

Đức Cha
Adriano di St. Thecla

Olga Dror dịch và chú giải bản tiếng Anh với sự hỗ trợ của Mariya Berezovska

LUẬN VỀ
CÁC PHÁI
CỦA NGƯỜI
TRUNG
HOA
VÀ
ĐẢNG
NGOÀI

Nghiên cứu về tôn giáo ở Trung Hoa
và Bắc Việt Nam thế kỷ 18

Nguyễn Thanh Xuân dịch, Võ Minh Tuấn hiệu đính

góc nhìn
sử Việt

⊕MEGA⁺



NHÀ XUẤT BẢN
THẾ GIỚI

LUẬN VỀ CÁC PHÁI

CỦA NGƯỜI TRUNG HOA

VÀ ĐÀNG NGOÀI

OPUSCULUM DE SECTIS APUD SINENSES ET TUNKINENSES

(A Small Treatise on the Sects among the Chinese and the Tonkinese):

A Study of Religion in China and North Vietnam in the Eighteenth Century

by Father Adriano di St. Thecla

Olga Dror, Translator and annotator

With collaboration of Mariya Berezovska in Latin translation

With a Preface by Lionel M. Jensen

© 2002 Cornell Southeast Asia Program.

All rights reserved.

LUẬN VỀ CÁC PHÁI CỦA NGƯỜI TRUNG HOA VÀ ĐÀNG NGOÀI

Bản quyền tiếng việt © Công ty Cổ phần Sách Omega Việt Nam, 2018

Công ty Cổ phần Sách Alpha xuất bản, bìa mềm, 2017

Công ty Cổ phần Sách Omega Việt Nam xuất bản, bìa mềm, 2018

Không phần nào trong xuất bản phẩm này được phép sao chép hay phát hành dưới bất kỳ hình thức hoặc phương tiện nào mà không có sự cho phép trước bằng văn bản của Công ty Cổ phần Sách Omega Việt Nam.

Chúng tôi luôn mong muốn nhận được những ý kiến đóng góp của quý vị độc giả để sách ngày càng hoàn thiện hơn.

Biên mục trên xuất bản phẩm của Thư viện Quốc gia Việt Nam

Adriano

Luận về các phái của người Trung Hoa và đảng Ngoài : Nghiên cứu về tôn giáo ở Trung Hoa và Bắc Việt Nam thế kỷ 18 / Adriano di St. Thecla ; Nguyễn Thanh Xuân dịch ; Võ Minh Tuấn h.đ.. - Tái bản lần 1. - H. : Thế giới ; Công ty Sách Omega Việt Nam, 2018. - 496tr. ; 24cm. - (Góc nhìn sử Việt)

Tên sách tiếng Latin: Opusculum de sectis apud Sinenses et Tunkinenses

ISBN 9786047731954

1. Tôn giáo 2. Thế kỉ 18 3. Miền Bắc 4. Việt Nam 5. Trung Quốc
200.959709033 - dc23

TGL0071p-CIP

Góp ý về sách, liên hệ về bản thảo và bản dịch: publication@omegaplus.vn
Liên hệ ebooks, hợp tác xuất bản & truyền thông trên sách: hoptac@omegaplus.vn
Liên hệ dịch vụ tư vấn, đại diện & giao dịch bản quyền: rights@omegaplus.vn

ĐỨC CHA ADRIANO DI ST. THECLA

LUẬN VỀ CÁC PHÁI CỦA NGƯỜI TRUNG HOA VÀ ĐÀNG NGOÀI

Nghiên cứu về tôn giáo ở Trung Hoa và Bắc Việt Nam thế kỷ 18

*Olga Dror giới thiệu, dịch và chú giải bản tiếng Anh
với sự hợp tác chuyển ngữ Latin của Mariya Berezovska*

Nguyễn Thanh Xuân *dịch*
Võ Minh Tuấn *hiệu đính*

NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI

HỘI ĐỒNG XUẤT BẢN

TS Nguyễn Ngọc Anh; Nguyễn Cảnh Bình; TS Nguyễn Tuấn Cường; Vũ Trọng Đại;
ThS Phạm Diệu Hương; TS Phạm Sỹ Thành; TS Trần Toàn Thắng; ThS Đậu Anh Tuấn;
PGS TS Lê Anh Vinh; TS Trương Minh Huy Vũ.



ĐƠN VỊ BẢO TRỢ TRUYỀN THÔNG

TẠP CHÍ TIA SÁNG



<https://www.facebook.com/tiasang.tapchi>
Website: <http://tiasang.com.vn/>

TRẠM ĐỌC



TRẠM ĐỌC

<https://www.facebook.com/tramdocvn>
website: <http://tramdoc.vn/>

MỤC LỤC

★ Lời cảm tạ.....	7
★ Lời tựa	13
★ Lời nói đầu.....	16
★ Lời giới thiệu của người dịch	30
★ Giới thiệu về các phái của người Trung Hoa và An Nam.....	123
Chương 1 Về phái nho sĩ.....	146
Chương 2 Về thần linh và việc thờ cúng thần linh	195
Chương 3 Về phái thuật sĩ.....	260
Chương 4 Về các thầy bói và thầy xem quẻ	288
Chương 5 Về phái của những người thờ [phật]	296
Chương 6 Về tôn giáo Ki-tô ở người Trung Hoa và An Nam.....	349
★ Bảng chú giải 1	370
★ Bảng chú giải 2	378
★ Bảng chú giải 3	380
★ Phụ lục	382

LỜI CẢM Ạ

Các bạn sắp đọc một tư liệu xa xưa và độc đáo, cuốn *Opusculum de Sectis apud Sinenses et Tunkinenses* (A small treatise on the sects among the Chinese and Tonkinese: Luận về các phái của người Trung Hoa và Đàng Ngoài), đề cập tình trạng tôn giáo ở Đàng Ngoài và phần nào đó ở Trung Hoa, qua cái nhìn của một nhà truyền giáo Dòng Augustine Chân đất, Adriano di St. Thecla, người đã trải qua gần 30 năm sống ở miền Bắc Việt Nam vào thế kỷ 18. Tôi phát hiện tư liệu này trong Thư khố Hội Truyền giáo Hải ngoại ở Paris khi đang tìm tài liệu về tín ngưỡng Chúa Liễu Hạnh, một nữ thần người Việt, để tài luận án tôi đang thực hiện. Trong *Opusculum* thực sự tôi đã tìm được một đoạn liên quan đến Liễu Hạnh. Đoạn này đã làm thay đổi toàn bộ tiến trình thực hiện luận án của tôi. Khi đọc nó, tôi bị cuốn hút đến nỗi không thể không đọc tiếp toàn bộ văn bản, và càng đọc tôi càng xác quyết rằng tác phẩm này cần phải được phổ biến rộng rãi tới giới chuyên gia quan tâm đến Việt Nam, Trung Hoa, và hoạt động truyền giáo. Và, giống như Adriano di St. Thecla ngừng viết *Opusculum* để chuyển sang chuyên luận khác của ông, *The Chinese and Tonkinese Chronology* (Biên niên về Trung Hoa và Đàng Ngoài), tôi cũng ngừng luận án về Liễu Hạnh của mình để tập trung vào tư liệu này nhằm đưa nó ra ánh sáng sau khoảng 250 năm bị lãng quên.

Giờ đây, khi đến lúc kết thúc nỗ lực này, tôi chỉ có thể lặp lại lời của Adriano di St. Thecla. Ông nói rằng *Chronology* đã tạo thuận lợi lớn cho việc hoàn tất *Opusculum* của mình. Điều này cũng hoàn toàn đúng

với trường hợp của tôi: việc tập trung vào *Opusculum* đã làm phong phú rất nhiều cho công trình viết về Liễu Hạnh của tôi vốn phải dừng lại vì *Opusculum*. Hơn nữa, nó không chỉ mở ra những chân trời mới cho công trình khác, mà còn cho tôi một gợi mở sâu rộng hơn nhiều về lịch sử cũng như tôn giáo ở Việt Nam và Trung Hoa. Và, có thể điều quan trọng nhất đối với tôi khi làm việc với *Opusculum* chính là được tiếp cận và có cơ hội làm việc với nhiều người đã giúp đỡ tôi hoàn thành công trình này, tôi xin bày tỏ lòng cảm tạ chân thành đến họ.

Đức cha Moussay, Giám đốc Thư khố Hội Truyền giáo Hải ngoại ở Paris, là người đầu tiên khuyến khích tôi thực hiện công trình này. Trợ lý của ông là Brigitte Appavou đã giúp đỡ tôi nhiều nhất, không chỉ trong quá trình tôi tiến hành công việc ở Thư khố, mà còn cả sau đó khi gửi đến Ithaca những tư liệu theo đề xuất của tôi mà tôi cho là quan trọng.

Ở Cornell, tôi cực kỳ may mắn khi tìm được Mariya Berezovska, đồng dịch giả bản thảo tiếng La-tinh với tôi. Đây là sự hợp tác mà một lần nữa thể hiện sự “toàn cầu hóa” trên thế giới, hay không có biên giới về tri thức. Hai công dân trước đây của Liên bang Xô-viết cũ, một người Ukraina và một người Israel, lại cùng làm việc trên đất Mỹ với một bản thảo tìm thấy trong thư khố Pháp viết bằng tiếng La-tinh về Việt Nam bởi một nhà truyền giáo người Italy cùng sự tư vấn của một nhà truyền giáo Tây Ban Nha. Mariya và tôi đã cùng nhau đánh vật với mọi khó khăn của văn bản tiếng La-tinh. Khi chúng tôi cảm thấy bất lực trước những trường hợp đặc biệt nan giải, Giáo sư Danuta Shanzer lại có mặt để giúp chúng tôi có được nền tảng hiểu biết vững chắc.

Đức cha Pietro Scalia, Giám đốc Thư khố của Dòng Augustine Chân đất ở Roma đã kiên nhẫn và sẵn lòng hồi đáp vô số câu hỏi của tôi về Dòng này và về Adriano di St. Thecla. Sau cùng ông thậm chí còn gửi cho tôi một số ấn phẩm riêng của Dòng, điều này giúp tôi hiểu thêm về *Opusculum*. Làm việc với *Opusculum*, tôi đã thiết lập được những mối quan hệ với các thư khố khác ở Italy và Tây Ban Nha, trong

đó có cả Thư khố Quốc gia Italy. Nhiều người đã cung cấp sự hỗ trợ và giúp đỡ cho tôi; tôi xin kể vài cái tên, gồm Đức cha Ramón Hernández, chuyên viên lưu trữ của Thư khố Dòng Dominican tại Roma; Đức cha Donato González thuộc Tu viện Thánh Tomas thuộc dòng tu cùng tên tại Avila, Tây Ban Nha; Đức cha Renzo de Luca thuộc Dòng Tên ở Bảo tàng Hai mươi sáu Thánh tử vì đạo tại Nagasaki, Nhật Bản.

Ở những thời điểm khác nhau của công trình, một số học giả đã đọc bản thảo và đưa ra nhiều góp ý giá trị. Tôi rất hàm ơn Giáo sư Charles Peterson (Đại học Cornell) với những góp ý cho chương về Khổng giáo; Giáo sư Dan Boucher (Đại học Cornell) và Giáo sư Nguyễn Tự Cường (Đại học George Mason) với những góp ý cho chương về Phật giáo; Giáo sư Robert McNeal (Đại học Cornell) về lời khuyên đối với chương về Đạo giáo, và Giáo sư Vincent Pecora (Đại học California, Los Angeles) về những góp ý cho Lời giới thiệu của tôi. Tôi cũng tận dụng được sự tư vấn của nhiều phân khoa khác ở Đại học Cornell, trong đó tôi đặc biệt muốn nói đến các Giáo sư Kim Haines-Eitzen, James John, và Gary Rendsburg.

Giáo sư Jurgis Elisonas thuộc Đại học Indiana và Tiến sĩ Michael Cooper thuộc Đại học Hawai'i đã giúp tôi giải đoán những tên tiếng Nhật vốn bị cắt xén mất trong bản thảo.

Tôi liên tục nhận được sự nhiệt tình từ các học giả hàng đầu ở Việt Nam khi trao đổi với tôi về công việc. Mỗi quan tâm sâu sắc của họ là nguồn cảm hứng lớn lao với tôi. Tôi được vinh dự làm việc với các Giáo sư Phan Huy Lê, Trần Quốc Vượng, Ngô Đức Thịnh, Đỗ Quang Hưng, Nguyễn Tài Thư, Phan Văn Các, Trần Nghĩa, Nguyễn Duy Hình, Tiến sĩ Ngô Đức Thọ, Tiến sĩ Nguyễn Tá Nhí, và ông Đinh Văn Minh. Xin bày tỏ lời cảm ơn chân thành của tôi về sự hợp tác này. Các thủ thư thuộc Viện Thông tin Khoa học Xã hội tại Hà Nội đã rất quan tâm, giúp đỡ tôi trong việc tìm kiếm tư liệu, dù phải sắp xếp lại thư viện trong thời gian tôi làm việc ở đó. Chu Tuyết Lan chăm chút từng chút một để tạo cho tôi không khí thoải mái nhất khi làm việc tại

Viện Nghiên cứu Hán-Nôm tại Hà Nội, đồng thời giúp tôi xác định và sao chép tư liệu ở đó. Tôi xin gửi lời cảm ơn và sự ngưỡng mộ đặc biệt đến Giáo sư Hà Văn Tấn, người đã giúp tôi giải quyết những câu hỏi hóc búa nhất trong bản thảo đến tận khi bệnh tật đã khiến ông không thể tiếp tục công việc khoa học như thường lệ. Nhưng ngay cả khi đang trong tình trạng sức khỏe nghiêm trọng, Giáo sư Hà Văn Tấn vẫn là nguồn động viên lớn lao với công trình của tôi. Dù gần như nằm liệt và không thể nói năng được, ông vẫn tiếp tục quan tâm đến dự án, nhớ rõ mọi chi tiết về công việc chúng tôi cùng hợp tác. Tôi xin cầu chúc cho điều tốt đẹp nhất đến cùng ông, và đối với tôi cũng như đông đảo sinh viên và đồng nghiệp của ông, ông sẽ luôn là tấm gương về một học giả lớn và một nhân cách cao cả.

Công trình này được thực hiện với sự giúp đỡ của Hội đồng Nghiên cứu Khoa học Xã hội và Quỹ Ford, những đơn vị đã tài trợ cho các chuyến đi của tôi đến Pháp và Việt Nam, và của học bổng Gilmore & Mellon do Khoa Lịch sử và Trường Sau Đại học của Đại học Cornell trao cho tôi. Xin gửi lời biết ơn sâu sắc nhất đến các quỹ này cùng những người điều hành chúng. Tôi rất cảm ơn Ban giám đốc Sau Đại học của Khoa Lịch sử thuộc Đại học Cornell, các Giáo sư Vicki Caron và Victor Koschmann, những người rất quan tâm đến công trình của tôi, và đến Giáo sư Michael Steinberg, Giám đốc Sau Đại học, đã giúp đỡ tôi rất nhiều trong những năm đầu ở Đại học Cornell.

John LeRoy, người biên tập cuốn sách này, đã giúp đỡ nhiều nhất để bản thảo có được hình hài như hiện tại. Deborah Homsher, Giám đốc Nhà xuất bản Đông Nam Á, đã hỗ trợ đầy đủ cho việc biên tập và giải quyết những vấn đề kỹ thuật xảy ra trong quá trình làm việc với bản thảo.

Tôi xin bày tỏ lòng biết ơn sâu sắc nhất đến những người thầy đầu tiên của tôi tại Đại học St. Petersburg State, các Giáo sư Valeriy Panfilov và Igor Bystrov, những người đã đặt nền tảng cho mối quan tâm của tôi về Việt Nam và phát triển khả năng của tôi về học thuật.

Nếu không có họ thì tôi không bao giờ được như ngày nay. Ngay cả bây giờ, dù cách xa hàng ngàn dặm, họ vẫn dõi theo nghiên cứu của tôi và góp ý cho bản thảo. Tôi cũng nhớ đến với lòng kính trọng và ngưỡng mộ một người thầy khác, nguyên Giám đốc Viện Ngôn ngữ học ở Moscow, Viện sĩ Thông tấn Viện Hàn lâm Khoa học Nga Vadim Solntsev, người mà tôi đã theo học nghiên cứu sinh trong hai năm và là người đã củng cố khả năng phân tích ngôn ngữ cho tôi. Ông là một nhân cách lớn và cũng là một cố vấn vĩ đại, người mà tôi luôn tha thiết nhớ đến. Tôi cũng vô cùng biết ơn các giáo sư của tôi ở Đại học Hebrew tại Jerusalem, những người đã không ngần ngại chấp nhận cho tôi theo học tại ngôi trường này chỉ vài tháng sau khi tôi đến Israel, dù tôi còn yếu về năng lực tiếng Do Thái và không biết gì về hệ thống giáo dục phương Tây. Tôi biết ơn sự tin tưởng của họ. Người thầy cố vấn của tôi, Giáo sư Yitzhak Shichor, là người đã động viên tôi tiếp tục các nghiên cứu của mình ở Hoa Kỳ do tại Israel thiếu tư liệu và chuyên gia về Việt Nam. Nếu không có ông, e rằng tôi không dám xin vào học ở Đại học Cornell.

Các thành viên hội đồng đánh giá luận án của tôi, Giáo sư David Wyatt và Giáo sư Jane Marie Law, luôn có mặt khi tôi cần họ và đã khích lệ tôi suốt gần năm năm nghiên cứu. Đặc biệt, họ giúp đỡ tôi rất nhiều về *Opusculum*.

Giáo sư Lionel Jensen thuộc Đại học Notre Dame, một chuyên gia trong lĩnh vực truyền giáo ở Trung Hoa, người mà ban đầu tôi chỉ tiếp cận qua một vài câu hỏi nhỏ nhặt, để rồi sau đó ông lại thấy mình bị thu hút bởi công trình này. Ông đã đọc từng phần, rồi toàn bộ bản thảo, đóng góp nhiều ý kiến và hiểu biết có giá trị. Tôi rất cảm động vì sự quan tâm và lòng nhiệt tình giúp đỡ của ông, vui mừng vì tìm thấy ở ông một sự hỗ trợ mạnh mẽ với công trình. Không biết bao nhiêu lần những tin nhắn động viên của ông đã giúp tôi lấy lại tin tưởng rằng công trình này sẽ hoàn thành. Với tôi, được làm việc cùng ông là rất quan trọng, biết thêm nhiều thông tin, và rất thoải mái.

Công trình này lẽ ra đã đổ vỡ ngay từ giai đoạn đầu nếu không có sự hỗ trợ liên tục từ người hướng dẫn của tôi, Giáo sư Keith Taylor. Ông đã đọc vô số bản thảo khác nhau, dành nhiều giờ để thảo luận với tôi về chúng, và cố vấn cho tôi trong toàn bộ công việc. Tôi chân thành biết ơn sự giúp đỡ, khuyến khích, và niềm say mê của ông. Không thể đền đáp món nợ của tôi với ông, nhưng tôi hy vọng rằng mình cũng sẽ hữu ích cho những sinh viên tương lai của mình như những gì ông đã dành cho tôi.

Cha mẹ và bà tôi, dù ở St. Petersburg xa xôi, vẫn luôn hỗ trợ cho nỗ lực của tôi. Món nợ của tôi đối với họ không bao giờ trả hết. Tôi cảm ơn sự giúp đỡ của Alex và gia đình. Ước muốn nhìn thấy cuốn sách được xuất bản của Michael con trai tôi cũng là tác nhân kích thích chủ yếu để tôi hoàn thành công trình này. Michael mãi mãi là nguồn lực và niềm vui sống của tôi, không có Michael thì không có gì trở thành hiện thực. Tôi gửi tình yêu, sự hài lòng, và dành tặng cuốn sách này cho con tôi.

Trong khi tôi vui mừng chia sẻ khả năng thành công của công trình này với những người tôi đề cập ở trên, nếu có sai sót thì đều là do tôi.

OLGA DROR

LỜI TỰA

Vào mùa thu năm 2000, khi Olga Dror cho tôi xem *Opusculum* của Adriano di St. Thecla và bản dịch một số đoạn trong đó có liên quan nhất định đến nghiên cứu của cô, tôi đã nhận ra bản thảo quý hiếm này rất quan trọng. Nó bao gồm những quan sát trực tiếp không có ở nơi nào khác từ giữa thế kỷ 18 về đời sống tín ngưỡng ở miền Bắc Việt Nam, cùng với một khảo sát về các xu hướng của giới trí thức Hoa-Việt đương thời. Tôi biết chẳng ở đâu có được công trình có thể sánh với nó, ngay cả tại Việt Nam. Nhưng dù quan trọng đến đâu thì có vẻ số phận của nó đã được mặc định, chỉ hiện hữu dưới bề mặt trong các chú thích và những trao đổi ở trường đại học, bởi một tập hợp những kỹ năng cần thiết phải có trong việc dịch thuật kèm theo các chú giải và thời gian cần thiết để hoàn thành một nhiệm vụ như thế quả thực là của hiếm.

Sau đó, vào tháng Mười hai năm 2000, Dror đề cập với tôi về ý tưởng thực hiện nhiệm vụ này. Tôi ngay lập tức nắm được tính hợp lý trong đề xuất của cô, vì thấy rằng chưa có ai trên thế giới này tận hiến cho học thuật và có những khả năng cần thiết về ngôn ngữ cho việc này. Tuy nhiên, với tư cách cố vấn về học thuật của cô, đã có một loạt những do dự thoáng qua trong đầu tôi. Trên hết, Dror vẫn còn dờ dạng với luận án của mình, còn công trình này cũng tương đương như một đề tài luận án thứ hai. Thêm vào đó, bản thảo lại cực kỳ phức tạp, với nhiều ngôn ngữ, những tham khảo sâu rộng từ hàng chục văn bản trước đó, những tên người và địa danh khó xác định,

những vấn đề khó hiểu đòi hỏi một chuyên luận cho riêng chúng; bản thảo ví như một bãi lầy mà một nghiên cứu sinh có thể bị mất hút trong đó mãi mãi. Tuy nhiên, tôi đã nén lại những hoài nghi này, vì đánh giá của tôi về khả năng học thuật của Olga Dror được hình thành trong suốt ba năm rưỡi vừa qua khiến tôi tin rằng cô có thể làm được. Ngoài ra, khi theo dõi Dror nhanh chóng lao vào công việc cùng với sự hợp tác giúp đỡ của Mariya Berezovska, bắt đầu tiến triển đều đặn, tôi lại thêm tin rằng đánh giá của mình không sai. Cứ vài tháng trôi qua cô lại tìm ra một vấn đề kế tiếp vấn đề trước. Trong khi tham vấn những chuyên gia và nhân viên lưu trữ ở Pháp, Italy, Nga, Tây Ban Nha, Hoa Kỳ, và Việt Nam, cô nhanh chóng trở thành tâm điểm của một mạng lưới liên lạc, điều này khẳng định tầm quan trọng của công việc cô đang thực hiện. Olga Dror đã hoàn thành công trình trong vòng 15 tháng kể từ khi bắt đầu. Nó xứng đáng được xem là một luận án.

Nhưng vẫn còn có điều gì khác bắt đầu nảy sinh trong tâm trí khi tôi đọc đi đọc lại các bản nháp của công trình này. Đây đúng là tiếng nói tinh thần của chính Adriano di St. Thecla vọng ra từ “dây cây cối rậm rạp” trong “khu rừng ngôn ngữ” của bản thảo, vì trong tư cách người dịch, Dror đã thành công trong việc tìm thấy “nơi duy nhất tiếng vọng có thể truyền đến.” Như Walter Benjamin viết trong *The Task of the Translator* (Nhiệm vụ của Người dịch): “Nhiệm vụ của người dịch bao hàm việc nhận ra hiệu ứng mong đợi đối với thứ ngôn ngữ mà anh ta đang dịch sang thể hiện được tiếng vọng của nguyên tác.”¹ Bỏ qua những biến đổi về mặt ngữ pháp, cú pháp, những chú giải cần thiết dày đặc, và một số chỗ bày tỏ cảm xúc quá mức mà đã nhân tiện gán cho Adriano di St. Thecla, tôi hình dung rằng nhà truyền giáo này, người viết từ hai thế kỷ rưỡi trước đây, đã nhìn thấy ở Dror một người dịch có thể chứng tỏ “khả năng dịch thuật” và thể hiện được “kiếp lai sinh”

1. Walter Benjamin, *Illumination* (New York: Schocken, 1985), tr.76

của một bản thảo được cho là của ông (những thuật ngữ này được sử dụng theo Benjamin)².

Lời giới thiệu và những chú giải của Dror thể hiện một thành tựu lớn lao. Trong Lời giới thiệu, cô đã hoàn tất các nghĩa vụ của một người dịch trong việc trình bày một văn bản liên quan đến tác giả, nguồn gốc, nội dung, ý nghĩa học thuật, xây dựng lý thuyết, và các vấn đề kỹ thuật. Một số ghi chú phát triển thêm đến mức chúng gần như đã trở thành những bài riêng biệt, và thực tế là hai trong số đó đã được đưa vào Lời giới thiệu. Bản thân bản dịch có độ tin cậy bởi sự uyên bác của Dror.

Với tư cách là thành viên Hội đồng Biên tập các ấn phẩm thuộc Chương trình Đông Nam Á Cornell (SEAP), tôi đặc biệt vui mừng vì chúng tôi có thể xuất bản công trình này. Đây là một loại hình xuất bản mới đối với SEAP, với những thách thức khác thường về mặt kỹ thuật nảy sinh từ số lượng lớn những chú giải và các ký tự Hán. Đây sẽ là một cuốn sách lý thú vượt ra ngoài phạm vi nghiên cứu về Đông Nam Á, dành cho những độc giả quan tâm đến Trung Hoa và vùng Đông Á nói chung, đến các nhà truyền giáo châu Âu buổi ban đầu, đến mối tiếp xúc rộng lớn hơn giữa “Đông” và “Tây,” và đến sự xuất hiện khá sớm của ngành “Nghiên cứu châu Á.”

Tháng Ba, 2002

K. W. TAYLOR

2. Sđd, tr.70-71.

LỜI NÓI ĐẦU

Adriano di Santa Thecla (1667-1765) là một thành viên đầy nghị lực và gan dạ của một dòng tu theo thuyết nguyên sơ có lòng tự hào mãnh liệt, Dòng Augustine Chân đất (“Không đi giày dép”); những nỗ lực nhọc nhằn của ông khi sống chung với những người mà chúng ta gọi là người Việt, nhưng được ông gọi là “người Đàng Ngoài,” đã tạo ra một khảo luận về tín ngưỡng phổ biến và nghi lễ dân gian, rồi tình cờ được Olgar Dror, một nhà sử học về Việt Nam thời phong kiến, phát hiện ra khi đang theo đuổi đề tài nghiên cứu về tín ngưỡng bản địa tại Thư khố Hội Truyền giáo Hải ngoại. Văn bản *Opusculum de Sectis apud Sinenses et Tunkinenses* (A Small Treatise on the Sects among the Chinese and Tonkinese, Luận về các phái của người Trung Hoa và Đàng Ngoài) quả là hiếm có bởi nhiều lý do mà tôi sẽ thảo luận dưới đây. Dĩ nhiên, không phải mọi văn bản khác chưa được khám phá đều đáng chú ý, vì còn một khối lượng đồ sộ những ghi chép về đời sống vật chất của các nhà truyền giáo bị vùi lấp vẫn chưa được tiết lộ, không còn xuất hiện, hay đã bị thất lạc. Tuy nhiên, khi xét đến số lượng văn bản của những dòng tu khác nhau thuộc các hội truyền giáo châu Á trong khoảng thời gian 1580-1750 và một số lượng lớn các công trình bị mất mát, thất lạc, xếp sai thư mục, bị hủy hoại, thì việc phát hiện *Opusculum* là một lý do phấn chấn cho giới học thuật.

Căn cứ văn bản khảo luận này, Adriano tỏ ra đã kế thừa tên tuổi người sáng lập dòng tu của mình là Augustine (354-430) rất nghiêm túc. Như độc giả sẽ thấy, ông nắm bắt một cách sinh động đặc trưng

thể hiện của nghi lễ phổ biến trong mô tả dân tộc học của mình về tục lệ của người Trung Hoa và Đàng Ngoài. Nhà truyền giáo là một người rao giảng, một nhà tu từ học luôn quan tâm đến không gian của việc rao giảng kinh thánh và sự thể hiện ngôn từ. Augustine từng sở hữu một sự siêu nhạy cảm về ngôn ngữ, đời sống, và chữ nghĩa, những điều cũng được tìm thấy trong *Opusculum* của Adriano. Có thể là đối với nhà truyền giáo thì chính hứa hẹn cao cả về nghệ thuật rao giảng, rao giảng trong một điều kiện nguy hiểm tử bề đã hấp dẫn ông ta. Do đó, mỗi giáo sĩ là một nhà truyền giảng, và có tiềm năng là trợ thủ đắc lực nếu không muốn nói là người kế thừa của Augustine. Không phải thế là quá nhiều đối với một giáo sĩ Dòng Augustine Chân đất hay sao? Tôi khẳng định nó là đúng, và đã đúng. Và như lời rao giảng của bậc giáo sĩ tiền bối của mình, công trình của Adriano vừa có tính tiên tri vừa có thể gây ra tranh luận.

Tôi được làm quen với tác phẩm của Adriano di Santa Thecla chỉ mới gần đây và được truyền đạt thông qua đức tính chăm chỉ trong học thuật của Dror, người đã dịch văn bản dù mỏng nhưng có ý nghĩa này với sự cộng tác của Mariya Berezovska. Năm ngoái, trong quá trình giải đáp những câu hỏi sắc sảo của cô về thứ ngôn ngữ trong các văn bản của hội truyền giáo Dòng Tên ở Trung Hoa, tôi mới được giới thiệu về Đức cha Adriano và đã nhanh chóng tìm hiểu về dòng tu của ông, về sự tiếp cận vùng Đông Nam Á của sứ điệp Thiên Chúa giáo, và tính nhạy cảm tôn giáo của *Opusculum*. Chỉ từ cuốn sách nhỏ ngắn gọn này, tôi đã bị thu hút bởi nhân vật không chút tiếng tăm này và văn bản của ông. Dror đáp ứng tính hiếu kỳ của tôi bằng việc gửi đến một bản sao từ nguyên bản tiếng La-tinh và bản dịch nháp của hai người. Nghiên cứu bản thảo trong sự so sánh với các khảo luận về tín ngưỡng ở Trung Hoa của những nhà truyền giáo trước đó đã thuyết phục tôi, rằng *Opusculum de Sectis apud Sinenses et Tunkinenses* vừa quý hiếm vừa nổi bật. Giờ đây, nhờ một bản dịch công phu và chính xác, tác giả và

cuốn sách sẽ nhận được những gì xứng đáng. Với lòng ngưỡng mộ bản khảo luận gốc và sự nhiệt thành đối với bản dịch và các chú giải, tôi xin đóng góp một ít phản hồi về Adriano di Santa Thecla và *Opusculum*, bắt đầu với một phác họa về bối cảnh tri thức ở thế kỷ 18 và những ý nghĩa của nó về giáo đoàn Đàng Ngoài do các giáo sĩ Dòng Augustine Chân đất thành lập.

Thế kỷ 18 là một thế kỷ định mệnh đặc biệt đối với đời sống chính trị và các dân tộc về đức tin, tín ngưỡng và cách mạng. Trong bối cảnh đó, các vùng xa xôi của địa cầu đã xuất hiện trên bản đồ, đến mức kiến thức về đất nước, con người Trung Hoa cùng các phong tục tập quán của họ trở nên quen thuộc với đông đảo giới có học ở châu Âu. Vào khoảng giữa thế kỷ này, những người Trung Hoa như Arcadio Huang (một nhà lập thư mục và là dịch giả của các cuốn sách ở Pháp) và John Hu (cựu trợ lý của Đức cha Jean-François Foucquet) đều sống ở châu Âu, trong khi đó khá nhiều nhà truyền giáo châu Âu đã rải khắp một vòng cung rộng lớn trên những địa bàn cư trú lâu đời từ Trung Hoa, Philippines, Nhật Bản, đến Đàng Ngoài và Đàng Trong, tên gọi khác của Việt Nam. Sự di chuyển toàn cầu có quy mô vừa phải này như được trình bày dưới đây chủ yếu nhận được sự hỗ trợ về tinh thần hơn là vật chất, và đã tạo ra được một diễn trình giao thoa văn hóa trong từ vựng của các dân tộc ở châu Âu và châu Á.

Những gì tạo ra sự bùng nổ toàn cầu có thể hình dung được này là một loạt các văn bản, bản dịch, chú giải, bản đồ, sách biên niên, tư liệu tiền dân tộc học, được ấn hành *tại chỗ* ở châu Á và số khác được lưu hành rộng rãi ở châu Âu. Những tác phẩm nổi tiếng nhất trong số văn bản này đều ra đời ở thế kỷ đầu tiên, tiếp sau việc thiết lập các phái đoàn truyền giáo ở Trung Hoa và Đông Nam Á (1585-1687) và dựa vào một giả định mang tính thần học về sự liên kết của tín ngưỡng bản địa với Ki-tô giáo. Các nhà truyền giáo đã khơi gợi giả định về sự hội nhập văn hóa này như một dạng “thuyết thỏa hiệp,” một chiến lược biện giải có hệ thống

khởi đầu từ quan niệm của các giáo sĩ Dòng Tên khi yêu cầu khắc khe về phong hiểu biết đối với ngôn ngữ và phong tục của các dân tộc bản địa. Có hai công trình nền tảng của thuyết thỏa hiệp: *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina* ("Storia," 1610) của Matteo Ricci và *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis* (1687) của Philippe Couplet và cộng sự. Mọi giáo sĩ được phái đến các hội truyền giáo ở vùng Đông Ấn đều phải biết đến hai công trình này, và cả hai đều ảnh hưởng đến các bình luận tôn giáo và thể tục về Trung Hoa trong nhiều thế kỷ. Cuốn *Opusculum* mang dấu ấn nổi bật từ những công trình nghiên cứu về truyền giáo này trong cơ cấu nội dung và trong sự thỏa hiệp tế nhị giữa đức tin Ki-tô và tín ngưỡng bản địa.

Gần một thế kỷ sau và cách xa một đại dương, công trình của Adriano dù dựa trên những tác phẩm của Ricci và Couplet, nhưng lại được thực hiện trong một bầu không khí hiểm nguy. Điều đặc biệt đáng ghi nhận là cơ cấu diễn giải trong cách trình bày của Adriano, cách thức ông tái tham gia và điều chỉnh chương trình thỏa hiệp của cộng đồng Dòng Tên ở Trung Hoa thế kỷ 17, mô tả và phân tích sự tương phản mang tính địa phương giữa các giáo phái, thần linh và việc thờ cúng, nhà tiên tri và thầy bói, và Ki-tô giáo ở người Trung Hoa và người Đàng Ngoài. Những quan sát và luận cứ thần học của ông tương đồng một cách kỳ lạ với *Storia* và với *Confucius Sinarum Philosophus* của Ricci, và sự giống nhau này không phải là tình cờ mà đầy ý nghĩa. Thực vậy, sự tương đồng với những tác phẩm của các nhà truyền giáo trước đó khiến không thể không nhận ra rằng *Opusculum* đang mở ra một đối thoại cùng với những thực tế về dân tộc học và truyền giảng giáo lý của cộng đồng Dòng Tên Trung Hoa. Ngoài ra, nếu đọc kỹ, đặc biệt nếu người đọc có một hiểu biết về đời sống chính trị của Giáo hội vào thế kỷ 18, sẽ thấy rằng những tương đồng trên bề mặt này được khắc phục bởi tính chất độc đáo và nhiệt tâm của tác giả trong việc tường trình chính xác những gì ông quan sát được.

Điều đặc biệt gợi thích thú cho tôi, nhất là dưới sự soi mói phê phán ngày càng gia tăng của giới chức nhà thờ, là tính chất khách quan trong những quan sát của tác giả về tục thờ cúng làng xã, người hành lễ, việc cúng tế, và thờ cúng tổ tiên. Đoạn trích dẫn sau đây ở chương 2 trong bản thảo minh họa cho sự thấu hiểu và tính chính xác của Adriano trong tư cách một người quan sát:

... mọi lễ nghi cúng tế dành cho Khổng Tử, các thành hoàng, và những vị thần khác, cũng như với người chết, về cơ bản đều được tiến hành cùng những nghi thức và sự sùng kính như nhau. Thực tế trong mỗi buổi lễ đều có một án thờ và một cái bàn cúng bốn chân gọi là *huong án*; một chủ tế, một số phụ lễ, những người phục vụ khác, và hai xướng lễ tham gia; lễ vật là thịt của những con vật được giết mổ và các loại đồ ăn khác; rượu hay rượu gạo rưới lên một nắm rơm, các hoạt động dâng rượu và bái lạy được thực hiện cùng với việc đọc văn tế; có thắp hương và đốt vàng mã; và cuối cùng là mọi người vui vẻ tham dự tiệc tùng với đồ ăn cúng tế.

Cách thức ghi chép chi tiết này về những lễ nghi phổ biến phản ánh một tâm vóc giá trị đương đại của *Opusculum*, trên thực tế có một điều được khẳng định trong công trình gần đây của Edward Davis về tín ngưỡng Trung Hoa thời trung đại. Trong nghiên cứu trái ngược với sự phân biệt tín ngưỡng cũ kỹ của Redfield về những truyền thống “lớn” và “nhỏ,” Davis đã chỉ ra rằng âm thanh tín ngưỡng Trung Hoa đầy phức điệu, ồn ào, và thường đối nghịch nhau; đó là một dạng chữa bệnh và xua đuổi tà ma, vươn ra từ làng mạc đến đô thị không phút nào ngừng nghỉ, và lan tỏa như một luồng gió thổi vào mọi tầng lớp trong xã hội³. Adriano di Santa Thecla ắt sẽ bày tỏ sự đồng tình, vì ông chú ý sát sao đến từng chi tiết trong thực hành lễ nghi mà lợi ích chủ yếu của nó được đưa vào trong một kết luận ở phần mở đầu của chương “Về Thần

3. Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001).

linh và việc thờ cúng thần linh”: “Việc thờ cúng thần linh của người Trung Hoa đã tồn tại từ truyền thống cổ xưa nhất, được Phái Nho sĩ kế thừa. Họ truyền dạy việc sùng bái thần linh, dù họ không phải là những người đầu tiên phổ biến việc này.” Ở một nhận xét riêng lẻ, Adriano đã làm sụp đổ tính lưỡng phân truyền thống – một loại hình sai lầm hơn là một mô tả chính xác – về nhận thức giữa tín ngưỡng “tinh hoa” và “dại chúng” mà thực tế mãi đến gần đây vẫn chiếm ưu thế trong lịch sử xã hội và học thức Trung Hoa. Tuy nhiên, đóng góp lớn lao của ông về lịch sử của sự đối đầu này lại nằm ở giải pháp sáng tạo đối với những khẳng định thần học mang tính cạnh tranh giữa tín ngưỡng bản địa và Ki-tô giáo.

Một trong những sự căng thẳng được minh định về trải nghiệm truyền giáo ở châu Á xuyên suốt từ thế kỷ 16 đến thế kỷ 18 chính là giữa trung tâm thần học với một lực ngoại biên đòi hỏi cải đạo. Trong thực tế đó là một sự căng thẳng sáng tạo; tuy nhiên, nó đã trở thành cội nguồn của những phản đối và tố cáo lẫn nhau đến đầu đầu ở thập kỷ đầu của thế kỷ 18 và được đẩy đến cực điểm bằng một cuộc tranh cãi toàn cầu về các thuật ngữ Trung Hoa thích hợp trong phạm vi Ki-tô giáo, và rằng liệu các lễ nghi cúng tế tổ tiên của người Trung Hoa có thể được điều chỉnh cho phù hợp với Ki-tô giáo hay không. Cuộc tranh cãi này, được biết đến chính thức dưới tên gọi Tranh cãi về Nghi lễ và Thuật ngữ, đã diễn ra trong suốt một thế kỷ. Đó là một lời đáp trả khắc nghiệt đối với thuyết thỏa hiệp được nuôi dưỡng từ đường lối chính trị riêng tư gây nhiều tranh cãi, và đã được quyền bất khả xâm phạm trong một loạt những phán quyết của Tòa Thánh Vatican. Lần lượt các sắc lệnh của Giáo hoàng, *Ex illa die* năm 1715 và *Ex quo singulari* năm 1742, đã làm giảm đáng kể không gian sáng tạo giữa Tòa Thánh và các nhà truyền giáo ở thực địa và tạo ra một chiến lược truyền giáo thành công khác thường, làm thay đổi hoàn toàn những thành quả đạt được trong một thế kỷ.

Tư tưởng chung của Ki-tô giáo đã bị khuất phục bởi xu hướng tách biệt. Ngay cả những người đang hoạt động ở những vùng xa xôi thuộc Hội truyền giáo Đông Ấn cũng phải đối mặt với đe dọa bị trục xuất do không tuân thủ, và ngay từ năm 1711, Giáo hoàng Clement XI đã ký một sắc lệnh cho phép Tòa án Dị giáo cấm viết về cuộc tranh cãi liên quan đến Nghi lễ. Một hồi đáp mang tính sáng tạo đối với những tập lực giáo điều như vậy là thuyết Biểu tượng (Figurism) đã ra đời, như một sự chuyển hướng đẩy trí tuệ từ sự thực hành tín ngưỡng ở Trung Hoa sang ủng hộ một nghiên cứu kín đáo mang tính tri thức về biểu tượng thâm thúy của tiếng Hán và các đồ hình trong các văn bản cổ Trung Hoa, chứa đựng những chứng cứ về nỗi khao khát thần thánh. Sau khoảnh khắc định mệnh đó, một số nhà truyền giáo ở Trung Hoa vẫn quyết tâm duy trì sự liên kết giữa những sự thực hành bản địa với Ki-tô giáo, và do đó phải đối mặt với nguy cơ bị triệu hồi và rút phép thông công. Nhưng có một số giáo sĩ ở Đàng Ngoài vẫn chấp nhận lao vào nguy cơ đó.

Câu chuyện về sự mất mát của Giáo hội Thiên Chúa giáo về đức tin của người bản địa trong cuộc tranh cãi về các nghi lễ và sự thờ cúng ở thế kỷ 18 đã được chứng thực rõ ràng⁴. Tuy nhiên, câu chuyện này đã tạo được sức mạnh và ảnh hưởng không ngờ khi được kể lại bằng giọng của một người không theo phe phái nào như Adriano, người đã sống cách xa tuyến đầu của cuộc luận chiến thần học giữa Rome và Bắc Kinh. Và chính trong thời kỳ này, thời điểm quý báu của sự đổi thay sâu xa về ý thức hệ mà *Opusculum* cùng cuốn sách đi kèm giờ đã thất lạc, *Chinese and Tonkinese Chronology* (Biên niên về Trung Hoa và Đàng Ngoài), được sinh ra.

Đã và sẽ luôn có một ích lợi khi ở trong những hoàn cảnh đặc biệt; trong trường hợp của Adriano, một giáo sĩ Dòng Augustine Chân

4. D. E. Mungello, *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994).

đất ở Đàng Ngoài, những ích lợi đó chính là sự chi tiết đến chính xác trong mô tả của ông về lễ nghi bản địa, đặc biệt ở chương mang tính bách khoa thư “De Spiritibus, eorum que cultu” (Về Thần linh và việc thờ cúng thần linh), và việc bảo lưu mà không biện giải của ông về một giả định thỏa hiệp của *sensus communis*, một sự đồng thuận thần học đầy sức thuyết phục. Ở chương này, ông có thể biểu đạt, dù dưới một số khuynh hướng dễ nhận thấy, những thể hiện phức tạp về mặt tín ngưỡng của người Việt Nam. Trải nghiệm tín ngưỡng của người Việt Nam phản ánh tính đa nguyên và phức tạp ngay trong lòng sự thực hành thờ cúng bản địa, song cũng phổ biến như những tín ngưỡng ở các quốc gia mới nổi tại châu Âu thế kỷ 18.

Cũng như Joseph de Prémare (1666-1736), người đồng nghiệp đáng mến thuộc Dòng Tên ở Trung Hoa, Adriano thấy rằng ngay cả tại vị trí hạn chế của ông ở Đông Đàng Ngoài, vốn đứng trên bờ của cả một biển bất hòa, ông vẫn cảm nhận được những đợt bão tố đang cuồn cuộn ngay dưới chân mình từ sự chối bỏ của Giáo hội với tục thờ cúng tổ tiên của người Trung Hoa và các thuật ngữ bản địa dành cho Chúa. Hội truyền giáo của các giáo sĩ Dòng Augustine Chân đất ở Đông Đàng Ngoài là một tổ chức cam kết rằng dù trong hoàn cảnh tốt nhất cũng chỉ gồm có 12 thành viên của dòng tu cùng 8 người Việt cải đạo. Ngoài ra, từ những năm 1730 đến khi kết thúc vào năm 1761, việc truyền giáo đã bị tổn thương nhất định bởi cảnh bức hại ở nông thôn, được sinh ra từ một chu kỳ nổi loạn và trấn áp đã tàn phá Đàng Ngoài diễn ra từ thập niên 1730 đến thập niên 1760. Nhưng có lẽ điều quan trọng hơn tác động đến sự suy yếu của việc truyền giáo chính là sự thực thi sứ vụ ngày càng năng nổ của các hội truyền giáo đồng tu thuộc những dòng tu khác nhằm vào những dinh liú tuy hợp lý nhưng gây tổn thương của hội, thực hiện đến cùng đường lối chính thức của nhà thờ chống lại sự thích nghi với những nghi lễ và thuật ngữ bản địa. Vào năm 1749, các giáo sĩ Tây Ban Nha Dòng Dominican, những người khởi xướng sắc lệnh *Ex quo singulari*, đã tạo áp lực lên Giáo đoàn

Truyền giáo để triệu hồi các giáo sĩ Dòng Augustine Chân đất, vốn mới chỉ triển khai sứ vụ trong một thời gian ngắn dưới sự bảo hộ của các giáo sĩ dòng Dominican.

Lệnh triệu hồi từ Dòng tu đã che chở cho các hoạt động của ông nhằm bảo vệ cho sứ mệnh thỏa hiệp, Adriano thu thập trình tự các sự kiện mang tính so sánh và ghi chép chúng lại chi tiết dưới góc độ dân tộc học về các nghi lễ phổ biến theo cách thức phù hợp với luận giải tôn giáo của Ki-tô giáo, nhưng bị Vatican dứt khoát chối bỏ. Vì thế, câu hỏi đối với những người biết rõ bối cảnh mong manh này là, ông đã kiến tạo mô tả của mình về các tôn giáo phổ biến như thế nào để tránh khơi dậy những nghi ngờ của Tòa Thánh? Sắc lệnh *Ex quo singulari* đã khiến nhiều giáo sĩ trở nên sáng tạo hơn trong việc truyền đạo cho người bản địa, nhưng có lẽ không ai có thể sáng tạo bằng Adriano. Đối với ông, tính cấp thiết của nhu cầu thần học chính thống đã khơi dậy việc đưa ra một quan niệm có tính đổi mới trong luận giải tôn giáo của Ki-tô giáo tương đồng với lịch sử so sánh tôn giáo trên thế giới. Ông đã hoàn thành việc này thông qua mô tả dân tộc học thay vì thần học, khi mô tả bao quát sự sùng đạo và sự thực hành lễ nghi gắn liền với Trung Hoa, Đông Nam Á, và sau đó là cả thế giới.

Cơ cấu tu từ cho quan niệm mới này được bày tỏ ngay từ những dòng đầu trong lời giới thiệu của Adriano, “In Sectas Sinarum et Annamitarum (Về các phái của người Trung Hoa và An Nam), trong đó ông dựng nền tảng cho một lịch sử tôn giáo mang tính phỏng đoán bắt nguồn từ Kinh Thánh bằng tiếng La-tinh và từ quan sát sắc sảo của mình về các hệ thống thờ cúng phổ biến của người Việt Nam. Ông mở đầu bằng một chuyển động hợp tấu về tính yếu đuối của con người: *Non diu post hominem per Orbem terrarum dispersionem in mundo exorta est Idololatria...* (Ngay sau khi con người phân tán khắp bề mặt Trái đất, việc sùng bái tượng thần đã xuất hiện trên thế giới), để ghép vào việc mô tả các lễ nghi của người Trung Hoa và người Việt Nam bằng một cảm thức mang tính kể chuyện chung. Mặc dù người ta có thể cho là nó quá sáo

mòn khi tập hợp lại những điều tất yếu về lịch sử nhược điểm con người để tạo ra những điều kiện cứu rỗi, câu văn tiếng La-tinh của Adriano về sự sa ngã trình bày lại ngôn ngữ của Shemot (Sự Sáng tạo), cuốn đầu tiên trong bộ Torah, và giữ vững quan điểm của một tuyên ngôn phổ quát về sự thiếu hiểu biết của con người và sự ghép đôi tín ngưỡng dị giáo tự áp đặt – “Tôi nghĩ rằng gần như đồng thời, khi việc sùng bái tượng thần được Nimrod phổ biến trong tộc người Chaldea, nó cũng được thiết lập ở Trung Hoa bởi một trong những vị vua đầu tiên của nhà Hạ.”

Trong sự kế thừa mặc nhiên từ các tộc trưởng theo truyền thống Ki-tô – Do Thái giáo, người ta có thể nhận ra tài năng của Adriano qua việc biện minh cho sự khoan dung trước tục lệ bản địa khi khơi dậy lịch sử lâu dài của Kinh Thánh, theo đó các lễ nghi cổ xưa của những bộ lạc thời kỳ tiền tri Moses và của người Trung Hoa cổ hản nhiên đã bị thay thế bởi việc tái hiện nghi lễ hiến tế Chúa Cứu thế đầy tính ẩn dụ – Cựu Ước nhường bước cho Tân Ước. Vì thế, một trình bày thấu đáo và được đánh giá cao về các tín ngưỡng và hệ thống thờ cúng của người Trung Hoa và người Đàng Ngoài không phải là theo quan điểm dị giáo, mà là một nguồn tư liệu diệu kỳ; tất thấy đều là con cái của Abraham và việc ghi chép lại những nghi lễ sơ khai của họ đều chứa đựng những hạt giống mà khi đơm hoa kết trái sẽ khẳng định rằng, những người anh em châu Á đầy khát khao này luôn hướng về một Thượng đế.

Dĩ nhiên chính ngôn ngữ, hay đúng hơn là sự xung đột với việc sử dụng nó như thế nào, mới quyết định số phận của đề án thỏa hiệp của Adriano di Santa Thecla, mặc dù cùng với việc mở ra một con đường cho phản ứng mang tính thần học, qua đó ông còn thúc đẩy một nghiên cứu xã hội học lịch sử về tôn giáo thế giới, chứng minh rằng mọi dị giáo và tôn thờ tượng thần là những giai đoạn cần thiết nhằm tinh luyện sự hiểu biết của con người về Thượng đế. Ngoài ra, làm sao có thể gạt bỏ thô bạo tín ngưỡng bản địa như tục sùng bái tượng thần được, khi mà, như Hồng y John Henry Newman đã viết: “dựa trên uy quyền của Kinh Thánh, chúng ta phải thú nhận rằng mọi kiến thức về tôn giáo đều từ Chúa mà ra...”

chúng ta được kể lại một cách rõ ràng trong Tân Ước, rằng không có thời khắc nào Chúa rời đi mà không để lại chứng nhân trên trần thế... có điều gì đó được mặc khải đích thực và thiêng liêng ở mọi tôn giáo trên khắp thế gian này, tràn đầy hết mức như có thể, và ngay cả khi có bị kiểm chế bởi những điều bất kính làm sai lạc ý chí và hiểu biết của con người hợp nhất với nó.”⁵ Quan điểm ấy là tín điều đối với Adriano và còn đi xa hơn trong việc giải thích chọn lựa của ông với tư liệu thể hiện đức tin thiêng liêng của người dân địa phương trong một hoàn cảnh bất khoan dung đầy khắc nghiệt.

Sự chọn lựa này thể hiện trong *Opusculum*; tuy nhiên, Adriano di Santa Thecla đã tái nhận thức vấn đề bằng cách đặt mọi truyền thống tín ngưỡng đa dạng ở Trung Hoa và Đàng Ngoài trong một bối cảnh biểu đạt rộng lớn hơn, trong đó nếu độc giả để ý thì có thể thấy rõ đó là phác thảo của một diễn trình phát triển lễ nghi bản địa ghi đậm lịch sử của bản thân Ki-tô giáo. Để đáp lại áp lực không lay chuyển từ những giáo sĩ Dòng Dominican và Tòa Thánh, Adriano vẫn duy trì nhưng lại phủ nhận khuynh hướng thỏa hiệp của ông thông qua một cử chỉ sáng suốt là áp dụng đối sánh tôn giáo, gợi lại ở từng chi tiết các nghi lễ cúng tế tổ tiên ngược lại với sự sắp đặt trong quá trình phát triển của Ki-tô giáo, từ những nghi lễ hiến tế đẫm máu của người Do Thái cổ đại đến nghi lễ đọc kinh ngợi ca Chúa của Giáo hội đương thời. Với việc phát triển số lượng những nghi lễ viện dẫn và chứa đựng cả những câu chuyện trong Kinh Thánh, ông đã làm phức tạp những yếu tố quyết định chuẩn mực của quan điểm dị giáo.

Một kết quả kỳ lạ trong mô tả tỉ mỉ việc sắp xếp nghi lễ cùng với đồ thờ cúng bằng ngôn từ Hán-Việt của Adriano là việc chúng dễ bị biến mất, đứng về phương diện dân tộc học-địa lý mà nói. Nhiều lần

5. John Henry Newman, *The Arians of the Fourth Century* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2001), tr. 79-80.

khi đọc văn bản này, tôi phải tự nhắc mình rằng ông đang mô tả cơ cấu tín ngưỡng của vương quốc An Nam hơn là của Trung Hoa; người Trung Hoa và người Đàng Ngoài đã trộn lẫn với nhau từ đầu đến cuối. Và điều kỳ lạ của trải nghiệm này đối với người đọc là nó chỉ được cường điệu bởi ngôn ngữ La-tinh thông dụng cùng những dấu ngắt câu của tiếng Hán được La-tinh hóa, tiếng Bồ Đào Nha, tiếng Italy, và mẫu tự tiếng Việt được La-tinh hóa, tất cả đều thể hiện những ngôn ngữ và nghi lễ phức tạp của người bản địa. Trong tâm trí tôi, sự cùng tồn tại của những dạng thức ngôn ngữ khác nhau trong cùng một thứ tiếng là chứng cứ rõ ràng cho tính chất đương thời của *Opusculum*, vì nó là một phản ánh chính xác tính đa dạng ngôn ngữ và văn hóa hình thành ở châu Á và phương Tây thời hiện đại.

Tính chất cùng tồn tại này được tìm thấy trong khắp bản thảo và thúc đẩy việc đi đến kết luận rằng tác giả không, hay hầu như rất ít, phân biệt giữa hai truyền thống vương triều Trung Hoa và Việt Nam. Ngoài ra, việc không thể phân biệt được ngụ ý thừa nhận một ý nghĩa chính trị kỳ lạ về tình trạng khẩn cấp của hoàn cảnh ý thức hệ. Tính mơ hồ của từ Hán-Việt trong tham khảo đã giúp tạo ra những thuận lợi; nó hỗ trợ cho Adriano trong nỗ lực ghi chép đầy đủ chuỗi thực hành thờ cúng tạo thành đời sống tín ngưỡng của Đàng Ngoài, An Nam, và Trung Hoa. Chi tiết trong những mô tả của ông có thể làm bất kỳ độc giả nào thuộc giáo hội lo lắng khi nhìn thấy ở chúng nhiều bằng chứng về tục sùng bái tượng thần và lễ nghi đa thần hoàn toàn không phù hợp với Ki-tô giáo. Như trong ví dụ này, khi Adriano mô tả chi tiết cẩn thận kế hoạch chuẩn bị đầy máu me của cái gọi là “*solmemni Confutii sacrificio*” (Lễ tế trang nghiêm dành cho Khổng Tử):

Một bồi tế thấp hương trên án thờ Khổng Tử và các [án thờ] khác, và hai bồi tế còn lại dâng lên án thờ hai chén rượu nhỏ nấu từ gạo, đặt chúng lên bàn nhỏ cùng với đồ ăn, để đó dâng cúng Khổng Tử. Một người khác trong số [người tham dự] có danh vọng nhất quý bên trái chủ tế, và sau khi tuyên đọc danh tính tất cả những người tham gia, ông

ta tuyên cáo cho Khổng Tử biết về buổi lễ được tiến hành vào sáng hôm sau... Qua những lời này thánh linh của Khổng Tử xem như được mời hiện diện trong buổi cúng tế... Cuối cùng, một con vật sẽ bị hiến tế được đưa đến cửa đền để chủ tế xem xét và xác định xem nó có phù hợp cho lễ tế hay không... Sau khi con vật được chọn theo cách này, nghi lễ chuẩn bị... chấm dứt. Ngay sau đó, người ta giết con vật được chọn và chấp nhận, có thể là lợn hoặc trâu, và nếu một con không đủ thì giết hai con, đồng thời họ cũng giết thêm vài con dê. Họ mổ bụng, cạo lông, xẻ thịt, rồi thui chúng; một số thịt cùng với đồ ăn được họ đặt lên các bàn cúng, phía trước bát hương; riêng cái đầu [họ đặt] trên án thờ sau bàn *hương án* cùng với chậu đựng máu và lông của con vật bị giết.

Thông tin thuộc dạng này nếu ở thế kỷ trước đã có thể bị ngăn chặn hay lược bỏ, như những đoạn bị xóa đi trong tập thư tín đầu tiên của các giáo sĩ Dòng Tên và trong mô tả của Ricci về các lễ cúng tế Khổng Tử trong vùng ở cuốn *Storia*⁶. Văn bản này lại đầy đủ các chi tiết kinh khủng trong nghi lễ khiến người ta tự hỏi phải tiếp nhận những mô tả đó của nó như thế nào. Điều có lẽ thật đáng buồn là cho đến khi được Dror tình cờ phát hiện, *Opusculum* vẫn ở đó nhưng hầu như không được biết đến, và phải chịu một hình thức ngăn chặn nào đó do không còn hữu dụng nữa.

Bản dịch được chú giải và bổ sung chỉ dẫn tham khảo một cách chu đáo tiếp theo đây, như mọi nghiên cứu rất thú vị khác, là một công trình của lòng đam mê – đam mê chữ nghĩa, văn bản, và là một khát khao về lịch sử và về khoảnh khắc hiếm hoi ấy trong quá khứ, như Walter Benjamin có lần đã giải bày: “chợt lóe lên vào khoảnh khắc được nhận ra và không bao giờ còn thấy lại.” Những lóe sáng bất ngờ thường khiến ta phải sửng sốt, khi chúng buộc ta phải chuyển hướng nhìn từ sự

6. Về ấn phẩm quan trọng này và nội dung của nó trong lần xuất bản đầu tiên bằng tiếng La-tinh của *Storia* (*De Chuaiana expeditione apud sinas*), xem Pasquale M. d'Elia, sdd, *Fonti Ricciane*, Vol. 1 (Rome: Libreria della Stato, 1942), tr. 118-119.

chắc chắn của tính thuyết phục về mặt lịch sử sang nắm giữ lấy những điều mà mình vốn coi thường, chúng cung cấp những cơ hội duy nhất để đọc lại các ghi chép. Cú sốc từ bản thảo xưa cũ này, qua bàn tay của Adriano di Santa Thecla, sẽ gợi cảm hứng cho việc soát xét lại những quy ước mà chúng ta vẫn thường có về việc diễn giải. Và cuối cùng, chính cấu trúc cân đối không ngờ đã vẽ lên chân dung của *Opusculum* về thuyết đa nguyên tôn giáo không phân thứ bậc, với sự đồng thuận hiện thời về học thuật khiến độc giả có suy nghĩ phải tiếc nuối. Về mặt này, nhận thức được tính hiện đại của tiểu luận như nó vốn có, cũng chính là để nhìn thấy một hiện trạng về những cơ hội đã mất.

Do ở đây văn bản được phục hồi dưới hình thức một bản dịch tiếng Anh, chúng ta có thể bù đắp thiệt hại bằng cách khớp nối với những giải thích về một thời kỳ xa xưa khác trong bản niên đại, nhưng phải có chủ đề rõ rệt và nằm trong tầm với. Chính từ niềm tin lớn lao của Olga Dror mà một chú giải văn bản đồ sộ đến thế mới có thể hình thành, và sự hiểu biết của chúng ta sẽ trở nên âm đạm nếu bỏ qua những cơ hội tiếp cận với các chú giải này và say sưa với hiện tại trên toàn cầu của mình. Là một nghiên cứu sinh có tầm nhìn để có thể nhận ra giá trị của một công trình vô danh hầu như ít liên quan đến luận án và ước vọng của mình, cô xứng đáng nhận được những lời ca ngợi hào phóng hơn những gì tôi có thể đưa ra. Hơn nữa, cô còn dành ra nhiều năm cho bản dịch và chú giải của mình dù đang phải thực hiện nghiên cứu được cấp học bổng của mình. Với việc đưa *Opusculum* trở lại với ánh sáng, Dror đã tự mình tạo ra một tặng vật mà với nó, các sử gia về tôn giáo và về sự giao thoa Đông-Tây thời hiện đại sẽ còn nợ cô lâu dài. Và tôi cho rằng, Adriano di St. Thecla, người đang yên nghỉ với tâm hồn vẫn còn gần gũi quen thuộc với cả người Trung Hoa lẫn người Đàng Ngoài, cũng không kém phần cảm kích.

LIONEL M. JENSEN

LỜI GIỚI THIỆU CỦA NGƯỜI DỊCH

TÁC GIẢ VÀ THỜI ĐẠI CỦA ÔNG

Opusculum de Sectis apud Sinenses et Tunkinenses (Luận về các phái của người Trung Hoa và Đàng Ngoài)¹ của nhà truyền giáo người Italy Adriano di St.Thecla được viết ở Đàng Ngoài (Bắc Việt Nam)² vào năm 1750. Ông thuộc Dòng Augustine Chân đất, cũng gọi là Dòng Augustine Chân trần hay Dòng Augustine Chiêm niệm. Dòng Augustine Chân đất xuất hiện cuối thế kỷ 16, là kết quả của những

1. Thư khố Hội Truyền giáo Hải ngoại ở Paris, quyển 667.

2. Thuật ngữ *Tonkin* là phiên bản La-tinh hóa của từ ghép Việt ngữ Đông Kinh (Dongjing), nghĩa là “kinh đô phía Đông.” Nó biểu thị tên gọi của thành phố hiện nay là Hà Nội, kinh đô truyền thống của Việt Nam, sau đó còn được gọi là Đại Việt (Dayue trong tiếng Hán, Việt Lớn). Vào các thế kỷ 16-18, Việt Nam về mặt hình thức vẫn là một quốc gia dưới sự cai trị của triều Lê (1533-1789), nhưng trên thực tế nước này bị chia đôi: phần phía Bắc có Hà Nội trong đó do nhà Trịnh cai trị, trong khi đó phần phía Nam do nhà Nguyễn cai trị. Khi đến Việt Nam vào thế kỷ 17, người châu Âu đưa thuật ngữ Tonkin (cũng viết là Tunking, Tumking, Tonking, Tongking) vào từ vựng châu Âu để phân biệt phần phía bắc Việt Nam với phần phía nam, được gọi là Cochinchina. Thuật ngữ này đã tồn tại trong công trình của Alexandre de Rhodes (1591?-1660), một trong những nhà truyền giáo châu Âu đầu tiên tại Việt Nam, *Histoire du royaume du Tonkin* (Lịch sử Vương quốc Đàng Ngoài), viết năm 1650 (Jean-Pierre Duteil giới thiệu và chú thích; Paris: Éditions Kimé, 1999). Phải đến thế kỷ 19 thuật ngữ Việt Nam (Yuenan trong tiếng Hán, Bắc Việt) mới được lưu hành, và chỉ đến thập niên 1920 thì tên gọi này mới được tạo lập chắc chắn để chỉ đất nước và con người ở đây.

cải cách trong Dòng Thánh Augustine Khổ hạnh³. Phong trào này khởi đầu ở Tây Ban Nha. Năm 1588 tại Toledo, những giáo sĩ Dòng Augustine ở Castil quyết định thành lập một dòng tu mới tách khỏi Dòng Augustine, tuân thủ một “nghỉ thức đời sống nghiêm khắc hơn”⁴. Dòng Augustine Chân đất nhanh chóng xuất hiện ở Italy với đề xuất tuân thủ nghiêm ngặt tương tự. Vào ngày 16 tháng Mười một năm 1593, Dòng Các Giáo sĩ Chân đất thuộc Dòng Thánh Augustine Khổ hạnh được chính thức công nhận theo sắc luật do Đức cha Andrea Securani da Fivizzano, Tổng Giáo trưởng Dòng Augustine ban hành, và được tách ra từ cơ cấu chính của Dòng tu⁵. Theo David Gutierrez, sử gia về Dòng Augustine, thì:

Theo luật định thì trong mọi trường hợp họ thuộc quyền cai quản của Tổng Giáo trưởng Dòng Augustine, người mà họ cam kết sẽ phục tùng khi tuyên hứa; nhưng trên thực tế họ dần dần tự tách khỏi trung tâm của Dòng tu, đặc biệt là những giáo sĩ người Pháp và Italy, họ không còn muốn tham gia vào các hội đoàn chung⁶.

Các giáo sĩ Dòng Augustine Chân đất này có giáo luật riêng của mình khác biệt với các giáo sĩ thuộc các dòng Augustine khác. Họ ủng

3. Dòng Augustine hay Thánh Augustine Khổ hạnh là một dòng tu hành khất, xuất hiện như là kết quả của việc hợp nhất một số cộng đồng tôn giáo vào năm 1256. Học thuyết của họ được đặt trên cơ sở lời giảng của Thánh Augustine thành Hippo (354-430), một trong những nhân vật quyền lực chính trong Giáo hội, những công trình của ông được Adriano di St.Thecla trích dẫn trong bản thảo của mình.

4. Eugenio Cavallari, “Servire l’Altissimo in spirito di umiltà (Phục vụ Đấng Tối cao trong tinh thần khiêm tốn), trong *Presenza Agostiniana. Agostiniani Scalzi*, số 2-4 (1992):16.

5. Benedetto Dotto, “Gli Agostiniani Scalzi: origini e sviluppo storico” (Dòng Augustine Chân đất: Nguồn gốc và sự phát triển lịch sử), trong *sdd*, tr. 84.

6. David Gutierrez, *History of the Order of St. Augustine* (Lịch sử Dòng Thánh Augustine), tập 2, *The Augustinians from the Protestant Reformation to the Peace of Westphalia, 1518-1648* [Giáo sĩ Dòng Augustine từ cuộc Cải cách Tin Lành đến Hòa ước Westphalia, 1518-1648] (Villanova, Pennsylvania: Augustinian Historical Institute, Villanova University, 1979), 2:102.

hộ “không chỉ việc cấm mọi ham muốn của con người mà còn có một *thái độ nội tại đặc biệt*, đó là ủng hộ sự nghèo khổ, hành xác, và xa lìa thế gian”⁷. Về “đặc trưng chân đất,” nó có một ý nghĩa đặc biệt đối với những giáo sĩ thuộc Dòng tu này, như một trong những chức sắc tối cao của Dòng tu, Đức cha Giovannii Nicolucci di S. Guglielmo (1552-1621) đã nhấn mạnh: “Hãy cảm nhận sự sâu lắng của miền đất này vì nó linh thiêng. Trước hết con hãy để chân trần, nó sẽ tác động đối với tâm hồn con, trần trụi và tự do.”⁸ Theo mô tả trong *Catholic Encyclopedia* (Bách khoa thư Thiên Chúa giáo) về những giáo sĩ Augustine Chân đất, họ không bao giờ hát trong một lễ trọng. Như là một sự sinh tồn hiển nhiên của đời sống ẩn sĩ, các giáo sĩ Augustine Chân đất thực hành nghiêm ngặt triết lý vô ngôn, và ở mỗi tỉnh đều có một nhà nguyện đặt ở nơi hẻo lánh để các giáo sĩ cố gắng sau khi hoàn thiện hơn có thể lui về ẩn dật để thực hành việc ăn năn nghiêm ngặt, chỉ sống bằng nước, bánh mì, trái cây, dầu ô liu, và rượu vang.⁹

Từ buổi ban đầu, các giáo sĩ Dòng Thánh Augustine Khổ hạnh nói chung và các giáo sĩ Dòng Augustine Chân đất nói riêng đều dẫn thân vào hoạt động truyền giáo, “để theo đó Dòng tu, dù vẫn giữ tên gọi Khổ hạnh, chuyển hóa cuộc sống trầm mặc thành hoạt động tích cực.”¹⁰ Theo Hiến chương Dòng tu (điều 12), khuynh hướng của Dòng tu được định nghĩa là “Sự miễn xá đặc biệt, hữu ích đối với cải cách và phát triển Giáo hội rộng khắp.”¹¹ Để phù hợp với tôn chỉ này, các thành viên của Dòng tu đã nhanh chóng nằm trong số các nhà truyền giáo

7. Cavallari, “Servire l’Altissimo in spirito di umiltà,” tr. 32.

8. Trích dẫn trong sđd, tr. 32. Thực ra những giáo sĩ Augustine Chân đất không hẳn đi chân trần vì họ có đi dép.

9. Max Heimbucher, “Hermits of St. Augustine” (Các ẩn sĩ Dòng Thánh Augustine), trong *Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton, 1910), 7:284.

10. Sđd, trang 286.

11. Cavallari, “Servire l’Altissimo in spirito di umiltà,” tr. 27.

phương Tây đầu tiên đến châu Á¹². Những giáo sĩ Augustine Chân đất đầu tiên ở châu Á là người Tây Ban Nha được gửi đến Philippines vào năm 1604¹³. Dòng tu ở Italy, nơi xuất thân của Adriano di St. Thecla, đã phát động hoạt động truyền giáo vào năm 1696, chủ yếu tập trung vào Trung Hoa và Đàng Ngoài. Ngày 29 tháng Bảy năm 1697, Hội Truyền bá đức tin đã quyết định giao cho các giáo sĩ Augustine Chân đất thành lập hội truyền giáo riêng của họ¹⁴.

Hai giáo sĩ Augustine Chân đất đầu tiên khởi hành tới Trung Quốc là các Đức cha Alfonso Romano della Madre di Dio (1657-1698) và Giovanni Mancini dei Sts. Agostino e Monica (1664-1711). Họ khởi hành từ Rome vào tháng Ba 1697¹⁵. Trên đường đi, Đức cha Alfonso Romano qua đời gần Bombay. Đức cha Giovanni Mancini tiếp tục hành trình của mình, và đến Trung Quốc vào ngày 25 tháng Mười,

12. Có một cuốn sách do Ignazio Barbagallo, một giáo sĩ Dòng Augustine Chân đất, viết về hoạt động truyền giáo của Dòng, trong đó mô tả các hội truyền giáo của Dòng này, không những tại Trung Hoa và Việt Nam mà còn ở một số nơi trên thế giới như Tripoli và Tunisia. Ignazio Barbagallo, *Sono Venuto a Portare il Fuoco sulla Terra, Lineamenti di Spiritualità Missionaria degli Agostiniani Scalzi* (Họ đến để truyền lửa trên Trái đất. Những đặc trưng về tinh thần truyền giáo của giáo sĩ Augustine Chân đất) (Rome: *Segretariato per la formazione e spiritualità dei PP. Agostiniani Scalzi*, 1979?). Đặc biệt về các giáo đoàn truyền giáo đến Trung Hoa và Đàng Ngoài, xem cùng tác giả Ignazio Barbagallo, "Le missioni degli Agostiniani Scalzi nel Tonchino e nella Cina," trong *Presenza Agostiniana*, số 2 (1978): 28-41, hay cùng bài báo trong *Presenza Agostiniana*, số 2-4 (1992): 131-150. Cũng có một cuốn sách kết hợp bài viết này cùng với một số tư liệu khác về các giáo sĩ Augustine Chân đất ở Trung Hoa và Việt Nam. Xem *Gli Agostiniani Scalzi nel Vietnam e nella Cina* (Rome: *Edizioni Presenza Agostiniana*, 1997), tr. 7-38. Từ đây trở đi, khi nói tới bài viết của Đức cha Barbagallo, tôi sẽ trích dẫn cuốn cuối cùng, *Gli Agostiniani Scalzi nel Vietnam e nella Cina*.

13. Barbagallo, *Sono Venuto*, tr. 54.

14. Sdd, tr. 111.

15. Họ khởi hành trước khi có quyết định của Hội Truyền bá Đức tin, nhưng dựa vào quyết định này Đức cha Mancini đã có thể thiết lập các hoạt động truyền giáo của mình khi đến nơi.

1698¹⁶. Đầu tiên ông truyền đạo ở tỉnh Phúc Kiến, sau đó chuyển về Quảng Đông. Vào tháng Năm năm 1701, quan lại địa phương yêu cầu Đức cha Mancini về lại châu Âu, nhưng vì không có tàu nào khởi hành theo hướng này, họ tạm thời phải nhắm mắt trước sự hiện diện của ông. Tuy nhiên, vào tháng Bảy cùng năm, ông bị buộc phải rời khỏi đất nước này một cách chính thức và dứt khoát¹⁷. Vào tháng Mười, 1701, sau ba năm thực hiện công việc của một tông đồ, ông rời Trung Quốc và đến Đàng Ngoài, ở đây ông đã thiết lập sứ vụ truyền giáo đầu tiên của các giáo sĩ Augustine Chân đất¹⁸. Vì sứ vụ truyền giáo của mình, các giáo sĩ Augustine Chân đất được chỉ định ở hai huyện ở Đông Đàng Ngoài, cụ thể là Kẻ Ván và Kẻ Sặt¹⁹. Đức cha Mancini được cho là đã

16. Có một nhà truyền giáo thứ ba nhập chung với các Đức cha Mancini và Romano trên đường đến Trung Hoa. Tên của ông là Đức cha Nicola Agostino Cima di St. Monica (1650-1711). Lúc đó, ông không thuộc Dòng Augustine Chân đất mà là Dòng Augustine. Cùng đến Trung Hoa với Đức cha Mancini năm 1698, ông đã truyền bá Ki-tô giáo ở đó. Khi trở về Italy, ông gia nhập Dòng Augustine Chân đất năm 1711. Pietro Scalia, "Gli Agostiniani Scalzi in Oriente," trong *Presenza Agostiniana*, số 3-5 (1997): 33; Barbagallo, "Le missioni...", tr. 13.

17. Barbagallo, *Sono Venuto*, tr. 122.

18. Barbagallo, "Le missioni," tr. 16. Chỉ sau nửa thế kỷ, những giáo sĩ Augustine Chân đất đã thiết lập được hội truyền giáo ở Trung Hoa. Đức cha Sigismondo Meinardi di St. Nicola (1712-1767) được xem là người sáng lập hội truyền giáo. Ông đến Trung Hoa cùng một giáo sĩ Augustine Chân đất khác, Đức cha Serafino da S. Giovanni Battista, người được bổ nhiệm đứng đầu hội truyền giáo năm 1742, nhưng ông đã mất vào năm đó, và người kế nhiệm là Sigismondo Meinardi di St. Nicola. Ngoài hai giáo sĩ Augustine Chân đất này, Dòng tu còn gửi ba giáo sĩ khác đến Trung Hoa. Nhưng họ đều bị trục xuất khỏi nơi đó vào năm 1811 do sự bức hại người Ki-tô giáo dưới triều Vua Gia Khánh (1796-1821). Hai giáo sĩ Augustine Chân đất, Đức cha Anselmo di St. Margherita (1751-1816) và Đức cha Adeodato di St. Agostino (1760-1821), lúc đó đang ở Trung Hoa, bị trục xuất sang Philippines và tiếp tục sứ vụ của mình ở đó. Cái chết của Adeodato di St. Agostino đã kết thúc sự nghiệp truyền đạo của các giáo sĩ Augustine Chân đất ở vùng đất đó của thế giới.

19. Kẻ Sặt thuộc tỉnh Hải Dương. Giống như với Kẻ Ván, địa danh này giờ đã mai một. Theo bản đồ trong bài viết của Barbagallo "Le missioni," tr. 17, thì vị trí của Kẻ Ván dường như nằm ở phía đông bắc Kẻ Sặt.

xây dựng 80 nhà thờ, hay nhà nguyện ở đó, ngoài ra là một chủng viện của Dòng Augustine Chân đất ở Kẻ Ván²⁰.

Trong suốt 60 năm các giáo sĩ Augustine Chân đất có mặt ở Đàng Ngoài, đã có 14 nhà truyền giáo khác rời châu Âu đến đất nước này để thực hiện sứ vụ. Hai trong số họ qua đời trên đường đi, còn 12 giáo sĩ đến được nơi này và truyền đạo ở Đàng Ngoài²¹. Cũng có tám người Việt cải đạo, gia nhập Dòng Augustine Chân đất và trợ giúp công việc mục vụ cho các giáo sĩ người Âu²². Công việc của các giáo sĩ Augustine Chân đất ở Đàng Ngoài kéo dài mãi đến năm 1761 thì ngừng hoạt động theo lệnh của Hội Truyền bá Đức tin ở Roma vì những lý do sẽ được thảo luận dưới đây.

Có ít nhất ba trong số các thành viên của Dòng Augustine Chân đất hoạt động ở Đàng Ngoài đã viết sách về thực hành tín ngưỡng ở Trung Hoa và Việt Nam²³. Đức cha Domenico di St. Martino (1703-1741), người đến Đàng Ngoài cùng với Adriano di St. Thecla, viết công trình gồm hai tập, *Mê tín và lễ tục của người Trung Hoa*. Đức cha Ilario Costa di Gesu (1714-1754), được xem là một trong những nhà truyền giáo được ca ngợi nhất của Dòng Augustine Chân đất, đến Đàng Ngoài vào năm 1723 và tới năm 1737 được bổ nhiệm làm Giám mục đại diện Tòa Thánh của Đàng Ngoài thuộc phương Đông, viết hơn một chục tác phẩm khác nhau²⁴, một số trong đó được nhắc đến ở *Opusculum*.

20. Scalia, "Gli Agostiniani," tr. 33.

21. Nhiều nhà truyền giáo được phái đến Việt Nam đã đến đất nước này qua con đường Trung Hoa.

22. Về danh sách các nhà truyền giáo và tiểu sử ngắn gọn của họ, xem Scalia, "Gli Agostiniani," tr. 33-37.

23. Barbagallo, *Sono venuto*, tr. 116; Scalia, "Gli Agostiniani," tr. 35-36.

24. Danh sách các tác phẩm của ông được phát hiện trong một công trình khác của Adriano di St. Thecla còn lưu lại, tác phẩm *Compendium Vitae D. ni P. Hilarii a Jesu, Episcopi Coricensis* (Sơ lược về cuộc đời của Ilario di Gesu, Giám mục thành Corycus). Adriano di St. Thecla viết bài này năm 1756 nhân cái chết của Ilario di Gesu, và được

Tác giả thứ ba hẳn nhiên là Đức cha Adriano di St. Thecla, người đã viết ba hoặc bốn khảo luận: cuốn đầu tiên là *Chinese and Tonkinese Chronology* (Biên niên về Trung Hoa và Đàng Ngoài)²⁵, được viết trước *Opusculum* một thời gian ngắn và hoàn tất năm 1750. Trong khi các tác phẩm trước đó của hai nhà truyền giáo đầu tiên chưa được tìm thấy thì *Opusculum* vẫn còn và đang chờ các học giả hiện đại.

Hoạt động của Dòng tu được tiến hành trong suốt giai đoạn được gọi là Tranh cãi về Nghi lễ, được nhắc đến vài lần trong bản thảo. Cuộc tranh cãi này là về việc các nhà truyền giáo có thể sửa đổi đến mức nào những bài giảng của mình cho phù hợp với văn hóa địa phương mà không phương hại đến đức tin. Những nhà truyền giáo đầu tiên đến Trung Hoa vào cuối thế kỷ 16 ban đầu cũng thất bại tại đây và không thể truyền giáo do thiếu khả năng lĩnh hội và thích ứng với thực tế địa phương. Dần dần, họ bắt đầu hiểu rằng những nỗ lực truyền bá phúc âm cho cư dân bản địa sẽ thất bại nếu không học hỏi ngôn ngữ và phong tục địa phương. Sự thay đổi mạnh mẽ nhất trong cách tiếp cận của các nhà truyền giáo với việc truyền bá Ki-tô giáo đến từ giáo sĩ Dòng Tên Matteo Ricci (1552-1610), tới Trung Hoa vào cuối thế kỷ

lưu giữ ở Thư khố tổng hợp của Dòng Anh em Thuyết giáo (hồ sơ XIII-27532, tập 1-2) trong tu viện Nữ thánh Sabina ở Rome. Tác phẩm này được Dòng Augustine Chân đất xuất bản bằng tiếng La-tinh và được dịch sang tiếng Italy trong cuốn sách do Pietro Scalia biên soạn, *Epistolario*, tập 3, *Lettere di P. Ilario Costa di Gesù* (Rome: Edizione “Presenza Agostiniana,” 2000) tr. 307-338. Danh sách nằm ở các trang từ 334-337. Từ đây trở đi tôi sẽ trích dẫn ấn bản này và gọi là “*Compendium Vitae*.”

25. Không xác định được *Chronology* là một hay hai tác phẩm. Trong khi các nguồn tư liệu cho nó là một (Scalia, “Gli Agostiniani,” tr. 36), một cụm từ ở phần Giới thiệu *Opusculum* cho phép tôi nghĩ rằng có hai tác phẩm riêng lẻ, *Chinese Chronology* và *Tonkinese Chronology Trung Hoa*. Adriano di St. Thecla nói: “việc nghiên cứu gán [công trình của tôi] với mỗi biên niên đã tạo một thuận lợi to lớn cho việc hoàn thành nó [*Opusculum*].” Đồng thời Adriano di St. Thecla gọi tác phẩm này là *Chinese and Tonkinese Chronology Trung Hoa* chứ không phải là *Chronogies*, như phải được dùng nếu có hai cuốn sách. Khả năng là có hai *Chronogies* được đóng thành một tập. Tác phẩm này chưa được tìm thấy.

16. Ông thông thạo tiếng Hán, và còn nghiên cứu văn hóa, tư tưởng, thực hành tín ngưỡng, truyền thống của tầng lớp có học.

Vấn đề khó khăn nhất đối với các nhà truyền giáo nằm ở lĩnh vực nghi lễ và tập quán thờ cúng hình thành từ xa xưa, đó là thờ cúng tổ tiên và sùng bái Khổng Tử, tư tưởng gia vĩ đại nhất thời xưa. Đối sách của Ricci là tránh xung đột với các nghi lễ này, vì theo ông, việc cự tuyệt các truyền thống cổ xưa chắc chắn sẽ ngăn cản người bản địa theo đạo Ki-tô. Ông biện luận rằng việc thờ cúng người đã khuất và sùng bái Khổng Tử về bản chất không mang tính tôn giáo, vì vậy không mâu thuẫn với giáo lý Ki-tô. Ricci viết:

Điều trang trọng nhất trong giới học thức và được áp dụng từ nhà vua xuống đến tầng lớp tiện dân là việc hằng năm soạn sửa cho người chết các vật phẩm như thịt, trái cây, hương hoa, và những bộ quần áo lụa – hay vàng mã đối với những người nghèo khổ nhất – và nhang đèn, vào những thời điểm nhất định trong năm. Và với hành động này, họ đã hoàn thành bổn phận với người thân của mình, đó là “đáp ứng họ ở cõi âm như thể khi họ còn sống.” Về vấn đề này, họ không nghĩ rằng người chết sẽ thụ hưởng được những lễ vật đã nêu ở trên hay cần đến chúng; nhưng họ cho rằng mình làm thế vì không biết cách nào khác để thể hiện lòng yêu kính và biết ơn đối với những người đó [người chết]²⁶.

Tương tự với Khổng Tử, Ricci xem lời dạy của ông ta như một cách sống, “... chúng tôi đi đến kết luận rằng nó [Khổng giáo] không phải là một luật lệ chính thức [*legge formata*], mà thật ra chỉ là một giáo lý được lập ra nhằm cai quản tốt đất nước.”²⁷ Vì thế, Ricci nghĩ rằng

26. Trong *Fonti Ricciane: Storia dell'Introduzione del Chuaianesimo in Cina Scritta da Matteo Ricci*, Pasquale M. d'Elia biên soạn, tập 1, số 177. Trích dẫn trong George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times* (Tranh luận về các nghi lễ Trung Hoa từ lúc khởi đầu đến thời kỳ hiện đại) (Chicago: Loyola University Press, 1985) tr. 17-18.

27. *Fonti Ricciane*, tập 1, số 191. Trích dẫn trong Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, tr. 20.

việc thờ cúng tổ tiên và sùng bái Khổng Tử được xem là không mang bản chất thần thánh và do đó cũng nên được ứng xử một cách khoan dung, ít nhất là cho đến khi cộng đồng Ki-tô giáo được hình thành. Cách tiếp cận của ông đã được chứng minh là rất thành công, được Tòa Thánh thừa nhận và các nhà truyền giáo áp dụng trong suốt thời Ricci cho đến vài thập kỷ sau khi ông qua đời. Sau cùng, cách này bị các giáo sĩ dòng Dominican và Francisco ở Tây Ban Nha phản đối, do lo ngại trước mối đe dọa làm mất đi tính thuần khiết của Ki-tô giáo nếu áp dụng phương cách của Ricci. Những nghi ngờ của họ đã làm dấy lên một cuộc tranh cãi nóng bỏng về nghi lễ và nghi thức, làm hỏng đi mối quan hệ giữa các nhà truyền giáo và dân chúng địa phương, giữa các nhà truyền giáo và cư dân địa phương, giữa các nhà truyền giáo và Tòa Thánh, và giữa các dòng tu với nhau.

Ở thời điểm Adriano di St. Thecla viết bản thảo của mình, cuộc Tranh cãi về Nghi lễ chính thức được dẹp bỏ theo sắc lệnh “*Ex quo singulari*” của Giáo hoàng, công bố ngày 11 tháng Bảy năm 1742, quy tội cho bất kỳ nhân nhượng nào đối với phong tục địa phương, kể cả việc thờ cúng tổ tiên và sùng bái Khổng Tử, được tuyên bố là thuần túy mê tín, và do đó được cho là báng bổ Ki-tô giáo. Vậy quan điểm của Adriano di St. Thecla đối với cuộc Tranh cãi về Nghi lễ thì sao? Ở chương về Thần linh, ông đã khôn khéo đưa ra cách xử lý trước Tranh cãi về Nghi lễ, dù theo một kiểu mơ hồ kỳ quặc.

Trong phần 11 của chương 2, ông đưa ra “những nhận xét quan trọng về tế lễ” và gợi ý về sự tồn tại của một luận cứ về việc miễn cho sự sùng kính Khổng Tử và tổ tiên khỏi cáo buộc về sùng bái tượng thần:

Vì thế, quan sát đầu tiên cho thấy rằng tất cả nghi lễ cúng tế này đều bị tiêm nhiễm và nhuộm màu mê tín và tục sùng bái tượng thần, và chính vì điều này, các nghi lễ cúng tế dành cho Khổng Tử không thể được cho là tránh khỏi [sự mê tín và tục sùng bái tượng thần], và những nghi lễ cúng tế dành cho người chết cũng không được [xem là] phong tục tập quán [nghĩa là vô hại theo cách dùng thông

thường]; chúng tương tự như những nghi lễ cúng tế theo truyền thống được dành cho Thần Nông, *Thành Hoàng*, và những thần linh khác; tất cả [những nghi lễ này] phải được xem là đầy mê tín và mang tính sùng bái tượng thần. Nếu các nghi lễ cúng tế dành cho Khổng Tử và người chết tránh được [đặc tính của] tục sùng bái tượng thần và mê tín, thì những nghi lễ cúng tế các thần linh khác cũng sẽ được miễn nhiệm với chúng, bởi tất cả những nghi lễ này đều có chung một ý nghĩa. Vì thế, Tòa Thánh nhiều lần tuyên bố một cách công bằng rằng việc cúng tế Khổng Tử và người chết đều bị tiếm nhiệm sự mê tín. (tr. 54-55 bản thảo La-tinh).

Luận cứ rộng hơn của ông trong phần này của bản thảo liên quan đến việc so sánh thực hành nghi lễ ở Việt Nam với các nghi lễ trong Kinh Thánh, theo đó ông thấy rằng các thực hành nghi lễ ở Việt Nam là những phiên bản tồi tệ của thực hành nghi lễ trong Kinh Thánh và được tạo cảm hứng bởi quý dữ khi bắt chước các nghi lễ trong Kinh Thánh. Adriano di St. Thecla bày tỏ mối quan tâm mạnh mẽ đối với các nghi thức tế lễ, và đã đưa ra một số mô tả rất chi tiết về các nghi thức tế lễ đó trong bản thảo của mình; trong một số đoạn, ông có khuynh hướng diễn giải các nghi lễ của Đàng Ngoài như là cái bóng của thực hành nghi lễ trong Kinh Thánh, như thể chúng có khả năng được cứu chuộc như trong Ki-tô giáo hay đóng vai trò là một phương tiện để khắc sâu kiến thức về phụng thờ Thiên Chúa.

Có vẻ là một đức tin bó buộc gắn kết với sắc lệnh của Giáo hoàng tháng Bảy năm 1742 đã được lồng vào chủ đề về tế lễ của ông, và lại còn theo một cách giống như thừa nhận sự tồn tại của một ý kiến không chính thống, theo đó lễ vật cúng Khổng Tử và tổ tiên không bị cho là mang tính sùng bái tượng thần. Căn cứ vào chính sự nhạy cảm, hay cảm thông trong các mô tả ở bản thảo của ông về sự sùng bái Khổng Tử và tổ tiên, chúng ta có thể phỏng đoán một cách hợp lý rằng Adriano di St. Thecla có khuynh hướng thiên về vị thế không chính thống trong cuộc Tranh cãi về Nghi lễ.

Những tài liệu về Dòng tu và của chính Dòng tu này được phân tán rải rác ở nhiều thư khố khác nhau. Một số được lưu giữ trong sưu tập của Dòng Augustine Chân đất (chương 16-19) ở Sở Thư khố quốc gia Italy, trong sưu tập của hăng Đông Ấn ở Thư khố Thánh bộ truyền bá đức tin, trong Thư khố của Dòng Anh em Thuyết giáo ở Rome, và hình như một số ít được cất giữ trong Thư khố Vatican. Thông tin về hình Adriano di St. Thecla thì rất ít ỏi.

Adriano di St. Thecla sinh năm 1667, là con của Casal Monferratto da Orazio và Caterina Rubaliara. Tên thế tục của ông là Giambattista. Ông được tôn phong là thành viên của Dòng tu thuộc tỉnh Milan năm 1715²⁸, rồi sau đó cùng một giáo sĩ Dòng Augustine Chân đất khác, Đức cha Domenico di St. Martino đã nhắc đến ở trên, ông khởi hành trên một con tàu Pháp vào ngày 18 tháng Mười hai năm 1736. Ngày 28 tháng Tư năm 1738, họ đến Đàng Ngoài qua ngã Ma Cao. Họ đem theo một phúc đáp từ Hội Truyền bá đức tin, trả lời một lá thư được viết trước đó của Ilario Costa di Gesù – người lúc đó là Giám mục đại diện Tòa Thánh ở Đông Đàng Ngoài – về vấn đề mê tín²⁹. Đức cha Lorenzo Maria della Concezione (1693-1773)³⁰ viết như sau: “Ngày 29 tháng Tư, hai Đức cha mới là Adriano da Santa Tecle [Adriano di St. Thecla] và Domenico Maria da San Martino đến vương quốc Đàng Ngoài khỏe mạnh và an toàn..., người đầu tiên

28. Scalia, “Gli Agostiniani,” tr. 36.

29. Adriano di St. Thecla, “Compendium Vitae,” tr. 322-323.

30. Đức cha Lorenzo, đồng đạo của Ilario Costa di Gesù, đến Đàng Ngoài vào năm 1729 và được bổ nhiệm đến trường dòng ở Kẻ Sặt, sau đó ông cai quản trường này. Năm 1754, ông về Rome để chuyển giao một số tài liệu về Nghị hội tôn giáo ở Đàng Ngoài và không trở lại. Đức cha Lorenzo là tác giả cuốn *History of the Missions of the Discalces Augustinians in Tonkin* (Lịch sử các Hội Truyền giáo Dòng Augustine Chân đất ở Đàng Ngoài) được viết và gửi về Rome năm 1745 (Scalia, “Gli Agostiniani,” tr. 35).

trong hai Đức cha ở lại Kẻ Vn với tôi để học tiếng bản địa, người kia ở lại Dun Xuen với cùng mục đích đó.”³¹

Có vẻ như Adriano di St. Thecla đã tự điều chỉnh mình đối với môi trường mới và nhanh chóng lĩnh hội tiếng Việt ngay sau khi đến Đàng Ngoài, vì cũng chính Đức cha Lorenzo đề cập trong thư của mình đề ngày 22 tháng Bảy năm 1739 gửi cho Attanasio da St. Giacomo rằng, cùng với chủng viện đang tồn tại, Dòng tu dự định sẽ lập một chủng viện mới dành cho lớp trẻ, và ngôi trường mới này “sẽ được đặt dưới sự cai quản và hướng dẫn của Đức cha Adriano của chúng ta, người mà tôi đã bổ nhiệm đến xứ đạo thuộc giáo phận Đông³² và vì những lợi ích trong sứ vụ của chúng ta thì không thể cho ông ấy một vị trí nào hữu ích hơn thế nữa”³³. Việc Adriano di St. Thecla có thực sự khởi đầu công việc của mình tại chủng viện mới này, hay nó có được thành lập hay không thì không rõ. Nhưng dù Adriano di St. Thecla có làm gì chăng nữa, chắc chắn ông vẫn chứng tỏ được mình là một người có năng lực, ít nhất trong con mắt của các bề trên, được dẫn chứng qua một bức thư khác của Đức cha Lorenzo Maria della Concezione, “[Đức cha Adriano] là một nhà tu hành có công tích lớn lao, và đức hạnh của ông ấy với tôi là đáng mến mộ.”³⁴

Ignazio Barbagallo thuật lại rằng, vào thập niên 1740 trong một cuộc nổi loạn lớn, “khu vực cai quản của Đức cha Adriano di St. Thecla, vốn nằm gần vùng biển, vẫn còn hoang vắng, chỉ toàn đồng cỏ [nguyên văn] và là nơi trú ẩn của quân đội nhà vua.”³⁵ Đây chỉ là một tham

31. Thư của Lorenzo Maria della Concezione ngày 30 tháng Bảy năm 1738, trong Lorenzo Maria della Concezione, *Epistolario* (Roma: Edizione di “Vinculum” – Rivista interna dello Studentato di Gesù e Maria dei PP. Agostiniani Scalzi, 1966), 1:100.

32. Giáo phận Đông nằm ở phía đông sông Hồng.

33. Sđd, tr. 108.

34. Thư gửi Attanasio da St. Giacomo từ ngày 5 tháng Tám năm 1740, trong Lorenzo Maria della Concezione, *Epistolario*, 1:117.

35. Barbagallo, *Sono venuto*, tr. 216. Đây là một nguồn tham khảo về cuộc khởi nghĩa

khảo, dù vẫn còn mơ hồ, về cuộc khởi nghĩa của Nguyễn Hữu Cầu đã lan khắp vùng đồng bằng từ Hà Nội sang phía đông và phía nam, đến vùng duyên hải trong những năm 1743 đến 1751. Cuộc khởi nghĩa đơn giản chỉ là một trong những vụ nổi dậy thất bại ở những nơi khác nhau của Đàng Ngoài, khởi đầu ở thập niên 1730 và tiếp diễn đến thập niên 1760. Vào giai đoạn đó, nhà Trịnh cai trị Đàng Ngoài, hay miền Bắc Việt Nam, người châu Âu dùng thuật ngữ này để phân biệt với Đàng Trong, gồm miền Trung và miền Nam Việt Nam ngày nay, do nhà Nguyễn cai quản. Chúa Trịnh cai trị đất nước dựa trên danh nghĩa triều Lê trong khi vẫn nắm giữ những vị vua Lê như những tù nhân ảo. Đã có các vụ rối loạn và nổi dậy trong suốt thời kỳ Adriano di St. Thecla ở Đàng Ngoài. Đó là một thời kỳ được mô tả là đầy những làng mạc bỏ hoang, những băng đảng côn đồ, lính tráng cướp bóc, và những phong trào nổi dậy tự phát của quần chúng nông dân dưới ngọn cờ của các thủ lĩnh phản loạn.

Vào tháng Ba năm 1749, Adriano di St. Thecla được Ilario di Gesù chọn làm Tổng Đại diện của tỉnh phía bắc, tại xứ đạo Xu Lac để gánh vác việc điều khiển hoạt động truyền giáo ở vùng đó. Tháng Sáu năm sau, không thể truyền bá đạo Ki-tô ở Xu Lac bởi quá ít tín đồ và sợ bị bách hại do một chỉ dụ cấm đạo mới được ban bố, Adriano di St. Thecla rời Xu Lac và quay lại Kẻ Nam, nơi trước đây ông đã cư ngụ. Tuy nhiên, theo Adriano di St. Thecla thì không có cuộc bách hại nào xảy ra do chỉ dụ này³⁶. Năm 1753, Adriano di St. Thecla được chỉ định

của Nguyễn Hữu Cầu ở Hải Dương, nơi mà vào năm 1742 ông đã thành công trong việc thu thập một lực lượng nổi dậy đáng kể, cho đóng một số thuyền chiến nhỏ và biến vùng duyên hải Đồ Sơn thành một đồn lũy. Xem I. A. Ognetov, "Obostrenie klassovoi bor'by v Dangngoae" (Đấu tranh giai cấp trầm trọng ở Đàng Ngoài), trong *Novaya Istoriya Vietnam* (Lịch sử mới của Việt Nam), S. A. Mhitarian biên soạn (Moscow: Nauka, 1980), tr. 85.

36. Adriano di St. Thecla, "Compendium Vitae," tr. 326-327. Tuy nhiên, phát biểu này xem ra khác thường vì quả thật có những vụ bức hại khắc nghiệt xảy ra năm 1750. Tờ tập

quyền đại diện giám mục giáo phận xứ Đông³⁷.

Giám mục Ilario Costa di Gesù mất năm 1754, và sau đó cơ đồ của các giáo sĩ Augustine Chân đất ở Đàng Ngoài cũng nhanh chóng suy tàn. Adriano di St. Thecla trở thành giáo sĩ Augustine Chân đất cuối cùng ở Đàng Ngoài, và vào những năm cuối cùng của ông, việc thực hiện sứ vụ bị thất bại do những mâu thuẫn giữa ông với các giáo sĩ Dominican đến từ Tây Ban Nha và tuyên bố quyền hành đối với sứ vụ. Adriano di St. Thecla từ khước nhượng bộ quyền hành của mình³⁸. Theo phiên bản về các sự kiện do các giáo sĩ Augustine Chân đất lưu giữ thì những cha bề trên của Adriano di St. Thecla – cả chính nhà truyền giáo này cũng không biết – đã không được thông báo về quyết định của Phái bộ Truyền bá Đức tin ngày 30 tháng Sáu năm 1757 về việc đình chỉ sứ vụ của các giáo sĩ Augustine Chân đất và đặt tất cả các hội truyền giáo dưới sự bảo hộ của các giáo sĩ Dominican³⁹.

Việc tranh cãi về hoạt động truyền giáo của các giáo sĩ Augustine Chân đất đã bắt đầu cách đó vài thập niên trước khi có quyết định cuối cùng, khi các giáo sĩ Dominican lần đầu tiên muốn cai quản hoàn toàn Đông Đàng Ngoài. Vào năm 1745, Phái bộ Truyền bá Đức tin đã chuẩn bị “Đề án triệu hồi các giáo sĩ Augustine Chân đất ở Đàng Ngoài” nhưng

san *Journal of the Society of the Foreign Missions* năm 1751 giải thích chuyện này khác đi, cho rằng những cuộc tấn công tàn phá của những kẻ nổi loạn ở một tỉnh phía bắc, nơi Adriano di St. Thecla hoạt động vào thời điểm đó, khiến ông phải sang trú ẩn ở một tỉnh phía đông. Nhưng vào năm sau, những Ki-tô hữu đã có thể xây dựng lại nhà cửa và nhà thờ. Trích trong André Marillier, *Nos pères dans la foi. Notes sur le clerge catholique du Tonkin de 1666 à 1765* (Các Đức cha của chúng ta trong Đức tin. Ghi chép về Giáo sĩ Thiên Chúa giáo ở Đàng Ngoài từ năm 1666 đến 1765) (Paris: Eglises d'Asie, 1995), 2:126.

37. Adriano di St. Thecla, “Compendium Vitae,” tr. 330-331.

38. Một bức thư của L. Néez vào ngày 26 tháng Hai năm 1759 (Thư khố Hội Truyền giáo Hải ngoại ở Paris, hồ sơ 689, tr. 290), trích trong Marillier, *Nos pères*, 2:126.

39. Barbagallo, *Sono venuto*, tr. 234-237.

đề án này đã được tạm hoãn⁴⁰. Có lẽ do danh tiếng và phẩm hạnh của Giám mục Ilario di Gesù đã cản trở việc tống xuất các giáo sĩ Augustine Chân đất khỏi Đàng Ngoài, nhưng sau cái chết của ông thì không còn ai có tầm vóc như ông để có thể đại diện cho quyền lợi của các giáo sĩ Augustine Chân đất chống lại áp lực của các giáo sĩ Dominican.

Trong bối cảnh mâu thuẫn giữa các nhà truyền giáo Dominican mới đến với Adriano di St. Thecla, Phái bộ đã đưa ra hành động nhằm chấm dứt hoạt động của các giáo sĩ Augustine Chân đất. Tuy nhiên, Adriano di St. Thecla không chịu rời đất nước mà ông đã hiến dâng hết nửa đời mình, và ông mất sau đó ở Đàng Ngoài vào tháng Chín năm 1765. Giám mục đại diện Giáo hội ở Bắc Kinh, Giovanni Damasceno, viết về Adriano di St. Thecla như sau: “Đức cha Adriano đã chịu đựng nhiều, và ông ấy không đáng bị khiển trách nếu có bày tỏ việc không sẵn lòng tuân thủ Phái bộ, vì bất công thì nơi nào cũng có.”⁴¹

Chúng ta đều biết rằng các giáo sĩ Dominican là những người cáo giác âm ỉ quan điểm dị giáo trong cuộc Tranh cãi về Nghi lễ, điều này có thể giải thích cho lý do họ kiên quyết muốn thay thế các giáo sĩ Augustine Chân đất ở Đàng Ngoài, mà Adriano di St. Thecla là người cuối cùng của Dòng tu này ở đó. Nếu giả thuyết này là đúng, chúng ta có thể hiểu được cuộc Tranh cãi về Nghi lễ trong bối cảnh những sự kiện năm 1757, khi các giáo sĩ Augustine Chân đất ở Đàng Ngoài bị loại bỏ do sự thiên vị các giáo sĩ Dominican, và vô tình Adriano di St. Thecla đã dần dần rời bỏ vị trí quyền lực của mình trong hội truyền giáo. Việc ông chọn ở lại Đàng Ngoài cho đến lúc qua đời sau đó tám năm thay vì quay về châu Âu có thể là chỉ dấu cho thấy mức độ thích nghi của ông đối với các hình thức thực hành tín ngưỡng địa phương.

Xét về những quan hệ gây tranh cãi giữa hai Dòng Augustine Chân đất và Dominican, điều đặc biệt quan trọng là phải nhắc lại ngắn

40. Sdd, tr. 237.

41. Barbagallo, “Le missioni,” tr. 44-45.

gọn về một nhân vật thuộc Dòng Dominican, mà về mức độ nào đó, gần như là đồng tác giả của *Opusculum*, vì trong bản thảo Adriano di St. Thecla nhắc đến ông ta như là nguồn gốc cho một số thông tin của mình và thừa nhận ông là một “người biên tập” bản đầu tiên của cuốn sách này. Tên của nhân vật này là Francisco Gil de Federich. Những hoạt động của ông ở Việt Nam xứng đáng có một nghiên cứu đầy đủ, đáng tiếc là do phạm vi giới hạn của công trình này nên chưa thể thực hiện được. Không giống như những thông tin rải rác thu lượm được về Adriano di St. Thecla, có một số lượng tài liệu đáng kể viết về Francisco Gil de Federich⁴². Ông sinh ở Tortosa, Tây Ban Nha vào năm 1702; từ Batavia ông đến Đàng Ngoài năm 1735. Hai năm sau, năm 1737, ngay trước khi Adriano di St. Thecla đến Đàng Ngoài, ông bị những người Việt chống lại hoạt động truyền giáo bắt giữ. Ôm nặng, nhưng ông vẫn bị tống vào nhà tù và bị kết án xử trảm, rồi bị giam giữ thêm vài năm trước khi bị hành hình năm 1745. Một điều kỳ lạ là Đức cha de Federich vẫn có thể tiến hành truyền đạo ngay trong khi bị giam cầm.

42. Những tài liệu này bao gồm nhiều hồ sơ lưu trữ, cũng như một số ấn bản in. Về hồ sơ lưu trữ chẳng hạn, xem ở tu viện Nữ thánh Sabina ở Rome, các hồ sơ X.1124-X.1127, X1131-X.1138 và ở thư khố của Dòng tu ở Avila, Tây Ban Nha: tập 1, tài liệu số 8, tr. 160-192, “Tường trình về việc giam giữ các Đức cha Francisco Gil de Federich và Mateo de Leciniana”; tập 2, tài liệu số 3, “Một bức thư viết trong tù ở Đàng Ngoài của Đức cha Gil de Federich sau năm năm tù đầy”; tập 2, tài liệu số 4, “Tường trình về sự tử vì đạo của các Đức cha và là tội tớ của Chúa Francisco Gil de Federich và Mateo de Leciniana xảy ra vào ngày 22 tháng Một năm 1745”; tập 4, tài liệu số 9, “Bức thư của Đức cha Francisco Gil de Federich gửi Đức giám tỉnh vào năm 1739.” Có ít nhất hai cuốn sách viết về Đức cha Francisco Gil de Federic. Một là cuốn *El Bienaventurado Francisco Gil de Federich, O. P.: Su Vida y Martirio* của Lorenzo G. Sempere (Valencia, 1906) viết nhân dịp chuẩn bị phong thánh cho ông; cuốn thứ hai là của Lorenzo Gales Mas, *Francisco Gil de Federich. Dominico, Academico, Misionero y Martir en el Vietnam* (Barcelona: Instituto de Espana, Real Academia de Buenas Letras de Barcelon, Provincia Dominicana de Aragon, 1988), xuất hiện trong dịp phong thánh của ông. Ngoài ra, còn có một tác phẩm khác chứa đựng một lượng tư liệu đáng kể về Đức cha Federich của Marcos Gispert, *Historia de las Misiones Dominicanas en Tungkin* (Avila, 1928). Tất cả những tư liệu này đều được viết bằng tiếng Tây Ban Nha hay tiếng La-tinh.

Theo một sử gia của Giáo hội thì, “Vào thứ Năm tuần thánh năm 1742, ông vẫn có dịp tổ chức nghi thức tế lễ ở tư thất của con trai thứ sáu của nhà Chúa [người đứng đầu nhà Trịnh đang cai trị] và ông cậu của nhà vua, và được mời đến để giải nghĩa những điểm nền tảng của Ki-tô giáo⁴³. Tham khảo từ đánh giá của Adriano di St. Thecla về Đức cha de Federich thì việc giam giữ Federich không ngăn được chuyện ông vẫn gặp gỡ các nhà nho và quan chức người Việt, đồng thời tiếp tục quan hệ thư từ với các nhà truyền giáo khác, trong đó có Adriano.

NGUỒN GỐC BẢN THẢO

Opusculum được viết bằng tiếng La-tinh phổ thông với nhiều đoạn văn Hán-Việt (Hán, Hán-Việt, tức tiếng Hán cổ với cách phát âm Việt) chêm vào, và một số thành ngữ tiếng Việt bản địa không viết bằng chữ bình dân (Nôm) như thường thấy ở thế kỷ 18, mà bằng chữ được La-tinh hóa (quốc ngữ) do các giáo sĩ châu Âu sáng tạo ra ở thế kỷ 17, và được hệ thống hóa vào năm 1651 qua việc công bố ở Rome cuốn từ điển Việt-Bồ-La đầu tiên, do Đức cha Alexandre de Rhodes (1591-1661), một giáo sĩ Dòng Tên truyền đạo ở Việt Nam, biên soạn⁴⁴. Ngoài ra, một số tên và địa danh Trung Hoa, cùng những thuật ngữ được viết theo hệ thống chữ viết La-tinh hóa tiếng Việt cũng được cung cấp từ ngữ Hán tương đương phiên âm theo tiếng La-tinh.

Bản thảo ở tình trạng khá tốt nhưng không tránh khỏi có một số chỗ khó đọc. Nó được tìm thấy ở Thư khố Hội Truyền giáo hải ngoại tại Paris, Pháp. Đó là một bản sao, không phải là bản gốc do chính Adriano di St. Thecla viết ra. Chữ viết tay của ông khác với

43. Guy-Marie Oury, *Le Vietnam. Des martyrs et des saints* (Fayard, 1988), tr. 67.

44. Mãi đến thế kỷ 20 thì hệ thống chữ viết dùng chữ La-tinh (quốc ngữ) mới phổ biến rộng rãi. Nhưng cho đến lúc đó người Việt vẫn giữ hệ thống chữ viết truyền thống. Chỉ đến khi người Pháp thiết lập nên cai trị vững chắc ở Việt Nam thì chữ quốc ngữ mới được người Việt chấp nhận và giờ đây nó thay thế hoàn toàn lối chữ viết cũ.

chữ viết tay trong *Opusculum* ở Thư khố Hội Truyền giáo hải ngoại⁴⁵. Hơn nữa, chữ La-tinh hóa tiếng Việt (quốc ngữ) sử dụng trong phần *Compendium* (Tóm lược) được chính tay Adriano di St. Thecla viết, cũng khác nhiều so với kiểu chữ trong *Opusculum*. Chữ quốc ngữ mà Adriano di St. Thecla dùng rất giống với kiểu đánh vần trong từ điển của Alexandre de Rhodes, trong khi chữ quốc ngữ trong *Opusculum* lại cho thấy những thay đổi làm nó gần hơn với quy tắc chính tả của ngôn ngữ Việt hiện đại.

Ví dụ như trong phần giới thiệu *Opusculum* có nói đến hai tác phẩm của Ilario di Gesù là *Dị đoan chi giáo* (Giáo lý mê tín) và *Đại học chi Đạo* (Giáo lý Đại học). Trong khi ở phần *Compendium*, tiêu đề thứ nhất được viết theo cùng kiểu chữ thì tiêu đề thứ hai lại viết là Đại haọc chi đạo, từ *học* (learning, to study) được viết là *haọc*, theo hình thức ký tự trong từ điển của Alexandre de Rhodes⁴⁶. Chúng ta còn thấy sự khác nhau về chữ viết ở từ *trạo* mà Adriano di St. Thecla dùng để chỉ từ *trọng* hiện nay: “quan trạo, trang trạo, trong trắng.” Ở thế kỷ 17, hậu tố “-ng” không xuất hiện sau các nguyên âm “o,” “ô,” và “u.”⁴⁷ Thay vào đó, các chữ “-ng” bên trên nguyên âm có một dấu gạch ngang để biểu thị giọng mũi của nó. Từ điển của Alexandre de Rhodes ghi chép những từ mà trong tiếng Việt hiện tại kết thúc với “-ong,” “-ông,” hay “-ung” đều có kết thúc là “-ao,” “-ou” hay “-u.”⁴⁸ Trong *Opusculum*,

45. Việc đối chiếu tự dạng được tiến hành giữa các mẫu viết tay của Adriano di St. Thecla trong bản thảo “*Compendium Vitae*” với chữ viết trong thư của ông được phát hiện trong Thư khố Hội Truyền giáo Hải ngoại ở Paris (hồ sơ 689, tr. 55), theo đó thì tự dạng đều giống nhau.

46. Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh* (Từ điển Việt-Bồ-La), được tái bản với bản dịch của Thanh Lăng, Hoàng Xuân Việt, và Đỗ Quang Chính (Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1991), cột 315.

47. Có ngoại lệ là trường hợp những nguyên âm để cập ở trên là phần tử của một nguyên âm đôi, ví dụ như *cuồng* (điên cuồng) hay *xuống* (hạ xuống). Sđd, các cột theo thứ tự là 144 và 899.

48. Ở đây chỉ là một số ví dụ về một quy luật có tính hệ thống: *cu* được dùng cho chữ

những từ có hậu tố “-ng” lại xuất hiện theo lối chính tả hiện đại, không có ngoại lệ.

Do xác minh được *Opusculum* trong Thư khố Hội Truyền giáo hải ngoại không phải là bản gốc viết tay của Adriano di St. Thecla, chúng tôi lại đối mặt với câu hỏi làm thế nào mà bản thảo này lại xuất hiện trong Thư khố. André Marillier thì quy nguồn gốc của nó là từ Đức cha Louis Néez⁴⁹, viện dẫn từ bức thư của ông này gửi cho những người đứng đầu Hội Truyền giáo hải ngoại tại Paris vào ngày 15 tháng Mười hai năm 1749:

Tôi đã có bộ *Chronology of China and Tonkin* với phần ghi chép tóm tắt lịch sử tôn giáo được biên soạn bởi Đức cha Adrien de Sainte Thecle, một giáo sĩ Augustine người Italy thuộc Phái đoàn truyền giáo ở Đàng Ngoài, và các môn đồ của tôi đã viết [sao] lại⁵⁰. Đây là

cùng “cùng nhau”; *đou* được dùng cho chữ *đông* “hướng đông, mùa đông”; *sao* dùng cho chữ *song* “cặp, đôi.” Sdd, các cột theo thứ tự là 146, 235, và 679. Kiểu viết chữ *trạo* “quan trọng, trang trọng, trong trắng, trong suốt” mà Adriano di St. Thecla dùng cũng xuất hiện trong từ điển của Alexandre de Rhodes, ở cột 831 với biến thể có sớm hơn, được viết là *tlao*, sdd, các cột 805-806.

49. Đức cha Néez (1680-1764) là một nhà truyền giáo thuộc Hội Truyền giáo Hải ngoại Paris ở Việt Nam. Ông đến Việt Nam năm 1715 và sống trọn đời ở đây. Cũng như Adriano di St. Thecla, Đức cha Néez bị đình chỉ sứ vụ truyền giáo ở Việt Nam do cuộc Tranh cãi về Nghi lễ và việc tái tổ chức công việc truyền giáo giữa các Dòng khác nhau ở Việt Nam nói riêng, và ở vùng Viễn Đông nói chung. Xem Marillier, *Nos pères...*, 2:81-82.

50. Hội Truyền giáo Hải ngoại được thành lập ở Paris năm 1664 nhằm truyền bá Ki-tô giáo ở Trung Hoa và Việt Nam. Về lịch sử của nó, xem A. Launay, *Histoire générale de la Société des Mission Étrangère depuis sa fondation jusqu'à nos jours* (Paris: Téqui, 1894). Đức cha Néez đang nói về những học viên người Việt bản địa theo học dưới sự bảo trợ của các nhà truyền giáo châu Âu tại một số ngôi trường nhỏ ở miền Bắc Việt Nam; trong số các môn học có cả tiếng La-tinh và chữ viết được La-tinh hóa, *quốc ngữ*. Như Đức cha Néez khuyến cáo Đức cha de Martilliat, Giám tỉnh mới ở Vân Nam về các nguyên tắc thành lập những trường này, “...việc tiếp thu ký tự La-tinh là một điều cần thiết cho những người phấn đấu để một ngày nào đó có thể leo lên những chức vị cao hơn... Quả thực việc học hỏi này sẽ được những kẻ khát khao trở thành giáo sĩ đáp ứng, không chỉ để biết làm thế nào giải đoán các

một cuốn sách mới, ít nhất cũng liên quan đến Đàng Ngoài và có lẽ liên quan cả Trung Hoa nữa. Do Đức cha này đã gửi tác phẩm của mình đến Rome, nên tôi nghĩ rằng có thể gửi biểu thư viện của Đức cha một bản sao tác phẩm này. Tôi hy vọng nó được viết lại tốt hơn và chính xác hơn. Tôi cũng đã chỉnh sửa khá nhiều sai sót. Có thể vẫn còn nhiều lỗi khác trong đó. Xin hãy rộng lòng thứ lỗi cho ông già đơn độc gánh vác sứ vụ nặng nề⁵¹.

Tuy nhiên, tôi cho rằng lá thư này đi kèm với *Chinese and Tonkinese Chronology* mà Đức cha Louis Néez gửi đi, chứ không phải *Opusculum*; vì như đã nói rõ trong thư là ông đang gửi *Chronology*. Từ việc Đức cha Néez gửi “phần ghi chép tóm tắt lịch sử tôn giáo” cùng với *Chronology* có thể đưa ra giả thuyết là ông còn kèm thêm vào để cương hay phác thảo ban đầu của *Opusculum*. Adriano di St. Thecla đã đề cập trong phiên bản hiện tại của bản thảo rằng ông “đã viết *Opusculum* sau đây ở dạng phác thảo” trước khi ông viết cuốn *Chinese and Tonkinese Chronology*. Ngày tháng đề trên lá thư, ngày 15 tháng Mười hai năm 1749, đã chứng thực cho giả thuyết của tôi, vì trong phiên bản hiện tại nói rằng bản thảo được hoàn tất vào tháng Mười hai năm 1750. Do đó, bất kỳ phiên bản nào của bản thảo gốc do Đức cha Néez gửi đi cùng bức thư đã nêu ắt phải là bản phác thảo ban đầu.

Nếu Đức cha Néez và môn sinh của ông không sao chép bản thảo, vậy thì ai đã chép lại, và khi nào? Rất tiếc là cả hai câu hỏi vẫn chưa giải

diễn đạt bằng tiếng La-tinh, mà đó còn là một nỗ lực để thành thạo chữ quốc ngữ nhằm có thể giao tiếp bằng chữ viết hay hiểu và chép lại bài viết của các nhà truyền giáo, những người mà chính họ ban đầu cũng học ngôn ngữ này bằng quốc ngữ.” Xem bức thư ngày 24 tháng Mười năm 1739, Thư khố Hội Truyền giáo Hải ngoại ở Paris, hồ sơ lưu trữ số 689, tr. 384-385, trích dẫn trong Alain Forest, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam (thế kỷ XVII-XVIII)*, tập 3: *Organiser une église convertir les infidèles* (Tổ chức một giáo hội để cải đạo những kẻ vô tôn giáo) (Paris: L'Harmattan, 1998), tr. 130. Về một khái lược các ngôi trường này, xem sđd, tr. 124-134; xem thêm ở Marillier, *Nos pères...*, 1: 113-124.

51. Marillier, *Nos pères*, 2:126.

quyết được. Đầu tiên tôi đã cố gắng giải quyết câu hỏi về ngày tháng xuất hiện phiên bản này bằng cách đối chiếu tiếng Việt được La-tinh hóa (quốc ngữ) tìm thấy trong *Opusculum* với thứ chữ viết tiêu biểu giữa thế kỷ 18, nhưng kết quả vẫn không thuyết phục và không đưa ra được kết luận nào.

Trước hết, ví dụ đã nêu về sự không thống nhất giữa hai từ *haọc* và *học* không đủ cung cấp bất kỳ thông tin mang tính quyết định nào. Điều này là do từ điển của de Rhodes chỉ cung cấp kiểu viết biến thể cho hai từ tương tự với *học* (mà de Rhodes chỉ viết là *haọc*) giống như cách viết hiện đại, cho thấy rằng cách dùng chữ mà chúng ta gắn với quy tắc chính tả hiện đại đã từng được dùng ở thế kỷ 17. Hai từ *đọc* (to read) và *mọc* (to grow) được de Rhodes ghi là *đạọc* và *maọc*⁵²; tuy vậy, de Rhodes cũng cung cấp một vài từ ghép được viết theo chính tả hiện đại như *đọc* và *mọc*⁵³. Những từ đối chiếu khác mà de Rhodes cung cấp cách viết biến thể là *nọc* (nọc độc của bọ cạp, rắn) mà ông đưa ra khả năng đánh vần nó là *naọc*⁵⁴ và *dọc* (chiều dọc) được ghi là *daọc* với biến thể *dọc*⁵⁵. Ngoài ra, nhiều từ đối chiếu lại không có các biến thể khác với chính tả hiện đại. Chẳng hạn như từ *bọc* (phôi hay bao bọc); *cọc* (cây cọc, cọc rào); *lọc* (lọc nước); *tọc* (tọc mạch)⁵⁶. Do đó, có vẻ như đã có một khuynh hướng rõ ràng ở thế kỷ 17 về việc bỏ đi nguyên âm “a” ở hậu tố “-aọc.” Thậm chí nếu chúng ta giả định rằng vào thế kỷ 17 từ *haọc* chỉ được viết thay cho từ *học* hiện nay, như trong từ điển của de Rhodes (và quả là kỳ lạ khi đây chỉ là trường hợp duy nhất trong nhóm từ này), thì từ này rõ ràng cũng không trụ lại được với khuynh hướng

52. Rhodes, *Từ Điển...*, các cột 205 và 405 theo thứ tự.

53. Sđd, các cột 226 và 477 theo thứ tự.

54. Sđd, cột 565.

55. Sđd, các cột 168 và 176 theo thứ tự.

56. Sđd, các cột 51, 128, 420, và 821 theo thứ tự.

phổ biến theo thời gian, và một điều rất dễ hiểu là ở thế kỷ 18 cả hai biến thể này đều cùng tồn tại, *học* được Adriano di St. Thecla dùng đến trong phần *Compendium* và *học* tìm thấy trong *Opusculum*. Do đó, những từ này không góp phần giải đáp cho câu hỏi về niên đại của bản sao cuốn *Opusculum*.

Ví dụ thứ hai như đã trình bày ở trên – những từ kết thúc bằng âm mũi cuối “-ng” – dường như phần nào phù hợp hơn với mục đích của chúng tôi. Trong *Opusculum* lối viết kết thúc bằng “-ông” xuất hiện bất biến ở các hình thức hiện đại: *ông* (“ngài, đàn ông”), *công* (công đường, bưu điện), *đồng* (đồng ruộng), v.v... Nhưng các từ đuôi “-ong” lại theo một hình thức chuyển hóa về mặt chính tả giữa “-ao” theo từ điển của de Rhodes và cách viết hiện đại “-ong”; việc nguyên âm “a” vẫn được giữ lại giữa phụ âm đứng trước và nguyên âm “o” có khả năng là để phản ánh “tình trạng mở” của nguyên âm “o” trái ngược với cách phát âm “đóng” của “ô” và hậu tố “-ng” được thêm vào để tạo ra “-aong,” chẳng hạn như *laòng* (thay vì từ hiện đại *lòng*, “tâm”) và *traong* (thay vì từ hiện đại *trọng*, “quan trọng, trang trọng, trong sạch, trong sáng”). Vào cuối thế kỷ 19, mẫu tự “a” ở các phần đuôi này đã biến mất, và giữ hình thức hiện đại như được minh chứng rõ ràng qua cuốn từ điển do Huỳnh Tịnh Paulus Của biên soạn, xuất bản năm 1895.⁵⁷

Dựa vào việc các dẫn chứng hiện có về tiếng Việt được La-tinh hóa ở thế kỷ 18 vẫn còn theo quy luật đặt một dấu ngang trên nguyên âm thứ hai để phát âm theo giọng mũi ở những từ tận cùng với “-ng,”⁵⁸ và trong *Opusculum* vẫn còn sử dụng một số hình thái sớm hơn những gì nhận thấy ở cuối thế kỷ 19, tôi có thể đưa ra giả định

57. Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Đại Nam Quốc Âm tự vị* (Từ điển về những đặc trưng phát âm dân tộc của nước Nam lớn) (tái bản, Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Trẻ, 1998), xem các trang tương ứng 584, 585, 921, 1106-1107.

58. Về ví dụ, xem lá thư của François Hậu gửi Jean Davoust, Thư khố Hội Truyền giáo Hải ngoại ở Paris, hồ sơ 690, tr. 207-208.

là bản thảo này được sao chép khoảng cuối thế kỷ 18 hoặc đầu thế kỷ 19. Tuy nhiên, không thể có người nào ở thời Adriano di St. Thecla đã sử dụng một hệ thống đánh vần gần gũi với hệ thống đánh vần hiện đại hơn những gì được Adriano di St. Thecla sử dụng, hay hơn những gì được tìm thấy ở những dẫn chứng tiêu biểu cho lối viết đương thời để tôi có thể khảo sát.

Việc sử dụng ngôn ngữ không thay đổi tức thời theo những quy định hay sở thích của một vài cá nhân. Sự phát triển và hình thành các quy luật mới có thể phải mất nhiều thời gian. Có khả năng ở thời Adriano di St. Thecla đã sẵn có một hệ thống chính tả khác được một số người sử dụng, nhưng đã phát triển để cuối cùng nói chung được mọi người chấp nhận. Trong trường hợp như thế, sẽ là một điều thú vị khi biết được ai đã sao chép bản thảo này, vì dường như người này đã đóng một vai trò không nhỏ trong việc phát triển tiếng Việt được Latinh hóa, hay có thể là một người đã truyền bá một hệ thống được các đồng sự hay nhà giáo trau chuốt thêm.

Kiểu chuyển ngữ tiếng Hán trong bản thảo đã khiến Giáo sư Lionel Jensen đưa ra phỏng đoán về thời điểm là ở thế kỷ 17. Theo ông, kiểu chuyển ngữ này là một pha trộn khá hiếm giữa tiếng Pháp, tiếng Bồ và tiếng Italy, nó gần với cách chuyển ngữ được dùng ở thế kỷ 17 hơn là ở thế kỷ 19. Mặc dù chuyển ngữ tiếng Hán trong bản thảo là hiếm thấy, nhưng nó vẫn xuyên suốt trong toàn bộ bản thảo, và do đó tạo thành một hệ thống. Thậm chí nếu *Opusculum* được sao chép ở thế kỷ 19 căn cứ vào phỏng đoán trên cơ sở tiếng Việt là khả năng có thể xảy ra, thì việc dùng kiểu chuyển ngữ tiếng Hán ở thế kỷ 17 dường như vẫn hợp lý nếu chúng ta đoán định rằng người sao chép này không quen với các cách hiện đại hơn trong việc chuyển ngữ tiếng Hán, do đó khi tập trung ở phần tiếng Việt, ông ta đã giữ cách chuyển ngữ tiếng Hán ở hình thái ban đầu của nó.

Mặc dù hiển nhiên là người sao chép đã có một số thay đổi so với bản thảo, nhưng sự can thiệp của người này đến mức độ nào thì

lại không rõ ràng, liệu người này chỉ tập trung vào chính tả hay cả nội dung của *Opusculum*. Chỉ có bản gốc của Adriano di St. Thecla mới cung cấp được đáp án đáng tin cậy cho câu hỏi này. Dù tôi đã nỗ lực tìm kiếm bản gốc tại Dòng Augustine Chân đất ở Roma, trong Thư khố Vatican, cũng như ở Thư khố quốc gia Italy mà theo thông tin do Dòng tu cung cấp thì đây là nơi lưu giữ phần lớn các hồ sơ tài liệu thu được của Dòng này, vẫn không đem lại kết quả nào. Do mục đích của việc dịch thuật, tôi vẫn xác định Adriano di St. Thecla là tác giả của *Opusculum* và là nguồn thông tin chính trong sách, trừ phi có một cái tên nào đó được nhắc đến trong bản thảo khi gán một số thông tin cho ai đó.

Adriano di St. Thecla chẳng những dựa trên mối quan hệ gần gũi của mình với đời sống người Việt, mà ông còn có vô số nguồn tư liệu khác nhau. Đầu tiên phải nói đến một lượng thông tin đáng kể được chuyển tải đến ông từ Francisco Gil de Federich đã đề cập trước đó. Ngoài ra, như đã nói rõ trong phần Giới thiệu của ông, ông đã dựa vào các tác phẩm của Ilario Costa di Gesù: *Dị đoan chi giáo* (Giáo lý mê tín) và *Index Historicum* (Danh mục lịch sử). Adriano di St. Thecla cũng sử dụng nhiều nguồn tư liệu Trung Hoa và Việt Nam khi ông trích dẫn một cách rộng rãi. Trong đó gồm biên niên sử Việt Nam, những tác phẩm kinh điển về lịch sử và triết học Trung Hoa, và công trình của các học giả và sử gia về tư tưởng Tân-Khổng giáo. Tôi vẫn còn hồ nghi về những tham khảo của ông trong cuốn *Chinese History* do không thể xác định được khoảng thời gian mà tác phẩm này bao trùm từ thời cổ đại đến thế kỷ 15, như được thể hiện trong *Opusculum*. *Chinese History* có thể chỉ là một thuật ngữ khái quát liên quan đến lịch sử các triều đại khác nhau, hoặc có lẽ là một tập hợp các bài viết lịch sử được thực hiện ở Việt Nam, do người Việt hay chính các nhà truyền giáo viết ra.

Khoảng 75 năm sau khi được viết ra, *Opusculum* mới được nhắc đến trong tạp chí *Journal Asiatique*, số 2 (1823) tr. 163-175 và số 6 (1825) tr. 154-165, với phần khái quát nội dung và một số trích đoạn.

Ngoại trừ điều này, thì trong suốt hai thế kỷ rưỡi kể từ khi xuất hiện, *Opusculum* chưa bao giờ nhận được sự quan tâm đặc biệt nào trong giới học giả hay những giới khác.

NỘI DUNG BẢN THẢO

Tác phẩm này bao gồm mọi tín ngưỡng đương thời mà Adriano di St. Thecla biết đến. Bản thảo gồm 6 chương: Giới thiệu, Khổng giáo, Thần linh, Phái Thuật sĩ (tức Đạo giáo), Bói toán, Phật giáo, và Ki-tô giáo. Chương cuối cùng viết về Ki-tô giáo chưa hoàn tất thì đột ngột chấm dứt. Bản thảo chính thức gồm 121 trang, kể cả 8 trang giới thiệu. Ngoài ra còn có 2 trang mục lục. Tuy nhiên, có 12 trang để trống⁵⁹, do vậy số lượng trang có chữ giảm xuống chỉ còn 109 trang. Các trang trống rơi vào phần cuối những chương về Khổng giáo, Đạo giáo, Bói toán, và sau phần 2 của chương về Phật giáo. Ở những trường hợp này, ngoại trừ chương về Bói toán, câu cuối cùng trước phần để trống đều bắt đầu bằng từ “Testimonia,” nghĩa là Chứng cứ, tiếp đó là chủ đề của chương. Câu này không có ở cuối chương về Bói toán và phần kế tiếp chương về Thần linh cũng không có trang bỏ trống nào.

Tôi cho rằng những phần để trống này là dành cho phần tham khảo thư tịch nhưng rồi sau đó lại không được viết vào hay chép lại. Sở dĩ tôi đưa ra giả định trên do lưu ý đến thực tế là các trích dẫn từ văn bản, hay “những chứng cứ,” được đưa vào các chương này. Những “chứng cứ” này xuất phát từ một số lượng đáng kể các nguồn ban đầu và được dùng để chú giải những luận thuyết trình bày ở mỗi chương. Dường như Adriano di St. Thecla dự định cung cấp các nguồn tham khảo cho một số chương liệt kê tất cả những tác phẩm được trích dẫn trong đó, và có thể cả những nguồn khác giúp ích cho ông trong phần trình bày của mình về Khổng giáo, Đạo giáo, và Phật giáo. Nếu đúng như thế, thì việc loại bỏ sự đề cập đến chứng cứ ở cuối chương về Thần

59. Các tr. 20-23, 72, 77-82, và 88 để trống.

linh mới logic, vì rõ ràng ở đó tác giả đã áp dụng kinh nghiệm của mình và các nguồn truyền khẩu hơn là những văn bản viết.

Chương về Bói toán lại có khuynh hướng làm suy yếu giả định này, nhưng cũng nên ghi nhận rằng đây là chương ngắn nhất của bản thảo, chỉ gồm có 4 trang. Theo bảng mục lục đi kèm theo bản thảo thì rõ ràng chương này, cũng như trường hợp ở chương về Ki-tô giáo, đơn giản là chưa hoàn tất hay sao chép lại cho đến hết, và những trang để trống là dự trù đưa vào một số thông tin bổ sung. Việc không có từ “Chứng cứ” ở cuối chương này đã củng cố cho giả định trên, vì nội dung của chương này cũng như chương về Thần linh, dựa vào (ít nhất về hình thái tồn tại) những nguồn dữ liệu truyền khẩu.

Adriano di St. Thecla đặt tiêu đề cho công trình của mình là *Opusculum de Sectis apud Sinenses et Tunkinenses* (Luận về các phái của người Trung Hoa và Đàng Ngoài) có lẽ là để chuẩn bị cho độc giả của mình làm quen với thực hành tôn giáo ở Trung Hoa và Việt Nam. Nhưng thực ra, bản thảo này rõ ràng lại chỉ tập trung vào tình hình tôn giáo tại Việt Nam. Không có bằng chứng nào cho thấy Adriano di St. Thecla có bất kỳ chứng nghiệm trực tiếp gì về Trung Hoa. Dù vậy, hầu hết các tác phẩm ông sử dụng cho *Opusculum* thường được hôm nay cho là bắt nguồn từ Trung Hoa. Tuy nhiên, không có dấu hiệu nào cho thấy ông có quan sát những khác biệt giữa các lĩnh vực tôn giáo, văn hóa, và tri thức của Trung Hoa với Việt Nam. Trong phần “Giới thiệu” của mình, khi nói về cội nguồn của thuyết đa thần trên thế giới, ông đề cập đến các vị hoàng đế huyền thoại thời Trung Hoa cổ đại như thể họ có mối liên quan tương đồng với Trung Hoa và Việt Nam, trong khi đó lại không quan tâm đến những nhân vật huyền thoại đặc trưng của người Việt Nam. Ông tiếp tục cách tiếp cận này khi giới thiệu dự định trình bày các dòng tín ngưỡng khởi phát ở Trung Hoa và khẳng định rằng Đàng Ngoài “từ khi trở thành một thuộc quốc của Trung Hoa, đã bắt chước theo những tập tục và nghi lễ của người Trung Hoa.” Trong phần mở đầu ở chương về Thần linh,

ông viết: “Ở chương này chúng tôi nói đến những thần linh được thờ cúng không chỉ trong giới nho sĩ mà ở mọi giới khác theo phong tục của dân tộc *Trung Hoa*.” (tôi nhấn mạnh).

Với vô số dẫn chứng đưa ra trong toàn bộ bản thảo thì chắc hẳn một câu hỏi sẽ được nêu ra là: nếu ông chỉ luôn đề cập đến Trung Hoa, vậy thì có thông tin nào trong bản thảo là đặc trưng của Việt Nam không? Câu trả lời dứt khoát và mạnh mẽ là “có.” Mặc dù người Việt, như Adriano di St. Thecla đã nhắc đến một cách chính xác, đã có gần nghìn năm bị các triều đại Trung Hoa đô hộ, từ năm 111 TCN đến năm 939, theo sắp xếp niên đại truyền thống trong sử Việt, nhưng họ đã thành công trong việc tạo dựng vốn ngôn ngữ và văn hóa riêng cho mình⁶⁰. Việc người Việt chủ động tham gia vào những gì được biết đến như là hệ thống triết học Trung Hoa, như những gì người Nhật Bản và người Hàn Quốc đã làm, không phủ định hay thỏa hiệp với sự tồn tại truyền thống văn hóa riêng của họ. Như P. V. Pozner nhận định: các triết gia nổi tiếng “bản chất là người Trung Hoa, đều được xem là các triết gia và học giả tiếng tăm có tầm quan trọng trên bình diện thế giới. Chúng ta bắt gặp những xu hướng giống nhau trong việc truyền bá triết học và tôn giáo, chẳng hạn như trong Ki-tô giáo, Thánh Thomas Aquinas và những lời dạy của ngài không bao giờ được xem là chỉ riêng cho ‘người Italy.’”⁶¹

Trong *Opusculum*, ngay cả khi Adriano di St. Thecla có gán nhãn hiệu Trung Hoa cho vấn đề gì, như với chương về Thần linh, thì trong thực tế ông lại trình bày những đặc trưng Việt Nam cụ thể, như trong nội dung đối tượng khảo sát mà ông đặt tên là “người Trung Hoa.” Rõ ràng việc “Trung Hoa hóa” nền văn hóa Việt Nam của Adriano di

60. Về dẫn chứng, xem K. W. Taylor, *The Birth of Vietnam* (Việt Nam khai quốc) (Berkeley: University of California Press, 1983).

61. P. V. Pozner, “Nauka i Ideologia” (Tinh uyên bác và Hệ tư tưởng), trong *Novaya Istoria Vietnama*, S. A. Mhitarian biên soạn, tr. 610.

St. Thecla không phải là điều bất thường, và điều này không có nghĩa ông chỉ đơn giản xem Việt Nam như là một phần của Trung Hoa, một quan điểm chi phối nhiều công trình nghiên cứu ở thế kỷ 19 – và các học giả ở thế kỷ 20. Nói đúng hơn, có thể quan điểm của Adriano di St. Thecla không khác biệt mấy với quan điểm chung của những người Việt có học vào thời của ông; họ xem thời cổ đại Trung Hoa theo cái cách tương tự như người châu Âu thế kỷ 18 nhìn lại thời cổ đại của mình, như là một thực thể chung nhất hơn là sở hữu của những người khởi thủy, là người Hy Lạp, người Italy, hay người Do Thái.

Phần lớn những văn bản tham khảo trong *Opusculum* đều dựa vào các nguồn tư liệu gốc từ Trung Hoa có bổ sung nguồn tư liệu Việt Nam, phản ánh một bối cảnh địa phương thích nghi với các dòng tín ngưỡng Trung Hoa, đồng thời cải biến chúng theo những sự thực hành và thờ cúng bản địa. Adriano di St. Thecla đã đưa ra những mô tả chi tiết về những nghi lễ và nghi thức đa dạng, gắn liền với nghi lễ và sự thờ cúng này. Việc ông pha trộn các học thuyết triết học với những nghi thức thờ cúng riêng biệt đã tạo ra một bức tranh độc đáo về thực hành tôn giáo của người Việt.

Mới nhìn thoáng qua, cấu trúc của *Opusculum* dường như tương tự những tác phẩm viết về Trung Hoa của các nhà truyền giáo châu Âu thế kỷ 17 và 18. Tất cả đều mô tả ba “tôn giáo”: Khổng giáo, Đạo giáo, và Phật giáo. Thông thường, theo thứ tự trình bày thứ nhất là Khổng giáo, thứ hai là Đạo giáo và Phật giáo, và thứ ba là tín ngưỡng khác. Adriano di St. Thecla cũng theo thứ tự trình bày Khổng giáo, Đạo giáo, và Phật giáo, và tuyên bố trong phần “Giới thiệu” của mình rằng “chúng tôi chủ yếu sẽ bàn về ba phái này.” Nhưng thực ra, cách tiếp cận của ông lại có sự khác biệt đáng kể với những công trình của các nhà truyền giáo khác.

Đầu tiên, trong phần “Giới thiệu,” Adriano di St. Thecla giải thích lựa chọn về thứ tự của mình cho các chủ đề là dựa vào thứ tự của Chu Vũ Đế, vị vua người dị tộc cai trị miền Bắc Trung Hoa từ năm 561 đến

578, đã xếp Khổng giáo thứ nhất, Đạo giáo thứ hai, và Phật giáo thứ ba. Việc Adriano di St. Thecla có vẻ bắt chước Chu Vũ Đế cho thấy rằng ông đã quá quen với thông tin lịch sử về tương quan địa vị giữa các “tôn giáo” mà ông đề cập; ông tiếp cận lối viết phân tích và không xếp đặt các chương một cách ngẫu nhiên. Dù ông viện dẫn Chu Vũ Đế như nguồn tin cậy cho việc xếp thứ tự này, nhưng tôi không cho rằng những lý do khiến ông theo trình tự này lại giống như Chu Vũ Đế. Đối với Chu Vũ Đế, Khổng giáo là một hệ tư tưởng quân chủ giúp cho việc cai trị đất nước, Đạo giáo là một giáo lý bản địa, còn Phật giáo là một giáo lý ngoại lai không giúp ích gì cho sự cai trị của vương triều. Mặt khác, Adriano di St. Thecla sắp xếp chủ đề của mình về các dòng tôn giáo chủ lưu căn cứ theo một đánh giá về những ngăn trở tiềm tàng và thực tiễn mà mỗi tôn giáo có thể gây ra đối với việc truyền bá đạo Ki-tô, bắt đầu từ Khổng giáo tỏ ra khoan dung nhất đối với các nhà truyền giáo, và lên đến cực điểm với Phật giáo mà họ xem là một đối thủ đáng gờm của Ki-tô giáo.

Điểm khác biệt lớn nhất giữa Adriano di St. Thecla và các tác giả Ki-tô giáo khác, đồng thời cũng là đặc điểm nổi bật nhất của *Opusculum*, là việc Adriano di St. Thecla thêm vào một chương về Thần linh mà không thông báo dự định làm điều đó của mình. Chương này được đặt ngay sau chương Khổng giáo và là chương dài nhất trong bản thảo, gồm 36 trang, một tỉ lệ đáng kể trong 109 trang bản thảo. Để so sánh, ta thấy ông dành 19 trang cho Khổng giáo, 12 trang cho Đạo giáo, và 24 trang cho Phật giáo. Công trình của Adriano di St. Thecla hình như là tác phẩm duy nhất thuộc loại này giới thiệu khá kỹ bức tranh về các thần linh khác nhau, những truyền thuyết về họ, cùng những nghi lễ và nghi thức gắn với việc thờ cúng thần linh. Việc bỏ qua chương này trong phần Giới thiệu có thể được cho là ông có ý định giữ cấu trúc các công trình của những người đi trước, chính xác là chính chương này đã làm *Opusculum* nổi bật hẳn lên so với tất cả những công trình của các nhà truyền giáo khác. Nếu chúng ta thừa nhận thứ tự của những

thực hành tôn giáo mà Adriano di St. Thecla trình bày không phải là ngẫu nhiên, và các tiêu chuẩn xếp loại chủ yếu của ông là căn cứ mức độ nguy hại tiềm tàng đối với Ki-tô giáo, thì chúng ta chỉ có thể phỏng đoán rằng dù thần linh có bị các nhà truyền giáo lên án, nhưng Adriano di St. Thecla lại không xem đó là ác quỷ; điều này có thể là do tính vô tổ chức của sự thờ cúng thần linh và sự thiếu vắng giáo lý uyên bác để hỗ trợ nó. Ngoài ra, tôi tin rằng Adriano di St. Thecla rất quan tâm đến thần linh do ông nhận thấy mọi dòng tín ngưỡng ở Việt Nam đều dựa trên nền tảng sùng bái thần linh.

Cũng có thể nhận thấy chương về Thần linh của Adriano di St. Thecla, xuất hiện ngay sau chương về Khổng giáo, được rập khuôn theo chương viết về Khổng giáo trong tác phẩm *De Christiana expeditione apud Sinos* của Matteo Ricci xuất bản năm 1615, trong đó bao gồm phần nói về các thành hoàng làng, hiển nhiên đã xếp loại những vị thần này như là việc mở rộng sùng bái Khổng Tử đến tận cấp làng xã⁶². Mặt khác, Ricci lại xếp chương về Phật giáo đứng trước chương Đạo giáo; điều này phản ánh quan điểm tương đối tích cực về Phật giáo của ông qua cách ăn mặc như một tu sĩ Phật giáo khi bắt đầu sứ vụ truyền giáo ở Trung Hoa.

Một chương khác không được thông báo trong *Opusculum* là chương 4, viết về những người bói toán. Chương này cũng rất khác biệt khi so với những bài luận thuyết của các nhà truyền giáo khác mà nếu có đề cập thì cũng chỉ nhắc sơ qua về những người bói toán này. Tuy nhiên, trong *Opusculum* thì bói toán là một chương riêng. Theo tôi, Adriano di St. Thecla xem bói toán là một phần của Đạo giáo.

62. Matteo Ricci, *De Christiana expeditione apud Sinos*. Về bản dịch tiếng Pháp xuất bản hai năm sau đó, xem Matthieu Ricci và Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine 1582-1610* (Collection Christus số 45) (Paris: Bellarmin, Desclée de Brouwer, 1978), tr. 164. Từ đây trở đi, tôi sẽ sử dụng bản dịch tiếng Pháp khi tham khảo công trình của Matteo Ricci.

Nhưng do kiểu hành nghề “mê tín thái quá” của những người bói toán mà ông xem là vượt quá những thực tiễn mà ông đề cập về Đạo giáo, nên ông đã để chủ đề này ở một chương riêng sau chương Đạo giáo và trước chương Phật giáo. Có thể Adriano di St. Thecla cho rằng bói toán là một trong những thực hành tín ngưỡng tối tệ nhất chỉ sau Phật giáo. Hiển nhiên ông xem sự thờ cúng được trình bày ở những chương về Khổng giáo, Thần linh, và Đạo giáo như một hình thức tâm linh có khả năng được thay thế bằng thuyết độc thần Ki-tô giáo. Tuy nhiên, đây không phải là trường hợp của bói toán, vốn đã bắt rễ sâu trong thói quen xã hội của người Việt, cung cấp sự dẫn dắt cho mọi người trong đời sống hằng ngày ở hầu hết mọi lĩnh vực, bất kể vị thế xã hội hay trình độ học vấn. Những người bói toán có thể cung cấp những giải đáp tức thời và cụ thể với những vấn đề trần tục của một người như buôn bán, cất nhà, hoặc cưới xin. Ki-tô giáo không có cách gì cạnh tranh nổi với điều này.

PHẦN GIỚI THIỆU CỦA ADRIANO DI ST. THECLA

Trong phần “Giới thiệu” của mình, Adriano di St. Thecla đã tạo ra bộ khung cho *Opusculum*, trình bày những gốc rễ của việc sùng bái tượng thần trên thế giới do chúng được nhận thức và quy định bởi những thế lực tôn giáo khác nhau của giới tăng lữ thời cổ đại và trung cổ. Chi tiết mở rộng mà với nó ông triển khai luận cứ của mình về tục sùng bái tượng thần cho thấy những người theo đạo Ki-tô ở Việt Nam thế kỷ 18 đã giải thích như thế nào về sự khác nhau giữa thế giới tín ngưỡng của riêng họ và thế giới tín ngưỡng mà họ thực hành. Những đau khổ lớn lao mà tác giả nêu ra để thiết lập một luận cứ lịch sử về tục sùng bái tượng thần cho thấy ông hiểu được sự quan trọng của vấn đề này. Ông không gạt bỏ các tượng thần một cách giản đơn như thể có những lý do hiển nhiên cho việc làm như thế. Ông xem sự tồn tại của điều mà ông gọi là thờ cúng tượng thần như là một khía cạnh thâm căn cố đế lâu đời trong trải nghiệm của nhân loại cần được khảo

sát toàn diện. Đồng thời, tác giả cũng đưa ra một lý lẽ mà ông nỗ lực biện giải trong toàn bộ bản thảo, rằng sùng bái tượng thần không phải là một đặc trưng “bẩm sinh” thiết yếu của xã hội loài người ở khắp mọi nơi trên thế giới, kể cả Trung Hoa và Việt Nam. Ông nhấn mạnh rằng ban đầu mọi dân tộc chỉ biết đến một Chúa, và khi người Chaldea rơi vào việc sùng bái tượng thần trong ba thế kỷ sau Đại hồng thủy thì người Trung Hoa cũng thế. Trái ngược với những mô tả của các nhà truyền giáo khác, ông không đưa ra giả thuyết cho rằng tục sùng bái tượng thần được “du nhập” vào Trung Hoa từ Tây Á. Adriano di St. Thecla xem các hoàng đế Trung Hoa Nghiêu, Thuấn, và Vũ trong truyền thuyết là những nhân vật đem đến “tín ngưỡng chân chính,” không dính dáng đến tục sùng bái tượng thần và mê tín, nhưng sau thời của ba vị vua này đạo đức con người đã bị suy đồi, và vì thế nhận thức về “Thượng đế chân chính” cũng biến mất khỏi trái tim và tâm trí của họ.

KHỔNG GIÁO

Chương về Khổng giáo nổi bật nhất do kiến thức sâu rộng của tác giả về các tác phẩm kinh điển Khổng giáo cũng như những tác phẩm của phái gọi là Tân-Khổng giáo. Adriano di St. Thecla tham khảo nhiều tác phẩm và tác giả ở mức độ chính xác cao. Tác giả không chỉ bao quát các tác phẩm và tác giả Khổng giáo, mà còn tập trung vào những tư tưởng triết học Khổng giáo và chương trình giảng dạy Khổng giáo. Ngoài ra, ông còn đi sâu vào quan điểm Khổng giáo về sự sáng tạo thế giới khởi nguồn từ yếu tố Thái Cực (taiji) – Bản nguyên. Nhận xét đầu tiên tất nhiên sẽ nảy sinh khi đọc mô tả của ông về sách vở và giáo lý Khổng giáo là việc tất cả chúng đều được người Trung Hoa viết ra và diễn giải. Sau đó là một câu hỏi khác: vậy người Việt có cái gì của riêng họ để đóng góp cho Khổng giáo? Trên thực tế, không có tác phẩm tiếng Việt bản địa nào luận bàn tỉ mỉ về Khổng giáo cả.

Trong cuốn *Nho giáo* (Khổng giáo)⁶³ của Trần Trọng Kim, có lẽ là tác phẩm toàn diện nhất về Khổng giáo được viết ra bởi một người Việt Nam, chương về Khổng giáo ở Việt Nam có 21 trang⁶⁴ hay xấp xỉ 2% trong tổng số 1.128 trang sách. Chương này chuyển tải thông điệp căn bản là phủ định sự tồn tại của một thứ Khổng giáo riêng biệt cho Việt Nam. Trần Trọng Kim viết: “Việt Nam là một nước nhỏ bé kề cận Trung Hoa, đất đai thì hẹp, dân cư thưa thớt... là một quốc gia có nền văn hiến. Tuy nhiên, về đường lối học vấn và hệ tư tưởng, chúng ta luôn chỉ đi theo lối mòn nghiên cứu truyền từ Trung Hoa sang.” Nếu quả thực có sự tồn tại của những luận thuyết về Khổng giáo của người Việt chưa được phát hiện và nghiên cứu như phỏng đoán⁶⁵, thì ảnh hưởng của chúng dường như cũng không đáng kể nếu như chúng dễ dàng bị người Việt thờ ơ trong khi ủng hộ những tác phẩm do các nhà tư tưởng Trung Hoa viết ra.

Điều này có thể được xem như sự hỗ trợ cho quan điểm phổ biến khi xem Việt Nam lâu nay vẫn rập khuôn theo Trung Hoa. Nhưng theo tôi, trường hợp ở đây hoàn toàn ngược lại. Trong bản thảo, việc “chậm phát triển” của Khổng giáo ở Việt Nam được cho là do sự thiếu vắng các tác phẩm Khổng giáo, nhưng đúng ra đó là do sự khác biệt giữa Trung Hoa và Việt Nam chứ không phải là những tương đồng. Khổng giáo ở Việt Nam chưa bao giờ giành được vị thế xã hội như nó có được ở Trung Hoa, nhưng đây vẫn là một “cấu trúc thượng tầng” giả tạo trên quy mô rộng lớn, trong tính thực tiễn của người Việt vốn quen thuộc với những sự thực hành Phật giáo và các tín ngưỡng khác. Hiếm có thời kỳ nào ở Việt Nam, ngoại trừ dưới triều Vua Lê Thánh Tông (1460-1497), có thể được xem là giai đoạn thống trị của Khổng

63. Trần Trọng Kim, *Nho giáo* (Hà Nội: bản in của Lê Thăng, 1942), 4 tập. Cuốn này được xuất bản lần đầu năm 1929-1930.

64. Sdd, 4: 262-283.

65. Pozner “Nauka i Ideologia,” tr. 610.

giáo. Bắt đầu từ thế kỷ 13, Khổng giáo được áp dụng ở Việt Nam chủ yếu như một chương trình giảng dạy nhằm tuyển lựa quan lại thông qua một quá trình thi tuyển. Tuy vậy, các kỳ thi tuyển vẫn không đưa đến kết quả là tạo ra một cấu trúc chính quyền quan liêu như ở Trung Hoa và Triều Tiên. Hầu hết các nhà nho Việt Nam đều phục vụ trong những thiết chế được cấu trúc tương đối lỏng lẻo, chấp nhận cả Phật giáo và/hoặc Đạo giáo⁶⁶.

Mặc dù có vô số tham khảo về các tác phẩm Khổng giáo xuất hiện trong bản thảo, nhưng Khổng giáo ở Việt Nam vẫn không phải là một môn học mang tính triết lý hay là một giáo lý, mà chỉ là một thực hành tín ngưỡng dựa trên nhân cách của Khổng Tử và các môn đồ của ông, cùng những người đi theo. Trong bản thảo, sự chú ý vào việc thực hành thờ cúng Khổng Tử khá bao quát. Theo Giáo sư Lionel Jensen và nghiên cứu của tôi về những công trình của các nhà truyền giáo châu Âu ở Trung Hoa, tác phẩm của Adriano di St. Thecla có thể là mô tả chi tiết nhất về thực hành tín ngưỡng này ở thời của ông, ngay cả đôi với Trung Hoa. Mặc dù Adriano di St. Thecla xem trọng Khổng Tử và những lời giáo huấn của ông ta, ông cũng không thể tránh được việc xếp sự sùng bái Khổng Tử vào cùng một rọ với tục sùng bái tượng thần mà ông phê phán trong suốt tác phẩm của mình. Việc ông không tán thành sự sùng kính Khổng Tử có thể còn được củng cố bởi sắc lệnh của Giáo hoàng ngày 11 tháng Bảy năm 1742, lên án việc thờ cúng tổ tiên và Khổng Tử. Ông trình bày sự sùng bái Khổng Tử như là một ví dụ sinh động của việc con người đã đi chệch khỏi tư tưởng thờ cúng “chỉ một Chúa duy nhất” xa đến mức nào. Vì lẽ đó, dù có được kính ngưỡng nhất, Khổng Tử vẫn chỉ đơn giản là một trong số các thần linh mà Adriano di St. Thecla đã mở rộng trong mô tả của mình về vô số các thần linh thuộc bảng màu phong phú trong thực hành tín ngưỡng của người Việt và người Trung Hoa.

66. Sdd, tr. 608.

THẦN LINH

Chương 2 và là chương dài nhất của bản thảo dành cho “Thần linh và việc thờ cúng thần linh.” Ở chương này, Adriano di St. Thecla mô tả các vị thần Thiên và Địa, các thánh linh hay những vị vua minh triết trong huyền sử Trung Hoa cổ đại, các tướng lĩnh anh hùng đã hóa thần linh, các thành hoàng, và các vị thần pha tạp trở thành đối tượng được sùng bái. Kiến thức về tín ngưỡng thờ cúng thể hiện trong chương này rất sâu rộng. Rõ ràng tác giả quan tâm đặc biệt đến từng chi tiết về hệ thống thờ cúng địa phương qua những câu chuyện về các thần linh khác nhau và cách thức thể hiện sự sùng bái trước thần linh.

Ngoài những mô tả về thần linh, các truyền thuyết và cách thức thờ cúng, chương này còn cung cấp thông tin về các chủ đề khác. Chẳng hạn, Adriano di St. Thecla mô tả chi tiết lễ hội mừng xuân tổ chức tại Hà Nội, với vị thần bảo trợ chính là thần mùa xuân của Trung Hoa tên Câu Mang (Gou Mang). Tập tục tế lễ khai xuân liên quan đến thần Câu Mang đến từ Trung Hoa và được người Việt dựng lại công phu với các nghi thức địa phương. Lễ hội này, giờ đã mai một, là một lễ tế phức tạp với một số lượng đáng kể binh lính ở các đơn vị đặc biệt tham gia. Đặc trưng trung tâm của lễ hội là biểu diễn của binh lính với 1.300 con trâu bằng đất sét được sơn phết công phu. 300 con đầu tiên được dâng cho Vua Lê, người sẽ phân phát chúng cho các đền thờ thần linh và binh lính. 1.000 con còn lại thì dâng cho Chúa Trịnh để phân phát cho các quan lại và đền thờ. Từ việc này chúng ta có thể nhận thấy vai trò tế lễ của quân đội và sự lấn át của Chúa Trịnh đối với Vua. Chứng cứ của Adriano di St. Thecla là một mô tả hiếm hoi, có thể là duy nhất, về lễ hội này. Giả thuyết được đưa ra là việc công đã biến thành việc quân ở một phạm vi rộng lớn, và giả thuyết này được củng cố bởi ba điều dưới đây.

Adriano di St. Thecla viết một mô tả chi tiết về Vũ Miếu (tiếng Hán là Wumiao, tức Võ Miếu) tồn tại ở Hà Nội vào thế kỷ 18. Như tôi giải thích ở phần chú giải của mình, có vài Vũ Miếu ở Hà Nội qua những thời kỳ khác nhau nhưng tất cả đều đã bị phá hủy, chỉ còn lại rất

ít chứng cứ cụ thể về sự tồn tại của chúng, ngoại trừ cái cuối cùng dưới thời nhà Nguyễn (1802-1945). Với mô tả gần như là sự chụp lại nội thất của ngôi miếu, Adriano di St. Thecla đã giúp chúng ta hình dung Vũ Miếu đời Lê như thế nào.

Một điều rất ngạc nhiên là mô tả về lễ Tế Kỳ Đạo (Lê Tế Cờ). Không chỉ trước đó nó chưa bao giờ được mô tả, mà không chuyên gia Việt Nam nào tôi từng tiếp xúc lại biết đến nó. Yếu tố chính của nghi lễ này là một lá cờ lớn của Chúa Trịnh, được dùng để xua đuổi thần linh của quân phiến loạn trong vương quốc. Đây là một minh họa nổi bật – lẽ ra sẽ biến mất khỏi ký ức con người nếu không nhờ chứng cứ của Adriano di St. Thecla lưu giữ – về quyền năng của nghi lễ ở một triều đại đã chìm vào quên lãng chỉ sau đó một thời gian.

Sau đó, Adriano di St. Thecla cho chúng ta chứng kiến một lễ Hội Thể trung thành. Theo tôi, khi đọc mô tả chi tiết về nó, người ta không thể không có cùng cảm nhận như mọi quân tướng về tầm quan trọng của lễ tuyên thệ này, được thể hiện với sự hòa trộn của rượu và máu. Theo Adriano di St. Thecla, điều rất có ý nghĩa là nhân vật được quân tướng bày tỏ lòng trung thành không phải Vua mà là Chúa Trịnh. Adriano di St. Thecla tiếp tục mô tả các lễ hội thể phổ biến khắp xã hội để ràng buộc tôi tớ và nô bộc với chủ nhân của họ, ràng buộc dân làng với chính quyền sở tại, và thực thi công lý trong trường hợp có tranh chấp. Theo quan sát của Adriano di St. Thecla, hội thể là phương tiện chủ yếu để bảo đảm trật tự xã hội, cho thấy nó được sử dụng thay cho hệ thống chính quyền quan liêu nghiêm khắc như một phương tiện đảm bảo sự tuân thủ quyền lực của chế độ. Sự phổ biến của hội thể có vẻ như là một sự mở rộng ảnh hưởng của quân đội đối với chính quyền dân sự.

Ba lễ tục gồm lễ mừng xuân, lễ tế cờ, và lễ hội thể trung thành dường như không mang tính tôn giáo trong ý nghĩa thừa nhận uy quyền tối cao của quyền năng siêu nhiên. Có vẻ như những người cai trị đã triệu tập quyền năng đó qua các lễ tế này để phục vụ hoặc để đảm bảo an ninh và thịnh vượng cho vương quốc của họ.

