

# Phật Giáo

## Lịch sử - Xã hội - Con người

Hoang Phong chuyển ngữ

\*\*\*

### Lời mở đầu của người chuyển 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-conconfessionel) 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 BAREAU (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](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 gầy 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 Bareaux**  
(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 Linga - *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 trừng 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 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 khuyến 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 chốn 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 bộ 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 cơm*) 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 tưởng 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 phì 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 (*Cổ-đàm*), sống trong ba lâu đài khác nhau cùng với một đoàn gia nhân đông đảo, v.v. Dòng dõi 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 Ân, của những người theo đạo Bà-la-môn và nhất là của những người theo đạo Jaïn.

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 Vrji. 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*), Pātalyputra (*Hoa Thị Thành, nằm bên cạnh thị trấn Patna ngày nay*), Rājagrha (*Vương Xá, tên ngày nay là Rajgir*), Sravasti (*Xá Vệ, di tích lưu lại được tìm thấy trong tiểu bang Uttar Pradesh, cách thị trấn Lucknow 120 cây số về phía Bắc*), Kausāmbi (*Câu-đàm-di, tên ngày nay là Kosam, nằm về phía Tây bắc thành phố Allahabad*) và Vaisāli (*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-tỳ-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 Akademic 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 André 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 ngập chìm 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 nồi 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 thần 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 thần - 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 chương 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 Rājgrha / 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 Brahmadata (*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] Brahmadata 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*

*lich 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-tur-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 *Vārānasi / 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

đường như là biên giới phía Tây. Thủ đô là Rājagrha (*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 Rājagrha 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 Rājagrha (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

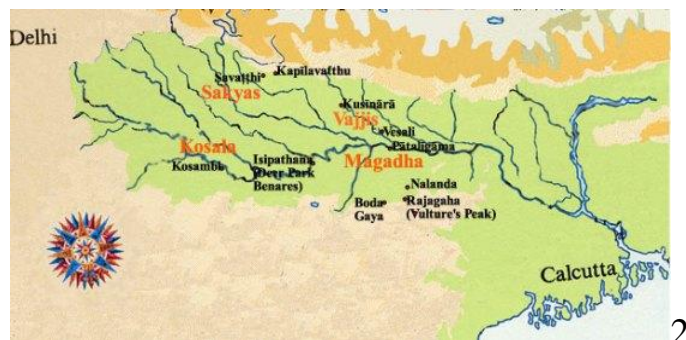
về phía Nam, và thị trấn Pātaligrāma thì nằm bên bờ của sông Hằng, nơi này một thế kỷ sau đó được mở rộng thêm và được gọi là Pātaliputra (*Hoa Thị Thành / và cũng là nơi mà vua Azoka tổ chức đại hội kết tập Đạo Pháp lần thứ ba*), nơi này từng được một người Hy Lạp là Megasthénès đến viếng vào cuối thế 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 Vê), Vārānasi (Ba-la-nại) và Rājagrha (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 Vê) 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.*)







3

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

**H.2 - Thung 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 (Bạt-sa) 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 tu 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-ung 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 ung 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 Srāvastī / Sāvasthī, 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 Srāvastī / 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 Sāvatti / 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 Srāvasti (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 Srāvasti (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 Srāvasti (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 Jatavana (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 mối 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 cải 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 *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. Chữ Jatila có nghĩa là một người tu khổ hạnh để râu tóc xồm xoàm, 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 Ưng 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 Prasenajit*) 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 *Sangāmedvevuttāni-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 khổng lồ, như đã được nói đến trên đây*). Phe địch (*phe thắng trận*) an nhiên quay về xứ 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 phỉ nộm có một cuộc sống phủ phé 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 đĩa 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 đĩa xuống. Cử 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 đĩa 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 Ưng 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 sớ 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 lăm 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 tông phụ, Xuất giá tông phụ, Phu tử tông 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 huống tồi 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 phán xét*).

Không mấy ai cưỡng lại được sự say mê của cái, 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 Ưng 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 tồi 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 Ưng 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 tiện 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 *Sangāmeddevuttāni-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*). Đáng 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. Chũ piya có nghĩa là sự khả ái, thân thiện. Bài kinh này rất khúc triết: vua Prasenajit thổ lộ với Đáng 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 đây 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 Ưng 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 Ưng 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 vợ 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 Đáng 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 lờn gạt quy mô, đưa đến một hình thức "cộng 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 Đáng 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 đứa 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 uy, 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 uy, 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



đấy 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 dông 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 Jāin, 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 bổ 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 Ưng 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 / lôgic 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 Prasenajit, 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 bói 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 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<sup>o</sup> 77, bằng tiếng Pali) (*Mahasupinā - 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, chón 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-mûla) (*kusala có nghĩa là đạo hạnh, đạo đức, công đức; mûla 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 tưởng 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

