng*). Ngài chết vì bị trúng độc sau khi ăn một món ăn đáng nghi ngờ. Trong lúc Đức Phật đang trên đường đi đến một vùng đô thị, tương tự như Chúa Giêsu gặp Zachée tại Jéricho (*Thánh kinh thuật lại Chúa Giêsu trên đường từ Galileo đến Jerusalem và khi đi ngang qua thị trấn Jéricho thì có một người giàu có tên là Zachée muốn được trông thấy Chúa Giêsu, thế nhưng thân người thì lại thấp bé, bèn trèo lên một cành cây sycomore - một loại cây có gỗ tốt - để nhìn...*) thì Ngài trông thấy có một người đang trèo trên một cành cây gọi Ngài và mời Ngài hãy ghé qua nhà mình dùng cơm (*vì đoàn người tháp tùng khá đông, nên người này phải trèo lên một cành cây để trông thấy Đức Phật*). Người này tên là Chunda (Thuần-đà), một người thợ rèn rất hào phóng, sai đàn con dọn cơm, mang ra một món hầm nấu với nấm (*trong nguyên bản là chữ ragoût, và chữ này trong tiếng Pháp có nghĩa là một món thịt hầm với rau và nước sốt*). Đức Phật biết trước đây là chuyện không lành, tuy vậy Ngài vẫn cứ ăn hầu mang lại sự vinh dự cho người chủ nhà. Và thế đó Ngài đã viên tịch. Dù là một cử chỉ thiếu thận trọng, thế nhưng Ngài vẫn cứ làm để mang lại sự vui sướng cho người khác. Thế nhưng điều đó cũng rất có thể là vì chính Ngài đã tự quyết định là giờ phút của mình đã đến. Dầu sao thì bài học đó quả hết sức rõ ràng. Đức Phật là một con người đã từ bỏ; thế nhưng khi cảm thấy mình được thần thánh hóa bởi người thợ rèn Chunda, Ngài bèn đưa ra một bài học cuối cùng là không chấp nhận sự tôn sùng đó, bằng cách rời bỏ thế giới này (*Ngài cũng phải chấm dứt sự hiện hữu của mình như tất cả mọi người*). Mỗi khi nhận thấy các đệ tử của mình có vẻ tôn kính mình quá đáng thì Ngài luôn nói với họ là mình không phải là một vị trời (*như vô số các vị trời khác trong Ấn giáo thời bấy giờ*).

Nói vậy, thế nhưng Đức Phật vẫn trở thành một vị trời...

Đúng thế, nhất là tại các nước Miến Điện, Thái Lan, kể cả Trung quốc (*đúng trong quá khứ hơn là ngày nay*), là những nơi mà sự vinh quang của Đức Phật không khác gì với sự vinh quang của Trời đối với các dân tộc theo tín ngưỡng độc thần. Thế nhưng điều đó không hề là ý muốn của Đức Phật, Giáo huấn của Ngài vô cùng gắt gao (*exigeant, exacting; demanding / khó thấu triệt, đòi hỏi một khả năng hiểu biết, một sức luyện tập và cố gắng nào đó*), khó nắm bắt đối với sự hiểu biết đại chúng và cũng không phù hợp với các nhu cầu tín ngưỡng (*người ta thường bày ra các "phương tiện thiện xảo" với chủ đích đưa Giáo huấn của Đức Phật đến gần hơn với các sự đòi hỏi và nhu cầu trong lãnh*

vực tín ngưỡng, khiến đôi khi chúng ta có thể bị sa lầy trong đó - nếu có thể nói như vậy - và đây cũng là cách làm giảm bớt đi các giá trị triết học, khoa học - nhất là tâm lý học - trong Giáo huấn của Đức Phật). Bằng chứng là Ngài không hề thành công rực rỡ trên đất Ấn, cũng như Chúa Giêsu tại Do Thái, chẳng qua là vì Ngài không hề có ý thành lập một thể chế [tôn giáo] (*institute, institution / một tổ chức quy củ, một hệ thống tập thể*). Giáo huấn của Đức Phật từ nguyên thủy không phải là một "tôn giáo" như ngày nay, mà là một phương pháp "biến cải" con người của mình, dựa vào sự "hiểu biết" và sự "tự lực"; mục đích tối thượng của sự tu tập đó là sự Giải thoát cá nhân, nếu có thể nói như vậy). Những người bà-la-môn và các đẳng cấp [trong xã hội] có lý khi họ thiết lập một giáo lý không dựa vào một cấu trúc nào cả (*một tín ngưỡng xoay quanh các khía cạnh tôn giáo đơn thuần*). Sau đó, khi Hồi giáo tràn vào nước Ấn (*gồm nhiều đợt*) gần bốn thế kỷ sau khi vị Tiên tri (*Vị sáng lập Hồi giáo*) qua đời, đã gây ra tai hại lớn lao cho Phật giáo và các tín đồ Phật giáo (*nhưng không gây thiệt hại nhiều cho Ấn giáo, trong khi đó Phật giáo gần như hoàn toàn biến mất sau thế kỷ XII trên đất Ấn độ*). Nguyên nhân có thể là vì sự sinh hoạt của Phật giáo tập trung hơn: chùa chiền, đại học..., trái lại Ấn giáo là một tín ngưỡng đại chúng trải rộng và ăn sâu trong dân chúng). Thế nhưng bù lại, thì đây lại là cách khiến các môn đồ Phật giáo tản mát khắp nơi. Qua các con đường tơ lụa họ đã gặt hái được các thành quả to lớn về phương Đông (*xuyên qua các vùng Trung đông còn gọi là "Tây vực"*). Vào thế kỷ thứ nhất thuộc kỷ nguyên Ki-tô giáo, các nhà sư người Ấn bắt đầu dịch các bài thuyết giảng của Đức Phật từ tiếng Phạn sang tiếng Hán (*đoạn này khá vắn tắt, có thể là một câu tóm lược của ký giả Christian Makarian. Thật ra các nhà sư dịch thuật kinh sách đầu tiên là các nhà sư trong vùng "Tây vực"*). Các nhà sư người Ấn đến Trung quốc và các nhà sư Trung quốc hành hương sang Ấn Độ chỉ bắt đầu sau đó vài thế kỷ. Các cuộc chinh phạt của người Hồi giáo nói đến trên đây chỉ bắt đầu từ thế kỷ thứ VIII, và nhất là sau đó vào các thế kỷ thứ XI và XII đưa đến sự chấm dứt của Phật giáo trên đất Ấn. Các nhà sư Phật giáo tản mát khắp nơi, một số lên Tây Tạng và làm sống lại nền Phật giáo tại nơi này).

Và đây cũng chính là nguyên nhân dần dần đưa đến sự tách biệt...

Phật giáo nguyên thủy (*cổ xưa*) rất khó [thấu triệt] (*trong nguyên bản là chữ exigeant / exacting, demanding, có nghĩa là nghiệt ngã, đòi hỏi một sức cố gắng và một khả năng thấu triệt nào đó, bởi vì đức tin và sự tưởng tượng không đủ để nắm bắt triết học và tư tưởng Phật giáo, chữ exigeant trong bản gốc tiếng*

Pháp đã được giải thích trên đây). Phật giáo đòi các tín đồ phải có một cung cách hành xử thật triệt để: phải tiết dục, buông bỏ của cải, sống thật tinh khiết và chuyên cần thiền định... Nói trắng ra là phải biến mình trở thành một nhà sư. Tóm lại, cuộc sống nơi tự viện dường như đòi hỏi quá nhiều, vì vậy con đường đưa đến sự thành đạt hiển nhiên sẽ phải chật hẹp hơn, và dầu sao đi nữa thì cũng khép lại với những người có một cuộc sống "bình thường". Đối với những người cho rằng chỉ có các nhà sư thì mới thực hiện được sự thành đạt, thì họ chủ trương một con đường eo hẹp và thành lập "cỗ xe nhỏ" (Tiểu thừa), còn gọi là Hinayana (*câu này không được đúng lắm: chữ "Tiểu thừa" / Hinayana là do Phật giáo "Đại thừa" bày ra để đã gán cho các hình thức tu tập Phật giáo trước đó, chữ Hinayana xuất hiện lần đầu tiên trong tập kinh Đại thừa Prajnaparamita / Bát-nhã Ba-la-mật-đa, được trước tác vào khoảng giữa thế kỷ thứ I trước Tây lịch và thế kỷ thứ I sau Tây lịch. Nói một cách khác là không có ai vào thời bấy giờ tự nhận mình là tu tập theo "tiểu thừa" hay sáng lập ra học phái "tiểu thừa" cả. Sự thiếu chính xác này có thể là do người ký giả chép sai, hoặc diễn giải không rõ ràng lời phát biểu của giáo sư học giả André Bareau chăng?*). Học phái tư tưởng này thuộc đại đa số tại Tích Lan, một hòn đảo được xem là gần nhất với Phật giáo cổ xưa, và cũng là học phái đa số trong các nước Campuchia, Thái Lan và Việt Nam (*đúng hơn Phật giáo đa số tại Việt Nam là Phật giáo Trung quốc*). Ngược lại, những người chủ trương một tầm nhìn mở rộng hơn thì hình dung ra khái niệm về một "cỗ xe lớn" (Đại thừa), còn gọi là Mahayana. Theo họ thì sự thành đạt (*sự giải thoát*) mở ra với tất cả mọi người với điều kiện là xã hội thế tục phải chu cấp cho các nhà sư (*những người xuất gia*), bởi vì họ là những người có bổn phận thực thi thiền định và khẩn cầu thay cho kẻ khác. Ngành [Phật giáo] này chủ yếu phát triển tại Trung quốc, một xứ sở mà nơi đó việc thương mại là vua, và cũng là nơi mà từ bên trong bối cảnh chung của xã hội, đã diễn ra một cách thiết thực việc trao đổi của cải giữa người giàu có và kẻ bần hàn.

Làm thế nào để có thể tóm lược nội dung Giáo lý của Đức Phật?

Đối với một người Phật giáo thành thật thì sự hiện hữu mà mình hiện đang có chỉ là một trong số hàng ngàn sự hiện hữu khác mà mình đã trải qua dưới các hình thức vô cùng đa dạng khác, từ con người cho đến thú vật. Đức Phật là một chúng sinh, và qua từng mỗi sự hiện hữu đó của mình, từng thực hiện được những điều tốt lành: là người thì Ngài hiến dâng đôi mắt mình cho kẻ mù lòa; là thỏ thì Ngài hy sinh mạng sống của mình trước một người thợ săn để

cứu thoát đồng loại (*các con thú khác*). Hy sinh, hiến dâng chính mình, phát động lòng từ tâm vô tận của mình là các giá trị sơ đẳng nhất giúp mình đạt được một kiếp sống tương lai tốt đẹp hơn. Tất cả các sự diễn tiến đó xảy ra trong một thế giới mang đầy khổ đau. Vì vậy, sự chấm dứt khổ đau, tức là nirvana (niết-bàn) chỉ có thể đạt được bằng tâm lòng từ bi và sự kính trọng kẻ khác. Trên con đường đầy khắt khe (*nghiệt ngã, khó khó khăn / exigeant, demanding*) đó, con người phải tách ra khỏi thế giới giác cảm và sự dâm dục giúp mình bước vào một vũ trụ hoàn toàn mang bản chất tâm linh. Trong vũ trụ đó mọi thứ giác cảm, cả xấu lẫn tốt, tất cả đều tan biến hết. Nếu tôi muốn khổ đau phải chấm dứt, nếu tôi muốn trở thành hài hòa với con người của chính tôi cũng như mọi sự tạo tác khác, thì tôi phải thực thi những điều tốt lành. Sự an vui của tôi và cả tương lai của tôi nhất loạt đều tùy thuộc vào một nguyên tắc chung chi phối tất cả mọi hành động còn gọi là "karma" (*nghiệp*). Chính các hành động đó [của tôi] sẽ khiến tôi tái sinh dưới hình dạng của một kẻ khác tinh khiết hơn so với những gì là chính tôi [như hiện nay]. Chính vì vậy, từ kiếp này sang kiếp khác, tôi trèo lên từng bậc thang, thay vì tụt xuống, [và cứ thế] cho đến bậc thang cao nhất, và bậc thang này sẽ giúp tôi trở thành một người bodhisattava (bồ-tát), một con người Thức tỉnh (Giác ngộ), có nghĩa là đang bước đi trên con đường giúp tôi thành Phật. Đây là phương cách giúp tôi một ngày nào đó sẽ đạt được nirvana (niết-bàn), có nghĩa là ngay cả thể dạng của tôi [như ngày hôm nay] cũng sẽ không còn hiện hữu nữa. Bất cứ ai, dù thuộc sắc dân nào, thuộc bất cứ hoàn cảnh nào trong xã hội, nhất thiết đều có đủ khả năng trèo lên đến bậc thang cao nhất đó để bước vào một nơi khác, một vũ trụ khác, hoàn toàn phi giác cảm: không hạnh phúc cũng chẳng khổ đau, không tình thương yêu cũng chẳng hận thù. Con người, dưới hình thức xương thịt, hóa thành một thể dạng tâm linh hoàn toàn tinh khiết.

Nirvana (niết-bàn) phải chăng cũng chỉ là hư vô...

Điều này thì nhất định là không. Nirvana (niết-bàn) chỉ là một nơi khác trong thời gian và cả không gian, nơi đó con người không còn cảm thấy khổ đau nữa bởi vì con người đã buông bỏ được nguyên nhân (raison / reason / ý nghĩa, nguồn gốc,) của sự hiện hữu [của chính mình]. Sự nghịch lý của Phật giáo là tạo lập cả một nền tảng nhân bản, [thế nhưng] nền tảng đó lại khuyên bảo con người hãy trở thành ngược lại với con người, có thể hiểu như là thể dạng tâm thức tinh khiết, loại bỏ được tất cả mọi dục vọng, tất cả mọi xúc cảm. Bên trong sự loại bỏ

sâu xa đó về những gì đang là mình, chính là nơi mà mình khám phá ra thể dạng tâm linh.

Vậy điều đó có phải chỉ là một sự không tưởng (utopia) đơn thuần?

Tôi không nghĩ như vậy. Chẳng hạn như khi chúng ta suy ngẫm về đặc tính tuyệt đối của tín ngưỡng độc thần, thì có thể khó cho chúng ta tránh khỏi các thắc mắc. Tất cả các tín ngưỡng độc thần đều sử dụng sức mạnh hoặc sự chinh phạt bằng vũ khí. Trong khi đó Phật giáo bành trướng trong khắp vùng Á châu nhưng không hề gây ra chiến tranh, mà duy nhất bằng cách nêu lên một tấm gương và khả năng mở rộng của tâm thức trước triết thuyết về lòng từ tâm. Các nhà sư người Ấn với một cung cách hành xử thật tốt đã chinh phục được dân tộc Hán, đến độ biến Phật giáo trở thành tín ngưỡng hàng đầu trên quê hương này dưới thời nhà Đường.

Tuy nhiên cũng phải nghĩ đến tầm quan trọng của yếu tố văn hóa. Vậy theo ông thì Phật giáo có thể chinh phục được thế giới Tây Phương duy nhất bằng thông điệp của mình hay không?

Đối với ngày hôm qua thì tôi không thể nói được, thế nhưng đối với thời đại của chúng ta hôm nay, thì điều đó thật hết sức hiển nhiên. Phật giáo trao tặng chúng ta một bài học về sự khoan dung, và hơn thế nữa chúng ta có thể hoàn toàn bước theo nền triết học Phật giáo nhưng vẫn có thể tin rằng Trời hiện hữu. Đối với cá nhân tôi thì tôi tin rằng sự từ bỏ những gì mình có và những gì đang là chính mình, thì mình sẽ đạt được sự thiêng liêng. Thế nhưng nếu muốn từ bỏ những gì là chính tôi, thì [trước hết] tôi cũng phải là một con người. Vấn đề là ở chỗ đó. Thảm trạng to lớn của thế kỷ XXI chính là sự nghèo đói của hàng tỉ con người trên địa cầu, họ là những con người không hề biết đến quyền lợi của mình là gì, sự sống còn của mình là gì. Quan điểm đó đưa chúng ta rơi trở lại thế kỷ của Đức Phật, trước thảm trạng của sự nghèo đói mà chính Ngài đã từng trải. Khi Đức Phật nói rằng thế giới này là thế giới của khổ đau, thì đây là cách mà Ngài nêu lên một sự thật chưa bao giờ mạnh mẽ đến như vậy. Sự thật đó đã bảo toàn một giá trị không hề sút mẻ cho "con đường cao quý" do chính Ngài đưa ra.

Bures-Sur-Yvette, 02.05.23

Bài 2

Công giáo, Phật giáo và các đạo luật thế tục tại Bắc-kỳ (1899-1914)

Charles P. Keith

Lời mở đầu của người chuyên ngữ

Bài 1 trong loạt bài "*Phật giáo: Lịch sử - Xã hội - Con người*" nêu lên sự hình thành của Phật giáo vào chính thời đại của Đức Phật, một thời đại thật xa xưa trong thung lũng sông Hằng. Bài 2 dưới đây sẽ đưa chúng ta bước vào một khung cảnh nhỏ bé hơn nhiều, loanh quanh trong vùng châu thổ sông Hồng, qua một thoáng lịch sử thật ngắn nhưng rất giàu tình tiết khá éo le và bất ngờ trên phương diện xã hội và cả con người. Nếu hơn hai mươi lăm thế kỷ trước trong thung lũng sông Hằng, chiến tranh xảy ra triền miên giữa các đế quốc to lớn như Magadha (Ma-kiệt-đà) của vua Bimbisara và của người con kế nghiệp là Ajatasatru (A-xà-thế) và đế quốc Kosala (Kiêu-tát-la) của vua Prasenajit (Ba-tư-nặc), cùng các vương quốc nhỏ bé hơn như Vatsa (Bạt-sa), Kashi (Ka-di), Malla (Mạt-la), Vriji (Bạt-kì)..., thì trong châu thổ sông Hồng, những người thực dân đến từ một nước Tây phương hùng mạnh đang tìm cách cải đạo và "văn minh hóa" những người dân chất phác của xứ Bắc-kỳ với mục đích biến vùng đất này thành một thuộc địa.

Nếu Phật giáo được hình thành trong khung cảnh chiến tranh giữa các vị vua trong thung lũng sông Hằng, thì trong châu thổ sông Hồng, các sự xung đột cũng đã xảy ra, một bên là những người thực dân và các vị truyền giáo của một tín ngưỡng Tây phương và một bên là các nông dân chất phác chỉ biết chăm lo các nghi thức lễ lạc của một nền Phật giáo biến thể, pha lẫn Lão giáo và Khổng giáo, du nhập từ nước Tàu. Các sự xung đột, giữa các dân tộc khác nhau, trưởng thành trong các xã hội khác nhau, ảnh hưởng bởi các nền văn hóa và tín ngưỡng khác nhau, đã được một tác giả người Mỹ là Charles Keith mô tả và đưa lên sân

khẩu của lịch sử với rất nhiều tình tiết thật lý thú. Nội dung của vở kịch đó - nếu có thể nói như vậy - chính là bài khảo luận của tác giả trên đây, mang tựa: "*Catholicism, Buddhism and Secular Laws in Tonkin (1899-1914)*" / "*Công giáo, Phật giáo và các đạo luật thế tục tại Bắc-kỳ (1899-1914)*".

Bài khảo luận rất nổi tiếng này sẽ được chuyển ngữ dưới đây, thế nhưng trước hết chúng ta hãy tìm hiểu xem các đạo luật thế tục nêu lên trong tựa của bài khảo luận có nghĩa là gì? Các đạo luật thế tục đó không phải là của người An-nam lưu lại từ lâu đời, cũng không phải là do triều đình Huế bày ra. Các đạo luật thế tục đó là của người Pháp, của xã hội Pháp, và những người xâm chiếm thuộc địa tự hỏi có nên đem ra áp dụng cho người dân bản địa tại xứ Bắc-kỳ để đồng hóa vùng đất này để sáp nhập vào Đế quốc thuộc địa của họ hay không? Thắc mắc đó là đầu dây mối nhợ đưa đến mọi hình thức cực đoan, thiên kiến, hiểu lầm, tranh chấp, xung đột mà sử gia Charles Keith đã nêu lên thật khéo léo trong một vở kịch lịch sử với thật nhiều tình tiết đáng buồn nhưng cũng đáng tiếc, có thể nói là cả một sự xót xa, thế nhưng đôi khi cũng khiến chúng ta phải bật cười vì sự thật thà và thiên cận cũng như các mưu mô và hiểu lầm của các nhân vật trên sân khấu. Trong các ngôn ngữ Tây phương có một thành ngữ mượn từ tiếng La-tinh là "*quid pro quo*" dùng để chỉ các sự hiểu lầm và lẫn lộn, nguyên nhân đưa đến các sự kiện, các biến cố trong vở kịch, trong tiếng Việt cũng có các thành ngữ đại loại như vậy: "*ông nói gà bà nói vịt*", "*ông nói ngược bà nói xuôi*", "*trống đánh xuôi kèn thổi ngược*". Dù hành vi và quan điểm của các nhân vật trong vở kịch có thể mang lại cho chúng ta một vài xúc cảm đáng tiếc nào đó, thế nhưng chúng ta sẽ không kết án ai cả, cũng không trách cứ lịch sử, mà chỉ nhìn vào lịch sử như một vở kịch, dù các tình tiết trong vở kịch cũng có thể phản ánh đôi chút sự thật cũng vậy.

Trong thế giới Tây phương, từ muôn thuở thì vương quyền và thần quyền luôn dựa vào nhau, cấu kết với nhau, tạo ra một quyền lực chung để quản lý một xã hội, một xứ sở hay một đế quốc, và cũng là để xâm chiếm các xứ sở khác, các đế quốc khác. Thế nhưng nước Pháp là một nước rất "cách mạng", và các đạo luật thế tục là một hình thức cách mạng khá quan trọng trong lịch sử của quốc gia này. Chủ đích của các đạo luật đó là tách rời hai thế lực trong xã hội - vương quyền và thần quyền - ra khỏi nhau, tạo ra một thể chế dân chủ, minh bạch và ngay thẳng hơn, nếu có thể nói như vậy. Thế nhưng chính trị nếu không được hậu thuẫn bởi tôn giáo thì dường như cũng trở nên suy yếu, và ngược lại

nếu tôn giáo không còn cấu kết được với chính trị thì cũng vậy, cũng cho thấy các dấu hiệu cuối mùa.

Charles Keith là một sử gia trẻ tuổi người Mỹ, giáo sư về sử học tại đại học Michigan, chuyên ngành chính trị và tôn giáo tại các quốc gia Đông Nam Á, nhất là Việt Nam. Ông là tác giả của một quyển sách khá nổi tiếng: "*Catholic Vietnam: A church from Empire to Nation*" / "*Công giáo Việt Nam: [Sự hình thành] của một giáo hội từ một Đế quốc đến một Quốc gia*", nhà xuất bản University of California Press, 2012. Quyển sách này được một dịch giả trong nước thuộc tầm cỡ lớn, từng hai lần đoạt giải Phan Châu Trinh về dịch thuật là Phạm Nguyên Trường dịch ra tiếng Việt. Quả là một điều thú vị bởi vì bản dịch này lại được một nhà xuất bản của "kiều bào hải ngoại" tại Mỹ là Việt Books xuất bản năm 2016, và đã được tờ Việt Báo tại California giới thiệu, thế nhưng quyển sách này thì lại không thấy được xuất bản trong nước. Mãi bốn năm sau, tức là vào năm 2020, thì thật bất ngờ là quyển sách này lại được Nhà Xuất Bản Chính Trị Quốc Gia Sự Thật "tái bản" tại Việt Nam. Chúng ta sẽ trở lại với quyển sách này với vài chi tiết trong phần cuối của bài này.

Sở dĩ dài dòng như trên đây là vì bài khảo luận được chuyên ngữ dưới đây và quyển sách nói đến trên đây là của cùng một tác giả Charles Keith. Bài khảo luận liên hệ ít nhiều với quyển sách, và nội dung của quyển sách cũng được trích ra từ luận án tiến sĩ của Charles Keith đệ trình tại đại học Yale năm 2008, và bài khảo luận thì được thực hiện trước đó vào năm 2005, tức là trong lúc ông còn là nghiên cứu sinh đang soạn thảo luận án. Tương tự như trường hợp của quyển sách, bài khảo luận này của ông cũng khá nổi tiếng, được nhiều sử gia Pháp bình luận, và đã được một Giáo sư đại học người Pháp là Bruno Ponchard, chuyên ngành về Ngôn ngữ học và Ngôn ngữ đối chiếu, dịch sang tiếng Pháp và đăng trên Tập san Sử học *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, n° 87, 2005. Bản dịch tiếng Pháp mang tựa là *Catholicisme, bouddhisme et lois laïques au Tonkin (1899-1914)*. Độc giả có thể xem bản dịch này trên mạng theo địa chỉ liên kết: www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2005-3-page-113.htm. Bản chuyên ngữ tiếng Việt dưới đây chủ yếu được dựa vào bản tiếng Pháp này.

Tác giả Charles Keith khi nêu lên một sự kiện nào đều dẫn chứng bằng các quy chiếu / references thật chính xác trong phần thư tịch, và hơn thế nữa, trong nhiều trường hợp còn ghi chú thêm các lời giải thích liên quan đến các quy chiếu. Do vậy, người chuyên ngữ tiếng Việt cũng mạn phép "dịch" các quy

chiều này sang tiếng Việt với hy vọng có thể giúp độc giả có thêm một ý niệm nào đó về các quy chiếu ấy.

Công giáo, Phật giáo và các đạo luật thế tục tại Bắc-kỳ (1899-1914)

Charles Keith

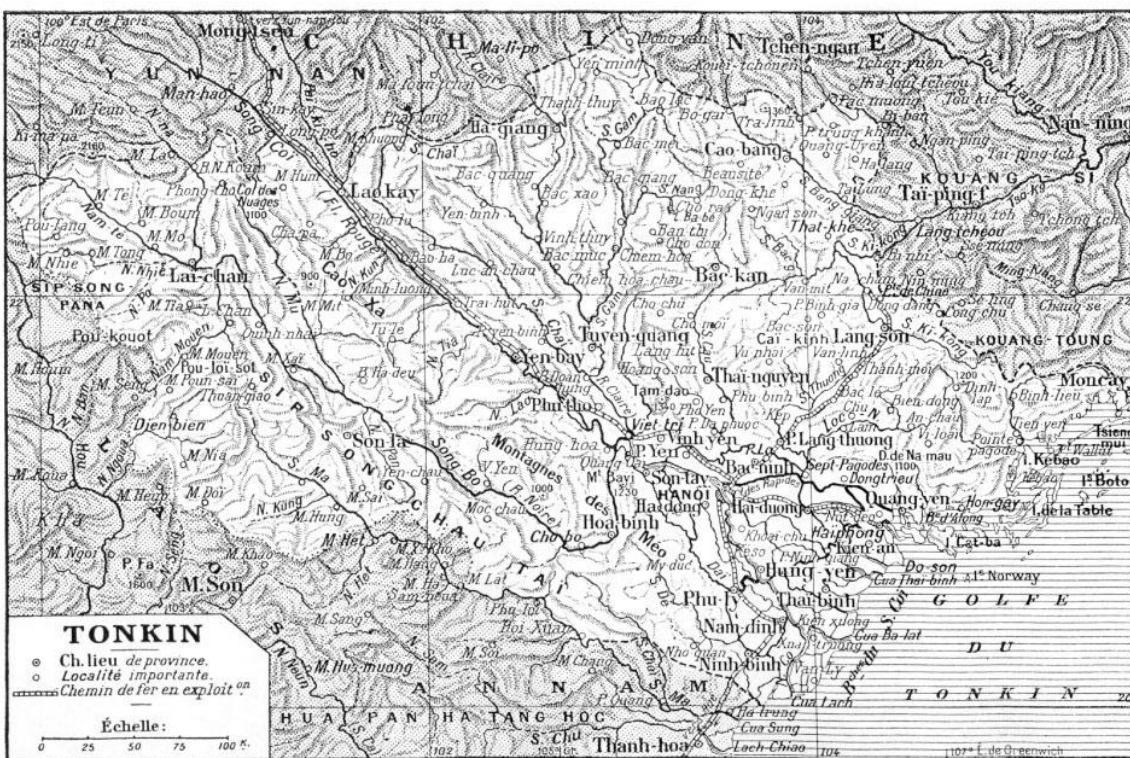
Hội Thừa Sai Paris (*là tên gọi chính thức bằng tiếng Việt của một Hiệp hội truyền đạo Công giáo, tên gọi bằng tiếng Pháp là La Société des Missions étrangères de Paris, nguyên nghĩa là "Hiệp hội Paris về sứ mệnh [truyền giáo] nước ngoài"*) bắt đầu truyền bá Phúc Âm từ thế kỷ XVII tại các vùng phía Nam và phía Tây của xứ Bắc-kỳ (Tonkin). Trong suốt hai trăm năm, Hội Thừa Sai đã biến vùng đất này trong [toàn bộ] Đế quốc thuộc địa của nước Pháp trở thành một nơi mà sự thiết đặt tín ngưỡng Công giáo đã gặt hái được nhiều thành quả hơn cả. Thế nhưng trước khúc quanh của thế kỷ XX, sự thiết đặt đó vẫn còn lỏng lẻo. Các vị quản lý cộng hòa (*tức là các quan chức của nước Cộng hòa Pháp cai trị các vùng đất thuộc địa, và trong trường hợp này là xứ Bắc-kỳ*), về phần họ, thì lại có xu hướng xem tôn giáo của người dân bản địa là một mối đe dọa đối với quyền lực [thống trị] của mình. Nhà thờ (*Giáo hội Công giáo*) và Nhà nước (*chính phủ Pháp*) cùng đồng tình cho rằng việc không thực thi các đạo luật thế tục phải chăng là một điều cần thiết nếu muốn tiếp tục "công trình tiên quyết hơn là việc ổn định và tổ chức [hành chính]" mà chính vị Paul Bert đã nêu lên năm 1886, trước khi rời Paris để nhậm chức Toàn quyền tại xứ An-nam và xứ Bắc-kỳ?

(Xứ An-nam là thuộc địa, xứ Bắc-kỳ là lãnh thổ bảo hộ, Trung kỳ còn thuộc triều đình Huế. Vị thống lãnh việc cai trị Nam-kỳ và cả Bắc-kỳ gọi là vị Toàn quyền Đông Dương (Résident Général), vị cai trị Nam-kỳ gọi là Thống đốc Nam-kỳ, tại Trung-kỳ là Khâm sứ Trung-kỳ, tại Bắc-kỳ là Thống sứ Bắc-kỳ. Các vị quản lý đứng đầu hệ thống hành chính tại các tỉnh tại Bắc-kỳ thì được gọi là các vị Công sứ)

Vào tháng 5 năm 1899, tại Lộc Châu, một ngôi làng thuộc tỉnh Hà Nam tại xứ Bắc-kỳ, một vị cố đạo Công giáo ra lệnh đánh đòn (*fouetter / quât roi*)

một số dân trong làng, khiến toàn thể dân làng ào ạt và tức khắc cải đạo trở về với Phật giáo. Nhằm tìm cách ngăn chặn việc bỏ đạo (*apostasie, apostasy / bội đạo*) tập thể lan sang các làng khác, vị cố đạo này gửi thư cho vị quan địa phương (*tức là vị quan An-nam đại diện cho chính quyền Huế, điều hành và xử lý các việc linh tinh trong sự sinh hoạt xã hội, thế nhưng phải luôn dưới quyền cai trị của các vị bảo hộ người Pháp của tỉnh gọi là các vị Công sứ*) đòi bồi thường thiệt hại (*vì các đóng góp của tín đồ và huê lợi mang lại từ việc canh tác ruộng đất của Hội Thừa Sai bị giảm xuống*) cho Hội Thừa Sai vì nguyên nhân dân làng bỏ đức tin Công giáo. Số tiền thiệt hại đưa ra lên đến con số ba-mươi-lăm đồng (piastre). Người ta vẫn không hiểu là vì lý do gì mà vị cố đạo lại ra lệnh quát roi các con chiên (*ouailles / nguyên nghĩa là các con cừu, có nghĩa là các tín đồ ngoan đạo*) của mình, thế nhưng các hậu quả tạo ra bởi hành động [đánh đòn] đó không tránh khỏi sự theo dõi của vị Thống sứ Pháp (*vị quản lý tối cao của xứ Bắc-kỳ*). Việc thiết đặt nền hành chính [mới mẻ] của nước Pháp tại xứ Bắc-kỳ cho thấy sự lỗi thời của Công giáo (*trước đây muốn làm gì thì làm, nay có nền hành chính do chính các vị trong chính quyền bảo hộ thiết lập*), và vị Thống sứ này từng viết như sau: "Chính vì vậy mà nhiều người Công giáo chối bỏ một thể chế tín ngưỡng mà họ không muốn phải gánh chịu các thứ tổn phí, khi mà họ tìm thấy sự lợi ích ở một nơi khác". Theo vị đại diện của Đế Tam Cộng Hòa (*tức là vị Thống sứ nói đến trên đây, "Đế Tam Cộng Hòa" tức là nước Pháp dưới thể chế Cộng Hòa thứ III bắt đầu từ năm 1870 đến năm 1940. Nước Pháp hiện nay thuộc thể chế Cộng Hòa thứ V, kể từ năm 1958*) thì không có lý do gì để mà đứng về phía Hội Thừa Sai, ông từng nêu lên: "Tham gia vào chuyện đó cũng chỉ là cách củng cố thêm vai trò của Hội Thừa Sai, vai trò mà Hội phải bảo vệ, thế nhưng đúng ra thì vai trò đó là của nền hành chính thuộc thẩm quyền của chúng ta". Tuy thế, thật hết sức lạ lùng, việc cải đạo của dân làng Lộc Châu quay trở về với Phật giáo lại tạo ra cả một sự bức tức, không những đối với vị Thống sứ Cộng hòa mà cả các vị thừa sai Công-giáo (*điều này không khỏi khiến chúng ta mỉm cười: đối với những người nông dân chất phác thì tín ngưỡng trước hết cũng chỉ vì miếng ăn, triết học Phật giáo hay Phúc âm Công giáo thì nào có gì khác nhau, đối với họ, những con người thật thà thì cả hai thứ ấy cũng chỉ là những lời hứa hẹn, có thể giúp họ xoa dịu hoặc đôi khi cũng có thể lau khô những giọt nước mắt và mồ hôi của họ đang đổ xuống những thửa ruộng mà họ đang cày bừa*). Các vị thừa sai (*các vị truyền giáo*) từng phát biểu: "Trong những lúc xáo trộn thì tình trạng bỏ đạo thường xảy ra. [...] Luận cứ đó không hẳn là không có lý. Các cố gắng của kẻ thù An-nam chống lại lý tưởng (*cause / chủ đích, mục tiêu xâm chiếm thuộc địa*) của người

Pháp là tìm cách thúc đẩy việc quay về với Phật giáo, nhằm tạo ra một tình trạng hoảng hốt khiến những người còn đang lưỡng lự nhận thấy được là mình thuộc vào phe đa số (*tức là thuộc phe những người Phật giáo*) [1] (*xem quy chiếu số [1]: Trung Tam Lưu Tru (TTLT), n°1, Centre des Archives Nationales...*) (*TTLT là cách viết tắt của các chữ Trung Tâm Lưu Trữ quốc gia tại Hà Nội, nơi lưu trữ các hồ sơ lịch sử*). Tuy đâm đá nhau thế nhưng những trong Giáo hội và Guồng máy Chính quyền Pháp tại hải ngoại (*tức là những người quản trị lãnh thổ thuộc địa*) cả hai cùng đồng tình cho rằng tôn giáo bản địa là một mối nguy hiểm chung đối với "sứ mạng văn minh hóa" của họ.



Bản đồ xứ Bắc kỳ với vị trí các tỉnh lỵ và các nơi quan trọng cùng hệ thống đường sắt đang được khai thác

(trên bản đồ không thấy ghi thời điểm thực hiện, tuy nhiên lễ khánh thành hệ thống đường sắt tại Đông Dương đã được tổ chức rất long trọng năm 1910)

Cũng vào năm 1899, tại nước Pháp chính quốc (*métropolitain / metropolis / trung tâm, mẫu quốc*), một trận bão táp nổi lên sau khi tòa án ân xá Dreyfus (*Alfred Dreyfus là một vị đại úy gốc Do thái, vùng Đông bắc nước Pháp, bị kết án phản nghịch vì bị nghi ngờ trao tài liệu mật cho nước Đức, thế nhưng án lệnh đó thật ra là một sự oan ức. Thế nhưng dân chúng trong nước lại chia ra làm hai phe chống đối nhau, một phe cho rằng vị đại úy này đúng là tên phản quốc, một phe thì lại cho rằng vị này vô tội. Tình trạng chống đối đó gây ra các*

sự xáo trộn xã hội trong suốt mười hai năm liền, trước khi toàn dân đoàn kết trở lại trong một tình trạng thật căng thẳng trước khi xảy ra trận Thế chiến thứ Nhất). Bắt đầu từ đó (hai phe kinh chống nhau) đến khi đưa đến sự Đoàn kết thiêng liêng (Union sacrée) năm 1914 (khi cuộc Thế chiến thứ Nhất bắt đầu bùng nổ thì nước Pháp tạo được một sự "Đoàn kết thiêng liêng" hàn gắn người dân Pháp thuộc mọi khuynh hướng chính trị và tín ngưỡng. Các chữ "Đoàn kết thiêng liêng" được Tổng thống Pháp thời bấy giờ là Raymond Poincaré nêu lên trong bài diễn văn đọc trước quốc hội ngày 4 tháng tám 1914. Xin nhắc lại trước đó vào các năm 1901, 1904 và 1905, liên tiếp ba đạo luật được biểu quyết nhằm tách rời tôn giáo ra khỏi chính trị, gọi chung là "các đạo luật thế tục"), các chính trị gia cánh tả, các vị quản lý thuộc địa, cùng các tầng lớp lý tưởng [trong xã hội] cùng hợp nhau khởi xướng một loạt các cuộc vận động nhằm giới hạn bớt ảnh hưởng của giới giáo sĩ (clergé / clergy) trong Đế quốc thuộc địa Pháp đang trên đà bành trướng. Các cuộc vận động đó xoay quanh chủ đích đòi hỏi phải áp dụng các đạo luật thế tục (tức là các đạo luật tách rời tín ngưỡng ra khỏi chính trị) - gồm chung ba đạo luật 1901, 1904 và 1905 - thế nhưng tất cả các cuộc vận động đó đều gần như là hoàn toàn thất bại.

Các sử gia, thường là đứng về phía vị Gambetta (1838-1882, một vị lãnh đạo chính trị dưới thể chế Đế tam Cộng hòa) qua câu phát biểu nổi tiếng của vị này là "chủ thuyết chống lại giáo quyền không phải là một tiết mục (article / một điều luật) dùng để xuất cảng (sang các xứ thuộc địa)", (câu này có nghĩa là đạo luật thế tục chỉ nên áp dụng tại mẫu quốc), do vậy họ không phân tích (để tìm hiểu) sâu xa hơn về sự thất bại của họ. Thế nhưng, sau đó các công cuộc khảo cứu mới hơn cũng đã bắt đầu được thực hiện để tìm hiểu thêm về sự cấu kết giữa Công giáo (Catholicisme) và Chủ nghĩa Cộng hòa (Républicanisme / chủ trương thể chế pháp trị của chế độ Cộng hòa) trong các lãnh thổ thuộc địa, kết quả mang lại cho thấy tại sao một loạt các cuộc điều chỉnh thuộc lãnh vực tư tưởng (ideology / ý thức hệ, xu hướng, lý tưởng chính trị) cùng các phương thức áp dụng tùy theo từng trường hợp, đã từng giúp những người thừa sai và cả những người quản lý thuộc địa cùng nhau kiến tạo một hình ảnh [tốt đẹp hơn] về Đế quốc Pháp, và dù cho quá trình đó không sao tránh khỏi những sự cọ sát [2] (xem quy chiếu số [2], J.P. Daughton, *The Civilizing Mission...*). Điều này được minh chứng (xác nhận, thấy rõ) trong giai đoạn bành trướng của nước Pháp tại xứ Bắc-kỳ vào cuối thế kỷ XIX, nơi mà các cuộc dấy loạn bạo lực dưới hình thức tôn giáo, nhằm chống lại tập thể Công giáo bản địa đã hiện diện [tại nơi này] từ hai trăm năm mươi năm trước (Phúc âm được Hội Thừa Sai truyền bá

tại Bắc-kỳ từ giữa thế kỷ XVII), và điều đó đã khiến những người thừa sai và các con chiên của họ và cả những người thực dân vừa mới đặt chân đến đây (*những người Pháp quản lý xứ Bắc-kỳ*) bắt buộc phải cùng nhau hợp tác trong một tình thế gượng ép và đầy nghi kỵ (*chẳng ưa nhau nhưng bắt buộc phải hợp tác với nhau*) để đối đầu với tình trạng căng thẳng giữa [một bên là] Nhà thờ Công giáo, [và một bên là] chế độ quân chủ của nhà Nguyễn (*tức là triều đình Huế*) và xã hội Bắc-kỳ, và điều này đã khiến các vị thừa sai, các con chiên của họ và những người thực dân Pháp vừa mới đến đây phải hợp tác với nhau trong một tình trạng gượng ép và đầy nghi kỵ [3] (*xem quy chiếu số [3]: Nola Cooke, "Early Nineteenth-Century Vietnamese Catholic..."*). Sự hợp tác đó phải sớm đối đầu với một sự thử thách trước các chiến dịch chống giáo quyền (anticlerical) nhằm mục đích hạn chế bớt tầm ảnh hưởng của các vị thừa sai mang sứ mạng cải đạo và cả sự thù ghét của nhiều vị thừa sai khác chống lại các chương trình thuộc địa hóa của Nước Cộng hòa (*tức là nước Pháp*)(*tình trạng trên đây quả là một mớ bòng bong: cùng hợp tác với nhau nhưng đồng thời cũng thù ghét nhau*). Đến độ khiến đôi khi người ta có cảm giác sự bất an (*inquiétude / disquiet, anxiety / lo lắng, "nhức nhối"*) là một cái gì đó duy nhất mà cả hai phe cùng chia sẻ với nhau (*người viết sử thật tinh tế và bén nhạy, cảm thấy được bầu không khí bất an của cả hai phe, dù vừa nghi kỵ nhau nhưng cũng vừa phải hợp tác với nhau vì lý tưởng chung của thời đại bấy giờ là chủ nghĩa thuộc địa hóa / colonialism và chủ trương khai hóa / civilisation các dân tộc khác*).

Quan điểm của vị Thống sứ (*Bắc-kỳ*) về việc cải đạo tại Lộc Châu (*một số dân làng bất mãn vì bị đánh đòn khiến cả làng quay về với Phật giáo*) cho thấy thật rõ ràng tại sao các sự lo lắng của những người quản lý cộng hòa (*những người thực dân cai trị xứ Bắc-kỳ*) khi họ nhận thấy tôn giáo bản địa là cả một mối hiểm nguy đối với sự củng cố quyền lực chính trị của họ, và các sự lo lắng đó đồng thời cũng trùng hợp với các sự lo lắng của những người thừa sai Công giáo đối với việc ganh đua của họ trong lãnh vực chinh phục linh hồn. Chúng tôi (*tác giả Charles Keith*) sẽ nêu lên trong bài khảo luận này cách nhìn (*quan điểm, góc nhìn*) về Phật giáo (*của các vị thừa sai và các vị quản lý thuộc địa*) đã ảnh hưởng như thế nào đối với việc áp dụng các đạo luật thế tục (*tức là các đạo luật tách rời tín ngưỡng ra khỏi chính trị và đặt sự sinh hoạt của các hội đoàn tín ngưỡng trong khuôn khổ và sự bảo vệ của luật pháp*). Dù [xứ Bắc-kỳ] là một trong số các vùng lãnh thổ trong toàn bộ Nước Pháp thuộc địa mà việc truyền bá Phúc Âm (evangelized) đã đạt được nhiều thành quả hơn cả [4], (*xem quy chiếu số [4]: TTLT, RST, 10323, démographie et statistique religieuse dans...*), thế

nhưng Công giáo [tại Bắc-kỳ] thật ra cũng chỉ giữ một vị trí khiêm tốn trong một khung cảnh tín ngưỡng bản địa hoàn toàn xa lạ, [vì vậy] bất cứ một mưu tính sửa đổi nào về quy chế của những người thừa sai không sao tránh khỏi khiến tình trạng đó [của Công giáo] càng trở nên mong manh hơn nữa. Dù những người cộng hòa (*những người thực dân quản lý thuộc địa*) và những người Công giáo hoàn toàn ý thức được điều đó, thế nhưng một số các sự phân tích khoa học hơn, gặt hái được từ các cuộc bàn thảo về các đạo luật thế tục tại Đông Dương, chỉ nhất thiết quan tâm đến các hậu quả gây ra cho những người Công giáo (*nhưng không nghĩ gì đến hậu quả đối với tôn giáo của những người bản địa*) [5] (*xem quy chiếu số [5]: Patrik J.N. Tuck, French Catholic Missionaries and the...*). Qua góc nhìn đó thì các cuộc tranh luận tại các lãnh thổ thuộc địa về việc thế tục hóa chỉ tạo được các phản ứng hời hợt (*thờ ơ*) so với những gì xảy ra cùng lúc tại mẫu quốc (*luật thế tục hóa tín ngưỡng là cả một cuộc cách mạng tại mẫu quốc, từng đưa đến các cuộc tranh luận và kinh chống thật hăng say*), điều đó cũng chẳng khác gì như các đạo quân Thánh chiến của Nước Cộng Hòa (*nước Pháp*) bị chặn đứng bởi quyền uy yếu ớt của chính quyền thuộc địa (*việc tách rời tôn giáo ra khỏi chính trị tạo ra cả một phong trào hăng say tại mẫu quốc, thế nhưng tại Bắc-kỳ thì những người truyền giáo và cả những người quản lý thuộc địa lại thờ ơ và tránh né, không biết là có nên mang ra áp dụng các đạo luật ấy hay không*).

