

ĐẠI-HỌC

TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU VIỆN ĐẠI HỌC HUẾ

Triết lý tình yêu trong tư tưởng của

Maurice Nédoncelle NGUYỄN NAM CHÂU

Vài nét về sinh hoạt Hát Giặm và Hát Ví

dân ca Nghệ Tĩnh

LÊ VĂN HẢO

Một áng văn chương chưa hề xuất bản:

CAO HUY THUẬN

Bài TRUNG NGHĨA CA của Đoàn Hữu

Trưng

BÙI QUANG TUNG

Bàn về Hùng Vương

NGUYỄN TOẠI

Những người sống đầu tiên trên đất Việt

Nam

NGUYỄN PHƯƠNG

Nhận xét về một cái bát kiểu Megara

tìm thấy ở Việt Nam

O.R.T JANSE

VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ

Chủ-trương biên tập: **TRẦN - VĂN - TOÀN**

Thành lập : Tháng 2 năm 1958 - BỘ VI, tập 4

Mục lục

NGUYỄN-NAM-CHÂU	TRIẾT-LÝ TÌNH YÊU TRONG TƯ - TƯỜNG CỦA MAURICE NÉDONCELLE	445
LÊ-VĂN-HẢO	VÀI NÉT VỀ SINH-HOẠT HÁT GIÂM VÀ HÁT VÍ, DÂN CA NGHỆ TĨNH	471
BÙI-QUANG-TUNG	MỘT ÁNG VĂN-CHƯƠNG CHƯA HẾ XUẤT-BẢN : BÀI TRUNG- NGHĨA-CA CỦA ĐOÀN-HỮU- TRUNG	487
NGUYỄN-TOẠI	BẢN VỀ HÙNG-VƯƠNG	530
NGUYỄN-PHƯƠNG	NHỮNG NGƯỜI SỐNG ĐẦU TIÊN TRÊN ĐẤT VIỆT-NAM. .	534
O.R.T. JANSE	NHẬN KẾT VỀ MỘT CÁI BÁT KIỂU MEGARA TÌM THẦY Ở VIỆT-NAM.	558



Thư từ bài vở xin gửi về : Ông TRẦN-VĂN-TOÀN

Giao dịch cùng tòa báo : Ông NGUYỄN-ANH

Bưu-phiếu và Ngân-phiếu xin gửi về :

Linh-mục CAO-VĂN-LUẬN

TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU ĐẠI-HỌC HUẾ

Tòa-soạn và trị-sự : Số 1-B Hoàng-hoa-Thâm, HUẾ

ĐẠI - HỌC

TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU CỦA VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ

Thành-lập : Tháng 2 năm 1958 — Bộ VI, Tập 4

Triết-lý tình yêu trong tư-tưởng của Maurice Nédoncelle

NGUYỄN-NAM-CHÂU

I.— TIỂU-SỬ

Maurice NÉDONCELLE sinh tại ROUBAIX năm 1905. Thụ-phong linh-mục năm 1930. Đậu tiến-sĩ văn-chương năm 1943 và tiến-sĩ thần-học năm 1946. Từ năm 1943, dạy triết-học tại Trung-học Albert-de-Mun. Sau đó lại dạy thêm triết-lý và thần-học tại Đại-Học Lille cho tới năm 1945, về dạy tại Thần-học-khoa đại-học đường Strasbourg, Viện Thần-học duy-nhất của Quốc-gia Pháp. Từ năm 1956, ông giữ chức khoa-trưởng tại đây. Trong những năm tòng học tại Sorbonne, ông từng thụ-giáo với các triết-gia thời danh như Léon BRUNSCHVIG, René le SENNE, Emile BRÉHIER, v.v. Là bạn thân của Emmanuel MOUNIER, tư tưởng của M. NÉDONCELLE có nhiều điểm tương-đồng với quan niệm về nhân-vị của nhóm "ESPRIT", nhưng bởi con đường triết-học của ông bắt nguồn từ luận-lý duy-tâm theo phương-pháp HEGEL và BRUNSCHVIG, nên hơn tất cả các triết-gia nhân-vị khác, ông chú-trọng một cách đặc biệt đến nền tảng siêu hình của CON-NGƯỜI. Và lại, sự nghiên cứu về mối tương-giao giữa các tâm-thức đã đưa ông tới một quan niệm đặc sắc về bản tính nhân-vị cũng như về liên-lạc mật-thiết giữa TÌNH YẾU và sự nhận thức tha-nhân. Tuy luôn luôn bận rộn vì những công việc hành chính, hoạt-động tri thức của ông cũng không kém dồi dào : Ngoài hai mươi tác phẩm lớn về triết-lý và thần-học, còn tới vài trăm bài nghiên-cứu đăng trong các tạp-chí khác. Tác phẩm của ông đã được

địch ra nhiều thứ tiếng, nhất là những cuốn « *La réciprocité des consciences* » (Mối tương-giao giữa các tâm-thức), « *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* » (Hướng tới một triết-lý về tình-yêu và nhân-vị). Tư-tưởng của ông càng ngày càng ăn sâu vào tâm-hồn lớp thanh-niên trí-thức Âu-châu vì nó là nền tảng vững chắc của lý-thuyết nhân-vị mà Emmanuel MOUNIER hay Nicolas BERDIAEFF vẫn từng cổ vũ và muốn đem áp dụng vào công cuộc phục-hưng và cải tổ xã-hội.

Giới thiệu tư tưởng của Maurice NÉDONCELLE với thanh-niên Việt-Nam, chính là muốn giới thiệu một luồng tư tưởng đang thành-hình tại các xã-hội Tây-phương trên đường vươn tới sự phục hưng vậy.

*
* *

II.— TÁC-PHẨM VÀ CÔNG-TRÌNH NGHIÊN-CỨU

1. — Tác-phẩm triết-học

1. *Esquisse d'un Volontarisme idéaliste*, 1927, inédit.
2. *La réciprocité des consciences*, essai sur la nature de la personne. Paris, Aubier, 1942; 2^e édition, 1950.
3. *La personne humaine et la nature*, Paris, PUF, 1943; 2^e édition : « Personne humaine et nature » augmentée d'une nouvelle préface et d'un appendice, Paris, Aubier, 1963.
4. *Vers une philosophie de l'amour*. Paris, Aubier, 1946. Remanié et augmenté : *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier, 1957.
5. *Réflexions sur la psychanalyse*, en collaboration avec J. LHERMITTE, J. BOUIONIER et VERINE. Paris, Bloud et Gay, 1949.
6. *Introduction à l'esthétique*. Paris, PUF, 1953; 2^e édition, 1956; 3^e édition revue, 1960.
7. *De la fidélité*. Paris, Aubier, 1953.
8. *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?* Paris, Fayard, 1956; 2^e édition revue, 1960.
9. *Conscience et Logos*, Paris, L'Épi, 1962.
10. *Prière humaine, prière divine*. Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

2. — Tác-phẩm nghiên-cứu về Tư-tưởng Triết-lý và Tôn-giáo tại Anh-Quốc

11. *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*. Préface d'A. RIVAUD. Paris, Bloud et Gay, 1934.
12. *La pensée religieuse de F. von HUGEL*. Paris, Vrin, 1935 (Prix Victor DELBOS).
13. *NEWMAN, bienfaiteur de deux Eglises*. Strasbourg, F. X. Le Roux, 1946.
14. *La philosophie religieuse de Newman*. Strasbourg, Sostratib, 1946.
15. *Trois aspects du Problème anglo-catholique au XVIII^e siècle*. Paris, Bloud et Gay, 1951.

16. *Introduction et notes pour Newman : Apologia* (trad. L. Michelin-Delmoges), Paris Bloud et Gay, 1939 (prix Langlois) ; 4^e édition 1951. — *Oeuvres philosophiques* (Trad. S. Jankélévitch), Paris, Aubier, 1946. — *Sermons universitaires* (trad. P. RENAUDIN), Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

3. — Tác-phẩm Thân-học.

17. *Les leçons spirituelles du XIX^e siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1917.
18. *Apologétique*, sous la direction de Mgr Brillant et M. NEDONCELLE, Paris, Bloud et Gay, 1937 ; 2^e édition 1948.
19. *La Souffrance, essai de réflexion chrétienne*, Paris, Bloud et Gay, 1939 ; 2^e édition 1950.
20. *Im memoriam, L'abbé Félix Klein*, Paris, Bloud et Gay, 1954.
21. *J'ai rencontré le Dieu vivant. Témoignages avec deux études sur la conversion*, par M. NEDONCELLE, et R. GIRAULT, Paris, Ed. de la Revue des Jeunes, 1952.

4. — Những bài Nghiên-cứu căn bản đăng trong các Tạp-chí.

1. *Romantisme*, dans « Les Cahiers de la Quinzaine », 1930, sous le pseudonyme de Maurice DESBIENS).
2. *Le symbolisme verbal et l'exercice de la pensée*, Revue philosophique, Mai-Juin 1932.
3. *L'anglicanisme et le corps mystique*, Revue pratique d'apologétique, 1939.
4. *La Guérison de Narcisse*, Chroniques de la Vie intellectuelle, Nov. 1941.
5. *Le silence de Dieu*, dans *La vie spirituelle*, Mars-Avril, 1940.
6. *Proposon et persona dans l'antiquité classique*, Revue des Sciences religieuses, XXII (1948).
7. *Orient et Occident*, Revue des sciences religieuses, XXVI.
8. *Maurice Blondel et les équivoques du personnalisme*, Teoresi, 1950.
9. *Altérité, altération et aliénation dans la philosophie de Plotin*, Mélanges Merlier, Athènes, 1951.
10. *La philosophie de l'action et les philosophies de la personne*, in Les Études philosophiques, VII, Oct-Déc. 1952.
11. *L'esthétique de John KEBLE*, Rev. Sc. Religieuses XXVII, 1953.
12. *Le renouvellement de l'atmosphère philosophique*, in L'Ancien Testament et les Chrétiens. Paris, Le Cerf, 1951.
13. *Une philosophie de la distance*, in Études philosophiques IX, 1954.
14. *L'intersubjectivité humaine est-elle une image de la Trinité chez Saint AUGUSTIN ?* in Augustinus Magister, t. I, Paris, 1954.
15. *Les variations de Boèce sur la personne*, in Rev. Sc. Rel. XXIX, 1955.
16. *La philosophie*, in Cinquante ans de vie catholique, Paris 1955.
17. *Tristan ou Parsifal*, in Humanités chrétiennes, XXVII, n. 248.
18. *La Spiritualité de Newman d'après ses poésies*, in Rev. Sc. rel. XXX, 36.
19. *Du rôle de l'oubli de soi dans la formation de la personne d'après Rosmini*, in Les Actes du Congrès Rosmini, Firenze, 1957.
20. Art. *Personnalisme*, dans le t. XIX de l'Encyclopédie française.
21. Art. *Fidélité, Individu, Intentionnalité, Gilson, Guittou, James, Hügel*, dans l'Encyclopédie Catholisme.

22. *Le défaitisme des nouveaux théologiens britanniques*, dans *Rev. Sc. Rel.* XXXI, Avril, 1957.
23. *Un prophète des convergences humaines*, *ibid.*, Juillet 1957.
24. *Philosophie de la religion*, in : *Philosophy in the Mid-Century*, ed by R. Kliban sky, Firenze 1958, t. III.
25. *Newman et le développement dogmatique*, in *Rev. Sc. rel.* XXXII, 1958.
26. *Quelques aspects de la causalité chez Bergson*, in : *Bergson et nous*, Actes du X^e Congrès de sc. de phil. de langue française, Paris, 1959.
27. *La notion de personne dans l'œuvre de Saint Anselme*, *Spicilegium Beccense*, Paris 1959.
28. *Je-Tu*, note rédigée avec J. Pocelle pour le Vocabulaire technique de la philosophie de Lalande, 7^e édition.
29. *Bultmann ou l'individualisme eschatologique*, *Ephemerides Theol. Lovanium*, 1962.
30. *Histoire et dogme chez Blondel*, *Giornale di Metafisica*, 1962.



III. — VỊ-TRÍ TƯ TƯỞNG CỦA NÉDONCELLE TRONG TRIẾT-HỌC HIỆN-ĐẠI

Đã hẳn, tư-tưởng của Maurice NÉDONCELLE thuộc về trào-lưu nhân vị, nhưng trước khi phân tích rõ ràng tư-tưởng đó, thiết nghĩ cũng cần phải xác định vị-trí khuynh-hướng của ông trong phong-trào này. Bởi vì không phải chỉ có một trào lưu nhân vị duy nhất.

Thực thể, lúc còn sinh thời, Emmanuel MOUNIER, người chiến sĩ của lý-tưởng nhân vị vẫn thường nói tới những luồng tư tưởng khác nhau về triết-lý này. Trong cuốn tiểu luận về lịch sử của phong trào, ông đã chia những luồng tư tưởng đó thành ba « tiếp-tuyến » (tangentes) chính-yếu : « tiếp-tuyến hiện-sinh gồm BERDIAEFF, LANDSBERG, RICOEUR, NÉDONCELLE; tiếp-tuyến Mác-xít đôi khi cũng hướng về cùng một điểm với nhóm trên; và sau cùng là tiếp-tuyến cổ-diễn, theo tập-truyền tư tưởng Pháp, trong đó có LACHIEZE-REY, NABERT, MADINIER, J. LACROIX » (1).

J. LESTAVEL, trong cuốn « Introduction aux personalismes » (Khái-đề cho các lý-thuyết nhân-vị) (2) cũng chia các thuyết này ra thành những « mẫu » cổ-diễn, hiện-sinh và Mác-xít, nhưng lại thêm vào đó « thuyết nhân-vị của Mounier và nhóm Esprit » (3) gồm LANDSBERG, RICOEUR, và

1) *Le Personalisme*, p. 16.

2) *Introduction aux Personalismes*, Paris, La vie nouvelle, 1961.

3) *ibid.*, p. 19

LACROIX. Còn trong nhóm « nhân-vị hiện-sinh », ta thấy xếp M. SCHELER, G. MARCEL, Nicolas BERDIAEFF, Martin BUBER và M. NÉDONCELLE ngồi chung nhau.

Như thế là cả hai tác giả trên đều xếp M. NÉDONCELLE vào nhóm nhân-vị hiện-sinh. Ta có thể đồng ý với họ ở điểm này nhưng cũng phải dè dặt đôi chút, bởi vì nếu xét kỹ hành-trình triết-lý của ông, ta sẽ thấy thuyết nhân-vị NÉDONCELLE gần mẫu « cổ-diễn » hơn ai hết. Chính vì thế mà Henri DUMERY đã viết : « Người ta có thể tìm thấy những điểm tương đồng rõ rệt giữa tư tưởng của M. NÉDONCELLE và học-thuyết của BLONDEL, hoặc những tương-quan kín đáo hơn với thuyết hồi tỉnh theo khuynh hướng Biran của Jacques PAILLARD, và có lẽ với khuynh-hướng thành Augustin của Jean GUITTON nữa » (4).

Thiệt nghĩ chúng ta có thể coi tư tưởng của M. NÉDONCELLE bao trùm hầu hết các đề tài trong học thuyết nhân-vị, nhưng bởi con đường suy tư của ông bắt nguồn từ triết-học cổ điển nên sự suy luận đã nhất thiết đưa ông tới một ý-lực đặc-biệt, đó là mối tương quan giữa các tâm thức kết tinh trong TÌNH-YÊU, và khiến cho tư-tưởng của ông có một nét độc đáo vững vàng và sâu-sắc hơn cả.

Thực vậy, nếu chúng ta khảo nghiệm về những nét chính yếu trong các lý-thuyết nhân vị, thì sẽ thấy rằng mọi tác giả đều đi đến một kết luận chung về bản-chất và yếu tính bản vị con người cũng như về nguồn gốc, cùng đích, khả-năng và điều-kiện thực hiện thân phận hoàn hảo của nó.

Đối với họ, nhân vị thiết yếu là một sự TỰ-DO và một Năng-Lực SÁNG-TẠO. Bởi đây, tự bản chất, nó có một khả năng tự thực hiện thân phận mình; nó là một năng lực sáng tạo ra các giá-trị. Nó là một khả-năng hiện hữu, một đã-tiền, một bước nhảy vọt (Heidegger và Jaspers : *Aufsprung Absprung*). Nó là một động lực vươn tới sự vượt quá, sự siêu-tiền (*transcendance*, theo Jean WAHL hoặc *transproscendance* theo E. MOUNIER). Sự Tự-Do SÁNG-TẠO hoặc khả năng vượt quá này thiết yếu đưa tới sự đoan-quyết, hoặc hơn nữa, sự đòi hỏi một nguồn gốc và một cùng đích siêu việt của con người. Sự siêu-việt ở đây không phải chỉ có nghĩa sự « Vượt quá » trong ý-tưởng của SARTRE (5), nhưng có ý chỉ định một cái gì vượt lên trên các vật-thể và những điều-kiện thuộc không-gian và thời gian. Theo

4) Cité par J. ESTAVEL, *Introduction aux personnalismes*, p. 19

5) J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 93.

nghĩa đồ, nhân vị luôn luôn khát vọng một cách sâu xa vươn tới nguồn mạch siêu việt của mình ; nói cách khác, nhân vị chỉ có thể thực hiện thân phận mình một cách trọn vẹn trong sự hòa giải (reconciliation) với nguyên lý siêu việt của nó, tức là trong tình yêu.

Bởi vậy, nếu có sự khác biệt giữa các lý-thuyết-gia nhân-vị thì căn bản là ở khởi điểm và hành trình triết-lý khác nhau của mỗi người, và từ đó, họ nhận mạnh đến những đề tài và vấn đề khác nhau, nhất là vấn đề tương quan giữa sự tự do và tình yêu, cũng như vấn đề vai trò của tình yêu trong việc thực hiện nhân vị.

Ta thử phác qua những nét chính của vài người trong bọn họ thì sẽ thấy rõ hơn đâu là vị trí của M. NÉDONCELLE trong trào lưu nhân vị hiện đại.

1. — Gabriel Marcel

Tư tưởng của G. MARCEL có lẽ gần với tư tưởng của M. NÉDONCELLE hơn cả. Nhưng con đường suy tư lại trái ngược hẳn. Thực vậy, như G. MARCEL vẫn từng nói, cách thức triết-lý của ông « bao giờ cũng đi từ cuộc sống thực tế vươn tới sự suy luận, rồi lại từ sự suy luận đó ngược dòng trở lại để làm sáng tỏ thực tại đời sống » (6). Chúng ta có thể bảo rằng ông đã đi từ « hoàn cảnh cụ-thể của đời sống để vươn tới một triết-lý toàn vẹn về hữu-thể ».

Từ buổi đầu thời, G. MARCEL đã bị « trôi nổi vào » một bầu khí bất-định và khô trời, một thế-giới cô-quạnh, đầy những huân lệnh luân-lý và luôn luôn bị giầy vò bởi một niềm thất vọng bao la » (7). Giữa thế giới đó, ông đã thực cảm thấy sâu xa thế nào là nỗi thong khổ của một kẻ cô-độc. Cho nên, lúc nào ông cũng khát vọng tự đáy lòng một sự cảm-thông cùng « người khác ». Sự cảm-thông đó liệu có thực hiện được chăng ? Thứ cho rằng điều đó thực hiện và đưa đến một tình yêu chân chính giữa những con người với nhau đi nữa, thì phóng được bao lâu, bởi vì sự chết lại hiện ra trước mắt. Tự-thấn với bộ mặt khủng khiếp của nó luôn luôn rình mò để chiếm đoạt những kẻ thân yêu nhất của ta, bằng cách tiêu-diệt và hư-vô-hóa hữu-thể. Bởi vậy, G. MARCEL vẫn thường tự hỏi xem có thực rằng

6) G. MARCEL, *Le mystère de l'Être*, p. 49.

7) Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'Être*, t. I, p. 20.

những người chết đi sẽ chẳng bao giờ trở lại. Và sự cảm-thông giữa người với người cũng như sự hiện diện vĩnh-viễn của những kẻ thân yêu đã trở nên hai đề tài chính trong sự suy-luận của ông. Tất cả tư tưởng của ông tập trung vào việc nghiên cứu « một mối cảm thông giữa các tâm hồn, sự cảm thông làm sao cho thắng được thân chết ».

Như một kẻ lưu đày, G. MARCEL bắt đầu quan sát cuộc sống chung quanh và nhận ra rằng thế giới ông sống thực là một thế giới rạn vỡ, thế giới tuyệt-vọng : « Chúng ta đang sống trong một thế giới gây hấn với chính mình, và tình trạng gây hấn đó trầm trọng đến nỗi có thể đưa đến một hiện tượng mà ta không thể nào không coi rằng đó là một cuộc tự-tử thực sự » (8). Thế giới ta sống hình như ràng buộc vào tay thế của một ý chí thống-trị đang thể hiện ra dưới những trạng thái đối nghịch nhau và đưa tới một sự tự-hủy. Đó là một thế-giới bị máy móc hóa, phi-nhân-vị và phi-tình-cảm, trong đó « kẻ nô-lệ không còn cảm thấy thân phận nô lệ của mình, cũng như bọn chủ-nhân đã hoàn toàn trở nên lạnh lùng không xót thương ». Chính là cái thế giới mà NIETZSCHE đã quan niệm như một « con quái-vật vô thỉ vô chung » (9), cái thế giới trong đó danh từ « VỚI NHAU » hình như trở nên vô nghĩa và xã-hội đã biến thành một đồng mối thực thụ. Trong thế giới này, « sự tuyệt vọng có thể xuất hiện dưới mọi hình thức, mọi trình độ và bất cứ lúc nào » (10). Bởi đâu như vậy ? Làm sao lại có thể như thế được ? Hình như « cơ cầu vũ trụ ta sống tự nó khuyến cho sự tuyệt vọng có thể xuất hiện và vì thế ta khám phá ra ý nghĩa chủ-yếu của tử-thần : nó thường xuất-hiện như sự mời gọi thường xuyên của tuyệt-vọng, hoặc hơn nữa, của sự phản bội dưới mọi hình thức » (10).

Như vậy là Vũ trụ hình như tự cơ cầu của nó vốn có một tính-chất mơ hồ. Nhưng sự giải thoát không phải là không thể có, bởi vì, « chúng ta có thể quả-quyết rằng trong hữu thể con người như chúng ta hiện biết, vẫn tiềm tàng chứa đựng một năng-lực phản kháng trước sự hăm-hiếp và phá-hoại mà nó là nạn-nhân » (12).

Và cũng chính trong niềm hy vọng giải thoát đó mà G. MARCEL thử tìm hiểu ý nghĩa đời ông cũng như ý nghĩa của cuộc sống.

8) G. MARCEL, *Le mystère de l'Être*, p. 30, t. I.

9) Cité par G. MARCEL, *Le mystère de l'Être*, t. I, op. 33.

10) G. MARCEL, *Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique*, p. 276.

11) nt., *Être et avoir*, p. 160.

12) nt., *Le mystère de l'Être*, t. I, p. 41.

Con người trước hết là một vật nhập thể bởi vì nó có một thân xác. Nó chính là thân xác đó. Con người là một vật bị quy định vào hoàn cảnh; nó bị đẩy vào cuộc sống một cách cưỡng bách mà không được tham khảo ý kiến trước. Ở bình diện thân xác, con người có thể bị « người khác » coi như một « vật-thể », một con mồi để chiếm đoạt hoặc một « chiếm-hữu ». Như vậy là nó bị tha-nhân « vật-hữu-hóa » và trước đoạt phẩm trước nhân vị của mình. Riêng phần nó, con người cũng có thể coi tha-nhân như những « vật-hữu ». Thành-thức, nó càng ngày càng bị cô-lập và khép kín trong sự quanh-huẩn đơn-chức.

Nhưng sự từ hãm đó dù lớn lao bậc nào chăng nữa, thì con người cũng vẫn luôn luôn khát vọng sự hiện diện của tha-nhân như sự hiện diện của một kẻ có thể nhận biết sự « hiện-hữu » của nó : « kìa xem một đứa nhỏ đang chạy đến trước mặt mẹ nó và đưa cho bà một đóa hoa : mẹ ơi, xem này, chính con đã hái đó. Câu này có nghĩa là : « Mẹ xem, chính con, chính con bằng xương bằng thịt, chính con hiện diện đây, đã hái đóa hoa này » (13). Sự khát vọng đó hình như bẩm sinh trong con người. Sở dĩ như vậy là vì con người thiết yếu có tính cách « chào đón và cởi mở » (*exposé à, ouvert à*). Ta có thể nói : con người là một vật có thể thông cảm hoặc « một vật-để-gặp-gỡ-tha-nhân » (*être-pour-la-rencontre-d'autrui*) (14).

G. MARCEL còn diễn tả tính cách thông cảm đó dưới hình thức tương giao giữa các chủ-thể (*intersubjectif*). Sự tương giao đó thực hiện cách nào ? Theo tác giả, có nhiều trình độ khác nhau. Sự tương giao có thể thực hiện trong bất kỳ cuộc gặp gỡ nào. Đôi khi xảy ra một sự tương giao có tính cách nguy hại và xâm phạm nữa. Bởi thế, thái độ tự nhiên trước một kẻ lạ mặt bao giờ cũng có tính chất « giữ thể-thủ » : « ta phải coi chừng với người này ! ». Ở trình độ khác, dù sự gặp gỡ ít gây hấn hơn, ta vẫn có thể coi tha-nhân chỉ là một « báng-chỉ-diểm », chẳng hạn trường hợp một người lạ mặt ta gặp khi cần hỏi đường. Nhưng nếu đi xa hơn, ta có thể khám phá ra, ở người đó một vài điểm tương đồng với ta, chẳng hạn tính cùng ham thích âm nhạc và nghệ thuật; hoặc nếu vì sức mạnh thần diệu của một giọng nói, nụ cười hay cái nhìn thiện cảm, ta bỗng dưng có cảm tưởng như người kia có giảng diệu như một người bạn tâm tình, hay một người anh em ruột thịt, muốn

13) *Le mystère de l'Être*, t. I, p. 191.

14) *id.*, p. 160.

sẵn sàng giúp đỡ ta trong cảnh khó khăn lúc đó, chúng ta đã thực sự bước vào ngưỡng cửa của một mối tương giao. Cuộc sống mở ra với danh từ « cùng với » và đem lại sự hiện diện của một người « anh, em » (un TOI), một sự kêu-gọi « (invocation) và sau hết một « tình-yêu » thực thụ.

Tha nhân sẽ không còn phải chỉ là một cái « NÓ » xa lạ (un lui étranger), nhưng là một người « đối thoại » (un TOI). Tha nhân không còn phải chỉ là « một kẻ mà ta có thể sử dụng như một con mồi hữu ích » mà là một cái gì không thể ước lượng, đo lường hay xếp hạng được. Đó là một kẻ mà ta chào đón với lòng kính cẩn cái giá trị đặc sắc của người đó. Trong trường hợp này, ta đạt được ở nơi con người cái phần tinh túy vượt trên phạm vi của vật-hữu và cuộc sống hiện tại; nghĩa là ta đạt tới chính thực-thể (être) và, đi vào một cảm thông giữa « tôi » với « anh ». Chúng ta không còn phải chỉ là kẻ này hay kẻ khác. Chúng ta trở thành một cái « chúng ta ».

Sự cảm thông tương giao giữa « anh với tôi » này chính là một tình yêu đối dào, một sức mạnh sáng tạo. Tôi tự thực hiện nhân vị của mình khi nhận biết sự hiện diện của những người anh em (des TOI) đối-thoại. Trước mắt tôi, anh là một giá-trị tuyệt-đối. Thành ra, trong tương giao, cái « tôi » và cái « anh » được kính trọng như một « tri-thệ » và một « ý-chí tự-do tạo-tác ».

Tình yêu chính là một trạng thái nảy nở, và phát triển năng lực tạo-tác của nhân-vị. Nhờ có tình yêu, tôi mới thực hiện được thân phận mình một cách trọn vẹn. Tự đáy lòng tôi, tình yêu xuất hiện như một lời mời gọi thực hiện cái phần thực-thể mà tôi đang vươn tới.

Và chính bởi tình yêu là một lời mời gọi, nên ta lúc nào cũng có quyền hoặc chào-đón hoặc chối từ. Khả năng chấp nhận hay từ chối chính là yếu tính của sự TỰ-DO nhân vị.

Như vậy, con người luôn luôn bị căng thẳng giữa hai mãnh lực : một mãnh lực lôi cuốn ta về phía « người đối thoại » (Le TOI), sự cảm thông, tình yêu và thực thể; một mãnh lực giam hãm ta lại với cuộc sống hiện tại trong khu vực vật-hữu-hóa và sự cô đơn. Theo kiểu nói của G. MARCEL, một đảng đưa ta đến sự TRUNG-TÍN, một đảng đẩy ta vào sự PHẢN BỘI. Trong tình yêu, ta tham dự vào thực thể của các người « anh em », và do đó, tham dự vào huyền nhiệm của thực-thể (mystère de l'être); trong sự hiện diện đó, thực thể của tôi được vui nở; trái lại, trong cô đơn, tôi đẩy mình vào cuộc tự hủy và phản bội thực thể của mình. Tình yêu ở đây đóng

hóa với sự TRUNG TÍN, còn sự từ chối đồng nghĩa với PHẢN BỘI. « Trung tín với chính tôi, có nghĩa là đáp lại lời mời gọi trong nội tâm dẫn tôi đến đã sống và sự đối mới ». Như vậy, sự Trung-Tín cũng còn đồng nghĩa với sự Tự-do và Sáng-Tạo nữa. Bởi vì, khi tôi chọn lựa sự cảm-thông và tình yêu, chính là tôi tự do hiến mình cho tiếng gọi của thực thể trong tôi, tiếng gọi giải phóng.

Như vậy là tình yêu hóa giải giữa tôi với thực-thể. Đối với tôi, thế-giới thực-thể, thế-giới tình yêu sẽ không còn phải chỉ là một thế giới *khách quan* mà tôi có thể phê-phán và tìm kiếm một câu trả lời, một ý nghĩa như đứng trước một « vấn đề », nhưng sẽ là một thế giới *huyền-nhiệm*, bao trùm lên tôi, thâm nhập vào tôi, khiến tôi tham dự vào nó. Ta không thể chứng minh được thực-thể, nhưng ta cảm thấy nó rõ ràng. Ta cảm thấy một hiện-diện, một thực tại, một huyền-nhiệm. Ta cảm thấy thực-thể. Ta tin tưởng và hy vọng ở nó.