đình", 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 Rājagṛha (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 Srāvastī (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 (*Srāvastī / 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 / Vidūdhaka / 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, hở 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 kể nghiệp vua Prasenajit, kể cả bất cứ vi 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 hươu 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 cảm (*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 gạt bỏ, 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 Sutrapiṭaka (*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 / Dīgha 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 (?) / Dīgha Nikāya / Trường Bộ Kinh - DN 18*) thì thuật lại sự xuất hiện trước mặt Đấng Thế Tôn của một vị thần linh (yakṣa) 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. Hiên nhiên chuyện này chỉ là một huyền thoại được nêu lên trong Vinayapitaka (Luật Tạng) của học phái Mahāsāka (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 khất 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 Rājagaha (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 Rājagṛha (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 Rājagṛha (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; Pankakāṅga-sutta / Bài kinh về người thợ mộc Pankakāṅga / Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh - SN 36.19, PTS - S iv 223. Chữ Pankakāṅga 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 Theravādin đã chuyển đổi vị thế, thay vì là vua Bimbisāra thì lại là người xây dựng nhà cửa (*người thợ mộc*) Pankakāṅga, hoặc cũng có thể là học phái Sarvāstivādin đã thay đổi theo chiều ngược lại (*từ vị Pankakāṅga 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 cảm giác*) 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 (*cur sī*) 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 Mahisāsaka (*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 Rājagṛha / Vương Xá] theo sự mong cầu của vua Bimbisāra để thuyết giảng Giáo lý cho vị vua này. Theo học phái Mahāsāka 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 Mahāsāka 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 Theravādin. 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 Theravādin*). Dầu sao đi nữa thì thật hết 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 Theravādin (Maha-vagga = M.V.I., tr. 35-39), Mahāsāka (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 Sarvastivādin (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 (bhiksu) *(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 Rājagrha 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 Devānāindra *(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 Mahāsāka, cũng như một số các phép màu nhiệm khác do vị đệ tử Kāsyapa d'Uruvilvā *(còn viết là Uruvilvākāsyapa, là người anh cả trong số ba anh em Kāsyapa / 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 trọng 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 Rājagrha, 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 Mahāsāka và Dharmaguptaka còn ghép thêm vào câu chuyện này các phép màu nhiệm thực thi bởi vị Kāsyapa d'Uruvilvā *(người anh cả trong số ba anh em Kāsyapa)* theo sự sai bảo của Đấng Thế Tôn. Các học phái Theravada 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 Devānāindra (*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 Rājagṛha 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 Rājagṛha. 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), Mahīsāsaka (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*) cố 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 thâm lặng 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 Bô-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 Mahāsāṃghika (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, đầu 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 Mahīsāsaka 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 Mahīsāsaka 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 Bimbisara 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 chẳng?*).

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 bản 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*) sở 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 Rājagṛha 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 Rājagṛha (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 đây 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 1966. 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), Mahāsāka (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 nóng 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" / Digha 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 tỉa 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 đàn độn 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 Vrji).*

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 Vrji 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 Vrji (Bạt-kì), Đấng Thế Tôn cho biết là dân tộc Vrji 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 Vrji (Bạt-kì) trong gian nhà nhiều tầng (kutāgārasāla), bên cạnh Ao Khi (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 Vrji 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 gạt 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 bức tức trong lòng vì đám phụ nữ nơi hoàng triều của mình hiến dâng năm trăm bộ y phục cho Ānanda (A-

nan-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 ngai trống không. Học giả André Bareau 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 Tăng 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 Bareau 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 xưa 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 lên trên sự tự mãn của họ. Những người lớn lên trong gian khổ, kể 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 chăng?*). 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 khiếp 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 nhục, 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 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 giai 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 Rājagrha (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  
**Hoang Phong** chuyên ngữ

## 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** chuyên ngữ

\*\*\*

### **Lời mở đầu của người chuyên 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 Bareau 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 Bareau dưới hình thức một bài "phỏng vấn". Tóm lại những lời "phát biểu" đó của Giáo sư André Bareau 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 Bareau 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 bàng 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 thèm 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 mối 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 Bareau 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 cái 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 đẩy thật ra chỉ là một tiếng bật khẽ 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 chuyển 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](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) , lẳng 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 vì 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 thấp tùn 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 Hội giáo tràn vào nước Ấn *(gồm nhiều đợt)* gần bốn thế kỷ sau khi vị Tiên tri *(Vị sáng lập Hội 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 mác 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 thiên định và khấn 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 thỏ 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 tấm 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 khuyến 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.

**Hoang Phong** chuyển ngữ (02.05.23)