Việc nghiên cứu của chúng tôi chủ yếu là nhằm tìm hiểu xem vai trò của Phật giáo là gì, do vậy chúng ta sẽ đặt lại vị trí của cuộc tranh luận về chủ trương thế tục hóa của Đế quốc [Pháp] theo một đường hướng mở rộng hơn, xuyên qua một chuỗi dài các phản ứng gây ra bởi sự tiếp xúc giữa tôn giáo và sức mạnh của chính quyền [Pháp] trong môi trường thuộc địa. Trước hết, một mặt chúng ta sẽ tìm hiểu các mối lo lắng của nền hành chính cộng hòa (*việc quản lý thuộc địa*) về các quyền hạn dành các hội đoàn Phật giáo, và mặt khác liên quan đến những người Công giáo trước sự kiện Phật giáo thu hồi lại các vùng đất từng rơi vào tay của Hội Thừa Sai. Sau đó, chúng ta sẽ tìm hiểu thêm tại sao trước viễn ảnh áp dụng các đạo luật thế tục thì cả hai phe (*những người quản lý thuộc địa và các vị thừa sai*) đều đồng tình với nhau [trong cùng một mục đích chung]. Sự nhận xét đó cho phép chúng ta nghĩ rằng quyết định không áp dụng luật thế tục tại Bắc-kỳ không những chỉ đơn giản là cách ghép chung Công giáo vào chủ nghĩa thuộc địa hóa của nước Pháp, mà còn là cách cho thấy lý tưởng xâm chiếm thuộc địa phù hợp và thích nghi với môi trường tín ngưỡng

(xin độc giả lưu ý phân đoạn này là chủ đề và cũng là tóm lược nội dung của toàn bộ bài khảo luận của Charles Keith).

Sự mù tịt và các mối lo âu của những người quản lý thuộc địa

Năm 1899, trong khi xảy ra việc cải đạo (*trở về với Phật giáo*) của dân làng Lộc Châu, thì những người quản lý cộng hòa (*những người Pháp cai trị thuộc địa*) chỉ có một sự hiểu biết thật ít ỏi về tình trạng tín ngưỡng tại xứ Bắc-kỳ. [Trái lại] cũng vào thời kỳ đó, tại An-giê-ri (Algeria) một nhóm nhỏ các viên chức thuộc địa đã thực hiện được một tập tư liệu về dân tộc học (ethnographic) nhằm quy định thái độ chính trị cần phải thực thi trong các vùng đất Hồi giáo [6] (*xem quy chiếu số [6]: Gerge R. Trumbull: "An Empire of Facts: Etnography..."*). Các vị Thống sứ khi vừa mới đặt chân lên đất Bắc-kỳ không hề có sẵn một tập tư liệu nào đại loại như vậy cả [7] (*xem quy chiếu số [7]: On peut citer comme de rares exeptions les traveaux de Gustave...*). Các chuyên gia người Pháp về Đông Nam Á, chẳng hạn như R.P. Léopold Cadière (1869-1955) và George Coedes (1886-1969) [8] (Nhất là đối với tác giả Léopold Cadière thì nên xem tác phẩm "*Các hình thức tin tưởng và các cách thực thi tín ngưỡng...*") (*xem quy chiếu số [8]: Du premier, voir surtout Croyances et pratiques religieuses des...*) cũng chỉ là những người mới vào nghề, và các vị thừa sai thì cũng chỉ là các nhà dân tộc học bất đắc dĩ ("ethnographe improvisés" / incidental ethnographers), tất cả chỉ mới bắt đầu tập tành viết lách về các vùng đất vừa mới chinh phạt được [9] (*xem quy chiếu số [9]: Jean Michaud: "Missionary Ethnographers in Upper Tonkin..."*). Cũng vào năm 1926, một trong số các tác phẩm hoàn chỉnh nhất của nước Pháp về các tập tục tín ngưỡng tại Đông Dương (Indochine) đã được thực hiện, thì chủ yếu cũng chỉ căn cứ vào các câu chuyện liên quan đến việc chinh phạt, các cuộc du hành, hoặc các tư liệu chính thức [10] (*xem quy chiếu số [10] Georges Coulet: Les Sociétés secrètes en terre d'Annam, thèse...*).

Ngoài ra các vị quản lý người Pháp cũng không hề phân biệt được những gì phía sau tổng thể các hình thức thực hành tín ngưỡng, và [thật ra] thì họ cũng chẳng hiểu gì nhiều về các chuyện ấy. Họ cho rằng việc thờ cúng tổ tiên của Lão giáo và Khổng giáo là các khía cạnh biên thể của bối cảnh tôn giáo, chủ yếu là Phật giáo. Những sự khác biệt hiếm hoi [về tín ngưỡng] mà người Pháp nhận thấy được là những sự khác biệt căn cứ vào các thể loại chủng tộc: các viên chức hành chính cho rằng người Việt Nam sống trong các vùng đồng bằng (*Kinh*) là

những người Phật giáo, và theo họ thì các hình thức thực thi tín ngưỡng khác (*không phải là "Phật giáo" của người Kinh*) là dấu hiệu cho biết họ thuộc các sắc tộc (ethnic) khác, không phải là người *Kinh*. Chữ "Phật giáo" trở thành một cách gọi thông dụng về tôn giáo của giống dân An-nam (anamite), một giống dân dễ bị xếp vào một thể loại người khó hiểu (*deconcertant / disconcerting / rắc rối, bất ngờ, đáng ngại*) mang tiềm năng nguy hiểm (*menaçant / threaten / đe dọa, đáng nghi ngờ*) trong lãnh vực đa dạng tôn giáo tại xứ Bắc-kỳ [11] (*xem quy chiếu số [11]: Cela donnait souvent lieu à des conclusions discutables...*).

Thái độ đầu tiên của người Pháp đối với Phật giáo tại Bắc-kỳ cho thấy một sự lo ngại tiêu biểu của những người cộng hòa (*tức là những người Pháp sống dưới thể chế cộng hòa*) xem tôn giáo như là một chướng ngại chống lại sự phát triển của một hình thức quyền lực đã được thể tục hóa. Đối với phần đông người Pháp theo chủ nghĩa cộng hòa sống vào cuối thế kỷ XIX thì tôn giáo, theo cách gọi của Ralph Gibson, biểu trưng cho "một Nhà nước bên trong Nhà nước" (*một Chính phủ trong Chính phủ*), [và đây chỉ là] một thứ luân lý (*morale / đạo đức*) không chấp nhận bất cứ một thứ quyền lực nào khác cao hơn quyền lực của Giáo hội, đó là một đường hướng lãnh đạo được nuôi dưỡng bởi sự thiếu hiểu biết (*ignorance / u mê, mù tịt*), rốt lại phải là một thể chế mà mọi sự sinh hoạt phải đặt dưới quyền kiểm soát của chính phủ [12] (*xem quy chiếu số [12]: Ralph Gibson, A Social History of French Catholicism, London...*). Đối với phần đông các vị quản lý xứ Bắc-kỳ (*các viên chức người Pháp cai trị xứ Bắc-kỳ*) thì xu hướng nghi ngại đó (*sự thách đố đó*) đối với tôn giáo nói chung (*Phật giáo và cả các vị thừa sai Công giáo*) lại càng trở nên gay gắt hơn nữa, khi mà họ phải nhận lãnh trọng trách thiết đặt sự hiện diện của người Pháp trước một dân tộc hoàn toàn xa lạ và thù địch.

Các sự lo âu đó lại được ghép thêm với các sự lo âu khác về triều đại nhà Nguyễn đang trên đà suy thoái mà nước Pháp đang tìm cách thay thế. Tầng lớp ưu tú tân-nho-giáo (néoconfucéen / neoconfucian) từ lâu đời vẫn luôn tỏ ra nghi ngại trước các cách thực thi tín ngưỡng mờ ám trong dân chúng (*ngay cả tầng lớp quan lại chịu ảnh hưởng của Khổng giáo và Lão giáo thời bấy giờ cũng tỏ ra nghi ngờ trước các việc tu tập Phật giáo trong dân chúng. Xin lưu ý là Phật giáo ảnh hưởng bởi Khổng giáo và Lão giáo du nhập từ nước Tàu suy yếu dần tại Việt Nam và càng trở nên phân hóa hơn nữa dưới triều đại nhà Nguyễn*). Trong suốt thế kỷ XIX, vua chúa nhà Nguyễn cho ghi chép vào Bộ luật chính thức các điều khoản nhằm hạn chế Phật giáo bằng cách kiểm soát các việc xây

cất chùa chiền, đồng thời ép buộc những người tu hành (các nhà sư) phải học hỏi thêm về các nguyên tắc đạo đức nho giáo [13] (*xem quy chiếu số [13]: Voir Code Nguyen, livre I, art. 4; livre VI, art. 75...*) Các bản dịch tiếng Pháp về Bộ luật nhà Nguyễn được phát hành trong khoảng thời gian từ năm 1865 đến 1876 [14] (*xem quy chiếu số [14] Gabriel Aubaret (trad.), Code Ananamite. Loi et règlement du...*), và bộ luật này [của triều đình Huế] được [người Pháp] xem là nền tảng pháp lý đối với các người dân bản địa bắt đầu từ năm 1889, và không hề được sửa đổi trước năm 1912. Qua góc nhìn trừu tượng (*abstrait / abstract / khái quát, mơ hồ*), chính thống (*orthodoxe / orthodox / thủ cựu*) và đàn áp (*répressif / repressive, chèn ép*) của vua chúa nhà Nguyễn đối với tôn giáo của người dân bản địa (*tức là Phật giáo*) - tất nhiên không phù hợp với thực tế [15] (*xem quy chiếu số [15]: Des travaux récents reconsidèrent l' hypothèse d' un déclin du...*) - thì đây là cả một nền tảng [thuận lợi] để áp đặt chính sách tôn giáo của nước Pháp trong lãnh thổ bảo hộ (*tức là xứ Bắc-kỳ*).

Các nhà chức trách người Pháp lợi dụng ngay tình trạng trên đây (*sự hạn chế Phật giáo của triều đình Huế*) để ghi thêm vào Bộ luật nhà Nguyễn các điều khoản ngăn chặn càng khắt khe hơn nữa đối với sự sinh hoạt của các nhà sư. Một sắc lệnh được đưa ra ngày 2 tháng sáu 1897, buộc tất cả các nhà sư phải mang theo người một thẻ căn cước (*ngày nay gọi là giấy chứng minh nhân dân*) mang "tên người cầm thẻ, tuổi tác, nơi sinh, tên làng và cả tên ngôi chùa nơi mà mình xuất gia". Thẻ căn cước này có màu đỏ chói, giúp nhận ra họ dễ dàng hơn. Một thông tư khác cũng được đưa ra vào năm 1907 cho biết "bất cứ một nhà sư nào nếu muốn lưu trú trong một ngôi chùa nào để nghiên cứu kinh sách thiêng liêng (*kinh điển*), thì phải có sự chấp thuận của chính quyền của ngôi làng nơi mà ngôi chùa trực thuộc". Ngoài ra thông tư này còn quy định là "mỗi vị thống sứ phải lập danh sách ghi chép tên tuổi của tất cả các nhà sư trong tỉnh của mình". Sau một loạt các cuộc nổi dậy chống Pháp tại An-nam vào tháng ba năm 1908, vị Thống đốc tối cao (*vị Toàn quyền Đông Dương*) đưa ra một sắc lệnh như sau: "Không có một nhà sư nào được phép ra khỏi ranh giới được quy định cho mình mà không báo trước với vị lãnh đạo (*vị chủ trì*) về lý do và chủ đích về việc di chuyển đó [16] (*xem quy chiếu số [16]: TTLT, RST, 13700, surveillance à exercer sur les bonzes...*). Các nhà sư đặc biệt bị canh chừng vào dịp Tết (các ngày lễ năm mới của người Việt Nam) và các ngày lễ lớn tại chùa chiền (các chùa tại Hà Nội và Hải-Phong thường xuyên bị canh chừng thật cẩn mật).

Các nhà sư Phật giáo là mối lo ngại cho người Pháp vì nhiều lý do. Các vị thông sứ cho rằng sự đi lại của các nhà sư, từ chùa này sang chùa khác, từ tỉnh này sang tỉnh khác, là cách giúp họ loan truyền việc lật đổ (subversion) [chính quyền] qua các câu chuyện nóng bỏng về tình trạng nổi loạn (*cách mạng*) đang lan tràn khắp nơi tại Á-châu. Đối với tiếng vang về việc nổi dậy của Tôn Dật Tiên (Sun Yat-Sen) tại Trung hoa, thì có một báo cáo chính trị đã được đưa ra vào tháng sáu năm 1900 liên quan đến tỉnh Hà Nội, nêu lên các sự kiện như sau: "Cho đến giờ phút này thì các biến cố xảy ra tại nước Tàu dường như không gây ra một tác động nào trong dân chúng, thế nhưng không nên khinh thường cho rằng tình trạng [yên ổn] đó sẽ kéo dài. Thật vậy tôi đã nhận thấy và cũng từng báo cáo là có rất nhiều nhà sư đang di chuyển trong tỉnh, họ mang theo các tin tức, tất nhiên là đã bị bóp méo, và nhất là thổi phồng" [17] (*xem quy chiếu số [17]: TTLT, mairie d' Hanoi, 3834, surveillance des bonzes...*).

Chiến thắng của Nhật trong trận chiến với Nga năm 1905 lại càng tạo ra thêm nhiều phiền phức hơn nữa. Sự chiến thắng đó không những là một chất men cực mạnh huy động các dân tộc Á châu chống lại các lực lượng Âu châu, mà còn là dịp giúp người Pháp khám phá ra là nước Nhật đã từng giúp đỡ tài chánh và che chở cho các phong trào chống lại chủ nghĩa thuộc địa hóa tại Việt Nam [18] (*xem quy chiếu số [18]: Patrick J.N. Tuck, op.cit., p.285*). Theo suy luận của các cơ quan Tình báo thì có một sự liên hệ giữa các hoạt động của các nhóm [chống Pháp] trên đây và những người Phật giáo. Sau khi xảy ra phong trào *Việt Nam Duy Tân Hội* (Société pour la Modernisation du Viet Nam) do Phan Bội Châu khởi xướng vào mùa hè năm 1906, và đã bị đàn áp sau đó năm 1908, thì có các nguồn tin xác nhận là các nhà sư chính là những người giữ trọng trách giao liên và quyên góp tài vật tại Nam-kỳ [19] (*xem quy chiếu số [19]: David Marr, Vietnamese Anticolonialism, 1885-1925, Berkeley...*).

Các vị quản lý [thuộc địa] cũng buộc cho Phật giáo một phần trách nhiệm về sự kháng cự dai dẳng trong vùng phía Bắc của xứ Bắc-kỳ, nơi mà các hội kín hầu hết thâm nhập từ nước Tàu với mục đích chống lại người Pháp kéo dài mãi cho đến năm 1920. Các hội kín này có nguồn gốc rất đa dạng, kết hợp "những người cổ hủ trong dân gian (millénarismes populaires / popular millenarianisms) thúc đẩy bởi những người lãnh đạo có nhiều ảnh hưởng trong dân chúng, chẳng hạn như các nhà sư Phật giáo, các thầy lang (*các thầy thuốc / guérisseurs*), các thầy pháp (thaumaturges / thaymaturgists), các kẻ cuồng tưởng (illuminés / enlighten) mong cầu phục hồi lại các triều đại cổ xưa, hơn nữa lại còn được

ghép thêm vào đó chủ thuyết cứu thế (messianisme / messianism) của Phật giáo, các phép bói toán (divination), các chuyện không tưởng (utopie / utopia), các chuyện sẽ xảy ra trong hàng ngàn năm tới, và cả sự lợi dụng dân quê qua tính cách thần bí trong các câu chuyện dân gian [20] (*xem quy chiếu số [20]: Pierre Brocheux et Daniel Hémerly, Indochine, la colonisation...*), với mục đích huy động những người dân quê tham gia vào các phong trào bắt rễ từ các thói tục văn hóa và sự tin tưởng vào các thứ tín ngưỡng địa phương. Trước sự dai dẳng của các cuộc kháng chiến đó mà người ta thường cho là do sự kích động của các "đặc vụ người Tàu", thì các vị thống sứ Pháp lại có xu hướng cho rằng sự kích động đó bắt nguồn từ Phật giáo qua sự nối kết hiển nhiên giữa các khía cạnh thần bí [trong tín ngưỡng] và sự dốt nát của người dân quê (paysannerie / peasantry) (*câu trên đây có nghĩa là các vị quản lý người Pháp cho rằng các cuộc kháng chiến chống Pháp sẽ dai dẳng không nhất thiết là do sự kích động của các đặc vụ người Tàu mà là do những người dân quê dốt nát tin vào những chuyện thần bí trong Phật giáo do các nhà sư phổ biến, và đây chính là góc nhìn của các vị thống sứ đối với các phong trào chống Pháp*). Năm 1905, vị công sứ tỉnh Tuyên Quang khám phá ngược về nguồn gốc xa hơn của một hội kín trên đất Tàu (*Tam Diem*) (*hội Tam Điểm / "confrérie des trois points"*), do các nhà sư Phật giáo (*trên đất Tàu*) lãnh đạo (dù rằng các nghi thức lễ lạc của hội này vừa là Phật giáo vừa là Lão giáo), và hội này từng có các hoạt động tại Bắc-kỳ [21] (*xem quy chiếu số [21]: Samuel Cooling, Encyclopaeda Sinica, Oxford, Oxford...*). Hội này đứng ra chỉ huy một cuộc nội loạn bên trong nước Tàu vào thế kỷ XVII, chống lại hoàng đế Qing Kangxi (*hoàng đế Khang Hy / 康熙 / Nhà Thanh*). Hoàng đế Kangxi (*Khang Hy*) ra lệnh thiêu sống toàn bộ các nhà sư thành lập hội kín này, tuy nhiên cũng có mười tám vị thoát chết, các vị này "tự đề cao mình (*thần thánh hóa mình*) nhằm tạo ảnh hưởng thật mạnh đối với các tầng lớp thấp kém trong xã hội bằng cách dạy cho họ các phép thần bí (occult)", nhằm chủ đích ủng hộ chiến dịch chống lại nhà Thanh. Cuộc chiến với nước Tàu vào các năm 1880 và sự chiếm đóng Kuang Cheou Wan (*Quảng Châu Vãn, một vùng lãnh thổ miền Nam nước Tàu rộng 1300km², cho người Pháp thuê năm 1898 với thời hạn 99 năm. Việc quản lý vùng đất này được giao phó cho chính quyền Đông Dương. Chủ đích của người Pháp khi thuê nơi này là để làm bàn đạp xâm chiếm miền Nam nước Tàu và cả đảo Hải Nam, tranh đua với người Anh và người Bồ Đào Nha trong phong trào xâm chiếm và thuộc địa hóa toàn bộ nước Tàu vào thời bấy giờ*) nằm trong mục tiêu chống lại chính quyền trung ương (*tức là Nhà Thanh*) [22] (*xem quy chiếu số [22]: TTLT, RST, 79268, RS de Tuyên Quang au RST, 29 juillet 1905*).

Các nhà sư là mối lo âu của người Pháp, nhất là vì ảnh hưởng của họ đối với một dân tộc mà các người Pháp (*quản lý thuộc địa*) cho rằng quá ngây thơ và tự tin [23] (*xem quy chiếu số [23]: Michel Vann, "The Good, the Bad and the Ugly..."*). Theo họ (*tức là các người Pháp*) thì các nhà sư bị thúc đẩy bởi các quyền lợi ích kỷ, "chỉ biết đến phương tiện sinh tồn của mình nhưng không nghĩ gì đến các tai hại gây ra cho đám dân khờ dại [24] (*xem quy chiếu số [24]: TTLT, RST, 38041, circulaires relatives aux bonzes et aux...*). Sự khờ dại đó khiến những người Việt Nam không còn phân biệt được giữa các nhà sư có ý định tốt chỉ biết đơn giản truyền bá các chuyện dị đoan và các nhà sư khuấy động chính trị có thể xem như là những kẻ tội phạm đội lốt nhà sư, nhằm lợi dụng quyền lực mà chiếc áo tu hành tạo ra cho họ trong cuộc chiến chống lại người Pháp. Thật ra thì mối lo sợ của các vị thống sứ là các nhà sư "giả mạo" và "xúi dục gây rối", sử dụng chiếc áo của mình "để đi lại mà không bị nghi ngờ". Chính vì vậy nên tháng ba năm 1908, vị Thống sứ tối cao [tại Hà Nội] yêu cầu các vị công sứ tại các tỉnh trấn an dân chúng về các biện pháp hạn chế vừa mới được đưa ra sẽ "không hề gây ra thiệt hại cho các nhà sư đích thật [...], mà chỉ nhằm mục đích ngăn chặn một số các tên cướp giật (malandrin / marauder) mặc chiếc áo tôn giáo để tiện thực thi những chuyện gian trá". Dưới mắt của phần đông các vị thống sứ thì các sự yếu kém về hệ thống tín ngưỡng đã khiến các thể chế cùng các sự sinh hoạt xã hội của họ trở thành cả một mối nguy cơ cho một Quốc gia thế tục (État laïque / secular state) (*theo những người quản lý thuộc địa thì nếu trao cho các tổ chức tôn giáo quá yếu kém một sự sinh hoạt và một quyền lực hợp pháp tách ra khỏi chính trị, tức là không bị chính quyền kiểm soát, thì đây sẽ là một sự nguy hiểm cho một Quốc gia thế tục, tức là xứ Bắc-kỳ trong tình trạng đô hộ của người Pháp*), chẳng qua là vì Phật giáo tạo ra cho các tín đồ của mình các sự "lệch lạc (eccentricity) quá đáng, đưa đến sự mất thăng bằng tâm thần thật hiển nhiên", và các nhà sư thì được nhận định như là một "thể loại người nguy hiểm chuyên thực thi các chuyện ma thuật và phù phép, khai thác sự khờ khạo của người dân bản địa [25] (*xem quy chiếu số [25]: TTLT, RTS, 13700, surveillance à exercer sur les bonzes...*)".

Tình trạng mong manh của các vị thừa sai

Trong khi nền hành chính cộng hòa (*tức là việc cai trị của nước Pháp*) tại Bắc-kỳ xem các nhà sư như là một chương ngại trong việc củng cố quyền lực

thuộc địa, thì các vị thừa sai (*các vị truyền giáo*) người Pháp, chính họ, thì lại e sợ Phật giáo làm suy yếu ảnh hưởng của họ. Hội Thừa Sai Paris, thành lập năm 1663, từng gửi các vị truyền giáo đến châu thổ Bắc-kỳ từ thế kỷ XVII. Vào đầu thế kỷ XIX, Hội Thừa Sai đã mua được nhiều đất đai và tạo được một số tín đồ là 600 000 người (*toàn thể dân số Việt Nam vào thế kỷ XIX trước khi trở thành thuộc địa và lãnh thổ bảo hộ của nước Pháp là khoảng mười triệu*). Vào hậu bán thế kỷ này, con số người theo Công giáo gia tăng [song song] với mức độ hiện diện (*sự có mặt*) của người Pháp [26] (*xem quy chiếu số [26]: Jean Michaud, "French Missionary Expansion in Colonial Upper..."*). Thế nhưng vào cuối thế kỷ này thì tình trạng bắt đầu thay đổi. Các sự hung bạo mang tính cách tín ngưỡng chống lại những người Công giáo bản địa lại là những người được xem là cộng tác với Pháp, sự kiện này khiến làm chậm lại một cách đột ngột mức độ gia tăng cải đạo trong vùng châu thổ [Bắc-kỳ], thêm vào đó thì các cuộc xâm nhập của các vị thừa sai (*các vị truyền giáo của Hội Thừa Sai Paris*) trong các vùng cao nguyên thì lại không đưa đến các kết quả đáng kể nào cả. Các phúc trình hàng năm của bốn cơ sở Đại diện Tông tòa (vicariat apostolique) vào các năm 1903 đến 1914 cho thấy con số rửa tội người lớn và "trẻ con ngoại đạo" tụt xuống, hoặc khá lắm thì cũng chỉ giữ được mức độ từ trước [27] (*xem quy chiếu số [27]: Ces rapports sont consultables sur le site de la Société des Missions...*). Trong vùng Thượng-du Bắc-kỳ, trong danh sách ghi chép các phép rửa tội cho thấy nhiều trường hợp chỉ được thực hiện trong lúc hấp hối [28] (*xem quy chiếu số [28]: Jean Michaud, "French Missionary Expansion in Colonial Upper..."*). Vị Tổng Giám mục Pineau, Đại diện Tông tòa trong vùng phía Nam của xứ Bắc-kỳ tỏ ý hối tiếc là "ngày nay mọi sự đều thay đổi, không còn được như trước đây nữa, quả là chuyện hiếm hoi khi được trông thấy cả làng ôm lấy (*ngã theo*) tôn giáo thánh thiện của chúng ta". Tại nhiều nơi, hết nơi này đến nơi khác, các vị thừa sai chỉ gặt được một vài cọng lúa; trong một vài nơi khác nữa thì lại càng gặt được ít hơn, vai trò của họ chỉ là cố giữ những gì đã thu hoạch được [29] (*xem quy chiếu số [29]: Archives de la SMEP, compte rendu des activités du vicariat..."*).

Các vị thừa sai cho rằng có nhiều nguyên nhân đưa đến tình trạng tắc nghẽn [về việc cải đạo] trên đây: các cuộc chiến đẫm máu trong thời gian chinh phạt (*xâm chiếm thuộc địa*), nạn đói kém, thảm trạng nghiện rượu và thuốc phiện gia tăng, các phong trào nổi dậy chống giáo quyền (anticlerical), thái độ tồi tệ của một số các vị cố đạo và sau hết là tình trạng gia tăng thuế má. Dầu là vì lý do nào đi nữa thì một số lớn các vị cố đạo đều đồng tình với sự phân tích

của vị Tổng Giám mục Marcou, Đại diện Tông tòa tại Bắc-kỳ: theo những gì ông từng viết thì tình trạng suy sụp về con số người theo đạo Công giáo "từng được người dân bản địa biết đến và bàn bạc với nhau, nhất là trong giới quan lại, và quý vị hãy cứ hình dung xem những gì sẽ xảy ra khi đám nho sĩ và những người ngoại đạo (*païen / pagan / tà giáo, nghịch đạo*) có hội đủ can đảm hay không khi họ chạm trán với những người Công giáo [30]" (*xem quy chiếu số [30]: Archives de la SMEP, lettre de Mgr Marcou, lettre au Père...*).

Điều này quả là một sự kinh hoàng, bởi vì Hội Thừa Sai qua các việc mua đất đai và các mối liên hệ giữa họ và chủ nghĩa thực dân đã biến những người Công giáo trở thành mục tiêu hận thù hàng đầu của đông đảo dân làng tại Bắc-kỳ. Nhiều vị thừa sai cho rằng sự bất mãn của người dân bản địa về vấn đề đất đai thuộc vào tài sản của Nhà thờ và cả quyền lực chính trị của họ, chính là nguyên nhân đưa đến sự chống đối tín ngưỡng của những người Phật giáo, và cũng là những người ganh đua với họ trong việc chinh phục linh hồn (*Phật giáo chân chính dường như không chủ trương chinh phục linh hồn của ai cả mà chỉ dựa vào sự tu tập cá nhân để tự biến cải con người của chính mình mà thôi*). Các vị thừa sai lo ngại cho số phận của các ngôi làng theo Công giáo trong lãnh thổ thuộc địa (*trong trường hợp này là xứ Bắc-kỳ*), nhất là đối với các tín đồ của họ sống chung đụng với người Phật giáo, đôi khi phải cùng chia sẻ một nơi hành lễ với họ (*ngôi đình làng là nơi nơi hội họp và tổ chức lễ lạc, đình đám, ca hát... chung cho toàn thể dân làng*), chẳng hạn như trường hợp của một ngôi làng trong tỉnh Thái Nguyên:

"[Trong làng] không có các khu riêng biệt dành cho tôn giáo này hay tôn giáo kia. Nhà ở của những người theo Công giáo và Phật giáo lẫn lộn với nhau, và cũng chỉ có một ngôi nhà (*ngôi đình làng*) dùng để giải quyết mọi chuyện trong làng. Hội đồng các vị thân hào thì gồm người Công giáo và cả Phật giáo; vì vậy, vị *lý trưởng* (*vị quản lý ngôi làng*) hiện nay là người Công giáo, thế nhưng người đầu tổng thì lại là người Phật giáo [31]" (*xem quy chiếu [31]: Centre des archives d'outre-mer (CAOM), fonds de la résidence...*).

Các sự lo sợ đó không phải là vô cớ, bởi vì cảm tính chống lại Công giáo vừa kín đáo nhưng cũng thường được biểu lộ dưới hình thức tín ngưỡng. Một bản kiến nghị năm 1909 được bốn mươi lăm dân làng Cống Khê ký tên đưa lên vị thống sứ nhằm đổ trách nhiệm cho Công giáo đã gây ra các khó khăn vật chất

và đồng thời nêu lên việc quay trở lại với Phật giáo là giải pháp hợp lý để giải quyết các khó khăn của họ:

"Trước đây, thôn ấp của chúng tôi giàu có. [Thế nhưng] sớm sau đó, vì bị chèn ép (oppress) bởi những người Công giáo, trong nhiều cảnh huống đã bắt buộc chúng tôi phải theo đạo Công giáo để thoát khỏi các sự ngược đãi (*opposition / ngăn chặn, chống báng*) của họ. Khi đã trở thành người Công giáo thì chúng tôi phải gánh chịu các sự thiệt hại nặng nề nhất. Chùa chiền và các vật thờ cúng [...] bị dẹp bỏ vì quyền lợi của nhà thờ, vì thế các vị thần linh mất cả chùa [...]. Phần chúng tôi thì phải làm các công việc riêng cho nhà thờ [...], tất cả các chuyện không chịu đựng nổi ấy là nguyên nhân khiến các nguồn lợi tức của chúng tôi giảm xuống thật thảm hại. Từ đó, chúng tôi hiểu được là đã phạm vào sai lầm khi để mình bị lôi cuốn bởi tôn giáo ấy [...]. Ngày nay chúng tôi yêu cầu được ra khỏi đạo Công giáo để biến mình trở thành những người Phật giáo như trước kia" [32] (*xem quy chiếu số [32]: TTLT, RS d' Ha Dong, correspondances diverses au sujet des...*), (*nguyên bản của tư liệu này có thể tham khảo tại Trung Tâm Lưu Trữ / TTLT tại Hà Nội*).

Đối với các vị thừa sai thì sự kiện giảm sút tín đồ càng trở nên nan giải hơn nữa khi họ bắt đầu đòi hỏi phải trả lại đất đai mà trước đây họ bắt buộc phải chuyển nhượng cho Hội Thừa Sai. Việc chuyển nhượng chủ quyền đất đai thường xảy ra tại Bắc-kỳ vào thời bấy giờ, chẳng qua là vì việc chinh phạt của người Pháp đã đưa đến việc chia cắt đất đai và sự suy yếu của chế độ quan liêu nhà Nguyễn (*triều đình Huế*) ở cấp bậc địa phương [33] (*xem quy chiếu số [33]: Emmanuel Poisson, Mandarins et subalternes au nord du Việt Nam...*). Sự chuyển nhượng chủ quyền đất đai thường xảy ra từ phía công cộng sang tư nhân. Các chủ đồn điền người Pháp và các gia đình Việt Nam giàu có là các thành phần hưởng lợi nhiều nhất, đồng thời Hội truyền giáo cũng gia tăng thêm chủ quyền sở hữu của mình tại nhiều nơi [34] (*xem quy chiếu số [34]: David Marr, op.cit., p. 81-82*). Trong khi đó thì tại các làng mà số tín đồ Công giáo giảm xuống, thì dân làng tranh nhau chiếm lại đất đai dành cho người Công giáo trước kia. Phần lớn các cuộc tranh chấp đó xoay quanh việc tìm hiểu xem các phần đất ấy có đúng là trước kia đã được phân chia cho người Công giáo bằng cách căn cứ vào tỷ lệ người của họ (*khau phan*) (*khẩu phần*), thì nay phải phân chia trở lại, hoặc là các phần đất đó là do làng hay xã cấp phát vô thời hạn cho Hội Thừa Sai (*giao dien*) (*giao điền*). Các vị quan (*mandarins / quan chức bổ nhiệm bởi Triều đình Huế*) đứng ra phán xử các việc này gần như luôn luôn khiến Hội

Thừa Sai phải chịu thua thiệt, và cơ quan hành chính (*của các quan chức bảo hộ người Pháp*) không mấy khi có đủ phương tiện để chen vào các sự phán xử này. Các kháng cáo của các vị thừa sai đưa lên các các vị công sứ thường đổ cho Phật giáo là nguyên nhân đầu tiên nhất đưa đến các sự đòi hỏi chủ quyền, và gán cho tín ngưỡng này vai trò thúc đẩy các cuộc kháng cự.

Vì vậy tại một ngôi làng trong tỉnh Hà Đông, vào năm 1906 có một vị thừa sai (*một vị cố đạo*) người Pháp tên là Victor Aubert thông báo với vị công sứ [của tỉnh] về sự kiện những người Phật giáo hiện đang có ý định phân chia trở lại ba *maus* (*ba mẫu / trois acres*) ruộng mà trước kia đã được cấp phát cho hai mươi bốn dân làng theo đạo Công giáo năm 1889. Trong một cuộc tiếp xúc giữa vị quan của tỉnh (*tong doc*) (*tức là vị tổng đốc do triều đình Huế bổ nhiệm để quản lý sự sinh hoạt và phân xử các việc linh tinh giữa những người dân trong tỉnh*) và vị công sứ (*tức là vị quản lý người Pháp chịu trách nhiệm về chính trị và hành chính*) thì vị quan này thuật lại là có một người dân làng cho cho biết là: "Con số hai mươi bốn [người theo đạo Công giáo] trước đây ngày càng tụt xuống, đến độ ngày nay chỉ còn lại năm người là giữ đạo Công giáo", điều đó có nghĩa là "ba *maus* (*mẫu*) ruộng ấy từ trước đến nay là do những người thừa sai canh tác, nhưng không phải là họ (*những người nông dân*). Trong một thông tri gửi lên vị Công sứ (*vị quản lý người Pháp thuộc cấp tỉnh*) thì trái lại vị thừa sai Aubert cho rằng đất đai ấy từ lâu đời đã là sở hữu của Hội Thừa Sai, điều đó có nghĩa là làng đã trực tiếp cấp cho Hội Thừa Sai (*vô điều kiện*). Bất chấp sự kháng cáo đó, vị *tong doc* (*tổng đốc*) đưa ra quyết định phần thắng là về phía Phật giáo. Vị [cố đạo] Aubert bèn thúc hối vị Công sứ phải can thiệp nhằm bảo vệ quyền lợi của Hội Thừa Sai, hầu mang lại sự an bình xã hội đang trong tình trạng bất ổn, và vị thừa sai này đã từng viết như sau: "Cho đến nay, đối với các trường hợp như vậy thì các vị tiền nhiệm trước Ngài luôn phán xử các sự tranh chấp đại loại như thế nghiêng về quyền lợi của những người Công giáo, có nghĩa là duy trì tình trạng *statu quo* (*tức là giữ nguyên tình trạng hiện tại, có nghĩa là những gì đã là của Hội Thừa Sai thì không được phép mang ra để phân chia trở lại*). Lý do pháp lý (*jurisprudence / sự phán xét trong khung cảnh giới hạn*) - hoặc gần như là pháp lý - đó, ngoài chủ đích tốt đẹp mang lại sự an bình, còn là phương tiện tránh khỏi mọi chuyện tranh chấp" [35] (*xem quy chiếu số [35], RS d' Ha Dong, 2822, correspondances diverses au sujet de...*).

Các vị thừa sai kháng cáo lên tận cấp bậc hành chính cao nhất (*vị Thống sứ Bắc-kỳ*). Năm 1909 Tổng Giám mục Gendreau, đại diện Tông tòa tại vùng

miền Tây Bắc-kỳ, yêu cầu vị Thống sứ tối cao can thiệp để bảo vệ quyền lợi của những người Công giáo tại một ngôi làng khác. Tại ngôi làng này, vị *tong doc* (*tổng đốc, tức là vị quan đại diện triều đình Huế*) trước đó đã hủy bỏ một án lệnh nghiêng về quyền lợi của Hội Thừa Sai, và cấp hai mươi hai *maus* (*mẫu*) đất cho một nhóm dân làng, bất chấp những người nông dân này đang trong lúc bị "khích động bởi sự giận dữ và hơi men" đánh đập một vị cố đạo bản địa và cướp con trâu của vị này trong lúc đang làm việc trong cánh đồng thuộc quyền sở hữu của mình; sau đó nhóm dân làng còn trói một vị thừa sai người Pháp và mang bỏ bên cạnh một cái ao, bởi vì vị này đã tìm cách hòa giải. Dù cho câu chuyện do vị Tổng Giám mục Gendreau đưa ra về các việc trả thù đó được căn cứ vào các sự kiện dù là có thể kiểm chứng được đi nữa, thì những gì mà vị này biết được về các cách thực hành tôn giáo của dân làng và các tác động gây ra vì ác cảm đối với người Công giáo, thì rất có thể chỉ đơn thuần là những chuyện phỏng đoán mà thôi (*một sự nhận xét thật tinh tế và cách viết về sự nhận xét này cũng rất khéo*). Thế nhưng vị Tổng Giám mục thì lại rút tĩa từ sự việc đó các luận cứ nhằm biện minh cho mối hăm dọa của Phật giáo đối với sự ổn định xã hội [khi vị này cho rằng]: "Quả là một điều đáng tiếc nếu tòa phúc thẩm phê duyệt (*chấp thuận*) bản án [...] lấy lại gia sản tín ngưỡng (*les biens de culte / religious goods / của cải, gia tài tín ngưỡng*) của người Công giáo để trao lại cho người Phật giáo. Dựa vào tiền lệ đó, các ngôi làng khác sẽ tìm cách bắt chước theo những kẻ khuấy động ấy", điều đó sẽ không khỏi đưa đến "các sự rối loạn và gây hấn khác" [36] (*xem quy chiếu số [36]: TTLT, RST, 46801, enlèvement des biens de culte à Luong Khe et...*). Các thí dụ trên đây cho thấy các vị thừa sai, chính họ, là những người đã thuật lại với cơ quan chính quyền về các sự xung đột liên quan đến chủ quyền đất đai. Chẳng qua là vì họ nghĩ rằng các cuộc xung đột ấy bắt nguồn từ tôn giáo, và do đó họ quả quyết - và đương nhiên là sau khi đã thổi phồng thêm - tất cả là do ảnh hưởng của Phật giáo trong việc chống lại việc mất đất của dân làng, điều này không khỏi khiến làm nặng nề thêm sự lo âu của chính quyền [bảo hộ] về vai trò của các nhà sư trong các hoạt động chống lại người Pháp.

Báo chí bình dân (*đại chúng*) tại Bắc-kỳ cũng đã góp phần tạo dựng ra các mối liên hệ giữa sự sợ hãi của những người Công giáo đối với các sự xung đột tín ngưỡng và sự sợ hãi của những người cộng hoà (*tức là người Pháp dưới chế độ cộng hòa tại mẫu quốc đang quản lý xứ Bắc-kỳ*) đối với các nhà sư. Tờ báo lớn nhất tại nơi này là tờ *L'Avenir du Tonkin* (*Tương lai của xứ Bắc-kỳ*), một cơ quan truyền thông có khuynh hướng ủng hộ Công giáo, nhiều lần đổ tội cho

Phật giáo đã gây ra các sự rối loạn trong lãnh vực xã hội và chính trị. Trong một bài báo tháng giêng năm 1908, người ta đọc thấy các nhà sư "không những làm cho các tên *nhaqué (nhà quê)* càng trở nên dốt nát thêm qua các câu chuyện ngụ đứng của họ" ("*các câu chuyện ngụ đứng*" là một thành ngữ trong tiếng Pháp nói lên các câu chuyện tào lao, giả dối, không thực...), mà còn "phổ biến các tập sách nhỏ đề cao cách mạng, mang chủ đích chống Pháp [...] ngay dưới con mắt bảo vệ (*cố tình che chở, làm ngo*) của cơ quan hành chính" (*xin nhắc lại, xứ Bắc-kỳ là một xứ bảo hộ, do đó cơ quan hành chính địa phương quản lý sự sinh hoạt và các sự tranh chấp linh tinh trong dân chúng vẫn thuộc triều đình Huế*) [37] (*xem quy chiếu số [37]: "Notes d' un tonkin", L' Avenir du Tonkin, 17 Janvier 1908*). Cũng vậy, trong một bài báo vào dịp Tết năm 1911, nêu lên sự liên hệ giữa tình trạng gia tăng phạm pháp và các tập tục lễ lạc vào dịp đầu năm âm lịch: "Cứ mỗi năm khi gần đến ngày đầu năm An-nam, thì các bọn trộm cắp, từ thật cao đến thật thấp, kéo nhau về kinh đô để lừa đảo hoặc trộm cắp tiền bạc [của người dân] dành dụm để chi phí trong việc tiệc tùng vào các ngày lễ Tết" [38] (*xem quy chiếu số [38]: "Mendiants et vagabonds", L' Avenir du Tonkin, 12 janvier 1911...*). Đối với các biến cố xảy ra giữa những người Công giáo và Phật giáo thì tờ báo thường dùng các thuật ngữ với ý nghĩa mở rộng (*connotation / các thuật ngữ gợi lên các ý nghĩa bên cạnh*) mang tính cách không tốt đối với phía Phật giáo. Có một ký giả đi quá xa khi ví một nhóm người Phật giáo là những tên lưu manh tại khu Belleville (*trong nguyên bản là các chữ les "apaches de Belleville", là một thứ tiếng lóng xuất hiện vào khoảng năm 1900 tại Pháp, nhằm ám chỉ một toán côn đồ lờng gạt và cướp phá tại khu Belleville trong vùng phía Bắc thành phố Paris*) [39] (*xem quy chiếu số [39]: L' Avenir du Tonkin - Ha Tinh - L' Affaire de Tinh Di...*).

Chủ đích của hai phe

Vấn đề có nên hay không nên áp dụng các đạo luật thế tục ban hành ngày 1 tháng bảy 1901, ngày 7 tháng bảy 1904 và ngày 9 tháng chín 1905 cho các thuộc địa hay không, đã được giao phó cho ủy ban Dislère [40] (*xem quy chiếu số [40]: Paul Dislère (1840-1928), polytechnicien, ingénieur naval et...*), dưới sự bảo trợ của bộ Thuộc địa, và ủy ban này cũng đã hai lần hỏi ý kiến của cơ quan hành chính thuộc địa năm 1905 và năm 1906. Và mỗi lần như thế thì vị Toàn quyền Đông Dương (*tức là vị đứng đầu trong hệ thống hành chính tại Đông Dương*) cũng như các vị Thống sứ tối cao của xứ An-nam và xứ Bắc-kỳ

(xin nhắc lại: vị quản lý tối cao tại An-nam thì gọi là *Thống đốc*, tại Trung-kỳ thì gọi là *Khâm sứ*, tại Bắc-kỳ thì gọi là *Thống sứ*) đều yêu cầu các cơ quan hành chính tỉnh đưa lên các phúc trình [về vấn đề này]. Các kết quả bàn thảo nêu lên trong các phúc trình lại tiếp tục được đưa ra để thảo luận thêm giữa vị Toàn quyền Tối cao [tại Đông Dương] và vị Bộ trưởng bộ Thuộc địa [tại Pháp].