Trong tình yêu, tôi luôn luôn có sự hiện diện của người đối thoại, dù khi người đó vắng mặt hoặc đã khuất đi. Bởi vì thế giới tình yêu siêu-việt-hóa thế giới không gian và thời-gian, đồng thời đưa ta vào vũ-trụ huyền-nhiệm của thực-thể. Yêu ai chính là nói với người đó rằng : « Anh, anh chẳng bao giờ chết đối với tôi » (15). Yêu tức là thường xuyên cảm thấy một sự hiện diện, là nuôi trong tâm hồn một niềm tin tưởng, một hy vọng ở sự cảm thông vĩnh-viễn với người « đối thoại », nghĩa là với thực-thể. Như vậy là tình-yêu gắn liền với niềm tin và hy-vọng.

Trong viễn tượng đó, cái chết chẳng qua chỉ là trạng thái của « người tôi yêu », khi người đó tạm bỏ thế giới giao thông hữu hình để đi vào thế giới huyền nhiệm của thực-thể vĩnh-viễn. Như vậy là ta tin tưởng và hy-vọng ở một thế giới vô hình, thế giới những người « anh, em » bất tử, thế-giới siêu-việt. Trong trường hợp này, sự hiện diện của « người yêu » đưa đến hiện diện của « Người đối thoại tuyệt-dỉnh » (le TOI suprême), người yêu tuyệt-dối, mỗi giây phút của mọi người đối thoại khác, cũng như của mọi huyền-nhiệm.

« Sau cái chết của cha mẹ tôi, tôi đã khám phá ra cái gì mà ta gọi là cuộc sống tiềm tàng, cuộc sống thực thụ, và những kẻ mà chúng ta vẫn thường yêu mến với tất cả cái phần quý giá nhất trong tâm hồn kia bỗng trở nên như

15) G. MARCEL, *Mort de demain*, cité par P. RICOEUR, G. Marcel et Jaspers p. 302.

một vòm trời xáo-động, vô hình, nhưng ta cảm thấy rõ ràng và có thể đụng chạm tới; dưới vòm trời đó, chúng ta hằng cúi mình hướng tới, hướng tới không ngừng cho đến giờ phút mà mọi sự đều chìm đắm trong tình yêu... Nói cách khác, chúng ta phải công nhận rằng mình bị đè nén bởi một thực tại sống động, có lẽ vô cùng sống động hơn thực tại của thân xác ta... » (16).

Như vậy, đời sống càng ngày càng trở nên một niềm hy vọng cho chúng ta, bởi vì nó đã có được một ý nghĩa, một cùng đích. « Ta hãy trở lại với cái thí dụ về âm nhạc, mà như các bạn từng biết, tôi vẫn ham mê, tôi muốn nói rằng từ lúc mà ta để mình xâm chiếm bởi cái thế giới vô hình kia rồi, thì dù ban đầu chúng ta chỉ là những kẻ độc tấu kèm còi nhưng tự phụ, cũng dần dần trở thành những phần tử thân thiện và tái sinh của một ban hòa-tấu trong đó những kẻ ta coi là chết rồi kia có lẽ còn gắn với Đấng mà ta có thể nói là không những điều khiển ban hòa-nhạc, nhưng lại chính là bản-hòa-khúc đầy sự hợp nhất sâu xa và sáng tỏ, một sự hợp nhất mà ta chỉ có thể hy vọng đạt tới dần dần qua bao thử thách cá nhân, những thử thách mà mỗi người không hề lường tới, nhưng lại gắn liền với tiếng gọi làm người của mỗi nhân vị » (17).

Thế là, trong tình yêu, ta đi từ cô đơn đến thông cảm, từ chối từ đến kêu gọi, từ khách-thể-hóa đến sự hiện-diện, từ vắn đề đến huyền nhiệm, từ cuộc sống hiện tại đến thực-thể, từ sự phản bội đến trung thành và sau hết từ tuyệt vọng đến hy vọng. Niềm tin triết-lý đồng hóa với tin-ngưỡng tôn giáo.

Đời sống nhân loại vẫn là một sự căng thẳng dưới sức vô xé của một do dự và một lựa chọn. Nhưng một khi đã đi vào huyền nhiệm của thực-thể, con người không thể nào cưỡng lại được với tiếng gọi giải phóng vẫn từng thôi thúc trong tâm hồn, tiếng gọi của một sự tự do tiền thân. Con người tiền thân cho niềm tin, hy vọng và tình yêu. Triết-gia đồng hóa với người tin hữu, trước mặt Người Đòi Thoại tuyệt-đỉnh, chính là Thiên-Chúa của Ki-tô-giáo. Theo nghĩa đó, người ta mới gán cho triết-học của G. MARCEL cái danh hiệu là « thuyết hiện-sinh Ki-tô-giáo », và cũng do điểm này mà có sự khác biệt giữa tư-tưởng của G. Marcel với các trào lưu nhân vị khác.

16) G. Marcel, *Le mystère de l'Être*, t. II, p. 186-187.

17) *nt.*, p. 188.

2. — Nicolas Berdiaeff.

Như vậy là triết-lý đã đưa G. MARCEL đến tôn giáo. Qua những xao-xuyến và tuyệt-vọng, « NGƯỜI LỮ-HÀNH » (homo viator) đã kiệt lực và phải kêu gọi đến sự giúp đỡ của đấng siêu-linh. Thẽ rồi trong tình yêu, ông đã gặp lại niềm tin tưởng, hy vọng.

Nicolas BERDIAEFF đã theo một con đường khác hẳn. Ông là một tín đồ Ki-tô-giáo di truyền-bá tin lành. Cái chân lý và sự tự-do tạo-tác nhận được ở tôn giáo, ông muốn đem truyền-bá cho mọi người : đó là Chân lý và sự Tự-do của Tinh-thần.

Tác phẩm của ông thuộc vào một thứ « triết-học tiên-tri », như ông đã từng tuyên-bố (18). Ông tự coi mình như một « hiền-triết Ki-tô-giáo » trong cái nghĩa người ta từng gán cho Clément d'Alexandre, Origène, thánh Grégoire de Nysse hoặc Wl. Solovief, v.v.... (19).

Như các tiên tri, ông muốn hô hào và truyền bá đạo tinh thần. Như họ, ông nuôi niềm hy vọng vào vinh quang của Nước Thiên-Chúa trên trần gian và trông đợi ở ngày khai hoàn của sự Công-Chính.

Như họ, ông loan báo một cuộc khởi hưng Ki-tô-giáo và hy vọng đến một ngày kia cuộc sống tinh thần sẽ thấm nhuần vào tâm hồn nhân loại, khiến cho xã-hội loài người được đổi mới hoàn toàn bởi sức mạnh của sự tự do và tình yêu quảng đại.

Toàn bộ tác phẩm của ông góp phần vào việc chứng minh sự khác biệt căn bản giữa đời sống tinh-thần dựa tới tự do và đời sống vật thể giam hãm con người trong vòng nô lệ.

Nơi gương Dostoiewski, BERDIAEFF đã coi Ki-tô-giáo như một sức mạnh tạo tác và giải phóng nhân loại. Thực vậy, một trong những ý tưởng chính yếu mà DOSTOIEWSKI đã diễn tả trong cuốn « Dã sử về vị Đại-Pháp-Quan (Légende du Grand Inquisiteur) » và Nicolas BERDIAEFF đã khám phá ra chính là ý tưởng cho rằng « Ki-tô-giáo làm nảy nở sự tự do con người trong khi học thuyết vô thần phê bỏ sự tự do đó » (20). Câu truyện giả định rằng Đấng Cứu-thế trở lại trần gian và tuyên rao bảo vệ sự tự-do của con người, trong khi đó thì vị Pháp-Quan, một ông già 90 tuổi lại muốn tiêu diệt mọi quyền tự-do, bởi vì theo ý ông ta, « sự tự do không thể nào đi đôi được với sự phân chia cơm gạo đều nhau cho mọi người » (21).

18-19) N. BERDIAEFF, *Esprit et liberté*, p. 23.

20-21) J. M. GREVILLOT, *Les grands courants de la pensée contemporaine* p. 179-180.

Ki-tô-giáo theo ý BERDIAEFF thực là một tôn giáo của Tự-Do, bởi vì nó là tôn giáo của Tình-Thần. Nó dạy rằng Thiên-Chúa là một Tình-Thần và con người được sáng tạo theo hình ảnh Ngài nên cũng là một tinh thần nhập-thể. Mà bởi vì tinh thần thiết yếu là một sự tự do tạo tác, cho nên con người cũng là một thực thể của tự-do, một sự tự do luôn luôn thực hiện nảy nở trong một đã vượt tới tha nhân: như vậy là nhân vị con người gắn liền với tình yêu tha-nhân.

Trong viễn tượng đó, khi BERDIAEFF chứng minh về đời sống thực thụ của tinh thần thì đã đạt tới được một quan niệm chính đáng về nhân-vị : một nhân-vị được định nghĩa như một tự-do sáng tạo và một tình yêu.

Tư tưởng của ông tập trung vào việc phân-tích bản chất, khả năng và cùng đích của nhân vị cũng như việc nghiên cứu mối tương giao cụ-thể giữa con người và Tạo-hóa.

Cái lý-tưởng này, BERDIAEFF đã diễn tả trong những trang kết-luận của « Năm bài suy-niệm về đời sống » (*Cinq méditations sur l'existence*) như sau : « Ý tưởng chính yếu trong đời tôi là ý tưởng về con người, về bộ mặt của nó, về năng lực tự-do tạo tác và về tiến định sáng tạo của nó... Nhưng luận về con người cũng chính là luận về Tạo-hóa. Điều đó đòi hỏi tôi là căn-bản... Con người không những chỉ là một con đường mà hơn nữa, số mệnh nó sinh ra là để cảm thấy mình chỉ là một con đường, một nẻo hành trình. Giờ đây phải hiểu rằng đi vào con người tức là đi vào Tạo-Hóa. Mà đó lại chính là để tái chính yếu của Ki-tô-giáo. Như vậy, một triết-lý về kiếp sống nhân loại là một triết-lý Ki-tô-giáo, một thuyết bản về Tạo-hóa. Nó không dám đặt sự gì lên trên Chân-lý. Nhưng nó cho rằng Chân-lý không phải một cái gì khách quan : chân lý bao gồm hoạt động của tinh-thần nhân loại và sự nhận thức chân lý lệ thuộc vào trình độ thông cảm giữa những con người, trình độ của mối tương giao con người trong Tình-thần » (22).

Cho nên có thể nói rằng triết-lý của BERDIAEFF căn bản là một tiếng nói Ki-tô-giáo. Nó bắt nguồn từ Ki-tô-giáo và phụng-sự Ki-tô-giáo, nhưng sau cùng cũng đi tới một quan niệm về nhân vị như các triết-gia khác của phong trào.

22) N. BERDIAEFF, *Cinq méditations sur l'existence*, p. 207-208.

3. — Emmanuel Mounier

Cũng như triết-gia Nga, E. MOUNIER từng tha-thiết ôm ấp một lý-tưởng xây dựng lại cuộc Phục-Hưng Ki-tô-giáo. Ông kinh ngạc trước sự trái ngược giữa tinh thần chân lý và tình yêu mà thế giới đã nhận được nơi Ki-tô-giáo với cái tinh thần máy móc hóa của văn minh thời đại. Huân-từ đạo-giáo là huân-từ của tự do và yêu thương, của tinh-thần sá-kỷ và hy-vọng; cái huân-từ đó không còn giữ vai trò chiếu sáng và giải phóng nhân loại của mình trong thế-giới hiện thời. Nền văn-minh ngày nay, nền văn minh duy vật và kỹ-nghệ-hóa đang thực hiện ngoài Ki-tô-giáo và đôi khi chống lại đạo này. Con người bị khinh rẻ, phản nhân-vị và tập trung thành bấy lũ. Nhân vị được coi như một năng lực tự-do tạo tác và một giá trị tinh thần, không còn nữa. Nó bị thay thế bởi những « cá nhân » trà trộn trong tập-thể của xã-hội vô hồn.

Trong tình trạng này, E. MOUNIER đã xuất hiện để tra hỏi về nguyên nhân của gương xấu đó. Sau khi đã phân tách một cách sâu xa tỉ mỉ về những người thời đại — về thế giới trường giả, thế giới những người Ki-tô-giáo và thế giới những người Mác-xít — ông đã đi tới một kết luận duy-nhất : nền văn-minh của chúng ta đang gặp cơn khủng-hoảng, bởi vì nó đã từ bỏ ý nghĩa và giá trị đích thực của nhân vị. Và ông muốn đánh thức đồng loại để họ nhận thức được cơn khủng-hoảng đó mà cùng nhau xây dựng lại một nền văn minh mới trong toàn bộ của nó. Mục tiêu đầu tiên của phong trào nhân vị chính là mục tiêu xây dựng văn-minh, một nền văn minh khả dĩ đem lại « một giải đáp siêu hình cho một tiếng gọi siêu linh ».

Thay vào óc duy vật của thế giới trường giả cũng như thế giới mác-xít, ông muốn cổ-vô « giá trị tuyệt đỉnh của tinh-thần ». Hơn nữa, để chống lại việc tập trung con người thành những « tập-thể các cá-nhân » (*collectivités des individus*), trong đó con người bị vật-hóa, xã-hội-hóa và máy-móc hóa, ông đề-nghị xây dựng những « cộng-đồng các nhân-vị » (*communauté des personnes*), coi như những trung tâm sinh-hoạt tự-do và tạo-tác của tinh-thần, nơi đó mỗi phần tử tự tình nguyện gia-nhiập góp phần giúp đỡ anh em mình trong một tinh thần đầy yêu thương, tôn trọng trách nhiệm và sá-kỷ.

Lý thuyết nhân vị của ông chủ đích là phác họa một thế-giới nhân vị trên nền tảng siêu hình của một cộng đồng mới : cộng đồng nhân vị.

Nói cho đúng, ông không phải là một triết-gia theo nghĩa cổ-truyền. Ông chỉ là một nhà giáo-dục của thế hệ mình. Tư tưởng của ông là một tổng hợp của mọi luồng triết-lý nhân vị, kể từ Socrate qua Ki-tô-giáo cho tới các lý thuyết gia hiện sinh ngày nay.

Người ta có thể coi ông như một chiến sĩ công-giáo dấn để nghị với thanh niên thế hệ mình một nền văn-minh mới xây trên tinh thần Ki-tô-giáo sống động và đích thực.

Chính trong lý-tưởng đó, ông đã suy niệm về con người và tương quan của nó trong vũ-trụ. Rồi khám phá ra cái bản chất đích thực của nhân vị con người, định nghĩa như một Tự-Do tạo-tác và một tình yêu, nền tảng của một cộng đồng huynh đệ thực thụ.

*
* *

Lịch trình tư tưởng của M. NÉDONCELLE có thể nói là khác hẳn các triết-gia trên đây, vì nó có tính cách cô điển nhất. Thực thể, không một hoàn cảnh xã-hội, không một cản trở cá nhân nào xen vào sự suy luận của NÉDONCELLE. Ông đã đi theo con đường của các triết-gia tiến bối : con đường của đại-học và sách vở. Nói cách khác, ông đã suy niệm và thảo luận tư tưởng của mình qua những ảnh hưởng hấp thụ nơi các ông thầy tại Đại-Học, trong số đó có Léon BRUNSCHVIG. Phương-pháp của ông là phương-pháp duy-tâm theo con đường của Hegel. Bởi vậy, ngay cả những khi phải đề cập đến những vấn đề gay go nhất của thân phận bị đày con người, tư tưởng của ông vẫn giữ một giọng bình thản, đôi lúc như có vẻ lạc quan, khác nào vị thẩm phán thần nhiên trước vụ tương thuật về những thảm trạng của người bị cáo. Triết-lý của NÉDONCELLE là một thứ suy-niệm có tính cách tâm sự, một niềm thâm tín có tính cách khách lệ. Nó không có cái giọng tiên tri của một BERDIAEFF, hoặc giảng điệu hùng hồn có tính cách « bản tuyên ngôn » của một MOUNIER, và sau cùng, cũng chẳng bao giờ lên giọng thể thảm, bi đát như của một G. MARCEL. Triết lý của M. NÉDONCELLE tựu trung chỉ là một điệu nói tiếp và đối mới của tư tưởng nhân vị cổ truyền, với tất cả cái đối đảo của Ki-tô-giáo, nhưng lại nhấn mạnh đến mấy điểm rất quan trọng về nhân vị, những điểm mà đôi khi người ta hay quên sót hoặc coi thường : đó là bản chất nhân vị trong trạng thái nhập thể và yếu tình của nó xuất hiện trong tình yêu.

Điểm thứ hai này đòi hỏi với M. NÉDONCELLE là quan hệ hơn cả. Theo ý ông, nhân vị đồng hóa với tình yêu. Đó thực là một điểm căn bản và đặc sắc nhất của tư tưởng NÉDONCELLE. Và cũng chính là điểm khác biệt với triết-lý của các nhà tư-tưởng khác.

Đòi hỏi các triết-gia nhân-vị mà ta vừa đề cập đến trên kia, bản tính nhân vị chỉ là TINH-THẦN và năng lực Tự-Do Tạo-Tác. Muốn thực hiện thân phận mình, Năng lực Tự-Do đó có thể lựa chọn hoặc từ chối Tình-yêu. Nhân vị là trọng tài và sự tự-do là tuyệt-đòi. Tình yêu chỉ là một thái-độ mà con người đã chọn lựa hay chối từ đòi hỏi Thượng-đế hoặc anh em đồng loại. Tình yêu có thể coi như liên lạc mật thiết với nhân vị, bởi vì cảm thông là một hiện tượng tự nhiên của nhân vị. Nhưng tình yêu bao giờ cũng chỉ là một phương tiện, một con đường giải thoát, một tiếng mời gọi, chứ không hề đồng hóa với nhân vị, như trong tư tưởng của NÉDONCELLE. Đòi hỏi họ, tình yêu là một thứ thực phẩm của tinh-thần, một đòi hỏi của nhân vị, và là một phương thể để giải hòa cùng chính mình, cùng vũ trụ, cùng tha-nhân và sau hết với Thượng-Đế, đòi-ngã siêu-linh. Nhưng tình yêu không phải là chính nhân vị. Tình yêu là kết quả của một cuộc hành trình lâu dài và gian khổ của nhân vị trên trần gian. Nhưng nó không phải yếu-tố thiết-yếu cấu tạo nhân vị.

Với M. NÉDONCELLE thì khác hẳn. Tình yêu chính là nhân vị. Hay ngược lại, nhân vị chính là tình yêu nhập-thể. Tình-yêu cũng là yêu tinh của nhân vị không khác nào năng lực tự-do tạo tác hay tinh-thần. Nhân vị, theo M. NÉDONCELLE chính là một tinh-thần đang phát triển, một tự-do đang tạo-tác và một tình yêu đang thực hiện. Ngay cả lúc con người có vẻ chối từ tha-nhân, thì thực ra trong tiềm năng, nó đang khát vọng vươn tới tha-nhân. Không bao giờ cái đã tình yêu có thể tắt hẳn trong thâm tâm nhân vị, bởi vì tình yêu chính là sức sáng tạo linh động của tinh-thần. Nếu có lúc nào nhân vị chối từ yêu thương, là bởi nó bị phóng-thể, lăm lăm, nhưng trong bản chất nó vốn là một năng lực tự-do tạo tác, một hoạt động vươn tới sự nảy nở, nghĩa là một tình-yêu.

Từ nhân vị được định nghĩa như tình yêu, M. NÉDONCELLE ngược dòng trở lên nguồn gốc và cùng đích của nó, ông đã gặp lại được Bản-vị tuyệt-đỉnh cũng là một Tình-yêu tuyệt-đòi. Tình-yêu này vừa là đấng tạo-tác, lại vừa là nguồn phấn khích và cùng đích của mọi tình yêu.

Trong viễn-tượng này, tư-tưởng của M. NÉDONCELLE trở nên một lý thuyết gọi là « finalisme d'amour ». Tất cả mọi sự đều được sáng tạo bởi tình yêu, trong tình yêu và được phục hồi bởi tình yêu. Mọi nhân vị đều được mời gọi thực hiện trong tình yêu, dưới ảnh hưởng của tình yêu và trong các liên lạc của tình yêu. Tình yêu bao quát hết thảy, chỉ huy mọi sự và giải thích mọi sự. Trong quan điểm này, ngay cả đến sự tự-do nhân loại cũng bị chi phối bởi tình yêu. Thực vậy, muốn thực hiện thân phận mình một cách trọn vẹn và đứng đắn, nhân vị « bắt buộc phải lựa chọn » các giá trị nào xứng hợp nhất với tiếng gọi làm người của mình, nghĩa là nhất thiết phải hướng về tình yêu. Như thế, hành vi lựa chọn, hành vi tự do bị chi phối bởi cứu cánh tình yêu. Tạo vật cũng lệ thuộc vào khả năng của tình yêu. Nó góp phần vào công cuộc tạo tác của nhân vị.

Một điểm khác cũng mật thiết gắn liền với cứu cánh tình yêu : đó là sự thăng-tiến lẫn nhau trong tình yêu (la promotion réciproque dans l'amour). Các nhà lý thuyết gia nhân vị khác cũng từng có nhắc tới vai trò tạo tác của tình yêu, trong việc thăng tiến người yêu cũng như kẻ được yêu. Nhưng đối với họ, sự thăng tiến đó không hẳn phải đồng hóa với tình yêu. Còn trái lại, đối với NÉDONCELLE, tình yêu thiết yếu là một ý chí muốn thăng-tiến lẫn nhau. Bởi vì thăng tiến, chính là tạo tác. Vậy mà yêu thương cũng chính là sáng tạo. Cho nên yêu thương đồng nghĩa với thăng tiến.

Theo NÉDONCELLE, ta không thể nào nói tới tình yêu, nếu không có tiềm ẩn một khát vọng muốn thăng tiến người ta yêu. Tình yêu như thế là đã biến thành một động lực thăng tiến và một năng lực tạo-tác của nhân-vị.

Trong viễn tượng này, lý thuyết « finalisme d'amour » của NÉDONCELLE đã đồng hóa nhân vị chẳng những với TINH THẦN, và năng-lực tự-do tạo-tác, mà còn cả với tình yêu và ý chí muốn thăng tiến lẫn nhau giữa các nhân vị nữa.

Tất cả thực hiện trong tình yêu và nương theo quy luật của yêu thương. Nhân vị vừa là kết quả của tình yêu lại vừa là thực tại sống động của tình yêu. Tiếng gọi làm người, ý-hướng, viễn tượng và hoạt-động nhân vị, tất cả đều được chi phối bởi tình yêu, hướng về tình yêu và sau cùng được thanh tẩy bởi tình yêu. Tình yêu thực là một vũ trụ duy nhất và toàn vẹn, trong đó nảy nở và thực hiện mọi sự.

Một lý thuyết như vậy tất nhiên phải đặc sắc và khác biệt với bất cứ một lý thuyết nào chỉ coi tình yêu như một « đức tính », một phương tiện, một bổn phận hay một cách giải thoát của con người.

Bởi sự khác biệt căn bản đó, M. NÉDONCELLE thường nhấn mạnh tới những đề tài khác với các đề tài của những triết-gia khác : Trong khi BERDIAEFF truyền bá sự tự do tạo tác và MOUNIER cổ võ cộng đồng nhân vị, trong khi G. MARCEL chú mục tới huyền nhiệm của thực-thể và đặt hết tâm hồn vào niềm tin cùng hy-vọng, thì M. NÉDONCELLE lại luôn luôn hòa tấu bản nhạc của tình yêu nhân vị và sự thắng tiền hồ tương giữa các tâm thức.

*
* *

IV. — QUÁ-TRÌNH PHÁT-TRIỂN TƯ-TƯỞNG CỦA M. NÉDONCELLE

Bây giờ ta thử xét qua cuộc hành trình tư-tưởng của M. NÉDONCELLE để tìm hiểu tại đâu ông đã đạt tới được cái hệ thống « finalisme d'amour » mà ta vừa nhắc tới ?

Như chúng ta đã biết, M. NÉDONCELLE đi vào triết-lý bằng con đường cổ điển nhất. Ngay từ ban đầu, ở tuổi hai mươi khi soạn thảo cuốn triết-luận đầu tiên nhan đề « *Esquisse d'un volontarisme idéaliste* » (Sơ thảo về một lý-thuyết ý-chí duy-tâm) (23), ông đã chú-trọng đặc biệt đến nền tảng siêu-hình của nhân-vị. Ông muốn soạn thảo một triết-lý về các giá-trị. Chính từ cái lý-thuyết ý-chí duy-tâm này mà ông đã đạt tới thuyết tương giao giữa các tâm thức và sau cùng ngừng lại ở triết-học siêu linh về nhân vị và tình yêu.

Tư-tưởng của ông đã được nhào nặn trong những ảnh hưởng khác nhau của các trào lưu cận đại, nhất là các lý-thuyết của Maurice BLONDEL, của Henri BERGSON và của Léon BRUNSCHVIG mà ông thường gọi là « les trois B », nhưng đồng thời tư tưởng đó cũng chính là kết quả của một cố gắng suy-luận không ngừng. Triết-học của ông đã tiến triển dần dần qua những ảnh-hưởng nhận được thời niên thiếu và chín muồi trong những kinh nghiệm của các suy-niệm trưởng thành.

23) *Esquisse d'un Volontarisme idéaliste*, manuscrit de 1926.

Vào cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX, nhiều phản ứng mãnh liệt nổi dậy chống lại các thuyết duy vật cũng như duy tâm. Sau Maine de BIRAN, ảnh hưởng của một LACHELIER hay một OLLELAPRUNE đã từng được chào đón nồng nhiệt trong giới thanh niên Pháp. Theo M. NÉDONCELLE, thì những khuynh hướng duy-linh đã quyền-rũ ông ngay từ 1917, khi ông đọc DESCARTES và chú trọng tới câu mà triết-gia này chứng minh rằng sự nhận thức về linh hồn thì dễ dàng hơn sự nhận thức ra thực tại của xác-thể (24) ; ông đã thấm nhận nhiều ảnh hưởng nơi các ông thầy tại Trung-học (1918-1922), trong đó có giáo-sư LEGENDRE và giáo-sư PETIT. Họ đã hướng dẫn ông trong việc hiểu biết các triết-gia, nhất là BERGSON và các trào lưu duy-tâm Hy-lạp, cũng như trào lưu duy-thực Ki-tô-giáo.

Lên Đại-Học, dưới ảnh hưởng của giáo-sư CALLON, M. NÉDONCELLE nuôi một tham vọng lớn lao là xây dựng một triết-lý Ki-tô-giáo. Thời-kỳ này ông đọc nhiều tác giả khác nhau, từ thánh Thomas qua HEGEL đến Georges SOREL, Maurice BLONDEL và Henri BERGSON. Qua các ảnh hưởng này, M. NÉDONCELLE chú trọng hơn cả tới mọi vấn đề liên quan đến bản-tính và hoạt-động của tâm-hồn. Ông muốn khám phá ra những bí ẩn của « tâm thức, của tinh-thần, nói tóm lại là của nhân-vị » ; ông luôn luôn tự hỏi : « Bởi đâu có sự nhận thức và nhất là bởi đâu ta có thể nhận thức ra cái thực thể của tha nhân ? » (25).

Chính vì muốn trả lời những câu hỏi đó, mà M. NÉDONCELLE bắt đầu suy-niệm và soạn thảo cuốn « Thảo về lý-thuyết ý-chí duy-tâm », trong đó ghi lại những chú-thích về các hiện-tượng tinh-vi và bột-phát của tinh-thần trong việc nhận-thức.

Nói cho đúng, cuốn « Esquisse d'un volontarisme idéaliste », thực là một bản tuyên ngôn của giai đoạn thứ nhất về thuyết nhân-vị của M. NÉDONCELLE. Cuốn sách này tuy còn vướng nhiều dấu vết ảnh hưởng của thuyết ý-chí duy-tâm và duy-ngã (le Volontarisme idéaliste et solip-siste), nhưng cũng đã hé mở một tia sáng của tư-tưởng sau này về tình yêu và nhân vị.

24) *Notes autobiographiques*, p. 1-3.

25) *Esquisse d'un Volontarisme*, p. 9.

Bây giờ ta thử xét qua nội dung của cuốn sách quan trọng này. Tác giả khởi đầu bằng một cuộc diễn tả « hành vi căn bản của nhận thức » (l'acte fondamental de la connaissance). Theo gương DESCARTES, ông trở về một cuộc suy-niệm nội-tâm.

« Tôi nhắm mắt lại và cố gắng tóm lấy cái chủ-thể thâm thiết và tinh-túy nhất của mình. Tôi cảm thấy một sự đồng-hóa tuyệt đối đang thực hiện trong tôi. Trong sức cố gắng để tập trung cái bản ngã nội-tâm, tôi cảm thấy có một sự nhận thức hoàn toàn đầy đủ và tương ứng về tôi, khiến cho tôi cảm thấy mình thực-hữu theo như ý-chí mình, muốn và theo như sự khát vọng của ý-chí mình muốn đạt tới. Nói cho đúng, tôi chỉ thực là tôi khi ý-chí mình đạt tới, một hiệu-lực tôi thiếu... Trước khi nắm được cái thực thể của mình, tôi không là gì cả ngoài một mớ những mảnh rời rạc. Nhưng nhờ có tâm thức, tôi đã đi từ cái mớ hỗn tạp đó tới sự đồng hóa tuyệt-đối, tới sự hợp-nhất vô hạn của cái ngã chủ-thể » (26);

Như vậy, theo M. NÉDONCELE, cái hành-vi căn-bản của sự nhận thức chính là hành-vi của một ý-chí muốn đoan quyết sự hiện-hữu của mình để vươn tới sự đồng-nhất vô-hạn. Chính trong hành-vi đoan quyết sự hiện-hữu đó, ý-chí đã tìm thấy sự đồng nhất của cái ngã chủ-thể cũng như tìm thấy sự nhận thức tương ứng và đầy đủ về thực thể của mình. Nhưng sự nhận thức đồng thời cũng là hành vi của một ý chí muốn biến thành tha-thể (l'autre), nghĩa là của một ý chí muốn thỏa mãn « cái ước vọng thống-trị » (désir de tyrannie) của nó trong cuộc chinh-phục cái « ngoại-ngã (le non-moi) » :

« Muốn nhận thức tha-thể, ta phải tiêu-hủy cái nội-tính riêng biệt của nó để rồi linh-hội nó trong ta. Điều ấy có nghĩa là tôi thâm nhập vào tha-thể... tôi thu-hẹp địa-vực của nó để sáp nhập vào tôi và khiến nó trở nên « một phần trong tôi », thực thụ » (27).