Adriano di St. Thecla đưa ra một sự thảo luận mở rộng về định chế thần thành hoàng. Ông nhận xét vấn đề thành hoàng (*chenghuang* trong tiếng Hán) ở cả Đàng Ngoài lẫn Trung Hoa, và mô tả các lễ hội được tổ chức để bày tỏ lòng kính ngưỡng họ⁶⁷. Ngoài ra, ông còn mô tả hệ thống thử thách và xếp hạng thần linh, mà một số khía cạnh của hệ thống này, nếu có, rất khó hiểu ở thời đại ngày nay, đó là một thử nghiệm công khai được tiến hành để chứng minh năng lực của một vị thần nào đó. Ngoài chứng thực của Adriano di St. Thecla, ngày nay người ta đều biết đến sự tồn tại của một hệ thống mà ở đó các làng đệ trình thỉnh nguyện của họ lên quan hàng tỉnh yêu cầu sắc phong cho thành hoàng ở địa phương họ, và nếu những vị quan này thấy có bằng chứng thuyết phục rằng vị thần đó giúp ích cho làng, họ sẽ chuyển thỉnh nguyện đó lên kinh sư để Bộ Lễ xem xét. Tuy nhiên, đến nay chúng ta vẫn còn mơ hồ về tiến trình lễ tục để đánh giá năng lực của một vị thần. Giờ đây, nhờ vào bản thảo mà chúng ta biết được những trường hợp này được quyết định theo lễ nghi ở kinh đô như thế nào.

Những mô tả của tác giả về hai vị thần được nhắc đến ở chương này tạo cơ hội để đánh giá giá trị nguồn thông tin của Adriano di St. Thecla và để nghiên cứu các trường hợp bất thường của việc thờ cúng thần linh, vốn gây ra những khó khăn nhất định cho sự hiểu biết hiện đại. Hai vị thần này là tướng Mã Viện (Ma Yuan) đời Hán và thánh mẫu Liễu Hạnh mà việc sùng bái họ rõ ràng là bắt đầu từ thế kỷ 16.

MÃ VIỆN

Một trong những điểm thú vị ở chương về thần linh là Adriano di St. Thecla đã đồng hóa Mã Viện⁶⁸ với Vua (thần) Bạch Mã (King

67. Ở Trung Hoa, từ *chenghuang* để chỉ vị thần các hào lũy, nói cách khác là vị thần cai quản một thành phố hay thị trấn, trong khi đó ở Việt Nam *thành hoàng* là vị thần làng.

68. Từ đây trở đi, tôi sẽ dùng tên Ma Yuan theo tiếng Hán khi nhân vật này ẩn dưới lớp một viên tướng đời Hán, và tên tiếng Việt là Mã Viện khi đề cập đến vị thần được người

Baima, Ngựa Trắng). Mã Viện là một trong những tướng lĩnh kiệt hiệt dưới triều Hán, được cử sang vùng đất thuộc miền Bắc Việt Nam hiện nay để đánh dẹp cuộc khởi nghĩa của Hai bà Trưng (Zheng) vào năm 42-44 mà sử Việt ghi nhận như một sự kiện vinh quang trong lịch sử đấu tranh lâu dài chống xâm lược. Ma Yuan không những đàn áp thành công cuộc khởi nghĩa mà còn thiết lập nền tảng cho nền trực trị của nhà Hán⁶⁹. Trở về Trung Hoa vào năm 44, ông ta được tán dương như một người hùng của đế chế. Chiến dịch của ông ta được mô tả trong nhiều bộ sử Trung Hoa và Việt Nam, cụ thể là trong cuốn *Đại Việt sử ký toàn thư* mà Adriano di St. Thecla đã mượn câu chuyện về Ma Yuan để đưa vào bản thảo của mình⁷⁰.

Vua Bạch Mã, được Adriano di St. Thecla đề cập khi kết hợp với Ma Yuan, là vị thần bảo hộ của Hà Nội. Truyền thuyết về vị thần này được tìm thấy trong bộ *Việt điện u linh tập* do Lý Tế Xuyên sưu khảo vào thế kỷ 14⁷¹. Trong đó, ông ta xuất hiện dưới cái tên thần Long Đỗ, hiện thân như một vị thần bất tử cưỡi rồng, và huyền thoại về thần lại gắn kết với Cao Vương (Gao Wang) hay Cao Biền (Gao Pian), một viên tướng đời Đường hoạt động ở miền Bắc Việt Nam vào thế kỷ 9⁷². Sau

Việt sùng bái này.

69. Xem thêm về di sản của Ma Yuan trong Taylor, *Birth of Vietnam*, tr. 45-48.

70. *Đại Việt sử ký toàn thư* (Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1993), ngoại kỷ, 3:2a-3a (1:156-157), các năm 40-43.

71. Lê Hữu Mục, *Việt điện u linh tập* (Sài Gòn, 1960), tr. 43.

72. Được cử làm Thái thú An Nam năm 864, Cao Biền (Gao Pian) đã tái lập nền cai trị của nhà Đường tại đó sau khi từng bị sụp đổ bởi cuộc xâm chiếm của các tộc người miền núi. Cao Biền được nhớ đến khá rõ ở Việt Nam. Ông ta được cho là người đã xây dựng lại Hà Nội và mở đầu cho khoa địa lý và phong thủy, đồng thời cũng là một phù thủy nổi tiếng. Hoạt động của ông ta ở Việt Nam được mô tả trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, phần ngoại kỷ, 5:12b-16a (1:197-200, các năm 864-868). Xem thêm Taylor, *Birth of Vietnam*, tr. 246-254; cũng K. W. Taylor, "A Southern Remembrance of Cao Biền" trong *Liber amicorum: Mélanges offerts au Professeur Phan Huy Le*, Philippe Papin và John Kleinen biên soạn (Hà Nội: Nhà xuất bản Thanh Niên, *École française d'Extrême-Orient*,

đó, thần đã biểu thị ưu thế của mình trước Cao Vương khiến người này đành quay trở về quê nhà phương bắc vì không thể chế ngự được thần bằng bùa chú.

Về sau, truyền thuyết này được tái hiện, và thần mang một danh xưng mới, thần Bạch Mã (Baima, Ngựa Trắng). Câu chuyện mới này như sau: khi Vua Lý Thái Tổ (1009-1028) quyết định dời đô từ Hoa Lư về Thăng Long (Hà Nội ngày nay), lúc đó gọi là thành Đại La, ông gặp khó khăn trong việc xây dựng tường thành, cứ bị sụp đi đổ lại. Nhà vua cùng quần thần cầu nguyện, và rồi họ thấy một con ngựa trắng hiện ra từ một ngôi đền. Họ liền lập sơ đồ tường thành theo dấu chân của con ngựa này, và các bức tường được dựng lên theo sơ đồ ấy đã đứng vững từ đó về sau⁷³. Truyền thuyết này hiển nhiên đã được tạo ra dưới ảnh hưởng mạnh mẽ của Ấn Độ, vì biểu tượng ngựa trắng ở Ấn Độ rất quan trọng từ thời cổ đại, trong lĩnh vực tín ngưỡng (nó được người Bà-la-môn thờ phụng) và quốc gia (lễ tục vẽ biên giới một quốc gia theo những bước chân của một con ngựa trắng). Ảnh hưởng Ấn Độ có thể được truyền bá vào khu vực này hoặc bởi người Chăm (do một số lượng đáng kể của họ, đến từ vùng đất miền Trung Việt Nam hiện nay và mang theo nền văn hóa Hindu, đã được tái định cư ở các khu vực gần Hà Nội) hoặc từ Trung Hoa (vì danh xưng “Bạch Mã” rất nổi tiếng ở đất nước này; chẳng hạn như ngôi đền mà ở đó Hán Minh Đế (58-76) thời Hậu Hán đã cất giữ bộ *Sutra in Forty-two Chapters* (Tứ thập nhị chương kinh) truyền từ Ấn Độ sang, được đặt tên là Đền Bạch Mã). Ngôi đền chính thờ Vua Bạch Mã hiện tọa lạc ở 76 Hàng Buồm, Hà Nội.

Thoạt nhìn, việc Adriano di St. Thecla cho rằng “Vua Bạch Mã, một chỉ huy quân đội được gọi bằng cái tên riêng Mã Viện [Ma Yuan], có danh tiếng lừng lẫy” có vẻ là một sai lầm hiển nhiên của người không biết rõ thực tế của Việt Nam nên đã nhầm lẫn, vì từ *mã* (*ma*, ngựa) xuất

1999), tr. 241-258.

73. *Tuyển tập Văn bia Hà Nội* (Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội: 1978), 1:44.

hiệt ở cả hai danh xưng. Tuy nhiên, một kết luận như thế sẽ là quá vội vàng. Nên lưu ý rằng Adriano di St. Thecla không phải là người duy nhất xen Bạch Mã và Mã Viện là một và giống nhau.

Một lữ khách người Trung Hoa, Zheng Junan (Trịnh Tuấn Am) đến Đàng Ngoài ở thập kỷ đầu của thế kỷ 18, đã mô tả như sau:

Ở phường Hà Khẩu [phố Hàng Buồm ngày nay nằm trong phường này] tại kinh đô có một ngôi đền Bạch Mã, và thiên hạ nói rằng người dân ở đó tưởng nhớ câu chuyện về Phục Ba [Fu Bo] tướng quân họ Mã [Ma] tên Viện [Yuan], một người đời Hán. Tôi vừa đến xứ Bắc nên không biết chút gì, nên cũng tin điều này là thật, và khi tôi đến viếng ngôi đền để đọc văn bia, tôi thấy nó viết rằng anh linh của Phục Ba, một người đời Hán, được thờ cúng để cầu phúc cho đất nước và bảo vệ người dân. Tuy nhiên, việc anh linh ông ta được thờ cúng ở đó từ khi nào, bắt đầu từ khi nào và từ triều đại nào thì lại không rõ. Chỉ thấy ghi trên bi ký như sau:

Được khắc vào mùa thu năm Dingmao [Đinh Mão] niên hiệu Zhenghuo [Chính Hòa] [1687]; ngôi đền được xây dựng cách đây đã lâu; rui mè và cột bị hư hại, những thương nhân từ phía Bắc [Trung Hoa] như Zhan Zhonglian [Chiêm Trọng Liên] đã huy động mọi người, quyên góp tiền bạc, và thuê người tu sửa, nên ngôi đền giờ đây lại đẹp như mới.

Tôi thử nêu ra sự nghi ngờ về việc Phục Ba họ Mã lại được gọi là Bạch Mã. Nguyên nhân là do đâu?

Mùa Thu năm Giáp Ngọ (1714), Trịnh Tuấn Am tiến hành một khảo sát về chủ đề này, và trong khi tìm kiếm ông ta đã bắt gặp cuốn *Việt điện u linh tập*. Ông ta ngạc nhiên khi thấy chỉ có truyền thuyết như đã đề cập ở trên về Bạch Mã chứ không có liên quan gì với Mã Viện cả. Những cuộc phỏng vấn của Trịnh Tuấn Am với những người lớn tuổi vẫn không cung cấp được thông tin mới nào, nên ông ta cho rằng những người Trung Hoa nhập cư, do hiểu lầm về ngôi đền, đã cho rằng Bạch Mã giống như Mã Viện và vì vậy thờ cúng ông ta. Trịnh Tuấn

Am kết luận rằng Mã Viện và Bạch Mã là hai nhân vật khác nhau và bày tỏ e ngại của mình rằng sai lầm này có thể tồn tại lâu dài⁷⁴.

Chúng ta có thể thấy rằng viễn kiến của Trịnh Tuấn Am không phải hoàn toàn vô căn cứ, vì tượng Mã Viện vẫn hiện diện trong đền này mãi cho đến gần đây, như Vũ Đăng Minh và Nguyễn Phú Hợi mô tả năm 1956. Rõ ràng họ không biết lịch sử nhầm lẫn lâu dài giữa Bạch Mã và Mã Viện, nên đã liên kết sự hiện diện của Mã Viện trong đền thờ với sự kiện “thời gian gần đây người Trung Hoa, do không biết truyền thuyết về thần Bạch Mã, đã biến ngôi đền thành nơi thờ Mã Viện vì họ nhìn từ Mã thành ra họ của viên tướng đời Hán.”⁷⁵ Việc dân cư ở đây thờ cúng Mã Viện ở đền Bạch Mã, theo luận cứ của các tác giả đã kể ra ở trên, có thể được quy cho sự không hiểu biết, thiếu kiến thức về lịch sử và thần thoại trong quá khứ Việt Nam của cộng đồng người Hoa và/hoặc do hiểu lầm ngôn ngữ. Nhưng tôi thử mở rộng phạm vi giải thích với hai khả năng khác.

Đầu tiên, theo một nghiên cứu mới đây, “bắt đầu từ thế kỷ 17, những người nhập cư Trung Hoa được phép định cư ở Thăng Long và họ sống tập trung ở một số phố phường trong đó có phố Hàng Buồm.”⁷⁶ Đây là một cứ liệu cho việc gia tăng mật độ đáng kể giữa Đàng Ngoài với Trung Hoa ở thế kỷ 17, khiến nhiều thương nhân Trung Hoa đến định cư ở Hà Nội. Nhưng cũng đã có một cộng đồng người Hoa ở Hà Nội tồn tại trong nhiều thế kỷ trước đó. Điều này có thể lý giải cho việc người Hoa ở Hà Nội bắt đầu thờ phụng Mã Viện

74. Zheng Junan (Trịnh Tuấn Am), *An Nam thần từ khảo chính* (Những chỉnh sửa về các ngôi đền thờ thần linh ở An Nam), Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Hà Nội, số hiệu A 2753, tr. 1a-2a.

75. Vũ Đăng Minh và Nguyễn Phú Hợi, *Temples et Pagodes de Hanoi* (Đình chùa Hà Nội) (Hanoi: *École française d'Extrême-Orient*, 1956), tr. 35.

76. Nguyễn Vinh Phúc và Trần Huy Bá, *Đường phố Hà Nội* (Hà Nội: Nhà xuất bản Hà Nội, 1979), tr. 155.

như một anh hùng Trung Hoa đã đưa nền văn minh và quyền lực Hán vào đất nước mà họ định cư. Do số lượng người Hoa ở phương này chiếm ưu thế, nên cũng có lý khi giả định rằng những người mới đến ngụ cư đã dành những ngôi đền hiện có để đưa vị thần thiêng của họ vào. Dầu sao, họ vẫn luôn là thiểu số nên không dám trục xuất thần Bạch Mã vốn được thờ phụng trước đó khỏi đền, nhưng đã hợp nhất hai vị thần thành một.

Theo giả thuyết thứ hai của tôi thì vị thần đầu tiên ở ngôi đền này không phải là Bạch Mã mà là Mã Viện. Đến khi vương quốc Việt Nam phát triển ở thế kỷ 11 thì ngôi đền mới được dành cho Bạch Mã. Giả thuyết này có thể được hỗ trợ bởi sự kiện Thăng Long đã từng tồn tại dưới cái tên Đại La khá lâu trước khi Lý Thái Tổ (trị vì 1009-1028) dời đô về đây vào thế kỷ 11. Ngoài ra, khi viên tướng nổi tiếng đời Đường là Cao Biền được phái sang bình định đất nước này ở thế kỷ 9, ông ta đã đóng thủ phủ ở nơi này. Rất hợp lý khi cho rằng ông ta đã củng cố tục thờ cúng đã tồn tại trước đó đối với Ma Yuan, viên tướng tiền bối và là đồng hương của ông ta, hay có khi chính ông ta đã dựng nó lên nếu trước đó chưa có. Theo *Việt điện u linh tập*, Ma Yuan đã hiện ra trong một giấc mơ của Cao Biền khi ông ta ở thành Đại La. Tục thờ cúng Mã Viện có thể đã lan truyền do bị áp đặt bởi quyền lực nói trên.

Mặt khác, tục thờ cúng này cũng được chính người dân địa phương phát triển, do Ma Yuan đã đem đến những thay đổi tích cực cho Việt Nam ở đầu thiên niên kỷ 1, khi ông ta tái cơ cấu xã hội và thiết lập một tiêu chuẩn trật tự mà thời đó còn thiếu vắng. Theo Philippe Papin:

Tiếp sau những quan chức cấp cao và dân Trung Hoa ngụ cư, ông ta đã bố trí các thuộc hạ địa phương mà quyền lực được củng cố dưới cái bóng của sự bảo hộ Trung Hoa. Một số trong họ có thể nắm giữ chức vụ cao hơn, như thái thú chẳng hạn. Trong suốt những thế kỷ tiếp đó, người Trung Hoa và người Việt ảnh hưởng lẫn nhau. Việc chia sẻ lợi ích chung và pha trộn chủng tộc đã tạo thuận lợi cho sự hợp nhất về hiểu biết tín ngưỡng và văn hóa. Từ đó, giới tinh hoa

Trung-Việt được hình thành, nhờ đó mà không gian ôn hòa được củng cố, biến châu thổ sông Hồng thành một kinh đô có thanh thế⁷⁷.

Có thể sau này, cùng với việc thiết lập nền quân chủ độc lập ở Việt Nam, tục sùng bái Mã Viện đã không còn phổ biến, hay có thể sự thiêng hóa vị thần này cũng giảm đi, và vì thế truyền thuyết về Bạch Mã lại được lưu hành để thay thế vị trí trước đây bị Mã Viện chiếm nh. Để tạo thêm quyền lực cho Bạch Mã, truyền thuyết đã gán ghép vị thần này với thần Long Đỗ, nhân vật được cho là có quyền lực hơn Cao Biền, một viên tướng phương Bắc giống như Ma Yuan.

Ở đền Bạch Mã tại Hà Nội, Mã Viện vẫn giữ được vị trí của mình ít nhất cũng đến năm 1984, như thể hiện trong sơ đồ ngôi đền do Sở Văn hóa và Thông tin Hà Nội thực hiện, trong đó điện thờ Mã Viện nằm ở tận góc trái của đền⁷⁸. Ngày nay, nơi này trong đền được để trống. Thủ từ của đền, người đã từng trông coi đền ba năm lại đây, cho tôi hay là theo như ông ta biết thì đúng là trước đây có tượng Mã Viện, nhưng dù thế nào thì ở thế kỷ này không còn nữa; ông ta cũng không cho biết thêm chi tiết nào khác trong chuyện kể của mình.

Tôi nhận được một phản ứng tương tự, nếu không nói là khôn ngoan hơn, phủ nhận sự hiện diện của Mã Viện ở ngôi đền từ những người Hoa còn sinh sống ở khu vực gần ngôi đền (dù số lượng người Hoa đã giảm đi đáng kể từ năm 1979 do hậu quả của cuộc chiến Trung-Việt vào năm đó, họ lần lượt chuyển nơi cư trú đến những quận khác của thành phố). Tôi đã phỏng vấn một số người Hoa lớn tuổi sống gần ngôi đền, nhưng tất cả đều từ khước mọi câu hỏi của tôi về Mã Viện, nói rằng họ chưa bao giờ nghe gì về việc thờ cúng Ma Yuan ở đền Bạch Mã, và cũng không nghĩ rằng Ma Yuan được thờ cúng ở bất kỳ nơi nào tại Việt Nam, vì ông ta bị người Việt cho là một kẻ thù tàn ác. Phản ứng

77. Papin, *Histoire de Hanoi*, tr. 37.

78. “Di tích. Đền Bạch Mã. Hồ sơ Khảo sát năm 1984.” Phòng Bảo tồn Bảo tàng, Sở Văn hóa và Thông tin Hà Nội, tr. 21, chưa xuất bản.

của họ dường như là do kết quả của việc xóa bỏ tục thờ cúng Mã Viện ở Việt Nam xã hội chủ nghĩa sau cuộc chiến năm 1979, khi việc thờ cúng Mã Viện bị cho là sùng bái một kẻ xâm lược và những người Hoa địa phương sẽ gặp nguy hiểm nếu gắn bó với kẻ xâm lược này.

Theo Adriano di St. Thecla, tục sùng bái Mã Viện khởi đầu từ một trong hai chị em Bà Trưng, người đã “tưởng nhớ đức độ và công lao của ông ta đối với quốc gia. Bà đã cho dựng một ngôi đền để cúng tế ông ta ở huyện Phúc Lộc, tỉnh Thanh Hóa. Từ đó về sau, ông ta được người An Nam thờ phụng.” Không rõ Adriano di St. Thecla lấy thông tin này từ nguồn tư liệu nào, vì theo sử sách thì Hai bà Trưng đã không sống sót trong chiến dịch của Mã Viện, và do đó không thể nào phát động việc cúng tế ông ta, ngay cả khi họ có muốn thế. Huyện Phúc Lộc, địa danh chỉ quê nhà của Hai bà Trưng, vốn không phải nằm ở tỉnh Thanh Hóa⁷⁹, do vậy đã có sự nhầm lẫn nào đó ở đây. Hiện không có đền thờ Mã Viện nào ở Phúc Lộc hay Thanh Hóa cả, dù đền thờ Hai bà Trưng đều có ở cả hai nơi này. Nhưng chúng ta cũng không chắc rằng những ngôi đền đó lại không tồn tại vào thời Adriano di St. Thecla. Hiện tại rất khó tìm được bằng chứng rõ ràng về các ngôi đền thờ Mã Viện ở bất kỳ nơi nào tại Việt Nam, do việc xóa sạch mọi vết tích thờ cúng ông ta sau cuộc Cách mạng tháng Tám (1945), khi hầu như mọi đền thờ Mã Viện đều bị phá hủy.

Tuy nhiên, chúng tôi có thể phát hiện các chỉ dấu cho thấy những đền thờ Mã Viện đã từng tồn tại ở tỉnh Thanh Hóa. Ví dụ, Tổng đốc Thanh Hóa Nguyễn Thuật (sinh 1842) dưới thời Nguyễn (làm quan ở Thanh Hóa vào thập niên 1870) có nhắc đến một đền thờ Mã Viện trong một bài thơ có nhan đề “Quốc Triều Danh Nhân Mặc Ngân.”⁸⁰ Tuy không thể xác định vị trí của ngôi đền, nhưng hình như nó là một

79. Nay nằm ở phía bắc miền Trung Việt Nam.

80. *Thanh Hóa Tổng đốc Hà Đình Nguyễn Thuật thi sao*, văn bản này nằm ở Hà Nội, tại Viện Nghiên cứu Hán Nôm, ký hiệu VHv.48, xem tr. 3.

trong những đền thờ Mã Viện ở Thanh Hóa. Vì thế Adriano di St. Thecla khó có thể mắc một sai lầm nghiêm trọng đến thế khi công bố sự tồn tại của các đền thờ Mã Viện ở Thanh Hóa. Ngoài ra, không thể khẳng định rằng người dân không thờ cúng Mã Viện trong các đền thờ Hai bà Trưng. Tôi đã phát hiện một trường hợp như thế trong báo cáo của thôn Thanh Bình thuộc xã Đa Tiện (tổng Liêu Lâm, huyện Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh) gửi đến Viện Viễn Đông Bác Cổ vào năm 1938. Báo cáo cho biết rằng người dân ở thôn này xem Hai bà Trưng như những vị thần bảo hộ chính của mình, nhưng đồng thời họ cũng thờ cúng Mã Viện⁸¹, kẻ đã đánh bại Hai bà. Một chi tiết khác là từ Nguyễn Đức Lân, trong bài viết vào giữa thế kỷ 19 ông đã mô tả một ngôi đền thờ Mã Viện ở vùng gần Hồ Loa. Hiện vẫn không biết chắc vị trí của hồ này, nhưng nó có thể nằm gần Cổ Loa, một địa điểm cổ xưa cách Hà Nội vài cây số về hướng đông bắc, gần nơi mà theo sử Trung Hoa chép lại đã diễn ra trận quyết chiến giữa Ma Yuan và Hai bà Trưng⁸². Do đó, tuyên bố của Adriano di St. Thecla rằng Mã Viện “được người An Nam thờ phụng” xem ra hoàn toàn chính xác.

Nỗ lực xác định vị trí một đền thờ Mã Viện đang hiện hữu hay ít nhất cũng tìm ra vết tích của nó đã đưa tôi đến làng Hoàng Xá, thuộc huyện Thạch Đà, tỉnh Phúc Yên,⁸³ vì theo báo cáo của làng này cho Viện Viễn Đông Bác Cổ vào năm 1938 thì Mã Viện là một trong những vị thần bảo hộ của làng⁸⁴. Tại đó, thủ từ đền Linh Tự, bà Nguyễn Thị Đường, đã vui vẻ đồng ý trao đổi với tôi về vị thần bảo hộ của làng mình. Bà Nguyễn Thị Đường, ở độ tuổi gần 80, kể với tôi rằng làng này từng thờ Mã Viện, nhưng đến năm 1946, một thời gian ngắn sau

81. Bộ *Thần tích Thần sắc* nằm ở Hà Nội, Viện Thông tin Khoa học Xã hội, tài liệu lưu trữ số 2981, tr. 339-340.

82. Nguyễn Đức Lân, *Loa Hồ Bách vịnh* (Một trăm bài thơ viết về Hồ Loa), Viện Nghiên cứu Hán Nôm, ký hiệu A.1450 (1852), tr. 22b.

83. Thực ra là xã Thạch Đà, huyện Mê Linh, Hà Nội. (BT)

84. *Thần tích Thần sắc*, hồ sơ 11841, tr. 555-556.

Cách mạng tháng Tám, đền thờ đã bị phá hủy. Hiện một trạm bưu điện nằm ngay trên địa điểm này. Theo bà Nguyễn Thị Đường, như bà nhớ thì trước đây không có người Hoa cư ngụ ở vùng này. Bà không thể giải thích được tại sao làng của mình lại thờ một vị tướng Trung Hoa đã từng đàn áp những nữ anh hùng dân tộc chiến đấu cho nền độc lập của đất nước. Tất cả những gì bà có thể nói đó là việc thờ cúng Mã Viện là một truyền thống của người dân địa phương truyền từ đời này sang đời khác, và việc thờ cúng vị tướng này là điều bà đã được dạy hồi trẻ. Điều này cho thấy Mã Viện đã được người Việt cũng như người Hoa thờ cúng như một vị thần bảo hộ.

LIỄU HẠNH

Một điểm khác đáng quan tâm đặc biệt ở chương về thần linh là mô tả của Adriano di St. Thecla về việc thờ cúng Công chúa Liễu Hạnh, một trong các vị nữ thần Việt nổi tiếng nhất, người được miễn Bắc Việt Nam ghép đôi cùng Trần Hưng Đạo, vị anh hùng trong những cuộc chiến chống quân Mông Cổ ở thế kỷ 13, như là mẹ và cha của dân tộc⁸⁵. Bà cũng là một trong “tứ bất tử” của người Việt và là vị thần chính ở điện thờ Mẫu. Chứng minh của Adriano di St. Thecla về nơi chốn thờ phụng bà có vẻ xuất hiện ở thế kỷ 16 khớp với huyền thoại Việt Nam. Tuy nhiên, Adriano di St. Thecla rõ ràng đã đưa ra một số chi tiết mới về cuộc đời Liễu Hạnh mà huyền thoại Việt Nam lại thiếu vắng. Ông viết về bà như sau: “Theo lời kể, do bà đã ca hát một cách trơ trẽn, không biết hổ thẹn nên người ta đem lòng ghen ghét, giết bà rồi ném xác xuống sông.” Dù cho câu này không trực tiếp nhắm đến vấn đề nhân thân của Liễu Hạnh, hay nhân thân và động cơ của những kẻ sát

85. Theo một thành ngữ phổ biến liên quan đến các lễ kỷ niệm ngày mất của Trần Hưng Đạo và Liễu Hạnh: “Tháng tám giỗ cha, tháng ba giỗ mẹ.” “Vào tháng tám làm giỗ ngày mất của cha, vào tháng ba làm giỗ ngày mất của mẹ.” Xem Ngô Đức Thịnh, phần “Kết luận,” trong *Đạo Mẫu ở Việt Nam*, Ngô Đức Thịnh biên soạn (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa Thông tin, 1996), 1: 313.

hại bà do ganh ghét, thì chúng ta cũng có thể phỏng đoán với xác suất cao rằng bà bị sát hại vì những lý do thuộc về tính dục.

Từ La-tinh *impudica* được dịch là “trơ trẽn,” có một nghĩa ám chỉ về tính dục trong ngôn ngữ La-tinh, vì thế điều này gợi ra giả thuyết rằng Liễu Hạnh là một phụ nữ có đức hạnh dễ dãi, một gái điếm giúp khách hàng của mình giải trí bằng những bài hát có tính chất gợi tình, và những người chìm chết Liễu Hạnh hẳn nhiên đều là người tình của bà. Thông tin này hoàn toàn phù hợp với nguồn tư liệu do François-Louis Lebreton, một nhà truyền giáo thuộc Hội Truyền giáo Hải ngoại ở Paris, cung cấp. Vào năm 1782, giáo sĩ này có chuyện trò với một số người Việt về chủ đề thần linh và được kể rằng Công chúa Liễu Hạnh là “một gái điếm được nhiều nơi thờ cúng.”⁸⁶

Adriano di St. Thecla và Lebreton đã đặt ra một câu hỏi mà chúng ta không thể bỏ qua: Liễu Hạnh thật sự có phải là một gái điếm không? Không thể phân tích được tính khả tín trước thông tin của Lebreton về các vấn đề khác, nên điều duy nhất tôi có thể khẳng định là thông tin của Adriano di St. Thecla trong hầu hết các trường hợp đều rất đáng tin cậy. Ngay cả trong những trường hợp còn nghi ngờ, ví dụ trường hợp của Mã Viện và Bạch Mã đã nêu ở trên, chứng cứ của Adriano di St. Thecla sẽ không được nêu ra nếu không có sự chứng thực. Theo quan điểm của tôi, mô tả của Adriano di St. Thecla về Liễu Hạnh, 30 năm sau còn được hỗ trợ bởi Lebreton, không phải là vô cơ.

Một điều đặc biệt thú vị khi đặt thông tin này đối chiếu với tiểu thuyết *Vân Cát Thần Nữ truyện* được viết bởi tác giả Việt Nam nổi tiếng Đoàn Thị Điểm (1705-1748) khoảng một thập kỷ trước khi Adriano di St. Thecla viết *Opusculum*. Đoàn Thị Điểm mô tả Liễu Hạnh như một *femme émancipée* (người phụ nữ được giải phóng), một nhân vật đáng

86. Thư của Lebreton gửi Hody ngày 26 tháng Bảy năm 1782, hiện nằm trong Thư khố Hội Truyền giáo Hải ngoại ở Paris, 691 sau 152, trích trong Forest, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam*, 3:253.

để noi gương, biểu tượng của một sự phản kháng chống lại giáo điều Khổng giáo trong xã hội Việt Nam. Trong truyện của Đoàn Thị Điểm, Liễu Hạnh là con gái của Ngọc Hoàng Thượng Đế bị đày từ thiên đình xuống trần gian do làm vỡ chiếc chén quý. Bà đầu thai vào một gia đình đạo đức ở làng Vân Cát, lớn lên trở thành một thiếu nữ xinh đẹp và đức hạnh, rồi sau khi lập gia đình với một nhà nho thì bà đột ngột qua đời không rõ lý do. Thực ra là bà quay trở lại thiên đình do thời hạn trừng phạt đã hết. Nhưng về sau, bà còn xuống trần gian nhiều lần và vân du khắp nước Việt. Bà được cho là đã gặp Phùng Khắc Khoan (1528-1613), một trong những vị quan-học giả nổi tiếng nhất cuối thế kỷ 16 đầu thế kỷ 17, và nhiều văn nhân khác, tất cả đều bị thu hút bởi tài năng văn chương của bà. Liễu Hạnh còn nổi tiếng về lòng nhân từ cũng như những hành động tinh quái của mình. Vào thế kỷ 17, bà được phong thần và được nhà Lê ban tặng một số danh hiệu tôn kính. Điều này gợi nhớ đến nhận xét mơ hồ và không có cơ sở của Durkheim trong tiểu luận “Concerning the Definition of Religious Phenomena” (Bàn về định nghĩa những hiện tượng tôn giáo) năm 1899: “Ở Đàng Ngoài, thường có trường hợp một số kẻ lang thang hay ăn xin thành công trong việc thuyết phục dân làng tin mình là người bảo hộ linh thiêng của họ.”⁸⁷

Trong một bài viết, tôi đã lập luận rằng, thay vì là tiểu sử của Liễu Hạnh hay chỉ ghi lại một truyền thuyết tồn tại ở thời đó, thì đây đúng là một câu chuyện hư cấu, và nó nên được hiểu là một sản phẩm sáng tạo của Đoàn Thị Điểm. Trong đó Đoàn Thị Điểm đã kết hợp những yếu tố về tiểu sử của chính mình và phóng chiếu những khuynh hướng và khát vọng trí tuệ của mình vào tục sùng bái Liễu Hạnh, có vẻ như phổ biến vào thời đó⁸⁸. Việc đưa ra một phân tích văn học về *Vân Cát*

87. W. S. F. Pickering biên soạn, *Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies* (London: Routledge & Kegan, 1975), tr. 81.

88. Xem Olga Dror, “Đoàn Thị Điểm’s ‘Story of the Vân Cát Goddess’ as a Story of

Thần Nữ truyện để soi tỏ những gì Adriano di St. Thecla và Lebreton đã viết nằm ngoài phạm vi của phần giới thiệu này; tuy nhiên, khi đọc Đoàn Thị Điểm tôi chắc rằng bà nhận thức rõ tai tiếng về “đức hạnh dễ dãi” của Liễu Hạnh, hay ít nhất cũng về các phiên bản của câu chuyện Liễu Hạnh thể hiện khía cạnh này của vị nữ thần. Nhân vật Liễu Hạnh của bà là một cân bằng giữa quyền tự do của một phụ nữ muốn xác định vị trí của mình trong một xã hội do đàn ông thống trị với tự do của một gái điếm, nhưng tôi thích dùng từ geisha (kỹ nữ) hơn. Tôi tin rằng với truyện của mình, Đoàn Thị Điểm đã khơi dậy những đặc trưng mới mẻ đối với một tín ngưỡng thờ cúng vẫn đang tồn tại và nâng tầm giá trị của nó đối với giới học thức. Tôi sẽ luận giải vấn đề tại sao một gái điếm hay nghi là gái điếm lại có thể trở thành một vị thần đầy quyền năng đến thế trong ngôi đền thần linh ở Việt Nam vào dịp khác, nhưng việc thờ cúng những nhân vật có tiếng tăm không tốt do các hành vi tiêu cực của họ đem lại thì quả thực không phải là không nghe nói đến ở Việt Nam. Những thành hoàng làng không phải luôn luôn là hiện thân của đạo đức, mà có thể là những kẻ trộm, kẻ sát nhân, hay những kẻ không có địa vị⁸⁹. Con người thường tin rằng những kẻ có đủ uy lực cho phép họ phá bỏ những chuẩn mực ứng xử thông thường là xứng đáng được thờ cúng.

ĐẠO GIÁO

Chương về Đạo giáo có tiêu đề “Về Phái Thuật sĩ.” Theo Nicolas Longobardi, nhà truyền giáo người Pháp ở Trung Hoa thế kỷ 18, thuật ngữ “magician” (pháp sư, phù thủy) là do người châu Âu sử dụng⁹⁰. Việc thay thế từ “Đạo giáo” bằng “ma thuật” (magic) hình

Emancipation,” *Journal of Southeast Asian Studies*, 33, 1 (2002): 63-76.

89. Hà Văn Tấn, *Đình Việt Nam* (Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, 1998), tr. 116-120.

90. Nicolas Longobardi, “Traité sur quelques points de la religion des Chinois” trong *Opera omnia*, G. G. Leibnitz biên soạn, tập 4 phần 1, “Continet Philosophiam” (Geneva:

như là do các nhà truyền giáo chứng kiến những nghi lễ cúng bái của Đạo giáo mà có; vì những nghi lễ này thường liên quan đến quỷ thần hoặc để tương thông với người đã khuất. Thực vậy, khi người châu Âu xuất hiện ở Trung Hoa, do dân số quá đông nên Đạo giáo đã mất đi nền tảng triết lý theo như diễn giải trong những sách vở Lão giáo như cuốn *Đạo Đức Kinh* chẳng hạn, và vỡ vụn thành vô số tín ngưỡng cúng bái thần linh được chêm vào những lễ nghi bùa chú. Vì thế, nó không được các nhà truyền giáo quan tâm lắm vì họ chỉ mãi mê vào chuyện sùng bái Khổng Tử, nhân vật có lời dạy dường như chi phối giai tầng cao hơn trong xã hội, và giáo lý của ông có thể dễ dàng nắm bắt với tư duy logic của phương Tây. Hiếm có nhà truyền giáo nào “hạ cố” nghiên cứu, thấu hiểu, mô tả về Đạo giáo nói chung và Đạo giáo phổ thông nói riêng.

Những công trình của phương Tây thời kỳ này chỉ nhắc đến “tín ngưỡng của các thuật sĩ” và người sáng lập nó là Lão Tử, nhưng lại không tiến xa hơn trong việc luận giải về chủ đề này⁹¹. Adriano di St. Thecla cũng không khác gì lắm với các tác giả phương Tây thời đó khi bỏ qua khía cạnh triết lý của Đạo giáo, mặc dù không như những tác giả tôi từng tham khảo, ông có cố gắng nhắc đến giáo lý Đạo giáo, chẳng hạn như “định nghĩa về vạn vật” trong *Đạo Đức Kinh*: “Đạo sinh một, một sinh hai, hai sinh ba, ba sinh bốn, bốn sinh vạn vật. Đại đạo vốn dĩ hư vô và tự điều hòa.”⁹² Nhưng dù khía cạnh triết học của Đạo giáo không được trình bày đầy đủ trong *Opusculum*, thì khác với những tác giả khác, Adriano di St. Thecla vẫn khai triển một khảo chứng lịch sử về những Đạo gia nổi bật ở thời kỳ đầu.

Fratres de Tournes, 1768), tr. 92.

91. Ví dụ, xem Nicolas Longobardi, sđđ; Athanasius Kircher, *China Illustrata*, bản dịch của Charles D. Van Tuyl (Oklahoma, 1987), tr. 123; Matthieu Ricci và Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne*, tr. 170-171.

92. Về trích dẫn này, xem chương về Đạo giáo.

Ngay cả trình bày chi tiết của ông về Đạo giáo phổ thông cũng nổi bật hơn trong quan sát hoạt động của các phù thủy và ông đồng bà cốt. Sau khi mô tả bao quát về những “thuật sĩ” này, ông chuyển sang tục thờ cúng thần linh, bắt đầu luận giải về điều mà ông gọi là “tôn giáo của môn phái này” bằng việc đánh đồng Đạo giáo với Khổng giáo khi cho rằng cả hai đều “thờ phụng thần linh theo truyền thống rất cổ xưa.” Từ đây và từ nội dung của các chương về Khổng giáo, Đạo giáo, và Thần linh, chúng ta có thể thấy rằng ông xem tất cả những dòng tín ngưỡng này về bản chất đều thờ phụng thần linh.

Một đặc trưng của chương về Đạo giáo này là mô tả của Adriano di St. Thecla về việc sùng bái 12 vị thần, mỗi vị cai quản một năm theo chu kỳ 12 năm. Từ đây, chúng ta thấy rằng thần linh không chỉ được thể hiện qua các sự vật hữu hình và con người mà còn ngự trị cả thời gian chuyển vận. Ông chấm dứt chương này bằng việc nói về sự pha tạp của thần linh, bắt đầu với Ngọc Hoàng Thượng Đế, nhân vật được khắc họa như chúa tể của mọi thần linh. Tiếp đến là liệt kê các vị thần, bao gồm một số đã được ông nói đến ở chương về Thần linh, và ở đó dường như không có ranh giới rõ ràng giữa Đạo giáo với những gì mà ông xem là tục sùng bái thần linh.

Khắc họa của Adriano di St. Thecla về Đạo giáo phần nào gần giống với mô tả của Durkheim về “ma thuật” trái ngược với điều mà ông gọi là “tôn giáo.” Đối với Durkheim, trong khi tôn giáo tạo ra giáo hội hay những đoàn thể giống như giáo hội mang hình thức sùng bái (riêng tư, nội bộ, hay công cộng), thì ma thuật lại không. Theo lời Durkheim, “Không có giáo hội ma thuật.” Các thuật sĩ có khách hàng, còn nhà thờ thì không, các tiếp xúc giữa những người sử dụng ma thuật thường “ngẫu nhiên và nhất thời” và không tạo ra “một xã hội trong đó những thành viên được hợp nhất vì họ cùng tưởng tượng về một thế giới thiêng liêng và những mối liên hệ của nó với thế giới trần tục theo cùng một cách, và vì họ thể hiện sự hình dung

chung của mình theo những nghi thức giống nhau.”⁹³ Tuy nhiên, những mô tả của Adriano di St. Thecla về một số tục sùng bái được quy cho Đạo giáo – chẳng hạn như tục sùng bái Ngọc Hoàng Thượng Đế – cũng có thể được xem là phù hợp với định nghĩa của Durkheim về tôn giáo chừng nào chúng còn “được tổ chức bởi một nhóm, gia đình, hay tập đoàn” mà ông xem như một nhà thờ theo nghĩa rộng, và chừng nào việc cúng tế và nghi lễ ở các hệ thống sùng bái đó vẫn diễn ra định kỳ.

BÓI TOÁN

Chương 4 mô tả hoạt động của những người bói toán. Trên thực tế, điều độc đáo là việc Adriano di St. Thecla quyết định đưa nó vào công trình của mình. Các thầy bói hiếm khi nhận được sự quan tâm đáng kể nào trong các tác phẩm của những người đi trước hay cùng thời với ông, và chắc chắn là chưa bao giờ xứng đáng được dành cho cả một chương. Chủ đề này có thể chỉ được bàn luận qua loa do quá tầm thường và mê tín. Trong khi Adriano di St. Thecla không khác gì với các nhà truyền giáo khác khi quan niệm các hình thức bói toán là mê tín, thì ông lại công nhận chúng như là một yếu tố vốn có trong đời sống người Việt không thể xem thường mà ngược lại cần phải nghiên cứu. Chúng ta không nên bị đánh lừa bởi kích cỡ khiêm nhường của chương này (chỉ có 4 trang, ngắn nhất trong bản thảo). Nó được cho là dài hơn, vì từ trang 77 đến trang 83 bị bỏ trống và câu cuối ở trang 76 còn dở dang, trong khi đó bảng mục lục lại cho thấy đúng ra còn có thêm hai đề mục mô tả các loại thầy bói và thầy phong thủy. Tuy nhiên, bản thảo chỉ trình bày về Thầy Bói, những người mà theo tác giả là giữ “vị trí đầu tiên trong giới bói toán,” và bỏ sót các nhóm khác mà hẳn nhiên Adriano di St. Thecla muốn trình bày.

93. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Karen E. Fields dịch (New York, London: The Free Press, 1995), tr. 41-42, 59-60.

Adriano di St. Thecla mô tả các thầy bói như những người trung gian giữa con người và sức mạnh thần thánh. Những thông tin do ông cung cấp có thể giúp chúng ta nhận ra rằng các nghi lễ xem bói đều liên quan đến một hệ thống các truyền thống và tín ngưỡng của dân Đàng Ngoài, rằng chúng không đơn thuần là những dạng “mê tín” đáng chỉ trích. Phương pháp của các thầy bói là trung gian giữa những triết lý và giáo lý khác nhau với các hình thức phổ biến là bói quẻ. Chúng ta thấy ở đây có sự kết hợp hổ lốn của các quẻ trong *Yijing* (*Kinh Dịch*, sách về sự thay đổi), thuyết âm dương ngũ hành rất phổ biến trong cả Khổng giáo và Đạo giáo, và kể cả việc cầu xin môn đệ của Khổng Tử hỗ trợ thầy bói trong việc gieo quẻ. Theo tôi, đây là một mẫu hình đẹp của sự kết nối tương hỗ, nếu không nói là đồng nhất, giữa văn hóa trí thức và đại chúng, đặc biệt khi chúng ta để ý rằng hầu hết các Thầy Bói này đều thất học và bị khiếm thị, như Adriano di St. Thecla đã chỉ ra.

PHẬT GIÁO

Chương năm của bản thảo nói về Phật giáo. Bắt nguồn từ Ấn Độ vào thế kỷ 6 TCN, Phật giáo xuất hiện ở Trung Quốc vào cuối thế kỷ 1 và ở Đàng Ngoài vào cuối thế kỷ 2. Từ đó tôn giáo này chiếm một vị trí nổi bật trong văn hóa và xã hội Việt Nam. Đó là dòng chảy tri thức và tôn giáo có ảnh hưởng lớn đối với giới có học ở Việt Nam cho đến thế kỷ 15, khi Khổng giáo bắt đầu được các nhà cai trị thừa nhận như cơ sở tri thức cho quyền lực của họ. Truyền thống Phật giáo ở Việt Nam có đặc điểm rất pha tạp. Nguyễn Tự Cường giải thích điều này bằng cách cho rằng, trong giai đoạn đầu Phật giáo xâm nhập vào Việt Nam, do không có các ngôi chùa Phật giáo nên các nhà sư giảng đạo phải tá túc tại các đền và miếu thờ các vị thần địa phương, do đó các vị thần bản địa được kết hợp với tư tưởng và thực hành Phật giáo⁹⁴.

94. Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam, A Study and Translation of the Thiền Tập anh* (Honolulu: A Kuroda Institute Book, University of Hawai'i Press, 1997), tr. 14.

Opusculum đã đưa ra một ví dụ rất sinh động về chủ thuyết pha tạp của Phật giáo Việt Nam.

Adriano di St. Thecla giới thiệu về Phật giáo căn cứ trên hai văn bản tiếng Việt, *Tâm đặng* (Ngọn đèn Trái tim) và *Bí Chi* (Chi phái Thần bí). Văn bản sau vẫn chưa xác định được sự tồn tại, văn bản trước thì vẫn còn và đã cung cấp được chứng cứ rất mạnh mẽ, cả hai đều có độ tin cậy theo đánh giá của Adriano di St. Thecla và mang đặc điểm pha tạp của Phật giáo theo quan sát của ông. Tôi đã xác định được các bản sao của *Tâm đặng*. Bản đầu tiên có danh mục AC 417 và được lưu giữ tại Viện Nghiên cứu Hán Nôm ở Hà Nội, được khắc và in vào năm Ất Hợi (Yihai); bản thứ hai có danh mục A2481 và cũng được lưu giữ tại Viện Nghiên cứu Hán Nôm ở Hà Nội, được khắc và in vào năm Canh Tí (Gengzi). Hai bản thảo này giống hệt nhau ngoại trừ trang giới thiệu đầu tiên. Còn có thêm một bản sao tại Société Asiatique ở Paris⁹⁵. Nó giống hệt như bản có danh mục A2481 ở Hà Nội.

Không có niên hiệu triều đại nào được thể hiện trong các văn bản, và cũng không có một dấu hiệu nào trong văn bản chỉ rõ niên đại chính xác ngoài những năm tính theo chu kỳ 60 năm là Ất Hợi và Canh Tí. Tuy nhiên, chữ *tân* được thay thế vì là từ cấm kỵ⁹⁶, chứng tỏ rằng các văn bản đã được phổ biến ở thế kỷ 17 hoặc đầu thế kỷ 18. Chữ *tân* thường không được sử dụng trong những năm đầu thế kỷ 17 vì nó là một phần trong tên của Vua Lê Duy Tân (trị vì 1600-1619) nên đã bị cấm. Do đó, nhiều năm sau, một từ khác đã được thay thế và đây là từ mà chúng ta thấy trong *Tâm đặng*⁹⁷. Như vậy, niên đại hợp lý về

95. Mục lục số hiệu PD 2372.

96. AC 417, 25a.

97. Từ này được liệt kê trong bảng chữ kỵ húy ở cuốn *Nghiên cứu chữ húy Việt Nam qua các triều đại* (A Research on the Tabooed Characters in Vietnam during the Dynasties) của Ngô Đức Thọ, E. Poisson dịch (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa, Viện Viễn Đông Bác Cổ ở Việt Nam ấn hành, 1997), tr. 91.

sự xuất hiện của các văn bản này (hoặc ít nhất đối với bản khắc từ các văn bản này) nằm trong phạm vi từ năm 1619, năm Vua Lê Duy Tân băng hà, đến thời tác phẩm của Adriano di St. Thecla ra đời, tức là năm 1750. Trong khoảng thời gian này, các năm tương ứng với tên của các năm được trích dẫn trong các văn bản là năm 1635 hoặc 1695 ứng với năm Ất Hợi, và năm 1660 hoặc 1720 ứng với năm Canh Tí.

Cả hai bản thảo đều được khắc ở miền Bắc Việt Nam, bản đầu ở đền Đại Thiên tỉnh Vĩnh Phúc, và bản sau ở đền Bảo Phúc huyện Lưu Xá (nay là huyện Hoài Đức) tỉnh Hà Tây. Mặc dù đã khẳng định sự tồn tại của nó, nhưng chuyến đi của tôi đến ngôi đền thứ hai không mang lại bất kỳ kết quả nào trong việc xác định niên đại của bản thảo. Ngôi đền này không có bản gốc, không ai ở đó biết về lịch sử của bản thảo. Khoảng cách giữa các niên đại của việc khắc những văn bản này (ít nhất là 25 năm), và thực tế về việc một bản đã được ấn hành ở phía bắc và bản kia lại ở phía nam sông Hồng, cho thấy rằng những ý tưởng thể hiện trong cuốn sách này không chỉ mang đặc trưng của một vùng miền mà còn được biết đến và được phổ biến ở nhiều nơi khác nhau, trong đó có cả những nơi quen thuộc với Adriano di St. Thecla.

Những nỗ lực của tôi trong việc truy tìm một nguồn gốc có trước hoặc tương tự như *Tâm đăng* ở Việt Nam hoặc Trung Quốc đều không đem lại bất kỳ kết quả nào. Vì các văn bản hầu như giống hệt nhau, nên rất logic khi thừa nhận rằng chúng đã được sao chép từ một bản gốc, hoặc do sự giống nhau trong cách chạm khắc mà một trong những văn bản dùng như bản gốc để sao chép qua bản khác. Tôi ngờ rằng văn bản này không phải là sao chép từ nguồn tư liệu Trung Hoa mà là một sản phẩm địa phương của người Việt. Thứ nhất, văn bản có chứa một số ký tự từ ngôn ngữ bản địa của Việt Nam; thứ hai, và quan trọng hơn, đó chính là phong cách đặc trưng của Việt Nam. Ví dụ, tên Đức Phật là Thích Ca Mâu Ni phiên từ tiếng Hán Shijiamouni, rồi lại lần lượt là một chuyển tự của tên tiếng Phạn là Sakyamuni, danh xưng này được nhìn nhận trong văn bản không chỉ như một sự chuyển ngữ mà mỗi

âm tiết còn được hiểu như là một từ ngữ riêng biệt. Thích (shi) là Địa, nghĩa là vô niệm; Ca (jia) là Thủy, nghĩa là bất sinh; Mâu (mou) là Hỏa, bất lão; Ni (ni) là Phong, nghĩa là bất thọ khổ. Văn bản giải thích đó là lý do tại sao những ký tự này được chọn để biểu thị cho danh hiệu của Phật, đáng tự thân là Tính Không bất diệt⁹⁸. Ở đây chúng ta thấy một truyền thống lâu đời về việc sử dụng tiếng Việt để cung cấp căn cứ cụ thể cho mọi từ ngữ và không để lại bất cứ điều gì trừu tượng, không giải thích được hoặc không xác định được. Điều này hoàn toàn khác với cách dùng ngôn ngữ Hán, thứ ngôn ngữ không hướng đến độ chính xác cần trọng đến như thế.

Dù nguyên bản có thể nào thì các văn bản hiện hành của *Tâm đăng* đã phản ánh rất rõ nét đặc trưng của Phật giáo thời kỳ nửa cuối thế kỷ 18, đáng chú ý là tính pha tạp của nó khi kết hợp các yếu tố của Phật giáo, Đạo giáo phổ thông, và Khổng giáo. Mô tả về giáo lý Phật giáo được Adriano di St. Thecla trình bày là một bản dịch khá chính xác các đoạn trích từ cuốn sách này, được thêm thắt các thông tin từ một số nguồn bổ sung mà quan trọng nhất là cuốn *Bí Chi*, với thông tin mà tôi đã hoài công tìm kiếm trong những chuyến đi tìm hiểu ở các ngôi đền địa phương.

Dựa vào *Tâm đăng*, Adriano di St. Thecla trình bày giáo lý Phật giáo theo chín thời kỳ, a tăng kỳ, hoặc đại kiếp, sáng tạo thế gian khởi nguồn từ một giọt sương. Chín thời kỳ này được hội tụ với nhiều khuôn mặt và tư tưởng, tất cả đều là những nhân tố tích cực trong việc sáng tạo ra thế gian. Trong số đó chúng ta sẽ thấy các nhân vật thần thoại Trung Hoa, ví dụ như Bàn Cổ (Bangu), Nữ Oa (Nu Gua), và Thần Nông (Shen Nong) hòa lẫn với Phật, các tư tưởng Phật giáo về *prajna* (Bát nhã) và *tathagatha* (Như Lai), Đạo giáo Nguyên thủy (Yuanshi), Ngọc Hoàng Thượng Đế, và Lão Tử; đồng thời còn thêm vào một số nhân vật không xác định như Maha Địa (Maha Di, Đại

⁹⁸. AC 417, 13b.

Địa) và Đại Ngộ Chân Tri (Dawu Zhenzhi, Sự tỉnh thức vĩ đại của trí tuệ đích thực). Tuy nhiên, truyền thống này khó thể gọi là Phật giáo. Tôi cho rằng nó đã được hình thành dưới ảnh hưởng mạnh của Đạo giáo. Chứng cứ cho điều này được thấy không chỉ ở số lượng đáng kể các danh xưng và tư tưởng liên quan đến Đạo giáo, đặc biệt là Đạo giáo đại chúng, mà còn nằm trong danh sách Ngũ đế được trình bày ở thời kỳ thứ bảy trong *Tâm đăng* và được Adriano di St. Thecla trích dẫn. Trong đó Phật được xem như là vị cuối cùng của Ngũ đế tiếp nối Ngọc Hoàng Thượng Đế và Lão Tử, phù hợp với khẳng định của Đạo giáo cho rằng Phật là kiếp sau của Lão Tử, và vì thế Phật giáo có nguồn gốc từ ông ta. Ngoài ra, *Tâm đăng* cũng không loại Khổng giáo ra khỏi những giáo lý của nó. Có một chương trong *Tâm đăng* dành cho Khổng Tử⁹⁹.

Tâm đăng là một bản thảo rất đặc biệt vẫn còn đang chờ đợi các nhà nghiên cứu. Nhưng có thể nói rằng ngay từ bây giờ nó đã thể hiện một mô hình đặc biệt nhất định về thực hành tôn giáo của người Việt. Nguyễn Tự Cường nhận xét rằng “ngay khi khởi đầu triều Lý (1010-1225), Phật giáo ở Việt Nam đã mang bản chất dung hợp. Nó là sự pha trộn một số yếu tố Phật giáo từ Ấn Độ và Trung Quốc cùng những tín ngưỡng và thực hành mang tính đặc thù với sự nhạy cảm về tôn giáo và các nghi lễ thờ cúng phổ biến của người dân bản địa.”¹⁰⁰ *Tâm đăng* chứng minh tính liên tục về truyền thống pha tạp của Phật giáo trong thế kỷ 18. Nhưng không chỉ có vậy. Nó đã trình bày một kiểu điều chỉnh khác biệt của Phật giáo ở Việt Nam, vượt ra ngoài sự dung hợp của nó với các thờ cúng phổ biến của người Việt bản địa. *Tâm đăng* được tạo ra như một sự pha trộn tri thức của những tính cách Trung Hoa khởi từ truyền thống Khổng giáo, những tư tưởng và nhân vật trong Đạo giáo Trung Quốc, và từ những tư tưởng triết học Phật

99. AC 417, 24a.

100. Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam*, tr. 7.

giáo chuyển biến thành những thực thể cụ thể, tất cả đều tham gia như nhau vào việc tạo ra thế gian. Nếu cho rằng *Tâm đăng* được viết ra ở Việt Nam là đáng tin cậy nhất, chúng ta thấy rằng thay vì lấy ý tưởng từ tính chất tôn giáo hay lịch sử địa phương hoặc thần linh bản địa, thì người Đàng Ngoài đã tạo ra một bản thảo có gốc rễ sâu xa từ nền văn hóa lớn hơn mà họ cùng chia sẻ với người Trung Hoa.

Điều quan trọng cần ghi nhận là Adriano di St. Thecla không đề cập đến bất kỳ bộ kinh điển Phật giáo nào, mà chỉ giới hạn trong hai cuốn *Tâm đăng* và *Bí Chi*. Có vẻ đây không phải là kết quả của sự sơ suất hay bỏ sót có chủ ý, vì trong phần lớn các trường hợp, ông đều trình bày thấu đáo thông tin với kiến thức tốt nhất của mình, như chúng ta có thể thấy rõ ở các chương về Khổng giáo và Đạo giáo, trong đó trích dẫn các sách kinh điển cùng với các tác phẩm sau này. Tôi phỏng đoán rằng *Tâm đăng* và *Bí Chi* chỉ là những tác phẩm có sẵn cho Adriano di St. Thecla dùng ở nơi hoạt động truyền giáo của mình, và thực tế chúng thể hiện cho tính chất Phật giáo ở đó.

Một cách giải thích khả dĩ khác nằm trong cách tiếp cận của Adriano di St. Thecla đối với nghiên cứu của mình về thực hành tôn giáo của người Đàng Ngoài. Chúng ta lưu ý là những gì mà Adriano di St. Thecla trình bày như là giáo lý Phật giáo đều rất ít chú trọng đến việc dẫn dắt đạo đức, mà trên thực tế đây là một khía cạnh quan trọng nhất của Phật giáo. “Giáo lý Phật giáo” mà Adriano de St. Thecla mô tả chỉ tập trung vào việc tạo ra thế gian, một vấn đề mà Phật giáo hầu như không chú trọng đến, xét đến cùng thì mục đích của Phật giáo là để giải thoát khỏi thế gian vô thường. Nếu chúng ta xem xét quan điểm này về “giáo lý Phật giáo” cùng với nhận thức của tác giả đã đề cập ở trên, về “giáo lý Đạo giáo” (được chứng minh bằng quy luật của sự sáng tạo mà ông đã trích dẫn – “một sinh hai, hai sinh ba,...” – không tiêu biểu cho các vấn đề trọng tâm của giáo lý Đạo giáo), cũng như đề cập của ông về cách tiếp cận Khổng giáo với việc sáng tạo thế gian, chúng ta có

thể thấy rằng Adriano di St. Thecla đã định nghĩa các giáo lý này về mặt thần học Ki-tô. Lấy Kinh Thánh làm cốt lõi cho giáo lý Ki-tô, ông đã tìm kiếm điểm tương tự của nó trong các truyền thống tôn giáo khác. Kinh Thánh khởi đầu từ sự sáng tạo thế gian và khẳng định Chúa là đấng sáng tạo duy nhất, và đó là cơ sở cho mọi lời răn dạy sau này. Do đó, Adriano di St. Thecla cố gắng tìm ra một điểm khởi đầu tương tự như thế trong Khổng giáo, Đạo giáo, và Phật giáo. *Tâm đăng* rõ ràng là một trong một số rất ít các tác phẩm liên quan đến Phật giáo chỉ dừng lại ở sự sáng tạo thế gian, nên Adriano di St. Thecla thấy cuốn sách này hữu dụng vì lý do đó.

Chương về Phật giáo này mang tính công kích nhất trong bản thảo. Tính công kích này trước hết được biểu hiện trong toàn bộ ngôn ngữ của tác giả. Từ thường xuyên nhất mà Adriano di St. Thecla sử dụng cho các vị thần Phật giáo là *các tượng thần*. Từ này nếu có xuất hiện ở các chương khác thì cũng không thường xuyên. Hơn nữa, ông còn định nghĩa Phật giáo như là một “điều dối trá” và tiểu sử của Phật là “những chuyện ngụ ngôn đáng ngạc nhiên.” Những tính ngữ nặng nề như thế lại không được dùng cho các dòng tôn giáo khác, và tiểu sử các vị thần linh khác cũng chưa bao giờ được mô tả cực kỳ mơ hồ đến thế. Adriano di St. Thecla cũng trích dẫn quan điểm của Gil de Federich về kinh sách Phật giáo: “Tôi chưa thấy bất kỳ cuốn sách hoặc tư liệu nào mà những gì thể hiện trong đó lại điên rồ đến thế.”¹⁰¹

Thái độ xem thường Phật giáo của Adriano de St. Thecla dường như bắt nguồn từ truyền thống truyền giáo, vì có rất nhiều tài liệu khác phản ánh một thái độ thù địch sâu sắc của các nhà truyền giáo châu Âu đối với Phật giáo. Nếu nói rằng đó là một đức tin ngoại đạo và vì thế phải công kích, thì cũng không giải thích được đầy đủ sự thù địch

101. Chúng ta chú ý là bất kỳ biểu đạt nào mà Adriano di St. Thecla đưa ra để nhạo báng, thì nó cũng nhẹ nhàng hơn những gì được cho là do Gil de Federich nói ra.

đặc biệt của các nhà truyền giáo trước Phật giáo, vì họ không thể hiện sự thù địch tương tự như thế với Đạo giáo hay các hệ thống thờ cúng thần linh khác, vốn cũng là những ngoại giáo không kém. Ở đây, tôi muốn đưa ra hai cách tiếp cận với vấn đề này, một là cách hành xử của đời sống học thức ở châu Âu, và một là hành xử với sự hiểu biết của các nhà truyền giáo về lịch sử Phật giáo, được xem như một sự thâm nhập giả mạo vào vị trí chính đáng của Ki-tô giáo.

Thứ nhất, người đóng một vai trò nhất định liên quan đến sự thù địch không thể hòa giải này, một điều khá kỳ lạ, lại là nhà triết học và toán học Hy Lạp cổ đại Pythagoras (580-500 TCN). Pythagoras không viết tác phẩm nào, hay ít nhất, chẳng có tác phẩm nào của ông được biết đến. Chúng ta chỉ có thể tiếp cận tư tưởng của ông thông qua các tác phẩm của những người khác ở thế hệ sau; cho nên chúng ta chỉ biết về nó từ các nguồn thứ cấp. Vào thế kỷ 17, Pythagoras được xem là người khởi nguồn giáo lý Phật giáo do hai trong số những nguyên lý được cho là ông đã từng rao giảng – sự luân hồi của linh hồn và thuyết ăn chay – những khía cạnh được xem là tương đồng với Phật giáo.

Một trong những người dẫn ra các khía cạnh của tư tưởng Pythagoras là nhà thơ La Mã Ovid (43 TCN-17), người viết về sự kiêng ăn thịt ở cuốn thứ 15 trong tác phẩm *Metamorphoses* (Biến hóa) của mình:

Ông [Pythagoras] là người đầu tiên cấm dùng
Bất cứ loại thịt động vật nào như đồ ăn của con người,
Ông là người đầu tiên nói ra bằng đôi môi thông thái,
Mặc dù không ai tin điều này, ông vẫn cổ vũ họ. –
“Không, những con người bình thường,” ông nói, “Không được phép
Làm ô uế thân xác các người bởi loại đồ ăn như thế,
Vì có lắm hạt và trái cây ngon lành trĩu nhánh
Những chùm nho chín mọng trên cành,

Và các loài thảo mộc.”¹⁰²

Và về sự luân hồi của linh hồn:

Linh hồn chuyển động

Có thể lang thang, từ nơi đó đến đây,

Từ đây đến đó – tồn tại trong cuộc sống đổi thay

Trong bất cứ thân xác nào. Nó có thể dịch chuyển

Từ loài thú đến thân xác con người, và lại

Từ con người thành thú. Linh hồn sẽ không bao giờ chết,

Trong khoảng thời gian dài. Như sáp dẻo

Được đúc thành các dạng hình mới và không lưu lại

Vì nó luôn không giữ được hình dạng y hệt

Tuy sáp vẫn y nguyên, được đảm bảo tốt

Linh hồn cũng luôn là tinh thần, không thay đổi, cho dù

Nó chuyển thành các dạng khác nhau.¹⁰³

Tài liệu tham khảo về việc xem Pythagoras là người khởi nguồn Phật giáo được tìm thấy trong tác phẩm của Matteo Ricci (1552-1610) và của Nicolas Trigault (1577-1628)¹⁰⁴ *History of the Christian Expedition to the Kingdom of China* (Lịch sử Hành trình của đạo Ki-tô đến Vương quốc Trung Hoa). Sách này viết như sau: “Giáo lý về sự luân hồi của linh hồn chủ yếu là vay mượn từ Pythagoras, và về điều này họ đã thêm thắt *các điều bịa đặt khác* [tôi nhấn mạnh] để che đậy sự dối trá”¹⁰⁵. Sau này, ý tưởng đó được tái dựng bởi Athanasius

102. Brookes More, bản dịch *Ovid's Metamorphoses*, tập 2, *Book IX through XV* (Francestown, New Hamshire: Marshall Jones Company, 1978), tr. 1104.

103. Sđd, tr. 1108-1109.

104. Giáo sĩ Dòng Tên người Bỉ, đến Trung Hoa vào năm 1610 và thực hiện các hoạt động truyền giáo ở đó đến năm 1603, khi trở về châu Âu Trigault dịch tác phẩm của Ricci sang tiếng La-tinh và gặt hái thành công khi xuất bản nó vào năm 1615. Đây là lần ấn hành đầu tiên tác phẩm của Ricci, ban đầu được viết bằng tiếng Italy.

105. Matthieu Ricci và Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne*, tr. 166.

Kircher (1602-1680), một giáo sĩ Dòng Tên, trong cuốn *China illustrata* của ông, xuất bản năm 1667. Ngoài việc trích dẫn các tuyên bố nói trên của Ricci và Trigault¹⁰⁶, Kircher nhiều lần đề cập đến giáo lý Pythagoras như là nguồn gốc của Phật giáo. Về Phật chẳng hạn, ông nói: “Người sáng tạo và kiến trúc sư đầu tiên của sự mê tín là một người Bà-la-môn rất tội lỗi, thậm chí học thuyết Pythagoras”¹⁰⁷. Sự kết nối giữa Phật giáo và giáo lý Pythagoras cũng được thể hiện trong các tác phẩm của Domingo Fernandez Navarete¹⁰⁸ và các nhà truyền giáo khác.

Vào thế kỷ 17, người ta thường trích dẫn Pythagoras như là người khởi nguồn cho Phật giáo, điều này giải thích lý do tại sao vào năm 1693, Whitelocke Bulstrode đã công bố một luận thuyết “để minh oan cho Danh dự của Pythagoras, người mà tôi, dù không bào chữa, nhưng sẽ biện hộ cho ông trước những kẻ ngoại đạo sùng bái các tuyệt phẩm của ông, tránh các lời vu khống của thế gian, chê trách ông một cách bất công khi xem ông là tác giả của một giáo lý sai lầm”¹⁰⁹. Bulstrode viết trong luận thuyết của mình:

Quan điểm về Sự đầu thai của linh hồn mà Pythagoras là cha đẻ, sai lầm ở mọi nơi; nhưng lại được tin tưởng một cách thô thiển [theo nguyên văn] ở Pegu, Magor, và một vài nơi khác ở châu Á: Vì tin rằng Linh hồn chuyển hóa thành Sinh vật khác sau khi thoát khỏi Xác thân, họ kiêng dè do lòng kính trọng đối với những loại Sinh vật đề tiện nhất, và vì mê tín nên tránh làm tổn thương cho Sinh vật mà Thân xác của nó, theo họ nghĩ, có chứa Linh hồn Người cha quá cố

106. Athanasius Kircher, *China Illustrata*, tr. 122.

107. Sđd, tr. 141, xem thêm các tr. 135, 138, 141, 142.

108. Domingo Fernandez Navarete, *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la Monarchia de China* (Madrid: Imprenta Real, 1676), các tr. 87 và 101.

109. Whitelocke Bulstrode, “Preface to the Readers” trong *An Essay of Transmigration, in Defense of Pithagoras or, a Discourse of Natural Philosophy* (London: ấn hành bởi E. H. for Tho Basset, 1693), tr. 1,2.

của họ. Bây giờ, dù họ có thể kể thế nào, hoặc tại sao họ có thể nghĩ như thế, hay vì loài vật đó đẩy sức sống hơn là loài khác, tôi cũng thú nhận quả là kỳ lạ; và còn những điều hơn thế nữa, dường như từ Đức tin của những người ở Bengali và Các nơi khác ở vùng Đông-Ấn, (họ tưởng tượng rằng Linh hồn của Kẻ tốt chuyển hóa sang loài Bò và vì thế chúng trở thành Sự sáng tạo hữu ích; còn Linh hồn của Kẻ xấu lại chuyển hóa sang loài Quạ và những loài Chim hoặc Dã thú gây hại) mà Những người này nghĩ đến Linh hồn Lý tính Bất tử, hơn là Tình cảm. Vì các Năng lực của Linh hồn Lý tính được vận dụng một cách tự nhiên trong sự Tôn kính Phúc lành và Lòng nhân; trừ những Người nhạy cảm, chỉ trong sự Phát triển và Giác quan. Trông như thế do hành động Diên rồ và Óc tưởng tượng dựa trên mê tín đã làm lan truyền Quan điểm này: Mặc dù có liên hệ Chính đáng với Pythagoras, người mà hiển nhiên là Con người vĩ đại, nhưng sự ngu xuẩn của Quan điểm này lại đi quá xa những quan điểm của ông ta, cũng như Quan điểm dị biệt của Mani giáo theo nhị nguyên luận thì khác với Đạo Ki-tô.

Nhưng Triết học và Tôn giáo đều phải gánh chịu như nhau bởi Người giải thích Ngu dốt... Vậy nên Những điều tốt đẹp nhất đã bị phá hỏng¹¹⁰.

Ở đây, chúng ta có thể thấy rằng ý tưởng đặt “những quan điểm dị giáo” của Pythagoras với Phật giáo cạnh nhau đã đủ mạnh mẽ để luận ra được sự bệnh vực khá nhiệt tình cho Pythagoras. Câu hỏi hiển nhiên là điều gì tạo ra sự nối kết, nếu có, giữa các đả kích gay gắt với Phật giáo và với Pythagoras. Phải chăng việc không tán thành Pythagoras được thể hiện bằng cách liên kết ông với một truyền thống tôn giáo ngoại đạo, hay việc chống đối Phật giáo được thể hiện bằng cách gắn kết nó với Pythagoras? Có lẽ không có câu trả lời hợp lý cho câu hỏi này, và sự gắn kết giữa Pythagoras và Phật giáo chỉ là một sự trùng hợp ngẫu nhiên. Nhưng có một logic rõ ràng trong quan niệm cho rằng mối ác cảm của Ki-tô giáo đối với Phật giáo ở thế kỷ 17 đã được gia cố thêm

110. Sđd, tr. 1-4.

bởi sự chống chọi mỗi ác cảm trước Pythagoras với những ác cảm của giáo hội trước hệ thống của Copernicus. Điều này có vẻ hợp lý khi thấy rằng Adriano de St. Thecla đã đưa ra một quan điểm rất tích cực về Pythagoras, khi so sánh ông với Khổng Tử thay vì gắn kết ông với Phật giáo, đồng thời ông viết cuốn này vào thế kỷ 18, khi độ nóng của cuộc tranh cãi ở giáo hội về Copernicus đã lắng xuống.

Pythagoras bị nhà thờ công kích là do những khám phá về thiên văn trong các thế kỷ 16 và 17. Trang đầu tiên của những khám phá này đã được mở ra bởi nhà thiên văn học người Ba Lan, Nicolas Copernicus (1472-1543), qua việc công bố tác phẩm của mình, *De Revolutionibus Orbium coelestium* (Về cuộc Cách mạng của các Thiên thể), đưa ra luận cứ về hệ nhật tâm, một khái niệm bị Giáo hội lên án mạnh mẽ, do bám vào thuyết xem loài người là trung tâm của vũ trụ. Để tránh mọi hậu quả cay đắng có thể xảy ra do cuộc nổi loạn mang tính khoa học của mình, Copernicus đồng ý chỉ được xuất bản tác phẩm của ông sau khi ông qua đời. Nhưng một người Italy kế tục ông, Galileo Galilei (1564-1642) đã phải nuốt cặn chén đắng khi bảo vệ và phát triển hệ thống của Copernicus vào năm 1610. Galilei bắt đầu ủng hộ hệ thống của Copernicus ngay từ năm 1610. Sau này, tác phẩm *Dialogo Sopra i due Massimi Sistemi del Mondo* (Đối thoại về Hai hệ thống chính của thế giới) đã khiến các giáo sĩ Dòng Tên giận dữ. Galilei bị Tòa án dị giáo xét xử, bị kết tội là có quan điểm dị giáo và bị buộc phải từ bỏ quan điểm của mình.

Cái tên của Copernicus được gắn liền với Pythagoras hay các môn đệ của Pythagoras, những người được cho là đã đi trước ông. Tòa án Dị giáo gắn thuyết của Copernicus với thuyết của Pythagoras hay những môn đệ của Pythagoras, tuyên bố rằng rao giảng của Copernicus không có gì khác so với giáo lý Pythagore thời cổ đại, thứ đã truyền cảm hứng cho Copernicus¹¹¹. Sắc chỉ của Thánh bộ Kiểm duyệt (Congregation of

111. Pierre-Noel Mayaud, *La Condamnation des livres Coperniciens et sa Révocation à la*

the Index) ngày 1 tháng Ba năm 1616, cấm lưu hành cuốn sách xuất bản năm 1615 tại Naples của Paolo Antonio Foscarini (1565-1616) có tiêu đề *Lettera del R. Padre Maestro Antonio Foscarini Carmelitano sopra l'opinione de' Pittagorici e del Copernico della mobilità della terra et stabilità del sole, et del nuovo Pittagorico sistema del mondo* (Thư của Sư đồ truyền giáo, Đức cha Antonio Foscarini thuộc Dòng Carmelite về việc xem xét sự chuyển động của Trái đất và sự đứng im của Mặt trời của Pythagoras và Copernicus, và giáo lý tân-Pythagoras về hệ thống thế giới); cuốn sách này, xếp chung các ý tưởng của Copernicus và Pythagoras với nhau, lập luận rằng sự đứng im của Mặt trời ở trung tâm vũ trụ và sự di chuyển của Trái đất thực sự phù hợp với thực tế và không mâu thuẫn với Kinh Thánh¹¹². Đến lượt lý thuyết của Pythagoras, người được nhà thờ xem là tiền bối của Copernicus và được phát triển bởi Galilei, đã không tránh khỏi bị ruồng bỏ trong giới tôn giáo, và những rao giảng của ông bị đặt dưới sự giám sát nghiêm ngặt.

Vì các nhà truyền giáo châu Âu nhận ra Phật giáo là một tôn giáo cạnh tranh mạnh mẽ, nên Pythagoras bị coi là kẻ tà đạo đến hai lần, vừa do sự liên đới với hệ thống Copernicus, vừa bởi ý tưởng của ông về sự luân hồi của linh hồn. Tuy nhiên, ở thế kỷ 18 kết quả của sự phát triển khoa học sâu rộng đã khẳng định lý thuyết của Galilei, nên hệ thống của Copernicus không còn bị cấm đoán và Pythagoras cũng không còn bị gán ghép với Phật giáo nữa. Adriano di St. Thecla so sánh Khổng Tử

lumière de documents inédits des Congrégations de l'Index et de l'Inquisition (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997), tr. 49.

112. Sđd, tr. 41-42. Paolo Antonio Foscarini (1565-1616), nhà thần học Dòng Carmelite (Cát Minh), cùng với giáo sĩ phản đạo Dòng Dominican Thommaso Campanella (1568-?), người viết tác phẩm nổi tiếng *Apologia pro Galileo, mathematico florentino* vào năm 1616, gần như là hai nhân vật duy nhất bảo vệ hệ thống Pythagoras-Copernicus bên cạnh Galilei vào thời đó. Một bản dịch cuốn tiểu luận của Foscarini xuất hiện trong *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, Richard J. Blackwell (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991), tr. 217-251.

và Pythagoras trong ánh sáng tích cực và bỏ qua việc nhắc đến lý thuyết của Pythagoras về sự luân hồi của linh hồn, vốn được cho là nguồn gốc của giáo lý Phật giáo bị khinh miệt.

Dường như điều này cho thấy rằng, trong khi thái độ thù địch đối với Phật giáo vẫn không giảm đi, thì thái độ thù địch đối với Pythagoras và sự gán ghép ông với Phật giáo đến rồi đi cùng với những tranh cãi về Copernicus. Mặc dù thái độ thù địch của Adriano di St. Thecla đối với Phật giáo không liên quan đến tình trạng thù địch nhằm vào Pythagoras, nhưng chúng ta có thể phỏng đoán rằng thái độ của ông đối với Phật giáo ở chừng mực nào đó cũng bị ảnh hưởng bởi những di sản tri thức của những thế hệ các nhà truyền giáo trước đây.

Lý do thứ hai khiến các nhà truyền giáo có thái độ thù địch với Phật giáo là bởi Phật giáo được nhìn nhận như một giáo lý mang tính hệ thống có khả năng đề kháng với áp lực từ đức tin Ki-tô. Sự bế tắc của hai hệ thống là rất rõ ràng trong phiên bản của Adriano di St. Thecla về sự du nhập của Phật giáo vào Trung Quốc. Ông dựa vào sách vở Ki-tô giáo, vốn diễn giải theo câu chuyện truyền thống nổi tiếng của Trung Quốc như sau: Hán Minh Đế năm mơ thấy một người thân thể bằng vàng cao hơn bảy mét, khi được Hoàng đế hỏi ông ta là ai, ông ta trả lời rằng mình từ hướng tây đến. Các nhà giải mộng trong hoàng cung nói rằng thánh nhân luôn ngự ở hướng tây, và họ chúc mừng Hoàng đế đã gặp được thánh nhân; họ nói giấc mơ là điềm lành và cho rằng Hoàng đế sẽ thịnh vượng lâu dài. Do đó, Hoàng đế đã phái các sứ giả đi về hướng tây để tìm kiếm vị thánh nhân đó. Khi các sứ giả đến tận Ấn Độ, theo các nguồn tư liệu Ki-tô giáo được Adriano di St. Thecla trích dẫn,

... họ vẫn chưa đi được nửa đường đến Tây phương xa xôi, nhưng lại khiếp sợ bởi những khó khăn và bất tiện trên đoạn đường dài hơn còn lại, nên họ đã lấy một tượng thần và những cuốn sách được lưu giữ ở đó [ở Ấn Độ] rồi mang chúng về cho Hoàng đế, giả vờ là mình mang về tượng và những cuốn sách của thánh nhân

từ Tây phương. Bị lừa dối bởi lời nói của họ, Hoàng đế thành tâm công nhận Phật và ra lệnh cho thần dân xây dựng đền thờ cho tượng thần này ở khắp nơi.

Câu chuyện này thể hiện tính xác tín của các nhà truyền giáo Ki-tô, rằng con người về mặt bản chất có xu hướng nắm bắt và thờ phụng Chúa, đáng mà các Ki-tô hữu cầu nguyện, rằng họ theo những truyền thống tôn giáo khác là do những thăng trầm của con người nhu nhược và hoàn cảnh nảy sinh hơn là mong muốn tự nhiên của họ. Phiên bản này của câu chuyện đã phác họa chân dung người Trung Hoa mang khát vọng nắm bắt và thờ phụng Chúa của người Ki-tô giáo, nhưng họ đã bị ngăn trở chỉ bởi sự nhát gan của các sứ giả do lo sợ đường dài khi đi tìm Chúa đích thực. Người Trung Hoa, nạn nhân của các sứ giả dối trá, đã chấp nhận Phật giáo thay vì Ki-tô giáo. Có một điểm trong câu chuyện về sứ mệnh “chưa hoàn thành” của các sứ giả là việc họ đã không đi đến đích cuối, tức phương Tây.

Cần phải đặc biệt chú ý chữ “phương Tây” được sử dụng trong văn bản mà Adriano di St. Thecla trích dẫn, vì nó không nói rõ ngay lập tức điều mà các tác giả sách ám chỉ, họ vay mượn nó từ đâu, hay ban đầu họ đã tìm thấy nó trong bối cảnh nào. Trong các văn bản tiếng Hán, thuật ngữ “phương Tây” hay “khu vực phía Tây” thường để chỉ Ấn Độ. Ở phiên bản Ki-tô giáo của câu chuyện này thì nó lại trở thành điểm đến chính xác của các sứ thần; và vì vậy bài học có tính thuyết phục của câu chuyện này chỉ liên quan đến việc du nhập giáo lý Phật giáo chứ không phải Ki-tô giáo vào Trung Hoa, có thể dựa trên những giả thuyết sai lầm, hữu ý hoặc vô ý. Cách tiếp cận cho rằng thuyết độc thần là khuynh hướng ban đầu và tự nhiên của con người, nhưng đã bị khuất phục bởi các yếu tố bên ngoài có thể thấy rõ trong bản thảo này (đặc biệt là trong lời nói đầu) cũng như trong những tác phẩm của các nhà truyền giáo và các du khách châu Âu ở giai đoạn này. Xin dẫn chứng một ví dụ, rất giống, nếu không nói là giống hệt nhau, một câu chuyện được tìm thấy

trong tường trình về Đàng Ngoài của Samuel Baron, một thương nhân gốc Á-Âu, viết vào khoảng 1685-1686:

Một trong các hoàng đế Trung Hoa biết đến một luật lệ nổi tiếng được rao giảng ở hướng tây có thể tác động đến việc truyền bá và hướng dẫn nhân loại đạt được trí tuệ và đức hạnh,... vì vậy ông đã phái đi nhiều nhà hiền triết để tìm ra luật lệ này và đưa nó về Trung Hoa. Những đại sứ này sau khi ra đi, hay đúng hơn là lang thang tới đâu đó gần ba năm, đã đến Indostan hoặc Mallabar; tại đó họ tìm thấy phái Boots [Bụt] rất thịnh hành và rất được tôn kính, và do bị quý dữ lửa gạt đồng thời cũng quá mệt mỏi với việc phải đi xa hơn nữa, nên họ cho rằng đã tìm được những gì mình kiếm tìm...¹¹³

Nhưng điều quan trọng hơn trong các phân tích của tôi là việc những người châu Âu xem Phật giáo như một loại Ki-tô giáo giả mạo. Các sứ giả đã đưa về Trung Hoa một *giáo lý*, dù sai lầm nhưng vẫn là một giáo lý, thứ mà vì rủi ro đã giành lấy không gian lẽ ra phải được giao cho giáo lý Ki-tô. Cần lưu ý rằng thái độ thù địch đối với Phật giáo không phải lúc nào cũng là đặc trưng của các nhà truyền giáo châu Âu. Trong hoạt động của các nhà truyền giáo giai đoạn đầu ở Trung Hoa, Phật giáo được sử dụng như một cầu nối giữa họ với người dân địa phương. Vào năm 1584, theo Jensen,

Ricci sử dụng trang phục Phật giáo theo lối Trung Hoa và tỏ vẻ phấn khích với viễn cảnh sẽ vượt qua... Với việc khoác lấy vẻ ngoài của *osciani* [các tu sĩ Phật giáo], các cha đạo không bắt chước người bản xứ nhưng “đã trở thành người bản xứ” và ít nhất về mặt hình thức thì họ đã không còn là những giáo sĩ, sau khi đã đổi chiếc áo lễ Thiên Chúa giáo để khoác vào tấm áo choàng giản dị của các tu sĩ Phật giáo¹¹⁴.

113. Xem Samuel Baron, “A Description of the Kingdom of Tonqueen,” trong *A Collection of Voyages and Travels*, Awnsham Churchill biên soạn (London, 1732), 6:39.

114. Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism; Chinese Traditions and Universal Civilization* (Durham and London: Duke University Press, 1997), tr. 43.

Nhưng một thập kỷ sau đó, các giáo sĩ Dòng Tên đã thay thế trang phục tu sĩ Phật giáo bằng trang phục của giới nhà nho, nhằm vào Khổng giáo như là “một cầu nối tới quyền lực.”¹¹⁵ Đối với họ, Phật giáo đã chuyển hóa từ một phương tiện ban đầu nhằm thích nghi với Trung Hoa để trở thành một đối thủ nguy hiểm. Về ngoài rất giống nhau giữa Ki-tô giáo và Phật giáo (khái niệm thiên đàng và địa ngục, đời sống tu sĩ, lời thề không lập gia đình và sống kham khổ) đã giúp các giáo sĩ Dòng Tên thấu hiểu xã hội Trung Quốc và tưởng chừng như tìm được cho mình một chỗ thích hợp trong đó, lại nhanh chóng biến thành một trở ngại cho mục tiêu của họ. Các nhà truyền giáo nhận ra ở Phật giáo một giáo lý mang tính tổ chức, mà chính xác là vì những điểm tương đồng trên bề mặt với giáo lý và thực hành của họ, đã đe dọa ngăn trở việc truyền bá đức tin mà họ đã kiên định khắc sâu cho người dân bản địa.

Do khoác lấy vẻ ngoài của Khổng giáo, các nhà truyền giáo châu Âu cũng thấm thấu sự thù địch của phái Tân-Khổng giáo đối với Phật giáo. Cả người theo Khổng giáo và người theo Ki-tô giáo đều xem Phật giáo là đối thủ chính của họ. Một trong những trụ cột của phái Tân-Khổng giáo là Cheng Hao (Trình Hạo) (1032-1085), đã viết: “Những lời của Đức Phật và Lão Tử có phần hợp lý. Đây là lý do tại sao chúng rất có hại.”¹¹⁶ Dù được đề cập ở đây cùng với Phật giáo và được thực hành ở Việt Nam cũng như ở Trung Hoa, nhưng Đạo giáo lại không phải là một giáo lý chặt chẽ và không có cơ cấu tổ chức, mà đúng hơn nó chỉ là thể hiện của những hệ thống sùng bái thần linh được chăng hay chớ. Do không có một trọng tâm giáo lý mạnh mẽ hay một tổ chức có khả năng đe dọa nên Đạo giáo không đủ sức cạnh tranh như Phật

115. Sđd, tr. 48.

116. Trích dẫn trong *Reflections on Things at Hand, The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu Hsi and Lu Tsu Chien*, Wing – Tsit Chan dịch (New York and London: Columbia University Press, 1967), tr. 280.

giáo và Ki-tô giáo, hai tôn giáo khẳng định được sức mạnh siêu việt và một tương lai lâu dài.

KI-TÔ GIÁO

Chương cuối của bản thảo đề cập về Ki-tô giáo. Thật không may là bản thảo, hoặc bản sao của nó, lại chưa hoàn tất, và cái mẫu chúng tôi có hiện nay chỉ bàn về sự thâm nhập của Giáo hội Nestoria vào Trung Hoa ở thế kỷ 7 và những phái đoàn truyền giáo Ki-tô đầu tiên đến Trung Quốc từ thế kỷ 16 đến thế kỷ 18. Ngoài câu chuyện này, tác giả còn mô tả hoặc có ý định mô tả sự ngược đãi các Ki-tô hữu ở Trung Hoa và sự thâm nhập của Ki-tô giáo vào Đàng Ngoài, cùng các cuộc bách hại mà các Ki-tô hữu ở đó phải gánh chịu. Chương này hầu như không cung cấp bất kỳ thông tin hoặc hiểu biết mới nào, ngoại trừ việc nó cho thấy Adriano di St. Thecla đã quen thuộc với hoạt động của những người đi trước ở Trung Hoa và rõ ràng ông đánh giá cao những nỗ lực của họ. Cần lưu ý rằng Adriano di St. Thecla không thể hiện sự không hài lòng hay không tán thành của mình đối với các nhà truyền giáo mà ông mô tả trong chương này, cho dù các nhà truyền giáo này đại diện cho cả hai phía trong cuộc Tranh cãi về Nghi lễ. Adriano di St. Thecla tạo ra ấn tượng có vẻ như một mặt trận Ki-tô giáo thống nhất đối kháng với đức tin ngoại đạo là một trong những mục tiêu chính của chương này.

Ý NGHĨA CỦA BẢN THẢO ĐỐI VỚI VIỆC NGHIÊN CỨU ĐỨC TIN VÀ THỰC HÀNH TÔN GIÁO Ở ĐÀNG NGOÀI THẾ KỶ 18

Opusculum của Adriano di St. Thecla là một mô tả về đức tin và thực hành tôn giáo mang tính hệ thống đầu tiên được biết đến ở Đàng Ngoài, hay thực ra là ở Việt Nam nói chung. Nó cung cấp một cuộc khảo sát mang tính cảnh báo thông qua cách nhìn và tư duy của một người châu Âu có học ở thế kỷ 18. Mặc dù Adriano di St. Thecla cũng không thoát khỏi những định kiến và chịu ảnh hưởng bởi các khái

niệm ăn sâu trong các tác phẩm của những vị tiền bối và những người cùng thời với ông, nhưng ông vẫn vượt xa những thái độ thông thường đương thời. Nếu chúng ta so sánh giữa cách tiếp cận của Adriano di St. Thecla trong việc nghiên cứu thực tế Việt Nam với các giáo sĩ Dòng Tên chẳng hạn, chúng ta có thể thấy được chúng khác biệt như thế nào. Micheline Lessard mô tả đặc điểm trong cách tiếp cận của các giáo sĩ Dòng Tên theo phương thức sau đây:

Về bản chất, *tính nhất quán* của Dòng Tên Việt Nam mang tính châu Âu. Trước hết, các giáo sĩ Dòng Tên cũng như hầu hết giới học thức châu Âu đều chỉ quan tâm đến những tầng lớp thượng lưu trong xã hội. Thư từ và nhật ký Dòng Tên đã không cung cấp cái nhìn vào sự khác biệt có thể có hoặc những tương đồng giữa các nhóm xã hội và sắc tộc khác nhau. Hơn nữa, các giáo sĩ Dòng Tên đã mô tả người Việt chỉ khuôn trong hiểu biết riêng của mình. Trong khi cung cấp thông tin hữu ích về nông nghiệp Việt Nam, tài nguyên thiên nhiên, và địa lý, nhưng khi nói đến “đặc điểm” người Việt, các giáo sĩ Dòng Tên vẫn chủ yếu quan tâm đến đức hạnh và sự đồi bại hoặc quan tâm đến thực tiễn mà họ xem là lương thiện hay tội lỗi¹¹⁷.

Cách tiếp cận của Adriano di St. Thecla về đức tin và thực hành tôn giáo của người Việt Nam khoáng đạt hơn nhiều. Thường xuyên làm việc với bản thảo này, tôi không thể không nhớ lại định nghĩa của Christopher Isherwood trong cuốn *Goodbye to Berlin* (Giã từ Berlin), nhận xét về Đức vào những năm 1930: “Tôi là một máy ảnh với màn trập mở... Một ngày nào đó tất cả điều này sẽ phải được hiện lên ảnh, được in ra và chỉnh sửa một cách cẩn thận.”¹¹⁸ Tuy nhiên, trái với Isherwood, người tự mô tả mình là “khá thụ động, chỉ tiếp thu chứ không suy nghĩ,”¹¹⁹ Adriano di

117. Micheline Lessard, “Jesuit Perceptions of the Vietnamese,” trong *Essays into Vietnamese Pasts*, K. W. Taylor và John K. Whitmore biên soạn (Ithaca, NY: Southeast Asia Program, Cornell University, 1995), tr. 156.

118. Christopher Isherwood, *Goodbye to Berlin* (New York: Random House, 1938), tr. 13.

119. Sdd.

St. Thecla kiên quyết tham gia tích cực trong việc thay đổi bức tranh tôn giáo ở Việt Nam. Ông hiểu rằng để đạt được điều này ông phải nghiên cứu một cách toàn diện, thâm nhập sâu vào tư duy và thực hành tôn giáo ở Việt Nam. Theo quan điểm của tôi, xét từ *Opusculum*, ông đã rất cố gắng và đã thành công trong việc làm tất cả những gì có thể với tư cách một người Âu trong hoàn cảnh và mục tiêu của mình.

Adriano di St. Thecla giải thích cách tiếp cận đã được tranh luận và tán thành bởi một nhà truyền giáo khác sau đó 150 năm, có lẽ đó là nhà truyền giáo-học giả nổi tiếng nhất trong các nhà truyền giáo-học giả ở Việt Nam, Leopold Cadière, thuộc Hội Truyền giáo Hải ngoại ở Paris. Cadière khuyên các nhà truyền giáo đồng nghiệp của mình nghiên cứu tín ngưỡng của người bản địa để họ cải đạo đi theo mình, và hơn nữa, nghiên cứu cả tín ngưỡng bản địa lẫn những người đi theo nó với sự tôn trọng. Ông viết:

Như tôi hiểu, sự tôn trọng đức tin của những người khác là rất hữu ích, thậm chí là rất cần thiết cho một nhà truyền giáo, không chỉ khi ông ta đơn giản muốn nghiên cứu tôn giáo của dân ngoại đạo sống xung quanh ông ta, mà còn để cải đạo cho họ nữa. Không thể bằng thái độ khinh thường tận cùng trong hành đạo mà giành nổi trái tim và khơi được sự hỗ trợ của những người rình nguyền. Ngay cả khi ông ta bước vào cuộc tranh luận về tôn giáo... tôi tin rằng ông ta nên thể hiện sự tôn trọng đối với các cảm xúc tôn giáo mà mình không tán thành, bởi thành thật mà nói, chính những ý kiến đó xứng đáng được tôn trọng¹²⁰.

Theo quan điểm của tôi, Adriano di St. Thecla với uy tín của mình là người giữ vai trò chủ đạo trong cách tiếp cận này, vì đã kết hợp được sự tôn trọng đối với “những tín ngưỡng khác,” thành thạo ngôn ngữ

120. Léopold Cadière, “Instructions pratiques pour les Missionnaires qui font les observations religieuses,” trong *Annales de la Société des Missions-Étrangères*, 1913, số 92 (tháng Ba-tháng Tư), tr. 64.

của họ, và trau dồi khả năng học thuật của một nhà nhân chủng học để quan sát và khai thác thông tin. Đôi khi những quan sát mang tính chỉ trích gay gắt của ông chưa hẳn đã mâu thuẫn với đánh giá này. Hiển nhiên qua lời giới thiệu của mình cũng như các nội dung của *Opusculum*, cho thấy rằng ông đã viết cho người châu Âu chứ không phải cho người Việt, và chủ yếu cho những người đang truyền bá Ki-tô giáo ở Việt Nam hoặc những người đến đó với mục đích này. Thực tế là Adriano di St. Thecla đã cung cấp một công cụ tuyệt vời cho họ và một nguồn thông tin vô giá cho các học giả thời hiện đại.

Adriano di St. Thecla xem Khổng giáo, Đạo giáo, và Phật giáo là “những phái” chứ không phải “những tôn giáo.” Tôi nghĩ rằng, mặc dù cách gọi này có thể được giải thích là cách gọi giảm nhẹ kiểu tu từ đối với các đức tin tôn giáo phi Ki-tô giáo, nhưng nó cũng thể hiện một cái nhìn mang tính phân tích nào đó về bức tranh đa dạng của những nghi lễ tôn giáo. Thuật ngữ “ba tôn giáo” hay “ba giáo lý” (*tam giáo*) đã được các diễn giả người Việt sử dụng trong nhiều thế hệ, trước khi Adriano di St. Thecla đến đây. Vào thế kỷ 17, trong từ điển của mình, Alexandre de Rhodes định nghĩa chữ “*giáo*” là “sect” (phái) và định nghĩa *tam giáo* là “ba phái của Trung Hoa,” liệt kê chúng là *đạo but* (Phật giáo), *đạo nhu* (Khổng giáo), và *đạo đạo* (Đạo giáo)¹²¹. Việc sử dụng từ “sect” và tính cộng hưởng về vị trí của nó trong thuật ngữ địa phương “ba phái” hàm ý một hệ thống đức tin và thực hành tôn giáo đa tạp. Chúng ta có thể bị cuốn hút bởi giả thuyết rằng Adriano di St. Thecla và các giáo sĩ khác xem “ba phái của Trung Hoa” là một thuật ngữ chính thức để chỉ ba dòng tư tưởng tôn giáo trên thực tế đã hợp nhất qua việc thờ phụng thần linh.

Đáng chú ý là trong các chương của ông về Khổng giáo và Đạo giáo, Adriano di St. Thecla đưa vào những đoạn có tiêu đề “Về tín

121. Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lisitan*, cột 281.

ngưỡng của phái này.” Ở đây, dường như ông sử dụng từ “religion” (tiếng La-tinh: *religio*) theo nghĩa “thực hành việc thờ cúng.” Nhưng khi viết về “tôn giáo Ki-tô,” ông lại sử dụng từ này với ý nghĩa của một giáo lý hoặc lời dạy mang tính hệ thống, cũng như thực hành tôn giáo. Không thể hình dung được việc ông có thể đã viết riêng một đoạn trong chương nói về Ki-tô giáo với tiêu đề “tôn giáo Ki-tô,” vì đối với ông Ki-tô giáo đã là một tôn giáo rồi, và nó sẽ không thể tách một phần của Ki-tô giáo thành “tôn giáo” của nó như ông đã làm trong trường hợp “ba phái.” Mối quan hệ giữa hai cách thức mà dường như được Adriano di St. gọi bằng từ “religion” cũng tương tự với sự khác biệt giữa những gì mà trong phần tiếp theo tôi gọi là vị trí phát biểu và vị trí tham khảo. Ở trường hợp này, có sự thống nhất về đức tin và thực hành được diễn đạt trong sự rao giảng mang tính hệ thống; ở trường hợp kia, không có sự thống nhất về đức tin và thực hành và cũng không có sự rao giảng mang tính hệ thống, hay nói đúng hơn là các hình thức thờ phụng không có nội dung mang tính bắt buộc.

Đối với Adriano di St. Thecla, Ki-tô giáo là một hệ thống thống nhất về đức tin và thực hành đứng ở vị trí trung tâm của quyền lực, trong khi “ba phái của Trung Hoa” đại diện cho một sự tích lũy đức tin và thực hành bị phân tán, thuật ngữ “religion” dùng cho khái niệm trên chỉ bao gồm các hành vi thờ cúng cụ thể dành cho vô số thần linh. Tôi tin rằng Adriano de St. Thecla là một người quan sát cẩn thận và tỉ mỉ. Sống ở khu vực nông thôn, ông là một nhân chứng của thực hành tín ngưỡng ở đây. Đối với những vấn đề mà ông không trực tiếp quan sát, ông tìm đến sách vở hoặc hỏi những người cung cấp thông tin, trong đó có cả những người sống tại kinh đô. Việc chú ý đến từng chi tiết của ông khiến chúng ta tin rằng, nói chung bất cứ điều gì được nhìn thấy ở đó đều được ghi chép lại. Những gì ông và những người cung cấp thông tin đã chứng kiến và những gì ông có thể biết từ các nguồn văn bản sẵn có đã giúp ông phản ánh về nơi thực hành một hình thức tín ngưỡng căn bản – đó là việc thờ cúng thần linh – thể hiện ở mọi dòng

tín ngưỡng, dù được thực hiện bởi những con người bình thường hay tầng lớp cai trị.

Cách tiếp cận của học thuyết Redfield với tư tưởng về tín ngưỡng “phổ biến” hay “dân gian” được tìm thấy ở những người nông dân, đại diện cho truyền thống đích thực và thuần khiết, tương phản với tín ngưỡng “tinh hoa,” tức “có học” với vô số vay mượn từ các nền văn hóa khác, vốn gây nhiều tranh cãi trong vài thập kỷ qua¹²². Phân tích tín ngưỡng ở Đài Loan, Steven Sangren nói: “Các yếu tố của cả Khổng giáo hay nền văn hóa ‘cao’ và tín ngưỡng ‘dân gian’ đã thấm nhuần trong mọi thiết chế của Trung Hoa chứ không thể chỉ gán cho các tầng lớp xã hội.”¹²³ G. William Skinner đã cho thấy sự thất bại trong cách tiếp cận của Redfield liên quan đến Trung Hoa bằng cách chứng minh tính thống nhất giữa các trung tâm đô thị với các vùng miền xa xôi. Ông đặt vấn đề: “Giới tinh hoa Trung Hoa có thuộc tính thành thị như thế nào?”¹²⁴ Câu trả lời của ông cho vấn đề này là tầng lớp tinh hoa Trung Hoa vừa thuộc về nông thôn cũng như vừa thuộc về thành thị: “... rõ ràng là Trung Hoa nổi bật trong số các xã hội truyền thống khi có một tầng lớp tinh hoa không phải chủ yếu là ở thành thị.”¹²⁵ Và: “Những phân tầng văn hóa cơ bản ở Trung Hoa chính là giai cấp, nghề nghiệp, và vùng miền, chứ không phải giữa các thành thị với những vùng miền xa xôi.”¹²⁶ Ông tán thành ý kiến

122. Xem dẫn chứng ở “Observations on the Urban-Folk and Urban-Rural Dichotomies as Forms of Western Ethnocentrism,” trong *The Study of Urbanization*, Philip M. Hauser và Leo F. Schnore biên soạn (New York: Wiley, 1965), tr. 503-517.

123. P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), tr. 3.

124. G. William Skinner, “Introduction: Urban and Rural in Chinese Society,” trong *The City in Late Imperial China*, G. William Skinner biên soạn (Stanford, CA: Stanford University Press, 1977), tr. 265.

125. Sđđ, tr. 267.

126. Sđđ, tr. 269.

của F. W. Mote, người đã viết: “Những giá trị Trung Hoa không duy trì được một tầng lớp tinh hoa thành thị tự xác định và tự tồn tại như một thành phần của dân cư.”¹²⁷ Và: “Nền văn minh Trung Hoa có thể là độc nhất vô nhị, trong đó từ ‘nông dân’ không phải là một thuật ngữ có tính khinh miệt...”; và ông khẳng định về “sự biến mất của tính chất chia rẽ thành thị-nông thôn.”¹²⁸

Việt Nam thậm chí còn nông thôn hơn Trung Quốc; cơ cấu kinh tế và xã hội chủ yếu dựa trên làng xã. Ở Việt Nam, số lượng và tầm quan trọng của đô thị thậm chí còn ít hơn so với Trung Hoa. Sự thiếu hụt hệ thống phân cấp đô thị-nông thôn hiển nhiên cũng liên quan đến tôn giáo. Ví dụ như ở Việt Nam, *thành hoàng* (tiếng Hán: *chenghuang*) được hiểu như là một vị thần bảo hộ làng xã, trong khi đó ở Trung Hoa *chenghuang* là một vị thần thành thị. Theo nghĩa đen, thuật ngữ này có nghĩa là “hoàng đế hay vị thần của các tường thành.” Theo quan điểm của tôi, “các tường thành” tượng trưng cho sự bền vững của một nơi nào đó được chúng bảo vệ. Nếu một nơi như vậy được xem là thành phố ở Trung Quốc thì ở Việt Nam đó là một ngôi làng. Chúng ta khó có thể bàn về bản chất tín ngưỡng phổ biến ở Việt Nam vì không có tín ngưỡng ưu thế nào có thể đối sánh với nó. Ở Trung Hoa, theo quan sát của G. William Skinner, *chenghuang* “ít khi được người nông thôn cúng bái, và lễ hội hằng năm kỷ niệm ngày sắc phong thành hoàng chỉ được tổ chức bởi và cho cư dân của kinh đô.”¹²⁹ Mặt khác, tại Việt Nam nhiều vị thần thành thị cũng được thờ cúng ở những làng quê. Ví dụ như Vua Bạch Mã, vị thần bảo hộ Hà Nội, cũng được thờ cúng khắp các vùng thôn quê. Đồng thời, tục thờ cúng Công chúa Liễu Hạnh,

127. F. W. Mote, “The Transformation of Nanking, 1350-1400,” trong *The City in Late Imperial China*, G. William Skinner biên soạn (Stanford, CA: Stanford University Press, 1977), tr. 102.

128. Sdd, tr. 103.

129. Skinner, “Introduction,” tr. 262.

người đã trở thành một vị thần nổi tiếng ở kinh đô, ban đầu được thờ cúng ở một làng quê. Ngoài ra, như sẽ thấy trong chương về bói toán, những thầy bói mù và thường là ít học đã kết hợp giữa bói quẻ với những lời cầu khẩn không chỉ với Khổng Tử mà còn với nhiều môn đệ của ông. Một dẫn chứng khác là Mã Viện (Ma Yuan), tướng đời Hán, được thờ cúng vượt khỏi giới hạn của các đô thị. Đây chỉ là một vài trong những ví dụ tìm thấy trong bản thảo, và còn nhiều hơn thế nữa chưa được đề cập ở *Opusculum*.

Trong khi diễn giải vấn đề do Skinner nêu ra: “Giới tinh hoa Trung Hoa có thuộc tính thành thị như thế nào?” tôi muốn đưa ra câu hỏi: “Vậy ‘thường dân’ Việt Nam có thuộc tính nông thôn như thế nào?” Ở Việt Nam, chúng tôi toàn chỉ thấy một sự lơ mờ của những ranh giới giữa văn hóa đô thị và nông thôn, cùng những tín ngưỡng đô thị và nông thôn. Tôi nghĩ điều này phần nào có thể được giải thích bởi những cuộc chiến tranh gần như bất tận, hoặc với những kẻ xâm lược hoặc giữa các nhóm đối địch, thuộc địa hạt của các diễn giả Việt Nam, mà vào thời của Adriano di St. Thecla đã là đặc trưng của đất nước này qua nhiều thế hệ. Cuộc xung đột nội bộ kéo dài này đã đẩy đa phần dân số đô thị về nông thôn và đưa nông dân vào thành phố. Trong cơn lốc biến động đó, việc duy trì sự khác biệt giữa thành phố và nông thôn hẻo lánh là một điều bất khả, cho dù nếu có tồn tại một ý định như thế.

Có lẽ một yếu tố quan trọng hơn cả nằm ở chỗ Việt Nam là một trong những đất nước hiếu học nhất, nếu không nói là dẫn đầu ở châu Á. Đất nước này đã sản sinh một số lượng lớn những người có học tương xứng với toàn bộ dân số, do có những thiết chế duy trì nền giáo dục Khổng giáo với các trường học, viện, và những kỳ thi, hoạt động trong một đất nước tương đối nhỏ. Số lượng người có học vượt xa số lượng quan chức chính phủ cần thiết, nhiều người trong số họ sống nơi làng xã, mang theo mình hành trang văn hóa và tinh thần. Vì lý do đó, các tác phẩm ra đời như *Tâm đăng* (Ngọn đèn Trái tim), mà dựa vào đó Adriano di St. Thecla đã mô tả về Phật giáo, kết hợp nhiều yếu tố

vay mượn từ di sản văn hóa và tín ngưỡng Trung Hoa đã được người Việt tiếp nhận và chế biến lại cho phù hợp. Trong cái tập hợp pha trộn này, chúng tôi thậm chí không thể bàn về một thứ tín ngưỡng được hay không được thiết chế hóa, vì tất cả các vị thần chính của làng theo một cách nào đó đã “được thể chế hoá” qua việc được sắc phong và thăng hạng từ triều đình.

Nhưng có lẽ yếu tố quan trọng nhất của việc thiếu một sự phân định thành thị-nông thôn là do các khu vực đô thị thực tế đã không phát triển được ở miền Bắc Việt Nam. Thậm chí ngày nay, người Việt vẫn mô tả Hà Nội về mặt hình thái là giống như một ngôi làng lớn. Nó không có nền văn hóa thương mại của người đô thị có thể sánh với những nền văn hóa đó vốn đã phát triển ở Trung Quốc và Nhật Bản. Ngành thương mại của một Hà Nội xưa cũ hoạt động như một tập hợp các cửa hàng tiêu thụ sản phẩm từ những làng quê xung quanh, và hướng nhiều đến ưu thế của những làng quê đa dạng này hơn là đến bất kỳ một sự xác định có tính tiềm năng nào với quan điểm lấy đô thị làm trung tâm. Những yếu tố này giúp cho việc giải thích tại sao chủ đề về “tín ngưỡng phổ biến” rất khó hiểu khi được áp dụng cho Việt Nam.

Ở Việt Nam ngày nay, có hai thuật ngữ về trải nghiệm tín ngưỡng: *tôn giáo* (*zongjiao*, 宗教) thường được dịch là “religion” và *tín ngưỡng* (*xinyang*, 信仰) thường được dịch là “belief.” Dịch theo nghĩa đen của các từ cấu thành thuật ngữ *tôn giáo* là “lời dạy của tổ tiên” hoặc “đi theo một giáo lý” và thuật ngữ *tín ngưỡng* là “tin vào và tôn kính.” Chúng ta thấy rằng tổ hợp từ thứ hai không biểu thị sự hiện diện của một giáo lý hay lời dạy thống nhất, mà chỉ đơn thuần biểu thị niềm tin và vị trí phụ thuộc so với một sức mạnh có thể tác động đến một con người. Hơn nữa, chúng ta lưu ý là một yếu tố trong cả hai từ ghép *tín ngưỡng* là từ *nhân* (*ren*, con người); các yếu tố khác là *ngôn* (*yan*, phát ngôn, nói) đối với *tín*, có nghĩa là “phát ngôn của con người” hay “một người đang phát ngôn,” và *ngang* (*ang*, nâng lên hoặc đại từ “tôi”) đối với *ngưỡng*, nghĩa là một người ở vị thế nhìn lên hay nâng cái gì đó lên, như thể trong cúng bái hay

dâng lên vật gì đó. Ý nghĩa của biểu đạt này hướng đến những hành động của con người cụ thể hơn là giáo lý trừu tượng.

Đôi khi *tín ngưỡng tôn giáo* hay *tôn giáo tín ngưỡng* đều cùng được sử dụng như một tập hợp danh từ bao hàm mọi thực hành tôn giáo. Tuy nhiên, trong tiếng Việt thuật ngữ *tín ngưỡng* hầu như không bao giờ áp dụng cho Khổng giáo, Phật giáo, Đạo giáo, Hindu giáo, Ki-tô giáo, Do Thái giáo, hay Hồi giáo như là những tôn giáo, mà chỉ có thuật ngữ *tôn giáo* được áp dụng cho chúng. Đối lại, *tôn giáo* không bao giờ được sử dụng để nói về một niềm tin vào thần linh. Mặc dù Phật giáo và Đạo giáo ở Việt Nam cũng như ở Trung Quốc đã kết hợp việc thờ cúng các thần linh hoặc phân tán vào các nghi lễ tinh thần khác nhau, nhưng nói một cách nghiêm túc thì *tôn giáo* chỉ có thể dựa vào những lời rao giảng có tính kinh điển của chúng. Đây cũng là trường hợp của Khổng giáo, thuật ngữ dành cho nó là *Nho giáo* (rujiao) bao gồm từ *giáo* (jiao, giáo lý). Trong khi Khổng giáo bao gồm những rao giảng mang tính triết học nhiều hơn bất kỳ một tôn giáo nào khác, thì các thành tố tín ngưỡng đã được hợp thành và phát triển như là những yếu tố song hành. Trong thuật ngữ *Nho giáo*, cũng như trong thuật ngữ *Phật giáo* (fojiao) và *Đạo giáo* (daojiao), từ *tôn* (tôn kính) không tồn tại, do đó mới tạo ra giáo lý Nho giáo, giáo lý Phật giáo, và giáo lý Đạo giáo.

Sự khác biệt trong việc sử dụng các thuật ngữ *tín ngưỡng* và *tôn giáo* đã được thấy rõ trong các phân tích về đạo Mẫu (một trong số đó là Công chúa Liễu Hạnh) như một ví dụ về *tín ngưỡng*, được trình bày bởi Ngô Đức Thịnh, một trong những học giả hàng đầu về tôn giáo Việt Nam. Mô tả đặc điểm của tình trạng thờ cúng trong thời hiện đại, ông viết: “thờ Mẫu đang trong quá trình chuyển hóa từ *tín ngưỡng* nguyên thủy thành một tôn giáo dân gian sơ khai”¹³⁰ (tôi nhấn mạnh). Tục thờ

130. Ngô Đức Thịnh, “Kết luận,” trong *Đạo Mẫu ở Việt Nam*, Ngô Đức Thịnh biên soạn, 1:312.

Mẫu, theo Ngô Đức Thịnh, phát triển từ một tín ngưỡng nguyên thủy giống như thuyết vật linh trong xã hội mẫu hệ, nơi mà vai trò của người mẹ sánh ngang với sức mạnh tự nhiên như Trời, Đất, và Nước, được tin là có thể bảo vệ con người tránh khỏi các thảm họa thiên nhiên và cung cấp những nhu cầu thiết yếu trong cuộc sống hàng ngày; với sự ra đời của Đạo giáo, tục thờ Mẫu này đã có được một vũ trụ quan và hình thành được một điện thần kết hợp với nhiều thần linh khác. Đạo Mẫu đã chiếm vị trí cao nhất trong điện thần mới, “tương tự như vị trí của Phật trong Phật giáo, Giêsu trong Ki-tô giáo, Allah trong Hồi giáo.”¹³¹

Theo Ngô Đức Thịnh, sự tồn tại của một điện thần trong bối cảnh vũ trụ kết hợp với tính phổ biến trong nhân dân, một hệ thống của những huyền thoại, tiểu sử các thần linh, tài liệu về nghi thức tế lễ, một mạng lưới các ngôi đền, và các lễ hội là những điểm đặc trưng của tục thờ Mẫu. Điều ngăn cản *tín ngưỡng* này chuyển đổi thành một *tôn giáo* chính là khía cạnh duy vật của nó. Nói cách khác, ví dụ như nếu Phật giáo và Ki-tô giáo có thể được mô tả như là tôn giáo của “sự cứu rỗi” mang tính phổ quát, thì niềm tin ở đạo Mẫu lại không giống với các tôn giáo này, khi mà nó chỉ tập trung vào các vấn đề cuộc sống hàng ngày như sức khỏe, tiền bạc, sự nghiệp, vv...¹³² Thay vì việc đặt trên cơ sở giáo lý vốn có khoảng cách tương đối với mối quan tâm thường ngày của con người mà “tôn giáo” là điển hình, việc thờ Mẫu tham gia trực tiếp vào các mối quan tâm hàng ngày; nó là một hình thức tín ngưỡng lấy con người làm trung tâm, ở đó người ta có thể tìm kiếm sự thỏa mãn các yêu cầu cá nhân trước mắt. Theo đó, xem ra nên học thuật hiện đại về tôn giáo ở Việt Nam xem xét sự phân biệt giữa *tín ngưỡng* và *tôn giáo* căn cứ trên sự hiện hữu hay thiếu vắng một giáo lý hoặc sự rao giảng có hệ thống. Tuy nhiên, hầu hết người Việt, vốn tự xác định bản sắc của mình bằng Phật giáo hay Đạo giáo, lại không quan tâm đến giáo

131. Sđd, tr. 314-315.

132. Sđd, tr. 315-316.

lý mà chỉ đơn giản là tìm kiếm lợi ích vật chất. Do đó, trong khi *tôn giáo* có một khía cạnh mang tính lý thuyết hay giáo lý, thì *tín ngưỡng* lại tồn tại hoàn toàn trong phạm vi thực tiễn.

Trong các cuộc thảo luận về tôn giáo Việt Nam, thành ngữ *tín ngưỡng* thường được bổ nghĩa với thuật ngữ *dân gian* (*minjian*, 民間), được dịch theo nghĩa đen là “trong nhân dân,” thường được dịch ra tiếng Anh là “popular” hay “folk.” Ngoài việc trở thành một bộ phận của cụm từ *tín ngưỡng dân gian*, từ *dân gian* cũng được sử dụng với những danh từ như “văn học” (*văn học dân gian*), “nghệ thuật” (*nghệ thuật dân gian*), “âm nhạc” (*âm nhạc dân gian*), “văn hóa” (*văn hóa dân gian*), và “tinh thần” (*tinh thần dân gian*). Ở mỗi ví dụ trên, thuật ngữ này xác định rõ “tính chất đại chúng” của từ được bổ nghĩa.

Thuật ngữ *dân gian* không có một nghĩa ổn định trong học thuật Việt Nam. Sau Cách mạng Tháng Tám năm 1945 và trước thời kỳ Đổi Mới vào cuối những năm 1980, thuật ngữ *dân gian* được sử dụng ở Việt Nam để gọi khu vực hoạt động của con người mang tính tự phát, không giáo điều, và không thể chế hóa ở cấp địa phương, vượt ngoài sự giám sát trực tiếp của nhà nước. Tuy nhiên, bắt đầu từ cuối những năm 1980, nó ngày càng được sử dụng theo nghĩa “ước mơ thế giới văn hóa đại đồng”¹³³ của Walter Benjamin, nhưng thay vì đây là ước mơ của quần chúng thì nó lại là một ước mơ của nhà nước về quần chúng, và thay vì ước mơ về sự hiện thực hóa chủ nghĩa tư bản thì nó lại là ước mơ về sự hiện thực hóa dân tộc, về sự tìm kiếm những di sản xác thực từ xa xưa ở cấp độ địa phương và nâng chúng lên tầm quốc gia. Ví dụ, một hình thức âm nhạc được gọi là *ca trù* bị cấm sau Cách mạng do bị xem là một tàn tích của nền văn hóa phong kiến cũ. Tuy nhiên, trong những năm 1990, nó đã được hồi sinh như

133. Xem Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken, 1985), tr. 241; Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1977, chương 8.

một điển hình đích thực của văn hóa Việt Nam, gọi là *âm nhạc dân gian*. Một ví dụ khác là sự hồi sinh của các lễ hội dành cho các vị thần khác nhau, đức tin vào những vị thần đó hiện được định nghĩa là *tín ngưỡng dân gian*. Các lễ hội hàng năm của Liễu Hạnh bị cấm đoán từ năm 1975 do “có tính chất mê tín,”¹³⁴ nhưng hiện nay nó là một trong những lễ hội nổi tiếng nhất và được quảng bá nhiều nhất, với sự tham gia của người Việt cũng như người nước ngoài.

Thuật ngữ *tín ngưỡng dân gian*, “niềm tin dân gian” liên quan đến các vị thần tự nhiên, các thờ cúng thần linh, và các “sản phẩm phụ” của các tôn giáo, như việc thờ cúng tổ tiên thường được xem là một phần của Khổng giáo, như tín ngưỡng thờ Ngọc Hoàng Thượng Đế và các vị thần khác trong Đạo giáo, hay các tín ngưỡng thần linh kết hợp với Phật giáo. Nó không phải được hiểu theo ý niệm của nhà nhân chủng học Robert Redfield như là tính xác thực của văn hóa nông thôn trong sự khác biệt đối với nền văn hóa ưu việt, vì như chúng tôi đã lưu ý, người Việt không có sự phân biệt như vậy, do những thực hành văn hóa và tôn giáo đã và đang được trao đổi thường xuyên giữa những người có học và những người ít học. Sangren đề nghị thuật ngữ “tín ngưỡng địa phương” thay cho “tín ngưỡng dân gian,” thuật ngữ này của ông dường như tương tự với thuật ngữ *tín ngưỡng dân gian* được dùng ở Việt Nam ngày nay khi ông viết về Đài Loan: “Cả giới tinh hoa và dân thường đã cùng góp phần vào tín ngưỡng địa phương.”¹³⁵

Trong thảo luận về tín ngưỡng thờ Mẫu của mình được trích dẫn ở trên, Ngô Đức Thịnh sử dụng thuật ngữ *tín ngưỡng dân gian*, rõ ràng là tương đương với thuật ngữ “tín ngưỡng địa phương” của Sangren. Tuy nhiên, thuật ngữ này lại rất ít dùng trong giới học giả Việt Nam và có vẻ như được sử dụng với hai mục đích. Một là để

134. Phạm Quỳnh Phương, “Thờ Mẫu Liễu ở Phủ Giày,” trong *Đạo Mẫu ở Việt Nam*, Ngô Đức Thịnh, 1:143.

135. Xem T. Steven Sangren, *Chinese Sociologies* (London: Athlone, 2000), tr. 251.

cho thấy một giai đoạn trong một quá trình mà qua đó thực tiễn địa phương phát triển một cấu trúc tín ngưỡng có hệ thống, có thể so sánh với một tôn giáo theo định nghĩa của những người theo trường phái Durkheim. Hai là để đưa thảo luận về tôn giáo ở Việt Nam vào những gì được coi là từ vựng học thuật quốc tế. Nói chung, chúng ta có thể nói rằng học thuật đương đại Việt Nam về tôn giáo vẫn còn đang trong quá trình hình thành.

VỀ DIỄN NGÔN, ĐỊA ĐIỂM, VÀ TƯ TƯỞNG TRONG *OPUSCULUM*

Diễn ngôn, Địa điểm, và Tư tưởng trong văn bản *Opusculum* có thể được lý thuyết hóa như một chuyển động diễn giải qua lại giữa một vị trí phát biểu và một vị trí tham khảo¹³⁶. Ở vị trí phát biểu, diễn ngôn trước tiên là sự thể hiện bằng ngôn ngữ La-tinh với điểm tiếp cận ngôn ngữ có căn cứ sang thứ tiếng “khác” là tiếng Hán, hay tiếng Trung cổ điển, nhiều đoạn trong đó được chép lại thành văn bản như một nguồn minh chứng. Phía sau hình thức chữ La-tinh và Hán, văn bản còn có nhiều dòng tham khảo về đối âm giữa các ngôn ngữ cổ điển và bản xứ, không riêng gì tiếng Hán và tiếng Việt, mà có cả ngôn ngữ Âu châu. Từ điển tiếng Việt đầu tiên do những nhà truyền giáo châu Âu soạn ra là ở dạng tam ngữ thay vì song ngữ, gồm tiếng La-tinh, Bồ Đào Nha, và Việt.

136. Ở đây tôi xét lại luận giải của Michel Foucault về “chức năng minh bạch” trong cuốn *Khảo cổ học về kiến thức* (New York: Pantheon Books, 1972), Phần III, để lý thuyết hóa một văn bản chuyển di giữa hai vị trí phát biểu, tôi gọi một trong hai vị trí này là vị trí tham khảo để phân biệt giữa hai hình thái diễn ngôn, cả hai đều được tìm thấy trong văn bản. Một hình thái diễn ngôn cho phép vị trí phát biểu, tương tự như những gì Naoki Sakai gọi là hợp lệ, có thể biểu thị tính chủ quan (*shukan*), trong khi hình thái kia sản sinh từ những gì Sakai gọi là “thực thể phát biểu,” không thể trình bày được hoặc vượt quá sự lai ghép trong kinh nghiệm cuộc sống đời thực (*shutai*). Xem Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), chương 4.

Ở vị trí tham khảo, văn bản phân biệt giữa tiếng Hán cổ điển và ngôn ngữ địa phương hay “ngôn ngữ đời thường” mà ngày nay chúng ta gọi là tiếng Việt. Chúng ta có thể hình dung văn bản này đã phát sinh từ một văn bản đa ngôn ngữ của những người từ một số nước châu Âu xem tiếng La-tinh là một ngôn ngữ phổ biến được học ở trường, và thẩm nhuần quyền lực của cái được xem là nền văn minh cao nhất và “giáo hội chân chính.” *Opusculum* là một bản dịch sang tiếng La-tinh từ những văn bản khác và các bài nói ở một số ngôn ngữ. Nó là kết quả của các lựa chọn có sẵn trong từ vựng La-tinh, nên chắc chắn không tránh được việc không giữ đúng tiêu chí ngữ nghĩa giữa kinh nghiệm và từ ngữ phi La-tinh được dịch ra. Việc không giữ đúng tiêu chí này là sự chuyển động không ngừng giữa vị trí tham khảo và vị trí phát biểu.

Việc dịch văn bản *Opusculum* này sang tiếng Anh đã được tiến hành theo một chuyển động tương tự giữa các từ vựng đa ngôn ngữ trong *Opusculum*, cũng như các từ vựng đa ngôn ngữ trong những tư liệu khác dùng để tham khảo cho việc nghiên cứu văn bản và từ vựng sẵn có trong tiếng Anh. Việc lựa chọn ngôn từ dựa trên cơ sở thực tiễn chứ không dựa trên sự tương đương. Nếu đối chiếu với các thể hiện “đầy đủ” các tư liệu và kinh nghiệm thực tiễn mà văn bản lấy đó làm căn cứ, thì bản La-tinh và bản dịch tiếng Anh của nó “trống rỗng” về mặt tiệm cận với những gì đang được tham chiếu, chúng tiêu biểu cho những lựa chọn đa dạng từ hợp lý đến thực tiễn, do đó gây ngất quăng chứ không có ranh giới rõ ràng cho sự ngẫu nhiên. Sự “trống rỗng” này trong thực tế là một đặc trưng cần thiết của tư liệu gốc ở dạng khẳng định việc thống trị tuyệt đối về một lĩnh vực kinh nghiệm hay kiến thức, điều không bao giờ có thể được thẩm thấu toàn bộ bởi một đối sách nhận thức luận đơn lẻ, hay được dịch thuật một cách hoàn hảo qua sự thay đổi từ vựng. Thay vì vượt quá kinh nghiệm và hiểu biết ở bên ngoài ngôn ngữ, thì đây là vượt quá sự trống rỗng bên ngoài kinh nghiệm và hiểu biết, nghĩa là không có gì ngoài tư liệu gốc được đưa vào để đảm bảo rằng kinh nghiệm và hiểu biết thông

qua ngôn từ ở điều kiện tốt nhất, gần chính xác nhưng không bao giờ mô tả hết được. Chỗ trống rỗng này của việc không giữ đúng tiêu chí trong dịch thuật tạo ra tiếng nói của tư liệu gốc. Một chỗ tương tự của việc không giữ đúng tiêu chí và tư liệu gốc có thể tạo ra lý thuyết cho việc sắp xếp văn bản trong khoảng trống đó.

Cho dù chúng ta đưa ra lý thuyết về xuất xứ đáng tin cậy đối với văn bản là Rome, châu Âu, hay phương Tây đều không quan trọng, vì tất cả chúng đều trình bày cùng một vấn đề khi chúng tôi khu biệt các vị trí phát biểu và tham khảo. Để thuận tiện, tôi sẽ sử dụng thuật ngữ châu Âu như cái tên để chỉ địa điểm phát biểu của văn bản. Văn bản xác định không gian “khác” ngoài châu Âu, tức địa điểm tham khảo, là Trung Hoa. Còn trong văn bản, Đàng Ngoài được xem là một địa phương bản địa của Trung Hoa. Ngày nay, trong từ vựng hiện đại của chúng tôi, thậm chí vẫn không xác định được một vị trí ổn định đối với vùng Đàng Ngoài. Chúng ta có xu hướng đồng nhất nó với Việt Nam, nhưng trên thực tế đây chỉ là một kiểu hư cấu hiện đại. Ở thế kỷ 18, Việt Nam, mà ngày nay chúng ta biết với tư cách một đất nước, không hề tồn tại. Với người châu Âu thì chỉ có xứ Đàng Ngoài và xứ Đàng Trong. Những người nói tiếng Việt có các thuật ngữ riêng để phân biệt hai xứ này. Ngay cả hàm ẩn bên dưới từ vựng tương đương của văn bản giữa Trung Hoa và Đàng Ngoài cũng đặt ra sự khác biệt giữa những địa danh mà ngày nay chúng ta gọi là Trung Hoa và Việt Nam, vì vậy trong từ vựng tương đương hiện đại của chúng tôi giữa Đàng Ngoài và Việt Nam cũng có sự khác biệt giữa các địa danh được gọi là Đàng Ngoài và Đàng Trong, và gần đây hơn là Bắc Việt Nam và Nam Việt Nam. Việc không giữ đúng tiêu chí thuật ngữ ở các ví dụ này đơn giản là khoảng trống mà theo đó tài liệu khả tín về nghiên cứu châu Á được xem là một thể loại hàn lâm hiện đại do phương Tây tạo ra. Ẩn dưới tính khách quan châu Âu trống rỗng của văn bản, một nhóm người châu Âu ở nhiều nước đã đề ra một mặt trận thống nhất Ki-tô giáo để đối phó với Trung Hoa – và mọi đặc trưng đa dạng mà Trung Hoa khoác lên mình – như một gương mặt Á châu.

Khi xem xét tư tưởng của văn bản, ở vị trí phát biểu chúng tôi gặp một Ki-tô giáo của châu Âu và ba phái Trung Hoa được xem như cái nền giả của nó. Tuy nhiên, ở vị trí tham khảo thì lại có đủ các loại thần linh Trung Hoa và Đàng Ngoài, thậm chí nhiều đến mức chúng không thể được chuyển tải hết trong các chương dành riêng cho ba phái này, mà phải tràn cả ra ngoài để điền vào một chương khác, biến chương đó thành chương dài nhất trong bản thảo, và rồi danh sách thần linh còn bị ngắt quãng khi nó có vẻ như sẽ vượt ra ngoài trang cuối cùng. Sự phong phú về các thần linh đã đâm chồi ra ngoài giới hạn của ba phái, phản chiếu tính đa dạng giáo phái của người châu Âu, không chỉ giữa người Tin Lành và Thiên Chúa giáo, mà còn giữa những nhà truyền giáo với nhau qua sự xung đột giữa các giáo sĩ Dòng Tên, Dòng Augustine (Chân đất hoặc không), Dòng Dominican, và Dòng Phrancisco, thể hiện trong Tranh cãi về Nghi lễ và trong các thăng trầm vào những năm cuối đời của Adriano de St. Thecla. Vị trí phát biểu, nơi văn bản quy định, thể hiện thái độ lưng chừng về một chân lý đơn nhất đối với một thực tế khác biệt đa dạng. Điều này cũng có thể được kiểm chứng trong việc dung hợp văn bản của Trung Hoa và Đàng Ngoài.

Mức độ cởi mở đối với thế giới thần linh là hiển nhiên, khi chúng ta thấy những thần linh được xem là của Trung Hoa hoàn toàn được chấp nhận như thần linh hợp pháp ở Đàng Ngoài. Người Đàng Ngoài không quan niệm thần linh phải đi cùng với bản sắc dân tộc hay chính trị riêng biệt. Thần linh là thần linh, bất kể họ đến từ đâu. Phải chăng điều này tiêu biểu cho các tác động của sự Trung Hoa hóa bắt buộc theo như một số phỏng đoán? Hay nó tiêu biểu cho một mức độ trải nghiệm với Trung Hoa và một sự tin cậy tương ứng để tham gia với tư cách thành viên của một thế giới văn hóa rộng lớn hơn? Ở những phương thức nào đó, các tùy chọn này có thể không loại trừ lẫn nhau, nhưng tôi tin rằng *Opusculum* phản ánh trường hợp sau hơn là trường hợp trước, vì thậm chí không có lấy một lời nhỏ to về sự căng thẳng giữa Trung Hoa và Đàng Ngoài trong văn bản này.

Tất nhiên, văn bản này phản ánh những gì được cho là thú vị đối với người châu Âu, và đạt đến sự tinh thông trên bình diện tri thức về Trung Hoa và Đàng Ngoài qua việc chứng tỏ tính tương đồng giữa hai bên. Đồng thời, văn bản cũng giúp chúng ta nhận biết được những gì mà Đàng Ngoài đã tiếp nhận từ Trung Hoa, hay ít ra, các yếu tố Trung Hoa nào là cốt lõi trong nhận thức của người châu Âu về Đàng Ngoài. Nói chung, các yếu tố này phải liên quan với giáo lý triết học chính thức và bất kỳ thần linh nào có thể lược lặt được từ những câu chuyện liên quan đến giáo lý đó, bất kể những thần linh này là Khổng Tử và các môn đệ, những bậc hiền triết cùng các nhân vật truyền thuyết cổ đại trong các văn bản cổ xưa, Lão Tử và những người theo đạo Lão, chư Phật và chư Bồ Tát, hay Ngọc Hoàng Thượng Đế cùng những thần linh tùy tùng. Người Đàng Ngoài dường như không quan tâm đến việc tạo ra những giáo lý hoặc triết lý mới. Nếu cho rằng điều này trên thực tế là do hoàn cảnh, như các tư liệu khác thay vì cuốn *Opusculum* đã gợi ra, thì chúng ta có thể phỏng đoán rằng ý nghĩa của việc tham gia vào một thế giới văn minh rộng lớn mà người Việt có học đã cảm nhận trong quá khứ, đã ngăn trở bất kỳ sự cần thiết nào để tạo ra những hệ thống tư duy mới.

Cho dù chúng ta có xem *Opusculum* như một bài tập về ngôn ngữ, một phát biểu về không gian, hoặc như một tư duy về trải nghiệm tôn giáo hay không, chúng ta vẫn phải đối mặt với các vị trí mang tính chủ quan trong văn bản, đòi hỏi phải tạo ra một lý thuyết chuyển động giữa tài liệu phát biểu với những khẳng định mang tính hình thức trống rỗng, và việc tham khảo một nội dung tràn đầy vượt ra ngoài khuôn khổ trang giấy, bản đồ, hay bàn thờ. Một trong những sự thú vị ở văn bản này là dù vẫn tuân thủ khuôn mẫu đối với các vị trí phát biểu, nhưng nó vẫn nhường chỗ cho niềm vui thích khi tham khảo các chi tiết dường như dài vô tận, khiến cho các vị trí này có vẻ như không còn quan trọng lắm.

LƯU Ý VỀ DỊCH THUẬT

Mục đích nhằm tạo sinh khí cho bản dịch này là càng gần với nguyên bản và giữ được tinh thần cũng như phong cách của *Opusculum* càng tốt, và cố gắng không dịch thành thể văn tiếng Anh hiện đại. Đây là một nhiệm vụ khó khăn do cú pháp của câu trong tiếng La-tinh rất khác biệt với tiếng Anh. Chẳng hạn, những câu cực dài phải tách thành hai hoặc thậm chí ba câu ngắn hơn trong bản dịch này. Chủ ngữ của câu văn La-tinh thường được thay thế bằng một đại từ nhân xưng hoặc được định danh chỉ một lần ở phần mở đầu của một câu dài, một mẫu cú pháp, vốn làm cho câu trở nên khó hiểu khi chuyển sang tiếng Anh. Trong những trường hợp này, chúng tôi đưa các từ vào trong ngoặc vuông để bổ sung cấu trúc tiếng Anh của câu với những thông tin cần thiết. Việc đánh số trang bản thảo La-tinh cũng được đưa vào ngoặc đơn để giúp người đọc dễ dàng tìm thấy trang tương ứng trong bản gốc. Những từ nằm trong ngoặc đơn ở văn bản gốc của Adriano di St. Thecla thì được đặt trong dấu ngoặc ôm ở bản dịch. Các từ hoặc cụm từ được gạch dưới trong bản gốc thì trong bản dịch được in nghiêng và gạch dưới.

Có một số lượng đáng kể tên tuổi, các tiêu đề sách, thuật ngữ, và địa danh Trung Hoa trong *Opusculum* được viết bằng tiếng Việt. Đối với một số từ trong đó, Adriano di St. Thecla chưa thêm thuật ngữ Hán tương đương. Tôi bổ sung thuật ngữ Hán tương đương của ông bằng chuyển ngữ bính âm tiếng Hán hiện đại đặt trong ngoặc đơn. Những phiên ngữ tiếng Hán của ông đều có dấu phụ để chỉ thanh điệu, nhưng điều này không được tái hiện trong bản dịch; tuy nhiên, độc giả có thể tham khảo văn bản gốc để biết. Trong trường hợp tên tuổi, các tiêu đề, thuật ngữ, và địa danh Trung Hoa mà Adriano di St. Thecla không cung cấp bính âm La-tinh cho các từ Hán, tôi đưa vào các từ Hán tương ứng để giúp cho những độc giả không quen thuộc với tiếng Việt mà chỉ quen với việc đọc các tên này theo bính âm. Trong những trường hợp như vậy, phiên ngữ tiếng Hán của tôi được đặt trong ngoặc đơn ở lần đầu tiên nó xuất

hiện trong một chương, bên cạnh tên tuổi, các tiêu đề, thuật ngữ, và địa danh Việt Nam. Trong phần chú thích chân trang, các tiêu đề và tên tác giả sách Trung Hoa sử dụng cách phiên âm Wade-Giles không chuyển sang bính âm.

Khi một thuật ngữ tiếng Việt và phiên âm tiếng Hán của nó xuất hiện trong bản thảo, tôi thêm vào phần dịch tiếng Anh nếu không cần phải giải thích bổ sung, trong trường hợp này việc dịch được kèm theo giải thích ở phần chú thích cuối trang. Khi trình bày nhân vật, sách vở, địa danh, và thuật ngữ Hán ở phần chú thích chân trang, trước hết tôi sử dụng thuật ngữ đưa ra trong văn bản của *Opusculum* – nghĩa là tiếng Việt đầu tiên và sau đó là tiếng Hán tương đương – nhưng rồi sau đó tôi chỉ đề cập đến tiếng Hán và bỏ qua thuật ngữ tiếng Việt. Trong trường hợp một chú thích cuối trang có tên nhân vật, sách vở, địa danh, và thuật ngữ Hán không có trong bản thảo, hay nếu chúng không xuất hiện trong câu hoặc đoạn văn mà phần chú thích cuối trang có liên quan, tôi không cung cấp từ tiếng Việt tương đương.

Một số thuật ngữ thuộc ngôn ngữ Việt Nam bản địa không vay mượn từ ngôn ngữ Hán, do đó tôi không đưa vào thuật ngữ Hán tương đương nhưng chỉ thêm vào phần dịch tiếng Anh trong ngoặc đơn. Tên người và địa danh tiếng Việt cũng không phiên âm sang tiếng Hán.

Adriano di St. Theda có trích dẫn một số lượng đáng kể các nguồn tư liệu Trung Hoa và Việt Nam, và cũng dùng lại một số biểu đạt tiếng Việt truyền khẩu. Tôi đã cố gắng chuyển thành ký tự tất cả các cụm từ và câu Hán-Việt (Hán) cho dễ hiểu, vì ngôn ngữ Hán-Việt hầu như không thể hiểu được nếu thiếu vắng ký tự, và mỗi phát âm là tiêu biểu cho một số ký tự khả dĩ. Các kết quả của cố gắng này được đưa vào phần chú thích chân trang tương ứng với những cụm từ và câu trong *Opusculum*. Ở những trường hợp tôi không chắc chắn về độ tin cậy của một số ký tự trong câu, thì sẽ có một dấu chấm hỏi trong ngoặc đơn đặt sau ký tự đó. Nếu không thể đưa ra ký tự nào phù hợp với cách phát âm trong bản thảo, tôi thêm một dấu chấm hỏi trong ngoặc vuông. Do

những khó khăn về kỹ thuật, những câu được chuyển thành ký tự đôi khi có thể bị méo mó. Một đoạn văn tiếng Việt bản địa ở chương nói về thần linh chưa được chuyển đổi ngôn ngữ do khó khăn về kỹ thuật in ký tự tiếng Việt bình dân (chữ Nôm).

Adriano di St. Thecla đã dịch hầu hết các cụm từ và câu trong *Opusculum*. Đối với số ít mà ông để lại chưa dịch, tôi cung cấp phần dịch riêng của mình ở các chú thích chân trang tương ứng với các câu này. Trong các chú thích, tôi cũng đưa ra nhận xét về phần dịch thuật của ông nếu thấy khác với bản dịch của mình.

Tất cả chính tả tiếng Việt được giữ chính xác như trong bản gốc, bao gồm cả phần viết hoa. Một số từ viết sai chính tả hoặc phép viết chính tả đã thay đổi kể từ thời điểm viết ra hay sao chép bản thảo. Ở cả hai trường hợp này, tôi đều chỉ ra sự khác biệt trong lần xuất hiện đầu tiên ở văn bản.

Bản dịch được bổ sung ba phần chú giải. Đầu tiên, là chú giải tất cả tên tuổi, tiêu đề, thuật ngữ, và địa danh Trung Hoa xuất hiện nhiều hơn một lần trong bản thảo theo cách ghi lại phát âm tiếng Việt của Adriano di St. Theresa (và do đó không có phần bính âm tương đương trong ngoặc đơn sau lần xuất hiện đầu tiên). Thứ hai, là chú giải chỉ ra những khác biệt giữa phần chính tả tiếng Việt của Adriano di St. Theda và chính tả theo *quốc ngữ* hiện đại. Thứ ba, là chú giải chỉ ra những khác biệt giữa cách viết của Adriano di St. Theda và cách bính âm tiếng Trung hiện đại.

OLGA DROR

ĐỨC CHA ADRIANO DI ST. THECLA

LUẬN VỀ CÁC PHÁI

CỦA NƠI Ở TRUNG HOA
VÀ ĐANG NGOÀI

Nghiên cứu về tôn giáo ở Trung Hoa và Bắc Việt Nam thế kỷ 18

GIỚI THIỆU

VỀ CÁC PHÁI CỦA NGƯỜI TRUNG HOA VÀ AN NAM

[trang I] **N**gay sau khi con người phân tán khắp bề mặt Trái đất, việc sùng bái tượng thần đã xuất hiện trên thế giới; do tình trạng suy thoái của các tập quán luân lý ngày càng phát triển, nên lòng yêu chân lý và sự trung thực cũng dần biến mất, và sự ngu muội đối với sự vật đã che mờ tâm thức con người. Do đó, điều hiển nhiên xảy ra là hầu như mọi dân tộc đều đánh mất hiểu biết đích thực về Chúa, và hầu hết đều tự hạ thấp mình để chuyển sang sùng bái tượng thần một cách thâm hại. Kẻ sùng bái tượng thần đầu tiên là Nimrod¹, người bắt đầu muốn trở thành kẻ

1. Trình bày của Adriano di St.Thecla rằng Nimrod là người sùng bái tượng thần đầu tiên phải được xác định rõ là ở thời kỳ sau Đại hồng thủy, vì theo Cựu Ước thì những người đầu tiên khởi sự thực hành việc sùng bái tượng thần là ở thời Enosh (Con trai của Seth và cháu của Adam): “Cũng từ Seth, một đứa con được sinh ra; và ông đặt tên là Enosh. Ở thời đó con người bắt đầu kêu cầu danh xưng của Jehovah.” (Sáng thế ký 4:26, Bản chuẩn; từ đây trở đi, mọi trích dẫn Kinh Thánh đều theo bản *New Oxford Annotated Bible with Apocrypha*, H. G. May và B. M. Metzger hiệu đính [New York Oxford University Press, 1977]). Các nhà chú giải Do Thái diễn giải điều này như là khởi đầu cho việc tôn thờ tượng thần khi con người sử dụng danh xưng của Đấng Sáng tạo để tạo lập vạn vật: “Rồi lo triệu đến danh xưng của Hashem (một danh xưng của Chúa) để báng bổ.” *The Chumash* (5 cuốn sách của Moses [người dịch]) Giáo sĩ N. Scherman và Giáo sĩ M. Zlotowitz (Brooklyn, NY: Mesorah; đợt phát hành Arrscroll/Bản Stone, 2000), tr. 23. Theo Sáng thế ký, sau Đại hồng thủy tục sùng bái tượng thần thực sự xuất hiện trở lại, như tác giả đã nói, trong thời kỳ Nimrod, cháu nội Ham, người con của

hùng mạnh trên trần thế [Sáng thế ký, 10]² theo như mô tả của Eusebius và Thánh Jerome cũng như Đức Thánh cha Augustine trong chương 7 của cuốn sách thứ sáu *De Civitate Dei* (Về thành phố của Chúa)³. “Khởi

Noah. Không những phổ biến tục sùng bái tượng thần, Nimrod còn tự xưng là một vị thần, bắt người dân phải thờ cúng mình thay vì tôn thờ vị Chúa đích thực, như đã nói đến trong Sáng thế ký 10:9: Ông ta là một kẻ đi săn hùng mạnh trước Jehovah: vì thế người ta thường nói: “Như Nimrod, một kẻ đi săn hùng mạnh trước Jehovah.” Câu này được các nhà chú giải sau này diễn giải Nimrod là kẻ đi săn linh hồn con người, nghĩa là ngăn chặn con người khỏi vị Chúa đích thực. Ví dụ, xem các diễn giải của Rashi (1040-1105), một trong các nhà diễn giải Do Thái hàng đầu trong Humash, Sefer be Rashit (Penta... Sáng thế ký), (Jerusalem: Or ha-Sefer) tr. 44, Thánh Augustine, đã được tác giả trích dẫn nhiều lần dưới đây, cũng nói rõ ràng về Nimrod. Ông viện dẫn một đoạn trích từ Sáng thế ký được dịch (hay thực ra là dịch nhảm) như sau: “Cush là cha của Nimrod; ông bắt đầu trở thành một người khổng lồ trên mặt đất. Ông là một thợ săn khổng lồ *chống lại* Chúa: Vì vậy họ nói: “Như Nimrod thợ săn khổng lồ *chống lại* Chúa Trời” (tôi nhấn mạnh). Xem Thánh Augustine, *Về thành phố của Chúa*, 16:3, trong cuốn *Basic Writings of Saint Augustine*, Whitney hiệu đính. Oates (New York Random House, 1948), 2:320. Ngoài trừ các diễn giải sau này về Sáng thế ký, đặt sự xuất hiện của Nimrod vào thế kỷ 3 sau Đại hồng thủy, thì không có chứng cứ lịch sử nào về thời điểm Nimrod sống hoặc ngay cả về tính chất lịch sử của ông ta.

2. Sáng thế ký, 10:8.

3. Eusebius Pamphili (khoảng 260-340), giám mục vùng Caesarea xứ Palestine, viết bao quát các vấn đề lịch sử và lịch sử giáo hội. Thánh Jerome (khoảng 340-420) là một dịch giả và nhà bình giải nổi tiếng về Cựu Ước và một số bản văn tiếng Do Thái. Thánh Augustine (354-430), được xem là một bậc kỳ tài về triết học và thần học, là một trong những nhà thần học lỗi lạc của Giáo hội. Cuốn *De Civitate Dei* (Về Thành phố của Chúa), một trong hai tác phẩm chính được viết ra khoảng năm 413-426, là những tranh luận tôn giáo của Augustine chống lại lối sống ngoại giáo và trình bày lịch sử Kinh Thánh từ Sáng thế ký đến ngày Phán xử cuối cùng. Trích dẫn của tác giả về cuốn sách và chương là không chính xác: chương 7 cuốn sáu có tiêu đề “Về sự giống nhau và hòa hợp giữa Thần học huyền thoại và dân sự,” và trong chương này Thánh Augustine không đề cập đến việc sùng bái tượng thần hay Nimrod. Tài liệu tham khảo ở đây có thể nằm ở cuốn 16, kể lại chi tiết lịch sử từ thời Noah đến Abraham, trong đó có nhắc đến Nimrod. Có một trích dẫn tương tự được Adriano di St. Thecla viện dẫn từ Sáng thế ký, chương 11: “Nimrod sống đến thời Babylon

nguyên của vương quốc này là Babel” {sđd. 10}, và theo một số người kể chuyện xa xưa và những nhà niên đại học thì hiển nhiên ông ta đã cai trị ở đó vào thế kỷ 3 sau trận Đại hồng thủy và là thế kỷ 2 sau khi loài người phân tán rải rác [trên khắp thế giới] theo niên đại trong Vulgate⁴. Và cũng trong thế kỷ này, ở Chaldea⁵ với kinh đô là Babylon, chúng ta đã chứng kiến việc sùng bái tượng thần phát triển mạnh mẽ, phản ánh qua lời chứng của Joshua⁶ ở chương 24, ông nói với những người con của Israel: “Chúa, Chúa của dân Israel, đã phán như thế, ‘Tổ tiên các người từ xa xưa sống ở bên kia con sông [Euphrates], Teralt, cha của Abraham và Nahor [cha của Terah] và chúng đã phụng sự các chúa khác... Vì vậy giờ đây [ông nói sau này] sợ hãi Chúa... hãy xua đuổi những chúa mà cha ông các người đã phục vụ ở vùng Mesopotamia và ở Ai Cập, và hãy phục vụ Thiên Chúa.”⁷ Nahor được đề cập ở đây không phải là Nahor em của Abraham và là con của Terah, mà là Nahor cha của Terah⁸, nên khi Joshua nói: *cha ông các người sống ở bên kia con sông, và phụng sự* [tr.

được tạo dựng và sự bất đồng ngôn ngữ đã diễn ra, tiếp đến là sự phân tán trên mặt đất” (Augustine, *Về Thành phố của Chúa* [Oates biên tập] 16); hoặc xem đoạn từ tr. 16 dòng 3 đã nêu ở chú thích 1.

4. Kinh Thánh, bản dịch sang tiếng La-tinh cuốn Cựu Ước do Thánh Jerome thực hiện vào khoảng 390 và 405, đã bị mục nát, đặc biệt đã qua nhiều lần sao chép, được chữa đi chữa lại vài lần ở những thế kỷ sau. Bản mới của cuốn này gán cho sự Sáng tạo thế giới diễn ra vào năm 4004 TCN, và Đại hồng thủy là năm 2349 TCN, phù hợp với những tính toán của Tổng Giám mục Ussher hồi giữa thế kỷ 17. Cuốn *Septuagint*, phiên bản tiếng Hy Lạp của Cựu Ước được dịch ở thế kỷ 3 TCN, bản đáng tin cậy trước khi có bản dịch của Thánh Jerome, lại định niên đại tương ứng là các năm 5200 và 2957 TCN.

5. Địa danh Chaldea thường được dùng để chỉ miền Nam Mesopotamia.

6. Sách về Joshua là một trong những cuốn sử trong Cựu Ước bổ sung cho bộ Ngũ Thư.

7. Josh. 24:2, 24:14.

8. Trong Sáng thế ký có hai nhân vật tên Nahor, một người ông và một người cháu. Nhân vật Nahor trước là hậu duệ của Shem, con Noah và là cha của Terah (Sáng thế ký 11:24). Đến lượt Terah là cha của Abraham, Nahor và Haran (Sáng thế ký 11:26).

II] *những chúa khác*, thì Nahor này, được nói đến cùng với Terah, ắt phải là cha của những người con Israel, những kẻ mà Joshua nói là có nhiều người cha, như đã đề cập ở trên; nếu Nahor này thật sự là một người anh em của Abraham và là con của Terah, thì sẽ có nhiều người cha của những người con Israel nhưng chỉ có một người được nói đến; và do đó mới được cho là không nhất quán [trong Josh. 24]: *những người cha của các người sống ở bên kia con sông, và phụng sự những chúa khác*⁹. Sau đó Nahor

9. Thực ra, ở Joshua 24:2 hoàn toàn rõ ràng (trong bản gốc tiếng Do Thái) rằng phần tham khảo nói về Terah, cha của cả Abraham và Nahor. Đoạn này viết như sau:

**"בְּנוֹבֵי הַנָּחַר יֵשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מִכּוֹלֵם תֵּרַח אֲבִי אַבְרָהָם וְאֲבִי נַחֲוֹר וְיִצְחָק
אֲבוֹתֵם אֲחֵרִים."**

"Những người cha của các người luôn sống ở bên kia con sông – Terach [Terah] cha của Abraham và *cha của Nahor* – và họ phụng sự chúa của những kẻ khác." Phần in nghiêng là tôi muốn nhấn mạnh; trích trong *Sách về Joshua*, dịch và chú giải. Reuven Drucker (NY: Mesorah, 1998). Theo nhấn mạnh của tôi trong trích dẫn từ Vulgate chỉ ra rằng từ *cha* được lặp lại trước tên Nahor với từ sở hữu *của*, điều này loại trừ cách diễn giải của Adriano di St. Thecla cho rằng Nahor đề cập ở đây là cha của Terah. Ý nghĩa của đoạn văn này rõ ràng là có hơn một người cha của người Do Thái, và một trong số họ là cha của cả Abraham và Nahor, ông ta sùng bái tượng thần. Luận cứ mà Adriano di St. Thecla đưa ra có khả năng là do bản dịch của Vulgate mơ hồ ở đoạn "trans fluvim habitaverunt patres vestri ab initio Thare pater Abraham et Nachor servieruntque diis alienis" (những người cha của các người luôn sống ở bên kia con sông – Terah, *cha của Abraham và Nahor* - và họ phụng sự những vị chúa khác.) *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem*, Fischer và cộng sự hiệu đính (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984), tr. 320 (tôi nhấn mạnh). Cách sở hữu ở đây không chỉ rõ về mặt ngữ pháp do thiếu một tính từ sở hữu và hình thức đồng dạng cho danh cách (nominative) và đối cách (accusative) của tên nhân vật Nahor. Qua phân tích của ông về câu viện dẫn, Adriano di St. Thecla hoặc cố giải quyết vấn đề ngữ pháp mà theo ý của ông thì còn mơ hồ trong cuốn *Sách về Joshua*, hoặc phát triển một luận cứ thần học. Việc lần theo tục sùng bái tượng thần giữa người Do Thái đến thế hệ trước Terah như ông muốn làm thực ra cũng không mâu thuẫn gì với ngay cả chính những chú giải của người Do Thái. Chẳng hạn như Louis Ginzberg đã trích dẫn trong cuốn *Baraita di Masseket Niddah* (một phần của bộ sách giáo luật Mishna nói về sự thanh khiết của phụ nữ) như sau: "Vào thuở xa xưa con trẻ được ông bà nuôi dạy. Khi Abraham được 4 tuổi, Terah, cha của ông, giao ông cho Nahor chăm sóc, người sau này đã xúi giục ông sùng bái tượng thần." L. Ginzberg. *Những huyền thoại về người Do Thái* (Philadelphia: The Jewish Publication of America, 1967-69) 5:216, số 48. Tuy nhiên, những chú giải của người Do Thái lại nhấn mạnh đến tính quan trọng của sự kiện trong

sinh Terah vào năm 221 sau trận Đại hồng thủy, do nó xuất hiện từ sự tính toán các năm của mọi thế hệ sau Đại hồng thủy, theo niên đại trong Vulgate: sau khi có Terah, Nahor còn sống đến 119 năm nữa {Sáng thế ký.11:26}. Do đó, cùng với Terah con trai của mình, ông có khả năng đã thờ cúng các chúa trời trong suốt nhiều năm ở thế kỷ 3, khi Nimrod con trai của Cush¹⁰ thiết lập tín ngưỡng của họ. Vì lý do đó Abraham theo mệnh lệnh của Chúa đã rời khỏi vùng đất của người Chaldea để khỏi phải thờ cúng các chúa mà cha ông mình đã thờ cúng¹¹. Chứng nhân của sự kiện này là Achior, người mà trong phần Judith chương 1 đã nói với

đoạn này, rằng Terah là cha của cả Abraham và Nahor, do đó Nahor là anh của Abraham, và giải thích rằng điều này được cho là để nêu bật việc Abraham, người được Chúa chọn để học hỏi đức tin chân chính, bị vây quanh bởi những kẻ ngoại giáo, không chỉ từ những thế hệ trước (Terah, cha của ông) mà còn ở thế hệ của mình (người anh Nahor). Ngoài ra, theo Giáo sĩ Moshe Alshich ở thế kỷ 16 thì mối quan hệ giữa Terah, người cha, và các con của mình, Abraham và Nahor, là một chỉ dấu cho thấy việc sùng bái tượng thần của người Do Thái là không thể tránh được (như có thể phỏng đoán từ khẳng định của Adriano di St. Thecla, nếu không vì những lý do về mặt ngôn ngữ, rằng nhân vật Nahor còn nghi ngờ này là ông thay vì là anh em của Abraham, có khả năng đưa ra đề xuất về một sự ưa chuộng mang tính di truyền đối với việc sùng bái tượng thần): “Tuy nhiên, việc thờ cúng tượng thần không phải là một thiên hướng được di truyền. Bằng chứng là Terach [Terah] vừa là cha của Abraham, người được Đấng Sáng tạo công nhận, vừa là cha của Nachor kẻ ngoại giáo. Joshua không nhắc đến Haran dù ông này cũng là con của Terach [Terah], vì ông vừa không phải người ngoại giáo, vừa không phải người được Chúa chọn.” Trích từ *Sách về Joshua*, Drucker dịch và chú giải, tr. 450.

10. Cush là cháu của Noah, con của Ham.

11. Xin lưu ý là trong khi tác giả có thể nhận thấy một đoạn văn từ *Sách về Joshua* (“Những người cha của các người từ lâu sống ở bên kia con sông Euphrates, Terah, cha của Abraham và Nahor - và họ phụng sự những vị chúa khác...”)¹² có khả năng mâu thuẫn nhau do sự hiện diện của chỉ một người cha (Terah), thì ông lại không thấy bất kỳ mâu thuẫn nào ở đây khi gán cho Abraham không chỉ có một người cha mà “những người cha.” Cách dùng số nhiều *những người cha* ở đây có thể hợp lý nếu chúng ta nhớ rằng thuật ngữ này cũng chỉ tổ tiên như là một từ khái quát, nếu như trước đó ông không dẫn chứng đầy đủ chi tiết để phản bác lại việc dùng từ *những người cha* trong một ngữ cảnh tương tự với nguồn tham khảo từ *Sách về Joshua*: “Những người cha của các người sống ở bên kia con sông và phụng sự những vị chúa khác.”

Holofernes¹²: “Những người này là dòng dõi người Chaldea. Một thời họ sinh sống ở vùng Mesopotamia, chỉ vì họ không theo các vị thần của cha ông họ ở Chaldea. Vì họ rời bỏ con đường của tổ tiên và thờ cúng Chúa trên thiên đường¹³. Từ những điều trên, chúng ta biết rằng trong đời của Noah việc tôn thờ tượng thần đã tiếp cận con người, và cùng thời với ông [Noah] trong nhiều năm, vì Noah còn sống thêm 350 năm sau trận Đại hồng thủy [Sáng thế ký. 9]¹⁴. Hiển nhiên, có thể nhận thấy việc các hậu duệ của Shem có liên quan đến việc [sùng bái tượng thần] vì Nahor và Terah đều cùng là con cháu của Shem¹⁵.

Trong số các vị thần mà người Chaldea thờ cúng thời đó có thần Lửa, tiếng Do Thái là *Ur*, một danh xưng sau đó được đặt tên cho thành phố của người Chaldea, [thành phố] đầu tiên mà Abraham để lại¹⁶, vì người Chaldea [như Tirinus¹⁷ đã nêu [trong dẫn giải của mình] về

12. Achior là vị tướng người Ammonite đã cảnh báo Holofernes chống lại cuộc tấn công của người Do Thái; ông ta nói người Ammonite đã đụng độ vài lần với người Israel và khó giành phần thắng. Holofernes là tướng của Vua Nebuchadrezzar II ở vương quốc Assyria (630-561 TCN) được phái đi chinh phục vùng Palestine. Judith, một phụ nữ Do Thái, dự đoán chiến thắng của Holofernes nên đã quyến rũ ông ta bằng sắc đẹp của mình và được mời đến lều trận của Holofernes. Sau buổi tiệc tùng linh đình, lợi dụng lúc Holofernes say ngủ, Judith đã chặt đầu ông ta. Chiến dịch của người Assyria do thiếu người lãnh đạo đã thất bại.

13. Nguồn tham khảo là *Sách về Judith* từ bộ *Apocrypha* gồm 14 tập, bị loại trừ trong kinh điển Do Thái và Tin Lành nhưng được kể đến trong kinh điển La Mã và phiên bản Hy Lạp của Thánh Kinh Do Thái. Số biểu thị của chương sách không chính xác, trích dẫn này nằm trong chương Jth. 5:6-8. Xem Vulgate trong *Biblia Sacra*, tr. 695.

14. Sáng thế ký, 9:28.

15. Cha của Nahor là Serug, hậu duệ của Shem, một trong những người con của Noah, thuộc thế hệ thứ sáu. (Sáng thế ký. 11:10-22).

16. Ur, một thành phố quan trọng ở vùng Nam Mesopotamia cổ xưa (Sumer), nằm cách địa điểm Babylon khoảng 140 dặm, gần Baghdad bây giờ. Người dân Ur thờ cúng Sin (thần Mặt trăng) và thần Lửa.

17. Jacobus Tirinus (1580-1636), hiệu trưởng trường Đại học Jesuit ở Antwerp từ 1615 đến 1625, viết một số chú giải cho Kinh Thánh. Tôi không xác định được các tác phẩm của ông.

