កម្រងអត្ថបទជ្រើសរើស

សិក្សាតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍

សាសនា និងការប្រតិបត្តិ
នៅក្នុងតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍

បកប្រែពីភាសាអង់គ្លេសដោយ
យិន សំបូរ, ជរ ច័ន្ទធីតា, ងួន គឹមលី និង អាំង សុខរើន

**Religion and Practices
In Southeast Asia**

Translated from English by Yin Sombo, Chor Chan Thyda, Ngoung Kimly, Aing Sokroeun

ជំពូកទី ១ ៖ពីជំនឿសាលកទៅជាជំនឿក្នុងស្រុក : ស្ត្រី មាតុភាព និងភាពទាក់ទាញនៃព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទសម័យដើម

អត្ថបទទាំងនេះដកស្រង់ចេញពី ÷ ព្រឹត្តិបត្រសិក្សាតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ វគ្គបី ច្បាប់ទី ១, កុម្ភៈ ២០០២

រក្សាសិទ្ធិ គ.ស. ១៩៦៧ ដោយគ្រឹះស្ថានបោះពុម្ពសាកលវិទ្យាល័យប្រ៊ីធីសកូឡុំបៀ ។

Chapter 1: Localizing the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravāda Buddhism
Seleted from: Journal of Southeast Asian Studies, Vol. 33, Issue 01, February 2002.
Copyright © 1967 by University of British Columbia

ជំពូកទី ២ ៖ ភាពមិនច្បាស់លាស់នៃភេទភាវៈមើលតាមពិធីបំបួសក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនានៅតំបន់ភាគខាងជើងប្រទេសថៃ

អត្ថបទទាំងនេះដកស្រង់ចេញពីសៀវភៅ ÷ យេនឌ័រ និងសាសនា: ពីភាពស្មុគស្មាញនៃនិមិត្តសញ្ញា

រក្សាសិទ្ធិ គ.ស. ១៩៨៦ ដោយគ្រឹះស្ថានបោះពុម្ពប៊ិកខិន

Chapter 2: Ambiguous Gender: Male Initiation in a Northern Thai Buddhist Society.
Seleted from: Gender and Religion: On the Complexity of Symbols
Copyright © 1986 by Beacon Press

ជំពូកទី ៣ ៖ «សៀវភៅសិក្សា» ការផ្តើមបង្កើតអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណជាប្រធានបទសម្រាប់សិក្សា

អត្ថបទទាំងនេះដកស្រង់ចេញពីសៀវភៅ ÷ ឡាវ : វប្បធម៌ និងសង្គម

រក្សាសិទ្ធិ គ.ស. ២០០០ ដោយគ្រឹះស្ថានបោះពុម្ពស៊ីលក៍វ៉មប៊ុក្ស

Chapter 3: Books of Search: the Invention of Traditional Lao literatures as a Subject of Study
Seleted from: Laos: Culture and Society
Copyright © 2000 by Silkworm Books.

ជំពូកទី ៤ ៖ ដំណើរស្វែងរកការត្រាស់ដឹង និងអត្តសញ្ញាណវប្បធម៌ៈ ព្រះពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាមសហសម័យ

អត្ថបទទាំងនេះដកស្រង់ចេញពីសៀវភៅ÷ពុទ្ធសាសនា និងនយោបាយក្នុងសតវត្សទី ២០

រក្សាសិទ្ធិ គ.ស. ២០០២ ដោយគ្រឹះស្ថានបោះពុម្ព ខន់ធីនឹម អ៊ីនធឺណាសូណាល់

Chapter 4: The Quest for Enlightenment and Cultural Identity: Buddhism in Contemporary Vietnam.
Seleted from: Buddhism and Politics in 20th Century,
Copyright © 2002 by The Continuum International Publishing Group

រក្សាសិទ្ធិក្នុងការបកប្រែ និងចេញផ្សាយជាភាសាខ្មែរ © គ.ស. ២០០៩ ដោយមជ្ឈមណ្ឌលខេមរសិក្សា ។
Copyright © 2009 Center for Khmer Studies for the Khmer translation.

រូបភាពក្របមុខដោយ ◢ Cover picture

ប៉ាស្កាល់ ប៊ួរដូ (រក្សាសិទ្ធិ) គ.ស.២០០៩ Copyright © 2009 Pascal Bourdeaux

ការបកប្រែ និងបោះពុម្ពសៀវភៅនេះ ទទួលបានការឧបត្ថម្ភពីមូលនិធិ រ៉ុក្គីហ្វេល្ល័រ នៅញូយ៉ក ។
The publication of this book was supported by the Rockefeller Foundation (New York).

លសខអ ១៣ ៖ ៩៧៨-៩៩៩៥០-៥១-០៩-៩ ISBN-13: 978-99950-51-09-9

បោះពុម្ពនៅភ្នំពេញ ប្រទេសកម្ពុជា ។ **Printed in Phnom Penh, Cambodia.**

សារបញ្ញា

កថាមុខ ០៥

ជំពូកទី ១ ៖ ពីជំនឿសាលកនៅជាជំនឿក្នុងស្រុក :
ស្ត្រី មាតុភាព និងភាពទាក់ទាញនៃព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទសម័យដើម ០៩

សេចក្ដីផ្ដើម ១១
តួនាទីស្ត្រីនៅក្នុងពុទ្ធសាសនាអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ១៣
ស្ត្រី និងការធ្វើទាននៅក្នុងសម័យពុទ្ធសាសនាថេរវាទសម័យដើម ១៧
ការប្រដូចមាតុភាពនៅពុទ្ធសាសនាសម័យដើម ២២
តម្លៃនៃទឹកដោះម្ដាយ ២៧
ព្រះពុទ្ធសាសនាមាតុភាព និងជនគំរូនៃរាជវង្ស ៣០
សេចក្ដីសន្និដ្ឋាន ៣៥

ជំពូកទី ២ ៖ ភាពមិនច្បាស់លាស់នៃភេទភាព:
មើលតាមពិធីបំបួសក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនានៅតំបន់ភាគខាងជើងប្រទេសថៃ ៣៩

សេចក្ដីផ្ដើម ៤១
គោលការណ៍សម្រាប់សង្ឃ ៤២
កូនប្រុសដែលរស់នៅក្នុងសង្គមពុទ្ធសាសនានៃតំបន់ភាគខាងជើងប្រទេសថៃ ៤៤
ភាពមិនច្បាស់លាស់នៃភេទភាវៈរបស់នាគនៅក្នុងពិធីបំបួស ៤៦
ភាពជាបុរសត្រូវផ្លាស់ប្ដូរតាមរយៈពិធីបំបួស ៥០
ការលះបង់ចោលផ្លូវលោកិយ និងការស្រោចស្រង់លោកិយ ៥៤
បញ្ហាក្នុងពុទ្ធសាសនាចំពោះការកំណត់អត្តសញ្ញាណភេទភាវៈរបស់បុរស ៥៧

ជំពូកទី ៣ ៖ សៀវភៅសិក្សាការផ្ដើមបង្កើតអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណជាប្រធានបទសម្រាប់សិក្សា ៦៣

អក្សរសិល្ប៍លាវសម័យបុរាណ និងតួនាទីនៅក្នុងសង្គមលាវ ៦៦
វិធីសាស្ត្រតែងកាព្យលាវនៅមុនពាក់កណ្ដាលសតវត្សទី ២០ ៦៧
ភាពរីកចម្រើននៅប្រទេសលាវ និងប្រទេសថៃភាគឦសាន
ព្រមទាំងការផ្លាស់ប្ដូរ និងការធ្លាក់ចុះអន់ថយនៃអក្សរសិល្ប៍បុរាណ ៦៨
បច្ចេកវិទ្យាបោះពុម្ព និងផលប៉ះពាល់ទៅលើអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណ ៦៩
ការចាប់ផ្ដើមយកអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណធ្វើជាប្រធានបទសិក្សា៖ ស្នាដៃរបស់សិលា វីរវង្ស ៧៣
ការសិក្សាលើអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណ និងនយោបាយនៃវប្បធម៌លាវ-ថៃ ៧៣
ឆាកជីវិត និងអាជីពរបស់សិលា វីរវង្ស ៧៤
ការសិក្សារបស់សិលាទៅលើវិធីសាស្ត្រតែងកាព្យលាវ ៧៦

ការយកអក្សរសិល្ប៍បុរាណទៅប្រើប្រាស់ក្នុងគោលបំណងនយោបាយក្នុងចលនាបដិវត្តន៍ណេសិប្រស្នេហាជាតិលាវ ៨៤
តួនាទីជាផ្លូវការរបស់អក្សរសិល្ប៍បុរាណនៅក្នុងសាធារណៈរដ្ឋប្រជាធិបតេយ្យប្រជាមានិតឡាវ
ពីឆ្នាំ១៩៧៥ រហូតដល់បច្ចុប្បន្ន ៨៥
សៀវភៅសិក្សា៖ យោបល់បញ្ចប់ ៨៧

ជំពូកទី ៤ ៖ ដំណើរស្វែងរកការគ្រាស់ដឹង និងអត្តសញ្ញាណវប្បធម៌ព្រះពុទ្ធសាសនានៅខ្មែរក្រោមសហសម័យ ៩១
សេចក្តីផ្តើម ៩៣
ការចាត់ថ្នាក់ ៩៤
ការធ្លាក់ចុះ ៩៥
កំណែទម្រង់ និងការរស់ឡើងវិញ ៩៩
ជាតិនិយម និងការបង្រួបបង្រួមជាតិ ១០១
ការរិះគន់ដល់លទ្ធិមាក់ និងព្រះពុទ្ធសាសនា ១០៨
សកម្មនិយម និងនយោបាយ ១១០
ការតស៊ូប្រឆាំងនៅសម័យក្រោយអាណានិគម ១១២
ការបែកបាក់ ១១៦
សេចក្តីសន្និដ្ឋាន ១១៨

កំណត់ចំណាំ ១២១
ជំពូកទី១ ១២១
ជំពូកទី២ ១៣៦
ជំពូកទី៣ ១៤២
ជំពូកទី៤ ១៥០

អារម្ភកថា

ការបង្រៀនរបស់ខ្ញុំនៅឆ្នាំ ២០០៦ បានផ្តោតទៅលើការផ្តល់ឲ្យអ្នកស្រាវជ្រាវកម្ពុជានូវវិធីសាស្ត្រស្រាវជ្រាវពីសាសនា ។ អត្ថបទសម្រាប់អានដែលបានប្រើប្រាស់នៅក្នុងការបង្រៀននេះ មានគោលបំណងបន្ថែមចំណេះដឹងទៅលើអ្វីដែលអ្នកសិក្សាបានដឹងរួចមកហើយអំពីព្រះពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសកម្ពុជានិងផ្តល់នូវការណែនាំដ៏ទូលំទូលាយអំពីសាសនានៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ បើទោះបីជាគោលបំណងសំខាន់ និងចំបងបង្អស់គឺផ្តោតទៅលើព្រះពុទ្ធសាសនានៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ក៏ដោយ ក៏មានអត្ថបទអាន និងមានសាស្ត្រាមួយចំនួនចូលរួមក្នុងការបង្រៀនបានធ្វើបទបង្ហាញទាក់ទងនឹងសាសនាគ្រឹស្ត និងសាសនាអ៊ីស្លាមហើយក្នុងនោះក៏មានម្នាក់បាននិយាយអំពីវិហារកាវដាយនៅទីក្រុងភ្នំពេញដែរ ។ ជាទូទៅការបង្រៀននេះផ្តោតទៅលើលទ្ធិសាសនាតិចតួចជាងទៅលើសាសនាក្នុងបរិបថសង្គម ប្រវត្តិហើយមានបំណងផ្តល់ ឲ្យអ្នកសិក្សានូវឧបករណ៍សម្រាប់ស្វែងយល់អំពីសាសនាតាមរយៈទស្សនៈ វិទ្យាសាស្ត្រសង្គម។ អត្ថបទអានចំនួនបួនដែលបានបកប្រែនៅក្នុងសៀវភៅនេះត្រូវបានជ្រើសរើសសម្រាំងឡើងដោយសារតែអត្ថបទទាំងនោះមាននូវទ្រឹស្តីល្អៗនិងដោយសារតែមាននូវការណែនាំអំពីព្រះពុទ្ធសាសនានៅបណ្តាប្រទេសជិតខាងកម្ពុជាដូចជានៅថៃ ឡាវ និងវៀតណាម។

អត្ថបទមានចំណងជើងថា «ពីជំនឿសកលទៅជាជំនឿក្នុងស្រុក : ស្ត្រី មាតុភាពនិងភាពទាក់ទាញ» គឺជាអត្ថបទនិពន្ធរបស់ប្រវត្តិវិទូ បាបារ៉ា វីលសុន អានដាយ៉ា (Barbara Wilson Andaya)។ ទោះជាគេស្គាល់លោកស្រីច្រើនដោយសារតែស្នាដៃរបស់លោកស្រីទាក់ទងនិងអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដីកោះក៏ដោយ ក៏អត្ថបទរបស់លោកស្រីដែលបានបកប្រែនៅក្នុងសៀវភៅនេះគឺជាអត្ថបទពិសេសដែលសិក្សាយ៉ាងស៊ីជម្រៅអំពីការមកដល់ដំបូងៗនៃព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទទៅក្នុងតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។តាមការអះអាងរបស់អានដាយ៉ា ព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទបានផ្តល់អំណាចដល់ស្ត្រី ហើយនេះគឺជាកត្តាមួយសំខាន់ដែលសាសនានេះត្រូវបានគេទទួលយកនៅក្នុងតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ ទោះបីជាមានអ្នកប្រាជ្ញមួយចំនួនមិនយល់ស្របនិងអំណះអំណាងរបស់លោកស្រីក៏ដោយ ក៏ការអះអាងរបស់លោកស្រីបានចូលរួមចំណែកបង្កើតឲ្យមានសំនួរល្អៗដែលផ្តល់ដល់អ្នកស្រាវជ្រាវនូវទស្សនៈវិស័យថ្មី ចំពោះភាពអាចទៅរួចនៃការមកដល់របស់ព្រះពុទ្ធសាសនាទៅក្នុងតំបន់ ដែលនេះជាបញ្ហាមួយមានសារៈសំខាន់យ៉ាងខ្លាំងចំពោះអ្នកស្រាវជ្រាវ និងអ្នកសិក្សាកម្ពុជា ។ អត្ថបទនេះក៏មានសារៈសំខាន់ផងដែរដោយសារតែមានការបកស្រាយ ផ្សេងពីទម្លាប់នៃការសរសេរប្រវត្តិសាស្ត្រ ហើយបានបង្ហាញនូវវិធីដែលធ្វើឲ្យប្រវត្តិសាស្ត្រមានភាពបើកចំហរជាងមុនក្នុងការទទួលស្គាល់តួនាទីរបស់ស្ត្រី ។ អត្ថបទនេះក៏មានភាពគួរឲ្យទាក់ទាញផងដែរដោយហេតុថាវាមាននូវពត៌មានដ៏សន្ទឹកសន្ធាប់ អំពីតួនាទីរបស់ស្ត្រីនៅក្នុងសង្គមព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ។

អត្ថបទបោះពុម្ពឆ្នាំ ១៩៨៦ និពន្ធដោយ ឆាលស៍ ឃីស៍ (Charles Keyes) អំពីពិធីបំបួសនាគនៅភាគខាងជើងប្រទេសថៃដែលវិភាគបែបនរវិទ្យា គឺជាអត្ថបទអក្សរសិល្ប៍ដ៏ល្បីល្បាញមួយដែលនិយាយអំពីព្រះពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសថៃ ។ ពិធីបំបួសនាគក៏ដើរតួនាទីសំខាន់ផងដែរនៅក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនាកម្ពុជាហើយទំនៀមទម្លាប់នៅប្រទេសកម្ពុជានេះមានការពិពណ៌នាយ៉ាងក្បោះក្បាយនៅក្នុងសៀវភៅដែលបោះពុម្ពនៅឆ្នាំ២០០៥ដែលនិពន្ធដោយស្វ កិត្យា ហ៊ានសុខុម និងហ៊ុន ធីរិទ្ធិ ។ ខ្ញុំជឿជាក់ថាអ្នកប្រាជ្ញដែលមានចំណេះដឹងខាងពិធីពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសកម្ពុជានឹងមានចំណាប់អារម្មណ៍ក្នុងការប្រៀបធៀបការពិពណនាលំអិតរបស់ ឃីស៍ជាមួយនិងអ្វីដែលគេបានដឹងពីការអនុវត្តន៍នៅប្រទេសកម្ពុជា ។

ក្រៅតែពីការពិពណនាដ៏គួរអោយចាប់អារម្មណ៍ អត្ថបទរបស់ឃីស៍ ក៏មានលក្ខណៈសំខាន់ជាពិសេសត្រង់ថាអត្ថបទនេះមានគម្រោងនៃការអត្ថាធិប្បាយអំពីពិធីសាសនាបែបទ្រឹស្តី ទៅជាការសិក្សាអំពីតួនាទីយេនឌ័រ ហើយនិងសភាពនៃវដ្តជីវិត ។ ខ្ញុំមាន

ជំនឿថា ក្របខ័ណ្ឌទ្រឹស្តីនេះនិងមានប្រយោជន៍ចំពោះអ្នកស្រាវជ្រាវកម្ពុជានៅពេលដែលពួកគេបន្តការសិក្សាអំពីបញ្ហាបំបួសនិងពិធីទំនៀមទល្លាប់ដ៏ទៃទៀតដែលគេប្រារព្វឡើងនៅក្នុងបរិបថទំនាក់ទំនងសង្គម ។

បើប្រៀបធៀបនឹងប្រទេសជិតខាង ព្រះពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសឡាវនៅមានការសិក្សាតិចតួចនៅឡើយ ។ មានអ្នកប្រាជ្ញមួយរូបដែលមានចំណេះដឹងអំពីប្រទេសឡាវគឺ ភីតទ័រ កូរ៉េត (Peter Kore) ដែលជាអ្នកមានជំនាញខាងអក្សរសិល្ប៍អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ នៅក្នុងអត្ថបទដែលបានបកប្រែនៅក្នុងសៀវភៅនេះ លោកបានពិពណ៌នាពីការផ្លាស់ប្តូរអត្ថបទអក្សរសិល្ប៍ឡាវ «បែបបុរាណ» ដែលមានតួនាទីបំរើដល់ព្រះពុទ្ធសាសនា ហើយដែលជារឿយៗចម្លងបន្តដោយប្រើសស្ត្រាស្លឹករឹតទៅជាការពិនិត្យបែបទំនើបក្នុងការមើលលើអត្ថបទអក្សរសិល្ប៍ដូចគ្នានោះ ដូចដែលលោកបានលើកឡើងថា កម្រងអត្ថបទអក្សរសិល្ប៍ទាំងនោះមានអត្ថន័យថ្មីនៅពេលដែលត្រូវបានគេបោះនៅលើសៀវភៅ ហើយនៅពេលដែលគេប្រើប្រាស់ដើម្បីកំណត់អត្តសញ្ញាណជាតិនៅក្នុងបរិបទរដ្ឋឡាវថ្មីទំនើបមួយ ។ ខ្ញុំជ្រើសរើសយកអត្ថបទមួយនេះដោយសារតែវាមាននិយាយពីរឿងរ៉ាវសំខាន់ៗ អំពីការវិវត្តន៍នៃវប្បធម៌ឡាវ ។ កូរ៉េតក៏បានសិក្សានៅក្នុងក្របខ័ណ្ឌទ្រឹស្តីដ៏ គួរឲ្យចាប់អារម្មណ៍ផងដែរ ។ ជាថ្មីម្តងទៀត ខ្ញុំជឿថានេះគឺជាវិធីមួយក្នុងការសម្លឹងមើលអក្សរសិល្ប៍បែបសាសនាដែលអាចយកមកអនុវត្តន៍ចំពោះប្រទេសកម្ពុជាបានដោយសារថា កម្ពុជាបានឆ្លងកាត់នូវបទពិសោធន៍នៃការប្រែប្រួលស្រដៀងឡាវដែរ ។

ជាចុងបញ្ចប់ ខ្ញុំបានជ្រើសរើសអត្ថបទមួយដែលនិយាយអំពីប្រវត្តិទំនើបនៃព្រះពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាម ។ អត្ថបទរបស់ធាន ដូ គឺជាអត្ថបទខ្លីមខ្លីដ៏គួរអោយចាប់អារម្មណ៍ដែលសរសេរអំពីព្រះពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាម ។ អត្ថបទនេះខុសពីអត្ថបទបីទៀតត្រង់ថាពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាមជាចំបងគឺពុទ្ធសាសនាមហាយាន្ត ។ ហេតុដូច្នេះ ពុទ្ធសាសនានេះមានលក្ខណៈខុសពីប្រភេទពុទ្ធសាសនាដែលគេគោរពនៅកម្ពុជា ថៃ ឡាវ រឺភូមា។អត្ថបទនេះពិពណ៌នាអំពីការរស់ឡើងវិញរបស់ពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាមក្នុងសម័យអាណានិគមបារាំង និងក្នុងចលនាតស៊ូប្រឆាំងរបបអាណានិគម ។ ខ្ញុំជឿជាក់ថាប្រជាជនកម្ពុជា និងមានការចាប់អារម្មណ៍ចង់ដឹងបន្ថែមទៀតពីពុទ្ធសាសនានៅក្នុងប្រទេសជិតខាងរបស់ខ្លួន។ ទោះបីជាមានការខុសប្លែកគ្នាច្រើនពីទំនៀមទម្លាប់កម្ពុជាក៏ដោយ យើងនឹងសង្កេតឃើញអំពីទំនាក់ទំនងដ៏ស្មុគស្មាញរវាងប្រពៃណីសាសនារបស់វៀតណាម និងការអនុវត្តន៍នយោបាយដែលជាប់ពាក់ព័ន្ធទៅនឹងគំនិតជាតិនិយមដែលចេះតែកើនឡើងនៅវៀតណាម ហើយបញ្ហានេះក៏មានដូចគ្នាទៅនឹងប្រពៃណីសាសនារបស់កម្ពុជាដែរ ៕

ចន ម៉ារ័ស្តុន

សាស្ត្រាចារ្យដឹកនាំការបង្រៀន

PREFACE

The 2006 seminar I directed focused on giving Cambodian scholars tools to conduct research on religion. The readings for the seminar were intended to supplement what students already knew about Cambodian Buddhism and provide a broad introduction to religion in Southeast Asia. Although this meant first and foremost looking at Southeast Asian Buddhism, there were also readings and guest speakers on Christianity and Islam—and one guest speaker talked about the Cao Dai temple in Phnom Penh. The seminar was in general less about religious doctrine than about religion in its historical-social context, and it attempted to give students theoretical tools for looking at religion from the perspective of the social sciences. The four readings translated here were chosen for their theoretical interest and for the ways they provide an introduction to the Buddhism of Cambodians neighbors, Thailand, Laos, and Vietnam.

The article "Localizing the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravada Buddhism" is written by historian Barbara Wilson Andaya. Although she is better known for her work on island Southeast Asia, the article translated here is an especially far-reaching and provocative study of the coming of Theravada Buddhism to Southeast Asia. Andaya's thesis is that Theravada Buddhism was empowering to women and that this was a significant factor in its acceptance in the region. While her thesis might be disputed by some scholars, its raises important questions which have given scholars new perspectives on the possible processes whereby the Buddhist tradition came to the area—an issue of great relevance to Cambodia's scholars and students. The article is also important for the way it challenges historiographical tradition and shows how history can be more open in recognizing the role of women. One also has to say that the article is of interest simply for the wealth of detail it gives us on the role of women in Theravada Buddhist society.

Charles Keyes' 1986 article about novice ordination in Northern Thailand, analyzed very much from an anthropological perspective, is already well-known in the scholarly literature on Thai Buddhism. Novice ordination also of course plays an important role in Cambodian Buddhism, and the Cambodian practice has been well-described in a 2005 book by Sou Ketya, Hean Sokhom and Hun Thirith. Scholars of Cambodian Buddhist ritual will, I believe, find it interesting to compare Keyes' detailed description of Thai practice with what they know about Cambodian practice. Besides the interest of its description, however, Keyes' article is particularly significant in the way it frames its description of the ritual theoretically as a study of gender roles and the nature of rites of passage more generally. This theoretical framework will, I believe, be helpful to Cambodian scholars as they continue to study the issue of monastic ordination and a whole range of other ritual practices as they are practiced in the context of social relationships.

There is still relatively little scholarship about Buddhism in Laos. One of the more important new scholars of Laos is Peter Koret, a specialist in Southeast Asian literature. In the article translated here he describes a transition from "traditional" Lao writing, which served a clear Buddhist function and was often passed on with palm-leaf manuscripts, to a more "modern" way of looking at the

same corpus of literature—which, he argues, came to take on new meanings as it was printed in books and used to define national identity in the context of the new, "modern" Lao state. I chose the article because it tells us important things about the evolution of Lao culture. Koret also works in an extremely interesting theoretical framework. Once again, I believe this is a way of looking at religious literature which could be applied to Cambodia, since Cambodia has experienced similar transformations.

Finally, I chose one article about the modern history of Buddhism in Vietnam. Thien Do's essay is the most succinct and interesting short article on Vietnamese Buddhism that I have been able to find. This article contrasts with the other three in that Vietnam's Buddhism is primarily in the Mahayana tradition rather than the Theravada and thus very different from the type of Buddhism practiced in Cambodia, Thailand, Laos, or Burma. The article describes the revitalization of Vietnamese Buddhism in the context of French colonialism and the movements to resist colonialism. Cambodians, I believe, will be interested to know more about the Buddhism of their neighbor country. Despite the many differences from the Cambodian tradition, they will observe the complex relation between Vietnam's religions traditions and the political practices which relate to a growing nationalism in Vietnam—issues which are also relevant to the Cambodian religious tradition.

John Marston
Visiting Scholar

ជំពូកទី ១

ពីជំនឿសាលកទៅជាជំនឿក្នុងស្រុក : ស្ត្រី មាតុភាព និង ភាពទាក់ទាញនៃព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទសម័យដើម

ដោយ បារបារ៉ា វាត់សុន អានដាយ៉ា **(Barbara Watson Andaya)**

ច្បាប់ដើមនៃអត្ថបទនេះ សរសេរជាភាសាអង់គ្លេស ក្រោមចំណងជើងថា÷ “Localizing the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravāda Buddhism” ។
អត្ថបទទាំងនេះដកស្រង់ចេញពី ÷ ព្រឹត្តិបត្រសិក្សាតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ វគ្គបី ច្បាប់ទី ១, កុម្ភៈ ២០០២
រក្សាសិទ្ធិ គ.ស. ១៩៦៧ ដោយគ្រឹះស្ថានបោះពុម្ពសាកលវិទ្យាល័យប្រីធីសកូឡុំបៀ ។

CHAPTER 1:

Localizing the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravāda Buddhism

Andaya, Barbara Watson
Journal of Southeast Asian Studies, Vol. 33, Issue 01, February 2002.

Copyright © Journal of Southeast Asian Studies, Vol. 33, Issue 01, February 2002.

បកប្រែដោយ អាំង សុខរើន

ជំពូកទី ១
ពីជំនឿសាលកទៅជាជំនឿក្នុងស្រុក : ស្ត្រី មាតុភាព និងភាពទាក់ទាញនៃព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទសម័យដើម

អត្ថបទនេះលើកឡើងពីហេតុផលមួយដែលធ្វើឲ្យពុទ្ធសាសនាថេរវាទមានគេគោរពបូជាច្រើននៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍សម័យដើម គឺដោយសារតែសាសនានេះមានការទាក់ទងជាមួយស្ត្រី ។ ការយកម្តាយមកប្រដូចគឺជាប្រធានបទដ៏សំខាន់មួយនៅក្នុងគម្ពីរព្រះពុទ្ធសាសនា ហើយប្រធានបទនេះមានភាពសាមញ្ញ និងទាក់ទងទៅនឹងជីវិតរស់នៅរបស់ស្ត្រីទូទៅមិនប្រកាន់ថាពួកគាត់មានឋានៈក្នុងសង្គមខ្ពស់ ឬទាបឡើយ ។ ពេលពុទ្ធសាសនាថេរវាទក្លាយជាសាសនាអ្នកស្រុកអាយ ទំនាក់ទំនងរវាងភាពជាម្តាយ និងការសាងបុណ្យកុសល បានផ្តល់ឱកាសថ្មីទៀតដល់ឧបាសិកា ដើម្បីសម្តែងអំពើល្អ និងបង្កើនទំនាក់ទំនងពួកគាត់ជាមួយគណៈសង្ឃ ។

សេចក្តីផ្តើម

នៅពេលដែលព្រឹទ្ធបុរសដែរសិក្សាអំពីអាស៊ីអាគ្នេយ៍ គឺលោកហ្សកសឺដេស៍ (George Cœdès) (១៨៨៦–១៩៦៩) *បានបោះពុម្ពស្នាដៃរបស់លោកប្រវត្តិសាស្ត្របុរាណនៃបណ្តារដ្ឋចុងបូព៌ាដែលទទួលអរិយធម៌ហិណ្ឌូ កាលពីជាង៥០ឆ្នាំមុនលោកបានប្រដូចសតវត្សទី ១២ និងទី ១៣ ថាជារយៈពេលមួយដែលពោរពេញទៅដោយ «ការផ្លាស់ប្តូរធំៗក្នុងវិស័យសាសនា» ។ លោកសាស្ត្រាចារ្យសឺដេស៍បានលើកឡើងថាក្នុងចំណោមការផ្លាស់ប្តូរទាំងនោះការជ្រាបចូលនៃពុទ្ធសាសនាស្រីលង្កា* (មានន័យថាថេរវាទ) *មានភាពសំខាន់ជាងគេ ។ ពុទ្ធសាសនាថេរវាទបានជ្រាបចូលស្រទាប់ប្រជាជនសាមញ្ញនៃតំបន់មួយដែលបច្ចុប្បន្នគេស្គាល់ថាជាប្រទេសកម្ពុជាប្រទេសថៃប្រទេសលាវ និងប្រទេសភូមា ។*[១] *ទោះបីជាទស្សនៈនេះមានការយល់ស្របពីអ្នកប្រាជ្ញជំនាន់ក្រោយៗមកទៀតក៏ដោយ ក៏មានទស្សនៈមួយកត់សម្គាល់ថាលក្ខណៈនៃការរីកពាលដាលនៃពុទ្ធសាសនាថេរវាទ និងហេតុផលពិតប្រាកដដែលនាំឲ្យពុទ្ធសាសនាថេរវាទរីកពាលដាលក្នុងតំបន់នោះគឺនៅតែមានភាពស្រពេចស្រពិល ។*[២] *ក្នុងគំនិតជាទូទៅ លោករីឆាត ហ្គមប្រ៊ិច*(Richard Gombrich) *គិតថាការរីកពាលដាលនោះបណ្តាលមកពី «អំណាច និងសោភ័ណភាព» នៃគំនិតព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ។ លោកជឿថាអំណាច និងសោភណភាពនៃគំនិតព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទបានផ្តល់ឲ្យទាំង«សីលធម៌មួយជាសកល និងសមស្របព្រមទាំងវិធីរំលត់ទុក្ខ» និងបានបំពេញ «ការខ្វះខាតផ្នែកសតិបញ្ញា និងសាសនា» នៅក្នុងសង្គមមួយដែលគ្មាន «វិមុត្តិវិទ្យា និងគ្មានវប្បធម៌អក្សរសាស្ត្រផ្ទាល់ខ្លួន» ។*[៣] *ប៉ុន្តែអ្នកប្រាជ្ញផ្នែកអាស៊ីអាគ្នេយ៍ចង់បញ្ជាក់អំពីឥទ្ធិពលនៃតួនាទីព្រះរាជាគ្រងរាជ្យដែលតាមពិតទៅពួកគាត់មានចំណាប់អារម្មណ៍លើសញ្ញាណចក្កវត្តិ* (ស្តេចចក្រពត្តិ)*នៃពុទ្ធសាសនាថេរវាទ និងលើការគាំទ្រដែលគំនិតនេះជួយឲ្យព្រះរាជាទាំងនោះទទួលបាននូវអំណាច ។ ព្រះរាជបរិបាលកិច្ចមិនគ្រាន់តែលើកតម្កើងព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទទេថែមទាំងផ្តល់នូវរាជូបត្ថម្ភដល់គណៈសង្ឃ និងលើកកម្ពស់ឥទ្ធិពលគណៈសង្ឃនៅក្នុងស្រទាប់ប្រជាជនធម្មតា ។*[៤]

ជាការពិតការមន្ទិលនៃការសរសេរប្រវត្តិសាស្ត្រជាមួយនឹងទំនាក់ទំនងរវាងព្រះរាជា និងព្រះពុទ្ធសាសនាប្រវត្តិវិទូអាស៊ីអាគ្នេយ៍សម័យដើម ច្រើននាំគ្នាគិតថាលំដាប់វប្បធម៌ ថាជាកត្តាពង្រីកសកម្មភាពស្តេចគ្រប់គ្រង

ផែនដី ហើយលំដាប់វប្បធម៌នេះផ្ដល់ឲ្យពួកព្រះអង្គនូវ «វិសមមាត្រប្រសិទ្ធភាពប្រវត្តិសាស្ត្រ» ។[៥] ក៏ប៉ុន្តែខណៈដែលបញ្ជាក់ពីព្រះរាជគោលនយោបាយ និងរាជកិច្ចដឹកនាំជាតិបង្កើតបានជាបញ្ជីសម្រាប់ការស្រាវជ្រាវដ៏សំខាន់ បញ្ហានេះធ្វើឲ្យយើងសន្និដ្ឋានបានថាការដាប់ជំពាក់នឹងសាសនា គឺជាកិច្ចការរបស់ពួកអភិជនមុនសតវត្សទី ១៩ ។[៦] ដូចលោក អូ ដាប់បែយូវ៉ុលទ័ត (O.W. Wolters) ដែលបានធ្វើមរណកាលទៅហើយបានកត់សម្គាល់ថាការឃើញភ្ជាក់ងារគោលនៅក្នុងការពង្រីកព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទច្រើនជា «ព្រះរាជបរិបាល» ជាជាង «សាវ័កសាមញ្ញ» «គឺជាអ្វីដែលយើងអាចទាយទុកជាមុនបាននៅក្នុងប្រវត្តិសាសនានៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍» ។[៧]

អត្ថបទថ្មីរបស់ ឌាវិដឺយាតតបកស្រាយទំនាក់ទំនងរវាងព្រះរាជាគ្រប់គ្រងផែនដី និងប្រជារាស្ត្រនៅក្នុងបរិបទពុទ្ធសាសនាថេរវាទនៃអាស៊ីអាគ្នេយ៍សម័យដើមតាមមតិមួយប្លែកពីគេ ។ លោកដេវីត វ៉ៃត (David Wyatt) *អះអាងថាចាប់ពីសតវត្សទី ១១ មកទំនាក់ទំនងរវាងអាណាចក្រថៃ និងស្រីលង្កា បានជួយផ្សព្វផ្សាយគំនិតនៃការកែសម្រួលឡើងវិញនូវរបៀបរបបសកល និងទស្សនៈសីលធម៌មួយដែលសហគមន៍ទាំងមូលអាចទទួលប្រយោជន៍បាន ។ ដោយស្នើថា «ពុទ្ធសាសនាសតវត្សទី ១៣ អាចមានឥទ្ធិពលលើពុទ្ធសាសនិក និងថ្នាក់ដឹកនាំខ្លាំងស្មើគ្នា» លោក វ៉ៃត សន្ធត់ជូនថា «ប្រជារាស្ត្រសាមញ្ញ» ភាគច្រើនជាអ្នកចូលរួមបុណ្យទានក្នុងវត្តអារាម និងជាអ្នកអានអ្នកស្ដាប់ការប្រៀនប្រដៅរបស់ព្រះពុទ្ធច្រើនឡើងៗ ។ ទោះបីជាយ៉ាងណាក៏ដោយ តាមការប៉ាន់ស្មានការផ្លាស់ប្ដូរសាសនា ដែលមិនដែលមានពីមុនមកនេះ មានរាប់បញ្ចូលទាំងយេនឌ័រផងពីព្រោះ «ព្រះពុទ្ធសាសនាយុគកណ្ដាលរៀបរាប់លើកសរសើរថាបុរស និងស្ត្រីគឺជាម្ចាស់លើខ្លួនឯងនៅលើមាគ៌ារំលត់ទុក្ខ (តាមរយៈការធ្វើបុណ្យសន្សំកុសល និងការភាវនាសមាធិ) ហើយថែមទាំងគូសបញ្ជាក់ និងពង្រឹងចំណងដែលទ្រទ្រង់សង្គមទាំងមូលទៀតផង» ។[៨]*

សម្មតិកម្មដ៏គួរឲ្យចាប់អារម្មណ៍របស់ លោក វ៉ៃត ដែលថាការបើកទូលាយដល់ «វណ្ណៈតូចទាបជាងគេ» ឲ្យសិក្សាពីសង្គមពុទ្ធសាសនាសម័យដើម ទាក់ទាញចំណាប់អារម្មណ៍អ្នកទាំងឡាយដែលចង់ចេះចង់ដឹងពីប្រវត្តិសាស្ត្រនៃយេនឌ័រ (ការប្រតិបត្តិ និងនិមិត្តរូប ដែលជំរុញឲ្យសង្គមនីមួយៗអាចបង្កើតតួនាទីសម្រាប់បុរសភេទ និងស្ត្រីភេទ) ។[៩] ដោយសារយើងមិនអាចសន្មតថា ការជំរុញផ្នែកស្មារតី និងការលើកទឹកចិត្ត នៃបុរសភាព អាចយកមកអនុវត្តជាមួយស្ត្រីភាពត្រូវ ឬអត់ផង តើយើងអាចលាក់កំបាំង «ភាពជាស្ត្រី» នៅពេលដែលការផ្លាស់ប្ដូរសាសនាជួយរៀបចំឡើងវិញនូវក្រមវប្បធម៌បានយ៉ាងដូចម្ដេច? ។[១០] បញ្ហាកាន់តែស្ដែងឡើងទៅទៀតនៅពេលយើងមើលទៅលើពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ដែលគេគិតថាមានលក្ខណៈអភិរក្សនៅក្នុងគម្ពីរដោយលើកតម្កើងបុរសជាឧត្តមភេទ ប៉ុន្តែបែរជាទាក់ទាញការគាំទ្របានច្រើនពីសំណាក់ស្ត្រីទៅវិញ ។ ការខំប្រឹងប្រែងនានាដើម្បីពន្យល់លក្ខណៈផ្ទុយគ្នានេះ ត្រូវទទួលស្គាល់ថាមានការលំបាកក្នុងការចោទជាសំណួរអំពីកម្លាំងចិត្តមនុស្ស ជាពិសេសនៅក្នុងតំបន់មួយដែលឯកសារប្រវត្តិសាស្ត្រសម័យដើមមានចំនួនតិចតួច ហើយស្ទើរតែទាំងអស់សុទ្ធសឹងតែជាស្នាដៃរបស់ពួកអភិជនជាន់ខ្ពស់ ។ បើតាមវិធីសាស្ត្រ យើងគួរតែប្រយ័ត្នប្រយែងកុំសួរនាំពីបញ្ហានានា ដែលយើងមានលទ្ធភាពតិចតួចក្នុងការដោះស្រាយ ។ ក៏ប៉ុន្តែ យើងក៏គួរតែគិតផងដែរថា ក្នុងករណីខ្វះភាពមោះមុតក្នុងកម្រិតណាមួយនោះ អាចមានប្រយោជន៍ដែរដោយបង្ហាញច្បាស់គ្នា នូវទំនោរផ្សេងៗនៃការពិភាក្សា ។ ដោយសារការទទួលយកគំនិតពីខាងក្រៅច្រើនឆ្លុះបញ្ចាំងពីការកកើតនូវរចនាសម្ពន្ធយេនឌ័រ ការ ប៉ាន់ស្មានអំពីរូបតំណាងឲ្យភាពជាស្ត្រី និងការឆ្លើយតបរបស់ស្ត្រីទៅលើការផ្លាស់ប្ដូរ ក៏អាចមានគុណប្រយោជន៍ដល់ប្រធានបទនេះដែរពីព្រោះមានភាពត្រូវគ្នា

ជាមួយបញ្ហាផ្សេងៗជាច្រើន ។ នាងខ្ញុំសុំដកស្រង់ពីស្នាដៃ លោក អូ ដាបែយូវ៉ុលទត់ ម្តងទៀតថា «ការសិក្សាអំពីយេនឌ័រគួរតែធ្វើឲ្យស៊ីជម្រៅជាងគេគឺថាមិនមែនត្រឹមតែការដាក់ស្ត្រីក្នុងទំព័រប្រវត្តិសាស្ត្រប៉ុណ្ណោះទេ ។ គេគួរតែបង្ហាញពីប្រវត្តិសាស្ត្រមិនថាបុរសមិនថាស្ត្រីដែលមានលើកនិយាយពីស្ត្រី» ។[១១]

ដោយធ្វើការប៉ាន់ស្មានជាជាងធ្វើអំណះអំណាង អត្ថបទនេះសុំលើកសំណើថា នៅក្នុងជំនឿសម័យដើមនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ អំពីការគិតថាស្ត្រីជាភេទបន្ទាប់បន្សំបានគេបដិសេធថាខុសពីព្រោះនៅក្នុងពិធីបុណ្យពុទ្ធសាសនាជាទូទៅស្ត្រីមានតួនាទីជាឧបាសិកា និងជាអ្នកផ្តត់ផ្គង់ឧបត្ថម្ភប្រៀបដូចជាម្តាយ ។ គេគិតថាបទពិសោធនៃការចិញ្ចឹមគេ និងការបានគេចិញ្ចឹមដែលជាជំនឿពីក្រៅផងជាជំនឿស៊ីបរបស់អ្នកស្រុកអាយផងជាវិធីមួយដែលបង្វែរគំនិតវិមុត្តិវិទ្យាថ្មីធ្វើឲ្យងាកចេញតាមរយៈការប្រដូចទៅអ្វីដែលនៅជុំវិញខ្លួន ។ នៅក្នុងដំណើរនេះព្រះពុទ្ធសាសនាក្លាយជាធាតុផ្សំដ៏សកម្មនៅក្នុងការបង្កើតនៃតវិយាបទ ក្នុងចំណោមស្ត្រី និងចំពោះស្ត្រីស្ទើរតែពាសពេញអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ ជាងនេះទៅទៀត ការកើនឡើងនូវសាមគ្គីធម៌ក្នុងសង្គម ដែលលោក វ៉ែត យល់ថា មានទំនាក់ទំនងជាមួយការរីកសាយនៃពុទ្ធសាសនាថេរវាទក៏ប្រហែលមានលើកឡើងពីយេនឌ័រផងដែរ ។ ទោះជាឯកសារប្រវត្តិសាស្ត្រចង្អុលបញ្ជាក់ថាព្រះមាតានៃព្រះមហាក្សត្រ ជាស្ត្រីដ៏ឆ្នើមជាងគេផ្នែកគោរពបូជាព្រះពុទ្ធសាសនាដ៏ឆ្នើម និងការធ្វើ-ទានក៏ដោយក៏យើងគួរកត់សម្គាល់ថាស្ត្រីគ្រប់វណ្ណៈសុទ្ធតែមានតួនាទីជាម្តាយដូចនឹងព្រះរាជមាតាដែរ ។ខណៈដែលសង្គមខុសៗគ្នាមានលទ្ធភាពអាចយល់ និងស្គាល់សាមញ្ញភាពក្នុងសកលភាព ជួយពន្យល់ពីការទទួលយកប្រព័ន្ធទ្រឹស្តីថ្មីៗ ការនេះក៏អាចផ្តល់នូវមូលហេតុមួយទៀតសម្រាប់ពុទ្ធសាសនាថេរវាទក្នុងការទាក់ទាញស្ត្រី ដែលជាហេតុធ្វើឲ្យពុទ្ធសាសនាថេរវាទទទួលបានជោគជ័យនៅក្នុងអាស៊ីអាគ្នេយ៍មុនសម័យទំនើប ។

តួនាទីស្ត្រីនៅក្នុងពុទ្ធសាសនាអាស៊ីអាគ្នេយ៍

ជាងមួយសតវត្សហើយ ដែលអ្នកប្រាជ្ញសិក្សាពីព្រះពុទ្ធសាសនាបានជជែកពីការលើកឡើងពីស្ត្រីនៅក្នុងគម្ពីរសម័យដើម ហើយការស្រាវជ្រាវថ្មីៗបានទាញចំណាប់អារម្មណ៍ទៅរកតវិយាបថដោយឡែកៗនៃនិកាយនីមួយៗ ។[១២] ទោះជាយ៉ាងណា តំបន់ដែលគេផ្តោតចំណាប់អារម្មណ៍អំពីការដោះដូរទាំងនោះគឺប្រទេសឥណ្ឌា និងស្រីលង្កា ជាប្រទេសដែលជិតជាមទៅដោយរឿងពុទ្ធសាសនាតាំងតែពីជាងមួយសហសវត្ស មុនពេលដែលឱវាទពុទ្ធសាសនាថេរវាទចាប់ផ្តើមរីកសាយមកដល់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ ការខ្វះការយកចិត្តទុកដាក់ទៅលើមជ្ឈដ្ឋានអាស៊ីអាគ្នេយ៍ក៏ជាកត្តាមួយនាំឲ្យអ្នកប្រាជ្ញស្ត្រីនិយមមានទំនោរទៅរកពុទ្ធសាសនាមហាយាន និងពុទ្ធសាសនាតន្ត្រៈដែលគេគិតថាជាសាសនាដែលបំពេញសេចក្តីប្រាថ្នារបស់ស្ត្រីឲ្យបានចូលរួមក្នុងសាសនា ។[១៣]

នៅក្នុងបរិបទនៃការប្រៀបធៀបពុទ្ធសាសនា ភាពទាក់ទាញនៃពុទ្ធសាសនាថេរវាទនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍សម័យដើមគឺជារឿងគួរឲ្យឆ្ងល់ ។ ទោះជានៅក្នុងទីជម្រៅនៃទ្រឹស្តីពុទ្ធសាសនាហាក់ដូចជាគ្មានភាពរើសអើងក៏ពិតមែន ប៉ុន្តែយើងគ្រប់គ្នាតែងទទួលស្គាល់ថា អដ្ឋកថានៃពុទ្ធសាសនាថេរវាទគឺធ្វើឡើងដើម្បីតែបន្ទាប់ការជាប់ជំពាក់ជាមួយស្ត្រីភេទនៅក្នុងលោកនេះ និងធ្វើការផ្សព្វផ្សាយទស្សនៈដែលថាកើតមកជាស្ត្រីមិនមែនបុរសគឺសបញ្ជាក់ឲ្យឃើញថាបុគ្គលនោះមិនបានសាង «បុណ្យឲ្យបានគ្រប់គ្រាន់ពីជាតិមុន» ។[១៤] ទោះយ៉ាងណាក៏ដោយ ដូចដែលបានលើកឡើងពីការពិភាក្សាដែលពេលខ្លះប្រកបដោយភាពក្តៅគគុកក្នុងចំណោមពុទ្ធសាសនិកស្ត្រីសម័យបច្ចុប្បន្ននេះរួចមកហើយ ខ្លឹមសារនៅក្នុងគម្ពីរច្រើនតែមានភាពស្រពេចស្រពិល ហើយអំណះអំណាងក្នុងប្រវត្តិសាស្ត្រ

អាស៊ីអាគ្នេយ៍បញ្ជាក់ពីវិធីនៃការប្រតិបត្តិសាសនាដែលសម្របទៅតាមចលនាយេនឌ័រនៃបរិយាកាសក្នុងស្រុក ។ នៅក្នុងតំបន់មួយត្រូវបានគេសម្គាល់ថាជា «ស្វ័យភាពខ្ពស់មួយកម្រិតរបស់ស្ត្រី» ដែលក្នុងនោះស្ត្រីត្រូវបានគេទទួលស្គាល់ថា ជាអ្នកឧបត្ថម្ភដ៏ចម្បងនៃពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ។[១៥]

មុខនាទីនៃភិក្ខុនី ជានិមិត្តរូបនៃភាពខុសគ្នា រវាងគម្ពីរ និងការប្រតិបត្តិដែលច្រើនកើតឡើងដោយសារភាពចេះសម្របខ្លួននៃពុទ្ធសាសនាថេរវាទទៅក្នុងបណ្ដាសង្គមអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ តាមន័យ ទូលំទូលាយជាងនេះទៅទៀត ការសាបរលាបនៃការសាងផ្នួសត្រឹមត្រូវតាមក្រឹត្យក្រមវិន័យរបស់ភិក្ខុនីនៅក្នុងប្រពៃណីពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ហាក់ដូចជាគាំទ្រ នូវទស្សនៈដែលថាការមកដល់នៃពុទ្ធសាសនាថេរវាទអាស៊ីអាគ្នេយ៍ តម្រូវឲ្យស្ត្រីមានឱកាសចូលរួមក្នុងសាសនាកាន់តែតិចតួច ។ ជាឧទាហរណ៍ ជាការអត់ប្រយោជន៍ទេដែលនិកាយ សវ័ស្តិវាទិន (Sarvāstivādin nikāya) ដែលគេជឿថាមានឥរិយាបថយោគយល់ដល់ស្ត្រីបានច្រើនទទួលឲ្យទាំងក្មេងស្រីទាំងក្មេងប្រុសចូលបួសជាសាមណេរ ។ ទោះជាមានប្រជាប្រិយភាពក្នុងចំណោមជនជាតិព្យូ (Pyu) របស់ភូមាសម័យបុរាណក៏ដោយ និកាយនេះក៏ត្រូវបានជំនួសដោយនិកាយថេរវាទ ។[១៦] អ្នកដំណើរជនជាតិចិនសម័យដើមដែលបានទៅដល់ប្រទេសផ្លាកម្ពុជា និងវៀតណាម ក៏សំដៅដល់ភិក្ខុនីពុទ្ធសាសនាមហាយានភាគច្រើនជាស្ត្រីមានឋានៈខ្ពស់ ដែលប្រតិបត្តិលើវិធីសាសនាមួយដែលធ្វើឲ្យនឹកឃើញដល់ប្រទេសចិន ជប៉ុន និងកូរ៉េ ជាជាងនឹកដល់ប្រទេសឥណ្ឌា ដែលនៅទីនោះភិក្ខុនីមានឋានៈទាបជាងព្រះសង្ឃ ។[១៧] រហូតមកដល់ដើមសតវត្សទី ១១ ទើបគេឃើញមានវត្តមានភិក្ខុនីនៅក្នុងនិកាយថេរវាទប៉ុន្តែនៅពេលនោះ ការបួសជាភិក្ខុនីបានសាបរលាបពីវត្តអារាមទាំងឡាយនៅស្រីលង្កាទៅហើយ ។[១៨] នៅចុងសតវត្សទី ១៣ នៅអាណាចក្រអង្គរ ជាទីក្រុងដែលនិកាយថេរវាទបានរីកដុះដាលឡើងនោះ បើតាម រាជទូតចិនម្នាក់កត់សម្គាល់ឃើញថាគាត់មិនឃើញមានភិក្ខុនីទេ ។[១៩] គណភិក្ខុនីមិនដែលមានរូបរាងច្បាស់លាស់ទេនៅប្រទេសថៃ មិនដែលបង្កើតឡើងទេនៅក្នុងប្រទេសថៃ ហើយពាក្យថា «ភិក្ខុនី» ដែលអ្នកធ្វើដំណើរជនជាតិបារាំងបានប្រើពេលមកដល់ទីក្រុងអាយុធ្យានៃប្រទេសថៃនៅសតវត្សទី ១៧ នោះតាមពិតទៅជា «ឧបាសិកាស្លៀកពាក់ស» ឬម៉ែជី ដែលជាធម្មតាជាស្ត្រីចំណាស់ ហើយមានភារកិច្ចចម្បងគឺបម្រើព្រះសង្ឃ ។[២០] ភិក្ខុនីពិតជាមានប្រាកដមែននៅប្រទេសភូមាសម័យដើម ហើយសូម្បីតែដល់សតវត្សទី ១៥ ហើយក៏ដោយ ក៏យើងឃើញមានស្ត្រីកើតក្នុងត្រកូលខ្ពង់ខ្ពស់នៅតែចូលបួសក្នុងគណៈសង្ឃ និងបានទទួលកិត្តិយសសឹងស្មើនឹងព្រះសង្ឃដែរ ។[២១] នៅរយៈកាលក្រោយពីនោះមកការបំបួសស្ត្រីជាភិក្ខុនីពេញលេញត្រូវរលាយសាបសូន្យបាត់ ។ ក្នុងអំឡុងពេលទៅទស្សនានៅប្រទេសភូមាក្នុងឆ្នាំ ១៧៩៥ គេបានប្រាប់បេសកទូតអង់គ្លេស លោកម៉ៃឃើលស៊ីម (Michael Symes) ថាជូនដីភូមា កាលពីមុននោះស្លៀកស្បង់លឿងរបស់ភិក្ខុនី ប៉ុន្តែគណៈនោះត្រូវបានគេរំលាយទៅវិញ ដើម្បីជំរុញឲ្យមានកំណើនប្រជាពលរដ្ឋ ។[២២]

ទោះបីជាយ៉ាងណាក៏ដោយថ្វីបើការបំបួសភិក្ខុនី បានរលាយបាត់ជាយថាហេតុក្នុងសង្គមថេរវាទនៅបណ្ដាប្រទេសអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែនគោកដូចជាស្រីលង្កាជាដើមនោះ ក៏ឧបាសិកាដែលមានជំនឿស៊ប់លើ សាសនាបានបង្ហាត់បង្រៀនបានធ្វើសមាធិ និងបានបម្រើកិច្ចក្នុងពិធីសាសនាផ្សេងៗនៅតែបន្តគិតថាទង្វើរបស់គាត់ជាហេតុនាំឲ្យបានផលបុណ្យ ។ ក្នុងចំណោមឧបាសិកាទាំងនោះយើងឃើញមាន ស្ត្រីចំណាស់វណ្ណៈអភិជន ជាពិសេសស្ត្រីមេម៉ាយដែលបានកត់ត្រាក្នុងពង្សាវតារអយុធ្យា ថាជាអ្នកនាំមុខគេខាងកិច្ចឧបត្ថម្ភសាសនា ។ សូម្បីតែនៅក្នុងសតវត្សទី ១៨ «វត្តអារាមរបស់ម៉ែជីស្លៀកពាក់ស» មានកិត្យានុភាពពេញបរិបូរ ក្នុងការផ្ដល់ទីជារាជដំណាក់បណ្ដោះ

អាសន្នដល់ព្រះបាទបរមគុ (Borommakot) (១៧៣៣ : ៥៨) ក្នុងខណៈដែលព្រះអង្គយាងធ្វើព្រះរាជទស្សនកិច្ច ។[២៣] ព្រះសង្ឃស្រីលង្កាមួយអង្គដែលបានទៅទស្សនកិច្ចនៅប្រទេសភូមាចុងសតវត្សទី ១៩ មានការភ្ញាក់ផ្អើលពីចំណេះដឹងនៃដូនជី និងការគោរពសរសើររបស់អ្នកដទៃចំពោះពួកគាត់ ។[២៤] ការសិក្សាថ្មីមួយក៏បានបង្ហាញដែរថា ក្នុងប្រពៃណីតាមតំបន់នៅប្រទេសថៃក៏មានគោរពបូជាដល់ដូនជីស្រដៀងគ្នានេះដែរ ហើយរហូតមកដល់ដើមសតវត្សទី ២០ ពេលដែលច្បាប់គ្រប់គ្រងមានភាពតឹងរ៉ឹងជាងមុន សម្តេចសង្ឃរាជខេត្តខ្លះហាក់ដូចជាព្រមទទួលស្ត្រីឲ្យបួសជាភិក្ខុនីបានពេញលេញ ។[២៥]

ចាប់ពីសតវត្សទី ១១ មកគឺជាពេលដែលនិកាយថេរវាទមានគេគោរពបូជាកាន់តែខ្លាំងឡើងភាពស្រពេចស្រពិលរបស់តួនាទីស្ត្រីនៅក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនាបានក្លាយជាប្រធានបទដែលគេលើកឡើងតៗជាប់មករហូត ។ សិលាចារឹកទាំងឡាយដែលបន្សល់ទុកដោយពុទ្ធសាសនិកជាស្ត្រីអភិជន និងវណ្ណៈជាន់ខ្ពស់នៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ដែលចាប់កំណើតក្នុងជីវិតខ្ពង់ខ្ពស់ បែរជាកត់ត្រាថាឋានៈរបស់ពួកគាត់ទាបណាស់នៅក្នុងរចនាសម្ពន្ធយេនឌ័រក្នុងន័យសាសនា ។ ដោយហេតុថា «ឋានៈរបស់កិរិយាតូចទាប» មក ម្ចាស់ក្សត្រិយ៍ភូមានាសតវត្សទី ១១ នៅនគរបាហ្កានសង្រួងបួងសួងសុំឲ្យព្រះនាងបានក្លាយជាមនុស្សប្រុស និងជាព្រលឹងដែលហៅតាមភាសាភូមាថានាត ។[២៦] នៅពេលនោះដែរ ព្រះមាតាស្តេចថៃនៅរដ្ឋសុខោទ័យដែលជាអ្នកធ្វើបុណ្យធ្វើទានដែល បានកសាងវត្តមួយនៅឆ្នាំ ១៣៩៩ សង្ឃឹមថាព្រះនាងនឹងបានកុសលផលបុណ្យគ្រប់គ្រាន់ «ដើម្បីចាប់ជាតិជាមនុស្សប្រុស» ។[២៧] នៅក្នុងប្រទេសកម្ពុជាវិញ សម្តេចព្រះរាជមាតាមួយអង្គទៀតសង្រួងបួងសួងថា សូមឲ្យផលបុណ្យឯណាដែលព្រះនាងបានទទួលដោយទង្វើជាបុណ្យកុសលពីមុនៗមក «សូមឲ្យព្រះនាងបានសម្រេចសេចក្តីប្រាថ្នាដ៏ធំមួយរបស់ព្រះនាង គឺសូមឲ្យព្រះនាងចាប់កំណើតជាបុរសដ៏អស្ចារ្យ ឲ្យទាន់ព្រះពុទ្ធអង្គក្រោយ» ។[២៨] វិសមភាពរបស់បុរសនិងស្ត្រីក្នុងន័យសាសនាក៏មានបញ្ជាក់នៅក្នុងគម្ពីរអដ្ឋកថាផងដែរ ។ ទោះបីជារូបភាពដ៏សម្បើមរបស់ស្ត្រី គឺជាប្រធានបទដែលគេយកមកសរសេរជាបន្តបន្ទាប់នៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍បាលីក្រោយរជ្ជកាលព្រះបាទអសោក លោកប៊ី.ជេ. ទ័រវីល (B.J. Terwiel) បានអះអាងថា លក្ខណៈមើលងាយបណ្តុះបង្អាប់ស្ត្រី នៅក្នុងគម្ពីរសំខាន់ពីររបស់ពុទ្ធសាសនាថេរ–វាទនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ គឺពិតជាមានលក្ខណៈខ្លាំងក្លាជាង គម្ពីរដើមរបស់ឥណ្ឌា ឬស្រីលង្កាទៅទៀត ។[២៩] «លោកប្បញ្ញត្តិ» ជាគម្ពីរភាសាបាលី ស្តីពីធម្មជាតិនៃពិភពលោក បាននិពន្ធ ឬប្រមូលចងក្រងឡើងនៅប្រទេសភូមា នៅសតវត្សទី ១១ ឬក្រោយមកទៀត និង «ត្រៃភូមិកថា» ជាគម្ពីរល្បីឈ្មោះព្រះរាជាក្រុងសុខោទ័យ ព្រះនាម លឺ តៃ Lu’Tai (ប្រហែល គ.ស. ១៣៤៧ : ៧៤) ដែលអត្ថបទទាំងពីរនេះយល់ឃើញស្ត្រីថាជា «ភាវៈអសោច» ដែលចាប់កំណើតជាភេទអន់ថោក ពីព្រោះពួកគេបានលុះដោយកិលេសសម្ភារៈ និងផ្លូវអារម្មណ៍ នៅក្នុងជីវិតអតីតជាតិរបស់ពួកគេ ។[៣០]

នៅពេលពន្យល់ពីភាពទាក់ទាញរបស់ថេរវាទក្នុងសម័យដើម ប្រវត្តិវិទូមិនបានគិតថាមានភាពចាំបាច់ក្នុងការបង្ហាញភាពផ្ទុយគ្នាដ៏ច្បាស់ក្រឡែតរវាង «ឋានៈខ្ពស់ខ្ពស់» របស់ស្ត្រីអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែលគេច្រើនតែល្បី និងការទទួលយកប្រព័ន្ធជំនឿរបស់ពួកគេ ដែលហាក់ដូចជាបណ្តាលឲ្យមានវិសមភាពសាសនា ។ ទោះបីជាយ៉ាងណាក៏ដោយ នរវិទ្យាមានការខ្វល់ខ្វាយជាយូរមកហើយពីភាពផ្ទុយគ្នារវាងរចនាសម្ពន្ធយេនឌ័រនៅក្នុងអដ្ឋកថាពុទ្ធសាសនាថេរវាទ និងការអនុវត្តជាក់ស្តែងក្នុងសង្គមបច្ចុប្បន្ន ។[៣១] ទោះជាមានការខ្វែងគំនិតគ្នាលើបញ្ហាជាច្រើនក៏ដោយ ក៏អ្នកប្រាជ្ញភាគច្រើនយល់ស្របថា ពិធីបុណ្យទាក់ទងជាមួយនឹងនិកាយពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ផ្តល់ឋានៈ

ពិសេសមួយរបស់មាតាទាំងឡាយ និងជារូបភាពជាវិជ្ជមាននៃភាពជាម្ដាយ ដែលត្រូវបានបញ្ជាក់ដោយនិមិត្តរូបបង្ហាញនៅក្នុងគម្ពីរតាមស្រុកភូមិមានជាអាទិ៍ ធម្មទេសនា ល្ខោន ចម្រៀងចែចង់ ពិធីផ្សេងៗបែបសាសនាដែលទាក់ទងនឹងវិស័យកសិកម្ម និងរឿងទេវកថានានា ។[៣២] មិនមែនថាគេលើកតម្កើងមាតុភាពដោយសារតែជំនឿសាសនាប្រជាប្រិយប៉ុណ្ណោះទេ តាមពិតទៅវាជាតួនាទីដែលជាការរំពឹងទុកជាមុន និងកើតឡើងទៅបានដោយសារចំនួនដ៏ច្រើនរបស់ស្ត្រី ។ ចំណងម្ដាយ និងកូនដែល ភាគច្រើនបង្ហាញយ៉ាងច្បាស់លាស់នៅក្នុងទំនាក់ទំនងស្ត្រីជាមួយកូនប្រុសរបស់គាត់ក៏បង្កើតជាចំណងផ្ទាល់ជាមួយស្ថាប័នពុទ្ធសាសនា ។ នៅពេលក្មេងប្រុសម្នាក់ចូលបួសជាសាមណេរ ផលនៃបុណ្យកុសលនោះនឹងបានទៅម្ដាយក្មេងនោះ ហើយពិធីបុណ្យឆ្លងវ័យនេះមានការទទួលស្គាល់ជាសាធារណៈថាជាកាតព្វកិច្ចពេញមួយជីវិត ដែលក្មេងនោះត្រូវធ្វើ ។ មុនពេលបំបួស មានការសូត្រប្រកាសប្រាប់នូវបំណុលដែលក្មេងប្រុសជំទង់ជំពាក់ម្ដាយ និងសូត្រសរសើរគំនិតមិនអាត្មានិយមរបស់ម្ដាយដែលស៊ូទ្រាំឈឺពោះសម្រាលកូន និងចិញ្ចឹមកូន ហើយបន្ទាប់មកគិតថាការដែលកូនចូលបួសក្នុងគណៈសង្ឃ គឺជាគុណតម្លៃនៃទឹកដោះដែលហៅតាមភាសាថៃថា ខានុំ (Kha nom) ។[៣៣] នៅប្រទេសភូមា ក្មេងប្រុសបួសជា សាមណេរ ឬហៅតាមភាសាភូមាថា សហិន-បយុទទួលបានការយកចិត្តទុកដាក់ខ្លាំងជាងការបួសជាភិក្ខុមួយអង្គទៅទៀត ។ អ្នកផ្ដល់កិច្ចសម្ភាសមួយចំនួនបានប្រាប់លោកមិល ហ្វដស្ពីរ៉ូ (Melford Spiro) ថា «ក្នុងចំណោមការធ្វើទានទាំងឡាយ shin-byu មានតម្លៃលើសគេ» ដែលផ្ដល់នូវផលបុណ្យលើសបុណ្យឯទៀត ។ ទោះបីជាយ៉ាងនេះក្ដី គុណដែលលោកនេនជំពាក់ម្ដាយរបស់លោកនៅសល់ច្រើនណាស់ ដែលការបួសជាសាមណេរអាចសងបានត្រឹមតម្លៃនៃទឹកដោះម្ខាងរបស់ម្ដាយលោកប៉ុណ្ណោះ ។[៣៤] ក្នុងការរំពុកដល់សហគមន៍ ថាការចូលមកបួសក្នុងគណៈសង្ឃ មានន័យថាជាការបែកចេញពីម្ដាយ ការប្រតិបត្តិបែបនេះ ធ្វើឲ្យទំនាក់ទំនងជាមួយម្ដាយ និងបំណុលដែលកូនជំពាក់ម្ដាយបានចូលជ្រៅទៅក្នុងការប្រតិបត្តិពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ។ ជាការពិត អ្វីដែលផ្ទុយពីនេះគឺការដឹងថា ការបែកពីឪពុកម្ដាយគ្រាន់តែជារឿងបណ្ដោះអាសន្នប៉ុណ្ណោះ ពីព្រោះថាព្រះសង្ឃនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍បានការអនុញ្ញាតិឲ្យមានការបួសរយៈពេលខ្លី ។ បើយើងប្រៀបធៀបនឹងប្រទេសស្រីលង្កាវិញ បុរសដែលលាចាកសិក្ខាបទតែងជាទីរិះគន់របស់អ្នកផង ប៉ុន្តែនៅក្នុងសង្គមអាស៊ីអាគ្នេយ៍វិញសូម្បីតែអន្និត (ព្រះសង្ឃដែលលាចាកសិក្ខាបទ)ក៏បានទទួលបានការគោរពចំពោះការចូលសាងព្រះផ្នួសរបស់គាត់ដែរ ។[៣៥] ការដែលបុរសម្នាក់ម្ដងនៅផ្ទះជាមួយគ្រួសារម្ដងចូលបួសក្នុងគណៈសង្ឃនៅតែបង្ហាញឲ្យឃើញនូវភាពអស្ចារ្យយ៉ាងមហិមា ក្នុងការថែរក្សាទំនាក់ទំនងរវាងព្រះសង្ឃ និងគ្រហស្ថ ។

ការស្រាវជ្រាវបែបនរវិទ្យា ផ្ដល់នូវចំណុចចាប់ផ្ដើមមួយដ៏មានសារៈប្រយោជន៍សម្រាប់ការឈ្វេងយល់ពីយេនឌ័រនៅក្នុងពុទ្ធសាសនាអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ដោយហតុថាទម្ងន់នៃទឹកចិត្តក្នុងទំនាក់ទំនងម្ដាយ និងកូនប្រុស បានគ្របដណ្ដប់លើគ្រិះវប្បធម៌ដ៏ជ្រៅ ។ នៅក្នុងការបង្រៀនមួយក្នុងទីក្រុងឡុងកាលពីជាង ៤០ ឆ្នាំមុនសាស្ត្រាចារ្យផល ឡេវី (Paul Lévy) យល់ថាការទ្រហោយំក្ដែងៗនៃម្ដាយរបស់កូននាគ (អ្នកត្រៀមបួស) ឡាវ នៅល្ងាចមុនថ្ងៃដែលកូននាគនោះចេញសាងផ្នួសថាជា «ពិធីដែលបន្សល់ទុកពីបរមបុរាណ» ដែលបានបញ្ចូលទៅក្នុងការប្រតិបត្តិពុទ្ធសាសនា ។[៣៦] នៅពេលថ្មីៗនេះទៀតសាស្ត្រាចារ្យហ្វ្រង់ស័រ ប៊ីហ្សូត (François Bizot) បានរៀបរាប់ពីការប្រតិបត្តិខ្លះៗរបស់ប្រជាជនកម្ពុជា ដែលគិតថាការចូលមកបួសរបស់កូននាគក្នុងវត្តអារាម ប្រៀបដូចជាការត្រឡប់ចូលក្នុងព្រះឧទរនៃព្រះមាតា គឺព្រះនាងមហាមាយា (ជាព្រះមាតានៃព្រះពុទ្ធសមណគោតម) ដែលជំរុញឲ្យលោកនេនថ្មី បង្គ្រប់កិច្ចថាបានចាប់កំណើតឡើងវិញពោរពេញដោយភាពបរិសុទ្ធ ។ សាស្ត្រាគម្ពីរជាច្រើនដែលគេឃើញ

នៅមាននៅឡើយនៅតាមវត្តខ្មែរនានាដែលបង្ហាញពីជំនឿមួយកាន់តែចាស់បុរាណទៅទៀតនោះបានប្រដូចវដ្តខត (វត្តពន្ធចង្កេះ)ព្រះសង្ឃជាមួយទងផ្ចិត អង្ករ៉ែជាមួយស្រោមរុំក្បាលទារក និងស្បង់ជាមួយសុក ។ [៣៧]ការសរសើរនៃទម្រង់ប្បធម៌ទាំងនេះអាចផ្តល់ជាគន្លឹះនៅក្នុងការឈ្វេងយល់ថា ហេតុអ្វីបានជាពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ត្រូវបានស្ត្រីនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ព្រមទទួលដោយស្រួលម៉្លេះ ។

ស្ត្រី និងការធ្វើបាននៅក្នុងសម័យពុទ្ធសាសនាថេរវាទសម័យដើម

ចាប់តាំងពីចុងសតវត្សទី ១១ មកដំហាននៃការរីកលូតលាស់នៃនិកាយថេរវាទនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែនគោក បានប្រព្រឹត្តទៅយ៉ាងលឿនដោយសារទំនាក់ទំនងខ្លាំងខាងកប៉ាល់ រវាងប្រទេសស្រីលង្កា និងមជ្ឈមណ្ឌលសំខាន់ៗ ដែលឥឡូវស្ថិតក្នុងទឹកដីប្រទេសភូមា និងប្រទេសថៃ ។ ដោយហេតុនេះការផ្លាស់ប្តូរសាសនាក៏ចាប់ផ្តើមរីកសាយឡើង ។[៣៨] ដូចដែលអ្នកប្រាជ្ញមួយចំនួនបានលើកឡើងរួចមកហើយថា ជម្រៅ និងធម្មជាតិនៃទំនាក់ទំនងទាំងនេះ មានការជាប់ទាក់ទងសំខាន់សម្រាប់រាល់ការពិភាក្សាពីប្រតិកម្មប្រជាជននៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍តបនឹងឱវាទនៃពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ។ ប្រសិទ្ធភាពដ៏សំខាន់មួយនៃទំនាក់ទំនងប្រសើរជាងមុនគឺការបើកឱកាសប្រគេនព្រះសង្ឃនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍កាន់តែច្រើនឲ្យនិមន្តទៅសិក្សានៅវត្តនានានៅប្រទេសស្រីលង្កា ។ នៅទីនេះព្រះសង្ឃទាំងនោះលោកបានទទួលការបង្រៀនសាសនាតឹងរ៉ឹងជាងមុន ដែលទាមទារចំណេះដឹងផ្នែកភាសាសំស្ក្រឹត និងជាពិសេសគឺបាលី ពីព្រោះគេជឿថាចំណេះទាំងនេះនឹងធ្វើឲ្យការអានគម្ពីរព្រះត្រៃបិដកជាដើមប្រកបដោយសំនៀងភាសាដើម ។[៣៩] ចលនារហ័សនៃគំនិតពីក្រៅនៅក្នុងបណ្តាសង្គមអាស៊ីអាគ្នេយ៍ បានគេឃើញតាមរយៈសញ្ញាសម្គាល់តំបន់មួយ ហើយការសិក្សាថ្មីៗ លោក វ៉ែត លម្អិតលើការប្រើភាសាបាលីដ៏ច្រើនក្នុងចំណោមរដ្ឋតៃនានា គឺថាភាសាបាលីនេះពិតជាកំពុងប្រើនៅក្នុងបរិបទសាសនាជាច្រើន នៅពាក់កណ្តាលដំបូងនៃសតវត្សទី ១២ ។[៤០] ក្នុងគម្ពីរត្រៃភូមិកថានិពន្ធដោយព្រះបាទលឺតៃ (Lu'Tai)នៅពាក់កណ្តាលសតវត្សទី ១៤ ជាភាសាថៃ បានរាប់បញ្ចូល តារាងបញ្ជីដ៏គួរឲ្យកោតសរសើរយ៉ាងខ្លាំងចំនួនជាង ៣០ អត្ថបទ សរសេរជាភាសាបាលីផង ជាភាសាសំស្ក្រឹតផង ដែលជាមូលដ្ឋានគ្រឹះសម្រាប់ការអត្ថាធិប្បាយពីលោកធាតុវិទ្យាក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនា ។

នៅពេលយើងគិតថាមានការពិបាកក្នុងការឲ្យតម្លៃខ្លាំងពេកដល់ភាសាបាលីក្នុងការជំរុញឲ្យព្រះសង្ឃនិមន្តមកពីបណ្តាប្រទេសនានាទទួលបានចំណេះដឹងជ្រៅជ្រះផ្នែកពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ការបង្រៀនភាសានៅតាមវត្តអារាមនានានៅប្រទេសស្រីលង្កា នៅពេលនោះ គឺចងក្រងមកពីសាស្ត្រាគម្ពីរជាច្រើន ។ ក្នុងចំណោមអ្នកប្រាជ្ញទាំងនោះការចេះស្ទាត់ជំនាញបាន ៦ ភាសាគឺជាលក្ខខណ្ឌប្រពៃដែលគេឯងចង់បាន ។[៤១] ការនេះប្រហែលជាឆ្លុះបញ្ចាំងពីការខិតខំថ្មីតាមវត្ត ឲ្យប្រើភាសាយាន (គ្រាមភាសា) ដើម្បីពន្យល់ជំនឿផ្សេងៗទៅលើជំនឿអ្នកស្រុកអាយ និងបញ្ញត្តិលោកធាតុវិទ្យា ។ ទោះបីជាការប្រើភាសាយានមានប្រវត្តិច្រើនជាមួយបណ្តាប្រទេសនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ក៏ដោយ ក៏គេសង្កេតឃើញថាប្រទេសស្រីលង្កា មានទំនាក់ទំនងជាពិសេសជាងគេៗ [៤២] ជាការពិតណាស់ជនជាតិ ស្រីលង្កាមានប្រវត្តិអក្សរសាស្ត្រយូរអង្វែងមកហើយ ប៉ុន្តែការបង្រួមរវាងសាសនា ភាសា និងអត្តសញ្ញាណ បានធ្វើឡើងនៅចុងសតវត្សទី ១២ ជាពេលដែលព្រះពុទ្ធសាសនា ត្រូវបានស្តាបនាឡើងវិញ បន្ទាប់ពីមានការកាន់កាប់ដោយរាជ្យវង្ស ចូឡា (Cola) នៅតណ្ហាភាគខាងត្បូង អស់រយៈពេលយ៉ាងយូរមក ។ ការបើកទូលាយដល់ពួកគ្រហស្ថ គឺជាផ្នែកមួយ នៃដំណើរការស្តាបនាពុទ្ធសាសនាឡើងវិញ ដែលមានន័យកាន់តែជ្រាលជ្រៅ

ទៅទៀតសម្រាប់អត្តសញ្ញាណស្រីលង្កាដោយបង្រួបបង្រួមប្រជាជនជាមួយថ្នាក់ដឹកនាំ ។[៤៣] ដូចដែលលោក ឆាល ហាលីសេ (Charles Hallisey) បានបង្ហាញរួចហើយថាចាប់តាំងពីគ្រិស្តសករាជ១០០០ មក អត្ថបទអប់រំសីលធម៌មួយចំនួនដែលសរសេរជាភាសាស្រីលង្កាបាននិពន្ធឡើងដោយព្រះសង្ឃស្រីលង្កា សម្រាប់ជាឱវាទប្រៀនប្រដៅដល់គ្រហស្ថ ។ដើម្បីឲ្យពួកគេចាប់ចេះសម្របខ្លួនទៅក្នុងសហគមន៍ពុទ្ធសាសនិកអត្ថន័យដ៏ជ្រាលជ្រៅជាងគេនោះគឺស្ដីពីការធ្វើទានដែលជាបារមីសំខាន់ជាងគេក្នុងចំណោមបារមីទាំង ១០ តាមធម៌ព្រះពុទ្ធអង្គសម្ដែងមកព្រមទាំងផលបុណ្យទាំងឡាយដែលបានមកពីការធ្វើទាននូវចង្ហាន់ ភេសជ្ជៈ ស្បង់ចីវរ និងផ្កាភ្ញី ទៅដល់ព្រះសង្ឃ ។[៤៤] ការលើកតម្កើងពីការធ្វើទាន គឺជាកត្តាមិនអាចផ្ដាច់ចេញបានពីពិធីបូជា និងជាពិធីដ៏ប្រពៃនៃការសន្សំបុណ្យកុសល គឺមានសារៈសំខាន់ណាស់ ពីព្រោះទង្វើនេះជំរុញឲ្យប្រជុំជនដែលមិនដឹងមិនស្គាល់ការភាវនាចិត្ត និងវិជ្ជាចែងក្នុងសាស្ត្រាគម្ពីរជាអ្វីផងអាច ចូលរួមក្នុងពិធីបុណ្យផ្សេងៗបាន ។ ការប្រគេនទេយ្យវត្ថុដល់គណៈសង្ឃ គឺជាការបង្ហាញនូវការប្រតិបត្តិក្នុងសាសនាផងជាការសន្សំផល បុណ្យផងពីព្រោះថាការប្រគេនជាប្រចាំនូវទេយ្យវត្ថុទោះបីជាមិនសូវមានតម្លៃក៏ដោយក៏រាប់បានថាជាការសន្សំបុណ្យកុសល ដែលនាំឲ្យយើងឈានទៅដល់ឋាននិព្វានដោយថាហេតុ ។

ចំណុចគួរឲ្យចាប់អារម្មណ៍មួយនៃការស្ដាបនាឡើងវិញនូវព្រះពុទ្ធសាសនានេះនៅប្រទេសស្រីលង្កា គឺការយកស្ត្រីជាទិសដៅសក្ដានុពលមួយ មានន័យថាគេចង់ផ្ទុះបញ្ចាំងពីបំណងចង់លើកកម្ពស់ឧបាសិកា ជាជាងភិក្ខុនី ។ យើងឃើញមានការលើកសរសើរចុងក្រោយពីភិក្ខុនីនៅសតវត្សទី ១០ ។ គម្ពីរស្រីលង្កាមួយកត់សម្គាល់ថា ក្នុងចំណោមអ្នកសម្រេចសោតផលពីការស្ដាប់រឿងពុទ្ធឱវាទ និងរឿងដែល «សរសេរជាភាសារបស់ពួកគាត់» គឺជាស្ត្រីដែលកើតក្នុងត្រកូលអភិជនដែលឥឡូវអាច «អានអក្សរបាន ដូចការបួងសួងរបស់ពួកគាត់មែន» ។[៤៥] គេចង់សំដៅថាស្ត្រីម្នាក់ដែលបានស្គាល់ពុទ្ធឱវាទទាំងនោះ គឺព្រះនាងជនជាតិស្រីលង្កាមួយអង្គព្រះនាមវ៉ាតាមសិកា (Vatamsikā) ដែលបានយាងមកនគរប៉ាហ្កាន (Pagan) ក្នុងនាមជាអគ្គមហេសីនៃព្រះបាទណារ៉ាផាតិសិតថុ (Narapatisithu) (១១៧៤ : ១២១១) ។ ប៉ុន្តែព្រះសង្ឃទាំងឡាយដែលនិមន្តតាមព្រះនាងមកតាមពិតទៅគឺជាយានមួយសម្រាប់ផ្សព្វផ្សាយឥទ្ធិពលស្រីលង្កា ហើយក្នុងអំឡុងពេលនោះនៅនគរប៉ាហ្កាន គេឃើញកើតមាននិកាយមួយផ្សេងទៀត គឺគណៈសង្ឃស្រីលង្កា ដែលមានទំនោរទោរទន់ទៅរកប្រពៃណីស្រីលង្កា ។[៤៦] ការលើកតម្កើងពីទំនាក់ទំនងនេះក៏មានជាប់ទាក់ទងនឹងស្ត្រីឋានៈខ្ពស់នៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែរ ។ ជាឧទាហរណ៍ ព្រះវររាជមាតាព្រះនាម ម៉ាតាប៉ាន (Martaban) នៅសតវត្សទី ១៤ បានអំណោយជាវត្តមួយក្នុងប្រទេសស្រីលង្កា ដែលជាទីដែលព្រះរាជគ្រូព្រះនាងបានបួសរៀនព្រះធម៌ ។ រីឯស្ដេចស្រីរបស់ កេង ទុង (Keng Tung) នៅតំបន់ខ្ពង់រាប សាន (Shan) វិញ ក៏បានធ្វើកិច្ចស្រដៀងគ្នានេះដែរ គឺថាព្រះនាងធ្វើជាគណៈអធិបតីដល់វត្តមួយដែល ព្រះចៅអធិការបានបួសក្នុងនិកាយស្រីលង្កាដែលទទួលរងការកែទម្រង់ ។[៤៧] តាមរយៈការដឹងខ្លះៗពីប្រវត្តិជាប់បន្តនៃប្រទេសយើងគួរចាប់អារម្មណ៍ដល់ប្រវត្តិនៃព្រះសង្ឃដ៏មានក្ដីមេត្តាករុណាព្រះនាមព្រះម៉ាឡៃ (Phra Malai) ក្នុងសិលាចារឹក គ.ស ១២០១ នៃនគរ ប៉ាហ្កាន ។ គម្ពីរសូត្រនៃព្រះម៉ាឡៃនោះមិនត្រឹមតែជាគម្ពីរដែលគេគិតថាមានប្រភពពីស្រីលង្កាដោយចង្អុលបង្ហាញថាការធ្វើទានគឺជាទង្វើចំបងជាងគេនាំឲ្យបានផលបុណ្យច្រើនប៉ុណ្ណោះទេគម្ពីរនេះថែមទាំងជាផលបុណ្យចាំតបស្នងដល់នរជនណាដែលគោរពប្រតិបត្តិដោយសទ្ធាជ្រះថ្លា ។[៤៨]

សារៈសំខាន់នៃការធ្វើទាន ជាពិសេសគឺសម្រាប់ពន្យល់ពីភាពទាក់ទាញនៃព្រះពុទ្ធសាសនាចំពោះស្ត្រី តាម

រយៈការបង្ហាញពីការធ្វើទាន នាំឲ្យពួកគេអាចទទួលបុណ្យបន្ថែមទៀត ដែលមិនគ្រាន់តែអាចចាប់កំណើតនៅឋានប្រសើរនៅជាតិមុខទេ ថែមទាំងធ្វើឲ្យជោគវាសនារបស់ពួកគេក្នុងជាតិនេះប្រសើរឡើងផងដែរ ។[៤៩] នៅក្នុងគម្ពីរលោកធាតុវិទ្យានិពន្ធដោយព្រះបាទលឺ តៃ ត្រៃភូមិកថា (Traibhumikatha) ស្ត្រីគំរូនៃរដ្ឋឧត្តរគុរុ(ទ្វីបខាងជើងនៃភពមនុស្ស) បានទទួលផលបុណ្យដ៏ប្រពៃគឺថាពួកគេ «មិនចាំបាច់រងការឈឺចាប់» នៅពេលសម្រាលកូនឡើយ ។[៥០] ការបួងសួងរបស់ស្ត្រីដែលកើតក្នុងត្រកូលអភិជន បញ្ជាក់ពីជំនឿថាផលបុណ្យនឹងកើតមានដល់ជនឯណាដែលមានសម្បជញ្ញៈព្រមធ្វើអំពើជាបុណ្យកុសល ។ នៅពេលប្រគេនដីធ្លី សួនច្បារដល់វត្តអារាម ព្រះនាងនៅនគរប៉ាហ្កាន នៅសតវត្សទី ១៣ បួងសួងគ្រប់ជាតិមុខថា សូមឲ្យព្រះនាងអាចនឹងមាន «សុភមង្គល ផាសុកភាព និងទ្រព្យសម្បត្តិច្រើនជាងជនសាមញ្ញឯទៀត» ។ ព្រះនាងបួងសួងឲ្យបានចាប់ជាតិជានាគ(ព្រលឹង) ។ ព្រះនាងបួងសួងថា «សូមឲ្យខ្ញុំមានអាយុវែង គ្មានជម្ងឺបៀតបៀន មានរូបសម្បត្តិល្អមានសំឡេងពីរោះ មានរូបរាងស្អាត នៅពេលដែលខ្ញុំចាប់ជាតិថ្មី ។ សូមឲ្យមានចិត្តដោយការធ្វើទាន កាន់ខ្ជាប់នូវសិក្ខាបទនានា មានសទ្ធា មានបញ្ញា មានភាពថ្លៃថ្នូរ ហើយសូមកុំឲ្យស្គាល់សេចក្ដីទុក្ខលំបាកបន្តិចសោះឡើយ»។ [៥១] រីឯព្រះវររាជមាតានៃនគរសុខោទ័យនៅឆ្នាំ ១៣៩៩ ឯណោះវិញ ពេលធ្វើពិធីបូជាមួយក៏សង្រួងបួងសួងស្រដៀងគ្នានេះថាដោយបានមុជចូល «ក្នុងមហាសាគរដ៏ត្រជាក់នៃការធ្វើទាននេះហើយ» សូមកុំឲ្យមាន «អ្នកឯណាឡើយមាននូវរូបសម្ផស្ស កេរ្តិ៍ឈ្មោះ អាយុវែង ឬទ្រព្យសម្បត្តិ» នោះស្មើនឹងខ្ញុំឡើយក្នុងគ្រប់ៗជាតិ ។[៥២] ហើយខណៈដែលទ្រព្យសម្បត្តិរបស់ម្ចាស់ក្សត្រិយ៍ និងព្រះនាងទាំងឡាយ បញ្ជាក់ថាព្រះនាងជាសប្បុរសជនដ៏កម្រនោះបើយើងក្រលេកមកមើលពីឧទាហរណ៍នៃការធ្វើបុណ្យនៅក្នុងគម្ពីរភាសាបាលីនៅប្រទេសភូមាវិញគឺមានរៀបរាប់ពីកិច្ចប្រចាំថ្ងៃនៃស្ត្រីតាមជនបទមានដូចជាការបោសទីធ្លាវត្តអារាម សម្អាតជុំវិញចេតិយ ការបូជាផ្កា ផ្ដល់កំណាត់សម្រាប់រុំចេតិយជាដើម ។[៥៣] ទោះបីជានិពន្ធឡើងតាំងពីសតវត្សទី ១៨ ក៏ដោយ ក៏គម្ពីរព្រះម៉ាឡៃជាភាសាថៃ មាននិយាយពីការរំពឹងទុក និងក្ដីសង្ឃឹមនៅពីក្រោយវដ្ដនៃការសាងបុណ្យកុសលរបស់ស្ត្រី ។ រឿងនេះរៀបរាប់ពីស្ត្រីដែលមានដណ្ដប់សំពត់យ៉ាងល្អស្អាត និងតុបតែងដោយគ្រឿងអលង្ការ តាមហែហមព្រះសិអារ្យមេត្រីយ៍ (មេតិយំ តេតយេយា) ដែលជាព្រះពុទ្ធអង្គក្រោយនោះបានចាប់កំណើតនៅក្នុងឋានសួគ៌ ដោយសារពួកគេបានសន្សំបុណ្យកុសលបានច្រើន ដោយសារចិត្តសទ្ធាជ្រះថ្លា និងការប្រគេនជាប្រចាំថ្ងៃនូវក្រណាត់ ស្បង់ចីវរ កន្ទេលចង្ក្រាន់ គ្រឿងក្រអូប និងផ្កាភ្ញី ដល់ព្រះពុទ្ធ ព្រះធម៌ និងព្រះសង្ឃ ។[៥៤]

ដូច្នេះ ពុទ្ធសាសនានិកាយថេរវាទ ចូលមកអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ក្នុងនាមជា «មិត្តនៃគ្រហស្ថ» ថ្វីបើឋានានុក្រមរបស់សង្ឃ និងគ្រហស្ថ មានភាពខុសគ្នាឆ្ងាយនៅក្នុងពុទ្ធឱវាទប្រៀនប្រដៅក៏ដោយ ។ សញ្ញាណនៃវិមុត្តិវិទ្យាជាប់ទាក់ទងទៅនឹងការសន្សំផលបុណ្យ តាមរយៈការធ្វើទាន អាចនឹងមានប្រជាប្រិយភាពយ៉ាងខ្លាំងនៅក្នុងសង្គម ដែលតាំងតែពីមុនមកមនុស្សម្នាកិតតែនាំគ្នាសែនព្រេនព្រលឹងអារក្សអ្នកតា ។ ការកត់សម្គាល់ដែលថា វត្តអារាមនានាបច្ចុប្បន្ននេះនៅភាគខាងជើងនៃប្រទេសថៃ ហាក់ដូចជា «យកចិត្តទុកដាក់ទាំងស្រុង» ទៅលើម្ហូបអាហារគួរតែគេយកមកគិតតាមរយៈតម្រុយនៃកេរដំណែលវប្បធម៌ ដែលថាការជប់លៀងរួមគ្នា គឺជាព្រឹត្តិការណ៍មួយដ៏សំខាន់ក្នុងជីវិតអ្នកភូមិ ។ នៅក្នុងបទវិន័យរបស់ព្រះពុទ្ធដែលចែងថា ព្រះសង្ឃត្រូវតែទទួលយកចង្ហាន់ ចម្អិនដោយអ្នកមានសទ្ធាជ្រះថ្លា (មិនប្រកាន់វណ្ណៈ) ព្រះពុទ្ធសាសនាដើរលើគន្លងមួយបែកចេញផ្សេងពីសញ្ញាណនៃការធ្វើពិធីបូជាដ៏បរិសុទ្ធតាមសាសនាព្រាហ្មណ៍ ។ ដោយសារតែស្ត្រីភាគច្រើនជាសាច់ញាតិរបស់ព្រះសង្ឃផង នោះតួនាទី

ចម្បងរបស់ពួកគាត់គឺរ៉ាប់រងរៀបចំចង្ហាន់ ហើយការកសាងកុសលប្រភេទនេះក្លាយជាសកម្មភាពផ្ដាច់មុខរបស់ស្ត្រី ។ នៅសតវត្សទី ១៧ អ្នកសង្កេតការណ៍ជនជាតិអឺរ៉ុបបានគូសបញ្ជាក់ពីការពិត ដែលថាគឺស្ត្រីនេះឯងជាអ្នកឧបត្ថម្ភចង្ហាន់ដល់ព្រះសង្ឃ ។[៥៥]

ដោយហេតុថាតាមរយៈការធ្វើទានរបស់ឧបាសិកាដ៏មានសទ្ធាជ្រះថ្លានេះហើយដែលព្រះសង្ឃបានទទួលនូវចង្ហាន់ និងស្បង់ចីវរ ស្ត្រីដើរតួយ៉ាងសំខាន់នៅក្នុងទំនាក់ទំនងរវាង គណៈសង្ឃ និងគ្រហស្ថ ។ ហេតុដូច្នេះហើយគ្មានអ្វីគួរឲ្យយើងភ្ញាក់ផ្អើលទេពេលដែលឃើញលោកស្រី មីង(Ming) ជាមេម៉ាយត្រកូលខ្ពង់ខ្ពស់ម្នាក់នៅសុខោទ័យ នៅសតវត្សទី ១៥ បានលើកឡើងថាការប្រគេនចង្ហាន់គឺជាកុសលកម្មពិសេសជាងគេក្នុងចំណោមបុណ្យកុសលដ៏ច្រើនសន្ធឹកសន្ធាប់ ដែលគាត់បានធ្វើក្នុងនាមជាឧបាសិកាមួយរូបនោះ ។ អ្នកស្រីបានស្រដីថា «យើងបានរៀបចំចង្ហាន់ដ៏លើសលប់ដាក់នៅពីមុខព្រះពុទ្ធជាម្ចាស់ និងព្រះសង្ឃគ្រប់អង្គ ហើយយើងលើកចង្ហាន់ទាំងនោះប្រគេនដល់ព្រះអង្គគ្រប់អង្គដោយក្ដីរំភើប» ។[៥៦] ជាងនេះទៅទៀតសប្បុរិសធម៌របស់លោកស្រី មីង អាចចាត់ទុកថាជាតំណាងនៃ «វីរឧបាសិកា» មួយរូប ដែលជាគំរូដល់ការប្រតិបត្តិគួរឲ្យសរសើរ និងជាផលកើតចេញពីជំនឿប្រជាប្រិយ និងការប្រតិបត្តិទៅតាមការអប់រំរបស់សាសនា ដូចមានចែងក្នុងសន្តជីវប្រវត្តិ (ជីវប្រវត្តិនៃគ្រូអាចារ្យសាសនា) នៅអឺរ៉ុបយុគកណ្ដាល ។ តួអង្គដ៏ល្បីមួយអង្គទៀតនោះគឺមហេសីនៃព្រះពុទ្ធ គឺព្រះនាងយសោធរាដែលបានចម្អិនចង្ហាន់ (ដ៏ពិសិដ្ឋ) ដែលព្រះពោធិសត្វប្រគេនដល់ព្រះពុទ្ធអង្គមុនៗព្រះអង្គច្រើនរាប់មិនអស់ និងដែលអាចធ្វើឲ្យព្រះអង្គសម្រេចនូវការត្រាស់ដឹងរបស់ព្រះអង្គ ។[៥៧] មួយទៀត គឺនាងសុជាតា ជាកូនស្រីសេដ្ឋីម្នាក់ ដែលប្រគេនមធុបាយាសដល់ព្រះពុទ្ធអង្គចំពេលព្រះអង្គធ្វើទុក្ករកិរិយាមានន័យថាជាការបញ្ចប់ទៅនៃការបង្អត់ចង្ហាន់របស់ព្រះអង្គ ។ ហេតុដូចនេះនាងបានក្លាយជាសាវិកាទីមួយ ។[៥៨] សកម្មភាពរបស់នាងសុជាតា បង្កើតឲ្យមានការទទួលយកពីពុទ្ធសាសនិកយ៉ាងខ្លាំង ហើយគេបាននិយាយថា សម្រាប់ឧបាសិកា ជាទូទៅការប្រគេនចង្ហាន់ដល់ព្រះសង្ឃរាប់ទុកថាជា «កុសលកម្មនៃការធ្វើទាន» ដែលមាននាងសុជាតាជាគំរូទីមួយដ៏ឧត្ដម ។[៥៩] នៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍មានការចាប់អារម្មណ៍លើរឿងសុជាតា អាចជាខ្នាតមួយនៅក្នុងការបង្ហាញផ្សេងៗគ្នា មានតាំងតែពីក្បាច់ចម្លាក់លើប្រាសាទបូរូបូឌួ (Borobodur)រហូតដល់សិលាចារឹកមន នៅសតវត្សទី១៥ ។[៦០] ជាឧទាហរណ៍ក្នុងសាស្ត្រាជាភាសាភូមា (parabaik) ពណ៌នាពីការធ្វើទានរបស់នាងសុជាតាដូចជាការពិតមែន ហាក់ដូចជាព្រឹត្តិការណ៍នោះកើតឡើងនៅប្រទេសភូមាអ៊ីចឹង ។[៦១] ដំណើរការនៃការបកប្រែជាភាសាអ្នកស្រុកដែល បានបន្ថែមពីលើសាស្ត្រាដើម និងការចងចាំពីវប្បធម៌ជាច្រើនជំនាន់ បានគេចងក្រងទុកក្នុងកំណាព្យបុរាណភូមាមួយ ដែលស្ត្រីម្នាក់បានថា «ខ្ញុំកំពុងរៀបចំចម្អិនបាយជាមួយទឹកដោះគោ (មធុបាយាស) ហើយខ្ញុំនឹងយកទៅប្រគេនដល់ព្រះពុទ្ធ» ។[៦២]

គេអាចលើកឡើងពីទស្សនៈស្រដៀងគ្នានេះដែរអំពីការធ្វើបុណ្យកុសល និងការធ្វើទានជាស្បង់ចីវរ នៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ ការត្បាញនៅក្នុងតំបន់នេះគឺជាកិច្ចការរបស់ស្ត្រីដែលចាប់ផ្ដើមតាំងតែពីប្រមាណ ២៥០០ ឆ្នាំមុន ហើយអំណោយជាក្រណាត់ស្បង់ទំនងជាជាប់ទាក់ទងជាមួយនឹងពិធីបុណ្យនៃជីវិតតាំងពីសម័យដើមមកម្ល៉េះ ។ នៅក្នុងពិធីបុណ្យពុទ្ធសាសនានានា ស្ត្រីអាចធ្វើទានជាស្បង់ចីវរ ពូកអង្គុយ និងខ្នើយកើយ ដែលធ្វើឡើងដោយផ្ទាល់ដៃ និងធ្វើឲ្យពួកគេកាន់តែប្រពៃឡើង ។[៦៣] ការធ្វើទានអាចកាន់តែបានបុណ្យច្រើនទៅទៀតនៅពេលដែលទានដ៏សម្បូរបែប និងមានតម្លៃ ត្រូវបានទទួលស្គាល់តាមរយៈការកត់ត្រាឈ្មោះម្ចាស់ទានឲ្យគេស្គាល់ដល់ពេលក្រោយ ដូចជាអ្នកស្រី កូន (Kon)ដែលបានធ្វើទានក្រណាត់សូត្រ «សម្រាប់រុំសៀវភៅពិសិដ្ឋ» អ្នកស្រី សែន (Sen) បានផ្ដល់

បុស្បុកមួយ ។[៦៤] ភារកិច្ចរបស់ក្រុមស្ត្រីក្នុងកិច្ចការតម្បាញ គឺមានសារៈសំខាន់ណាស់សម្រាប់«ការប្រទាក់ក្រឡានៃពិធីបុណ្យនានា» ដែលលោកវ៉ែត ជឿថា ជាការពង្រឹងចំណងក្នុងសង្គមនៅក្នុងចំណោមពុទ្ធសាសនិកសម័យដើម ។ សិលាចារឹកសុខោទ័យមួយពីរជ្ជកាលព្រះបាទ លីតៃ បានរៀបរាប់ដោយអំនួតពីកិច្ចស្វាគមន៍ដល់ព្រះសង្ឃនិមន្តទស្សនកិច្ចមួយអង្គពីស្រុកក្រៅដោយលើកឡើងពី «កំណាត់គ្រប់ពណ៌» រនាំងសំពត់ និងកំណាត់ដែលលាតសន្ធឹងកាត់ផ្លូវ ។ [៦៥] ជាង ៦០០ ឆ្នាំក្រោយមក គេបានរកឃើញការពណ៌នាបែបនេះនៅក្នុងកំណត់ត្រាមួយនាចុងសតវត្សទី ១៩ អំពីពិធីបំបួសក្នុងប្រទេសឡាវ ដែលស្ត្រីបានលុតជង្គង់ជាជួរលាតត្រដាងកន្សែងពានារបស់ពួកគេនៅលើផ្លូវព្រះសង្ឃនិមន្តកាត់ ។ [៦៦]

ប្រពៃណីបែបព្រះពុទ្ធសាសនាដែលទាក់ទងនឹងស្បង់ព្រះសង្ឃ គឺជាឧទាហរណ៍ដ៏ប្រត្យក្សមួយពីហេតុដែលការត្បាញក្រណាត់ភ្ជាប់ទំនាក់ទំនងរវាងគណៈសង្ឃ និងសហគមន៍ ។ យោងទៅតាមព្រះវិនយបិដក ការធ្វើទានរបស់ស្ត្រីជាស្បង់ចីវរ ចាប់ផ្តើមពីពេលនាងវិសាខា ដ៏ជាឧបាសិកាគំរូ បានដឹងថា ព្រះសង្ឃជាសាវ័កព្រះពុទ្ធអង្គនោះមានស្បង់ចីវរតែមួយបន្ទាស់ ។ នាងបានស្នើឲ្យមានការអនុញ្ញាត «ធ្វើទានជាស្បង់សម្រាប់រដូវវស្សាទៅដល់គណៈសង្ឃ» ។ ព្រះពុទ្ធក៏យល់ព្រមតាមសំណើរបស់នាង ហើយបានអនុញ្ញាតឲ្យបង្កើតរយៈពេលមួយដែលព្រះសង្ឃអាចទទួលយកទាននោះបាន ដែលគេស្គាល់ថាជាស្បង់កឋិន ។[៦៧] ពិធីបុណ្យកឋិនដែលធ្វើឡើងនៅចុងរដូវវស្សាដែលជាប់ទាក់ទងជាមួយនាងវិសាខាមានរៀបរាប់នៅក្នុងសិលាចារឹកនៅប៉ាហ្កាន និងសុខោទ័យ និងក្នុងត្រៃភូមិកថានៅសតវត្សទី ១៤ ។[៦៨] គម្ពីរព្រះត្រៃបិដក បានកត់ត្រាថាពិធីបុណ្យកឋិនគឺជាឱកាសសន្សំកុសលដ៏ប្រសើរសម្រាប់ស្ត្រី ពីព្រោះយើងឃើញនៅក្នុងរឿងជាតកខ្លះសរសេរថា «ស្ត្រីឯណាដែលធ្វើទានជាស្បង់ចីវរនឹងបានជាប្រធាននៃស្ត្រីទាំងពួង ។ ស្ត្រីឯណាដែលផ្តល់នូវសេចក្តីរីករាយប្រាកដជាបាននូវផ្ទះសួគ៌ និងមានសិទ្ធិចូលទៅរស់នៅ» ។[៦៩] ហើយតាមពិតទៅគេតបស្នងដល់សប្បុរិសធម៌របស់នាងវិសាខាដោយក្តីគោរពពីសំណាក់សហគមន៍ និងដោយផ្តល់កំណើតជាកូន និងចៅដែលមានសុខភាពល្អជាច្រើននាក់ ។[៧០] បើនិយាយពីគំនិតជាទូទៅវាគ្មានអ្វីចម្លែកទេការដែលឃើញនាងវិសាខា ក្នុងចំណោមស្ត្រីទាំងឡាយនៅលើជញ្ជាំងគំនូរដ៏ល្បីល្បាញនៅវត្តជេតពនក្នុងប្រទេសថៃ ។[៧១]

ដោយហេតុថាពិធីបុណ្យ គឺជាសញ្ញាប្រាប់ពីការចេញវស្សារបស់ព្រះសង្ឃពិធីបុណ្យនេះមានអត្ថន័យពិសេសណាស់ដល់ជីវិតនៃឧបាសិកា ។ ជាក់ស្តែងនៅក្នុងកំណាព្យមួយ ដែលនិពន្ធដោយស្ត្រីកវីជនជាតិភូមានៅរាជជំណាក់ឈ្មោះ ម៉ា ឃ្វេ (Ma Khwe) (១៧៨១–១៨៣៦) ថា ពិធីបុណ្យ «ព្រះសង្ឃទទួលស្បង់ចីវរ» ជាពិធីបុណ្យដ៏មានសារៈសំខាន់ជាងគេ ។[៧២] លើសពីនោះទៅទៀត ស្ត្រីដែលចូលរួមជួយចប់ចុងចប់ដើមក្នុងការធ្វើទាននោះជាស្ត្រីជាសាច់ញាតិជាពិសេសគឺជាញោមស្រីរបស់ព្រះសង្ឃ ។ តាមរយៈរឿងព្រេងភូមា ព្រះនាងមាយា ដែលជាពុទ្ធមាតាបានឈរត្បាញស្បង់ចីវរមួយយប់ទល់ភ្លឺ នៅពេលដឹងថាព្រះពុទ្ធចង់សាងព្រះផ្នួស។[៧៣] តាមពិតទៅតាមលក្ខណៈនេះហើយដែល យើងអាចកំណត់អំពីតួនាទីរបស់ស្ត្រីនៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ក្នុងការធ្វើឲ្យជំនឿដែលនាំមកពីខាងក្រៅក្លាយជាក្នុងស្រុក ។ ជាឧទាហរណ៍នៅក្នុងគម្ពីរព្រះត្រៃបិដកមានចែងពី ការប្រគេនស្បង់ចីវរពីឧបាសិកា ដល់ព្រះសង្ឃប្រើប្រាស់ និងពីភាពចាំបាច់ត្រូវត្បាញស្បង់ចីវរឲ្យហើយក្នុងរយៈពេលនៃពិធីបុណ្យកឋិន ។ ការណ៍នេះគឺជាគោលនៃពិធីបុណ្យសម្រាប់សហគមន៍ដែលគេឃើញប្រារព្ធប្រទេសស្រីលង្កានាយុគកណ្តាល ។[៧៤] នៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ គេហៅការប្រគេនស្បង់ចីវរថា ចុល្លកឋិន (Cula-Kathin) ប៉ុន្តែពិធីបុណ្យដែលសាំញ៉ាំ និងនាំឲ្យបានបុណ្យ

ច្រើនជាងនេះគឺ មហាកឋិន(Maha-Kathin) ។[៧៥] ការពណ៌នាដែលយើងនៅឃើញមាននៅប្រទេសឡាវ និងប្រទេសភូមា បញ្ជាក់ថានោះគឺជាការបង្កើនចំណង់ចំណូលចិត្តនៃអ្នកស្រុកធ្វើតាមរឿងជាតកនានាដូចជារឿងដែល ព្រះនាងមាយាប្រឹងឈរត្បាញស្បង់សម្រាប់ព្រះបុត្រាព្រះនាង ។ បំណងនៃការធ្វើបែបនេះគឺឲ្យស្ត្រីមួយក្រុមធ្វើការរួមគ្នាដើម្បីរវៃត្បាញ ជ្រលក់ពណ៌ កាត់ និងដេរឲ្យទៅជាស្បង់ចីវរដោយប្រើរយៈពេលពីរ-បីថ្ងៃដើម្បីធ្វើឲ្យរួចយកទៅប្រគេនដល់ព្រះសង្ឃ ។ មនុស្សស្ទើរគ្រប់គ្នាមានជំនឿថាការប្រឹងប្រែងរួមគ្នា និងសាមគ្គីភាពជាក្រុម ដែលមានន័យថា ជាការពង្រីកបុណ្យកុសល ដែលត្រូវទទួលបានដែលការកើនឡើងនោះនឹងតបស្នងដល់បុគ្គលម្នាក់ៗដោយឡែកពីគ្នា ។ ផលបុណ្យទាំងឡាយដែលត្រូវទទួលបាននោះ គឺប្រពៃណាស់ដូចនៅក្នុងរឿងជាតកតាមស្រុកភូមិតែងរំឭកដល់ពុទ្ធបរិស័ទហើយថាអ្នកដើមទានប្រគេនស្បង់ចីវរកឋិន នឹងមិនចាប់ជាតិនៅក្នុងគ្រួសារក្រីក្រលំបាកឡើយ ហើយប្រាកដជាមានសុភមង្គល មានទ្រព្យសម្បត្តិស្តុកស្តម្ភ និងមានកិត្តិនាមល្បីល្បាញ ។[៧៦]

ការបកស្រាយនេះមិនមែនមានន័យថាការឲ្យតម្លៃខ្លាំងទៅលើជំនឿស៊ប់តាមរយៈការធ្វើទាននោះ គឺជាការអតិរេក្សមួយរបស់និកាយថេរវាទ ។ ប៉ុន្តែ យើងគួរកត់សម្គាល់ថាបណ្ដាវត្តថេរវាទនៅប្រទេសស្រីលង្កា បានលើកទឹកចិត្តឲ្យមានការបូជាតាមរយៈការធ្វើទាន នៅចំពេលដែលទំនាក់ទំនងសាសនារបស់ពួកគេ និងតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍កាន់តែរីកដុះដាលខ្លាំងឡើង ។ ភាពស្រដៀងគ្នានៃការកាសម្របតាមជំនឿអភិធម្មជាតិ(អបិយជំនឿ) ភ្ជាប់សកម្មភាពជំនឿអ្នកស្រុក នៅតំបន់ដាក់លាក់ និងពេលវេលាដាក់លាក់ណាមួយ ជាមួយនឹងវប្បធម៌សាសនាកាន់តែទូលំទូលាយជាងមុនដែលមិនមែនលើកបញ្ជាក់តែពីការទទួលខុសត្រូវរបស់បុគ្គលម្នាក់ៗឲ្យចេះធ្វើទានប៉ុណ្ណោះទេ ថែមទាំងបញ្ជាក់ពីផលបុណ្យដែលត្រូវបានផង ។ នៅក្នុងអត្ថន័យក្នុងសិលាចារឹកសតវត្សទី ១៥ នៃរាជាណាចក្រ សាន នៃព្រះបាទ កេង ទុង «ឧបាសិកា ដែលជាមហាក្សត្រីយានី សិរីទីឃៈ (Siridigha)... ស្ត្រីដ៏មានសមត្ថភាពមានព្រះនាមថាព្រះរាជមាតាពោរពេញដោយសទ្ធាបានប្រគេនដីធ្លីដល់វត្ត ដើម្បីទទួលបានបុណ្យកុសល...» ។[៧៧] ហើយទោះបីជាច្រើនតែអ្នកក្នុងត្រកូលអភិជន ដែលសប្បាយនឹងការធ្វើទានក៏ពិតមែនស្ត្រីទាំងឡាយមិនថាជាអ្នកមាន ឬអ្នកក្រទេ អាចមកចូលរួមក្នុងវង្គនៃការសាងបុណ្យកុសលបាន ។

ការប្រែដូចមាតុភាពពៅពុទ្ធសាសនាសម័យដើម

ទន្ទឹមនឹងការឲ្យតម្លៃខ្លាំងនៃពុទ្ធសាសនាថេរវាទទៅលើការធ្វើទាន បានផ្តល់ឱកាសសម្រាប់ស្ត្រីទាំងឡាយ ដើម្បីបង្ហាញនូវជំនឿស៊ប់របស់នាង ជាម្តាយ ឬអនាគតជាម្តាយ បុគ្គលរាល់រូបបានកំណត់ពី ការប្រៀបធៀបពីភាពជាម្តាយ ឬការបីបាច់ចិញ្ចឹម ដែលកើតមានឡើងនៅក្នុងស្នាដៃសំណេរនៅប្រទេសស្រីលង្កានាយុគកណ្តាល ។ ជាការពិតណាស់ការប្រៀបធៀបនេះបានធ្វើឡើងលើអ្វីដែលមានពីមុនមកយ៉ាងល្អ ។ «ពិធីបុណ្យនៃម្តាយ» ត្រូវបានការពារយ៉ាងខ្លាំងកាលពីសម័យដើម ហើយមនោសញ្ចេតនាស្រលាញ់ការពាររបស់ម្តាយ ត្រូវបានព្រះពុទ្ធអង្គចាត់ទុកថាជាបទដ្ឋានមួយសម្រាប់ការពិចារណារបស់ព្រះសង្ឃចំពោះសត្វលោកផងទាំងមូល ។[៧៨] ប៉ុន្តែនៅខណៈដែលចិត្តសណ្តោសស្រលាញ់របស់ម្តាយនេះជាញឹកញាប់ត្រូវបានចាត់ថាជា «គំរូនៃទំនាក់ទំនងមនុស្សជាតិ» នៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍ពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសឥណ្ឌា ។[៧៩] ការប្រៀបប្រដូចនេះកាន់តែឃើញច្បាស់ទៅទៀតនៅក្នុងអត្ថបទនៅប្រទេសស្រីលង្កា ដែលជាប្រទេសលើកយកមករៀបរាប់យ៉ាងស្និទ្ធស្នាលនូវទំនាក់ទំនងរវាងព្រះពុទ្ធនិងឯកត្តជន ។ នៅក្នុងស្នាដៃដ៏ល្បីមួយមានសរសេរថា «ជនទាំងឡាយគួរយកព្រះពុទ្ធជាទីពឹងបាននិយាយថា

«ខ្ញុំយកម្ដាយអារ្យៈ និងអមតៈនៃខ្ញុំជាទីពឹង» ។[៨០] គេអាចនិយាយបានទៀតថាទំនាក់ទំនងទៅវិញទៅមករវាងកូន និងឪពុកម្ដាយហើយជាពិសេសរវាងកូនប្រុស និងម្ដាយត្រូវគេយល់ថាមានសារៈសំខាន់ដើម្បីឈានទៅមុខលើមាគ៌ាព្រះធម៌ ។ ជាឧទាហរណ៍នៅក្នុងប្រពៃណីជនជាតិស្រីលង្កា រឿងអតីតជាតិនៃព្រះពុទ្ធអង្គដែលរំលឹក «ពីជាតិដែលព្រះអង្គយកកំណើតជាពោធិសត្វដំបូងថាជាពរជ័យដែលព្រះមាតាព្រះអង្គប្រទានឲ្យ» ។ ក្នុងគម្ពីរមួយដែលបានតែងឡើងប្រមាណគ.ស. ១៤០០ រៀបរាប់ពីកតញ្ញូតាធម៌ដែលអនាគតព្រះពុទ្ធបានប្រតិបត្តិបម្រើព្រះមាតារបស់ទ្រង់ ដោយធ្វើការសង្គ្រោះជីវិតព្រះនាងនៅពេលដែលព្រះមាតាព្រះបិតាទ្រង់លិចសំពៅនៅក្នុងសមុទ្រ ។ បើតាមលោកហ្គមប្រិច (Gombrich) គេនៅតែឮពាក្យស្លោករបស់ជនជាតិស្រីលង្កានិយាយថាមមាងដោរាបុដុនមានន័យថា «ម្ដាយគឺជាព្រះពុទ្ធក្នុងផ្ទះ» ។ [៨១]