Hành-vi nhận thức tha-nhân (autrui) cũng là một hành vi xâm nhập và chiếm đoạt của một ý chí thống trị muốn dùng tha-thể để đoan quyết sự hiện hữu và làm giàu cho thực-thể của mình : « ta đi vào tha-nhân bằng cách sống cái đời sống tâm lý của y, và nhất là sống cái đời sống tâm lý cao

26) *Esquisse*, p. 6.

27) *Esquisse*, p. 9.

nhất của ý tức là đời sống tâm thức... Ta chiếm đoạt tha-nhân khi ta muốn đồng hóa với ý. Ta chiếm đoạt tha nhân khi ta nhận thức ra nó. Điều đó không sao tránh được... » (28).

Đó là ý-nghĩa chính yếu của thuyết ý-chí duy-ngã : thâm đoạt tha nhân trong ý-chí đoạn quyết sự đồng hóa và sự hợp nhất của thực thể cá-nhân. Hành-vi nhận thức chính là hành-vi của một chủ-thể đi thâm đoạt một vật-hữu.

Trong hành vi này, chủ-thể đi thâm đoạt và vật-hữu bị chiếm đoạt cả hai sẽ ra sao ? Đó là điều M. NÉDONCELLE thử phân tích trong các chương về « *le Dialectique de l'Objet* » (đôi-biện về vật-hữu) (29) « *le dialectique du Sujet-objet* » (đôi-biện về tương-quan giữa chủ-thể và vật-hữu) (30), và sau cùng « *le dialectique du sujet* » về chủ-thể) (31).

Chương nói tới « đôi biện về vật-hữu » thực là một thiên nghiên cứu có nền tảng siêu hình về « vật-chất, tâm-thức và Thượng-Đề. Chính chương này đã đưa tác giả tới một thuyết « Ý CHÍ THƯƠNG YÊU » (volontarisme aimant) (32), một « THUYẾT NHÂN-VỊ BÁC-ÁI » (personnalisme charitable) (33), để đối lại với thuyết nhân-vị ngoài Ki-tô-giáo (personnalisme païen) mà ông cũng phân tích trong tập khảo luận này (34).

Theo M. NÉDONCELLE, cái kinh-nghiệm đầu tiên và khách quan của chủ-thể nhận-thức chính là kinh nghiệm về vật-chất. Danh từ này, ông muốn chỉ định « tất cả những gì không có bản-vị-hay nói cách khác tất cả những gì ở bậc dưới con người xét theo địa vị con người, nghĩa là tinh-thần tóm lại, chỉ định bậc dưới nhân-tính (le subhumain) » (35).

Vật chất chính là một thực tại khác biệt với ta và trong trạng thái khoáng-chất, ta khó lòng mà linh-hội được nó. Dưới mắt NÉDONCELLE, khoáng chất là ở bậc sau rốt của hữu thể. Theo ông, « vật chất hình như là một sự thoái hóa của nghị-lực sinh-hoạt trong trạng-thái mệt-mỏi và tàn mạt dần vào hư-vô » (36). Bởi vậy, đối với tinh-thần, vật chất vừa là một người láng giềng, vừa là một kẻ lạ mặt, đôi khi còn là kẻ thù nữa; ông nói : « tạo vật bao bọc quanh ta, cái tạo vật mà ta bị ràng buộc vào như với một kẻ lạ-mặt kia lại chính ra rất gần với ta và làm chủ ta; chính cái tạo vật đó

28) *Esquisse*, p. 9-10.

29-37) *Esquisse d'un volontarisme*, pp. 15, 42, 71, 36, 37, 24, 15, 150, 6.

làm tôi đau khổ và khiến tôi nhận ra sự cô quạnh của mình. Tạo vật là một cản trở trong việc thực hiện bản-vị của tôi. Nó là mẹ tôi; nó sinh tôi ra nhưng nó lại thù ghét tôi... » (37).

Tạo vật là kẻ xa lạ vì khô lòng mà thấu triệt được nó; đáng khác nó cũng là kẻ thù của con người vì hình như nó làm cho tinh thần trở nên sa-đọa. Mặc dầu thế, vật chất cũng lại góp phần vào cuộc tiến triển nhân vị. Về vấn đề này, M. NÉDONCELLE đã công nhận quan điểm của FICHTE : « thế giới vật chất có mục đích giúp tôi thực hiện hoàn toàn trên phương diện tinh-thần ».

Hình như ảnh hưởng của BERGSON cũng khá sâu xa đối với tác giả cuốn « Sơ-thảo về thuyết tri-chí duy-tâm ». Đó là một thứ học thuyết Duy-tâm tiên-hòa hay một quan-niệm về « cuộc sống tiến chuyển » được áp dụng vào việc phân tích vạn vật. NÉDONCELLE viết : « Nếu ta chú ý đặc-biệt đến việc diễn tả bước tiến cụ thể của sự thành hình cuộc sống nơi loài thảo mộc và cảm thú, thì ta phải đi tới kết luận như sau: việc nghiên cứu tuần tự về cuộc sống cho ta thấy có một sự hoàn thiện dần dần trong muôn vật... » (38)

Theo nghĩa đó, thế giới khoáng chất thực có một giá trị đối với con người. Nhưng đâu sao cuộc thành hình của đa sống chỉ có thể thực hiện nhờ tinh-thần và phụng sự tinh thần : « Muốn được nảy nở hoàn toàn, ta phải hướng vào cuộc chiến thắng của nhân vị » (39). Chữ nhân-vị ở đây, M. NÉDONCELLE hiểu là « một bản-chất biết suy-tưởng » (*une substance pensante*), nghĩa là một thực tại khác biệt với khoáng chất, vì nó đã đạt tới ý thức, tới tri-tuệ, tóm lại, tới tinh-thần : « đặc ân cao cả nhất của con người chính là ý-thức; nhờ có ý thức, chúng ta mới giải thoát ra khỏi thứ-loại, để trở nên mỗi người một vũ-trụ trong Vũ-trụ » (40). Ý thức là một ý chí đoạn quyết sự hiện-hữu của mình và vươn tới một sự đồng nhất và nhất trí tuyệt-đối của chủ-thể cá-nhân. Ý-thức hình như phát xuất từ một thực thể Thần-linh vĩnh-cửu, cho nên nó hằng khát vọng hướng về đấng đó, để thực hiện thân phận mình : « chúng ta chỉ là ta khi xét theo phương diện thần-linh-tinh của mình ». Câu nói này phát biểu một thứ Duy-tâm-vạn-vật nhất-thể (*Idéalisme panthéiste*) mà ta có thể tóm lược như sau :

38) *Esquisse*, p. 23.

39) *Id.*, p. 24.

40) *Id.*, p. 4024.

Từ nguyên-thủy, có đấng Tuyệt-Đôi duy-nhất. Ngài là « linh hồn vũ-trụ và là nền tảng triết-yếu của Thực-tại ». Ngài cũng là Bản-vị tuyệt-đỉnh, nguồn mạch mọi tác-động trong hữu-thể của chúng ta.

Ở nơi Bản-vị đó, Hiện-hữu, ý-chí và tác-động chỉ là một. Bởi thế, tinh-thần nhân loại, là kết-quả của cái ý-chí tác-động đó, cũng phát hiện như một ý-chí tự-quyết, tác-động và vươn tới sự đồng nhất tuyệt-đôi. Chỉ có khác là ý-chí và hoạt-động nhân-loại vốn bị hạn chế và lệ thuộc vào Ý-chí Tuyệt-đỉnh.

Đáp lại tiếng gọi của Hữu-thể tuyệt-đôi và nhờ sự nâng đỡ của Ngài, tinh-thần nhân-loại vươn tới sự nhất-trí của chủ-thể. Nó thực hiện dần dần thân phận mình trong hành vi nhận thức và trong ý-chí hiện-hữu.

Việc đó thực hiện làm sao? Trước hết, theo một động tác có tính cách hướng ngã của ý-chí chiếm đoạt và đồng-hóa. Triết-gia khi còn theo thuyết duy-tâm duy-ngã viết : « Để làm nảy nở thực thể của ta, không gì bắt buộc ta phải làm thặng-tiền những cá-nhân khác ngoài ta. Cái nhu cầu căn-bản trong ta có tính cách vị-kỷ. Chúng ta muốn được giải thoát khỏi hết thảy những cái gì không phải là ta. Cuộc tranh đấu để đồng-hóa kẻ khác và chiếm phần thắng lợi cho ta, chính là ý nghĩa đầu tiên và không thể tránh được của cuộc sống. Trong tôi, hằng có một khát vọng vươn tới cái Ngã tuyệt-đôi, một khát vọng cao cả muốn nô-lệ hóa và hủy-diệt tất cả những gì hạn chế tâm thức của tôi để làm giàu cho bản-chất của mình. Không có gì cao cả lại không thực hiện trong một tâm tình thù ghét đối với vũ trụ : tôi phải thống trị Vật-chất, sự sống, nhân loại để thực hiện nhân vị của mình... Tôi không cần phải kính trọng sự gì cả; mọi sự đều xếp đặt để phục vụ tôi... Đó là định luật của Thực-thể trong tôi : lòng khát vọng nhận thức chính là biểu thị quy luật đó... » (41).

Vừa công nhận cái động tác vị-ngã đó như là một quy luật của thực thể nhân vị, xong tác giả liền thú nhận ngay rằng những « lời tuyên bố đó có tính cách phản Ki-tô-giáo một cách đáng ghét », và để bù đắp lại, ông đã kêu gọi đến một sự-kiện khác mà ông gọi là « tình yêu vị tha đối với tha-nhân ».

Đối với ông, tác động hướng tha này cũng là một tiếng gọi thâm thiết của hữu-thể nhân loại : « để đạt tới sự hoàn thiện bản-ngã, còn có một bản-

41) *Esquisse*, p. 24-25.

năng cao thượng thúc đẩy tôi góp phần vào cuộc phát triển các nhân vị khác ngoài tôi. Trong mỗi nhân vị đó, tôi phải hành động để thực hiện một thứ « nội tâm » mà tôi không sao thấu-triệt được, bởi vì tôi phải kính trọng và giúp đỡ nội tâm đó vươn tới một đã thắng tiền nhân vị vô hạn » (42).

Có gì biện chính cho tác động yêu thương trong cái chủ-thuyết ý-chỉ duy-tâm và duy-ngã này chăng ?

Trước hết, tình yêu giúp ta hiểu được tha nhân một cách đầy đủ hơn : « hãy yêu để hiểu tha-nhân » (*velle amare ut intelligas*), đó là phương châm mà tác giả cuốn sơ-thảo thuyết Ý-chỉ đã mượn của thánh Augustin, để giải thích công dụng của tình yêu : « chỉ có lòng nhân từ và tình thiện cảm mới giúp cho cái bản ngã độc của ta hé cửa nhìn được ra ngoài ». Như vậy tình thương xót là chìa khóa mở cửa lòng cửa các nhân vị (43).

Hơn nữa, tình yêu còn là một thứ tình tương trợ linh-thiêng, giúp cho chính nhân vị chủ-thể :

« Ta cũng được thấy Tình thương xót và yêu thương là một phương thể nền tảng và hiệu nghiệm để làm nảy nở nhân vị... Yêu, tức là khám phá ra Thượng-Đề ở nơi tha-nhân và đưa Thượng-Đề vào tâm-hồn tha-nhân... Yêu là sức-mạnh tạo tác chiến thắng trong mỗi tâm hồn » (44). Tình yêu do đó đổi mới niềm hoan lạc của cuộc sinh-sản tinh thần trong ta. Bởi vì trong tình yêu, có sự nảy nở đồng đều giữa nhân vị yêu và nhân vị được yêu. Đó là sự nảy nở hỗ tương trong hoạt động tạo-tác của nhân vị.

Như vậy là chủ-thuyết Ý-chỉ duy tâm đã dẫn vươn tới thuyết nhân-vị bác-ái (*personnalisme charitable*) và thuyết ý-chỉ ái-nhân (*volontarisme aimant*), theo đó thì mỗi nhân vị vừa tự thực hiện đúng theo Ý-chỉ tuyệt-đời để vươn tới sự đồng nhất của chủ thể, lại vừa tôn trọng các nhân vị khác và giúp đỡ họ thực hiện thân phận của mình trong một tình yêu vô vị lợi, một niềm thương xót và nhân từ, bác ái bao la.

Tất cả hướng về việc phục vụ « các nhân vị khác nhau ». Tất cả giúp các nhân vị đi về cõi Đồng nhất vĩnh cửu và cuộc sáng tạo vô-hiên, theo quy luật giải thoát (*loi du salut*) hay nói đúng hơn, theo quy luật của niềm thương xót sáng tạo (*loi de pitié créatrice*).

Chủ-thuyết « nhân-vị bác ái » với nền tảng của ý chí ái-nhân dường như đưa tác giả tới ngưỡng cửa của niềm tương giao giữa các tâm thức rồi.

Thực sự, chưa hẳn thế. Chúng ta còn đương ở giữa bầu khí của thuyết Ý-chí duy-tâm và Duy-ngã (Volontarisme idealiste et solipsiste). Bởi vì mặc dầu sự bình đẳng giữa ý-chí yếu và đời vật được yếu, tương quan giữa hai người vẫn là tương quan của một chủ-thể đối với một vật-hữu. Chủ-thể vẫn ở ngoài và xa lạ trước đời-vật. Trong việc nhận thức vật chất, hành vi nhận thức là hành vi của ý-chí chiếm đoạt và đồng hóa. Vật chất ở ngoài tâm thức. Trong trường hợp, đời vật là một tâm thức, ý chí cô thể, vì miễn thương xót và ý chí đồng-lỏa (complicité volontaire) của tha-nhân mà hiểu đời vật cách tương tận hơn, nhưng tựu trung chưa hẳn có sự tương giao giữa hai tâm thức. Sự nhận thức vẫn thực hiện theo lối loại-suy (analogie). Trong trường hợp này, ta chỉ hiểu biết tha nhân hoặc cái ngoại ngã bằng phương pháp diễn-dịch trừu tượng (déduction abstraite).

« Chúng ta gán cho tha-nhân một nội-tâm giả-tượng do cái chủ-thể tâm thức của ta diễn-dịch ra » (45).

Do đó, việc nhận thức tha nhân, dẫn bằng cách đồng hóa hay phương pháp suy diễn, đều không toàn vẹn nên không là bất-khả : « tha-thể không phải là đối-tượng của nhận-thức. Cái gì căn bản là tha-thể thì cũng căn bản là xa-lạ » (46). « Thực ra thì chúng ta không thể nào thấu suốt được cái yếu-thể linh động của tha-nhân » (47).

Cho nên, mặc dầu sức cố gắng đưa M. NÉDONCELLE tới thuyết nhân-vị bác-ái và công nhận quy luật của lòng thương xót tạo-tác, ông đã không đạt tới được một sự nhận thức đích thực về nhân vị hoặc một quan niệm đúng đắn về tình yêu.

Dẫu sao, tác phẩm đầu tay này cũng là chìa khóa của cuộc phát-triển tư tưởng sau này của ông. Bởi vì, nếu phân tách kỹ lưỡng, ta sẽ thấy rằng không phải tình cờ mà M. NÉDONCELLE đạt tới triết-lý tình yêu và nhân vị.

Trong cuốn triết-luận đầu tay này, dẫu sao cũng bộc lộ một lo-lắng thường xuyên muốn phục-hồi phẩm-giá nhân-vị và đòi cho nó một địa vị xứng đáng trong triết-học. Ông viết : « Một nền siêu-hình-học liêm hóc nhất chỉ có thể thực hiện một cách đúng đắn khi nó kết thúc ở cuộc phát triển nhân vị. Nền siêu-linh đó phải phục vụ cuộc thăng tiến toàn vẹn của chúng ta » (48).

45) *Esquisse*, p. 45.

46, 47, 48) *Esquisse*, pp. 18, 54, 155.

Chủ đích của tập triết-luận này là nghiên cứu về bản chất, yếu-tính, nguồn gốc và giá-trị nhân vị. Tác giả đã có một trực giác nào đó về khả-năng của việc nhận thức tha-nhân bằng một tình yêu hỗ-tương giữa các tâm thức, cái nhận thức mà ông gọi là « sự tình nguyện đồng lõa » (*complicité volontaire*).

Nhưng thái-độ « duy ngã » (*solipsiste*) đã hạn chế công cuộc nghiên-cứu của ông. Chỉ sau này, trong khi tiếp xúc với tư-tưởng của vài triết-gia duy-tâm, ông mới khám phá ra những khó khăn của thuyết-duy-ngã. Từ đó, ông mới hướng hẳn về thuyết tương-giao giữa các tâm thức.

Sự thay đổi đó chiếu sáng toàn bộ tư tưởng của M. NÉDONCELLE. Thực vậy, ngay sau kỳ soạn thảo cuốn triết-luận đầu tay này (1926, trước khi tập *JOURNAL MÉTAPHYSIQUE* của G. MARCEL ra đời, 1927, Gallimard), ông bước vào đại-học Sorbonne thụ giáo với Léon BRUNSCHVIG và Albert RIVAUD. Ảnh hưởng của BRUNSCHVIG đối với ông có tính cách đổi lập, nghĩa là khiến cho ông suy tưởng nghịch lại với thầy dạy. Thực vậy, chính nhờ những cuộc đàm đạo với BRUNSCHVIG, mà NÉDONCELLE nhận thức ra được khuyết-diểm của chủ-thuyết duy-tâm, thuyết mà trước kia ông vẫn từng hâm mộ. Tất nhiên, M. NÉDONCELLE vẫn giữ những điểm chính trong thuyết duy-tâm của thầy, chẳng hạn sự Siêu-việt của tinh thần đối với vật chất, cũng như vai trò của nó trong việc nhận thức. Nhưng ông tuyệt đối chống lại thuyết duy-tâm tự-tại duy-lý của BRUNSCHVIG. (*Idealisme intellectualiste de l'Immanence*).

Đối với BRUNSCHVIG, tinh thần và ý thức đồng nghĩa nhau. Tinh-thần đánh dấu điểm cao nhất của cuộc tiến bộ ý-thức. Và chỉ khi nào tâm thức tiến tới trình độ tinh thần thì nó mới có được khả năng nhận thức; năm 1924, ông viết : « Chúng ta không định nghĩa tinh thần như một tiềm năng nữa. Chúng ta coi nó là một tâm thức đang tự đoan quyết sự hiện hữu của mình, cái tâm thức xuất hiện khi đạt tới trình độ của tinh thần đó là cái khả năng trong con người, và chỉ mình con người, khiến cho nó có thể hối-tính đi vào nội tâm để khám phá ra cái trung tâm của hành vi tạo-tác, một hành vi khác biệt hẳn với bất cứ một động tác máy móc hoặc một đà sông bản năng nào » (49).

49) Những bài giảng ở Sorbonne năm 1924, in trong tập *Philosophie de l'esprit*, Paris, P.U.F. 1949, p. 10.

Mọi nhận thức, đối với BRUNSCHVIG, chỉ là kết quả của hoạt động trí-tuệ khi nó nhận thức ra chính mình :

« Nhận thức tạo ra một thế giới riêng cho ta. Ngoài ra, không có gì hết... Đối tượng chính của tư-tưởng không phải là sự vật nó trình diễn ra nhưng là chính hoạt động của tinh-thần khi nó nhận thức ra chính mình » (50).

Hơn nữa, đối với BRUNSCHVIG, mọi hoạt động của tâm thức dù thuộc phạm vi trí-tuệ, luân lý hay xã-hội, đều chỉ là một. Cái tâm thức đó từ một tâm trạng sơ-khởi phát triển ra. Và vì muốn bảo vệ sự tự-do nhân loại, mà BRUNSCHVIG đã nhất quyết chối từ bất kỳ ý tưởng nào về một thực-thể siêu-việt (transcendence) làm khởi điểm cho tinh-thần. Nền triết-học tinh thần của ông là một thứ triết-ly về tự-tại-tính (philosophie de l'immanence).

Ông viết : « Chúng ta không thể nào coi tinh thần bắt nền tảng ở một thực-thể siêu việt, bất cứ dưới hình thức nào (51). Bởi vì « chính quan điểm lý-luận thuần-túy không cho phép ta làm mất gốc của cuộc tàn-bộ tinh-thần bằng cách phóng nó vào phạm-vi tưởng tượng của một thực thể siêu-việt » (52). « Bởi đây, chúng ta phải loại hẳn ra ngoài cái ý tưởng về một thực-thể siêu việt can thiệp vào vũ-trụ trong đó con người có thể coi đời là quan hệ mà không cần phải tin tưởng rằng mình chỉ là nhân vật trong một thứ tuồng hề, mà các vai trò đã do một hóa-công ấn định và điều-khiển trước tầm màn kết thúc » (53).

Như vậy, ý-nghĩa chính yếu của học-thuyết duy-linh do BRUNSCHVIG chủ-trương là coi tâm-thức như một khả năng tạo-tác ra các giá trị về chân lý và công bình, cái khả năng tạo-tác vô hạn vẫn tự túc tự hành vi sơ-khởi.

Triết-ly của BRUNSCHVIG thực là một thuyết Duy-tâm duy-ly về thế Tự-tại, hay nói cách khác, một thuyết tiền-hóa về Tâm-thức nhân-loại. Về điểm này, BRUNSCHVIG rất gần thuyết duy-tâm của HEGEL. Nhưng nó trái ngược hẳn với tư-tưởng của M. NÉDONCELLE là triết-lúc nào cũng tin tưởng ở một Tâm-thức có bản-vị siêu-việt, làm nguồn mạch cho mọi tâm thức và giá trị nhân loại.

Từ khi viết cuốn « Sơ thảo về thuyết ý-chí » cho đến nay, M. NÉDONCELLE hằng nhắc tới Bản-vị siêu-việt đó luôn. Trong cuốn tham khảo

50) Do I.M. BOCHENSKI trích dẫn trong « *La philosophie contemporaine*, p. 79.

51, 52, 53) *Philosophie de l'esprit*, pp. 171, 183, 177.

về tư-tưởng tôn giáo của Friedrich Von HÜGEL xuất bản năm 1935, ông đã từng viết : « kinh-nghiệm trực tiếp về đời sống nội tâm đặt ta trước một siêu-thể nhiệm mầu.... Chủ-thể của ta hướng về một Thực-thể siêu việt hơn ta và nếu không có thực thể đó thì cũng không hề có cái chủ-thể của ta. Sự ta hiện hữu cũng như những sự ta có, luôn luôn biểu thị một sự thiếu thốn và lệ thuộc. Chúng ta hoàn toàn lệ thuộc và có thể nói, chúng ta là một vật được mời gọi thực-hiện thực thể của mình » (53).

Có thể nói thêm rằng tất cả ý hướng triết-lý của NÉDONCELLE chỉ là tìm cách khám phá ra cái Thực-thể siêu việt và nhiệm mầu đó, như trong lời kết luận cuốn khảo-luận trên, ông đã phát biểu : « Công trình ngày nay và ngày mai, công trình phát minh vĩnh-cửu, đó là đi tìm kiếm Thượng-Đế và đề-quốc vô hình của Ngài. Trong Ngài và nhờ Ngài, phải được bộc lộ vẻ đẹp của công trình sáng tạo vũ trụ. Chúng ta đi tìm sự hiện diện của Ngài... Bởi vì chúng ta biết rằng sự hiện diện của Ngài là nguồn tình yêu vô tận hằng kích động trong ta » (54).

Nhưng muốn đạt tới một nhận thức đích thực về cái Tâm-thức siêu việt và cụ thể đó, chúng ta không thể nào cứ giam mình trong cái chủ-thuyết Duy tâm tiến hóa và duy ngã được. Niềm thâm tín này càng được củng cố vững bền, sau khi ông tiếp xúc với tư-tưởng của Max SCHELER, vào năm 1932.

Hồi đó, ông dạy triết-lý tại Trung-học Albert de Mun đồng thời cộng tác với tờ tạp-chí « Cahiers de la Nouvelle Journée » của Paul Archambault. Ông giữ mục điểm sách triết học và ký biệt-hiệu Maurice DESBIENS. Một trong những bài điểm sách để cập đến cuốn « Nature et forme de la sympathie » (Bản chất và hình thức của sự Đồng-Cảm) của SCHELER, trong đó NÉDONCELLE đã chú ý đến điểm SCHELER nói rằng « việc nhận-thức tha-nhân không thể nào giải thích được bằng lời luận-lý suy-loại » (la perception d'autrui ne peut s'expliquer par le raisonnement par analogie).

Thực thể, lời luận-lý loại-suy chỉ cho ta những nhận thức cương-yếu (connaissances notionnelles) và những ý-tưởng tổng quát về tha-nhân. Không phải là một nhận thức đích thực và cụ thể về nhân vị thâm thiết của tha-nhân. Muốn hiểu biết tha nhân thực thụ, thì chính tha-nhân đó phải

53, 54) *Les idées religieuses de F.V. Hügel*, p. 185 et 207.

cởi mở tâm tình cho ta rõ, nghĩa là phải có một sự tình-nguyên đồng-lỏa mà điểm cao nhất là sự tương giao giữa hai tâm thức.

Thế là nhờ ảnh hưởng của SCHELER, NÉDONCELLE đã quyết-định suy-niệm lại về lý-thuyết nhận thức của mình, cái thuyết đã biểu lộ năm 1926 trong tập « Sơ thảo về thuyết Ý-chí duy-tâm ». Từ đó, ông cũng xa lìa hẳn chủ-trương duy-ngã ban xưa để dần dần đi vào thuyết Ý-chí hướng-tha và sau cùng ngưng lại ở triết-lý tình yêu và tương giao giữa các tâm thức.

Trong thời gian từ năm 1926 đến năm 1940, Maurice NÉDONCELLE chú trọng nhiều đến việc nghiên cứu nền triết học Anh-quốc. Ông viết khá nhiều luận đề về văn đề này, chẳng hạn về « ý-thức tâm lý theo triết-gia HAMILTON » (*La conscience psychologique d'après Hamilton, 1929*), về « Triết-lý tôn giáo tại Anh-quốc từ 1850 đến nay » (*La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours, 1934*), hoặc về « tư-tưởng tôn giáo của Friedrich Von Hügel » (*La pensée religieuse de F. Von Hügel, 1935*). Cũng trong chương trình nghiên cứu tư tưởng Anh-quốc, ông đã viết bài giới thiệu những bản dịch tác phẩm của NEWMAN như bản dịch cuốn Apologia của L. MICHELIN-DELIMOGES, 1939 và các tác phẩm khác sau này.

Nhân nói đến các triết-gia Anh-quốc, cũng phải nhắc rằng M. NÉDONCELLE có chịu qua ảnh-hưởng của những tư-tưởng gia thuộc khuynh-hướng Hegel, như BRADLEY, BOSANQUET và ROYCE, còn đối với NEWMAN thì thực ra mãi đến năm 1945, sau khi viết thiên khảo luận về tương giao giữa các tâm thức rồi, NÉDONCELLE, nhân phải để tựa bộ tác phẩm do S. JANKELEVITCH dịch, mới khám phá ra cái sâu sắc trong tư tưởng của NEWMAN và bắt đầu hâm mộ ngài. Như thế phải nói rằng tư-tưởng của vị giáo-chủ Anh-quốc không hề ảnh-hưởng tới tác-giả cuốn « Tương-giao giữa các tâm-thức » như nhiều người vẫn lầm tưởng.

Cuốn sách này là luận án tiền si văn chương mà NÉDONCELLE bắt đầu soạn thảo từ năm 1937 tới 1942.

Theo tác giả nói, thì việc soạn thảo tác-phẩm là do một đàng sưu tập các ý tưởng mà ông đã ghi chú ngày lại ngày khi đọc các tác giả khác, một đàng suy niệm thêm về các triết gia cổ điển từ PLATON đến HAMELIN (55). Bởi vậy thực không phải là một tác phẩm có hệ thống mạch lạc. Khiến

55) Note autobiographique, inédite.

cho Charles DEVIVAISE đã viết trong một bài báo, và cho rằng « tác phẩm vĩ đại về tương giao giữa các tâm thức được chia ra thành nhiều đoạn ngắn ngủi, mà nhan đề hoặc đôi khi cả đến nội dung đều được trình bày dưới hình thức những câu châm-ngôn » (56).

Luận án này đã chứa đựng toàn thể các đề tài chính yếu trong triết-học của NÉDONCELLE. Bản nghiên-cứu về « Nhân vị và tạo-vật » (*La personne et la nature*, 1943, vừa tái bản dưới nhan đề *Personne et nature*, và có thêm phần mở đầu và phụ lục, 1963), chính là phần nhì của luận án về tương giao giữa các tâm thức. Sở dĩ in rời ra làm hai, năm 1944, là do đề nghị của triết-gia René Le SENNE, vị chánh chủ-khảo.

Những tác phẩm khác của ông như « Vers une philosophie de l'amour », (Hướng tới một triết lý tình yêu), (1946) « Réflexion sur la psychanalyse » (suy-luận về phân-tâm-học) (1949), « Introduction à l'esthétique » (khai đề cho thẩm-mỹ) (1953), « De la fidélité » (Luận về sự trung-tin) (1953), « Existe-t-il une philosophie ? » (Liệu có một triết-lý Ki-tô-giáo hay không ?) (1956), « Vers une philosophie de l'amour et de la personne » (Hướng tới một triết-lý tình yêu và nhân vị) (1958), « Conscience et Logos » (Tâm-thức và Đại-đạo) (1962) và mới đây cuốn « Prière humaine, prière divine » (lời kinh nhân loại, lời kinh siêu-linh) (1962), cùng bao nhiêu bài đăng báo và diễn thuyết khác, chỉ là một thứ diễn giảng và áp dụng cái triết-lý căn-bản về nhân vị và tình yêu vào mọi phạm vi sinh hoạt của nhân loại, như tôn giáo, luân lý, thẩm mỹ và xã-hội, v.v...