Sáng thế ký, chương 12] tôn thờ Lửa như một đức chúa, đúng như người Ba Tư láng giềng đang thực hành ở những nơi mà vì lý do đó được sử gia Procopius¹⁸ và những người khác [trích dẫn ông] gọi là Pyres (giàn hỏa). Chúng ta có thể giả định một cách đúng đắn rằng Mặt trời, Mặt trăng, và các vì sao đều là các chúa của người Chaldea, do họ tự mình chiếm lĩnh được thiên văn học và rất giỏi về môn này hơn bất kỳ [dân tộc] nào; [nhưng] cùng với việc quan sát và nghiên cứu các thiên thể, họ [người Chaldea] cũng dễ rơi vào sai lầm khi xem [các vì sao] mà họ ca tụng về đẹp là [trang III] những đức chúa mà không biết gì về người sáng tạo ra chúng [các vì sao]. Do đó, dân tộc đầu tiên xem các sáng tạo của Chúa là thần linh ngẫu nhiên lại xuất hiện giữa người Chaldea cổ như chúng ta đọc được ở chương 13 trong sách *Sapientia* (Sự thông thái [của Solomon])¹⁹: “Với những kẻ không biết đến Chúa thì ngu xuẩn là bản chất; và chúng không có khả năng để từ những thứ tốt đẹp được nhìn thấy mà nhận biết sự hiện hữu của người, chúng cũng không nhận ra đấng hóa công trong khi chú tâm vào những công trình của người; nhưng chúng lại tin rằng lửa hay gió hay không khí chuyển động, hay chu kỳ tuần hoàn của các vì sao, hay dòng nước xao động, hay những ngôi sao sáng trên bầu trời lại là các vị chúa thống trị thế giới. Nếu bởi sự thích thú trước vẻ đẹp của những thứ này mà con

18. Procopius, sử gia Byzantine sống ở Palestine vào thế kỷ 5, thành viên hội đồng tư vấn của Belisarius (527-565), vị tướng nổi tiếng của Đế chế Byzantine, người đã lãnh đạo chiến dịch chống lại người Ba Tư và các quốc gia khác. Procopius là chứng nhân của các chiến dịch này và đã mô tả chúng trong tác phẩm sớm nhất và nổi tiếng nhất của ông, bộ sách tám tập *De Bellis* (Về các cuộc chiến tranh). Từ Pyrea có thể là chuyển ngữ Latinh từ tiếng Hy Lạp πυρός, số nhiều là itvp&ov. Trong hình thức số nhiều, từ này để chỉ hai cây gỗ dùng để nhóm lửa. Khi bàn về chiến dịch Ba Tư của Belisarius ở hai tập đầu trong bộ *De Bellis*, Procopius dùng từ này (ở số ít) để biểu thị “nơi của lửa” hay đền thờ lửa. Procopius, *Lịch sử chiến tranh*, H. B. Dewing dịch và hiệu đính (London: William Heinemann; New York: Macmillan, 1914), 1:473.

19. Một trong những sách ngụ ý tạo của Kinh Thánh, *Sự thông thái của Solomon*, được sáng tác khoảng nửa sau thế kỷ 1.

người cho rằng chúng là chúa, thì hãy cho con người hiểu rằng điều tốt đẹp hơn chúng rất nhiều chính là Chúa của họ, vì đây là tác giả đã sáng tạo ra vẻ đẹp của chúng.”²⁰

Tín ngưỡng về người đã khuất cũng khởi đầu từ những người Chaldea. Terah, cha của Abraham, đã dựng một bức tượng để tán dương Haran, người con trai đã mất của mình²¹, như Epiphanius trong tập đầu của bộ sách *De Haeresibus* (Bàn về Dị giáo) và Suidas trong phần dẫn nhập về *Abraham* đã giải thích²², và vì thế ông [Terah]

20. *Sự thông thái của Solomon*. 13:1-3. Trích dẫn từ Vulgate trong *Biblia Sacra*, tr. 1018. Điều không nhất quán là Adriano di St. Thecla đã thay đổi trật tự từ ở một chỗ trong phần bắt đầu của trích dẫn, thay vì “vani sunt autem omnes hominus” (vì mọi người đều xuẩn ngốc) ông lại viết “vani autem sunt omnes hominus” dù việc này không ảnh hưởng gì đến ngữ nghĩa của câu. Tuy nhiên, có thể có một bản văn khác của Vulgate có bản dịch chính xác như Adriano di St. Thecla trình bày.

21. Sáng thế kỷ 11:28. “Haran chết trước người cha Terah tại thành Ur của người Chaldea, vùng đất nơi ông sinh ra.” Truyền thống Do Thái quy cái chết của Haran cho sự chao đảo của ông ta giữa việc thờ cúng Chúa chân chính và các tượng thần của Nimrod. Cái chết của Haran được xem là đặc biệt quan trọng, cho thấy tính nghiêm trọng của tội lỗi, vì đây là lần đầu tiên một người con chết trước cha.

22. Epiphanius của đảo Salamis (khoảng 310-402) sống và truyền đạo ở Ai Cập và xứ Judea trước khi trở thành giám mục ở Constantia (đảo Salamis) thuộc Cyprus. Ông được biết đến là người theo chủ nghĩa khổ hạnh và hiến dâng cho dòng tu. Tôi đồ rằng tác phẩm *De Haeresibus* (Bàn về Dị giáo) là một nguồn tham khảo cho tác phẩm sớm nhất của Epiphanius, bộ sách *Anchoratus* (Sự bình ổn), cũng được biết dưới tên *Panarion* (Tủ thuốc), được viết năm 374. Trong tác phẩm này, Epiphanius phân tích một danh sách gồm 80 phái dị giáo từ sơ khai đến thời của ông. Bộ *Anchoratus* hay *Panarion* gồm ba tập, tập đầu nhằm vào các tín ngưỡng dị giáo trước thời Jesus. Trong phần tóm lược cho tập 1, chương 1, Epiphanius nói: “chúng cũng truyền bá sai lầm của sự sùng bái tượng thần bằng tượng thờ, vinh danh tổ tiên bằng việc rập khuôn chân dung của họ và tạo ra hình ảnh của những người qua đời trước chúng.” Xem R. Amidon, dịch và hiệu đính, *Tác phẩm Panarion của Thánh Epiphanius* (New York: Oxford University Press, 1990), tr. 10, 28-29.

Suidas là nhà biên soạn từ điển nổi tiếng sống khoảng thế kỷ 10 ở Constantinople (Istanbul ngày nay) và là tác giả của một trong những bộ từ điển ngôn ngữ cổ hay bách khoa toàn thư Hy Lạp quan trọng nhất. Mục từ trong bách khoa toàn thư này về Abraham nằm trong cuốn *Suidae Lexicon ex recognitione Immanuelis Bekkeri* (Berolini:

đã bị Abraham khiển trách nặng nề. Cùng thời với Terah là Ninus²³ {điều này [được khẳng định bởi] Tirinus [trong chú giải của ông] ở cuốn *Sapientia*, chương 14} con trai của Nimrod hay Belus²⁴, người đã dựng một bức tượng nơi công cộng, các ngai thờ, và một ngôi đền cho người cha quá cố của mình – theo Eusebius trong *Chronicon* (Sách Biên niên)²⁵, Thánh Jerome trong [chú giải của mình về] cuốn *Osen* (Hosea) chương 2²⁶, Thánh Ambrose trong chương 1 cuốn *Ad Romanos* (Về

Typis et impensis Georgii Reimeri, 1854), tr. 5-6. Bản dịch tiếng Anh, cuốn *Từ điển ngôn ngữ cổ* chỉ lưu hành trên mạng; ở trang web Suda on Line của Đại học Kentucky (<http://www.stoa.org/sol/>). Trong tác phẩm này Terah thật ra bị Abraham, con trai mình, khiển trách – chính xác thì không phải về vấn đề sùng bái người quá cố, nhưng là về việc ông ta thờ cúng tượng thần. Đoạn văn viết: “ông trách móc cha mình ‘Tại sao cha lại dẫn dắt người dân đi chệch đường vì lợi ích và các tượng thần? Không có vị chúa nào ngoài Chúa duy nhất trên thiên đàng và là Đấng Sáng tạo vạn vật.’”

23. Ninus, được cho là ở nửa sau thiên niên kỷ 3 TCN, vua xứ Assyria. Theo những tác phẩm trích dẫn dưới đây thì ông ta bắt đầu thờ cúng người cha quá cố của mình, do đó làm vấn đề khái niệm về một vị chúa duy nhất.

24. Belus, Bel hay Belos trong tiếng Anh là một hình thái Hy Lạp hóa của từ Do Thái *baal* (chúa tể, chủ tể, chủ nhân), danh xưng của một trong những vị thần tối cao của người Canaan, vị thần mưa và do đó cũng là vị thần của sinh sản. Việc sùng bái thần Baal sau này cũng được truyền bá vào vùng đất Mesopotamia, hay ít nhất cũng được đồng nhất với Marduk, vị thần chủ của người dân Babylon. Theo một số tác phẩm được trích dẫn dưới đây thì Belus, cha của Ninus, là vị vua đầu tiên của xứ Assyria và được con trai và thần dân của mình sùng bái (xem Eusebius, Ambrose, Jerome, v.v.). Do Belus là con người đầu tiên được thờ cúng nên ông ta được đưa vào bản thảo cùng với Nimrod, người mà theo Adriano di St. Thecla đã truyền bá tục sùng bái tượng thần. Theo tôi chính Ninus chứ không phải Belus, mới là người được đặt ngang với Nimrod và tục sùng bái tượng thần.

25. *Sách Biên niên* hay *Kinh Biên niên* được viết năm 325, mô tả khái quát lịch sử. Phần đầu của sách này nói về lịch sử của người Chaldea và người Assyria. Trong phần giới thiệu, Eusebius viết rằng người Assyria sùng bái Belus sau khi ông này chết. Xem Eusebius, *Chronicon* (Venice: E. Ratdolt, 1485) tr. b1-b2.

26. Hosea [Sự cứu rỗi] là tên của một trong những nhà tiên tri hoạt động ở thế kỷ 8 TCN. Theo đó, Hosea là một trong số 12 sách tiên tri trong Cựu Ước. Vào năm 406 theo Tây lịch, Thánh Jerome viết chú giải cho sách này mà tác giả đề cập.

những người La Mã)²⁷, và Thánh Augustine trong tập 16 [của] cuốn *De Civitate* chương 7 và 22²⁸, và trong *Contra Faustum* (Chống lại Faustus) chương 17²⁹. Điều này được nói đến trong chương 14 cuốn *Sapientia*

Patrologiae Cursus Completus (Paris: J.-P. Migne Editorem, 1845) tập 25, cuốn 1, tr. 838, mục 24, viết rằng trong cuộc chiến với vị vua vĩ đại xứ Bactria, Ninus con của Belus và cũng là vị vua đầu tiên ở châu Á đã chiến thắng vinh quang đến nỗi ông xưng tụng người cha Belus như Chúa.

27. Thánh Ambrose (340-397), giám mục Milan, một Đức cha nổi tiếng khác của Giáo hội. Ông chủ giải kỹ lưỡng cả Cựu Ước lẫn Tân Ước. Nhiều tác phẩm của ông đã bị thất lạc, trong khi có một số ít tác phẩm lại gán nhầm cho ông. Cuốn *Ad Romanos* (Về những người La Mã), một công trình bao gồm các chú giải thư từ của Thánh Paul là một trong số các tác phẩm bị gán cho Thánh Ambrose. Các học giả đã đi đến đồng thuận rằng tốt hơn nên gọi tác giả viết cuốn này, khoảng giữa năm 363 và 384, là Ambrosiaster (Ambrose giả mạo). Angelo di Berardino biên soạn, *Sưu tập tác phẩm của các môn đồ Thiên Chúa giáo đầu tiên, trong Thời đại Vàng của nền văn chương chuyên nghiên cứu các tác phẩm của các môn đồ Thiên Chúa giáo đầu tiên tiếng La-tinh: Từ Công đồng Nicea đến Công đồng Chalcedon* (Allen, Văn bản: Tác phẩm cổ điển Thiên Chúa giáo, 1986), 1:180-181. Cuốn *Ad Romanos*, bao gồm các chú giải thư từ của Thánh Paul tông đồ (10-66), truy nguyên điểm khởi đầu của việc sùng bái tượng thần đến thời điểm con người bắt đầu thờ cúng loài vật, rắn, và chim như thần linh, và đầu tiên là những người sùng bái hình ảnh của Belus. Henricus Iosephus Vogels biên soạn, *Ad Romanos*, trong *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vindobonae: Hoelder-Pichler-Temsky, 1966), tập 81, phần 1, chương 1, mục 23, tr. 44-45.

28. Dĩ nhiên *Về Thành phố* rút gọn từ *Về Thành phố của Chúa* (De civitate Dei). Việc tham khảo có vẻ như không chính xác vì chương 7 cuốn 16 dừng lại ở các loài thú được bảo tồn trong trận Đại hồng thủy và sự phân tán của chúng trên mặt đất, trong khi chương 22 đề cập cuộc chiến đấu của Abraham chống lại Sodom. Tuy nhiên, Belus và Ninus thực sự chỉ được nhắc đến ở chương 17 nhưng không có nối kết nào với tục thờ cúng người chết (Oates, *Những bài viết căn bản của Thánh Augustine*, 2:338).

29. Tiêu đề này cũng rút gọn từ một trong những tác phẩm nổi tiếng của Thánh Augustine, *Contra Faustus Manichaeum* (Chống lại Faustus, người theo Mani giáo), được viết năm 400 và gồm 33 cuốn. Ở đây Thánh Augustine tranh biện về một số khía cạnh của Mani giáo, một thứ tôn giáo hổ lốn hình thành ở Ba Tư vào nửa sau thế kỷ 3 kết hợp các yếu tố của Bái hỏa giáo, Phật giáo, Ki-tô giáo, và tín ngưỡng của người Babylon, được cho là một kiểu dị giáo Ki-tô giáo. Tôi đã tham khảo *Contra Faustus Manichaeum* trong *Patrologiae, Cursus Completus*, cuốn 42 (Paris: J.-P. Migne Editorem, 1845), tr. 207-518. Ở đây có thể có một tham khảo không chính xác trong bản thảo, vì tập 17 (tr. 339 đến

phản bác người Chaldea: “Đối với một người cha, tâm trí chịu sự chi phối bởi sự đau buồn do mất mát người thân vẫn sẽ đã tạo nên hình ảnh đứa con đột nhiên bị tước đoạt khỏi mình; và y đã tán dương con mình như một vị thần mà trước đó chỉ là một người phàm đã qua đời, và truyền lại cho con cháu mình những nghi lễ và sự kết nạp bí mật. Rồi thì tập quán tối tệ này phát triển mạnh theo thời gian, được gìn giữ như một luật lệ, và dưới uy quyền của các quốc chủ, những tượng thần đã được thờ cúng.”³⁰ Nhưng các nhà niên đại học sau này lại cho rằng Belus, cha của Ninus, đã trị vì ở Babylon nhiều thế kỷ sau Nimrod, khả năng cao nhất là từ năm 2628 sau sáng thế, và họ cũng nghĩ rằng Belus người Babylon, người mà sau này được người Chaldea xem là một vị thần và đặt danh xưng cho ông là *Jove Belus*³¹, không phải là Nimrod mà là Evachus³², sống muộn hơn [Nimrod] ba thế kỷ và cũng là người

344) đề cập đến vấn đề tuyên ngôn của Chúa Ki-tô rằng ngài đến không phải để hủy diệt giới luật mà để thực hiện nó. Tôi không tìm được một tham khảo nào về Belus và Ninus ở những cuốn khác mà có đến ít nhất là 17 chương cả.

30. Sự thông thái của Solomon. 14:15-16.

31. Jove (thần Jupiter) là vị thần chính của người La Mã. Belus là bản sao của Jove ở vùng Chaldea. Ở mục về thần *Baal* (Belus) trong Bách khoa toàn thư Paulus, có lẽ là nguồn đầy đủ nhất về các tác phẩm cổ điển, Jove và Belus được xem là những ý tưởng tương tự về thần linh giữa các dân tộc khác nhau. Xem Augustus Fredierichus von Paulus, *Real-Encyclopadie der Classichen Altertumswissenschaft* (Stuttgart: J.B. Metzlerscher, 1896), 2:2650-2651. Berossus, một giáo sĩ người Babylon ở thế kỷ 3, cũng đề cập trong bộ sử của mình rằng Bel “được dịch (sang tiếng Hy Lạp) là thần Zeus.” Stanley M. Burstein, “The Babyloniaca of Berossus” trong *Những nguồn cội và Chuyên khảo: Nguồn cội từ vùng Cận Đông cổ*, cuốn 1, tập 5 (Malibu, Calif.: NXB Undena, 1978), tr. 15. Đến lượt thần Zeus trong tiếng Hy Lạp lại tương tự Jupiter. Trong bộ *Chronicon* của Eusebius, tôi phát hiện rằng Belus được xác định là vị vua đầu tiên của vương quốc Assyria, và sau khi mất, ông ta được phong là thần Saturn (Eusebius, *Chronicon*, tr. b1). Saturn là vị thần La Mã chủ về nông nghiệp.

32. Không xác định được nhân vật Evachus. Danh xưng gần giống nhất được tìm thấy trong bộ *Babyloniaca* của Eusebius. Ông này có nhắc đến một nhân vật Euechsios “người cai trị vùng đất của người Chaldea sau Đại hồng thủy” (Burstein “Babyloniaca of Eusebius”, tr. 21).

bắt đầu trị vì năm 2242 sau sáng thế, điều này có thể tìm thấy trong bảng niên đại chuyên về học thuật thánh linh của Đại học Siam³³, thế là quá nhiều đối với nguồn gốc tôn thờ tượng thần của người Chaldea.

Tôi nghĩ rằng gần như đồng thời, khi việc sùng bái tượng thần được Nimrod phổ biến trong tộc người Chaldea, nó cũng được thiết lập ở Trung Hoa bởi một trong những vị vua đầu tiên của nhà Hạ³⁴ [theo tiếng Việt], hoặc [tr. IV] Hia (Xia) [theo tiếng Hán]. Do người Chaldea rơi vào sùng bái tượng thần ở thế kỷ 3 sau trận Đại hồng thủy, chắc chắn có khả năng để tin rằng người Trung Hoa cũng đồng thời rơi vào điều này. Thực vậy, kể từ khi người Trung Hoa sinh sống, như hiện nay họ vẫn vậy, ở phần thế giới cách xa những nơi mà Noah và các con trai của mình cư ngụ, nên họ, cũng như người Chaldea, có thể không biết gì về giáo lý và tôn giáo chân thực. Tôi nghĩ rằng thời Đế Nghiêu

33. Đại học Siam, do các nhà truyền giáo châu Âu thành lập vào những năm nửa sau thế kỷ 17 tại Mahapram, gần thành phố Ayutthaya (miền Trung Thái Lan) nhằm dạy người bản địa về các bộ môn khoa học châu Âu, và đã trở thành một trung tâm chính đào tạo giới giáo sĩ bản địa. Học viên ở đó không chỉ có người Thái mà còn cả người bản địa đến từ Đàng Ngoài, Đàng Trong (phía nam Việt Nam), Philippines, và một số nơi khác. Một số nhà thần học thông thái châu Âu dạy ở đó đến giữa thế kỷ 18. Đại học này đóng một vai trò quan trọng trong công cuộc truyền bá Phúc Âm ở vùng Đông Nam Á. Về lịch sử của Đại học Siam, xem Alain Forest, *Missionnaires français au Tonkin et au Siam (XVI-XVIII siècles)* (Paris: L'Harmattan, 1998), tập 1, *Histoires du Siam*. Tôi không thể xác định niên đại mà Adriano di St. Thecla nói đến. Hầu hết các tư liệu về Đại học này đã bị thất lạc.

34. Theo truyền thống, niên đại gán cho triều đại này là 2207-1766 TCN. Tuy nhiên, sự tồn tại của triều đại này vẫn còn gây tranh cãi. Sách sử Trung Hoa truyền thống không đặt vấn đề về tính chân thực lịch sử của triều đại này và các triều đại trước đó. Có những chương viết về triều đại này trong *Kinh Thư* (Sách về Lịch sử) và bộ *Sử ký Tư Mã Thiên* cũng như trong nhiều sách sử Trung Hoa khác. Tuy nhiên, vào thế kỷ 20 một số sử gia Trung Hoa và nước ngoài đã đặt lại vấn đề về tính chân xác của nhà Hạ (Xia). Về một tranh biện đối với vấn đề này, xem Sarah Allan, "The Myth of the Xia Dynasty," *Journal of the Royal Asiatic Society*, số 2 (1984): 242-256.

(Di Yao), Đế Thuấn (Di Shun), và Đại Vũ (Da Yu)³⁵ vẫn chưa sùng bái tượng thần. Chúng tôi đề cập các vị này như những vị vua Trung Hoa đầu tiên trong phần mở đầu của chúng tôi về biên niên sử Trung Hoa, ở đó chúng tôi khẳng định rằng chỉ có Đế Nghiêu, hay theo tiếng Hán là Ty Yao, mới có khả năng là người sáng lập đất nước Trung Hoa. Vị vua đầu tiên này cũng có hiểu biết về một Chúa chân chính, cũng như những người con trai và hậu duệ của Noah khi Chúa trời phân tán họ trên khắp mặt đất vào đầu thế kỷ 2 sau Đại hồng thủy, lúc chỉ có một dân tộc và một ngôn ngữ, lúc họ bắt đầu xây dựng một tòa tháp {Sáng thế ký.11}³⁶, và theo đó họ đã có một tôn giáo do Noah và những người con trai truyền giảng. Chúng tôi phải tin rằng vị vua này đã truyền lại hiểu biết đó về Chúa cho người thân của mình [thần dân] và gìn giữ nó trong suốt cuộc đời mình, do đức độ nổi bật của mình mà vị vua này được người dân Trung Hoa liệt vào hàng Thánh Đế, hay trong tiếng Hán là Xing Ty (Shengdi). Trong số họ có Đế Thuấn, hay Ty Xun (Di Shun), còn người nối ngôi ông là Đại Vũ do đức hạnh cao cả đã được liệt vào hàng Thánh Vương, hay trong tiếng Hán là Xing Vương

35. Theo truyền thống, Nghiêu (Yao, trị vì 2365-2356 TCN) và Thuấn (Shun, trị vì 2255-2205 TCN) là những vị vua cuối cùng trong năm hoàng đế Trung Hoa thần thoại, được các học giả Khổng giáo cho là mẫu mực của đức hạnh, trung chính, và thông thái. Nghiêu được ca tụng do không truyền ngôi cho con mà cho một người nghèo hèn tên Thuấn, bởi ông này đã tỏ ra mình là người con có hiếu với cha mẹ dù bị họ đối xử tàn tệ, thậm chí còn muốn giết ông. Sau khi được Nghiêu gả hai người con gái, Thuấn chứng tỏ được khả năng chung sống hài hòa với họ, càng khẳng định với Nghiêu về sự chọn lựa đúng đắn của mình. Dưới thời Thuấn, Vũ (Yu) là viên quan lỗi lạc nhất, đã xử lý thành công trận lụt dữ dội tàn phá Trung Hoa. Do thành công này, ông được gọi là Người trị thủy. Thuấn đã bỏ qua các con mình và truyền ngôi cho ông. Vũ cai trị từ 2205 đến 2197 TCN, và ngoài việc được kính trọng bởi đức hạnh và sự thông thái, ông còn nổi tiếng như người chế ngự được Đại hồng thủy. Cái chết của Vũ đánh dấu cho sự khởi đầu của việc cai trị theo kiểu cha truyền con nối ở Trung Hoa. Người dân đã phản đối người kế vị do Vũ chỉ định, và thay vào đó đã đưa con trai của ông lên ngôi hoàng đế, mở đầu cho vương triều đầu tiên trong lịch sử Trung Hoa, tức nhà Hạ đã đề cập trên đây.

36. Sáng thế ký. 11:1-4.

(Shengwang), và người ta tin chắc họ vẫn giữ được hiểu biết về Chúa do được Đế Nghiêu trao truyền cho mình. Hai vị vua đầu tiên này trị vì ở thế kỷ 2 sau Đại hồng thủy, và vị vua thứ ba, Đại Vũ, cai trị đầu thế kỷ 3, như chúng tôi đã đưa ra ở lời đề tựa nói trên. Thời điểm này xảy ra trước khi Nimrod, người cai trị xứ Babylon, mà theo một số nhà niên đại học là bắt đầu trị vì từ nửa đầu thế kỷ 3 sau Đại hồng thủy, và là người đầu tiên truyền bá việc sùng bái tượng thần như đã nói ở trên. Do vậy, theo cuốn *Lịch sử Trung Hoa*³⁷, những vị vua này dường như đã tìm hiểu và thờ cúng Chúa chân chính [vì] Đế Thuấn được cho là đã cúng tế Thượng Đế (Shangdi), nghĩa là Vua Tối cao³⁸. Và các vị vua này

37. Không rõ cuốn *Lịch sử Trung Hoa* nào Adriano di St. Thecla muốn nói đến. Tôi không tìm thấy cuốn sách nào về lịch sử Trung Hoa bao trùm cả một độ dài thời gian từ thời huyền sử đến thế kỷ 16 có tất cả những trích dẫn được tác giả viện dẫn và quy cho sách này.

38. Hay Chúa trên cao, Đấng Sáng tạo. Thuật ngữ “Chúa” (Shangdi) ban đầu để chỉ vị thần chính yếu ở triều đại nhà Thương (1750-1050 TCN), “đăng trị vì một thế giới khác trong khi vua nhà Thương cai trị trần thế, và tương tự như Yu Huang Tà Ti [Yuhuang Dadi, Ngọc Hoàng Đại Đế] trong tín ngưỡng dân gian hiện nay. Vị thần này ‘ban lệnh’ (*ling*) cho các hiện tượng tự nhiên – mưa, sấm sét, mây, và ‘sứ giả’ (*shi*) của mình là gió – ông ta cũng ‘gửi xuống’ (*chiang [jiang]*) hạn hán để ban ân huệ hoặc nguyên rủa thế giới bên dưới.” Sarah Allan, “Shang Foundations of Modern Chinese Folk Religion” (Các nền tảng của nhà Thương trong tín ngưỡng dân gian Trung Hoa hiện tại) trong *Legend, Lore, and Religion in China: Essays in Honor of Wolfram Eberhard on His Seventieth Birthday*, biên soạn: Sarah Allan và Alvin P. Cohen (San Francisco: Trung tâm Tư liệu Trung Hoa, 1979) tr. 8. Trong thế giới quan của những người sống ở thời nhà Thương, Chúa không chỉ là vị thần tối cao mà còn là tổ tiên và người bảo hộ của họ.

Adriano di St. Thecla trước sau vẫn dịch Chúa (Shangdi) là “Vua Tối thượng” chứ không phải “Hoàng đế Tối thượng,” như đúng ra phải dịch từ *đế* (*di*, hoàng đế). Việc này có thể cho thấy ông từ khước quy cho từ *đế* địa vị cao quý nhất, dù rõ ràng ông hiểu sự khác biệt giữa *đế* (*di*, “hoàng đế”) và *vương* (*wang*, “vua”). (Xem phần 2 chương về thần linh, ở đó ông ghi chú rằng danh xưng đầu biểu đạt sự cao quý hơn danh xưng sau). Có lẽ do cùng một lý do mà ông cũng gọi Ngọc Hoàng (Yuhuang) vị thần cao nhất trong Đạo giáo phổ thông là “Jade King” chứ không dùng “Jade Emperor” dù danh xưng của ông ta phù hợp với chữ *hoàng* (*huang*, hoàng đế). Ngoài điều này ra, sự phân biệt của Adriano di St. Thecla trong việc sử dụng từ La-tinh *Rex* hay *Imperator* cho các vị hoàng đế khác nhau

ngẫu nhiên đã dùng danh xưng này để chỉ Chúa; nhưng sau này người Trung Hoa khi nhận thức về Chúa chân chính bị lãng quên, đã quy định danh xưng này cho Thượng giới, hay cho quyền năng của nó. Tuy nhiên, thực ra điều này đã được nói đến trong cuốn *Lịch sử Trung Hoa*, rằng Đế Thuấn không chỉ cúng tế Vua Tối cao mà còn cả Mặt trời, Mặt trăng, các vì sao [tr. V], núi non, sông suối, và cả những thứ khác³⁹, còn Đại Vũ cũng cung hiến thực phẩm tuyệt hảo cho thần linh, và thậm chí cúng tế cho Cồn (Gun)⁴⁰ người cha quá cố của mình, và cả cho Vua Đế Cốc, hay trong tiếng Hán là Ty Ko (Di Ku)⁴¹; từ những gì được nêu ra trên đây thì rõ ràng các vị vua này đã thực hành một tín ngưỡng về những sáng tạo [của Chúa]. Nhưng phải lưu ý rằng người Trung Hoa đã quy kết sai cho những vị vua này về việc thực hiện [các nghi lễ] này, cho nên các sai lầm của họ [tức là sai lầm của người Trung Hoa] hiển

trong lịch sử Trung Hoa dường như cũng không mang tính hệ thống.

39. *Kinh Thư*; James Legge dịch, *Những tác phẩm kinh điển Trung Hoa* (tái bản, Taipei: SMC Publishing, 1991), 3:33-34. Thông tin này về sau được trích dẫn ở chương 28 trong bộ *Sử ký* của Tư Mã Thiên; xem Burton Watson, dịch, *Records of the Grand Historian of China* (New York: Columbia University Press, 1961), 2:14.

40. Cồn (Gun) được nhắc đến trong *Kinh Thư* (Sách về Lịch sử), ở các phần có tiêu đề “Tư liệu về Đường” (Đường thư) và “Tư liệu về Vũ” (Vũ thư). Cồn giữ chức quan trị thủy trước con mình là Đại Vũ (Da Yu), dù cố gắng đương đầu với lũ lụt nhưng thất bại hoàn toàn, nên ông bị trục xuất khỏi triều đình và bị giam giữ ở núi Vũ cho đến khi mất. Legge dịch, *Kinh Thư*, trong bộ *Những tác phẩm kinh điển Trung Hoa*, 3:25, 39-40. Ngoài ra, chúng tôi còn tìm thấy một số truyền thuyết khác gán cho ông một vai trò rất quan trọng về sự ra đời của Đại Vũ. Chẳng hạn, một trong những truyền thuyết đó kể rằng trong khi chịu trách nhiệm trị thủy, Cồn đã đánh cắp bảo bối trên thiên đình do hy vọng nó sẽ giúp ông hoàn thành nhiệm vụ. Vị Vua Tối cao trên thiên đình nổi giận vì hành vi trộm cắp này nên phạt Cồn tội chết. Tuy nhiên, xác của Cồn vẫn được nguyên vẹn một cách kỳ diệu, rồi ba năm sau nó nứt ra và xuất hiện Đại Vũ.

41. Dường như có sự nhầm lẫn về Đế Cốc (Di Gu), theo tham khảo tìm thấy thì chỉ đề cập đến Hoàng đế Đế Khốc (Di Ku), vị hoàng đế có trước Nghiêu, Thuấn, và Đại Vũ theo truyền thuyết, được cho là trị vì từ 2435-2365 TCN. Adriano di St. Thecla luôn dùng từ Cốc thay vì Khốc trong bản thảo của mình.

nhiên có thể được chứng thực bởi tấm gương của các vị vua đầu tiên [những người] nổi bật bởi đức tính chính trực và uy tín cổ xưa. Về vấn đề đó, họ [người Trung Hoa] nói trong cuốn *Lịch sử*, rằng Hoàng Đế (Huang Di)⁴², nhân vật có trước ba vị vua đã nêu ở trên, đã cho xây một ngôi đền để thờ cúng Vua Tối cao và mọi thần linh. Vị vua này chắc chắn phải được loại trừ khỏi biên niên sử thực sự của Trung Hoa, do ông sống trước thời Đại hồng thủy trên mặt đất⁴³. [Về thông tin] của ông, xin xem ở phần mở đầu của chúng tôi về *Biên niên sử Trung Hoa*. Do đó, chúng ta phải tin rằng ba vị vua đã nêu – Đế Nghiêu, Đế Thuấn, và Đại Vũ – đều hiểu biết và thờ cúng một vị Chúa chân thật, và không bị ràng buộc vào việc sùng bái tượng thần nào. Không lâu sau đó, những người kế thừa họ đã dần quên đi di sản và tấm gương của họ, và bị rơi vào việc sùng bái tượng thần cùng với cả dân tộc, gần như đồng thời với việc Nimrod truyền bá sự sùng bái tượng thần cho người Chaldea, như đã nói. Những chứng cứ này trong cuốn *Lịch sử Trung Hoa* về các vị vua đầu tiên thực hành cúng bái Trời, Đất, Mặt trời, Mặt trăng, các vì sao, sông suối, núi non, và cả việc thờ cúng người chết, tất cả chỉ chứng tỏ một điều rằng sự sùng bái tượng thần này có thể là thứ cổ xưa nhất ở Trung Hoa, và được thực hành bởi các vị vua đầu tiên tiếp

42. Hoàng Đế – một vị vua khác trong truyền thuyết Trung Hoa, trước thời các hoàng đế Nghiêu (Yao), Thuấn (Shun) – được cho là trị vì khoảng giữa 2697 và 2597 TCN. Do lo âu về cái chết của người dân, Hoàng Đế được cho là đã cùng một số người thân cận tìm ra phương pháp kéo dài tuổi thọ con người. Ông cũng được cho là người khai sáng nền văn minh Trung Hoa.

43. Ở đây, rõ ràng Adriano di St. Thecla đã sử dụng niên đại của Đại hồng thủy theo Vulgate (2349 TCN). Theo niên đại trong *Septuagint* (bản tiếng Hy Lạp của Cựu Ước, 2957 TCN), thì Hoàng Đế cũng như hai người tiền nhiệm trong truyền thuyết là Phục Hi (Fuxi) và Thần Nông (Shen Nong) đều sống sau thời Đại hồng thủy. Và theo niên đại trong truyền thống Do Thái (2104 TCN), thời gian trị vì của các hoàng đế Nghiêu (Yao), Thuấn (Shun), và ngay cả Đại Vũ (Da Yu), ở thế kỷ 24 đến thế kỷ 23 TCN, cũng rơi vào giai đoạn trước Đại hồng thủy, và vị hoàng đế đầu tiên sau trận lụt này phải là Thiệu Khang (Shao Kang, trị vì 2079-2057 TCN).

sau ba vị vua hay hoàng đế nổi tiếng bởi đức hạnh của mình đã nêu ở trên; tuy nhiên, những [chứng cứ] này không thể áp đặt cho ba [vị vua] này, do những luận giải được đưa ra trên đây đã chứng minh rõ ràng⁴⁴.

Vì thế, việc sùng bái tượng thần của người Trung Hoa đã có từ xa xưa và tiếp diễn cho đến hôm nay, nó liên tục chấp nhận các tượng thần và những dạng mê tín mới; vì lý do đó mà nhiều tín ngưỡng được truyền vào [Trung Hoa] và được biết đến [ở đó]. Có ba phái chính mà từ đó nảy sinh các tín ngưỡng khác: cụ thể là phái Học thức, [phái] có ảnh hưởng mạnh nhất, duy trì việc sùng bái tượng thần nguyên thủy qua việc thờ cúng Trời và Đất, các vì sao, sông suối, núi non, và các [đối tượng] khác, cũng như người chết; phái Thuật sĩ, gắn liền với phép thuật, chủ yếu là cho mục đích chữa bệnh; và phái của những người thờ cúng Phật (Fo, Buddha), xuất hiện sau hai phái trên và nói chung được chấp nhận trong quần chúng. Ba phái này cũng phát triển mạnh mẽ tại vương quốc của người An Nam⁴⁵, kể từ khi bị phụ thuộc [tr. VI] vào quyền lực Trung Hoa thì cũng đã theo những tập tục và nghi lễ của người Trung Hoa⁴⁶.

44. Đoạn này phản ánh mong muốn của Adriano di St. Thecla nhằm khai mở ở mỗi dân tộc đức tin vào một Chúa đã hiện hữu lúc ban đầu nhưng sau này bị phai nhạt do tục sùng bái tượng thần. Tôi nhận thấy luận cứ của ông không thuyết phục do thực sự không đưa ra được dữ liệu nào hỗ trợ cho phân tích của mình. Hơn nữa, dường như không có nguồn tư liệu đáng tin cậy nào về tính chân xác của ba vị hoàng đế mà ông viện dẫn, huống hồ tín ngưỡng của họ.

45. Người An Nam là những người cư ngụ trên lãnh thổ An Nam. *An Nam* (Annan trong tiếng Hán) có nghĩa là “phương Nam bình yên.” Cái tên này nguyên để chỉ lãnh thổ Bắc Việt Nam và một phần miền Trung Việt Nam ngày nay khi nó còn là một tỉnh vùng biên thuộc Đế chế đời Đường (618-907) ở thế kỷ 7. Trước đó, vùng này được gọi là Giao Châu (Giao Zhou, tỉnh Giao). Khi người phương Tây xuất hiện ở Việt Nam vào thế kỷ 17, họ dùng từ *Annamites* như một thuật ngữ chung để chỉ cư dân Việt Nam. Sau khi Pháp chiếm Việt Nam làm thuộc địa vào nửa sau thế kỷ 19, phần miền Trung Việt Nam được gọi là An Nam.

46. Theo hệ thống niên đại truyền thống trong sử Việt, quan lại triều đình Trung Hoa cai trị Việt Nam từ năm 111 TCN đến năm 939. Trong suốt thời kỳ này, nền văn hóa

Trong chuyên luận này, chúng tôi chủ yếu sẽ bàn về ba phái này, chúng cũng được đề cập đến trong sách vở Trung Hoa, theo thứ tự mà Vua Chu Cao Tổ (Zhou Gaozu), vị vua trị vì tương ứng với nhà Trần,⁴⁷ đã định ra; [người ta nói] về ông [Vua Chu Cao Tổ] trong cuốn *Lịch sử*: “Chu Cao Tổ định tam giáo tiên hậu, dĩ Nho vi tiên, Đạo vi thứ, Thích vi hậu,”⁴⁸ nghĩa là, “Chu Cao Tổ (Gaozu) định thứ bậc cho ba phái này, ông đặt phái Nho (Ru, Khổng giáo) đứng trước, giữa là phái Lão (Đạo, Đạo giáo), sau cùng là phái Thích (Shi) {Thích Ca}.”⁴⁹ Chúng tôi cũng sẽ bàn về những tín ngưỡng khác bắt nguồn từ những phái trên.

Khả năng thực hiện khảo luận này được cung cấp từ bộ *Index Historicus* (Danh mục lịch sử) của Hội truyền giáo Đàng Ngoài, do Đức cha lừng danh Ilario di Gesù, Giám mục xứ Corycus và Khâm

Hán và Đường đã bành trướng vào Việt Nam, nhiều thiết chế chính trị, xã hội, và tôn giáo được hình thành ở Việt Nam theo khuôn mẫu Trung Hoa.

47. Nhà Trần (Chen) là một triều đại Trung Hoa (557-589) cai trị miền Nam Trung Hoa trong thời kỳ Nam Bắc triều (420-589) chia rẽ đất nước. Vào thời kỳ đó, một trong những triều đại cai trị miền Bắc Trung Hoa là Bắc Chu (Zhou) (557-589).

48. 周高祖定三教前後以儒為前道為次釋為後. Câu này gợi nhớ một đoạn tương tự trong *Bắc Sử* (Lịch sử các triều đại phương Bắc). Nó được gán cho Hoàng đế Chu Vũ Đế (Zhou Wudi, 561-578), danh xưng đầy đủ là Chu Cao Tổ Vũ Hoàng đế. Vào năm thứ hai niên hiệu Kiến Đức (572-578), tức năm 573, ông triệu tập các học giả thuộc các dòng tín ngưỡng khác nhau để thiết lập trật tự nêu trên giữa Khổng giáo, Đạo giáo, và Phật giáo. Xem Lý Diên Thọ, *Bắc Sử* (Shanghai: Zhonghua shuju, 193-), tập 3, chương 10, tr. 6b. Vị hoàng đế này vốn có xuất xứ ngoại tộc nên đã cố tiếp nhận và thi hành phong tục Trung Hoa. Vì thế, ông ta xếp Khổng giáo (hệ tư tưởng truyền thống dân tộc) lên đầu tiên, sau đó là Đạo giáo (cũng có xuất xứ từ Trung Hoa), rồi mới đến Phật giáo, một tôn giáo xa lạ vay mượn từ Ấn Độ nhưng có ảnh hưởng đáng kể ở Trung Hoa vào thời điểm này. Một năm sau đó, 574, vị hoàng đế này ban hành một chỉ dụ bài trừ cả Phật giáo lẫn Đạo giáo.

49. Rút gọn từ danh hiệu của Buddha Sakyamuni (Thích Ca Mâu Ni trong tiếng Việt, Shijiamouni trong tiếng Hán). Vì vậy, nó ám chỉ Phật giáo.

mạng Tòa Thánh ở Đông Đàng Ngoài⁵⁰ biên soạn cho các huynh đệ trong Hội truyền giáo này sử dụng, trong đó ông đã luận bàn về ba phái này theo những thông tin mà các nhà truyền giáo trước đó chuyển tải trong những cuốn sách sao chép lại từ các bản thảo tiếng Hán và tiếng An Nam. Điều tưởng chừng như cần thiết đối với tôi là phải xem xét lại và tiến hành một khảo sát mới về các tin ngưỡng trên, đồng thời tham khảo sách tiếng Hán, tư liệu, và các chuyên gia. Khi công việc hoàn thành, tôi đã phát hiện ra nhiều điều mâu thuẫn, nên đã chọn những nguồn đáng tin cậy nhất từ các văn bản đề xuất để bổ sung thông tin. Để làm được điều này, chúng tôi hàm ơn sâu sắc Đức cha tử vì đạo đáng kính Francisco Gil de Federich⁵¹ mà tôi đã tham vấn trong thời gian ông bị bắt giữ ở khu Thái Hà thuộc kinh đô⁵². Tôi cũng đã gửi cho ông bản khảo luận, lúc đó vẫn còn ở dạng

50. Ilario Costa di Gesù (1696-1754) là một giáo sĩ Italy Dòng Augustine giống như Dòng Augustine Chân đất của Adriano di St. Thecla. Ông đến Đàng Ngoài năm 1723. Năm 1735, ông được bổ nhiệm làm Giám mục xứ Corycus và Trợ lý Giám mục Tòa Thánh xứ Đông Đàng Ngoài bởi Đức cha Tommaso Bottani, người mà sau đó ông kế nhiệm vào năm 1737. Năm 1737, Ilario Costa di Gesù được bổ nhiệm làm Đại diện Tòa Thánh ở Đàng Ngoài. Ông mất ngày 31 tháng Ba năm 1754 tại Đàng Ngoài. Pietro Scalia, "Gil Agostiniani Scalzi in Oriente" (Những giáo sĩ Dòng Augustine Chân đất ở phương Đông), *Presenza Agostiniana* 126, 3-5 (1997):35. Xem phần giới thiệu của dịch giả.

Về danh xưng của Ilario di Gesù, Giám mục xứ Corycus, Adriano di St. Thecla gọi ở hình thức ngắn gọn. Danh xưng đầy đủ của ông là Giám mục xứ Corycus ở Cilicia (sdd, tr. 35). Corycus là một thành phố ven biển ở Cilicia, một khu vực cổ xưa thuộc vùng Tiểu Á, thuộc Thổ Nhĩ Kỳ ngày nay. Thế kỷ 1, nó trở thành một tỉnh của La Mã và là một trong những thành trì của Ki-tô giáo. Giáo hội Thiên Chúa giáo thường tấn phong các chức vị cấp cao cho các giáo sĩ ở những vùng cổ xưa hiện không còn tồn tại.

193. Francisco Gil de Federich (1702-1745) là một giáo sĩ Tây Ban Nha thuộc Dòng Dominican đến Đàng Ngoài vào năm 1735. Hai năm sau ông bị giam cầm do hậu quả của vụ bức hại tôn giáo và bị chém đầu năm 1745. Xem phần giới thiệu của dịch giả.

52. Trong bản thảo địa danh Việt Nam này rất khó đọc nhưng dường như đó là Thái Hà, bây giờ thuộc Hà Nội, nhưng ở thế kỷ 18 rõ ràng nó nằm ngoài kinh đô, thuộc tỉnh Hà Đông.

sơ thảo, để ông xem xét chỉnh sửa; ông đã sốt sắng khảo sát nhiều [vấn đề], nghiên cứu [chúng], và gửi lại cho tôi các mô tả về chúng; đáng ra ông còn đóng góp nhiều hơn nữa nếu ông không chấp nhận một cái chết vinh quang vì Christ. Còn nhiều vấn đề khác vẫn chưa được giải đáp, nhưng cũng khó mà khảo sát hết do các vị quan đầu triều cực kỳ miễn cưỡng khi được hỏi về những vấn đề liên quan đến đức vua; họ e ngại những điều tồi tệ xảy ra với mình trong trường hợp công khai quan điểm. Đức cha tử vì đạo nêu trên đã viết về điều này trong lá thư đề ngày 6 tháng Tám năm 1744: “Hẳn nhiên tôi vẫn không xao lãng sứ vụ được giao, nhưng họ đã gây khó khăn lớn trong khi hứa hẹn một cuộc thẩm tra về các vấn đề liên quan đến đức vua.” Thêm vào đó là một chứng cứ khác gần đây từ Giám mục Wenceslas Paleczek⁵³, người đã trả lời thư của tôi vào ngày 20 tháng Năm năm nay, 1750, đã trình bày những điều sau về Tế Kỳ Đạo (Ji qidao, Lễ tế cờ): “Để cung cấp tường trình về [tr. VII] lễ Tế Kỳ Đạo, tôi đã đến gặp một viên quan coi về việc quân, người đã phê phán nó và từng nói với các võ quan rằng không phải tất cả đều phải biết đến lễ này, mà nó chỉ được chia sẻ trong nội bộ những quan chức như ông ta. Ông ta chia sẻ [một mô tả về lễ này] với tôi nhưng yêu cầu phải đốt ngay sau khi nó được chép lại bằng ngôn ngữ phương Tây, vì việc công bố [lễ này] bị ngăn cấm, nếu vi phạm sẽ bị xử tử.” Tôi cũng đã trải qua khó khăn khác do cuộc nội chiến đang gây rối loạn cho vương quốc trong hơn 10 năm⁵⁴. Đó là một thời điểm sai lầm và

53. Wenceslas Paleczek là một giáo sĩ Dòng Tên người xứ Bohemia. Ông đến Đàng Ngoài năm 1738 và trở thành người lãnh đạo Hội truyền giáo Dòng Tên vào năm 1746; ông ở lại Đàng Ngoài đến năm 1755. André Marillier, *Nos pères dans la foi. Notes sur le clergé catholique du Tonkin de 1666 à 1765* [Những đức cha trong đức tin. Ghi chép về các giáo sĩ Thiên Chúa giáo ở Đàng Ngoài từ 1666 đến 1765] (Paris : Eglises d'Asie, 1995), 2:104.

54. Tác giả đề cập những cuộc nổi loạn chủ yếu làm tê liệt miền Bắc Việt Nam từ đầu đến giữa thế kỷ 18. Có một điều thú vị là ông gọi những cuộc nổi loạn này là một “cuộc nội chiến” trong khi các sử gia Việt Nam gọi chúng là những cuộc nổi loạn, nhưng thực

không thích hợp cho việc tìm hiểu thông tin như thế trong các viên đại thần hay trong giới nhà nho, những người đã bị mất nhiều sách vở trong giai đoạn đó.

Tôi viết cuốn *Opusculum* dưới đây ở hình thức sơ thảo trước khi [tôi viết] cuốn *Chronologia Sinensis et Tunkinensis* (Biên niên về Trung Hoa và Đàng Ngoài), năm nay tôi lại tiếp tục tập trung vào công việc và đã hoàn thành [bản thảo], việc gián đoạn chủ yếu là do [những sự kiện]; việc nghiên cứu kết hợp với [công trình của tôi về] mỗi sự kiện⁵⁵ là một thuận lợi lớn để hoàn thành công trình [*Opusculum*] này. Cùng lúc đó, đức giám mục đáng kính xứ Core⁵⁶ nêu trên đã viết một công trình đáng ngưỡng mộ về người An Nam, *Dị đoan chi giáo* (*Yiduan zhijiao*, Giáo lý Dị đoan)⁵⁷ để phản bác các giáo lý xiên xẹo và lầm lạc, đặc biệt trong đó giáo lý nhà Phật được diễn giải và bị bác bỏ; tôi đã kết hợp nhiều [sự kiện] từ [cuốn sách] đó trong *Opusculum* của mình. Cách đây đã lâu, cũng chính con người này, người lỗi lạc nhất trong tất cả những người có học đã viết một cuốn sách rất uyên thâm bằng tiếng An Nam có tiêu đề *Đại học chi đạo* (*Daxue zhidaow*)⁵⁸ nghĩa là Giáo lý Đại học. Trong đó, qua việc sử dụng sách vở của họ, ông đã nỗ lực hướng giới có học vào sự hiểu biết về Chúa và khiến nhiều người đọc cuốn sách này thấu hiểu hơn.

Ki-tô giáo được đưa thêm vào ba phái đã nêu trên vì nó đã được rao giảng và phát triển rộng khắp ở vương quốc của người An Nam,

tế chúng rất giống một cuộc nội chiến giữa các tỉnh vùng đồng bằng sông Hồng với các tỉnh Thanh Hóa và Nghệ Tĩnh ở phía nam, nơi họ Trịnh chiêu mộ quân sĩ.

55. Cuốn *Biên niên về Trung Hoa và Đàng Ngoài* dường như là một mục từ kết hợp hai tác phẩm riêng biệt, một biên niên về Trung Hoa và một biên niên về Đàng Ngoài.

56. Trong bản thảo, ký hiệu D. viết tắt từ "Dominus," một kính ngữ đứng trước tên một giáo sĩ cấp cao.

57. Tác phẩm này chưa được xác định.

58. Tác phẩm này chưa được phát hiện.

nhưng đồng thời cũng gánh chịu vô số bức hại, ngược đãi. Một điều thật sự hợp lý và nhất quán là việc sùng bái tượng thần, nảy sinh từ ba phái này, đã hình thành một sự đối kháng với tôn giáo chân chính. Trong công trình này, tôi cũng sử dụng cuốn *Index Historicus* (Danh mục lịch sử) của đức giám mục đáng kính xứ Core, trong đó phần cuối kể về các giáo sĩ truyền giáo và hành trạng của họ ở Hội truyền giáo Đàng Ngoài. Tôi cung kính đệ trình cuốn *Opusculum* này lên các cha bề trên và chư huynh đệ giáo sĩ trong Hội truyền giáo này; tôi nghĩ rằng nó sẽ hữu dụng cho họ ở thể thức mà nó chuyển tải. Tôi hoàn thành nó vào tháng Chín năm của Christ 1750, năm Canh Ngũ⁵⁹ theo

59. Các năm trong truyền thống Trung Hoa và Việt Nam không được chỉ định bởi các con số mà bởi sự kết hợp giữa Thiên Can Địa Chi, hay Thập Can Thập Nhị Chi, với 60 biến, và cứ 60 năm thì mỗi tên năm lại xuất hiện một lần, về mặt thực tế, những kết hợp Thiên Can Địa Chi này chỉ được sử dụng ở hình thức niên đại, đôi khi kết hợp với niên hiệu của một vị hoàng đế đang trị vì, như trường hợp trong bản thảo này, giảm bớt đáng kể sự khó khăn trong việc xác định niên đại chính xác. Ở đây tên của năm là Canh Ngọ (gengwu) trong tiếng Việt hiện đại biểu thị năm ngựa. Từ *Ngọ* (*wu*) – tên của chi thứ bảy trong Thập Nhị Địa Chi và ký hiệu con ngựa như một thành phần để chỉ giờ, ngày, và năm – xuất hiện vài lần trong bản thảo, nhưng được viết là *ngũ*, chỉ có một lần (ở chương về Phật giáo) nó xuất hiện theo cách viết mới: *Ngọ*. Hiện tại, người Việt chỉ dùng từ *ngọ* và sẽ không nhận biết được từ này nếu đọc hay viết là *ngũ*. Tuy nhiên, từ điển do Huỳnh Tịnh Paulus Của biên soạn năm 1895 lại ghi nhận cả hai kiểu phát âm của chi thứ bảy trong Thập Nhị Địa Chi này, là *ngọ* và *ngũ*. Xem Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Đại Nam Quốc Âm tự vị* (tái bản, Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Trẻ, 1998), tr. 709 và 721. Ngược lại, từ điển của Alexandre de Rhodes được biên soạn vào thế kỷ 17, 100 năm trước thời Adriano di St. Thecla, chỉ ghi nhận từ *ngọ*. Xem Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh* (Từ Điển Việt-Bồ-La), người dịch: Thanh Lăng, Hoàng Xuân Việt, và Đỗ Quang Chính (tái bản, Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1991), mục 530. Điều này có thể do từ điển của Alexandre de Rhodes, dù là một nguồn thông tin vô giá, lại ngắn gọn hơn, hoặc do kiểu phát âm *ngũ* xuất hiện đầu khoảng trong 250 năm giữa hai lần xuất bản những từ điển này, và chỉ chìm vào quên lãng ở thế kỷ 20.

lịch An Nam, năm thứ 11 [niên hiệu] Cảnh Hưng (Jingxing)⁶⁰ của Vua Lê⁶¹.

Tôi là Đức cha Adriano di Santa Thecla, giáo sĩ Dòng Chân đất của [tr. VIII] Đức cha cả Thánh Augustine, một nhà truyền giáo ở Vương quốc Đàng Ngoài.

60. Bắt đầu từ thế kỷ 2 TCN, các hoàng đế triều Hán ở Trung Hoa (206 TCN-220) khởi sự truyền thống vinh danh và xác định các triều đại của mình bằng cách đặt cho chúng những danh hiệu đặc trưng. Chẳng hạn như niên hiệu Cảnh Hưng (Jingxing) có nghĩa là “rực rỡ và hưng thịnh.” Một triều đại có thể có nhiều niên hiệu. Sau đó, truyền thống này được người Việt tiếp nhận. Vị vua Việt Nam đầu tiên dùng niên hiệu là Lý Bôn (trị vì từ 544 đến 547), người thiết lập triều đình riêng ly khai triều đình Trung Hoa. Niên hiệu của ông là Thiên Đức (Tiande), nghĩa là “Đức hạnh từ Trời.” Triều đình ly khai của ông cũng như việc tôn xưng một niên hiệu vương quyền rõ ràng đã khẳng định sự độc lập của ông đối với đế chế Trung Hoa. Sau khi Lý Bôn bị đánh bại năm 547, truyền thống tôn xưng niên hiệu xuất hiện trở lại vào thế kỷ 10 với Vua Đinh Bộ Lĩnh người Việt (trị vì 968-979). Kế tiếp ông và kéo dài đến khi kết thúc chế độ quân chủ ở Việt Nam năm 1945, mỗi vị vua đều có ít nhất một niên hiệu. Ở cả hai quốc gia này, việc xác định một thời điểm bằng cách dùng số thứ tự của năm thuộc niên hiệu của vị hoàng đế đang trị vì đã trở thành một thông lệ. Trong văn bản này tôi không dịch các niên hiệu đó sang tiếng Anh. Thời kỳ niên hiệu Cảnh Hưng bao gồm những năm từ 1740-1787.

61. Triều đại Vua Lê Hiển Tông kéo dài từ 1740 tới 1786.

CHƯƠNG 1

VỀ PHÁI NHO SĨ

[trang 1]

PHẦN 1: VỀ KHỔNG TỬ, NGƯỜI SÁNG LẬP PHÁI NÀY

Phái Nho sĩ, được gọi là *Ju* hay *Jo* (*Ru* hoặc *Ro* trong tiếng Hán)¹, tiếng An Nam là *Nhu* hay *Nho*², đóng vai trò hàng đầu tại Trung Hoa. Tuy nhiên, Khổng Tử, người sáng lập đạo này lại không phải là người đầu tiên truyền giảng giáo lý mà ông gọi là *đạo* (*dao*)³, vì ông tiếp nhận nó từ tiền nhân và các bậc minh triết từ xa xưa rồi trao truyền lại

1. “Định nghĩa về *ru* (*nho*) là một vấn đề được tranh luận kịch liệt. Một trong những ý nghĩa có sớm nhất là ‘mềm yếu.’ Có vẻ như nghĩa này để chỉ những môn đồ của vị Đế nhất Tông sư thì không thích hợp lắm. Dù nguyên nghĩa của từ này là gì đi nữa thì dường như nó dùng để chỉ toàn bộ một tầng lớp chuyên gia về lễ nghi.” John H. Berthrong và Evelyn Nagai, *Khổng giáo. Một giới thiệu khái quát* (Oxford: Oneworld, 2000), tr. 48. Rồi sau đó từ này để chỉ riêng giáo lý của Khổng Tử và một người học rộng biết nhiều.

2. *Nhu* và *nho* là những biến âm trong tiếng Việt.

3. Từ *đạo* (*dao*) được phổ biến ở Trung Hoa ở thời kỳ các triết gia (thế kỷ 8 tới thế kỷ 3 TCN). “Ban đầu có nghĩa là ‘lối đi’ hay ‘con đường,’ sau đó nó bắt đầu được các triết gia sử dụng rộng rãi để biểu thị một đường lối thực hành, hay ‘phương cách’ (đạo đức chuẩn mực) hoặc (về sau) là ‘Con đường’ của mọi bản chất.” David Nivison, “The Classical Philosophical Writings” (Những văn bản triết học cổ điển), trong *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Michael Loewe và Edward L. Shaughnessy biên soạn (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), tr. 750-751. Cần phân biệt rõ chữ *dao* dùng trong Khổng giáo với chữ *dao* trong Đạo giáo.

[nó cho đệ tử của mình]. Người này, bậc sư biểu nổi tiếng nhất Trung Hoa, sinh ra ở vương quốc Lu⁴ thuộc tỉnh Xang Tung (Shandong), trong tiếng An Nam là Lỗ San Đông⁵, vào năm thứ 21 của Hoàng đế Chu Ling Vuang (Zhou Lingwang)⁶, trong tiếng An Nam là Chu Linh Vương, tức năm 3454 của thế giới, [năm] 550 trước Christ giáng sinh⁷. Ông thọ 73 tuổi và qua đời vào năm thứ 41 đời Chu Kính Vương (Zhou Jingwang)⁸. Ông được gọi bằng nhiều tên hiệu; đầu tiên và thường xuyên nhất là Kieu (Qiu) [trong tiếng Hán] hay Kheo

4. Một tiểu quốc được biết đến nhờ việc lưu giữ các truyền thống lễ nhạc của triều đại nhà Chu, niên đại tính từ 1122-255 TCN. Tuy nhiên, theo luận cứ của Edward L. Shaughnessy thì niên đại của tiểu quốc này được cho là 1099-771 TCN. Xem Edward L. Shaughnessy, *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels* (Nguồn gốc Lịch sử nhà Tây Chu: Chậu Đồng khắc chạm) (Berkeley, CA: University of California Press, 1991), tr. 217-287. Dựa theo bản dịch này, tôi sẽ dùng niên đại truyền thống gán cho nó và các triều đại Trung Hoa khác, vì chúng phù hợp với bảng niên đại mà Adriano di St. Thecla sử dụng.

5. Một tỉnh ở mạn biển phía bắc Trung Hoa.

6. Trị vì 571-544 TCN.

7. Không xác định được năm sinh chính xác của Khổng Tử, dù có giả định là vào các năm 552 hoặc 551 TCN. Năm 1949, H. Dubs, từ việc phân tích các nguồn khác nhau về tiểu sử Khổng Tử và dùng chúng trong tính toán căn cứ vào hệ niên lịch Trung Hoa, đã đưa ra kết luận rằng Khổng Tử sinh năm 552 TCN. Xem Homer H. Dubs, "Năm sinh của Khổng Tử," tạp chí *Asia Major*, số 2 (1949): 139-146. Tuy nhiên, trong các nghiên cứu lịch sử sau này, năm sinh của ông thường được cho là 551 TCN. Niên đại đề cập trong bản thảo (550) chỉ là một điểm sai biệt nhỏ.

8. Trị vì từ 519-475 TCN. Nếu Adriano di St. Thecla sử dụng niên biểu này về Chu Kính Vương, thì năm mất của Khổng Tử phải là 478 TCN. Tuy nhiên, niên biểu của ông ắt phải hơi khác đi, vì nếu Khổng Tử sinh vào năm 550 TCN, vậy trừ đi 73 năm thì ông phải qua đời năm 477 hoặc 476 TCN. Niên biểu được chấp nhận theo truyền thống mà đến nay vẫn chưa có tranh cãi nào là 479 TCN. "Niên biểu này không chỉ được nêu ra trong *Sử ký* mà còn trong *Kinh Xuân Thu*, bộ biên niên sử có rất sớm được cho là do các môn đệ của Khổng Tử viết ra để tiếp nối lịch sử của ông đến lúc chết," Dubs, "Năm sinh của Khổng Tử," tr. 139-140.

[tiếng Việt – Khâu]⁹, theo tên ngọn núi nơi cha mẹ ông đến cầu tự¹⁰; thứ hai là Chung Ny (Zhongni)¹¹ hay Traọng Nôi [tiếng Việt – Trọng Ni]¹², là tự hiệu của ông; thứ ba là Kung Zu (Kongzi)¹³ hay Khổng Tử [trong tiếng Việt] theo họ của mình; thứ tư là Fu zu (Fuzi)¹⁴ hay Phu Tử [trong tiếng Việt] với cái tên [danh xưng] Sư biểu được đặt cho Khổng Tử; thứ năm, và là cuối cùng, ông được gọi bằng một tên kép là Kung fu zu (Kong Fuzi) [trong tiếng Hán] hay Khổng Phu Tử

9. *Kheo* là phát âm đời thường của từ 丘, từ Hán-Việt đọc là Khâu, có nghĩa là “ngọn đồi nhỏ hay gò đất”; tục danh của Khổng Tử thường gọi là *Khâu* chứ không phải *Kheo*.

10. Theo truyền thuyết, mẹ của Khổng Tử không có con trong khi người cha của ông đã già, do đó bà quyết định hành hương đến núi Ni Khâu. Trên đường trở về, bà mang thai và sau đó sinh hạ một con trai. “Khi Khổng Tử sinh ra, người ta ghi nhận rằng đỉnh đầu ông lõm xuống và đường tròn của đỉnh đầu có hình dạng một khoảnh đất tròn trông như ngọn Ni Khâu Sơn (Ni qiu san).” Henri Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine* (Tìm hiểu về mê tín ở Trung Hoa), tập 13 (Shanghai: Imprimerie de T’ou-sè-wè, 1918), *Popularization du Confucéisme, du Bouddhisme et du Taoïsme en Chine*, tr. 10. Đặc điểm này, dù không liên quan gì đến núi Ni Khâu, vẫn được nói đến trong bộ *Sử ký* của Tư Mã Thiên, bộ sử phổ biến đầu tiên của Trung Hoa, được viết khoảng giữa cuối thế kỷ 2 và đầu thế kỷ 1 TCN, trong đó cũng cho rằng vì sự giống nhau này mà đứa bé được đặt tên là Khâu (Qiu). *Les memoires historiques de Se-Ma Tsien* [Tự truyện lịch sử của Tư Mã Thiên] Edouard Chavannes dịch, (Leiden: E. J. Brill, 1967), 5:290. Điều này cũng được nhắc đến trong một số văn bản cổ khác, trong đó có *Khổng Tử gia ngữ* (Kongzi jiazhu).

11. Từ đầu có nghĩa là “người sinh ra thứ hai,” vì Khổng Tử là con thứ (người đầu là con một người thiếp của cha ông); chữ thứ hai chỉ tên một ngọn núi, hàm ý ngọn núi mà Khổng Tử được đặt tên.

12. “Traọng,” tiếng Việt hiện đại viết là *Trọng* (xem thêm về những biến đổi chính tả ở phần giới thiệu của dịch giả); “Nôi” là cách đọc đời thường của từ Hán-Việt *Ni*.

13. Khổng (Kong) là họ của Khổng Tử. Tử (Zi) có nhiều nghĩa. Một nghĩa là “người con trai”; nghĩa khác là “quý ông, bậc thầy.” Khi mô tả tên của ông theo họ, có vẻ Adriano di St. Thecla dùng nghĩa đầu, “người con trai” là thuật ngữ để chỉ mối quan hệ huyết thống và dành nghĩa sau, phổ biến hơn, cho những dẫn chứng kế tiếp.

14. Từ đầu tiên có nghĩa là “thông thái”; từ thứ hai là “bậc thầy,” một hậu từ mang tính kính cẩn thêm vào tên tuổi của nhiều triết gia. Hai từ này đi cùng nhau tạo thành một danh hiệu tôn kính thường để chỉ Khổng Tử.

[trong tiếng Việt]¹⁵. Ông thường được đề cập trong sách vở dưới tất cả các tên gọi này, ngoại trừ cái tên đầu tiên mà giới nho học bỏ qua vì danh giá, vì tên do cha mẹ đặt cho ông bị xem là đáng hổ thẹn trong tiếng Hán¹⁶. Ông soạn sáu cuốn sách là những tác phẩm đáng ca tụng

15. Khổng Phu Tử (Kong Fuzi) – Bậc thầy hay nhà hiền triết họ Khổng. Chữ “Phu Tử” thêm vào sau họ của ông là một danh hiệu tôn kính tương đương với “Nhà hiền triết bậc thầy họ Khổng.” “Danh xưng Khổng Phu Tử (Kong Fuzi) được người châu Âu La-tinh hóa thành Confucius vào khoảng thế kỷ 16-17.” Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China* (New York: Alfred A. Knopf, 1971), tr. 36. Tuy nhiên, theo L. Jensen, danh xưng “Khổng Phu Tử” không xuất hiện trong văn bản kinh điển cổ Trung Hoa và chỉ trở nên phổ biến khi các nhà truyền giáo châu Âu đến Trung Hoa ở thế kỷ 16, vì “các giáo sĩ Dòng Tên cảm thấy phải dành một sự kính trọng không gì sánh được đối với Khổng Tử, và vì lý do đó, họ đặt cho ông một danh xưng tột bậc là ‘Khổng Phu Tử.’” Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism; Chinese Traditions and Universal Civilization* (Durham, NC: Duke University Press, 1997), tr. 86.

16. Từ “shameful” (hổ thẹn) được dịch từ tiếng La-tinh *indecorum*. Tham khảo của tác giả về sự đáng hổ thẹn hay nhục nhã đối với tên tự Khâu (Qiu) của Khổng Tử có thể dựa theo những giải thích sau. Thứ nhất, có thể theo Adriano di St. Thecla, từ *indecorum* có nghĩa là “vô lễ,” vì tên Khâu là do cha mẹ ông đặt, và người Trung Hoa quan niệm rằng việc gọi tên riêng bậc đại sư này vốn chỉ dành cho những người thân trong gia đình sử dụng là một điều bất kính. Thứ hai, có thể giải thích là theo diễn giải của L. Jensen dựa trên một số văn bản Trung Hoa bắt nguồn từ truyền thuyết phổ biến, cho rằng mẹ của Khổng Tử mang thai ông bởi một giáo sĩ ở ngọn núi mà bà đến cầu tự. Ví dụ như trong văn bản *Yan Kong tu* (Giải thích từ vì Khổng Tử) viết: “Nhan Thị mẹ của Khổng Tử đi đến một sườn núi nhỏ rồi ngủ quên. Bà mơ thấy Hắc Vương [một trong Ngũ Đế] cho sứ giả mời bà đến một đầm lầy vào ngày *yisi* (mong muốn) để giao hợp. Ông nói với bà: “Người sẽ hạ sinh ở hang Không Tang.” Sau khi tỉnh giấc, bà thụ thai và sau đó hạ sinh ở gò đất trong hang này. Vì lý do đó, ông được gọi là nhà hiền triết đen; lúc sinh ra, đỉnh đầu ông [trông giống] hòn núi đất *ni khâu*, vì thế [ông được đặt] tên theo núi này.” Trích dẫn trong Lionel Jensen, “The Wise Man of the Wilds,” *Early China* 20 (1995): 428. Mặc dù ở đây gán với việc sinh hạ mang tính thần thánh của Khổng Tử, nhưng có lẽ người Trung Hoa không muốn nhắc đến câu chuyện về người mẹ của bậc hiền triết này và mối quan hệ ngoài hôn nhân của bà ta. Thứ ba, có thể Adriano di St. Thecla ngụ ý ở đây rằng người Trung Hoa hạn chế gọi tục danh Khâu của Khổng Tử vì có sự đồng âm giữa tên này với từ *qiu* “bộ phận sinh dục nam.” Xem R. H. Mathews, *Chinese-English Dictionary* (tái bản, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), tr. 175 số 1219. Dù hiện nay hai từ này phát âm theo các thanh điệu khác

[chuyển tải] sự thông thái của mình, gọi là *Lo King* (*Liujing*, sáu cuốn sách)¹⁷ hay *Lục Kinh* [trong tiếng Việt], được ông biên soạn lúc đã về già, san định những sách vở của tiền nhân. Tiêu đề những cuốn sách của ông [tr. 2] trong tiếng An Nam là *Kinh Thư* (*Shujing*, Sách Lịch sử), *Kinh Thi* (*Shijing*, Sách Tụng ca), *Kinh Dịch* (*Yijing*, Sách về Những sự biến đổi), *Kinh Lễ* (*Lijing*, Sách Lễ nghi), *Kinh Nhạc* (*Yuejing*, Sách Âm nhạc) và *Kinh Xuân Thu* (*Chunqiu jing*, Biên niên sử thời Xuân Thu)¹⁸.

nhau (từ đầu với thanh điệu trước trong khi từ sau ở thanh điệu thứ hai), có thể do thời xưa chúng được phát âm giống nhau, vì thanh điệu thứ nhất và thứ hai đều có khả năng tách ra từ cùng một giọng. Một thuyết khác cho rằng từ này gắn với một gò đất, đồng thời cũng gắn với việc chôn cất và thờ cúng tổ tiên, nên cũng là một lý do để kiêng tránh. Khả năng cuối có lẽ do Adriano di St. Thecla hiểu nhầm giải thích của người cung cấp thông tin cho ông.

17. Danh sách tác phẩm hiện tại của Khổng Tử được cho là gồm có năm cuốn, và đó là lý do tại sao chúng được gọi là *Ngũ Kinh* (*Wujing*) – Năm tác phẩm kinh điển. Năm tác phẩm kinh điển này tạo thành nền tảng giáo dục của Khổng Tử. Vào năm 124 TCN, dưới triều Hán, chúng trở thành một giáo trình nòng cốt để giảng dạy ở các trường học trong nước, và sau này kiến thức tỉ mỉ về *Ngũ Kinh* và khả năng diễn giải chúng đã trở thành một yêu cầu chính yếu để vượt qua các kỳ thi tuyển chính thức nhằm có được một chức vụ trong chính quyền ở Trung Hoa và Việt Nam, cũng như ở Hàn Quốc và Nhật Bản. Cuốn thứ sáu, *Kinh Nhạc* (*Yuejing*) bị thất lạc.

18. Hầu hết các văn bản được đưa vào trong *Kinh Thư* (*Shujing*, Sách Lịch sử) thường được cho là viết ra vào khoảng thế kỷ thứ 4 TCN hay sớm hơn. Sách này kể lại hành trạng của các nhà cai trị nổi tiếng của Trung Hoa cổ đại. Một số học giả nghi ngờ việc Khổng Tử là tác giả của sách này.

Kinh Thi, hay còn gọi là *Sách Thi ca*, là hợp tuyển thi ca đầu tiên của Trung Hoa. Việc biên soạn nó được gán cho Khổng Tử, nhưng các học giả không thừa nhận. “*Sử ký* cho rằng *Kinh Thi* ban đầu gồm có 3.000 bài thơ, nhưng Khổng Tử chỉ chọn những bài hay nhất và giảm xuống còn 305 bài. Chúng ta nên cẩn trọng với phát biểu này, vì *Sử ký* không phải lúc nào cũng đáng tin cậy, nhất là về vấn đề liên quan đến Khổng Tử. Các học giả xưa và nay đều nghi ngờ việc Khổng Tử giảm đi số lượng bài viết trong *Kinh Thi*, và chỉ ra rằng có rất ít bài thơ nằm ngoài bản chính được trích dẫn ở nền văn học ban đầu... Ngoài ra, ông [Khổng Tử] còn trích dẫn một bài thơ không nằm trong cuốn *Kinh Thi* chúng ta đang có và hai lần phê phán (một lần gọi nó là quá phóng túng) toàn bộ một khổ thơ trong bài này: nếu ông biên tập cuốn sách thì điều này quả là kỳ lạ... Việc này có thể giải thích là ông có sắp xếp lại một số tác phẩm nhưng có lẽ đó là điều duy nhất

Ông viết cuốn sách cuối khi đã 70 tuổi. Trong *Kinh Thư* hành trạng của các vị hoàng đế Trung Hoa được ghi chép lại, bắt đầu với Đế Nghiêu [trong tiếng Việt] hay Ty Yao (Di Yao) [trong tiếng Hán]; và cũng thuật lại hành trạng của những vị vua nước Lỗ¹⁹; các hoàng đế Trung Hoa

ông thực hiện đối với *Kinh Thi*.” H. G. Creel, *Confucius: The Man and the Myth* (London: Routledge & Kegan Paul, 1951), tr. 112-113.

Kinh Dịch ban đầu được dùng để bói quẻ; nó trình bày 64 quẻ, sẽ được thảo luận dưới đây. Các quẻ này được người Trung Hoa dùng để giải thích và tiên đoán các sự kiện trong đời sống hàng ngày của họ. Ngoài ra, *Kinh Dịch* còn tạo ra một ảnh hưởng lớn lao đối với tư tưởng triết lý Trung Hoa. Sách này đã trở thành một nguồn để diễn giải việc thế giới được tạo dựng từ những biến dịch không ngừng của vũ trụ, đồng thời nó cung cấp một khuôn mẫu hài hòa để con người vươn đến. Nhưng nó cũng gây ra nhiều tranh cãi trong giới học giả, vì họ cho rằng ý tưởng bói quẻ hoàn toàn xa lạ với Khổng Tử và ông cũng không xem nó là một phần nằm trong những thuyết giảng của mình. Tuy nhiên, theo dòng thời gian, những tranh cãi này cũng dần bị quên lãng và *Kinh Dịch* đã có một vị trí vững chắc trong *Ngũ Kinh*. Chúng ta sẽ đề cập về tác giả của bộ kinh này sau.

Kinh Lễ (*Lijing*) nguyên gốc là *Lễ ký* (*Liji*, Ghi chép về Lễ nghi). Theo *Sử ký*, sách này được cho là do Khổng Tử biên soạn. Về sau, ở thế kỷ 1, có vẻ nó đã được các học giả khác thay đổi một cách đáng kể, và vì vậy, từ *ji* (*ký*-ghi chép, thu thập) được thay bằng *jing*(*kinh*). Sự thay đổi này có thể được giải thích là do chủ ý của các học giả để làm tăng khoảng cách giữa tác phẩm được biên tập lại này với những công trình khác của Khổng Tử, ít bị biên tập hơn, kết hợp thành các tiêu đề có từ *Kinh* (*jing*). Do đó, tiêu đề của cuốn sách này trong *Ngũ Kinh* lại là *Liji*. *Lễ ký* là một loại sách hướng dẫn các quy định về lễ nghi, cúng tế, giáo dục, và hành vi của con người. “Tuy nhiên, có vẻ như không có cứ liệu sớm sửa nào chứng minh những trình bày trong *Sử ký* là những sắp xếp trật tự lễ nghi (*li*) của Khổng Tử, vì nếu thế thì điều này có nghĩa là ông vừa viết vừa san định một cuốn sách về cùng chủ đề.” Creel, *Confucius*, tr. 115. Có một thuyết cho rằng *Lễ ký* được biên soạn vào cuối thế kỷ cuối cùng TCN; xem Ch’u Chai và Winberg Chai, biên soạn và dịch, *The Sacred Books of Confucius and Other Confucian Classics* (New Hyde Park, NY: University Books, 1965), tr. 337. Trong bản thảo của mình, Adriano di St. Thecla gọi cuốn này là *Kinh Lễ* (*Lijing*). Tôi gọi nó là *Lễ ký* (*Liji*, Ghi chép về Lễ nghi).

Kinh Nhạc (Sách Âm nhạc), “có tác động hòa hợp,” như nhà tư tưởng Đạo giáo nổi tiếng Trang Tử (khoảng 369-289 TCN) mô tả trong cuốn sách của mình *Trang Tử* (*Zhuangzi*), là một phần trong các tác phẩm kinh điển của Khổng giáo. Herbert A. Giles dịch, *Chuang Tzu: Taoist Philosopher and Chinese Mystic* (tái bản, London: George Allen and Unwin, 1961), tr. 314.

cũng được nói đến trong *Kinh Xuân Thu* và cả *Kinh Thi* của *Lục Kinh*. *Kinh Dịch* diễn giải những quẻ dịch do Hoàng đế Phục Hi (Fu Xi)²⁰ phát kiến và đặt ra; có tám quẻ chính được nhân lên thành 64. *Kinh Lễ* trình bày những khuôn mẫu về quy tắc đạo đức. Dựa trên tiêu đề của nó có thể đoán *Kinh Nhạc* viết về âm nhạc nhưng đã biến mất. Khổng Tử không viết thêm cuốn nào khác, hay ít nhất nếu có thì cũng không thể nào biết được. Tuy nhiên, những môn đồ của ông đã sưu tập vô số câu nói hoặc câu trả lời câu hỏi của ông trong các sách của họ, như *[Khổng Tử] Gia ngữ [Kongzi]*, *Luận ngữ [Lunyu]*, *Đại học [Daxue]*, và

Kinh Xuân Thu là cuốn sử biên niên đầu tiên của Trung Hoa, bao quát triều đại 12 vị vua nước Lỗ (quê hương của Khổng Tử), từ năm 722 TCN đến những năm cuối đời của Khổng Tử. Bộ kinh này thường được gọi đơn giản là *Xuân Thu* (*Chungqiu*, Mùa xuân và Mùa thu), viết tắt từ tiêu đề gốc *Xuân, Hạ, Thu, và Đông*; sở dĩ có tiêu đề này là do những sự kiện xảy ra không những được xác định thời gian bằng năm tháng mà còn qua các mùa. Công trình này được gán cho Khổng Tử nhưng vẫn không tránh khỏi những nghi vấn về tác giả của nó.

222. Dấu chấm phẩy ở đây là sai, bởi nó chia tách câu “thuật lại hành trạng của những vị vua nước Lỗ” khỏi nguồn mà nó được mô tả. Có thể tham khảo với *Kinh Xuân Thu*, vì cuốn này có viết về những người cai trị nước Lỗ.

20. Phục Hi (Fu Xi), một nhân vật văn hóa Trung Hoa huyền thoại, một trong những vị hoàng đế trong truyền thuyết (niên đại trị vì được cho là từ 2852-2737 TCN), theo một số tài liệu được cho là người phát kiến các hào (gồm ba vạch) và dựa trên nền tảng đó để phát triển hệ thống các quẻ dịch. Không có sử sách nào khẳng định chuyện này; tuy nhiên, chúng ta tìm thấy một diễn giải tương tự trong *Kinh Dịch* như sau: “Lúc ban đầu Phục Hi cai trị thế giới cổ đại, ông nhìn lên và chiêm nghiệm những hình tượng trên Trời, rồi nhìn xuống chiêm nghiệm những khuôn mẫu của Đất. Ông cũng suy ngẫm về những dấu hiệu của chim thú và những thích nghi của chúng ở các lĩnh vực khác nhau. Ông tiếp tục suy ngẫm trực tiếp từ bản thân và gián tiếp từ sự vật. Vì thế, ông phát kiến ra tám quẻ (bát quái) để giao tiếp với quyền năng chân chính của trí hiểu biết tinh thần [*shenming*] và để phân định trạng thái vạn vật.” Richard J. Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society* (Boulder, CO: Westview Press, 1991), tr. 13. “Những truyền thuyết khác cũng cho rằng Phục Hi, Thần Nông người kế vị ông hoặc Văn Vương đã phát triển thành 64 quẻ dựa trên hệ bát quái này.” Sdd. Adriano di St. Thecla đề cập về giả định này ở chương về bói toán, và ở đó tôi sẽ viện dẫn một mô tả tương tự của một số nhà truyền giáo châu Âu về sự xuất hiện của các hào và quẻ này.

Trung dung [*Zhongyong*]²¹. Ông có 72 môn đệ và tên tuổi của họ được liệt kê trong cuốn *Gia ngữ*²², cuốn này đồng thời cũng tóm tắt cuộc đời của Khổng Tử. Rõ ràng từ những tác phẩm này, Khổng Tử được minh họa như một nhân vật tài năng kiệt xuất, có hoài bão, cộng thêm nhiều trải nghiệm, và đặc biệt ông có hiểu biết lỗi lạc về đạo đức và chính trị.

21. Tiêu đề đầy đủ của sách *Gia ngữ* (*Jiayu*) là *Khổng Tử Gia ngữ* (*Kongzi jiyu*, Ký lục ghi chép tư tưởng Khổng Tử và đệ tử). Những môn đệ Khổng Tử biên soạn bộ sách này đầu khoảng giữa thế kỷ 3 TCN và thế kỷ 3. Bộ sách này bao gồm tiểu sử Khổng Tử và những châm ngôn của ông. Tuy nhiên, nó không thể được xem là một nguồn đáng tin cậy vì không tồn tại các tư liệu nào được chứng minh về cuộc đời Khổng Tử, sự thiếu vắng tư liệu này đã đưa đến vô số nỗ lực nhằm tái dựng cuộc đời của ông, hầu hết đều dựa vào óc tưởng tượng. Bộ sách này hiển nhiên là một trong những nỗ lực đó.

Bộ *Hợp tuyển*, bản dịch tiếng Anh của cuốn *Luận ngữ* (*Lunyu*), là một tuyển tập không có hệ thống ghi lại các châm ngôn được cho là của Khổng Tử, bao gồm mọi khái niệm căn bản trong giáo lý của ông. Chúng được tập hợp và chép lại bởi các môn đệ Khổng Tử, đặc biệt là Tăng Tử hay Tăng Sâm (khoảng 505-435 TCN), người được tác giả nhắc đến sau này trong bản thảo.

Đại học thường được gán cho nhân vật Tăng Tử ở trên. “Tuy nhiên, các học giả hiện đại cũng không tin cậy phần đóng góp của ông trong sách, vì có một số đoạn rõ ràng có nguồn gốc muộn hơn nhiều. Nhưng dù tác giả có là ai đi nữa, thì cuốn này cũng là một diễn giải đích thực cho những quan điểm chính trị và đạo đức của Khổng Tử.” Chai & Chai, *Sacred Books of Confucius*, tr. 293. Đầu tiên, văn bản này là một thiên của bộ *Lễ ký*, nhưng vào thế kỷ 12, Chu Hi cho xuất bản nó thành một bộ riêng biệt, hình thành nên *Tứ Thư*. *Đại học* chú trọng đến khái niệm minh quân và chính quyền thiện hảo, và về các cách nên làm để đạt đến hài hòa giữa người cai trị và thần dân của ông ta. Nó nhấn mạnh tính thiết yếu của sự phát triển nhân cách và nuôi dưỡng đức hạnh, là kết quả của minh triết đạt được qua học hỏi.

Trung dung, cũng như *Đại học*, là một thiên trong bộ *Lễ ký*. (Theo phát âm tiếng Việt được sử dụng ở bản thảo này, âm tiết *ao* tương đương với *o* ở tiếng Việt hiện đại, nên ngày nay tên của nó có thể đọc là *Trung Dong*). Tác giả của nó được gán cho Tử Tư (483-402 TCN), cháu nội Khổng Tử. Sách này trình bày giáo lý của Khổng Tử về sự dung hòa, khách quan, trung thực, và rũ bỏ mọi thiên kiến và định kiến – những phẩm chất của một con người hoàn hảo – đồng thời tránh khoái lạc và đau khổ quá độ vốn là những thái cực dẫn dắt con người xa lìa đời sống quân bình.

22. Wang Su, *Kongzi jiyu* (Khổng Tử Gia ngữ) (Shanghai: Zhonghua Shuju, 193-?), tập 2, chương 9.

Nhưng tiếc thay, dường như trong các tác phẩm của ông cho thấy ông không biết đến Chúa chân chính; do theo đuổi sự mê tín ngoại giáo cùng với ảo tưởng về dân tộc mình, ông hùng hồn thuyết giảng việc sùng bái Thiên Địa, tinh tú, núi non, và các vật thể khác, cũng như sự thờ cúng người chết; ông cũng chỉ hiểu Trời dưới danh xưng Vua Tối cao, và tích cực thúc đẩy việc sùng bái nhân vật này, như những minh chứng của ông được trình bày rõ ràng dưới đây.

Khổng Tử sống cùng thời với Pythagoras – người sáng lập một phái Italy trong xã hội Hy Lạp – người xuất thân từ đảo Samos²³, thuyết giảng triết học cho đông đảo người nghe ở cảng Croton²⁴ gần Tarentum vào năm 3515 của thế giới, lúc đó Khổng Tử đã 60 tuổi²⁵. Cả hai đều có cùng sự dung hòa về tinh thần và tính khiêm nhường. Pythagoras không muốn được gọi là một *sophon*, tức là một bậc minh triết, mà chỉ muốn được xem là một *philosophon*, tức là một người yêu chuộng minh triết. Từ thuật ngữ này mà xuất hiện từ “philosopher.” Có lần Khổng Tử được hỏi {theo lời kể nhưng không thể tìm thấy điều này trong sách vở

23. Một hòn đảo thuộc Hy Lạp ở Biển Aegea.

24. Một thành phố cảng miền Nam Italy. Pythagoras (580-500 TCN), triết gia và nhà toán học vĩ đại người Hy Lạp, được cho là đã rời bỏ quê hương Samos để trốn tránh chế độ chuyên chế của nhà độc tài Polykrates. Đầu tiên ông đến Ai Cập và ở lại đó trong một thời gian khá lâu, nhưng sau cùng ông đến định cư ở thành Croton, được người Hy Lạp cổ đại thành lập trên bờ vịnh Tarentum (Tarento) ở thế kỷ 8 TCN. Ở đó ông lập trường phái riêng, khai triển và truyền bá giáo lý của mình căn cứ trên ý nghĩa của những con số trong thế giới thực tại, điều mà theo ông là mang bản chất toán học. Ông dùng lý thuyết của mình về những con số để phân tích không chỉ những sự việc đời thường mà còn cả âm nhạc. Quan điểm của ông có ảnh hưởng khá mạnh. Tuy nhiên, cuối cùng Pythagoras và các đệ tử đã bị trục xuất khỏi Croton, ông mất tại Metapontum, một thành phố Hy Lạp ở Italy. Xem Peter Gorman, *Pythagoras: A Life* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979).

25. Con số này hơi thiếu chính xác. Theo tính toán thông thường, Khổng Tử được 60 tuổi vào năm 490 TCN, còn Pythagoras qua đời vào khoảng năm 500 TCN; trường phái của Pythagoras đã có ảnh hưởng lớn ở Croton vào những năm 530 TCN.

của ông} ông có phải là *thánh* không, trong tiếng Hán là *Xing (sheng)*²⁶, nghĩa là “minh triết”; ông đã trả lời rằng tuy mình biết nhiều, nhưng không dám tự xưng là bậc minh triết²⁷.

[trang 3] Thực ra, học thuyết của Khổng Tử không phát triển mạnh sau khi ông qua đời, bởi sau đó không lâu giáo lý của Dương

26. Chữ *thánh (sheng)* có nghĩa là “linh thiêng, linh thánh, thần thánh”; nhưng áp dụng với Khổng Tử và một số nhân vật khác nổi tiếng về sự thông thái của họ, thì nó phải được hiểu và dịch là “bậc minh triết.”

27. Chúng ta thậm chí có thể mở rộng sự so sánh của Adriano di St. Thecla giữa Khổng Tử và Pythagoras. Cả hai giáo lý đều dựa trên những nguyên tắc và quy luật chặt chẽ. Giáo lý của Pythagoras lấy toán học làm trung tâm, và Pythagoras áp dụng lý thuyết những con số của ông vào những sự việc đời thường và âm nhạc. Trong khi đó, Khổng Tử ấn định một vai trò quan trọng cho những mối quan hệ con người, đồng thời âm nhạc trong triết học của ông là một công cụ hay khuôn mẫu để chi phối những mối quan hệ đó. Cả hai giáo lý của Pythagoras và Khổng Tử đều không được thừa nhận ở quê hương của họ, và cả hai phải rời bỏ quê nhà và giảng dạy giáo lý của mình ở nơi khác. Cả hai đều tạo ra giáo lý của riêng mình, và ở cả hai trường hợp giáo lý của họ chỉ được chúng ta biết đến chủ yếu thông qua những sách vở của người khác. Pythagoras không viết gì cả, hay ít nhất không có tác phẩm nào của ông được biết đến. Chúng ta chỉ biết đến giáo lý của ông qua tác phẩm của Aristotle (384-322 TCN), một triết gia Hy Lạp khác. Giáo lý của Khổng Tử chủ yếu được phản ánh trong bộ *Luận ngữ*, và được các môn đệ của ông chép lại. Giáo lý của hai nhà tư tưởng này đều phát triển nhờ sự truyền bá của các môn đệ và những người đi theo, điều này tạo ra khó khăn cho việc phân định giữa giáo lý ban đầu và những phát triển về sau. Nhưng trái với Khổng Tử, Pythagoras khi giảng dạy vẫn có được sự công nhận chính thức và rất có uy thế ở Croton, dù là tạm thời; trong khi đó Khổng Tử không có cơ hội thấy được tác động của giáo lý của ông đối với những người cai trị, đối tượng mà ông cố gắng thuyết giảng. Mặt khác, vài thế kỷ sau khi người sáng lập giáo lý này qua đời, Khổng giáo lại giành được một vị trí vững chắc không chỉ ở Trung Hoa mà còn ra ngoài phạm vi biên giới đất nước này, và vẫn duy trì ảnh hưởng đến hôm nay. Trường phái triết học của Pythagoras lại đi đến hồi kết vào thế kỷ 4, mặc dù ảnh hưởng của ông còn để lại trong các tác phẩm của Plato và Aristotle, cũng như trong tư tưởng Âu châu thời Trung cổ, và ngày nay Pythagoras được nhớ đến như một nhà toán học tài năng hơn là một triết gia. Tuy nhiên, bất chấp mọi so sánh bề ngoài, bên trong học thuyết và sự thuyết giảng triết học của hai vị thầy này lại hoàn toàn khác nhau. Dù vậy, sự so sánh của Adriano di St. Thecla cũng cho thấy một trình độ học thức cao.

Chu (Yang Zhu)²⁸ và Mặc Dịch (Mo Di)²⁹ được biết đến và phổ biến, trở thành chướng ngại đối với giáo lý của Khổng Tử khiến nó không thể phát triển, như đánh giá của Mạnh Tử (Mengzi)³⁰ trong tác phẩm của mình, bài luận thuyết thứ ba, đã bác bỏ cả hai giáo lý bằng những ngôn

28. Dương Chu (Yang Zhu, 440-360? TCN), nhà tư tưởng Đạo giáo thời kỳ đầu ở Trung Hoa. Là người trung thành với thuyết vị ngã, ông rao giảng về sự quan trọng của cái ngã hơn cả sự quan trọng của người khác, nên bị những tín đồ Khổng giáo buộc tội truyền bá chủ thuyết khoái lạc cực đoan. Trong sách *Liệt tử* (Liezi) của Đạo giáo (thế kỷ 5 TCN?) có một chương viết về lời dạy của bậc học giả này. Xem A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu: A Classic of the Tao* (Sách Liệt tử: Một tác phẩm kinh điển về Đạo) (New York: Columbia University Press, 1990).

29. Chữ này tiếng Việt đọc là *Mặc*. Adriano di St. Thecla toàn sử dụng chữ *Mặc* thay vì *Mặc* trong bản thảo của ông. Mặc Dịch (Mo Di) là tên thật của nhà tư tưởng Trung Hoa Mặc Tử (Mozi, khoảng 470-391 TCN), người mà trái ngược với Dương Chu, đã đứng trên lập trường tập thể. Ban đầu là môn đồ của Khổng giáo, nhưng sau này Mặc Tử không còn dính dáng nữa vì cho rằng nó quá giáo điều và quá coi trọng các lễ nghi và quy định. Sau này ông lập riêng giáo lý về đức khiêm ái, làm nền tảng cho phong trào của những người đi theo ông, được biết đến như phái Mặc gia. Phái Mặc gia tạo được ảnh hưởng lớn trong vài thế kỷ và thách thức cả Khổng giáo.

30. Mạnh Tử (Mengzi), tương tự như Khổng Tử (Confucius), được người Âu La-tinh hóa thành "Mencius" và vẫn giữ hình thức này trong sách sử châu Âu. Mạnh Tử (371-289? TCN) là "á thánh" của trường phái tư tưởng Khổng giáo. Theo đuổi những nguyên lý Khổng giáo học hỏi từ Tử Tư, học trò và là cháu Khổng Tử, ông đã trau chuốt lại giáo lý của Khổng Tử. Tư tưởng chủ đạo của ông là bản chất con người vốn thiện, và đó là lý do khi thiết lập trật tự và trị nước, người cai trị trước hết phải khơi dậy bản chất con người chứ không phải là luật pháp. Theo Mạnh Tử, người cai trị nên cung cấp kẻ sinh nhai cho thường dân, dạy dỗ họ, và phát triển đạo lý cho họ. Như Khổng Tử, Mạnh Tử chu du cùng khắp, đem tài năng để phục vụ những vị vua khác nhau. Và cũng như Khổng Tử, ông không thành công trong việc khuyên bảo người cai trị nên dựa vào bản chất của con người hơn là vào quyền lực. Sách *Mạnh Tử* của ông ghi lại những chiêm ngôn và hành trạng của ông, phản ánh tư tưởng của ông về chính quyền; nó chỉ ra mối liên kết giữa đức nhân và tính công chính của người cai trị với sự ủy thác của trời để chăm lo sự thịnh vượng cho nhân dân. Một vấn đề quan trọng khác cũng được nêu ra trong tác phẩm này là lòng hiếu thảo mà Mạnh Tử cho là một nền tảng của xã hội. Sách của ông trở thành một trong *Tứ Thư* (Bốn tác phẩm kinh điển).

từ sau: Dương Mạc chỉ đạo bất tức, Khổng Tử chỉ đạo bất trừ³¹; nghĩa là: Nếu giáo lý của Dương Chu và Mạc Dịch không giảm xuống, giáo lý của Khổng Tử không thể tỏa sáng³². Mạnh Tử viết những điều này sau Khổng Tử ba thế kỷ. Một thời gian ngắn sau đó, giáo lý của Khổng Tử lại phải vượt qua một chương ngại khác. Do Thần Thi Hoàng Đế (Shen Shi Huang)³³, không biết gì về văn chương nên căm ghét giới

31. 楊墨之道不息孔子之道不著. *Mạnh Tử*, xem *The Chinese Classics*, bản dịch James Legge (tái bản, Taipei: SMC Publishing, 1991), 2:282-283.

32. Thực ra ở đây Adriano di St. Thecla chỉ viện dẫn một phần câu nói trong sách *Mạnh Tử*, nguyên văn đầy đủ như sau: “Nếu các nguyên lý của Dương và Mạc không bị dẹp đi, và các nguyên lý của đức Khổng chưa thể sáng tỏ, thì những phát ngôn lầm lạc đó sẽ mê hoặc người dân và bít chặt con đường của đức nhân và tính công chính.” Sđd, tr. 283. Trong bản dịch trên, cũng cùng câu này ở tập 6, chương 9, Lyall đề xuất một bản dịch tương tự: “Nếu đạo của Dương và Mạc không bị dẹp đi, nếu đạo của đức Khổng chưa thể nhìn thấy, thì những lời nói quanh co sẽ làm con người mê mẩn, và bóp nghẹt tình yêu thương và lẽ phải.” Leonard A. Lyall dịch, *Mencius* (London: Longmans, Green, 1932), tr. 97. Sự khác nhau giữa trích đoạn do Adriano di St. Thecla diễn giải và trích đoạn theo những bản dịch hiện nay chính là những điều kiện mà Adriano di St. Thecla giả định để đảm bảo sự phát triển của Khổng giáo: giáo lý của Khổng Tử chỉ có thể sáng tỏ nếu dẹp bỏ hai giáo lý kia. Trong khi hai bản dịch được viện dẫn lại giả định rằng việc phát triển các giáo lý của Dương Chu và Mạc Dịch cùng với việc bỏ bê Khổng giáo sẽ dẫn đến sự suy đồi đạo đức – chứ không phải sự tồn tại của hai trường phái đầu ngăn cản sự phát triển của trường phái sau. Đọc bản gốc, sẽ dễ hiểu tại sao Adriano di St. Thecla lại sử dụng trích đoạn này theo ý của ông. Vì trong ngữ pháp tiếng Hán không có tập quán và không cần thiết phải sử dụng các liên từ, có khả năng ông nối kết hai đoạn này (“đạo của họ Dương và họ Mạc không bị dẹp đi” và “đạo của đức Khổng chưa thể sáng tỏ”) thông qua một mệnh đề điều kiện trong đó mệnh đề thứ hai được quy định bởi mệnh đề thứ nhất. Nhưng nếu tiếp tục đọc những câu sau của văn bản này, sẽ thấy rằng rõ ràng hai phần này đi cùng nhau tạo nên sự hoàn chỉnh cho phần sau của câu, bắt đầu bằng từ *thì* (*shi*, động từ “to be”), thường dùng để giới thiệu phần chính của một câu.

33. Chữ Thần viết nhầm từ chữ Tần (Qin), tên của một triều đại. Do đó, tham khảo ở đây là Tần Thi Hoàng đế (Qin Shi Huangdi, Tần Thủy Hoàng đế, trị vì từ 221-209 TCN). “Vị Hoàng đế đầu tiên đời nhà Tần,” người sáng lập và cũng là người cai trị duy nhất của nhà Tần, người thống nhất các vương quốc thời Chiến quốc ở Trung Hoa vào năm 221 và được gọi là “Nhà cai trị đầu tiên dưới vòm trời.” Trong tiếng Việt hiện đại,

nhà nho, những người chẳng những không tỏ lòng trung thành mà còn phê phán ông, nên ông ra lệnh tìm đốt tất cả sách vở của Khổng Tử trên toàn vương quốc, và chôn sống các nhà nho hay học giả đọc tác phẩm của người này³⁴. Sau đó, có một văn nhân cố tình đem giấu sách vở của Khổng Tử trong vách tường, khi cuộc bách hại đã qua, rồi nhà Hán khởi nghiệp, chúng được lấy ra và các học giả đã sao chép lại. Tuy nhiên, trong số các tác phẩm lưu lại thiếu mất cuốn *Kinh Nhạc*, từ đó nó được xem như mất hẳn. Cùng thời, một văn nhân tên Phục Sinh (Fu Sheng), đã 90 tuổi, còn thuộc hết cuốn *Kinh Thư*, đã đọc cho

tên gọi *Thi* (*Shi*, đầu tiên, khởi đầu) này đọc là *Thủy*. Nhưng từ *Thi* là cách phát âm chuẩn ở những thế kỷ trước đó. Đến thế kỷ 19, cả hai cách đọc này đều được chấp nhận, như thể hiện trong từ điển của Huỳnh Tịnh Paulus Của, liệt kê ký tự tương ứng với từ *thủy* hiện đại là *thi*; xem Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Đại Nam Quốc âm tự vị* (tái bản, Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Trẻ, 1998), tr. 1005. Trong bản thảo, Adriano di St. Thecla chỉ dùng cách đọc *thi* đối với ký tự 始, hiểu như một danh từ (sự khởi đầu) hay một động từ (khởi đầu), hoặc kể cả ở tên riêng, như trong trường hợp Tấn Thi Hoàng Đế hay Nguyên Thi (Yuanshi, cội nguồn nguyên thủy hay ban sơ).

34. Sự kiện xảy ra năm 213 TCN, khi sách vở Khổng giáo bị đốt bỏ theo lệnh của Tấn Thi Hoàng Đế (Qin Shi Huangdi). Việc phá hủy sách vở và ngược đãi các học giả là một bước trong kế hoạch của ông nhằm củng cố đế chế, vì chắc chắn việc đọc sách sẽ dẫn đến ý thức phê phán thực tại. Việc Thi Hoàng Đế căm ghét Khổng giáo thậm tệ là kết quả của việc các nhà nho phê phán hiện tại qua những dẫn chứng từ quá khứ, và cũng vì họ chủ trương cai trị qua bản chất đạo đức của con người chứ không áp dụng luật lệ hà khắc theo chủ trương luân thủ pháp luật tuyệt đối, tư tưởng thống trị trong suốt triều đại Tấn. Tuy nhiên, theo Mark Lewis, việc đốt sách “không phải là nỗ lực hủy diệt các truyền thống học thuật, vì một số bản thảo vẫn được lưu giữ trong thư khố hoàng gia, thực ra điều này chỉ nhằm buộc giới nhà nho phải ở dưới sự kiểm soát của nhà nước và do đó tạo ra sự đồng nhất giữa quyền lực chính trị và học thức, vốn là một yêu cầu cơ bản hay tham vọng được hầu hết các học giả ở thế kỷ 3 TCN chia sẻ.” Mark E. Lewis, “Warring States Political History” (Lịch sử chính trị thời Chiến quốc), trong *Cambridge History of Ancient China*, Loewe & Shaughnessy biên soạn, tr. 645. Về phân tích chi tiết đối với vai trò của Thi Hoàng Đế trong lịch sử Trung Hoa, xem Ulrich Neiningen, “Burying the Scholars Alive: On the Origin of a Confucian Martyr’s Legend” trong *East Asian Civilization: New Attempts at Understanding Traditions*, W. Eberhard, K. Gawlikowski và C. A. Seyschab biên soạn (Munich: Simon & Magiera, 1983), tr. 121-136.

một người khác [chép lại], vì ông vẫn nhớ nó từ thời còn miệt mài đèn sách. Điều này được nhắc đến trong lời tựa *Kinh Thư*³⁵. Nhờ vậy giáo lý và môn phái của Khổng Tử lại có thể phát triển mạnh mẽ dưới triều Hán³⁶; [hoàng đế] đầu tiên của triều đại này, Cao Tổ (Gaozu)³⁷, đã từng đến viếng mộ Khổng Tử trên đường về thăm lại quê nhà và thực hiện tế lễ ông. Văn nhân Đạo Nguyên Lưu Thị (Dao Yuan Liu Shi)³⁸, nhân vật được đề cập ở phần 4 dưới đây, tính toán việc thờ cúng Khổng Tử đã có đến cả ngàn năm, khởi đầu từ thời Cao Tổ.

PHẦN 2: VỀ CÁC NGHIÊN CỨU, SÁCH VỞ, VÀ GIÁO LÝ CỦA PHÁI NÀY

Hầu hết giới nhà nho Trung Hoa và Đàng Ngoài đều dốc sức để học thứ chữ viết của họ, và số lượng ký tự này quá nhiều [và chúng] hay biến đổi, mỗi từ của chúng rất khó linh hội, [trang 4] đến nỗi thậm chí dành cả cuộc đời cũng khó nắm được hết kiến thức về chúng. Thực ra tầng lớp nhà nho cũng có từ điển, tập hợp tất cả chữ viết và mỗi chữ được giải thích theo mọi tầng nghĩa mà nó có, người châu Âu chúng ta đã mượn họ những từ điển tiếng Hán này rồi giải thích chúng bằng tiếng La-tinh. Khi rèn tập lối chữ này, họ cũng học luôn các sự kiện mô tả trong sách với sự giúp đỡ của các chữ này; do đó họ cùng một lúc vừa học chữ viết vừa học sự kiện được mô tả thông qua chữ viết. Ngoài ra, phải ghi nhận rằng người Đàng Ngoài, hay người An Nam, cũng sử dụng chung chữ viết với người Trung Hoa, nhưng lại phát âm chúng theo cách khác tuy vẫn có cùng

35. Xem Legge, *Chinese Classics*, tập 3, phần mở đầu, tr. 16-17.

36. Dưới triều Hán (206 TCN-220) Khổng giáo được công nhận là một học thuyết chính thức.

37. Trị vì 206-194 TCN.

38. Có sự nhầm lẫn trong văn bản. Tên này trong tiếng Việt phải đọc là Đạo Nguyên Lưu Thư (Dao Yuan Liu Shu). Đạo Nguyên là tên hiệu của Lưu Thư, một sử gia nổi tiếng đời Tống (1032-1078).

ngữ nghĩa, do đó nếu một nhà nho Trung Hoa và một nhà nho Đàng Ngoài nói chuyện, họ sẽ không hiểu nhau, nhưng nếu họ viết thì lại hiểu nhau khá tốt.

Để trở thành một nhà nho, họ phải học những sách vở sau đây. Đầu tiên là *Ngũ Kinh* (Wujing), năm cuốn sách do Khổng Tử biên soạn được tập hợp thành một bộ. Một thời có đến sáu [cuốn], nhưng sau khi *Kinh Nhạc*³⁹ bị thất lạc, thì chỉ còn lại năm cuốn. Những chú giải chính đưa vào sách đều [được thực hiện] bởi những nhà nho kiệt xuất – Trình Tử (Chengzi), Chu Tử (Zhuzi hay Zhouzi) và Thẩm Tử (Shenzi)⁴⁰ – đều là môn

39. Trong khi nguyên bản tiếng Hán của Sách về Âm nhạc là Yuejing (tiếng Việt là *Nhạc Kinh*), thì tác giả lại đảo ngược trật tự của nó là *Kinh Nhạc*, tức là Jing Yue trong tiếng Hán. Đây là một biến đổi hợp lý trong tiếng Việt, nhưng trong tiếng Hán thì không thể được. Cách dịch của Adriano di St. Thecla có thể là do ông biết về sách này từ một nguồn tiếng Việt.

40. Về Trình Tử (Chengzi), Chu Tử (Zhuzi hay Zhouzi) và Thẩm Tử (Shenzi), Adriano di St. Thecla chỉ ghi họ kèm với chữ *ử* (*zi*) để định danh một người đáng kính hay một bậc tôn quý, nên gây trở ngại trong việc xác định danh tính các học giả này. Trình Tử chắc hẳn nói đến một trong hai anh em họ Trình, Trình Minh Đạo (1032-1085) và Trình Y Xuyên (1033-1107), biệt hiệu của Trình Hạo và Trình Di. Do trường phái triết học của họ được xem là như nhau, nên có thể Adriano di St. Thecla xem họ là một người. Tư tưởng của hai người này đều dựa trên khái niệm *lý*, định luật phổ quát quyết định mọi tồn tại. Nhưng thật ra các khái niệm của họ hoàn toàn khác nhau. Trong khi Trình Hạo, thời trẻ vốn rất quan tâm đến Phật giáo và Đạo giáo, áp dụng một cách tiếp cận duy tâm với giáo lý của mình bằng việc chú trọng đến suy ngẫm và quán xét nội tâm trong tĩnh lặng để nắm bắt được yếu tính của *lý*, thì Trình Di tự giới hạn trong một chiều hướng duy lý, chủ trương một nghiên cứu tích cực về sự vật trong đó luôn có sự hiện diện của *lý*. Cả hai được cho là những người đóng góp chủ yếu vào sự phát triển của Tân-Khổng giáo (Tống Nho). Tuy nhiên, cách tiếp cận của Trình Di có ảnh hưởng hơn, sau khi ông qua đời tư tưởng của ông được các môn đồ xiển dương – chủ chốt là Chu Hi (1130-1200), nhân vật chúng tôi sẽ đề cập dưới đây – trở thành trường phái tư tưởng duy lý mà ảnh hưởng của nó vẫn tồn tại đến đầu thế kỷ 20. Qua nghiên cứu các tác phẩm và trích dẫn trong bản thảo của Adriano di St. Thecla, tôi cho rằng nhân vật Trình Tử mà ông nói đến chính là Trình Di.

Chu Hi (*Zhuzi* hay *Zhouzi*): Trong thuật ngữ Hán-Việt *chu* có thể dùng cho hai ký tự chỉ họ, đọc là *zhu* hoặc *zhou*. Ở trường hợp này, thực tế có hai nhân vật đều mang họ Chu

theo Hán-Việt. Một là Chu Đôn Di (1017-1073), nhân vật nổi tiếng khởi đầu trường phái Tân-Khổng giáo. Các luận thuyết của ông đặt nền tảng cho sự hồi sinh và phát triển sâu rộng của Khổng giáo. Người kia là Chu Hi (Zhu Xi, 1130-1200), nhà tư tưởng vĩ đại nhất của phái Tân-Khổng giáo, được gọi dưới tên Chu Tử (Zhuzi). Dù thực tế sau đó ở đoạn tương tự cái tên Chu Văn Công (Zhu Wengong) rõ ràng được gán cho Chu Hi, tôi vẫn cho rằng ý tác giả ở đây muốn nói đến Chu Hi. Kết luận của tôi căn cứ vào những công trình mà Adriano di St. Thecla quy cho Chu Tử (Zhuzi) ở phần sau của bản thảo. Theo tôi, đơn giản là vì Adriano di St. Thecla không nhận ra rằng hai cái tên Chu Tử và Chu Văn Công đều chỉ cùng một người, Chu Hi, nên mới có sự nhầm lẫn ở đây. Chu Hi là người có công phục hồi vị trí thống trị của Khổng giáo, vốn đã mất vào tay Phật giáo và Đạo giáo từ những thế kỷ trước đó. Ông viết gần 100 tác phẩm, trong đó có cuốn *Thông giám cương mục*, những bình giải về *Tứ Thư*, và một số tác phẩm Nho giáo khác. Một số tác phẩm được nhắc đến và trích dẫn ở bản thảo này. Chu Hi qua đời với nỗi niềm bị thất sủng do không thỏa hiệp trong việc phê phán chính sách của triều đình và tính bộc trực của ông; mãi đến năm 1209, chín năm sau khi qua đời, tên tuổi ông mới được phục hồi. Những trước thuật của ông sau này trở thành một phần của chương trình bắt buộc dành cho thi cử để tuyển dụng quan chức trong suốt bảy thế kỷ cho đến năm 1905, khi các kỳ thi này bị bãi bỏ. Đối với việc phân tích những tác phẩm của Chu Hi và mô tả cuộc đời ông, xem Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992); Wing-Tsit Chan biên soạn, *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986); Percy J. Bruce, *Chu Hsi and His Masters* (London: Probsthain, 1923). *Thẩm Tử (Shenzi)*: Không học giả đời Tống nào mang họ *Thẩm (Shen)* có thể được cho vừa là môn đệ của Chu Hi, vừa là tác giả những bình giải trong *Kinh Thư* mà sau này Adriano di St. Thecla có nhắc lại trong bản thảo. Dù đã tìm kiếm thêm thông tin trong các từ điển, bách khoa thư, và sách vở thời kỳ Tân-Khổng giáo mà vẫn không có kết quả, tôi cho rằng ở đây Adriano di St. Thecla đã ghi nhớ tên môn đệ của Chu Hi, Cai Chen hay Cai Shen (蔡沈, tiếng Việt là Sái Trầm, 1167-1230). Ký tự 沈 dùng cho tên riêng của ông thường được đọc là *trầm (chen)*, trừ các trường hợp khi nó được dùng để chỉ họ, nhưng nếu thế nó sẽ được đọc là *Thẩm (Shen)*. Có vẻ như Adriano di St. Thecla không nhận ra sự khác biệt này và đọc ký tự đó như một từ chỉ họ *Thẩm (Shen)*, có lẽ do khả năng từ này thường được dùng để chỉ họ của một người. Sái Trầm (Cai Chen hay Cai Shen) là một môn đồ và là người bạn thân cận nhất của Chu Hi, gần bó với ông bằng những mối liên kết sâu sắc. Ông luôn túc trực bên cạnh người thầy của mình từ khi mới đau ốm cho đến những ngày cuối đời của Chu Hi, và có mặt khi ông này qua đời. Bruce, *Chu Hsi and His Masters*, tr. 90. Sái Trầm viết hai tác phẩm chính: *Bình giải Kinh Thư* (Shujing jizhuan) và *Đại quy và Nguyên lý tối thượng* (Hongfa Huangji). Dưới đời nhà Nguyên, những bình giải của ông về *Kinh Thư* là bài đọc bắt buộc trong các kỳ thi tuyển

đệ của Chu Văn Công (Zhou Wengong)⁴⁴, tác giả cuốn *Gia Lễ* (*Jiali*, Lễ nghi trong gia đình)⁴², họ sống dưới các triều vua Thần Tông (Shenzong), Hiếu Tông (Xiaozong), và Ninh Tông (Ningzong)⁴³ đời nhà Tống⁴⁴. Thứ hai là *Tứ Thư*

quan lại. Về sau trong bản thảo của mình, Adriano di St. Thecla trích dẫn một đoạn văn trong tác phẩm của Sái Trầm và gán nó cho Thẩm Tử, khẳng định thêm nhận định này. Tôi nghĩ rằng Trinh Di, Chu Hi, và Sái Trầm đều là những tên tuổi mà Adriano di St. Thecla có hàm ý đưa ra, vì ba người này đều là những học giả tiếng tăm của phái Tân-Khổng giáo trong khoảng thời gian theo đề xuất của tác giả (1068-1225)..

41. Chu (Zhu) là họ; Văn Công (Wengong) là thụy hiệu của Chu Hi (Zhu Xi), hiện vẫn còn được sử dụng rộng rãi ở Việt Nam, và đó là một truyền thống, đặc biệt gắn với cuốn *Gia Lễ* của ông. Về dẫn chứng, xem ấn bản tiếng Việt hiện đại: Bùi Tấn Niên, *Gia Lễ* (Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, 1992), tr. 8.

42. *Gia Lễ*, sách hướng dẫn nghi thức tiến hành cưới xin, tang ma, và thờ cúng tổ tiên, được cho là do Chu Hi soạn ra. Sách viết năm 1169, tập trung vào việc điều chỉnh những nghi thức áp dụng trước đây được mô tả trong *Chu lễ*, *Nghi lễ* và *Lễ ký*, ba bộ sách xuất hiện từ hơn 1.500 năm trước, để đáp ứng thực tiễn thời đại của ông. “Vào những năm 1720, nhà truyền giáo người Pháp Jean-François Fouquet (1665-1741) kể lại rằng cuốn sách này được phổ biến rộng rãi chỉ sau cuốn *Luận ngữ*, và hầu như mỗi gia đình Trung Hoa đều có một ấn bản của nó.” John W. Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Fouquet, S. J. (1665-1741)* (Rome: Institutum Historicum, 1982), tr. 285-286 chú thích 90, trích từ *Sách Chu Lễ của Chu Hi*, bản dịch của Patricia Buckley Ebrey (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1991), tr. xiii. Tuy nhiên, Wang Maohung (1668-1741) chuyên gia nghiên cứu về học vấn của Chu Hi, lại đưa ra nghi ngờ đối với việc Chu Hi soạn cuốn sách này, dù quan điểm này không được các học giả khác chấp nhận. Xem Kao Ming, “Chu Hsi’s Discipline of Propriety” (Chuẩn mực và tính cần trọng của Chu Hi), trong *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Wing Tsit Chan biên soạn (Honolulu: University of Hawai’I Press, 1986), tr. 317.

43. Thời kỳ trị vì tương ứng với các năm 1068-1086, 1163-1190 và 1195-1225.

44. Trong suốt đời Tống (960-1279), Trung Hoa trải qua một thời kỳ biến động rộng lớn về văn hóa. Xã hội bị xáo trộn bởi những người thúc đẩy cải cách và những người chuộng việc phục hồi các giá trị Trung Hoa truyền thống, ngôn ngữ, và di sản lịch sử. Thời kỳ này thường được mô tả là thời kỳ phục hưng Khổng giáo, do nỗ lực thành công của một số học giả lỗi lạc trong việc dựng lại giáo lý của Khổng Tử 1.500 năm trước đó, điều chỉnh lại cho phù hợp với điều kiện và nhu cầu đương thời ở Trung Hoa. Kết quả là Khổng

(*Sishu*)⁴⁵, gồm bốn cuốn kết hợp thành một bộ, là *Luận ngữ*, *Đại học*, *Trung dung*, và *Mạnh Tử*; những sách này ghi chép những câu nói khác nhau của Khổng Tử và môn đồ của ông được sưu tập không theo hệ thống. Hai môn đệ của Khổng Tử là Hữu Tử (Youzi) và Tăng Tử (Zengzi)⁴⁶ viết cuốn *Luận ngữ*; một mình Tăng Tử viết cuốn *Đại học*; Tử Tư (Zi Si)⁴⁷, môn đồ và cũng là con cháu của Khổng Tử, viết cuốn *Trung dung*; một người rất nổi tiếng là Mạnh Tử viết cuốn *Mạnh Tử* cùng học trò của ông là Vạn Chương (Wan Zhang)⁴⁸, người sống sau Khổng Tử ba thế kỷ lúc đế quốc Trung Hoa bị phân chia thành bảy nước⁴⁹. Chú giải chính trong

giáo đã giành lại thế đứng trong xã hội và một tầng lớp tinh hoa mới được hình thành. Trước đời Tống, tầng lớp tinh hoa của Trung Hoa là tầng lớp quý tộc cha truyền con nối. Nhưng dưới triều Tống, những kỳ thi tuyển dụng quan lại, dựa vào chương trình sách vở Khổng giáo, được tổ chức đều đặn, từ đó mở ra cánh cửa thăng tiến chẳng những cho giới quý tộc mà còn tạo cơ hội cho bất kỳ ai có thể vượt qua các kỳ thi tuyển đó. Bắt đầu từ đời Tống, hệ thống thi cử này đã trở thành một đặc trưng trong xã hội Trung Hoa, rồi sau đó lan khắp vùng Đông Á và đến Việt Nam.

45. *Tứ Thư* là bốn cuốn sách Nho giáo cổ xưa, gồm *Luận ngữ*, *Mạnh Tử*, *Đại học*, và *Trung dung*, được ấn hành vào năm 1190 với phần bình giải của Chu Hi. Từ 1313 đến 1905, cùng với *Ngũ Kinh*, chúng trở thành giáo trình chính thức trong các kỳ thi tuyển dụng quan lại.

46. Hữu Tử (Youzi) là môn đồ của Khổng Tử, tình tình thánh thiện đến nỗi các học trò khác của Khổng Tử đều muốn phụng dưỡng ông như phụng dưỡng Khổng Tử vậy. Lyall, *Mạnh Tử*, tr. 80. Nhưng Hữu Tử vẫn cho rằng không một ai vĩ đại hơn hay sánh bằng Khổng Tử được. Tôi không tìm thấy tư liệu nào xác nhận Hữu Tử là tác giả của *Luận ngữ*. Về Tăng Tử, xem chú thích trước đó.

47. 483-402 TCN.

48. Trong tiếng Việt hiện đại, dùng ra phải đọc là Vạn Chương, *Sử ký* viết rằng khi Mạnh Tử lui về quy ẩn, ông "cùng học trò của mình là Vạn Chương và một số môn đồ khác,... soạn ra bộ *Mạnh Tử* gồm bảy cuốn." Xem Feng Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde dịch (Princeton, N. J: Princeton University Press, 1952-53), 1:107.

49. Phần tham khảo này đề cập đến thời kỳ Chiến Quốc (453-221 TCN), khi bảy nước lớn và một số nước nhỏ cùng tồn tại trên lãnh thổ Trung Hoa ngày nay. Các nước này luôn gây chiến với nhau, lần lượt liên minh rồi lại thù địch với các nước láng giềng.

những sách này là của Chu Tử. Cuốn *Gia ngữ* được thêm vào bốn cuốn này, nhưng được lưu hành riêng chứ không kết hợp chung với những sách khác, nó bao gồm những lời nói của Khổng Tử và các môn đồ; một môn đồ Khổng giáo thuộc thế hệ sau tên Túc Tử Ung (Su Zi Yong)⁵⁰ soạn cuốn này. Thứ ba là sách viết về lịch sử các vị vua Trung Hoa, ba bộ sách này [trang 5] có những tiêu đề sau: *Thông giám* (*Tongjian*, Gương hiệu biết) [được viết] bởi Ôn Công (Wengong)⁵¹ dưới đời Hoàng đế Tống Thần Tông (Song Shen Shenzong)⁵² [được viết] bởi tác giả Chu Tử đã nói đến trên đây dưới đời Hoàng đế Tống Hiếu Tông, và *Kang (Cương) giám* [được viết] bởi Liêu (Liêu) Phàm (Liaofan)⁵³ dưới triều Hoàng đế Minh Thần Tông (Ming Shenzong)⁵⁴; về những

50. Adriano di St. Thecla kết hợp hai tên gọi của một học giả Nho giáo ở thế kỷ thứ 3, Vương Túc (Wang Su), cũng có hiệu là Tử Ung (Zi Yong). Có nhiều ý kiến khác nhau về mối liên hệ giữa Vương Túc và *Gia ngữ*. Một số quả quyết ông ta là tác giả của nó, do đó cho rằng *Gia ngữ* không phải là cuốn sách đích thực có từ thời Khổng Tử mà chỉ là một tác phẩm mạo nhận do Vương Túc viết ra; số khác gán cho ông vai trò biên tập cuốn sách này, trong khi số còn lại nghĩ rằng sự thực nằm ở lưng chừng – họ tin rằng Vương Túc đưa thêm ý tưởng của mình vào cuốn sách đích thực. Về những tranh cãi đối với vấn đề này và tiểu sử của Vương Túc, cũng như bản dịch 10 chương trong sách này, xem R. P. Kramers, người dịch, *K'ung Tzu Chia Yu: The School Sayings of Confucius* (Leiden: E.J. Brill, 1950).

51. Ôn Công (Wen Gong) là một tước hiệu kính cẩn, có nghĩa là “hòa ái và công chính,” phong tặng cho Tư Mã Quang (1009-1086), sử gia vĩ đại Trung Hoa. *Thông giám* là tên gọi tắt tác phẩm chính của ông, bộ *Tư trị Thông giám*. Công trình này được viết năm 1084.

52. Đây rõ ràng là một thiếu sót trong bản thảo. Đoạn này bị sai lạc. Nó đề cập Hoàng đế Tống Thần Tông, lặp lại hai lần chữ Thần (Shen) và bỏ đi tiêu đề tác phẩm của Chu Tử.

53. Chính là sử gia Trung Hoa Yuan Liaofan (1533-1606), tiếng Việt hiện đại là Nguyễn Liễu Phàm, *Kang giám* (Cương giám trong tiếng Việt hiện đại) là rút gọn của bộ biên niên sử *Gangjian hebian* (Cương giám Hợp biên).

54. Minh Thần Tông, trị vì 1573-1620.

điều này, xin đọc cuốn *Biên niên sử Trung Hoa* của chúng tôi. Các học giả nghiên cứu những sách này để trở thành nho sĩ, và họ bền bỉ nghiên cứu, học thuộc lòng những bộ sách này để đạt được các hạng trong giới nho sĩ, qua việc cứ ba năm một lần tham gia các kỳ thi trước đây với chủ đề dựa trên những sách này hay nội dung của chúng⁵⁵. Có ba hạng, thấp nhất là *Sinh đồ* (*shengtu*)⁵⁶, kế đó là *Hương cống* (*xianggong*)⁵⁷, và cao nhất là *Tấn (Tiến) sĩ* (*jinshi*)⁵⁸.

Những sách này chủ yếu bàn về cách sống phù hợp, và chúng kết hợp với lịch sử nhằm làm rõ hành xử của mọi người nên theo gì và tránh gì. Tuy vậy, người ta nhận thấy trong đó không có phương pháp để giải thích những đường lối đạo đức và để học hỏi một quy tắc ứng xử về mặt đạo đức, mà chỉ được kể lại những gì là phù hợp về mặt đức hạnh để hỗ trợ cho những sự việc được mô tả. Mọi đức hạnh được trình bày thành năm thành tố mà người An Nam gọi là *Ngũ đức* (*Ngũ thường*, năm phẩm chất, hay năm mối quan hệ của con người) và họ cũng đặt tên cho chúng là *Nhân* (*ren*), *Nghĩa* (*yi*), *Lễ* (*li*), *Trí* (*zhi*), và *Tín* (*xin*); nghĩa là: nhân đạo hay vị tha, công bằng, lịch thiệp, thông minh, và lòng tin hay sự tin cậy. Họ [giới nho sĩ] dạy về năm đức hạnh này, cùng

55. Hệ thống thi tuyển để chọn quan chức truyền từ Trung Hoa sang Việt Nam. Những người đỗ đạt đầu tiên được bổ nhiệm là ở khoa thi năm 1277, rồi từ đó các kỳ thi được tổ chức với mức độ thường xuyên khác nhau. Ở Việt Nam dưới triều Trần (1225-1400), các khoa thi thường được tổ chức bảy năm một lần. Bắt đầu từ thời nhà Hồ (1400-1407), chúng được tổ chức theo định kỳ ba năm một lần, ngoại trừ những thời kỳ có chiến tranh. Sau 1374, hệ thống ba kỳ thi được thiết lập, và chỉ những người vượt qua kỳ thi trước mới được tham dự kỳ thi kế tiếp. Joseph Nguyễn Huy Lai, *La Tradition religieuse spirituelle et sociale au Vietnam* (Paris: Beauchesne, 1981) tr. 129-130.

56. Nghĩa là “cử nhân.” Kỳ thi lấy học vị này được tổ chức ở các tỉnh.

57. Một học vị dành cho những người vượt qua các kỳ thi liên tỉnh, tổ chức ở kinh đô.

58. Học vị này, hiện tại thường gọi là *tiến sĩ* trong tiếng Việt (tiếng Hán đọc là *jinshi*), để chỉ một người đã vượt qua cấp thứ ba, tương đương với học vị PhD ở phương Tây. Những người muốn đạt được học vị này phải tham dự kỳ thi tổ chức trong Hoàng cung ở kinh đô.

với đức tính trung thực, theo năm tình trạng của con người [các mối quan hệ] để tuân thủ trật tự qua lại giữa chúng: thứ nhất, [quan hệ] giữa vua và bề tôi; thứ hai, giữa cha và con; thứ ba, giữa chồng và vợ; thứ tư, giữa anh và em; và thứ năm, giữa đồng minh hay bạn bè. Những tình trạng quan hệ này được người An Nam gọi là *Ngũ luân* (*wulun*, năm bốn phận luân lý) và họ liệt kê như sau: *quân thần* (*jun-chen*), *phụ tử* (*fu-zi*), *phu phụ* (*fu-fu*), *huinh*⁵⁹ *đệ* (*xiong-di*) và *bạng*⁶⁰ *hữu* (*peng-you*).

Các nhà nho dạy rất ít về triết học tự nhiên, hay khoa học tự nhiên. Lúc khởi đầu quá trình lịch sử của mình, họ cấp cho hệ thống này sự liên quan đến trạng thái sự vật: Thái cực sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng biến hóa nhi thứ loại phiên hĩ⁶¹; nói cách khác, Bản nguyên, hay yếu tố *Thái cực* (*taiji*, nguyên lý đầu tiên, hỗn độn sơ khai, Cái tối thượng vĩ đại) sản sinh Trời và Đất, Trời và Đất sản sinh bốn yếu tố hay đặc tính⁶² đó là thái âm và thiếu âm (*yin*), thái dương và thiếu dương (*yang*), âm là tính bất toàn hay tính vật chất của một sự vật, và dương là tính toàn vẹn hay [trang 6] tính phi vật chất của một sự vật; và bốn yếu tố này tạo thành vạn vật; hay [nói cách khác] từ bốn yếu tố hay đặc tính này mà vạn vật được tạo ra. Họ thêm vào ý này rằng lúc ban đầu Trời và Đất được tách biệt trong hỗn độn vạn

59. Tiếng Việt hiện đại đọc là *huynh*.

60. *Bạng* đọc và viết là *bằng* (*peng*, bạn) trong tiếng Việt hiện nay.

61. 太極生兩儀兩儀生四象四象變化而庶類繁矣. Yuan Liaofan, *Gangjian hebian* (Cương giám Hợp biên) (Shanghai: Shijie shuzhu, 1937), tập 1, 1:1a. Ký tự áp chót được phiên âm là *phiên* trong bản thảo, đọc là *phôn*, “nhiều,” trong phiên âm Hán-Việt hiện đại, nhưng Anthony Trần Văn Kiểm lại liệt kê là *phiến* theo phiên âm khả dĩ của nó. Xem Anthony Trần Văn Kiểm, *Giúp đọc Nôm và Hán Việt* (Huế: Nhà xuất bản Thuận Hóa, 1999), tr. 718. Huỳnh Tịnh Paulus Của dùng chữ *phiến* như một phiên âm duy nhất của ký tự 繁. Xem *Đại Nam Quốc Âm tự vị*, tr. 812. Việc thiếu vắng thanh điệu trong bản thảo là một sai sót rất dễ mắc phải.

62. Thậm chí cho dù cụm từ *lưỡng nghi* (*liangyi*) có nghĩa “Trời và Đất,” thì có thể tốt hơn khi dùng một nghĩa khác với cụm từ này, cụ thể là “nguyên lý âm và dương” vì nguyên lý này thường được cho là phát triển từ *thái cực* (*taiji*) – bản nguyên.

vật, ngay sau đó con người đầu tiên⁶³ xuất hiện: Hỗn độn chỉ thể thiên địa thi phân, tức hữu Bàn Cổ thị xuất⁶⁴. Không có nguyên nhân chủ động nào [trong những sách đó] cho thấy đã tạo ra yếu tố đầu tiên là *Thái cực* và sản sinh những vật khác từ nó, cũng không có người phụ nữ đầu tiên nào được đưa vào để thực hiện việc sinh sản, vì chỉ đề cập đến người đàn ông đầu tiên.

Ngoài ra, trong *Kinh Dịch* cũng cho rằng Trời và Đất là một khởi nguyên mà từ đó vạn vật được tạo ra. Trong thiên *Hệ từ* (Xici)⁶⁵ của cuốn này, Khổng Tử nói như sau: Thiên địa chi đại đức, viết: sinh⁶⁶;

63. “Con người đầu tiên” trong đoạn này là Bàn Cổ (Pangu), một nhân vật thần thoại được nhắc đến trong một văn bản được cho là ở thế kỷ 3 TCN, người được cho là tiến hóa từ hỗn mang hay từ một quả trứng vũ trụ, lớn lên trong 18.000 năm, và cái chết của người này đã khai sinh ra vũ trụ. “Khi ông ta chết đi, đôi mắt biến thành Mặt trời và Mặt trăng; máu thành sông suối và đại dương, tóc thành cỏ cây. Con người và muôn thú sinh sôi từ chảy rịn trong cơ thể ông ta.” Conrad Schirokauer, *A Brief History of Chinese Civilization* (New York: Harcourt Brace Gap College, 1991), tr. 24. Bàn Cổ là “phiên bản Trung Hoa của Purusa trong kinh Vệ Đà, người phá vỡ quả trứng nguyên thủy và tự chuyển hóa thành thế giới.” Livia Kohn, *God of the Dao; Lord Lao in History and Myth* (Ann Arbor, MI: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1998), tr. 191. Một truyền thuyết tương tự cũng tồn tại trong một số dân tộc ít người ở Trung Hoa và Việt Nam. Bàn Cổ cũng được Adriano di St. Thecla nhắc đến ở chương về Phật giáo dưới đây.

64. 混沌之世天地始分即有盤古是出. Văn bản (*Cương giám Hợp biên* của Yuan Liaofan, 1:1a) trên thực tế viết như sau: “Theo truyền thống, một nhà cai trị được sinh ra tên là Bàn Cổ (Pangu), cũng gọi là Hỗn độn (Hundun).” Trích dẫn trong bản thảo rõ ràng đã bị sửa đổi. H. Giles định nghĩa *hundun* như sau: “Thuật ngữ này thường được dùng để chỉ tình trạng của sự vật trước khi bị chia cắt và tách nhỏ thành những hiện tượng vũ trụ hữu hình.” *Trang Tử*, trang 90, Herbert A. Giles dịch. Về phân tích chi tiết nhân vật Bàn Cổ và *hỗn độn* cùng mối quan hệ giữa chúng, xem N. J. Girardo, *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (hundun)* (Berkeley: University of California Press, 1983).

65. *Hệ từ* (Xici) là viết tắt của *Hệ từ truyện* (Xici zhuan, Bình giải về những thành ngữ được thêm vào) và chủ yếu bao gồm những diễn giải và chú giải của Khổng Tử về những mối quan hệ giữa Trời và Đất và tính sáng tạo của chúng.

66. 天地之大德曰生. Câu này của Khổng Tử được Trình Di trích dẫn trong *Tĩnh*

nghĩa là: Quyền năng to lớn của Trời và Đất được gọi là sáng tạo, hay tính sáng tạo⁶⁷. Chu Tử giải thích lời này của Khổng Tử theo cách sau: Thiên địa dĩ sinh vật vi tâm⁶⁸; nghĩa là: Trời và Đất có tim, hay bản chất, để tạo ra vạn vật. Ông thêm vào: Duy thiên xác nhiên ư thượng, địa tắc đối nhiên ư hạ, nhất vô sở, chỉ dĩ sinh vật vi sự⁶⁹; nghĩa là: Do Trời cứng và chắc ở trên, Đất tròn quả thực ở dưới, chúng không làm ngoài việc sản sinh muôn vật⁷⁰. Rồi ông kết luận: Cổ Dịch viết: Thiên địa chi đại đức, viết: sinh⁷¹; nghĩa là: Do đó sách *Dịch [Kinh]* nói rằng sức mạnh to lớn của Trời và Đất được gọi là sáng tạo⁷². Người chú giải thiên *Từ Hạ* (Zi Xia) trong sách *Gia ngữ*⁷³ đã ghi lại diễn dịch của Chu Tử về câu nói của Khổng Tử khi được hỏi, như sau: Chúa Thiên địa dĩ sinh vạn vật⁷⁴; nghĩa là: Vị chúa tể [tên] Trời và Đất sản sinh muôn vật. Cùng trong cuốn *Kinh Dịch*, họ [giới nho sĩ] gán cho Trời vai trò chủ

lý đại toàn thư (*Xingli daquan shu*, Tóm tắt siêu hình) (Taipei: Taiwan shangwu yinshu guan, 1974), 7:35:1a.

67. Bản dịch sang tiếng Anh của bản *Kinh Dịch* này nằm trong *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi* của Richard John Lynn (New York: Columbia University Press, 1994). Thiên *Hệ từ* nằm ở các tr. từ 47-101, và đoạn trích dẫn ở đây nằm ở tr. 77 (được dịch là “đức hạnh cao cả của Trời và Đất gọi là sự sinh thành”).

68. 天地以生物為心. (*Xingli daquan shu*, 7:35:7b).

69. 維天確然於上地則頽然於下一無所只以生物為事.

70. Từ *đối* (*tui*), được Adriano di St. Thecla dịch là “tròn,” thực ra nó có nghĩa “mềm.”

71. 故易曰天地之大德曰生.

72. Tôi không thể xác định hai trích dẫn cuối (“Ông thêm vào...” và “Rồi ông kết luận...”) trong sách *Tính lý*. Có thể *Tính lý* lấy trích dẫn đầu tiên từ một văn bản khác bao gồm cả ba trích dẫn trên.

73. *Từ Hạ* (Zi Xia) là tiêu đề một thiên trong *Gia ngữ* (*Jiayu*), lấy theo tên gọi một môn đồ của Khổng Tử, Từ Hạ, gồm những đối thoại giữa Từ Hạ và thầy mình, chủ yếu là về vấn đề lễ nghi và những mối quan hệ con người. Xem Wang Su, *Khổng Tử Gia ngữ*, chương 10.

74. 主天地以生萬物:

đạo trong sáng tạo muôn vật và họ giải thích bằng quẻ đầu tiên trong tám [quẻ], quẻ *Càn Nguyên* (*qian-yuan*, bản nguyên của trời), trong đồ hình bát quái do hoàng đế đầu tiên là Phục Hi sáng tạo và mô tả. Khổng Tử đã biểu thị sự kinh ngạc [về quẻ này] như sau: Đại tai Càn nguyên vạn vật tử⁷⁵ tử nãi⁷⁶ thống thiên⁷⁷, được Trình Tử trình bày lại như sau: Đại tai thần tử, nguyên đại dã, Càn nguyên thiên đức chi địa chi Cố vạn vật chi sinh giai tư chi dĩ vi tử dã; nghĩa là: *Đại tai* (*dazai*) là đáng ngưỡng mộ, *Nguyên* (*yuan*, nguồn gốc, khởi nguyên, căn nguyên hay lý do) cũng là vĩ đại, và *Càn Nguyên* chỉ khởi nguyên vĩ đại của quyền năng Trời; vì lý do đó vạn vật được tạo ra đều dựa trên quyền năng này [trang 7], điều mà họ [giới nho gia] cho là khởi nguồn nguyên thủy⁷⁸. Thực ra, quyền năng tạo ra vạn vật được gán cho Trời thì khác

75. Ở đây có sự nhầm lẫn. Từ này tiếng Việt đọc là *tư* (*xu*), nghĩa là “tất cả, mọi người.”

76. Từ này phải đọc là *nãi* (*nai*, “rồi thì,” trạng từ phân biệt). *Nãi* là một cách đọc tiếng Việt bản địa của cùng ký tự nhưng có một ý nghĩa khác. Không có từ điển nào khẳng định lối giải thích về cách đọc ký tự này của Adriano di St. Thecla trong suốt chương này. Tôi giả định rằng nó có thể là một thổ âm địa phương.

77. 大哉乾元萬物資始乃統天. “Đức Nguyên của Càn lớn thay, vạn vật đều nhờ nó mà bắt đầu nảy nở, nó thống nhất thiên đạo.” Đoạn xuất hiện như trong bản thảo là phiên bản tóm tắt trong đoạn văn ở ấn bản của Chao Cai *Zhouyi Cheng Zhu zhuan yi zhezong* (*The Weighing of Opinions and Teaching of Righteousness of Cheng and Zhu from the Zhouyi*) (Shanghai: Shangwu yinshu guan, 1935), 1:18a. Xem bản dịch sang tiếng Việt của Ngô Tất Tố, *Kinh Dịch* (Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, 1995), tr. 75.

78. Bản thân đoạn này rất khó diễn đạt bằng chữ để có được một câu văn dễ hiểu. Tôi không thể xác định nguồn trích dẫn. Một số từ có vấn đề. Hướng dẫn duy nhất dùng được lại là bản dịch của Adriano di St. Thecla. Dựa vào đó, tôi cố gắng diễn dịch nó theo từ. Chữ thứ tư trong câu không viết rõ: nó có thể là *tử* hay *sử*, và có ít nhất hàng chục nghĩa khả dĩ dựa trên các chữ với những cách viết này. Tuy nhiên, không có từ nào hợp nghĩa ở vị trí này khi liên kết với từ *thần* đứng trước, vốn cũng có nhiều nghĩa khi được viết như một ký tự. Ngoài ra, cụm từ *thần tử* hay *thần sử* cũng không được thể hiện trong chính bản dịch của Adriano di St. Thecla. Tôi cho rằng từ *thần* ở đây có sự nhầm lẫn, và từ chính xác phải là *càn* (*qian*). *Càn* sẽ phù hợp hơn trong cấu trúc câu bởi hai lý do sau. Đầu tiên, hai từ đứng

với bầu trời vật chất hữu hình, với hình ảnh của nó xuất hiện trước mắt. Và sự khác biệt này được minh xác trong cùng một cuốn sách. Do đó, Trình Tử đầu tiên giải thích quẻ *Càn Nguyên* theo cách này: Càn Thiên dã, phù⁷⁹ Thiên chuyên ngôn chi tắc Đạo dã, phận nhi ngôn chi tắc dĩ hình thể vị chi Thiên; dĩ chúa tể, vị chi Đế, dĩ công dụng, vị chi Quỷ Thần; dĩ diệu dụng vị chi Thần; dĩ tính tình, vị chi Càn; Càn giả⁸⁰; vạn vật chi thi; cổ vi Thiên, vi Dương, vi Phụ, vi Quân⁸¹; nghĩa là: Từ *Càn*

trước từ *thần* đang nói đến là *đại tai* (*dazai*), một cụm từ có nghĩa là “thực lớn” hay “đáng ngưỡng mộ thay”; nó không có nghĩa như Adriano di St. Thecla giải thích, rằng từ *đại tai* tự nó là đáng ngưỡng mộ. Không rõ ông hiểu nhầm thuật ngữ hay chỉ do đã chọn cú pháp không thích hợp. Nếu ông hiểu nhầm thuật ngữ, thì đúng ra phải có một chủ ngữ cho đoạn này được xác định là “đáng ngưỡng mộ,” mà trong văn bản của bản thảo lại không có. Nếu chúng ta đọc là *càn* thay vì *thần*, thì không chỉ có được một chủ ngữ hợp lý mà chúng ta cũng sẽ còn thấy được một sự cân đối về cấu trúc, vì đoạn thứ hai của câu này được xây dựng từ chủ ngữ *nguyên* (*yuan*) – “Nguyên cũng là lớn” – và đoạn thứ ba của câu giải thích cặp từ *càn nguyên*; theo bản dịch của Adriano di St. Thecla, *nguyên* xuất hiện ở đoạn thứ hai trong câu, trong khi đến đoạn thứ ba *càn* mới xuất hiện. Giải pháp khả dĩ cho từ thứ ba trong câu không giúp được gì trong việc giải quyết sự khó hiểu của từ thứ tư. *Tử* hay *sử* vẫn còn mơ hồ, trừ phi chúng ta tùy tiện đặt thêm một tiểu từ cho nó. Chỗ có vấn đề khác là ở chữ thứ 13 và 14, *địa chỉ* (*dizhi*), từ mà nếu đọc theo nghĩa kép thì có nghĩa là “address,” vừa không hợp với bản dịch của Adriano di St. Thecla, vừa không có ý nghĩa gì trong câu. Tôi nghĩ rằng từ *địa* (*di*, đất) gần như chắc chắn là viết sai, thay vì phải là từ *đại* (*da*, to lớn). Từ *chỉ* theo sau, vốn có thể được viết với nhiều ký tự khác nhau, có khả năng bị đặt nhầm vào văn bản thay vì phải là từ *thi* hay *thủy* (*shi*, cội nguồn, khởi đầu). Nếu theo những chỉnh sửa trên, câu này phải viết như sau: Đại tai Càn..., nguyên đại dã, Càn nguyên thiên đức chi đại thi Cổ vạn vật chi sinh giai tư chi dĩ vi thi dã, 大哉乾[?]元大也乾元天德之大始故萬物之生皆資之以為始也, bản dịch của nó, chỉ trừ trường hợp ngoại lệ ở bốn chữ đầu, rất giống với bản dịch của Adriano di St. Thecla.

79. Ở đây có sự nhầm lẫn, từ này nên được đọc là *phu* (*fu*).

80. Ở đây chữ *giả* bị viết nhầm là *giả* (*zhe*) – đại từ “cái này” hay một mạo từ để nhấn mạnh ý nghĩa của từ trước đó.

81. 乾天也夫天專言之則道也分而言之則以形體謂之天以主宰謂之帝以功用謂之鬼神以妙用謂之神以性情謂之乾乾者萬物之始故為天為陽為父為君。(Zhouyi Cheng Zhu zhuanyi zhezong, 1:3b). Bản thảo trình bày một văn bản hơi rút gọn của đoạn văn này.

(*qian*) nghĩa là: trời, ôi trời! Khi nó chỉ được phát âm hoàn toàn về mặt hình thức, nó có nghĩa là luật lệ hay nhân tố căn bản. Tùy vào việc nó được phát âm khác nhau: nếu nó đảm nhận nghĩa hình ảnh hữu hình thì được hiểu theo cách đặc biệt là biểu thị cho Trời; nếu nó đảm nhận nghĩa thống trị thì biểu thị cho một vị vua; nếu nó đảm nhận nghĩa hoạt động thì biểu thị cho quỷ thần hành động, hay quyền năng tích cực; nếu nó đảm nhận nghĩa xuất chúng, hay quyền năng thực hiện [điều gì] thì biểu thị cho quỷ thần⁸²; nếu nó đảm nhận một điều kiện

82. Ở đoạn này trong câu “dĩ công dụng, vị chi Quỷ Thần; dĩ diệu dụng vị chi Thần – 以功用謂之鬼神以妙用謂之神 – tác giả dịch sang tiếng La-tinh như sau: “acceptâ operatione, dicitur spiritus operaus, seu virtus operative; acceptâ excellentia, seu virtute operandi, dicitur spiritus.” Từ đó, ông phân biệt các chữ *quỷ thần* (*guishen*) và *thần* (*shen*) là “thần linh hành động” và “thần linh.” *Quỷ* (*gui*) là linh hồn lìa khỏi xác thân người chết. Chúng “thường được mô tả là những bộ xương hình thù gớm ghê và kinh tởm. Đầu tiên chúng không được xem là quỷ dữ mặc dù về sau chúng được liệt vào dạng này... thực tế tất cả đều là quỷ dữ độc ác, thường tìm cách lừa dối và gây hại. Chúng không sợ con người (mặc dù chúng được cho là chỉ có 3/10 sự can đảm so với con người), và là thủ phạm của tai họa, đói kém, và dịch bệnh. Chúng nhập vào thân xác con người, gây ra đau ốm, bệnh điên, và cái chết. Chúng là công cụ của thần linh để cai quản thế giới và trừng phạt kẻ làm điều ác.” E. T. C. Werner, *A Dictionary of Chinese Mythology* (Shanghai: Kelly and Walls, 1932), tr. 231, dưới từ “kuei.” *Thần* (*shen*) là “một thuật ngữ có từ thời nhà Chu [Zhou], trong nguyên nghĩa là tia sáng... Do đó bản chất của từ này là linh hồn, dù trừu tượng hay cụ thể, trí thông minh, trí óc, v.v..., và bí hiểm, khôn dò, phi thường, v.v... như thể công trình của những sinh vật thần thánh” (sđd, tr. 417, dưới chữ “shên”). Theo phái Tân-Khổng giáo, *quỷ thần* cũng được hiểu là “quyền lực siêu nhiên tích cực và quyền lực siêu nhiên tiêu cực.” Chen Chun (1153-1217) nói rằng *quỷ thần* “phải được giải thích theo bốn phạm trù: phạm trù theo Kinh điển Khổng giáo, ý của ông là Kinh điển được diễn giải bởi các nhà Tân-Khổng giáo, theo đó *kuei-shen* (*quỷ thần*) đại diện cho các thế lực tích cực và tiêu cực đằng sau những sự kiện. Vì thế, mở rộng ra là *thần* trong khi rút gọn lại là *kuei* (*quỷ*). Ý nghĩa thiên về vật chất và triết học này phải luôn được xem là khác biệt hoàn toàn với nghĩa kia ở ba phạm trù đầu, đó là, *kuei-shen* (*quỷ thần*) được xem như ‘sinh vật siêu nhiên.’ Vào thời kỳ xa xưa, *thần* thường được dùng để ám chỉ linh hồn của người chết. Trong những lễ tế sau này, hai từ *kuei-shen* (*quỷ thần*) đi cùng nhau ám chỉ tổ tiên. Trong tín ngưỡng phổ biến, *thần* có nghĩa là thần linh (luôn là thiện) và ma quỷ (không

tự nhiên thì được gọi là *Càn*; *Càn* này là nguồn gốc của vạn vật; do vậy *Càn* này là tự thân, nghĩa là, nó là Trời, nó sáng ngời⁸³, nó là cha, nó là vua⁸⁴. Ở đó ta thấy rằng quyền năng của Trời, hay quyền năng quy cho Trời, thì khác với bầu trời, hay hình ảnh hữu hình của Trời.

Ngoài ra, từ chứng cứ này thì rõ ràng *Đế* (*di*, hoàng đế), hay vị vua được gọi là Thượng Đế (*Shangdi*), nghĩa là Vua Tối cao, quả thực khác với hình ảnh của Trời nhìn thấy được bởi mắt thường, tuy vậy nó lại được đồng nhất với Trời này. Mặc dù [theo sách vở] *Đế* khác với *Thần* (*shen*, quý thần, thần, thần thánh, đấng siêu nhiên), nghĩa là vua [khác với] thần linh, nhưng ở trường hợp khác cả hai đều được xem là một và

phải luôn tốt). Trong thuyết Tân-Khổng giáo, khái niệm *kuei-shen* (quý thần) có thể để chỉ tất cả ba phạm trù này, nhưng thường thì không phải thuật ngữ để chỉ hoạt động của sức mạnh vật chất (*ch'i* [*qi*] khí). Lời bình của Trương Tải [Chang Tsai, Zhang Zai, 1020-1077], 'linh hồn tiêu cực (*quý*, *kuei* [*gui*]) và linh hồn tích cực (*thần*, *shen*) là hoạt động tự phát của hai lực hữu hình (*âm* và *dương*),' đã trở thành định nghĩa được chấp nhận một cách phổ biến." Xem bản dịch của Wing-Tsit Chan, *Reflections on Things at Hand, the Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-Ch'ien* (New York: Columbia University Press, 1967), tr. 366-367. Từ đây trở đi, Adriano di St. Thecla truyền tải khái niệm *quý thần* phù hợp với cách lý giải của phái Tân-Khổng giáo.

83. Từ *dương* mà Adriano di St. Thecla dịch là "sự rực rỡ" trong thực tế chính là nguyên lý *dương* (*yang*), yếu tố tích cực trong tự nhiên, thuộc nguồn gốc thiên giới và do đó sáng, rực rỡ, trái với tối, thuộc đất, mang yếu tố *âm* (*yin*).

84. Cụm từ này căn cứ vào tính đa nghĩa của chữ *càn* (*qian*), đặc biệt chỉ rõ ràng ở những từ kép khác nhau. Ye Cai, một học giả Tân-Khổng giáo thế kỷ 13, định nghĩa *càn* như sau: *Ch'ien* [*càn*] nghĩa là trời. Trời là hình thể vật chất của *càn*, trong khi *càn* lại là bản chất và cảm nhận của Trời [bản chất]. *Càn* nghĩa là sức mạnh. Cái gì mạnh mẽ và không ngừng hoạt động thì được gọi là *càn*." Trích trong Wing-Tsit Chan, dịch, *Reflections on Things at Hand*, tr. 9. Cũng nên nhớ rằng ký tự này được phiên là *càn* – với nghĩa "trời, người nam, cha, cao nhất," và là quẻ đầu tiên trong các quẻ – được các nhà nho Việt Nam đọc là *kiến*. Từ này cũng có nghĩa là "khô, rỗng," và các nhà nho đọc là *càn* theo nghĩa này. Tuy nhiên, giới Phật học Việt Nam dùng cách phát âm *càn* thay cho *kiến*, và cách này trở thành hình thức được dùng phổ biến hơn ở Việt Nam. Về bản dịch Việt ngữ của đoạn văn này, xin đọc Ngô Tất Tố, *Kinh Dịch*, tr. 66.

như nhau, đặc biệt trong mối quan hệ với Trời, và chúng được nói đến như hai thuộc tính, hay hai nhiệm vụ của nó. Vì vậy, Kheo Thi⁸⁵, người được sử liệu nhắc đến, đã nói những lời khiêu khích Tống Huy Tông⁸⁶ như sau: Mặc tôn ư Thiên. Thiên thần chi tối tôn giả, Thượng đế dã. Đế chúa tể chi xưng⁸⁷; nghĩa là: Không có gì cao hơn Trời, vị thần cao nhất của Trời là Vua Tối cao; vị vua này được xưng là đấng thống trị. Người ta cũng gọi vị Vua Tối cao này là chúa tể của trời. Trong sách *Tính lý (Xingli)*⁸⁸ Trình Tử nói: Thiên chúa hà, Thượng Đế dã⁸⁹; nghĩa là: Ai là chủ tể của Trời? Chính là Vua Tối cao. Trong cuốn sách tương tự Tử Dương⁹⁰ giải thích chữ *đế* như sau: Đế giả, Thiên Chúa tể dã⁹⁰, nghĩa là: Vị vua này là chúa tể thống trị của Trời. [trang 8] Rõ ràng trong giới nho sĩ dường như Thượng Đế, hay Vua Tối cao, không khác gì Trời, chẳng những thế lại còn được đồng nhất với Trời, và chính ngài cũng là Trời. Điều sẽ được làm rõ dưới đây để thấy Khổng Tử cũng hiểu và dùng [tên gọi] của Thượng Đế theo nghĩa này.

85. Từ đầu trong cái tên này giống như tên của Khổng Tử mà Adriano di St. Thecla đã sử dụng. Do đó, tên này có thể là Khâu Thi trong tiếng Việt hay Qiu Shi trong tiếng Hán. Tuy nhiên vẫn chưa xác định được học giả này.

86. Trị vì 1101-1126.

87. 墨尊於天天神之最尊者上帝也帝主宰之稱. Đây là phiên bản rút gọn của một trích dẫn xuất hiện trong chương về Đạo giáo, tôi không thể xác định được nguồn. Rõ ràng từ việc so sánh hai trích dẫn và từ phân tích ngữ nghĩa mà chữ thứ ba tính từ cuối phải đọc là *tể* (*zai*, người cai trị, thống trị) chứ không phải *tế* (*ji*, tế lễ).

88. *Tính lý Đại toàn thư (Xingli daquan shu)*, được biên soạn vào năm 1415 theo lệnh của hoàng đế Minh triều, là một bản văn dành cho việc học hành thi cử, bao gồm các bài viết của những nhà nho nổi tiếng. Wing-Tsit Chan, *Chu Hsi: Life and Thought* (New York: St. Martin Press, 1987), tr. 46.

89. Tên này có thể đọc bằng nhiều cách trong tiếng Hán: âm tiết đầu là Si, Xu, hay Zi, âm tiết thứ hai là Yang. Tôi cho rằng ở đây nói đến Dương Thời (Yang Shi) hay còn gọi là Dương Quy San (Yang Guishan) (1053-1135), người tỉnh Phúc Kiến, một trong những môn đồ nổi tiếng của anh em họ Trình, người đã truyền sở học của họ từ miền Bắc sang miền Nam Trung Hoa.

90. 帝者天主宰也. Ở đây, như tôi đã ghi chú ở trên, *tế* (*ji*) phải được đọc là *tể* (*zai*, người cai trị).

Hơn nữa, cùng với thần linh tối cao của toàn bộ cõi Trời, gọi là Thượng Đế, tiếng Hán là Xang Ty (Shangdi), họ cũng công nhận những vị thần khác trên cõi Trời, đặc biệt là các vị thần Mặt trời, Mặt trăng, và các vì tinh tú. Tương tự, cùng với tinh thần phổ quát của Đất, họ cũng công nhận các vị thần đặc biệt khác, nhất là những vị thần núi và sông suối. Họ gọi những vị thần trên cõi Trời là Thiên Thần (Tianshen); còn những vị thần hiện diện trên mặt Đất là Địa Kỳ (Dìqi). Ngoài ra, họ còn công nhận cả những vị thần của các thứ khác, tên là thần gió, thần mưa, thần lạnh, thần nóng, và vô số thần linh khác mà số lượng của chúng cũng giống như số lượng những thứ có một quyền năng hoạt động vượt quá hiểu biết thông thường. Tất cả những thần linh hay quyền năng này của những thứ được gọi là Quỷ Thần, tiếng Hán là Kuei Xin (guishen), danh xưng này để chỉ một quyền năng hoạt động bên trong những vật không thể nhận biết được theo khái niệm hiểu biết thông thường. Quyền năng này cũng được gọi bằng một tên khác, *Linh* (*ling*, linh hồn, siêu nhiên, linh ứng). Ngoài ra, theo Khổng Tử, danh xưng *Thần* và *Linh* đều có nghĩa cao quý, ẩn sâu bên trong sự vật, và không thể xét đoán [những phần] sâu kín nhất của nó⁹¹. Đây là tất cả những gì thuộc về học thuyết của Phái Nho sĩ. Người Trung Hoa cũng soạn sách về hình học, số học, thiên văn học, và đặc biệt là y học, mặc dù những nền tảng và lý thuyết về các môn khoa học của họ khó phát triển đến mức độ hoàn thiện giống như ở châu Âu. Họ mở rộng những khoa học này bằng nghiên cứu riêng, và không dạy chúng rộng rãi ở các trường học. Do đó, trong những chú giải cho *Kinh Thư* (*jing shu*)⁹² và trong bộ sử *Kang Mục*

91. Hai từ thần (*shen*) và linh (*ling*) thường được dùng như một từ kép, chỉ một tập hợp các vị thần hay những quyền năng siêu nhiên.

92. Tiêu đề của bộ sách này trong tiếng Việt được đảo lại, thể hiện một phiên bản tiếng Việt đời thường đối với tiêu đề kinh điển mà trong từ Hán-Việt phải là *Thư Kinh* (*Shujing*).

(*Gangmu*)⁹³ thuật lại hành trạng của Đế Nghiêu, Chu Tử đã bàn luận cẩn thận về chuyển động của Mặt trời và Mặt trăng được điều hòa bằng tháng nhuận. Các học giả không nghiên cứu chu đáo điều này; họ bỏ qua nó và chuyển sang những vấn đề khác, được thuật ở những bộ sách tương tự, nói về hành trạng của các vị vua, [như là đối tượng] nghiên cứu.

[trang 9]

PHẦN 3: VỀ TÍN NGƯỠNG CỦA PHÁI NÀY

Giới nho sĩ thờ cúng Trời và Đất mà họ xem là cội nguồn nguyên thủy của vạn vật, đó là linh hồn của Trời và linh hồn của Đất, cùng các thần linh khác thuộc bầu trời và mặt đất, họ dạy nghi lễ thờ cúng tất cả [những thần linh này] trong sách vở của mình. Ở [thiên] Lễ vận⁹⁴ (Liyun, Những biến đổi trong lễ nghi) của *Kinh Lễ*, Khổng Tử nói về lễ nghi thờ cúng này như sau: Tiên Vương huân lễ chi bất đạt ư hạ dã, cố tể Đế ư giao, sở dĩ đình Thiên vị dã, tự xã ư cuộc⁹⁵ sở dĩ liệt địa lợi dã⁹⁶; nghĩa là: Các vị vua thời thái cổ rất quan tâm đến lễ tiết

93. Tác giả pha trộn các ngôn ngữ trong tiêu đề này, dùng cách đọc kinh điển, hay tiếng Hán với từ đầu, và cách đọc theo tiếng Việt với từ thứ hai. Tiếng Việt phải đọc là *Cương mục*. Nguồn tham khảo đáng tin cậy nhất là bộ *Thông giám Cương mục*, trong đó có sự tham gia của Chu Tử (Chu Hi), vừa là người giám sát vừa là tác giả. Bộ sách này được soạn lại theo bộ sử *Tứ trị Thông giám* (*Zizhi tongjian*) của Tư Mã Quang. *Cương mục* của Chu Hi không viết lui đến đời Nghiêu và Thuấn; nó bắt đầu từ thời Khổng Tử vào thời kỳ Chiến Quốc, do đó nguồn tham khảo ở đây còn mơ hồ.

94. Lễ vận (Liyun) là tiêu đề chương 7 trong *Kinh Lễ*.

95. Ở tiếng Việt hiện đại từ này đọc là *quốc* (*guo*, quốc gia, đất nước). *Cước* là cách viết quy chuẩn trước thế kỷ 19, như được thấy trong bài viết của những nhà truyền giáo khác và cả trong từ điển của Alexandre de Rhodes, soạn ở thế kỷ 17. Xem Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh* (Annamite-Lusitanian [Bồ Đào Nha]-Latin Dictionary), người dịch: Thanh Lăng, Hoàng Xuân Việt, và Đỗ Quang Chính (tái bản, Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1991), cột 142.

96. 先王患禮之不達於下也故祭帝於郊所以定天位也祀社於國所以列地利也. Đoạn này kèm tiếng Hán có thể tìm thấy ở bản

để thần dân của họ không thể xao lãng chúng, và vì lý do đó họ tế lễ vị vua [tối cao] ở đất *giao* (*jiao*)⁹⁷ để kiến lập chân giá trị của Trời, và họ tế Đất trong vương quốc để ban bố sự hữu ích của Đất⁹⁸. Khổng Tử cũng nói thêm trong sách [này]: Cổ Lễ hành ư giao, nhi bất thần thụ chức yên, Lễ hành ư xã nhi bất hóa khả cực yên⁹⁹; nghĩa là: Tế lễ được thực hiện ở đất *giao*, vô số thần linh nhận chức vụ; tế lễ diễn ra ở đất *xã* và nhiều điều quan trọng nhất diễn ra¹⁰⁰. Từ chứng thực này

dịch tiếng Pháp của S. Couvreur, Li Ki, ấn bản lần hai. (Ho Kien Fou: Imprimerie de la Mission Catholique, 1913) 1: 525-526. Bản dịch tiếng Anh (không có tiếng Hán) tìm thấy trong James Legge, *Li Chi, Book of Rites* (New Hyde Park, NY : University Books, 1967) 1:385. Tôi dùng bản dịch của Couvreur để xác minh các ký tự, và bản của Legge để đối chiếu với bản dịch của Adriano di St. Thecla.