Khởi đầu thì các đạo luật chỉ được áp dụng đối với Hội Thừa Sai của phía Công giáo. Thế nhưng các cuộc tham khảo của các vị quản lý hành chính tối cao (*Thống đốc tại Nam-kỳ và Thông sứ tại Bắc-kỳ*) với các vị quản lý tỉnh (*các vị Công sứ*) dưới quyền của họ, cũng trực tiếp nêu lên vấn đề áp dụng này (*về các đạo luật thế tục*) đối với tất cả các tôn giáo bản địa, các hội ái hữu và cả các hội kín, nhằm đòi hỏi [các tôn giáo, các hội đoàn và các hội kín đó] phải cung cấp các chi tiết về các thành viên, các sự liên hệ của họ với chính quyền, tài sản của họ, kể cả các ảnh hưởng có thể gây ra bởi việc áp dụng các đạo luật thế tục đối với sự sinh hoạt của họ. [Thế nhưng] các vị công sứ cấp tỉnh thì lại không nhận thấy được rõ ràng sự khác biệt giữa tín ngưỡng Phật giáo và việc thờ phụng tổ tiên và các thần linh trong Khổng giáo, vì thế họ vợ đưa cả năm bằng cách gộp chung tất cả các hình thức thực thi đa dạng mang tính cách vừa xã hội vừa tôn giáo (socioreligieux) đó là "tín ngưỡng Phật giáo". Tất cả các tập tục cùng các sự sinh hoạt được cho là Phật giáo đó được nêu lên trong các bản phúc trình dưới nhiều hình thức khác nhau, thế nhưng tất cả đều ảnh hưởng đến đề nghị là có nên hay không nên áp dụng các đạo luật thế tục.

Vấn đề Phật giáo đã được đưa ra trong một cuộc thảo luận về các đạo luật chủ yếu dành cho Hội Thừa Sai về một kế hoạch do chính những người thừa sai (*các vị cố đạo truyền giáo*) vạch ra với chủ đích bảo vệ tài sản của Nhà thờ (*Giáo hội Công giáo*) trước guồng máy hành chính của người Pháp. Các điều khoản nêu lên trong các đạo luật thế tục liên quan đến các hội đoàn có thể gây ra nhiều hậu quả lớn lao đối với sự sinh hoạt tín ngưỡng tại Bắc-kỳ [41] (*xem quy chiếu số [41]: Patrick Tuck, op.cit., chap.6. La loi du 7 juillet 1904*). Tiết III trong đạo luật 1901 quy định các hội đoàn và tiết IV trong đạo luật 1905 liên quan đến việc tách rời [giữa tôn giáo và chính trị] bắt buộc các tông phái tôn giáo (ordres religieux) cũng phải được Chính phủ cho phép [thành lập và hoạt động], điều đó là nhằm mục đích giới hạn bớt quyền sở hữu của các tông phái (trong đó kể cả cả Hội Thừa Sai) về đất đai cần thiết cho việc hành đạo, thế nhưng đồng thời cũng bắt buộc các tông phái đã được cho phép (*tức là hợp pháp*) đó phải đóng thuế về quyền sở hữu đất đai của mình.

Đối với những người chống giao quyền (antycléricaux) thì các biện pháp đó là các phương tiện hữu hiệu nhất nhằm giới hạn bớt quyền lực của Hội Thừa Sai, sở dĩ những người Công giáo Việt Nam phải trung thành là vì họ lệ thuộc vào đất đai thuộc sở hữu của các vị thừa sai hầu bảo toàn sinh kế của họ. Theo quan điểm của họ (*những người chống lại giáo quyền*) thì đây chính là lý do tại sao chủ nghĩa (*chủ trương, sự nhiệt tình*) cải đạo (prosélytisme) của Công giáo đã làm làm đảo lộn đời sống gia đình và làng mạc. Những người trong hội Tam Điểm (*Franc-maçon / một hội kín của người Âu châu chủ trương các chủ đích toàn cầu từ xã hội đến tín ngưỡng và cả lãnh vực tư tưởng, tạo ra các ảnh hưởng kín đáo nhưng rất sâu rộng trong xã hội*) còn đi xa hơn như thế bằng cách xác nhận là các vị thừa sai còn trực tiếp gửi các lợi nhuận thu hoạch được từ đất đai của họ cho Giáo hoàng để sử dụng vào việc chống lại "Đệ Tam Cộng Hòa" (*tức là chống lại nước Pháp dưới thể chế Đệ Tam Cộng Hòa đã biểu quyết tách tôn giáo ra khỏi chính trị*) [42] (*xem quy chiếu số [42], op. cit, p. 265...*).

Nếu đặt sang một bên sự quan trọng hóa việc chống lại giáo quyền, thì các điều khoản trong các đạo luật thế tục liên quan đến chủ quyền đất đai là cả một mối nguy cơ đích thật đối với Hội Thừa Sai. Ngoại trừ các nhà thờ và nhà dòng ra, thì Nhà nước có thể chiếm đoạt trường học, các cơ sở từ thiện, các ruộng đất canh tác. Thế nhưng thật hết sức khó đánh giá chính xác các tài sản đất đai đó của Hội Thừa Sai, bởi vì một số lớn các tài sản ấy đã được các vị cố đạo hoặc các tín đồ bản địa đăng ký với tên tuổi của họ (*để biến thành tài sản tư nhân*) nhằm dấu diếm sở hữu thật sự của Hội, với mục đích tránh thuế phải trả đúng theo luật lệ của nước Pháp [43] (*xem quy chiếu số [43]: Loc. cit. Certains missionnaires français allèrent jusqu' à...*). Nhằm mục đích giúp cho các đạo luật thế tục tạo được hiệu quả thật sự đối với quyền lực của Hội Thừa Sai, thì không những phải áp dụng các đạo luật này đối với người Âu-châu (*sinh sống tại Đông Dương*) và những người nhập quốc tịch [Pháp] mà cả đối với những người bản địa.

Có nên áp dụng các đạo luật đối với những người Phật giáo hay không?

Theo hệ thống luật pháp hỗn hợp hiện hành tại Bắc-kỳ (*quản lý bởi các vị thống sứ người Pháp và cả các quan lại do Triều đình Huế đề cử*) trong lãnh

vực an ninh công cộng, thì không phải là "bất hợp pháp" khi đem áp dụng các đạo luật của chính quốc (*tức là nước Pháp*) cho người dân bản địa [44] (*xem quy chiếu số [44]: M. B. Hooker, A Concise Legal History of Southeast Asia,...*). Thế nhưng việc áp dụng các đạo luật đó cho những người Phật giáo thì lại gặp phải hai vấn đề. Một mặt (*vấn đề thứ nhất*) nếu muốn tạo được một căn bản hợp pháp cho việc tịch biên, thì cơ quan hành chính bắt buộc phải thừa nhận chủ quyền các đất đai đang trong tình trạng tranh chấp là của Hội Thừa Sai, thế nhưng việc đó đồng thời cũng trực tiếp dính líu đến các cuộc xung đột giữa những người Công giáo và Phật giáo. Mặt khác (*vấn đề thứ hai*), thì hoặc phải xem các hội đoàn Phật giáo (theo phần đông những người trong chính quyền và trên phương diện tổng quát thì các hội đoàn đó gồm chung các hội kín tại Bắc kỳ và cả chùa chiền) là bất hợp pháp (*nếu xem chùa chiền, đất đai và tài sản của chùa là bất hợp pháp thì mới có thể tịch biên được*), nếu không thì phải trao cho các hội đoàn [Phật giáo] đó một quy chế hợp pháp dưới hình thức này hay hình thức khác.

Quả không nên xem tất cả các sinh hoạt tín ngưỡng là bất hợp pháp (*để trước đoạt chủ quyền đất đai*) trong khi bộ máy hành chính và cảnh sát (*công an*) trong lãnh thổ bảo hộ chưa được thiết đặt vững chắc. Giải pháp thứ hai cũng không khá hơn (*trao cho các hội đoàn Phật giáo một quy chế hợp pháp*) thì ít nhất cũng phải nghĩ đến quyết định năm 1908 của vị Thống đốc Tối cao hủy bỏ chương trình thừa nhận Phật giáo dưới hình thức một thể chế: "Có một lúc tôi nghĩ rằng cần phải thể chế hóa bằng cách bỏ nhiệm qua một cuộc đầu phiếu để chọn trong mỗi tỉnh một nhà sư thủ lãnh và một nhà sư phó thủ lãnh, đứng ra chịu trách nhiệm về các sự kiện xảy ra và các hành động của những người tu hành Phật giáo dưới quyền mình. Thế nhưng ý kiến đó sớm bị tôi gạt bỏ, bởi vì sau khi nghĩ lại thì điều đó đối với tôi có thể tạo ra một môi nguy cơ đặt vào tay một giáo phái nào đó một tầm ảnh hưởng mang tính cách chính thức (*hợp pháp*), hoặc đại loại như vậy [45] (*xem quy chiếu số [45]: TTLT, RST, 13700, surveillance à exercer sur les bonzes,...*). Vì vậy, việc áp dụng các đạo luật thế tục sẽ tạo ra nguy cơ trao tặng cho các nhà sư một thể chế chính thức đúng theo luật định trên đất Pháp, đồng thời điều đó cũng sẽ khiến chính quyền [bảo hộ] phải đối đầu với tình trạng bất bình của những người Phật giáo đang đòi hỏi phải trao trả lại cho họ đất đai trong làng xã mà chính quyền bảo hộ đang tranh quyền chiếm hữu.

Nguy cơ đó bắt buộc nhóm người trong guồng máy chính quyền chủ trương áp dụng các đạo luật thế tục phải chứng minh là việc áp dụng đó, dù liên quan đến các hội đoàn hay chủ quyền đất đai, thì không có trường hợp nào gây ra các hậu quả cụ thể đối với người Phật giáo. Họ giải quyết việc đó bằng hai cách: một mặt sử dụng luận cứ khoa trương (rhetorical) nêu lên sự tương phản giữa đặc tính hiếu hòa (*pacific / hiền hòa*) và nhân hậu (*bienveillant / benign, kindly / nhân từ*) của Phật giáo và các sự sinh hoạt khuấy động của Hội Thừa Sai trong các tỉnh mà cơ quan an ninh còn lỏng lẻo; một mặt công nhận Chính phủ đã hội đủ khả năng kiểm soát các sự khuấy động gây ra bởi những người Phật giáo trong các vùng đô thị. Vị công sứ của một tỉnh rất ngoan đạo là Hà Nam, từng tuyên bố Phật giáo chỉ là "một mớ nghi thức và lễ lạc trong đó con tim và tâm thần chỉ giữ một vai trò thứ yếu"; cũng theo vị này thì những người Phật giáo chỉ là "những kẻ hoàn toàn dị đoan, không phải là những người ngoan đạo". Hơn nữa, trào lưu mang tính các tín ngưỡng đó chẳng có nguy cơ nào khơi động được các cảm tính chống lại người Pháp, mà chỉ cho thấy các điều kiện thuận lợi để áp dụng các đạo luật thế tục nhằm kiểm soát dân chúng theo Công giáo, và chính số dân chúng [rất khuấy động] này mới thật sự là mối lo ngại cho cơ quan chính quyền cấp tỉnh [46] (*xem quy chiếu số [46]: CAOM, RTS-NF, 2355, RS d' Ha Nam au RTS, 8 septembre 1906...*).

Trong các vùng đô thị như Hà Nội và Hải Phòng, thì các vị thị trưởng không hề nghĩ rằng Phật giáo yếu đuối và xác nhận rằng Phật giáo đã được kiểm soát cẩn thận. Trong các vùng thành phố, không có các công điền (*công thổ / terrains communaux*) thuộc lãnh vực pháp quyền (jurisdiction / jurisdiction) tương tự như các vùng thôn quê, khiến việc phân phối đất đai không thể thực hiện được bằng cách căn cứ vào con số người theo tôn giáo, và điều đó đã khiến thu hẹp quyền lực của các nhà sư trong lúc mà họ đang bị cạnh chùng thật nghiêm ngặt. Bị quản thúc trong chốn chùa chiền, Phật giáo "không còn truyền đạo và phổ biến được nữa. Tín ngưỡng Phật giáo gần như không còn khả năng tổ chức được các lễ lạc công cộng mà chỉ xoay quanh các việc tưởng niệm tổ tiên [47] (*xem quy chiếu số [47]: Ibid. maire d' Hanoi au RTS, 22 août 1906*). Chính vì vậy mà vị thị trưởng Hà Nội đứng về phe chủ trương áp dụng các đạo luật thế tục nhằm mục đích ngăn chặn bớt quyền lực của các vị đại diện Hội Thừa Sai (*tức là các vị cố đạo của Hội Thừa Sai*) chiếm hữu chủ quyền các vùng đất rộng lớn nơi đô thị. Thị trưởng Hải Phòng hoàn toàn đồng thuận với thị trưởng Hà Nội về điểm này: "Đã đến lúc phải tìm các biện pháp [cần thiết], nhằm tránh tình trạng làm gia tăng thêm sự giàu có và cả tầm ảnh hưởng, không

phải là không đáng sợ, tạo ra bởi hậu quả phát sinh từ sự suy giảm quyền lực dân sự (*tức là chính quyền*) trước sự gia tăng giàu có của một tổ chức mang bản chất La-mã hơn là quyền lợi của nước Pháp (*tức là việc ngăn chặn sự sinh hoạt của Phật giáo chỉ là cách làm gia tăng sự giàu có và quyền lực của đạo Công giáo La-mã hơn là quyền lợi của chính nước Pháp và dân tộc Pháp*) [48] (*xem quy chiếu [48]: Ibid., maire d' Haiphong au RTS, 15 août 1906...*).

Tuy vậy, phần đông các vị công sứ thuộc cấp tỉnh vẫn cứ xem Phật giáo là một chướng ngại đối với việc áp dụng các đạo luật thế tục trong khu vực pháp quyền của mình. Ngoại trừ các thành phố lớn và một vài tỉnh ly với sự hiện diện đông đảo của những người Công giáo [49] (*xem quy chiếu số [49]: Néanmoins, les résidents des province de Ninh Bình et Nam Dinh...*) thì tại các vùng được xem là đa số Phật giáo, thì các vị công sứ trong các phúc trình của mình thường nhấn mạnh đến tình trạng yếu ớt của Hội Thừa Sai. Chẳng hạn như vị công sứ tỉnh Tuyên Quang từng viết như sau: "Tín ngưỡng Phật giáo là Quốc giáo, [...]. Các tín ngưỡng khác gần như chẳng có gì để mà ngắm nghé, ngăn chặn hay hắt chân tín ngưỡng đó cả". Tại Tuyên Quang, tài sản của Hội Thừa Sai chỉ vồn vện gồm có một nhà thờ, một tu viện, và số người cải đạo theo Công giáo thì rất hiếm hoi [50] (*xem quy chiếu số [50]: CAOM, RST-NF, 2355, RS de Tuyen Quang au RST, 11 septembre 1906*). Tại các tỉnh ly đó, các vị công sứ mô tả tập thể những người Công giáo bản địa thật chềnh mảng (*dépenaillé / ragged / luộm thuộm, lơ là*), nhận xét này khá tương tự với cách mô tả của vị công sứ tỉnh Hà Nam đối với những người Phật giáo - họ là các tín đồ hời hợt của một tôn giáo mà việc thay đổi quy chế pháp lý sẽ chẳng tạo ra một tác động đáng kể nào (*các tín đồ Công giáo cũng như Phật giáo chỉ là những người dân chất phác, chỉ biết nghe theo vị "cổ đạo" hay vị "thầy" của mình, không cần hiểu và cũng chẳng cần biết đến quy chế pháp lý của tôn giáo của mình là gì, những gì mà họ quan tâm là bát cơm hằng ngày, "thiên đường" và "cõi cực lạc" thì cũng chỉ là những điều hứa hẹn như nhau, dù theo tôn giáo nào thì đối với họ cũng chỉ là cách mong cầu và chờ đợi những điều hứa hẹn đó*). Vị Công sứ tỉnh Sơn Tây từng viết như sau: "Những người mới cải đạo theo Công giáo thường có đức tin lỏng lẻo, trong nhiều trường hợp chỉ cần một quyền lợi nhỏ nhoi cũng đủ khiến họ trở lại với tín ngưỡng của tổ tiên họ" (*phải chăng bát cơm quan trọng hơn cõi cực lạc và cả cõi thiên đường?*) [51] (*xem quy chiếu số [51]: Ibid., RS de Son Tay au RST, 15 août 1906...*). Đối với hầu hết các vị công sứ cấp tỉnh thì sự hiện diện ít ỏi của người Công giáo sẽ tức khắc đưa đến các hậu quả càng đáng lo ngại đối với việc áp dụng các đạo luật thế tục cho người Phật giáo.

Pháp chế đối với các hội đoàn là một trong số các mối quan tâm chủ yếu nhất của các vị công sứ tại các tỉnh lỵ mà đa số là Phật giáo. Áp đặt một quy tắc [chung] cho vô số các hiệp hội nơi thôn làng (các *hoi* và các *phuong*) (*các hội và các phường*), trong đó kể cả các hội tương trợ và cho vay (*chơi hụi?*), các tổ hợp thương mại (*hùn hạp*), các hiệp hội hôn nhân và gia đình (*các người môi giới, gả bán ?*), hầu hết dường như là cả một sự thách đố điên đầu trên phương diện hành chính. Theo vị công sứ tỉnh Ninh Bình thì các hiệp hội nơi thôn làng [từ trước đến nay] chưa bao giờ phải khai báo cả, các cuộc vận động nhằm bắt buộc họ phải chính thức hóa (*hợp pháp hóa*) các hiệp hội đó đối với [guồng máy] Chính quyền "đương nhiên sẽ là cả một sự phiền nhiễu đối với họ, và họ sẽ luôn tìm cách tránh né [52] (*xem quy chiếu số [52] TTLT, RST, 79268, RS de Ninh Bình au RST, 12 août 1905*). Các vị công sứ có xu hướng cho rằng việc áp dụng các đạo luật thế tục cho các nhóm người đó (*các người dân chất phác nơi thôn làng qua các hình thức sinh hoạt tập thể*) mà họ cho rằng là những người Phật giáo, thì sẽ là cả một mối hiểm nguy. Chẳng hạn như vị thống sứ tỉnh Yên Bái xác nhận là các hiệp hội nơi làng xã của ông "hầu hết là Phật giáo" và ông cũng cho biết thêm là bất cứ một cố gắng nào trong chủ đích tìm cách kiểm soát các hiệp hội ấy thì "không những phải đưa đến biện pháp giải tán [...] mà còn khiến tạo ra cho những người sáng lập [các hiệp hội đó] cả nam lẫn nữ, các cảm tính bất mãn làm tê liệt các lễ lạc đơn thuần Phật-giáo của họ [53] (*xem quy chiếu số [53]: Ibid. RS de Yen Bay au RST, 27 août 1905*).

Việc áp dụng các đạo luật thế tục đối với các hội đoàn tôn giáo lại càng gặp nhiều khó khăn hơn nữa. Vị công sứ tỉnh Bắc Kạn nghĩ rằng "đối với đạo luật 1901 thì nhiều lắm cũng chỉ có thể áp dụng cho một số hình thức hội đoàn [...] công khai hay bí mật, hoạt động tại một vài nơi nào đó tại Đông Dương", sau đó ông còn cho biết thêm: "Trên phương diện chính trị, nhất là trong các vùng thôn quê, tốt hơn không nên phát động và khuyến khích người dân bản địa thích lối sinh hoạt theo hình thức hội đoàn [54] (*xem quy chiếu số [54]: Ibid., RS de Bac Kan au RTS, 5 juillet 1905...*). Điều đó sẽ tạo ra nhiều khó khăn, nhất là trong các vùng thôn quê, là những nơi mà sự sinh hoạt của các nhà sư thật hết sức khó khăn. Sau khi dẫn chứng về một cuộc họp quan trọng của các nhà sư tại Phúc Yên thì vị công sứ nơi này từng viết như sau: "Việc trừng phạt tội phạm đó (*hội họp bất hợp pháp*) trong thời điểm này rất khó thực hiện, bởi vì các cuộc họp thường diễn ra trong các ngôi chùa cách xa tất cả các trung tâm kiểm soát, hơn nữa ngày tháng và địa điểm hội họp thì chỉ có các tín đồ biết

được mà thôi. Chỉ có các vị chức trách bản địa (*quan lại của triều đình Huế*) mới can thiệp được, nhưng cũng không phải là chuyện dễ [55] (*xem quy chiếu số [55]: Ibid., RS de Phuc Yen au RST, 10 août 1905*).

Các vị thống sứ cấp tỉnh vẫn còn do dự chưa biết là có nên ban cho những người Phật giáo một sự sinh hoạt hội đoàn tự do hơn hay không, dù cho quan điểm của họ như thế nào về bản chất và tầm quan trọng giữa những người Phật giáo trong các tỉnh khác nhau (*các vị công sứ vẫn còn lo ngại những người Phật giáo liên lạc và âm mưu với nhau, do đó họ lưỡng lự chưa dám cho phép các hội đoàn Phật giáo sinh hoạt tự do hơn khi chưa nắm vững được sự liên lạc giữa họ và các nhà sư trong các nơi khác*). Theo vị công sứ Hải Dương thì "mỗi ngôi chùa lớn đều có một sự sinh hoạt riêng và một nếp sống riêng, nhưng không hề có các tổ chức hội đoàn - với ý nghĩa thu hẹp - kết hợp với các nhà sư của các ngôi chùa và các tu viện khác; đối với vị công sứ Phúc Yên thì trái lại: "các nhà sư và các ni sư tại Bắc-kỳ trên thực tế kết hợp với nhau thành một hội đoàn rộng lớn". Theo quan điểm của các vị công sứ cho rằng Phật giáo là một tập thể chống đối được tổ chức hẳn hoi, thì nếu trao cho các hội đoàn trong tập thể đó các quyền hạn hợp pháp thì đây là một ý kiến sai lầm. Vị công sứ Phúc Yên được vị Thống sứ tối cao (*tại Hà Nội*) hỏi ý kiến về vấn đề áp dụng các đạo luật thế tục, và trong bản phúc trình trả lời thật dài vị này cho biết là việc áp dụng các đạo luật thế tục là cách gần như hoàn toàn thần thánh hóa "các tên côn đồ, các tên trộm cắp và kẻ cướp" đầy đầy trong các ngôi chùa tại các tỉnh lỵ. Tuy nhiên cũng có một sự phán đoán khác dung hòa hơn, thế nhưng không phải vì thế mà cho rằng các đường dây do các nhà sư kết nối giữa họ với nhau là kém nguy hiểm hơn. Nếu cho rằng quan điểm của vị công sứ Hải Dương là có lý, thì "dù cho họ kết đoàn dù là tại nơi nào, trực thuộc vào một quy chế (*statut /điều lệ*) nào (*nêu lên trong các đạo luật thế tục*), thì không phải vì thế mà các nhà sư, trên phương diện chính trị, không hề là các đặc viên (*agent / nhân viên mật vụ*) nguy hiểm nhất" [56] (*xem quy chiếu số [56]: TTLT, RST, 79268, RS d' Hai Duong au RST, 1er août 1905; RS de...*).

Các hậu quả tạo ra bởi các đạo luật thế tục liên quan đến [sự tranh chấp] chủ quyền đất đai là chứng ngại quan trọng thứ hai trong việc áp dụng các đạo luật tại Bắc-kỳ. Trong khi hầu hết các vị thống sứ (*thuộc cấp tỉnh*) đều cho rằng việc kiểm kê tài sản ruộng đất sẽ không tránh khỏi gây ra các sự xáo trộn trong thôn làng, thì [nhân đó] Hội Thừa Sai, thêm một lần nữa, cảnh giác cơ quan chính quyền về các mối hiểm nguy nằm bên trong việc kiểm kê đó đối với sự ổn

định tín ngưỡng. Vị Tổng Giám mục Gendreau, sau khi được vị Thống sứ tối cao tham vấn, đã trả lời rằng các vị thừa sai (*các vị cố đạo truyền giáo của Hội Thừa Sai*) "không có gì để mà giấu giếm gì cả", [thật ra] trong khi đó thì ý định (*triển vọng, sự dự định*) kiểm kê chủ quyền ruộng đất đã "làm bùng lên một sự xúc động thật mãnh liệt trong dân chúng" tại các tỉnh lỵ "nơi mà sự ổn định tín ngưỡng đang trong tình trạng hết sức khó tái lập" [57] (*xem quy chiếu số [57]: CAOM, RST-NF, 2355, Mgr Gendreau au RTS, 18 août 1906*). Trong một lá thư khác gửi cho vị Toàn quyền Đông Dương, Tổng Giám mục Gendreau nêu lên sự liên kết trực tiếp giữa sự nổi loạn liên quan đến chủ quyền đất đai và các sự lo ngại của cơ quan chính quyền về các hoạt động (activisme) chính trị của các nhà sư: "Khi nào phe thù nghịch vẫn còn tung ra những lời đả kích nhằm kích động người dân bản địa chống lại Chính quyền Bảo hộ, thì sự thận trọng phải chăng là cách phải tránh những gì có thể tạo ra sự lo sợ cho họ và đánh mất cảm tình của họ đối với mình?" [58] (*xem quy chiếu số [58] CAOM; fonds du gouverneur général de l' Indochine (GGI), 15605...*). Trong khoảng thời gian thực thi chiến dịch này (*sự hòa hoãn*) thì báo chí Công giáo tìm cách nêu lên sự liên hệ giữa [một mặt là] tình trạng căng thẳng trong việc đòi hỏi chủ quyền đất đai và [một mặt là] tín ngưỡng Phật giáo với tư cách là một sức mạnh chính trị chống lại người Pháp. Một bài báo trên tờ l' Avenir du Tonkin (*Tương lai của xứ Bắc-kỳ*) tháng chín năm 1906 nhấn mạnh đến các mối nguy hiểm có thể đưa đến các sự rối loạn tôn giáo trong trường hợp mang ra áp dụng đạo luật Phân tách:

"Nếu luật pháp đánh thẳng vào tín ngưỡng Phật giáo thì chính ở điểm này chúng ta sẽ phạm vào sự lố lằng, tức là không thể nào mang đạo luật [thế tục] ra để mà áp dụng được (*nếu không công nhận các hội đoàn Phật giáo là hợp pháp thì làm thế nào có thể áp dụng các đạo luật thế tục cho các hội đoàn ấy*). Phải chăng điều đó có nghĩa là chúng ta phải dẹp bỏ chùa chiền; [giải tán] tất cả các nhà sư nơi thôn làng; trên khắp lãnh thổ của xứ Bắc-kỳ? Trước những tên *nhaqués (nhà quê)* hào hùng đó, chẳng có một chút ý thức nào về sự tinh tế của chúng ta, thì chúng ta có nên ép buộc họ phải thành lập các hội đoàn văn hóa để quản lý các việc thờ cúng của họ hay không? Nếu cứ làm như thế thì sẽ không sao tránh khỏi tạo ra các sự sai lầm trầm trọng [59] (*xem quy chiếu số [59]: "La loi de séparation au Tonkin"; L' Avenir du Tonkin..."*) (*hai nền văn hóa, tư tưởng và xã hội đối chọi nhau và tương phản nhau - một bên là luật pháp, một bên là truyền thống - thế nhưng lại gặp nhau trong khung cảnh của chủ nghĩa thực dân. Điều đó khiến đưa đến các quan điểm lệch lạc và các sự nghi kỵ khá khô hàn, một mớ bòng bong: ông nói gà bà nói vịt, ông nói ngược bà nói xuôi*).

Sự thỏa hiệp trong khung cảnh thuộc địa

Phải chăng cái mớ hỗn tạp về các quan điểm đó (*các sự nhận định sai lầm và cách vơ đũa cả nắm đó*), phát sinh từ các vị quản lý thuộc địa và cả những vị thừa sai Công giáo, đã đề nặng lên cuộc thảo luận liên quan đến việc áp dụng các đạo luật thế tục tại xứ Bắc-kỳ? Kể cả trường hợp mà cấp bậc tối cao trong chính quyền thuộc địa phải giải quyết việc này vào cuối thập niên (*trước khi xảy ra Thế chiến thứ Nhất, đưa nước Pháp vào một giai đoạn lịch sử khác*), thế nhưng việc thẩm định [hiện tại] về các hậu quả sẽ có thể xảy ra bởi việc áp dụng đạo luật phân tách đối với người Phật giáo vẫn còn là một vấn đề nan giải. Trong một bức điện tín năm 1909, vị Toàn quyền Antony Klobukowski từng thẳng thắn nêu lên, không một chút do dự, là: "Hiện nay một vấn đề trầm trọng đang được đặt ra - [đó là việc] áp dụng cùng một thứ thuế đối với các hội đoàn Phật giáo và các nhà sư vì lý do liên quan đến các hậu quả trong lãnh vực chính trị [60] (*xem quy chiếu số [60]: CAOM, fonds ministériel Indochine, ancien fonds 29 A 90 (15),...*). Về phần vị Bộ trưởng Thuộc địa (*tại Pháp*) thì vị này viết như sau: "Quả là cả một mối nguy hiểm đối với sự đô hộ của chúng ta, nếu ban cho người bản xứ một sắc lệnh không một chút dè dặt nào, nhằm biến các hội kín trở thành các hội đoàn hợp pháp" [61] (*xem quy chiếu số [61]: CAOM, GGI, 15795, ministre des Colonies au député de la...*) (*hội hè, đình đám cũng như các sự sinh hoạt Phật giáo không phải là các hội kín, mà là các hình thức sinh hoạt mang tính cách truyền thống từ lâu đời, ăn sâu và gắn liền với xã hội*). Vị Thống sứ tối cao tại Bắc-kỳ cũng tán đồng về mối lo ngại này khi nêu lên:

"Người Phật giáo sẽ cảm thấy thích thú khi thấy quyền hạn của người Công giáo bị thu hẹp bởi việc áp dụng đạo luật [...]. Họ xem điều ấy là cả một cơ hội hiếm có - tất nhiên là trong trường hợp mà tài sản của giáo đoàn bị thanh toán - tạo ra cho họ nhiều cơ hội để nộp đơn kiện cáo và đưa ra vô số kháng nghị và yêu sách dưới mọi hình thức [...] nhằm giành thêm các thửa rộng mới", và điều đó đã khiến "các cuộc kinh chống hiện nay giữa các làng Công giáo và các làng Phật giáo đôi khi biến thành những cuộc xung đột đẫm máu, [có thể tạo ra] các nguyên nhân thúc đẩy mới (*trong nguyên bản là "nguồn nuôi dưỡng mới"*), đưa đến các hậu quả [mới] phát sinh từ việc áp dụng đạo luật [thế tục]" [62] (*xem quy chiếu số [62]: Ibid., "Application éventuelle des lois du 1er juillet 1901..."*).

Trong tất cả các trường hợp trên đây, và cả các trường hợp khác, các khó khăn liên quan đến vấn đề Phật giáo là lý do thật mạnh chống lại việc áp dụng các đạo luật thế tục tại Bắc-kỳ (*không nên đặt các sự sinh hoạt tín ngưỡng bản địa trong khung cảnh hợp pháp*). Hội Thừa Sai tiếp tục cố gắng thuyết phục chính quyền tối cao về các hậu quả mang tiềm năng nguy hiểm của các đạo luật thế tục trong trường hợp áp dụng cho tôn giáo bản địa. Năm 1912, vị Tổng Giám mục Mossard, Đại diện Tông tòa miền Tây Đông Dương, khởi động cuộc tấn công cuối cùng chống lại bất cứ một sự manh nha nào mang chủ đích thế tục hóa Đông Dương (*tức là đặt sự sinh hoạt của các tín ngưỡng bản địa trong khung cảnh pháp lý*). Nhằm mục đích cho thấy cuộc chiến đấu đó là để giữ vững sự đô hộ của người Pháp tại [các xứ] Đông Dương, vị Tổng Giám mục Mossard luôn giữ giọng điệu cho rằng [cuộc chiến đó] nhất thiết là các sự xung đột tôn giáo. Một mặt, những người bản địa theo đạo Công giáo là bằng chứng [hiển nhiên] và cũng là điều kiện cần thiết mang lại sự thành công trong chủ đích thuộc địa hóa của người Pháp: "Từ bên trong chính họ (*những người bản địa theo Công giáo*), linh hồn An-nam của họ cũng gồm có cả một chút linh hồn của người Pháp. Và duy nhất cũng vì họ mà linh hồn của người Pháp cùng giao hưởng với linh hồn của người An-nam". Mặt khác, các phong trào chống Pháp liên kết với tôn giáo đã tạo ra chất xi măng kết chặt xã hội của người An-nam: "Có [...] hai lò hun đúc chống lại người Pháp tại Đông Dương [đó là]: tín ngưỡng và nền văn hóa quốc gia thuộc lãnh vực trí thức - cả hai cùng gắn chặt với nhau". Giữa hai thứ ấy (*hai lò hun đúc ấy*) không phải chỉ đơn giản là Chính quyền (*tức là Nhà nước Pháp*) mà còn có cả Hội Thừa Sai, là tên lính trung thành của nước Pháp trong cuộc thập tự chinh xâm chiếm thuộc địa. Áp dụng các đạo luật thế tục "chẳng khác gì như căng sợi dây cung đến mức tối đa của nó, và các mũi tên thì tầm thuốc độc, để bắn thẳng vào bất cứ những gì là [quyền lợi của] nước Pháp", và điều đó cũng có nghĩa là "sự bại trận trên phương tinh thần của chính nước Pháp trước sự chiến thắng của các kẻ thù là các hội đoàn tôn giáo và đám nho sĩ của Liên bang Đông Dương (*tức là triều đình Huế*)". Vượt lên trên các sự khác biệt đó giữa họ với nhau (*sự bất đồng chính kiến về việc có nên hay không nên áp dụng các đạo luật thế tục cho người An-nam*), thì những người cộng hòa (*tức là những người Pháp quản lý thuộc địa*) và cả những người Công giáo (Hội Thừa Sai) cùng đồng tình với nhau trong niềm tin cho rằng các tín ngưỡng tại Đông Dương đang và sẽ còn tiếp tục là kẻ thù [63] (*xem quy chiếu số [63] Archives de la SMEP, 752, Cochinchine occidentale, 1901-1912:...*).

Sau cùng [và đầu sao đi nữa] thì chủ đích của các đạo luật thế tục là cả một sự thách đố tiêu biểu nhất đối với khả năng xử lý các khó khăn trong lãnh vực tín ngưỡng trước lý tưởng xâm chiếm thuộc địa của nước công hòa (*nước Pháp*) trong môi trường thuộc địa. Chính quyền Pháp tại Đông Dương từng hai lần chứng tỏ [qua các sự việc] trước khi tuyên bố phán lệnh theo đó các đạo luật thế tục và chương trình thuộc địa hóa là hai thứ không thể đi đôi với nhau. Vào tháng bảy năm 1907, sau khi chính thức ghi nhận sự chống đối (*không chấp nhận việc áp dụng các đạo luật thế tục tại Đông Dương*) của các vị Quản lý tối cao tại An-nam (*các vị Thống đốc*) và tại Bắc-kỳ (*vị Thống sứ*) và cả Quai d' Orsay (*tức là vị Bộ trưởng Bộ thuộc địa tại Pháp. Quai d' Orsay là trụ sở của Bộ Thuộc địa, ngày nay là Bộ Ngoại giao, là một dinh thự to lớn và cổ kính gốc là một trong các nhà ga xe lửa của thành phố Paris, nằm bên bờ sông Seine*), thì ủy ban Dislère (*Paul Dislère, 1840-1928, tốt nghiệp Trường bách khoa / École Polytechnique, năm 1882 được bổ nhiệm Giám đốc các thuộc địa tại bộ Hàng hải và Thuộc địa, sau đó liên tiếp được thăng chức và nắm quyền chủ tịch của rất nhiều ủy ban cao cấp trong lãnh vực luật pháp liên quan đến các thuộc địa của nước Pháp*) đề nghị chỉ nên duy nhất áp dụng tiết mục III (*thuộc đạo luật 1905, điều khoản 12 đến 17-1, liên quan đến các kiến trúc dùng làm nơi thờ phượng*) tại Nam-kỳ (Cochinchine) và Cambodge (Campuchea) (*có nghĩa là chỉ áp dụng đạo luật thế tục đối với chùa chiền tại Nam-kỳ và Campuchea, nhưng không nên áp dụng tại Bắc-kỳ*). Năm 1909, ba vị cố đạo người bản địa bị khép vào tội tham gia vào các hoạt động chống Pháp đã khiến hâm nóng những người cấp tiến, họ đòi hỏi phải triệt để áp dụng [toàn bộ] các đạo luật [thế tục]. Một năm sau đó thì vị Toàn quyền tối cao Antony Klobukowski kết thúc cuộc tranh biện bằng cách yêu cầu phải hoãn lại vô thời hạn (*sine die*) việc áp dụng các đạo luật đó, dù là tại bất cứ nơi nào trên toàn lãnh thổ Đông Dương. Người kế vị là Albert Sarraut, một người cấp tiến, [do dự] không muốn thực hiện việc này (*tức là quyết định hoãn việc áp dụng các đạo luật thế tục do vị Toàn quyền Antony Klobuowski đề nghị*) đến cùng, thế rồi cuộc Thế chiến thứ Nhất bùng nổ khiến tình trạng trên đây dừng lại ở đó (*status quo*). Đến năm 1914 (*khi cuộc Thế chiến lần thứ Nhất bắt đầu bùng nổ tại Âu châu*), đề nghị áp dụng tiết mục III trong đạo luật 1901 dành cho các xứ Nam-kỳ và Cambodge (Campuchea) do ủy ban Dislère đề nghị, cũng vẫn chưa được mang ra áp dụng.

Vì vậy, sự thỏa hiệp (*compromise / sự đồng tình, sự thỏa thuận*) qua vai trò của các vị thừa sai đối với chủ nghĩa thực dân Pháp, không những tùy thuộc vào sự cứng rắn (*không lay chuyển*) của nền cộng hòa (*tức là chính phủ Pháp*)

và cả khả năng thay đổi quan điểm của phía Công giáo trong mục đích đó, tức là sự bành trướng của Đệ Tam Cộng Hòa (*nước Pháp*) tại hải ngoại. Sự tranh luận về các đạo luật thế tục tại xứ Bắc-kỳ vượt xa hơn cách giải quyết đơn giản dựa vào sự thăm dò ý kiến liên quan đến sự liên hệ giữa Công giáo và việc xâm chiếm thuộc địa. Sự tranh luận đó đòi hỏi cơ quan chính quyền phi thai (*mới được thành lập tại các vùng thuộc địa*) phải nhìn thẳng vào các khó khăn tạo ra bởi các sự áp đặt của mình nhằm mục đích giới hạn các sự sinh hoạt tín ngưỡng của những người dân bản địa bên trong một xã hội mà cơ quan chính quyền [phi thai] đó không hề nắm vững được hết sự phức tạp. [Tuy nhiên] sự tranh luận đó cũng cho thấy rõ ràng là những người Công giáo và những người Cộng hòa (*những người đánh chiếm thuộc địa*), cả hai cùng chia sẻ với nhau những mối lo ngại chung về chủ đề tôn giáo, và cả hai cùng tìm cách chặn đứng các hoạt động nhằm chủ đích giới hạn quyền lực của Hội Thừa Sai. Do vậy, tại xứ Bắc-kỳ chính phủ Đệ Tam Cộng Hòa (*tức là nhà nước Pháp*) đã tạo được một sự thỏa hiệp với Nhà thờ Công giáo qua sự lo lắng chủ yếu của nền Cộng hòa (*dưới thể chế dân chủ*) đối với vấn đề tôn giáo.

Những lời kết luận trên đây không hề có ý nêu lên một sự nghịch lý nào cả, mà chỉ là để thấy rằng việc nghiên cứu về nước Pháp thuộc địa cần phải tỉ mỉ hơn, hầu có thể hiểu được tại sao đế quốc [thuộc địa] đó lại có thể vươn lên từ một mớ hỗn tạp phát sinh từ sự tương tác giữa các hành động (*các quyết định, các cách xử lý*) địa phương (*trong trường hợp này là các quyết định của những người Pháp quản lý xứ Bắc-kỳ*) cùng kết hợp với các cấu trúc mang tính cách lý tưởng và kỷ luật của chủ nghĩa thực dân tại các nước Âu châu (*câu này khá khác triết: chủ nghĩa thuộc địa sở dĩ thành công là nhờ vào các biện pháp và các thể lực địa phương, trong trường hợp này là sự đồng tình và sự thỏa hiệp giữa những người quản lý thuộc địa và Hội Thừa Sai tại Bắc-kỳ, thế nhưng đồng thời thì sự thỏa hiệp và đồng tình đó cũng gián tiếp liên quan đến lý tưởng và kỷ luật của một nước cộng hòa tôn trọng luật pháp trong thế giới Tây phương*). Sự tập trung vào một câu chuyện [nhỏ] trong lãnh vực xã hội liên quan đến một Quốc gia thuộc địa (*tức là nước Pháp*), đến lượt nó (*tức là tự nó và bởi chính nó*), cũng có thể đánh thức một mối quan tâm to lớn hơn nhiều, liên quan đến một khía cạnh lịch sử của Việt Nam còn chìm sâu trong bóng tối: dù ở một mức độ nào và bằng phương thức nào thì tôn giáo phải chăng cũng từng là mối dây liên kết giữa sự kháng cự của tầng lớp ưu tú vào thế kỷ XIX (*quan lại thuộc triều đình nhà Nguyễn*) và các phong trào quần chúng (*các cuộc kháng chiến chống Pháp*) trong thế kỷ XX?) Dù chỉ giữ một vai trò thứ yếu, thế nhưng các mối lo

lãng đố của người Pháp đối với Phật giáo tại xứ Bắc-kỳ cũng là thành phần của lịch sử qua vai trò của tôn giáo với tư cách là một sức mạnh và một bầu không gian chống đối bên trong Đế quốc thuộc địa của người Pháp.

Các quy chiếu và ghi chú

Dưới đây là các quy chiếu dẫn chứng các sự kiện nêu lên trong bài khảo luận. Các quy chiếu này đôi khi cũng được kèm thêm vài lời giải thích của tác giả Charles Keith, do vậy người chuyển ngữ cũng xin lược dịch các quy chiếu này sang tiếng Việt cùng các lời giải thích thêm về các quy chiếu đó, nhằm giúp độc giả có một ý niệm về sự chính xác và cẩn thận của tác giả Charles Keith trong khi viết. Độc giả có thể truy tầm, kiểm chứng và tìm hiểu thêm về các tư liệu này theo các địa chỉ dưới đây:

1- Trung tâm Lưu trữ Quốc gia số 1 (viết tắt TTLT), 5 Phố Vũ Phạm Hàm, Cầu giấy, Hà Nội, 10000, Việt Nam.

2- Bibliothèque du Centre des Archives d' Outre Mer / Thư viện Trung tâm lưu trữ hồ sơ hải ngoại (viết tắt CAOM), số 29 Chemin du Moulin de Testas, 13182 Aix-en-Provence (*miền nam nước Pháp*), Cedex 5, France.

Địa chỉ liên lạc trên mạng: anom.aix@culture.gouv.fr

3- Missions Étrangères de Paris / Hội Thừa Sai Paris (viết tắt MEP), 128 rue du Bac, 75007 Paris, France.

4- Các hồ sơ thuộc thị xã của các tỉnh lỵ Bắc-kỳ thời bấy giờ có thể tham khảo tại các cơ sở lưu trữ của các tỉnh này ngày nay.

5- Các sách đủ loại, kể cả các tờ báo xuất bản tại Bắc-kỳ trong giai đoạn lịch sử trên đây, có thể tham khảo tại Bibliothèque National de Paris / Thư Viện Quốc gia Paris (viết tắt BnF), còn gọi là Bibliothèque François-Mitterrand, Quai François Mauriac, 75706 Paris.

Địa chỉ liên lạc trên mạng: <https://www.bnf.fr/fr/francois-mitterrand>

Ngoài ra độc giả cũng có thể tham khảo một số các sách và các tư liệu trích dẫn trên đây tại thư viện của các tiểu bang, hoặc của các trường đại học lớn tại Mỹ.

[1] Trung Tam Lưu Trữ (TTLT), n° 1 (Centre des Archives nationales, n° 1), Hanoi, Vietnam, fonds de la Résidence supérieure du Tonkin (RST), 20167, rapport au sujet du retour au bouddhisme de certains catholiques de la province d'Ha Nam, 1899. Cette province, située dans le delta du fleuve Rouge, avait pour chef-lieu Phu Ly.

[1] *Trung tâm Lưu Trữ (viết tắt TTLT) số 1 (Trung tâm Lưu trữ Quốc gia số 1), Hà Nội, Việt Nam, Hồ sơ Thống sứ Tối cao của xứ Bắc-kỳ (viết tắt RTS), phúc trình về chủ đề quay về với Phật giáo của một số người Công giáo trong tỉnh Hà Nam, 1899. Tỉnh này nằm trong vùng châu thổ sông Hồng, thị xã là Phủ Lý.*

[2] Voir notamment J. P. Daughton, *The Civilizing Mission : Missionaries, Colonialists, and French Identity, 1885-1914*, mémoire non publié, University of California, Berkeley, 2002, et Claude Lange, « *La loi et ses conséquences en Indochine* », in Jean-Pierre Chantin et Daniel Moulinet (dir.), *La Séparation de 1905. Les hommes et les lieux*, avant-propos de Jean-Marie Mayeur, postf. d'Émile Poulat, Paris, Éd. de l'Atelier, « Patrimoine », 2005, p. 219-229.)