Trong những tác phẩm sau cùng gần đây, ta thấy M. NÉDONCELLE thỉnh thoảng có đề cập tới vài đại-biểu của trào lưu hiện sinh, nhân vị và hiện-tượng-luận, như KIERKEGAARD, HEIDEGGER, HUSSERL và SARTRE, v.v... nhưng nét chính trong tư-tưởng của ông về tương giao giữa các tâm thức vẫn không hề thay đổi.

Hơn nữa, phương pháp phân tích theo hiện tượng của ông phải được xếp vào phương pháp cổ điển, vì nó gần với phương pháp của HEGEL và Nicolas HARTMANN hơn là phương-pháp hiện-tượng-luận của HUSSERL. Đó là điều chúng ta cần phải bàn đến trong phần sau, trước khi đi sâu vào tư-tưởng thực thụ của ông về tương giao giữa các tâm thức, về nhân vị và tình-yêu.

NGUYỄN NAM CHÂU

56) Les Etudes philosophiques, Juillet-Déc. 1946, op. 218.

Vài nét về sinh-hoạt của Hát Giặm và Hát Ví

DÂN-CA NGHỆ-TĨNH

LÊ - VAN - HẢO

Dựa vào tiêu chuẩn *địa-lý văn-hóa* (géographie culturelle), ta có thể chia toàn bộ dân ca Việt-Nam làm 2 hạng. Hạng thứ nhất gồm có một số loại dân ca phổ biến rộng rãi trong một miền lớn của đất nước, như hát *Xẩm*, hát *Bống mọc*, hát *Cò lả*, hát *Đò đưa*, hát *Trống Quân* thịnh hành khắp miền Bắc; như *vè*, khắp miền Bắc và miền Trung (1), như *hò* (nhiều loại) và *lý* (nhiều loại), khắp miền Trung và miền Nam Việt. Hạng dân ca thứ hai gồm có một số loại chỉ được lưu hành trong một địa phương hạn hữu và thường mang tên của địa phương ấy, như hát *Quan-hộ Bắc-Ninh*, hát *Đám Hưng-Yên*, hát *Dậm Hà-Nam*, hát *Hội Rô Vĩnh-phúc*, hát *Xoan Phú-Thọ*, hát *Gheo Phú-Thọ*, hát *Xuân Phá Thanh-Hóa* v.v...

Nhưng dù được phổ biến trong cả một miền hay riêng trong một địa phương, mỗi loại dân ca đều có nhiều nét đặc biệt, về mặt sinh hoạt cũng như về mặt nghệ thuật, dính liền với tập quán của miền hay của địa phương, với cái bản sắc riêng do hoàn cảnh địa lý, kinh tế, lịch sử khác nhau, và hết thảy các loại đều góp phần xúng đáng vào cái phong phú muôn màu sắc của kho tàng dân ca và của thuần phong mỹ tục Việt-Nam. Nhìn vào sinh-hoạt của dân ca miền Nghệ-Tĩnh chẳng hạn, ta sẽ thấy rõ điều đó.

Chú-ý. — Những chữ viết tắt dùng trong bài này là :

H.G.N.T., I : *Hát Giặm Nghệ-Tĩnh*, tập I của Nguyễn đông Chi, nxb. Tân Việt Hà-nội 1944;

H.G.N.T., II : *Hát Giặm Nghệ-Tĩnh*, tập II, của Nguyễn đông Chi và Ninh-Việt Giao, nxb. Sử học, 1962.

H.P.V. : *Hát Phư-ơng Vải*, của Ninh viết Giao, nxb Văn-Hóa, 1961.

H.V.N.T. : *Hát Ví Nghệ-Tĩnh* của Nguyễn chung Anh, nxb Văn Sử Địa, 1958.

HÁT GIẶM VÀ HÁT VÍ TRONG BỒI CẢNH VĂN HÓA MIỀN NGHỆ TĨNH

Nghệ-Tĩnh, miền đất trung gian giữa Bắc và Trung Việt, có nhiều loại hát, nhưng có 2 loại đáng chú ý nhất, hai thổ sản tinh thần đặc sắc của văn hóa dân gian miền này : *hát Giặm* và *hát Ví*, hai hình thức sinh-hoạt văn nghệ phản ánh trung thành nhiều khía cạnh độc đáo của con người Nghệ-Tĩnh, sống trên mảnh đất bạc bẽo và trong hoàn cảnh lịch sử durement nhiều gian khổ, con người vừa rất giàu nghị lực lại vừa rất giàu tình cảm.

Về mặt phong thổ, miền Nghệ-Tĩnh xưa nay vẫn để lại trong tâm não của nhiều người ấn tượng một khu vực không hề được tạo vật cứu đương. Mấy mảnh đồng bằng hẹp như bị thắt riết vào bao nhiêu thung lũng, giữa những dãy núi chập chùng. Đất hai phần lớn chả có bao nhiêu màu mỡ. Nhiều nơi chỉ là đồng chua nước mặn. Cảnh vật quanh năm, nếu không nói là cằn cỗi, thì cũng không có gì là thú vị. Một mùa xuân nghèo màu sắc, hiềm thanh âm. Hè đến là nắng với gió. Những đợt « nam cáo » làm cho nứt đất nẻ đồng, cạn cả khe suối, khô róc cả giếng, ao, đầm hồ. Bụi tỏa mù trời, dầu cả đường, lùa vào tận nhà ở, phủ lên cả đồ đạc. Gió vó vập làng mạc, gió rung chuyển cả núi rừng. Nắng với gió là hai nguyên tố ngự trị. Tiếp theo đó là mùa thu với mưa với lụt. Rồi đến mùa đông ủ dột, lạnh lẽo, tiều điều » (1).

Hoàn cảnh thiên nhiên ấy, một thiên nhiên « bạc bẽo, già giết », đã ảnh hưởng nhiều trên con người Nghệ-Tĩnh; họ chưa hề ngự được vật chất, phải xuất ra nhiều sức lực, khôn khéo, nhẫn nại để mưu cuộc sống còn.

Nhưng chưa hết, bên cạnh cuộc tranh đấu chống thiên nhiên, con người Nghệ-Tĩnh còn phải đương đầu với nhiều cơn khốc lửa trong lịch sử. Quân Chiêm Thành đã nhiều lần đánh phá vùng này. Đó là căn cứ địa của các anh hùng, Trần hưng Đạo, Lê Lợi, Nguyễn Huệ, Phan đình Phùng, khi dùng thẻ công hay thẻ thủ, và đó cũng là nơi chiến trường của Trịnh Nguyễn phân tranh suốt trong hai thế kỷ. Đời Lý gọi Nghệ-Tĩnh là *Nam Trần*, đời Trần là *Trần địa*, đời Lê là *Thăng địa*; Lê Lợi gọi binh sĩ ở Nghệ-Tĩnh là *thăng binh*, Nguyễn Huệ dùng họ làm *trung quân*; sách Đại Nam Nhất Thống Chí gọi họ là *kẻ thiện chiến vô địch thiên-hạ*;

1) Đặng thái Mai, Văn thơ Phan-bội-Châu, nxb. Văn-hóa, H.N., 1960 (in lần thứ 2) trang 34-35.

riêng ở tỉnh Nghệ-An còn lưu lại dấu vết của 187 thành trì (1). Có thể nói được rằng vùng này đã chứng kiến những lăm than của chiến tranh nhiều hơn mọi vùng khác trong trường kỳ lịch sử Việt-Nam.

Điều kiện thiên-nhiên và hoàn cảnh lịch sử đã hun đúc, mài dũa tính thần con người Nghệ-Tĩnh. Con người ấy « vẫn được tiếng là gân guốc, khô khan, con người rắn rỏi của lý tính, của nghị lực » (2). Bùi dương Lịch, tác giả *Nghệ-An Chí* đã viết: « Xứ Nghệ-An đất xấu dân nghèo thua các nơi xa, nhưng phong tục thuần hậu vốn nhờ vì đó, mà cũng bởi sự nghèo xán ấy, cho nên chịu cực, chịu khổ, nhẫn nại, tàn tiện, tiết trước lâu ngày quen tính. Kẻ sĩ không chuộng hoa sức, yêu cảnh đời rết, người các trấn (khác) thường cười là hủ lậu. Kẻ dân giả lại hay để ý đến những sự nhỏ nhặt, yếu cảnh cần kiệm, người các trấn thường khinh là bôn xén (...) Khí chất của người Nghệ-An thì thuần hậu chất phác, tính tình lại tri dôn, cho nên cái tính thần tri thủ, chuyển nhất của họ ít khi vì cái lợi hại trước mắt mà biến đổi được » (3). Tác giả khuyết danh của *Hoài Hoan phong thổ thoại* phê bình người Nghệ-Tĩnh: « Hạng sĩ phu thì có cái khí tiết cứng cỏi, xấu cũng khoe mà tốt cũng khoe; hạng dân giả thì mưu mô, ích kỷ » (4). Tác giả khuyết danh của *Nghệ-An Phong Thổ Ký* nhận xét con người Nghệ-Tĩnh: « Can đảm đến sơ suất, cần cù đến liêu lĩnh, cương quyết đến khô khan và tàn tiện đến... cá gỗ » (5). Một học giả người Pháp, H. Le Breton, cũng nhận định người Nghệ-Tĩnh: « Tính tình cứng cỏi, ham thích văn chương, hăng hái lao động và phần đầu kiên trì dưng dưng với cái đất đai cằn cỗi để sinh sống » (6).

Mấy nét ghi trên chưa hiển lộ hết những đức tính căn bản của con người Nghệ-Tĩnh: sự vươn lên của tâm hồn họ, tính thần bất khuất, sẵn sàng đầu tranh chống xâm lược, áp bức; họ là những người « rất hăng hái, rất bền bỉ trong tinh thần súng bái anh hùng, yêu chuộng lý tưởng »; đất của họ là « nơi đã sản sinh rất nhiều những anh hùng, liệt nữ, danh tướng, lương thần, những nhà nho kháng khái và bao nhiêu người dân thường đã

1) H.P.V. trang 41-42.

2) Đặng thái Mai, sđd. trang 35.

3) Theo bản dịch của Nguyễn đông Chi, dẫn trong HVNT, trang 97-98.

4) Dịch và dẫn trong HVNT, trang 98.

5) Dịch và dẫn trong H.P.V., trang 42.

6) Theo *Le Vieux An Tĩnh*, Bull. Amis du Vieux Huế, avril-déc. 1963, dịch và dẫn trong H.P.V. trang 42.

Dầm là tiếng Nghệ Tĩnh nghĩa là cây lúa diến vào những ruộng đã cấy rồi mà còn thiếu hay bị chết lỗ chỗ. Còn *dầm dúi* thì không ai lạ gì cái nghĩa nhét vào tay, cho dầu, đút lót của nó » (1).

Trong lúc hát Giặm đối đáp, câu của người trả lời phải chấp theo vần ở cuối câu của người hát hỏi :

Hỏi :
Tui hỏi mự mấy lời
Xin mự tương cho về tở

Đáp :
Lời cậu vừa nói đó
Xui dạ thiệp ân sâu

Theo Nguyễn đông Chi, sự chấp vần hay hát chấp vào ấy tức là giặm, cũng gọi là *bắt xấp*, và vì thế hát Giặm Nghệ Tĩnh còn có tên là *hát Xấp* hay *hát Luồn* (2). Hát Giặm có 3 lối :

1.— Lối thứ nhất là lối hát ứng khẩu sáng tác đột xuất giữa con trai con gái, đàn ông đàn bà; ta có thể gọi nó là *hát Giặm nam nữ*;

2.— Lối thứ hai cũng là lối hát xuất khẩu nhưng không có trai gái đối đáp mà chỉ có một sò anh em hay chị em bè bạn trong giờ rảnh rang cất tiếng hát, kể lên một vài sự việc mới xảy ra trong vùng hay những chuyện ở nơi xa mới đồn đến; hoặc giả có người biết hát, hoặc hát hay, đến chơi nhà bạn hát lên để chào mừng, khen cái hay cái tốt của bạn; ta có thể gọi lối này là *hát Giặm thời sự* :

3.— lối thứ ba là lối hát kể đầu đuôi một câu chuyện hay một sự tích; ta có thể gọi nó, theo từ ngữ của Nguyễn đông Chi, là *hát Giặm vè*, vì thế kể chuyện của nó rất gần thể *vè* (3).

II.— *Hát Ví* là gì? Hát Giặm là bài hát với những câu thơ 5 chữ (ngũ ngôn) còn hát Ví thì theo thể thơ câu 6 chữ câu 8 chữ (lục bát). Tiếng *ví*

1) H.G.N.T., I, trang 26; theo Vũ ngọc Phan, *Tục ngữ và Dân ca Việt-Nam*, nxb., Sử học, in lần thứ 5, 1962, trang 387-88 ; tiếng *giặm* có nghĩa là ghép vào, diến vào, đan vào một chỗ thiếu; nó có nghĩa như giặm một vài cái nan vào một cái rỗ rách, như nhân dân miền Bắc thường nói.

2) H.G.N.T., I, trang 27.

3) H.G.N.T., I, trang 27-30;

đã cho ra các thành ngữ *ví hát*, *ví von*, nó có thể đồng nghĩa với chữ *tỷ* trong Kinh Thi nước Tàu. Kinh Thi chép những bài ca của nông dân đời Thương Cỗ, các câu ca đã được theo một trong ba thể : thể *phú* (mô tả thẳng sự việc), thể *tỷ* (lấy sự vật để so sánh, để *ví* với điều muốn diễn tả), thể *lự* (nhân một sự việc gì mà nói lên cái mình muốn nói) (1). Tuy trung "phần nhiều các câu hát *Vi* đều lấy một vật hay một sự việc khác để *ví* với ý kiến định bày tỏ" (2).

Khác với hát Giặm gồm có nhiều lời như kể trên, hát *Vi* chỉ có một lời là lời hát đối đáp giữa trai gái. Hát Giặm phần nhiều dùng để hát vui chơi trong giờ nghỉ ngơi hay trong dịp hội hè, còn hát *Vi* sinh ra và phát triển trong các nghề tay chân (nghề làm ruộng, nghề thủ công); hầu hết các nghề ở Nghệ-Tĩnh đều có loại hát *Vi* riêng của mình : đó là một đặc điểm về mặt sinh hoạt, không thấy có ở các vùng, các miền khác. Hát *Vi* gồm có các loại như sau :

- *ví phường cây* ; *ví phường gặt* ;
- *ví phường vải* (nghề kéo sợi và dệt vải)
- *ví phường nón* (nghề chằm nón, chằm toại)
- *ví phường đan* (đan mây, đan tre)
- *ví phường chiều* (chằm chiều)
- *ví phường vàng* (nghề làm giấy vàng giả, nghề thợ mã)
- *ví phường đường* (chẽ đường mía)
- *ví phường củi* (nghề chặt củi để bán hay để dùng trong nhà)
- *ví dò dừa*
- *ví chân trâu*
- *ví phường buôn* (phường buôn bộ gồm có nhiều phường buôn khác nhau : phường chè, phường cà, phường gạo, phường buôn chiều, phường buôn củ nâu, v.v...; lại có phường buôn đồ đạc)
- *ví phường vá lá* (vá lưới).-

1) M. Granel, *Fêtes et Chansons Anciennes de la Chine*, Paris, 1929; H.V. N.T., trang 7, chú thích 1; Dương-quảng Hàm, *Việt-Nam Văn học sử yếu* Sài-gòn 1956 (in lần thứ 4) trang 49, trang 19-17;

2) H.V.N.T., trang 8; theo Nguyễn tất Thứ, *Vi* không có nghĩa là *tỷ*. "*Vi* nghĩa là hai bên nam nữ thác ra một chuyện tình để *ví* hát lời yêu đương ân ái cho vui. *Vi* xong là thôi, hai bên không vương vấn gì nhau" (Phê bình quyển *Hát Phường Vải* của Ninh-viết Giáo, Văn-học số 165, 1961, trang 11).

đã cho ra các thành ngữ *vi hát*, *vi von*, nó có thể đồng nghĩa với chữ *tỷ* trong Kinh Thi nước Tàu. Kinh Thi chép những bài ca của nông dân đời Thương Cổ, các câu ca đã được theo một trong ba thể : thể *phủ* (mô tả thẳng sự việc), thể *tỷ* (lấy sự vật để so sánh, để *vi* với điều muốn diễn tả), thể *hưng* (nhân một sự việc gì mà nói lên cái mình muốn nói) (1). Tựu trung « phần nhiều các câu hát *Vi* đều lấy một vật hay một sự việc khác để *vi* với ý kiến định bày tỏ » (2).

Khác với hát Giặm gồm có nhiều lời như kể trên, hát *Vi* chỉ có một lời là lời hát đối đáp giữa trai gái. Hát Giặm phần nhiều dùng để hát vui chơi trong giờ nghỉ ngơi hay trong dịp hội hè, còn hát *Vi* sinh ra và phát triển trong các nghề tay chân (nghề làm ruộng, nghề thủ công); hầu hết các nghề ở Nghệ-Tĩnh đều có loại hát *Vi* riêng của mình : đó là một đặc điểm về mặt sinh hoạt, không thấy có ở các vùng, các miền khác. Hát *Vi* gồm có các loại như sau :

- *vi phường cấy* ; *vi phường gặt* ;
- *vi phường vải* (nghề kéo sợi và dệt vải)
- *vi phường nón* (nghề chằm nón, chằm toại)
- *vi phường đan* (đan mây, đan tre)
- *vi phường chiếu* (chằm chiếu)
- *vi phường vàng* (nghề làm giấy vàng giả, nghề thợ mã)
- *vi phường đường* (chẻ đường mía)
- *vi phường củi* (nghề chặt củi để bán hay để dùng trong nhà)
- *vi đồ đưa*
- *vi chân trâu*
- *vi phường buôn* (phường buôn bộ gồm có nhiều phường buôn khác nhau : phường chè, phường cà, phường gạo, phường buôn chiếu, phường buôn củ nâu, v.v...; lại có phường buôn đồ đạc)
- *vi phường vá lái* (vá lười).-

1) M. Granet, *Fêtes et Chansons Anciennes de la Chine*, Paris, 1929; H.V. N.T., trang 7, chú thích 1; Dương-quảng Hàm, *Việt-Nam Văn học sử yếu* Sài-gòn 1956 (in lần thứ 4) trang 49, trang 19-17;

2) H.V.N.T., trang 8; theo Nguyễn tất Thử, *Vi* không có nghĩa là *tỷ*. « *Vi* nghĩa là hai bên nam nữ thác ra một chuyện tình để *vi* hát lời yêu đương ân ái cho vui. *Vi* xong là thôi, hai bên không vương vấn gì nhau » (Phê bình quyển *Hát Phường Vải* của Ninh-viết Giao, Văn-học số 165, 1961, trang 11).

II. — Văn thể và nhạc tính của Hát Giặm và Hát Ví.

Câu thơ của những bài hát *Giặm* là câu năm chữ (ngũ ngôn); thỉnh thoảng có một vài câu thơ 4 chữ hay 6, 7 chữ mà ta có thể xem như là câu thơ ngũ ngôn biến thể (1). Mỗi bài hát gồm có :

a) Vài câu phá sáng tác theo lối lục bát hay lục bát biến thể, hay song thất, hay hai câu ngũ ngôn hay ngũ ngôn biến thể (hai câu này thường lấy nhau) ví dụ :

*Kể chuyện năm châu
Em ngồi kể chuyện năm châu*

Câu phá thường bao hàm ý nghĩa toàn bài (1),

b) Tiếp theo câu phá là 2 câu *nhập đề*, mỗi câu năm chữ, một câu gieo vần bằng với cuối câu phá, câu kia gieo vần trắc với câu dền sau ; vd :

Phá *Chàng ôi chàng xin chàng ngồi lại
Đề cho thiệp bạn giải đôi lời*

Nhập *Sinh ra kiếp làm người
Thua người ta cũng thẹn.*

Đoạn I: *Kẻ trèo non vượt biển*

.....

c) Sau nhập đề, đến các *đoạn* của bài, có bài ngắn trong một đoạn, có bài dài đến 20 hay 60,70 đoạn. Mỗi đoạn gồm có ít nhất là 4 câu và một câu lấy lại câu thứ tư nhưng có thay đổi một vài chữ :

1 *Kẻ trèo non vượt biển*
2 *Kẻ sang bắc sang đông*
3 *Lo gánh vác non sông*
4 *Cho nhứt tâm trung ái*
5 *Cho vẹn bẽ trung ái*

Có đoạn dài đến 10 hay 20 câu. Lời đặt nhiều câu trong một đoạn là lời thịnh hành trong hát *Giặm* nam nữ và trong hát *Giặm* thời sự « vì khi hát sống nhạc triển miên nghe êm tai » (2), còn lời đặt nhiều đoạn (ít câu) trong một bài thì thịnh hành trong hát *Giặm* về đề phổ diễn hết tình tiết của sự việc.

1) H.G.N.T., I, trang 55.

2) H.G.N.T., trang 58

Cách gieo vần trong mỗi đoạn khá đơn sơ :

đoạn trên:	5	ra mà tiền dụng	{	vần
	1	Chàng phải ghi một bụng		trắc
	2	Thiếp phải quyết một lòng	{	vần
	3	Chàng đi học gia công		bằng
	4	Thiếp mừng riêng trong dạ	{	vần
đoạn dưới:	5	Thiếp mừng thăm trong dạ		trắc
	1	vàng đá		

Trong những đoạn có trên 5 câu thì những câu ở giữa câu đầu và câu cuối đều gieo một vần bằng của câu thứ hai.

Ta nhận thấy chữ thứ 3 của câu 4 (hay chữ thứ 4 câu bốn có 6,7 chữ) thường là chữ không có dấu huyền; nhưng chữ thứ 3 của câu 5 bao giờ cũng có dấu huyền; theo Nguyễn đông Chi, có thể mỗi dùng phép làm văn hát Giặm (1).

Về mặt âm nhạc, hát Giặm Nghệ Tĩnh có cái đặc biệt là mỗi đoạn có một điệp khúc : hai câu lấy này (hai câu vần trắc) là « vật cốt yếu của con nhà hát nam nữ hay là hát thời sự hơn là hát Giặm về. Có nghe hát rồi mới biết là bao nhiêu cái hay chung đúc vào đó cả. Có thể bảo đó là một dòng nước đang cuốn cuộn chảy bỗng trút cả vào một cái thác, hay một con diều đang bay bỗng đâm bổ xuống con mồi, hứng thú lạ lùng » (2). Nhạc vụ của hai câu điệp khúc này giống như nhạc vụ của những câu lấy lại những câu phản xứng trong hát Quan họ Bắc Ninh; đọc nó lên có thể thấy hơi vương, hơi dài dòng nhưng có nghe hát lên mới thấy được hết giá trị của nó về nhạc điệu (3). Hiện diện của nó không vô ích, không rườm rà như ta thoát tưởng; nó giúp sức cho lời thơ thêm mạnh ý, cho câu nhạc thêm tha thiết. Hai câu lấy như :

Khi đang còn thơ ấu

Lúc hãy còn thơ ấu

chỉ khác nhau vài ba chữ nhưng nghĩa vẫn là một ; khi hát lên, nó ảnh hưởng nhiều đến nội dung lời ca, làm cho người nghe cảm thấy như có nhấn mạnh, nhắc nhở, quyền luyện hơn.

1) H.G.N.T., I, trang 61;

2) H.G.N.T., I, trang 62.

3) Vũ ngọc Phan, Dân ca : Hát Giặm Nghệ-Tĩnh, trong *Sơ Thảo Lịch-sử Văn học Việt-nam*, nxb. Văn sử Địa, 1957, quyển I, trang 242.

Không nghe quen tai ta sẽ không hiểu nổi giọng hát Giặm; có lẽ nó là lời dân ca làm cho người hát mệt nhọc nhất, bởi thể phong giao Nghệ-Tĩnh đã có câu :

*Dai nhất là thời tù và,
Thứ hai hát giặm, thứ ba thả diều (1)*

Có người đã so sánh giọng hát ấy với giọng hát của một người mới chạy xong vài trăm mét: « Cái giọng hát với cái tiếng để mà thở ầy tuy thổ lộ mà đáng yêu đã từng làm cho lắm kẻ say mê ngây ngất. » (1). Câu hát kéo thật dài nhờ những tiếng đệm tiếng đưa hơi (hay tiếng đưa đẩy) hết sức ngân nga; ví dụ bài :

*« Trời mở rộng phong quang/ Giả ơn trời mở rộng phong quang/ Em
đánh tiếng thưa sang/ (...) Công đôi ta thể thốt/ Kể đã mấy niên rồi/ Lòng
đã quyết lưà đôi/ Ngãi đã quyết thể bồi/ Nhặt ngón nói hân lèi/ Đứng bốn
chờn ba nơi/ Đứng trăng gió trào vời/ Trăng nhiều trăng rạng rỡ/ Trăng
nhiều đèn rạng rỡ (...) »*

hát lên như thế này :

*Nị ơ ơ ơ trờ - ời là mở-ở-ở rô-ộng pho-ong ư ư qua-ang í í í...
Giả ơn trờ-ời là mở-ở -ở rô-ộng í í pho-ong ư ư qua-ang í í í
Em nì đá-ánh nì tiề-iềng/ nì thư-ư a nì sa-ang
Công đôi ta-a nì thể-ế nì thốt/
Kể đã mà-ầy/ nì nì-iên a rô-ôi/
Lòng đã quy-uyết/ nì lư-ừ a nì đờ-ôi/
Ngãi đã quy-uyết/ nì thể-ế nì bồi-ôi/
Nhặt ngón nó-ôi/ nì hân-ân nì lờ-ời/
Đứng bốn chờn-ôn/ nì-ba-a a nờ-ời/
Đứng trăng gió-ó/ nì trà-ào vờ-ời/
Tră-ăng í í í nhi-iểu iii tră-ăng í í í rạ-ang nì a rô-ở ờ í í
Nị tră-ăng í í nhi-iểu í í í đề-ên a a a ... í í í ... ơ là a a a ... ời í í í... nị
tră-ăng nhi-iểu í í đề-ên í í í rạ-ang nì a rô-ở ờ í í í... (2)*

1) H.G.N.T., I, trang 86

2) H.G.N.T., I, trang 87-90: nói tóm lại, theo Nguyễn đông Chi, lời hát Giặm là một lời hát đơn thanh (vocalisation) gồm có hai giọng thay đổi nhau : một giọng nhanh như nói từng chữ một, có nhấn mạnh cuối mỗi chữ; giữa câu và cuối câu hát có ngắt hơi lại; lâu lâu tiếp đến một lần đổi giọng thì ngân dài chậm chậm, chập chờn lên xuống.

Không nghe quen tai ta sẽ không hiểu nổi giọng hát Giặm; có lẽ nó là lời dân ca làm cho người hát mệt nhọc nhất, bởi thể phong giao Nghệ-Tĩnh đã có câu :

*Dai nhất là thổi tù và,
Thứ hai hát giặm, thứ ba thả diều (1)*

Có người đã so sánh giọng hát ấy với giọng hát của một người mới chạy xong vài trăm mét: « Cái giọng hát vội cắt tiếng để mà thở ày tuy thở lỏ mà đáng yêu đã từng làm cho lắm kẻ say mê ngây ngất. » (1). Câu hát kéo thật dài nhờ những tiếng đệm tiếng đưa hơi (hay tiếng đưa đẩy) hết sức ngân nga; ví dụ bài :

** Trời mở rộng phong quan/ Giã ơn trời mở rộng phong quang/ Em
đánh tiếng thưa sang/ (...) Công đôi ta thể thốt/ Kề đã mà yên rồi/ Lòng
đã quyết lừa đôi/ Ngãi đã quyết thể bồi/ Nhất ngôn nói hẳn lời/ Đứng bốn
chôn ba nơi/ Đứng trăng gió trào vời/ Trăng nhiều trăng rạng rõ/ Trăng
nhiều đèn rạng rõ (...) **

hát lên như thế này :

Nị ơ ơ ơ trờ - ời là mở-ở-ở rô-ộng pho-ong ư ư qua-ang i i i...
Giã ơn trờ-ời là mở-ở -ở rô-ộng i i pho-ong ư ư qua-ang i i i
Em nì đá-ánh nì tiề-iềng/ nì thục-ư a nì sa-ang
Công đôi ta-a nì thể-ể nì thốt/
Kề đã mà-ây/ nì nì-iền a rõ-ôi/
Lòng đã quy-uyết/ nì lư-ư a nì đồ-ôi/
Ngãi đã quy-uyết/ nì thể-ể nì bổ-ôi/
Nhất ngôn nó-ôi/ nì hã-ăn nì lơ-ời/
Đứng bốn chồ-ôn/ nì-ba-a a nư-ời/
Đứng trăng gió-ó/ nì trà-ào vư-ời/
Tră-ăng i i i nhi-iểu i i i tră-ăng i i i rạ-ạng nì a rờ ờ ờ i i
Nị tră-ăng i i nhi-iểu i i i đề-ên a a a ... i i i ... ơ là a a a ... ời i i i... nị
tră-ăng nhi-iểu i i đề-ên i i i rạ-ạng nì a rờ-ờ ờ i i i... (2)

1) H.G.N.T., I, trang 86

2) H.G.N.T., I, trang 87-90; nói tóm lại, theo Nguyễn đông Chi, lời hát Giặm là một lời hát đơn thanh (vocalisation) gồm có hai giọng thay đổi nhau : một giọng nhanh như nói từng chữ một, có nhấn mạnh cuối mỗi chữ; giữa câu và cuối câu hát có ngắt hơi lại; lâu lâu tiếp đến một lần đổi giọng thì ngân dài chậm chậm, chập chờn lên xuống.

Lỗi trào phúng trong hát Ví và trong hát Giặm cũng khá sâu sắc và được nhân dân ưa thích. Cười học trò hồng thi, hát Giặm có câu :

*Trời làm chí cực
Trước cực thân học trò
Sau cực kẻ nông phu
Thôi trông mong rượu thịt !
Hết mơ màng rượu thịt ! (1)*

Hát Ví, hát Giặm lại biết dùng nhiều chữ điều luyện, nhiều hình ảnh tinh động để mô tả cảnh vật hay trạng thái tâm hồn một cách khá thần tình. Hát Ví có câu :

*Nước lên nhơn nhơn bờ rào
Nợ ân tình chưa trả có lẽ nào thuyên lui*

Rõ ràng hai chữ *nhơn nhơn* « cô dúi cái sức kêu gọi người nghe tưởng tượng đến một con triều đang dâng nước » (2); hay là câu :

*Nước trong khe chảy xuống lưu liên
Anh giang hồ rửa mãi biết khi mô nếm cửa nhà*

Hai chữ *rửa mãi* ở đây nghe như một tiếng trách móc thiết tha, đầy thương cảm thoát tự lòng người con gái (2).