97. Thuật ngữ này để chỉ một khoảng đất trống ngoài thành phố, dùng cho các lễ tế Trời.

98. Legge dịch đoạn văn này như sau: "... chính các hoàng đế thời thái cổ e rằng những lễ tiết không được người dân hiểu biết rộng rãi. Do đó họ tế lễ Chúa ở ngoại ô (của kinh đô), và do đó nơi tế trời được kiến lập. Họ cúng tế ở ban thờ đất trong kinh đô, và do đó họ ban bố sự hữu ích nhận được từ Đất." Legge, *Li Chi, Book of Rites*, 1:385. Bản dịch này gần giống với bản của Adriano di St. Thecla. Sự không nhất quán có thể thấy ở một phần của câu *sở dĩ định Thiên vị dã* (所以定天位也) mà Legge dịch là "... và do đó nơi tế trời được kiến lập," trong khi Adriano di St. Thecla lại cho là kiến lập chân giá trị của Trời. Nhưng "nơi" và "chân giá trị" phải được hiểu là từ đồng nghĩa trong trường hợp này, cũng như đã rõ ràng trong bản dịch của Couvreur. Ông này dịch: "... để thiết lập nơi của trời, nghĩa là làm cho chân giá trị tối cao của trời được công nhận." Xem Couvreur, *Li Ki*, 1:525. Khác biệt duy nhất giữa các bản dịch của Legge và Couvreur với bản của Adriano di St. Thecla có vẻ là ở cách dịch từ *quốc* (*guo*), *cuộc* trong bản thảo, khi hai bản trước dịch là "trong kinh đô" thì bản dịch cuối là "trong vương quốc." Thực ra, từ này có thể dùng cho cả hai nghĩa, nhưng trong các bản dịch của Legge và Couvreur, rõ ràng chúng ta thấy được sự phân biệt giữa việc tế lễ Hoàng đế Tối cao bên ngoài kinh đô và việc tế lễ Đất bên trong kinh đô. Trong bản dịch của Adriano di St. Thecla không thấy sự phân biệt này.

99. 故禮行於而百神受職焉禮行於社而百貨可極焉 Couvreur, *Li Ki*, 1:526-527. Từ *bất* (xuất hiện hai lần trong trích dẫn) phải đọc là *bách* (*bai*, một trăm, tất cả).

100. Bản dịch của Legge như sau: "Bằng các lễ nghi thực hiện ở ngoại ô, mọi thần linh tiếp nhận chức vụ. Bằng việc tế lễ thực hiện ở ban thờ đất, mọi vật sản sinh (bởi đất đai)

của Khổng Tử, lại có thêm một chứng thực khác của ông trong sách *Trung Daong (Dung)*, khi ông nói: Giao xã chi lễ, sở dĩ sự Thượng Đế dã¹⁰¹; nghĩa là: Các lễ nghi diễn ra ở các địa điểm *giao* và *xã* đều nhằm thể hiện sự tôn kính Thượng Đế và Địa Mẫu¹⁰²; [danh xưng] thứ hai được hiểu theo từ *xã* đã đề cập trước đó, *xã*, như Chu Tử diễn giải nó ở đây bằng câu: Giao tế Thiên, xã tế Địa, bất ngôn Hậu thổ giả tỉnh văn dã¹⁰³.

Ngoài ra, vị vua đầu tiên tiến hành lễ tế Thượng Đế, hay Vua Tối cao, và những thần linh khác, được trình bày trong cuốn *Lịch sử Trung Hoa* là Hoàng Đế (Huang Di) với câu sau: Đế tắc¹⁰⁴ cung thất chi chế¹⁰⁵ toại¹⁰⁶

nhận được sự phát triển đầy tràn nhất.” Legge, *Li Chi, Book of Rites*, 1 :385. Có một số khác biệt ở hai bản dịch. Trong bản dịch của mình, Adriano di St. Thecla dịch hai chữ *giao* (*jiao*) và *xã* (*she*) bằng từ La-tinh *loco* – nơi chốn hay lãnh thổ. Ông không ghi rõ mình hiểu gì về *giao* và *xã*. Từ *giao* đã được giải thích ở trên; trong khi đó từ *xã* có nghĩa là “làng hay thôn” và cũng là “thần hay nữ thần Đất” hay “bàn thờ vị thần này.” Phần dịch ở cuối đoạn *nhi bất hóa khả cực yên* (而百貨可極焉) Adriano di St. Thecla đưa ra khác biệt đáng kể với bản dịch của Legge và Couvreur. Tôi không giải thích được đoạn dịch của ông.

101. 郊社之禮所以事上帝也. *The Doctrine of the Mean (Trung dung)*; Legge, *The Chinese Classics*, 1:404.

102. Legge dịch như sau: “Bằng các lễ nghi cúng tế Trời và Đất, họ phục vụ Thượng Đế.” Sđd.

103. 郊祭天社祭地不言后土者省闕也. “*Giao* là tế Trời, *xã* là tế Đất, không phải là một biểu đạt ngắn gọn của “Thần Đất.” Xem ghi chú của Legge để giải thích tranh luận đề cập ở đây. Sđd, chú giải 19.6.

104. Từ hợp lý về mặt ngữ nghĩa duy nhất cho từ *tắc* (*ze*) là “do đó, vì vậy,” nhưng đoạn này không thể phân tích về mặt cú pháp vì không có động từ. Ở đây, theo tôi, từ *tắc* phải đọc là *tác* (*zuo*), nghĩa là “làm.” Sự lẫn lộn tương tự này sẽ còn thấy ở một số câu trong các chương khác của bản thảo, khi Adriano di St. Thecla vẫn viết *tắc* thay vì *tác*.

105. Adriano di St. Thecla bỏ sót hoàn toàn chữ *chế* (*zhi*, luật lệ, quy định) trong bản thảo của mình.

106. Tiếng Việt không có chữ *toại*. Tôi tin rằng do viết sai chữ *toại* (*sui*, vì vậy, bởi vậy).

tắc¹⁰⁷ hợp cung tự¹⁰⁸ Thượng Đế, tiếp vạn linh¹⁰⁹; nghĩa là: Nhà vua xây dựng một căn nhà để cúng tế Thượng Đế và vô số thần linh. Theo Khổng Tử trong *Kinh Thư*, người đầu tiên thực hiện [việc tế lễ] là Đế Thuấn (Di Shun), được ghi nhận như sau: Tứ loại vụ Thượng Đế, yên vụ lục tông, vạn¹¹⁰ vụ sơn xuyên, biến vụ quân thần¹¹¹; nghĩa là: Quả thực Ngài cúng tế Vua Tối cao, Nhật Nguyệt tinh tú, bốn mùa trong năm, hàn và nhiệt, nước và khô hạn; họ [tất cả thần linh này] được chỉ rõ bằng tên gọi *lục tông*¹¹²; hay “sáu loại” phải tôn vinh; ngài tế lễ [trang 10] núi non sông suối và cả những ngọn đồi, những nơi cao thấp¹¹³; và theo đó văn bản này đã được Thẩm Tử diễn giải rõ ràng và rành mạch trong [chú giải của

107. Ở đây tôi đoán *tắc* phải đọc là *tạc* (胙, zuo) “cúng tổ tiên,” do nó xuất hiện trong phiên bản rút gọn trích dẫn này ở chương về Thần linh. Chữ *tạc* này đáp ứng đúng hơn về mặt ngữ nghĩa.

108. Có hai khả năng đáng tin cậy đối với ký tự đọc là *tự*. Đầu tiên là ký tự (自, zi), giới từ “từ”; khả năng kia là (祀, sì) “tế lễ.”

109. 帝柞宮室之制遂胙合恭祀(自)上帝接萬靈. Nếu ký tự cho chữ *tự* là 祀, thì bản dịch sẽ là: “Hoàng đế ban luật [xây dựng một] tòa nhà trang trọng, và sau đó thờ cúng tổ tiên [ở đó] cũng như để cúng tế Vua Tối cao và đón nhận mười ngàn linh hồn.” Nếu chữ *tự* tượng trưng cho ký tự 自, bản dịch sẽ là: “Hoàng đế từ đó ban luật [xây dựng một] tòa nhà trang trọng, và từ đó thờ cúng tổ tiên [ở đó] cũng như để cúng tế Vua Tối cao và đón nhận mười ngàn linh hồn.” Tôi thích bản đầu tiên hơn do cú pháp phù hợp với đặc tính ngôn ngữ.

110. Chữ *vạn* ở đây là do lỗi đọc nhầm chữ *vọng* (wang, tên của một lễ tế của hoàng đế dành cho núi và sông suối).

111. 肆類于上帝禋于六宗望于山川徧于蓍神. The Shoo King (*Kinh Thư*); bản dịch của Legge, Chinese Classics, 3:33-34.

112. Legge viết trong diễn giải của mình như sau: “Không thể xác định ‘sáu loại được tôn vinh’ là ai... Theo Gan-kwo, và sau đó là Vương Túc [Wang Su], sáu loại được tôn kính là ‘thời tiết, nóng lạnh, Mặt trời, Mặt trăng, tinh tú và hạn hán.’” Sđd, 3:34, chú giải 6.

113. Legge đề xuất bản dịch đoạn này như sau: “Về sau, ngài cúng tế riêng Chúa nhưng ở hình thức bình thường; chỉ cúng tế sáu loại được tôn vinh; dâng những cúng lễ hoàn toàn thích đáng cho núi đồi sông suối và mở rộng việc thờ cúng đến số đông các linh hồn.” Sđd, 3:33-34.

ông về] sách [*Kinh Thư*]¹¹⁴. Cách thức tế lễ Trời và Đất sẽ được thảo luận ở chương hai. Những chứng cứ của Khổng Tử đã nêu ở trên cũng chỉ ra rằng khi dùng danh xưng Thượng Đế, ông không có ý nói đến Chúa Trời, hay vị Chúa chân chính, mà chỉ thuần túy là Trời hay quyền năng hoặc điểm báo về nó. Ở đó ông cũng nói về việc sùng bái Thượng Đế và thờ cúng Hậu Thổ, hay Địa Mẫu, và các thần linh khác; những sự thờ cúng Đất và các đối tượng khác hiếm khi kết hợp với tục sùng bái Thượng Đế Vua Tối cao, nếu dùng danh xưng này thì được hiểu là Chúa chân chính.

Ngoài điều này ra, giới nho sĩ còn dạy và thực hành thờ cúng người chết. Khổng Tử cũng chấp nhận và tán đồng điều đó, mặc dù ông không xác định những nghi thức nào dành cho tục sùng bái này. Đúng ra, các môn đồ của ông đã đặt ra và truyền lại cho những người khác [thêm nhiều lễ tục]; vì họ mà tục cúng bái người chết được thực hiện bằng những lễ nghi theo đúng quy tắc. Với mục đích đó họ đã soạn cuốn *Gia Lễ* (Lễ nghi gia đình), ở Trung Hoa được gọi là *Kin Ly*, trong đó vô số lễ tiết được áp dụng ở hệ thống sùng bái này trong dịp an táng hay tưởng nhớ được mô tả rõ ràng, và chúng được tiến hành theo tục lệ chung. Nhà nho Chu Văn Công giới thiệu cuốn *Gia Lễ* này vào năm thứ sáu đời Hoàng đế Tống Hiếu Tông, tức năm 1168¹¹⁵. Từ đó, giới nho sĩ đã áp dụng, đồng thời

114. Caishen, *Shujing jizhuan* (Bình giải *Kinh Thư*), 1:12b-13a, trong *Wujing* (*Ngũ Kinh*) (Chengdu: Bashu shushe, 1989).

115. Trong bộ *Gia Lễ*, trích dẫn từ một môn đồ của Chu Văn Công (Chu Hi) nói rằng: “Vào tháng thứ chín, năm thứ năm niên hiệu Càn Đạo (1169), Chu Hi để tang thân mẫu và soạn bộ *Gia Lễ*.” Xem Kao Ming, *Chu Hsi's Discipline of Propriety*, tr. 333, số 12. Đoạn này trong tiếng La-tinh là “Illud autem Rituale in lucem dedid litteratus Chu Văn Công anno sexton Imperatoris Tống Hiếu Tông, christi 1169.” Do có từ *autem*, nên cũng có thể hiểu rằng vào năm 1168, Chu Hi đưa ra một nghi lễ “khác.” Trong trường hợp này, rõ ràng tác giả đề cập đến những cuốn có trước bộ *Gia Lễ* của Chu Hi. Một trong số những cuốn này, có cùng tiêu đề, được lưu hành vào cuối thế kỷ 7 hoặc đầu thế kỷ 8, bởi một đại quan tên Meng Xian; Ebrey, *Chu Hsi's Family Rituals*, tr. xviii.

truyền bá tục lệ thờ cúng Thiên Địa, nghĩa là quyền năng Trời và Đất, như những vị thần tối cao, và [họ cũng thờ cúng] Nhật Nguyệt tinh tú, núi sông, gió mưa, hay những sức mạnh vận động của chúng, cùng với những quyền năng của các vật vô tri vô giác khác, và hình ảnh của những người đã khuất. Giáo lý và tập tục tế lễ này có tính chất sùng bái vì tập tục tế lễ đúng ra phải được dành cho Chúa chân chính mà họ gán cho, và muốn nó được gán với những sáng tạo [của Chúa chân chính]. Họ cũng lên án và nhạo báng các tượng thần trong phái của Phật, mà trong tiếng Hán là Foe (Fo, Phật), người được gọi bằng cái tên cũ là Thích Ca, tiếng Hán là Xe Kia (Shijia, [Buddha] Sakya); và họ cũng đả kích tục sùng bái tượng thần bằng nhiều [lời lẽ] phê phán Hoàng đế Hán Minh Đế (Han Mingdi)¹¹⁶, người đã phổ biến tập tục này ở Trung Hoa. Chưa hết, do truyền thống của vương quốc và hành động theo những tập quán, các tượng thần của phái này đã được định hình và sùng kính rộng rãi, tạo ra mọi sự mê tín tiếp sau chúng, khiến con người bị lòng tham của cải, địa vị, sức khỏe, và tính kiêu mạn dẫn dắt, làm cho sai lạc.

[trang 11] Cũng có nhiều nho sĩ, chủ yếu ở Trung Hoa, không tin vào Chúa nào cả, [họ là] những người vô thần, được đề cập trong các sắc lệnh tông đồ được ban hành về vấn đề lễ nghi ở Trung Hoa. Những người [vô thần] này thực sự công khai rút khỏi và tách biệt hoặc tránh né các giáo lý của Phái Nho sĩ thờ cúng Trời Đất và quỷ thần, theo như các chứng cứ trong sách vở của họ.

116. Trị vì 58-76. Adriano di St. Thecla dùng danh hiệu hoàng đế cho vị vua này đến hai lần – một lần bằng tiếng La-tinh (*Imperator*) và một lần bằng tiếng Hán-Việt (*đế [di]*); việc dùng thừa chữ này cũng tương tự như các dẫn chứng của ông, chẳng hạn như “Vua Văn Vương” (Văn Vương, Wen Wang, “Vua Văn”), và một số tham khảo khác. Để tránh việc này, trong các văn bản học thuật phương Tây, vị vua này thường được gọi là Vua Văn hay Văn Vương (không có vương hiệu tương đương như ở phương Tây). Chúng ta có thể thấy việc dùng thừa chữ này trong nhiều văn bản của các nhà truyền giáo cũng như các nhà tu hành. Về mặt này thì công trình của Adriano di St. Thecla lại khác, chỉ đôi chỗ trong bản thảo xuất hiện việc dùng thừa chữ.

PHẦN 4: VỀ TỤC SÙNG BÁI NHÂN VẬT NỔI TIẾNG KHỔNG TỬ

Do giới nho sĩ tán dương Thầy của mình bằng một sự thờ cúng đặc biệt, nên ở đây chúng tôi cũng thực hiện một thảo luận đặc biệt về ông, và sẽ bàn về các thần linh còn lại được mọi người thờ cúng ở một số nơi sau này. Toàn bộ giới nho sĩ và kể cả vua, cùng những người khác, đã tận hiến cho sự thờ cúng Khổng Tử vĩ đại của họ, ở cả đế quốc Trung Hoa và vương quốc An Nam. Trước đây đã lâu, Khổng Tử được tán dương bằng sự thờ cúng phổ biến này; ngay từ thời xưa nho sĩ Lưu Thị, sống dưới thời Hoàng đế Tống Nhân Tông (Song Renzong)¹¹⁷, đã công bố [sự thờ cúng], có thể đọc trong cuốn *Lịch sử Thông giám (Tongjian)*¹¹⁸ được viết vào năm thứ 41 đời Hoàng đế Chu Kinh Vương: Tự Thiên Tử chí ư thứ nhân, mặc bất tông phượng¹¹⁹ lịch xiên¹²⁰ dư niên, vị hữu như Khổng Tử chi thịnh giả, Khi¹²¹ phi quân thần phụ tử,

117. Trị vì 1023-1064.

118. Tham khảo ở đây nằm trong cuốn *Tongjian waiji (Thông giám Ngoại kỷ)* của Liu Shu (Lưu Nhự), bao gồm các thời cổ đại trước khi Tư Mã Quang soạn bộ *Tư trị Thông giám*.

119. Từ này có nghĩa là sùng kính, dâng tặng, hay cúng tế, tiếng Việt hiện đại đọc là *phụng*. Tuy nhiên, vào thời của Adriano di St. Thecla, *phượng* có vẻ là cách đọc đúng của từ này. Chúng tôi thấy từ này ở từ điển của Alexandre de Rhodes giống như trong bản thảo. Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 611. Cả hai cách đọc đều được liệt kê với cùng ý nghĩa trong từ điển *Đại Nam Quốc âm tự vị* của Huỳnh Tịnh Paulus Của, tr. 825, 827.

120. Đọc đúng là *thiên* (*qian*, nghìn). Cách đọc này hiển nhiên phản ánh đặc thù địa phương của lối phát âm tại nơi Adriano di St. Thecla sống hay của những người dạy tiếng Việt cho ông. Từ điển của Rhodes liệt kê từ này ở hình thái như hiện nay. Sđd, cột 763, mục từ “thien.”

121. Cách đọc chuẩn mực của văn từ này là *khởi* (*qi*). Trong từ điển của Rhodes không có. *Khởi* như một biến thể khả dĩ của *khỉ* xuất hiện trong từ điển của Trần Văn Kiểm *Giúp đọc Nôm và Hán Việt*, tr. 532, và là cách đọc chuẩn mực trong *Đại Nam Quốc âm tự vị* của Huỳnh Tịnh Paulus Của, tr. 488. Trong bản thảo của mình Adriano di St. Thecla luôn dùng ba từ *phụng*, *thiên* và *khởi* ở hình thái như trong trích dẫn.

nhân nghĩa, lễ nhạc chi giáo¹²²; nghĩa là: Từ đấng Thiên tử [nhà vua] truyền xuống hàng thứ dân, không ai mà lại không kính ngưỡng và thờ cúng đức Khổng toàn thiện toàn mỹ, người không ai sánh bằng trong suốt hơn nghìn năm qua; ngài giảng dạy lý thuyết về những quan hệ chính đáng giữa vua tôi, cha con¹²³. Hoàng đế Hán Cao Tổ khi đi ngang qua đất Lỗ, trông thấy ngôi mộ của Khổng Tử đã lần đầu tiên cúng tế ngài tại đó vào năm tại vị thứ 12¹²⁴, khoảng hai thế kỷ trước Christ giáng sinh. Nhiều vị hoàng đế sau đó cũng tôn phong Khổng Tử với các danh vị kính trọng khác nhau. Đầu tiên, là Hán Hậu Đế (Han Houdi), bốn thế kỷ sau là Cao Tổ, đã tán dương Khổng Tử là một nhân vật tôn quý nằm trong số giới quý tộc kề cận vua tại triều đình, như sau: Truy thị¹²⁵ Khổng Tử vi Bao Thành Hầu tuyên noi¹²⁶ công¹²⁷; nghĩa là: Chúng ta truy phong tước vị cao quý cho [trang 12] Khổng

122. 自天子至於庶人莫不宗奉歷千餘年未有如孔子之盛者豈非君臣父子仁義禮樂之教. Liu Shu (Lưu Nhự) *Tongjian waiji (Thông giám Ngoại ký)* (Shanghai: Shangwu yinshu guan, 1936), 9:22a.

123. Tôi đồng ý với bản dịch của Adriano di St. Thecla về bản dịch đoạn này ngoại trừ phần cuối, bắt đầu từ *khí phi* (豈非). *Khí phi* là một vấn từ kép có nghĩa là “làm sao có thể?”; trong bản dịch của ông không có cụm từ này, và cũng không có bốn từ cuối trong câu, *lễ nhạc chi giáo, 禮樂之教*.

Theo tôi, phần này của câu nên dịch như sau: “Làm sao có thể có [nếu không có Khổng Tử giảng dạy] lý thuyết về những quan hệ đúng đắn giữa vua tôi, cha con, [và] lý thuyết về lễ nghi và âm nhạc.”

124. Yuan Liaofan, *Gangjian hebian (Cương giám hợp biên)*, tr. 264.

125. Từ này phải đọc là *thụy* (*shi*), có nghĩa là “truy phong tước vị cho hoàng đế hay một đại thần.” (Chữ *thị* sẽ xuất hiện ở hai trích dẫn sau đó).

126. *Nói* rõ ràng là lỗi chính tả của từ *nơi* trong tiếng Việt (cách đọc của từ Hán-Việt *ni*) như tên ngọn núi được lấy để đặt tên cho Khổng Tử. Rõ ràng ở đây, cũng như ở đầu chương, Adriano di St. Thecla dùng cách đọc địa phương *nơi* thay cho *ni*, nhưng lại viết sai chính tả.

127. 追諡孔子為褒成侯宣尼公.

Tử là một triều thần cao quý của đức vua¹²⁸. Thứ hai, là Đàng (Đường) Huyền Tông (Tang Xuanzong)¹²⁹ vào năm tại vị thứ 27, tức năm 738¹³⁰, phong Khổng Tử tước vương (*wang*, vua, hoàng thân), như sau: Truy

128. Tôi đề xuất bản dịch sau cho câu này: “Chúng ta truy phong Khổng Tử tước hiệu tôn kính vị Hầu gia xứng đáng và hoàn hảo ngài Ni tước Công chuẩn mực.” (Ni là ngọn núi được lấy để đặt tên cho Khổng Tử). Tước hiệu tôn kính của người Trung Hoa rất phức tạp và khó dịch. Adriano di St. Thecla thường mô tả chúng chữ không dịch.

Các nguồn trích dẫn vẫn còn mơ hồ. Hán Hậu Đế (Han Houdi, trị vì 223-265) lên ngôi sau Hoàng đế Hán Cao Tổ (Han Gaozu) bốn thế kỷ. Ông là vị vua thứ hai và cũng là cuối cùng của triều Thục Hán (221-265), dựng nghiệp ở Tứ Xuyên. Tôi đã kiểm tra tư liệu về hoàng đế này trong các tác phẩm của Tư Mã Quang và Nguyễn Liễu Phàm (Yuan Liaofan), cả trong *Tam Quốc chí* (Chen Shou, *Sanguo zhi* (*Tam Quốc chí*), Lu Bi biên tập [Beijing: Guji chubanshe, 1957], 6:23:893-903), nhưng không tìm thấy đoạn nào tương tự như phần trình bày này. Nó có thể là một tư liệu về nhân vật khác. Vị hoàng đế thường được nhắc đến trong bộ sách này là Hán Hậu Chủ (Lưu Bị) chứ không phải Hán Hậu Đế. Ngoài ra, ông ta cũng không phải là vị hoàng đế đầu tiên tôn phong Khổng Tử một danh hiệu sùng kính, vì cũng có một tôn phong gần giống thế (ngoại trừ hai ký tự) trong *Hán thư* (*Hanzhu*) vào năm thứ hai đời Hán Bình Đế (1-6) viết như sau: Truy thụy Khổng Tử viết Bao Thành Tuyên Ni Công, 追諡孔子曰褒成宣尼公. (Chúng ta truy phong Khổng Tử danh hiệu tôn kính Ngài Ni tước Công đức độ chuẩn mực xứng đáng và hoàn hảo). Ban Cố, *Hán Thư*, Yan Shigu biên tập ([China]: Hanjiang Shuju, 1962), 1:351.

129. Trị vì 712-756. Trong tiếng Việt hiện đại, tên của triều đại này (618-907) thường đọc là *Đường*. Adriano di St. Thecla luôn dùng chữ *Đàng* thay cho *Đường* xuyên suốt bản thảo. Tuy nhiên, vẫn có một từ tương tự nhưng khác nghĩa trong tiếng Việt bình dân được dùng mãi đến giai đoạn hiện đại, đọc là *đàng*. Có thể vào thời Adriano di St. Thecla từ Hán-Việt ở triều đại này vẫn đọc là *Đàng*. Giả định này được củng cố bởi từ điển của Alexandre de Rhodes, mặc dù nó không nhắc đến tên của triều đại nhà Đường, trong đó có liệt kê chữ “đường” (con đường) (tiếng Trung là *tang*) trong tiếng Việt hiện đại, là *đàng*. Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 200. Ông cũng đề cập đến chữ *đường* nhưng không nói gì về từ này mà chỉ nhắc người đọc tìm trở lại chữ *đàng*. Sdd, tr. 244. Vào thế kỷ 19, cả hai cách đọc đều được chấp nhận, như Huỳnh Tịnh Paulus Của đưa ra, mặc dù ông vẫn đọc ký tự này là *đàng*, đề xuất trong mục từ *đường* để tham khảo với từ *đàng*. Huỳnh Tịnh Paulus Của *Đại Nam Quốc âm tự vị*, tr. 266, dưới mục từ “đàng”; tr. 335, dưới mục từ “đường.”

130. 追諡孔子為文宣王. Năm ở đây phải là 739.

thị Khổng Tử vi Văn Tuyên Vương¹³¹, nghĩa là: Chúng ta truy phong tước vị cao quý cho Khổng Tử ở cương vị một vị vương uyên bác chính thức¹³². Thứ ba, là Tống Chân Tông¹³³ vào năm đầu tiên tại vị, năm 998, đã gia phong cho Khổng Tử làm bậc *Thánh* (*sheng*), truyền rằng: Gia thị Khổng Tử vi huyền Thánh văn tuyên Vương¹³⁴; nghĩa là: Chúng ta gia phong tước vị cao quý cho Khổng Tử để tỏ rõ một bậc đức hạnh vẹn toàn hay một bậc thánh triết, ở cương vị một vị vương uyên bác chính thức¹³⁵. Nhà vua tuyên cáo điều này ngay tại đền thờ Khổng Tử trên quê hương ông¹³⁶, tại đó nhà vua cũng tổ chức tế lễ Khổng Tử. Ngoài ra, vào năm thứ tư [nhà vua tại vị], ông đã truyền chỉ xây dựng những đền thờ vinh danh Khổng Tử ở các *Chu*¹³⁷, như sau: Chiếu chu thành tắc¹³⁸ Khổng Tử miếu¹³⁹. Thứ tư, và sau cùng, là Nguyên Vũ Tông¹⁴⁰, khi mới lên ngôi vào năm 1307 đã tôn phong tước hiệu cao quý nhất cho Khổng Tử, tuyên bố ông là người đức hạnh bậc nhất hay

131. Yuan Liaofan, *Gangjian hebian* (Cương giám hợp biên), tr. 1153.

132. Bản dịch của tôi là: “[Chúng ta] truy phong tước vị cao quý cho Khổng Tử danh xưng vị Vương uyên bác của giới trí thức.”

133. Trị vì 998-1023.

134. 加謚孔子為玄聖文宣王.

135. Từ kép *huyền Thánh* 玄聖 có nghĩa là “đức thánh uyên thâm,” cũng được dùng như một tên gọi dành cho Khổng Tử. Tôi dịch đoạn này như sau: “Chúng ta gia phong tước vị cao quý cho Khổng Tử danh xưng Đức Thánh uyên thâm vị Vương uyên bác của giới trí thức.”

136. Vùng đất này không rõ là quê hương của nhà vua hay của Khổng Tử, đại từ *suus* trong tiếng La-tinh để cập lại là nhà vua, nhưng nếu có lỗi ký âm, thì tham khảo này có thể nói đến cuộc tuần du của nhà vua đến quê hương của Khổng Tử.

137. Một cách đọc khác trong tiếng Việt, hiện tại vẫn phổ biến, là *châu*, biểu thị một đơn vị hành chính có từ đời Hán đến đời Đường.

138. Như ở trên, chữ *tắc* ở đây phải đọc là *tác* (zuo, làm, chế tác).

139. 照州城作孔子廟.

140. Trị vì 1308-1312.

một bậc chí thánh, với những từ: Gia phong¹⁴¹ Khổng Tử vi Đại thành chí¹⁴² Thánh Văn Tuyên Vương¹⁴³; nghĩa là: Chúng ta tôn phong tước vị cao quý cho Khổng Tử ở cương vị một đấng chí thánh cao cả¹⁴⁴.

Do đó, theo chỉ dụ nêu trên của Hoàng đế Tống Chân Tông, các ngôi đền thờ Khổng Tử được dựng lên ở mỗi vùng, và các bạn cũng có thể tìm thấy [các ngôi đền] này, được gọi là *Miếu* (*miao*) hay *Nhà thánh* (nhà cúng tế, nơi để cầu cúng) ở mọi nơi trên vương quốc An Nam, ở bất kỳ vùng nào, ngay đến những đơn vị [địa phương] nhỏ gọi là *Tống* (*zong*). Thật ra, ở An Nam, những ngôi đền này không có bài vị Khổng Tử như thường thấy ở Trung Hoa, ngoại trừ ngôi đền ở kinh đô nơi bài vị thờ ông ta được dát vàng, khắc chữ bạc và đặt trên án thờ. Nhìn chung, cũng không có hình ảnh của Khổng Tử, dù nó vẫn tồn tại ở nơi khác. Vào năm thứ 27 đời Vua Trần Thái Tông¹⁴⁵, tức năm 1253, nhà vua đã cho lập một ngôi trường và cho vẽ hình Khổng Tử, Chu Công (Zhou Gong)¹⁴⁶, và 72 môn đồ của Khổng Tử để tôn vinh họ,

141. Chữ *phung* ở đây phải đọc là *phong* (*feng*, tôn phong) trong tiếng Việt hiện đại. Trong khi những từ điển gần đây không có mục từ theo cách đọc của Adriano di St. Thecla, Alexandre de Rhodes khẳng định rằng cách đọc *phung* là chính xác, ít nhất thì cũng ở thế kỷ 17. Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 200, dưới mục từ “phung chức.”

142. Chữ *chí* bị sai lỗi chính tả. Đúng ra phải viết là *chí* (*zhi*, tốt bậc, giỏi nhất).

143. 加封孔子為大城至聖文宣王. Yuan Liaofan, *Gangjian hebian* (*Cương giám hợp biên*), tr. 2025.

144. Bản dịch của tôi là: “[Chúng ta] gia phong Khổng Tử tước vị cao quý ở cương vị Đấng chí thánh cao cả vị Vương uyên bác của giới trí thức.”

145. Một hoàng đế Việt Nam, trị vì 1225-1258.

146. Chu Công, sống ở thế kỷ 12 TCN, em của Vũ Vương, hoàng đế đầu tiên của triều đại nhà Chu. Ông là người củng cố quyền lực cho vương triều, được xem là mẫu mực của đức hạnh và khôn ngoan trong lịch sử Trung Hoa do từ chối ngai vàng sau khi người anh băng hà, và do đóng vai trò nhiếp chính trong giai đoạn con trai nhỏ tuổi của Vũ Vương trị vì, đưa ra những chỉ đạo khôn ngoan trong việc trị quốc.

theo bộ *Sử Đại Việt*¹⁴⁷ cho biết như sau: Lập cuộc học viện tổ¹⁴⁸ Khổng Tử, Chu Công Á Thánh họa, thất thập nhị hiền tượng¹⁴⁹ phượng sự¹⁵⁰. Nhưng người đầu tiên [trang 13] cho vẽ hình Khổng Tử là Hoàng đế Tống Thái Tổ¹⁵¹, người lên ngôi hoàng đế năm 960 theo bộ *Sử* -----¹⁵². Ngoài ra, theo chiếu chỉ của Hoàng đế ----- Khổng Tử được tôn xưng là người đức hạnh bậc nhất hay thông thái nhất trong các lễ tế với những lời lẽ sau trong sớ điệp: Đại Thành Chí Thánh Văn Tuyên Vương (Bậc Thánh tối linh vẹn toàn bậc nhất của giới nho sĩ)¹⁵³; và câu này cũng được viết trên bài vị Khổng Tử, nếu có bài vị ở đó.

Theo quy định của triều đình, cứ hai lần mỗi năm, cụ thể là tiết xuân phân và thu phân vào tháng Hai và tháng Tám âm lịch, tất cả giới nho sĩ ở mọi vùng đều đến tổ chức lễ tế trang nghiêm ở các đền thờ Khổng Tử; đó cũng là lý do để dân cư các làng trong vùng tụ hội. Cũng trong tháng Hai và tháng Tám, các thầy giáo và học trò của mình cùng nhau tổ chức những buổi tế lễ Khổng Tử ít trang trọng hơn ở trường, họ đặt một bàn lễ có bốn

147. Ở đây nói đến bộ *Đại Việt sử ký toàn thư*. Bộ sử biên niên của triều đình biên soạn qua các triều đại bởi một số tác giả, theo truyền thống được gán cho sử gia Ngô Sĩ Liên ở thế kỷ 15, người hoàn chỉnh ấn bản đầu tiên của bộ sử này vào năm 1479. Các sử gia sau này tiếp tục công trình và sau cùng bộ biên niên này được ấn hành vào cuối thế kỷ 17, bao gồm một thời kỳ từ các vị vua Việt trong truyền thuyết đến năm 1675. Tiêu đề của nó có tên quốc hiệu Đại Việt (Dayue), phổ biến từ thế kỷ 11 đến thế kỷ 19, sau đó triều Nguyễn đổi thành Đại Nam (Danan).

148. Chữ tổ phải viết là *tổ* (zu, làm mô hình bằng đất sét).

149. *Tượng* ở đây phải đọc là *tượng* (xiang, bức tượng).

150. 立國學院塑孔子周公亞聖畫七十二賢像奉事. Bản dịch trong bản thảo sót tên Mạnh Tử, trong nguyên bản gọi là *Á Thánh* (Ya Sheng), và phần chấm câu với một dấu phẩy sau chữ *họa* là một lỗi sai (chỗ ngắt phải nằm trước chữ này). Về nguyên bản, xem *Đại Việt sử ký toàn thư* (Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1993), bản kỷ, 5:19a.

151. Trị vì 960-976.

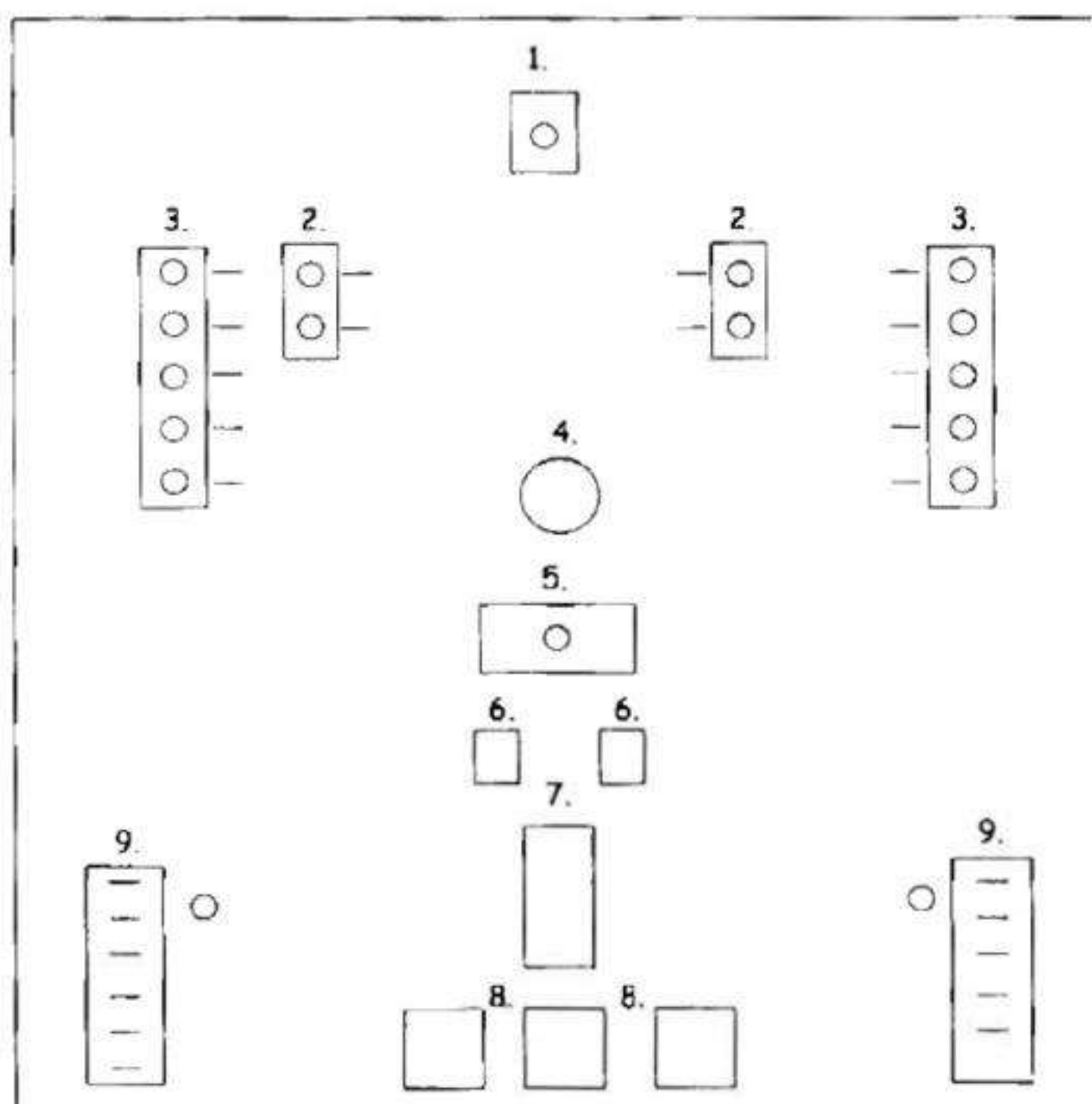
152. Gạch dài này biểu thị một đoạn để trống trong bản thảo.

153. 大城至聖文宣王.

chân ở chính giữa thay cho hương án, trên đó không có bài vị Khổng Tử hoặc sớ điệp viết tên tuổi. Bất kỳ người nào mới được ban tặng chức vị trong giới nhà nho đều phải đến đền Khổng Tử được dựng tại vùng mình ở để dâng đồ ăn và vái lạy bậc tôn sư của mình trước sự hiện diện của mọi nhà nho trong vùng. Qua lễ này tước vị mới của người đó được thông báo đến mọi người. Ngoài ra, giới nho sĩ ở Trung Hoa còn cúng lễ mỗi tháng hai lần, vào các ngày mồng một và ngày rằm. Hiển nhiên người Đàng Ngoài, hay An Nam, không thực hành lễ nghi này.

[trang 14]

Sơ đồ mô tả nơi thờ cúng Khổng Tử



1. Ân thờ Khổng Tử, trên đó đặt một lư hương nhỏ và một bàn đặt đồ ăn.
2. Các án thờ bốn môn đồ lỗi lạc nhất của Khổng Tử.
3. Các án thờ 10 môn đồ xuất sắc của Khổng Tử.
4. Nơi đặt thịt quay và một chậu nhỏ đựng máu và lông súc vật hiến tế.
5. Bàn *hương án* để thắp hương và tiến hành lễ tế.
6. Hai xướng lễ, tức người hướng dẫn buổi lễ, đứng ở đây.
7. Chủ lễ, tức người hành lễ chính, đứng ở đây, và cũng từ đây tiến đến bàn *hương án*.
8. Hai hay nhiều trợ tế để phụ giúp chủ tế, đứng ở đây.
9. Hai bàn đặt một số đồ lễ cúng tế [trang 15] được bày biện, gần đó đặt hai chậu trên giá bốn chân để rửa tay.

PHẦN 5: VỀ LỄ TẾ TRANG NGHIÊM DÀNH CHO KHỔNG TỬ

Đoạn 1: Về việc chuẩn bị tế lễ

Việc tế lễ mà tất cả nhà nho tiến hành hai lần trong năm ở đền Khổng Tử đều được chuẩn bị theo những công việc và lễ nghi sau đây. Ở trung tâm án thờ đặt một bình hương nhỏ. Hai bên án thờ và hơi chếch về phía sau là hai bàn thờ có bốn chân được đặt theo chiều dọc, mỗi bàn có hai lư hương tượng trưng cho bốn môn đồ xuất sắc nhất của Khổng Tử, gọi là *Tứ Phối* (*sipei*, bốn bậc được kính trọng nhất)¹⁵⁴; hai bàn thờ khác được đặt ở mỗi bên [nằm sau và giữa hai bàn này với vách đền], trên mỗi bàn được đặt năm lư hương nhỏ tượng trưng cho 10 môn đồ nổi bật khác của Khổng Tử, gọi là *Thập Triết* (Mười vị Hiến triết)¹⁵⁵. Về lễ vật cúng tế, họ cũng đặt trên những bàn thờ này hay án thờ nhiều tiền giấy vàng giấy bạc, vài cây nến hay đèn, và cũng có một bàn thờ rất nhỏ để đặt đồ ăn trước mỗi lư hương. Đằng sau tất cả những bàn thờ nêu trên, ngay giữa [đền thờ] là nơi dành cho lễ vật gồm thịt động vật nấu chín. Liên sau đó, ngay giữa trung tâm phía trước án thờ đặt một bàn nhỏ sơn son thiếp vàng cầu kỳ, gọi là *hương án*, có lư hương và hai ngọn đèn hay nến sáp; bàn thờ này có thể vừa được xem là án thờ bên ngoài hoặc một phần của án thờ bên trong. Ở cả hai bên, hơi lùi về phía sau, là hai bàn thờ bốn chân khác và những đồ ăn được chuẩn bị để cúng tế bày biện trên đó. Trước mỗi bàn thờ có một chậu nước để rửa tay được đặt trên một giá bốn chân. Giữa các bàn thờ hai

154. Người đầu tiên là Nhan Tử hay Nhan Hối (514-483 TCN), đệ tử đặc ý và là họ hàng của Khổng Tử. “Ông vượt mặt tất cả môn đồ xung quanh bậc Đại sư này về sự thông thái và khả năng nhận thức lạnh lợi. Ở tuổi 29, tóc ông đã bạc trắng, ông mất khi mới 32 tuổi. Ông được xếp đứng đầu trong số bốn môn đồ được phối hợp thờ chung với bậc Hiến triết.” William Frederick Mayers, *The Chinese Reader's Manual* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1910), tr. 295, số 913. Ba người kia đã được nói đến, gồm Tăng Tử, Tử Tư, và Mạnh Tử.

155. 10 người này là Mẫn Tử Khiên, Nhiễm Canh, Nhiễm Ung, Tử Ngã, Tử Cống, Tử Hữu, Tử Lộ, Tử Du, Tử Hạ, và Tử Trương.

bên trước bàn *hương án* là một khoảng không gian dành cho chủ tế và các phụ lễ khác.

[trang 16] Một ngày trước buổi lễ, vào đầu giờ đêm, tất cả nhà nho tiến vào đến trong trang phục giản dị, áo dài màu tím nhạt, đầu quần khăn tròn đồng màu. Hai người trong số họ tiến đến bàn *hương án* và đứng sang hai bên đối diện nhau; họ thực hiện nhiệm vụ xướng lễ trong suốt buổi lễ tế, cao giọng thông báo mọi hành động mà mọi người phải thực hiện. Họ được gọi là *Thầy Lễ* (người phụ trách nghi lễ); những người phục vụ thì được gọi là *Chấp sự* (người điều hành lễ) đứng ở những vị trí khác nhau để giúp đỡ; có ít nhất ba người trợ giúp, gọi là *Bồi tế quan*¹⁵⁶, đứng thành một hàng giữa trung tâm, đối mặt với bàn *hương án*; và cuối cùng là một người cao niên hoặc [người] có danh vọng nhất tiến vào giữa ngay phía trước bàn thờ và đứng trước ba trợ tế để thực hiện nhiệm vụ của người tham gia chính; ông này được gọi là *tế quan* (*jiguan*, chủ tế), và cũng xứng đáng được gọi là một thầy tế, người thực hiện buổi lễ. Nhưng trong thực tế, trang phục của ông ta và các trợ tế cũng không khác gì với trang phục của sáu người đứng bên cạnh.

Sau đó, khi một người xướng lễ loan báo, chủ tế tiến đến bàn *hương án*, giữ khoảng cách ngắn trong giây lát, rồi quỳ trước *hương án*. Một bồi tế thắp hương trên án thờ Khổng Tử và các [án thờ] khác¹⁵⁷, và hai bồi tế còn lại dâng lên án thờ hai chén rượu nhỏ nấu từ gạo, đặt chúng lên bàn nhỏ cùng với đồ ăn, để đó dâng cúng Khổng Tử. Một người khác trong số [người tham dự] có danh vọng nhất quỳ bên trái chủ tế, và sau khi tuyên đọc danh tính tất cả những người tham gia, ông ta tuyên cáo cho Khổng Tử biết về buổi lễ được tiến hành vào sáng

156. *Bồi* rõ ràng là viết sai của từ *bồi* (*pei*, phụ tá). Hai từ còn lại là *tế quan* (*jiguan*) có nghĩa là “chức dịch [chịu trách nhiệm] cúng tế, hay chức dịch về lễ nghi.” Vì thế cụm từ này có nghĩa là “người phụ tá cho chức dịch về lễ nghi.”

157. Bản dịch không hoàn toàn chính xác do cú pháp trong câu La-tinh không rõ ràng.

hôm sau, như sau: Kim vi ư lai nhật sự vu tiên thánh khẩn cáo¹⁵⁸; nghĩa là: Chúng đệ tử kính cần tuyên cáo với đức cổ thánh hay bậc tiên hiền rằng sáng ngày mai chúng đệ tử tiến hành buổi lễ. Qua những lời này thánh linh của Khổng Tử xem như được mời hiện diện trong buổi cúng tế. Sau khi tuyên cáo xong, chủ tế quỳ lạy một lần để thể hiện lòng kính trọng [Khổng Tử] rồi quay trở về chỗ cũ cúi lạy thêm bốn lần. Cuối cùng, một con vật sẽ bị hiến tế được đưa đến cửa đền để chủ tế xem xét và xác định xem nó có phù hợp cho lễ tế hay không; nhưng không dùng chất lỏng đổ vào tai con vật để kiểm tra như người Trung Hoa thường làm. Sau khi con vật được chọn theo cách này, nghi lễ chuẩn bị, gọi là *Lễ tức yết* (lễ xin chứng giám)¹⁵⁹, chấm dứt. Ngay sau đó, [trang 17] người ta giết con vật được chọn và chấp nhận, có thể là lợn hoặc trâu, và nếu một con không đủ thì giết hai con, đồng thời họ cũng giết thêm vài con dê. Họ mổ bụng, cạo lông, xẻ thịt, rồi thui chúng; một số thịt cùng với đồ ăn được họ đặt lên các bàn cúng, phía trước bát hương; riêng cái đầu [họ đặt] trên án thờ sau bàn *hương án* cùng với chậu đựng máu và lông của con vật bị giết.

Đoạn 2: Về lễ tế

Bình minh sáng hôm sau, họ tiến hành việc tế lễ. Hai xướng lễ, những người tham dự, các trợ tế, và chủ tế đứng theo đúng vị trí như trong lễ chuẩn bị. Khi mọi người ổn định xong vị trí, chủ tế tiến đến kiểm tra từng bàn lễ và án thờ [để xem] liệu [các vật dụng] cần thiết đã được sắp đặt xong chưa, và do đó ông ta cũng có thể cật vấn những người giúp lễ đứng ở phía trước mỗi bàn. Sau khi cuộc kiểm tra hoàn tất, và khi người xướng lễ thông báo bắt đầu buổi lễ, một người dự lễ tiếp nhận chậu máu và lông để đem đi chôn bên ngoài đền chứ không

158. 今為於來日事于先聖懇誥.

159. Đúng ra phải là chữ *túc* (*su*) “kính trọng, tôn kính” thay vì chữ *tức*, và tên của lễ này trong tiếng Trung là *li suyê*. Mặc dù tất cả những từ ở đây đều là từ Hán-Việt, nhưng trật tự của từ lại theo tiếng Việt phổ thông.

cho ai cả, công việc này thường được tiến hành ở Trung Hoa, theo chứng thực của Leonissa¹⁶⁰, giáo sĩ Đại diện Tòa Thánh ở Trung Hoa, trong cuốn *Exposita Sacrae Congregationi* (Những hồi đáp cho Giáo hội). Với nghi lễ này, họ muốn thể hiện rằng món thịt hiến tế không có máu bên trong và lông bên ngoài. Rồi xướng lễ loan báo việc tiếp đón Khổng Tử bằng câu: Nghinh Thánh Vương, nghĩa là: Chúng đệ tử nghênh đón thánh nhân, hay vị vương minh triết; và chủ tế, các trợ lễ, cùng mọi người tham dự đón chào ông đến bằng bốn lạy.

Sau đó, bất kỳ lúc nào một trong hai người xướng lễ loan báo một hành động kế tiếp thì chủ tế tiến đến một cái bàn được chọn để rửa tay trong chậu nước đặt trên [giá] bốn chân, lau tay bằng khăn do một người tham dự được chỉ định trao cho; rồi ông ta quay trở lại vị trí trung tâm và quỳ trước bàn *hương án*, mời hoặc rảy rượu lễ bằng cái muôi¹⁶¹ hay bằng một chén rượu nhỏ – theo kiểu nhỏ giọt – nâng bằng cả hai tay để ngang tầm mắt, [và rồi] sau khi dâng [rượu], ông trả chén cho [trang 18] người đã đưa nó cho mình; [người] này sau đó mang nó lại án thờ cùng ba người tham dự khác, những người này cũng mang đến án thờ ba chén rượu đã được rót đầy, và đặt chúng lên bàn thờ cùng với đồ ăn [trên án thờ]. Một người khác đem một mảnh vải hoặc một vuông lụa trắng được cuộn lại đặt lên [án thờ]. Sau đó chủ tế lạy một lạy để thể hiện sự kính trọng [Khổng Tử], rồi đứng lên, lát sau bước lùi về chỗ cũ của mình. Ngay sau đó, một người trong số [những người tham dự] có danh vọng nhất tiến đến bàn *hương án*, và sau khi bái lạy, đọc bài sớ trên giấy, gọi là *văn tế* (*wenji*, bài diễn văn tế lễ), đặt trên một

160. Jean François Aleonissa, Đại diện Tòa Thánh ở Trung Hoa. Do được Hồng y Casante yêu cầu bày tỏ ý kiến về lễ nghi của người Trung Hoa, ông đã viết cuốn *Exposita*. Theo Joseph Nguyễn Huy Lai trong *La Tradition religieuse*, tr. 190, các thư phúc đáp của Aleonissa vẫn còn được lưu giữ tại thư viện Port-Royal.

161. Từ này dịch là “cái muôi,” tiếng La-tinh là *cyathus*. Nó nói đến cái thìa dùng để múc rượu từ bát sang ly nhỏ.

bàn nhỏ và được ông này cầm lên; sau khi đọc xong, ông này để bài *văn tế* trên án thờ, và đồng thời chủ tế cùng các bồi tế bái lạy [Khổng Tử] hai lần.

Trong bài văn tế này, tất cả nhà nho có mặt đều được liệt kê, sắp xếp theo thứ tự tuổi tác, năm, tháng, ngày, bắt đầu từ tên của chủ tế. Sau đó, mở đầu [bài văn tế] là dâng rượu, đồ ăn, và mọi vật dụng đã được sửa soạn; thứ hai [nó] tán dương sách vở của Khổng Tử và giáo lý được lưu truyền cho hậu thế; thứ ba [nó] cầu xin giáo lý này được ban cho họ để họ có thể noi theo, như các bậc thánh hiền noi gương tổ tiên thông thái xa xưa, và [họ] cũng [cầu xin Khổng Tử] duy trì giáo lý này và đời đời ban tặng cho con cháu họ. Cuối cùng, họ kết thúc [văn tế] bằng câu sau: *Thượng hưởng* (*Shanxiang*, Cầu mong ngài thụ hưởng lễ vật này), theo đó, thánh linh của Khổng Tử được mời nhập tiệc theo kiểu tượng trưng. Thực tế, Khổng Tử được gọi bằng danh xưng kính cẩn sau: Đại thành chí Thánh Văn tuyên Vương, mà chúng tôi đã giải thích. Cùng với việc gọi tên Khổng Tử, họ cũng đề cập đến bốn môn đồ xuất sắc nhất của ông, [những người] theo cách nói phổ biến [được gọi là] *Tứ Phối*, và 10 môn đồ xuất sắc khác, [được gọi] theo cách nói phổ biến là *Thập Triết*. Bốn môn đồ xuất sắc nhất là: thứ nhất, Nhan Tử (Nhan Hôi); thứ hai, Tăng Tử¹⁶²; thứ ba, Tử Tư; thứ tư, Mạnh Tử. Danh hiệu *Thánh*, có nghĩa là bậc thánh hay bậc minh triết, được Hoàng đế Nguyên Văn Tông ban cho họ vào năm đầu tiên [tại vị], [tức năm] Christ 1307¹⁶³.

Sau khi hoàn tất bài văn tế theo cách này, chủ tế dâng bốn chén rượu lên bốn môn đồ xuất sắc nhất đã đề cập trước đó, lần lượt từng người một; [trang 19] sau đó, bốn người tham gia lần lượt đem [các

162. Lỗi chính tả, phải là Tăng Tử, môn đệ của Khổng Tử đã đề cập ở trên.

163. Ở đây có sự nhầm lẫn. Phải viết là “Hoàng đế Nguyên Vũ Tông” (Yuan Wuzong, trị vì từ 1308-1312). Adriano di St. Thecla gây ra một mâu thuẫn nhỏ, có thể do sự khác biệt giữa các hệ thống lịch biểu châu Âu và Trung Hoa.

chén rượu] đến hai bàn [của các môn đồ] và đặt chúng trước bốn lư hương, theo thứ tự chúng tôi vừa mô tả; ở cùng mỗi chỗ họ cũng đặt một mảnh lụa cuốn, và sau khi các mảnh lụa được đặt xong, chủ tế bái lạy [các môn đồ] bằng một lạy. Sau cùng, người ta đặt 10 chén rượu nhỏ cho 10 môn đồ xuất sắc của Khổng Tử, nhưng họ hiếm khi được mời và trên bàn cũng không đặt vải lụa¹⁶⁴. Tất cả [những hành động] này được lặp lại lần hai và lần ba, đầu tiên dành cho Khổng Tử rồi đến các môn đồ của ông theo thứ tự đã đề cập ở trên. Khi mọi thứ được lặp lại lần ba, chủ tế quỳ trước bàn *hương án* và uống một chén rượu, xoay mặt sang một bên; chén rượu này được một người tham dự chỉ định trước lấy từ bàn thờ Khổng Tử đem đến cho ông ta [chủ tế]; người ta tin rằng qua chén rượu này ông ta sẽ nhận được hạnh phúc do Khổng Tử ban cho mình, và vì lý do đó một người xướng lễ sẽ loan báo như sau: “*Ấm phúc*,” nghĩa là *Uống mừng hạnh phúc*. Và khi chén rượu đã cạn, người xướng lễ khác hướng dẫn chủ tế cảm ơn món quà tặng; ông ta lập tức bày tỏ lòng biết ơn bằng cách quỳ lạy [Khổng Tử] hai lần rồi trở về chỗ đứng. Sau đó xướng lễ hướng dẫn mọi người tham dự [các nhà nho] cảm ơn thánh linh của Khổng Tử, như sau: “*Từ Thần*”¹⁶⁵; thế là chủ tế, các bồi lễ, và mọi người tham dự quỳ lạy bốn lần để thể hiện lòng tôn kính [Khổng Tử]; qua nghi thức này họ muốn tiễn đưa thánh linh Khổng Tử rời đi hay “gọi là” rời đi qua việc bày tỏ thái độ [của họ]. Cuối cùng, tại sân đền họ đốt bài *văn tế*, tất cả vải lụa và vàng mã đặt trên án thờ; tuy nhiên, ở kinh đô thì tờ giấy này và vải lụa dâng cúng không đốt đi, mà được để trong một túi nhỏ rồi ném vào một cái hố

164. Ngữ pháp trong câu La-tinh này bị sai lạc, nên đoạn dịch này chỉ cố đoán hàm ý của tác giả.

165. Do không có các ký tự, nên nghĩa của từ kép này không phải đơn nghĩa. Nếu cách đọc này tượng trưng cho các ký tự 辭神, nó có nghĩa là “từ biệt một vị thần,” nhưng nếu ký tự gốc là 慈神, thì từ kép này lại có nghĩa “một vị thần từ ái.” Cụm từ này được dùng trong bản thảo vài lần, và ở mỗi trường hợp, như trường hợp trên đây, thì chọn một trong hai nghĩa cho phù hợp với ngữ cảnh.

ở sân trong của đền; điều này thỉnh thoảng cũng diễn ra ở một số nơi khác. Sau khi buổi lễ hoàn tất, họ phân phát thịt và tất cả đồ ăn cúng tế cho những người tham gia, các bồi tế và giới quý phái tham dự để ăn uống một ít ngay tại chỗ, [rồi họ] đem phần còn lại về nhà cho người thân và bạn hữu.

[trang 20] Các danh xưng của Khổng Tử, Sách vở và Dẫn chứng về những gì [được nói đến] trong chương này -----

[Phần còn lại của trang này và các trang từ 21 đến 23 trong bản thảo bị bỏ trống.]

CHƯƠNG 2

VỀ THẦN LINH VÀ VIỆC THỜ CÚNG THẦN LINH

[trang 24]

Việc thờ cúng thần linh của người Trung Hoa đã tồn tại từ truyền thống cổ xưa nhất, được Phái Nho sĩ kế thừa. Họ truyền dạy việc sùng bái thần linh, dù họ không phải là những người đầu tiên phổ biến việc này. Chúng tôi đã đề cập ở chương trước về giáo lý của giới nho sĩ gắn liền với thần linh. Ở chương này chúng tôi nói đến những thần linh được thờ cúng không chỉ trong giới nho sĩ mà ở mọi giới khác theo phong tục của dân tộc Trung Hoa. Tuy nhiên, tôi không đề cập về mọi thần linh hay những vị thần riêng lẻ được tôn thờ trong tín ngưỡng đại chúng, mà chỉ về những vị thần nổi tiếng nhất và được sùng kính lâu bền nhất.

PHẦN 1: VỀ CÁC VỊ THẦN TRỜI VÀ ĐẤT

Giới nho sĩ cũng như những người ít học – vua quan và thứ dân – trước tiên đều cùng cúng bái và sùng kính Trời và Đất, hay thần Trời và thần Đất. Họ gọi Trời là “Vua Hoàng Thiên” (Huangtian, Thượng Thiên) và Đất là “Nữ hoàng Hậu Thổ” (Houtu, Nữ thần Đất đai), và họ cũng gọi thần Trời là “Thiên Thần” (Tianshen) hay “Thượng Đế” (Shangdi, Hoàng đế Tối Cao) và thần Đất là “Địa Kỳ” (Dìqì)¹; và

1. Tính đồng nhất hài hòa giữa trời và đất ở Trung Hoa được phản ánh trong một biểu

thường có một ngôi đền trong cung điện nhà vua mà [ngôn ngữ] đời thường gọi là *Nhà Kính Thiên* (Ngôi nhà để sùng kính Trời). Trên toàn bộ vương quốc chỉ có duy nhất một ngôi đền này dùng để thờ Trời. Bên trong ngôi đền không có bất kỳ hình ảnh nào, cũng không có bài vị, ngoài một bàn hương án bốn chân được thiếp vàng. Mỗi năm một lần, vào ngày mồng một, mồng hai, hoặc mồng ba của năm mới, nhà vua cử hành lễ tế trang nghiêm trong ngôi đền này. Ông vào ngôi đền cùng một số cận thần, để lại đoàn tùy tùng ở ngoài cửa đền vì họ được xem là không đủ danh phận để bước vào nơi này, và không một ai ngoài vua được cho là nhân vật thích hợp, đủ danh phận để tế Trời. Do đó, chỉ vua được mặc định là người duy nhất xứng đáng để tế Trời trong ngôi đền của Trời. Tại đó vua rửa tay, và trong khi tiếng trống vang lên cùng các loại nhạc cụ khác, vua dâng hương trên bàn hương án, rồi phủ phục để tế Trời, hay Thượng Đế, và dâng rượu lễ; cùng lúc đó, bài *văn tế* (*wenji*), hay bài tế lễ, được một tu sĩ cao cấp xướng lên, [trang 25] trong suốt thời gian này vua tiếp tục dâng rượu và đồ ăn đặt lên bàn hương án và cầu khẩn Thượng Đế giúp đỡ và hộ trì cho toàn vương quốc. Cũng trong ba ngày trên, vua tế cùng Nữ thần Đất đai ở ngôi đền dành cho bà với ba con vật được hiến tế – một con bò, một con dê, và một con lợn. Khi vua đến ngôi đền dành cho Trời để dự định cúng bái thì tuyên đọc câu “Vua ra giao,” nghĩa là: vua đến đền thờ Trời, gọi là Giao (Jiao), và tương tự như thế, đền thờ thần Đất gọi là Xa (She). Ngoài ra trong những ngày này, vua với sự giúp rập của cận thần hoặc giới quý tộc, cúng tế núi đồi, sông suối, bốn mùa trong năm, nóng lạnh, gió và mưa, hay thần linh của chúng ở các ngôi đền riêng biệt theo gương hoàng

đạt từ thời Chiến Quốc: “Đạo của Trời thì tròn, còn đạo của Đất thì vuông,” chuyển tải ý tưởng về một hệ thống gắn kết, qua đó trời tròn ôm lấy đất vuông bên trong chu vi của nó. Xem Michael Loewe. “The Heritage Left to the Empires,” trong *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Michael Loewe và Edward L. Shaughnessy biên soạn (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), tr. 997-998.

để cổ xưa Đế Thuấn (Di Shun), người cúng tế tất cả mọi thứ trên, như chứng thực của Khổng Tử trong *Kinh Thư* (*Shujing*, Sách về Lịch sử)². Có năm ngọn núi nổi bật ở Trung Hoa, đó là ngọn Tấn Sơn (Qin) ở phía đông³, ngọn Hoa Sơn (Hua) ở phía tây⁴, ngọn Hành Sơn (Heng) ở phía nam⁵, ngọn Thương Sơn ở phía bắc⁶, và ngọn Tung Sơn (Song)⁷ ----- nằm giữa bốn ngọn núi trên, và các vị hoàng đế cúng bái năm ngọn núi này. Xem chương 1 về [những điều] đã nói trên đây.

Không chỉ vua mà ngay cả thần dân của ông ta cũng sùng kính Trời, và họ cúng tế Trời mỗi năm một lần vào ngày nào đó của tháng đầu tiên trong năm. Bất cứ khi nào cầu mong điều gì, họ đều cúng bái Vua Tối cao, hay Thượng Đế. Lễ tế Trời, hay nghi thức cúng bái, gọi là lễ *Kỷ yên*, nghĩa là cầu xin bình yên. Họ tiến hành nghi lễ này ở bất kỳ nơi nào: ở ngôi nhà chung của cộng đồng, hay nơi chợ búa, trên đường đi, hay chỉ che rạp gọi là *Nhà quán*. Tuy nhiên, họ không tổ chức lễ tế Trời trong bất cứ đền hay *miếu* (*miao*), do họ không có đền thờ Trời riêng, ngoại trừ ngôi đền đã mô tả ở trên nằm trong khuôn viên cung điện hoàng gia ở kinh đô. Cũng mỗi năm một lần vào tháng cuối cùng trong năm, mọi quan lại và binh lính trong và ngoài đất nước⁸ trình trọng tuyên thệ, theo đó họ thề trung thành với vua nếu không sẽ bị

2. *Thế Shoo King (Kinh Thư)*, James Legge dịch, *The Chinese Classics* (tái bản, Taipei: SMC Publishing, 1991), 3:33-34.

3. Tên của ngọn núi là Thai (Tai). Adriano di St. Thecla rõ ràng đã nhầm lẫn hai ký tự, 秦 tấn (qin), và 秦 thái (tai). Núi này nằm ở tỉnh Sơn Đông, Trung Hoa.

4. Nằm ở tỉnh Thiểm Tây, Trung Hoa.

5. Nằm ở tỉnh Hồ Nam.

6. Tên ngọn núi này là Hằng (Heng). Lý do tại sao núi Thương xuất hiện trong bản thảo của Adriano di St. Thecla vẫn còn mơ hồ. Hằng Sơn nằm ở tỉnh Hồ Bắc.

7. Ở tỉnh Hồ Nam. Trong bản thảo tiếp theo là một khoảng trống.

8. Trong tiếng La-tinh, đoạn này đọc là “omnes Praefacti, et milites, tam in civitate quàm extra,” và chúng tôi dịch theo đúng nguyên văn: “mọi quan lại và binh lính trong và ngoài đất nước,” mặc dù dữ liệu về những quan lại và binh lính ngoài đất nước còn mơ hồ.

Trời Đất và Thần linh tru diệt, theo tất cả những gì họ đã trang trọng thể thốt. Chúng tôi sẽ mô tả nghi lễ tuyên thệ này ở phần 5.

Ngoài ra, cũng có một niềm tin phổ biến cho rằng vào ngày làm lễ tế Trời, sau lễ tế vua ra ngoài đồng dành một thời gian ngắn cầm cày để cày ruộng⁹. Sau khi khảo sát ở kinh đô về việc này, tìm hiểu ở những người đi theo vua mỗi khi vua xuất cung tới các nơi khác, thì được biết [trang 26] vua không bao giờ cầm cày để cày ruộng. Những người tháp tùng vua, kẻ không tin vào Chúa Trời cũng như các Ki-tô hữu, sau khi được hỏi về điều này đều trả lời rằng họ chưa bao giờ thấy vua cầm cày để cày ruộng, ngay cả vua đương triều lẫn những vị vua đời trước, gồm cha, ông, và ông cố của mình. Đức cha đáng kính Francisco Gil de Federich, người được nhắc đến ở Lời mở đầu, khiến tôi càng thêm xác quyết về điều này.

Mặt khác, trong sách *Kinh Lễ* (*Lijing*, Sách về Lễ Nghi), nghi thức này do vua tiến hành được mô tả như sau: Thiên Tử nãi dĩ nguyên nhật, kỳ cốc vu Chúa, nãi trạch nguyên thân¹⁰, Thiên Tử thân tái lỗi trĩ, suất tam Công cửu Khanh, chư hầu đại phu, cung canh đế tịch, Thiên Tử tam xôi, tam Công ngũ xôi, Khanh chư hầu cửu xôi¹¹. Nghĩa là: con của

9. Như dẫn chứng trong *Kinh Lễ*: “Việc này không phải do thiên tử và các vương công không có người cày bừa cho họ...; mà cái chính là để bày tỏ thành tâm của riêng cá nhân họ. Sự thành tâm như thế được cho là tận lực, đồng thời cũng gọi là biểu thị lòng sùng kính.” James Legge, *Li Chi, Book of Rites (Lễ ký)* (New Hyde Park, NY: University Books, 1967), 2:239.

10. Từ này phải đọc là *thần* (*chen*, một ngày thích hợp) thay vì *thân*.

11. 天子乃以元日祈穀于上帝乃擇元辰天子親載耒耜帥三公九卿諸侯大夫躬耕帝籍天子三推三公五推卿諸侯九推. Tuy nhiên, Adriano di St. Thecla bỏ đi một đoạn trong văn bản gốc. Bản gốc đọc như sau: 天子乃以元日祈穀于上帝乃擇元辰天子親載耒耜帥措之于參保介之御間帥三公九卿諸侯大夫躬耕帝藉天子三推三公五推卿諸侯九推. S. Couvreur dịch, *Li Ki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (Ho Kien Fu : Imprimerie de la Mission Catholique, 1913), 1:334-335. Legge dịch đoạn bỏ qua này như sau: [措之于參保介之御間] là “được đặt giữa một binh sĩ, người đứng sau xe và người dắt ngựa.”

Trời, là vua, nhận vào ngày đầu?----- và sắp xếp¹², hay giữ việc cày bừa, và truyền cho triều thần bắt đầu việc đó cho vua, hay vỡ đất. Thiên tử cày lên xuống ba lần, quan lại hàng *tam Công* (*sangong*, ba vị quan chức vụ cao nhất đầu triều) cày năm lần, hàng *Khanh* (*qing*, các thượng thư) và *chư hầu* (*zhuhou*, phiên thuộc) cày chín lần¹³. Từ đó về sau, nghi lễ này bắt đầu tàn lụi ở triều đình An Nam cũng như triều đình Trung Hoa¹⁴.

PHẦN 2: VỀ CÁC VUA ĐƯỢC GỌI LÀ THÁNH, VÀ ĐẶC BIỆT LÀ VỀ CÁC VUA ĐƯỢC TẾ LỄ MỖI NĂM BỐN LẦN

Có chín vị vua được Phái Nho sĩ cũng như những tầng lớp khác cư xử và tôn vinh như *những vị Thánh*, hay [những người] được ban tặng phẩm hạnh hiếm có, mà người An Nam gọi là Thánh, người Trung Hoa gọi là Xing (*sheng*). Họ được xếp thành hai nhóm: [các vị vua]

Legge, *Li Chi*, 1:254.

12. Đoạn này bị ngắt quãng.

13. James Legge đưa ra bản dịch cho đoạn văn này như sau: “Thiên tử vào ngày đầu tiên (hsin [xin]) cầu xin Chúa một năm tốt lành; rồi sau đó, vào ngày giao hội đầu tiên của Mặt trời và Mặt trăng đã chọn trước, với tay cầm và lưỡi cày trong xe ngựa, ngài được đặt giữa một binh sĩ, người đứng sau xe và người dắt ngựa, chỉ đạo ba vị vương công, chín vị thượng thư, các hoàng thân quốc thích và các đại thần, tất cả đều cày cánh đồng của Chúa bằng tay. Thiên tử kéo ba luống cày, mỗi vị vương công năm luống, các thượng thư và hoàng thân quốc thích chín luống.” Legge, *Li Chi*, 1 :254-255.

14. Legge (1815-1897) nói rằng lễ tục này vẫn còn thực hiện vào thời của ông, nghĩa là vào thế kỷ 19, “căn bản là do các hoàng đế Trung Hoa và đại diện cho họ ở khắp các tỉnh thành... Gạo làm ra từ ruộng này được dùng cho các lễ tế hay hoạt động tín ngưỡng liên quan đến Chúa (Shang Ti [Thượng đế]), và từ đó mà nảy sinh việc định danh.” (Legge, *Li Chi*, 1:255 chú giải 1). Ở Việt Nam, sử sách ghi chép rằng hoàng đế thực hiện lễ cày ruộng sớm nhất là vào thế kỷ 10. Về dẫn chứng, xem *Đại Việt sử ký toàn thư* (Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1993), bản kỷ, 1:18a (1:224) dưới năm 987, và bản kỷ, 2:25b (1:259) dưới năm 1038. Ở trường hợp thứ hai, ngay cả tranh luận giữa Vua Lý Thái Tông (1028-1054) và quần thần cũng được ghi chép lại. Quần thần cố thuyết phục Lý Thái Tông rằng chuyện cày bừa không phải là công việc của những vị vua, nhưng Lý Thái Tông đáp lại: “Nếu ta (vua) không đích thân cày bừa thì sẽ lấy gì để có gạo tế cúng và lấy gì để làm gương cho kẻ khác noi theo?”

trước gọi là Thánh Đế (Shengdi); các vị vua sau này gọi là Thánh Vương (Shengwang). Hai danh xưng *Đế* (*Di*, hoàng đế) và *Vương* (*wang*, vua) được xem là có sự khác biệt theo quy định sau: danh xưng *Đế* để diễn đạt người uy quyền hơn, còn danh xưng *Vương* thì ít hơn. Có năm vị vua được gọi là Thánh Đế, vì lý do đó [họ được gọi là] Ngũ Đế (Wudi), gồm Thái Hảo Phục Hi (Tai Hao Fu Xi)¹⁵, Viêm Đế Thần Nông (Yandi Shennong)¹⁶, Hoàng Đế (Huang Di), Đế Nghiêu (Di Yao), và Đế Thuấn (Di Shun)¹⁷. Có bốn vị vua được gọi là Thánh Vương: đầu tiên dĩ nhiên là Đại Vũ (Da Yu) vị vua khai sáng triều đại nhà Hạ (Xia); Thành Thang (Cheng Tang)¹⁸ vị vua mở đầu triều nhà Thương (Shang)¹⁹; Văn Vương

15. Thái Hảo (Tai Hao) là niên hiệu của Phục Hi, Legge dịch là “Chiếu sáng tốt lành.” Xem Legge, *Li Chi*, 1:250 chú giải 1.

16. Vị thần nông nghiệp, hay “Thần của Nông gia” (trong sử biên niên Trung Hoa thì ông trị vì 2737-2697 TCN); Viêm Đế (Yandi) là niên hiệu của ông, nghĩa là “Hoàng đế rực rỡ (chói sáng).” Thần Nông (Shen Nong) xuất hiện khá muộn trong văn học Trung Hoa. Mạnh Tử có nói về một trường phái nông nghiệp có truy nguyên nguồn gốc của nó ngược đến Thần Nông. Ông cũng được nhắc đến trong sách *Trang Tử* (Nam Hoa Kinh). “Hai dẫn chứng này cho thấy Thần Nông phải là nhân vật khá nổi tiếng ở thế kỷ 4 TCN, nhưng có lẽ không được biết nhiều trên toàn bộ khu vực nền văn hóa cao của Trung Hoa.” Wolfram Eberhard, *The Local Cultures of South and East China*, bản dịch Alide Eberhard (Leiden: E.J. Brill, 1968), tr. 219.

17. Thành phần trong nhóm Ngũ Đế thay đổi ở các nguồn khác nhau. Danh sách và thứ tự này về Ngũ Đế do Adriano di St. Thecla trích dẫn xuất hiện trong chú giải ở nhiều nguồn khác nhau, sớm nhất là vào đời nhà Hán, nhưng một thời gian sau thì không còn nêu rõ. Xem một bản luận về Ngũ Đế của Luo Genze, trong *Gushi bian (Phân biệt Lịch sử Cổ đại)* của Gu Jiegang, Luo Genze và Lu Simian, (Beijing: Pushe minguo, 1926-1941), 5: 621-636.

18. Thành Thang (Cheng Tang, thời gian trị vì tục truyền là từ 1766-1733 TCN) được cho là đã lật đổ vị vua xấu xa cuối đời nhà Hạ (Xia) và lập nên vương triều nhà Thương (Shang). Do có tài năng đem lại một nền cai trị nhân đức, nên Thành Thang được xem là một trong những vị vua đức hạnh hay nhân từ trong sử sách truyền thống Trung Hoa, đồng thời ông cũng được mô tả trong *Kinh Thư* và *Sử ký*.

19. Có nhiều văn bản khác nhau về thời gian cai trị của triều đại nhà Thương (Shang). Theo niên biểu truyền thống là 1766-1722 TCN. Trong khi vẫn còn tranh cãi về niên biểu, như trong trường hợp của nhà Chu, ở đây tôi sẽ dùng niên biểu truyền thống theo như tác giả bản thảo.

(Wen Wang) và người con là Vũ Vương (Wu Wang)²⁰ là những vị vua khai sáng triều nhà Chu (Zhou). Tất cả những vị vua này đều được gọi dưới một danh xưng chung là Thánh Vương trong đoạn tán tụng nổi tiếng ở phần Mở đầu [trang 27] cho cuốn sách kinh điển *Đại học* (*Daxue*) với những lời sau: Tích giả Thánh Vương kế thiên lập cực dĩ đạo trị Thiên hạ, tự Phục Hi, Thần Nông, Hoàng Đế, Nghiêu, Thuấn, Vũ Thang, Văn Vũ tương truyền thụ²¹. Nghĩa là: vào thời đó, khi các vị Thánh Vương hay những vị vua có phẩm hạnh hiếm có viết ra một luật lệ, họ chấp nhận một giáo lý cũng nhắc để cai trị thần dân, do các vị vua đã nói ở trên bắt đầu từ thời Phục Hi (Fu Xi) truyền lại²². Họ tổ chức cúng tế năm vị

20. Vua Văn là một vị vương của nước Chu (Zhou), một trong nhiều tiểu quốc nằm trong lãnh thổ Trung Hoa hiện đại. Ông cùng con trai của mình là Vũ khởi xướng một chiến dịch quân sự chống lại nhà Thương. Vua Văn không hoàn thành được chiến dịch do bị sát hại trong chiến trận. Vũ Vương, con trai ông, kế nghiệp và giành chiến thắng, chặt đầu vị hoàng đế cuối cùng của triều đại nhà Thương là Trụ Tân, nhân vật mà Adriano di St. Thecla sẽ nói đến dưới đây. Vua Văn và Vua Vũ được xem là những người sáng lập triều đại nhà Chu; họ được giới nho sĩ đặc biệt kính ngưỡng vì nhà Chu là cái nôi của Khổng giáo.

21. 昔者聖王繼天立極以道治天下自伏羲神農黃帝堯舜禹湯文武相傳收受. Đây không phải là trích dẫn chính xác trong phần đề từ của Chu Hi (Zhu Xi), nhưng lời diễn giải rất sát với một đoạn văn trong đó. *Daxue zhangju* (Đại học chương cú) [với bình luận của Chu Hy]) (Kyoto: Santo Shorin, 1900?), tr. 1b. Tôi ngờ rằng Adriano di St. Thecla đã sử dụng các nguồn tư liệu Trung Hoa hay Việt Nam khác để bình về lời đề từ của Chu Hi rồi xem nó như bản gốc, vì tôi không tìm thấy sự tương hợp chính xác ở phần viện dẫn này trong một số ấn bản của bộ *Đại học* mà tôi từng tham khảo.

22. Giải thích của Adriano di St. Thecla về câu này chuyển tải khá chính xác ý nghĩa của nó. Bản dịch của câu này là: “Thời xa xưa, các vị Thánh Vương học theo [cách] Trời thiết lập quy luật chi phối thế giới, [và] bắt đầu từ Phục Hi, Thần Nông, Hoàng Đế, Nghiêu, Thuấn, Vũ, Thang, Văn [và] Vũ kế tiếp lưu truyền.” Tuy nhiên, không hiểu sao ông vẫn cho hai vị hoàng đế Vũ và Thang là một người, vì không có dấu phẩy tách giữa họ, như Nghiêu và Thuấn. Việc thiếu dấu phẩy tương tự cũng xảy ra ở cặp sau, Văn và Vũ. Tôi tự hỏi không biết Adriano di St. Thecla có nhận ra rằng có đến bốn cái tên ở đây, chứ không phải hai. Nếu vậy, điều này có thể giải thích cho việc ông không đưa ra danh sách các vị hoàng đế vì ông rõ ràng không thể tìm ra những vị hoàng đế tên Vũ Thang và Văn Vũ. Mặt khác, cũng có thể ông để sót những tên tuổi trong bản dịch do nghĩ rằng toàn

hoàng đế đầu tiên cùng ngày với lễ tế Trời và Đất.

Mỗi năm bốn lần, với sự giúp rập của giới quý tộc trong triều, vua tổ chức cúng tế các vị hoàng đế cổ xưa theo như quy định trong *Kinh Lễ*²³. Vào cuối mùa đông, vua tế cúng về hướng Đông đất Giao dành cho Hoàng đế Phục Hi, và vị quan của hoàng đế là thần Câu Mang (Goumang)²⁴ để mở đầu mùa xuân, *lập xuân (lichun)*²⁵. Cuối mùa xuân, vua tế cúng về hướng Nam đất Giao dành cho Hoàng đế Thần Nông và thần Chúc Daong²⁶ (Zhurong)²⁷ đem đến mùa hạ, *lập hạ (lixia)*²⁸; vào cuối mùa hạ vua tế cúng về hướng Tây đất Giao dành cho Hoàng đế Thiệu Hạo (Shao Hao)²⁹ và thần Nhục Thu (Rushou)³⁰, chỉ định bắt đầu mùa thu, *lập thu*

bộ danh sách này không quan trọng đối với độc giả. Trong nguyên bản, tên của Vũ (Yu), Thang (Cheng), Văn (Wen), và Vũ (Wu) không xuất hiện.

23. Legge, *Li Chi*, 1:224-225.

24. Vị Thần mùa Xuân, người “có thân chim và mặc y phục một màu có ba lớp.” Xem Eberthard, *Local Cultures*, tr. 187. Thần được cho là con của Thiệu Hạo, một vị hoàng đế truyền thuyết khác. Xem Legge, *Li Chi*, 1:250.

25. Legge, *Li Chi*, 1:249-257.

26. Chúc Dong hay Dung theo lối viết hiện đại. Huỳnh Tịnh Paulus Của và cả Alexandre de Rhodes đều không kết hợp ký tự thứ hai dùng cho vị hoàng đế này hay cách đọc của nó. Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Đại Nam Quốc âm tự vị* (tái bản, Thành phố Hồ Chí Minh, Nhà xuất bản Trẻ, 1998); Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, Thanh Lăng, Hoàng Xuân Việt, và Đỗ Quang Chính dịch (tái bản, Thành phố Hồ Chí Minh, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1991). Tuy nhiên, chúng ta đều biết rằng *ao* được thay thế bằng *o* hay *u* trong tiếng Việt hiện đại.

27. Thần Lửa, kết nối của vị thần này với lửa được biểu thị bằng danh xưng “người làm tan chảy.” Hành trạng của ông được kể lại với nhiều khác biệt. Về thảo luận đối với các mô tả theo những nguồn khác nhau, xem Eberhard, *Local Cultures*, tr. 68. Hiển nhiên, ở đây không phải là ngẫu nhiên khi ông được ghép chung với Thần Nông, người có vương hiệu là “Hoàng đế rực lửa.”

28. Legge, *Li Chi*, 1:268-272.

29. Trị vì 2597-2513 TCN. Ông được cho là con trai trưởng của Hoàng Đế.

30. Vị thần mùa Thu, và theo Legge, là một trong những người con của Hoàng đế Thiệu Hạo. Legge, *Li Chi*, 1:283.

(*liqiu*)³¹; cuối mùa thu vua tế cúng về hướng Bắc đất Giao dành cho Hoàng đế Xuyên Húc³² (Zhuan Xu)³³ và thần Huyền Minh (Xuanming)³⁴ khởi đầu mùa đông, *lập đông* (*lidong*)³⁵. Ba ngày trước đó, một viên quan coi chiêm tinh chọn thời gian khai mở mỗi chu kỳ thời tiết rồi báo cho vua về ngày được xác định. Vua, theo quy trình chuẩn bị dành cho buổi lễ, phải giữ mình chay tịnh kiêng thịt. Các vị hoàng đế này được hưởng cúng tế do công lao của họ đối với quốc gia; chính xác thì việc cúng tế Phục Hi và Câu Mang là do họ tuân thủ hay theo mệnh Trời để truyền bá luật hay giáo lý cứng rắn, như Chu Tử (Zhuzi) nói đến trong dẫn giải về cuốn *Kinh Lễ* đề cập ở trên: Thánh Thần kế thiên lập cực sinh hữu³⁶ công đức ư dân, cố hậu ư xuân tự chi³⁷. Họ cũng cúng tế Thần Nông và Chúc Daong do các vị này dạy nghề nông cho người dân, như được nói đến trong cuốn *Lịch sử Trung Hoa*: Trác mộc vi tử, như mộc vi lỗi, thi giáo dân nghệ ngũ cốc³⁸.

31. Sdd, tr. 283-286.

32. Xuyên Húc trong chính tả Việt Nam hiện nay. Khó thể xác định chữ *xuyên* là lỗi viết sai hay chỉ là một biến thể của cách đọc xưa.

33. Trị vì 2513-2435 TCN. Tất cả bốn hoàng đế trên đều thuộc thời kỳ huyền thoại trong lịch sử Trung Hoa.

34. “Tầm tối và huyền bí.” Vị thần này được đồng nhất với Yushi, thần mưa, và được xem là hiện thân của các tác động của nước đối với không khí. Xem N. B. Dennys, *The Folklore of China and its Affinities with that of the Aryan and Semitic Races* (London: Trubner; Hongkong: “China Mail” Office, 1876), tr. 124.

35. Legge, *Li Chi*, 1:296-301. Đúng ra, mô tả về các lễ tế các mùa này trong thiên *Nguyệt Lệnh* của bộ *Lễ ký*, và theo sách này, những lễ tế dành cho các vị thần tương ứng không chỉ diễn ra mỗi mùa một lần như trong bản thảo đã nói mà là ba lần, mặc dù trong thực tế những lễ tế này không tổ chức thường xuyên.

36. Từ này trong bản thảo bị cắt xén. *Hữu* (*bạn*, sở hữu) là cách diễn giải tốt nhất mà tôi đưa ra dù không nghĩ rằng đây là cách xử lý về mặt cú pháp hoàn hảo cho đoạn văn này.

37. 聖神繼天立極生有(?)功德於民故後於春祀之. “Các bậc đại hiền và thánh nhân, noi theo [cách thức của] Trời, thiết lập quy luật cuộc sống, thể hiện công lao và đức hạnh đối với dân chúng; do đó, về sau [dân chúng bắt đầu] cúng tế họ vào mùa xuân.”

38. 斲木為耜如木為耒始教民藝五穀. “[Họ dạy] đốn cây để sản xuất hạt ngũ cốc, cũng như [dùng] gỗ để làm cày và khởi sự dạy dân kỹ năng [trồng] năm loại lương thực [tức là nghề nông].”

Họ cử hành một buổi tế lễ đặc biệt trong dịp đón xuân, hay lúc vào *lập xuân*. Việc này có thể mô tả dễ dàng bởi cùng những từ mà Đức cha tôn kính Francisco Gil de Federich dùng để khắc họa một cách chính xác. Ông nói:

Khoảng [ngày] *lập xuân*, trước đó một ngày, binh sĩ *Đội lí hình (dui lixing)*³⁹ đến Nhà Môn Ngưu (cơ quan nuôi trâu hay mổ trâu) và [trang 28] lấy đi 1.300 con trâu nhỏ ở đó. Ở cổng Hàng Chiếu⁴⁰ một căn nhà trống bốn bề được dựng lên. Một con trâu đất to lớn được đặt trong căn nhà, và trên lưng mỗi con trâu đặt một bức tượng Câu Mang – trâu nhỏ thì đặt tượng nhỏ, trâu lớn thì đặt tượng lớn – như thế để bảo vệ nó. Sau khi nhận 1.300 con trâu, họ dẫn chúng đến nhà tù phía đông và để chúng ở sân nhà tù. Con trâu đất vẫn đặt tại căn nhà dựng ở Ngõ Hàng Chiếu (đường Hàng Chiếu) trong ngày hôm đó đến tận nửa đêm, rồi sau đó nó được đưa [qua] *phố phường (pufang)*⁴¹ tiến đến sân trong, hay ngôi đền Vua Bạch Mã (King Baima, Vua Ngựa Trắng)⁴², người ta đặt nó ở bên ngoài; và chỉ có Thần Câu Mang (Shen Goumang) được đặt lên giữa sân đến nơi Quan Phủ Doãn (guan fuyin)⁴³ tế lễ Thần Câu Mang. Sau lễ cúng, Nhà Môn (người phục vụ ở cơ quan [nuôi trâu]) dùng một tấm chiếu bọc Thần Câu Mang đem ra ngoài chôn cất; những người lính trong nhà tù đưa con trâu vào nhà tù, lấy phần đầu, một cái

39. Nghĩa của cụm từ này trong tiếng Việt hiện đại không rõ ràng, nhưng có vẻ nó dùng để chỉ một kiểu đơn vị cảnh sát.

40. Địa danh này ở Hà Nội, gần cửa tây của tòa thành.

41. Từ kép *phố phường* có nghĩa là “đường phố.” Do đó, bản dịch cho đoạn này là “sau đó nó được dẫn qua các đường phố đến sân trong.”

42. Đền thờ thần Bạch Mã, trong nhiều thế kỷ được thờ cúng như vị thần bảo hộ kinh đô, nằm ở khu phố cổ của Hà Nội. Xem thêm về vị thần này bên dưới.

43. Chữ cuối cùng trong từ kép này phải đọc là *Doãn (yin)*, một chức quan) chứ không phải *Doãn*, hình như trong tiếng Việt không có. Danh hiệu này bị thừa chữ, vì *quan (guan)* nghĩa là “vị quan” trong khi *phủ doãn (fuyin)* đã là một từ kép độc lập có nghĩa “vị quan cai trị một đơn vị hành chính cấp quận.” Từ kép này thường để chỉ vị quan cai trị một tỉnh có kinh đô đặt trong đó. Ở trường hợp này có nghĩa là đô trưởng của Thăng Long (Hà Nội ngày nay).

chân và một phần đuôi rồi đem ra dâng Vua⁴⁴ lúc đó đang chờ ngoài sân cùng các quan triều đình sắp hàng hai bên; họ cũng đem đến nơi này 300 trong số những con trâu nhỏ đã đề cập ở trên. Những người lính chọn 55 con và sắp chúng đều nhau trên những bàn cúng tế, ngôn ngữ đời thường gọi là mâm; có 11 bàn, mỗi bàn là 5 con. Họ phủ chúng bằng lụa màu vàng nghệ và để chúng lại đó. Sau này vua sẽ gửi chúng đến tất cả các đền thờ [những ngôi đền thờ thần linh] cùng với những con còn lại trong số 300 kể trên. Sau đó vua truyền lệnh đem chia [số còn lại] cho tất cả quân sĩ, những người luôn hầu cận mình; họ đưa 1.000 trâu nhỏ khỏi nhà tù để đến Phủ Đàng⁴⁵ và công bố việc này cho nhà Chúa (zhu)⁴⁶. Sau đó tất cả Nhà Môn Sáu Hiệu (sáu đội quân) tiến đến tiếp nhận những con trâu cho mọi viên quan của Hiệu này để phân phối. Những con trâu được đặt lên các án thờ, dâng cho một tượng thần, hay một vị thần (shen), hoặc cho tổ tiên. Họ làm những con trâu bằng đất sét cao khoảng 5 hay 6 ngón tay [như ông [tức Đức cha Francisco Gil de Federich] kể trong một bài viết khác trước đó], rồi sơn phết chúng với đầu, mình, và đuôi có màu sắc khác nhau theo quy tắc. Trong việc sơn phết, họ sử dụng năm nguyên tố trong triết học Trung Hoa, tên là *hỏa* (*huo*, lửa), *thổ* (*tu*, đất), *kim* (*jin*, kim loại), *thủy* (*shui*, nước), và *mộc* (*mu*, gỗ), ngày, tháng, năm, và năm màu sắc cũng được quy định tương ứng với các nguyên tố này. Nếu ngày đầu mùa xuân tương ứng với lửa nay *hỏa*, họ sẽ sơn đầu con trâu theo màu sắc phù hợp, họ cũng làm tiếp hình tượng một chú bé bảo vệ bằng đất sét cạnh con trâu mà họ gọi là Thần Câu Mang, và hình người này cũng được phủ bằng một [màu] sơn khác phù hợp với thời gian khác trong năm.

44. Ở đây nói đến vị hoàng đế bù nhìn nhà Lê.

45. Theo Giáo sư Trần Quốc Vượng, có một ngôi đền do Chúa Trịnh dựng lên nằm ở ngoại thành Hà Nội để tưởng nhớ tổ tiên họ ngoại (họ Đàng?). Đền thờ này hiện không còn.

46. *Chúa* (*zhu*) nguyên để chỉ một tổng tư lệnh quân đội đồng thời nói đến những nhà cai trị thực sự thuộc dòng họ Trịnh mà vào thế kỷ 17 trở nên giống như các shogun (tướng quân) ở Nhật Bản. Xem Philippe Papin, *Histoire de Hanoi* (Paris: Fayard, 2001), tr. 147. Trong đoạn văn này, tác giả dùng thuật ngữ “king” (*regius* hay *rex* trong tiếng La-tin) để chỉ cả Vua Lê (nhà vua hợp pháp) lẫn Chúa Trịnh (nhà lãnh đạo trên thực tế), từ đó chỉ ra rằng vị trí của những thủ lĩnh quân phiệt ít ra cũng ngang bằng với vai trò của các vị vua.

[trang 29] *Lịch sử Trung Hoa* kể rằng Xuyên Húc tiến hành lễ *lập xuân* vào tháng đầu tiên, ngày đầu tiên lúc sáng sớm. Trong sách đó không đề cập gì việc có vị vua nào trước ông thực hiện nghi lễ này. Vào năm Mậu Thìn (wuchen), [năm] thứ chín đời Vua Lê [hiệu] Cảnh Hưng (Jingxing), lễ này được tổ chức vào ngày 18 của tháng cuối cùng trước khi bước sang năm mới; ở Trung Hoa nó được thực hiện cùng năm nhưng vào ngày 16 của tháng cuối cùng. Theo lịch của chúng tôi thì đó là tháng Hai năm 1749. Họ có một phong tục đặc biệt đón chào mùa hạ, đó là sau khi cúng tế Hoàng đế Thần Nông ở ngôi đền thờ ông ta, viên quan đầu tỉnh gọi là *phủ Doãn* cắm cây để cày trong vườn hay mảnh ruộng kế cận, ông cày tới lui ba lần và gieo một lượng thóc nhỏ hoặc *củ khoai* (dạng thân củ ăn được). Nghi thức này có vẻ như được thực hiện để thay cho lễ nghi mà trong *Kinh Lễ* quy định vua phải thực hiện vào tháng đầu tiên⁴⁷. Chúng tôi đã mô tả nghi lễ này trước đó.

Ngoài ra, ở một số làng xã việc cúng tế Hoàng đế Thần Nông được tổ chức mỗi năm hai lần, trong tháng Sáu hoặc tháng Bảy âm lịch, khi bắt đầu cấy lúa gọi là *hạ điền* (*xiadian*), [ngôn ngữ] đời thường gọi là *xuống đồng* hay “đi xuống ruộng,” và khi kết thúc việc gieo cấy thì gọi là *thượng điền* trong [ngôn ngữ] đời thường là *lên đồng* hay “đi lên khỏi ruộng.” Hiện nhiều vùng đã bỏ qua nghi lễ xuống ruộng và chỉ còn giữ lại việc dâng cúng đồ ăn đơn giản. Trong lễ cúng không dùng hình ảnh hay bài vị Thần Nông. Trong bài sớ đọc ở lễ dâng cúng, đầu tiên họ tán dương Thần Nông bằng nhiều ngôn từ, gọi [ông] là Thánh Đế, thông thái, siêu phàm, cao quý, tuyệt hảo, và là người giúp rập Thượng Đế Vua Tối cao trong việc nuôi dưỡng và chăm sóc thần dân của mình, trong việc dạy họ canh tác và lưu truyền đặc ân hữu ích này từ thời mình đến những thế hệ mãi mãi về sau. Sau đó, họ cầu xin ông ban cho mình hạnh phúc trọn vẹn, đồng ruộng phì nhiêu, mùa màng tươi tốt, cũng như giàu sang, an

47. Legge, *Li Chi*, 1:253-257.

lành, và đức đồng đúng cách, do đấng thánh vương này giúp đỡ và ban sức mạnh. Điều này được nói lên trong lễ cúng, hay thể thức cúng tế. Tuy nhiên, những vị hoàng đế đề cập ở trên, những người được cúng tế mỗi năm bốn lần không thể được xem là những vị vua Trung Hoa thực sự. Thực vậy, họ đã sống trước khi xảy ra Đại hồng thủy. Điều này đã được chúng tôi trình bày ở phần mở đầu cuốn *Biên niên sử Trung Hoa*, trong đó chúng tôi cho rằng Thần Nông [trang 30] không ai khác chính là Noah, người được nhắc đến trong Sáng thế ký 9 rằng sau trận lụt “[Noah] là người trồng trọt cây xới đất đai đầu tiên”⁴⁸.

PHẦN 3: VỀ NHỮNG THẦN LINH ĐƯỢC GIỚI QUÂN SỰ THỜ CÚNG

Giới quân sự thờ cúng nhiều nhân vật nổi tiếng vì lòng dũng cảm trên chiến trận. Nhân vật quan trọng nhất mà họ sùng kính là Thái Công (Tai Gong), trước đó ông được gọi bằng họ Lã (Lu) tên Vaọng (Wang)⁴⁹, như là người thầy và người bảo hộ cao nhất. Ông sống dưới thời Hoàng đế Chu Vũ Vương (Zhou Wu Wang) hơn 1.000 năm trước Christ giáng sinh; ông theo phía [hoàng đế] của mình chống lại Hoàng đế Trụ (Zhou), [người cai trị] cuối cùng của nhà Thương (Shang)⁵⁰. Ông vây hãm hoàng đế này mãnh liệt đến nỗi ông ta [Hoàng đế Trụ nhà Thương] không còn nơi tẩu thoát, phải cùng tùy tùng nhảy vào lửa tự thiêu. Theo cách đó Vũ Vương (Wu Wang) đã giành được quyền lực trên khắp quốc gia mà Văn Vương

48. Sáng thế ký, 9:20. Với phát biểu này, Adriano di St. Thecla đã mâu thuẫn với chính những gì ông viết trong lời mở đầu khi nói rằng Hoàng Đế “chắc chắn phải được loại ra khỏi biên niên sử thực sự của Trung Hoa vì ông sống trước thời kỳ Đại hồng thủy.” Theo biên niên sử Trung Hoa chính thống, Thần Nông là một trong những vị vua có trước thời Hoàng Đế nên không thể là Noah, người sống trong giai đoạn xảy ra Đại hồng thủy.

49. Tiếng Việt hiện đại là *Vọng*.

50. Thương Trụ Tân (Shang Zhou Xin, trị vì 1154-1122), được gọi dưới danh xưng Trụ Bao ngược.

(Wen Wang) cha của ông này trước đó đã chinh phục gần hết⁵¹, và sau khi nắm quyền, ông này đã phong cho ông [Thái Công] đứng đầu quân đội, hay quân sư [tối cao] nhất.

Họ dành vinh dự thứ hai cho Trương Lương (Zhang Liang), một người cực kỳ nổi tiếng, mà trong suốt thời nhà Tần (Qin) cai trị⁵² là một quân sư hàng đầu của nước Hàn⁵³ dưới triều Thành (Cheng)⁵⁴ Vương. Sau khi ông ta [nhà vua] bị Tần Nhị Thế (Qin Ershi) sát hại⁵⁵, ông [quân sư Trương Lương] dẫn quân gia nhập cùng Vua Hán Lưu Bang (Han Liu Bang), người mà sau cùng đã giành được toàn bộ quyền lực trên đất nước; và ông ta [Hán Lưu Bang] lấy hiệu là Cao Tổ (Gaozu)⁵⁶. Sau đó, do ông [Trương Lương] sợ hoàng đế sát hại mình vì nghi ngờ có ý định tiếm quyền, nên ông đã xin từ quan về ở ẩn và thờ cúng thần linh; ông rời bỏ triều đình nơi ông đã phụng sự hoàng đế trong sáu năm ròng và ở ẩn suốt 13 năm cho đến khi ông qua đời vào năm thứ sáu

51. Thông tin về cuộc chiến giữa nhà Thương và nhà Chu chủ yếu nằm ở các nguồn tư liệu từ truyền thống Khổng giáo, nâng cao uy thế của nhà Chu khi đánh bại nhà Thương. Trong *Kinh Thư*, phần Kỷ nhà Chu, viết như sau: “Trụ (Trụ Tân), vua nhà Thương, trên thì không kính ngưỡng Trời, dưới thì bắt dân gánh chịu nhiều tai ương. Y đắm mình trong tửu sắc, cả gan thi hành chính sách áp bức bạo ngược. Cùng với những tội lỗi trên, y còn ra tay trừng phạt tất cả họ hàng. Y đưa người vào những chức vị theo nguyên tắc cha truyền con nối. Y còn tiếp tục theo đuổi việc xây dựng cung điện, đình miếu, đắp đê đào hồ cùng mọi tiêu pha hoang phí khác gây tổn hại đau khổ cùng cực cho muôn dân. Y thiếu nường kẻ tội trung và thiện lương. Y rạch bụng phụ nữ có thai. Hoàng Thiên xúc động phẫn nộ nên đã giao trách nhiệm cho phụ vương Văn đáng kính đã quá cố thể hiện quyền năng của ngài; nhưng ông *đã qua đời* trước khi công việc hoàn thành.” *The Shoo King (Kinh Thư)*; Legge dịch, Chinese Classics, 3:284-285.

52. 255-206 TCN.

53. Một trong những vương quốc ở Trung Hoa thời Chiến Quốc.

54. *Sử ký Tư Mã Thiên*. Nhữ Thành dịch (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn học, 1988), tr. 284.

55. Tần Nhị Thế Hoàng Đế (trị vì 209-206 TCN) vị hoàng đế kế vị Tần Thủy Hoàng Đế.

56. Thông tin ở đây đề cập đến Lưu Bang, người sáng lập vương triều nhà Hán, thụy hiệu là Hán Cao Tổ.

đời Huệ Đế (Huidi)⁵⁷, chín thế kỷ sau nhân vật Thái Công Vaọng (Tai Gong Wang) đề cập ở trên⁵⁸.

Trong một chỉ dụ của mình vào năm trị vì thứ 19 tức năm 730 sau Christ giáng sinh, Hoàng đế Đường Huyền Tông (Tang Xuanzong)⁵⁹ đưa ra chỉ dụ về việc thờ cúng Thái Công và Trương Lương như sau: Trí Thái Công miếu, dĩ Trương Lương phối hưởng, tuyển cổ danh tướng dĩ bị thập, Triết, Tĩ⁶⁰ nhị bát nguyệt thượng mậu...⁶¹ trí tế như

57. Trị vì 194-187 TCN.

58. Do đó, theo tác giả, việc Trương Lương chết năm 188 TCN là phù hợp với các nguồn tư liệu khác. Adriano di St. Thecla viết nhiều hơn về ông ở chương về Đạo giáo.

59. Trị vì 713-756.

60. Trong các từ điển Hán-Việt không có chữ *tĩ*. Tôi đoán rằng chữ gợi ý ở đây có thể là ký tự 俚 – cốt để, khiến cho, chấp thuận, hoặc ký tự 比 – theo sau, khi, vào thời điểm, bây giờ đọc là *tĩ*. Ký tự sau được ghi lại là *tĩ* trong từ điển của Huỳnh Tịnh Paulus Của cùng với một số ký tự khác hiện tại cũng đọc là *tĩ*: 徙 – “di chuyển,” 姊 – “chị gái.” *Đại Nam Quốc âm tự vị*, tr. 1047. Ký tự 俚 không được liệt kê trong số này, nhưng đồng thời cũng không được liệt kê trong từ điển (ít nhất cũng dưới bất kỳ cách đọc tương tự nào, và nguyên tắc ngữ âm thì lại là chìa khóa duy nhất để làm việc với từ điển này), để vẫn còn để lại một cơ hội rằng ký tự này được đọc theo cách Adriano di St. Thecla dùng trong bản thảo.

61. Chữ *mậu* không xác định được. Nó không tồn tại ở các từ điển Hán-Việt hay tiếng Việt thông dụng. Tôi đề xuất hai khả năng. Thứ nhất, đọc từ này là *mão* (*mao*), có nghĩa là 10 ngày đầu của một tháng âm lịch. Khả năng thứ hai, xem *mậu* nằm trong một loại từ kép trong ngôn ngữ đời thường thế kỷ 17, như *mậu thìn* (*maochen*), mà theo Alexandre de Rhodes, cũng như *thìn*; xem Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 460, dưới mục từ “mậu thìn.” Trong khi *thìn* là một trong 12 “địa chỉ” để xác định thời gian (7-9 giờ sáng), nó cũng được dùng trong những từ kép như *ngày thìn*; sđd, cột 766, dưới mục từ “thìn.” Theo Anthony Trần Văn Kiệm, *thìn* cũng có nghĩa là “một sự kiện đáng nhớ hay tưởng nhớ.” Xem Anthony Trần Văn Kiệm, *Giúp đọc Nôm và Hán Việt* (Huế: Nhà xuất bản Thuận Hóa, 1999), tr. 829-830. Dù có đề cập đến một ngày tương tự trong các lễ tế Khổng Tử trong chương nói về Khổng giáo, nhưng Adriano di St. Thecla lại không dùng thuật ngữ này, nên không thể thiết lập sự tương ứng với ngày tháng được dùng ở chương này. Ở giữa hai từ *mậu* và *trí* có một từ gồm hai mẫu tự không đọc được, trông tưởng như viết chữ *trí*.

Khổng Tử lễ⁶². [Câu này đại ý:] Ông ra lệnh xây đền thờ Thái Công, chấp nhận đưa Trương Lương [vào thờ trong đền], xem ông gần như ngang với Thái Công, chọn các tướng lĩnh tên tuổi cổ xưa và tuyển ra 10 người [trang 31] thông thái hay đức độ [từ các tướng lĩnh] để theo tuần trăng thứ hai và thứ tám [tổ chức tế lễ], và tế cúng vào ngày trước *mậu*, cùng với việc tế lễ Khổng Tử. Từ việc này cho thấy Thái Công nhận được sự kính trọng của giới quân sự cũng như giới nho học tôn kính Khổng Tử vậy; sau đó không lâu, Hoàng đế Đảng Túc Tông (Tang Suzong)⁶³, người kế vị Huyền Tông, phong tặng ông danh hiệu Vũ Thánh Vương (Wu Shengwang, Vua Thánh thuộc bên Quân [sự]). Mọi điều trên đây nói về Thái Công và Trương Lương đều lấy từ cuốn *Lịch sử Trung Hoa*.

Ở kinh đô vương quốc An Nam có dựng một ngôi đền gọi là Vũ Miếu (Wumiao, Đền thờ các Võ Tướng)⁶⁴, thờ 15 vị tướng dũng cảm

62. 置太公廟以張良配饗選古名將以備十哲俾 (比) 二八月上 [?] 置祭如孔子禮.

63. Trị vì 756-763.

64. Ngôi đền được biết đến rộng rãi hơn dưới tên Võ Miếu, một biến thể của cách đọc cùng tên. Võ Miếu đầu tiên được biết đến hình như được xây dựng ở Hà Nội vào đời Trần (1126-1400). Một tấm bia chứng thực sự kiện này; xem Hà Văn Tấn, "Bài bia của Trương Hán Siêu và vấn đề phong thành hoàng," *Nghiên cứu Lịch sử* 1 (1999): 42-50. Ngôi đền này không còn tồn tại; và vào đời Lê một Võ Miếu khác được xây dựng năm 1683 dưới triều Lê Hy Tông (1675-1705), như được khẳng định trong một bản thảo có ghi chú về những di tích của kinh đô Thăng Long. Đây có lẽ là ngôi đền mà Adriano di St. Thecla nói đến. Theo bản thảo, Võ Miếu này nằm ở phía nam kinh thành Thăng Long thời đó, và có 10 bậc Đại hiền được thờ cúng cùng với một số tướng lĩnh nổi tiếng thuộc các triều đại trước. Xem *Thăng Long cổ tích khảo tịnh hội đồ* (Ghi chú và bản đồ thành Thăng Long cổ), do Viện Viễn Đông Bác Cổ biên soạn năm 1956 (đang được lưu giữ ở Thư viện Viện Nghiên cứu Hán Nôm, số hiệu lưu trữ VHv. 2471, tr. 55). Bản thảo này được Phạm Thị Thoa dịch sang tiếng Việt năm 1997 (chưa xuất bản). Võ Miếu mà Adriano di St. Thecla mô tả cũng chịu chung số phận như ngôi miếu trước đó, biến mất trong cuộc chiến với nhà Tây Sơn cuối thế kỷ 18. Vào thế kỷ 19, nhà Nguyễn (1802-

và Thái Công Vaọng là người đứng đầu. Ngôi đền có hai gian, một gian luôn mở còn gian kia thì luôn đóng. Trong gian mở có tượng của 12 vị tướng, mỗi bên sáu người. Thái Công được thờ ở gian đóng cùng 12 vị tướng khác, trong đó có Trương Lương và một nhân vật khác cùng xếp vào cặp *phối* (*pei*, đáng kính trọng) và 10 người kia có danh xưng là Triết (*zhe*, thông thái hay minh triết). Theo tôi, nếu theo chỉ dụ của hoàng đế trích dẫn ở trên thì cũng có một ngôi *miếu* khác ở đất nước này được lập ra ở khu *bãi*⁶⁵ gọi là Nhà Chải⁶⁶ theo ngôn ngữ đời thường. Ở đây thờ một danh tướng gọi là Quan Đế

1945) cho xây lại một Võ Miếu mới ở Hà Nội và nó còn đứng vững trong suốt phần đầu thế kỷ 20 cho đến khi bị phá hủy trong cuộc chiến tranh với người Pháp (1945-1954). Võ Miếu ở Hà Nội hiện vẫn chưa được trùng tu.

65. Trong tiếng Việt hiện đại chữ này đọc là *bãi*, chỉ một bờ biển hay một khoảng đất trống. Có thể tìm thấy từ *bãi* mà Adriano di St. Thecla dùng trong từ điển của Rhodes với nghĩa “một vùng bờ biển.” Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 19.

66. Ngôi đền này không còn tồn tại. Từ nguyên về tên của nó còn mơ hồ. Tuy nhiên, chúng ta biết rằng ở Việt Nam còn có nhiều Võ Miếu thờ các võ tướng; một số là những công trình lớn, một số chỉ là miếu nhỏ. Năm 1916, Delamarre, Công sứ Pháp ở Sơn Tây, ghi chú như sau về việc bảo quản các đền miếu: “Vũ Miếu chỉ còn sót lại ở những tỉnh lớn thời xưa. Trong ngôi đền này có thờ Thái Công (một tướng soái đời nhà Chu) và Quan Công (Guan Gong) hay Văn Chương (Wen Zhang), một viên tướng dưới quyền Lưu Bị, vị vua nổi tiếng của nhà Thục Hán, các sự kiện này được chép lại trong bộ Tam Quốc (thời nhà Hán). Cứ mỗi năm hai lần, vào mùa xuân và mùa thu, một ngày sau lễ tế ở Văn Miếu, các tướng lĩnh quân đội, có văn quan tháp tùng, tiến hành lễ tế vinh danh những anh hùng Trung Hoa thời xưa để tỏ lòng tôn kính các tướng lãnh phẩm hạnh.” Xem ghi chú của Delamarre số 126 từ ngày 15.3.1916, Cục Lưu trữ quốc gia ở Hà Nội, nguồn từ Thống sứ Bắc Kỳ (RST) 72194, F90, tr. 6. Theo nhận xét trong ghi chú của Delamarre, những ngôi đền này hình như có một ý nghĩa đặc biệt đối với nền văn hóa của người Việt: “Vào thời điểm chúng tôi yêu cầu người dân bản địa tham gia cùng chúng tôi trong cuộc chiến tranh chống lại Đức, dường như việc bảo tồn Võ Miếu đang tồn tại là một điều đúng đắn. Có lẽ đó cũng là một cơ hội để thay đổi quan điểm có lợi cho chính phủ bảo hộ về sự tồn tại có tính thiêng liêng được minh chứng qua Võ Miếu.” Sđđ, tr. 6. Tôi ngờ rằng ở đây Adriano di St. Thecla đề cập đến một Võ Miếu nằm ở ngoại thành Hà Nội, đến nay không còn tồn tại.

(Guandi) hay Quan Vũ (Guan Yu)⁶⁷, ông được quân lính sùng kính còn hơn cả nhân vật Thái Công đề cập ở trên. Ông sống vào thời Hoàng đế Hậu Hán Hậu Đế⁶⁸, và có một người anh em kết nghĩa, dũng tướng Trương Phi (Zhang Fei), cùng phò tá vị hoàng đế chống lại Vua Ngô (Wu)⁶⁹, và cả hai đều bị giết trong cùng một trận chiến vào năm thứ 25 dưới triều vị hoàng đế này, khoảng giữa thế kỷ 3 sau Christ giáng sinh. Tôi tiếp nhận được đề cập đầu tiên về hai ngôi *miếu* này từ Đức cha tử vì đạo đáng kính Francisco Gil de Federich, khi ông viết cho tôi thư phúc đáp [trả lời thắc mắc của tôi] để ngày 6 tháng Tám năm 1744.

Vào thời điểm khi họ bắt đầu một cuộc chiến, đầu tiên họ tế lễ nhà sáng tạo quân sự trước lá cờ có vẽ hình ông ta, sau đó viên tướng ngồi trên lưng ngựa dâng lễ vật. Sau này ông [Đức cha Francisco Gil de Federich] bổ sung [nhận xét của mình] như sau: “người được ban danh hiệu Vũ Thánh Vương (Wu Shengwang) [thì] ở giữa, bên trái ông [là]

67. Quan Vũ (Guan Yu), một người kết nghĩa với Lưu Bị, người sáng lập triều Thục Hán, được phong thần theo tín ngưỡng dân gian, với danh xưng Quan Đế (Guandi), Thần Chiến tranh.

68. Nhân vật Hậu Hán Hậu Đế (Hou Han Houdi) mà tác giả muốn nói đến không rõ ràng. Hậu Hán là vương triều Hậu Hán (25-221). Tuy nhiên, cũng có một hoàng đế tên Hậu, gọi là Hậu Chủ [ở đây muốn nói đến Lưu Thiện, con Lưu Bị], trị vì từ 223-265, chứ không phải Hậu Đế, ở triều Thục Hán (221-265), một nhân vật nổi nghiệp nhà Hán. Theo thiện ý, có đôi chút nhầm lẫn ở đây vì rõ ràng Adriano di St. Thecla muốn nói đến Lưu Bị, một viên tướng hậu duệ thuộc dòng dõi nhà Hán, đã tạo dựng quyền lực khi nhà Hậu Hán sụp đổ và Trung Hoa bị chia tách thành mấy vương quốc, mỗi vương quốc hình thành vương triều riêng của mình. Vào năm 211, lúc mở đầu cho thời kỳ Tam Quốc, Lưu Bị tạo dựng vương quốc riêng ở Tứ Xuyên (Tây Trung Hoa), và Quan Vũ cùng Trương Phi theo phò ông ta trong những cuộc chiến tranh thời Tam Quốc, dẫn đến việc hình thành nhà Thục Hán vào năm 221 dưới sự bảo hộ của Lưu Bị, người được tôn phong làm hoàng đế.

69. Nhà Ngô trôi dạt ở miền Nam Trung Hoa trong thời kỳ Tam Quốc, sau sự sụp đổ của nhà Hán.

Tôn Vũ Tử (Sun Wuzi)⁷⁰, bên phải là Trương Lương dưới danh xưng Trương Tiên Vương (Zhang Xianwang).⁷¹

[trang 32]

PHẦN 4: VỀ LỄ TẾ KỶ ĐẠO

Hằng năm vào tháng Hai âm lịch, vào ngày được vị trưởng quan xem chiêm tinh hay Quan Tư Thiên (Guan sitian, viên quan coi bói việc Trời) chọn ra⁷², một nghi thức lớn gọi là Tế Kỳ Đạo (*ji qidao*, lễ tế cờ) diễn ra ở triều đình và trên khắp các tỉnh thành. Một hàng rào rất rộng làm bằng sậy được dựng lên ở một bãi cát gần kinh đô, bên trong dựng 36 án thờ. Án thờ đầu tiên, để cúng bái Trời và Đất, ở bên trái hàng rào và do đó những án thờ còn lại được bố trí thành nhiều dãy phía bên phải án thờ đầu tiên. Ở dãy đầu có nhiều án thờ tổ tiên, các vị vua, và các nhà lãnh đạo của vương quốc có công với đất nước; trong số án thờ các vị vua có hai cái dành cho hai vị vua xưa nhất, đó là Kinh Dương⁷³ và Lạc Laong Quân⁷⁴, những vị vua đầu tiên trong *Biên niên*

70. Tôn Tử là tên một vị tướng kiệt xuất thời Chiến Quốc (ông sống ở thế kỷ 4 TCN) phụng sự nhà Ngô. Tên thật của ông là Tôn Vũ. Ông là tác giả của cuốn binh thư nổi tiếng “Nghệ thuật Chiến tranh.” Tôn Tử được ví như nhà binh pháp nổi tiếng Clausewitz của Trung Hoa.

71. Vị Vương thời xưa họ Trương hay Vị Vương bắt từ họ Trương, tùy thuộc vào ký tự nào tiêu biểu cho cách phát âm chữ tiên, 先 hay 仙.

72. Theo trật tự từ tiếng Việt; còn trong tiếng Hán là *sitian guan*.

73. Theo truyền thống Việt Nam, Vua Kinh Dương là hậu duệ đời thứ ba của Thần Nông, vị vua trong truyền thuyết thời Trung Hoa cổ đại, được kính ngưỡng như vị thần nông nghiệp. Đến lượt Kinh Dương được cho là cha của Lạc Long Quân, sẽ đề cập ở ghi chú tiếp theo. Kinh Dương là nhân vật người Việt đầu tiên được nhắc đến trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, và cùng với ông, những ghi chép lịch sử này khởi đầu từ năm Nhâm Tuất, mà theo tính toán của Ngô Đức Thọ, là năm 2879 TCN. *Đại Việt sử ký toàn thư*, ngoại kỷ, 1:1b (1:131-132 và 1:131 số 7).

74. Lạc Laong Quân, tiếng Việt hiện đại viết là Lạc Long Quân, là một nhân vật văn hóa khởi thủy trong truyền thuyết của người Việt. Ông xuất thân từ vùng biển, khuất phục quỷ dữ, khai hóa người dân và bảo vệ họ khỏi những kẻ xâm lấn. Một câu chuyện cổ tích đã nảy

sử An Nam. Dây thứ hai là năm án thờ của năm tướng lĩnh hay lãnh đạo quân sự cao nhất phục vụ dưới các triều vua cổ xưa gọi là Ngũ Đế (Wudi). Đầu dây này dựng một lá cờ đại gọi là *Kỳ Đạo*, là cờ hiệu của vị thống lĩnh cao nhất toàn quân, do đó họ gọi nghi thức cúng tế này là *Tế Kỳ Đạo*. Ngoài ra còn có nhiều án thờ được bố trí thành hai dãy để tế cúng các thần linh cấp cao, gọi là Thượng Đẳng Thần (shangdeng shen), và trên mỗi án thờ đều đặt một bài vị khắc tên vị thần đó; hiển nhiên trong số này có các án thờ thần Tản Viên Sơn⁷⁵, Đông Thiên Vương hay gọi đời thường là Vua Giaóng⁷⁶; Lý Ông Trọng⁷⁷ hay Vua Trèm⁷⁸; chúng tôi sẽ đề cập chi tiết về họ ở phần 8. Người thống lĩnh vương quốc, hay *Chúa*, cùng đoàn tùy tùng xuống tòa nhà an dưỡng gọi là *nhà lầu*⁷⁹, dựng cách nơi cúng tế không xa để từ đây ông ta quan sát buổi lễ. Quân đội hoàng gia sắp hàng thứ tự trong bãi cát cùng ngựa và voi thân mình phủ nhựa đen. Những quan lại được chỉ định tiến vào trong hàng rào và cúng tế những thần linh đã nói ở trên tại các án thờ chuẩn bị sẵn; họ bày tỏ lòng thành kính biết ơn về sự an bình rải khắp vương quốc, và ngoài ra họ cầu xin sự che chở [của thần linh] để bảo vệ và gia tăng sự bình an này bằng cách xua đuổi những vị thần của quân phiến loạn để họ không còn quấy nhiễu sự yên bình nữa.

sinh từ những người con sinh ra do sự phối ngẫu giữa ông và Âu Cơ, được cho là những vị vua đầu tiên trong truyền thuyết của người Việt; sdd, 1:2a (1:132-133). Lạc Long Quân và Âu Cơ được xem là tổ tiên của người Việt trong truyền thuyết.

75. Vị thần núi; ở phần 8 của chương này, ông được mô tả dưới tên gọi Sơn Tinh.

76. Vua Gióng và Vua Dóng, khác nhau tùy trường hợp theo phép chính tả. Vị thần này sẽ được nói đến ở phần 8 dưới đây.

77. Chính tả tiếng Việt hiện đại là Lý Ông Trọng, vị thần này cũng sẽ được nói đến ở phần 8.

78. Vị thần này sẽ được nói đến một cách chi tiết ở phần 8.

79. *Nhà lầu*, một công trình xây dựng nhiều tầng trong tiếng Việt hiện đại, dùng chỉ một ngôi nhà dành để tiêu khiển của hoàng tộc. Xem Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 104.

Sau khi lễ tế hoàn tất, người có trách nhiệm coi sóc quân cụ, thông báo ba lần bởi sự xuất hiện ba lần [trang 33] của một lính cưỡi ngựa đưa tin, khai hỏa ba phát một ống phóng gọi là *ống lạnh*⁸⁰ (một loại ống pháo), trông như súng cối.

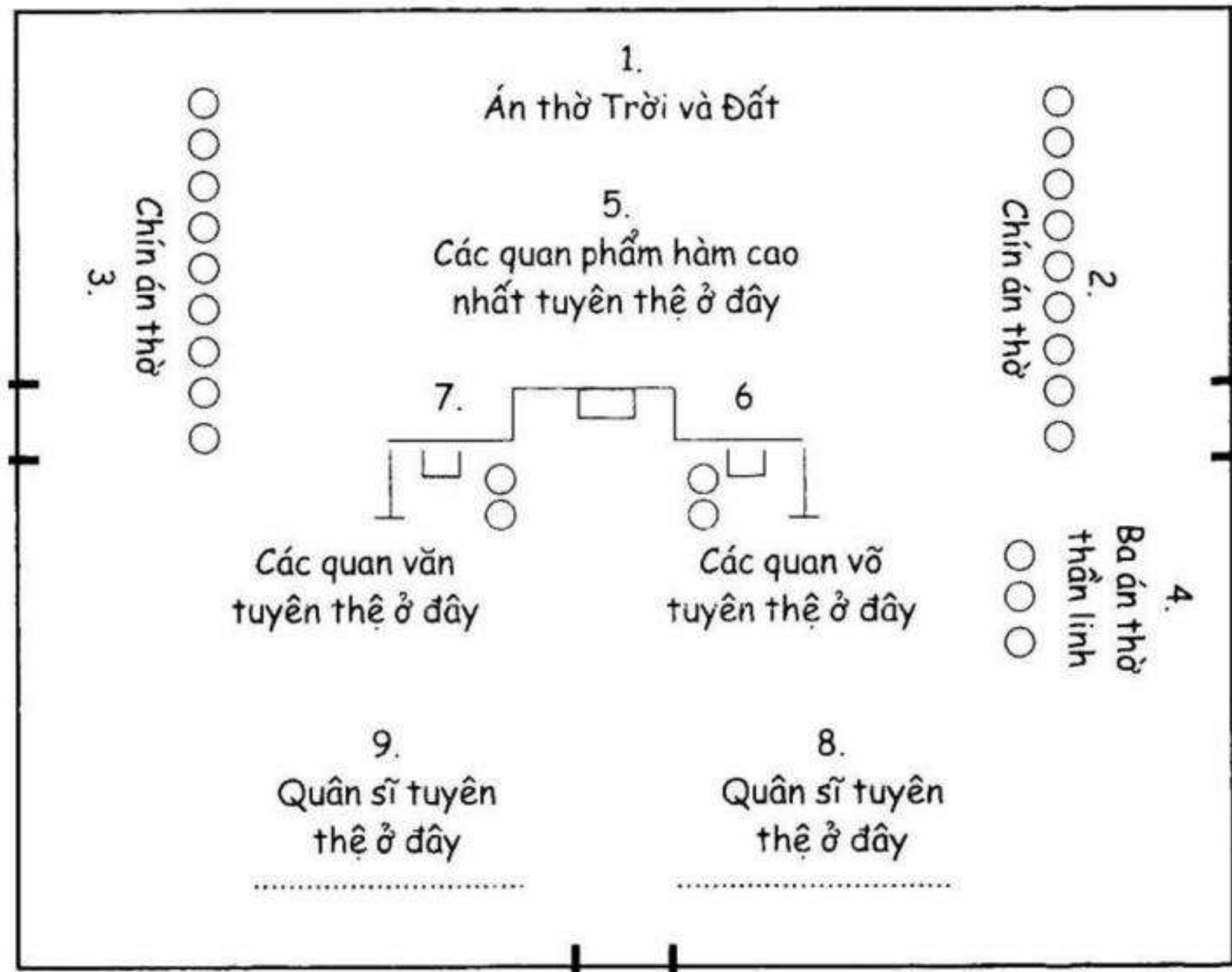
Sau đó một lá cờ lớn ở cửa tòa nhà đã nói ở trên được kéo lên cùng với những lá cờ nhỏ khác; và ngay sau đó một khẩu thần công lớn gọi là *báo long* (thần công lớn)⁸¹ đặt ở cùng địa điểm được khai hỏa, rồi lần lượt các khẩu thần công khác khai hỏa ba lần, còn những người lính cũng bắn súng hỏa mai, tuốt gươm, và vung giáo lên. Bằng những hành động này họ nhằm đe dọa những thần linh của quân phiến loạn, xua đuổi chúng ra khỏi vương quốc để chúng không còn chống đối và quấy nhiễu sự yên bình chung. Lúc cuối, *ống lạnh* lại được khai hỏa một lần nữa để báo hiệu kết thúc việc bắn thần công. Rồi tất cả binh lính tập hợp lại và triển khai đội hình cùng ngựa và voi xung quanh tòa nhà của *Chúa*; và một số [binh sĩ] đấu vật trước mặt *Chúa* và quân lính [còn lại], ngoài ra còn tổ chức các cuộc thi tài thú vị khác. Sau đó, cuộc hội họp giải tán và tất cả trở về vị trí thích hợp của mình.

Đối với những người cai trị ở địa phương gọi là Quan Trấn (guan zhen, quan lại cai quản một vùng)⁸², lễ *Tế Kỳ Đạo* được tổ chức chỉ với một án thờ và một bàn *hương án* (*xiangan*) vào năm Canh Ngũ, năm thứ 11 đời Cảnh Hưng, tức năm 1750 của Christ. Lễ này diễn ra vào ngày thứ 10 của tháng thứ hai, tương ứng với ngày 17 tháng Ba dương lịch.

80. Chính tả tiếng Việt chuẩn mực viết là *lệnh*.

81. *Báo long* trong chính tả tiếng Việt hiện đại.

82. Viết theo trật tự từ tiếng Việt; còn trong tiếng Hán là *zhenguan*.

Sơ đồ nơi tổ chức lễ tuyên thệ

[trang 34]

PHẦN 5: VỀ LỄ HỘI MINH, HAY VỀ TUYÊN THỆ TRUNG THÀNH

Lễ *hội minh* (*huimeng*)⁸³ dành cho tất cả giới quý tộc, quan lại địa phương, và những người ở bất kỳ vị trí hoặc cấp bậc nào thuộc dân sự hay quân đội tuyên thệ trung thành phụng sự nhà vua; do đó được gọi là *hội minh*, nghĩa là hội thề. Lễ này được tổ chức ở kinh đô cũng như ở các tỉnh thành khác do những viên quan cai quản đứng ra thực hiện mỗi năm một lần vào tháng cuối cùng trong năm, và nó được tổ chức ở kinh đô theo những nghi thức sau. Một hàng rào vuông vắn rộng rãi được làm bằng sậy có thể đi vào từ hai bên và từ mặt trước. Mặt trước khu vực dựng một án thờ Trời và Đất, bên trái án thờ là chín án thờ dành cho chín vị *Vua*, từ người gần đây nhất trở về trước. Ở bên phải cũng có chín án thờ

83. Lễ này xuất hiện đầu tiên trong biên niên sử Việt Nam dưới triều Lý Thái Tông (1028-1053); xem *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản kỷ, 2:14b-15a (1:251), dưới năm 1028.

dành cho những người thống lĩnh vương quốc, *Chúa*, từ người gần đây nhất trở về trước; và liền ngay bên trái, phía sau những án thờ các vị vua, là ba án thờ khác dành cho, cái thứ nhất, tất cả các vị thần cao cấp nhất hay *thượng đẳng thần* (*shangdeng sen*); cái thứ hai, các vị thần sông nước; cái thứ ba, các vị thần đất đai. Mỗi án thờ đều được che hai cái lọng, và trên mỗi án thờ đặt một con trâu quay nhỏ, một ít cơm nếp, [ngôn ngữ] đời thường gọi là *xôi*, và rượu lễ. Ở trung tâm của khu vực bày ba bàn *hương án* nhỏ có bốn chân; trên đó thắp nhang đèn, phía dưới ở hai bên là những chậu nhỏ chứa đầy rượu lẫn với tiết gà, và ở giữa bàn hương án đặt một thanh kiếm vàng của *Chúa*. Phía trước bàn trung tâm, viên trấn thủ hay vị quan có phẩm hàm cao nhất tuyên thệ; ở trước bàn bên trái là tất cả quan võ; và ở trước bàn bên phải là tất cả quan văn cùng đọc lời tuyên thệ. Ở mặt sau khu vực, nằm ở hai bên, là 14 bàn hương án và các binh lính tuyên thệ trước chúng, kế bên là những chậu nhỏ chứa đầy rượu lẫn với máu trâu. Ở mỗi bàn hương án treo một cuộn giấy ghi thể thức lời thề để những người tuyên thệ đọc lên trong khi quỳ lạy. Để cho mọi điều được rõ ràng, [trang 35] chúng tôi có trình bày sơ đồ của đất rào ở trang 33 trước đó [của bản thảo].

Theo đó, vào sáng sớm, từ *Phủ* (*fu*, nơi làm việc)⁸⁴ hay cung điện của người cai quản vương quốc, *Chúa*, đem đến địa điểm tuyên thệ đã nói đến ở trên một vò rượu ngon, một con gà, và thanh kiếm vàng của *Chúa*; ở đó một quan trấn thủ tiếp nhận thanh kiếm, chĩa lên trời, rồi vẽ thành ba vòng tròn trên mặt đất; ba viên quan bước vào những vòng tròn đó. Một người cầm con gà mái hay gà trống; người thứ hai giữ đầu con gà bằng một cái kẹp; rồi người thứ ba đứng giữa hai người này chặt đầu con gà bằng thanh kiếm vàng. Vò rượu được đặt sẵn ở đó cho máu gà chảy vào, và một tờ sớ thề để tuyên đọc được đốt phía trên vò để tro rơi vào vò.

84. Hình như có nhiều hơn một phủ chúa. Không có sự đồng thuận giữa các học giả về vị trí của một hay nhiều phủ, ngay cả thời gian cụ thể. Về vấn đề này, xem Nguyễn Thừa Hỷ, *Thăng Long – Hà Nội: Thế kỷ XVII-XVIII-XIX* (Hà Nội: Hội Sử học Việt Nam, 1993), các tr. 35-40.

Rượu được khuấy lên sáu lần, sau đó vò rượu được rót vào sáu chậu nhỏ xếp thành từng cặp ở các bàn *hương án*, tất cả quan lại tuyên thệ trước các bàn đó. Nhiều chậu rượu nhỏ hòa máu trâu thay vì máu gà, trộn với *sơn*, hay sơn tàu, được chuẩn bị cho quân lính. Sau đó là lễ tế Trời và Đất, chín vị vua và chín vị thống lĩnh của vương quốc cũng như các thần linh, do các con trai của *Chúa* hay những viên quan có phẩm trật cao nhất thực hiện bốn phận cúng tế. Đầu tiên, một bài *văn tế* được đọc trước án thờ Trời và Đất. Khi từ *duy* (*wei*)⁸⁵ được xướng lên, tất cả các bài văn tế khác cũng đồng thời được đọc to ở mỗi án thờ. Sau khi lễ tế hoàn tất, từng người lần lượt tuyên thệ trước bàn hương án theo thứ tự chức vị của mình; sau khi tuyên thệ, họ uống một ngụm nhỏ rượu lẫn máu và tro.

Nghi thức tuyên thệ này là: (A) Tôi lạy hiệu Thiên Thượng Đế⁸⁶,

85. Từ này báo hiệu kết thúc buổi lễ.

86. Tôi đoán rằng dù chữ *hiệu* (*hao*, tên, hiệu triệu) không viết hoa, có thể nó vẫn được xem là một phần của danh xưng “Hiệu Thiên Thượng Đế.” Cụm từ này để chỉ danh hiệu gán cho Trời, tiếng Việt hiện đại đọc là “Hạo Thiên Thượng Đế” (Haotian Shangdi) mà Mathews dịch là “Đấng Tối thượng trên các tầng trời bao la.” Xem R. H. Mathews, *Mathews’ Chinese-English Dictionary* (Cambridge: Harvard University Press), tr. 308, số 2072:2. Thực ra ký tự đầu được đọc là *hiệu* có rất sớm, ít nhất cũng 100 năm trước đó khi Huỳnh Tịnh Paulus Của đưa nó vào từ điển cùng với phiên âm này. Xem Huỳnh Tịnh Paulus Của *Đại Nam Quốc âm tự vị* (tái bản, Thành phố Hồ Chí Minh, Nhà xuất bản Trẻ, 1998), tr. 421. Tôi cho rằng câu này phù hợp với phong cách bản ngữ hơn nếu chữ *hiệu* gán với *Thiên Thượng Đế* hơn là nhập chung với chữ *lạy*, vì hai từ đứng trước chữ *hiệu*, *tôi* và *lạy*, đều là tiếng Việt phổ thông, trong khi ba từ kế tiếp, *Thiên Thượng Đế* đều là từ Hán-Việt. Theo ý tôi, cấu trúc của câu này thể hiện sinh động sự phân tầng xã hội. Nó tương phản với tiếng Việt đời thường, là một thể hiện của trung gian con người để kính ngưỡng, và với ngôn ngữ Hán-Việt thì lại là mẫu thức đối tượng siêu phàm của việc kính ngưỡng này.

Một điều rất rõ ràng là câu này được xây dựng có chủ đích khi dùng những cấp độ ngôn ngữ khác nhau. Cấp độ thấp hơn của từ Việt đời thường *tôi lạy* đặc biệt rõ ràng khi danh hiệu tôn kính để chỉ Trời và Đất trong từ Hán-Việt được các đại quan sử dụng, lại được thay bởi từ tương đương đời thường *blời* (*trời*) *đất* mà theo Adriano di St. Thecla, là thể thức được binh lính đọc lên. Điều này không liên quan đến địa vị tôn quý của thần linh và linh hồn được thể hiện bằng tiếng Việt đời thường qua những người thờ cúng, mà

Hoàng Địa Kỳ, hoặc⁸⁷ Hoàng Thiên Hậu Thổ, hay Blời Đất⁸⁸, cấp chư linh Thần đẳng. (B) Tôi ở mỗ phủ, mỗ huyện, mỗ xã, tên tôi là mỗ, tôi niên sinh là mỗ tuổi. (C) Tôi làm tôi Vua mỗ tôi; tôi làm tôi Chúa mỗ tôi cho hết lòng⁸⁹. (D) Ví bằng tôi ở chẳng hết ngay, thì tôi uống chén son máu này. (E) Nguyên hiệu Thiên Thượng Đế, Hoàng Địa Kỳ, hoặc Hoàng Thiên Hậu Thổ, hay Blời Đất, cấp chư linh Thần đẳng đánh chết tôi.

Ý nghĩa của nghi thức này là: (A) Tôi kính lạy vị Vua Tối cao của Trời, và linh hồn nữ hoàng của Đất, hay vị vua của Trời và nữ hoàng của Đất, hay Trời và [trang 36] Đất, và mọi đẳng thần linh; (B) Tôi ở huyện này, vùng này, thành phố này, tên tôi là thế này, và tuổi tôi là thế này. (C) Tôi là thần dân hết lòng trung thành với Vua N và Chúa của Vương quốc N. (D) Nếu tôi không giữ lòng trung sau khi uống chậu rượu và máu này, (E) tôi cung kính nguyện vị Vua Tối cao của Trời, và linh hồn nữ hoàng của Đất, hay vị vua của Trời và nữ hoàng của Đất, hay Trời và Đất, và mọi đẳng thần linh sẽ đánh chết tôi.

Tất cả những ai tuyên thệ đều áp dụng một khuôn mẫu lời thề này, sử dụng những tên gọi khác nhau của Trời và Đất; dĩ nhiên, những vị quan phẩm hàm cao hoặc quý tộc sẽ xướng danh xưng:

chỉ là để thể hiện một sự phân tầng được dựng lên giữa họ, có thể diễn giải ít nhất bằng hai cách. Một mặt, nó có thể nói lên rằng một người có vai vế thấp không được mạo phạm thần linh qua việc phát biểu với vị thần bằng thứ ngôn ngữ không thuộc về người đó. Mặt khác, nó có thể nói lên rằng một tinh hoa phát tiết tạo sự liên hệ mật thiết giữa người thờ cúng và thần linh được thể hiện theo cách mỗi nhóm sử dụng thứ ngôn ngữ thuận tiện nhất của mình.

87. Tác giả dùng từ La-tinh *vel* ('hay là') trong cụm từ tiếng Việt để phân biệt các phiên bản của lời thề giữa các giai tầng khác nhau của con người.

88. Blời (trời, bầu trời) là cách đọc chuẩn mực của chữ *trời* trong suốt thế kỷ 18. Có thể thấy cách dùng của âm vị *bl* thay vì *tr* trong từ điển của Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 45.

89. Lòng (con tim) trong chính tả tiếng Việt hiện đại.

“hiệu Thiên Thượng Đế” (Haotian Shangdi, Đấng Tối cao các tầng trời bao la), “Hoàng Địa Kỳ” (Huang Diqi, Hoàng đế hay Hoàng hậu của Đất), quan viên có phẩm hàm thấp hơn gọi: “Hoàng Thiên Hậu Thổ” (Huangtian Houtu, Hoàng Đế của Trời [hay Trời cao] và Hoàng hậu của Đất); binh lính thì gọi: “Blời Đất.” Cùng ngày, ở cung *Vua* và phủ *Chúa*, tất cả *Đức Bà* (*depo*, quý bà tôn kính), hay các bà hoàng và “vai vế như” bà hoàng, các *quan thị* (*guanshi*) hay *Thụy* (*rui*)⁹⁰, tức là những thái giám, hầu cận của các bà hoàng, cùng các thành viên dòng họ của *Vua* và *Chúa* cũng tuyên thệ trung thành. Sau đó, ở mỗi nhà của *Bà Chúa* (*pozhu*, quý bà, bà chủ) và *Đức Ông* (*dewing*, quý ông, ông chủ) cùng tất cả những người trong gia đình đều tuyên thệ tương tự; ngoài ra tất cả lính *chầu* (người hầu) phục vụ mẹ hay bà của người cai quản vương quốc, tức là *Chúa*, ngoài việc tuyên thệ giữ lòng trung thành với *Vua* và *Chúa* còn tuyên thệ phục vụ trung thành chủ nhân của họ tại nhà các nữ chủ nhân.

Ngoài ra, ở nhiều làng cứ mỗi năm một lần, chủ yếu là vào tháng đầu tiên, dân làng cũng tuyên thệ chung sống hòa thuận và đoàn kết với nhau ở trong làng hay trong vùng. Và họ cũng tuyên thệ giống thế mỗi khi tất cả cư dân trong làng xã hay tổng tham dự việc chung, điều mà họ gọi là *ăn thể* (thể trung thành hay thể kết nghĩa anh em). Sau đó họ tổ chức thể nguyện ở đình làng trước vị thần thành hoàng làng, hay tại đền thờ vị thần này, gọi là *miếu*, hay thậm chí giữa trời, dùng máu gà pha với rượu; và sau khi tuyên thệ, họ cúng đồ ăn. Ngoài ra, những người già của làng dùng lối tuyên thệ này ở nơi công cộng để họp hai bên đang tranh cãi [về một sự bất đồng] nhằm giải quyết mối bất hòa gây nên sự chia rẽ giữa họ.

90. Giáo sư Ngô Đức Thọ đã giải thích cho tôi sự khác nhau giữa *quan thị* (*guan shi*) và *quan thụy* (*guan rui*) như sau: *quan thị* nghĩa đen là “một người chịu trách nhiệm quản lý phụ nữ,” có hàm ý xấu và những thái giám không muốn được gọi bằng danh xưng này. Vì thế, chữ thứ hai, *thị* (*shi*), được thay thế bằng một từ có âm tương tự, *thụy* (*rui*), vì âm vị *i* và *uy* có thể hoán đổi cho nhau ở Việt Nam vào thời điểm đó. Trong trường hợp này, chữ *thụy* không chuyển tải ngữ nghĩa nào nhưng chỉ đóng vai trò của một uyển ngữ thay thế.

Điều hữu ích cần lưu ý là việc tuyên thệ trung thành với nhà vua kèm theo uống máu đã có từ truyền thống xa xưa [trang 37]. Nó bắt đầu tinh cở, theo cuốn *Lịch sử Trung Hoa* kể lại, khi Hoàng đế Hán Cảo Tổ yêu cầu bộ thuộc của mình tuyên thệ trung thành bằng việc uống máu ngựa. Trình Tử (Chengzi) xem truyền thống này là không có giá trị gì cả và phản bác nó trong phần chú giải kinh *Xuân Thu* (*Chunqiu*) của Khổng Tử, trong đó chính Khổng Tử cũng phê phán tập tục bắt người dân tuyên thệ trung thành. Mọi tường thuật về lễ *Hội minh* trình bày ở trên, được tổ chức ở kinh đô, chúng tôi đều dựa vào Đức cha đáng kính và học thức Francisco Gil de Federich thuộc dòng Anh em Thuyết giáo, người đã nghiên cứu và phát hiện điều này với sự siêng năng vượt trội, ông đã gửi thông tin cho tôi cùng sơ đồ của khu vực được rào để diễn ra lễ tuyên thệ mà chúng tôi đã đưa ra trên đây.

PHẦN 6: VỀ CÁC VỊ THẦN BẢO HỘ ĐƯỢC GỌI LÀ THÀNH HOÀNG

Giới nho sĩ và mọi giai tầng xã hội khác có truyền thống thờ thần linh của thành lũy, hay người bảo hộ của làng, và [người] cai trị, [gọi là] *Thành Hoàng* theo ngôn ngữ thông thường, hay *Chinh hoang* (*chenghuang*)⁹¹ theo tiếng Hán. Ở hầu hết các trường hợp, nhân vật

91. Ở Trung Hoa tên gọi này để chỉ một vị thần bảo hộ tường thành hay thành lũy, nghĩa là vị thần bảo hộ thành phố. Tuy nhiên, khi tục thờ cúng vị thần này truyền vào Việt Nam, thuật ngữ đó lại được áp dụng cho các vị thần hộ mệnh ở làng xã. Các học giả đưa ra những ý kiến khác biệt về thời điểm vay mượn ý tưởng Thành Hoàng của người Việt. Chẳng hạn, Nguyễn Duy Hinh đề xuất thời kỳ nhà Đường (618-907); Nguyễn Duy Hinh, *Tín ngưỡng Thành Hoàng Việt Nam* (Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1996), tr. 60. Trong khi đó, Nguyễn Hồng Kiên cho là ở cuối thế kỷ 13 đầu thế kỷ 14, thời điểm Khổng giáo bắt đầu phát triển, cũng là thời điểm áp dụng tục lệ này; Nguyễn Hồng Kiên, *Đình làng Việt Nam* (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa, 1993), tr. 13. Theo Nguyễn Duy Hinh, ở Việt Nam, một vị thần bảo hộ được xác định như vị thần chủ yếu của ngôi làng với sự công nhận của chính quyền phong kiến; Nguyễn Duy Hinh, *Tín ngưỡng Thành Hoàng Việt Nam*, tr. 92.

này thường là một người bình thường, được đề cao do có công trạng đối với đất nước, và ông ta được xem xét và thờ cúng như một thần linh bảo hộ trong vùng, hoặc như một vị thần giám hộ – dù không hiếm khi xảy ra việc một nhân vật nào đó nổi tiếng bởi sự bất kính của mình, hay một con vật hoặc một vật vô tri vô giác, do một sự kiện nào đó, cũng được cư dân tuyên bố là thần bảo hộ của nơi đó, một việc làm hoàn toàn ngớ ngẩn và đáng thương hại trong suy nghĩ bình thường. Có một số làng xoay quanh thờ linh hồn của một con hổ; thêm nữa, nhiều ngày trước lễ cúng, [dân làng] bí mật bắt một người nghèo khổ, rồi đến ngày đã định, họ giết người này để dâng thịt cho thần hổ, vì hổ cũng giết hại, cắn xé, và ngẫu nhiên con người. Có những làng khác thờ cúng linh hồn một con chó; và do chó ăn phân người nên họ lấy một chậu nhỏ và để trong đó cục phân đầu tiên của một người thải ra vào buổi sáng sau khi đã nhịn ăn từ hôm trước, rồi đem dâng thần linh cùng các đồ ăn khác. Ta có thể tìm thấy nhiều loại thần linh khác thuộc dạng này mà bất kỳ ai không sống trong những khu vực đó khó mà tin được.

Tất cả những thần bảo hộ dù được quy ở hạng cấp nào, điều này sẽ đề cập sau, đều có một nơi thờ tự đặc biệt gọi là *miếu*. Một số không được xếp hạng và chỉ [trang 38] có tên gọi *Thành Hoàng* thì thường không có một nơi thờ tự đặc biệt, nhưng lại có một nơi được quy định [cho họ] ở nhà thờ tự chung của cộng đồng, đa phần đều được trang trí chạm khắc. Ở bất kỳ nơi nào, các thần linh, dù được xếp loại hay không, đều có một bài vị thiếp vàng trên đó tên của vị thần được viết bằng nhũ bạc hai chữ ----, nghĩa là *Đại Vương (Dawang)*, xác định đó là vị Vương vĩ đại⁹². Hai bên bài vị trải rộng ra như thể [chúng là] những cánh tay, và phía trên bài vị có hình dạng một khuôn mặt chưa

92. Nói đúng ra, *ương* nghĩa là một vị vua hay vương công. Ở đây nó thể hiện địa vị cao quý dành cho các vị thần giám hộ.

hoàn tất, ở giữa có một cái gương rất nhỏ; ở một số nơi họ còn đặt một tấm vải quanh bài vị.

Nguồn gốc của các vị thần bảo hộ này được truy nguyên từ sự kiện sau đây, xảy ra vào giai đoạn đầu thời nhà Tấn (Jin) bắt đầu trị vì, khoảng năm 270 sau Christ giáng sinh⁹³; hoàng đế truyền lệnh xây một ngôi đền trong vương quốc để thờ cúng thiên thần, đấng bảo hộ vương quốc, và đặt một bài vị trong đền, có viết câu sau: *Thành hoàng thần vị (chenghuang shenwei)*, nghĩa là “ngai của vị thần cai quản thành phố.” Những sự kiện này được đề cập trong cuốn sách Ki-tô giáo *Văn Lâm Quảng (Wen lin guang)*⁹⁴ như sau: Đại Minh Trung cuộc ư nhất thiên tử bách niên tiền vận đang⁹⁵ Tấn kỉ linh cuộc trung tắc nhất từ dĩ tự thủ cuộc Thiên Thần dĩ tử thụ đế vu bản viết Thành Hoàng Thần vị⁹⁶. Tôi hầu như không chắc chắn về điều này vì không thấy ghi chép trong cuốn *Lịch sử Trung Hoa*, và với người Trung Hoa thì danh xưng Thiên Thần (Tianshen, vị thần thượng giới) không được hiểu là một

93. Vương triều nhà Tấn (265-420).

94. Do không có ký tự nên không thể dịch chính xác tiêu đề sách. Văn chưa xác định được cuốn sách này.

95. Trong tiếng Việt hiện đại, từ này đọc là *đương* (*dang*, một phó từ chỉ thời gian, “vào thời điểm này”), nhưng trước đó, *đang* đã là cách phát âm theo quy chuẩn của từ này. Alexandre de Rhodes liệt kê từ này đồng nghĩa với *đang* (Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 199). Sau này, vào thế kỷ 19, cả hai cách đọc đều được chấp nhận (Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Đại Nam Quốc âm tự vị*, các tr. 265 và 335), nhưng đến thế kỷ 20 thì chữ *đương* trở thành chuẩn mực.

96. 大明中國於一千四百年前運當晉紀令國中則一祠以祀守國天神以賜薯題于板曰城隍神位. “Ở đất nước Đại Minh Trung Quốc, cách đây 1.400 năm trước, vào thời nhà Tấn, lệnh truyền cho dựng một ngôi đền ở kinh đô của đất nước để thờ cúng một thiên thần – người bảo hộ đất nước, tôn vinh ngài với việc viết bản khắc sau đây lên bài vị: ngai của vị thần cai quản thành phố.” Thuật ngữ “Đại Minh” chỉ vương triều nhà Minh (1368-1644), xuất hiện trong một số văn bản tiếng Việt vào thế kỷ 15, và về sau này là một từ chung để chỉ “Trung Hoa.” Kiểu cách và cú pháp của đoạn văn này, cũng như lối ghi niên biểu của sự kiện gợi lên một giả thuyết là văn bản này không phải do một người Trung Hoa hay Việt Nam viết ra.

thiên thần, hay một vị thần, mà chỉ là quyền năng tự thân của Trời, và cũng là những quyền năng của Mặt trời, Mặt trăng, và các tinh tú trong chính chúng, như nó đã xuất hiện từ những gì được trình bày ở phần 2 chương 1. Chúng ta phải nhận ra một sự thật rằng những vị thần bảo hộ của các nơi, [theo cách thức họ] được cúng tế bởi người Trung Hoa và An Nam, là do Quỷ dữ mang tới với dự định đặt họ đối lập với các thiên thần canh gác và thánh bảo hộ ở các vùng, những đấng mà Giáo hội Thánh thiện sùng kính.

Ít nhất mỗi năm ba lần cộng đồng tổ chức cúng tế những vị thần cai quản và bảo hộ các vùng này, chủ yếu vào ngày đầu tiên của tháng đầu tiên, và trong tiếng bản địa thì nó được gọi là *Kỳ yên*, cầu xin bình yên, dành cho Vua Tối cao chứ không phải cho vị thần bảo hộ, xin xem phần 1 nói về lễ này; [lễ cũng diễn ra] vào tháng thứ 10, và [trang 39] ngôn ngữ đời thường gọi là *cống vua* (cống nạp hay dâng lễ vật cho một vị vua); [có] lễ vật là trái cây đầu mùa, và [nó diễn ra] vào tháng thứ 11, gọi là lễ *Kỳ phúc* (*qifu*), cầu hạnh phúc. Một lễ cúng đồ ăn đơn giản cũng được đưa thêm vào, diễn ra ở một số nơi trong ngày kết thúc tháng cuối cùng để bày tỏ lòng biết ơn về những điều tốt lành trong năm đó. Sau cùng, khi một ngôi làng bị ảnh hưởng bởi tật bệnh hay tai ương, cộng đồng sẽ cúng tế vị thần bảo hộ, gọi là lễ *Tống ách* (*songe*), xua đuổi vận rủi. Họ cũng cúng lễ vị thần này khi họ cần mưa cho canh tác nông nghiệp và mùa màng, nó được gọi là *Đạo vũ* (*daoyu*), cầu mưa. Cũng có các lễ tế khác được tiến hành ở những ngôi làng giàu có để làm vui lòng các quan viên trong làng xã hay cộng đồng, những người có lẽ do ham mê ăn uống và vui chơi, với kinh phí của cộng đồng, đã ra lệnh tổ chức nhiều lễ cúng hơn gây tốn kém cho cộng đồng, chủ yếu là để thỏa mãn nhu cầu ăn uống của mình hơn là tuân phục vị thần bảo hộ.

Ngoài ra, trừ những khi mất mùa đói kém, hầu như hằng năm vào tháng đầu tiên, hoặc tháng thứ ba, hoặc tháng thứ chín, hoặc tháng thứ 11, họ tổ chức một lễ hội ca hát kéo dài nhiều ngày, có khi đến một

tháng, diễn ra ở đình làng. Trong những ngày này, việc cúng tế vị thần được thực hiện mỗi ngày một lần vào buổi sáng hay vào chiều tối, và chỉ có một bàn cúng đồ ăn; sau khi cúng xong, họ hát hò suốt đêm hoặc cả ngày. Người hát ca ngợi thần linh, mặc dù trong cách thể hiện giữa các bài hát họ chêm vào những màn trào phúng rẻ tiền, thô tục, khôi hài, và lỗ lã nhất để làm thỏa mãn lỗ tai người nghe đang đứng vây quanh và để nhận được nhiều tiền thưởng. Trong lúc đó, bộ gõ và các nhạc cụ khác nổi lên rộn rã, và mọi người có mặt ở đó ăn cỗ tại các bàn cúng đầy đồ ăn do mọi cư dân trong làng đóng góp, những thứ mà khi lễ họ không được đụng đến. Lễ hội ca hát này bị cấm trong thời gian ba năm để tang vua qua đời.

Ngoài ra, cùng thời gian này, họ tổ chức nhiều trò chơi để tán dương vị thần bảo hộ; chủ yếu là đấu vật, và tên gọi của trò chơi này là *Đánh vật*; họ còn đấu gậy với nhau, và trò này được gọi là *Đánh thố*; hai phe đấu với nhau trên bàn cờ kiểu *cờ vua* Italy, và trò chơi này gọi là *Đánh cờ*; họ chia hai phe đánh quả bóng bằng gỗ, và trò chơi này [trang 40] gọi là *Đánh cầu*. Người nào giành được chiến thắng đều được thưởng và tán dương.

VỀ LỄ CÚNG THẦN BẢO HỘ

Lễ cúng thần bảo hộ được tổ chức theo các nghi thức sau. Một bài vị, trên đó tên tuổi vị thần được viết bằng danh xưng tôn kính là Đại Vương, nghĩa là *vị Vương Vĩ đại*, được đặt trên án thờ; nếu có một ngôi đền đặc biệt thờ vị thần này thì bài vị được di chuyển từ đó đến đình làng một cách trang trọng trong một hòm thánh được trang trí tinh xảo. Họ đặt phía trước bài vị một bát hương nhỏ và một bàn lễ có cơm hấp gọi là *xôi*, nguyên một đầu bò, lợn, hoặc trâu, và nhiều vuông giấy vàng giấy bạc; ngoài ra, họ còn đặt nhiều bàn cúng đồ ăn được bố trí thành từng dãy trên nền đất gần án thờ; và ở giữa phía trước án thờ họ để thịt của một con vật bị giết và chặt nhỏ trước đó không cần cúng lễ. Trước các thứ này là một bàn lễ bốn chân, một *hương án* trên đó thắp hương,

hai ngọn nến hoặc đèn đang cháy. Sau khi mọi thứ được sửa soạn xong, những người già của làng trong y phục trang trọng tiến vào ngôi [đình] hay vào sân đình; hai xướng lễ đứng ở mỗi bên bàn *hương án*. Đứng giữa và phía trước bàn *hương án* này là chủ tế, và đằng sau ông ta là một số bồi tế; những sự kiện này đã được chúng tôi mô tả một cách chính xác ở chương đầu tiên nói về lễ tế Khổng Tử.

Sau khi mọi người ổn định vị trí, một trong hai người xướng lễ tuyên đọc rõ ràng: “Nghinh Đại Vương” (*ying dawang*), [nghĩa là] xin cho chúng tôi đón vị vương vĩ đại, và rồi người chủ tế, các bồi tế và những người [tham gia] còn lại bái lạy bốn lần, cung kính đón chào vị thần đang tới mà họ tin là hiện diện tại bài vị của mình. Sau đó chủ tế tiến đến rửa tay ở chậu nước đã chuẩn bị sẵn, và sau khi lau khô tay, ông ta quay lại nơi trung tâm gần bàn *hương án*, trịnh trọng quỳ gối dâng rượu, chén rượu nhỏ được nâng [trang 41] ngang tầm mắt, lên thần linh, rồi chuyển cho một người hầu lễ đưa đến án thờ và để nó trên một bàn cúng đã đặt sẵn đồ ăn. Sau đó, một trong những người có địa vị cao đến trước bàn *hương án*, quỳ bên cạnh chủ tế lúc đó cũng đang quỳ, rồi đọc bài *văn tế*. Sau khi đọc xong, chủ tế vái lạy một lần và phủ phục hai lần. Theo nội dung bài văn tế, đầu tiên mọi người già của làng hay cộng đồng tán dương vị thần về bản chất siêu việt cùng tri thức, quyền năng, và sự bảo hộ của ông ta; thứ hai họ dâng cúng đồ ăn và các vật phẩm khác bày biện ở đó cho ông ta, cầu xin ông ta tiếp nhận đồ ăn cúng tế; và thứ ba, họ cầu xin ông ta bảo vệ họ tránh được mọi điều rủi ro và ban cho sự bình an và những điều tốt đẹp để họ [có thể] tận hưởng niềm vui sống. Và có một điều kỳ lạ là giữa những lời ca tụng dành cho vị thần, họ cũng nói rằng ông ta tôn trọng và tuân phục vua với những lời này: Thượng hưởng khâm phượng Đế đình⁹⁷; rõ ràng tất cả thần linh đều được xem

97. 上饗欽帝奉廷. Bản dịch câu này của tôi là: “Mong ngài hưởng thụ lễ vật và nhận lòng tôn kính từ triều đình.”

là thần dân của vua, vì vua phong đẳng cấp cho họ và cho phép họ được vinh danh trong vương quốc của mình, như chúng tôi sẽ đề cập sau này.

Sau khi bài văn tế được tuyên đọc theo kiểu này, chủ tế lại dâng rượu lần thứ hai rồi thứ ba theo cách thức giống như ông ta đã tiến hành ở lần đầu, và rồi một người hầu lễ khác đưa những ly rượu đó đến án thờ để lên một bàn cúng đã đặt sẵn đồ ăn. Sau đó một người xướng lễ nhắc họ cảm ơn vị thần và tiễn ông ta ra đi bằng cách xướng lên: “Từ thần” (cishen, già từ thần linh; hay một vị thần nhân từ?); liền sau đó chủ tế cùng các bồi lễ và những người tham dự phủ phục bốn lần để tiễn đưa vị thần ra đi với tấm lòng biết ơn. Rồi họ ăn cỗ tại chỗ với bàn tiệc đã dọn sẵn đồ cúng được sửa soạn từ kinh phí chung của cả làng hay thành phố.

PHẦN 7: VỀ LỄ TẠO KHOA BẠT THẦN (ZAO KEBA SHEN, THIẾT LẬP PHẨM HÀM VÀ THĂNG CẤP THẦN LINH), NGHĨA LÀ VỀ THỦ THÁCH VÀ XẾP HẠNG THẦN LINH

Trong số các vị thần bảo hộ những vùng đất này, nhiều vị được ban phẩm hàm từ sắc phong của hoàng gia. Có ba phẩm hàm: thượng, [trang 42] trung, và hạ, theo đó họ được gọi là *Thượng đẳng* (*shangdeng*)⁹⁸, *Trung đẳng* (*zhongdeng*)⁹⁹, hoặc *Hạ đẳng Thần* (*xiadeng shen*)¹⁰⁰. Các vị thần được phong phẩm hàm qua một thử nghiệm của

98. Các vị thần ở cấp cao. “Họ là những vị thần của những núi cao, sông lớn, và cũng là những thiên thần... Mọi vị thần này, nổi tiếng về lịch sử và hành trạng của mình và có tên tuổi rõ ràng, được ban tước vị ‘Thượng đẳng thần’ từ các vương triều kế tiếp nhau.” Phan Kế Bính, *Việt Nam phong tục (Moeurs et coutumes du Vietnam)*, người dịch: Nicole Louis – Hénard (Paris: *École française d’Extrême-Orient*, 1975), 2:79.

99. Các vị thần ở cấp trung. Những vị thần này được thờ cúng ở làng xã trong một thời gian dài nhưng hành trạng của họ không được biết đến một cách rộng rãi. Họ cũng có khá nhiều quyền năng, và thể hiện nó bằng việc tuân lệnh vua để làm mưa hay tạo thời tiết tốt. Sdd, tr. 79-80.