[2] *Chủ yếu nên xem tác giả J. P. Daughton, "Sứ mạng Văn minh hóa: các vị Truyền giáo, những người Thực dân, và Cá tính của dân tộc Pháp", 1885-1974, khảo luận không xuất bản, Viện Đại Học Bang California, Berkeley, 2002, và Claude Lange, "Đạo luật và các tác động tại Đông Dương", trong quyển sách của Jean-Pierre Chantin và Daniel Moulinet (chủ biên), "Sự Phân tách [chính trị và tôn giáo] năm 1905. "Con người và bối cảnh", lời mở đầu của Jean-Marie Mayeur, lời cuối sách của Émile Poulat, Paris, Nhà xuất bản Éd. de l' Atelier, "Patrimoine", 2005, tr. 219-229.*

[3] Nola Cooke, « Early Nineteenth-Century Vietnamese Catholics and Others in the Pages of the *Annales de la Propagation de la Foi* », *Journal of Southeast Asian Studies*, 35-2, juin 2004, p. 261-285.

[3] *Nola Cooke, "Những người Công giáo Việt Nam trong đầu Thế kỷ Mười chín và các Kẻ khác, trong các trang Niên giám của [chương trình] Truyền bá Đức tin", Journal of Southeast Asian Studies, 32-2, tháng sáu 2004, tr. 261-285.*

[4] *TTLT, RST, 10323, démographie et statistiques religieuses dans les provinces du Tonkin, 1906. Selon ce document, la population catholique s'élevait à 819 000 personnes en Indochine dont 620 000 au Tonkin.*

[4] *TTLT, RST, 10323, nhân khẩu học và thống kê tín ngưỡng trong các tỉnh thuộc xứ Bắc-kỳ, 1906. Theo tư liệu này thì con số dân Công giáo là 819 000 người trên [toàn thể] Đông Dương, và 620 000 người trong số này là tại Bắc-kỳ.*

[5] Voir Patrick J. N. Tuck, *French Catholic Missionaries and the Politics of Imperialism in Vietnam, 1857-1914 : a Documentary Survey*, Liverpool, Liverpool University Press, 1987, p. 274-275. Patrick Tuck soulève trois problèmes : l'agitation parmi les indigènes catholiques, les problèmes diplomatiques liés aux restrictions imposées aux dominicains espagnols et la nécessité de conserver des écoles, des hôpitaux et des orphelinats catholiques dans le protectorat. J. P. Daughton cite Patrick Tuck aux pages 149 et 150.

[5] *Xem Patrick J.N. Tuck, Các vị Thừa sai Công giáo người Pháp và các Chính trị gia [Pháp] chủ trương Chủ nghĩa Đế quốc tại Việt Nam, 1857-1914: Tư liệu nghiên cứu, Liverpool, Liverpool University Press, 1987, tr. 274-275. Patrick Tuck nêu lên ba vấn đề: sự khuấy động của những người dân bản địa theo Công giáo, các khó khăn trong lãnh vực ngoại giao liên quan đến việc áp đặt các biện pháp nhằm giới hạn các vị cố đạo thuộc dòng tu Đô-mi-ních của Tây Ban Nha và nhu cầu bảo toàn các trường học, bệnh viện và các viện mồ côi của Công giáo [Pháp] trong lãnh thổ bảo hộ. J.P. Daughton trích dẫn Patrick Tuck trong các trang 149 và 150.*

[6] Voir George R. Trumbull, « *An Empire of Facts* » : *Ethnography and the Politics of Cultural Knowledge in French Algeria (1871-1914)*, mémoire de Ph. D en cours, Yale University.

[6] Xem George R. Trumbull, "Đế quốc của Sự thật": Nhân chủng học và các phương thức chính trị liên quan đến Kiến thức Văn hóa trong lãnh thổ Algeria của người Pháp (1871-1914), luận án Tiến sĩ đang được soạn thảo, Đại học Yale.

[7] On peut citer comme de rares exceptions les travaux de Gustave Dumoutier (1850-1904), parmi lesquels : *L'Enfer, notes sur le bouddhisme tonkinois*, extrait de la *Revue d'ethnographie*, Paris, E. Leroux, 1888 ; *Les Symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites. Notes d'ethnographie religieuse*, Paris, E. Leroux, 1891 ; *Études d'ethnographie religieuse annamite. Sorcellerie et divination*, extrait des actes du XI^e Congrès international des orientalistes, 1897, Paris, Impr. nat., 1899, p. 275-410 ; *Le Rituel funéraire des Annamites, étude d'ethnographie religieuse*, Hanoi, Impr. F. H. Schneider, 1904 ; *Les Cultes annamites*, extrait de *La Revue indochinoise*, 1906, Hanoi, Impr. F. H. Schneider, 1907.

[7] Trong trường hợp này có thể trích dẫn một vài công trình khảo cứu rất đặc biệt và hiếm hoi của Gustave Dumoutier (1850-1904), chẳng hạn như các bài khảo luận: "Địa ngục, vài nhận xét về Phật giáo Bắc-kỳ", đăng trong tập san *Revue d' ethnographie / Tập san Nhân chủng học*, Paris, E. Leroux, 1888; "Các biểu tượng, các biểu hiệu mang tính cách tượng trưng cùng các thứ linh tinh trong việc thờ phượng của người An-nam. Các nhận xét về nhân chủng học trong lãnh vực tín ngưỡng", Paris, E. Leroux, 1891; "Các nghiên cứu về Nhân chủng học trong lãnh vực tôn giáo của người An-nam. Ma thuật và bói toán", nêu lên trong *Hội nghị quốc tế lần thứ XI về Đông phương học*, 1897, Paris, Impr. nat. / Nhà in Quốc gia, 1899, tr. 275-410; "Nghĩ thức tang lễ của người An-nam, nghiên cứu về nhân chủng học trong lãnh vực tín ngưỡng", Hà Nội, Nhà in F. H. Schneider, 1904; *Các tín ngưỡng của người An-nam*, nêu lên trong tập san *La Revue indochinoise / Tập san về Đông Dương*, 1906, Hà Nội, Nhà in F. H. Schneider, 1907.

[8] Du premier, voir surtout *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, 3, comprenant une notice sur la vie et les travaux du R.P. Léopold Cadière par Louis Malleret, Paris, École française d'Extrême-Orient (EFEO), 1957. L'ensemble de l'ouvrage (3 vol., 1944-1957) a été réédité par l'EFEO en 1992. De George Coedès, qui a dirigé les volumes du *Manuel d'archéologie d'Extrême-Orient* relatifs au Vietnam et au Cambodge (Paris, A. et J. Picard, 1966 et 1972), voir notamment : *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, 1948, reprod. en fac-similé, De Boccard, 1989, et *Les Peuples de la péninsule indochinoise, histoire, civilisations*, Paris, Dunod, 1962.

[8] Trước hết nên xem bài khảo luận của tác giả thứ nhất mang tựa: "Các sự tin tưởng và các cách thực hành tín ngưỡng của người Việt Nam", quyển thứ 3, trong đó có một bản ghi chép về cuộc đời và các công trình khảo cứu của R.P. Léopold Cadière do Louis Malleret biên soạn, Paris, École française d' Extrême-Orient (EFEO) / Trường Viễn Đông Bác Cổ, 1957. Toàn bộ tác phẩm (gồm ba quyển, 1944 - 1957) được Trường Viễn Đông Bác Cổ (EFEO) tái xuất bản năm 1992. Tác giả [thứ hai] George Coedes, chủ biên của tập san *Manuel d' archéologie d' Extrême-Orient relatifs au Vietnam et Cambodge* / "Tập san Giáo khoa về Khảo cổ học" liên quan đến Việt Nam và Campuchia (Paris, A. et J. Picard, 1966 và 1972), nhất là nên xem: *Les États hindouisés d' Indochine et d' Indonésie* / "Các Quốc gia Hindi hóa (Ấn độ hóa) tại Đông Dương và Indonesia", Paris, Dunod, 1948, bản phóng ảnh, De Boccard, 1989, và *Les peuples de la péninsule indochinoise* / "Các Dân tộc trên bán đảo Đông Dương, lịch sử và các nền văn minh", Paris, Dunod, 1962.

[9] Voir Jean Michaud, « Missionary Ethnographers in Upper Tonkin : the Early Years, 1895-1920 », *Asian Ethnicity*, 5-2, juin 2004, p. 179-194.

[9] Xem Jean Michaud, "Các vị Thừa sai Nhân chủng học trong vùng thượng du Bắc-kỳ: các Năm Đầu Tiên, 1895-1920", tập san *Asian Ethnicity*, 5-2, tháng sáu 2004, p. 179-194.

[10] Georges Coulet, *Les Sociétés secrètes en terre d'Annam*, thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la faculté des lettres de l'université de Paris, Saigon, Impr. C. Ardin, 1926.

[10] Georges Coulet, "Các Hội kín trong lãnh thổ An-nam", luận án tiến sĩ văn chương, đệ trình tại đại học văn khoa, thuộc viện Đại học Paris, Saigon, Nhà in C. Ardin, 1926.

[11] Cela donnait souvent lieu à des conclusions discutables. D'après une enquête sur les pratiques religieuses dans la province de Ha Dong en 1906, sur 604 000 habitants, on dénombreait trente mille catholiques, quatre protestants, un musulman et aucun « fétichiste » ou « païen ». Tous les autres (573 995) étaient « bouddhistes ». TTLT, résident supérieur (RS) de Ha Dong, 2795, cultes : généralités ; demande de renseignements sur la répartition des indigènes au point de vue des différentes religions, 1906.

[11] Điều này thường đưa đến các kết luận đáng nghi ngờ. Theo một cuộc điều tra về việc thực thi tôn giáo tại tỉnh Hà Đông năm 1906 với số dân là 604 000 người, thì người ta đếm được ba mươi ngàn người Công giáo, bốn người Tin lành, một người Hồi giáo và không có người nào theo đạo thờ cúng các "vật linh thiêng" (fetishism) hoặc không theo tôn giáo nào cả (païen / pagan). Tất cả số còn lại (573 995 người) là những người Phật giáo. TTLT (Trung Tâm Lưu Trữ Hà Nội), hồ sơ của công sứ (RS) tỉnh Hà Đông, số 2795, các tín ngưỡng: tổng quát; yêu cầu cung cấp các thông tin về sự phân bố các người dân bản địa liên quan đến các tín ngưỡng khác nhau, 1906.

[12] Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism*, London, Routledge, 1989.

[12] Ralph Gibson, "Một [tâm nhìn thuộc lãnh vực] Lịch sử - xã hội về đạo Công giáo của người Pháp", London, Routledge, 1989.

[13] Voir Code Nguyen, livre I, art. 41 ; livre VI, art. 75 ; livre VII, art. 106 ; et livre IX, art. 143 et 158. Nous l'avons consulté dans Paul-Louis-Félix Philastre (trad.), *Études sur le droit annamite et chinois. Le code annamite*, Paris, E. Leroux, 1876, 2 vol.

[13] Xem Bộ luật nhà Nguyễn, quyển I, tiết mục 41; quyển VI, tiết mục 75; quyển VII, tiết mục 106; và quyển IX, tiết mục 143 và 158. Chúng tôi (tác giả Charles Keith) tham khảo Bộ luật này theo bản dịch của Louis-Félix Philastre (dịch giả), "Tìm hiểu về luật pháp An-nam và Trung quốc. Bộ luật An-nam", Paris, E. Leroux, 1876, gồm hai quyển.

[14] Gabriel Aubaret (trad.), *Code annamite. Lois et règlements du royaume d'Annam*, Paris, Impr. impériale, 1865, 2 vol. ; Paul-Louis-Félix Philastre (trad.), *ibid.*

[14] Gabriel Aubaret (dịch giả), "Bộ luật An-nam". "Luật pháp và các quy tắc của đế quốc An-nam". Paris, Impr. impériale / Nhà in Hoàng gia, 1865, hai quyển; Paul-Louis-Félix Philastre (dịch giả) *ibid.* (đã trích dẫn trên đây).

[15] Des travaux récents reconsidèrent l'hypothèse d'un déclin du bouddhisme sous les Nguyen. Selon Thien Do, même si « les institutions orthodoxes, codifiées par des textes, ont sans doute été affaiblies, les élites traditionnelles et les adeptes locaux sont restés attachés aux édifices rituels et somptuaires. L'expression "déclin du bouddhisme" devrait donc être entendue plutôt comme "ascension des fonctionnaires de cour néo-confucianistes dans les sphères politique et idéologique", la tendance de ces derniers à privilégier un fondamentalisme Zen étant partie intégrante de leur stratégie centralisatrice ». (Thien Do, « The Quest for Enlightenment and Cultural Identity : Buddhism in

Contemporary Vietnam », in Ian Harris (éd.), *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, London, Pinter, 1999, p. 258.)

[15] Các công trình nghiên cứu hiện đại tái xác nhận giả thuyết cho rằng Phật giáo rơi vào sự suy đồi dưới triều đại nhà Nguyễn. Theo Thiên Do (Đỗ Thiên (?)) thì ngay cả đối với trường hợp "các thể chế chính thống, được hệ thống hóa qua kinh điển, dù rất có thể đã trở nên yếu kém, [thế nhưng] các thành phần ưu tú địa phương vẫn cứ bám chặt vào các cơ cấu lễ lạc (các nghi lễ) và các hình thức đình đám (xôm tụ, màu mè / somptuaire / sumptuary). Cách nói "sự suy đồi của Phật giáo" cũng có thể hiểu như là "sự thăng tiến của đám quan lại nơi triều đình Tân-Khổng-giáo [thu mình] trong khung cảnh chính trị và các chủ trương lý tưởng", xu hướng của họ (các quan lại trong triều đình Huế) là ưu đãi trào lưu chính thống trong thiền học Zen, nằm chung trong chiến lược tập quyền của họ. (Thiên Do / Đỗ Thiên ?, "Sự Mong cầu Giác ngộ và Bản thể Văn hóa: Phật giáo tại Việt Nam trong thời hiện đại", đăng trong quyển *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia* / "Phật giáo và Chính trị trong thế kỷ XX tại Á Châu", Ian Harris (chủ biên), London, Pinter, 1999, tr. 258).

[16] TTLT, RST, 13700, surveillance à exercer sur les bonzes, poursuite contre sorciers et géomanciens.

[16] TTLT (Trung Tâm Lưu trữ Hà Nội), RTS (Hồ sơ Thống sứ), hồ sơ số 13700, việc canh chừng các nhà sư và sự truy tố những người phù thủy và thầy bói.

[17] TTLT, mairie d'Hanoi, 3834, surveillance des bonzes, géomanciens, devins, 1899-1915, rapport de juin 1900.

[17] TTLT, thị xã Hà Nội, hồ sơ 3834, canh chừng các nhà sư, các thầy bói, các thầy pháp (những người cúng tế, hoặc có khả năng phù phép / các thầy pháp ?), phúc trình tháng sáu 1900.

[18] Patrick J. N. Tuck, *op. cit.*, p. 285.

[18] Patrick J.N. Tuck, sách đã được trích dẫn trên đây, tr. 285.

[19] David Marr, *Vietnamese Anti-Colonialism, 1885-1925*, Berkeley, University of California Press, 1971, p. 104-105 et p. 143-144.

[19] David Marr, [Phong trào] chống chủ nghĩa thực dân của người Việt Nam, 1885-1925, Berkeley, University of California Press, 1971, tr. 104-105 và tr. 143-144.

[20] Pierre Brocheux et Daniel Hémerly, *Indochine, la colonisation ambiguë, 1858-1954*, Paris, La Découverte, 1994, nouv. éd. augmentée et mise à jour, 2001, p. 284.

[20] Pierre Brocheux và Daniel Hémerly, Đông Dương, một cuộc xâm chiếm thuộc địa thiếu minh bạch, 1858-1954, Paris, La Découverte, 1994, ấn bản mới, bổ túc và cập nhật, 2001, tr. 284.

[21] Voir Samuel Cooling, *Encyclopædia Sinica*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 572.

[21] Xem Samuel Cooling, *Encyclopaedia Sinica / Bách khoa Toàn thư về Trung quốc*, Oxford, Oxford University Press, 1983, tr. 572.

[22] TTLT, RST, 79268, RS de Tuyen Quang au RST, 29 juillet 1905.

[22] TTLT (Trung Tâm Lưu trữ Hà Nội), hồ sơ số 79268, RS (Hồ sơ Công sứ) tỉnh Tuyên Quang gửi lên RTS (Hồ sơ Thống sứ tối cao tại Hà Nội), ngày 29 tháng bảy 1905.

[23] Voir Michael Vann, « The Good, the Bad and the Ugly », in Sue Peabody et Tyler Stovall (dir.), *Color of Liberty : Histories of Race in France*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 187-206.

[24] Xem Michel Vann, "Kẻ Tốt, người Xấu và tên Đáng ghét", trong quyển "Màu sắc của sự Tự do: Các câu chuyện liên quan đến vấn đề Sắc tộc tại nước Pháp", tác giả Sue Peabody và Tyler Stovall (chủ biên), Durham, Duke University Press, 2003, tr. 187-206.

[24] TTLT, RST, 38041, circulaires relatives aux bonzes et aux sorciers, 1904. En France, la tradition républicaine libre penseuse faisait aux bonzes une réputation de « cupidité insatiable », sur laquelle insistait, par exemple, avec force anecdotes pittoresques, l'article « bonze » du *Grand Dictionnaire universel du xix^e siècle* de Pierre Larousse, Paris, 1867, t. II, p. 989.

[24] TTLT, RST, hồ sơ số 38041, các thông tư liên quan đến các nhà sư và những người phù thủy, 1904. Tại Pháp, truyền thống tự do tư tưởng của chế độ cộng hòa xem các nhà sư nổi tiếng là những kẻ "hám của vô độ", chẳng hạn như một giai thoại thật hùng hồn và ngoạn mục trong tiết mục giải thích về chữ "nhà sư" trong quyển Đại Tự điển Bách khoa thế kỷ XIX của Pierre Larousse, Paris, 1867, quyển II, tr. 989.

[25] TTLT, RST, 13700, surveillance à exercer sur les bonzes, poursuite contre sorciers et géomanciens.

[25] TTLT, RST, hồ sơ số 13700, việc canh chừng các nhà sư và sự truy tố những người phù thủy và thầy bói.

[26] Jean Michaud, « French Missionary Expansion in Colonial Upper Tonkin », *Journal of Southeast Asian Studies*, 35-2, juin 2004, p. 289.

[26] Jean Michaud, "Sự bành trướng của Hội Thừa Sai trong vùng cao nguyên của thuộc địa Bắc-kỳ", *Journal of Southeast Asian Studies*, 35-2, tháng sáu 2004, tr. 289.

[27] Ces rapports sont consultables sur le site de la Société des missions étrangères de Paris (SMEP), Asie (<http://www.mepasie.org>). Les rapports de la période 1899-1902 ne sont pas consultables. Les quatre vicariats étaient ceux du Tonkin maritime, du Tonkin méridional, du Tonkin occidental et du Haut-Tonkin, détaché du Tonkin occidental le 15 avril 1895.

[27] Các phúc trình này có thể tham khảo trên trang mạng của Hội Thừa Sai Paris (SMEP), Asie (<http://www.mepasie.org>). Các phúc trình trong giai đoạn 1899-1902 không được phép tham khảo. Bốn phó sứ tại Bắc-kỳ: Duyên hải Bắc-kỳ, Nam phần Bắc-kỳ, Tây phần Bắc-kỳ và Cao nguyên Bắc-kỳ tách khỏi Tây phần Bắc-kỳ ngày 15 tháng tư 1895.

[28] Jean Michaud, « French Missionary Expansion in Colonial Upper Tonkin », *op. cit.*, p. 305.

[28] Jean Michaud, "Sự bành trướng của Hội Thừa Sai trong vùng cao nguyên của thuộc địa Bắc-kỳ", sách đã được trích dẫn trên đây, tr. 305.

[29] Archives de la SMEP, compte rendu des activités du vicariat apostolique du Tonkin méridional pour l'année 1903, rédigé par Mgr Pineau, 2 octobre 1903. Mgr Louis Pineau (1842-1921) avait été nommé vicaire apostolique du Tonkin méridional et évêque de Calama le 21 mai 1886.

[29] Hồ sơ của Hội Thừa Sai, báo cáo về các hoạt động của vị Đại diện Tông tòa địa phận Nam phần Bắc-kỳ trong năm 1903, do vị Tổng Giám mục Pineau biên soạn, ngày 2 tháng 10 năm 1903; vị Tổng Giám mục Louis Pineau (1842-1921) được bổ nhiệm chức Đại diện Tông tòa tại địa phận Nam phần Bắc-kỳ và Giám mục địa phận Calama (xứ Chili) ngày 21 tháng năm 1886.

[30] Archives de la SMEP, lettres de Mgr Marcou, lettre au Père Cazanova, 2 février 1904. Mgr Jean Pierre Alexandre Marcou (1857-1939) avait été nommé vicaire apostolique du Tonkin occidental (Hanoi) en 1879 et évêque de Lysiade le 18 avril 1895.

[30] *Hồ sơ của Hội Thừa Sai [SMEP], các lá thư của Tổng Giám mục Marcou, thư của Linh mục Cazanova, ngày 2 tháng hai 1904. Vị Tổng Giám mục Jean Pierre Alexandre Marcou (1857-1939) được bổ nhiệm Đại diện Tông tòa Tây phần Bắc-kỳ (Hà Nội) năm 1879 và Giám mục địa phận Lysiade ngày 18 tháng tư 1895.*

[31] Centre des archives d'outre-mer (CAOM), fonds de la résidence supérieure au Tonkin (RST), nouveau fonds (NF), 2355, documents relatifs à l'application des lois d'associations, 1906 ; résident supérieur (RS) de Thai Nguyen au RST, 11 août 1906.

[31] *Trung tâm hồ sơ hải ngoại (CAOM / Centre des Archives d' Outre-Mer), bộ sưu tập hồ sơ lưu trữ của vị Thống sứ tối cao Bắc-kỳ (Résidence Supérieur du Tonkin), bộ sưu tập hồ sơ mới (NF / Nouveau Fonds), hồ sơ số 2355, các tư liệu về việc áp dụng các đạo luật liên quan đến các hội đoàn, 1906; Hồ sơ Công sứ (RS) tỉnh Thái Nguyên gửi lên Hồ sơ Thống sứ tối cao (RTS), ngày 11 tháng tám 1906.*

[32] TTLT, RS d'Ha Dong, 2827, correspondances diverses au sujet des incidents entre catholiques et bouddhistes ; pétition du village de Cong Khe au RS d'Ha Dong, décembre 1909.

[32] *TTLT, RS (hồ sơ lưu trữ của vị Công sứ) tỉnh Hà Đông, hồ sơ số 2827, thư từ linh tinh về chủ đề liên quan đến các biến cố xảy ra giữa những người Công giáo và Phật giáo: bản kiến nghị của làng Cống Khê trong RS (hồ sơ lưu trữ của vị Công sứ) tỉnh Hà Đông.*

[33] Voir Emmanuel Poisson, *Mandarins et subalternes au nord du Viet Nam : une bureaucratie à l'épreuve*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004.

[33] *Xem Emmanuel Poisson, "Quan lại và các thuộc hạ tại miền Bắc Việt Nam": sự thách đố của chế độ quan liêu, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004.*

[34] Voir David Marr, *op. cit.*, p. 81-82.

[34] *Xem David Marr, sách đã được trích dẫn trên đây, tr. 81-82.*

[35] TTLT, RS d'Ha Dong, 2822, correspondances diverses au sujet des incidents entre catholiques et bouddhistes, 1906.

[35] *TTLT, RS (Hồ sơ của vị Công sứ) tỉnh Hà Đông, số 2822, thư từ linh tinh về các biến cố xảy ra giữa những người Công giáo và Phật giáo, 1906.*

[36] TTLT, RST, 46801, enlèvement des biens de culte à Luong Khe et O Me, rapport de Mgr Gendreau, 1909. Mgr Pierre Jean Marie Gendreau (1850-1935), nommé vicaire apostolique au Tonkin occidental en 1873, était arrivé à Hanoi dans les temps troublés qui avaient suivi la mort de Francis Garnier. Il avait été nommé évêque de Chrysopolis et coadjuteur au Tonkin par bref romain du 26 avril 1887.

[36] *TTLT, RST, số 46801, việc dẹp bỏ các vật thờ cúng tại Lương Khê và O Me (Ô Mễ ?), phúc trình của Tổng Giám mục Gendreau, 1909. Tổng giám mục Pierre Jean Marie Gendreau (1850-1935), được đề cử Đại diện Tông tòa (vicaire apostolique) Miền tây Bắc-kỳ năm 1873, đến Hà Nội trong một giai đoạn rối loạn sau cái chết của Francis Garnier, sĩ quan hải quân (sinh năm 1839, tử trận tại Hà Nội ngày 21 tháng mười hai 1873). Vị Tổng Giám mục này từng được đề cử Giám mục (évêque) địa phận Chrysopolis (Thổ-nhĩ-kỳ) và phó Giám mục Hà Nội ngày 26 tháng tư năm 1887.*

[37] « Notes d'un Tonkinois », *L'Avenir du Tonkin*, 17 janvier 1908.

[37] "*Nhận xét của một người Bắc-kỳ*", báo *L'Avenir du Tonkin*, ngày 17 tháng giêng 1908.

[38] « Mendians et vagabonds », *L'Avenir du Tonkin*, 12 janvier 1911.

[38] "*Những người ăn xin và các kẻ lang thang*", báo *L'Avenir du Tonkin*, 12 tháng giêng 1911.

[39] « L'Avenir en Annam – Ha Tinh – L'affaire de Tinh Di », *L'Avenir du Tonkin*, 2 août 1907.

[39] "*Tương lai của xứ An-nam - Hà Tĩnh - Biến cố Tinh Di (?)*", báo *L'Avenir du Tonkin*, ngày 2 tháng tám 1907.

[40] Paul Dislère (1840-1928), polytechnicien, ingénieur naval et administrateur, avait dirigé l'arsenal de Saigon de 1868 à 1871. Successivement maître des requêtes (1879) puis conseiller d'État (1881), directeur des colonies au ministère de la Marine puis sous-secrétaire d'État aux colonies (1882-1883), président du conseil d'administration de l'École coloniale, il a présidé la section de l'Intérieur au Conseil d'État de 1898 à 1910. Il a dirigé la rédaction d'un *Traité de législation coloniale* devenu classique, Paris, P. Dupont, 4 vol., 1886-1888, 2^e éd. 1897, 3^e éd. 1906-1909, 4^e éd. en 2 vol., 1914, et écrit avec R. de Moüy, *Droits et devoirs des Français dans les pays d'Extrême-Orient*, Paris, P. Dupont, 1893.

[40] Paul Dislère, 1840-1928, tốt nghiệp Trường Bách khoa / Ecole Polytechnique, kỹ sư hải quân và quản trị viên, chỉ huy cơ xưởng hải quân Saigon từ năm 1868 đến năm 1871. Tuân tự nắm giữ các chức vụ Thẩm phán xét xử các việc thỉnh cầu (maître des requêtes, gần tương tự như bộ trưởng tư pháp ngày nay) (1879), sau đó là Cố vấn chính phủ (1881), Giám đốc các thuộc địa tại Bộ Hàng hải (tức là bộ chuyên lo về các việc liên quan đến thuộc địa và chương trình xâm chiếm thuộc địa), sau đó là Phó Ngoại trưởng thuộc địa (1882-1883), Chủ tịch ủy ban cố vấn hành chính của Trường thuộc địa (École coloniale), chủ tịch ủy ban Nội vụ từ năm 1898 đến năm 1888. Ông cũng từng chỉ huy ban soạn thảo "Bản Thỏa ước về Pháp chế tại các thuộc địa", và Bản Thỏa ước này đã trở thành một tư liệu tham khảo căn bản, Paris, nxb P. Dupont, bốn quyển, 1886-1888, tái bản lần thứ hai 1897, lần thứ ba 1906-1909, lần thứ tư hai quyển, 1914, và cùng viết chung với R. de Moüy quyển sách: "*Quyền hạn và bốn phận của người Pháp tại các nước Viễn Đông*", Paris, P. Dupont, 1893.

[41] Voir Patrick Tuck, *op. cit.*, chap. 6. La loi du 7 juillet 1904 interdisant l'enseignement aux congrégations fut amendée pour protéger les écoles de missionnaires enseignant le français. La loi de Séparation de 1905 avait peu de conséquences en Indochine car, contrairement à ce qui se passait en Algérie, à la Réunion et en Guadeloupe, aucun missionnaire ne percevait de salaire de l'État. Toutefois, du fait que les associations bouddhistes n'étaient pas officiellement autorisées, l'application de la loi de 1905 au Tonkin signifiait, en vertu du titre IV, qu'elles devaient se plier aux clauses applicables de la loi de 1901. Voir Jacqueline Lalouette et Jean-Pierre Machelon (dir.), 1901, *les congrégations hors la loi ?*, Paris, Letouzey et Ané, 2002.

[41] Xem Patrick Tuck, sách đã được trích dẫn trên đây, chương 6. Đạo luật ngày 7 tháng bảy 1904 cấm các giáo đoàn thuyết giảng [giáo lý] đã được tu chính thêm nhằm mục đích bảo vệ các trường học giảng dạy tiếng Pháp của các vị thừa sai. Đạo luật Phân tách (chính trị và tín ngưỡng) năm 1905 không ảnh hưởng nhiều đến Đông Dương, bởi vì [tại nơi này] không có vị thừa sai nào nhận lương bổng của Nhà Nước cả, trái với trường hợp tại Algeria (An-giê-ri), đảo Réunion và đảo Guadeloupe. Dầu sao đi nữa, thì vì lý do các hội đoàn Phật giáo không được luật pháp chính thức cho phép, nên việc áp dụng đạo luật năm 1905 tại Bắc-kỳ, chiếu theo hiệu lực (virtu) của tiết IV, sẽ bắt buộc các hội đoàn này phải tuân theo các điều khoản quy định bởi đạo luật 1901. Xem Jacqueline Lalouette và

Jean-Pierre Machelon (chủ biên), 1901: "Các giáo đoàn bất hợp pháp?", Paris, nxb Letouzey et Ané, 2002.

[42] Patrick Tuck, op. cit., p. 265.

[42] *Patrick Tuck, sách đã được trích dẫn trên đây, tr. 265.*

[43] *Loc. cit.* Certains missionnaires français allèrent jusqu'à adopter des noms vietnamiens pour protéger les intérêts de la Mission.

[43] *Cùng trong trang sách đã được trích dẫn trên đây. Một số các vị thừa sai đi quá xa đến độ tự chọn cho mình tên Việt Nam để bảo toàn quyền lợi của Hội Thừa Sai (trốn thuế).*

[44] Voir M. B. Hooker, *A Concise Legal History of Southeast Asia*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 172-175.

[44] *Xem M. B. Hooker, "Tóm lược Lịch sử Pháp lý của vùng Đông Nam Á", Oxford, Clarendon Press, 1978, tr. 172-175.*

[45] TTLT, RST, 13700, surveillance à exercer sur les bonzes, poursuite contre sorciers et géomanciens.

[45] *TTLT, RTS, hồ số 13700, việc canh chừng các nhà sư và sự truy tố những người phù thủy và thầy bói.*

[46] CAOM, RST-NF, 2355, RS d'Ha Nam au RST, 8 septembre 1906.

[46] *CAOM (Trung tâm hồ sơ hải ngoại), RTF-NF, hồ sơ số 2355, RS (Công sứ) tỉnh Hà Nam gửi lên RST (Thống sứ Tối cao [tại Hà Nội]), ngày 8 tháng chín 1906.*

[47] *Ibid.*, maire d'Hanoi au RST, 22 août 1906.

[47] *Như trên, thị trưởng Hà Nội gửi lên RTS (Thống sứ tối cao), ngày 22 tháng tám 1906.*

[48] *Ibid.*, maire d'Haiphong au RST, 15 août 1906.

[48] *Như trên, thị trưởng Hải Phòng gửi lên RTS (Thống sứ tối cao), ngày 15 tháng tám 1906.*

[49] Néanmoins, les résidents des provinces de Ninh Binh et de Nam Dinh, à forte population catholique, comptaient parmi les voix qui insistaient le plus pour convaincre l'administration que la menace de troubles viendrait surtout des indigènes catholiques si les lois laïques étaient appliquées.

[49] *Tuy nhiên, các vị công sứ tại các tỉnh Ninh Bình và Nam Định, với số dân Công giáo đông đảo, đã nhận được nhiều tiếng nói ủng hộ hơn, nhằm thuyết phục chính quyền về mối nguy cơ có thể đưa đến các sự rối loạn, nhất là do chính những người Công giáo bản địa gây ra trong trường hợp nếu các đạo luật thế tục được mang ra áp dụng.*

[50] CAOM, RST-NF, 2355, RS de Tuyen Quang au RST, 11 septembre 1906.

[50] *CAOM, RTS-NF, hồ số 2355, RS (Công sứ) tỉnh Tuyên Quang gửi lên RTS (Thống sứ tối cao tại Hà Nội), 11 tháng chín 1906.*

[51] *Ibid.*, RS de Son Tay au RST, 15 août 1906.

[51] *Như trên, RS (Công sứ) tỉnh Tuyên Quang gửi lên RTS (Thống sứ Hà Nội), ngày 15 tháng tám 1906.*

[52] TTLT, RST, 79268, RS de Ninh Binh au RST, 12 août 1905.

[52] TTLT, RTS, hồ sơ số 79268, RS (Công sứ) tỉnh Ninh Bình gửi lên RTS (Thống sứ Hà Nội), ngày 12 tháng tám 1905.

[53] *Ibid.*, RS de Yen Bay au RST, 27 août 1905.

[53] *Như trên*, RS (Công sứ) tỉnh Yên Bái gửi lên RST (Thống sứ Hà Nội), ngày 27 tháng tám 1905.

[54] *Ibid.*, RS de Bac Kan au RST, 5 juillet 1905.

[54] *Như trên*, RS (Công sứ) tỉnh Bắc Kạn gửi lên RTS (Thống sứ Hà Nội), ngày 5 tháng bảy 1905.

[55] *Ibid.*, RS de Phuc Yen au RST, 10 août 1905.

[55] *Như trên*, RS (Công sứ) tỉnh Phúc Yên gửi lên RTS (Thống sứ Hà Nội), ngày 10 tháng tám 1905.

[56] TTLT, RST, 79268, RS d'Hai Duong au RST, 1^{er} août 1905 ; RS de Phuc Yen au RST, 10 août 1905.

[56] TTLT, RTS, hồ sơ số 79268, RS (Công sứ) tỉnh Hải Phòng gửi lên RTS (Thống sứ Hà Nội), ngày 1 tháng tám 1905; RS (Công sứ) tỉnh Phúc Yên gửi lên RTS (Thống sứ Hà Nội), ngày 10 tháng tám 1905.

[57] CAOM, RST-NF, 2355, Mgr Gendreau au RST, 18 août 1906.

[57] CAOM (Trung tâm lưu trữ hồ sơ hải ngoại), RTS-NF, hồ sơ số 2355, Tổng Giám mục Gendreau gửi lên RTS (Thống sứ Hà Nội), ngày 18 tháng tám 1906.

[58] CAOM, fonds du gouverneur général de l'Indochine (GGI), 15805, séparation des Églises et de l'État, application de la loi sur le contrat d'association, 1906-1913 ; Mgr Gendreau au GGI, 16 août 1906. De 1902 à 1908, le gouverneur général a été Paul Beau (1857-1926). Celui-ci avait été auparavant ministre de France à Pékin au lendemain de l'expédition des Boxers (1901), et avait à ce titre dû formuler des réclamations au nom des missionnaires des diverses nationalités, l'Allemagne exceptée, la France étant la protectrice des missions en Orient.

[58] CAOM (Trung tâm lưu trữ hồ sơ hải ngoại), bộ sưu tập hồ sơ của Thống đốc Toàn quyền Đông Dương (GGI), hồ sơ số 15805, việc tách rời Giáo hội và Chính quyền, việc áp dụng đạo luật về các thỏa ước hội đoàn, 1906-1913; thư của Tổng Giám mục Gendreau gửi lên GGI (Toàn quyền Đông Dương), ngày 16 tháng tám 1906. Từ năm 1902 đến năm 1908, vị Toàn quyền [Đông Dương] là Paul Beau (1857-1926). Vị này trước đó từng được bổ nhiệm chức vụ Bộ trưởng của nước Pháp tại Bắc-kinh sau khi xảy ra cuộc nổi loạn của phong trào Boxers (một hội kín chủ trương chống lại người Tây phương trên đất Tàu và cả triều đại nhà Thanh. Biểu tượng của hội kín này là bàn tay nắm chặt, do đó các thành viên của phong trào này được mệnh danh là các võ sĩ quyền Anh / boxers" (1901), và với chức vụ đó (tức là với tư cách Bộ trưởng Pháp tại Bắc-kinh) vị này đã đưa ra các yêu sách [đủ loại] dưới danh nghĩa những người thừa sai thuộc đủ mọi quốc tịch, ngoại trừ nước Đức, và nước Pháp là nước bảo trợ các xứ mạng [của các vị thừa sai] tại phương Đông.

[59] « La loi de séparation au Tonkin », *L'Avenir du Tonkin*, 7 septembre 1906.

[59] "Đạo luật về sự tách rời [tôn giáo và chính trị] tại xứ Bắc-kỳ", báo *L'Avenir du Tonkin*, ngày 7 tháng chín 1906.

[60] CAOM, fonds ministériel Indochine, ancien fonds 29 A 90 (15), GGI au ministre des Colonies, 9 décembre 1909. Antony Klobukowski (Auxerre, 1855 –Paris, 1934) a été gouverneur général de 1908 à 1911. Gendre de Paul Bert, il était notamment franc-maçon et anticlérical.

[60] CAOM, bộ sưu tập hồ sơ lưu trữ của Bộ thuộc địa Đông Dương, bộ sưu tập các hồ sơ cũ, hồ sơ số 29 A 90 (15), GGI (Toàn quyền Đông Dương) gửi Bộ trưởng Bộ thuộc địa, ngày 9 tháng mười hai 1909. Vị Antony Klobukowski (sinh tại Auxerre, 1855 - mất tại Paris, 1934) từng là Thống đốc Toàn quyền [Đông Dương] từ năm 1908 đến năm 1911. Con rể của Paul Bert, và là thành viên khét tiếng của hội kín Franc-maçon (hội Tam điểm của Pháp) và có khuynh hướng chống lại giáo quyền.

[61] CAOM, GGI, 15795, ministre des Colonies au député de la Cochinchine, s. d.

[61] CAOM (Trung tâm lưu trữ hồ sơ hải ngoại), GGI (Toàn quyền Đông Dương), hồ sơ số 15795, Bộ trưởng Thuộc địa gửi nghị viên Nam-kỳ, (s.d. / không ghi ngày tháng).

[62] *Ibid.*, « Application éventuelle des lois du 1^{er} juillet 1901 sur le contrat d'association et du 7 juillet 1904 sur la suppression des enseignements congréganistes » ; RST au GGI, 10 mars 1905.

[62] Như trên, "Tình trạng có thể đưa đến việc áp dụng các đạo luật ngày 1 tháng bảy 1901 liên quan đến các thỏa ước hội đoàn, và ngày 7 tháng bảy 1904 liên quan đến việc hủy bỏ việc giảng dạy [giáo lý] của các giáo đoàn": [thư của] RTS (Thống sứ tối cao) gửi cho GGI (Thống đốc Toàn quyền Đông Dương), 10 tháng ba 1905.

[63] Archives de la SMEP, 752, Cochinchine occidentale, 1901-1912 ; Mgr Mossard, « À propos de la loi sur les associations religieuses », 8 juin 1912. Mgr Lucien Émile Mossard (1851-1920) était vicaire apostolique de la Cochinchine occidentale depuis 1876. Évêque de Médéa, sacré à Saigon en 1899, il était aussi l'aumônier du pénitencier de Poulo-Condor. Son autorité religieuse s'exerçait alors sur un territoire peuplé de quelque 2 millions d'habitants, parmi lesquels 63 000 catholiques, 59 missionnaires, 68 prêtres vietnamiens, 125 religieux et religieuses et 15 catéchistes.

[63] Hồ sơ của Hội Thừa Sai Paris (SMEP), hồ sơ số 752, Miền Tây Đông Dương, 1901-1912; Tổng Giám mục Mossard, "[Tham luận] về đạo luật liên quan đến các hội đoàn tôn giáo", ngày 8 tháng sáu 1912. Tổng Giám mục Lucien Émile Mossard (1851-1920) từng là cha xứ Đại diện Tông tòa (vicaire apostolique) tại Nam-kỳ miền đông từ năm 1876. Vị Giám mục de Médéa, được phong thánh tại Saigon năm 1899, vị này cũng từng là tuyên úy tại Poulo-Condor (Côn đảo). Do đó quyền uy của vị này bao trùm cả một vùng lãnh thổ với khoảng 2 triệu dân, trong số này có 63 000 người Công giáo, 59 vị thừa sai, 68 vị cố đạo người Việt Nam, 125 người tu hành cả nam và nữ và 15 vị giảng dạy giáo lý.

Vài lời ghi chú của người chuyên ngữ

"Dù chỉ giữ một vai trò thứ yếu, thế nhưng các mối lo lắng đó của người Pháp đối với Phật giáo tại xứ Bắc-kỳ cũng là thành phần của lịch sử qua vai trò của tôn giáo với tư cách là một sức mạnh và một bầu không gian chống đối bên trong Đế quốc thuộc địa của người Pháp".

Câu trên đây là câu sau cùng trong phần kết luận bài viết của Charles Keith. Tuy rằng các sự lo lắng đó là của người Pháp đối với Phật giáo, thế nhưng *"cũng có thể đánh thức một mối quan tâm to lớn hơn nhiều, liên quan đến một khía cạnh lịch sử của nước Việt Nam còn chìm sâu trong bóng tối"*. Mối lo lắng đó của những người xâm chiếm thuộc địa đối với Phật giáo phải chăng là do *"mối dây liên kết giữa sự kháng cự của tầng lớp ưu tú trong nước vào thế kỷ XIX và các phong trào quần chúng trong thế kỷ XX?"*.

Thật vậy, câu chuyện thuật lại trong bài khảo luận của Charles Keith rất nhỏ, xảy ra trong một vùng đất chật hẹp là châu thổ sông Hồng, giới hạn trong một khoảng thời gian lịch sử thật ngắn, thế nhưng đã tạo ra không biết bao nhiêu sự lo lắng cho những người xâm chiếm thuộc địa cũng như những vị thừa sai nhiệt tình. Không biết bao nhiêu cuộc điều tra và tranh cãi triền miên giữa các vị công sứ, thống sứ, Thống đốc cho đến các vị Toàn quyền Đông Dương, Bộ trưởng Bộ thuộc địa tại chính quốc, cùng các vị chủ tịch các ủy ban đặc nhiệm, nhưng không sao giải quyết được một thắc mắc thật nhỏ nhoi là có nên hay không nên áp dụng các đạo luật thế tục cho các hội đoàn Phật giáo tại xứ Bắc-kỳ.

Lịch sử lắm khi cũng chỉ là như vậy. Con người mưu mô, tính toán, sử dụng mọi hình thức sức mạnh từ tinh thần đến vũ khí để thỏa mãn các tham vọng của mình. Thế nhưng các thứ ấy cũng chỉ là cách tạo ra mọi sự xung đột và rắc rối cho "lịch sử - xã hội - con người" mà thôi. Trong khi đó thì thực tế có vẻ giản dị hơn nhiều. Có một câu tục ngữ khá xưa, ngày nay ít khi thấy nói đến: *"đi đạo lấy gạo mà ăn"*. Câu tục ngữ này có thể biểu trưng và phản ánh một khía cạnh nào đó trong các việc tranh chấp ruộng đất làm bối cảnh cho câu chuyện nêu lên trong bài khảo luận của Charles Keith. Nếu gõ câu tục ngữ này vào một công cụ tìm kiếm trên mạng, thì chúng ta sẽ thấy có vài giáo sư và vài trang mạng Công giáo giải thích ý rất tích cực nghĩa của câu này.