ប្រធានបទនៃការចិញ្ចឹមបីបាច់របស់ម្ដាយដែលគេច្រើនសរសេរនៅក្នុងគម្ពីរព្រះពុទ្ធសាសនា ជាពិសេសគម្ពីរនៅប្រទេសស្រីលង្កានោះ ជួយបំភ្លឺចម្ងល់យើងបានខ្លះពីភាពទាក់ទាញរបស់និកាយថេរវាទនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍សម័យដើម ជាតំបន់ដែលចំណងរវាងម្ដាយ និងកូនបានទុកជាយានមួយសម្រាប់ជានិមិត្តរូបខាងសាសនា ។ គ្មាននិស្សិតខាងប្រវត្តិវិទ្យាណាម្នាក់អាចបំភ្លេចបានទេថា ប្រាសាទតាព្រហ្មគឺកសាងឡើងដើម្បីឧទ្ទិសដល់មាតារបស់ព្រះបាទជ័យវរ្ម័នទី ៧ (គ ស ១១៧៨-១២២០) ដែលគេគោរពបូជាតាមរយៈព្រះនាមថាប្រជ្ញាអម្រិតា (Prajñāp Āramitā) ជាព្រះមាតាក្នុងរឿងព្រេងនៃព្រះពុទ្ធគ្រប់អង្គ ។[៨២] ការរុករកពីវិធីនានាតាមរយៈអក្សរសាស្ត្រ និងរូបបដិមានៃភាពជាម្ដាយដែល ត្រូវបានបង្ហាញយ៉ាងច្បាស់នៅក្នុងអត្ថបទពុទ្ធសាសនានានារង់ចាំឲ្យមានការអង្កេតជាប្រវត្តិសាស្ត្រ ។[៨៣] ក្នុងបរិបទនៃតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍យើងគួរកត់សម្គាល់ថាចម្លាក់ខ្លះដ៏អស្ចារ្យនៅសម័យដើមដែលគេរកឃើញនៅប្រទេសភូមា ប្រហែលជាមានកាលបរិច្ឆេទនៅដើមគ្រិស្តសតវត្សទី ៦ ពណ៌នាពីរឿងព្រះ**នាងមាយានិងការប្រសូតចេញពីផ្ទៃមាតានៃព្រះពុទ្ធ** នោះគឺជារឿងមួយដែលមានអត្ថន័យមិនចេះសាបសូន្យសម្រាប់ពុទ្ធបរិស័ទឡើយ ។ នៅក្នុងសង្គមមួយដែលព្រះរាជាច្រើនមានព្រះឱង្ការថា «ស្ត្រីណាដែលមិនចាស់ជ្រុលគួរតែមានកូន»[៨៤] ការពរពោះ និងការសម្រាលកូនបានបង្កើតនូវនិមិត្តរូបតំណាងជាច្រើនដែលអាចឲ្យគេនឹកឃើញយកទៅសរសេរពីប្រធានបទនេះ ។ ជាការពិតណាស់ អ្នកនិពន្ធនៃពង្សាវតារថៃភាគខាងជើងសរសេរជាភាសាបាលីនៅដើមសតវត្សទី ១៥ បានតាមដាននូវភាពស្របគ្នារវាងប្រវត្តិនៃការមកដល់ក្រុងហរិបុញ្ញជ័យ (Haripujaya) នៃមហេសីចាមទេវី ដែលកំពុងមានព្រះគភ៌ និងការតម្កល់សារីរិកធាតុព្រះពុទ្ធនៅក្នុងចេតិយមួយហាក់ដូចជាព្រះគភ៌ នៅពេលនោះព្រះនាងបានកសាងវត្តមួយនៅក្នុងព្រៃ ហើយបានវេរចង្ហាន់ និងភេសជ្ជៈប្រគេនព្រះសង្ឃទាំងឡាយ ។ ព្រះនាងក៏បានក្លាយជាម្ដាយពពោះជំនួសផង និងជាម្ចាស់ទានធ្វើបុណ្យកុសលផង ។[៨៥]

ប្រធានបទនៃការចិញ្ចឹមបីបាច់របស់ម្ដាយដែលមាននៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍ព្រះពុទ្ធសាសនានាយុគកណ្ដាលក៏គួរឲ្យយកចិត្តទុកដាក់ដែរ ពីព្រោះព្រះសង្ឃជាច្រើនអង្គដែលនិមន្តពីបណ្ដាប្រទេសអាស៊ីអាគ្នេយ៍មកសិក្សានៅប្រទេសស្រីលង្កាបានផ្ដួចផ្ដើមបកប្រែគម្ពីរភាសាបាលី និងស្រីលង្កា ហើយពួកគេផ្ទាល់បានធ្វើសេចក្ដីអត្ថាធិប្បាយជាភាសាតាមតំបន់របស់ខ្លួន ។[៨៦] ដូចដែលសែល ដុនប៉ូឡុក (Sheldon Pollock) បានបង្ហាញហើយថា ការគិតដល់អ្នកអានដែលរស់នៅតាមតំបន់វប្បធម៌ភូមិសាស្ត្រផ្សេងៗគ្នាគឺជាផ្នែកមួយនៃការផ្ទេរភាសា និងជម្រើសសមស្របនៃភាសាក្នុងគម្ពីរទាំងនោះ ។[៨៧] ហេតុដូចនេះហើយទើបការប្រៀបធៀបស្នាដៃសាស្ត្រាគម្ពីរជាភាសាប្រជាជននៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ជាមួយនឹងភាសាបាលី និងភាសាស្រីលង្កានៅក្នុងគម្ពីរដើមមានសក្ដានុពលសម្រាប់បង្ហាញពីការបន្ថែម

ប្ដូការកែប្រែបន្តិចបន្តួចប៉ុន្តែជាការចាំបាច់ ។ ជាឧទាហរណ៍នៅសតវត្សទី ១៦ ល្ខោនរឿងជីណាកាឡាម៉ាលីប៉ាការ៉ាណាម (Jinakālamālipakaranam) (មានន័យថាកម្រងសម័យកាលនៃព្រះជិនស្រី)និពន្ធឡើងនៅប្រទេសថៃភាគខាងជើង បានបន្សាំធាតុបាលី និងស្រីលង្កាដើម្បីផ្តល់នូវសេចក្តីពិតដែលឆ្លុះបញ្ចាំងពីទំនាក់ទំនងដ៏មានសារៈសំខាន់រវាងគម្ពីរ និងពុទ្ធសាសនិក ។ នៅក្នុងការនិទាននៃជនជាតិស្រីលង្កា ព្រះមាតានៃព្រះពោធិសត្វ មានទំនាក់ទំនងដោយផ្ទាល់ទៅនឹងដំណើរស្វែងរកព្រះធម៌របស់ទ្រង់ ពីព្រោះព្រះនាងគឺជាភាគមួយនៃ «ការផុសឡើងនៃការគិតពិចារណា» ដែលដឹកនាំព្រះអង្គនៅលើគន្លងទៅកាន់ការត្រាស់ដឹងជាព្រះពុទ្ធ ។ ទោះជាយ៉ាងណា នៅក្នុងអត្ថបទរបស់ជនជាតិស្រីលង្កាព្រះពោធិសត្វគឺត្រូវបានពណ៌នាយ៉ាងសាមញ្ញថាជាបុរសក្រីក្រដែលយកចិត្តទុកដាក់ថែរក្សាព្រះមាតាព្រះអង្គ ។ ប៉ុន្តែនៅក្នុងរឿងជិនកាលមាលីបករណ៍វិញគេបានសរសេរថាព្រះពោធិសត្វបានបម្រើព្រះមាតារបស់ព្រះអង្គដោយប្រមូលឈើអុស និងស្លឹកឈើពីព្រៃ ។ ព្រះបំណងសំខាន់របស់ព្រះអង្គក្នុងដំណើរឆ្ពោះមក «ទឹកដីសុវណ្ណភូមិ» (ក្រោយមកគេស្គាល់ថាជាប្រទេសភូមាភាគខាងត្បូង) គឺដើម្បីបញ្ជាក់ថាព្រះមាតាទ្រង់មិនត្រូវការព្រះអង្គទៀតទេ ។ ប្រធានបទនេះឃើញសរសេរជាញឹកញាប់នៅក្នុងគម្ពីរថៃមួយ ដែលគូសបញ្ជាក់ថាគឺ «ជាទម្លាប់» របស់ព្រះពោធិសត្វហើយដែលត្រូវបង្ហាញពីកតញ្ញូតាធម៌ចំពោះព្រះមាតាព្រះអង្គ ។[៨៨]

យើងគួរធ្វើអត្ថាធិប្បាយលើរឿងជិនកាលមាលីបករណ៍បាននិពន្ធជាភាសាបាលី ពីព្រោះថាជាការផ្ទុយនឹងការពង្រីកការប្រើប្រាស់ភាសាអ្នកស្រុក ។ ការជ្រើសរើសយកភាសាមួយ ដែលអាចឆ្លុះបញ្ចាំងពីការគំនិត និងការបញ្ចេញសំឡេង និងការផ្លាស់ប្តូរពាក្យតាមតំបន់ ប៉ុន្តែឲ្យអ្នកប្រាជ្ញមកពីនគរ បាគនប៉ាហ្កាន ប៉ុសុខោទ័យ ប៉ុហ្គួព្រះបាង នៅយល់បានបង្ហាញថាអ្នកនិពន្ធជាអ្នកចេះដឹងជ្រៅជ្រះពីសង្គមភាសាប្លែកៗគ្នាដែលប្រតិបត្តិដោយព្រះសង្ឃចល័តទាំងនោះ ។ ម្យ៉ាងវិញទៀត ការប្រើភាសាបាលី បានពង្រឹងតួនាទីសម្រុះសម្រួលនៃព្រះសង្ឃ ដែលសាស្ត្រាចារ្យ សឺដេស៍ បានយល់ឃើញថាជាកត្តាសំខាន់ក្នុងការផ្សព្វផ្សាយទ្រឹស្តីព្រះពុទ្ធសាសនា។[៨៩] គឺដោយសារទេពកោសល្យនៃព្រះសង្ឃនេះហើយដែលជាវិធីបំភ្លឺពីការប្រៀនប្រដៅរបស់ព្រះពុទ្ធអង្គដល់ពុទ្ធបរិស័ទ ដែលមិនធ្លាប់ដឹងមិនធ្លាប់ឮពីភាសាបាលី ប៉ុន្តែជឿច្បាស់ថាមធ្យោបាយដ៏ប្រសើរបំផុតសម្រាប់ទំនាក់ទំនងជាមួយព្រះពុទ្ធអង្គ «គឺការថ្វាយបង្គំបូជាព្រះអង្គដោយប្រើភាសាកំណើតរបស់ព្រះអង្គ»។[៩០] ទំនាក់ទំនងព្រះសង្ឃនិងពុទ្ធបរិស័ទនឹងមានឥទ្ធិពលយ៉ាងខ្លាំងនៅក្នុងកំលុងពេលនៃការពិភាក្សា នៅពេលដែលពុទ្ធសាសនាថេរវាទនៅស្រីលង្កាបានលើកយកការចិញ្ចឹមបីបាច់កូនរបស់មាតាទាំងឡាយមកប្រៀបធៀបក្នុងគម្ពីរសាសនាមួយ ហើយនៅពេលដែលឥទ្ធិពលនោះរីកសាយដល់តំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ហើយដែលប្រជាជនឲ្យតម្លៃខ្ពស់ដល់មាតុភាព ។ យើងហាក់ដូចជាគ្មានការសង្ស័យទេថាព្រះសង្ឃនៅសម័យនោះច្បាស់ជាស្គាល់ឧបាសិការបស់ព្រះអង្គ ។ សិលាចារឹកភាគច្រើនអះអាងជាញឹកញាប់ ពីវត្តមាននៃឧបាសិកាដ៏មានសទ្ធាជ្រះថ្លាក្នុងពិធីបុណ្យទាននានា និងនៅក្នុងការប្រមូលផ្តុំពុទ្ធបរិស័ទ ។ រឿងរបស់អគ្គមហេសីចាមទេវីនៃហរិបុញ្ញជ័យ ចង់ «ធ្វើឲ្យចិត្តស្ងប់ និងទាក់ទាញចំណាប់អារម្មណ៍» ស្ត្រីក៏ដូចជាចំពោះបុរសផងដែរ ។[៩១] នៅក្នុងឆ្នាំ ១៧២០ សាសនទូតជនជាតិបារាំងម្នាក់បាននិយាយថា ស្ត្រីជនជាតិថៃមួយក្រុមបានមកស្តាប់ព្រះសង្ឃមួយអង្គអាន «សៀវភៅល្បើកមួយ» ឡើងស្លុងភ្លេចខ្លួន ពីព្រោះពួកគាត់មិនទាំងដឹងថាសាសនទូតនោះចូលមកក្នុងសាលាបង្រៀនធម៌ផង ផ្ទុយពីប្តី «មិនសូវយកចិត្តទុកដាក់» របស់ពួកគេដែលចំណាយពេលនៅខាងក្រៅវត្តទៅវិញ ។ យោងតាមប្រភពព័ត៌មានដដែលនោះយើងសង្កេតឃើញថាស្ត្រីមានការយកចិត្តទុកដាក់ដល់ការសូត្រអានគម្ពីរព្រះធម៌ពីព្រោះពួកគាត់ក៏បានចូលរួមជ្រើសរើសប្រធានបទយកមក

អានជាមួយនឹងព្រះសង្ឃដែរ ។[៩២]

វាហាក់ដូចជាថាការទេសនាភាគច្រើនគឺដកស្រង់ចេញពីរឿងជាតកដែលជារឿងអតីតជាតិព្រះពុទ្ធ ដែលជាគម្ពីរមួយលេចធ្លោជាងគេអំពីការប្រៀនប្រដៅរបស់ព្រះពុទ្ធ និងជាការចង្អុលឲ្យដើរលើផ្លូវត្រូវនៅក្នុងជាតិនេះ ។នឹងសកម្មភាពដែលលេចឡើងនោះ ។[៩៣] គ្មានអ្វីគួរឲ្យសង្ស័យទេថា រឿងដ៏មានប្រជាប្រិយភាពជាងគេនោះគឺរឿងវេស្សន្តរជាតកដែលរាយរាប់ពីការយកជាតិកំណើតចុងក្រោយបំផុតនៃព្រះពុទ្ធគោតម ។ ក្នុងរឿងនេះព្រះវេស្សន្តរបានដាក់ជាទានអស់នូវទ្រព្យធនទាំងអស់របស់ព្រះអង្គរួមទាំងមហេសី និងបុត្រផង ដើម្បីបានចម្រើនលើមាគ៌ាទៅរកការត្រាស់ដឹងជាព្រះពុទ្ធរបស់ព្រះអង្គ ។ ពុទ្ធបរិស័ទចេះចាំរឿងនេះច្បាស់ដូចជារឿងពុទ្ធប្រវត្តិដែរហើយជួនកាលចាំច្បាស់ជាងរឿងពុទ្ធប្រវត្តិផងក៏ថាបាន ។ នៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ការរីកពលដាលនៅក្នុងការគោរពនាចិត្តនៃពុទ្ធសាសនិក គឺរឹតតែមានលក្ខណៈខ្លាំងក្លាឡើង ពីព្រោះតួអង្គដូចព្រះវេស្សន្តរ មានបង្ហាញច្រើនទៀតនៅក្នុង បញ្ញាសជាតក ដែលជាកម្រងរឿងនិពន្ធឡើងក្នុងស្រុក ដែលមានឥទ្ធិពល និងអំណាចដូចរឿងជាតកក្នុងគម្ពីរដែរ ។[៩៤]

ទោះបីជាយើងមានការប្រយ័ត្នក្នុងការសន្និដ្ឋានថា ការបង្ហាញពីឧត្តមគតិសាសនា បញ្ជាក់ដោយផ្ទាល់ពីឥរិយាបថរបស់មនុស្សលោកក៏ដោយ ក៏ការសម្តែងឡើងនៃជំនឿតាមរយៈតួអង្គនានា មិនថាតាមរយៈការសរសេរ ឬមើលឃើញដោយផ្ទាល់ភ្នែក មិនថាដោយការនិយាយ ឬដោយការស្តាប់ទេបានបង្ហាញពីចំណុចសំខាន់នៃមនោគតិនៃសាសនាព្រះពុទ្ធសាសនានៅភូមិភាគអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែរ ។ រូបគំនូរនៅលើជញ្ជាំង រូបចម្លាក់បដា និងផ្ទាំងគំនូរដែលនៅជុំវិញពុទ្ធសាសនិកចូលមកស្តាប់គឺមានទំនាក់ទំនងយ៉ាងជិតស្និទ្ធទៅនឹងការសូត្រគម្ពីរ និងការបង្ហាញពីវត្តអារាម ។[៩៥] ដូចនឹងវត្តមាននៃសារីរិកធាតុដែរ ភាពច្បាស់លាស់នៃអត្ថបទ និងរូបគំនូរបានរួមគ្នាជាមួយនឹងភាពទាក់ទាញនៃការសូត្រអានគម្ពីរធម៌បានជួយឲ្យការប្រៀនប្រដៅនៃទ្រឹស្តីព្រះពុទ្ធសាយភាយទៅកាន់តំបន់ថ្មី ព្រមទាំងអះអាងពីភាពសមហេតុសមផល និងការអនុវត្តបានតាមរយៈការហូរចូលនៃវប្បធម៌ដែលបញ្ចូល «ភាពពិតប្រាកដ» និង «ភាពជាតំណាង» ។[៩៦] អត្ថន័យដូចគ្នានេះបានជួយឲ្យអ្នកស្រុកអាយចេះចាំ និងនិយមចូលចិត្តរឿងជាច្រើនស្រដៀងនឹងរឿង វេស្សន្តរជាតក សូម្បីតែរឿងនោះសរសេរជាភាសាដទៃខុសពីភាសាខ្លួនក៏ដោយ ។ ជាឧទាហរណ៍ ការស្តាប់ជាភាសាបាលី គឺពិតជាទទួលផលបុណ្យបានច្រើន ។ ការសូត្រធម៌ជាភាសាបាលីមិនយល់គួរតែបង្អាក់ទឹកចិត្តពួកអ្នកស្រុកអាយប៉ុន្តែផ្ទុយទៅវិញបែរជាធ្វើឲ្យពួកគាត់ខំប្រឹងសម្របខំប្រឹងយកមកធ្វើជារបស់ខ្លួនហើយពេលខ្លះខំប្រឹងបន្ថែមគំនិតស្រមៃរបស់ខ្លួនថែមទៀតផង ។[៩៧] សិលាចារឹកមួយដែលបានបន្សល់ទុកដោយសម្តេចព្រះសង្ឃមួយអង្គនៅសុខោទ័យ បានកត់ត្រាទុកថាជីវិតបួសជាសង្ឃរបស់ព្រះអង្គ មានតួអង្គព្រះវេស្សន្តរជាគំរូ ។ ដោយសារបំណងចង់បានព្រះនិព្វាន ព្រះតេជព្រះគុណអង្គនេះ(កាលនៅជាគ្រហស្ថ)ក៏បានបរិច្ចាគនូវទ្រព្យជាទីស្រលាញ់ និងបាន «តុបតែងឲ្យប្រពន្ធ និងកូនស្រីទាំងពីរនូវគ្រឿងអលង្ការដោយពាក់ខ្សែដៃមាស និងចិញ្ចៀន ។ល។ ហើយឲ្យពួកគេជាទានដល់ជនឯណាដែលមកសុំ ពីព្រោះតែសទ្ធាដ៏មុតមាំរបស់ព្រះអង្គ» ។[៩៨]

បើយើងទទួលយល់ព្រមថា បុគ្គលគ្រប់រូបអាចសម្របយកគ្រប់រឿង ឬរឿងភាគច្រើននៃពិភពស្រមៃទាំងអស់មកដាក់ក្នុង «ពិភពផ្ទាល់ខ្លួន» នោះរឿងព្រះ វេស្សន្តរជាតក គួរតែជាភាពទាក់ទងជាពិសេសចំពោះប្រវត្តិវិទូយេនឌ័រ ។ ទោះបីជាប្រធានបទនៃរឿងនេះគឺស្តីអំពីសារៈសំខាន់នៃការធ្វើទានមិនមានអ្នកស្មើក៏ដោយ វាគ្រាន់តែជាការប្រកាន់ខ្ជាប់នៅក្នុងគ្រួសារតែប៉ុណ្ណោះ ។ ហើយអ្នកបកប្រែគម្ពីរភាសាបាលីចាស់ៗដែលនៅរកបាន ប្រហែល

ជាយល់ត្រឹមត្រូវ នៅពេលដែលពួកគេគិតឃើញថា «ស្ត្រីជាចំនួនច្រើននៅក្នុងចំណោមពុទ្ធបរិស័ទ»។[៩៩] នៅពេលដែលស្ត្រីមេម៉ាយ គឺលោកស្រី មីង បានឲ្យគេយកអំពើជាបុណ្យកុសលរបស់គាត់ទៅឆ្លាក់លើថ្មនូវសកម្មភាពដែលគាត់ និងស្វាមីគាត់ដែលបានចែកឋានទៅហើយនោះបានស្តាប់ការទេសនារឿងវេស្សន្តរជាតក ។ រីឯសិលាចារឹកមួយនៅឆ្នាំ ១៥៣៦ បានកត់ត្រាថាលោកស្រីសែនបានឲ្យគេឆ្លាក់ធ្វើស្រដៀងគ្នានេះដែរ ។[១០០] ការយោងដល់ព្រះវេស្សន្តរទាំងនេះអាចមានសាច់រឿងតូចៗបង្កប់នៅក្នុងនោះ ។ នៅក្នុងតំបន់មួយដែលគ្រួសារអាចបែកខ្ញែកពីគ្នា ដោយសារជំងឺសេចក្តីស្លាប់ ឬសង្គ្រាមនោះទុក្ខព្រួយតែងអន្ទោលក្នុងជីវិតមនុស្សលោក ។ ក៏ប៉ុន្តែ ស្ត្រីដែលបាត់បង់កូនជួបទុក្ខសោកសៅពិបាកចិត្តជាក្រៃលែង ។ សេចក្តីសង្ឃឹមក្នុងការស្វែងរកជំនួយពីកម្លាំងអរូបីដើម្បីធានាបាននូវសុខុមាលភាពម្តាយ និងកូន គឺត្រូវបានលើកឡើងដោយសម្អាងឃើញថារូបភាពជាច្រើនត្រូវបានរកឃើញ នៅក្នុងចំណោមរូបគំនូរតូចៗរបស់សុវណ្ណខៈលោក ដ៏ល្បីល្បាញរបស់ប្រទេសថៃនៅរវាងឆ្នាំ ១៣៥០ និង ១៥០០ គឺជារូបស្ត្រីម្នាក់កំពុងបីកូន ។[១០១] ដូចនេះ វាមិនលំបាកទេក្នុងការសាកល្បងគិតថា ស្ត្រីនឹងយល់ពីអារម្មណ៍ទុក្ខព្រួយរបស់មហេសីព្រះបាទវេស្សន្តរ គឺព្រះនាង មេទ្រី ក្រោយពេលព្រះស្វាមីរបស់ព្រះនាងបានដាក់ទានបុត្រទាំងពីរជាអ្នកបម្រើព្រាហ្មណ៍ចាស់ម្នាក់ ព្រមទាំងអារម្មណ៍រីករាយខ្លាំងដូចគ្នានៅពេលដែលព្រះនាងបានជួបបុត្រវិញ ។ ដូចជារឿង រាមាយណៈនៅប្រទេសឥណ្ឌា (តាមពិតទៅ សូម្បីនៅក្នុងតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ក៏ដោយ) រឿងវេស្សន្តរជាតក មានឥទ្ធិពលគ្របដណ្តប់ហួសពីវិស័យអក្សរសិល្ប៍ទៅទៀត។[១០២] រឿងនោះបានក្លាយជា «ភាពពិត» និង «រស់រវើក» ដោយសារដំណើររឿងបានដឹកនាំដោយជីវិតរបស់ជនសាមញ្ញ ហើយប្រជាប្រិយភាពនៃអ្វីដែលគេហៅជាទូទៅថា «មហាជាតក» នោះគឺត្រូវបានបញ្ជាក់ដោយលំដាប់ថ្នាក់ និងនានាភាពនៃនិមិត្តរូប ។ ជាឧទាហរណ៍ នៅលើក្បាច់ចម្លាក់លើជញ្ជាំងប្រាសាទ អានន្ទ ក្នុងសតវត្សទី ១១ របស់ បាគន យើងឃើញឆាកខ្លះៗស្តីពីការរត់រកបុត្រដ៏អាណោចអធមរបស់ព្រះនាងមទ្រី នៅកន្លែងដែលបុត្រធ្លាប់រត់លេង ភាពទុក្ខសោកសង្រេងរបស់ព្រះនាងនៅពេលឃើញបែឡុកបែឡរបស់បុត្រ និងការជួបជុំគ្រួសារវិញប្រកបដោយភាពត្រេកអរ ។[១០៣]

ខ្លឹមសារនៃមនោសញ្ចេតនាស្នេហាគ្រួសារនៃព្រះពុទ្ធអង្គ នៅតែមានឥទ្ធិពលលើសញ្ញាណនៃទំនាក់ទំនងជាគំរូនៃមនុស្សជាតិដែលពុទ្ធសាសនាថេរវាទបានអះអាងនូវតួនាទីខ្ពស់លើសលុបនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ អត្ថបទកំណាព្យមួយដែលសរសេរជាភាសាបាលីនៅប្រទេសភូមានៅសតវត្សទី ១៨ បានបន្ថែមម្តាយ ឪពុក និងគ្រូបង្រៀនទៅលើព្រះរតនត្រ័យទាំង ៣ គឺ (ព្រះពុទ្ធ ព្រះធម៌ និងព្រះសង្ឃ)៖ «សូមថ្វាយបង្គំដល់ព្រះទាំង ៦ អង្គនេះដោយសទ្ធាជ្រះថ្លា» ។[១០៤] ជារឿងងាយយល់ទេថា នៅពេលដែលមេដឹកនាំជនជាតិមនម្នាក់ បានដាំដើមពោធិព្រឹក្សមួយដើមដ៏សាកសិទ្ធិ លោកបានកសាងជារូប «បដិមាមួយអង្គនៃព្រះពុទ្ធមាតាដ៏ជាទីសក្ការៈ» និងរូបមួយអង្គទៀតគឺបដិមាព្រះពុទ្ធបិតា ។[១០៥] នៅយុគកណ្តាលរបស់ប្រទេសចិន លោកអាឡាន់ កូល (Alan Cole) បានបង្ហាញពីការពិភាក្សាបែបពុទ្ធសាសនាលើបញ្ហាគ្រួសារថាជាការខំប្រឹងប្រែងមួយផ្នែក «ដែលមានទិសដៅចង់ចងគ្រួសារ និងវត្តអារាមព្រះពុទ្ធសាសនា ទៅជាទំនាក់ទំនងដ៏ជានិមិត្តរូប» ។[១០៦] ក្នុងន័យនោះ ទាំងរដ្ឋកាន់ពុទ្ធសាសនាទាំងការប្រៀនប្រដៅរបស់ព្រះពុទ្ធនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ក៏ជាប់ជំពាក់យ៉ាងជ្រៅនៅក្នុងការបណ្តុះនូវគំនិត ដែលស្របនឹងអ្វីដែលអ្នកប្រវត្តិវិទូជនជាតិអ៊ីរ៉ុបយល់ឃើញថាជា «ការច្នៃប្រឌិត» នៃគ្រួសារ ។

ក៏ប៉ុន្តែនៅក្នុងការដោះដូររវាងមនោគតិបែបសាសនា និងសង្គម យើងឃើញថាចំណងម្តាយ និងកូនឯណោះទេដែលទទួលបាននូវការចាប់អារម្មណ៍ជាពិសេស ។ ផ្អែកតាមអត្ថបទវេជ្ជសាស្ត្រថៃសម័យដើម សូម្បីតែក្មេង

ដែលមិនទាន់កើតក៏ដឹងថាបានជំពាក់នូវសេចក្តីមេត្តារបស់ម្តាយយ៉ាងច្រើនលើសលុប ហើយថាការចាប់កំណើតនោះមានន័យថាជាកាតព្វកិច្ចសងគុណចំពោះម្តាយដែលយើងម្នាក់ៗត្រូវតែធ្វើ ។[១០៧] *ប្រធានបទនៃការការពារ និងការលះបង់នៃម្តាយ ក៏មានឃើញផងដែរនៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍ប្រជាប្រិយ ដូចជានៅក្នុងរឿងលលិតព្រះឡូ* (The Lilit Phra Lo) *ជាកំណាព្យវីរកថាភាសាថៃដែលគេច្រើនថានិពន្ធឡើងនៅក្នុងសតវត្សទី ១៤ ។ នៅក្នុងកំណាព្យនេះ តួឯកប្រុសនិយាយទៅកាន់ម្តាយគាត់ថា÷«ស្រីស្នេហ៍ ១០០ នាក់មិនស្មើនឹងប្រពន្ធម្នាក់ទេ ហើយប្រពន្ធ ១០០០ នាក់ ក៏មិនស្មើនឹងម្តាយម្នាក់ដែរ ។ គ្មានអ្វីពិបាកជាងការសម្រាលកូន និងចិញ្ចឹមកូនទេ ។ ឱអ្នកម្តាយអើយ! អ្នកមានគុណខ្លាំងណាស់» ។*[១០៨] *ការស្វែងរកវត្ថុសម្រាប់ប្រៀបធៀបណាមួយដែលអាចពណ៌នាពីទុក្ខតភាព និងភាពឈឺចាប់ស្រីស្នំក្នុងរាំងជនជាតិភូមាម្នាក់ដែលគេស្គាល់ថាជាកវី ឈ្មោះម៉ាខេ្វ បានប្រមូលចងក្រងសរសេរនូវការថែរក្សាស្នូនភ្ជារបស់ម្តាយថា÷«ខ្ញុំគឺប្រៀបដូចជាកូនប្រុស ដែលត្រូវគេបំបែកចេញពីម្តាយរបស់ខ្លួន ជាមនុស្សដែលត្រូវគេធ្វើបាប» ។*[១០៩]

ការថែរក្សាចិញ្ចឹមបីបាច់របស់ម្តាយ ដោយគ្មានភាពអាត្មានិយមសូម្បីតែបន្តិចជាកាតព្វកិច្ចអស់មួយជីវិតហើយ ការការតបស្នងដល់លោកអ្នកមានគុណនូវអ្វីដែលផ្សេងពីការគោរពដ៏ខ្ពង់ខ្ពស់បំផុត គឺជាមហាបាបកម្ម ។ រឿងនិទានពីឃាតករ អង្គុលិមាលដែលដកស្រង់គម្ពីរព្រះត្រៃបិដក ប៉ុន្តែបានគេយកមកនិទានតៗគ្នាជាភាសាអ្នកស្រុក គឺជារឿងព្រមានដ៏ល្អ ។ បើកុំតែបានព្រះពុទ្ធអង្គលួងបំបួសបានមុនពេលដែលអង្គុលិមាលធ្វើមហាបាបកម្មនោះ ម៉្ងៃសមលោកសម្រេចនូវផែនការធ្វើឃាដម្តាយឯង ហើយម៉្ងៃសមគេផ្តន្ទាទោសឲ្យជាប់ក្នុងវាលវដ្តសង្សារនៃការកើតស្លាប់គ្មានទីបញ្ចប់បាត់ទៅហើយ ។[១១០] *ដូចគ្នានេះដែរ រឿងព្រេង ព្រះមាឡៃបានព្រមានយ៉ាងខ្លាំងដល់ពុទ្ធសាសនិកថា ចំពោះការសាងបាបទៅលើម្តាយ គឺស្មើនឹងការសាងបាបទៅលើព្រះសង្ឃដែរ ។ អ្នកសាងកំហុសទាំងនោះនឹងទៅកើតនៅឋាននរកអវីចី និងទទួលរងនូវសេចក្តីទុក្ខវេទនាជាច្រើនអនេក ។*[១១១] *ការព្រមានទាំងនេះត្រូវទាំងអ្នកមានត្រកូលខ្ពង់ខ្ពស់ ទាំងអ្នកភូមិសាមញ្ញ ។ ឈុតមួយទៀតដកស្រង់ចេញពីរឿងព្រះមហេសី ចាមទេវី តំណាលថាស្តេចមួយអង្គបានព្រងើយកន្តើយនឹងបណ្តឹងរបស់ស្ត្រីម្នាក់ដែលត្រូវកូនប្រុសរបស់នាងដេរប្រមាថធ្វើឲ្យនាងឈឺចាប់ជាពន់ពេក ។ បន្ទាប់មកនាងក៏បន់ស្រន់អង្វរដល់ព្រះម៉ែធរណី (ព្រះនាងគង្ហីង) ហើយព្រះម៉ែធរណីក៏កម្ទេចទីក្រុងរបស់ព្រះរាជាអង្គនោះអស់ទៅ ។*[១១២]

តម្លៃនៃទឹកដោះម្តាយ

ការរៀបរាប់ពីអំណាចដ៏ខ្លាំងក្លារបស់ព្រះនាងគង្ហីង រំឭកយើងអំពីដល់ភាពផ្ទុយគ្នា នៅក្នុងការតំណាង «ស្ត្រីភាព» នៅក្នុងពុទ្ធសាសនាអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។[១១៣] *នៅក្នុងបដិមាវិទ្យាដ៏ប្រពេចស្រពិលនេះដែលយល់ថាសូម្បីតែស្បូនក៏អាចពណ៌នាថាជាទីផ្ទុកនូវគភ៌ដ៏តប់ប្រមល់ និងមានភាពមិនសុខស្រួល ។*[១១៤] *និមិត្តរូបដ៏មហិមា និងមិនអាចប្រមាទបាននៃការការពារថែរក្សា និងការប្រណីសន្តោស នោះគឺគ្មានអ្វីក្រៅពីស្ត្រីបំបៅដោះកូនឡើយ ។ ក្នុងខណៈដែលការបំបៅទឹកដោះកូនជាផ្នែកមួយពិសេសនៅក្នុងគម្ពីរព្រះពុទ្ធសាសនា ដែលច្រើនលើកយកមកបង្ហាញជាមួយនឹងសេចក្តីល្អនៃសីលធម៌មិនប្រកាន់ភេទប្រុស ឬស្រី ។*[១១៥] *បើពិនិត្យតាមការអនុវត្តជាក់ស្តែងវិញ វាគឺជានិមិត្តរូបដ៏សំខាន់នៃមាតុភាពឯណោះវិញទេ ។ ទំនាក់ទំនងនៃការបំបៅដោះម្តាយជាមួយនឹងមេត្តាធម៌ កាន់តែមានសារៈសំខាន់ទៅទៀតនៅក្នុងសង្គមមួយ ដែលទារកត្រូវចិញ្ចឹមដោយទឹកដោះម្តាយដួនអស់រយៈពេលជាច្រើនខួបផងក៏មាន ។*

នៅក្នុងត្រៃភូមិកថារបស់ព្រះបាទលី តែបានថែងថា «វាជារឿងធម្មតាសម្រាប់មនុស្សនៅក្នុងលោកនេះ សម្រាប់ព្រះពោធិសត្វ និងសម្រាប់ពពួកសត្វទាំងឡាយដែលថា តែពេលណាទារកកើតចាកផ្ទៃម្ដាយកាលណា សេចក្ដីស្រឡាញ់របស់នាង ធ្វើឲ្យឈាមនៅក្នុងដោះរបស់នាងក្លាយជាទឹកដោះ និងហូរចេញពីដោះ ដើម្បីឲ្យកូនបានបឺតជញ្ជក់បានធំធាត់រហូតមក ។ នេះគឺជាចរិតលក្ខណៈរបស់សត្វមានជីវិត» ។ (១១៦)

អត្តរូបនៃការបីបាច់ចិញ្ចឹមរបស់មាតាអាចប្រដូចទៅក្នុងន័យសាសនាផងដែរ ។ នៅក្នុងគម្ពីរបាលីមួយនិពន្ធនៅប្រទេសឥណ្ឌា ប្រហែលជានៅក្នុងសតវត្សទី ១ ឬទី ២ មុនគ្រិស្តសករាជ ស្ដីពីជីវិតម្ដាយមីងព្រះពុទ្ធ ព្រះនាមគោតមីមហាបជាបតីដែលបានចិញ្ចឹមបីបាច់ព្រះពុទ្ធអង្គ ក្រោយពេលព្រះមាតាបង្កើតព្រះអង្គព្រះនាងមាយា បានសោយទិវង្គតបាត់ទៅ ។ ក្នុងការសិក្សាមួយនៃគម្ពីរបាលីនេះ លោកចូណាថាន់ វ៉ាល់ទ័រ (Jonathan Walters) បានស្នើរថាព្រះនាងគោតមី ដែលជាអ្នកបង្កើតគណៈភិក្ខុនីក្នុងពុទ្ធសាសនា ដើរតួជាស្ត្រីសមភាគីនៃព្រះពុទ្ធផង និងជាព្រះមាតាព្រះអង្គផង ។ចាប់តាំងពីព្រះនាងចិញ្ចឹមព្រះពុទ្ធដោយទឹកដោះផ្ទាល់របស់ព្រះនាងដូចមាតាបង្កើតព្រះអង្គមក ព្រះពុទ្ធបានគោរពព្រះនាងទុកដូចស្មើព្រះមាតា ។ ហើយកតញ្ញូតាធម៌របស់បុត្រាមានសរសេរនៅគាថាចុងក្រោយនៃគម្ពីរ នៅត្រង់វគ្គដែលព្រះពុទ្ធអង្គកោតស្ញប់ស្ញែងនូវស្នាព្រះហស្តព្រះនាង ខណៈដែលទ្រង់កាន់ទ្រសារីរិកធាតុព្រះនាងនៅក្នុងព្រះហស្ត ។ ក៏ប៉ុន្តែ គម្ពីរបានប្រែត្រលប់និមិត្តរូបម្ដាយ-កូន គួរឲ្យឆ្ងល់ទៅវិញ ពីព្រោះព្រះនាងគោតមីថ្វាយបង្គំគោរពព្រះពុទ្ធស្មើនឹងព្រះមាតាព្រះនាងពីព្រោះព្រះពុទ្ធលោកបានចិញ្ចឹមព្រះនាងដោយទឹកដោះព្រះធម៌ ។ (១១៧) នៅប្រទេសស្រីលង្កានាយុគកណ្ដាលខ្លឹមសារនេះកាន់តែមានអត្ថន័យធ្ងន់ទៅទៀតថា: «ព្រះពុទ្ធប្រៀបដូចម្ដាយ ។ព្រះធម៌ប្រៀបដូចទឹកដោះម្ដាយ និងព្រះសង្ឃប្រៀបដូចទារកបៅទឹកដោះ» ។ (១១៨) អ្នកនិពន្ធក្រោយៗទៀតបានពង្រីកការប្រដូចនេះឲ្យកាន់តែទូលាយជាងមុន ។ អត្ថបទសតវត្សទី ១៨ មួយនិយាយថា ព្រះពុទ្ធដូចជាមាតាម្នាក់អញ្ចឹងពីព្រោះព្រះអង្គប្រទានដល់ពុទ្ធសាសនិកនូវទឹកដោះអម្រឹត ព្រះអង្គបីត្រកងពុទ្ធសាសនិកក្នុងព្រះហស្តប្រកបដោយភាពមេត្តា ព្រះអង្គពរពុទ្ធសាសនិកដាក់លើចង្កេះដ៏ប្រកបដោយភាពករុណា ព្រះអង្គបានហុចសុជនឲ្យបៅដោយព្រះវាចាពីរោះ ។ យើងតែងឃើញថាកូនក្មេងអាច «យកដៃវាយ យកជើងទាត់ ស្ដីបន្ទោស និងបំពានមកលើម្ដាយ តែម្ដាយមិនដែលខឹងនឹងទង្វើទាំងអស់នោះទេ ថែមទាំងអោបថើបដៃជើងច្រមិចៗនោះព្រមទាំងផ្ដល់ឲ្យពួកគេនូវទឹកដោះផ្អែមឆ្ងាញ់សម្រាប់បៅ ហើយ និងលួងលោមពួកគេ ។ល។ ដូច្នេះរតនៈនៃព្រះពុទ្ធអង្គ គឺហាក់ដូចជាមាតានៃសត្វលោកលើភពទាំងបី» ។ (១១៩) យើងប្រាកដជាអាចរកភស្តុតាងបានច្រើន ដែលបង្ហាញពីទំនាក់ទំនងរវាងព្រះពុទ្ធ និងម្ដាយនៅក្នុងតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ ជាឧទាហរណ៍រូបចម្លាក់មួយនៅលើជើងទម្រនៃពុទ្ធបដិមាអនុមៈ សតវត្សទី ១៦ ដ៏ល្បីមួយនៅ នៅម្រោយ៉ូ (Mrauk-U) ជាទីក្រុងបុរាណរបស់អាណាចក្រអារ៉ាកាន(Arakan) ពណ៌នាពីការចិញ្ចឹមកូនដោយទឹកដោះម្ដាយ ជាការរំឭកទៅដល់មេត្តាធម៌នៃព្រះពុទ្ធដូចមាតាម្នាក់ ។(១២០)

ជំនឿមួយនៃការប្រេស និងការព្យាបាលដោយទឹកដោះម្ដាយក៏ឃើញមាននៅក្នុងការប្រដូចនេះដែរ ។ គម្ពីររឿងវេស្សន្តរជាតកសរសេរជាភាសាបាលីតាំងតែពីសម័យដើមគេដែលនៅឃើញមាននោះ និងដែលជាគំរូសម្រាប់សរសេរឡើងវិញជាភាសាយានរាប់មិនអស់នៅក្នុងប្រទេសស្រីលង្កា និងបណ្ដាប្រទេសអាស៊ីអាគ្នេយ៍នោះ ផ្ដល់នូវការពណ៌នាមួយដូចខាងក្រោម ៖

ហើយនៅពេល ព្រះនាងមទ្រី បានឃើញបុត្រាបុត្រី ពីចំងាយ និងបានដឹងថាពួកគេមានសុវត្ថិភាពហើយ... នាងបាន

ប្រោះទឹកដោះពីសុដនរបស់ព្រះនាងដល់បុត្រទាំងពីរ...។ បុត្រាបុត្រីរត់សំដៅទៅរកព្រះនាង ហើយពួកគេទ្រោបសន្លប់លើព្រះមាតា ។ នៅរំពេចនោះតំណក់ទឹកដោះបានហូរចេញពីដើមទ្រូងព្រះនាងទៅក្នុងមាត់ពួកគេ ។ប្រសិនបើបុត្រាបុត្រីទាំងពីរនោះមិនបានទទួលការប្រស់ព្រំនោះទេម្ល៉េះសមពួកគេស្លាប់ បេះដូងរបស់គេនឹងក្រៀមក្រំ បាត់ទៅហើយ ។[១២១]

សញ្ញាណនៃការប្រស់ព្រំនៃទឹកដោះម្តាយ ហាក់ដូចជាត្រូវគ្នានៅក្នុងសង្គមអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ តាមអ្នកប្រាជ្ញម្នាក់រឿងនេះមិនឃើញមាននៅក្នុងគម្ពីរដើមនៅប្រទេសឥណ្ឌាទេ ប៉ុន្តែឃើញមានយ៉ាងជាក់ស្តែងនៅក្នុងរឿង **ទាមជាតក** ជាភាសាថៃ និងភាសាឡាវ ហើយរឿងនេះត្រូវបានចាត់ទុកជាគម្ពីរដ៏ពិសិដ្ឋ ដែលព្រះសង្ឃតែយកមកសូត្រនៅក្នុងពិធីបុណ្យចូលវស្សា ។ នៅក្នុងសាស្ត្រាជាភាសាឡាវ បុត្រទាំង ៩ នាក់របស់នាងសុទ្ទោ (Suddo) ជាមហេសីរបស់ក្រុងរាពណ៍ (Ravana) បានជាសះស្បើយឡើងវិញក្រោយពេលពួកគេបៅដោះរបស់នាង ។ នៅក្នុងសាស្ត្រាជាភាសាថៃវិញ របួសរបស់ឥន្ទ្រជិត បានជាសះស្បើយបន្ទាប់ពីបានបៅដោះម្តាយ ។[១២២] ក្នុងន័យស្រដៀងគ្នានេះដែរ ពង្សាវតារមួយពីភាគខាងជើងប្រទេសថៃ ពណ៌នាពីប្រកពថាមពលដ៏ខ្លាំងខុសពីធម្មតានៃទឹកដោះ ដែលជួយឲ្យបុត្រាក្មេងរបស់អគ្គមហេសី ចាមទេវី អាចយកឈ្នះលើសត្រូវបាន ទោះជាពួកគេនៅជាទារកនៅឡើយ ។[១២៣] នៅក្នុងសាស្ត្រាវេជ្ជសាស្ត្រថៃបូរាណ បានចែកមេដោះជា ៤ ប្រភេទ ដែលមានទឹកដោះពោរពេញទៅដោយ «សារធាតុឱសថ» ប្រៀបដូចជា «ទឹកអម្រឹតនៃទេព» អាចជួយឲ្យក្មេងទប់ទល់នឹងជម្ងឺបាន ។ វាផ្ទុយនឹង ជំនឿនេះឯងដែលយើងគួរឈ្វេងយល់ពីចម្ងាក់នៅប្រាសាទ អានន្ត នៅក្រុងបាគន ដែលពណ៌នាពីការជ្រើសរើសដោយសម្រិតសម្រាំងនូវមេដោះទាំង ៦៤ នាក់សម្រាប់ព្រះវេស្សន្តរ ។[១២៤]

ទស្សនៈព្រះពុទ្ធសាសនា ដ៏ជាសាសនាដែលចិញ្ចឹមបីបាច់ហើយដែលថាពុទ្ធសាសនិកសុទ្ធតែ «បានបៅ» ទឹកដោះនៃព្រះធម៌នោះគឺពិតជាត្រូវទាំងស្រុងនឹងចិត្តគំនិតអ្នកស្រុកអាយនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែលយល់ថា ទារកត្រូវជំពាក់បំណុលមួយជីវិតចំពោះស្ត្រីណាដែលបានបំបៅពួកគេ ។ ការជឿថាមានបំណុលពិតមួយ ត្រូវបានគេរកឃើញនៅក្នុងសិលាចារឹកមួយបន្សល់ទុកដោយព្រះរាជានគរ បាគន ដែលបាន «បៅដោះមេដោះអ៊ូប៉ុនសាន (U Pon San)» ហើយបានផ្តល់ដីធ្លី ទាសាទាសី និងគោក្របី ឲ្យមេដោះនោះដើម្បីតបស្នងនូវ «តម្លៃទឹកដោះដែលព្រះអង្គបានបៅ» ។[១២៥] អ្វីដែលបានរៀបរាប់មកនេះ គឺជាការរំពុកមួយដ៏មានសារៈសំខាន់ដែលមេដោះខ្លួនឯងផ្ទាល់ គឺជានិមិត្តរូបនៃចិត្តសប្បុរស ។ តឹកតាងធំជាងគេនោះគឺព្រះមាតាចិញ្ចឹមនៃព្រះពុទ្ធអង្គ គឺព្រះនាងគោតមី មហាបជាបតីផ្ទាល់ ។ សាស្ត្រាជាភាសាស្រីលង្កា ស្តីពីជីវប្រវត្តិរបស់ព្រះនាងគោតមី បានបញ្ជាក់រឿងនេះឲ្យកាន់តែច្បាស់លាស់ថា: «ក្នុង-ជាតិនេះព្រះអង្គមិនបានកើតចេញពីផ្ទៃខ្ញុំម្ចាស់ក៏ពិតមែន ប៉ុន្តែខ្ញុំបានធ្វើរាល់ទង្វើទាំងឡាយជាម្តាយម្នាក់សម្រាប់ព្រះអង្គពោរពេញដោយក្តីស្រឡាញ់យ៉ាងខ្លាំង... ផ្តល់នូវការយកចិត្តទុកដាក់ចំពោះកូនដែលម្តាយគ្រប់រូបក្នុងលោកតែងផ្តល់ឲ្យកូនរបស់គេគ្រប់ៗគ្នា» ។[១២៦] អ្នកនិពន្ធម្នាក់នាសតវត្សទី ១៣ នៃគម្ពីរ ពុទ្ធសារណំ (But-sarana) ជាភាសាស្រីលង្កា បានយល់ឃើញថា វាជាការសមស្របមួយក្នុងការប្រៀបធៀបព្រះពុទ្ធទៅនឹងមេដោះ «ដែលទុកទឹកដោះរបស់ព្រះនាងថ្វាយព្រះអង្គ បើទោះជាកូនព្រះនាងបង្កើតយំយ៉ាងណាក៏ដោយ» ។[១២៧] ខ្លឹមសាររឿងបែបនេះបានផ្តល់នូវការគាំទ្របន្ថែមទៀតដល់តួនាទីធំធេងរបស់មេដោះ ដែលមានរួចទៅហើយនៅក្នុងវប្បធម៌អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ ម្តាយចិញ្ចឹមមានទំនាក់ទំនងជាមួយកូនប្រុសដូចម្តាយបង្កើតដែរ ហើយនៅពេលដែលទឹកដោះនាងអាចការពារ

កូនពីភ័យអន្តរាយ ចរិកលក្ខណៈនាងច្បាស់ជាផ្ទុះដោយផ្ទាល់ទៅកូនប្រុសដែលនាងបំបៅនោះ ។ វាគ្មានអ្វីអស្ចារ្យទេដែលថារឿងម្ចាស់ក្សត្រីចាមទេវី បានបរិយាយពីមេដោះមួយចំនួនដែលបានទទួលកិត្តិយសនៅក្នុងវាំង ឬនៅក្នុងក្រុង ប៉េគូ(Pegu) ឆ្នាំ ១៦៨៩ វិញ ឥស្សរជនដ៏មានឥទ្ធិពលជាងគេលើផាកនយោបាយ គឺជាមេដោះរបស់ព្រះអង្គម្ចាស់ៗ[(១២៨)] វគ្គដែលគេដកស្រង់យកមកសូត្រពីគម្ពីរព្រះម៉ាឡៃ ដែលរួមបញ្ចូលជំនឿចាស់ជាប្រពៃណីគេតំណាលតៗគ្នា យល់ថាការប្រព្រឹត្តអំពើសហាយស្មន់រវាងបុរសជាមួយនឹងមេដោះពួកគេ ឬក៏ជាមួយម្ដាយបង្កើតផងនោះ ថាជាសញ្ញាមួយនៃការសាបសូន្យទៅនៃព្រះពុទ្ធសាសនា ។[(១២៩)]

នៅក្នុងដំណើរការធ្វើឲ្យពុទ្ធសាសនាក្លាយជាសាសនាក្នុងស្រុកតាមរយៈការតំណាលរឿងប្រាប់ ដែលបានក្លាយជាយានដ៏សំខាន់សម្រាប់ផ្ទេរទំនៀមទម្លាប់វប្បធម៌សាសនា ការគោរពដែលត្រូវធ្វើពេញមួយជីវិតដែលកូនត្រូវធ្វើចំពោះម្ដាយ ឬស្ត្រីឯណាដែលគួរទុកស្មើម្ដាយមានមេដោះជាដើមគឺជាកត្តានាំមុខដ៏សំខាន់ ។ ឧទាហរណ៍មួយដ៏គួរឲ្យភ្ញាក់ផ្អើលនោះគឺរឿងជាតកមួយដែលបាននិពន្ធឡើងដោយយកលំនាំតាមរឿងជាតក ក្នុងគម្ពីរព្រះត្រៃបិដក ដែលរៀបរាប់អំពីប្រវត្តិរបស់ព្រះពុទ្ធក្នុងអតីតជាតិ ។ គម្ពីរនោះមានឈ្មោះថា «សាវតារបក្សីស (Tam nan ka Pa'ak)» ដែលគេដកស្រង់យកមកសូត្រនៅភាគខាងជើងប្រទេសថៃ និងឡាវ ក្នុងពិធីបុណ្យពុទ្ធសាសនាធំៗ ដូចជាតហៈតេមាហាចហាត ឬការទេសនារឿងព្រះវេស្សន្តរជាតក ។ នៅក្នុងរឿងនេះ បក្សីសដែលជាព្រះមាតានៃព្រះពុទ្ធ ៥ អង្គ នៅក្នុងកប្បនេះ ហើរចេញទៅស្វែងរកចំណីរួចក៏ត្រលប់មកសំបុកវិញ ។ ប៉ុន្តែស៊ុតទាំង ៥ បានរសាត់តាមទឹកជំនន់បាត់ទៅហើយ ។ បក្សីជាម្ដាយទួញសោកស្រដៀងព្រះនាងមទ្រី ដែរ ពេលដែលបាត់កូន និងបន្ទាញពីការព្រួយបារម្ភពីសុខទុក្ខរបស់កូន ។ ដាយថាហេតុ បក្សីនោះពិបាកចិត្តពេកក៏ធ្វើមរណកាលបាត់ទៅ ហើយបានទៅចាប់ជាតិជាម្ចាស់ក្សត្រិយ៍នៅឋានសួគ៌ សុទ្ធវស្សាព្រហ្ម (Suddhavasabrahma) ។[(១៣០)] មេមាន់ មេគោ អណ្ដើកញី នាគញី និងស្ត្រីបោកគក់ម្នាក់ បានប្រទះឃើញស៊ុតបក្សីទាំង ៥ ម្នាក់មួយៗ ហើយក៏រើសយកព្រះពោធិសត្វដែលកើតចេញពីពងសត្វទាំងនោះទៅចិញ្ចឹមដោយក្ដីស្រឡាញ់ ។ នៅពេលដែលអ្នកកំលោះទាំង ៥ នោះប្រាថ្នាបួសនៅក្នុងព្រៃ ម្ដាយចិញ្ចឹមនីមួយៗមានចិត្តនោះត្រេកអរឲ្យពរ ឲ្យជ័យ មានន័យថា បានជួយឲ្យកូនប្រុសដើរលើផ្លូវទៅព្រះនិព្វាន ។ នៅចុងបញ្ចប់ពោធិសត្វទាំង ៥ អង្គក៏បានជួបជុំគ្នានៅក្នុងព្រៃ ហើយដឹងពីកំណើតរបស់ខ្លួនព្រមទាំងបាននិមន្តទៅជួបជុំនឹងព្រះមាតាបង្កើត ។ ប៉ុន្តែ ដោយសារតែពួកព្រះអង្គមិនអាចបម្រើព្រះមាតានិងតបស្នងសងគុណនូវ «សេចក្ដីមេត្តាករុណាគ្មានព្រំដែន» របស់ព្រះមាតាបាន ពួកព្រះអង្គក៏សម្រេចព្រះទ័យកសាងជាស្នាមព្រះបាទា ព្រះនាងទុក សម្រាប់បានជាទីសក្ការៈនៃព្រះអង្គ និងជនដទៃទៀតផង ។[(១៣១)]

ព្រះពុទ្ធសាសនាមាតុភាព និងជនគំរូនៃរាជវង្ស

នៅក្នុងបរិបទដែលមានទំនាក់ទំនងកាន់តែជិតស្និទ្ធ រវាងព្រះពុទ្ធ និងពុទ្ធបរិស័ទរំពុកយើងពីទំនាក់ទំនងយ៉ាងជិតស្និទ្ធរវាងម្ដាយ និងកូន យើងអាចយល់បានថាសេចក្ដីមេត្តាករុណារបស់ស្ដេចគ្រប់គ្រងផែនដីច្រើនគេប្រដូចទៅនឹងសេចក្ដីស្រឡាញ់របស់ម្ដាយ ។ ដោយសារតែព្រះរាជាទូទៅចង់បាននូវកិត្តិស័ព្ទដូចព្រះពុទ្ធដែរ ដែលជាសញ្ញាណមួយអាចទទួលយកបាននៅក្នុងប្រពៃណីខាងពុទ្ធសាសនាថេរវាទ[(១៣២)] ពង្សាវតារនៃការសោយរាជ្យរបស់ព្រះអង្គមិនត្រឹមតែបានរៀបរាប់អំពីព្រះរាជសកម្មភាពរបស់ព្រះអង្គ ដូចជាការប្រមូលក្បួនច្បាប់គម្ពីរ និងការទាក់ដំរីស និងការកសាងចេតិយប៉ុណ្ណោះទេ ថែមទាំងស្ដីពីការផ្គត់ផ្គង់ និងថែរក្សាព្រះរាជមាតាបិតាផងដែរ ។

នៅក្នុងសិលាចារឹកស្វេជីហ្គុន (Swezigon) ដ៏ល្បីល្បាញព្រះរាជាគយានបិតតហា (១០៨៤-១១១២) នៃនគរប៉ាហ្កានទ្រង់បានធានាអះអាងចំពោះប្រជារាស្ត្រព្រះអង្គថាព្រះអង្គនឹងផ្គត់ផ្គង់ពួកគេដោយបាយ និងនំបុ័ង និងថា «ប្រជានុរាស្ត្រព្រះអង្គគួរគិតថាខ្លួនដូចជាកូនក្មេងដែលមានភាពកក់ក្ដៅនៅលើដើមទ្រូងម្ដាយ ដូច្នោះដែរ ។ ចំណែកពង្សាវតារប្រទេសភូមាវិញពណ៌នាថា ព្រះរាជាទាំងឡាយស្រលាញ់ប្រជារាស្ត្រព្រះអង្គ «ប្រៀបដូចជាទារកកើតចេញពីផ្ទៃព្រះអង្គ អ៊ីចឹងដែរ» ។[១៣៣] ស្រដៀងគ្នានេះដែរព្រះរាជាអាលុងផាយ៉ា (Alaunghpaya) (១៧៥២-៦០) បកស្រាយថាភាពវឹកវរដែលកើតមាននៅមុនពេលឡើងគ្រងរាជ្យរបស់ព្រះអង្គ គឺជាទុក្ខនៃការព្រាត់ម្ដាយដែលគេឃើញនៅក្នុងព្រះធម៌ទេសនាជាច្រើនរបស់ព្រះពុទ្ធ ពោលគឺជាកំលុងពេលដែល «ម្ដាយវង្វេងកូន ឬក៏កូនវង្វេងម្ដាយ» ។[១៣៤]

ការតាំងនៃទំនាក់ទំនងរវាងកូន និងម្ដាយដែលលោកប៊ឺណាដ ហ្វោរ (Bernard Faure) បានគិតថាជាប្រធានបទដ៏សំខាន់នៅក្នុងជីវប្រវត្តិរបស់ព្រះសង្ឃនៅប្រទេសជប៉ុនប្រហែលជារកឃើញផងដែរនៅក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនានៃបណ្ដាស្ដេចគ្រប់គ្រងនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។[១៣៥] ប្រសិនបើគេគិតប្រដូចព្រះរាជាទៅនឹងព្រះពុទ្ធ នោះព្រះមាតារបស់ព្រះអង្គក៏នឹងក្លាយទៅជាស្ត្រីដ៏ឧត្តុង្គឧត្តមមួយអង្គដែលរាជូបត្ថម្ភរបស់ព្រះនាងជាកិច្ចមិនអាចអត់បាននៅរាល់ចាប់ផ្ដើមកិច្ចការនានា ។ ការរៀបរាប់របស់អ្នកប្រាជ្ញខាងពុទ្ធសាសនាជនជាតិថៃមួយរូបនៅសតវត្សទី ១៦ មានសេចក្ដីថា «ព្រះមាតានៃព្រះពុទ្ធម្ចាស់មិនមែនជាបុគ្គលជាប់ជំពាក់ក្នុងកិលេស និងគ្រឿងស្រវឹងផងទាំងពួងឡើយ ហើយព្រះនាងជាអ្នកដែលបានបំពេញបារមីពេញបរិបូរបានមួយសែនកប្បដោយរក្សាបញ្ចសីលបានយ៉ាងខ្ជាប់ខ្ជួនតាំងពីកំណើតមកម៉្លេះ» ។[១៣៦] ទោះបីជាប្រភពឯកសារលើប្រទេសអាស៊ីអាគ្នេយ៍មិនសូវជាសម្បូរក៏ដោយក៏យើងអាចរកបាននូវតម្រុយខ្លះនៃការជាប់ជំពាក់ និងកាតព្វកិច្ចដែលគេគិតថាអាចចងទៅនឹងម្ដាយបាន ។ ជាឧទាហរណ៍ព្រះបាទលឹថៃបានឧទ្ទិសស្នាដៃត្រៃភូមិកថាដល់ព្រះមាតារបស់ព្រះអង្គថាជាអ្នកត្រូវទទួលបាននូវបុណ្យទាំងឡាយនៅពេលដែលព្រះអង្គសម្ដែងព្រះធម៌ដល់ព្រះនាងគឺដូចព្រះពុទ្ធម្ចាស់បានធ្វើសម្រាប់ព្រះមាតាព្រះអង្គដូច្នោះដែរ ។[១៣៧] នៅក្នុងរឿងម្ចាស់ក្សត្រីចាមទេវីព្រះរាជាមនមួយអង្គសម្ដែងនូវអំណរគុណចំពោះទេវតាទាំងឡាយដែលថែរក្សារាជធានី និងរូបបដិមានៃព្រះមាតារបស់ព្រះអង្គគឺអ្នកទាំងនេះហើយដែលបានជួយព្រះអង្គឲ្យបានជោគជ័យក្នុងសមរភូមិ ។[១៣៨] ស្ត្រីក្នុងរាជវាំងក៏ជាអ្នកចូលរួមចំណែកដល់មនោគតិនៃម្ដាយ និងកូនផងដែរដែលក្នុងនោះពួកគេទទួលបានផលបុណ្យច្រើនណាស់ ។ ធម្មទេសនានៃព្រះពុទ្ធអង្គដែលបានសម្ដែងថ្វាយពុទ្ធមាតានោះជាឧបកថាមួយដែលមេម៉ាយស្ដុកនាសតវត្សទី ១៥ ម្នាក់ឈ្មោះកេងទុង បានជ្រើសយកមកឆ្លាក់ជាក្បាច់លម្អលើឈូសជាតុដ៏វិសេសវិសាល ។[១៣៩]

សាស្ត្រាចារ្យមួយចំនួនមានជំនឿទុកចិត្តយ៉ាងខ្លាំងដោយស្នើថា ការលើកយករឿងនេះមកសរសេរមកគូរឆ្លាក់ និងមកសម្ដែងជាល្ខោនផ្សេងៗដែលបានបង្កើតឡើងនៅក្នុងសហគមន៍ណាមួយក្នុងពេលវេលាជាក់លាក់ណាមួយនោះមិនត្រឹមតែក្លាយជាសម្បត្តិអ្នកស្រុកអាយប៉ុណ្ណោះទេ ថែមទាំងអាចដាក់បញ្ចូលជាប្រវត្តិសាស្ត្រទៀតផង ។ ជាឧទាហរណ៍សិល្បៈ-ប្រវត្តិវិទូមួយរូបបានបកស្រាយពន្យល់ពីពុទ្ធបដិមាកំពុងនិមន្តដែលជាលក្ខណៈពិសេសក្នុងសិល្បៈសុខោទ័យថាភាគច្រើនគេឆ្លាក់ដោយសំដៅដល់ការនិមន្តត្រឡប់ពីសម្ដែងធម៌ប្រោសពុទ្ធមាតានៅឋានតាវត្តិង្សជាឋានសួគ៌ទី ២ ក្នុងចំណោមឋានសួគ៌ទាំង ៦ ក្នុងជំនឿពុទ្ធសាសនា ។ តាមទស្សនៈរបស់សិល្បៈ-ប្រវត្តិវិទូនោះការឆ្លាក់ពុទ្ធបដិមាបែបនេះមានទាក់ទងទៅនឹងសារៈសំខាន់របស់ម្ចាស់ក្សត្រិយ៍ជាព្រះមាតាក្នុងជីវិតនយោបាយ និងសាសនានៅសម័យសុខោទ័យកំលុងសតវត្សទី ១៤ ។[១៤០] យោងលើមតិនេះយើងតែងចំណាំឃើញ

ថាវត្តត្រង់ព្រះពុទ្ធប្រសូតចាកផ្ទៃព្រះមាតា និងវត្តដែលព្រះពុទ្ធសម្ដែងធម៌ប្រោសពុទ្ធមាតានៅឋានតាវត្តិង្សមានប្រជាប្រិយភាពយ៉ាងខ្លាំងនៅតាមវត្តអារាម និងព្រះវិហារនានានៅប្រទេសថៃដែលភាគច្រើនមានស្ត្រីជាអ្នកឧបត្ថម្ភសំខាន់ជាងគេ ។[១៤១] រីឯទំនោរនៃការប្រដូចព្រះរាជមាតានៅបណ្ដាប្រទេសពុទ្ធសាសនាអាស៊ីអាគ្នេយ៍នេះមិនបានបាត់បង់ក្នុងចំណោមអ្នកប្រាជ្ញនានាដែលបានយកទិន្នន័យក្នុងសិលាចារឹកសម័យមុន និងពង្សាវតារស្ដេចដើម្បីចងក្រងប្រវត្តិសាស្ត្រតាមសម័យកាលឡើងវិញ ។ ឧទាហរណ៍លោកអ៊ីម៉ាញូអែល ហ្គីឡុន (Emmanuel Guillon) ជឿថាតំបន់យ៉ាងហ្គូនកាលពីដើមឡើយជាដីសួយរបស់ម្ចាស់ក្សត្រីនគរប៉េហ្គូដោយហេតុថាសិលាចារឹកមួយនាឆ្នាំ ១៤៤៨ បានរៀបរាប់អំពីព្រះនាមរបស់ម្ចាស់ក្សត្រីគ្រប់អង្គ (មិនមែនមានតែព្រះនាមព្រះរាជមាតាមួយអង្គប៉ុណ្ណោះទេ) ដែលបានជួសជុលតុបតែងលម្អវត្តស្វេដាហ្គូន ។ លោកបានបន្តទៀតថានៅពេលដែលព្រះរាជាមនបានប្រើព្រះនាមពញ្ញា (ញ្ញា)(ដែលធម្មតាគេប្រើសម្រាប់តែព្រះអង្គម្ចាស់រជ្ជទាយាទប៉ុណ្ណោះ) ការប្រើគោរម្យងារនេះធ្វើឲ្យយើងដឹងថាព្រះរាជាអង្គនោះកំពុងគ្រងរាជ្យតំណាងឲ្យព្រះរាជមាតាទ្រង់ប៉ុណ្ណោះទោះបីជាព្រះអង្គ គឺជាស្ដេចគ្រងរាជ្យសម្បត្តិដ៏ពិតប្រាកដក៏ដោយ ។[១៤២] ម្ចាស់ក្សត្រីញ្ញាទហ៊ឺ (១៤៥៣-៧០)ដែលមានគោរម្យងារថ្នាក់ស្ដេចចក្រពត្តិជាច្រើនរួមទាំងងារជា «ម្ចាស់ស្រីនៃដំរីស» បានសោយរាជ្យសម្បត្តិរួមជាមួយព្រះរាជគ្រូព្រះនាង និងបុត្រប្រសារបស់ព្រះនាងដែលជាអនាគតស្ដេចគ្រងរាជ្យព្រះនាមធម្មចេតិ (១៤៧២-១៤៩២)។[១៤៣] រហូតដល់សតវត្សទី ១៨ ច្បាប់បញ្ញត្តិនៃប្រទេសភូមានៅតែចែងថាម្ចាស់ក្សត្រីត្រូវតែជួយព្រះរាជបុត្រាព្រះនាងក្នុងកិច្ចការរដ្ឋបាលនៅពេលដែលព្រះអង្គមិនគង់នៅក្នុងរាជធានី ។[១៤៤]

បើទោះជាភាពដ៏កម្រនៃប្រភពឯកសារបញ្ជាក់ថាយើងមិនអាចនឹងរកដាននៃប្រធានបទលើ «ព្រះវរមាតា» នៅក្នុងបរិបទមួយពេញលេញក៏ដោយ ក៏ភស្តុតាងទោះជានៅរាយប៉ាយក៏ដោយនេះនៅតែស្ដែងចេញជាចំណោទសួរជាច្រើនដែលគួរឲ្យចាប់អារម្មណ៍ដដែល ។ យ៉ាងហោចណាស់ក៏វាជួយកែតម្រូវដល់ការផ្ដល់ឯកសិទ្ធិក្នុងជីវិតនយោបាយនៅបណ្ដាប្រទេសនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ ជាឧទាហរណ៍ដូចនៅកន្លែងផ្សេងទៀតនៅក្នុងតំបន់ដែរស្ត្រីដែលមានការយល់ដឹងច្រើនត្រូវបានគេជ្រើសរើសឲ្យធ្វើជាអ្នកវិនិច្ឆ័យក្ដី និងជាអ្នកសម្រុះសម្រួលក្នុងកិច្ចការប្រទេសជាតិ ។ អត្ថបទមួយផ្នែកទៀតពីប្រទេសកម្ពុជាដែលសរសេររឿងរ៉ាវក្នុងកំលុងឆ្នាំ ១៥៧៥-១៦១៨ បានលើកសរសើរដល់ស្ត្រីក្នុងរាជវង្សខ្មែរ ជាពិសេសព្រះវររាជមាតាក្នុងការដោះស្រាយវិបត្តិនយោបាយក្នុងទសវត្សឆ្នាំ ១៥៩០។ ក្រោយពីព្រះរាជាទន់ខ្សោយ ៥ អង្គឡើងសោយរាជ្យបន្តបន្ទាប់គ្នាក្នុងពេលដ៏ខ្លីមក ស្ត្រីក្នុងរាជវង្សដើរតួយ៉ាងសំខាន់ក្នុងការលើកព្រះបរមរាជាទី ៧ (ស្រីសុរិយោពណ៌ ១៦០២-១៩) ឲ្យឡើងគ្រងរាជ្យសម្បត្តិ ។ តាមរយៈព្រឹត្តិការណ៍នេះ និងរឿងរ៉ាវផ្សេងៗទៀតគេអាចសន្និដ្ឋានបានថា ការជួយជ្រោមជ្រែងពីសំណាក់ម្ដាយមានភាពចាំបាច់ណាស់នៅពេលដែលការឡើងស្នងរាជសម្បត្តិរបស់ព្រះបុត្រាស្ថិតនៅក្នុងភាពចម្រូងចម្រាស ។[១៤៥] ក្នុងលក្ខណៈដូចគ្នានេះដែរ ការបញ្ឈប់ការជួយជ្រោមជ្រែងរបស់ព្រះមាតាមានន័យថាជាការបញ្ចប់នូវឱកាសឡើងសោយរាជ្យរបស់ព្រះបុត្រាសូម្បីតែថាព្រះមាតានោះជាស្ត្រីមានឋានៈតូចទាបក៏ដោយ ។ ក្នុងឧទាហរណ៍មួយទៀតការសម្រេចចិត្តរបស់ស្រីស្នំសៀមម្នាក់នៃព្រះរាជាខ្មែរមួយអង្គដែលកំពុងប្រឈួនទៅចងសម្ពន្ធភាពជាមួយចៅប្រុសជាជាងជាមួយនឹងបុត្រារបស់នាងជាហេតុដ៏សំខាន់មួយនាំទៅរកការបាត់បង់រាជ្យសម្បត្តិនៃព្រះរាជបុត្រានោះហើយប្រហែលជាព្រះនាងដើរតួយ៉ាងសំខាន់ក្នុងការជ្រៀតជ្រែករបស់ថៃក្នុងកិច្ចការប្រទេសកម្ពុជានៅឆ្នាំ ១៨៥២ ។[១៤៦]

ការបើកឱកាសកាន់តែទូលាយដល់រាជស្ត្រីនៅក្នុងប្រវត្តិនយោបាយនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍អាចជាការក្រើនរំលឹកមួយថាពិភពពុទ្ធសាសនាថេរវាទពោរពេញទៅដោយការចម្រុះយ៉ាងច្រើន ទាំងក្នុងវិស័យយេនឌ័រទាំងក្នុងវិស័យដទៃទៀត ។[១៤៧] ផ្អែកលើមូលដ្ឋានឯកសារប្រវត្តិសាស្ត្រដែលនៅមានលោកវ៉ែត បានប្រកែកតវ៉ាថាពុទ្ធសាសនាដែលកាន់តែជ្រាបចូលជ្រៅ និងកាន់តែថ្មីទៀតដែលគាត់បានសិក្សាស្រាវជ្រាវកំលុងសតវត្សទី ១២ និងទី ១៣ នោះត្រូវបានគេប្រតិបត្តិយ៉ាងច្រើននៅភាគខាងជើងនៃប្រទេសសៀមនៅហួសពីក្រុងភីតសានុលោក (Phitsanu-lok)*។គេអាចបន្ថែមលើការអះអាងរបស់គាត់ថាស្ត្រីនៅក្នុងតំបន់ «ព្រាំដែន» នេះប្រាកដជាមានការចាប់អារម្មណ៍យ៉ាងខ្លាំងទៅលើ «គំនិតនៃបុណ្យកុសលសាមញ្ញប៉ុន្តែសំខាន់» ដែលអាចទាក់ទងបានទាំងបុគ្គលម្នាក់ៗទាំងសហគមន៍ ។[១៤៨] នៅក្នុងប្រជុំតំបន់ខ្ពង់រាបមានប្រពៃណីប្លែកៗនៃ «ពុទ្ធសាសនាអ្នកប៉ែកខាងជើង ឬ* Yuan» *មានគេទទួលស្គាល់ច្រើន ។ ប៉ុន្តែពួកនរវិទូដែលធ្វើការស្រាវជ្រាវនៅក្នុងតំបន់នេះមានការភ្ញាក់ផ្អើលនៅពេលស្ត្រីប្រើអំណាចខ្លួននៅក្នុងវង្វង់គ្រួសារ ។ ការសិក្សាជាច្រើនបានភ្ជាប់ទំនាក់ទំនងរវាងឋានៈស្ត្រី និងឧត្តមភាពនៃជំនឿមាតាធិបតេយ្យដែលផ្តល់នាទីដ៏ខ្ពង់ខ្ពស់ដល់ស្ត្រីក្នុងពេលធ្វើពិធីសាសនាដោយហេតុថាស្ត្រីមានទំនាក់ទំនងជាមួយនឹងព្រលឹងអារក្សអ្នកតា ។[១៤៩]*

ហេតុដូច្នេះប្រហែលជាយើងមិនបានកត់សម្គាល់ទេថាវត្តមានរបស់ស្ត្រីក្នុងសិលាចារឹក និងប្រវត្តិសាវតារពីតំបន់ភាគខាងជើងពិតជាមានជាក់ស្តែង ។ ទោះបីជាឥទ្ធិពលនៃសម័យអង្គរមានឃើញយ៉ាងច្បាស់នៅក្រុងសុខោទ័យនាសតវត្សទី១៣ ការធ្វើចំនាកស្រុកចេញពីឈៀងម៉ៃ និងតំបន់ផ្សេងៗទៀតមានន័យថាជាកព្វប្រសព្វជាមួយទម្រង់នៃអង្គការសង្គម និងនយោបាយនៅតំបន់ខ្ពង់រាបដែលអាចជួយពន្យល់ពីឧត្តមភាពរបស់ស្ត្រីក្នុងរាជវង្ស ។[១៥០] អ្នកស្រាវជ្រាវម្នាក់បានកត់សម្គាល់ថា «(នៅក្រុងសុខោទ័យ) វាហាក់ដូចជាប្រពៃណីមួយទៅហើយដែលព្រះរាជមាតាត្រូវចូលរួមយ៉ាងសកម្មក្នុងកិច្ចការគ្រប់គ្រងប្រទេសជាតិមិនថាព្រះរាជាជាព្រះបុត្រានោះមានព្រះជន្មប៉ុន្មានទេ» ។[១៥១] ជាឧទាហរណ៍ក្នុងឆ្នាំ ១៤០០ បុត្រីរបស់ព្រះបាទលុតៃជាមហេសីមេម៉ាយនៃព្រះរាជាអង្គមុនបានរួមគ្នាជាមួយនឹងបុត្រាព្រះនាងក្នុងយុទ្ធនាការរំដោះបូរណភាពទឹកដីពីស្តេចអយុធ្យា ។ ព្រះនាង និងព្រះបុត្រា «ដ៏មានសេចក្តីអង់អាចក្លាហានបាននាំទ័ពចេញទៅច្បាំង និងបានវាយលុកបានទឹកដីពីព្រះរាជាជាច្រើន ...ព្រះនាង និងព្រះបុត្រាបានរួមកម្លាំងគ្នាផ្តួលរំលំទ័ពបច្ចាមិត្រ» ។[១៥២] ស្ត្រីរាជវង្សជាអ្នកចាស់ទុំដែលអាយុច្រើន និងឋានៈខ្ពស់ក្នុងសង្គមព្រះនាងបញ្ជាក់ថាព្រះនាងសន្សំបានបុណ្យកុសលច្រើនសមនឹងគេគិតថាមានសមត្ថភាពពិសេសអាចប្រើអំណាចផ្លូវផងនឹត ។ នៅតំបន់ចុងខាងជើងជំនឿលើអំណាចបារមីផ្លូវផងនឹតនៃព្រះវររាជមាតាមានភាពកាន់តែច្បាស់ឡើងទៀត ។ ជាឧទាហរណ៍ប្រវត្តិសាវតារពីក្រុងឈៀងម៉ៃពិពណ៌នាថានៅក្នុងឆ្នាំ ១៤៤៣ ព្រះមហាក្សត្រ «បានបញ្ជូនកម្លាំងទ័ពដែលដឹកនាំដោយព្រះរាជមាតា» ឆ្ពោះទៅទិសខាងកើតទៅកាន់ខេត្តណាន ដែលនៅទីនោះព្រះនាងបានចេញរាជបញ្ជាឲ្យឡោមព័ទ្ធរាជធានីព្រែ (Phrae) *គ្រប់ទិសទាំងអស់» ។ នៅពេលនោះកាណុងកាំភ្លើងបាញ់មិនចេញទេរហូតដល់ព្រះនាងរៀបចំធ្វើពិធីសែនព្រេនទើបបាញ់ចេញ ។ គ្រានោះព្រះរាជមាតា«ក៏បានរៀបចំតង្វាយ...ដែលរួមមានដូចជាក្របីឃ្វាច ១ ក្បាល មាន់សំឡី ១៣ ក្បាល ទា ១៣.០០០ ក្បាល ខ្ទើយមួយកន្ទេលភាជន៍ស្លាម្លូ ពាងទឹក ឆ្នាំងថ្មីចានថ្មី និងកន្ទេលថ្មី គឺថាគ្រប់រណ្តាប់ការសែនព្រេនពេញលេញ» ។ ពេលនោះកាំភ្លើងធំក៏បានបាញ់ចេញហើយទីក្រុងទាំងមូលក៏ត្រូវចុះចាញ់ ។[១៥៣]*

ឯកសារថៃភាគខាងជើងក៏បានលើកឡើងដែរថាការគ្រប់គ្រងរួមគ្នានៃព្រះមាតា និងបុត្រាប ការពន្យារ

តំណែងរាជានុសិទ្ធិដល់ព្រះមាតាកាន់តែយូរគឺជាផែនគំរូនយោបាយដែលគេទទួលយក ។ ប្រវត្តិសាស្ត្រឈៀងម៉ៃបានកត់ត្រាទុកថានៅពេលសត្វក្ងាន់មួយ និងកូនមួយរបស់វារត់ចេញមកពីព្រៃព្រះរាជា ក៏កសាងបាននូវរាជធានីនៅត្រង់កន្លែងនោះដោយទ្រង់បញ្ញត្តថាតាំងពីពេលនេះតទៅតំបន់នេះនឹងមានទន្លេជានិមិត្តរូបនៃសត្វក្ងាន់ជាម្តាយនិងកូន» ។[១៥៤] ការស្របស្រួលគ្នាខាងប្រវត្តិសាស្ត្រនៃរឿងនិទានដូចគ្នានេះជាដើមបានលើកឡើងមកបង្ហាញក្នុងករណីជាច្រើនដូចជាសិលាចារឹកសតវត្សទី ១៥ ជាដើមបង្ហាញថាព្រះរាជមាតាដើរតួនាទីជារាជានុសិទ្ធិនៅពេលបុត្រាព្រះនាងគឺព្រះរាជានគរឈៀងម៉ៃមានព្រះជន្មតិចនៅឡើយ ។[១៥៥] នៅវគ្គឆ្នាំ ១៥០០ ពាក្យមហាទេវីក៏ឃើញមានប្រើនៅក្នុងសិលាចារឹកថៃប៉ែកខាងជើងដែលជាក់ស្តែងពាក្យនេះសំដៅដល់អគ្គមហេសីឬក៏ព្រះមាតារបស់ព្រះរាជាអង្គមុន ឬជាព្រះមាតា ឬក៏ជាអគ្គមហេសីនៃព្រះរាជាកំពុងសោយរាជ្យ [១៥៦] នៅក្នុងអត្ថបទទើបនឹងបកប្រែថ្មីមួយនៃនគរលុំនៃអាណាចក្រឈៀងខែង (Chiang Kheng) នៅភាគខាងលើដងទន្លេមេគង្គបានកត់ត្រាថាក្នុងកាលៈទេសៈណាដែលរាជ្យបល្ល័ង្កស្ថិតនៅទំនេរ ឬនៅពេលដែលស្តេចគ្រប់គ្រងនគរសោយទិវង្គតដោយមិនបានរំពឹងទុកមុននោះព្រះវររាជមាតាត្រូវបានជាអ្នកត្រួតត្រានគរ ។ មានពេលខ្លះតំណែងរបស់ព្រះនាងជាអ្នកថែរក្សានេះក្លាយជាអចិន្ត្រៃយ៍ផងក៏មាន ។ ជាឧទាហរណ៍នៅឆ្នាំ ១៦១២ ព្រះរាជមាតាបានទទួលនូវគ្រឿងឥស្សរិយយសនៃព្រះរាជាគ្រងរាជ្យមានដូចជាមកុដរាជ ព្រះខ័នរាជ ព្រះស្វេតច្ឆត្រ គ្រឿងម្ជុស្វាស្គរជ័យ សំពត់កាសាយពស្ត្រជាដើមហើយព្រះនាងបានសោយរាជ្យរហូតដល់ឆ្នាំ ១៦៣៧ ។[១៥៧] ព្រោះហេតុដូចនេះហើយនៅក្នុងសាវតាឈៀងម៉ៃនៅពេលដែលព្រះសង្ឃមួយអង្គទស្សទាយថាស្ត្រីដែលគេទន្ទឹងរង់ចាំមើលនោះនឹងជាព្រះរាជមាតា ព្រះសង្ឃអង្គនោះបានប្រមើលឃើញនូវថ្ងៃដែលព្រះនាងនឹងមានអំណាចតេជះដ៏មហិមា ។[១៥៨]

ចំពោះអ្នកប្រវត្តិសាស្ត្រផ្នែកយេនឌ័របាននិយាយថាកត្តានេះកាន់តែមានសារៈសំខាន់ថែមទៀតនៅពេលយកទៅផ្សំជាមួយនឹងទស្សនៈរបស់លោកវ៉ែត ដែលថាការសាយភាយរបស់ពុទ្ធសាសនា «កាន់តែងាយស្រួលនិងឆាប់រហ័សជាងមុន» នៅក្នុងតំបន់ភាគខាងជើងនៃប្រទេសថៃជាជាងភាគខាងត្បូង ។ គាត់ជឿថាព្រះរាជានៅក្នុងតំបន់នេះមានអារម្មណ៍ភ័យខ្លាចសីលធម៌ពុទ្ធសាសនាថ្មីតិចជាងតំបន់ផ្សេងពីព្រោះអង្គរដែលជាអាណាចក្រគំរូដើរតាមលទ្ធិសាសនាហិន្ទូចុះខ្សោយជាងមុនហើយនៅតំបន់នោះដែរគម្លាតរវាងស្តេច និងប្រជារាស្ត្រមានតិចតួច ។[១៥៩] ប្រសិនបើគេទទួលយកសម្មតិកម្មនេះយើងគួរតែចាប់អារម្មណ៍ឲ្យខ្លាំងជាងមុនទៀតចំពោះសកម្មភាពខាងសាសនារបស់ស្ត្រីមានជាតិត្រកូលខ្ពស់ ព្រមទាំងសួរថាតើការចូលរួមរបស់ពួកគាត់ ពិតជាកត្តាមួយជំរុញការផ្សព្វផ្សាយពុទ្ធសាសនាទៅក្នុងតំបន់ប៉ែកខាងជើងនៃប្រទេសកាន់តែងាយស្រួលមែនដែរឬទេ ។ ការរៀបរាប់អំពីការកសាងពុទ្ធបដិមាការប្រគេនចង្ហាន់ព្រះសង្ឃការថ្វាយប្រគេនស្បង់ចីវរ និងការកសាងវត្តអារាមជាភស្តុតាងប្រាប់ដល់សាធារណៈពីការធ្វើបុណ្យសន្សំកុសលរបស់រាជមាតា និងព្រះមាតុច្ឆា និងស្ត្រីត្រកូលអភិជនផ្សេងទៀត ។[១៦០]

ទ្រព្យសម្បត្តិ និងយសសក្តិដែលពួកគាត់មាននៅក្នុងជាតិនេះ គឺជាផលនៃអំពើជាកុសលដ៏ច្រើនដែលពួកគាត់បានសាងកាលពីជាតិមុនៗហើយពួកគាត់ក៏សង្ឃឹមជឿជាក់ថាពួកគាត់ និងជនទាំងឡាយដែលនៅជុំវិញខ្លួនគាត់ក៏នឹង មានជីវិតដ៏សម្បូរសប្បាយក្នុងអនាគតជាតិ ។ តាមការពិតពួកគាត់តំណាងឲ្យឧបាសិកាដែលបានបំពេញអស់នូវលទ្ធភាពរបស់ខ្លួនហើយក្នុងនាមជា «ព្រះរាជូបត្ថកៈ» វិញពួកគាត់ក៏ជាគំរូគេឯងដែរ ។

នៅពេលជាមួយគ្នានេះបទពិសោធនៃភាពជាម្តាយក៏បានផ្សារភ្ជាប់ស្ត្រីត្រកូលអភិជនដោយផ្ទាល់ទៅនឹងស្ត្រី «វណ្ណៈទាប» ដែលយល់ថាភាពជាម្តាយគេ គឺជាការបញ្ជាក់ពីសារៈសំខាន់របស់គាត់នៅក្នុងសហគមន៍ដែលគាត់

រស់នៅ ។ យើងគួរតាមដានអង្កេតរបៀបដែលពុទ្ធសាសនាជាទូទៅទើសទាល់ចំពោះអត្ថបទ និងរឿងនិទានផ្សេងៗទៀតដែលមានលើកឡើងពីតួអង្គ និងវគ្គខ្លះដែលអាចធ្វើឲ្យសមស្របដើម្បីលើកទឹកចិត្ត និងគាំទ្រដល់ការចិញ្ចឹមរក្សាកូន ។[១៦១] នៅក្នុងន័យនេះ គណៈសង្ឃបានទទួលស្គាល់ថាការពរពោះ និងការបង្កើតកូនគឺជាការចូលរួមចំណែកដ៏ចម្បងរបស់ស្ត្រីចំពោះជីវិតខាងសាសនាក្នុងសហគមន៍ និងការរៀបចំពិធីហែហមកូនប្រុសដែលចូលបួសក្នុងសំណាក់វត្តអារាម គឺជាឱកាសមួយសម្រាប់ទទួលស្គាល់ការរួមចំណែកដ៏ធំធេងរបស់ស្ត្រី ។ នៅក្នុងដំណើរនេះយើងឃើញមានការទទួលស្គាល់យ៉ាងអាថ៌កំបាំងនូវភាពជាដៃគូរបស់ស្ត្រីជាមួយនឹងគណៈសង្ឃ ពីព្រោះភាពក្មេងខ្ចីសេចក្តីរបស់សាមណេរមានន័យថាការទទួលខុសត្រូវក្នុងការចិញ្ចឹមបីបាច់ការប្រៀនប្រដៅ និងការគាំពាររក្សាដល់កូនប្រុសមុនបួសជាសាមណេរនោះឥឡូវភារកិច្ចនេះត្រូវប្រគេនឲ្យព្រះសង្ឃហើយ ។ ដូចក្នុងច្បាប់បូរាណមួយរបស់ប្រទេសកម្ពុជាមានកាលបរិច្ឆេទនៅសតវត្សទី ១៧ ឬក៏មុននេះផងថែងថា «ម្នាលសាមណេរទាំឡាយ! គឺម្តាយរបស់អ្នកហើយដែលបានយកអ្នកមកផ្ញើក្នុងសំណាក់គ្រូឧបជ្ឈាយ៍» ។[១៦២] ហេតុដូចនេះម្តាយ និងព្រះសង្ឃបានក្លាយជាសម្ពន្ធមិត្តរួមគ្នាដឹកនាំប្រៀនប្រដៅក្មេងប្រុសជំទង់ទៅរកភាពធំពេញវ័យ ។

សម្ពន្ធភាពរវាងឧបាសិកា និងស្ថាប័នពុទ្ធសាសនានេះមានសារៈសំខាន់ជ្រាលជ្រៅណាស់ពីព្រោះថាបើពុំមានព្រះសង្ឃទេ ពុទ្ធសាសនាថេរវាទមិនអាចរស់រានបានឡើយ ។ គ្រប់ពិធីសាសនាដែលកំណត់ការឆ្លងវ័យជាច្រើនដំណាក់កាលមុននឹងឈានមកដល់វ័យកំលោះរបស់ក្មេងប្រុសកាន់ពុទ្ធសាសនានីមួយៗគឺសុទ្ធតែជាការផ្តល់កិត្តិយសខ្ពង់ខ្ពស់ដល់ម្តាយរបស់គេការធ្វើនេះហាក់ដូចជាចង់ក្រើនរំលឹកគេថាគឺម្តាយនេះហើយដែលផ្តល់កំណើតឲ្យគេដែលបានចិញ្ចឹមគេដែលបានឲ្យសម្លៀកបំពាក់គេ និងដែលជាអ្នកផ្តល់សិទ្ធិសេរីភាពឲ្យគេធ្វើដំណើរលើមាគ៌ារំលត់ទុក្ខ ។

សេចក្តីសន្និដ្ឋាន

ដូចដែលសាស្ត្រាចារ្យសឺដែស៍បានកត់សម្គាល់ជា ៥ ទសវត្សមកហើយថាសតវត្សទី ១២ និងទី ១៣ គឺជាទីដម្រាលមួយនៅក្នុងអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែលជាមូលហេតុសំខាន់ជាងគេមួយសម្រាប់ការផ្សព្វផ្សាយពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ។ ទោះបីជាយើងសឹងតែដឹងច្បាស់ហើយថា ការរីកចម្រើននេះបានជួយឲ្យផ្លាស់ប្តូរដំណើរប្រវត្តិសាស្ត្រក្នុងតំបន់នេះក្តីក៏អ្នកស្រាវជ្រាវនានានៅតែព្យាយាមឈ្វេងយល់ពីឥទ្ធិពលទាក់ទាញដ៏ខ្លាំងក្លា និងអស់ពេលយ៉ាងយូររបស់និកាយថេរវាទនេះ ។ តួនាទីរបស់ព្រះរាជគ្រប់គ្រងប្រទេស និងព្រះសង្ឃបានផ្តល់ការពន្យល់ខ្លះក៏ពិតមែនហើយប៉ុន្តែការផ្តល់ឯកសិទ្ធិដល់អ្នកផ្តួចផ្តើមជាបុរសភេទបានធ្វើឲ្យអ្នកប្រវត្តិសាស្ត្រខាងយេនឌ័រមិនពេញចិត្តទៅវិញ ។ ទោះបីជាការជំទាស់ប្រឆាំងជាប់រហូតរវាង «ឋានៈខ្ពង់ខ្ពស់(មាតាធិបតេយ្យ)» របស់ស្ត្រីនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ និងតំណែងតួនាទីមិនច្បាស់លាស់របស់ពួកគេនៅក្នុងប្រពៃណីនិកាយពុទ្ធសាសនាថេរវាទក៏ដោយក៏ «ភ្នាក់ងារស្ត្រី» ពុំដែលចោទជាបញ្ហាក្នុងការសរសេរប្រវត្តិសាស្ត្រសាសនារបស់តំបន់នេះឡើយ ។

ដោយផ្តោតទៅលើស្នាដៃស្រាវជ្រាវរបស់អ្នកប្រាជ្ញខាងសាសនាខ្លះដែលបានសិក្សាអំពីប្រទេសស្រីលង្កានាយុគកណ្តាលអត្ថបទដែលគ្រាន់តែមានលក្ខណៈស្ទាបស្ទង់នេះព្យាយាមគិតអំពី «កម្លាំងចិត្តស្ត្រី» ក្នុងន័យសំដៅដល់ការធ្វើអន្តរកម្មរវាងស្ត្រី និងគណៈសង្ឃ ។ អត្ថបទនេះបានចាប់ផ្តើមដោយស្នើថាការមកដល់នៃពុទ្ធសាសនាថេរ-វាទក្នុងអាស៊ីអាគ្នេយ៍នេះដួនពេលជាមួយការអភិវឌ្ឍរីកចម្រើនយ៉ាងខ្លាំងនៅតាមវត្តអារាមនៃប្រទេសស្រីលង្កា ។

ជានិច្ចកាលព្រះសង្ឃតែងអនុគ្រោះចំពោះឧបាសិកាដែលមានសទ្ធាបូជាក្នុងសាសនាលើសដូចជី ឬភិក្ខុនីទៅទៀត ហើយយើងពិបាកនឹងថាវាជាការចៃដន្យទេដែលការរលាយបាត់ទៅនូវការបំបួសភិក្ខុនីបក្កដោយសារការលើកសរសើរកាន់តែខ្លាំងដល់ការធ្វើទានថាជាការបង្ហាញពីឧបាសិកាដ៏មានសទ្ធាមុតមាំ ។ នៅក្នុងសម័យនោះដែរដែលយើងឃើញថាការប្រដូចព្រះពុទ្ធទៅនឹងម្ដាយ និងការឲ្យតម្លៃដល់តួនាទីជាម្ដាយក៏ក្លាយទៅជាប្រធានបទដ៏សំខាន់នៅក្នុងអត្ថបទសំណេរខាងជំនឿសាសនានាយុគកណ្ដាល ។ ស្របពេលជាមួយនោះដែរក្នុងកិច្ចប្រឹងប្រែងដើម្បីពង្រឹងទំនាក់ទំនងជាមួយសហគមន៍នោះព្រះសង្ឃក៏បានលើកឡើងនូវសារៈសំខាន់ថ្មីមួយស្ដីពីការប្រើប្រាស់ភាសាប្រចាំតំបន់ធ្វើជាយានមួយសម្រាប់អប់រំប្រៀនប្រដៅផ្នែកសីលធម៌ដល់គ្រហស្ថ ។

ដោយចូលមកក្នុងតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ចំពេលដែលមានការទទួលយកពីសំណាក់គ្រហស្ថកាន់តែមានចំនួនច្រើនឡើងនោះពុទ្ធសាសនាថេរវាទបានផ្ដល់ឱកាសជាប់មិនដាច់ដល់ស្ត្រីទាំងអស់ដើម្បីសន្សំផលបុណ្យកុសលតាមរយៈការធ្វើទានដែលជាហេតុធ្វើឲ្យពួកគាត់ឈានផុតពីឋានៈតូចទាប ។ កិច្ចការខ្លះដែលគេចាត់ទុកថាជាការងាររបស់ស្ត្រីដូចជាការរៀបចំចម្អិនចង្ហាន់ និងការត្បាញស្បង់ចីវរជាដើមក្លាយទៅជារូបិយវត្ថុសាសនាមួយប្រភេទដែលគេអាចយកទៅប្ដូរយកក្ដីរំពឹងទៅអនាគតទាំងខាងស្មារតី និងសម្ភារៈ ។ ដោយយកអំណះអំណាងរបស់នរវិទូជាសហសេវិកមកអនុវត្តនាងខ្ញុំមើលឃើញនូវប្រវត្តិដ៏យូរអង្វែងក្នុងអន្តរអំពើនឹងគ្នាដែលគេបានកំណត់រវាងសាសនាមាតុភាព និងការចិញ្ចឹមកូន ។ ទោះបីពុទ្ធសាសនាបានបង្ហាញរូបភាពតំណាងនៃ «ស្ត្រីភាព»ផ្សេងៗគ្នាហើយពេលខ្លះទំនាស់គ្នាក៏មាន ក៏ដោយ ក៏នាងខ្ញុំជឿថាការយកមាតុភាពមកប្រដូចនេះ គឺជាកត្តាចម្បងជាងគេហើយវប្បធម៌អាស៊ីអាគ្នេយ៍នានាបានទទួលស្គាល់ និងទទួលយកយ៉ាងពេញទំហឹង ។ ដាក់ស្ដែងការលើកឡើងអំពីតួនាទីជាម្ដាយ គឺជាគ្រាន់តែជាកត្តាមួយក្នុងចំណោមកត្តាជាច្រើនទៀតដែលអាចទាក់ទាញស្ត្រីឲ្យងាកទៅរកការប្រៀនប្រដៅរបស់ព្រះពុទ្ធ ។ ជាការច្បាស់លាស់ផងដែរថាការផ្ដល់តម្លៃដល់ភាពមិនអាត្មានិយមរបស់ម្ដាយក្លាយជាធាតុមួយដូចគ្នាបេះបិទទៅនឹងការប្រតិបត្តិខាងពុទ្ធសាសនាដែលមានបង្ហាញយ៉ាងច្បាស់នៅក្នុងអំពើសាងបុណ្យកុសលដ៏ធំធេងដែលបញ្ជូនកូនប្រុសចូលទៅបួសរៀននៅក្នុងវត្តអារាម ។ ដោយមានការជំរុញពីគម្ពីរសាស្ត្រាជាភាសាបាលីផងដោយការបកប្រែជាភាសាយានផងទំនាក់ទំនងរវាងម្ដាយ និងកូនប្រុសបានលេចឡើងយ៉ាងច្បាស់នៅកម្រិតខ្ពស់បំផុតនៃសង្គម ។ ប្រភពឯកសារនានាពីប្រទេសថៃភាគខាងជើងកាន់រឹតតែមានសារៈសំខាន់ក្នុងការបង្ហាញពីស្ត្រីនៃរាជវង្សថាជាតួអង្គនៃសក្ដានុពលនៃឧបាសិកាមានជំនឿស៊ប់ក្នុងសាសនា ។ ទោះបីការនេះអាចទៅអះអាងតំណែងជា «រាជូបត្ថម្ភកៈ» ក្ដីក៏នាងខ្ញុំសុំប្រកែកថារូបភាពទាក់ទងនឹងភាពជាម្ដាយពិតជាមានមនុស្សយ៉ាងច្រើនទទួលយល់ព្រម ។ នាងខ្ញុំដឹងថាការអះអាងបញ្ចូលក្រុមអភិជននេះអាចធ្វើឲ្យបាត់បង់ខ្លះនូវការផ្លាស់ប្ដូរលក្ខខណ្ឌ និងស្ថានភាពហើយអត្តប្រយោជន៍ស្ត្រីនិយមក្នុងការប្រវត្តិសាស្ត្រដែលមានភាពខុសគ្នានេះបានបង្ហាញឲ្យឃើញអំពីការយល់ច្រឡំដែលអាចកើតមានឡើងដោយការចាត់ទុក «ស្ត្រី» ថាជាផ្នែកមួយសង្គមដែលគេមិនសូវឲ្យតម្លៃ ។ ប៉ុន្តែបើទោះបីមានលក្ខណៈច្រើនយ៉ាងណាក៏ដោយក៏នាងខ្ញុំនៅតែមានជំនឿចិត្តថាមានតែបទពិសោធនៃការផ្ដល់កំណើតរបស់ស្ត្រីតែមួយគត់ដែលជាចំណងចងសន្ធឹងទាំងវណ្ណៈទាំងវប្បធម៌ ។

ទោះជាដូច្នេះក្ដីនាងខ្ញុំមានការគិតច្បាស់លាស់អំពីតម្រូវការយកការពិចារណាខាងយេនឌ័រទៅដាក់ក្នុងក្របខណ្ឌទូលំទូលាយជាងនេះ ប្រសិនបើការពិចារណានោះត្រូវធ្វើឲ្យមានចំណាប់អារម្មណ៍ដល់ការចាប់ផ្ដើមជាប្រវត្តិសាស្ត្រនេះ ។ បើទោះបីជាអត្ថបទនេះផ្ដោតខ្លាំងទៅលើពុទ្ធសាសនាខាងនិកាយថេរវាទក្ដីក៏មាតុភាពជាបទពិសោធ

នៃមនុស្សជាតិមួយដែលមានលក្ខណៈសកលបំផុត ។ វាជារឿងច្បាស់ហើយថាអ្នកប្រាជ្ញស្រីលង្កានាយុគកណ្តាលដែលសំដៅដល់ «មាតានៃពិភពលោក» និពន្ធដោយមិនបានគិតនោះទេ ។[១៦៣] ការប្រៀបធៀបពីរបៀបដែលភាសា និងរូបភាពជាប់ទាក់ទងនឹងការបង្កើតកូន និងការចិញ្ចឹមបីបាច់កូន គឺបន្ថែមសេចក្តីពិតទ្វេឡើងទៅដល់សម្ពន្ធភាពរបស់សង្គមមនុស្សដែលមានវប្បធម៌ខុសគ្នាដែលមានជំនឿខុសគ្នាបានផ្តល់នូវវិស័យដ៏សម្បូរបែបមួយសម្រាប់ការសិក្សាអង្កេតខាងប្រវត្តិសាស្ត្រ ។ ទោះជាយ៉ាងនេះក្តី បើតាមវិធីសាស្ត្រការស្នើសុំឲ្យមានការសិក្សាដោយផ្អែកលើឯកសារច្រើន និងប្រកបដោយអន្តរវិន័យដែលទៅហួសពីព្រំដែននៃឯកសាររក្សាទុកដែលតាមរយៈនោះមានអ្នកស្រាវជ្រាវប្រវត្តិសាស្ត្រជាច្រើនបានធ្វើការសិក្សារួចទៅហើយ ហើយឯកសាររក្សាទុកនោះផងដែរធ្វើឲ្យមានការពិចារណាដ៏យកចិត្តទុកដាក់ទៅលើផលនៃមនោគតិដូចជា ÷ សិល្បៈអក្សរសាស្ត្រល្ខោនរបាំសិប្បកម្មទំនៀមទម្លាប់អ្នកស្រុក និងប្រពៃណីដែលនិទានតគ្នា ។[១៦៤] ទោះបីជាអាចបង្កើតឲ្យមានប្រភពឯកសារដ៏មានសារៈសំខាន់ក៏ដោយចុះក៏ការគិតគូរពីការបកស្រាយចេញពីគម្ពីរក្នុងការសិក្សាសាសនាមិនមែនសុទ្ធតែបានជាផលប្រយោជន៍ល្អដល់ប្រវត្តិយេនឌ័រឡើយពីព្រោះថាឧបនិស្ស័យក្នុងការធ្វើចំណាត់ថ្នាក់ទ្រឹស្តីសាសនារួមមានថេរវាទមហាយានតន្ត្រៈជាដើមអាចបិទបាំងមិនឲ្យឃើញភាពសាមញ្ញនានា ។ ទំនោរចង់ផ្តោតអារម្មណ៍ទៅលើអត្ថបទសំណេរគឺជាបញ្ហាមួយដែលចោទលើសង្គមសម័យទំនើបដែលមានស្ត្រីមិនចេះអក្សរច្រើនជាងបុរស ។ យើងនៅតែយល់ដឹងតិចតួចនៅឡើយទេថារបៀបដ៏ស្មុគ្រស្មាញ និងដោយប្រយោលដែលអនក្ខរជនទាំងនោះអាចយល់បាននូវការប្រៀនប្រដៅដែលមាននៅក្នុងគម្ពីរ និងដោយចាប់ផ្តើមយល់ខ្លួនគេថាជាផ្នែកមួយក្នុងសហគមន៍សាសនាដ៏ធំអាចបង្ហាញអំពីការទទួលយក និងការធ្វើឲ្យក្លាយមកជាលក្ខណៈស្រុកនូវរាល់គំនិតអន្តរវប្បធម៌នានា ។ទោះជាទំនងថាការសិក្សាស្រាវជ្រាវនាពេលអនាគតនឹងបញ្ជាក់អំពីឥទ្ធិពលនៃអ្នកមានវណ្ណៈខ្ពស់ក្នុងការផ្សព្វផ្សាយនិងសម្របគំនិតថ្មីជាមួយអ្នកស្រុកអាយក៏យើងត្រូវតែប្រុងប្រយ័ត្នផងដែរចំពោះការដែលថាឥទ្ធិពលនៃជនជាគំរូដែលមានសក្តិយសខ្ពស់ត្រូវបានគេសំអាងទៅលើការសន្និដ្ឋានថា «ជាស្រី» ឬ«ជាប្រុស» ។ ការណ៍នេះប្រព្រឹត្តទៅដោយស្ងាត់ស្ងៀមថាយេនឌ័រនឹងផ្តល់នូវទស្សនៈវិស័យមួយ «ដ៏មានអត្ថប្រយោជន៍» នៅក្នុងការរុករកដោយប្រៀបធៀបនូវដំណើរការប្រវត្តិសាស្ត្រដែលបញ្ចូល និងធ្វើបរិបទឡើងវិញឡើយនូវមនោគតិ-តាមស្រុកភូមិ ៕[១៦៥]

ជំពូកទី ២

ភាពមិនច្បាស់លាស់នៃភេទភាវៈ មើលតាមពិធីបំបួស ក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនានៅតំបន់ភាគខាងជើងប្រទេសថៃ

ដោយ ឆាល អេហ្វ ឃេយ៍

ច្បាប់ដើមនៃអត្ថបទនេះ សរសេរជាភាសាអង់គ្លេស ក្រោមចំណងជើងថា៖ "Ambiguous Gender: Male Initiation in a Northern Thai Buddhist Society" ។

អត្ថបទទាំងនេះដកស្រង់ចេញពីសៀវភៅ ៖ យេនឌ័រ និងសាសនា: ពីភាពស្មុគស្មាញនៃនិមិត្តសញ្ញា

រក្សាសិទ្ធិ គ.ស. ១៩៨៦ ដោយគ្រឹះស្ថានបោះពុម្ពប៊ិកខិន

CHAPTER 2:

Ambiguous Gender: Male Initiation in a Northern Thai Buddhist Society.

Keyes, Charles F.