100. Các vị thần ở cấp thấp. Lịch sử của họ không được biết đến; họ được thờ cúng chủ yếu theo nhóm. Triều đình ban cho họ tước vị theo yêu cầu của dân làng. Sdd, tr. 80.

công chúng, việc thử nghiệm này được tổ chức với những nghi thức sau đây. Một án thờ tất cả các vị *Thần* được khảo sát được dựng lên trong một hàng rào ở địa điểm chỉ định trong thành phố, tên tuổi mọi vị *Thần* đều được ghi trên án thờ này. Sau đó, những con trâu với số lượng tương ứng với các thần linh chịu thử thách được dắt đến gần vòng rào, mỗi con trâu được viết tên tuổi một vị *Thần* mà nó thuộc về. Viên quan có phẩm hàm cao nhất do nhà vua phái đến, chỉ huy một vị *Thần* bằng cách xưng đích danh vị thần đó; nếu vị thần này muốn được gia phong phẩm trật, ông ta phải giết con trâu của mình, vì thế con trâu được dắt vào bên trong vòng rào; và nếu vị thần này giết con trâu của mình sau khi được xưng danh, ông ta sẽ được gia phong qua một bằng sắc trong đó ca ngợi công tích của ông ta, và tên tuổi ông ta được đưa vào sổ bộ triều đình trong đó liệt kê các vị thần được xếp thứ bậc. Sau đó, khi đã chuẩn bị chu đáo vào ngày được chọn, cả làng nơi có vị thần bảo hộ được gia phong đổ ra đón mừng sắc phong này; họ phủ phục để thể hiện sự kính trọng, rồi họ đưa sắc phong vào đình làng, tại đó họ cúng tế vị thần được gia phong, sau đó họ tổ chức tiệc tùng và vui chơi theo nhiều cách khác nhau. Thời nay không còn ai được chứng kiến nghi thức gia phong thần linh này nữa, những gì được mô tả trên đây diễn ra cách đây đã lâu. Mọi vị thần được nói đến trong sổ bộ triều đình và được phong tặng một trong ba đẳng cấp đề cập ở trên đều có một đền thờ đặc biệt gọi là *miếu*, nơi mỗi năm một lần các quan viên phủ huyện ở khu vực ngôi đền đang tồn tại – cụ thể là *ông Phủ* (*wengfu*, quan phủ), *ông Giáo* (*wengjiao*, quan trông coi giáo dục), *ông Huyện* (*wengxian*, quan huyện). Ba [quan chức] này tổ chức lễ cúng cùng lúc, mỗi người ở một ngôi đền thờ vị thần được phong tặng tại địa phương và trong phạm vi giới hạn thẩm quyền của mình. Một trong những vị quan trong triều được vua cất cử để cúng tế các vị thần được gia phong phẩm hàm cao nhất. Người này được phép dùng lọng che và giương cờ trận; mỗi năm ông ta cũng được vua trao cho một con trâu [vàng] bằng đất sét cho dịp lễ *lập xuân* đã

mô tả trước đó. Bất kỳ ai ngang qua những ngôi đền của các vị thần có phẩm hàm cao nhất, *Thượng* [trang 43] *đẳng Thần*, đều phải ngả mũ trên đầu và tháo giày, và phải xuống kiệu, thứ mà giới quý tộc hay những người có đẳng cấp thường dùng để người khác mang mình đi; nếu lơ đi các dấu hiệu tôn kính này họ sẽ bị trừng phạt. Những gì tôi viết ở trên về lễ gia phong các vị thần hầu như chép lại lời của Đức cha tử vì đạo cao quý Francisco Gil de Federich ghi lại cho tôi khi tôi tham vấn ngài trong thời gian ngài bị giam giữ ở kinh đô. Tóm lại, việc thử thách các vị thần và gia phong phẩm hàm cho họ rõ ràng là trò xảo quyết cao nhất của quỷ dữ. Nếu thực sự hấn [quỷ dữ] đưa ra nghi thức thử thách thần linh này, hoặc gia phong phẩm hàm cho họ và cho viết tên tuổi của họ vào sổ bộ, thì hấn [quỷ dữ] làm thế để lừa dối giáo hội thần thánh, mà sau khi kiểm tra cũng phong thánh cho những nhân vật nổi tiếng thanh bạch và đức hạnh, và cũng đề cập đến họ trong sổ bộ ghi những bậc Chân phước hay các Thánh.

PHẦN 8: VỀ VUA DAÓNG VÀ VUA TRÈM CÙNG MỘT SỐ VỊ THẦN KHÁC

Trong số các vị thần phẩm hàm cao, *thượng đẳng*, có hai nhân vật tiếng tăm lừng lẫy trong vương quốc này đã nói ở trên mà ngay cả những tín đồ của Phái Ma thuật cũng nhiệt thành sùng bái. Người đầu tiên là Vua Daóng hay Siaóng¹⁰¹, sinh ở làng Phù Đổng, huyện

101. Vua Daóng, trong chính tả hiện đại là Ông Dông hay Ông Gióng, một trong các vị thần bất tử của người Việt. Chi tiết về nguồn gốc tên tuổi của ông cũng như tục lệ thờ cúng, xem Trần Quốc Vượng, "The Legend of Ông Dóng" (Huyền thoại Ông Dóng) trong *Essays into Vietnamese Pasts*, K. W. Taylor và John K. Whitmore biên soạn (Ithaca, NY: Cornell University, Southeast Asia Program, 1995), các tr. 13-41. *Daóng* hay *Siaóng* là phiên bản của tác giả đối chiếu với *Dóng* hay *Gióng* trong tiếng Việt hiện đại, cho thấy vào thế kỷ 18 người dân vẫn có những quan điểm khác nhau về tên tuổi của ông. Ngay cả khi hai chữ này đều là từ vựng tiếng Việt đời thường, chuyện kể về Vua Dóng xuất hiện đầu tiên ở dạng văn bản bằng từ Hán-Việt có tên là *Dóng* (tiếng Trung là *Dong*), nghĩa là "bão."

Vũ Ninh thuộc một tỉnh phía bắc¹⁰². Chuyện xảy ra vào năm thứ tám triều Hùng Vương (Vua Hùng) thuộc đời thứ sáu các vị vua thời cổ đại¹⁰³. Sau khi bị tấn công, nhà vua ban chiếu tìm người có thể đánh lại kẻ thù. Trong khi tìm kiếm, một cậu bé tên Daóng chỉ mới 3 tuổi và trước đó chưa biết nói, bỗng dưng nhờ mẹ mình gọi viên sứ giả triều đình. Cậu bé nói với ông ta: Nguyên đắc nhất kiếm, nhất mã, quân vô ưu dã¹⁰⁴, nghĩa là: Tôi yêu cầu một thanh gươm và một con ngựa, nhà vua không phải lo gì nữa. Cậu bé ra trận như một vị tướng và đánh tan quân địch trong trận chiến đẫm máu gần núi Vũ Ninh¹⁰⁵ khiến phần lớn đội quân kẻ thù bị tiêu diệt và số còn lại nhanh chóng đầu hàng; người dân quỳ lạy tôn sùng cậu, gọi cậu là vị tướng nhà trời hô Thiên Tướng (hu Tianjiang)¹⁰⁶. Cậu vẫn cưỡi trên lưng ngựa, bay lên trời và ra đi, [trang 44] hay biến mất. Về sau, vua ra lệnh xây một đền thờ [dành cho] cậu ở ngay khu vườn nhà nơi cậu từng ở, và tổ chức cúng tế vào những thời điểm thích hợp. Khi nhiều thế kỷ

102. Ở tỉnh Bắc Ninh ngày nay, cách Hà Nội khoảng 15 cây số về phía tây bắc. Ở đây có ngôi đền chính thờ vị thần này, người vẫn còn được thờ cúng ở nhiều nơi tại Việt Nam, đặc biệt ở miền Bắc.

103. Có 18 đời Hùng Vương (Vua Hùng) bao gồm một triều đại trong truyền thuyết, theo các sử gia Việt thế kỷ 15, triều đại này kéo dài từ 2809 đến 258 TCN. Không thể nào xác định thời gian trị vì của vị vua thứ sáu. Về triều đại này, xem *Đại Việt sử ký toàn thư*, ngoại kỷ, 1:3a-5b (1:133-135).

104. 願得一劍一馬君無憂也. Sdd, 1:3b (1:134).

105. Ở tỉnh Bắc Ninh.

106. Thực ra, theo *Đại Việt sử ký toàn thư* (xem phần ngoại kỷ, 1:3b), ông được gọi là Thiên Tướng, vị Tướng Trời. Từ *hô* (hu, 呼) được tác giả đưa vào đầu danh hiệu có nghĩa là “gọi tên, gọi lên.” Việc Adriano di St. Thecla kết hợp từ này với danh hiệu có thể là do việc ông trích dẫn trực tiếp từ *Đại Việt sử ký toàn thư* – cụ thể là, người dân “gọi [Ông Dóng] Thiên Tướng” – và không biết sao trong bản thảo nó lại được nhập vào với danh xưng “Thiên Tướng.” Một khả năng khác là Adriano di St. Thecla đọc sai ký tự tiêu biểu cho *hô*, nhầm nó với chữ hòa (huo, 和 hòa thuận, hài hòa), trong trường hợp này tác giả có thể hiểu hàm ý là “Vị Tướng hài hòa với Trời”; nhưng lạ một điều, ông vẫn đọc nó là *hô*. Một khả năng khác có thể là do một nhầm lẫn về âm vị.

qua đi, Vua Lý Thái Tổ¹⁰⁷, người trị vì đất nước hơn 700 năm sau đó, trong chiếu chỉ của mình đã sắc phong [cậu] là vương, hay thần thánh trên Trời: Phung Vi Trùng¹⁰⁸ Thiên Thần Vương¹⁰⁹. Tất cả sự kiện mô tả trên đây được kể lại ở ngay phần đầu cuốn *Lịch sử vương quốc Đại Việt* này¹¹⁰.

Thần Sơn Tinh (thần Núi) cũng là một tên tuổi lừng lẫy. Trong bộ *Lịch sử vương quốc Đại Việt* ở [phần nói về] đời Vua Hùng Vương cuối cùng hay *thế (shi)* [của triều đại này]; câu chuyện sau đây chép về vị thần này¹¹¹. Thần Sơn Tinh và thần Thủy Tinh (thần Nước) đều đến cầu kiến Vua Hùng Vương xin cưới con gái ông ta. Nhà vua lấy làm ngạc nhiên khi thấy cả hai vị thần cùng xin một điều như thế, nói rằng ông ta chỉ có một người con gái duy nhất nên không thể cùng lúc gả con cho cả hai người. Vua cũng nói rằng hôm sau ai là người đầu tiên đem lễ vật đến cầu hôn sẽ có được con gái mình. Ngày hôm sau thần Sơn Tinh đem vô số lễ vật đến trước và có được con gái vua. Khi vị thần này đưa công chúa về ngọn núi của mình để làm lễ thành hôn thì vị thần kia, thần nước Thủy Tinh, nổi giông tố hồng ngăn trở đường đi của họ bằng mưa và gió. Từ đó về sau, hằng năm đều có những cuộc so tài giữa hai vị thần này, và thần núi Sơn Tinh đã thể hiện nhiều phép lạ. Vào năm thứ sáu [niên hiệu] Chính Laong¹¹² hay năm 1170, Vua Lý

107. Trị vì 1010-1028.

108. Hiện tại chữ này thường đọc là *xung* (chong). Tuy nhiên, cách đọc chuẩn phải là *trùng* (chong, bay lên). Xem Thiệu Chửu, *Hán-Việt Tự Điển* (Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, 1997), tr. 333, dưới mục từ “trùng.”

109. 封為沖天神王. Sdd, 1:4a. Câu này có thể dịch là “Phong [cho ngài danh hiệu] vị Vương thần thánh bay lên Trời.”

110. *Đại Việt sử ký toàn thư*, ngoại kỷ, 1:3b-4a (1:133-134).

111. Sdd, 1:4a-5b (1:134-135).

112. Rút gọn của niên hiệu Chính Long Bảo Ứng (Zhenglong Baoying), 1163-1174.

Anh Tông¹¹³ cho xây một ngôi đền thờ thần ở ngọn núi đó, gọi là Tản Viên¹¹⁴ và nằm ở phía tây tỉnh này, và đặt danh xưng cho thần là Tản Viên Sơn Thần¹¹⁵.

Vua Trèm¹¹⁶, tức Lí Ông Traọng, sinh ra ở huyện Từ Liêm thuộc tỉnh phía tây¹¹⁷; ông sống dưới thời Vua An Dương¹¹⁸ cùng thời Tần Thi Hoàng (Qin Shi Huang) ở Trung Hoa, và tương truyền ông [Lý Ông Trọng] cao hơn 10 mét. Khi còn trẻ, ông từng bị quan trên phạt roi do sai lầm trong khi thi hành nhiệm vụ; sau đó ông đến với và phục vụ cho vị hoàng đế đã nói ở trên tới chức Tư Lệnh Hiệu Úy (sili xiaowei, chỉ huy quân đội). Ông [Lý Ông Trọng] được hoàng đế cử đi bảo vệ vùng Lâm Đào (Lintao)¹¹⁹ chống lại kẻ thù của vương quốc, người Hung Nô (Xiongnu)¹²⁰, và đã khiến họ vô cùng khiếp sợ. Sau

113. Trị vì 1138-1175.

114. Một ngọn núi ở tỉnh Sơn Tây, phía tây Hà Nội; tên gọi của nó là do quả núi có hình dạng như cái lọng.

115. Thần núi Tản Viên. Truyện về vị thần này cũng được tìm thấy ở các nguồn có trước *Đại Việt sử ký toàn thư*, chẳng hạn như *Việt điện u linh tập* của Lý Tế Xuyên (đầu thế kỷ 14) (Lê Hữu Mục dịch, Saigon: Nhà sách Khai Trí, 1961), các tr. 109 đến 111, và *Lĩnh Nam chích quái*, Vũ Quỳnh và Kiều Phú biên soạn cuối thế kỷ 15 (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa, 1960), các tr. 72 đến 75.

116. Vua Trèm hay Chèm là một tên gọi khác của Lý Ông Trọng, một nhân vật huyền thoại của người Việt. Trèm/Chèm là tên gọi đời thường của một khu vực ngoại ô phía tây Hà Nội ngày nay, nơi xuất thân của nhân vật này. Địa danh này chuyển sang tiếng Hán thành Từ Liêm, được gọi chính thức đến ngày nay. Trong tiếng Việt hiện nay, Lí Ông Traọng được viết là Lý Ông Trọng.

117. Tỉnh Hà Đông.

118. Một vị vua nửa huyền thoại nửa lịch sử cai trị Việt Nam (thời đó gọi là Âu Lạc), theo *Đại Việt sử ký toàn thư*, khoảng giữa 257 và 208 TCN. *Đại Việt sử ký toàn thư*, ngoại kỷ, 1:5b-11b (135-140).

119. Một vùng ở Tây bắc Trung Hoa có biên giới với Mông Cổ.

120. Một tộc người nói tiếng Thổ Nhĩ Kỳ sinh sống ở vùng lãnh thổ Mông Cổ ngày nay vào thời đó.

khi hoàn thành phận sự, [và do] đã già, ông trở về cố hương để sống nốt những ngày còn lại. Sau đó, [trang 45] khi kẻ thù cũ liên tục trở lại cướp bóc vùng đất kế cận, hoàng đế cho dựng một bức tượng đồng Lí Ông Trọng cao lớn, trong bụng nó có thể chứa đến 30 người, và tượng đồng này được đặt ngay trước cổng kinh đô. Khi kẻ thù nhìn bức tượng, chúng thấy nó chuyển động, vì có 30 người ở bên trong rung lắc. Kẻ thù nghĩ đây là Lí Ông Trọng trong bức tượng, nên sợ hãi không còn dám xâm chiếm cướp bóc vùng đó nữa. Sau nhiều thế kỷ [năm] qua đi, dưới triều Hoàng đế Đàng Đức Tông (Tang Dezong), đầu thế kỷ 9 sau Christ giáng sinh¹²¹, thái thú Triệu Xương (Zhao Chang) cho xây đền thờ Lí Ông Trọng để cúng tế ông¹²² ở đó. 60 năm sau, dưới triều Hoàng đế Đàng ----- Tông (Tang zong)¹²³, thái thú Cao Biền (Gao Pian), còn gọi là Cao Vương (Gaowang)¹²⁴, cho tu sửa ngôi đền và đặt trong đền một tượng gỗ, vì đã giúp ông ta trong cuộc chiến chống quân nổi loạn Nam Chiếu (Nanzhao) và

121. Trị vì 780-805.

122. Về viên thái thú đời Đường, Triệu Xương, và tục thờ cúng Lý Ông Trọng, xem Lý Tế Xuyên, *Việt điện u linh tập*, tr. 68; Keith Taylor, *The Birth of Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 1983), tr. 222.

123. Theo nguồn tham khảo là Hoàng đế Đường Ý Tông, trị vì 860-874.

124. Một viên tướng đời nhà Đường ở Trung Hoa, năm 864-865 chỉ huy quân đội đánh lại lực lượng quân sự của vương quốc Nam Chiếu (Nanzhao) (thuộc tỉnh Vân Nam ngày nay ở Tây nam Trung Hoa) và tái lập chế độ cai trị ở miền Bắc Việt Nam vốn bị mất vào năm 862 do bị Nam Chiếu xâm chiếm. Hành trạng của ông ta được mô tả trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, ngoại kỷ, 5:12b-16a (3:197-200, dưới các năm 864-868). Cao Biền (Gao Pian) rất được người Việt biết đến và văn bản Việt ghi chép về ông như một vị vua, nghĩa là *vương*. Ông được cho là đã xây dựng lại Hà Nội, và cùng với việc nghiên cứu về địa lý và phong thủy, ông còn là một thuật sĩ nổi tiếng. Về Cao Biền, xem Keith Taylor, *The Birth of Vietnam*, các tr. từ 246 đến 254, và "A Southern Remembrance of Cao Biền" trong cuốn *Liber Amicorum: Mélanges offerts au professeur Phan Huy Lê*, Philippe Papin và John Kleinen biên soạn (Hà Nội: Nhà xuất bản Thanh niên, *École française d'Extrême-Orient*, 1999), các tr. từ 241 đến 258.

khuất phục được họ. Ngôi đền này nằm ở phố Thụy Hương¹²⁵ thuộc quận Từ Liêm. Chuyện này có thể tìm đọc trong *Đại Việt sử ký*¹²⁶, trong đó các tác giả có thể đã tin vào chiều cao hơn 10 mét của Lí Ông Trọng, bằng chiều cao sáu người, cũng như về tượng ông ta có thể chứa 30 người trong bụng. Tuy nhiên, những người khác lại kể câu chuyện hay sự tích về Vua Trèm theo cách khác. Họ nói rằng khi Hoàng đế [Tần] Thỉ Hoàng gây chiến chống lại các cư dân của vương quốc Hung Nô, ông đã yêu cầu Vua An Dương gửi cho mình Lí Ông Trọng, trước đây từng là sứ giả sang Trung Hoa để triều cống. Rõ ràng là Vua An Dương hồi đáp rằng ông đã qua đời. Khi vị hoàng đế truyền phải gửi xương cốt của người chết cho ông ta, Vua An Dương phải ra lệnh giết ông và gửi xương cốt cho hoàng đế vì sợ bị xử tội chết do dối trá. Điều này được kể lại trong cuốn *Thuật Thiên Vĩnh Sử (Shutian yongshi)*¹²⁷. Tuy nhiên, trong *Đại Việt sử ký* những sự kiện này hầu như không được nói đến¹²⁸.

Vua Bạch Mã, một thái thú quân sự tên gọi Mã Viện (Ma Yuan), có một danh tiếng lừng lẫy¹²⁹. Ông ta chiến đấu bên cạnh Hoàng đế Hán Quang Vũ (Han Guangwu)¹³⁰, người đã cử ông đem quân

125. Ngôi đền có tên Trèm hay Chèm, nằm ở huyện Từ Liêm, Hà Nội.

126. *Đại Việt sử ký toàn thư*, ngoại kỷ, 1:8a (1:137-138, dưới năm 221).

127. Việc thiếu các ký tự gợi ra một số cách dịch khả dĩ cho tiêu đề này: *Sách giải thích về sự bất diệt ở cõi Trời* hay *Sách giải thích về Thiên thu (Vạn vật)* hoặc *Sách giải thích về sự Bất diệt*. Sách này không xác định được.

128. Phiên bản này thực sự không được nhắc đến trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, nhưng có một phiên bản tương tự trong *Lĩnh Nam chí quái*, tr. 50-52. Mâu thuẫn duy nhất giữa văn bản của tác giả với văn bản trong *Lĩnh Nam chí quái* là, ở văn bản sau, Lí Ông Trọng không bị giết do lệnh truyền của nhà vua mà tự sát để tránh cho nhà vua và đất nước khỏi bị rắc rối (tr. 50).

129. Về vấn đề trùng hợp giữa Vua Bạch Mã và Mã Viện, xem phần giới thiệu của dịch giả.

130. Tên Việt của vị hoàng đế này là Hán Quang Vũ, trị vì 25-58.

vào vương quốc đó hay -----, thuộc tỉnh Giao Chu (Jiaozhou)¹³¹. Tại đó, ông bắt được một phụ nữ họ Trưng¹³², người đã dùng sức mạnh quân sự đánh đuổi viên thái thú của đế quốc Trung Hoa, [trang 46] rồi xưng vương, và do đó bà còn có danh xưng Trưng Vương¹³³ mà chúng tôi đã đề cập ở phần mở đầu cuốn *Biên niên sử An Nam*. Để vinh danh chiến thắng này, viên tướng đã cho dựng một trụ đồng lớn trên đó được khắc dòng chữ sau: Đồng trụ chiết Giao Chu duyệt¹³⁴.

131. Tên này trong tiếng Việt thường được đọc là Giao Châu. Ký tự 州 tiêu biểu cho *Châu* có thể đọc là *Chu*, nhưng hiện tại Giao Châu là cách đọc phổ biến hơn. Chính quyền cai trị nhà Hán gộp cả miền Bắc Việt Nam và miền Nam Trung Hoa thành Giao Châu vào năm 203; trước đó, nó được gọi là Giao Chỉ (Jiaozhi). Vùng lãnh thổ này gồm bảy quận, trong đó ba quận nằm ở miền Bắc Việt Nam. Vào thập niên 220-230, nhà Ngô phân chia lại và sau đó tên gọi “Giao Châu” chỉ dùng cho miền Bắc Việt Nam. Tên gọi này được dùng mãi đến thế kỷ 7, khi nhà Đường đổi thành An Nam. Xem Keith Taylor, *The Birth of Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 1983), các tr. 72, 87 và 89. *Đại Việt sử ký toàn thư* và các văn bản sau này viết sai niên đại của tên gọi này, đẩy nó lên sớm hơn.

132. Thực ra, có đến hai chị em họ Trưng: Trưng Trắc và Trưng Nhị (dữ kiện này cũng được ghi lại trong *Đại Việt sử ký toàn thư*) khởi nghĩa chống lại quan đô hộ nhà Hán; *Đại Việt sử ký toàn thư*, ngoại kỷ, 3:2a-3a (1:156-157), từ năm 40 đến năm 43. Adriano di St. Thecla bỏ qua người em tên Nhị. Các văn bản xác định hai chị em họ Trưng là con của một nhân vật hàng đầu trong tầng lớp quý tộc thời đó. Theo sách sử nhà Hán, chồng của người chị là Thi Sách bị viên thái thú triều Hán bắt giam; truyền thuyết người Việt thì cho rằng ông ta bị viên thái thú giết đi, và ông cũng là chồng của cả hai chị em. Hai chị em quyết định báo thù, nổi lên khởi nghĩa vào năm 40. Sau những thắng lợi ban đầu, họ bị Mã Viện đánh bại vào năm 43. Trong sử sách Việt Nam hiện nay, cuộc khởi nghĩa này là một khoảnh khắc hoàng kim trong công cuộc đấu tranh giành độc lập dân tộc.

133. Vua hay Bà Hoàng họ Trưng. Theo các văn bản Việt, hai chị em tự xưng làm vua, danh xưng thường để chỉ các đại diện nam giới thuộc dòng vua chúa hay những anh hùng vĩ đại được phong thần dưới danh hiệu này. Ở đây, danh hiệu này không theo cơ sở giới tính nhưng được dùng để chỉ vương quyền. Ở Việt Nam, hai chị em bà Trưng vẫn thường được gọi là Trưng Vương, “hai vua Trưng.”

134. Trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, ngoại kỷ, 3:3b, câu này là “Đồng trụ chiết Giao Châu diệt” 銅柱折交州滅; bản thảo viết từ cuối ở đây thành *duyet*, vốn không

Dòng chữ này có nghĩa là: khi cột đồng bị phá hủy, tỉnh Giao Chu sẽ được tự do, hay hoàng đế sẽ cho nó được tự do¹³⁵. Những sự kiện này xảy ra vào năm thứ 19 dưới triều vị hoàng đế đã nói ở trên, hay năm thứ 10 sau cái chết của Christ¹³⁶, và chúng được mô tả trong bộ *Đại Việt sử ký* tại phần kể về [vương triều] Thục Đông Hán (Shu Dong Han)¹³⁷. Sau đó ông ta được hoàng đế triệu về rồi qua đời. Để tưởng nhớ đức hạnh và công lao của ông ta, người phụ nữ nọ từng bị ông ta chinh phục đã cho dựng một ngôi đền để thờ cúng ông ta ở huyện Phúc Lộc, tỉnh Thanh Hóa¹³⁸. Về sau, ông ta được hưởng sự cúng tế

có ý nghĩa hợp lý trong câu, có vẻ như đây là lỗi do cách đọc khác của *diệt*. Cả Alexandre de Rhodes và Huỳnh Tịnh Paulus Của đều xếp nó gần hay giống như hình thức hiện tại (Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Đại Nam Quốc âm tự vị*, tr. 234, dưới mục từ “diệt”; Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 172, dưới mục từ “diệt”).

135. Bản dịch do tác giả đưa ra khác với nghĩa của câu như nó xuất hiện trong *Đại Việt sử ký toàn thư*: “Khi nào cột đồng sụp đổ, Giao Châu sẽ bị diệt vong” (1:157, bên dưới năm 43). Một mặt, câu này so sánh sự khó khăn của việc hủy diệt trụ đồng với sự khó khăn của việc lật đổ Giao Châu và giả định về sự bền vững của tỉnh này. Mặt khác, bản dịch của Adriano di St. Thecla nói rằng viễn cảnh tự do cho tỉnh này sẽ nghèo nàn như viễn cảnh cột đồng sụp đổ. Cả hai ý tưởng này có thể hiểu như nhau; tuy nhiên, Mã Viện được gửi sang Giao Châu để tái lập sự thống trị của nhà Hán, và sau khi thành công, ông ta chỉ cho dựng những cột đồng để đánh dấu ranh giới phía nam của đế quốc Trung Hoa, và viên dẫn này được khắc trên một trong những trụ đó. Nếu chúng ta hiểu theo ý nghĩa rằng chỉ khi cột đồng sụp đổ, Giao Châu sẽ bị diệt vong với danh nghĩa là một trong các tỉnh của đế quốc Trung Hoa, thì diễn giải của Adriano di St. Thecla lại hoàn toàn phù hợp với nội dung trong câu như đã xuất hiện trong sử biên niên Việt Nam.

136. Năm 43.

137. Xem *Đại Việt sử ký toàn thư*, ngoại kỷ, 3:2a-7b (1:157-160).

138. Đây dường như là một lỗi sai trong văn bản, vì không có dữ kiện nào về một huyện Phúc Lộc ở tỉnh Thanh Hóa; xem sđd. Có vẻ ý Adriano di St. Thecla muốn nói đến huyện Phúc Thọ thuộc tỉnh Hà Tây (trước đó là tỉnh Sơn Tây). Về sai lầm có tính lịch sử khi xác định vị trí của địa danh Phúc Lộc, xem Keith Taylor, *The Birth of Vietnam*, phụ lục 1, các tr. 327-329.

của người An Nam ở đó¹³⁹. Hiện nay cũng có một ngôi đền ở kinh đô được xây dựng cách đây không lâu để thờ ông ta nơi chợ búa¹⁴⁰. Ngôn ngữ đời thường gọi đó là Chợ Vua Bạch Mã¹⁴¹, và người dân cúng lễ ở đó chủ yếu vào ngày mồng một và ngày rằm mỗi tháng.

Một phụ nữ rất nổi tiếng tên là Bà Chúa Liễu Hạnh (Công chúa Liễu Hạnh)¹⁴² cũng được đưa vào trong số các vị thần này [tức là những vị thần nổi bật nhất]. Bà sinh ở huyện Thiên Bản, thuộc tỉnh phía nam¹⁴³. Theo lời kể, do bà đã ca hát một cách trơ trẽn, không biết hổ thẹn nên người ta đem lòng ghen ghét, giết bà rồi ném xác xuống

139. Hai câu cuối tán dương Mã Viện trước Bà Trưng có thể là kết quả của sự hiểu nhầm ở tác giả đối với văn bản thực tế trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, ngoại kỷ, 3:3b (1:157), trong đó viết rằng “người dân địa phương yêu mến (Hai) Bà Trưng, và xây dựng một ngôi đền để thờ cúng [bà/họ].” Do đó, ngôi đền được xây dựng để tỏ lòng tôn kính Bà Trưng chứ không phải Mã Viện. Và đúng là ngôi đền nổi tiếng này, vốn dành cho Hai Bà Trưng, vẫn tồn tại ở địa điểm mà tác giả nói đến. Ngoài ra, Adriano di St. Thecla còn đưa ra một giả thuyết sai lầm (hay ít ra cũng không chứng minh được) khi cho rằng vị nữ vương này vẫn còn sống sau khi Mã Viện về lại Trung Hoa, vì theo diễn giải của ông thì chính bà đã cho dựng đền thờ để tỏ lòng tôn kính Mã Viện. Sử triều Hán chép rằng Mã Viện đã chặt đầu hai chị em bà rồi gửi đầu về kinh đô nhà Hán; xem Keith Taylor, *The Birth of Vietnam*, tr. 40.

140. Chỗ này nói đến ngôi đền Bạch Mã, hiện tọa lạc ở 76 Hàng Buồm, Hà Nội. Theo truyền thuyết thì trước đó, vào thế kỷ 11, đây là một nơi chợ búa, cũng có tên là Bạch Mã, được dựng đi dựng lại. Ngôi đền trải qua nhiều lần xây dựng. Nó được mở rộng khoảng những năm từ 1680 đến 1705 và sửa sang lại vào năm 1740, thời gian Adriano di St. Thecla còn đang ở Việt Nam. Xem Nguyễn Văn Uẩn, *Hà Nội: Nửa đầu thế kỷ XX* (Hà Nội: Nhà xuất bản Hà Nội), 1995), 2:136-137. Tôi nghĩ rằng chính vì ngôi đền này mà Adriano di St. Thecla đã hợp nhất Bạch Mã và Mã Viện thành một nhân vật, vì trong đền Bạch Mã này có một bức tượng Mã Viện và một án thờ ông ta. Ngôi đền này đã được nói đến trong phần giới thiệu của dịch giả.

141. Trong nửa đầu thế kỷ 20, chợ này được dời đi khỏi đó và biến thành chợ Đồng Xuân. Riêng ngôi đền vẫn còn ở chỗ cũ.

142. Công chúa Liễu Hạnh, được xem là nữ thần của làng Vân Cát.

143. Nay là huyện Vụ Bản, tỉnh Nam Định.

sông. Quỷ dữ lấy hình dạng và tên tuổi của bà để truyền bá, phát triển, và tạo dựng nghi lễ thờ cúng bà ở nhiều tỉnh¹⁴⁴. Bà được thờ cúng chủ yếu là tại huyện Quỳnh Lưu, ở làng Cửa Tuấn¹⁴⁵ thuộc tỉnh Nghệ An¹⁴⁶. Đền thờ bà, hay *miếu*, được xây dựng ở đó với hai thiếu nữ hầu hạ bà. Khi một người rời đi thì người kia thay thế. Những thiếu nữ này được Bà Chúa Liễu Hạnh hay một quỷ dữ nhân danh bà tuyển chọn từ tất cả thiếu nữ trong huyện đó. Người được chọn sẽ được phục vụ với tư cách là một trong hai tùy tùng hay phục dịch. Thiếu nữ này [được cho là] sẽ phán truyền khi bị bà [Bà Chúa Liễu Hạnh] hay quỷ dữ ám vào. Khi rời đền, thiếu nữ được trả một khoản tiền đáng kể, theo lối sống mà cô ấy chọn¹⁴⁷.

Ngoài ra, có vị thần bảo hộ vùng Kê Sặt ở tỉnh phía đông¹⁴⁸ [trang 47] nguyên là con gái một viên tướng¹⁴⁹. Trước khi ra trận, ông ta hứa sẽ hiến tế con mình cho thần nếu thắng trận. Ông giành được chiến thắng, nhưng khi thuyền ngang qua địa điểm linh thiêng trước tượng thần, ông lại không muốn giữ lời thể hiến tế con mình. Với quyền năng của mình, quỷ dữ khiến thuyền ông ta không di chuyển được cho đến

144. Xem thêm về Công chúa Liễu Hạnh trong phần giới thiệu của người dịch.

145. Ngôi làng này dường như không tồn tại, hay ít nhất việc tìm kiếm của tôi trong vùng này không thành công. Theo một bản đồ truyền giáo năm 1869, các giáo sĩ truyền đạo có cư trú ở một địa điểm gọi là Cam Tuang. Cam có thể là viết nhầm từ Cửa, Tuang có thể là Tuấn. Địa danh này không xuất hiện trên bản đồ hiện nay, nhưng nó nằm ở phía đông thị trấn Quỳnh Lưu. Bản đồ "Tong-King Méridional" trong Adrien Launay, *Atlas des Missions de la Société des Missions-Etrangères* (Lille: Société de Saint-Augustin Desclée de Brouwer, 1890).

146. Một tỉnh ở phía bắc miền Trung Việt Nam.

147. Ở đây tác giả nói đến một đặc trưng chủ yếu của tục lệ thờ cúng Liễu Hạnh, đó là hầu đồng. Bà là một trong những vị thần nổi tiếng nhất được kêu cầu và được xem là giúp ích cho dân chúng nhất.

148. Nay là huyện Bình Giang, tỉnh Hải Dương.

149. Không rõ ý tác giả muốn nói viên tướng nào.

khi ông ta phải ném con mình xuống nước để hiến dâng tượng thần. Cư dân vùng Kẻ Sặt chọn người con gái này làm vị thần bảo hộ của họ để thờ cúng. Quỷ dữ cũng là nguyên nhân của nhiều hành động siêu nhiên xảy ra ở đó; vì thế cô gái còn nhỏ tuổi này, hay linh hồn cô ta, vẫn được những kẻ không tin Chúa phụng thờ với sự tôn sùng cuồng nhiệt, cho đến khi những người Ki-tô giáo phá hủy đền thờ vị thần này. Việc này sau đó dẫn đến mối bất hòa dữ dội giữa những người Ki-tô giáo và người không tin Chúa, khiến phải chi phí một số tiền lớn vì chuyện này¹⁵⁰. Cũng có nhiều vị thần bảo hộ ở những vùng khác, Vua Mê Hê¹⁵¹, Chúa

150. Tôi không tìm ra dấu vết nào về huyền thoại này trong các công trình học thuật. Nó cũng không được những học giả mà tôi tham vấn biết đến. Chuyến đi của tôi đến Kẻ Sặt cũng không đem lại thông tin gì mới mẻ; ở các ngôi đền vùng Kẻ Sặt cũng không một ai biết về câu chuyện này. Sự việc này tự nó đã bác bỏ hoàn toàn những thông tin do Adriano di St. Thecla cung cấp, duy chỉ đưa ra nhận xét cho thấy rằng người dân Kẻ Sặt có lúc không thờ cúng vị thần này. Kẻ Sặt nằm bên bờ sông Sặt, là một trong những nơi được “Công giáo hóa” nhất ở Việt Nam vào thời Adriano di St. Thecla. Một trong những lãnh đạo cộng đồng giáo xứ Kẻ Sặt, ông Nguyễn Tới Đích, nói với tôi rằng ông còn nhớ những bậc bô lão trong làng kể lại câu chuyện về một ngôi đền hay miếu thờ một vị thần nào đó, nhưng không ai có thể xác định danh tính của vị thần này.

151. Vị thần này cũng không được xác định. Tiến sĩ Nguyễn Tả Nhí cho rằng đây là một biến thể hợp lý của cách đọc tên My Ê. Tôi tìm thấy một chứng cứ khá di cho ý kiến trên ở một trong những mô tả về vị thần bảo hộ do làng Đông Trữ ở huyện Lý Nhân, tỉnh Hà Nam trình lên Viện Viễn Đông Bác Cổ vào năm 1938, trong đó tên của vị nữ thần này là My Hê; Xem Bộ Thần tích Thần sắc ở Hà Nội, tại Viện Thông tin Khoa học Xã hội, hồ sơ truy cập 5505, tr. 93. Do đó, có một khả năng hợp lý là âm tiết đầu, đọc là my trong tiếng Việt hiện đại, vào thế kỷ 18 đọc là mê. Còn việc một phụ nữ lại có danh xưng Vua thì có thể giải thích bởi sự kiện các nữ thần đôi khi cũng được gọi bằng danh xưng Đại Vương, chẳng hạn như chữ đại vương được ghép với danh hiệu tôn kính của Công chúa Liễu Hạnh trong bản báo cáo về vị thần bảo hộ làng Đông Duyên, thuộc huyện Tín An, tỉnh Hà Đông (sdd, hồ sơ số 1456, tr. 283) cũng như trong một số văn bản khác. Từ tương tự có tính đời thường của tiếng Hán-Việt vương là vua, vậy nên có thể cho rằng người dân đã gán danh hiệu này cho vị nữ thần, My Ê. My Ê là vợ của vua Chăm Sạ Đầu, người bị Vua Lý Thái Tông (1028-1054) đánh bại vào năm 1044. Bà bị bắt giữ trong chiến tranh, và trên đường trở về Việt Nam bà bị triệu đến thuyền của Lý

Trì¹⁵², và Chúa Quế¹⁵³.

Trong [các vị thần] này, Vua Bạch Mã là thần bảo hộ nổi bật nhất ở kinh đô, hay Kẻ Chợ¹⁵⁴. Ở đó họ cho xây đền ông ta cạnh một khu chợ khá lớn, và người ta đi cúng lễ chủ yếu vào ngày rằm và mồng một mỗi tháng.

PHẦN 9: VỀ TIÊN SƯ, THỔ CÔNG, VUA BẾP, VÀ NHỮNG VỊ THẦN KHÁC ĐƯỢC CÚNG TẾ TRONG DÂN CHÚNG

Mọi thợ thủ công và thương nhân đều thờ cúng bậc thầy đầu tiên của nghề thủ công hay nghề buôn, hoặc người sáng lập nghề nghiệp mà họ gọi là Tiên Sư (Xianshi, người khai sáng hay thành lập)¹⁵⁵. Ở nhà, họ chọn đặt án thờ tổ nghề ở một nơi thích hợp có hình ảnh của vị này,

Thái Tông. Do muốn giữ lòng kiên trinh với chồng mình, My Ê đã nhảy xuống sông tự vẫn. Cảm động vì tấm lòng tiết liệt đó, Lý Thái Tông đã tôn phong cho bà, công nhận bà là một vị thần quyền năng. Câu chuyện này được kể lại trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản kỷ, 2:35a (1:266-267, dưới năm 1044). Câu chuyện về bà cũng có trong *Việt điện u linh tập*, tr. 61-62, và trong *Lĩnh Nam chí quái*, tr. 113-114.

152. Chúa hay Công chúa Trì là một vị thần hồ ao hay những vùng sông suối. Theo thông tin Giáo sư Trần Quốc Vượng cung cấp cho tôi thì tín ngưỡng thờ cúng vị thần này vẫn tồn tại ở huyện Thanh Trì, bây giờ thuộc địa phận Hà Nội. Tôi không tìm thấy một huyền tích nào về vị thần này, nhưng nó lại có trong chuyện dân gian Trung Hoa.

153. Công chúa Quế là một vị thần được Ngọc Hoàng Thượng Đế phái theo hầu Công chúa Liễu Hạnh đã nói ở trên trong chuyến du hành thứ hai xuống trần gian. Vị nữ thần này được thờ cúng rộng rãi ở miền Bắc Việt Nam, cùng với Công chúa Liễu Hạnh.

154. Nghĩa đen là “khu vực chợ búa,” cụm từ tiếng Việt đời thường này dùng để chỉ một vùng đô thị. Từ thế kỷ 15 đến thế kỷ 18, nó là cái tên được người dân thường dùng để chỉ kinh đô, tên chính thức vào thời kỳ đó là Thăng Long. Xem Đinh Xuân Vịnh, *Sổ tay địa danh Việt Nam* (Hà Nội: Nhà xuất bản Lao động, 1996), tr. 273. “Những thương nhân phương Tây và các giáo sĩ truyền đạo chỉ nói đến Ca-Cho, Cha Cho, Kacho, hoặc ngay cả Cachao. Một kinh đô của vương quốc, nay có vẻ bị co lại và bị tranh đoạt về mặt chính trị, thành phố Rống Bay giờ đây có vẻ giảm sút vai trò của nó, chỉ còn chức năng thương mại.” Papin, *Histoire de Hanoi*, tr. 163.

155. Hiện nay ở Việt Nam, thợ thủ công vẫn thờ cúng những người sáng lập nghề.

thường là hình ảnh một người già được vẽ trên giấy cỏi; họ lau chùi nó vào ngày bắt đầu năm mới, rồi trong suốt ba ngày đầu [họ] cúng đồ ăn và thắp hương trước hình này. Họ thường vái lạy và cầu khẩn nó kèm theo đồ ăn, đặc biệt mỗi khi họ bắt đầu một công việc [hay] ở bất kỳ nơi nào vào lúc họ muốn thành công trong công việc. Họ cũng cúng tế tương tự như thế mỗi lần tham gia yến tiệc. Quả thực, những người thợ thủ công và nhà buôn thành lập phường hội và nhóm họp mỗi năm một lần ở nơi công cộng để tổ chức cúng tế vị thầy đầu tiên của họ một cách trang trọng. Tôi cho rằng nguồn gốc của việc cúng tế Tiên Sư không đến từ đâu khác ngoài [tín ngưỡng] mà [ở đó] có [trang 48] tục thờ cúng Trung Hoa, không chỉ cha mẹ và người đã khuất mà còn cả những vị thầy xa xưa. Vì lý do này mà giới nho sĩ sùng bái Khổng Tử của họ như bậc thầy đầu tiên và lỗi lạc nhất đã trao truyền giáo lý của ông cho họ; và những đạo sĩ thờ cúng Lão Tử (Laozi) như người đầu tiên và lỗi lạc nhất truyền dạy pháp thuật cho họ. Với cùng lý do đó, mọi thợ thủ công và nhà buôn thờ cúng vị thầy đầu tiên [hay người thầy cả] của họ, người bảo trợ [họ] và cho họ nghề nghiệp để làm ăn.

Thường dân đặc biệt thờ thần Thổ Công (Tugong), nghĩa là thần bảo hộ đất đai, hay nơi họ sinh sống. Ông ta được thờ cúng do [những sự kiện] sau đây. Ở Trung Hoa đạo họ có một con hổ cái cực kỳ hung dữ giết hại nhiều khách bộ hành, nhưng không ai dám tiếp cận để giết nó. Do vậy, hoàng đế trong một bố cáo đã hứa thưởng cho người nào giết được nó. Năm anh em nhà họ Lê (Li) đã tìm đến và giết được cọp. Do đó, ngoài những phần thưởng khác, hoàng đế còn ban quan tước cho họ và tuyên bố họ là người bảo hộ cho năm khu vực của vương quốc. Theo đó, dân thường bắt đầu thờ cúng và cầu khẩn họ dưới tên gọi Thổ Công¹⁵⁶.

156. Theo hiểu biết của tôi, sự tích này giờ đây ít được biết đến ở Việt Nam – ít nhất cũng là với bất kỳ mối liên hệ nào với vị thần này. Tuy nhiên, tục thờ cúng Thổ Công như một vị thần trong nhà vẫn còn phổ biến.

Dân thường cũng sùng kính một vị thần khác gọi là Thổ Chủ (Tuzhu), chúa tể nơi họ sinh sống. Theo kể lại thì nguồn gốc của nó như sau. Vào thời nhà Tấn, triều đại bắt đầu trị vì vào năm 265, có một người tên Vương Chất (Wangzhi)¹⁵⁷, vốn là con nhà nghèo hèn sống bằng nghề đồn củi. Khi gặp hai con quỷ đang chơi cờ¹⁵⁸, do tính tò mò anh ta chăm chú xem ván cờ. Trong thời gian đó xảy ra việc con quỷ dùng pháp thuật khiến anh ta tin rằng cán búa¹⁵⁹ cứng như sắt của mình bị găm nát, nên anh ta [người đàn ông] tìm cách chạy thoát với ngoại hình biến đổi do bị nhỏ đi. Khi anh trở về nhà, người thân không nhận ra anh và người vợ cũng không muốn thừa nhận anh, dù anh có tuyên bố mình là chủ của làng và căn nhà. Anh ta chỉ được người vợ [cho phép] dựng một túp lều nhỏ trong một góc vườn yên tĩnh¹⁶⁰ để ở, rồi sau đó chết. Về sau, anh ta được công nhận là chủ nhân của làng đó, nên vì thế người dân tổ chức thờ cúng anh ta và tôn¹⁶¹ anh ta là quan Thái Giám (Taijian, hoạn quan)¹⁶².

157. Tên này có nghĩa là “vị chúa của một khúc gỗ.”

158. Bản thảo viết rằng hai con quỷ đang chơi “abacus,” trong tiếng Anh có nghĩa là “bàn tính.” Tiếng La-tinh abacus nghĩa là “một bảng hình vuông” và rộng ra là “một bàn cờ được phân thành nhiều ô.”

159. Trong văn bản dùng từ La-tinh *fala*, nghĩa đen là một tháp gỗ để bắn đá vào một thành phố bị vây hãm. Nếu để ý rằng tên gọi sau khi qua đời của người này là Thái giám, thì có thể Adriano di St. Thecla ẩn giấu ý nghĩa “dương vật” (phallus) bên dưới từ *fala*.

160. Trong văn bản, từ mà chúng tôi dịch là “khiêm tốn” là *mediam*, nghĩa đen là “ở giữa, cuộc sống hàng ngày.”

161. Trong bản thảo viết là *dularatus*, trong tiếng La-tinh không có từ này. Người dịch mạn phép dùng từ *laudatus* thay thế.

162. Hiện tại, tục thờ cúng này không được tổ chức cụ thể. Theo Giáo sư Trần Quốc Vượng, vị thần này được thờ cúng ở huyện Tiên Du, tỉnh Bắc Ninh. Có một vài vị thần thái giám nổi tiếng do công lao phục vụ các triều đại khác nhau mà tục lệ thờ cúng còn được tiến hành cách đây không lâu hay có thể vẫn đang được tổ chức. Không một người dân nào tôi hỏi đến biết về sự tích liên quan đến nhân vật Thái giám mà Adriano di St. Thecla kể lại một cách chi tiết.

Phụ nữ cũng rất sùng bái Vua bếp¹⁶³, vị thần được cho là Vua của Nhà bếp, có nguồn gốc như sau. Một người tên Traọng Cao¹⁶⁴ đánh nhau với vợ mình, tên là Thị Nhi, về số của cải mà ai cũng cho là của mình. Chồng đánh vợ khiến chị này căm phẫn [trang 49] để lại mọi tài sản cho chồng rồi cắt tóc bỏ nhà ra đi sống dưới một cây cầu nơi ngã ba sông; sau đó, một người tên Phạm Lang tình cờ ngang qua đó lấy làm vợ, rồi từ đó [anh này] ngày mỗi giàu có. Khi người chồng đầu tiên, trở nên rất nghèo khó do vận rủi và mưu mô, tình cờ đến xin ăn ở nhà họ, anh ta không nhận ra vợ mình nhưng người vợ lại nhận ra anh ta; chị ta thăm hỏi anh ta về đoạn trường của anh ta trong khi chồng chị ta ra ngoài đi săn. Thương cảm anh ta, chị ta cho anh ta ăn uống no say và nằm xuống rồi ngủ quên. Người vợ sợ khi chồng mình về nhà sẽ phát hiện ra anh ta, nên bảo đẩy tờ đệm anh ta đang ngủ tới một đồng rơm rồi phủ kín người để chờ anh ta tỉnh dậy bỏ đi. Khi Phạm Lang trở về với một con nai săn được, anh này đốt đồng rơm để nướng con nai. Traọng Cao ở trong đó bị lửa thiêu chết. Thương cảm anh ta, Thị Nhi nhảy vào ngọn lửa chết theo. Người chồng Phạm Lang thấy cảnh đó, đau khổ vì cái chết của vợ mình, cũng nhảy vào ngọn lửa và chết. Dân thường ít học bắt đầu thờ cúng ba người bị ngọn lửa cướp đi này dưới tên gọi chung là Vua của Nhà bếp: Vua bếp hai ông một bà. Họ cho biết rằng ba viên gạch để kê nồi nấu ăn thể hiện ba [nhân vật] đó; họ cho rằng viên gạch thứ tư đặt trên ngọn lửa phủ tro để chỉ người giúp việc của cặp vợ chồng này, gọi là *con đòi*. Do đó, hằng năm vào ngày đầu năm họ treo hình ảnh bốn nhân vật này được vẽ trên giấy cói trong bếp. Trong ba ngày đầu tiên họ cũng dọn một bàn đồ ăn để cúng mấy người này, thắp hương và van vái họ giúp đỡ trong việc nấu nướng và sửa soạn đồ ăn ngon cho gia đình trong năm đó, và mọi [điều] đại loại như thế. Có

163. Đây là một thuật ngữ tiếng Việt đời thường. Ở Trung Hoa, vị thần tương tự được gọi là Zaojun.

164. Cách viết hiện nay là Trọng Cao.

một truyền thống đặc biệt: khi một người vợ mới về nhà chồng, cô ta tỏ ra kính trọng Vua bếp và xin được giúp đỡ trong bốn phận nấu nướng của mình¹⁶⁵.

Ngoài những vị thần trên, phụ nữ cũng thờ cúng những vị thần ở các vùng khác nhau, nơi có một cái gò nhỏ nhô lên từ mặt đất, hoặc nơi có cây cao, một *cây đa* mọc lên. Phụ nữ đi ngang qua thường cầu khẩn *ông đồng*¹⁶⁶, nghĩa là chủ nhân gò đất hay vị thần cai quản ở đó, và hứa với vị thần này nếu họ được giàu có nhờ buôn bán thành công thì lúc trở về họ sẽ ném một cục đất để gò lớn dần. Hoặc [họ sẽ để lại] một ít tiền giấy vàng mã [trang 50] hay những vòng hoa, hoặc họ sẽ cắm hương ở đó. Người ta cúng cho các vị thần trên đường từ nơi buôn bán trở về để giải trừ lời hứa; vì thế ở đó thường chôn cất nhiều tảng đất. Họ cũng thường xây ngôi miếu nhỏ trên những gò đất này, và đặt bên trong một bức tượng nhỏ biểu thị lòng tôn kính đối với vị thần cai quản [sống] ở đó. Họ cũng luôn khấn vái Bà Nàng (Quý Bà) khi đi ngang qua một cái cây như đã nêu trên mà họ cho rằng có một linh hồn trú ngụ trong đó, và họ nghĩ rằng đó là một phụ nữ. Vì mục đích buôn bán, sức khỏe, và cũng để tỏ lòng kính trọng linh hồn này, họ treo những vòng hoa trên các nhánh cây cùng các tập tiền vàng mã, và họ đặt những lọ cắm hương nhỏ bằng thạch cao với những chân hương dưới gốc cây.

165. Tục lệ này vẫn rất phổ biến ở Việt Nam cũng như ở Trung Hoa, và phiên bản của Adriano di St. Thecla về sự tích này hoàn toàn phù hợp với những gì hiện nay người dân đang thể hiện.

166. Cụm từ này không đồng nhất với hình thức trong văn bản. Có thể là một sai sót. Dựa vào bản dịch hay giải thích của Adriano di St. Thecla, tôi đoán rằng từ hàm ý ở đây là chữ *đồng* trong tiếng Việt đời thường, có nghĩa là “một đồng hay một ngọn đôi thắp.” Nếu không bận tâm đến giải thích của Adriano di St. Thecla về cụm từ này và giả định rằng từ này được chép lại chính xác, thì nó chính là từ Hán-Việt *đồng* (dong, dẫn dắt con người theo con đường đúng đắn, sửa chữa); và *ông đồng* (*wen dong*) phải được dịch là “vị thầy hướng dẫn.” Dường như tục lệ này không còn tồn tại ở Việt Nam vì không một người nào nhận ra thuật ngữ này khi được tôi hỏi.

PHẦN 10: VỀ LINH HỒN NGƯỜI CHẾT

Họ thực hiện cúng tế cho linh hồn người chết bằng nhiều lễ nghi; không có đủ chỗ [để trình bày hết các lễ nghi này] ở đây, vì điều này đòi hỏi một chuyên luận dài hơn; nhưng bàn về việc cúng tế mà việc thờ cúng người chết này tiến hành xem ra cũng hữu ích. Họ tổ chức nhiều lễ cúng đơn giản cho người chết cùng với nhiều tế lễ. Họ cúng tế đơn giản hằng ngày, kể từ ngày chết cho đến khi xác chết – luôn được giữ lại trong nhà – được đưa vào áo quan để chôn cất; [họ làm thế] trong suốt nhiều tháng, và [họ cũng làm lễ cúng đơn giản] hằng năm vào ba ngày đầu tiên và mỗi năm bốn lần; vào những dịp này họ dâng cúng đồ ăn và chỉ mời linh hồn người chết mà không rảy rượu cúng hay rượu [nấu từ gạo] và cũng không đọc văn tế [bản văn]. Họ cúng lễ vào ngày chôn cất, tiếp đó thêm hai ngày nữa – ngày thứ 15 và ngày thứ 100 ngày mất – và vào lễ kỷ niệm hàng năm; đặc biệt là trong thời kỳ để tang ba năm, [họ cúng tế] hai lần vào tháng thứ bảy trong ba năm đầu tiên sau khi chết¹⁶⁷. Về những lễ cúng này, nếu cái xác còn giữ trong nhà, họ lấy một dải lụa trắng có hình dạng thích hợp gắn vào một cây gậy gỗ mà họ gọi là *hồn bạch*, tiếng Hán là *hoen pe* (*hunbai*, [dải băng] trắng của linh hồn). Nếu xác chết đã được mai táng, họ dùng một bàn gỗ theo hình thức định sẵn, gọi là *chủ*, tiếng Hán là *chu* (*zhu*). Họ cho rằng linh hồn biểu thị sự hiện diện của nó [trang 51] trong lễ cúng ở một trong hai dạng này [tức là *hồn bạch* hay *chủ*]. Dải băng này được căng trên hai cây gậy ở dạng chữ thập cao gần nửa mét để trong chũm mực nào đó tượng trưng cho hình ảnh người chết. Vì mục đích này, phần trên gương lên biểu thị cho cái đầu, hai phần ở hai bên thay cho hai tay, và hai phần ở tận cùng hướng xuống dưới thay cho chân và bàn chân. Đây là cách trang trí dải băng được phác thảo trong cuốn *Nghi thức Gia Lễ*

167. Sự rườm rà trong bản dịch câu này (“thời kỳ để tang ba năm” – “ba năm sau khi qua đời”) phù hợp với bản gốc.

(*jiali*, Nghi thức trong Gia đình) để biểu thị một hình dạng con người, do đó linh hồn sẽ trú ngụ ở đây; cũng vì lý do đó mà nó được gọi là *hồn bạch*, nghĩa là dải băng trắng của linh hồn¹⁶⁸. Để mô tả hình ảnh này rõ ràng hơn, họ khoác cho *hồn bạch* bộ quần áo thường ngày và đội cho nó một cái mũ. Một bài vị, cao khoảng một lòng bàn tay [có] phần trên ở hình dạng nửa vòng cung nhô ra ngoài, trong khi phần còn lại thụt vào trong và phần ở giữa lõm vào theo chiều dọc¹⁶⁹. [Bài vị] được ghi nhiều ký tự và hai [từ] *Thần vị* (*shenwei*) hay *Thần phủ* (*shenfu*), hay *Ngai của linh hồn*, được đặt ở cuối dòng ngay trung tâm [của bài vị]. Người ta tin rằng việc dùng bài vị và một dải băng kiểu này được khởi đầu bởi Chu Văn Công (Zhu Wengong) vì trước thời của tác giả này¹⁷⁰ không có cứ liệu nào đề cập đến bài vị và dải băng này cả; ông viết ra cuốn *Gia Lễ*, tiếng Hán là *Kia Ly* (*jiali*), nói về các lễ cúng tế người chết vào năm thứ sáu đời Hoàng đế Tống Hiếu Tông (Song Xiaozong)¹⁷¹, tương ứng với năm 1.168 của Christ. Thực ra, việc tế lễ người chết bằng đồ cúng đã được công nhận là tín ngưỡng xưa nhất ở Trung Hoa. Việc này đã được thuật lại rõ ràng trong *Lịch sử Trung Hoa* rằng Hoàng đế Hạ Đại Vũ (Xia Da Yu) cúng cha mình là Cỗn (Gun) cùng Đế Cốc (Di Ku), và thêm vào các từ “Đế Cốc giao Cỗn” (Hoàng đế Cốc nhập chung với Hoàng đế Cỗn) trong văn bản. [Những điều đã dẫn trước đó] giúp mô

168. Patricia Buckley Ebrey, *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), tr. 77-78 và các chú giải 34-37.

169. Về mô tả chi tiết kèm hình ảnh của loại bài vị này, xem Gustave Dumoutier, *Le Rituel funéraire des Annamites, etude d'ethnographie religieuse* (Hanoi: Imprimerie Typo-Lithographique F.H. Schneider, 1904) tr. 140-141.

170. Nói đến Chu Hi, tác giả sách *Gia Lễ*. Thực ra, bài vị đã được nhắc đến vài lần trong *Lễ ký*. Chẳng hạn như ở thiên 18, chương 1, đoạn 2 “Thần vị (được đặt trên quan tài) được chôn sau lễ An nghỉ.” (Legge, *Li Chi*, 2:142). Về dải băng, tôi không thấy nói đến trong *Lễ ký*.

171. Một hoàng đế Trung Hoa, trị vì 1163-1190.

tả việc cúng kiếng và tế lễ – khi họ trở về nhà sau việc chôn cất người chết – trước bài vị, mang tính thiêng liêng, [giống như] được mô tả trong sách *Nghi thức Gia Lễ*. Do đó, sau khi về nhà, họ để bài vị trên giường, và đặt phía trước một bàn thờ cùng các loại đồ ăn thanh cảnh, họ đặt thêm những bàn cúng tế khác cùng đồ ăn ở hai bên giường và ở cả trên giường cũng như trên các tấm chiếu trải trên đất gần giường để bài vị. Một bàn *hương án* (*xiang'an*) nhỏ được đặt ngay giữa trung tâm, thấp hơn một chút, phía trước bài vị. Gần đó, hai người xướng lễ đứng hai bên bàn này để hướng dẫn hoạt động. Tất cả con trai và con cháu, mặc đồ tang và cầm hương, tiến đến chính giữa trước bàn này rồi ngồi xuống đất trên các tấm chiếu trải rộng, phụ nữ ở bên phải, nam giới ở bên trái; người con trai trưởng đứng một mình ở giữa và phía trước mọi người, và ở đó [trang 52] họ cùng khóc than ai oán. Sau đó, người con trai trưởng, hay chủ tế, đóng vai trò chủ đạo trong buổi lễ, thực hiện nghi thức gọi Chúa Nhân (*zhuren*)¹⁷², rồi vừa dùng lối nói đời thường, *Trưởng Nam* (*zhangnan*)¹⁷³ vừa tiến đến nơi chỉ định; tại đó anh ta rửa tay trong chậu nước đặt trên một [bàn] bốn chân đã chuẩn bị sẵn, sau đó bước về lại trung tâm, thắp hương lên cái bàn nhỏ tương tự có hai ngọn nến cũng đang cháy, rồi quỳ xuống trước bài vị lạy một cái. Hai người có danh vị, sau khi rửa tay theo cách tương tự ở cùng một chỗ, trao một bình rượu nhỏ được nấu từ gạo cho người chủ tế, rồi cùng quỳ xuống ở hai bên người này trước bàn *hương án* nhỏ, họ giúp chủ tế [theo cách này]: người bên phải đưa bình rượu, người bên trái cầm một cái chén trên tay, và người chủ tế đổ đầy rượu vào chén. Khi nhận chén, người chủ tế vẫn quỳ, đổ tràn toàn bộ số rượu lên một nắm rơm chất trên đất. [Nghi thức] này gọi là *sa mao* (rót vào mao quản). Sau khi thực hiện lễ cúng [rượu], người chủ tế vái lạy [bài vị] bằng cách cúi

172. Một vị chúa, ông chủ, chủ nhà, nên là chủ tế.

173. Không rõ tại sao tác giả cho cụm từ này là đời thường, vì nó cũng là một cụm từ Hán-Việt gần như có ý nghĩa tương tự với “người chủ gia đình” (senior master).

đầu xuống đất, sau đó anh ta ngẩng đầu lên rồi bước lùi lại, phủ phục bái lạy [bài vị] hai lần cùng các em trai, chị em gái, và thân quyến khác. Theo sách *Nghi thức Gia Lễ*, qua việc cúng rượu này họ muốn lôi kéo linh hồn người chết trở lại, hay chứng tỏ sự giáng hạ của người chết. Vì lý do đó, người xướng lễ hô: “Giáng thần,” tiếng Hán là *kiang xin* (*jiangshen*), nghĩa là “giáng hạ vị thần” [nguyên văn]¹⁷⁴ hay theo quy tắc tiếng La-tinh, anh ta yêu cầu “làm vị thần giáng hạ.” Sau lễ dâng rượu, người con trai trưởng cùng những con trai khác và thân quyến còn lại phủ phục hai lần, cung kính đón nhận linh hồn người chết giáng hạ vào bài vị, do đó bài vị được ghi nhận như chỗ ngồi, hay ngai của linh hồn. Sau khi hoàn thành việc dâng rượu, một trong những người tham dự đặt một bát cơm đầy lên bàn cúng, cùng với đầy đủ đồ ăn ở trước bài vị. Ngay sau đó, người chủ tế rưới rượu một lần nữa lên năm rơm, để lại một vài giọt trong bình rượu cho người trợ lễ được chỉ định đem lại bàn cúng đồ ăn, rồi sau tuần rượu, một mình người này [chủ tế] phủ phục vái lạy [linh hồn] hai lần.

Sau khi kết thúc tuần rượu thứ hai, một trong những người có danh vị trong số những người có mặt đến gần bàn *hương án* quỳ gối xướng bài văn tế do một [người] đang quỳ khác trưng ra với giọng điệu khiêm nhường, có phần nghẹn ngào [trang 53]. Ông ta đọc to bài tế, đầu tiên là năm, tháng, ngày hiện tại, rồi tên của người trưởng nam và các con trai

174. Adriano di St. Thecla cố đưa ra một bản dịch theo đúng nguyên văn của cụm từ *Giáng thần*, nghĩa là mời một linh hồn giáng hạ. Trong khi đó, theo quy tắc ngôn ngữ tiếng Việt và tiếng Hán, ngữ pháp của từ kép này rất có thể thay đổi, nên đề xuất của Adriano di St. Thecla ở tiếng La-tinh, “*descende spiritum*” bị sai lạc về mặt cú pháp vì động từ thì ở thể truyền khiến còn danh từ lại ở thể đối cách. Đó là lý do tại sao Adriano di St. Thecla đưa ra một phiên bản dịch khác “phù hợp với các quy tắc ngôn ngữ La-tinh.” Ví dụ này cho chúng ta một chứng cứ tuyệt vời khác về việc không thể áp dụng một cách máy móc các quy tắc của ngôn ngữ này cho ngôn ngữ khác. Việc Adriano di St. Thecla đưa ra hai bản dịch và quy định rằng chỉ một bản tương ứng với các quy tắc ngôn ngữ La-tinh, cho thấy mối quan tâm của ông trong ngôn ngữ học, cùng với kiến thức và nhận thức khá rộng về cả hai ngôn ngữ và những khả năng của ông trong phiên dịch và dịch thuật.

khác, cùng con cháu, và nhân danh những người này, ông ta tán dương công đức người cha quá cố, liệt kê tất cả việc làm nhân từ tử tế của người này, bày tỏ những cảm xúc thương tiếc, và dâng cúng đồ ăn, mời người chết thụ hưởng bằng cách xướng lên từ “Thượng hưởng” (shangxiang, cầu mong người chết thụ hưởng đồ ăn); ý nghĩa hai từ này sẽ được giải thích ở phần sau. Sau khi bài văn tế hoàn tất, tất cả con trai và cháu chất quỳ lạy ba lần và cùng nhau than khóc. Rồi người chủ tế tiến đến *hương án* quỳ xuống cùng hai người giúp lễ khác, và lại rót một ít rượu lên nắm rơm để ở đó một lần nữa, quỳ lạy hai lần để thể hiện sự kính trọng [người chết]. Sau đó, anh ta [chủ tế] bước lui, rồi lại tiến đến bàn và thực hiện tuần rượu thứ tư theo cách thức đã mô tả trước đó. Trong khi đó âm thanh các loại nhạc cụ trỗi lên hòa hợp với không khí tang tóc. Sau đó họ phủ bài vị và bàn cúng đặt trước nó bằng một tấm phủ dài, và một người trợ lễ, hai tay đưa cao và bắt chéo trước mặt, cao giọng hai lần mời người chết thụ hưởng đồ ăn; lúc này tất cả con cháu không nhìn vào bài vị mà quay mặt về hướng khác, như thể họ không dám nhìn vào nơi người cha quá cố hay tổ tiên của mình đang ăn. Một lúc sau họ giở tấm phủ khỏi bài vị và bàn lễ, xem như người chết đã ăn rồi hay đã nếm xong đồ ăn; và một người trợ lễ đặt một chén *nước chè* (trà) lên bàn lễ. Tiếp đó, một trong hai người xướng lễ, những người hướng dẫn mọi nghi thức phải diễn ra ở buổi lễ, tuyên bố kết thúc và hoàn tất buổi lễ bằng cách nói “Lịch thành (licheng),” trong khi người kia nhắc họ bày tỏ sự sùng kính linh hồn người chết bằng cách nói “Tử thần.” Sau đó người con trưởng, hay chủ tế, cùng những người con trai khác, và con cháu, họ hàng thân thích vừa than khóc vừa phủ phục lạy hai lạy; theo sách *Gia Lễ*, họ thực hiện nghi lễ này để tỏ lòng biết ơn về sự hiện diện của linh hồn người chết, rồi để ông ta ra đi và tiễn đưa với tất cả lòng thành kính. Ngay sau đó, bài *văn tế* được đốt; bài vị được phủ lại và niêm ở nơi cất giữ cùng với bàn cúng đồ ăn bày ở phía trước; [trang 54] tất cả những người không phải họ hàng có mặt ở đó hoặc hàng xóm láng giềng đến dự lễ tang vái lạy bốn lần; người con trai trưởng cũng vái lạy trả lễ bốn lần, hai lần, hoặc chỉ

một lần, hay một cái cúi đầu tùy theo phẩm trật của người kia. Sau đó tất cả vui vẻ tổ chức tiệc tùng ở ngay các bàn cúng đồ ăn, dành một bàn đặc biệt đặt trước bài vị cho người chết.

PHẦN 11: NHẬN XÉT QUAN TRỌNG VỀ CÁC LỄ NGHI CÚNG TẾ

Rõ ràng từ những gì được kể lại ở chương 2 và chương trước đó, mọi lễ nghi cúng tế dành cho Khổng Tử, các thành hoàng, và những vị thần khác, cũng như với người chết, về cơ bản đều được tiến hành cùng những nghi thức và sự sùng kính như nhau. Thực tế trong mỗi buổi lễ đều có một án thờ và một bàn cúng bốn chân gọi là *huương án*; một chủ tế, một số phụ lễ, những người phục vụ khác, và hai xướng lễ tham gia; lễ vật là thịt của những con vật được giết mổ và các loại đồ ăn khác; rượu hay rượu gạo rưới lên một nắm rơm, các hoạt động dâng rượu và bái lạy được thực hiện cùng với việc đọc văn tế; có thắp hương và đốt vàng mã; và cuối cùng là mọi người vui vẻ tham dự tiệc tùng với đồ ăn cúng tế. Thứ nhất, họ tin là có sự chứng giám của thần linh tại các bài vị mà họ thường dùng cho mục đích đó trong suốt buổi lễ, và họ gọi đó là chỗ an vị của thần linh, *Thần vị (shenwei)*, rồi họ nghênh đón và tiễn đưa thần linh bằng những lễ nghi đặc biệt; thứ hai, thần linh nhận lễ vật và thưởng thức chúng, và vì thế ở cuối bài *văn tế* [những người tham dự] đều xướng hai từ: Thượng hưởng; thứ ba, thần linh có khả năng ban phúc lành cho những người thờ cúng họ, và vì thế [những người tham dự] bày tỏ lòng biết ơn họ đồng thời cầu xin [những điều phúc lành mới trong khi đọc] từ bài văn tế đã nói ở trên. Vì thế, quan sát đầu tiên cho thấy rằng tất cả nghi lễ cúng tế này đều bị tiêm nhiễm và nhuộm màu mê tín và tục sùng bái tượng thần, và chính vì điều này, các nghi lễ cúng tế dành cho Khổng Tử không thể được cho là tránh khỏi [sự mê tín và tục sùng bái tượng thần], và những nghi lễ cúng tế dành cho người chết cũng không được [xem là] phong tục tập quán [nghĩa là vô hại theo cách dùng thông thường]; chúng tương tự như những nghi lễ cúng tế [trang 55] theo

truyền thống được dành cho Thần Nông, *Thành Hoàng*, và những thần linh khác; tất cả [những nghi lễ này] phải được xem là đầy mê tín và mang tính sùng bái tượng thần. Nếu các nghi lễ cúng tế dành cho Khổng Tử và người chết tránh được [đặc tính của] tục sùng bái tượng thần và mê tín, thì những nghi lễ cúng tế các thần linh khác cũng sẽ được miễn nhiệm với chúng, bởi tất cả những nghi lễ này đều có chung một ý nghĩa. Vì thế, Tòa Thánh nhiều lần tuyên bố một cách công bằng rằng việc cúng tế Khổng Tử và người chết đều bị tiêm nhiễm sự mê tín.

Quan sát thứ hai: Một bàn cúng, hay một bàn *hương án* [để thắp hương] phải được trang trí và đặt ở một khoảng cách nhất định với bàn thờ, trên đó đặt một bàn lễ [khác] với đồ ăn dâng cúng thần, được xem là tạo thành sự đồng nhất với bàn thờ; vì rượu hay rượu nấu [từ gạo] được rót hoặc việc rảy rượu hay rượu nấu được thực hiện trước nó, cùng với việc quỳ lạy và đọc văn tế, nên nó [bàn hương án] dường như được dùng để thay thế bàn thờ, và người đứng lễ, các phụ lễ, và người phục vụ phải giữ một khoảng cách với nó ở trước các bàn cúng đồ ăn đặt xung quanh. Do việc dâng hương trên bàn *hương án* và không bày biện đồ ăn hay nước uống trên đó, nên có vẻ như nó được thể hiện bởi quỹ dữ, tiêu biểu cho bàn hương luôn tồn tại ở nơi thờ cúng và ở đền thờ Chúa, ngoài bàn thờ lễ vật được thiêu đốt, Chúa đã hướng dẫn về việc này trong Exodus 30: “Người sẽ làm một bàn thờ để thắp hương; và sẽ làm nó bằng cây keo...Người sẽ không dâng loại hương phẩm tục trên đó, không đốt lễ vật, không dâng lễ vật ngũ cốc, và người cũng không rót rượu lễ trên đó.”¹⁷⁵

Quan sát thứ ba: Những con vật bị giết lấy thịt để dâng cúng trong lễ tế tiêu biểu cho vật tế thần, trước đây bị giết trong các lễ hiến tế dâng lên Chúa. Nhưng việc dâng cúng chúng lại rất khác biệt với việc dâng cúng vật tế thần. Thật vậy, những con vật dành cho các lễ tế

175. Exodus, 30:1,9.

Khổng Tử, người chết, và các thần linh khác không bị giết như trong một lễ tế đúng nghĩa, chúng bị giết trước buổi lễ không có nghi thức tiến cúng nào; sau khi bị giết, chúng thường bị cắt thành nhiều mảnh và được dâng cúng theo cách thức này. Những con vật dành để hiến tế cho Chúa đều bị giết theo một nghi thức cúng tế đúng nghĩa và không dâng cúng khi đã chết, như được diễn giải ở những chương đầu trong sách Leviticus, hướng dẫn rằng khi một người dâng cúng một con vật tế thần lên Chúa, anh ta phải để tay lên đầu con vật, giết nó trước mặt Chúa, hay bên cạnh bàn thờ, hay ở lối vào nơi thờ cúng, hay ở cổng đến thờ, và các giáo sĩ sẽ rưới máu [trang 56] quanh bàn thờ hay lên bệ thờ trong lúc các giáo sĩ khác đốt những phần của con vật đã bị cắt ra, tất cả hay chỉ một ít, trên bàn thờ theo kiểu hiến tế. Ý nghĩa của việc hiến tế rõ ràng nằm trong việc giết vật tế thần, và việc giết vật tế cúng Chúa phải được thực hiện theo một nghi thức sùng kính trang trọng trước Chúa tối cao, vì cũng chính Chúa sẽ ở cùng chúng ta trong sự sống và cái chết như các nhà thần học rao giảng theo lời Thánh Thomas (2.2 nan đề 85)¹⁷⁶; do đó việc giết các con vật trong các lễ tế Khổng Tử, người chết, và các thần linh khác không có ý nghĩa gì cả; theo một ý nghĩa đích thực thì chúng không được gọi là lễ hiến tế, mà chỉ là một lễ cúng trang nghiêm, và trong các sắc lệnh của Tòa Thánh cũng thường dùng từ này.

[Con người] bắt đầu dâng cúng những con vật lên Chúa ngay từ lúc khởi nguyên thế giới, theo đó, Abel¹⁷⁷ dâng cúng {Sáng thế ký 4} con vật

176. Ở đây nói đến Thánh Thomas Aquinas (1224?-1275), giáo sĩ Dòng Dominican người Italy, một trong những nhà thần học nổi tiếng nhất; ông viết hai tác phẩm triết học quan trọng là *Summa Contra Gentiles* (Tổng luận chống lại dân ngoại giáo) (1258-1264) và *Summa Theologiae* (Tổng luận thần học) (1265-1273), nhiều chú giải thánh kinh và những bài thánh ca dùng trong tế lễ. Ở đây Adriano di St. Thecla trích dẫn từ *Summa Theologiae* 2.2, nan đề 85; xem S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* (n.p.: Marietti, 1952), 2:406-407.

177. Abel, người con thứ hai của Adam và Eve, vốn là một mục tử, bị người anh là Cain, người trồng hoa màu, giết chết vì ganh tị với sự ưa thích của Chúa đối với lễ vật hiến tế

sinh ra đầu tiên trong đàn gia súc và là con béo tốt; “Rồi Noah dựng {Sáng thế ký 8} một đài thờ Chúa [sau trận lụt], và ông lấy đi mỗi con vật thuần khiết và mỗi con chim thuần khiết rồi dâng cúng những lễ vật đã thiêu đốt lên đài thờ.”¹⁷⁸ Theo cuốn *Lịch sử Trung Hoa*, nhân vật đầu tiên hiến dâng những con vật trong việc cúng tế Chúa hay vị Vua Tối cao là Hoàng Đế, người được cho là đã xây dựng một ngôi nhà để tế lễ Chúa và để thờ cúng mọi linh hồn: Đế toại tạc hợp cung tự Chúa tiếp vạn linh¹⁷⁹, và nhà nho Thiên Thai¹⁸⁰ thêm vào: Tạc Thần y nhân nhi huyết thực, nhân hưởng Thần nhi hữu sở; nghĩa là: Do đó, thần linh ăn máu {nghĩa là những con vật} vì người ta sùng kính họ, và người ta có nơi chốn [đã nói đến ở trên] vì họ dâng lễ vật cho thần linh¹⁸¹. Thông thường, trong các buổi cúng tế

của Abel, những con vật sinh ra đầu tiên trong đàn gia súc của Abel, hơn lễ vật bằng trái cây của Cain. Xem Sáng thế ký, 4:1-16.

178. Sáng thế ký, 8:20.

179. 帝遂胙合恭祀上帝接萬靈. Adriano di St. Thecla trích dẫn phiên bản hơi mở rộng của câu này ở chương về Khổng giáo. Như đã ghi chú ở chương đó, để làm câu này dễ hiểu, thì chữ *toại* ở đây phải đọc là *toại* (*sui*, do đó, cho nên). Câu ở chương viết về Khổng giáo có chữ *tắc* (*ze*, do đó, vì vậy) thay cho chữ *tạc* (*zuo*, thờ cúng tổ tiên), khó có thể hợp lý ở cả hai chương; theo hiểu biết của tôi, nó không được dùng kết hợp với chữ *toại* (do đó, cho nên). Dĩ nhiên chữ *tạc* (thờ cúng tổ tiên) sử dụng đúng hơn trong câu này. Dù Adriano di St. Thecla có viện dẫn ở đây một trích dẫn rút gọn so với trích dẫn ở chương Khổng giáo, ở đây ông vẫn giữ cùng một bản dịch. Với hình thức đưa ra ở đây, câu này phải dịch là: “Hoàng đế do đó thờ cúng tổ tiên cũng như tế lễ Chúa và đón nhận một vạn linh hồn.”

180. Nhân vật này không xác định được. Do thiếu các ký tự tiếng Hán, nên có một số khả năng đọc âm tiết đầu của ông ta là: Tian, Qian, Shan hay Pian, và âm tiết thứ hai là Tai.

181. Tôi không chắc lắm về việc chuyển đổi câu này sang tiếng Hán. Dường như thiếu một chữ gì đó trước từ đầu tiên của câu, vì rằng chữ đầu câu có nghĩa “dâng lễ vật thờ cúng thần linh,” và nó không phù hợp với cấu trúc của phần còn lại trong câu. Tôi nghĩ rằng trước chữ *tạc* (*zuo*, thờ cúng thần linh) phải có một tác nhân thực hiện việc thờ cúng hay một từ chỉ thị thể bị động. Văn bản tốt nhất tôi nghĩ ra là: 胙神依人而血食因饗神而有所. Câu này có thể dịch như sau: “Để [có được] một lễ cúng, thần linh dựa vào con người để cùng hưởng lễ vật cúng tế; để làm lễ cúng tế thần linh, phải có một nơi [cho nó].” Nếu chúng ta dựa vào bản dịch của Adriano di St. Thecla ở phần hai của câu

người Trung Hoa và người An Nam dâng cúng thần linh thịt của sáu con vật sau: *mã* (*ma*), ngựa; *ngưu* (*niu*), trâu; *dương* (*yang*), dê; *thỉ* (*shi*), lợn; *kê* (*ji*), gà; và *khuyển* (*quan*), chó. Người An Nam gọi sáu loài này là lục súc, còn người Trung Hoa gọi là *lo cho* (*linchu*, sáu loài vật nuôi). Trong số chúng có ba loài trùng hợp với các loài một thời được dùng để hiến tế Chúa đích thực, đó là trâu, dê, và gà. Trâu và dê thuộc nhóm gia súc, còn gà thuộc loài chim. Noah dâng cúng loài vật thiêu gồm cả hai loài [vật], và trong Leviticus 1 cũng nói đến các nghi lễ hiến tế có cả hai loài vật, gia súc và chim, và theo giải thích ở đây, bò và cừu cũng được hiểu là gia súc với những từ sau: “Khi một ai trong các người đưa lễ vật đến cho Chúa Trời, các người sẽ đưa lễ vật là gia súc từ đàn hoặc từ bầy.”¹⁸²

[trang 57] Quan sát thứ tư: Giới nho sĩ có suy nghĩ khác nhau liên quan đến sự hiện diện của thần linh tại các lễ tế; một số cho rằng sự hiện diện này là có thật, số khác lại cho rằng đó chỉ là tưởng tượng, không có thật. Và những người sau viện dẫn lý thuyết của họ căn cứ vào chứng cứ được Khổng Tử, bậc thầy của họ, diễn giải trong *Luận ngữ* (*Lunyu*): Tế như tại, tế Thần như Thần tại¹⁸³; nghĩa là: Việc tế lễ được thực hiện đối

(“vì con người tôn kính họ, và người ta có nơi chốn [đã nói đến ở trên] vì họ dâng lễ vật cho thần linh”), thì ký tự thứ hai, đọc là *nhân* (*yin*, bởi vì, vì thế) phải được thay bằng ký tự *nhân* (*ren*, người). Đây cũng là một phiên bản hợp lý, nhưng nếu vậy thì chữ *nhi* (*er*, và, vẫn) lại ở một vị trí hơi dở về mặt ngữ pháp hơn là nếu nó nằm trong cấu trúc *nhân* (*yin... nhi* (*er*, do bởi). Trong bất kỳ trường hợp nào, việc này cũng sẽ cho ra bản dịch sau: “Để [có được] một lễ cúng, thần linh dựa vào con người để cùng hưởng lễ vật cúng tế; để làm lễ cúng tế thần linh, phải có một nơi [cho nó].” Khái niệm của Adriano di St. Thecla về việc thần linh “ăn máu” có vẻ như do dịch theo nghĩa đen các từ *huyết* (*xue*, máu) và *thực* (*shi*, đồ ăn hoặc ăn). Nếu nghĩa thực ở đây là “ăn máu,” thì trật tự từ phải đảo ngược: *thực huyết* (*shixue*) chứ không phải *huyết thực* (*xueshi*). Từ kép *huyết thực* có nghĩa là “cùng hưởng một lễ vật cúng tế - thần linh. Xem R. H. Mathews, *Mathews' Chinese-English Dictionary*, ấn bản lần thứ 19 (Cambridge: Harvard University Press, 2000) số 2901:62, tr. 434.

182. Leviticus 1:2. (Sách Lêvi).

183. 祭如在祭神如神在 . Tân ngữ của lễ tế ở phần đầu của câu bị thiếu. Legge đề xuất

với thần linh như thế họ hiện diện ở đó; ở đó chữ *như* (*ru*) – tiếng Anh là *as if* hay *just as* – diễn tả một sự hiện diện không thực tế, chứ không phải sự hiện diện có thực. Trong [luận giải] cuốn *Kinh Thi*, Chu Thi (Zhu Xi, Chu Hi) bác bỏ việc hình dung sự hiện diện thực sự như sau: Nhược phụ mẫu chi kí một, daong¹⁸⁴ mao chi bất khả dĩ phục kiến, âm hưởng chi bất khả dĩ phục văn, tuy hữu cam chi¹⁸⁵ khinh noãn¹⁸⁶, vô sở phương chi dã¹⁸⁷. Nghĩa là: Nếu cha mẹ đi xa {chết}, sẽ không còn thấy mặt họ, không còn nghe giọng nói của họ; dù vậy, đồ ăn ngon vẫn được dâng cúng và y phục đơn, kép vẫn được dâng lên dù họ {cha mẹ đã nói ở trên} không [có mặt]. Nhưng vẫn có một đức tin phổ biến là thần linh thể hiện sự hiện diện của mình với họ [những người thờ cúng] ở những lễ tế. Ngoài ra, một số nhà nho có thể thừa nhận sự hiện diện của Khổng Tử ở các buổi tế lễ dành cho ông ta [thay vì ở đó chỉ có] một hình ảnh của ông. Do các nhà nho tổ chức lễ tế vào buổi sáng cùng một ngày vào tháng Hai và tháng Tám âm lịch ở mọi ngôi đền thờ Khổng Tử được dựng ở khắp nơi, vậy thì làm sao người ta tin rằng linh hồn của ông ta lại cùng lúc hiện diện ở các lễ tế tại nhiều nơi khác nhau nếu như sự hiện diện của ông ta là có thật chứ không do tưởng tượng.

là “người chết.” Ông dịch đoạn này như sau “Ngài cúng tế *người chết* như thế họ đang hiện diện. Ngài cúng tế thần linh như thế họ đang hiện diện.” *Analects*; Legge, *Chinese Classics*, 1:159 và chú giải 12.i

184. Từ này đọc là *dong* hay *dung* (*rong*, *dung* mạo) trong chính tả mới. Như ở trường hợp các từ khác trong bản thảo tận cùng bằng *-aong*, theo quá trình thời gian tổ hợp chữ này mất đi nguyên âm *a*. *Daong* bắt đầu đọc là *dong*.

185. Từ này rõ ràng là một lỗi sai của chữ *chi* (*zhi*, tốt, tuyệt vời, ngon). Từ kép *cam chi* (*ganzhi*) có nghĩa là “cao lương mỹ vị – cho cha mẹ già.” Mathews, *Mathews' Chinese-English Dictionary*, số 3223:13, tr. 484.

186. Từ này là một lỗi sai của chữ *noãn* (*nuan*). Từ kép *khinh noãn* (*qingnuan*) nghĩa là “nhẹ và ấm.” Ở ngữ cảnh này có thể hàm ý là y phục nhẹ và ấm, mặc dù thiếu chữ “y phục.” Adriano di St. Thecla dịch là “y phục đơn và kép.”

187. 若父母之既歿容貌之不可以復見音響之不可以復聞雖有甘旨輕煖無所奉之也.

Quan sát thứ năm: Nghĩa của từ *Thượng hưởng*, tiếng Hán đọc là *Xang hiang* (*shangxiang*), được xướng ở cuối mỗi bài *văn tế*, hay *sơ cúng*, là: *linh hồn, đáng mà chúng con tôn kính, xin vui lòng, hay hài lòng thu hưởng lễ vật*. Cụm từ *Thượng hưởng* biểu thị sự tôn kính thần linh, những linh hồn được người dâng lễ cúng nhắm đến trong suốt buổi lễ. Anh ta đọc [những lời lễ] trong văn tế, và chúng [những lời lễ] không thể hiện chút hoài nghi nào về [việc linh hồn sẽ] thụ hưởng [lễ vật], như thể ý nghĩa của nó là: *có lẽ ông ấy [linh hồn] có thể thu hưởng lễ vật*, như một số nhà nho dịch nghĩa cho tôi, và thông thường họ tin rằng trên thực tế các thần linh đều hài lòng với lễ vật. Nếu họ [thần linh] thực sự [hài lòng], vậy thì những người hiểu từ *Thượng* theo nghĩa *có lẽ*¹⁸⁸ ắt sẽ bày tỏ sự ngờ vực về việc thần linh có hài lòng với lễ vật hay không, [trang 58] [và lại] với sự ngờ vực của mình, họ cho thấy là mình vẫn tin rằng các thần linh có thể hài lòng với lễ vật, vì nếu không có niềm tin này thì họ không thể nói rằng có lẽ linh hồn cũng tận hưởng lễ vật khi dùng cụm từ *Thượng hưởng*. Nghi thức xướng cuối bài tế hai từ *Thượng hưởng* này mà với nó linh hồn được hỏi xem có thích lễ vật hay không, dường như được một quỹ dữ đưa vào với mục đích ví những lễ vật dâng cho thần linh ngang với những hiến tế dâng lên Chúa, và Chúa chấp nhận lễ vật trong cuộc hiến tế đó, và rõ ràng [quỹ dữ này cố ví chúng] với vật hiến tế mà Noah dâng lên Chúa sau khi ông ta ra khỏi con tàu, như được mô tả trong Sáng thế ký 8: “Chúa ngửi mùi hương khoan khoái.”¹⁸⁹

Cuối cùng, trong bữa tiệc sau lễ cúng, họ bắt chước những người Do Thái khi ở trong sa mạc đã dâng cúng lễ vật được đốt và đặt những vật tế thần trước tượng bê vàng {Exodus. 32:6}, và mọi người cùng ngồi xuống ăn uống rồi đứng lên chơi đùa. Họ có vẻ giống như những

188. Luận cứ này là do những khả năng khác nhau đối với các ký tự đọc là thượng: 尚, thường có nghĩa “ngưỡng mộ, bay lên,” hay 倘, nghĩa là “nếu, nếu như.”

189. Sáng thế ký, 8:21.

người này [người Do Thái], vì họ không chỉ tiệc tùng mà còn chơi những trò chơi khác nhau, như đã được kể lại trong đoạn viết về thần *Thành Hoàng* hay [thần] bảo hộ. Giữa những người Do Thái cũng tồn tại một tập quán ăn uống đồ dâng cúng sau lễ tế Chúa, và những người đầu tiên bày ra tiệc tùng theo kiểu này là Jacob¹⁹⁰ và những người anh em: khi Jacob ký giao ước với Laban {Sáng thế ký 31}, “ông thể thốt trong nỗi sợ hãi của người cha, Isaac; rồi Jacob dâng một lễ hiến tế trên núi rồi gọi anh em bà con đến ăn bánh mì; và họ ăn bánh mì và ở lại cả đêm trên núi.”¹⁹¹ Khi Jethro, một người bà con của Moses¹⁹², đến gặp ông trong sa mạc [Exodus 18:12], “ông dâng cúng một con vật bị thiêu đốt để hiến tế cho Chúa Trời; và Aaron đến cùng những bậc bô lão của Israel để ăn bánh mì với cha vợ của Moses trước mặt Chúa Trời.” Và Moses truyền dạy họ: [Đệ nhị luật, chương 12] “và theo lối đó các người sẽ đem con vật bị thiêu đốt và các lễ vật hiến tế, một phần lợi tức và lễ vật mà các người sẵn có, lễ vật tạ ơn và những con

190. Jacob, một tộc trưởng Do Thái, là một trong những người cháu của Abraham, con của Isaac và Rebekah. Ông được xem là tổ phụ thứ ba của người Do Thái. Về Jacob, xem Sáng thế ký, bắt đầu từ chương 25:19.

191. Sáng thế ký, chương 31:54. Laban là em trai Rebecca, Jacob cưới hai người con của Laban là Leah và Rachel sau khi ông chạy trốn khỏi quê nhà do mâu thuẫn về quyền thừa kế với người anh em sinh đôi, Esau. Jacob ở lại với Laban trong hơn 20 năm trước khi có thể đem vợ con trở lại quê nhà. Trên đường về, Jacob và gia đình mình bị Laban truy đuổi do những pho tượng thần trong nhà ông ta biến mất sau khi Jacob ra đi. Không tìm thấy tượng thần, Laban thực hiện một kết ước với Jacob, việc này được nhắc đến trong bản thảo. Về Laban, xem Sáng thế ký, 29:5 – 31:55, và về sự kết ước 31:43-55.

192. Jethro, giáo sĩ người Midian, người cho Moses ẩn náu sau khi ông sát hại một người Ai Cập đã đánh đập một người Do Thái. Moses lấy Zipporah, một trong bảy người con gái của Jethro (Sáng thế ký. 3:1). Sau cuộc di dân của người Do Thái ra khỏi Ai Cập, Jethro nghe nói về mọi sự giúp đỡ Chúa ban cho người Do Thái nên ông đến nhập chung với Moses, đem theo Zipporah và hai người con trai của Moses. Ở đây, Adriano di St. Thecla đề cập đến tình tiết khi Jethro công nhận vị Chúa của người Do Thái như đấng vĩ đại nhất của mọi thần linh và hiến tế súc vật được thiêu dâng lên Chúa Trời (Sáng thế ký, chương 18).

vật sinh ra đầu tiên trong bầy hoặc đàn gia súc gia cầm của các người; và ở đó có thể ăn uống trước mặt vị Chúa Trời của các người.”¹⁹³

PHẦN 12: VỀ VIỆC CÚNG BÁI VUA VÀ CHÚA CÒN TẠI THẾ

Trong các lễ cúng được thực hiện, việc đề cập đến các nghi lễ cúng bái mà theo truyền thống, được dành cho *Vua* và *Chúa* còn tại thế cũng là một điều cần thiết. Vì họ cúng bái trước mặt *Vua* còn tại thế vài lần một năm với mọi lễ nghi được nhìn thấy ở các lễ tế khác. Do nghi lễ này phải diễn ra mỗi tháng hai lần, cụ thể là vào dịp trăng non và trăng tròn, ở những ngày này, tất cả quan lại hay quan trấn thủ đều đến đông đủ để thực hiện bốn phận của mình tại triều đình. Trong thực tế thì vua thường truyền lệnh bãi bỏ các buổi tế lễ này, nhưng chắc chắn rằng nó sẽ vẫn thi thoảng diễn ra [sau này]; thường là vào dịp tổ chức sinh nhật hằng năm của vua.

Rõ ràng sự tôn kính này là một ngoại lệ, vì nó có thể khiến vua, một con người trong số những con người, trở nên ngang hàng với mọi thần linh mà người An Nam tôn sùng cúng bái; ngoài ra, nó bộc lộ sự ngạo mạn của con người, vì các vua vẫn chấp nhận kiểu sùng kính cao độ như thế. Họ lẽ ra phải hành động một cách hợp lý nếu không thừa nhận những lễ nghi như vậy, ngăn cấm tổ chức chúng, và phải la lối với những ngôn từ như Paul và Barnabas¹⁹⁴ đã từng ngăn cản dân thành Iconium¹⁹⁵ tổ chức lễ cúng bái mà [các công dân] sắp xếp cho họ: “Này

193. Đệ nhị luật, 12:6-7.

194. Hai thánh tông đồ St. Paul và St. Barnabas sống ở thế kỷ 1. Họ là những người Do Thái đầu tiên cải sang Ki-tô giáo sau khi Christ bị đóng đinh. Là những người Ki-tô giáo nhiệt thành, họ trở thành những nhà truyền giáo đầu tiên. St. Paul và St. Barnabas cùng nhau đi đến nhiều nơi xa xôi ở vùng Tiểu Á để truyền đạo, sứ mạng truyền đạo của họ đưa đến kết quả là một số cộng đồng Ki-tô giáo đã hình thành ở Cyprus, Jerusalem, và một số nơi khác. Về sau, do nảy sinh mâu thuẫn giữa hai người, St. Paul và St. Barnabas không còn đồng hành với nhau và truyền đạo riêng lẻ (Công vụ tông đồ 14:20, 16:2).

195. Thành phố Konya hiện nay, nằm ở trung tâm Thổ Nhĩ Kỳ. Vào thời của St. Paul và St. Barnabas, nó là thuộc địa của Đế quốc La Mã, và họ đã giảng đạo ở đó một thời gian sau năm 40 trên hành trình truyền giáo của mình.

các người, tại sao các người lại làm điều này? [Công vụ tông đồ 14] Chúng ta cũng là con người với bản chất như các người.”¹⁹⁶

Người ta cũng cho rằng vì sự tôn sùng quá đáng nên vua được gọi một cách sinh động với danh xưng Con Trai của Trời, Thiên Tử (Tianzi), và mọi người có thể thấy rõ [điều này] trong sách vở của giới nho sĩ hay Đạo Nho (dao ru)¹⁹⁷, và trong cuốn *Lịch sử Trung Hoa* họ luôn viết danh xưng này ở mặt sau thư từ theo truyền thống của mình. Vì lý do này, họ cho rằng nhà vua có Trời là cha, và Đất là mẹ, như được viết trong cuốn *Lịch sử*: Phụ Thiên, Mẫu Địa nhị vị Thiên Tử¹⁹⁸.

Tương tự, một lễ cúng dành cho người thống lĩnh vương quốc, hay *Chúa* còn tại thế, được tiến hành mỗi năm hai lần vào tháng thứ hai và tháng thứ tám, trước tượng của ông ta, vẫn giữ mọi nghi lễ cúng tế theo thông lệ. Tôi được kể lại rằng việc cúng bái này diễn ra ở huyện Bồ Chính thuộc tỉnh Thuận Hóa¹⁹⁹, và tôi cũng tin rằng nó còn diễn ra ở quê hương của *Chúa* tại huyện Thiên Thiên²⁰⁰ thuộc tỉnh Thanh Hóa²⁰¹. Họ cũng tiết lộ với lòng tôn kính rằng các vị thống lĩnh của vương quốc, những người được gọi là *Chúa*, đều ngang hàng về mọi mặt với các [trang 60] *Vua* mà quyền lực của họ đã bị tiếm đoạt.

196. Công vụ tông đồ 14:15.

197. Ở đây lại theo trật tự từ tiếng Việt. Cụm từ này ám chỉ Khổng giáo.

198. 父天母地二為天子. “Cha là Trời và mẹ là Đất, hai vị này tạo ra Thiên Tử (con trời, chỉ nhà vua).”

199. Ở tỉnh Quảng Bình, miền Trung Việt Nam hiện nay. Vào thời Adriano di St. Thecla viết bản thảo này, ranh giới với Chúa Nguyễn là ở Bồ Chính, và họ (các Chúa Trịnh, ở Hà Nội), cho dựng một ngôi đền ở đó dành cho dòng họ của mình. Xem Đinh Xuân Vịnh, *Sổ tay địa danh Việt Nam*, tr. 521-522.

200. Bốn ngôi làng được xem là quê hương của dòng họ Chúa Trịnh (Kẻ Nứa, Thủy Chú, Sóc Sơn, và Hồ Bái).

201. Một tỉnh ở phía bắc miền Trung Việt Nam.

CHƯƠNG 3

VỀ PHÁI THUẬT SĨ

PHẦN 1: VỀ LÃO TỬ, NGƯỜI SÁNG LẬP PHÁI NÀY

Phái này được gọi một cách sinh động là *Đạo (Dao)*¹, và giáo lý của nó cũng được gọi là *Đạo Đạo (Dao Dao)*². Đứng đầu phái này là một nhân vật có tên gọi đời thường là Lão Tử, tiếng Hán là Lao zu (Laozi)³, cũng được gọi dưới những danh xưng khác nhau: Lão Tiên (Lao Xian), Lão Đan (Lao Dan), Lão Nhiễm (Lao Ran), Lão Quân (Laojun)⁴; theo cách nói châu Âu, các nhà truyền giáo đầu tiên gọi ông là Lautius⁵. Ông sinh ra ở Trung Hoa, tại tỉnh Hồ Quảng (Huguang) theo tiếng An Nam⁶,

1. Một nguyên lý vĩ đại; cội nguồn nguyên thủy của vạn vật; đấng thống trị, luật lệ, và là con đường của mọi cuộc đời; những mối quan hệ trong thiên nhiên và giữa con người.

2. Giáo lý của Đạo.

3. Lão Tử (Laozi) có thể hiểu là “một đứa trẻ sớm già” (theo các truyền thuyết, khi mới sinh ra, tóc Lão Tử đã bạc trắng nên trẻ nhỏ gọi ông là “đứa trẻ sớm già”), “ông lão đáng kính” hay “Thầy Lão.” Lão Tử là một nhân vật mang tính huyền thoại hơn là lịch sử. Mọi thông tin về cuộc đời của ông đều dựa vào các nguồn sau này. Thông tin đầu tiên về ông xuất hiện vào thế kỷ 3 TCN ở nhiều chỗ trong *Nam Hoa Kinh* của Trang Tử. Về một phân tích chi tiết tiểu sử của Lão Tử, xem Livia Kohn, *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth* (Ann Arbor, MI: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1998).

4. Có nhiều danh xưng kính cẩn khác nhau dành cho Lão Tử.

5. Trái với các hình thức La-tinh hóa tên của Khổng Tử và Mạnh Tử, tên được La-tinh hóa của Lão Tử – Lautius – không bỏ đi các gốc từ trong truyền thống phương Tây.

6. Hiện nay là tỉnh Hồ Nam, nằm ở trung tâm Trung Hoa. Vào thời của ông, nhà Chu nằm trên lãnh thổ này.

có cha ----- Trữ (Zhu hay Zhou)⁷, và mẹ là Huyền Diệu (Xuanmiao)⁸, vào năm thứ bảy đời Chu Linh Vương (Zhou Lingwang)⁹, tức năm 565 TCN, và chết lúc [ông] 81 tuổi¹⁰, vào năm thứ 35 đời Hoàng đế Chu Kính Vương (Zhou Jingwang)¹¹, tại vùng núi có tên gọi Cửa ải Hàm Cốc (Hangu Pass) thuộc huyện Huế Lí (Xieli)¹², nơi ông ẩn thân khi những người muốn dựng người em [của Chu Kính Vương] làm hoàng đế giành thắng lợi trong cuộc chiến với Kính Vương (Jingwang)¹³. Ông

7. Không có nguồn tư liệu nào nói đến cha của ông, duy chỉ có người mẹ. Phả hệ của Lão Tử khởi đầu với sự xuất hiện của ông, và bảng phả hệ chỉ được hậu duệ của ông khai triển sau này. (Ví dụ như, có trường hợp Lão Tử được xác định là một vị tổ trong bảng phả hệ của các hoàng đế đời Đường). Không có văn bản nào truy nguyên tổ tiên của ông cả. Dường như điều này chỉ ra tính cách huyền thoại và hiện thân thần thánh của ông trong thế giới này.

Tôi nghĩ rằng Adriano di St. Thecla đã tập hợp thông tin từ các nguồn tư liệu của người Việt. Chính do đặc điểm của truyền thống người Việt là không để lại bất kỳ điều gì không được giải thích hay chưa hoàn chỉnh, nên cũng là hợp lý nếu cho rằng các nguồn tư liệu hay truyền thuyết của người Việt đã thêm thắt câu chuyện bằng cách giới thiệu thêm người cha vắng mặt của Lão Tử.

8. Viết tắt của Huyền Diệu Ngọc Nữ (Xuanmiao yunu), nghĩa là Ngọc Nữ Bí ẩn và Kỳ diệu. Bà xuất hiện như là kết quả của sự kết hợp giữa ba nguồn năng lượng: sự bí ẩn, sự nguyên sơ, và sự sáng tạo. Theo truyền thuyết, Huyền Diệu mang thai do nuốt một viên thuốc chứa đựng ba nguồn năng lượng này. Bà bị xúi giục nuốt viên thuốc này khi Chúa Lao hiện dưới hình người trên mặt đất và cần một người mẹ trần tục. Văn bản thế kỷ 17 *Youlong zhuan* (Giống như Rồng) mô tả điều này như sau: “Bà mang thai con trai 81 năm, sau đó đứa trẻ vạch nách trái của bà chui ra và có thể bước đi. Được các thần Mặt trời, Mặt trăng, và tinh tú chúc phúc, được chín con rồng nổi lên từ đất tắm cho, tiếp đến đứa trẻ bước đi chín bước. Mỗi bước nở ra một bông hoa sen, cho thấy tám vóc siêu việt của ông giữa trời và đất.” Trích theo Kohn, *God of the Dao*, tr. 235.

9. Trị vì 571-544 TCN.

10. Năm 484 TCN.

11. Trị vì 519-475 TCN.

12. Nay thuộc tỉnh Thiểm Tây, Trung Hoa.

13. Không rõ thông tin của Adriano di St. Thecla về việc tranh giành ngôi báu này lấy từ nguồn tư liệu nào. Văn bản truyền thống nói rằng Lão Tử rời bỏ quê nhà khi thấy triều đại nhà Chu đang suy tàn.

làm một chức lễ quan dưới triều Cảnh Vương (Jingwang)¹⁴, và tiếp đó dưới triều người con là Kinh Vương. Ông viết một vài cuốn sách nhỏ, và [kết tập chúng] dưới tiêu đề *Đạo Đức Kinh (Daode jing)*, gồm những luận điểm đa dạng về giáo lý đạo đức¹⁵. Ông có nhiều môn đồ, và chính Khổng Tử cũng tiếp nhận một số nền tảng lý thuyết của ông, như có thể thấy ở cuốn *[Khổng Tử] Gia ngữ ([Kongzi] Jiayu, Luận đàm về trường phái [Khổng Tử])*, trong phần tóm tắt về cuộc đời ông, có nhắc đến vào năm 34 tuổi, Khổng Tử đã *Thích Chu vấn lễ Lão Dam*¹⁶, nghĩa là:

14. Trị vì 544-519 TCN.

15. Sách viết về Đạo và Đức hạnh, tác phẩm kinh điển lớn nhất của Đạo giáo. *Đạo Đức Kinh (Daode jing)* trình bày nhiều ý tưởng nền tảng của Đạo giáo: tính phổ biến của trạng thái không tồn tại đối với tồn tại, của vô vi đối với hữu vi, và của phủ định đối với khẳng định. Công trình được đánh giá cao này đã trở thành một trong những văn bản Trung Hoa được bình giải nhiều nhất. Trong suốt 2.000 năm qua, đã có vô số tranh cãi không có hồi kết về niên đại và tác giả của cuốn sách này. Các niên đại đề xuất trải từ thế kỷ 6 đến thế kỷ 3 TCN. Nó có thể là sản phẩm của một triết gia nào đó hay công trình của một tập thể. Về một nguồn tham khảo cho vấn đề này, xem Ellen M. Chen, *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary* (New York: Paragon House, 1989), tr. 4-6; và Kohn, *God of the Dao*, tr. 1. Trong *Kinh Thư* có những thông tin sau: “Sau khi sống dưới triều nhà Chu một thời gian dài, ông [Lão Tử] thấy sự suy vong của nhà Chu [Zhou] nên bỏ đi. Khi đến cửa ải, Yin His (Yin Xi), viên quan trấn thủ cửa ải nói, ‘Vi ngài sắp rời bỏ thế gian này, tôi xin ngài gặng viết cho chúng tôi một cuốn sách.’ Do đó, Lão Tử viết một tác phẩm hơn 5.000 chữ chia thành hai phần nói về ý nghĩa của Đạo và Đức hạnh của nó rồi ra đi. Không ai biết cuối đời ông ở đâu.” Xem William H. Nienhauser, Jr. biên soạn, *The Grand Scribe's Record: The Memoirs of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 7:22.

16. 適周問禮老聃. *Khổng Tử Gia ngữ* (Taiwan: Zhonghua shuju, 1968) in trong *Sách dẫn về Khổng Tử Gia ngữ* (Hongkong: Xianggang zhongwen daxue zhongguo wenhua, Shangwu yin shuguan, 1992), tr. 20. Câu ở sách này hơi khác với câu trong bản thảo. Ở nguyên bản đọc là: (至周問禮於老聃). Adriano di St. Thecla dùng chữ *thích* (*shi*, đi) thay vì từ gốc *chí* (*zhi*, đến). Trong bản thảo cũng không có chữ *ư* (*yu*, trong trường hợp này là giới từ “từ”). Sự xuất hiện của nó trong bản gốc về mặt ngữ pháp thì đúng hơn. Cũng còn một vài phiên bản trong *Khổng Tử Gia ngữ*. Không rõ Adriano di St. Thecla sử

[Khổng Tử] vào triều hoàng đế nhà Chu (Zhou) để hỏi Lão Đam về lễ nghi¹⁷.

Các thuật sĩ xem ông là người đứng đầu phái của họ, nhân vật đã dùng phép thuật để chế thuốc và hướng dẫn họ về môn này, và cũng là người dạy họ về năm yếu tố hay nguyên lý trong thân xác con người, đó là: *hỏa (huo)*, *thổ (tu)*, *kim (jin)*, *thủy (shui)*, và *mộc (mu)*; tức lửa, đất, kim loại, nước, và gỗ¹⁸. Ngoài ra, họ còn kể lại những điều kỳ lạ hão huyền về ông, như là việc ông nằm trong bụng mẹ suốt 81 năm, và ông sinh ra [trang 61] theo một cách bất thường. Đứng trong bụng mẹ, ông cấn phía bên trái của bà để chui ra từ đó, và mẹ ông chết bởi điều đó; khi ông mất, một con trâu xanh xuất hiện để ông cưỡi trâu lên Trời.

Nhiều nhà nho còn cho rằng Lão Đam không truyền lại phép thuật của mình cho bất kỳ ai, và cũng không [tự mình] thực hiện phép thuật, nhưng [thay vì thế] những người sống sau thời của ông

dùng văn bản nào mà tôi không lần ra, hay chỉ dựa vào một nguồn thứ yếu đã bị sửa đổi rồi tự quyết định “sắp xếp” một số ký tự hay diễn giải nó một cách đơn giản. Điểm chính là trích dẫn của ông hầu như tương đồng với bản gốc.

17. Để cập sớm nhất được biết đến về cuộc gặp giữa hai bậc đại tông sư này có lẽ là trong *Lễ ký*. James Legge dịch, *Li Chi, Book of Rites* (New Hyde Park, NY: University Books, 1967), 1:325. Cũng có một vài tham khảo về việc họ gặp nhau trong *Trang Tử Nam Hoa Kinh* và *Kinh Thư*. Về một phân tích chi tiết cho các cuộc gặp giữa Lão Tử với Khổng Tử, xem A. C. Graham, “The Origins of the Legend of Lao Tan,” trong *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, A. C. Graham biên soạn (Albany, NY: State University of New York Press, 1990), các tr. từ 111 đến 124.

18. Khái niệm về năm nguyên tố cũng xuất hiện trong hệ thống triết học Khổng giáo. Chu Hi nhận xét về tuyên bố của Trình Di “cho rằng thứ thu thập được Ngũ hành ở mức độ cao nhất sẽ trở thành con người” đã viết trong *Chu Tử ngữ loại (Zhuzi yulei)* như sau: “Chỉ có Ngũ Hành, chứ không phải âm-dương, được nói đến, vì con người cần Ngũ Hành để sản sinh. Âm và Dương vốn đã có trong Ngũ Hành.” Chu Hi, *Zhuzi yulei*, Li Jingde biên soạn (Taipei: Zhengzhong shuju, 1962), 2:1303.

đã truyền bá nó theo một hình thức được thay đổi đáng kể qua việc sử dụng sách của Lão Nhiễm, để với tên tuổi của con người vĩ đại này họ có được tính chính danh cho học thuyết của mình. Luận điểm của họ có thể được hỗ trợ qua việc cho rằng Khổng Tử không viết hay nói ra điều gì chống lại *Đạo* Lão Đam (Dao Lao Dan), hay Lão Nhiễm, mà chắc rằng ông đã nghiên cứu nó lúc còn sống, dù học thuyết [của Lão Đam] lại đây¹⁹ những chuyện phép thuật, vì Khổng Tử qua đời sau Lão Đam sáu năm, vào năm thứ 41 [triều] Chu Kính Vương²⁰. Ngoài ra, Chu Tử (Chu Hi) trong cuốn *Lao Ngữ* (*Laoyu*, Luận thuyết về đạo Lão)²¹ cho rằng học thuyết của Lão Tử cũng giống học thuyết của Dương Chu (Yang Zhu), và khẳng định rằng Mạnh Tử (Mengzi) khi công kích Dương Chu đồng thời công kích luôn Lão Tử; ông nói: Lão tiện thị Dương thị Mạnh Tử tích²² Dương tiện thị thích Lão²³. Và ở phần mở đầu cho sách *Đại học* (*Daxue*), cũng chính Chu Tử đã gọi tông phái của Lão Tử là Dị đoan hư vô thi²⁴

19. Chữ này khó đọc, trông giống như *scatuisset* (phong phú).

20. Đó là năm 478; theo tác giả thì Lão Tử chết năm 484.

21. Tôi không thể xác định cuốn sách này. Có thể *Lao Ngữ* (*Laoyu*) không phải là sách mà là một chương ở một trong những tác phẩm của Chu Hi. Tuy nhiên, trong sách *Chu Tử ngữ loại*, Chu Hi đúng là có xác nhận giáo lý của Dương Chu giống như của Lão Tử. Sdd, 4:2158-2159.

22. Dường như không có ký tự nào mà trong tiếng Việt đọc là *tích* phù hợp với ngữ cảnh này (khả năng lớn nhất là 析, có nghĩa “tách rời, phân chia, phân tích”), nhưng theo tôi nó phải đứng ngoài câu này. Nếu để ý đến bản dịch của Adriano di St. Thecla, khi đặt nó trước câu tiếng Việt, với cấu trúc ngữ pháp và ngữ nghĩa của câu, và việc thiếu một lựa chọn hợp lý cho ký tự 刺 mà tiếng Việt đọc là *tích*, thì tôi cho rằng chữ *tích* là lỗi viết sai từ chữ *thích* (cì, bài bác, phê phán) được dùng lại trong trích dẫn này để chỉ việc Mạnh Tử phê phán Lão Tử.

23. 老便是楊氏孟子刺(析)楊便是刺老.

24. Đây là một lỗi sai. Chữ này tượng trưng cho ký tự 之, một đại từ sở hữu, đọc là *chi* trong tiếng Việt.

giáo²⁵; nghĩa là: tông phái về thứ không có, mâu thuẫn, và xiên xẹo²⁶.

Trong phái này họ cũng rao giảng về cội nguồn của khởi nguyên và định nghĩa về vạn vật: Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật, hư vô tự nhiên chi đại đạo²⁷; nghĩa là: Đạo sinh một, một sinh hai, hai sinh ba, ba sinh vạn vật, hay mọi vật: đạo lớn là hư vô, tự nhiên mà xuất hiện. Ngoài ra, họ còn giảng rằng có năm thứ bất diệt: trời, đất, nước, thần linh, và linh hồn con người.

PHẦN 2: VỀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA PHÁI NÀY

Phái Thuật sĩ phát triển đáng kể trong thời nhà Hán (Han); quả thực vào thời đó có một số nhân vật họ Trương (Zhang) nổi bật trong phái này, đó là Trương Nghi (Zhang Yi)²⁸, Trương Đạo Lang (Zhang Daoling)²⁹, và Trương Giác (Zhang Jue)³⁰. [trang 62] Một số cho rằng

25. 異端虛無之教. *Daxue zhangju* (Đại học: Chương Cú Tập Chú [với phần bình giải của Chu Hi] (Kyoto: Santo Shorin, 1900?), tr. 3b. Có thể tìm thấy định nghĩa chính xác của giáo lý này trong lời tựa của Chu Hi mà Adriano di St. Thecla có trích dẫn một phần. Bản gốc đọc là: 異端虛無寂滅之教.

26. Bản dịch của Adriano di St. Thecla chuyển tải được ý nghĩa của đoạn văn này. Một bản dịch rõ ràng hơn là “giáo lý vô dụng, sai lầm, rỗng tuếch, trì trệ, và tiêu cực.”

27. 道生一，一生二，二生三，三生萬物，虛無自然之大道. Trích dẫn này nằm trong *Đạo Đức Kinh*. Zhang Songru, *Laozi shuojie* (Lão Tử bình chú) (Jinan, China: Jilu shushe, 1987), tr. 279.

28. Danh tính của người này vẫn còn mơ hồ. Tôi không tìm thấy bất kỳ đề cập nào về ông ta trong các ghi chép lịch sử, huyền thoại, hay những nguồn thông tin thứ yếu mà tôi tham vấn.

29. Tiếng Việt hiện đại đọc là Trương Đạo Lăng.

30. Trương Giác (Zhang Jue) sống ở thế kỷ 2, giỏi bí thuật và chữa bệnh theo lối Đạo giáo. Ông được cho là người sáng lập Thái Bình đạo thuộc Đạo giáo. Phái này là một dòng cứu thế kết hợp một số đặc trưng của thuật bói toán Trung Hoa và triết học Đạo giáo cùng nhiều tín ngưỡng phổ biến. Vị thần chính là Hoàng Lão, một pha trộn giữa Hoàng Đế và Lão Tử. Theo giáo lý của phái này, bệnh tật là kết quả của tội lỗi con người. Vì thế, tín đồ thường tổ chức nhiều hoạt động tín ngưỡng khác nhau để tự thanh tẩy thông qua nhận tội công khai và lên đồng tập thể, gọi là hội (*hui*) và chay (*chai*).

tổ tiên của họ thực ra là Trương Lương (Zhang Liang), một người rất nổi tiếng, đầu tiên giữ một chức quận thú dưới triều Vua Thang³¹ ở nước Hàn; về sau theo Hoàng đế Hán Cao Tổ, rồi sau đó ông rời triều đình lên núi ở ẩn giữa các thần linh³². Theo những lời kể lại, lúc này ông được tự do để chuyên tâm vào giáo lý của Lão Tử. Giới nho sĩ thì lại không đồng ý [với điều trên]; họ cho rằng việc con người tài năng này rời bỏ triều đình với lý do về ở ẩn cùng các thần linh chỉ với một mục đích: trốn tránh và thoát khỏi cái chết [bởi] lo sợ bị hoàng đế [trừng phạt], chứ không dính dáng gì đến huyền thuật, thứ có thể làm ô danh con người tài năng này. Trương Nghi thì quả thật có thực hiện phép thuật hay thuật chữa bệnh bằng phù phép. Ông nổi tiếng trong phái thuật sĩ và có nhiều đệ tử. Ông sinh ra ngay sau cái chết của Trương Lương đã nói ở trên, và có lẽ ông là hậu duệ của ông này³³. Khi còn trẻ, ông vào núi tu luyện giáo lý đã nói ở trên, và ông chết năm 30 tuổi dưới triều Hoàng đế Hán Văn Đế (Han Wendi)³⁴. Những người theo phái này lan truyền một truyền thuyết kỳ lạ về ông, kể rằng mẹ ông, Bảo Nhục Nguyệt (Bao Ru Yue), vốn hiếm muộn không thể có

31. Lỗi trong văn bản. Tên của vị vua này là Thành (Cheng). Ông còn được nói đến ở chương về thần linh.

32. Đây là một mô tả rõ ràng một truyền thuyết về Trương Lương (Zhang Liang, chết khoảng 189 TCN). Sự khôn ngoan và tài năng của ông đã đóng góp quan trọng vào thành công của Lưu Bang (tên thật của Hán Cao Tổ) khi ông nổi dậy chống lại vương triều nhà Tần thời đó. Ông được xem là một trong những nhân vật thành lập chủ thuyết thần bí của Đạo giáo. Ông được mô tả trong *Sử ký* của Tư Mã Thiên. Xem Tư Mã Thiên, *Sử ký*, Nhữ Thành dịch (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn học, 1988), các tr. 281-301.

33. *Sử ký* có nói đến một người con của Trương Lương tên là Bất Nghi (Buyi) (xem Tư Mã Thiên, *Sử ký*, tr. 300), nhưng không đề cập đến truyền thuyết về người này như Adriano di St. Thecla đã viện dẫn.

34. Trị vì 179-156 TCN.

con, năm mơ [thấy] một người nổi tiếng là Nguyên Thị (Yuanshi)³⁵ xuất hiện, ăn mặc như một vị vua và giao cho bà ta một trẻ nhỏ từ tay [mình], rồi sau đó bà thụ thai. Năm sau, vào giữa trưa ngày thứ chín tháng thứ nhất, bà sinh hạ một bé trai, người sau này được gọi là Nghi (Yi). Sau khi ông qua đời, các môn đồ vốn thường tụng hô ông đã bày tỏ sự tán dương như thể ông đã về Trời³⁶. Trương Đạo Lang³⁷ là hậu duệ

35. Thị là lỗi viết sai chữ Thi, nay đọc là Thủy (*shi*, nguồn gốc, khởi đầu) như đã thấy trong chương về Khổng giáo. Nguyên Thủy (Yuanshi) là tên gốc của Nguyên Thủy Thiên Vương (Yuanshi Tianwang), Vua Trời của Khởi đầu Ban sơ, cội nguồn của vạn vật, tiêu biểu cho tính đồng nhất vũ trụ và sáng tạo của tam vị nhất thể tối cao là Lão quân, Chúa của Đạo, Lão Tử và chính Nguyên Thủy. Nguyên Thủy Thiên Vương “xuất hiện lần đầu tiên với đầy đủ danh xưng vào khoảng năm 480 trong bình giải của Yan Dong ở tác phẩm *Duren jing* (Kinh Cứu rỗi thế giới), một trong những bộ kinh đầu tiên của trường phái Linh Bảo. Trước đó danh xưng của ông chỉ là Nguyên Thủy, một thuật ngữ chỉ nguồn gốc vũ trụ.” Xem Kohn, *God of the Dao*, tr. 124. Sau này, Ngọc Hoàng Thượng Đế thế chỗ Nguyên Thủy, trở thành vị thần tối cao của Đạo giáo. Ông còn được nói đến ở chương về Phật giáo.

36. Truyền thuyết này được chép lại trong tập đầu của bộ sách *Chongzeng souchen ji* (Ghi chép làm rõ những vị thần còn ẩn khuất). Nó được trích dẫn trong E. T. C. Warner, *Myths and Legends of China* (London: George G. Harrpa, 1934), tr. 132-133, và trong Henry Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine, Le panthéon Chinois* (Shanghai: Imprimerie de T'ou-sè-wè, 1915), 9:468-469. Tuy nhiên, truyền thuyết trong đó chỉ kể lại sự ra đời của Ngọc Hoàng Thượng Đế, nhân vật được Adriano di St. Thecla nói đến ở phần 5, chứ không phải Trương Nghi. Thực tế trong bản thảo, Adriano di St. Thecla cho rằng Trương Nghi là Ngọc Hoàng Thượng Đế, vì thế ông gán cho Trương Nghi truyền thuyết này. Một điểm không nhất quán nữa là trong bản thảo này Lão Tử lại thay thế cho Nguyên Thủy, theo như viện dẫn trong các truyền thuyết đó.

37. Niên biểu của ông là 34-156. Ông là một trong tám vị bất tử của Đạo giáo. Chuyện kể rằng Trương Đạo Lăng về ở ẩn trên núi để khỏi bị xao lãng việc tu luyện. Rồi ông dốc tâm nghiên cứu giả kim thuật và đạt đến trạng thái thuần khiết về tinh thần. Sau này ông lập ra một phong trào gọi là “Năm Đầu Gạo,” sở dĩ gọi như thế vì những đệ tử mới phải đóng năm đầu gạo xem như phí nhập môn. Cuối đời, khi ở tuổi 123, ông tìm ra công thức chế thuốc trường sinh bất lão rồi thăng thiên. Khía cạnh huyền thoại về cuộc đời của Trương Đạo Lăng được kể lại trong J. J. M. de Groot, *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy)*, Annales du Musée Guimet (Paris: Leroux, 1886), 1:73-83.

đời thứ tám của Trương Lương đã nói trên, và ông cũng chú tâm vào học thuyết về phép thuật được thừa hưởng từ truyền thống gia đình, sau đó ông trao lại cho Trương Kiên (Zhang Jian)³⁸, và đến lượt người này truyền cho Trương Lỗ (Zhang Lu)³⁹; người kế tục họ sau này là Trương Giác, rất nổi tiếng trong suốt thời kỳ trị vì của Hoàng đế Hán Linh Đế (Han Lingdi)⁴⁰. Theo lời kể, một lần khi ông lên núi tìm lá và rễ cây làm thuốc, bất ngờ ông gặp một người gọi đúng tên mình là Trương Giác và dẫn ông vào một thung lũng, ở đó người này trao cho ông một cuốn sách huyền thuật có các phương thuốc trị bệnh, gọi là *Thái bình quân thuật*⁴¹, nghĩa là [trang 63] *Bí thuật về Thể chất Tráng kiện*⁴², và [một cuốn sách] *Thái bình đạo học (Taiping daoyue)*, nghĩa là *Giáo lý về Thể chất Tráng kiện*⁴³. Khi được Trương Giác hỏi danh tính, người này trả lời mình chính là Lão Tiên sư phụ rồi nhanh chóng biến mất. Vào tháng giêng năm sau, dịch bệnh xuất hiện trong vùng, Trương Giác dùng các phương thuốc cùng chỉ dẫn trong sách này để chữa trị cho người bệnh. Ông đốt giấy vẽ bùa chú hòa với nước cho người bệnh uống, và nhờ nước thuốc này cùng sự hỗ trợ lớn của một con quỷ nên nhiều người khỏi bệnh. Từ đó, họ tôn vinh ông là Sư phụ Đại hiền lương sư, con người vĩ đại, khiêm nhường, và nhân từ, như ông tự xưng. Vào năm thứ chín đời Hoàng đế [Hán] Linh Đế, tức năm 176,

38. Tôi không tìm ra nhân vật này. Tên của con Trương Đạo Lăng có lẽ là Trương Hoàn.

39. Cháu của Trương Đạo Lăng.

40. Trị vì 168-189.

41. Do thiếu ký tự nên tôi đoán rằng tiêu đề tiếng Hán có thể đọc là *Taiping junshu* hay *Taiping yunshu*.

42. Trong bản thảo, tiếng La-tinh từ *sanitanis* (sức khỏe) được dùng để dịch từ Hán-Việt *bình* (hòa bình); tôi thấy không có cách nào để từ *quân* (*jun* hay *yun* trong tiếng Hán) có nghĩa “bí mật” hay “giấu kín.”

43. Khác với bản dịch của Adriano di St. Thecla, tiêu đề này có thể dịch là “Giáo lý Thái Bình.” Sách này cũng như sách trước đều không tìm thấy. Có lẽ giờ đây chúng đã biến mất, hay chỉ còn một phiên bản bị cắt xén dưới tiêu đề *Thái Bình kinh*.

ông cùng với người em là Trương Lương cầm vũ khí chống lại vị hoàng đế này, huy động được nhiều người, và thuyết phục họ nổi loạn chống lại hoàng đế; trong khi đang chiến tranh thì ông ngã bệnh và qua đời. Sau đó người em Trương Lương cũng bị đánh bại và chết trên chiến trường, hoàng đế ra lệnh lôi xác Trương Giác ra khỏi hòm và băm vằm thành từng mảnh, còn đầu thì đem về kinh đô và treo tại đó⁴⁴. Những sự kiện này được thuật lại trong cuốn *Lịch sử Trung Hoa* vào năm thứ chín đời Hoàng đế Hán Linh Đế. Như ta có thể thấy, nhân vật Trương Lương ở trên, chết trong chiến trận, là khác với tướng Trương Lương (Zhang Liang) trước đó, vị tướng dưới thời Hoàng đế Hán Cao Tổ, và tên Lương (Liang) của ông được viết khác với tên người trước.

PHẦN 3: VỀ PHÉP THUẬT CỦA PHÁI NÀY

Những người truyền giảng [học thuyết] của phái này được gọi là *Thầy Phù thủy* (những bậc thầy về ma thuật); họ thực hành pháp thuật với tất cả lòng nhiệt thành của mình, và chủ yếu sử dụng nó để cứu chữa người bệnh. Vì lý do đó, họ cho rằng thần linh và người chết thích gây điều ác đối với con người đồng thời chúng mang đến bệnh tật và yếu sức, và rằng có 24 vị thần thuộc loại này, trong đó có năm vị thần gọi chung là *Thần hung* (*shen xiong*, thần dữ hay ác thần)⁴⁵, đặc biệt nguy hại cho cuộc sống [của con người]; ngoài ra, họ [những thuật sĩ] khoe rằng họ có được quyền năng từ [trang 64] Lão Tiên và Ngọc Hoàng⁴⁶ để trục xuất chúng [quỷ thần], và buộc chúng không làm hại

44. Adriano di St. Thecla cung cấp một sự tham khảo về cuộc nổi loạn Giặc Khăn Vàng vào năm 184 do phái Thái Bình đạo khởi xướng, được cho là để thiết lập sự hài hòa giữa trời, đất, và người (thiên địa nhân), mà theo họ mục đích là phải loại bỏ vương quyền. Trương Giác cùng với hai người em, một được nói đến ở đây là Trương Lương và người kia là Trương Lỗ, cầm đầu cuộc nổi loạn. Dù cuộc nổi loạn bị đàn áp, nhưng vương triều Hán cũng không tránh khỏi bị suy yếu và sớm trở nên diệt vong.

45. Trật tự từ trong tiếng Việt ở tổ hợp này là *thần hung*. Từ Hán-Việt phải là *hung thần*.

46. Một trong những vị thần tối cao trong Đạo giáo. Xem phần 5 dưới đây.

người bệnh nữa. Ngoài ra, họ còn dùng nhiều trò mê tín để chữa chạy cho người ốm đau, cụ thể là họ [những thuật sĩ] dâng cúng đồ ăn cho quỷ thần và người chết, đốt tiền giấy vàng mã với lòng sùng kính, và họ khẩn cầu chúng ngừng làm hại người bệnh. Họ cầu nguyện trong những tiếng la hét ở nhà người bệnh, hay bên một dòng sông, hay bất kỳ nơi nào; họ dọa nạt chúng [quỷ thần] bằng tiếng la hét và tiếng gõ loảng xoảng, triệu thần hổ đen *hắc hổ* (*heihu*) để [làm chúng] khiếp sợ mà bỏ đi, và trong các lần như thế, họ đều lắc một cái chuông nhỏ và nắm chặt một cây quyền trượng. Họ thường trang trí một chiếc chũm chọe bằng giấy có mái chèo bằng sậy và một cánh bướm rồi thả xuống suối hay hồ cá để tổng khứ những linh hồn gây hại mà họ ép phải nhập vào chũm chọe. Họ cũng kèm theo một bình thủy tinh đựng đom đóm, tức là một loại côn trùng phát sáng có cánh, và bảo rằng một linh hồn đang quấy rối người bệnh được nhốt trong đó, và họ nỗ lực trục xuất nó bằng những lời nguyện cùng tiếng gõ lớn; sau đó họ mở bình để đom đóm bay đi, rồi nói rằng linh hồn đó đã rời khỏi người bệnh và sẽ không còn quấy rối anh ta nữa. Họ cũng yêu cầu đưa người bệnh sang nhà khác để linh hồn người chết và quỷ thần trong nhà không tìm thấy và làm [người đó] khổ sở vì tai ách tồi tệ hơn nữa. Đôi khi họ yêu cầu khai quật hài cốt người chết để dời sang ngôi mộ khác nhằm làm người chết hài lòng với nơi mới mà sẽ ngừng làm hại người sống; và thậm chí họ còn khuyên không chôn một số hài cốt và thô bạo phơi ra giữa trời để chúng mất đi khả năng gây nguy hại của mình. Họ cũng thường lấy cớ rằng linh hồn của những cha mẹ đã chết còn gây bệnh tật cho con cái cháu chắt vì chúng đang bị thiêu trong Hỏa ngục và chúng muốn thoát khỏi đó với sự giúp đỡ [của con cái]; vì lý do đó, họ thực hiện nghi lễ [gọi là] Phá ngục (*poyu*, phá hủy nhà tù) mà chúng tôi sẽ nói đến trong một phần ở chương 5; họ vay mượn nghi lễ này từ phái của những người thờ Phật (Fo, Buddha). Họ để một người ngồi giữa nhà rồi dùng lời nói, điệu bộ, đồng thời xông khói, làm thế để anh ta [người ngồi giữa nhà] rời bỏ quyền lực [với thân xác của mình], rồi anh

ta bị một con quỷ hay một linh hồn ở hạng cao hơn nhập vào; sau đó người bị nhập lấy một cành cây đánh vào hay đập vỡ một vật gì đó mà theo anh ta là linh hồn làm hại người ốm đang ẩn nấp, để xua đuổi hần [linh hồn đó]; hoặc anh ta đánh nhiều lần [trang 65] vào một tờ giấy nhỏ viết tên người chết có thù nghịch với người bệnh; các thuật sĩ buộc linh hồn người chết, thể hiện trên mảnh giấy này, phải nhanh chóng ngừng gây đau đớn cho người bệnh; sau những hành động đó, anh ta [người bị nhập] tỉnh lại. Các thuật sĩ cũng phân phát những mẫu giấy nhỏ có các ký tự khác nhau đầy mê tín, chủ yếu là vào ngày đầu năm mới; nhiều người mua chúng và để chúng trong nhà mình, hay dính chúng vào cổ mình để xua đuổi mọi rủi ro. Những tấm thẻ loại này được gọi là *bùa phép* (bùa hộ mạng), nghĩa là ma thuật có quyền năng hộ trì.

Trong số những ký tự này có hai từ, Thần [và] Đố, tiếng Hán là Xin tu (Shentu)⁴⁷, biểu thị tên của vị thần đứng đầu các vị thần ác, và cũng là nhân vật ngăn chặn họ gây nguy hại. Có rất nhiều [bùa hộ mạng] thể hiện phép thuật hữu ích đến nỗi ngay cả Chúa, người thống lĩnh vương quốc, cũng ra lệnh cho những kẻ coi sóc voi và ngựa kiểm những tấm thẻ này từ các thầy phép thuật *Thầy Phù thủy* vào dịp đầu

47. Đây là người anh (người em là Yulei) – họ là những Môn thần (thần trấn cửa). Danh tiếng của họ có được là do quyền năng trấn áp những linh hồn xấu xa. Truyền thuyết Trung Hoa nói đến sự xuất hiện của họ nhập vào một cây đào to lớn mọc trên núi mà tán lá của nó bao phủ một vùng rộng lớn. “Những cánh dài nhất nghiêng về hướng đông bắc hình thành Cánh Cửa của Quỷ, hàng triệu con quỷ ra vào thông qua cánh cửa này. Hai vị thần tên là Shen T’u [Thần Đố] (hay T’u Yu [Thần Thư]) và Tu Lei [Uất Lũy] được chỉ định canh gác lối ra vào này. Những con quỷ gây hại cho con người đều bị họ bắt trời cho cộp ăn. Khi Hoàng đế nghe được điều này, ngài cho họa chân dung của hai vị thần lên những tấm gỗ đào để treo trên cửa cho lũ quỷ lánh xa. Điều này dẫn đến việc treo các hình vẽ hay tấm thẻ trên cửa nhà thường dân. Dần dần, chúng được thay thế bằng những bức tranh giấy dán lên cửa, vẽ hình hai vị thần trang bị cung tên và giáo, v.v... Xem E. T. C. Warner, *A Dictionary of Chinese Mythology* (Shanghai: Kelly and Walsh, Ltd., 1932), tr. 420, dưới mục từ Shen T’u.

mỗi năm hay có khi hai đến ba lần mỗi năm, và [họ] dán chúng trước cửa chuồng, nếu họ không làm thế mà tình cờ có voi hay ngựa nào bị đau ốm hay chết thì họ sẽ bị trừng phạt nặng.

Các thuật sĩ cũng làm điều xấu; họ triệu lên các linh hồn và quỷ dữ để sai khiến chúng gây tác hại cho người khác, và để làm điều này họ thường sử dụng những hình tượng nhỏ làm bằng rơm biểu trưng cho con người ở hình dạng số 10 La Mã [X] gọi là *mô đến*⁴⁸, chuyển động và điều khiển bởi Quỷ dữ; họ [các thuật sĩ] rải những “vật như thể còn sống” này [các tượng nhỏ] trong những ngôi nhà và trên mái nhà⁴⁹ rồi ném chúng vào lửa ở nhiều nơi và thiêu hoàn toàn, rồi họ còn ném những cục đất vào các ngôi nhà một cách công khai. Họ lấy đồ ăn khỏi các đồ đựng hay nồi nấu rồi bỏ phân vào đó thay cho [đồ ăn], đào tường khoét gạch để [tìm] tiền, di chuyển đồ đạc trong nhà từ nơi này đến nơi kia, và quấy nhiễu dân cư bằng những cách xấu xa khác để họ [những cư dân] buộc phải quay lại với các thuật sĩ này để được giải thoát khỏi những phiền phức hay rủi ro như vậy; và chính họ [các thuật sĩ] lại giải trừ những điều ác trước đó bằng một phép thuật khác. Sự thật là khi bí thuật này bị vua cấm đoán qua việc xử tội chết, họ vẫn bí mật thực hành nó; mặt khác, vua [khác] cũng ban lệnh rằng ai thực hành phép thuật để đền bù cho những rủi ro phải bị bắt giữ và điều tra để xem trước đó họ có thực hiện những hành động xấu xa hay không, [việc thực hành phép thuật] như thế có xảy ra nhưng hiếm, vì họ [những thuật sĩ] không được lợi gì đồng thời lại đẩy [chính họ] vào vòng rất nguy hiểm, nên họ chỉ làm điều đó (phép thuật) khi không bị cấm ghét. Tương tự, họ cũng ưa thích dùng phép thuật như một phương tiện để quyến rũ những phụ nữ [trang 66] họ

48. Nghĩa của cụm từ này không rõ ràng. Ý nghĩa của nó đại loại như “nhân vật làm mẫu [để có được] sự đáp trả.”

49. Không rõ trong bản thảo viết là *tectis* hay *lectis*. Trong trường hợp trước, nó có nghĩa là trên chóp mái, ở trường hợp sau là trên giường.

gặp trên đường vắng cho lạc thù của mình; trong một số trường hợp, họ cướp giết của những phụ nữ mất phương hướng này rồi xóa đi những sự cố đó khỏi tâm trí [nạn nhân], sau đó họ thả những người này và trốn đi trước khi nạn nhân hồi phục trí nhớ sau vài tiếng, khi sức mạnh ma quỷ nhạt đi. Đối với những người khác, họ bán bùa mê làm vợ chồng yêu nhau hoặc ghét bỏ và mâu thuẫn với nhau; họ cũng gây nhiều tổn hại cho những người thiếu thận trọng.

Có những thuật sĩ được gọi là *Thầy Thiếp tính*⁵⁰, chuyên tìm kiếm và tiết lộ thông tin về tình trạng của người chết; để làm điều này, họ đặt một người đàn ông hoặc phụ nữ ở trung tâm⁵¹ rồi xông khói hương và thực hiện các điệu bộ khác nhau, họ lấy đi nhận thức của người này, [biến thành] vô tri vô giác hay như chết rồi; sau đó một lúc, điều kỳ lạ xảy ra khi người này phục hồi tri giác và tỉnh lại, rồi kể lại những gì mình đã chứng kiến – với sự giúp đỡ của quỷ dữ trong mộ, ở Địa ngục hay trên trời – về tình trạng của người chết nào đó; người ta cho rằng linh hồn người chết khi rời khỏi thân xác sẽ đến những nơi này, và trên đường đi [linh hồn] dùng những thoi vàng thoi bạc và tiền giấy đã được hóa vàng để nó [linh hồn] nắm giữ được cái xác. Sau khi phục hồi tri giác, người này thường cảm thấy kiệt sức và cũng bị lấy đi sức mạnh bởi quyền năng tước đoạt, hay lấy đi linh hồn [khỏi thân xác]. Hơn nữa, như ta biết đây, ở những [dẫn chứng] này, sự mô tả về những tước đoạt [linh hồn] này cũng [tương tự như những gì] mà các tội tở nam nữ của

50. Cụm từ này không thấy được sử dụng hay biết đến như hình thức ghi trong bản thảo, ít nhất cũng ở ngày nay. Hình thức thông thường của nó là *thầy thiếp*. Vai trò của chữ cuối, *tính*, (chữ *xing* trong tiếng Hán là hợp lý nhất) không rõ ràng.

51. Văn bản nói rằng một người đàn ông hay đàn bà được đặt *in medio*, nghĩa là “ở trung tâm,” nhưng không nói rõ ở trung tâm của cái gì. Đã từng chứng kiến một vài lễ cầu hồn, tôi cho rằng ý Adriano di St. Thecla muốn nói đến trung tâm của vòng tròn hay nhóm người trong lễ cầu hồn. Thông thường, những lễ cầu hồn được tổ chức gần bàn thờ, vốn đặt ở trung tâm điện thờ, nếu nó diễn ra trong điện. Tóm lại, tôi nghĩ rằng dù trung tâm này là gì chẳng nữa, nó vẫn là trung tâm chú ý của mọi người.

Chúa đã trải qua khi tiếp nhận hồng ân⁵². Ngoài ra, để kiếm ăn, những thuật sĩ đã nói ở trên làm nhiều [điều] khác không thuộc về phái này mà là phái khác; để đạt được mục đích đó, họ cũng tiến hành các nghi thức và lễ tế của những tín đồ phái Phật giáo, đồng thời họ thực hành thuật xem bói mà [chúng tôi sẽ nói] sau.

Ngoài ra, trong Phái Thuật sĩ này có các tiên tri nữ, gọi là *Bà Cốt*⁵³, người phụ nữ trung gian, cũng có thể thực hiện nhiều yêu thuật. Để chữa trị người bệnh, họ dâng cúng đồ ăn cho thần linh và người chết, những nhân vật mà họ cầu khẩn, tán tụng, và ngân nga những lời cầu nguyện đầy mê tín, vô nghĩa, và không mạch lạc cùng với những tiếng hú hét. Họ cũng đặt một cành cây trên bàn cúng tế, yêu cầu một vị thần thiện nhập vào đó, rồi cầm cành cây được buộc kỹ này⁵⁴, họ

52. Một điều ngạc nhiên là Adriano di St. Thecla so sánh kinh nghiệm về các lễ cầu hôn này với trải nghiệm về ý tưởng “ân sủng.” Ở đây, ông hoàn toàn nói đến vị Chúa mà ông tin vào khi dùng chữ *Dei*, vốn không dùng cho các vị thần bản xứ ở bất kỳ chỗ nào trong bản thảo. So sánh của ông hoàn toàn ra ngoài phạm vi nhận thức về lễ cầu hôn của các nhà truyền giáo, kể cả chính ông, người lúc nào cũng quy cho chúng là việc làm của quỷ dữ, nhưng cũng có thể ông thấy một sự giống nhau với trạng thái xuất thần trong những bí nhiệm Thiên Chúa.

53. Chữ đầu trong cụm từ này là *bà* (*po*), nghĩa là “một quý bà.” Chữ thứ hai, tiếng Việt đời thường là *cốt* (骨), vốn không có ý nghĩa nào để có thể giải thích cho sự kết hợp của nó trong cụm từ để chỉ “một bà đồng.” Tiếng Hán tương đương với “bà đồng” là 巫. Maurice Durand, *Technique et panthéon des médiums vietnamiens* (Paris: *École française d'Extrême-Orient*, 1959), 45:10.

Tổ chức các ông đồng bà cốt đã có một lịch sử lâu dài và hòa nhập sâu vào xã hội Việt Nam. Nó bao gồm toàn bộ thần linh ở điện thờ các danh nhân mà các ông đồng cốt liên lạc và cầu xin giúp đỡ. Một trong những vị thần chủ yếu của loại điện thờ này đã được đề cập ở chương 2: Công chúa Liễu Hạnh, theo ý tôi, thông qua đó đã giành được nhiều hâm mộ. Về một phân tích chi tiết các ông đồng bà cốt này, xem Durand, *Technique et panthéon*, và P. J. Simon & I. Simon-Baurouch, *Hầu Đồng, un culte vietnamien de possession transplanté en France* (Hầu đồng: Một nghi lễ thờ cúng của người Việt du nhập vào Pháp) (Paris: Mouton-LaHaye, 1973).

54. Văn bản nói rằng họ cầm những cành cây “bene collegatium” (buộc kỹ), tôi đoán có thể hiểu ngầm là buộc chặt.

mang nó tới cho người bệnh, do đó cơ thể đau yếu của người bệnh sẽ phục hồi với sự giúp đỡ này. Họ làm cho những hình ảnh khác nhau hiện ra trong gương, và gọi chúng là linh hồn của người chết, rồi vờ như đang bí mật nói chuyện với chúng để được nghe linh hồn thổ lộ nhiều điều. Một nữ tiên tri cũng thường hỏi những linh hồn này khi chúng nhập vào [trang 67] thân xác bà ta, và bằng những chuyển động cơ thể khác nhau, bà ta vờ như mình bị điều khiển bởi những linh hồn đang nhập vào mình; và khi đó bà ta yêu cầu con cái cháu chắt vây quanh linh hồn cha mẹ hiện đang ở trong bà ta để vái lạy bà ta; sau đó bà ta giả vờ như thể họ muốn ăn uống thứ này thứ kia, rồi bản thân bà ta cũng ăn uống những đồ cúng. Bà ta nói những điều vô bổ về tình trạng khổ sở hay sung sướng của người chết ở thế giới bên kia do mình tưởng tượng ra, và cũng tiên đoán những điều may rủi mà con cái cháu chắt của người chết muốn biết. Một số đàn ông gọi là *Cốt đực*⁵⁵ cũng tham dự vào bí thuật của những nữ tiên tri này, họ mặc y phục phụ nữ và nhổ hết râu. Họ muốn được gọi là *Bà (po)*, nghĩa là *mistress*, và rất giận nếu bị người ta gọi bằng cái tên giống đực là *ông (weng)*, hay *master*. Họ sử dụng những hình ảnh và điều vô nghĩa tương tự mà trong đó quý dũ thường ẩn vào. Các thuật sĩ, đàn ông cũng như đàn bà, đều kiếm tiền từ kẻ khác, vì những người dân bình thường thiếu suy nghĩ tin vào họ, bị ám ảnh bởi mê tín, và rất hoang mang, không bao giờ sử dụng sự sáng suốt của tâm trí để xét đoán và phân biệt những dối trá công khai đến thế.

55. Một ông đồng. Từ đầu trong cụm từ này cùng giống như trong cụm từ “bà cốt.” Từ thứ hai cũng là một từ Việt đời thường dùng để chỉ “tinh nam.” Tuy nhiên, một điều kỳ lạ đáng ghi nhận là từ này chủ yếu được dùng để gọi những con vật giống đực, chẳng hạn như *dê đực*. Một tên gọi thông dụng cho người này là *ông đồng* (một tiếng Hán tương đương là ---). Tên gọi của một ông đồng mà Adriano di St. Thecla viện dẫn trong bản thảo có vẻ như ngụ ý xúc phạm, phản ánh thái độ miệt thị những ông đồng của người Việt (ít nhất cũng ở trong số người mà Adriano di St. Thecla tiếp cận). Lý do cho suy nghĩ này là thay vì dùng thuật ngữ chỉ sự tôn trọng “Ông,” cụm từ này lại thay bằng một từ hẹp nghĩa hơn chỉ giống đực.

PHẦN 4: VỀ TÍN NGƯỠNG CỦA PHÁI NÀY

Những người theo phái này thờ cúng thần linh theo truyền thống rất cổ xưa giống như những người theo Phái Nho sĩ; hầu hết đều thể hiện sự tôn kính Lão Tử, nhân vật mà họ xem là người đứng đầu và cũng là người dẫn dắt, và họ gọi ông bằng những danh xưng sau: Đức Thánh (Desheng, Thánh Đức hạnh), Đức Tiên (Dexian, Đi trước về Đức hạnh), và Đức Tổ (Dezu, Tổ Đức hạnh), nghĩa là Vua Nổi tiếng Đức hạnh, Vua Cổ đại, và Vua Trẻ⁵⁶; và ngoài ra, họ còn nói rằng ông là chủ nhân mọi thứ ở cõi Trời, chủ nhân của các vị vua trên mặt đất, và là vị vua vĩ đại nhất giữa các vị tinh tú, với những từ sau: Lão quân tại thiên vi vạn vật chi Chúa, giáng thế vi bách vương chi sư, tại tinh viết Hoàng Thái Đế⁵⁷. Hoàng đế Tống Chân Tông (Song Zhenzong)⁵⁸ đã nâng cao vị thế của phái Lão Tử một cách đáng kể khi ban một chỉ dụ vào năm thứ bảy ông lên ngôi, tháng giêng năm 1034 sau Christ giáng sinh, phong cho ông ta phẩm trật Vua Tối cao vĩ đại nhất: Đế yết Lão Tử [trang 68] gia hiệu viết: Thái Thượng Lão Quân⁵⁹; ta có thể đọc chỉ dụ này trong cuốn *Lịch sử Trung Hoa*. Những người khác thêm rằng trong chỉ dụ này hoàng đế cũng tuyên bố rằng Lão Tử là đấng sáng tạo Thiên Địa, các tượng thần và thần linh: sinh thiên, sinh địa, sinh Bụt, sinh thiêng; mặc dù trong *Lịch sử Trung Hoa* không thấy đề cập⁶⁰. Mỗi năm một lần, vào một ngày và tháng đã xác định và tại một

56. Mặc dù bản dịch trong bản thảo, thuật ngữ Đức Tổ có tương ứng với “Vua Trẻ,” tôi vẫn thiên về việc quy sự không rõ ràng này cho lỗi sai trong tiếng La-tinh hơn là lỗi dịch thuật, vì mặc dù bản thảo dùng chữ *primaevus* (trẻ), nhưng rõ ràng nó phải là *primarius* (cao quý) hay *primoris* (nổi tiếng nhất) mới đúng.

57. 老君在天為萬物之主降世為百王之師在星曰皇太帝. Bản dịch chính xác cho văn bản này là: “Trên Trời Lão Tử là vị chúa của vạn vật [nghĩa là mọi vật], dưới Đất ngài là thầy của hàng trăm vị vua, giữa các vì sao ngài được gọi là Hoàng đế Tối cao.”

58. Trị vì 1023-1064.

59. 帝揭老子加號曰太上老君.

60. Quả đúng thế. Câu này không thể tìm thấy trong bộ *Lịch sử Trung Hoa* và chắc chỉ

ngôi nhà thích hợp nơi có đặt bàn thờ không có bài vị và hình ảnh, mọi *thầy phù thủy* đều tổ chức một lễ tế nghiêm trang dành cho Lão Tử – theo đúng nghi thức tế lễ dành cho thần bảo hộ Thành Hoàng mà chúng tôi đã nói đến ở phần 6 của chương 2 – hoặc đọc kinh cầu nguyện kéo dài suốt đêm và ngày kèm theo lễ cúng đơn giản tương tự như các nghi lễ mà những tín đồ Phật giáo tổ chức, gọi là *đọc canh đọc kệ*⁶¹, trong sự tôn kính các tượng thần của họ. Trong bài *văn tế* mà họ đọc ở lễ cúng, đầu tiên họ ca tụng Lão Tử vì ông sở hữu sự thông thái và nhìn xa trông rộng trong lĩnh vực tinh thần, sở hữu toàn bộ thế giới và cai quản nó, đồng thời có quyền năng đối với thần linh và chỉ huy họ; thứ hai, họ dâng cúng đồ ăn và mọi thứ khác được bày biện [trên bàn]; thứ ba, họ bày tỏ lòng tôn kính ông vì khả năng hủy diệt như gió và vận hành như mưa⁶²; thứ tư, họ cầu xin ông bảo hộ mình tránh khỏi những rủi ro và mọi điều xấu, đồng thời ban cho họ hạnh phúc, giàu có, và danh vọng.

Họ đặc biệt tôn sùng 12 vị thần nối tiếp nhau cai quản số năm giống thế theo chu kỳ và có khả năng gây hại, do đó được gọi là Hành Khiển Vương (*xingqian wang*), nghĩa là những vị thần chủ đem lại điều xấu. Những vị này được phân chia theo thứ tự sau: vào năm đầu tiên, *Ti*

xuất hiện trong một nguồn tư liệu Việt Nam hay do tác giả nghe được từ một người Việt theo Đạo giáo, vì nó bao gồm những từ Việt đời thường *Bụt* (Phật) và *thiên* (cảm hứng tôn kính [thần linh]), và cấu trúc câu rất Việt Nam. Câu này có thể dịch như sau: “Lão Tử tạo ra Trời, tạo ra Đất, tạo ra Phật, tạo ra niềm tôn kính [thần linh].” Adriano di St. Thecla cho *Phật* là những phản ánh của “tượng thần,” trước hết là do ông xem Phật giáo thuần túy là một tín ngưỡng sùng bái tượng thần, thứ hai là từ nguồn tư liệu mà ông lấy thông tin, vì nó nói ra mong muốn trình bày Phật giáo như một nhánh tách ra từ Đạo giáo, và cũng để đưa ra hình ảnh Lão Tử như nhà sáng lập Phật giáo.

61. Đây là cụm từ tiếng Việt đời thường tương ứng với từ Hán-Việt *đọc kinh đọc kệ* (*dujing duji*). Alexandre de Rhodes dùng câu này gần giống hình thức như trong bản thảo, *đọc canh đọc kệ*, nghĩa là không đọc từ thứ hai trong cụm từ là *kinh* mà đọc là *canh*. Ông giải thích câu này là: “đọc những lời cầu khẩn trước các tượng thần.” Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 86.

62. Ở đây bản thảo dùng thuật ngữ *operaturum ut pluviam*, bản dịch là “vận hành như mưa.”

(*zi*, chuột), Chu Vương (Zhouwang) làm chủ; năm thứ hai, *Sửu* (*chou*, trâu), Triệu Vương (Zhaouwang) làm chủ; năm thứ ba, *Dần* (*yin*, hổ), Ngụy Vương (Weiwang) làm chủ; năm thứ tư, *Mão* (*mao*, mèo), Trịnh Vương (Zhengwang) làm chủ; năm thứ năm, *Thìn* (*chen*, rồng), Sở Vương (Chuwang) làm chủ; năm thứ sáu, *Tị* (*si*, rắn), Ngô Vương (Wuwang) làm chủ; năm thứ bảy, *Ngũ* (*wu*, ngựa), Tần Vương (Qinwang) làm chủ; năm thứ tám, *Vị*⁶³, Tống Vương (Songwang) làm chủ; năm thứ chín, *Thân* (*shen*, khí), Tề Vương (Qiwang) làm chủ; năm thứ mười, *Dậu* (*you*, gà), Lỗ Vương (Luwang) làm chủ; năm thứ mười một, *Tuất* (*xu*, chó), Việt Vương (Yuewang) làm chủ; năm thứ mười hai, *Hợi* (*hai*, lợn), Lưu Vương (Liuwang) làm chủ. Họ [những thành viên của phái này] cúng bái các vị thần chủ này, mỗi vị theo năm của mình, cụ thể là vào đầu năm và cuối năm. Dịp đầu năm họ thành kính đón tiếp vị thần đến tiếp quản, và cuối năm là tạm biệt vị thần ra đi với lòng biết ơn. Theo phong tục của các thuật sĩ thì tên của vị thần [trang 69] cai quản trong năm đó được viết trên giấy cói với những từ “Đang niên hành khiển,”⁶⁴ được đưa cho [những người] bệnh uống kèm với thuốc để họ khỏe mạnh trở lại nhờ vào sự bảo hộ và quyền năng [của vị thần]. Họ tin rằng Mạnh Tông (Mengzong) là tác giả của những phân bổ nêu trên về 12 vị thần cai quản tương ứng với số năm⁶⁵; ông này vốn rất nổi tiếng với phép thuật [của

63. Trong tiếng Việt thường đọc là *mùi* (*wei*), nghĩa là con dê (---). Nó cũng xuất hiện như vậy trong từ điển của Alexandre de Rhodes (Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 489). Tuy nhiên, Thiều Chửu phát âm từ này là *vị* trong từ điển của mình, giải thích rằng “chúng ta quen đọc nó là *mùi*.” Thiều Chửu, *Hán Việt Tự Điển* (Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, 1997), tr. 280. Có lẽ trong bản thảo cách đọc này được dùng với âm đã thay đổi một cách nhầm lẫn. Adriano di St. Thecla sẽ dùng cách đọc *vị* cho con vật này trong chương về các thầy bói.

64. 當年行譴. Câu này nghĩa là: “[Người] thi hành lệnh trừng phạt trong năm nay.”

65. Bản chất loại lịch này và danh tính tác giả của nó vẫn chưa rõ ràng. Tương ứng rõ ràng nhất với nó là “Mười hai vị Vương” trong *Sử ký* của Tư Mã Thiên (Eduard Chavannes dịch, *Les Memoires Historiques de Se-Ma T'ien* [Leiden: E. J. Brill, 1967], 3:15-21), nhưng 12 vị vương ở đó lại không tương ứng chính xác với 12 vị thần trong

mình] và được cho là sống ở thời nhà Tống. Họ cũng sùng kính và cúng bái các vị thần hay quyền năng của chín chòm sao. Họ chỉ định các vị thần và chòm sao theo thứ tự liên tiếp trong chín tháng; và khi tròn một chu kỳ, họ trở lại với chòm sao đầu tiên rồi cứ thế mà hoàn thành chu kỳ lặp lại. Họ có một cuốn sách đặc biệt viết về 12 vị thần phân bố trong 12 năm mà chúng tôi đã đề cập trước đó, và về chín vị thần khác được chỉ định tương ứng với con số [chín] tháng⁶⁶ mà chúng tôi vừa nói đến. Ngoài ra, họ cũng có một cuốn sách khác phân thành 14 chương viết về việc chữa bệnh, và ngăn ngừa cũng như khu trừ tà ma.

PHẦN 5: VỀ NGỌC HOÀNG VÀ CÁC THẦN LINH KHÁC ĐƯỢC THỜ CÚNG

Các thuật sĩ chủ yếu thờ cúng Ngọc Hoàng (Yuhuang), hay Vua Ngọc⁶⁷, tức Trương Nghi⁶⁸, nhân vật mà [chúng tôi đã nói đến] ở phần 2 trên đây; tuy nhiên, ở đây ông lại được gọi theo họ là Trương Đại Đế (Zhang Dadi), nghĩa là Vua Trương Vĩ đại. Các tác giả sách *Văn Lâm Quảng* (*Wen lin guang*) và sách *Giảng Đạo* (*Jiangdao*)⁶⁹ đều viết rằng Trương Nghi được Hoàng đế Tống Huy Tông (Song Huizong)⁷⁰ tôn là Ngọc Hoàng Thượng Đế. Tuy nhiên, theo *Lịch*

bản thảo. Hiện vẫn chưa xác định được người tạo ra lịch này.

66. Đây rõ ràng là một lỗi sai. Có *mười* ký hiệu, gọi là “thiên can,” cùng 12 ký hiệu (địa chi) đã đề cập trước đó, hình thành một sự kết hợp các ký tự để chỉ mỗi năm trong chu kỳ 60 năm được áp dụng ở Trung Hoa và các nước khác ở vùng Đông Á. Ngoài ra, Adriano di St. Thecla không thảo luận về “thiên can” ở phần trên cũng như dưới đây.

67. Adriano di St. Thecla dịch Ngọc Hoàng (Yuhuang) là *gemmeus Rex*. Trong tiếng Anh, không có hình thức tính từ cho danh từ *gem*, vì thế để tuân thủ truyền thống dịch danh xưng này sang ngôn ngữ phương Tây, những người dịch đã dùng chữ *ngọc* (*jade*) để dịch chữ *gemmeus*.

68. Ngọc Hoàng Thượng Đế thường được đồng nhất với Trương Đạo Lăng (Zhang Daoling), chứ không phải Trương Nghi. Xem de Groot, *Fêtes*, 1:79.

69. Không tìm thấy cuốn sách này.

70. Trị vì 1101-1126. De Groot viện dẫn năm 1116 là năm phong vương cho Ngọc

sử *Trung Hoa* thì rõ ràng vị hoàng đế này gán những danh xưng đó cho Trời chứ không phải là một con người nào cả. Do vậy, nhà nho Kheo Thị (Qiu Shi) trong cùng cuốn *Lịch sử* [ở phần dưới] vào năm thứ sáu [niên hiệu] Chính Hòa (Zhenghe)⁷¹ đã tranh biện với vị vua nói trên – vì ông ta [vị hoàng đế] muốn tôn phong Trời, vốn không muốn được gọi theo danh xưng của con người với những từ ngữ đã nói ở trên [tức là những tước hiệu mà Trời không muốn được gọi]; và vì điều này, ông ta phải gánh chịu tai ương: Mặc tôn ư Thiên, Thiên Thần chi tối tôn giả Thượng Đế dã, vị chi hiệu Thiên Thượng Đế⁷², Đế giả Chúa Tể chi xưng dĩ Đế, xưng chi Thiên chi đại bất khả danh Đế chi tôn, vô dĩ đối Tống Huy Tông thượng Ngọc Hoàng huy hiệu ư Chính Hòa ư thị hồ, hựu Hoàng laong⁷³ chi họa, ô hô khả úy dã tai⁷⁴. Nhưng Hoàng đế Huy Tông (Huizong) [trang 70] do chịu ảnh

Hoàng Thượng Đế. Ông viết: “Vào năm 1116, Chúa Trời, người hoàn toàn đồng nhất với Trương Đạo Lăng đã nhận từ hoàng đế Huy Tông [Tống Huy Tông] một danh hiệu mới, danh hiệu Ngọc Hoàng Thượng Đế, hay Vua Ngọc, vị Hoàng đế Tối thượng.” Xem de Groot, *Fêtes*, 1:79.

71. Niên hiệu Chính Hòa của Tống Huy Tông kéo dài từ 1111 đến 1118, nên ở đây là năm 1117.

72. Tôi tin rằng ở đây “hiệu Thiên Thượng Đế,” như đã xuất hiện trong chương về Thần linh, phải đọc là “Hạo Thiên Thượng Đế” (Haotian Shangdi, Hoàng Đế trên các tầng trời cao rộng).

73. *Laong* (*long*) trong chính tả tiếng Việt hiện nay, có nghĩa là “rồng.”