Nếu tượng trưng và đơn giản hóa hơn nữa câu chuyện mang tính cách lịch sử đó thì người ta cũng có thể hình dung ra một vở kịch, nêu lên một ông tây mũi lõ, râu ria xồm xoàm, lúc nào cũng ăn mặc chỉnh tề, đi giày tây, sống chung với một phụ nữ Bắc-kỳ răng đen mắt toét, mặc yếm hở trước hở sau, quanh năm đi đất, hai chân vòng kiềng vì phải thay trâu kéo cày cho bố từ thuở còn là con gái. Bà này thích xem bói, thường lên chùa nhờ các thầy đoán quẻ, và các thầy thì giảng cho bà này nghe về cõi cực lạc ở phương Tây. Về nhà bà hỏi ông tây

có thấy cái cối cực lạc nào ở bên ấy hay không. Ông tây gất lên: "Ta từ bên ấy đến đây thế nhưng nào ta có thấy cối cực lạc của cụ ở bên ấy đâu. Này, ta bảo cho cụ biết nhé, cối thiên đường là ở trên trời!". Tấm màn trên sân khấu lịch sử từ từ buông xuống, thế nhưng khán giả vẫn tiếp tục nghe thấy từ phía sau tấm màn hai diễn viên cãi nhau theo lối "ông nói gà, bà nói vịt". Lịch sử đôi khi cũng chỉ là như vậy, vì thế phải chăng chúng ta cũng nên:

*Trả lịch sử cho xã hội,
 Trả xã hội cho con người,
 Trả con người cho sự sống,
 Trả sự sống cho dân tộc,
 Trả dân tộc cho quê hương,
 Trả quê hương cho địa cầu,
 Trả địa cầu cho thiên hà,
 Trả thiên hà cho vũ trụ,
 Trả vũ trụ cho không gian,
 Trả không gian cho thời gian,
 Trả cả cái tôi trống không của mình cho vô biên của không gian,
 Và cho cả vô tận của thời gian.
 Sự buông bỏ to lớn đó,
 Phải chăng cũng chính là một sự nhẹ nhõm mệnh mông,
 Một sự giải thoát tối thượng và cuối cùng?
 Sá gì một vở bi hài kịch trên sân khấu!*

Nói một cách khác thì "lịch sử - xã hội - con người" tự nó và bởi chính nó, chẳng mang một ý nghĩa nào cả, mà chỉ là những sự lôi kéo mang lại khổ đau triền miên cho con người mà thôi.

Sau đây, như đã hứa trong phần mở đầu, chúng ta hãy trở lại với quyển sách nổi tiếng của tác giả Charles Keith: *Catholic Vietnam, a Church from Empire to Nation*. Quyển sách đã đoạt được ba giải thưởng:

- 1) Alf Andrew Heggoy Book Prize (French Colonial Historical Society) năm 2013;
- 2) John Gilmary Shea Book Prize (American Catholic Historical Association) năm 2013 ;
- 3) Harry J. Benda Book Prize (Association for Asian Studies) năm 2015.

Quyển sách này được một dịch giả trong nước dịch ra tiếng Việt và được xuất bản tại Mỹ, giá bán 30US\$. Bốn năm sau thì được Nhà Xuất Bản Chính Trị Quốc Gia Sự Thật tại Việt Nam xuất bản, nhưng không bán chỉ để "tham khảo nội bộ".



Hình bìa ba ấn bản của quyển sách của tác giả Charles Keith

H. 1: Hình bìa bản gốc bằng tiếng Anh, xuất bản năm 2012, mang tựa: *Catholic Vietnam – A Church from Empire to Nation*, nhà xuất bản University of California Press.

H. 2: Hình bìa bản tiếng Việt xuất bản tại Mỹ năm 2016, mang tựa: *Công Giáo Việt Nam- từ Đế chế Đến Quốc gia*, nhà xuất bản Người Việt Books.

H. 3: Hình bìa bản tiếng Việt xuất bản tại Việt Nam năm 2020, Nhà Xuất Bản Chính Trị Quốc Gia Sự Thật. Hình bìa của quyển sách xuất bản tại Việt Nam (H.3) được chọn khác hơn so với hình bìa của ấn bản gốc (H.1). Tựa của hai ấn bản tiếng Việt (H.2 và H.3) dường như cũng không được trung thực lắm với ý nghĩa trong bản gốc tiếng Anh của Charles Keith. Chữ "Đế chế" không có cùng một thể loại ý nghĩa với chữ "Quốc gia". Chữ Empire có hai nghĩa "Đế chế" và "Đế quốc", trong trường hợp này thì chữ "Đế quốc" có vẻ phù hợp hơn, nói lên "Đế quốc nhà Nguyễn" với vị vua cuối cùng là Bảo Đại, trước khi trở thành một Quốc gia. Tóm lại ý nghĩa của tựa bản gốc bằng tiếng Anh có thể hiểu là: *Công giáo Việt Nam - [Sự hình thành của một Giáo hội] từ một Đế quốc đến một Quốc gia*. Ngoài ra tên gọi của nhà xuất bản Việt Nam là "Nhà Xuất Bản Chính Trị Quốc Gia Sự Thật" dường như có vẻ dài dòng và luộm thuộm, nhất là trong

đó hai chữ "chính trị" và "sự thật" thường mang ý nghĩa đối chọi nhau, nói lên một sự nghịch lý nào đó.



H.4: Sử gia Charles Keith

Bures-Sur-Yvette, 12.07.23

Bài 3

Tăng đoàn Phật giáo và Xã hội Việt Nam ngày nay

(Le Sangha bouddhiste
et la société vietnamienne d'aujourd'hui)

Bài viết của **Nguyễn Thế Anh**

Giáo sư trường Đại học Chuyên ngành về các Nghiên cứu Sâu rộng
(École Pratique des Hautes Études)

Bài viết đăng tải ngày 1 tháng 9 năm 2018
trên trang mạng của Viện Nghiên cứu Phật học Pháp quốc
(Institut d' Études Bouddhiques)

Lời mở đầu của người chuyển ngữ

Bài thứ nhất trong loạt bài "*Phật giáo: Lịch sử - Xã hội - Con người*" nêu lên lịch sử hình thành của một hệ thống triết học và tư tưởng của một Đấng Giác ngộ, đã được các đệ tử của Ngài ghi nhớ, học thuộc và sao chép lại sau khi Ngài tịch diệt. Hệ thống đó không phải là một mớ lý thuyết không tưởng mà là một phương pháp thực dụng giúp con người thoát ra khỏi sự u mê và lầm lẫn về bản chất của chính mình và của thế giới, mang lại cho mình một sự hiểu biết siêu việt, mang lại cho mình một niềm hạnh phúc thật sâu xa.

Hệ thống triết học và tư tưởng đó được hình thành cách nay hơn hai mươi lăm thế kỷ trong vùng châu thổ sông Hằng trên miền Bắc Ấn, và rất sớm sau đó đã được quảng bá về phương Nam và phương đông của Á-châu, mang theo chữ viết ngoằn ngoèo rất khúc triết cùng các ảnh hưởng của nền văn hóa Ấn độ. Về phương Bắc thì dãy Hy-mã-lạp-sơn là một bức tường thành kiên cố và phía sau là một nền văn minh khác hẳn, có một quá khứ lâu đời và một loại chữ viết tượng hình rất thực tế, đó là nền văn minh Trung quốc. Hệ thống triết học và tư tưởng

thực dụng của Đảng Giác ngộ đã phải đi vòng theo hướng Tây, xuyên qua các vùng Trung đông trước khi ngược về phương Bắc để tiếp xúc với dân tộc Hán.

Qua con đường thật dài đó, hệ thống triết học và tư tưởng của Đảng Giác ngộ không tránh khỏi những sự lệch lạc và thêm thắt, ảnh hưởng bởi chữ viết tượng hình và tư tưởng của Khổng giáo và Lão giáo. Phật giáo Việt Nam thừa hưởng phần lớn từ nền Phật giáo Hán ngữ pha lẫn tập tục xã hội và văn hóa Trung quốc. Các sự biến dạng, thêm thắt và cả suy thoái đó của hệ thống triết học và tư tưởng của Đảng Giác ngộ, đôi khi còn được gọi là các phương tiện thiện xảo, có thể nhận thấy qua các sự đánh giá của những người thực dân về tín ngưỡng của những người "nhà quê dốt nát" nơi xứ Bắc-kỳ vào đầu thế kỷ XX, nói đến trong bài số 2 của loạt bài này.

Bài số 3 dưới đây thuộc một giai đoạn lịch sử gần đây hơn nữa. Đó là một bài viết bằng tiếng Pháp của Giáo sư Nguyễn Thế Anh về Tăng đoàn Phật giáo ngày nay của Việt Nam, đăng trên trang mạng của Viện Nghiên cứu Phật học Pháp quốc (Institut d' Études Bouddhiques). Quả là một điều đáng tiếc nếu một bài viết về Phật giáo Việt Nam của một sử gia Việt Nam thuộc tầm cỡ quốc tế, lại không được một số người Phật giáo Việt Nam biết đến. Bản chuyên ngữ dưới đây trước hết là để tưởng niệm một "kiểu bào" lỗi lạc của Việt Nam tại nước ngoài và sau đó là để nêu lên tầm nhìn về một số sự kiện lịch sử cận đại của một sử gia có một tấm lòng với quê hương.

Nguyễn Thế Anh là một học giả, một sử gia, một nhà trí thức đáng kính, cựu viện trưởng Viện Đại học Huế. Ông rời Việt Nam vào những ngày cuối tháng tư năm 1975, và sau đó trên đất Pháp đã trở thành một Giáo sư sử học với tầm vóc quốc tế. Ông vừa qua đời vào ngày chủ nhật 19 tháng ba 2023 vừa qua tại tỉnh Toulouse miền Nam nước Pháp, hưởng thọ 86 tuổi, và đã để lại cho chúng ta một gia tài khảo cứu thật đồ sộ. Chúng ta sẽ trở lại với vài hàng tiểu sử của ông trong phần ghi chú cuối bài này.

Tăng đoàn Phật giáo và Xã hội Việt Nam ngày nay

Nguyễn Thế Anh

Thế chiến thứ Hai vừa chấm dứt, một phong trào đổi mới nhen nhúm trong Phật giáo Việt Nam. Các nỗ lực tổ chức và kết đoàn trở lại đã đưa đến một cuộc hội thảo thống nhất vào năm 1951: sáu tổ chức Phật giáo thuộc ba miền: Bắc, Trung và Nam, cùng kết hợp với nhau tạo ra một Hội đoàn Phật giáo Việt Nam rộng lớn (Tổng Hội Phật Giáo Việt Nam) (l'Association générale du bouddhisme vietnamien). Phong trào nhờ đó đã thiết lập được cho mình một cấu trúc [chặt chẽ hơn], điều động được sự tham gia của nhiều người, thế nhưng phong trào [thật ra] chỉ thiết đặt được một nền móng vững chắc tại các tỉnh miền Trung hơn là tại các tỉnh miền Nam, nơi mà dân chúng có xu hướng ngã theo các giáo phái hỗn hợp (*syncretisme / hỗn tạp / kết nạp nhiều ý niệm và đường hướng khác nhau*) chẳng hạn như Cao Đài và Hòa Hảo. Dù những người Phật giáo vẫn giữ một niềm tin sâu xa tự cho mình là những người biểu trưng cho truyền thống đích thật của tổ quốc, thế nhưng họ vẫn thoái thác không tích cực tranh đấu để bảo vệ tầm ảnh hưởng đó của mình trong lãnh vực chính trị, nhằm tạo sức ép đối với các sự kiện xảy ra (*người Phật giáo đôi khi quá thờ ơ, không ý thức được trách nhiệm, bổn phận và vị thế của mình đối với xã hội, con người và dân tộc*). Tuy nhiên các phản ứng chống lại sự ưu đãi mà chế độ Ngô Đình Diệm dành cho thiểu số Công giáo đã tạo ra cho họ một đường hướng (*một tầm nhìn*) rõ nét hơn trên phương diện chính trị. Không lâu sau khi Ngô Đình Diệm bị lật đổ, thì một cuộc Hội thảo được tổ chức, kéo dài từ ngày 21 tháng mười hai 1963 đến ngày 3 tháng giêng 1964, đưa ra đề nghị kết hợp tất cả các trào lưu Phật giáo Việt Nam chung trong một hội đoàn duy nhất. Những người Phật giáo trong cuộc Hội thảo này đã chọn cho sự kết đoàn đó một tên gọi mới là Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất (Congrégation du Bouddhisme unifié du Vietnam).

(Phân đoạn trên đây là vài lời tóm lược trên trang mạng của Viện Nghiên cứu Phật học (Institut d' Études Bouddhiques) của Pháp để giới thiệu bài viết dưới đây của Giáo sư Nguyễn Thế Anh)

Tăng đoàn Phật giáo và Xã hội Việt Nam ngày nay

Nguyễn Thế Anh

Dàn bài

Nhập đề

- 1) Tình trạng trước 1963
- 2) Sự liên lụy chính trị và các hậu quả
- 3) Chủ thuyết Mác-Lê chống lại Phật giáo
- 4) Sự thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam
- 5) Giáo hội Nhà nước chống lại Giáo hội Phật giáo Thống nhất.
- 6) Tình trạng ngày nay.

Ghi chú

Nhập đề

Theo Niên giám Phật giáo năm 2000 [note1] *[xem ghi chú số 1]* thì tại Việt Nam có 31.845 người tu hành Phật giáo nam và nữ (*các tu sĩ nam và nữ*), phân bố trong 14.043 tu viện (*các Phật đường, các đền miếu*) và chùa chiền. Hầu hết các tu sĩ này đều tự nhận mình là những người Phật giáo Mahâyâna (Đại thừa), tuy nhiên cũng có 7.793 vị tu tập theo Phật giáo Theravada (nhất là trong các vùng châu thổ sông Cửu Long, nơi có nhiều người Việt Nam gốc khmer) [note 2] *[xem ghi chú số 2]*; ngoài ra cũng có 2.045 vị tu theo truyền thống Khất thực [note 3] *[xem ghi chú số 3]*. Tóm lại thì Tăng đoàn (Sangha) nói đến trên đây quả là khá khiêm tốn so với con số ước tính là 7.378.417 Phật tử trong nước [note 4] *[xem ghi chú số 4]*. Con số này cho thấy một sự cách biệt quá lớn so với con số 80% dân chúng mà Phật giáo theo truyền thống lâu đời cho là những người Phật giáo (*theo con số do Phật giáo đưa ra thì 80% dân số trong nước là người Phật giáo, thế nhưng theo con số thống kê đưa ra thì chỉ có hơn bảy triệu người Phật giáo, và đối với con số những người xuất gia, tức là Tăng đoàn, thì chỉ có hơn ba mươi ngàn người. Các con số khiêm tốn này cho thấy một sự cách biệt quá lớn so với tổng số dân trong nước*). Theo cuộc kiểm kê dân số tháng tư năm 1990 thì dân số Việt Nam là 76.324.753 người, và trong

số này chỉ có 15 triệu người là theo một trong số tất cả các tôn giáo nói chung, tức chỉ có nghĩa là 20% tổng số dân. [Sở dĩ] nêu lên điều này là để thấy rằng hầu hết dân chúng là những người không theo một tôn giáo nào cả (non-croyant / không tín ngưỡng).

Hiến pháp năm 1992 không đảm bảo "sự tự do tín ngưỡng" với ý nghĩa đầy đủ của nó, mà chỉ đảm bảo "sự tự do tin hay không tin vào một đức tin tôn giáo" (*câu này rất ý nhị: có nghĩa là Hiến pháp bảo vệ những người "tin" và cả những người "không tin", tức là những người vô thần, không tin vào tôn giáo nào cả*), nêu lên bởi điều khoản 70 trong Hiến Pháp. Trong các bài diễn văn chính thức, người ta cũng không thấy nói đến chữ "tín đồ" (fidèle / believer) mà chỉ thấy nêu lên những người "thực hành tín ngưỡng" (pratiquant / adherent / môn đồ), và đây cũng chính là quan điểm chính trị của Đảng chỉ [duy nhất] hướng vào chủ đích sống trong thế giới này, hầu thực hiện các lý tưởng to lớn của quốc gia, dù họ là những người tin hay không tin vào thế giới bên kia (*au-delà / thiên đường, kiếp sau*) thì cũng vậy. Điều khoản 70 cũng cảnh giác "không ai được phép xâm phạm sự tự do tín ngưỡng hoặc lợi dụng sự tự do tín ngưỡng một cách trái phép không phù hợp với luật pháp và chính sách Nhà nước" (*câu trên đây được tạm dịch từ bài viết tiếng Pháp của sử gia Nguyễn Thế Anh. Nguyên văn câu này trong Hiến pháp như sau: "Không ai được xâm phạm tự do tín ngưỡng, tôn giáo hoặc lợi dụng tín ngưỡng, tôn giáo để làm trái pháp luật và chính sách của Nhà nước"*).

Ngoài ra, điều khoản 5 trong Nghị định số 26/1999/NĐ-CP ngày 19 tháng tư 1999, liên quan đến các sinh hoạt tín ngưỡng [note 5] [*xem ghi chú số 5*] cấm đoán thật rõ ràng "tất cả mọi hành động sử dụng sai trái tín ngưỡng và tôn giáo để chống lại Nhà nước Cộng hoà Xã hội chủ nghĩa Việt Nam, ngăn cản các tín đồ không làm trọn bổn phận của người công dân, phá hoại sự nghiệp đoàn kết dân tộc, và làm phương hại đến nền văn hóa lành mạnh của nhà nước", và điều khoản đó cũng nêu lên "tất cả mọi hành động mê tín dị đoan sẽ bị trừng trị bởi pháp luật" (*các câu trên đây là dịch lại từ bản tiếng Pháp, nguyên văn của điều khoản này trong nghị định số 26/1999/NĐ-CP như sau: " Mọi hành vi vi phạm quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo, mọi hành vi lợi dụng tín ngưỡng, tôn giáo để chống lại Nhà nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam, ngăn cản tín đồ làm nghĩa vụ công dân, phá hoại sự nghiệp đoàn kết toàn dân, làm hại đến nền văn hóa lành mạnh của dân tộc và hoạt động mê tín dị đoan đều bị xử lý theo pháp luật"*). Dù quyền tự do tin [vào tôn giáo] được công nhận (điều khoản 6), thế

nhưng chính phủ dành quyền kiểm soát gần như hoàn toàn các việc thực hành tôn giáo: chỉ có các hình thức sinh hoạt đã được "đăng ký hàng năm và thực thi bên trong những nơi thờ phụng" là không phải xin phép chính phủ (điều khoản 8), ngoài ra chính phủ bắt buộc bất cứ các hình thức thực thi nào khác thì phải xin phép trước, kể cả các cuộc hội thảo mang tính cách đào tạo, các buổi thiện định, các đại hội, các buổi họp, các việc sửa chữa hoặc xây cất các nơi thờ phụng, các công trình từ thiện, việc điều hành các trường học của các tôn giáo, các lễ thụ phong, việc di chuyển của các thành phần trong giáo đoàn, và bất cứ một sự sinh hoạt quốc tế nào (các điều khoản 8 đến 14 và 16 đến 25).

(Nguyên văn điều khoản 8 trong Hiến Pháp như sau:

Điều 8.

- 1. Tổ chức tôn giáo có tôn chỉ, mục đích, đường hướng hành đạo, cơ cấu tổ chức phù hợp với pháp luật và được Thủ tướng Chính phủ cho phép hoạt động thì được pháp luật bảo hộ.*
- 2. Các hoạt động tôn giáo tại cơ sở thờ tự tôn giáo (các buổi cầu nguyện, hành lễ, giảng đạo, học tập giáo lý) đã đăng ký hàng năm và thực hiện trong khuôn viên cơ sở thờ tự thì không phải xin phép.*
- 3. Những hoạt động tôn giáo vượt ra ngoài khuôn viên cơ sở thờ tự hoặc chưa đăng ký hàng năm phải được phép của cơ quan nhà nước có thẩm quyền.*
- 4. Tổ chức tôn giáo được tạo nguồn tài chính từ sự ủng hộ tự nguyện của cá nhân, tổ chức, từ những thu nhập hợp pháp khác. Việc tổ chức quyên góp phải được Chủ tịch Ủy ban nhân dân cấp tỉnh cho phép. Nghiêm cấm việc ép buộc tín đồ đóng góp. Việc quản lý, sử dụng các khoản tài chính có được từ các nguồn trên đây thực hiện theo quy định của pháp luật.*
- 5. Tổ chức tôn giáo hoạt động trái tôn chỉ, mục đích, đường hướng hành đạo, cơ cấu tổ chức đã được Thủ tướng Chính phủ cho phép thì bị đình chỉ hoạt động. Những cá nhân chịu trách nhiệm về những vi phạm đó bị xử lý theo pháp luật).*

Sự tôn trọng tự do tín ngưỡng do đó chỉ được áp dụng đối với các nhóm tôn giáo được Nhà nước chính thức thừa nhận mà thôi, có nghĩa là các sinh hoạt "không được trái luật pháp và không được phép mê tín" (*chữ "mê tín" thật ra rất khó định nghĩa: có những người nghĩ rằng mình không mê tín trong lãnh vực tôn giáo, thế nhưng thật ra thì mình là những người mê tín thật điên rồ về những thứ "giáo lý" khác, những "giáo điều" khác. Trái lại có những người mà mình cho rằng họ là những người mê tín, thế nhưng thật ra thì họ là những người trông thấy được và hiểu được những điều mà chính mình không trông thấy được*

và không hiểu được), đồng thời những ai "lợi dụng tôn giáo và vi phạm luật pháp với chủ đích bại hoại thì sẽ bị "luật pháp trừng trị thật nghiêm khắc" [note 6] [xem ghi chú số 6].

Đây là cách mà Đảng Cộng sản Việt Nam kiểm soát, qua trung gian của Ban Tôn giáo (*Bureau des Affaires religieuses / Văn phòng quản lý các vấn đề liên quan đến Tôn giáo*), khuynh hướng [sinh hoạt] của các tổ chức [tín ngưỡng] và lợi dụng sự kiểm soát đó để lèo lái [đường hướng] chính trị và sự sinh hoạt của các tổ chức đó. Ngoài ra, các tổ chức đó phải sinh hoạt dưới sự bảo trợ của Mặt trận Tổ quốc, một cơ quan trung gian giữa Đảng và các môi trường xã hội dân sự Việt Nam tự nhận là mình mang một bản chất (*một hình thức, sự sinh hoạt*) tự trị nào đó. Thẻ chế ấy (*Mặt trận Tổ quốc*) - thật ra là cánh tay dân sự (*séculier / secular / thế tục*) của Đảng nằm bên trong dân chúng với tư cách là "cơ quan chính trị đại diện cho quyền lực nhân dân nhằm chủ đích củng cố chủ trương tập quyền chính trị" [note 7] [xem ghi chú số 7] - chính thật là công cụ mà Nhà nước sử dụng để kết nạp các thành phần đa dạng trong dân chúng, các đảng phái chính trị (giả mạo), các nhà trí thức, các sắc tộc, các tín ngưỡng, v.v. Tất cả các tôn giáo được chính thức thừa nhận cùng các uỷ ban điều hành của các tôn giáo ấy đều phải sáp nhập vào Mặt trận Tổ quốc, và phải xếp thành đội ngũ thật ngay ngắn, nếu có thể nói như vậy [note 8] [xem ghi chú số 8]. Tuy nhiên cũng có một số tín đồ và một số thành phần trong giáo đoàn của các tôn giáo đó cảm thấy bức bối trước tình trạng bắt buộc phải xếp thành đội ngũ để được Nhà nước thừa nhận.

Việc đòi hỏi phải trả lại quyền tự trị cho tôn giáo trước tham vọng của chủ nghĩa mác-lê của Chính phủ, chủ yếu là do các thành viên của Giáo hội Phật giáo Thống nhất Ấn quang tại miền nam Việt Nam trước kia nêu lên. Tuy Giáo hội này là một tổ chức tôn giáo, thế nhưng thật ra cũng là một tổ chức quần chúng trong các lãnh vực xã hội và chính trị, mang nặng màu sắc dân tộc, trong đó gồm có nhiều tu sĩ tài giỏi. Tập thể này (*Giáo hội Thống nhất*) vẫn còn giữ được một tầm ảnh hưởng rộng lớn, thế nhưng không thể nào hình dung được tầm ảnh hưởng này nếu không nhìn ngược về các sự kiện lịch sử đã từng xảy ra trong suốt nửa thế kỷ trước đó.

1) Tình trạng trước 1963

Sau Thế chiến thứ Nhất, một phong trào đổi mới bắt đầu nhen nhúm trong Phật giáo Việt Nam. Được cổ vũ bởi phong trào cải cách tín ngưỡng trên đất Tàu sau cuộc cách mạng năm 1911 (*cuộc cách mạng Tân Hợi lật đổ triều đại cuối cùng là nhà Mãn Thanh, đưa đến sự thành lập một quốc gia dưới thể chế cộng hòa là Trung hoa Dân quốc năm 1912*), các nhà trí thức trong nước bắt tay thực hiện một công trình tinh khiết hóa giáo lý thật rộng lớn nhằm mục đích thích ứng Phật giáo với thời đại và nhu cầu của một xã hội hiện đại hơn [note 9] [*xem ghi chú số 9*].

Bắt đầu từ năm 1920, các vị lãnh đạo trong phong trào cải tiến đó rất lo ngại về tình trạng suy thoái về mặt lý thuyết cũng như tập quán của nền Phật giáo cổ truyền, vì vậy họ đã đứng lên kêu gọi phải tinh khiết hóa bầu không gian nơi tự viện, tái lập sự tôn trọng giới luật và thành lập các học viện tân tiến hơn, nhằm đào tạo một thế hệ mới với các tu sĩ nhiệt tình có một trình độ học vấn cao hơn, hội đủ khả năng đảm đương vai trò tâm linh của mình trong một xã hội đang trên đà chuyên hóa. Hơn nữa, họ cũng phải gánh vác trọng trách dịch thuật và bình giải giáo lý Phật giáo bằng chữ quốc ngữ, chẳng qua là vì từ trước đến nay chỉ có một số rất ít các tu sĩ là đọc được kinh sách ghi chép hoàn toàn bằng các ký hiệu tượng hình (*chữ Hán*) của nước Tàu, tình trạng đó quả không thể nào tạo được một sự phổ biến [giáo lý] rộng rãi (*kinh sách thì bằng Hán ngữ, các tu sĩ ngày nay không mấy người đọc được chữ Hán. Các công trình dịch thuật thì vừa hiếm hoi vừa vụng mắc trong hệ thống thuật ngữ tiếng Hán, đây là chưa nói đến những người dịch thuật còn quá yếu kém về giáo lý và triết học Phật giáo khiến các công trình dịch thuật đó của họ còn cần phải xem lại*). Tóm lại họ hy vọng sẽ tạo ra cho Phật giáo một tổ chức mạch lạc hơn, kể cả có thể giúp Phật giáo đương đầu với đối thủ cạnh tranh với mình là đạo Công giáo, được xem là một công cụ phục vụ cho quyền lực xâm chiếm thuộc địa.

Qua các cố gắng thiết lập lại nội bộ, trùng tu chùa chiền, thành lập các trường đào tạo, phát hành kinh sách, Phật giáo Việt Nam đã từ từ tỉnh dậy sau một giấc ngủ mê, tạo được cho mình một cung cách hành xử tích cực hơn trước các vấn đề từ lâu đời đã chìm sâu trong quên lãng. Các cuộc tranh luận về các chủ đề đạo đức, các khái niệm liên quan đến lãnh vực nhận thức học trong triết học Phật giáo, vai trò của Phật giáo trong thế giới tân tiến ngày nay, cũng như khả năng tự biến cải chính mình trong cuộc phấn đấu cá nhân và tập thể trước sự sống, cho thấy thật hiển nhiên là phải cần đến một thế hệ mới gồm các lý thuyết gia có tài, ý thức được sự chính xác và minh bạch.

(Trên đây là tâm nhìn và sự nhận định của những người Phật giáo vào tiền bán thế kỷ XX, chúng ta sẽ trở lại vấn đề này chi tiết hơn trong phần kết luận chung của loạt bài này. Thật vậy Phật giáo trong nước vẫn tiếp tục thừa hưởng một cách trung thành với nền Phật giáo Hán ngữ pha lẫn Khổng giáo và cả Lão giáo, từ lý thuyết đến tập tục. Phật giáo của "kiêu bào hải ngoại" cũng không kém hơn, dù họ sống bên cạnh các nền Phật giáo rất sâu sắc, rất khoa học và triết học của người Tây phương. Nền Phật giáo lỗi thời đó, trong nước cũng như hải ngoại, vẫn còn mang nặng tính cách cầu xin, tụng niệm và lễ lạc, không còn đủ sức chinh phục được con người trong xã hội ngày nay. Thế nhưng Phật giáo Việt Nam chưa kịp hồi sinh sau các cuộc chiến tranh triền miên thì lại phải đối đầu với các chủ nghĩa vô thần và ngoại lai).

Các nỗ lực nhằm tổ chức và kết hợp trở lại [Phật giáo] đã đưa đến một cuộc hội thảo thống nhất năm 1951 tại chùa Từ Đàm ở Huế. Sáu tập thể Phật giáo gồm các người tu hành (*các vị xuất gia, các tu sĩ*) và các tín đồ, thuộc ba miền Bắc, Trung và Nam cùng họp nhau thiết lập một Hội đoàn Phật giáo Việt Nam rộng lớn (Tổng Hội Phật Giáo Việt Nam).

Ngay sau khi thành lập xong thì Tổng hội mới mẽ đó tức khắc xin gia nhập Liên đoàn Phật giáo thế giới, tạo cho mình các phương tiện tân tiến hơn trong việc quảng bá giáo lý. Tập thể các tu sĩ (sangha) (*tăng đoàn*) dồn thì giờ vào việc tu tập tâm linh (*tu học*), phiên dịch và giải thích sūtras (*kinh điển*), [trong khi đó thì] tập thể những người thế tục (*các cư sĩ tại gia*) của Tổng hội giữ trọng trách cung cấp các phương tiện vật chất. Các sự xáo trộn gây ra bởi cuộc chiến Đông Dương đã tạo cơ hội cho nền Phật giáo đổi mới, vượt thoát khỏi tình trạng bất động từ trước đến nay, sự vượt thoát đó chính là động cơ chủ yếu của vai trò tín ngưỡng [nói chung] nhằm thúc đẩy người tu tập tham gia tích cực hơn vào chính trị và dẫn thân [sâu xa hơn] vào thế kỷ [đang mở ra trước mặt mình, đang chờ đợi mình] (*trong trường hợp này là thế kỷ XX đối với Phật giáo Việt Nam, sau khi trải qua các thời kỳ quân chủ, thuộc địa và chiến tranh*).

Sau khi đất nước bị chia đôi năm 1954, thì những người Phật giáo tại miền Nam Việt Nam trước biến cố đó, đã tạo được cho mình một cấu trúc mới và huy động được sự tham gia của nhiều người, chứng tỏ một sự nhiệt tình rộng lớn trên phương diện tín ngưỡng cũng như xã hội.

Từ năm 1954 đến năm 1962 (*những năm đầu tiên sau Hiệp định Genève*), theo con số do Tổng hội Phật giáo thời bấy giờ (*tức là Tổng hội Phật giáo Thống nhất trước khi mang tên mới là Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống Nhất*), thì có hơn 12.000 ngôi chùa đã được xây cất. Các viện nghiên cứu dành cho các tu sĩ nhân lên gấp bội. Phong trào Thanh niên Phật giáo (Gia đình Phật tử), được hình thành như là một phương tiện nêu cao lý tưởng Phật giáo; năm 1963 phong trào bắt đầu phát triển mạnh và quy tụ được 50.000 thành viên trẻ tuổi, hầu hết xuất thân từ các trường học do chính Tổng hội điều hành. Điều đó cho thấy Tổng hội không những quan tâm đến vấn đề giảng dạy mà cả các công tác trợ giúp xã hội, bằng cách thiết lập các cơ sở giảng dạy ở các cấp tiểu và trung học, và thực hiện các chương trình từ thiện, chẳng hạn như thành lập các trạm y tế miễn phí, các viện mồ côi [note 10] (*xem ghi chú số 10*). Trên đây là cách mà phong trào Phật giáo tạo ra cho mình một cấu trúc và kêu gọi được sự tham gia của quần chúng, thế nhưng mức độ thành công thì không được đồng đều, mà tùy thuộc vào từng vùng. Phong trào chỉ được đẩy mạnh tại các tỉnh miền Trung hơn là tại các tỉnh miền Nam, nơi mà dân chúng có khuynh hướng ngả theo các giáo phái mang tính cách hỗn hợp (*syncretisme / hỗn tạp, ghep chung nhiều ý niệm và đường hướng khác biệt nhau*) như Cao Đài và Hòa Hảo.

Tuy nhiên, dù những người Phật giáo bảo toàn được niềm tin sâu xa tự cho mình là những người biểu trưng cho truyền thống đích thật của tổ quốc, thế nhưng họ vẫn thoái thác không nghĩ đến là phải bảo vệ tầm ảnh hưởng đó của mình trong lãnh vực chính trị, hầu tạo sức ép trước các sự kiện xảy ra. Tuy nhiên các phản ứng chống lại sự ưu đãi đối với thiểu số Công giáo của chế độ Ngô Đình Diệm, tổng thống nước Cộng hòa Việt Nam, cũng như thái độ tự mãn (*triumphalisme / tự đề cao, ngạo mạn*) của chế độ này đã khiến đưa đến một sự hợp tác chặt chẽ hơn giữa những người Phật giáo đối với đường hướng chính trị của họ. Các sự rạn nứt xã hội trong khung cảnh trên đây càng trở nên rõ nét hơn nữa qua quyết tâm của Ngô Đình Diệm biến tập thể Công giáo - được tăng cường thêm bởi hàng ngàn người dân quê trong vùng châu thổ miền Bắc từ bỏ làng mạc để "theo Chúa vào Nam" - trở thành nền tảng chủ yếu cho chế độ của mình.

[Trước hết là một] ý thức hệ (*idéologie / một cấu trúc tư tưởng hay giáo lý mang tính cách không tưởng, rơi ra ngoài thực tế*) chính thức, một "chủ nghĩa cá nhân" ("personnalisme") (Cần Lao Nhân Vị), sau đó biến thành chủ nghĩa Kitô giáo bảo thủ (intégrisme chrétien) (*Ki-tô giáo cực đoan*), chống cộng sản

(anti-communiste) và chống thể chế tự do (*anti-libéral / chống lại các khuynh hướng tự do trong các lãnh vực chính trị, kinh tế và xã hội*) mang tính cách phản động nhất (*réactionnaire / thái độ siêu bảo thủ, cực đoan nhất, chống lại mọi tiến bộ chính trị và xã hội*), trong khi đó thì miền Bắc Việt Nam gia tăng áp lực qua trung gian của Mặt trận giải phóng miền Nam (Front national de la libération du Sud Viet-Nam). Nếu những người Phật giáo công khai nêu lên sự chống đối của mình, thì đây phải chăng họ đã kết tinh được cả một phong trào bất mãn rộng lớn, kết hợp được dưới ngọn cờ của họ các thành phần chống đối khác nhau, trong đó kể cả những người không quan tâm gì đến các vấn đề tôn giáo, mà chỉ mượn dịp để bộc lộ quan điểm không chấp nhận cộng sản (*chống cộng*) của mình xuyên qua sự thù ghét chính phủ [Ngô Đình Diệm].

2) Sự liên lụy chính trị và các hậu quả

Hành động chính trị mà những người Phật giáo phát động vào năm 1963 là nguyên nhân đưa đến sự sụp đổ của chế độ Ngô Đình Diệm, và sau đó thì họ nghĩ là mình, nhân danh dân tộc, có đủ khả năng chủ động được các vấn đề căn bản của xứ sở. Sự thành công mang lại từ hành động đó vừa đánh dấu khả năng huy động quần chúng của Tăng đoàn Phật giáo nhưng cũng vừa phản ảnh tình trạng khó hiểu (*ambiguity / mơ hồ, nhập nhằng, nước đôi, không rõ nét*) của Tăng đoàn đối với vị thế (*position / vị trí, quan điểm*) lý thuyết và cả chính trị của mình [note 11] (*xem ghi chú số 11*), nhất là những gì liên quan đến sự dân thân của xứ sở trong một trận chiến không sao tránh khỏi được, bởi vì trận chiến đó đã phó mặc cho ảnh hưởng từ nước ngoài (*influence étrangère / foreign influence / ngoại lai*) ủa vào, trái với các giá trị truyền thống và các nguyên lý chính trực (*principes de justice / các nguyên lý chính đáng, công bằng*) cũng như lòng từ tâm của Phật giáo (*du nhập một chủ nghĩa ngoại lai, độc tài và hung bạo để tàn phá dân tộc, hay mở cửa để tiếp nhận một sức mạnh từ bên ngoài để chống lại chủ nghĩa đó, thì cả hai thái độ ấy không nhất thiết là để phục vụ quyền lợi của xứ sở, mà chỉ là những sự sai lầm to lớn trong lịch sử mà thôi*).

Không lâu sau khi Ngô Đình Diệm bị lật đổ, một cuộc Hội thảo đã được tổ chức từ ngày 21 tháng mười hai 1963 đến ngày 2 tháng giêng 1964, đề nghị tập hợp tất cả các trào lưu Phật giáo Việt Nam trong cùng một hội đoàn duy nhất. Và trong cuộc Hội thảo này những người Phật giáo đã chọn một tên gọi mới cho hội đoàn này là Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất (Congrégation du bouddhisme unifié du Vietnam). Thuật ngữ "thống nhất" trong

cách gọi đó là có ý gợi lên thiên hướng tự nhiên của Phật giáo (*sự kính trọng không phân biệt và lòng từ bi vô biên trong giáo lý Phật giáo*). Và thật ra thì cũng là lần thứ nhất trong thế giới Phật giáo mà Tăng đoàn Việt Nam (*Sanghavietsnamien / Tăng đoàn tu sĩ Việt Nam*) đã kết hợp được cả Tiểu và Đại thừa trong cùng một đoàn thể. Hơn nữa tên gọi đó còn mang một ý nghĩa thứ hai là bác bỏ tất cả các hình thức kỳ thị sai lầm, sự phân biệt giữa người tu hành và kẻ thế tục, cũng như sự tách biệt giữa thiêng liêng và trần tục (*tức là sự Thống nhất của Tăng đoàn*).

Một tổ chức mới được hình thành, đứng đầu là vị Tăng Thống (*patriarch / vị cao niên, vị lãnh đạo một tập thể tôn giáo*) tối cao là Ngài Thích Tịnh Khiết. Ủy ban lãnh đạo gồm hai đầu (bicéphale), một mặt là "Viện Tăng thống tối cao" ("L'Institut supérieur du Sangha") gồm các nhà sư phải có ít nhất từ ba mươi tuổi đạo trở lên và từng tạo được cho mình một uy tín lớn trên phương diện tâm linh, và một mặt là "Viện Truyền bá Dharma (*Đạo Pháp*)" (Viện Hóa Đạo) ("L'Institut pour la Propagation du Dharma"), là một hội đồng đại diện tất cả các tông phái và các trào lưu Phật giáo cùng với các ủy ban điều hành của các tông phái và các trào lưu đó, và vị Tổng thư ký của hội đồng đó là Ngài Thích Quảng Độ [note 12] (*xem ghi chú số 12*).

Qua sự ủng hộ mạnh mẽ của hàng triệu thành viên, các vị lãnh đạo Phật giáo đứng lên và tự nhận mình là những người giám sát nghiêm khắc và tỉ mỉ những người nắm giữ quyền hành (*những người trong chính phủ*), họ kiên quyết giữ vững thái độ cứng rắn (*intransigent / không nhân nhượng*) không chấp nhận một chính quyền quân sự tại Sài-gòn cho đến khi nào chiến cuộc Việt Nam chấm dứt. Các sự chống đối của Phật giáo trong các lãnh vực chính trị, xã hội, đạo đức và văn hóa chủ yếu được kết tinh và tập trung tại chùa Ấn Quang, tọa lạc giữa Sài-gòn và Chợ Lớn, và cũng là nơi trú ngụ của các vị chức sắc và cũng là nơi thiết đặt các cơ quan chỉ đạo và điều hành. Trọng tâm của sự chống đối đó được dựa vào nguyên tắc bất bạo động và sự hài hòa trong giáo lý Phật giáo, với ngụ ý nêu lên lòng ước mong tìm kiếm một giải pháp hòa bình cho mọi sự tranh chấp. Thế nhưng những lời kêu gọi "hòa giải và đoàn kết" bằng cách thương thuyết nhằm mục đích mang lại sự thống nhất cho xứ sở qua từng giai đoạn một, thì lại là một tầm nhìn thiếu thực tế, không dự trù trước được các cảnh huống bất ngờ (*contingency / không tiên đoán được*) có thể xảy ra.

Sau khi Sài-gòn lọt vào tay cộng sản vào cuối tháng tư 1975, thì các vị chức sắc Phật giáo tại Ấn Quang dường như vẫn còn nuôi ảo mộng với hy vọng - nói theo cách của họ - [rồi đây] sẽ tìm được một nền tảng thỏa hiệp giữa các giá trị xã hội của chủ nghĩa mác và lòng từ bi rộng lớn của những người tu tập Phật giáo. Thế nhưng trên thực tế thì mối tương quan giữa chính quyền mới và Giáo hội Phật giáo [Thống nhất] vụt suy thoái gần như là tức khắc sau đó. Các sự cấm đoán và giới hạn được ban bố, chẳng hạn như các viện mồ côi và các trường học bị đóng cửa, các đám rước (*các cuộc diễu hành*) bị hủy bỏ, các nhà sư bị thuyền chuyển khắp nơi, hoặc bị ép buộc phải trở về nếp sống thế tục..., các biện pháp này là nhằm mục đích phong tỏa và hạn chế ảnh hưởng của Phật giáo.

3) Chủ nghĩa Mác-Lê chống Phật giáo

Vào tháng năm 1975, các nhà lãnh đạo mới của xứ sở quyết tâm nhanh chóng xây dựng xã hội chủ nghĩa trên toàn thể đất nước Việt Nam thống nhất. Họ nhất mực tin rằng các sự phân tích (*analyse / tìm hiểu, phân giải*) về chủ nghĩa mác-lê từng giúp họ chiến thắng người Mỹ [trước đây], và sẽ còn tiếp tục giúp họ vượt lên các sự thách đố tương lai hầu thực hiện được cả ba cuộc cách mạng: cách mạng về phương tiện và tỷ lệ sản xuất, cách mạng khoa học và kỹ thuật, cách mạng trong lãnh vực ý thức hệ và văn hóa. Sự thực hiện hướng vào ba chủ đích đó sẽ đưa đến sự hình thành của một con người mới, lớn lên trong xã hội chủ nghĩa. Vì vậy, "con người vô sản" đáng ngờ vực đó trở thành cả một vấn đề tranh cãi giữa chủ nghĩa nhân bản (humanisme) và chủ nghĩa mác (marxisme) và cả quy chế của cá thể con người (*statut de l'individu / statut of the individual / vị thế hay vị trí của con người*) trên dòng biến cải trong xã hội chủ nghĩa.

Thế nhưng tham vọng của Nhà nước, xuyên qua vô số các bằng chứng trong các lãnh vực luân lý, nhân phẩm con người, sự hài hòa và hạnh phúc mang lại từ sự kết hợp giữa các phẩm tính đạo đức và lý trí trong khung cảnh hài hòa rộng lớn và bao quát của xã hội - một khái niệm thừa hưởng phần lớn từ nền luân lý Khổng giáo - đã làm rách nát, qua sự nhúng tay của mình, tất cả mọi lãnh vực trong xã hội dân sự cũng như số phận của từng mỗi con người tạo ra xã hội đó. Tuy vậy, qua tầm nhìn mở ra sau cuộc chiến nhằm chủ đích "dứt khoát thanh toán các tầng tích về ý thức hệ và văn hóa lạc hậu lưu lại từ chế độ cũ", thì hiện

tượng tín ngưỡng lại hiện ra như là một sự chối bỏ (*phủ nhận, không chấp nhận*) công trình cách mạng mà chính quyền đeo đuổi như là một hình thức lý tưởng đối với quyền lực của mình: "Mục đích, chủ thuyết thần học, quan điểm về thế giới, các giải pháp do tôn giáo đưa ra để giải quyết các khó khăn trong xã hội, tất cả các thứ ấy đều nhất thiết trái ngược lại với chủ thuyết mang tính cách khoa học và cách mạng của chủ nghĩa mác-lê" [note 13] (*xem ghi chú số 13*).

Với chủ đích đó, chính quyền nghĩ rằng là phải tẩy xóa (*vider / empty / trút bỏ, loại bỏ*) những gì gọi là bản chất của các giáo hội từng biểu trưng cho sức mạnh xã hội và chính trị (socio-political) của nước Việt Nam Cộng hòa trước kia cho đến năm 1975. Vị thế trung tâm mà các giáo hội đó từng chiếm giữ trước đây bị ném vào một xó chật hẹp nhất trong guồng máy chính trị, và tất nhiên là guồng máy đó sẽ không thể nào dung thứ các cơ cấu đại loại như vậy (*tức là các cấu trúc tín ngưỡng của nước Việt Nam Cộng hòa trước kia*) mà phải cấp bách thu hẹp, loại bỏ hoặc hạn chế. Các sức mạnh tín ngưỡng vì vậy đã trở thành một trong số các mục tiêu quan trọng nhất trong chương trình cải tạo, một mưu đồ "bình thường hóa", nhằm áp đặt miền Nam Việt Nam vào khuôn phép độc tài của miền Bắc. Dù không nhất thiết chủ trương xóa hẳn sự tự do tín ngưỡng, thế nhưng chế độ đã sử dụng các biện pháp đủ loại nhằm phá vỡ thành lũy của các giáo hội và đặt các giáo hội đó dưới sự kiểm soát của mình, thế nhưng trong một vài lãnh vực và thời điểm nào đó, thì sự kiểm soát ấy lại là cả một sự đàn áp.