Tà con gà trống, hát Giặm có bài :

*Chỉ một tài ve gầy (gái)
Nghe tiếng gáy e e
Nghe tiếng gáy cảnh troè
Nghiêng bên nấy bên nợ
Ngồi chuốt móng chuốt mỏ
Mắt lúng liếng lung liếng
Mắt lúng liếng trập triếng
Thật như loài kẻ cắp
Miệng lúc tức lập tấp
Ngập vô rới nhá rá
Ve con gầy đàn bà
Không ai bằng nó nữa (3).*

1) H.N.G.T., I, trang 66.

2) H.V.N.T., trang 32-33.

3) H.G.N.T., I, trang 67-68.

Những chữ cánh trề, nghiêng, chuốt, kể cấp, ngấp, nhả, những tiếng tượng thanh e e, lúc tức, lấp tấp, những từ ngữ gọi cảm lung liêng, lúng liêng, *trập trểng* là những từ ngữ rất chính xác, linh hoạt, để gọi cho ta cái cảnh gà trống tơ ghẹo mái.

Về mặt ngữ ngôn ta nhận thấy trong hát Ví và nhất là trong hát Giặm sự hiện diện của một số *thổ ngữ* (termes dialectaux) là những tiếng cổ chưa biến hóa mà người Nghệ Tĩnh còn giữ được như :

<i>chỗ</i> : thày	<i>rọng</i> : ruộng	<i>lái</i> : lười	<i>van</i> : gọi
<i>chước</i> : giắc (ngủ)	<i>rông</i> : vụng	<i>khái</i> : cộp	<i>đũa</i> : rồn
<i>eng</i> : anh	<i>khót</i> : gọt	<i>răng</i> : sao	<i>rào</i> : khúc sông
<i>giư</i> : bây giờ	<i>nỏ</i> : chẳng	<i>mản</i> : làm	<i>chín</i> : chỉ
<i>nác</i> : nước	<i>mản</i> : vầy	<i>tứa</i> : vẩy	<i>đít</i> : dứt
<i>tru</i> : trâu	<i>trạch</i> : chọn	<i>đọi</i> : soi	<i>nhập</i> : giắc ngủ
<i>mỏ</i> : dẫu	<i>kháp</i> : gấp	<i>tế tế</i> : kia kia	<i>đức</i> : mắng
<i>nì</i> : này	<i>nhời</i> : chơi	<i>trốc</i> : dẫu	<i>đôi</i> : đuôi
<i>chạc</i> : giây	<i>đánh</i> : xứng đáng v.v.		

nhiều tiếng nặng như :

<i>sự</i> : sửa	<i>nghĩa</i> : nghĩa	<i>cự</i> : cửa
<i>tẹ</i> : rẽ	<i>lạo</i> : lão	v.v...

và nhiều tiếng kéo dài như :

<i>ông</i> : ông	<i>khóc</i> : khóc	<i>gười</i> : gửi, gọi
<i>troung</i> : trong	<i>tiệu</i> : rệu	<i>chười</i> : chửi v.v...

Vì thế người miền Bắc thường chê *thổ ngữ* cứng và nặng của vùng Nghệ-Tĩnh là một ngôn ngữ *trọ trẹ*.

Thổ ngữ ấy quả đã có ảnh hưởng đến âm thanh của dân ca Nghệ-Tĩnh; hát Ví, cũng như hát Giặm, có giọng hát kéo dài, với nhiều tiếng ngân nga. Ví dụ mấy câu Ví : *Một sông hồ dễ mấy cầu / Một mình em hồ dễ ăn trâu* / *mây ai*, hay *Chim bay về núi tôi rồi / Gửi thơ thơ chậm gửi lời lời quên* khi hát trở thành :

- *Một sông hồ dễ-ệ thì mây ơ cầu ở*
- Một mình em na hồ dễ thì ăn ơ trâu mây ở ai*
- *Như chim bay ơ về núi i thì núi ơ rồi*
- Gửi thơ na thơ chậm ư thì gửi lời lời i à quên ư (1).*

1) H.V.N.T., trang 43

Theo nhận xét của Nguyễn chung Anh, hát Ví Nghệ Tĩnh có « cái giọng chắc nịch, nghe réo rắt như tiếng thác đổ, thiết tha như có sức nặng của tình cảm từ trên cao dội xuống »; trong khi giọng hát ngoài Bắc là « giọng âm áp, kêu gọi, vui vẻ như tiếng chim hót, nỉ non như tiếng tơ, tiếng trúc », và khi giọng hát trong Trung và trong Nam là « giọng êm ả như nước triều dâng, xa xôi trầm bổng như tiếng chuông chùa », thì giọng hát Ví « thiết tha như tiếng suối chảy, trầm trầm như tiếng thông reo » (1).

Và lại giọng hát ấy cũng tùy theo từng nơi, từng cảnh, từng loại Ví mà thay đổi khác nhau. Giọng *Ví phường cái* hát trong lúc treo núi thì « lên bổng xuống trầm, cất ra từng quãng nghe nặng chình chịch để nhịp với hơi thở »; giọng *Ví đò đưa* thì « ngân nga nhẹ nhàng, theo từng quãng mà ngắt câu cho nhịp với tiếng vỗ nước của mái chèo »; giọng *Ví phường vá* lại hát ở vùng biển thì « gần gộc, chói chang, như cổ ý vượt tiếng ồn ào của sóng vỗ » gió reo. Giọng hát ở đồng bằng (*Ví phường cày*, *Ví phường gặt*, *Ví phường vãi* v.v...) thì nhẹ nhàng, lưu loát, « thanh lịch » hơn các giọng Ví của vùng núi và vùng biển, nhưng so với *Ví đò đưa* thì kém phần tình tứ, mỏng mảnh (2).

III. — Nội-dung tư-tưởng và nội-dung trữ tình của hát Giặm hát Ví.

A) Nội dung tư tưởng của hát Ví và nhất là của hát Giặm về rất phong phú. Để hình dung con người yếu ớt lạc lõng trong cuộc đời bao la, trong vũ trụ mênh mông, người ta hát : *Tủi trời và lại mưa chan. Minh em như con chiến chiến lạc vào ngàn rừng xanh*; để nói lên cảnh người đời đen bạc : *Thương người người chẳng thương ta. Mười kiu đồ bể có mặn mà chỉ mớ* hay là : *Còn duyên thì rầy quẻ mai hòe. Hết duyên như hương án mục xếp sau hè đình xiêu*. Chỉ cái hương án mục nát chưa đủ, còn phải có ngôi đình xiêu vẹo, điêu tàn nữa mới hình dung hết nỗi niềm người đàn bà hết duyên bị chồng ruồng bỏ (3).

Chê độ cũ chuộng giàu khinh nghèo chẳng, người ta hát : *Mỗi ngày anh qua ngõ chín lần. Người ta giàu sang em chuộng, anh đòi bán em chê; Em đieng tham nơi cây tốt rậm chồi. Đến khi cây ngã biết đặng ngôi vô m?*

1) H.V.N.T., trang 42;

2) H.V.N.T., trang 43-44;

3) H.V.N.T., trang 48-49.

Trong cuộc cạnh tranh sinh tồn, mình phải tự tạo cho mình một lẽ sống, phải vươn lên khắc phục mọi khó khăn thay vì ngồi không, thở ngắn than dài : *Sông sâu thì biển cũng sâu. Muốn ăn cá lớn phải dong câu cho dài ; Trách mình, chẳng trách ai đâu. Trách dài kia ngắn chặc. Trách giếng sâu nói gì?*

Nhiều câu Vĩ chứa đựng cả một sức sống mãnh liệt, can trường: *Đã đi đến quán thì nằm. Voi kêu chẳng sợ, khải gấm không kinh*; hay là: *Đã chơi chơi chồn mỹ-miêu. Trâm gương kẻ cò cũng liều mà chơi*; hay là: *Yêu nhau chẳng quản xa gần. Cầu không tay vịn cũng lần mà qua.*

Tâm hồn phóng khoáng, kiêu hãnh, của con người Nghệ-Tĩnh có khi bắt chập với cả tin ngưỡng, tề bái. Họ ngạo mạn với thần Tơ Hồng : *Dắc Ông Tơ ra mà đánh ba hèo. Con người ta xe nên chồng vợ, ông ché tui dôi nghèo không xe*; hay là : *Dắc Ông Tơ mà vắt xuống đời. Nơi chưa ưng thì hợp, nơi hững hờ thì xe.* Họ lấy cả những câu xướng trong lúc tề lễ ra đùa với nhau : *Khí chính cổ nghệ hương án tiền. Chồng em đi khỏi cho anh quyến vài hôm; - Chấp sự giả, cát tư kỳ sự. Em đã có chồng rồi anh chực dự mả chi ?* (1).

Trong khúc hát Vĩ ghi lại những nét chính của tâm tình người Nghệ Tĩnh hát Giặm chủ ý nhiều hơn đến sinh hoạt vật chất và xã hội trong những chi tiết của nó. Qua nội dung hát Giặm về ta được biết thế nào là nghề thợ mã, thế nào là đám ma của một ông tiên chỉ; ta nghe lời than thở của một người đàn bà góa, lời một người bị chồng bỏ, lời đầy tớ nói xấu chủ nhà, lời của nông dân chế nhạo một đoàn học trò hồng thi, lời của một khách bằng quan khuyên dân làng và hào lý nên hòa thuận với nhau, lời dân ca tụng năm được mùa và hoan nghênh vua mới, lời dân kêu van sự sâu mọt của hào lý, lời dân ta than vãn về nỗi cực khổ khi đi đào Kênh sông Rác (sông Lạc Hạ) đời Tự Đức, lời một lý trưởng đi dạm vợ lẽ, lời mẹ khuyên con lúc về nhà chồng, lời hàng xóm can một ông già giận vợ, lời anh nói khoác kể lại chuyện anh ta đi tán gái hay đi dự đám cưới; ta thấy cảnh lễ mọn ở thôn quê hay năm trồng canh của một đôi vợ chồng son trẻ, hay những thay đổi về thời tiết trong một năm, v.v... (2).

1) H.V.N.T., trang 100-101; 2) câu Hân-văn có nghĩa là : đánh trống chính, tiến lên trước hương án (xướng lúc bắt đầu vào lạy); và các kẻ chấp sự, người nào làm việc ấy (xướng lúc dâng hương và rót rượu);

2) H.G.N.T., I, trang 121-308.

Những bài hát Giặm về đều có lời văn đơn sơ và ý văn sáng sủa, có khi chân thành, sâu xa, chứa chan cảm động như bài về luân lý dạy con :

*Khi khóc dai ngồi đổ
Khi giữa ngày ngồi xoa
Trông tháng trọn ngày qua
Trông từng thì từng thì
Tập lần lần từng thì*

*Khi bữa ăn đương dở
Con tiểu giải lên mình
Ai này cũng đều kinh
Cha mẹ ngồi chịu vậy*

*Hết lau chùi rửa rây
Trở lại lại bóng
Nhóp nhúa cũng như không
Nắng như vàng như ngọc
Coi bằng vàng bằng ngọc.*

*Kẻ trong nhà đòi khổ
Trời già rét căm căm
Nơi ướt để mẹ nằm
Nơi khô xê con lại
Nơi âm bóng con lại*

*Nghe con cũi quấy
Mẹ lật đật dậy liền
Dậy thôi lửa thắp đèn
Cho con chơi con bú
Cho con nằm con bú*

*Suốt đêm ngày khù khụ
Cha như đũa tiền hầu
Mẹ như đũa tiền hầu
Nghĩa khô nhọc bấy lâu
Công giữ gìn chăm sóc.*

Dạy con bằng cách bắt nó phải làm thế này thế nọ như trong cách viết văn gia huấn ca ngày xưa, trẻ em đọc để sinh chán; còn dạy con một cách cụ thể như lời bài hát Giặm này có lẽ làm cho đứa con yếu kinh cha mẹ hơn là bắt nó phải yếu kinh (1).

Trong khoảng một trăm năm trở lại đây, nội dung hát Giặm Nghệ Tĩnh đã phản ánh khá trung thành bức tranh lịch sử và xã hội của miền này qua những đề tài như : Khởi nghĩa văn thân (do Tú Mai, Tú Tuần cầm đầu), Phong trào Văn thân năm Giáp tuất, Tôn thất Thuyết khởi quân đánh giặc Pháp, Phong trào Cần Vương, Nghĩa quân Bang Ninh hạ thành Hà Tĩnh, Kể chuyện giặc Pháp đốt cháy làng Cẩm trang, Chuyện dân hai làng Cát ngạn và Thanh Thủy đánh Tây đoan,, Chuyện lý trưởng làng Xã đòi lộng hành, Chuyện dân làng Song lộc kiện lý trưởng những lạm, Cuộc sống của nhân dân dưới ách nô lệ, Cái kiếp cu li, Nghề thu thẻ chợ và việc nhân dân đánh đuổi bọn thầu thuế chợ, Phong trào cổ động chống thuế, đấu tranh

1) H.G.N.T., I, trang 260-64;

chồng thuê, Lời em khuyên chị, Vợ khuyên chồng « vị quốc vong thân », Lời kêu gọi linh Tập, Lời khuyên thanh niên xuất dương du học, Khuyên chị em hạn gãi nơi gương bà Trưng bà Triệu, v.v... (1).

B) Nội dung trữ tình của hát Giặm và nhất là của hát Ví, so với nội dung tư tưởng, nội dung xã hội của nó, cũng không kém phần phong phú.

Hát Giặm thời sự và *hát Giặm Về* ít đề cập đến thiên nhiên và tình cảm là hai đề tài lớn, hai nguồn hứng vô tận dành riêng cho hát Giặm nam nữ và cho hát Ví. Người Nghệ-Tĩnh đem tình cảm gắn bó vào thiên nhiên cao cả, hùng tráng, khoáng đạt (đo núi Hồng sông Lam tiêu biểu) : *Hồng-sơn cao ngất mây trắng. Sông Lam mây trắng thì lòng bầy nhiều. Họ tự hào về quê hương cân mần, mộc mạc của họ : Đất Đống môn dẹt vãi. Đất Cỏ dạm vạt nổi. Đất chợ Bông bình vôi. Đất Xuân liệu bảy tôi. Ra bắt nạm cây hời. Về dầm dầm phơi phơi. Tay túi mực, miệng túi mồi. Ruốc túi ngon lắm bà ơi. Ngon bằng năm ruốc họ. Ngọt bằng mười ruột họ* (2).

Đêm đêm trông đợi người thương, nhìn thầy núi, trăng, cây cối chấp chôn linh động tưởng lắm là người thương đến : *Bóng trăng em ngỡ bóng đèn. Bóng núi em ngỡ bóng thuyền anh lên; hay là : Bóng cam bóng quít sau nhà. Bóng trăng đợi lại tưởng là bóng em. So sánh tiếng hát người thương « tiếng êm như liễu, tiếng nhẹ nhàng như tơ », « giọng cao đón gió, giọng trầm lắng sương».*

Tình ái của con người Nghệ Tĩnh có cái gì thẳng thắn, thiết thực, giản dị, tuyệt nhiên không có cái lời « vơ vào rồi lại đẩy ra ». Một cô gái có thể nói rõ lòng mình với một chàng trai : *Yêu ta thì nói với ta. Khi trăng đang tỏ khi hoa đang thì; đó là trường hợp cô thích anh chàng, nếu không cô sẽ nói thẳng : Khi nào đã nổi bông chìm. Muối chua chanh mặn anh mới tìm được em. Trong khi dân ca ngoài Bắc có những câu nhuần nhị, nửa trách móc nửa quyền rũ như : Có yêu thì nói rằng yêu. Không yêu thì bảo một điều cho xong. Làm chi dở dục dở trong. Lờ lờ nước hên cho lòng tương tư; ở Nghệ Tĩnh người ta ăn nói dứt khoát, chắc nịch hơn: Có yêu thì yêu cho chắc. Có trục trục thì trục trục cho luôn. Đừng như con thỏ đừng đầu truông. Khi vui giòn bóng khi buồn bỏ đi* (3).

1) H.G.N.T., II, trang 20-337.

2) H.G.N.T., I, trang 76; H.V.N.T., trang 106.

3) H.P.V., trang 46-47.

Và tình yêu đó là tình yêu mãnh liệt : *Thương em vô giá quá chừng Trèo tường quên mệt, ngậm gừng quên cay; Thương em (đền nổi) ruột nát da vàng. Cá dưới sông ngơ ngẩn, cây trên ngàn héo hon. Tình yêu đó dám vượt qua lễ giáo nếu lễ giáo quá cường bách : Yêu nhau đem quách nhau đi. Công cha nghĩa mẹ sau thì hầy hay. Nếu tình yêu không được thực hiện vì hoàn cảnh ngang trái thì : Dù chàng ba bảy mặt con. Thiếp đôi ba lứa, vẫn còn nhớ nhau.*

Ngay cả trong lời than tiếc hay câu oán trách, ta không thấy vẻ chau ngoa hay thể lương; trái lại nó nhẹ nhàng, biểu lộ nhiều tấm tình : *Tay cầm nhánh què mà than. Tuổi xuân xanh không gặp bạn, hội hoa tàn gặp nhau; hay là Anh đến tìm hoa thì hoa đã nở. Anh đến tìm dò thì dò đã sang sông. Anh đến tìm em thì em đã lấy chồng. Em yêu anh như rứa có mặn nồng chỉ mô ! (1).*

Rối rắt cả cái đó đều đưa tới trầm lặng, « trầm lặng mà không buồn xuôi. Đó là cái trầm lặng của con người cổ bản lĩnh, có nghị lực, cái trầm lặng của con người cảm nhiều, nghĩ nhiều, hành động nhiều. Ta thấy họ thể hiện tâm tư thái độ của mình qua lời nói thì ít, mà qua nét mặt, ánh mắt cử chỉ, việc làm thì nhiều, ta thấy tình cảm của họ như đánh, như nén, như sắt lại (...) thể hiện cái dáng trầm lặng (của họ), trầm lặng đôi khi đến mức lạnh lùng » (2).

Qua vài nét sơ lược giới thiệu nội dung trữ tình hát Ví, hát Giặm ta thấy con người Nghệ Tĩnh giàu tình cảm và nghị lực, song « không bộc lộ ồn ào hời hợt, không đàn trái, mà trầm tĩnh, sâu kín, bền bỉ, (con người) rất giản dị, rất thiết thực, rất thẳng thắn chân tình » (3).

IV. — Sinh-hoạt của hát Giặm và hát Ví trong truyền thống phong-tục miền Nghệ Tĩnh.

Vào khoảng những năm 1935-45 hình như tục hát Giặm đã nhường bộ nhiều cho tục hát Ví. Bây giờ ở tỉnh Nghệ An chỉ có hát Giặm ở các vùng Đô lương, Hưng nguyên; còn ở tỉnh Hà Tĩnh thì tục hát Giặm thịnh nhất là phủ Thạch hà, nhì là huyện Cẩm xuyên (4).

1) H.P.V., trang 39;

2) H.P.V., trang 45-46;

3) H.P.V., trang 47.

4) H.G.N.T., I, trang 71;

Hát Giặm có thể là lời hát trong những đêm hội hè đình đám trong làng hoặc là lời hát của thợ phường gặt, thợ phường cày, của nghề dệt vải (1) hay của những người đi củi. Trong lúc đi đường hay lúc hái củi xong về đèn dầu làng, người đi đầu đoàn cất giọng ồ ồ hát một cách trịnh trọng, báo cho làng xóm biết phường chặt củi đã về :

*Động Con Mai thì hộc
Động Trộ Đò thì dài
Ra đèn động Hai Vai
Thậm chừng chỉ là khỏe
Chỉ thậm chừng là khỏe*

Người đầu phường hát xong, mọi người đi sau khen tiếp bằng hai tiếng « Hay chưa » (đã hay chưa !) kéo dài ngân ra xa (2).

Nhưng thường thường hát Giặm là lời hát vui chơi trong những giờ nghỉ ngơi, thanh thoi, lúc trăng thanh gió mát, giữa con trai con gái một làng hay nhiều làng, hay giữa đám anh em, chị em bè bạn. Những người « sinh » hát hợp nhau thành đoàn mỗi đoàn gồm độ vài ba hay 5,6 người biết hát trong đó một người cầm đầu, đem đèn rú nhau đi tìm những nơi có đám hội hoặc đèn một làng có con gái để thủ tài với các cô. Lê trọng Đôn trong bài phú *Trung Lễ thất hỏa* (làng Trung lễ bị đốt cháy) có tả phong tục làng ông và có nói đến đoàn hát Giặm : « (...) Trong làng thì bán buôn có nhiều thỏ : thỏ cờ bạc, thỏ rượu chè, lại có thỏ buôn nghề thuốc phiện, nào là mẹ giồng con gái, đồ chơi thú lịch sảm dăng dăng. Ngồi đường thì trai trẻ kéo từng đoàn : đoàn hợp làng, đoàn hát Giặm, lại có đoàn đi trò chuyện dạo chơi, nào là chú bếp thấy nhiều khăn xéo guộc cao đi rả rả. (...) » (3). Sau đây là sinh hoạt của 3 lời hát Giặm.

1) *Hát Giặm về* là lời hát đặt thành từng chuyện kể đầu đuôi một việc, một sự tích, lời này chuộng về ý nghĩa và câu văn của bài hơn là giọng hát,

1) Mấy câu hát sau đây cho ta thấy quang cảnh của phường vải : Tấn Tấn rập rành / Vì chừng kéo vải mới sanh ra phường / Nguyệt dạ canh trường / Dăm ba o ngồi lại / Dăm ba di ngồi lại / Trước là nghề canh cửi / Sau đàn hát vui cười / Cuộc thanh lịch vui chơi...

2) H.V.N.T., trang 70; *cơn*: cày ; *hộc*: đóc; *trộ* : (?)

3) Phong Châu và Nguyễn văn Phú : *Phủ Việt-Nam Cổ và Kim*, nxb. Văn-hóa, 1960, trang 239 : Lê Ninh quê làng Trung lễ khởi nghĩa chống Pháp trong phong trào Cần-vương, bị bại trận, giặc thừa thế đốt làng.

vì người ta có thể đem nó ra để đọc hay kể như kể vè; các bài Giặm vè ít có những câu vần bằng, có khi người ta bỏ cả câu luyến lại, và cứ hai câu vần bằng hai câu vần trắc kéo luôn một hơi. Sáng tác bài Giặm vè không phải bằng cách ứng khẩu đột xuất mà phải suy nghĩ như làm một bài văn, bài đặt xong (thỉnh thoảng còn lưu lại tên tác giả, ví dụ Phan bội Châu là tác giả bài *Kể Chuyện Năm Châu* H.G.N.T, II, tr. 133-40) được người ta học thuộc và truyền bá. Có những bài dài đến hàng trăm (1).

2) *Hát Giặm thời sự* và *hát Giặm nam nữ*, trái lại, bài ngắn hơn (khoảng 5,10,20 câu trở lại) chuộng ý nghĩa và giọng hát hơn câu vắn, vì thể hát xong là quên ngay, nên thỉnh giả cố nhớ thì cũng chỉ một hai đoạn thôi.

Hát Giặm thời sự không có con trai con gái đối đáp, nhưng hát giữa đám anh em bạn hữu để kể những chuyện lật vặt xảy ra gần xa, nghe cho vui, hoặc hát để chúc mừng ca tụng người chủ nhà mình đến thăm :

*Tràng cảnh lưu liên
Anh em vội mừng tràng cảnh lưu liên
Được hai chữ vững bền
Được bốn chữ bình yên
.....
Được con cỏ của nền
Được phụ tử kẻ truyền
Ruộng bách mẫu chi điền
Cò thẳng cánh bay chuyên
.....
Được mọi sự yên tuyến
Khỏi thay hướng đổi nền
Tài với đỉnh lương vương
Đỉnh với tài lương vương*

1) Bài *Vận động Bình linh* (H.G.N.T. II, trang 237-70) dài trên 350 câu, bài *Kể chuyện Năm Châu* dài trên 150 câu, bắt đầu bằng mấy câu : Kể chuyện năm châu/Em ngồi kể chuyện năm châu/A Ừ với Phi Âu/Bên Tây cầu châu Mỹ/Lán xem trong lịch sử/Thay đổi mấy tang thương/Kể nhược có người cường/Giống trắng có giống vàng/Giống đen đỏ ro ràng/Cởi thể giới treo gương/Ai đồng tâm soi lại/Ai nhiệt thành soi lại (... — rồi kết luận bằng mấy câu: Lời nguyên nhân sau trước/Em kể hết mọi đường/ Khuyên ai ai phải tự cường (H.G.N.T., II, trang 133, 140).

3) *Hát Giặm nam nữ* là lãnh vực tung hoành của các *tay bẻ chuyện*: như trên đã nói, đi hát người ta tập hợp thành đoàn, trong đó người cầm đầu gọi là *tay bẻ chuyện* là người phải hát hay và tính tình bất thiệp. *Bẻ chuyện* là « nói theo câu hát của phe địch mà đối đáp cho sát nghĩa rồi nhân đó hỏi vặn lại » (1). Trong đoàn có một hai người *cặp* với *tay bẻ chuyện*. « *Cặp* hay *hát cặp* là hát lặp theo câu hát của người đầu đoàn, cốt cho hai giọng hát được đồng thời phát ra liên với nhau cho trôi. Công việc ấy kể không phải là dễ. Phải là một tay hát khá, nay mai sẽ thành đoàn trưởng một đoàn khác » (1); trong đoàn cũng có vài người không biết hát, hay chỉ thuộc vào hạng tập sự, đi theo để bắt chước *lặp* cho quen. Nhưng quan trọng nhất là *tay bẻ chuyện* người sáng tác đột xuất hàng chục, hàng trăm câu trong mỗi cuộc đối đáp (2).

Theo Nguyễn đồng Chi, sau đây là thủ tục của một cuộc hát Giặm nam nữ : « Lúc khởi sự hát, bên nam bắt đầu đứng lên xướng trước một vài lời giáo đầu cả kẻ bông lông. Chờ khi bên nữ có người cất giọng là câu chuyện mới bắt vào đề. Hai bên tìm ngói ra hai nơi cách nhau mười thước, thường

1) H.G.N.T., I, trg. 73;

2) Nguyễn đồng Chi, tác giả hai tập H.G.N.T. có được biết vài *tay bẻ chuyện*; theo Ông, phần nhiều các tay này đều không biết chữ nho hay chữ quốc ngữ gì hết. Thế mà trước mặt ta, những người dân « thất học » hay « mù chữ » này có thể làm một bài hát dài dặc trong mười phút. Kẻ cũng lạ; hỏi họ học cách gì mà hát đối đáp nhanh như thế thì họ cũng không biết sao trả lời, chỉ cho hay rằng phải trải qua hàng năm đi theo người khác để *lặp chuyện* cho nhập tâm. Khi nào trong trí nhớ được nhiều chuyện lại sẵn có tài ăn nói một chút là có thể đi *bẻ chuyện* được (H.G.N.T., I, trg. 73).

Theo Trần Lang, trong quyển *Bịp đời*, những câu *cầu tiên*, *giảng bát* chính là do bọn kiếm ăn về nghề này có tài xuất khẩu tự ngữ ra mà thôi. Bọn bịp này lợi dụng lòng cả tin, tình đi đoàn mề tin của nhân dân, nhưng về mặt kỹ thuật hát, còn kém thua những kẻ hát Trống Quân, hát Đum, hát Quan họ về chỗ « khi gặp bên hát đối ra một câu đồ gì ngoắt nghéo, vừa phải nghĩ giảng, vừa phải nghĩ vặn một lúc... » (dẫn trong H.G.N.T., I, trg. 73).

Nguyễn đồng Chi có ghi lại tên tuổi của một số kiện tướng trong làng hát Giặm vang tiếng một thời trong miền; bên nam có Nguyễn công Trừ, Phan-bội Châu, Dải Kinh, Nhiều Ngo, Sĩ Đường (hay Sợi Đường), Châu Lan, Xã Tam, Dải Thông, Nguyễn Hạnh, Ngoéc Sáu Cai, Cò Ngòn (hay Nguồn), Dải Bồn, Châu Tậu, Ông Nhường, Trì Lương, Châu Vận, Chắt Bồn, Lương Đầu, Cửu Hai, Nuôi Đông; bên nữ có : O Tộ, Di Tương, Tiu Hảo, O Cúc, O Miện, Ut Lan, Chì Nguyễn, O Chuột, Mụ Hiệt, O Sĩ, Đồ Chương, O Yền, v.v... (H.G.N.T., I, trg. 93-120).

là nấp dưới bóng cây ẩn mặt, còn thiển hạ đứng nghe vầy học bốn phía. Một chỗ nên để ý là ngồi hát bao giờ cũng ngồi chỗ hỏ và không được thấp một tí đèn đuốc gì cả. Nếu trái lại, ngồi (trên) chông hay ngồi xếp xuống đất và có ánh lửa thì nguồn cảm hứng mắt nghệt không tuôn ra được. Cũng có một vài đoàn trưởng ra ngồi giữa đám hát cô trai gái đồng đủ mới ứng khẩu được nhiều câu hay, còn khi không bảo hát thì đôi lúc không đặt nên câu nữa.

Về phe nam, trong lúc hát hay dùng quạt phe phẩy vào mặt để cho giọng hóa rề rề, còn phe nữ họcott để vầy cho thanh giọng » (1).

Tùy theo tay bẻ chuyện thuộc *phải cũ* hay *phải mới*, những *câu giáo đầu*, mỗi người hát một cách. *Phải cũ* điển chỉ dựa theo lẽ lời cũ mà đặt câu:

*Tui cũng ngủ yên rồi
Cậu cũng ngủ yên rồi
Nghe đũa hủ sau hổi
Tui thửi chước giậy ngồi
Than với mỵ một lời :
Giữ tau thả phận rồi
Nhưng tình tau hay nhời hay chơi
Giữ hân kéo hân lồi
Nhân trăng sáng rạng trời
Theo bầu bạn đi chơi (1)*

Câu giáo đầu của *phải mới* (hay *phải lãng mạn*) thì « có vẻ tân kỳ đột ngột lắm », có khi lại ngộ nghĩnh nên được nhiều thính giả ưa thích, ví dụ họ ca tụng thỏ sản hải sản của quê hương họ rồi bắt sang quang cảnh của cuộc hát :

*Ruốc tui ngon lắm bà ơi
Ngon bằng năm ruốc họ
Ngon bằng mười ruốc họ
Nhân trời thanh trăng tỏ*

Tiếp theo đó là câu *nhập đề* do *phải nam* hát và bao giờ cũng kèm những câu chúc tụng. Vào nhà người lạ, bắt đầu phải hát chào mừng :

1) H.G.N.T., I, trang 74-75.