74. 莫尊於天天神之最尊者上帝也謂之昊天上帝帝者主宰之稱以帝稱之天之大不可名帝之尊無以對宋徽宗尚玉皇徽號於正和於是乎有(?)皇龍之禍嗚呼可畏也哉. Do tác giả của trích dẫn vẫn chưa được xác định, nên nguồn gốc của nó cũng thế. Adriano di St. Thecla chỉ giải thích một phần trích dẫn này. Phần đầu, văn bản đã rút gọn, được ông dịch ở chương về Khổng giáo. Tôi không thể tìm ra ký tự phù hợp cho từ đọc là *hưu* trong tiếng Việt. Từ hợp lý duy nhất là 咻 “la lớn, gào to,” nhưng ngay cả từ này cũng không hợp nghĩa trong câu này. Có khả năng là chữ *hữu* (*you*, có) thay vì chữ *hưu*. Nếu chúng ta cho chữ này là hợp lý, thì câu này có thể dịch như sau: “Không có gì được sùng kính hơn Trời; trong các thiên thần, đáng được sùng kính nhất là Hoàng đế Tối thượng, gọi

hưởng của Phái Thuật sĩ, nên vào năm thứ bảy cùng niên hiệu Chính Hòa, tức năm 1117 của Christ, ông đã tự xưng mình là vua của phái này qua một chỉ dụ: Sách Đế vi giáo Chúa Đạo quân Hoàng Đế⁷⁵.

Một nhà nho và cũng là thuật sĩ tế nhật tên Phạm Nhan (Fan Yan), cũng được sùng mộ trong giới thuật sĩ; do có quan hệ phức tạp với hoàng hậu, người mà ông ta đang trị bệnh cho, nên đã bị hoàng đế ra lệnh xử tử, chặt thành ba khúc rồi ném xuống biển. Tuy nhiên, xác ông ta được sóng biển đẩy dạt vào một con sông, rồi tình cờ rơi vào lưới một ngư dân; sau khi kéo lưới lên [khỏi mặt nước] người này thấy một xác người trong lưới bèn để xuống bờ sông và cầu xin – nếu đó là xác của một vị thần – giúp đỡ mình trong việc đánh cá, và sau đó đã luôn bắt được nhiều cá; vì thế, người đánh cá lập một am nhỏ cho vị thần này và bắt đầu thờ cúng từng phần riêng lẻ của cái xác, rồi những người dân bình thường ít học cũng thờ cúng dưới danh xưng ba đại sư: đầu của ông ta gọi là đệ nhất đại sư; phần thân là đệ nhị đại sư; và phần chân là đệ tam đại sư⁷⁶.

Các thuật sĩ cũng tôn vinh những tội phạm, trong số đó có Tư Dương⁷⁷; ông sinh ở Trung Hoa dưới triều nhà Hán và bị hoàng đế ra lệnh xử tử do tội ác của mình. Bởi ông làm người khác khiếp sợ

là vị Hoàng đế trên các tầng trời cao rộng. Về [chữ] *đế*, nó là một cách gọi các nhà cai trị [dưới trần thế] với [thuật ngữ] ‘hoàng đế’; tên hiệu vĩ đại nhất của Trời vượt ngoài sự tôn kính [hàm chứa] trong thuật ngữ *đế* (*di*); không thể thống nhất với danh xưng này, Tống Huy Tông vinh danh [Chúa] bằng danh hiệu tôn kính ‘Ngọc Hoàng’ vào [giai đoạn niên hiệu] Chính Hòa, và do đó đã có (?) những tai ương cho Ngai Rồng [của đế quốc Trung Hoa]. Than ôi! Quả là khủng khiếp! Biện giải này là do tính đa nghĩa của chữ *đế*, đi cùng với ý nghĩa “hoàng đế, nhà cai trị” rồi chuyển sang chỉ Đấng Tối thượng Trị vì cõi Trời, hay một vị thần linh. Về những danh xưng của Trời, xem Howard J. Wechsler, *Offering of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legimitation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985).

75. 冊帝為教主道君皇帝.

645. Truyền thuyết này rất phổ biến ở Việt Nam với vài biến thể.

77. Không xác định được vị thần này.

vì sự bạo nghịch của mình, nên được thờ cúng để hạn chế ông gây hại. Cũng có ba anh em nổi dậy chống lại hoàng đế bị phạt gây cho đến chết; Quỷ dữ hiện thân trong hình dạng của họ và đoán việc tương lai, vì thế họ được thờ cúng và được gọi là Thiên Phủ (Tianfu, Thống lĩnh cõi Trời), Địa Phủ (Difu, Thống lĩnh mặt Đất), Thủy Phủ (Shuifu, Thống lĩnh dưới Nước)⁷⁸. Có những vị thần khác được [các thuật sĩ] gọi là *tướng (jiang)*, nghĩa là những chỉ huy hay các vị tướng xuất chúng trong số họ mà các thuật sĩ thường cử đi để trục xuất các vị thần thù địch khác đem lại bất hạnh. Họ là các Tướng sau: Thổ Địa⁷⁹, Mạnh Tông (Mengzong)⁸⁰, Độc Cước⁸¹, Thiên

78. Đây là một quan niệm trong Lão giáo, trong đó “Trời ban tặng hạnh phúc, Đất tha thứ lỗi lầm, và Nước bảo vệ khỏi quỷ dữ. Mỗi một quyền năng này được nhận tước hiệu tôn vinh của Đại Đế (Dadi). Khái niệm này khởi đầu vào triều Hoàng đế Hán Linh Đế [Han Lingdi], năm đầu niên hiệu Hy Bình (172 TCN).” Xem Henry Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, tập 6, *Le panthéon Chinois* (Shanghai: Imprimerie de T’ou-sè-wè, 1914), tr. 16. Tuy nhiên, có vẻ như ở đây Adriano di St. Thecla muốn nói đến ba anh em họ Trương, lãnh tụ của phái Đạo giáo Thái Bình trong nửa sau thế kỷ 2 ở vùng châu thổ sông Hoàng Hà của Trung Hoa, những người cầm đầu cuộc nổi loạn Khán Vàng. Nhưng họ lại được tôn xưng là “Thiên Công, Địa Công, và Nhân Công tướng quân,” Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, người dịch: J. R. Foster và Charles Hartman (Cambridge University Press, 1999), tr. 155.

79. Thổ Địa (“đất đai”) để chỉ các vị thần đất nói chung. Một trong những khả năng là Adriano di St. Thecla muốn nói đến Hậu Thổ Phu Nhân (Bà Chúa Đất). Thông tin về vị thần này có trong *Việt điện u linh tập*, Lê Hữu Mục dịch (Sài Gòn: Nhà sách Khai trí, 1960), tr. 97-98, theo đó, Vua Lý Thánh Tông (trị vì 1053-1072) tình cờ gặp vị thần này dưới hình dạng một phụ nữ cư ngụ trong một cây cổ thụ trong chuyến viễn chinh của mình đánh Chiêm Thành; bà đã giúp vua giành chiến thắng trên chiến trường, nên khi trở về vua cho lập một ngôi đền thờ bà ngay tại kinh đô. Danh tính của vị thần này lấy từ một nữ thần được thờ cúng phổ biến vào đời nhà Đường ở Trung Hoa. Ngôi đền chính thờ vị thần này hiện ở Hà Nội. Tuy nhiên, cũng có khá nhiều vị thần khác được đồng nhất với đất.

80. Không xác định được vị thần này. Cái tên này tương tự như cái tên đã đề cập ở trên.

81. Tiếng Việt hiện đại đọc là Độc Cước, nghĩa là “thần một chân.” Theo G. Dumoutier, đây là một vị thần-chiến binh du nhập từ Trung Hoa bởi một đạo sĩ vô danh nào đó. Tục thờ cúng vị thần này gắn liền với các ông đồng bà cốt và pháp sư, phù thủy. Quyền năng của thần Độc Cước được thực hiện qua bùa phép và những câu chú có ký tự đặc biệt

Lôi⁸², Tam Danh Sưng Sỏ Sắt⁸³, Chúa Quế, và Chúa Liễu – hai nhân vật sau là linh hồn của hai phụ nữ. Họ dâng cúng đồ ăn cho các vị thần này mỗi tháng hai lần vào dịp đầu tháng và giữa tháng âm lịch gọi là cúng *cô hồn* (*guhun*), hay những linh hồn bị bỏ rơi, [chúng tôi sẽ nói về] lễ này sau ở phần 4 của chương 5; họ [những vị thần] muốn con người dâng cúng lễ vật cho họ, và nếu việc cúng kiếng bị bỏ sót, họ cho là bị xúc phạm và sẽ phá hoại ngôi nhà của thầy phù thủy chảnh mánh [việc cúng kiếng], giết lợn, chó, trâu, [trang 71] và gà của nhà đó, bởi họ đã bị lấy đi đồ ăn thường lệ. Để tránh bị tổn hại vì tai ương này, những người theo [phái] thuật sĩ thường khôn ngoan cúng đồ ăn cho các linh hồn mỗi tháng hai lần nhân dịp chữa trị cho ai hoặc chôn cất người chết nào đó; nếu không có những dịp trên [các thuật sĩ sẽ thực hiện việc cúng kiếng] và phí tổn do gia đình họ tự gánh.

Ngoài ra, các thuật sĩ thường dùng phép thuật để cầu khẩn các vị thần nói trên cùng các nhân vật sau: Vua Giaóng⁸⁴,

trong một cuốn sách về thần chú ma thuật. Mô tả về các nghi lễ dành cho vị thần này và thần chú ma thuật gồm có hai cuốn, được những người canh giữ nghi thức cúng tế nắm giữ. G. Dumoutier, “Essai sur les Tonkinois,” *Revue Indo-Chinoise*, 1 (1908): 22-24. Thần Độc Cước được thờ cúng ở nhiều địa phương tại Việt Nam; một trong những ngôi đền chính thờ vị thần này nằm ở Sầm Sơn, huyện Quảng Xương, Thanh Hóa. Về mô tả ngôi đền cũng như tiểu sử của ông ta, xem Lê Kim Lữ, *Đền Độc Cước* (Thanh Hóa: Nhà xuất bản Thanh Hóa, 1998).

82. Vị thần Sầm, tục thờ cúng vị thần này không phổ biến lắm ở Việt Nam.

83. Tác giả chia tách danh hiệu này bằng một dấu phẩy: “Tam Danh, Sưng Sỏ Sắt”; rõ ràng đây là một thực thể đơn nhất. Tam Danh nghĩa là “ba cái tên,” và gói trọn tên của ba anh em Sưng, Sỏ, và Sắt. Tam Danh cũng là tên một ngôi đền ở huyện Vũ Bản (Vụ Bản) thuộc tỉnh Nam Định, thờ ba anh em này, những người được cho là có nguồn gốc từ thời các Vua Hùng. Ba anh em này được thờ cúng như những vị thần hùng mạnh đã liên tục giúp dân giúp nước. Truyền thuyết về họ cùng ngôi đền thờ được xem là một trong sáu kỳ quan ở huyện Vụ Bản. Xem thảo luận chi tiết về truyền thuyết này trong Bùi Văn Tam, *Thiên Bản Lục Kỳ huyền thoại, Đất Sơn Nam* (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa dân tộc, 2000), tr. 17-30.

84. Vị thần này đã nói đến ở chương 2.

Vua Càn⁸⁵, Vua Bạch Mã⁸⁶, Vua Bạch Hạc⁸⁷, Vua Đinh⁸⁸, Vua Sử

85. Không rõ Adriano di St. Thecla muốn nói đến vị thần nào, vì cái tên này rất hiếm ở thời điểm hiện nay. Tôi đề xuất hai khả năng. Đầu tiên là vị vua trong lịch sử, Lý Càn Đức, có thụy hiệu là Lý Nhân Tông (trị vì 1072-1127). Làng Nhân Đông thuộc huyện Huệ Lai, tỉnh Hưng Yên chọn ông dưới cái tên cấm kỵ Càn Đức làm thành hoàng làng. Xem *Thần tích Thần sắc* (từ đây trở đi viết là TTTS) ở Viện Thông tin Khoa học Xã hội, Hà Nội, tài liệu 11981, các tr. 79-81. Một khả năng khác, đây là rút gọn danh tính của thần thành hoàng Càn Hải lấy theo địa danh Càn Hải (tỉnh Nghệ An ở phía bắc miền Trung Việt Nam), nơi vợ và những người con gái của Hoàng đế Song Dihe (1278-1279) trầm mình khi nhà Tống ở Trung Hoa sụp đổ bởi người Mông Cổ năm 1279. Khi Hoàng đế Việt Nam Lê Anh Tông (trị vì 1293-1314) đánh vương quốc Chiêm Thành, lúc ngang qua Càn Hải ông đã cầu khẩn sự giúp đỡ của bốn người phụ nữ này để giảm thiểu tác hại của thời tiết xấu ngăn trở con đường tiến quân của mình. Sau khi Hoàng đế nhận được sự giúp đỡ theo yêu cầu, ông phong tước vị cho họ và sau này họ được công nhận là Thánh Mẫu. Xem Phạm Minh Thảo, Trần Thị An, và Bùi Xuân Mỹ, *Thành hoàng Việt Nam* (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa Thông tin, 1997), tr. 443-445. Đến thờ chính của họ ở tỉnh Nghệ An, nhưng họ cũng còn được thờ cúng tại một số nơi ở miền Bắc Việt Nam. Câu chuyện này được truyền tụng qua nhiều thế hệ. Một trong những đền thờ chính của họ là Đền Cờn. Cách đọc Cờn và Càn có thể hoán đổi cho nhau, và vào thế kỷ 18, cách đọc sau có thể đã là cách đọc chuẩn để chỉ chung các vị thần này.

86. Vị thần này đã được nói đến ở chương 2.

87. Vua Hạc Trắng. Câu chuyện về vị thần này được kể lại trong *Việt điện u linh tập*, Lê Hữu Mục dịch, tr. 114-115, theo đó, thái thú nhà Đường tên Lý Thường Minh cho xây một ngôi đền ở vùng Bạch Hạc và thỉnh tất cả thần linh địa phương có quyền năng vào đền để thờ cúng. Có hai vị thần hiện ra trong giấc mơ của ông ta và tranh giành quyền ưu tiên. Vị thần thắng thế sau đó được thờ cúng và trở thành thần linh của vùng đất này.

88. Đây là tên của Vua Việt Nam Đinh Bộ Lĩnh (trị vì 968-979), vị vua đầu tiên và trên thực tế cũng là vị vua duy nhất của triều đại nhà Đinh ngắn ngủi (968-980), nhân vật được biết đến và đánh giá cao do đã có công thống nhất đất nước, kết thúc thời kỳ gọi là loạn Mười hai Sứ quân ở thế kỷ 10. Ông cũng được cho là người thiết lập chế độ vương quyền Việt Nam. Xem O. W. Wolters, "Historians and Emperors in Vietnam and China: Comments Arising out of Le Van Huu's History, presented to the Tran

Hi⁸⁹, Tam Đầu⁹⁰, Tam vị Tản Viên⁹¹, Cửu Vĩ⁹², Chúa Trì, Thủy Tề⁹³,

court in 1272,” trong *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Anthony Reid và David Marr biên soạn (Singapore: Heineman Educational Books, 1979) tr. 69-89; xem thêm K. W. Taylor, “The Twelve Lords in Tenth Century Vietnam,” *Journal of Southeast Asian Studies* 14, 1 (1983): 46-62. Đến thờ chính của ông nằm ở Hoa Lư (tỉnh Ninh Bình ngày nay), kinh đô do ông thành lập.

89. Không xác định được vị thần này.

90. Ba Cái Đầu. Không vị thần nào có tên này được thờ cúng ở Việt Nam hiện nay. Đầu tiên, tôi thiên về giả thuyết cho rằng nó là một biến thể của tên gọi Tam Đảo, là vị thần của một ngọn núi cùng tên nằm ở làng Sơn Đình, huyện Tam Dương, tỉnh Vĩnh Phúc. Vị thần này là mẹ của thần núi Tản Viên sẽ nói đến trong đoạn kế tiếp của văn bản. Tuy nhiên, dựa vào danh hiệu của vị thần đề cập ở chú thích cuối của chương này, có thể cho rằng đây là một vị thần sông nước. Có vẻ như tục thờ cúng thần Tam Đầu như một vị thần riêng lẻ không còn nữa.

91. “Ba vị Tản Viên” là một tên gọi khác của thần Sơn Tinh hay Tản Viên, vị thần núi đã mô tả ở chương 2. Nó nói đến hình dáng của núi Tản Viên, gồm có ba chóp.

92. Chín Đuôi. Tục thờ vị thần này dường như đã không còn phổ biến ở Việt Nam ngày nay. Tôi không tìm thấy nơi nào có thờ vị thần này. Tuy nhiên, vị thần này được Nguyễn Đồng Chi mô tả dưới cái tên Cửu Vĩ Hồ Tinh. Cửu Vĩ là một con quỷ hiếm độc cư ngụ ở vùng đất thuộc Hà Nội ngày nay. Con quỷ này gây ra vô số tổn hại cho dân cư trong vùng bằng cách phá hoại nhà cửa, ruộng đồng của họ; nó gây nguy hại đến mức người dân phải bỏ đi sống nơi khác, nhưng rồi Cửu Vĩ cũng đuổi theo họ. Nó đôi khi biến thành một chàng trai trẻ, có khi lại hóa thành một thiếu nữ xinh đẹp để quyến rũ, hãm hại, và giết chết đàn ông. Lạc Long Quân, vị thủy tổ nguồn gốc loài Rồng của người Việt nghe được chuyện này bèn quyết định dẹp yên con quỷ. Trong một trận chiến dữ dội, Lạc Long Quân chiếm được ưu thế và giết được Cửu Vĩ. Đến lúc đó con quỷ mới hiện nguyên hình là một con chồn lớn có chín đuôi. Lạc Long Quân đem xác con quỷ vào núi, đến tận hang Cửu Vĩ, nơi giam giữ những phụ nữ bị bắt. Giải thoát xong những phụ nữ này, Lạc Long Quân bắt đầu tiêu hủy sào huyệt của nó, dẫn nước sông Cái đổ vào cho tràn ngập nơi đó trong nhiều ngày. Kết quả là nơi đó hình thành một hồ nước, bây giờ gọi là Hồ Tây, ở Hà Nội. Xem Nguyễn Đồng Chi, *Lược khảo về thần thoại Việt Nam* (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn Sử Địa, 1956), tr. 146-148.

93. Một trong những vị thần chủ yếu của thế giới nước, tên của ông được đọc theo hai

và Thủy Tục⁹⁴ – hai danh xưng sau là linh hồn của hai loài cá lớn hay sinh vật kỳ dị to lớn sống dưới nước.

Thật ra cũng phải nói rằng có nhiều vị thần thuộc về cả hai phái

cách. Có khi là Thủy Tể, chẳng hạn như trong tài liệu về vị thần thành hoàng làng Yên Thị, tổng Lang Phong, huyện Nho Quan, tỉnh Ninh Bình, đọc là Ông Rổng (TTTS, hồ sơ 16143). Ở trường hợp khác, tên này được viết là Thủy Tể. Xem ví dụ trong tài liệu của làng An Đạo, tổng Cát Xuyên, huyện Xuân Trường, tỉnh Nam Định (TTTS, hồ sơ 6994, tr. 45-46). Rõ ràng không có cách viết thống nhất cho tên gọi vị thần này giữa các học giả. Cuốn *Dictionary of Cultural Vestiges of Vietnam* ghi là Thủy Tể, mô tả ngôi đền của vị thần này ở xã Mộ Đạo, tổng Vũ Tiên, huyện Vũ Thư, tỉnh Thái Bình (Ngô Đức Thọ biên soạn, *Từ điển Di tích văn hóa Việt Nam* (Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, Nhà xuất bản Mũi Cà Mau, 1993), tr. 649-650; trong khi Ngô Đức Thịnh đọc là Thủy Tể (Ngô Đức Thịnh, “Thờ Thành Hoàng,” trong *Góp phần nâng cao chất lượng sưu tầm nghiên cứu văn hóa văn nghệ dân gian* (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa Dân tộc, 2000), tr. 272. Vị thần này được cho là người canh giữ cung điện dưới nước. Có một số phiên bản về tích Thủy Tể. Một trong số này như sau: Ngày kia có một đôi vợ chồng ra biển thả lưới bắt cá, đột nhiên từ dưới nước xuất hiện một con rắn khổng lồ. Ngay đêm đó, người chồng mơ thấy một vị thần dưới nước yêu cầu được thác sinh để xuống trần giúp vua nhà Lý cứu giúp đất nước. Hiên nhiên sau đó người vợ mang thai và sinh ra một cái bọc. Bọc này lớn dần rồi phát triển thành một chàng trai cao lớn mạnh mẽ, gọi là Chàng Hai, sau này giúp nhà vua đi đánh Chiêm Thành. Khi Chàng Hai đến thời hạn từ bỏ trần gian, bầu trời sấm tối và sóng nước nổi lên trên sông. Một con rắn dưới nước xuất hiện và nuốt lấy chàng trai. Xem Ngô Đức Thọ, *Từ điển Di tích*, tr. 649-651; xem thêm tường trình của làng Tứ Kỳ, tổng Thanh Liệt, huyện Thanh Trì, tỉnh Hà Đông, nơi Thủy Tể là thành hoàng làng (TTTS, hồ sơ 1218, tr. 653).

94. Cách viết hiện nay là Thủy Tộc, nghĩa là loài sống dưới nước. Đây là một vị thần nước được một số địa phương thờ cúng. Một trong những phiên bản về sự tích vị thần này, như được thấy trong hồ sơ của làng Kiều Mộc, tổng Kiều Mộc, huyện Quảng Oai, tỉnh Sơn Tây, cho rằng ông là một trong số 100 người con của Âu Cơ và Lạc Long Quân; khi hai người này quyết định chia tay, Thủy Tộc cùng với 49 người anh em theo cha xuống biển, và ông là người đầu tiên xuống nước (TTTS, hồ sơ 1959, tr. 51). Đôi khi cũng có sự kết hợp một số thần linh này với nhau. Ví dụ như thành hoàng của làng Ngọc Chấn (thuộc tổng Ngọc Chấn, huyện Nghĩa Hưng, tỉnh Nam Định) được gọi là Thủy Tể Tam Đầu Cửu Vĩ Bát Hải Thủy Tộc, vậy là gồm cả năm vị thần khác nhau trong một thực thể duy nhất, và có vẻ tất cả đều gắn với nước: Thủy Tể (Shuiqi), Tam Đầu (Santou), Cửu Vĩ (jiuwei), Bát Hải (Bahai), và Thủy Tộc (Shuisu) (TTTS, hồ sơ 6564, tr. 427).

Đạo giáo và Phật giáo, hoặc được những người thuộc [cả hai] phái này thờ cúng, chủ yếu là trường hợp của Ngọc Hoàng. Những vị thần có tước vị *Vua* là thần bảo hộ các vùng hoặc làng, được người dân trong vương quốc này cúng tế.

NHỮNG MINH CHỨNG LIÊN QUAN ĐẾN LÃO TỬ VÀ ĐẠO GIÁO

[Chương này trong bản thảo chấm dứt ở đây. Trang 72 để trống.]

CHƯƠNG 4

VỀ CÁC THẦY BÓI VÀ THẦY XEM QUẺ

[trang 73]

Chúng tôi sẽ nói về những thầy bói và thầy xem quẻ, vì họ cũng hình thành nên một tầng lớp thuật sĩ và cũng thường sử dụng những cách thức của giới nho sĩ trong bói toán.

PHẦN 1: VỀ THẦY BÓI VÀ THẦY KHOA¹

Giữ vị trí đầu tiên trong giới tiên đoán vận mệnh là *Thầy Bói*, những người tiên đoán vận mệnh bằng cách sử dụng các đồ hình do vị vua xa xưa nhất của Trung Hoa là Phục Hi (Fu Xi) phát kiến. Theo *Lịch sử Trung Hoa*, khi vị vua này nhìn xuống mặt nước sông thấy hình ảnh một con ngựa hay một con rồng [có các ký hiệu] trên lưng, ông nhân dịp này đã đưa ra tám vạch đồ hình dựa theo các ký hiệu này [mà ông nhìn thấy trên sông] để phân chia và đánh dấu những phần của thế giới, được người An Nam gọi bằng những tên như: *càn* (*qian*), *khảm* (*kan*), *cấn* (*gen*), *chấn* (*zhan*), *tốn* (*xun*), *ly* (*li*), *khôn* (*kun*), và *đoài* (*dui*)²;

1. Trong khi từ *thầy bói* được dùng phổ biến ở Việt Nam, thì thuật ngữ *thầy khoa* lại ít được biết đến, và nó cũng không xuất hiện trong từ điển của Rhodes. Một tên gọi khác của những thầy bói này là *thầy cúng*. Sự khác nhau nằm ở cách xem bói: một thầy bói dựa trên những gì ông ta hay bà ta cảm nhận hay hiểu biết về một người; còn đối với thầy cúng thì ngược lại, phép thuật và phù phép lại là công cụ.

2. *Càn* (*qian*), quẻ đầu trong đồ hình bát quái, gọi là tính Sáng tạo, đại diện cho trời. *Khảm* (*kan*), quẻ thứ tư, gọi là tính Bất xâm, đại diện cho nước. *Cấn* (*gen*), quẻ thứ

chúng có tên gọi chung là *quái*, tiếng Hán là *kua* (*gua*, tam hành đồ thức [trong *Kinh Dịch*]) tiếng [Việt] thông thường gọi là *quẻ*. Sau này, cũng chính Phục Hi thực hiện sáu mươi bốn {64} đồ hình khác từ tám đồ hình này, cũng gọi là *quái*, để phân biệt và nhận biết các sự vật khác nhau. Mỗi đồ hình gồm sáu vạch nhỏ, liên tục hay đứt đoạn, và chúng bao gồm hai trong tám đồ hình chính đã nói ở trên theo những cách khác nhau; và tổng cộng có 384 vạch này, gọi là *hào*, hay *yao* trong tiếng Hán. 64 đồ hình trên được thêm vào, giải thích, và minh họa trong cuốn sách gọi là *Kinh Dịch* (*Yijing*, Sách về Những sự biến đổi) viết riêng về chúng. Trong đó, ở phần đầu ta có tất cả 64 đồ hình gọi là *quái*; phần hai là diễn giải của Chu Văn Vương (Zhou Wen Wang) về chúng; tiếp đó là những giải thích về mỗi vạch hay *hào*, nằm trong 64 đồ hình của Chu Công (Zhou Gong, tức là Công tước Zhou), con trai của Văn Vương; và cuối cùng [có] một giải thích của Khổng Tử về các đồ hình được chêm vào³, rồi diễn giải của những nhà nho khác cũng được thêm

năm, gọi là tính Ngưng trệ hay tính Bất động, tượng trưng cho núi; *Chấn* (*zhan*), quẻ thứ ba, gọi là tính Tỉnh thức, đại diện cho sấm; *Tốn* (*xun*), quẻ thứ sáu, gọi là tính Mềm mỏng hay tính Bình lặng, đại diện cho gió; *Ly* (*li*), quẻ thứ bảy, gọi là tính Gắn bó, đại diện cho lửa; *Khôn* (*kun*), quẻ thứ hai, gọi là tính Thụ cảm hay tính Dễ tiếp thu, đại diện cho đất; *Đoài* (*dui*), quẻ thứ tám, gọi là tính Hân hoan, đại diện cho hồ nước. Joseph Nguyễn Huy Lai, *La Tradition religieuse spirituelle et sociale du Vietnam* (Paris: Beauchesne, 1981), tr. 211.

3. Có một tư liệu ở thế kỷ 17 của một nhà truyền giáo Dòng Tên nói về nguồn gốc của *Kinh Dịch*, hầu như giống với những gì Adriano di St. Thecla cung cấp và tương thích với tất cả mọi truyền thuyết: “Tập thứ ba [của Ngũ Kinh] gọi là *Ye Kim* [*Kinh Dịch*, Sách về Những sự biến đổi]. Trong tập này, cuốn sách cổ xưa nhất, nếu có thể gọi là một Tập, không có gì ngoài sự Khó hiểu và Sâu lắng được quán xét. Phục Hi [Fu Xi] vừa mới thành lập Đế chế của mình thì cũng truyền thụ Kiến thức cho người Trung Hoa; nhưng việc áp dụng Ký tự và Chữ viết vẫn chưa được biết đến, bởi vì Quân vương không thể dạy tất cả dân chúng với Tiếng nói của mình, và ngoài ra còn bận bịu với sự Tiến bộ của nền Quân chủ đang phát triển của mình, nên sau một sự Cân nhắc lâu dài và nghiêm túc, đã nghĩ ra việc chế một Cái bảng gồm một số vạch nhỏ mà không cần thiết phải mô tả. Những người Trung Hoa vẫn còn chậm hiểu và quê mùa, nên có lẽ công sức khó nhọc của vị Quân vương chỉ vô ích; và nếu quả đúng thế, rằng ông đã hoàn thành Đồ án của mình

vào, [trang 74] đặc biệt là [diễn giải] của Trình Tử (Chengzi), người viết đề tựa cho cuốn sách này, và [diễn giải] của Chu Tử (Zhuzi), người rất có danh tiếng trong giới nho sĩ.

Do vậy, những người tham gia vào thuật bói toán, *Thầy Bói*, sử dụng những đồ hình nêu trên để tiên đoán tương lai và những điều bí ẩn bằng cách tìm hiểu và phát hiện đồ hình nào gắn với người cần xem bói. Sau khi thăm dò và khẳng định được đồ hình, họ đưa ra những câu phán truyền kỳ bí có tính chung chung, che giấu sự nói dối của mình một cách tài tình. Nếu họ không biết gì để tiên đoán, họ bảo rằng quẻ bói cho người này là quẻ *bất thuận* (*bushun*, bất lợi), không có bất kỳ lời giải nào trong sách: “quẻ này là quẻ bất thuận” (quẻ này không rõ ràng hay không thuận khiết). Một số nho sĩ cũng dùng các quẻ này để tiên đoán sự việc. Tuy nhiên, hầu hết những người được gọi là *Thầy Bói* đều thất học, họ không những không biết gì về các quẻ trên mà ngoài ra họ còn bị mù hay đã từng bị mù; họ thường ngồi ở nơi chợ búa có đông người qua lại, sẵn sàng bán các quẻ bói, mời mọc khách qua đường một cách khó chịu, lôi kéo [sự chú ý của họ] để [yêu cầu] xem bói. Người ta thường tham vấn họ về kết quả trong tương lai [trong các vấn đề] về

với những Giảng giải rõ ràng và dễ hiểu mà chính ông đã gán cho các Vạch này những ý nghĩa, thì ít nhất cũng do thờ ơ mà Cái bảng này trở nên vô dụng. Vì thực tế là sau cái chết của ông, nó không được dùng vào việc gì. 2.000 năm kể từ lúc hình thành nên Quân chủ đã gần qua đi, nhưng không ai có thể giải mã Cái bảng Bí ẩn này, cho đến khi một nhân vật *Oedepis* xuất hiện: T là một vị Vương tên Venvam [Wen Wang/Văn Vương]. Vị Vương này gắng sức hiểu thấu ý nghĩa của các Vạch này bằng nhiều quẻ vạch khác mà ông ta sắp xếp bằng những cách khác nhau; chúng cũng là những Bí ẩn mới. Con trai ông, Cheucum [Chu Công], cũng cố gắng làm như ông; nhưng không có may mắn thành công. Tóm lại, 500 năm sau, khi *Khổng Tử* xuất hiện, ông đã nỗ lực tháo bỏ Nút thắt Gordias này. Theo Hiểu biết của mình, ông giải thích những Vạch nhỏ của người Sáng lập bằng những Diễn giải có trước thời ông, và liên hệ tất cả chúng với Bản chất của Sự vật và các Yếu tố.” Trích trong Philippe Couplet & cộng sự, *The Morals of Confucius, the Chinese Philosopher* (London: For Randal Taylor, 1691), tr. 12-13. Đây là bản dịch tiếng Anh từ cuốn *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis*.

cuộc sống hay cái chết, sức khỏe hay bệnh tật, giàu hay nghèo, hay liệu rằng sẽ hoặc không thăng quan tiến chức. Ngoài ra, nếu một người bị mất trộm, anh ta sẽ đến hỏi thầy bói tên trộm chạy về đâu, hướng đông, hướng tây, hướng nam, hay hướng bắc, rồi xác định xem kẻ nào mà anh ta nghi ngờ: đó là ai trong số những người ở trong những ngôi nhà nằm theo hướng được thầy bói chỉ dẫn đúng là đã trộm tài sản của mình.

Những thầy bói này cũng vẽ ra nhiều điều mê tín [cho những tiên đoán của họ]. Trước khi bói quẻ, họ ném hai đồng xu, và nếu những đồng xu rơi xuống cùng một mặt sấp hay ngửa thì họ nói rằng chúng là quẻ *âm* (*yin*), bị họ cho là quẻ xấu. Nếu chúng rơi khác nhau, một sấp một ngửa, họ nói chúng là quẻ *dương* (*yang*), và đó là quẻ tốt; và chỉ khi đó họ mới tiếp tục công việc; vì thế, họ tung những đồng xu cho đến khi nào chúng ra hai mặt khác nhau để có quẻ *dương*, do đó họ [những thầy bói] có thể tiếp tục việc xem bói. Họ cũng thường ra lệnh cho năm giác quan của người yêu cầu xem quẻ để chấp nhận [việc xem bói] bằng câu sau: “hãy để khẩu bốc, nhĩ bốc (*koubu*, *erbu*),” nghĩa là, hãy để miệng xem quẻ, hãy để tai xem quẻ; và theo cách đó [họ để cập] mỗi [phần của cơ thể]. Họ cũng sử dụng tên gọi của năm yếu tố: *kim* (*jin*), kim loại; *mộc* (*mu*), gỗ; *thủy* (*shui*), nước; [trang 75] *hỏa* (*huo*), lửa; và *thổ* (*tu*), đất; và tên gọi 12 con vật mà họ đặt ra để tính toán năm, tháng, ngày, và giờ⁴: *tí* (*zi*), [tên gọi] chuột; *sửu* (*chou*), trâu; *dần* (*yin*), cọp; *mão* (*mao*), mèo; *thìn* (*chen*), rồng; *tị* (*si*), rắn; *ngũ* (*wu*), ngựa; *vị* (*wei*), dê; *thân* (*shen*), khỉ; *dậu* (*you*), gà; *tuất* (*xu*), chó; và *hợi* (*hai*), lợn. Vì thế họ suy đoán theo tên gọi các yếu tố và những con vật này, và đưa ra [những quyết định của họ] về sự hòa hợp hay bất hòa giữa sự vật và con người. Họ chịu trách nhiệm

4. Ngày được chia thành 12 phần, cứ mỗi hai giờ lại gắn với một trong 12 con vật đã nói ở trên. Theo tập quán, người ta xác định thời gian không phải theo ý tưởng của người châu Âu về giờ và phút mà bằng ký hiệu những con vật “thống trị” chu kỳ hai giờ của chúng. Mỗi ký hiệu được quy định là có yếu tố *âm* (*yin*) hay *dương* (*yang*) dựa vào những nhân tố chính để đánh giá tính tương thích của các ký hiệu.

nặng nề về việc duy trì hay phá vỡ một cuộc hôn nhân khi họ xem ngày cho một người đàn ông và một người phụ nữ, đã kết hôn hay sắp lập gia đình, và nếu họ thấy rằng người đàn ông sinh vào ngày mèo trong khi người phụ nữ sinh vào ngày chuột, thì họ phán rằng những người này không nên kết hợp với nhau bởi sẽ bị chia lìa, vì con mèo sẽ bắt con chuột và ăn thịt nó; tuy nhiên, nếu họ thấy rằng người đàn ông sinh vào ngày trâu và người phụ nữ vào ngày dê, họ bảo rằng hai người này có thể kết hợp với nhau và ở bên nhau, vì con trâu và con dê hợp nhau và [có thể] cùng chung sống. Cũng xảy ra [một điều] tương tự như thế liên quan đến các yếu tố: nếu một người đàn ông sinh ra vào ngày lửa và một phụ nữ vào ngày nước, các thầy bói sẽ bảo họ không nên lấy nhau, còn nếu lấy nhau, họ sẽ phải bỏ nhau vì nước khắc lửa; tất nhiên nếu [người đàn ông] sinh ra vào ngày đất và người phụ nữ vào ngày gỗ, họ lại được lấy nhau hay ở bên nhau nếu họ đã cưới, vì gỗ sinh ra và phát triển từ đất. Năm, tháng, và ngày được xác định trong cuốn lịch thông thường hay âm lịch gọi là *lịch (li)* có kèm tên của năm yếu tố và 12 con vật; lịch này được ấn hành hằng năm cho cộng đồng sử dụng⁵, để có thể đưa ra những quyết định về hôn nhân và thực hiện những việc khác. Những dự đoán kiểu này dựa theo các tên [đã nói ở trên] cũng được thể hiện trong âm lịch để sử dụng hằng ngày.

Ngoài ra, các nhà tiên tri, hay *Thầy Bói*, thường đọc lời cầu nguyện này khi xem bói: (A) Tiên sư, tiên thành, tiên hiền, chiếu lâm giáng hạ, thánh văn⁶ Thượng Đế; (B) Phục Hi, Đại Vũ, Văn Vương,

5. Lịch âm của người Việt vay mượn từ Trung Hoa vào sơ kỳ triều Hán, không muộn hơn đầu Công Nguyên, khi nền văn hóa Trung Hoa đã lan tràn trong tộc người cư ngụ trên vùng lãnh thổ của miền Bắc Việt Nam ngày nay. P. V. Pozner, *Drevniy Vietnam: Problema Letopisaniya* (Việt Nam thời Cổ đại: Vấn đề sưu tập sử liệu) (Moscow: Nauka, 1980), tr. 76-77.

6. Dựa vào bản dịch của Adriano di St. Thecla, tôi đoán rằng *thánh văn* (聽聞 tingwen, nghe) là lỗi từ chữ *thỉnh vấn* (請問 qingwen, yêu cầu, thỉnh cầu).

Chu Công, Khổng Tử, cặp Quỷ Thần giáng quyết minh bạch; (C) Khổng môn Nho Đạo thất thập nhị hiền, liêm lạc quân môn trần mục, lí thiệu viên thiên hạ phạm, lí thuận phung, thiệu Khang tiết, liệt vị đại Thánh đại hiền đồng lai trở⁷ quái⁸; (D) Tuế thử mỗ niên, mỗ

7. *Trở* (*zu*, cản trở, gây trở ngại) có vẻ là lỗi viết sai của chữ *trợ* (*zhu*, trợ giúp).

8. Một phần của câu này bắt đầu từ *liêm lạc* khó dịch hay hiểu cho chính xác do thiếu các ký tự. Bản dịch của Adriano di St. Thecla về đoạn (C) hàm ý rằng một số nhà nho được liệt kê ở đây. Bản dịch của ông cũng được hỗ trợ bởi một điều là nếu những chữ này, hay một số trong đó, không phải là những cái tên, thì có thể tìm thấy một bộ ký tự tương ứng với những cách đọc đã cho, khiến có thể đưa ra một nghĩa hợp lý cho đoạn văn này. Tôi thấy hai suy luận này là một gợi ý để hiểu đoạn văn trên dù cho những chữ này không viết hoa (như được mong đợi trong trường hợp những tên riêng). Ở trường hợp này chữ *liêm* (*lian*) có vẻ hợp lý nhất là nói đến một môn đồ của Khổng Tử, tên Liêm Khiết (Lian Qie), cũng gọi là Tư Dung (Zi Yong). Rồi *lạc* (*le*) cũng nhắc đến một môn đồ khác của Khổng Tử, tên Lạc Khái (Le Ke) hay Lạc Hân (Le Xin), cũng gọi là Zi Sheng. *Lí thuận phung* (*li chun feng*) rõ ràng để chỉ Li Thuần Phong (Li Chunfeng, 602-670), tác giả của nhiều tác phẩm dưới triều nhà Đường, một trong số đó là cuốn *Zhouyi xuanyi* (Những ý nghĩa sâu lắng của Chu Dịch), bình giải về bộ *Chu Dịch*, một cẩm nang về bói toán. Với *thiệu Khang tiết*, cụm từ này nói về học giả nổi tiếng Thiệu Khang Tiết (1011-1077), còn có tên là Thiệu Ung. Nguyên là một người theo Đạo giáo, sau này Thiệu Ung theo Khổng giáo và đã có ảnh hưởng đáng kể đối với sự phát triển của dòng tư tưởng Tân-Khổng giáo. Ông cực kỳ quan tâm đến bói toán và *Kinh Dịch*, và dựa trên những tiền đề có sẵn này, ông phát triển một lý thuyết về các chữ số mà ông xem là nền tảng của mọi sự tồn tại. Những chữ nằm giữa Liêm Lạc và Li Thuần Phong, “quân môn trần mục, lí thiệu viên thiên hạ phạm,” hình như cũng là một số tên mà khi đưa vào cách đọc tiếng Hán theo âm Việt, có thể đọc như sau: nhóm đầu “quân môn trần mục” tương đương với các âm tiết tiếng Hán theo thứ tự là *jun* hoặc *yun*, *men*, *chen*, và *mu*; và nhóm thứ hai “lí thiệu viên thiên hạ phạm” tương đương với *li*, *shao*, *yuan*, *qian* hay *tian*, *xia* hay *he*, và *fan*, theo thứ tự. Trong nhóm này, Viên Thiên (Yuan Tian) có thể là một cái tên, mặc dù ở một hình thức rời rạc một cách khác thường, hoặc một từ liên kết với những cái tên Li Chunfeng và Yuan Tiangang (Viên Thiên Canh), đồng tác giả soạn cuốn sách nổi tiếng về tiên tri chính trị *Tuibei tu* (Lý Thuần Phong, Tàng Đầu Thi) đã nói đến ở trên (dữ liệu tr. 627). Nhưng không thể xác định được chắc chắn hai nhân vật này cũng như bất kỳ âm tiết nào ở nhóm này. Việc chuyển đổi âm tiết ở hai nhóm này sang các ký tự Hán khá dĩ phù hợp với cách đọc đã cho có thể cho ra nhiều lựa chọn khác nhau, và do đó ở đây rất khó chọn lựa một cách thích đáng. Mỗi âm tiết đều có thể tiêu biểu cho toàn bộ một cái tên, do nó đi cùng các âm tiết *liêm* và *lạc*, hoặc hai hay ba âm tiết của chúng có thể là những tập hợp của một

ngoạt⁹, mỗ nhật, mỗ thà¹⁰, mỗ tuyết¹¹, hoặc thượng hạ tuần hốt ngô

cái tên đầy đủ. Nhưng nếu chúng ta giả định rằng những âm tiết này, hay ít nhất một số chúng, không phải là tên riêng mà chỉ là những từ thông thường, thì ý nghĩa hợp lý nhất của đoạn “liêm lạc quân môn trần mục, li thiệu viên thiên hạ phàm” 廉樂均門陳目理善圓天下凡 lại là “Mọi môn đồ liêm chính và hân hoan đều để mắt vào [người]; sắp xếp thích đáng [quẻ bói], giải thích trật tự của Trời, truyền xuống thế giới trần tục.” Nếu vậy, toàn bộ phần (C) phải dịch là “[Thỉnh cầu] 72 môn đồ nhân đức của Khổng Tử, tất cả môn đồ liêm chính và hân hoan đều để mắt vào; sắp xếp thích đáng [quẻ bói], giải thích trật tự của Trời, [và] truyền xuống thế giới trần tục, [thỉnh cầu] Lí Thuần Phong (Li Chunfeng), Thiệu Khang Tiết (Shao Kangjie), những bậc đại minh triết, những người đức độ cao cả đồng giảng hạ để giúp đỡ [gieo] quẻ.” Tuy nhiên, trong tiếng Hán cũng như tiếng Anh đoạn văn này lại khó dùng. Điều này khiến tôi thiên về bản dịch của Adriano di St. Thecla và cân nhắc khi xem tất cả những âm tiết có vấn đề, hay ít nhất cũng một số trong đó, như những tên riêng. Giả sử rơi vào trường hợp này, thì bản dịch sẽ là: “[Thỉnh cầu] 72 môn đồ nhân đức của Khổng Tử, Liêm [Khiết] (Lian Qie), Lạc [Khái] (Le Ke), [một số tên ở đây không xác định được], [thỉnh cầu] Lí Thuần Phong (Li Chunfeng), Thiệu Khang Tiết (Shao Kangjie), những bậc đại minh triết, những người đức độ cao cả đồng giảng hạ để giúp đỡ [gieo] quẻ.”

9. Chữ *ngoạt* được dùng ở đây thay cho chữ *nguyệt* (tháng) vì nó nằm trong nhóm những từ hủ kỵ, do là tên một chính thất đã qua đời của Hoàng đế Trần Nhân Tông (trị vì 1278-1293). Từ này được đưa vào lưu hành theo một chiếu chỉ năm 1299. Xem Ngô Đức Thọ, *Nghiên cứu chữ hủ Việt Nam qua các triều đại* (A Study of Vietnamese Tabooed Characters through the Great Dynasties), E. Poisson dịch (Hanoi: Publications du Centre de l'École française d'Extrême-Orient au Vietnam, Nhà xuất bản Văn hóa, 1997), các tr. 38, 47-49, 53-54. Việc thay thế chữ *nguyệt* bằng *ngoạt* trong câu này dẫn đến giả định rằng thể thức đó xuất hiện ở thế kỷ 14, do hủ kỵ mà từ này đã bị dỡ bỏ vào năm 1395 (sdd, tr. 48).

10. Chữ *Thời* (*shi*) trong tiếng Việt hiện nay. Chữ này để chỉ “khoảng thời gian.” Tác giả dịch là “giờ.”

11. Có lý khi cho rằng từ này cũng có nghĩa là một khoảng thời gian nào đó nhỏ hơn một năm – một tháng, một ngày hay một khoảng thời gian không xác định. Nhưng các từ điển tiếng Việt không đề xuất ý nghĩa nào như thế cho chữ *tuyết*. Trong từ điển của Alexandre de Rhodes, chúng ta tìm thấy chữ *tuết*, một từ tương đương với từ *chó*, cũng được dùng như một từ để chỉ một giờ, ngày, tháng, hay năm nhất định tương thích với ký hiệu của chó trong địa chỉ. Xem Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, Thanh Lăng, Hoàng Xuân Việt, và Đỗ Quang Chính dịch (tái bản, Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1991), cột 843. Adriano di St. Thecla dường như hiểu chữ *tuyết* là “thời khắc.”

hoặc nam nữ nhân bốc vấn cầu sự; (E) Các các kì sự cát tặc cát thần triệu, hung tặc [trang 76] hung thần triệu, chư vị thành hiền đồng lai giáng hạ¹².

Ý nghĩa của lời cầu nguyện này như sau: (A) Hỡi các bậc đại sư, thống lĩnh, đại hiền soi sáng thế giới, cầu xin Vua Tối cao với lời nguyện¹³; (B) các vị vua Phục Hi, Đại Vũ, và Văn Vương, Chu Công, Khổng Tử, cùng tất cả thần linh giáng hạ để hiển lộ [chân lý] một cách rõ ràng và minh bạch; (C) 72 môn đồ tài giỏi của Khổng Tử {các nhà nho và hiền triết được liệt kê từng người cho đến Khang Tiết (Kang Jie)}, tất cả [những ai] được tán dương về phẩm cách [của họ], các thống lĩnh vĩ đại, [những người] có đức hạnh cao cả, tất cả đồng hỗ trợ [cho việc gieo] quẻ; (D) [để] một người nam hay một người nữ xin một quẻ bói cho đôi điều và ước muốn đôi điều vào năm N, tháng N, vào ngày N, vào giờ N, thời khắc N, dịp trăng non, trăng tròn, hay trăng khuyết; (E) tất cả và mỗi -----¹⁴

[Chương này dở dang ở đây. Các trang 77-82 của bản thảo để trống.]

-
12. (A) 先師先聖先賢照臨降下 (請問) 聽聞上帝
 (B) 伏羲大禹文王周公孔子及鬼神降決明白
 (C) 孔門儒道七十二賢廉樂均 (?) 門 (?) 陳 (?) 目 (?) 理 (?) 善 (?) 圓
 (?) 天 (?) 卜 (?) 凡 (?) 李淳風
 邵康節列位大聖大賢同來助卦
 (D) 歲此某年某月某日某時某 (?) 或上中下旬忽瘡或
 男女人卜門 求事望事
 (E) 各各奇事吉則 吉兆凶則凶神兆 諸位聖賢同來降下

13. Bản dịch chính xác hơn của cụm từ này là “Các bậc thầy thời xưa, các bậc thánh hiền thời xưa, các bậc đạo cao đức trọng thời xưa đã đưa ánh sáng quý giá xuống hạ giới qua việc [gieo quẻ], cầu khẩn Hoàng đế Tối cao.” Bản dịch của phần (B) và phần (C) không cần diễn giải nữa.

14. Bản dịch cụm từ cuối chưa hoàn tất; trong tiếng Việt hình như có nghĩa là “Mỗi và mọi sự kiện rất kỳ lạ, nếu [nó có] triển vọng tốt, thì [nó sẽ đưa ra] một điểm báo tốt của thần linh; nếu triển vọng xấu, thì có một điểm báo xấu của thần linh; [cầu mong] tất cả các thánh thần và [những bậc] nhân từ giáng hạ [từ trời].”

CHƯƠNG 5

VỀ PHÁI CỦA NHỮNG NGƯỜI THỜ [PHẬT]¹

[trang 83]

PHẦN 1: VỀ THÍCH CA, NGƯỜI SÁNG LẬP PHÁI NÀY Ở NGƯỜI ẤN ĐỘ

Người sáng lập phái những người thờ Phật (Fo)² là một nhân vật rất nổi tiếng, người An Nam gọi là Thích Ca³, người sinh ra ở Ấn Độ – [thời đó] gọi là Thiên Trúc (Tianzhu) – thuộc vương quốc Ấn Độ

1. Tiêu đề của chương này trong bản thảo có hai khoảng để trống “On the Sect of Worshippers of ---- or-----.”

2. Fo nghĩa là Phật. Có nhiều định nghĩa và giải thích về ý nghĩa của chữ Fo. Tôi sẽ dẫn ra ở đây một giải thích trong sách *Lý Hoặc Luận* của Mâu Tử, hay Mâu Bác, người sống ở miền Bắc Việt Nam ngày nay vào cuối thế kỷ 2 đầu thế kỷ 3. Khi được hỏi về ý nghĩa của chữ Phật, Mâu Tử trả lời như sau: “Chữ Phật là một danh xưng sau khi qua đời, giống như gọi tam hoàng là ‘thánh nhân’ hay ngũ đế là ‘đại hiền.’ Phật là thủy tổ quyền năng của Đạo, là kết nối giữa tổ tiên chúng ta với hiểu biết tâm linh. Chữ Phật có nghĩa là giác ngộ.” John P. Keenan, *How Master Mou Removes Our Doubts* (Albany: State University of New York Press, 1991), tr. 64. Về bản dịch tiếng Việt được xuất bản cùng bản Hán văn, xem Mâu Tử, “Lý Hoặc Luận,” trong Trần Nghĩa, *Sưu tầm và Khảo luận tác phẩm tiếng Hán của người Việt Nam trước thế kỷ X* (Hà Nội: Nhà xuất bản Thế giới, 2000), tr. 389-390.

3. Sakya trong tiếng Phạn, “người thuộc gia tộc Sakya” một từ rút gọn của ‘Thích Ca Mâu Ni Phật (Shijiamouni fo) – Phật Thích Ca Mâu Ni, tên khi sinh ra là Siddhartha Gautama.

(Yindu)⁴, vào năm thứ 24 đời Chu Chiêu Vương (Zhou Zhaowang)⁵ cai trị Trung Hoa, nhằm ngày 8 tháng Tư âm lịch năm 1029 trước Christ giáng sinh; và ông mất năm 90 tuổi, tám năm sau triều đại Hoàng đế Chu Cung Vương (Zhou Gongwang)⁶. Cha ông là Vua Tịnh Phạn (Jing Fan)⁷, mẹ ông là Mada⁸, vợ ông là Da Thị (Ye Shi)⁹, người

4. Cả hai thuật ngữ Thiên Trúc và Ấn Độ (Yindu) đều để chỉ India, thuật ngữ đầu là từ mô tả có nghĩa là Tre Trên Trời, trong khi thuật ngữ thứ hai là một từ gần như đồng âm.

5. Trị vì 1052-1011 TCN.

6. Trị vì 946-934 TCN. Đọc là Chu Cộng Vương trong tiếng Việt hiện đại. Có nhiều phiên bản về niên đại xuất hiện của Thích Ca Mâu Ni. Chẳng hạn, xem Trần Văn Giáp, *Việt Nam Phật giáo sử lược* (Ấn hành: Phật học Viện Trung phần, 1942), tr. 27, trong đó ông viện dẫn một trong những niên đại khả dĩ về năm sinh của Siddhartha Gautama là 1027 TCN. Một trong những lý do tại sao những niên đại sớm được sử dụng có thể là do sự cạnh tranh giữa các đệ tử Phật giáo và Đạo giáo với Khổng giáo về sự ra đời trước của tin ngưỡng của họ, do đó, tính cổ xưa giữa những giáo chủ của họ dẫn đến sự xuất hiện một số tiểu sử mà theo đó Lão Tử và Phật sinh ra rất lâu trước thế kỷ 6 TCN. Văn bản có tính học thuật được dựng lên dựa theo các tư liệu tìm thấy ở Sri Lanka nói rằng Thích Ca Mâu Ni sinh khoảng năm 563 và mất năm 483 TCN. Tuy nhiên, vẫn còn tồn tại một tranh cãi giữa các niên biểu về sự ra đời của Phật. Xem Heinz Buhert, "The Problem of the Determination of the Date of the Historical Buddha," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens und Archiv für Indische Philosophie* 33 (1989): 93-170.

7. Suddhodhana (tiếng Phạn), cha của Thích Ca Mâu Ni, vua một tiểu quốc nằm ở ngoại vi các vương triều lớn hơn ở Ấn Độ. Thủ đô của tiểu quốc này là Kapilavastu (Ca Tỳ La Vệ). Lãnh thổ này nay thuộc Nepal.

8. Rút gọn của Maha Mada hay Maha Maya, mẹ của Thích Ca Mâu Ni. Một số truyền thuyết giới thiệu bà như một người mẹ hoàn hảo và đầy tài năng, người "quá ham muốn tìm kiếm một chân lý tuyệt đối về mặt tinh thần đến nỗi bà chối từ những khoái lạc thân xác... Vua Suddhodhana khao khát mãnh liệt vợ mình, nhưng cũng yêu thương bà sâu xa nên ông đã chối bỏ những quyền hạn của mình và tôn trọng mong ước của người bạn đời, người quá đỗi khát khao sự thuần khiết tuyệt đối." Maurice Percheron, *The Marvelous Life of the Buddha*, Adrienne Foulke dịch (New York: St. Martin's Press, 1960), tr. 48. Theo truyền thuyết, Hoàng hậu Maya qua đời sau khi sinh hạ Siddhartha Gautama được một tuần, và ngài đã được người em gái của hoàng hậu và cũng là vợ của Suddhodhana, Mahapajapati, nuôi dưỡng và yêu thương.

9. Da Thị (Ye Shi), "người phụ nữ thuộc gia tộc Da (Ye)," có lẽ là tên gọi khác của Da Du

thiếp là Như La¹⁰; bản thân Thích Ca trước đó có tên là Nhân Nhục (Renru)¹¹. Khi cha ông ba năm liền quên việc triều cống hằng năm cho Vua Lí Hồ (Li Hu)¹², vị vua này đã giận dữ đe dọa trừng phạt ông. Để tránh mối đe dọa trước mắt, Tiểu vương Tịnh Phạn [cha của Thích Ca] truyền lệnh gửi lễ vật triều cống còn thiếu đến Vua Lí Hồ. Do sợ hãi, mọi viên quan đầu triều đều từ chối đi làm sứ giả, và Nhân Nhục con trai ông đã tự nguyện đảm nhận sứ vụ này. Ông được cha mình phái đi với nhiều lễ vật, và đã ứng xử khôn khéo với Vua Lí Hồ đến nỗi ông không những lấy lại thiện cảm của vị vua này đối với cha mình mà [bản thân] còn được lòng ông ta, và ông [trở nên] rất thân thiết với vua đến nỗi vua gả luôn con gái Wadu cho ông làm vợ. Khi trở về với cha mình, ông nhận được lòng biết ơn và sự hân hoan sâu sắc nhất của tất cả [người dân trong vương quốc], và cha của ông dành cho ông một vinh dự đặc biệt khi ban tặng một cung điện kiểu phương Đông để ở¹³. Nhưng rồi ông đã che giấu tên tuổi vinh quang của mình, bí

Đa La (Yeshuduoluo, Yasodhara). Bà sinh cho Phật được một người con trai, Rahula, và sau đó đi tu, rồi tự chứng ngộ. Siddhartha còn có hai người vợ khác: Gopika và Urganika. Đoàn Trung Còn, *Phật học Từ điển* (Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, 1997), 2:211.

10. Siddhartha được cho là có đến hơn 100 mỹ nhân để vui thú. Tôi tìm một người có tên là Như La (Ru Luo) trong nhiều từ điển và các nguồn tư liệu chủ yếu và thứ yếu, rồi tham vấn các chuyên gia, nhưng không đạt được kết quả nào. Ngay cả trong bài viết của Noël Peri “Les Femmes de Sakya-muni,” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 18, 2 (1918): 1-35, ghi chép tất cả những người phụ nữ trong cuộc đời của Siddhartha Gautama cũng không nhắc đến Như La.

11. *Kshanti* trong tiếng Phạn, nghĩa là “kiên nhẫn” và “độ lượng.”

12. Suddhodana, cha của Siddhartha, là một chư hầu của vua xứ Kosala, nhưng ở đây dường như nói đến một vị vua khác không rõ xuất xứ.

13. Tôi không thể xác định nguồn gốc câu chuyện về sứ vụ đến gặp Vua Lí Hồ của Phật và cuộc hôn nhân của ông với Wadu, người mà danh tính vẫn còn mơ hồ. Văn bản chính thống viết như sau: Do được nuôi dưỡng trong nhung lụa, Siddhartha hầu như không biết đến khổ đau. Nhưng trong những chuyến đi của mình, ông đã chứng kiến bốn cảnh đời làm thay đổi đời mình: Siddhartha gặp một người già, một người bệnh tật, một người

mật rời bỏ triều đình mà không cho cha biết¹⁴ để lui về ở ẩn nơi vùng núi non¹⁵. Ở đó ông gặp hai đạo sư, gọi là A la la (Aluoluo) và Hắc la la (Heiluoluo)¹⁶; trong nhiều ngày họ dạy ông một giáo lý mà sau này ông truyền lại cho các môn đệ trong phái mình, những người đã gọi ông

chết, và một người hành khát. Những trải nghiệm này đã làm tổn thương tinh thần, nên mọi lạc thú nơi cung điện, kể cả người con trai mới ra đời, đều không còn hấp dẫn được ông. Do đó, lúc 29 tuổi, ông rời bỏ gia đình và khởi đầu một hành trình dài tìm kiếm phương tiện để giải thoát con người khỏi cảnh khổ. Thông qua những học hỏi từ nhiều người khác nhau, nhưng chủ yếu là quán xét nội tâm, ông đã trở thành Phật, “Đấng Giác ngộ,” nghĩa là ông đã tìm ra con đường đạt đến Niết Bàn (Nirvana), nơi không còn sự khổ đau, trạng thái chấm dứt vòng luân hồi. Lời giảng của ông dựa trên Tứ Diệu Đế: cuộc đời là đau khổ; nguyên nhân của đau khổ là lòng dục; để chấm dứt đau khổ thì phải dừng lại; và có thể đạt đến cảnh giới này thông qua đời sống đức hạnh. Rao giảng của ông lan xa, vượt ngoài biên giới quê hương ông và trở thành một trong những tôn giáo chính trên thế giới.

14. “Nhiều văn bản nói rằng chính Siddhartha khẩn nài xin được trở thành một tu sĩ và cha ông đã từ chối.” Henry Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, tập 15, *Vie illustrée du Bouddha Cakyamouni* (Shanghai: Imprimerie de T’ou-sè-wè, 1929), tr. 73, chú thích số 2.

15. Ở đây rõ ràng Adriano di St. Thecla đã phản bác việc gán động cơ truyền thống thúc đẩy Siddhartha rời bỏ cung điện là để tìm kiếm phương cách thoát khỏi khổ đau, mà thay vào đó là ông đã bị thúc đẩy bởi tính tự phụ.

16. A la la (Aluoluo) là Alara Kalama trong tiếng Phạn. Tôi không xác định được Hắc la la, nhưng có thể là do viết sai tên của Uất-Đa-La (Yuduoluo): Udraka Ramaputra. Theo sách vở truyền thống, Siddhartha Gautama gặp được hai người thầy khi rời bỏ cung điện để tìm kiếm con đường thoát khỏi khổ đau. Một người là Alara Kalama, và người kia là Udraka Ramaputra. Cả hai đều là những vị thầy được ca ngợi trong kinh điển Bà-la-môn và đã học thiền định và tu khổ hạnh theo phương pháp Yoga. Tuy nhiên, những điều họ thuyết giảng không thỏa mãn được Siddhartha Gautama, và ông lại tiếp tục cuộc tìm kiếm của mình. Marie Gallaud, *La Vie du Bouddha et les doctrines bouddhiques* (Paris: Maisonneuve, 1931), tr. 16. Trong từ điển của Alexandre de Rhodes, tên Udraka được viết là Calala, rất gần với cái tên xuất hiện trong văn bản, Hắc La La. Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, Thanh Lăng, Hoàng Xuân Việt, và Đỗ Quang Chính dịch (tái bản, Thành phố Hồ Chí Minh, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1991), cột 761, dưới mục từ “Thic ca.”

bằng một cái tên mới, Thích Ca Mâu Ni Phật (Shijiamouni, Buddha Sakyamuni)¹⁷; đồng thời ông được thừa nhận danh xưng mới [này] từ hai vị Phật: Di Đà (Mituo) và Di Lặc (Miley)¹⁸. Ông ngồi giữa [trang 84] hai bậc đạo sư, người bên trái người bên phải đang chỉ bảo như những phụ tá [của ông]; ông lắng nghe [những chỉ bảo] và viết thành 42 luận thuyết¹⁹, theo minh chứng thu thập được ở phần kế tiếp chứ không phải 4.000 như một số [người] đã viết trong sách vở của người Ki-tô giáo. Chúng tôi sẽ giới thiệu những truyền thuyết kỳ lạ về Thích Ca ở các phần 3 và 4.

Cái tên Phật đã đề cập ở trên dùng để gọi Thích Ca có nghĩa là người trời. Chữ [𑖀 天] này gồm hai chữ, *nhân* (*ren*, 𑖀), nghĩa là “con người,” và *thiên* (*tian*, 天), nghĩa là Trời. Chữ *phật* này cũng được viết theo cách khác [佛], và gồm các từ *phật* [弗]²⁰ hay không phải, và *nhân* (*ren*, 𑖀), hay con người, như thế có nghĩa là không phải con người, vì rõ ràng ông đã trở thành một tượng thần, cao hơn con người; đồng thời danh xưng *phật* cũng có một ý nghĩa bí mật khác nằm trong giáo lý của phái này: ý nghĩa [của điều bí mật này] chính là chữ *phật* [𑖀 天] đề cập

17. *Muni* nghĩa là đức hạnh, toàn bích, hay khổ hạnh. Vì thế, danh xưng của Phật là “Đấng đức hạnh, toàn bích, hay khổ hạnh thuộc gia tộc Sakya.” Có vẻ như Adriano di St. Thecla vay mượn tiểu sử Phật trong các văn bản địa phương tại Việt Nam, chẳng hạn như văn bản ông đưa ra trong phần trình bày giáo lý Phật giáo.

18. Di Đà (Mituo) là rút gọn của danh hiệu A Di Đà Phật (Amituo fo): Buddha Amitabha, “Phật Vô lượng quang,” đấng ngự trị thế giới Tịnh độ ở Tây phương. Di Lặc (Miley) là Maitreya, vị Phật tiếp nối Thích Ca Mâu Ni.

19. Ở đây nói đến *Tứ thập nhị chương Kinh*, mà theo truyền thuyết kể lại, được đưa về triều Hán ở Trung Hoa bởi một sứ giả của hoàng đế được phái đến Ấn Độ để tìm hiểu Phật giáo. Tuy nhiên, bộ kinh này dường như ra đời muộn hơn, được biên soạn ở thế kỷ 5 hay thế kỷ 6. Xem Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), tr. 34-36. Văn bản của *Tứ thập nhị chương Kinh* đã được dịch sang tiếng Anh; xem bản dịch của Donald S. Lopez Jr., *Religions of China in Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), tr. 360-371.

20. Thực ra ký tự này đọc là *phát* trong tiếng Việt.

trước đó, gồm hai chữ *nhân* [人 và 亻] hay *con người*, và một chữ nhị [er, 二] hay là *hai*, nghĩa là một nam và một nữ, hay một người mẹ và một người cha tạo ra một đứa bé.

PHẦN 2: VỀ VIỆC TRUYỀN BÁ PHÁI NÀY Ở TRUNG HOA

Dưới thời nhà Hán (Han), phái Phật giáo từ Ấn Độ du nhập vào Trung Hoa theo lệnh của Hoàng đế Minh Đế (Mingdi)²¹ vào năm thứ tám của triều đại này, khoảng năm thứ 70 sau Christ giáng sinh²². Các sự kiện này được kể lại trong sách vở Ki-tô giáo, đầu tiên là cuốn *Văn Lâm Quảng* (Wen Lin Guang), như sau: chuyện kể rằng Hán Minh Đế nằm mơ thấy một người thân thể bằng vàng cao hơn bảy mét. Khi được Hoàng đế hỏi ông ta là ai, ông ta trả lời rằng mình từ hướng tây đến. Khi giấc mơ này được kể lại cho những nhà giải mộng trong hoàng cung để họ giải thích, họ nói rằng thánh nhân luôn ngự ở Tây phương, và họ chúc mừng Hoàng đế đã gặp được thánh nhân; họ còn nói giấc mơ [dự đoán] rằng Hoàng đế sẽ thịnh vượng lâu dài. Do đó, Hoàng đế muốn tự mình đi về Tây phương để kiếm tìm nơi đó và đưa về thánh tượng và luật lệ của vị thánh nhân này. [trang 85] Do các nhà giải mộng ngăn trở chuyến đi của Hoàng đế vì sợ đất nước có thể xảy ra biến loạn khi Hoàng đế vắng mặt, nên ông đã cử hai sứ giả là Thái Am (Cai An) và Tân Cảnh (Qin Jing) đi tìm [thánh tượng và sách vở] đem về cho ông²³. Khi họ đến Ấn Độ, hay Thiên Trúc, họ vẫn chưa đi được nửa

21. Trị vì 58-76.

22. Niên biểu ở đây thường được tính là năm 65. Về tranh cãi đối với các niên biểu khác, xem Eric Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (London: Brill, 1972), tr. 18-22. Thực ra, Adriano di St. Thecla cũng có thể đưa ra niên biểu này nếu ông tính từ năm 58, năm trị vì đầu tiên của Hán Minh Đế. Có vẻ như chỉ do một lỗi trong bài viết, vì ở trang kế tiếp trong bản thảo, ông viện dẫn một câu chỉ rõ năm 65.

23. Cuốn sách *Văn Lâm Quảng* (Wen lin guang) mà Adriano di St. Thecla đề cập rõ ràng được biên soạn từ nhiều nguồn. Một trong số này có thể là cuốn *Lý Hoặc Luận*. Theo văn

đường đến Tây phương xa xôi, nhưng lại khiếp sợ bởi những khó khăn và bất tiện trên đoạn đường dài hơn còn lại, nên họ đã lấy một tượng thần và những cuốn sách được lưu giữ ở đó [ở Ấn Độ] rồi mang chúng về cho Hoàng đế, giả vờ là mình mang về tượng và những cuốn sách của thánh nhân từ Tây phương²⁴. Bị lừa dối bởi lời nói của họ, Hoàng đế thành tâm công nhận Phật và ra lệnh cho thần dân xây dựng đền thờ cho tượng thần này ở khắp nơi, và ngăn cấm bằng tội tử hình những ai sát sinh trong tương lai, theo giáo lý của phái này. Sự kiện này được kể lại trong sách vở Ki-tô giáo²⁵.

Thực ra, trong cuốn *Lịch sử Trung Hoa* sự kiện này được diễn giải theo một cách khác mà chúng ta phải cân nhắc khi trao đổi với giới nho sĩ. Cuốn sách này viết như sau: Ất Sửu bát niên sơ, Đế văn Tây vực hữu Thần, kì danh viết Phật nhân khiến sứ chi Thiên Trúc cầu kì đạo, đắc²⁶ kì thư, cập sa môn dĩ lai, ư thị Trung Cuốc thí đắc kì thuật, đồ

bản này, Tấn Cảnh, tên của một vệ binh hoàng gia, một trong hai sứ giả đã nói ở trên, nằm trong số các sứ giả do Hán Minh Đế cử đi Ấn Độ. Xem Keenan, *How Master Mou Removes Our Doubts*, tr. 123. Tên của người sứ giả thứ hai là Thái An không được nói đến trong *Lý Hoắc Luận*. Tuy nhiên, tên tuổi của Thái An được nhắc đến cùng với Tấn Cảnh trong phiên bản của câu chuyện này trong cuốn *Gaoseng zhuan*, viết vào đời nhà Lương (502-557) bởi nhà sư Hui Jiao, *Gaoseng zhuan* (Cuộc đời các Thiền sư lỗi lạc) (Beijing: Zhonghua shujun Xinhua shudian, 1992), chương 1, tr. 1.

24. Việc các sứ giả được phái tới Tây phương để điều tra là vấn đề rất đáng ngờ. Ở đây tồn tại một số phiên bản cho biết về việc phái đi các sứ giả, nhưng danh tính và ngày tháng ra đi rồi trở về của họ là rất khác nhau. Xem Zürcher, *Buddhist Conquest of China*, tr. 19-21.

25. Xem thêm về tình tiết này trong lời giới thiệu của người dịch.

26. Từ *Đắc* hiện tại đọc là *đắc* (*de*, có được, nhận được). Nhưng tôi cho rằng đó không phải là trường hợp này. Từ điển của Alexandre de Rhodes không có từ này, đồng thời cũng không có bất kỳ mục từ nào có sự kết hợp giữa *đ* và *ă*. Ngoài ra, những từ khác có thang âm khác nhau đọc là *ă* ở tiếng Việt hiện nay được đưa vào từ điển với nguyên âm *a*, chẳng hạn như từ *đạc* (đặc, dày), đọc là *đắc* trong chính tả tiếng Việt hiện đại. Xem Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 191-192. Suy rộng ra, chúng ta có thể phỏng đoán rằng điều tương tự này cũng đúng đối với *đắc* và *đắc*. Nên nhớ rằng

kì hình tượng²⁷, nghĩa là: Vào năm thứ 8 [trị vì], hoàng đế [Minh Đế] nghe đồn ở phương Tây có một vị thần được gọi là Phật, và ông đã cử các sứ giả đến Thiên Trúc {Ấn Độ} để hỏi về đạo [của vị thần] và xin kinh sách của ông ta; thế rồi điều dối trá của ông ta xuất hiện ở vương quốc này và hình tượng của ông ta được tạo ra²⁸. Trong cuốn *Tổng Luận* (*Zonglun*) có trước bộ sử *Thông Giám* (*Tongjian*, Tấm gương Thấu

việc không có âm ㄉ theo sau một phụ âm chỉ thấy trong trường hợp với phụ âm ㄌ, khi có vô số dẫn chứng trong từ điển của Alexandre de Rhodes về các tổ hợp gồm tất cả phụ âm khác kết hợp với ㄌ, cũng như những dẫn chứng với tổ hợp ㄌc, ㄌđ, và ㄌđ ở vị trí cuối do chúng vẫn tồn tại trong tiếng Việt hiện nay. Rõ ràng có một số đặc tính ngữ âm để phân biệt ㄌ làm cho nó tương thích với ㄌ, nhưng về sau đặc trưng này biến mất, như đã thấy trong Huỳnh Tịnh Paulus Của *Đại Nam Quốc âm tự vị* (tái bản, Thành phố Hồ Chí Minh, Nhà xuất bản Trẻ, 1998), tr. 257-258, ở đó chúng tôi tìm thấy từ có nghĩa “đặc và dày” được viết là ㄌđc. Trong cụm từ chúng tôi đang thảo luận, từ có cùng nghĩa “có được, nhận được” xuất hiện hai lần, một lần ở đây là ㄌđc rồi sau đó là ㄌđđ (từ thứ bảy từ tính từ cuối câu). Đây có thể là một lỗi của người chép, ở trường hợp đầu, hay là một phản ánh các tiến trình âm vị và chính tả diễn ra ở thế kỷ 18.

27. 乙丑八年初帝聞西域有神其名曰佛因遣使之天竺求其道得其書及沙門以來於是中國始得其術塗其形像..

28. Thông tin này rất giống với thông tin ở phần đầu của đoạn văn trước và cũng có thể tìm thấy trong *Lý Hoặc Luận*. Xem Keenan, *How Master Mou*, tr. 123-124, hoặc trong Mậu Tử, “Lý Hoặc Luận,” tr. 447-449. Adriano di St. Thecla chuyển tải khá rõ ý nghĩa của đoạn văn. Tuy nhiên, chúng tôi phải phục hồi chữ 𣎵 (*chu*, ban đầu) mà ông bỏ qua và khắc phục chỗ ông không để ý trong cụm từ 𣎵沙門以來 (及沙門以來), nghĩa là “cùng với các nhà sư đến.” Do vậy, bản dịch của đoạn này là: “Vào đầu năm thứ tám [trị vì dưới cái tên] Ất Sửu [tức năm 65], hoàng đế nghe đồn ở phương Tây (Ấn Độ) có một thánh nhân được gọi là Phật; [ông] đã cử sứ giả đến Ấn Độ để hỏi về đạo của thánh nhân và xin kinh sách của ông ta và cũng [để mời] các nhà sư Phật giáo đến; từ đó về sau, điều huyền bí về thánh nhân được chấp nhận ở Trung Hoa và hình tượng của ông được vẽ lại.” Một điểm khác đáng để chú ý là bản dịch của Adriano di St. Thecla ở từ *thuật* (*shu*) là “điều dối trá,” tôi dịch là “huyền bí.” Từ này có thể dịch là “trò bịp bợm” (tức “dối trá” của tác giả), “điều huyền bí,” “nghệ thuật,” “phép thuật,” hay “kỹ thuật.” Chọn lựa của Adriano di St. Thecla ở đây cho thấy rằng hoặc là ông căn cứ vào ngữ cảnh tổng thể bài bác Phật giáo của tư liệu để dịch, hoặc ông chọn ý nghĩa phản ánh sự xem thường Phật giáo của ông.

hiếu), nhà nho Phan Thị Vinh (Pan Shirong hay Pan Shiyong)²⁹ viết thêm một số chi tiết: Minh Đế khiến sứ chi Thiên Trúc, đặc Phật kinh tứ thập nhị chương, giam chi Lan đài thạch thất, dĩ Phật tượng hội chi, Thanh Lương đài hiển thiết³⁰ lăng³¹; nghĩa là: Minh Đế lệnh truyền các sứ giả đến Thiên Trúc để cầu kinh sách của Phật [gồm] có 42 chương, rồi đặt nó ở cung điện gọi là Lan (Lan)³², trong phòng xây bằng đá, và công nhận hình tượng của Phật rồi vẽ lại trong cung điện gọi là Thanh Lương (Shengliang) trên gò hay núi đất gọi là Hiển Tiết (Xianjie)³³. Từ

29. Công trình này, cũng như tác giả của nó là Phan Thị Vinh (đọc là Pan Shirong hay Pan Shiyong trong tiếng Hán) vẫn chưa được xác định. Ở cuối chương này Adriano di St. Thecla cho rằng Phan Thị Vinh sống ở thời nhà Minh (1368-1644). Nếu thế, không rõ Adriano di St. Thecla nói đến tác phẩm gì sau *Tổng Luận* của Phan Thị Vinh và tiêu đề *Thông Giám*. Tất cả công trình gần với từ *Thông Giám* được nhắc đến trong bản thảo – cụ thể là *Tứ Trị Thông Giám* của Tư Mã Quang viết năm 1084; *Tứ Trị Thông Giám ngoại ký* của Lưu Thư [Liu Shu], cũng được viết vào nửa sau thế kỷ 11; và cuốn *Thông Giám cương mục* ở thế kỷ 12 của Chu Tử (Chu Hi) – đều được sáng tác trước thế kỷ 14 đã lâu. Tiêu đề *Tổng Luận* dường như chỉ là những từ cuối của một tiêu đề dài hơn, nên những chữ đầu bị khuyết và tên tuổi không rõ ràng của tác giả vẫn chưa được tìm ra.

30. Tên gọi này phải đọc là Hiển Tiết, vì nó xuất hiện lại ở bên dưới trong văn bản, và cũng phải được viết hoa.

31. 明帝遣使之天竺得佛經四十二章監之蘭臺石室以佛像續之倩涼臺顯節稜.

32. Cung điện này nằm ở Lạc Dương (Luoyang), một thành phố cổ ở tỉnh Hồ Nam, Trung Hoa ngày nay.

33. Đây là một bản dịch chính xác đoạn văn trên, ngoại trừ hai chỗ. Lan đài (Lantai), theo *Lý Hoặc Luận*, là nơi cất giữ *Tứ thập nhị chương Kinh*. Đài (tai) có thể đọc là “tòa tháp hay cung điện,” làm liên tưởng đến một gian nhà bằng đá nằm trong một tòa tháp hay cung điện tên “Lan,” như suy nghĩ của tác giả; nhưng Adriano di St. Thecla không nhận ra rằng trong sử sách, Lan Đài là một tên riêng. Ngoài ra, còn có hai bản dịch khả dĩ về nhóm từ *Lan đài thạch thất* (*Lantai shishi*). Bản dịch của John P. Keenan tương tự như bản của Adriano di St. Thecla: “căn phòng nhỏ của buồng đá ở Lan-t’ai” (Keenan, *How Master Mou*, tr. 123), trong khi Trần Nghĩa dịch là “căn buồng của Lantai xây bằng đá” (Mâu Tử, “*Lý Hoặc Luận*”, tr. 447-449). Về mặt ngữ pháp, cả hai khả năng “buồng đá của Lantai” và “Lantai xây bằng đá” đều có vẻ hợp lý. Về địa điểm gọi là Thanh Lương

những câu này cho thấy rằng vị hoàng đế nói trên phái [các sứ giả] đến Ấn Độ với dự định đem kinh sách và hình tượng của Thích Ca có danh xưng là Phật về Trung Hoa [trang 86], chứ [hoàng đế này không phái họ đến phương Tây hay châu Âu xa xôi nhất hay thậm chí Palestine để từ đó đem về thánh tượng cũng như giáo lý của những bậc thánh nhân sống ở đó. Không khó để suy luận nơi được vị hoàng đế này biết đến ở Ấn Độ có một vị thần tên là Phật, vì rất lâu trước đó, Hoàng đế Hán Vũ Đế (Han Wudi)³⁴ đã bành trướng quyền lực Trung Hoa bằng sức mạnh quân sự đến tận Ấn Độ hơn 170 năm trước thời Minh Đế; theo cuốn *Lịch sử*, vào năm thứ 27 dưới triều vị hoàng đế này, ông ta phái sứ giả hay quan chức đến vương quốc Đại Hạ (Daxia)³⁵ và các vương quốc lân cận, tức là những vương quốc thuộc Ấn Độ; vì thế đã hình thành một đường đi từ Trung Hoa đến Ấn Độ, hay sự liên lạc giữa hai nước³⁶. Từ đó mà người Trung Hoa đã tìm hiểu về Phật Ấn Độ, nhân

(Shengliang) trong văn bản, tự nó không phải là một cung điện mà là một tòa tháp nằm ở một cung điện gọi là Nam Cung (Mâu Tử, “Lý Hoặc Luận”, tr. 447-449). Keenan đặt tên tòa tháp này là Qinjing (Keenan, *How Master Mou Removes our Doubts*, tr. 123). Điều không chính xác thứ hai là tác giả nói Hiển Tiết lăng là một gò đất. Quả thực, chữ lăng (ling) mà bản dịch viện dẫn có một nghĩa như thế, nhưng ở đây dùng một nghĩa khác, “lăng tẩm” có vẻ đúng hơn. *Lý Hoặc Luận* nói rằng, khi còn tại thế, Minh Hoàng đế đã cho xây trước một lăng tẩm cho chính ông ta, gọi là Hiển Tiết. Xem Xianjie, “The Illustrious Integrity of Purity.” “Trên đỉnh của nó ông cho đặt một chân dung của Phật.” Sdd, tr. 124; Mâu Tử, “Lý Hoặc Luận,” tr. 447-449.

34. Trị vì 140-86 TCN. Ông nổi tiếng với chính sách bành trướng rất năng động của mình. Dưới thời ông, nhà Hán đã thành công trong việc ngăn chặn kẻ thù ở vùng biên giới phía bắc và phía tây, người Hung Nô, mà những cuộc tấn công cướp bóc liên miên của họ đã ngăn trở sự phát triển của đất nước. Ít nhất với việc bình định được người Hung Nô phần nào, nhà Hán đã có thể phát triển việc buôn bán với Trung Á và các vùng khác.

35. Bactria, một quốc gia cổ đại nằm gần dãy núi Hindu Kush trong lãnh thổ của các phần đất thuộc Afghanistan, Tajikistan, và Uzbekistan.

36. Một trong những sứ giả này là Trương Khiên (Zhang Qian). Ông được phái đến Bactria và Ấn Độ để tiến hành thương thảo với người Yuezhi (Đại Hạ) về một liên minh chống lại người Hung Nô vào năm 138 TCN. Trong một số huyền thoại, ông được xem

vật được người Ấn Độ tôn kính; và do tiếng tăm của ông đã được biết đến ở Trung Hoa, nên theo truyền thuyết Hoàng đế Minh Đế thừa nhận [giáo lý của ông]. Về sau, họ còn biết đến Phật dưới danh xưng Thiên Chúa (Tianzhu), hay Chúa Trời; điều này cũng được kể lại tương tự trong *Lịch sử Trung Hoa*, vào năm đầu tiên dưới triều vị hoàng đế nêu trên, ông [hoàng đế này] rất quý trọng vương quốc Bạng Trử³⁷ vốn tiếp giáp với các vương quốc ở Ấn Độ, và họ [người dân ở vương quốc này] đã làm tượng người vàng dâng lên Chúa Trời: Đế dĩ Bạng Trử tặc kim nhân vi tế Thiên Chúa³⁸. Thiên Chúa (Tianzhu) này³⁹, hay Chúa Trời, không ai khác ngoài Thích Ca, nhân vật được người Ấn Độ và các dân tộc láng giềng khác tôn trọng và kính ngưỡng như Chúa Trời, hay thậm chí như người tạo lập cõi Trời.

Sau này, nhiều hoàng đế khác phát triển việc thờ cúng Phật giáo; người đầu tiên [trong số họ] là Hán Linh Đế (Han Lingdi), người cai trị sau Minh Đế một thế kỷ⁴⁰, và cũng là người đầu tiên cho xây dựng một đền thờ tượng thân Phật trong cung điện của mình, theo xác nhận của Phan Thị Vinh nêu trên: Thỉ lập tứ⁴¹ vũ cung trung dĩ phượng chi⁴². Hoàng đế Lương Vũ (Liang Wu)⁴³, người trị vì sau Minh Đế

là người đầu tiên lưu truyền hiểu biết về kinh sách Phật giáo. Ông cũng được nhắc đến trong *Lý Hoặc Luận*. Xem Keenan, *How Master Mou Removes our Doubts*, tr. 123; Mâu Tử, “Lý Hoặc Luận,” tr. 447-448.

37. Tôi không xác định được chính xác vương quốc này do cách đọc tiếng Hán của nó còn mơ hồ. Có thể đọc là Bạngchi hay Bạng Chu.

38. 帝以 [?] [?] 作金人為祭天主. “[Người dân ở vương quốc] Bạng Trử làm một tượng người vàng cho hoàng đế để thờ cúng Chúa Trời.”

39. Thuật ngữ này cũng được dùng như danh xưng của Chúa Trời bên Ki-tô giáo.

40. Trị vì 168-190.

41. Dựa theo bản dịch của Adriano di St. Thecla, chữ này là lỗi viết sai chữ *tự* (sì, đến thờ).

42. 始立寺宇宮中以奉之.

43. Trị vì 502-549.

bốn thế kỷ, đã cho dựng một ngôi tháp lớn trong một đền thờ các tượng thần, nơi mà sau này ông từ bỏ ngai vàng lui về tu hành theo phái này, và cũng chính ở đó ông đã bị giặc Hâu Cảnh (Hou Jing) bắt giữ⁴⁴. Cũng vào thế kỷ 9 sau thời Minh Đế, sau khi một thánh tượng có danh xưng cao quý được chấp thuận đưa vào đền thờ có tên là Phượng Dương (Fengyang hay Fangyang), tượng này đưa vào đó được 30 năm, và đúng năm [thứ 30] này thánh tượng đã ban cây trái tốt tươi [cho người dân] và thanh bình cho đất nước⁴⁵; Hoàng đế Đàng Hiến Tông (Tang Xianzong)⁴⁶ bèn phái một sứ giả đến Ấn Độ để mang hài cốt của thánh tượng về cho mình. Vào đầu [trang 87] năm thứ 14 của [triều đại] vị hoàng đế này⁴⁷, sứ giả đem về triều các xương tay của thánh tượng, và đến tháng thứ hai thì đưa chúng đi quanh tất cả các đền thờ: Chính ngoạt trung sử nghinh Phật cốt chí kinh sử⁴⁸; nhị ngoạt nầy lịch tổng chư sử⁴⁹. [Con số] người theo Phật giáo ở thế kỷ 6 phát triển mạnh mẽ sau khi phái này du nhập [vào Trung Hoa] đến nỗi số đàn ông và phụ nữ ở trong các đền thờ và tham gia vào thờ cúng Phật lên đến con số 100.000 dưới thời Hoàng đế Đàng Cao Tổ (Tang

44. Hoàng đế Lương Vũ (Liang Wu) là một người bảo trợ nổi tiếng và cũng là người ủng hộ rộng rãi cho Phật giáo, được ông đưa thành tôn giáo chính thức, và ông thậm chí còn loại bỏ rượu và thịt khỏi bàn ăn của mình. Ông viết một số chú giải kinh Phật, cho xây nhiều đền thờ, và thỉnh thoảng đến ở trong những tu viện Phật giáo. Hâu Cảnh (Hou Jing) là một trong những lãnh đạo khu vực thuộc liên minh các bộ tộc Thổ Nhĩ Kỳ của Toba. Ông lên nắm quyền khoảng sau năm 545, xâm lược Trung Hoa, và chiếm kinh đô nước này năm 549. Hoàng đế Vũ bị giết.

45. Về điều này, xem Ch'en, *Buddhism in China*, tr. 279-282.

46. Trị vì 806-821.

47. Tức là năm 820.

48. *Sử* là lỗi viết sai từ chữ *sư* (*shi*, kinh đô), một thành tố trong cụm từ *kinh sư* (*jingshi*) có cùng ý nghĩa.

49. 正月中使迎佛骨至京師二月乃歷送諸師. “Vào tháng đầu tiên, sứ giả cung kính tiếp nhận hài cốt của Phật và về đến kinh đô; rồi vào tháng thứ hai [ông ta] đưa nó [hay nó được đưa] đi quanh khắp kinh đô.”

Gaozu)⁵⁰, theo nhà nho Phó Dịch (Fu Yi) dẫn ra trong một thư thỉnh nguyện tới vị hoàng đế này⁵¹, viết: Kim Thiên hạ Tang⁵² ni số duanh⁵³ thập vạn⁵⁴. Tất cả điều này [được viết lại] trong *Lịch sử Trung Hoa*.

Những chứng cứ về Phật từ sách vở Trung Hoa

[Phần còn lại của trang này và trang 88 để trống.]

50. Trị vì 618-627. Trong suốt đời nhà Đường (618-907) và triều đại nhà Tùy (589-616) trước đó, Phật giáo ở Trung Hoa đạt đến cực thịnh. Hai triều đại tiếng tăm này cho phép tự do rộng rãi trong việc phát triển đời sống tâm linh và tri thức. Mặc dù không thay thế được Đạo giáo vốn rất được các nhà cai trị ưa chuộng, nhưng Phật giáo đã lan truyền rộng rãi và tự điều chỉnh trước môi trường Trung Hoa, phát triển nhiều tông phái khác nhau và trở nên gắn bó mật thiết hơn với nền văn hóa và chính quyền Trung Hoa. Giới tăng lữ Phật giáo trở nên đông đảo và mạnh mẽ, đồng thời nhận được sự hỗ trợ từ nhiều gia đình có thế lực. Tai ương bùng phát vào năm 845, khi Hoàng đế Đường Vũ Tông (Tang Wuzong, 841-847) phát động một cuộc bức hại rất khốc liệt. Phật giáo phục hồi và từ đó đóng một vai trò quan trọng ở Trung Hoa, nhưng nó không thể có lại ảnh hưởng mạnh mẽ như trước đó. Về một phân tích chi tiết đối với Phật giáo trong giai đoạn này, xem Stanley Weinstein, *Buddhism under the Tang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

51. Phó Dịch (Fu Yi) là một học giả Đạo giáo, sinh năm 554 và chết năm 639. Năm 621, ông trình lên hoàng đế một bản điều trần trong đó ông đã kích Phật giáo. Để hỗ trợ quan điểm của mình, ông dẫn ra những lý do về tri thức, kinh tế, và dân tộc. Hoàng đế Cao Tổ (Gaozu) không muốn mâu thuẫn với Phật giáo và khiến những người ủng hộ mình phải xa lánh, nhưng như một sự hồi đáp bản điều trần của Phó Dịch, ông ban hành một chỉ dụ nhằm giới hạn hoạt động của Phật giáo và Đạo giáo ở Trung Hoa. Tuy nhiên, chỉ dụ này không bao giờ thực hiện vì Hoàng đế Cao Tổ buộc phải nhường ngôi chỉ vài tuần sau khi ban bố nó. Xem chương của Arthur Wright về bản điều trần của Phó Dịch trong *Studies in Chinese Buddhism* (New Haven: Yale University Press, 1990), tr. 112-123.

52. *Tang* ở đây là lỗi viết sai của chữ *tăng* (*sen*, tăng sĩ Phật giáo). Vì lý do nào đó, khi chữ này xuất hiện ở các đoạn hay câu được trích dẫn trong bản thảo, nó lại bị viết nhầm là *tang*, trong khi được đề cập đến trong các mô tả của tác giả tách biệt với trích dẫn thì nó lại được viết chính xác là *tăng*.

53. Chính tả hiện nay của từ này là *doanh* (*ying*, thặng dư, tràn đầy, vượt quá). Từ này không xuất hiện trong các từ điển của Alexandre de Rhodes và Huỳnh Tịnh Paulus Của. Nhưng người ta biết rằng trong những thế kỷ trước đó đôi khi tổ hợp *oa* được viết là *ua*.

54. 今天下僧尼數盈十萬. “Giờ đây trong đế chế số tăng ni Phật giáo đã vượt quá 100.000.”

[trang 89]

PHẦN 3: VỀ GIÁO LÝ CỦA PHÁI NÀY

Giáo lý mà Thích Ca tiếp nhận như một học trò từ hai đạo sư là những người thầy của mình, và giáo lý mà ông trong cương vị người thầy trao truyền cho các đệ tử của mình gồm hai phần: một [phần của nó] thuộc ngoại tại, phần kia thuộc nội tại; phần đầu liên quan đến tín ngưỡng tượng thần, phần sau thì liên quan đến thuyết vô thần. Giáo lý nội tại giải thích cho phần ngoại tại; nó làm rõ căn nguyên của [dòng giống] con người và những phần đáng hổ thẹn của thân xác, của đàn ông lẫn phụ nữ, mà trong giáo lý ngoại tại được che đậy dưới những biểu tượng và tên gọi khác nhau của các tượng thần. Nếu trong giáo lý ngoại tại nhiều [sự việc] xuất hiện đan xen nhau trong các truyện kể và thần thoại, thì ở giáo lý nội tại chúng lại mang dáng vẻ chân thực của mình. Thích Ca trao truyền và phổ biến giáo lý ngoại tại cho mọi người; tuy nhiên, ông chỉ chia sẻ giáo lý nội tại với duy nhất một đệ tử, hay trong trường hợp nào đó là với một vài môn đệ trung thành đã qua thử thách, và nghiêm khắc phán bảo họ phải giữ bí mật, ông thường nói: Bí chi⁵⁵, Bí chi, xuyên kim bất kha⁵⁶ truyền chi⁵⁷; nghĩa là: Giáo lý này phải giữ bí mật, không được trao truyền và tiết lộ nó [dù cho] có đổi lấy ngàn vàng. Vì lý do đó, thậm chí hiện nay giáo lý này thường chỉ được chia sẻ với những tu sĩ đã qua thử thách cao nhất và đã hoàn thành việc tu tập, được giấu kín với những người khác. Thích Ca trao cuốn kinh của phái này, tiêu đề là *Bí Chi* (*Mizhi*, Chi phái bí truyền)⁵⁸ cho một trong những đệ tử của mình, người này sau đó lại truyền cho người khác, và người khác lại trao tiếp nó cho

55. Cách đọc của từ kép *bí chi* có thể tiêu biểu cho nhiều từ khác nhau, không có từ nào phù hợp tuyệt đối với tiếng bản ngữ. Biến thể sát nhất với bản dịch của Adriano di St. Thecla về *bí chi* với nghĩa “giáo lý bí truyền” là 秘支, nghĩa là “chi phái bí truyền.”

56. Kha phải viết là *khả* (*ke*, có thể, có khả năng) để làm cho câu này có nghĩa.

57. 秘支秘支千金不可傳之.

58. Tôi không thể xác định được cuốn sách này.

người khác nữa. Tên của họ được liệt kê trong phần mở đầu cuốn kinh theo thứ tự mà nó [cuốn kinh] được sử dụng; đệ tử cuối cùng là Huyền Quang (Xuan Guang)⁵⁹. Điều kỳ lạ là [đệ tử] đời thứ 10 sau Thích Ca lại là người đời nhà Tống (Song)⁶⁰, vì từ [thời] Thích Ca đến thời nhà Tống cách nhau đến gần 2.000 năm; còn từ [thời Thích Ca] đến triều Tống trước đó, hay Bắc Triều (Beichao)⁶¹ thì cũng cách nhau đến 1.000 năm; và cả hai khoảng thời gian này đều yêu cầu phải có hơn 10 [thế hệ đệ tử] những người chấp thuận cuốn kinh này được trao truyền theo thế hệ.

Giáo lý của phái này chủ yếu được diễn đạt trong những kinh sách [của Thích Ca Mâu Ni] theo đó có chín *kiếp* (*jie*, kalpa)⁶², nghĩa là thời kỳ hay niên kỷ, đặc biệt trong cuốn kinh *Bí Chi* đề cập trên đây và ở kinh *Tâm đẳng* (*Xindeng*, Ngọn đèn Trái tim)⁶³. Chúng đều nói

59. Tôi không tìm thấy nhân vật Trung Hoa nào có tên này. Chỉ có một vị sư người Việt, tổ thứ ba của dòng thiền Trúc Lâm (Rừng Trúc) mang tên này, nhưng ông sống ở giai đoạn hơi muộn hơn, 1254-1334, so với văn bản, và dòng tu của ông hầu như biến mất sau khi ông qua đời. Xem Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of the Thiên uyển Tập anh* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), tr. 342, chú thích 49. Muốn biết thêm về Huyền Quang, xem Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật giáo sử luận* (Sài Gòn: Nhà xuất bản Lá Bối, 1973), tr. 355-378.

60. 960-1279.

61. Triều đại Lưu Tống, 420-478.

62. Một kalpa là một chu kỳ trong đó một thế giới hữu hình được hình thành và bị hủy diệt, kéo dài hàng trăm triệu năm và được biểu thị bởi tính ổn định của nó. "Một ngàn vị Phật xuất hiện trong tiến trình này. Thời kỳ hiện tại của chúng ta là một Bhadrakalpa và đã xuất hiện bốn vị Phật. Nó dự kiến kéo dài trong 236 triệu năm, mà hơn 151 triệu năm đã trôi qua." Ernest J. Eitel, *Hand-book of Chinese Buddhism* (Hong Kong: Lane, Crawford, 1888), tr. 29.

63. Tiêu đề của cuốn sách là một thuật ngữ Phật giáo nói lên trạng thái bất chuyển. Xem *Từ điển Phật học Hán Việt*, Kim Cương Tử biên soạn (Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1998), tr. 1158. Ở Viện Nghiên cứu Hán Nôm tại Hà Nội có hai bản sách này, danh mục là AC 417 và A 2481. Tại Hiệp hội Á châu ở Paris có thêm một bản sao của văn bản này (PD 2372) giống như bản A 2481 ở Hà Nội. Do độ giống nhau rất cao (ngoại trừ phần lời tựa) giữa hai văn bản *Tâm đẳng* mà tôi xem xét, nên từ đây trở đi tôi chỉ tham khảo một

rằng vào thời kỳ đầu, trước khi có vạn vật, xuất hiện một hạt sương đầu tiên từ hư vô⁶⁴, tự thân, và là bản tính của Phật, hay của tượng thần; hạt sương này [trang 90] tự nó sinh ra ba hạt khác: một hạt màu xanh lá cây, tạo ra Trời; một hạt khác màu vàng, là Đất; và hạt thứ ba màu trắng, sinh ra một con người⁶⁵; và ngay sau đó, cái tên Nguyên Thủy⁶⁶ (Yuanshi), hay Cội nguồn Nguyên sơ, được gán [cho chúng]. Sau đó, ba giọt sương này nhập làm một và sinh ra một vật trông như trứng đá, vỡ làm bốn mảnh, Trời được tạo ra từ một mảnh, mảnh khác tạo ra Đất; mảnh thứ ba tạo ra cha, mảnh thứ tư tạo ra mẹ; rồi Tổ Nguyên Thủy (Zu Yuanshi)⁶⁷, hay Cội nguồn Nguyên sơ Đầu tiên, tự thân xuất hiện, và nó sinh ra bốn phần: Đông, Tây, Nam, và Bắc, trông như bốn anh em, và bốn anh em này cùng với Nguyên Thủy tạo ra Trời và Đất⁶⁸. Vào lúc đó Nguyên Thủy còn ở trong thế giới, và nó được gọi là Tì Lô⁶⁹ (Pilu), do cả hai [Nguyên Thủy và Tì Lô] đều cùng

bản, bản AC 417 (đánh số trang của bản A 2481 và PD 2372 cũng giống với bản AC 417), mà tôi ngờ là được viết sớm hơn. Xem phần giới thiệu của người dịch để biết thêm thông tin về cuốn sách này.

64. Toàn bộ đoạn này là một tóm tắt hơi bị sai lệch từ đoạn văn trong *Tâm đăng*. Xem AC 417, tr. 1a-b. Thực ra, giọt nguyên thủy không phải để mô tả một giọt sương, một tư tưởng trong Ấn giáo về nguồn gốc ban sơ, mà nó được gọi là một “giọt chứa đầy tính không, 滴孕空.” Sđd, tr. 1a.

65. *Tâm đăng* không có “Trời,” “Đất,” và “Người” (mặc dù có thể Adriano di St. Thecla đã tham khảo một văn bản nói như thế). Văn bản mà tôi tham khảo chỉ có thứ nhất là “bản chất, giới tính, sắp xếp” 性, thứ hai là một tính cách không xác định; và thứ ba là “thân thể” 身.

66. Nhân vật này đã được nói đến ở chương về Đạo giáo.

67. Đây là trật tự từ của tiếng Việt đời thường. Trong tiếng Hán nó là Yuanshi zu, Cội nguồn Nguyên sơ “Nguyên Thủy.”

68. Trong *Tâm đăng* không có sự kết nối trực tiếp giữa Nguyên Thủy (Yuanshi) với bốn anh em trong việc tạo dựng Trời và Đất như Adriano di St. Thecla đã nêu. Sách này nói: [Bốn hướng này] giả vờ là anh em, đã tạo ra Trời và Đất, [và ở đó] xuất hiện ở trung tâm thế giới hai vị tổ: đầu tiên là Nguyên Thủy, vị kia là *kalpa*” (AC 417, tr. 1b).

69. Hai từ này có thể tương ứng với Vairo (hình thức rút gọn của Vairocana, Tì Lô Giá

là biểu tượng Phật, xuất hiện trước Trời và Đất. Sau khi Trời và Đất được tạo ra trước nhất, Nguyên Thủy tạo ra Mục Mũi⁷⁰, về bản chất là một nhân vật khác thường và siêu phàm, nhưng vào lúc đó nhân vật này vẫn còn chưa định hình; bầu trời chưa được định rõ và đất vẫn chưa đặc lại. Theo cách như thế, chỉ có hơi nước, hay một giọt

sa, Piluzhena), vị Phật Tối thượng và Bất diệt, chỉ hiện diện trong Phật giáo Bắc tông (Đại thừa) và là một sản phẩm của chủ thuyết thần bí và thiên định; ông đóng một vai trò quan trọng trong Mật tông. Theo phái này, khi ở trạng thái Niết Bàn, Phật trở nên vô hình, vô tướng, và vô hoại diệt; ở trạng thái này ông được gọi là Phật Tì Lô Giá Na. Ông được thờ cúng như một đấng bất diệt, nguồn gốc và khởi phát của vạn vật. Phật giáo chia sẻ tư tưởng về Tì Lô Giá Na với Đạo giáo, nên nhiều đền thờ Đạo giáo đều có tượng của ông. Một khả năng khác là Tì Lô (Pilu), theo giải thích của Alexandre de Rhodes, nghĩa là: “Thời kỳ thứ hai của đời người khi một bào thai thành hình trong bụng mẹ. Thời kỳ này được những người sùng bái hình ảnh tượng thần gọi là giai đoạn thứ hai của một người, hay kiếp (jie, kalpa) như họ thường nói.” Theo Alexandre de Rhodes, Tì Lô tương ứng với cái tên kế tiếp được nói đến trong văn bản, Mục Mũi. Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 417, dưới mục từ “lô.”

70. *Tâm* đang rõ ràng không đánh đồng Nguyên Thủy với Tì Lô và với Phật. Thật ra nó chỉ đánh đồng hai nhân vật sau khi cho rằng “Tì Lô cũng như Phật và là một, đầu tiên tạo ra Trời và Đất, rồi sau đó Nguyên Thủy xuất hiện trở lại, là Mục Mũi.” (AC 417, tr. 1b). Những từ tương ứng với Mục Mũi 目每 trong văn bản hiện nay đọc là *mục mỗi* (*mumei*). Mục Mỗi rõ ràng không được biết đến rộng rãi trong văn bản Phật giáo, vì tôi chưa gặp các tên này ở các văn bản Phật giáo từng tham khảo cũng như ở những nguồn thứ yếu, kể cả những chuyên gia mà tôi tham vấn vẫn chưa nghe về nó. Tuy nhiên, trong từ điển của mình, Alexandre de Rhodes có đưa ra một mục từ riêng cho *mộc mỗi* (ở thế kỷ 17 và 18, âm vị ộ và ự đều có thể hoán đổi cho nhau): “Mộc mỗi là cơ thể được tạo ra khi lần đầu được ban tặng một linh hồn sáng suốt. Đây là một biểu đạt (được sử dụng) bởi phái thờ cúng tượng thần.” Xem Alexandre de Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 477, dưới mục từ “mộc mỗi.” Ngoài ra, một nhà truyền đạo khác, Manu de Rivas, cũng nói đến một Muc-Mni nào đó (có thể là một nhầm lẫn của Mục Mũi) được thờ cúng trong các ngôi chùa ở Đàng Ngoài. Manuel de Rivas, *Idea de Imeperio de Annam, de los Reinos Unidos de Tunquin y Cochinchina* (Manila: Imprenta de los Amigos del Paris, 1858), tr. 140. Câu của Adriano di St. Thecla “Nguyên Thủy tạo ra Mục Mũi” rõ ràng xuất phát từ việc dịch theo nghĩa đen chữ *vi* (*wei*, làm, chế tạo, là). Tôi nghĩ rằng cấu trúc tiếng Hán trong bản gốc 元始再現後為一祖名曰目每 phải được dịch là “rồi Nguyên Thủy xuất hiện trở lại, là Mục Mũi.”

nước xuất hiện từ hư vô đã tạo nên biểu tượng Phật, Trời và Đất, con người, và vạn vật. Theo giáo lý nội tại, Nguyên Thủy là trạng thái sơ khai của việc sinh ra con người.

Ở thời kỳ thứ hai, chúng nói rằng có một cặp nam nữ, nam tên là Tu La Thiên (Xiuluo Tian)⁷¹ và nữ tên là Maha Địa (Maha Di)⁷² đều dâng hiến cơ thể để phục vụ Trời và Đất, rồi họ sinh ra ngày và đêm, nước và lửa, Trời, Đất và con người, bốn nguyên tố hay tính chất, Mặt trời và Mặt trăng, cùng tám quẻ⁷³: Dụng thâu tư trợ Thiên Địa tạo vi Càn, Khôn⁷⁴,

71. Tu La (Xiuluo) hình như là từ rút gọn của A Tu La (Axiuluo), để chỉ Asura, con quỷ hùng mạnh nhất thống trị vương quốc thần linh ở cõi Trời. Thiên (Tian, Trời) ở đây có thể chỉ những vị thần nhân từ, devas, kết hợp với Asura và tầng lớp của vị thần này tạo ra những vị thần trên thiên giới.

72. Maha Địa (Maha Di) nghĩa là “Đất vĩ đại.” Danh xưng hay hình ảnh này, nếu có, rất hiếm được sử dụng trong Phật giáo. Ở văn bản, tôi nghĩ Tu La Thiên và Maha Địa được sử dụng như hai thực thể thống nhất đặt kế nhau và cùng thời điểm, Trời và Đất, những cội nguồn nam và nữ.

73. Ý nghĩa “quẻ” ở đây như trong “bói quẻ,” và nói đến việc sử dụng tám quẻ cơ bản trong *Kinh Dịch*.

74. *Thiên Địa* (*tian-di*) và *Càn Khôn* (*qian-kun*) là thuật ngữ Hán-Việt (không như từ tương đương đời thường của chúng là *Trời Đất*), mỗi cụm từ đều có một nghĩa tương tự Trời và Đất, nam và nữ, cao và thấp. Tuy nhiên, cách dùng của chúng lại khác nhau. *Càn Khôn* chủ yếu được dùng trong lĩnh vực học thuật, trong chủ thuyết của các trường phái tôn giáo và triết học khác nhau, và do đó, bởi các nhà nho hay đề cập đến các vấn đề này. *Càn Khôn* biểu thị sự kết hợp của tính nam, *dương* (*yang*) và tính nữ, *âm* (*yin*), hai biểu tượng ban sơ của sự tồn tại và cũng là hai quẻ cơ bản trong *Kinh Dịch* mà từ đó mở ra các quẻ khác. Như học giả Tân-Khổng giáo Ye Cai ở thế kỷ 13 đưa ra, *càn* nhấn mạnh đến sức mạnh và hoạt động; *khôn*, tính hài hòa và yên tĩnh (trích dẫn theo bản dịch của Wing-Tsit Chan, *Reflections on Things at Hand: The Neo Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-Chien* [New York: Columbia University Press, 1967], tr. 59). Thuật ngữ *thiên địa* không có cùng ý nghĩa huyền bí-triết học như *càn khôn*, và do đó được dùng phổ biến hơn trong khẩu ngữ và bút ngữ, trong khi nó vẫn được lưu giữ trong kho từ vựng của giới có học, những người sử dụng nó trong việc tạo dựng những ý niệm về tôn giáo và triết học. Hình như Adriano di St. Thecla có thể đã dịch cặp từ *thiên địa* trong câu này là “Trời và Đất,” trong khi *càn khôn* có một nghĩa là “Mặt trời và Mặt trăng,” ông lại dịch là “ngày và đêm.” Tuy nhiên, cũng có thể ông dịch từ *càn khôn* tương đương với *thiên địa* (“Trời, Đất”)

Tí ngộ⁷⁵, Thủy hỏa, Tam tài⁷⁶, tứ tượng⁷⁷, nhật nguyệt, bát quái chi nhân⁷⁸ dã⁷⁹.

vì không có thuật ngữ nào hợp lý để dịch theo như trong câu, và cũng vì ông trích dẫn hai từ này với dấu phẩy để tách biệt *càn*, *khôn* (trong trường hợp này “ngày và đêm” đem lại tính hoa mỹ cho bản dịch của ông). Ở đây, Adriano di St. Thecla dùng cùng cách chấm câu như đã thấy trong đoạn văn, chữ không dùng liên từ như ở những cặp từ khác trong câu. Bản dịch của Adriano di St. Thecla có thể được giải thích là do sự khó khăn trong việc chuyển tải sự khác biệt giữa hai cặp từ này trong dịch thuật. Tôi cho rằng văn bản của cuốn *Tâm đăng* hàm ý rằng một *thiên địa* có căn cơ hơn đã sản sinh một *càn khôn* bí ẩn hơn.

75. *Tí ngộ* (*zi-wu*, ký hiệu của voi và ngựa) bị bỏ qua trong bản dịch của Adriano di St. Thecla. Chúng là hai trong số các ký hiệu của 12 địa chi để chỉ tên gọi của các năm. Vì thế, có vẻ hữu lý khi cho rằng tác giả của cuốn *Tâm đăng* đã đưa chúng vào để truyền đạt ý niệm về sự sáng tạo của hệ thống này với 12 địa chi. Nhưng việc chọn *tí ngộ* để chỉ 12 địa chi là không hợp lý vì chúng tương ứng với ký hiệu đầu tiên và thứ bảy, nên không có chút logic nào cho chọn lựa này. Hoặc là, biểu đạt “voi và ngựa” có thể được dùng như một hình thức khái quát chỉ chung loài vật, nhưng nếu thế nó lại đứng ngoài trật tự liệt kê những thứ được sáng tạo, tiếp ngay sau nguồn gốc nam nữ, hay Trời và Đất, và trước đó là lửa, nước, Mặt trời và Mặt trăng. Có thể đoán định rằng voi được nhận thức như là tính nam và ngựa là tính nữ trong một số nhóm văn hóa uyên bác, một hiện tượng mà tôi không rõ lắm. Tuy nhiên, đây là chỗ duy nhất trong bản thảo mà Adriano di St. Thecla dùng ký hiệu *ngô*, thay vì *ngũ*. Lý do của ngoại lệ này vẫn chưa rõ ràng, vì ngay cả khi chúng ta cho rằng cách đọc *ngũ* là thông dụng trong cách gọi tên các năm trong khi ở những trường hợp khác lại đọc là *ngô*, thì lỗi dùng chữ *ngũ* của Adriano di St. Thecla để chỉ ký hiệu của ngựa trong các chương về Đạo giáo và bói toán sẽ loại trừ ngay giả thuyết này.

76. *Tam tài* (*sancai*, Ba Quyền năng) trong bản thảo cũng chứa lại mà không dịch. Thuật ngữ này bao gồm Quyền năng của Trời, Quyền năng của Đất và Quyền năng của Người.

77. *Tứ tượng* (*sixiang*), văn bản dịch là “bốn yếu tố hay tính chất,” có thể hiểu là bốn hình thái thứ yếu từ những hình thái đầu tiên của Trời và Đất, *càn khôn*.

78. Về chữ *chi nhân* (*zhi ren*), trong *Tâm đăng* có ký tự *nhị* (*er*), nghĩa là “hai” thay vì ký tự *chi* (*zhi*) (AC 417, tr. 2a). Đây là sự không nhất quán duy nhất giữa trích dẫn trong bản thảo và nguồn tư liệu của nó. Nếu chúng ta theo *Tâm đăng*, cụm từ này phải dịch là “hai người,” không trái ngược với bản dịch của tác giả vì ông đề cập đến sự sáng tạo loài người.

79. 用身資助天地造為乾坤子午水火三才四象月日八卦二(之)人也數 . (AC 417, tr. 1b-2a). Tôi đề xuất bản dịch sau cho đoạn văn này: “[Họ] dùng cơ thể của mình để phục vụ Trời và Đất, đồng thời tạo ra nguồn gốc nam và nữ của vạn vật, địa chi [hay loài vật], lửa và nước, ba quyền năng [của Trời, Đất, và Người], bốn đồ hình

Ở thời kỳ thứ ba, chúng nói rằng có năm anh em gọi là *Tướng* (*xiang*, tướng lĩnh)⁸⁰, nghĩa là thủ lĩnh của những kẻ khác, mỗi người có danh xưng riêng. Người đầu tiên là Thái Dịch (Taiyi, Vô hình tướng), cao gần 70 mét; người thứ hai là Thái Sơ (Taichu, Khởi đầu Muôn vật), cao gần 60 mét; người thứ ba, Thái Thỉ (Taishi, Nguyên lý Đầu tiên hay Hồn mang Sơ khai), cao gần 55 mét; người thứ tư, Thái Tổ (Taizuo, Cội nguồn Sơ khai hay Nguyên lý Tối thượng), cao 50 mét; và người thứ năm, Thái Cực (Taiji, Căn bản Tối thượng)⁸¹, cao hơn 45 mét. Họ [những anh em này] biến hóa thành năm màu; người thứ nhất màu xanh lục, người thứ hai màu đỏ, người thứ ba màu trắng, người thứ tư màu đen, người thứ năm màu vàng. Và họ cũng được cho là đã tạo thành Trời và Đất: Ngũ Tướng biến vì ngũ sắc đồng tạo Thiên Địa dã⁸². Ngoài ra, chúng cũng thêm rằng Trời sản sinh 36 bản sao [của chính

thứ yếu, Mặt trời và Mặt trăng, tám quẻ bói [tức là để bói quẻ] và hai người.”

80. Trong văn bản *Tâm đăng* không nói họ là anh em, cũng không có mô tả tỉ mỉ về chiều cao và màu sắc của họ như tác giả trình bày.

81. Thực ra, tất cả năm cái tên này đều là những thuật ngữ về vũ trụ được dùng trong Đạo giáo, Thái Cực (taiji), khái niệm vũ trụ sơ khai, đã trở thành một trong những khái niệm chủ yếu trong siêu hình học Tân-Khổng giáo của Chu Hi. Nhưng nó cũng “gần như là một sự tiếp quản hoàn toàn từ các nhà Đạo học.” Allen Wittenborn dịch và chú giải, *Further Reflections on Things at Hand: A Reader Chu His* (Lanham, MD: University Press of America, 1991), tr. 189.

82. 五相變為五色同造天地也. (AC 417, tr. 2a). “Năm vị tướng, chuyển hóa thành năm màu sắc, cùng nhau tạo dựng Trời và Đất.” Chữ *sắc* (*se*), được Adriano di St. Thecla dịch chính xác là “màu sắc,” có một nghĩa đặc biệt trong ngữ cảnh Phật giáo là “sự tồn tại, ngoại diện,” trái nghĩa với ý niệm “không.” Nếu thế, có thể đổi bản dịch thành “Năm vị tướng, chuyển hóa năm ngoại diện [của họ] [đó là dùng thân xác của họ], cùng nhau tạo dựng Trời và Đất.” Do ở trong *Tâm đăng*, trái với bản thảo, không nói gì đến màu sắc nên chúng tôi chỉ có thể suy đoán ý nghĩa của màu sắc, vì Adriano di St. Thecla diễn giải ký tự 色 là “màu sắc,” trong trường hợp này chúng ta có thể dịch từ này trong *Tâm đăng* là “sự tồn tại, ngoại diện,” hoặc giả khái niệm màu sắc này có nằm trong cuốn sách khác, cuốn *Bí Chi*, và Adriano di St. Thecla tự ý thêm vào theo hiểu biết của ông về cuốn *Tâm đăng*.

nó], [trang 91] hay 36 cõi Trời, cõi này ở trên cõi kia; và tương tự, Đất cũng tự sản sinh cùng số lượng tầng như thế⁸³.

Ở thời kỳ thứ tư, chúng tôi nói có Bàn Cổ (Pangu), đầu rồng mình người, cao hơn 20 mét. Khi mọi thứ hỗn mang, ông tách Trời khỏi Đất và tạo ra vạn vật: mỗi lần ông mở mắt thì tạo ra ngày, còn sau đó ông nhắm mắt thì tạo ra đêm, sau này mắt trái của ông biến thành Mặt trời và mắt phải biến thành Mặt trăng; [vào] ban ngày Trời nổi lên còn Đất thì bị đè xuống, chiều cao của ông tăng lên, và ông sống đến hơn 1.000 năm. Điều này [được mô tả] trong cuốn *Bí Chi*. Trong cuốn *Tâm đăng* cũng thêm rằng Bàn Cổ⁸⁴ tạo hơi nóng khi mở miệng và hơi lạnh khi khép lại, tạo gió khi thở ra, sấm chớp khi nói, và mưa khi nhỏ nước bọt. Khi ông chết, thân xác ông chuyển hóa thành mọi thứ [đang tồn tại]: tóc ông biến thành cỏ cây, xương ông tạo ra núi đồi, răng biến thành đá, máu tạo ra nước, phân biến thành cá, chân và tay tạo ra chim chóc, thú vật, và rắn rết⁸⁵. Rất lâu trước đó, những đệ tử và tín đồ của Phật đã mượn nhân vật Bàn Cổ này ở cuốn *Lịch sử Trung Hoa*, trong đó ông ta được trình bày như thứ đầu tiên giữa tất cả những gì hiện hữu, và do [trong cuốn sách] đó ông được mô tả như một con người hoàn hảo, nên họ khoác thêm cho ông vẻ ngoài kỳ lạ này.

Ở thời kỳ thứ năm, chúng tôi nói có Tam Hoàng (Sanhuang), hay Ba Vua⁸⁶ gọi là Thiên Hoàng (Tianhuang, Hoàng đế cõi Trời), Địa Hoàng (Dihuang, Hoàng đế mặt Đất), Nhân Hoàng (Renhuang, Hoàng đế cõi Người)⁸⁷. Người đầu tiên cao gần 140 mét và được mô tả trong các

83. Sdd.

84. Xem chương 3.

85. AC 417, tr. 2:a-b.

86. Trong bản thảo có từ La-tinh *reges* (các vị vua), trong khi *hoàng (huang)* thường được dịch là “hoàng đế.”

87. AC 147, tr. 2b. Mô tả theo sau ba vị vua này hoàn toàn không xuất hiện trong *Tâm đăng*. Tuy nhiên, nó quả thực được tìm thấy trong *Sử ký* của Tư Mã Thiên, ở chương

kinh sách này như một người có một đầu to nhô lên với sáu đầu nhỏ hơn ở phía dưới nằm một bên và năm đầu khác nằm ở [bên] kia, và [những cái đầu] này được cho là có 12 anh em⁸⁸ cùng trị vì dưới tên gọi là Thiên Hoàng trong 18.000 năm⁸⁹. Địa Hoàng cao gần 70 mét, được các kinh sách này mô tả có một đầu to nhô lên với năm đầu nhỏ hơn ở mỗi bên, và vì lý do đó, chúng được cho là có tổng cộng 11 anh em cùng nhau trị vì dưới tên gọi là Địa Hoàng cũng trong 18.000⁹⁰ [đúng ra là 15.000] năm. Nhân Hoàng cao hơn 45 mét, và ngoại hình được mô tả là có một đầu to nhô lên với bốn đầu nhỏ hơn ở mỗi bên, như vậy là có chín anh em cùng nhau trị vì dưới tên gọi là Nhân Hoàng trong suốt 45.600 [năm] [đúng ra là 12.600 năm]⁹¹. Số năm này, 45.600 năm, là tổng số các năm [trang 92] của cả ba Hoàng, như trong minh chứng của một nhà nho được đề cập ở cuốn *Lịch sử Trung Hoa*, cho rằng ba Hoàng này cai trị 150 thế (*shi*, thế hệ)⁹² và mỗi [thế hệ] này là 30 năm⁹³. Do đó, ba Hoàng đề cập ở trên được vay mượn từ *Lịch*

“Biên niên chính về Ba vị Vương” do cha của Tư Mã Thiên, Tư Mã, viết. Xem Eduard Chavannes, dịch và biên soạn, *Les memoires historiques de Se-Ma Ts'ien* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 1:17-19.

88. Chavannes báo trước phải tránh hiểu chữ *đầu* (*head*) theo nghĩa đen, khiến dẫn đến việc hình dung vị hoàng đế này là một quái vật. Ông đề xuất chữ *đầu* phải được hiểu là một từ để phân loại, thể hiện số lượng nhà cai trị. Sdd, tr. 19.

89. *Sử ký* không cung cấp mô tả này, nhưng nói rằng: “Kể từ khi Trời và Đất được hình thành lần đầu tiên, có những vị vương chủ của Trời gồm 12 nhân vật đại diện. Họ là 12 anh em, mỗi người trị vì được 18.000 năm.” Sdd, tr. 18.

90. Sdd. Tuy nhiên, có một sự không nhất quán giữa bản thảo với *Sử ký*. Theo *Sử ký*, những người anh em này nối tiếp nhau trị vì, và thời kỳ trị vì kéo dài đến 198.000 năm thay vì 18.000 năm như trong bản thảo.

91. *Sử ký* viết rằng chín vị vương chủ này trị vì trong 45.600 năm. Sdd, tr. 19.

92. Trong *Sử ký*, 150 thế được quy cho (các) Hoàng đế ở cõi Người, chứ không quy cho tất cả ba vị hoàng đế hay các thời kỳ trị vì của thị tộc. Sdd.

93. Tôi không thể tìm thấy nguồn tư liệu tác giả nói đến, nhưng điều này giải thích các chỉnh sửa của ông về Địa Hoàng (sửa từ 18.000 sang 15.000 năm) và Nhân Hoàng (sửa

sử Trung Hoa, trong đó cho biết họ tiếp nối con người đầu tiên là Bàn Cổ⁹⁴; tuy nhiên, nhiều nhà nho Trung Hoa xem những nhân vật này là hoang đường, và nhân vật Thiên Hoàng, nếu kể cả mình, thì gồm 13 chứ không phải 12 anh em⁹⁵.

Trong cuốn *Bí Chi* nói rằng vào thời kỳ thứ sáu có một người nữ gọi là Oa (Gua)⁹⁶. Khi Trời còn chưa nhập lại và liên tục, mà vẫn có lỗ thủng, bà đã đội trên đầu một cục đá ngũ sắc để vá chỗ thủng đó của Trời, và làm nó [Trời] tồn tại lâu dài. Thế nhưng trong cuốn *Tâm đăng* thì lại cho rằng vào thời đó có Năm Vua hay Ngũ Đế (Wudi). Thứ nhất, không nghi ngờ gì nữa, là Nguyên Thủy Thiên Tôn (Yuanshi tianzun), đó là Nguồn gốc Sơ khai của Trời Cao, hay tính Cao cả của

từ 45.600 sang 12.600 năm). Bằng cách chỉnh sửa 18.000 năm cho Thiên Hoàng, ông đã có được con số 45.600 năm. Tôi ngờ rằng Adriano di St. Thecla hiểu nhầm giải thích từ các nhà nho hoặc các nhà nho ông tham vấn không đủ kiến thức về vấn đề này.

94. Ba hoàng đế này cũng như Bàn Cổ (Pangu) chiếm một vị trí quan trọng trong điện thần của Đạo giáo đại chúng.

95. Theo Chavannes, việc điều chỉnh này cũng được thực hiện trong *Thông giám cương mục* của Chu Hi. Thực vậy trong sách này cho rằng có 13, chứ không phải 12, vương chủ của Trời, mỗi người trị vì trong 18.000 năm. Vì thế, chu kỳ thời gian trị vì của họ phải lên đến 234.000 năm. Nếu cộng với 198.000 năm trị vì của các vương chủ của Đất, sẽ có con số 432.000. “Con số này chính xác giống như con số tiêu biểu cho khoảng thời gian của 10 vương triều Babylon sau Đại hồng thủy, theo Berosus; nó cũng là con số chỉ độ dài của thời kỳ Kali-yuga ở Ấn Độ.” Xem Chavannes, *Les memoires historiques de Se-Ma Tsien*, 1:18, chú giải 1. Chavannes đề xuất khả năng người Trung Hoa sau khi mở rộng quan hệ với Ấn Độ và phương Tây, đã quyết định điều chỉnh lịch sử của họ cho phù hợp với các sự kiện trong Sáng thế ký và với giáo lý cổ Ấn giáo về sáng tạo vũ trụ. Sđd, tr. 18, chú thích 1.

96. Oa (Gua) là em gái hay người vợ và người kế tục Phục Hi trong truyền thuyết, được cho là sống ở thời kỳ 2953-2838 TCN. Bà xuất hiện lần đầu trong cuốn *Liệt tử* của Liệt Ngũ Khẩu (thế kỷ 5 TCN?). “Phục Hi, Nữ Oa, Thần Nông và các vị hoàng đế đời nhà Hạ đều có thân rắn, mặt người, đầu bò, và mũi cọp. Họ trông không giống con người nhưng lại có đức hạnh của thánh nhân.” A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu: A Classic of the Tao* (New York: Columbia University Press, 1990), tr. 54. Bà cũng xuất hiện trong *Sử ký*. Xem Chavannes, *Les memoires historiques de Se-Ma Tsien*, 1:9-12.

Trời; thứ hai là Hư Hoàng Đại Đạo (Xuhuang taidao), Vua của tính Không, Quy luật Vĩ đại; thứ ba là Ngọc Hoàng Thượng Đế (Yuhuang Shangdi), Hoàng đế Tối thượng; thứ tư là Thái⁹⁷ Thượng Lão Quân (Taishang Laojun), tức Lão Tử (Laozi), vua tối cao nhất và vĩ đại nhất; thứ năm là Cù Vân Thiên Sư (Quyun tianshi), tức đại sư mây sáng trên trời⁹⁸. Ngũ Đế nói trên được trình bày tương tự như [cách] [trình bày] Ngũ Đế trong *Lịch sử Trung Hoa*. Cần lưu ý rằng Lão Quân (Laojun) được đặt sau Ngọc Hoàng là sai lầm, vì nhân vật sau sống khoảng 300 năm sau nhân vật trước, như những dòng viết về mỗi nhân vật đã nói rõ mỗi khi họ được nhắc đến ở các văn bản khác, và hai nhân vật này cũng sống muộn hơn nhiều so với Thích Ca, người mà [theo cuốn *Tâm đăng*] được cho là sống sau họ vào thời kỳ kế tiếp⁹⁹. Ngoài ra, theo những

97. Ở hai phiên bản của *Tâm đăng* mà tôi tham chiếu, thay vì ký tự *thái* (*tai*, cao nhất) lại là ký tự *đại* (*da*, vĩ đại). Hai chữ này rất giống nhau và dễ kết hợp, nhưng sự thay thế này không ảnh hưởng đến ý nghĩa của tên gọi.

98. AC 147, tr. 2b. “Mây sáng rõ và đại sư trên Trời,” như chúng ta sẽ thấy dưới đây, để chỉ Phật. Không rõ Adriano di St. Thecla đến với bản dịch như thế nào, vì âm tiết đầu *cù* (*qu*) có nghĩa là “cái nhút nhát của một con chim” chứ không phải “trong trẻo, rực rỡ.” Tuy nhiên, âm tiết này chỉ dùng để phiên âm họ gốc của Phật, “Gautama,” trong trường hợp đó, âm tiết thứ hai không thể là *vân* (*yun*), hay “mây” mà phải là *đàm* (*tan*), hay “mây đen.” Và thực tế đây là lý do tại sao nó xuất hiện trong *Tâm đăng*. Cái tên này phải đọc là Cù Đàm Thiên Sư, hay Thiên Sư Gautama. Có thể là do sự tương đồng giữa hai từ *vân* (雲) và *đàm* (曇) dẫn đến việc tác giả chọn chữ trước cho bản thảo và bản dịch. Ngoài ra, một giả thuyết hợp lý hơn chính là Adriano di St. Thecla không lưu ý rằng cụm từ *cù đàm* (*qutan*) là một chuyển tự của *Gautama*, một trong những tên gọi của Phật, và rằng các từ đều được sử dụng hoàn toàn theo các nguyên tắc ngữ âm chứ không theo nguyên tắc ngữ nghĩa. Có thể ông cho rằng sẽ bất hợp lý nếu thừa nhận những tin đồn của Phật lại dùng một danh xưng “tăm tối” để chỉ bậc đại sư của họ, nên vì thế ông đã sửa đổi văn bản gốc. Tôi loại trừ khả năng đây là một sai sót khi viết vì cách đọc do tác giả đề xuất hoàn toàn phù hợp với bản dịch của ông.

99. Thứ tự của những cái tên này trong *Tâm đăng* mà Adriano di St. Thecla nhận thấy có sự sai lầm, có thể được giải thích là do đặc trưng của Phật giáo trình bày trong cuốn sách này. Đạo giáo không chỉ trộn lẫn với Phật giáo mà còn có vẻ như pha loãng nó một cách đáng kể, điều này có thể giải thích lý do tại sao Phật lại được đặt sau Lão Tử và Ngọc Hoàng Thượng Đế như thể ông là sản phẩm hay đệ tử của họ, làm gia tăng thanh

kinh sách này, vào thời Ngũ Đế nêu trên cũng xuất hiện Maha (Vĩ đại), Đại Ngộ Chân Trí (Dawu Zhenzhi, Thức ngộ Trí huệ Chân thật)¹⁰⁰, và Ban Nhược (Banruo)¹⁰¹, những người tạo ra Mặt trời bằng hơn 200 cân vàng và cùng một lượng đồng, và tương tự họ tạo ra Mặt trăng bằng hơn 200 cân ngọc và cùng một lượng bạc¹⁰².

Ở thời kỳ thứ bảy, theo lời kể trong *Tâm đăng*, Thích Ca ra đời¹⁰³, trong khi sách *Bí Chi* lại sai lầm khi cho rằng ông ra đời vào thời kỳ thứ tám. Ở những sách này, ngày sinh của ông được mô tả theo cách thức sau: thứ nhất, ông giáng trần dưới danh xưng Như Lai (Rulai)¹⁰⁴, và ở phương nam [trang 93] gặp Diêm Vương (Yanwang), vua Địa ngục¹⁰⁵,

thế của Đạo giáo đối với Phật giáo. Mặt khác, ở đây chúng ta không thể không để ý đến một khả năng cố nhượng bộ tín đồ Phật giáo qua việc đặt Phật ở cuối danh sách, đó là “ngôi vương” trong sáng tạo thế giới. Về Ngọc Hoàng Thượng Đế và Lão Tử, việc sắp xếp nhân vật trước chỉ ra vị trí rõ ràng là cao hơn trong điện thần Đạo giáo so với Lão Tử, dù vẫn được kính ngưỡng nhưng cũng khó được xem là một vị thần có đủ quyền năng trừng phạt, bảo vệ, và ban thưởng như Ngọc Hoàng Thượng Đế.

100. Cấu trúc câu này trong *Tâm đăng* lại khác; nó viết là Maha Đại Ngộ (Maha Dawu), nghĩa là “Đấng Đại Giác ngộ” và Chân Trí Phật (Zhenzhi fo), nghĩa là “Phật Trí huệ Chân thật,” trình bày họ dưới hai hình ảnh khác nhau. AC 417, tr. 2b.

101. Đây là một phiên bản không chính xác của cách đọc thuật ngữ 般若, đọc là *bát nhã* (*bore*) hay *prajna* trong tiếng Phạn, chỉ trí huệ. Việc tác giả đọc cụm từ này là *ban nhược*, cách nói thường thấy ở các văn bản không thuộc Phật giáo, chứ không phải *bát nhã*, vốn chỉ dùng cho từ *prajna*, có thể là do ông đã quen thuộc với ngôn ngữ nói hơn là thuật ngữ trong văn bản Phật giáo. Tuy nhiên, cũng có khả năng ông tái tạo cách đọc *prajna* ở thế kỷ 18. Dù ở bất cứ trường hợp nào, trong *Tâm đăng*, danh xưng này không xuất hiện ở thời kỳ thứ sáu mà chỉ thấy ở các thời kỳ thứ tám và thứ chín dưới đây.

102. AC 417, tr. 2b.

103. Sđd, tr. 3a. Tuy nhiên, không tìm thấy phần mô tả còn lại trong *Tâm đăng*, và vì vậy nó có khả năng hoàn toàn căn cứ vào cuốn *Bí Chi*.

104. *Tathagata* trong tiếng Phạn, có nghĩa là “Đấng đã trải qua con đường đạt đến đại giác,” một danh hiệu của Phật, cũng dùng cho các vị Phật khác. Về sau, thuật ngữ này dùng để chỉ cội rễ của Phật tính có sẵn trong mọi người.

105. Yama, thần chết, được các điện thờ Phật giáo chiếm dụng từ đạo Bà-la-môn.

tức thì được [đặt] vào bụng của một phụ nữ tên gọi Ma Da phu nhân (Maya furen)¹⁰⁶, và bà đã thụ thai ông; thứ hai, sau đó người mẹ sinh hạ ông được chín con rồng vây quanh phun nước vào ông, rồi một dây *tràng sinh* (changsheng, bất tử)¹⁰⁷ tuôn ra từ Trời xuống đến Đất, những chiếc lá của nó được dùng với nước để tắm rửa cho bà mẹ và đứa trẻ; thứ ba, sau khi ra khỏi bụng mẹ, ông bước bảy bước về phía nam, và cũng chừng đó bước về các phía bắc, đông, và tây, đồng thời những bông hoa đẹp để tên là *sen* nở ra theo những bước chân của ông; thứ tư, sau cùng, khi ông đang bước đi như thế, tay trái ông đưa lên chỉ Trời và tay phải ông hạ xuống chỉ đất¹⁰⁸.

Ở thời kỳ thứ tám, theo kể lại trong *Tâm đăng*, Thích Ca cũng bắt chước ba nhân vật nêu trên là những người đã tạo ra Mặt trời và Mặt trăng, một lần nữa tạo ra Mặt trời từ hơn 200 cân ngọc và cũng chừng đó lượng vàng, bạc, thiếc, và đồng; Mặt trăng cũng được tạo ra theo cách tương tự với ngọc, bạc, thiếc, và đồng với hơn 200 cân như vậy¹⁰⁹. Sự việc này không được đề cập trong cuốn *Bí Chi*, [trong phần về] thời kỳ thứ tám cũng như ở những thời kỳ khác. Theo cuốn này thì thời điểm đản sinh của Thích Ca phải được quy vào thời kỳ thứ bảy, và theo những gì đã nói trong đó về việc bắt cá để dâng cho Thích Ca phải được đặt dưới [chương về] thời kỳ thứ tám, mặc dù trong cuốn *Tâm đăng* những sự kiện này liên quan đến [thời kỳ] thứ chín, như [có thể thấy ở những gì] dưới đây.

106. “Bà Mada” (Maya), mẹ của Phật Thích Ca Mâu Ni.

107. Cách đọc phổ biến hiện nay là trường sinh (changsheng). Lỗi đọc của Adriano di St. Thecla ở chữ đầu phù hợp với cách đọc trong các thế kỷ trước đó tại Việt Nam (như đã thấy ở các dẫn chứng trước đó trong văn bản).

108. Về tính biểu tượng của truyền thuyết này cũng như về các phiên bản khác đối với truyền thuyết ra đời của Phật, xem Patricia E. Karetzky, *The Life of Buddha: Ancient Scriptural and Pictorial Traditions* (Lanham, Md.: University Press of America, 1992, tr. 9-31). Truyền thuyết này rất giống với truyền thuyết về sự ra đời của Lão Tử. Về một đối sánh giữa các truyền thuyết về Lão Tử và Phật, xem Kohn, *God of the Tao*, tr. 239-242.

109. AC 417, tr. 3a.

Ở thời kỳ thứ chín, theo cuốn *Bí Chi*, một người nam và một người nữ, hay người cha và người mẹ, gặp nhau, hay tìm hiểu nhau. Người nam nhìn xuống người nữ, và người nữ nhìn lên người nam, do đó khoảng chân không từ trên di chuyển xuống dưới, được gọi là Tì Lô, và có tên là Ban Nhược, đồng thời có một nhạc cụ gõ ra đời. [Tình tiết] này hoàn toàn thiếu vắng trong *Tâm đăng*. Những sự kiện sau đây được kể lại trong đó đều xảy ra ở thời kỳ thứ chín. Theo lời kể [trong sách này], Thích Ca đã cảm thông với con người vốn không có phương tiện để duy trì đời sống lâu dài. Do đó, ba tùy tùng của ông đã biến thành ba loại cá, ba con sông, cùng năm loại trái cây, chim, và thú. Hai người đã nói ở trên là Đại Ngộ Chân Trí¹¹⁰ và Ban Nhược, sống cô độc ở gần dòng suối tên Bàn Cổ, trông thấy ba con cá chép đang ăn những hạt lúa trên cây và lắc cho hạt rơi xuống, Chân Trí liền bắt chúng [trang 94] đem đến cho Thích Ca, lúc đó tình cờ đang có mặt ở đây. Thích Ca bèn truyền cho Vua Thần Nông (Shennong) canh tác ruộng đồng, trồng lúa, nuôi những con cá này, thu hoạch vụ mùa và sàng sảy thóc để nuôi người, đồng thời truyền lại cho những thế hệ kế tiếp kỹ năng canh tác ruộng đồng, thu hoạch mùa màng, và sàng sảy thóc làm kế sinh nhai cho họ¹¹¹. Trong cuốn *Tâm đăng*, ta không thể tin được chuyện Thích Ca yêu cầu Vua Thần Nông dạy cho người dân làm nông nghiệp, vì Thần Nông sống trước Thích Ca đến 2.000 năm, trong khi đó Thích Ca sinh ra dưới đời Hoàng đế Chu Chiêu Vương ở Trung Hoa. Sự không nhất quán trong những câu chuyện ở cuốn *Bí Chi* và cuốn *Tâm đăng* về chín kiếp (*jie*, kalpa) này cho thấy những sự kiện kể lại ở [các phần về] chín thời kỳ hay *cửu kiếp* (*jiujie*) không có

110. Trong *Tâm đăng*, Đại Ngộ (Dawu, Đại Giác ngộ) không được nói đến ở thời kỳ này, mà chỉ có Chân Trí (Zhenzhi, Trí huệ Chân thật). Rõ ràng Đại Ngộ chỉ được thêm vào trong bản thảo do có sự hòa hợp giữa hai nhân vật này thành một như chúng đã xuất hiện ở trên.

111. AC 417, tr. 3b.

giá trị như thế nào; sự [không nhất quán] này, đặc biệt là các chứng cứ ở những *kiếp* thứ sáu, thứ tám, và thứ chín [trong hai cuốn sách này] bao gồm những sự kiện hoàn toàn khác nhau.

Ngoài ra, trong những sách này cũng nói rằng, đầu tiên ở Mặt trời có một con chim vàng ba chân, gọi là Chim Hạc¹¹², và ở Mặt trăng có một con thỏ bạch gọi là Con Thỏ¹¹³, và cũng tại đó [ở Mặt trăng] có vị vương hậu gọi là mẹ Chúa Tiên (zhuxian, chúa tiên) ngự trị nơi cung điện¹¹⁴; thứ hai, trên Trời có một sứ giả của Thiên Đình gọi là Trương Sứ (Zhangshi), hay Thiên Lôi (Tianlei)¹¹⁵, nghĩa là sấm sét của Trời, được mô tả trong dạng người có đôi cánh chim ưng; và khi ông ta lên tiếng, giận dữ, ông ta tạo ra sấm sét¹¹⁶, và đưa lửa đến mặt đất, trải rộng khắp các bề mặt của thế giới, ông ta cũng lấy việc giết người và thú vật làm vui, làm lay chuyển, tấn công, và hủy diệt từ xa; thứ ba, ở cõi Trời tương tự có một con rồng thỉnh thoảng lại giáng hạ để làm đầy biển cả, sông suối, và ao hồ, đồng thời cũng bứng cây cối và bắt đi người, thú vật, cùng những

112. Chim hạc là biểu tượng của trường thọ và cũng được xem là phương tiện đi lại "của các vị Bất tử trong Đạo giáo cưỡi trên lưng hạc bay từ nơi này đến nơi khác." E. T. C. Werner, *A Dictionary of Chinese Mythology* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1932), tr. 372.

113. Mặt trăng được biểu hiện bằng một con thỏ đứng trên hai chân sau giã gạo trong cối. E. T. C. Werner, *Myths and Legends of China* (London: George G. Harrap, 1934), tr. 176.

114. Đây là một truyền thuyết nổi tiếng ở Trung Hoa đồng thời cũng rất phổ biến ở Việt Nam. Truyền thuyết này kể lại câu chuyện về một người phụ nữ đã đánh cắp những viên thuốc trường sinh mà người chồng được ban tặng do có công giúp đỡ các vị thần. Sau khi dùng hết các viên thuốc này, bà ta bay ra khỏi nhà lên thiên giới và ở lại trên Mặt trăng, nơi bà trở thành nữ vương.

115. Đó là Leigong, thần sấm, "một vị thần có cánh, mặt đen đúa xấu xí, chân có vuốt, đầu khỉ, mỏ chim ưng, cầm trên tay một cây dùi thép và tay kia là một búa thần dùng để đánh những cái trống đeo quanh ông ta, tạo ra tiếng sấm dữ dội. Theo lý giải của người Trung Hoa, chính âm thanh của những cái trống này chứ không phải sét, là nguyên nhân gây ra cái chết." E. T. C. Werner, *Myths and Legends of China*, tr. 199-200.

116. Bản thảo viết là *flumina*, "những dòng suối," dù đây có vẻ là lỗi chép lộn của *fulmina*, "tiếng sét," hợp với ngữ cảnh hơn.

thứ khác [trên mặt đất]. Những thứ này có thể nhìn thấy được trong trận gió lốc mà con người thực sự tin là con rồng này và gọi nó như thế.

Chúng giảng giải những điều sau về con người: thực sự, mỗi người đàn ông đều có ba linh hồn và bảy vía, còn đàn bà có ba linh hồn và chín vía, nói theo ngôn ngữ đời thường là: Đàn ông ba hồn bảy vía, Đàn bà ba hồn chín vía. Ba linh hồn này không hiện hữu ngay ở trong thân xác một người đàn ông hay đàn bà ở thời điểm mới sinh ra hay biết nhận thức, mà [chúng chỉ xuất hiện] từ lúc con người được 15 tuổi. Cũng có chín loại trùng nằm trong cơ thể con người để gây ra bệnh tật bên trong¹¹⁷. Có Thiên đường và Địa ngục như sự khen thưởng hay trừng phạt các linh hồn [trang 95] ở kiếp khác; Thiên đường nằm ở phương tây cõi Trời, và vị vua cao nhất của nó là Thích Ca; còn Địa ngục hiển nhiên là nằm trong lòng Đất, bao gồm 18 tầng hay khu vực¹¹⁸, 10 tầng do Diêm Vương (Yanwang, Yama) cai quản, tám tầng kia do tám gia đình cai quản, là Tao Ma Vu Tịch Xương Tiên Hậu Vi¹¹⁹. Những linh hồn có thể được giải thoát khỏi Địa ngục bằng cách cầu nguyện và dâng

117. Trong Đạo giáo cũng thấy có điều này.

118. Đây là “18 chốn khổ hình” (*naraka* trong tiếng Phạn). Eitel giải thích ý niệm về Naraka như sau: “Có nhiều khổ hình khác nhau ở các địa ngục khác nhau; độ dài của cuộc đời cũng khác ở mỗi tầng địa ngục... Mỗi người không nhất thiết phải trải qua tất cả các địa ngục trên. Quyết định nằm trong tay Yama, vị thần được 18 phán quan và đám đông quý sử phụ tá, người quy định mỗi trường hợp phù hợp với địa ngục và hình phạt nào. Người chị của vị thần này cũng thực hiện những nhiệm vụ tương tự đối với các tội nhân nữ.” Xem Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, tr. 105-106. Xem phân tích chi tiết ở Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Tens Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994).

119. Tám nơi Khổ hình Lớn (Bát Đại Địa Ngục, Ba da diyu) hay Tám nơi Khổ hình Nóng (Bát Nhiệt Địa Ngục, Ba re diyu). Xem Đoàn Trung Còn, *Phật học Từ điển*, 1:227, 239. Dù tôi ngờ rằng những chữ trong tiếng Việt biểu thị tên gọi của Tám tầng Địa ngục này hay tên gọi của những gia đình cai quản chúng, tôi cũng không thể xác định được chúng hay tìm thấy những từ tiếng Hán tương đương. Chúng ta có thể hình dung rằng những họ này phải được liệt kê kèm theo dấu phẩy, nhưng trong bản thảo lại không có quy cách đó. Đoạn này sẽ không có ý nghĩa gì nếu các chữ đó không phải là những cái tên.

cúng lễ vật cho vua và người cai quản, những người có thể xá tội và giải thoát [các linh hồn] khỏi sự trừng phạt. Các giáo sĩ thực hiện việc cúng tế tượng thần khoe rằng họ có thể thực hiện việc giải thoát này, và họ thường tiến hành một đám rước trang trọng mà chúng tôi sẽ mô tả ở chỗ thích hợp. Ngoài ra, chúng còn truyền giảng về sự chuyển hóa của linh hồn mà họ gọi là Luân Hồi (lunhui)¹²⁰, cho rằng khi các linh hồn rời khỏi thân xác – nếu chúng thiện lương và đặc biệt nếu chúng thành tâm thờ Phật – sau này sẽ đầu thai làm con cái vua chúa, quý tộc, nhà nho, và nhà giàu. Nếu chúng xấu xa, chúng sẽ đầu thai làm con cái [những người] nghèo khó, xấu xa, và ít học, người buôn bán, hoặc chúng đầu thai làm sư tử, hổ, lợn, và chó, v.v... Họ cho rằng trong số ba loại linh hồn [sau khi chết], một loại di chuyển, loại khác ở yên trong mồ, và loại thứ ba thì sau 15 năm sẽ đầu thai [nghĩa là thân xác khác]; số khác thì nói rằng một loại linh hồn sẽ bị đưa xuống Địa ngục, và được giải thoát khỏi sự trừng phạt để lên Thiên đường, loại kia ở lại trong mồ hay lang thang ở nơi khác, và loại thứ ba đầu thai vào thân xác khác.

Ngoài ra, theo học thuyết nội tại, ba loại linh hồn này tiêu biểu cho [hay là] người cha, người mẹ, và người con; bảy *phách* (*po*) hay *vía*¹²¹, không thực sự là bảy vía mà chỉ là bảy nội tạng của thân xác con người¹²², và đàn ông lẫn đàn bà đều có số lượng *vía* bằng nhau, nghĩa là mỗi giới tính đều có bảy *vía* [tức là, bảy cho đàn ông và bảy cho đàn bà]. Tương tự, theo học thuyết nội tại, *tam tài* (*sancai*), gồm có Trời, Đất, và người, [đã được đề cập] ở thời kỳ hay *kiếp* thứ hai, bao hàm

120. Samsara, sự luân chuyển không dứt của linh hồn cho đến khi đạt đến Niết Bàn, khi đó chấm dứt sự luân hồi.

121. *Phách* (*po*), từ Hán cổ, và *vía*, từ Việt tương đương, nói đến những linh hồn dạng thấp phải đi xuống mặt đất, trái với *hồn* (*hui*), những linh hồn được lên cõi Trời.

122. Mathews mô tả chúng là “bảy linh hồn thấp kém trong Đạo giáo.” Xem R. H. Mathews, *Chinese-English Dictionary* (tái bản, Cambridge: Harvard University Press, 2000), tr. 77, số 579: 32.

ba phần của một thân xác, cụ thể là phần trên từ ngực đến đầu là Trời; phần dưới từ rốn xuống đến chân là Đất; và phần giữa là con người; tương tự như thế, năm vị tướng hay vua, Ngũ Tướng Ngũ Đế (wuxiang wudi) mà [chúng tôi nói đến] ở *kiếp* thứ ba là năm bộ phận bên trong cơ thể gọi là *ngũ tạng* (*wuzang*), cụ thể là tim, gan, phổi cùng với bộ phận rất quan trọng là thận, và bao tử¹²³. Tất cả những điều này đều lược tường thuật trong cuốn *Bí Chi* đã nêu ở trên.

Tưởng cũng phù hợp để nói thêm ở đây rằng Đức cha đáng kính Francisco Gil de Federich, với học vấn uyên bác, đã bình luận về những vấn đề trên trong bức thư cuối cùng viết cho tôi ba ngày trước khi ông [trang 96] chịu nạn vào ngày 19 tháng Một năm 1745. Từ nhận xét này với tôi dường như các thời kỳ {*kiếp*} mà chúng mô tả và tất cả những vị vua này đều là sự chuyển hóa của một tượng thần vào chúng [vào các thời kỳ và các vua], vì chúng đều nói về một biểu tượng {Phật}, và nỗ lực để giải thích nguồn gốc của Thích Ca; rồi những điều diễn ra trong thực tế về sự phát triển của thân xác trong suốt những tháng khác nhau mà chúng giải thích với sự trợ giúp của chín *kiếp* này; do đó Thích Ca ở *kiếp* đầu tiên và tương tự ở *kiếp* thứ hai đều được chúng mô tả trong đó. Khi chúng giải thích điều này, chúng tin ở sự hóa thân của các linh hồn Ngũ Đế [và] Bàn Cổ vào một [linh hồn của] Thích Ca, và theo cách đó chúng đã thuyết phục [những người khác] về điều này. Nhưng chúng ta không nên để sa lầy ở đây, vì sẽ không đi đến đâu trong việc giải thích tất cả những điều điên rồ của chúng; tôi không thấy bất kỳ sách vở hay tư liệu nào trình bày những điều điên rồ như thế, Đức cha đầy am hiểu này [đã nói] vậy.

123. Năm nội tạng này cũng được liệt kê như những yếu tố quan trọng trong Đạo giáo và Khổng giáo. Đầu tiên xuất hiện trong *Hán Thư*, chúng được cho là cội nguồn của “năm đặc tính” tiêu biểu: cầu kính, trầm lặng, kiên định, áp chế, và thông thái (Wittenborn, *Further Reflections on Things at Hand*, tr. 191).

PHẦN 4: VỀ CÁC TƯỢNG THẦN CHÍNH ĐƯỢC SÙNG BÁI Ở PHÁI NÀY

Trước hết, họ sùng bái Thích Ca, danh xưng đầy đủ là Thích Ca Mâu Ni Phật (Buddha Sakyamuni), là người thành lập phái riêng của mình ở Ấn Độ như chúng tôi đã giải thích ở phần đầu. Những môn đồ của ông đã tạo ra những truyền thuyết kỳ lạ về ông và lưu truyền trong kinh sách; thêm vào những gì chúng tôi đã nói về nguồn gốc của ông, ở phần 3 dưới thời kỳ thứ bảy, hay *kiếp*, họ thêm vào những điều sau: rằng chính từ đầu ông đã tạo ra 36 tầng trời, rằng lưỡi của ông là một cột trụ Trời làm bằng vàng và ngọc, rằng hai tay và hai chân ông là bốn vị vua của cõi Trời, 20 xương sườn ở hai bên biến thành 20 tượng thần, và số xương còn lại [biến thành] ba trăm sáu mươi {360} [tượng thần], hai đầu gối [biến thành] tám mươi bốn ngàn {84.000} tượng thần, năm bộ phận bên trong cơ thể [biến thành] năm tượng thần, phủ tạng chính biến thành những con sông rộng lớn, và [phủ tạng thứ yếu biến thành] sông suối nhỏ; họ cũng thờ cúng và tôn sùng cha, mẹ, ông, và bà của Thích Ca như các tượng thần. Họ cũng thờ cúng nhiều tượng thần khác lâu đời hơn cả Thích Ca và cha mẹ, tổ tiên của ông. Nhân vật đầu tiên trong số này là Ủy Âm (Weiyin)¹²⁴, người được cho là đã hiện hữu trước khi Trời và Đất tách rời nhau vào thời kỳ vạn vật hỗn độn đầu tiên: Thiên Địa vị phân, thì Ủy Âm Phật¹²⁵; nghĩa là khi Trời và Đất chưa tách rời nhau thì đầu tiên đã có tượng thần Ủy Âm. Tiếp sau nhân vật này là năm thời kỳ sơ khai, thứ nhất là [trang 97] Tì Lô, thứ hai Di Đà, thứ ba Di Lạc, thứ tư Đại Bi (Dabei)¹²⁶, và thứ năm Nhiên Đăng

124. Ủy Âm (Weiyin) rõ ràng là lỗi sai từ Uy Âm hay Oai Âm (*uy* và *oai* là những biến thể của cùng một ký tự 威). Tên đầy đủ là Oai Âm Vương Phật (Weiyin wangfo) hay Bhismagarjitasvara-raja Buddha. Ông là Phật của tiền kiếp. Ông “hiện thân trong thế giới này kể từ khi khởi đầu của thời gian, ở thời hỗn độn, và là người mở đầu trường phái Thiền.” Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam*, tr. 103.

125. 天地未分始威音佛.

126. Rút gọn của Đại Bi Bồ Tát (Dabei pusa), bodhisattva Avalokitesvara (bồ tát Quán Thế Âm), người theo hầu Phật A Di Đà. Quán Thế Âm là một vị thần phổ biến nhất

(Randeng)¹²⁷. Bảy tượng thần lần lượt kế tiếp họ¹²⁸, cụ thể thứ nhất [là] Di Nha¹²⁹, thứ hai Di Thức¹³⁰, thứ ba Tuy Khí (Suiqi)¹³¹, thứ tư Ca Lưu (Jialiu)¹³², thứ năm Ca Na (Jiana)¹³³, thứ sáu Ca Diếp (Jiaye)¹³⁴, thứ bảy Thích Ca Mâu Ni Phật. Bây giờ ta có thể thấy rằng Thích Ca hiện hữu trong hình tượng của nhiều tượng thần, rồi ở những thời kỳ sau ta cũng có thể thêm vào các tượng thần mà chúng tôi kể ra trong chín thời kỳ hay *kiếp* đã nêu ở trên.

Ngoài [những thứ này], họ còn thờ cúng Thiên Phủ (Tianfu, Đấng Cai quản cõi Trời), Địa Phủ (Difu, Đấng Cai quản mặt Đất) và Thủy Phủ (Shifu, Đấng Cai quản mặt Nước)¹³⁵, [đồng thời họ] sùng

ở Trung Hoa và Việt Nam. Nguyên thủy, Quán Thế Âm là một nam thần ở Ấn Độ; ở Trung Hoa và Việt Nam, Quán Thế Âm mang những đặc trưng của tính nữ.

127. Buddha Dipanikara (Đỉnh Quang Phật), “Đấng tạo ánh sáng,” một vị Phật trước thời Phật Thích Ca Mâu Ni và là người tiên đoán sự xuất hiện của ông.

128. Đây là danh sách Bảy vị Cổ Phật, vị cuối cùng chính là Thích Ca Mâu Ni. Adriano di St. Thecla rút ra từ *Tâm đăng*, AC 417, tr. 18b-20a. Trong bản thảo này, ba vị Phật trong danh sách *Tâm đăng* được gán cho những cái tên khác kèm với danh tính thông thường.

129. *Tâm đăng*, AC 417, tr. 18b có nói đến Duy Nha (Weiya), một tên gọi khác của Phật Tì Bà Thi (Piposhi), hay Vipasyin. Một câu chuyện ngắn về việc ông hóa thành Phật dưới danh hiệu sau xuất hiện trong sđd, tr. 17b.

130. Trong *Tâm đăng*, tr. 18b, tên gọi khác của ông là Duy Sấm (Weichen), trong khi danh xưng được biết đến một cách rộng rãi là Thi Khí Phật (Shiqi), Sikhin. Có khi vị Phật này lại được gọi dưới tên khác, Thức Khí (Zhiqi), yếu tố đầu tiên gắn kết với biệt hiệu của ông trong *Tâm đăng*, và sau đó đưa vào bản thảo. Câu chuyện về sự giác ngộ của ông có trong *Tâm đăng*, AC 417, tr. 17b.

131. Theo *Tâm đăng*, AC 417, tr. 18a, đây là một tên gọi khác của Phật Tì Xá Bà (Pishepo), Visvabhu. Một chuyện kể về sự giác ngộ của ông có trong *Tâm đăng*, AC 417, tr. 18.

132. Rút gọn của Ca Lưu Đà Di (Jialiutuoyi), Kalodayin trong tiếng Phạn, một môn đồ của Thích Ca Mâu Ni, được cho là sau này tái sinh thành một vị Phật.

133. Rút gọn của Ca Na Già Mâu Ni (Jianajiamouni), Buddha Kanakamuni, một người theo đạo Bà-la-môn đã cải đạo cho nhiều người và trở thành một trong các vị Phật trong thần thoại, xuất hiện trước Thích Ca Mâu Ni.

134. Đây là Buddha Kasyapa, cũng là một người Bà-la-môn, đã cải đạo cho rất nhiều người.

135. Một bộ phận các quyền năng trên trần thế trong Đạo giáo.

kính Thái Nguyên Chân Quân (Taiyuan zhenjun, vị Vương Cội nguồn Chân chính)¹³⁶, nhân vật đứng đầu những người có danh xưng là *tướng*, và họ mô tả [ông ta] trong hình tướng của ba nhân vật cùng ngự trên một chỗ. Họ cũng thờ cúng vô số tượng thần khác mà họ gọi là *Bồ tát (pusa)*¹³⁷, nghĩa là những người có khả năng giải thoát kẻ khác khỏi khổ nạn. Trong số này có Quan Âm (Guanyin, Avalokitesvara), có cha là một tượng thần tên Di Đà, người được cho là tác giả của bùa mê có quyền năng giải thoát con người khỏi hôn nhân và chia tách họ qua việc ly dị. Họ cũng thờ cúng nhiều phụ nữ, đặc biệt là Mộc Liên¹³⁸ và Mâu Tiên¹³⁹. Họ cho rằng Mộc Liên là con gái của Hoàng đế Đàng Văn Tông (Tang Wenzong)¹⁴⁰, đã bí mật rời bỏ chồng và vào một ngôi chùa Phật, ở đó bà đã dâng trọn đời mình cho phái này. Mâu Tiên, theo lời họ, đúng là con gái của Vua Mâu Trang Vương (Mou Zhuangwang)¹⁴¹; do không được cha mẹ yêu thương, bà đã rời bỏ họ và cũng dâng trọn đời mình cho tượng thần. Nhiều học giả cho rằng bà cũng tương tự [nhân vật] Quan Âm đã nêu ở trên¹⁴². Đặc biệt, họ cũng thờ cúng những tượng

136. Tác giả ngụ ý rằng đây có thể là tên gọi khác của Thái Dịch, “Đấng Vô hình” nhân vật đầu tiên trong năm vị Tướng đã trích dẫn ở trên trong “thời kỳ thứ ba.”

137. *Bồ tát (pusa)*, “bodhisattva,” người có thể đạt đến cảnh giới Niết Bàn nhưng đã chọn không hoàn tất chu kỳ chuyển hóa của mình để ở lại với con người và giúp họ đạt đến Niết Bàn.

138. Ngày nay không có tiếng Hán nào đọc là *mộc*, nhưng đôi khi nó là cách đọc khác của *mục*. Nếu thế, cái tên trong văn bản có thể là rút gọn của tên gọi Mục Kiền Liên (Mu Jianlian trong tiếng Hán hay Maudgakyayana trong tiếng Phạn, thường để chỉ Mục Liên. Tuy nhiên, Mục Liên là nam giới, và tiểu sử của ông khác với dẫn chứng trong bản thảo.

139. Tên gọi của nhân vật đề cập ở đây chuyển sang tiếng Việt là Miêu Tiên (Miaoshan).

140. Trị vì 827-841.

141. Danh xưng này là của Miêu Trang Vương (Miao Zhuangwang), vua của vương quốc Xinglin. “Vương quốc Hsing Lin [Xinglin], theo nhà viết sử Trung Hoa, nằm giữa Ấn Độ ở phía tây, vương quốc Tian Zheng ở phía nam, và vương quốc Xiêm về phía bắc, dài khoảng 300 lý.” Xem Werner, *Myths and Legends of China*, tr. 253.