Thế nhưng ngay từ tháng mười một 1975, sự đàn áp đó của chính phủ đã phải đổi đầu với quyết tâm tự trị của Phật giáo trong các lãnh vực đạo đức và tâm linh, khi mười hai vị sư và ni sư của ngôi chùa Dược Sư tại tỉnh Cần Thơ tự thiêu để phản đối việc cấm vị sư trụ trì của ngôi chùa treo cờ Phật giáo, tổ chức các khóa an cư và các buổi thiền định, hoặc đón nhận các thành viên mới trong tăng đoàn.

Năm 1977, trước các sự phản đối và các cuộc biểu tình do ban điều hành của Giáo hội Phật giáo Thống nhất phát động nhằm đòi hỏi phải tôn trọng một sự tự do tín ngưỡng rộng rãi hơn và phải trao trả lại các tài sản bị tịch thu, thì chính quyền đã phản ứng lại bằng cách bắt giữ và quản thúc sáu thành viên của Giáo hội, trong đó có Thích Huyền Quang và Thích Quảng Độ, là hai nhà sư đứng đầu Viện Hóa Đạo (l'Institut pour la Propagation du Dharma) bằng cách kết tội cả hai đã "lợi dụng tôn giáo để phá hoại sự đoàn kết quốc gia, làm xáo

trộn trật tự và an ninh công cộng", đồng thời lên án "Viện Hóa Đạo của giáo đoàn Ấn Quang đã kích động những người Phật giáo chống lại chính quyền và bóp méo chính sách tự do tín ngưỡng bảo đảm bởi chính quyền cách mạng". Các biện pháp đó đã khiến đưa đến sự rút lui của cả các vị sư từng được chính quyền ưu đãi từ trước đến nay, và trong số này có cả vị trụ trì chùa Thiên Mụ ở Huế là Thích Đôn Hậu [note 14] *[xem ghi chú số 14]*, vị này rút ra khỏi các chức vụ chính thức trong Quốc hội và cả trong Mặt trận Tổ quốc, và thẳng thắn cho biết là mình đứng vào hàng ngũ ly khai (vị này sau đó đã trở thành vị đứng đầu *(patriarch / vị lãnh đạo, vị trưởng lão, giáo trưởng)* của Giáo hội Phật giáo Thống Nhất).

4) Sự thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam

Vào tháng mười một 1981, 165 đại biểu đại diện cho các tổ chức và các ngành Phật giáo khác nhau cùng họp chung trong một cuộc hội thảo tại Hà Nội, nhằm thiết lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam (*Giáo hội Phật giáo của Nhà nước*) đúng theo tiêu chuẩn được quy định trong bản hiến chương sáng lập, với tư cách là tổ chức Phật giáo duy nhất đại diện cho tất cả những người tu hành *(những người xuất gia, các tu sĩ)* cũng như những người Phật giáo thế tục tại Việt Nam. Cuộc hội thảo đó cũng đã chấp thuận một chương trình hành động dành cho Tăng đoàn Phật giáo Việt Nam nhằm mục đích mang lại sự đoàn kết quốc gia và sự hài hòa giữa các giáo phái cũng như giữa những người tu hành *(các tu sĩ)* và kẻ thế tục, góp phần vào việc truyền bá Dharma (Đạo Pháp) và phổ biến các khía cạnh tích cực của Phật giáo, đồng thời thiết lập một hệ thống giáo dục dành cho những người xuất gia nam và nữ, tạo ra một lối sống thích nghi hơn cho người thế tục, nêu cao truyền thống yêu nước của Phật giáo Việt Nam, tạo ra một sự kết chặt giữa tôn giáo và người dân, góp phần tích cực vào sự xây dựng và bảo vệ xứ sở, mang lại sự thăng bằng tài chính nơi tự viện, hầu cải thiện các điều kiện sinh sống của các nhà sư và các ni sư, mang lại sự phong phú cho xứ sở, tạo ra các mối dây thân thiện kết nối giữa những người Phật giáo [Việt Nam] và các hội đoàn trên thế giới, góp phần vào công cuộc xây dựng nền hòa bình và hạnh phúc cho nhân loại [note15] *[xem ghi chú số 15]* *(lý tưởng, chủ đích và trọng trách của Giáo hội quả là đa dạng và to lớn, đọc "hụt hơi", thế nhưng hậu ý kín đáo và đích thật ẩn nấp phía sau biết đâu cũng có thể là khác hơn và đơn giản hơn chăng?)*. Ủy ban cố vấn tối cao trong Tăng đoàn gồm 28 thành viên cũng đã được biểu quyết, và vị điều hành ủy ban này là một vị sư

miền bắc Việt Nam là Thích Đức Nhuận, đồng thời một ủy ban điều hành gồm 50 thành viên cũng đã được thành lập, và vị chủ tịch là Ngài Thích Trí Thủ.

Dù rằng Giáo hội Phật giáo Thống nhất trước đây không hề chính thức bị giải tán, thế nhưng thật hết sức rõ ràng là các vị lãnh đạo cao nhất trong Giáo hội sẽ không còn được chính phủ thừa nhận nếu họ không đứng vào hàng ngũ của Giáo hội Phật giáo Việt Nam do Nhà nước bảo trợ. Kể từ thời điểm này người ta có thể bảo rằng có hai Giáo hội Phật giáo tại Việt Nam: một được chính thức cho phép, được bảo trợ và đặt dưới sự kiểm soát của chính phủ, đứng ra đại diện cho Phật giáo trong các buổi hội họp chính thức; và một là Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất, trở nên khó nhận biết hơn từ khi bị mất trụ sở chính thức và không còn được thừa nhận là hợp pháp bởi các cơ quan chính quyền.

Dầu sao đi nữa, các cơ quan an ninh của chính phủ ra lệnh đóng cửa chùa Ân Quang vào tháng bảy năm 1982, và năm 1984 đã đưa đến một chiến dịch đàn áp khốc liệt nhất, khiến khoảng hai mươi nhà sư bị kết án vô cùng nặng nề vì "các hoạt động của họ nhằm lật đổ chính phủ nhân dân". Tuy vậy, Giáo hội Phật giáo Thống nhất vẫn còn duy trì được một vài sinh hoạt, chẳng hạn như phân phát thực phẩm và thuốc men cho dân chúng trong các vùng xa, hoặc soạn thảo các báo cáo và viết lách gửi ra nước ngoài để phổ biến, nhất là những nơi có nhiều tín đồ của họ lánh nạn.

Dưới áp lực của nền kinh tế xã hội chủ nghĩa trong tình trạng suy sụp, chủ trương tự do kinh tế được phát động sau tháng mười hai 1986, và đồng thời một chiến dịch đổi mới và mở cửa cũng đã được tung ra. Dù không thật sự mang lại một sự đổi thay triệt để nào cả về thái độ của Nhà nước trên phương diện lý thuyết đối với chủ đề tín ngưỡng, thế nhưng sự tự do kinh tế ít ra cũng tạo được một sự hồi sinh kín đáo (*renaissance prudente / a cautious rebirth / một sự hồi sinh rụt rè, thận trọng*) nào đó đối với tôn giáo, giúp tôn giáo chấp nhận dễ dàng hơn các thể lệ (*règles du jeu / playing rules / quy tắc, mẹo mực, luật lệ*) của cái trò chơi ấy (*tức là sự lèo lái, khinh thường, triệt hạ và lợi dụng tôn giáo bằng các thủ xảo thuật*).

Trong khi hàng giáo phẩm (*hiérarchie épiscopale / episcopal hierarchy / ban lãnh đạo cao cấp*) của Giáo hội Công giáo tìm cách thích ứng với một cuộc sống chung đầy căng thẳng với chủ nghĩa cộng sản, thì một phong trào ly khai của Phật giáo được đẩy mạnh bắt đầu từ tháng tư năm 1992, sau khi các nhà sư

trong Tổng hội Phật giáo Thống nhất khước từ không tham dự tang lễ do Nhà nước tổ chức dành cho Ngài Thích Đôn Hậu, viên tịch vào ngày 23 tháng tư tại Huế, [note 16] *[xem ghi chú số 16]*.

Tính cách hợp pháp của Giáo hội Phật giáo Nhà nước trở thành cả một vấn đề sau khi xảy ra một loạt các biến cố, [trong đó] gồm có các đòn bất ngờ (coups d' éclat / stuns, exploits) và các lá thư ngỏ của Ngài Thích Huyền Quang, bị quản thúc tại Quảng Ngãi từ năm 1982 vì tội chống lại việc bãi bỏ Tổng hội Phật giáo Thống nhất, và [nhất là trường hợp] Ngài Thích Đôn Hậu trong chúc thư để lại đã chỉ định Ngài Thích Huyền Quang là người kế vị mình [note 17] *[xem ghi chú số 17]*) (Ngài Thích Đôn Hậu là vị lãnh đạo Giáo hội Nhà nước thì lại chỉ định trong chúc thư người kế vị mình là Ngài Thích Huyền Quang, một người tù bị giam lỏng vì tội chống lại việc bãi bỏ Giáo hội Phật giáo Thống nhất!).

Nhằm chủ đích đáp lại sự chống đối đó, vào khoảng giữa tháng năm và tháng bảy 1993, chính phủ bắt giam những người khởi xướng [phong trào] và kết án họ đã "xâm phạm trầm trọng trật tự công cộng" [note 18] *[xem ghi chú số 18]*. Tiếp theo ra sau đó là các cuộc biểu tình diễn ra tại các địa phương, gọi lên một cách kín đáo các biến cố xảy ra vào các năm sáu mươi khi Phật giáo gia nhập vào phong trào quần chúng phản đối chế độ của vị Tổng thống Công giáo Ngô Đình Diệm. Thích Huyền Quang bắt đầu tố giác "chủ nghĩa độc tài chính trị của một đảng độc nhất" và "nền chính trị đàn áp mà hậu quả là sự tàn phá nền tảng đạo đức, các quan điểm về sự thật (*vérité / truth / chân lý, sự ngay thật*) và sự đoàn kết, là những gì nổi bật trong nền văn minh của người Việt Nam". Thích Huyền Quang tức khắc bị kết án là "bóp méo sự thật về chính sách tôn giáo của đảng và của Nhà nước", tờ nhật báo của quân đội, tức là tờ Quân Đội Nhân Dân, tuyên bố là các nhà sư ly khai "không hề được thúc đẩy bởi các nguyên nhân tín ngưỡng, cũng không phải là vì sự lợi ích của các tín đồ, mà duy nhất chỉ vì tham vọng cá nhân và các ý đồ đen tối về chính trị".

5) Giáo hội Nhà nước chống lại Tổng hội Phật giáo Thống nhất

Trong bất cứ cuộc hội thảo hàng năm nào của Giáo hội Phật giáo Nhà nước thì cũng vậy, người ta đều thấy bùng ra thêm nhiều chuyện mới lạ. Chẳng hạn như trường hợp hai trăm vị hướng dẫn Hội đoàn Gia đình Phật tử (famille

bouddhiste), một phong trào thanh niên mang khuynh hướng Phật giáo, đứng ra tự nhận mình là những người Phật giáo thuộc Giáo hội Phật giáo Thống nhất, và hăm dọa sẽ tự thiêu nếu chính phủ không thu hồi các biện pháp đối với hội đoàn của họ, chẳng hạn như cấm họ sinh hoạt và tìm cách lôi kéo các thành viên trong hội đoàn của họ vào tổ chức thanh niên cộng sản: hội đoàn này đứng ra đã bị giải tán từ ngày 13 tháng giêng năm 1997, trong lúc cuộc hội thảo lần thứ năm của Giáo hội Phật giáo Việt Nam (*của chính phủ*) đang diễn tiến [note 19] [*xem ghi chú số 19*].

Biện pháp trên đây đã gây ra các phản ứng cực mạnh trong Phật giáo Thống nhất nhằm mục đích chống lại một hội đoàn đang trên đà phát triển (*tức là Giáo hội Nhà nước*). Trong thời điểm mà người ta tìm cách làm cho nó (*Tổng hội Phật giáo Thống nhất*) biến mất thì trong hàng ngũ của phong trào này người ta đếm được 300.000 thành viên từ 6 đến 18 tuổi (*các em thiếu nhi và vị thành niên cùng sinh hoạt với nhau như trong một gia đình chung*). Ngay cả thống kê do chính quyền đưa ra cũng xác nhận là 60% trong số đó là những người trẻ từ 15 đến 16 tuổi (*các em ở tuổi vị thành niên*). Phong trào đó từng là ụ đất (*butte / hillock / mô đất*) chống lại (*ostracism / tẩy chay, chặn đứng*) uy quyền Nhà nước ngay từ lúc vừa mới thay đổi chế độ tại miền Nam Việt Nam. Phong trào đó bị Giáo hội chính thức (*Giáo hội Nhà nước*) gạt sang một bên khi vừa được thành lập năm 1981, tuy nhiên và dầu sao đi nữa thì phong trào cũng đã thành công trong việc tạo ra cho mình một sức kiên trì mới; sự đổi mới đó [của phong trào] không phải là chính quyền không biết đến, [bởi vì] chính quyền luôn theo dõi phong trào này rất cẩn thận. Từ lúc mới được sáng lập, phong trào luôn tôn trọng các chủ đích đơn thuần tín ngưỡng và đồng thời gia nhập vào Ủy ban thanh niên trong sơ đồ tổ chức của Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất, thế nhưng các thành viên thì sinh hoạt trong một khung cảnh hoàn toàn tự trị.

Sự hồi sinh của phong trào trên đây hiện ra với nhiều người như là một phương thuốc chống lại tình trạng ngày càng suy thoái của hệ thống giáo dục công cộng trong nước. Phong trào cũng nêu lên cho thấy các mối quan tâm mới mẻ hơn của tuổi trẻ ngày càng tách ra khỏi các lý tưởng chính thức (*của Nhà nước*). Chính vì vậy nên ngay từ năm 1995, một dự án nhằm khai trừ phong trào này đã được hoạch định: ngày 3 tháng ba cùng trong năm đó, một nghị định của Ban Tôn giáo (N^o 1-TT-TGCP) giao phó cho Giáo hội Nhà nước trách nhiệm bắt phong trào này phải chọn cho mình một tên gọi khác là "Các Phật tử trẻ tuổi

nam và nữ" ("Jeunes hommes et femmes bouddhistes") (Nam Nữ Phật tử). Một năm sau đó, một văn kiện do Ủy ban trung ương của tổ chức Thanh niên Cộng sản yêu cầu các vị chức trách hãy khởi động ngay một chương trình tuyên truyền nhằm vào tất cả mọi tầng lớp trong phong trào Phật giáo, với chủ đích đưa các thành viên của phong trào này quay về với lý tưởng của Đảng và biến Hội đoàn thanh niên Phật giáo (*của Giáo hội Phật giáo Thống nhất*) trở thành một tổ chức lệ thuộc (*satellite / bù nhìn, dưới quyền, tay sai*) của tổ chức Thanh niên Cộng sản.

Vào dịp hội thảo của Giáo hội Phật giáo Nhà nước tổ chức vào tháng mười một 1997, chính quyền gia tăng thêm áp lực đối với Phật giáo Thống nhất. Trong cuộc hội thảo này và nhằm vào mục đích gia tăng áp lực trên đây, vị giám đốc Ban Tôn giáo là Lê Quang Vịnh tuyên bố như sau: "Chỉ có một tổ chức hợp pháp duy nhất được chính phủ thừa nhận, đó là Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Tất cả mọi cá thể, mọi tổ chức mang danh nghĩa Phật giáo, sinh hoạt bên ngoài Giáo hội Phật giáo Việt Nam, hoặc trái với hiến chương và các quy tắc quy định bởi Giáo hội đó sẽ bị xem là bất hợp pháp, và sẽ dứt khoát bị thanh trừng" [note 20] [*xem ghi chú số 20*].

Cũng vào dịp này, Hiệp hội tu sĩ bảo vệ Dharma (Đạo Pháp) (*một Hội đoàn ủng hộ Giáo hội Phật giáo Thống nhất*) [note 21] [*xem ghi chú số 21*] gửi sang Pháp một phúc trình nêu lên những lời chỉ trích thật sâu sắc về phương pháp điều hành của Giáo hội Nhà nước. Bản phúc trình cũng thuật lại là từ nhiều tháng trước khi bắt đầu cuộc hội thảo của các tu sĩ và các thành viên trong "Gia đình Phật tử" được tổ chức tại các chùa [note 22] [*xem ghi chú số 22*], thì công an Việt Nam đã bắt đầu phát động một chiến dịch hăm dọa những ai không tùng phục Ban Tôn giáo [Nhà nước] và không gia nhập vào Giáo hội chính thức.

Phúc trình trên đây của những người Phật giáo ly khai trách cứ Phật giáo Nhà nước cố tình tạo ra tình trạng bất quân bình trầm trọng trong cấu trúc theo truyền thống lâu đời của tập thể Phật giáo [note 23] (*xem ghi chú số 23*). Phúc trình này nhấn mạnh đến một sự kiện quan trọng là theo truyền thống từ xưa đến nay thì trong toàn bộ tập thể Phật giáo - tất cả các giáo phái Phật giáo Việt Nam nói chung - gồm có bốn giới (*quatre ordres / four orders / bốn dòng, bốn tập thể*) hay bốn đoàn thể là: các nhà sư, các ni sư, các cư sĩ nam và nữ giới (tức là những người tuy chọn cuộc sống tu hành nhưng vẫn sống trong khung cảnh gia đình). Thế nhưng từ 16 năm nay, Giáo hội mới (*của Nhà nước*) hành xử như là

chỉ có hai tập thể đầu tiên (*các nhà sư và các ni sư*). Đối với các cư sĩ nam và nữ, thì hiến chương không hề quy định cho họ bất cứ một trách vụ nào trong sự sinh hoạt chung của Giáo hội.

(Người cư sĩ Phật giáo giữ một vai trò thật tích cực trong gia đình và cả bên ngoài xã hội. Ngoài các công tác từ thiện, người cư sĩ còn là tấm gương đạo đức, là giềng mối của một xã hội Phật giáo chân thật và ngay thẳng. Người xuất gia vạch ra cho người cư sĩ một con đường, người cư sĩ giúp người xuất gia tồn tại để cùng bước đi với mình trên con đường đó. Bốn giới đó cùng với nhau bước đi trên con đường đó, họ không giết hại ai cả, kể cả các sinh vật nhỏ bé; họ không tham nhũng, không vơ vét của cải của kẻ khác; họ không nói dối và phỉnh gạt ai cả; họ không dâm dăng; họ không say sưa với sự "hung bạo" và chạy theo các thứ "ma túy" điên rồ).

Gạt bỏ hai giới cư sĩ, nam và nữ, cũng chẳng khác gì như biến Phật giáo trở thành một tổ chức trống rỗng, chỉ gồm các nam và nữ tu sĩ, nhưng không một bóng dáng nào của người cư sĩ. Bản phúc trình cũng nêu lên hàng trăm chuyện khác nữa, phần lớn liên quan đến chùa chiền của Tổng hội Phật giáo Thống nhất trên toàn lãnh thổ, nhất là tại các tỉnh miền Trung Việt Nam và các vùng Cao nguyên.

6) Tình trạng ngày nay

Dầu sao đi nữa thì trong những năm gần đây, sự nhiệt thành về tín ngưỡng cũng thấy hồi sinh khá rõ nét trên đất nước Việt Nam, điều đó không khỏi khiến các vị chức trách Nhà nước phải thận trọng hơn đối với các hành vi đàn áp của họ. Có nhiều dấu hiệu cho thấy chính phủ muốn làm dịu bớt tình trạng căng thẳng giữa một bên là những người Phật giáo Thống nhất (*Giáo hội ly khai*) và một bên là những người trong chính quyền dân sự đứng ra lãnh đạo Giáo hội Phật giáo Việt Nam (*các cán bộ chỉ đạo dân sự nằm trong guồng máy điều hành của Giáo hội Nhà nước*), một sự lãnh đạo thiếu chính đáng và cũng đã bị Phật giáo Thống Nhất phủ nhận. Một số các sự kiện xảy ra làm gia tăng thêm sự bức tức của chính quyền đối với Tổng hội Phật giáo Thống nhất, chẳng hạn như khi Tổng hội này cương quyết không thỏa hiệp với Giáo hội Phật giáo Việt Nam, một thành phần của Mặt trận Tổ quốc được bảo trợ bởi nhà Nước.

Trong số các sự kiện xảy ra trên đây, thiết nghĩ cũng cần nêu lên một điều là ban tổ chức cuộc hội thảo lần thứ tám của Giáo hội Phật giáo Thống nhất tại California (*tại Hoa Kỳ*) vào tháng năm 1999, đã bổ nhiệm một số vị mới, điều chỉnh lại việc quản lý của Giáo hội và gửi các phái đoàn tiếp tế các vùng bị thiệt hại vì các trận bão lụt gần đây, hoặc nêu lên một số phản ứng công khai (*interventions publiques / public intercessions*) đối với chính phủ về các vấn đề tôn giáo, chẳng hạn như vị trụ trì Thích Huyền Quang trong tình trạng bị quản thúc, gửi thư lên chính phủ vào dịp 30 tháng tư năm 2000 đề nghị - ngoài một số các sự việc khác - hãy biến ngày giải phóng Sai-gòn thành ngày hối lỗi (*pénitence / atonement, ăn năn, ân hận, quốc hận*) và đau buồn (*deuil / bereavement / tang thương*). Vì vậy, Ban Tôn giáo (*tại Việt Nam*) đã phải gia tăng áp lực nhằm lôi kéo các tu sĩ và Phật tử đứng vào hàng ngũ của Giáo hội chính thức.

Chính vì vậy mà nhiều vị tu hành trong Giáo hội Phật giáo Thống nhất bị công an đến viếng và tra hỏi về các vấn đề thời sự nóng bỏng. Ngày 1 tháng sáu năm 2001, có lệnh quản thúc trong hai năm Ngài Thích Quảng Độ, là vị đứng đầu Viện Hóa Đạo và đứng thứ nhì trong Giáo hội Phật giáo Thống nhất, bản án này cũng chỉ là bản án được ghép thêm vào 18 năm tù mà vị tu hành 78 tuổi vừa mới trả xong. Tất cả cũng chỉ vì Thích Quảng Độ đã lên tiếng kêu gọi hãy thực hiện một nền dân chủ cho đất nước Việt Nam.

Thế nhưng chế độ [Cộng sản] kiểm soát xã hội quá sức chặt chẽ khiến không thể nghĩ rằng một sự biến động nào có thể xảy ra được. Nhất quyết không để xảy ra bất cứ một sự sơ hở nào trong chính sách tập quyền của mình, Đảng Cộng sản Việt Nam không ngừng nêu lên quyết tâm nắm giữ trong tay toàn bộ số phận của nước nhà và kiểm soát một thành phần quan trọng trong xã hội dân sự, tức là các tập thể tôn giáo. Thế nhưng, nền kinh tế thị trường theo đường hướng mà Đảng chủ trương, phải chăng [và thật ra] cũng chỉ là cách khiến ý thức hệ cộng sản trở thành vô nghĩa, hoặc ít ra thì cũng chỉ là một cái gì đó không thực hiện được (*bản chất là cộng sản tức là của chung, thế nhưng thực chất thì lại là một hình thức tư sản và mai bán hoàn toàn thả lỏng, phi luật pháp và phi nhân bản*). Sự pha loãng của ý thức hệ cộng sản không tránh khỏi đưa đến một sự khủng hoảng trên phương diện pháp lý (*légitimité / sự hợp pháp*), điều đó khiến Nhà nước và Đảng ngày càng phải vay mượn các hình thức hợp pháp của tín ngưỡng để đưa vào chế độ chính trị (*tìm cho mình một sự chính đáng nào đó bằng cách nấp vào phía sau các màu mè của tôn giáo*), trong khi

đó thì dân chúng, trong đó gồm có cả các thế hệ trẻ, ngày càng quay về với tôn giáo để tìm lại cội rễ tâm linh và lấp đầy khoảng trống của đạo đức và trí tuệ (*một câu nói và cũng là một sự nhận xét vô cùng tinh tế và sắc bén, xin bái phục một nhà sử học Việt Nam tại nước ngoài*).

Sự kiểm soát của Nhà nước đối với các trào lưu tín ngưỡng càng trở nên cấp bách hơn trước, chẳng qua là vì Nhà nước vẫn cứ muốn hợp pháp hóa uy quyền của mình dựa vào các tổ chức tôn giáo trung thành với mình trên phương diện chính trị, thay vì chấp nhận mọi sự rủi ro qua phương cách đối đầu với sự ly khai chính trị của các tập thể tín ngưỡng độc lập. Dầu sao thì tổ chức Phật giáo cũng hàm chứa một khả năng tác động rộng lớn hơn nhiều (*so với chủ thuyết cộng sản*), trong lúc quảng đại quần chúng và khả năng điều động của tổ chức đó cũng có thể sử dụng tín ngưỡng như là một phương tiện chống đối tạo ra cho Sangha (*Tăng đoàn*) cả một tiềm năng sức mạnh.

Phong trào phản kháng của Phật giáo trong thập niên vừa qua nhất định không phải là chỉ đơn thuần mang tính cách tín ngưỡng mà còn liên kết với các yêu sách chính trị và xã hội. Cảm tính thất vọng và bất bình lan rộng đưa đến một sự ủng hộ ngày càng gia tăng đối với Giáo hội ly khai của Phật giáo Thống nhất, phải chăng điều đó sẽ không tránh khỏi làm lung lay trầm trọng sự vững chắc của chế độ hay sao? Bởi vì, nếu cứ phó mặc cho chính sách đổi mới (*tự do kinh tế, phi luật pháp và phi nhân bản*), thì dân chúng nơi đô thị không công ăn việc làm, không nhà cửa, những người nông dân mất ruộng, các dân tộc thiểu số bị ức hiếp, biết đâu cũng có thể tạm thời đứng về phía những người trí thức ly khai qua sự điều động của Tăng đoàn trong Giáo hội đó, khiến chế độ cộng sản phải đối đầu với một sự chống đối khó tránh khỏi ngày càng trầm trọng hơn. Nếu các tu sĩ không tuân phục ngày càng trở thành các phát ngôn viên tố cáo các sự ngược đãi đối với các nhóm người trên đây (*thợ thuyền thất nghiệp, những kẻ không nhà, nông dân mất ruộng*) trong xã hội, thì kịch bản đó quả không sao tránh khỏi.

Các quy chiếu và ghi chú

Các quy chiếu dưới đây đôi khi cũng được ghép thêm vài lời giải thích của tác giả, do vậy người chuyển ngữ cũng mạn phép lược dịch các quy chiếu cùng các lời ghi chú này, với hy vọng giúp độc giả có thêm đôi chút ý niệm nào

đó về các tư liệu dẫn chứng do tác giả đưa ra. Sau hết người chuyên ngữ cũng xin độc giả lưu ý về một số thuật ngữ tiếng Việt trong bản chuyển ngữ từ bản gốc tiếng Pháp này có thể không được hoàn toàn trung thực với các thuật ngữ nguyên gốc bằng tiếng Việt trước khi được tác giả Nguyễn Thế Anh dịch sang tiếng Pháp, vì vậy trong các trường hợp này xin độc giả sẵn lòng thứ lỗi cho người chuyên ngữ.

Note 1 : Hanoi, Maison des Editions religieuses, 2001, 673 p. L'ouvrage décrit l'organigramme de la hiérarchie bouddhique avec le Sangha central et son conseil exécutif composé de neuf bureaux (Propagation du Dharma, Education, Culture, Activités sociales, Affaires monastiques, Economie monastique, Direction des laïcs, Affaires bouddhistes internationales, et Etudes bouddhiques) ; les chapitres provinciaux (14 Sanghas provinciaux et municipaux) ; les associations et leurs activités ; les divers services de l'Eglise bouddhique : écoles (trois instituts bouddhiques et 25 écoles de base qui dispensent leur enseignement à près de 3 000 candidats à l'engagement religieux dans les pagodes), établissements caritatifs, etc. ; les pagodes et les temples avec leur adresse et téléphone.

Ghi chú [1]: Hà Nội, Nhà xuất bản Tôn giáo, 2001, 673 tr. Trong sách có nêu lên biểu đồ hệ thống các cấp bậc lãnh đạo thuộc Tăng đoàn trung ương và Hội đồng cố vấn điều hành gồm tất cả chín Ban (Hoàng Pháp, Giáo dục, Văn hóa, Xã hội, Tăng sự, Tài chính, Cư sĩ, Giao dịch quốc tế, và Nghiên cứu Phật giáo); các chương nói về các tỉnh lỵ (gồm 14 Tăng đoàn thuộc cấp tỉnh và thị xã); các hội đoàn và sự sinh hoạt; các cơ quan dịch vụ của Giáo hội Phật giáo; các trường học (gồm ba viện Phật học và 25 trường học cấp sơ đẳng, phụ trách việc giảng dạy cho gần 3000 thí sinh tự nguyện sẽ xuất gia nơi chốn chùa chiền); các cơ sở từ thiện, v.v.; các ngôi chùa và đền miếu kèm theo địa chỉ và số điện thoại của các nơi này.

Note 2 : La Congrégation du Sangha du Bouddhisme theravâda du Vietnam (Giáo Hội Tăng Già Nguyên Thủy Việt Nam) fut formellement établie en 1957, avec pour supérieur (Sangharaja) le Vénérable Hộ Tông (voir Thích Đông Bôn, Tieu su danh tang Việt Nam thế kỷ XX., Thanh Hội Phật Giáo TP Hồ Chí Minh, 1996, pp. 629-634). En 1997, on compte au Vietnam 64 temples theravâdin, dont 19 dans les environs de Saïgon.

Ghi chú [2]: Tổng hội Tăng già Nguyên thủy Việt Nam (La Congrégation du Sangha du Bouddhisme theravâda du Vietnam) được chính thức thành lập năm 1957, vị lãnh đạo (Sangharaja) là Ngài Hộ Tông (xem Thích Đông Bôn, Tiểu sử danh tăng Việt Nam thế kỷ XX, Thành hội Phật giáo TP Hồ Chí Minh, 1996, tr. 629-634). Năm 1997, tại Việt Nam có 64 ngôi chùa Theravadin, trong số này 19 chùa tọa lạc trong vùng Saigon.

Note 3 : Il s'agit de l'ordre Tang Gia Khât Si fondé en 1944 par le Maître Minh Dang Quang au Sud Vietnam, et qui représente un amalgame unique de bouddhisme mahâyâna et de bouddhisme theravâda (cf. Thích Đông Bôn, op. cit., pp. 263-269).

Ghi chú [3]: Tức là là trường phái Tăng Già Khất Sĩ thành lập năm 1944 tại miền Nam Việt Nam, người sáng lập là Thầy Minh Đăng Quang. Trường phái này biểu trưng cho

một hình thức tổng hợp duy nhất gồm chung Phật giáo Đại thừa và Phật giáo Theravâda (xem Thích Đồng Bổn, đã trích dẫn trên đây, tr. 263-269).

Note 4 : Tap Chi Công San, n° 6, 2000, pp. 11-13. Sont considérés comme bouddhistes aussi tous ceux qui vont occasionnellement à la pagode et les fidèles du bouddhisme Hoa Hao, qui selon le propre comptage de la secte seraient au nombre de 2 millions.

Ghi chú [4]: Tạp chí Công sản, số 6, năm 2000, tr. 11-13. Những người chỉ thỉnh thoảng đến chùa và các tín đồ Phật giáo Hòa Hảo, tất cả đều được xem là những người Phật giáo, và theo thống kê do chính Phật giáo Hòa Hảo đưa ra thì số tín đồ của giáo phái này là 2 triệu người.

Note 5 : Ce décret réaffirme en fait les dispositions du décret n° 69/HDBT du 21 mars 1991 du Conseil des Ministres.

Ghi chú [5]: Nghị định này thật ra chỉ là để xác nhận thêm một lần nữa nghị định số 69/HDBT ngày 21 tháng ba 1991 của Hội đồng Bộ trưởng.

Note 6 : Comme le précisent les directives N° 379/TTg du chef du gouvernement, publiées le 23 juillet 1993 et destinées à remédier à un certain nombre d'insuffisances constatées dans l'application du précédent décret en matière religieuse, le décret n° 69/HDBT du 21 mars 1991.

Ghi chú [6]: Cũng như trường hợp trên đây, chỉ thị số 379/TTg của Thủ tướng Chính phủ, công bố ngày 23 tháng bảy 1993, là nhằm chủ đích sửa chữa lại một vài thiếu sót được nhận thấy trong khi áp dụng nghị định trước đó về chủ đề tín ngưỡng, tức là nghị định số 69/HDBT ngày 21 tháng ba 1991.

Note 7 : L'article 9 réservé au Front de la Patrie dans la Constitution de 1992 vient d'être amendé (résolution adoptée par l'Assemblée nationale le 13 décembre 2001) pour le présenter sous un jour plus démocratique, comme une organisation d'alliance politique, une union volontaire « des organisations sociopolitiques, des diverses couches sociales, des ethnies, des religions et des Vietnamiens à l'étranger ».

Ghi chú [7]: Điều khoản 9 liên quan đến Mặt trận Tổ quốc nêu lên trong Hiến Pháp 1992 vừa mới được tu chính (nghị quyết được chấp thuận bởi Quốc hội ngày 13 tháng mười hai 2001) là để đưa ra vào một ngày nào đó dân chủ hơn, dưới hình thức một tổ chức liên kết chính trị, một sự kết hợp tự nguyện dưới hình thức "các tổ chức liên minh trong lãnh vực xã hội và chính trị (sociopolitique)" giữa các tầng lớp khác nhau trong xã hội, các sắc tộc và các tín ngưỡng khác nhau, và cả những người Việt Nam tại nước ngoài".

Note 8 : Les autorités civiles ne se sont préoccupées de donner un statut légal au caodaïsme qu'en 1995 et de reconnaître légalement la communauté Hoa Hao qu'en 1999. Pourtant, le caodaïsme et le bouddhisme Hoa Hao sont comptés avec le bouddhisme et le catholicisme parmi les quatre principales religions du Vietnam.

Ghi chú [8]: Chính quyền dân sự chỉ bắt đầu nghĩ đến việc ban cho đạo Cao Đài một quy chế hợp pháp kể từ năm 1995, và chỉ thừa nhận chính thức tập thể (Tăng đoàn) Hòa Hảo vào năm 1999. Tuy nhiên, đạo Cao Đài và Phật giáo Hòa Hảo vẫn được xếp chung với Phật giáo và Ki-tô giáo, và được xem là bốn tôn giáo chính của Việt Nam.

Note 9 : Voir, entre autres, Nguyễn Thế Anh, « L'engagement politique du bouddhisme au Sud-Vietnam dans les années 1960 » in :, (Bouddhismes et sociétés asiatiques. Clergés, sociétés et pouvoirs). Paris, L'Harmattan, 1990, pp.111-124.

Ghi chú [9]: Xem bài viết của Nguyễn Thế Anh, mang tựa: "Sự dân thân của Phật giáo tại miền Nam Việt Nam trong những năm 1960" / "L'engagement politique du bouddhisme au Sud-Vietnam dans les années 1960", trong số các bài của các tác giả khác là Alain Forest, Eiichi Kato, Léon Vandermeersch, các bài này cùng đăng chung trong một quyển sách mang tựa: "Bouddhismes et sociétés asiatiques. Clergés, sociétés et pouvoirs / [Các tông phái] Phật giáo và các xã hội Á châu. Giới tăng lữ, xã hội và chính quyền. Paris, nxb L' Harmattan, 1990, tr. 111-124.

Note 10 : Avant 1975 au Sud-Vietnam, le bouddhisme gérait l'université Van Hanh de Saïgon, fréquentée par 5 000 étudiants y poursuivant des études religieuses et profanes, 25 instituts d'études bouddhiques, 200 écoles secondaires et primaires (Bồ Đề), avec 100 000 élèves et 2 000 enseignants.

Ghi chú [10]: Trước năm 1975 tại miền Nam Việt Nam, Phật giáo ngoài việc điều hành viện đại học Vạn Hạnh tại Sài-gòn với 5.000 sinh viên theo học các chuyên khoa liên quan đến tôn giáo và cả thế tục, ngoài ra còn quản lý 25 viện nghiên cứu Phật học, 200 trường trung và tiểu học (các trường Bồ Đề), với 100.000 học sinh và 2.000 giáo viên.

Note 11 : Ambiguïté personnifiée en particulier par l'une des figures de proue de ce bouddhisme, Thich Tri Quang, qui prétendait agir au nom de la non-violence, mais dont le pouvoir reposait sur la menace implicite de la violence).

Ghi chú [11]: Một tình trạng nước đôi (ambiguity / lắt léo, mập mờ) được nhân cách hóa bởi một nhân vật đứng đầu là Thích Trí Quang, tự nhận là chủ trương bất bạo động, thế nhưng chính quyền thì lại cho rằng thái độ đó của ông là một sự đe dọa mang ẩn ý bạo lực.

Note 12 : Né Dâng Phuc Tuê le 27 novembre 1928 dans la province de Thai Binh, ce religieux était venu dans le Sud lors de la vague des départs de 1954.

Ghi chú [12]: Tên khai sinh của vị này là Đặng Phúc Tuê, sinh ngày 27 tháng mười hai 1928 tại tỉnh Thái Bình, vào Nam theo phong trào di cư năm 1954.

Note 13 : Jean Maïs, « 1975-1985: Dix ans de relation entre l'Eglise et l'Etat au Vietnam », Duong Moi La voie nouvelle, (Paris), n° 6, 1987,pp. 191-243.

Ghi chú [13]: [Tác giả] Jean Maïs, [bài viết]: "1975-1985: Dix ans de relation entre l'Eglise et l'Etat au Vietnam" / "1975-1985: Mười năm liên hệ giữa Giáo hội và Chính quyền Việt Nam", [tập san] Đường Mới La Voix Nouvelle, (Paris), số 6.

Note 14 : Il rejoignit le Front de libération lors de l'offensive des troupes du Nord Viêt-Nam au nouvel an de 1968 et participa à l'Alliance des forces nationales pour la démocratie et la paix en qualité de vice-président, le président étant l'avocat Trinh Dinh Thao.

Ghi chú [14]: Vị này (Thích Đôn Hậu) từng tham gia Mặt trận Giải phóng trong cuộc tấn công của các đạo quân Miền Bắc Việt Nam vào dịp Tết [Mậu Thân] năm 1968 và cũng từng tham gia Liên Minh các Mặt Trận Dân Tộc vì Dân Chủ và Hòa Bình với tư cách là phó chủ tịch, và vị chủ tịch là luật sư Trịnh Đình Thảo.

Note 15 : La nouvelle Eglise se donna un organe de presse officiel avec la revue Giác Ngộ (l'Eveil).

Ghi chú [15]: Giáo hội mới (Giáo hội Nhà nước) tự thiết lập cho mình một cơ quan báo chí chính thức qua tạp chí Giác Ngộ (l'Éveil).

Note 16 : Avant sa mort, Thich Dôn Hâu avait, en sa qualité de patriarche de la Congrégation du bouddhisme unifié, lancé en octobre 1991 un appel aux bouddhistes d'outre-mer de se réunifier sous la bannière de la Congrégation.

Ghi chú [16]: Trước khi qua đời Thích Đôn Hậu với tư cách là Tăng Thống (patriarche / vị trưởng lão, vị đứng đầu, vị lãnh đạo) của Giáo hội Phật giáo Thống nhất, từng đưa ra năm 1991 lời kêu gọi những người Phật giáo hải ngoại hãy đoàn kết dưới là cờ của Giáo hội.

Note 17 : Pour leur part, les dirigeants de l'Eglise d'Etat réunis en congrès à Hanoi les 3, 4 et 5 novembre 1992 ont multiplié les signes d'allégeance et ont souligné l'harmonie existant entre les idéaux du bouddhisme et ceux du socialisme. A l'issue du congrès, le vénérable Kim Cuong Tu, vice-président de l'Eglise bouddhique, a insisté sur la légitimité de son Eglise fondée en 1981, déclarant que cette dernière était résolue à concentrer sous son autorité centrale la totalité du réseau des établissements d'éducation bouddhique de niveau secondaire ou supérieur. Selon lui, au cours de ce troisième congrès placé sous le signe du Dharma, de la nation et du socialisme, les délégués ont appelé les croyants « à consolider et à renforcer leur confiance dans le Parti et l'Etat socialiste qui poursuivent une politique correcte à l'égard de toutes les religions ».

Ghi chú [17]: Về phần họ thì các vị lãnh đạo Giáo hội Nhà nước trong cuộc hội thảo vào các ngày 3, 4 và 5 tháng 11 1992 tại Hà Nội, đã liên tiếp cho thấy các dấu hiệu phản ánh sự trung thành (allégeance / allegiance) của mình [đối với Nhà nước] và nhấn mạnh đến sự hài hòa tự nhiên giữa các lý tưởng Phật giáo và các lý tưởng chủ nghĩa xã hội (nêu lên câu này thì quả đúng là "điếc không sợ súng"). Sau cuộc hội thảo đó, Ngài Kim Cương Tử (1914 - 2001), phó chủ tịch Giáo hội Phật giáo (Nhà nước) từng nhấn mạnh đến tính cách hợp pháp của Giáo hội thành lập năm 1981 (thành lập bởi một đại hội tổ chức từ ngày 4 đến 7 tháng mười một 1981), và tuyên bố rằng giáo hội này sẽ cương quyết gộp chung dưới uy quyền trung ương của mình toàn bộ hệ thống các cơ sở giáo dục Phật giáo thuộc các cấp trung học và đại học. Theo vị này, thì trong cuộc hội thảo lần thứ ba dưới danh nghĩa "Dharma (Đạo Pháp), Nhà nước và Xã hội chủ nghĩa", thì các đại biểu đều kêu gọi các tín đồ hãy "đoàn kết

và gia tăng lòng tin tưởng vào Đảng và Nhà nước xã hội chủ nghĩa trong chủ đích theo đuổi một đường hướng chính trị đúng đắn đối với tất cả các tôn giáo".

Note 18 : L'organe de l'Eglise officielle, Giac Ngô, a même intitulé le compte rendu de ce procès « le procès des saboteurs de la politique d'union » et a repris sans commentaire la liste des crimes soi-disant perpétrés telle qu'elle avait été exposée par l'accusation.

Ghi chú [18]: Cơ quan [phát ngôn] của Giáo hội chính thức, tức là tạp chí Giac Ngô, đã gọi đích danh bản phúc trình này là " cáo trạng tố giác những kẻ phá hoại nền chính trị đoàn kết" và lập lại, nhưng không bình luận gì cả, toàn bộ danh sách các tội trạng được xem là phạm pháp do bản cáo trạng đưa ra.

Note 19 : Eglises d'Asie, n° 240, 01/04/1997.

Ghi chú [19]: [Tập san] "Eglises d' Asie" / "Các Giáo hội Á Châu", số 240, ngày 01/04/1997, (tên gọi tắt của tập san này là EDA, là cơ quan tuyên thông của Hội Thừa Sai Paris).

Note 20 : Eglises d'Asie, n° 260, 01/03/1998.

Ghi chú [20]: [Tập san] "Eglises d' Asie" / "Các Giáo hội Á châu", số 260, ngày 01/03/1998.

Note 21 : Organisation qui s'est donné pour objectif la défense de la Congrégation du bouddhisme unifié.

Ghi chú [21]: Một tổ chức tự nhận là mang chủ đích ủng hộ Tổng hội Phật giáo Thống Nhất.

Note 22 : (En septembre 2001encore, Hồ Tân Anh, dirigeant du Mouvement de la Jeunesse bouddhiste du Vietnam du Centre, devait s'immoler par le feu pour protester contre les restrictions imposées sur son groupe).

Ghi chú [22]: Tháng năm 2001, người lãnh đạo Phong trào Thanh niên Phật tử miền Trung là Hồ Tân Anh tự thiêu để phản đối các biện pháp cấp đoán đối với phong trào Thanh niên của mình.

Note 23 : Eglises d'Asie, n° 254, 1/12/1997.

[23]: [Tập san]: "Eglises d' Asie" / "Các Giáo hội Á châu", số 254, ngày 01/12/1997.

Vài lời ghi chú của người chuyên ngữ

Thiết nghĩ bài viết của Giáo sư Nguyễn Thế Anh trên đây thừa đủ mang lại cho chúng ta một ý niệm nào đó về tình trạng Tăng đoàn Phật giáo trong khung cảnh chính trị khá phức tạp và mất hết ý nghĩa và lý tưởng trên dải đất Việt Nam ngày nay. Vì vậy, người chuyên ngữ nghĩ rằng không cần phải ghi

chú thêm một điều gì nữa cả, mà chỉ mạn phép gợi ý là dù đứng ở vị trí nào, hướng vào một tầm nhìn nào, bước theo một tín ngưỡng nào, thì thiết nghĩ chúng ta cũng nên nhìn trở lại chính mình, qua các hành động và sự suy nghĩa của mình, để tự ý thức bổn phận và trách nhiệm của mình đối với dân tộc trên một quê hương chung, đang trong tình trạng bất định hướng trên mọi phương diện: từ truyền thống, tín ngưỡng, chính trị, xã hội cho đến nhân phẩm con người nói chung.