(*Gender and Religion : On the Complexity of Symbols*)

Copyright © 1986 by Beacon Press

បកប្រែដោយ យិន សំបូរ

ជំពូកទី ២
ភាពមិនច្បាស់លាស់នៃភេទភាវៈ
មើលតាមពិធីបំបួសក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនានៅតំបន់ភាគខាងជើងប្រទេសថៃ

សេចក្តីផ្តើម

ការកំណត់ភេទភាវៈ គឺជាបញ្ហាធំសម្រាប់មនុស្សជាតិទាំងមូល ។ បញ្ហាសំខាន់នោះគឺស្ថិតនៅត្រង់ថាភាពខុសគ្នាខាងជីវសាស្ត្ររវាងភេទផ្សេងគ្នា មិនអាចកំណត់ទុកជាមុនថា តើមនុស្សយើងនឹងយល់អំពីភេទប្រុសហើយនឹងភេទស្រីបាននោះទេ ។ មនុស្សយើងអាចយល់ដឹងនូវរឿងនេះបានតាមរយៈការទាញយកនូវអត្ថន័យពីពិធីបុណ្យបែបវប្បធម៌មួយចំនួន ដែលបង្ហាញឲ្យឃើញពីការចម្រើនវ័យរបស់កុមារទៅជាមនុស្សវ័យជំទង់ ។[១] នៅក្នុងសង្គមទំនើបខ្លះ ក្មេងប្រុស និងក្មេងស្រីអាចទទួលបានអត្តសញ្ញាណភេទរបស់ខ្លួនតាមរយៈពិធីបុណ្យរួមគ្នាមួយ ។ ចំណែកឯសង្គមដែលប្រកាន់ប្រពៃណីបុរាណភាគច្រើន (ប្រសិនបើមិនមែនទាំងអស់) ក្មេងប្រុស និងក្មេងស្រីត្រូវឆ្លងកាត់ពិធីដាច់ដោយឡែកពីគ្នា ។ នៅពេលធ្វើពិធីផ្សេងគ្នានេះហើយ ដែលភេទប្រុស និងភេទស្រីត្រូវបានបង្ហាញឲ្យឃើញតាមរយៈពិធីទាំងនោះ ហើយពិធីនីមួយៗនេះហើយដែលចង្អុលប្រាប់ពីលក្ខណៈភេទផ្សេងគ្នា ដែលគេសន្មត ។ លើសពីនេះទៅទៀត ការកំណត់ភេទទាំងពីរនេះកើតឡើងទៅបាន គឺអាស្រ័យលើការសន្មតរួមគ្នាពីសង្គមទាំងមូលផងដែរ ។ នៅក្នុងសង្គមទាំងឡាយដែលកាន់ទំនៀមទម្លាប់បុរាណ ពិធីទាំងនេះរមែងមានពិធីសាសនានៅក្នុងនោះជានិច្ច ព្រោះថាពិធីសាសនានេះគេយកមកធ្វើជាសក្ខីភាពដ៏ប្រសើរបំផុត ។

នៅក្នុងសង្គមជាច្រើនអ្វីដែលគេហៅថា «ពិធីឆ្លងវ័យ» ផ្តល់ជាមធ្យោបាយយ៉ាងសំខាន់សម្រាប់បណ្តុះគំនិតរបស់ក្មេងប្រុស ឬក្មេងស្រី ឬក៏ទាំងក្មេងប្រុសទាំងក្មេងស្រីឲ្យយល់ដឹង ពីអត្តសញ្ញាណភេទ ។[២] កិច្ចចាប់ផ្តើមនៃពិធីនេះបានចោទជាបញ្ហាចំពោះសង្គមទាំងមូល ថាតើកុមារបានយល់ខ្លឹមសារនៃពិធីនេះជាមុនដែរឬទេ តាមរយៈសកម្មភាពក្វាមៗដែលកំពុងតែរំខាន និងធ្វើឲ្យច្របូកច្របល់ដល់អារម្មណ៍របស់កុមារ (ហើយជួនកាលរួមទាំងរាងកាយផងដែរ) ។ ក្រោយឆ្លងកាត់បទពិសោធនៃស្ថានភាពដ៏ច្របូកច្របល់ខាងអារម្មណ៍នេះរួចហើយពិភពលោកថ្មីមួយបានបើកទ្វារទទួលកុមារនោះ តាមរយៈកិច្ចពិធីដែលបានធ្វើជាបន្តបន្ទាប់ ។ ក្រោយចប់ពិធីនោះ កុមារផ្ទាយយល់ខ្លួនឯងបានថា រូបគេបានឆ្លងវ័យមកជាបុរសភេទ ឬស្ត្រីភេទពេញលេញនៅក្នុងសង្គមមួយដ៏ជាក់លាក់ ។

នរវិទូភាគច្រើនដែលចាប់អារម្មណ៍លើពិធីបុណ្យឆ្លងវ័យនោះ បានយល់ស្របតាមគំនិតរបស់ វ៉ាន់ ហ្សេននេប ថា ពិធីបែបនោះគឺជាពិធីឆ្លងវ័យ ដោយសារពិធីនោះកុមារត្រូវផ្លាស់ប្តូរពីមនុស្សអត់ភេទ ទៅជាមនុស្សម្នាក់ដែលមានភេទ ។ ហ្សេននេប បានរៀបរាប់ថា៖ «ពិធីទាំងនេះគឺជាកិច្ចដើម្បីផ្តាច់ចេញពីពិភពដែលអត់ភេទហើយកិច្ចទាំងអស់នោះប្រព្រឹត្តទៅដូចពិធីឆ្លងវ័យ ដោយមានធ្វើកិច្ចរួមគ្នាជាច្រើនដើម្បីបញ្ចូលទៅក្នុងពិភពមួយដែលមានភេទ» ។[៣] នៅក្រោមរូបភាពដែលបង្ហាញទាំងនិមិត្តរូប ទាំងបទពិសោធនៃពិធីឆ្លងវ័យនោះ កុមារផ្ទាយយល់ខ្លួនឯងបានថាជាមនុស្សម្នាក់ដែលមានភេទពេញលេញនៅក្នុងសង្គម ដែលកុមារនឹងត្រឡប់ទៅចូលប្រឡូកក្រោយពេលចប់ពិធីបុណ្យនេះ ។

អត្តសញ្ញាណភេទ មិនគ្រាន់តែធ្វើឲ្យកុមារយល់ដឹងពីខ្លួនថាជាមនុស្សមានភេទប៉ុណ្ណោះទេ ពួកគេថែមទាំង

ធ្វើឲ្យសង្គមទទួលស្គាល់ខ្លួនគេថែមទៀតផង ។ ដូចដែលអូរតនឺរ និងវ៉ាយហែដ បានសរសេរនៅក្នុងសេចក្តីផ្តើមនៃអត្ថបទខ្លីមួយ ដែលទើបចេញផ្សាយថ្មីៗនេះ ស្តីអំពីការពិចារណាបែបជាតិពន្ធុវិទ្យា[៤] ទៅលើអត្តសញ្ញាណភេទ ។ អត្ថបទនោះបានរៀបរាប់ថា ÷ ការយល់ដឹងពីភេទគឺបង្ហាញឡើងតាមរយៈសេចក្តីសន្មតដែលភាពខុសគ្នាក្នុងសង្គមនោះបានមកពីការវាយតម្លៃទៅលើ «ឋានៈ» ។ សង្គមនីមួយៗមាន «រចនាសម្ពន្ធសម្រាប់ឋានៈ» ដែលការរៀបចំតួនាទី ឬឋានៈចេញពីខ្សែស្រឡាយពិសេសណាមួយ ដែលវាយតម្លៃដោយសង្គម(នេះជានីតិវិធីក្នុងការផ្តល់ឋានៈ ឬតួនាទីដល់បុគ្គល ឬក៏ក្រុមមនុស្ស) ហើយនោះជាលក្ខខណ្ឌទូទៅក្នុងការបង្កើតប្រព័ន្ធបែងចែកឋានៈ ។[៥] នៅក្នុងសង្គមដែលប្រកាន់ទំនៀមបុរាណ ពិធីឆ្លងវ័យតែងតែរួមចំណែកយ៉ាងសំខាន់ក្នុងការបង្កើតនូវប្រព័ន្ធឋានៈនេះ ។ ធាតុសំខាន់នៅក្នុងប្រព័ន្ធសម្រាប់បែងចែកឋានៈមួយទៀត គឺជាគុណតម្លៃរបស់សង្គមដែលភ្ជាប់នូវទំនាក់ទំនងរវាងបុរសភេទ និងស្ត្រីភេទ ។ គុណតម្លៃទាំងនេះ ប្រហែលជាមូលដ្ឋានគ្រឹះដ៏សំខាន់សម្រាប់ប្រព័ន្ធទាំងមូល ។

ពិធីឆ្លងវ័យមាននាទីសំខាន់ក្នុងការផ្លាស់ប្តូរកុមារដែលគ្មានភេទ ហើយសង្គមមិនទាន់ទទួលស្គាល់ ទៅជាមនុស្សពេញវ័យដែលមានអត្តសញ្ញាណភេទច្បាស់លាស់ ព្រមទាំងមានសមត្ថភាពគ្រប់គ្រាន់ដើម្បីចាប់យកតួនាទីផ្សេងៗនៅក្នុងសង្គមជាតិ ។ ប៉ុន្តែការបកស្រាយនេះ គឺធ្វើឲ្យយើងយល់បានតែផ្នែកមួយប៉ុណ្ណោះ គឺនៅត្រង់ការបង្កើតនូវអត្តសញ្ញាណភេទដែលទទួលបានក្នុងកំលុងពេលធ្វើពិធី ។ អ៊ីលីយ៉ាដបានបកស្រាយបន្ថែមទៀតថា÷ ពិធីឆ្លងវ័យនេះបង្កើតឲ្យមាន «ការផ្លាស់ប្តូរចិត្តគំនិតតាមបរិបទសាសនា» ព្រមទាំង «ការផ្លាស់ប្តូរឋានៈក្នុងសង្គមរបស់សាមីខ្លួន» ផងដែរ ។[៦] តាមពិតទៅខ្ញុំយល់ស្របជាមួយនឹងគំនិតរបស់ អ៊ីលីយ៉ាដដែលថា ការផ្លាស់ប្តូរតាមបរិបទសាសនា គឺជាមូលដ្ឋានគ្រឹះដ៏សំខាន់ ។ តួនាទីនៃពិធីបុណ្យគួរតែបន្ថយមកនៅត្រឹមនេះ÷ ចំពោះក្មេងជំនាន់ក្រោយពិធីឆ្លងវ័យបង្ហាញពីពិភពលោកមួយ ដែលបើកចំហឆ្ពោះទៅរកអ្វីដែលផុតពីវិស័យរបស់មនុស្សលោក គឺជាពិភពមួយដែលបច្ចេកសព្ទខាងទស្សនវិជ្ជាគួរហៅថាអធិធម្មជាតិ ។[៧] ក្រោយពេលបានឆ្លងកាត់ពិធីឆ្លងវ័យ បុគ្គលនោះអាចទទួលការយល់ដឹងពីខ្លួនឯងថា មានលក្ខណសម្បត្តិជាបុរសភេទ ឬស្ត្រីភេទពេញលេញ ដែលហួសពីលក្ខណសម្បត្តិដែលខ្លួនឯងមាន ។ លក្ខណសម្បត្តិនេះសន្មតថាជាការផ្តល់ឲ្យ ហើយមានសារៈសំខាន់បំផុតពីព្រោះលក្ខណសម្បត្តិនេះត្រូវបានទទួលស្គាល់ថាជាការពិតដ៏សំខាន់បំផុត ។ ការកំណត់អត្តសញ្ញាណរបស់បុគ្គលម្នាក់ថាជាមនុស្សមានភេទ និងជាបុគ្គលសំខាន់មួយរូបនៅក្នុងសង្គមគឺត្រូវវិនិច្ឆ័យទៅតាមលក្ខណសម្បត្តិជាបុរសភេទ ឬជាស្ត្រីភេទរបស់បុគ្គលនោះ ដោយផ្អែកលើការពិតជាការសំខាន់បំផុត ។

គេរំពឹងថាពិធីបុណ្យឆ្លងវ័យនឹងផ្តល់នូវអត្តសញ្ញាណភេទច្បាស់លាស់ដល់កុមារ ។ ការយល់ខ្លួនឯងបានថាជាបុរសភេទ ឬស្ត្រីភេទតាមរយៈពិធីដ៏ពិសិដ្ឋនេះ បង្កើតនូវដែនកំណត់យ៉ាងច្បាស់លាស់ ចំពោះតួនាទីរបស់បុរសនិងស្ត្រីនៅក្នុងសង្គម ។ នេះប្រហែលជាការពិត ដែលកើតនៅក្នុងសង្គមបុរាណ និងក្រុមកុលសម្ពន្ធដែលកិច្ចជាច្រើនក្នុងពិធីឆ្លងវ័យត្រូវវិវឌ្ឍផ្លាស់ប្តូរ ។ ប៉ុន្តែនៅទីនេះ ខ្ញុំនឹងពិចារណាទៅលើករណីផ្សេងមួយ នៃសង្គមអ្នកកាន់ពុទ្ធសាសនាថេរវាទនៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ដែលនៅក្នុងសង្គមនោះបុរសបានឆ្លងកាត់ពិធីបំបួស មានអត្តសញ្ញាណសង្គមភេទដែលស្ថិតនៅក្នុងសភាពតានតឹងជាមួយនឹងអត្តសញ្ញាណជាបុរសក្នុងផ្លូវសាសនា ។

គោលការណ៍សម្រាប់សង្ឃ

ព្រះពុទ្ធបានសម្តែងថា ជនទាំងឡាយណាដែលចង់វៀរចាកផុតពីស្រមោលអន្ទោលតាមប្រាណនៃសេចក្តីទុក្ខ

ដែលមានប្រភពមកពីតណ្ហានោះ ត្រូវលះបង់ជីវភាពក្នុងផ្លូវលោកិយនេះ ។ បុគ្គលដែលចង់ដើរតាមមាគ៌ារបស់ព្រះពុទ្ធ ត្រូវលះបង់ចោលនូវកាមគុណ, ចាកចេញពីគ្រួសារ និងលះបង់ចោលនូវការស្វែងរកកេរ្តិ៍ឈ្មោះ និងអំណាចនៅក្នុងសង្គម ។ តាំងពីដំបូងគោលការណ៍នេះផ្តល់អាទិភាពជាចម្បងចំពោះបុរស ។ ព្រះពុទ្ធមិនចង់អនុញ្ញាតឲ្យស្ត្រីចូលបួសក្នុងគណៈសង្ឃរបស់ព្រះអង្គទេ គឺលើកលែងតែនៅក្នុងសង្គមអ្នកកាន់ពុទ្ធសាសនាថេរវាទប៉ុណ្ណោះដែលក្រុមភិក្ខុនីធ្លាប់បានបង្កើតឡើង ។ តែទោះបីយ៉ាងណាក៏ដោយ ក្រុមភិក្ខុនីទាំងនោះពុំដែលទទួលបាននូវភាពថ្កុំថ្កើនឡើយ ហើយមិនតែប៉ុណ្ណោះ ក្រុមភិក្ខុនីបានរលាយទៅវិញទាំងនៅក្នុងស្រុកឥណ្ឌា និងទាំងនៅស្រុកស្រីលង្កា ។[៨] នៅក្នុងសង្គមអ្នកកាន់ពុទ្ធសាសនា ឧត្តមស្ត្រី គឺជាអ្នកដែលរស់នៅជាមួយនឹងគ្រួសារ បង្កើតកូននិងឧបត្ថម្ភដល់សង្ឃ ។ ប៉ុន្តែចំពោះបុរសដែលជាសាវ័ករបស់ព្រះពុទ្ធពិតប្រាកដ គឺមិនដូចជាស្ត្រីទេ ហើយផ្លូវដែលគេត្រូវធ្វើដំណើរនោះគឺត្រូវលះបង់ជីវភាពមានគ្រួសារ ។

គោលការណ៍ដែលអាចជៀសចាកផុតពីសេចក្តីទុក្ខ ដែលតម្រូវឲ្យបុរសលះបង់ចោលការសេពកាម លះបង់ភាពជាឪពុក និងឋានៈក្នុងសង្គមទាំងមូលនោះ ហាក់ដូចជាបានលះបង់ចោលតួនាទីជាមេគ្រួសារ ដែលមូលហេតុទាំងនេះមិនមានសារៈសំខាន់ចំពោះសាសនាពិតប្រាកដទេ ។ តាមពិត ប្រសិនបើហេតុផលទាំងនេះត្រូវពុទ្ធសាស-និកជនទទួលយកមែន ប្រហែលជាមិនមានសង្គមអ្នកកាន់ពុទ្ធសាសនាមួយនេះទេ គឺមានតែក្រុមបព្វជិត ឬតាបសដែលធ្វើតបធម៌តែប៉ុណ្ណោះ ។ ដើម្បីក្លាយទៅជាសាសនាមួយដែលគេនិយមព្រះពុទ្ធសាសនាត្រូវតែផ្តល់តួនាទីមេគ្រួសារដល់ពុទ្ធសាសនិកដែលជាបុរស តែធ្វើដូច្នេះ ព្រះពុទ្ធសាសនាបានបង្កើតនូវទស្សនៈថ្មីមួយដែលផ្ទុយនឹងទស្សនៈខ្លួនឯងចំពោះបុរស ។ វេនឌី អូផ្លាហ៊ឺរ បានឲ្យដឹងថា ទស្សនៈនេះស្រដៀងគ្នានឹងទស្សនៈដែលមាននៅក្នុងគម្ពីរសាសនាហិណ្ឌូ ។ អូផ្លាហ៊ឺរជី បានសរសេរ៖ នៅក្នុងទេវកថានៃព្រះសិវៈបាននិយាយពីបុរសកាន់សាសនាហិណ្ឌូថា នៅក្នុងសង្គមហិណ្ឌូបានតម្រូវឲ្យគាត់មានតួនាទីពីរយ៉ាង ដែលគាត់ពុំអាចបំពេញបានពេញលេញ ។ តួនាទីទាំងពីរនោះ គឺតួនាទីជាមេគ្រួសារ និងផ្តល់កំណើតដល់កូន ហើយគាត់ត្រូវចាកចោលគ្រួសារដើម្បីស្វែងរកការជ្រកកោនជាមួយនឹងអាទិទេព ។[៩] នៅក្នុងសង្គមព្រះពុទ្ធសាសនា គេរំពឹងថាបុរសត្រូវលះបង់ជីវភាពក្នុងលោកិយដើម្បីក្លាយទៅជា «សាវ័ករបស់ព្រះពុទ្ធ» ដើម្បីស្វែងរកនិព្វាន និងដើម្បីរើសយកកន្លែងមួយនៅក្នុងលោកធ្វើជាកម្មសិទ្ធិខ្លួន ។

នៅក្នុងប្រពៃណីពុទ្ធសាសនាថេរវាទនៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ភាពមិនចុះសម្រុងគ្នារវាងគោលការណ៍សម្រាប់បុរស ហាក់ដូចជាបានដោះស្រាយតាមរយៈការបង្កើតនូវកិច្ចប្រតិបត្តិ (យ៉ាងហោចណាស់លេចឡើងតាំងពីសតវត្សទី ១៥) ដោយបុរសទាំងអស់ត្រូវគេរំពឹងថាចូលទៅរស់នៅក្នុងជីវភាពសង្ឃ យ៉ាងហោចណាស់ក៏នៅក្នុងកំលុងពេលខ្លីណាមួយដែរ ។ គោលការណ៍បែបវប្បធម៌នេះបានកំណត់នូវបែបបទផ្សេងគ្នាខ្លះៗ នៅក្នុងប្រពៃណីនៃសង្គមកាន់ពុទ្ធសាសនាថេរវាទទាំងអស់នោះ ដែលសព្វថ្ងៃប្រទះឃើញមាននៅសង្គមទំនើបដូចជា ប្រទេសភូមា ប្រទេសថៃ ប្រទេសលាវ និងប្រទេសកម្ពុជា ។ ប៉ុន្តែទោះបីយ៉ាងណាក៏ដោយ បុរសភាគច្រើននៅក្នុងសង្គមទាំងអស់នេះ (សព្វថ្ងៃនៅតែឃើញមាន) ត្រូវចូលបួសជាសង្ឃដើម្បីឆ្លងទៅរកភាពយុវវ័យ ដោយចំណាយពេលពីពីរ ឬបីសប្តាហ៍ទៅមួយឆ្នាំ ឬពីរឆ្នាំនៅក្នុងជីវភាពសង្ឃ ។ បន្ទាប់មកគេអាចសឹកមករស់នៅក្នុងជីវភាពជាគ្រហស្ថវិញដើម្បីរៀបការ ហើយចាប់យកតួនាទីតាមបែបមនុស្សពេញវ័យ ។ ដូចជាពិធីឆ្លងវ័យនៅក្នុងសង្គមដទៃទៀតដែរ មនុស្សប្រុសដែលបានឆ្លងកាត់ពិធីបំបួសក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនា គឺបានឆ្លងទៅរកមនុស្សពេញវ័យគ្រប់លក្ខណៈ ។

នៅក្នុងគ្រាមភាសារបស់ថៃ គេថាបុរសនោះ «ទុំ»(ស៊ុក) ល្មមនឹងរៀបការ គឺមិនមែននៅ «ឌិប»(ទិប) ទៀតទេ ។ លើសពីនេះទៅទៀត យុវជននោះទទួលបាននូវឋានៈ ដែលបង្ហាញតាមរយៈងារដែលគេហៅនោះ និងចំណេះដឹងខាងសរសេរ ដែលអាចយកទៅប្រើប្រាស់ដើម្បីតម្កើងឋានៈរបស់ខ្លួននៅក្នុងសង្គម ។ មានបុរសតិចតួចប៉ុណ្ណោះដែលសុខចិត្តបូជាកាយចិត្តចំពោះសាសនាអស់មួយជីវិត តែបុរសភាគច្រើនមិនសុខចិត្តបួសអស់មួយជីវិតទេ ។ ពិធីបំបួសនាគក្នុងពុទ្ធសាសនា គឺសម្រាប់តែមនុស្សប្រុសប៉ុណ្ណោះ ចំណែកឯមនុស្សស្រីពុំអាចបួសបានទេ ។ ជាទូទៅ ស្ត្រីទទួលបានត្រឹមតែអារម្មណ៍ថា ខ្លួនឯងជាពុទ្ធសាសនិកជននៅក្នុងសហគមន៍ដែលខ្លួនកំពុងរស់នៅនិងជំផាត់ប៉ុណ្ណោះ។[១០]

ទោះបីសព្វថ្ងៃនេះ នៅពេលបុរសភាគច្រើននៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍មិនគោរពគោលការណ៍ប្រពៃណី ហើយចូលបួសជាសង្ឃក៏ដោយ ក៏ក្បួនសម្រាប់ធ្វើពិធីបុណ្យផ្សេងៗ និងគម្ពីរសាស្ត្រាដែលទាក់ទងនឹងពិធីបំបួសព្រមទាំងសមាជិកសង្ឃ នៅតែបានផ្តល់ជាទស្សនៈនៃភាពរឹងប៉ឹង និងសិទ្ធិអំណាចចំពោះបុរសនៅក្នុងសង្គម ។ ពិធីបំបួសក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនា គឺជា «ព្រឹត្តិការណ៍សង្គមរួមគ្នាមួយ» ដែលបានបង្រួមចូលគ្នានូវសកម្មភាពទាំងឡាយរបស់សង្គម ។[១១] ក្នុងពេលតែមួយ ពិធីបំបួសក្នុងពុទ្ធសាសនា បានផ្តល់ដល់បុរសនូវចំណេះដឹងក្នុងផ្លូវសាសនាផងរួមទាំងក្រមសីលធម៌ផង មិនថាគេនៅបន្តបួសជាសង្ឃ ឬលាចាកសិក្ខាបទទៅចាប់យកតួនាទីក្នុងសង្គមគ្រហស្ថឡើយ ។ ពិធីបុណ្យបំបួស និងការប្រណិប័តនូវ «ធម៌វិន័យ» នៅក្នុងដំណាក់កាលជាបន្តបន្ទាប់របស់កូនប្រុសដែលបានចូលជាសមាជិកសង្ឃ គឺជាជំហានសន្សឹមៗក្នុងការឈានទៅមុខដែល បេកឃើរ ហៅថា «ការពង្រឹងសមត្ថភាព (តាមរយៈការងារនេសាស្ត្រា)» ។[១២] អតីតកាលដ៏យូរលង់ភ្ជាប់ជាមួយនឹងប្រពៃណីផងនោះ បានបង្កើតឡើងវិញនាពេលបច្ចុប្បន្ននេះ ដោយកុលបុត្រ ដែលរស់នៅក្នុងសង្គមជាតិមួយ ។ ការចូលរួមរបស់បុរសនេះ ធ្វើឲ្យពួកគេទទួលបានការយល់ដឹងថាខ្លួនឯងជាបុរស ហើយតែមួយរយៈពេលខ្លីប៉ុណ្ណោះត្រូវបានកែប្រែឲ្យប្រសើរឡើង តាមរយៈក្បួនច្បាប់បុរាណរបស់ព្រះពុទ្ធសាសនា ហើយក្នុងពេលតែមួយនេះដែរ ត្រូវសម្របខ្លួនតាមពិភពសង្គមបច្ចុប្បន្ន ដែលពិធីបុណ្យបំបួសបានប្រារព្ធឡើងនៅទីនោះ ។ ពិធីបំបួសនាគនេះចាប់ផ្តើមដំបូងប្រកបដោយភាពចម្រូងចម្រាសគ្នាយ៉ាងខ្លាំង តែក្រោយមកត្រឡប់ទៅរកភាពរលូនវិញ ។ នៅទីនេះ ភាពល្អក់កករនោះគឺស្ថិតនៅត្រង់ថាតើបុរសអាចមានតួនាទីពីរយ៉ាងបានដែរឬទេ គឺជាអ្នកលះបង់ចោលពិភពលោកិយដើម្បីស្វែងរកផ្លូវរំដោះទុក្ខតាមការប្រៀនប្រដៅរបស់ព្រះពុទ្ធផង និងជាមេគ្រួសារម្នាក់នៅក្នុងសង្គមផង ដែលជានាទីដ៏សំខាន់ក្នុងការជួយផ្គត់ផ្គង់ព្រះពុទ្ធសាសនាឲ្យបានគង់វង្សយូរអង្វែង ។ ការស្វែងរកដំណោះស្រាយចំពោះភាពចម្រូងចម្រាសនេះ មានដូចជាការជំរុញឲ្យមានការចាប់អារម្មណ៍ពីរឿងផ្លូវភេទ និងលើកតម្កើងឋានៈនៅក្នុងសង្គមចំពោះបុរសដែលលាចាកសិក្ខាបទ ។ ប៉ុន្តែទោះបីយ៉ាងណាក៏ដំណោះស្រាយទាំងនេះនៅតែធ្វើឲ្យបុរសជាមេគ្រួសារ និងជាពុទ្ធសាសនិកជនផងនោះ មានអត្តសញ្ញាណភេទមិនច្បាស់លាស់ដែលអាចទទួលយកបាន ។

ក្មេងប្រុសដែលរស់នៅក្នុងសង្គមពុទ្ធសាសនា នៃតំបន់ភាគខាងជើងប្រទេសថៃ

នៅទីនេះ ខ្ញុំនឹងព្យាយាមបកស្រាយទៅលើដំណើរការនៃពិធីបុណ្យបំបួសនាគក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនាសម្រាប់កូនប្រុស ដែលខ្ញុំបានចុះទៅស្រាវជ្រាវនៅតំបន់ភាគខាងជើងប្រទេសថៃ ។[១៣] ចំពោះកិច្ចពិធី មានលក្ខណៈខុសគ្នាខ្លះៗទាក់ទងទៅនឹងប្រពៃណីព្រះពុទ្ធសាសនារបស់អ្នកស្រុកថៃភាគខាងជើង (ឬហៅថា យួន ឬយុនមៀង) ដែល

ការសិក្សាប្រៀបធៀបអាចធ្វើឡើងបានដែរ ជាមួយនឹងប្រពៃណីពុទ្ធសាសនាថេរវាទដទៃទៀត នៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ តាមប្រពៃណីនៅសង្គមថៃភាគខាងជើង តាំងពីយូរណាស់មកហើយមានគោលការណ៍ថា កូនប្រុសទាំងអស់គួរតែចូលបួសជានេនយ៉ាងហោចណាស់ឲ្យបានមួយព្រះវស្សា (៣ ខែ)។ ក្នុងចំណោមជនជាតិលាវនៅតំបន់វាលទំនាបនៃប្រទេសលាវ ឬនៅតំបន់ភាគឦសាននៃប្រទេសថៃ និងក្នុងចំណោមជនជាតិសៀមនៅភាគកណ្តាលនៃប្រទេសថៃ គឺមានទំនៀមដែលត្រូវចូលបួសជាភិក្ខុបន្ទាប់ពីអាយុ ២០ឆ្នាំ នេះប្រសិនបើមិនចង់បួសជានេននោះទេ ។ ទំនៀមនេះមិនត្រូវបានគេប្រតិបត្តិទេក្នុងចំណោមប្រជាជនថៃភាគខាងជើង តែទោះបីយ៉ាងណាមានបុរសថៃនៅភាគខាងជើងខ្លះនាពេលបច្ចុប្បន្ននេះ ប្រតិបត្តិតាមទំនៀមរបស់សៀម ហើយបានបួសជាភិក្ខុមួយរយៈពេល ។ សព្វថ្ងៃនេះ មានយុវជននៅភាគខាងជើងប្រទេសថៃមួយចំនួនតូច នៅតែប្រតិបត្តិទំនៀមនៃការចូលបួសជាភិក្ខុមួយរយៈពេលខ្លី តែនេះគ្រាន់តែស្ថិតនៅក្នុងបរិបទក្រៅសាសនានៃតំបន់មួយចំនួន ដែលពិធីបំបួសនាគបានបាត់បង់សារៈសំខាន់ទាំងស្រុងទៅហើយ ។[១៤] យុវជនភាគច្រើននៅថៃភាគខាងជើង (រួមទាំងយុវតីផង) នៅតែបន្តចូលរួមនៅក្នុងពិធីបំបួសនាគ ក្នុងនាមជាញាតិមិត្ត និងមិត្តភក្តិរបស់ក្មេងប្រុស និងយុវជនដែលបានចូលបួសជាសង្ឃយ៉ាងច្រើនលើសលុបនៅរៀងរាល់ឆ្នាំ ។

មុននឹងឈានទៅដល់ការពិចារណាលើកិច្ចផ្សេងៗក្នុងពិធីបុណ្យ ចាំបាច់ត្រូវរៀបរាប់ពីបទពិសោធខ្លះៗរបស់ក្មេងប្រុស នៅតំបន់ភាគខាងជើងប្រទេសថៃទាំងអស់នោះ មុននឹងពួកគេមានលក្ខណសម្បត្តិគ្រប់គ្រាន់ដើម្បីចូលបួស ។ ជាទូទៅ កូនដែលកើតមកចុងក្រោយគេ មិនថាប្រុស ឬស្រីឡើយ និងត្រូវដេកជាមួយនឹងម្តាយ ។ ប៉ុន្តែផ្ទុយពីសង្គមខ្លះ ម្តាយមិនបានចាប់អារម្មណ៍យកកូននោះមកធ្វើជាលេសដើម្បីឲ្យស្វាមីដេកដាច់ដោយឡែកពីខ្លួនឡើយ ។ នៅពេលម្តាយសម្រាលកូនហើយ ស្វាមីអាចដេកដាច់ដោយឡែកពីភរិយា ជាធម្មតាប្តីនោះអាចដេកជាមួយនឹងមនុស្សប្រុសក្នុងគ្រួសារ ។ ប៉ុន្តែស្វាមីអាចចូលទៅដេកជាមួយភរិយាបានដែរ ប្រសិនបើគាត់ចង់ ពីព្រោះទារកដែលដេកជាមួយម្តាយនៅពេលយប់នោះ មិនរំខានប្តីប្រពន្ធក្នុងការរួមសង្វាសគ្នាឡើយ ។ ជាធម្មតា ម្តាយនឹងផ្តាច់ដោះកូននៅពេលគាត់ប្រសូតបុត្របន្ទាប់ទៀត ហើយជាទូទៅ កូនពៅអាចបៅដោះបានយូរជាងបងៗរបស់ខ្លួន ។ ក្នុងគ្រួសារដែលមានកូនច្រើនកូនបងតែងជួយឪពុកម្តាយក្នុងការមើលថែប្អូនៗ ចំណែកឯឪពុកម្តាយវិញតែងតែផ្តល់ការស្រឡាញ់ថ្នាក់ថ្នមដល់កូនជានិច្ច ។ នៅប្រទេសថៃភាគខាងជើង (ក៏ដូចជាប្រទេសដែលកាន់ពុទ្ធសាសនាថេរវាទនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែរ) មិនមានលេចឡើងនូវបញ្ហាជាក់ស្តែងនៃទំនាស់រឿងភេទរវាងឪពុកនិងកូនប្រុស ឬលេចឡើងនូវបញ្ហាប្រកាន់ខ្សែស្រឡាយចំពោះកូនប្រុសជាមួយនឹងម្តាយនោះទេ ។ បញ្ហាទាំងពីរនេះត្រូវសង្គមខ្លះ ទទួលយកដើម្បីជំរុញឲ្យមានពិធីឆ្លងវ័យសម្រាប់បុរស ។

តាំងពីនៅជាទារកម្ល៉េះ កូនប្រុសនៅថៃភាគខាងជើង ពេលខ្លះគេចាត់ទុកថាពិសេសខុសពីកូនស្រី ព្រោះគេសង្ឃឹមថា កូនប្រុសនឹងត្រូវឆ្លងកាត់នូវដំណាក់កាលដ៏សំខាន់មួយនៅក្នុងសង្គមក្នុងវ័យកុមារភាពរបស់គេហើយដំណាក់កាលដែលត្រូវឆ្លងកាត់នេះ មិនតម្រូវលើកូនស្រីទេ ។ ទាំងក្មេងប្រុស និងក្មេងស្រីនៅថៃភាគខាងជើងដំបូងឡើងត្រូវសម្របខ្លួនទៅនឹងសង្គមមួយដែលកំណត់ដោយព្រំប្រទល់ផ្ទះសំបែង (ភាសាថៃភាគខាងជើងហៅថា បាន) ដែលគេបានចាប់កំណើត ។ ផ្ទះអ្នកស្រុកថៃភាគខាងជើងរៀបចំឡើងនៅក្នុងទីធំទូលាយ និងស្របតាមក្បួនខ្នាតប្រពៃណីដើម្បីរក្សានូវទំនាក់ទំនងរវាងម្តាយ និងបុព្វការីជនខ្សែស្រឡាយខាងម្តាយ ព្រមទាំងពង្រឹងសម្ពន្ធភាពរវាងម្តាយ និងកូនស្រី ។ នៅពេលដល់វ័យរៀបការ ក្មេងស្រីនោះអាចជួបប្រាស្រ័យទាក់ទងជាមួយនឹង

ប្រុសកំលោះដែលនាងពេញចិត្ត នៅក្នុងកន្លែងដែលរៀបចំដាច់ដោយឡែកនៅក្នុងផ្ទះកំណើតនោះ ។ សូម្បីតែក្រោយរៀបការរួចថ្មីៗ គូស្វាមីនេះនៅតែស្នាក់នៅជាមួយនឹងឪពុកម្ដាយខាងស្រីដែរ ។ កូនស្រីទាំងអស់ ជាពិសេសកូនស្រីពៅ ទោះបីជានាង និងស្វាមី (ហើយពេលនោះប្រហែលរួមទាំងកូនផង) បែកផ្ទះសំបែងពីឪពុកម្ដាយក្ដី ក៏ផ្ទះថ្មីនោះសង់នៅក្នុងបរិវេណដីរបស់ឪពុកម្ដាយនាងដែរ ។[១៥] *ដូច្នេះស្ត្រីថៃភាគខាងជើងពិតប្រាកដឆ្លងកាត់វ័យកុមារភាព ទៅវ័យក្រមុំទៅដល់រៀបការ ទៅដល់វ័យជាមាតា និងឈានទៅរកមរណភាព គឺស្ថិតនៅតែមួយកន្លែងតាំងពីនាងកើតមក ។ ទំនៀមនេះគឺខុសគ្នាស្រឡះចំពោះកូនប្រុស ។*

នៅក្នុងគ្រួសារកសិករ កុមារភាគច្រើននៅថៃភាគខាងជើងទាំងស្រីទាំងប្រុសជួយឪពុកម្ដាយ ក្នុងការធ្វើស្រែចម្ការ ។ ទោះជាមានការបែងចែកការងារស្រែចម្ការតាមកម្លាំងពលកម្មប្រុសហើយនឹងស្រីខ្លះក៏ដោយ អ្វីដែលគួរឲ្យកត់សម្គាល់ខ្លាំងជាងនេះទៅទៀតនោះ គឺសកម្មភាពដែលកើតឡើងនៅក្នុងអំឡុងរដូវសម្រាកពីការងារស្រែចម្ការ ។ នៅក្នុងកំលុងពេលនោះកូនស្រីជាធម្មតាតែងតែស្នាក់នៅផ្ទះ ជាកន្លែងដែលកូនស្រីត្រូវរៀនពីកិច្ចការផ្ទះសំបែងទាំងឡាយ ហើយការងារជាប្រពៃណីដែលសំខាន់បំផុតសម្រាប់កូនស្រីនោះ គឺតម្បាញ (ការងារតម្បាញនេះនៅតែឃើញមាន រហូតមកទល់សព្វថ្ងៃនៅតាមភូមិជាច្រើន) ។ ចំណែកឯកូនប្រុសវិញ ចូលចិត្តទៅតាមឪពុករបស់គេដើម្បីរកត្រី និងបរបាញ់សត្វនៅបរិវេណជុំវិញភូមិរបស់គេនោះ ។ កាលដែលស្ត្រីធំឡើងអាជីពតម្បាញក្លាយទៅជាមុខងារយ៉ាងសំខាន់មួយដែលបញ្ជាក់នូវអត្តសញ្ញាណរបស់ស្ត្រី ។[១៦] *ប៉ុន្តែការបរបាញ់សត្វ និងរកត្រីមិនបានផ្ដល់នូវតម្លៃជាវប្បធម៌ច្បាស់លាស់ក្នុងការបង្កើតអត្តសញ្ញាណរបស់បុរសទេ ។ ចំពោះអ្នកស្រុកថៃភាគខាងត្បូង អត្តសញ្ញាណរបស់បុរសអាចបង្កើតឡើងបាន ចាំបាច់ត្រូវឆ្លងកាត់តាមទំនៀមព្រះពុទ្ធសាសនាដូចដែលបានប្រារព្ធឡើងនៅក្នុងពិធីបំបួសនាគនោះឯង ។*

ភាពមិនច្បាស់លាស់នៃភេទភាវៈរបស់នាគនៅក្នុងពិធីបំបួស

ពិធីបំបួសនាគក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនានៅថៃភាគខាងជើង ក៏ដូចគ្នានឹងសង្គមអ្នកកាន់ព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទផ្សេងទៀត នៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែរ ជាយូរមកហើយដែលយកពិធីបួសជាមធ្យោបាយចម្បង ដើម្បីផ្ដាច់មនុស្សប្រុសចេញពីសង្គមគ្រួសារ ទៅរស់នៅក្នុងសង្គមមួយផ្សេងទៀត ។[១៧] *ពិធីបំបួសលោកនេន (ភាសាបាលីហៅថា «សាមណេរ» ភាសាថៃភាគខាងជើងហៅ «ថាផ» ភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃហៅថា នេន)*[១៨] *ហើយនឹងពិធីបំបួសជាភិក្ខុ (ភាសាបាលីហៅថា ភិក្ខុ ភាសាថៃភាគខាងជើងហៅថា តុចៅ ភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃហៅថា ផ្រះ) ក្នុងភាសាបាលីគេហៅថា «បព្វជ្ជា » ដែលមានន័យថា«ធ្វើដំណើរទៅមុខ» ។ ពាក្យ បព្វជ្ជា (ធ្វើដំណើរទៅមុខ) នេះ គឺសំដៅទៅដល់ការចាកចេញពីជីវិតជាមេគ្រួសារ ហើយដំណើរចាកចេញនេះបានបង្ហាញយ៉ាងច្បាស់នៅក្នុងកិច្ចទាំងឡាយដែលបានរៀបចំធ្វើនៅមុនថ្ងៃធ្វើពិធីបំបួសមែនទែននោះ ។*

នៅថៃភាគខាងជើង ក្មេងប្រុស និងយុវជនដែលក្លាយជាសាមីខ្លួន នៅក្នុងពិធីបំបួសគេហៅថា «លូកកែវ» ជាពាក្យដែលមានន័យច្រើន ។ លូក មានន័យថា «កូន» គឺចង្អុលបង្ហាញពីទំនាក់ទំនងសាច់សាលោហិតដ៏ជិតស្និទ្ធជាមួយនឹងឪពុកម្ដាយ ដែលជាអ្នកឧបត្ថម្ភយ៉ាងធំបំផុតដល់ពិធីបំបួសនេះ ។ រីឯឪពុកម្ដាយរបស់នាគគេហៅថា «ផអក» និង «មែអក» ដែលមានន័យថា «ឪពុកចាកចេញ» និង«ម្ដាយចាកចេញ» ។ បើតាមន័យនេះ គឺបញ្ជាក់ពីតួនាទីជាឪពុកម្ដាយរបស់បុគ្គលដែលកំពុងតែ «ធ្វើដំណើរទៅមុខ» ។ ពាក្យថា លូកកែវ គឺមានន័យថា«កូនកែវ

(ឬកូនដ៏ថ្លៃថ្លា)» បានជាហៅនាគនូវពាក្យពីរម៉ាត់នេះ ពីព្រោះថាកូនប្រុសនឹងត្រូវបាត់បង់ ឬចាកចេញពីគ្រួសារ ហើយពីព្រោះការសាងផ្នួសរបស់កូនប្រុសនេះនឹងផ្តល់បុណ្យកុសល (ភាសាបាលី ហៅថាបុញ្ញ, ភាសាថៃភាគខាងជើង និងភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃហៅថា ប៊ុន) ដល់ឪពុកម្តាយរបស់ខ្លួន ។ បុណ្យកុសលដែលឧទ្ទិសដល់ឪពុកម្តាយនេះ មានតម្លៃមិនអាចកាត់ថ្លៃបានឡើយ ។[១៩] លូកកែវ មិនត្រឹមតែមានន័យថាជា«កូនដ៏ថ្លៃថ្លា»សម្រាប់មាតាបិតាប៉ុណ្ណោះទេ ថែមទាំងជា «កុលបុត្រដែលដើរតាមគន្លងសាសនា» ទៀតផង ។ កែវ ក៏មានន័យម្យ៉ាងទៀតថា រតន (វត្ថុ) ជាពាក្យកាត់ចំពោះព្រះពុទ្ធសាសនា ដែលពឹងពាក់លើព្រះរតនត្រ័យ គឺព្រះពុទ្ធ ព្រះធម៌ (ពាក្យប្រៀនប្រដៅរបស់ព្រះពុទ្ធ) និងព្រះសង្ឃ ។[២០]

នៅថ្ងៃមុនពិធីបំបួសចាប់ផ្តើម ក្មេងប្រុស ឬយុវជនដែលជាសាមីខ្លួនក្នុងពិធីបំបួស (លូកកែវ) ត្រូវកោរសក់ជាមុនសិន ។ បានជាធ្វើដូច្នេះ ពីព្រោះដើម្បីឲ្យនាគត្រៀមខ្លួនដាក់កាយចិត្តចូលទៅរស់នៅក្នុងជីវភាពសង្ឃ ដែលសមាជិកសង្ឃទាំងអស់តម្រូវឲ្យកោរសក់ យ៉ាងហោចណាស់មួយខែម្តង ។ ខ្ញុំយល់ស្របជាមួយគំនិតរបស់តាមបៀហ៍[២១] ដែលយល់ថា សក់ដែលគេកោរនោះគឺបង្ហាញពី «និមិត្តរូបនៃការលះបង់ជីវិតកាមគុណរបស់បុរស» ។[២២] ការកោរសក់ជាសញ្ញាសម្គាល់ការចាប់ផ្តើមពិធីបុណ្យបំបួសនាគ ដែលដូចគ្នានឹងពិធីកាត់ចុងអង្គជាតបុរស ដែលជាសញ្ញាសម្គាល់ការចាប់ផ្តើមពិធីបុណ្យឆ្លងវ័យ នៅក្នុងសង្គមអាហ្វ្រិកមួយចំនួន ។ ពិធីទាំងពីរនេះផ្តល់នូវសញ្ញា (ដែលសំខាន់នោះចំពោះសាមីខ្លួនតែម្តង) នៃការផ្តាច់ចេញពីវ័យកុមារភាព ដែលមិនទាន់ដឹងខ្លួនឯងច្បាស់ប្រាកដថាជាភេទបុរស ហើយចាប់ផ្តើមយល់ខ្លួនឯងបានថាជាភេទបុរសពេញលក្ខណៈ ។ ពិធីកាត់អង្គជាតបុរស គឺជាការផ្លាស់ប្តូរជាអលង្ការនៅលើរូបរាងកាយផ្ទាល់ ដែលជាការបង្ហាញឲ្យឃើញពីការផ្លាស់ប្តូរជាអចិន្ត្រៃយ៍របស់សាមីខ្លួននៅក្នុងសង្គមអាហ្វ្រិកនោះ តែចំណែកការកោរសក់ គឺគ្រាន់តែជាការផ្លាស់ប្តូរបណ្តោះអាសន្នតែប៉ុណ្ណោះ ។ ការកោរសក់មួយខែម្តងនេះ ជានិមិត្តរូបនៃការតាំងចិត្តជាថ្មីឡើងវិញ ដើម្បីប្រតិបត្តិធម៌វិន័យរបស់សង្ឃ ។ កាលណាសក់ដុះឡើងវិញ មានន័យថាកាមតណ្ហាអាចកើតឡើងវិញដែរ ។

សាមីខ្លួនដែលត្រូវបួស មិនត្រឹមតែផ្លាស់ប្តូរតាមរយៈការកោរសក់ប៉ុណ្ណោះទេ តែថែមទាំងត្រូវបានផ្លាស់ប្តូរ តាមរយៈសម្លៀកបំពាក់ដែលនាគស្លៀកនៅមុនថ្ងៃបុណ្យបំបួស (ជួនកាលស្លៀកតែពាក់កណ្តាលថ្ងៃ ជួនកាលស្លៀករហូតដល់ពីរថ្ងៃ) ។ ទូទាំងប្រទេសកាន់ព្រះពុទ្ធសាសនានៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ សម្លៀកបំពាក់របស់នាគមានលក្ខណៈផ្សេងគ្នាពីសម្លៀកបំពាក់ ដែលតែងស្លៀកជាធម្មតា និងផ្សេងគ្នាពីស្បង់ចីពររបស់ព្រះសង្ឃ ។ នៅថៃភាគខាងជើង លូកកែវស្លៀកពាក់សម្លៀកបំពាក់ប្លែក ដែលអាចនិយាយបានថាជាការរំឭកទៅដល់សម្លៀកបំពាក់របស់ព្រះអង្គម្ចាស់សិទ្ធត្ថ មុនគ្រាដែលព្រះអង្គយាងចេញស្វែងរកការត្រាស់ដឹង ។ នៅមែសារៀង លូកកែវស្លៀកសំពត់សូត្រ ពាក់អាវរបស់ស្រី លម្អដោយផ្កាភ្ញីយ៉ាងស្រស់ឆើតឆាយ និងពាក់ឈ្នួតក្បាល ព្រមទាំងពាក់គ្រឿងអលង្ការស្រោចខ្លួន ដែលជាធម្មតាគ្រឿងតុបតែងកាយទាំងអស់នេះបានមកពីម្តាយ ។ ប្រសិនបើប្រៀបធៀបជាមួយនឹងសម្លៀកបំពាក់មនុស្សប្រុសធម្មតា ដែលមានដូចជា អាវខ្មៅ និងខោជើងវែងខ្មៅ ឬកន្សែងក្រវាត់ចង្កេះនោះ សម្លៀកបំពាក់របស់នាគមានលក្ខណៈជាសម្លៀកបំពាក់ស្រី ។ លក្ខណសម្បត្តិទាំងអស់នេះ គឺបង្ហាញតាមរយៈការតុបតែងនូវគ្រឿងតែងកាយរបស់ស្ត្រី ។ ប្រហែលគេអាចបកស្រាយបានថាការតុបតែងកាយបែបនេះ ជាការផ្លាស់ប្តូរនាគឲ្យទៅជាមនុស្សខ្ទើយ មុននឹងក្លាយទៅជាសមាជិករបស់សង្ឃដែលមិនមានភេទ ។ អ៊ីលីយ៉ាដ បានស្នើថា÷ «ការផ្លាស់ប្តូរនាគឲ្យទៅជាស្ត្រីតាមរយៈពិធី មិនថាដោយការស្លៀកសម្លៀកបំពាក់របស់ស្ត្រី ឬដោយការ

កាត់ស្បែកលិង្គ» នៅក្នុងសង្គមដទៃទៀតសុទ្ធតែធ្លុះបញ្ចាំងឲ្យឃើញពីការខិតខំ (ដោយមិនដឹងខ្លួន) «ដើម្បីឲ្យទទួលបានមកវិញនូវសភាពបរិសុទ្ធផ្លូវផេទ ដែលមានពីកំណើត» ដែលបង្ហាញនៅក្នុងសភាពជាស្រីពាក់កណ្ដាល និងប្រុសពាក់កណ្ដាលនេះ ។[២៣] ទោះបីជាការបកស្រាយនេះ មិនទទួលបានការគាំទ្រក៏ដោយ ក៏វាជាការពិតណាស់ដែលថា ការតុបតែងកាយរបស់នាគសម្រាប់ពិធីបុណ្យបំបួសភ្ជាប់ជាមួយនឹងការគោរសក់បង្កើតនូវរូបភាពមួយដែលមានអត្តសញ្ញាណភេទមិនច្បាស់លាស់ ។

នៅ «ថ្ងៃចូលរោង» (វ៉ាន់ហោម) ជាថ្ងៃដែលក្មេងប្រុស ឬយុវជននោះក្លាយជា លូកកែវ គឺត្រូវផ្ដាច់ខ្លួនចេញពីសង្គមគ្រហស្ថ ដើម្បីទៅរស់នៅក្នុងសង្គមសង្ឃ ។[២៤] ពិធីនៅថ្ងៃចូលរោងដែលធ្វើនៅថៃភាគខាងជើង (ហើយស្រដៀងគ្នានឹងពិធីបុណ្យដែលតែងធ្វើនៅក្នុងសង្គមពុទ្ធសាសនាដទៃទៀតនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែរ) គឺជាការរំឭកឡើងវិញនូវរឿងរ៉ាវរបស់ព្រះពុទ្ធ ដែលសុខចិត្តលះបង់ជីវភាពក្នុងផ្លូវលោកិយ ដើម្បីស្វែងរកការត្រាស់ដឹង ។ ព្រះអង្គម្ចាស់សិទ្ធត្ថ (ជាអ្នកដែលនឹងត្រាស់ដឹងជាព្រះពុទ្ធ) ត្រូវបីបាច់រក្សានៅក្នុងវិមានដ៏ធំស្កឹមស្កៃរបស់ព្រះបិតា ។ នៅខណៈពេលដែលព្រះអង្គអាចនឹងជ្រើសយកការសោយរាជ្យជាស្ដេចចក្រពត្តិ (ចក្រវាល)ទៅហើយនោះ ស្រាប់តែទ្រង់បានឈ្វេងយល់នូវសេចក្ដីទុក្ខវេទនា ដែលរមែងកើតចំពោះមនុស្សគ្រប់រូបបន្ទាប់ពីព្រះអង្គទតឃើញមនុស្សចាស់ជរា មនុស្សឈឺ និងសាកសព ។ លុះក្រោយគេព្រះអង្គបានទតឃើញបព្វជិត ទ្រង់ក៏សម្រេចព្រះទ័យលះបង់ជីវភាពផ្លូវលោកិយ ដើម្បីស្វែងរកផ្លូវរំដោះចាកផុតទុក្ខទាំងនេះ ។ រឿងរ៉ាវនៃការយាងសាងផ្នួសនេះបានរៀបរាប់ពីព្រះអង្គម្ចាស់សិទ្ធត្ថយាងចេញពីព្រះរាជវាំងនៅយប់មួយ នៅក្រោយពេលចប់ពិធីជប់លៀងដ៏អធិកអធមមួយ ។ នៅយប់នោះ ព្រះអង្គបានយាងចាកចោលមហេសីដែលកំពុងផ្ទំជាមួយព្រះរាជបុត្រដែលទើបនឹងប្រសូតព្រមទាំងស្រីស្នំដែលកំពុងដេកលង់លក់យ៉ាងស្កប់ស្កល់ (ឈុតនេះជាទីពេញនិយមរបស់ជាងគំនូរដែលគូរនៅតាមវត្ត) ព្រះអង្គលួចយាងដោយស្ងាត់ទៅរកសេះឈ្មោះកណ្ឋក ដែលកំពុងរង់ចាំ ។ ព្រះអង្គគង់លើសេះកណ្ឋកហោះឆ្លងកាត់ស្ទឹង ហើយឈប់នៅត្រើយម្ខាងប្រឡមាត់ស្ទឹង ជាកន្លែងដែលព្រះអង្គកាត់ព្រះកេសាហើយប្ដូរព្រះពស្ត្រទៅជាស្បង់ចីពរយ៉ាងសាមញ្ញរបស់បព្វជិតវិញ ។ បន្ទាប់មក ព្រះអង្គកាន់បាត្រយាងចេញស្វែងរកមធ្យោបាយយកជ័យជម្នះលើតណ្ហាដ៏លើសលុបនៅក្នុងលោកិយនេះ ។ មនុស្សប្រុសគ្រប់រូប (ប្រពៃណីនេះកាន់តែមិនច្បាស់ចំពោះស្ត្រី) មានលទ្ធភាពបញ្ចេញនូវឆន្ទៈដូចជាព្រះសិទ្ធត្ថដែរ ដោយលះបង់ជីវភាពក្នុងផ្លូវលោកិយ ហើយចេញស្វែងរកផ្លូវដែលនឹងនាំទៅរកការសម្រេចបាននិព្វាន ។

ដោយការតុបតែងកាយយ៉ាងល្អឆើតនេះ លូកកែវក្លាយទៅជាព្រះអង្គម្ចាស់សិទ្ធត្ថ ។ ក្នុងនាមជាព្រះអង្គម្ចាស់ គឺមិនអនុញ្ញាតឲ្យនាគជាន់ដីដោយផ្ទាល់នឹងព្រះបាទទេ ។ ក្នុងថ្ងៃនោះ នៅពេលនាគធ្វើដំណើរផ្លូវឆ្ងាយ នាគត្រូវជិះលើសេះ (ដែលសន្មតថាជាសេះកណ្ឋក) ប្រសិនបើ មិនមានសេះមែនទែនទេ គេប្រើកង់ ឬជិះលើខ្នងមនុស្ស ឬជិះលើរថយន្តអត់ដំបូល ។ នៅពេលដែលខ្ញុំចុះទៅធ្វើអង្កេតពិធីបុណ្យនៅមែសារៀង គេប្រើរទេះរុញដែលខ្ចីមកពីមន្ទីរពេទ្យក្នុងស្រុកនេះមកជំនួស ។ នៅរាត្រីមុនថ្ងៃរៀបចំពិធីបុណ្យ គេរៀបចំពិធីជប់លៀងយ៉ាងគគ្រឹកគគ្រេង មានម្ហូបអាហារ ភេសជ្ជៈ និងល្បែងកម្សាន្តនានាទៅតាមលទ្ធភាពរបស់ឪពុកម្ដាយនាគ និងអ្នកឧបត្ថម្ភ ។ ពិធីជប់លៀងនេះជាការរំឭកដល់ពិធីជប់លៀង ដែលរៀបចំសម្រាប់ព្រះសិទ្ធត្ថនៅព្រះរាជវាំង ក្នុងរាត្រីដែលព្រះអង្គយាងចេញសាងផ្នួស ។

នៅថ្ងៃចូលរោង គេបានហែនាគជុំវិញភូមិដែលនាគរស់នៅ ដោយមានអ្នកបាំងក្លស់ឲ្យនាគ ដើម្បីបង្ហាញ

ពីឋានៈរាជវង្សរបស់នាគនាថ្ងៃនោះ ។ ក្បួនដង្ហែធ្វើដំណើរពីកន្លែងមួយទៅកន្លែងមួយទៀត ដើម្បីឲ្យនាគសុំអភ័យទោសពីញាតិមិត្តជិតខាង នូវទង្វើចេតនាក្ដី ឬអចេតនាក្ដីដែលខ្លួនបានប្រព្រឹត្តកាលនៅជាគ្រហស្ថ ដើម្បីកុំឲ្យមានសេចក្ដីមន្ទិលសៅហ្មងជិតជាប់គុណធម៌ដ៏ឧត្ដុង្គឧត្ដមរបស់នាគ ។ ពេលបួសជាសង្ឃហើយនោះ ទោះបីចង់សុំឲ្យគេអភ័យទោសនូវសេចក្ដីប្រមាថមើលងាយទាំងឡាយ ដែលខ្លួនប្រព្រឹត្តចំពោះអ្នកដទៃ គឺមិនអាចធ្វើបានដូចកាលនៅជាគ្រហស្ថឡើយ ។ ដូចក្នុងករណីពិធីបុណ្យបំបួសនាគធ្វើយ៉ាងហ្មត់ចត់បំផុត ដែលខ្ញុំបានចុះទៅស្រាវជ្រាវនៅមែសារៀង នាគបីអង្គបានចូលទៅសុំការអភ័យទោសពីចៅអធិការវត្តក្នុងភូមិរបស់គេ គឺដាក់ន្លែងដែលពួកគេធ្លាប់បានប្រព្រឹត្តនូវអំពើផ្សេងៗកាលនៅជាគ្រហស្ថ សុំទោសពីញាតិសន្ដាន សុំខមាទោសពីចាស់ព្រឹទ្ធាចារ្យ និងទៅគោរពទីសក្ការៈអ្នកតាម្ចាស់ភូមិ ។ នៅក្នុងសកម្មភាពទាំងអស់ ដែលជានិមិត្តរូបនៃការចាកចេញពីជីវភាពក្នុងផ្លូវលោកិយនេះ នាគបានផ្សារភ្ជាប់ខ្លួនគេជាមួយមនុស្សសំខាន់ៗ ដែលនឹងជួយកសាងសង្គមឲ្យរឹងមាំ ហើយសង្គមនោះហើយដែលនាគនឹងមករស់នៅពេលដែល (ហើយប្រសិនបើ) នាគលាចាកសិក្ខាបទ ។ សង្គមនេះ គឺសុទ្ធតែបុរស ដាក់ស្ដែងចៅអធិការវត្តគឺជាប្រុស ចាស់ព្រឹទ្ធាចារ្យក៏ជាប្រុស ហើយភាគច្រើននៃញាតិសន្ដានដែលនាគទៅសុំអភ័យទោសសុទ្ធតែប្រុស ។ អ្នកតាម្ចាស់ភូមិអាចជាប្រុស ឬក៏មិនមែន តែអាចារ្យដែលធ្វើកិច្ចដើម្បីទាក់ទងនាគ និងអ្នកតាម្ចាស់ភូមិគឺជាប្រុស ។ ដូច្នេះ ព្រឹត្តិការណ៍នៅថ្ងៃចូលរោង មាននាទីផ្ដាច់នាគចេញពីសង្គមកុមារភាពហើយមិនត្រឹមតែឆ្ពោះទៅរកសង្គមសាសនាប៉ុណ្ណោះទេ ថែមទាំងឆ្ពោះទៅរកសង្គមដែលគ្រប់គ្រងដោយបុរសជាទីដែលនាគសន្មតនូវយុវវ័យរបស់ខ្លួន ។

ដើម្បីលះបង់ចោលនូវចំណងលោកិយទាំងឡាយ ដែលខ្លួនធ្លាប់ឆ្លងកាត់ក្នុងវ័យកុមារភាព នាគចាំបាច់ត្រូវឈប់មានទំនាក់ទំនងជាមួយនឹងម្ដាយរបស់ខ្លួន ។ ប៉ុន្តែនាគមិនមែនកាត់ផ្ដាច់ទំនាក់ទំនងពីមាតារបស់ខ្លួន ដូចទៅនឹងប្រពៃណីរបស់អ្នកឆ្លងវ័យនៅក្នុងសង្គមអាហ្វ្រិក និងញ៉ូហ្គីនាបានធ្វើឡើយ ។ ទោះបីយ៉ាងណាក៏ដោយ ពិធីបំបួសផ្ដល់ជាមធ្យោបាយមួយក្នុងការទំនាក់ទំនងរវាងម្ដាយ និងកូនប្រុសដែលបង្ហាញតាមរយៈគុណតម្លៃនៃព្រះពុទ្ធសាសនាដ៏ពិសិដ្ឋ ហើយក្នុងពេលតែមួយនោះ អាចឲ្យកូនប្រុសនោះម្ចាស់ការលើខ្លួនឯងបាន ក្នុងនាមជាមនុស្សពេញវ័យ ។

កិច្ចពិធីដែលបានពោលមកនេះ ជាធម្មតាប្រារព្ធឡើងដំបូងនៅផ្ទះ នាយប់ថ្ងៃចូលរោងនោះ ។ នៅក្នុងពិធីនេះអាចារ្យ (ភាសាថៃភាគខាងជើងហៅថា អាចាន ដែលក្លាយពីភាសាបាលី និងសំស្ក្រឹតថា អាចារ្យ មានន័យថា «គ្រូ» បានសូត្រហៅ ខ្វាន់ «ព្រលឹង» របស់នាគ ។ ខ្វាន់ (ព្រលឹង) ត្រូវបានគេសូត្រហៅនៅក្នុងឱកាសនៃពិធីផ្សេងៗមានដូចជា ពិធីរៀបការ ពិធីឡើងផ្ទះថ្មី ការផ្លាស់មកកាន់ភូមិករថ្មីជាដើម ពិសេសនៅពេលដែលព្រលឹងទទួលរងនូវភាពតក់ស្លុត ដែលជាហេតុជំរុញឲ្យព្រលឹងចាកចេញពីខ្លួន ហើយបណ្ដាលឲ្យបុគ្គលនោះងាយទទួលរងជំងឺតម្កាត់ផ្សេងៗ ទីបំផុតឈានទៅរកសេចក្ដីស្លាប់ ។

នៅក្នុងផ្នែកមួយនៃការសូត្រហៅព្រលឹងរបស់នាគ ដែលខ្ញុំបានកត់ត្រានោះគឺ លោកអាចារ្យសូត្រតាមរបៀបអ្នកស្រុកដែលរស់នៅថៃភាគខាងជើង ដោយរៀបរាប់ពីការដែលកូនមកចាប់កំណើតក្នុងផ្ទៃម្ដាយ និងការប្រសូតរបស់ទារកនោះ ។ បន្ទាប់មក អាចារ្យរៀបរាប់ពីមាតាបិតា ជាពិសេសមាតាដែលចិញ្ចឹមបីបាច់កូនតាំងពីនៅជាទារក ។ ន័យសេចក្ដីនៃការសូត្រហៅព្រលឹងដូចមានសម្រង់បន្តិចនេះ÷

នៅពេលចូលដំណេក ម្ដាយតែងតែលួងអ្នកឲ្យដេកដោយការច្រៀងបំពេ ។ ម្ដាយព្រួយខ្លាចកូនរងារ ម្ដាយ

> បារម្ភខ្លាចមានវិញ្ញាណឧបទ្រពចង្រៃមកយាយីកូន ដូច្នេះម្តាយបាន រៀបបាយស្រី ព្រមទាំងម្លូស្លា ហើយឲ្យឪពុកនិយាយបួងសួងថា៖ ព្រលឹងទាំងឡាយអើយ សូមកុំមកបន្លាចឲ្យទារកយំ សូមចាកចេញឲ្យឆ្ងាយទៅកុំនៅទីនេះ។ នៅពេលឪពុកបួងសួងចប់ហើយ ម្តាយបីកូននៅក្នុងដៃ ហើយនាំកូនសំណព្វចិត្ត (លូកកែវ) របស់នាងទៅដាក់ឲ្យដេក ។[២៥]

លោកអាចារ្យបន្តពណ៌នាពីបុណ្យកុសល និងគុណធម៌របស់នាគ ដែលបណ្តាលឲ្យនាគសម្រេចចិត្តលះបង់ចោលជីវភាពក្នុងលោកិយ ដែលធ្លាប់តែពឹងផ្អែកលើមាតាបិតានោះ ។ នៅពេលបន្ទាប់មកទៀតនោះ អាចារ្យទូន្មានដល់នាគអំពីកិលេសក្នុងលោកិយ ដែលនាគត្រូវតែយល់ដឹង នៅពេលចូលទៅរស់នៅក្នុងជីវភាពសង្ឃនោះថា៖ ស្រីក្រមុំ (ដែលទាក់ទងទាំងឡាយត្រូវតែវៀរចាក) ស្ត្រីដែលមានឋានៈខ្ពង់ខ្ពស់ (ជាអ្នកឧបត្ថម្ភដល់សង្ឃ) និងចាស់ព្រឹទ្ធាចារ្យ អ្នកទាំងអម្បាលម៉ាននេះ ទោះបីមិនសមនឹងយកធ្វើជាមិត្តស្និទ្ធស្នាលជាមួយព្រះសង្ឃក៏ពួកគេជាអ្នកដែលយុវជនទាំងឡាយសង្ឃឹមថានឹងបានសេពគប់ជាមួយ នៅក្នុងសង្គមលោកិយដែរ ។ ចុងក្រោយ អាចារ្យបញ្ចប់ដោយការណែនាំពីរបៀបដង្ហែអមដំណើរនាគទៅកាន់វត្ត ដែលជាកន្លែងបំបួសនាគ ។ ក្បួនដង្ហែប្រកបដោយភាពសប្បាយរីករាយ ដែលចូលរួមដោយក្រុមយុវជន និងជាពិសេសក្រុមយុវតី ដែលមានផ្កាឈូកលម្អនៅលើសក់ បានរាយគ្នាពាសពេញក្នុងក្បួនដង្ហែ ព្រមទាំងសម្លក់សម្លឹងដាក់ពួកកំលោះៗ ។ ឃើញទិដ្ឋភាពបែបនេះ អាចារ្យនិយាយចំអន់លេងថា ក្រមុំទាំងឡាយគង់តែបានបុរសដែលបួសនោះជាស្វាមីមិនខានទេ ព្រោះគេពេញកំលោះហើយ ។ ពិធីហៅព្រលឹងអាចជាការចាប់ផ្តើមនៃពិធីបំបួសនាគ ព្រោះពិធីនេះបានប្រមូលផ្តុំនូវខ្លឹមសារៈសំខាន់ៗ ដែលនឹងឃើញធ្វើលម្អិតថែមទៀត នៅក្នុងកិច្ចផ្សេងៗទៀតនៃពិធីបុណ្យ ក្នុងនោះមានដូចជា៖ កាតព្វកិច្ចទាំងឡាយដែលនាគត្រូវបំពេញចំពោះអ្នកមានគុណ ពិសេសចំពោះមាតាដែលបានចិញ្ចឹមបីបាច់រក្សារហូតដល់កូនអាច «ធ្វើដំណើរទៅមុខ» (បព្វជ្ជា) កាមកិលេសទាំងឡាយ ជាពិសេសកាមគុណដែលសង្ឃទាំងឡាយត្រូវវៀរចាក ប្រសិនជាបានដាក់កាយប្រតិបត្តិតាមធម៌វិន័យ ដែលព្រះពុទ្ធបានប្រៀនប្រដៅចំពោះសាវ័ករបស់ទ្រង់ ហើយនឹងការទទួលបាននូវលក្ខណសម្បត្តិជាបុរស «ពេញវ័យ» (ទុំ) ក្នុងកាលដែលបានបួសជាសង្ឃមួយរយៈពេលនេះ ។

ភាពជាបុរសត្រូវផ្លាស់ប្តូរតាមរយៈពិធីបំបួស

នៅក្នុងថ្ងៃបុណ្យបំបួស នាគជិះនៅលើយានជំនិះដែលសន្មតថាជាសេះកណ្ឋក ហើយដង្ហែពីគេហដ្ឋានរបស់ខ្លួនសំដៅទៅកន្លែងបំបួស ។ តាមធម្មតា ពិធីបំបួសនេនគឺប្រារព្វនៅក្នុងបន្ទប់តម្កល់ព្រះពុទ្ធរូប ឬបន្ទប់បំបួសរបស់វត្ត ។ ចំណែកការបំបួសភិក្ខុវិញ ត្រូវតែធ្វើនៅក្នុងកន្លែងពិសិដ្ឋមួយ គឺក្នុងសំណង់ (ភាសាថៃភាគខាងជើង និងភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃហៅថា បូត ដែលក្លាយមកពីភាសាបាលីហៅថា ឧបោសថ) ដែលដាច់ចេញពីសំណង់ដទៃទៀតនៅក្នុងវត្តដោយសីមា (ភាសាបាលីហៅថា «សីមា» ភាសាថៃភាគខាងជើង និងភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃហៅថា សេមា) ។[២៦] ជាធម្មតានៅថៃភាគខាងជើង គេហាមស្ត្រីមិនឲ្យចូលទីកន្លែងបំបួស (ព្រះវិហារ)នោះទេ ។ ទោះបីយ៉ាងណានៅមែសារៀង មេគណស្រុកដែលជារឿយៗចូលរួមជាអធិបតីក្នុងពិធីបំបួសនោះ អនុញ្ញាតឲ្យម្តាយ និងចាស់ទុំដែលជាសាច់ញាតិរបស់នាគអង្គុយជិតមាត់ទ្វារព្រះវិហារ ។ បម្រាមដែលហាមមិនឲ្យស្ត្រីចូលទៅទីបំបួសនោះ គឺមិនមានចែងនៅក្នុងបទបញ្ញត្តិរបស់ព្រះពុទ្ធសាសនាទេ ហើយនៅថៃភាគកណ្តាលក៏មិន

ប្រកាន់យកគោលការណ៍នេះដែរ ។ បទបញ្ញត្តិនេះគឺរក្សាជាប់មកជាមួយគំនិតផ្សេងទៀតរបស់ព្រះពុទ្ធសាសនា ដែលថា ស្ត្រីគឺជាគ្រឿងមន្ទិលសៅហ្មងដល់ភាពបរិសុទ្ធនៃធម៌វិន័យរបស់សង្ឃ ។ ព្រះវិហារជាកន្លែងដ៏សំខាន់សម្រាប់ព្រះសង្ឃប្រជុំប្រឹក្សាធម៌រួមគ្នា និងជាកន្លែងសម្រាប់បំបួសសមាជិកថ្មីចូលក្នុងគណៈសង្ឃ ។ គ្រហស្ថទាំងអស់ ជាពិសេសស្ត្រីគ្មានតួនាទីសាសនាសំខាន់នៅក្នុងព្រះវិហារនេះទេ ។

នៅពេលចូលទៅដល់ខាងក្នុងវិហារនាគត្រូវអង្គុយបែរខ្នងដាក់ក្រុមគ្រួសារ និងញាតិមិត្តដទៃទៀត ដែលបានដង្ហែខ្លួនមកកាន់ទីនេះ ហើយនាគត្រូវបែរមុខទៅរកព្រះសង្ឃដែលនឹងធ្វើពិធីបំបួសនាគឲ្យទៅជាសង្ឃ ។ ប្រសិនបើនាគត្រូវបួសជាភិក្ខុ ព្រះសង្ឃដែលត្រូវបំបួស ត្រូវមានគ្នាយ៉ាងតិចចំនួន ៥ អង្គ ។ នៅថៃភាគខាងជើង ពិធីបំបួសតាមបែបផែននេះត្រូវមានព្រះសង្ឃយ៉ាងតិច ១០ អង្គ ។ ប្រសិនបើបួសជានេនវិញ មានព្រះសង្ឃតែមួយអង្គគត់ដែលមានឋានៈជាព្រះថេរា ឬព្រះសង្ឃដែលមានវ័យចាស់វស្សា ដែលបានបួសជាសង្ឃរយៈពេល ១០ ឆ្នាំ ។ ប៉ុន្តែព្រះសង្ឃដទៃទៀតក៏ត្រូវមានវត្តមានដែរ ។

កិច្ចការដំបូងដែលនាគត្រូវធ្វើនៅពេលចូលទៅកាន់ទីកន្លែងបំបួសនោះ គឺត្រូវប្តូរ សម្លៀកបំពាក់ព្រះអង្គម្ចាស់ចេញ ហើយស្លៀកសំពត់សជំនួសវិញ ។ សម្រាប់ថៃភាគខាងជើង ក៏ដូចជាសង្គមអ្នកកាន់ព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទដទៃទៀតដែរ សំពត់សនោះគឺតំណាងឲ្យភាពបរិសុទ្ធដែលក្នុងន័យពុទ្ធសាសនាបញ្ជាក់ពីសេចក្តីអត់ធ្មត់មិនបណ្តោយខ្លួនឲ្យលង់លក់ទៅក្នុងរាគៈ ជាពិសេសការសេពកាម ។ ចំពោះនាគ ការស្លៀកពាក់សគឺសម្រាប់តែមួយរយៈពេលខ្លី ប៉ុណ្ណោះតែចំណែកពុទ្ធសាសនិកខ្លះ ពិសេសស្ត្រីទាំងឡាយដែលបួសជាដូនជី (ភាសាថៃភាគខាងជើងហៅថា មែជី ភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃហៅថា មែឈី) ត្រូវបួសដោយស្លៀកសម្លៀកបំពាក់ ពណ៌សរហូត (ភាសាថៃភាគខាងជើង និងភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃហៅថា ប៊ួតខាវ)ទោះបីបួសតែមួយរយៈពេលខ្លី ឬបួសអស់មួយជីវិតក៏ដោយ ។ ការស្លៀកសនេះបង្ហាញថា ដូនជីបាន ប្រតិបត្តិនូវតំណមដ៏តឹងរ៉ឹង ។ សម្លៀកបំពាក់ពណ៌សរបស់នាគ អាចប្រៀបទៅនឹងភាពអាក្រាតកាយ (ដូនកាលបង្ហាញយ៉ាងច្បាស់ដោយការលាបថ្នាំពណ៌សនៅលើស្បែក) របស់ក្មេងប្រុសអាហ្វ្រិក បន្ទាប់ពីពួកគេបានឆ្លងកាត់ច្រកទ្វាររបស់បន្ទប់ឆ្លងវ័យ ។ ករណីទាំងពីរខាងលើនេះ គឺជាការលុបបំបាត់ចោលនូវអត្តសញ្ញាណខាងក្រៅទាំងឡាយណា ដែលទទួលបានពីសង្គមមុន ។ ស្ថិតក្នុងសភាពអាក្រាតកាយដែលត្រូវរុំព័ទ្ធដោយសំពត់ពណ៌ស នាគក៏បានមកឈរនៅចំពោះព្រះសង្ឃដែលនឹងបំបួសខ្លួន ។

នៅមែសារៀង ខ្ញុំសង្កេតឃើញថា ពេលនាគមកដល់ នាគប្រគេនគ្រូឧបជ្ឈាយ៍នូវដូងខ្ចីដែលមានចោះប្រហោង ហើយដាក់ទៀននៅខាងក្នុងប្រហោងនោះ ។ ទេយ្យវត្ថុដូចៗគ្នាជាច្រើនត្រូវប្រគេននៅក្នុងកិច្ចជាបន្តបន្ទាប់ ។ ការពិចារណារបស់ខ្ញុំដំបូង ក្នុងការបកស្រាយទៀននៅខាងក្នុងដូងនេះ គឺមើលទៅដូចជាការរួមភេទដែលនាគសន្យាថានឹងលះបង់ (យ៉ាងហោចណាស់ជាបណ្តោះអាសន្ន) នៅពេលចូលបួសជាសង្ឃ ។ ប៉ុន្តែ ខ្ញុំមិនអាចរកឃើញហេតុផលដើមដទៃទៀត ឬហេតុផលដើម្បីភ្ជាប់និមិត្តរូបនេះទៅនឹងនិមិត្តរូបផ្សេងទៀត ដើម្បីជាមធ្យោបាយក្នុងការគាំទ្រការបកស្រាយរបស់ខ្ញុំខាងលើនេះ ។ អ្នកស្រុកថៃភាគខាងជើង និងពុទ្ធសាសនិកនៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ យល់ថាដូងតំណាងឲ្យភាពបរិសុទ្ធ ពីព្រោះទឹកដូងដែលនៅខាងក្នុងមិនដែលប៉ះពាល់នូវភាពមន្ទិលខាងក្រៅ មុនពេលដែលគេពុះវា ។ អ្នកស្រុកប្រាប់ខ្ញុំថា នៅក្នុងពិធី បុណ្យសព គេយកទឹកដូងទៅលាងមុខឲ្យសព ដើម្បីឲ្យបុគ្គលដែលស្លាប់នោះចាប់កំណើតឡើង វិញប្រកបដោយភាពបរិសុទ្ធដូចទឹកដូងនោះ ។ ចំណែកទៀនវិញ បង្ហាញយ៉ាងច្បាស់នៅក្នុង គម្ពីរពុទ្ធសាសនាដ៏ល្បីល្បាញថា ជាសេចក្តីប្រៀបធៀបចំពោះទំនាក់ទំនង

ជីវិតក្នុងជាតិនេះទៅនឹងជាតិក្រោយ ។ ដោយយោលទៅលើន័យទាំងនេះ ឥឡូវនេះខ្ញុំបកស្រាយទៀននៅក្នុងដូងនេះថា ជានិមិត្តរូបនៃសេចក្ដីស្លាប់ និងការចាប់កំណើតឡើងវិញ ។ បុគ្គលដែលបានបួសជា សង្ឃបានស្លាប់ក្នុងនាមជាមនុស្សដែលមានភេទ ហើយបានចាប់កំណើតឡើងវិញជាមនុស្សដែលមិនមានភេទ ។ អ្នកដែលបានបួសជាសង្ឃ បានបន្ថែមនូវបុណ្យកុសលដ៏លើសលុប ដែលផ្ដល់ជាប្រយោជន៍នៅពេលបុគ្គលនោះស្លាប់ និងចាប់កំណើតឡើងវិញ ។

បន្ទាប់ពីប្រគេនទៀននៅក្នុងដូងនោះរួច នាគបានសូត្រជាភាសាបាលីនូវសំណើសូមខ្លួនចូលបួសជាសង្ឃ ។[២៧] បន្ទាប់មក នាគក៏ប្រគេនស្បង់ចីពររបស់ខ្លួនទៅឲ្យគ្រូឧបជ្ឈាយ៍ ។ ក្រោយមក គ្រូឧបជ្ឈាយ៍ នៅក្នុងពិធីបំបួសនាគនៅមែសារៀងដែលខ្ញុំចុះទៅអង្កេត បានទូន្មាននាគជាភាសាអ្នកស្រុកថៃភាគខាងជើង ទាក់ទងទៅនឹងតួនាទីរបស់សង្ឃ ។ បន្ទាប់ពីការទូន្មាននេះរួច គ្រូឧបជ្ឈាយ៍បានប្រគល់ស្បង់ចីពរឲ្យមកនាគវិញ ដោយដាក់ស្បង់លើស្មានាគ(គឺទាក់កនាគ) ជានិមិត្តរូប រួចទើបប្រគល់ស្បង់ចីពរទាំងអស់ឲ្យទៅនាគ ។ នាគបានរំកិលខ្លួនថយក្រោយដោយជង្គង់ រហូតដល់ចេញផុតប្រហែលពាក់កណ្ដាល ពីទីព្រះសង្ឃគង់ ទើបនាគក្រោកឈរ ហើយដើរទៅកាន់ជ្រុងព្រះវិហារដើម្បីប្ដូរសម្លៀកបំពាក់ ។ ការប្ដូរសំពត់សដើម្បី គ្រងស្បង់ចីពរនៅពេលនោះ គឺអាចសន្មតបានថាចូលជាសមាជិកសង្ឃហើយ ។ ក្រោយពេលគ្រងស្បង់ចីពររួច សង្ឃថ្មីនោះត្រឡប់ទៅលុតជង្គង់នៅចំពោះមុខគ្រូឧបជ្ឈាយ៍ ឬព្រះសង្ឃអង្គណាដែលជាអ្នកបង្រៀនសង្ឃថ្មីនោះ ។ បន្ទាប់មក សង្ឃថ្មីនោះសូត្រជាភាសាបាលី ដើម្បីយកព្រះរតនត្រៃជាទីពឹងទីរពុក និងទទួលយកសិក្ខាបទទាំង ១០ ដែលនេនត្រូវប្រណិប័តិ ។ សង្ឃថ្មីនោះត្រូវសូត្រសិក្ខាបទទាំង ១០ ជាភាសាបាលីតាមគ្រូឧបជ្ឈាយ៍ ដែលសិក្ខាបទទាំង ១០នោះមានន័យថា ÷

១- ត្រូវវៀរចាកនូវការសម្លាប់សត្វលោកទាំងឡាយ
២- ត្រូវវៀរចាកនូវការលួចទ្រព្យអ្នកដទៃ
៣- ត្រូវវៀរចាកនូវការសេពកាម
៤- ត្រូវវៀរចាកនូវការនិយាយកុហក
៥- ត្រូវវៀរចាកនូវការសេពគ្រឿងស្រវឹង
៦- ត្រូវវៀរចាកនូវការបរិភោគខុសកាលវេលា (គឺក្រោយចង្ហាន់ថ្ងៃត្រង់)
៧- ត្រូវវៀរចាកនូវការរាំច្រៀង មើលរបាំ ស្ដាប់ចម្រៀង និងទៅទស្សនាល្បែងកម្សាន្តផ្សេងៗ
៨- ត្រូវវៀរចាកនូវការស្អិតស្អាងកាយដោយផ្កាភ្ញីផ្សេងៗ គ្រឿងក្រអូប និងប្រេងម្សៅ
៩- ត្រូវវៀរចាកនូវការសិងលើគ្រែខ្ពស់ ឬគ្រែធំទូលាយ
១០- ត្រូវវៀរចាកនូវការទទួលយកមាសប្រាក់ និងវត្ថុមានតម្លៃទាំងឡាយ

ការហាត់រៀនសិក្ខាបទទាំង ១០ នេះ គឺទុកសម្រាប់ធ្វើជាមូលដ្ឋាននៃវិន័យរបស់សង្ឃ ។ សិក្ខាបទទាំង ១០ នេះកើតចេញពីបទបញ្ញត្តិដែលបានប្រៀនប្រដៅអំពី «ឧបសគ្គទាំងឡាយ» ដែលបព្វជិតត្រូវពុះពារយកជ័យជម្នះលើ ប្រសិនជាបុគ្គលនោះចង់ឈ្នះលើទុក្ខ (សិក្ខាបទ ១ ដល់ ៤) ព្រមទាំងចង់ឈ្នះនូវអំពើទាំងឡាយណាដែលជាប់ជំពាក់នឹងជីវិតលោកិយ (សិក្ខាបទ ៥ ដល់១០) ។ វិន័យទាំង ២២៧ ដែលភិក្ខុ (ខុសគ្នាពីនេន) ត្រូវប្រណិប័តនោះ គឺបានបំបែកចេញពីសិក្ខាបទទាំង ១០នេះ (ពិសេសសិក្ខាបទ ១ ដល់៤)។ ការបន្ថែមវិន័យទាំងនេះ គឺ

ទាក់ទងនឹងឋានានុក្រមរវាងសមាជិកនៃគណៈសង្ឃទាំងមូល ។

មកដល់ពេលដែលសិក្ខាបទទាំង ១០ ត្រូវប្រគល់ឲ្យ និងទទួលយករួចហើយ កិច្ចទាំងឡាយក្នុងពិធីបំបួស គឺធ្វើដូចគ្នាទាំងការបំបួសនេនក្ដី និងបំបួសភិក្ខុក្ដី ។ ក្រោយទទួលយកសិក្ខាបទទាំង ១០ រួចហើយ ពិធីបំបួសនេនត្រូវចប់សព្វគ្រប់ ។ ប៉ុន្តែប្រសិនបើនាគត្រូវបួសជាភិក្ខុ នាគត្រូវដកខ្លួនចេញពីរង្វង់ព្រះសង្ឃគង់ម្ដងទៀត ហើយទៅទទួលយកបាត្រ ។ នៅមែសារៀង ភិក្ខុដែលទើបនឹងបួសនោះត្រូវទទួលបាត្រពីម្ដាយ ។ ប៉ុន្តែ ដោយសារម្ដាយគឺជាស្រីហេតុនេះគាត់មិនអាចប្រគេនបាត្រដោយផ្ទាល់ទៅកូនបានទេ ដោយសារឥឡូវនេះកូននោះជាភិក្ខុហើយក៏ជាសមាជិកក្នុងគណៈសង្ឃទៀត អ្នកបួសត្រូវហាមឃាត់មិនឲ្យប៉ះពាល់កាយជាមួយស្ត្រីឡើយ ។ ម្ដាយត្រូវដាក់បាត្រនៅលើក្រណាត់ពណ៌ស ដែលក្រាលនៅចំពោះមុខភិក្ខុនោះ ។ សកម្មភាពនេះគឺបញ្ជាក់ថា ម្ដាយលែងទទួលខុសត្រូវក្នុងការចិញ្ចឹមបីបាច់រក្សាកូនទៀតហើយ ។ ឥឡូវកូននេះ នឹងត្រូវចញ្ចឹមជីវិតដោយមនុស្សគ្រប់រូប (តែភាគច្រើនជាស្ត្រី)ដែលនឹងដាក់ចំណី អាហារនៅក្នុងបាត្រនេះ ។

ក្រោយទទួលបានបាត្រហើយ ភិក្ខុរំកិលដោយជង្គង់ម្ដងទៀត ទៅគង់នៅពីមុខគ្រូឧបជ្ឈាយ៍ ។ ក្នុងពេលពិធីកំពុងបន្តដោយមានការសូត្រធម៌ផងនោះ ភិក្ខុថ្មីនោះបានស្នើសុំ «សេចក្ដីទុកចិត្ត» ហើយបន្ទាប់មក ទើបគ្រូឧបជ្ឈាយ៍រៀបរាប់ឡើងវិញពីលក្ខណសម្បត្តិរបស់ភិក្ខុថ្មីនោះ ហើយសួររកសេចក្ដីជំទាស់ណាមួយ មុននឹងសម្រេចឲ្យភិក្ខុនោះចូលទៅក្នុងគណៈសង្ឃ ។ នៅពេលគ្មានអ្នកជំទាស់ទេ គឺសន្មតថាយល់ព្រម ហើយគេក៏សម្រេចឲ្យភិក្ខុថ្មីនោះចូលជាសមាជិកគណៈសង្ឃ ។

បន្ទាប់ពីពិធីបំបួសចប់សព្វគ្រប់ គ្រហស្ថទាំងអស់ត្រូវចាកចេញពីព្រះវិហារមុនគេ ។ នៅពេលនេន ឬភិក្ខុថ្មីចេញមកខាងក្រៅ ញាតិមិត្តសាច់សាលោហិត ជាពិសេសស្ត្រី និងម្ដាយដាក់ប្រាក់ទៅក្នុងថង់យាម ឬបាត្ររបស់នេន ឬភិក្ខុថ្មីនោះ ។ ការបរិច្ចាគទានទាំងនេះពីព្រោះថា នេន ឬភិក្ខុថ្មីនោះព្រមទាំងសង្ឃដទៃទៀតគឺជា «ស្រែបុណ្យ» ។ មុនពេលបួស ក្មេងប្រុស និងយុវជននោះត្រូវការជួយឧបត្ថម្ភពីញាតិសន្តាន ដើម្បីឲ្យជីវិតរស់តែឥឡូវនេះញាតិមិត្តផ្ដល់ ការឧបត្ថម្ភដល់នេន ឬភិក្ខុ ដើម្បីឲ្យសាសនាបានរុងរឿង ។

គេសង្ឃឹមថា សង្ឃអង្គថ្មីនេះនឹងសម្ដែងធម៌ទេសនាបន្ទាប់ពីពិធីបំបួសចប់រួចរាល់ ។ ព្រះអង្គនឹងមិនទេសនានូវធម៌ដែលមិនបានរៀននោះទេ គឺត្រូវសូត្រតាមគម្ពីរសាស្ត្រាបុរាណ ។ នៅថៃភាគខាងជើងសាស្ត្រាដែលគេនិយមបំផុតសម្រាប់ឲ្យព្រះសង្ឃថ្មីថ្នោងទេសនានោះ គឺសាស្ត្រាឈ្មោះ អានិសុងប៊ួត[២៨] (ភាសាបាលីហៅថា បព្វជ្ជានិសង្ស) មានន័យថា «កុសលនៃការបួស» ។ គម្ពីរនេះមានសេចក្ដីនិទាន ដែលរៀបរាប់ពីបុណ្យកុសលដ៏ធំធេងដែលមាតាបានទទួលដោយសារតែអនុញ្ញាតឲ្យកូនខ្លួនចូលបួស ។[២៩] សេចក្ដីនិទាននោះក៏បានរៀបរាប់ផងដែរពីផលបុណ្យដែលនេនបន្តបួសជាភិក្ខុ ដែលអាចឲ្យភិក្ខុនេះធ្វើជាស្ពានចម្លងផលបុណ្យទៅឲ្យឪពុករបស់ខ្លួន ។ នេះបង្ហាញយ៉ាងច្បាស់ពីទំនាក់ទំនងរវាងម្ដាយ និងកូនប្រុស ។ គម្ពីរនោះបញ្ជាក់នូវអ្វីដែលបានកើតឡើងនៅក្នុងពិធីបំបួសនោះថា ៖ កូនប្រុស «ធ្វើដំណើរទៅមុខ» ទុកមាតាឲ្យនៅផ្ទះ ហើយចូលទៅរស់នៅក្នុងសង្គមសាសនា ។ ទង្វើបែបនេះគឺមានន័យថា កូនប្រុសបានបំពេញករណីយកិច្ចជាកូន ដោយសារបានឧទ្ទិសនូវកុសលផលបុណ្យដល់អ្នកមានគុណ ជាពិសេសចំពោះមាតា ។

ពិធីបុណ្យបំបួសបានចប់សព្វគ្រប់ អមដោយសំឡេងសូត្រធម៌ ។ ញាតិមិត្តទាំងអស់បានបំបែកគ្នាត្រឡប់ទៅលំនៅវិញរៀងៗខ្លួន ។ ប៉ុន្តែ នេន ឬភិក្ខុថ្មីនោះត្រូវស្នាក់នៅវត្ត ដើម្បីចាប់ផ្ដើមជីវិតថ្មីក្នុងជីវភាពសង្ឃ ។ ឥឡូវ

នេះ នេន បុគ្គលថ្មីនោះត្រូវចងជាប់ដោយធម៌វិន័យទាំងឡាយ ដែលបញ្ញត្តចំពោះបុគ្គលដែលបានលះបង់ចោលជីវភាពក្នុងលោកិយ ។ តាមប្រពៃណីរបស់អ្នកស្រុកនៅមែសារៀង និងស្រុកដទៃទៀតនៅថៃភាគខាងជើងនេះ នេន បុគ្គលថ្មីនោះត្រូវឃុំខ្លួនដាច់ពីគេក្នុងបន្ទប់ក្រោមវិហាររយៈពេលបីថ្ងៃ បន្ទាប់ពីថ្ងៃបួសមក ។ ក្នុងកំលុងពេលនេះ ដែលថៃភាគខាងជើងហៅថា «រស់នៅក្នុងកម្ម» (យូកម្ម)[៣០] នេន បុគ្គលថ្មីនោះត្រូវធ្វើសមាធិ និងឆាន់អាហារតែមួយពេល គឺខុសពីធម្មតាដែលសង្ឃត្រូវអនុញ្ញាតឲ្យឆាន់បានពីរពេល ។ រយៈពេលនៃការប្រតិបត្តិដ៏តឹងរ៉ឹងនេះ គេជឿថាដើម្បីរៀបចំជីវិតសមាជិកថ្មីរបស់សង្ឃឲ្យចេះសម្របខ្លួនទៅតាមវិន័យដ៏តឹងរ៉ឹងរបស់សង្ឃ ។ ទោះបីជាសព្វថ្ងៃនេះ ទំនៀមនេះកម្រមានគេប្រតិបត្តិក៏ដោយតែប្រសិនបើមាននេន បុគ្គលថ្មីនោះត្រូវតែប្រណិបត្តិខ្លួនតាមក្បួនច្បាប់បុរាណ ដែលមានចែងក្នុងវិន័យបិដក នេះជាវិន័យសម្រាប់បុគ្គលដែលបានលះបង់ជីវភាពក្នុងផ្លូវលោកិយ ។

ការលះបង់ចោលផ្លូវលោកិយ និងការស្រោចស្រង់លោកិយ

លោក ហូលត៍ បានអះអាងថា «វិន័យ» ដែលសង្ឃត្រូវប្រណិបត្តិ គឺមានច្រើនជាងការប្រតិបត្តិនូវក្រមសីលធម៌ទូទៅ ។

> ក្នុងវិន័យសង្ឃក៏មានចែងអំពីទស្សនៈនៃការយល់ដឹងនូវចរិតលក្ខណៈរបស់បុគ្គលម្នាក់ តាមរយៈទង្វើរបស់បុគ្គលនោះ ។ អាចនិយាយបានថា សតិ និងការសមាធិ គឺជំពាក់ស្អុគស្មាញនៅក្នុងការប្រតិបត្តិវិន័យ ។ ការប្រតិបត្តិវិន័យ គឺលើសពីការដែលត្រូវវៀរចាកនូវការសម្លាប់ ការភូតកុហក ការលួចប្លន់ និងការសេពកាម ហើយចេះពិចារណាទៅលើផ្លូវលោកិយ ជាបុគ្គលដែលចេះជ្រើសយកទស្សនវិស័យ និងការប្រមើលមើលលោកយើងនេះរបស់ព្រះពុទ្ធ ។ ទស្សនវិជ្ជាទាំងអស់នេះហើយដែលព្រះពុទ្ធយកមកធ្វើជាគោលដៅសំខាន់ក្នុងការប្រៀនប្រដៅសត្វលោក ។[៣១]

ការប្រណិបត្តិវិន័យបានជួយផ្តល់ឲ្យបុគ្គលនោះនូវទស្សនៈថ្មីៗ ចេះធ្វើឲ្យខ្លួនឯងភ្ញាក់រឭកអាចវៀរចាកផុតពីតណ្ហា ដែលមកចងរឹតខ្លួនឲ្យលង់លក់ទៅក្នុងផ្លូវលោកិយនឹងដែលនាំមកនូវសេចក្តីទុក្ខឥតឈប់ឈរក្នុងលោកនោះ ។

លទ្ធផលនៃសេចក្តីទុក្ខ មិនមែនកើតចេញតែពីអំពើទាំងឡាយដែលបង្កឲ្យមានការឈឺ ចាប់ផ្នែករាងកាយ និងផ្លូវចិត្តប៉ុណ្ណោះទេ ថែមទាំងកើតចេញពីសេចក្តីរំខានដល់ភាពរីករាយក្នុងជីវិត ព្រមទាំងកើតចេញពីការបែកបាក់ពីមនុស្ស ឬវត្ថុ ដែលមនុស្សបានបង្កើតចំណងយ៉ាងមាំនេះឡើង ។ សេចក្តីប៉ងប្រាថ្នាសម្ភារៈដែលធ្វើឲ្យមានភាពរីករាយតែមួយគ្រា សេចក្តីប៉ងប្រាថ្នាវត្ថុអ្វីដែលមិនទៀងទាត់ ព្រមទាំងសេចក្តីប៉ងប្រាថ្នាលើអ្វីដែលឲ្យផលជាសេចក្តីឈឺចាប់ក្លាមៗ ទាំងអស់នោះហើយដែលជាហេតុនាំទៅរកសេចក្តីទុក្ខ ។ ដើម្បីចាកចេញផុតពីពិភពនៃវាលវដ្តសង្សារ ដែលពោរពេញដោយសេចក្តីទុក្ខ សាវ័ករបស់ព្រះពុទ្ធយល់ច្បាស់ថាពួកគេត្រូវតែចាកចេញឲ្យផុតពីប្រភពនៃតណ្ហា ។ តណ្ហាកើតចេញពីសេចក្តីលម្មៀង ដែលផ្តល់ ផលឲ្យទៅជាចំណង់ប្រព្រឹត្តនូវ កិលេស (អបាយមុខ) ដែលកើតពីភ្លើងរាគៈ (សេចក្តីត្រេកត្រអាល) លោភៈ (សេចក្តីលោភលន់) ទោសៈ (សេចក្តីក្រេវក្រោធ) និងមោហៈ (សេចក្តីយល់ខុស) ។ ដូចនេះការបួសជាសង្ឃក្នុងពុទ្ធសាសនាផ្តល់នូវមធ្យោបាយដ៏មានប្រសិទ្ធភាពបំផុតដល់មនុស្ស ក្នុងការលាងជម្រះនូវសេចក្តីលម្មៀងទាំងអស់នេះចេញពីរាងកាយ ។

មធ្យោបាយនោះគ្មានអ្វីក្រៅពីវិន័យ ដែលបង្កើតទៅជា ១០ សិក្ខាបទសម្រាប់នេន ប្រណិប័តន៍ និង ២២៧ សិក្ខាបទ (ភាសាបាលីហៅថា សិក្ខាបទ ភាសាថៃភាគខាងជើង និងភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃហៅថា សិក្ខាប៊ុត) សម្រាប់ភិក្ខុ ។[៣២] សង្ឃអង្គណាដែលល្មើសនឹងសិក្ខាបទ ឬវិន័យនេះចាត់ទុកថាមានកំហុស (ភាសាបាលីហៅថា អាបត្តិ ភាសាថៃភាគខាងជើង និងភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃហៅថា អប៊ិត)[៣៣] ដែលការដាក់ពិន័យផ្សេងៗគឺកំណត់ដោយគណៈសង្ឃ ។ ការពិន័យនេះចែកចេញជាបីកម្រិត ៖

អាបត្តិដែលធ្ងន់... គឺត្រូវឲ្យអ្នកប្រព្រឹត្តខុសចាកចេញពីជីវិតជាភិក្ខុ (មានន័យថាត្រូវបណ្តេញចេញពីវត្ត)។ អាបត្តិកម្រិតមធ្យម... គឺត្រូវឲ្យអ្នកប្រព្រឹត្តខុសស្នាក់នៅកន្លែងហាមឃាត់មួយ ដើម្បីធ្វើទុក្ខទោសខ្លួនឯង (ដើម្បីកុំឲ្យប្រព្រឹត្តខុសម្តងទៀត) ។ អាបត្តិស្រាល... គឺម្រូវឲ្យអ្នកប្រព្រឹត្តខុសសារភាពទោសកំហុសនៅចំពោះមុខភិក្ខុទាំងឡាយ និងត្រូវសូត្រនូវវិន័យទាំងឡាយរបស់សង្ឃ បន្ទាប់មកសង្ឃដែលប្រព្រឹត្តខុសនោះនឹងត្រូវលើកលែងទោសវិញ ។[៣៤]

មានអាបត្តិចំនួន៤ ប្រភេទដែលធ្វើឲ្យសង្ឃត្រូវបារាជិក (ផ្សឹក) ដូច្នេះត្រូវបង្ខំឲ្យចាកចេញពីវត្ត ។ សង្ឃត្រូវគេផ្សឹកនោះ ប្រសិនបើសង្ឃនោះលួចសេពកាម សូម្បីតែជាមួយសត្វក៏ដោយ[៣៥] ប្រសិនបើព្រះសង្ឃនោះលួចសម្ភារៈមានតម្លៃ ហើយត្រូវក្រសួងមានសមត្ថកិច្ចចាប់ធ្វើទោសតាមអ្វីដែលបានប្រព្រឹត្ត ប្រសិនបើព្រះសង្ឃនោះសម្លាប់មនុស្ស ប្រសិនបើព្រះសង្ឃនោះកុហកដោយអួតខ្លួនថាមានអានុភាពដូចព្រះអរហត្ត ។ ទោសបារាជិកនីមួយៗ គឺប្រាកដជាកើតចេញពី រាគៈ លោភៈ ទោសៈ និងមោហៈ ។[៣៦] ក្នុងចំណោមអាបត្តិទាំង ៤ នេះអាបត្តិទី ១ គឺការហាមមិនឲ្យសេពកាម ជាអាបត្តិធ្ងន់បំផុត ។ អាបត្តិដែលកើតចេញពីការសេពកាម ក៏រួមមាននៅក្នុងអាបត្តិ ៥ ផ្សេងទៀត ដែលចាត់ទុកក្នុងចំណោមអាបត្តិដែលធ្ងន់បំផុត ដែលតម្រូវឲ្យគណៈសង្ឃធ្វើជាអ្នកកាត់ទោសផង និងជាអ្នកទទួលខុសត្រូវលើការដាក់ទណ្ឌកម្មផងដែរ (ដូចនេះគេហៅថា សង្ឃាទិសេស មានន័យថា កំហុសដែលមានវត្តមានសង្ឃនៅខាងដើមផង (អាទិ) និងនៅទីបញ្ចប់ផង (សេស)) ។[៣៧] ព្រះអង្គម្ចាស់វជិរញាណវរោរសគឺជាសម្តេចព្រះសង្ឃរាជដ៏មានឥទ្ធិពលបំផុតរបស់ថៃ (សុគតក្នុងឆ្នាំ ១៩២១) បានសរសេរនៅក្នុងកំណត់ត្រារបស់ព្រះអង្គ ស្តីអំពីច្បាប់អប់រំថា ស្ត្រីគឺជា «មូលហេតុសំខាន់នៃសង្ឃាទិសេស»[៣៨] ដែលជាអាបត្តិធ្ងន់បំផុតកម្រិតទី ២ ។

គ្រហស្ថភាគច្រើនគិតថា ព្រះសង្ឃជាភេទមួយដ៏បរិសុទ្ធ គឺជាលក្ខណសម្បត្តិពិសេសបំផុតរបស់បុគ្គលទាំងឡាយដែលចូលបួសជាសង្ឃ ។ ទោះជាសង្ឃមួយចំនួនតូចត្រូវគេបណ្តេញចេញពីវត្ត ចំពោះកំហុសមកពីការរួមភេទក៏ដោយ ក៏ភាពបរាជ័យរបស់បុរសភាគច្រើនក្នុងការហាមឃាត់ខ្លួនឯងមិនឲ្យសេពកាម គឺជាហេតុផលសំខាន់បំផុតដែលបុរសមិនអាចបួសជាសង្ឃបានរហូត ។ ប៉ុន្តែ ការសឹកលាចាកសិក្ខាបទ ព្រោះសង្ឃនោះមិនអាចអត់ទ្រាំក្នុងការរួមភេទបាន គឺខុសពីបារាជិក (ការចាប់ផ្សឹក) ។ ផ្ទុយទៅវិញ បុរសដែលបួសជានេន ឬភិក្ខុមួយរយៈពេល (ការប្រសើរបំផុតនោះ យ៉ាងហោចណាស់ពេលចូលវស្សាដែលមានរយៈពេល ៣ ខែ) ហើយក្នុងកំ-លុងពេលបួសនោះបានប្រណិប័តធម៌វិន័យយ៉ាងខ្ជាប់ខ្ជួន នេន ឬភិក្ខុនោះនឹងទទួលបានការគោរពសរសើរពីម-នុស្សក្នុងស្រុកខ្លួន នៅពេលសឹកមកវិញ ។

យុវជនដែលបានចំណាយពេលវេលាមួយរយៈបួសជាសង្ឃនោះ គេចាត់ទុកថាជាមនុស្សដែលក្រមុំៗចង់

រៀបការជាមួយជាងយុវជនដែលពុំធ្លាប់បួសជានេន ឬភិក្ខុ ។ ប៉ុន្តែគេក៏មិនកំណត់ ដាច់ខាតថា នារីត្រូវតែរៀបការជាមួយយុវជនដែលបានបួសរៀននោះដែរ ។ នៅទូទាំងប្រទេសថៃ យុវជនដែលធ្លាប់បួសជាសង្ឃ ត្រូវមនុស្សក្នុងសង្គមទទួលស្គាល់តាមរយៈងារ ដែលបង្ហាញពីឋានៈពីមុនកាលនៅក្នុងគណៈសង្ឃ ។ នៅថៃភាគខាងជើង យុវជនដែលបួសជានេន តែមិនបន្តបួសជាភិក្ខុ គេហៅថា ណោត (ពាក្យនេះមានន័យស្មើនឹងថៃភាគកណ្តាលថា ឈៀង) ។ ចំណែកឯយុវជនដែលធ្លាប់បួសជាភិក្ខុ ទោះធ្លាប់ ឬមិនធ្លាប់បួសជានេនក៏ដោយ គេឲ្យងារថា ណាន (ស្មើនឹងភាសាថៃភាគកណ្តាលថា ថិត) ។ ក្នុងអត្ថបទរបស់ មឿរមែន ដែលសរសេរពីភូមិមួយនៅខេត្តឈៀងរ៉ៃ នៅថៃភាគខាងជើង បានរៀបរាប់ថា៖ «តាមពិតទៅងារ នេះ វាក្លាយលើសពីងារជាកិត្តិយសទៅទៀត ព្រោះអាចប្រើបានចំពោះមេដឹកនាំនយោបាយ និងក្រុមប្រឹក្សាភូមិស្ទើរតែទាំងអស់ ដែលធ្លាប់រស់នៅ និងបម្រើនៅក្នុងវត្ត» ។[៣៩] សេចក្តីអង្កេតរបស់ មឿរមែន ស្រដៀងគ្នានឹងសេចក្តីអង្កេតរបស់ ឃីងស៊ីលល៍ ដែលបានធ្វើការស្រាវជ្រាវនៅក្នុងភូមិមួយជិតខេត្តឈៀងម៉ៃ បានឲ្យដឹងថា៖ យ៉ាងហោចណាស់ ៧០% នៃមេភូមិ ធ្លាប់បួសជានេន ឬភិក្ខុបានម្តង ចំនួនភាគរយនេះខ្ពស់ជាងបុរសធម្មតាក្នុងភូមិចំនួនពីរដង ។[៤០]

មុនទសវត្សឆ្នាំ ១៩៣០ ទីកន្លែងដែលអាចផ្តល់ការអប់រំគឺវត្ត ។ ការអប់រំនៅតាមវត្តអារាមគឺសម្រាប់សិស្សដែលបួសជានេន ឬអ្នកដែលបម្រុងបួសជានេន ហើយនិងអ្នកដែលអាចបួសជាភិក្ខុរៀនធម៌ ។ លើសពីនេះទៅទៀត កូនសិស្សវត្តគេរៀនអានអក្សរ ដូចនេះពួកគេអាចសូត្រធម៌ជាភាសាបាលី ដែលប្រើសម្រាប់ពិធីបុណ្យផ្សេងៗនៅថៃភាគខាងជើង ។ ប្រសិនបើ នេននោះបន្តបួសជាភិក្ខុ គេអាចអានកាន់តែស្ទាត់ ដូចនេះគេអាចសូត្រសាស្ត្រាភាសាបាលី ដែលមានចែងអំពី «តួនាទីសំខាន់ៗរបស់សង្ឃ» និងសាស្ត្រាបុរាណជាភាសាសម្រាយ ដែលអាចឲ្យគ្រហស្ថអាចយល់បានពីធម៌ទាំងនេះ ។ ចំណេះដឹងដែលទទួលបានពីវត្តអារាម គឺក្នុងគោលបំណងបម្រើឲ្យសាសនាតែប៉ុណ្ណោះ តែក៏អាចយកទៅប្រើប្រាស់ក្នុងការងារអត្ថបទផ្សេងៗទាក់ទងនឹងហោរាសាស្ត្រវេជ្ជសាស្ត្របុរាណ មន្តអាគមធ្វើស្នេហ៍ ក្បួនច្បាប់ប្រពៃណី និងសិល្បៈប្រជាប្រិយផ្សេងៗ ។ យុវជនដែលត្រូវការចំណេះដឹងសម្រាប់ធ្វើជាស្មៀន និងកិច្ចការផ្សេងៗនៅក្នុងរចនាសម្ពន្ធរដ្ឋបាលមុនសម័យទំនើប (មុនទសវត្សរ៍១៨៩០) នៅថៃភាគខាងជើងគឺទទួលបានចំណេះដឹងតាមរយៈការអប់រំនៅតាមវត្តអារាមនេះឯង ។ និយាយឲ្យខ្លីចំណេះដឹងទាំងនេះ គឺជាតម្រូវការសម្រាប់រៀបចំតួនាទី តាមបែបប្រពៃណីរបស់សង្គមថៃភាគខាងជើង ។ ផាយ៉ា អនុម៉ានរ៉ាចាថន បានសរសេរពីប្រពៃណីរបស់អ្នកស្រុកថៃភាគកណ្តាល ដែលស្រដៀងគ្នានឹងប្រពៃណីរបស់អ្នកស្រុកភាគខាងជើងដែរនោះថា «ចំណេះវិជ្ជាអ្វីក៏ដោយ ដែលព្រះសង្ឃបានរៀនក្នុងពេលនៅបួស នឹងមានប្រយោជន៍នៅក្នុងការងាររនៅពេលក្រោយ» ។[៤១]

រហូតដល់មានការបង្កើតប្រព័ន្ធអប់រំសំខាន់ៗជាច្រើន ការសិក្សានៅតែជាកម្មសិទ្ធិផ្តាច់មុខសម្រាប់តែបុរស ។[៤២] យុវជនដែលមិនចេះអក្សរ គឺមិនមានលក្ខណសម្បត្តិពិសេស ដូចយុវជនដែលបានទទួលការសិក្សានៅក្នុងវត្ត ក្នុងការប្រកួតប្រជែងយកឋានៈតួនាទីក្នុងវង្វង់ការងាររាជការនៅក្នុងសង្គមថៃភាគខាងជើង ។ ការអនុវត្តនូវច្បាប់ស្តីពីការអប់រំដោយបង្ខិតបង្ខំបានបំផ្លាញដល់តម្លៃនៃការសិក្សារបស់បុរស ។ កាលទទួលចំណេះដឹងតាមរយៈការអាន យ័ន (សាស្ត្រាបុរាណរបស់អ្នកស្រុកថៃភាគខាងជើង) គឺមានតែនៅតាមវត្តអារាមប៉ុណ្ណោះ ។ សព្វថ្ងៃនេះ ការសិក្សាបែបនេះ ស្ទើរតែលែងមានតួនាទីសំខាន់ទៅហើយ នៅក្នុងសង្គមថៃភាគខាងជើង ដោយសារការងារភាគច្រើន គេត្រូវការចំណេះដឹងតាមលក្ខណៈស្តង់ដាររបស់ប្រទេសថៃ គឺការសិក្សានៅក្នុងសាលារដ្ឋ ។

ការអប់រំនៅសាលារដ្ឋនេះ បង្កឲ្យមានការប៉ះទង្គិចយ៉ាងខ្លាំង ដល់ពេលវេលានៃការចូលបួសនៅតាមវត្ត ។ តាមកាលវិភាគរបស់សាលារដ្ឋ មិនអនុញ្ញាតឲ្យសិស្សឈប់រយៈពេល ៣ ខែក្នុងរដូវចូលវស្សានោះទេ ។ ដូចនេះ ក្មេងប្រុសដែលកំពុងសិក្សានៅតាមសាលា រវាងអាយុប្រហែល ៧ ឆ្នាំ និង ១៣ ឬ ១៤ឆ្នាំ គេមិនអាចចូលបួសតាមពេលវេលាដែលជាទម្លាប់ដូចពីមុនបានទេ (រដូវចូលវស្សា) ។ ប្រសិនបើគេចូលបួស គឺបួសបានតែរយៈពេលខ្លី នៅក្នុងកំលុងពេលឈប់សម្រាកពីសាលារដ្ឋតែប៉ុណ្ណោះ ឬបន្ទាប់ពីបញ្ចប់ថ្នាក់ទី ៦ ។(៤៣)

ការបង្កើតប្រព័ន្ធអប់រំរបស់រដ្ឋាភិបាល ត្រូវគេមើលឃើញថាជាមូលហេតុសំខាន់ ធ្វើឲ្យធ្លាក់ចុះនូវទំនៀមនៃការចូលបួស ដែលជាផ្នែកមួយយ៉ាងសំខាន់នៅក្នុងសង្គមថៃ និងការធ្លាក់ចុះខ្សោយនូវវិន័យ ។ ភស្តុតាងនៃការធ្លាក់ចុះនេះ គឺមាននៅក្នុងតួរលេខ ដែលបង្ហាញពីការថយចុះនៃចំនួនភិក្ខុ បើធៀបទៅនឹងចំនួនភាគរយសរុបរបស់យុវជន គឺថយចុះពី ៦.០% នៅក្នុងឆ្នាំ ១៩២៧ ទៅ ២.៣% នៅក្នុងឆ្នាំ ១៩៧០ ហើយចំណែកនេនវិញ បើធៀបទៅនឹងចំនួនភាគរយសរុបរបស់ក្មេងប្រុស គឺថយចុះពី ៣.៩% នៅក្នុងឆ្នាំ ១៩២៧ ទៅដល់ ១.៧% នៅក្នុងឆ្នាំ ១៩៧០ ។(៤៤) ការធ្លាក់ចុះនៃចំនួនមនុស្សចូលបួស គឺមិនមែនសុទ្ធតែមានចំនួនច្រើនដូចគ្នានៅគ្រប់តំបន់ទូទាំងប្រទេសថៃនោះទេ ។ នៅជនបទដាច់ស្រយាលនៃភាគកណ្តាល និងភាគឦសានប្រទេសថៃ បុរសភាគច្រើននៅតែយល់ពីភាពឧត្តុង្គឧត្តមនៃការចូលបួសជាសង្ឃមួយរយៈកាលខ្លីនេះ ។(៤៥) ការធ្លាក់ចុះគួរឲ្យកត់សម្គាល់ខ្លាំងនៃចំនួនភាគរយបុរសដែលចូលបួស គឺសង្កេតឃើញមាននៅតាមក្រុងនានាទូទាំងប្រទេស ។ នៅតំបន់ជនបទនៃប្រទេសថៃភាគខាងជើង ក៏មានការធ្លាក់ចុះចំនួនអ្នកចូលបួសផងដែរ នេះជាលទ្ធផលផ្ទាល់នៃការប៉ះទង្គិចរវាងប្រពៃណីនៃការចូលបួស និងតម្រូវការក្នុងសម័យបច្ចុប្បន្នដើម្បីឲ្យក្មេងចូលរៀននៅសាលារដ្ឋ ។

បច្ចុប្បន្ន ការធ្លាក់ចុះនៃចំនួនអ្នកចូលបួសក្នុងសាសនាក្នុងចំណោមយុវជននៅប្រទេសថៃ ឆ្លុះបញ្ចាំងឲ្យឃើញពីដំណើរវិវត្តក្នុងសង្គមស៊ីវិល (មិនមែនសង្គមសាសនា) ដែលអាចនាំទៅរកការលេចចេញមកនូវគំនិតថ្មីក្នុងការកំណត់អត្តសញ្ញាណបុរស ។ ប៉ុន្តែ សម្រាប់បច្ចុប្បនេះបុរសភាគច្រើន ជាពិសេសបុរសនៅតាមជនបទដាច់ស្រយាល នៅតែទទួលបានការយល់ដឹងនូវភាពជាបុរស តាមរយៈកិច្ចទាំងឡាយនៅក្នុងពិធីបុណ្យបំបួសនាគតាមរយៈការគោរពប្រណិប័តចពោះធម៌វិន័យសង្ឃ និងនៅក្នុងករណីខ្លះ ដែលបុរសភាគច្រើនសឹកពីផ្នួសត្រឡប់ទៅរកជីវភាពគ្រួសារវិញ ។ បទពិសោធនៃការសាងផ្នួស ផ្តល់ជាប្រកពនៃការយល់ដឹងនូវអត្តសញ្ញាណបុរសដែលមានលក្ខណៈពីរផ្ទុយគ្នា គឺការលះបង់ចោលសង្គមលោកិយ និងការចូលមករស់នៅក្នុងសង្គមលោកិយវិញ ។

បញ្ហាក្នុងពុទ្ធសាសនាចំពោះការកំណត់អត្តសញ្ញាណភេទភាវៈរបស់បុរស

ពេលដែលក្មេងប្រុស ឬយុវជនចូលបួសជាសង្ឃ គេបានសន្មតយកអត្តសញ្ញាណភេទមួយថ្មីទៀត ជាមនុស្សម្នាក់ដែលមិនមែនភេទប្រុស ហើយក៏មិនមែនភេទស្រីឡើយ ។ ពាក្យសម្រាប់ហៅភេទនៅថៃភាគខាងជើង រួមទាំងភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃផងហៅថា «ភេត» (ភាសាបាលី និងសំស្ក្រឹតហៅថា «វេស» មានន័យថា «សម្លៀកបំពាក់រូបរាង») ។ ពាក្យនេះគេប្រើសម្រាប់សម្គាល់លក្ខណសម្បត្តិជាពិសេស របស់បុគ្គលដែលបានចូលបួសផងដែរ ។ អត្តសញ្ញាណភេទរបស់បព្វជិតនេះ គឺមិនមែនដុះលូតលាស់ឡើងពីធម្មជាតិដូចភេទប្រុស ឬភេទស្រីដោយការសម្គាល់អវយវៈភេទតាមបែបជីវសាស្ត្រនោះទេ ។ វាមិនក៏មិនមែនជាលទ្ធផលដែលបានមកពីការវះកាត់នោះដែរ ។ ប៉ុន្តែ បុគ្គលដែលបានទទួលភេទជាសង្ឃនោះ (ភាសាថៃភាគខាងជើង និងភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃហៅថា

កេតយ៉ាងស៊ុង) គឺច្នងកាត់ការទំប្រឹងខ្នះខ្នែងរបស់មនុស្សតែម្យ៉ាងគត់ ហើយបុគ្គលនោះត្រូវតែដាក់ចិត្តដាក់កាយគោរពប្រតិបត្តិតាមធម៌វិន័យ ទើបធ្វើឲ្យបុគ្គលនោះទទួលបានអត្តសញ្ញាណភេទ លើសពីអ្វីដែលធម្មជាតិបានផ្តល់ឲ្យ ។ ធម៌វិន័យនេះ គឺមានតែបុរសនៅក្នុងសង្គមព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទតែប៉ុណ្ណោះ អាចប្រណិប័តបាន នេះជាការឆ្លុះបញ្ចាំងពីទស្សនៈក្នុងសាសនា ដែលមើលឃើញមនុស្សប្រុសខុសគ្នាខ្លាំងពីមនុស្សស្រី ។

ទាំងបុរស និងស្ត្រីនៅក្នុងសង្គមអ្នកកាន់ពុទ្ធសាសនាថេរវាទ ទទួលបាន (ពិសេសតាមរយៈការចូលរួមក្នុងពិធីបុណ្យផ្សេងៗនៅក្នុងសហគមន៍ដែលគេរស់នៅ) ការយល់ដឹងតាមផ្លូវព្រះពុទ្ធសាសនាដូចៗគ្នា ពីសេចក្តីទុក្ខ និងទស្សនៈដែលថា សេចក្តីទុក្ខមានប្រភពពីតណ្ហា ។ ប៉ុន្តែ នៅក្នុងចិត្តវិទ្យារបស់ពុទ្ធសាសនា គេយល់ថាមនុស្សប្រុស និងមនុស្សស្រីត្រូវតណ្ហាអូសទាញតាមផ្លូវផ្សេងគ្នា ។ ភាពខុសគ្នានេះបញ្ជាក់នៅក្នុងចរិតលក្ខណៈ ដែលបានធ្វើការសន្និដ្ឋាន ដោយមិនបានគិតគូរឲ្យបានដិតដល់ពីបុសគល់ របស់សង្គមអ្នកកាន់ព្រះពុទ្ធសាសនា ព្រមទាំងសង្គមអ្នកកាន់ប្រពៃណីបុរាណភាគច្រើន ។[៤៦] តួនាទីទាំងឡាយកំណត់ឲ្យស្ត្រីក្នុងនាមជាប្រពន្ធ ឬដៃគូរួមភេទរបស់បុរស និងជាមាតាប៉ុណ្ណោះ ចំណែកឯបុរសវិញត្រូវគេកំណត់ឲ្យមានតួនាទីក្នុងកិច្ចការរដ្ឋការដែលមានកេរ្តិ៍ឈ្មោះ ។

នៅថៃភាគខាងជើង ក៏ដូចជាសង្គមព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដទៃទៀតក្មេងស្រីធំឡើងរហូតដល់ពេញវ័យស្ថិតនៅតែក្នុងរង្វង់គ្រួសារ ដែលពឹងផ្អែកលើតែម្តាយរបស់ខ្លួនតែប៉ុណ្ណោះ ។ ក្រោយរៀបអាពាហ៍ពិពាហ៍រួចថ្មីៗ នាងនៅតែរស់នៅជាមួយឪពុកម្តាយ ហើយទោះបីជាពេលកូនស្រីនោះបែកផ្ទះសម្បែងដោយឡែកក៏ដោយ ក៏ផ្ទះនោះនៅតែសង់នៅក្នុងដីផ្ទះរបស់ឪពុកម្តាយនាងដែរ ។ ការបែកផ្ទះសម្បែងជាមួយនឹងឪពុកម្តាយ កម្រនឹងកើតមានណាស់ គឺលុះត្រាតែម្តាយរបស់នាងស្លាប់ ហើយជាធម្មតានាងមានកូនខ្លួនឯងដែរ ។ ដូច្នេះស្ត្រីនៅថៃភាគខាងជើង ទទួលបានអត្តសញ្ញាណរបស់ខ្លួន នៅតែក្នុងរង្វង់គ្រួសារប៉ុណ្ណោះ ដែលអត្តសញ្ញាណនេះផ្អែកសំខាន់លើសម្ពន្ធភាពរបស់ម្តាយ និងកូនស្រីនោះឯង ។ ដូចដែលខ្ញុំបានពោលរួចមកហើយថា គម្ពីរព្រះពុទ្ធសាសនា និងសាស្ត្រានៃពិធីបុណ្យផ្សេងៗ បង្ហាញពីទំនាក់ទំនងផ្ទាល់រវាងអត្តសញ្ញាណរបស់ស្ត្រីនៅក្នុងសង្គមក្នុងនាមជាមាតា និងអត្តសញ្ញាណក្នុងសាសនាដ៏ចាំបាច់របស់ស្ត្រីក្នុងនាមជាអ្នកឧបត្ថម្ភសាសនា ។[៤៧] ទោះបីយ៉ាងណាក៏ដោយ ការលះបង់ចោលជីវភាពក្នុងផ្លូវលោកិយរបស់ស្ត្រីដ៏មានតម្លៃនោះ អាចកើតមាននៅពេលដែលក្រុមភិក្ខុនីបានលេចរូបរាងឡើងនៅក្នុងស្រុកឥណ្ឌា និងស្រុកស្រីលង្កា (តែមិនដែលមាននៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ទេ)។ មិនដែលមានស្ត្រីនៅថៃភាគខាងជើង ឬស្ត្រីផ្សេងទៀតនៅក្នុងសង្គមអ្នកកាន់ព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ អាចផ្លាស់ប្តូរអត្តសញ្ញាណភេទរបស់ខ្លួនតាមរយៈពិធីបំបួសទេ ។

នៅពេលឈានចូលដល់វ័យក្រមុំ តណ្ហាដែលមកចងរឹតស្ត្រីខ្លាំងនោះ គឺរាគៈដែលជាការដុតរោលតណ្ហារបស់បុរស ។ តណ្ហានេះគឺមិនអាចគ្រប់គ្រងចិត្តខ្លួនឯងបាន ដោយសារតែការដកខ្លួនចេញពីជីវិតក្នុងផ្លូវលោកិយនោះទេ តែតាមរយៈទំនាក់ទំនងអាពាហ៍ពិពាហ៍ ដែលជាផ្លូវមួយឆ្ពោះទៅរកការបង្កើតកូន នេះជាវិធីដ៏សំខាន់ដើម្បីទទួលបាននូវអត្តសញ្ញាណជាស្ត្រីពេញវ័យ ។ ពេលក្លាយជាម្តាយ ស្ត្រីត្រូវប្រឈមមុខនឹងប្រភេទតណ្ហាផ្សេងទៀត គឺចំណង(ភាសាបាលីហៅថា ឧបាទាន ថៃភាគខាងជើង និងភាសាស្តង់ដារបស់ថៃហៅថា តិត)ដែលចងមាតា និងបុត្រ ។ ចំណងនេះជាការអេះអាងពីទំនាក់ទំនងរបស់ស្ត្រី និងកូនប្រុសខ្លួន ដែល (មិនដូចជាកូនស្រី) មិនត្រឹមតែចាកចេញពីផ្ទះដើម្បីទៅរៀបការប៉ុណ្ណោះទេ ថែមទាំងចូលទៅកាន់កាប់តួនាទីនៅក្នុងរង្វង់ការងារ

រាជការទៀតផង ។ ការបែកគ្នារវាងម្ដាយ និងកូនប្រុសមិនសូវជាមានការកើតទុក្ខខ្លាំងទេ ប្រសិនបើការបែកបាក់កើតមានឡើងម្ដងរួចទៅហើយ តាមរយៈដែលកូនប្រុសនោះចូលបួសជាសង្ឃ ដើម្បីឧទ្ទិសកុសលផលបុណ្យជូនដល់មាតាខ្លួន ។ តាមអ្នកស្រុកថៃភាគខាងជើងនិយាយថា ផលបុណ្យទាំងនេះគឺជាការតបស្នងសងគុណចំពោះមាតាដែលបានចិញ្ចឹមបីបាច់ខ្លួនតាំងពីកុមារភាពមក ។ ពេលស្ត្រីមានវ័យកាន់តែចាស់ទៅ កូនស្រីមាននាទីបំពេញការងារផ្ទះសំបែងជំនួសម្ដាយ ពេលនោះម្ដាយមិនបានលះបង់ចោលគ្រួសារដើម្បីស្វែងរកផ្លូវរំដោះខ្លួនឲ្យចាកផុតទុក្ខនោះទេ ។ ផ្ទុយទៅវិញ ស្ត្រីខំប្រឹងផ្គត់ផ្គង់អាហារ ដោយរៀបចំចម្អិននៅផ្ទះ ហើយយកទៅវត្តដើម្បីប្រគេនព្រះសង្ឃ ដែលស្ត្រីចាត់ទុកដូចជាកូនប្រុសរបស់នាងបង្កើតដែរ នេះបើតាមជំនឿ ។