142. Theo truyền thuyết, cha của Miêu Tiên, Miêu Trang Vương, cố kiếm một hoàng

thần dưới đây mà họ tin rằng có thể giải thoát mình khỏi sự trừng phạt của Địa ngục, và vào những ngày đã định ở mỗi tháng, họ ăn chay để tỏ lòng tôn kính [những tượng thần này] và niệm danh xưng của các tượng thần 1.000 lần. Theo sách *Tâm đăng*, mỗi tượng thần được định cho một ngày theo thứ tự sau: ngày thứ nhất [dành cho] Định Quang Vương Phật (Dingguang wangfo)¹⁴³, ngày thứ tám dành cho Dược Sư Lưu Li Quang Phật (Yaoshiliuli guangfo)¹⁴⁴, ngày thứ 14 là cho Hiền Kiếp Thiên Phật (Xianjie Qianfo)¹⁴⁵, ngày thứ 15 là Ami Đà Phật (Amitufo, Amitabha), ngày thứ 18 là Địa Tạng Vương Bồ Tát (Dizhangwang pusa)¹⁴⁶, ngày thứ 23 là Đại Thế Chí Bồ Tát (Dashizhi pusa)¹⁴⁷, ngày thứ 24 là Quán

tử kế thừa, nhưng lại không có người con nào. Ông ta bèn cầu khẩn thần linh, và Ngọc Hoàng Thượng Đế động lòng đáp ứng thỉnh cầu của Miếu Trang Vương nên ban cho ông con cái. Tuy nhiên, do tổn hại trong các cuộc chiến mà Miếu Trang Vương đã gây ra, nên ông sẽ chỉ có được con gái; họ là hóa thân của ba kẻ chuyên làm điều ác, và trong kiếp mới này họ phải làm điều thiện. Do đó, trong thời gian ba năm, vợ ông sinh hạ ba người con gái, công chúa nhỏ nhất là Miếu Tiên. Ngay từ khi còn nhỏ, công chúa đã tuân thủ luật lệ Phật giáo, và không giống như hai người chị, công chúa không chịu lấy chồng mà vào một tu viện để tu hành. Giận dữ vì con gái không vâng lời mình, Miếu Trang Vương quyết định giết công chúa. Chứng kiến đức hạnh của công chúa, Ngọc Hoàng Thượng Đế quyết định đưa nàng đến Hương Sơn (một nơi cư trú của Phật) sau khi chết, ở đó công chúa có thể đạt đến Niết Bàn. Có thể tìm đọc một phân tích thấu đáo cùng những phiên bản khác của truyền thuyết này ở Glen Dudbridge, *The Legend of Miao-shan*. (London: Ithaca Press London for the Board of the Faculty of Oriental Studies, Oxford University, 1978).

143. Một danh hiệu khác của Nhiên Đăng (Randeng) hay Dipanikara. Xem Kim Cương Tử, *Từ điển Phật học Hán Việt*, tr. 415.

144. Buddha Bhaisajyaguru, vị Phật chữa bệnh. Ông được cho là nhận được quyền năng chữa bệnh từ Siddhartha Gautama. Ông thường xua đuổi những bất hạnh và ngăn chặn tai ương.

145. Tôi không thể xác định được vị Phật này. Hiền Kiếp (Xianjie) có nghĩa là kiếp hiện tại, Bhadrakalpa. Thiên Phật (Qianfo) có nghĩa là ngàn vị Phật. Hình như thuật ngữ Hiền Kiếp Thiên Phật nói đến ngàn vị Phật trong kiếp hiện tại.

146. Bodhisattva Ksitigarbha, Chúa tể Địa ngục. Ông sẽ được đề cập sau trong bản thảo.

147. Bodhisattva Mahasthamaprapta, một hoàng tử, người đã từ bỏ cuộc sống thế tục, sống ẩn dật trong tu viện, thấu hiểu Phật giáo. Ông là tùy tùng cho Phật Di Đà.

Thế Âm Bồ Tát (Guangshiyin pusa)¹⁴⁸, ngày thứ 28 là Lô Xá Na Phật (Lushena fo)¹⁴⁹, ngày thứ 29 là Dược Vương, Dược Thượng, nhị Bồ Tát (Yaowang, Yaoshang, er pusa)¹⁵⁰, và ngày thứ 30 dành cho Thích Ca Mâu Ni Phật. Do đó, họ niệm danh hiệu những vị này, chẳng hạn, [vào ngày] 30 là Nam Mô Thích Ca Mâu Ni Phật (Namo Buddha Shijiamouni, Lòng tôn kính với Thích Ca Mâu Ni Phật) [và vào] ngày 15 là Nam Mô Arida Phật (Namo Buddha Amitabha, Lòng tôn kính với Phật A Di Đà)¹⁵¹. Để tính [số lượng] những lời khấn niệm này, nhiều [tín đồ] sử dụng một vòng nhỏ¹⁵² gồm 100 hạt nhỏ để lần đếm bằng [các ngón tay] cho tới khi [họ đếm] đến 1.000 [lời niệm].

Cuối cùng, họ sùng bái nhiều tượng thần khác mà [ở đây] không đủ chỗ để liệt kê hết, nhưng ta có thể tìm [thông tin về chúng] trong cuốn *Tâm đăng*. Lịch của chúng [các tượng thần] được chia theo tháng [trang 98] và ngày, trong đó tháng đầu có 12 tượng thần; tháng thứ hai, 14; tháng thứ ba, 11; tháng thứ tư, cũng 11; tháng thứ năm, 10; tháng thứ sáu, 12; tháng thứ bảy, 11; tháng thứ tám, 12; tháng thứ chín, 11; tháng thứ mười, 14; tháng thứ mười một, 13; tháng thứ mười hai, gồm 12 tượng thần¹⁵³. Đáng nói là các tượng thần trong lịch này được xếp thành thứ tự có ba cấp, và chúng được liệt kê theo thứ tự này; các tượng thần ở cấp đầu tiên được đặt danh hiệu Phật (Buddha), [các

148. Một danh hiệu khác của Bodhisattva Avalokitesvara. Xem Kim Cương Tử, *Từ điển Phật học Hán Việt*, tr. 1039.

149. Buddha Lochana, Pháp thân Viên mãn Hoàn toàn, đặc biệt được giới tăng sĩ thờ cúng. Ông là một tiêu biểu cho phật tính. Cùng với Vairocana (Tì Lô, Pilu), ông là một trong những trạng thái của Phật giáo Mật tông; trạng thái phản chiếu ý niệm của Phật.

150. Hai vị bồ tát, Bhaichadyaradja và Bhaichadjyarasamudgata. Họ vốn là hai anh em dòng dõi hoàng tộc, nhưng thay vì chọn đời sống xa hoa, họ lại chú tâm vào giáo lý của Phật.

151. Trong khi ở bản thảo là "Arida," thì ngôn ngữ đời thường phải là A Di Đà.

152. Một *mala* (tiếng Phạn), hay tràng hạt.

153. Lịch này cũng thấy xuất hiện trong *Tâm đăng*, AC 417, tr. 25a-34a, nhưng khác biệt đáng kể với lịch do Adriano di St. Thecla đưa ra.

tượng thần] ở cấp thứ hai được gọi là Bồ Tát (Bodhisattva) hay Pusa trong tiếng Hán, nghĩa là [danh xưng] của một đấng giải thoát hay bảo vệ, những tượng thần ở cấp thứ ba không quy theo tên gọi tương tự như trên và mỗi nhân vật đều có danh xưng riêng [của mình]. Tất cả [tượng thần] đều được gọi dưới tên chung là *Thánh*, tiếng Hán là *Xing* (*sheng*, thánh), và danh hiệu này được gán cho mỗi tháng: Chư Thánh dân nhật (Zhusheng yinri) hay sinh nhật (*shengri*); nghĩa là ngày sinh của tất cả các thánh hay những người nổi tiếng vì đức hạnh [của họ]¹⁵⁴. Một số [người] nói rằng lịch các tượng thần này do một người bỏ đạo hay người tân tông thực hiện tương tự như lịch các thánh mà Giáo hội vẫn [sử dụng].

Bên cạnh các tượng thần, họ còn thờ cúng *cô hồn* (*gubun*), hay những linh hồn bị mọi người ruồng bỏ; họ cho rằng chúng [những linh hồn] yếu ớt đến nỗi chúng không thể xuống mặt đất, và chúng phiêu dạt trên cỏ cây, do đó vào ngày mồng một và ngày rằm mỗi tháng người dân nấu cháo gạo và rải trên những lá cây để [những linh hồn này] hưởng dụng; người ta nấu cháo thật loãng vì họ cho rằng các linh hồn này có cuống họng rất nhỏ nên khó nuốt. Họ cũng tin rằng các *cô hồn* này là những sứ giả của vua cõi Trời, và có một sổ bộ ghi số năm sống trên dương gian của mỗi người theo số phận quy định; theo sổ bộ này, chúng sẽ giết những ai đã sống đủ thời gian trên dương thế, và có một truyền thuyết về chuyện này. Họ kể rằng có một phụ nữ gọi là Nàng Hành Mãn (Tiểu thư Xing Man) người được mặc định sống 30 năm; khi cô ta ngồi bên cầu bán đồ ăn và rượu cho người đi đường, cô ta thấy ba *cô hồn* đến để giết mình nên đã tiếp đón họ lịch sự và mời họ ăn uống say sưa; khi đã no nê, họ [những linh hồn] đã kéo dài tuổi thọ của cô ta để đáp lại sự đón tiếp hậu hĩ bằng cách thay số năm [được viết trong sổ bộ], từ ký hiệu chỉ số 10 sang ký hiệu chỉ số 1.000; vì trong tiếng Hán, ký hiệu chỉ số 10 có

154. Trong *Tâm tạng*, AC 417, lịch này xuất hiện ở các tr. 23b-24a, ở đó nó được gọi hơi khác: Chư Phật sinh nhật ký (諸佛生日記), “Sổ ghi ngày sinh của mọi vị Phật.”

dạng [trang 99] một chữ thập [十], họ thêm một nét nhỏ lên đó, và với sự thêm vào này, ký hiệu chỉ số 10 đã biến thành 1.000 [千], thế là xuất hiện con số 1.000 năm thay cho 30 năm theo quy định trong sổ bộ. Vì thế, người phụ nữ này đã sống lâu một cách khác thường¹⁵⁵.

PHẦN 5: VỀ CÁC ĐỀN THỜ VÀ NHỮNG NGƯỜI THEO TÍN NGƯỠNG PHẬT

Đền hay những nơi thờ Phật tồn tại khắp nơi; mỗi làng đều có [đền] riêng của mình, và những làng lớn hơn thì có đến vài cái, trong [ngôn ngữ] đời thường thì chúng được gọi là *Chùa*. Chúng thường nằm bên ngoài làng, mặc dù vẫn gần gũi [với làng], ở nơi có nhiều cây cối bao bọc; vì lý do đó, nó nhắc tôi nhớ đến những khu rừng nhỏ mà người ngoại đạo ở châu Âu xem là để dành cho các tượng thần. Họ có một nhà cho tượng thần và một nhà dành cho tín đồ sinh sống, cũng có một cửa rất rộng và một bức tường bao quanh nơi này. Những ngôi đền chính có nhiều nhà được sắp xếp theo trật tự cái này nối cái kia trong đó đặt các tượng thần; trong những nhà này có một nhà rộng lớn hơn những nhà còn lại, giữa nhà là một ban thờ lớn, với hai ban thờ nhỏ hơn ở hai bên theo chiều dọc. Trên các ban thờ này đều có những tượng bằng gỗ hoặc đất nung sơn phết nhiều màu sắc hoặc thiếp vàng và bạc. Trên ban thờ chính có một, hoặc hai, hoặc ba bức tượng với nét mặt dữ dằn được đặt cùng với một bức tượng đồng nhỏ, cao khoảng gần nửa mét, là tượng Thích Ca. Tất cả những tượng khác đặt ở các ban thờ hai bên cũng có chiều cao tương tự. Ở trung tâm nhà có một bàn cúng trên đó thắp vô số hương trong một cái lọ nhỏ cùng với nhiều ngọn nến sáp. Ở mỗi ngôi đền cũng có một cái chuông treo cao, được gõ tay bằng búa gỗ ở một mặt ngoài do một người đặc biệt được chỉ định. Việc này luôn được thực hiện

155. Truyền thuyết này phản ánh một khuynh hướng quy cho vai trò quyết định đối với những ký hiệu hay ký tự chữ viết trong việc đưa ra những quyết định sống còn. Như được thấy ở đây, chữ viết đã trở thành công cụ đóng vai trò trung gian giữa ý chí thần linh và việc thực hiện nó trên Trái đất.

vào đầu tháng và giữa tháng hoặc bất cứ lúc nào diễn ra lễ trọng.

Có cả đàn ông lẫn đàn bà gắn bó với việc thờ cúng Phật. Họ sống trong các đền thờ tượng thần và thực hiện các lễ nghi tôn kính [các tượng thần] này. Đàn ông được gọi là *Sãi* (người giữ đền), đàn bà được gọi là *Vãi* (người phụ nữ giữ đền); cái tên văn hoa [từ Hán-Việt] để gọi những người trước là *Tăng* (*seng*, tu sĩ Phật giáo, nhà sư), và những người sau là [trang 100] *Ni* (*ni*, nữ tu sĩ Phật giáo)¹⁵⁶. Một số đàn ông có vợ, số khác thì không; những người có vợ được gọi là *Sãi Chùa* (người giữ đền); những người không có vợ thì gọi là *Thầy Tu* (nhà sư). Hầu hết *Sãi Chùa* đều thất học, không tuân thủ giới luật của phái mình, và được những bô lão trong làng cử trông coi đền; *Thầy Tu* thì được học hành, gắn bó với giáo lý của phái mình một cách nghiêm ngặt, và được cử trụ trì những ngôi chùa nổi tiếng hơn theo chỉ dụ đặc biệt của nhà vua; họ nuôi dưỡng và dạy dỗ nhiều đệ tử, thực hiện những lễ nghi cúng bái rất quy mô và được mọi người tôn kính. Thực tế có nhiều phụ nữ hiến dâng cho tượng thần, khước từ hôn nhân và ở trong các đền đặc biệt. Y phục của những người đàn ông và đàn bà này có màu sẫm hoặc đen; họ cạo đầu, họ chỉ ăn cơm với hoa trái mọc từ đất; họ luôn kiêng [ăn] thịt, cá, và chim chóc, vì phái của họ cấm sát sinh. Sự kiêng cử này, hay ăn kiêng, gọi là *Trai* (*zhai*)¹⁵⁷,

156. Nói đúng ra, từ đời thường *sãi* không phải hoàn toàn đồng nghĩa với từ Hán-Việt *tăng* (*seng*), chính xác thì từ đời thường *vãi* cũng không phải luôn đồng nhất với *ni* (*ni*). Nghĩa đầu tiên của những từ đời thường *sãi* và *vãi* nói đến những người sống trong đền, và thực hiện những chức năng trợ giúp chứ không tuân thủ khắt khe các giáo lý Phật giáo; trong khi đó, các từ Hán-Việt *tăng* và *ni* chỉ những thành viên trong giới tăng lữ, những người dâng hiến đời mình cho việc tuân thủ giáo lý. Có khi nghĩa thứ yếu của *sãi* và *vãi* là “các thầy tu/nhà sư/nữ tu ở thứ bậc giữa” chống chéo với nghĩa của *tăng* và *ni*. Nhưng ở vài dòng dưới đây, Adriano di St. Thecla chỉ nói đến nghĩa chính yếu của *sãi* khi ông cho rằng những người được gọi là *sãi* thường không có học thức và không bị ràng buộc với sự tuân thủ nghiêm khắc của giáo lý nhà Phật. Một từ đồng nghĩa với *tăng*, xuất hiện dưới đây, là cụm từ *thầy tu* (bonze).

157. Từ này chỉ sự ăn kiêng. Mang ý nghĩa về một chế độ ăn chay có giới hạn. Nó cũng để biểu thị những tế lễ trong Phật giáo và Đạo giáo, và một thời kỳ các nhà sư không được ăn sau giờ giữa trưa.

hoặc *Chay* [trong tiếng Việt bản ngữ]¹⁵⁸. Hằng ngày, ở các nhà thờ tượng thần, họ tụng những lời cầu nguyện trong cuốn *Hoàng Đổ Vĩnh* (*Huang tu yong*)¹⁵⁹ và *Tâm đăng*. Có năm giới luật họ phải tuân thủ: thứ nhất, cấm sát sinh; thứ hai, không trộm cắp; thứ ba, không đi vào con đường bụi lạc; thứ tư, không nói dối; và thứ năm, không uống rượu.

Cuối cùng, có một số người trong giới *Tăng* đã nêu trên cố gắng đạt đến cảnh giới của Phật, và do lòng nhiệt thành muốn đạt đến danh hiệu tốt cùng này, họ tự thiêu, vì họ tin rằng trong lửa đỏ họ sẽ dễ dàng đi vào cõi Phật. Và nếu có người nào hiến dâng thân xác trong ngọn lửa vì mục đích trên, buổi lễ sẽ được tổ chức với sự tham gia đông đảo của tín đồ Phật giáo trước cửa đền. Cách đây ba năm nghi lễ này đã được tổ chức ở một đền thờ tượng thần tại huyện Vĩnh Lại thuộc tỉnh phía đông¹⁶⁰ gần nơi tôi ở; nhưng chỉ thiêu cái xác, vì tu sĩ thực hiện việc hy sinh này bất ngờ qua đời nên không thể tự thiêu khi còn sống như ông ta dự định. Nghi lễ này được gọi là *Thiêu Thân* (*shaoshen*), nghĩa là thiêu một cơ thể. Số lượng các *Tăng Ni* (*sengni*, nam tu sĩ và nữ tu sĩ) đã nêu ở trên quả là quá lớn trong giai đoạn Đàng Cao Tổ (Tang Gaozu) trị vì¹⁶¹ ở thế kỷ 6 sau khi phái Phật giáo hình thành ở Trung Hoa, vào thời điểm đó lên đến 100.000, như minh chứng từ nhà nho Phó Dịch, người đã đưa ra lý do để đề nghị hoàng đế này vào năm thứ chín dưới

158. Nó cũng có thể có nghĩa là lễ dâng rượu cúng cho người chết hay một buổi tế lễ tạ ơn các thánh tượng.

159. Tôi không xác định được cuốn sách này. Có khả năng đây là một sai sót trong tiêu đề. Các từ *Hoàng Đổ Vĩnh* quả có xuất hiện trên trang bìa của cuốn *Tâm đăng*. Chúng là ba chữ đầu tiên của một câu cầu khẩn, “Hoàng Đổ Vĩnh Cố 皇圖永固, đại loại có nghĩa là “Cầu cho vận mệnh của hoàng đế được trường tồn và vững bền.” Có vẻ như Adriano di St. Thecla đã cắt ngắn lại đoạn này. Theo Giáo sư Ngô Đức Thọ, cụm từ này thường xuất hiện ở các trang bìa của các văn bản được viết dưới thời nhà Lê, và có thể Adriano di St. Thecla hiểu nhầm nó là tiêu đề của một cuốn sách.

160. Bây giờ thuộc huyện Ninh Giang, tỉnh Hải Dương.

161. Trị vì 618-627.

triều của mình, đuổi số tu sĩ này ra khỏi các ngôi đền và bắt họ lấy vợ, để sau này ông ta [hoàng đế] có thể bắt thêm nhiều lính: Kim Thiên hạ Tang Ni số duanh thập vạn, thỉnh linh¹⁶² thất phối, sản dục nam nữ thập niên trưởng¹⁶³ dưỡng nhất kỷ giáo huấn khả dĩ túc binh¹⁶⁴. [trang 101] Tuy nhiên, ta thấy trong số *Tăng Ni* này cũng có những điển hình như [những nhân vật] mộ đạo và được sùng bái ở quê hương chúng ta, những người mà quý dữ cũng muốn ví như tôi tớ của nó.

VỀ NHỮNG NGÔI ĐỀN NỔI TIẾNG Ở VƯƠNG QUỐC NÀY¹⁶⁵

Các vị vua đời Lý¹⁶⁶ cho xây dựng nhiều đền thờ tượng thần và truyền bá phái của họ ở mức độ rộng lớn¹⁶⁷. Ngay trong năm đầu tiên

162. Trong tiếng Việt hiện đại, từ này được đọc là *lệnh* hay *lĩnh* (*ling*, ra lệnh). Không rõ trong bản thảo ký hiệu của thanh điệu ở dưới mẫu tự *i* bị bỏ qua hay vì lý do nào đó, tác giả đã đọc ký tự 令 là *linh*, cũng là một khả năng, theo Thiều Chửu và Trần Văn Chánh, nhưng với một nghĩa khác. Xem Thiều Chửu, *Hán-Việt Tự Điển* (Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, 1997), tr. 17; Trần Văn Chánh, *Từ điển Hán Việt. Hán ngữ cổ đại và hiện đại* (Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Trẻ, 1999), tr. 127.

163. Chữ này phải đọc là *trưởng* (*zhang*, trưởng thành).

164. 今天下僧尼數盈十萬請令匹配產育男女十年長養一紀教訓可以宿兵. Đây là bản tóm tắt của đoạn văn từ tấu trình của Phó Dịch trình lên Đường Cao Tổ vào năm 624, tuy không còn tồn tại nhưng được trích lại trong biên niên sử viết ở thế kỷ 10. Nó xuất hiện trong Liu Xu (Lưu Hù), *Jiu Tangshu* (Cựu Đường Thư) (Beijing: Zhunghua shuju qu, 1975), 8:2716. Bản dịch của đoạn này trong bản thảo là: “Giờ đây trên lãnh thổ đế quốc số lượng tăng ni Phật giáo đã vượt quá con số trăm ngàn, xin hãy truyền lệnh [cho họ] lập gia đình, [để họ sẽ] sinh ra đàn ông và phụ nữ; [sau] 10 năm nuôi dưỡng và 12 năm đào tạo chúng, [đất nước sẽ] có đủ lính.”

165. Tất cả những triều đại, các vị vua, và các địa điểm trong phần này đều thuộc Việt Nam trừ khi được chỉ ra, và vì vậy, tôi không cung cấp các phiên âm tiếng Hán. Về khảo sát lịch sử các ngôi đền Phật giáo ở Việt Nam, xem Hà Văn Tấn, *Chùa Việt Nam* (Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1998).

166. 1009-1226.

167. Nguyễn Tự Cường đưa ra giải thích sau về việc xây dựng nhiều chùa chiền vào đời nhà Lý: “Trong những thế kỷ đầu tiên khi các nhà sư truyền Phật giáo vào Việt Nam (Giao

trị vì của mình vào đầu thế kỷ 11, Vua Thái Tổ¹⁶⁸ đã cho dựng hai đền thờ tượng thần, một nằm trong kinh thành gọi là Thiên Ngự, một ở ngoài kinh thành gọi là Thăng Nghiêm¹⁶⁹, và cho đúc một chuông bạc nặng gần 80 cân¹⁷⁰. Cũng vào năm thứ bảy [dưới thời vị vua này] đã có hơn 1.000 tín đồ của Phật sống ở đây.

Vào năm thứ ba đời Vua Thánh Tông¹⁷¹, cho lập ngôi đền gọi là Báo Thiên¹⁷², và đúc một chuông đồng lớn nặng hơn 500 cân¹⁷³. Và

Châu thời đó), chùa chiền Phật giáo vẫn còn ít ỏi và rải rác, do đó các nhà sư thường cư ngụ tại các đền miếu thờ cúng thần linh địa phương. (Điều này giải thích lý do tại sao những vị vua đầu tiên đời nhà Lý cho xây dựng quá nhiều chùa chiền trong thời gian họ trị vì)." Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam*, tr. 14. Trong bản thảo này, Adriano di St. Thecla chỉ nói đến những ngôi đền được xây vào thời Lý, hiển nhiên không chỉ vì triều Lý được xem là triều đại Phật giáo, nhưng cũng do, và có lẽ là chủ yếu, việc xây dựng những ngôi chùa này được ghi chép cẩn thận trong các biên niên sử Việt Nam. Như sẽ thấy dưới đây, các dữ liệu do Adriano di St. Thecla cung cấp rất phù hợp với những ghi chép trong *Đại Việt sử ký toàn thư* (Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, 1993), bộ sử rõ ràng đã được tác giả sử dụng như nguồn tư liệu chính để viết về những ngôi đền Phật giáo.

168. Trị vì 1009-1028. Thái Tổ, vị vua khai sáng triều Lý, nhờ sự hỗ trợ mạnh mẽ từ các ngôi đền Phật giáo, đã đưa ông lên ngôi.

169. Thông tin này được ghi chép vào năm 1010, trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản kỷ, 2:3b (1:241). Theo nguồn này, ngôi đền đầu tiên mà Adriano di St. Thecla nói đến, Thiên Ngự, được xác định là Hưng Thiên Ngự Tự, nghĩa là Ngôi đền Hoàng gia Hưng Thiên. Tác giả đọc nhầm câu này, bỏ đi ký tự đầu và lấy chữ *ngự* (*yu*, hoàng gia) làm âm tiết thứ hai cho tên đền, điều này, không nghi ngờ gì nữa, là do thói quen hợp lý khi biến hai ký tự đứng ngay trước chữ *tự* (đền) thành tên của ngôi đền.

170. Sdd, bản kỷ, 2:4b (1:242). *Đại Việt sử ký toàn thư* chép rằng chuông được đúc với 1.680 lạng bạc. Mỗi lạng tương đương với một ounce, trong khi đó Adriano di St. Thecla dùng từ La-tinh *libra*, tương đương với cân La Mã gồm 12 ounce.

171. Trị vì 1054-1072.

172. Trong *Toàn thư*, thông tin này được xác định là vào năm 1056, và tên đầy đủ của ngôi đền là Sùng Khánh Báo Thiên, bản kỷ, 3:1b (1:271, dưới năm 1056). Nó được xây dựng trên địa điểm của nhà thờ Chính tòa Hà Nội ngày nay. Hà Văn Tấn, *Chùa Việt Nam*, tr. 101-102.

173. *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản kỷ, 3:1b (1:271, dưới năm 1056). *Đại Việt sử ký toàn*

vào năm thứ tư¹⁷⁴, ông cho xây ở đây một tòa tháp 12 tầng có chiều cao gần 14 mét¹⁷⁵, lại xây hai ngôi đền khác để đặt hai tượng bằng vàng của Thích Ca và Tịnh Phạn Vương, cha của ông [Thích Ca]¹⁷⁶.

Vào năm thứ hai đời Vua Nhân Tông¹⁷⁷ [niên hiệu] Quảng Hựu¹⁷⁸, hay năm 1086 của Christ, cho xây đền Đại Lãm Sơn¹⁷⁹ và hai năm sau ông cho xây một cái tháp ở đó¹⁸⁰.

Sau này, Vua Huệ Tông¹⁸¹ nhường vương quốc cho con gái¹⁸² rồi

thư dùng 12.000 cân như một đơn vị đo lường. Một cân tương đương 16 ounce, nhưng Adriano di St. Thecla vẫn dịch chữ *cân* là *libra*.

174. Năm 1057.

175. Tháp Đại Thắng Tự Nhiên, cũng gọi là Báo Thiên. *Đại Việt sử ký toàn thư* chép rằng tháp cao 12 tầng, đo được vài chục trượng, một đơn vị đo lường bằng 10 bộ Tàu, không có con số tương đương trong hệ thống đo lường hiện nay vì nó đã biến đổi đáng kể, nhưng dự đoán chiều cao khoảng vài chục mét. *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản kỷ, 3:2a (1:272, dưới năm 1057). *Đại Việt sử lược* thì ghi nhận tháp này có 13 tầng (xem *Đại Việt sử lược*, Chen Chingho biên soạn [Tokyo, 1987], tr. 58), do đó có thể kết luận rằng Adriano di St. Thecla đã lấy *Đại Việt sử ký toàn thư*, chứ không phải *Đại Việt sử lược*, làm nguồn tư liệu của ông.

176. Việc xây dựng hai ngôi chùa Thiên Phúc (huyện Kiến Thụy, Hải Phòng) và Thiên Thọ được chép lại trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản kỷ, 3:2a (1:272, dưới năm 1057).

177. Trị vì 1072-1127.

178. 1085-1092.

179. Ngôi tháp nằm trên ngọn Lãm Sơn, xã Nam Sơn, huyện Quế Võ, tỉnh Hà Bắc. Việc xây dựng nó hoàn thành năm 1094 (*Đại Việt sử ký toàn thư*, bản kỷ, 3:11b, 12b (1:281, 283, dưới các năm 1085, 1094). Hiện vẫn còn thấy được dấu tích của nó. Sđđ, tr. 281, chú thích 1.

180. Sđđ, 3:12a (1:282, dưới năm 1088).

181. Trị vì 1210-1224.

182. Nhà Lý suy, và gia tộc họ Trần hùng mạnh tìm cách soán ngôi nhà Lý. Vua Lý Huệ Tông không có hoàng tử kế nghiệp, nên ông thoái vị, nhường ngôi cho con gái là Chiêu Hoàng, đã kết hôn với một thành viên của gia tộc họ Trần. Theo *Đại Việt sử ký toàn thư*, bà lên ngôi năm 1224 (bản kỷ, 4:31b, (1:338). Sau này bà nhường ngôi cho chồng là Trần Cảnh, được biết đến dưới tên hiệu Trần Thái Tông, vị vua đầu tiên của một vương triều mới và trị vì từ 1226 đến 1258. Việc chuyển đổi quyền lực được thực hiện từng

đi tu ở một ngôi đền thờ tượng thần gọi là Giáo Thuyền¹⁸³ vào năm 1225 của Christ. Sau đấy không lâu, ông bị giết tại đó giữa tiếng hò reo vang dội khi bị yêu cầu chuyển giao vương quốc cho nhà Trần¹⁸⁴ từ con gái của mình là Chiêu Hoàng, người đã kết hôn với một người của triều đại này tên là Cự¹⁸⁵. Vị vua này đã ném trái cùng [một việc] mà giới nho sĩ đã phê phán Hoàng đế [Trung Hoa] Lương Vũ [Đế] (Liang Wudi), cụ thể là Lương Vũ chẳng những không được giải thoát bởi Phật mà ông đã nguyện đi theo, lại còn bị chết đói sau khi bị kẻ địch giam cầm trong đền. Tương tự, Lý Huệ Tông không được giải thoát bởi Phật mà ông đã nguyện đi theo, lại còn bị giết ở đó [trong đền]. Ta có thể tìm thấy những ngôi đền được liệt kê trong cuốn *Đại Việt sử ký xứ An Nam*.

Những đền thờ Phật chính hiện vẫn tồn tại ở nhiều nơi khác nhau, chẳng hạn như: Chùa Đàng, rất giàu có, nằm ở phần trên của tỉnh phía nam¹⁸⁶; [trang 102] Thầy Chùa ở tỉnh phía tây¹⁸⁷, Chùa Quỳnh Lâm ở

bước này nhằm tránh ấn tượng ngai vàng nhà Lý bị nhà Trần chiếm đoạt, và cũng tạo cảm giác là việc chuyển đổi này chỉ là một bước chuyển tiếp trong nội bộ gia đình.

183. Theo *Đại Việt sử ký toàn thư*, Lý Huệ Tông lui về tu ở chùa Chân Giáo trong cung điện hoàng gia (bản kỷ, 4:31b-32a; 1:338). Ngôi chùa này được xây năm 1024 “để nhà vua có thể đến nghe kinh kệ.” Hà Văn Tấn, *Chùa Việt Nam*, tr. 101.

184. 1226-1400.

185. Tên thật chép lại trong các sách sử là Cảnh. *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản kỷ, 5:1a (2:7). Theo Giáo sư Trần Quốc Vượng (thông tin cá nhân), Cự là tên xưa của địa phương để gọi một loại cá, và các hoàng tử đầu thời nhà Trần đều được đặt tên theo các loại cá, được chuyển đổi sang từ Hán-Việt khi viết trong các văn bản.

186. Chùa Đàng, hay đền Đàng, chưa được xác định. Đàng là một từ đời thường chứ không phải từ Hán-Việt, có thể mang nghĩa con đường, con đê, hay dinh thự (như trong *thánh đàng*, “ngôi nhà thánh” hay “đền thờ”), hoặc công đường; xem Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 200-201.

187. Một cách đọc khác của tên ngôi đền này là Thầy Chùa. Ngôi chùa nằm dưới chân núi Sài Sơn, thuộc xã Sài Sơn, huyện Quốc Oai, tỉnh Hà Tây. Muốn biết thêm, xem Hà Văn Tấn, *Chùa Việt Nam*, tr. 188-193.

huyện Hiệp San, phía dưới tỉnh phía đông¹⁸⁸; cuối cùng là Chùa Sùng Phủ Lai cùng ở tỉnh phía đông. Có nhiều phụ nữ dòng dõi quý tộc ở những ngôi đền này; những người phụ nữ này thờ cúng tượng thần, không lập gia đình; hiển nhiên họ đều là con gái của các quý tộc, thậm chí của một vị vua, hay thường là các phi tần; trong số này có người mẹ của vị thống lĩnh vương quốc, ngôn ngữ đời thường gọi là Chúa (Zhu), đi tu ở đền Quỳnh Lâm đã nói ở trên và vừa mới qua đời cách đây không lâu¹⁸⁹. Mộc Liên, con gái Hoàng đế Đảng Văn Tông, và Mâu Tiên, con gái của Vua Mâu Trang, những người mà chúng tôi đã nói đến trước đó, là những điển hình cho [những phụ nữ] này.

PHẦN 6: VỀ CÁC NGHI LỄ TÔN KÍNH PHẬT

Mỗi kỷ đầu và giữa tháng họ đều cúng lễ các tượng thần của Phật trong các đền, [ở đó] họ cúng những cục xôi tròn mà họ gọi là *Ván* và *Oản*¹⁹⁰ cùng các loại trái cây khác nhau, đặc biệt là những quả sung nhỏ màu vàng, vì thế được gọi theo ngôn ngữ đời thường là *Chuối Bụt*¹⁹¹. Thực sự, họ không dâng cúng thịt vì phái này yêu cầu

188. Cách viết tên hiện nay của ngôi đền là Quỳnh Lâm, nay ở xã An Sinh, huyện Đông Triều, tỉnh Quảng Ninh. Ngôi đền này được xây ở triều Lý, sau đó liên tục được xây lại và sửa chữa. Về mô tả, xem Trần Mạnh Thường, *Đình chùa, lăng tẩm nổi tiếng Việt Nam* (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa Thông tin, 1998), tr. 526-527.

189. Tôi không thể xác định được nhân vật này. Những tìm hiểu tại đền Quỳnh Lâm, ngôi đền đã bị hủy hoại hoàn toàn trong cuộc chiến tranh chống Pháp 1945-1954 và đền nay mới được xây dựng lại, đã không đem lại kết quả.

190. *Ván*, vốn không có trong tiếng Việt hiện đại, được liệt kê trong từ điển của Rhodes như một từ đồng nghĩa hay có thể là một cách đọc biến thể của từ *oản* hiện nay – thời đó đọc là *uán* (Rhodes, *Từ Điển Annam-Lusitan-Latinh*, cột 858) – bánh hình nón làm bằng nếp nướng dùng trong các lễ tế.

191. “Chuối Bụt” – một loại chuối rất nhỏ được trồng phổ biến ở miền Bắc Việt Nam. Chúng được tiêu thụ rộng rãi cũng như được dùng trong các lễ nghi đa dạng. Không có từ La-tinh cổ nào cho loại chuối này, nên Adriano di St. Thecla gọi chúng là những quả sung. Giáo sĩ Dòng Tên người Italy Christopher Borri, một trong những nhà truyền giáo

không sát sinh. Khi vị tu sĩ dâng [những lễ vật] này lên ban thờ, ông ta dùng một dải băng che miệng buộc quanh đầu, làm thế để ông ta sẽ không thở vào đồ cúng. Họ thắp nhiều cây hương màu đen và một số nến sáp trước các bức tượng trên ban thờ. Bên dưới bàn thờ của ban thờ, cách một bước chân, họ đặt nhiều giấy vàng giấy bạc và tiền giấy, rồi sau đó họ đốt nó ở cửa đền khi đã bày biện xong đồ ăn trên ban thờ. Họ gõ trống cùng các [nhạc] cụ khác, và họ tin rằng những linh hồn của các tượng thần sẽ giáng xuống, nhập vào tượng thần và có mặt ở buổi lễ. Các tu sĩ ngồi gần cửa bên ngoài ban thờ đặt các tượng thần, đọc đi đọc lại những lời cầu nguyện trong một cuốn kinh, [lời cầu nguyện của họ] trộn lẫn với những âm thanh khác nhau; họ gọi việc này là *đọc canh*, *đọc kệ* (đọc kinh)¹⁹², và họ tin rằng trong khi họ đọc kinh thì các tượng thần đang ăn, hay ném lễ vật. Thêm vào đó họ cũng quỳ lạy và cầu nguyện khác nhau, nhưng việc quỳ lạy không có động tác quỳ gối, nghĩa là họ không cong đầu gối của mình như những người khác thường làm ở các lễ cúng quý thần và [trang 103] người chết. Tại nhà riêng, những người thờ cúng tượng thần cũng tổ chức lễ cúng vào những ngày đầu và giữa tháng tương tự, đặt loại xôi đã nêu trên ở một bàn nhỏ trong nhà thay vì một ban thờ.

Vào ngày đầu tiên mỗi năm, họ dựng trước cửa nhà một cây cột cao để tỏ lòng tôn kính Phật bảo vệ họ tránh được ma quỷ¹⁹³; nguồn gốc của [truyền thống] này như sau. Chuyện kể rằng ngày xưa tượng

đầu tiên đến Đàng Trong, mô tả loại trái cây hoàn toàn xa lạ với người châu Âu vào thời kỳ đó (1624) như sau: “Có một loại trái cây mà người Bồ Đào Nha gọi là *bananas*, còn những người khác thì gọi là quả sung Ấn Độ; dù theo phán đoán của tôi, cái tên quả sung không phù hợp với loại quả ở Ấn Độ cũng như ở Đàng Ngoài, và vì loại cây và trái này không có gì giống với loại sung của chúng ta.” Christopher Borri, *Cochin-China* (London: Robert Raworth, for Richard Clutterbuck, 1633), chương 3, phần 2.

192. Cụm từ này cũng được sử dụng ở chương về Đạo giáo. Ở đó, nó được viết là *đọc canh*, *đọc kệ*.

193. Cột này thường được dựng lên vào giao thừa Năm Mới và để trong một tuần.

thần Phật có mối bất hòa¹⁹⁴ với quỷ do con quỷ này hay dẫn mọi người đi lạc vào lãnh địa của hần; và sau nhiều tranh cãi một thỏa thuận được hai bên sắp xếp là quỷ dữ không được vào – và tránh mặt tượng thần – bất kỳ nhà nào có dựng một cây cột trước cửa; còn những nhà khác sẽ thuộc quyền sở hữu của quỷ. Khi hai bên đã đồng ý thỏa thuận, tượng thần hay Phật bí mật, mưu mẹo, và nhanh chóng [cử] người cảnh báo họ dân chúng đặt một cây cột trước nhà mình và theo đó ngăn chặn được ma quỷ. Do đó lễ nghi này được lập ra, và ngày đầu năm mới họ dựng cột trước cửa nhà, trên đó họ treo nhiều chùm giấy vàng giấy bạc để thoát khỏi ma quỷ, ma quỷ không dám vào nhà và bỏ qua vì [ngôi nhà] thuộc về Phật. Cột này được gọi là *nêu*¹⁹⁵.

Hằng năm, vào ngày tám tháng Tư âm lịch, họ kỷ niệm ngày Phật đản sinh ở các đền, do đó tượng đồng của Thích Ca Mâu Ni Phật được đặt trên ban thờ, họ tắm gội cho nó bằng nước thơm và ấm, như thể tắm rửa cho trẻ sơ sinh.

Bất kỳ khi nào họ muốn, họ đều tổ chức hai lễ cúng trang nghiêm để bày tỏ lòng tôn kính các tượng thần vì lợi ích của người chết; lễ cúng đầu tiên gọi là *Tiểu* (*jiao*, lễ cúng tế và rót rượu lễ cho người chết) và lễ thứ hai gọi là *Chay*¹⁹⁶. Lễ *Tiểu* được tiến hành ở các đền thờ tượng thần và tiếp tục diễn ra suốt một ngày đêm, và nó thường được tổ chức vì lợi ích của tất cả những người quá cố ở một gia đình, hay một ngôi làng. Lễ cúng khác, *Chay*, được tổ chức bên

194. Bản thảo không nói rõ. Có thể đọc là *Rixam*, vì nghĩa “bất hòa” mới phù hợp ở đây.

195. Trần Quốc Vượng giải thích biểu tượng của *nêu* như sau: “*Nêu* là một kiểu ‘cây vũ trụ’ (arbre cosmique) một khái niệm tồn tại ở mọi dân tộc... *nêu* là một biểu tượng của *dương* [yang, tính nam, nguồn tích cực] đối kháng với quỷ dữ, ở phương Đông được cho là tiêu biểu cho *âm* [yin, tính nữ, nguồn tiêu cực].” Xem Trần Quốc Vượng và Vũ Tuấn Sán, *Hà Nội nghìn xưa* (Hà Nội: Sở Văn hóa Thông tin, 1975), tr. 263.

196. *Chay* là từ đời thường tương tự như chữ *trai* (*zhai*), đã nêu ở trên, và *tiểu* (*jiao*). Anthony Trần Văn Kiệm, *Giúp đọc Nôm và Hán Việt* (Huế: Nhà xuất bản Thuận Hóa, 1999), các tr. 330, 860, 874.

ngoài đền, ở nơi nào đó rộng rãi, tại đó họ dựng một khu rộng để cúng tế gọi là *rap*. Trong [ngôn ngữ] đời thường, lễ này được gọi là *Nhà chay* (nhà cúng tế linh hồn người chết), và kéo dài trong nhiều ngày tùy thuộc mong muốn [của người cúng]; nó thường được tổ chức vì lợi ích của một hay nhiều người chết trong thời gian ba năm để tang. Ở mỗi lễ trong hai lễ này, đầu tiên họ cúng tế ba tượng thần Thiên Phủ, Địa Phủ, và Thủy Phủ, rồi sau đó mới đến các tượng thần khác, và họ đọc nhiều lời cầu nguyện; họ cúng tế và cầu nguyện kiểu này hầu hết vào ban ngày. [trang 104] Họ cũng đọc bài văn tế trên đó liệt kê tên những người đứng ra cúng tế, và việc cầu nguyện được dành cho người chết để cầu cho họ thoát khỏi sự trừng phạt ở Địa ngục; sau đó, một nghi lễ lớn để phá bỏ Địa ngục diễn ra, gọi là *Phá ngục* (*poyu*, phá bỏ ngục tù), để giải thoát linh hồn người chết khỏi Địa ngục. Sách *Tâm đăng* kể rằng tác giả của lễ *Chay* hay *trai* là Hoàng đế Lương Vũ: Lương Vũ lập vi trai hội¹⁹⁷; vị hoàng đế này trị vì vào đầu thế kỷ 6 sau Christ giáng sinh. Hoàng đế Tống Huy Tông (Song Huizong)¹⁹⁸ là người đầu tiên lập ra và tiến hành lễ *tiểu*, như Phan Thị Vinh chứng thực trong cuốn *Tổng luận*: Phụng đạo chi cần, thiết tiểu chi hậu hữu hà dĩ gia ư đạo quân¹⁹⁹; nghĩa là: Ông nhiệt thành tôn trọng luật lệ, và lập ra lễ *tiểu*, bỏ nhiều công sức vào nó; về mặt này có ai vĩ đại hơn Hoàng đế Huy Tông (Huizong)? [Ông mô tả ở đây được gọi là Đạo quân (Daojun), hay vua của Đạo giáo]. Huy Tông trở thành hoàng đế vào thế kỷ 12 sau Christ giáng sinh. Cả hai lễ tục này đều bị chỉ trích và chế giễu công khai trong

197. 梁武立為齋會. AC 417, tr. 5a. Trích dẫn chính xác phải là “Lương Vương lập vi trai hội” 梁王立為齋會, nghĩa là, Vua Lương thiết lập các hội họp để tiến hành chay tịnh. Phiên dịch trong bản thảo đã thay thế danh hiệu *vương* (*wang*, vua) bằng danh xưng riêng của hoàng đế, Vũ (Wu).

198. Trị vì 1101-1126.

199. 奉道之勤設醮之厚有何以嘉於道君.

sách *Gia Lễ* (*Jiali*, Lễ tục trong Gia đình), liên quan đến vấn đề *hồn bạch*, tiếng Hán là *hoen pe* (*hunbai*, linh hồn trên [dải băng] trắng²⁰⁰, theo ý nghĩa này thì bất kỳ ai thực hiện các lễ nghi kiểu này cho cha và mẹ là không tôn kính họ vì xem họ là những người mắc tội cần được xóa tội để thoát khỏi Địa ngục. Tuy nhiên, theo tôi, không bàn về tính thuyết phục của nó, thì nghi lễ *Phá ngục*, sẽ được mô tả ngắn gọn sau đây, được quý dữ mang tới để đặt nó đối nghịch với các nghi lễ thiêng liêng mà các giáo sĩ Nhà thờ thực hiện bên năm mộ người chết, và để sửa soạn cho quý dữ trong nghi lễ này một sự thờ cúng ngang bằng với [sự thờ cúng] dành cho Chúa. Ngoài những lễ nghi trang nghiêm đã đề cập²⁰¹ trong việc thờ cúng các tượng thần vì lợi ích của người chết, họ cũng tổ chức một [nghi lễ] khác không trang trọng bằng, gọi là *xám hối* (sám hối), diễn ra không quá một đến hai tiếng, ở đó họ chỉ dâng một lễ cúng cùng với niệm kinh cầu nguyện mà không có một nghi lễ [đặc biệt] nào.

NGHI LỄ PHÁ NGỤC (*POYU*)

Lễ phá Địa ngục, gọi là *Phá ngục*, được thực hiện theo những nghi thức sau: Ở giữa, họ dựng một lều hình vuông bằng sậy cắm rải rác [xuống đất], rồi thay vì làm tường vây, họ giăng quanh chúng một số vải dẹt, lụa, hoặc cói, cao gần nửa mét. Họ cũng đánh dấu năm cửa trong đó, bốn cửa [trang 105] ở bốn phía và một cửa ở giữa, tương ứng với bốn phần thế giới và trung tâm của nó. Mỗi cửa này đều có tượng thần bảo hộ riêng: cửa hướng đông có Thanh Đế (*Qingdi*), Vua Xanh; cửa hướng tây có Bạch Đế (*Baidi*), Vua Trắng; cửa hướng nam có Xích

200. Đã đề cập ở chương về Khổng giáo.

201. Có một lỗi sai trong văn bản ở đây. Bản thảo viết là *solemnem functiones*. Do sau này trong văn bản hai lễ tế này đối chọi nhau giữa trang trọng và không trang trọng, có thể phỏng đoán rằng *solemnem* (từ đối cách số ít) phải là *solemnnes* (từ đối cách số nhiều) giữ vai trò thuộc ngữ cho *functiones*.

Đế (Chidi), Vua Đỏ; cửa hướng bắc có Hắc Đế (Heidi), Vua Đen²⁰²; và ở trung tâm có Hoàng Đế (Huangdi), Vua Vàng. Vị tu sĩ cùng các phụ tá tiến đến khu vực này trong chiếc áo choàng tương tự như kiểu áo choàng đi mưa của chúng ta, đội một mũ khác màu rất đẹp, tay cầm thiền trượng; đôi khi là ba tu sĩ, chứ không phải một, ăn mặc theo cách này. Họ tiến hành lễ tế với việc đầu tiên là dâng đồ ăn và thắp hương cùng một lúc cho 10 tượng thần cùng cai trị Địa ngục, gọi là *thập Điện Minh Vương* (*shi dianmingwang*, Những vị vương của Mười cung điện dưới âm phủ)²⁰³. Thứ hai, họ cúng tượng thần Địa Tạng (Dizang, Kshitigarbha), người dẫn dắt [con người] đến Địa ngục và chỉ nơi giam giữ linh hồn mà họ xin được giải thoát. Thứ ba, họ tế lễ các vị thần bảo vệ gác ở mỗi cửa để họ [các thần bảo vệ] mở cửa cho linh hồn thoát ra. Trước mỗi lần tế lễ, họ đi quanh căn lều ba lần, rồi sau khi lễ cúng hoàn tất, họ tung hai đồng xu, nếu chúng rơi xuống với một mặt ngửa và một mặt sấp thì xem như thuận lợi vì thần linh đã nghe được lời cầu xin. Nếu hai đồng xu cùng sấp hay ngửa thì không chắc thần linh nghe được lời cầu xin; do đó, họ lặp lại việc tế lễ và cầu nguyện nhiều lần cho

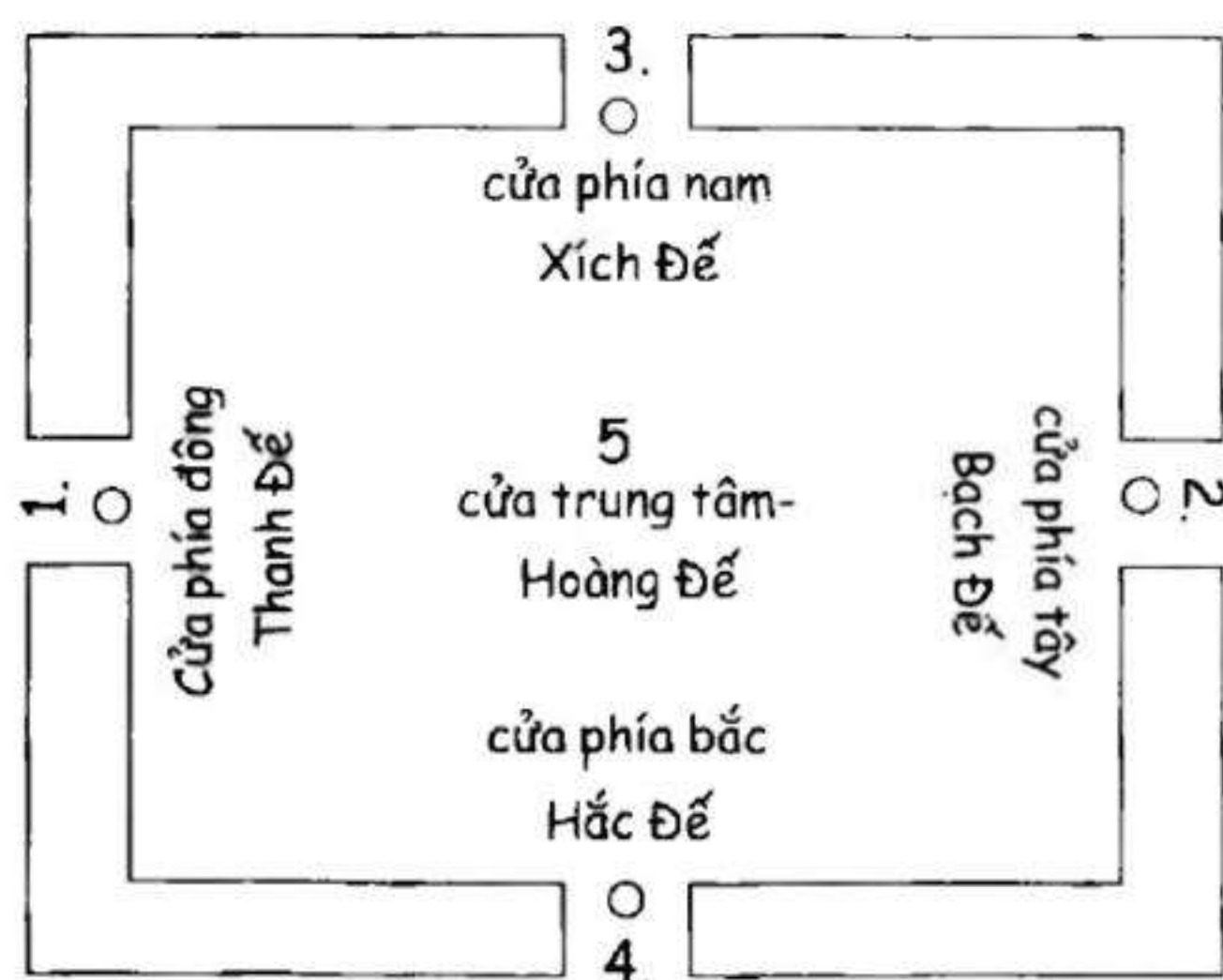
202. Việc thờ cúng bốn vị hoàng đế này tương ứng với bốn hướng nếu truy nguyên lại thời xưa. Hai vị đầu được thờ cúng ít nhất cũng ở thế kỷ 8 TCN, trong khi hai vị sau được thờ cúng không muộn hơn đầu đời nhà Hán (201 TCN-221). Xem Michael Loewe, "The Heritage Left to the Empires" trong *The Cambridge History of Ancient China, from the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Michael Loewe và Edward L. Shaughnessy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), tr. 980-981.

203. Biểu đạt này cho thấy sự phân chia của Địa ngục, vốn nằm ở trung tâm Trái đất, thành 10 lãnh địa, mỗi lãnh địa được cai quản bởi một vị thần hay Phật nào đó. Người cai quản Địa ngục là Yama, vị thần của người chết. Mọi vị thần ở Địa ngục và phụ tá của họ đều là thuộc hạ của Ngọc Hoàng Thượng Đế, vị thần tối cao trong điện thần của Đạo giáo. Henri Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine, Le pantheon chinois* (Shanghai: Imprimerie de T'ou-sè-wè, 1914), 6:168. Đây là một chứng cứ thêm về sự kết hợp giữa Phật giáo và Đạo giáo thành một truyền thống phổ biến. Về phân tích chi tiết các Vua ở Mười cung điện dưới Địa ngục (Thập Điện Diêm Vương), xem Teiser, *Scripture on the Ten Kings*.

đến khi hai đồng xu ra các mặt khác nhau. Sau khi nhận được dấu hiệu cho thấy lời cầu xin của họ đã được lắng nghe, vị tu sĩ đánh vỡ mấy cái chén đặt trên cửa bằng thiền trượng hay ném chúng xuống đất; và sau đó họ xem như cửa vào Địa ngục đã được mở; sau cùng, nghi thức tế lễ và cầu nguyện chấm dứt, và mọi cánh cửa đều được mở theo cách đó, nhà *ngục* (*yu*, nhà tù) sẽ bị phá hủy [theo cách sau]: nhiều [người tham gia] hăm hở gỡ bỏ vải dệt, lụa, hoặc cối chày quanh [những cây sậy]; họ tin rằng bằng cách này linh hồn sẽ thoát khỏi Địa ngục. Để làm rõ thêm, dưới đây là một sơ đồ về nhà *ngục* đã nêu trên đây theo mô tả trong cuốn *Hoàng Đồ Vĩnh* mà các tu sĩ của các tượng thần sử dụng cho cầu nguyện và lễ tế.

[trang 106]

BẢN VẼ NGỤC



Hình vẽ Ngục

Ngoài [lễ này], đôi lúc họ còn tổ chức một đám rước trang nghiêm để tỏ lòng tôn kính các tượng thần, gọi là *hội* (*hui*, nhóm lại hay tổ chức một lễ hội), hoặc *kéo hội* (tập hợp lại để diễu hành các thánh tượng), và được sự tham gia của đám đông [dân chúng] trong suốt nhiều ngày. Dân chúng được mời trước đó từ mọi làng trong *tổng* (*zong*), hay *huyện* (*xian*) đổ về ngôi làng tổ chức lễ hội. Trước đó một ngày, những người

dân làng tổ chức diễu hành, tu sĩ cùng những người khác rời ngôi đền nơi khách khứa sẽ đến tham dự lễ rước, đến một ngôi đền khác ở làng khác để rước tượng Phật từ đó về ngôi đền của mình. Hành động đưa tượng thần đi này không phải là lấy và mang tượng đi, mà chỉ là đưa linh hồn đi; từ nơi đó một hòm thánh rỗng được rước đi chứ không có tượng hay hình ảnh nào cả, đi theo là một số phụ nữ, những tín đồ tận tâm, mang dải băng trắng quấn trên đầu được họ cho là cây cầu để dẫn dắt linh hồn của tượng thần đi vào ngôi đền. [Hành động] dẫn dắt tượng thần này, ngôn ngữ đời thường gọi là *rước Bụt* (tổ chức lễ rước Phật), cũng thường được tổ chức vào những dịp khác. Trong suốt những ngày kế tiếp, các lễ rước ở những làng cùng tham dự cũng diễn ra, mỗi làng lần lượt tổ chức lễ rước riêng ở những thời điểm khác nhau. Họ ăn mặc y phục đặc biệt để tham gia những cuộc diễu hành như thế này cùng với những âm thanh khác nhau của đủ loại [nhạc cụ]; họ tiến đến ngôi đền [trang 107] và đi vòng quanh nó, đi vào cổng đền, và khi bước qua ngôi nhà thờ các tượng thần họ vái lạy chúng [những tượng thần]. Vài cô gái, được gọi là *tướng* (*xiang*, đại diện hay phụ tá), đi trước họ, mặc y phục trang trí diêm dúa, mặt sơn phết, và họ tiếp tục chăm chú nhìn vào một cuộn giấy ghi chữ, hay cái kẹp, hoặc con dao, được họ cầm bằng cả hai tay, và họ không dám nhìn sang hai bên, vì sợ nếu không phục vụ vừa ý thì họ sẽ bị ghét bỏ và bị lấy đi phần thưởng của mình. Khi họ đến cổng đền, họ giao cuộn giấy hay tờ giấy ghi chữ cho các bô lão của làng đang đứng và ngồi ở đó; trên [tờ giấy viết] tên ngôi làng đến [tham gia] cuộc diễu hành, và số tiền cúng dường cũng sẽ được ghi vào đó. Sau khi cuộc diễu hành hoàn tất; họ hân hoan tổ chức biểu diễn hài kịch, và cuối cùng là tiệc tùng; bữa tiệc được sửa soạn bởi các bô lão ở làng mở *hội*. Các nghi lễ dành cho tượng thần mới nhiều làm sao.

Để hoàn tất [tường thuật] này, cũng cần thêm rằng giới nho sĩ đã phê phán Phật giáo và hệ thống thờ cúng của nó trong nhiều cuốn sách của họ; người nhiệt thành nhất trong họ là Phó Dịch, người đã dâng

một bản điều trần lên Hoàng đế Đàng Cao Tổ vào năm thứ 9 triều vua này, tức năm 626 sau Christ giáng sinh, yêu cầu trục xuất luật lệ và việc thờ Phật [khỏi Trung Hoa]; nho sĩ Hàn Dũ (Han Yu)²⁰⁴ cũng có thư phản đối Phật giáo gửi lên Hoàng đế Đàng Hiến Tông²⁰⁵ vào năm thứ 14 triều vua này, tức năm 819 sau Christ; nho sĩ Phan Thị Vinh sống dưới thời vị hoàng đế đầu tiên của triều Minh (Ming)²⁰⁶, trong cuốn *Tổng luận về lịch sử Trung Hoa* đã nói ở trên cũng [cảnh báo]²⁰⁷ các hoàng đế nên ngăn chặn mạnh mẽ những tín đồ của Phật.

Thật sự, giới nho sĩ có ba lý do để xem thường, đối kháng, và phê phán phái Phật giáo. Thứ nhất, vì Phật là người ngoại đạo và là người nước ngoài, bởi Thích Ca sống ở vùng núi non Ấn Độ và ở đó tư tưởng về phái của ông được quý dữ chấp nhận. Thứ hai, vì Phật không có ý thức về sự tuân thủ phù hợp của thần dân đối với nhà vua và của con cái đối với cha mẹ, và do đó những người đặc biệt say mê tượng thần Phật sẽ không quý lạy vua hay cha và mẹ [của họ] khi bày tỏ lòng tôn kính theo truyền thống của vương quốc đó, mà chỉ cúi đầu. Thứ ba, vì rõ ràng là Phật không giải trừ điều xấu, mà tín ngưỡng của ông lại phần nào là nguyên nhân của những điều xấu, [do] những vị vua [là] tín đồ của Phật thường phải chịu nhiều khổ nạn và đất nước cũng bị khổ sở theo kể từ khi họ bắt đầu thờ cúng Phật. Họ [các nhà nho] đã nhắc đi nhắc lại điều này nhiều lần trong sách vở.

204. Hàn Dũ (Han Yu, 768-824) là một văn nhân Trung Hoa vĩ đại nhất sau sử gia Tư Mã Thiên. Hàn Dũ nổi tiếng là người bài xích Phật giáo. Đây là sự tham khảo về công kích của ông đối với vị trí và ảnh hưởng của Phật giáo ở Trung Hoa. Bài này được viết để đáp lại việc di dời một di vật của Phật vào cung điện hoàng gia với sự tháp tùng của những tín đồ Phật giáo cuồng nhiệt.

205. Trị vì 806-821.

206. 1368-1644.

207. Chữ này không đọc được.

CHƯƠNG 6

VỀ TÔN GIÁO KI-TÔ Ở NGƯỜI TRUNG HOA VÀ AN NAM

[trang 108]

Sau khi chúng tôi đã nói về các phái của người An Nam và người Trung Hoa, để thật công bằng cũng nên nói về tôn giáo Ki-tô, vốn đã được rao giảng và truyền bá rộng khắp đến cả hai [dân tộc].

PHẦN 1: VỀ TÔN GIÁO KI-TÔ Ở TRUNG HOA

Đức tin Ki-tô được truyền tới người Trung Hoa hai lần.

Lần thứ nhất: Vào cuối thế kỷ 6 và đầu thế kỷ 7 sau Christ giáng sinh. Khi Mahumetes¹ giành được thắng lợi trong chiến tranh và khuất phục được đế quốc Hy Lạp² ở cuối thế kỷ 6, ông ta bắt đầu một cuộc

1. Ở đây hiển nhiên nói đến tiên tri Muhammad hoặc môn đồ của ông. Cuối thế kỷ 6 hay đầu thế kỷ 7 là thời điểm chín mùi cho những sự kiện được mô tả ở đây. Muhammad đầu tiên truyền đạo ở Mecca, rồi sau này năm 622 chạy về Medina, nơi ông và những bài thuyết giảng của mình được thừa nhận, và cũng là nơi ông thành lập một cộng đồng Hồi giáo. Sau cái chết của ông vào năm 632, những người kế tục ông tung ra những chiến dịch quân sự mà chỉ trong vòng một thế kỷ đã đem lại những vùng lãnh thổ rộng lớn trải dài từ Tây Ban Nha, băng qua Trung Á đến Ấn Độ, tất cả đều nằm dưới sự thống trị của người Ả-rập.

2. Thời đó đế quốc Hy Lạp không còn tồn tại kể từ khi nó kết thúc cùng với cái chết của Alexandre Đại đế vào năm 323 TCN. Đế quốc mà tác giả đang nói đến là đế quốc Byzantine, thừa hưởng từ nền văn minh Hy Lạp cổ đại; đế quốc này kéo dài từ năm 300 đến 1453 và bao gồm phần đất phía đông của đế quốc La Mã, tồn tại trong 1.000 năm sau khi lãnh thổ phía tây bị phân rã thành nhiều vương quốc khác nhau. Quân đội Byzantine

bức hại khắc nghiệt ở lục địa châu Á đối với những người trung thành với Christ. Vì lý do đó, nhiều người Ki-tô giáo trốn chạy đến những vùng đất nước ngoài để tránh bị bức hại. Vào thời đó, một tư tế người Palestine tên là Isbuzaddes lúc đầu đã đến Ấn Độ rồi sau đó không lâu tới Trung Hoa, đến tỉnh Quý Châu (Guizhou)³ và thuyết giáo cho nhiều [cư dân] ở đó có niềm tin vào Christ⁴; [việc này xảy ra] vào đời nhà

bị người Hồi giáo đánh bại hoàn toàn trong trận đánh ở sông Yarmuk vào năm 636, rồi đến năm 642 thành phố Alexandria buộc phải đầu hàng, để Palestine và Syria cho người Ả-rập Hồi giáo kiểm soát. Kể từ đó, người Ả-rập khởi đầu cuộc viễn chinh thắng lợi đến Bắc Phi, Ba Tư (Iran), và Ấn Độ. Cũng có khả năng sự việc Adriano di St. Thecla đề cập ở đây không phải là cuộc chinh phục của người Ả-rập mà là xung đột liên miên ở Bán đảo Ả-rập giữa Ba Tư và La Mã trong suốt cuộc chiến tranh gần 100 năm (540-629), cố gắng loại trừ nhau. Cuộc bức hại được nói đến trong bản thảo có thể cũng liên quan đến những gian khổ của những tín đồ dòng Nestoria ở đất nước Ba Tư theo Bái hỏa giáo, mặc dù việc này không liên quan với người Ả-rập mà chỉ với người Ba Tư; không có dữ liệu lịch sử nào mà chỉ là những suy đoán về sự thâm nhập của giáo lý dòng Nestoria vào Trung Hoa trước năm 635. “Ngay từ năm 455, một sứ thần Ba Tư đến kinh đô nước Ngụy (Wei) phía Bắc Trung Hoa nằm ngoài Vạn Lý Trường Thành, tại Tả tung, và do đó, có thể những tín đồ dòng Nestoria Ba Tư đã đến Trung Hoa trước cuối thế kỷ 5. Nhưng đó chỉ là suy đoán.” Samuel Hugh Mofett, *A History of Christianity in Asia* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998), 1:290. Xem thêm Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (Taipei: Ch’engwen Publishing, 1966), tr. 48-51. Đối với việc Ki-tô giáo truyền đến Trung Hoa – mà theo Adriano di St. Thecla, nguyên nhân là do những bức hại của người Ả-rập – một giải thích khả dĩ hơn là sự khoan dung của người Ả-rập đối với Ki-tô giáo và họ sẵn sàng đưa những nhà truyền giáo vào các phái bộ ngoại giao của mình. Tóm lại, ở thế kỷ 7 qua đến thế kỷ 8, Ki-tô giáo rõ ràng đã đến Trung Hoa, không phải do bị ép buộc mà do thiện chí.

3. Quý Châu, một tỉnh ở Tây nam Trung Hoa, nằm trên một vùng bình nguyên và rất khó tiếp cận. Thời Tùy hay Đường, Quý Châu không phải là một tỉnh mà phải đến sau này, dưới thời nhà Minh (1368-1644).

4. Dưới thời nhà Đường, Ki-tô giáo đã truyền vào Trung Hoa, nhưng đó là một thứ Ki-tô giáo đặc biệt theo giáo lý của Nestorius, xuất xứ từ vùng Tiểu Á và Syria rồi lan rộng khắp đế chế Sassanian ở Ba Tư vào các thế kỷ 5 và 6. Người sáng lập nó, Nestorius, sinh ra ở Syria Euphoratensis (không rõ năm sinh) và qua đời ở Thebald, Ai Cập năm 451. Nhánh Ki-tô giáo này nhấn mạnh đến tính độc lập giữa các bản chất thần thánh và con người của Christ, và cho rằng trong thực tế chúng là hai tính cách kết hợp lỏng lẻo. Ở Ba Tư, nó tuyên bố hoàn toàn độc lập với các giáo hội Ki-tô ở bất cứ đâu, do đó tránh được những

nghe ngờ có sự liên quan với nước ngoài. Ở Trường An, kinh đô nhà Đường, có một số nhà thờ Nestoria, tuy nhiên, các giáo đoàn ở đó đa phần có nguồn gốc nước ngoài. Ki-tô giáo Nestoria nhận được sự che chở của triều đình Trung Hoa cho đến khi bị cấm đoán cùng với các tôn giáo ngoại lai khác vào những năm 842-845, và từ đó trở đi, Nestoria không bao giờ xuất hiện trở lại ở Trung Hoa. Ở nhiều nguồn tư liệu mà tôi tham khảo, tôi không tìm thấy nhân vật nào có tên gọi giống như Isbuzaddes, người có tiểu sử phù hợp với mô tả này. Nhưng lại tìm được một người có cái tên tương tự là Izd-buzid (những phiên bản khác cho cái tên này là Sazd-bozed, Yazd-bozed hay I-ssu), một giáo sĩ Nestoria có gốc gác ở thành phố Balkh (nằm trong lãnh thổ Afghanistan ngày nay). Năm 781, ông ta dựng một tấm bia gần Trường An, gọi là bia kỷ niệm của tín đồ Nestoria để tưởng nhớ sứ mệnh truyền đạo (635-649) của một giáo sĩ Nestoria người Ba Tư tên là Alopen, được đề cập dưới đây. Về dẫn chứng, xem Paul Pelliot, "Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extreme-Orient," *T'oung Pao* 15 (1914): 625. Có thể "Isbuzaddes" không phải là Izd-buzid mà là một ai khác, nhưng một sự trùng hợp ngẫu nhiên như thế không dễ xảy ra. Khi nói đến Izdbuzzade, Adriano di St. Thecla dựa vào những nguồn tư liệu cùng thời với ông, trong số đó có hai cuốn sách dưới đây được nhắc đến trong bản thảo: *Mapamundum Historicum* (Atlas Lịch sử Thế giới) của Antoni Foresti và *China Illustrata* của Athanasius Kircher. Trong khi tôi không thể tham khảo nguồn tư liệu đầu, thì nguồn thứ hai rõ ràng đề cập đến cái tên Isbuzzade, phiên âm thành Jyzbuzzd. Tuy nhiên, nhân vật này được cho là người đã dựng tấm bia ở cuối thế kỷ 8 để tưởng nhớ sứ mệnh truyền đạo của Alopen, người được tác giả nói đến dưới đây. Lý do rõ ràng dẫn đến sự nhầm lẫn của Adriano di St. Thecla là do cuốn sách của Kircher nói đến nhân vật này ngay sau một mô tả về những bức hại đối với tín đồ Ki-tô giáo ở Syria, Ai Cập, và Ethiopia, do đó họ đã trốn đến Ba Tư đầu tiên, rồi sau đó đến châu Á. Kircher sau đó nói rằng: "Có thể vào khoảng năm 600 dưới triều Hoàng đế [La Mã] Heraclitus [trị vì 610-641], khi Mohammed, kẻ lừa dối và xảo trá, giành được quyền lực, các thuộc địa của người Ki-tô giáo đã bị bỏ rơi ở những vùng đất phía đông. Chắc chắn các giáo sĩ người Babylon và Syria phải lùi bước trước sự giận dữ của những kẻ chống đạo, nhưng theo thời gian qua đi họ vẫn không ngừng truyền bá đức tin Ki-tô. Bản văn khắc bằng tiếng Syria đã nói ở trên [bia kỷ niệm của tín đồ Nestoria để tưởng nhớ hoạt động truyền đạo của Alopen ở thế kỷ 7] thể hiện đầy đủ điều này, trong đó Jyzbuzzad, giáo sĩ và giám mục ở Cumdan [Trường An] được cho là 'con trai của Noe, một giáo sĩ đến từ một thành phố ở Turchestan gọi là Belech.'" Athanasius Kircher, *China Illustrata*, Charles D. Van Tuyl dịch (Oklahoma, 1987), tr. 47. Có thể trong khi đọc đoạn này nhưng lại bỏ qua bản dịch và mô tả về tấm bia, Adriano di St. Thecla đã vội đưa ra kết luận rằng Jyzbuzzad xuất hiện nhanh chóng ở Trung Hoa cùng với sự trỗi dậy của người Ả-rập. Nhưng do trong bản thảo, ông cung cấp một mô tả chi tiết về tấm bia giống như mô tả trong sách của Kircher, nên tôi quy sự không chính xác này là do trí nhớ của ông bị nhầm lẫn, một điều hoàn toàn có thể hiểu được nếu ông đọc cuốn sách này ở Milan nhưng khi trích dẫn nó lại ở Việt Nam. Về tổng thể, chỉ có thể thán phục trí nhớ của Adriano di St. Thecla.

Suy, tiếng An Nam là Tùy⁵, trước đời Tang, hay Đàng (Đường). Một số giáo sĩ người Syria đi theo ông ta, được truyền cảm hứng từ tấm gương của ông ta nên từ Syria họ cũng đến Trung Hoa dưới triều Hoàng đế Đàng Thái Tông (Tang Taizong)⁶, người cai trị đất nước này trong suốt 23 năm kể từ năm 627. Nhân vật nổi bật nhất trong số họ là giáo sĩ Olopen (Alopen), người xứng đáng được xem là vị tổ truyền đạo ở Trung Hoa vì đã đưa đức tin Ki-tô vào các tỉnh⁷ Hồ Quảng⁸, Quảng Tây⁹, và Phúc Kiến¹⁰. Một công trình nổi tiếng nói về sự kiện này đã được phát hiện vào năm 1625 ở kinh đô Trường An¹¹ thuộc tỉnh Thiểm Tây¹². [Đó là] một phiến đá hình chóp có cây thập tự trên đỉnh [trang

5. 581-618.

6. Trị vì 627-650.

7. Theo văn bản trên tấm bia kỷ niệm của tín đồ Nestoria, Alopen được đón tiếp nồng nhiệt bởi Hoàng đế Đường Thái Tông, người đã khởi xướng việc nghiên cứu một tôn giáo mới và ban lệnh in ấn sách vở do Alopen mang đến cho thư viện hoàng gia và phổ biến chúng. "Alopen được ban tặng danh hiệu Đại Linh Vương, Người Bảo hộ Đế chế; tôn giáo này lan khắp 10 tỉnh; tu viện mọc lên ở mọi thành phố." P. M. d'Elia, *The Catholic Missions in China* (Shanghai: The Commercial Press, 1934), tr. 7.

8. Tỉnh Hồ Quảng tồn tại ở trung tâm của Trung Hoa đến thế kỷ 17 rồi tách thành hai tỉnh Hồ Nam và Hồ Bắc.

9. Quảng Tây là một tỉnh nông nghiệp trù phú ở phía nam trung tâm Trung Hoa nhờ việc đào kênh Đại Vận Hà, nằm trên trục lộ giao thông chính nối miền Bắc và miền Nam Trung Hoa dưới thời nhà Đường.

10. Một tỉnh nằm trên vùng duyên hải Đông nam Trung Hoa, phía Tây bắc Đài Loan.

11. Trường An là một kinh đô hoa lệ mang tính quốc tế dưới các triều đại Tùy (581-618) và Đường (618-907) và là nơi thu hút vô số thương nhân, giáo sĩ, và người nhập cư nước ngoài. Nó nổi tiếng về vẻ đẹp, sự giàu có, và khoan dung với những thế lực mới. Bị bỏ phế bởi các triều đại sau đó, thành phố này không còn đóng vai trò quan trọng trong lịch sử Trung Hoa nữa kể từ cuối thế kỷ 9.

12. Thiểm Tây, một tỉnh nằm ở đông bắc tỉnh Hồ Nam, vào thời kỳ cực thịnh, nó là địa điểm định đô của các vương triều Tùy, Đường. Nó phải chịu cùng số phận với kinh đô Trường An, và rơi vào tình trạng suy thoái ở các vương triều sau này, trở thành một trong những tỉnh chậm phát triển và nghèo nhất Trung Hoa.

109], phần đáy được khắc bằng chữ Syria cổ¹³ và tiếng Hán, bằng chứng cho thấy rằng việc truyền giảng đức tin Ki-tô đã rất phát triển ở Trung Hoa từ năm 636 mà khởi nguồn chính là giáo sĩ Olopuen đã nói ở trên. Tấm bi ký này được đặt trong ngôi đền có đông đảo tín đồ lui tới nhất ở đất nước này, ở vị trí mà mọi người đứng ở cổng đền hay trong vườn đều thấy rõ¹⁴. Đức cha Athanesius Kircher thuộc Dòng Tên có cung cấp một bức hình về tấm bi ký này trong cuốn *China Illustrata*¹⁵ và tôi đã được nhìn thấy ở Milan, tại thư viện của Tu viện Thánh Cosma

13. Chữ Syria cổ là ngôn ngữ của các giáo sĩ.

14. Có một số công trình nói về việc phát hiện tấm bia này ở một nhà thờ Nestoria tại Trường An. Về dẫn chứng, xem Pelliot, "Chrétien"; xem thêm, J. Legge, *The Nestorian monument of Hsi-An fu in Shen-hsi, China: Relating to the diffusion of Christianity in China in the Seventh and Eighth Centuries* (London: Trubner, 1886); P. Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1916). Nó cũng được trích dẫn ở hầu hết các công trình viết về đời nhà Đường và về Ki-tô giáo thời kỳ đầu ở Trung Hoa.

15. Giáo đoàn Giê-su (hay Dòng Tên) là một dòng tu do Thánh Ignatius Loyola (1491-1556) cùng với các môn đệ thành lập vào những năm 1530, trong đó có Thánh Francis Xavier, sẽ được nói đến dưới đây. Giáo đoàn này là một dòng tu khất thực có mục đích là truyền đạo. Dòng tu này phái sứ đoàn truyền giáo đầu tiên đến Trung Hoa vào năm 1552. Năm 1773, Giáo đoàn Giê-su giải thể.

Đức cha Athanasius Kircher (1601-1680), một giáo sĩ Dòng Tên, có học vấn cực kỳ uyên bác về văn học Hy-La cũng như về khoa học tự nhiên. Ông giảng dạy toán học và triết học tại các đại học khác nhau ở Đức, Pháp, và Italy. Ông chưa bao giờ đến Trung Hoa; quả thực ông chưa hề ra khỏi châu Âu quá Malta. Cuốn *China Illustrata* (viết khoảng 1666) của ông dựa vào những tư liệu viết tay và truyền khẩu của các giáo sĩ truyền giáo người Âu để phân tích và nghiên cứu các khía cạnh lịch sử, văn hóa, và ngôn ngữ Trung Hoa. Cuốn sách này được dịch sang một số ngôn ngữ châu Âu và rất có ảnh hưởng trong nhận thức của người châu Âu đối với Trung Hoa. Về bản dịch tiếng Anh mới nhất, xem Kircher, *China Illustrata*, Van Tuyl dịch. Để đọc phân tích về nó, xem D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989). Mungello đã vi Athanasius Kircher như một "nhà Hán học đầu tiên." Sđd, tr. 340. Mô tả về tấm bia mà Adriano di St. Thecla chép lại cũng xuất hiện trong Kircher, *China Illustrata*, tr. 20-42.

và Thánh Damian. Về mô tả các sự kiện này, xem cuốn thứ bảy của bộ *Mappamundum Historicum* (Bản đồ Lịch sử Thế giới) của Đức cha Antonio Foresti¹⁶, ở phần trình bày cuộc đời của vị hoàng đế thứ hai của triều đại Tamgu, tức triều nhà Đường, và phần trình bày cuộc đời của vị hoàng đế thứ 15 triều đại Mina¹⁷, tức triều nhà Minh¹⁸.

Lần thứ hai: Tôn giáo Ki-tô được rao giảng cho người Trung Hoa sáu thế kỷ sau đó, dưới thời Hoàng đế Tống Lý Tông (Song Lizong), trị vì từ năm 1229¹⁹. Dưới thời vị vua này, khi người Tartar ở phương tây²⁰ đang chinh phục đế quốc Trung Hoa bằng sức mạnh, thì hai nhân vật nổi tiếng người Venice đến Trung Hoa, cụ thể là hai cha con Niccolo và Marco Polo; họ là những người châu Âu đầu tiên chiến đấu mạnh mẽ bên cạnh những người Tartar chống lại vị hoàng đế đã nói ở trên, và đã chinh phục được nhiều thành phố²¹. Cũng vào giai đoạn

16. Đức cha Antonio Foresti (?- 1692) là một giáo sĩ Dòng Tên người Italy, giáo sư và hiệu trưởng một số trường cao đẳng ở Italy. Ông là tác giả một số công trình viết về sự thâm nhập của Ki-tô giáo ở các nơi khác nhau trên thế giới. Bộ sách bốn tập *Mappamundum Historicum*, công trình cuối đời của ông, được xuất bản tại Parma và Venice trong những năm từ 1690-1694. Xem *Enciclopedia Universal Illustrada Europeo-Americana* (Barcelona: Hijos de J. Esposa, 1924), 24:395. Do trong bản thảo, Adriano di St. Thecla đề cập đến tập 7 nên tôi cho rằng, hoặc ông sử dụng một ấn bản khác của *Enciclopedia* hoặc ông không nhớ chính xác.

17. Ở đây rõ ràng tác giả dùng lại lối viết trong *Mappamundum Historicum*. Trong *China Illustrata*, nhà Đường cũng được viết là *Tam* chứ không phải *Tamgu*.

18. Tương ứng với Đường Thái Tông (627-650) và Minh Quang Tông (1620-1621).

19. Trị vì 1225-1265.

20. Dữ kiện ở đây nói đến người Mông Cổ, họ tiếp quản ngai vàng của người Trung Hoa và lập nên triều đại nhà Nguyên, kéo dài đến năm 1368.

21. Niccolo Polo, cùng với người em là Matteo, thực hiện chuyến hải trình đầu tiên đến Trung Hoa từ 1254 đến 1269. Năm 1271, họ tiếp tục ra đi, lần này có sự tháp tùng của Marco, con trai của Niccolo. Họ đến Trung Hoa vừa khi vương triều nhà Tống bị diệt vong dưới tay Khubilai (Hốt Tất Liệt, sau này là Nguyên Thế Tổ 1260-1294), người chiếm lấy ngai vàng Trung Hoa từ năm 1280. Ông ta thích sử dụng người ngoại quốc hơn quan lại Trung Hoa để tránh lệ thuộc vào họ. Marco Polo (1254-1324) không chinh phục các đô

này, có hai giáo sĩ truyền giảng Phúc âm thuộc Dòng Anh em Hèn mọn đến Trung Hoa²², Đức cha Nicholas Vicenza và Đức cha Guillermo de Tripoli²³; trước đó không lâu, họ được Giáo hoàng Gregory X²⁴ cử đến để quốc của người Tartar, họ được Niccolo người Venice (Niccolo Polo), vốn yêu cầu [việc bổ nhiệm họ] từ Giáo hoàng²⁵, dẫn dắt đến đó;

thị như trong bản thảo đã nói, mà hợp tác với vương triều mới trỗi dậy này ở cương vị một nhà toán học, nhà quản lý, và nhà ngoại giao; ông được tin nhiệm giao cai trị thành phố thương mại Quảng Châu và một số nhiệm vụ khác. Marco Polo rời Trung Hoa năm 1292 trở về quê nhà ngang qua Việt Nam, Java, Malaya, Tích Lan, Duyên hải Malabar, Mekran, và vùng duyên hải Đông nam Iran. Ông về đến Venice năm 1295.

22. Dòng Anh em Hèn mọn là một trong những dòng tu đầu tiên của các giáo sĩ Dòng Francisco, do Thánh Francis xứ Assisi (1182-1226) thành lập vào thế kỷ 13. Do trang phục của họ, áo thụng xám với sợi dây trắng buộc quanh hông, nên danh xưng tiếng Anh của họ là Những Giáo sĩ Áo xám. Giáo sĩ Dòng Francisco đầu tiên đem theo một nhiệm vụ đặc biệt đến Trung Hoa là Antonio de Santa Maria (?-1669) vào tháng Năm, 1633, đã đóng một vai trò tích cực trong cuộc Tranh cãi về Nghi lễ. Chỉ trong bốn năm, những giáo sĩ Dòng Francisco đã bị trục xuất khỏi Trung Hoa do cuộc Tranh cãi này, mãi về sau mới hoạt động trở lại. Giáo sĩ truyền giáo Dòng Francisco đầu tiên trở lại Trung Hoa là Đức cha Pedro d'Alfaro; hội truyền giáo thường xuyên được thiết lập vào những năm 1660.

23. Đây là một nhầm lẫn. Các Đức cha Nicholas Vicenza và Guillermo de Tripoli không thuộc Dòng Anh em Hèn mọn (Dòng Francis), mà thuộc Dòng Anh em Thuyết giáo (Dòng Dominican) ở Paris. Jacobus Quétif & cộng sự, *Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti: Notisque historicis et criticis illustrate* (Các tác giả được liệt kê thuộc Dòng Anh em Thuyết giáo nổi tiếng trong giới sử học và phê bình) (Lutetiae Parisiorum: J. B. Christophorum Ballard, 1719-1721), 1:264-265. Dòng Anh em Thuyết giáo thành lập năm 1215 ở Tây Ban Nha và nhanh chóng lan khắp châu Âu. Những thành viên của Dòng này kết hợp đời sống tu tập với cộng đồng năng động và công việc truyền đạo. Thánh Thomas Aquinas, một trong những triết gia lỗi lạc nhất của Giáo hội, thuộc Dòng này.

24. Gregory X (1210-1276) được bầu làm Giáo hoàng vào năm 1271.

25. Latourette viết về họ như sau: “Được trang bị với những bức thư của Giáo hoàng gửi Khubilai và hai giáo sĩ Dòng Dominican, Nicholas xứ Vicenza và William [Guillermo] xứ Tripoli, tháp tùng, và Marco con trai của Nicolo, nhà Polo khởi đầu chuyến đi thứ hai của mình vào tháng Mười một, 1271. Trước khi đoàn người đi quá xa, một cuộc chiến tranh khiến các giáo sĩ Dominican sợ hãi nên họ quay lại, để nhà Polo đi một mình. Nhà này tiếp tục cuộc hành trình, và đã đến Cathay đúng hạn kỳ.” Latourette, *History of Christian Missions*, tr. 68.

nhờ vào những hoạt động của họ mà đức tin Ki-tô được rao giảng ở Trung Hoa [lần] thứ hai. Nó thậm chí còn lan rộng và có ảnh hưởng lớn trong một thời gian dài, đồng thời thu nhận nhiều giáo sĩ bản địa và tín đồ trong suốt thời kỳ người Tartar phía tây thống trị đế quốc Trung Hoa. Nhân vật Marco Polo đã nói ở trên là người đầu tiên phổ biến các thông tin về đất nước Trung Hoa khi ông ta trở về Italy²⁶. Ta sẽ đọc thấy điều này ở tập thứ bảy của bộ *Mappamundum Historicum*.

Đức tin Ki-tô, ba thế kỷ sau khi được truyền bá bởi những bài thuyết giáo trước đây, về sau được các giáo sĩ châu Âu truyền giảng trở lại ở Trung Hoa. Đức cha Martin de Herrada là người đầu tiên thực hiện công việc này; [ông là] một giáo sĩ Tây Ban Nha thuộc Dòng Huynh đệ Ấn sĩ của Thánh F. Augustine²⁷. Năm 1575 – năm thứ ba của Hoàng đế Minh Thần Tông (Ming Shenzong)²⁸ – ông đến Đế chế Trung Hoa để rao giảng đức tin Ki-tô. Vào tháng Sáu, từ quần đảo

26. Ông viết một cuốn hồi ký nổi tiếng, *Il Milone*, thường được dịch sang tiếng Anh là *Description of the World*.

27. Danh tính này được dùng trong Latourette, *History of Christian Missions*, tr. 90, và trong Pacifique-Marie Chardin, *Les Missiones Franciscaines en Chine* (Paris: August Picard, 1915), tr. 21, trong khi Antonio Sisto Rosso trong cuốn *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century* (South Pasadena, Calif.: P. D. và Ione Perkins, 1948), tr. 48, và một số nguồn tư liệu khác, lại dùng cái tên Martin de Rada. Những cái tên khả dĩ khác gồm Arrada, Errada, và Rrada. Xem Isacio Rodriguez & Jesus Alvarez Fernandez, *Diccionario Biografico Agustiniano, Provincia de Filipinas* (Valladolid: Estudio Agustiniano, 1992), 1:93. Sinh ra ở Navarra năm 1533 và theo học ở Paris và Salamanca, Đức cha de Rada đến Philippines năm 1565. 10 năm sau ông khởi hành đến Trung Hoa, trở thành nhà truyền giáo người Tây Ban Nha đầu tiên vào Trung Hoa. Bị trục xuất khỏi Trung Hoa một thời gian ngắn sau khi ông đến, ông quay về lại Manila. Ông mất ở Borneo khi đang thám rùng toàn quyền Philippines đến đó vào năm 1578. Manuel P. Merino, *Agustinos Evabgelizadores de Filipinas (1565-1965)* (Madrid: Ediciones Archivo Agustiniano, 1965), tr. 258. Tiểu sử chi tiết của ông có trong Teofilo Aparicio López, *Misioneros y Colonizadores, Agustinos en Filipinas* (Valladolid: Imprenta Agustiniana, 1965), tr. 79-99, và trong Rodriguez & Fernandez, *Diccionario*, 1:93-117.

28. Trị vì 1573-1620.

Philippines, ông đến tỉnh Chiết Giang (Zhejiang)²⁹ cùng người đồng hành Jeronimo Marin người Mexico³⁰; nhưng ông không thể ở lại đó được lâu, [trang 110] vì bị buộc phải trở về Manila theo lệnh dụ của tổng đốc tỉnh này³¹. Trong một thời gian ngắn, hai vị tông đồ của Phúc Âm đã truyền bá Đức tin vào quần đảo gọi là Luzon, khi họ phát hiện ra những hòn đảo này lần đầu tiên lúc họ đến đó vào năm 1569 trên con tàu *Victoria* nổi tiếng; quần đảo này nằm cách đại lục Trung Hoa 140 dặm Pháp, và được người Tây Ban Nha gọi là Philippines để vinh danh Vua Phillip Đệ nhị của họ, [hòn đảo] lớn nhất trong số này được gọi là Manila. [Ở đó] người Tây Ban Nha thành lập cộng đồng cư dân chủ yếu vào năm 1571. Sau đó, Dòng Huynh đệ Ấn sĩ của Thánh F. Augustine và Dòng Anh em Hèn mọn của Thánh Francis, đều là người Tây Ban Nha, nỗ lực truyền giảng đức tin Ki-tô ở Trung Hoa. Đầu tiên, vào ngày 12 tháng Sáu năm 1578³², Đức cha Pedro de Alfaro³³

29. Nằm ở bờ biển miền Trung Trung Hoa.

30. Đức cha Marin (?-1606), sinh ở Mexico, trở thành một nhà truyền giáo người Tây Ban Nha ở Philippines năm 1571. Tiểu sử của ông có trong López, *Misioneros y Colonizadores*, tr. 137-154.

31. Đức cha Martin de Rada (Herrada) và Đức cha Jeronimo Marin được toàn quyền Philippines là Guido de Lavezaris phái đến Trung Hoa không chỉ để thiết lập Giáo hội Thiên Chúa giáo ở Trung Hoa mà còn để tạo liên minh giữa Trung Hoa và Philippines chống lại cướp biển. Sự mệnh của họ kéo dài từ ngày 12 tháng Sáu đến 28 tháng Mười, 1575. Rosso, *Apostolic Legations*, tr. 48.

32. Thực ra, ông đến Trung Hoa năm 1579.

33. Nhà truyền giáo Dòng Francisco. Ông là Giáo sĩ cao cấp đầu tiên thuộc Hội đồng Giám hộ của Thánh Gregory Vĩ đại tại Philippines. “Giáo hoàng chưa bao giờ có ý định giới hạn các hoạt động của họ [những giáo sĩ Dòng Francisco] đối với Philippines, nhưng do cơ sở của họ ở Manila có ý nghĩa như một căn cứ đầu tiên, vì vậy họ có ý định thử đi cải đạo ở xứ sở Trung Hoa.” Achilles Meersman, *The Franciscans in the Indonesian Archipelago (1300-1775)* (Louvain: Nauwelaerts, 1967), tr. 23-24.

cùng bốn đồng đạo³⁴ đi từ Philippines đến thủ phủ³⁵ tỉnh Quảng Đông (Guangdong)³⁶; nhưng bị các quan chức ở đó kết tội làm gián điệp cho vua Tây Ban Nha, họ buộc phải quay trở về Philippines. Cuối tháng Sáu năm 1582, một lần nữa Đức cha Martin Ignatius thuộc [Dòng] Thánh Francis³⁷ cùng sáu đồng đạo khác, đều là người Tây Ban Nha, từ Philippines lại đến tỉnh Quảng Đông. Đầu tiên, ở đó họ cũng bị bắt giữ vì tội làm gián điệp. Sau này được thả ra, họ bắt đầu rao giảng đức tin Ki-tô; nhưng họ bị bắt lại và ném vào tù do có sự ganh tị của các tu sĩ thờ tượng thần. Nhờ sự giúp đỡ của một viên tướng người Bồ Đào Nha³⁸, họ được trả tự do và theo ông ta về Macao³⁹, rồi từ đó về lại châu Âu. Ngoài ra, những giáo sĩ khác Dòng Anh em Hèn mọn người Bồ

34. Giovanni Battista Lucarelli, Sebastian xứ Baeza, Augustin de Tordesillas, và Estevan Ortiz; người sau cùng có một số kiến thức về tiếng Hán. Họ đến Quảng Châu (thủ phủ Quảng Đông) vào ngày 21 tháng Sáu năm 1579. Sau đó, Đức cha Ortiz nhận thấy những khó khăn trong sự nghiệp truyền đạo nên đã quay về. Sứ mệnh của bốn người còn lại vì thế càng khó khăn hơn, bởi không ai biết tiếng Hán nên phải nhờ đến các phiên dịch. Sứ mệnh của họ thất bại, rồi lần lượt từng người bị trục xuất khỏi Trung Hoa dưới cái cớ bị nghi làm gián điệp cho vua Tây Ban Nha. Rosso, *Apostolic Legations*, tr. 53-54.

35. Quảng Châu (Canton) là hải cảng Trung Hoa đầu tiên thường được người châu Âu ghé đến.

36. Tỉnh cực nam của Trung Hoa đại lục.

37. Đức cha Martin Ignacio de Loyola, giáo sĩ Tây Ban Nha thuộc dòng Anh em Hèn mọn Chân đất, đến Philippines vào năm 1582. Năm 1584, ông tiếp cận Tòa Thánh Vatican để trình bày đề án hoạt động truyền giáo ở Trung Hoa. Về sứ mệnh của ông, xem Lorenzo Perez, *Origen de las Misiones Franciscanas en el Extremo Oriente* (Madrid: Imprenta de G. López del Honrno, 1916) tr. 64-91.

38. Lusitania là một lãnh thổ bao gồm Bồ Đào Nha hiện nay và những phần đất thuộc các tỉnh Estremadura và Toledo của Tây Ban Nha. Do đó, cái tên Lusitania được gán cho người Bồ Đào Nha.

39. Macao là một lãnh thổ nhỏ nằm ở duyên hải phía nam Trung Hoa. Nó là một bán đảo hơn là một hòn đảo, nhô ra khỏi tỉnh Quảng Đông, như được nói dưới đây. Vào thế kỷ 16, Macao rơi vào tay ách thống trị Bồ Đào Nha, và các nhà truyền giáo đi trên những con tàu Bồ Đào Nha đã biến Macao thành một trung tâm Ki-tô giáo ở Đông Á.

Đào Nha cũng rao giảng Phúc Âm trước cả những huynh đệ người Tây Ban Nha của họ ở [các nước] tiếp giáp với Trung Hoa, cụ thể là trên đảo Macao, nơi người Bồ Đào Nha đã xây dựng cộng đồng dân cư sau khi họ được sự cho phép của hoàng đế Trung Hoa đã đề cập ở trên vào năm thứ năm của triều đại ông ta, năm 1577. Sau cùng, cuối năm thứ 27 dưới triều hoàng đế này, tức đầu năm 1600, Đức cha Dòng Tên Matteo Ricci ở [thành phố] Marcerata thuộc Italy lần đầu tiên truyền bá Đức tin vào triều đình Bắc Kinh (Beijing) thông qua kiến thức khoa học về [thiên văn học và toán học] mà ông tinh thông⁴⁰. Và kể từ [thời điểm] đó, Ki-tô giáo mở rộng một cách diệu kỳ ở Trung Hoa. Trước đó, vào năm 1583, ông đến thành phố chính của tỉnh Quảng Đông. Nhưng ông bị viên toàn quyền cấm lưu lại ở đó nên phải quay về Goa⁴¹; ông đến đó trước người đồng đạo [đến] từ Naples, Đức cha Michele de

40. Matteo Ricci (1552-1610) là người thành lập các hội truyền giáo Thiên Chúa giáo Trung Hoa. Ông sinh ra ở thành phố Marcerata, miền Trung Italy. Năm 1571, ông gia nhập hội Dòng Tên ở trường Đại học La Mã, nơi ông theo học thần học, toán học, thiên văn học, và vũ trụ học. Ông đến Trung Hoa năm 1583. “Mặc áo choàng kiểu tu sĩ Phật giáo cho đến năm 1595 theo tập quán của các nhà truyền giáo ở Nhật Bản và Philippines, Ricci nhận ra rằng để lôi kéo những người Trung Hoa có học vấn cao nhất, ông phải chấp nhận y phục và tính cách của họ và trải qua một thời gian học hỏi lâu dài và gian khó trong nền văn hóa cổ điển của Trung Hoa. Vì vậy dần dần ông thành công trong việc xác định một phương pháp truyền bá Phúc âm bao hàm trong việc làm nổi bật – dù chỉ là bề mặt – những điểm giống nhau giữa Phật giáo, Đạo giáo, và các tín ngưỡng phổ biến, và trong việc tăng bốc thị hiếu của giới nho sĩ đối với khoa học, công nghệ, và nghệ thuật châu Âu.” Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, J. R. Foster và Ch. Hartman dịch (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), tr. 450. Là một nhân cách khác thường, Matteo Ricci đã để lại một di sản lâu dài trong Ki-tô giáo Trung Hoa nói riêng, và trong những mối quan hệ giữa Trung Hoa và phương Tây nói chung. Matteo Ricci để lại một tác phẩm mô tả sự vụ của ông đến Trung Hoa; xem Matthieu Ricci và Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610* (tái bản, Paris: Desclée de Brouwer, 1978). Một trong những cuốn sách hay nhất viết về Matteo Ricci là *The Memory Palace of Matteo Ricci* của Jonathan D. Spencer (New York: Viking Penguin, 1984).

41. Goa, nằm ở bờ Tây Ấn Độ, phía nam Bombay, là thủ phủ của vùng Tây Ấn thuộc Bồ Đào Nha ở thế kỷ 16 cho đến thế kỷ 18.

Ruggeri⁴², hai năm. Tất cả [những thông tin] này cũng như những sự việc kể tiếp đều lấy từ cuốn *Mappamundum* đã nói ở trên.

Khi tất cả [những sự kiện] này đang diễn ra ở Trung Hoa, thì vị hoàng đế tên gọi Faociba⁴³ bắt đầu cuộc bức hại Ki-tô hữu đầu

42. Đức cha Michele de Ruggieri (1543-1607) từ Italy đến Ấn Độ năm 1579 và được Matteo Ricci triệu tập cho sứ mệnh của mình ở Trung Hoa. Ông đến Macao năm 1579 và ở đó ông bắt đầu siêng năng học tiếng Hán. Công sức ông bỏ ra đã không uổng phí, vì ông gặt hái được nhiều thành tựu hơn bất kỳ ai kể từ ông trong hai chuyến lưu lại Quảng Đông (1580-1581). Năm 1583, ông tiếp tục cư trú ở Quảng Đông cùng Đức cha Matteo Ricci, ở đó họ thiết lập hội truyền giáo đầu tiên của thời kỳ mới. Năm 1607, Đức cha Ruggieri mất ở châu Âu khi được phái về vào năm 1588 để kêu gọi sự quan tâm đặc biệt hơn của Tòa Thánh đối với các hội truyền giáo.

43. Sự kiện ở đây không nói đến một vị hoàng đế, mà là một lãnh chúa, Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), người có thể được mô tả là nhà lãnh đạo quân đội thực sự trên hầu khắp Nhật Bản từ khoảng 1582 cho đến khi ông mất. Cũng như nhiều quý tộc khác, ông cũng đổi tên vài lần trong sự nghiệp của mình. Tên gốc của ông, Hiyoshi, được đổi thành Hideyoshi vào năm 1562. Năm 1575, ông mang tên Hashiba. “Ông ưa dùng họ Kinoshita trong buổi ban đầu của sự nghiệp khi còn là một chiến binh, và sau này khoảng năm 1573, ông lấy họ là Hashiba.” Mary Elizabeth Berry, “Hideyoshi,” *Harvard East Asian Monographs* 146 (Cambridge, MA: Council of East Asian Studies, Harvard University, 1982), tr. 244, chú thích 5. Mặc dù ông thường được gọi bằng họ của mình, Toyotomi (vào năm 1586), hoặc bằng tên riêng, Hideyoshi, một số tư liệu châu Âu hồi đầu gọi ông là Hashiba. Âm tiết *fao* trong *Faociba* là một phiên bản sai lạc của âm tiết *fa* được sử dụng trong một hệ thống La-tinh hóa còn sót lại ở thế kỷ 16 căn cứ trên phép chính tả Bồ Đào Nha; nói cách khác, nó tiêu biểu cho âm vị tương tự có thể phiên là *ha* trong hệ thống Hepburn hiện hành. Thực ra, cả *fl* lẫn *h* đều không thể tái tạo chính xác âm giọng người Nhật, vốn thường ở khoảng giữa hai âm này. Âm tiết *ci* hiển nhiên được viết là *xi* ở tư liệu gốc, được Adriano di St. Thecla sử dụng. Một lần nữa, nó lại là một sự chuyển tự tiếng Nhật dựa trên chính tả Bồ Đào Nha – và lỗi này là do người sao chép bản thảo. *Xi* là âm vị tương tự có thể viết là *shi* theo hệ thống Hepburn. Như một nguồn tư liệu châu Âu khác liên quan đến Hashiba: năm 1581, du khách Valignano yêu cầu một Sư huynh Dòng Tên “vizitar a hum capitao de Nobunaga, por nome Faxiba Chicugendono [Chikuzen Dono].” Luis Frois, *Historia de Japan*, Jose Wicki biên soạn (Lisbon: Biblioteca Nacional, 1982), 3:269. Hideyoshi ban hành một sắc lệnh trục xuất nhằm vào các nhà truyền giáo Ki-tô năm 1587, rồi năm

tiên ở Nhật Bản vào năm 1596⁴⁴, sau 48 năm [trang 111] [đã trôi qua] kể từ khi Đức tin lần đầu tiên được du nhập vào đây bởi Thánh Francis Xavier⁴⁵.

Trong cuộc bức hại này, ba Thánh Tử vì đạo thuộc Dòng Tên bị đóng đinh trên thập tự giá và bị đâm bằng giáo; sáu giáo sĩ tử vì đạo khác thuộc Dòng Anh em Hèn mọn cũng tử vì đạo trong một ngày, ngày 5 tháng Hai năm 1597. Khi vị hoàng đế này mất, Ki-tô giáo lại trở nên lớn mạnh tại đây, và phát triển rộng khắp dưới thời hai người

1596 ra lệnh hành hình 26 Ki-tô hữu ở Nagasaki, một thành phố tập trung nhiều Ki-tô hữu, sự kiện này xảy ra vào tháng Hai năm 1597.

44. Chuỗi các sự kiện gây ra cuộc hành hình này bắt đầu vào năm 1593, khi một giáo đoàn Francisco đến Nhật Bản dưới sự bảo trợ của Tây Ban Nha. Trước đó, truyền đạo là độc quyền của Dòng Tên, được Bồ Đào Nha bảo trợ. Sự kinh địch giữa Bồ Đào Nha và Tây Ban Nha làm trầm trọng thêm tình trạng đối kháng giữa hai dòng tu này, gieo sự nghi ngờ trong tâm trí các nhà cai trị Nhật Bản. Vụ đắm tàu San Felipe của Tây Ban Nha ngoài khơi bờ biển Nhật Bản vào tháng Mười năm 1596 là bước ngoặt trong chính sách của Toyotomi Hideyoshi đối với Ki-tô hữu, sau vụ việc đó ông xem mọi Ki-tô hữu đều là gián điệp. Vào ngày 29 tháng Mười hai năm 1596, ông ban hành một sắc lệnh: "Ta yêu cầu từ nay trở đi sẽ không được rao giảng giáo lý này nữa." Trích trong Jurgis Elisonas. "Christianity and the Daimyo," trong *The Cambridge History of Japan*, tập 4, *Early Modern Japan*, John Whitney & cộng sự biên soạn (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), tr. 364.

45. Thánh Francis Xavier (1506-1552), người sáng lập và là thành viên của Dòng Tên, đến Nhật Bản năm 1549 sau bảy năm làm nhiệm vụ ở Goa và Malacca. Khi đến Nhật Bản, ông dành năm đầu tiên để học tiếng Nhật và dịch một số tiểu luận dùng trong việc giảng đạo và dạy giáo lý vấn đáp. Xavier bắt đầu giảng đạo và tiến hành cải đạo, nhưng những việc này đã khơi dậy ác tâm của các tầng sĩ, họ khiến ông bị trục xuất khỏi thành phố. Rời Kagoshima vào khoảng tháng Tám năm 1550, ông thâm nhập vào trung tâm Nhật Bản và rao giảng Phúc âm ở một số thành phố phía nam Nhật Bản. Sau khi hành đạo khoảng hai năm rưỡi ở Nhật Bản, ông để lại sứ mệnh truyền đạo cho Đức cha Cosme de Torres và Sư huynh Juan Fernandez rồi trở về Goa. Ước vọng của ông là đến Trung Hoa để truyền bá Phúc âm cho người dân ở đó, rồi ông thậm chí được Phó vương của Ấn Độ bổ nhiệm làm đại sứ để lên đường đến Trung Hoa, nhưng khi đang trên đường tới đó, ông ngã bệnh và qua đời. Ông được Giáo hoàng Gregory XV phong thánh năm 1622.

con kế vị ông ta, Samnua⁴⁶ và Ongoz⁴⁷. Khi người con của hoàng đế Samnua, gọi là Zong gu Samnua kế vị ngai vàng⁴⁸, một đợt bức hại

46. Trong bản thảo cái tên này được viết không rõ ràng. Nó có thể đọc là Sanuma, Samnua, hay Sanmua. Tuy nhiên, dù hai nhân vật này, Sanuma và Ongoz, có là ai chăng nữa, họ cũng không phải con trai của Hideyoshi, vốn không để con cháu kế nghiệp và cũng không bao giờ cai trị, mà nối nghiệp ông là gia tộc Tokugawa, nắm quyền trên toàn vương quốc vào năm 1600. Người kế tục Hideyoshi là Tokugawa Ieyasu lên nắm quyền vào năm 1600 và mang tước hiệu chính thức là shogun (một thuật ngữ Nhật để chỉ một lãnh chúa quân sự cai trị đất nước nhân danh Thiên hoàng) vào năm 1603, lập nên triều đại Tokugawa kéo dài đến năm 1868. Ieyasu thoái vị năm 1605 để giữ vị trí trụ cột trong gia tộc của mình. Adriano di St. Thecla gọi shogun là “hoàng đế”; mặc dù shogun nắm quyền thực sự ở Nhật nhưng ông ta không có được địa vị hoàng đế. Vào thời kỳ Tokugawa, hầu hết mọi nguồn tư liệu châu Âu đều gọi các shogun là “hoàng đế.” Quốc chủ trong hoàng tộc “đứng nghĩa” (tức mikado) thì trị vì nhưng lại không thực sự cai trị. Danh xưng “Samnua,” “Sanmua,” hay “Sanuma” có lẽ là phiên âm từ tiếng Nhật *Sama*, đơn giản có nghĩa là “Tướng quân.” Những biến thể này cùng với từ “Same” và “Samma” có thể tìm thấy thường xuyên trong các nguồn tư liệu châu Âu ở các thế kỷ 16 và 17.

47. “Ongoz” có khả năng là biểu thị cho *Ogosho*, một từ tiếng Nhật có nghĩa là “Cung điện của Tướng công Vĩ đại” và là một dạng kính ngữ phổ biến dành cho các nhà cai trị còn tại vị hoặc đã thoái vị nói chung và Tokugawa Ieyasu nói riêng. Ieyasu (shogun đầu tiên của dòng dõi Tokugawa) được biết dưới tên gọi *Ogosho-san* sau khi ông thoái vị vào năm 1603. Mặc dù Ieyasu thoái vị sớm, song ông vẫn nắm hầu hết quyền hành cho đến khi qua đời vào năm 1616. Ông vẫn được gọi dưới danh xưng này sau khi thoái vị trên danh nghĩa vào năm 1605. Vì thế, có vẻ như “Samnua” và “Ongoz” chỉ là những cái tên để gọi chung cho cùng một người. Giả định này phù hợp với đoạn văn sau trong bức thư đề ngày 1 tháng Một năm 1617 gửi Ngài Thomas Wilson ở Luân Đôn, do một thuyền trưởng người Anh ghé qua Nhật Bản viết: “Since w^{ch} tyme Ogosho Samme, the ould Emperour, is dead and hath left the Empier in quiet procession to his sonne Shongo Samme, now rayning, whoe is held to be the politikest prince that ever rayned in Japon.” Anthony Farrington, “The English Factory in Japan, 1613-1623” (London: The British Library, 1991), 1:551. Quả thực dưới thời Ieyasu “hội truyền giáo được hưởng một thập kỷ thuận buồm xuôi gió... Ieyasu đầu tiên có một lập trường hòa giải với họ, ít nhất cũng do ông phần nào quan tâm đến những nỗ lực của các chư hầu Ki-tô giáo, những người đóng vai trò quan trọng trong liên minh đã đưa Tokugawa lên nắm quyền trong cuộc xung đột quân sự dữ dội vào năm 1600.” Jurgis Elisonas, “Christianity and the Daimyo,” trong *Cambridge History of Japan*, 4:365.

48. “Zong gu Samnua” có khả năng là biểu trưng của *shogun-sama*, Tướng quân Shogun.

mới và khốc liệt nhất lại được tung ra vào năm 1621⁴⁹. Ở giai đoạn này, vô số Ki-tô hữu thuộc mọi thành phần, cùng các nhà truyền đạo, phải gánh chịu khổ nạn thảm khốc vì những loại hình phạt nặng gấp bội. Và trong số các nhà truyền giáo có Đức cha Luis Flores⁵⁰ thuộc Dòng Anh em Thuyết giáo⁵¹, Đức cha Carol Spinola từ Dòng Tên⁵²,

Như đã nói ở chủ thích trước đó, con trai và là người kế vị Tokugawa Ieyasu – vị shogun thứ hai của gia tộc Tokugawa, Tokugawa Hidetada, cai trị ở cương vị một shogun từ 1605 đến 1623 – được một người Anh đầu thế kỷ 17 gọi là “Shongo Samme.” Một người Anh khác, Richard Wickham, cũng dùng danh hiệu tương tự như thế đối với Hidetada. Vào tháng Một năm 1617, từ Hirado ông viết cho John Jourdain ở Bantam như sau: “It hath pleased God, the ould Emp’dep’ting this life the 17 of Ap’last, 1616, that his sonne Shongo Sama succeding him hath cut us of from most of our cheefe privelidges.” Farrington, “English Factory,” tr. 585.

49. Đỉnh điểm của những bức hại này là vụ Tử vì đạo Vĩ đại ở Nagasaki vào ngày 10 tháng Chín năm 1622 (chứ không phải năm 1621 như Adriano di St. Thecla đã nói), 55 Ki-tô hữu đã bị hành hình. Về danh sách và tiểu sử tóm tắt của những tin đồ tử vì đạo này, xem Juan Ruiz-de-Medina, *El Martirologio del Japon, 1558-1873* (Rome: Institutum Historicum, 1999) tr. 443-468. Những vụ hành hình nhỏ hơn cũng diễn ra ở nhiều nơi trên khắp đất nước.

50. Đức cha Flores (khoảng 1563-1622) sinh ở Bỉ, học ở Tây Ban Nha, rồi sau này được cử đi truyền đạo ở Mexico. Từ đó ông đến Philippines. Năm 1620, ông tình nguyện đi Nhật Bản và lên đường vì sứ mệnh này cùng với Đức cha Pedro Zuniga để cập dưới đây. Đức cha Flores được ban chân phước năm 1867. Hilario Ocio và Eladio Neira, *Misioneros Dominicanos en el Extremo Oriente, 1587-1835* (1895; tái bản, Manila: Filipinas, 2000), tr. 75-76.

51. Vào những năm 1580, các giáo sĩ Dòng Dominican bắt đầu giảng đạo ở Nhật Bản.

52. Carol Spinola (1565-1622) là hậu duệ một gia đình quý tộc ở Genoa. Ông tiếp thu một nền giáo dục tuyệt hảo tại Cao đẳng Roma, ở đó ông là học trò (như Đức cha Matteo Ricci trước đó) của nhà toán học và thiên văn học nổi tiếng Dòng Tên, Christopher Clavius (1538-1612), người cũng nổi tiếng với việc đưa ra lịch Gregory. Gia nhập giáo đoàn Giê-su năm 1584 tại Napole, thành phố nơi chú của ông là Hồng y Spinola làm Tổng giám mục. Carol Spinola khát khao đi truyền giáo ở Nhật Bản. Ước mơ của ông đã trở thành hiện thực vào năm 1602. Nỗ lực vượt qua những gian khổ trong việc truyền giáo, Đức cha Carol Spinola đã thiết lập được mối quan hệ tốt đẹp với người dân bản địa. Trong vụ bức hại năm 1622, ông bị kết án thiếu sống và đã chấp nhận số phận của mình với lòng kiên định xứng đáng với phẩm giá của mình trong vụ Tử vì đạo Vĩ đại ở Nagasaki vào ngày 10 tháng Chín năm 1622.

và Đức cha Pedro Zuniga thuộc Dòng Huynh đệ Ấn sĩ⁵³ đều bị hỏa thiêu và đều nổi tiếng vì lòng kiên định phi thường của họ.

PHẦN 2: VỀ CÁC VỤ BỨC HẠI ĐỨC TIN KI-TÔ Ở TRUNG HOA

Trong vòng một thế kỷ rưỡi, Đức tin Ki-tô đã nở rộ trên đế quốc Trung Hoa thịnh vượng; nó đã lan rộng ở khắp các tỉnh và được vinh danh nhờ vào đức tính siêng năng và chịu khó của những giáo sĩ lao khổ ở mỗi dòng tu và từng vị trí. Hiển nhiên Đức tin này cũng chịu bức hại qua những thời kỳ khác nhau. Hai (vụ bức hại] đầu tiên được khởi phát ở tỉnh Nam Kinh (Nanjing)⁵⁴. Vụ đầu [xảy ra] vào năm 1615, tương ứng với năm thứ 39 dưới triều Hoàng đế Minh Thần Tông, vụ sau [xảy ra] vào năm 1622, tương ứng với năm thứ 46 thuộc triều đại vị

53. Pedro Zuniga (khoảng 1579-1622) là một giáo sĩ thuộc Dòng Huynh đệ Ấn sĩ. Sinh ở Seville, Tây Ban Nha, ông đến Philippines năm 1600 rồi sau đó chuyển hoạt động truyền giảng sang Nhật Bản. Tuy nhiên, năm 1618 ông quay về Manila do những vụ bức hại diễn ra ở Nhật Bản. Năm 1620, ông quyết định tiếp tục công việc truyền giáo ở Nhật Bản. Xem Merino, *Agustinos Evangelizadores*, tr. 356; Ruiz-de-Medina, *El Martirologio del Japon, 1558-1873*, tr. 400. Pedro Zuniga và Luis Flores cố gắng vào Nhật Bản năm 1620 “hóa trang thành thương nhân Tây Ban Nha, nhưng mang theo những bức thư từ các chức sắc giáo hội ở Manila chứng minh rằng họ là những giáo sĩ truyền giáo đang đến Nhật Bản.” C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650* (London: Cambridge University Press; Berkeley: University of California Press, 1951), tr. 346. Các Đức cha Zuniga và Flores bị người Anh bắt giữ rồi giao cho người Hà Lan, họ lại chuyển giao cho nhà chức trách Nhật Bản. Hai giáo sĩ này bị thiêu sống cùng với người thuyền trưởng con tàu đã đưa họ đến đó. Richard Henry Drummond, *A History of Christianity in Japan* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1971), tr. 102. Trái với việc Adriano di St. Thecla xếp họ cùng một nhóm, ba nhà truyền giáo này tử vì đạo ở những thời điểm khác nhau. Cuộc hành hình các Đức cha Zuniga và Flores xảy ra vào ngày 19 tháng Tám năm 1622, và đã trở thành một sự kiện mở đầu cho vụ Tử vì đạo Vĩ đại ở Nagasaki ba tuần sau đó, và Đức cha Spinola đã bỏ mình trong vụ việc này. Năm 1867, các Đức cha Zuniga và Flores được ban chân phước.

54. Nói đúng ra, Nam Kinh, có nghĩa là “kinh đô miền nam,” là một thành phố chứ không phải một tỉnh. Nó là thủ phủ tỉnh Giang Tô ở phía đông Trung bộ Trung Hoa.

hoàng đế này. Nhưng cả hai vụ bức hại này đều không kéo dài và không lan rộng. Vụ bức hại thứ ba lại có sức nặng hơn, được khởi phát bởi bốn nhà quý tộc trong triều, khi Hoàng đế Khang Hi mới lên ngôi⁵⁵ lúc còn nhỏ, bằng một chỉ dụ ban hành vào năm thứ tư dưới triều vị hoàng đế này, tương ứng với năm 1665, trong đó cấm đoán việc Đức tin Ki-tô và những giáo sĩ truyền đạo đến [khu vực] thuộc chủ quyền Trung Hoa; sách vở Ki-tô bị thiêu hủy ở số lượng lớn. Bốn năm sau, các nhà truyền giáo mới được phép trở lại nhà thờ và thực hành các nghi lễ của họ, mặc dù chỉ dụ hạn chế việc rao giảng Đức tin vẫn còn nguyên vẹn. [trang 112] Một đợt bức hại mới được khởi xướng bởi vị tổng đốc ở tỉnh Chiết Giang, người đã ban hành một sắc lệnh vào năm 1693, tức năm thứ 30 triều của hoàng đế đã nói trên. Ông ta trục xuất các Ki-tô hữu ra khỏi thành phố và phá hủy mọi nhà thờ xây dựng trong tỉnh này. Vụ bức hại bị đình chỉ do một đạo luật ủng hộ Đức tin được ban hành từ Bộ Lễ theo lệnh của hoàng đế vào ngày 20 tháng Ba cùng năm; đạo luật này thông báo rằng những người châu Âu được tự do thực hành tôn giáo của họ vì điều này hợp với lễ thường, các nhà thờ của họ được phục hồi, và bất kỳ ai cũng được phép vào đó bất kỳ khi nào để thể hiện sự sùng kính của mình trong nhà thờ. Đạo luật này được chính hoàng đế phê chuẩn và được phổ biến ở mọi tỉnh thành. Cho đến thời điểm này tôi lấy dữ kiện theo cuốn *Mappamundum Historicum* đã nói ở trên.

Khi Hoàng đế Khang Hi còn tại vị, Ki-tô giáo vẫn phát triển một cách hòa bình⁵⁶; tuy nhiên những tranh cãi nảy mầm trước đó

55. Những năm trị vì của ông là 1652-1723, nhưng ông thực sự nắm quyền từ năm 1668, do trước đó còn nhỏ.

56. Điều này có thể giải thích bởi sự kiện sau khi nắm hết quyền lực vào năm 1669, Khang Hi cắt đứt và thải hồi những cố vấn của mình, và quyết định thực hiện những chính sách khác với những quan nhiếp chính trước đó. Dẫn đến kết quả là ông thay đổi cách ứng xử với các nhà truyền giáo trên đế chế.

giữa các nhà truyền giáo liên quan đến các lễ tục Trung Hoa vẫn nổ ra [và tiếp tục] trong một thời gian dài dưới thời vị hoàng đế này. Nhiều chỉ dụ của Tòa Thánh được ban hành nhằm ngăn chặn chúng [đó là ngừng thực hiện các lễ nghi truyền thống của người Trung Hoa trong các Ki-tô hữu], và để thúc ép việc này, hai giáo trưởng [và là] thanh tra của Tòa Thánh được Giáo hoàng Clement XI⁵⁷ cử đến Trung Hoa; cụ thể là Đức cha Carlo Tommaso Maillard de Tournon, giáo trưởng xứ Antioch⁵⁸, về sau là một hồng y giáo chủ, đến Trung Hoa vào năm 1705, và Đức cha Carlo Ambrose Mezzabarba, giáo trưởng thành Alexandria⁵⁹ vào năm 1720.

57. 1649-1721. Ngài đăng quang ở Vatican năm 1700.

58. Carlo Tommaso Maillard de Tournon (1668-1710), người Italy xuất xứ từ Tourin, được Giáo hoàng Clement XI (1700-1721) phong chức năm 1701. Ông rời châu Âu tháng Hai năm 1703 với tư cách là thanh tra của Tòa Thánh, đại diện Giáo hoàng, ở lại Ấn Độ và Macao một thời gian, rồi đến Bắc Kinh vào ngày 4 tháng Mười hai năm 1705. Ông được triều đình đón rước long trọng, nhưng sau này ứng xử của người Trung Hoa đối với ông thay đổi quyết liệt, do họ biết được mục đích chính của ông là triệt tiêu các lễ nghi truyền thống của người Trung Hoa trong các Ki-tô hữu. Giáo trưởng de Tournon được lệnh trở về Macao và bị cấm rời khỏi đó trước khi sứ thần do hoàng đế cử đến La Mã trở về cùng với giải trình về phản đối của hoàng đế đối với việc cấm chỉ các lễ nghi của người Trung Hoa. Giáo trưởng de Tournon qua đời tại Macao năm 1710. Mô tả về chuyến đi thực hiện sứ mệnh của ông tìm thấy trong Rosso, *Apostolic Legations*.

59. Tên thật của Giáo trưởng Mezzabarba (khoảng 1685-1741) rất khác nhau, tùy theo nguồn tư liệu. Tên của ông có khi là Jean Ambrose Mezzabarba (Latourette, *History of Christian Missions*, tr. 147) và cũng là Carlo Ambrogio Mezzabarba (Rosso, *Apostolic Legations*, tr. 202-203). Sau thất bại của người Đại diện đầu tiên, Giáo hoàng Clement XI cố tìm kiếm một giải pháp khắc phục tình thế, nên đã phái Giáo trưởng Mezzabarba thành Alexandria đến Trung Hoa. Ông rời Lisbon vào tháng Ba năm 1720 và đến tháng Mười một thì được phép gặp hoàng đế mà không gặp trở ngại gì. Giáo hoàng ủy quyền cho ông giảm nhẹ các yêu cầu của Tòa Thánh, nhưng biện pháp này không tạo được sự thống nhất giữa các nhà truyền giáo. Ngoài ra, các đề nghị từ Giáo hoàng mà Giáo trưởng Mezzabarba đem đến Trung Hoa bị chỉ trích và phải hủy bỏ vào năm 1742 bởi một sắc lệnh của Giáo hoàng áp đặt lại yêu cầu đấu tranh không khoan nhượng đối với mê tín, nghĩa là các lễ nghi không được cho là thuộc Ki-tô giáo.

Sau cái chết của Hoàng đế Khang Hi, người đã cai trị 61 năm, con trai của ông là Yung Ching (Yongcheng), tiếng An Nam là Ung Chính⁶⁰, lên kế vị. Lúc đó, viên quan cai quản tỉnh Phúc Kiến đề xuất một sắc lệnh chống đạo Ki-tô và được hoàng đế phê chuẩn, hoàng đế là người đầu tiên xem xét và chấp nhận sắc lệnh này ở Bộ Lễ, sau đó phê chuẩn nó vào cuối năm thứ nhất niên hiệu Quý Mão (Guimao)⁶¹ của Trung Hoa; theo [niên đại] Ki-tô giáo, [là nhằm] vào đầu năm 1724, ngày 20 tháng Một. Sắc lệnh và chiếu chỉ này yêu cầu các tôi tớ của Phúc Âm sống rải rác ở các tỉnh phải đến triều đình ở Bắc Kinh hoặc rời đến Macao⁶², và nhà thờ của họ phải được chuyển đổi thành đền thờ tổ tiên hay biến thành các khuôn viên dành cho giới nho sĩ. Điều này cũng diễn ra trước sự chứng kiến của Hoàng đế Kan Lung (Qianlong), tiếng An Nam là Càn Laong⁶³. Vào năm thứ hai dưới triều vị vua này, một chỉ dụ chống lại tôn giáo thiêng liêng này đã xuất hiện ở Bộ Lễ, và sau đó một chỉ dụ khác do đích thân hoàng đế ban hành vào tháng Sáu, năm thứ 11, tương ứng với năm 1746, vào [trang 113] ngày 12 tháng Tám. Từ thời điểm đó, việc bức hại vốn đã khởi đầu từ tỉnh Phúc Kiến tức thì bùng phát ở các tỉnh khác. Trong vụ bức hại hoàn toàn mới mẻ này, vô số nhà truyền giáo và Ki-tô hữu bị bắt giữ với những sự trừng phạt được áp đặt cho họ. Nổi bật nhất trong số các nhà truyền giáo là con người đáng kính Peter Sans⁶⁴

60. Niên hiệu trị vì từ 1723 đến 1736. Đối với các hoàng đế nhà Thanh (1644-1905), niên hiệu của họ đồng thời cũng là đế hiệu.

61. Chỗ này nói đến tên gọi tương ứng với năm 1723-1724.

62. Các nhà truyền giáo giỏi về thiên văn học, một loại kiến thức được cho là rất quý giá và hữu dụng ở Trung Hoa, đều được triệu tập đến Bắc Kinh; những người còn lại buộc phải rời khỏi đất nước này ngay lập tức. Henri Cordier, "Documents pour servir à l'histoire ecclésiastique de l'Extrême-Orient," *Revue de l'Extrême-Orient* 2 (1884): 54-55.

63. Trị vì 1736-1796.

64. Một lối viết khác về họ của ông là Sanz (1680-1747). Được tấn phong năm 1704, năm 1712 ông đến Manila, và năm 1715 đến tỉnh Phúc Kiến ở Trung Hoa. Về tiểu sử của

thuộc Dòng Các Cha Thuyết giáo⁶⁵ – một giáo sĩ Tây Ban Nha, giám mục xứ Maurocastro, và là Giám mục đại diện Tòa Thánh ở tỉnh Phúc Kiến – cùng những đồng đạo [của ông]⁶⁶, đã bị bắt giữ vào ngày 30 tháng Sáu năm 1746 và liên tục bị tra vấn về đức tin của mình trước mặt các quan tòa, thậm chí bị tra tấn bằng đấm đá và đòn roi nặng nề trước mặt viên tổng đốc; sau cùng, vào ngày 26 tháng Năm năm 1747, ông vui vẻ chấp nhận bị xử trảm⁶⁷ trước mặt dân chúng ở thành phố lớn Phúc Châu (Fuzhou)⁶⁸, thủ phủ của tỉnh này. Bốn đồng đạo của ông, cũng là người Tây Ban Nha, bị dày vò đến chết vào ngày 28 tháng Mười năm sau, 1748. Cùng năm đó, vào ngày 17 tháng Chín, hai Đức cha người Pháp Dòng Tên ở tỉnh Nam Kinh cũng gánh chịu cái chết như thế. Nhưng người đầu tiên trong tất cả những giáo sĩ tử vì đạo ở Trung Hoa trước [họ] là Đức cha đáng kính Francisco de Capillas, cũng thuộc Dòng Các Cha Thuyết giáo, đã bị xử trảm bởi

ông, xem Marie J. Savignol, *Les martyrs Dominicains de la Chine au XVIIIe siècle* (Soreze [?]: Imprimerie Abeilhou, 1893), tr. 23-40.

65. Gaspar da Cruz (?-1570), nhà truyền giáo Dòng Dominican đầu tiên đến Trung Hoa vào năm 1555. Hội truyền giáo Dòng Dominican đầu tiên được thiết lập ở Trung Hoa năm 1630. Các giáo sĩ Dòng Dominican đóng một vai trò tích cực trong cuộc Tranh cãi về Nghi lễ. Trung tâm chính và là địa bàn hoạt động lớn nhất của Dòng Dominican là Philippines. Tại đó, ở Manila, bắt đầu từ năm 1866 họ bắt đầu xuất bản cuốn *El Correo Sino-Annamita*, bao gồm những thư từ của các giáo sĩ thuộc Dòng này ở Trung Hoa và Đàng Ngoài.

66. Các Đức cha Jean Alcober (1694-1748), Joachim Royo (1691-1748), Francois Diaz (1713-1748), và Giám mục Francisco Serrano (1695-1748). Tiểu sử của họ nằm trong Savignol, *Les martyrs Dominicains*, tương ứng với các tr. 61-86, 51-60, 87-100 và 41-50.

67. “Được biết là các Đức cha Serrano và Royo ở chung nhà ngục với Đức cha Pierre Sanz. Khi đức giám mục đáng kính nhận được một bức thư gửi cho mình, ông biểu lộ sự vui mừng trước mặt Đức cha Francisco Serrano và nói với ông ấy trong niềm hân hoan lấp lánh từ đôi mắt: “Cha biết đấy, là ta sẽ sớm bị chặt đầu.” Sđd, tr. 190.

68. Phúc Châu là một thành phố cảng trù phú ở phía đông duyên hải trung bộ tỉnh Phúc Kiến. Nó đóng một vai trò đặc biệt quan trọng trong lịch sử Trung Hoa bắt đầu từ thế kỷ 16, khi những tiếp xúc với người châu Âu bắt đầu phát triển.

[Đức tin của ông vào] Thiên Chúa⁶⁹ dưới thời Hoàng đế Thuận Trị (Shunzhi)⁷⁰, người đầu tiên cai trị ở triều đại [này] vào năm 1645⁷¹. Sự kiện này được chứng nhận bởi Đức cha đáng kính Francisco Serrano⁷² trong báo cáo của ông về sự tử vì đạo của đức giám mục [Peter Sans] đã nói ở trên; ông [Đức cha Serrano] bị bắt cùng với đức giám mục, và sau này cùng chia sẻ tiếng tăm với ông ta⁷³.

Nhưng rồi sự trả oán của thần thánh cũng giáng xuống những kẻ bức hại. Viên tổng đốc tỉnh Phúc Kiến bị bãi chức, tài sản của ông ta bị sung vào quốc khố do lãnh đạo kém cỏi. Viên tổng đốc tỉnh Nam Kinh cũng bị bắt giam do nghi ngờ nổi loạn.

[Bản thảo kết thúc ở đây]

69. Francisco Fernandes de Capillas (1607-1648) khởi đầu sứ mệnh truyền giáo ở Philippines năm 1632. Năm 1642, ông được điều đến Trung Hoa. Là một diễn giả có tài, Đức cha Capillas đi từ làng này sang làng khác để rao giảng đức tin. Ông bị bắt và bị hành hình vào ngày 15 tháng Một năm 1648. Giáo hoàng Benedict XIV phong ông là thánh tử đạo đầu tiên ở Trung Hoa vào ngày 16 tháng Chín năm 1748. Ông được ban chân phước năm 1909. Ocio và Neira, *Misioneros Dominicos*, tr. 152.

70. Trị vì 1644-1662.

71. Năm đầu tiên của vị hoàng đế đầu tiên đời nhà Thanh thường được ghi chép là 1644.

72. Một giám mục được bầu chọn ở Tipasa (một thành phố nằm trên lãnh thổ Algeria ngày nay).

73. Năm 1893, tất cả năm vị tử vì đạo (các Đức cha Sanz, Serrano, Alcobar, Royo, và Diaz) đều được ban chân phước. Mô tả về việc tử vì đạo và ban chân phước cho họ có trong Savignol, *Les martyrs Dominicains*, tr. 101-277.

BẢNG CHÚ GIẢI 1

Bảng chú giải này liệt kê các từ tiếng Việt được sử dụng trên một lần ở bất kỳ chương nào. Những từ này xuất hiện trong văn bản mà không có từ tương đương trong tiếng Hán hay phần ghi chú để giải thích¹.

Tiếng Việt	Bính âm	Định nghĩa
Bạch Mã	Baima	"Ngựa Trắng," thần bảo hộ Hà Nội
Bàn Cổ	Pangu	một nhân vật thần thoại, thế giới được cho là khởi nguồn từ thân xác nhân vật này
Ban Nhược, được biết đến trong tiếng Việt hiện đại là:		
Bát Nhã	bore	prajna, "trí huệ"
<i>Bí Chi</i>	<i>Mizhi</i>	<i>Chi phái Ẩn mật</i> , tiêu đề cuốn sách mà Adriano di St. Thecla dựa vào để mô tả Phật giáo
Bồ Tát	pusa	bodhisattva
Càn	qian	từ đa nghĩa, một trong số đó có nghĩa là trời
Càn Nguyên	qian-yuan	trời và nguồn cội, nguồn gốc của trời
Canh Ngũ, trong chính tả tiếng Việt hiện đại:		
Canh Ngọ	gengwu	tên một năm; trong bản thảo tương ứng với năm 1750
Cảnh Hưng	jingxing	niên hiệu của Lê Hiển Tông: 1740-1786

1. Điều này cho thấy sự thiếu vắng của từ tiếng Hán tương đương bởi từ ở đây là tiếng Việt đời thường.

Cao Tổ (Hán), xem Hán Cao Tổ

Câu Mang	Goumang	vị thần mùa xuân, được cúng tế trong lễ nghinh xuân
Chai	-----	lễ dâng rượu cho người chết
Chân Trí	Zhenzhi	Trí huệ chân thực
Chu Chiêu Vương	Zhou Zhaowang	hoàng đế Trung Hoa, trị vì từ 1052-1001 TCN theo sử Trung Hoa (và theo bản thảo)
Chu Công	Zhou Gong	Chu Công Đán (thế kỷ 12 TCN), được xem là hình mẫu của đức hạnh
Chu Kính Vương	Zhou Jingwang	hoàng đế Trung Hoa, trị vì từ 519-475 TCN theo sử Trung Hoa (và theo bản thảo)
Chu Văn Vương	Zhou Wen Wang	cai trị nước Chu thời cổ đại, cha của hoàng đế đầu tiên đời Chu
Chu Tử	Zhuizi	Chu Hi (Zhu Xi, 1130-1200) nhà Nho nổi tiếng
Chu Văn Công	Zhu Wengong	xem Chu Tử
chùa	-----	temple (đền thờ)
Chúa	zhu	nhà cai trị; nói đến họ Trịnh cai trị Đàng Ngoài
Chúc Daong, trong tiếng Việt hiện đại:		
Chúc Dong hay Chúc Dung	Zhurong	thần Lửa, được cúng tế trong lễ Khai hạ
cô hồn	guhun	linh hồn bị bỏ rơi hay cô độc
Cổn	Gun	cha của Đại Vũ (Da Yu)
Di Đà	Mituo	rút gọn của A Di Đà (Amituo; Buddha Amitabha)
Di Lạc	Milei	Buddha Maitreya
<i>Dịch Kinh</i>	<i>Yijing</i>	<i>Kinh Dịch</i>
Diêm Vương	Yanwang	Yama, vua địa ngục, thần chết
Dương Chu	Yang Zhu	triết gia, 440-360 TCN?
Đại học	<i>Daxue</i>	<i>The Great Learning</i>
Đại Ngộ Chân Trí	Dawu zhenzhi	Người Thức ngộ Vô đại Chân chính
Đại Vũ	Dayu	hoàng đế trong truyền thuyết, được cho là trị vì 2205-2197 TCN
Đại Vương	Dawang	Vị Vua Vô đại

Đàng Cao Tổ	Tang Gaozu	hoàng đế Trung Hoa, trị vì 618-627
Đàng Đức Tông	Tang Dezong	hoàng đế Trung Hoa, trị vì 780-805
Đàng Huyền Tông	Tang Xuanzong	hoàng đế Trung Hoa, trị vì 713-756
Đàng Văn Tông	Tang Wenzong	hoàng đế Trung Hoa, trị vì 827-841
Đế	di	hoàng đế
Đế Nghiêu	Di Yao	hoàng đế trong truyền thuyết, được cho là trị vì 2365-2356 TCN
Đế Thuấn	Di Shun	hoàng đế trong truyền thuyết, được cho là trị vì 2255-2205 TCN
Địa Hoàng	Dihuang	Hoàng đế dưới mặt Đất
Địa Phủ	difu	Thần Cai quản dưới lòng Đất
đọc canh đọc kê hay đọc canh đọc kê, trong tiếng Việt hiện đại:		
đọc kinh đọc kê	-----	đọc kinh
<i>Gia Lễ</i>	<i>Jiali</i>	<i>Lễ nghi trong Gia đình</i>
<i>Gia ngữ</i>	<i>Jiayu</i>	rút gọn từ <i>Khổng Tử Gia ngữ (Kongzi jiayu)</i>
Giao Chu, trong tiếng Việt hiện đại:		
Giao Châu	Jiaozhou	địa danh hành chính đời Hán của miền Bắc Việt Nam và Nam Trung Hoa
giao	jiao	một địa điểm rộng rãi ngoài thành phố dành để tế Trời
Hán Cao Tổ	Han Gaozu	hoàng đế Trung Hoa, trị vì 206-194
Hán Linh Đế	Han Lingdi	hoàng đế Trung Hoa, trị vì 168-189
Hán Minh Đế	Han Mingdi	hoàng đế Trung Hoa, trị vì 58-76
Hào	yao	vạch theo đồ hình tam thức trong <i>Kinh Dịch</i>
Hiệu Thiên Thượng Đế, trong tiếng Việt hiện đại:		
Hạo Thiên Thượng Đế	Haotian Shangdi	"Hoàng Đế ngự trị trên cao ở các tầng trời rộng lớn"
Hiếu Tông (Tống), xem Tống Hiếu Tông		
Hoàng	huang	hoàng đế
Hoàng Đế	Huang Di	Hoàng đế Vàng, được cho là trị vì 2607-2597 TCN
Hoàng Thiên Hậu Thổ	Huangtian Houtu	Trời Cao và Nữ Hoàng dưới Đất

Hội	hui	tổ chức hay hội họp một lễ hội
hội minh	huimeng	lễ hội thể
hồn bạch	hunbai	[dải] băng trắng dành cho linh hồn
Huy Tông, xem Tống Huy Tông		
hương án	xiang'an	bàn thờ
Kheo Thị	Qiu Shi	tác giả không rõ danh tính được trích dẫn trong bản thảo
kiếp	jie	kalpa, một thời đoạn trong đó vũ trụ vật lý hình thành và hoại diệt
Kính Vương, xem Chu Kính Vương		
Kỳ Đạo, xem Tế Kỳ Đạo		
Lão Đan	Lao Dan	một trong những tên gọi của Lão Tử
Lão Nhiễm	Lao Ran	một trong những tên gọi của Lão Tử
Lão Tiên	Lao Xian	một trong những tên gọi của Lão Tử
Lão Tử	Laozi	một triết gia cổ đại, tính lịch sử còn rất mù mờ, được cho là người sáng lập Đạo giáo
lập xuân	lichun	lễ đón mùa xuân
<i>Lễ Kinh</i>	<i>Lijin</i>	<i>Sách về Lễ nghi</i>
Lí Hồ	Li Hu	một vị vua, cha của Phật là chư hầu của ông ta
Linh Đế, xem Hán Linh Đế		
Lỗ	Lu	nước Lỗ, quê hương của Khổng Tử
<i>Luận ngữ</i>	<i>Lunyu</i>	<i>The Analects (Sách Văn Tuyển)</i>
Lương Vũ [Đế]	Liang Wu[di]	hoàng đế Trung Hoa, trị vì 502-549
Mạc Dịch, viết nhầm từ:		
Mặc Dịch	Mo Di	triết gia, khoảng 470-391 TCN
Mạnh Tử	Mengzi	triết gia Trung Hoa nổi tiếng (371-289? TCN); tác giả cuốn sách cùng tên, soạn cùng các môn đệ
Mâu Tiễn, một tên tiếng Việt khác là:		
Miêu Tiên	Miaoshan	nhân vật được thờ cúng trong Phật giáo, đôi khi được cho là hóa thân của Quan Âm Bồ Tát

Màu Trang, một tên tiếng Việt khác là:

Miêu Trang Vương	Miao Zhuangwang	người cai trị vương quốc Xinglin, cha của Miêu Tiên
miếu	miao	điện thờ hay miếu thờ

Mộc Liên, trong tiếng Việt hiện đại là:

Mục Liên	Mulian	nhân vật được thờ cúng trong Phật giáo, tiểu sử của nhân vật này khác với những ghi chép trong bản thảo
----------	--------	---

Ngọc Hoàng	Yuhuang	Jade Emperor, vị thần tối cao trên thiên đình, theo Đạo giáo dân gian
------------	---------	---

Ngũ Đế	Wudi	Năm vị hoàng đế [thời thái cổ]
--------	------	--------------------------------

<i>Nhạc Kinh</i>	<i>Yuelin</i>	<i>Sách về Âm nhạc</i>
------------------	---------------	------------------------

nhân	ren	người, con người
------	-----	------------------

Nhân Hoàng	Renhuang	Hoàng đế của Con người
------------	----------	------------------------

Nhẫn Nhục	Renfu Kshanti	"kiên nhẫn," "nhẫn nại"; trong bản thảo là tên của Phật
-----------	---------------	---

Nho	Ru hoặc Ro	chỉ Khổng giáo
-----	------------	----------------

Nguyên Thủy, tiếng Việt hiện đại là:

Nguyên Thủy	Yuanshi	Cội nguồn Ban Sơ, rút gọn của:
-------------	---------	--------------------------------

Nguyên Thủy Thiên Vương	Yuanshi Tianwang	Vua cội Trời của Khởi nguồn Ban sơ
-------------------------	------------------	------------------------------------

ống lãnh	-----	ống lệnh
----------	-------	----------

phá ngục	poyu	một nghi lễ, phá ngục tù hay "Địa ngục"
----------	------	---

Phan Thị Vinh	Pan Shirong hay Pan Shiyong	tác giả không xác định được, đời Minh (1368-1644)
---------------	--------------------------------	---

Phó Dịch	Fu Yi	nhà nho, 554-639, người phản đối Phật giáo mạnh mẽ
----------	-------	--

Phục Hi	Fu Xi	hoàng đế Trung Hoa trong truyền thuyết, trị vì 2852-2737 TCN
---------	-------	--

quái	gua	hình đồ trong <i>Kinh Dịch</i>
------	-----	--------------------------------

Quan Âm	Guanyin	Bodhisattva Avalokitesvara
---------	---------	----------------------------

Sơn Tinh	Sanjing	Thần Núi
----------	---------	----------

tăng	seng	tu sĩ Phật giáo (nam)
------	------	-----------------------

tăng ni	sengni	tu sĩ Phật giáo (nam và nữ)
<i>Tâm đăng</i>	<i>Xindeng</i>	<i>Ngon đèn Trái tim</i> , tựa đề cuốn sách Adriano di St. Thecla chủ yếu dựa vào để mô tả Phật giáo
Tấn Thi Hoàng [Đế]	Qin Shi Huang [di]	hoàng đế đầu tiên đời nhà Tấn, trị vì 221-209 TCN
Tấn	Jin	vương triều Trung Hoa, 265-317
Tế Kỳ Đạo	ji qidao	lễ tế cờ
Thái Công	Tai Gong	vị tướng đời nhà Chu; vị thần được giới quân đội thờ cúng
Thái Công Vaong, xem Thái Công		
Thái Cực	taiji	bản nguyên trong triết học
Thành Hoàng	chenghuang	thần bảo hộ
Thánh vương	shengwang	vị vương hay vị vua thánh trí
Thẩm Tử	Shenzi	rõ ràng là lỗi viết nhầm từ Sái Trầm (Cai Chen) nhà tư tưởng đời Tống 1167-1230
thần	shen	linh hồn, thần thánh
Thần Câu Mang, xem Câu Mang		
Thần Nông	Shen Nong	hoàng đế Trung Hoa trong truyền thuyết, trị vì 2737-2697 TCN; được xem là vị thần nông nghiệp
thập triết	shizhe	mười bậc thánh minh triết (môn đồ của Khổng Tử)
thầy bói	-----	fortune-teller
thầy phù thủy	-----	master of sorcerer
thầy tu	-----	tu sĩ Phật giáo
<i>Thi Kinh</i>	<i>Shijing</i>	<i>Sách Tụng ca</i>
Thích Ca	Shijia	Sakya
Thích Ca Mâu Ni	Shijiamouni	Sakyamuni
Thiên Hoàng	Tianhuang	Hoàng đế cõi Trời
Thiên Phủ	Tianfu	Thống lĩnh cõi Trời
Thiên Trúc	Tianzhu	Ấn Độ
Thổ Công	Tugong	Thần bảo hộ đất đai
Thủy Phủ	Shuifu	Thần thống lĩnh dưới nước

Thủy Tinh	Shuijing	Thần Nước
<i>Thư Kinh</i>	<i>Shujing</i>	<i>Sách viết về Lịch sử</i>
Thương	Shang	triều đại Trung Hoa cổ đại, niên đại 1766-1122 TCN
thượng đẳng	shangdeng	hàng cao nhất
thượng đẳng thần	shangdeng shen	vị thần ở hàng cao nhất
Thượng Đế	Shangdi	Hoàng đế Tối cao, Chúa tể cõi Trời
Thượng hưởng	Shanxiang	Cầu mong ngài thụ hưởng lễ vật
Tì Lô	Pilu	Vairo, có thể là rút gọn từ
Tì Lô Giá Na	Piluzhena	Vairocana, Phật Tối cao và Bất diệt
Tiên Sư	Xianshi	người khởi nguyên hay người sáng lập; vị thần được thợ thủ công thờ cúng
tiếu	jiao	lễ cúng và dâng rượu cho người chết
Tịnh Phạn	Jing Fan	tên người cha của Phật
Tống	Song	vương triều Trung Hoa, 960-1279
Tống Chân Tông	Song Zhenzong	hoàng đế Trung Hoa, 998-1023
Tống Hiếu Tông	Song Xiaozong	hoàng đế Trung Hoa, 1163-1190
Tống Huy Tông	Song Huizong	hoàng đế Trung Hoa, 1101-1126
Trình Tử	Chengzi	triết gia Trình Di đời Tống, 1033-1107
<i>Trung Daong, trong tiếng Việt hiện đại:</i>		
<i>Trung Dong</i>	Zhongyong	giáo lý <i>Trung Dung</i>
<i>hay Trung Dung</i>		
<i>Trương Đạo Lang, trong tiếng Việt hiện đại:</i>		
Trương Đạo Lăng	Zhang Daoling	một trong bát tiên của Đạo giáo
Trương Giác	Zhang Yue	một trong những người sáng lập Thái Bình Đạo giáo (thế kỷ 2)
Trương Lương	1. Zhang Liang	một trong những nhân vật sáng lập bí thuật Đạo giáo, chết khoảng năm 189
	2. Zhang Liang	một đạo sĩ tài giỏi, một trong những lãnh tụ loạn Khăn Vàng, chết khoảng 189

Trương Nghi	Zhang Yi	nhân thân của người này không rõ; trong bản thảo ông được gọi với danh hiệu Ngọc Hoàng Thượng Đế
tứ phối	sipei	Bốn vị thầy đáng kính nhất (môn đệ của Khổng Tử)
từ thần	cishen	“từ biệt thần linh” hay “vị thần nhân từ”
tướng	jiang	vị tướng, người cai quản
Uỷ Âm, viết nhầm từ:		
Uy Âm hay Oai Âm	Weiyin	Bhismagarjitasvara- <i>raja</i> Buddha
<i>Văn Lâm Quang</i>	<i>Wen lin quang</i>	tiêu đề một cuốn sách chưa được xác định, do các nhà truyền giáo viết
văn tế	wenji	bài văn đọc trong lễ cúng
Văn Vương, xem Chu Văn Vương		
vua	-----	vua (king)
Vương	wang	vua, hoàng thân, hay người cai trị
xã	she	đài thờ đất
<i>Xuân Thu Kinh</i>	<i>Chunqiu jin</i>	Biên niên thời Xuân Thu
Xuyên Húc, trong tiếng Việt hiện đại:		
Chuyên Húc	(Zhuan Xu)	hoàng đế Trung Hoa trong truyền thuyết, trị vì 2513-2435 TCN

BẢNG CHÚ GIẢI 2

Bảng chú giải này ghi chú những từ không nhất quán trong bản thảo so với chính tả tiếng Việt hiện đại².

bãi	bãi	bờ bãi, bãi đất trống
Ban Nhược	Bát Nhã	prajna
bất	bách	một trăm
Canh Ngũ	Canh Ngọ	tên gọi của một năm
chu	châu	một đơn vị hành chính
Chúc Daong	Chúc Dong hay Chúc Dung	
cuốc	quốc	đất nước, quốc gia
daong	dong hay dung	dung mạo
doãn	doãn	một chức quan
duanh	doanh	vượt quá, tràn ngập
đắc	đắc	đạt được, nhận được
đang	đương	trạng từ biểu thị thời gian, "vào lúc này"
Đàng	Đường	vương triều nhà Đường
Đế Cốc	Đế Khốc	
đọc canh đọc kệ hay đọc kinh	đọc kinh đọc kệ	đọc kinh
đọc kệ		
Đục Cước	Độc Cước	"thần một chân"
Giao Chu	Giao Châu	
Hiệu Thiên Thượng Đế	Hạo Thiên Thượng Đế	"Hoàng Đế ngự trị trên cao ở các tầng trời rộng lớn"

2. Bảng chú giải này cho thấy tiếng Việt theo trật tự an-pha-bê các từ ở đây được phát âm không giống với tiếng Việt hiện đại, và mang những hình thức khác biệt trong cách viết (vì thế dễ gây ra những nhầm lẫn), điều thường xảy ra với cách viết từ thế kỷ 17 cho đến thế kỷ 19. Tôi cung cấp những cách phiên cho những từ có thể khó xác định nhằm giúp độc giả dễ nhận ra chúng hơn.

Kang Mục	Cương Mục	
Kheo	Khâu	
khỉ	khởi	trạng từ nghi vấn
Lạc Laong Quân	Lạc Long Quân	
laong	long	rỗng
laòng	lòng	Tim
Lí Ông Traọng	Lý Ông Trọng	
Mạc Địch	Mặc Địch	
Màu Tiên	Miêu Tiên	
nải	nãi	rối thì, liên từ phân biệt
ngoạt	nguyệt	tháng
ống lạnh	ống lệnh	ống phóng
phiên	phốn	nhiều
phung	phong	ban tước vị cho ai đó
phượng	phụng	sùng kính, dâng cúng hay thờ cúng
tắc	tác	làm, chế tạo
tĩ	tỉ	theo, khi, vào lúc
Thái Công Vaọng	Thái Công Vọng	
thỉ	thủy	một cội nguồn, khởi đầu
thị	thụy	truy phong một danh vị
toài	toại	cho nên, rồi thì
tràng sinh	trường sinh	bất tử
Traọng Cao	Trọng Cao	
Traọng Nơi	Trọng Ni	
Trung Daong	Trung Dong	
trùng	xung	bay lên
Trương Đạo Lang	Trương Đạo Lăng	
Ủy Âm	Uy Âm hay Oai Âm	Bhismagarjitasvara-raja Buddha
vạn	vọng	tên lễ tế núi sông do hoàng đế
		dâng cúng
vì	mùi	ký hiệu con dê trong hệ thống
		12 địa chi
Vua Giáong, hay	Vua Dóng	
Vua Gióng, hay		
Vua Sĩaống		
xiên	thiên	một ngàn
Xuyên Húc	Chuyên Húc	

BẢNG CHÚ GIẢI 3

Bảng chuyển tự của Adriano di St. Thecla trong tiếng Hán.

Che Kiang	Zhejiang	tỉnh Chiết Giang
Cheu Ling Vuang	Zhou Lingwang	Chu Linh Vương, bản thảo dùng niên đại trị vì 571-544 TCN
Chung Ny	Zhongni	Trọng Ni, một trong những tên gọi của Khổng Tử
Fo Cheu	Fuzhou	Phúc Châu, tỉnh lỵ tỉnh Phúc Kiến
Fo Kien	Fujian	tỉnh Phúc Kiến
Fu Zu	Fuzi	Phu Tử, danh xưng tôn kính để gọi Khổng Tử
Foe	Fo	Phật
Hia	Xia	nhà Hạ, một vương triều trong truyền thuyết; niên đại 2205-1766 TCN
hoen pe	hunbai	[dải băng] trắng của linh hồn
Hu Kuang	Huguang	tỉnh Hồ Quảng
Ju hay Jo	Ru hay Ro	Nho, chỉ Khổng giáo
Kan Long	Qianlong	Càn Long, hoàng đế triều Thanh, trị vì 1736-1796
Kia Ly	Jiali	sách <i>Gia Lễ</i>
kiang xin	jiangshen	thuật ngữ dùng trong lễ cúng người chết, có nghĩa là "để linh hồn giáng hạ"
Kieu	Qiu	tên ngọn núi được lấy để đặt tên cho Khổng Tử, núi Ni Khâu
Kuan Tung	Guandong	tỉnh Quan Đông
Kuei Cheu	Guizhou	tỉnh Quý Châu
KiangSi	Jiangxi	tỉnh Giang Tây
kua	gua	quẻ trong <i>Kinh Dịch</i>
Kuei Mao	Guimao	Quý Mão, tên của năm tương ứng (trong bản thảo) với năm 1623-1624 trong Tây lịch
Kuei Xin	guishen	quyển năng của thần thiện và thần ác

Kung Fu zu	Kong Fuzi	Khổng Phu Tử
Kung Zu	Kongzi	Khổng Tử
Lao Zu	Laozi	Lão Tử
lo cho	liuchu	lục súc
Lo King	Liujing	Lục Kinh của Khổng giáo
Lu	Lu	nước Lỗ, nơi Khổng Tử sinh ra
Ming	Ming	Minh, vương triều cai trị từ 1368-1644
Ming Xin Zung	Ming Shenzong	Minh Thần Tông, trị vì 1573-1620
Nan King	Nanjing	Nam Kinh, thủ phủ tỉnh Giang Tô
Pe King	Beijing	Bắc Kinh, thủ đô Trung Hoa
Pusa	pusa	bodhisattva, Bồ Tát
Si Gan	Chang'an	Trường An, kinh đô dưới triều đại Tùy-Đường
Sui	Sui	nhà Tùy, cai trị 581-618
Sung Ly Zung	Song Lizong	Tống Lý Tông, trị vì 1225-1265
Tang	Tang	nhà Đường, cai trị 618-907
Tang Tai Zung	Tang Taizong	Đường Thái Tông, trị vì 627-650
Ty Ko	Di Ku	Đế Cốc, vị hoàng đế trong truyền thuyết, trị vì 2435-2365 TCN
Ty Xun	Di Shun	Đế Thuấn, vị hoàng đế trong truyền thuyết, trị vì 2255-2205 TCN
Ty Yao	Di Yao	Đế Nghiêu, vị hoàng đế trong truyền thuyết, trị vì 2365-2356 TCN
xang hiang	shangxiang	thượng hưởng, cụm từ kết thúc bài văn tế "mong ngài hưởng thụ lễ vật"
Xang Tung	Shandong	tỉnh Sơn Đông, quê hương Khổng Tử
Xang Ty	Shangdi	Hoàng đế Tối cao, Chúa tể trên cao
Xe Kia	Shijia	Sakya, rút gọn từ Shijiamouni, Phật Thích Ca Mâu Ni
Xen Si	Shanxi	tỉnh Sơn Tây
Xin tu	Shentu	môn thần
Xing	sheng	thánh triết
Xing Ty	Shengdi	thánh đế
Xing Vương	shengwang	vua thánh
Xun Chy	Shunzhi	Thuận Trị, hoàng đế đời Thanh, trị vì 1644-1662
yao	yao	hào trong <i>Kinh Dịch</i>
Yung Ching	Yongcheng	hoàng đế Ung Chính, trị vì 1723-1736
Zing Khang Hi	Qing Kangxi	hoàng đế Khang Hi, trị vì 1662-1723

PHỤ LỤC

*Opusculum
de Sectis
apud Sineses et Sinitimores*

*Praefatio
In Sectas Sinesum et Sinitimorum*

Non diu post hominum per Orbem terrarum dispersionem in mundo exorta est Idololatria; si quidem crescente in dies in dies morum, corruptionis, decrevit paulatim veritatis et honestatis amor, ac profunda rerum ignorantia mentes hominum offudit: quâ factum est, ut veram Dei sollicitudinem omnes propinquinâ Nationes amiserint, atque in Idololatriam miserè defluxerint. Primum autem Idololatria nucleum fuisse Memod, qui caput (Gen. C. 10) ante potens in terra, tradiderunt Eusebius, Hieronymus, et J. P. Augustinus lib. 6 de Civitate Dei C. 7. Fuit autem (ibid. 10) principium regni ejus Babylon; ubi nimirum regnavit juxta aliquos Expositores et Chronologos, secundo tertio post Diluvium, et secundo post hominum divisionem, ac terrarum vulgata. Ac eo quidem secundo in Chaldaea, cujus caput Babylon, Idolorum cultum usque corruptum habemus ex testimonio Jo. 2. cap. 81, qui Filios Israel sic allocutus est — Hac dicit Dominus Deus Israel trans fluvium (Euphratem) habitaverunt Patres vestri ab initio, Thare pater Abraham, et Nachor (pater Thare), et servieruntque diis alienis. Nunc ergo (ait infra) timeite Dominum... et servite deos, quibus servierunt patres vestri in Mesopotamia, et in Aegypto, ac servite Domino. — Nachor ibi nominatus, non est Nachor frater Abraham, et filius Thare, sed est Nachor pater ipsius Thare; quippe cum Jo. 2. dicat: Trans fluvium habitaverunt patres vestri, et servierunt

11

Deus alienus: necesse est ut Nachor internuminatus cum Thare sit pater filiorum Israel, quos Thare alloquebatur, ut haberentur plures patres per quos expressum: quod si Nachor ille fuit frater Abraham, filius Thare, non utique plures patres filiorum Israel, sed unus nominaretur; sic quæ incongrua dictum sit: Grans Patrium habitaverunt patres vestri. Derivatur quæ Deus alienus, Nachor autem genuit Thare anno 231. post diluvium, ut patet ex multis annorum annis generationum post diluvium, ad eam delicta: videtur quæ Nachor (Gen. 11. 26) postquam genuit Thare 119 annis. hinc putat illi, et filius ejus Thare pluribus annis Deos colere, eo deinde tempore, quo Hæmæd filius Chus cultum eorum induxit. Idcirco Abraham, Deo jubente, egressus est de terra Chaldaeorum, ut Deos coleret, quos patres ejus ibi colaverunt. Cujus rei testem habemus Nachor, qui Judith. C. 1. ait ad Hæmædum — populus iste ex progenie Chaldaeorum est; hic primum in Mesopotamia habitavit, quoniam notuerunt sequi Deos patrum suorum, qui erant in terra Chaldaeorum. Dederunt itaque ceremonias patrium suarum, quæ in multitudine dæmonum erant, unum Deum celi coluerunt. Illud inducit ex his immolatione, quod adhuc vivente Noë (Solobolus hinc res perhibet, atque annis multis a causa fuit; quando quidem vixit Noë post diluvium (Gen. 1. 9) breviter quinquaginta annis, quæ tantis vel neptas deum implentes fuisse dignantur; Nachor enim et Thare exantem progenie deum.

Inter Deos autem, quos ex tempore coluerunt Chaldaei, Iguis annis et, hebraice dictus Il, quo nomina civitas illa Chaldaeorum indigne nunc vocatur Abraham, nominabatur; quia Chaldaei (inquit Eusebius in Gen. 1. 12) Iguis ibi pro Deo colentes, sicut et vicini illi Persæ colabant in his, quæ inde Pyra dicta vult Procopius, dicitur sed et solam, lunam, et sidera Chaldaei Deos fuisse non immerito putamus opinari, cum Chaldaei astronomia potissimum vacaret, et in ea super cælis excellens: quæ corporum cælestium inspectione, et cognitione abripi facile poterant in errorem ea, quæ spiritus

miserant,

III

mirabantur, nec existimandi, eorum religione ignorantes. Quapropter in
 priores Chaldaeos primo cadunt, quae Saporitica Capp. 13. legimus de illis, qui
 opera Dei Deos putaverunt. — Tamen autem sunt multi homines, in quibus non
 subest scientia Dei, et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere, nec qui
 ea, neque operibus attendentes agnoscerunt, quis enim, aut quid, aut quomodo,
 spiritum, aut citatum eorum, aut gyrum stellatum, aut nimiam aquam, aut
 ventum, aut lunam rectores orbis putaverunt. Quorum si species debetatis Deos
 putaverunt, sciunt quanto his Dominator eorum speciesior sit; species enim Gen-
 erator haec omnia constituit.