1) H.G.N.T., I, trang 76

Tui nhóm bước churn ra
 Cậu nhóm bước churn ra
 Cũng không phải say đắm nguyệt hoa
 Nhân chuyện vô dây đà
 Trước mừng ông mừng bà
 Sau tui trộm phép thừa ra
 Từ kẻ lão người già
 Đèn con nít đàn bà
 Cả bản hạt lân la
 Một tiếng chào cao hơn mâm cỗ (1)

Đền chỗ đình đám do các kỳ mục chủ tọa phải hát chúc tụng cả làng, từ phong cảnh cho tới quan dân trên dưới.

Trước khi động chạm đến vấn đề chủ chốt là ái tình, hai bên trai gái còn phải hát « đồng dài lời thối », hát mời cau, trầu, thuốc, hát hỏi lý lịch, hát đồ nhau. Lần lần ái tình chớm nở qua những câu hát xa xôi bóng bẩy : đem sự vật quen thuộc ra làm sự so sánh, lấy giấy thường tim mũi trâu để ví với sự trai tìm gái, lấy sự đồn gổ bắt cầu để ví với sự nối duyên, lấy sự chung vốn đi buôn để ví với sự kết thân; khi hai bên đã hợp tình hợp ý thì cuộc hát kéo dài suốt đêm, hay đêm này qua đêm khác trong mùa trăng sáng; trái lại nếu không thích hợp nhau thì câu hát cứ « lơ » dần. Khi ấy cô chị tuyên bố là « đã có nơi » rồi. Em đã có chồng rồi. Em đã có lư rồi. Vung úp đã vira nói. Đũa ghép đã thành đôi. Bạn đừng có ỡm ở với tôi. Tôi lấy chân khóa lại. Tôi lấy bàn khóa lại (2).

Trong làng hát Giặm có vài tục riêng mà những người đi hát cho là « sai » nhưng họ vẫn duy trì. Sai nghĩa là cô mà nói không, hay ngược lại, hay là phạm vào điều thường ngày vẫn kiêng kỵ. Ví dụ người đi hát đã có vợ con hẳn hỏi rồi, nhưng « ra giữa đám chị em thì phải nói ngược lại, chứ nói thật thì còn có duyên gì nữa » (3). Bởi vì dù họ có « thủ phận » rồi họ cũng vẫn thích đi hát để tìm lại cái thú namecăn nữ kể, cái dịp đặt câu văn, uồn

1) H.G.N.T., I, trang 77

2) H.G.N.T., I, trang 80-83; 91

3) H.G.N.T., I, trang 74 : trong hát Quan-họ Bắc-Ninh cũng có tục lệ giống thế, xem L.V.H., *Với Nét về Sinh-Hoạt của Hát Quan Họ...* trong Đại-Học, số 33 tháng 6-1963, trang 372.

giọng hát, tranh nhau hơn kém lý lẽ. Nhất là khi hai tay bẻ chuyện trai và gái nổi danh gặp nhau thì « họ tranh biện, đánh đố nhau trên trời dưới đất đủ chuyện, khiến thỉnh giả nghe mà mê mệt » thâu đêm và những lúc « đặt được một từ gì hay hay, bẻ được một chuyện khiến cho bên địch lúng túng, ấy là cả một phần thưởng xứng đáng cho họ » (1). Rốt cuộc bên nào thắng « tiếng nổi như cồn », được nhân dân cả miền nhắc nhở ca tụng; giai thoại của họ, những câu hát hay do họ đặt ra được lưu truyền rộng rãi.

Ngoài cái thú nam cận nữ kể lúc giờ mặt trăng thanh, và cái thú bẻ chuyện ngoắt ngoéo, oái oăm, hay tẻ nhạt, lãng mạn, hát Giặm còn là dịp để cho người đi hát biểu lộ cái tâm tình « hào hiệp » của mình : họ biết đặt ra những câu hát can một ông già đứng giận vợ làm cho ai nghe cũng bồi hồi cảm động; họ khuyên ông nên nhớ lại: «... Khi nghĩa nặng tình thâm./ Khi ăn uống một mâm/. Chuyện trò chung một chiều/. Năm ngôi chung một chiều/. Thôi ông về toan liệu/. Già một tuổi một hèn (yếu)/. Dầu chín chỉ mười em/. Không chỉ bằng một vợ.

Cô đảm vợ chồng nào đang gây gổ nhau và tạm lị dị, gặp dịp hát là họ cò « gổ ghép » sao cho hai bên tỉnh ngộ, họ biết hàn gắn vết thương của gia đình ấy một cách khéo léo, ý tứ: « ... Chỗ đôi chuyện éo le/. Chỗ đôi chuyện chia lìa/. Tui là con khế méc từ bi/. Nên tui khoác áo tui đi/. Bàn cho ngài cậu tỉnh đi/(...) Cậu đánh đường chống vợ/. Mực trợn đạo lừa dối./ Nấp lại bên duyên coi/. Vung lại bên duyên nói/. Lược lại bên duyên ngồi/. Đạo chống chín vợ mười/. Ấm thân dựa có nơi/. Việc no đói nhờ trời(...) » (2).

Một trong những khuyết điểm của làng hát Giặm là tục hát móc (hay hát chửi) và tục hát lôm có thể sinh ra chửi nhau, đánh nhau. « Hát móc, hát chửi là trêu tức nhau, đầu khẩu bằng những câu hát đưa những điều xấu của bên địch ra phơi giữa công chúng, tức như trong Nam gọi là hát xạo vậy. Còn hát lôm là hát những chuyện tục tĩu mà phần nhiều phải nam hay mắc. Tuy vậy bọn tầm thường ấy cũng thiếu sỗ, không hại gì lắm cho làng hát Giặm » (3). Và lại, vô quyết đày cổ móng tay nhọn, lúc nào có anh

1) H.G.N.T., I, trang 84, 92. Nguyên đồng Chi còn el « biết không có mấy kẻ dụng tâm đi hát để thỏa thích dục tình... hay làm cho người khác lìa vợ bỏ chồng.

Hình như kẻ chơi bời đi thỏa phần nhiều là những người đi nghe hát (trang 84)

2) H.G.N.T., I, trang 265 ; trang 84-85.

3) H.G.N.T., I, 85-86.

đâm ra hát lữm hay hát khoác lác thì lập tức đám chị em hát sửa lưng ngay, một cách đả đở và durt khoác.

*
* *

B. — HÁT VÍ

Nếu hát Giặm là lời hát vui chơi trong buổi thanh nhàn, hát Ví chủ yếu là những loại hát phục vụ cho công ăn việc làm, thứ đến là lời hát giúp vui vào những lúc hội hè đình đám. Thật ra hát Ví có hai chức vụ chính: một là ca ngợi và động viên sức lao động của người dân, hai là biểu lộ và phát dương sức tình cảm của họ.

Hát Ví có thể hát một mình, gọi là *hát ngâm* (trong Ví dò đưa, hát một mình còn gọi là *hát buông*), nhưng thường là những cuộc hát ít nhiều có tổ chức và phải có hai bên trai gái đối đáp nhau. Mỗi bên hát phải có ít nhất là 2 người, một là *tay bẻ chuyện* (như trong hát Giặm) hát hay, có tài đặt câu hát và cắt giọng hát trước, hai là người *hát theo* để đỡ giọng, để đệm thêm cho ăm giọng mỗi lúc ngân nga; người hát theo cũng phải vào hạng hát khá, phải nghe mau để kịp cắt tiếng theo người hát trước, và cả hai phải hợp giọng với nhau (cùng là giọng kim hay cùng là giọng thổ); khi hát, thường cầm cái quạt vừa hát vừa quạt để giọng hát êm ái hơn (1).

Khi cắt tiếng hát có thể bắt đầu bằng mấy tiếng gọi nhau như : *ơ là ai ơi, ơ là bạn ơi*; có người lại bắt đầu bằng những tiếng gọi cầu kỳ, kiểu cách hơn : *ơ là ngài người thương ơi, ơ là tình nương ơi*; ở một vài vùng, sau mỗi câu Ví lại hát thêm : *rứa đó bạn nờ*. Nhưng thường thường, người hát chỉ lấy một tiếng *ơ, như*, hay *nị* để cắt giọng rồi hát thẳng vào câu; thật ra, lời thêm tiếng gọi nhau cũng tùy thời quen từng nơi hay thời quen của từng người. Nhiều người hát thường thêm vào những tiếng đệm như *thì mà, na, nôi, nưa* ngoài những tiếng đưa hơi thông thường như *ơ, i, à, ư, v.v.* (2)

Trong mỗi cuộc hát Ví của phường này hay phường khác, tựu trung các câu hát từ đầu đến cuối đều theo một thứ tự truyền thống : bắt đầu là những câu chào đón, hỏi han lý lịch, rồi đến những câu đối đáp vắn hỏi (cũng có khi người ta dò vắn nhau trước khi chào hỏi) và khi biết nhau khá rõ thì đến những câu trao tình đôi ý.

1) H.G.N.T., trang 42-43

2) H.V.N.T., trang 43.

Trong những loại ví đơn giản có *vi chân trâu*, *vi phường vải*, *vi đồ đưa*, *vi chặt củi*, *đuy cò*. *Vi phường cấy* và nhất là *Vi phường vải* là hai loại trong đó có nhà nho tham dự, đem ít nhiều chữ nghĩa sách vở vào, làm mất bớt tính chất dân gian của nó, làm cho tổ chức và lễ hội hát trở nên khá phức tạp.

1) *Vi chân trâu* có giọng hát nghe ời ời khác với các giọng Ví khác, thêm vào đó có những tiếng ời ời kéo dài, đệm theo câu hát nghe như tiếng của những em bé chăn trâu gọi nhau; lòng mở rộng trước cảnh đồng ruộng bao la các em tức hứng tức ngâm; hay các em đùa nhau : *Trách người quân tử học tình. Hôm qua có gió không cho mình vắt xôi*; hoặc các em chọc nhau : *Hỡi o cỡi con tru đực cao kỳ. Cho anh cỡi với tặc hồ rì cho quen*. Khi tuổi đã lớn, cũng biết hẹn hò, trao tình đôi ý với nhau : *Năm ni em mặc chân tru. Vài năm chi nữa về mần đư mẹ thấy* (1).

2) *Vi chặt củi* hay *vi phường củi* hát trong khi đốn củi hay trên đường đi đường về để khuyến khích, cổ động nhau làm việc quên mệt nhọc. Nghệ Tĩnh, cũng như Thanh hóa hay các tỉnh miền trung du và thượng du Bắc Việt, là miền có nhiều núi rừng; hàng năm khi mùa gặt đã xong nhân dân rủ nhau lên núi chặt củi đem về bán hay để dùng trong nhà, họ họp nhau thành *phường* gọi là phường củi (hay *phường chặt củi*, *phường đi củi*, hay *đi lượt* nghĩa là hội nhau đi hái củi cho mỗi người một lượt) ; một *phường đi lượt* gồm có 8 người đàn ông hay con trai, trong đó có người đứng đầu gọi là *đầu lượt*, và hai người con gái gọi là *me* hay *nàng me*; có phường gồm có một số con trai và con gái vào khoảng 15,20 người. Trời tảng sáng thanh nam thanh nữ vác đòn xóc, lật và mo còm bới ra họp chợ nhau ở ngã ba đường rồi ra đi thành một hàng dài; có khi họ phải trèo qua nhiều đồi, núi trọc mới đến chỗ có cây; rồi chia nhau mỗi người mỗi ngã cố gắng chặt cho được kha khá để đến chiều khỏi vội vàng. Đến trưa dừng bóng họ gọi nhau nghỉ tay ăn cơm. Xong lại tiếp tục chặt củi dưới ánh mặt trời gay gắt, giữa hơi đá bốc lên khét rết; công việc nhọc nhằn này được tiếng hát Ví làm cho nhẹ nhõm vui vẻ đi nhiều. Trong đám cây mọc quá đầu người, bóng nổi lên một giọng hát kéo dài và ngân mạnh, lẫn vào với tiếng vang của rừng núi, tạo nên một âm thanh là là nghe vừa có vẻ hoang dại vừa quen thuộc :

1) H.V.N.T., trang 92-93; tru-: trâu; đư : đầu.

Đợi chờ anh với em ơi. Sau rồi lên ngược xuống xuôi anh chờ. Câu hát vừa dứt, ở một góc rừng khác nổi lên câu đáp lại : *Lên rừng những lách cùng lau*. Những sáng cùng cỏ biết anh đâu mà chờ. Câu này vừa dứt, ở một góc rừng xa hơn lại nổi lên một câu khác nữa: *Tiếng ai nói với bên non*. Muốn sang coi thử có đôn (đẹp) hay không. Câu trả lời sẽ là : *Một ngày hai bên trèo non*. Làm gì mà đẹp mà đôn hỏi anh ! Rồi « chỗ này tiếp đến chỗ khác, câu này xướng thì câu khác họa, như một khúc nhạc cảnh ». Cứ thế vừa chặt củi vừa hát, cho đến khi đầy đồng, họ nghỉ tay bỏ thành từng bó. Con trai phải cọt, bó, xóc cho con gái hay nàng mẹ; khi ra về họ lại nối nhau đi thành hàng dài men đường núi trở về làng; đến những chặng lên giốc xuống giốc bọn trai tranh nhau giúp đỡ, hộ vệ nàng mẹ. Nhịp theo bước chân đi trên đường về, tiếng Vi lại nổi lên, ngân vang « như một khúc ca khởi hoàn, sau một ngày sản xuất có kết quả ». Về đến làng, người đầu lượt mới cất tiếng hát những đoạn hát Giặm ngân ngân, trịnh trọng báo tin cho làng xóm biết phường đi lượt đã về, hát xong mỗi khúc cả bọn trai hay bọn gái đồng thanh reo « hay chứ ừa » kéo dài (1).

3) *Vi dò* đưa hát trong lúc chèo thuyền, vừa chèo vừa hát một mình gọi là *hát buông*, hát đối đáp giữa trai và gái khi hai con dò trôi song song hay chiếc sau chiếc trước gọi là *hát cuộc*; người hát phần nhiều là người chèo dò nhưng vài khi là hành khách ngồi trên dò hát với nhau. Cuộc đời bồng bênh nay ngược mai xuôi trên sông, giữa trời nước bao la mỹ lệ làm người đưa dò dễ cảm xúc hát lên giọng hát có cái phong vị riêng, cái âm điệu đặc biệt khác với các lời Vi khác. Dặn dò, nhớ nhung, đợi chờ hay trách móc, tiếng hát vọng lên trong đêm dài ngân vang thiết tha như những điệu hò trên sông miền Trung.

Cũng như hát chẵn trâu có những câu, những chữ riêng của nó như : *Tru một mà cọt cơn đa*. *Tru đôi ăn kẻ*. *Tru ba ăn cốn*. Hát dò đưa có nhiều câu dùng từ ngữ của nghề : *Nước lên cuồn sáo nhỏ dâng*. *Trọng tay anh có ngọc cũng không bằng có em*; hay là : *Từ ngày nhỏ nọc lui thuyền, Sông bao nhiêu khúc dạ em phiền bày nhiều* (2).

1) H.G.N.T., I, phụ lục I, trang 313-315 tục đi lượt (hay đi chặt củi) của dân vùng Phú Minh (huyện Can-Lộc, Hà-Tĩnh); H.V.N.T., trang 65-70.

2) H.V.N.T. trang 64, 88-92.

4) *Ví phường buôn* là loại hát của những người dân quê hàng năm sau mùa gặt hái, gánh sản phẩm của mình đi bán tại các chợ. Gồng gánh đi trên đường gọi là *buôn bộ* chỗ hàng trên thuyền gọi là *buôn đò dọc*. Họ họp nhau thành *phường* cùng đi với nhau để giúp đỡ, hộ vệ nhau dọc đường. Người đi buôn, tùy theo từng loại nông sản hay hàng hóa thủ công, chia thành nhiều loại phường khác nhau như phường buôn chè, phường buôn gạo, phường buôn chiếu, v.v...

Mỗi lần đi buôn là một dịp gặp gỡ để cho các phường tổ chức hát Ví. Những phường như phường cà chua Phú Minh (h. Can Lộc), phường chè Hương lộc (p. Thạch Hà) đã có những tay bẻ chuyện danh tiếng lừng lẫy. Thường họ đến chợ trước ngày phiên một hôm; đêm ở lại quán đó là đêm để ví hát, con trai trong làng hay các làng chung quanh và con trai ở các phường khác đến tìm bạn hát.

Do sự bán buôn đi lại nhiều, tiếp xúc nhiều, nên các câu *Ví phường buôn* có một sắc thái riêng : « cách đặt câu, cách phô diễn của họ lạnh lẹn hơn các vùng khác và thường thường là có cái giọng hóm hỉnh chua cay », họ chê cười nhau về nghề nghiệp, và mặc dầu đó là nghề (tạm thời) của họ, họ cũng chửi bới cái lỗi buôn bán lọc lừa, mua rẻ bán đắt của nghề buôn; qua câu hát, ta thấy họ vẫn không thích nghề buôn. Cũng như các cuộc hát của phường khác, *Ví phường buôn* cũng đã xây nên nhiều cuộc gặp gỡ tình tứ để rồi đi đến nhờ mong thương tiếc : *Khi đi anh trước em sau* | *Giữ về đàn trệ (rẽ) rọt đàn quần quần* ; hay là : *Anh quen em chưa rạo mỗ hôi* | *Chưa trưa buổi chợ đã chia đôi nẻo đường* (1).

5) *Ví phường cấy*, và một phần nào *ví phường gặt*, là loại *Ví* được nói đến nhiều nhất trong nghề nông. Tục hát này hầu hết khắp miền Nghệ Tĩnh làng nào cũng có. Mùa cấy đến, ban ngày thợ cấy, đại đa số là các o con gái, già công khổ nhọc, đêm đến là giờ nghỉ ngơi bằng ví hát : nghe tin nhà nào thuê được phường gặt có nhiều cỗ đẹp là các cậu trai làng sở tại hay trai các phường khác báo tin cho nhau biết để đến thi tài. Theo Nguyễn Chung Anh, sau đây là quang cảnh của một cuộc hát phường cấy. *

Cơm nước xong một đoàn 6,7 chàng trai kéo nhau đến nhà cô thuê phường. Vào nhà họ chào hỏi chủ nhà, hỏi thăm tình hình cấy cấy, rồi

1) H.V.N.T., trang 84-88.

họ ngồi xuống mấy cái ghế đặt giữa sân. Bà con lân cận nghe tiếng có bọn trai hát hay sắp thi tài với bọn gái phường cây, rủ nhau đèn ngồi chật cả sân. Bước vào cuộc, bên trai hát mở đầu bằng vài câu có tính cách chào mừng : *Nhân đêm thông thả mát trời*/. *Nghe tin bướm nhún vội đời gót qua*/. *Đền đây mừng cảnh mừng hoa*/. Trước mừng hai cô (chủ nhà) sau ra mừng phường. Hát xong câu, họ ngưng lại để dò xét tình hình bên gái. Thường các cô hay làm cao, không chịu đáp ngay, bắt bên trai phải mời vài lần nữa. Mấy câu hát mời mọc rơi vào trong im lặng; vài người đi nghe sốt ruột giục bên gái trả lời. Bên gái chưa chịu hát vì họ mới đèn còn lạ lẫm, chưa biết tình tình bên trai, nên muốn nghe trai hát để dò xét tài năng và cách hát, cách đặt câu hơn kém chỗ nào rồi mới nhập cuộc.

Trai vẫn kiên nhẫn, hát tiếp đôi câu nữa như trách móc, nửa như năn nỉ để động viên bên gái. Bây giờ bên này mới hát lên một câu chào lại. Hát xong bước ra chào mọi người : sự chờ đợi thế là chấm dứt, người đi nghe khoan khoái thở dài. Bên trai cất tiếng hát đáp lại sự nhận lời mời của bên gái. Bên gái cũng đáp lại bằng câu rất niềm nở, giọng ngân vang. Người đi nghe ngồi thi thảo phẩm bình khen ngợi. Chào hỏi khách sáo xong, bên trai bắt đầu hỏi về quê quán gái. Sau khi đã cho nhau biết về tình hình gia thế, họ bắt đầu trỏm hỏi nhau về tình duyên : *Trăng lên cô chiếc sáo châu*/. *Hỏi thăm đào liễu đã ăn trần ai chưa*; hay là cận kề hơn nữa: *Đền đây quen ít lạ nhiều*. *Ái tư điển tư thò* (ai đã có tình duyên hò hẹn rồi) xin tiên lên kéo lăm. Khi đã biết rõ tâm tình, hiểu rõ tài năng của nhau, hai bên nghĩ đèn chuyên nhân duyên. Như vậy là cuộc hát đã kết nghĩa, là đôi bên đã gần bó; họ bàn bạc về chuyện cưới hỏi, họ bắt đầu tưởng tượng đèn cuộc sống tương lai bên cạnh nhau, họ dẫn dò nhau: *Em về thưa với thung huyên*/. *Chòn này ta đã thành duyên nhau rồi*.

Trăng càng xế, sương càng lạnh, tiếng hát lại càng trong trẻo, càng ngân xa thêm; trời đã khuya lắm, người đi nghe mỗi một ra về gần hết chỉ còn bọn trai và gái phường cây. Sau nhà gà đã xao xác gáy, lúc này là lúc phải tạm biệt, câu hát của hai bên chuyển sang kể lể niềm tiếc nhớ buổi chia tay : *Ra về rặng được mà về*/. *Bức thư ai gửi lời thề ai trao?* Trai ra đèn ngô đứng hát với: *Ra về bé lá cầm dây*/. *Đèn mai ta nhớ chòn này ta đi*. Gái đã vào trong nhà còn trả lời vọng ra : *Trăng khuya soi bóng anh đi*/. *Thầy chòn anh bước rết em thì quần đau*.

Cuộc hát kết thì như vậy, tình duyên đã đem đổi trao, « nhưng rồi họ có lấy nhau không thì cái đó còn tùy. Vì không phải hát ví hò hẹn với nhau như thế mà rồi thành vợ thành chồng cả. Tháng hoặc mới có một vài đôi lấy nhau trong trường hợp ấy thôi. Đây người ta chỉ hát để thi tài biện bác, tài đặt chuyện với nhau, hát để ca ngợi và động viên sức lao động của nhân dân, hát để ca ngợi đất nước, hát cũng như đóng những vai trò trên sân khấu mà thôi » (1).

Có những cuộc hát không kết, đôi bên chỉ bắt bẻ, vặn hỏi, thách đố nhau thôi, và cuối cùng hoặc đi đến chỗ bí mà tan cuộc hát, hay tệ hơn nữa đi đến chỗ dùng câu hát để chửi nhau ! Bị bên gái khinh khi, có những anh chàng câu tiết chửi đồng một câu rồi về : *Cha tiên nhân con bướm trắng, mẹ con ong vàng*/. Bởi vì ai nên nói để cho nàng đóng đũa.

6) *Vi phường vải đại* thể cũng giống như *vi phường cây*, nhưng cách tổ chức và lễ lòi của nó có nhiều chi tiết phức tạp hơn. Ở nước ta miền nào cũng có nghề kéo sợi và nghề dệt vải; nhưng không phải nơi nào có nghề này là có *Vi phường vải*. Loại *Vi* này chỉ phát triển ở nơi nào có điều kiện thích hợp với nó : tại một số làng thuộc hai huyện Can Lộc, Nghi Xuân và thuộc phủ Thạch Hà (Hà Tĩnh), tại vài làng thuộc huyện Thanh Chương, Quỳnh Lưu, Anh Sơn và thuộc hai phủ Yên thành và Diễn Châu và nhất là tại các làng thuộc huyện Nam Đàn (Nghệ-An) (2).

Sở dĩ *Vi phường vải* phổ biến rộng rãi nhất ở huyện Nam Đàn là bởi nơi đây dân số đông đảo mà đồng ruộng lại ít ỏi, vì thế các nghề thủ công rất phát triển, và phát triển hơn cả nghề kéo vải; trong huyện làng nào cũng có đàn bà con gái kéo vải, rầm rộ nhất là vào 3 tháng mùa thu, sau vụ cấy cấy và trước vụ gặt hái là lúc thì giờ tương đối rỗi rãi.

Ban ngày chị em làm công việc đồng áng; tối về giờ mầy dưng cụ đơn sơ : một cái xa, một cái quay, vài con cui, tụ họp tại một nhà nào đó trong xóm vừa cho tiện đèn dầu vừa để vui hát với nhau trong khi làm việc. « Chủ nhà phải là người biết hát hoặc thích nghe hát, nếu không thì con cái của gia chủ sẽ là kẻ chủ trì (...) Có chủ nhà chứ không có chủ phường. Phường họp ở nhà nào thì tên của nhà ấy sẽ là tên phường của phường. Mà có khi này họp nhà này mai họp nhà khác. Họp đó rồi tan đó. Tổ chức của

1) H.V.N.T., 70-79;

2) H.P.V., trang 8-9.

phường có tính chất tự động (...) như phường cây, phường gặt ... » (1).

Theo ý kiến của Ninh Viêt Giao, ban đầu Ví phường vải chưa thể có đối đáp giữa trai và gái, chỉ có chị em vừa kéo sợi vừa hát để cổ động khuyến khích nhau cho công việc thêm vui vẻ, đỡ mệt nhọc. Thê rới, một đêm nào đó một chàng trai đi qua nhà chị em nghe được tiếng tình tứ, cất lên tiếng hát họa theo và được các chị em trả lời. Những đêm sau chàng trai rủ thêm một nhóm bạn trở lại nhà kéo vải. Tục hát đối đáp nam nữ của Ví phường vải bắt đầu tự đó và lan rộng ra. Nó trở thành phong tục của một vùng, đặc biệt là vùng Nam Đàn (2).

Một sự kiện quan trọng làm Ví phường vải biến chuyển và mang một nội dung phức tạp là sự tham dự của nhà nho vào các cuộc hát. Nguyễn Du, Nguyễn huy Quỳnh, Nguyễn Huy Tự, Nguyễn công Trứ, Phan bội Châu đã đi hát phường vải và để lại tiếng tăm trong làng hát Ví, và nhiều giai thoại ly kỳ. Ta biết rằng « một đặc sắc của các cậu sinh đồ xir Nghệ ngày trước là họ rất gắn gũi với nhân dân » (3). Phần lớn các nhà nho đi hát Ví đều xuất thân từ trong quần chúng, có người không gặp thời chưa đỗ đạt, có người bắt đầu với thời thế đang mưu đồ việc lớn : nhà chí sĩ Phan bội Châu và một số nhà nho yêu nước khác của cuối thế kỷ XIX đã lợi dụng Ví phường vải để khích lệ thanh niên và chị em phường vải tham gia việc cứu nước, nuôi chí căm thù giặc (4). Nhưng phần lớn nhà nho đi hát Ví là để vui chơi và luôn tiện khoe khoang ít nhiều cái tài học của mình. Họ trà trộn với thanh niên nông dân hay nấp sau các o phường vải, giúp bạn trẻ đặt câu hát đối, hát đố dựa trên nghệ thuật chơi chữ, trên điển tích, sử ký, văn chương cổ điển của Tàu và ta. Kiền trúc của mấy câu hát này có công phu, nhưng giá trị nghệ thuật của chúng chẳng là bao; ví dụ như mấy câu : *Trăng tàn gió quạt phát phơ. Khắc chuông năm trông tình cờ ba sến (sinh)*, đối lại là : *Hát đàn miễn cảnh giao du. Tình chung ba cốc mặc dù lần chững*. Câu

1) H.P.V., trang 9.

2) H.P.V., trang 10-12.

3) Đặng thái Mai, Sđd. trang 39.

4) H.P.V., trang 17-19; Đặng-thái Mai, sđd. trg. 54-56;

Hoang-Điệp và Thiệt-Mai, *Thủ Hát Ví ở Nghệ An, Hà Tĩnh, Văn-hóa nguyệt-san* số 69 tháng 3-4-1962 trang 196-204.

trên có đủ tàn, quạt, chiếu, trổng, cò, sên, dùng trong đám rước, câu dưới có đàn, cảnh, chung, cò, dù, chiếu cũng dùng trong dịp đó (1).

Trí tưởng tượng bí hiểm của nhà nho, làm cho cuộc đối đáp nhiều khi đến chỗ bí, nếu bên trai không nhanh trí, không có tài tháo vát thì đi đến chỗ trả lời liêu và có khi phải bỏ về. Phan bội Châu hỏi còn trẻ, một hôm đi hát ví bị bên gái hỏi : — *Sách rằng Nghiêu hữu cửu nam / Biệt Đan Chu là một hỏi tám chàng tên chi.* Sừ Tàn cho biết rằng vua Nghiêu có 9 người con trai, con đầu tên là Đan Chu, còn 8 người kia thì không nói đến. Nay mấy o phùng vãi lại hỏi tên 8 người ấy, thật là hắc búa. Bĩ thề Phan bội Châu dùng cái lối cả vú lập miệng em, lêu lỉnh trả lời, chọc các o : — *Các em là phận nữ nhi / Một Đan Chu cũng đủ hỏi mán chi tám người* (2). Một nhà nho khác đi hát ví bị bên gái hỏi : — *Nghe tin anh học văn có tài / Cha thấy Mạnh-từ là ai rứa chàng ?* Sách vở không hề ghi chép tên cha Mạnh từ là gì, nhà nho ta bĩ thề nhưng thiếu bình tĩnh, nhà nhận nên chửi một câu mà về : — *Thấy Mạnh là cụ Mạnh sinh ra / Dù mẹ con hát tố cha thàng bày* !