តណ្ហាដែលបុរសត្រូវប្រឈមមុខជាមួយនោះ គឺប្រហែលដោយសារឧត្តមភាព (អំនួត) របស់បុរស ដែលផ្ទុយស្រឡះពីព្រះសង្ឃ ។ អំនួតនេះគឺជា «អ្នកលេង» ជាប្រភេទមនុស្សប្រុសដែលលោក ថាក់ ឆាលឹមធារាណាចាត់ទុកថាជា «មនុស្សម្នាក់ដែលមិនខ្លាចប្រថុយប្រថាននឹងគ្រោះថ្នាក់ ជាមនុស្សដែលរស់នៅប្រកបដោយគ្រោះថ្នាក់ ចិត្តល្អចំពោះមិត្តភក្តិតែឃោរឃៅចំពោះសត្រូវ ជាមនុស្សមានមេត្តាធម៌ ជាមនុស្សញាណនឹងល្បែង ជាជនប្រមឹក និងជាអ្នកល្មោភស្រី» ។[៥៨] អ្នកលេង តំណាងឲ្យមនុស្សប្រុសដែលលោភលន់អំណាច ទ្រព្យសម្បត្តិ ភ្លើតភ្លើន និងល្មោភកាម ។ ទោះបីជាអ្នកលេងហាក់ដូចជាបានមើលងាយដល់តម្លៃព្រះពុទ្ធសាសនាក៏ដោយ ក៏អ្នកលេងអាចបំពេញនូវចំណង់ប្រាថ្នារបស់គេយ៉ាងស្កប់ស្កល់ ដោយមិនមានសេចក្តីទុក្ខបង្ហាញឲ្យឃើញទាន់ហន់ ហើយថែមទាំងទទួលបានការគោរព និងការគាំទ្រពីមិត្តភក្តិដែលរស់នៅក្នុងសង្គមពុទ្ធសាសនាទៀតផង ។

ពេលវេលាកន្លងទៅ សីលធម៌ដែលជក់ជាប់នៅក្នុងគោលគំនិតព្រះពុទ្ធសាសនា ផ្តល់ឲ្យអ្នកស្រុកថៃភាគខាងជើង និងពុទ្ធសាសនិកជនដទៃទៀត ជាមធ្យោបាយក្នុងការពន្យល់ថាហេតុអ្វីបានជាពេលខ្លះ អំពើអាក្រក់រីកត្រសុំត្រសាយដូចជាស្ទឹកពោធិ៍ ។ គេគិតថា អ្នកលេង ឬមនុស្សដទៃទៀតដែលមានឥទ្ធិពលក្នុងការគ្រប់គ្រងអំណាច និងទ្រព្យសម្បត្តិ មានសំពាយកម្មល្អយ៉ាងក្រាស់ក្រែល គឺមានបុណ្យ (មីប៊ុន) មកពីជាតិមុន ។ ទោះបីជាគេអាចប្រមើលមើលឃើញ (សូម្បីតែអ្នកលេងខ្លួនឯងផ្ទាល់) ថា អំពើដែលកំពុងប្រព្រឹត្តសព្វថ្ងៃ ត្រូវអូសទាញដោយកាមគុណ ការរំលោភបំពាន ភាពលោភលន់ និងអំពើបោកបញ្ឆោត នឹងនាំមកនូវសេចក្តីទុក្ខនៅពេលក្រោយក៏ដោយ ក៏ឋានៈខ្ពង់ខ្ពស់នៅក្នុងសង្គមទទួលបានតាមរយៈសកម្មភាពទាំងនេះ ទាក់ទាញការចាប់អារម្មណ៍យ៉ាងខ្លាំងពីបុរសមួយចំនួន ។

ភាពឧត្តុង្គឧត្តមរបស់អ្នកលេងនៅក្នុងសង្គម(លោកិយ)នេះ ប្រៀបធៀបទៅនឹងភាពឧត្តុង្គឧត្តមរបស់ភិក្ខុនៅក្នុងសង្គម (សង្ឃ) មួយផ្សេងទៀត ហាក់ដូចជាចែកដាច់ពីគ្នាស្រឡះរវាងបុរស និងបុរស នៅក្នុងសង្គមដែលកាន់ព្រះពុទ្ធសាសនាតែមួយ ។ ប្រហែលជានៅតាមក្រុងនានាក្នុងប្រទេសថៃ អាចក្លាយទៅជាសង្គមមួយដែលមានចំនួនបុរសតិចតួចប៉ុណ្ណោះ ព្រមលះបង់ចោលទាំងស្រុងនូវជីវភាពក្នុងផ្លូវលោកិយ ចំណែកឯបុរសជាច្រើនទៀតនៅតែលង់លក់នៅក្នុងសង្គមលោកិយនេះ ដោយជាប់ផុងខ្លួននៅក្នុងសង្គ្រាម ហូបចឹសៀន ជាដរាបតទៅ ។ គេអាចមើលឃើញផងដែរនៅក្នុងប្រទេសកម្ពុជាសព្វថ្ងៃនេះ ការតស៊ូនៅក្នុងសង្គមដើម្បីទទួលបានមកវិញនូវលំនឹងផ្នែកក្រមសីលធម៌ បន្ទាប់ពីកលយុគ (យុគងងឹត) ដែលដឹកនាំដោយរបបខ្មែរក្រហម ។ ក្នុងសម័យនោះ សង្ឃត្រូវគេបំបាត់ចោលទាំងស្រុង ។ អ្វីក៏ដោយ គឺត្រូវបន្តឡើងដោយរឿងហេតុទាំងអស់នេះ ដែលនៅក្នុងសង្គមពុទ្ធសាសនាបុរាណ រឿងហេតុបែបនេះបានកើតឡើងជាយូរមកហើយ ហើយនៅតែបន្តកើតទៀត យ៉ាង

ហោចណាស់នៅតាមតំបន់ជនបទដាច់ស្រយាលនៅផ្នែកខាងជើងនេះ ដែលពិធីបំបួសនាគក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនា មាននាទីបង្កើតនូវជំពូកមនុស្សមានចរិយាល្អប្រពៃ តែមិនមែនជាសង្ឃដែលមានសីលធម៌ខ្ពស់ហួសហេតុហើយ ក៏មិនមែនជាបព្វជិតដែលអាត្មានិយមប្រាសចាកសីលធម៌ដែរ ។ បុរសដែលឧត្តុង្គឧត្តម គឺជាបុរសដែលចេះទប់ស្កាត់នូវតណ្ហារបស់ខ្លួន តាមរយៈការប្រតិបត្តិនូវធម៌វិន័យរបស់សង្ឃ ហើយក្រោយមកត្រឡប់ទៅបំពេញតួនាទីនៅក្នុងសង្គមជាតិវិញ ។

នៅពេលក្មេងប្រុសនៅផ្នែកខាងជើងឈានចូលវ័យជំទង់ គេមានសិទ្ធិជ្រើសរើសចូលបួស ឬមិនចូលបួសជាសង្ឃ ។ សម្រាប់បុរសនៅផ្នែកខាងជើង ឬនៅសង្គមអ្នកកាន់ពុទ្ធសាសនាថេរវាទនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ការសាងផ្នួសមិនមែនជាករណីកិច្ចចាំបាច់ខានមិនបានដូចជាពិធីឆ្លងវ័យនៅក្នុងសង្គមកសិកម្មអន់ថយនៅអាហ្វ្រិក និងញូហ្គីនានោះទេ ។ លក្ខណៈពិធីបុណ្យបំបួសតាមការស្ម័គ្រចិត្តនេះ ឆ្លុះបញ្ចាំងពីការប្រកាន់យកមូលដ្ឋានសំខាន់លើការប្រៀនប្រដៅតាមផ្លូវព្រះពុទ្ធសាសនាថា ការសម្រេចចិត្តធ្វើដំណើរឆ្លងកាត់ផ្លូវនោះ ត្រូវភ្ជាប់ពុកថាតណ្ហាដែលនៅក្នុងខ្លួននាំទៅរកសេចក្តីទុក្ខ ហេតុដូច្នេះត្រូវតែកម្ចាត់ចោល ។ ប៉ុន្តែ ក្មេងប្រុសដែលរៀបនឹងពេញវ័យទំនងជាមិនអាចឈ្វេងយល់ថា សេចក្តីទុក្ខគឺបណ្តាលមកពីតណ្ហា ដែលជាលក្ខណៈពិសេសតែងកើតមាននៅក្នុងបទពិសោធជីវិតរបស់គេ ។ ប្រសិនបើ ក្មេងប្រុសនោះជ្រើសរើសយកការសាងផ្នួស ទំនងជាមកពីហេតុផលសង្គមច្រើនជាងហេតុផលសាសនា ។

ប្រហែលហេតុផលដែលជំរុញខ្លាំងជាងគេនោះ គឺដើម្បីសម្រេចនូវបំណងប្រាថ្នារបស់ម្តាយខ្លួនព្រោះកូនប្រុសត្រូវបួសដើម្បីតបស្នងសងគុណនូវការចិញ្ចឹមបីបាច់ តាំងពីនៅជាទារកមកទល់នឹងពេលនេះ ។ ហេតុផលលើសពីនេះទៅទៀត ឪពុករបស់ក្មេងនោះ និងក្មេងប្រុសជំទង់ដទៃទៀតនឹងគោតសរសើរពីឋានៈរបស់ក្មេងប្រុសនោះ ដែលបានទទួលក្នុងពេលចូលបួសជាសង្ឃមួយរយៈពេលនេះ ។ ជាងនេះទៅទៀត ប្រហែលមកពីភាពលេចធ្លោរបស់ក្មេងប្រុសវ័យជំទង់មុនៗ ដែលបានចូលបួសជាសង្ឃ ក្រោយពេលសឹកបានក្លាយជាទីចាប់អារម្មណ៍របស់ស្រីក្រមុំ ។ នៅពេលដែលក្មេងប្រុស ឬយុវជនចូលបួសជាសង្ឃដោយហេតុផលសង្គម ជីវិតដែលចងរឹតដោយធម៌វិន័យ ដែលក្មេងប្រុស ឬយុវជននោះកំពុងតែប្រតិបត្តិក្នុងនាមជាសមាជិកសង្ឃ បន្តិចម្តងៗនឹងជួយបណ្តុះនូវការយល់ដឹងខ្លះៗពីសាសនានៅក្នុងខ្លួនរបស់គេ ។ ការយល់ខ្លួនឯងដោយសារការរំពុកជាស់តឿនជីវិតតាមរយៈធម៌វិន័យនេះ អាចជួយបំបាត់ចោលនូវ «មោហៈ» និងនាំក្មេងប្រុស ឬយុវជននោះឲ្យស្គាល់ពីធាតុពិតនៃសេចក្តីទុក្ខ និងមូលហេតុនៃទុក្ខកើតចេញពីតណ្ហា ។ នៅពេលក្លាយជាមនុស្សយល់ដឹង បុគ្គលនោះទំនងជាខិតខំគ្រប់គ្រងនូវតណ្ហារបស់ខ្លួនដែលមានតាំងពីកំណើតនោះ ។

សេចក្តីយល់ដឹងនេះ អាចនាំសមាជិកសង្ឃវ័យក្មេងទៅរកទិសដៅពីរផ្សេងគ្នា ។ ទិសដៅមួយក្នុងចំណោមទិសដៅទាំងពីរ គឺនាំទៅរកការទទួលបានអត្តសញ្ញាណភេទ ដែលមិនគ្រាន់តែខុសគ្នាក្នុងចំណោមគ្នាឯងប៉ុណ្ណោះទេ ថែមទាំងខុសពីអ្នកលេងទៀតផង ។ បព្វជិតនោះអាចជ្រើសយកការបួសជាសង្ឃរហូត តាមកម្ចាត់ឲ្យអស់តណ្ហាពីក្នុងខ្លួន ដើម្បីស្វែងរកផ្លូវរំដោះចាកផុតទុក្ខទាំងស្រុង ។ នៅក្នុងករណីនេះ បុគ្គលនោះនឹងបោះបង់ចោលជារៀងរហូតនូវភាពជាបុរស ដែលបង្ហាញតាមរយៈភេទ (ដែលកំណត់ពីធម្មជាតិ) និងសកម្មភាពនៅក្នុងសង្គមគ្រហស្ថ ។[៤៩] បើពុំដូច្នោះទេ បុគ្គលនោះអាច (ករណីភាគច្រើន) ត្រឡប់ទៅកាន់សង្គមលោកិយវិញ ហើយចាប់យកតួនាទីរបស់យុវជន ។ ប្រសិនបើ បុគ្គលនោះនៅតែ «យល់ដឹង» ពេលនោះយុវជននោះអាចគ្រប់គ្រង

លើតណ្ហារបស់ខ្លួនដែលមានពីកំណើតបាន ។ បុរសដែលបានដឹកនាំជីវិតតាម «ធម៌វិន័យ» ដែលខ្លួនបានបួសជាសង្ឃមួយរយៈកាលនេះ គួរតែជៀសឲ្យឆ្ងាយពីបទពិសោធទាំងនេះ ដោយចេះទប់ស្កាត់នូវភាពត្រេកត្រអាលនឹងកាមគុណ ហើយផ្តោះទៅរកជីវិតអាពាហ៍ពិពាហ៍ដែលមានស្ថិរភាព ។ បុរសគួរតែអាចទប់ស្កាត់នូវតណ្ហាឈ្លានពានអ្នកដទៃហើយអនុវត្តនូវតួនាទីនៅក្នុងកិច្ចការផ្សេងៗរបស់សហគមន៍ ដោយមិនដណ្តើមកាន់កាប់អំណាចតែម្នាក់ឯង ។ យុវជនគួរតែចូលប្រឡូកក្នុងសកម្មភាពផលិតកម្ម និងសកម្មភាពសេដ្ឋកិច្ចផ្សេងៗ ដោយមិនមានចិត្តលោភលន់កេងប្រវញ្ច ។[៥០] បុរសនោះគួរតែជាមនុស្សដែលនិយាយពិត និងប្រកបដោយប្រាជ្ញាឈ្លាសវៃ ដែលកើតចេញពីចំណេះដឹងដែលបុគ្គលនោះបានទទួលក្នុងកាលដែលខ្លួនបួសរៀន ។ បុរសមេគ្រួសារដែលមានភាពអត់ធ្មត់ប្រកបដោយសីលធម៌ខ្ពស់ ហាក់ដូចជារកឃើញដំណោះស្រាយយ៉ាងពេញចិត្តមួយ រវាងគោលការណ៍ពីរផ្ទុយគ្នាស្តីអំពីភាពជាបុរសភេទ ដែលមាននៅក្នុងវប្បធម៌ថៃភាគខាងជើង ។ តាមពិត វាជាដំណោះស្រាយដ៏មានប្រយោជន៍ និងសមស្របមួយ ជាពិសេសនៅពេលដែលបុរសបានឆ្លងកាត់តាមរយៈពិធីបំបួសក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនាលេចចេញមកនូវអត្តសញ្ញាណមួយ ដែលមានលក្ខណៈផ្ទុយគ្នាស្រឡះពីអត្តសញ្ញាណស្ត្រី ។ ប៉ុន្តែពិធីបំបួសនៅថៃភាគខាងជើង ក៏ដូចជានៅសង្គមពុទ្ធសាសនាថេរវាទផ្សេងទៀតនៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែរ មិនបានលប់បំបាត់ភាពមិនច្បាស់លាស់នៃប្រព័ន្ធជំនឿ ដែលបង្កប់នៅក្នុងអត្តសញ្ញាណបុរស ។ ថ្វីបើឋានៈនៅក្នុងសង្គមត្រូវលើកតម្កើងចំពោះបុរសដែលធ្លាប់បួសជាសង្ឃបានទទួល នៅពេលលាចាកសិក្ខាបទ បុរសនោះនៅតែមិនទទួលបានជោគជ័យនៅក្នុងការសន្មតអត្តសញ្ញាណតាមតម្លៃសាសនារបស់បុគ្គលដែលអាចយកឈ្នះលើធម្មជាតិរបស់ខ្លួន គឺភាពជាបុរសជាប់ជំពាក់ជាមួយតណ្ហា ។ ម្យ៉ាងវិញទៀត បុរសដែលអាចទប់ស្កាត់តណ្ហារបស់ខ្លួនបាន នៅពេលចូលប្រឡូកនៅក្នុងសង្គមលោកិយ អាចមើលឃើញខ្លួនឯងថាមិនមានគុណសម្បត្តិពិសេស បើប្រៀបធៀបទៅនឹងបុគ្គលដែលបានបញ្ចេញនូវលក្ខណសម្បត្តិជាបុរសពីធម្មជាតិរបស់ពួកគេ ។ ប៉ុន្តែទោះបីជាភាពមិនច្បាស់លាស់ចំពោះបុរសស្ថិតនៅក្នុងទស្សនៈពុទ្ធសាសនា អាចធ្វើឲ្យមនុស្សខ្លះមានអារម្មណ៍តានតឹងចំពោះអត្តសញ្ញាណភេទរបស់ពួកគេក៏ដោយ ក៏ការលប់បំបាត់ភាពមិនច្បាស់លាស់នេះនឹងបំផ្លាញដល់មូលដ្ឋានសំខាន់ ដែលនៅសេសសល់ក្នុងសង្គមពុទ្ធសាសនានៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ។ បុរសដ៏ប្រពៃនៅក្នុងគណៈសង្ឃពុទ្ធសាសនា គឺជាអ្នកដែលចុះប្រឡូកនៅក្នុងសង្គមលោកិយ តែមិនជាប់ជំពាក់នៅក្នុងតណ្ហាលោកិយ ៕

ជំពូកទី ៣

«សៀវភៅសិក្សា» ការផ្តើមបង្កើតអក្សរសិល្ប៍ឡាវបុរាណជាប្រធានបទសម្រាប់សិក្សា

ដោយ Peter Koret

ច្បាប់ដើមនៃអត្ថបទនេះ សរសេរជាភាសាអង់គ្លេស ក្រោមចំណងជើងថា ÷ “Books of Search: the Invention of Traditional Lao literatures as a Subject of Study” *។*
អត្ថបទទាំងនេះដកស្រង់ចេញពីសៀវភៅ ÷ ឡាវ : វប្បធម៌ និងសង្គម
រក្សាសិទ្ធិ គ.ស. ២០០០ ដោយគ្រឹះស្ថានបោះពុម្ពស៊ីលក៍វ៉មប៊ុក្ស

CHAPTER 3:

Books of Search:
The Invention of Traditional Lao literatures as a Subject of Study
Peter Koret
(Laos: Culture and Society)

Copyright © 2000 by Silkworm Books,

បកប្រែដោយ ងួន គឹមលី

ជំពូកទី ៣
«សៀវភៅសិក្សា» ការផ្តើមបង្កើតអក្សរសិល្ប៍លាវ បុរាណជាប្រធានបទសម្រាប់សិក្សា

តាមប្រពៃណី អក្សរសិល្ប៍លាវត្រូវគេហៅថា «សៀវភៅសិក្សា» ។ ការពន្យល់ជាទូទៅចំពោះចំណងជើងនេះ គឺថា គេមិនអាចយល់បានភ្លាមៗទេ នូវអត្ថន័យដែលគេអានក្នុងសាស្ត្រាលាវ តែគេត្រូវគិតដើម្បី «សិក្សា» អត្ថន័យរបស់វា (កូរេត ១៩៩៤)។ កាលពីដើម អ្នកដែលមានជាប់ទាក់ទងក្នុងសកម្មភាពតែងនិពន្ធ ការចម្លង និង ការស្មូត្រអក្សរសិល្ប៍ គឺត្រូវពឹងផ្អែកទៅលើចំណេះដឹងទូទៅ ខាងប្រពៃណីនៃការតែងអក្សរសិល្ប៍របស់ខ្លួន ទើបអាចបកស្រាយនូវស្នាដៃនីមួយៗបាន ។ ដូចនេះ វាមិនមានអ្វីគួរឲ្យភ្ញាក់ផ្អើលទេ ដែលអ្នកប្រាជ្ញអក្សរសិល្ប៍លាវដ៏សំខាន់មួយរូបនៅសម័យបច្ចុប្បន្ននេះ បានប្រដូចអ្នកទាំងអស់នោះទៅនឹងបញ្ញវន្តនាសម័យទំនើប (ចារុវ៉ាន់ ១៩៧៩) ។ ប៉ុន្តែទោះបីយ៉ាងនេះក្តី ក៏មានភាពខុសគ្នាយ៉ាងខ្លាំងរវាងន័យ «សិក្សា» នៅក្នុងការយល់ឃើញរបស់លាវសម័យបុរាណ និងន័យ«ស្រាវជ្រាវ» នៅក្នុងការយល់ឃើញរបស់អ្នកប្រាជ្ញអក្សរសិល្ប៍សម័យបច្ចុប្បន្ន ។

«អ្នកសិក្សា» អំពីអត្ថន័យអក្សរសិល្ប៍លាវពីបុរាណ ខុសពីអ្នកប្រាជ្ញសម័យទំនើបត្រង់ថា ប្រពៃណីនៃការតែងអក្សរសិល្ប៍ គឺជាចំណែកមួយដ៏សំខាន់នៃជីវិតប្រចាំថ្ងៃរបស់ពួកគេ ហេតុដូច្នេះហើយ បានជាពួកគេសិក្សាអក្សរសិល្ប៍ ។ អ្នកទាំងអស់នោះសិក្សាអក្សរសិល្ប៍ដើម្បីយល់ឲ្យកាន់តែស៊ីជម្រៅពីខ្លឹមសាររបស់វា និងវិធីដែលអាចកែសម្រួលខ្លឹមសាររបស់វាឲ្យកាន់តែប្រសើរជាងមុន ។ ដូច្នេះហើយ គោលបំណងនៃការសិក្សារបស់គេ គឺដើម្បីជួយបំពេញបន្ថែមនូវតួនាទីសង្គមរបស់អក្សរសិល្ប៍ក្នុងសង្គមលាវ ។[១] ផ្ទុយទៅវិញ ការសិក្សាស្រាវជ្រាវអំពីអក្សរសិល្ប៍លាវសម័យទំនើបរបស់អ្នកប្រាជ្ញលាវ និងថៃ គឺប្រព្រឹត្តទៅស្របគ្នាជាមួយនឹងការធ្លាក់ចុះតួនាទីអក្សរសិល្ប៍នៅក្នុងសង្គម ។

អត្ថបទនេះ គឺជាការសិក្សាក្នុងរយៈពេលមួយខ្លី នៅចន្លោះអ្វីដែលគេហៅថា ការសិក្សា និងអ្វីដែលគេហៅថា ការស្រាវជ្រាវនៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍លាវ ។ ដូចយើងនឹងឃើញនៅមុនពាក់កណ្តាលទី ២ នៃសតវត្សនេះ នៅពេលដែលប្រជាជនលាវនៅកំពុងតែងនិពន្ធ ឬចម្លងរឿងរបស់លាវយ៉ាងសស្រាក់សស្រាំនៅឡើយ គេគិតថាការធ្វើវិភាគលើអក្សរសិល្ប៍ គឺជារឿងដែលមិនសមរម្យ និងមិនចាំបាច់ ។ នៅអំឡុងពេលប៉ុន្មានឆ្នាំថ្មីៗនេះ នៅពេលដែលការចម្លងអក្សរសិល្ប៍លែងមានសកម្មភាព ហើយការវិភាគអក្សរសិល្ប៍ក៏ចាប់ផ្តើមឡើង ជាទូទៅ សំណួរដ៏សមស្របទាំងឡាយមិនទាន់បានចោទសួរនៅឡើយទេ ។ ចម្លើយដែលគេផ្តល់ឲ្យមិនត្រឹមតែមិនចំប្រធានបទប៉ុណ្ណោះទេ តែថែមទាំងផ្លាស់ប្តូរប្រធានបទដោយអចេតនាទៀតផង ។ គេមិនបានកែសម្រួលការវិភាគឲ្យស្របទៅនឹងប្រធានបទនោះទេ តែផ្ទុយទៅវិញគេបានកែសម្រួលប្រធានបទឲ្យសមគួរទៅនឹងក្បួនខ្នាត ដែលគេបានសន្មតនៅក្នុងការវិភាគនោះទៅវិញ ។ ដើម្បីយល់បានថាតើមកពីមូលហេតុអ្វី និងថាតើរឿងនេះកើតឡើងយ៉ាងដូចម្តេច ជាដំបូងគេត្រូវពិចារណាថា តើភាពទំនើបដែលកើតឡើងជាទូទៅ (ជាពិសេសបច្ចេកវិទ្យាទាន់សម័យ) បានប៉ះពាល់មិនត្រឹមតែការវិវត្តអក្សរសិល្ប៍លាវប៉ុណ្ណោះទេ តែរួមទាំងការវិវត្តនៃផ្នត់គំនិតរបស់ប្រជាជនលាវចំពោះអតីតកាលរបស់ខ្លួនថែមទៀតផង ។ ប្រសិនបើមានការសិក្សាដែលវែងឆ្ងាយជាងនេះ គួរតែផ្តោតការយក

ចិត្តទុកដាក់ទៅលើអ្នកប្រាជ្ញអក្សរសិល្ប៍សំខាន់ៗឲ្យបានច្រើនរូប ក៏ប៉ុន្តែការសិក្សានេះផ្តោតសំខាន់តែទៅលើស្នាដៃរបស់សិលា វីរវង្ស តែប៉ុណ្ណោះ ។ សិលា វីរវង្សជាអ្នកចាប់ផ្តើមសិក្សាលើអក្សរសិល្ប៍លាវមុនគេបង្អស់ ហើយស្នាដៃរបស់គាត់ជាច្រើន នៅតែមានឥទ្ធិពលយ៉ាងខ្លាំងទៅលើការសិក្សាស្រាវជ្រាវអក្សរសិល្ប៍នាពេលបច្ចុប្បន្ននេះ ។ ស្នាដៃរបស់សិលា វីរវង្ស មានការទាក់ទាញអារម្មណ៍យ៉ាងពិសេសនៅត្រង់ថា វាស្ថិតនៅចំណុចកណ្តាលរវាង «ការសិក្សា» អក្សរសិល្ប៍លាវ (ជាចំណុចដែលអ្នកសិក្សាមានការទាក់ទងយ៉ាងសកម្មទៅនឹងទំនៀមទម្លាប់តែងនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍ ព្រមទាំងសិក្សាលើអក្សរសិល្ប៍ ដើម្បីជំរុញឲ្យអក្សរសិល្ប៍បំពេញបន្ថែមនូវតួនាទីសង្គមរបស់ខ្លួនបានល្អជាងមុន) ហើយនឹងអ្នកស្រាវជ្រាវដែលគិតថា តួនាទីសំខាន់របស់អក្សរសិល្ប៍បានផ្តល់ជាប្រធានបទសម្រាប់សិក្សាស្រាវជ្រាវរបស់គេ ។

អក្សរសិល្ប៍លាវសម័យបុរាណ និងតួនាទីនៅក្នុងសង្គមលាវ

អក្សរសិល្ប៍លាវ គឺជាប្រពៃណីសិល្បៈ និងជាចំណេះដឹងដ៏សំខាន់មួយរបស់ប្រជាជនលាវ យ៉ាងហោចណាស់ចាប់តាំងពីសតវត្សទី ១៦ រហូតដល់ពាក់កណ្តាលទី ១ នៃសតវត្សទី ២០ ដែរ ។ អក្សរសិល្ប៍គឺជាមធ្យោបាយដ៏សំខាន់មួយ ដែលអាចអភិរក្សនូវគតិបណ្ឌិតតាំងពីបុរាណពីជំនាន់មួយទៅជំនាន់មួយទៀត ។ ដូចនៅក្នុងសង្គមសម័យបុរាណដទៃទៀតនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ដែរ នៅស្រុកលាវទំនាក់ទំនងរវាងសិល្បៈ និងសាសនាគឺមិនអាចដាច់ចេញពីគ្នាបានទេ ។ តាមប្រពៃណីនៅក្នុងសង្គមលាវ វត្តអារាមគឺជាកន្លែងរក្សាវប្បធម៌ ។ កាលពីដើម ប្រុសៗលាវភាគច្រើន បានចំណាយវ័យកុមារភាពរបស់គេមួយរយៈពេល បួសជានេននៅតាមវត្តអារាម ដើម្បីរៀនសូត្រ និងទទួលការអប់រំផ្នែកចំណេះដឹងទូទៅ ។ សមត្ថភាពនៃការអាន ការសម្តែង និងការនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍ គឺផ្អែកទាំងស្រុងទៅលើជំនាញផ្សេងៗដែលបានរៀននៅវត្ត ។ នៅក្នុងក្រសៃភ្នែករបស់ប្រជាជនលាវ ទាំងអក្សរសិល្ប៍ទាំងការសិក្សាពីអក្សរសិល្ប៍ មានជាប់ទាក់ទងយ៉ាងជិតស្និទ្ធនឹងព្រះពុទ្ធសាសនា ។ ក្នុងចំណោមស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណ មានរឿងតិចតួចប៉ុណ្ណោះដែលមិនទាក់ទងនឹងព្រះពុទ្ធសាសនា ក្រៅពីនេះគឺសុទ្ធតែបង្ហាញពីរឿងរ៉ាវជីវិតរបស់ព្រះពោធិសត្វ ដែលដកស្រង់ចេញពីគម្ពីរផ្សេងៗរបស់ព្រះពុទ្ធសាសនា ដោយមិនគិតអំពីខ្លឹមសាររឿង ឬក៏ប្រភពទេ។[២] ប្រការទាំងពីរនេះ ធ្វើឲ្យស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ទាំងនេះមានភាពត្រឹមត្រូវជានិច្ចនៅក្នុងក្រសៃភ្នែកអ្នកគាំទ្រ ហើយធ្វើឲ្យស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ទទួលបានការគោរពដ៏ខ្ពង់ខ្ពស់ពីសាធារណជនលាវ ដោយចាត់ទុកស្នាដៃទាំងនេះមិនត្រឹមតែសម្រាប់កម្សាន្ត ប៉ុណ្ណោះទេ តែក៏ជាការប្រៀនប្រដៅរបស់ព្រះពុទ្ធផងដែរ ។ ទន្ទឹមនឹងនេះដែរ ប្រជាប្រិយភាពរបស់រឿង បានធ្វើឲ្យស្នាដៃទាំងនេះក្លាយជាយានមួយដ៏មានប្រយោជន៍ ក្នុងការផ្សព្វផ្សាយការទូន្មានរបស់ព្រះពុទ្ធសាសនានៅក្នុងស្រទាប់ប្រជាជនលាវ ។ អក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណទទួលការរីកចម្រើនក្រោមការជួយឧបត្ថម្ភពីព្រះរាជវាំងនៃអាណាចក្រ ឡាន ឆាង ។ អក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណទទួលឥទ្ធិពលមកពីប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍របស់នគរ ឡានណា ដែលនៅជិតខាង ហើយមុននេះ ប្រហែលទទួលឥទ្ធិពលមកពីប្រពៃណីកំណាព្យ និងរឿងនិទានផ្ទាល់មាត់របស់ជនជាតិលាវ ។[៣] នៅចុងសតវត្សទី ១៧ រាជាណាចក្រ ឡាន ឆាង បានបែកបាក់ជាបីនគរ ហើយស្ថិតនៅក្នុងភាពវឹកវរផ្នែកនយោបាយ ព្រមទាំងនៅក្រោមការគ្រប់គ្រងរបស់បរទេសអស់រយៈពេលយ៉ាងយូរ ។ ថ្វីដ្បិតសកម្មភាពទាំងឡាយដែលទាក់ទងនឹងអក្សរសិល្ប៍ផ្អាកដំណើរការ អក្សរសិល្ប៍លាវក៏បានក្លាយទៅជាសម្បត្តិវប្បធម៌នៅតាមភូមិស្រុក ហេតុនេះហើយទើបបានគង់វង្សរហូតមក ។[៤] តាមកស្តុតាង

បានបង្ហាញថា មានស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ជាច្រើន និងភាគច្រើននៃអក្សរសិល្ប៍កំណាព្យ គឺគេបានតែងនិពន្ធឡើងបន្ទាប់ពីការបែកបាក់នគរ ឡានឆាង ។ ដូច្នេះហើយ ដើម្បីយល់ពីខ្លឹមសារនៃស្នាដៃដែលរួមមាន «អក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណ» ដែលបន្សល់មកទល់សព្វថ្ងៃនោះ វាមានសារៈសំខាន់ណាស់ក្នុងការពិចារណាថា ក) អក្សរសិល្ប៍ជាច្រើនដែលបន្សល់មកនេះ មិនមែនសុទ្ធតែនិពន្ធឡើងដោយអ្នកនៅក្នុងព្រះបរមរាជវាំងនៃនគរ ឡានឆាងទេទើបតែនិពន្ធឡើងនៅតាមភូមិស្រុកក្នុងពេលថ្មីៗនេះទេ ។ ខ) ទោះបីជាស្នាដៃដើមតែងនិពន្ធនៅសម័យឡានឆាងមានឥទ្ធិពលទៅលើស្នាដៃទាំងនេះក៏ដោយ តែជាច្រើនសតវត្សកន្លងទៅ ស្នាដៃទាំងនេះត្រូវបានគេចម្លងដើម្បីបម្រើសេចក្ដីត្រូវការនៅតាមភូមិស្រុកៗ

វិធីសាស្ត្រតែងកាព្យលាវនៅមុនពាក់កណ្ដាលសតវត្សទី ២០

ការកំណត់ឲ្យបានច្បាស់លាស់នូវគោលការណ៍សំខាន់នៃសិល្បៈតែងកាព្យលាវ គឺជាចំណុចផ្ដោតអារម្មណ៍នៃការសិក្សាពីអក្សរសិល្ប៍លាវនាសតវត្សទី ២០ នេះ ។ សមិទ្ធផលដ៏សំខាន់មួយនៅក្នុងអាជីពរបស់ សិលា វីរវង្ស គឺសេចក្ដីពន្យល់នូវក្បួនខ្នាត ដើម្បីធ្វើឲ្យកាព្យក្លាយជា «កំណាព្យ» យ៉ាងពិតប្រាកដ ។ [៥] ដើម្បីផ្ដល់ជាទស្សនៈចំពោះស្នាដៃរបស់គាត់ និងការដើរតួនាទីនៅក្នុងកម្រិតស្ដង់ដារអក្សរសិល្ប៍បុរាណ គេត្រូវសួរសំណួរថា៖ នៅមុនការស្រាវជ្រាវទៅលើអក្សរសិល្ប៍របស់សិលា តើអ្នកដែលជាប់ទាក់ទងយ៉ាងសកម្មទៅនឹង ការនិពន្ធ ការសម្ដែង និងការអានកំណាព្យយល់យ៉ាងដូចម្ដេចចំពោះកំណាព្យលាវ និងធាតុផ្សំទាំងឡាយនៅក្នុងកំណាព្យ?

នៅក្នុងកំឡុងពេលស្រាវជ្រាវរបស់ខ្ញុំរយៈពេលបីឆ្នាំកន្លះនៅលាវ និងនៅភូមិភាគឦសានប្រទេសថៃ ខ្ញុំបានសួរមនុស្សជាច្រើន និងខំស្រាវជ្រាវតាមរយៈសាស្ត្រាជាច្រើន តែខ្ញុំពុំដែលប្រទះឃើញកស្តុតាងណាមួយបង្ហាញពីវត្តមាននៃអត្ថបទស្ដីអំពីការតែងកាព្យលាវ ដែលមានកំណើតមុនស្នាដៃរបស់សិលានោះទេ ។ ខ្ញុំបានសាកសួរមនុស្សនៅតាមទីវត្តអារាមជាច្រើន ហើយទទួលបានចម្លើយស្រដៀងគ្នានេះដែរ គឺពុំដែលឮថាមានបង្រៀនក្បួនតែងនិពន្ធនៅទីនោះទេ ។ ខ្ញុំបាននិយាយជាមួយនឹងមនុស្សជាច្រើននាក់ដែលធ្លាប់កត់ចម្លង និងនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍លាវ ខ្ញុំសង្កេតឃើញថាជារឿយៗ ពួកគេផ្ទាល់មិនអាចពន្យល់ប្រាប់បានពីក្បួនខ្នាតនិពន្ធដែលពួកគេប្រើប្រាស់ក្នុងការសរសេរនោះទេ ។

ហេតុផលគឺសាមញ្ញណាស់ថា ហេតុអ្វីបានជាគេមិនបង្រៀនក្បួនតែងអក្សរសិល្ប៍នៅក្នុងវត្តអារាមៗ គេមិនបង្រៀនក្បួនទាំងនេះ ពីព្រោះតែប្រជាជនលាវមិនបានគិតថា គេនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍នៅទីនោះទេ ។ រឿងរបស់លាវដ៏ច្រើនសន្ធឹកសន្ធាប់ មិនថាមានប្រភពមកពីណាទេ គឺត្រូវតែងនិពន្ធជាជាតក ដែលនិទានអំពីជីវិតរបស់ព្រះពោធិសត្វ ។ ប្រជាជនលាវជាធម្មតាគិតថា អ្វីដែលអ្នកប្រាជ្ញសម័យបច្ចុប្បន្នហៅថាអក្សរសិល្ប៍លាវនោះ គឺគ្រាន់តែជាការបកប្រែ ឬកែសម្រួលពីអត្ថបទខាងលើតែប៉ុណ្ណោះ ។ គេចាត់ទុករឿងនិទានពុទ្ធសាសនាទាំងអស់នេះថាជារបស់ពិសិដ្ឋ ចំណែកឯអក្សរសិល្ប៍វិញ មិនបានទទួលឋានៈបែបនេះទេ ។ គេចាត់ទុកសិល្បៈអក្សរសិល្ប៍ថាមិនសំខាន់ ហើយថែមទាំងប្រមាថដល់វត្ថុពិសិដ្ឋនោះទៀតផង ។ បើអ៊ីចឹង តើគេបង្រៀនក្បួនតែងកំណាព្យដល់អ្នកណា? គេមិនអាចចង្អុលបង្ហាញឲ្យបានច្បាស់លាស់ពី ប្រភពស្នាដៃលាវភាគច្រើនបានទេ ។ មានរឿងតិចតួចណាស់ដែលមានឈ្មោះអ្នកនិពន្ធ ហើយរឿងភាគច្រើន ជនជាតិលាវដែលរស់នៅសព្វថ្ងៃមិនដឹងថាវាកើតតាំងពីពេលណាមកទេ ។ ប្រការនេះ បានពង្រឹងជំនឿទូទៅរបស់ជនជាតិលាវដែលគិតថាស្នាដៃដ៏ពិសិដ្ឋទាំងនេះ

មិនអាច ស្វែងរកឃើញអ្នកនិពន្ធដែលជាមនុស្សបានទេ ។ កំពែងកេតតាវុង ជាអ្នកប្រាជ្ញលាវដែលបានសិក្សានៅស្រុកបារាំង បាននិយាយប្រាប់ខ្ញុំពីសេចក្ដីជំទាស់ដែលគាត់ធ្លាប់ប្រឈមមុខជាមួយនឹងព្រះសង្ឃលាវ នៅពេលដែលគាត់វែកញែកថា រឿងលាវនីមួយៗមានលក្ខណៈសិល្បៈ មិនមែនមានលក្ខណៈសក្តិសិទ្ធិបែបសាសនានោះទេ ។ គេមើលឃើញ និងសង្ស័យថា វិធីសាស្ត្រវិភាគអក្សរសិល្ប៍របស់គាត់ ហាក់ដូចជាកំពុងតែបំពានទៅលើអត្ថបទដ៏ពិសិដ្ឋទាំងនោះ ។

គេមិនរំពឹងថា ព្រះសង្ឃនៅតាមទីវត្តអារាមនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍ទេ តែគេគិតថាព្រះសង្ឃចម្លងអត្ថបទទាំងនោះ ។ ថ្នាក់រៀននៅតាមវត្តគេបង្រៀនជាអក្សរក្នុងបរិបទសាសនា ដែលគេប្រើប្រាស់ដើម្បីកត់ត្រារឿង ។ គេរៀនពីរបៀបចម្លង ដោយមានការសង្កេតរកអ្នកដែលមានបទពិសោធខាងជំនាញនេះ ។ នៅពេលចម្លងនេះហើយជាដំណាក់កាលសំខាន់ ដែលគេរៀនពីការសរសេរអក្សរ និងការដែកចារ ហើយដំណើរនៃគំនិតច្នៃប្រតិដ្ឋក៏ចេះតែកើតមានជាបន្តបន្ទាប់ដែរ ។ ការស្រាវជ្រាវរបស់ខ្ញុំបានបង្ហាញឲ្យឃើញថា នៅក្នុងពេលសរសេរចម្លងអ្នកចម្លងបង្ហាញឲ្យឃើញនូវចំណេះដឹងប្រកបដោយភាពវាងវៃនៅក្នុងជំនាញ និងក្បួននិពន្ធកំណាព្យលាវដែលពួកគាត់ពុំធ្លាប់ដែលបានរៀនសូត្រឲ្យបានត្រឹមត្រូវតាមក្បួនខ្នាត ប៉ុន្តែចេះដឹងខាងតែងនិពន្ធនេះឡើយ ។ ចំណេះដឹងនេះ មិនមែនបានមកពីការរៀនសូត្រក្បួនខ្នាតតែងកំណាព្យនៅក្នុងសាលាទេ តែបានមកពីបទពិសោធធ្វើការច្រើនឆ្នាំ ដោយការរស់នៅជាប់ជាមួយនឹងកំណាព្យ ដែលវាបានដើរតួនាទីយ៉ាងសំខាន់នៅក្នុងជីវិតប្រចាំថ្ងៃរបស់ពួកគេ ។

ដំណើរនីយកម្មប្រទេសឡាវ និងប្រទេសថៃភាគឦសាន ព្រមទាំងការផ្លាស់ប្ដូរនិងការធ្លាក់ចុះអន់ថយនៃអក្សរសិល្ប៍បុរាណ

នៅកំលុងសតវត្សរ៍ទី ២០ អក្សរសិល្ប៍បុរាណបានធ្លាក់ចុះខ្សោយយ៉ាងខ្លាំងនៅប្រទេសលាវ និងប្រទេសថៃបែកឦសាន ។ កត្តាចម្បងដែលធ្វើឲ្យអក្សរសិល្ប៍ធ្លាក់អន់ថយគឺ បណ្ដាលមកពីការចុះខ្សោយនៃឥទ្ធិពលវប្បធម៌ និងឥទ្ធិពលនយោបាយរបស់វត្តអារាម ដែលបណ្ដាលមកពីការកេងចំណេញខាងនយោបាយទៅលើព្រះសង្ឃដោយ÷ ក) រដ្ឋាភិបាលថៃនៅភាគឦសាន មានបំណងចង់បញ្ចូលតំបន់នោះទៅក្នុងរដ្ឋថៃ និង ខ) ដោយសារចលនាបដិវត្តរណសិរ្សស្នេហាជាតិលាវ (enolavhak´sat) *ក្រោយមកគឺរដ្ឋាភិបាលកុម្មុយនីស្តលាវដែលទាញយកសាសនាទៅបម្រើគោលបំណងបដិវត្ត ។*

ការបង្កើតស្ថាប័នអប់រំរដ្ឋនៅសតវត្សទី ២០ បានធ្វើឲ្យតួនាទីរបស់វត្តអារាមធ្លាក់ចុះខ្សោយ ដោយសារតែការអប់រំនៅតាមទីវត្តអារាម ត្រូវជំនួសដោយការអប់រំបែបទំនើបដោយយកតាមកម្មវិធីសិក្សារបស់ប្រទេសលោកខាងលិច ។ ដោយសារមូលហេតុនេះហើយ បានជាជំនាញគ្រឹះដែលចាំបាច់សម្រាប់ការអត្ថាធិប្បាយ ការសម្ដែង និងការលើកតម្កើងអក្សរសិល្ប៍ រួមទាំងចំណេះដឹងខាងអក្សរបុរាណ របៀបកត់ចម្លងជាដើម ត្រូវគេបំភ្លេចចោល ហើយអក្សរសិល្ប៍ក៏កាន់តែឃ្លាតឆ្ងាយទៅៗ ពីជីវិតប្រចាំថ្ងៃរបស់ប្រជាជន ។ ពេលមុន គេបង្រៀនអក្សរសិល្ប៍បែបវីរកថារបស់លាវដល់សិស្ស តែនៅសតវត្សរ៍ទី ២០ គេបង្រៀនសិស្សឲ្យចម្លងតាមអត្ថបទ អក្សរសិល្ប៍ដែលមានប្រភពមកពីថៃ និងអឺរ៉ុបទៅវិញ ។ ការចម្លងតាមលក្ខណៈវប្បធម៌អឺរ៉ុប ក្លាយជាប្រភពមួយដ៏ខ្ពង់ខ្ពស់នៅក្នុងសង្គមទំនើប ។ រីឯការទទួលយកចំណេះដឹងខាងវប្បធម៌ប្រពៃណីវិញ ត្រូវគេមាក់ងាយ ហើយចាត់ទុកថាជាអ្នក

មានការអប់រំទន់ខ្សោយ និងមានកម្រិតទាប ។

អក្សរសិល្ប៍នៅប្រទេសថៃភាគឦសាន មានការធ្លាក់ចុះខ្សោយដាងនៅប្រទេសលាវដោយសារតែនយោបាយរបស់រដ្ឋាភិបាលចង់ធ្វើសមាហរណកម្មតំបន់នោះទៅក្នុងរដ្ឋថៃ ។ ដំបូង រដ្ឋាភិបាលថៃ ប្រឈមមុខនឹងការគំរាមកំហែងទាមទារកាន់កាប់តំបន់ភាគឦសានពីសំណាក់ពួកបារាំង ដោយសារតែតំបន់នេះសម្បូរទៅដោយជនជាតិលាវរស់នៅ ហើយក្រោយមកទៀតប្រឈមមុខនឹងការលំបាកក្នុងការបញ្ចូលអត្តសញ្ញាណថៃដល់អ្នកស្រុកនៅតំបន់នោះ ។ ដោយសារមូលហេតុនេះហើយ ធ្វើឲ្យមានការគាបសង្កត់ទៅលើអក្សរសិល្ប៍ និងទំនៀមវប្បធម៌ដែលអ្នកស្រុកឦសានមានវប្បធម៌ដូចគ្នានឹងប្រជាជនលាវដែលនៅជិតខាង ។ កម្មវិធីសិក្សានៅតាមសាលារៀនរឹតតែធ្វើឲ្យអ្នកស្រុកទាំងនោះឃ្លាតឆ្ងាយថែមទៀតពីទំនៀមទម្លាប់ប្រពៃណីរបស់ខ្លួនដោយគេបង្រៀនតែប្រវត្តិសាស្ត្រ ភាសា និងវប្បធម៌របស់ថៃភាគកណ្តាលតែប៉ុណ្ណោះ ។ នៅខណៈដែលមានការប្រាស្រ័យទាក់ទងគ្នាកាន់តែច្រើនឡើងៗ រវាងអ្នកស្រុកនៅភាគឦសាន និងអ្នកស្រុកនៅតំបន់ដទៃទៀតនៃប្រទេស ពេលនោះធ្វើឲ្យមានការទទួលយកវប្បធម៌ថៃកាន់តែច្រើនឡើងៗ សម្រាប់ជាតម្រូវការដ៏ចាំបាច់ចំពោះអ្នកដែលចង់ទទួលបានជោគជ័យ និងជាបុគ្គលដែលទទួលការគោរពនៅក្នុងសង្គមថៃទំនើប ។

បច្ចេកវិទ្យាទំនើបក៏មានចំណែកក្នុងការកាត់បន្ថយនូវសារៈសំខាន់របស់អក្សរសិល្ប៍បុរាណផងដែរ ។ ប្រព័ន្ធផ្សព្វផ្សាយទំនើបដូចជា វិទ្យុ ខ្សែភាពយន្ត និង ទូរទស្សន៍បានផ្សព្វផ្សាយវប្បធម៌ថៃ និងអឺរ៉ុប ហើយបានមកជំនួសតួនាទីរបស់កំណាព្យបែបរឿងកថាលាវ ដែលជាប្រភពនៃការកម្សាន្ត ។ អក្សរសិល្ប៍លាវដែលជាទំនៀមទម្លាប់មួយមិននៅនឹងថ្កល់ ក៏វិវត្តដើម្បីឆ្លើយតបទៅនឹងតម្រូវការផ្លាស់ប្តូររបស់ទស្សនិកជនផងដែរ ។ តន្ត្រីកម្សាន្តមួយបែបដែលសព្វថ្ងៃគេស្គាល់ឈ្មោះថា ម៉ៅឡាំ (Mau Lam) មានការវិវត្តយ៉ាងខ្លាំងនៅកំលុងសតវត្សទី ២០ ។[៦] ម៉ៅឡាំ កើតឡើងពីស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍លាវសុទ្ធសាធ ដែលសម្តែងអមជាមួយភ្លេង ដោយមានសូរសៀងតាមរបៀបចម្រៀងបុរាណ ។ អស់រយៈពេលជាច្រើនឆ្នាំ ម៉ៅឡាំបានទទួលឥទ្ធិពលពីប្រព័ន្ធផ្សព្វផ្សាយថៃកាន់តែខ្លាំងឡើងៗ ជាពិសេសពីភ្លេងជនបទម្យ៉ាងដែល មានឈ្មោះថា លុកធុង (Luk Thung) ។ នៅក្នុងការសម្តែង ម៉ៅឡាំ នៅរយៈពេលប្រមាណពីរបី ទសវត្សចុងក្រោយនេះ ស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍បុរាណ ត្រូវជំនួសដោយរឿងនិទានបែបទំនើប ដែលមានការប្រើពាក្យសព្ទថៃកាន់តែច្រើនឡើងជាលំដាប់ ។

ដោយសារតែមានការបង្កើតរោងពុម្ពជាច្រើននៅប្រទេសលាវ និងនៅប្រទេសថៃភាគឦសាន ការចម្លងរឿងដាក់លើសាស្ត្រាស្លឹករឹតគឺលែងមានទៀតហើយ ។ ដោយសារការបោះពុម្ពមានឥទ្ធិពលទៅលើរបៀបថែរក្សាព័ត៌មាន របៀបចែកចាយ និងរបៀបប្រើប្រាស់ ដូច្នេះហើយ ការបោះពុម្ពក៏ចាប់ផ្តើមមានឥទ្ធិពលយ៉ាងខ្លាំងទាំងទៅលើខ្លឹមសារ និងទាំងការប្រើប្រាស់អក្សរសិល្ប៍នៅក្នុងសង្គម ។ ទំនៀមទម្លាប់នៃការតែងនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍គឺអាស្រ័យលើសម្ភារៈដែលគេប្រើប្រាស់ដើម្បីកត់ត្រាវា ហើយនៅពេលដែលសម្ភារៈនេះឈប់មានសារៈសំខាន់នៅក្នុងសង្គមលាវទៀតហើយនោះ អក្សរសិល្ប៍ត្រូវបង្ខំចិត្តកែប្រែ ដើម្បីឆ្លើយតបទៅ និងតម្រូវការផ្លាស់ប្តូររបស់អ្នកអាន ។

បច្ចេកវិទ្យាបោះពុម្ព និងផលប៉ះពាល់ទៅលើអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណ

ដើម្បីផ្តល់នូវទស្សនៈគំនិតទំនើបចំពោះអក្សរសិល្ប៍បុរាណ ជាការចាំបាច់ត្រូវពិនិត្យមើលឲ្យបានលម្អិតពីដំណើរ

វិវត្តនៃបច្ចេកវិទ្យាបោះពុម្ពនៅប្រទេសលាវ ។ ដើមឡើយ គេប្រើប្រាស់ការបោះពុម្ពក្នុងបំណងបង្កើនប្រសិទ្ធភាពតួនាទីជាប្រពៃណីរបស់អក្សរសិល្ប៍ តែក្រោយមកការបោះពុម្ពបានផ្លាស់ប្តូរអក្សរសិល្ប៍ និងខ្លឹមសាររឿងរបស់វាបន្តិចម្តងៗ ។ នៅផ្នែកខាងក្រោមនេះ យើងចែកផលប៉ះពាល់របស់ប្រព័ន្ធបោះពុម្ពផ្សព្វផ្សាយ ដែលមានទៅលើអក្សរសិល្ប៍ជាបីប្រភេទ ៖ ការកែសម្រួលអក្សរសិល្ប៍ដើម្បីរក្សានូវតួនាទីប្រពៃណីរបស់វានៅក្នុងសង្គមដែលកំពុងផ្លាស់ប្តូរយ៉ាងឆាប់រហ័ស ការអភិរក្សអក្សរសិល្ប៍សម្រាប់មនុស្សជំនាន់ក្រោយ ហើយនឹងការប្រែក្លាយអក្សរសិល្ប៍ឲ្យទៅជាប្រធានបទសម្រាប់ការសិក្សាស្រាវជ្រាវ ។

ការបោះពុម្ពអក្សរសិល្ប៍លាវដំបូងបង្អស់ភាគច្រើនចូលក្នុងប្រភេទទី ១ ។ ចាប់តាំងពីចុងទសវត្សឆ្នាំ១៩៣០ រោងពុម្ពនៅភាគឦសានប្រទេសថៃ និងនៅក្រុងបាងកកបានបោះពុម្ព និងចែកចាយអត្ថបទរឿងអក្សរសិល្ប៍លាវក្នុងតម្លៃយ៉ាងថោក ។ ការធ្វើដូចនេះ មានប្រជាប្រិយភាពយ៉ាងខ្លាំងចាប់ពីទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៤០ ដល់ដើមទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៦០ ។ រោងពុម្ពទាំងនេះផ្តល់នូវអត្ថប្រយោជន៍ដ៏សំខាន់មួយត្រង់ថា គេអាចចែកចាយអត្ថបទអក្សរសិល្ប៍តាមមធ្យោបាយមួយងាយស្រួលជាងសម័យមុន ។ ដោយសារអត្ថបទរឿងទាំងឡាយសរសេរជាអក្សរថៃ ដូច្នេះធ្វើឲ្យរឿងអក្សរសិល្ប៍បុរាណនេះ អាចជ្រួតជ្រាបបានទៅក្នុងស្រទាប់ប្រជាជនដែលនិយាយភាសាលាវរស់នៅតំបន់ឦសាន ដែលមិនបានរៀនអក្សរលាវបុរាណនៅតាមសាលារដ្ឋ ។ ទោះបីមានភាពខុសប្លែកគ្នាខាងរបៀបចងក្រងក៏ដោយ ស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ដែលបោះពុម្ពឡើង គឺមានបំណងដើរតួនាទីនៅក្នុងសង្គមស្រដៀងគ្នានឹងកំណាព្យ ដែលសរសេរនៅលើសាស្ត្រាស្លឹករឹតដែរ ។ ដូចគ្នានឹងស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍បុរាណដែរ ការបោះពុម្ពកំណាព្យជាទូទៅមិនមែនដើម្បីអានស្ងាត់ៗទេ តែសម្រាប់សូត្រនៅចំពោះមុខទស្សនិកជន ។ គេប្រើវាជាជំនួយសម្រាប់អ្នកសម្តែង ម៉ៅឡាំ និងសម្រាប់ព្រះសង្ឃប្រើប្រាស់ក្នុងការសូត្រមន្ត ។

ការសង្កេតទៅលើអ្នកនិពន្ធដ៏សំខាន់មួយរូបប្រចាំរោងពុម្ពទាំងនេះឈ្មោះលោក ណយ ភីវភីន បានបង្ហាញឲ្យឃើញនូវភាពស្រដៀងគ្នាយ៉ាងខ្លាំងទៅនឹងអ្នកកត់ត្រាអក្សរសិល្ប៍លាវកាលពីបុរាណ ។ ភីវភីន បានទទួលការអប់រំនៅឯវត្ត នៅទីនោះគាត់បានទទួលចំណេះដឹង និងលើកតម្កើងប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍លាវ ។ គំនិតទាំងឡាយដែលបង្ហាញនៅក្នុងការនិពន្ធរបស់គាត់គឺស្រដៀងគ្នានឹងគំនិតរបស់អ្នកកត់ត្រាអក្សរសិល្ប៍លាវជំនាន់មុនៗដែរ ។ នៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍ លាវបុរាណ (ក៏ដូចគ្នានឹងប្រពៃណីស្លូត្រកំណាព្យផ្ទាល់មាត់ដែរ) គឺគ្មានគំនិតប្រើឈ្មោះអ្នកនិពន្ធតែម្នាក់សម្រាប់រឿងណាមួយនោះទេ។ ដូចគ្នានេះដែរ តាមរយៈអត្ថន័យនៅក្នុងសេចក្តីផ្តើមរបស់ ណយ ភីវភីន និងអត្ថបទរបស់លោកផ្ទាល់ គេអាចមើលឃើញថាលោកគ្មានបំណងសរសេរ ឬអះអាងថា ខ្លួនលោកជាអ្នកសរសេររឿងព្រេង «ដើមដំបូងទេ»។ ប៉ុន្តែ គ្រាន់តែមានមោទនភាពចំពោះចំណេះដឹងរបស់លោកចំពោះស្នាដៃប្រពៃណីដ៏ពិសិដ្ឋទាំងនេះ និងសមត្ថភាពរបស់លោកក្នុងការកែលម្អស្នាដៃទាំងនេះ ។ កម្រិត និងបែបបទដែលគាត់ធ្វើការកែសម្រួលនៅក្នុងសាច់រឿងរបស់គាត់ ហាក់ដូចជាស៊ីសង្វាក់គ្នានឹងទំនៀមទម្លាប់នៃការកត់ត្រាចម្លងពីបុរាណដែរ ។ នៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍បុរាណ អ្នកនិពន្ធស្នាដៃមួយជាធម្មតា ស្នើសូមឲ្យអ្នកអានរបស់ខ្លួនប្រើអស់លទ្ធភាពជួយបន្ថែមបន្ថយដល់អត្ថបទរបស់ខ្លួន ។ សំណូមពរបែបនេះ ជាបំណងពិតប្រាកដនៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍ដែលត្រូវគេកែសម្រួល និងចម្លងបន្តជាប់រហូតមក ម្ល៉ោះហើយវាមិនសូវមានន័យទេ នៅពេលដែលសាច់រឿងត្រូវគេបោះពុម្ពលើក្រដាស ដោយមិនអាចកែកុន ឬថែមថយបាន ។ ប៉ុន្តែទោះបីយ៉ាងក៏ដោយ ណយ ភីវភីនមិនមានបំណងបោះបង់ចោលនូវទំនៀមទម្លាប់នេះទេ គាត់បានបញ្ចូលវគ្គមួយយ៉ាងវែង (វគ្គមួយវែងបំផុត ដែលជា

ការនិពន្ធរបស់គាត់ផ្ទាល់) ដោយអនុញ្ញាតឲ្យអ្នកអានទាំងឡាយជួយកែលម្អអត្ថបទរបស់គាត់ ។ គាត់ព្យាយាមកែប្រែទំនៀមទម្លាប់នេះឲ្យសមស្របជាមួយនឹងមធ្យោបាយថ្មី ដោយសូមឲ្យអ្នកអានរបស់គាត់ផ្ញើកំណែរបស់គេមកឲ្យគាត់តាមរយៈសំបុត្រ ។

បច្ចេកវិទ្យាបោះពុម្ព ក៏ជួយធ្វើឲ្យអក្សរសិល្ប៍នៅតែមានទំនាក់ទំនងនៅក្នុងបរិបទសាសនាផងដែរ ។ ក្រុមហ៊ុនមួយនៅក្រុងបាងកកនៅពេលបច្ចុប្បន្ន បោះពុម្ពរឿងលាវបុរាណជាអក្សរថៃនៅលើសាស្ត្រាស្លឹករឹត បានផ្សព្វផ្សាយនូវស្នាដៃទាំងនេះថា សក្តិសមជាគ្រឿងបូជាចំពោះសាសនា ។ វត្តអារាមមួយនៅក្នុងខេត្ត សុវណ្ណខេតរបស់លាវ បានយកសមុច្ច័យដែល ជាប្រភេទគម្ពីរចាស់ៗជាច្រើនរបស់ខ្លួន ដើម្បីប្តូរយកផលិតផលទំនើបទាំងនេះ ។ ចំពោះព្រះសង្ឃនៅវត្តនោះ ដែលប្រើប្រាស់ជាប្រចាំនូវរឿងជាតកលាវនៅក្នុងការទេសនា ព្រះអង្គយល់ឃើញថាបច្ចេកវិទ្យាថ្មីមានសារប្រយោជន៍ត្រង់ថា វាជួយបង្កើនប្រសិទ្ធភាពអក្សរសិល្ប៍ក្នុងការបំពេញតួនាទីតាមបែបប្រពៃណី ។ ក៏ប៉ុន្តែ ចំពោះជនជាតិថៃដែលធ្វើជំនួញសាស្ត្រាទាំងអស់នេះវិញ ពួកគេមិនចាប់អារម្មណ៍នឹងភាពងាយស្រួលប្រើប្រាស់នោះទេ ដោយហេតុថា ពួកគេកើតនៅក្នុងជំនាន់មួយ ដែលអក្សរសិល្ប៍លែងមាននាទីសំខាន់ទៀតហើយ ។ ស្នាដៃចំណាស់ៗទាំងនេះមានតម្លៃសម្រាប់តែអ្នកដែលសន្សំវត្ថុបុរាណតែប៉ុណ្ណោះ ។

នៅកំលុងពាក់កណ្តាលសតវត្សទី ២០ ការរីកសាយនៃបច្ចេកវិទ្យានៅប្រទេសលាវ មានសន្ទុះយឺតជាងនៅភាគឦសានប្រទេសថៃដែលនៅជិតខាង ។ ទោះបីជានៅប្រទេសលាវមានការបោះពុម្ពឯកសារដែលមានកាលបរិច្ឆេទតាំងពីទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩២០ ក៏ដោយ ក៏កាសែតជាភាសាលាវដំបូងបង្អស់ ដែលគេបោះពុម្ពទៀងទាត់ ទើបតែចាប់ផ្តើមនៅមុនសង្គ្រាមលោកលើកទី ២ តែបន្តិចប៉ុណ្ណោះ ។ ក្នុងកំលុងទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៤០ នៅប្រទេសលាវ ការបោះពុម្ពនៅមានកម្រិតមូលដ្ឋាននៅឡើយ ។ ដូច្នេះហើយ ការកត់ចម្លងអក្សរសិល្ប៍លើសាស្ត្រាស្លឹករឹត នៅតែមានសកម្មភាពទូលំទូលាយនៅឡើយ ក្រោយពេលដែលនៅភាគឦសានប្រទេសថៃ លែងមានសកម្មភាពជាយូរណាស់មកហើយ ។ នៅកំលុងទសវត្សរ៍ឆ្នាំ១៩៣០ និង១៩៤០ វាគឺជារឿងធម្មតា ដែលព្រះសង្ឃនៅ វៀងចន្ទ យកអត្ថបទកំណាព្យរឿងព្រេងលាវ ដែលគេបោះពុម្ពនៅប្រទេសថៃ ហើយចម្លងកំណាព្យនេះឡើងវិញដាក់សាស្ត្រាស្លឹករឹតដើម្បីធ្វើការចែកចាយ ។[៧] ឧទាហរណ៍សាស្ត្រារឿង ណាងអូរ៉ាភីម ដោយមិនខ្វល់អំពីការផ្លាស់ប្តូរមធ្យោបាយចម្លង អ្នកកត់ចម្លងបានផ្សាយពាណិជ្ជកម្មអួតពីសាច់រឿងដ៏គួរឲ្យជក់ចិត្តជិតអារម្មណ៍ដែលនឹងចេញផ្សាយលើកក្រោយសុំឲ្យអ្នកអានជាវរឿងនេះ ។[៨]

ការប្រើប្រាស់មធ្យោបាយផ្សព្វផ្សាយដោយការបោះពុម្ពក្នុងគោលបំណងសំខាន់ទី ២ គឺការអភិរក្សអក្សរ-សិល្ប៍សម្រាប់មនុស្សជំនាន់ក្រោយៗ ។ ការបោះពុម្ពស្នាដៃទាំងឡាយដែលស្ថិតនៅក្នុងគោលបំណងនេះ បានបង្ហាញនូវការឃ្លាតចាកពីអតីតកាល ។ តាំងពីដើមឡើយ គេបង្កើតអក្សរសិល្ប៍លាវឡើង គឺដើម្បីឆ្លើយតបទៅនឹងតម្រូវការនៃអ្នកអាន ។ គ្រឿងជំរុញដ៏សំខាន់ឲ្យមានការបោះពុម្ពស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍លាវដំបូងនៅប្រទេសថៃ គឺរឿងសេដ្ឋកិច្ច ហើយជោគជ័យរបស់រោងពុម្ពគឺអាស្រ័យទៅលើថាតើ អក្សរសិល្ប៍នេះអាចកែសម្រួលបានកម្រិតណាដើម្បីរក្សាឲ្យបាននូវប្រជាប្រិយភាពរបស់វា ។ ប៉ុន្តែផ្ទុយទៅវិញ ហេតុផលនៅពីក្រោយការអភិរក្សនេះគឺគេជឿថាតួនាទីសង្គមរបស់អក្សរសិល្ប៍កំពុងធ្លាក់ចុះយ៉ាងខ្លាំងដល់ចំណុចមួយដែលអក្សរសិល្ប៍នឹងរលាយសាបសូន្យប្រសិនបើមិនមានការប្រឹងប្រែងថែរក្សាវាទេនោះ ។ ដូច្នេះហើយ ដាដាងបោះពុម្ពអក្សរសិល្ប៍ឡើង ដោយសារតែវាដើរតួនាទីនៅក្នុងសង្គម គេបោះពុម្ពវា ព្រោះតែវាមិនមានតួនាទីនៅក្នុងសង្គមតែវា «មានតម្លៃ» សមនឹង

ទទួលការស្រោចស្រង់ ។ ឥស្សរជនដ៏សំខាន់ពីររូប ដែលអភិរក្សអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណគឺ ព្រះអារីយ៉ានូវ៉ាត (Phra Ariyanuwat) និង ព្រីឆា ពីនថោង (Pricha Phinthaung) ដែលអ្នកទាំងពីររូបមានដើមកំណើតនៅខេត្តកាឡាស៊ីន ។ លោកទាំងពីរ បានទទួលចំណេះដឹងអក្សរសិល្ប៍ប្រពៃណីតាមរយៈការរៀនសូត្រនៅវត្តអារាមស្រដៀងគ្នា និងអ្នកផ្សេងទៀតដែលប្រឡូកនៅក្នុងវិស័យបោះពុម្ពនេះដែរ ។ អត្ថបទចម្លងមួយចំនួនរបស់ពួកគាត់ សរសេរឡើងតាំងពីទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៥០ ម៉្លេះ តែស្នាដៃភាគច្រើនរបស់ពួកគាត់ធ្វើឡើងពីចុងទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៦០ ដល់ទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៨០ ។ ដោយសារស្នាដៃរបស់លោកមិនមានភាពទាក់ទាញចំពោះតម្រូវការទីផ្សារ ដូច្នេះហើយគម្រោងការងាររបស់ពួកគាត់ត្រូវពឹងផ្អែកទៅលើមូលនិធិឧបត្ថម្ភឯកជន ដែលមានប្រភពមកពីតំបន់ដែលនៅក្រៅខេត្តកាឡាស៊ីន និងនៅក្នុងប្រទេសថៃផ្ទាល់ ។

លទ្ធផលសំខាន់ទីបីនៃការប្រើប្រាស់បច្ចេកវិទ្យាបោះពុម្ព គឺការបង្កើតអក្សរសិល្ប៍ជាប្រធានបទសម្រាប់ការសិក្សាស្រាវជ្រាវ ។ ដោយសារប្រសិទ្ធភាពក្នុងការរក្សា និងផ្សព្វផ្សាយព័ត៌មាន មធ្យោបាយផ្សព្វផ្សាយតាមរយៈការបោះពុម្ព បានត្រួសត្រាយផ្លូវសម្រាប់ការសិក្សាត្រិះរិះពិចារណាដែលប្រហែលជាធ្វើទៅមិនរួចទេ ប្រសិនបើចំណេះដឹងទាំងឡាយប្រមូលផ្តុំតែនៅលើសាស្ត្រាដែលចម្លងដោយដៃនៅរាយប៉ាយពាសពេញក្នុងតំបន់ដ៏ធំធេង ។ ស្រដៀងគ្នានឹងអ្នកដែលមានការពាក់ព័ន្ធក្នុងវិស័យបោះពុម្ពអក្សរសិល្ប៍លាវនៅក្នុងប្រភេទទាំងពីរខាងលើដែរ អ្នកប្រាជ្ញអក្សរសាស្ត្រពីមុន គឺមនុស្សប្រុសដែលមានទំនាក់ទំនងជាមួយនឹងវត្តអារាម ។ ពួកគេភាគច្រើនមានជំនាញខាងការសូត្រ និងនិពន្ធកំណាព្យលាវ ។ ផ្ទុយទៅវិញសព្វថ្ងៃនេះ អ្នកប្រាជ្ញដែលសិក្សា និងតែងនិពន្ធទាក់ទងនឹងប្រធានបទទាំងនេះ គឺស្ថិតនៅដាច់ចេញពីប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍ និងបរិស្ថានដែលបង្កើតអក្សរសិល្ប៍នោះ ។ យ៉ាងណាមិញ យើងសង្កេតឃើញថា មានស្ត្រីជាច្រើនដែលក្លាយជាអ្នកប្រាជ្ញអក្សរសាស្ត្រ ។ កាលពីដើមអក្សរសិល្ប៍លាវ ជាទូទៅ តែងនិពន្ធ ចម្លង និងសម្តែងដោយមនុស្សប្រុសតែប៉ុណ្ណោះ ដោយហេតុថា ការអប់រំខាងផ្នែកអក្សរសាស្ត្រ គឺធ្វើឡើងនៅតាមទីវត្តអារាម ។ គេចាត់ថា វាជារឿងមិនសមរម្យសម្រាប់ស្ត្រី សូម្បីតែការប៉ះពាល់គម្ពីរទាំងនោះ ឬក៏ធ្វើអ្វីមួយលើសពីតួនាទីជាអ្នកគោរពប្រតិបត្តិ ។ គួរកត់សម្គាល់ថា ក្នុងចំណោមអ្នកសិក្សាស្រាវជ្រាវនៅប្រទេសថៃ និងលាវដែលបានសិក្សាលើអក្សរសិល្ប៍លាវ ហើយផ្អែកការស្រាវជ្រាវទៅលើអក្សរសិល្ប៍ដែលកត់ត្រានៅលើសាស្ត្រា ស្ទើរតែទាំងអស់គឺជាមនុស្សប្រុស ដែលមានចំណេះដឹងខាងអក្សរបុរាណ ។ ផ្ទុយទៅវិញ អ្នកសិក្សាស្រាវជ្រាវជាស្ត្រីភាគច្រើនប្រើប្រាស់ប្រភពឯកសារបោះពុម្ព ដែលចម្លងប្រែ (ចេញពីភាសាមួយ) ទៅជាអក្សរក្នុងភាសាផ្សេងទៀត ។

គេមើលឃើញថា ភាពខុសគ្នាខាងទស្សនៈរវាងអ្នកប្រាជ្ញជាន់ខ្ពស់ និង «អ្នកសិក្សា» អក្សរសិល្ប៍តាមបែបបុរាណ នៅត្រង់ការទិះទៀនដែលអ្នកប្រាជ្ញថៃតែងធ្វើឡើង ទាក់ទងទៅនឹងការចម្លងរបស់ ព្រះអារីយ៉ានូវ៉ាត និង ព្រីឆា ភីនថោង ។ ទង្វើនេះស្រដៀងគ្នានឹងអ្នកកត់ចម្លងអក្សរសិល្ប៍ពីមុនៗដែរ គឺអ្នកទាំងពីររូបនេះមានទំនោរទៅរកការកែសម្រួលស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ក្នុងពេលដែលគាត់ចម្លង ។ ដោយសារអ្នកទាំងពីរមានជំនាញខាងតែងនិពន្ធ ដូច្នេះហើយពួកគាត់កែសម្រួលយ៉ាងច្រើន ។ ដូចយើងបានឃើញរួចមកហើយការកែសម្រួលក្នុងពេលចម្លងនោះ គួរឲ្យកោតសរសើរ នៅក្នុងប្រពៃណីនៃការតែងនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍លាវ ពីព្រោះតែទង្វើនេះ ជួយធ្វើឲ្យអក្សរសិល្ប៍អាចបំពេញតួនាទីក្នុងសង្គមប្រសើរជាងមុន ជាប្រភពនៃការអប់រំផង និងការកម្សាន្តសប្បាយផង ។ ប៉ុន្តែអ្នកប្រាជ្ញថៃមានទស្សនៈផ្សេងចំពោះអ្វីដែលអាចទទួលយកបានពីការកត់ចម្លង ។ បើទោះបីជាគេយល់ថា តាម

ប្រពៃណី អក្សរសិល្ប៍លាវអាចកែសម្រួលខ្លឹមសារបានក៏ដោយ ក៏នៅក្នុងក្រសែភ្នែករបស់អ្នកប្រាជ្ញអក្សរសាស្ត្រសម័យទំនើប ការកែប្រែអត្ថបទមួយនៅពេលកំពុងចម្លងនោះ គឺជាការលុបបំបាត់នូវខ្លឹមសារដើមរបស់អត្ថបទដូច្នេះហើយធ្វើឲ្យវាបាត់បង់តម្លៃក្នុងនាមជាប្រភពនៃការសិក្សា ។ ម្យ៉ាះហើយមិនត្រឹមតែមិនកោតសរសើរចំពោះទស្សនៈ និងវិធីសាស្ត្រនៃការកត់ចម្លងខុសគ្នាប៉ុណ្ណោះទេ អ្នកប្រាជ្ញអក្សរសាស្ត្រថៃជាច្រើនរូប បែរជាមើលងាយចំពោះអ្នកកត់ចម្លងដែលបានកែសម្រួលខ្លឹមសារអក្សរសិល្ប៍ទាំងនេះ ថាជាការបង្ហាញឲ្យឃើញពីចំណេះដឹងខ្សត់ខ្សោយ និងមិនមានចំណេះវិជ្ជាស្របតាមមាត្រដ្ឋាន (ស្តង់ដារ) ឲ្យបានត្រឹមត្រូវ ។[៩] ឥរិយាបថនេះ ពេលខ្លះក៏តម្រង់ទៅរកអ្នកកត់ចម្លងទាំងពីររូបនេះខាងលើនេះផងដែរ។ ដោយព្រមទទួលនូវការរិះគន់ ព្រមទាំងទទួលស្គាល់នូវលក្ខណៈស្តង់ដារទំនើបទាំងនេះ ព្រះអារីយ៉ានូវ៉ាត និងព្រីនធា ភីនថោង ក៏មានការស្ទាក់ស្ទើរក្នុងការបញ្ចេញនូវសាស្ត្រាទាំងឡាយ ដែលពួកគាត់បានចម្លង ឬក៏ព្រមទទួលថាពួកគាត់មានកំហុសក្នុងការប្រកាន់ទំនៀមទម្លាប់ពីបុរាណ ។ ប៉ុន្តែ ជាតុពិតនៅក្នុងប្រពៃណីជាក់ស្តែង ពួកគេនៅតែបន្តប្រើប្រាស់សមត្ថភាពខាងសិល្បៈរបស់ខ្លួន ដើម្បីលើកតម្កើងរឿងទាំងនោះឲ្យនៅគង់វង្ស ។

ការចាប់ផ្តើមយកអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណធ្វើជាប្រធានបទសិក្សា៖ ស្នាដៃរបស់សិលា វីរវង្ស

សិលា វីរវង្ស គឺជាអ្នកប្រាជ្ញសម័យទំនើបមុនគេបង្អស់ និងជាអ្នកមានឥទ្ធិពលជាទីបំផុតខាងផ្នែកអក្សរសាស្ត្រលាវ ។ តាំងពីទសវត្សរ៍ឆ្នាំ១៩៣០ ដល់ដើមទសវត្សរ៍ឆ្នាំ១៩៧០ គាត់បានបោះពុម្ពស្នាដៃជាច្រើនអំពី អក្សរសិល្ប៍ ភាសា ប្រវត្តិសាស្ត្រ និងទំនៀមទម្លាប់សាសនារបស់លាវ ហេតុនេះហើយ ជំរុញឲ្យវប្បធម៌បុរាណក្លាយជាប្រធានបទសម្រាប់ការសិក្សាស្រាវជ្រាវ ។ ដើម្បីធ្វើឲ្យប្រជាជនលាវយល់ដឹងអំពីកេរមរតកវប្បធម៌ និងប្រវត្តិសាស្ត្ររបស់ខ្លួន សិលា មានតួនាទីយ៉ាងសំខាន់ក្នុងការបង្ហាញផ្លូវ ថាតើអតីតកាលបានផ្តល់រូបរាងយ៉ាងដូចម្តេច

ទៅឲ្យបច្ចុប្បន្នកាល ។ ទំនាក់ទំនងបច្ចុប្បន្នដែលសិលាមានចំពោះការសិក្សាលើអក្សរសាស្ត្ររបស់គាត់ (និងការសិក្សាវប្បធម៌ទូទៅ) គឺមានសង្ខេបនៅក្នុងសេចក្តីផ្តើមនៃស្នាដៃរបស់គាត់ឈ្មោះថា ផាន់យោត ខង វ៉ាន់ខាឌី (ប្រយោជន៍នៃអក្សរសាស្ត្រ)៖ «នៅសម័យបច្ចុប្បន្ន អក្សរសាស្ត្រមានសារៈសំខាន់យ៉ាងខ្លាំង ពីព្រោះវាជួយទ្រទ្រង់វប្បធម៌ជាតិ និងជានិមិត្តរូបនៃ «ខ្វាមផាលីន» (ភាពចំរើនរុងរឿង) របស់ជាតិ» (១៩៩៦៖ ២) ។ នៅក្នុងស្នាដៃស្តីពីវិធីតែងកាព្យដែលនិពន្ធឡើងក្នុងសម័យអាណានិគមបារាំង គាត់បានសរសេរបន្ថែមថា៖ «ប្រសិនបើអក្សរសាស្ត្រគឺជាសញ្ញានៃ «ខ្វាមផាលីន» របស់មនុស្សជាតិ អ៊ីចឹង ... ក្រុងវៀងចន្ទកាលពីនៅមានឯករាជ្យភាពនៅឡើយគឺជាកន្លែងមួយដែលមាន «ខ្វាមផាលី» មិនចាញ់ទីក្រុងដ៏ទៃទៀត ដែលនៅសម័យកាលដូចគ្នា» (សិលា វីរវង្ស១៩៩៣៖ «១») ។[១០] ដូច្នេះ ដើម្បីដាក់បញ្ចូលការស្រាវជ្រាវអក្សរសាស្ត្ររបស់សិលាទៅក្នុងទស្សនវិស័យមួយច្បាស់លាស់ គេត្រូវយល់អំពីទំនាក់ទំនងរបស់អក្សរសាស្ត្រជាមួយនឹងតួនាទីរបស់វាជានិមិត្តរូបនៃខ្វាមផាលីនរបស់ជាតិលាវ ។[១១]

ការសិក្សាលើអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណ និងនយោបាយនៃវប្បធម៌លាវ–ថៃ

ដូចបានពន្យល់រួចមកហើយនៅក្នុងស្នាដៃដំបូងគេរបស់សិលា គោលបំណងសំខាន់នៃការសិក្សាអក្សរសិល្ប៍លាវ

បុរាណនៅប្រទេសលាវ និងនៅប្រទេសថៃនាសតវត្សទី ២០ គឺជាការកំណត់ព្រំដែនប្រវត្តិសាស្ត្រ និងវប្បធម៌រវាងជនជាតិលាវ និងថៃ ។ ដូច្នេះហើយ គោលរឿងដែលបង្កប់នៅក្នុងការសិក្សាស្រាវជ្រាវរបស់លាវនិងថៃចាប់ពីទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៣០ រហូតមកដល់បច្ចុប្បន្ន គឺជាការតស៊ូដើម្បីអះអាងធ្វើជាម្ចាស់កម្មសិទ្ធិលើនិមិត្តរូបទាំងឡាយ ដែលអាចប្រើប្រាស់ដើម្បីបកស្រាយគំនិតបច្ចុប្បន្នចំពោះអតីតកាល ។ នៅក្នុងបរិបទនេះហើយដែលគេអាចស្វែងសរសើរពីអត្ថន័យ ដែលបញ្ជាក់នៅក្នុងពាក្យសម្ដីខាងលើរបស់សិលា ដែលថាក្រុងវៀងចន្ទរបស់លាវកាលពីអតីតកាល មិនគ្រាន់តែមានគុណសម្បត្តិ *ខ្វាមធាលឹន* ប៉ុណ្ណោះទេ កំប៉ុន្តែកម្រិតនៃភាពរីកចម្រើននេះក៏មិនចាញ់ក្រុងដទៃទៀតដែលនៅសម័យកាលដូចគ្នា ។ ថ្វីបើនៅសម័យបច្ចុប្បន្ន ប្រទេសទាំងពីរមានភាពខុសប្លែកគ្នាទាំងទំហំ និងអំណាចក៏ដោយ ក៏កាលពីអតីតប្រជាជាតិទាំងពីរនេះមានកម្រិតស្មើគ្នា ។ ខណៈដែលការបង្កើតអត្តសញ្ញាណលាវជាមូលដ្ឋានសំខាន់សម្រាប់ការបង្កើតជាតិលាវសម័យបច្ចុប្បន្ន យើងឃើញថាការបដិសេធនូវអត្តសញ្ញាណលាវ គឺដូចគ្នាទៅនឹងការរួមបញ្ចូលដើម្បីបង្កើតរដ្ឋថៃបច្ចុប្បន្នដែរ ។ ដូច្នេះហើយ គេអាចចាត់ទុកបានថា ការចាប់ផ្ដើមយកអក្សរសិល្ប៍លាវជាប្រភពដើម្បីសិក្សា គឺជាផ្នែកនៃការតស៊ូដ៏ខ្លាំងក្លា ដើម្បីកំណត់ឲ្យបានត្រឹមត្រូវនូវអត្តសញ្ញាណលាវ ដែលខុសប្លែកពីអត្តសញ្ញាណថៃ ។ នៅក្នុងការសិក្សាអក្សរសិល្ប៍លាវដ៏ជ្រៅជ្រះមួយ ធ្វើនៅប្រទេសលាវ គឺជានិមិត្តរូបនៃ *ខ្វាមធាលឹន* ដែល«លើកតម្កើងរដ្ឋលាវឲ្យរុងរឿង» ។ ចំណែកនៅឯប្រទេសថៃវិញ ប្រពៃណីដូចគ្នានេះដំបូងឡើយត្រូវគេគាបសង្កត់ ដោយមានការភ័យខ្លាចថា វាជាការលើកតម្កើងនូវឯករាជ្យរបស់អត្តសញ្ញាណលាវ ហើយចុងក្រោយបំផុតត្រូវគេជ្រើសរើសដើម្បីបង្ហាញនូវវប្បធម៌ចម្រុះរបស់ថៃ ។[១២] ចំពោះជនជាតិលាវ ឈ្មោះដែលត្រឹមត្រូវសម្រាប់អក្សរសាស្ត្រគឺ «អក្សរសាស្ត្រលាវ» ឬ«មរតកអក្សរសាស្ត្រលាវ» ឬ «អក្សរសាស្ត្រលាវដែលបង្កើតឡើងក្នុងសម័យ ឡានឆាង» ។ ចំណែកឯនៅក្នុងការសិក្សាពីថៃវិញ គេហៅថាជាអក្សរសាស្ត្ររបស់ «ថៃភាគឦសាន» «ត្រើយទន្លេមេគង្គ» ឬក៏ «ឡាន ឆាងភាគឦសាន» ។[១៣] អក្សរដែលមានមុនអក្សរលាវបច្ចុប្បន្ន (ប្រើសម្រាប់កត់ត្រាអក្សរសាស្ត្រភាគច្រើន) នៅក្នុងចង្កោមអ្នកសិក្សា គេស្គាល់ថាជាអក្សរលាវដែលបង្កើតនៅក្នុងប្រទេសលាវ ។ ចំណែកឯនៅក្នុងការសិក្សាពីដើមកំណើតថៃវិញ គេហៅអក្សរដូចគ្នានេះថាជា ថៃណយ (ថៃតូច) ។[១៤] ចំពោះជនជាតិលាវ អក្សរថៃរបស់ស្ដេចរាមកំហែង សម័យសុខោទ័យ គឺមានមូលដ្ឋានមកពីអក្សរ «លាវ» ។ ចំណែកឯនៅក្នុងការសិក្សាអំពីថៃវិញ អក្សរ «ថៃតូច» វិវត្តចេញមកពីអក្សរថៃ ។[១៥] នៅក្នុងការសិក្សាស្រាវជ្រាវដែលធ្វើឡើងដោយជនជាតិលាវ គេចាត់ទុកប្រពៃណីនៃការនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍ជាកស្តុតាងនៃទេពកោសល្យរបស់ប្រជាជាតិលាវបុរាណ ដោយទទួលឥទ្ធិពលបរទេសតិចតួច ឬគ្មានសោះទៅលើប្រភព ឬក៏ខ្លឹមសាររបស់វា ។ ចំពោះជនជាតិថៃវិញ ប្រពៃណីនៃការនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍ គឺគេបានខ្ចី «ដោយមានការកែប្រែបន្តិចបន្តួច» ពីអក្សរសិល្ប៍ឈៀងម៉ៃ ។[១៦]

ធាតុជីវិត និងអាជីពរបស់សិលា វីរវង្ស

ការសិក្សាអំពីជីវិតរបស់សិលា (មានទំនាស់ និងភាពផ្ទុយគ្នាជាច្រើន) បានបង្ហាញពីការប៉ុនប៉ងផ្ដាច់ថៃ និងលាវទៅជាអត្តសញ្ញាណជាតិពីរដោយឡែកពីគ្នា តែជានិច្ចជាកាលមិនអាចកាត់ផ្ដាច់ឲ្យបានច្បាស់លាស់នោះទេ ។ ចំពោះបុរសម្នាក់ដែលទទួលការគោរពពីអ្នកផងទាំងពួងនៅក្នុងប្រទេសលាវបច្ចុប្បន្ន ថាជាជនស្នេហាជាតិលាវគួរកត់សម្គាល់ថាសិលាមានកំណើត និងទទួលការបីបាច់ចិញ្ចឹមនៅភាគឦសានប្រទេសថៃ ដែលនៅទីនោះ គាត់បាន

ទទួលការអប់រំតាមផ្លូវសាសនា និងទទួលការឧបត្ថម្ភពីព្រះមហាសម្ដេច វីរ៉ាវង្ស (មិនមែនជាសាច់ញាតិ) ដែលជាអនុគុណសង្ឃនៅខេត្តភាគឦសាន ។ តាមរយៈតួនាទី គាត់បាននាំយកប្រព័ន្ធអប់រំថៃដែលមានលក្ខណៈស្ដង់ដារចូលមកកាន់ភាគឦសានថៃ ដែលប្រព័ន្ធអប់រំនេះបានដើរតួនាទីយ៉ាងសំខាន់នៅក្នុងការបញ្ចូលតំបន់នោះទៅក្នុងរដ្ឋថៃ ។(១៧) នៅក្នុងជីវប្រវត្តិមរណៈផ្លូវការមួយដែលបោះពុម្ពនៅប្រទេសលាវក្នុងឆ្នាំ ១៩៩០ ការរៀបរាប់អំពីជីវិតកុមារភាពរបស់សិលានៅប្រទេសថៃ ត្រូវបានគេប្រើដើម្បីលើកពីគុណសម្បត្តិជាតិនិយមរបស់គាត់ ។ គេពិពណ៌នាលក្ខណសម្បត្តិរបស់គាត់ដូចតទៅ៖ សិលាជាមនុស្សម្នាក់ «ស្រលាញ់ឈាមជ័រលាវ (ដែលហូរតាមសរសៃឈាមរបស់គាត់)» (អ្ហូស៊ិន ១៩៩០៖ ៣៩-៤០) ។ ចាប់តាំងពីវ័យក្មេងម៉្លេះ គាត់ស្ងើចសរសើរចំពោះវីរជនប្រវត្តិសាស្ត្រលាវឈ្មោះ ចៅ អានុ ជាស្ដេចមួយអង្គដែលបរាជ័យក្នុងចំបាំងរំដោះក្រុងវៀងចន្ទ និងតំបន់ជិតខាងដទៃទៀត ចេញពីការគ្រប់គ្រងរបស់ថៃនៅដើមសតវត្សទី ១៩ ។ ជាអ្នកគាំទ្រការផ្ដាច់ខ្លួននៃតំបន់ឦសានចេញពីរដ្ឋថៃ ការអាក់អន់ចិត្តរបស់គាត់ចំពោះថៃ កើតមានឡើងក្នុងកំលុងពេលដែលគាត់បួសជាសង្ឃនៅបាងកកដែលនៅទីនោះគាត់ជួបប្រទះនូវការរើសអើងជាតិសាសន៍ចំពោះប្រជាជនលាវនៅឦសាន ពីសំណាក់ប្រជាជនថៃភាគកណ្ដាល ។(១៨) ប៉ុន្តែ ថ្វីបើអ្នកសរសេរអំពីជីវប្រវត្តិ សង្កត់ធ្ងន់ពីអត្តសញ្ញាណរបស់សិលាថាជាជនជាតិលាវ និងជាអ្នកមានចិត្តប្រឆាំងនឹងថៃយ៉ាងណាក៏ដោយ ក៏អ្វីដែលបង្ហាញឲ្យឃើញច្បាស់នៅក្នុងស្នាដៃនោះ គឺជាអ្វីដែលគាត់រក្សាទំនាក់ទំនងយ៉ាងជិតស្និទ្ធជាមួយប្រទេសថៃពេញមួយជីវិតរបស់គាត់ៗ នៅប៉ុន្មានឆ្នាំក្រោយការទៅរស់នៅវៀងចន្ទ គាត់បានឈរឈ្មោះជាបេក្ខជនតំណាងរាស្ត្រ (ដោយមិនបានជោគជ័យ) នៅក្នុងប្រទេសទាំងពីរ(១៩) ព្រមទាំងបានទទួលស្វាគមន៍សមាជិកសភាថៃដែលបានទៅទស្សនកិច្ចនៅក្រុងវៀងចន្ទ ។ នៅពេលដែលអាជ្ញាធរបារាំងនៅប្រទេសលាវស្វែងរកចាប់ខ្លួនគាត់ ដោយសារតែសកម្មភាពនយោបាយរបស់គាត់ គាត់បានភៀសខ្លួនទៅប្រទេសថៃ នៅទីនោះគាត់បម្រើការនៅក្នុងផ្នែក «អក្សរសាស្ត្រឦសាន» របស់បណ្ណាល័យជាតិថៃ រហូតដល់ប្រទេសលាវបានទទួលឯករាជ្យ ។ ការស្រាវជ្រាវអក្សរសាស្ត្ររបស់គាត់ ភាគច្រើនគឺធ្វើ និងបោះពុម្ពនៅប្រទេសថៃ ។ ប្រធានបទដែលគាត់សិក្សាបានដាក់ឈ្មោះថា «លាវ» នៅពេលដែលស្នាដៃនោះបោះពុម្ពនៅប្រទេសលាវ ។

ចំណែកឯប្រទេសថៃវិញ គាត់សរសេរអំពីអក្សរសិល្ប៍របស់ «ប្រជាជនថៃនៅភាគឦសាន» និងវិធីតែងកាព្យរបស់ «ប្រជាជនថៃនៅវៀងចន្ទ» ។(២០) មិនមានអ្វីគួរឲ្យភ្ញាក់ផ្អើលទេនៅពេលដែលអត្ថបទបោះពុម្ពជាភាសាថៃរបស់គាត់ ត្រូវគេបោះពុម្ពឡើងវិញនៅក្នុងជីវប្រវត្តិរបស់គាត់ សិលាប្រើពាក្យដើមថា «ថៃ» ចំពោះប្រជាជននៅភាគឦសាន និងប្រជាជនលាវ ក៏ប៉ុន្តែត្រូវគេ «កែតម្រូវ» ទៅជា «លាវ» វិញ ។(២១) ព្រឹត្តិការណ៍ដ៏សំខាន់មួយ នៅក្នុងការសិក្សាអក្សរសាស្ត្រលាវនៅសតវត្សទី ២០ គឺសិលា «រកឃើញ» ស្នាដៃឯកនៃអក្សរសិល្ប៍លាវមួយដែលមានចំណងជើងថា **ថាវហុង ថាវឆោង** *។ សារៈសំខាន់នៃការរកឃើញនេះ ត្រូវគេពិពណ៌នានៅក្នុងសេចក្ដីផ្ដើមនៃជីវប្រវត្តិរបស់សិលាដូចតទៅនេះ ÷*

> (មហាសិលា) បានប្រកាសឲ្យពិភពលោកដឹងអំពីភាពអស្ចារ្យ (របស់ស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍រឿង ថាវហុង ថាវឆោង)។ ហើយអ្វីដែលសំខាន់បំផុតនោះ គឺជាការប្រកាស (បន្ថែម) របស់គាត់ដែលថា វីរកថានេះ និពន្ធឡើងដោយអ្នកនិពន្ធលាវម្នាក់នៅក្នុងព្រះរាជាណាចក្រឡាន ឆាង នេះមានន័យថា (ពាក្យសម្ដីរបស់មហាសិលា) គឺជាការប្រកាសជាប្រវត្តិសាស្ត្រ អំពីភាពជាម្ចាស់កម្មសិទ្ធិរបស់ប្រជាជនលាវ ចំពោះស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ដ៏អស្ចារ្យនេះ ។ (អ្ហូស៊ិន ១៩៩០៖ ១៧)

«ភាពជាម្ចាស់កម្មសិទ្ធិ» របស់លាវចំពោះស្នាដៃរឿង ថាវហុង ថាវចេាង នេះ ទទួលបានសារៈសំខាន់បន្ថែមទៀតនៅត្រង់ថា ស្នាដៃឯកនេះត្រូវគេ «រកឃើញ» នៅក្នុងបន្ទប់តម្កល់ឯកសារដែលមកពីភាគឦសានរបស់បណ្ណាល័យជាតិនៅក្រុងបាងកក ។ កន្លែងរកឃើញនេះគឺជានិមិត្តរូបយ៉ាងពិសេស ដោយជនជាតិលាវជឿថា សាស្ត្រាទាំងឡាយដែលរក្សានៅទីនេះ រួមមានស្នាដៃដែលយកមកពីលាវ នៅពេលដែលកងទ័ពថៃកម្ទេចក្រុងវៀងចន្ទកាលពីដើមសតវត្សទី ១៩ ។

បន្ទាប់ពីគាត់មកដល់ក្រុងវៀងចន្ទមួយរយៈខ្លី សិលាបានក្លាយជាលេខាផ្ទាល់របស់ គេតសារ៉ាត់ រតនាវង្ស ជាព្រះអង្គម្ចាស់មួយអង្គដែលនឹងត្រូវក្លាយជាតស្សូរជនឈានមុខក្នុងចលនាប្រជាជនលាវដើម្បីឯករាជ្យ ។ ព្រះអង្គម្ចាស់គេតសារ៉ាត់ដើរតួនាទីយ៉ាងសំខាន់ ក្នុងការបង្កើតអត្តសញ្ញាណជាតិលាវ តាមរយៈការបង្កើតឡើងវិញនូវចំណាប់អារម្មណ៍ទៅលើប្រវត្តិសាស្ត្រ និងវប្បធម៌របស់លាវនៅទសវត្សឆ្នាំ១៩៣០។ ការស្រាវជ្រាវ និងការប្រមូលសាស្ត្រារបស់សិលាភាគច្រើននៅលាវ ប្រព្រឹត្តទៅនៅក្នុងកំលុងពេលនេះ ក្រោមការជួយជ្រោមជ្រែងពីព្រះអង្គម្ចាស់នេះឯង ។ ប៉ុន្តែ ទោះបីជាមានការជួយគាំទ្រពីព្រះអង្គម្ចាស់គេតសារ៉ាត់ក៏ដោយ ក៏សិលាមិនអាចមានឥទ្ធិពលដោយងាយៗទៅលើសង្គមលាវនៅវៀងចន្ទបានឡើយ ។ ក្នុងនាមជាអ្នកបង្កើត និងគាំទ្រគំនិតជាតិនិយមលាវដ៏ក្លៀវក្លា គាត់មានការខកចិត្តដ៏ធំមួយនៅក្នុងអាជីពរបស់គាត់ គឺមិនមានឥទ្ធិពល និងអំណាចក្នុងការសម្រេច នៅក្នុងគណៈកម្មាធិការអក្សរសាស្ត្រផ្សេងៗរបស់លាវ ដែលគាត់នៅបម្រើការងារនោះ ។ ក្នុងនាមជាជនជាតិលាវដែលកើតនៅថៃភាគឦសាន មិនថាគាត់មានចំណេះដឹងផ្នែកវប្បធម៌លាវជ្រៅជ្រះយ៉ាងណាក៏ដោយ ក៏ពាក្យសម្ដីរបស់គាត់មិនមានឥទ្ធិពលស្មើនឹងពាក្យសម្ដីរបស់ពួកវរជនលាវ ដែលបានសិក្សានៅប្រទេសបារាំង ។

ប៉ុន្តែ ការចំអកដ៏ខ្លាំងបំផុតនៅក្នុងអាជីពរបស់សិលា ប្រហែលមកពីកម្រិតនៃការអប់រំ និងជំនាញនៅប្រទេសថៃ ជះឥទ្ធិពលទៅលើកិច្ចការស្រាវជ្រាវរបស់គាត់ ហេតុដូច្នេះហើយវាធ្វើឲ្យប៉ះពាល់ទៅដល់ទស្សនៈបច្ចុប្បន្នរបស់លាវចំពោះអក្សរសាស្ត្ររបស់ខ្លួន ។ ចំណុចខ្សោយដ៏សំខាន់មួយរបស់សិលានៅក្នុងការសិក្សាលើអក្សរសាស្ត្រ គឺការទទួលយកទាំងស្រុងនូវការស្រាវជ្រាវរបស់ថៃមុនៗ ដែលយកកំណាព្យរបស់ព្រះរាជវាំងថៃមកធ្វើជាមូលដ្ឋានសម្រាប់វិភាគលើអក្សរសិល្ប៍លាវ ។ សិលាមានឥទ្ធិពលទៅលើការតែងនិពន្ធកំណាព្យបែបបុរាណក្នុងសម័យបច្ចុប្បន្នផង ព្រមទាំងការបកស្រាយទៅលើស្នាដៃកំណាព្យបុរាណ ដោយការទទូចថា អក្សរសិល្ប៍លាវគោរពទៅតាមស្តង់ដារនៃការនិពន្ធកំណាព្យថៃ ហើយការវាយតម្លៃលើស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ ក៏លៃលកដើម្បីបំពេញទៅតាមស្តង់ដារនេះដែរ ។

ការសិក្សារបស់សិលាទៅលើវិធីសាស្ត្រតែងកាព្យលាវ

ទោះបីជាសិលាធ្វើកិច្ចការស្រាវជ្រាវទៅលើប្រធានបទជាច្រើនក៏ដោយ តែគាត់មានកេរ្តិ៍ឈ្មោះល្បីបំផុតខាងផ្នែកសិក្សាអក្សរសិល្ប៍ ។ សិលាបានធ្វើការស្រាវជ្រាវទៅលើអក្សរសិល្ប៍លាវអស់រយៈពេលជាង ១០ ឆ្នាំ ទាំងនៅប្រទេសលាវ និងនៅបណ្ណាល័យជាតិថៃនៅក្រុងបាងកក ។ នៅក្នុងសេចក្តីផ្តើមនៃការសិក្សាដំបូងរបស់គាត់ទៅលើវិធីតែងកាព្យលាវ សិលាបានសរសេរដូច្នេះថា៖

> ខ្ញុំមិនមែនដាក់បញ្ចូលគ្នានូវក្បួនខ្នាតផ្សេងៗនៃការតែងនិពន្ធ ដែលមាននៅក្នុងសៀវភៅនេះដោយមិនបានផ្អែកទៅលើប្រភពច្បាស់លាស់នោះទេ ។ ខ្ញុំបានរៀបចំក្បួនខ្នាតទាំងឡាយ ដោយផ្អែកទៅលើការសង្កេតរបស់ខ្ញុំ

> ទៅលើសៀវភៅដូចតទៅនេះ៖ បែប កាប សាន វិទ្យាសិនី, ថាវ ហុង, សាង សិនស័យ, វេត្សសន្តរ សាដក, នុបសុន, កាប ផ្រះមុនី, កាប ថាវ សែន មឿង និងស្នាដៃជាច្រើនទៀត... នេះគឺជាលើកដំបូង ហើយដែល (ការសិក្សាបែបនេះ) ត្រូវបានចងក្រងឡើង ។ ស្នាដៃនេះកើតឡើង គឺអាស្រ័យទាំងស្រុងទៅលើចំណាប់អារម្មណ៍របស់អ្នកដែលបានចងក្រងវា ដោយមិនមានគ្រូ ឬអ្នកប្រឹក្សាយោបល់ឡើយ ។ ដូច្នេះ ហើយខ្ញុំសង្ឃឹមថាវានឹងមានកំហុសឆ្គងជាមិនខាន ។ ខ្ញុំសង្ឃឹមថាលោកអ្នកនឹងអធ្យាស្រ័យដល់ខ្ញុំ ហើយខ្ញុំនឹងរង់ចាំទទួលដំបូន្មានពីលោកអ្នក ដែលមានចំណេះដឹងជ្រៅជ្រះ (១៩៩៣ : ៨)។

សៀវភៅទាំងអស់ដែលសិលាធ្វើការសិក្សា (លើកលែងតែសៀវភៅមួយចេញប៉ុណ្ណោះ) គឺសុទ្ធតែជាស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍លាវ ។ សៀវភៅលើកលែងនោះ គឺជាសៀវភៅដែលគាត់បាននិយាយដំបូងឈ្មោះ បែប កាប សាន វិទ្យាសិនី (របៀបនិពន្ធតាមបែប កាប សាន វិទ្យាសិនី) គឺជាការសិក្សាទៅលើកាព្យជាភាសាបាលី ។

សិលាគឺជាអ្នកនិពន្ធស្នាដៃសំខាន់ៗពីរ គឺការសិក្សាពីវិធីតែងកាព្យលាវ «បែប តែងខ្លួន ថៃយ៍ វៀងចន្ទ លេះ បែប តែង កាប សាន វិទ្យាសិនី» (របៀបតែងកាព្យ ថៃវៀងចន្ទ និង កាប សាន វិទ្យាសិនី) ដែលបោះពុម្ពនៅក្រុងបាងកកក្នុងឆ្នាំ១៩៤២ និងសន្ទះលក្ខណៈ (វិធីតែងកាព្យ) ដែលបោះពុម្ពនៅវៀងចន្ទនៅក្នុងឆ្នាំ ១៩៦១ ដោយផ្អែកលើស្នាដៃពីមុន ។ ការសិក្សាទាំងពីរនេះ គឺជាស្នាដៃដំបូងគេ ពីព្រោះវាបានផ្ដល់នូវគំនិតជាមូលដ្ឋានសម្រាប់យល់ពីរចនាសម្ពន្ធនៃការនិពន្ធកំណាព្យលាវ ។ នៅក្នុងស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍បុរាណទាំងឡាយ ដែលសរសេរនៅលើសាស្ត្រាស្លឹករឹត ពាក្យទាំងអស់មិនមានដកឃ្លាទេ ។ គ្មានការបែងចែកឃ្លា របះ ឬកំរគ្គឲ្យដាច់ស្រឡះពីគ្នាទេ ។ សិលាគឺជាមនុស្សទីមួយដែលបានវិភាគទៅលើប្រភេទកាព្យលាវខុសៗគ្នា ដោយសរសេរក្បួនខ្នាតរបស់វា ព្រមទាំងរៀបរៀងវាឲ្យចេញជាឃ្លាឃ្លោងស្របទៅតាមក្បួនទាំងនោះ ។ ជាក់ស្ដែង សិលាគឺជាមនុស្ស-មុនគេដែលបានចែកពាក្យក្នុងកំណាព្យលាវនៅលើទំព័របោះពុម្ព ឲ្យមានឃ្លាដាច់ចេញពីគ្នា ។[២២]

ចំណុចខ្សោយធំបំផុតនៅក្នុងការសិក្សារបស់សិលា គឺខ្វះការពិចារណាទៅលើវិធីសាស្ត្រកត់ត្រា និងវិធីសម្ដែងអក្សរសិល្ប៍លាវ ព្រមទាំងឥទ្ធិពលនៃវិធីសាស្ត្រនេះ (ជួនកាលមានឱកាស ហើយជួនកាលគ្មាន) ជះទៅលើរបៀបដែលគេរៀបចំតាក់តែងអក្សរសិល្ប៍ ។ ចំណុចខ្សោយនេះ គួរឲ្យយកមកពិចារណាពីការយល់ដឹងពិតប្រាកដរបស់សិលា ចំពោះវិធីសាស្ត្រនោះ បើផ្អែកទៅលើប្រវត្តិ និងបទពិសោធរបស់គាត់នៅក្នុងការតែងនិពន្ធកំណាព្យលាវ ។[២៣] វាជារឿងដោយឡែកពីគ្នា រវាងការយល់ដឹងរបស់គាត់ចំពោះប្រពៃណីនៃការតែងអក្សរ-សិល្ប៍ ហើយនិងចំណេះវិជ្ជាដូចដែលបានបង្ហាញនៅក្នុងកិច្ចការស្រាវជ្រាវរបស់គាត់ ដែលយើងដឹងច្បាស់ថា គាត់គឺជាអ្នករកឃើញឡើងវិញនូវអក្សរសិល្ប៍លាវ ។

ការសិក្សារបស់សិលាទៅលើកំណាព្យលាវគឺផ្អែកទៅលើចំណេះដឹងនៃការសិក្សាពីមុនៗរបស់គាត់ ស្ដីអំពីរចនាសម្ពន្ធនៃទម្រង់កាព្យរបស់ថៃ និងឥណ្ឌា ។ ពេលដែលគាត់សរសេរពីអ្វីដែលហៅថាក្បួនខ្នាតតែងកាព្យលាវដំបូងនោះ ក្បួនខ្នាតសម្រាប់តែងនិពន្ធកំណាព្យថៃត្រូវគេកត់ត្រានៅក្នុងអត្ថបទ អស់ជាច្រើនសតវត្សមុននេះរួចទៅហើយ ។ យោងទៅតាមសម្ដីរបស់ផ្រះយោង និម្មាញេមិន (១៩៨៧) ថាស្នាដៃរបស់សិលាឈ្មោះ សន្ទះលក្ខណៈ មានលក្ខណៈស្រដៀងគ្នាយ៉ាងខ្លាំងទៅនឹង លាក់ ផាសា ថៃយ៍ (មូលដ្ឋានគ្រឹះនៃភាសាថៃ) ដែលសរសេរដោយអ្នកប្រាជ្ញថៃឈ្មោះ ផាយ៉ា ឧបាកិត្សិលបាសាន ។[២៤]

នៅក្នុងការបង្កើតក្បួនខ្នាតតែងកាព្យលាវ សិលា វីរវង្សបានពឹងផ្អែកទៅលើការសិក្សាពីទម្រង់កាព្យមុនៗ

របស់ថៃ ដើម្បីសម្រេចយកអ្វីដែលមានប្រយោជន៍ និងអ្វីដែលមិនមានប្រយោជន៍សមល្មមនឹងសិក្សា ដើម្បីបង្កើតក្បួនខ្នាតទាំងនោះឡើង ។ ទោះបីជាចំណុចលម្អិតនៅក្នុងទម្រង់កាព្យលាវមួយចំនួន ក្នុងសៀវភៅរបស់គាត់មានលក្ខណៈពិសេសប្លែកពីថៃក៏ដោយ ក៏ប្រភេទនៃក្បួនខ្នាតកំណាព្យដែលរៀបរាប់នោះមានលក្ខណៈដូចគ្នាស្ទើរតែទាំងអស់ ។ ឧទាហរណ៍ បើគេពិនិត្យមើលកំណាព្យលាវទៅលើការលើកដាក់សំឡេង ចុងជួននៅក្នុង និងនៅចន្លោះវគ្គកំណាព្យ ការផ្សំពាក្យ និងសំឡេងស្រៈដាដើម ទាំងអស់នេះស្រដៀងគ្នាទៅនឹងអ្វីដែលថៃសិក្សាទៅលើកំណាព្យថៃ ។ មួយវិញទៀត ការយកក្បួនខ្នាតកំណាព្យថៃធ្វើជាមូលដ្ឋានក្នុងការសិក្សា និងធ្វើការប្រៀបធៀបជាមួយអក្សរសិល្ប៍លាវ គឺជារឿងសាមញ្ញបំផុត ។ គេសង្កេតឃើញថា ប្រទេសលាវនិងថៃមានទំនាក់ទំនងភាសា វប្បធម៌ និងអក្សរសិល្ប៍ ព្រមទាំងទម្រង់កំណាព្យរបស់ប្រទេសទាំងពីរមានលក្ខណៈដូចគ្នា ។ ប៉ុន្តែ គេគួរសួរថា ប្រសិនបើការសិក្សាអក្សរសិល្ប៍ថៃមានលក្ខណៈផ្ទុយពីការនិពន្ធកំណាព្យថៃ តើគួរយកវាធ្វើជាគំរូសម្រាប់ជាមូលដ្ឋានក្នុងការសិក្សាអក្សរសិល្ប៍លាវដែរឬទេ ។ ការសិក្សាអក្សរសិល្ប៍នៅប្រទេសថៃ ធ្វើចំពោះតែកំណាព្យប្រចាំរាជវាំង ជាកំណាព្យមួយប្រភេទដែលមានភាពខុសប្លែកគ្នាទាំងរបៀបចម្លង ខុសប្លែកទាំងបែបបទ និងបរិស្ថានសម្រាប់សម្តែង ព្រមទាំងខុសប្លែកទាំងអ្នកទស្សនា លក្ខណៈទាំងអស់នេះហើយដែលខុសគ្នាពីអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណ ដូចយើងស្គាល់នៅពេលសព្វថ្ងៃនេះ ។ ប្រសិនបើ ការសិក្សារបស់ថៃផ្តោតទៅលើកំណាព្យរបស់ប្រជាជនសាមញ្ញ វាប្រហែលអាចយកធ្វើជាគំរូប្រហាក់ប្រហែលគ្នាមួយ សម្រាប់ប្រៀបធៀបទៅនឹងកំណាព្យលាវបាន ។

នៅក្នុងការសិក្សារបស់ ជិត ភូមិសាក់ ទៅលើទម្រង់កំណាព្យលាវ បង្ហាញពីការយល់ដឹងកាន់តែស៊ីជម្រៅចំពោះលក្ខណៈនៃការតែងកំណាព្យលាវ ហេតុផលដ៏ត្រឹមត្រូវនោះគឺថាគាត់បានសរសេរប្រៀបធៀប ជាមួយនឹងកំណាព្យដែលសូត្រផ្ទាល់មាត់របស់អ្នកស្រុកនៅប្រទេសថៃ ។[២៥] គាត់បានរៀបរាប់ពីភាពខុសប្លែកគ្នា រវាងកំណាព្យដែលតែងឡើងសម្រាប់ស្តាប់ និងកំណាព្យដែលតែងឡើងសម្រាប់អានដូចតទៅនេះ ÷

> កំណាព្យដែលនិពន្ធឡើងយ៉ាងហ្មត់ចត់ទៅតាមគម្រោងដែលបានកំណត់ទុក គឺត្រូវគោរពតាមក្បួនខ្នាតឲ្យបានត្រឹមត្រូវ ដើម្បីគ្រប់គ្រងលើអត្ថន័យ និងអារម្មណ៍ច្នៃប្រតិដ្ឋរបស់សិល្បករ នេះគឺជាកំណាព្យរបស់កវីជំនាន់ក្រោយ . . . កវីទាំងនេះចង់ឲ្យគេចាប់អារម្មណ៍លើកំណាព្យ ចង់ឲ្យមានរចនាសម្ពន្ធត្រឹមត្រូវ និងមានសណ្តាប់ធ្នាប់ល្អធ្វើឲ្យទាក់ទាញភ្នែក ។ ពួកគេមិនចាប់អារម្មណ៍ថាតើ កំណាព្យមានសំឡេងដូចម្តេចទេ ឬប្រសិនបើពួកគេចាប់អារម្មណ៍ គេគ្រាន់តែចង់ឲ្យសំឡេងនោះស៊ីសង្វាក់ជាមួយនឹងរចនាសម្ពន្ធកំណាព្យ គឺមិនឲ្យមានសំឡេងតូចបែកខ្វែក ធ្វើឲ្យរំខានដល់ត្រចៀកនោះទេ . . . (១៩៨១: ១៩១-២) ។

ការសិក្សាអក្សរសិល្ប៍ថៃផ្តោតទៅលើប្រភេទកំណាព្យដែល «ទាក់ទាញភ្នែក» ចំណែកឯអ្នកនិពន្ធលាវវិញនៅក្នុងការនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍របស់ខ្លួន គឺយកចិត្តទុកដាក់ទៅនឹងអ្វីដែលពីរោះត្រចៀក ។ ភាពខុសប្លែកគ្នារវាងប្រភេទខ្លឹមសារផ្សេងគ្នាទាំងពីរនេះ គឺជាលក្ខណៈខុសគ្នាខ្លាំងរវាងវិធីសាស្ត្រពីរ ។ ផ្ទុយពីអក្សរសិល្ប៍លាវ អ្នកនិពន្ធ និងអ្នកអានអក្សរសិល្ប៍នៅក្នុងរាជវាំងថៃភាគច្រើន គឺជាពួកអភិជនជាន់ខ្ពស់ដែលមានទំនាក់ទំនងជាមួយនឹងព្រះបរមរាជវាំង ។ កម្រិតនៃការសិក្សារបស់ពួកគេខ្ពស់ជាងអ្នកនិពន្ធអក្សរសិល្ប៍លាវភាគច្រើនដែលមកពីគ្រប់មជ្ឈដ្ឋានក្នុងសង្គមលាវ ។ ស្រដៀងគ្នានេះដែរ អ្នកចម្លងអក្សរសិល្ប៍ថៃក៏ មានទំនាក់ទំនងជាមួយនឹងព្រះបរម

រាជវាំងដែរ ហេតុដូច្នេះហើយកំហុសនៅក្នុងការចម្លងអត្ថបទ ទោះបីបើជាមាន ក៏ហាក់ដូចជាតិចតួចជាងអ្នកកត់ចម្លងស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍លាវដែលជាធម្មតា គឺជានេនដែលមានវ័យក្មេង ។ ស្របពេលជាមួយគ្នានេះដែរ ការបង្ហាញស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ថៃនៅក្នុងព្រះបរមរាជវាំង មិនមែនដូចទៅនឹងរបៀបកម្សាន្តធម្មតា ដែលមានមនុស្សចូលរួមយ៉ាងច្រើនកុះករ មកស្ដាប់ការសូត្រកំណាព្យនោះទេ ។ ដូច្នេះហើយ គេមិនសូវខ្វល់ថា អ្នកទស្សនានោះយល់ ឬមិនយល់អត្ថន័យរបស់រឿងនោះទេ ។[២៦] ដោយសារតែភាពខុសប្លែកគ្នាទាំងការបង្កើត ទាំងការថែរក្សា និងទាំងការប្រើប្រាស់អក្សរសិល្ប៍ថៃ និងលាវដូច្នេះហើយ ទើបធ្វើឲ្យទម្រង់ ព្រមទាំងខ្លឹមសាររឿងរបស់អក្សរសិល្ប៍ទាំងពីរនេះខុសគ្នាខ្លាំង ។ អក្សរសិល្ប៍របស់រាជវាំងថៃមិនសូវប្រើពាក្យច្រំដែលឥតប្រយោជន៍ច្រើនទេ ។ វាច្រើនតែសរសេរបង្កប់ន័យជ្រៅ នេះបង្ហាញឲ្យឃើញនូវកម្រិតចំណេះដឹងរបស់អ្នកនិពន្ធ ។ ជារឿយៗ គេឃើញថា កវីនិពន្ធថៃច្រើនតែប្រើប្រាស់ទម្រង់កំណាព្យដែលស្មុគស្មាញ ដូចជាការប្រើពាក្យពេជន៍ខ្ពង់ខ្ពស់មកពីភាសាខ្មែរ និងបាលី ព្រមទាំងបង្កើតពាក្យពេចន៍ថ្មីៗក្នុងអក្សរសិល្ប៍ថៃមទៀតផង ។ ស្របពេលជាមួយគ្នានេះដែរខ្លឹម-សារអក្សរសិល្ប៍របស់វាំងថៃ គោរពទៅតាមស្តង់ដារមួយផ្សេងទៀតដែលអាចទទួលយកបាន ជាងអក្សរសិល្ប៍លាវ ។លក្ខណៈរបស់រឿងលាវដូចជាការកំប្លែងចំអេសចំអាស មានការលេងសើចច្រើនក្នុងពេលរៀបរាប់រឿង-ពុទ្ធប្រវត្តិព្រមទាំងលាយឡំនូវរឿងរ៉ាវមួយចំនួន ដែលមិនពាក់ព័ន្ធនឹងព្រះពុទ្ធសាសនា ដូចជាការជឿទៅលើព្រលឹង ឬក៏អាទិទេពនៅក្នុងជំនឿជនជាតិ តែ ទាំងអស់នេះត្រូវគេហាមប្រាមមិនឲ្យមានឡូកឡំនៅក្នុងរឿងដែលទាក់ទងនឹងសាសនា ចំពោះអក្សរសិល្ប៍ដែលនិពន្ធក្នុងព្រះរាជវាំងថៃ ។