Cultus quoque defunctorum apud Chaldaeos incipit. Nam Thare patrem il-
 lebrae filio suo Urani defuncto statuum, proinde fecit Saporitica lib. 1. de
 hereticis, et Suidas vocat Abraham. idcirco quia ab Abrahamo gravissime repre-
 henditur fuisse. Apud eodem eorum Thare filius, (hoc Virgilius in Saporitica
 C. 14.) filius Hecurae sui Bati defuncto praerenti publicam statuum, aedem,
 et templum posuit, et tradunt Eusebium in Chronico, Hieronymus in Ora C. 2.
 Ambrosius in C. 1. ad Romanos. Augustinus lib. 16. de civitate. C. 7. et 22. ante
 Faustum C. 17. hinc in Chaldaeos rursus cadit illud Saporitica C. 14. — cum
 luctu dolens pater cito sibi rapto filio. fecit imaginem: et illam, qui tunc quasi
 homo mortuus fuerat, sicut tanquam. Quam colere cepit, et consuevit inter
 deos suos sacra et sacrificia. Deinde interveniente tempore, consuetudine
 qua consueverat, hic error tanquam lex custoditus est, et typum normam in-
 gens colabantur figmenta. — Ceterum vocatorem Chronologi tradunt Belum
 Nini patrem regnavisse in Babylonia multis seculis post Hammam, nimirum
 ab anno mundi 2638, et putant Belum Babylonicum à Chaldaeo sum-
 ptum habitum, dictum Belum Belum, non fuisse Hammam, sed Procham,
 tribus seculis eo posteriorum, qui imperare cepit anno mundi 2212. De
 quibus in erudita chronologia sacra collegii Siamensis, hinc de origine
 Idolatriae apud Chaldaeos.

Circa idem tempus, quo apud Chaldaeos inventa fuit à Hammam Idolatri-
 a, et apud Sinas ab aliquo ex primis eorum regibus familia sua, sui

11. IV

hinc illam censuram introductam fuisse. Si enim tertio seculo à diluvio Chaldæi in Idolatriam incidissent, multo magis Sineses in eam prolapsos eo tempore fuisse credendum est. Sineses etenim populi versabantur, sicut et versantur in plaga mundi, quam didici à regionibus, quas Noë, ejusque filii incolabant, à quibus nihil audire poterant, sicut Chaldæi, de vera doctrina et Religione. Est vero Idolatria innata, et fuit quædam Dæmonia ab Dai riu, quos primos Sinesum Reges statuimus in hac præfatione de Sinesi chronologia, in qua et ostendimus solum Dæmonia Sines Sy gao esse potuisse Sinica gentis conditorem. Primus namque hic rex veri Dei notitiam habebat, quemadmodum et alii omnes filii et nepotes Noë, quando divisit eos Dominus in universas terras, evoluta una seculo à diluvio, cum unus esset populus (Gen. C. II) et unum labium, quando terram extensa cepissent, et precinde una esset religio, instructus idus Noë, ejusque filii. Cum que Dei notitiam Noë illis suis tradidisset, et relinqueret, quod videret, credendum est, cum cunctis probitatibus Dei à Sinesibus habebatur inter Thang Dæ, Sines Tung Sy recensitis. Quos inter cum et Dæ Thang seu Sy xun. celebratur, nec non illius successor Dai riu ob magnam ejus virtutem inter Thang Yedong. Sinesibus Tung Yung annuuntur, cum Dei notitiam jam tradita à Dæ Thang inhaerente credendi sunt. Hi sunt priores reges seculo secundo regnantes post diluvium, et tandem Dai riu vi initio tertii seculi regnavit, ut ostendimus in præfata præfatione quod tempus præcedit tempus regni Hammur apud Babylonios, qui regnare cepit juxta chronologos non nulli post medium seculi tertii à diluvio et primus Idolatriam invexit, ut dictum est. Porro illi reges verum Deum cognovisse, et coluisse colligitur ex historia Sinesi, in qua videtur, quod Dæ Thang sacrificavit Tung Yung, id est, Supremo Regi. Quod nomen et illi Reges postea usurpaverunt ad Deum aspernandum; sed in postea Sineses, amissa veri Dei notitia, nomen illud eade, vulgus genti attribuerunt. Quamvis vero in historia Sinesi reperitur, quod Dæ Thang sacrificavit nudi Regi Supremo, verum etiam soli, lune,

V

statu montibus, fluminibus, et aliis, nec non quod Dai Nü spiritibus offerret edulia exquisita, ac rursus patri suo defuncto nominationem, et Regi Dê Cui, Sinis Sij Hô sacrificaverit; quibus ostenditur illos Reges cultum creaturis impendisse, et illis regibus à Sinensibus afflicto esse vitandam esse; ut nempe errores suos tam antiqua priscorum Regum probitate excellentium exemplo, et auctoritate corroborarent. Quam in rem etiam trahunt in sua historia, quod Baidang Bô, tribus regibus prius antiquior, templum construxerat ad colendum regem supernum, et omnes spiritus (qui rex profecto excludendus est à vera Sinensi chronologia, et quod diciturum ille universale antecedit: de quo vide nostram præfationem Sinensis chronologie. Tres ergo præfati Dê Ngyên, Dê Tsin, et Dê Yü. Etiam verum cognovisse, et coluisse credendi sunt, et ab omni idololatria immunes fuisse. Non nulli autem post, etiam successores illorum documentum, et exempla præfationis obliuiscuntur, in Idololatriam cum populo prælapsi sunt, circa illud tempus, quo Herodes idololatriam induxit apud Chaldaeos, ut dictum est. Haec omnia testimonia Sinensis historia de cultu exhibito à priscis regibus caelo, et terræ, soli, lunæ et syderibus, fluminibus et montibus, nec non hominibus defunctis, id unum præstant, quod cultus iste idololatriæ vetustissimus sit apud Sinas, et ortus fuisse à priscis regibus, qui præfati tres regesque imperatores virtute acimios subieci sunt, non tamen de illis tribus, pro quibus præfati sunt, admitti possunt, ut evincunt prædicta argumenta.

Sinensis itaque idololatria quam vetusta est, et suo in statu ad hæc tempora permansit; nova tamen idola, et novas superstitiones deinceps admisit; quoniam plures sectæ inducæ sunt, et divulgatæ. Erant autem sui principia ad quas reliquæ reducuntur: nimirum Secta Sultatorum, quæ protestationem est, et primariam retinet idololatriam, colendo caelum et terram, Sydera, montes, flumina, et alia, aliquæ defunctos; Secta Vanificorum, quæ versatur circa veneficia, maxime ad curationem infirmorum; Secta cultorum Bô, Sinis Sij, quæ alius duobus recentior est, et proprio communis. Quæ tres sectæ vigent etiam in hoc regno Annamitarum, quod cum subiectum sit.

VI

Silium Mundi. Sinarum mores sequitur et ritus. Et illis tribus Sectis prælatum
nam agemus in hoc tractatu, et quibus quoque in libris Sinensibus sit mentio, et eo
quidam ordo, quem res dedit. Hæc Chu Cui Sæ, qui regnavit, imperante familia
Jen, de quo in historia Chu Cui Sæ dicitur tum spiritus tunc huius, de novo vitæ,
Dæmone, huius et huius, id est, res Chu Cui Sæ statuit ordinem trium Sectarum,
Sectam Næ fecit esse primam, Sectam Dao Hæ mediam, Sectam Nihili huius ultimam
posteriores. Et reliquis quoque Sectis, quæ ad illas referuntur verba facimus.

Hinc autem opusculo conscribendo occasionem dedit index historicus Missionis
Quinquagesimæ, quam noster Illustrissimus Pater hilarius à Jesu, Episcopus Con-
stantis, et Vicarius Apostolicus Sinarum Orientalis compilavit ad usum suorum
confratrum in hac Missionis existentium, ubi de illis quoque tribus Sectis Scien-
tiam habet, ea demum, quæ priores Missionarii tradiderunt in libris non
nullis Sinensibus et Annamiticis characteribus descriptis. At mihi vitium est, ut ad con-
suetudinem, novam quæ de his inquisitionibus, huiusmodi libros, litteratos, et pri-
os consulendo: quo factum est, ut plura etiam diversa deprehenderem, et ter-
riora sunt a Heutius, quæ illis subrogarentur, quibus et alia. Super addidit
In his vero plurimum debemus venerabili Martyri P. Francisco Val de Fer-
reiræ, quem in urbe regia propter captivitatem convaluit, mitte aliam ad illam
hoc opusculo, tunc valde infirmum, ad curam et considerationem: qui multis dili-
gentia plena acquisivit, et invenit, et descriptis ad nos transmisit, et quæ alia
Sinarum adjecit, nisi necesse pro christi glorificatione. Alia multa in-
venisse inveniuntur, sed rerum inquisitionis magnam affert difficultatem,
quando quidem Regii ministri regni nimis opus suscipiunt talia inquir-
endi, quæ ad Regem pertinent, metuentes, ne quid mali sibi obrepere
eiusmodi propaganda. Quam in rem laudatus Martyr in Epistola d. 6
die 6 Augusti 1714: ita scribit — Nec certe fuit negotium mihi tantum
oblivio sed maxima, quam isti exponunt difficultatem in inquirendo
rebus ad Regem pertinentibus. — Cui accedit, alius recens testimoniorum
A. A. 1714. P. Ponsolæ Salicetæ, qui in responso ad nos dato die 10
hujus anni 1760, sic loquitur de functionibus Regiæ in talibus rebus.

(Sinarum)

VII.

(function) de 李氏, etiam quoniam mandatum officii militaris, qui hanc repraesentat, et dicit militum officialibus, uti esse amicus notum, sed etiam qui intus sunt, ut ipse; hinc mihi eandem communicavit, rogans ut illud remittatur, quare litteris Europaeis describat, cum sub praesentia amicitiae capulis promulgatio hanc inhibita sit — Illam quoque praesentiam, sum diffinitionem à bello civili, quae requiritur hoc plerumque decennio exagitur: quo tempore nec vacat, nec expedit ea similibus inquirere apud ministros, et apud litteratos, qui plurimos libros hoc tempore amiserunt.

Opusculum proinde illud scripti jam informe ante chronologiam suam, et quinquecentum, et propter illas praecipue intermissionum hoc anno reatempore, reformare, et perficere: cui praefatio non tam involucentum praerogavit et studio intermissione utriusque chronologiae. Quo etiam tempore intermedium, cum Ill. D. Coricenis prelaudatus iniquum opus unanimiter ediderit Didoan chi giba inscriptum contra doctrinas obliquas et aberrantes, in quo praeterea explicatur, et refutatur doctrinae secta ista; plura ex eo ad opusculum suum derivavit. Illum vero librum valde eruditum, unanimiter charitatem jam pridem edidit idem Praesul pro litteralis, et titulo Donatum Dni hoc chi Dno, id est, magni addiscentis doctrina; in quo conatur litteralis, et eorum libris, Dei notitiam persuadere; quam et multi illum legentes percipiunt.

Epibus insuper sedis praesulis accedit et Religio christiana, quae in hoc regno unanimiter praedicata est, et magnam procellam habuit, pluresque persecutiones patita est. Aliquum quippe est, et contentationem idolatriae, quae ex tribus illis sedis descendit errorum opprobria Religionem, tamque in rem adhibui, et praedictum iudicium historicum Ill. D. nostri Coricenis, cuius praesentia ultima agit de Missionariis, eorumque gestis in hac natione Christianis. Hoc itaque opusculum reverenter exhibeo Dominis vestris, et amicis Missionariis, hinc in missione versantibus; quod, qualecunque sit, arbitror fore illis profuturum. Quod compilavi mense Septembris anno christi. 1750, Annus milis Christi regni Regis Lê Chiêu Tông undecimo.

Ego Frater Adrianus à Sancta Ecclesia, Eremita discalceatus Ordinis

VIII

*Santi Patris nostri Augustini, Aethiopicum et postquam in Aqua
Carnum*

Caput Primum

1

Appendicum
de Sectis
apud Sinenses et Tonkinenses

Caput Primum
De Secta Litteratorum.

Articulus Primus.
De Confucio, hujus Sectae Principe.

Primas partes in Sinis habet Secta Litteratorum, quae appellatur
Sū vel Sō. Annamitis Nho, vel nho. Cujus secta, Princeps est Confucius,
qui laudem doctrinae ejus dū nō dictam primus non docuit, sed a pro-
cedentibus, et prius sapientibus acceptam egregie tradidit. Celeberrimus
enim ille Sinarum Magister natus est in Regno tū provinciae Tāng tūng, Anna-
mitis tō seu Tōngkinga regem primo Imperatoris Chou tūng vūang. Anna-
mitis Chou tūng t'itūng. Mundi 3454. ante Christum natum ad Aetatem vulga-
rem annis 552. annos vixit septuaginta tres, mortuus anno quadragesimo
primo Imperatoris Chou tūng tūng. Floribus autem nominibus appellatus est,
et appellatur nimirum 1.° K'iu, seu t'ho à monte, ubi ejus gravitas filium pati-
uit. 2.° Chūng t'ū, seu T'ung t'ū, à nomine litterarum ei impo-
sitis. 3.° K'ūng t'ū, et K'ūng t'ū, à nomine sua familia. 4.° K'ū t'ū, et K'ū t'ū, quae
significatur Magister, et antonomastice illud appropriatur Confucio. 5.°
tūm dūpti nomina simul conjuncta dicuntur K'ūng t'ū t'ū, et K'ūng t'ū t'ū.
tū ex omnibus nominibus in tūm promiscue citari solent, pro-nomine accepto,
à quo tūm gratia abstinet litterali, cum primum nomen à parentibus impo-
situm à Sinensibus habeatur indicium. Inter hanc sapientiae sua opera, quae
sunt sex libri tō K'ūng et t'ū K'ūng appellati, quos ille jam tūc com-
posuit, libris utuntur praesentissimi litteratorum, et quo Reformati. Fidei tūm

Hic viri sanctissimi doctrinae immolationem praeferunt et quae ceteris tam
 quae sanctae doctrinae immolationem praeferunt et quae ceteris tam
 aliam doctrinam aut doctrinam conspiciunt, ut in istis sanctis
 Tai in hoc loco habet 3^a doctrinam ab aliisque replet ut videtur. *Doctrina*
Sanctae doctrinae, *Không bị chi Đạo Đức* - hoc est, doctrina
 illius est et illius non distinguitur. Doctrina conspiciunt istiusque non
 potest. Tamen hoc videtur esse consilium sacro sacro - sed quod
 collationem suam patet est doctrina conspiciunt. Imperator fuit *Thần Vũ*
 hocque litterarum suarum litteras, quae sibi non adherent, in obsequi
 ventur, infans, videtur, ut sit quodque sibi conspiciunt inveniantur, in
 toto Regno, etque litteras, in doctrinam libris eius addiscunt, non
 desunt. Cuius quidam litteras libris conspiciunt de industria inhaere
 sistentem occurrunt, unde post persecutionem multo Imperii familiae
 hanc extraxit doctrinam, reprobare, reprobant. Inter eos tamen non
 fuit *Thục Kịch* et cetera, exprobat. Eodem tempore quidam Litter
 raturam jam monachorum nomine *Phục Sinh* memor *Thục Kịch*, quam
 hanc ediscunt memoria commemorant, aliam scribenti *Doctrinae*. *Phục Sinh*
 in Praefatione libri *Thục Kịch*. Itaque conspiciunt Doctrina, et Doctrina
 non sibi conspiciunt, familia hanc praeferunt, in valetudine, ex quo namque
 primus illius familiae Imperator *Thục Vũ* mortuusque Imperatorum
 palatium conspiciunt, denique illius invenit, ei quae significat
 hanc a hoc tempore, *Thục Vũ* mille annos, valetudinis conspiciunt
 numeravit Litteraturam *Thục Kịch* *Thục Vũ* in hoc videtur *Thục Vũ*.

Arctostaphylos secundata.

De Studio, Libris, et Doctrina hujus Sectae.

Litterali Silesienses et Transsylvanici, plurimumque Helveticorum, con-
gruunt in suis characteribus adhaerendis, quorum tanta est
multitudo, et varietas, cum multiplex etiam nominumque dig-
nitas.

8

gubernans. Constet ex his luculenter quod apud Sittuolothuay Dē, dei du-
plex non est directus à celo, sed unus est cum ipso celo, et ipsam effe-
rentem. Ne eo satis Confutium quoque Sittuay Dē. intelligitur, et usque prope
infra patet.

Præter Superiorem illum spiritum totius cali, qui dicitur Sittuay Dē
sive Sittuay Dē, agnoscunt in celo et alios spiritus particulares, Solis nempe
Lunæ, et Stellarum: sic et præter generationem terræ spiritum, agnoscunt et
alios spiritus speciales, præsertim montium et fluviorum. Ac cali spiritus
cantu Sittuay Dē, spiritus vero terræ dicuntur Lūa Ky. agnoscunt inter
spiritus aliorum rerum, nempe ventorum, pluvie, frigoris, et caloris, alios
que spiritus innumerabiles, sicut innumerabiles sunt res, quibus omnes in-
stitutæ operationes à sensibus remotæ. Omnesque illi spiritus sui reman-
entiales dicuntur Sittuay Dē, sive Sittuay Dē, quo nomine significatur
virtus operativa rebus indita, quæ per sensus non præcipitur. Quæ
virtus alio nomine dicitur aliam Lūa. — Nomen autem Sittuay Dē, et nomen
Lūa ex Confutis significat excellentiam, quæ rebus inest, et ab hominibus
instans delectari non potest. Hæc de doctrinâ sectæ Sittuolothuay. — Ceterum
Sittuolothuay libri habent de Geometriâ, de Arithmetica, de Astronomia, et
et maxime de Medicina, quævis earum scientiarum principia, et
rationem ad tantam perfectionem minime producant, ac in Europa.
Quibus scientiis præsertim studium impendunt, nec publice in gymna-
siis eas addiscunt. Hinc quævis in commentariis libri Sittuolothuay, et in
historiâ Kangame, ubi sermo est de gestis Sittuolothuay Dē, agat
Sittuolothuay de cursu Solis et Lunæ, quando per usum introductionem
Scholasticæ tantum studium illi rei non adjuvant, in qua omnia
alia addiscenda introduunt, quæ in eisdem libris de gestis Sittuolothuay
sunt.

Articulus Tertius.

9.

Articulus Quartus De Religione hujus Sectae

Caelum et terram, quae unum putant esse principium primum omnium rerum, colunt fœderati, nimirum Spiritum caeli, et Spiritum terrae, nec non istos Spiritus, tam caelestes, quam terrestres, atque cultum, sacra, munera. Sicut in his libris. Confutius de re cultu hanc habet in Sê kinh Lễ văn: Thiên Yết thụy huân tể chi bực, tại địa, là địa Đế ở giữa, là địa Đế ở giữa Thiên và Địa, tại giữa và cùng cả cả địa địa lời của ---, hoc est primus Regis fuerunt solliciti de ritibus ne ignorarentur à Subditis, idcirco Sacrificaverunt. Regi (superano) in loco Tiao ad constituendam caeli dignitatem, et Sacrificaverunt terrae in regno ad ordinandam terrae utilitatem.

Subdit ibidem Confutius: Lễ Sê kinh địa gian, tại địa Thiên và Địa, là địa Đế ở giữa, là địa Đế ở giữa Thiên và Địa, tại giữa và cùng cả cả địa địa lời của ---, hoc est primus Regis fuerunt solliciti de ritibus ne ignorarentur à Subditis, idcirco Sacrificaverunt. Regi (superano) in loco Tiao ad constituendam caeli dignitatem, et Sacrificaverunt terrae in regno ad ordinandam terrae utilitatem.

Primus autem Rex, qui sacrificium exhibuit Thượng Đế seu Regi superano et aliis spiritibus in historia Sanci inducitur Hoàng Đế his verbis: Ông cũng thật chi cả trời, cả đất hợp cùng cả Thượng Đế, cấp ơn linh: hoc est, Rex constituit artem cum ad sacrificandum Thượng Đế, et invocat spiritibus. Et apud Confutium in Sê kinh primum occurrit De Thiên Regis superano: Lễ tại vu Thượng Đế, gian vu lục tể, vạn vật chi tể, thiên, địa, nhân, vật, nampe sacrificabat Regi superano, sacrificabat soli, lune, stellis, quatuor anni temporibus, frigori et aestui, aquae et siccitati, quae designantur nomine huiusmodi, seu sacra omnia, quae debent venerari; sacrificabat

10 :

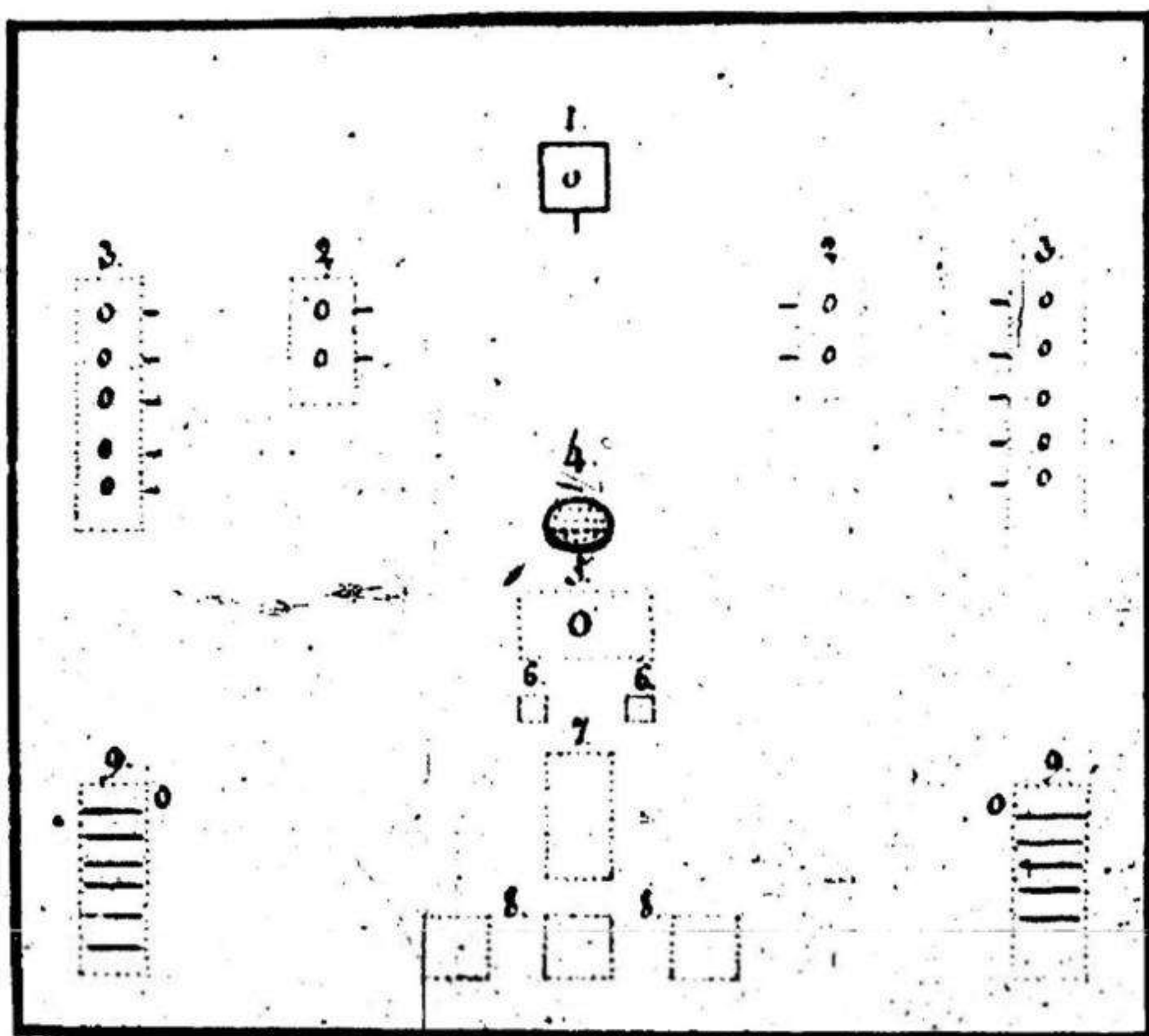
montibus et fluminibus, nec non collibus, locis elevatis et locis planis. Tum quoque
 dictum sic: (Kâm xii) in eo libro expresse, et distincte interpretatur quomodo
 modo modo colant caelum et terram compenditum fiet cap. 2. Illud autem collum
 sunt praecipua testimonia Consulis, quod nomen Shêngh Dê ipse non videt.
 Secus Damm celi, seu Damm verum, sed ipsum caelum, seu ejus virtutem
 aut prerogativam. Ibi enim locutus est de cultu Shêngh Dê, ac de cultu
 Shên Shên seu Reginae terrae, et aliorum spirituum; qui cultus terrae, et
 aliorum eorum mali conjungatur cum cultu Regis superioris Shêngh Dê,
 si eo nomine. Vnde Dams intelligatur.

Cultum insuper Defunctorum docent et exercent Literales. Illius quoque
 admittit, et approbavit Consulis, qui tamen multos ritus ad illum cultum
 praescripsit. Porum plura ejus. Solatores adinventum et tradiderunt, qui-
 bus cultus erga Defunctos rite valeat exerceri. Quamobrem spiritibus adhi-
 rent Rituala sua se appellatur. Sicut Kâm. ly, in quo plurima ceri-
 moniae ad eum cultum exercendum in funoribus, et commemorationibus
 distincte praescriptae sunt, et tam communiter observantur. Illud autem Ritua-
 le in lucem dedit Literatus Chu Yün. tunc, anno dexte Imperatoris Têng Hsü
 Têng, christi 1168. Colendas ergo docuit, et colant Literales. Caelum et
 Terram, id est, celi et terrae virtutem, tanquam propria vermina, atque
 solam, lunam, stellas, montes, flumina, ventos, pluviam, seu virtutes
 operativas eorum, aliarumque rerum insensibilium, nec non hominum
 Defunctorum manus. Ne ejusmodi Doctrina et cultus sunt Idololatras, cum
 cultum, qui vero Deo debetur, tribuunt, et tribui velint creaturis. Præter
 idola, quae in secta Shên. Sicut Fôc., qui prius nominibus Caeli et
 Kâm appellatur, coluntur, continent, et deditur, cultum quo communiter
 pugnant, multis tradentes Imperatorem Kâm. Shên Dê, qui cultus il-
 lum in Siam vocavit. Etiam quæ consuetudini, et moribus actum se
 conformantes idola illius sectae observantur externe, et omnia alia super-
 stitiosa exquiruntur, amora docti et corrupti. Divinationes, divinationes, fami-
 glorie, et sanctitates.

Sunt.

14

Descriptio Locipro sacrificio Consultu



1. Altare Consultu, in quo est vasculum adrem et multa consultorum.
2. Altaria quatuor insigniorum Consultu Principulorum.
3. Altaria decem insigniorum Consultu Principulorum.
4. Locus in quo apponuntur carnes animalium semustulata et viscerum sanguis cum fides.
5. Tabula huiusmodi, in qua circumstant adorantibus, et antiquam ritus ibi, et praeparatur.
6. Circumstantes duo, qui praeparant ad singula, ibi addunt.
7. Altaris principalis, qui circumstant ibi et fides, et inde ascendit ad Tabulam huiusmodi.
8. Altaris, tres, et solus, qui principali Mundum addunt, ibi circumstant.
9. Tabulae duae in quibus parata sunt non multa, quae ad sacrificium debent.

adhibere. Nam illa sunt duo vasa quadrata, unguenta ad unum, et
ad alterum.

Articulus Quintus De Solennitate Consuetudinis Sacrificii

Paragraphe Primus De Preparatione ad Sacrificium

Sacrificium, quod rursus sollemniter peragunt bis in anno in templo templi,
ita rebus et ritibus preparatur. Super altari in medio locatur unum vasculum
cum singulis odoribus. Ex utraque parte altaris parvi infusa duo quadrupedes
munda, in longum constituantur, et super unaquaque duo vascula odoramenta
cum quatuor vasculis et pulvis insignioribus. Super illis apponuntur duo
munda quadrupedes ex latere utroque rebus praedictis spatio intermedio
constituantur, et super unaquaque quinque odoribus vasculis praedictis. Super
singulis discipulis insignioribus dictis. Super illis apponuntur etiam super illis
munda duo altariibus pluribus nuptis, sequitur et aurea Libras, et alique munda
et alia huiusmodi, ut non unum par, sed plurimum munda rebus singulis
constituantur odoramentorum ad sacrificium. Super omnes munda praedictas locus
est in medio ad illi ponendum carnes et alia animalium odoramentorum, ut offerantur.
Immediata succedit ei una tabula seu munda afflicta, elaborata, et
decorata dicta, huiusmodi, in medio dextra statuta contra altari, super qua
sunt odoramenta, et duo linteae, vel tuniculae; quae munda altari munda
sua parat altari saltem, aut pars altaris interioris. Et utroque latere parat
super praedictis duo alia quadrupedes munda, super quibus erant parantur
ad sacrificium adducenda, et coram utraque munda est unum vas aqua
constans, quod dicitur sustentacula ad munda sollemnem. Haec inter munda
statuta coram munda huiusmodi locus est pro sacrificii ministro principali,
et pro aliis et assistentibus.

19.

quoque, quos quatuor ministri deferunt intentioni ad binas eorum mandas, et super eas deferunt ante quatuor eorum vascula octonarium, etiam ea lavata, quam modo expressimus, ibique apponunt etiam pro singulis personarum domum involutum, et cuiusque praeconi stola appositum, Ministri Principis una prostratione adorant. Deum deinde caliculi stillati apponuntur pro aliis Deum discipulis iustis, sed prius iuxta officium, nec prius deinde apponuntur. Et ea omnia caputuntur secundo et tertio, prius pro Confutio, postea pro eius discipulis ordine praefato. His omnibus talis repetitis, Ministri Principis genuflectit coram mensa huiusmodi, et bibit ex caliculis, acuta facie ab altari in partem lateralem, qui caliculis ea mensa Confutii accipitur à Ministro deputato, et ad illum affertur, in qua propter creditur illa accipere felicitatem à Confutio sibi impartitam, et illis unus Ceremoniarum praemonet ad bibendum dicens: Chia Felicitatem. Et hausto caliculo, alius Ceremoniarum ministrum monet, ut gratias agat de tanto dono, qui statim in gratiarum actionem huiusmodi prostratione adorant, et ad locum suum revertit. Post hoc Ceremoniarum adunant omnes adstantes, ut gratias agant spiritui Confutii inquit: Tel Shên, et Ministri Principis, eique adstantes, ac omnes adstantes quoque prostrationibus adorant; quae ceremonia introducit cum gratiarum actione prosequi spiritum Confutii abstantem, vel quasi abstantem. Bonis sunt denique alia templum in abito dehidulum Nien tse, et omnes quoque personae domos, nec non argentum et aureum purpurei libras, quae super altariis fuerunt appositae; in urbe nomen Regia scholastica illa et praeconi stola oblati non adstantes, sed ista cystulae repositae in partem alii projiciuntur: quod forte et alibi etiam observatur. Completa christico dicitur praeconi et omnia oblati inter Ministros, adstantes, aliosque adstantes, qui magis faciunt, et partem ibi comedunt, partem danyos affertur pro suis familiaribus, et amicis.

20

Confitei Nomina, Libri et Testimonia
de quibus in hoc Capite.

24.

Caput secundum. De spiritibus eorum que cultu

Cultus spirituum apud Sineses et vetustissima traditio est. Secundo, in secta litteraria in hoc cultum quidem spirituum advenit, nam liquet primo induit verba jam prius capite præcedenti de litterarum doctrina circa spiritus, etiam modo institui in hoc capite de spiritibus, quos colunt tam litterati, quam omnes alii de more nationis Sine. Illius tamen culti non est deorum, et singulis spiritibus, qui communem aliquam coluntur, sed de celebrantibus laetibus, quibus maxime sacrificium exhibetur.

Articulus Primus. De Spiritibus Caeli et Terræ.

Caelum in primis, et Terram, seu cæli spiritum, et spiritum terre communiter omnes tam litterati, quam illiterati, Sines et populus colunt, ob reverentiam. Cælum appellant Regem, et Terram Reginam, Hoàng Thiên, Hậu Thiên, atque cæli spiritum. Sicut Thiên Hoàng, et Thiên Hậu, et terre spiritum Địa Thần, et exemplum quidam extat dicatum Thiên Hậu Hoàng Đế, intra palatium Regis, quod vulgo dicitur Thiên Hậu Hoàng Đế: nec alibi extat in toto regni templum, aliud cultui cæli deputatum, in quo temple nulla est imago, vel tabella, sed una tantum quadrupes mensa, immensa. In templo Rex solemniter sacrificat semel in anno, primo, aut secundo, aut tertio anni, novatis die, quod cum prius italis rex ingreditur, reliquis magnatum comitatu ad hoc templi limen conveniunt; quando quidam indignus deputatur in illud intrare, nec alius præter Regem idoneus, et dignus, qui sub illi sacrificat existimatur; unde communis adagium est, quod solus Rex, sub deificatione mensatur, cœterum in ejus templo, ubi ergo Rex, manuum ablutio, prænatio, ac resonantibus tympanis, aliis que musicis instrumentis, arcanis super mensam odoramentis, cædem, seu Thiên Hậu, prosternuntibus adorant, obtinere libet, atque scheda. Non cæ, seu officium ab uno ac Primatibus regi-

tatur

-tator, in quo Rex primum et idulia mensam jam imposita offert, et amiculum de pro-
-tectionem praebet Thieny De pro toto regno. Cuius quoque sacrificium Rex offert
-profectu triduo in ejus templo tribus victimis, quae sunt bos, capra, sus. Quoties
-Rex ad templum caeli dicatum se confert ibi sacrificantur. Dicitur Thieny De
-est, Rex agreditur ad templum caeli, quod Gien appellatur, sicut et templum
-suum dicatum est. nominatur. Sacrificat insuper Rex iis diebus per suos mini-
-stros, seu magnates, montibus, et fluminibus, quatuor anni temporibus, frigori
-aestui, ventis et pluviae, seu eorum spiritibus in eorum templis distinctis, et
-pro praefati Imperatoris Thieny, qui iis omnibus, teste Confucio in Thieny
-sacrificavit. In Sinis quinque sunt montes praeter alios osculi, quibus sacrificium
-officiunt Imperatores. Mons Thieny in parte orientali, mons Kien in
-parte occidentali, mons Thieny in parte meridionali, mons Thieny in parte
-septentrionali, et mons Thieny in medio quatuor illorum po-
-situm. De sacrificiis vide Caput 1^{um}.

Namque Rex solus sacrificium caeli colat, si quis sacrificium
-alibus in oppidis et pagis, simul in anno, die aliquo primum mensis, ad praefatum
-sacrificium Regi superius, seu Thieny De, quod sacrificium, seu fundus ap-
-pellatur Ky yän, id est, supplicatio tranquillitatis. Illud vero sacrificium
-peragunt ubique, sive in loco publico communiter, sive in loco, sive
-in via, sive in proelio dicto Thieny De non tamen in aliquo templo, sed
-cum nullum habent templum dicatum Thieny De, praeterea in archa
-Palatium Regis, id superius dictum est, simul quoque in anno, monte, alio
-omnes Praefati, et milites, tam in civitate quam extra, solenne assunt, jam
-tunc, qui Regi spendunt fidelitatem, sibi mortem impetrantes à caelo et terra
-omnibusque spiritibus, quibus omnibus faciunt solenne sacrificium, in
-qua fundatione agemus articulo quinto.

Practica communis est forma, quod Rex eo die, quo sacrificat caeli, in
-agrum aut per sacrificium, etiam in agro agrum aut per
-terram per diligentem factam inquisitionem in urbe, interroganda eos qui Regi
-comitari solent, quotiescumque agreditur à palatio suo ad alia loca, tempore

98.

et accipiunt 1300 bubalos parvos, in porta huiusmodi regitur una domus
 aperta à quatuor ventis, et ibi collocatur bubalus lictus magnus, et in unaquaque
 bubali ad Halu lictu Manu, in parvis parvis, in magnis magnis, quali tenent ip-
 sos bubalos, accipit 1300 bubalis, illos deferunt ad hunc carcerem orientalem,
 et illos deponunt in alio carcere, bubalus lictus ille de usque ad meridiem orientem
 tenent in domo erecta in 1^o g^o huiusmodi regitur huiusmodi phidus, illam deferunt ad
 aliam domum templum huiusmodi, ibi deponunt illum foras, sed huiusmodi Manu
 debet erigatur in medio alio, ibi quatuor huiusmodi Manu, sacrificat huiusmodi Manu, sacrificat
 phidus, huiusmodi Manu, sacrificat huiusmodi Manu, et illam offerunt de phidus,
 debet vero huiusmodi carceris ad hunc carcerem deferunt bubalum, et attinent
 phidus: caput illius, sicut phidus, et phidus, cauda, et deferunt phidus de
 phidus, qui caput simul cum phidus huiusmodi et cauda, et ibi offerunt phidus,
 et huiusmodi 300 bubalos parvos, et quibus milites ipsi attinent 35, et deponunt illos
 quibus super iudicium mentis vulgo omnia, et cooperiunt illos huiusmodi, et
 ibi relinquunt, quos phidus Rex mittit ad omnes domos licti (templum spirituum)
 et reliquos bubalos parvos ad 900. Postea Rex phidus iubet inter omnes, qui
 in officio illi semper assistunt milites, deinde huiusmodi carceris deferunt milites
 bubalos parvos ad huiusmodi Manu, mittunt hoc phidus, accedunt omnes huiusmodi
 phidus huiusmodi (sax cohortem) et ibi bubalos mittentes deferunt ad
 omnes iudicarios, qui ad tale huiusmodi phidus: quos quidam bubalos deponunt
 in alio, qui habent, sive idolo, sive throno, sive phidus huiusmodi
 phidus offerunt (ad in alio phidus scripto) phidus alitudo 5 aut 6. Digitorum,
 quos phidus de huiusmodi, de huiusmodi caput, corpus et caudam regulariter,
 et attinent ad hos colores phidus quinquem: principis huiusmodi phidus,
 qui aliam de huiusmodi et omnes attribunt, nempe huiusmodi, throno, Kim, throno, omnes
 et quinquem coloribus huiusmodi principis regulariter: unde phidus de huiusmodi
 phidus igni sui huiusmodi, caput bubali iuxta colorem illi correspondentem of-
 ferunt, et iuxta bubalum aliam faciunt imaginem lictu phidus
 phidus, quem phidus huiusmodi Manu, quam iuxta de huiusmodi anni aliam
 phidus phidus.

Narratur in historia Sincensi, quod Kien huius functionem lăp xuan fecit mense mense, deo pignora summa mense. nec ita sigilus quidamque ejus praedictor, ante illam fecit cam functionem. Anno Kien Shên, Regis Lê Canh huius, mense illa facta fuit die 18^a mense illam pro anno sequenti, in suis variis proclat, et mense anno die 16^a ejusdem mense illam. Erat apud nos Mensis Sincensis, anni 1719. Illud vel dyerale habuit in tuore, pro mense introductione, mense proclat sacrificia Imperatori Kien Shên ejus templo. Praefectus dictus Lê Doan in horto suo agro adjacenti accepit aratrum, et arat paulisper per mense et redando, et plantat parvam oryza, et rapas mense, et Kien. Qui ritus videtur habere similitudinem cum eo, ut Lê Kien praedictus praegendus a Rege mense illa, et quo agimus supra.

Sacrificia in singulis pagis Imperatori Kien Shên sacrificant bis in anno, mense 6^a vel 7^a, quando nimirum incipit tempus plantatio oryza, quae dicitur huius dicitur, vulgo Kien Shên, seu Descensus in agros, et quando completur ea transplantatio, quae dicitur Kien Shên, vulgariter Kien Shên, et ascensus ab agros. Sacrificium, si Descensus in agros pluvibus in hoc mense, et sola sit simplex oblatio adulationum. Ad sacrificium, mense incens, aut tabella ipsius Kien Shên adhibetur (in offertorio autem quod sequitur et tabella). 1^o pluvibus cum Pandant, et dicitur Kien Shên, sapientiam, spiritum, et nobilitatem, et excellentissimum, atque conjugatum Regis Imperatoris Kien Shên, amando, nutriendo et educando subditos agricultores, opumque suo ac posteris relinquendo ejusmodi beneficium in perpetuum: 2^o pluvibus ut sibi conservet plurimam felicitatem, in novum felicitatem in canis, et uterque mense, ac non dividat, pacem, acque temperant: quodque dicitur ipse Rex sanctus auxiliatur et vires subministrat. Sic in offertorio, et formula sacrificii. Ceterum praefati Imperatores, quibus sacrificant quod anni temporibus, pro suis sinayum Regibus haberi non possunt. Ceterum enim illos dicitur mense, et dicitur: quia de ea vide praedictum nostram de Sincensi chronologiam, ubi et dicitur Kien Shên, et alia.

fuit

30.

faute nre. Nos de que son y legibus quod vult d. h. m. m. in p. s. v.
agricola exerceat solum

Anticlimax *Anticlimax*

Je aspirations, que l'âme m'élève à des hauteurs

Kustilia Praefectores plures admodum celebres sunt, fortitudine etatos etiam
 et pro omnibus *Thai* (Sung), qui prius *Sunilia* nomine dicti et *La*, et pro
 singulis *Sichus* Yang, habent in honore celesti supremum Magistrum
 et praefectum. Stant autem sub Imperatore *Chun* Si *Sichus*, summa tunc omnes
 ante *Christum* natum, in quo certavit contra nostrum Imperatorem *Sauha*
Tha Song, nomine *Au*, quem tali obsequio curavit, ut illi nullum ha-
 beret oppugnum in regnum, sed se ingerit cum suis, sic quo *Pu* *Sichus* toto
 imperio potestus est, quod pater ejus *Pan* *Sichus* et ajori et pater sibi iam de-
 fuerant, imperio quo potestus illum constituit *metalem* magistrum seu *Magis-*
trum *Praefectum*.

[illegible][illegible]

81

Liber Quartus
De Functione Tể Hộ Đao

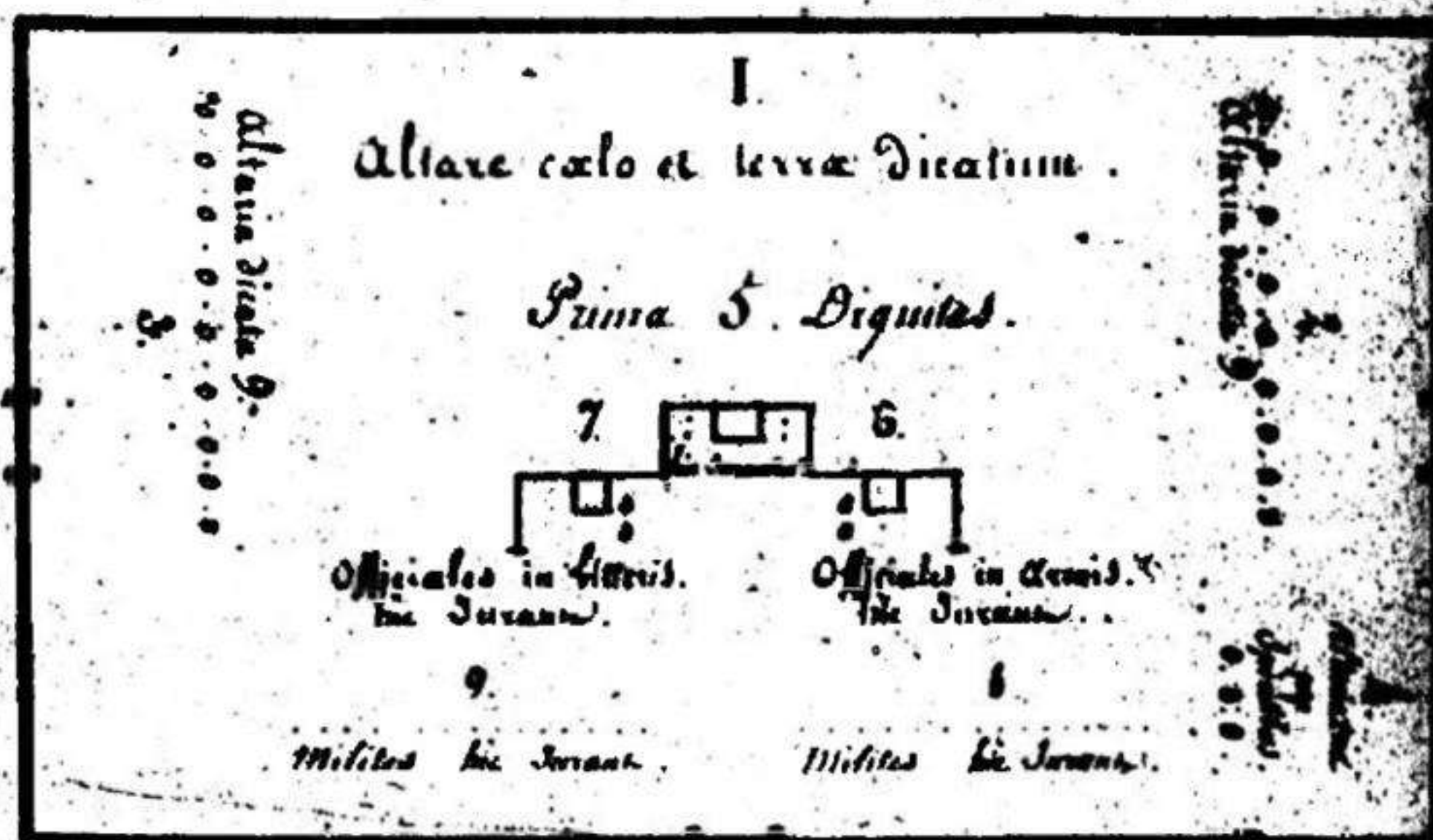
In quibus duas functiones secunda. Una a Praefecto Astrologo (Juan Tể Hộ Đao) appellata designata in carta, et in cunctis circumstantiis ut unaquae functione Tể Hộ Đao occupata. In armaria prope urbem sita sunt centum et octo altaria amplius, inter quos 8^o altaria requiruntur. 8^o in cultum caeli et terra in divinitas, illius septi reliqua deinde altaria a doctis cum dicti altaria in 5^o lineas disposita subsequuntur, numerum in prima linea sunt plures altaria in cultum praedictorum tam Regum quam Subalternorum. In 2^a linea sunt altaria, et inter Regum altaria duo sunt pro duobus Regibus antiquissimis, nempe Kien Dê và Lê Sảm, qui primi sunt in chronologia Annularum: in 3^a linea sunt quinque altaria in cultum quinque Imperatorum Ducum, seu militum principum, qui sub quinque Regibus praestitit Regibus occupatis militaverunt, ac in capite hujus lineae erectum est unguem Tể Hộ Đao, quod est proprium vexillum supremi Praefecti totius exercitus, à quo desumptum est nomen hujus functionis Tể Hộ Đao. In 4^a linea sunt quinque altaria in cultum et altaria hujus sunt ordinata in cultum militum spirituum supremi quatuor Thuyền Đãng Khôn, et super unamque altari ponitur tabella nomen sui spiritus Descripta, sunt quoque in istis signantur altaria Văn Viân, Sơn, Thủy, Thiên, và Hỏa, vulgo. Văn Giân và Lý Ông Trọng, vulgo Văn Trâm, de quibus speciatim agimus articulo 8^o. Praefectus hujus Tể Hộ Đao, cui cum. Tể Hộ Đao ad domum resurrectionis Tể Hộ Đao, qui praesens Tể Hộ Đao à hoc descriptum, et inde functionem videtur. Regius exercitus ex ordine subest in armaria cum equis et elephantibus nigro bitumine, toto corpore ductatis. Praefecti deputati in capite unguem Tể Hộ Đao spiritibus praedictis, ut omnibus altariis praeparatis, quoties regentes de caelestibus in regno tranquillitate, ac interper regentes primum praestolantur ad continuandum, et augendum eam tranquillitatem, et quilibet subest spiritibus, ut pacem ostendant.

Unusquisque praedictis, qui praesens tormentis bellis per equitum ceterorum hujus

executione mandatis. hoc explodit tormentum dictum *Eng l'ank* in quo mortalis l'ank
 mors agitata: magnum exitum protulit ad iuvenem domus p'fectus, et ceteris
 parva stridit; subinde exploditur tormentum majus dictum *l'is l'acroy*, ibidem
 ceteris, et reliqua tormenta subsecutur hoc exploditur, nec non ceteris
 seram catapultam explodunt, gladios quoque evaginant, et terras atollunt. Quibus
 ceteris intendant spiritus rebellium p'fectus, et in regno p'fectus sepelitur
 ea sunt infestis, et publicam tranquillitatem p'fectus. Illius mortis exploditur
 l'ank *Eng l'ank*, quo indicatur exploditur tormentum alio complicitas. Tunc
 omnes milites conveniunt, et circa domum *Chua* omnes se distant tam aqua
 abp'fectis, et reliqui coram *Chua* et ceteris luctantur, et ludicra alia
 manna exoritur. Post hoc coronatur *Chua* et omnes reoritur
 propria.

Apud Praefectum Provinciarum dictos quondam *Chua* et *Hydus* sit, p'fectus
 solam uno altari, et una castra huiusmodi. hoc anno *Chua* regis
Chua huiusmodi, Christi 1750. Finitis illa facta sunt die *Chua*
 et secunda, concurrente die septima decima mensis *Chua*.

Descriptio loci ad Juramentum.



fiant. figuram septi exhibuimus in pagina praecedenti 33.

Summo igitur mane ad Chū, seu palatium gubernatoris regni Chū, ad locum jurandi profatum deferuntur una, sulphora, vini granidis, una gallina, et gladius aureus intus Chū - ibi quidam Praetor accipit gladium, et elevat ad caelum, atque tres circulos in terra designat, in quos ingressi tres officiales, unus gallinam seu gallum tenet, alter forcipe apprehendit caput gallinae, aliusque medius inter utrumque, caput gallinae amputat auro gladio, atque sanguis diffundit in amphoram viridiffimam super quam adhibetur una schedula juramenti contriti, circumdatus in eam drachma et de amphora illi haustiter vinum sic mixtum in eae vasculo, quoniam hinc locutus prope tres singulas tabulas dicens an. coram quibus praestati omnes emittant juramentum. Illa etiam vascula vini pro militibus praeparantur, quae immixtum continent sanguinem bubali, seu gallinae cum sōn sōn mīnī. Post hoc, sacrificia praeparantur caeli et terrae, regibus novae, et novae Regni gubernatoribus, atque spiritibus, novus sacrificii obsecantibus vel filiis Chū Imperii Praetoris. Præter vocatur Yān-ti, seu offeritorium, coram altari et terra dicato, cumque pronuntiatur verbum dūy, omnia recitantur offerentia una simul coram singulis altaribus. Sacrificiis paratis, omnes juramentum emittant succurre, unusquisque juxta gradum suum, terram tabula sibi congruente, a mille quae juramento, et millebus auro haustis parum bibit de vino, sanguine et cineribus, sicut convenit.

Formula vero juramenti haec est. (A) Tōi lay Kōn Shūn Shūng Dī Shū Diā Ky, vel Hoàng Thiên Bôn Shō, vel Bôn Đai, cấp chư linh Thần Dūng. (B) Tōi mō phū, mō huyān, mō aū, tōn tōi là mō, tōi nīn sūn tōi là mō aūi. (C) Tōi làm tōi Sūa Mō tōi, tōi làm tōi Chūn mō tōi cho hāt. (D) Yī bōng tōi ở chāng hāt ngay, tōi tōi cũng chān sōu māt sūy. (E) Ngūy dī hūn Thiên Thūng Dī, Bōng Diā Ky, vel Bōng Shūn Būn Shō, vel Bôn Đai, cấp chư linh Thần Dūng sūn chāt tōi.

Cujus formula sensus est. (A) Cui vobis magni tōi, supradictum. Regni et Regna terra spiritum, vel Regni caelum, Regnam terram, vel caelum.

36

terram omnes spiritus. (B) ego ex tali toparchia et tali territorio et tali oppido vocatus tali nomine, tali aetate (C) me praece statum Regis II et Gubernatoris Regni II ex toto corde (D) si vera res non maneam fidelis, libens de hoc sacramento omnes sanguines (E) praece reverenter recipiendi. Supernum Regem, et Regiam terram spirituum, sui Regem caelum, et Regiam terram, vel, caelum et terram, omnes spiritus, et percutiendo occidant eos. Omnes qui jurant, hanc uno sermone utuntur ad juramentum. Sub divina sententia nominis caeli et terrae usurpatione, namque Praefecti Superioris ordinis hoc iuramentum dicunt: Hân Thiên Thietriq t.ê, Pônny Hia t.ê. Praefecti vero ordinis inferioris dicunt: Hônny Thiên, Hân Thiê. milites autem dicunt: Chê t.ê. Et praeter hoc in palatio Hân et in palatio Hân juramentum fidelitatis emittunt omnes Dux Bà, Dux Regina, et quasi Regina; omnes quos Hân Hân Thuy, id est, Praefecti custodes regionum, omnes qui defensionem sua et sua. Praeterea in unaquaque domo d. Hân t.ê, omnes qui defensionem aptorum sunt, ii in praesentia juramentum omnes quicquid milites Chên, qui vocantur ad innotam vel Aliam quibus auctoritas regni Chên, praeter juramentum iam emittum de servanda fidelitate sua Chên, alius juramentum praestant in domo suarum. Hoc iuramentum de servanda illis fidelitate.

Nullis indur in pagis simul in aere, praece ut plurimum innotam omnia juramentum praestant de servando in pago suo, vel in territorio, cano. Hân et civitate. Ne eodem juramento utantur, quoties ad eorumque aliquod negotium, omnes pagi aliorum, aut territoria, incolae se obstringunt, ut dicuntur Hân t.ê. Tunc qui jurant, vel in domo publica coram spiritibus caeli, vel in templo ejus dicto caeli, vel aliam. Sub die, adhibentes praece sanguinis gallinae rursus committit, ne juramento praestitum obstatum adhibeant. Denique ad ejusmodi juramenti genus adiguntur litigantes in majoribus pagis in loco publico pro dirimendis eorum diffidiis.

Jurat porro illud observare circa juramentum praestitum cum solo sanguinis de fidelitate regni Regem quod illud juramenti genus antiqua inducit civitas.

tudo

tudo, qua soli cunctis exortum ab Imperatore Han Leu d. 8. qui juramentum
fidelitatis requisivit à subditis adhibita punctione sanguinis equi, ut refertur in
historia sinensi. Nam rursus consuetudinem iudicii perit, et regius Thronus sit in com-
muni in librum Rufusii de iuramentis, ubi conficiuntur ipse impetravit vel auctori-
tate à subditis simplex juramentum, fidelitatis.

Cuncta vero quae dicta sunt de praefata functione Throni in civitate legiti-
mante Johanne secundo vice Praetabili Patri Francisci fil. de Telench, ordinis Prae-
dicatorum, qui cuncta sua diligentia, ea omnia acquirere, invenit, et
descripta ad me transmittit, designata etiam figura septi sancti ad juramentum,
prout eam supra exhibemus.

Articulus Sextus.

De spiritu tutelari nuncupato Thuanh Kōng

Placet iam tutelari, quam alii omnes, de eorum spiritum casti, vel pauci pro-
-prietatem, et rectorem, qui communis vocabulo dicitur Thuanh Kōng, prout dicitur
Ching Kōng. Vnde ut plurimum est homo aliquis, ob sua merita ad tantam
dignitatem erectus, et pro spiritu loci protector, seu tutelari habetur atque
Nam raro tamen est quidam homo celestis imperialis, vel quoddam animal, vel ali-
qua immensa, ob eventum aliquem in loci spiritum tutelarem ab incolis assumptum
quod tunc valde ridiculum est, seu potius deservibile. Quo circa sunt aliqui pro-
qui spiritum tigridis colunt, et plerumque, pleribus diebus autem dicitur sacrificium
aliquem pauperem solum capivisse, et postea occidunt statim die, et carnes ipsas
officiis spiritui, et quod tigridis sicut homines, detrahunt, et vorant. Alii
qui colunt spiritum equi, et quia carnes humanae statim debent, idcirco
quod suave aliquis porcum ad id jejunius primum agunt, postea autem carnes
et spiritui offerunt cum aliis edulis. Plurimos alios id genus spiritus invenit
qui caedi vix possunt ab iis qui in his et regionibus non commorantur.

Spiritus omnes tutelares, qui gradus aliquos sunt indigni, et infirmi
habent spiritum animum nuncupatione. Ceteri vero qui gradum suum habent

et vulgariter dicitur: *ông vua*, oblatio primitiarum, et quanto subsecens, et dicitur *ky phư*, supplicatio felicitatis: quibus accit et simple oblatio iduliorum, qua in fine mensis ultimum sit alimbi, in gratiarum actionem pro beneficiis eo anno acceptis. Ultarius quando pagus morbo aliquo laborat, vel malum aliquod patitur, ~~communitas~~ sacrificium facit spiritui tutelari, et dicitur *ông anh*, deductio infortunii. Et insuper sacrificant, quando indigent pluvia ad agriculturam, et messem, et dicitur *Dã vĩa*, supplicatio pluvia. Sunt et alia sacrificia, quae in pagis ditioribus praeparantur ad libitum. Majorum rectorum pagi, seu communitatis, qui quicunque apud et joci sunt dediti, ad plura sacrificia fieri jubant expensis communibus, deatui suo potius, quam spiritui tutelari obsequantes.

Præterea singulis feruè annis nisi egestas obstat, mensis primo, vel tertio, quinquagesimo, vel undecimo instituntur cantus sollemnitatem, quae ad plures dies, quando quæcunque mensura protrahatur, et qui in domo pagus communitatis. his autem diebus sacrificium simul in die spiritui tutelari mane, vel vespere, in quo circa tantum mensura eduliorum offertur, et sacrificio facto habetur cantus, qui tota nocte, vel die continuatur. Cantus vero quasdam quiddam laudes in honorem spiritus cantant, ad histriarum more cantiones obsecant, jocosas, et ridulas satyris autem, diuinis repositas interponunt, quibus abstinentium aconia deprecantur, et precantur, multum ab illis sponte saltem in rememorationem antiquorum legumina iustum, et alia retinent instrumenta, et per singulos apud de mensis eduliorum, quae mensura offertur in sacrificio, et ab aliis pagi contribuantibus offertur. Cuius sollemnitatis cantus triennis pro more Regis prohibetur.

Varia insuper ludos ex tempore agunt in honorem spiritus tutelari minimum instituitur, qui ludus dicitur *đánh đu*; baculi *đánh đu*, ludus dicitur *đánh đu*, sua acies congregantur ad vocem ludicri historia *đánh đu*, qui ludus dicitur *đánh đu*; percutiunt utique quoniam globum legationem, et ex cunctis ad attentionem gratiam, per ludum.

110.

ludus dicitur dicitur cui. Qui vero victoriam obtinet, propositum pro-
mum assequitur, et laudam.

De Sacrificiis Spiritus tutelaris.

Sacrificium Spiritus tutelari hic et ritibus praeparatur. In altari locatur
et tabella, in qua scriptum habetur nomen illius spiritus cum eo honoris
titulo Dai Hing, id est Magnus Praefectus; quae tabella, si Spiritus
templum habet spiritum, inde adducitur sollemniter ad domum praefecti
communitatis, in proprio tabernaculo affabre elaborato. Apponunt coram illo
annum nativum cum voculis odoriscentium, et unam suamque origi-
nem sui munusculum, et unum integrum caput bovis, suis, vel bubali,
vel non plures papyri libras quadratas aureas et argenteas; multas
quingens adularum montes locant in sola, proprii altaris, in phoras lineas
distinatas; aliae imponunt in medio, in conspectu altaris, carnes animalis
vivae in membris decate, quod animal prius inactetur absque ulla
oblatione, vel circumlocutione; addit denique coram omnibus illis rebus una
quingens montes dicitur huius an, super qua circumlocutione odoriscentem,
et alia sunt candela, aut bracia, flos apparatus, alijque progi, sunt
etiam, induti, deorum. In altari ingreditur: duo ceremoniarum debet
sunt progi suam huius an, et alijque progi: in medio coram al-
liis montes substituit principalis Minister, et post illum, alijque alijque
qui choros scriptos sunt capite primo, alijque agimus de Praefecti, alijque
Praefectus in loco suo de habentibus, unus et ceremoniarum praefectus
praefectus. Praefectus Dai Hing, occurrunt magis gubernatori; alijque
principalis Minister, et alijque cum reliquis quibus de praefectis con-
suetis occupatis spiritum administrant, quoniam credunt de praefectis adhi-
beri in sua tabella. Praefectus tabulae. Minister principalis ad praefectum magis
in ante praeparato capite, quibus abstinens, cadit ad austrum prope
tabulam huius an, ubi quingens montes libat, calicemque quingens
utque

III

usque ad sacros, oblatamque reddit ministro, qui eam deferat ad altare, et
ponit super ediculum mensam ibi constitutam. Post hoc, unus e dignioribus
accedit ad mensam huiusmodi, et genuflexus a latere Minister principalis
proster gressu legit offertorium, seu schedulam Yán cá: quae lecta, Min-
ister principalis unam facit inclinationem, et subinde brachia prostern-
tionem. In ea autem schedula omnes Majores praei, seu communita-
tis. 1º Spiritum laudant de sua naturae excellentia, et de sua scientia,
protectoris, ac protectione; 2º Officiant a deo, et alia ibi approposita, rogan-
tes, ut ea dignetur acceptare; 3º Rogant, ut ipsos protegat, suae omnia
secundo, ac tribuendo tranquillitatem, ac omnia bona, ita ut dies beatissi-
cant in beatitudine. Et Singulare vero illud est, quod inter laudes, quibus
spiritum celebrant, cum, inquit, reverentiam habere, et obedientiam
regi Regem illis verbis: *Thuidy háidg Khâm phildg D' d'inh*; omnes
quippe spiritus Regi subiectos censent, cum illos Rex assumat ad gradus,
et celi faciat in regno suo, et mox dicamus.

Offertorio huiusmodi recitato, Minister principalis iterum vinum illud
secundo, et tertio, prout prima vice, et alius Minister deferat vini cali-
culos ad altare, et in mensam eduliorum apponit. Postremo circumven-
iens omnes; ut gratias agant spiritui, et dedecant dicunt: *Cil Thán*,
statim qua Minister, et assistentes cum ceteris abstantibus quibus ea
prosterant, abstantem spiritum gratia animo prosequentes. Denique
communem convivium de oblatis apulantur, quae communibus titulis praei
seu oppidi apudatis sunt preparata. 1.

Articulus Septimus.

De Ceremonia Tai Khon bal Hân, id est
De Probatione et graduatione Spirituum.

Inter spiritus locorum quatuordecim sunt, qui gradu per de-
gnum Diploma donati sunt, et gradus eorum est triplex, nimirum dy-
namus

42.

audens, et infans, juxta quos illi dicuntur *Thưng Dăng, Tầm Dăng, An Dăng*,
 autem gradus publico experimento ipsi spiritus probantur, quod
 experimentum hoc se fit ceremoniis. Præcipitur novum altare omnibus *Thưng*
 iudicis intra quoddam septem loca in urbe designata, ac in illo altari om-
 nium *Thưng* nomina scripta locantur. Præterea tot adducuntur
 bubali proprii septem, quot *Thưng* probandi, et in unoquoque Bubalo an-
 nuncium inscriptum illius *Thưng*, ad quem bubalus pertinet. Supremus
 quidam *Thưng* illuc missus a Rege præcipit *Thưng* proprio nomine
 vocari, quod si vellet ad gradum promoveri, bubalum interficiat, qua-
 rum bubalus inducitur intra septem; ac si illum *Thưng* nomina-
 tus interficiat, promoveatur Regis Diplomate, in quo meritis ejus lau-
 dantur, ejusque nomina referuntur in cathalogum, in quo descripti sunt
 omnes spiritus graduatæ. Ejusmodi vero diplomate totus postea reges,
 ejus spiritus promotus est protector, die præfixa magno apparatu ob-
 stant, egreditur, pluribus prostrationibus illud veneratur, atque ad publi-
 cam opum dedit, ubi et sacrificia spiritui promoto, apudantur
 per sacrificium, variis que modis collaturatur. Jam prioris functionum
 promotionis spirituum nemo hinc citatus fieri consuevit, ab hinc enim
 modo tempore facta est. Spiritus omnes, qui in cathalogum regum
 additi sunt gradu aliquo ex tribus præfatis donati, templum habent
 singulare nunc nuncupatione, ibi quærit illos sacrificium, dantur in quibus
 Magistratibus illius toparchia, in qua templum existit, nuncupatur
 ab *Ông Chi, Ông Gián, Ông Bui*, qui tres simul præquirit dantur
 illi in unoquoque templo spiritus graduatæ intra suam toparchiam,
 et intra terminos suæ jurisdictionis constituto. Spiritibus vero ad super-
 iorem gradum evectis aliquis ex Regis Magistratibus a Rege missus
 sacrificat, qui et scutellum habet ostendi umbellam, et attinent
 scutellum ad præfatum, nec non accipit singulis annis de manu Regis
 bubalum, litteras functionis toparchia, de qua supra descriptis facta
 est. Qui transiunt ante templum spirituum gradus supremi *Thưng*

44.

se disponit. ut uxor et filii Rex imperatoris ac templum construat in loco, ubi
ille degit, ac statu tempore a sacrificari. Plurima sunt loca Rex, Li
Shi Tsu, qui plusquam saecula ab hunc saeculis regnabat, ubi etiam illius
procurator Regum sui gubernationem spirituum super caelis: Tsung
Tsung Tsun, Tsun Tsun. Ea prout commenta narratur in quibus historia
huius Regni Dai Nui.

Magis etiam nominis est spiritus. In Sinu appellatur, de quo in his.
Qui Viat ad Regem Hungaricum, ultima calatis sue the. fides
ita nominatur. Spiritus in Sinu, et alius spiritus the. Sinu (revertit ad
Regem Hungaricum, et ejus filiam in sponsam petierunt. Hoc vero vi-
ditur, quod spiritus id petierunt, ac duo simul petierunt, dicit de eorum
filiam habere, nec eam Iura proth. ambobus, qui vero de eorum ad de
munera prior detulit, filiam suam obtulerunt vult; ac petitis de
prior detulit plura munera spiritus in Sinu, et filiam Regis petier-
unt est; cumque ad montem spiritum adduceret, alio spiritus aqua
in the Sinu suscitavit tempestatem, et temeratus est nam pluvia et vento
impetiva. Hinc singulis annis in posterum inter utrumque spiritum
consequitur fuerunt. Spiritus autem ille in Sinu the Sinu auctor
nominatus est. Hoc autem si vult, dicitur the Sinu auctor
dicitur 4170. Exemplum in probo in eo montis, qui dicitur the Sinu, et
in quadam occidentali locatus est, ac ille spiritus dicitur the Sinu
the Sinu. Hinc dicitur, prout nominatus si the Sinu auctor the Sinu
provincia occidentalis; et fuit the Sinu Regis
the Sinu, qui regnavit imperante the Sinu, atque alio
the Sinu the Sinu cubilem 13. Absolvens verba de a quibus
the Sinu, ac quod minus apte agant negotium the Sinu, se contulit
the Sinu Imperatorem, et gessit sub eo Imperatorem the Sinu
the Sinu. Nullus ab illo fuit ad constitutum regionem the Sinu ab
the Sinu Regis, the Sinu, que cum vult the Sinu, atque capite the Sinu
the Sinu in patriam rediit the Sinu, ibi que the Sinu finivit. the Sinu
cum

cum hostes regi prefati regionem contumacem sepi deciperent, Imperator
 iussit Huiem Li Ling Hungnam magnitudinis ac mox, in cuius castris
 erant triginta homines, et collocavit iuxta portam. Atque Imperatoris: quam
 Huiem videns hostes praedicti, quos et percutit ab intus latibantibus castris
 - rebatur, putantes in se multitudine Hungnam, alios corripit, non tamen
 regionem istam amplius credere, et decipere. Post multum tempus, praefatus
 Ling Hungnam, Imperatoris Ling Hungnam, innotuit minimam remota
 castris, templum construxit Ling Hungnam ad illi sacrificandum. Quod
 annos triginta reparavit praefatus Cao Diem dictus et Cao Diem Imperator
 Ling Hungnam in eoque statum illi prout ex lege; in quo ille antea
 fuerat in prelio contra rebellem et demum, quem decollavit. Illud autem
 templum erat in oppido Ling Hungnam territorii prefati Id Liem. Hoc
 habet in historia Dai Viet, cujus scriptores videntur, quam fidem
 statum illi Ling Hungnam arbitrium altitudinis, cum illa aquositas
 altitudinis sex hominum, nec non statum ejusdem, auras vultus
 homines capiebat. Alii autem aliter vocant historiam de prelio
 de Hoa Truon, et dicunt, quod cum Imperator Thi Sprangbatu habu-
 cum incolis regni Hungnam, prout a Ling Hungnam, ut ad se mitteret
 Ling Hungnam, qui notus ipse erat ex legatione, quem obicit
 exhibendo; nec vero Cao Diem respondit illam jam innotuisse
 Ling Hungnam Imperator illi deservit ad se transire, Imperatoris
 Cao Diem miles, ne quod mali obveniret sibi obveniret
 - tum iussit illum occidi, ejusque ossa ad Imperatoris
 - tum in libro Thi Sprangbatu vultu de; in libro tamen
 Dai Viet, ac res omnia refertur.

Aliaque etiam altitudinem habet Hoa Bach Nam; quae
 militum praefatus proprio nomine Hoa Bach Nam appellatur, et militum
 pro Imperatore Hoa Bach Nam, a quo multas cum copiis in hoc
 - tum provinciam Hoa Bach Nam advenit militum Hoa Bach Nam
 non capiam, quae annis praefata Imperatoris agnoscit, dominum

46.

sibi vendicabat, dicta edisse Sengy Velduy, ex qua sequuntur in prefatione
chronologia Annamitarum. In sequenti autem Victoria duo ista exstitit una
magna columna ex terra, erecta in illa hist. characteribus Sengy
transiit. Gissa Chui Doyet, quorum sensus est: Praeterea columna
haec, amittitur provincia Gissa Chui, seu Imperator iam amittit.
Quae gesta sunt anno 19. praefati Imperatoris, decreta sunt in
Chui, et narratur in historia Dai Viet, ubi est deinde de Shue Dong Han.
Post hoc ille narratur ad Imperatorem vitam suam. Hinc exultat
praefatus, quia ab illo victa fuerat, memor virtutis illius et suae
in rebus publicis, templum ei. prostruit in territorio Ph. Le Loc, prostruit
Thanh Hoa, ad ei sacrificandum, sicque cultum ex tunc ille obtinuit
apud Annamitas. Hinc vero et aliud templum extat in urbe regia,
datum in honorem ejus extructum, ad foras, de ejus nomine
vulgo vocatum Chui Vna Dong Ma, qui a proprio die profectum
4. et 15. ejusque montis frequentatur.

his accedit scilicet quaedam vulgi celebris dicta Ba Chua San Khanh
qua nata est in territorio Ph. Le Loc provincia Meridionalis. Cum
illa cantaret, ut neperunt, multa inhaerente et impudica, a quibus-
dam suis Galotypis occisa est, et in flumen projecta. Cujus deinde
figuram et nomen diabolus assumens illius cultum planius in provin-
cia induxit, promovit, et stabilivit. Colitur autem profectum in
territorio quinhai in loco Chui Tuon provincia Nghia An, ubi extat
templum ejus, seu vici, in quo ei auticant duae puellae, et una
accidente, altera ei sufficitur: quae puella ab ipsa Ba Chua San Khanh
haec à deamone ejus nomine, aliquantulum ex omnibus puellis sui terri-
torii, et electa designatur per vocem ex duabus sibi auticantibus,
seu deamone, quae ad loquendum ab illa, seu à deamone me-
ritur. Puella autem occidenti aliquam tribuit partem pecuniae ad
vitam sibi conquirendam.

Spiritus induper titularis oppidi Hc. Nt. provincia Orientalis
olim

157.
 Nunc erat quidam filia eiusdem militum Graefi qui antequam ad bellum
 pergit de illam idolo sacrificatorem invenerat. Si victor fuisset: victoriam
 suam aut idolo tantum transiret ut filiam juxta votum vellet sacrificare. Ad
 monis navigium. At ille nec ultra progrederi potuit donec filiam in honore idoli
 honorat. Hanc igitur incolae oppido. Hic sunt pro spiritu tutelari sibi adhaerere
 et coluerunt: multa quae praeter naturalia eidem demon operantur: quare illi
 adolecentulum, cuius spiritum maxime cultu gentiles prestantunt: quosque
 tunc filiam illius spiritus crederent. Quae res Principis magne materies dedit
 dum inter christianos et gentiles, nullatenus quae expectare possit.

Sunt et alii plurimi spiritus tutelares variis in locis ac praesentibus. Hic
 huius, Chia Si, Chia Quo.

Primum autem ex illis Chia Bach. Hic est spiritus tutelaris urbis Regi-
 sae. Hic Ché, ubi templum ejus habetur cum foro datus ample, qui a
 populo frequentatur de praesentibus primo mensis, et quinto decimo.

Articulus Novus

De Tien si, Tho Công, Hua Bep, et aliis qui cultum
 habent à Plebe.

Colunt omnes Religiosi, et Mercatores praesentem suam artem, et attentionem
 Magistrum, seu invocantem. quare vocant Tien Si. Domi quondam habuit
 locum determinationem pro ejus altari, in quo retinebat ipsius imaginem in
 depictam sub specie donis, quam singulis annis invocant in principio, et
 illa offerunt ad alia tribus primis diebus et accendunt odoramentis. Hic
 adhaerent, et invocant, praesentem quando negotium aliquod aggesserint, pro
 aliam, ubiqueque sunt, oblationem ciborum, et bonas res sibi eveniunt: quare
 praesentem oblationem praesentem, quotiescumque in convivio sunt comestum
 religiosi vero, et Mercatores, qui unam constituent civitatem, similiter
 conveniunt in loco publico, et oblationem faciunt suo primo Magistro oblationem.
 Originem cultus Tien Si non ab alio allegandum fuisse, quam ab eo, qui

48.

Consistit sinarum colat uisum Parentes, et Progenitores respectat, sed et Magist-
ros maxime antiquos quos ratione litteris colunt suum consilium tanquam
primum, vel precipuum, qui doctrinam eis tradidit, et beneficii colunt suum.
Lao Tsi, ubi primum, seu precipuum, qui eos docuit et proficere. Hanc ergo
ratione omnes artifices et officiales suum colunt primum, Magistram, qui
eduxit, et tradidit professionem, quam ipse exercuit.

Colunt insuper qui ex plebe sunt, spiritum Ths Cing, id est terram, ubi loci
in quo habitant, Præsidem, qui cultum ex eo obtinuit, quod alia ex suis legi-
bus, seu sententiis violenter plurimos corripuit, nec ulli eorum agere audire et
occideretur: quare Imperator publice edicto primum agnoscit, quod ex his
quinque autem fratres ex familia Ls, liquidum aggreffi sunt, prout dicit. Idcirco
Imperator prout alia prout ea constituit Magistram, atque protectores quinque
partium regi sui proclamavit. Si qui plebs colat, illos caput et inuocare debent.
Ths Cing

Colunt quoque Plebei aliam spiritum Ths Chai appellatam, hoc est dominum
loci, in quo degunt. Cujus ea est, ut ferunt, origo, quod imperante familia Tan, qui
regnavit caput post christum natum anno 165; quidam dictus Hsiao Chai, prout
atque de consilio ad ligas colligenda, ubi cum invenisset aliquos diamones ad alia
nomine laudat cum sitis perit ad hunc aspidem, interea factum est
diamones relicto, ut ferunt ejus facta in hunc fuerit coram, ipse qui alter con-
stitit mutato vultu ob amissionem; ita ut domum eorum in suis agnitis non fuerit,
ita uxor illum admittere voluit, aliam de domum illius loci ac domum alia
alligaret, atque ab ea via protulit obtinere, ut sibi construeret in horti angulo
nam catam incompletam seu suetiam, in qua habitans protulit mortuus est;
tunc qui agnitus fuit, quod reuera loci illius dominus esset. At ita cultum habere
capit à plebe, declaratus subinde Præfides Ths Giem.

Colunt et conjugum mulieres præsertim sua huius, nempe spiritum Regum
nam, de quo ferunt ejusmodi origo, quidam dictus Hsiao Chai contentum
habuit cum uxor sua nomine prout opus, quod sequitur, utique conjugum
inducta sua aut vendicatio, quamobrem vir probavit uxorem, quod indignum
fuit.

bosus cunctis meritis relictis, ac secum sibi civibus, abut ad habitandum super
 pontem in lacu fluvii, tunc quidam dictus Phumalang obitus adveniens cum dote
 in uxorem, et plures exinde divitias acquisivit. Prior autem conjux ob infirmitatem
 et calumnias pauperum affectus rabi evenit ad illos cibum manducant, et
 tamen suam minorem cognovit, agnitus ab illa, quae cum altitudine dexteriorum
 ventibus, absente marito, qui ad venerandum pervenerat, ejus miseriam
 et pretium. ipsi appropinquavit in ~~quantitate~~, ita ut ille bene saluo et obitus illi
 bande obdormierit; tunc autem comes se deprehendit a uxore super
 jussit dormientem a famulis deponi in cumulum palae, in qua coepit
 septuaginta abire. Regressus vero Phumalang ex vicinioribus cum comite
 cumulum ascendit, et ceram ustulavit, in quo igne obitus Phumalang
 amittit; cujus miseratione correpta Thibetia se quoque conjecit in flammam
 prociit; idque videns vir exortum aliquid ~~exortum~~ vixit prociit
 non, et mortuus est. Hinc circa plures tres homines inter ignem altum
 calorem caput subvenerunt Regis culina, hinc huiusmodi munda, et hinc
 quos supponunt lebat ad eduliorum decorationem tres illos dicunt signum
 quatuor via latere, quem igni civibus coepit supponere, prociit
 conjugum famulatum condere nominatus censent significare. Singulis
 annis primo die illorum quatuor figuram in uno papyri folio depictam
 amptam appendunt in culina, isque faciente singulis primis tribus diebus
 vicinis eduliorum oblationem, et odorem incendant, ac postea ab
 linum ad cibos bene coquendos, et parandos famulata ad annos, et divitias
 quoque ad consuetudinem, ut sponta noviter domum sponti ingressas ad
 de confectis huiusmodi, et postulat in culina officio adjuvari.

Præter eos spiritus colunt mulieres et spiritus variis huiusmodi, ubi
 loca mulieribus exurgit, vel arbor aliqua proceram magnitudinis, quae
 cūq; de appellato consistit. Iste enim mulieres postulantales evenit
 ingreditur, id est dominum mentalem, tunc spiritum ibi dominantem, digne
 quod si opem sibi ferat ad bene mercandum, in reditu aliquam rem
 adjiciant, ut cumulus augeatur, vel aliquot papyrosas argenti ad

50.

libras, vel torques, florem, vel virgulas odoramentorum ibi apponunt, quia et
praesent in reditu à foro se vota exsolventes. quammòrem gloriā premittit videntur
consecrata. Saepè etiam extruunt supra eos manubrios liquoris quoddam,
ac parvulam statuam in honorem spiritus ibi dominantis in eo locant solent
etiam invocare. Dà Nang in transitu alicujus arboris praefata, cui spiritum
intrae putant, et feminam esse, ad sua iugalia, suamque salutem, ac in ejus
honorem rami arboris appendunt torques, florem, et fasciculos librarum, aurum
et argenti et papyri, et ad ejus pedes projiciunt vasa gypsi, et virgulas
odoramentorum.

Articulus Decimus. De Spiritibus Defunctorum

Cultum denique Spiritibus Defunctorum cunctis quam plurimis
impendunt: de quibus omnibus hic agere non valet, cum tractatum exigant
prolixiorum; verba tamen facere juvat de oblationibus et sacrificiis, primis pro-
bitissimum cultus ille erga defunctos exerceatur. Suis ergo defunctis quam multas
faciunt simplices oblationes, et plures oblationes cum sacrificio. Simplices obla-
tiones praerogant singulis diebus à die obitus usquequo cadaver sepelitur, quod
ad plures plerumque mentes domi delinunt in locum inclatum, nec non singulis
annis primis tribus diebus, et quatuor anni temporibus: et tunc offerunt oleum,
cuius olea aurum invitatione, obliqui vini seu stillati libatione, et scholasticis of-
feruntur. Oblationes autem cum sacrificio praerogant die, tunc cum
biduo sequenti, die quinquagesimo, et centesimo ab obitu, ac die anniversarii
singulis annis, praeterea intra tricesimum luctum, tuncque luctu septimo primis
triduum post obitum. Multas vero oblationes, si cadaver domi adhuc habetur,
adhibent quandam fasciam albam ex serico recta forma in ligas ad aptitudinem,
quam dicunt hien bwa, sius hien pè; si vero cadaver jam fuerit trans-
latum, adhibent quandam tabellam liguram recta determinata forma effectam,
etiam nominatam, sius chi, et in utraque credunt minimam se exhibere praerogant.

sententia. 1.° Relationes. Fascia illa supereminet. Quibus signis in forma corporis
 altitudinis minus cubile ad exhibendam aliqualem imaginem defuncti; si quidem
 pars in similitudine elevatur pro capite. Duae partes in transversa pro brachiis,
 et duae partes in extremitatibus in summi detrahentes pro cruribus et pedibus.
 Et quae fascia sic efformata praescribitur in Rituali Regis La, ad designandum hu-
 manitatis figuram, et ut stans appareat in illa et idcirco dicitur *hwa buch*, id est
 divina fascia alba, ut quae clarius exprimeant eam imaginem, fimbriatam
 sicut vestis usuali, et pilaeque ipsi superimponunt. Tabella autem altitudinis
 minus. Tertia pars est, cujus pars superior prominet exteriorius, et in semicirculo
 formatur, reliquum ejus recedit interiorius, ejusque medium cavatum est in longum
 observabilem, vixi pluribus testibus, et plenissimum in summa linea media illis dantur
tham vi, seu *spinae*, quibus designatur *thronus spiritus*. Tabella operum
 et fasciae usus capite creditur auctore *tham van cong*, qui rituale *kyrie* dicitur
kyrie de caeremoniis pro defunctis, editis anno sacro Imperatoris *tham hui*,
 qui concurrebat cum anno Christi 1168; siquidem innotis tabella, et cunctis
 circa ante tempus illius Rectoris non invenitur. Et vero cultus Defunctorum
 per oblationes vetustissimus. Significatur apud Sinas, quippe traditur in
 via Sinensi, quod Imperator *ba dai* *tham* sacrificavit patri suo *son*, *tham*
loi, et verba laudis adjunti sunt *de loi*, quae cum *tham* peris oblationem
 sacrificio describere hic jure, quam domum, quod a cadaveris dignitas
 faciunt ante tabellam, quae valde solennis est, prout in Rituali exhibetur.
 Itaque Dominum regredi tabellam deponunt supra lectum, et cunctis
 cibis deliciaribus instructionem collocant coram illa, pluresque alios munda-
 torum. Disparunt in utraque parte tunc supra lectum, cum supra
 in lectum prope lectum tabellam. Pars infra in medio sita est tabula
 munitum *tham* in appellata in conspectu tabellae. Prope eam
 se sistent duo caeremoniarum hinc inde ad praemonitionem de agendis
 annis, et hospites speciosos vestibus induti in medium procedunt ante
 praefatum, ubi summi sedent super stercis stercis, summa a *tham*, et
 a *tham*; sed primogenitus stat solus in medio ante omnes, ibi quae *tham*

53.

Supra omnes et opulens. Primogenitus deinde, sui qui primas agit partes
in sacrificio principalis Minister. Dicitur in Rituali China solum et vulgari no-
mine. Huius nam porrigit ad locum determinatum ex parte, nomenque ablu-
it. Inde super quadrupedem proposita, iterum iterum prolit, atque incendit.
Abstergetur super tabulam predictam, in qua pariter ardent sua candela, ac
una prostratione tabellam adorat. Duo viri primarii, totis simuliter manibus
in hoc praefato, periculum vini, id est stillati ex orea, ampullam cum uno
cyatho deferunt principati. Minister, et genuflecti cum eo hinc inde ante tabu-
lam huius an, et ministrant. qui à dextris est, porrigit ampullam
stillati, qui à sinistris cyathum manu tenet, quem principalis minister
implat stillato infuso, acipit qui cyathum totum liquorem effundit, nomen
genuflectit, in quadam palata. Principalem colligatum in torca, qui dicitur
sacras; ac quae facta effusione, capite à terram usque deorsum adorat,
inde surgens recedit inferius, et ibi simul cum fratribus, sororibus, et aliis
consanguineis bene prostratione veneratur. Ea vero vini effusione
dicitur de mente Ritualis attrahere deorsum spiritum defuncti. Huius
nomen est Salsendum; quoniam si causa ad eam praemonens carminum
dicitur. Giàng S'kên, sinice Huang Sên, id est Descende spiritum, vel ut
regulis latine locutionis concordet, sic, ut spiritus Descendat. Et post effusi-
onem Primogenitus, et ceteri filii cum reliquis consanguineis faciunt duas
prostrationes, reverenter accipientes spiritum defuncti descendentem ad ta-
bellam, quia idem in scribitur sedes, sui thesauri spiritus. Postquam illa pro-
strata, unus à ministris tabellam unam orea coctam phanem defuit, et
deponit super mensam adulatorum ante tabellam constituta. Deinde princi-
palis minister iterum effundit vinum sui stillatum supra palatam manij-
stem, sed periculum guttas ex cyatho, quem minister deputatus defuit
ad mensam adulatorum praefatum, et illa post effusionem bene prostra-
tionem solus adorat.

Secunda stillati parte effusione, unus à primariis inter absentes acci-
dit ad tabulam huius an, et genuflectens officiorum legit ex schedula
ab altero

50.
 et altero genoflato sibi exhibita, humili vocat, et aliquantulum flebit.
 Hic vero ex sanguine, prae mittit anno, mensis, die intercurrentibus
 nomina synagogali, aliorumque filiorum, et nepotum, aliquos etiam
 nomina merita parentis defuncti excolit, enumerat collataque de
 sacris comminationis, et amoris affectis deprecatur, et offert edulia ro-
 get ea dequos, inquit prostratis verbis: *Thiung hithung*, quorum
 constabit articulo sequenti. *clabidula* illa, reserta, filii omnes et
 nepotes eorum, ejulant quae similes. Cum principalis Minister
 ad tabulam hithungum, et genoflatus cum duobus aliis ministris illam
 paululum stilleti effundit, impetum impetum illi relicto, pro
 prostratione adorat: reuertit in prius rursus quae superius arceat ad
 prostrationem, et quantum stilleti effusionem fuit modo praedixit. *clabidula*
 inter ea lugubri, canentis varii generis instrumentis.

Post hoc velamine, quodam deum tabellam et mentam edulium
 istam coram illa cooperiunt, ac unus ex ministris, juvenis alatus qui
 faciem manibus, bis rogat defunctum clabidula voce, ut edulis illis
 quo tempore filii omnes, et nepotes non aspiciunt ad locum tabellae
 faciem convertent in aliam partem, quae non audiant aspici
 cum, ubi comedit proter defunctos, anteprogamiter. Paucis post
 elevat, et aufertur a mensa, et tabellam, ac si defunctus jam com-
 deu degustaverit, de edulis, unamque scutellum, notione *clabidula*
 aliquis super ea menta, apponit.

Omnes unus de duobus ceremoniarum, qui ad singulas actiones pro-
 quid alit agendum, praenominant, cum tribus functionibus esse finitum
 tam dicat: *Li thung*; et alter inquit, ut gratias agant spiritui. *clabidula*
clabidula. Cum Minogonitis seu principalis Minister, et alii filii, nepotes
 contanguntur licet facient prostrationem ejulantes; quae ceremoniam
 ritualis quatinus aquat spiritum deum, contenta exhibita sacrificio, et ab
 grata munio dimittunt, aliqua dicuntur. *clabidula* subinde *clabidula*
 seu offerunt; tabellam contigit, et clabidula inquit *clabidula*, relicto

đh.

illam multa idolorum; atque omnes adstantes sui consanguinei, vel affines, qui ad funus confluxerunt, quatuor prosternalibus despectum venerantur, quorum singulis priusquam recubant quatuor, vel tria, vel una prostratione, aut una tantum inclinatione iuxta meritum, aut gradum prosternunt. Postremo omnes circum conuersi de mensis preparatis, et una cum sacra sponda, ante tabellam locatam despectu oblati stantes apulantur.

Articulus Undecimus Mortale Dignum circa Sacrificia

Constat ex praenotatis in hoc capite deinde et praecedenti, quod omnia sacrificia, quae fiunt Confucio, Spiritui totales, aliis quoque spiritibus, nec non infantis, iuxta substantiis conveniunt, ac eadem credulitate peraguntur. In eorum quippe singulis altaria, et quadripes mensa distincta habentur, sicut throni principes, atque constitutus, et alii administrantes, ac duo ceremoniarum iudices, animalium exterorum carnes, et alia oblatia offeruntur, vinum quoque in stibulum circa offerendum super pedes immittuntur, et libatur, prostrationes fiunt, legitur sacrificia offerendi, resonantur admanentes, et papyri, et tabulae argenti et aurei admanentur, ac ultimo de oblati conantur cum libella stantibus autem. 1^o quod spiritus tota exhibeant praesentia ad sacrificia in tabella, quae pater noster adhibent cum in eam, et spiritus totum accipiunt in quantitate opportuna: idcirco illos certos ceremonias exequuntur admanentes, et immittunt admanentes; 2^o quod spiritus suscipiant oblati, iisque proferantur, quomodo in suis libella, seu schedula sacrificii pro conclusionem offerendi et verba pronuntiant. 3^o quod spiritus prostrationem habentibus bona obsequendi sunt, cultibus, idcirco gratias agunt pro beneficiis acceptis, et nova petunt ac schedula proferunt.

Ad hoc itaque oberva. 1^o quod omnia illa sacrificia argui sint impii, superstitio et idolatria, quare ab illis condemnata esse non negamus. 2^o sacrificia Confucio, vel infantis progenitoribus fieri esse iusta, tamen ut sacrificia, quae

quædam etiam sunt, quædamque et alia quædam de more sunt, deper-
tita exigentur, et idcirco, quod de consilio, et defunctum sunt
ita immunitatem habent a cultu superstitioso et idololatrico, etiam
quoque spirituum sacrificia tantum acciderent immunitate; quandoque
eodem in omnibus ratio continetur. Quapropter Eides Apostolica
placuit pronunciarit colationes consilio et defunctis fieri consuetudine
tad esse superstitionem.

Obserua 2^a quædam menta sui tabula huiusmodi, licet estimata sit, etiam
ab alteri super qua posita est ceterorum mente pre spiritibus, nunciam
morale sentenda est constituta cum ipse altari, siquidem coram illi
sui. stillatam fuitur, et libatur, sicut prestrationes, et libatam
trinitas, et ideo adhiberi videtur loco altaris, a quo necesse est ministrum
tutus, et Administrando obsecrat colationem interpretatur, quod
quia vero super huiusmodi mensa huiusmodi, etiam, et idcirco
ulla ad alia et libatam appropinquat, a dæmonibus videtur induci, et
altari incedit, quod in tabernaculo, et in templo domini, prout
causæ existat, de qua in domini, prout Eides 1. 30. facit quædam
ad adhibendum thymianum de lignis talium... ut quædam
compositum altaris, ut oblationem, et victimam, ut libatam

Obserua 3^a quædam animalia, quæ occiduntur, et coram domino
in sacrificio, expriment victimas, quædam in sacrificio domini, etiam
altari coram oblatione longi dicitur, et ad oblationem altari victimam
talia quippe ad sacrificia consilio, defunctum, aliorum que spirituum
acciderent in actuali sacrificio. Si autem sacrificium occiderent, etiam
oblationem, vel circumferentiam, aliquæ occiderent, et in partes partem, quædam
modo offeruntur. Aliter autem in sacrificio domini, in ipso actuali
immolantur, etiam occiderent, et tunc tunc, et tunc tunc, et tunc
capitulis, uti prout, quod qui oblationem huiusmodi, prout
super caput victimæ, tuncque immolabit, vel coram domino, vel ad
vel in actuali tabernaculo, vel in eius vestibulo, et immolabit, et tunc

56.

pro altaris circumstantiis, vel in festis altaris et membris capis, qui cumma, vel
 aliqua adestant, idem sacrificia in altari juxta qualitate sacrificii. In
 hoc in immolatione rationis rationis sacrificii, et rationis quippe est in
 imolatus in prolationem supremi Domini, quod habet in nos ipsi factum vitam
 et in mortem, quod Theologi docent cum d. Thomae 2^a q. 85, quod ratio cum daps
 est in auctoribus auctoribus sacrificii consueti. Deservitorum aliorum qui
 spirituum, propria dicit, non possunt sacrificia, sed solummodo velut oblationes
 ad, in quodam modo, et plurimum in sedis apostolica decretis appellantur.
 Animalia autem Deo offerri coeperunt a primordiis mundi, ab eis enim
 oblati (Gen. 1...) de primogenitis gregis sui et de armentis eorum, et hoc
 post diluvium sacrificavit (Gen 8) altari Domino, et tollens de cunctis primis
 his, et volucres novitas oblati holocausta super altare. Primus autem
 qui animalia oblati in sacrificium Theodorus, seu Regi superius, in historia
 mundi, occurrit. Theodorus, de quo ibi dicitur, quod etiam capidit ad sacri
 ficiam Theodorus, et ad colendos omnes spiritus: Deinde hoc Theodorus
 cum Theodorus Theodorus tam hinc, in qua litteratur Theodorus Theodorus et hinc
 conatus Theodorus, qui oblati sunt hinc et hinc, oblati hinc Theodorus hinc hinc, id est,
 idcirco spiritus quia habent homines et ceteros, sanguine (hoc est anima
 et hinc) oblati, et hinc qui oblati spiritibus, habent locum, pro
 hinc) oblati autem Theodorus, et hinc in hinc sacrificii, et oblationes
 hinc oblati spiritibus hinc animalium et hinc hinc spiritibus, namque in
 equi, agni, bubali, Theodorus capra, hinc jure, et galli, Theodorus aut
 que hinc spiritus ad hinc hinc dicitur hinc hinc a hinc, hinc hinc hinc
 autem inter spiritus hinc sunt, qui concernunt cum illis, qui oblati hinc
 Deo sacrificantur, nimirum bubali, caprae, et galli, bubalus quippe
 et capra ad genus pecorum spectant, et gallus ad genus volucrum. De quo
 atque genere sua hinc oblati holocausta, et Levit. 1. 1. hinc traduntur.
 De sacrificiis utrumque genus pecorum et volucrum ubi et explicatur
 pecorum nomine corvi et oves comprehendit ad verba hinc, qui oblati
 hinc hinc. Deinde de pecoribus, id est de hinc, et ovis oblati hinc hinc.

Observe 4^o Quod circa praesentiam spirituum in sacrificiis dicuntur
modi sentiant litterati, alii cum dicunt illam praesentiam esse realem,
alii vero esse solum imaginariam, et similitudinariam: et hoc posterioris do-
ctrinam suam confirmant testimonio sui magistri Confutii, qui in libro
Suan agit ait: Si vultis lae, (id est) vultis videri dñm lae: hoc est, sacrificiis
spiritibus, sicuti sacrificiis adstant; ubi dicitur vult, id est vultis, vel
exprimit similitudinariam praesentiam, non ipsam praesentiam: Et hanc
realem praesentiam expresse negat Chu Shu in libro Shi Hing 113 dicitur
Nihil de pñm mñm chi hñ vult, dñm mñm chi bat hñ si pñm hñ, pñm
chñ hñ si pñm vñm, dñm hñm cam chi hñm mñm, vñm pñm hñ
hoc est, si pater et mater stanti sunt, (id est mortui) facies eorum
plius non videtur, vox eorum nuplus non auditur; quarevis hñm
rñm sapit, ac vultus simplici, et simplici, sine illis (gratia et reatu
dictis) offeruntur. Verum communis et productio, quod spiritus in
sacris eorum se exhibent praesentes. Etiam quod praesentiam
Confutii in ejus sacrificiis, non sibi imaginariam potius ad
litterati; siquidem uno et eodem die primo mñm in omnibus
pñm ubique locorum constanter praesentatur spirituum à litteratis
tam secunda, et actura, quapropter spiritus Confutii totum
plurimum in locis creditur esse praesens ad sacrificia; si praesentia
creditur esse realis, non imaginaria.

Observe 5^o Quod illam dictionem Thung hñm similitudinem
hñm, quae in fine cujusque Yñm hñ, dñm schedula sacrificii
statu, dñm est, sicuti, quod veneramus, hñm, id est
oblatio. Dicitur illa Thung hñm significat venerationem erga spiritum
offerens alloquitur in solo offerentis, quod legit ex schedula vñm
est dubitatum de definitione, id est dñm sit, fortitudo, hñm
et aliqui litterati mihi sunt integrati, utae contrarium est
quod reuera spiritus debetur oblatio, si qui vero sit, qui instat
dictionem Thung hñm pro fortitudo, dñm, an spiritus praesentatur

51.

in Substitutione ostendunt se certo credere, quod spiritus frui valeant de obla-
tis; nisi enim illud persuasum haberant, dicere non possent, quod spiritus
fructum sit futurus oblati, Thuidy Kuidy Spiritus autem ille. primum
candi in fine schedula sacrificii sunt duas dictiones Thuidy Kuidy, quibus
spiritus rogatur, ut oblati perscrutetur, inducitur à Damone videtur in
ante, ut oblationes spiritibus factas plenis assimilaret sacrificiis olim
Deo oblatis, in quibus Deus oblati suscipiebat, et signavit sacrificia,
quod Deo oblatis hoc exequitur ab arca, de quo dicitur Gen. 8. — odoratus
est Dominus odorem suavitatis. —

Denique consuetudo, quod habent post sacrificium, consultantur heredes, qui in
statu coram vultu auro obtulerunt holocausta (Levi. c. 32. 6.) et hostias
purificas, et sedis propolis manentem, et habere, et suscipiunt ludos. Quod
et plura similes se exhibent, quanta necesse est ostendunt post oblationem, sed et
paris habet accipit, et hoc loco dictum est de spiritu Thuidy Kuidy, seu Etili.
Similiter etiam fuit apud Hebraeos post sacrificium Deus vultu perscrutetur, consultantur
in oblati, et primo sic opulenti sunt Jacob et Esau ejus: Siquidem quando
Jacob frater suus Laban juravit (Gen. 31) per limorem Patris sui Isaac,
immolatis quae victimis in arant, vocavit fratres suos, ut ederet panem, qui
non comederat, manserunt ibi. Quando Israhel rogatus Moysi in altum vultu
in deum, (Levi 18. 12.) oblati holocausta, et hostias, Deo: vultu perscrutetur
Deum, et omnes sacrificios Israel, et consultantur panem cum eo coram Deo. Et
Moses hoc praecepit (Deuter. c. 32) offeratis in loco illo (quem elegit
Dominus) holocausta, et victimas vultus, et primitias manuum vestrarum
et vultu, atque donaria, primogenita bouum, et ovium; et comedatis ibi in
conspetu Domini Dei vestri.

59

Articulus Duodecimus.
De Sacrificio Picensibus Sua et Chua.

Inter Sacrificia, quae peraguntur, et illa sunt recensenda, quae Penci
Sua et Penci Chua da more exhibentur. Itaque Regi seu Sui Penci
aliquoties in anno coram ipsa sacrificant cum omnibus caeremoniis,
in aliis sacrificiis observantur. Quod sacrificium fieri debet bis singulis
mensibus, scilicet in novilunio, et plenilunio, quibus diebus omnes
tratus, seu Praefecti veniunt ad ~~audientiam~~. Verum Haec plerumque sunt
Sacrificia proleptica, contumelia, quod quandoque solenniter fit. pro
simum autem die anniversario Mortis Regis celebratur.

Hoc est, procul dubio excessus est, cum aequalum faciat Regem
humanis versantem cum omnibus Spiritibus, quos Chuaista colunt, et
aliqua humanam Superbiam ostendit, quia Regis tantum honorem
tant. Consultius sane agerent, si talia sacrificia nunquam admitterent
et fieri prohiberent, claudens verbis Pauli et Thymothei, qui Romae
illos compescerunt à Sacrificio, quod sibi facere disprobabant: Sed
hoc facili? (Act. c. 16.) et nos mortales sumus, similes vobis sumus.

Idcirco quia honorem Penci cuiusdam Thien Tui autem
appellatur, et videtur est in libris litterarum seu Chua. et in
Sinaici; quod nonnulli solent aliam scribere à tergo Spirituum, quod
bunt de more. Unde et dicunt, quod Penci cuiusdam habent pro
terram pro matre, sicut et legitur in historiâ Penci Thien, et in
vici vi Thien Tui.

Similiter regni Gubernatori seu Chua viventi sacrificatur
anno missis secundo, et missis octavo, coram ipsius Statu, deinde
caeremoniis sacrificii. Quod sacrificium fit, ut mihi relatum est, in
provincia Thien Tui, et cetera etiam fieri in
Chua in territorio Thien Thien provincia Thanh Hoa. Loque
Sunt Regni Gubernatores Chua nominatos in annis praeteritis.

62.

Illis praeceperunt aliqui Sineses, ut cum virum videret celeberrimum, qui me-
mo profectum esset sub rege Shun, regni Hsien, deinde sub Imperatore
Han Cao Tsi, ac tandem ab aula Imperatoris decedat in montes ad vitam
solitariam cum spiritibus deicendae; quo tempore vacavit, ut ille docendo
res suas. Doctrinae Sini tunc distulerunt tamen litterati dicentes, quod
talis vir recedit ab aula Imperatoris praestanti de cendi vitam solitariam
cum spiritibus, in sola intentione ut latitaret, de quo crediderunt non quan-
dili instruit ab Imperatore; non autem ut operam daret rei vanificae,
qua laborem virum deiebat Sineses, et ipse vera invenit rei vanificae seu
arta mudiandi per vanificam, et celebris fuit in vita Sinesorum. Habuit
que discipulos complures: qui vocatus est paulo post obitum laudati Sineses
Sineses, et postea nepos ejus fuit, atque adolescens in montem de rec-
pit ad studium doctrinae praefata, ac anno vitae suae trigesimo muni-
tus est sub Imperatore Han Yün Di. stupendum de eo mandatum
conferant de illo recte vanifica profectores, dicentes, quod eundem ajas
Sineses Sineses Sineses cum libris careret stentis, in domo virum celeberrimum
Sineses Sineses, qui ei apparuit regio habitus indutus manibus ges-
tans puerulum quendam, quem ei tradidit; ipse vero ex tunc concepit,
et anno sequenti die nona luna prima filium peperit in meridie, qui
postea Sineses appellatus est. Postquam vero migravit à vita, discipuli
ejus frequentem acclamationem, ipsi applaudebant, quod in caelum ascen-
dit. Sineses Sineses Sineses Sineses fuit ejusdem praefati Sineses Sineses in
ratione generatione, et doctrina vanificorum à suis accepta operam
dedit, quam et tradidit Sineses Sineses, et ita pariter tradidit Sineses
Sineses: quibus denique succedit Sineses Sineses plurimum celebris sub
Imperatore Han Lin Di. cum illa in montes praestaret, et postea,
ad herbas, et radices inquirendam medicinam inopinata obtrun-
cabat virum quendam, qui proprio nomine ad ea vocavit Sineses
Sineses, et introduxit in vallonem, ubi tradidit illi librum vanificorum
procuratorum infirmorum, qui Sineses Sineses Sineses Sineses, id est,
maxima

maximas sanitates reconditas artificum et sibi tantum. hoc est, maxime
 sanitatis doctrina. Tunc illum videmus ipse, quis esset, interrogavit, ille
 que respondit se esse magistrum Liu Cui, subito que disparuit. Annus
 -tem prius mense sequentis anni postea in regione esset secunda, Suiyue
 juxta illius libri documenta morbo laborantibus instabat, namque popu-
 -lum superstitiis characteribus scriptam comburebat, et ejus cinerem aqua
 immixtam infirmis ad bibendum praebebat, quae potione multi opere
 -nis sanabantur. tunc illum habebant, et celebrabant magnum, ut
 ac bonum magistrum Dng hien hien dei, prout scripte postulat.
 -no secundo Imperatoris Suiyue christi 176. Rex suscepit contra
 Imperatorem cum fratre suo Suiyue Suiyue, magnum que populum
 partem sublevarit, et portavit ad rebellandum contra Imperatorem.
 Tumque bellum gerens, infirmus est cecidit i vita: et victo, et prout
 in constantia ejus frater Suiyue Suiyue, Imperator jussit actum
 culo cadaver Suiyue Suiyue, et in partes secari, ejusque caput ablatum
 ad Regiam Metropolim deferri, et quae subtrahi. Quam rem novit
 habes in historia Suiyue ad annum 9^m hien hien Di. Suiyue
 Suiyue Suiyue prout oratus dicitur est, ut vides, a Suiyue
 proutanti, qui Suiyue agit sub Imperatore Han Cui 9^m, ejus
 nomen Suiyue scribitur diverso charactera a nomine Suiyue.

Articulus Tertius. De Secta hujus Veneficis

Qui Sectam hanc profitentur Suiyue Suiyue appellantur, qui
 sunt in Veneficiis exercendis, quae adhibent prohibitionem ad curam
 infirmorum. Dicunt propterea spiritus, et defunctos hominibus
 maleficos, iis que infirmitates et morbos inferre, et spiritus
 -modi esse viginti quatuor, ex quibus constant quinguae spiritus
 -pne et capitales dicti Suiyue hien, alique jactant se potestatem

64.

Saepe tamen, et in hoc Regno, ad eos expellendos, et compellendos, ut am-
plius nocent aegrotantibus (quapropter saluta praestant superstitione,
et infirmis succedant; edulia nimium offerunt spiritibus, et despo-
lis, auream et argenteam papyram ut sacrum liquorem adiciant,
et quae praestantur, et deducant infirmis nocere, preces fundentes
clamore magno vel in domo infirmorum, vel ad ripam fluminis, et ab-
sistat; nec non eos terrent vociferatione, et strepitu, liquores magis huius
invocantes, ut abscedant pestiferi, inter quos pulsat quassationem
praestant, et baculum gestant. Saepe etiam offerunt facinus cum
aliquam papyram et canculis cum rebus et sibi, quas ducunt
flumen aut piscinam, ut in ea spiritus nocentes, quos in istam aeternam
compellunt preces deserviant. Includunt quandoque in vitrea ampulla
nocturnam, id est instructam volucre, et lucidam, et dicunt nocturnam, quae
nocet infirmis, et in ea compellendam; ac plurimis conjunctionibus,
stipula quae plurimo eam conantur expellere, experta quae intra ampulla
et nocturna evadente, nocturnam dicunt assequere infirmo non amplius
nocturnam. Subest quandoque infirmos in domum aliam exportari, ne
animas defunctorum, aut spiritus domi suae illos invadant, peiori gratia.
Ite afficiunt: Otta defunctorum facinus interdum calcitrari, et aliam in
humidum transferri, ut melius loca oblata, desinant viciosa, maleficia,
quae tunc praecipuum aliquando ea in sepulchra relinqui acria exposita in-
temperari, ut nocendi virtutem praestant. Saepe quoque fingunt animas
defunctorum parentum filios, et nepotes infirmitatibus nocere, qui curan-
tur in infirmo, et volunt unde coram aperi liberari: quapropter faciunt
funerarium. Ite sequitur, de qua agemus cap. 5. art. rectum istum
mutuantes à secta cultorum. Ite facinus quandoque aliquem docere
in iure, ac verbis, signis, et suffragibus faciunt, ut corpus sui evadat, ut
à spiritu aliquo seu demone, ac majoribus corrigatur, quo ille corruptus
apprehensa virga vel proculis, et infringit quodcumque, in quo praestit spi-
ritum infirmo nocentem latitare, ut illum expellas; vel proculis nocturnis
istibus

istibus cartulam novam inscriptam desuperi infrema addita, in qua quædam
 animam transire notata consueverunt, ut deditur infernum affligenda
 ita que peractis ad infernum addit. Et istas quoque variis characteribus super
 his inscriptas transire illi, nec per se ulla minus iuncta, distribuunt, quæ
 statim, et effigunt domi sua, vel cello apponunt, ut à malis libentur, et carere
 huiusmodi vocantur. Cuius generis, idem beneficiis prædicta virtute conservantur.

Et illas inter characteres sunt duo illi Thàn. D'ò. Sins. Sins. Sins. qui
 stonem spiritus, qui aliquis spiritibus præstat, utque coarctat, ut dicitur in
 la vero beneficiis contritionem tanti faciunt, ut etiam Regis administrator
 omni. Et istis characteribus elephantum, et equorum, et singulis annis in primis
 aliquibus ac his per annum cartulas illas à magistro beneficii Thàn. Sins. Sins. Sins.
 piam, et insuper liminaribus stabulorum affigant, quod si facere præstat
 riant, et forte elephant, vel equus aliquis agrotet, aut moriatur, gravi
 puniuntur.

Faciunt insuper malificia, et præstatim. Ita faciunt spiritus ad infernum
 apparere, utque jubent, ut eant ad infernum alios infamata, atque ad infernum
 stupras utuntur quibusdam præstatim signis, seu statim quasi hominibus
 in formam crucis decussata Thàn. D'ò. Sins. Sins. Sins. appellatis, quæ à Diabolo
 quædam virtutes per domos, et super lectis decussant, atque ad infernum
 in locis, et locis moriuntur, nec non statim gubas in habitaculis jacent
 et statim in ollis, seu locis, et cibis extrahit, reponunt, præstatim
 et statim, domus supplebitur hinc inde transstat, alios qui præstatim
 ita, et agitant, ut cogantur ad ipsos transstat reponere pro libere
 incommodis, et malis, alios qui ipsi hinc. Beneficiis, reponere præstatim
 statim tamen cum à Rege hinc. et prohibita sit sub pena mortis, et
 oculis, cum quo aliquid hinc. jubent, et illi, qui præstatim faciunt in
 huiusmodi malificiorum, capiuntur, et examinantur, et statim præstatim
 et ipsi sunt facta faciunt, idem hinc. reponere, et, quod statim faciunt, et
 affertur lacrima, et utrumque in statim addunt, et statim quædam
 faciunt et odio, et statim et beneficiis reponere faciunt, quibusdam

66.

in simulis obuias ad se trahunt, illas circumstant et titillam, quibus res
resistant, rursus, necesse illas dimittunt, et o sedentes, aut quae in de
intas post aliquot horas virtute maleficiorum consumpta, recedunt, etiam
stiam phyltra veniunt, ut coniugati vel se invicem amant, vel odio habent,
et repudiant: et plerumque in genus canina inferunt, male canit

Et sunt et aliqui Benefici Diti Suiy: Insuper, qui notitiam exquirunt,
et proferunt de statu defunctorum, aliqui ad hoc aliquam vel aliquam statuant
in medio, ac sufflatus, et variis gestibus agant, et vident, ut illi rapientur,
et quasi exanimis, et inextinguibile fiat, qui post aliquod tempus notabile reddunt
sensibus reviviscit, et refert, quod sibi opus demonis sibi videtur, videri, vel in Ju-
piterio, vel in inferno, vel in aliis, de statu defunctorum, alicuius; quae loca affe-
rent animam suam e corpore, quidam revera aiunt, aliqui in via teris argenti
et qui fidem, et quae convicia faciunt, libere propinquant, quae in corpore
tenebant, totam facit. Reddunt vero sensibus se illi sensus defunctorum, ac-
tibus defunctorum propter in rapientur, seu exanimationis. Vident porro in his
expositos in speciem rapientur, quos famuli Dei, et famulae, qualiter perant, pe-
tuntur. Propter ea aquae et alia plura, inasati iungunt, quae sua delecta-
tionem sunt, sed aliam, et nequaquam sibi victimam: quo circa funtional
etiam et ritus totius cultorum, et haec plerumque exercent, nec non operam
danti, artibus divinationis, de quibus infra.

Quinque sectae hae transfigurationis habet et multumque pythones, et haec
equivalentes, quae praeter plura faciunt transfigurationes. Pro infernis curandis
illationes, fortiter adulatorum spiritibus, et defunctis, et quae inordinat, et ade-
rant, atque propter inordinat abique illis sensu et ordine confusas clau-
mago percontant. Arboris rami quandoque struantur supra mundum, et
quod spiritum bonum ad illum descendere, cuiusque locum colligantur, et in illis
manus compertum sunt, defunctis ad infernos, ut debili spirituum corpus et vici-
fiantur. Varias aliquando imagines in speciem facient apparet, quae sunt
animae, et defunctorum, cum quibus secretis dialogi simulant, et plura ab
illis sibi revelari. Rogat etiam de pythones, animas illas, et cor-

- put ducem ingrediuntur, et variis corporis membris se fingit obediunt jam co-
 - put ducem ingrediuntur agitari, ac subter interio filios ac nepotes animas parva-
 - tum in se ipsa immittunt variis prostrationibus, et quæ se facit videri,
 - postea fingit illas hoc vel illud velle comedere, et bibere, quod allatum, ipsis
 - concedit, et bibit, felicia cumulat de muneribus vel filiorum, in quo deprecatur
 - illas videri fingit in alio seculo, nec non providet futuram bona vel mala,
 - quæ filii eorum, et nepotes deinde desiderant. Narrum meretricum, etiam
 - profectus aliqui veri, qui dicuntur isti dicit ac mulieribus de vestibus
 - induunt, barbam penitus sibi evellunt, et. Sæ id est Dominum vocari
 - volunt valde iracundos, si cuasculique nomine dicitur, hoc est Dominum
 - appellantur. Similibus figmentis et uigis, in quibus non raro ducem
 - intervenit, et quæ auxiliatur, alienam precum sibi lucratur hujus-
 - modi vespici, et vespici, quibus fidem præbet plebs incauta supersti-
 - tiosis dedita, et quæ maxime implicata, nec utant rationis lumine
 - ad examina et de circumstantiis quædam tam aperte insensitas.

Articulus Quartus De Religione hujus Sectæ

Professores hujus Sectæ ex persequenda traditione spiritus colunt, pro ob
 Sectæ litteraria profectores, et pro omnibus quidam ceteris exhibent
 Liao Tse, quem habent Principem et præceptorem, usque nominibus ap-
 pellant: Dicit Thinh, Dicit Tien, Dicit Tse - id est Regem vident
 insignem, Regem prædictum, Regem primarium ac imperatorem, quæ
 illa est in ceteris dominus omnium rerum, in terra præcipue Regem, et
 in. Hæc Rex maximus, in verbis: Liao quan tai thien si van vat tai
 Chia, ying the vi bach vidoi chieu, tai linh vau. Hanc Thien
 Cultum autem Liao Tse maxime promovit Imperator Tien Chien Tai
 qui publico edicto gradum maximæ Imperii Regis ei contulit anno
 Tai: optima Anna prima, Christi vero natæ anno 1834. De yai Liao Tse

91.

bubalos, gallinas, qui solitis officiis vacaverunt. Quapropter profectus Augustus
in tantum. Saneque palatior, delictis sunt. in officium illis ad hoc. Sed in tantum
vel ora sua. alioque infirmi curant, vel alioque defuncti curant, vel propter
exigentis domi sua, si noster curam habent.

Sed in tantum ad sua curam curam cum profectus et spiritus delictorum,
sineque sua spiritus, sua cura, sua cura, sua cura, sua cura, sua cura, sua cura,
sineque sua spiritus, sua cura, sua cura, sua cura, sua cura, sua cura,
qui duo ultimi sunt spiritus antiquorum. spiritus, et in tantum antiquorum
et in tantum spiritus, qui in aqua videtur.

Notandum vero, quod spiritus cultum habent in tantum. Spiritus
quoniam in tantum. Spiritus, qui ab antiquis delictorum, qui in tantum
de. Spiritus. Spiritus, qui in tantum. Spiritus, qui in tantum. Spiritus,
sineque sua spiritus, qui in tantum. Spiritus, qui in tantum. Spiritus,

Castellum pro Lira. Spiritus, qui in tantum. Spiritus, qui in tantum.

Caput quartum. De Divinatoribus et Observatoribus.

De divinatoribus et Observatoribus Ieronimus hic substatimus, cum et illi sint ex genere sacerdotum, nec non ad divinationes sapienter selectis documentis litterarum.

Articulus Primus. De Divinatoribus Thày Bù et Thày Khoa.

Primum scilicet inter Divinatores obstat, qui dicuntur Thày Bù. Hi vero ad divinationem utuntur figuris inventis ab antiquissimis Sinarum Regibus. Cum videlicet Rex ille, et tradunt in historia Sinita, intra aquas fluminis figuram conjunctam voluti equi simul et decem, et super quibusdam signa aliqua seu puncta; sumptis inde occasionem instituerunt ad figurarum tractum iuxta ea signa ad distributionem et notationem portarum mundi, quae utramvis vocantur ab Aegyptiis; càn, Khâm, càn y chàn, tôn ly, Khâm, Dài, et generali vocabulo tractatus quae dicitur Khoa vulgariter quae. Leis autem figuris portae spectant istae. Thày Bù coniungit quatuor (64) alias figuras autem nomine Dicit quae ad divinationem sunt distributionem et conjugationem: quae singulae figurae consistunt sex parvis lineis sine continuis hoc interruptis, et continent duas figuras ut octo punctis, subiectis variis exemplis: ac illae lineae omnes sunt numero 96; et dicitur hinc dicit y kw. Item illae 64 figurae continentur, et plerumque, et illustrantur in libro Dicit Kach nominato, qui dicitur esse ars omnis. Et in eodem libro prius haec singulae figurae 64 quae dicitur. Dicitur interpretatio eorum facta a Thày Tân Vítay, sed hinc explanationem singulorum Sinarum seu hinc, in 64 figuris notatam factam a Thày Chy fítis dicit yán Vítay, ac deinde interpretationem abridicantem habet in eisdem figuris, quibus addunt et aliorum litterarum combinationes, quatuordecim

76.

hưng thần tiên, như ở Thánh hiền Đông La quỳnh họ.
 corpus sanctus est huius modi. (A) Primi Magistri, primi per-
 fecti; primi boni humani mittuntur in spiritus: prescrite interrogata super
 Regem; (B) Reges Nam Si, Dai Hui, et Y'an Hing; Chu Cing, Khing Tai
 et alii Reges, omnes spiritus deservunt ad reserandum clauis et ad hunc
 (C) Praefati discipuli septuaginta duo boni, (alii litterati et sapientes
 hinc nominantur, usque ad Khang Tse) omnes dignitate praediti,
 magni profecti, magni boni una simul adiuvant deum. (D) Cum R.
 Mens R. Die R. Hora R. instanti R. in principio, medio, vel fine huius
 sive masculus sive feminatus signatura interrogat quare aliquid, et
 aperit aliquid. (E) omnia et singula

Caput Quintum
De Secta cultorum seu

Articulus Primus.
De i. h. i. s. a. p. u. d. I. u. d. e. s. e. c. t. a. h. u. i. u. s. a. u. t. o. r. e.

Secta cultorum Phas. primus auctor fuit famosissimus quidam Thichet
hominatus ab antiquis, qui natus est in Indis hic dictis Thien Tunc in
regem An Do, imperante apud Sinas Chien Peking anno vigesimo quarto,
luna prima, die octava, nocte christum natum multitudine vigesimo anno (109)
et mortuus est, imperante Chien Peking ab auctoribus, annos natus
nonaginta. Pater ipsius fuit rex Tien Phan, mater Mada, uxor
Dada, concubina Kiu La, ipsa vero Thichet primus vocabatur Thichet Phan.
Cum pater ejus tribulum, quod colore quot annis debebat Regi Li Ho, tunc
in solennitate praesentaret, rex ille indignatus ipsum proinde in carcerem
quare regulus Tien Phan, ut malum impendens à se movisset, debitas
voluntas ad Regem Li Ho transmittere. Omnibus vero circumstantiis
legationum alia deinde utilitas per hunc, filius ejus Thichet Phan cum
illius subsecutus, sola exhibita et cum illis cum circumstantiis, et patre multas
tanta delectata rem agit cum rege Li Ho, ut eundem illum patre suo con-
ciliasset, sed et ipsius amorem sibi comparavit adeo illi choras, et fi-
liam suam Mada. Rex ei tradidit in uxorem. Peritus ergo ad patrem
affatissimè omnium gratulationum et laetitia occupatus fuit, et pater spiritali
cum honore prosecutus est, datus ei ad habitandum palatii orientali. Et
tunc ipse ad nomen suum majore gloria illustratum fuisse videtur ab
ante, vel inter patre, sequi in montem arripit. ubi obviis habuit
duos filios, et huc lala, nuncupatos, et electos ab illis filii phas
dictos delectatos, quem ipse postea suis delectatibus tradidit uxori ab illis
dum nomine appellatur Thichet Phan Mada. Thichet, vero hunc attempto
arripit ab illis, qui de nominantur De Da, De Lac. Thichet autem

Thichet

• 84.

sedebat inter utrumque diabolum, qui a dextris, et à sinistris, et attente
perceptis dotalibus, quo illa amabat, et litteris mandabat, illi est quatuor-
quinta duo litterales multiplicata testimonium sequenti articulo
allegorizatum, non quatuor litteras, et aliqui dixerunt in libris Pharaonis
multiplicata littera qua de Thothotepus, arcanum proprium articuli
littera et quatuor.

Porro nomen Thoth, quo Thothotepus est, significat homo cultus
littera enim illa componitur ex duabus litteris, nempe th, et h, id est homo,
et thim id est cultus. Sicut etiam aliter solus illa littera th, com-
ponitur ex littera th, id est homo, et littera thim id est homo, quia
Sicut non homo, quia nomen constituit idolum, quod super humanum
est: sed et idem nomen Thoth arcanum est alio sensu in doctrina inte-
riori hujus sectae: siquidem in littera Thoth prior habetur duplex
littera thim, hoc homo est littera th, hoc est homo, quia significat
vir et femina, pater et mater filium generantes.

Articulus secundus. De hujus sectae apud Sinos propagatione.

Secta Thoth, Imperatoris familia Nam, in Sina et Indis inventa
est juxta Imperatoris Munk De anno regni ejus octavo, Christi anni circiter
septingentesimo. Quae res in libris Christianis, et primum in libro Nam, cum
quodam narratur: Vult in omnibus, inquit, Nam similitudinem humanam
Nam corpus aureum altitudinis sexdecim cubitum, qui interrogatus ab his
sacerdotibus quid esset, respondit se esse hominem pariter eximium. Respondit
sacerdotibus hoc saccum, et interpretacionem ejus per hunc, Sicut in
sacris sanctis in ardentibus semper habet, simulque per hunc Imperatoris
habet, quod hominem sanctum aspicit, inde coniungit optum Imperatoris
Nam altitudinem quapropter imperator in ardentibus in cubitum
ibi inquirendum et altitudinem coniungit, et hanc illas hominis sancti

86.

deus autem in remotissimum occidentem seu Europam, aut Galatiam
ad septentrionem inde orientemque ab occidentem sanctissimum hominum ibi
promanentem. Hanc autem invenit dicti Imperatoris, quod in huius
alio spiritus utriusque. Et hanc, non est difficile invenire. In dno anno
Imperator Dns. Si. D. D. Dictionem Simulane ad Indiam usque extendit,
quasi annis subegit annis plurimum. 170. ante. Hinc D. E. et in
historia ad annum 27^m illius Imperatoris refertur, quod Imperator
suos milites seu ministros in regnum Dai Na et alia regna similia, id est
in regna Indiarum quodque fuerat partem iter a suis ad Indos. Hic erat
communicatio inter Sines et Indos. Et tunc ergo Sines recuperavit Indiam
et hanc ab Indis habebat in honore, quodque voluit apud Sines persequantur, tam
accepti tractantur et Imperator. Hinc D. E. et tunc quidem cognoverunt. Hanc
sub nomine Thien Shien, id est Domini celi, de quibus in eadem historia hanc
narratur ad annum primum dicti Imperatoris, quod illis pluris habuit regnum
Bany Tris, quod Similaneum et cum regnis Indiarum eo quod ibi offerrentur
statuam auream hominis dedicati Domini celi. D. E. Si Bany Tris. Tunc hanc
vita Thien Shien. Et autem Thien Shien seu Dominus celi, alius vero est in
Thien, qui ab Indis. alius qui fuerunt quodam Dominus celi, uno et eodem
celi credebatur, et colabatur.

Plures Similane Imperatores cultum Thien Shien promoverunt, et primo
Hui Siu D. E. qui uno saeculo post Hui Siu D. E. imperavit. inter sua pri-
matum templum Thien Shien prius edificavit, tunc praecepto Thien Shien
Thien Shien tunc D. E. cum D. E. D. E. Imperator. Hui
D. E. qui saeculo quarto a. Hui Siu D. E. imperavit, magnam turrim aedificavit
in uno templo Thien Shien, in quo praeceptum Thien Shien, ibi quo eorum cultum de-
monstravit, ubi et caput fuit a rebus Thien Shien Imperator. Bany Tris
saeculo cum a. Hui Siu D. E. accepti, quoddam est Thien Shien. namque nominis in
templo Thien Shien D. E. quod triginta quoque annis aedificatus, et
qua anno saeculum aedificatus, et reipublica tranquillitatem tribuere,
legatum illuc misit, et illa ejus inde ad se refert, qui invenit anno
14.

14^o Vnde Imperatoris aditus eam maxime dicitur et colitur et hinc deinde
per singula templa circumduxit. Hinc rursus traxit ad templum dicitur et
ita hinc inde per singula templa circumduxit. Vnde deinde per singula
collosa dicitur. Seculo dicitur ad dicitur. Seculo dicitur, et rursus multi
sunt et multi, qui in templis manebant cultui dicitur. Vnde deinde
rursus dicitur. Vnde deinde rursus dicitur, et hinc deinde
plura ad illum Imperatorem testatus est rursus, hinc deinde. Vnde
ita dicitur. Vnde deinde. Vnde deinde. Vnde deinde.

Testimonia de dicitur et hinc deinde

Articulus Quartus.
Doctrina huius Sectae.

Duplex est doctrina, quam Chiktsia duobus discipulis magistro accepit discipulis, et discipulis suis tradidit magister, externa scilicet, et interna, prior circa cultum Idolorum, posterior circa altissimum veritatem. Doctrina interna externa est explicatio, quae hauriunt generationes, et humani corporis laus vivi, quam fecerunt membra etiam peritura. Discipulis sub signis et nominibus Idolorum in doctrina externa adumbratio clarificatur, ac multa, quae fabulis, et iocundis appaerant caecata, in doctrina interna, in interna tamen doctrina suam habent veritatem. Doctrinam externam Chiktsia omnibus tradidit, et divulgavit; internam vero uni soli, vel saltem paucis probatioribus et fidelioribus discipulis communicavit, quam Christo praecepit secretum relinqui. Dictitans Bi che, Bi che, xien. Hien. Gue. Khaktyen. Si, id est; secreta sit haec doctrina, nullo modo pandenda. Sicut enim tradita et manifestata: quapropter nunc aliam solis manifestis discipulis, et probatioribus communicari solis, ceteris arcessita. Talem autem longis doctis Bi che appellatum tradidit Chiktsia: et tunc discipulis et discipulis, qui nactus alteri, et alii alio succedere tradiderunt. quorum nomina in prefatione ejusdem libri Bi che, qui modo adducitur, recitantur; eorumque ultimus appellatur Hingou. Quia cum autem subit, quod dixerunt a Chiktsia inter eos sit quidam ex familia Tong, cum a Chiktsia familia Tong decernerent fieri bis mille anni, et ad primam familiam Tong eam bis mille anni postea, quod utrumque eorum mille plures asperit, quam dicam, qui illum illum successorem traditionem acciperunt.

Deinde autem. Hujus solutio per nosse Regis id est hanc
et solutio in a quo libris de solutio, et signantur in dicit libro de
in libro de solutio in primo sermo, inquit, non omnia prout sunt
nihil sine gutta rosis a se ipsa, et illa est autem solutio; deinde idem, quod

92.

tenum alterum huiusmodi et centum ex testimonio supradicti litterali, et historia sinensi allegati, qui ait tres illos huiusmodi regnasse 150 thia quorum quodlibet consistat annis 30. Tres igitur prefati huiusmodi ex historia sinensi de- sumpti sunt, in qua prius huiusmodi Pien (8^o immediate) succedunt: quos tamen multi litterati sinenses merito censent fabulosos, ibi tamen Shien Hwang continet fratres tredecim, non duodecim.

Seculo sexto dicunt in libro Bi chi, fuit quidam mulier nomine On, qua dum calami huiusmodi erat omnino conjunctum, et continuum, octo que veluti prostratum, lapideum quinquaginta colorum capiti suo imposuit, et capite sufficienti inseruit, ac illud fecit incorruptibile. In libro autem Tien Dang dicunt, quod eo seculo fuerunt quinguae reges sui Ngü Dä, nimirum 1^o Ngüan Shi Shien tön, hoc est, principum principum calami altissimi, seu calami altitudo; 2^o Shi Hwang Tien Dao, hoc est, militum rex, magna rex; 3^o Ngoc Hwang Shien Dä, hoc est, quinquaginta rex, superioris imperator; 4^o Shi Shien Tien Dao, hoc est, amarisus rex, praemas Rex Liao tön; 5^o Cui van Shien Dä, hoc est, capite calami lucida calami magister. Porro isti Ngü Dä inducti sunt ad initium Ngü Dä historiae sinensis. Illud autem observo, quod Liao quoniam mali post praemas Ngoc Hwang, cum is fuerit eo posterior annis 300, ut patet ex dictis de utraque suo loco, utroque aliam longe recentiores sunt. Thien Cao, qui posterior huiusmodi calami huiusmodi subsequenti Antupor tempore praefatorum Ngü Dä fuerunt quoque aiunt, Maha, Dai Ngü (Hui Shi, Ban et Thien), qui huiusmodi fuerunt ex quingentis libris auri, et omni totidem, ac praemas fuerunt linam, ex libris quingentis quinquaginta, et totidem huiusmodi.

Seculo septimo, inquit, Tien Hwang, Thien Hwang est, qui in libro Bi chi, male refertur natus seculo octavo. Illius vero nati- vitatem ita describunt, fuit natus, 1^o quod ille sub nomine Nhoi Loi è calce descendit, et obvium habens in parte australi.

in alio saeculo. ac paradisum esse situm in caelo ad partem occidentalem ve-
 ro que Thich Lu regem esse supremum; infernum vero intra terram beatam
 constare decem et octo contiguationibus, septuaginta duobus, ex quibus decem qui
 honorari a Deum videntur, alios vero octo ab octo faustis, qui sunt. San. Ma.
 Phu lich xuiing siun hian di. Animas autem ab inferno prole liberari de-
 tot regem, et doctores sacrae, et oblationes ipsas faciendo, qui prole ad
 dimittant, et a peccatis absoluant. adque liberationem sacrificii idolorum
 se prestare prole gloriantur, ac solenne pompa sapientis operantur, quam
 fructualem suo loco describimus. Assumunt in super transmigrationem dicit,
 quam appellant aliam huius. dicentes, quod anima a corporibus egreditur, si
 bona agunt, ac praesentem de cultu huius dedita fuerint, transmigrent
 prole in corpora filiorum regum, magnatum, literatorum, divitum; si
 vero agunt mala transmigrent in filios pauperum, idiotarum, mancipio-
 rum, deformium, vel etiam transmigrent in bestias, aves, canes, feras
 ac tribus autem animalibus alternant, quod una sit transmigratione, alia
 transmigratione, alia vero prole annos 15. alia transmigratione. alia vero dicunt,
 quod una descendit ad inferos, et a peccatis soluta ad caelum ascendit, alia
 in transmigratione, vel alibi de haec, et alia transmigratione in alia corpora.

Ceterum in doctrina interiori tres agmina sunt pater, mater, et filius; septem
 vero phach sui via sunt septem species vitales, sed septem corporis humani
 intestina; aut filius in feminam, quam in viro a migratione via, sed septem phach
 modo pro utraque. Similiter tam via, de quibus dicitur sui. Kiy. 7. id est autem
 terra, homo, in doctrina interiori, sunt tres partes corporis humani, animam
 quae superius a pectore ad caput est caelum, pars inferior ab umbilico ad pedes
 est terra, pars autem media est homo. pariter quinquaginta dicit, vel regis viginti
 regum, de quibus 3. Kiy. quinquaginta sunt hominis intestina, magna est,
 pater, quatuordecim, etiam. duo principia, Althimarus, qui dicitur regis liang su
 vero omnia habentur in libro Si hic praesentia.

Placet hic afferre, quod auctoritas sua in praedicta adduxit. San. I. Phu.
 citans Vel de Thich Lu in aliam epistola ad sua scripta, laudans autem suam praed.
 -iam.

crucis + vergulam a crucis retinebant +, qua aditione littere suae vocat
mille et loco sua suam signata fuerunt ut catholice universum sua millia in
qua illa scribitur vocat quam scribitur.

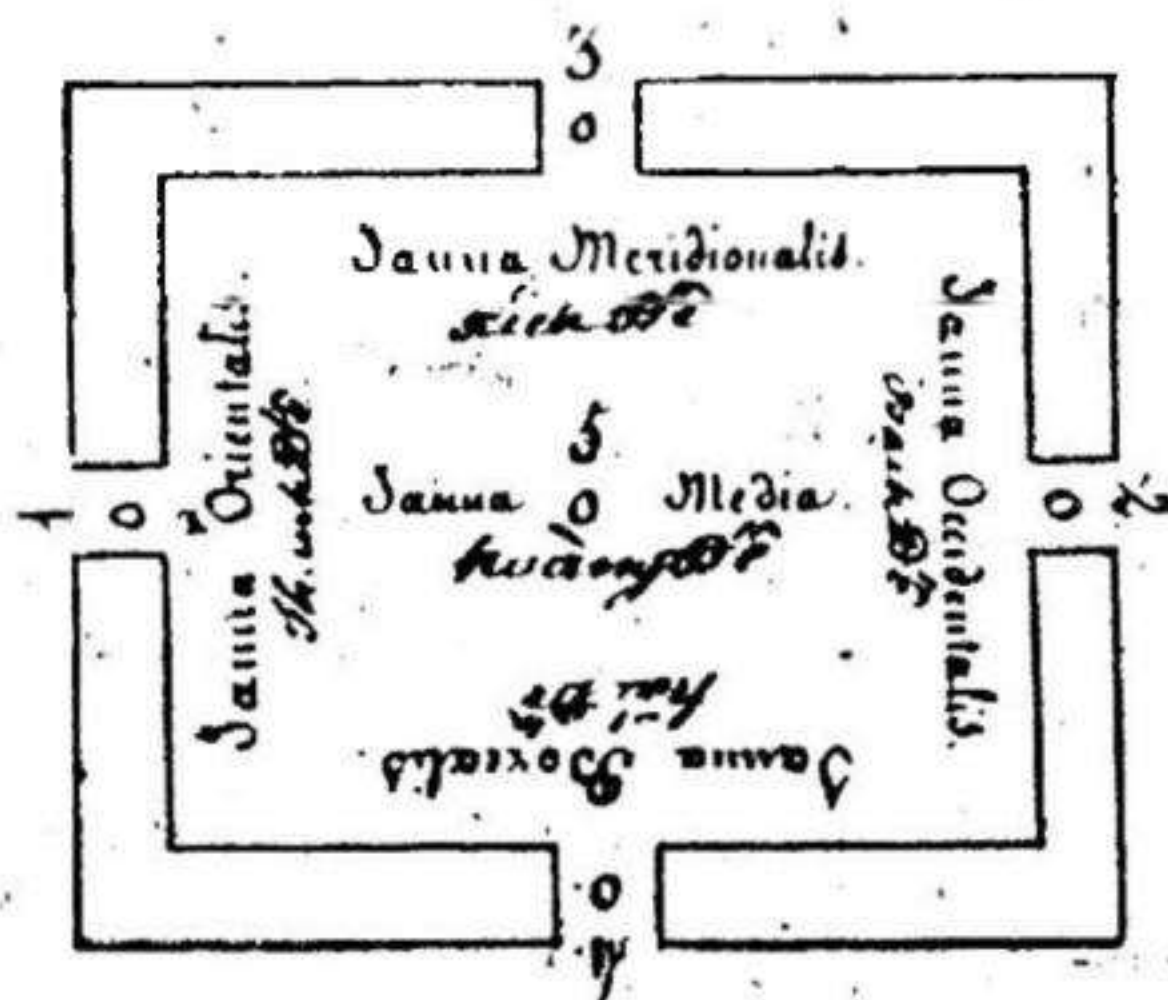
Articulus Quintus
De Censuris et Personis cultu & Phil. dicatis.

Templa sursum ubique extant. Lat. dicata, et quicquidque propter
summi habent, et propter grandiores plura, quae vulgo vocantur (Thia. ca.
vix ita sunt extra ipsos pagos, prope tamen in loco aliquo arboribus cincti,
et condendo, qui cunctis succos exprimit, quos olim Echnei Idolis sacros habu-
erant in Europa. Ides habent pro colas, ac ides pro cultoribus eo sum ad
habitandum, nec non atrium vestri asurum, et rursum in circum. Tem-
pla propria plures etiam ides habent unam post alteram ordinatas, in quibus
colas sunt collocatae, usque inter ides una est amplior ceteris, in qua altis-
simas in medio est, et duo altaria in lingua et utraque parte. Super his ca-
pitulis sunt Idolam, signumque ea ligno, vel vitis rami, colubus depictis,
vel auro et argente oblecta, atque in altari majori sunt idola, vel Ides, vel
Thia, simulacra grandiora atque terribiora, et usque parvorum et exornata
quasi cubili altitudinis, quod est thibetianorum, quidem quo altitudinis
sunt fac omnia alia simulacra super altaribus lateralibus locata. In medio
ides est una tabula, super qua crescantur virgulae odoramentorum, quae
plerumque in quodam veluti vaseculo infra asphores circumstantur
et cora. In singulis denique templis habetur una campana in altari
prope, quae pulsatur utriusque et una tantum portu istibus malle una
summi parentibus, ac pulsari solent in novitiis, profectionibus et pluri-
bus, et quae Idolamque sit Idolamque aliqua oblecta

Alii sunt, et uulgores, qui cultum Christi deus maxime agunt, ac in
 Ecclesiam inhabitant, et communione peragunt ad cultum illum.
 Alii vocantur aī, uulgores d'oi, litterarij uulgores peritissimi.

406.

Figura nque



Solemnem praeterea faciunt quoque processionem ad honorem idolorum, quae antheismatica dicitur huius, seu Khe huius, et annuuntia concurrens ad plures dies celebratur. conveniunt quippe ex omnibus pagis territorii terrae, vel huius, et praeterea invitatione pagi celebrantis sollicitudinem. Praeterea praeterea habentia a pagis adiacentibus, sacrificiales se conferunt cum aliis in templo, ad quod processionem conveniunt debent invitati, ad aliud templum alterius pagi, ut inde idolum huius ad templum suum adducant. In tamen idoli deductio non fit accipiendo et deferendo quod statuam, sed tamen illius spiritum voluti condendo, unde talismanum quoddam vacuum gestatur abique ulla statuam, aut imaginem, quod nonnulla similes idoli dicitur subequentes gestantes supra capite huius, statum suum, aliam praeterea, quam dicitur praeterea, super quo spiritus idoli progreditur, et templum adducit. haec vero idoli deductio, quae vulgo dicitur reiki. Sed aliis quoque rationibus praegitur. Diebus insequentibus sunt praeterea, praeterea praeterea, quorum qui habet suam suam praeterea debet, et cum praeterea tempore diverso. Praeterea dicitur omnia in eiusmodi praeterea, praeterea praeterea videtur variis cum comita instrumentorum, ad templum. etc.

...fuerit, et circumiens illud, abiecit ejus ingreditur, et intra idem idolorum tractantur.
 ...tas praestantibus illa causantur. Tradunt vero nomina, quibus *lelehy* appellatur,
 quae scribitur ornata ac facie sacra praedunt oculis desicis in solium scriptum, vel
 in foripam, vel in cultum, quoniam lauant utraque eam, nec audiat in hanc, quod
 illam parlem aspiciat, quod si minimis de se, contumaciter et proutque committit
 In abiectione templi ingesta ~~solium scriptum~~ *lelehy* tradunt majoribus pagi
 ibi attitudibus et sedentibus in quo signatur nomen pagi, qui venit ad praestantem,
 et puerum puerum, qua ad eo tunc offeruntur. fides praestantem tradunt, et
 praestantem agunt, et laute spectantur, convivio à majoribus pagi habentis hanc praestantem
 parato. Hic 2. *Præstantem* *lelehy* —

Ad complementum hujus rei prout adjicere, quod *lelehy* et cultum *lelehy* prout
 et impugnant in suis libris litterali, quos inter prout sunt litterali
lelehy, qui imperatori *lelehy* anno ejus nomen, *lelehy* nati 636; *lelehy*
lelehy libellum exhibuit ad ejusmodum legem et cultum *lelehy*; litterali
lelehy, qui prout contra *lelehy* libellum prout *lelehy* *lelehy*
lelehy anno regni ejus quod dicitur, *lelehy* nati 819; *lelehy* non litterali
lelehy *lelehy*, qui floruit sub primo *lelehy* familia *lelehy*, et
 libro *lelehy* de historia *lelehy*, cui prout, plura intrinsece
 contra imperatores cultos *lelehy*.

Utriusque de causa litterali *lelehy* continetur, prout
 et impugnant. Prima est, quia *lelehy* et hanc et hanc, et hanc
lelehy in. *lelehy* *lelehy* *lelehy* est ibique à *lelehy* hanc
 antequam accipit. Secunda est, quia *lelehy* *lelehy* *lelehy*
lelehy *lelehy*, et *lelehy* *lelehy*; quod quidem qui hanc
lelehy *lelehy* addit, *lelehy*, et *lelehy* *lelehy* *lelehy*
lelehy *lelehy* non *lelehy*, sed hanc *lelehy*. *lelehy*
 et, quia *lelehy* à malis minimis libet, quia *lelehy* *lelehy* et
 malum. *lelehy* *lelehy* *lelehy* *lelehy* *lelehy*, et *lelehy* *lelehy*
lelehy, et quia *lelehy* *lelehy*. Hic illi in libris hanc prout et prout

108.

Caput Sextum
De
Christiana Religione
Apud
Sinas et Annamitas.

Postquam loquimus de Sectis Sinarum et Annamitarum, Equiv
plena est ut etiam de Religione Christiana, apud Illosque. Idem præ
cata, et late propagata. Verba faciamus.

Articulus Primus.
De Christiana Religione in Sinis.

Christi Fides bis olim Sincensibus annuntiata fuit.

1^o Saeculo Christi natæ saeculo desinente, et septimo incunte, Nam cum Ma
-hometes annis prævaluisse, et Persarum Imperium subjugasset, domum præ
-cutiam contra Christi Fidei in Asia auspiciis et in fine Saeculi Saeculi. App
-propter multi Christiani dolendam persecutionis causam in alias terras abier
-to tempore, quidam Presbyter Sabthius nomine, Iherosolymis prius in Arabia præ
-est, deinde per Arabiam ad Sinas usque præfatus est, ubi provinciam Kien-Chen in
-tas prædicandam sua auxilio ad Christi fidem perducit, imperante famulo
-Tang, Annamitis Tang, qui famulum Tang, seu Quong immittit
-cabit. Illam provinciam habentem sunt ministri sacerdotes Syri, qui
-per Arabiam ad Sinas ex Syria se contulerunt, Imperatore Tang Tai
-seu Quong, qui regnavit annis 33. ab anno Christi 634.
-quis inter principes fuit sacerdos Maron, qui monito digne et
-cum apostolis, cum filio Christianum induxit in provinciam
-Kien-Chen, et deinde hujus a re, celebris monumentum invenit
-fuit anno Christi 1625. in Ube Si-Gan metropoli provinciae Kien-Chen
-cum una tabula lapidea figura pyramidalis effata, qua curam habet

110.

juxta Proregis illius provincia ad Manila redire coacti sunt. Pius illi missionarius...
 Evangelium à paucis annis fidem intraverant in insula Luzon appellata, ad
 quam hinc primis missis pervenerunt. cuius obitu novi victoria anno christi 1584;
 qua distans latus illo à continenti sinensi, et dicta sunt ab hispanis Philippina
 in honorem sui regis Philippi Secundi, in quarum principali urbe Manila
 suam primariam civitatem istius hispani edificaverunt anno christi 1571. Post
 fratres Praedicatorum S. P. Augustini, fratres minores Sancti Francisci pariter hispani
 Christiani fidem in suis provinciis testamento. Primis anno 1578: S.
 Petrus de Albornoz, et alii quatuor socii ex Philippinis ad civitatem metropolim
 provinciae Kiamong Tiamong pervenerunt die 12. Junii; sed apud praefatos
 arribat tanquam exploratores Regis Hispaniarum redire ad Philippinas coacti
 sunt. Quibus anno 1582. S. Martinus Ignatius à S. Francisco, et sex alii doctores
 pariter hispani ad eandem provinciam Kiamong Tiamong pervenerunt ex Philippinis
 anno de sinis delinquentes. Ille prius capto ut explorator, postea sinensi Christianum
 fidem praedicare coepit: sed invidia sacerdotum idolorum eundem capto, et in
 carcerem coacti sunt, unde aduerti et sinensis opem auxilium ducis huiusmodi auxilium
 cum eo redire sunt, et inde in Europam. Postquam fratres minores huiusmodi auxilium
 fratres suos hispanos Evangelium jam annuntiaverunt in confinis sinensium, usque
 in insula Luzon, ubi suam civitatem huiusmodi edificaverunt, impetrante fidelitate
 ab Imperatore sinensi praefato. anno ejus quinto, christi 1577. Cuius
 anno 27. ejusdem Imperatoris delinquentes, et christi 1600. incensato S. Michaelis
 Hieronymus Italus missionarius, et doctores. Cuius fidem prius abduxit in ante
 S. Kung media missioni, quam praefato. Et secunda Christianum Religio missa
 in sinis propagata est. Ille vero prius pervenit ad civitatem proximam pro-
 vinciae Kiamong Tiamong anno 1585. sed ibi permanere à gubernatore prohibitus
 fuit, et eam recessus est. Quod et contigit biennio ante S. Michaeli Regis
 Neapolitani ex eadem Societate. Hoc omnia ut appropinquando provinciae, nec
 non qua sequuntur adsumptos sunt.

Caeterum agendum in sinis, primam praedicationem in Christianis missis.
 in Japonia ille Imperator maximus Familiarius anno christi 1506. annis sin.

cum ab i Fide illuc primum invicta à Sancto Francisco Xavieri qua
 in Persecutione in Cruce alligata lancea confecti sunt tres Sancti Martyres Ioseph
 . Petrus Iesu, nec non sex alii martyres Ordinis SS. minorum, eodem martyrio
 omnes affliti una die quinta Februarii 1597. Et mortem Imperatoris, christi
 . Anna filia illi fuerunt, et latius propagata est sub duobus ejus filijs Ioseph
 . Ioseph Samirna et Conguzis. Et succedente filio Imperatoris Sumoeni diti
 Conguzi Imperatoris, nova persecutio, et acerbissima excitata est anno christi 1601
 in qua plurimi tunc Christiani ejusque conditionis, cum Missionariis occidit
 Martyrium multiplici periculis genere patiti sunt. Et inter Missionarios
 . omnes in claustris igne combusti. P. Ludovicus Flores ex Ordine SS.
 . Predicatorum, P. Carolus Spinola ex Societate Iesu, et P. Petrus Fungus
 ex Ordine SS. Eremitarum.

Articulus Secundus

De Persecutionibus Fidei Christianae in Sina

Fides ergo Christiana ab una jam saeculo cum discordia in fluctibus
 Sinarum Suspensa viget per omnes ejus Provincias disseminata et crebra
 industria et labore cujusvis Ordinis et Status operariorum. Sed vero
 patitur et variis temporibus persecutiones. Duae priores excitatae sunt in
 provincia Nankin. Prima neminem anno christi 1616. Imperatoris
 Ming xian zong, anno 32. altera vero anno christi 1644. ejusdem
 Imperatoris 46. Utroque persecutio nec diu duravit, nec usqueque fuit
 majoris autem fuit magnitudo. Tertia per seculum, qua excitata est à quatuor
 Rebus Magnatibus in illa Imperio xing Khongbi, Sum Imperator, ab eo
 in minoritate, lata edito anno quarto illius Imperatoris, christi 1665. qui
 prohibebatur promulgatio Fidei Christianae, et ingratissimum Praeconium ejus in
 Sinarum Sinam, ac libri Christiani flammis dati sunt in pleno concilio
 Serim quadringenis post Missionariis permissum fuit ad Ecclesias suas redire
 duasque functiones exercere, salvo interdicto praedicationis fidei. Nonnulli
 persecutionem

112.

Per seculorum moris in Provincia: Etsi Kiang illius Proas. late etiam Pido
anno 30. propterea Imperatoris et Christi 1691 qui christianos exinde exagitavit,
etiam quae coram Tribunalis dicitur in 20. provincia constituta. Cessavit. Vnde in pro-
cedo apresso Decreto Tribunalis Piduam infamem fidei iuxta Imperatoris emanato
notam. anno Die 30. Martii, quo statutum fuit liberum esse Europaeis suam con-
com. Religioem ut prota conformem ecclae rationi, et coram Tribunalis ipsis debere
castitui, et cuiusque pro libito in illas ingredi, et promissionem ibi exhibere
quod Decretum ab ipso Imperatore confirmatum fuit, et in diversis provinciis
promulgatum. hactenus continenter Mappa mundi historici procedit.

Quoniam Imperator Kiang Hi in vivis fuit, pacem exinde habuit, et
procedum Christiana Religio, controversia tamen. Tunc exorta inde Mithra
sua circa reliq. Sineas sub eo Imperatore die. exaravit. Ad quas dirimendas
plura emanantibus Apostolica Decreta, et pro coram executione multi sunt a
Clemente Papa XI, suo Pno Patriarcha Vicentibus Apostolici Generales, mini-
ster. Et Carolus Thomas Maillard de Tournon Eminentes, Patriarcha. Antio-
chensis, et Cardinales quos Sineas pervenit anno 1705, et B. Carolus
Numbrosius medicus barba vicinatus, Patriarcha Alexandrinus, qui Sineas advenit
anno 1720.

Et Mortui Imperatore Kiang Hi, qui imperavit annis 64. filius ejus successit
dictus Kiang Hiung annuente Long Chien. Tunc supremus propterea Provincia
Fo Kien edictum videt contra Religionem Christianam, ejusque confirmationem
et limit ab Imperatore, qui illud a Tribunalis Piduam patris examinalum et
approbatum confirmavit ann. Regni sui 1.° Decembris Sineas nomine Kiang Hiung
et Chien. 1724. circulo die 10. Januarii. So edicto et Decreto mandatum fuit
ut Ministri Evangelii per provincias dispart. vel uti Aikam Li Keng de conse-
rent, vel illorum abirent, aliqua Tribuna coram in templo proquiterum,
vel in alios Litterarum convenirentur: quod et Imperatoris tractante autem
Imperatore Kiang Liung, Annuente Cum. Luemuzg. 1.° Aliud Decretum em-
navit a Tribunalis Piduam contra sanctam Religionem; unde aliud statum
est. ab ipso Imperatore anno 11.° mensis 6.° id est, anno Christi 1726.

die 12. Augusti. (1) hinc portatus, quem exoritur jam captum in Provincia
 Fô Kien, in alios aliam provinciam statim effudit. hoc in novissima parte
 catene plures Missionarii capti sunt, et praeis afflati cum multis christianis.
 Ac inter missionarios praecipuus fuit Venerabilis Petrus Sans Ordinis fratrum
 medicorum hispanus Episcopus illa vicariatus, et Vicarius Apostolicus in
 provincia Fô Kien, qui captus cum sociis anno 1766 die 30 Junii, et habendi
 coram iudicibus, immo et Rege de fide interrogatus, atque divinis colaphis,
 aliisque verberibus pluries casus demum die 26 maii 1767 hincis accepit
 capitis oblationem coram populo in unaque civitate Fô Chên totius
 provinciae metropoli. Quatuor vero illius sodales pariter hispani in carcerem
 strangulati sunt die 28 octobris anni sequentis 1766: quo pariter anno
 die 17. Septembris eodem mortis genere usque ducti duo Petrus Galli ab his.
 latis Solas in provincia Nien Kien¹ autem omnium in Siniis martirum
 eundem fuit Venerabilis P. Franciscus de Capilla adiutor Ordinis Fratrum
 Praedicatorum qui capite plenus fuit pro Christo sub Imperatore Xian (Xian) fuit
 modo imperantis primo, qui imperare cepit anno christi 1665. Cujus rei
 testis est Venerabilis P. Pina idem Johannes in sua relatione de martirio
 praedicti Episcopi, et concaptivus, et postea coactor ejusdem glorie.
 Illis promissa divina in per seculos exarbit. Namque Proca Provincia Fô
 Kien sua dignitate privatus fuit, bonisq; suis fisco attributis, ob malam ejus go-
 vernationem. Proca vero provincia Nien Kien¹ despectus de rebellionis capite
 fuit

Index

Capitulum et Articulorum totius Opusculi

Caput	1 ^{um}	De Secta Litteratorum
Articulus	Primus	De Confucio hujus Sectae Principe
Idem	2 ^{us}	De Studio, libris, et Doctrina hujus Sectae
Idem	3	De Religione hujus Sectae
"	4	De multis celeberrimis Confucii
"	5	De Solemni Confucii Sacrificio

Caput	2 ^{um}	De Spiritibus, eorumque cultu
Articulus	Primus	De Spiritibus Caeli et Terrae
Idem	2 ^{us}	De Regibus Thian vocatis, quibus sacrificant. Quatuor Anni Temporibus
Idem	3	De Spiritibus, quos colunt Militum Professores
"	4	De Functione T'ien-Ky Dao
"	5	De Functione T'ien-King, seu Sacramento fidelitatis
"	6	De Spiritu Tutelari Thian-Hwang nuncupato
"	7	De probatione et graduatione Spirituum
"	8	De Yua-Dang et Yua-Fram, et aliis similibus
"	9	De T'ien-Su, T'he-Cong, T'he-Chu et T'he-Bay
"	10	De Spiritibus Defunctorum
"	11	Notata digna circa praefata Sacrificia
"	12	De sacrificio viventi T'ien, et viventi Chien

Caput	3 ^{um}	De Secta Veneficorum
Articulus	Primus	De Lian-Li Sectae hujus Principe
Idem	2 ^{us}	De Sectae hujus incrementis

Articulus 3^{us}

Articulus	certus	De hujus Sectae Principiis
Idem	1 ^{us}	(De Religione hujus Sectae)
Idem	5	De et illis quae colunt.

Caput	1 ^{um}	De Divinatoribus et Observatoribus.
Articulus	Primus	De Divinatoribus et Thày Bôi et Thày Khôn
Idem	2 ^{us}	De Thày Xên, sô, xên xên, xên xên et Thày Bôi
Idem	3	De Parvis parvis observantibus

Caput	5 ^{um}	De Secta cultorum Phat Jen Po.
Articulus	Primus	De Secta cultorum Phat Jen Po.
Idem	2 ^{us}	De hujus Sectae apud Sinos propagatione.
Idem	3	De Doctrina hujus Sectae.
.	4	De Idolis principibus, quae coluntur in hac Secta.
.	5	De Venerabilibus et personis cultui Phat Jen Po dicatis.
.	6	De Functionibus in honorem Phat Jen Po.
Idem	.	Ritus Phat Jen Po.

Caput	6 ^{um}	De Christiana Religione apud Sinos et Annamitas
Articulus	Primus	De Christiana Religione in Suis
Idem	2 ^{us}	De Persecutionibus Fidei Christianae in Suis
Idem	3	De Christiana Religione apud Annamitas
.	4	De Persecutionibus Christianae Fidei in Annamitis

Ad Majorem Dei Mariam, Virginemq. Dei Patrem.

TỦ SÁCH GÓC NHÌN SỬ VIỆT

1. *Bước mở đầu của sự thiết lập hệ thống thuộc địa Pháp ở Việt Nam (1856 - 1897)*, Đào Xuân Thọ
2. *Đất nước Việt Nam qua các đời*, Đào Duy Anh
3. *Hải ngoại kỷ sự*, Thích Đại Sán
4. *Quang Trung*, Hoa Bằng
5. *Vùng đất Nam Bộ dưới triều Minh Mạng*, Choi Byung Wook
6. *Xứ Đông Dương*, Paul Doumer

**CÔNG TY TNHH MTV
NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI**

Trụ sở chính:

Số 46, Trần Hưng Đạo, Hoàn Kiếm, Hà Nội
Tel: 0084.24.38253841 – Fax: 0084.24.38269578

Chi nhánh:

Số 7, Nguyễn Thị Minh Khai, Quận 1, TP. Hồ Chí Minh
Tel: 0084.28.38220102

Email: marketing@thegioipublisher.vn

Website: www.thegioipublisher.vn

**LUẬN VỀ CÁC PHÁI
CỦA NGƯỜI TRUNG HOA VÀ ĐÀNG NGOÀI**

(Nghiên cứu về tôn giáo ở Trung Hoa và Bắc Việt Nam thế kỷ 18)

Chịu trách nhiệm xuất bản:
GIÁM ĐỐC – TỔNG BIÊN TẬP
TS. TRẦN ĐOÀN LÂM

Biên tập: Phùng Tố Tâm
Sửa bản in: Thu Huyền - Minh Nguyên
Thiết kế bìa: Thiên Thanh
Trình bày: Vũ Lê Thư

In 1.000 bản, khổ 16 x 24 cm tại Công ty Cổ phần In Truyền thông Việt Nam
Địa chỉ: Số 843 đường Hồng Hà, phường Chương Dương, quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
Số ĐKXB: 732-2017/CXBIPH/03-65/ThG
Quyết định xuất bản số: 1307/QĐ-ThG cấp ngày 20 tháng 12 năm 2017.
ISBN: 978-604-77-3195-4
In xong và nộp lưu chiểu quý I năm 2018.

Trụ sở chính: Tầng 5, Tòa nhà số 14 Pháo Đài Láng, phường Láng Thượng,
quận Đống Đa, Hà Nội

Tel: (024) 3233 6043

VP, TP. HCM: 138C Nguyễn Đình Chiểu, phường 6, quận 3, TP. Hồ Chí Minh

Tel: (028) 38220 334 | 35

www.omegaplus.vn | <https://www.facebook.com/groups/congdongomega>

*bus in exultā chronologi
salutis apud chaldaeos
etiam tunc, qu
et apud sinas ab eo*

“**M**ột ngày trước buổi lễ, vào đầu giờ đêm, tất cả nhà nho tiến vào đền trong trang phục giản dị, áo dài màu tím nhạt, đầu quấn khăn tròn đồng màu. Hai người trong số họ tiến đến bàn hương án và đứng sang hai bên đối diện nhau; họ thực hiện nhiệm vụ xướng lễ trong suốt buổi lễ tế, cao giọng thông báo mọi hành động mà mọi người phải thực hiện. Họ được gọi là Thầy Lễ (người phụ trách nghi lễ); những người phục vụ thì được gọi là Chấp sự (người điều hành lễ) đứng ở những vị trí khác nhau để giúp đỡ; có ít nhất ba người trợ giúp, gọi là Bội tế quan, đứng thành một hàng giữa trung tâm, đối mặt với bàn hương án; và cuối cùng là một người cao niên hoặc [người] có danh vọng nhất tiến vào giữa ngay phía trước bàn thờ và đứng trước ba Trợ tế để thực hiện nhiệm vụ của người tham gia chính; ông này được gọi là Tế quan (jiguan, Chủ tế), và cũng xứng đáng được gọi là một thầy tế, người thực hiện buổi lễ. Nhưng trong thực tế, trang phục của ông ta và các Trợ tế cũng không khác gì với trang phục của sáu người đứng bên cạnh.”

- Adriano di St. Thecla

CÔNG TY CỔ PHẦN SÁCH OMEGA VIỆT NAM (OMEGA PLUS)

ISBN: 978-604-77-3195-4

Luyện về các phái...

Trụ sở chính: Tầng 5, Tòa nhà số 14 Pháo Đài Láng,
phường Láng Thượng, quận Đống Đa, Hà Nội | Tel: (024) 3233 6043
VP TP. HCM: 138C Nguyễn Đình Chiểu,
phường 6, quận 3, TP. HCM | Tel: (028) 38220 334 | 35
www.omegaplus.vn | https://www.facebook.com/groups/congdongomega



9 786047 731954



8 935270 700157

Tìm mua ebook của Omega Plus tại: waka.vn, mikiapp.com, Alezaa.com

Giá: 189.000đ