Như đã nói đến trong phần mở đầu, chúng ta sẽ trở lại với vài hàng về tiểu sử của Giáo sư học giả Nguyễn Thế Anh. Ông tốt nghiệp thạc sĩ về sử học năm 1963 và trở thành giáo sư giảng dạy về lịch sử. Trong thời gian chiến tranh ông từng xuất bản mười quyển sách về sử học, và giữ chức vụ Viện trưởng Viện đại học Huế từ 1966 đến 1969, và sau đó là Trưởng ban Sử học tại Đại học Văn khoa Sài-gòn từ năm 1969 đến năm 1975, trước khi rời Việt Nam sang Pháp vào những ngày cuối tháng tư năm 1975.

Tại Pháp ông tham gia Trung tâm Quốc gia Khảo cứu Khoa học (Centre National de la recherche scientifique / CNRS) từ năm 1976 đến 1991, bắt đầu với tư cách là một khảo cứu gia và sau đó với chức vụ giám đốc khảo cứu. Trong thời gian này, ông từng được mời sang Singapore trong một chương trình nghiên cứu chung về Đông Nam Á, và cũng đã được đại học Harvard mời sang Mỹ với tư cách giáo sư thỉnh giảng (từ tháng giêng đến tháng sáu 1978). Năm 1987 ông đệ trình luận án tiến sĩ quốc gia tại đại học Sorbonne. Năm 1991 ông được đề cử chức vụ giám đốc khảo cứu của *Trường Đại học Chuyên ngành về các Nghiên cứu sâu rộng (École pratique des hautes études / EPHE)*. Tại đây ông giảng dạy về Lịch sử Đông Nam Á, và cùng lúc điều khiển *Trung tâm Nghiên cứu về Lịch sử và nền văn minh của Bán đảo Đông Dương / Centre d' Histoire et de civilisation de la péninsule indochinoise*, một phân khoa của Trung tâm Khảo cứu Khoa học (CNRS). Trong thời gian này ông từng hướng dẫn nhiều khảo cứu gia soạn thảo luận án tiến sĩ về sử học, ngày nay họ là các sử gia, học giả và chuyên gia nổi tiếng về Đông Nam Á và Việt Nam.

Ông qua đời tại miền Nam nước Pháp ngày 19 tháng ba 2023 vừa qua khi vừa bước vào tuổi 87. Ông đã để lại cho chúng ta một gia tài đồ sộ gồm 120 đầu sách và bài viết vô cùng giá trị.

Trên đây là tóm lược ngắn gọn tiểu sử của Ông dựa vào các trang mạng tiếng Pháp, nhưng không căn cứ vào các trang mạng tiếng Việt nhằm mục đích tránh mọi định kiến và quan điểm nếu có dù là theo chiều hướng nào. Ngoài ra cũng có rất nhiều sử gia, học giả, cùng các bạn hữu và các cựu sinh viên của ông tại Pháp viết lời tưởng niệm và vinh danh ông trên báo và các trang mạng. Độc giả có thể gõ các chữ "sử gia Nguyễn Thế Anh" hoặc "Giáo sư Nguyễn Thế Anh" vào một công cụ tìm kiếm trên mạng sẽ tìm thấy rất nhiều trang mạng tiếng Việt nói về ông, hoặc gõ các chữ "Historien Nguyễn Thế Anh" thì sẽ tìm thấy nhiều trang mạng bằng tiếng Pháp nói về ông. Ngoài ra cũng có một trang mạng sưu tập các trang mạng khác cùng các lời tưởng niệm và các bài viết vinh danh ông: <https://indomemoires.hypotheses.org/39814>

Trên đây là trường hợp của một nhân tài Việt Nam nơi xứ người. Thế nhưng cũng có những con người bình dị hơn, gần gũi với chúng ta hơn. Dù ra đi thế nhưng họ vẫn ôm ấp một chút gì đó của quê hương và dân tộc trong tâm hồn và con tim họ. Trong phần phụ lục dưới đây sẽ thuật lại câu chuyện của một cô bé tị nạn 11 tuổi và một cậu bé thuyền nhân 4 tuổi, cả hai không quên nguồn gốc và cả quê hương mình.

Phụ Lục

Chùa và tượng Phật...,

**Giữa một ngôi làng nhỏ bé của nước Pháp,
thế nhưng cứ ngỡ rằng mình đang ở trên đất nước Việt Nam**

(Pagode, statues de Bouddha... Dans ce petit village français,
on se croirait presque au Vietnam)

Mục tin bốn phương: người đưa tin **Gautier DEMOUVEAUX**

Hoang Phong chuyển ngữ



Vào dịp hè năm nay, tờ báo xuất bản vào buổi chiều (*báo Ouest-France, một tờ nhật báo địa phương trong vùng phía Tây*) sẽ đưa các bạn lần theo các nẻo đường của nước Pháp để khám phá ra những nơi mang ảnh hưởng từ các nước ngoài. Trong chuyến du ngoạn thứ ba này chúng ta sẽ cùng hướng về phía quận lỵ Allier (*trung tâm nước Pháp*) để viếng một ngôi làng nhỏ bé mang dáng vẻ Á-châu trong thị xã Bourdonnais.

Thu mình trong một thung lũng xanh tươi, Noyan-d'Allier là một ngôi làng mang những nét tiêu biểu của vùng Auvergne, với các nông trại vách ván chen lẫn với tường gạch và cả tường đất nhồi rơm, và một ngôi nhà thờ với chính điện xây cất từ thế kỷ XII, tất cả nằm thâm thấp chung quanh một lâu đài sừng sững xây dựng từ thế kỷ XIV. Lâu đài (*tuy đổ nát*) thế nhưng vẫn còn giữ được con đường mòn tản bộ chung quanh, nhìn từ con đường này, thấp thoáng từ xa các đỉnh núi của dãy Forez, các đỉnh đồi của thị xã Bourbonnais và cả dãy núi Puys...(các ngọn núi lửa đã tắt của vùng Auvergne)...

Ngoài hình ảnh cổ kính của thị xã Épinal (*một nơi trong vùng Đông Bắc nước Pháp*) biểu trưng cho hình ảnh [quen thuộc] của nước Pháp, thì ngôi làng Noyan trong quận ly Allier với 650 dân, còn có thêm một đặc điểm khác nữa, đó là sự đón nhận một ngôi chùa Phật giáo với một khu vườn mang dáng vẻ Á-châu. Trong vườn có khoảng ba mươi pho tượng Phật, trong số này có một pho tượng thép vàng (*doré / gilt / tô màu vàng ?*) cao bảy thước! Thiết nghĩ bấy nhiêu cũng thừa đủ để tạo cho ngôi làng đáng đáp của một nơi nào đó thật xa xôi, đưa người viếng thăm lạc vào một khung cảnh hoàn xa lạ, thế nhưng nơi này thật ra chỉ cách thủ đô Paris hai giờ xe.



Trong khu vườn của chùa có khoảng ba mươi pho tượng Phật, trong số đó có một pho tượng thép vàng (*son vàng*) cao bảy thước.

(Photo: Allier Bourdonnais Attractivité)

Quá khứ của ngôi làng là một vùng hầm mỏ

Nếu muốn hiểu được điều kém tế nhị này (*incongruité / incongruity / kém lịch sự, có nghĩa là nêu lên quá khứ không mấy huy hoàng của một ngôi làng từng là một khu hầm mỏ*) thì phải tìm hiểu ngược về quá khứ thật đặc biệt của ngôi làng này. Khi Thế chiến Thứ hai bùng nổ, thì việc khai thác mỏ than, giúp dân làng sinh sống suốt 200 năm, phải đóng cửa. Sau một tai nạn xảy ra bất ngờ, thì cái hố sâu, dấu tích khai thác quặng mỏ cuối cùng trong toàn vùng thị xã Allier, đã được vĩnh viễn lấp đầy từ năm 1943. Sau chiến tranh (*tức là sau Thế chiến thứ Hai*) thợ thuyền gốc người Ba Lan cùng với gia đình họ kéo đến đây từ đầu thế kỷ XX khi làng thiếu nhân công, thì nay họ bắt đầu rời bỏ nơi này để tìm công ăn việc làm ở các nơi khác. Khu gia cư của thợ mỏ trở nên hoang vắng, hàng trăm ngôi nhà không người ở. Dân trong làng chỉ còn lại một nửa.

Những người hồi hương từ các xứ Đông Dương

Mười năm sau (*tức là sau khi những người thợ mỏ Ba Lan bắt đầu rời bỏ ngôi làng Noyan*), và sau khi Nước Pháp thất trận tại Điện Biên Phủ, thì hiệp định Genève ký kết năm 1954, đã đánh dấu sự chấm dứt của chiến cuộc Đông Dương. Chính phủ Pháp phải cấp bách hồi hương nhân viên trong bộ máy hành chính thuộc địa cùng với gia đình họ và thêm cả một phần nhân viên gốc người Đông Dương, cùng làm việc với họ trong bộ máy hành chính đó. Ngôi làng Noyan nơi thị xã Allier lên tiếng xin được làm ứng viên đón nhận những người hồi hương và mở ra một trung tâm tiếp rước. Từ năm 1955 đến năm 1965 ngôi làng đã đón nhận 1.500 người hồi hương. Ngoài những người Campuchia, người Lào thì số còn lại gồm phần đông là các cặp vợ chồng Pháp-Việt, cùng với con cái họ. Tất cả đã phải rời bỏ châu thổ của con sông Mê-kông để đến đây, đến với cái mẩu đất nhỏ bé này của một vùng nông thôn trên đất Pháp. Họ mang theo với họ y phục cổ truyền cho đến những gì từng tạo ra sự phong phú cho nền văn hóa của họ. Dù phải đương đầu với khí hậu [khắc khe] và một nền văn hóa [xa lạ], thế nhưng sự tiếp đón thân thiện của người dân Auvergnat (*người dân trong vùng Auvergne nơi trung tâm nước Pháp*) phải chăng đã xoa dịu bớt các khó khăn đó của họ, giúp họ hòa nhập thật hài hòa vào xã hội.



Đàn trẻ con nơi trường học của làng Noyan d' Allier vào những năm đầu tiên của thập niên 1960

(phía sau phải chăng là cơ xưởng của khu hầm mỏ trước đây đã trở thành trường học?)

(Photo: Archive - Le petit Asie)

Một mảnh đất ân cần

Sau khi trung tâm đón tiếp *(những người hồi hương)* đóng cửa vào năm 1965, thì các gia đình trên đây rời bỏ các ngôi nhà nhỏ bé của thợ mỏ để nhường lại cho các thuyền nhân (boat people), những người tị nạn chính trị bỏ chạy trước chế độ độc tài của một góc Á châu. Và đó cũng là trường hợp của một cô bé 11 tuổi là Caroline Guyenne *(có thể đây là cách phát âm chữ "nguyễn" của người Pháp, mà người ký giả có ý tránh không nêu lên tên gọi quen thuộc này của người Việt Nam, bởi vì có thể gây ra các sự nhận diện nhầm lẫn chẳng)* ra đi với gia đình và đặt chân lên đất Pháp năm 1991. Cô bé đó sau này đã từng thuật lại như sau: *"Khi vừa đặt chân lên vùng đất Lục giác (tức là nước Pháp với lãnh thổ có biên giới giống một hình lục giác) thì chúng tôi được đưa đến một trung tâm tiếp đón tại Créteil (một vùng ngoại ô, một quận ly bên cạnh thành phố Paris). Thế rồi một hôm có một bà từ ngôi làng Noyan đến đây để làm thông ngôn, bà đưa chúng tôi viếng ngôi làng của bà. Mẹ tôi say mê ngay nơi này, nhất là vì khung cảnh đặc biệt của ngôi làng và dân làng thì có*

nguồn gốc Á-châu, họ đứng ra giúp mẹ tôi làm giấy tờ. Năm sau thì chúng tôi về sống tại nơi này".



Cảnh đồng quê chung quanh ngôi làng Noyan d' Allier
(Photo : Gérard Joyon / Wikicommons)

Không khác gì một ngôi chùa tại Á Châu

Ngày nay, có thể nói là một nửa số dân trong làng là những người mang hai dòng máu Âu-Á (eurasien). Tập thể những người Á-châu [trong làng] đưa ra sáng kiến xây dựng một ngôi chùa - thế nhưng phải thật giống với một ngôi chùa tại Việt Nam - và ngôi chùa này đã được xây cất năm 1983. Một khu vườn trang trí bao quanh ngôi chùa với các pho tượng Phật, với hoa sen, hoa lan, hoa mẫu đơn..., tất cả tạo cho dân làng một nơi để tìm thư giãn và thiền định.



Trong khu vườn của chùa có khoảng ba mươi pho tượng Phật, trong số đó có một pho tượng thép vàng (*son vàng*) cao bảy thước

(Photo: Allier Bourdonnais Attractivité)

Ngôi chùa từ khi cất giữ tro hỏa táng của nhà sư Thích Trung Quán, một nhà sư được tập thể Phật giáo trên toàn thế giới biết đến, đã trở thành một nơi hành hương (*nhà sư Thích Trung quán, 1918-2003, sang Pháp năm 1978, ngài là dịch giả của nhiều bộ kinh nổi tiếng*). Ngôi chùa, nơi thờ phụng của Phật giáo, nay đã trở thành di sản của địa phương này, và cũng là một địa điểm du lịch đón tiếp khách viếng thăm (thế nhưng theo thông lệ thì phải cởi giày). Hàng năm có 25.000 người đến viếng. Bên cạnh chùa là một nhà hàng ăn Á châu, mang tên là *Le Petit d'Asie*, chủ quán là bà Caroline Guyenne (*tức là cô bé 11 tuổi đặt chân lên đất Pháp năm 1991 đã được nói đến trên đây*) nay đã chọn quốc tịch Pháp. [Thế nhưng] thực đơn thì lại là những món đặc biệt của xứ sở bà, và các người hầu bàn đều ăn mặc y phục cổ truyền. Bà Caroline Guyenne tự nhận mình là sứ giả của ngôi làng, khoác lên người cả hai nền văn hóa khác nhau.

Vài lời ghi chú của người chuyên ngữ

Sự đón tiếp người tị nạn của một ngôi làng nhỏ bé nơi nông thôn của nước Pháp nói lên một khía cạnh nhân hậu nào đó của một dân tộc, phản ánh bản chất của con người nói chung. Thế nhưng qua dòng lịch sử, thì các sự ngược đãi, hung bạo và kỳ thị quả là nhan nhản. Ở tầm mức rộng lớn là lừa bắt nô lệ, xâm

chiếm thuộc địa, các hình thức truyền bá và áp đặt văn hóa và tín ngưỡng..., ở một mức độ thấp hơn trong lãnh vực cá nhân thì đây là sự hăng say của những người quản lý thuộc địa và sự nhiệt tình của những vị thừa sai. Thật ra thì đây cũng chỉ là những gì tùy thuộc vào thời cuộc, cá tính và sự giáo dục của từng mỗi cá thể con người trong xã hội. Thế nhưng trong một xã hội dân chủ và pháp trị thì con người được kính trọng như là một con người, và đây chính là điểm tích cực nhất giúp chúng ta tin tưởng nơi con người nói chung. Một ngôi làng nhỏ bé trong một vùng nông thôn trên đất Pháp, với một ngôi chùa và một pho tượng Phật cao bảy thước, cùng với dân làng khoác lên mình cả hai nền văn hóa khác nhau, phải chăng là một bằng chứng nói lên sự tin tưởng đó nơi con người?

Năm 1979, nước Pháp đón nhận 120.000 thuyền nhân, trong số này có một cậu bé 4 tuổi tên là Trung-Phúc. Cậu bé này cùng cha mẹ và năm anh em cùng vượt biên với 800 người khác trên một con tàu. Đến được Mã-lai thì lại bị công an tuần tra ven biển đánh đắm vì không cho cập bờ, nhiều người chết đuối vì không biết lội, thế nhưng khi lên được bờ thì lại được dân chúng địa phương giúp đỡ và cho thức ăn.



Một con tàu của người tỵ nạn Việt Nam năm 1979
Cậu bé Trung-Phúc ở cạnh mép bìa bên phải trong tấm hình này.
 (Photo: AFP /Getty Images)

Cha cậu xin tị nạn tại Pháp và gia đình được đưa sang Pháp bằng máy bay và tạm trú trong trại tị nạn ở Créteil. Năm 2015, cậu bé Trung-Phúc thuật lại câu chuyện này với ký giả Cédric Garofé của tờ nhật báo *"20 Minutes"* (số ra ngày 5 tháng chín 2015). Vào năm đó thì cậu đã trở thành một người già dặn ở tuổi 40, và là một nhân viên chỉ huy trong ngành viễn thông của Pháp. Cậu bé Phúc-Trung bốn tuổi và cả cô bé Caroline Guyenne 11 tuổi trước kia trong trại tị nạn Créteil trước khi trở thành người Pháp, công dân của một nước dân chủ và tự do, thế nhưng cả hai tuy xa quê hương từ thuở ấu thơ nhưng vẫn không quên nguồn gốc của dân tộc mình, của quê hương mình và của cả chính mình.

Điều đó chẳng phải đã mang lại cho chúng ta một sự tin tưởng nào đó nơi bản chất con người hay sao. Dù đứng ở vị thế nào, người tị nạn hay người mở rộng vòng tay, thì bản chất đó nơi con người quả là một chút âm ấm tình người trong tim. Hơn nữa hơi ấm tình người đó cũng cho thấy một sự tương phản thật rõ nét đối với thái độ trịch thượng của các vị thừa sai và sự hách dịch của các vị quản lý thuộc địa đối với những người "nhà quê dốt nát" của xứ Bắc-kỳ vào đầu thế kỷ XX (độc giả có thể xem lại bài số 2 của sử gia Charles Keith trong loạt bài này). Sự ân cần và thân thiện đó của một ngôi làng nhỏ bé trên đất Pháp dường như cũng tương phản với sự hung bạo đầy thủ đoạn của một nền chính trị tôn thờ một chủ nghĩa ngoại lai trên toàn đất nước (bài số 3 của sử gia Nguyễn Thế Anh trên đây). "Lịch sử - Xã hội - Con người" quả là muôn mặt, vì vậy thiết nghĩ mỗi người trong chúng ta cũng nên suy nghĩ để chọn cho mình một hướng đi, một con đường xứng đáng và ngay thật hơn qua muôn ngàn ngõ ngách trên một quê hương chung.

Ngoài ra trong câu chuyện vượt biên trên đây, vị kỹ sư Trung-Phúc cũng có nêu lên một lời tâm sự, một sự thương cảm nào đó, đối với một em bé vượt biên ba tuổi là Aylan Kurdi, gốc người Syria nằm chết trên bãi biển của xứ Thổ Nhĩ Kỳ ngày 3 tháng 9 năm 2015. Một số người trong chúng ta có thể vẫn còn nhớ đến em bé Aylan nằm sấp mặt trên bãi cát, thế nhưng trí nhớ của chúng ta dường như đôi khi quá ngắn, do vậy chúng ta sẽ dành ra vài phút để hồi tưởng lại hình ảnh em bé Aylan trong phần phụ lục của bài 4 sắp tới trong loạt bài *"Phật giáo: Lịch sử - Xã-hội - Con người"*.

Ngoài ra độc giả có thể xem bản gốc tiếng Pháp bài báo nói về ngôi làng Noyan bằng cách gõ vào một công cụ tìm kiếm các chữ: "Pagode, statues de Bouddha..., dans ce petit village..", hoặc đối với câu chuyện vượt biên của cậu

bé thuyền nhân Trung-Phúc thì gõ các chữ: "Je suis un réfugié de la mer, j'aurais pu...".

Bures-Sur-Yvette, 13.08.23

Bài 4

Tại Việt Nam, tôn giáo trung thành với nhà nước

(Au Vietnam, la religion fidèle à la nation)

Tác giả **Hương Giang**

Bài viết bằng tiếng Pháp đăng trên trang mạng của tạp chí
Le Courrier du Vietnam / Lá thư Việt Nam ngày 23/12/2018

Hoang Phong chuyển ngữ

Lời mở đầu của người chuyển ngữ

Bài 3 trước đây trong loạt bài "*Phật giáo: Lịch sử - Xã hội - Con người*" mang tựa "*Tăng đoàn Phật giáo và xã hội Việt Nam ngày nay*" là bài viết của Giáo sư Nguyễn Thế Anh, một "kiểu bào hải ngoại" và cũng là một sử gia thượng thặng thuộc tầm vóc quốc tế. Bài viết này được đưa lên trang mạng của Viện Nghiên cứu Phật học (Institut d' Études Bouddhiques) tại Pháp ngày 01/09/2018. Thế nhưng điều khá "thú vị" là vài tháng sau đó, tại Việt Nam ngày 23/12/2018 có một bài viết của ký giả (cán bộ?) Hương Giang viết về một chủ đề khá tương tự: "*Tại Việt Nam, tôn giáo trung thành với nhà nước*" / "*Au Vietnam, la religion fidèle à la nation*", đăng trong một tạp chí tiếng Pháp trên mạng là *Le Courrier du Vietnam* ("*Lá thư Việt Nam*").

Cả hai bài bằng ngoại ngữ trên đây có được nhiều người Việt Nam biết đến hay không, và đối với bài thứ hai của ký giả Hương Giang thì có phải là một câu trả lời cho bài thứ nhất của giáo sư Nguyễn Thế Anh hay không? Các thắc mắc này quả là khó giải đáp. Dầu sao thì độc giả cũng đã có dịp thẩm định và đánh giá các sự nhận xét của sử gia Nguyễn Thế Anh trong bài khảo luận của ông đã được chuyển ngữ trong bài 3 của loạt bài này. Bài thứ hai của ký giả Hương Giang sẽ được chuyển ngữ dưới đây, trước hết là vì tôn trọng sự tự do

ngôn luận, có nghĩa là phải biết lắng nghe tiếng nói và quan điểm từ khắp hướng, sau đó là để độc giả có dịp phân tích và tìm hiểu về bài viết này trong nước để đối chiếu với bài khảo luận của sử gia Nguyễn Thế Anh về một vấn đề, tuy là lịch sử nhưng rất hiện đại, liên quan đến một quê hương chung.

Trong một nước tự do và dân chủ, ngoài tam quyền là lập pháp, hành pháp và tư pháp, còn có một sức mạnh thứ tư là "tứ quyền": sự tự do ngôn luận. Tuy "tứ quyền" không phải là một quyền lực chính thức, nhưng trên thực tế là một sự cần thiết, một cái gì đó thật thiêng liêng. Quyền hạn đó có thể thu hẹp trong khuôn khổ gia đình, một tập thể, hoặc mở rộng hơn là trong một xã hội, một quốc gia, kể cả trên toàn thế giới. Thiếu quyền hạn đó, sẽ không sao tránh khỏi sự bế tắc, tuy nhiên quyền hạn đó có thể được thực thi theo một đường hướng đạo đức, nhưng cũng có thể hướng vào các chủ đích mờ ám và kém lương thiện hơn. Chúng ta đã có dịp tìm hiểu giá trị trong bài khảo luận của giáo sư Nguyễn Thế Anh, vậy chúng ta cũng nên đánh giá bài viết của ký giả Hương Giang trong tinh thần tự do ngôn luận đó.

Sau hết cũng xin minh định là người chuyên ngữ sẽ không giải thích thêm trong khi chuyên ngữ như thường lệ nhằm giúp người đọc theo dõi dễ dàng và trực tiếp hơn ý nghĩa trong bản gốc, mà chỉ chú thích thêm tiếng Pháp hoặc tiếng Anh, hoặc cả hai về một vài thuật ngữ nhằm mục đích xác định ý nghĩa của các thuật ngữ này, và thật ra đây cũng là cách tôn trọng bản gốc bài viết của ký giả Hương Giang. Mọi sự suy xét và phán đoán xin dành cho người đọc.

Tại Việt Nam, tôn giáo trung thành với nhà nước

(Au Vietnam, la religion fidèle à la nation)

HƯƠNG GIANG / LCV

Ký giả tạp chí "*Lá Thư Việt Nam*" / *Le Courrier du Vietnam*

(LCV là cách viết tắt tên tạp chí *Le Courrier du Vietnam*)

(địa chỉ liên kết trên mạng: <https://lecourrier.vn/au-vietnam-la-religion-fidele-a-la-nation/586609.html>)

Từ lâu, tôn giáo giữ một vai trò quan trọng trong cuộc sống chính trị, văn hóa và tâm linh của mọi xã hội. Tại Việt Nam, tôn giáo không tách rời ra khỏi

nhà nước và luôn phục vụ nhà nước suốt trên dòng lịch sử xây dựng và bảo vệ lâu dài.



H.1

Khắp nơi trong nước, các sinh hoạt tín ngưỡng đều được kính trọng.

(Photo: VNA/CVN)

Ngày nay, tại Việt Nam có sáu tôn giáo lớn được thừa nhận. [Trong số đó] có các tôn giáo ngoại lai (exogène) là Phật giáo, Công giáo, Tin lành giáo, Hồi giáo; và các tôn giáo nội địa (endogène) là Phật giáo Hòa Hảo và Đạo Cao Đài. Con số tín hữu lên đến 20 triệu người, tức là một phần tư dân số trong nước.

Ngoài các tôn giáo lớn trên đây, trong nước còn có rất nhiều các thể loại tín ngưỡng khác, chẳng hạn như thờ cúng tổ tiên, các thần linh đủ loại, các nhân vật và các vị anh hùng quốc gia. Nói chung tất cả mọi người Việt Nam đều cảm thấy phải tôn kính ông bà và tổ tiên mình. Dù là ngoại lai hay nội địa, thì tại Việt Nam tôn giáo hợp tác (accompagner / song hành, tiếp tay) với nhà nước và luôn phục vụ cho quyền lợi của xứ sở.

Lịch sử cho biết là tôn giáo góp phần sáng tạo và làm phong phú nền văn hóa quốc gia, trong lãnh vực vật chất và cả phi vật chất. Khắp nơi trong nước, nơi nào cũng có các thể loại kiến trúc tôn giáo (chùa chiền, đình miếu, thánh địa, nhà thờ...). Mỗi tôn giáo đều mang một đường nét văn hóa khác nhau. Kiến trúc và văn hóa liên quan đến đền miếu và chùa chiền trong châu thổ sông Hồng khác hẳn với các đền thờ Phật giáo Theravada của sắc tộc Khơ-me (khmer) tại

miền Nam. Cũng vậy, kiến trúc chùa chiền của người Chăm hoàn toàn k

Ngày nay, tại Việt Nam có sáu tôn giáo lớn được thừa nhận. [Trong số đó] có các tôn giáo ngoại lai (exogène) là Phật giáo, Công giáo, Tin lành giáo, Hồi giáo; và các tôn giáo nội địa (endogène) là Phật giáo Hòa Hảo và Đạo Cao Đài. Con số tín hữu lên đến 20 triệu người, tức là một phần tư dân số trong nước.

Ngoài các tôn giáo lớn trên đây, trong nước còn có rất nhiều các thể loại tín ngưỡng khác, chẳng hạn như thờ cúng tổ tiên, các thần linh đủ loại, các nhân vật và các vị anh hùng quốc gia. Nói chung tất cả mọi người Việt Nam hác biệt với các gian nhà *rông* (gian nhà sàn chung cho tập thể) tại Tây Nguyên (cao nguyên miền Trung). Sự đa dạng đó là nguồn gốc mang lại sự phong phú văn hóa.



H.2

Một đám rước vào ngày chấm dứt lễ Tạ ơn Đại Xá (Jubilé / Jubilee) năm 2018 tại Thánh địa các thánh tử đạo tại Quần Phương, huyện Hải Hậu, tỉnh Nam Định (miền Bắc VN)

(Photo: Hương Giang/CVN)

Kiến trúc của các nhà thờ, tuy mang nặng dáng vẻ Âu châu, thế nhưng vẫn cho thấy ảnh hưởng đậm nét từ nền văn hóa Việt Nam. Các thánh đường và các nhà thờ Việt Nam lại còn có thêm một nét cá biệt khác nữa là không những chỉ đơn giản là nơi sinh hoạt tín ngưỡng, mà còn là nơi sinh hoạt văn hóa của cả tập thể địa phương.

Các tôn giáo có "nguồn gốc nước ngoài" là đầu cầu văn hóa nối liền Việt Nam với phần còn lại của thế giới. Phật giáo (cùng với Khổng giáo và Lão giáo) đã góp phần mang chữ viết Hán-Nôm vào Việt Nam. Công giáo, về phần mình, thì giúp tạo ra chữ viết tiếng Việt ngày nay (chữ *quốc ngữ* còn gọi là chữ Việt La-tinh hóa). Thật rõ ràng là tôn giáo đã góp một phần thật lớn tác tạo (*façonner / tạo dựng, nhào nặn*) ra nền văn hóa quốc gia, cùng đặc tính (*identité / identity / cá tính, nhân tính, thực tính*) đậm nét và "sự tinh anh đích thật của dân tộc" (la véritable "essence nationale" / the true "national essence").

Đối với lãnh vực luân lý thì tất cả các tôn giáo đều dạy các tín hữu hãy hướng vào điều lành (*bon / good / điều thiện, hợp pháp, nhân hậu, đúng đắn*) và điều tốt (*bien / right, well / tốt đẹp, thuận lợi*). Người ta có thể khẳng định tín ngưỡng đã góp phần rất lớn vào việc thiết lập các giá trị đạo đức (*éthique / ethical*) và luân lý (*morale / moral*) cho dân tộc Việt Nam.

Phật giáo, Lão giáo và Khổng giáo mang lại cho dân tộc Việt Nam một hệ thống các quy tắc luân lý quen thuộc (*familier / thường thấy, thông dụng, căn bản*). Đạo Cao Đài và Phật giáo Hòa Hảo luôn quan tâm đến việc hướng dẫn các tín đồ của mình bước theo một cuộc sống tốt lành, gần với bản chất con người hơn. Đạo Công giáo và đạo Tin Lành cũng vậy, đều hướng vào chủ đích dạy các tín đồ biết sống phù hợp với "Phúc Âm" (*Évangile / Gospel*).

Đảng đánh giá cao (*apprécier / appreciate / nhận thấy, xem trọng*) sự đóng góp của tập thể tôn giáo, cũng như vai trò và vị trí của tôn giáo trong giai đoạn Đổi mới, và công nhận đức tin và tôn giáo là thành phần thuộc nhu cầu [chung] của một phần dân chúng. Đức tin và tôn giáo luôn hợp tác (*accompagner / tiếp tay, phục vụ*) và sẽ còn [tiếp tục] hợp tác với nhà nước trong quá trình xây dựng [xứ sở].

"Phương châm của Phật giáo Việt Nam là - Dharma (*Đạo Pháp*), Nhà nước, Xã hội chủ nghĩa - và chúng ta thì là các tín đồ luôn hướng vào phương châm ấy", đây là lời khẳng định của Hoà thượng Thích Minh Quang, thành viên của Hội đồng quản trị trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam, đồng thời cũng là Phó Giám đốc Viện Phật học Việt Nam tại Hà Nội.

Hiện nay Phật giáo có 10 triệu tín đồ, với 33.000 nam và nữ tu sĩ. Cuối năm 1917, Công giáo có 7 triệu tín đồ, 46 vị giám mục, thêm vào đó 5.000 vị cố

đạo, 6.000 chủng sinh (séminaristes / seminarians, seminarists), 3 tòa tổng giáo phận, 26 giáo phận, 3.000 giáo xứ, 9.000 cơ sở tôn giáo.

Khắp nơi trong nước các sinh hoạt tôn giáo đều được tôn trọng và diễn tiến bình thường. Nhiều nhà thờ, chùa chiền, đình miếu..., được tân trang, trùng tu, kể cả xây dựng lại.

Giáo hội Phật giáo Việt Nam có bốn viện Phật học tại Hà Nội, Huế, Thành phố Hồ Chí Minh và Cần Thơ, và khoảng ba mươi trường trung học trong toàn nước.

Đối với Giáo hội Công giáo thì tính ra có đến sáu chủng viện lớn.

Viện Thần học Tin lành tại thành phố Hồ Chí Minh, thì cũng đã đào tạo được 300 mục sư.

Ngoài ra người ta cũng nhận thấy có hơn 2.500 chức sắc Cao Đài, v.v...

Về mặt quốc tế, thì tôn giáo góp phần vào việc trao đổi văn hóa và sự hiểu biết lẫn nhau. Các tôn giáo của Việt Nam kết nối tình thân hữu với các tổ chức tín ngưỡng tại Đông Nam Á, miền Tây Âu châu, Hoa Kỳ, Gia-nã-đại,...

Ngoài ra, tập thể tôn giáo cũng đã mang lại nhiều cống hiến lớn lao cho xã hội, nhất là trong lãnh vực từ thiện. Tập thể tôn giáo tham gia vào các cố gắng xoá đói giảm nghèo, mở rộng lòng thương cảm đối với các nạn nhân thiên tai, hoặc vì tai nạn... Các cơ sở tôn giáo khắp nước phát động các chương trình từ thiện, chẳng hạn như khám bệnh và điều trị miễn phí cho người nghèo, đài thọ phần ăn cho bệnh nhân nghèo nhập viện.

Đảng và Nhà nước, về phần mình, thì huy động quyền lực của mình và các lãnh vực công cộng thuộc mọi tầng lớp, nhằm gia tăng sức mạnh cho các biện pháp chính trị, kinh tế và văn hóa xã hội, hầu thường xuyên biến cải cuộc sống tâm linh và vật chất của các tín đồ. Đảng và Nhà nước luôn bảo đảm việc chia sẻ với tất cả mọi người dân Việt Nam các thành quả mang lại từ quá trình Đổi mới.

Một vài lời bất hòa (*discordant / đối nghịch, trái ngược, thiếu thiện cảm*) đây đó với ác ý (*malveillant / ác tâm, ác cảm*), kẻ cả là tội ác (*criminel / tội phạm*), nhằm bóp méo các sinh hoạt tín ngưỡng, không thể nào ngăn cản được đa số tín đồ và các chức sắc tôn giáo tin tưởng vào tương lai, [tất cả là] nhờ vào đường lối đúng đắn của Đảng. Tôn giáo luôn hợp tác (*accompagner / tiếp tay, góp phần*) với nhà nước, đây chính là sự vững tin của họ.

(Độc giả có thể xem bản gốc bằng tiếng Pháp của vài viết này bằng cách gõ vào một công cụ tìm kiếm trên mạng các chữ: Au Vietnam, la religion fidèle à la nation)

Vài lời ghi chú của người chuyên ngữ

Bài viết trên đây của ký giả Hương Giang thật ra chỉ gồm các câu và các chữ công thức, đối với những người trong nước thì dường như họ cũng đã thuộc lòng. Bài viết bằng tiếng Pháp này phải chăng là dành cho người Tây phương? Thế nhưng đối với họ thì họ có các mối quan tâm của họ, tôn giáo tại Việt Nam có trung thành hay không trung thành với nhà nước thì dường như họ cũng đã biết thừa, nào có cần gì phải nêu lên như một điều hãnh diện.

Thế nhưng tại Việt Nam thì sự trung thành đó lại rất đổi quan trọng. Tờ báo Lao Động số ra ngày 28 tháng mười một 2022 tường thuật Đại hội Đại biểu Phật giáo Toàn quốc lần thứ IX Nhiệm kỳ 2022-2027, và trong bài tường thuật này của bài báo có lập lại một câu trong Hiến Pháp mà ý nghĩa đã được sử gia Nguyễn thế Anh giải thích trong bài khảo luận của ông (bài 3 trong loạt bài "*Phật giáo: Lịch sử - Xã hội - Con người*"). Câu này như sau: "*Chủ tịch nước khẳng định, Đảng, Nhà nước luôn thực hiện nhất quán chính sách tôn trọng, bảo đảm quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo và quyền tự do không tín ngưỡng, tôn giáo của nhân dân, thực hiện bình đẳng giữa các tôn giáo*". Bài báo cũng đưa ra ba tấm ảnh về đại hội, xin trích dẫn dưới đây hai trong số ba tấm này:



H.1

Chủ tịch nước Nguyễn Xuân Phúc trao tặng Huân chương Lao động hạng Hai và hạng Ba cho các tập thể và cá nhân của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Ảnh: Thống Nhất



H.2

Chủ tịch nước Nguyễn Xuân Phúc phát biểu chúc mừng và chỉ đạo đại hội.
Ảnh: Thống Nhất

Nếu muốn hiểu được ý nghĩa và chủ đích trong hai tấm ảnh này thì phải mở rộng vấn đề hơn. Vào thời kỳ hậu chiến, xứ sở tạm hưởng một chút bình yên, phim ảnh chưa phát triển, truyền hình chưa có, hát bội, cải lương hồ quảng và cải lương vọng cổ rất thịnh hành, ít nhất là tại miền Nam. Trong thời gian này có một ngôi sao sáng chói là nữ diễn viên Phùng Há sinh năm 1911, được nhà nước sau này phong tặng danh hiệu "*Nghệ sĩ nhân dân*" năm 1984, trước khi bà qua đời năm 2009. Vợ tuồng cải lương hồ quảng nổi tiếng nhất thời bấy giờ (1926) mang tựa là *Phụng nghi đình*. Trong vở tuồng này bà Phùng Há, một "đào nương", thế nhưng lại đóng vai "kép độc" là Lữ Bố. Vở tuồng xoay quanh câu chuyện "*Lữ Bố hí Điêu Thuyền*" qua các tình tiết và các cảnh huống éo le, đầy mưu mô cùng các biến cố bất ngờ. Vai "kép độc" này đã đưa bà lên tột đỉnh của danh vọng.



Phùng Há trong vai kép độc Lữ Bố
(Ảnh Internet)

Lữ Bố là một vị lãnh chúa giỏi võ và mưu lược, tư thông với Điêu Thuyền, một trong tứ đại mỹ nhân của Trung quốc, và là tỳ thiếp của Đổng Trác, một quân thần thâm độc và tàn ác của nhà Đông Hán. Câu chuyện xảy ra vào thế kỷ thứ II cuối triều đại Đông Hán, trước khi đưa đến giai đoạn chiến tranh triền miên giữa ba nước Thục Hán, Tào Ngụy và Đông Ngô vào thế kỷ thứ III. Giai đoạn nhiễu nhương này của Trung quốc cũng đã được tiểu thuyết hóa qua bộ

truyện nổi tiếng *Tam Quốc diễn nghĩa*. Tuy đóng vai một vị võ tướng đầy mưu lược là Lữ Bố, thế nhưng Phùng Há lại là cô đào yêu chuộng của khán giả thời bấy giờ, tức là thế hệ mà ngày nay nếu còn sống thì đã trở thành các cụ, các bà lão.

Đối với thế hệ trẻ hơn đôi chút, tức là thuộc vào giai đoạn chiến tranh vừa qua, và nếu còn sống, thì cũng đã trở thành thế hệ "các chú, các bác", thì cô đào thần tượng của họ là Thanh Nga (1942-1978). Cô đào mệnh bạc này đã để lại cho chúng ta một gia tài diễn xuất và ca hát thật đồ sộ, từ cải lương, vọng cổ, tân nhạc cho đến phim ảnh. Cô cũng đã được nhà nước cách mạng phong tặng "nghệ sĩ ưu tú" năm 1984, tức là sáu năm sau khi cô qua đời.



H.1



H.2

H.1: Nghệ sĩ nhân dân **Phùng Há** (1911-2009)

H.2: Nghệ sĩ ưu tú **Thanh Nga** (1942-1978)

Thế nhưng đối với giới trẻ thuộc thế hệ vi tính hiện nay thì họ chẳng cần đến các nghệ sĩ "nhân dân" hay "ưu tú" gì cả, bởi vì họ đã có các trò chơi điện tử, các anh hùng võ nghệ tài ba trong các phim chương của Trung quốc và Hồng Kông, hoặc các ca sĩ vừa la vừa hét, chân tay dậm dật, bắt chước theo các danh ca Tây phương. Đối với các bà các cô thì có các tài tử đẹp trai trong các phim tình cảm trường thiên của Hàn quốc và Đài Loan.

Tóm lại trên dòng diễn tiến của thời gian, qua từng mỗi giai đoạn, luôn có các diễn viên thần tượng, các soạn giả viết tuồng và các vị đạo diễn "chỉ đạo" cho các diễn viên diễn xuất? Nhìn lại thì lịch sử cũng chỉ là như vậy: một võ tuồng trên sân khấu; xã hội cũng chỉ là như vậy: tình tiết của vở kịch; con người cũng chỉ là như vậy: kếp độc, kếp mùi, đào nương...

Trong bài kinh *Sāmaññaphala Sutta* / "*Quả mang lại từ cuộc sống suy tư*" (DN 2 *Dīgha Nikāya*) / Trường Bộ Kinh) Đức Phật có dạy một câu như sau: "**Người tỳ kheo tránh không được dùng giường cao ghế rộng, tiện nghi và sang trọng**". Câu dạy bảo này cũng đã được lập lại trong một bài kinh khác là *Kevaṭṭa Sutta* / *Bài kinh giảng cho Kevaṭṭa* (DN 11 / *Dīgha Nikāya* / Trường Bộ Kinh). Vì vậy trong trường hợp soạn giả viết tuồng dàn cảnh các nhà sư ngồi vào các chiếc ghế bọc nệm chạm trổ cầu kỳ trên sân khấu, trước mặt là bàn trưng hoa trên đó có bảng ghi cấp bậc và pháp danh của mình, hoặc bắt họ đứng xếp hàng ngay ngắn, ôm các tấm bảng thật to chứng minh họ được trao tặng Huân chương Lao động Hạng hai và Hạng ba, thì đây quả là một màn dàn cảnh và diễn xuất kém tế nhị, trái với lý tưởng của các diễn viên. Hơn nữa dường như họ - các diễn viên - toàn là kép mùi, không thấy kép độc cũng chẳng có đào nương, và vị đạo diễn thì không phải là người "trong nghề" nhưng lại đứng ra "chỉ đạo" cho đoàn kép mùi diễn xuất, vở tuồng quả là nhạt nhẽo (độc giả có thể xem lại hình H.1 trên đây trong bài báo Lao Động ngày 28 tháng mười một 2022. Độc giả có thể xem toàn bộ bài báo này bằng cách gõ vào một công cụ tìm kiếm trên mạng các chữ: "*Xây dựng Giáo hội Việt Nam trang nghiêm, vững mạnh, phát triển*", hoặc sử dụng địa chỉ liên kết : <https://laodong.vn/thoi-su/xay-dung-giao-hoi-phan-giao-viet-nam-trang-nghiem-vung-manh-phan-trien-1121523.ldo>).

Trở lại với bài viết của ký giả Hương Giang trên đây, thì chúng ta sẽ thấy trong hình một (H.1) sự hiện diện đông đảo các vị tu hành - có thể họ là những người kém trung thành hoặc kém may mắn hơn chẳng so với các vị hiện diện trong đại hội được đưa lên sân khấu trên đây - họ xếp hàng ngay ngắn trong một khuôn viên, tách biệt với hậu cảnh tấp nập bên ngoài của những người dân vô tình. Trước mặt họ không thấy có bàn thờ, ảnh tượng Đức Phật hay lá cờ Phật giáo. Hình ảnh những người tu hành nếu không mặc áo màu vàng và các cư sĩ không mặc áo màu lam, đứng xếp hàng ngay ngắn, thì biết đâu cũng có thể khiến người xem liên tưởng đến các học sinh đang nghiêm trang chào cờ trong sân trường học. Đối với một tôn giáo bạn (H.2) thì cũng chẳng khá hơn. Trong dịp lễ Tạ ơn Đại xá (Jubilée), thì cuộc diễn hành được dẫn đầu bởi một đoàn tám cô ăn mặc quốc phục, đội khăn đóng, một cô cầm trống bỏi đánh nhịp, bảy cô khác thì múa. Chiếc kiệu đi sau, nhưng không thấy ảnh tượng Đức Mẹ Đồng trinh, cũng chẳng thấy Thánh giá hay cờ xí của Tòa thánh Vatican. Cách dàn cảnh trong hai tấm ảnh, hoặc ít nhất thì cũng là một góc nhìn của ống kính được

tính toán và chọn lựa, nhằm nhấn mạnh chủ trương nêu lên trong Hiến Pháp: *"bảo đảm quyền tin tôn giáo và không tin tôn giáo của người dân"*.

Đến đây chúng ta hãy trích dẫn một bài kinh ngắn nêu lên cung cách hành xử của một vị vua đối với Đức Phật cách nay 25 thế kỷ, tức là vào thời đại của chính Ngài. Bài kinh này sẽ giúp chúng ta suy nghĩ thêm về thái độ của những người lãnh đạo chính trị và cả những người tu hành ngày nay.