ដោយសារស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ថៃឆ្លុះបញ្ចាំងពីចំណង់ចំណូលចិត្តរបស់ពួកអភិជន ដូច្នេះការសិក្សាលើអក្សរ-សិល្ប៍ថៃ ក៏ជាកម្មសិទ្ធិផ្តាច់មុខរបស់ពួកអភិជនទាំងនោះដែរ ។ ជាក់ស្ដែងគេអាចឃើញនៅក្នុងការសិក្សាលើអក្សរសិល្ប៍ថៃ ដែលគេឲ្យសារៈសំខាន់ទៅលើការសិក្សាពីទម្រង់កាព្យជាភាសាបាលី និងសំស្ក្រឹត ហើយនិងទំ-នាក់ទំនងរបស់វាជាមួយនឹងកាព្យថៃ ។ តាមពិតទៅ មានករណីជាច្រើនដែលគេអាចជជែកដេញដោលសួរថា តើទម្រង់កាព្យបែបនេះ ពិតជាមានប្រភពមកពីឥណ្ឌា ឬក៏ តែ ។ ដូចគ្នានិងការហៅរឿងនិទានរបស់អ្នកស្រុកនៅ តំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ថាជារឿងជាតកដែរ ការសន្មតថាទម្រង់កាព្យថៃ ឬលាវមានប្រភពមកពីឥណ្ឌា ជួយធ្វើឲ្យកំណាព្យនោះមានកេរ្តិ៍ឈ្មោះប្រសើរឡើង (ចិត ១៩៨១÷ ២២២-៣)។

ដោយសារតែផ្អែកការស្រាវជ្រាវរបស់ខ្លួនទៅលើការសិក្សារបស់ថៃ ធ្វើឲ្យសិលាមានការឆ្គួសប្រហែសក្នុងការកត់សម្គាល់ឲ្យបានច្បាស់លាស់ ពីភាពខុសគ្នារវាងអក្សរសិល្ប៍ទាំងពីរប្រភេទ ។ នៅក្នុងការសិក្សារបស់សិលា គាត់ព្យាយាម «កំណត់នូវក្បួនខ្នាតច្បាស់លាស់» នៅក្នុងកំណាព្យលាវ ដោយមាន «រចនាសម្ពន្ធរៀបរយត្រឹមត្រូវ» ធ្វើឲ្យ «ទាក់ទាញភ្នែក» ។ ក្នុងន័យម្យ៉ាងទៀត អ្វីដែលគាត់ធ្វើពិតប្រាកដនោះ គឺយកលក្ខណៈវិធី-តែងកាព្យមួយប្រភេទ ទៅបញ្ចូលក្នុងទម្រង់កាព្យមួយផ្សេងទៀត ។ នៅក្នុងសេចក្តីផ្តើមនៃសៀវភៅដំបូងរបស់សិលាស្តីអំពីវិធីតែងកាព្យលាវ គាត់បានសរសេរដូច្នេះថា ÷

> ខ្ញុំមានជំនឿយ៉ាងមុតមាំថា កាលពីអតីតកាលប្រាកដជាមានសៀវភៅ (ដែលបង្រៀន) ពីក្បួនតែងកំណាព្យរបស់យើង ។ ប៉ុន្តែ ក្រោយមកសៀវភៅនោះបាត់បង់ ឬក៏មិនទាន់រកឃើញ (១៩៩៣: ១)។

ប៉ុន្តែ នៅពេលពិចារណាអំពីសារៈសំខាន់នៃការលើកដាក់សំឡេង នៅក្នុងកំណាព្យលាវ ការយល់ថាមានសៀវភៅបែបនេះ គឺហាក់ដូចជាមិនអាចទៅរួចទេ ។ ជនជាតិលាវភាគច្រើនមានបញ្ហាក្នុងការពន្យល់អំពីលក្ខណៈសំឡេងនេះ ។ ស្រដៀងគ្នានឹងការប្រើក្បួនវេយ្យាករណ៍ក្នុងភាសាអង់គ្លេសដែរ ការលើកដាក់សំឡេងទៅលើពាក្យក្នុងកំណាព្យ គឺកើតឡើងដោយស្វ័យប្រវត្តិ ជាងការគិតទុកជាមុន ។ តាមពិតទៅ ទោះបីជាសញ្ញាសម្គាល់សំឡេង មាននៅក្នុងភាសាលាវរាប់សតវត្សមកហើយក៏ដោយ ក៏គេទើបតែប្រើវាជាប់លាប់ចាប់ពីពាក់កណ្ដាលសតវត្សនេះប៉ុណ្ណោះ ។[២៧] នៅក្នុងសាស្ត្រាអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណ គេមិនសូវប្រើសញ្ញាសំឡេងនេះទេ ។ សូម្បីតែនៅក្នុងស្នាដៃខ្លះដែលមានប្រើសញ្ញាសំឡេងនេះ (គេប្រើវាតែម្ដងម្កាលប៉ុណ្ណោះ ហើយវាដូចជាការពង្រាយភាសាបាលីនៅក្នុងពាក្យរាយលាវ) គឺគេបន្ថែមវាសម្រាប់ជាការលំអរ ច្រើនជាងប្រើក្នុងគោលបំណងផ្សេងទៀត ។ ប្រសិនបើគ្មានសញ្ញាសម្គាល់សំឡេងប្រើជាទូទៅនៅក្នុងភាសាទេ (ហើយការប្រើសំឡេងកើតឡើងដោយស្វ័យ-ប្រវត្តិ ជាងការដែលផ្អែកទៅលើការគិតគូរពីសូរសំឡេង ដែលនៅពេលនោះគេពុំទាន់បង្កើតឲ្យមានលក្ខណៈស្តង់ដារនៅឡើយ) តើទំនងជាមានថ្នាក់រៀនកាលពីសម័យបុរាណ ឬក៏សៀវភៅដែលសរសេរពីរបៀបតែងកាព្យ ដោយផ្អែកទៅលើការសង្កត់ពាក្យឲ្យមានសំឡេងឡើងចុះយ៉ាងដូចម្ដេច? នៅក្នុងសៀវភៅរបស់សិលាឈ្មោះ សន្ធៈលក្សណៈ គាត់ពិពណ៌នានូវក្បួនខ្នាតសម្រាប់ការតែងកាព្យ គួនអាន ជាទម្រង់កាព្យមួយប្រភេទដែលអក្សរសិល្ប៍បុរាណភាគច្រើនសរសោស្ត្រាមលំនាំនោះ÷ [២៨]

> គេត្រូវតែងកាព្យឲ្យបានត្រឹមត្រូវដោយផ្អែកទៅតាម (ក្បួនខ្នាតដែលកំណត់ចំនួន) របៈ និងវគ្គ ព្រមទាំងការលើកដាក់សំឡេង . . . ក្នុងមួយវគ្គរបស់កាព្យ គួនអាន ត្រូវមាន ៤ របៈ ហើយរបៈនីមួយៗត្រូវមាន ៧ ពាក្យលើកលែងតែឃ្លាដំបូង និងឃ្លាបន្ថែមប៉ុណ្ណោះ ។ ក្រៅពីនោះ គេត្រូវដាក់ (ព្យាង្គ) មានសំឡេងឡើងចុះអាស្រ័យទៅតាមទីតាំងរបស់វាឲ្យបានត្រឹមត្រូវ (១៩៦១ : ២០)។

ប៉ុន្តែតាមការពិត ក្បួនខ្នាតរបស់កាព្យ គួនអាន មានលក្ខណៈប្រែប្រួលខ្លាំងណាស់ ។ សូមពិចារណាពីក្បួនខ្នាតដែលសិលានិយាយថា ការតែងកំណាព្យ «ត្រូវតែ» ធ្វើតាម ។ ការថ្លឹងថ្លែងនេះផ្ទុយទៅនឹងការពិតនៃអក្សរ-សិល្ប៍លាវ ÷

១) ប្រវែងនៃវគ្គ ÷ មិនមានការកំណត់ចំនួនរបៈទេនៅក្នុងកាព្យ គួនអាន ។ ទោះបីជាសិលានិយាយថា គួនអានត្រូវតែមានវគ្គដែលមានបួនរបៈពេញលេញយ៉ាងណាក៏ដោយ តែជារឿយៗ នៅក្នុងវគ្គមួយចំនួនមានតែ ២ របៈប៉ុណ្ណោះ ។ វគ្គខ្លះអាចមាន ១ របៈ ឬ ៣ របៈផងដែរ ។ វគ្គដែលឃើញញឹកញាប់បំផុត គឺមាន ៣ របៈ និង ៤ របៈ ជាវគ្គដែលសិលាយកជាគំរូ តែវាច្រំដែលរហូតនៅក្នុងសាច់រឿងទាំងមូល ។

២) ចំនួនព្យាង្គនៅក្នុងមួយរបៈកំណាព្យ÷ របៈភាគច្រើននៅក្នុងកាព្យ គួនអាន មាន ៧ ព្យាង្គ (ដោយមិនគិតពីឃ្លាដំបូង និងឃ្លាបន្ថែមទេ) តែវាមិនមែនជារឿងចម្លែកទេ ដែលគេប្រទះឃើញរបៈមួយមានបន្ថែមព្យាង្គមួយ ពីរ ឬបីទៀត ។

៣) ទីតាំងសំឡេងនៅក្នុងរបៈកំណាព្យ÷ ទីតាំងសំឡេងជាញឹកញាប់គោរពទៅតាមក្បួនដែលសិលារៀបរាប់ តែវាក៏ជារឿងធម្មតាដែរ ដែលរបៈខ្លះមិនគោរពទៅតាមក្បួនខ្នាតនោះ ។

សរុបមក ក្បួនខ្នាត គួនអាន ដែលសិលានិយាយថា «ត្រូវតែ» គោរពទៅតាមនោះគឺមិនជាក់លាក់ខ្លាំងដូច

អ្វីដែលគាត់ចង់ឲ្យយើងជឿនោះទេ ។ ដូចបានធ្វើសេចក្ដីសង្កេតទៅលើកំណាព្យលាវ កំណាព្យទាំងនោះផ្ដល់ជាគំរូដ៏ល្អបំផុតពីសភាពប្រែប្រួល មិនដូចជាក្បួនខ្នាតដែលបានកំណត់នោះទេ ។ សិលាបានអានអក្សរសិល្ប៍លាវយ៉ាងច្រើន ហេតុនេះគាត់មិនមែនមិនដឹងថា «ក្បួនខ្នាត» របស់គាត់ មិនមែនជាក្បួនខ្នាតពិតប្រាកដនោះទេ ។ នៅក្នុងសេចក្ដីដកស្រង់ខាងក្រោមនេះ គាត់បង្ហាញឧទាហរណ៍មួយអំពីកាព្យ គួនអាន ដែលជាការបកស្រាយនូវគំនិតរបស់គាត់ ស្ដីអំពីវិធីតែងកាព្យលាវ ។ ការបកស្រាយនេះមាននៅក្នុងស្នាដៃរបស់គាត់ឈ្មោះ សន្ទះលក្ខណៈ ដែលឃើញភ្លាមបន្ទាប់ពីសេចក្ដីដែលដកស្រង់មុននោះ ហើយវាបង្ហាញពីភាពហ្មត់ចត់នៃក្បួនខ្នាតរបស់គាត់ដែលកើតចេញមកពីការប្រតិដ្ឋដោយចេតនា ជាជាងការធ្វើវិភាគ៖

> ឧទាហរណ៍នៃការតែងកំណាព្យបែបនេះ (គេអាចប្រទះឃើញនៅក្នុង) កាព្យក្នុងសាស្ត្រាស្លឹករឹត ។ ប៉ុន្តែកំណាព្យភាគច្រើនដែលកត់ត្រានៅលើសាស្ត្រាស្លឹករឹត គឺនិពន្ធមិនបានត្រឹមត្រូវតាមទម្រង់ទេ ។ មានតែរឿងមួយប៉ុណ្ណោះដែលត្រឹមត្រូវគឺរឿង សិនស័យ ។ ដូច្នេះហើយខ្ញុំនឹងដកស្រង់ចេញពីរឿង សិនស័យ នេះដើម្បីធ្វើជាឧទាហរណ៍របស់ខ្ញុំ (១៩៦១ ៖ ២០) ។

នៅពេលដែលកម្រងអក្សរសិល្ប៍លាវទាំងអស់ (លើកលែងតែរឿង សិនស័យ មួយប៉ុណ្ណោះ) គឺនិពន្ធ «មិនបានត្រឹមត្រូវ» ទៅតាមកម្រិតស្តង់ដាររបស់សិលា គេមានមន្ទិលថា តើនេះជាការអន់ថយខាងអក្សរសិល្ប៍ ឬក៏ជាការអន់ថយខាងការប្រើប្រាស់ស្តង់ដារខ្លួនឯង ។ ប្រសិនបើសិលាយល់ពីវិធីសាស្ត្រនៃបញ្ហាប្រធានបទរបស់ខ្លួន ដោយញែកវាឲ្យដាច់ចេញពីប្រធានបទនៃការសិក្សាអក្សរសិល្ប៍ថៃ គាត់ប្រហែលជាដឹងថា វាមិនអាចទៅរួចទេដែលមានក្បួនដាក់លាក់នៅក្នុងការតែងនិពន្ធ ។ ដូចយើងបានឃើញរួចមកហើយ អ្នកតែងកាព្យ គួនអាន កាលពីដើមមិនបានដឹង (ដោយការធ្វើវិភាគ) ពីក្បួនខ្នាតកំណាព្យដែលពួកគេកំពុងតែងនៅពេលនោះទេ ។ គេរៀនទម្រង់កាព្យ មិនមែនដោយការទន្ទេញចាំតាមក្បួនដែលបានសរសេរទុកនោះទេ (ម្ល៉ោះហើយ បានជាសិលាធ្វើការស្រាវជ្រាវអស់ជាច្រើនទសវត្សមកហើយមិនដែលប្រទះឃើញក្បួននោះសោះ) តែដោយការរស់នៅជាមួយនឹងការហ្វឹកហាត់ផ្ទាល់មាត់ ។ ក្បួនខ្នាតដាក់លាក់នៃការតែងនិពន្ធ ដែលអាចមានរបៀបរបបតែនៅលើទំព័របោះពុម្ព គឺមិនចាំបាច់ ឬក៏មានប្រយោជន៍ចំពោះកំណាព្យដែលសរសេរនៅលើសាស្ត្រាស្លឹករឹតសម្រាប់អ្នកស្តាប់នោះទេ ។ នៅក្នុងសាស្ត្រាលាវ (ពាក្យនិមួយៗមិនមានដកឃ្លាទេ) គេមិនមានវិធីដើម្បីញែកឲ្យបានច្បាស់ រវាងការចាប់ផ្ដើម ឬចុងបញ្ចប់នៃរបះ ឬក៏វគ្គនោះទេ ។ ស្របជាមួយគ្នានោះដែរ មិនមានការប្រើប្រាស់សញ្ញាសម្គាល់សំឡេងឲ្យមានចុងចួន ដើម្បីឲ្យមើលឃើញច្បាស់ពីទីតាំងរបស់ព្យាង្គសំឡេងទាប និងធ្លាក់ចុះ ។ ដូច្នេះហើយ ការយកតាមក្បួនខ្នាតរបស់សិលា មិនមានឥទ្ធិពលអ្វីធ្វើឲ្យមានរបៀបរៀបរយនៅលើសាស្ត្រាទេ ។ម្យ៉ាងវិញទៀត វាមិនមែនជាការងាយស្រួលក្នុងការកត់សម្គាល់ថា តើស្នាដៃមួយដែលគេបានកត់ចម្លង ត្រឹមត្រូវ ឬក៏មិនត្រឹម-ត្រូវទៅតាមក្បួនខ្នាតនេះ ឬក៏អត់នោះទេ ។ អក្សរសិល្ប៍លាវប្រាកដជាត្រូវគេកត់ចម្លងឡើងវិញជាប្រចាំ ដើម្បីរក្សាវាឲ្យគង់វង្ស ។ រាល់ពេលដែលគេកត់ចម្លងវាឡើងវិញ ពត៌មានលម្អិតខ្លះនៅក្នុងអត្ថបទ ត្រូវគេកែសម្រួល ។ នៅពេលដែលរឿងមួយត្រូវគេចម្លង និងផ្លាស់ប្តូរពត៌មានលម្អិត មួយបន្ទាត់ម្តងៗជាប្រចាំជាច្រើនរយឆ្នាំ ដោយអ្នកចម្លងដែលភាគច្រើនគឺជានេន ដែលមានអាយុក្រោម ១៦ ឆ្នាំ ពីសាស្ត្រាដែលមានទម្រង់កំណាព្យពិបាកយល់ តើអត្ថបទនោះអាចរក្សាជាប់លាប់តាមក្បួនខ្នាតកំណាព្យឲ្យបានច្បាស់លាស់យ៉ាងម៉េចទៅកើត? ស្របពេលជា

មួយគ្នានេះដែរ តើមានប្រយោជន៍អ្វីក្នុងការរក្សាកំណាព្យនោះឲ្យបានត្រឹមត្រូវ? តើភាពខុសប្លែកគ្នាខ្លះ រវាងការប្រែប្រួល និងការគោរពយ៉ាងម៉ឺងម៉ាត់ទៅតាមក្បួនខ្នាតបែបនេះអ្នកស្តាប់អាចធ្វើការកត់សម្គាល់បានដែរឬទេ?

នៅក្នុងការវិភាគទៅលើការសិក្សាវិធីតែងកាព្យរបស់សិលា គេចាំបាច់ត្រូវពិនិត្យលើកម្រិតស្តង់ដារ ដែលគាត់កំណត់សម្រាប់ការតែងនិពន្ធកំណាព្យលាវ ហើយនិងមូលដ្ឋានរបស់វា ។ ដើម្បីយល់ពីហេតុផលដែលតម្រូវឲ្យអក្សរសិល្ប៍គោរពទៅតាមស្តង់ដារឲ្យបាន «ត្រឹមត្រូវ» នៅក្នុងក្រសែភ្នែករបស់សិលា យើងគួរយល់ថាហេតុអ្វីបានជាមនុស្សម្នាក់ដែលស្គាល់ច្បាស់ពីប្រពៃណី បែរជាសិក្សាប្រធានបទនេះ ហាក់បីដូចជាគាត់គឺជាអ្នកមកពីខាងក្រៅដូច្នេះ ។ សារៈសំខាន់ដែលសិលាខំលះបង់ទៅលើការសិក្សារយៈពេលដប់ឆ្នាំ ដើម្បីរកក្បួនតែងកាព្យគឺមានតម្លៃគួរឲ្យកត់សម្គាល់ ។ ការពន្យល់ចំពោះការសិក្សារបស់គាត់ បង្ហាញនូវសារៈសំខាន់ដែលគាត់យកអក្សរសិល្ប៍ ដើម្បីកំណត់និយមន័យពីទំនាក់ទំនងរវាងលាវ-ថៃ កាលពីអតីតកាល និងបច្ចុប្បន្នកាល ។ នៅក្នុងសៀវភៅឈ្មោះ បែប តែង ខ្លួន ថៃយ៍ វៀងចន្ទ លេះ បែប តែង កាបសាន វិទ្យាសិនី គាត់សរសេរថា÷ គាត់បានស្រាវជ្រាវរកក្បួនខ្នាតអក្សរសិល្ប៍ ដើម្បីបង្ហាញថាកាព្យ ខ្លោងរបស់ថៃ គឺមានមូលដ្ឋានមកពីទម្រង់កំណាព្យលាវដែលមានកំណើតមុននោះ (១៩៩៣÷ ១)។ ប៉ុន្តែ រឿងដែលស៊ីជម្រៅជាងនេះ ការស្រាវជ្រាវរបស់សិលា ជាសំខាន់នោះគឺដើម្បីបង្កើតអក្សរសិល្ប៍ឲ្យទៅជានិមិត្តរូបនៃ ខ្វាមធាលឹន របស់ជាតិលាវ ។ នៅក្នុងការរៀបរាប់ទាក់ទងនឹងបំណងនៃការសិក្សាអក្សរសិល្ប៍របស់គាត់ សិលាប្រៀបធៀបការធ្លាក់ចុះនៃវប្បធម៌លាវបច្ចុប្បន្ន ដោយសារខ្វះខាតក្បួនខ្នាតតែងកំណាព្យច្បាស់លាស់ និង ខ្វាមធាលឹន របស់អារ្យធម៌លាវនៅពេលវាឡើងដល់កំពូល ព្រោះពេលនោះមានអត្ថបទតែងកាព្យបុរាណ តែគួរឲ្យស្តាយដែលគាត់មិនអាចរកឃើញ ។ក្នុងន័យម្យ៉ាង គេអាចមើលឃើញថា ស្តង់ដារ ខ្វាមធាលឹន របស់សិលា ហើយនិងការអះអាងពី «ភាពត្រឹមត្រូវ» នៃការនិពន្ធកំណាព្យបុរាណថាជាឥទ្ធិពលនៃការរស់នៅធំធាត់ដូចជាជនជាតិថៃ ។ ប៉ុន្តែ ន័យពិតប្រាកដនោះ វាគឺជាការឆ្លុះបញ្ចាំងនូវឥទ្ធិពលនៃប្រព័ន្ធបោះពុម្ពផ្សាយ និងគំនិតជាតិនិយមក្នុងទស្សនៈបច្ចុប្បន្នចំពោះអតីតកាល ។ សារៈសំខាន់នៃក្បួនខ្នាតច្បាស់លាស់ក្នុងរចនាសម្ព័ន្ធកំណាព្យ ហើយនិងការបង្កើតទម្រង់សរសេរដើម្បីផ្តល់និយមន័យឲ្យ ខ្វាមធាលឹន ទៅជាអារ្យធម៌ គឺជាការសម្រេចនៅក្នុងសង្គមមួយ ដែលមធ្យោបាយបោះពុម្ពបានបង្កើតនូវទស្សនៈចំពោះលក្ខណៈអក្សរសិល្ប៍ ។ នៅក្នុងការសិក្សាអក្សរសិល្ប៍ថៃ គេប្រទះឃើញមានប្រើស្តង់ដារស្រដៀងគ្នានេះ នៅក្នុងការសិក្សាអំពីដើមកំណើត និងប្រវត្តិនៃការនិពន្ធកំណាព្យថៃ ។[២៩]

ការទាមទាររបស់សិលាថា ការនិពន្ធកំណាព្យកាលពីបុរាណ គោរពទៅតាមស្តង់ដាររបស់អក្សរសិល្ប៍ដែលគេបោះពុម្ពនោះ ហើយកំណាព្យនោះមានទម្រង់មួយជាក់លាក់ ទាំងនេះបានបង្ករឲ្យមានការយល់ខុសក្នុងចំណោមជនជាតិលាវសម័យបច្ចុប្បន្ន ។ ការសិក្សាអំពីវិធីតែងកាព្យរបស់គាត់ឈ្មោះ សន្ទៈលក្សណៈ ដែលបាននិពន្ធឡើងទៅតាមទិសដៅរបស់ក្រសួងអប់រំលាវ ហើយត្រូវគេយកទៅបង្រៀននៅតាមសាលារៀនទូទាំងប្រទេស បានទទួលការអនុម័តជាផ្លូវការ ជាក្បួនតែងកាព្យលាវដែលមានការអនុញ្ញាតត្រឹមត្រូវ ។[៣០] មានតែមនុស្សពីរបីនាក់ប៉ុណ្ណោះ ដែលខ្ញុំបាននិយាយជាមួយនៅប្រទេសលាវ ជាអ្នកដែលមានការចាប់អារម្មណ៍ ឬជាអ្នកពាក់ព័ន្ធនឹងការស្រាវជ្រាវនៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍លាវ បានយល់អំពីការពិតដែលថាសៀវភៅរបស់សិលាអំពីការតែងកាព្យ ជាការបកស្រាយនូវយោបល់ផ្ទាល់ខ្លួនរបស់គាត់អំពីរចនាសម្ពន្ធកំណាព្យ ច្រើនជាងក្បួនខ្នាតដែលបានបង្កើតឡើងដោយកវីនិពន្ធលាវកាលពីបុរាណ ។ នេន និងព្រះសង្ឃក្មេងៗជំនាន់ក្រោយជាច្រើនអង្គ ដែល

ខ្ញុំបានជួបនៅតាមទីជនបទនៅប្រទេសលាវ ស្គាល់ច្បាស់ពីក្បួនតែងកំណាព្យរបស់សិលា ដែលពួកគេបានរៀនពីសាលារដ្ឋ ច្រើនជាងទទួលបានពីការអប់រំតាមផ្លូវសាសនា ។ ថ្វីបើ ព័ត៌មានដែលទទួលបានវាផ្ទុយពីអ្វីដែលខ្ញុំចំណាយពេលជាច្រើនឆ្នាំដើម្បីស្ដាប់ ចម្រៀង ហើយនិងសូត្រអក្សរសិល្ប៍លាវ ខ្ញុំមិនធ្លាប់ឮព្រះសង្ឃសួរដេញដោលពីភាពត្រឹមត្រូវរបស់ក្បួនតែងកាព្យ ដែលគេយកមកបង្រៀនព្រះអង្គនោះទេ ។

នៅក្នុងការផ្លាស់ប្ដូរទស្សនៈបច្ចុប្បន្នចំពោះអក្សរសិល្ប៍បុរាណ គេអាចមើលឃើញពីឥទ្ធិពលស្នាដៃរបស់សិលាទាំងនៅក្នុង «ការកែតម្រូវ» រឿងបុរាណ និងទាំងការតែងនិពន្ធកំណាព្យទំនើប ។ នៅមុនសម័យបដិវត្តបណ្ណាល័យជាតិលាវបានបោះពុម្ពស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍លាវបុរាណយ៉ាងច្រើន ។ ជាញឹកញាប់ គេប្រទះឃើញភាពមិនស្របគ្នានៅក្នុងសៀវភៅទាំងនេះដោយសារតែកំហុសឆ្គង ដែលនៅមិនទាន់បានកែសម្រួលពីសាស្ត្រា ។ ឧទាហរណ៍ផ្នែកនីមួយៗជាញឹកញាប់ឃើញមានខុសលំដាប់លំដោយ ធ្វើឲ្យលំបាកក្នុងការតាមដានសាច់រឿងនិទាន ។[៣១] បើសម្លឹងមើលមួយភ្លែត គេប្រហែលជាស្មានថាអត្ថបទបោះពុម្ពដែលមានកំហុសបែបនេះ គឺជាការចម្លងទាំងស្រុងតាមច្បាប់ដើម ។ ប៉ុន្តែតាមពិត សៀវភៅទាំងនេះត្រូវគេកែកុនជាច្រើនសា មិនមែនដើម្បីធ្វើឲ្យរឿងងាយស្រួលយល់ជាងមុននោះទេ ក៏ប៉ុន្តែដើម្បីធានាថារឿងទាំងនេះស្របតាមសិលា ដែលតម្រូវឲ្យមានបួនរបះនៅក្នុងគ្រប់វគ្គទាំងអស់ ។[៣២] គេអាចមើលឃើញឧទាហរណនៃឥទ្ធិពលរបស់សិលា ទៅលើការតែងកំណាព្យនៅក្នុងកាព្យ គួនអាន ប្រកបដោយភាពហ្មត់ចត់ និងមានសណ្ដាប់ធ្នាប់ល្អ ដែលសរសេរដោយកវីវ័យក្មេងនៅវៀងចន្ទចេញផ្សាយនៅលើទំព័រទស្សនាវដ្ដីអក្សរសិល្ប៍ឈ្មោះ វណ្ណៈសិន ដោយមានប្រវែងឃ្លា របះ និងមានទីតាំងសំឡេងបន្លាញយ៉ាងច្បាស់លាស់ ។

នៅក្នុងសៀវភៅរបស់អាមីន ស្វីននី មានចំណងជើងថា «ការស្ដាប់ឮពេញលេញ» (១៩៨៧) បានរៀបរាប់ពីចំណេះដឹងដែលចេះតែកើនឡើង មានឥទ្ធិពលទៅលើសុភាសិតរបស់ម៉ាឡេស៊ី ។ កាលដើមឡើយ សុភាសិតគឺជាមធ្យោបាយសម្រាប់រក្សាព័ត៌មានដែលនិយាយតៗគ្នា ដោយរក្សាតាមការចងចាំ ។ ដោយសារភាពចេះដឹងកាន់តែកើនឡើង រួមផ្សំនឹងការចែកចាយសៀវភៅបានធំទូលាយជាងមុន មិនមានការចាំបាច់ទៀតទេក្នុងការរក្សាព័ត៌មានតាមលក្ខណៈបែបនោះ ។ ប៉ុន្តែផ្ទុយទៅវិញ មធ្យោបាយដូចគ្នានេះ ដែលធ្វើឲ្យសុភាសិតទាំងនោះខុសពីភាពដើម ក៏ជាវិធីរក្សាពួកវាឲ្យគង់វង្សដែរ ព្រោះបើមិនដូច្នោះទេ វានឹងកប់ទៅជាមួយសេចក្ដីស្លាប់របស់ពួកគេ ។ ដោយសារមានប្រព័ន្ធបោះពុម្ពផ្សាយ គេបានប្រមូលសុភាសិតម៉ាឡេស៊ីជាច្រើន ចងក្រងជាសៀវភៅដោយដាក់តាមលំដាប់ព្យញ្ជនៈ ហើយបង្រៀនដល់ក្មេងៗនៅតាមសាលារៀនទូទាំងប្រទេស ។ ដូច្នេះហើយ សុភាសិតទាំងអស់នេះត្រូវបានរក្សាតាមវិធីមួយដែលមានប្រសិទ្ធភាពល្អជាងពេលណាៗទាំងអស់ (១៩៨៧ ÷ ៧០១) ។ នៅក្នុងជ្រុងមួយ គេក៏មើលឃើញថា អក្សរសិល្ប៍លាវស្ថិតនៅក្នុងករណីយដូចគ្នានេះដែរ ។ វត្តមាននៃប្រព័ន្ធបោះពុម្ពផ្សាយ ធ្វើឲ្យគេឈប់ប្រើវិធីចម្លងដូចលាវកាលពីបុរាណ ។ ជាមួយគ្នានេះដែរ ការបោះពុម្ពថែមទាំងជួយបង្កើនប្រសិទ្ធភាពយ៉ាងល្អប្រសើរទាំងក្នុងការថែរក្សា និងទាំងក្នុងការចងក្រងក្បួនខ្នាតរបស់អក្សរសិល្ប៍ ។

អក្សរសិល្ប៍លាវ ធាតុពិតជាកំណាព្យសម្រាប់សូត្រផ្ទាល់មាត់ គឺតែងតែមានការប្រែប្រួល និងផ្លាស់ប្ដូរទៅតាមប្រពៃណីដ៏រស់រវើក ។ ប៉ុន្តែ វត្តមាននៃសៀវភៅបោះពុម្ពទាំងឡាយ អក្សរសិល្ប៍ (ហាក់ដូចជាលែងមានការផ្លាស់ប្ដូរ) បានទទួលនូវទម្រង់ដែលមានស្ដង់ដារច្បាស់លាស់ ។ ដូចយើងបានឃើញរួចមកហើយថា មនុស្សជំនាន់មុនមិនបានរៀនពីវិធីតែងនិពន្ធកំណាព្យលាវទេ តែគេចេះតែងកំណាព្យតាមរយៈការរស់នៅជាមួយវា ។ ក៏ប៉ុន្តែ

អ្នកចេះដឹងលាវសម័យបច្ចុប្បន្នមិនបានរស់នៅជាមួយប្រពៃណីបែបនោះទេ ក្រៅតែពីការជំរុញឲ្យរៀនតាមក្បួនខ្នាតកំណាព្យនៅក្នុងថ្នាក់រៀន ។[៣៣] គេប្រៀបប្រដូចអក្សរសិល្ប៍លាវបច្ចុប្បន្នជា «អក្សរសិល្ប៍ស្លាប់» ប្រសិនបើប្រៀបធៀបជាមួយ «ប្រពៃណីដ៏រស់រវើក» កាលពីអតីតកាល ដែលវាស្តែងនូវការពិតផងដែរចំពោះការចែកចាយរបស់វា ។ ការអានកំណាព្យលាវបច្ចុប្បន្ន មានដែនកំណត់តូចចង្អៀត គឺសម្រាប់តែអ្នករៀនសូត្រតែប៉ុណ្ណោះ ។ វាជារឿងគួរឲ្យចាប់អារម្មណ៍ថា ថ្វីបើមាន (ឬក៏ប្រហែលមកពី) ភាពជឿនលឿននៃបច្ចេកវិទ្យា រឿងលាវសម័យទំនើបមានអ្នកអានតិចជាងអក្សរសិល្ប៍បុរាណ ដែលត្រូវគេកត់ចម្លងដោយដៃយ៉ាងផ្ចិតផ្ចង់នៅលើសាស្ត្រាស្លឹករឹត ។

ការយកអក្សរសិល្ប៍បុរាណទៅប្រើប្រាស់ក្នុងគោលបំណងនយោបាយ ក្នុងចលនាបដិវត្តរណសិរ្សស្នេហាជាតិលាវ

ការស្រាវជ្រាវឡើងវិញនូវអក្សរសិល្ប៍បុរាណដូចបានគូសត្រាយផ្លូវតាមរយៈស្នាដៃរបស់សិលា វីរវង្ស ចេះតែបន្តធ្វើនៅប្រទេសលាវរហូតដល់បច្ចុប្បន្នៗ ពេលមួយសិលាបានសរសេរអំពីការខិតខំប្រឹងប្រែងក្នុងសិក្សារបស់គាត់ដូច្នេះថា ៖

> អ្វីក៏ដោយ (ដែលខ្ញុំបានសរសេរ) ដែលមិនត្រឹមត្រូវ (វាអាស្រ័យទៅលើ) កូន និងចៅរបស់ខ្ញុំជាអ្នកកែតម្រូវ ។
> សូមប្រើអ្វីក៏ដោយដែលត្រឹមត្រូវ ។ (អ៊ួបិន ១៩៩០៖ ១៦)

នៅក្នុងបរិបទតួនាទីសង្គមរបស់អក្សរសិល្ប៍លាវនៅសតវត្សទី ២០ ពាក្យថា «ត្រឹមត្រូវ»នៅក្នុងសម្តីរបស់សិលា អាចបកស្រាយមានន័យថា «អាស្រ័យទៅតាមការពិតនៅពេលបច្ចុប្បន្ន» ។ ការបកស្រាយនេះត្រូវបានពន្យល់នៅក្នុងការប្រើប្រាស់អក្សរសិល្ប៍បុរាណដើម្បីបម្រើផលប្រយោជន៍នយោបាយ ធ្វើឡើងដោយរណសិរ្សស្នេហាជាតិលាវ (ណែ ឡាវ ហាក់ សាត)ហើយក្រោយមកទៀតដោយរដ្ឋាភិបាលលាវៗ

ពីដើមទសវត្សឆ្នាំ ១៩៥០ រហូតដល់ជ័យជម្នះរបស់ពួកកុម្មុយនីស្តនៅឆ្នាំ ១៩៧៥ រណសិរ្សស្នេហាជាតិលាវបានទាញយកផលប្រយោជន៍ពីអក្សរសិល្ប៍បុរាណ និងពីទម្រង់អក្សរសិល្ប៍ផ្សេងៗដើម្បីបម្រើគោលបំណងនយោបាយ ។ គេអាចមើលឃើញតួនាទីដ៏សំខាន់របស់អក្សរសិល្ប៍នៅក្នុងកំលុងពេលនោះតាមរយៈស្នាដៃ វាយាករន ឡាវ ដែលជាការសិក្សាពីវេយ្យាករណ៍ សរសេរដោយមេដឹកនាំបដិវត្តឈ្មោះ ភូមិ វង្សវិចិត បោះពុម្ពនៅឆ្នាំ ១៩៦៧ នៅតំបន់រំដោះ (សូមមើល អិនហ្វៀល នៅក្នុងសៀវភៅនេះ) ។ យោងទៅតាមសម្តីរបស់អ្នកនិពន្ធ ការរក្សា និងការធ្វើឲ្យរស់ឡើងវិញនូវ «សៀវភៅ ភាសានិយាយ អក្សរសិល្ប៍ និងលក្ខណៈវប្បធម៌ជាតិ» ធ្វើឲ្យអ្នកនោះក្លាយជាជនស្នេហាជាតិ (១៩៦៧៖ ៦) ។ នៅក្នុងសេចក្តីផ្តើម អ្នកនិពន្ធពិពណ៌នាពីប្រវត្តិនៃការបាត់បង់ឯករាជ្យលាវទៅលើថៃ បារាំង និងអាមេរិក ជាការបន្ទាបបន្ថោកភាសាលាវ ដោយសារតែឥទ្ធិពលភាសាបរទេសលើភាសាលាវ ។ ៩០ ទំព័រ ឬប្រហែលជាមួយភាគបីនៃស្នាដៃនោះ មានពិពណ៌នាពីការតែងកាព្យលាវ ។ ឧទាហរណ៍ទាំងឡាយរបស់កំណាព្យដែលតែងដោយអ្នកនិពន្ធរូបនេះ គឺភាគច្រើនគេប្រើមិនមែនគ្រាន់តែដើម្បីបង្រៀនពីក្បួនតែងកំណាព្យប៉ុណ្ណោះទេ តែក៏ដើម្បីនិយាយអំពីនយោបាយ និងសង្គមលាវផងដែរ ។[៣៤] គេបកស្រាយសុភាសិតលាវថាជា «ការតស៊ូដោយបញ្ញា រវាងអ្នកទទួលរងការជិះជាន់ ហើយនិងអ្នកជិះជាន់គេ»

(១៩៦៧៖ ២៨៥) ។ សុភាសិតដែលគេបានប្រមូលផ្តុំ ហាក់ដូចជាត្រូវគេជ្រើសរើសឡើងដោយសារតែវាមានប្រយោជន៍ចំពោះបុព្វហេតុបដិវត្ត ។ ឧទាហរណ៍សុភាសិតខាងក្រោមនេះត្រូវគេបកស្រាយថា ជាការព្រមានដល់រាជរដ្ឋាភិបាលលាវ៖

ដំរីមិនដើរជាន់បក្សីទេ ទោះបីជាអ្នកមើលឃើញមាត់របស់ពួកវាតូចក៏ដោយនៅពេលបក្សីប្រមូលផ្តុំ និងប្រមូលកម្លាំងគ្នា ពួកវាអាចចឹកអ្នកឲ្យស្លាប់បាន (១៩៦៧៖ ២៨៤)

នៅក្នុងការប្រើប្រាស់អក្សរសិល្ប៍បុរាណ ដើម្បីអធិប្បាយពីបុព្វហេតុរបស់ពួកគេ រណសិរ្សស្នេហាជាតិលាវ ក៏បានទាញយកផលប្រយោជន៍ផងដែរ ពីជំនឿសាសនាបុរាណ និងទស្សនៈអំពីពិភពលោករបស់ជនជាតិលាវ ដូចមានឧទាហរណ៍នៅក្នុងកំណាព្យខាងក្រោមនេះ ៖

នយោបាយដ៏ភ្លឺស្វាងពីមួយថ្ងៃទៅមួយថ្ងៃកាន់តែច្បាស់ឡើងៗពង្រីកនូវសារៈសំខាន់របស់កិច្ចប្រជុំវិសាមញ្ញបំផុត (របស់បក្ស) កម្លាំង របស់យើងពីមួយថ្ងៃទៅមួយថ្ងៃកាន់តែខ្លាំងក្លា និងរឹងមាំឡើងប្រៀបបានផ្ទាំងសិលាដ៏រឹងមាំអស្ចារ្យរបស់ភ្នំព្រះសុមេរុ ។ (ឡាវ ហាក់ សាត ១៩៧៣៖ ៧)

នៅក្នុងឃ្លាកំណាព្យបុរាណ គេប្រដូចកម្លាំងរបស់រណសិរ្សស្នេហាជាតិលាវទៅនឹងផ្ទាំងថ្មភ្នំ ដែលជាអក្សររបស់ចក្រវាល ស្របតាមទស្សនៈលោកធាតុវិទ្យារបស់ព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទលាវ ។ គួរកត់សម្គាល់ថា «កិច្ចប្រជុំ (បក្ស)» ជាឃ្លាដែលមានជាប្រចាំនៅក្នុងឯកសារ និងសុន្ទរកថារបស់ពួកកុម្មុយនីស្តយកមកបំពេញជំនួសនៅក្នុងឃ្លាកំណាព្យ ដែលជាធម្មតានៅត្រង់កន្លែងនេះ ក្នុងកំណាព្យលាវបុរាណ គេប្រើឈ្មោះព្រះពុទ្ធ ឬក៏ព្រះពុទ្ធសាសនា ។

តួនាទីជាផ្លូវការរបស់អក្សរសិល្ប៍បុរាណនៅក្នុងសាធារណរដ្ឋប្រជាធិបតេយ្យប្រជាមានិតឡាវ ពីឆ្នាំ ១៩៧៥ រហូតដល់បច្ចុប្បន្ន

ចាប់តាំងពីជ័យជម្នះរបស់ពួកកុម្មុយនីស្តមក រដ្ឋាភិបាលឡាវបានប្រើប្រាស់អក្សរសិល្ប៍បុរាណ និងនិមិត្តរូបនៃអក្សរសិល្ប៍ នៅក្នុងការបង្កើតនូវប្រទេសលាវកាលពីអតីត និងបច្ចុប្បន្ន ។ អក្សរសិល្ប៍បុរាណផ្តល់នូវរចនាសម្ពន្ធមួយដ៏មានប្រយោជន៍ ក្នុងការបង្កើតអត្តសញ្ញាណ និងមោទនៈភាពជាតិ ព្រមទាំងត្រូវគេប្រើដើម្បីបង្ហាញពីតួនាទីរបស់រដ្ឋាភិបាល ក្នុងការថែរក្សាឯករាជ្យវប្បធម៌របស់ប្រទេស ។[៣៥] គេបានលើកយកស្នាដៃដ៏លេចធ្លោនៃអក្សរសិល្ប៍បុរាណនៅតាមទីជនបទប្រទេសលាវនៅសតវត្សទី ២០ មកបង្ហាញជាឧទាហរណ៍យ៉ាងសំខាន់ពីប្រជាជនលាវ ដោយធ្វើការប្រៀបធៀបជាមួយប្រទេសជិតខាង (ថៃ) គឺមិនបានយកគំរូតាមវប្បធម៌ប្រទេសលោកខាងលិចជ្រុលហួសហេតុ ហើយនៅបន្តរក្សាមរតកព្រះពុទ្ធសាសនារបស់ខ្លួន ។

ជាញឹកញាប់ រដ្ឋាភិបាលលាវប្រើប្រាស់អក្សរសិល្ប៍ជានិមិត្តរូប ដើម្បីធ្វើឲ្យការគ្រប់គ្រងរបស់ខ្លួនមានភាពត្រឹមត្រូវ ។ កំណាព្យខាងក្រោមនេះនិពន្ធដោយ សៅ ដេសា នៅឆ្នាំ ១៩៧៦ រៀបរាប់ពីថ្ងៃឈប់សំរាកបុណ្យជាតិរំពុកដល់ថ្ងៃជ័យជម្នះរបស់ពួកកុម្មុយនីស្ត៖

ថ្ងៃ ២ ធ្នូជាថ្ងៃពេញបូរមីដ៏ថ្លៃថ្លាគឺជាជ័យជំនះដ៏ល្បីខ្ទរខ្ទារខែធ្នូមានន័យថាជា «ធ្នូ ភាពអស្ចារ្យ ភាពក្លាហាន និង

ភាពយូរអង្វែង»[៣៦] យឺត (ធ្មូ) ទាញផ្លែព្រួញតម្រង់ និងបាញ់ពួកយក្សស្លាប់យ៉ាងសន្ធឹកសន្ធាប់ព្រួញដ៏ថ្លៃថ្លាបានប្រែក្លាយជាទិវាបុណ្យជាតិរបស់យើង (សៅ (Sau) ១៩៩៦៖ ១-២)

ព្រួញដែលបាន «ប្រែក្លាយជាទិវាបុណ្យជាតិរបស់ឡាវ (ជាការរំឭកដល់ជ័យជម្នះរបស់ពួកកុម្មុយនីស្ត)» គឺជាអាវុធដែលវីរបុរស (តំណាងដោយ) អក្សរសិល្ប៍ប្រើដើម្បីបង្ក្រាបសត្រូវរបស់ខ្លួន ។ «យក្ស» គឺជាប្រភេទមនុស្សកំណាចម្យ៉ាងដែលគេប្រទះឃើញមានប្រើនៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍ព្រះពុទ្ធសាសនា ។ នៅក្នុងប្រយោគដែលបន្តពីវគ្គខាងលើនេះ គេចាត់ទុកយក្សដែលចាញ់នេះថាជាពួកចក្រពត្តិនិយម និងពួកវណ្ណៈសក្តិភូមិ ។

នៅក្នុងការសិក្សារបស់ប្រជាជនលាវបច្ចុប្បន្ន អក្សរសិល្ប៍បុរាណ និងស្នាដៃនីមួយៗនៅក្នុងប្រពៃណី ត្រូវគេឲ្យនិយមន័យថា ជាការបកស្រាយអំពីអតីតកាលរបស់ពួកកុម្មុយនីស្ត ។[៣៧] ទោះបីជាមានការរិះគន់ចំពោះស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ខ្លះ ថាជាឧបករណ៍របស់ពួកសក្តិភូមិក្នុងការកេងប្រវ័ញ្ចលើប្រជាជនធម្មតាក៏ដោយ ក៏គេលើកសរសើរទម្រង់កំណាព្យលាវ ថាជាទម្រង់សិល្បៈមួយរបស់ប្រជាជនសាមញ្ញ (ចៅកែវ ១៩៧២៖ ១៨-១៩) ។ ជាញឹកញាប់ គេចាត់ទុកខ្លឹមសារនៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍ ជាការបង្ហាញនូវភាពមិនសប្បាយចិត្តរបស់ប្រជាជនលាវសាមញ្ញ (សៅ ១៩៩៦៖ ២០ ខាមម៉ា ១៩៨៧៖ ៨៥-៨៨)។ ការបកស្រាយខ្លឹមសាររឿងនីមួយៗ រួមទាំងការធ្វើវិភាគផងនោះ អាចចែកជាពីរក្រុមធំៗគឺ ក) ជាការបង្ហាញនូវទំនាស់រវាងវណ្ណៈនៅក្នុងសង្គមសក្តិភូមិ ហើយនឹង ខ) ជាការតស៊ូក្នុងប្រវត្តិសាស្ត្ររបស់ប្រជាជនលាវ ដើម្បីរំដោះខ្លួនពីនឹមត្រួតត្រារបស់ពួកបរទេស ។ នៅក្នុងការបកស្រាយរឿងព្រេងបុរាណមួយមានចំណងជើងថា «នាង ម៉ារោង បាឈៀង» និពន្ធដោយ ផៅ ភូងព្រាបា ដែលបោះពុម្ពនៅឆ្នាំ ១៩៨៤ គឺជាមេរៀនដែលត្រូវរៀនសូត្រ ដែលមាននិយាយនៅក្នុងចំណងជើងថា «ខា ហាក់ សាក់ដិន»(តម្លៃនៃសេចក្តីស្នេហារបស់ពួកសក្តិភូមិ) ។ នៅក្នុងរឿងនេះ មាននិយាយពីបុរសពីរនាក់ឈ្មោះ បាឈៀង និងបាវប៉ាសាក់ តាមស្រលាញ់នារីម្នាក់ឈ្មោះ នាង ម៉ារោង ជានារីវ័យក្មេងមានរូបសម្ផស្សស្រស់ស្អាតម្នាក់ ដែលជាតួឯកនៅក្នុងរឿងនោះ ។ បាឈៀង គឺជាបុរសមធ្យម្នាក់ដែលទទួលការអាណិតស្រលាញ់ពីម្តាយរបស់នារីនោះ តែនាង ម៉ារោងស្រលាញ់ចង់បានបាវ ប៉ាសាក់ ដោយសារតែគាត់មកពីវង្សត្រកូលសក្តិភូមិ ដែលមានឋានៈខ្ពង់ខ្ពស់នៅក្នុងសង្គម ។ នៅពេលដែលម្តាយរបស់នាងរៀបការនាងឲ្យទៅបាឈៀង នាងក៏លួចរត់ទៅរៀបការជាមួយបាវ ប៉ាសាក់ ។ បន្ទាប់ពីដេកជាមួយគ្នាបានតែម្តងគត់ បុរសមិនស្មោះត្រង់នេះក៏បោះបង់នាងចោលភ្លាម ។ គេបកស្រាយរឿងនេះជាការព្រមានថា ពួកសក្តិភូមិភាគច្រើន គឺជាមនុស្សចិត្តចោរមិនស្មោះត្រង់ ដោយសារមូលហេតុនេះហើយពួកនេះ និងពួកក្បត់ប្រតិកិរិយាមូលធនត្រូវប្រជាជនបណ្តេញចេញពីប្រទេសលាវ (ផៅ ១៩៨៤៖ ៣៨-៤២) ។ នៅក្នុងការសិក្សាមួយដោយ សៅ ដេសា គាត់បកស្រាយកំណាព្យ សាន លោក ផាស៊ុន ថាជាប្រភេទអក្សរសិល្ប៍ដែលបង្ហាញពីការប្រឆាំងទៅនឹងពួកថៃឈ្លានពាន ដែលនិពន្ធដោយមហាក្សត្រលាវឈ្មោះ ចៅ អានូនៅដើមសតវត្សទី ១៩ ។[៣៨] សារៈសំខាន់នៃការបកស្រាយនេះ អាចមើលឃើញតាមរយៈការបោះពុម្ពស្នាដៃនេះរហូតដល់ទៅបួនលើក ចាប់តាំងពីឆ្នាំ ១៩៩៨ មក ។ កំណាព្យដដែលនេះត្រូវបានអ្នកសិក្សានៅប្រទេសថៃធ្វើការវិភាគថា ជាទស្សនវិជ្ជារបស់ព្រះពុទ្ធសាសនា និងជារូបភាពនិម្មិតចេញពីកំណាព្យដែលកែសម្រួលដោយពួកជនភៀសខ្លួនលាវ នៅសហរដ្ឋអាមេរិក ដើម្បីប្រឆាំងនឹងរបបកុម្មុយនីស្ត ។[៣៩] កាលពីអតីតកាល កំណាព្យ សាន លោក ផាស៊ុន ជាធម្មតាស្ទូត្រដោយអ្នកភូមិនៅភាគឦសាន និងនៅភាគខាងត្បូងប្រទេសលាវ ជាកំណាព្យ

ចែចង់ក្នុងផ្លូវស្នេហា ។

រដ្ឋាភិបាលលាវ មិនមានសិទ្ធិផ្ដាច់មុខទៅលើការប្រើប្រាស់អក្សរសិល្ប៍បុរាណ ដើម្បីបម្រើគោលបំណងរបស់ខ្លួនតែម្នាក់ឯងនោះទេ ។ មានការបោះពុម្ពផ្សាយជាច្រើន ធ្វើឡើងដោយជនភៀសខ្លួនលាវនៅក្រៅប្រទេស ក៏បានប្រើទាំងទម្រង់កំណាព្យបុរាណ ព្រមទាំងនិមិត្តរូបអក្សរសិល្ប៍ ដើម្បីរិះគន់រដ្ឋាភិបាលលាវផងដែរ ។[៤០] ឧទាហរណ៍ ភូមម៉ា ភិម្មាសោនបោះពុម្ពផ្សាយអត្ថបទមានចំណងជើងថា ដួង សាតា សាត លាវ ចាកខាំ ថាំណាយ (ដោគវាសនាជាតិលាវតាមទំនាយ) ដែលបោះពុម្ពនៅ គេបិច នៅឆ្នាំ ១៩៩០ ប្រើប្រាស់កំណាព្យលាវបុរាណ និងទំនាយរបស់ ណូស្ត្រាដាមូស ដើម្បីធ្វើការរិះគន់យ៉ាងស្របច្បាប់ចំពោះរដ្ឋាភិបាលលាវកុម្មុយនីស្ត ។ នៅក្នុងសេចក្ដីផ្ដើមរបស់ស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍បុរាណមួយ អ្នកនិពន្ធជាធម្មតាបន្ទាបខ្លួនចំពោះចំណេះដឹង និងសមត្ថភាពខាងសិល្បៈរបស់ខ្លួន ហើយថ្លែងថា តម្លៃនៃកំណាព្យរបស់គាត់ស្ថិតនៅត្រង់ភាពស្មោះត្រង់ ក្នុងការយកតាមគតិបណ្ឌិតរបស់បុព្វបុរសជំនាន់មុន ។ ក្នុងលក្ខណៈស្រដៀងគ្នានេះដែរ ភូមម៉ា ភិម្មាសោន សរសេរថា៖

> ប្រសិនបើ ការសសេររបស់ខ្ញុំមួយណាប៉ះពាល់ដល់ជនណាម្នាក់ ឬប្រព័ន្ធនយោបាយណាមួយ ខ្ញុំសូមអភ័យទោស ។ ខ្ញុំមិនមានបំណងទូន្មានអ្នកណាម្នាក់ឡើយ ។ ខ្ញុំគ្រាន់តែនិយាយដោយសំអាងលើការប្រៀនប្រដៅអំពីការពិត និងការទូន្មានរបស់ព្រះពុទ្ធក្នុងនាមជាពុទ្ធសាសនិកជនម្នាក់ប៉ុណ្ណោះ ។ អត្ថន័យទូទៅរបស់ទំនាយដោយផ្អែកទៅលើការសិក្សាប្រៀបធៀបរបស់ខ្ញុំគឺដើម្បីទូន្មានដល់មនុស្សឲ្យចេះបែងចែករវាងអំពើល្អ និងអំពើបាប ...ហេតុនេះហើយ ដល់ពេលដែលអ្នកបានប្រព្រឹត្តប្រឆាំងនឹងការពិត ហើយផ្ទុយទៅនឹងសារជាតិមនុស្ស ដឹងពីអំពើបាបដែលខ្លួនបានប្រព្រឹត្ត ។ រឿងនេះជាការពិត ពិសេសចំពោះអ្នកដែលជាសត្រូវនឹងសាសនា ព្រមទាំងជាសត្រូវនឹងសន្តិភាព និងសេចក្ដីសប្បាយរបស់ជាតិ និងជនជាតិរបស់ខ្លួន ។ ដោយផ្អែកទៅលើការសិក្សាប្រៀបធៀបទំនាយ អ្នកទាំងនេះគឺជាពួកកុម្មុយនីស្ត ដែលកំពុងកាន់អំណាចសព្វថ្ងៃនៅប្រទេសលាវ ។ (១៩៩០៖ ៧៥)

សៀវភៅសិក្សាៈ យោបល់បញ្ចប់

ការផ្លាស់ប្ដូរនូវតួនាទីអក្សរសិល្ប៍លាវពី «សៀវភៅសិក្សា» មកជា «សៀវភៅស្រាវជ្រាវ» សបញ្ជាក់ពីការផ្លាស់ប្ដូរយ៉ាងសំខាន់នូវទស្សនៈចំពោះពិភពលោករបស់ប្រជាជនលាវ និងថៃភាគឦសាន ។ កត្តាសំខាន់ដែលជំរុញដល់ការផ្លាស់ប្ដូរនេះ គឺដោយសារការរីកដុះដាលនូវមនោគមវិជ្ជាជាតិនិយម និងឥទ្ធិពលរបស់ច្ចេកវិទ្យាបោះពុម្ពផ្សាយ ។ ដូចជាអ្នកជាតិនិយមនៅប្រទេសដទៃទៀតដែរ សិលា និងអ្នកគាំទ្ររបស់គាត់ មានគម្រោងចងក្រងនូវក្បួនខ្នាតអក្សរសិល្ប៍ ដែលមានលក្ខណៈពិសេសសម្រាប់ប្រទេសរបស់ខ្លួន ។ វាមិនមែនជារឿងចម្លែកនោះទេ គឺដូចជាប្រទេសជឿនលឿនដទៃទៀត ដែលពួកគេទទួលស្គាល់នូវសារៈសំខាន់ក្នុងការចងក្រងក្បួនខ្នាតអក្សរ-សិល្ប៍សម្រាប់ការបង្កើតរដ្ឋលាវមួយ ហើយពួកគេក៏គាំទ្រយ៉ាងសកម្មក្នុងការថែរក្សា ផ្សព្វផ្សាយ និងរៀបចំឲ្យអក្សរសិល្ប៍លាវមានស្ដង់ដារត្រឹមត្រូវ ។[៤១] នៅកំលុងទសវត្ស ១៩៦០ និងដើមទសវត្សរ៍ ១៩៧០ បណ្ណាល័យជាតិលាវបានបោះពុម្ពផ្សាយនូវស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍បុរាណជាច្រើន ដោយមានការជួយជ្រោមជ្រែងពីអង្គការមូលនិធិអាស៊ី ។ នៅក្នុងពេលថ្មីៗនេះ អក្សរសិល្ប៍លាវត្រូវគេធ្វើការសិក្សា ថតចម្លងដាក់មីក្រូហ្វីល ចម្លង ចេញជាអក្សរ និងបោះពុម្ពផ្សាយ ដោយមានជំនួយផ្នែកហិរញ្ញវត្ថុបរទេសផ្សេងៗដូចជាមូលនិធិតូយុតា និងក្រុមហ៊ុនប្រេងឥន្ធនៈ

សែល ជាដើម ។ គម្រោងដ៏ធំបំផុតមួយទាក់ទងនឹងអក្សរសិល្ប៍នៅក្នុងប្រទេសឡាវនាសម័យបច្ចុប្បន្ន តែធ្វើឡើងដោយមានជំនួយហិរញ្ញវត្ថុពីរដ្ឋាភិបាលអាល្លឺម៉ង់ ។ គម្រោងនេះចាប់ផ្តើមនៅឆ្នាំ ១៩៩២ ហើយគេរំពឹងថានឹងចប់សព្វគ្រប់ក្នុងរយៈពេល ៨ឆ្នាំដោយប្រើប្រាស់អស់ទឹកប្រាក់ជាងមួយលានប្រាំសែនម៉ាក់ ប្រាក់អាល្លឺម៉ង់ ។[៤២]

មូលដ្ឋានសំខាន់នៃតួនាទីក្នុងនយោបាយរបស់អក្សរសិល្ប៍ដែលតំណាងឲ្យ «រដ្ឋទំនើប» របស់ប្រជាជាតិលាវនោះ គឺគោលគំនិតហៅថា *ខ្វាមឆាលឹន* ដែលឲ្យនិយមន័យដោយប្រជាជនលាវរស់នៅក្នុងជំនាន់មួយ ដែលទម្លាប់ខ្លួនបានតែជាមួយនឹងអក្សរសិល្ប៍បោះពុម្ពផ្សាយនៅលើក្រដាស ផ្ទុយនឹងឯកសារចម្លងនៅលើសាស្ត្រាស្លឹករឹត ។ ការចងក្រងអក្សរសិល្ប៍លាវឲ្យទៅជាស្នាដៃមួយមានខ្លឹមសារជាក់លាក់ និងមានរូបរាងច្បាស់លាស់ព្រមទាំងបង្កើតនូវស្តង់ដារ ដែលខ្លឹមសាររបស់វាត្រូវបានបកស្រាយពន្យល់ និងសម្រេចយ៉ាងត្រឹមត្រូវ ធ្លុះបញ្ចាំងពីឥទ្ធិពលនៃប្រព័ន្ធបោះពុម្ពផ្សាយ ទៅលើគំនិតក្នុងបច្ចុប្បន្នកាលបកស្រាយអំពីអតីតកាល ។

ប៉ុន្តែ ការចងក្រងអក្សរសិល្ប៍បុរាណលាវ ជាក្បួនខ្នាតអក្សរសិល្ប៍ជាតិ នៅតែជួបប្រទះបញ្ហា ដូចដែលបានឃើញស្រាប់នៅក្នុងការប្រើប្រាស់ពាក្យ «លាវ (Lao)» ធ្វើជាចំណងជើងរបស់អក្សរសិល្ប៍ ។ នៅក្នុងនយោបាយសម័យទំនើប ពាក្យ «ឡាវ (Laos) » នេះសំដៅដល់ប្រជាជនទាំងអស់ដែលរស់នៅក្នុងប្រទេសលាវ (នៅក្នុងនោះរួមមានក្រុមជាតិ សាសន៍ផ្សេងៗ ដែលមិនស្គាល់អំពីប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍របស់លាវ) ឯចំណែកអក្សរសិល្ប៍វិញប្រទះឃើញមានទាំងនៅក្នុងប្រទេសឡាវ (Laos) និងប្រទេសថៃភាគឦសាន ។ នៅក្នុងសម័យរាជាណាចក្រ ឡាន ឆាង មានស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ជាច្រើនត្រូវបាននិពន្ធឡើង គេនៅតែមានមន្ទិលសង្ស័យថាតើអ្នកដែលនិពន្ធស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ទាំងនោះ អាចនឹងហៅខ្លួនគេថាលាវឬទេ ។ ផ្ទុយទៅវិញ ប្រជាជនដែលរស់នៅប្រទេសថៃភាគខាងជើងបច្ចុប្បន្ន ដែលគេហៅថាលាវដែរនោះ មានប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍ផ្ទាល់ខ្លួនដាច់ដោយឡែក ។ បញ្ហាកាន់តែស្មុគស្មាញជាងនេះទៅទៀតនោះ ជនជាតិ ភូថៃ នៅប្រទេស ឡាវ និងនៅថៃភាគឦសាន ក៏មានស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ស្រដៀងគ្នា ដែលហាក់ដូចជាមានប្រភពចេញពីប្រពៃណីតែមួយ ។ អត្ថបទដើមរបស់អក្សរសិល្ប៍ «លាវ» មានបង្កប់នូវពាក្យពេចន៍របស់ជនជាតិ ភូថៃ ឬរបស់ជនជាតិផ្សេងៗទៀត ដែលប្រជាជននិយាយភាសាលាវនៅក្រុងវៀងចន្ទមិនអាចយល់បាន ។

លើសពីនេះទៅទៀត វត្តមានអក្សរសិល្ប៍លាវដែលជាកម្រងស្នាដៃទោល និងដាច់ដោយឡែក គឺប្រកបដោយភាពចម្រូងចម្រាស ។ គេគិតថា សេចក្តីសន្និដ្ឋានទៅលើអក្សរសិល្ប៍ លាវថាជាប្រពៃណីមួយដាច់ដោយឡែក ដែលមានព្រំដែនកំណត់ច្បាស់លាស់ដាច់ចេញពីប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍ផ្សេងៗទៀតនៅក្នុងតំបន់ គឺជាគំនិតមួយដែលកើតចេញឡើង ដោយសារតែការចាប់ផ្តើមយកអក្សរសិល្ប៍ជាប្រធានបទសម្រាប់សិក្សាស្រាវជ្រាវ ។ ប៉ុន្តែ គេត្រូវដឹងថាវាមានសារៈសំខាន់ខុសៗគ្នាទៅតាមតំបន់ នៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍លាវ និងថៃភាគឦសានដោយរួមមាន ក) ការចូលចិត្តការនិពន្ធបែបពាក្យរាយ និងកំណាព្យ ខ) របៀបរបបសម្តែងនិង គ) រឿងពិសេសៗមួយចំនួន ។ ឧទាហរណ៍ អក្សរសិល្ប៍នៅលាវភាគខាងជើង មានចរិតលក្ខណៈខុសគ្នាពីអក្សរសិល្ប៍នៅតំបន់ផ្សេងៗដោយសារតែវារងឥទ្ធិពលខ្លាំងពីប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍របស់ជនជាតិឡានណា ។ គេអាចមើលឃើញចរិតលក្ខណៈនេះនៅក្នុង ក) វត្តមាននៃការប្រើប្រាស់ភាសាឡានណានៅក្នុងការនិពន្ធស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ ខ) ការផ្សព្វផ្សាយនូវស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ ដែលជាធម្មតាគេតែងឃើញមាននៅតែនៅក្នុងប្រទេសថៃភាគខាងជើងសព្វថ្ងៃតែមិនមានឃើញនៅតាមតំបន់ផ្សេងៗរបស់ប្រទេសឡាវ បថៃភាគឦសាន និង គ) ការប្រើប្រាស់ក្បួនខ្នាត និងបែបបទកំណាព្យ

ស្រដៀងគ្នានឹងកំណាព្យ ឡានណា ដូចជាការប្រើប្រាស់ជាទូទៅនូវទម្រង់កំណាព្យ ហាយ នៅក្នុងការនិពន្ធស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ច្រើនជាងនៅក្នុងតំបន់ផ្សេងៗរបស់លាវ ថៃភាគឦសាន ។ ដូច្នេះ សំណួរដែលចោទឡើងនោះគឺមិនត្រឹមតែថា តើគេអាចចាត់អក្សរសិល្ប៍លាវចូលជាប្រពៃណីតែមួយបានដែរឬទេ តែគេក៏ត្រូវសួរផងដែរថាតើប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍មួយចាប់ផ្ដើមនៅត្រង់ណា ហើយមួយទៀតចប់នៅត្រង់ណា? យើងអាចជួបនូវការលំបាកក្នុងការផ្ដល់ចម្លើយចំពោះសំណួរខាងលើនេះ ជាក់ស្ដែងនៅក្នុងករណីរឿង ខ្វាយ ទូរ៉ាគី ដែលបានបកប្រែជាភាសាអង់គ្លេសនៅក្នុងសៀវភៅរាមាយណៈ នៅក្នុងប្រទេសលាវ÷ (ការសិក្សាអំពី ខ្វាយ ទូរ៉ាគី). បកប្រែដាយសច្ចិដានន្ទ សាហៃ (១៩៧៦) ។ បើតាមសេចក្ដីផ្ដើម រឿងនេះមានតែពីរច្បាប់ប៉ុណ្ណោះនៅក្នុងប្រទេសលាវហើយទាំងពីរច្បាប់នេះ ត្រូវគេតម្កល់ទុកនៅក្នុងបណ្ណាល័យព្រះរាជវាំង នៅហ្លួងប្រាបាង ។ រឿងមួយច្បាប់ត្រូវបានកត់ត្រាជាអក្សរ ឡានណា និងមួយច្បាប់ទៀតដែលកើតនៅពេលក្រោយត្រូវបានចម្លងទៅជាភាសាលាវប្រហែលជានៅកំលុងឆ្នាំ ១៩៧១ ហើយមានខ្លឹមសារដូចគ្នានឹងច្បាប់ដើមដែលជាភាសា ឡានណា នោះ (សាហៃ ១៩៧៦÷ ២)។តើការផ្លាស់ប្ដូរត្រឹមតែអក្សរសរសេរនៅក្នុងស្នាដៃមួយ ធ្វើឲ្យស្នាដៃនោះក្លាយជាអក្សរសិល្ប៍របស់លាវឬយ៉ាងណា? ស្នាដៃដែលមាននៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍បុរាណរបស់លាវជាញឹកញាប់ត្រូវកែសម្រួលពីរឿងដែលមានប្រភពមកពីបរទេស ឬបើមិនដូច្នេះទេគឺមានមូលដ្ឋានមកពីរឿងនិទានក្នុងតំបន់ដែលមិនមែនពិសេសសម្រាប់តែលាវនោះទេ ។ តើស្នាដៃមួយត្រូវការកែប្រែកម្រិតណា ដើម្បីអាចចាត់ទុកបានថា ជាស្នាដៃរបស់លាវ?

ប្រសិនបើយើងចាត់ទុកអក្សរសិល្ប៍លាវ ជាប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍មួយ (ដោយមិនមានការទាមទារថា ជាប្រពៃណីរួមតែមួយដែលមិនអាចបែងចែកឲ្យមានព្រំដែនច្បាស់លាស់ និងជាក់លាក់) យើងអាចបង្កើតនូវចរិតលក្ខណៈ ទំនោរ និងចំណង់ចំណូលចិត្តពិតប្រាកដ ដែលអាចបំបែកចេញពីប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍ជនជាតិជិតខាងដូចជា តៃយើន លឺ និងតៃយួន(គឺជាប្រជាជនរបស់ នគរឡានណា)។ (៤៣) លក្ខណៈទាំងនេះរួមមាន ក)ការប្រើប្រាស់អក្សរលាវ និងអក្សរ ថាម(៤៤) ខ) ក្បួនខ្នាតជាក់លាក់អំពីរបៀបដែលគេអាចបង្ហាញនូវស្នាដៃក្នុងបរិបទសាសនា និងមិនទាក់ទងនឹងសាសនា ដែលខុសពីប្រពៃណីជិតខាង (កូរេត១៩៩៦÷ ៥-១១) គ) ខ្លឹមសាររបស់រឿងជាច្រើន (ឬប្រភេទរឿងដែលពិសេស) មាននៅក្នុងតំបន់សំខាន់ៗ ដែលមានប្រជាជននិយាយភាសាលាវរស់នៅ តែមិនឃើញមាននៅក្នុងតំបន់ដទៃទៀតទេ (កូរេត ១៩៩៦÷ ៩-១១) ឃ)ការជ្រើសរើសប្រើកំណាព្យគួនអាន ដែលមិនមានឃើញប្រើនៅក្នុងប្រពៃណីផ្សេងទៀត(៤៥) ង) ភាពលម្អៀងទៅរកសាច់រឿងបែបការកម្សាន្ត និងស្នេហា ក្នុងការប្រៀបធៀបជាមួយការទូន្មាននៅក្នុងសាសនា (កូរេត១៩៩៦÷ ១១-២៤) ។ យើងត្រូវការស្រាវជ្រាវបន្ថែមទៀត ដើម្បីឲ្យយល់ច្បាស់អំពីទំនាក់ទំនងប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍របស់លាវ ជាមួយនឹងប្រពៃណីជិតខាងនៅក្នុងតំបន់ដូចជា ឡានណា មន ខ្មែរ ។ល។

សរុបមក យើងសង្កេតឃើញថា ដោយសារតែមានការផ្លាស់ប្ដូរយ៉ាងខ្លាំងនៅក្នុងសង្គមលាវ និងនៅភាគឦសានក្នុងសតវត្សទី ២០ តួនាទីរបស់អក្សរសិល្ប៍ក៏មានការផ្លាស់ប្ដូរផងដែរ ។ ការថែរក្សា និងការរៀបចំអក្សរសិល្ប៍ឲ្យមានកម្រិតស្ដង់ដារ (ដើម្បីស្រោចស្រង់ប្រពៃណីរបស់ខ្លួនឡើងវិញ) ជាកត្តាសំខាន់នាំឲ្យមានការផ្លាស់ប្ដូរដែលពុំអាចចៀសវាងរួច ។ នៅពេលដែលជនជាតិលាវកាន់តែឃ្លាតឆ្ងាយពីតួនាទីរបស់អក្សរសិល្ប៍ អក្សរសិល្ប៍បុរាណដែលមានតាំងពីអតីតកាល កាន់តែចាក់បសជ្រៅនៅក្នុងទម្រង់អក្សរសិល្ប៍សម័យទំនើប ៕

ជំពូកទី ៤

ដំណើរស្វែងរកការត្រាស់ដឹង និងអត្តសញ្ញាណវប្បធម៌ ព្រះពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាមសហសម័យ

ដោយ ធាន ដូ (THIÊN DÔ)

ច្បាប់ដើមនៃអត្ថបទនេះ សរសេរជាភាសាអង់គ្លេស ក្រោមចំណងជើងថា៖ "The Quest for Enlightenment and Cultural Identity: Buddhism in Contemporary Vietnam" *។*
អត្ថបទទាំងនេះដកស្រង់ចេញពីសៀវភៅ៖ពុទ្ធសាសនា និងនយោបាយក្នុងសតវត្សទី ២០
រក្សាសិទ្ធិ គ.ស. ២០០២ ដោយគ្រឹះស្ថានបោះពុម្ព ខន់ធីនឹម អ៊ីនធឺណាសូណាល់

CHAPTER 4:

The Quest for Enlightenment and Cultural Identity:
Buddhism in Contemporary Vietnam.
THIÊN DÔ
(Buddhism and Politics in 20th Century)

Copyright © 2001 by The Continuum International Publishing Group

បកប្រែដោយកញ្ញា ជរ ច័ន្ទធីតា

ជំពូកទី ៤
ដំណើរស្វែងរកការត្រាស់ដឹង និងអត្តសញ្ញាណវប្បធម៌ៈ ព្រះពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាមសហសម័យ

សេចក្តីផ្តើម

ជាចម្បងពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាមមានលក្ខណៈជាពុទ្ធសាសនាមហាយាន ដោយមានលាយសមាសធាតុជំនឿប្រជាប្រិយផ្សេងៗដែលរីកសាយពាសពេញ និងខុសៗគ្នាពីតំបន់មួយទៅតំបន់មួយ ។ ព្រះពុទ្ធសាសនានេះមានលក្ខណៈមិនខុសគ្នាទៅនឹងព្រះពុទ្ធសាសនានៅបណ្តាប្រទេសអាស៊ីខាងកើតនោះទេ ។ ដោយហេតុថាប្រវត្តិសាស្ត្រវៀតណាមក្នុងរយៈពេល ប្រហែល ១០០ ឆ្នាំចុងក្រោយនេះបានជិតជាមដោយផលវិបាកសោកនាដកម្មនៃសម័យអាណានិគមដែលពីមុននោះទៀតមានសង្គ្រាមស៊ីវិល និងការពង្រីកទឹកដីធ្វើឲ្យពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសនេះពុំអាចគេចផុតពីឥទ្ធិពលនៃព្រឹត្តិការណ៍ធំៗទាំងនោះឡើយ ។ ទោះបីយ៉ាងណាក៏ដោយបន្ទាប់ពីការធ្លាក់ចុះអស់ជាច្រើនសតវត្សមកព្រះពុទ្ធសាសនានៅតែទ្រាំទ្របានហើយអាចសម្របខ្លួនបានយ៉ាងល្អ ។ ដោយសារតែព្រះពុទ្ធសាសនាទទួលបានការគាំទ្រយ៉ាងខ្លាំងពីប្រជាជន និងមានទំនាក់ទំនងជាមួយអត្តសញ្ញាណជាតិ អត្ថបទនេះចង់ចោទសួរពីការយល់ឃើញនៃ «ការធ្លាក់ចុះ» ឬ «ការរិចរឹល» របស់ព្រះពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសវៀតណាមនៅសតវត្សទី ១៩ ឬសម័យមុននោះ ។[១] អត្ថបទនេះក៏ពិនិត្យឡើងវិញផងដែរថា អ្វីដែលគេអះអាងថាជាការរួមចំណែករបស់ពុទ្ធសាសនាដល់ការផ្លាស់ប្តូរយ៉ាងខ្លាំងក្នុងការដាស់សតិជនជាតិវៀតណាមតាំងពីទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៣០ ដែលជាពេលមានភាពតានតឹង សោកនាដកម្ម និងភាពចម្រូងចម្រាសរវាងទំនើបនីយកម្ម និងជាតិនិយមព្រមទាំងរវាងនយោបាយ និងវប្បធម៌ ។

ដោយយល់ឃើញថាប្រភពឯកសារប្រវត្តិសាស្ត្រភាគច្រើនហាក់ដូចជាបង្ហាញប្រាប់យើងពីនយោបាយរាជវង្ស និងពួកអភិជនជាជាងបញ្ហាផ្សេងៗទៀត ការប៉ុនប៉ងរកទស្សនវិស័យមួយទៀត ស្តីពីព្រះពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសវៀតណាមចាំបាច់ត្រូវសិក្សាទស្សនៈទាក់ទងនឹងការចុះដុនដាប និងការរស់រានឡើងវិញ ។ ជាងនេះទៅទៀតការពិពណ៌នារបស់ពួកអភិជនបង្ហាញឲ្យឃើញពីសណ្ឋាននៃអត្តសញ្ញាណជាតិ និងអត្តសញ្ញាណវប្បធម៌ ។[២] មតិនេះកាន់តែមានភាពស្មុគស្មាញដោយសារតែភាពដូចៗគ្នានៃធាតុនានារបស់តាម ហ្សាវ (Tam Giáo សាសនាបីគឺពុទ្ធសាសនា លទ្ធិខុងជឺ និងសាសនាតាវ) ដែលបានកំណត់ដោយទ្រឹស្តីចិនតាំងពីសតវត្សទី ១៤ មកដល់បច្ចុប្បន្ននេះ ។[៣] ទន្ទឹមនឹងការពិចារណាពីតួនាទីព្រះពុទ្ធសាសនា ក្នុងចលនាទាមទារឯករាជ្យរាល់ប្រវត្តិពុទ្ធសាសនាវៀត-ណាមចាំបាច់ត្រូវយកចិត្តទុកដាក់ទៅលើបញ្ហាទាំងឡាយដែលទាក់ទងយ៉ាងជិតស្និទ្ធ ទៅនឹងការប្រតិបត្តិប្រចាំថ្ងៃរបស់ប្រជាជនសាមញ្ញ ។ ខ្ញុំសូមលើកសំណើថាយើងអាចមើលលើបញ្ហាទាំងនេះព្រោះបញ្ហាទាំងនេះមានភាពជំពាក់ជំពិនជាមួយនឹងជំនឿ និងការប្រតិបត្តិអត្តភាវនា ។

ជនជាតិវៀតណាមជាច្រើនដែលអះអាងខ្លួនថាជាពុទ្ធសាសនិក យល់ឃើញថាការប្រតិបត្តិជំនឿដ៏ល្អបំផុតតែងផ្សារភ្ជាប់នឹងជំនឿអរូបីទោះតិចក្តី ឬច្រើនក្តី ។ ជាការសំខាន់ក្នុងការទទួលស្គាល់ថាតាមរយៈការប្រៀបប្រដូចនឹងអត្តភាវនា ព្រះពុទ្ធសាសនាវៀតណាម និងសាសនាប្រជាប្រិយផ្សេងទៀតបានទទួលលក្ខណៈចិត្តសាស្ត្រសង្គម

ស្រដៀងៗគ្នារបស់ខ្លួនតាមរយៈទំនាក់ទំនងរវាងពិភពព្រលឹង និងពិភពជីវិត ។ នៅក្នុងបរិបទការបង្កើត និងបម្រែបម្រួលការប្រតិបត្តិជំនឿមូលដ្ឋាន អត្តភាវនាមិនត្រឹមតែផ្តល់នូវសក្តានុពលភាពខ្ពស់ក្នុងការសម្របខ្លួនតាមវប្បធម៌ប៉ុណ្ណោះទេ ថែមទាំងដើរតួជាកត្តាជំរុញដើម្បីឲ្យមានការផ្លាស់ប្តូរសង្គមផងដែរ ។ ការយល់ដឹងរបស់យើងចំពោះការវិវត្តពុទ្ធសាសនានាពេលថ្មីៗនេះនឹងអាចទាញប្រយោជន៍បានច្រើនថែមទៀត ពីទស្សនវិស័យទូលំទូលាយជាងមុនថែមទៀត ។ មុននឹងយើងបន្តទៅមុខទៀតយើងនឹងក្រឡេកមើលទៅលើលក្ខណៈទូទៅនៃទម្រង់ផ្សេងៗរបស់ពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាម ។

ការចាត់ថ្នាក់

ទោះបីដឹងថាការពន្យល់ដោយសម្រាយជ្រុលពេកនាំឲ្យខុសក៏ដោយក៏គេបែងចែកនិកាយផ្សេងៗគ្នានៃព្រះពុទ្ធសាសនាជាបីប្រភេទធំៗ ។ ប្រភេទទាំងបីនេះត្រូវគ្នានឹងរូបសំណាកបដិមាមាននៅតាមទីអាសនៈសំខាន់ៗជាងគេនៅក្នុងវត្តព្រះពុទ្ធសាសនា ។ ការរៀបចំជាត្រីមូតិនេះហៅថា ហ្វិត តាមថេ (Phât Tam Thế) «ព្រះពុទ្ធបីជំនាន់» មានព្រះមៃត្រេយនៅពីមុខ (ប៉ុន្តែនៅតាមវត្តខ្លះបែរជាមានរាជកុមារព្រះសិទ្ធត្ថទៅវិញ) ព្រះសាក្យមុនីនៅកណ្តាល និងព្រះអមិតាភៈ នៅពីក្រោយ ។ នៅប្រភេទទី ១ មាននិកាយជេន (zen) និងនិកាយថេរវាទដែលនិកាយទាំងពីរនេះផ្តោតអារម្មណ៍ជាសំខាន់លើការដុសខាត់ចិត្តខ្លួនឯងតាមរយៈការធ្វើសមាធិ ។ និកាយទាំងពីរនេះគោរពព្រះសាក្យមុនីជាធំ ។ រីឯប្រភេទដែនដីបរិសុទ្ធ វិញមានជំនឿថាវិមុត្តិបានពីកម្លាំងក្រៅខ្លួន ។ ពុទ្ធសាសនាប្រភេទនេះគោរពជឿលើព្រះអមិតាភៈ ។ រីឯប្រភេទចុងក្រោយមាននិកាយតន្ត្រីកជាអ្នកមានជំនឿថាឋានសួប់នឹងមាននាពេលខាងមុខ ។ ក្នុងប្រភេទទី ៣ នេះរួមមាននិកាយហ្វា ហាវ (Hòa Hoà) និងនិកាយកាវដាយ (Cao Đài) (ពីដើមហៅខ្លួនឯងថា ពុទ្ធសាសនាជំនាន់ថ្មីដែលគោរពបូជាលើព្រះពុទ្ធមៃត្រេយដែរ ដែលព្រះអង្គជាអ្នកតំណាងឲ្យទំនោររកការទស្សទាយរបស់ពួកគេ ។ដូចនេះគេអាចនិយាយបានថាប្រភេទទាំងបីនេះបង្ហាញពីលទ្ធភាពបីយ៉ាងក្នុងការផ្លាស់ប្តូរមនុស្សលោក ។

គេឃើញមានការរៀបចំទីអាសនៈមួយបែបទៀតដែលមានដាក់បដិមាព្រះពុទ្ធអមិតាភៈ ប៉ុន្តែនៅក្បែរនោះមានបដិមាទេពធីតាអវតារពីរអង្គប្រសូតចេញពីព្រះពោធិសត្វអវលោកិតេស្វរៈ ដែលគេស្គាល់ថាជាព្រះនាងគហាតពាឈុានាមហៅជាភាសាចិនថាអ៊ុនយិន ។ នេះបង្ហាញឲ្យឃើញពីទិដ្ឋភាពស្ត្រីនិយមនៃសាសនាវៀតណាមដែលបានចាក់ឫសក្នុងទម្រង់ជាមាតុភាព មេត្តាករុណា និងការបរិច្ចាគ ហើយទម្រង់នេះបានប្តូរទៅជាពិធីនៃទេវី និងពិធីបង្កកំណើតដែលផ្សារភ្ជាប់នឹងអតីតកាលដែលមានតែកសិកម្ម ។ នៅតាមវត្តតូចៗភាគច្រើនគេឃើញមានត្រៃទេពដែលពិបាកឲ្យយើងចាត់ដាក់ក្នុងប្រភេទមួយណាច្បាស់លាស់ណាស់ ។ និកាយកាវដាយ គឺជាឧទាហរណ៍មួយស្រាប់ ។ កាវដាយជានិកាយជាប់ទាក់ទងនឹងការសរសេរព្រលឹងរួមជាមួយនឹងក្រុមតូចៗផ្សេងទៀត ដែលសុទ្ធតែទទួលការប្រៀនប្រដៅពីនិកាយមីញស៊ូ Minh Su' (ព្រះគ្រូត្រាស់ដឹង) ដែលបង្កើតដោយជននិរប្រវេសចិនភាគខាងត្បូង ។[៤] ការចាត់ថ្នាក់ខាងលើមិនបានពិភាក្សាច្រើនពីការវិវត្តពុទ្ធសាសនាទៅជានិកាយផ្សេងៗនៅប្រទេសវៀតណាមក្នុងរយៈកាលជាង ១០០ ឆ្នាំចុងនោះទេ ប៉ុន្តែយ៉ាងហោចណាស់ វាក៏បង្ហាញគ្រោងគោលៗគ្រប់គ្រាន់ឲ្យយល់ពីបំណងយើងដែរ ។ ដើម្បីឲ្យយល់ពីទម្រង់នៃការផ្លាស់ប្តូរ និងសារធាតុផ្សំរបស់ពុទ្ធសាសនាវៀតណាមយើងចាំបាច់ត្រូវក្រឡេកមើលទិដ្ឋភាពខ្លះពីបរិបទប្រវត្តិសាស្ត្រ ។

ការធ្លាក់ចុះ

ការវិវត្តព្រះពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាមចាប់ពីចុងសតវត្សទី ១៩ មកអាចនិយាយជាសង្ខេបបានថាជាការរស់ពន ឡើងវិញ បន្ទាប់ពីមានការធ្លាក់ចុះអស់រយៈពេល ៤ សតវត្សជាបន្តបន្ទាប់មក ។ មូលហេតុនៃការធ្លាក់ចុះនោះគឺ ដោយសារតែរដ្ឋអំណាចបានដាក់មកប្រតិបត្តិយកលទ្ធិខុងជឺជាមនោគមវិជ្ជាស្នូល (ម៉ាយ ថូ ព្រៀន (Mai Tho Truyên) ១៩៦២; ង្វៀន វ៉ាន់ ហ៊ាន (Nguyên Văn Huyên) ១៩៤៤, ង្វៀន តាយធឺ (Nguyên Tài Thu') ១៩៩២; ធិច ម៉ាតថេ(Thìch Mât Thê) ១៩៦០;ចិន វ៉ាន់ហ្សាប (Trấn Văn Giāp) 1968) ។ ទោះបីយ៉ាងនេះក្តី ការបកស្រាយនេះផ្តល់វាយតម្លៃខ្ពស់ លើនយោបាយថាជាចំណុចគោលនៃការរីកសាយកាយសាសនានានាទាំងនេះ ។[៥] តាមរយៈការឆ្លុះបញ្ចាំងពីពុទ្ធ សាសនានៅវៀតណាមនេះ យើងអាចយល់ពីរបៀបនៃការធ្វើឲ្យទៅជាលក្ខណៈក្នុងស្រុក (ក្នុងស្រុកនីយកម្ម) នៅ បណ្តាប្រទេសអាស៊ីអាគ្នេយ៍ទាំងមូល ។ ហើយការពោលដារួមបែបនេះបង្ហាញឲ្យឃើញពីទស្សនៈលុបលើគេ របស់បញ្ញវន្តប្រកាន់លទ្ធិខុងជឺថ្មីក្នុងការឲ្យនិយមន័យថាអ្វីទៅដែលហៅថាការអតិរេក្ស (orthodoxy)[៦] ឬការត្រូវ-តាមជាតុដើម (authenticity) ។

តាមការសង្កេតផ្ទាល់ទៅលើស្ថានភាពវត្ត និងគណៈសង្ឃឃើញមានលក្ខណៈខុសគ្នាតិចតួចណាស់ចាប់ពី ទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩២០ (Coulet ១៩២៩) ដល់ទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៥០ (ផាម ហ្សាទាន់(Pham Gia Tuân) ១៩៥៤) ។ ប៉ុន្តែ តាមការសង្កេតយ៉ាងល្អិតល្អន់លើសមាសធាតុវត្តវៀតណាមជួ (Chúa)ទាំងមូលផានគេប៊ិញ (Phan Kề Bình) សរសេរ នៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៣០ បានលើកពីសារៈសំខាន់គួរឲ្យកត់សម្គាល់លើវត្តវៀតណាមជួ ភាគខាងជើង ដោយទាញ អារម្មណ៍អ្នកអានទៅលើតួនាទីរបស់ស្ត្រីដែលជាអ្នកបង្កើតសមាគមស្ត្រីចំណាស់ហូយ ជឺបា (hội Chú bà) នៅក្នុង តំបន់នេះ ។ ស្ត្រីទាំងនោះសុទ្ធតែជាស្ត្រីពេញវ័យ ឬជាស្ត្រីមេម៉ាយ ពួកគេស្ថិតនៅក្រោមការដឹកនាំរបស់សមាជិក ដែលមានវ័យចំណាស់ និងគួរឲ្យគោរពជាងគេ ។ ពួកគេសុទ្ធតែមានសទ្ធាចូលមកបួសក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនា និង បម្រើតាមអាស្រមដែលមិនស្ថិតក្រោមការគ្រប់គ្រងរបស់ព្រះសង្ឃ ឬដូនជីណាឡើយ ។ ផានគេប៊ិញអះអាងថា ប្រព័ន្ធនេះមានភាពស៊ីមេទ្រីគ្នានឹងរចនាសម្ព័ន្ធយកបុរសជាធំតាមបែបខុមអ្នកតានៃលទ្ធិតាវ-ខុងជឺ (ឌីញ đìñh) ។[៧] លក្ខណៈស៊ីមេទ្រីគ្នានេះមិនមាននៅតំបន់ភាគខាងត្បូងទេ ព្រោះនៅទីនោះវត្តអារាមមានកុដិសម្រាប់ ព្រះសង្ឃផង និងតូបសម្រាប់ដូនជីផង ។ ដោយសារអវត្តមានរបស់ភាពស៊ីមេទ្រីនៅភាគខាងត្បូងនេះហើយទើប សភាពស្និទ្ធស្នាលរបស់ស្ត្រីនៅតាមជនបទ និងតាមក្រុងតូចៗជាមួយវត្តអារាមជួ ក្នុងភូមិស្រុករបស់គាត់កាន់តែ មានខ្លាំងឡើង ។ ភាពស្និទ្ធស្នាលនេះប្រាកដជាបានប្រឆាំងនឹងរបបបព្វជិតនាសម័យនោះជាក់ជាមិនខាន ។ ជាឧទាហរណ៍សៀវភៅណែនាំពី «ការប្រតិបត្តិព្រះពុទ្ធសាសនា» បោះពុម្ពផ្សាយដោយ Go Cong នៅឆ្នាំ ១៩២៩ បាននិយាយបន្ទោសបង្អាប់ពីឥរិយាបថក្តាំក្តងមួយចំនួននៅក្នុងវត្តអារាមដូចជាការទំពាស្លា និងនាំក្មេងចូលវត្តហើយ មិនប្រាប់ឲ្យរក្សាភាពស្ងៀមស្ងាត់ជាដើម (ចិន ខ្វាង វ៉ាន់ (Tran Quang Van) ១៩២៩) ។

ចំពោះអ្នកសង្កេតដែលមានពិសោធន៍បរិបូរដូចជាលោកឪពុកខាត ឌីយែ (Cadière ១៩៥៣) បានយល់ថា ពុទ្ធសាសនានៅដើមសតវត្សទី ២០ ដោយ បានចាក់ឫសយ៉ាងជ្រៅចូលក្នុងស្រទាប់ប្រជាជនសាមញ្ញបានលាយ បញ្ចូលគ្នានឹងបណ្តុំសាសនាចម្រុះគ្នាទាំងឡាយនៅប្រទេសវៀតណាម ។ មើលទៅហាក់ដូចជាថាព្រះពុទ្ធសាសនា នៅវៀតណាមសឹងតែមិនមានក៏ថាបាន ។ លោកឪពុកខាត ឌីយែ អះអាងថា «ក្នុងចំណោមជនជាតិវៀតណាម ១០ នាក់មាន ៩ នាក់ហើយដែលរស់នៅ និងស្លាប់ទៅវិញទាំងមិនបានគោរពប្រតិបត្តិកិច្ចសាសនាសំខាន់ៗបែបព្រះពុទ្ធ

សាសនានោះទេ ។ បើនៅតំបន់តុងកឹងវិញចំនួនអ្នកប្រតិបត្តិកិច្ចសាសនាកាន់តែតិចជាងនេះទៅទៀត ទោះជាតំបន់នោះមានវត្តទាក់ទាញច្រើនក៏ដោយ» ។ អ្នកនិពន្ធខ្វះអះអាងថាចំណុចខ្វាំងនៃព្រះពុទ្ធសាសនាគឺមិនពឹងផ្អែកទាំងស្រុងលើការធ្វើកិច្ចបូជានានានោះទេ ប៉ុន្តែផ្អែកលើការយកចិត្តទុកដាក់ដោយផ្ទាល់ពីសំណាក់អភិជនថ្នាក់ខ្ពស់ដែលបរិច្ចាគទានលើសំណង់ស្ថាបត្យកម្ម និងធ្វើឲ្យទ្រឹស្តីពុទ្ធសាសនាកាន់តែបរិសុទ្ធ ។ តាមទស្សនៈនេះផងដែរ គេអាចនិយាយបានថាព្រះពុទ្ធសាសនាវៀតណាមហាក់ដូចជាធ្លាក់ចុះ ។

ទោះបីជាមុនពេលការឧបត្ថម្ភគាំទ្រពីអំណាចកណ្តាលដល់វត្តព្រះពុទ្ធសាសនាចាប់ផ្តើមថយចុះក៏ដោយក៏អ្នកសិក្សាស្រាវជ្រាវសង្កេតឃើញថាពុទ្ធសាសនាបានធ្លាក់ចុះបាត់ទៅហើយ ។ នៅចុងទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១២០០ និងដើមទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៣០០ ស្តេចរាជវង្សទ្រាន គឺព្រះបាទញ៉ិន តុង និង អាញ់ តុង (Nhân Tông & Anh Tông) *បានទទួលព្រះសង្ឃមួយអង្គមានព្រះនាមចម្លែកហូជី បាឡឹម* (Du-chi Ba Lâm) *ឲ្យគង់នៅក្នុងព្រះរាជវាំងអស់រយៈពេលពីរឆ្នាំ ។ ព្រះតេជព្រះគុណផិច ម៉ាតថេ (១៩៦០, ៦៦-៧)*[៨] *ដែលជាសង្ឃសកម្មក្នុងការធ្វើកំណែទម្រង់ និងជាអ្នកនិពន្ធមួយអង្គក្នុងចំណោមអ្នកនិពន្ធសម័យទំនើបស្តីពីប្រវត្តិព្រះពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាមបានសរសេររៀបរាប់ពីសម័យកាលនោះថាព្រះសង្ឃជាភ្ញៀវរបស់ព្រះរាជានោះ គឺជាជនជាតិទីបេកាន់និកាយតន្ត្រីករបែបមហាយាន្ត* (heterodox) *។*[៩] *បញ្ហាស្មុគស្មាញនេះមានន័យថាគេចាត់ទុកព្រះរាជាទាំងពីរអង្គ គឺព្រះបាទញ៉ិន តុង ជាស្តេចស្ថាបនិក និងព្រះបាទអាញ់ តុង ជាសម្តេចសង្ឃទីពីរនៃនិកាយទ្រុក ឡឹម* (Trúc Lâm) *។ និកាយទ្រុក ឡឹមនេះជានិកាយដាប់ខ្សែស្រឡាយពីនិកាយជេនតែមួយគត់នៅប្រទេសវៀតណាម ។ ប៉ុន្តែព្រះអង្គម៉ាតថេ រិះគន់រាល់ឥទ្ធិពលដែលព្រះសង្ឃបរទេសនេះមានមកលើព្រះមហាក្សត្រ ហើយលោកបានអះអាងដោយសង្ខេបថា ៖*

> និយាយឲ្យខ្លីទៅព្រះពុទ្ធសាសនានៅវៀតណាមរហូតមកដល់ការរលំទៅនៃរាជវង្សចិន គឺថាព្រះសង្ឃទាំងឡាយមិនខ្លាចនឹងអញ្ជើញមេដឹកនាំសាសនានិកាយផ្សេង និងជំនឿព្រលឹងនានាដើម្បីមករួមជាមួយនឹងវត្តព្រះពុទ្ធសាសនាសាក្យមុនីនោះទេ ។ ជាមួយនឹងការដកថយរបស់ព្រះពុទ្ធសាសនាសាសនាដទៃមានឱកាសចូលមក ។ តើការដែលបញ្ញវន្តជំនាន់ក្រោយមានលោក ទ្រឿង ហានសៀវ (Trủong Hán Siêu) និងលោកង្វៀន ទ្រុងង៉ាម (Nguyên Trung Ngan) ផ្សព្វផ្សាយប្រឆាំងជាសាធារណៈនឹងព្រះពុទ្ធសាសនាមានអ្វីគួរភ្ញាក់ផ្អើលទៅ?

គេដឹងថាទំនាក់ទំនងព្រះមហាក្សត្រជាមួយនឹងគណៈសង្ឃគឺជាប្រភពនៃការប្រយុទ្ធគាំទ្រពីសំណាក់បញ្ញវន្តនៅក្នុងរាជវាំងនៅក្នុងសម័យរាជវង្ស Tran *។ ព្រះអង្គម៉ាតថេក៏យល់ឃើញថាការរិះគន់បញ្ញវន្តលទ្ធិខុងជឺសម័យថ្មីដែលកំណត់ដាក់ទោសចំពោះព្រះសង្ឃពុទ្ធសាសនានៅចុងសតវត្សទី១៤ ភាគច្រើនរិះគន់ពីអ្វីដែលគេយល់ថាជាអសមត្ថភាព របស់ពុទ្ធសាសនិក ។*

> រឿងអ្វីដែលចម្លែកជាងគេបំផុតកើតមាននៅឆ្នាំទី ៥ នៃឆ្នាំសឿង ហ្វ៊ូ (Xùo'ng Ph) ក្នុងរជ្ជកាលព្រះបាទផេ ដេ (Phề Đề ១៣៨១) គឺព្រះមហាក្សត្របានចេញរាជបញ្ជាឲ្យភិក្ខុសាសនាជេន ដាយ ថិន (Đai Thân) ដឹកនាំព្រះសង្ឃ និងប្រមូលកែនអ្នកបួសទាំងឡាយនៅតាមភូមិឲ្យទៅច្បាំងនឹងទ័ពឈ្លានពានចាម ។ គេពិតជាអាចនិយាយបានថានៅពេលដែលប្រភពធនធានប្រទេសនៅមានកម្រិតទាបគណៈសង្ឃក្លាយជាក្រុមអត់បានការក្នុងកែវភ្នែករបស់មន្ត្រីប្រកាន់លទ្ធិខុងជឺ ហេតុដូចនេះហើយ បានជាគេបញ្ជូន (ព្រះអង្គដាយ ថិន) ទៅធ្វើសង្គ្រាម។

នៅសតវត្សទី ១៥ មនោគមវិជ្ជាលទ្ធិខុងជឺសម័យថ្មីនៅតែលើសលុបដោយសារព្រះបាទឡេ ថាយតុន (Lê Thái Tôn) នៅបន្តប្រតិបត្តិកិច្ចសាសនាពីរាជវង្សចិន ហើយព្រះអង្គបានចាត់ឲ្យមានការប្រលងដល់បុរសណាដែលចង់បួសជាសង្ឃ ។ ទោះបីយ៉ាងណាព្រះអង្គម៉ាតថេ យល់ឃើញថាការដែលព្រះមហាក្សត្របានចាក់រូបស្និតព្រះមាតាក្មេករបស់ព្រះអង្គដោយមានមេដឹកនាំសាសនាដេនម្នាក់ចូលរួមរៀបចំពិធីដាក់ព្រះនេត្រនៅលើរូបបដិមានេះជាកិច្ចបង្ហើយ បញ្ជាក់ថា «ព្រះសង្ឃក្លាយជាក្រុមន្តអាគមអស់ហើយ» ។ លើសពីនេះទៅទៀតនៅពេលមានគ្រោះរាំងស្ងួតឆ្នាំ ១៤៣៤ រូបបដិមាព្រះពុទ្ធនៅវត្ត ផាន់ វ៉ាន់ (Phap Van) បានផ្ទេរយកទៅដាក់នៅក្នុងព្រះរាជវាំងដោយមានព្រះសង្ឃធ្វើពិធីសូត្របួងសួងផង ។ ពិធីបែបនេះបានប្រារព្ធម្ដងទៀតនៅគ្រោះរាំងស្ងួតឆ្នាំ ១៤៤៩ នៅពេលគេបញ្ជាឲ្យក្រសួងធម្មការធ្វើពិធីបួងសួងសុំទឹកភ្លៀងនៅវត្តព្រះពុទ្ធសាសនាមួយ ដែលមានម្ចាស់ក្សត្រីជាអធិបតី ។ ការនេះគឺស្មើនឹងធ្វើឲ្យព្រះពុទ្ធក្លាយជាព្រលឹងខ្មោចមេបាតាមការពារនៅក្នុងប្រព័ន្ធជំនឿប្រជាប្រិយវៀតណាម (ធិច ម៉ាតថេ ១៩៦០: ១៦៦-៧៤)។ ម្យ៉ាងវិញទៀតរូបបដិមានៅវត្តផាន់ វ៉ាន់មានរាងជាទេពធីតាសម្បុរខ្មៅតំណាងឲ្យពុទ្ធសាសនាក្នុងស្រុកដែលមានអំណាចបារមីគ្រប់គ្រាន់ដើម្បីទាក់ទាញការឧបត្ថម្ភគាំទ្រពីព្រះមហាក្សត្រប៉ុន្តែរឿងនេះមិនមានអ្វីធំដុំចំពោះព្រះអង្គម៉ាតថេ ឡើយ ។ ឧទាហរណ៍ទាំងនេះ និងទស្សនៈដូចគ្នាដទៃទៀតនៅសតវត្សក្រោយៗមកដែលយើងនឹងឃើញនៅខាងក្រោមនេះបង្ហាញឲ្យឃើញថាការបកស្រាយពន្យល់ពីភាពដុនដាបនៃពុទ្ធសាសនាមានភាពលម្អៀងយ៉ាងច្បាស់ទៅរកពួកអភិជនដែលប្រកាន់សាសនាចិន និងភាពសំខាន់របស់លទ្ធិខុងជឺសម័យថ្មីដែលបានការគាំទ្រពីព្រះរាជវាំង ។

នៅឆ្នាំ ១៧៩៨ នៅពេលទ្រង់ធ្វើការបង្រួបបង្រួមអំណាចរបស់ខ្លួននៅតំបន់ចុងខាងត្បូងហ្សា ឌិញ (Gao Định) ព្រះបាទង្វៀន អាញ់ (Nguyền Ånh) (ក្រោយមកជាអធិរាជហ្សា ឡុង (Gia Long) ចង់កាត់ទោសប្រហារជីវិតព្រះសង្ឃចាស់វស្សាមួយអង្គដែលប្រព្រឹត្តសច្បាប់វិន័យ ។ ព្រះអង្គក៏មានផែនការឲ្យព្រះសង្ឃរាជសាសនាតាវ និងគ្រូចូលរូបសាសនាតាវឲ្យចុះឈ្មោះក្នុងបញ្ជីកំណែនលើកលែងតែព្រះអង្គណាមានវស្សាលើសពី ៥០ចេញ ។ ពួកមន្ត្រីបានប្ដឹងតវ៉ាមិនឲ្យមានការកាត់ទោសប្រហារជីវិតហើយលើកពីកិត្តិនាមព្រះសង្ឃថា ជាអ្នកធ្វើអត្តភាវនាដ៏ពិតប្រាកដ ។ ប៉ុន្តែនៅចុងបញ្ចប់ពួកនិកាយប្រឆាំងនឹងព្រះពុទ្ធសាសនាគឺលទ្ធិខុងជឺសម័យថ្មីនៅសម័យព្រះចៅង្វៀនមានអំណាចលើសគេឯង ។[១០] សារព័ត៌មានឈ្មោះង្វៀន ហ្គាហ្សិត (Nguyền Gazette)មិនបានផ្សាយឲ្យដឹងពីឧក្រិដ្ឋកម្ម និងដោតវាសនារបស់ព្រះសង្ឃអង្គនោះទេប៉ុន្តែសរសេរថា ព្រះបាទង្វៀន អាញ់ បន្តចាត់វិធានការប្រឆាំងនឹងពុទ្ធសាសនាតា ជី ដាយ ទ្រឿង (Tạ Chí Đại Truờong ១៩៧៣ :៣០៦) ។

ប្រសិនបើហេតុការណ៍ខាងលើនេះបង្ហាញពីការឡើងកូដរបស់ក្រុមអ្នកមានជំនឿលទ្ធិខុងជឺសម័យថ្មី វាក៏អាចបញ្ជាក់ពីជម្រៅនៃការគោរពបូជាគណៈសង្ឃពុទ្ធសាសនា ព្រមទាំងប្រជាប្រិយភាពដ៏គួរឲ្យកត់សម្គាល់របស់ព្រះពុទ្ធសាសនានាសម័យនោះដែរបើមិនបានចពាសពេញប្រទេសវៀតណាមក៏បានទូទាំងតំបន់ភាគខាងត្បូងដែលទើបកើតថ្មីដែរ ។ ជាងនេះទៅទៀតនៅក្រោមរជ្ជកាលណាគុយនេវត្តព្រះពុទ្ធសាសនានៅតែបន្តមានការយកចិត្តទុកដាក់ពីសំណាក់ពួកអភិជន និងថ្នាក់ដឹកនាំ ។ ជាពិសេសនៅសតវត្សទី ១៩ ជារយៈពេលដែលព្រះមហាក្សត្រយកចិត្តទុកដាក់ទៅលើតំបន់វប្បធម៌នៅង្វៀន អាញ់ (Đāng Trong) (គឺ តំបន់ភាគខាងត្បូង) ដែលជាកស្តុតាងពិតបង្ហាញពីភាពរស់រវើកនៃស្ថាប័នព្រះពុទ្ធសាសនាបែបថេរវាទ គឺមិនមែនជាការធ្លាក់ចុះនៃពុទ្ធសាសនាជាទូទៅនៅក្នុងតំបន់នោះទេ ។[១១]

ភ្លាមៗពេលបន្ទាប់នោះ វិទ្យាស្ថានស្រាវជ្រាវ ហាន ណូម (Hán Nôm) នៅក្រុងហាណូយបានបោះពុម្ពផ្សាយសៀវភៅចងក្រងមួយក្បាលដែលនិយាយអំពីកំណត់ត្រា និងសេចក្ដីអត្ថាធិប្បាយទាក់ទងនឹងអក្សរសាស្ត្រ ប្រវត្តិសាស្ត្រ និងភូមិសាស្ត្រសរសេរជាពាក្យកាព្យ និងពាក្យរាយ ដែលមាននិយាយពីទីសក្ការបូជាបែបវប្បធម៌សំខាន់ៗប្រមាណ ១០៦៤ កន្លែងដែលបានសាងឡើងតាំងពីសតវត្សទី ៦ រហូតមកដល់ឆ្នាំ ១៩០០នេះ ។[១២] ជាការពិតណាស់ដែលថាកន្លែងដែលមានចុះបញ្ជីទាំងនេះអាចចាត់ទុកជាកន្លែងដ៏មានសារៈសំខាន់សម្រាប់ទីធម្មយាត្រាដែលរាប់បានជាទីដែលថ្នាក់ដឹកនាំអភិជនមកពង្រឹងឥទ្ធិពល និងអំណាចរបស់ខ្លួន ។ ប៉ុន្តែបើសិនជាយើងចង់ទទួលបាននូវភាពរឹងមាំនៃព្រះពុទ្ធសាសនានៅសតវត្សទី ១៩ ពីព័ត៌មានដែលមាននៅក្នុងសៀវភៅចងក្រងខាងលើនេះ តើយើងមានឃើញអ្វីខ្លះនៅក្នុងនោះ?[១៣]

ក្នុងចំណោមវត្តព្រះពុទ្ធសាសនាចំនួន ៣៧៧ ដែលបានចុះបញ្ជីហើយដែលវត្តចាស់ជាងគេនោះកសាងឡើងនៅសតវត្សទី ៣ នៃគ.ស. មានយ៉ាងហោចណាស់ចំនួន ២២៨ វត្តគឺស្មើនឹង ៦០% ដែលបានកត់ត្រានៅក្នុងឯកសារជាផ្លូវការនាសតវត្សទី ១៩ ។ ក្នុងចំណោមវត្តទាំង ២៨៨ នេះទៀតមាន ៩៨ វត្ត (ឬស្មើនឹង ២៥%) បានទទួលការយកចិត្តទុកដាក់ដោយផ្ទាល់ពីសំណាក់ពួកអភិជនជាថ្នាក់ដឹកនាំរបស់រាជវង្សង្វៀន (១៨០២–១៩៥៦) និងអ្នកផ្សេងទៀត (ឧទាហរណ៍ដូចជាប្រជាជនតាមមូលដ្ឋាន និងព្រះចៅអធិការដែលគង់នៅទីនោះ) ។ ចំណែកឯពីរភាគបីនៃវត្តដទៃទៀតបានទទួលការគាំទ្រពីពួកថ្នាក់ដឹកនាំអភិជន ។ ការយកចិត្តទុកដាក់ដោយផ្ទាល់ដែលខ្ញុំនិយាយពីខាងលើមានន័យថាវត្តទាំងនោះបានគេកសាងថ្មីឬជួសជុល ឬក៏តុបតែងលម្អ ឬកសាងកុដិ ឬសាលាដែលពីមុនជារបស់សាសនាផ្សេង ឬក៏ផ្ដល់ជាអំណោយជាដីរាជការដើម្បីបំពេញចំណូលបន្ថែម ឬផ្ដល់ជាស្លាកឈ្មោះថ្មី គ្រឿងតុបតែង និងគ្រឿងសក្ការមនានាដើម្បីជាសញ្ញាបញ្ជាក់ថាមានការទទួលស្គាល់ពីព្រះមហាក្សត្រ ។ នៅពេលដែលមិនមានការគាំទ្រពេញទំហឹងដល់ព្រះពុទ្ធសាសនាមិនមែនមានន័យថាមានការធ្លាក់ចុះក្នុងជំនឿ និងការប្រតិបត្តិព្រះពុទ្ធសាសនា ដូចដែលគេបានសរសេរជាទូទៅនាសម័យបច្ចុប្បន្ននេះនោះទេ ។ ជាការពិតណាស់ស្ថាប័នពុទ្ធសាសនាថេរវាទ អាចថាមានការធ្លាក់ចុះបន្តិចមែនតែពិធីនានា និងវិហារគ្រួដិដ៏ធំសម្បើមនៅតែបញ្ជាក់ពីការគាំទ្រពីថ្នាក់ដឹកនាំអភិជន និងពុទ្ធបរិស័ទចំណុះជើងវត្ត ។ ដូច្នេះពេលគេនិយាយថា «ការធ្លាក់ចុះនៃព្រះពុទ្ធសាសនា» គឺសំដៅដល់ន័យថា «ឥទ្ធិពលអំណាចរបស់មន្ត្រីរាជវាំងដែលមានជំនឿលើលទ្ធិខុងជឺសម័យថ្មីនៅក្នុងវិស័យមនោគមវិជ្ជានិងនយោបាយ» ព្រមទាំងអត្ថិភាពនៃមូលដ្ឋានគ្រឹះសាសនាដេនរបស់ពួកគេជាផ្នែកមួយនៃអំណាចយុទ្ធសាស្ត្រថ្នាក់កណ្ដាលរបស់ខ្លួន ។[១៤] កស្តុតាងនេះមិនអាចយកជាសម្អាងត្រឹមត្រូវតាមច្បាប់ដើម្បីបដិសេធពីអានុភាពអំណាចវប្បធម៌នៃពុទ្ធសាសនាដែលជាសាសនាពហុមុខ ហើយបានចាក់ឫសយ៉ាងមាំជាពិសេសនៅតាមតំបន់ជនបទទាំងឡាយបានទេ ។

នាពេលបច្ចុប្បន្ននេះអ្នកសិក្សាលើស្ថានភាពព្រះពុទ្ធសាសនាបានផ្លាស់ប្ដូរទស្សនៈរបស់ខ្លួនដោយសារការទទួលស្គាល់លើបរិបទប្រវត្តិសាស្ត្រផ្សេងគ្នា យល់ឃើញថាសតវត្សទី ១៩ គឺជាសម័យកាលខ្មៅងងឹត ។ ការសិក្សានេះផ្ទុយគ្នាទាំងស្រុងនឹងមតិរបស់ព្រះអង្គ ធិច ម៉ាតថេ (១៩៦០ : ២១៥–១៦) ដែលផ្ដោតការសិក្សារបស់លោកជាពិសេសលើភាពបាក់បែករបស់វត្តទាំងឡាយ និងការរីកសាយរបស់គណៈសង្ឃបន្ទាប់ពីសង្គ្រាមសម័យង្វៀន តីសឺន (Nguyền Tây Sòn) (១៧៧១: ១៨–២) ។[១៥] ក្រោមរបបង្វៀន គណៈសង្ឃនៅតែជាកម្លាំងដ៏ធំមួយ ។ ព្រះសង្ឃមានរហូតដល់ ៣០ អង្គនៅតាមវត្តធំៗ ហើយប្រហែលជា ៥ ឬ ៦ អង្គនៅតាមវត្តតូចៗ ។ រដ្ឋបានគ្រប់គ្រងលើចំនួន

បព្វជិតទាំងអស់តាមរយៈការរៀបចំប្រលងប្រណាំងជាទៀតទាត់ (មេប្រយោគចំនួន ៥០ នាក់មកពីក្រសួងធម្មការត្រូវបានតែងតាំងឲ្យទទួលបន្ទុកការងារនេះ) ។ វត្ត និងវិហារជាច្រើនបានជួសជុល និងសាងសង់ជាថ្មីជាពិសេសនៅភាគខាងត្បូងដែលមានវត្តថ្មីជាច្រើនបានកសាងឡើងដោយចម្លងម៉ូតក្បូរក្បាច់ពីប្រទេសអាស៊ីអាគ្នេយ៍ផ្សេងទៀត (មិញ ជី (Minh Chi)et al ១៩៩៣: ១៨៧–៩៣) ។

ប៉ុន្តែ គំនិតយល់ឃើញខុសគ្នាបន្តិចបន្តួចនាបច្ចុប្បន្ននេះ លើព្រះពុទ្ធសាសនាមិនអាចយកមកធៀបនឹងការធ្លាក់ចុះទាំងស្រុងដែលមានមតិភាគច្រើនគាំទ្រនោះទេ ។ ការផ្តល់ឯកសិទ្ធិឲ្យសាសនាដែលផ្អែកជាមូលដ្ឋានលើគម្ពីរ និងការធ្វើចំណាត់ថ្នាក់អ្នកបួសទូទាំងប្រទេស ជាមួយនឹងការមិនយកចិត្តទុកដាក់ខ្វះៗចំពោះភាពផ្សេងគ្នាតាមតំបន់ ក៏បង្កឲ្យមានការធ្វើកំណែទម្រង់តាំងពីទសវត្សឆ្នាំ ១៩២០ មកម្ល៉េះ ។ តាមពិតទៅការមើលឃើញភាពធ្លាក់ចុះអាចថាជាផលវិបាកនៃការបរាជ័យរបស់ង្វៀន ក្នុងការបង្រួបបង្រួម និងពង្រឹងនគរដើម្បីប្រឆាំងនឹងការរីកដុះដាលរបស់អាណានិគមបារាំងរហូតដល់ពាក់កណ្តាលទី ២ នៃសតវត្សទី ១៩ ។ ទោះជាគេពន្យល់បកស្រាយបែបណាក៏ដោយ ក៏ការសន្និដ្ឋានដែលផ្អែកលើព្រះពុទ្ធសាសនាដែលចុះដុនដាបជាច្រើនសតវត្សមកហើយនោះស្ថិតនៅតែក្នុងវង្វង់ទស្សនវិស័យរបស់ពួកអភិជនពិបាកផ្ចាញ់ ។