Vậy sự tham dự của nhà nho (3) đã phức tạp hóa hát Ví Nghệ Tĩnh và nhất là Ví phùng vãi, làm cho nó trở nên ít nhiều nặng nề, khúc khuỷu, làm mất bớt tinh chất nhân dân của nó, nhưng dù sao « nó không thể thoát khỏi cái đời sống lao động cần cù của người nông dân, vẫn không phai mờ được cái hương vị (thuần túy) của quê hương đất nước (4).

Vì Ví phùng vãi là loại hát phức tạp nhất trong các loại Ví, ta hãy đi sâu vào sinh hoạt của nó trong truyền thống phong tục tình ái của người dân xứ Nghệ.

1) H.P.V., trang 19

2) H.V.N.T., trang 136, trang 20

3) Theo Nguyễn-tát Thừ, nhà nho có thể đã tham dự vào trong các cuộc hát Ví từ lâu và vẫn để nhà nho bày đặt ra lời chơi chữ và đôi chữ khiến văn chương phùng vãi bị biến chất ít nhiều là một vấn đề có thật, nhưng không phải lỗi ở sự tham gia của nhà nho vì từ mấy thế kỷ nay ở một nhà nho không hề gây nên một chuyện biến xấu nào đối với văn chương phùng vãi. Ở Nam dân một số cụ già trước kia từng say mê hát ví vẫn còn nhớ vào khoảng năm 1925 trở về sau mới thấy xuất hiện lời chơi chữ và đồ chữ. Đây là thời kỳ nho học đã suy tàn, cũng là thời kỳ tâm trạng một số nhà nho sống luẩn quẩn trong nông thôn có nhiều bế tắc. Cái lối chơi chữ và đồ chữ cầu kỳ khó khăn của họ bày đặt ra là một hiện tượng bế tắc về tinh thần (...). (Phê bình quyển *Hát Phùng Vãi* của Ninh viết Giao, Văn-học số 165, 1961, trang 10).

4) H.V.N.T., trang 61-62.

Theo quan sát, khảo tẩm của Ninh Việt Giao, sau đây là *thủ tục* của một cuộc hát phường vải thường kéo dài hai ba, hay năm sáu đêm để qua đủ mọi chặng, mọi bước : chặng thứ nhất gồm các bài hát dạo, hát chào, hát mừng, hát hỏi (chặng này chưa quan trọng lắm, nội dung câu hát chưa phong phú sâu sắc lắm); chặng thứ hai gồm những bài hát dò, hát đòi (đây là chặng quan trọng để cho trai tài gái sắc thử thách trí thông minh, dò xét vốn kiến thức của nhau); chặng thứ ba gồm những bài hát mời, hát xe kết hay là hát tình nghĩa (chia thành nhiều loại) và hát tiễn (đây là chặng quyết định, các câu hát thổ lộ tình cảm có giá trị lớn về nội dung và nghệ thuật).

1) Chặng thứ nhất của cuộc Ví phường vải.

a) *Hát dạo* : mở đầu cuộc hát phải dạo vài câu; hát dạo thường là của bên nam ; *Đón đây có gái hát tài. Để ta đối địch một vài trông canh*; song có khi bên nữ hát dạo trước nếu thấy các chàng trai xôn xao bàn tán trước ngõ mà không hát thì họ không e lệ ngại ngùng, hát lên một câu dạo. Sau khi nghe trai dạo rồi, nếu là bạn cũ các cô thổ lộ tâm trạng: *Bầy lâu anh mắc chi nhà/ Để em dệt gấm thêu hoa chịu sầu. Nếu là người mới, chị em tỏ vẻ dằn đo: Đền đây muốn hát muốn đàn/ Sợ lòng con cháu quan khó chiều. Song không phải chàng trai nào đền hát đều được các cô trả lời; nhiều chàng đền hát dạo bằng vài câu nghịch ngược, bị các cô từ chối phắt, biết có đứng hát lại nhai thêm cũng uổng công lại có thể mua nhục vào mình nên lẳng bỏ đi.*

Không phải chỉ có trai gái thanh tân, mà cả dẫu ông có vợ đàn bà có chồng cũng hay đi hát : *Ai có chồng nói chồng đừng sợ/ Ai có vợ nói vợ đừng ghen. Tôi đây hò hát cho quen/ Rạng ngày về nhà này/ Không hát để ngọn đèn hai tim. Dạo xong, bên nữ bước qua hát chào, hát mừng.*

b) *Hát chào, hát mừng* là lời ít có trong các loại Ví khác, nó làm tăng thêm tính cách tế nhị của Ví phường vải, tăng vẻ lịch sự cho người hát (1).

1) Một điểm khác cũng làm tăng tính chất lịch sự của cuộc hát là trong Ví phường Vải, trước khi hát một câu bao giờ bên nam cũng gọi : *Ơ này chị em phường vải ơi* -, bên nữ thưa : *Ơ thưa chi* - rồi mới hát; trước khi hát bên nữ cũng gọi : *Ơ người đi nhời ơi* - bên nam thưa : *Ơ thưa chi* -. Hát xong nếu hay bên này khen bên kia : *Hay ơ rằng hay* - hay - *Hay hời rằng cần* -; nếu bên nam hát không hay, thì bị chê : *Hay rằng chưa cần* - hay - *Hay rằng chưa xinh* -, và trong trường hợp này bên nam phải hát lại (H.V.N.T.) (H.P.V. trang 50)

Câu chào mừng khi thì e dè bóng gió, khi thì trang trọng kiểu cách khi lại mạnh dạn tha thiết, nhưng tựu trung đều ngụ tình, đều nói lên cái sung sướng của buổi gặp gỡ và đều ca ngợi buổi đó. Bên nam hát chào mừng lại, xong bước sang hát hỏi.

c) *Hát hỏi* có tác dụng làm cho hai bên hiểu biết nhau trước khi đi xa hơn vào trong cuộc; hỏi nhau quê quán, gia thế; gái hỏi tại sao biết nhà mà đến, ít khi hỏi có vợ con chưa vì xem chàng trai đến đây là để tìm vợ; còn trai, chủ động hơn, hỏi ngay tuổi tác và chồng con ra sao.

d) *Hát phong cảnh* thường đến sau hát hỏi : người ta ca tụng cảnh đẹp của quê hương mình. Mấy bước trên của Ví phường vải mới là chặng "mào đầu đưa chuyện thôi", hát trong thời gian ngắn và chưa dùng trí nhiều.

2) **Chặng thứ hai: hát đố, hát đôi.** Đây là một chặng quan trọng, người hát, nhất là bên nam có khi phải suy nghĩ đến nát óc : bên nữ ra sức thử tài bên nam; nếu không nhanh trí, hiểu biết rộng để trả lời những câu đố, câu đôi lắt léo của các o (hoặc do họ nghĩ ra hoặc do mấy nhà nho nấp trong nhà đặt giúp) thì sẽ không được mời vào nhà để *hát xe kết* (bởi vậy trong đoàn con trai phải có nhà nho đi trợ lực). Bên nữ có thể hỏi đố mọi mặt trí thức trong đời sống cũng như trong sách vở. Hát đố căn bản là của bình dân, còn hát đôi và những câu hát đố vận dụng trí thức của sách vở là của nhà nho đem lại, phần lớn dựa trên nghệ thuật chơi chữ khá lắt léo nhưng không phải luôn luôn thành công.

Hát đố hát đôi khó khăn, phức tạp dài dòng, lại do bên nữ chủ động, nếu trai đứng trước ngồ mỗi chân khát nước hay thêm điều thuộc phải hát một câu ngụ ý mướn ghế, mướn điều, xin trầu nước; nếu bên này hát nhỏ bên kia nghe không rõ muốn bảo hát lại cũng không được nói thẳng mà phải hát ngụ ý: *Ếch kêu trong bụi vang trời. Nàng hui hui giọng xa vời khó nghe.* Sau khi đã bị thử thách tài năng mà có kết quả tốt, trai được mời vào nhà.

3) Chặng thứ ba.

a) *Hát mời* là của bên gái; bây giờ họ đã bắt đầu gần bó, mền phục bên trai nên lời hát dịu dàng, êm ái hơn lúc nãy, khi thì hát câu bóng bảy, tình tứ: *Bạn ơi mời bạn vô nhà/ Đứng đứng ngoài ngõ sương sa lạnh lùng; khi thì thẳng thắn, dí dỏm : Mời vô nhấp chén quỳnh tương/ Kể cả nhút nhát*

ngoài đường măn chi? Trai vào nhà rồi, gái hát mời hút thuốc, uống chè, ăn trầu, trai lại hát cảm ơn, rồi từ đây chuyển sang hát xe kết.

b) *Hát xe kết* là bước căn bản, là đỉnh cao của cuộc hát. « Đến bước này hai bên nam nữ nói lên lòng keo sơn đính ước, nói lên sự gắn bó vợ chồng. Bao nhiêu nỗi niềm tâm sự... đến đây là lúc có thể tỏ lộ cùng nhau. Bâng khuâng, lưu luyến, thiết tha là ở bước này. Nhớ thương, sầu hận cũng là ở bước này. Đến bước này đêm đã khuya, không gian tứ bề im lặng. Tiếng hát âm tình văng vẳng đưa, nghe mặn nồng như quện lấy gió, làm ngưng hơi thở, làm chậm nhịp tim, lắng sâu vào đáy lòng. Nam nữ say sưa đắm chìm trong câu ca, tiếng hát, trong nguồn ân ái mệnh mông » (HPV, tr. 36).

Gọi hát xe kết là gọi chung, thật ra nó chia ra nhiều loại: hát thương, hát cười, hát nhớ, thất thân, hát trách, hát tiếc, cũng có những câu hát bẻ bai, hát từ khước, hát ly tình (hát khi bên nữ khám phá ra là bên nam đã có vợ mà đòi rằng chưa; hay khi bên nam biết được bên nữ đã có nơi có chốn rồi).

Trong khi hát những câu tình nghĩa, « hai bên cùng xe, bên nam xe vào, bên nữ cũng xe vào, tình càng cổ kết, » và đi đến đích cuối cùng là hát cười: bên nữ thách cười, chàng trai không ngại, cô thách một thì anh ta đi hai; nhưng chàng qua là chỉ để thử lòng nhau đo thôi, khi đã yêu nhau còn gì cười xin tòn kém, linh đình: *Nói thôi nói rủa thôi mà! Dăm ba dọi gạo con gà cũng xong.*

c) *Hát tiễn* là hát lúc phải chia tay, lúc dòng dằng lưu luyến, « Nói về nhưng vẫn ở, ở rồi lại hát ra về, ra về nhưng đi không dứt » dần dà từ canh ba, đến canh tư, canh năm, cô khi mãi đến lúc mặt trời mọc mới về được; hát tiễn là một « thể hiện cao độ » của hát xe kết, khi tình nghĩa đã quá gắn bó: — *Ra về nhớ lắm em ơi! Nhớ xa em kéo nhớ lời em than; — Em nghe tin anh dòng đã ra về! Cũng bằng lừa đốt bòn bẻ lưng em; Rau má là lá lan dây. Đã trót đan diu ở đây đừng về (...)*

Qua thủ tục một cuộc *Vĩ phường* vãi ta thấy « cái tình tự diễn biến của nó rất tự nhiên, hợp lý và đối đảo những ý tình thơ mộng » (1).

LÊ VĂN HẢO

1) H.P.V., trang 23-40

TÀI-LIỆU THAM-KHẢO

- Bình nguyên Lộc và Nguyễn ngu Ý, *Tiểu thay duyên Tủa phận Tán* (Nguyễn Du thác lời người trai phường nón ở Tiên-Điền đáp lại bài của Nguyễn huy Quỳnh (?) thác lời người con gái phường vải ở Trường-lưu) Bách-khoa số 83, ngày 15-6-1960 trang 43-49.
- Đặng-thái Mai, *Văn Thơ Phan-bội-Châu*, nxb Văn-hóa, H.N. 1960, 211 trang (trg. 34-56: đời sống xã hội và văn hóa xứ Nghệ cuối thế kỷ XIX).
- Hoàng Diệp và Thiệt Mai, *Thủ Hát Ví ở Nghệ-An, Hà-Tĩnh*, Văn-hóa nguyệt san, loại mới số 69, tháng 3-4-1962 trg. 196-204.
- Nguyễn đồng Chi, *Hát Giặm Nghệ-Tĩnh*, (tập I) nxb. Tân việt, H.N. 1944, 340 trg.
- Nguyễn đồng Chi và Ninh-việt Giao, *Hát Giặm Nghệ-Tĩnh*, tập II, nxb. Sử học, 1962, 348 trang.
- Nguyễn chung Anh, *Hát Ví Nghệ-Tĩnh*, nxb. Văn sử Địa, 1958, 147 trg.
- Nguyễn tất Thử, bài nói về Hát Ví đăng trong *Tiểu-thuyết thứ bảy* (?)
- Nguyễn tất Thử bài phê bình quyền *Hát Phường Vải* của Ninh viết Giao, Văn-học số 165, 1961, trang 10-11.
- Ninh viết Giao, *Hát Phường Vải, Dân ca Nghệ-Tĩnh*, nxb. Văn-hóa, 1961, 183 trang.
- Thanh Phong, bài nói về Hát Ví đăng trong *Tiểu thuyết thứ năm* (?)
- Vũ ngọc Phan, *Tục ngữ và Dân ca Việt-Nam*, nxb. Sử-học, in lần thứ 6, 1963.

MỘT ANG VĂN-CHƯƠNG CHƯA HÉ XUẤT-BẢN:

Bài Trung-Nghĩa Ca

của ĐOÀN-HỮU-TRUNG

do BÙI-QUANG-TUNG biên-khoá

LỜI TỰA

Trong Đại-Học số 30 (tháng chạp 1962) có đăng một tài liệu sừ chữ Hán về « Vụ hành hình tám mạng gia đình Hồng-Bảo » sau cuộc khởi loạn Chày Vôi vào năm 1866, dưới triều vua Tự-Đức. Cuộc khởi loạn này đã được bàn đến trong nhiều bài khảo sừ, do nhiều tác giả soạn, tưởng không cần nhắc lại nữa. Như chúng ta đã biết, các người cầm đầu cuộc loạn này là anh em Đoàn-hữu-Trung và một số đồng mưu bị kết án tử hình. Trong lúc giam cầm, người chủ mưu là Đoàn-hữu-Trung có soạn một bài trường ca để tỏ nỗi oan lòng của mình. Bài này được người thuở ấy biên chép lại và được di chuyển đến bây giờ trong một trường hợp đặc biệt cần phải nhắc lại.

Bài này do ông Trương-vĩnh Ký sưu tầm trong cuộc hành trình của cụ tại Bắc-kỳ từ tháng giêng đến tháng tư năm 1876 và được cụ biên chép trong tập tài-liệu của cụ nhan đề là « Trương-vĩnh Ký di chỉ 張永記遺紙 » mà cụ chưa có dịp dùng đến và phổ biến trong lúc cụ còn sanh tiền. Sau đó, tập này lọt vào tay ông Hoàng-xuân-Hân. Và cuối cùng được tàng trữ trong Thư-viện Trường Viễn-Đông Bác-cổ (Bibliothèque de L'École Française d'Extrême-Orient) tại Hà-nội).

Một điều rất tiếc là bản chữ nôm đã mất. Về mặt văn chương thì nhiều chỗ vụng về, hoặc tối nghĩa. Về từ ngữ thì phiên âm theo giọng Đàng trong (giọng Huế) cho nên có nhiều chỗ sai lầm. Lại thêm kẻ viết nôm chắc cũng không sành, kẻ đọc nôm cũng vậy. Rồi lại chuyển qua quốc ngữ, lại sai lầm một lần nữa. Vì vậy, nếu muốn hiểu thích rõ ràng bản này cần phải tốn công nghiên-cứu về hai mặt nội dung và từ-ngữ. Tôi xin nhường công chuyện này cho các nhà chuyên môn về bác ngữ, thông thạo vừa chữ Nôm vừa từ ngữ vùng Huế.

Phần tôi thì xin phổ biến bài này về mặt tài liệu lịch sừ triều Nguyễn. Trước khi đăng nguyên văn, tưởng cần nên phân tách sơ lược các đoạn văn đại khái.

I. — PHÂN TÁCH SƠ LƯỢC CÁC ĐOẠN QUAN HỆ

Trong một đoạn đầu, tác giả nhắc lại tình hình nghiêm trọng nước nhà dưới triều Tự-Đức như sau :

« Hay đâu gió bụi quanh trời
 « Can qua đầy đất cõi ngoài chẳng an.
 « Thuyền Tây khói lửa dọc ngang,
 « Lui nơi Đà-nẵng, lại sang Cán-giờ.
 « Làm cho trăm họ ngẩn ngơ,
 « Lở hương mưa bụi, giương thờ gió nghiêng »
 (câu 19 đến 24)

« Một phương Gia-Định, Biên-Hòa
 « Sầm vang tiếng súng, sừng loa hỡi đao,
 (câu 27 - 28)

Sau đó, tác giả cho ta biết sự bất lực của Triều đình trước sự thao túng của ngoại bang :

« Có đâu sông dậy đất bằng,
 « Chẳng ai bắt được một thảng giặc Tây.
 « Bởi vì lương tướng không tay,
 « Khéo đem binh lính bỏ thây chiến trường ».
 (câu 35 đến 38).

Tờ hòa ước Pháp-Việt năm 1862 nhường ba tỉnh Nam-kỳ cho Pháp và chịu đóng góp cho Pháp đình một số tiền bồi thường chiến tranh to tát làm cho trăm họ bất bình, được tả như sau :

« Tiếc thay nghiệp cũ giang san,
 « Ba thành (1) bằng mắt ai hoàn lại cho.
 « Đua chen Hoa lộn với Hồ,
 « Mùi tanh nhuộm khắp một bầu giang san ».
 (câu 49 đến 52).

« Một dây bó chặt chữ hòa
 « Cửa tiền trả mãi, tính ba cắt đành »
 (câu 435 và 436)

1) Tức là ba thành Sài-gòn, Biên-Hòa và Mỹ-Tho, tỉnh lỵ của Gia-Định, Biên-Hòa và Định-Tường.

Tình hình nội trị lại thời nạt :

- « Xâu bời đóng góp nặng nề,
- « Cực thay lính dưới, sừng về quan trên ».

(câu 100 và 101).

- « Nhiều nơi phủ trọng hình oan,
- « Binh kêu đói rách, dân van khó nghèo ».

(câu 83 và 84)

Còn sự đau khổ, thiếu thốn của lính dân trưng dụng để kiến tạo Khiêm-lăng được tả bi thảm như sau đây :

- « Tỏi thắm công sở Vạn-niên,
- « Lúa quân trời ngược đẩy miền núi non.
- « Đói vai gấu đá xương mòn,
- « Mông tròn rơi đánh chẳng còn mảng da.
- « Đưa người cắt dật xông pha,
- « Cả đêm vôi quét chẳng tha canh nào.
- « Kẻ thời sức mòn hơi hao,
- « Người thời mắc lầy ốm đau chẳng lành,
- « Người thời quần áo tan tành,
- « Miệng thêm khát nước, dạ đành đói cơm.
- « Phá tan một cõi trời Nam,
- « Xương xây thành kín máu làm hào sâu.
- « Ghế sang ruối đậu kiến bầu,
- « Đầy chơn sắt đồng rồi dầu tơ quây ».

(câu 243 đến 256)

- « Thương quân lương sạch đồng tiền,
- « Cơm hương găng nuốt nước phèn chua le.
- « Nắng đang dầu chẳng chi che,
- « Đèn con mưa gió dấm dề lạnh da.
- « Bạc bán khéo lộn đồng giả (2)
- « Đói ăn khó đói được vài củ khoai ».

(câu 263 đến 268).

2) Triều Tự-Đức có nhiều tiền đồng giả do con buôn Trung-Hoa đem sang. Nhà vua lại lấy bạc giả ấy phát cho dân lính, không mua bán đổi chất gì được hết.

Trong đoạn khác, tác giả lại bàn đến các việc đã xảy ra trong Triều, sau khi Vua Thiệu-Trị băng, làm cho ông Hồng-Bảo mất ngôi, như sau :

- « Cõi rồng vừa thuở thăng thiên,
- « Kim ngôn sắc đề ngôi truyền trù quân.
- « Vì Trương-Đặng-Quê tội gần,
- « Dùng mưu kiêu chiêu xây vắn cho ai ».

(câu 157 đến 160)

Sau đó, tác giả diễn tả lại tình cảnh thương tâm của các con Hồng-Bảo bị giam cầm trong ngục thất :

- « Lời gièm tôn-ngột êm tai,
- « Thừa-thiên ngục thất đem về mi giam.
- « Ai ai thấy dạ thương thắm,
- « Lụy tuôn đôi mắt kim châm chín chiều.
- « Một gian ngục thất buồn thim,
- « Mây thu nắng lửa mưa dầu biết chí.

(câu 217 đến 222).

Vì vậy nên tác giả và bọn đồng chí mới định mưu toan lập lại Đinh Đạo là giòng chính thống lên làm vua :

- « Chỉ bằng ra sức phò trời,
- « Đem về chánh thống mới hay tôi lành.

(câu 205 và 206)

Còn vua Tự-Đức thì tôn làm Thái-Thượng-Hoàng :

- « Trước tôn Vua Thái-Thượng-Hoàng,
- « Sau tôn Ngũ Đại đồng đường lên ngôi.

(câu 279 và 280)

Để kết cuộc, tác giả tiếc rằng không thành công được như ý muốn, đành cam sò phận bị án tử hình và đợi cái chết đau đớn (xác lẫn trù) sắp đến một cách thản nhiên và cao thượng :

- « Tôi chưa oán trả ơn đến,
- « Cầu mau nhứt tử may liền tái sinh.

(câu 459 và 460)

Trong những câu cuối cùng của bài ca này, Tác giả trước khi từ biệt cõi trần, xin hậu thế lấy công tâm mà suy xét :

- « Kìa ai đem dạ mà thương,
- « Chớ vu bợn nghịch mà oan tặc lòng ».

(câu 475 và 476)

*
* *

II. — TRUNG NGHĨA CA

*Thừa-Thiên Đông-Sơn thị-xã**Đoàn-Hữu-Trung**Tên tự : Tử-Hòa, hiệu : Trước-Lâm.**Nạn trung tác.*

- Trời nam được mây anh hùng,
 Đông-sơn tam-hữu vốn dòng danh gia (1 bis)
 Trước-Lâm với gã Trọng-Hòa,
 Thêm người Tử-Trực mới là nam-nhi. (2 bis)
 5 Trỏ sanh trong đất Nam-kỳ,
 Mộ danh Tôn-Võ mền tài Không-Minh.
 Vai mang dạ giàu giáp binh,
 Vắn nên bảy bước tri đành một nan.
 Gặp cơn trời đất thanh nhàn,
 10 Thơ ngâm trắng rạng rượu xoàng gió trắng,
 Non nhơn nước trí thông-dong,
 Canh Săn điều Vị thú cùng phong lưu.
 Thơ sanh khí ngạo công hầu,
 Chơi cờ Biệt-giả đánh cháu Thuyền-Xuyên.
 15 Tiệc vui ngày phi muôn tiền,
 Đông-Sơn hào-hung tiếng tuyển đèn nay.
 Tướng đời phụng gậy rồng bay,
 Mao lư một tầm tháng ngày thánh thời
 Nay dầu gió bụi quanh trời,
 20 Can qua dấy đất cõi ngoài chẳng an.
 Thuyền Tây khỏi lửa dọc ngang,
 Lui nơi Đà-nẵng lại sang Cán-giờ.
 Làm cho trăm họ ngán-ngờ,
 Lò hương mưa bọt giường thờ gió nghiêng.
 25 Triều đình hoạch sách an biên,
 Chọn chưa ra mặt tướng hiền Liêm-pha.
 Một phương Gia-Định, Biên-Hòa,
 Sầm vang tiếng súng, sương lửa lưỡi đao.
 Đương khi binh cách lao xao,

1 bis) Họ Trần, tên tự là Tử-Bình, hiệu là Bình-Sơn.

2bis) Họ Đoàn, tên tự là Tử-Ban, hiệu là Bạch-Y.

- 30 Giũ thành Đốc Bồ phương nào chạy ngay,
 Da-Tô nội ứng ghê thay,
 Giúp đem lương thực chẳng ngày nào không,
 Máy binh mới nghị trường hùm,
 Một giây phút thấy ngoài vòng chó săn.
- 35 Cò đầu sông dậy dạt bằng
 Chẳng ai bắt được một thằng giặc Tây.
 Bởi vì lương tướng không tay,
 Khéo đem binh lính bỏ thầy chiến-trường.
 Chông ngăn một Nguyễn-tri Phương,
- 40 Ra binh đã hết trăm đường trí-mưu.
 Sửa sang lũy kín hào sâu,
 Mời châm (3) mai phục thuộc đầu hỏa công,
 Quân bao trăm trận thư hùng,
 Lầy gan trung-nghĩa sánh vòng chiến-tranh.
- 45 Dem thân ngăn một dặm thành,
 Nỡ cho giặc dữ tới giành đất ta.
 Hối thiên chưa tội sức già,
 Phút đầu đã có giảng hòa chiều ban.
 Tiếc thay nghiệp cũ gian-nan,
- 50 Ba thành bằng mắt ai hoàn lại cho.
 Đua chen hoa lộn với hổ,
 Mùi tanh nhuộm khắp một bầu giang-sơn.
 Quảng-Nam Trương-Định một chàng,
 Ra cờ trung-nghĩa dẹp loạn mây năm.
- 55 Tương hùm quân sỏi chí lăm,
 Đánh cho xong giặc mới năm được an.
 Triều-dinh sẵn kẻ tri nan,
 Giúp đem binh thực đôi đảng hiệp chinh.
 Trong trù tả-đạo cho thanh,
- 60 Ngoài cùng tây tặc tranh hành một phen.
 Lo chỉ pháo lợi thuyền kiên,
 Đã không nội ứng ắt liền bại vong,

3) Có lẽ là chữ châm 𢇛, (chú thích Hoàng-xuân Hân)

- Tiệc thay cơ hội sảng dùng,
 Nỡ liêu Trương-Dĩnh kẻ cùng tâng-quân.
 65 Công chủ nghĩa-sĩ trung-thần,
 Khiến nên giặc dữ mười phần bằng lãng.
 Thường năm thuế nạp kim tăng,
 Ta đang không tiếc nó ăn lại cười.
 Đồn quân tích thảo đời nơi,
 70 Âm mưu tà-đạo truyền thi tập công.
 Nhộn-nhàng cụ-đạo nhà-chung,
 Chẳng ai vì nước đem lòng âu lo,
 Ngoài bên rồi tợ tợ vô,
 Xem trong triều-sĩ như trò trẻ ranh.
 75 Gian tham kia gã Tiễn-Thành,
 Bạo ăn chắt để Man thành hiểm chí.
 Nợ người Bá-Thận họ Lê,
 Hùm mà thêm cánh có vì chi ai.
 Sauh ra Huỳnh-Tiền khuấy đời,
 80 Nút dẫu máu mỡ chứa đầy hôm xe.
 Một chàng Biện-Chất nên chề,
 Xem quân như cỏ chẳng hề chút thương.
 Nhiều nơi phủ trọng hình oan,
 Bình kêu đời rách dân van khó nghèo.
 85 Đồi xem vận nước cheo-leo,
 Mây tôi trung-nghĩa sớm theo chơn rồng.
 Nguyễn-trị-Phương bạch đầu ông,
 Sông không được mây trả xong nợ đời.
 Thân-văn-Nhiếp vốn nên tài,
 90 Trương-sa một ngà ở ngoài dề-kinh.
 Thanh-liêm có Võ-Trọng-Bình,
 Triều-ngliêng dễ chòng một mình sao nên.
 Ông Trần-Dĩnh-Túc đứng hiến,
 Đồn-diễn ấy-này tước quyền thêm dẫu.
 95 Khu-gian (4) Đặng-Trừ làm đầu,

4) Ông Hoàng-xuân Hân hiệu dĩnh là xu nghĩa là theo phò.

- Chiếc thuyền thương-mãi qua Tàu sang Tây.
 Còn nhiều hạ vị tôi ngay,
 Trên ngơ sắc mặt dưới cười hàm răng.
 Ngoài thời tây tặc lưới giăng,
 100 Trong thêm tá-đạo chạy quanh bồn bể.
 Xâu hơi đóng góp nặng nề,
 Cực thay linh dưới sường về quan trên.
 Súng gươm ngàn cái chẳng nên,
 Thông trong binh pháp tập rèn có ai.
 105 Trên lo Thuận-trực Mậu-tải,
 Dưới lo phủ huyện béo gầy lằng xằng.
 Biết đâu kẻ đồ người nhăng,
 Có chi đem dầu cùng rắng bà con.
 Ít nhiều còn lẽ méo tròn,
 110 Lo ăn một miếng cho ngon mới đành.
 Kẻ thời chức vượt tuổi xanh,
 Người thời đấu bạc để dành lâm chi.
 Hoặc con phong hỏa bất kỳ,
 Lấy ai ngăn giữ thành trì bốn phương.
 115 Nhớ thay nhơn trạch Cao-Hoàng,
 Rong bay Gia-Định hùm nằm Vinh-Long.
 Non sông thâu khắp anh hùng,
 Thuận-An một trận dứt dòng Tây-Son.
 Trời Nam chín vạc đặt an,
 120 Muốn dân khen đội mây Đương gió Ngu.
 Phú-xuân tạo bức họa đồ,
 Xây thành bát giác đào hồ tứ vị.
 Hương-giang nước lọt (5) xanh rì
 Bình-sơn nhứt tự trước để mặt nam.
 125 Đồi xa (6) l... nếp rồng nằm,
 Trắng lông... nước gió đầm ngọn cây
 Nồi ngời thanh... trị đời,

5) Chữ lọt Ô. Hoàng-xuân Hân hiệu đình là suốt 律.

6) Ô. Hoàng-xuân Hân hiệu đình là đồi bên, tức là hai cồn trên sông Hương, gần hai cầu Thanh-Long và Bạch-Hổ.