Phụ Lục 1

Bài kinh về vị vua xứ Kosala

Kosala Sutta (AN 10.30 / Anguttara Nikāya / Tăng Chi Bộ Kinh
Hoang Phong chuyển ngữ

Có một lần Đấng Thế Tôn ngụ tại thành Sāvathī (Xá vệ), nơi khu rừng thưa Jeta (Kỳ-thọ), trong ngôi vườn của Anāthapiṇḍika (Cấp-cô-độc). Vào lúc đó, vua Pasenadi (Ba-tư-nặc) của xứ Kosala (Kiêu-tát-la) cũng vừa thắng một trận chiến và hoàn tất được mục đích của mình. Trên đường từ mặt trận trở về, vua Pasenadi của xứ Kosala có ý tìm đến vùng ẩn cư [của Đấng Thế Tôn]. Vua Pasenadi đánh xe dọc theo con đường mòn tiến sâu vào khu rừng, đến cuối con đường mòn thì vua Pasenadi phải xuống xe đi bộ để tìm nơi ẩn cư [của Đấng Thế Tôn]. Vào lúc đó có một nhóm *bhikkhu* (*tỳ-kheo / tức là các nhà sư, các đệ tử của Đức Phật*) đang tản bộ ngoài trời. Vua Pasenadi của xứ Koasala bèn tiến đến gần và cất lời hỏi họ:

- Thưa các Ngài (*Bhante*), Đấng Thế Tôn (*Bhagavā*), Vị A-la-hán (*Arahant*), Vị Giác Ngộ tối thượng, đang ở đâu vậy?

- Thưa Đại vương (*Mahārāja*), Đấng Thế Tôn đang ở trong túp lều khép kín tận phía đằng kia. Đại vương cứ yên lặng đến đây. Không nên hấp tấp, Đại vương cứ từ tốn bước vào cổng lều, tăng hắng lấy giọng và gõ vào cửa. Thế Tôn sẽ mở cửa để đón Đại vương.

Nghe vậy, Vua Pasenadi của xứ Kosala tiến về phía căn lều khép kín. Không hấp tấp, vua Pasenadi bước vào cổng, tăng hắng lấy giọng và gõ nhẹ vào then cửa. Đấng Thế Tôn mở cửa gian lều.

Vua Pasenadi của xứ Kosala bước vào bên trong, quỳ xuống, hai tay ôm lấy đôi chân của Đấng Thế Tôn, úp mặt và hôn lên hai bàn chân. Sau đó thì thốt lên tên của mình:

- Thưa Thế Tôn, tôi là Pasedani, vua của xứ Kosala! Thưa Thế Tôn, tôi là Pasenadi, vua của xứ Kosala!

- Thế nhưng, này Đại vương, vì lý do gì mà Đại vương lại tỏ bày sự tôn kính tốt đỉnh đó và hiến dâng cả tấm lòng ưu ái đó đối với thân xác này [của ta]?

- Thưa Ngài, sự hiến dâng đầy lòng thương cảm ấy là để tỏ bày lòng biết ơn của tôi và cũng là để nói lên sự cảm tạ của tôi đối với Thế Tôn.

(1) Bởi vì, Ngài, Vị Thế Tôn đã mang lại sự an lành cho thật nhiều người, niềm an vui cho thật nhiều người, vạch ra cho thế giới một con đường cao quý, điều đó có nghĩa là thiết lập được một đường hướng Dhamma (*Đạo Pháp*) trong lành. Đây là một trong các lý do khiến tôi phải mượn cái thân xác hèn mọn nhưng sâu xa này [của tôi] để tỏ bày sự tôn kính tối thượng và lòng ưu ái của tôi [đối với Thế Tôn].

(2) Hơn nữa, Ngài, Vị Thế Tôn đạo hạnh thực hiện được một cung cách hành xử chín chắn, một hành vi cao quý, một thái độ trong lành. Đây là lý do khiến tôi phải mượn cái thân xác hèn mọn nhưng sâu xa này để tỏ bày sự tôn kính tối thượng và lòng ưu ái của tôi [đối với Thế Tôn].

(3) Hơn nữa, Ngài, Vị Thế Tôn từng lưu trú lâu dài nơi chốn rừng hoang, trong các túp lều hẻo lánh trong rừng, hoặc trong các khoảnh rừng thưa giữa những vùng rừng rậm. Chính đây là một lý do thêm nữa khiến tôi phải mượn cái thân xác hèn mọn nhưng sâu xa này để tỏ bày sự tôn kính tối thượng và lòng ưu ái của tôi [đối với Thế Tôn].

(4) "Hơn nữa, Ngài, Vị Thế Tôn luôn hài lòng với bất cứ chiếc áo nào trên người, với bất cứ thức ăn nào khát thực được, với bất cứ gian lều nào, với bất cứ thuốc men nào khi đau ốm. Chính đây là một lý do thêm nữa khiến tôi phải mượn cái thân xác hèn mọn nhưng sâu xa này để tỏ bày lòng tôn kính tối thượng và lòng ưu ái của tôi [đối với Thế Tôn].

(5) "Hơn nữa, Ngài, Vị Thế Tôn xứng đáng đối với các vật cúng dường, xứng đáng đối với các sự tiếp đón ân cần, xứng đáng đối với mọi hình thức hiến dâng, xứng đáng đối với mọi cung cách tôn kính, là hiện thân của cả một bầu không gian phẩm tính vô biên trong thế giới. Chính đây là một lý do thêm nữa khiến tôi phải mượn cái thân xác hèn mọn nhưng sâu xa này để tỏ bày lòng tôn kính tối thượng và lòng ưu ái của tôi [đối với Thế Tôn].

(6) Hơn nữa, Ngài, Vị Thế Tôn thuyết giảng một cách tự nhiên, không một trở ngại nào cũng không cần một cố gắng nào, nhằm nêu cao một cuộc sống khắc khổ, loại bỏ được các thứ ô nhiễm, mang lại sự sáng suốt cho tâm thần, có nghĩa là giới hạn được mọi sự thèm khát, tạo được [cho mình] sự hài lòng, sự đơn độc, sự cách biệt, sự tập trung nghị lực, sự khơi động *silā* (*đạo đức*), sự thực hiện *samādhī* (*thể dạng lắng sâu trong thiền định*), sự phát huy *paññā* (*trí tuệ*), đưa đến sự giải thoát và cả sự quán thấy (*sự cảm nhận*) về thể dạng giải thoát ấy. Chính đây là một lý do thêm nữa khiến tôi phải mượn cái thân xác hèn mọn và sâu xa này để tỏ bày lòng tôn kính tối thượng và lòng ưu ái của tôi [đối với Thế Tôn].

(7) "Hơn nữa, Ngài, Vị Thế Tôn đã đạt được một cách tự nhiên, không trở ngại cũng không khó khăn, [tất cả] bốn cấp bậc *jhāna* (*bốn cấp bậc lắng sâu của tâm thức trong phép luyện tập thiền định*) tạo ra một tri thức thượng thặng, mang lại một cuộc sống an vui trong hiện tại này (*tại nơi này và trong lúc này*). Chính đây là một lý do thêm nữa khiến tôi phải mượn cái thân xác hèn mọn nhưng sâu xa này để tỏ bày lòng tôn kính tối thượng và lòng ưu ái của tôi [đối với Thế Tôn].

(8) "Hơn nữa, Ngài, Vị Thế Tôn nhớ lại được các kiếp sống trước đây của mình, có nghĩa là một sự sinh, hai sự sinh, ba..., bốn..., năm..., mười..., một trăm..., một ngàn..., một trăm ngàn sự sinh, cùng với vô số *kappa* (*kỳ kiếp, kiếp-ba / một khoảng thời gian thật dài*) về sự co thắt (*sự thu nhỏ và tan biến*) của vũ trụ, với vô số *kappa* về sự trương nở (*sự hình thành*) của vũ trụ, với vô số *kappa* về sự co thắt và cả sự trương nở của vũ trụ, chẳng hạn như: "Tại nơi này, tôi từng mang tên như thế này, tôi từng thuộc vào bộ tộc này, tôi từng mang vóc dáng như thế này. Các thứ thực phẩm này từng nuôi tôi. Tôi từng cảm nhận được các sự thích thú và khổ đau như thế này, và [ý thức được] lúc mà tôi lìa đời. Sau khi chết và sau khi tách ra khỏi thể dạng ấy, thì tôi lại sinh ra tại nơi kia. Tại nơi kia tôi lại mang một tên gọi khác; thuộc một bộ tộc khác, mang một vóc dáng khác. Đây là các thực phẩm từng nuôi tôi [tại nơi ấy], đây là các cảm nhận thích thú và khổ đau từng xảy ra với tôi [tại nơi ấy], đây là sự chấm dứt cuộc sống ấy của tôi [tại nơi ấy]. Tách ra khỏi thể dạng ấy sau khi chết, tôi lại đang hiện ra tại nơi này (*trước mặt vua Pasenadi*). Đây là cách mà *Tathāgata* (*Như Lai / cách mà Đức Phật tự xưng mình, tự gọi mình. Chữ Tathāgata là một chữ rút gọn, có nghĩa là "Như thế", nguyên nghĩa đầy đủ là: "không từ đâu đến và cũng không đi về đâu*

cả" là một cách biểu hiện cho Hiện thực tối hậu, phản ánh sự Hiện hữu của tất cả mọi hiện tượng trong hiện tại này và tại nơi này). Chính đây là một lý do thêm nữa khiến tôi phải mượn cái thân xác hèn mọn nhưng sâu xa này để tỏ lòng tôn kính tối thượng và lòng ưu ái của tôi [đối với Thế Tôn].

(9) Hơn nữa, Ngài, với đôi mắt kỳ diệu đã được tinh khiết hoá, vượt lên trên khả năng trông thấy của con người, là Vị Thế Tôn quán thấy được tại sao chúng sinh sau khi chết lại tái sinh trong các cõi thấp kém hay cao cả, mang vóc dáng xinh đẹp hay xấu xí, giàu sang hay nghèo hèn, và Ngài cũng hiểu được tại sao chúng sinh lại lệ thuộc vào *kamma (nghiệp)* của mình, chẳng hạn như: 'Các chúng sinh này thực thi các hành động tội tệ trên phương diện thân xác, ngôn từ hay tâm thần, phỉ báng những người cao quý, phát động các *ditthi (tâm nhìn, quan điểm)* làm lẫn đưa đến các hành động ảnh hưởng bởi tác động của các *ditthi* làm lẫn, thì sau khi thân xác tan rã vì cái chết xảy ra, thì sẽ hiện ra trở lại dưới thể dạng hiện hữu đầy khuyết điểm (*kém cỏi, thiếu thốn*), trong một cảnh huống thấp kém, kể cả là nơi địa ngục (*một nơi đói nghèo, hung bạo, bệnh tật và chiến tranh lan tràn*). Trái lại, các chúng sinh khác tạo được cho mình một cung cách hành xử đúng đắn trên phương diện thân xác, ngôn từ và tâm thần, không phỉ báng các vị cao quý, phát động được các *ditthi (tâm nhìn, quan điểm)* đúng đắn, thực thi các hành động ảnh hưởng bởi các *ditthi* đúng đắn, ý thức được *kamma* tạo ra bởi các *ditthi* làm lẫn, không, thì sau khi thân xác tan rã vì cái chết xảy ra, thì họ sẽ hiển hiện trở lại trong các cảnh giới tốt đẹp, nơi cõi thiên nhân' (*những nơi sung túc, hiền hòa và yên ổn*). Đây là cách mà Vị Thế Tôn, với đôi mắt kỳ diệu đã được tinh khiết hóa, vượt lên trên khả năng trông thấy của con người, đã nhận biết được tại sao các chúng sinh lại chết đi và tái sinh trong các cõi thấp kém hay cao cả, xinh đẹp hay xấu xí, giàu sang hay nghèo hèn, [tất cả đều] tùy thuộc vào *kamma (nghiệp)* của họ. Chính đây là một lý do thêm nữa khiến tôi phải mượn cái thân xác hèn mọn nhưng sâu xa này để tỏ lòng tôn kính tối thượng và lòng ưu ái của tôi [đối với Thế Tôn].)

(10) "Hơn nữa, Ngài, Vị Thế Tôn làm tan biến được mọi thứ *āsava (các sự ô nhiễm tâm thần: đam mê, thèm khát, bám víu,...)*, tạo ra cho chính mình một sự hiểu biết trực tiếp trong cuộc sống này, mang lại cho tâm thức mình một sự giải thoát tinh khiết, một sự giải thoát bằng trí tuệ, giúp mình hòa nhập vào chính sự giải thoát đó. Chính đây là một lý do thêm nữa khiến tôi phải mượn cái thân xác hèn mọn nhưng sâu xa này để tỏ lòng tôn kính tối thượng và lòng ưu ái của tôi [đối với Thế Tôn].

- "Đến đây, Thưa Thế Tôn, vì còn nhiều trọng trách phải đảm đương, tôi đành mạn phép cáo biệt [Thế Tôn]".

- "Này Đại vương, hãy cứ làm những gì tỏ ra thích nghi với chính mình.

Thế rồi, vua Pasenadi của xứ Kosala rời ghế đứng lên, vái chào Đấng Thế Tôn, sau đó thì đứng dịch sang phía tay phải, trước khi quay lưng ra đi.

Vài lời ghi chú của người chuyên ngữ

Thật ra, những lời tán dương Đức Phật trên đây mang tính cách khá tổng quát, thuộc cấp bậc hiểu biết của vua Pasenadi, bởi vì nội dung giáo lý do Đức Phật nêu lên thuộc vào các lãnh vực đạo đức và triết học siêu việt và khúc triết hơn nhiều. Sở dĩ nêu lên bài kinh này dưới hình thức phụ lục là để cho thấy vua Pasenadi của xứ Kosala hai mươi lăm thế kỷ trước, sau khi thắng trận và thực hiện được mục đích của mình, thì tức khắc tìm Đức Phật để hôn lên đôi bàn chân của Ngài. Cử chỉ khiêm tốn và tôn kính đó phải chăng là một cách kín đáo - hoặc cũng có thể là một sự thúc đẩy sâu kín trong tiềm thức vị vua Pasenadi - nhằm che dấu một thoáng hối hận nào đó trước sự hung bạo và sự hiếu chiến của mình. Điều này quả trái ngược hẳn với thái độ của một số người ngày nay, sau khi thắng trận và áp đặt một thể chế độc tài cho dân tộc, thì lại bắt những người tu hành đóng tuồng bày tỏ sự trung thành với mình, với chủ đích mượn sự trung thành đó để "hợp thức hóa" hành động hung bạo và chủ trương độc đoán của mình, đúng với sự nhận xét của sử gia Nguyễn Thế Anh trong bài khảo luận của ông nêu lên trong bài 3 của loạt bài này.

Nói chung những gì trên đây nhất thiết liên quan đến những người lãnh đạo trong lãnh vực chính trị cũng như tín ngưỡng. Đối với những người tu hành khiêm tốn và những người thế tục bình dị hơn thì khi đã bước vào con đường Phật giáo thì phải giữ gìn các quy tắc đạo đức như thế nào: tránh sát sinh, tránh trộm cắp, tránh tà dâm, tránh nói dối, tránh say sưa. Các quy tắc đạo đức đơn giản đó rất cần thiết cho "xã hội", gần gũi với "con người" và đã trải qua một "lịch sử" thật lâu dài hơn hai mươi lăm thế kỷ, chẳng có gì là cách mạng trong nền đạo đức đó cả. Đối với nền "đạo đức cách mạng" ngày nay thì xin dành sự thẩm định cho người đọc.

Bài kinh trên đây cũng cho thấy sự khiêm tốn của một vị vua, với thân xác hèn mọn nhưng phản ánh một chút gì đó sâu xa bên trong cái thân xác đó của mình, khác hẳn với cử chỉ vung tay và đá chân của nữ diễn viên Phùng Há trong vai kếp độc Lữ Bố, và cả thái độ nghiêm trang của những vị tu hành và vị Đạo diễn của họ trên sân khấu.

Chữ *bhikkhu* / *tỳ-kheo* có nghĩa là *người ăn xin*, vì vậy người *bhikkhu* là người khiêm tốn đến cùng cực, nhưng cũng là người bước đi trên một con đường rộng lớn, không nên ôm trước ngực tấm bảng trao tặng Huân chương Lao động Hạng hai hay Hạng ba, bởi vì đây chỉ là cách cướp công và giành về phần mình sự xứng đáng của những người lao động đích thật đã phải đổ mồ hôi và nước mắt để cung phụng cho mình từng bát cơm, manh áo. Chính Đức Đạt-lai Lạt-ma cũng từng nhận được Huân chương, thế nhưng vinh dự đó là do Quốc hội Mỹ, đại diện cho một dân tộc, trao tặng.

Ngoài ra cũng còn một điều đáng lưu ý về bài kinh ngắn trên đây. Bài kinh này được chuyển ngữ dựa vào ba bản dịch tiếng Anh của các vị đại sư Bhikkhu Bodhi, Bhikkhu Sujato và Nyanaponika Thera, đồng thời cũng được đối chiếu với vài bản dịch tiếng Pháp khác. Thế nhưng tại Việt Nam, được xem là một nước Phật giáo, thì dường như chỉ có một bản dịch duy nhất của Hòa thượng Thích Minh Châu (1918-2012). Người chuyển ngữ bài này có ý đối chiếu bản dịch tiếng Việt này của Hòa thượng Thích Minh Châu với các bản dịch tiếng Anh và tiếng Pháp đã được tham khảo, do đó đã ra sức tìm kiếm bản dịch này trên mạng, và đã phải mất rất nhiều công sức, chẳng qua là vì bản dịch không dựa vào cách phân loại bằng cách đánh số từng bài kinh như thường thấy ngày nay, mà đặt chung trong toàn bộ tập kinh Anguttara nikāya / Tăng chi bộ kinh. Chúng ta đều biết là tập kinh này gồm hằng ngàn bài kinh ngắn khác nhau.

Tuy nhiên bản dịch của Hòa thượng Thích Minh Châu cũng đã tìm được, thế nhưng quả thật không ngờ: bài kinh này và toàn bộ tập Tăng chi bộ kinh được đăng tải trên hàng chục trang mạng Phật giáo khác nhau. Độc giả có thể tìm bài kinh này bằng cách gõ vào một công cụ tìm kiếm trên mạng các chữ: "Kinh Tăng Chi Bộ HT Thích Minh Châu" thì sẽ tìm được các trang mạng đăng tập kinh này. Sau đó thì tìm "Chương Mười Pháp", tiếp theo sau đó trong "Chương Mười Pháp" thì tìm: "03. Phẩm lớn", khi "03. Phẩm lớn" hiện ra thì tiếp tục kéo xuống bên dưới, dần dần sẽ thấy mục: "(X) (30) Kosalà (2)" tức là

bài kinh nêu lên thái độ của vua Pasenadi đối với Đức Phật nói đến trên đây. Nếu muốn tìm các bản dịch bằng các ngoại ngữ Tây phương thì chỉ cần đơn giản gõ các chữ " Kosala Sutta AN 10.30" vào một công cụ tìm kiếm trên mạng thì cũng đủ tìm thấy rất nhiều bản dịch khác nhau bằng các thứ tiếng khác nhau về bản kinh này.

Sau khi suy nghĩ thêm thì có thể một số độc giả chưa quen với việc tìm kiếm kinh sách trên mạng, do đó người chuyên ngữ mạn phép trích dẫn dưới đây bản dịch của Hòa thượng Thích Minh Châu, hầu một số độc giả có thể đọc được nhưng không mất nhiều thì giờ vào việc tìm kiếm:

(X) (30) Kosalà (2)

1. Một thời, Thế Tôn trú ở Sàvatthi, Jetavana, tại khu vườn của ông Anàthapindika. Lúc bảy giờ, vua Pasenadi nước Kosala, từ một trận chiến trở về, thắng trận, mục đích đã đạt được. Rồi vua Pasenadi nước Kosala đi đến khu vườn. Xa cho đến đất có thể đi xe được, vua đi xe, rồi xuống xe đi bộ và vào khu vườn.

2. Lúc bảy giờ, một số đông Tỷ-kheo đang đi kinh hành ngoài trời. Rồi vua Pasenadi nước Kosala đi đến các Tỷ-kheo ấy, sau khi đến, nói với các Tỷ-kheo:
– Thưa các Tôn giả, nay Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác trú ở đâu? Thưa các Tôn giả, chúng tôi muốn yết kiến Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.

Tâu Đại vương, đây là ngôi tịnh xá, có cửa đóng. Ngài hãy đi đến ngôi nhà ấy, đừng có tiếng động, đừng có háp tấp, bước vào mái hiên, đặng hắng, rồi gõ nơi then cửa. Thế Tôn sẽ mở cửa cho Đại vương.

3. Rồi vua Pasenadi nước Kosalà, đi đến ngôi tịnh xá cửa đóng ấy, đi đến không có tiếng động, không có háp tấp, bước vào mái hiên, đặng hắng, rồi gõ vào then cửa. Thế Tôn mở cửa. Rồi vua Pasenadi, nước Kosalà đi vào tịnh xá, đầu cúi rạp xuống trước chân Thế Tôn, miệng hôn chân Thế Tôn, lấy tay xoa bóp, và nói lên tên mình:

– Bạch Thế Tôn, con là vua Pasenadi nước Kosalà. Bạch Thế Tôn, con là vua Pasenadi nước Kosalà.

– Thưa Đại vương, do Đại vương thấy ý nghĩa lợi ích gì mà Đại vương lại làm những cử chỉ hạ liệt quá mức như vậy và tỏ lộ lòng kính mộ đối với cái thân này?

4. Bạch Thế Tôn, để nêu rõ lòng biết ơn của con, để nói lên lòng cảm tạ của con đối với Thế Tôn, mà con làm những cử chỉ hạ liệt quá mức như vậy và tỏ bày

lòng từ ái đối với Thế Tôn. Bạch Thế Tôn, Thế Tôn là vị đã thực hiện hạnh phúc cho đa số, an lạc cho đa số, là vị đã an lập Thánh chánh lý cho đa số, tức là chánh chơn pháp tánh, thiện pháp tánh. Bạch Thế Tôn, vì Thế Tôn là vị đã thực hiện hạnh phúc cho đa số, an lạc cho đa số, tức là chánh chơn pháp tánh, thiện pháp tánh; vì con thấy ý nghĩa lợi ích này nên con đã làm những cử chỉ hạ liệt quá mức như vậy, và tỏ bày lòng kính mộ đối với Thế Tôn.

5. Lại nữa, bạch Thế Tôn, Thế Tôn có giới, có Phật giới, có Thánh giới, có thiện giới, có đầy đủ thiện giới. Bạch Thế Tôn, vì rằng Thế Tôn có giới, có Phật giới, có Thánh giới, có thiện giới, có đầy đủ thiện giới; bạch Thế Tôn, vì con thấy ý nghĩa lợi ích này, mà con đã làm những cử chỉ hạ liệt quá mức như vậy và bày tỏ lòng kính mộ đối với Thế Tôn.

6. Lại nữa, bạch Thế Tôn, Thế Tôn đã lâu ngày là vị sống ở rừng, sống tại các trú xứ rừng núi, các vùng cao nguyên hẻo lánh xa vắng. Bạch Thế Tôn, vì rằng Thế Tôn đã lâu ngày là vị sống ở rừng, sống tại các trú xứ rừng núi, các vùng cao nguyên hẻo lánh xa vắng; bạch Thế Tôn, vì con thấy... lòng kính mộ đối với Thế Tôn.

7. Lại nữa, bạch Thế Tôn, Thế Tôn là vị biết đủ với bất cứ vật dụng nào được cúng dường, như y áo, đồ ăn khát thực, sàng tọa, dược phẩm trị bệnh. Bạch Thế Tôn, vì rằng Thế Tôn là vị biết đủ với bất cứ vật dụng nào cúng dường, như y áo, đồ ăn khát thực, sàng tọa, dược phẩm trị bệnh; bạch Thế Tôn, vì con thấy... lòng kính mộ đối với Thế Tôn.

8. Lại nữa, bạch Thế Tôn, Thế Tôn là vị đáng được cung kính, đáng được tôn trọng, đáng được cúng dường, đáng được chấp tay là phước điền vô thượng ở đời. Vì rằng, bạch Thế Tôn, Thế Tôn là vị đáng được cung kính, đáng được tôn trọng, đáng được cúng dường, đáng được chấp tay, là phước điền vô thượng ở đời; bạch Thế Tôn, vì con thấy... lòng kính mộ với Thế Tôn.

9. Lại nữa, bạch Thế Tôn, những câu chuyện nào thuộc hướng thượng, khai mở tâm trí, ví như câu chuyện về ít dục, câu chuyện biết đủ, câu chuyện về viễn ly, câu chuyện về không tụ hội, câu chuyện về tinh cần tinh tấn, câu chuyện về giới, câu chuyện về định, câu chuyện về tuệ, câu chuyện về giải thoát, câu chuyện về giải thoát tri kiến, các câu chuyện như vậy, Thế Tôn có được không khó khăn, có được không mệt nhọc, có được không phí sức. Vì rằng, bạch Thế Tôn, những câu chuyện nào thuộc hướng thượng... có được không phí sức; bạch Thế Tôn, vì con thấy... lòng kính mộ đối với Thế Tôn.

10. Lại nữa, bạch Thế Tôn, Thế Tôn đối với bốn Thiên, thuộc tầng thượng tâm, hiện tại lạc trú, có được không khó khăn, có được không mệt nhọc, có được

không phí sức. Vì rằng bạch Thế Tôn, Thế Tôn đối với bốn Thiên... có được không phí sức; bạch Thế Tôn, vì con thấy... lòng kính mộ đối với Thế Tôn.

11. Lại nữa, bạch Thế Tôn, Thế Tôn tùy niệm nhiều đời sống quá khứ, như một đời, hai đời... nhớ lại nhiều đời với các nét đại cương và các chi tiết. Vì rằng, bạch Thế Tôn, Thế Tôn nhớ lại nhiều đời quá khứ, như một đời, hai đời... nhớ lại nhiều đời sống với các nét đại cương và các chi tiết; bạch Thế Tôn, vì con thấy... lòng kính mộ đối với Thế Tôn.

12. Lại nữa, bạch Thế Tôn, Thế Tôn với thiên nhân thanh tịnh siêu nhân... đều do hạnh nghiệp của họ. Bạch Thế Tôn, vì rằng Thế Tôn với thiên nhân thanh tịnh siêu nhân, vì con thấy... lòng kính mộ đối với Thế Tôn.

13. Lại nữa, bạch Thế Tôn, Thế Tôn do đoạn tận các lậu hoặc, ngay trong hiện tại tự mình với thắng trí chứng ngộ, chứng đạt và an trú vô lậu tâm giải thoát, tuệ giải thoát. Vì rằng bạch Thế Tôn, Thế Tôn do đoạn tận các lậu hoặc, ngay trong hiện tại tự mình với thắng trí chứng ngộ, chứng đạt và an trú vô lậu tâm giải thoát, tuệ giải thoát; vì con thấy ý nghĩa lợi ích này nên con đã làm những cử chỉ hạ liệt quá mức như vậy, và tỏ lòng kính mộ đối với Thế Tôn.

14. Bạch Thế Tôn, nay chúng con phải đi, chúng con có nhiều công tác, có nhiều công việc phải làm.

– Thưa Đại vương, nay Đại vương hãy làm những gì Đại vương nghĩ là hợp thời.

Rồi vua Pasanadi nước Kosala, từ chỗ ngồi đứng dậy, đánh lễ Thế Tôn, thân phía hữu hướng về Ngài rồi ra đi.

Thế nhưng cũng chưa hết, cũng còn một điều cần lưu ý khác. Một vài trang mạng đăng tải bài kinh này thế nhưng không ghi chú nguồn gốc, mà ngược lại chỉ nêu tên mình như là người dịch hoặc là tác giả, chẳng hạn như trường hợp trang mạng chuaHoangPhap.com nêu lên như sau:

Vua PASENADI (BA-TU-NẶC)

Tác giả: **Thích Chân Tính** (chuaHoangPhap.com.vn)

II - 27. KINH KOSALA

27. KINH KOSALA (Kinh số 10, Phẩm 3, Chương 10, Tập 4, Tăng chi bộ kinh)

Nếu dựa vào các ghi chú về quy chiếu trên đây thì không thể nào tìm được bài kinh này trong Đại Tạng Kinh, và dường như "tác giả" (?) thì cũng không phải là nhà sư này.

(Địa chỉ liên kết về bài kinh này trên trang mạng [chuaHoangPhap](http://chuaHoangPhap.com) như sau: <https://www.chuaHoangPhap.com.vn/thu-vien-kinh-sach/chi-tiet-vua->

pasenadi-ba-tu-nac-206/index-2412/, hoặc độc giả cũng có thể gõ vào một công cụ tìm kiếm trên mạng các chữ: "Chùa Hoằng Pháp Vua Pasenadi (Ba-tư-nặc)"

Hoặc trường hợp của trang mạng *daophatngaynay.com* nêu lên bài kinh này, nhưng không ghi rõ xuất xứ khiến có thể hiểu lầm người đưa bản kinh này lên mạng là dịch giả của bài kinh. Sau đây là cách giới thiệu bài kinh này trên trang mạng *phatgiaongaynay.com*:

Trang chủ, Kinh điển, Kinh điển Pali - Vua Ba Tư Nặc (Pasenadi) Tỏ Bày Lòng Kính Mộ Đối Với Thế Tôn **Vua Ba Tư Nặc (Pasenadi) Tỏ Bày Lòng Kính Mộ Đối Với Thế Tôn Tâm Tĩnh**

(Địa chỉ liên kết: <https://www.daophatngaynay.com/vn/kinh-dien/pali/32973-vua-ba-tu-nac-pasenadi-to-bay-long-kinh-mo-doi-voi-the-ton.html>)

Trong bài 3, tờ nhật báo "20 Minutes" tại Pháp có phỏng vấn một "kiểu bào hải ngoại" tên là Trung-Phúc, một viên chức trong ngành viễn thông. Trung-Phúc là một cựu "thuyền nhân" vượt biên cùng với cha mẹ năm 1979, lúc đó ông là một cậu bé 4 tuổi. Bài báo phỏng vấn ông phát hành ngày 5 tháng chín 2015, và trong bài phỏng vấn đó ông có nêu lên một câu: "*phần số của cậu bé Aylan biết đâu cũng có thể là phần số của tôi*". Bài phỏng vấn này xuất hiện trên mặt báo hai ngày sau khi người ta tìm thấy xác của em bé Aylan trên bãi cát. Có thể nhiều người đã quên sự kiện đau lòng này, vì vậy người chuyên ngữ xin nhắc lại trong phụ lục dưới đây.

Phụ Lục 2



Hình ảnh một thuyền nhân ba tuổi Aylan Kurdi, trôi giạt vào bãi biển của xứ Thổ Nhĩ Kỳ ngày 3 tháng 9 năm 2015, đã gây xúc động cho cả hành tinh này.

Aylan ơi !

(Thơ Hoang Phong)

Aylan ơi!

Sao em nằm úp mặt?

Hãy ngược lên!

Trông kìa, rạt rào muôn ngọn sóng của trùng khơi!

Aylan ơi!

Ta muốn trông thấy dấu chân em bé xúu,

Xinh xinh trên bãi cát phẳng lì.

Trông kìa, sao trông giống dấu chân ta thuở bé.

Aylan ơi!

Ngọn sóng nào?

Đã xóa đi dấu chân em trên cát,

Những dấu chân, một ngày xưa thơ ấu,

Aylan ơi!

*Sao em nằm sấp mặt?
 Hãy đứng lên, hãy khóc lên thật to!
 Đáy đại dương tối đen, các thuyền nhân đang chờ.*

*Aylan ơi!
 Úp mặt trong cát ướt,
 Sao em im lặng thế?
 À nhỉ! Hay em không còn biết khóc?*

*Hay nước mắt đã khô?
 Đại dương nước đã mặn,
 Thôi em đừng khóc nữa,
 Đưa tay, ta cho em chiếc kẹo.*

*Chiếc kẹo này,
 Ta giấu mãi trong tim,
 Cha mẹ ta cho ta,
 Từ những ngày thơ ấu,*

*Aylan ơi, hãy đứng lên!
 Hãy vui đùa, chạy nhảy.
 Đại dương ơi, hỡi muôn nghìn ngọn sóng,
 Ta xin chết thay em.*

Bures-Sur-Yvette, 07.09.2015

Bài thơ trên đây được làm cách nay đã tám năm, thế nhưng trước đó trên các ngọn sóng của Biển Đông xa xôi và cả ngày nay trên các vùng biển Địa Trung Hải, không biết bao nhiêu đứa trẻ vẫn tiếp tục chết khi chúng chưa ý thức được các sự hung bạo, bất công và áp bức thật sự là gì. Nghèo đói và ngược đãi vẫn tiếp diễn khắp nơi, chiến tranh chưa bao giờ chấm dứt trên hành tinh này. Phải chăng điều đó là cả một sự xấu hổ trước lịch sử, xã hội và con người? Thế nhưng người ta thường hay quên hoặc ngoảnh mặt đi trước sự xấu hổ đó, trước lịch sử của quê hương, trước tổ tiên và đối với cả chính mình. Cách nay tám năm, một vài độc giả có thể đã có dịp trông thấy hình ảnh em bé Aylan trên bãi cát, thế nhưng thật hết sức nghịch lý, ký ức tự nó và từ bản chất của nó cũng lại là một sự quên lãng. Chúng ta sống, nhưng quên mất lịch sử và quên cả tình

người, thế nhưng dường như đôi khi ký ức biết đâu một lúc nào đó cũng có thể đánh thức chúng ta trước một hiện thực thật phũ phàng.

Người ta quên em rồi Aylan ơi!



*Aylan ơi, ào ạt giữa muôn ngàn ngọn sóng,
Mẹ em buông tay em.
Úp mặt một mình trên bãi cát,
Người ta quên em rồi, em biết không?*

*Em không có quyền được lớn,
Không có quyền nô đùa, không có quyền ước mơ.
Buông tay mẹ, em úp mặt một mình trên cát ướt.
Aylan ơi, người ta quên em rồi, em biết không?*

*Chẳng có ai đưa em đến trường lúc hừng đông.
Không có ai đón em một buổi chiều tan học.
Em không có quyền biết đọc.
Người ta quên em rồi, em biết không?*

*Aylan ơi, em chỉ có quyền biết khóc,
Chỉ có quyền nức nở.
Ta xin em, ta van em, xin em đừng thút thít,
Chua xót đáy tim ta.*

Trong tim ta se thắt, xin em đừng úp mặt,

*Đừng tức tưởi, xấu hổ đáy tim ta!
Em nghe chãng nhịp tim ta thoi thóp,
Khe khẽ ru em trong giấc ngủ thật dài.*

*Hãy ngủ ngoan em nhé, một giấc ngủ thật êm.
Giữa giấc mơ đêm âm ảm,
Aylan ơi, trong con tim ta khô héo,
Em trông thấy cả một thiên đường.*

Bures-Sur-Yvette, 30.04.2023

Em hãy buông tay mẹ, em trả những gì của mẹ cho mẹ, trả những gì của cha cho cha, em trả cả những giọt nước mắt cuối cùng cho sự sống. Dù không biết đọc để hiểu lịch sử là gì, dù không được lớn lên cùng với con người trên dòng lịch sử, và dù em còn quá nhỏ để hiểu Đức Phật là ai, Chúa Trời là ai, thế nhưng này Aylan ạ, em hãy cứ trả tín ngưỡng cho xã hội, trả xã hội cho con người, trả những con người quên quá khứ cho quá khứ, em hãy quên những lúc được cha mẹ vỗ về, em cứ quên đi, quên cả yêu thương và quên cả chính mình:

*Aylan ơi!
Em cứ gói đầu lên tim ta âm ảm,
Em quên đi, em quên hết, Aylan ạ!
Trong con tim ta khe khẽ tiếng ầu ơi,
Ru em, ru em trong giấc ngủ thật sâu.
Này Aylan ạ, ta hứa với em,
Dù họ là ai,
Ta vẫn ném một nắm đất khô,
Vào từng chiếc hố chôn người trên bãi cát.
Ném một cành hoa tuyệt đẹp,
Lên từng mỗi xác người,
Bồng bênh trên sóng nước ngàn khơi.
Ta cất cao, thật cao, tiếng ru hời,
Ru những ai đang say giấc,
Chón đen ngòm, nơi đáy nước trùng khơi.*

Bures-Sur-Yvette, 03.09.2023

Sau hết trước khi chấm dứt bài 4 này, và cũng là bài sau cùng của loạt bài "*Phật giáo: Lịch sử - Xã hội - Con người*", người chuyên ngữ cũng mạn phép tặng độc giả một bài thơ, và bài thơ này đã được hai nghệ sĩ Thanh Trung và Hồng Vân diễn ngâm. Độc giả có thể gõ vào một công cụ tìm kiếm trên mạng các chữ: "Lại thêm một ngày Thơ Hoang Phong", thì sẽ có thể nghe hai nghệ sĩ trên đây diễn ngâm bài thơ này.



Nghệ sĩ ưu tú Hồng Vân trước 1975 và 2023

Lại thêm một ngày

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời.
Lại thêm một ngày cho em,
Lại thêm một ngày cho anh,
Lại thêm một ngày cho những người còn sống trên cõi đời này.*

*Thức dậy sáng hôm nay,
Em có đứng trước gương chải tóc,
Những lọn tóc rối trên vai?
Em vẫn thường nói rằng:
"Tóc dài vương lảm anh ạ!
Lảm khi em chỉ muốn cắt nó đi".*

*Riêng, mỗi ngày và mỗi ngày,
Anh vẫn thích ngắm em đứng trước gương chải tóc,
Những lọn tóc rối trên vai.
Em vừa nghiêng đầu vừa ngửa đầu ra sau,*

Nửa vén, nửa hát nhẹ những lọn tóc dài óng ả ra lưng.

*Duyên dáng làm sao,
Cái cử chỉ thật là con gái của em!
Có những phụ nữ lại cúi xuống,
Kéo hết tóc ra phía trước,
Rồi bắt chợt hát mạnh ra sau.*

*Anh thấy nó phũ phàng và thô bạo quá.
Anh thích cái mong mang nửa vờ,
Như nụ cười của nàng Mona Lisa.
Chưa hẳn nàng không cười, mà chưa hẳn nàng sẽ cười.*

*Anh thích cái dư âm của yên lặng giữa hai nốt nhạc,
Cái ranh giới giữa hiện thực và hư vô,
Cái ngõ ngàng của một cô bé mới lớn,
Cái đậm đà giữa yêu thương và hờn dỗi,*

*Cũng như anh đã thích cái cử chỉ rất là phụ nữ của em,
Nửa vén, nửa hát nhẹ những lọn tóc rối trên vai.*

*Cái cử chỉ thật tự nhiên,
Nhỏ nhoi và tầm thường.
Hạnh phúc đối với anh cũng giản dị như vậy,
Thâm kín và nhẹ nhàng.*

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời,
Một ngày cho những người còn sống trên cõi đời này.
Một ngày rồi lại một ngày,
Vì ai em để tóc dài vướng vai?*

*Nghiêng đầu em vén lọn dài,
Cho anh vuốt nhẹ bờ vai sợi mềm.
Một ngày rồi lại một ngày,
Trôi trên suối tóc bờ vai sợi dài.*

Ngày xưa còn đó, hôm nay,

*Em còn để ngọn tóc dài vương vai?
 Một ngày rồi lại một ngày,
 Chảy theo suối tóc bờ vai em mềm.*

*Ngày xanh trôi nhẹ êm êm,
 Vai em nhỏ nhỏ sợi mềm mong manh.
 Êm đềm trôi nhẹ ngày xanh,
 Hai bờ vai nhỏ mong manh sợi dài.*

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời,
 Một ngày cho những người còn sống trên cõi đời này.
 Anh xin mỗi ngày và mỗi ngày
 Dành lại cho những ai cái hạnh phúc của uy quyền, giàu sang và danh vọng.*

*Mong manh hạnh phúc của anh,
 Chập chờn cánh bướm đầu cành tập bay,
 Thênh thang như một bóng mây,
 Bay về quỹ đạo nào đây giữa trời.*

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời,
 Anh xin xa lánh cái hạnh phúc của chói lọi, của xa hoa và rực rỡ.
 Anh xin từ bỏ cả yêu thương lẫn oán hờn.*

*Âm thầm hạnh phúc của anh,
 Như con sâu nhỏ gặm vành lá xanh,
 Như sương run nhẹ đầu cành,
 Chực rơi xuống lớp cỏ xanh cỏ vàng.*

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời,
 Anh xin dành lại cho mọi người,
 Cái hạnh phúc của rượu cay,
 Của miếng thịt hồng, của làn da trắng phều.*

*Êm êm hạnh phúc của anh,
 Trên vai em đó lợn xanh sợi dài
 Thật thà hạnh phúc của ai,*

Sợi nào còn rơi, sợi nào vướng vai?

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời,
Anh xin xa lánh những tiếng hát, những giọng cười,
Anh xin chối bỏ cái hạnh phúc của chiến thắng, uy danh và lãnh đạo.*

***Nhẹ nhàng hạnh phúc của anh,
Như con gió thoảng bên màn tường hoa.
Nhẹ như một hạt phấn hoa,
Rơi êm trong gió bay vào hư vô.***

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời.
Quả đất quay thêm một vòng,
Ngân hà vắng xa thêm mấy mươi năm ánh sáng?*

*Anh vẫn còn đây,
Vẫn chiếm một chút không gian vũ trụ này.
Thêm bao nhiêu người đã nằm xuống?
Thêm bao nhiêu đứa trẻ sinh ra đời?*

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời,
Trên quả đất này bao nhiêu viên đạn vọt khỏi nòng?
Bao nhiêu hận thù lại nổ tung?*

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời.
Bao nhiêu nước mắt lại rơi.
Thêm bao nhiêu nụ hôn trên má,
Được bao nhiêu nụ cười trên môi?*

*Thêm một ngày cho cuộc đời,
Một ngày gần gũi với con người,
Hay một ngày gần lại với hư vô?*

*Ta đã làm được gì cho người?
Ta đã làm gì được cho ta?*

Hạnh phúc nào cho những người nằm xuống?

*Hạnh phúc nào cho những người vừa đến?
Hạnh phúc nào cho những kẻ sắp ra đi?*

*Sáng hôm nay thức dậy,
Tim anh vẫn đập, nhắc anh nhớ tình người.*

*Anh yêu thương những người nằm xuống,
Anh yêu thương những ai còn đếm từng ngày trong cuộc đời,
Dù đang đếm trong hạnh phúc, khổ đau, oán hờn hay tham vọng.
Anh yêu thương những người sắp cất bước ra đi,
Quần quai hay nhẹ nhàng, thanh thoi hay nuối tiếc.*

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời,
Một ngày cho những người còn sống trên cõi đời này,
Nhưng, sáng hôm nay lại không có anh bên cạnh.
Lấy ai em hỏi phải mặc áo nào để ra phố với anh?*

*Em mặc chiếc áo xanh xanh,
Nôn như màu lá, long lanh da trời,
Trong như sắc nước biển khơi,
Mỏng như gió thoảng, nhẹ hơn mây hồng.*

*Nắng thu phơn phất hây hồng,
Anh đem quần nhẹ nửa vòng vai ai.
Thiên nhiên màu áo hôm nay,
Vương trên lưng áo mảnh mai sợi mềm.*

*Lại thêm một ngày cho cuộc đời,
Một ngày tim còn đập, một ngày anh còn yêu.
Yêu thiên nhiên, anh thương từng hạt cát,
Hoang vu sa mạc nào bát ngát.*

*Trời cao anh yêu thương muôn sao,
Âm thầm tuần du trong quỹ đạo.
Sâu xa anh thương từng tế bào,
Thân sinh vật nơi muôn ngàn thế giới.*

*Giản dị là yêu thương này,
 Như hơi anh thổi nhịp tim từng ngày.
 Như bờ vai nhỏ sợi dãi,
 Tay em vén nhẹ sáng ngày hôm nay.*

Bures-Sur-Yvette / Saint-Rémy-Lès-Chevreuse

27.10.1997

Bài thơ mượn các xúc cảm phát sinh từ bản năng truyền giống của phái nam và cả phái nữ để chuyển tải một chút gì đó sâu sắc và cao cả hơn. Thật vậy, đôi khi chúng ta cũng có thể giật mình và thốt lên:

Ồ ! Lại một ngày vừa hết:

*Ta đã làm gì được cho người,
 Ta đã làm được gì cho ta?*

...

*Hạnh phúc nào cho những người nằm xuống?
 Hạnh phúc nào cho những người vừa đến?
 Hạnh phúc nào cho những kẻ sắp ra đi?*

Thế giới này phải chăng cũng chỉ là một sợi tóc vương trên vai áo của một người phụ nữ, thế nhưng chỉ cần một sợi tóc dài đôi khi cũng đủ mở ra trong con tim chúng ta một tình thương thật rộng:

*Yêu thiên nhiên, anh thương từng hạt cát,
 Hoang vu sa mạc nào bát ngát.*

...

*Trời cao anh yêu thương muôn sao,
 Âm thầm tuần du trong quỹ đạo.*

...

*Sâu xa anh thương từng tế bào,
 Thân sinh vật nơi muôn ngàn thế giới.*

...

*Giản dị là yêu thương này,
 Như hơi anh thổi nhịp tim từng ngày.*

...

*Như bờ vai nhỏ sợi dài,
Tay em vén nhẹ sáng ngày hôm nay.*

Bure-Sur-Yvette, 23.08.23

Hoang Phong