កំណែទម្រង់ និងការរស់រានឡើងវិញ

គេអាចចាត់ទុកការបះបោរដឹកនាំដោយពុទ្ធសាសនិកតាមស្រុកភូមិប្រឆាំងនឹងការកាន់កាប់បារាំង ថាជាការចង្អុលបង្ហាញពីសារៈសំខាន់នៃព្រះពុទ្ធសាសនាក្នុងការតស៊ូប្រឆាំងរបស់ប្រជាជនទូទៅ ។ នៅភាគខាងត្បូងការចាប់ខ្លួនអ្នកបង្កើតក្រុមប៊ឺវ សឺន គី ហឿង(ឈ្មោះនិកាយសាសនា Bủ'u So'n Kỳ Hu'o'ng (BSKH)) នាឆ្នាំ ១៨៤៩ ឆ្លុះបញ្ចាំងឲ្យឃើញពីការបដិសេធរបស់ព្រះរាជវាំងចំពោះចលនាពុទ្ធសាសនិក ។ ទោះបីយ៉ាងណាក៏នៅតែមិនអាចបញ្ឈប់ការរីកលូតលាស់របស់ពុទ្ធសាសនានៅតាមជនបទបានឡើយ ។ នៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៨៦០ ចិន វ៉ាន់ ថាញ់ (Trân Văn Thành) ដែលបានចូលរួមក្នុងក្រុម BSKH បានដឹកនាំអ្នកស្នេហាជាតិមួយចំនួនឲ្យធ្វើការតស៊ូប្រដាប់អាវុធប្រឆាំងនឹងរបបគ្រប់គ្រងបារាំងនៅឆ្នាំ ១៨៤៧ និងនៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៨៩០ វ៉ូ ជឺ ភឿង (Võ Tr Phùòng) បានធ្វើចលនាស្រដៀងគ្នានេះនាភាគខាងជើង ។[១៦] ប៉ុន្តែទស្សនៈនេះត្រូវបានតែមួយផ្នែកប៉ុណ្ណោះ ។ ក្នុងករណីនៅភាគខាងត្បូងការតស៊ូនោះផុសចេញពីទឹកចិត្តស្នេហាជាតិផង និងការតាំងចិត្តរបស់ប្រជាជនចង់រស់ជាពុទ្ធសាសនិកផង ។ មូលហេតុទាំងពីរនេះត្រូវតែយកមកពិចារណានៅពេលគេគិតរកមូលហេតុពីការកាត់ទោសដល់ក្រុម BSKH នៅមុនសម័យបារាំងឈ្លានពានមកម្ល៉េះ(ហ តាយ (Ho Tai) ១៩៨៣ ទំព័រ ១១) ។ ដូច្នេះហើយរូបភាពប្រឆាំងនឹងអាណានិគមប្រាកដជាបង្កដោយសារការតស៊ូរបស់ប្រជាជនប្រឆាំងនឹងការរឹតបន្តឹងពីសំណាក់ព្រះរាជវាំងតាំងពីសម័យមុនអាណានិគមមកម្ល៉េះ ។ ប៉ុន្តែការនេះមិនគួរនាំឲ្យយើងសន្និដ្ឋានថាអ្នកដែលបញ្ចេញទស្សនៈសកលពីសាសនាសុទ្ធតែជាមេញុះញង់បះបោរហើយក៏មិនមែនថារដ្ឋ សុទ្ធតែប្រឆាំងពុទ្ធសាសនានោះទេ ។[១៧]

ចំពោះអ្នករស់នៅភាគខាងត្បូងវៀតណាមជំនឿពុទ្ធសាសនាមានជ្រួតជ្រាបអត្ថន័យ និងបង្ហាញទិសដៅក្នុងការរៀបចំជីវិតរស់នៅប្រចាំថ្ងៃរបស់ពួកគេ ។ ការទាមទារឲ្យមានអត្តភាវនាបានទម្រង់ឥរិយាបថរបស់ពួកគាត់ឲ្យមានការសម្របខ្លួនទៅនឹងបរិស្ថានសង្គម និងវប្បធម៌ ។ ក្តីប៉ងប្រាថ្នាចង់បានការរស់នៅដោយស្ងប់គួរតែគេគិតថាជាការតម្រែតម្រង់ខ្លួនទៅរកទិសដៅនៃអត្តភាវនាជាជាងយល់ថាជាការជំទាស់តវ៉ាសង្គមប្រឆាំងនឹងការ

ទាមទារអំណាចកណ្ដាល និងមនោគមវិជ្ជានានា ។ បច្ចុប្បន្ននេះ ក្រុមជាសមាជិកជាច្រើនរបស់ក្រុម BSKH នោះគឺ ក្រុមទឺ អិន ហៀវ ងាក (Tứ Ân Hiêu Nghĩa) (សគ្គហវត្ថុបួនយ៉ាង[១៨] ការរាប់អានអ្នកដទៃជាញាតិ និងការប្រតិបត្តិធម៌) ដែលបានបង្កើតឡើងនៅឆ្នាំ ១៨៧៨ នៅតែគិតថាការដុតភូមិរបស់គេជាច្រើនលើកជាច្រើនសាដាយពួកបារាំងនៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៨៧០ និងទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៨៨០ ជា «វិធានការដ៏យង់ឃ្នង» ដែលចង់បង្ក្រាបមិនត្រឹមតែទឹកចិត្តស្នេហាជាតិរបស់ពួកគាត់ប៉ុណ្ណោះទេ ថែមទាំងចង់បំផ្លាញជំនឿលើព្រះធម៌របស់ពួកគាត់ថែមទៀតផង (ហា តិន ហ្សិន(Ha` Tân Dân) ១៩៧៤) ។[១៩] លក្ខណៈគំរូរបស់ក្រុម BSKH នៃអត្តការវនាដែលព្រះសង្ឃទូទៅមិនបានប្រតិបត្តិនោះក៏នៅតែឃើញមានការប្រតិបត្តិបន្តតាមរយៈសមាគមពុទ្ធិកដែនដីបរិសុទ្ធនៃពួកគ្រហស្ថ ទិញ ដូ គឺ សី ហ្វិត ហូយ (Tịnh Đo Cu` Si Phât Hội) ពេលបច្ចុប្បន្ននេះផងដែរ ។ ការអះអាងបញ្ជាក់ថាខ្លួនមិនពាក់ព័ន្ធនឹងនយោបាយបានបង្ហាញតាមរយៈសប្បុរិសធម៌ជាបញ្ហាសំខាន់ ហេតុដូចនេះហើយទើបក្រុមនិកាយទាំងនេះមានតម្លាភាពមិនដូចក្រុមដទៃទៀតដែលខិតខំរកវិធីគេចឲ្យផុតពីការគៀបសង្កត់របស់ពួកអាណានិគម ។[២០]

ការកែប្រែរបស់ប្រជាជនក្នុងស្រុកនាំឲ្យមានមូលហេតុដែលត្រូវគ្នាទាំងមនោគមវិជ្ជាដ៏មានឥទ្ធិពលទាំងជំនឿពីបរមបុរាណមកៗ ដូចនេះយើងទទួលស្គាល់ថានៅក្នុងចំណោមក្រុមពុទ្ធសាសនិកជឿលើឋានសុខស្ងប់ខាងមុខគឺក្រុមទឺ អិន ហៀវ ងាក មានការទប់ស្កាត់លទ្ធិខុងជឺដែលផ្ដោតលើសគ្គហវត្ថុបួនយ៉ាងរបស់ឪពុកម្ដាយនិងព្រះមហាក្សត្រ ក្រៅតែពីព្រះរតនត្រៃ (ព្រះពុទ្ធ ព្រះធម៌ និងព្រះសង្ឃ) និងការព្រួយបារម្ភពីមនុស្សលោកទាំងអស់ (តា ជី ដាយ ទ្រឿង(Tạ Chí Đại Tru`ò'ng) ១៩៨៩: ៣៤៧) ។[២១] នៅពេលដែលប្រជាជននៅតាមជនបទមើលឃើញលើការផ្លាស់ប្ដូរលោកធាតុថាជាការកំណត់លក្ខខណ្ឌទុកជាមុនទៅរកពិភពគំរូមួយមានយុត្តិធម៌ពោរពេញទៅដោយក្ដីមេត្តាដូចដែលមានក្នុងគម្ពីរ ពេលនោះអ្នកក្រុងក៏ប្រឈមមុខនឹងបច្ចេកវិជ្ជាទំនើប និងមនោគមវិជ្ជាមួយផ្នែក និងមួយផ្នែកទៀតប្រឈមមុខនឹងភាពច្របូកច្របល់ពីអត្តសញ្ញាណរបស់ខ្លួន ។ លក្ខណៈខុសគ្នានេះមានភាពចាំបាច់ណាស់ទោះបីជាមិនគ្រប់គ្រាន់ក្នុងការពន្យល់បង្ហាញពីគម្លាតរវាងគណៈសង្ឃរស់នៅក្នុងក្រុងដែលទទួលបានការអប់រំ និងពុទ្ធសាសនិកនៅតាមជនបទជឿលើឋានស្ងប់ ។

ដោយសារតែនិកាយនីមួយៗរបស់ព្រះពុទ្ធសាសនាដើរលើគន្លងផ្លូវផ្សព្វផ្សាយប្លែកៗពីគ្នាដំណាក់កាលការរស់រានឡើងវិញដែលចាប់ផ្ដើមនៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៣០ អាចចាត់ទុកថាមានធាតុសំខាន់ៗពីរ ។ ធាតុទី ១ គឺការវិលចូលទ្វីបអាស៊ីវិញដោយមានការជំរុញពីទំនើបនិយម និងជាតិនិយម ។ ការវិលចូលទ្វីបអាស៊ីវិញកើតឡើងបន្ទាប់ពីចំណាប់អារម្មណ៍ដំបូងរបស់បញ្ញវន្តលោកខាងលិចទៅលើសាសនាហិណ្ឌូ និងព្រះពុទ្ធសាសនានៅដើមសតវត្សទី ១៩ ។ ពេលដែលមានការរីកសាយភាយទូទាំងពិភពលោកចំណាប់អារម្មណ៍នេះធ្វើឲ្យមានការឆ្លើយតបជាការប្រោសឲ្យសាសនារស់ឡើងវិញនៅបណ្ដាប្រទេសអាស៊ីខ្លួនឯង ។ ព្រឹត្តិការណ៍នេះបានចេញជារូបរាងឡើងនៅពេលគេបង្កើត(សង្គមមហាពុទ្ធិ Maha Bodhi Society) នៅក្រុងកូលំបូ ។ រីឯ (ក្រុមសង្គម ថេអូសូហ្វី Theosophical Society) វិញជាស្ថាប័នដ៏ចម្បងផ្ដល់កម្លាំងចលករក្នុងការសិក្សាសាសនានៅបណ្ដាប្រទេសអាស៊ីឲ្យរីកលូតលាស់លឿន (Clarke ១៩៩៧ ៨៧-៩២) ។ សៀវភៅស្ដីពីទស្សនវិជ្ជាព្រះពុទ្ធសាសនា និងគម្ពីរពិសិដ្ឋនានាព្រមទាំងអត្ថបទសរសេរពីជំនឿមន្តអាគម ឬជំនឿអរូបីដូចជាអត្ថបទនិយាយពីព្រលឹងនិយមរបស់លោក ដឺ កាដិក (de Kardec) ជាដើមបានមកដល់ដៃបញ្ញវន្តអ្នកអានដែលសម័យទំនើបនាដើមសតវត្សទី ១៩ ។ ម្យ៉ាងទៀតបច្ចេកវិជ្ជាបោះពុម្ពធ្វើឲ្យអ្នកអានរកបានដោយងាយនូវសាស្ត្រាគម្ពីរ សេចក្ដីអត្ថាធិប្បាយ និងការបកប្រែរបស់អត្ថបទព្រះពុទ្ធសាសនា

ទាំងនោះព្រមទាំងពិភពសាសនា និងបញ្ហាសាសនានានាទៀតផង ។ សំណេរជាភាសាចិនស្តីពីការកែទម្រង់ឧទាហរណ៍ដូចជាអត្ថបទរបស់ព្រះតេជព្រះគុណដាយ ស៊ូ (Daixu) *ក៏បានមកដល់ប្រទេសវៀតណាម ហើយបានបញ្ចេញឥទ្ធិពលយ៉ាងខ្លាំងលើអ្នកសិក្សាស្រាវជ្រាវខាងពុទ្ធសាសនា ។*[២២] *ធាតុទី ២ នៃសម័យរស់រានឡើងវិញគឺភាពនាំមុខគេក្នុងចលនាតស៊ូប្រឆាំងអាណានិគម ។ ជាលទ្ធផល គម្រោងបដិវត្តប្រឆាំងបារាំងជំរុញឲ្យមានការបង្កើតភាពជាអ្នកដឹកនាំនៃពុទ្ធសាសនាកម្រិតជាតិមួយ ។ ប្រជាជនចាស់បុរាណនៅតាមជនបទក៏ដូចជាពួកអភិជនដែលទទួលការអប់រំសម័យទំនើបយល់ឃើញថាព្រះពុទ្ធសាសនាដើរតួយ៉ាងសំខាន់ក្នុងការប្រយុទ្ធប្រឆាំងនឹងអាណានិគមនៅប្រទេសវៀតណាម ជាពិសេសនៅក្រោយពេលលទ្ធិខុងជឺបរាជ័យក្នុងការផ្តល់ភាពដឹកនាំឲ្យមានប្រសិទ្ធភាព ។ លោក ឃីស៍* (Keys) (*១៩៧៧*) *កត់សម្គាល់ឃើញថាការទាញយកផលប្រយោជន៍ពីការគ្រប់គ្រងរបស់បារាំងក្នុងការជំរុញឲ្យមានការកែទម្រង់វិន័យសិក្ខាបទព្រះពុទ្ធសាសនាឡើងវិញ ពុទ្ធសាសនិកជាច្រើននាក់ក៏រៀបចំបង្កើតនូវអត្តសញ្ញាណសាសនាជាតិថ្មីមួយរបស់ខ្លួនបាន ។*

ប៉ុន្តែ ការរស់ឡើងវិញដែលមានធាតុទាំងពីរនេះបានសម្រួលដល់ការចូលរួមរបស់ប្រជាជននៅថ្នាក់មូលដ្ឋានភាគច្រើនព្រះពុទ្ធសាសនា «ក្រៅសង្គម» នេះមានលាយនូវអ្វីដែលខ្ញុំហៅថា លទ្ធិតាវ-ខុងជឺជាមួយនឹងទំនាក់ទំនងអន្តរជនជាតិដ៏សម្បូរបែប ជាពិសេសជាមួយនឹងក្រុមជនជាតិចិនដែលធ្វើចំណាកស្រុកពីភាគអាគ្នេយ៍តាំងពីសតវត្សទី ១៧ មកម្ល៉េះ ។ ការដាច់ចេញនៃពួកកូនកាត់បែបនេះត្រូវគ្នានឹងនយោបាយអំណាចកណ្តាលរបស់អភិជនកាន់អំណាច និងបញ្ញវន្ត ។ ជាពិសេសការគ្របដណ្តប់នៃសាសនាជេន មហាយានទៅលើសាសនាដទៃទៀតគឺជាលទ្ធផលនៃកម្លាំងរុញច្រានរបស់បញ្ញវន្តសម័យថ្មី មានន័យថាជាអ្នកប្រាជ្ញដែលទទួលការអប់រំទាំងសម័យទំនើបទាំងសម័យបុរាណដែលបានចាត់ទុកការធ្វេសប្រហែសលើគម្ពីរសាស្ត្រាថាជារោគសញ្ញានៃភាពច្របូកច្របល់និងការធ្លាក់ចុះទាំងស្រុង ។ ដូច្នេះយើងបែរទៅរកប្រពៃណីនៃការសូត្រតៗគ្នាដើម្បីឈ្វេងយល់បន្ថែមពីតួនាទីរបស់គ្រូផ្លូវធ្មឹងនានាដូចជាការតាំងសមាធិ និងមន្តអាគមសាសនាជេន-តាវ ជាដើម ។ តាមការពិតណាស់គ្រូទាំងនោះដើរតួជាអ្នកផ្សព្វផ្សាយពេញតួឲ្យការលាយចម្រុះសាសនាបីចូលគ្នាដោយមានព្រះពុទ្ធសាសនាជាធាតុផ្សំរឹងមាំជាងគេ ។ គេដឹងថាគ្រូទាំងនោះបានមករៀនក្នុងសំណាក់គ្រូតាមភូមិស្រុកនៅប្រទេសឡាវប្រទេសថៃ ឬក៏ប្រទេសកម្ពុជា ។ ប៉ុន្តែ គ្រូទាំងនោះទំនងជាបង្រៀនដោយ គ្រូសមាធិជនជាតិចិនដែលពួកលោកបានជួបនៅជួរភ្នំខេត្តចូវដុក ឬក្នុងទឹកដីខេត្តកំពតកម្ពុជា ។[២៣] *ក្នុងនោះមានជាអាទិ៍គ្រូព្រះនាម ង្វៀន ធាន់ ហូវ* (Nguyền Thuấn Hậu) *មុនទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៥០ និងគ្រូរហស្សនាម «ព្រះសង្ឃដូង» នៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៦០ ។*

ជាតិនិយម និងការបង្រួបបង្រួមជាតិ

ការខ្វះចំណេះដឹងគម្ពីរសាសនានាំឲ្យមានការធ្លាក់ចុះក្នុងការសិក្សាបែបបុរាណនៅដើមសតវត្សទី ២០ ហើយចាត់ទុកជាសញ្ញានៃការធ្លាក់ចុះព្រះពុទ្ធសាសនា ។ ដោយមានបច្ចេកវិជ្ជាបោះពុម្ពទំនើបជាជំនួយសង្ឃអ្នកប្រាជ្ញមួយចំនួនបញ្ចេញអស់ព្រះកាយពលផ្សព្វផ្សាយពីអត្ថបទពន្យល់ស្តីពីទស្សនវិជ្ជាព្រះពុទ្ធសាសនា និងការបកប្រែគម្ពីរពុទ្ធសាសនាដែលនៅខណៈនោះផងដែរ ព្រះអង្គៗខិតខំអំពាវនាវឲ្យមានកំណែទម្រង់គណៈសង្ឃទូទាំងប្រទេសលើផ្នែកការអប់រំ និងការបណ្តុះបណ្តាល ។ កំណែទម្រង់នេះមិនមានរបៀបវារៈអ្វីច្បាស់លាស់ទេប៉ុន្តែប្រហែលជាមានកត្តាជំរុញដ៏ខ្លាំងមួយគឺ ទស្សនៈព្យាយាមបង្រួបបង្រួមជាតិដែលជំរុញដោយកំណែទម្រង់ចិនដែលដឹកនាំ

ដោយព្រះសង្ឃព្រះនាមដាយ ស៊ូ នាពេលស្របាលគ្នានោះ ។ ចលនាជំហានទី ១ ដឹកនាំដោយព្រះសង្ឃព្រះនាម ខាញ់ ហ័រ (Khánh Hòa) *គង់នៅខេត្ត បេន ថែ* (Bến Tre) *នៅភាគខាងត្បូងនៅពេលដែលព្រះអង្គបង្កើតសមាគមសម្ពន្ធសម្រាប់សុខដុមរមនា ៦ យ៉ាងហ្វយ លុក ហ័រ លាន ហៀប*(Hội Lục Hòa Liên Hiệp) *នៅឆ្នាំ ១៩២៣ បានទាក់ទាញព្រះសង្ឃ និងអ្នកមានមុខមាត់ក្នុងភូមិជាច្រើន ។ រយៈពេល ៤ ឆ្នាំក្រោយមកទៀតព្រះអង្គខាញ់ ហ័រ បានធ្វើដំណើរតាមជនបទដើម្បីតែស្វែងរកព្រះសង្ឃដែលមានចិត្តគំនិតដូចគ្នាដើម្បីបង្កើតជាសមាគមជាតិ ប៉ុន្តែមិនបានជោគជ័យអ្វីទាំងអស់ ។ ជាថ្មីម្តងទៀតព្រះអង្គក៏បានបញ្ជូនសិស្សជំនិតរបស់ព្រះអង្គទៅភាគខាងជើងម្តងដើម្បីរៀបចំអង្គការថ្នាក់ជាតិមួយ ។ ប៉ុន្តែសិស្សរបស់ព្រះអង្គក៏មិនបានជោគជ័យអ្វីដែរ ។*

នៅឆ្នាំ ១៩៣០ ដោយមានការទទួលស្គាល់ពីអាជ្ញាធរអាណានិគមសមាគមភាគត្បូងសម្រាប់ការសិក្សាព្រះពុទ្ធសាសនាបានបង្កើតឡើង និងដឹកនាំដោយព្រះអង្គ ខាញ់ ហ័រ ដោយមានការចូលរួមពីសំណាក់ព្រះសង្ឃ និងពុទ្ធសាសនិកដែលទទួលការអប់រំសម័យទំនើប ។ នៅឆ្នាំ ១៩៣២ សមាគមសិក្សាព្រះពុទ្ធសាសនាវៀតណាមភាគកណ្តាលបានបង្កើតឡើងនៅក្រុងវេបន្ទាប់មកបើកសាខាខាងជើងនៅក្រុងហាណូយនៅឆ្នាំ ១៩៣៤ ។ ប៉ុន្តែស្ថាប័នពុទ្ធសាសនាមជ្ឈការបែបនេះមានមូលដ្ឋានប្រជាប្រិយភាពយ៉ាងខ្លាំងដើម្បីបានលេចធ្លោជាងគេ ។ បើយើងត្រលប់ក្រឡេកក្រោយមើលក្នុងរយៈពេលនេះដែរខាន់ ដុង កន (Đoàn Trung Còn)*ជាអ្នកប្រាជ្ញពុទ្ធសាសនាដ៏គួរកត់សម្គាល់មួយរូប និងជាស្ថាបនិកក្រុមគាំទ្រដល់អវតាររបស់ព្រះពុទ្ធអមិតាភៈមានឥរិយាបថផ្ទុយគ្នាពីទិដ្ឋភាពតាមតំបន់ ។ នៅក្នុងស្នាដៃសរសេរនៅឆ្នាំ ១៩៣០ គាត់បានរិះគន់លើកម្រៃឈ្នួល និងតួនាទីផ្លូវអាណាចក្រព្រះសង្ឃបដិបត្តិ ប៉ុន្តែក៏មិនភ្លេចទទួលស្គាល់ពីការជ្រាបចូលយ៉ាងជ្រៅនៃព្រះពុទ្ធសាសនាទៅក្នុងគំនិតប្រជាជនគ្រប់ស្រទាប់វណ្ណៈ÷*

> សព្វថ្ងៃនេះ ដោយសារតែមានអ្នកចេះដឹងមានចំនួយតិចតួចស្ទើរតែមិនមាននរណាម្នាក់អាចដឹងពីភាពខុសគ្នារវាងនិកាយនីមួយៗ (ដែលមានលក្ខណៈដូចគ្នាទៅនឹងនិកាយ នៅប្រទេសចិន) ។ គណៈសង្ឃក៏មានស្ថានភាពដូចគ្នានេះដែរ ។ ប្រជាជនបានលាយច្របល់និកាយទាំងអស់ចូលគ្នា ដូច្នេះហើយបានជាម្នាក់ៗជាធម្មតារក្សាសីល ៥ ឬ សីល ១០ និងគោរពថ្វាយដល់ព្រះពុទ្ធអមិទៈ ។
>
> អ្នកដែលគេបានផ្តួចផ្តើមឲ្យចូលទៅរៀនពុទ្ធឱវាទទៅហើយ ក៏នៅមានជំនឿលើខ្មោច និងព្រលឹង ។ ហើយអ្នកទាំងនោះនៅតែគោរពក្រុមអ្នកកាន់សាសនាតាវដែលរៀនមន្តអាគមយ័ន្តវត្ថុសក្តិសិទ្ធិ និងរៀនពីបៀបហៅព្រលឹងខ្មោច ។ ដូច្នេះព្រះសង្ឃទាំងនោះតែងថ្វាយតង្វាយនានា និងបន់ស្រន់ព្រលឹងខ្មោចកុំឲ្យមករំខាន និងឲ្យជួយការពារលោក ។ អ្នកទាំងនោះពេញចិត្តនឹងការបន់ស្រន់បែបនេះជាងការសិក្សាគម្ពីរព្រះត្រៃបិដករឿងជាតកទាំងឡាយ ហើយព្រះអង្គៗយល់ឃើញថាការថ្វាយបង្គំដល់ព្រះពុទ្ធ និងចម្រើនភាវនាព្រះធម៌ឲ្យផលយឺតយ៉ាវជាងការគោរពជំនឿព្រលឹង ។...កាលពីសម័យមុនព្រះសង្ឃមិនមែនជាអ្នកចូលរួមពិធីបុណ្យសពហើយទទួលកម្រៃពីការសូត្រធម៌នោះទេ ។ ប៉ុន្តែនាពេលបច្ចុប្បន្ននេះ ទោះបីក្នុងពិធីណាក៏ដោយមានព្រះសង្ឃតិចតួចប៉ុណ្ណោះដែលបដិសេធការអញ្ជើញចូលរួមពិធីជាឯកជន ។ អ្នកដែលរស់នៅចេញក្រៅពីពិភពនេះមានតិចតួចណាស់ ។ ព្រះសង្ឃភាគច្រើនរៀបការមានកូនរស់នៅលាយលំជាមួយនឹងប្រជាជនសាមញ្ញនៅតាមផ្សារ និងតាមភូមិករនានា...។ ព្រះសង្ឃទាំងនេះផ្តល់នូវសេវាកម្មគ្រប់បែបយ៉ាងពេលខ្លះប្រើយ័ន្ត និងមន្តអាគមគាថាហើយពេលខ្លះសូត្រហៅព្រលឹងខ្មោចក៏មាន (ខាន់ ជុង កន១៩៥០ ៨២-៣) ។

ការបរិយាយទាំងនេះឆ្លុះបញ្ចាំងពីឥរិយាបថរបស់បញ្ញវន្តពុទ្ធសាសនាទទួលការអប់រំបែបលោកខាងលិច ចំពោះភាពទាន់សម័យ និងភាពប៉ុនប៉ងដ៏លើសលុបដើម្បីបង្រួបបង្រួមពុទ្ធសាសនិកទាំងឡាយ ។ ប៉ុន្តែកំណត់សម្គាល់ខាងលើនេះអាចឲ្យយើងយល់ឃើញផ្សេងពីនេះ ។ ដោយបញ្ច្រាសទស្សនវិស័យនេះ យើងអាចឃើញពីប្រជាប្រិយភាពរបស់ព្រះពុទ្ធសាសនាដែលមិនសូវគិតពីការខំសិក្សាគម្ពីរ និងមានភាពជិតស្និទ្ធទៅនឹងបញ្ហាប្រចាំថ្ងៃរបស់ប្រជាជនជាង ។ លោកឌាន់ ផុង កន មានកត់សម្គាល់នៅក្នុងអត្ថបទស្រាវជ្រាវតែមួយដូចគ្នានេះថា (១៩៥០ ៨៤៥) ៖

មានរឿងហេតុដ៏អស្ចារ្យកើតឡើង ជារឿងល្អខ្លាំងណាស់ដែលព្រះពុទ្ធសាសនា បានជ្រាបចូលស្រទាប់លំដាប់ប្រជាជនអវិជ្ជា....។ ជនជាតិបរទេសដែលមកកាន់ប្រទេសយើងតែងតែភ្ញាក់ផ្អើលនៅពេលឃើញសាសនាមួយដែលគ្មានមេដឹកនាំសោះ ប៉ុន្តែអាចរក្សាភាពរឹងមាំបាននៅក្នុងប្រទេសដ៏ធំមួយដែលលាតសន្ធឹងរាប់ពាន់គីឡូម៉ែត្រពីជើងទៅត្បូងអស់រយៈពេលរាប់ពាន់ឆ្នាំ ។ អ្នកមានជំនឿលើលទ្ធិខុងជឺធ្វើឲ្យជីវិតមានការលំបាក ជាច្រើនលើកច្រើនសារដ្ឋមិនអើពើ គ្មានមេដឹកនាំ ប៉ុន្តែអ្នកប្រតិបត្តិដើរតាមមានមិនតិចជាងនៅសម័យអតីតកាលនោះទេ ។
...មានព្រះគ្រូសង្ឃរាជជាច្រើនដែលមានប្រជាប្រិយភាពជាមួយពុទ្ធបរិស័ទហើយពុទ្ធបរិស័ទចាត់ទុកព្រះអង្គៗទាំងនោះថាជាលោកឪពុកដ៏មានចិត្តល្អ ។ គេតែងប្រគេនចង្ហាន់ដ៏សម្បូរបែបដល់ព្រះអង្គហើយគេចាត់ទុកព្រះអង្គថាជាព្រះគ្រូ ។ ខ្ញុំបានឃើញផ្ទាល់ពុទ្ធបរិស័ទដែលមកវត្តសួររកព្រះចៅអធិការហើយក្រាបថ្វាយបង្គំនៅមុខព្រះចៅអធិការដូចថ្វាយបង្គំព្រះពុទ្ធដែរ ។ ប្រសិនបើព្រះចៅអធិការសុគតទៅពុទ្ធបរិស័ទប្រមូលគ្នាមកពីស្រុក និងខេត្តនានាជួបជុំគ្នា(នៅវត្ត) ។ អ្នកទាំងនេះស្រែកយំកាន់ទុក្ខហាក់ដូចជាព្រះចៅអធិការជាឪពុករបស់ខ្លួនដូច្នោះដែរ ។ពិធីបុណ្យសពប្រហែលជាមានលក្ខណៈទ្រង់ទ្រាយធំ និងអធិកអធមជាងពិធីបុណ្យរបស់មេដឹកនាំរបស់ជាតិមួយទៅទៀត ។

នៅក្នុងសេចក្តីថ្លែងសុន្ទរកថានៅថ្ងៃទី១៧ ខែមីនា ឆ្នាំ១៩៣៥ នៅវត្តខ្វាន់ ស៊ឺ (Quán Sứ) *នាក្រុងហាណូយ លោកចិន ចុង គីម* (Trần Trong Kim) *ជាបញ្ញវន្តម្នាក់ និងជាមន្ត្រីជាន់ខ្ពស់នៅក្នុងរដ្ឋាភិបាលអាណានិគម និងជាគ្រូបង្រៀនឈ្មោះម្នាក់របស់សមាគមព្រះពុទ្ធសាសនានៅភាគខាងជើង* (Northern Buddhist Association) *ក៏បានចាត់ទុកការប្រតិបត្តិរបស់ប្រជាជនទូទៅនេះស្មើនឹងការបាត់បង់អត្ថន័យយ៉ាងជ្រាលជ្រៅរបស់សាសនា (ចិន ចុង គីម ១៩៣៥ : ១៤) ៖*

និយាយការពិតទៅ សព្វថ្ងៃនេះ ពេលដែលប្រជាជននិយាយដល់ព្រះពុទ្ធសាសនា ពួកគេតែងគិតដល់ការប្រតិបត្តិនៅថ្ងៃ ៨ ឬ ១៥ រោច-ខ្នើត ខែច័ន្ទគតិ ជាពេលដែលប្រជាជនទៅវត្តថ្វាយបង្គំព្រះពុទ្ធប៉ុណ្ណោះ ក្រៅពីនោះគ្មាននរណាម្នាក់ដឹងពីដើមកំណើតព្រះពុទ្ធសាសនាថាតើការប្រៀនប្រដៅរបស់ព្រះពុទ្ធមានសារៈសំខាន់ប៉ុណ្ណានោះទេ ។ សូម្បីអ្នកដែលថ្វាយគោរពជារៀងរាល់ថ្ងៃក៏ដោយ កាន់ចង្វាយគ្រាប់អង្កាំរាប់នៅក្នុងដៃក៏ដោយ ក៏ទង្វើរបស់ពួកគាត់បែរជាផ្ទុយទាំងស្រុងពីទ្រឹស្តីព្រះពុទ្ធសាសនា ។ នោះគឺគ្រាន់តែជាប្រពៃណីទំនៀមទម្លាប់សម្រាប់ប្រជាជនយើងដែលគោរពតៗគ្នាដោយមិនគិតពីអត្ថន័យនៃទង្វើទាំងនោះឡើយ ។ នោះហើយគឺជារឿងដែលយើងគួររិះគិតរកការផ្លាស់ប្តូរ ។

ង្វៀន ឡាង (Nguyễn Lang *១៩៩៤ : ១៨២-៣*) *យល់ឃើញពីគំនិតរបស់ចិន ចុង គីម នៃកំណែទម្រង់របៀបរបបទាំង ៤ យ៉ាងថា ៖*

> យើងឃើញនៅក្នុងសម្ដីដ៏សាមញ្ញមួយ(របស់ ចិន ចុង គីម) និយាយពីគោលបំណងនៃកំណែទម្រង់ (ដើម្បីធ្វើឲ្យសាសនាមយយដែលមានអ្វីមកបាំងងងឹតពីមុនមានពន្លឺឡើងវិញ) គោលបំណងធ្វើឲ្យសាសនាឆ្លើយតបនឹងស្ថានភាពបច្ចុប្បន្ន (សមរម្យទៅនឹងតម្រូវការរបស់មនុស្សលោក)។ ទាល់តែដូច្នេះទើបវាអាចមានតួនាទីសំខាន់ក្នុងវិស័យវប្បធម៌បាន (ដើម្បីឲ្យសាសនិកស្គាល់សាសនាខ្លួនកាន់ច្បាស់ចេះប្រព្រឹត្ត និងរស់នៅសម្របខ្លួនតាមរបៀបរបបនោះ) ហើយបង្កើតឲ្យមានការពង្រឹងស្មារតី និងការតម្រង់ទិសដល់មនុស្ស (ជាជាងបន្តប្រកាន់យកនូវសម្ភារនិយម និងចិត្តចង្អៀតចង្អល់... ដូចជាទូកអណ្តែតលើខ្សែទឹករកកោះរកត្រើយចូលចតមិនបាន) ។

មិនមែនមានតែចិន ចុង គីម និងបញ្ញវន្តខាងពុទ្ធសាសនាផ្សេងទៀតដូចជាឌាន់ ដុងកន ប៉ុណ្ណោះទេដែលយើងត្រូវលើកយកមកគិតនៅពេលយើងនិយាយពីបញ្ហាបែបនេះ ។ ដូចដែលលោក ម៉ាក់ ហាល (McHale) *លើកឡើងហើយថា យើងគួរតែងាកមកចាប់អារម្មណ៍លើស្នាដៃសំណេរបោះពុម្ពផ្សាយនៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩២០ និង ៣០ ដែលខាងបារាំងបានអនុញ្ញាតឲ្យចេញផ្សាយក្នុងផ្នែកសាសនា (ម៉ាក់ ហាល ១៩៩៣ : ២២, ម៉ារ* (Marr) *១៩៧៩ : ៣១៣-៣៩, ម៉ារ ១៩៨១ : ៤១-៥២, ៣០៣*) *។ មកត្រឹមឆ្នាំ ១៩៤៥ អត្ថបទប្រមាណ ១២០០ បានបោះពុម្ពចេញផ្សាយនៅក្នុងផ្នែកសាសនានេះដោយមានព្រះពុទ្ធសាសនាដែនដីបរិសុទ្ធដែលជានិកាយមួយដ៏សំខាន់។ ក្រុមង្វៀន គីម មួន* (Nguyễn Kim Muôn) *គឺជាឧទាហរណ៍មួយយ៉ាងល្អនិយាយពីការប្រតិបត្តិបែបថ្មីនៅភាគខាងត្បូងផ្អែកលើគោលការណ៍ព្រះពុទ្ធសាសនាដែនដីបរិសុទ្ធ ។ ការស្វែងរកនូវការត្រាស់ដឹងដោយខ្លួនឯងរបស់និកាយនេះតម្រូវឲ្យមាន-បច្ចេកទេសតាំងសមាធិដូចអ្នកកាន់សាសនាតាវ ទោះបីជាជំនឿប្រជាប្រិយលើព្រលឹងមិនបានបោះបង់ចោលក៏ដោយ ។*[២៤] *ការបង្កើតទិញ ដុ គឺ ស៊ី* (Tịnh Độ Cu Sĩ) *គឺជាឧទាហរណ៍មួយទៀតនៃការទទួលយកទ្រឹស្តីព្រះពុទ្ធសាសនាដែនដីបរិសុទ្ធ ។ នៅចុងបញ្ចប់សាសនាកាវដាយបានទាក់ទាញស្ត្រីជាច្រើនឲ្យជឿនៅទសវត្សឆ្នាំ ១៩៣០ ។ ជារឿងអត់ប្រយោជន៍ទាល់តែសោះដែលទស្សនាវដ្តីប្រចាំសប្តាហ៍នៃស្ត្រីល្បីល្បាញជាងគេនៅសម័យនោះឈ្មោះ ភុ នី តិន វ៉ាន* (Phụ Nū' Tân Vān) *(ព័ត៌មានស្ត្រី) បានលើកបញ្ហានៃការប្រមូលអំណាចរបស់ស្ត្រីដែលចូលរួមក្នុ-ងក្រុមអត្តភាវនាហើយអំពាវនាវឲ្យមានវិធានការផ្លូវច្បាប់ដើម្បីការពារមិនឲ្យមានការកេងប្រវ័ញ្ចមកលើស្ត្រីទាំងនោះទោះក្នុងរូបភាពណាក៏ដោយ។*[២៥] *ក្នុងរយៈពេលនោះអត្តភាវនាជាគ្រហស្ថតាមប្រពៃណីពុទ្ធសាសនាដែនដីបរិសុទ្ធផងដែរបានឧបត្ថម្ភគាំទ្រដោយស្ត្រីទីក្រុងនៅលីវជាច្រើន ។ស្ត្រីទាំងនេះហាក់ដូចជាស្វែងរកផ្លូវរំដោះខ្លួនឯងចេញពីការកេងប្រវ័ញ្ចរបស់បុរស និងចេញពីការគាបសង្កត់ដោយនឹមអាណានិគមនិយមលើរចនាសម្ពន្ធយេនឌ័រដាប់ជាប្រពៃណីមកហើយ ។ ទោះបីជាស្ត្រីទាំងនោះព្យាយាមរត់គេចចេញពីការងាយទទួលរងនូវការ-ឈឺចាប់ដែលកំណត់ដោយលក្ខខណ្ឌសេដ្ឋកិច្ចសង្គមក៏ដោយ ក៏ពួកគាត់ខិតខំប្រឹងប្រែងជាខ្លាំងដើម្បីទទួលបានសាមគ្គីភាព និងឋានៈថ្មីនៅក្នុងសង្គម ។*

ព្រះសង្ឃជាបញ្ញវន្តបានបោះពុម្ពទស្សនាវដ្តីមួយចំនួនធំដោយប្រើអក្សរគ្វុក ងឺ (quồc ngũ') *មានន័យថាសរសេរទៅជាអក្សររ៉ូម៉ាំង ។ ទស្សនាវដ្តីទឺ ប៊ី អឹម* (Tù' Bi Âm) *(សំឡេងនៃមេត្តាធម៌) នៅភាគខាងត្បូងវៀន អឹម* Viên Âm*(សំឡេងសច្ចភាព និងភាពឥតខ្ចោះ) នៅភាគកណ្តាល និងដួក តិ* (Đuôc Tuệ) *(គប់ភ្លើងបំភ្លឺចិត្ត) នៅភាគ*

ខាងជើង គឺជាឈ្មោះទស្សនាវដ្តីនៃសមាគមព្រះពុទ្ធសាសនាបោះពុម្ពផ្សាយតាមតំបន់នីមួយៗរបស់ខ្លួន ។ នៅក្នុងទស្សនាវដ្តីទាំងនេះ គេលើកមកពិភាក្សានូវកំណែទម្រង់ក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនា ។ អ្នកនិពន្ធម្នាក់យល់ឃើញថាមានហេតុផលបីយ៉ាងក្នុងការធ្វើកំណែទម្រង់នោះ ៖ (១) មោទនភាពរបស់មនុស្ស (២) ការទទួចចង់បានឧត្តមគតិមួយដើម្បីរស់នៅ និង (៣) វិបត្តិសេដ្ឋកិច្ចពិភពលោក ។[២៦] *តាមពិតទៅលោក ហ តាយ (១៩៨៣) លើកឡើងពីកត្តាបីកើត-មាននៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៣០ តែផ្សេងពីកត្តាបីខាងលើរួមមានទឹកជំនន់ ភាពក្រៀមក្រំមានទុក្ខព្រួយ និងការគំ-រាមកំហែងពីសង្គ្រាម ។ កត្តាខាងក្រៅទាំងនេះពិតជាធ្វើឱ្យបញ្ហាវិបត្តិកាន់តែធំឡើង ។*

ដោយសារបច្ចេកវិជ្ជាបោះពុម្ពស្នាដៃនៃបញ្ញវន្តល្បីៗបានផ្សព្វផ្សាយយ៉ាងទូលំទូលាយហើយវណ្ណៈបញ្ញវន្តក៏បែរមកចង់ចេះចង់ដឹងពីព្រះពុទ្ធសាសនា ។ ការដែលផាន ខូយ (Phan Khôi) ជាអ្នកកាសែតបានការគោតសរសើរច្រើនពីគំនិតស្នេហាជាតិរបស់គាត់សម្ដែងការខឹងសម្បាលើអសកម្មភាពរបស់គណៈសង្ឃនោះក៏ប្រហែលជាគាត់សង្ឃឹមចង់បានលើសពីកំណែទម្រង់វិស័យអប់រំបែបបុរាណគឺថា គាត់ចង់ឃើញការអភិវឌ្ឍព្រះពុទ្ធសាសនាក្នុងវិស័យដែលសក្តមទាំងមូលគាំទ្រខ្លាំងជាងនេះលើ ។[២៧] *ហ៊ីញ ធុក ខាង (Huỳnh Thúc Kháng)ជាអ្នកស្នេហាជាតិល្បីឈ្មោះម្នាក់ទៀតបានជួយរៀន អឹម ក្នុងការបំផុសបំផុលមនសិការ ទើបអាចរាប់ចូលក្នុងចំណោមកត្តាទាំងឡាយដែលអាចព្យាបាលសម្រាប់ជំងឺប្រទេសបាន ។ បើសិនជារបៀបវារៈកំណែទម្រង់មិនច្បាស់លាស់ទេ នោះតម្រូវការក្លាមៗដើម្បីកំណែទម្រង់ត្រូវតែច្បាស់ដែរ ។ ទស្សនាវដ្តីនៅមនៅឆ្នាំ ១៩៣៤ លើកឡើងហេតុផល ៤ យ៉ាងធំៗរបស់បញ្ហានេះថា ៖*

១-មានភាពចម្រូងចម្រាសនៅក្នុងតម្លៃលទ្ធិខុងជឺបុរាណដោយប្រកាន់នូវវប្បធម៌បុរាណនៅក្នុងរដ្ឋដែលរងការបំផ្លិចបំផ្លាញ ។

២-ព្រះពុទ្ធសាសនាអាចចាក់គ្រឹះថ្មីសមស្របបំផុតចំពោះអត្តសញ្ញាណជាតិវៀតណាម ។

៣-ព្រះពុទ្ធសាសនាអាចដើរទន្ទឹមគ្នានឹងវិទ្យាសាស្ត្របានហើយអាចតម្រង់ទិសគេកុំឱ្យយកវិទ្យាសាស្ត្រទៅប្រើក្នុងផ្លូវខុស ។

៤-ការបំបាត់ពិធីសាសនាស្មុគស្មាញនានា ព្រះពុទ្ធសាសនាកំណែទម្រង់ថ្មីនឹងបម្រើក្មេងជំនាន់ក្រោយដែលចូលចិត្តបែបបទហេតុផល និងទ្រឹស្តីវិទ្យាសាស្ត្រផ្នែកចំណេះដឹង ។[២៨]

ទោះបីយ៉ាងណាក៏ដោយ ក៏អ្នកផ្តួចផ្តើមនៃកិច្ចប្រឹងប្រែងដ៏ពុះកញ្ជ្រោលនេះ គឺសមាគមនៅភាគខាងត្បូងមិនអាចទទួលបានជោគជ័យធំដុំដែរ ។ ហេតុផលដែលផ្តល់ដោយង្វៀន ឡាង (១៩៩៤) គឺថាវាបណ្តាលមកពីអនុប្រធានសមាគមលោកត្រឹន ង្វៀន ចិន (Trần Nguyễn Chấn) ជាមន្ត្រីអាណានិគមដែលហាក់ដូចជាប្រើប្រាស់សមាគមដើម្បីពង្រីកឥទ្ធិពលផ្ទាល់ខ្លួន ដូចនេះហើយទើបមានការប៉ះទង្គិចជាមួយសមាជិកប្រតិបត្តិផ្សេងៗទៀត ។ ការបែកបក្សពួកជាលើកដំបូងនៅក្នុងសមាគមព្រះពុទ្ធសាសនាភាគខាងត្បូងនេះ ជាផលវិបាកនៃវិធីគ្រប់គ្រងអំណាចរបស់ ត្រឹន ង្វៀន ចិន នាំឱ្យមានការបង្កើតសមាគមពីរទៀតគឺ លឿង ស៊ាន ហ្វិត ហុក ហួយ (Lưỡng Xuyên Phật Học Hội) (សមាគមសិក្សាព្រះពុទ្ធសាសនាទន្លេពីរ) នៅខេត្តត្រាវិញនៅឆ្នាំ ១៩៣៤ ហួយ ហ្វិត ហុក (Hội Phật Học) និងគៀម តេ (Kiêm Tê) (សមាគមសម្រាប់ការសិក្សារួមផ្សំនឹងសកម្មសុខុមាលភាព) នៅរ៉ាច់ ហ្យា (Rạch Giá) (ឥឡូវហៅថា គៀន យ៉ាង (Kiêm Giang) នៅឆ្នាំ ១៩៣៧ ។[២៩] *សមាគមសម្រាប់ការសិក្សារួមផ្សំនឹងសកម្មសុខុមាល*

ភាពបង្កើតឡើងដោយព្រះតេជព្រះគុណជី ធាន (Trí Thiễn) ជាមិត្តភក្ត្រព្រះតេជព្រះគុណធៀន ជាវ (Thiện Chiếu)។ ស្ថានភាពមិនបានស្ថិតស្ថេរទេ សម្ពន្ធថ្មីបានរកឃើញ ។ ក្រុមសិក្សាព្រះពុទ្ធសាសនាទន្ទេពីរព្យាយាមរំលាយចូលជាមួយនឹងទិញ ដុ គឺ ស៊ី ក្នុងខណៈដែលសមាគមសម្រាប់ការសិក្សារួមផ្សំនឹងសកម្មសុខុមាលភាពបានបែកបាក់ដោយសារការចាប់សមាជិកមេដឹកនាំដាក់ពន្ធនាគារជាបន្តបន្ទាប់មក ។[៣០]

ការឆ្លើយតបយឺតយាវទៅនឹងកំណែទម្រង់កំបណ្តាលឲ្យមានការឃ្លើសចិត្តសកម្មជនមានជាអាទិ៍ព្រះតេជព្រះគុណធៀន ជាវ។ ដោយកាលៈទេសៈតម្រូវព្រះតេជព្រះគុណក៏បោះបង់ចោលព្រះពុទ្ធសាសនាហើយរត់ទៅចូលនឹងបក្សកុម្មុយនីស្ត ។ ដូចដែលបាននិយាយរួចមកហើយថាព្រះតេជព្រះគុណធៀន ជាវ គឺជាព្រះសង្ឃក្មេងវស្សាមួយអង្គក្នុងចំណោមព្រះសង្ឃទាំងឡាយដែលមានចំណេះវិជ្ជាជ្រៅជ្រះ និងស្វាហាប់ដែលបានរៀបចំបង្កើតជាសមាគមដំបូងគេ ។ យោងតាមព្រះតេជព្រះគុណធិច ម៉ាតថេ ហេតុផលមួយទៀតដែលរាំងស្ទះដល់ដំណើរការអភិវឌ្ឍ គឺដោយសារអត្ថបទភាគច្រើននៅតែសរសេរជាតួអក្សរហានរបស់ចិនបើទោះបីជាឯកសារផ្សព្វផ្សាយមួយចំនួនធំសរសេរជាអក្សរ គួក ង៉ឺ ក៏ដោយ ។ ការងារបកប្រែនៅពេលនោះមានទ្រង់ទ្រាយធំមែនទែនជាពិសេសពេលគេបកប្រែគម្ពីរសូត្រព្រោះវាទាមទារចំណេះដឹងជំនាញតែម្តង។ វិធីសាស្រ្តកំណែទម្រង់នេះធ្វើឡើងនៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៣០ និង ៤០ ហើយក្នុងចំណោមអត្ថបទគម្ពីរពុទ្ធសាសនាពី ៥០០ ទៅ១០០០ អត្ថបទនោះភាគច្រើនបានបោះពុម្ពជាលើកទី ២ ឬបោះពុម្ពមិនពេញលេញ (ម៉ាក់ ហាល ១៩៩៣ : ២២)។ ការបោះពុម្ពផ្សាយ និងការចែកចាយអត្ថបទទាំងនេះភាគច្រើនមានតិចជាង ៥០ ទំព័រហើយចែកផ្សាយដោយឥតគិតថ្លៃ ដោយសារមានការឧបត្ថម្ភពីស្ត្រីដែលជំនឿថាពួកគាត់នឹងបានផលបុណ្យច្រើនពីទង្វើនេះ ។

ក្នុងចំណោមអត្ថបទទាំងនេះ ខិត្តបណ្ណដែនដីបរិសុទ្ធបានគេបោះពុម្ពផ្សាយច្រើនជាងគេ ដែលបញ្ជាក់ថានិកាយនេះមានប្រជាប្រិយភាពណាស់ (ម៉ាក់ ហាល ១៩៩៣ : ២៤) ។ ជារួមមកស្នាដៃអត្ថបទបោះពុម្ពនៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩២០ និង៣០ គឺជាស្នាដៃសម្បូរបែបដោយមានការយល់ព្រមត្រួតពិនិត្យរបស់អាណានិគមរាប់បញ្ចូលទាំងអត្ថបទសិក្សា និងសេចក្តីអធិប្បាយលើព្រះពុទ្ធសាសនារាប់តាំងពីអត្ថបទបកប្រែរហូតដល់អត្ថបទតែងនិពន្ធ ។ អត្ថបទប្រភេទពិសេសបែបនេះទាក់ទាញចំណាប់អារម្មណ៍យ៉ាងច្រើននៅក្នុងអត្ថការនា ដែលគេយល់ឃើញថាជាការឆ្លើយតបថ្មីមួយទៅលើការប្រឈមមុខនឹងសម្ភារនិយមបែបទំនើប និងវិបត្តិសេដ្ឋកិច្ចនៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៣០ ។នៅខណៈពេលនោះដែរ ចលនា BSKH ក៏ដំណើរការប្រៀនប្រដៅរបស់ខ្លួនរួមមានសៀវភៅលំហាត់នានាសរសេរដោយដៃ ។ ហើយនៅត្រឹមទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៦០ ក៏បានបោះពុម្ពសៀវភៅទំនាយជាពាក្យកាព្យស្តីពីការទេសនារបស់ព្រះពុទ្ធជាម្ចាស់នៃសន្តិភាពលោកខាងលិច និងអ្នកស្នងព្រះអង្គតៗរហូតមកដល់ហ៊ុញ ភូសូ (Huỳnh Phú Sổ) ដែលជាអ្នកបង្កើតនិកាយហ្វា ហាវ។[៣១]

មានគេអះអាងថាការបោះពុម្ពផ្សាយ និងការបកប្រែបានផ្លាស់ប្តូរការយល់ឃើញរបស់ជនជាតិវៀតណាមទៅលើអត្ថបទពុទ្ធសាសនា ។ ការសង្កត់ធ្ងន់នេះបានងាកចេញពីការនិយាយតៗគ្នាទៅជាអត្ថបទលាយលក្ខណ៍អក្សរមានន័យខ្លឹមសារច្បាស់លាស់ដែលជាការផ្ទេរពីទម្រង់និយាយទៅជាអត្ថបទគម្ពីរ ។ ប៉ុន្តែតាមការអះអាងរបស់លោកម៉ាក់ ហាល ថាវាអាចជាការបំផ្លើសដែលថា ការផ្លាស់ប្តូរនេះជាសញ្ញាបញ្ជាក់ពីបដិវត្តន៍មនសិការសាសនានៅវៀតណាម ។ ហេតុផលមួយ គឺថាទម្រង់និយាយនៅតែជាទីពេញនិយមយ៉ាងខ្លាំងពីសំណាក់ប្រជាជនតាមជនបទ ។រហូតមកដល់ឆ្នាំ ១៩៧៥ វត្តមាននៃ «អគារអំណាន» រាប់ពាន់ភាគច្រើនបំពាក់ដោយគ្រឿងឧឃោសន

សព្វ និងប្រដាប់បំពងសំឡេងនៅតាមភូមិកាន់និកាយហូរ៉ា ហាវ គឺជាភស្តុតាងបញ្ជាក់ពីការពេញចិត្តរបស់ប្រជាជន ។ តាមពិតទៅទំនាក់ទំនងគ្នាតាមពាក្យសម្ដី និងអត្ថន័យនៃទំនាក់ទំនងតាមសម្ដីនៅតែមានឥទ្ធិពលខ្លាំងទៅលើប្រជាជនតាមជាយក្រុង និងនៅស្រែចម្ការ ។ ប៉ុន្តែការផ្លាស់ប្ដូរគំនិតទៅរក «សហគមន៍ក្នុងក្ដីស្រមៃ» បានចាក់ឫសគល់ក្នុងក្រុម និងចលនាផ្សេងៗគ្នានៅតាមក្រុងតូចធំៗ

នៅត្រឹមពាក់កណ្ដាលទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៣០ ក្រុមទិញ ដុគឺស៊ី (អ្នកប្រតិបត្តិជំនឿដែនដីបរិសុទ្ធ)បានបង្កើតសមាគមមួយដោយមានការទទួលស្គាល់ពីសំណាក់អាជ្ញាធរអាណានិគម ។ សកម្មភាពបោះពុម្ពដែលចាប់ផ្ដើមនៅឆ្នាំ ១៩៣៧ តែងតែត្រូវបញ្ឈប់ពីសំឡេងអ្នកឆ្វេងនិយម ឬសង្គមនិយមដាច់ខាត ។ ជោគជ័យរបស់ ទិញ ដុគឺស៊ី គឺបានមកតែពីសេវាសុខុមាលភាពជាពិសេសមានការផ្ដល់ជូនថ្នាំបុរាណដោយមិនគិតថ្លៃទៅដល់ប្រជាជនក្រីក្រ ។[៣២] ដោយចេញមកពីត្រកូលបញ្ញវន្តក្រីក្របែបបុរាណភាពជាមេដឹកនាំរបស់ទិញ ដុគឺស៊ី បានទាក់ទាញគេឯងឱ្យចូលជាសមាជិកជាច្រើនក្នុងចំណោមពុទ្ធសាសនិកនៅភាគខាងត្បូងមិនថាមកពីតាមជនបទ ឬមកពីតំបន់ក្រៅក្រុងទេ ។

ពុទ្ធសាសនាថេរវាទវៀតណាម «នាំចូល» ពីប្រទេសកម្ពុជា ឃើញមានវត្តដំបូងគេកសាងឡើងនៅធូ ឌឹក (Thú Đú'c) ភាគខាងជើងសាយហ្គននៅឆ្នាំ ១៩៣៨ ។ ព្រះសង្ឃរាជកម្ពុជាឱ្យឈ្មោះវត្តនោះជាភាសាបាលីនៅពេលព្រះតេជព្រះគុណនិមន្តជាអធិបតីនាពេលបុណ្យឆ្លងវត្តនោះនៅឆ្នាំ ១៩៣៩ ។ មកដល់ឆ្នាំ ១៩៤៣ ក្រុមថេរវាទសំខាន់មួយទៀតបានបង្កើតឡើងដោយព្រះតេជព្រះគុណមិញ ដាំង ខ្វាង (Minh Đăng Quang) នៅខេត្តមីងធឺ ។ ការនិមន្តបិណ្ឌបាតជាដំបូងគេនៅពេលនោះរាប់ថាជាលក្ខណៈពិសេសខុសគេរបស់វត្តនោះ (ចិន ហុង លាន (Trần Hồng Liên ១៩៩៥ : ១០២-៣) ។សមាជិករបស់ក្រុមនេះហៅខ្លួនឯងថាហ្យូ តាង ខិត ស៊ី (Du Táng Khất Sĩ) (គណៈសង្ឃនិមន្តបិណ្ឌបាត) ហើយពាក្យប្រៀនប្រដៅទេសនារបស់ព្រះសង្ឃជាស្ថាបនិកក៏ដូចជាការអត្ថាធិប្បាយជាពាក្យកាព្យរបស់ព្រះអង្គដោយភិក្ខុនី ហ៊ុញ លាន (Huỳnh Liên) សុទ្ធតែជាគម្ពីរដែលត្រូវគេសូត្រលឺៗយ៉ាងពីរោះ ។

បន្ថែមពីលើក្រុមធំៗទាំងនេះ មានក្រុម «បញ្ញវន្តតាមព្រំដែន» មួយរួមមានគ្រូថ្នាំបូរាណ គ្រូបង្រៀនគឺពួកគេទាំងនេះហើយដែលដើរតួនាទីក្នុងការបង្កើតអត្តសញ្ញាណនៃប្រជាជននៅភាគខាងត្បូង ។ ទាំងនៅខាងក្នុង និងក្រៅចលនា BSKH អក្សរសិល្ប៍សម្ដីសបញ្ជាក់យ៉ាងច្បាស់ពីការលាយចូលគ្នាបានយ៉ាងល្អនៃប្រពៃណីខុសៗគ្នានៅក្រោមទង់ព្រះពុទ្ធសាសនាតែមួយ ។ ម៉ាក់ ហាលបានលើកឡើងយ៉ាងត្រឹមត្រូវថានិកាយដែនដីបរិសុទ្ធដើរតួយ៉ាងសំខាន់នៅក្នុងបម្រែបម្រួលខាងស្មារតីមនសិការ ។ ឧត្តមគតិនិយមរបស់និកាយដែនដីបរិសុទ្ធលាយបញ្ចូលជាមួយនឹងចរន្តពុទ្ធសាសនិកជឿលើឋានសួប់នៅសតវត្សទី ១៩ បានផុសឡើងនៅក្នុងចលនា BSKH ក្នុងន័យឆ្លើយតបនឹងវិបត្តិវប្បធម៌នាពេលនោះ។ ដូចនេះអត្ថន័យ «ឋានសួគ៌» លាយជាមួយនឹងលោកធាតុនៃឋានសួប់នាសតវត្សទី ១៩ គឺជាកត្តានាំមុខនៅក្នុងសកម្មភាពរបស់ចលនា BSKH ។ ក្រុមហូរ៉ា ហាវ ក៏ទទួលយកការប្រតិបត្តិសាសនាពីរចូលគ្នាដែលមាននិកាយហូរ៉ា ហាវនេះមានលាយចម្រុះគ្នារវាងសប្បុរសធម៌បែបលទ្ធិខុងជឺ និងអត្តការនាបែបពុទ្ធសាសនាមានប្រភពចេញពីសាសនាជេន និងដែនដីបរិសុទ្ធ ។ ឧទាហរណ៍មួយទៀតគឺក្រុមបង្កើតឡើងដោយគណនេយ្យករ ង្វៀន គីម មួន (Nguyen Kim Muon) មានការអប់រំពីបារាំងដែលបានលាយបញ្ចូលសមាធិសាសនាតាវជាមួយនឹងជំនឿសទ្ធាលើព្រះអមិតាភ។ ដូចដែលយើងបានបញ្ជាក់រួចមកហើយ គណនេយ្យករង្វៀន គីម មួន ដែលទទួលការអប់រំពីបារាំងក៏បានបង្កើតក្រុមមួយដែលលាយបញ្ចូលសមាធិសាសនាតាវជាមួយនឹង

ជំនឿសទ្ធាលើព្រះពុទ្ធអមិតាភ ។ ដើម្បីឆ្លើយតបនឹងបញ្ហាប្រឈមមុខនឹងទំនើបនិយម និងអាណានិគមនិយម ទ្រឹស្តីអត្តការនាមាននៅក្នុងពាក្យប្រៀនប្រដៅនៃសាសនា ៣ រួមគ្នាមានលទ្ធិខុងជឺ សាសនាតាវ និងព្រះពុទ្ធសាសនាជាជម្រើសរួចជាស្រេចចំពោះអ្នកដែលចង់ជៀសឲ្យផុតពីមាគ៌ាបដិវត្តហិង្សា ។ ក្នុងន័យឲ្យរឹតតែវិដ្ឋមានទៅទៀត និកាយដែនដីបរិសុទ្ធផ្តល់ជាដំណោះស្រាយលើភាពតានតឹងរវាងការជាប់ជំពាក់ក្នុងភពនេះ និងការរួចរំដោះចេញពីភពមួយទៀត ។

«សហគមន៍នៃក្តីស្រមៃ» មិនមែនកើតឡើងតាមរយៈតែប្រព័ន្ធបោះពុម្ពផ្សាយមួយមុខប៉ុណ្ណោះទេ ។ ការផ្សព្វផ្សាយជាសាធារណៈផ្សេងទៀតក្រោមរូបភាពជាការប្រារព្ធពិធីវិសាខបូជាពិធីជង្គ្រែក្បួន និងការប្រជុំ ចាប់ផ្តើមកកើតឡើងពីឆ្នាំ ១៩៣៥ នៅពេលនោះដែរប្រព័ន្ធផ្សព្វផ្សាយសាធារណៈដាក់ឧឃោសនសព្ទប្រើចរន្តអគ្គិសនីត្រូវបានប្រើប្រាស់ជាលើកទី ១ ។ ព័ត៌មានស្តីពីការប្រមូលជួបជុំមនុស្សរាប់ពាន់នាក់បានចុះផ្សាយក្នុងសារព័ត៌មានដូចជាចាង អាន (Tràng An)។ ង្វៀន ឡាង (១៩៩៤: ៣៣–៥) បញ្ជាក់ថាវិធីសាស្ត្រផ្សព្វផ្សាយបង្ហាញជាសាធារណៈស្តីពីអំណាចប្រជាជនបែបនេះបានយកមកអនុវត្តជាច្រើនលើកច្រើនសាបន្តបន្ទាប់ដោយសមាគមពុទ្ធសាសនាទាំងបីតំបន់ (វៀតណាមភាគខាងជើង ភាគកណ្តាល និងភាគខាងត្បូង)។ ហេតុដូចនេះហើយ ក្នុងប៉ុន្មានទសវត្សមក-ទៀតបានជាមានការកើនឡើងចំនួនពុទ្ធសាសនិកដែលចូលរួមនឹងសកម្មភាពនយោបាយជាតិដើម្បីធ្វើឲ្យសាសនារបស់ខ្លួនកាន់តែឆ្លើយតបនឹងបញ្ហានាសម័យបច្ចុប្បន្ន ។

រហូតដល់ឆ្នាំ ១៩៤៥ សមាគមនានាមិនអាចអះអាងថាបានផ្លាស់ប្តូរទាំងស្រុងនោះទេ ។ លោកង្វៀន ឡាង កត់សម្គាល់ឃើញថា ព្រះសង្ឃមួយចំនួនបានបណ្តុះបណ្តាលតែមិនចាត់ទុកថាជាចំនួនច្រើននោះទេ ។ ចំណែកឯចំនួនដូនជីកាន់តែតិច គឺទូទាំងប្រទេសតិចជាង ៥០០ នាក់ទៅទៀត ។ ចំពោះការបោះពុម្ពផ្សាយវិញ រោងពុម្ពភាគច្រើនមិនដំណើរការបានលើសពី ២ ឆ្នាំនោះទេ ។ ការបញ្ចេញមតដាច់ណាត់ថាត្រូវតែធ្វើបដិវត្តន៍សង្គមជាបន្ទាន់នោះនាំឲ្យមានការរឹតបន្តឹងពីសំណាក់អាណានិគមឲ្យបញ្ឈប់ការបោះពុម្ព ។ ទោះបីយ៉ាងនេះក្តី គេមិនអាចបដិសេធបានទេនូវការចូលរួមរបស់បញ្ញវន្តពុទ្ធសាសនិកដើម្បីប្តូរទិសដៅសម្រាប់ប្រទេសជាតិនៅក្នុងមធ្យោបាយបោះពុម្ពដែលផ្តល់ជាប្រយោជន៍ដល់សម្រាប់ការបញ្ចេញមតិផ្សេងៗស្តីពីក្តីបំណង និងក្តីសង្ឃឹមរួមធំរបស់សង្គមវៀតណាមនាពេលនោះ ។ នៅក្នុងបរិបទនេះយើងគួរគោតសរសើរដល់និមិត្តរូបដ៏មុតស្រួច និងពោរពេញដោយអំណាចនៃការបូជាខ្លួនឯងក្នុងព្រះអគ្គីរបស់ធិច ខ្វាង ឌឹក (Thích Quàng Đú'c) ក្នុងឥរិយាបថអង្គុយតាំងសមាធិនៅឆ្នាំ ១៩៦៣ ។ តាមនិមិត្តរូបនៃការធ្វើអត្តឃាតដ៏រន្ធត់នេះគំនិត និងអារម្មណ៍នានាបានមករួមគ្នាតែមួយដែលនាំឲ្យពុទ្ធសាសនិកក្នុងក្រុងជាច្រើនប្តេជ្ញាយ៉ាងមោះមុតតស៊ូដើម្បីព្រះពុទ្ធសាសនាដែលជាផ្លូវមួយឲ្យគេចផុតពីជម្លោះជាតិ និងអន្តរជាតិ ។

ការរិះគន់ដល់លទ្ធិមាក់ និងព្រះពុទ្ធសាសនា

ទន្ទឹមនឹងការជជែកពិភាក្សានៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៣០ លើសំណួរថា «តើត្រូវធ្វើយ៉ាងដូចម្តេចចំពោះអាណានិគម និងភាពទំនើប?» ពុទ្ធសាសនិកមួយចំនួននៅបន្តលើកសំណួរពីទស្សនវិជ្ជាសាសនាបែបបុរាណបន្ថែមទៀត រួមមានបញ្ហាដូចជា (១)តើពុទ្ធសាសនិកគួរចូលរួមការងារនយោបាយឬក៏នៅក្រៅឆាកនយោបាយ? (២) តើព្រះពុទ្ធសាសនាជាទេវនិយម ឬជាអទេវនិយម? (៣)តើមនុស្សមានព្រលឹងឬទេ? (៤)តើសេចក្តីស្ងប់របស់និកាយដែន

ដីបរិសុទ្ធនៅឯណា? (៥) តើអ្វីជាការៈ?

ម្យ៉ាងគេសរសើរព្រះពុទ្ធសាសនាបានមកជំនួសលទ្ធិខុងជឺតាមរយៈការគាំទ្រពីបញ្ញវន្តដែលបានធ្វើពលិកម្មក្នុងបុព្វហេតុជាតិមាតុភូមិ (ង្វៀន តាយធឺ ១៩៩២: ៣៩៦-៤២០) ។ ម្យ៉ាងទៀត មនុស្សមួយចំនួនរិះគន់ព្រះពុទ្ធសាសនានៅទសវត្សឆ្នាំ ១៩៣០ ថា «ពោរពេញដោយគំនិតបារាំង» ។ ដាវ ហ៊្សុយ អាញ់ (Đào Duy Anh) ជាឧទាហរណ៍មួយនៃអ្នករិះគន់ព្រះពុទ្ធសាសនា គាត់បានទទួលការអប់រំទាំងបែបប្រពន្ធ័ទំនើប និងបុរាណ ។ អ្នកដទៃទៀតដូចជាអ្នករិះគន់លទ្ធិមាក់ដាច់ខាតឈ្មោះង្វៀន អាន និញ (Nguyễn An Ninh) មេដឹកនាំម្នាក់ប្រឆាំងនឹងរបបអាណានិគមយល់ឃើញថាព្រះពុទ្ធសាសនាធ្លាក់ចុះដោយសារមូលហេតុពីរ ។ ទីមួយ សាធារណជនដោយសារអវិជ្ជាបានប្តូរព្រះពុទ្ធសាសនាទៅជាសាសនាមួយដែលពោរពេញទៅដោយជំនឿអរូបីដែលជាលក្ខណៈផ្ទុយទាំងស្រុងទៅនឹងពុទ្ធឱវាទ ។ ទីពីរព្រះសង្ឃបន្ទាបតម្លៃព្រះពុទ្ធសាសនាដោយសុំបិណ្ឌបាតបច្ច័យជាថ្នូរនឹងការសូត្រធម៌ គ្រឿងរបៀនខ្សែកថាខ្សែយន្ត មន្តគាថាស្តោះផ្លុំជាហេតុនាំឲ្យព្រះសង្ឃៗទទួលបានលាភសក្ការៈច្រើន ។[៣៣] ចំពោះង្វៀន អាននិញ គិតថា «និព្វាន និងឋានសួគ៌សុទ្ធតែបង្កើតឡើងដោយការស្រមើស្រមៃរបស់មនុស្សប៉ុណ្ណោះ ។ និព្វាន និងឋានសួគ៌ជាស្រមោលដ៏ចម្លែកដែលធ្លាក់មកលើពិភពលោកយើងនេះតាមរយៈចិត្តរបស់មនុស្ស» (ង្វៀន តាយ ធឺ ១៩៩២: ៤២៦) ។ គាត់បន្ថែមទៀតថា «ការរស់រានឡើងវិញនៃព្រះពុទ្ធសាសនានៅសព្វថ្ងៃនេះបញ្ចេញអស់លទ្ធភាពរបស់ខ្លួនដើម្បីទប់គណៈសង្ឃចាស់កុំឲ្យបែកខ្ញែកគ្នា» ។

អំណះអំណាងជាទ្រឹស្តីប្រឆាំងនឹងព្រះពុទ្ធសាសនាលេចឡើងក្នុងទម្រង់ផ្សេងទៀត ។ ដូចរៀបរាប់ពីខាងលើរួចមកហើយថា ទោះបី ធិច ម៉ាតថេ ក៏គិតថា ការខកចិត្តរបស់ព្រះតេជព្រះគុណធាន ជៀវ (Thien Chieu) គឺបណ្តាលមកពីភាពយឺតយ៉ាវនៃបម្លាស់ប្តូរ ។ ហេតុផលដែលអះអាងជាសាធារណៈរបស់ព្រះតេជព្រះគុណ ធាន ជៀវ គឺផ្សេងពីហ្នឹង ។ គឺការកំណត់ ឬដាក់កំហិតនៅក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនានោះឯងដែលបង្ខំឲ្យលោកចាកចេញពីក្នុងគណៈសង្ឃ[៣៤] ព្រះតេជព្រះគុណសរសេរថា គឺជាភាពចាំបាច់ខាងប្រវត្តិសាស្ត្រ និងការអភិវឌ្ឍធម្មជាតិនៃការយល់ដឹងរបស់លោកនោះឯងដែលនាំឲ្យព្រះអង្គយល់កាន់តែច្បាស់ពីទស្សនវិជ្ជាព្រះពុទ្ធសាសនា ។ ព្រះតេជព្រះគុណពោលប្រឆាំងថា «គ្មាននរណាម្នាក់អាច និងលុបបំបាត់កិលេស គឺការចង់បាន និងផលប្រយោជន៍ហើយឈានដល់និព្វានបានទេសូម្បីតែដាយ ស៊ូ និងព្រះតេជព្រះគុណជនជាតិជប៉ុន វ៉ូ ហ្វ៉ាង តាវ ខ្វាន (Vo Fang Tau Quan) ដែលអះអាងថាបាននាំព្រះពុទ្ធសាសនាមុនគេទៅទ្វីបអឺរ៉ុបខំប្រឹងប្រកែកតវ៉ានៅក្រុងប៉ារីសក៏មិនអាចធ្វើបានដែរ!» ។ ព្រះតេជព្រះគុណជឿថាព្រះពុទ្ធសាសនាមិនអាចសង្គ្រោះមនុស្សលោកពីភាពអត់ឃ្លាន និងទុក្ខវេទនាបានទេ ។ «ទ្រឹស្តីអនត្តារបស់ព្រះពុទ្ធសាសនា មិនថាមានអំណាចខ្លាំងពូកែ និងប្រសិទ្ធភាពបែបណាទេ មិនអាចធ្វើអំពើល្អក្នុងការលុបបំបាត់អំណាចនៃឋានសួគ៌ និងជំនឿអរូបីដែលជាកំពែងការពាររបប (បារាំងអាណានិគមបច្ចុប្បន្ន)» (ង្វៀន តាយ ធឺ ១៩៩២: ៤២៤-៥) ។ អ្នកប្រកាន់លទ្ធិមាក់ហៃ ជាវ (Hai Trieu) ក៏មានយោបល់ដែរថាពុទ្ធសាសនិកធ្វើខុសខ្លាំងដែលចង់រំលាយកិលេសដែលជាកត្តាមួយជាមូលដ្ឋានគ្រឹះរបស់ជីវិតមនុស្សម្នាក់ៗ (Nguyen Tai Thu et all ១៩៩២:៤២២) ។ ការមិនអើពើនឹងជីវិតពិតជាក់ស្តែងរបស់មនុស្ស គឺស្មើសេចក្តីស្លាប់ ។ ជារួមមកអ្នកនិពន្ធនាក្រុងហាណូយយល់ស្របថាព្រះពុទ្ធសាសនាមិនមានសមត្ថភាពក្នុងការដើរតួដឹកនាំក្នុងចលនារំដោះជាតិ និងសង្គមបានទេ ។ ប៉ុន្តែការរិះគន់នាទសវត្សឆ្នាំ ១៩៣០ (និងអ្នកនិពន្ធនាសម័យថ្មីនេះ) បានបកស្រាយខុសនឹងបរិបទព្រះពុទ្ធសាសនាពីព្រោះកំណែទម្រង់ពុទ្ធសាសនាបណ្តាលឲ្យមានការផ្លាស់ប្តូរនៅក្នុងចិត្តគំនិតសាធារណជន ដែលនាំឲ្យ

មានការទទួលបានមកវិញនូវតួនាទីថ្នាក់ជាតិនៅទសវត្សរ៍ក្រោយៗមកទៀត (ម៉ាក់ ហាល១៩៩៣,ឃីស៍ ១៩៧៧: ១៩៨)។

សកម្មនិយម និងនយោបាយ

យោងតាមគោលជំហរ «ក្រៅនយោបាយ» មុននេះ ណាយុយនេឡានងទទួលស្គាល់ទំនោរពីរយ៉ាងនៅក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនាវៀតណាម ។ ទំនោរទីមួយសំដៅដល់អ្នកដែលអះអាងថាមិនពាក់ព័ន្ធនឹងយុទ្ធសាស្ត្រការពារខ្លួនឯង នៅពេលមានការគាបសង្កត់របស់អាណានិគម ។ នៅខណៈពេលដែលក្រុមទាំងនេះចង់ឲ្យស្ថាប័នរបស់ខ្លួននៅចេញឆ្ងាយតែម្នាក់ឯងមានសុខសន្តិភាព ទាំងពួកគេមិនប្រឆាំងនឹងបុព្វហេតុដែលដឹកនាំដោយក្រុមផ្សេងទៀតផង ។ ទំនោរទីពីរគឺសំដៅដល់អ្នកទាំងឡាយណាដែលមានចំណាប់អារម្មណ៍លើស្ថានភាពពីមុនដែលប្រឆាំងនឹងការពាក់ព័ន្ធនយោបាយហើយជាអ្នកបង្កបង្កើតបក្សពួកអភិរក្សស្តាំនិយម ។ ក្រុមនេះហើយគឺតែងតែទទួលបានការស្តីបន្ទោសពីការខ្វះខាតវឌ្ឍនភាពនៃកំណែទម្រង់ (ង្វៀន ឡាង១៩៩៤: ២៤៥)។

ប៉ុន្តែការអះអាងថាខ្លួននៅ «ក្រៅនយោបាយ» មានអត្ថន័យទូលំទូលាយណាស់ ។ ឧទាហរណ៍ដូចជាប្រវត្តិវិទូង្វៀន វ៉ាន់ ហូវ (Nguyễn Văn Hầu) ដែលចូលក្នុងនិកាយហ្វា ហាវ (Hòa Hào) អះអាងថានៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៦០ និកាយ BHSK និងនិកាយហ្វា ហាវ មិនមែនជាបក្សនយោបាយ ហើយក៏មិនមែនជាបក្សបដិវត្តដោយយកសាសនាជាខែលនោះទេ ទោះបីជានិកាយទាំងនោះមានជាប់ទាក់ទងយ៉ាងច្បាស់នឹងសកម្មភាពយោធា និងការទូតតាំងពីទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៤០ ក៏ដោយ ។ គាត់អះអាងថាអត្ថន័យនៃភាពជាប់គុណតបស្នងប្រទេសជាតិរបស់ខ្លួនគ្មានអ្វីក្រៅពីសីលមួយក្នុងចំណោមសីលទាំងឡាយផ្សេងទៀត ហើយថាអ្នកស្នេហាជាតិក្នុងចលនារបស់ BSKH និងហ្វា ហាវ មានតិចតួចណាស់បើប្រៀបធៀបនឹងអ្នកជំនាញជាច្រើននាក់ដែលប្រឹងតែផ្សព្វផ្សាយពាក្យប្រៀនប្រដៅរបស់ព្រះពុទ្ធ ។[៣៥]

ការយល់ឃើញឆ្វេងនិយមរបស់ទិញ ដុគឹស៊ី បានបញ្ជាក់នៅក្នុងទស្សនាវដ្តី ហ្វាប អឹម (Pháp Âm) (សំឡេងព្រះធម៌) ដែលបង្កើតឡើងនៅឆ្នាំ ១៩៣៧ គឺមួយឆ្នាំបន្ទាប់ពទិញ ដុគឹស៊ី បង្កើតទីស្នាក់ការកណ្តាលនៅវត្តមួយនៅតំបន់ច ឡុន (Cholon)។ ដោយសារទស្សនាវដ្តីនេះបានការដឹកនាំដោយសមាជិកដែលទទួលបានការអប់រំសម័យទំនើបដូចជាចិន ហ៊ុញ(Trân Huỳnh) ជាដើមដោយចូលរួមសរសេរក្នុងទស្សនាវដ្តីរបស់សមាគមលឿង ស៊ាន(Lu'ỡ'ng Xuyên)ឈ្មោះ ឌុយ តាំ (Duy Tam ឧត្តមគតិនិយម) ។ ទស្សនាវដ្តីសំឡេងព្រះធម៌នេះចង់ធ្វើឲ្យអ្នកអានចាប់ផ្តើមធ្វើបដិវត្តន៍សង្គមតាមរយៈព្រះពុទ្ធសាសនា ។ អ្នកនិពន្ធរបស់ទស្សនាវដ្តីសំឡេងព្រះធម៌មានភាពអន្ទះអន្ទែងពីព្រោះកំណែទម្រង់ព្រះពុទ្ធសាសនារីកចម្រើនយឺតយ៉ាវពេកជាពិសេសនៅក្នុងកិច្ចសហប្រតិបត្តិការថ្នាក់ជាតិនៃសហគមន៍ទាំងឡាយ ។ការអំពាវនាវរបស់ក្រុមទាំងនោះជាញឹកញាប់ធ្វើឲ្យទើសទាល់ត្រចៀក និងស្តាប់ទៅដាច់ខាតពេកហើយការបោះពុម្ពផ្សាយត្រូវបិទបន្ទាប់ពីបោះពុម្ពចេញលេខ ១៦ មក ។ ទោះបីយ៉ាងណាសមាគមតែងតែគាំទ្រយ៉ាងមុតមាំចំពោះការអះអាងដែលថាមិនអនុវត្តប្រកាន់នយោបាយហើយអាចរស់រានមានជីវិតក្នុងពេលផ្លាស់ប្តូរទាំង ៣ របបក៏ដោយសារតែសមាគមទាំងនោះដើរតាមគន្លងអហិង្សា ។[៣៦]

ជាមួយគ្នានឹងការរីកសុសសាយនៃការធ្វើសមាធិបានការជំរុញពីការមកដល់នៃពេជពុម្ពអ្នកជំនាញសាសនាថ្មីមួយទៀតគឺក្រុមអុង ដាវ (Ông Đạo) (អ្នកកាន់សាសនាតាវ)បានទទួលការគោរពរាប់អានតាមរយៈការបញ្ចេញនៃ

អំណាចព្យាបាល និងសមត្ថភាពពិសេសផ្សេងៗទៀត ។ ជនល្បីឈ្មោះទាំងនោះប្រតិបត្តិតាមព្រះពុទ្ធសាសនានិកាយតាវជាលក្ខណៈបុគ្គល និងលក្ខណៈកែប្រែថ្មីហើយបានក្លាយជាប្រធានបទនៃការសរសេរជីវប្រវត្តិដ៏មានប្រជាប្រិយជាភាសាប្រជាជននៅភាគខាងត្បូង ។ ដូច្នេះហើយបានជាគេថាការរីកចម្រើនក្នុងវិស័យសាសនារបស់ប្រជាជននៅភាគខាងត្បូងទទួលឥទ្ធិពលពីវត្តមានរបស់សាសនាតាវ និងពីចលនាកសិករដែលមានជំនឿលើឋានសុខស្ងប់ដែលក្រុមទាំងពីរនេះមានជាប់ទាក់ទងនឹងគម្ពីរដើកា និងការប្រតិបត្តិអត្តភាវនា ។

នៅឆ្នាំ ១៩៣៧ ង្វៀន ហៀន ឡេ (Nguyễn Hiến Lê) ជាអ្នកត្រួតពិនិត្យមើលដីធ្លីធ្វងកាត់ការរៀនសូត្រម្នាក់នាសម័យនោះបានធ្វងកាត់តំបន់ដុង ថាប មឺយ (Đồng Tháp Mu'ời) ហើយជួបប្រទះនូវបាតុភូតនៅភាគខាងត្បូងនេះ ។ វត្តមានរបស់សាសនាតាវ និងបរិយាកាសជំនឿព្រះពុទ្ធសាសនាប្រជាប្រិយដែលបានរីកសាយភាយតំបន់ដីសណ្ដទន្លេមេគង្គទំនងជាមិនដូចអ្វីដែលគាត់ធ្លាប់ជួបប្រទះនៅភាគខាងជើងប្រទេសនោះទេ ។ ទោះបីជាគាត់ទាត់ចោលអ្វីៗជាច្រើនដែលគាត់ឃើញថាជាការអួតសរសើរតែពីខ្លួនឯង គាត់មិនអាចថាមិនចាប់អារម្មណ៍ពីកិត្តិសព្ទដែលបញ្ជាវន្តតាមព្រំដែនមាននោះទេ ។ មានការនិយាយតៗគ្នាពីខ្សែជីវិតរបស់ហ៊ុញ មិញ (Huỳnh Minh) នៅខេត្តភាគខាងត្បូងនៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៦០ និង១៩៧០ ។[៣៧] វត្តមានសាសនាតាវមានបន្តរហូតដល់ទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៦០ នៅពេលដែលហ៊ីកឃី(Hickey ១៩៦៤) សិក្សាពីភូមិមួយនៅខេត្ត តិច អាន (Tân An) ។

អ្នកមានជំនឿសាសនាតាវទាំងគ្រូថ្នាំ និងគ្រូបង្រៀនមានបញ្ចូលស្មារតីកែប្រែរបស់អ្នកតាំងលំនៅថ្មីទាំងនៅក្នុងបែបផែនគំរូជម្នះលើឧបសគ្គនានាលើការសម្របតាមមនុស្ស និងតាមបរិស្ថានថ្មី និងទាំងតាមរយៈឥរិយាបថ ។ ជំនឿរឿងព្រេងពីអំណាចអរូបីដែលមានមូលហេតុផ្ទាល់របស់ពួកគេមកពីសមាធិពុទ្ធសាសនាលាយជាមួយនឹងវេទមន្ត និងអព្ភូតហេតុនានារួមផ្សំនឹងជាប់ទាក់ទងជាមួយរាជសម្បត្តិផងធ្វើឲ្យអ្នកមានជំនឿលើសាសនាតាវមានជំនឿអរូបីដោយចៀសមិនបាន ។ នៅខណៈដែលអ្នកមានជំនឿលើសាសនាតាវមិនបានអះអាងដើរតាមការបំភ្លឺផ្លូវនៃព្រះពុទ្ធសាសនាតួនាទីរបស់ពួកគេនៅក្នុងការផ្សព្វផ្សាយជាគំរូអត្តភាវនាដែលជួយឲ្យមានការរីកចម្រើនដល់ចលនាព្រះពុទ្ធសាសនានៅភាគខាងត្បូងវៀតណាមនោះបានគេមើលស្រាល ។

នៅឆ្នាំ១៩៤៥ ជាឆ្នាំដែលសង្គ្រាមលោកលើកទី ២ បានបញ្ចប់គឺជាឆ្នាំដ៏សំខាន់ចំពោះជនជាតិវៀតណាម ។ ពុទ្ធសាសនិកនានាក៏ដូចជាក្រុមផ្សេងៗបានចូលរួមនឹងបដិវត្តដែលដឹកនាំដោយកុំមុយនីស ។ ការចេញផ្សាយចុងក្រោយរបស់ទស្សនាវដ្ដីរបស់សមាគមព្រះពុទ្ធសាសនាភាគខាងជើងដួក តិក (Đuốc Tuệ) នៅថ្ងៃទី ១៥ សីហា ឆ្នាំ ១៩៤៥ បានសរសេរអំពាវនាវនៅទំព័រខាងចុងដែលមានអត្ថន័យដូចខាងក្រោមនេះថា (ង្វៀន ឡាង ១៩៩៤ : ២០៧)÷

គាំទ្ររដ្ឋាភិបាលប្រជាជន !

ប្រញាប់ និងចូលរួមកងកម្លាំងរំដោះរបស់វៀតណាម !

ប្រឆាំងរាល់ការឈ្លានពានរបស់បរទេស !

វៀតណាមត្រូវតែឯករាជ្យពេញទី !

រៀបចំដើម្បីស្វាគមន៍រដ្ឋាភិបាលបណ្ដោះអាសន្ន និងកងកម្លាំងរំដោះដែលនឹងត្រលប់មកវិញនាពេលឆាប់ៗនេះ !

គីវ គួក (Cú'u Quốc) (ព្រឹត្តិបត្រសង្គ្រោះប្រទេស) ជាអង្គការរណសិរ្សវៀតមិញ!

ការបោះពុម្ពផ្សាយពុទ្ធសាសនាផ្សេងទៀតនៅភាគកណ្ដាល និងខាងត្បូងដើរតាមគន្លងដូចគ្នាក៏បិទជាស្ថាពរ ។

ការផ្អាកពីដំណើររស់រានឡើងវិញរបស់ព្រះពុទ្ធសាសនានេះបានពុទ្ធសាសនិកភាគច្រើនយល់ឃើញថាជាការចាំបាច់ហើយពួកគាត់សម្រេចចិត្តថាការចូលរួមក្នុងកិច្ចការជាតិគឺជាកាតព្វកិច្ចដ៏ចម្បង ។ ចលនាយុវជនពុទ្ធសាសនិករីកចម្រើនតាំងពីឆ្នាំ ១៩៤២ ឥឡូវចូលរួមនឹងកម្លាំងជាមួយនឹងព្រះសង្ឃវ័យក្មេង និងឧបាសកជាសមាជិកក្នុងការដើរដាក្បួនតាមផ្លូវ និងរៀបចំបាតុកម្មធំដុំ ការប្រជុំមនុស្ស និងថ្នាក់អក្ខរកម្ម និងការពង្រីកបដិវត្តន៍ ។ ប៉ុន្តែអ្នកបដិវត្តវ័យក្មេងទាំងនេះបន្ទាប់ពីចូលរួមអស់ពីរបីឆ្នាំ ជួបនឹងវិបត្តិផ្ទៃក្នុង គឺភាពគ្មានមេត្តានៃការតស៊ូដណ្តើមអំណាចរវាងក្រុមក្នុងសមាសភាពនៅពេលដែលចលនាចាប់ផ្តើមប៉ះទង្គិចនឹងឧត្តមគតិនិយមរបស់ខ្លួន ។[៣៨]

ដូច្នេះទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៤០ ពោរពេញដោយភាពស្របពេចស្រពិលកាន់តែខ្លាំងនៃព្រំដែនរវាងនយោបាយនិងសាសនា ។ វត្តមានរបស់ជប៉ុនពីឆ្នាំ ១៩៤១ ជាខែលការពារមេដឹកនាំ ហ្វា ហាវ ឈ្មោះហ៊ីញ ភូ សូ (Huỳnh Phú Sổ) ពីការធ្វើបាបរបស់បារាំង ។ ទ័ពជប៉ុនក៏មានតួនាទីសំខាន់ដែរក្នុងការបំពាក់សម្ភារៈសឹកដល់និកាយហ្វា ហាវ ដែលនាំ Sô ចូលរួមជាមួយសម្ព័ន្ធមិនពាក់ព័ន្ធសាសនាមួយឈ្មោះរណសិរ្សស្តារបនាជាតិ (National Restoration League) (ហូតាយ ១៩៨៣, ១២៥) ។ ប៉ុន្តែគណៈសង្ឃពុទ្ធសាសនាថេរវាទ បដិសេធមិនទាក់ទងជាមួយនឹងគាត់នៅពេលដែលគាត់ព្យាយាមបង្កើតសមាគមពុទ្ធិកបង្រួបបង្រួមវៀតណាមនៅឆ្នាំ ១៩៤៥ ។ ជាទូទៅព្រះសង្ឃហាក់ដូចជាមិនមានផលប៉ះពាល់ពីការទៅមករបស់ទ័ពជប៉ុន ទោះបីជាមានទំនាក់ទំនងទៅមករវាងកងទ័ពជប៉ុន និងព្រះសង្ឃវៀត-ណាមក៏ដោយ (ម៉ារ ១៩៩៥, ៨១) ។

ពេញមួយរយៈពេលនោះ បារាំងមិនបន្ធូរដៃក្នុងការបង្កើតកំហឹងរវាងក្រុមសាសនានានានឹងពួកវៀតមិញ (ម៉ារ ១៩៨៧) ។ គឺនៅពេលប្រជុំជាមួយនឹងមេដឹកនាំវៀតមិញ ដើម្បីចរចាពីការបញ្ឈប់ការវាយប្រយុទ្ធគ្នាហើយដែល Sô ត្រូវបានគេសម្លាប់ ។ មិនយូរប៉ុន្មានបន្ទាប់ពីមរណភាពរបស់ Sô នៅឆ្នាំ ១៩៤៧ និកាយហ្វា ហាវ បានយល់ព្រមទទួលជំនួយពីបារាំងដើម្បីបំពាក់សព្វាវុធឲ្យកងទ័ពនៅពេលដែលចលនាបានបែកជាតំបន់តាមខេត្តដែលតំបន់នីមួយៗនោះគ្រប់គ្រងដោយមេទាហានឈរជើងនៅទីនោះ ។

ខណៈពេលនោះដែរ វត្តថ្មីៗជាច្រើនបានបើកទទួលសម្រាប់ការហ្វឹកហ្វឺនលោកនេននៅក្នុងបីតំបន់នៅខេត្តត្រាវិញឆ្នាំ ១៩៤៦ ច ឡូន និងហាណូយនៅឆ្នាំ ១៩៤៩ ។ នៅត្រឹមឆ្នាំ ១៩៥៣ វត្តអឹម ខ្វាង (Ân Quang) ក្លាយជាមជ្ឈមណ្ឌលប្រចាំតំបន់ភាគខាងត្បូង រួមជាមួយនឹងវត្តបីទៀតនៅភាគខាងជើង ។ ឧបាសកគាំទ្រយ៉ាងសំខាន់ម្នាក់សម្រាប់ការបង្កើតវត្តបែបនេះ គឺមាយ ថ ទ្រាន (Mai Thọ Truyền) ដែលរៀបចំបង្កើតឡើងសមាគមការសិក្សាពុទ្ធសាសនានៅភាគខាងត្បូងនៅដើមឆ្នាំ ១៩៥១ ។ នៅខែមិថុនា ឆ្នាំ ១៩៥១ សមាគមនេះបានចូលរួមជាមួយនឹងគណៈសង្ឃ សឺន មូន (So'n Môn) ដែលបានបង្កើតឡើងនៅក្រុងវេឆ្នាំ ១៩៤៧ និងគណៈសង្ឃវៀតណាមនៅភាគខាងជើងបង្កើតឡើងនៅក្រុងហាណូយឆ្នាំ ១៩៤៩ ដើម្បីបង្កើតជាគណៈសង្ឃបង្រួបបង្រួមជាតិ (បកប្រែម្យ៉ាងទៀតគឺគណៈសង្ឃបង្រួបបង្រួមពុទ្ធសាសនា) ។ គណៈសង្ឃបង្រួបបង្រួមជាតិនេះរួមមានទាំងនិកាយជេន និកាយដែនដីបរិសុទ្ធ និងនិកាយថេរវាទ ។ ភារកិច្ចដំបូងគឺដើម្បី«បង្រួបបង្រួមសមាគមពុទ្ធបរិស័ទ កែទម្រង់គណៈសង្ឃ ប្រមូលចងក្រងពិធីសាសនានានា ផ្សព្វផ្សាយពាក្យប្រៀនប្រដៅ និងបង្កើតសមាគមយុវជនពុទ្ធសាសនិក» (មាយ ថ ទ្រាន ១៩៦២ : ៨៨) ។ ជាការគួរឲ្យអស់សំណើចមិនដឹងថាដោយមូលហេតុអ្វីដែលនាំឲ្យមាយ ថ ទ្រាន បំបែកសមាគម-ពុទ្ធិកសិក្សានៅភាគខាងត្បូងបែកចេញពីគណៈសង្ឃបង្រួបបង្រួមជាតិ ដែលជាហេតុធ្វើឲ្យង្វៀន ឡាង (១៩៩៤: ២៧៥) សោកស្តាយចំពោះ«ការបែកបាក់ជាលើកដំបូង» ដែលកើតឡើងកំលុងឆ្នាំ ១៩៦៤ ។

ការតស៊ូប្រឆាំងនៅសម័យក្រោយអាណានិគម

ពេលកាន់តួនាទីជាប្រមុខរដ្ឋនៃវៀតណាមភាគខាងត្បូងនៅឆ្នាំ ១៩៥០ អធិរាជបាយ ដាយ (Bào Đại) *បានលាយព្រះហស្តលេខាលើក្រឹត្យលេខ ១០ ស្តីពីការត្រួតពិនិត្យនយោបាយលើនិកាយសាសនាទាំងឡាយដូចនឹងអ្វីដែលបារាំងធ្លាប់ធ្វើពីមុនមក ។ ក្រឹត្យចុះលេខទី ១០ដ៏ឃោរឃៅនេះបានចាត់ទុកស្ថាប័នសាសនាទាំងអស់លើកលែងតែបេសកកម្មកាតូលិចនិងប្រូតេស្តង់ ឲ្យស្ថិតនៅជាសមាគមសាធារណៈ ។ មាត្រាទី ៧ របស់ក្រឹត្យនោះបញ្ជាក់ថា «គេអាចបដិសេធមិនឲ្យបង្កើតសមាគម បានដោយមិនចាំបាច់បញ្ជាក់ហេតុផលអ្វីឡើយមួយ» ។ គេអាចដាក់ការអនុញ្ញាតឲ្យទៅជាមោឃៈវិញបាន បើសិនជាអាជ្ញាធរសម្រេចថាគេត្រូវចាត់វិធានការដូចនោះដោយសម្អាងលើ «ហេតុផលសន្តិសុខ» ។ គោលបំណងនៃក្រឹត្យនេះប្រឆាំងវៀតមិញមានភាពច្បាស់លាស់ណាស់ និងបណ្តាលឲ្យពុទ្ធិសាសនិកពីដើមៗដូចជាក្រុមកាយ ដាយ និងហ្វា ហាវ ឈឺចាប់ចំពោះរដ្ឋាភិបាលបាវ ដាយដែលគាំទ្របារាំង ។ រដ្ឋាភិបាលព្យាយាមបង្ហាញរូបភាពថាជួយគាំទ្រក្រុមពុទ្ធិសាសនិកដូចជាធៀន លឺ* (Thuyền Lữ) *នៅវៀតណាមភាគកណ្តាល និងកូ សឺន ម៉ូន* (Cổ Sơn Môn) *នៅភាគខាងត្បូង ។ប៉ុន្តែចំនួនសមាជិកក្នុងក្រុមទាំងនេះមិនមានការរីកលូតលាស់ខ្លាំងក្លាទេដោយសារខ្វះសមត្ថភាពដឹកនាំ (ធៀន ឡាង ១៩៩៤ : ៣៦២-៣) ។*

ពុទ្ធិកសន្និសញ្ញាជាតិឆ្នាំ ១៩៥១ ប្រារព្ធនៅវត្ត ទឺ ដាម (Từ Đàm) *ក្រុងវេចាត់ទុកជាព្រឹត្តិការណ៍ដ៏សំខាន់នៅក្នុងការបង្រួបបង្រួមជាតិរបស់ពុទ្ធសាសនិកទាំងឡាយ ។ ការបង្កើតគណៈសង្ឃរួបរួមជាតិក៏ទាញចំណាប់អារម្មណ៍ពីសាធារណជនពីតួនាទីលេចធ្លោរបស់ចៅអធិការតាមវត្តធំៗ ដូចជាព្រះតេជព្រះគុណធិច ទិញ ឃាត* (Thích Tịnh Khiết) *និងព្រះសង្ឃក្មេងវស្សាជាច្រើនអង្គមានជាអាទិ៍ដូចជាព្រះតេជព្រះគុណធិច ជី ខ្វាង* (Thích Tri Quang) *នៅវៀតណាមភាគកណ្តាល និងព្រះតេជព្រះគុណធិន ធាន ហ៊ រ* (Thích Thiên Hoa) *នៅភាគខាងត្បូង ។ ព្រះសង្ឃទាំងអស់អង្គនេះក្រោយមកជាប់ងារប្រចាំតាមតំបន់នៅទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៦០ ដ៏ចលាចល ។ មិនយូរប៉ុន្មានបន្ទាប់ពីសមាគមជាតិចូលរួមក្រុមមិត្តភាពពិភពលោករបស់ពុទ្ធសាសនិក ពិធីទទួលអដ្ឋិធាតុព្រះពុទ្ធនៅខែកញ្ញា ឆ្នាំ ១៩៥២ នាក្រុងសាយហ្គនបានទាក់ទាញប្រជាជន ៥០.០០០ នាក់ ។ ការប្រជុំមនុស្សជាសាធារណៈដ៏ជោគជ័យនៃក្រុមមានឥទ្ធិពលនៅក្រុងគឺជាសញ្ញាជោគជ័យ និងជាការជំរុញខាងជាតិនិយម និងពុទ្ធសាសនា ។ វាក៏បង្ហាញឲ្យឃើញពីការអះអាងរបស់ពុទ្ធសាសនិកក្នុងក្រុងពិតជាត្រឹមត្រូវដែលថាពួកគេបានបន្តការប្រតិបត្តិដូចពីដើម និងមានឯកភាពល្អជាង។ មាយ ថ ទ្រាន និយាយថាការប្រជុំនោះ «ដូចជាលុបលើ ឬបាំងលើឥទ្ធិពលនៃសាសនិកពស់ក្បាលពីរ»។ក្រោយមកនៅក្នុងអត្ថបទនោះដែរលោកមាយ ថ ទ្រានបានឲ្យនិយមន័យលើ «សាសនិកពស់ក្បាលពីរ» ថាជាជនទាំងឡាយណាដែលហៅខ្លួនឯងថាពុទ្ធសាសនិក ប៉ុន្តែតែងតែទៅមករកអាស្រមតាគសី (ថាញ Thánh) ដើម្បីប្រគេនតង្វាយ ឬបន្តបន់ស្រន់ដល់ខ្មោចជីដូនជីតាខ្លួនដែលជាការគោរពចម្បងរបស់អ្នកមានជំនឿលើលទ្ធិខុងជឺ (ឬទាក់ទងនឹងលទ្ធិជំនឿប្រតិបត្តិអរូបី)* (Mai Tho Truyên, *១៩៦២ : ៨៩*) *។ ដោយមិនអើពើនឹងលំនាំប្រវត្តិសាស្ត្រនៃការសំយោគសាសនាចូលគ្នានៅវៀតណាម ឥទ្ធិពលគ្រប់ដណ្តប់របស់ពួកអភិជនសម័យទំនើបនានាគេមិនអាចបង្ហាញឲ្យកាន់តែច្បាស់ជាងនេះបានទេ ។*

បន្ទាប់ពីបរាជ័យនៃកងទ័ពបារាំង និងការបែងចែកប្រទេសវៀតណាមនៅខ្សែស្របទី១៧ដោយយោងតាមសន្និសញ្ញាក្រុងហ្សឺណែវឆ្នាំ ១៩៥៤ មក ការស្រែកទាមទាររួមគ្នារកដំណោះស្រាយដោយអហិង្សាលើជម្លោះប្រដាប់អាវុធមានសភាពកាន់តែបន្ទាន់ឡើងដោយជួយបន្ថែមកម្លាំងជំរុញឲ្យមានការរស់រានឡើងវិញនៃព្រះពុទ្ធសាសនា

ជាពិសេសនៅភាគខាងត្បូង ។ ក្នុងរយៈពេលកាន់អំណាចនៅឆ្នាំ ១៩៥៥ ហ្សៀម (Diem) នៅតែរក្សាទុកក្រឹត្យលេខ ១០ បានសេចក្តីថាខ្លួនទទួលយកការប្រឆាំងបក្សកុម្មុយនីស្តដែលបារាំងរត់ចោល តែបានការគាំទ្រពីអាមេរិកពេលឥឡូវនេះវិញ ។ នៅឆ្នាំ ១៩៥៧ ពិធីបុណ្យវិសាខបូជា ត្រូវបានគេលុបចេញពីបញ្ជីថ្ងៃសម្រាកជាផ្លូវការ ដែលនេះធ្វើឲ្យប៉ះពាល់យ៉ាងធ្ងន់ដល់ពុទ្ធសាសនិក ព្រោះពួកគាត់ចាត់ទុកវាជាតួនាទីសាសនាពេញសិទ្ធិរបស់ពួកគាត់ ។រដ្ឋាភិបាលមិនគិតពីលទ្ធផលនៃវិធានការរបស់ខ្លួនដែលអាចប៉ះពាល់ដល់ផលប្រយោជន៍នយោបាយឡើយ ។ ដើម្បីជាការជម្នះនឹងការហាមប្រាមនេះ បុណ្យវិសាខបូជានៅឆ្នាំនោះប្រារព្ធធំជាងឆ្នាំមុនៗ ១០ ដង ។[៣៩] បន្ទាប់ពីនេះ សមាគមពុទ្ធសាសនាជាតិបានតវ៉ាឲ្យរដ្ឋាភិបាលដាក់ពិធីបុណ្យវិសាខបូជាជាថ្ងៃឈប់សម្រាកវិញដោយជោគជ័យ ។

ទោះបីជាការខិតខំប្រឹងប្រែងរបស់ពុទ្ធសាសនិកនៅភាគខាងត្បូងដើម្បីកសាងអត្តសញ្ញាណជាតិ បានរដ្ឋហាមប្រាមដោយប្រើវិធានការបង្ក្រាបដែលពេលក្រោយមកមានការបង្ហូរឈាមគ្នាដល់ថ្នាក់ស្លាប់ផង ។ ទោះបីយ៉ាងណាក៏ដោយឌៀន ឡាង យល់ឃើញថាការតស៊ូប្រឆាំងនឹងរបបហ្សៀម គ្រាន់តែបន្ថែមនូវការស្រងាកខកចិត្ត និងភាពមិនពេញចិត្តនៅក្នុងចំណោមបញ្ញវន្ត ពាណិជ្ជករ និងយុវជនក្នុងសង្គម ។ រហូតមកដល់ពេលនោះអសមត្ថភាពមិនចេះទាញយកផលប្រយោជន៍ពីអារម្មណ៍សាធារណជនបង្កឲ្យមានកង្វះសកម្មភាព ។ ទាល់តែដល់ខែឧសភា ឆ្នាំ ១៩៦៣ ដែលព្រឹត្តិការណ៍ដ៏ក្តៅគគុកផ្ទុះឡើងនៅពេលដែលគេមិនអនុញ្ញាតឲ្យបង្ហូតទង់ពុទ្ធសាសនាតាមវត្តនានានៅថ្ងៃវិសាខបូជា ។

សង្គ្រាមត្រជាក់បង្កឲ្យមានការសង្ស័យ និងការប្រឆាំងទាំងសងខាងកាន់តែធ្ងន់ទៅនឹងក្រុមសាសនានៅវៀតណាម ។ ប៉ុន្តែមានសង្ឃជាមេដឹកនាំពូកែបញ្ចុះបញ្ចូលពីរបីអង្គបានលេចឡើងក្នុងចំណោមព្រះសង្ឃចាស់ៗវស្សា ។ ជាឧទាហរណ៍សំខាន់មួយគឺ ព្រះតេជព្រះគុណធិច ជី ខ្វាង នៅឆ្នាំ ១៩៥៦បានសម្តែងពីបំណងរបស់ព្រះអង្គចង់ឲ្យប្រទេសវៀតណាមនៅក្រៅសង្គ្រាមត្រជាក់ ។ ព្រះអង្គទាយថាមានតែប្រទេសអព្យាក្រឹតប៉ុណ្ណោះដូចជាប្រទេសឥណ្ឌា និងភូមា ដែលព្រះពុទ្ធសាសនាអាចដកដង្ហើមបានស្រួល ។ ការទស្សទាយឃើញពីទុក្ខសោករបស់ប្រជាជននៅទសវត្សឆ្នាំ ១៩៦០ គឺពិតជាត្រឹមត្រូវណាស់ ។ នៅពេលនោះហើយដែលព្រះអង្គក្លាយជាមេដឹកនាំពុទ្ធសាសនាដ៏លេចធ្លោម្នាក់ ។ ព្រះអង្គ ធិច ធាន មីញ(Thích Thiện Minh) គឺជាបុគ្គលសំខាន់ម្នាក់ទៀតដែលជឿជាក់ថាព្រះពុទ្ធសានាមានសមត្ថភាពផ្តល់នូវអត្តសញ្ញាណវប្បធម៌ និងភាពដឹកនាំសម្រាប់ប្រជាជនវៀតណាមនៅសម័យទំនើប (Schecter, ១៩៦៧) ។

វៀតណាមអព្យាក្រឹតបើកទូលាយដល់ការរីកលូតលាស់ដោយសេរីនៃព្រះពុទ្ធសាសនា គឺមិនអាចធ្វើទៅកើតទេ ។ ការមិនពេញចិត្តកាន់តែខ្លាំងឡើងៗ មានរហូតដល់ទៅការធ្វើអត្តឃាតដូចជាការបូជាខ្លួនក្នុងភ្លើងរបស់ព្រះតេជព្រះគុណធិច ខ្វាង ឌឹក (Thích Quàng Đú'c) នៅខែកក្កដា ឆ្នាំ ១៩៦៣ ។ អ៊ុយ បាន លាន ផាយ បាវ វ៉ៃ ហ្វិត ហ្សាវ (Uy Ban Liên Phái Bảo Vệ Phật Giáo) (គណៈកម្មាធិការអន្តរនិកាយសម្រាប់ការការពារព្រះពុទ្ធសាសនា) បានបង្កើតឡើង ។ ពាក្យថា តស៊ូ ដិន ត្រាញ់ (Đấn Tranh) ត្រូវបានប្រើជាលើកដំបូងក្នុងភាសាផ្លូវការគណៈសង្ឃ ។ អ្នកបូជាខ្លួនក្នុងភ្លើង ៦ នាក់ទៀត ធ្វើតាមព្រះតេជគុណធិច ខ្វាង ឌឹក និងយ៉ាងហោចណាស់អ្នកកាត់អវយវៈខ្លួនឯងម្នាក់បានកើតមានឡើងមុននឹងការដួលរលំរបស់រដ្ឋាភិបាលហ្សៀម ។

លោកម៉ារ ក៏ដូចជាយើងទាំងអស់គ្នាដែរឆ្ងល់ថាហេតុអ្វីបានជាឌិមមិនព្រួយបារម្ភពីពុទ្ធសាសនិកទុករហូត

ដល់ជ្រុលពេល គឺប្រហែលទុករហូតដល់ពេលដែលព្រះសង្ឃ និងដូនជីជាច្រើនធ្វើបាតុកម្មធំៗប្រឆាំងនឹងរដ្ឋាភិបាល និងធ្វើឲ្យពិភពលោកទាំងមូលតក់ស្លុតជាមួយនឹងការបូជាខ្លួនជាសាធារណៈ ។ ប្រហែលជាមានហេតុផលមួយចំនួនផ្សេងទៀតដូចជាការមើលស្រាលលើការជ្រាបចូលរបស់ពួកកុម្មុយនីស្តទៅក្នុងពុទ្ធសាសនា[៤០] ប៉ុន្តែបើអ៊ីចឹងមែនយើងសួរថាហេតុអ្វីបានជាពុទ្ធសាសនិកខ្លួនឯងហាក់ដូចជាមិនដឹងពីកម្លាំងរបស់ខ្លួនឯង នោះប្រហែលមកពីបារមីរបស់ព្រះតេជព្រះគុណធិច ញិត ហាញ់(Thích Nhất Hạnh) ហើយ ។ ព្រះអង្គយល់ឃើញថាឆ្នាំ ១៩៦៣ គឺជាឆ្នាំរួបរួមក្នុងចលនាតស៊ូនៃព្រះពុទ្ធសាសនានៃទសវត្សឆ្នាំ ១៩៦០ ។ ការប្រឆាំងនយោបាយដែលបង្កើតឡើងប្រឈមនឹងការបៀតបៀនពីរដ្ឋាភិបាលដោយគ្មានត្រាប្រណីបានរួបរួមទាំងពុទ្ធសាសនិក និងមិនមែនពុទ្ធសាសនិកដូចគ្នា ។បន្ទាប់ពីនោះទោះបីជាពុទ្ធសាសនិកចេញមុខមាត់ និងមានអំណាចស្មើរស្មើនឹងអំណាចយោធាក៏ដោយក៏ចលនាបានបាត់ភាពបរិសុទ្ធរបស់ខ្លួនទៅហើយពីព្រោះថាពុទ្ធសាសនិកចាប់ផ្តើមធ្វើខ្លួនដូចទៅនឹងក្រុមដទៃទៀត ដោយមានផែនការនិងគោលបំណងនៅក្នុងចិត្ត ។ ការនេះនាំឲ្យព្រះតេជព្រះគុណធិច ញិត ហាញកត់សម្គាល់ថា ÷

> ខ្ញុំពិតជាមិនចង់មានន័យថាពេលដែលយើងកាន់តែតស៊ូទៅមុន យើងកាន់តែធ្លាក់ចុះទាំងស្មារតី និងសីលធម៌នោះទេ ។ ប៉ុន្តែខ្ញុំគិតថាហេតុផលនៃការតស៊ូបញ្ជាក់អ្វីៗទាំងអស់ ។ អ្នកឃើញហើយថាមនុស្សកំពុងជួបប្រទះទុក្ខលំបាក និងខ្លួនឯងក៏ជួបទុក្ខលំបាកហើយអ្នកចង់ផ្លាស់ប្តូរវា ។ គ្មានចំណង់គ្មានកិលេសមកពាក់ព័ន្ធទេ ។ ដូចនេះអ្នកមកប្រជុំគ្នាដោយស្រួល! ខ្ញុំមិនដែលឃើញកម្លាំងស្មារតីបែបនេះម្តងទៀតឡើយបន្ទាប់ពីរដ្ឋប្រហារឆ្នាំ ១៩៦៣មក ។ យើងបានធ្វើអ្វីៗជាច្រើនដើម្បីព្យាយាមឲ្យកម្លាំងស្មារតីនេះកើតឡើងវិញតែយើងមិនអាចធ្វើបានទេ ។... ពិតជាអស្ចារ្យមែនទែន ។(Queen and King ១៩៩៦ : ៣២៨)

ការអធិប្បាយនេះស្តាប់មើលទៅដូចជាទន់ខ្សោយផ្នែកនយោបាយណាស់ ប៉ុន្តែយើងគួរគោតសរសើរវា ព្រោះថាការយល់ពីទស្សនវិជ្ជានៃ «ទង្វើគ្មានកិលេស» នាំឲ្យមានការគិតរបស់ព្រះតេជព្រះគុណ ធិច ញិត ហាញ នាពេលនេះ ។ យើងគួរតែយល់ពីមូលដ្ឋាននៃការរិះគន់ដែលដូចៗគ្នាចំពោះពុទ្ធសាសនិកសម្រាប់បរាជ័យរបស់ពួកគេដើម្បីបញ្ជូនអំណាចដ៏មហិមារបស់ប្រជាជនទៅជារបៀបវារៈច្បាស់លាស់មួយ (ស្គីត ធ័រ (Schecតរ) ១៩៦៧) ។ ទោះបីជាបរាជ័យកើតចេញពីអសមត្ថភាពក្នុងការបង្កើតគោលបំណងច្បាស់លាស់ជាងមុនសម្រាប់ចលនាតស៊ូពុទ្ធិកនយោបាយនៅវៀតណាមខាងត្បូង ឬក៏មិនមែនក៏ដោយ យើងគួរពិចារណាលើ «សេចក្តីថ្លែងការណ៍បន្ថែម» ចំពោះសេចក្តីប្រកាសនាថ្ងៃ ១០ ឧសភា ១៩៦៣ ផ្ញើរពីគណៈកម្មការអន្តរនិកាយសម្រាប់ការពារព្រះពុទ្ធសាសនាទៅរដ្ឋាភិបាលដែលមានសេចក្តីដូចខាងក្រោមថា ÷

១- ពុទ្ធសាសនាវៀតណាមមិនមានបំណងផ្តួលរលំរដ្ឋាភិបាលទេ ។

២- ពុទ្ធសាសនាវៀតណាមមិនមានសត្រូវទេ ។ គោលបំណងនៃការតស៊ូរបស់ពុទ្ធសាសនាវៀតណាមគឺមិនប្រឆាំងនឹងពួកសាសនាគ្រិស្ត-កាតូលិចទេ ប៉ុន្តែប្រឆាំងនឹងគោលនយោបាយរដ្ឋាភិបាលអយុត្តិធម៌ចំពោះសាសនា ។

៣- ការតស៊ូពុទ្ធសាសនាគឺផ្អែកលើយុត្តិធម៌សង្គម

៤- ការតស៊ូពុទ្ធសាសនាធ្វើឡើងតាមមធ្យោបាយអហិង្សា ។

៥- ក្នុងការតស៊ូនេះ ពុទ្ធសាសនាវៀតណាមនឹងមិនអនុញ្ញាតឲ្យនរណាម្នាក់ ឬក្រុមណាខ្ចីដៃខ្លួនប្រើឡើយ ។

តាមក្រឹត្យលេខ ១០ សេចក្ដីថ្លែងការបន្ថែមបានលើកសំណើសុំឲ្យរដ្ឋាភិបាលដកចេញច្បាប់ហាមប្រាមគ្រប់សាសនាទាំងអស់ ហើយបង្កើត «របបពិសេសមួយសម្រាប់សាសនារួមមានពុទ្ធសាសនា និងសាសនាគ្រិស្ត» (ង្វៀនឡាង ១៩៩៤ : ៤០០) ។ ការអត្តឃាតទាំងកំពោលរបស់ធិច ខ្វាង ឌឹក ដែលកើតឡើងពីរខែបន្ទាប់ពីមានសេចក្ដីថ្លែងការណ៍នាំឲ្យវិបត្តិទាំងអស់កាន់តែរីកធំឡើង ។

ការបែកចាក់

បើសិនជាគេគិតថា ការបែកចែកជាបក្សស្ដាំ-ឆ្វេងនៃទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៣០ គាំទ្រដោយទំនោរសង្គមនិយមទស្សន-វិស័យនៃទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៦០ គឺកាន់តែពាក់ព័ន្ធនឹងទម្រង់សុពលភាពនៃសកម្មភាពសង្គមពោរពេញទៅដោយសន្តិភាព ។ ដោយសង្កេតឃើញប្រសិទ្ធភាពនៃគំរូសុខុមាលភាពដែលសាសនាកាតូលិកនាំចូលមកពុទ្ធិកសិស្សជំនាន់ក្រោយក៏លែងទទួលយកគំរូចាស់បុរាណនៃជំនួយសុខុមាលភាពរយៈពេលខ្លីដែលផ្ដល់ដោយព្រះសង្ឃ និងដូនជីនៅតាមវត្តអារាមនោះទេ ។ កិច្ចខិតខំប្រឹងប្រែងរយៈពេលវែងទៅរកត្រាស់ដឹង ឬការធ្វើបុណ្យគេលែងចាប់អារម្មណ៍ទៀតហើយ ។ ទិន្នន័យរបស់ចិន ខុង (Chân Không) នៅក្នុងជីវប្រវត្តិរបស់នាងស្ដីពីការអភិរក្សរបស់នាងជាមួយនឹងគ្រូពុទ្ធសាសនារបស់នាង គឺ ព្រះតេជព្រះគុណធិច ថេន កាទឺ (Thích Thank Tù')បង្ហាញពីគម្លាតរវាងក្រុមទាំងពីរនេះដូចខាងក្រោម ÷

> ពេលមួយខ្ញុំបានប្រាប់ព្រះអង្គ (ព្រះតេជព្រះគុណថេន កាទឺ) ថា «ទោះបីជាក្រុមកាតូលិកជាក្រុមភាគតិចនៅប្រទេសយើងក៏ដោយ ក្រុមនោះជួយថែរក្សាក្មេងកំព្រា មនុស្សចាស់ និងអ្នកក្រ ។ ព្រះពុទ្ធចុះចោលរាជវាំងរបស់ព្រះអង្គដើម្បីស្វែងរកផ្លូវរំដោះទុក្ខឲ្យសត្វលោក ។ ហេតុអ្វីបានជាពុទ្ធសាសនិកមិនធ្វើអ្វីមួយជួយអ្នកក្រ និងអ្នកអត់ឃ្លាន?» ព្រះអង្គ ថេន កាទឺ មានសង្ឃដីកាតបថាព្រះពុទ្ធសាសនាព្យាយាមផ្លាស់ប្ដូរផ្នត់គំនិតរបស់មនុស្សដើម្បីឲ្យអ្នកទាំងនោះអាចជួយគ្នាឲ្យរស់ពីចិត្តដែលជាមធ្យោបាយដ៏មានប្រសិទ្ធភាពបំផុតទោះបីគ្មានស្ថាប័នសប្បុរិសធម៌ក៏ដោយ» ។ ចម្លើយនេះប្រសើរដែរ ប៉ុន្តែនៅតែមិនទាន់ពេញចិត្តខ្ញុំនៅឡើយទេ ។ (៤១)

មេដឹកនាំគណៈសង្ឃមិនមែនចេះដោះស្រាយការយល់ខុសគ្នាបែបនេះដោយមេត្រីភាពនោះទេ ។ ការដែលព្រះតេជព្រះគុណធិច ញិត ហាញ់ ត្រូវដេញចេញពីវត្ត អឹម ខ្វាង គឺមានភាពឆេវឆាវ និងសម្ដែងនូវការខ្វះខាតយន្តការសម្រាប់ដំណោះស្រាយជម្លោះៗ ចិន ខុង (១៩៩៣ : ២៩)រៀបរាបជាថ្មីដូចខាងក្រោមនេះថា ÷

> ពីរឆ្នាំក្រោយមកខ្ញុំដឹងថាខណៈពេលដែលព្រះអង្គ (ព្រះតេជព្រះគុណធិច ញិតហាញ់)ចុះបង្រៀនធម៌តាមវត្តនៅដាលាត់ មានជនម្នាក់នៅវត្ត អឹម ខ្វាង ច្រណែនឈ្នានីសបានលុបឈ្មោះព្រះអង្គចេញពីបញ្ជីនាមព្រះសង្ឃដែលភាសាបារាំងហៅថា Livret de famile ។ ទង្វើស្មើនឹងនិរទេសព្រះតេជព្រះគុណពី «គ្រួសារវត្ត»។ព្រះតេជព្រះគុណអង្គនេះបានជួយបង្កើតវត្តអឹម ខ្វាង នៅដើមទសវត្សឆ្នាំ ១៩៥០ ។ ព្រះអង្គបានបង្រៀនទៅវត្តនោះតាំងពីឆ្នាំ ១៩៥៤ និងជាក្រុមមួយអង្គក្នុងចំណោមគ្រូចាស់ៗនៅក្នុងវត្ត ។ ព្រះសង្ឃក្មេងទាំងអស់ស្រលាញ់ចូលចិត្តព្រះអង្គ និងគាំទ្រពេញទំហឹងដល់ការខិតខំកែប្រែការអនុវត្ត និងការបង្រៀនឡើងវិញ ប៉ុន្តែអ្នកចាស់ៗដែលកាន់តែអភិរក្សមិនគាំទ្រនឹងការបង្កើតថ្មីរបស់ព្រះអង្គទេ ហើយព្រះតេជព្រះគុណបានដកខ្លួនថយទៅនៅវត្ត ភួង បួយ (Phuong Buoi) រហូតដល់ការឈឺចាប់របស់ព្រះអង្គបានជាសះស្បើយ ។

នេះគឺជាការចាប់ផ្តើមបែកបាក់លើកទី ២ ក្នុងគណៈសង្ឃជាតិ ។ ទោះជាសម្ពន្ធភាពទាំងនេះដើរតាមផ្លូវបែបណាក៏ដោយ ក៏អ្នកធ្វើការផ្នែកសុខុមាលភាពពុទ្ធសាសនិកវ័យក្មេងជាអ្នកប្រឈមនឹងគ្រោះថ្នាក់យ៉ាងធ្ងន់ ។ នៅត្រឹមឆ្នាំ ១៩៦៦ បាតុកម្មប្រឆាំងនឹងសង្គ្រាម និងប្រឆាំងនឹងអាមេរិក ធ្វើដោយពុទ្ធសាសនិកបានការគាំទ្រជាសាធារណៈពីសំណាក់មន្ត្រីទាហានរបស់កងកម្លាំងវៀតណាមខាងត្បូង ។ ការកៀបសង្កត់យ៉ាងខ្លាំងក្លារបស់រដ្ឋាភិបាលលើសកម្មភាពទាំងនេះនាំឲ្យមិនអាចត្រលប់ក្រោយបាន ។ បន្ទាប់មកមិនយូរប៉ុន្មានគេដឹងថាវាមិនអាចស្វែងរកផ្លូវកណ្តាលរវាងរណសិរ្សរំដោះជាតិ និងរដ្ឋាភិបាលសាយហ្គនដែលមានអាមេរិកនៅពីក្រោយទេ (ម៉ារ ១៩៨៧) ។ ជាពិសេសចំពោះព្រះតេជព្រះគុណធិច ញិត ហាញ់ រឿងនេះគឺស្មើការនិរទេសដោយបង្ខំចាប់ពីឆ្នាំ ១៩៦៧ មក ។

តាម «កម្លាំងទី ៣» អ្នកសង្កេតការណ៍លោកខាងលិចបានរិះគន់ព្រះពុទ្ធសាសនាថាគ្មានទិសដៅខ្វះសក្តានុពលភាពសម្រាប់ជាកត្តាជុំវិញទៅជាកម្លាំងនយោបាយដើម្បីជំនួសក្រុមដឹកនាំវៀតណាមខាងត្បូង ។ តាមពិតទៅគេចោទពុទ្ធសាសនិកចំពោះគុណវិបត្តិផ្ទុយគ្នាពីរ ។ ពុទ្ធសាសនិកទាំងនោះអសកម្មភាពទាំងស្រុងនៅពេលដែលពួកគេជួយគាំទ្រដល់អ្នកដែលនិយមសេចក្តីស្ងប់ ប៉ុន្តែកាលដែលសកម្មភាពសង្គមរួមកម្លាំងគ្នាកើតឡើងពួកគាត់ងាយនឹងឲ្យគេដឹកទៅរកផ្លូវខុសទិសដៅ និងដោយគ្មានរចនាសម្ពន្ធរៀបចំនៅកាលដែលមេដឹកនាំធាប់ឈ្ងក់នឹងអំណាចដើម្បីកែនប្រមូលអ្នកស្មគ្រចិត្តដើរតាមខ្លួនទាំងអស់ ។ គេអាចនិយាយម្យ៉ាងទៀតបានថាពួកគេនឹងត្រូវវិនាសដោយការបែកបាក់តាំងពីដំបូងមកម៉្លេះ ។

តើការរិះគន់ទាំងនេះមានសុពលភាពទាំងស្រុងឬទេ? ជាពិសេសនៅពេលយើងនៅតែមិនដឹងថា (ក) ភ្នាក់ងារកុម្មុយនីស្តដែលជ្រាបចូលក្នុងគណៈសង្ឃជាតិ[៤២] ដល់កម្រិតណា និងតាមវិធីណា? ហើយកាន់តែសំខាន់ជាងនេះទៅទៀត (ខ) តើប្រជាមតិរវាងការពង្រឹងចិត្តរបស់អ្នកសន្តិភាពនិយម និងការចូលរួមក្នុងនយោបាយជាតិហិង្សាដែលមានជ្រាបចូលក្នុងពុទ្ធសាសនិកនីមួយៗបានប៉ុនណា? ហើយថាតើការខូចខាតនៃចលនាសន្តិភាពពុទ្ធសាសនាបង្កដោយជំនឿប្រជាជនដែលថាថ្នាក់ដឹកនាំពុទ្ធិកនយោបាយមិនគួរដើរតួយ៉ាងសកម្មក្នុងការដឹកនាំប្រទេសជាតិនោះមានទំហំប៉ុនណា? វាអាចថាជាការខ្វះខាតទិសដៅរយៈពេលយូរកើតពីអវត្តមាននៃអត្តសញ្ញាណវប្បធម៌រួមក្នុងចំណោមពុទ្ធសាសនិកវៀតណាម ។ ក្នុងន័យនេះគួរយើងពិចារណាលើការកត់សម្គាល់ដោយអ្នកមកពីខាងក្រៅដូចជា តូម៉ាស មើតុន (Thomas Merton) ដែលមានសេចក្តីដូចខាងក្រោម ÷

> ពេលដែលជនរួមជាតិទាំងឡាយរបស់ព្រះអង្គ (ព្រះតេជព្រះគុណ ធិច ញិតហាញ់) បានបែងខ្ញែកហើយយល់ឃើញថាខ្លួនកំពុងគាំទ្រដោយស្មគ្រចិត្ត ឬដោយការបង្ខិតបង្ខំដល់រដ្ឋាភិបាលសាយហ្គន និងអាមេរិក ឬប្តេជ្ញាស្មោះស្មគ្រជាផ្លូវការ និងដោយចំហទៅនឹងកុម្មុយនីស្ត ព្រះតេជព្រះគុណញិត ហាញ់ មានសង្ឃដីកាតំណាងឲ្យមនុស្សភាគច្រើនដែលដឹងពីរឿងនយោបាយបានតិចតួចតែជាអ្នកប្រឹងថែរក្សាអ្វីដែលជាអត្តសញ្ញាបុរាណរបស់វៀតណាមថាជាវប្បធម៌នៅអាស៊ី និងវប្បធម៌ពុទ្ធបរិស័ទទូទៅ (ធិច ញិតហាញ ១៩៦៧ : ៥) ។

តាមតថភាពជាក់ស្តែងការស្វែងរកសន្តិភាពមានដំណើរការជាបន្តទោះបីមានវិធានការគ្មានមេត្តាប្រើដោយគូបដិបក្សក្នុងសង្គ្រាមទាំងសងខាងដើម្បីប្រានចោល «កម្លាំងទី ៣» ឬ«សមាសធាតុអព្យាក្រឹត» ។ ក្នុងចំណោមទស្សនៈប្រឆាំងសង្គ្រាមផ្សេងៗគ្នានៅសម័យនោះជម្រើសសន្តិភាពព្រះពុទ្ធសាសនាមិនដែលសំងំស្ងៀមទេ ។ ការ

ស្វែងរកជម្រើសផ្សេងៗទៀតក្នុងពុទ្ធសាសនាដើម្បីបញ្ឈប់សង្គ្រាមដោយអហិង្សាក៏កើតឡើងនៅក្រៅសេចក្តីថ្លែងការណ៍ក្រុងរបស់ព្រះសង្ឃតាមវត្ត ទាំងមុននឹងក្រោយព្រឹត្តិការណ៍ជំរន្ធត់នា ឆ្នាំ ១៩៦៦ ។ បញ្ញវន្តពុទ្ធសាសនាដូចជាង៉ូ ត្រុង អាញ់ (Ngô Trọng Anh) តំណាងឲ្យសំឡេងល្អដាច់គេក្នុងការពិភាក្សាសន្តិភាពពិភពលោកនៅសម័យនោះ ។ នៅពេលទទួចឲ្យ ជនជាតិវៀតណាមជាពិសេសពុទ្ធសាសនិកវៀតណាមត្រូវចៀសចេញពីគំនិតទ្វិនិយមដែលជាហេតុនាំឲ្យមានបក្សពួកនិយមដោយខានមិនខាន ។ ង៉ូ ត្រុង អាញ យល់ឃើញថាមធ្យោបាយតែមួយដើម្បីនាំសន្តិភាពដល់ប្រទេសវៀតណាមនោះ គឺត្រូវចាប់ចេញពីអទ្វិនិយម (អទ្វេ) នៃគន្លងព្រះពុទ្ធសាសនា (ង៉ូ ត្រុង អាញ់ ១៩៧៣: ២៨១-២) ។[៤៣]

ដោយចូលកាន់តែជិតទៅនឹងប្រជាជននៅថ្នាក់មូលដ្ឋាន ព្រះអគ្គ ង្វៀន ថាញ់ ណាម (Nguyễn Thành Nam) ដែលគេស្គាល់តាមព្រះរហស្សនាមថា «ព្រះសង្ឃដូង» ដែលលោកជាវិស្វករបណ្តុះបណ្តាលដោយបារាំងហើយក្រោយមកចូលបួសក្នុងសំណាក់សាសនាតាវពន្យល់បកស្រាយពីផែនការផ្សះផ្សានយោបាយភាគខាងជើង និងភាគខាងត្បូងដែលបានការគាំទ្រពីប្រជាជននៅតាមជនបទនៅភាគខាងត្បូង ។[៤៤] មេដឹកនាំក្រុមថ្មីៗផ្សេងទៀតនៃការពង្រឹងស្មារតីអំពាវនាវឲ្យមានវិធីផ្ទាល់ខ្លួនផ្សេងៗគ្នាឆ្ពោះទៅរកសន្តិភាព ។ ស្ថាបនិករបស់ក្រុមហុង ម៉ូន (Hồng Môn) (ប្រកទ្វារមហាអស្ចារ្យ) ដែលជាអតីតប្រធានសមាគមស្ត្រីស្នេហាជាតិវៀតមិញដែលបាននិយាយលក្ខណៈជាតិនិយមនៅក្នុងការបញ្ចេញមតិសីលធម៌សាសនារបស់លោកយាយជី ឬក៏គ្រូបុរាណដូចជាសឺន គីម (So'n Kim) នៃ-ក្រុមទិញ ដុគឺស៊ី និងដូ ធាន់ ហូវ(Đồ Thuần Hậu) របស់ក្រុមរូបីយនិយម មានគេជឿដើរតាមច្រើនបើទោះជាមានរយៈពេលខ្លីក៏ដោយ (ថាញ់ ខ្វាន ផាម វ៉ាន់ អិន(Thanh Quan Phạm Văn Ấn)១៩៦៧; ហូ វ៉ាន់ អែម (Hồ Văn Em)១៩៨៣) ។ ឥស្សរជនថ្មីៗនៅក្នុងដំណើរស្វែងរកការត្រាស់ដឹងតាមរយៈការលះបង់ផ្លូវលោកិយ អត្តការនាទាំងនេះមិនបានគាំទ្រការដកខ្លួនដើម្បីទៅរកភពស្ងប់ខាងមុខទេបែរជាមានបំណងជួយមនុស្សជម្នះនូវទុក្ខលំបាក និងអកុសលទាំងឡាយ ខណៈពេលដែលពួកគាត់បង្កើតទ្រឹស្តីអ្នកសង្គ្រោះសម័យទំនើប ។

មុនដើមទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៧០ បញ្ញវន្ត និងនិស្សិតមួយចំនួននៅក្នុងក្រុមយុវជនសម្រាប់សេវាសង្គមដែលបង្កើតឡើងដោយព្រះតេជព្រះគុណធិន ញិតហាញ់ បានបន្តសាកល្បងបកស្រាយលើដំណើរស្រោចស្រង់សត្វលោករបស់ព្រះពោធិសត្វដែលមានព្រះក្វាន់ យិន (Guanyin) ជាតំណាង (មានន័យថាអវលោកិតេស្វរៈ) ហើយបានសរសេរពន្យល់នៅក្នុងទ្រឹស្តីអនត្តានៅក្នុងគម្ពីរវជ្រសូត្រ (ចិន ខុង ១៩៩៣) ។ យោងតាមការរិះគន់មួយចំនួនដូចជា Tran Van Giau ដែលជាអតីតមេដឹកនាំវៀតមិញ និងបញ្ញវន្តលេចធ្លោ ក្រុមព្រះតេជគុណធិន ញិតហាញ់បានគេផ្តួលរំលំផ្នែកមនោគមវិជ្ជា និងធ្វើឲ្យមានសម្ពាធដ៏ធំរបស់សង្គ្រាមអាមេរិក ។ ហើយកម្មវិធីសុខុមាលភាពមិនអាចសម្រេចបានលើសពីគោលការណ៍ភូមិតូចៗជាយុទ្ធសាស្ត្ររបស់រដ្ឋាភិបាលវៀតណាមខាងត្បូងទេ ។[៤៥] នៅក្រោយធាកសង្គ្រាមនៃការផ្លាស់ប្តូរសេដ្ឋកិច្ចនយោបាយ ការប្រកាសមនោគមវិជ្ជាបែបនេះអាចវាយតម្លៃក្នុងបរិបទបានកាន់តែងាយស្រួល ។

សេចក្តីសន្និដ្ឋាន

យោងតាមការបង្រួបបង្រួមប្រទេសឡើងវិញក្រោមប្រព័ន្ធសង្គមនិយមនៅឆ្នាំ ១៩៧៥ មានភស្តុតាងស្តីពីការគាបសង្កត់របស់រដ្ឋលើនិកាយហូ្វា ហាវ និងការវាយ គ្រិស្តបរិស័ទមួយចំនួន និងពុទ្ធសាសនិកខ្លះដែរដែលក្នុង

នោះដែរមានរបាយការណ៍ស្តីពីមរណភាពរបស់ព្រះសង្ឃ និងដូនជីនៅក្នុងជំរំអប់រំ (ប៊ូយល និង ស៊ីន (Boyle and Sheen) ១៩៩៧: ៥៥២) ។ ដោយឃើញគេចេញដីកាចាប់ខ្លួន និងឃុំឃាំងសាសនិកជាបន្តបន្ទាប់រួមមានព្រះសង្ឃ និងដូនជីពុទ្ធសាសនិកនៅក្រុង អាចយល់ទស្សនៈរបស់ខ្លួនត្រឹមត្រូវដែរថាតាំងពីរបបហ្សៀម មកគារ ឬគតាប សង្កត់របស់រដ្ឋមានការផ្លាស់ប្តូរតិចតួចណាស់ ។ ទំនាក់ទំនងរវាងគព្រះសង្ឃ និងរដ្ឋអំណាចសព្វថ្ងៃគួរតែមើលក្នុងបរិបទប្រវត្តិសាស្ត្រដែលមិនមែនផ្តោតលើតែរបបបច្ចុប្បន្នប៉ុណ្ណោះទេ តែគួរតែមើលក្រោយឲ្យបានវែងឆ្ងាយយ៉ាងហោចណាស់ក៏ផ្នែកនយោបាយនៃទសវត្សឆ្នាំ ១៩៤០ ផងដែរ ។ បញ្ហានេះមានលក្ខណៈស្មុគស្មាញដោយសារជម្រើសផ្ទាល់របស់ព្រះសង្ឃ និងដូនជីមួយអន្លេៗ ថាគួរនៅភាគីម្ខាង ឬភាគីបែងចែកនយោបាយម្ខាងទៀតដែលកើតឡើងរាប់ទសវត្សរ៍កន្លងមកហើយ ។ ជម្រើសនេះក៏បានទទួលឥទ្ធិពលពីសំណាក់ឥរិយាបថដែលរដ្ឋាភិបាលកាន់អំណាចបានគូសព្រំដែននយោបាយសាសនា ។ ក្នុងបរិបទបែបនេះ មូលហេតុដែលទិញ ដុគីស៊ី (ក្រុមគ្រហស្ថដែនដីបរិសុទ្ធ Amidist) មានសម្រាប់ការចរចាដើម្បីចូលរួមនឹងគណៈសង្ឃជាតិវៀតណាម (ហ្យ៉ាវ ហូចហ្វិត ហ្យាវវៀតណាម (Giáo Hội Phât Giáo Viet Name) ដែលមានការឧបត្ថម្ភពីរដ្ឋ គឺមិនខុសពីមូលហេតុដែលអតីតអ្នកជាប់ពាក់ព័ន្ធនឹងសមាគមសិក្សាពុទ្ធសាសនាខាងត្បូង ឬគណៈសង្ឃបង្រួបបង្រួមជាតិមាននៅពេលខ្លួនឈរនៅក្រៅក្រុម ។

បើសិនជាវាមិនបានផ្លាស់ប្តូរផលវិបាកនៃសង្គ្រាមទេ ជាពិសេសតាំងពីឆ្នាំ ១៩៧៥ មក ព្រះពុទ្ធសាសនាបានក្លាយជាការបន្ធូរមួយសម្រួលដល់ការលំបាកផ្នែកសម្ភារៈដែលបានមកជាមួយនឹងសន្តិភាព ។ ការផ្លាស់ប្តូរយ៉ាងខ្លាំងក្នុងស្ថានភាពសេដ្ឋកិច្ចរវាងឆ្នាំ ១៩៧៥ ដល់ ១៩៩០ បានផ្តល់ឱកាសឲ្យពុទ្ធសាសនាបង្ហាញខ្លួនឯងថានៅតែអាចមានសមត្ថភាពរស់រានឡើងវិញបាន ។ ការរស់រានឡើងវិញនេះបាននាំឲ្យបន្ធូរនូវភាពតានតឹងកន្លងទៅរវាងរបបសង្គមនិយម និងគណៈសង្ឃមិនមែនដោយសារតែការគ្រប់គ្រងតឹងតែងរបស់របបសង្គមនិយមលើស្ថាប័នទាំងអស់នោះទេ (ម៉ារ ១៩៨៧) ។ ការកើតឡើងវិញនូវអត្តការនានានៅក្រៅទីវត្តអារាមអាចជាលទ្ធផលនៃការគ្រប់គ្រងស្ថាប័នដ៏តឹងរ៉ឹងរបស់រដ្ឋអំណាច ។ ប៉ុន្តែទោះបីជាបែបនេះក៏ដោយ ដោយហេតុថាអ្វីដែលថ្មីចំពោះសាសនាវៀត-ណាមទំនើបលក្ខខណ្ឌនយោបាយបែបនេះរឹតតែបង្កើនពង្រឹងលើ «ការធ្វើតបតាមគ្រួសារ»ជាពុម្ពគំរូវប្បធម៌បានយូរអង្វែង ។

ជាមួយនឹងគោលនយោបាយកំណែទម្រង់ដូយ ម៉ូយ (Đổi Mỏi)សេដ្ឋកិច្ចជាតិថ្មីដែលចាប់ផ្តើមនៅឆ្នាំ ១៩៨៦ ភាពបន្ធូរបន្ថយដ៏ពិតប្រាកដមួយនៃការគ្រប់គ្រងរដ្ឋ កើតឡើងបន្ទាប់ពីប៉ុន្មានឆ្នាំក្រោយមក រួមមានទាំងពិធីបុណ្យប្រជាប្រិយ និងបែបបទប្រពៃណីនៃការគោរពបូជា។ ពិធីបុណ្យនានា និងការសូត្រធម៌របស់ព្រះសង្ឃ និងដូនជីមានរោហារសព្ទ និងចេះដឹងជ្រៅជ្រះបានទៅដល់ដៃពុទ្ធបរិស័ទនៅតាមផ្ទះ តាមស្រុក តាមភូមិជាមួយនឹងការ-ចរាចរកាសែតម៉ាញេ និងកាសែតវីដេអូដោយស្រួល ។ តាំងពីដើមទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩០០ ការធ្វើដំណើរបានស្រួលបានជំរុញឲ្យមានធម្មយាត្រារវាងខេត្តភាគខាងត្បូង និងក្រុងហាណូយ ដោយដំណើរទេសចរតាមរថយន្តក្រុង ។ តាមរយៈការរីកសាយនៃសកម្មភាពសាសនានេះ សេដ្ឋកិច្ចទីផ្សារ និងសាសនាបច្ចុប្បន្ននេះបានឈមមុខដាក់គ្នា ។ ការសន្សំសំចៃសមហេតុសមផលប្រឆាំងនឹងការកើនឡើងនូវការចាយខ្ជះខ្ជាយលើសេដ្ឋកិច្ចពីមុន «ខុសពីនេះ» មានដូចជា ផាសុកភាពការសប្បាយ និងពិធីអធិកអធម ។ ក្នុងរឿងនេះដែររោហារសព្ទខាងការរឹតត្បិតឲ្យដឹងពីសាសនាដេនត្រូវតែជៀសឲ្យផុត និងការរីកសាយភាយមិនសមហេតុផលអត្តសញ្ញាណសាសនាប្រជាប្រិយផ្សេងៗ

កំណត់ចំណាំ

ជំពូកទី ១

បារបារ៉ាវាត់សុនអណ្ដាយ៉ា គឺជាសាស្ត្រាចារ្យក្នុងដេប៉ាតឺម៉ង់អាស៊ីនៃសាកលវិទ្យាល័យហាវ៉ៃនៅ Manoa ។ អាសយដ្ឋានប្រៃសនីយ៍របស់លោកស្រីគឺ Department of Asian Studies, Universty of Hawaii, 2444 Dole St. Honolulu HI 96822 USA អ៊ីមែលរបស់លោស្រីគឺ bandaya@hawaii.edu។

សេចក្ដីថ្លែងអំណរគុណ ÷ អត្ថបទនេះផ្ដើមចេញពីគំនិតមួយផុសឡើងនៅក្នុងកិច្ចប្រជុំមួយធ្វើឡើងជាកិត្តិយសដល់សាស្ត្រាចារ្យ O.W. Wolters នៅឯសាកលវិទ្យាល័យជាតិអូស្ត្រាលី (Australain National University)នៅខែមិនាឆ្នាំ ១៩៩៩ ។ ហើយអត្ថបទនេះកើតចេញជារូបរាងឡើងក្រោមការលើកទឹកចិត្តរបស់លោក ។ Jan Nattier, Nancy Dowling, Michael Aung Thwin, Donald Searer, Penny Van Esterik, Elizabeth Guthrie, Alan Cole, Leonard Andaya, Chai Podhista, Liz Wilson, Ashley Thompson, Edwin Zehner, Bruce Lockhart nig Hiroko Kawanami បានអានអត្ថបទព្រាងមុនៗ និងជួយកែតម្រូវព្រមទាំងអោយយោបល់ដ៏មានប្រយោជន៍ជាច្រើន ។ H.Leedom Loffertsបានផ្ដល់ជំបូន្មានការលើកទឹកចិត្ត និងឯកសារពិគ្រោះជាច្រើនដល់នាងខ្ញុំ ។, នាងខ្ញុំសូមថ្លែងអំណរគុណដល់សាស្ត្រាចារ្យទាំងអស់នេះ (រួមជាមួយអ្នកអានពីរបីនាក់ទៀតសូមមិនបញ្ចេញឈ្មោះ) ដែលបានស្ម័គ្រចិត្តជួយនាងខ្ញុំ ។ រីឯកំហុស និងការខ្វះខាតទាំងឡាយវិញ គឺនាងខ្ញុំសូមទទួលខុសតែម្នាក់ឯង ។

១-G. Cœdès, *Histoire ancienne des états hindouisés d'Extrême-Orient* (Hanoi: Imprimerie d'Extrême-Orient, 1944), pp. 280, 329; បោះពុម្ពជាភាសាអង់គ្លេសក្រោមចំណងជើងថាThe Indianized States of Southeast Asia, ed. Water P. Vella, trans. Susan Brown Cowing (Honolulu: East-West Center Press, 1968), pp. 218, 253.

២- J.G. de Casparis and I.W. Mabbett, 'Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia before 1500', in *The Cambridge History of Southeast Asia, Vol. 1: From Early Times to c. 1800,* ed. Nicholas Tarling (Sydney: Cambridge University Press, 1992), p. 294.

៣-Richard F. Gombrich, *TheravÁda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Columbo* (London and New York: Routledge, 1998), p. 151.

៤-ឯកសារសំណេរស្ដីពីពុទ្ធសាសនានៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ និងការគ្រងរាជ្យមានច្រើនណាស់ ។ ចំពោះការពិគ្រោះជាទូទៅសូមអានDonald K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia* (Albany: State University of New York Press, 1995), ch. 2.

៥-Marshall Sahlins, 'Other Times, Other Places: The Anthropology of History', *American Anthropologist,* 85, 3 (September 1983): 517-20.

៦-Juliane Schober ធ្វើអត្ថាធិប្បាយលើការធ្វេសប្រហេសនៃជំនឿសាសនាប្រជាប្រិយនៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍នៃសង្គម

អាស៊ីអាគ្នេយ៍បូរាណកាន់ព្រះពុទ្ធសាសនា ។ សូមអានអត្ថបទរបស់គាត់ដែលមានចំណងជើងថា ‘The Theravada Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia: Whither the Social Paradigm of the Galactic Polity?’*Journal of Southeast Asian Studies* (*អំណើះតទៅសរសេរកាត់ថា JSEAS*) , 26, 2 (September 1995): 308, n 11.

៧–O.W. Wolters, ‘The Khmer King at Basan (1371 -3) and the Restoration of the Cambodian Chronology During the Fourteenth and Fifteenth Centuries’, *Asia Major,* 2, 1 (1996): 87.

៨–David K. Wyatt, ‘Relics, Oaths and Politics in Thirteenth-Century Siam’, ’*JSEAS* , 32, 1 (February 2001): 49-50, 62-3.

៩– Shelly Errington, ‘Introduction’, in *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia,* ed. Jan Monnig Atkinson and Shelly Errington (Stanford: Stanford University Press, 1990), p. 3; Aihwa Ong and Michael G. Petez, ‘Introduction’, in Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia, ed. Aihwa Ong and Michael G. Petetz (Berkeley: University of California Press, 1995), pp. 9-10.

១០–Nancy Auer Falk and Rita M.Gross, ‘Introduction’, in Unspoken Worlds: Women’s Religious Livesin New-Western Cultures, ed. Nancy Auer Falk and Rita M. Gross (San Francisco: Harper and Row, 1979), p. xii.

១១–O.W. Wolters, *History: Culture and Region in Southeast Asian Perspectives* (Ithaca, NY & Singapore Cornell University Southeast Asia Program/ Institute of Southeast Asian Studies, 1999), p. 229.

១២–ពាក្យថានិកាយតាមពិតសំដៅដល់ក្រុមដោយឡែកៗ ឬសមុច្ច័យនៃគម្ពីរព្រះត្រៃបិដក ឬគម្ពីរសូត្រ ។ ទោះបីជាក្នុងភាសាអង់គ្លេសយើងប្រើពាក្យដូចជា School(សាលា) ឬ Sect (និកាយ) ដើម្បីបកប្រែពាក្យនិកាយនេះក៏ដោយក៏យើងគួរយល់ថាពាក្យនេះមានន័យទូលាយជាងនេះទៅទៀតគឺសំដៅដល់គណៈសង្ឃឯណាដែលសិក្សាបកស្រាយពីឱវាទទាំងឡាយរបស់ព្រះពុទ្ធអង្គ ។ និកាយធំៗដូចជាមហាយាន និងថេរវាទមានចែកជានិកាយតូចៗជាច្រើនទៀត ។ ជាឧទាហរណ៍នៅគ្រិស្តសតវត្សទី ១១ ព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទនៅប្រទេសស្រីលង្កាមាននិកាយរងបីទៀតដែលប្រឆាំងគ្នាហើយដែលមានទំនាក់ទំនងជាមួយវត្តធំៗ គឺនិកាយអភ័យគិរីវិហារនិកាយជេតវ័នវិហារ និងនិកាយមហាវិហារ ។ ក្នុងចំណោមនិកាយទាំងបីនិកាយមហាវិហារជានិកាយធំជាងគេ ។

១៣– Jonathan S. Walters, ‘A Voice from the Silence: The Buddha’s Mother’s Story’ (*History of Religions,* 33, 4 [1993-4] : 360-4) ផ្តល់នូវសេចក្តីបង្រួមឲ្យងាយយល់ពីការពិភាក្សាលើស្ថានភាពរបស់ស្ត្រី ។ សូមអានផងដែរនូវអត្ថបទរបស់លោក Alan Sponberg, ‘Attitudes towards Women and the Feminine in Early Buddhism’, in *Buddhism, Sexuality and Gender,* ed. José Ignacio Cabezón (Albany: State University of New York Press, 1992(, pp. 3-36.

១៤– Rita M. Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 4, 11; Miranda Shaw, *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1994), p. 68; Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: Images of the Eminine in MahÁyÁna Tradition* (Berkeley: Univeristy of California Press, 1985), pp. xix, 5, 6; C.J. Reynolds, ‘A Nineteenth-Century Thai Buddhist Defense of Polygamy and some Remarks on the Social History of Women in Thailand’, in *Proceedings of the Seventh IAHA Conference* (Bangkok: Chulalongkorn University, 1979), p. 929.

១៥–Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of commerce 1450 -1680, Vol. 1: The Lands below the Winds* (New Haven and London: Yale University Press, 1988), p. 146; S. J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*

(Oxfordand New York: Berg, 2000), p. 75. បញ្ហាដែលលើកឡើងក្នុងការពិភាក្សាលើស្ត្រី និងពុទ្ធសាសនាឃើញមាននៅក្នុងការសិក្សាដូចតទៅKhin Thitsa, Providence and Prostitution: Image and Reality for Women in *Buddhist Thailand* (London: Change International Reports, 1980), pp. 16 -18; Sukanya Hantrakul, 'Prostitution in Thailand', in *Development and Displacement: Women in Southeat Asia,* ed. Glen Chandler, Norma Sullivan and Jan Branson (Clayton, Vic: Monash University Centre of Southeast Asian Studies, 1988), pp. 115-17; Chatsumarn Kabilsingh, Thai Women in Buddhism (Berkeley, CA: Parallax Press, 1991), pp. 22-35; Thanh-Dam Troung, Sex, Money and Morality: Prostitution and Tourism in South-East Asia (London: Zed Books, 1990), pp. 131-57; and Gross, Buddhism after Patriarchy.

១៦–G.H. Luce, 'The Ancient Pyu', *Journal of the Burma Research Society* (អំណះតទៅសរសេរកាត់ថា *JBRS*) , 27 (1937): 251. សូមអាន Michael Aung Thwin, *Pagan. The Origins of Modern Burma* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), p. 17; Klapna Upreti, 'Position of Women as Reflected in AvadÁna Ïataka and its Ideological Ramifications', in *SarvÁstivÁda and its Traditions,* ed. Sanghasen Singh (Delhi: Delhi University Dept. of Buddhist Studies, 1994), pp. 149-55. និកាយសព្វាស្តិវាទិនបានបែកចេញពីនិកាយថេរវាទកាលពីពាក់កណ្តាលសតវត្សទី ៣ មុនគ្រិស្តសករាជ ។ យើងបានដឹងពីឥទ្ធិពលនៃនិកាយសព៌ាស្តិវាទិនបានច្រើនតាមរយៈសៀវភៅរបស់លោក John S. Strong, *The Legend and Cult of Upagupta: Snskrit Buddhism in North India and Southeast Asia* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

១៧–ជាឧទាហរណ៍ព្រះនាង Rajnapatni ដែលបានឡើងជាអគ្គជាយានៃនគរជ្វា Majapahit នាឆ្នាំ ១៣២៩ បានធ្វើសមាធិបែបព្រះពុទ្ធសាសនាបួសជាដូនជីភិក្ខុនី និងបានកោរព្រះកេសា ។ Mpu Prapanca, *DeĐawarnana* (NÁgarakrtÁgama (by Mpy Prapañca, trans. Stuart Robson (Leiden: KILTV Press, 1995), pp. 26, 47; Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam, A Study and Translation of the Thien Uyen Tap Anh* (Honolulu: Kuroda Institute/ University of Hawaii Press, 1997) pp. 197-8, 254; *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* (*A.D. 671-695*) *by I Tsing,* trans. Takakasu Junjiro (Oxford: Clarendon Press, 1896), p. 79'Laurence Palmer Briggs, *The Ancient Khmer Empire* (Philadephia: Transactions of the American Philisophical Societ, 1951), p. 50. ចំពោះអំណះអំណាងស្តីពីតួនាទីសាសនារបស់ស្ត្រីនៅប្រទេសកម្ពុជាសម័យមុនអង្គរសូមអាន Michael Vickery, Society, Economics and Politics in Pre-Angkor Cambodia: The 7th-8th Centuries (Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies for UNESCO, 1998), pp. 17-20. Paul, Women in Buddhism, បានធ្វើសេចក្តីអត្ថាធិប្បាយលើតួនាទីផ្ទុយគ្នានៃដូនជីនៅប្រទេសឥណ្ឌា និងដូនជីនៅប្រទេសចិនទោះជាឋានៈនៃដូនជីចិនបានធ្លាក់ចុះនៅសតវត្សក្រោយៗមកទៀត (ទំព័រ ៨០) ។ ចំពោះរឿងដែលដូនជីជប៉ុនអាចមាន «អំណាចក្នុងកម្រិតណាមួយ» នោះសូមអាន Bernard Faure, *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese* Buddhism, trans. Phyllis Brooks (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 41.

១៨–ដូនជីនៅប្រទេសស្រីលង្កាពីដើមឡើយបានទទួលរាជូបត្ថម្ភយ៉ាងច្រើនហើយគណដូនជីក៏បានការបង្កើតឡើង ។ នៅក្នុងនិកាយវត្តមហាវិហារលោកយាយជីទទួលបន្ទុកធ្វើពិធីដាំដើមពោធិព្រឹក្សដែលជាព្រះតំណាងនៃព្រះពុទ្ធអង្គក្នុងពិធីសាសនា ។ ការបញ្ឈប់នូវរាជូបត្ថម្ភប្រហែលជាមកពីការប្រឆាំងមិនឲ្យមានស្ត្រីមកបួសជាភិក្ខុនីលាយឡំជាមួយព្រះសង្ឃ ។ R.A.L.H. Gunawardana, 'Subtle Silk of Ferrous Firmness: Buddhist Nuns in Ancient and Medieval Sri Lanka and Their Role in the Propagation of Buddhism', *The Sri Lnaka Journal of the Humanities,* 14, 1-2

(1998): 32 -8, and *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka* (Tucson: University of Arizona Press for the Association of Asian Studies, 1979), pp. 37 -9.

១៩–Chou Ta Kuna, *Notes on the Customs of Cambodia,* translated from the French of Paul Pelliot by I. Gilman D'Arcy Paul (Bangkok: Social Science Association Press, 1967), p. 24.

២០–Simon de la Loubère, *The Kingdom of Siam,* ed. David K. Wyatt (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969), p. 113; Nicolas Gervaise, *The Natural and Political Hisotry of the Kingdom of Siam,* ed. And tran. John Villiers (Bangkok: White Lotus, 1989), p. 163.

២១–Pe Maung Tin, 'Women in the Inscription of Pagan', *JBRS,* 25, 3 (1935): 151; *Epigraphia Birmanica,* ed. C.O. Blagden (Rangoon: Government Printing Press, 1934), vol. IV, part I, pp. 58 -9.

២២–Michael Symes, *An Account of an Embassy to the Kingdom of Ava in the Year 1795* (Edinburg: Constable and Co, 1827), vol. 1, p. 249.

២៣–Richard Cushman, *The Royal Chronicle of Ayutthaya,* ed. David K. Wyatt (Bangkok: The Siam Society, 2000), pp. 305, 424. នៅឆ្នាំ ១៧៩១ ក្មួយស្រីរបស់ព្រះបាទរាមទី ១ បានបួសជាដូនជីនៅឯTavoy; . *The Dynastic Chronicles Bangkok Era, The First Reign,* ed. And trans. Thadeus and Chadin Flood, vol. 1 (Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies, 1978), pp. 178-82.

២៤–នៅប្រទេសភូមាសព្វថ្ងៃក្មេងស្រីនៅតែបួសជាសាមណេរីបានជាធម្មតា ។ ចំពោះភិក្ខុនីនៅប្រទេសភូមាវិញសូមអាន Hiroko Kawanami, 'The Religious Standing of Burmese Buddhist Nuns (thilá-shin), The Ten Precepts and Religious Respect words', *Journal of the International Association of Buddhist Studies,* 13, 1 (1990): 17 -39; Tessa Barthomeusz, *Women under the Bō Tree: Buddhist Nuns in Sri Lanka* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 37, 46, 80 -1. ចំពោះការពិភាក្សាលើឧបាសិកានៅបណ្ដាប្រទេសអាស៊ីអាគ្នេយ៍សម័យបច្ចុប្បន្នវិញសូមអាន Ingrid Jordt, 'Bhikkuni, Thilashin, Mae-Chii: Women who Renounce the World in Myanmar, Thailand and the Classical Pali Buddhist Texts', *Crossroads*, 4, 1 (Fall 1988): 31 -9; Swearer, *The Buddhist World,* pp. 152-6; Tomomi Ito, 'Buddhist Women in Dhamma Practice in Comtemporary Thailand: Movements Regarding their Status as World Renunciates', *The Journal of Sophia Asian Studies,* 17 (1999): 147 -81.

២៥–Kamala Tiyavanich, *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth- Century Thailand* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), pp. 280-6.

២៦–មានដកស្រង់មកនិយាយក្នុង Aung Thwin, *Pagan*, pp. ៣៥-៤១

២៧–A.B. Griswold and Prasert na Nagara, 'The AśokÁrÁma inscription of 1399 A.D.: Epigraphic and Historical Studies, No. 2', *Journal of the Siam Society* (*អំណឺះតទៅសរសេរកាត់ថា JSS*) , 57, 1, (1969): 55

២៨– Judith M. Jacob, 'The Deliberate Use of Foreign Vocabulary by the Khmer: Changing Fashion, Methods and Sources', in *Context, Meaning and Power in Southeast Asia,* ed. Mark Hobart abd Robert Taylor (Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program, 1986), p. 118.

២៩–Liz Wilson, *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*

(Chicago: University of Chicago Press, 1996); B.J. Terwiel, 'Rice Legends in Mainland Southeast Asia', in *Contributions to Southeast Asian Ethnographies,* 10 (1994): 20-1.

៣០–Frank Reynolds and Mani Reynolds, *Three Worlds According to King Ruang* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1982), p. 132.គម្ពីរត្រៃភូមិកថានេះជាស្នាដៃរបស់ព្រះបាទលូតៃដែលបាននិពន្ធនៅឆ្នាំ ១៣៤៥ ប៉ុន្តែលោកMichael Vickeryតវ៉ាថាស្នាដៃនេះបានប្រមូលចងក្រងនៅសម័យក្រោយមកទេ គឺនៅសម័យអយុធ្យា ។ សូមអានអត្ថបទរបស់លោក 'Note on the Date of the *TraibhÚmikathÁ'*, JSS, 52, 3 (1974): 275-84 and 'On *TraibhÚmikathÁ'*, JSS, 79, 2 (1991): 24-36 រីឯគម្ពីរលោកប្បញ្ញត្តិ(ដែលមានរៀបរាប់ក្នុងគម្ពីរត្រៃភូមិកថា)ត្រូវគេជឿថាបាននិពន្ធដោយសទ្ធម៌ឃោសៈនៅឯទហាតៀនដោយផ្អែកលើអត្ថបទដើមជាភាសាសំស្ក្រឹត ។ លោក John Strongស្នើថាគម្ពីរនោះនិពន្ធនៅសតវត្សទី ១១ និងទី ១២ រីឯលោក Steven Collins វិញថានៅសតវត្សទី ១៤ ។ សូមអាន Strong, *The Legend and Cult of Upagupta,* p. 12; Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 321; and Reynolds, 'A Nineteenth-Century Thai Buddhist Defense', p. 930.

៣១–សេចក្តីសង្ខេបនៃស្នាដៃជាច្រើនទៀតមាននៅក្នុង Swearer , The Buddhist World, pp. 152- 4.

៣២–Charles Keyes, 'Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand', *American Ethnologist,* 11, 2 (1984): 228-9; A. Thomas Kirsch, 'Text and Context: Buddhist Sex Roles/ Culture of Gender Revisited', *American Ethnologist,* 12, 2, (1985): 305, 309; Niels Mulder, *Inside That Society* (Bangkok: Duang Kamol, 1992), p. 25; Jane R. Hanks, *Maturity and its Rituals in Bang Chan* (Ithca, NY: Cornell Southeast Asia Program, 1963) and 'Reflections on the Ontology of Rice', in *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin, ed. Stanley Diamond* (New York: Columbia University Press, 1960), pp. 298-301; H. Leedom Lefferts, 'Women's Power and Theravada Buddhism: A Paradox from Xieng Khouang', in *Laos: Culture and Society,* ed. Grant Evans (Chiangmai: Silkworm Books, 1999), pp. 214-25

៣៣-Hanks, *Maternity and its Rituals,* p. 43. ចំពោះការសាងផ្នួសដើម្បីសងថ្លៃទឹកដោះសូមអាន Penny Van Esterik, 'The Cultural Context of Breast-Feeding in Rural Thailand', in *Breastfeeding, Child Health and Child Spacing,* ed. V. Hull and M. Simpson (London: Croom Helms, 1985), p. 143, and idem., 'Nurturance and Reciprocity in Thai Studies', in *State Power and Culture in Thailand,* ed. E. Paul Durrenberger (New Haven: Yale Southeast Asia Studies Monograph, 1996), p. 27; Paul Lévy, *Buddhism : a 'Mystery Religion'?* (London: Athlone Press, 1957), p. 4. នៅប្រទេសថៃបណ្ណាការដែលគេអោយទោឪពុកម្តាយខាងកូនក្រមុំនៅថ្ងៃមង្គលការក៏ហៅថា«សំណងថ្លៃទឹកដោះដែរ»Susan Conway, *Thai Textiles* (London: British Museum Press, 1992), p. 46.

៣៤–Melford Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitude* (New York and London: Harper and Row, 1972), p. 234.

៣៥–Gehan Wijeyewardene, *Place and Emotion in Northern Thai Behaviour* (Bangkok: Pandora, 1986), p. 115.

៣៦–Lévy, *Buddhism: a 'Mystery Religion'?*, p. 14

៣៧–Ibid., p. 101; Françoise Bizot, '*La grotte de la naissance', Belletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*

(អំពីនេះតទៅសរសេរកាត់ថា . *BEFEO*), 67 (1980): 222-73, especially p. 246 and idem., *Le Chemin de LaÉka. Textes Bouddhiques du Cambodge* (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1992) មានចំណុចមួយយើងគួរកត់សម្គាល់ផងដែរ គឺថាពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសកម្ពុជាមិនសូវទទួលឥទ្ធិពលខ្លាំងពីការប្រតិបត្តិនៅប្រទេសស្រីលង្កាដូចនៅប្រទេសភូមា និងប្រទេសថៃទេ ។

៣៨-ជាឧទាហរណ៍សូមអាន W. M. Sirisena, *Sri Lanka and South-East Asia: Political, Religious and Cultural Relations from A.D. c. 1000 to c. 1500* (Leiden: E. J. Brill, 1978), especially chapters 3-4; Catherine Raymond, 'Etude des relations religieuses entre le Sri Lanka et l'Arakan du xii au xviii siècles: documentation historique et évidences archéologiques', *Journal Asiatique,* 292, 2 (1995): 469 -501; De Casparis and Mabbett, 'Religion and Popular Beliefs', p. 295; Wyatt, 'Relics, Oaths and Politics', pp. 48-9.

៣៩-ចំពោះការសិក្សាតាមវត្តអារាមសូមអាន H.B.M. Ilangasinha, *Buddhism in Medieval Sri Lanka* (Delhi: Sri Satguru Publications, 1992), pp. 133 -61.

៤០-Wolters, *History, Culture and Religion,* p. 46; Wyatt, 'Relics, Oaths and Politics', pp. 13, 47, 49.

៤១-R.A.L.H. Gunawardena, 'People of the Lion: Sinhala Consciousness in History and Historiography', in *Ethnicity and Social Change in Sri Lanka: Papers Presented at a Seminar organized by the Social Scientists Association, December 1979* (Colombo: Social Scientists Association, 1984), p. 29.

៤២- Sheldon Pollockបានសន្មតថានៅក្នុងរយៈកាលនេះ «ចក្រភព» ចំណាស់ៗនៅអាស៊ីខាងត្បូង និងអាស៊ីអាគ្នេយ៍ កំពុងប្រែក្លាយទៅជា «អគ្គការតាមតំបន់» ដែលមានទំនោរចង់សម្របភាសា និងវប្បធម៌ក្នុងតំបន់ ('The Cosmopolitan Vernacular', *Journal of Asian Studies,* 57, 1 [February 1998]: 31).

៤៣-Gunawardena, 'People of the Lion', pp. 25-7.

៤៤-Charles Hallisey, 'Devotion in the Buddhist Literature of Medieval Sri Lanka' (Ph.D. diss., University of Chicago, 1988), vol. 1, pp. 192-9. Tambiah បានគូសបញ្ជាក់ហើយថាផលបុណ្យដែលបានពីការធ្វើទានគឺតិចតួចណាស់បើមើលតាមគម្ពីរបាលី (*Buddhism and the Spirit Cults,* p. 93).

៤៥-Hallisey, 'Devotion in the Buddhist Literature', vol. 1, pp. 192, 199.

៤៦-G.H. Luce, *Old Burma-Early Pagan,* (Locust Valley, NY: J.J. Augustine, 1969), vol. 1, pp. 125-7.

៤៧-Sirisena, *Sri Lanka and South-East Asia,* pp. 74, 94; A.B. Griswold and Prasert na Nagara, 'The Epigraphy of MahÁdharmarÁjÁ 1 of Sukhodaya. Epigraphic and Historical Studies, No. 11. Part II', *JSS*, 61, 2 (1973): 93-4.

៤៨-Bonnie Pacala Brereton, *Thai Tellings of Phra Malai: Texts and Rituals Concerning a Popular Buddhist Saint* (Temple, AZ: Arizona State University Program for Southeast Asian Studies, 1995), pp. 25-45, especially pp ៣៨-៩ ព្រះម៉ាឡៃបាននិមន្តទៅទតឋាននរក ហើយប្រេតទាំងឡាយនៅទីនោះអង្វរសុំឲ្យញាតការបស់ខ្លួនឧទ្ទិសផលបុណ្យដល់ពួកគេផង ។ ព្រះម៉ាឡៃក៏បាននិមន្តទៅឋានតាវត្តឹង្សទៀត ។ នៅទីនោះព្រះអង្គបានយល់នូវពពួកទេវតានៃឋាននោះថាជាមនុស្សលោកធម្មតា ប៉ុន្តែបានសាងកុសលផលបុណ្យដោយការធ្វើទាន ។

៤៩-C.E. Godakumburaនិទានរឿងខ្លះៗនៅសតវត្សទី ១២ ស្ដីពីបុរសស្ត្រីដែលបានធ្វើកុសលកម្មដែលនាំឲ្យពួកគេ

បានសេចក្ដីចម្រើនទ្រព្យ និងយកកំណើតល្អជាងមុន ។ សូមអានអត្ថបទមួយរបស់លោកក្រោមចំណងជើងថា ‘SÁdhucaritodaya: An Unnoticed PÁli Poem’, *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society,* Centenary Volume 1845-1945, new series, 1, (1950): 95-103.

៥០–Reynolds and Reynolds, *Three Worlds,* p ១៣១ គំនិតដែលថាការពរពោះគឺជាខ្នាតវាស់ជំនឿបរិសុទ្ធរបស់ស្ត្រី មានលក្ខណៈច្បាស់ណាស់នៅក្នុងជំនឿដែលថាស្ត្រីណាដែលសាងបុណ្យមិនគ្រប់នឹងឈឺចាប់ខ្លាំងនៅពេលសម្រាល(Hanks, Maturity and Its Rituals, p. 61).

៥១–Aung Thwin, *Pagan*, p. 41.

៥២–Griswold and Prasert , ‘The AśokÁrÁma Inscription’, p. 37.

៥៣–C.E. Godakumbura, *VisuddhajanavilÁsinī nÁma ApadÁnaÔÔhakathÁ* (London: Pali Text Society, 1954), p. xviii.

៥៤–Brereton, Thai Tellings, pp. 205-7.

៥៥–Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults,* p. 64; Gervaise, *Natural and Political History,* pp. 136-7. esckþI Bnül´BI cgHan´ manenAkñúg Wijeyewardene, *Place and Emotion,* p. 36.

៥៦–A.B. Griswold and Prasert na Nagara, ‘Epigraphic and Historical Studies, No. 22; An Inscription from Vat Hin TÁn, Sukhodaya’, *JSS*, 67, 1 (1979): 71 -2.

៥៧–Walters, ‘Voice from the Silence’, p. 370; ចំពោះប្រធានបទនេះដែរសូមអាន Penny Van Esterik , ‘Feeding their Faith: Recipe Knowledge among Thai Buddhist Women’, *Food and Foodways,* 1 (1986): 199.

៥៨–Van Esterik, ‘Feeding their Faith’, p. 120; Zimmer, *The Art of Indian Asia: Its Mythology and Transformations* (New York: Pantheon Books, 1960), p. 139.

៥៩– Walters, ‘A Voice from the Silence’, p. 370.

៦០–A.G.B. Kempers, *Ancient Indonesian Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), Plate 85; H.L. Shorto, *A Dictionary of the Mon Inscriptions from the Sixth to the Sixteenth Centuries* (Oxford University Press, 1971), p. 198; Blagden, *Epigraphia Birmanica,* vol. 4, part 1, pp. 11 -13; Swearer, *Buddhist World,* pp. 29-30, ពណ៌នាពីពិធីបុណ្យរំពុកពីរឿងនាងសុជាតានៅប្រទេសថៃសម័យបច្ចុប្បន្ន ។ ចំពោះពិធីដដែលនៅប្រទេសភូមាចុងសតវត្សទី ១៩ សូមអាន Shway Yoe (James George Scott), *The Burma. His Life and Notions* (reprint: New York: W.W. Norton, 1963), pp. 334-7.

៦១–Patricia M. Herbert, *The Life of the Buddha* (London: The British Library, 1992), pp ៣៤-៥ ស្នាដៃនេះនិពន្ធឡើងនៅដើមសតវត្សទី ១៩។

៦២–Khing Mya Tchou, *Les femmes de letters birmanes* (Paris: L’Harmattan, 1994), p. 47. See further Van Esterik, ‘Nurturance and Receprocity’, p. 24, and ‘Feeding their Faith’, pp. 197-215.

៦៣–ជាឧទាហរណ៍ការធ្វើទានជាខ្នើយកើយ ៤០០ និងស្បង់ចីវរ ៤០០ មានរៀនរាប់ក្នុងសិលាចារឹកមួយរបស់ព្រះបាទលូថៃ (Griswold and Prasert, ‘The Epigraphy of MahÁdharmarÁjÁ 1’, p.158). នៅតាមខ្ពង់រាបកូរ៉ាតនៅភាគឦសានប្រទេសថៃស្ត្រីនៅតែបន្តការធ្វើទានជាខ្នើយ កើយដែលធ្វើដោយដៃខ្លួនឯងផ្ទាល់ ដល់អ្នកមុខអ្នកការ

ធំៗ ។ ហេតុនេះទើបគេសែនប្រេនជាខ្នើយកើយដល់ព្រលឹងអារក្សអ្នកតា ហើយការធ្វើទាននេះ គឺជាកិច្ចសំខាន់ណាស់ក្នុងការសន្សំផលបុណ្យ ។ (Gittinger and Lefferts, *Textiles and the Tai Experience*, pp. 19, 51, 96, 103-4) ៗប្រធានបទនេះក៏គួរសិក្សាផងដែរ នៅបណ្ដាប្រទេសអាស៊ីអាគ្នេយ៍ពេលនិយាយដល់បាត្ររបស់កូននាគ ពីព្រោះបើយោងតាមវិន័យបាត្រគួរតែធ្វើពីដីឥដ្ឋ ។ ការធ្វើក្អមឆ្នាំងច្រើនតែជាកិច្ចការស្ត្រី ហើយគេដឹងទៀតថាស្ត្រីជាម្ដាយ ឬស្ត្រីជាញាតិរាប់ទុកដូចម្ដាយបានធ្វើបាត្រប្រគេនលោកកូន ។ នៅប្រទេសភូមានានាចុងសតវត្សទី ១៩ អ្នកអង្កេតម្នាក់បានកត់ត្រាថាគេអោយកូននាគរកមើលគ្រឿងបំបួសដូចជាស្បង់បាត្រណាដែលជារបស់ព្រះអគ្គ ។ ការធ្វើដូចនេះនាំឲ្យពង្រឹងចំណងទាក់ទងជាមួយញោមស្រីរបស់ព្រះអគ្គ ។ (Lévy, *Buddhism: a 'Mystery Religion'?*, p. 19)

៦៤–A.B.Griswold and Prasert na Nagara, 'The nscription of Vat KhemÁ. Epigraphic and Historical Studies, No. 15', *JSS*, 63, 1 (1975): 138.

៦៥–S ee Barbara Watson Andaya, 'Statecraft in the Reign of Lu Tai of Sukhothai (ca. 1347-1374)', in *Religion and Legitimation of Power in Thailand* , Laos and Burmam, ed. Bardwell L. Smith (Chambersburg, PA: Anima Books, 1978), p. 14.

៦៦–A. Raquez, *Pages Laotiennes* (Hanoi: F-H Schneider, 1902), p. 392 (cited in Lévy, *Buddhism: a 'Mystery Religion'?,* p. 36).

៦៧–Isaline Blew Horner, *Women under Primitive Buddhism: The Position of Laywomen and Almswomen in Early Buddhist Times* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975; reprint of 1930 edition) pp.៣៥០-១ ពាក្យថាកឋិនមានន័យថាជាស្បង់សម្រាប់ប្រគេនព្រះសង្ឃដោយត្បាញតែរយៈពេលមួយយប់មួយថ្ងៃ (M.B. Ariyapala, *Society in Medieval Ceylon* [Columbo and Kandy: de Silva, 1956], pp. 248-9).

៦៨–Reynolds and Reynolds, *Three Worlds,* p. 237; Sommai Premchit and Amphay Doré, *The Lan Na twelve-month traditions* (Chieng Mai: So Sap Kan Phim, 1992), p. 171; Michael Aung Thwin, personal communication (4 February 1999); *Sila charuk Phokhun Ramkhamhaeng Maharat/ The Inscription of King Ramakamhaeng the Great* (Bangkok: Chulalongkorn University, 1984), p. 41 នាងខ្ញុំគិតថាការខ្វែងគំនិតគ្នាស្ដីពីការធ្វើកាលបរិច្ឆេទនៃសិលាចារឹកនេះមិនប៉ះពាល់ដល់ការពិភាក្សាដ៏ទូលំទូលាយរបស់នាងខ្ញុំទេ ។

៦៩– Horner, *Women under Primitive Buddhism,* p. 374, n.1 រឿងជាតកទាំងឡាយពិពណ៌នាពីអតីតជាតិរបស់ព្រះពុទ្ធ ។

៧០–Ibid. p. 351: Nancy Auer Falk, 'Exemplary Donors of the PÁli Tradition', in *Ethics, Wealth and Salvation,* ed. Russell F. Sizemore and Donald K. Swearer (Columbia: University of South Carolina Press, 1990), pp. 131-3.

៧១–វត្តនេះកសាងក្នុងរជ្ជកាលព្រះរាមទី ១ (១៧៨២-១៨០៩) (K. I. Matics, *Introductio to the Thai Mural* [Bangkok: White Lotus, 1992], p. 50) ក្នុងគម្ពីរមួយដកស្រង់ដោយលោក Bizot រៀបរាប់ថាគឺនាងវិសាខាមិនមែននាងសុជាតាទេដែលគេនិយមគូររូបប្រគេនចង្ហាន់ដល់ព្រះពុទ្ធក្រោមដើមពោធិព្រឹក្សនោះ ។ *Recherches nouvelles sur le Cambodge, etudes thématiques,* ed. François Bizot, vol. 1(Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1994), p. 110.

៧២–S. J. Tambiah, 'The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village', in *Dialectic in Practical Religion,* ed. E.R. Leach (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), p. 75; King Mya Tchou, *Les femmes de letters birmanes*, p. 110.

៧៣- Sylvia Fraser-Lu, *Burmese Crafts, Past and Present* (New York: Oxford University Press, 1994), p.260 តាមការនិទានតៗគ្នាភាគច្រើន គឺថាព្រះនាងមាយាបានសោយទីវង្គតប៉ុន្មានថៃបន្ទាប់ពីប្រសូត្រព្រះពុទ្ធអង្គហើយ ។ ទំនាកទំនងរវាងមាតុភាពស្បង់ចីវរ និងពុទ្ធសាសនាមានអំណះអំណាងច្រើនណាស់នៅក្នុងគម្ពីរភាសាបាលីមានចំណងជើងថាបំសុកូលានិសង្សដែលក្លាយជាគម្ពីរល្បីល្បាញមួយនៅបណ្តាប្រទេសនៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍ និងជាស្នាដៃពិសេសមួយក្នុងកម្រងគម្ពីរព្រៃត្រៃបិដកស្តីពីអនិសង្ស (ផលបុណ្យដែលកើតពីកុសលកម្ម) ។ គម្ពីរដែលពីដើមឡើយនិទានពីគណបំសុកូលិក (PaÞsukÚlika) ដែលជាគណ:សង្ឃតាដុង (សមាធិ) តាមព្រៃដំឡើមនៃប្រទេសស្រីលង្កានៅចន្លោះសតវត្សទី ៨ និងទី ១០ មាននិទានពីរឿងមួយនៃបុត្រីរបស់ឈ្មួញម្នាក់ដែលបានស្លាប់ពេមប្រសូត្របុត្រ ។ បំសុកូលទីមួយ ប៉ុស្បង់ចីវរនៃព្រះពុទ្ធអង្គសមាធិដែលបោកដាក់ហាលស្ងួត និងជ្រលក់ពណ៌រួចហើយនោះតាមពិតទៅគឺជាជាយក្រណាត់បន្ថែមដែលគេយកទៅរុំសពទារកនោះ ។ គម្ពីរនោះថែងថាស្បង់បំសុកូលា គឺជាស្បង់ល្អលើសគេ ។ នៅពេលគ្រងស្បង់ចីវរនេះតែម្តងដែលព្រះពុទ្ធអង្គបានជួយចម្លងសត្វលោកអោយរួចផុតពីវាលវដ្តសង្សារ...។ គណបំសុកូលិកនេះហើយដែលបានការគោរពបូជាពីសំណាក់ថ្នាក់ដឹកនាំ និងអ្នកមុខអ្នកការស្រីលង្កាជាច្រើនរូបដោយធ្វើជាអំណោយដល់ញោមស្រីរបស់ព្រះអង្គគ្រប់អង្គនូវសម្លៀកបំពាក់ផ្សេងៗ ។ សូមអាន Wilhelm Geiger, *Culture of Ceylon in Medieval Times* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960), p. 202; Strong, *The Legend and Cult,* pp. 71-2; G. Martini, *'BrapaÞÐukÚlÁnisaÞsaÞ' BEFEO,* 60 (1973): 61, 71; and Gunawardana, *Robe and Plough,* pp. 41-4, 168.

៧៤-Geiger, *Culture of Ceylon,* p.196.

៧៥-Kenneth Wells, *Thai Buddhism. Its Rites and Activities* (Bangkok: Suriyabun Publishers, 1975; first printed 1939), p. 108.

៧៦-*Apocryphal Birth-Stories* (*Paññasa-JÁtaka*), trans. I.B. Horner and Padmanabh S. Jaini (London: The Pali Text Society, 1985), pp. 170-80, 200-7; Sommai and Dore, *Lan Na Twelve-Month,* p. 171; Fraser-Lu, *Burmese Craft,* p. 260; Gittinger and Lefferts, *Textiles and the Thai Experience,* pp. 102-៣ អត្ថបទដែលនិយាយពីពិធីបុណ្យស្រដៀងគ្នានេះគឺពិធី«សំបុកសូត្រមាស»ដែលគេសង្កេតឃើញប្រារព្ធនៅឆ្នាំ ១៩៤១ ក្នុងចំនោមជនជាតិ Pai-i ជាជនជាតិរស់នៅតាមព្រំដែនប្រទេសភូមា និងតំបន់យន់ណានប្រទេសចិនពណ៌នាពីការប្រារព្ធអបអររបស់អ្នកស្រុកដល់ជំនាញតម្បាញរបស់ស្ត្រីអាចជួយឲ្យបានបុណ្យពេញមួយស្រុកភូមិ ។ (T'ien Ju-K'ang, *Religion Cults of the Pai-I along the Burma-Yunan Border* [Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program, 1986], pp. 48-52) ចំពោះការពិពណ៌នាពីពិធីបុណ្យកឋិននៅភាគឦសានប្រទេសថៃសូមអានTambiah, 'The Ideology of Merit', pp. 75-7 រីឯSwearer, Buddhist World, p. 23 មានរៀបរាប់ពីពិធីបុណ្យកឋិនដែលលោកបានឃើញផ្ទាល់ភ្នែកនៅវត្តមួយតាមជនបទនៅភាគខាងជើងប្រទេសថៃកាលពីពេលថ្មីៗនេះ ។

៧៧-A.B. Griswold and Prasert naNagara, 'Epigraphic and Historical Sources No. 19. An Inscription from Keng Tung (1451 A.D.)', *JSS*, 66, 1 (1978): 79.

៧៨- Susan Murcott, *The First Buddhist Women: Translations and Commentary on the Therigatha* (Berkeley: Parallax Press, 1991), pp. 76-7; Horner, *Women under Primitive Buddhism*, pp. 1-18. ចំពោះការពណ៌នាពីឥរិយាបទនៃមាតានៅក្នុងកម្រងកំណាព្យជាភាសាតាមីលសម័យបូរាណថាជាកិច្ចប្រសើរសម្រាប់ទាំងបុរសទាំងស្ត្រីសូមអានPaula Richman, ' Gender and Persuasion: The Portrayal of Beauty, Anguish and Nurturance in an Account of a Tamil Nun', in Cabezon

ed., *Buddhism, Sexuality and Gender*, pp. 126-31.

៧៩–Tessa Bartholomeusz, 'The Female Mendicant in Buddhist Sri Lanka', in Cabezon *Buddhism, Sexuality and Gender,* pp. 126-31.

៨០–Hallisey, 'Devotion in the Buddhist Literature of Medieval Sri Lanka', vol. 1, p. 117.

៨១–Richard Gombach, 'Feminine Elements in Sinhalese Buddhism', *Wiener Zeitschrift fu die Kunde Sudasiens,* 16 (1972): 68, 78-9, 91-3.

៨២–Briggs, *Ancient Khmer Empire,* p. 222; Nandana Chutivongs, 'The Iconography of AvalokiteÐvara in Mainland South East Asia' (Ph.D. diss. Leiden University, 1984), pp. 332-3.

៨៣–ជាឧទាហរណ៍នៅរវាងគ្រិស្តសតវត្សទី ៧ និងទី ១៣ ប្រធានបទជាទូទៅមួយនៃការនិពន្ធគម្ពីរព្រះពុទ្ធសាសនាជាភាសាចិនស្តីពីទំនាក់ទំនងរវាងសមាជិកក្នុងគ្រួសារ គឺជាកតញ្ញូតាធម៌របស់កូនប្រុសចំពោះមាតាខ្លួនពីព្រោះគាត់បានផ្តល់កំណើត និងបំបៅដោះអោយធំធាត់ ។ រូបចម្លាក់បង្ហាញពីការលះបង់សូម្បីតែជីវិតនៃមាតាមួយរូប និងកតញ្ញូតាធម៌របស់កូនចំពោះគុណលោកធ្វើនៅសតវត្សទី ១៧ ត្រូវគ្រិស្តសាសនទូតយកមកប្រើដើម្បីពន្យល់ពីកាតព្វកិច្ចដែលគ្រិស្តសាសនិកត្រូវធ្វើ ។ ជំនឿដែលថាការធ្វើបុណ្យសន្សំកុសលអាចជួយញាតិសន្តានអោយរួចពីឋាននរកដែលមានរៀបរាប់ក្នុងរឿងនិទានព្រះម៉ាឡៃក៏មានលើកមកនិយាយឡើងផងដែរនៅក្នុងរឿងម៉ូលៀនជាភាសាចិន ។ ក៏ប៉ុន្តែមានភាពខុសគ្នាដ៏ធំមួយ គឺថានៅក្នុងគំនិតជនជាតិចិនមាតុភាពមិនអាចញែកដាច់ចេញពីការសេពមេថុន និងភាពអសោចហើយថាកូនប្រុសត្រូវតែជួយរំដោះព្រលឹងវិញ្ញាណមាតាចេញបីឋាននរក ពីព្រោះគាត់បានលុះក្នុងកិលេសពេលគាត់នៅរស់ ។ Victor H. Mair, *Tun-Huang Popular Narratives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 89-121: compare Alan Cole, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1998), pp. 133, 176 and 232, with writings by Alexandre de Rhodes cited in Peter C.Phan, *Mission and Cathechras: Alexanderof Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (Mayknoll, NY: Orvis Books, 1998), p.220.

៨៤–Reynolds and Reynolds, *Three Worlds,* p. 115.

៨៥–Donald K. Swearer and Sommai Premchit, T*he Legend of Queen CÁma: BodhisraÞsi's CÁmadevÍvaÞsa,a Translation and Commentary* (Albany: State University of New York Press, 1998), pp. 25, 79.x

៨៦–Mabel Haynes Bode, *The Pali Literature of Burma* (London: Royal Asiatic Society: 1909), pp. 16-19; C.E. Godakumbara, *Catalogue of Cambodian and Burmese PÁli Manuscripts* (Copenhagen: The Royal Library, 1983), p. 89; David K. Wyatt, *Thailand: A Short History* (New Haven: Yale University Press, 1982), pp. 51, 58; Gunawardana, *Robe and Plough,* pp. 271-7.

៨៧–Pollock, 'Cosmopolitan Vernacular', pp. 6, 9.

៨៨–N.A. Jayawickrama, *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror, being a translation of the JinakÁlamÁlÍpakaraÆam of Ratañña Thera of Thailand* (London: Pali Text Society, 1978), pp. xix, 2-3; Gombric, 'Feminine Elements', p. 80; Brereton, *Thai Tellings,* pp. 32, 103; Jean Mulholland, *Herbal Medicine in Paediatrics: Translation*

of a Thai Book of Genesis (Camberra: ANU Faculty of Asian Studies Monographs, 1989), p.18. ស្នាដៃទាក់ទងប្រធានបទដូចគ្នានេះនិពន្ធនៅក្នុងស្រុកសូមអានរឿងទី ៣ ទី ១៩ និងទី ២៣ សៀវភៅបញ្ញាសជាតកដែលនិពន្ធឡើងក្នុងស្រុកបោះពុម្ពដោយ Horner and Jaini trans., *Apocryphal Birth-Stories.*

៨៩–Cœdès, *Histoire ancienne,* p. 329; *Indianised States,* p. 253.

៩០–Wyatt, 'Relics, Oaths and Politics', p.13; Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults,* pp. 195-214.

៩១–Swearer and Sommai, *Legend of Queen CÁma,* p. 44; Brereton, *Thai Tellings,* p. xxi.

៩២– Alain Forest, Les missionaries français au Tonkin et au Siam (XVIIè-XVIIIè siècles) (Paris: L' Harmattan. 1998), vol. 3, p. 285.

៩៣–U Lu Pe Winបង្ហាញពីឥទ្ធិពលដាប់មិនដាច់នៃរឿងជាតកនៅក្នុងស្នាដៃរបស់លោកក្រោមចំណងជើងថា 'The JÁtakas in Burma' in *Essays Offered to G.H.Luce by his Colleagues and Friends in Honour of his Seventy-fifth Birthday, ed. Ba Shin,* Jean Boisselier and A.B. Griswold (Ascona, Switzerland: Artibus Asiae, 1966), vol. II, pp. ៩៤–១០៨ នៅពេលដែលឪពុករបស់អ្នកនិពន្ធរូបនេះបានធ្វើមរណកាលទៅគេប្រាប់លោកអោយរៀនរឿងមហាជនកជាតកដែលមានរៀបរាប់ពីការថែរក្សាបីបាច់នៃព្រះពុទ្ធក្នុងអតីតជាតិចំពោះព្រះមាតាព្រះអង្គ ។ ' The Jataka Stories and Laopuan Worldview', in *Thai Lolklore: Insights into Thai Culture*, ed. Siraporn Nathalang (Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2000), pp. 47-62.

៩៤–K.R. Norman, *PÁli Literature* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983, pp. 177-8; Horner and Jaini trans. *Apocryphal Birth-Stories* រឿង **បញ្ញាសជាតក** ឃើញនិពន្ធឡើងជាដំបូងនៅខេត្តឈៀងម៉ៃដែលក្រោយមកឃើញចំណងទៅប្រទេសភូមា ។ ចំណែកសមុច្ច័យជាភាសាខ្មែរវិញមានលំដាប់ និងអត្ថន័យខុសពីរឿងជាភាសាថៃ និងភាសាភូមា ។

៩៥-ជាឧទាហរណ៍បទរាយការណ៍ពីប្រទេសលាវមួយកាលពីឆ្នាំ ១៩៣០ ពណ៌នាពីការសូត្រវេស្សន្តរជាតកដែលធ្វើឡើងក្នុងរចនាសម្ពន្ធបណ្ដោះអាសន្នមួយដែលគេយកទៅគូរលម្អលើគំនូរក្រណាត់ដោយនិទានរឿងតាមឈុតឆាក ។ (S. Karpeles, 'Chronique: Laos', *BEFEO*, p.31 [1931]: 332).

៩៦–Wyatt, ' Relics, Oaths and Politics', p. 35; Margaret Cone and Richard F. Gombrich, *The Perfect Generosity of Prince Vessantara: A Buddhist Epic* (Oxford: Clarendon Press, 1977), pp. 415-18.

៩៧-នៅឆ្នាំ ១៨៦៥ ព្រះបាទមុកុដពន្យល់ថាព្រះសង្ឃថៃ គួរសូត្ររឿងព្រះវេស្សន្តរជាតកតាមបែបផ្សេងៗ «ដូចជាបែបលាវបែបមនបែបភូមា និងបែបខ្មែរ(មានលើកមកនិយាយក្នុងTerry E. Miller, *Traditional Lao Music: Kaen Playing and Mawlum Singing in Northeast Thailand* [Westport, CT/ London: Greenwood Press, 1985], p. 38).

៩៨–A.B. Griswold and Prasert naNagar, ' King Lodaiya of Sukhodaya and his Contemporaries, Epigraphic and Historical Studies No. 10', *JSS*, 60, I (1972): 118.

៩៩–Cone and Gombrich, *Perfect Generosity,* p. xxi; G.H. Luce, 'The JÁtaka at Pagan', *JBRS*, 58, 2(1975): 231-3.គេឯងនាំគ្នាជឿថានរជនណាដែលស្ដាប់រឿងព្រះវេស្សន្តរជាតកនឹងកើតទាន់ព្រះពុទ្ធមេត្តេយ្យ គឺព្រះពុទ្ធអង្គក្រោយ ។ លោកCollinsក៏បានឲ្យតម្លៃស្មើគ្នារវាងគុណសម្បត្តិនៃការសាងផ្នួសការត្រាស់ដឹងជាព្រះពុទ្ធការមានទ្រព្យសម្បត្តិ

ហូរហៀរ និងការចាប់កំណើតថ្មីទៀតដែលផ្តល់បរិបទសម្រាប់ការសូត្រអានរឿងព្រះវេស្សន្តរជាតកសូមអាន (*Nirvana and Other Other Buddhist Felicities,* pp. 43, 376).

១០០–Griwold and Prasert, 'Inscription from Vat Hin Tan', p. 72, and 'Inscription of Vat KhemÁ', p.138.

១០១–Roxanna M. Brown, *The Ceramics of South-East Asia: Their Dating and Identification* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1977), p. 53, 260-1.

១០២–Pollockប្រកែកថានៅប្រទេសឥណ្ឌាពិធីបុណ្យព្រះរាមអាចអោយគេទាញរកឲ្យព្រឹត្តិការណ៍ដាក់លាក់ខ្លះនៅសតវត្សទី ១២ នៅពេលដែលព្រះរាជាសាសនាហិណ្ឌូបានប្រដូចចំបាំងរវាងព្រះរាម និងក្រុងរាពណ៍ទៅនឹងជំម្លោះផ្ទាល់ខ្លួនព្រះអង្គជាមួយពួកបច្ចាមិត្រទួគី (Sheldon Pollock, 'RÁmÁyana and Political Imagination in India', *Journal of Asian Studies,* 52, 3 [May 1993]: 263)

១០៣–*Epigraphia Birmanica,* ed. Taw Sein Co and Charles Duroisell (Rangoon: Governement Printing Office, 1921) vol. II, part I, pp. 130-2; vol. II, plates 351-60, 377; Cone and Gombrich, *Perfect Generosity,* p. xxi. ឈុតឆាកដែលរៀប-រាប់ពីការទួញសោករបស់ព្រះនាងមេទ្រីអាចថាជាឈុតមួយដោយឡែកតាំងតែពីដើមរៀងមកម៉្លេះ ។ អ្នកអង្កេតលើប្រទេសភូមានៅសតវត្សទី ១៩ បានអត្ថាធិប្បាយថា «គេអាចធ្វើឲ្យមនុស្សលោកស្រក់ទឹកភ្នែកបាន» បើសម្តែងឈុតត្រង់នេះឲ្យពិរោះល្អ ។ (C.J.F.S. Forbes, *British Burma and its People, Being Sketches of Native Manners Customs and Religion* [London: John Murray, 1878], p. 150).

១០៤–*Burmese Classical Poems,* ed. and trans. Friedrich V. Lustig (Rangoon: U Khin Pe Gyi, 1966), p. 29.

១០៥–*Epigraphia Birmanica,* ed. C.O. Blagden (Rangoon: Gevernment Printing Press, 1928), vol. III, part 2, p. 278.

១០៦–Cole, *Mothers and Sons,* p. vii.

១០៧– Mulholland, *Herbal Medicine,* p. 18.

១០៨–*Women in Thai Literature* (Bangkok: Office of the Prime Minister, 1992), p. 70. យើងពិតជាមិនដែលឃើញមាននិមិត្តរូបនៃមរណកាលរបស់មាតាណាទេ ។ ប៉ុន្តែយើងគួរដឹងផងដែរថានៅពេលពរពោះម្តងៗស្ត្រីតែងប្រឈមមុខនឹងសេចក្តីស្លាប់ ។ នៅប្រទេសអង់គ្លេសប្រហែលឆ្នាំ ១៦០០ គេប្រមាណឃើញថាក្នុងចំណោមការឆ្លងទន្លេ ១០០ ម្នាក់មានស្ត្រីម្នាក់ហើយដែលស្លាប់ (Dr. Merry Wiesner-Hanks, personal communication, 3 May 2000)

១០៩–Khing Mya Tchou, *Les Femmes de letters birmanes,* p. 42

១១០–Hallisey, 'Devotion in the Buddhist Literature', vol. I, p. 122; Strong, *Legend and Cult,* p. 241

១១១–Brereton, *Thai Tellings,* p. ៥៨ នៅក្នុងរឿងព្រេងខ្មែរមួយមានព្រះអង្គម្ចាស់មួយអង្គដែលបានរួមសេពមេថុនជាមួយព្រះមាតាបង្កើតរបស់ទ្រង់ដោយមិនបានដឹងថាព្រះនាងជាព្រះមាតាក៏បានកសាងស្តូបចេតិយមួយដើម្បីលាងបាបកម្មរបស់ទ្រង់ ។ សូមអាន Ashley Thompson, 'Intoductory Remarks Between the Lines: Writing Histories of Middle Cambodia', in *Other Pasts: Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia,* ed. Barbara Watson Andaya (Honolulu: Center for Southeast Asian Studies, University of Hawai'I, 2000), pp. 47-68.

១១២–Swearer and Sommai, *Legend of Queen CÁma,* p. 161.

១១៣–ដោយនាំចូលពីប្រទេសឥណ្ឌាដែលមានតឹកតាងច្បាស់ក្នុងសម័យគុប្តអុផតា (ពីសតវត្សទី ៤ ដល់ទី ៦) រូប

ចម្លាក់ព្រះនាងគង្ហីងដែលជាសាក្សីនៃការត្រាស់ដឹងរបស់ព្រះពុទ្ធអង្គបានគេយកមកឆ្លាក់ក្នុងស្រុកភូមិ ។ នៅក្នុងរឿងនោះព្រះនាងបានបង្ក្រាបទ័ពមារដោយបង្កើតជាទឹកជំនន់ចេញពីព្រះកេសាព្រះនាង (ដែលជានិមិត្តរូបនៃភាពសម្បូរដីជាតិ) គឺជាក្បាច់ដែលគេមិនធ្លាប់ឃើញមាននៅប្រទេសឥណ្ឌា ។ ចម្លាក់ខ្មែរមានចុះកាលបរិច្ឆេទក្នុងសម័យក្រោយអង្គរ ប៉ុន្តែការឆ្លាក់ដំបូងដែលគេឃើញមាននៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍គឺចម្លាក់ធ្វើពីសំរិទ្ធនៃនគរបាហ្កាន នៅសតវត្សទី ១១ ឬទី ១២ ។ Donald M. Stadner, 'Pagan Bronzes. Fresh Observations', in *The Art of Burma,* ed. Donald M. Stadner (Mumbai: Marg Publications, 1999), p.63 ចំពោះប្រវត្តិឥណ្ឌាសូមអាន Janice Leoshko, 'The Case of the Two Witnesses to the Buddha's Enligntenment', in *A Pot- Pourri of Indian Art,* ed. Pratapaditya Pal (Mumbai: Marga Publications, 1988), pp. 39-52; and John P. Ferguson, 'The Great Goddess Today in Myanmar and Thailand: An Exploration of her Symbolic Relevance to Monastic and Female Roles', in *Mother Worship: Theme and Variations,* ed. James J. Preston (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), p. 286. នាងខ្ញុំសូមថ្លែងអំណរគុណដល់ Elizabeth Guthrine ដែលជាអ្នកសិក្សាស្រាវជ្រាវពីព្រះនាងគង្ហីងដែលបានផ្តល់ព័ត៌មាននិងឯកសារពិគ្រោះដ៏មានប្រយោជន៍ដល់នាងខ្ញុំ ។

១១៤-Reynolds and Reynolds, *Three Worlds,* pp. 118-19; Mulholland, *Herbal Medicine,* p. 18.

១១៥-នៅក្នុងមនោគតិបែបពុទ្ធសាសនាការបោះដោះម្តាយមិនសូវជាប់ទាក់ទងជាមួយម្តាយទេ ។ នៅក្នុងលោកធាតុវិទ្យាក្នុងគម្ពីរត្រៃភូមិកថាភាពល្អឥតខ្ចោះនៃសីលធម៌នៃប្រជានុរាស្ត្រនៃទ្វីបឧត្តរគឺឧត្តរកុរុ គឺថាទារកអាចបៅទឹកដោះដោយគ្រាន់តែដាក់ម្រាមដៃអ្នកណាក៏ដោយដែលដើរកាត់នោះមិនថាប្រុសឬស្រីទេ ។ ចំណែកនៅក្នុងអត្ថបទនិពន្ធជាភាសាអ្នកស្រុកខ្លះដូចជា 'The Sheaf of Garlands' និងជាភាសាភូមា 'Glass Palace Chronicle', មុនីឥសីអាចចិញ្ចឹមកូនចៅរបស់លោកដោយបំបៅទឹកដោះតាមម្រាមដៃលោក ។ Reynolds and Reynolds, *Three Worlds,* p. 132; Collins, *Nirvana and other Buddhist Fecilities*, p. 322; Jayawickrama, *Sheaf of Gralands,* p. 98; Pe Maung Tin and G.H. Luce, *The Glass Palace Chronicle* (Rangoon: Rangoon University Press, 1960), p. 5; Van Esterik, 'Nurturance and Reciprocity', p. 40.

១១៦-Reynolds and Reynolds, *Three World,* p. 122.

១១៧-Watlers, 'A Voice from the Silence', pp. 370, 376; Wilson, *Charming Cadavers,* p. 31. លោកWilson យល់ឃើញថាការប្រៀបធៀបនេះតាមពិតទៅជាការបន្ទាបតម្លៃនៃមាតុភាព និងការចិញ្ចឹមកូនក្នុងផ្លូវអាណាចក្រ ។

១១៨-Hallisey, 'Devotion in the Buddhist Literature', vol. II, p. 251; Gambrich, 'Feminine Elements', pp. 69-70.

១១៩-Gombrich, 'Feminine Elements', pp. ៧៤-៧ យើងគួរចងចាំផងដែរថាសតវត្សទី ១៨ គឺជាពេលដែលទំនាក់ទំនងថៃ និងស្រីលង្កាបានបន្តសារជាថ្មី ។

១២០-ចំណុចនេះមានគេប្រាប់នាងខ្ញុំនៅពេលនាងខ្ញុំទស្សនា Mrauk-U នៅខែធ្នូ ឆ្នាំ ២០០០ ។

១២១-Cone and Gombrich, *Perfect Generosity,* p ៩០ ការទួញសោករបស់ព្រះនាងពិម្ពា (យសោធរាជាមហេសីនៃព្រះពុទ្ធ) នៅពេលដែលព្រះអង្គចេញបួសនោះក៏ជាធាតុមានប្រជាប្រិយភាពណាស់ដែរ ។ នៅក្នុងគម្ពីរជាភាសាថៃភាគខាងជើងមួយដែលបានចម្លងឡើងនៅចុងសតវត្សទី ១៨ បញ្ជាក់កាន់តែច្បាស់ពីសេចក្តីស្រឡាញ់របស់នាងចំពោះព្រះរាជបុត្រារាហុល និងការអះអាងរបស់នាងថាក្រោយពីពេលដែលព្រះស្វាមីព្រះនាងចេញសាងព្រះផ្នួសទៅ «ព្រះមាតាដ៏ស្រឡាញ់បុត្រយ៉ាងខ្លាំងនេះនឹងគាំពារបុត្រអោយដូចជាបិតាម្នាក់ដែរ ។ មានន័យថា មនោសញ្ចេតនា

របស់នាងចំពោះបុត្រនាង គឺជ្រាលជ្រៅណាស់ដូចនេះបុត្រនាងនឹងយល់ថានាងជាមាតាផង និងជាបិតាផង ។
Donald K. Swearer, 'BimbÁ's Lament', in *Buddhism in Practice,* ed. Donald S. Lopez (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 541-2.

១២២–Sachchidanand Sahai, *The Rama Jataka Tale in Laos: A Study in the Phra Lak Phra Lam* (Delhi: B.R. Publishing House, 1996), vol. I, p. 23, n. 28; vol. II, p. 25.

១២៣–Searer and Sommai, *Legend of Queen CÁma,* pp. 12, 69. xxxx (xx Emmanuel Guillon, *The Mons: A Civilisation of Southeast Asia,* trans. James V. Di Crocco [Bangkok: The Siam Society, 1999], p. 39.

១២៤–Mulholland , *Herbal Medicine,* pp. 56-7; Taw Sein Co and Duroiselle, ed. *Epigraphia Birmanica,* vol. II, part I, p. 101.

១២៥–Pe Maung Tin, 'Women in the Inscription', pp. 149-59.

១២៦– Hallisey, 'Devotion in the Buddhist Literature', vol. II, pp. 256, 300

១២៧–Ibid. vol. I, p. 256; Gombrich, 'Feminine Elements', pp. 69-70.

១២៨–Swearer and Sommai, *Legend of Queen CÁma,* p. 127; Adrien Launey, *Histoire de la Mission de Siam 1662-1811* (Paris: Charles Douniol and Retaux, 1920), p. 304. xxxxxx (A.B. Griswold and Prasert na Nagara, 'The Inscription of Vat JÁÉ Lom. Epigraphic and Historical Studies No.8', *JSS*, 59, 1 [1971]: 206).xxxx (Cushman and Wyatt, *Royal Chronicles,* p. 305).

១២៩–Brereton, Thai Tellings, pp. 104-5.

១៣០–ជាឋានខ្ពស់ជាងគេហើយជាឋាននៃទេវតាដែលមានបុណ្យច្រើន ប៉ុន្តែមិនទាន់បានត្រាស់ដឹងពេញបរិបូរទេ ។

១៣១–នាងខ្ញុំសូមថ្លែងអំណរគុណដល់លោក Dr. Swearer xxx Donald K. Swearer, *Becoming the Buddha: Image Consecration in Northern Thailand* (Forthcoming).

១៣២–Gunawardana, *Robe and Plough,* p. ១៧៥ មើលជាឧទាហរណ៍សិលាចារឹកលេខ ១១៤១ CE ចារឡើងដោយ Alaungsithu នៅ Pagan (១១១២–៤៧)ដែលទ្រង់សង្ឃឹមថាធ្វើខ្លួនព្រះអង្គជាគំរូដូចព្រះពុទ្ធគោត្តមនិងត្រាស់ជាព្រះពុទ្ធដោយព្រះអង្គឯង(G.H. Luce and Pe Maung Tin, 'the Shwegyugi Pagoda Inscription, Pagan, 1141 AD', JBRS, 10 [1920], 67-49).

១៣៣–Taw Sein Co and Duroiselle, *Epigraphia Birmanica,* vol. II, Part 2, p. 117; Pe Maung Tin and Luce, *Glass Palace Chronicle,* pp. 20-4.

១៣៤–Victor B. Lieberman, *Burmese Administrative Cycle, Anarchy and Conquest c. 1580-1760* (Princeton, Princeton University Press, 1984(. pp. 230-1, Gayatri Sen Majumdar, 'Status and Positionof Women as Depicted in the AÉguttara NikÁya (zan£nigtYnaTIrbs;RsþI) in *Buudhism in Comparative Light,* ed. Sanghasen Singh (Delhi/ Vanarasi: Indo-Asian Publishing House, 1999), p. 18២

១៣៥–Faure, *Visions of Power* (ទស្សនៈអំណាច), p. 35.

១៣៦–Jayawichrama, *Sheaf of Garlands,* pp. 349

១៣៧–Reydolds and Reynolds, *Three Worlds,* pp. 46.349.

១៣៨–Swearer and Sommai, *Legend of Queen CÁma* (រឿង**តំណាលអំពីមហាក្សត្រីចាម**), p.104.

១៣៩–Griwold and Prasert, 'Inscription from Keng Tung', p. 84.

១៤០–Betty Gosling, *Sukhothai: Its History, Culture and Art* (Singapore Oxford University Press), pp.40.91.

១៤១–Rita Ringis, *Thai Temples and Temple Murals* (Singapore Oxford University Press, 1990), pp. 121.

១៤២–Guillon, *The Mons,* pp.160, 170-20.

១៤៣–Ibid.pp. 171-2, *Blagden, Epigraphia Birmanica;* vol. IV, part 1. p. 42.

១៤៤–*Royal Orders ofBurma, Ad 1598-1885,* ed. Than Tun (Kyoto: Center for Southeast Asia Studies, 1983(, vol. III. p. 64

១៤៥–Kennon Breaseale, personal communication (20 February 2001)ដែលមានចិត្តល្អបានផ្ដល់នូវអត្ថបទបកប្រែជាភាសាថៃអំពីប្រវត្តិសាវតារខ្មែរសង្ខេបៗ

១៤៦–Wolters, 'Khmer King at Basan', pp. 74 -5.លោកGarvaiseនិយាយផងដែរថាព្រះរាជាខ្មែរមួយអង្គ (ជេដ្ឋាទី ២ ឆ្នាំ ១៦១៨-២៧) បានទុកឲ្យមហេសីរបស់ព្រះអង្គ (អ្នកអង្គម្ចាស់ជាតិយួន)ដឹកនាំកម្លាំងទ័ពយួនដែលបានបញ្ជូនឲ្យមកជួយព្រះអង្គប្រឆាំងនឹងអយុធ្យា(*Natural and Political History,* p. 195).

១៤៧–Trevor Ling, 'Introduction', in *Buddhism Trends in Southeast Asia,* ed. Trevor Ling (Singapore Institute of Southeast Asian Studies, 1993), pp. 4-5.

១៤៨–Wyatt, 'Rlics, Oaths and Politics', p. 47.

១៤៩–មើលការចូលរួមបដិភាគចំពោះ 'Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thailand', ed. Paul Cohen and Gehan Wiieyardene, *Special Issue of Mankind* (14, 4 [1984] ; Richar Davis, *Muang Metaphysics: A Study of Northern Thai Myth and Ritual* (Bangkok, Pandora, 1984). p.20. and Rosalind C. Morris, *In the Place of Origins: Modernity and its Mediums in Northern Thailand* (Durham, NC & London: Duke University Press, 2000).

១៥០–Wyatt, 'Relics, Oath and Politics', pp. 39-4.

១៥១–A.B Griswold and Prasurt na Nagara, 'A Declaration of independence and Its Consequence. Epigraphic and Historical Inscriptions No. I', *JSS*. 56.2 [1968]: 26. n 39.

១៥២–Ibid, p. 26 n. 39, Andaya, 'Statecraft in the Region of Lu Tai', p. 17, n 37.

១៥៣–*The Chiang Maichronicle,* ed. and trans. David K. Wyatt and Aroonrut Wichienko (Chiang Mai: Silkworm Book, 1995), pp. 80- 1.

១៥៤–Ibid, p. 41.

១៥៥–ដកស្រង់ចេញពីអត្ថបទព័ត៌មានអធិប្បាយនៅក្នុងសារមន្ទីរ ណាន ខែ វិច្ឆិកា ២០០០

១៥៦–Penth. 'Historical Notes on the Region West of chiang Mai' *JSS*. 65. 2 (1977): 181.

១៥៧–សូម្បីនៅក្នុងឆ្នាំ ១៨៦៣ នៅពេលដែលអ្នកគ្រប់គ្រងនគរឈៀងខែងទទួលមរណៈភាព ៗ ប្អូនប្រុសរបស់គាត់ត្រូវបានគេតែងតាំងឲ្យឡើងគ្រប់គ្រងជំនួសភ្លាមដែរបន្ទាប់ពីពួកអភិជនជាច្រើនបានថ្វាយញត្តិស្នើសុំទៅព្រះរាជមាតា Pierre- Bernard Lafont, *Le Royaume de JyÉ KheÉ: Chronique d'un royaume tay lœ 2 du haut Mékong* (*XVe*

-*XXe siécles*) (Paris: L'Harmattan, 1998), pp. 199-20, see also pp.xxi, xxii, xxv, xxvii, 106, 116, 165.

១៥៨–Wyatt and Aroonrut, *Chiang Mai Chronicle,* p. 68.

១៥៩–Wyatt 'Relics Oath and Politics', p. 49.

១៦០–ឧទាហរណ៍ J.C. Eade, 'The Mangrai Buddha Image of Chiang Mai: A Computer Assisted Reading', JSS, 81, 1 (1993): 39; Penth, 'Historical Notes' រៀបរាប់អំពីព្រះមហាក្សត្រPhra Yo នៃនគរឈៀងរ៉ៃ(១៤៨៧-៩៥)និងព្រះមាតារបស់ព្រះអង្គ ក្សត្រទាំងពីរអង្គដែលជាពុទ្ធសាសនិកដ៏មានសទ្ធាមុតមាំនេះជាញឹកញាប់ត្រូវបានគេពិពណ៌នាថាពុទ្ធសាសនូបត្ថម្ភកៈ» (ផ ១៨១) សិលាចារឹកជាច្រើនស្ថិតនៅក្នុងសារមន្ទីរនានានៅឈៀងសែនដូចដែលមានកាលបរិច្ឆេទ ១៤៩៦ ពីវត្តប្រាសាទ ក៏បានកត់ត្រានូវព្រះរាជទានជាច្រើនចំពោះវត្តនានាអំពីព្រះរាជមាតាជាច្រើននិងព្រះរាជបុត្រទាំងឡាយ កស្តុតាងសិលាចារឹកអំពីការបំពេញបុណ្យកុសលដោយស្ត្រីអ្នកមានទ្រព្យសម្បត្តិនៅក្នុងសុខោទ័យត្រូវបានពិនិត្យដកស្រង់ដោយB.J. Terwiel 'The Urgency of Making Merit in Early Thai History', forthcoming.

១៦១–ឧទាហរណ៍ប្រតិបត្តិតាមធម៌ដែលសម្តែងប្រោសពីសំណាក់ព្រះពុទ្ធជាម្ចាស់ភិក្ខុអង្គុលិមាលក៏បានប្រែក្លាយទៅជាអ្នកការពារស្ត្រីមានផ្ទៃពោះដែលជួយឲ្យស្ត្រីសម្រាលកូនបានដោយងាយស្រួលហើយការសូត្របាលីមួយគាថាដែលនិយាយអំពីលោកនោះត្រូវបានគេយល់ព្រមគ្នាយ៉ាងដាក់ស្តែងថានឹងជួយដល់ការសម្រាលកូនដែលមានការលំបាក រូបបដិមារបស់លោកនៅចេតិយ Shwezigonនៃនគរប៉ាហ្កានបង្ហាញនូវប្រកាសគាថារបស់ភិក្ខុអង្គុលិ-មាល(Strong, Legend and Cult, p. 241)

១៦២–Judith Jacob, *The Traditional Literature of Cambodia: A Preliminary Guide* (Oxford University Press, ១៩៩៦), p ២៩ មានប្រពៃណីខ្មែរ-មនដ៏យូរយារមកហើយដែលសរសើរអំពីគុណរបស់ម្តាយ (Saveros Pou and Philip N. Jenner, 'Les CpÁp'ou 'Code de Conduites' Khmer CpÁp 'Kram', *BEFEO*, 66 [1979]: 156).

១៦៣–Hallisey, 'Devotion in the Buddhist Literature' vol. II, p. 300, n 126.

១៦៤–Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination,* Trans. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1988). pp. 1 -15; Shaw, *Passionate Enlightenment,* p. 13.

១៦៥–Joan Scott, 'Gender: A Useful Category of Historical Analysis' *American Historical Review,* 91.5 (December 1986): 1075.

ជំពូកទី ២

១- នៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ មានពិធីជាច្រើនទាក់ទងនឹងពិធីឆ្លងវ័យ ឧទាហរណ៍ ពិធីកោរជុក ពិធីបួសនាគ ពិធីរៀបការ ។ល។

២- វ៉ាន់ ហ្សេនេប តាំងពីដំបូងស្នើថា «ពិធីបំបួស» គឺជា «ពិធីឆ្លងវ័យ» ព្រោះពិធីនេះប្រារព្ធឡើងក្នុងន័យផ្លាស់ប្តូរពីវ័យកុមារភាពទៅជាវ័យជំទង់ ។ សូមអាន អារនុលដ៍ វ៉ាន់ហ្សេនេប **ពិធីបុណ្យឆ្លងវ័យ** បកប្រែដោយ ម៉ូនីកា ប៊ី វីហ្សេដុម និងហ្គាប្រ៊ីយ៉ែល អែល កាហ្វហ្វី (១៩០៨ បោះពុម្ពឡើងវិញ ស៊ីកាហ្គោ÷ សាកលវិទ្យាល័យស៊ីកាហ្គោប្រេសស៍ ១៩៦០) ។ យោបល់របស់វ៉ាន់ ហ្សេនេប ត្រូវបានរៀបរាប់លម្អិតនៅក្នុងសៀវភៅរបស់ ធូរនើរ ចំពោះ

អ្វីដែលគាត់ហៅថា«ដំណើរការនៃពិធីបុណ្យ» ។ ជាពិសេសសូមអាន វីកថូរ ធូរនើរ **ព្រៃនៃនិមិត្តរូប** (អ៊ីសាកា៖ សាកលវិទ្យាល័យខូរណែលល៍ ប្រេស ១៩៦៧) និងសូមអាន វីកថូរ ធូរនើរ និងអេឌីស ធូរនើរ រូបភាព និងធម្មយាត្រា នៅក្នុងវប្បធម៌គ្រីស្តសាសនា (ញូវយ៉ក៖ សាកលវិទ្យាល័យខូឡុមប៊ៀ ប្រេស ១៩៧៨)។

៣– វ៉ាន់ ហេន្នេប **ពិធីបុណ្យឆ្លងវ័យ** ទំ. ៦៦ ។

៤– វិជ្ជាដែលសិក្សាអំពីរឿងរ៉ាវទូទៅដែលទាក់ទងនឹងមនុស្ស ពិសេសអំពីវប្បធម៌ និងការវិវត្តរបស់មនុស្ស ។

៥– ស៊ីរី ប៊ី អូរតនើរ និង ហារីយ៉ែត វ៉ាយហែង «ការបង្ហាញ៖ ការពិចារណាអំពីនិយមន័យនៃភេទ» នៅក្នុង **និយមន័យនៃភេទ៖ ការកសាងវប្បធម៌នៃយេនឌ័រ និងភេទ** បណ្ណាធិការអូរតនើរ និង វ៉ាយហែង (ខេមប្រ៊ីជ៖ សាកលវិទ្យាល័យខេមប្រ៊ីជប្រែស ១៩៨១) ទំ. ១៣។

៦– មីរសៀ អ៊ីលីយ៉ាដ **ពិធីផ្សេងៗ និងនិមិត្តរូបនៃពិធីបំបួស៖ អាថ៌កំបាំងនៃកំណើត និងការចាប់កំណើតឡើងវិញ** បកប្រែដោយ វីលលាដ អា ត្រាស់ក៍ (ញូវយ៉ក៖ ហារផើរ ខូឡូផុន ១៩៧៥) ទំ. អេច ។ ច្បាប់ដើមនៃសៀវភៅនេះមានចំណងជើងថា«កំណើត និងការចាប់កំណើតឡើងវិញ»បោះពុម្ពក្នុងឆ្នាំ ១៩៥៨ ។

៧– ដដែល ទំ. ១៣២។

៨– នៅក្នុងជំពូកមួយក្នុងសៀវភៅនេះដែរ ប៉ូលឡា រីដមែន គិតថា ការលះបង់ចោលផ្លូវលោកិយរបស់ស្ត្រី មានពណ៌នានៅក្នុងគម្ពីរពុទ្ធសាសនាតាមិលបុរាណ ។ សូម្បីនៅក្នុងគម្ពីរនេះភិក្ខុនី (មណីមេកល័យ) មិនមានខុសប្លែកពីអ្វីដែលខ្ញុំបានសន្មតនូវចរិតលក្ខណៈរបស់ស្ត្រីនៅក្នុងសង្គមពុទ្ធសាសនា គឺការចិញ្ចឹមមាតា ។ ក្រោយពីជម្នះបាននៅក្នុងការដកខ្លួនចេញពីចំណងតណ្ហាលោកិយ មណីមេកល័យទទួលបានបាត្រទិព្វមួយ ។ ផ្ទុយពីបាត្ររបស់ភិក្ខុដែលប្រើសម្រាប់តែបិណ្ឌបាតចង្ហាន់ដែលគ្រហស្ថប្រគេនបាត្ររបស់មណីមេកល័យអាចដប់ម្ហូបអាហារ ដែលនាងយកទៅចិញ្ចឹមសត្វលោកទាំងមូល ។ នៅប្រទេសថៃសព្វថ្ងៃ ក៏ដូចជាប្រទេសស្រីលង្កាដែរ មានលេចឡើងនូវការទិទៀនចំពោះការបដិសេធមិនឲ្យស្ត្រីចូលបួសជាសង្ឃ ។ មានកិច្ចខំ ប្រឹងប្រែងមួយចំនួនបានធ្វើឡើងនៅក្នុងប្រទេសទាំងពីរនេះ ដើម្បីបង្កើតក្រុមភិក្ខុនី (សង្ឃភេទស្រី) ។ ប៉ុន្តែការខំប្រឹងប្រែងនេះ ទទួលបានជោគជ័យតិចតួចបំផុតក្នុងចំណោមស្ត្រី ព្រមទាំងមានការទទួលស្គាល់តិចតួចពីពួកបុរស ។ ប្រសិនបើ ការផ្លាស់ប្តូរដ៏សំខាន់នេះមានឥទ្ធិពលទៅក្នុងវប្បធម៌នៃភេទភាវៈ ដូចជាល្មើសទាំងស្រុងនឹងព្រះពុទ្ធសាសនា វាប្រហែលជានាំទៅរកលទ្ធផលនៃការធ្លាក់ចុះនូវសារៈសំខាន់នៃភាពខុសគ្នារវាងសង្ឃ និងគ្រហស្ថ ។ នៅក្នុងទំនាក់ទំនងនេះខ្ញុំសូមបង្ហាញការពិតថា គ្រូសមាធិនៅប្រទេសថៃសព្វថ្ងៃនេះមិនចាំបាច់តែជាសមាជិកសង្ឃទេ យ៉ាងហោចណាស់ គ្រូសមាធិដ៏មានឋានៈខ្ពង់ខ្ពស់មួយរូបគឺជាស្ត្រីដែរ ។

៩– វិនឌី ដូនីហ្គើរ អូផ្លាហ៊ើរធី **ព្រះសិវៈ ៖ តាបសស្នេហាកាម** (អុកស្វូដ៖ សាកលវិទ្យាល័យ អុកស្វូដប្រេស ១៩៨១) ទំ. ៣៨ ។ សៀវភៅនេះបោះពុម្ពលើកទី ១ ក្នុងឆ្នាំ ១៩៧៣ មានចំណងជើងថា«ភាពជាតាបស និងកាមារម្មណ៍នៅក្នុងទេវកថាព្រះសិវៈ» ។

១០– ខ្ញុំបានរៀបរាប់រួចមកហើយនៅក្នុងអត្ថបទមួយផ្សេងទៀតអំពីទស្សនៈក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនា ដែលឈ្វេងយល់ដោយស្ត្រី នៅក្នុងសង្គមជនបទដាច់ស្រយាលនៃប្រទេសថៃ ។ សូមអានឆាល អេហ្វ ឃេយ៍ «មាតា ឬស្ត្រីមេផ្ទះ តែមិនធ្លាប់ដែលបួសជាសង្ឃ៖ ទស្សនៈព្រះពុទ្ធសាសនាចំពោះស្ត្រីភេទ នៅតំបន់ជនបទនៃប្រទេសថៃ» **ព្រឹត្តិបត្រនរវិទ្យាអាមេរិក** ១១.២ (១៩៨៤)៖ ២២៣–៤១ ។ នៅប្រទេសភូមា ពិធីបុណ្យបោះត្រចៀក (ណាត្វីន) ប្រារព្ធឡើង

សម្រាប់ក្មេងស្រី មានលក្ខណៈដូចជាពិធីបុណ្យបំបួសស្ត្រី តែតូចតាចជាងពិធីបុណ្យបំបួសបុរស (ស៊ីនព្យ) ដែលជានិច្ចកាលមានជាប់ទាក់ទងគ្នា ។ សូមអាន មែលហ្វដ អ៊ី ស្ពីរ៉ូ **ព្រះពុទ្ធសាសនា និងសង្គម** (ប៊ឺកឃ្លី សាកលវិទ្យាល័យកាលីហ្វូរនា ប្រេសស៍ ១៩៧០) ទំ. ២៣៤-៤៧ ។

១១- ម៉ារសែល ម៉ូស **តង្វាយៈ ការរៀបចំ និងតួនាទីផ្លាស់ប្ដូរ នៅក្នុងសង្គមបុរាណ** បកប្រែដោយ អាន់ គុននីសុន (១៩២៥ បោះពុម្ពឡើងវិញ ញូវយ៉កៈ ដិបែលយូ ដិបែលយូ នរ័តុន ១៩៦៧) ទំ. ១ និង ៧៦-៧៩ ។

១២- អេ អែល បេិកឃឺរ «ការពង្រឹងសមត្ថភាព (តាមការនិរនេសាស្ត្រា) ទ្រឹស្ដីនៃចំណេះដឹង និងសោកណកាពនៅក្នុងល្ខោនស្បែកដូរ» នៅក្នុង **ក្ដីស្រមៃអំពីការពិត** បណ្ណាធិការ អេ អែល បេិកឃឺរ និងអាម៉ាម យ៉ែងហ្គោយ៉ាន់ (ន័រវូដ អែនជេះ អេប្លិក ផាប់ភ្លីស៊ីង១៩៧៩) ទំ. ២១១-៤៣ ។

១៣- ការបកស្រាយរបស់ខ្ញុំ គឺផ្អែកសំខាន់ទៅលើការស្រាវជ្រាវបែបនរវិទ្យា ដែលបានធ្វើនៅក្នុងឆ្នាំ១៩៦៧-១៩៦៨ នៅមែសារៀង ជាទីរួមស្រុកស្ថិតនៅជិតព្រំដែនប្រទេសភូមា ក្នុងតំបន់ភាគពាយព្យប្រទេសថៃ ។ ការសិក្សាស្រាវជ្រាវបន្ថែមទៀត ធ្វើនៅក្នុងឆ្នាំ ១៩៧៣-១៩៧៤ នៅពេលដែលខ្ញុំនៅធ្វើជាសាស្ត្រាចារ្យ ផ្នែកហ្វូលប្រាយ នៅសាកលវិទ្យាល័យ ឈៀងម៉ៃ ក្នុងខេត្តឈៀងម៉ៃ ដែលជាក្រុងដ៏សំខាន់នៅថៃភាគខាងជើង ។ ខ្ញុំក៏បានប្រើប្រាស់ផងដែរនូវលទ្ធផលនៃការសិក្សា ដែលខ្ញុំបានស្រាវជ្រាវអស់ជាច្រើនឆ្នាំទៅលើគម្ពីរ និងសាស្ត្រានៃពិធីបុណ្យនៅថៃភាគខាងជើង ។ ពីព្រោះតែចំនួនទំព័រសម្រាប់អត្ថបទមានកំណត់ នៅទីនេះខ្ញុំមិនអាចរៀបរាប់លម្អិតនូវកិច្ចទាំងឡាយដែលមានជាប់ទាក់ទងនឹងពិធីបុណ្យ ដែលគេបានប្រារព្ធសម្រាប់សហគមន៍នៅថៃភាគខាងជើង ។

១៤- សូមអាន ធាល ឃេយ៍ «ព្រះពុទ្ធសាសនានៅរាជធានីគ្រហស្ថ ៖ សេចក្ដីអង្កេតអំពីក្រុងឈៀងម៉ៃ» នៅក្នុង **វិសាខបូជា ព.ស. ២៥១៨** (បាងកកៈ ការផ្សាយប្រចាំឆ្នាំរបស់សមាគមព្រះពុទ្ធសាសនាប្រទេសថៃ ១៩៧៥) ទំ. ៦២-៧២ ។

១៥- សូមអាន រីធាដ ដាវីស « មឿង (ក្រុង) នៃអាទិភាពខ្សែស្រឡាយខាងម្ដាយ» **ព្រឹត្តិបត្រសង្គមសៀម** ៦១ (១៩៧២)៖ ៥៣-៦២។ អានន៍ ហាល «ការវាយតម្លៃឡើងវិញទៅលើខ្សែស្រឡាយខាងម្ដាយនៅថៃភាគខាងជើង» **ព្រឹត្តិបត្រ មនុស្សជាតិ** ១២ (១៩៧៩)៖ ១៣៨-៥០ ។ ម៉ាថូរី ម៉ូអេគី «សម្ពន្ធភាពស្វាមី និងភរិយាថៃ និងទ្រឹស្ដីរបស់ហ្វូ» **ព្រឹត្តិបត្រសង្គមសៀម** (បេញផ្សាយនៅពេលឆាប់ៗ) ។ អែនដ្រូ ធួរតុន « សហគមន៍ដែលប្រកាន់យកខ្សែស្រឡាយខាងម្ដាយ និងជំនឿអ្នកតា នៃអំបូរថៃ-យួន នៅថៃភាគខាងជើង» ព្រឹត្តិបត្រសង្គមសៀម ៦០.២ (១៩៧២)៖ ២១៧-៥៦ ។ ធួរតុន «លំហនៃស្ថាបត្យកម្ម និងនយោបាយនៅប្រទេសថៃ» នៅក្នុង **និមិត្តរូបធម្មជាតិ នៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍** បណ្ណាធិការ ជី ប៊ី មីលនឺរ (ឡុងដុង៖ សាលាបូព៌ា និង សិក្សាអាហ្វ្រិក ១៩៧៨) ទំ. ១១៣-៣២ ។ ហេ្សហាន់ វិដេយេរ៉ាជិន ក្រុមមាតានិយម បុការគោរពបូជាស្ត្រីៈ បញ្ហាក្នុងការសិក្សាពីជាតិពន្ធុ នៅថៃភាគខាងជើង **ព្រឹត្តិបត្រ មនុស្សជាតិ** ១១ (១៩៧៧)៖ ១៩-២៥។ ដដែល «ការដុសសម្អាតអង្គែៈ រូបអារក្ស និងទេវតា នៅឈៀងម៉ៃ» **ព្រឹត្តិបត្រ មនុស្សជាតិ** ១៣ (១៩៨១)៖ ១-១៤ ។ នៅក្នុងនិក្ខេបបទថ្នាក់បណ្ឌិតរបស់ ធាយ៉ាន់ រាដ្ឋានាពូធិ ប្រហែលជាមានរៀបរាប់យ៉ាងល្អបំផុត ដែលមកទល់សព្វថ្ងៃនេះនៅតែមានប្រយោជន៍ អំពីឥទ្ធិពលនៃខ្សែស្រឡាយខាងម្ដាយ ទាក់ទងនឹងគ្រួសារនៅថៃភាគខាងជើង ។

១៦- ចំពោះភាពស្រដៀងគ្នានៃទំនាក់ទំនងរវាងតម្បាញ និងអត្តសញ្ញាណស្ត្រី សូមអានកាជ្រីន ប៊ី ម៉ាច «តម្បាញការតែងនិពន្ធ និងភេទភាពៈ» អត្ថបទត្រៀមសម្រាប់ចូលរួមក្នុងសន្និសីទ ស្ដីអំពី «សម្លៀកបំពាក់ និងការចាត់ចែង

នៅក្នុងបទពិសោធរបស់មនុស្ស» ឧបត្ថម្ភដោយ មូលនិធិ វេននឺរ-ហ្គ្រេន សម្រាប់ការស្រាវជ្រាវជាតិពន្ធុ ប្រាព្ធនៅ ទ្រូតបើកក់ អាមេនា ញូវយ៉ក ១៩៨៣ ។ សូមអានផងដែរ អេក លីឌុម ឡេហ្វហ្វឺត ជីអា «កំណាត់ ព្រះពុទ្ធសាសនា និងសង្គមនៅថៃភាគឦសាន» អត្ថបទត្រៀមសម្រាប់ចូលរួមសន្និសីទដូចគ្នានេះដែរ ដាប្រធានបទដែលទាក់ទងនឹងថៃភាគខាងជើង ។

១៧- ពិធីបំបួសប្រារព្ធឡើងមិនមែនគ្រាន់តែជាពិធីឆ្លងវ័យ សម្រាប់បុគ្គលដែលនឹងចំណាយមួយរយៈពេលរស់នៅក្នុងគណៈសង្ឃ ឬសម្រាប់ការចាប់ផ្ដើមដើរបិណ្ឌបាតអាហារអស់មួយជីវិតនោះទេ ។ ក្មេងប្រុសខ្លះ (ហើយជួនកាលយុវជន) ត្រូវគេបំបួសនៅក្នុងពិធីបុណ្យសព «បួសមុខសព» (បុប្បួសមុខភ្លើង) (ប៊ួតណាសប់) ដើម្បីឧទ្ទិសកុសលដល់អ្នកស្លាប់ ។ វាជាការស្មុគស្មាញណាស់ក្នុងការពិចារណានៅទីនេះ ចំពោះការបួសប្រភេទនេះដែរ តែខ្ញុំជឿថាការវិភាគនេះនឹង បង្ហាញថា ការបួសនេះផ្ដល់នូវទស្សនៈបែបពុទ្ធសាសនាដូចគ្នា ស្ដីអំពីបុរសភេទ ។

១៨- ពាក្យជាភាសាបាលី (បង្ហាញដោយអក្សរ ភ) ប្រើនៅក្នុងអត្ថបទនេះគឺសរសេរជាអក្សររ៉ូម៉ាំង ដែលប្រើដោយ សមាគមថែរក្សាគម្ពីរបាលី (Pali Text Society)។ នៅក្នុងការបកប្រែពាក្យថៃភាគខាងជើង (NT) ខ្ញុំសរសេរស្រ្តាមសំឡេងស្រៈមិនមែនតាមសំឡេងអានទេ ។ ខ្ញុំធ្វើដូចគ្នានេះដែរចំពោះភាសាស្តង់ដាររបស់ថៃ (ST) ហើយបើសិនពាក្យដែលមានន័យស្មើគ្នា ខ្ញុំផ្ដល់ពាក្យថៃភាគខាងជើងខ្លះ ។ នៅក្នុងការបកប្រែពាក្យថៃភាគខាងជើង និងពាក្យស្តង់ដាររបស់ថៃ ក៏ដូចជាការបកប្រែភាសាផ្សេងៗនៅតំបន់អាស៊ីអាគ្នេយ៍ ដែលអក្សរមានដើមកំណើតមកពីអក្សរឥណ្ឌា គេត្រូវជ្រើសយកមកបង្ហាញតាមអក្ខរាវិរុទ្ធ ឬក៏បង្ហាញពាក្យដែលនិយាយ ។ ភាសាទាំងពីរខ្ចីពាក្យជាច្រើនមកពីភាសាបាលី និងសំស្ក្រឹត ដូច្នេះហើយបានរក្សាការប្រកបនៅដូចដើម ទោះបីបញ្ចេញសំឡេងផ្សេងគ្នាក៏ដោយ ។ នៅទីនេះ ខ្ញុំបកប្រែទៅតាមភាសានិយាយ ដោយផ្ដល់ពាក្យក្នុងភាសាបាលីណាដែលមានន័យស្មើគ្នា នៅពេលមានពាក្យណាដែលទាក់ទងគ្នា ។ សម្រាប់ពាក្យថៃខាងជើង និងពាក្យស្តង់ដាររបស់ថៃ ខ្ញុំប្រើនិមិត្តសញ្ញា (ọ) និង(y̩) ចំពោះសំឡេង /ə/ និង /i/ ។

១៩- ចំពោះខ្លឹមសារដែលទាក់ទងនឹងការឧទ្ទិសបុណ្យកុសលរបស់កូនប្រុស ចំពោះឪពុកម្ដាយខ្លួនក្នុងកំលុងពេលបួសនេះ សូមអាន ឆាល អេហ្វ ឃេយ៍ «ការឧទ្ទិសកុសលផលបុណ្យតាម ទ្រឹស្តីកម្ម នៃព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទ» នៅក្នុង **តម៉ី (តម្ម)៖ សេចក្ដីអង្កេតលើជាតិពន្ធ** បណ្ណាធិការ ឆាល អេហ្វ ឃេយ៍ និង អ៊ី វ៉ាលេនជីន ដានីញ៉ែល (ប៊ឺរឃ្លី និង ឡូស អិនជឺលេស៖ សាកលវិទ្យាល័យកាលីហ្វ័រនាប្រេសស៍ ១៩៨៣) ទំ. ២៦១-៨៦ ។

២០- សង្គួន ឈោតូស៊ូក្ខារ៉ាត់ **ប្រពៃនី ថៃ ផាក ណឿ (ប្រពៃណីថៃភាគខាងជើង)** (បាងកក៖ អូឌីន ស្តូរ ១៩៦៩) ទំ. ២៩៥-៩៦ ។ នៅតំបន់ផ្សេងទៀតនៃប្រទេសថៃ និងក្នុងប្រទេសលាវសាមីខ្លួនដែលត្រូវបួសគេហៅថា នាក (នាគ) ជាពាក្យដែលសម្គាល់លើអាទិទេពពស់ ដែលទាក់ទងជាមួយទឹកណិងភោគផល (នៃបុរស) ។ ពាក្យនេះពេលខ្លះប្រើនៅថៃភាគខាងជើងផងដែរ សម្រាប់ជំនួសឲ្យពាក្យ លូកកែវ ។ ការយកពាក្យនេះសម្រាប់សម្គាល់សាមីខ្លួនដែលបួស មានចែងនៅក្នុងទេវកថាក្នុងគម្ពីរផ្ទាល់តែម្ដង (មហាវគ្គ ១:៦៣ ១-៤)។ តាមបៀ បានស្នើថា ចំណុចសំខាន់នៃរឿង គឺថាមនុស្សលោកចូលទៅរកឋានៈជាលោកធុតង្គដោយលាក់បាំង និងបោះបង់ចោលលក្ខណសម្បត្តិជានាគ គឺភាពជាបុរសភេទ ឬភេទ ហើយមានលក្ខណៈស្រដៀងនឹងជីវិតក្នុងសង្គមលោកិយ ឬដើម្បីដាក់ឲ្យដាច់ពីគ្នារវាងនាគ និងសង្ឃ ...គឺជាភាវៈផ្ទុយគ្នាហើយតាមរយៈពិធីបំបួសធ្វើឲ្យបុរសឆ្លងពីឋានៈមួយ ទៅកាន់ឋានៈមួយទៀត ។ សូមអានស្ដែនលីយ ជេ តាមបៀ **ព្រះពុទ្ធសាសនា និងជំនឿអ្នកតា នៅថៃភាគឦសាន** (ខេមប្រ៊ីច៖

សាកលវិទ្យាល័យខេមប្រ៊ីចប្រេសស៍ ១៩៧០) ទំ. ១០៧ ។ ចំពោះខ្ញុំវាហាក់ដូចជា ការកំណត់អត្តសញ្ញាណសាមីខ្លួនដែលបួស ថាជានាគ គឺបង្ហាញពីលក្ខណសម្បត្តិបុរសដែលមានពីកំណើត គឺភាពជាបុរសដែលនឹងប្តូរតាមរយៈពិធីបំបួស មិនថាបុរសនោះនៅជាលោកធុតង្គអស់មួយជីវិតឬអត់នោះទេ ។

២១- តាមបៀ **ព្រះពុទ្ធសាសនា និងជំនឿអ្នកភូមិ** ទំ. ១០៤ ។

២២- អ៊ី អា លីច នៅក្នុងអត្ថបទរបស់គាត់ស្តីអំពី «សក់វេទមន្ត» **ព្រឹត្តិបត្រ ព្រះរាជវិទ្យាស្ថាននរវិទ្យា** ៨៨ (១៩៥៨) ÷ ១៤៧-៦៤ បានវែកញែកថា ការកោរសក់នេះគួរតែបកស្រាយថាជា«ជានិមិត្តរូបនៃការក្រៀវ»។ការបកស្រាយនេះហាក់ដូចជាខ្លងនឹងបញ្ញត្តិក្នុងប្រពៃណីព្រះពុទ្ធសាសនា ទាក់ទងទៅនឹងភេទរបស់សង្ឃ ។ មានបទបញ្ញត្តិចែងយ៉ាងច្បាស់ជំទាស់មិនឲ្យមនុស្សដែលក្រៀវចូលបួសជាសង្ឃ ។ សូមអាន ព្រះអង្គម្ចាស់ វជិរញាណវរោរស **នវកោវាទវិន័យ ៖ វិន័យមុខ** ភាគទី ១ (បាងកក ÷ មហាមកុតរាជវិទ្យាល័យ ១៩៦៩) ។ លើសពីនេះទៅទៀត គេចាត់ទុកថាជារឿងសំខាន់ចំពោះបុគ្គលដែលបង្ហាញនូវការប្រតិបត្តិធម៌វិន័យ មានលទ្ធភាពគ្រប់គ្រាន់ក្នុងរឿងផ្លូវភេទតាមលក្ខណៈជីវសាស្ត្រ តែអាចគ្រប់គ្រងចំណង់នេះបានទាំងស្រុង ។

២៣- អ៊ីលីយ៉ាដ **ពិធីបុណ្យ និងនិមិត្តរូប** ទំ. ៨៦ ។

២៤- កិច្ចពិធីទាំងឡាយនៅថ្ងៃចូលរោង អាចនិយាយបានថា ជា«ដំណាក់កាលផ្តាច់ចេញ» នេះបើយោលទៅតាមគំនូសវិភាគរបស់ វ៉ាន់ ហ្សេនេប ជាអ្នកដែលបានចែកដំណើរការនៃពិធីបុណ្យជាបីដំណាក់កាលដាច់ពីគ្នា គឺអន្តរកាល និងការបញ្ចូល ឬការផ្សំផ្គុំ ។ ប៉ុន្តែ គួរកត់សម្គាល់ថា សាមីខ្លួនគឺកាន់តែក្លាយជា «មនុស្សដែលដឹងខ្លួនឯង» (នៅក្នុងគំនិតរបស់ ធូរនើរ ស្រង់ពីសៀវភៅ«ព្រៃនៃនិមិត្តរូប») នៅក្នុងពិធីនៅថ្ងៃចូលរោង ជាងនៅក្នុងពិធីក្នុងថ្ងៃធ្វើពិធីបួសមែនទែន ។ ខ្ញុំយល់ស្របតាមគំនិតរបស់ ធូរនើរ និងវ៉ាន់ហ្សេនេប ក្នុងការវិភាគទៅលើដំណើរការនៃពិធីបុណ្យ តែខ្ញុំមិនជឿពីការវិភាគលើដំណើរការនៃពិធីបុណ្យយ៉ាងល្អិត ល្អន់ ដោយប្រើគំនូសវិភាគរបស់ វ៉ាន់ហ្សេនេប និង ធូរនើរដែលជាវិធីសាស្ត្រទំនើបនោះទេ ។

២៥- ដកស្រង់ចេញពីសម្តីពោល ដែលបានថតនៅថ្ងៃទី ៥ ខែកក្កដា ឆ្នាំ ១៩៦៨ នៅមែសារៀង ។ អត្ថបទនេះបកប្រែដោយលោកសាស្ត្រាចារ្យ ស៊ុមម៉ៃ ប្រេមចិត នៅសាកលវិទ្យាល័យ ឈៀងម៉ៃ និងខ្លួនខ្ញុំផ្ទាល់ ។

២៦- វាអាចទៅរួចដែរ (តែកម្រធ្វើនៅក្នុងប្រទេសថៃ)ក្នុងការប្រារព្ធពិធីបុណ្យនៅលើទឹកដាក់ខ្ទែងដែលមិនបានធ្វើពិធីប្រសិទ្ធីជាមុន ។

២៧- ចាប់ពីពេលនេះទៅ ក្នុងកិច្ចពិធីគឺត្រូវសូត្រជាភាសាបាលី ដែលនាំព្រះពុទ្ធសាសនាបុរាណតាំងពីអតីតកាលមកកាន់បច្ចុប្បន្នកាល ហើយធ្វើឲ្យពិធីបំបួសដែលប្រារព្ធនៅថៃ ភាគខាងជើងនេះ មានលក្ខណៈដូចគ្នានឹងពិធីបំបួសនៅសង្គមពុទ្ធសាសនាថេរវាទដទៃទៀតទាំងនៅអតីតកាល និងបច្ចុប្បន្នកាល ។ ភាសាដែលសូត្រនេះមានបែបបទដូចគ្នានឹងប្រភព ដើមនៃគម្ពីរវិនយបិដក ដែលជាកញ្ចើ (បិដក)នៃគម្ពីរធម៌ ទាក់ទងទៅនឹងរឿងរ៉ាវនៃការវិវត្តនូវវិន័យ ដែលបញ្ញត្តទៅលើអ្នកទាំងឡាយណា ដែលតាំងចិត្តខ្លួនឯងធ្វើជា «សាវ័ករបស់ព្រះពុទ្ធ» ។ ចំពោះពិធីបុណ្យបំបួសប្រារព្ធនៅថៃភាគខាងជើង ជាភាសាអង់គ្លេស សូមអានសម្តេចព្រះសង្ឃរាជ វជិរញាណវរោរស **ពិធីបុណ្យបំបួស ៖ ឧបសម្បទាវិធី** (បាងកក ÷ មហាមកុតរាជវិទ្យាល័យ ១៩៧៣) និងកេណនេតស៍ អ៊ីវែលស៍ **ព្រះពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសថៃ៖ ពិធីបុណ្យ និងកិច្ចផ្សេងៗក្នុងពិធី** (បាងកក÷ សុរិយាប៊ុន ផាប់ប៉្លីសឹរ ១៩៧៥) ទំ. ១៣៦-៥២ ។

២៨- ខ្មែរហៅថា «អានិសង្សបួស» ។

២៩- ចំពោះសេចក្តីរៀបរាប់លម្អិតនៃរឿងនេះ សូមអាន យេយ៍ «ការឧទ្ទិសកុសលផលបុណ្យ» និង «មាតា ប្រមេផ្ទះ» ។

៣០- ពាក្យ«រស់នៅក្នុងកម្ម»ក៏ប្រើចំពោះពិធីបុណ្យជាប្រពៃណី ដែលប្រារព្ធឡើងនៅរដូវវស្សាក្នុងកំលុងពេល ដែលសមាជិកសង្ឃចូលទៅកាន់ទីឈាបនដ្ឋានធ្វើសមាធិ ដើម្បីជម្រុះចោលឲ្យអស់អំពើប្រាសចាកសីលធម៌ទាំងឡាយពីក្នុងខ្លួន ។ ការគួរឲ្យចាប់អារម្មណ៍លើសពីនេះទៅទៀតនោះ ចំពោះការពិចារណាទៅលើភេទភាវៈ ពាក្យនេះដួនកាលគេប្រើចំពោះប្រពៃណី បន្ទាប់ពីធ្វើឯទន្សេរួចភ្លាមៗ ដែលប្រតិបត្តិដោយស្ត្រី ។ នៅគ្រប់ករណីដែលគេប្រើពាក្យនេះ គឺមានន័យថា បុគ្គលនោះស្ថិតនៅមាត់ច្រកមួយ ដែលអាចជាចំណុចផ្លាស់ប្តូរដ៏សំខាន់នៅក្នុងវាសនាកម្មរបស់បុគ្គលនោះ ។

៣១- ចន ស៊ី ហូលត៍ **វិន័យ៖ គម្ពីរព្រះពុទ្ធសាសនាឈ្មោះថា វិនយបិដក** (ដេលី៖ ម៉ូទីលាលបាណារស៊ីដាសស៍ ១៩៨១) ទំ. ៦៥ ។

៣២- នៅក្នុងសៀវភៅរបស់ ព្រះអង្គម្ចាស់ វជិរញាណវរោរស ស្តីពី «ផ្លូវទៅរកវិន័យ» បានផ្តល់នូវការបកស្រាយអំពីវិន័យដែលត្រូវហាត់រៀនដើម្បីក្លាយទៅជាសង្ឃកម្រិតស្តង់ដានៅប្រទេសថៃ ។

៣៣-ខ្មែរក៏ហៅថា «អាបត្តិ» តាមបាលីដែរ ។

៣៤- ដដែល ទំ. ១២ ។

៣៥- ដដែល ទំ. ២៧ ។

៣៦- នេះគឺជាករណីចំពោះវិន័យសម្រាប់ប្រណិប័ត ៤ ដំបូងគេ ចំណែកនៅសល់ ២២៣ ទៀតមិនមែនកើតចេញមកពីបទបញ្ញត្តិប្រឆាំងនឹងអំពើអបាយមុខទាំង ៤ នោះទេ ។ ភាគច្រើននៃវិន័យទាំង២២៣ នេះ និយាយអំពីការប្រព្រឹត្តឲ្យសមរម្យចំពោះសមាជិកសង្ឃ ។

៣៧- ដដែល ទំ. ៥៥ ។

៣៨- ដដែល ទំ. ៥៧។

៣៩- ម៉ៃខល ម៉ូអឺរមែន «វត្តនៅបានកីង៖ មណ្ឌលនៃសង្គមដែលមានរចនាសម្ពន្ធជួរលុង» នៅក្នុង **ការសិក្សាពីជាតិពន្ធ នៅក្នុងពុទ្ធសាសនាថេរវាទ** បណ្ណាធិការ មែន និងណាសហ៍ និង ជាច្រើនរូបទៀត របាយការណ៍ស្តីពីវប្បធម៌ជាស៊េរី ១៣ (ញូវ ហេវិន ÷ សាកលវិទ្យាល័យ យែលសិក្សាអាស៊ីអាគ្នេយ៍ ១៩៦៦) ទំ. ១៥៦ ។

៤០- កូទ្រាជ យីងស៊ីលល៍ **គ្មាំឌេខ- ផ្លូវពណ៌ក្រហម** (បាងកក៖ មហាវិទ្យាល័យគ្រិស្តសាសនាបាងកក ១៩៦៥) ទំ. ១២៤ ។

៤១- ផាយ៉ា អនុម៉ានរ៉ាចាថន **ជីវិត និងពិធីបុណ្យនៅសម័យសៀមបុរាណ** បកប្រែដោយវិល្លៀម ជេ ហេដ្រជនីយ (ញូវ ហេវិន៖ អេកអាអេអេហ្វ ប្រេសស៍ ១៩៦១) ទំ. ៨៣ ។ សូមអានផងដែរ ស្តែនលីយ ជេ តាមបៀ «ការអប់រំនៅភូមិកាន់ព្រះពុទ្ធសាសនាមួយ នៅភាគឦសានប្រទេសថៃ» នៅក្នុង **ការអប់រំនៅក្នុងសង្គមបុរាណ** បណ្ណាធិការ ជេកក៍ ហ្គូឌី (ខេមប្រ៊ីច÷ សាកលវិទ្យាល័យខេមប្រ៊ីចប្រេសស៍ ១៩៦៨) ទំ. ៨៦-១៣១ ។

៤២- ម៉ាច «តម្បាញ ការនិពន្ធ និងភេទភាវៈ» របាយការណ៍អំពី ទំនាក់ទំនងស្រដៀងគ្នារវាងបុរសភេទ និងការអប់រំក្នុងចំណោមពុទ្ធសាសនិកមហាយាន នៅតាម៉ាង ប្រទេសនេប៉ាល់ ។ បុរសភាគច្រើននៅថៃភាគខាងជើង ក៏

ដូចជាបុរសនៅតាម៉ាង ដែល ម៉ាច បានសិក្សា គេប្រើប្រាស់ចំណេះដឹងដែលខ្លួនមាន សម្រាប់សូត្រគម្ពីរឲ្យចាំមាត់ ជាជាងអានដើម្បីយល់ដឹង ។ ភិក្ខុតិចតួចប៉ុណ្ណោះនៅថៃភាគខាងជើង និងសូម្បីតែនៅតាមវត្តនៅជនបទ សិក្សាគម្ពីរក្បួនច្បាប់ផ្សេងៗដោយការផោរនេះ ដើម្បីទទួលការយល់ដឹងជ្រៅជ្រះ យល់ធ្លុះទៅក្នុងសង្គមលោកិយជាងភិក្ខុជាច្រើនទៀតដែលបួសជាសង្ឃបានរៀនសូត្រ ។ សូម្បីសព្វថ្ងៃនេះ បុរសជំពូកនេះគេហៅថា ឃូបាអាចាន(គ្រូបាអាចារ្យ) «គ្រូដែលមានចំណេះវិជ្ជាជ្រៅជ្រះ» ។

៤៣- រហូតដល់ចុងទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៧០ ក្មេងរៀននៅបឋមសិក្សាត្រឹមថ្នាក់ទី ៤ តម្រូវឲ្យចូលបួសដូចនេះ ក្មេងប្រុសត្រូវគេផ្តល់សេរីភាពក្នុងការចូលបួសជានេន រយៈពេលបីខែ ឬយូរជាងនេះបន្ទាប់ពីមានអាយុ ៧ ឆ្នាំ ឬច្រើនជាងនេះ ។

៤៤- ស្ថិតិគណនាដោយផ្អែកលើទិន្នន័យបង្ហាញដោយ ដី អេ នីលស៍ ម៉ូលដឺរ នៅក្នុង **ព្រះសង្ឃ ផលបុណ្យ និងហេតុផល ៖ ព្រះពុទ្ធសាសនា និងការអភិវឌ្ឍជាតិនៅប្រទេសថៃ***កែសម្រួលលើកទី ២ បណ្ណាធិការវិទ្យាស្ថានសិក្សាអាស៊ីអាគ្នេយ៍ របាយការណ៍ពិសេស ១ (ដេកាលប៖ សាកលវិទ្យាល័យនសឺរនអ៊ីលីណយ ១៩៧៣) ទំ. ១០ ។*

៤៥- ធឺរវីល រកឃើញថា ក្នុងភូមិមួយនៅខេត្តរាជបុរី តំបន់ទំនាបកណ្តាលដាកន្លែងដែលធឺរវីលស្រាវជ្រាវនៅក្នុងឆ្នាំ១៩៦៨ ចំនួន ៧៦.៨% នៃក្មេងប្រុសធំទង់ធ្លាប់បួស និងចូលបួសជាភិក្ខុ ។ សូមអាន ប៊ី ជេ ធឺរវីល **ព្រះសង្ឃ និងទេវមន្ត ៖ ការពិចារណាលើពិធីបុណ្យបែបសាសនានៅថៃភាគកណ្តាល** *វិទ្យាស្ថានសិក្សាអាស៊ីស្កេនឌីណាវៀន អត្ថបទស៊េរី ២៤(ឡុនដិន៖ ខូរហ្សិន ប្រេសស៍ និងលុនដ៍៖ ស្ទូដែនលីធឺរេតធឺ ១៩៧៥) ទំ. ៩៩ ។ នៅភូមិបានណងតិន នៅភាគឦសានប្រទេសថៃ ដាកន្លែងដែលខ្ញុំបានស្រាវជ្រាវអស់រយៈពេលជាង ២០ ឆ្នាំ ខ្ញុំរកឃើញថា ក្នុងឆ្នាំ ១៩៦៣ ចំនួន ៦៩.៩% នៃក្មេងប្រុសធំទង់ធ្លាប់បួស និងបួសជាភិក្ខុ ហើយចំនួន ៣៨.៦% នៃចំនួនប្រជាជនដែលមានដូចគ្នា ធ្លាប់បួសជានេន ។ នៅក្នុងការស្ទាបស្ទង់មួយធ្វើនៅឆ្នាំ ១៩៨០ ខ្ញុំរកឃើញថា ចំនួន ៧០.៣% នៃក្មេងប្រុសធំទង់ធ្លាប់ បួសជាភិក្ខុ ហើយចំនួន ២៤.៥% នៃចំនួនប្រជាជនដែលមានដូចគ្នា ធ្លាប់បួសជានេន ។*

៤៦- សូមអាន អូរតនឺរ និង វ៉ាយហែជ **និយមន័យនៃភេទ** *ពិសេសទំ. ១៩។*

៤៧- សូមអាន យេយ៍ «មាតា និងមេផ្ទះ» ។

៤៨- ថាក់ ឆាលឹមធារ៉ាណា **ប្រទេសថៃ ៖ នយោបាយនៃរបបដឹកណាំផ្តាច់ការ** *(បាងកក៖ សមាគមវិទ្យាសាស្ត្រសង្គមនៃប្រទេសថៃ និងវិទ្យាស្ថានបុរាណវិទ្យាថៃ សាកលវិទ្យាល័យ ធម្មសាស្ត្រ ១៩៧៩) ទំ. ៣៣៩។*

៤៩- ខ្ញុំមិនចង់ឲ្យមានចំណាប់អារម្មណ៍ថា សង្ឃគ្មានតួនាទីនៅក្នុងសង្គមទេ ។ ប្រាកដណាស់ សង្ឃមានតួនាទីហើយយ៉ាងហោចណាស់មានតាំងពីពេលដែលស្តេច អសោក នៅសតវត្សទី ៣ មុនគ្រិស្តសករាជ ធ្វើជាអ្នកឧបត្ថម្ភដល់សង្ឃ ។ តួនាទីក្នុងសង្គមរបស់សង្ឃត្រូវកំណត់ដោយលក្ខណៈសាសនាដែលជាគោលការណ៍សំខាន់ ។

៥០- នៅក្នុងអត្ថបទផ្សេងទៀត ខ្ញុំបានវែកញែកថា បទពិសោធនៅជាភិក្ខុមួយរយៈពេលនេះ (ខុសពីបទពិសោធនៅជានេនមួយរយៈពេល) ត្រូវទទួលរ៉ាប់រងធ្វើដោយយុវជនភាគច្រើននៅក្នុងភូមិនៅភាគឦសានប្រទេសថៃ ដែលពឹងផ្អែកលើប្រភពនៃគោលការណ៍សេដ្ឋកិច្ច ដែលនៅក្នុងយុទ្ធវិធីខ្លះអាចប្រៀបធៀបជាមួយគោលការណ៍របស់ពូរីតាន។

ជំពូកទី ៣

នៅក្នុងការសិក្សានេះ ខ្ញុំប្រើប្រាស់ប្រព័ន្ធខុសពីមុនបន្តិចក្នុងការសរសេរភាសាលាវ និងភាសាថៃជាតួអក្សរឡាតាំងពោលគឺ ក) នៅក្នុងភាសាលាវអក្សរ «ຈ» ត្រូវតំណាងដោយអក្សរ «ch» រីឯនៅក្នុងភាសាថៃអក្សរ«จ» ត្រូវសរសេរជាអក្សរ «j» ហើយ ខ) នៅក្នុងភាសាលាវ អក្សរ «ວ» ត្រូវតំណាងដោយអក្សរ «v» នៅក្នុងភាសាថៃអក្សរ «ว» ត្រូវសរសេរដោយ «w» ។សម្រាប់ពាក្យដែលប្រើប្រាស់ជាទូទៅ ខ្ញុំប្រើប្រព័ន្ធកែប្រែជាអក្សរឡាតាំងចំពោះភាសាលាវ ។ ទោះបីយ៉ាងណាក៏ដោយ ខ្ញុំរក្សាការសរសេរជាភាសាអង់គ្លេសចំពោះឈ្មោះទីកន្លែងក្នុងប្រទេសលាវ ដែលគេស្គាល់ច្រើនដូចជា ”Vientiane”និង ”Lan Xang” ។ល។

១- សាស្ត្រាលាវមានកំហុសជារឿយៗមិនអាចជៀសរួច ហើយខ្លឹមសារនៅក្នុងផ្នែកខ្លះដែល ពិបាកបកស្រាយដោយសារតែលក្ខណៈនៃការតែងនិពន្ធ និងអក្សរបុរាណដែលគេប្រើសម្រាប់ សរសេរអត្ថបទទាំងនេះមានភាពមិនច្បាស់លាស់ ។ ដូច្នេះហើយបានជាគេត្រូវសិក្សា និងកែសម្រួលអត្ថបទ ដើម្បីរក្សានូវអត្ថន័យរបស់វា ។ លើសពីនេះទៅទៀត អក្សរសិល្ប៍លាវស្រដៀងគ្នានឹងប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍ផ្សេងទៀត ដែលត្រូវគេបង្កើតសម្រាប់និទានឲ្យមនុស្សស្ដាប់នៅទូទាំងពិភពលោក ហេតុនេះហើយ វាមិនមានអត្ថបទមួយណាដែលមិនផ្លាស់ប្ដូរនោះទេ ។ អ្នកស្មូត្រ និងអ្នកចម្លងម្នាក់ៗអាចរាវរកវិធីកែលម្អខ្លឹមសាររបស់សាច់រឿងបាន ។ ដូច្នេះហើយ គេសិក្សាមិនមែនដើម្បីបង្កើតគំនិតថ្មីនោះទេ តែដើម្បីរិះរកវិធីណាមួយដែលអាចកែសម្រួលអ្វីដែលមានស្រាប់ឲ្យប្រសើរជាងមុន ។ លើសពីនេះទៀត គេជឿថាអក្សរសិល្ប៍ លាវ គឺជាការទូន្មានតាមផ្លូវសាសនា ដែលគេដកស្រង់ចេញមកពីគម្ពីរពុទ្ធសាសនា ។ ជាញឹកញាប់ ក្នុងអក្សរសិល្ប៍ច្រើនប្រើពាក្យប្រស្នា និងពាក្យប្រៀបធៀប ។ គេត្រូវតែសិក្សាឲ្យអស់លទ្ធភាព ដើម្បីឈ្វេងយល់ពីខ្លឹមនៃគតិបណ្ឌិតដ៏ពិសិដ្ឋ ដែលគេកំពុងព្យាយាមទូន្មាននោះ ។ ការបកស្រាយកាន់តែស៊ីជម្រៅជាងនេះ មាននៅក្នុង កូរេត (១៩៩៤÷ ៦៤-៧១, ៧៨-៨២)។

២- ព្រះពោធិសត្វ ឬ«បុគ្គលដែលនឹងក្លាយទៅជាព្រះពុទ្ធ» ត្រូវតែធ្វើខ្លួនឯងឲ្យបរិសុទ្ធនៅក្នុងជាតិផ្សេងៗជាច្រើនមុននឹងអាចត្រាស់ដឹងបាន ។ ជាតក ដែលជារឿងរ៉ាវជីវិតរបស់ ព្រះពោធិសត្វ មាននៅក្នុងគម្ពីរពុទ្ធសាសនាឈ្មោះថា ព្រះត្រៃបិដក ។

៣- កូរេត (១៩៩៤÷ ២១-២៨) ។ ឡានណា គឺជារាជាណាចក្រដែលកាន់ព្រះពុទ្ធសាសនាថេរវាទដ៏មានឥទ្ធិពលនៅក្នុងតំបន់ ចាប់ពីពាក់កណ្ដាលសតវត្សទី ១៣ រហូតដល់ពេលដែលរាជាណាចក្រនេះត្រូវក្ដោមកាន់កាប់នៅរវាងបីសតវត្សរ៍ក្រោយមក ។ ឡានណា គ្របដណ្ដប់លើដែនដីភាគខាងជើងប្រទេសថៃបច្ចុប្បន្ន ។ ប្រជាជនរបស់ឡានណា និង ឡានឆាង ប្រើប្រាស់ភាសា និងវប្បធម៌ស្រដៀងគ្នា ។

៤- កូរេត (១៩៩៦÷ ៥-១១)។ នៅក្នុងការប្រៀបធៀបជាមួយកំណាព្យ **ខ្លោង** គឺលម្អៀងទៅរករបៀបតែងនិពន្ធកំណាព្យនៅឡានណា (កំណាព្យលាវភាគច្រើននិពន្ធតាមកំណាព្យ **គ្លួនអាន**) ដែលមានទម្រង់សាមញ្ញជាង ។ មនុស្សគ្រប់ស្រទាប់នៅក្នុងសង្គមលាវ អាចចេះនិពន្ធតាមបែបកំណាព្យ **គ្លួនអាន** តែផ្ទុយទៅវិញការប្រើទម្រង់កំណាព្យ **ខ្លោង** របស់ឡានណាសង្កេតឃើញមានតែនៅក្នុងចំណោមស្រទាប់អ្នកដែលមានកម្រិតអប់រំខ្ពស់ ដែលមានទំនាក់ទំនងជាមួយរាជវាំង ។

៥- ដើម្បីទទួលស្គាល់ការបង្កើតក្បួនខ្នាតកំណាព្យនៅសតវត្សទី ២០ គេត្រូវយល់ថា គ្មានអ្នកណាមួយទទួលស្គាល់និយមន័យកំណាព្យជាទូទៅនោះទេ ហើយតើក្បួននោះមានរចនាសម្ពន្ធដូចម្ដេចដែរ ។ ការសិក្សាប្រៀប

ធៀបពីប្រពៃណីតែងកំណាព្យនៅទូទាំងពិភពលោក បង្ហាញឲ្យឃើញថា របៀបផ្សំធាតុរបស់កំណាព្យ និងវិធីដែលធ្វើវាឲ្យខុសពីពាក្យរាយ មានភាពខុសប្លែកគ្នាពីវប្បធម៌មួយទៅវប្បធម៌មួយទៀត (ហ្វីននេហ្គាន ១៩៧៧ ÷ ២៤-២៨)។

៦- សម្រាប់ការពិពណ៌នាអំពីការវិវត្តរបស់ **ម៉ោឡាំ** ពីអក្សរសិល្ប៍បុរាណ សូមមើលមីលលឺរ (១៩៨៣÷ ២៥-២៧, ៤០-៤២) និងនិក្ខេបបទថ្នាក់បណ្ឌិតរបស់គាត់ (១៩៧៧÷ ៧៧-៧៩, ១០៣-១០៨, ១៣២-១៣៦)។

៧- ផ្អែកលើការសង្កេតផ្ទាល់ខ្លួន ។ ស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ថៃដូចជា **ព្រះអភ័យ ម៉ានី** គឺត្រូវចម្លងនៅលើសាស្ត្រាស្លឹករឹតដូចគ្នាដែរ ។ រឿងថៃត្រូវបកប្រែជាភាសាលាវ ហើយរៀបរៀងឡើងវិញទៅជាទម្រង់កំណាព្យរបស់លាវ ។ ខ្ញុំធ្លាប់ឃើញអត្ថបទដើមដែលសរសេរនៅលើសាស្ត្រាស្លឹករឹតនៅប្រទេសលាវ ដែលក្នុងនោះអ្នករៀបរៀងបញ្ជាក់ថា ប្រភពរបស់ស្នាដៃនេះគឺបានមកពីការបោះពុម្ពផ្សាយមួយនៅក្នុងប្រទេសថៃ ។ បណ្ឌិត អាណាថូល ផែលធារ ក៏បានបញ្ជាក់ផងដែរអំពីការនិយមចម្លងឯកសារបោះពុម្ពផ្សាយ ទៅលើសាស្ត្រាស្លឹករឹត។

៨- សាស្ត្រាផ្ទាល់ខ្លួនមួយនៅក្រុងវៀងចន្ទ ។

៩- គេអាចឃើញករណីលើកលែងមួយ ចំពោះអាកប្បកិរិយាបែបនេះនៅក្នុងអត្ថបទមានចំណងជើងថា **ខណ្ឌៈលីឡា ខខ ព្រះ អារិយនុវ៉ាត់** និពន្ធដោយ ចារុវ៉ាន់ (១៩៩៥÷ ១០៥-១៣)ដែលនៅក្នុងអត្ថបទនេះ អ្នកនិពន្ធលើកសរសើរពីទេពកោសល្យតែងកំណាព្យរបស់ ព្រះអារិយនុវ៉ាត់ដូចស្តែងឲ្យឃើញតាមរយៈស្នាដៃកត់ចម្លងរបស់គាត់ ។

១០- នៅក្នុងសៀវភៅ **សន្ធៈលក្ខណៈ** (១៩៦១) គាត់សរសេរបន្ថែមទៀតថា «នៅពេលបច្ចុប្បន្ន ជាតិសាសន៍នៅទូទាំងពិភពលោកជឿជាក់ថា មុខវិជ្ជានិពន្ធកំណាព្យមានសារៈសំខាន់ណាស់...។ ដូច្នេះហើយប្រទេសជឿនលឿនទាំងអស់នៅលើពិភពលោក ដាក់បញ្ចូលមុខវិជ្ជានេះទៅក្នុងកម្មវិធីសិក្សារបស់ខ្លួន...។ លាវកាលពីអតីតកាល ជាជាតិសាសន៍មួយជឿនលឿន។ ក្នុងចំណោមជនជាតិលាវកាលពីអតីតកាល មានមនុស្សដែលមានចំណេះដឹងខ្ពង់ខ្ពស់ និងមនុស្សដែលមានទេពកោសល្យខាងនិពន្ធកំណាព្យ ។

១១- ទោះបីជាការសិក្សានេះ ផ្តោះទាំងស្រុងទៅរក សិលាដែលប្រើប្រាស់អក្សរសិល្ប៍ បុរាណដើម្បីធ្វើឲ្យប្រទេសលាវក្លាយទៅជាជាតិទំនើប គេក៏អាចស្រាវជ្រាវទៅលើស្នាដៃសិក្សារបស់គាត់អំពីប្រវត្តិសាស្ត្រ និងវប្បធម៌លាវក្នុងគោលបំណងដូចគ្នានេះដែរ ។ ឧទាហរណ៍ការផ្តើមបង្កើតឡើងវិញរបស់សិលា នូវប្រតិទិនលាវមានលក្ខណៈគួរឲ្យកត់សម្គាល់ផងដែរបើប្រៀបធៀបជាមួយស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍របស់គាត់ ។ នៅឆ្នាំ ១៩៦៣ ព្រះអគ្គម្ចាស់លាវព្រះនាមកេតសារ៉ាត បានស្នើសុំឲ្យ សិលា ធ្វើការសិក្សាលើអត្ថបទតារាសាស្ត្របុរាណមួយរបស់លាវដែលមានឈ្មោះ «**សុទិយាឃត**» ។ សារៈសំខាន់របស់អត្ថបទនេះចំពោះព្រះអគ្គម្ចាស់កេតសារ៉ាតរៀបរាប់នៅក្នុងជីវប្រវត្តិលាវផ្លូវការរបស់សិលា÷ «អស់រយៈពេលដ៏យូរ គិតចាប់តាំងពីពេលដែលជនជាតិលាវបាត់បង់ឯករាជ្យរបស់ខ្លួន ហើយក្លាយជារដ្ឋចំណុះរបស់សក្តិភូមិថៃ និងក្រោយមកទៀតមានអាណានិគមបារាំង» ជនជាតិលាវព្រងើយកន្តើយមិនប្រើប្រាស់ចំណេះដឹងបុរាណបែបវិទ្យាសាស្ត្ររបស់ខ្លួន នៅក្នុងការបង្កើតប្រតិទិនផ្លូវការមួយរបស់លាវទេ ។ ដូច្នេះ ហើយសិលាបានសិក្សាសាស្ត្រា «កែសម្រួល និងបន្ថែមបន្ថយទៅលើសាស្ត្រានោះដើម្បីឲ្យងាយស្រួលយល់»។ គាត់បានរកឃើញថា «ក្នុងការប្រៀបធៀបជាមួយនឹងប្រតិទិនរបស់ជនជាតិខ្មែរ និងថៃ ប្រតិទិនរបស់លាវបង្ហាញនូវចំណេះដឹងបែបវិទ្យាសាស្ត្រ និងមានហេតុផលសមគួរដែរ» ។ នៅក្នុងឆ្នាំ ១៩៣៤ ការដាក់បញ្ចូលប្រតិទិន

លាវមកពីអត្ថបទ **សុរិយាឃត** *ជាមួយនឹងខែទាំងដប់ពីររបស់ប្រតិទិនលោកខាងលិច សិលាបង្កើតបានប្រតិទិនលាវទំនើបមួយ ដែលក្វាមៗនោះគេយកទៅបង្រៀនដល់ព្រះសង្ឃនៅវិទ្យាស្ថានពុទ្ធសាសនបណ្ឌិត្យមួយ ដែលទើបបើកថ្មីនៅវៀងចន្ទ ហើយបានចែកចាយដល់វត្តអារាមទូទាំងប្រទេស ។ នៅពេលដែលការគណនាអំពីដំណើរចន្ទ្រគ្រាសរបស់គាត់មានភាពត្រឹមត្រូវ «ឈ្មោះរបស់មហាសិលាត្រូវបានគេស្គាល់ច្បាស់នៅទូទាំងប្រទេសលាវ» ។ «ចាប់ពីពេលនោះមក ប្រទេសលាវបានធ្វើការគណនា និងបោះពុម្ពប្រតិទិនដោយខ្លួន» ។ (អួសិន ១៩៩០ ÷ ៥០)*

១២– **សំណាត់ ចាន ខណៈ កម្មការ ចក្កនៈថាំ ហែង ឆាត** *(១៩៨៩:៣–៤២១៤)។ សូមកត់សម្គាល់ថាសៀវភៅនេះរួមមានសន្ទរកថា និងឯកសារពីសន្និសីទដែលមានឈ្មោះថា* **«ចប្បធម៌ក្នុងស្រុក៖ តំបន់ភាគឦសាន»** *ដែលធ្វើឡើងនៅសាលាគរុកោសល្យនៅតំបន់ភាគឦសាន ក្នុងខេត្ត ឧប៊ុន រ៉ាតធាថានី នៅឆ្នាំ១៩៨៩ ឧបត្ថម្ភដោយគណៈកម្មការវប្បធម៌ជាតិ។*

ពិធីបើកសន្និសីទនេះចូលរួមជាគណៈអធិបតី ដោយព្រះអគ្គម្ចាស់ក្សត្រិយថៃ សិរិនថន។

១៣– *ស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ត្រូវបានដាក់ឈ្មោះថា «លាវ» ចំពោះស្នាដៃដែលមានប្រភពដើមពីលាវដូចជា ក)* **ចណ្ណៈខាឌី ឧត្តម ណើង** *និពន្ធដោយ កាស្នួង សិក្សា (១៩៨៧) ដែលជាសៀវភៅមេរៀនមួយបោះពុម្ពដោយក្រសួងអប់រំលាវ ខ)* **និទាន ឃុន បុរោម៖ ការបកប្រែពន្យល់ និងការវិភាគ** *ដែលជានិក្ខេបបទថ្នាក់បណ្ឌិតរបស់និស្សិតលាវឈ្មោះ ស៊ូណេត ពោធិសាន (១៩៩៦) និង គ)* **ចណ្ណៈខាឌី លាវ** *និពន្ធដោយ ប៉ៅសែង ខាន់វង់ដាឡា និងអ្នកផ្សេងទៀត (១៩៨៧) ដែលជាការសិក្សាផ្លូវការអំពីអក្សរសិល្ប៍បុរាណ និងអក្សរសិល្ប៍ទំនើបរបស់លាវ ។ នៅក្នុងស្នាដៃក្រោយៗទៀត ប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍ក៏ត្រូវគេហៅថា «កេរដំណែលអក្សរសិល្ប៍ជាតិរបស់ប្រជាជាតិលាវ» (១៩០) ។ ឈ្មោះជាភាសាថៃសម្រាប់ស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ គេអាចឃើញនៅក្នុងចំណងជើងសៀវភៅដែលសរសេរអំពីប្រធានបទដូចជា៖* **ចណ្ណកម អ៊ីសាន** *(អក្សរសិល្ប៍ឦសាន) និពន្ធដោយ ថាវ៉ាត់ បុណ្ណោធុក (១៩៧៩) ខង ឌី អ៊ីសាន (កំណប់ទ្រព្យរបស់ឦសាន) និពន្ធដោយ ចារុបុត រឿងសុវ៉ាន់ (១៩៧៧) និង* **ចណ្ណកម ថោង ថិន ករណី អ៊ីសាន ឡានសាង** *(អក្សរសិល្ប៍ក្នុងតំបន់៖ ករណីភាគឦសាន–ឡាន ឆាង) និពន្ធដោយ ចារុវ៉ាន់ ធម្មាវ៉ាត់ (១៩៩៦)។*

១៤– *នៅក្នុងឧទាហរណ៍ទាំងអស់ ដែលគេលើកឡើងនៅក្នុងសេចក្តីពន្យល់បន្ថែមពីមុនដែលមានប្រភពដើមពីលាវ អក្សរនោះគេហៅថាជាអក្សររបស់លាវ ។ នៅក្នុងសៀវភៅថៃ ដែលអធិប្បាយអំពីការប្រើប្រាស់អក្សរនៅក្នុងស្នាដៃអក្សរសិល្ប៍ដូចជា* **ចណ្ណកម អ៊ីសាន** *និពន្ធ ដោយ ថាវ៉ាត់ បុណ្ណោធុក (១៩៧៩) និង* **លក្សណៈ ចណ្ណកម អ៊ីសាន** *និពន្ធដាយចារុវ៉ាន់ ធម្មាវ៉ាត់(១៩៧៩) អក្សរនោះត្រូវគេហៅថា ថៃណាយ (អក្សរថៃតូច) ។*

១៥– *ឧទាហរណ៍នៅក្នុងការសិក្សាអំពីលាវដោយ ប៉ៅសែង ខាំ វង់ដាឡា និងអ្នកផ្សេងទៀត (១៩៨៧) អត្ថបទរបស់ស្តេច រាមកំហែង នៅសុខោទ័យ គឺជាការរួមផ្សំរវាងអក្សរ ខម (អក្សរខ្មែរបុរាណ) និង អក្សរលាវ ។ អ្នកនិពន្ធទទួលស្គាល់ថា ទាំងអ្នកប្រាជ្ញថៃ និងអ្នកប្រាជ្ញលោកខាងលិចខ្លះមានការយល់ច្រឡំថាអក្សរលាវ គឺមានមូលដ្ឋានពីអក្សររបស់ស្តេច រាមកំហែង (១៨២–១៨៣) ។ នៅក្នុងនិក្ខេបបទរបស់ ពោធិសាន (១៩៩៦: ៥) អ្នកនិពន្ធសរសេរថា «អ្នកប្រាជ្ញលោកខាងលិច និងអ្នកប្រាជ្ញថៃភាគច្រើនជឿជាក់ថាភាសាលាវចេញមកពីអក្សររបស់សុខោទ័យ ចំណែកអក្សរ ធម ចេញមកពីអក្សរ យួន (គឺជាអក្សររបស់ ឡានណា) តែបញ្ហានេះត្រូវអ្នកស្រាវជ្រ*

ជាវលាវជំទាស់» ។ ឧទាហរណ៍ នៅក្នុងការសិក្សាអំពីភាសាថៃ ការបង្កើតអក្សរ ថៃតូច ពីអក្សររបស់សុខោទ័យ ត្រូវបានរៀបរាប់នៅក្នុង ថាវ៉ាត់ (១៩៧៩៖ ១១២-១១៦)។

១៦- ឧទាហរណ៍ គេអាចឃើញអាកប្បកិរិយារបស់ជនជាតិលាវ នៅក្នុងផ្នែកមួយស្ដីអំពីប្រវត្តិអក្សរសិល្ប៍ នៅក្នុងការសិក្សាអំពីលាវដែលសរសេរដោយ ប៉ៅសែង ខាំ វង់ដាឡា និងអ្នកផ្សេងទៀត (១៩៨៧: ១៧៤-១៨២៨៩-១៩៩) ដែលមិនមាននិយាយអំពីឥទ្ធិពលរបស់ឈៀងម៉ៃ ។ ផ្ទុយមកវិញ ឥទ្ធិពលនេះត្រូវពណ៌នានៅក្នុងសេ-វ្រភៅរបស់ថៃ ដូចជាស្នាដៃរបស់ ថាវ៉ាត់ ដែលគេសង្ខេបពីភាពរីកចម្រើនរបស់វប្បធម៌លាវដូចនេះ «[ក្រោយពេល ឡានណា ត្រូវធ្លាក់ទៅក្នុងដៃរបស់ភូមា] សិល្បៈ វប្បធម៌ និងអក្សរសិល្ប៍របស់ តៃយួន [គឺឡានណា] បន្តរីកដុះដាលនៅតាមជ្រលងទន្លេមេគង្គប្រទេសលាវបច្ចុប្បន្ន និងភាគឦសាន]» (១៩៧៩៖ ៣៥) ។

១៧- សម្រាប់ជីវប្រវត្តិសង្ខេបរបស់ ព្រះមហាសម្ដេច វីរវង្ស សូមមើល ក្រុម សិនឡាប៉ាកន (១៩៩០៖ ៤៥-៤៩)។

១៨- នៅក្នុងរឿងមួយនៃជីវប្រវត្តិ ព្រះសង្ឃមកពីភាគឦសានមួយអង្គមិនហ៊ានជជែកតតាំងជាមួយព្រះសង្ឃមួយអង្គមកពីភាគកណ្ដាលប្រទេសថៃ នៅក្នុងពិធីបុណ្យសពមួយនៅក្រុងបាងកក ។ ព្រះសង្ឃនោះខ្លាចថា ក្នុងនាមជាជនជាតិលាវម្នាក់មកពីឦសាន សមត្ថភាពចំណេះដឹងរបស់លោកមិនអាចប្រៀបបាននឹងជនជាតិថៃ ។ សិលា នៅពេលនោះគ្រាន់តែជាសាមណេរម្នាក់ប៉ុណ្ណោះបានងើបឈរឡើងជជែកតតាំង ហើយបានជ័យជម្នះលើគូបដិបក្ខរបស់គាត់ ដោយភាពឈ្លាសវៃ ដែលស្រដៀងគ្នានឹងវីរបុរសនៅក្នុងរឿងព្រេងប្រជាប្រិយរបស់លាវដែលមានឈ្មោះថា **សៀង មៀង**។ សំណួរដែលព្រះសង្ឃថៃអង្គនោះចោទសួរគឺ «តើយើងធ្វើដំណើរទៅណា នៅពេលដែលយើងស្លាប់?» សិលា បានឆ្លើយដូច្នេះថា «យើងដេកនៅក្នុងមឈូស» ។ នៅពេលដែលព្រះសង្ឃអង្គនោះសួរបន្តទៀតថា «តើព្រលឹងរបស់យើងទៅណានៅពេលយើងស្លាប់?» សិលាឆ្លើយតបថា «ខ្ញុំមិនដឹងទេ ពីព្រោះខ្ញុំមិនដែលស្លាប់ផង ។ តើព្រះតេជព្រះគុណធ្លាប់ស្លាប់ឬ?» (អ៊ួសិន និងអ្នកផ្សេងទៀត ១៩៩០: ៣៨)។

១៩- គាត់បានឈរឈ្មោះសម្រាប់កៅអីមួយនៅក្នុងរដ្ឋសភាថៃ ក្នុងនាមជាតំណាងរាស្ត្រខេត្តមួយនៅតំបន់ភាគឦសានមួយឈ្មោះ ខន គេន នៅឆ្នាំ១៩៤៧ ហើយឈរឈ្មោះសម្រាប់កៅអីមួយទៀតនៅក្នុងរដ្ឋសភាលាវ ក្នុងនាមជាតំណាងរាស្ត្រក្រុង វៀងចន្ទនៅឆ្នាំ១៩៥៤។

២០- ឧទាហរណ៍ សៀវភៅដំបូងបំផុតរបស់ មហា សិលា ស្ដីពីវិធីសាស្ត្រតែងកំណាព្យដែលត្រូវបានបោះពុម្ពផ្សាយនៅក្រុងបាងកកនាឆ្នាំ ១៩៤២ មានចំណងជើងថា **បែប តែង ខ្លូន ថៃយ៍ វៀងចន្ទ លេះ បែប តែង កាប សាន វិឡាសិនី** (វិធីតែងកំណាព្យរបស់ជនជាតិ ថៃនៅវៀងចន្ទ និងកាប សាន វិឡាសិនី) ។ នៅក្នុងការសិក្សានេះ គាត់សរសេរអំពី «ជនជាតិ ថៃនៅភាគឦសាន» (១-២) ហើយសង្ឃឹមថាការស្រាវជ្រាវរបស់គាត់នឹង «ជួយលើកស្ទួយដល់ មែកធាងអក្សរសិល្ប៍ និងវប្បធម៌មួយរបស់ជនជាតិថៃ»(«… »)។ យោងតាម វចនានុក្រមថៃ-អង់គ្លេស រៀបរៀងដោយ **ទិត ឆៀងបុរាណធម** បោះពុម្ពនៅក្រុងបាងកក ពាក្យថា…«ថៃ» (ថៃ) អាចមានន័យថា ក) ក្រុមជនជាតិមួយដែលនិយាយភាសា ក្នុងអំបូរភាសា តៃ ឬ ខ) រាល់មនុស្សទាំងអស់ដោយមិនគិតពីសញ្ជាតិ ។ ការហៅប្រជាជន នៅក្នុងក្រុងវៀងចន្ទ ថា ថៃ ជាជាងហៅថា លាវ គឺមិនមែនមិនត្រឹមត្រូវនោះទេ (យ៉ាងហោចណាស់វាត្រឹមត្រូវនៅក្នុងប្រទេសដែលបោះពុម្ពវចនានុក្រមថៃ) តែវាបដិសេធនូវឋានៈពួកគេជាទៃទៀតជាជាងជាជនជាតិថៃ ។ (សូមកត់សម្គាល់ភាពខុសគ្នាដែលពោលខាងលើ រវាងពាក្យ… (Thaiy) (ថៃយ៍) ដែលជាធម្មតាត្រូវប្រើសម្រាប់ហៅប្រជាជនរបស់ប្រទេសថៃឡង់ដ៍ និង…(Thai)(ថៃ) ដែលគេប្រើនៅក្នុងចំ-

ណាមជនជាតិលាវ គឺសំដៅទៅលើប្រជាជនទូទៅដោយមិនគិតពីសញ្ជាតិ)។

២១- ឃ្លាមួយរបស់សិលា «ប្រជាជនថៃនៅភាគឦសាន និងប្រជាជនថៃនៅសងខាងដងទន្លេមេគង្គ» នៅក្នុងស្នាដៃជាភាសាថៃរបស់គាត់ឈ្មោះ **បែប តែង ខ្លួន ថៃយ៍ វៀងចន្ទ លេះ បែប តែង គាប សាន ជិឡាសិនី** *ត្រូវគេកែប្រែទៅជា «ប្រជាជនលាវនៅភាគឦសាន និងប្រជាជនលាវនៅសងខាងដងទន្លេមេគង្គ» គឺនៅពេលដែលគេសរសេរឃ្លានេះនៅក្នុងជីវប្រវត្តិរបស់គាត់ (អួសិន និងអ្នកផ្សេងទៀត ១៩៩០÷ ១២៦) ។ សូមកត់សម្គាល់ផងដែរថា នៅពេលដែលគេរក្សាឃ្លាដើមរបស់សិលា នៅក្នុងការបោះពុម្ពឡើងវិញជាភាសាលាវពាក្យ «ថៃ» នៅពេលប្រកបនៅក្នុងភាសាលាវ មិនសូវមានការជំទាស់ពីសំណាក់ជនជាតិលាវដូចជាពាក្យ «ថៃយ៍» ដែលជាការប្រកបរបស់សិលា (ថៃយ៍) នៅក្នុងការបោះពុម្ពផ្សាយខាងដើមរបស់ថៃនោះទេ ។ សូមមើលអត្ថបទបន្ថែមពីមុនសម្រាប់ការពន្យល់នេះ ។*

២២- សម្រាប់ការពិពណ៌នាលម្អិតអំពីក្បួនតែងកាព្យដូចដែលពណ៌នាដោយ សិលាវីរវង្ស សូមមើល កូរេត (១៩៩៤ : ៩៥-៩៩)។

២៣- ស្នាដៃសិលាដែលបោះពុម្ពដំបូងគេបំផុតនៅក្នុងទសវត្សរ៍ ១៩២០ និង ១៩៣០រួមមានភាគច្រើន គឺការចម្លង និងការតែងកំណាព្យបុរាណរបស់លាវ ។ ជីវប្រវត្តិរបស់សិលាក៏ផ្តល់ នូវឧទាហរណ៍ផ្សេងៗ អំពីទេពកោសល្យរបស់គាត់ក្នុងការតែងកាព្យ នៅពេលដែលគាត់នៅក្មេង ។ (អួសិន និងអ្នកផ្សេងទៀត ១៩៩០: ៣២ -៣៨) ។

២៤- ភាពស្រដៀងគ្នានេះរួមមានដូចតទៅ៖ សៀវភៅរបស់សិលា ស្តីអំពីវិធីតែងកាព្យ (សន្ទះលក្សណះ) ត្រូវបានបោះពុម្ពផ្សាយ ជាសៀវភៅមួយក្នុងចំណោមសៀវភៅទាំងបួន ដែលចេញផ្សាយជាស៊េរីមួយនិយាយអំពីវេយ្យាករណ៍លាវ ។ ក្នុងសៀវភៅនីមួយៗ មានចំណងជើងដូចគ្នាទៅនឹងផ្នែកដែលនិយាយពីប្រធានបទប្រហាក់ប្រហែលគ្នា នៅក្នុងសៀវភៅរបស់អ្នកប្រាជ្ញថៃរូបនេះ ។ ការពន្យល់ជាទូទៅនៅក្នុងស្នាដៃរបស់សិលា ប្រើប្រាស់ពាក្យពេចន៍ ស្រដៀងគ្នានឹងផ្នែកដែលមានភាពប្រហាក់ប្រហែលគ្នានៅក្នុងការសិក្សានេះ ។ ឈ្មោះរបស់របះកាព្យពិតប្រាកដ គឺច្បាស់ជាដកស្រង់ចេញពីការសិក្សានេះ ជាជាងដកស្រង់ចេញពីប្រភពដើមនៃប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍របស់លាវ ។ សំខាន់ជាងនេះទៅទៀត ការធ្វើកំណាព្យលាវឲ្យទៅជា ប្រភេទកាព្យដ៏ស្មុគស្មាញផ្សេងៗដូចជា **ប្រភេទកាព្យឧិស្សមាលី មហាសិន្ធុមាលី និងខ្លោងហា** *ទទួលឥទ្ធិពលមិនតិចទេពីការបែងចែកកំណាព្យថៃជាទម្រង់កាព្យស្រដៀងគ្នា នៅក្នុងសៀវភៅដដែលនេះ ។ ព្រះខោង (១៩៨៧÷ ២០២-២០៥)។*

*២៥- ជំពូកដែលមានចំណងជើងថា «***លក្សណៈ ខង គាប ខ្លួន ហែង ឈ្មុន ឆាត ថៃយ៍ ឡាង***» (លក្ខណៈកំណាព្យរបស់ប្រជាជនថៃ-លាវ) នៅក្នុងសៀវភៅរបស់ ចិត ភូមិសាក់ (១៩៨១÷ ១៦១-២០៩) គឺជាករណីលើកលែងមួយនៅក្នុងការសិក្សារបស់ថៃភាគច្រើន ចំពោះទស្សនៈដែលបង្ហាញអំពីការសិក្សាកំណាព្យលាវ ។ នៅក្នុងផ្នែកមួយរបស់គាត់ ដែលសរសេរអំពីលក្ខណៈរបស់កំណាព្យលាវ ចិត ព្រមទទួលថា ស្នាដៃរបស់គាត់ទទួលឥទ្ធិពលខ្លាំងពី សិលា វីរវង្ស ។ (សិលា ត្រូវគេរៀបរាប់ជាច្រើនលើក ហើយថែមទាំងដកស្រង់គំនិតចម្លងស្នាដៃកំណាព្យឈ្មោះថា* **ថាង ហុង ថាង ឈឿង***)។ ចិត ក៏បានពោលរៀបរាប់ពីសៀវភៅមេរៀនកំណាព្យលាវមួយដែលមានឈ្មោះថា* **បែប តែង ខ្លួន ថៃយ៍ វៀងចន្ទ លេះ បែប តែង គាបសាន ជិឡាសិនី** *ដែលនិពន្ធដោយសិលា ។ ចិត ភូមិសាក់ ចាប់អារម្មណ៍ចំពោះកំណាព្យសាមញ្ញជន ។ សៀវភៅភាគច្រើនរបស់គាត់ គឺជាការវាយប្រហារទៅលើអ្វីដែលគាត់ហៅថា«ការមើលឃើញដ៏ចង្អៀត» ចំពោះការសិក្សាអក្សរសិល្ប៍ថៃ ដែលផ្តោតតែ*

ទៅលើទម្រង់កំណាព្យរបស់ពួកអភិជន ហើយព្រងើយកន្តើយ ព្រមទាំងមើលស្រាលដល់កំណាព្យដែលមិនជាប់ទាក់ទងជាមួយរាជវាំង (១៥៨-១៦០) ។ ដោយសារតែហេតុនេះហើយ ទើបការសិក្សារបស់គាត់បង្ហាញពីភាពស៊ីជម្រៅនៅក្នុងអក្សរសិល្ប៍ ។ សម្រាប់ហេតុផលដដែលនេះ វាមិនមានអ្វីគួរឲ្យភ្ញាក់ផ្អើលនោះទេ ដែលគាត់សរសេរការស្រាវជ្រាវរបស់គាត់ នៅពេលដែលគាត់ស្ថិតនៅក្នុងមន្ទីរឃុំឃាំង ។ សៀវភៅនេះនិពន្ធឡើងនៅឆ្នាំ១៩៦២ មានរយៈពេលជាច្រើនឆ្នាំមុនពេលដែលអ្នកប្រាជ្ញថៃជាច្រើន ចាប់អារម្មណ៍លើកំណាព្យបុរាណលាវ និងទំនាក់ទំនងរបស់វាជាមួយនឹងទម្រង់កាព្យថៃ ។ ទោះជាយ៉ាងណាក៏ដោយ សៀវភៅនេះមិនបានទទួលការបោះពុម្ពផ្សាយរហូតដល់ឆ្នាំ ១៩៨១ ហើយទើបតែមានឥទ្ធិពលលើការស្រាវជ្រាវរបស់ថៃទាក់ទងនឹងប្រធានបទនេះ នៅពេលថ្មីៗប៉ុណ្ណោះ ។

២៦- ការពិពណ៌នាអំពីអត្តចរិតរបស់អ្នកនិពន្ធ អ្នកចម្រៀង អ្នកសម្ដែង និងអ្នកទស្សនាអក្សរសិល្ប៍រាជវាំងថៃ ដកស្រង់ចេញមកពី ក) ដួងមុន ចិតចាមណុង (១៩៩៧: ២០-២៧) និង ខ) កិច្ចសន្ទនាផ្ទាល់ជាមួយបណ្ឌិត ម៉ាណាស ចិតកាសេម សាស្ត្រាចារ្យផ្នែកភាសាសាស្ត្រ និងអក្សរសាស្ត្រថៃ នៅមហាវិទ្យាល័យសិក្សាអំពីអាហ្វ្រិក និងអា-ស៊ីនាក្រុងឡុងដ៍ ។

២៧- ទោះបីជា គម្ពីរសាសនាគ្រិស្ដដែលសរសេរជាភាសាលាវនៅដើមសតវត្សនេះប្រើប្រាស់សញ្ញាសម្គាល់ការលើកដាក់សំឡេងក៏ដោយ ក៏ការប្រើប្រាស់សញ្ញាសំឡេងនេះមិនសូវឃើញមានទេ នៅក្នុងសៀវភៅលាវនៅក្នុងទសវត្សរ៍ ១៩៣០ ។

២៨- ទោះបីជាឈ្មោះ **គ្លួនអាន** (មានន័យថា «កំណាព្យសម្រាប់អាន») មិនបានបង្កើតឡើងដោយ មហា សិលាក៏ដោយ ក៏គាត់គឺជាមនុស្សដំបូងគេដែលបានប្រើពាក្យនេះដើម្បីសម្គាល់ ប្រភេទកាព្យដ៏ជាក់លាក់មួយ ដោយយោងទៅតាមទម្រង់កំណាព្យរបស់វា ។

២៩- ឧទាហរណ៍ គេអាចឃើញនៅក្នុងការជជែកវែកញែកនៅតែបន្ត នៅក្នុងវិស័យសិក្សាស្រាវជ្រាវអក្សរ-សិល្ប៍ថៃ ចំពោះបញ្ហាថាតើលក្ខណៈដំបូងរបស់ទម្រង់កំណាព្យ **ខ្លោង** (ក្នុងនោះមានប្រភេទកំណាព្យ **គ្លួន-អាន**) ពីដំបូងឡើយមានភាពដួនគ្នា ឬមានការលើកដាក់សំឡេងឬទេ ។ យោងតាម ចិត ភូមិសាក់ ការលើកដាក់សំឡេងគឺជាលក្ខណៈសម្គាល់សំខាន់ របស់ **គ្លួនអាន** (ជាភាសាថៃ **ខ្លួន-អាន**) និងកំណាព្យ **ខ្លោង** ពីមុនៗ ។ ចិត ជឿជាក់ថាទម្រង់ពី ដំបូងរបស់ **ខ្លោង** មានភាពស្រដៀងគ្នានឹង **គ្លួន-អាន** គឺពុំមានក្បួនខ្នាតរៀបចំឲ្យបានហ្មត់ចត់ ។ នៅក្នុងជំពូកមួយដែលរៀបរាប់អំពីកំណាព្យ ថៃ-លាវ ក្នុងសៀវភៅ **អង់តាន ឃែង ណាម ឡាង ឃួ ឃីតម៉ៃ ណៃប្រ៉ាត់ សាត ថៃយ៍ លុម មែ ណាម ចៅ ផាយ៉ា** គាត់ព្យាយាមបង្ហាញពីវិធីដែល **ខ្លោង** វិវត្តចេញពីទម្រង់កំណាព្យមួយប្រភេទ ដែលមានសភាពប្រែប្រួល មានមូលដ្ឋានលើការលើកដាក់សំឡេង ទៅជាទម្រង់មួយដែលមិនប្រែប្រួល ហើយមានក្បួនខ្នាតចុងដួន ព្រមទាំងប្រវែងរបៈ និងវគ្គច្បាស់លាស់ ។ ទោះជាយ៉ាងណាក៏ដោយអ្នកប្រាជ្ញថៃភាគច្រើនជឿជាក់ថា ចុងដួនគឺជាលក្ខណៈមូលដ្ឋានរបស់កំណាព្យ **ខ្លោង** ពីមុន ។ឧទាហរណ៍ ថានិត យូផូ សរសេរថា «ការនិពន្ធកំណាព្យ **ខ្លោង** នៅសម័យបុរាណប្រហែលជាមិនមានការលើកដាក់សំឡេងច្បាស់លាស់នោះទេ តែប្រហែលជាផ្ដោតលើចុងដួនវិញ ។ ប៉ុន្តែក្រោយមកទៀត...ការបញ្ចេញសំឡេងក្នុងភាសាថៃចូលចិត្តប្រើការលើកដាក់សំឡេង ។ នៅភាគខាងជើង និងនៅតំបន់ផ្សេងៗទៀត ទោះបីជានៅក្នុងការសរសេរ មិន

មានសំឡេងទាបសំឡេងខ្ពស់ក៏ដោយ (គឺសញ្ញាសម្គាល់ការលើកដាក់សំឡេង) ការបញ្ចេញសំឡេង (របស់ភាសាដើមទាំងនោះ) ហាក់ដូចជាមានសំឡេងទាប និងសំឡេងខ្ពស់ ។ នៅពេលដែលគេបង្កើតសញ្ញាសម្គាល់សំឡេងហើយនោះ ការលើកដាក់សំឡេងនៅក្នុងកំណាព្យ **ខ្លោច** ត្រូវគេប្រើជាប់រហូតមក»(ព្រះខោង ១៩៨៧÷ ២៣០)។ បើដូចជាការបកស្រាយរបស់គាត់ តើវាអាចទៅរួចឬទេដែលភាសាបុរាណត្រូវបញ្ចេញសំឡេង «ហាក់ដូចជា» វាមានសំឡេងទាប និងសំឡេងខ្ពស់? តើការលើកដាក់សំឡេងនៅក្នុងភាសានិយាយ វាក្លាយទៅជាទម្លាប់ពិតប្រាកដក្រោយពេល ដែលគេកត់ត្រាវាទុក ឬក៏ការពិត ការលើកដាក់សំឡេងនេះត្រូវបានកត់ត្រាទុកតាមការបញ្ចេញសំឡេង? បើសិនជាយើងនិយាយថាក្បួនក្នុងការលើកដាក់សំឡេងត្រូវបានបង្កើតឡើងក្រោយពេលដែល-មានការបង្កើតនិមិត្តសញ្ញាជាអក្សរតំណាងឲ្យសំឡេងនោះ គឺមានន័យថាការលើកដាក់សំឡេង គឺពិតជារឿងមួយប្លែក ដែលកើតឡើងដោយសារតែបានមើលឃើញសញ្ញាសំឡេង ហើយការបញ្ចេញសំឡេងគ្រាន់តែជារឿងបន្ទាប់បន្សំប៉ុណ្ណោះ ។

៣០- **សន្ធះលក្ខណះ** (១៩៦១) ទំព័រទីមួយ (គ្មានដាក់លេខ)។ ទោះបីជាការសិក្សារបស់ សិលា ទៅលើ**សន្ធះលក្ខណះ** មិនត្រូវបានប្រើប្រាស់រហូតជាសៀវភៅមេរៀនតែមួយ ចំពោះការបង្រៀនអក្សរសិល្ប៍នៅក្នុងសាលារៀនលាវក៏ដោយ ក៏សៀវភៅក្រោយៗមកទៀតអំពីការនិពន្ធកាព្យ គឺផ្អែកលើការសិក្សានេះ ។

៣១- សម្រាប់ឧទាហរណ៍ សូមអាន **ខណ្ឌាឆាម** (លាវ) ហៅ សាមុត ហែង សាត (១៩៧០ ÷ ២១-២៤) និងព្យាយាមយល់វា ។

៣២- ឯកសារបោះពុម្ពរបស់កំណាព្យលាវ ហាក់ដូចជាមានទំនោរយ៉ាងខ្លាំងទៅតាមក្បួនអំពីការលើកដាក់សំឡេង និងរួមមានវគ្គដែលមានបួនរបះដែលខុសពីឯកសារចាស់ៗកត់ត្រានៅលើស្លឹករឹត ។ ការសង្កេតនេះ ផ្អែកលើការប្រៀបធៀបក្នុងផ្នែកជាច្រើននៃស្នាដៃរឿង **ថាវ ឆាំ ឆា ដាំ, ថាវ ឆម្ហា តៃ តែវ** និងរឿងដទៃទៀត ។ ប៉ុន្តែ ឯកសារបោះពុម្ពក៏មិនទាន់អនុវត្តយ៉ាងម៉ឺងម៉ាត់ទៅតាមក្បួននោះដែរ ។

៣៣- ស្ថានភាពដូចគ្នានេះ ក៏កើតមាននៅប្រទេសថៃគាតឿសានផងដែរ ។ នៅពេលបច្ចុប្បន្ន «អក្សរសិល្ប៍ឿសាន» គេយកទៅបង្រៀននៅមហាវិទ្យាល័យ ។

៣៤- ឧទាហរណ៍ កំណាព្យដែលថ្កោលទោសចំពោះការលូកដៃរបស់សហរដ្ឋអាមេរិកក្នុងកិច្ចការផ្ទៃក្នុងរបស់លាវ និងតម្លៃសម្ភារនិយមរបស់ពួកអភិជនលាវនៅក្រុងវៀងចន្ទ ។ កំណាព្យក៏ត្រូវបានប្រើដើម្បីលើកតម្កើងស្ថានភាពលូតលាស់របស់សង្គមលាវនៅក្នុងតំបន់រំដោះ និងបង្រៀនអំពីអាកប្បកិរិយាសមរម្យសម្រាប់យុវជនបដិវត្ត។

៣៥- សម្រាប់ឧទាហរណ៍ សូមអាន ជៅសែង ខាំ វង់ដាឡា (១៩៨៧÷ ១, ៦-៧) និង កាសួង ថាឡែង ខាវ លេះវត្តនៈថាំ (១៩៩២÷ ៤៦) ។

៣៦-. ពាក្យលាវសម្រាប់ខែធ្នូគឺ «ថានវ៉ា» ដែលបានដកស្រង់មកពីពាក្យ «ធ្នូ» ។

៣៧- ឧទាហរណ៍ គេអាចឃើញបញ្ហានេះនៅក្នុងការពិពណ៌នាអំពីអក្សរសិល្ប៍ដោយ កៃយសូន ភូមវិហាន ដែលនៅពេលនោះជាអគ្គលេខាធិការរបស់បក្សបដិវត្តប្រជាជនលាវ ។ គាត់ សរសេរថា «តាមរយៈការប្រើងប្រែងដ៏ក្លៀវក្លា និងឈ្លាសវៃ... ប្រជាជនលាវមានសមត្ថភាពបង្កើត...អក្សរសិល្ប៍មួយ...ដែលមានខ្លឹមសារប្រកបដោយភាពក្លាហាន... និងមិនចុះញ៉ម រៀបរាប់អំពីទឹកចិត្តស្នេហារបស់ពួកគេចំពោះទឹកដីនៃវណ្ណៈពលករ» (ជៅសែង ខាំវង់ដាឡា ១៩៨៧: ៣-៤)។

៣៨- ការបកស្រាយរបស់ អេស ដេសា ហាក់ដូចជាផ្អែកលើការសិក្សាពីមុនរបស់សិលាវីរវង្ស ។ នៅក្នុងស្នាដៃរបស់សិលាមានឈ្មោះថា **ផាន់យោត ខេ ចណ្ណៈខាឌី** *(លាវ) បោះពុម្ពផ្សាយនៅឆ្នាំ ១៩៦០ គេអាចឃើញនូវការវិភាគប្រហាក់ប្រហែលគ្នា (ទំ.២៤២-៤៤) ។ យោងតាមជីវប្រវត្តិរបស់គាត់ សិលាពីដើមឡើយចម្លងស្នាដៃរបស់គាត់នៅឆ្នាំ ១៩៤២ នៅពេលកំពុងធ្វើការនៅឯបណ្ណាល័យជាតិរបស់ថៃ (អួសិន និងអ្នកផ្សេងទៀត ១៩៩០÷ ២៣៤)។*

៣៩- ការបកស្រាយអំពី សាន លើប ផាសុន អាចមើលនៅក្នុងសៀវភៅឈ្មោះ **ខេ ឌី អ៊ីសាន** *សរសេរដោយអ្នកប្រាជ្ញថៃឈ្មោះ ចារុបុត រឿងសុវ៉ាន់ (១៩៧៧÷ ១៣៦-៧)។ កាសែតថតសំឡេងមួយរបស់* **ម៉ោឡាំ** *ដែលមានចំណងជើងថា* **សៀង ចាត ផាសា សាន លើប ហាយសូន** *(សំឡេងប្រជាជន÷ សាន លើប ហាយសុន) ត្រូវបាននិពន្ធដោយ ភូមម៉ា សោមសុធិ និងផលិតដោយ សន្តិសុខសេរីភាព នៅសាក្រាម៉ង់តូ រដ្ឋកាលីហ្វូរនីញ៉ា ។*

៤០- សម្រាប់ឧទាហរណ៍ សូមអាន **មឿង ឡាវ មឿន ខេ ឡាវ** *(ប្រទេសលាវជារបស់ជនជាតិលាវ) និពន្ធដោយ ចាន់ កាន់យ៉ា បោះពុម្ពផ្សាយនៅ រ៉ូសធេស្ទើរ ក្រុងញូវយ៉ក និង* **អាថី ឡាវ ផាត ធិន** *១២ ថានវ៉ា ១៩៧៥-១៩៨៥,* **ស៊ីប ពី ខេ អាន់ ផាន់ សាត** *(កវីលាវបែកពីទឹកដីរបស់ខ្លួន ថ្ងៃទី ១២ ខែធ្នូ ឆ្នាំ ១៩៧៥- ១៩៨៥ ដប់ឆ្នាំនៃជីវិត) និពន្ធដោយខុងខាំ ប្រាវុងវៀងខាំ (១៩៨៥) បោះពុម្ពនៅក្រុងប៉ារីស ។*

៤១- ជំនួយហិរញ្ញវត្ថុសម្រាប់គម្រោងផ្នែកវប្បធម៌បង្ហាញពីមធ្យោបាយមានប្រយោជន៍មួយដែលប្រទេសផ្សេងៗអាចផ្តល់ជំនួយដែលមិនទាក់ទងនឹងរឿងនយោបាយ ដល់ប្រទេសលាវហេតុដូច្នេះហើយ បានបង្កើត និងពង្រឹងនូវទំនាក់ទំនងជាមួយរដ្ឋាភិបាលលាវ ។

៤២- គម្រោងថែរក្សាសាស្ត្រារបស់ប្រទេសអាល្លឺម៉ង់ ទទួលបានការចាប់អារម្មណ៍យ៉ាងខ្លាំងនៅក្នុងប្រព័ន្ធផ្សព្វផ្សាយពត៌មានរបស់លាវ ។ គោលបំណងសំខាន់ៗរួមមាន÷ ក) ធ្វើការស្រាវជ្រាវលើសាស្ត្រានៅតាមវត្តអារាមទូទាំងប្រទេសលាវ ខ) អប់រំប្រជាជនលាវឲ្យស្គាល់ពីតម្លៃរបស់សាស្ត្រាបុរាណ និងវិធីសាស្ត្រយ៉ាងមានប្រសិទ្ធភាពបំផុតដែលអាចថែរក្សាសាស្ត្រាទាំងនោះ គ) បង្កើតមណ្ឌលថែរក្សាសាស្ត្រាប្រចាំខេត្ត នៅតាមវត្តអារាម ក្នុងនាមជាមណ្ឌលឯកសារ និងអភិរក្សជាបន្តទៀត ក្រោយពេលដែលគម្រោងនេះត្រូវបញ្ចប់ ឃ) ថតចម្លងចូលក្នុងមីក្រូហ្វីលចំពោះឯកសារសំខាន់ៗនៅទូទាំងប្រទេស និង ង) កត់ត្រាចម្លង និងបោះពុម្ពស្នាដៃសំខាន់ៗ ។

៤៣- ប្រពៃណីអក្សរសិល្ប៍របស់ តៃឃួន, លើ, ឡាវ គឺទទួលរងឥទ្ធិពលខ្លាំងពីអក្សរសិល្ប៍ឡាននណា ។

៤៤- ទោះបីយ៉ាងណាក៏ដោយ សូមសម្គាល់ថា អក្សរទាំងពីរនេះមានភាពស្រដៀងគ្នានឹងអក្សរដែលប្រើនៅឡាននណា ។

៤៥- ប៉ុន្តែ **ខ្លួនអាន** *គឺជាទម្រង់មួយរបស់កាព្យ* **ខ្លោង** *ដែលមានភាពស្រដៀងគ្នានឹងកាព្យ* **ខ្លោង** *របស់ឡាននណា (ជាពិសេសស្នាដៃដែលគេស្គាល់ដំបូងបំផុត) ។*

ជំពូកទី ៤

១- នៅទីនេះខ្ញុំមិនសំដៅឲ្យនិយមន័យពាក្យថា សាសនា នោះទេ ប៉ុន្តែខ្ញុំវិធីសាស្ត្រផ្ទាល់ខ្លួនខ្ញុំដោយផ្អែកលើការ

សន្មតដែលមានលោក Geoffrey Benjamin (១៩៩០) បង្ហាញរួចហើយ ដែលថាមូលដ្ឋានគ្រឹះរបស់សាសនា គឺជាសកម្មភាពនៃទំនាក់ទំនងផ្ទាល់ និងស៊ីសង្វាក់គ្នារវាងអត្ត និងព្រះដែលគេតែងហៅដោយប្រើបុរិសៈទីពីរគឺលោកម្ចាស់ថ្លៃ ឬលោកជាអម្ចាស់ ។ ដូចនេះ ជំនឿអរូបី និងជំនឿចូលរូប អាចរួមបញ្ចូលក្នុងប្រភេទ «ការប្រតិបត្តិសាសនា» កាន់តែធំជាងមុន ។ ហេតុនេះការញែកព្រះពុទ្ធសាសនាពីផ្នែកលើគម្ពីរ និងគណៈសង្ឃចេញពីព្រះពុទ្ធសាសនាប្រជាប្រិយមិនមានទេ ។ រីឯពាក្យថា «ប្រជាប្រិយ» អាចឲ្យគេរាប់ថាជាផ្នែកមួយរបស់ទ្រឹស្តីអនុត្តរភាពវប្បធម៌របស់វណ្ណៈអភិជន ។ ដូច្នេះហើយ ព្រះពុទ្ធសាសនាសំដៅលើការបូកបញ្ចូលគ្នានៃកត្តាជាច្រើន ដូចជាអត្តសញ្ញាណរបស់អ្នកជឿជាប់ជាមួយនឹងជំនឿស៊ប់របស់គេ គឺព្រះរតនត្រ័យឬពិធីបុណ្យនានា រូបតំណាងនៃមេដឹកនាំរូបបដិមាឬគម្ពីរនានា ។ ប៉ុន្តែមិនចាំបាច់មានគ្រប់លក្ខណៈទាំងអស់ដូចបានរៀបរាប់ខាងលើនោះទេ ។

២–Leopold Cadière (១៩៥៣) ជាអ្នកសង្កេតដ៏ប៉ិនប្រសប់ម្នាក់ពីវប្បធម៌ និងប្រពៃណីវៀតណាម ប្រកាន់ជំហរទស្សនៈអ្នកសុទ្ធនិយមថាជនជាតិវៀតណាមមិនមែនជាពុទ្ធសាសនិកទេ ។ ពួកគេភាគច្រើនជឿលើអបិយជំនឿ ។

៣–ជាឧទាហរណ៍ ដាវ ហ៊្សុយ អាញ់ (Đào Duy Anh) (១៩៣៨), វៀតណាម វ៉ាន់ ហ័រ ស៊ឺ គឿង (Văn Hóa Sử Cu'o'ng) (ខ្វាន់ ហាយ ទុង ធឺ, Quan Hải Tùng Thư' repub. TP Ho Chi Minh, 1992, pp.261-3.) យើងដឹងហើយថាអ្នកចូលវត្តព្រះពុទ្ធសាសនា ជាស្រីច្រើនជាងប្រុស ។ លើសពីនេះទៀត ពុទ្ធសាសនា និងសាសនាតាវត្រូវបានដាក់ឲ្យនៅដោយឡែកពីគេ ពីព្រោះសាសនាទាំងពីរ នេះមានពិធីបុណ្យសព និងពិធីព្យាបាលនានា ។ សាសនាទាំងពីរនេះបានទទួលការគាំទ្រពីព្រះមហាក្សត្រខ្សែរាជវង្សយ៉ុងដាច្រើននិងព្រះមហេសី និងព្រះមាតាព្រះអង្គ ។ ប៉ុន្តែបើសម្លឹងមើលផ្ទុយនយោបាយវិញ លទ្ធិខុងជឺនៅតែមានឥទ្ធិពលគ្របដណ្តប់ពេញមួយរយៈកាលនោះ ។ សូមអាន Cooke (១៩៩៧) ។

៤– Minh Su' ជាឈ្មោះរបស់ក្រុមមួយដើមកំណើតដំបូងដឹកនាំដោយគ្រូជនជាតិចិនដោយមានកន្លែងចែកចាយឬ «វិហារ» នៅតាមវត្តនីមួយៗ ។ ដូចនេះក្រុមនេះក៏មានឈ្មោះបញ្ចប់ដោយពាក្យĐ'ò'ng(វិហារ) ។ គេច្រើនហៅនិកាយនេះថាផិត ឌឿង (Phât Đu'ò'ng)។ អ្នកដើរតាម Minh Su' ហាត់សរសេរព្រលឹងដូចជាសកម្មភាពប្រចាំថ្ងៃរបស់ពួកគេ ។ សូមអាន Ho Tai (១៩៨៣) ។

៥– តាមពិតអត់មានការកត់ត្រារាជវង្ស និងព្រះមហាក្សត្រពិតប្រាកដទេ ។ រាល់អ្វីដែលបានកត់ត្រាសុទ្ធបង្ហាញតាមរយៈពិធីបុណ្យព្រះពុទ្ធសាសនា ។

៦–ពាក្យ Orthodoxy មានន័យថាដែលប្រកាន់វិន័យចាស់ ។ ក្នុងបរិបទព្រះពុទ្ធសាសនាពាក្យនេះសំដៅដល់និកាយថេរវាទ ។

៧– សូមអានឡេ វ៉ាន់ ហ័រ (Le Văn Hóa), (១៩៦៤ ៥៤–៥)

៨– Thích Mat Thê គឺជាព្រះសង្ឃដែលមានចំណេះដឹងខ្ពង់ខ្ពស់មកពី តំបន់ធឿ ធាន (ហេ្វ) Thù'a Thiên (Huê) ។ ព្រះអង្គបានចូលរួមជាផ្លូវការជាមួយនឹងរដ្ឋាភិបាលកុម្មុយនីស្តនៅឆ្នាំ ១៩៤៦ បន្ទាប់ពីគេបានជ្រើសរើសជាអ្នកតំណាងប្រចាំខេត្ត Thua Thiên ។ សូមអាន Nguyen Lang (១៩៦៤ ២០៩–១៤) ។

៩–ពាក្យ Heterodox មានន័យថាដែលនៅក្រៅសាសនា ។ ក្នុងបរិបទព្រះពុទ្ធសាសនាពាក្យនេះសំដៅដល់និកាយមហាយាន ។

១០–ង៉ូ តុង ចូវ (Ngô Tòng Châu) ជាមន្ត្រីជាន់ខ្ពស់ម្នាក់ និងជាគ្រូរបស់ព្រះអង្គម្ចាស់កាញ់ (Canh) បានសរសេរលិខិតបទដ្ឋានទៅព្រះចៅហ្សា ឡុង (Gia Long) ប្រឆាំងនឹងពុទ្ធសាសនិក ។ តាមរយៈសារព័ត៌មានគាត់ទូលទៅព្រះអង្គ

ម្ចាស់ថា៖ «វាជាការល្អណាស់ដែលព្រះមហាក្សត្រយើងបានប្រកាសសង្គ្រាមពីព្រះពុទ្ធសាសនា ។ ខ្ញុំមានការភ្ញាក់ផ្អើលជាខ្លាំង ដែលឃើញមានមនុស្សជាច្រើនមិនយល់ស្របនឹងសកម្មភាពរបស់ព្រះអង្គហើយថែមទាំងប្រឆាំងនឹងព្រះអង្គទៀត ។ ខ្លួនខ្ញុំផ្ទាល់មិនស្អប់ព្រះសង្ឃនោះទេ តែដឹងថាការធ្វើខុសក្នុងព្រះពុទ្ធសាសនា និងក្នុងសាសនាតាវ គឺអាក្រក់ជាងអ្នកដែលប្រកាន់លទ្ធិមាក់ ឬ Duong ទៅទៀត ។ ហេតុដូចនេះហើយបានជាខ្ញុំមិនអាចនៅស្ងៀមបាន» ។ យុទ្ធនាការTong Chau ធ្វើឲ្យស្មុគស្មាញនឹងការប្រយុទ្ធតស៊ូអំណាចប្រឆាំងនឹងលោកឪពុកខាងសាសនាកាតូលិកឈ្មោះ Pigneau de Behaine ដែលត្រូវជាគ្រូជនជាតិបារាំងរបស់ព្រះអង្គម្ចាស់ និងទីប្រឹក្សារបស់ព្រះចៅ Nguyen Anh ។ ពុទ្ធសាសនិកប្រហែលជាគោលដៅទី ២ របស់គេ ។

១១- Keith Taylor បានចង្អុលបង្ហាញប្រៀបគេកាន់បញ្ហា និងលើកតម្កើងច្បាប់ និងអាជ្ញាធរតាមរយៈនយោបាយវប្បធម៌នៃពិធីបុណ្យព្រលឹងនានា ដោយវិភាគលើទ្រឹស្តីពាក់កណ្តាលផ្លូវការនៅសតវត្សទី ១៤ នៃការសរសើរព្រលឹង *Việt Điện U LInh Tập* (អត្ថបទចងក្រងពី រាជវាំងងងឹតរបស់ប្រទេសវៀត) ។ សូមអាន Taylor, K,នៅក្នុងអាស៊ីអាគ្នេយ៍ពីសតវត្សទី ៩ ដល់ទី ១៤ D.G. Marr and A Milner (eds), Singapore & Ganberra: Institute of Southeast Asian Studies.

១២- ង៉ូ ឌឹក ថក(Ngô Đú'c Thọ) (១៩៧៣ ១០) ទីសក្ការៈទាំងនេះអាចចែកជា ៤ ប្រភេទគឺ វិហារ (ដេន Đên) វិហារ បុសាលា(មាវ Miếu) ខ្ទមអ្នកតា (ឌិញ Điṅh) និង វត្តព្រះពុទ្ធសាសនា (Chua) ។ ចូរចងចាំថា មានខ្ទមអ្នក-តាមួយឬច្រើន យ៉ាងហោចណាស់មានវត្តព្រះពុទ្ធសាសនាមួយតាមភូមិនីមួយៗ ដែលមានក្នុងបញ្ជី ។ តាមអ្នកធ្វើបញ្ជីបានឲ្យដឹងថាការជ្រើសរើសវត្តចុះឈ្មោះនេះមិនអាចយកជាទូលេខនៃវត្ត វិហារ និងខ្ទមអ្នកតាទូទាំងតំបន់ជនបទនោះទេ ។ ដាងនេះទៅទៀតទិន្នន័យដែលកត់ត្រាចូលនេះមានតែពត៌មានលម្អិតតិចតួចប៉ុណ្ណោះ ។ ក្រុមទាំងបួ-ននេះចែកដូចខាងក្រោម ÷ ៥៨៤ វិហារ, ៣៧៧ វត្តព្រះពុទ្ធសាសនា(ជួ អាម, (Chùa Am)) និងអាស្រម (Chua, am) ,៩៣ ខ្ទមអ្នកតា, ១០ វត្តសាសនាតាវ (ដាវ ខ្វាន Đao Quán)

ទោះបីអ្នកធ្វើបញ្ជីទាំងនេះមិនបានបញ្ជាក់ច្បាស់លាស់ពីហេតុផលបែបណាដែលគេយកទីសក្ការៈប្រភេទផ្សេងៗគ្នាជាច្រើនមកធ្វើចំណាត់ថ្នាក់ត្រឹមតែបួនប្រភេទដូច្នេះ ។ ប៉ុន្តែគេដឹងថាការចាត់ថ្នាក់នេះ គឺពិតជាមានវណ្ណៈអភិជនជាអ្នកដឹកមុខ ។ ឈ្មោះតាមតំបន់របស់ទីសក្ការៈទាំងនោះធ្វើឲ្យគេសង្ស័យលើការធ្វើចំណាត់ថ្នាក់ ។ ជាឧទាហរណ៍នៅតំបន់ដីសណ្តទន្លេមេគង្គ វិហារខ្លះ អ្នកភូមិហៅថាខ្ទមអ្នកតា ហើយគេក៏គោរពបូជាទៅតាមនោះដែរ ។ នៅកន្លែងផ្សេងទៀតវិញ វត្តព្រះពុទ្ធសាសនាជាច្រើនប្រើជាកន្លែងជួបជុំប្រជុំគ្នា តាមប្រពៃណីបុរាណរបស់ខ្ទមអ្នកតា ទៅវិញ ។ ពេលខ្លះគេប្រើជាមូលដ្ឋានយោធាសម្រាប់ការប៉ះបោរតាមតំបន់តាមកាលៈទេសៈតម្រូវ (សូមអានឧទាហរណ៍ តាក់ ជី ដាយ ទ្រឿង (Ta Chi Đai Tru'ò'ng) ១៩៨៩ ១៧០-១) ។ ចំណុចល្អរបស់បញ្ជីនោះគឺគ្រប់ទីសក្ការៈទាំងអស់សុទ្ធតែមានពន្យល់ពីប្រវត្តិភូមិសាស្ត្រ កំណាព្យនិពន្ធដោយបញ្ញវន្ត និងសេចក្តីអធិប្បាយពីទេសភាពរូបរាងវត្ត ។ការបរិយាយបង្ហាញពីសាមគ្គីភាពនៃអំណាចនយោបាយ និងការលើកតំកើងច្បាប់សម្រាប់ថ្នាក់ដឹកនាំអភិជន ។ វាគ្មានអ្វីភ្ញាក់ផ្អើលទេបើសិនជាគេរកឃើញការបរិយាយនេះធ្វើឡើងដើម្បីប្រឆាំងឬដើម្បីឲ្យខុសគ្នានឹងជំនឿប្រជាជនក្នុងស្រុក និងទេវវិទ្យា ។ កំណត់ត្រាក្នុងស្រុកទំនងជាមិនស៊ីគ្នានឹងការតែងសរសេរក្នុងរាជវាំងពីវត្តវិហារ ។ ហើយបំណងអភិជនថ្នាក់ដឹកនាំកត់ត្រាទុកទេវកថា និងរឿងព្រេងនិទានមិនមែនគ្រាន់តែបម្រើប្រយោជន៍នៃការតម្កល់ឯកសារ និងការសិក្សាស្រាវជ្រាវនោះទេ ។

១៣-ក្រឡេកមើលមួយភ្លែតទៅលើផ្នែកសំណង់អគារដ៏មានប្រយោជន៍ខាងវប្បធម៌ដែលបានចុះបញ្ជីបញ្ជាក់ប្រាប់យើងថា ក្នុងចំណោមបួនប្រភេទនោះគឺវិហារ មានចំនួនច្រើនជាងគេ ។ នេះបញ្ជាក់ឲ្យឃើញថាអភិជនថ្នាក់ដឹកនាំនាអតីតកាលបន់ស្រន់ឲ្យព្រលឹងជួយខ្លួន ។ ចំនួនវត្តព្រះពុទ្ធសាសនាមានជិត ៣៦% ប៉ុន្តែច្រើនជាងមួយភាគបីបើប្រៀបធៀបនឹងវិហារអ្នកសាសនាតាវសុទ្ធដែលមានតែមួយភាគរយនោះ ។ ក្រៅពីនោះសុទ្ធតែឧទ្ទិសដល់ព្រលឹងនៅក្នុងប្រទេសមួយដែល ជំបូន្មានបីយ៉ាងបានលើកឡើងដើម្បីលាយបញ្ចូលគ្នាទៅជាប្រព័ន្ធជំនឿតែមួយ មិនខុសពីជំនឿនៅប្រទេសចិនមុនសម័យទំនើបទេ ។

១៤-អ្នកលម្អៀងទៅលើជំនឿតឹងតែងរបស់សាសនាជេនក្នុងចំណោមពួកអភិជនក្នុងការសរសេរប្រវត្តិពុទ្ធសាសនា មានជាអាទិ៍Nguyen Cung Tu (១៩៩៥)បានសង្កេតក្នុងអត្ថបទវិភាគរបស់ខ្លួនលើខ្សែស្រឡាយ និងឯកសារប្រវត្តិសាស្ត្រនានា ដែលពាក់ពន្ធនៅក្នុងនោះមិនបានគាំទ្រ លើការបន្តនៃខ្សែស្រឡាយពីនិកាយជេនចិននោះទេ ។

១៥- អ្នកនិពន្ធនៅវិទ្យាស្ថានស្រាវជ្រាវហាន ណូម (Hán Nôm) (Ngô Dú’c Tho et al.,១៩៩៣) ដែលបានចងក្រងបញ្ជីវត្តវិហារនៅប្រទេសវៀតណាមដូចបានរៀបរាប់ខាងលើដែលបានកត់ត្រាក្នុងឯកសារជាផ្លូវការ និងពាក់កណ្តាលផ្លូវការចំនួន ១៥០ គឺសុទ្ធតែជាករណីគួរឲ្យចាប់អារម្មណ៍ ។ តាមការពិនិត្យស្ថាបត្យកម្មនេះបានកត់បង្ហាញភស្តុតាងនៃការរស់រានឡើងវិញនៃពុទ្ធសាសនានៅសតវត្សទី ១៧ និង ១៨ ។ តាមការវិនិច្ឆ័យពុទ្ធសាសនាដោយឡែកនៅច្បាប់ក្រមហុង ឌឹក (Hồng Đú’c) ក្នុងរជ្ជកាល Lê នាសតវត្សទី ១៥ និងច្បាប់ Gia Long នៅសតវត្សទី ១៩ លោក Coulet ក៏សន្និដ្ឋានថាពុទ្ធសាសនារីកលូតលាស់នៅក្នុងរាជាណាចក្រនោះពីសតវត្សទី ១៥ ដល់សតវត្សទី ១៩ (Coulet, ១៩២៩ ២៨) ។ មូលហេតុដែល Coulet បានលើកឡើង គឺថានៅពេលដែលច្បាប់ក្រម Tang និង Qingបានចម្លងឡើងវិញគេឃើញមានច្បាប់ស្តីពីនិកាយផ្សេងៗនៃពុទ្ធសាសនាមិនបានលុបចោលនោះទេ ។ អ្នកនិពន្ធផ្សេងទៀតដូចជា Minh Chi et al(១៩៩៣ ២៥)អះអាងថាដោយហេតុថាច្បាប់ក្រម Hông Dú’c គាត់តែងឡើង គ្មានពាក់ព័ន្ធថាពុទ្ធសាសនាជាសាសនាទេ នោះទើបវិធានការបង្ក្រាបនៅសតវត្សទី ១៥ ប្រាកដជាពាក់ព័ន្ធនឹងរដ្ឋបាលជាជាងនយោបាយ និងមនោគមវិជ្ជា ។ ប៉ុន្តែវិធានការរដ្ឋបាលនេះបង្ខំព្រះទ័យព្រះសង្ឃដែលមិនបានប្រលងជាប់ផ្លូវធម៌សឹកអស់ទៅវិញ ។ អ្នកនិពន្ធដដែលបានសរសេរថាពីសតវត្សទី ១៦ ដល់សតវត្សទី ១៨ ការរស់រានឡើងវិញកើតឡើងនៅក្នុងរជ្ជកាល Macព្រោះវត្តវិហារចាស់ៗបានជួសជុលថ្មីថែមទាំងមានសង់វត្តថ្មីខ្លះទៀតផង ។ បន្ទាប់ពីរជ្ជកាល Le បានងើបឡើងវិញ ព្រះសង្ឃត្រកូល ទរិនហក៏ជុសជុល និងកសាងវត្តវិហារថ្មីផងដែរ ។ និកាយសាសនាជេនរបស់ទ្រុក ឡាម តាវ ដុង (Trúc Lâm Tào Động) និង ឡាម តេ (Lâm Tế) បានរស់រានឡើងវិញ និងការរួបរួមជាមួយនឹងលទ្ធិខុងជឺក៏លើកជាប្រធានបទសម្រាប់ការពិភាក្សាក្នុងចំណោមបញ្ញវន្ត ។ សតវត្សទី ១៩ ត្រូវបានអ្នកនិពន្ធទាំងនេះបានសរសេរឡើងថា ជារយៈកាលនៃការធ្លាក់ចុះដោយមានកំណត់ ។ អ្នកនិពន្ធទាំងនោះអះអាងក្នុងរយៈកាលនោះ ព្រះពុទ្ធសាសនានៅតែមានតួនាទីដែលខ្លួនមានពួរមុនជាយូរមកហើយនៅក្នុងសង្គមវៀតណាម ។ គោលនយោបាយ រឹតបន្តឹង និងការរិះគន់ពីរាជវាំងអាចកាត់បន្ថយកេរ្តិ៍ឈ្មោះរបស់ពុទ្ធសាសនាខ្លះក៏ពិតមែន ប៉ុន្តែមិនអាចបញ្ឈប់ការរីកចម្រើនចាប់មិនដាច់របស់វាបានទេ ។

១៦- ប៊ឺវ សឺន គី ហឿង(Bù’u So’n Kỳ Hu’o’ng)(មានន័យថាគន្ធពិដោរចម្លែកនៃភ្នំមានតម្លៃក្រោយមកក្លាយជា BSKH) គឺជាក្រុមពុទ្ធសាសនិកដែលជឿថា ខ្លួននឹងបានដល់ឋានសុខដោយមានអ្នកបង្កើតដ៏ឈ្លាសវៃឈ្មោះថា ផាត ថៃ តៃ អាន (Phat Thay Tay An) (ព្រះពុទ្ធជាម្ចាស់នៃសន្តិភាពលោកខាងលិច) ដែលកើតឡើងនៅតំបន់ខាងត្បូងប្រហែល

ជានៅពាក់កណ្ដាលសតវត្សទី ១៩ ។ សូមអានហូ តាយ (Ho Tai ១៩៨៣) ។

១៧- Ileto អះអាងពីស្ថានភាពស្រដៀងគ្នាមាននៅប្រទេសហ្វីលីពិន ថែមទាំងលើកយកចលនាមានទ្រង់ទ្រាយធំៗកើតមាននៅអាស៊ីអាគ្នេយ៍មកអះអាងទៀតផង ។ សូមអាន Ileto (១៩៩២ : ១៩៨-៩) ។

១៨- សង្គហវត្ថុបួនយ៉ាងគឺ

- ទាន គឺការឲ្យនូវវត្ថុខ្លួនដល់អ្នកដទៃគួរឲ្យ ។
- បិយវាចា គឺការពោលពាក្យផ្អែមពីរោះ ។
- អត្ថចរិយា គឺការប្រព្រឹត្តជាប្រយោជន៍ ។
- សមានត្តតា គឺភាពជាអ្នកមានខ្លួនស្មើមិនប្រកាន់ខ្លួន ។

១៩- ទុក្ខសំដៅទៅលើគ្រោះកម្ម ‘Dharmic perils’ (ផាប់ ណាន Pháp Nạn).

២០- បន្ថែមពីលើស្នាដៃរបស់ Tinh Do Cu Si sUm Gan .Do, M.T., *Charity and Charisma, the Dual Path of the Tinh Dô Cu Si, a Popular Buddhist Group in Southern Vietnam,* Social and Cultural Issues No. 2 (98) , ISEAS Working Papers.

២១- លោក Woodside (១៩៦៩) កត់សម្គាល់ថា ការលាយលំគ្នានៃពុទ្ធសាសនា និងលទ្ធិខុងជឺនេះបានជ្រាបចូលដល់ពួកអភិជនវៀតណាមក្នុងទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៨០០ ។

២២- តេ្វ ហ្សាក (Tuệ Giác) ជាប្រវត្តិវិទូសហសម័យ អះអាងថាកំណែទម្រង់ពុទ្ធសាសនាវៀតណាមសម័យទំនើបបានគំនិតមកពីប្រទេសចិន។ បុគ្គលដ៏សំខាន់នោះគឺ Daixu (១៨៨៩-១៩៤៧) ដែលសរសេរសៀវភៅជាច្រើនភាគស្ដីពីកំណែទម្រង់ព្រះពុទ្ធសាសនានៅប្រទេសចិន ហើយបង្កើតសមាគម Chinese Buddhist Soiety នៅឆ្នាំ ១៩២៩ ។ ធាន ជាវ (Thiện Chiếu) បានបកប្រែសៀវភៅខ្លះរបស់ខ្លួន និងទស្សនាវដ្ដី ហាយ ចាវ យិន (Hai Chao Yin) (សំឡេងទឹករលក) ។ សូមអាន Woodside (១៩៦៩ ១២) និងចើ អេន (Ch' en) (១៩៦៤, ៤៥៥-៧) ។

២៣- អ្នកប្រាជ្ញលទ្ធិខុងជឺ ឈ្មោះដូ ទាន់ ហូវ (Đỗ Thuần Hậu) មិនបានជួបគ្រូរបស់គាត់រហូតដល់គាត់អាយុ ៥០ បន្ទាប់ពីនោះមកជីវិតគាត់ផ្លាស់ប្ដូរយ៉ាងខ្លាំង ។ គាត់រកឃើញមន្តអាគម និងមហិទ្ធិឫទ្ធិផ្លូវផងដឹតតាមរយៈការហាត់សមាធិ ។ ចំពោះជីវប្រវត្តិយ៉ាងខ្លីនេះសូមអានដូ ទាន់ ហូវ(១៩៩៤) ភេប សួត ហូន (Phép Xuất Hồn) [វិធីធ្វើដំណើរនៃព្រលឹង] ។ ចំពោះរឿង«ព្រះសង្ឃដូង» សូមអានិនថព, n ៣៦

២៤- អតីតគណនេយ្យករធ្វើការឲ្យធនាគារឥណ្ឌូចិនង្វៀន គីម មួន (Nguyễn Kim Muôn) បានផ្លាស់ប្ដូរជីវិតរបស់ខ្លួនទៅជាអ្នកស្វែងរកអត្តភាវនាពេញទំហឹង ។ ហើយចុងក្រោយមកគាត់បានបង្កើតវត្តវិហារមួយចំនួនពីតំបន់ Gia Dinh (១៩៣៣) រហូតដល់កោះភូ គួក (Phú Quốc) (ទសវត្សរ៍ឆ្នាំ ១៩៤០) ។ នៅចន្លោះឆ្នាំ ១៩២៨ ដល់ ១៩៣៥ គាត់បានបោះពុម្ពសៀវភៅជាច្រើនស្ដីពីការបកប្រែគម្ពីរសូត្រ តម្រាក្បួន និងស្នាដៃផ្សេងៗអំពីរឿងអត្តភាវនាដែលមួយក្បាលៗ មានកម្រាស់ ១០០ ទំព័រឯនោះ ។

២៥- អ្នកនិពន្ធអនាមិក, ឌិន បា ត្រុង ហ្វុង ត្រាវ (Đàn Bà Trong Phong Trào) *Phu Nu Tan Van,* no ២៤៨

២៦- អ្នកនិពន្ធរបស់អត្ថបទនេះចុះហត្ថលេខា H.T' នៅកាសែត *Trang An* នៅឆ្នាំ ១៩៣៥ មិនត្រូវបានគេស្គាល់អត្តសញ្ញាណទេ ។ ង្វៀន ឡាង *Viet Nam Phat Giao…*, 1994, v.៣ ២៣

២៧- ង្វៀន ឡាង(១៩៩៤:២៤)

២៨- ង្វៀន ឡាង (១៩៩៤:២៧-៨)

២៩- ទន្លេពីរសំដៅដល់ «ត្រើយខាងលិច»(ទៀង យ៉ាង Tiền Giang) និង«ត្រើយខាងកើត» (ហូវ យ៉ាង Hậu Giang) នៃទន្លេមេគង្គនៅវៀតណាមខាងត្បូង ។ ពាក្យថា 'Tê' នៅក្នុង 'គាម តេ Kiêm Tế គឺមានទំនាក់ទំនងនឹង 'គីញ បាង តេ ថេ Kinh Bang Tế Thế' (មហិច្ឆតាសេដ្ឋកិច្ច) ។

៣០- ព្រះតេជព្រះគុណ ជី ធាន (Trí Thiền) និងបក្សពួករបស់លោកត្រូវចាប់ខ្លួនដោយកងប៉ូលិសដែលគេរកអាវុធឃើញនៅវត្តដែលជាស្នាក់ការកណ្តាលរបស់សមាគមនៅឆ្នាំ ១៩៣៩ ។ គេបានបញ្ជូនព្រះតេជព្រះគុណជី ធានចូលគុកនៅកោះ Cong Lon ហើយបានស្លាប់នៅទីនោះ យោងតាមអ្នកដែលបានត្រលប់មកវិញ នៅឆ្នាំ ១៩៤៥ (ង្វៀន ឡាង, ១៩៩៤: ៧៣-៤)

៣១- គាត់ល្បីថាបានសរសេរសៀវភៅ ៦ លេខ ។ លេខនីមួយៗមានពី ៦០០ ទៅ ៩០០ របះជាពាក្យកាព្យ ។ប្រហែលជាមួយលេខ១ បានបោះពុម្ពជា ៨០០.០០០ច្បាប់ ។ ង្វៀន វ៉ាន់ ហូវ Nguyên Vâu Hấu (១៩៦៩: ៤២-៨) ។

៣២- សូមអាន Do, M.T., *Charity and Charisma.*

៣៣- ម៉ាក់ ហាល McHale(១៩៩៣)ដកស្រង់ចេញពី Nguyen An Ninh, 1938, ភេ ប៊ីញ ហ្វាត់ ហ្សាវ*Phé Binh Phat Giao* [ការរិះគន់ពុទ្ធសាសនា], My Tho: Dong Phu o'ng Thu'Xá. 6, 44.

៣៤- ធាន ជាវ (Thiên Chiều) ចូលរួមចលនា Nam Ky Kh'oi Nghia នៅតំបន់ហុក ម៉ូនបា ហ្ស៊ៀម Hôc Môn Bà Diem ភាគខាងជើងព្រៃនគរ នៅឆ្នាំ១៩៤០ ។ គាត់បានទៅនៅវៀតណាមខាងជើងបន្ទាប់ពីសន្ធិសញ្ញាក្រុងស៊ឺណែវ ១៩៥៤ ហើយស្លាប់នៅទីក្រុងហាណូយនៅឆ្នាំ ១៩៧៦ (ង្វៀន ឡាង, ១៩៩៤ : ៨០-១)

៣៥- Nguyen Van Hau, a, b (១៩៦៩:២៤៩)

៣៦- សកម្មភាពសុខុមាលភាពរបស់ក្រុម Tinh Do បានជួយរៀបចំចំណងសង្គមដំបូងជាមួយនឹងអ្នកក្រ ជាសម្មិទ្ធផលដ៏គួរឲ្យកត់សម្គាល់ដែលចូលរួមចំណែកឲ្យមានការរស់រាន និងការរីកចម្រើន ។ សូមអាន Do, M.T., (១៩៩៨) *Charity and Charisma*

៣៧- សូមអានហ៊ី Huynh Minh, (១៩៦៥a; ១៩៦៦a.& b; ១៩៦៨; ១៩៧១; ១៩៧២).

៣៨- Nguyen Langលើកឡើងពីស្នាដៃមួយដែលបង្ហាញពីជម្លោះទាំងនេះ និងការឈឺចាប់ដែលពុទ្ធសាសនិកវ័យក្មេងដែលចូលរួមបដិវត្តបានជួបប្រទះ Nhu'ng Cap Kinh Mau (The Colored Glasses)១៩៦៥a,១៩៦៥b បានសរសេរនៅឆ្នាំ ១៩៤៧ ប៉ុន្តែរហូតដល់ឆ្នាំ ១៩៦៥ ទើបបានបោះពុម្ពផ្សាយ ។

៣៩- Nguyen Lang, (១៩៩៤ :៣៨៥)

៤០- ការមើលស្រាលរបស់ ហ្ស៊ៀម(Diem) និងទស្សនៈអាជ្ញាធរអាមេរិកដែលមានមូលដ្ឋាននៅព្រៃនគរដោយសារការរាយការណ៍ខុសពីសកម្មភាពអុជអាលដោយពួកកុម្មុយនីសប្រហែលជាជួយបន្ថែមគ្នាទៅវិញទៅមក ។ សូមអានឧទាហរណ៍Blais, A.(១៩៩៥ : ២៦-៣០) ។

៤១- Chân Không(១៩៩៣: ១៥)

៤២- សូមអាន Tran Hong Lien(១៩៩៦: ៩៣-៤)

៤៣- ដោយអះអាងថា ចិត្តស្ងប់ស្ងៀម ជាលក្ខខណ្ឌដំបូងសម្រាប់សន្តិភាពពិតប្រាកដ លោកគាត់ក៏សង្កត់ធ្ងន់លើតុល្យភាពទាំងក្តីស្រលាញ់ និងប្រាជ្ញាស្មារតី នៅក្នុងមេត្តាករុណាបែបព្រះពុទ្ធសាសនា ។ ម្យ៉ាងវិញទៀត ការនិយាយដោយមេត្រីភាព (hy xa) ត្រូវតែនៅជាប់នឹងមេត្តាករុណា បើសិនជាការងារសុខុមាលភាពពុទ្ធសាសនា គឺត្រូវធ្វើឲ្យខុស

ពីសមាគមសប្បុរសធម៌ឯទៀត ។

៤៤- តាមពិតព្រះអង្គថាញ់ ណាម (Thành Nam) *បញ្ចប់ការសិក្សាជាជាងជួសជុលស្មើនឹង «វិស្វករជំនួយ» បើគិត-តាមប្រព័ន្ធអង់គ្លេស ។ ក្នុងចំណោមស្នាដៃដ៏គួរឲ្យកត់សម្គាល់របស់ព្រះអង្គគឺថាលោករស់ដោយសារតែផ្លែឈើ និងទឹកដូងពីឆ្នាំ១៩៤៣ ដូចនេះហើយទើបមានព្រះរហសនាមថា «ព្រះសង្ឃដូង» ។ សមិទ្ធផលផ្សេងទៀត គឺវត្ថុមានសញ្ញា ៨* (Bát Quái) *ដូចបង្គោលកម្ពស់ ១៤ ម៉ែត្រដែលចិនហៅថា pakua* (eight trigrams) *ដែលលោកបន់ស្រន់ដើម្បីឯកភាពជាតិ និងសន្តិភាពរួមទាំង «ទូកប្រាជ្ញា» មានបីជាន់ជានិមិត្តរូបពុទ្ធសាសនានៃការស-មាធិស្គាល់ធាតុខាងក្នុងខ្លួន ។ ឥឡូវនេះទូកនេះនៅមាននៅឡើយហើយក្លាយជាទីទេសចរណ៍នៅខេត្ត* Ben Trê *សូមអាន* Huynh Minh (*១៩៦៥*b)

៤៥- សូមអានចិន ហុង លៀន(Trần Hồng Liên) (*១៩៩៦ : ៦៩*)

Table of Contents

Preface 07

Chapter 1: Localizing the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of early Theravada Buddhism 09

Introduction 11

The position of women in Southeast Asian Buddhism 13

Women and Dana in early Theravada Buddhism 17

The maternal metaphor in early Buddhism 22

The power of mother's milk 27

Buddhism, motherhood and royal exemplars 30

Conclusion 35

Chapter 2: Ambiguous Gender: Male Initiation in a Northern Thai Buddhist Society 39

Introduction 41

The Monkly Ideal 42

The male Child in Buddhist Northern Thailand 44

Gender Ambiguity during Candidacy for Ordination 46

Maleness Transformed through Ordination 50

World Renounced, World Restored 54

The Buddhist Problem of Male Gender 57

Chapter 3: Books of Search: The invention of traditional Lao Literature as a subject of study 63

Traditional Lao Literature and its role in Lao society 66

Knowledge of Lao versification prior to the mid-twentieth century 67

The modernization of Laos and Northeast Thailand and the transformation and decline of Traditional literature 68

Printing technology and its effect on traditional Lao literature 69

The invention of traditional Lao literature as a subject of study: The work of Sila Viravong 73

The study of traditional Lao literature and Lao-Thai cultural politics 73

The life and career of Sila Viravong 74

Sila's study of Lao versification 76

The political use of traditional literature in the revolutionary movement of the Lao patriotic front 84

The official role of traditional literature in the Lao People's democratic republic from 1975 to the present 85

Books of search: in conclusion 87

Chapter 4: The quest for enlightenment and cultural identity: Buddhism in Contemporary Vietnam 91

Introduction 93

Typology 94

Decline 95

Reform and Revitalization 99

Patriotism and National Consolidation 101

Marxist and Buddhist Critiques 108

Activism and Politics 110

Post-colonial resistance 112

Schisms 116

Conclusion 118

Note 121

Chapter 1 121

Chapter 2 136

Chapter 3 142

Chapter 4 150