- Nâng tài đại lược con trời giáng-sinh.
 Sửa sang lễ nhạc chính hình,
 130 Ăn mưa oai gió công bình lưỡng đoan.
 Đòi nơi gia cấp dân an,
 Danh văn bắc quốc tâm hàn Tây-gi.
 Bảy năm Hiền-tổ trị vì,
 Rống bay gặp vận xương kỳ thánh minh.
 135 Sinh ca dựng (7) khúc thái bình,
 Non hùm dứt đầu biển kinh lặng tâm.
 Cơ đồ vững đặt muôn năm,
 Chung tư lên chỉ sinh trăm nỗi ngàn.
 Tốt tươi lá ngọc nhành vàng,
 140 Đầy sân xiêm áo chật đàng ngựa xe.
 An-phong trừ vị trời đề,
 Thông-minh đánh để sanh về cõi ta.
 Sơn-xuyên khí tự thái-hòa,
 Sấm rạn càn-ngự sao lò chồn cung.
 145 Châu sanh Ưng-phước nòi dòng,
 Mạo thi ca nghi mộng hùng lộng chương.
 Phước tăng ngũ đại đồng đường,
 Ấy là Đại-Quốc chiều vàng sang phong.
 Ca diên đại hội thần công,
 150 Tâm hàng phụng múa chân trùng rống bay.
 Thọ trường trong tiệc vui say,
 Cây khoe thiên tuế hoa cười trường xuân.
 Âu ca cổ động quần dân,
 Phước thêm như nước hiếu mừng tày non.
 155 Đường đường văn tử văn tôn,
 Núi reo Nam-Việt gió đón Bắc-yên.
 Cõi rống vừa thuở thăng thiên,
 Kim ngôn sắc để ngôi truyền trừ quân.
 Vì Trương-dăng-Quê tôi gán,

7) Chữ dựng Ô. Hoàng-xuân Hân hiệu đính là *dựng* 𡵓

- 160 Dừng mưu kiêu chiều xây ván cho ai,
 Thiên-luân đạo cả chẳng hải,
 Ngân xua để một Di-Tể tiếng khen.
 Thân anh em chẳng thương vì,
 Tiếc gì thân cháu chẳng dày cho hư.
- 165 Bắc phương cầm cò canh giờ,
 Làm mưu Tào-Tháo ngồi chờ tiếng bay.
 Mặt trời khó điểm tặc mây,
 Văn-Trường ngọn đuốc sáng ngày còn soi.
 Núi sông hoa cỏ ngậm ngùi,
- 170 Kẻ tuôn lụy nhớ người dối lòng thương.
 Có đâu ngũ đại đồng đường,
 Bỏ ngay chính thông cái làm họ Đinh.
 Tiếng đồn thâu đến lều tranh,
 Sự cơ làm vậy để dành ngôi không.
- 175 Còn lo lụy tiết trong vòng,
 Chước chi đảng thầy mặt rổng một phen.
 Hổ sâu thành hãm nào kinh,
 Ra công Tư-Trực băng miễn tới nơi.
 Giả lời bán sách vào chơi,
- 180 Vén mây mừng thầy mặt trời sáng cao.
 Cùng nhau kết nghĩa viên-đào,
 Tứ sanh lời nói rên vào sắt đinh.
 Anh em tình mới thỏa tình,
 Chưa nên hội cả cùng đánh tri sâu.
- 185 Trương-Quan đã gặp chúa Lưu,
 Đội trời có biết trên đầu có ai.
 Xảy nghe Vô-Tập mưu bay (8)
 Dương thanh thảo đạo mưu hoai tị vương.
 Lo con phóng hỏa chiến trường.
- 190 Rổng nằm ao cạn khôn đường giả vầy.
 Thảo lỏng Tư-Trực ra tay,

8) Đây là nói về cuộc khởi loạn của Hồng Tập, con của Pl. (Bình-Công, vào khoảng năm 1864. Xem cuộc khởi loạn của công tử Hồng Tập của Bùi-Quang-Tung trong Văn-hóa Nguyệt-san, số 68, 69, Sài-gòn 1963.

- Thừa khi đêm tối phò ngay xuống thuyền.
 Canh giăng bên đó trường-tiến,
 Bằng nghe binh pháp đề miễn vào trong (9)
 195 Cậy tay Trương-Định giúp công,
 Ra cờ chính thông xưng hùng một phương.
 Sau mưu khử nguy binh tàn,
 Phú-xuân quyết lấy thành vàng một đây.
 Nào hay Võ-Tập tri-nghi,
 200 Quân đã vào đó tướng thì đi đâu.
 Gian-hung lười lâu mưu sâu,
 Ba quân chưa chạy hồng đầu đã bay.
 Vì chung lòng ở chẳng ngay,
 Thoát nên chẳngặng tiếng hay truyền đời.
 205 Chi bằng ra sức phò trời,
 Đem về chánh thông mới hay tôi lành.
 Xưa nay đương lẽ bại thành,
 Cho cùng nhơn sự mới đành thiên tâm.
 Đương cơn gió rặng mưa dầm,
 210 Trong ao phò lại rồng nằm như xưa.
 Phút đầu một trận tinh cờ,
 Nghe trên sắc hạ bấy giờ mới tha.
 Gấn bên quốc-giám dựng nhà,
 Đặt quan giáo-tập tường là làm chi.
 215 Giả nhơn choặng nhứt thì,
 Gian mưu Hoàng-trị tây vì ở ai (10)
 Lời gièm ton-ngọt êm tai,
 Thừa-thiên ngục thất đem về mí giam.
 Ai ai thấy dạ thương thăm,
 220 Lụy tuôn đôi mắt kim châm chín chiều.
 Một gian ngục-thất buồn thiu,
 Mây thu nắng lửa mưa đầu biết chi.

9) Hai câu 193 và 194 không đúng thứ luật âm cách xin đề nguyên văn, hầu đọc giả hiểu bản.

10) Hai câu này nghĩa không rõ, xin chép y nguyên văn.

- Một anh bằng chẳng yếu vì,
 Ba em choặng khỏi bể gian nan.
 225 Nhưng tôi cắt lưới kẻo thang,
 Xúm nhau giành muôi gánh vàng tự tôn.
 Thăm thương chút cháu con con,
 Khiến xa nhũ mẫu cho mòn tác hơi.
 Nghĩ đời mà chán cho đời,
 230 Chẳng ra tay dữ biết thời nào xong.
 Một lời nguyện với non sông,
 Trước toan phở chúa sau hồng an dân.
 Dương-xuân chùa gọi Pháp-vân,
 Tú-trì Nguyễn-Quý mười phần biết quen.
 235 Đêm khuya riêng nghị trước đèn,
 Kể chiêu quân-sĩ người rèn đao thương,
 Lại người Ai ở Phật-đường,
 Cạo đầu làm sãi để đường tôi lui.
 Đem theo bạc nén vàng thoi,
 240 Thiều đầu giúp đỡ làm mới thả câu.
 Ai ai chỉ hợp tâm đầu,
 Muốn cho nhứt cử phong hầu tôi tể.
 Tôi thăm công sở Vạn-niên,
 Lúa quân treo ngược đầy miền núi non.
 245 Đòi vai gánh đá xương mòn,
 Mông trôn roi đánh chàng còn mảng da.
 Đưa người cắt đá xông pha,
 Cả đêm vôi quét chàng tha canh nào.
 Kể thời sức mòn hơi hao,
 250 Người thời mắc lấy ốm đau chẳng lành.
 Người thời quần áo tan tành,
 Miệng thêm khát nước dạ đánh đôi cơm.
 Phá tan một cõi trời Nam,
 Xương xây thành kim máu làm hào sâu.
 255 Ghê sang ruối đậu liền bầu,
 Đầy chơn sắc đông rồi dầu tơ quây.
 Có đâu sợngặng lâu ngày,

- Ly-sơn thuở trước tôi rày in không.
 Kia chàng Biện-Chất đồn-công,
 260 Cầu yên một chùa mặt lòng muôn dân.
 Trăm bể sâu độc lưới giăng,
 Thời trong buổi tối đật bằng sấm nghiêng.
 Thương quân lương sạch đóng tiền,
 Cơm lương găng nuốt nước phèn chua le.
 265 Nắng đang đầu chẳng chi che,
 Đèn cơn mưa gió dầm dể lạnh da,
 Bạc ban khéo lộn đồng già,
 Đói ăn khó đòi được vài củ khoai.
 Trá khi làm vậy vì ai,
 270 Để cho tiếng dữ bia bài đèn vua.
 Đường đi một cõi xa chùa,
 Thừa cơ khởi sự vừa mùa thu qua.
 Anh em bàn bạc một nhà,
 Cứu ba ngàn linh kéo mà đảo điên.
 275 Chém người Biện-Chất đầu huyệt,
 Rút quân về đó ắt liền nên công.
 Cửa thành then máy cần phong,
 Đầy truyền văn võ hội trong đến rống.
 Trước tôn vua Thái-Thượng Hoàng,
 280 Sau tôn ngũ-dại đồng-đường lên ngôi.
 Chỉ cho giáp trót mổ-hôi,
 Bắc nam một hịch an ngồi bệ cao.
 Sấm sanh khi giới cờ mao,
 Chọn ngày đại hội anh-hào xuất binh.
 285 Đèn ngày mồng tám đầu canh,
 Tâm đồng nguyện Phật mượn danh pháp-đàn.
 Một trăm nghĩa-sĩ tụ đoàn,
 Cơm ăn rượu uống bi-bàng no say.
 Canh ba hịch tướng truyền ngay,
 290 Đương trường tam-hữu chọn ngày xuất sư.
 Khăn diều áo gấm nhón nhơ,
 Đông-sơn Thủ-xã bây giờ biết danh.

- Dao thương kiếm kích tinh-minh,
 Trăm sao áo đóng năm hàng cờ treo.
 295 Lịnh truyền sấm dậy gió theo,
 Khí lẫm bỏ núi tiếng reo chập đường.
 Hàm-mai công sở lãnh sang,
 Đuốc dùi ngọn đỏ ngựa hồng lạc không.
 Đương tiên Tư-Trực ruổi xông,
 300 Trước-lâm trung đạo hậu công Trọng-hòa.
 Gấn nơi diêm đóm đuốc hoa,
 Tướng lẫm sắc áo quân lửa mũi đao.
 Oai hùm dậy tiếng bão ao,
 Trấn quân thông-chê hồn vào chín sông.
 305 Thắt cơ khôn nổi vẫy vùng,
 Đôi tay mây trời một lòng gió nêu.
 Hay đâu Biện Chặt trời nhiều,
 Chẳng chi đã thấy đầu treo ngọn cờ.
 Truyền cho quân đội một giờ,
 310 Thu quân các sở về chờ lệnh rao.
 Tiếng vui khác thể mưa rào,
 Bâng khuâng quan chạy ớn ào quân đi.
 Ba ngàn tụ hội một khi,
 Cúi đầu quý gồi ước đầy cội non.
 315 Lên yên nói ngọt dỗ ngon,
 Biết thương tới lính hãy còn Đông-sơn.
 Mây thu lòng chịu cơ hàn,
 Ra cờ chính thông chiêu an hối thành.
 Minh quân ngũ đại trời sanh,
 320 Huỳnh bào Tổng-tổ để dành đến nay
 Ai ai phải hết lòng ngay,
 Gắng công binh sôi giải vây chúa rồng.
 Ba quân nghe nói đồng lòng,
 Khỏi tan sắc oán sấm ám tiếng dây.
 325 Binh quân đạo ngự hàn mai,
 Một ngàn Tư-Trực an bài đương tiền.
 Trúc-Lâm trung-đạo xuất liền,

- Trọng-Hòa hậu đạo đồ miễn kéo quân,
 Lệnh truyền nhứt lộ đều tuân,
 330 Lại hểm chưa động bụi trán đêm thu.
 Tiến quân vừa đến bến đò,
 Súng thành phát tiếng tròn lấu giục canh,
 Ba muôn thuyền chạt rành rành,
 Đồng chiêng khởi hiệu bên gành liền sang.
 335 Một sông người ngựa vững vàng,
 Gió êm sông lặng mây tàn khói đen.
 Tiến quân độ khẩu đặng tiền,
 Đoái khen trung-đạo tiếp liền tới nơi.
 Tây nam vào cửa tức thời,
 340 Thề như binh đạo trên trời xuống ngay.
 Sầm vang không kịp che tai,
 Nơi nơi phòng thủ bỏ tay chịu đấu.
 Ngộ-môn chẳng động qua mâu,
 Thấy ngay Tư-Trực sân chầu tàn binh.
 345 Cảm y quân thúc tả dinh,
 Bao nhiêu khí giới cấp đầy một sân.
 Còn lo Đoàn-Thọ trọng thần,
 Ở trong Duyệt-thị đem binh ngay vào.
 Tả-quân Cúc mắng lao-xao,
 350 Chạy ra xem thầy quân nào tập công.
 Thầy cò ngũ đại cao phong,
 Thêm tên tướng nhỏ hải-lùng chẳng thôi.
 Tức thời Tư-Trực lệnh đòi,
 Phải người quân vệ chức ngồi cảm binh.
 355 Nghe thôi phách tán hồn kinh,
 Thừa tôi chức ấy dún mình ^lra chỉ.
 Thu quân phó cớ chỉ huy,
 Dạ lên một tiếng chạy đi ngay đường.
 Thừa cơ linh tới vội-vàng,
 360 Hổ-Oại mở cửa thượng-hoàng trở lui.
 Đua bơi khéo cạy cánh ruồi,
 Đôi tay dè cửa thẳng lùi ngăn binh.

Làm cho một đập tan thành,
Roi tay đấu kiếm cúi mình dưới yên.
365 Tường là lính chạy làm gan
Mở dây tha giết chỉ đang chạy ngay.
Tức thì truyền những ai ai,
Thâu quân vuiặng thưởng ngay bạc tiền.
Nỡ đâu hại đến tôi hiền,
370 Để cho thỉnh chiều chi phiền giao binh.
Quân nghe một lệnh phân minh,
Vào hang bắt cộp đều giành ra tay.
Hỏi quân canh giữ tỏ bày,
Rằng về bữa trước ngày rày có đâu.
375 Lui binh vừa đến sân châu,
Trước Lâm thoát đã đón đầu hữu dinh.
Một hồi thâu thập giáp binh,
Nam triều chánh thông tinh binh lá cờ.
Cửa gài Chương-đức canh giờ,
380 Hiền-nhơn then đóng mở giờ lệnh ra.
Trực thần văn võ gần xa,
Thầy oai sợ đã run già run non.
Thái-hòa hiệp đạo phân đồn,
Núi kêu vạn tuề sầm đồn ba quân.
385 Lệnh truyền loan giá đều tuân,
Sấm sanh tán kiện mười phần dinh đang.
Trước toan thỉnh chiều thượng hoàng,
Sau bày nghi vệ đang đang cung nghinh.
Lòng trời chưa muốn trị bình,
390 Hồ-Oai lại thầy khinh mình đón ngăn.
Mây muốn lính chạy lảng xung,
Một bên tướng-sĩ đẩy lán / / đầu.
Giăng quân chưa thủ doan / / thâu, (11)
Phút xui Tư-Trực khuyên / / đầu bỏ ngay.
395 Trước-Lâm tới trước ra tay,
Rút gươm dinh loạn chén / / đầu nghịch thiên.

11) Câu này không rõ nghĩa, xin chép nguyên văn.

Hay đầu lĩnh chưa kịp truyền,
 Khương-đuy bình cũ đầu liền chẳng an.
 Ba quân thấy hết kinh-hoàng,
 400 Đã không tướng suất bàn-hoàn chạy lui.
 Thiên tâm thể ấy thời thôi,
 Nên hư một trận cho rời nhưn mưu.
 Mặc ai đĩa nút ruồi bu,
 Tiếng thom mua lấy đoạn đầu tướng quân.
 405 Trọng-hòa bốn phía tuần thành,
 Tội đầu ai cũng dành phần cho tiên (12).
 Thần-cơ mây vệ lĩnh truyền,
 Trồng chiêng súng mác vác liền chạy theo.
 Nơi nơi kẻ hát người reo,
 410 Muôn dân tưởng khỏi khổ nghèo từ nay.
 Anh em trời bỏ một dây,
 Phút nghe trong biển quân ngoài lao-xao.
 Anh-hùng gan sắt chi nao,
 Phất cờ giục trống toan vào bộ binh.
 415 Giết người tham những Tiễn-Thành,
 Làm cho rửa giận bắt bình bầy lâu.
 Khéo bày đón trước đón sau,
 Ở trong một tướng trí mưu cậy gì.
 Tỉ sanh có quân là chí,
 420 Miễn cho đặt chữ vẹn nghi sáng danh.
 Hùm sa khôn cậy vuốt nanh,
 Ngồi trong lĩnh-ngũ chó khinh là thường.
 Anh em trong chồn hội đường,
 Mấy lời trung nghĩa tỏ tường đầu đuôi.
 425 Thương vì ngũ-dại mố côi,
 Trên vua vật vả dưới tôi dám nhìn (13).
 Thử xem thiên hạ nhà ai,
 Làm chi chẳng để nỗi đời trị dân.
 Nỡ đem con thánh cháu thần,

12) Ô. Hoàng-xuân Hàn hiệu đính là *tranh tiên* 爭先

13) Chữ *nhìn*, Ô. Hoàng-xuân Hàn hiệu đính là *nài*.

- 430 Lưới Tây ngục mật, hình Tấn giam kiên.
Cũi vàng một lối lời truyền,
Tội ngay Tấn Triệu vua hiền Thái-Tôn.
Xui hao mạch nước chi còn,
Ông vô tả đạo kiên đùn Lang-sa.
- 435 Một dây bó chặt chữ hòa,
Cửa tiến trả mãi tình ba cắt đánh.
Bóng cao ngọn cỏ buổi quanh,
Cửa công đào-ly không nhánh nào tươi.
Đồng-Sơn bằng chẳng ra đời,
- 440 Cơ đồ ai giữ lâu dài ngàn thu.
Bại thành một trận thứ nhau,
Trước qui thiên mạng sau thù nhọn tâm.
Sa cơ trời khiến bị cầm,
Dân đen sợ nổi họa lăm vôi thang.
- 445 Cái thân đáng giá ngàn vàng,
Miễn choặng nghĩa chi màng uống công.
Tướng trời chi hại con rồng,
May nhờ kẻ khác mở vòng gian nguy.
Muru sâu chước độc làm chi,
- 450 Hoàng-tôn một mắt còn gì giang-san.
Nơi nơi kẻ khóc người than,
Cây rừng hóa bạo cỏ ngàn mắt xanh.
Đấy đường mây phủ gió doanh,
Ủ-ê khi dật lạnh-tanh hơi trời.
- 455 Tứ sanh vàng đá nặng đời,
Chúa dà mắt đỏ tôi cònặng đâu.
Nước non sợ nổi về sau,
Ráp đưa xiêm áo nhuộm màu tình chiến.
Túi chưa oán trả ơn đến,
- 460 Cầu mau nhứt tứ may liền tái sinh.
Thứ xem Kim Tống sứ xanh,
Mây trời báo ứng để dành cơ nơi.
Chê khen thôi mặc sự đời,
Xả sanh thù nghĩa mây người làm nền.

- 465 Sau nhà quốc-sử một biên,
 Chép ngay trung-nghĩa để truyền ngàn năm.
 Trọng-Hòa, Tư-Trực, Trúc-Lâm,
 Khuôn phò chánh thông bị cấm thiên vong.
 Linh hồn thỏa xuống âm cung,
 470 Biệt lòng lương-sử là ông Đồng-Hồ.
 Mây ai chỉ cả gan to,
 Trận chơi cô chú như trò trẻ con.
 Chín sông tôi chúa giặc ngon,
 Sanh dân thiếu phước nước non đa nàn.
 475 Kia ai đem dạ mà thương,
 Chớ vu bạn nghịch mà oan tặc lòng.
 Thân danh nhẹ giồng lông hồng,
 Anh hùng mây kẻ khỏi vòng họa tai.
 Có tài mà ý chi tài,
 480 Một cây khó chồng mái nhà bỏ nghiêng.
 Bán sanh mắc nghĩa an nguyên,
 Nắng thu treo rặng gan liễn tướng quân.
 Nhan-hối bạc mạng tới tuần,
 Sông lâu Bành-tổ để phán kiếp sau.
 485 Canh khuya ngọn viết địa đầu,
 Mây lời tâm sự kẻ đầu liến đuôi.
 Lòng trời đã phụ thi thôi,
 Một dây tuyết mạng thác rối như chơi.
 Ai coi cho rõ mọi lời,
 490 Đương con luy-tiết đặt bày quốc-âm.
 Làm cho biết tiếng Trúc-Lâm,
 Vai mang gánh nghĩa tay cầm thước trung.
 Anh em bốn biển cạy cùng,

Xương, Bình Văn, Văn Lang, Nhật Nam, Hoài Hoan, Cửu Đức. Đến thời Chu Trang Vương, ở bộ Gia Ninh có người dị thường có thể dùng các huyền thuật để khuất phục các bộ lạc, tự xưng là Hùng Vương, đóng đô ở Văn Lang, đặt tên nước là Văn Lang..., truyền mười tám đời, đều xưng là Hùng Vương ».

Các sách Trung quốc nói về Lạc Vương hay Hùng Vương có thể kể ra: Giao châu ngoại vực ký (thế kỷ thứ tư) nói đến Lạc Vương, Thủy Kinh chú (đời Tam quốc) chép lại; Quảng châu ký (chừng thế kỷ thứ năm) nói đến Lạc điền, Lạc hầu, Lạc tướng; Sử-ký sách ẩn của Tư mã Trinh chép lại; Nam việt chí (thế kỷ thứ năm) nói đến Hùng Vương, Thái bình hoàn vũ ký (đời Tống) chép lại.

Các dã sử, truyện ký của ta có nói đến Hùng Vương là Việt điện u-linh tập (1329) và Lĩnh Nam trích quái (khoảng 1492).

Các sách Trung quốc chỉ nói đến Lạc Vương (Hùng Vương) Lạc hầu, Lạc tướng, Lạc dân, Lạc điền, nhưng không nói gì đến triều đại, thông hệ, quốc thổ, quốc đô, quốc hiệu.

Các sách ta, khởi đầu là Việt sử lược mới chép các Hùng Vương là các vua của triều đại Hồng Bàng, truyền kể mười tám đời (1), quốc đô Văn-Lang, quốc hiệu Văn Lang, lãnh thổ phía bắc đến hồ Động Đình, nam đến nước Chiêm thành, tây đến Ba Thục, đông đến bể. Lĩnh Nam trích quái, một quyển truyện ký, cũng cho Hùng Vương là một triều đại.

Rồi đến Ngô sĩ Liên đem triều đại ấy vào chính sử.

Với nhãn quan sử học ngày nay, ta phải cho là triều đại Hồng Bàng, với truyền kể đúng mười tám đời, quốc thổ, quốc đô, quốc hiệu, cũng là những thể chế văn quan võ tướng của một nước văn hiến, đều không có thật. Các điều kỳ chú ấy chỉ là do người sau thêm thắt dần dần vào một vài sự kiện có thật để lập thành một hệ thống. Và chăng, cứ suy luận sơ sài cũng thấy rằng thời ấy, trình độ văn minh chưa đến mức cao đến chỗ đã lập được ra điển chương, chế độ, dù ở bất cứ dân tộc nào. Cứ lấy mấy câu

1) Theo Việt-sử lược, mãi đến đời Chu Trang Vương (696-681) mới có Hùng vương, vậy kể đến An-đương Vương thì 18 đời Hùng Vương dài có 438 năm, mỗi Hùng Vương hơn bù kém làm vua có 27 năm thôi, chứ không phải dài 2622 năm (2879-258) mỗi Hùng Vương làm vua 150 năm, như các sách khác chép.

Việt-sử lược chép mà xét cũng đã thấy không phù hợp nhau : Sách đó nói Hùng Vương « di thuần chắt vì tục, kết thành vì chính » (lấy cách ăn ở thuần chắt làm phong tục, lấy việc kết dây để cai trị) nếu thế thì làm gì đã có tổ chức thành một quốc gia. Với các điều kiện sinh hoạt, chuyển vận khi ấy, làm sao có thể cai trị một quốc gia mà lãnh thổ đi từ hồ Động Đình đến giáp giới Hồ Tôn (Chiêm-thành) ?.

Triều đại Hồng Bàng không có nhưng Lạc Vương (Hùng Vương) có hay không. Nhất khái cho rằng Lạc vương không có thì không đúng. Nếu ta coi Lạc vương là một vị vua như đời quan niệm, có một chế độ quân chủ hoàn bị, thì Lạc vương và triều đại ấy không có. Nhưng quan niệm một Lạc vương là tù trưởng của một bộ lạc lớn, lãnh chúa của một khu vực, cha truyền con nối giữ địa vị trong một thời kỳ, có anh em con cháu làm vây cánh, chia nhau cai trị một vùng đất, thì quan niệm ấy không đến nỗi sai sự thực. Các tù trưởng, lớn hay nhỏ này, tồn tại qua đời họ Triệu làm vua Nam Việt và đến đời Hán thuộc. Vậy hiển nhiên chế độ tù trưởng ấy đã có từ trước, nhưng có từ lúc nào, chúng ta không trả lời được.

Trong tạp chí Đại-học số 30 năm 1962, ông Nguyễn Phương có nói đến Hùng Vương và cho rằng sử gia và tác giả nước ta lẫn lộn, đem Hùng Vương nước Sở mà đặt vào sử ta và truyện ta. Thuyết đó căn cứ vào sử nước Sở có chép mười lăm đời vua Hùng, thế rồi các tác giả ta chấp nối thành mười tám đời, gán thành Hùng Vương. Ta không rõ chữ Hùng đây là họ hay là hiệu. Xem cách đặt tên : Hùng Dịch, Hùng Nghệ v.v..., thì hình như Hùng là họ. Nhưng sách ta, sử và truyện, không nói là Hùng Vương đời Hồng Bàng họ Hùng, mà hiệu là Hùng, và các vua Hùng không có vị nào được đặt tên như tên một vua Sở cả. Sách ta chỉ chép là vua xưng là Hùng Vương và có lẽ đến khi chép thần tích đến Hùng vào triều Lê các tác giả thêm huy hiệu cho các Hùng Vương, như lời các đời sau tôn thụy cho vua, mà đặt ra những Hùng Hiến Vương, Chiêu Vương, Oai Vương, Nghị Vương, Hy Vương, Huy Vương v.v..., đủ mười tám chữ (các chữ này có chép trong quyển sử của Ngô Giáp Đậu, còn Toàn thư và Cương mục không chép đến). Nếu có sử chép lầm sử Sở vào sử ta, thì không hiểu sao các tác giả ta đã chép lại còn chép thêm mười lăm đời thành mười tám đời, bỏ quên không chép các tên vua Sở mà lại đợi đến mãi sau này mới đặt ra mười tám huy hiệu cho mười tám đời Hùng Vương ?

Xét ra vua Hùng nước Sở có họ Hùng thì chữ Hùng này không phải là chữ Hùng của Hùng Vương. Vua Thành Vương nhà Chu (1115—1078) phong Hùng Dịch ở đất Sở (đô tại Đan-dương) nay là huyện Tý quy, tỉnh Hồ Bắc, đất Sở trong thời Xuân thu chiếm gồm đất Lưỡng-hồ, Lưỡng-Giang, Triết-Giang và vùng nam Hà-nam ngày nay, nước Sở sau bị nước Tấn diệt). Họ Hùng này, chữ viết trên chữ Năng, dưới bộ Hỏa, không phải là chữ Hùng ở bộ Chủy của hiệu Hùng Vương. Hai chữ khác nhau hẳn, nếu các tác giả nước ta có được đọc sử Trung quốc, chép về nước Sở, thì không đến nỗi nào lẫn lộn mà chép chữ Hùng họ vua Sở ra chữ Hùng hiệu của Hùng Vương được. Hơn nữa Hùng Dịch nước Sở không thể được sử gọi là Hùng Vương, vì nước là Sở, chứ không phải Hùng, mà trước Vương thì Hùng Dịch và con cháu gần không có được trước Vương chỉ có thiên tử nhà Chu mới có. Hình như sau Hùng Ngạc bốn đời, vua Sở mới xưng Vương, đó là Võ Vương, lên ngôi năm Chu Bình Vương thứ 31. Vậy thì không phải các tác giả nước ta đã vì thấy họ Hùng làm vua nước Sở mười lăm đời mà chép lầm sang sách ta, thành ra mười tám đời Hùng Vương.

*
* *

Về cổ sử, tất cả các bộ sử cũ của các nước không riêng gì Việt-Nam, đều chứa đựng nhiều đáng nghi. Đan cử như Kinh Thư, chép việc Nghiêu Thuân, là do các nhà gia khoảng thế kỷ thứ 9 trước Kỷ nguyên tạo ra nên không thể cho là chân xác tất cả các ký chú ở trong ấy nhưng cũng không thể nhất khái cho là tất cả đều không đáng tin. Mạnh Tử là người từng bài cổ nhân, đã phải than là : « Tân tín thư bất như vô thư ». Việc thẩm định sử liệu trong các bộ sử cũ là việc cần thiết. Đó là một công việc đòi hỏi nhiều công phu, thận trọng và bình tâm ở các sử gia hiện đại.

NGUYỄN TOẠI

Những người sòng đầu tiên trên đất Việt-nam

NGUYỄN-PHƯƠNG

Sơn hà Việt-Nam, không phải đã từ ngàn xưa do người Việt-Nam chiếm cứ. Không nói những vùng đất của Chiêm-Thành, Chân-lạp, mà chỉ ông chúng ta mới giành giật lấy để sinh sòng mấy trăm năm nay, mà đến cả vùng Bắc-Việt và phía bắc Trung-Việt, là chỗ người Việt-Nam đã định cư lâu hơn hết, lúc đầu cũng là tổ ấm của những người không cùng chủng tộc với chúng ta. Người Việt thuộc về giống Mông-gôn, mà giống Mông-gôn xuất hiện trên bán đảo Ấn-Hoa kể ra tương đối mới. Theo như cổ học đã thực hiện được hơn nửa thế kỷ nay, bán đảo này đã được điểm phúc có chủ nhân ông từ lâu, lâu lắm về trước, có thể từ khi loài người mới thành người. Những giống người xưa của Đông-nam-Á như Mê-la-nê-diêng, Anh-dô-nê-diêng chỉ mới di cư đến vào cuối thời cự thạch và đầu thời tân thạch. Tất cả các giống người đó đã để lại một chương thú vị cho môn tiền sử Việt-Nam. Nhưng, trước khi đề cập đến đời sòng người thái cổ sòng trên đất nước chúng ta, tưởng nên nói qua ít nhiều về lịch sử của nền cổ học ở Việt-Nam.

Lịch-sử cổ-học ở Việt-nam.

Lợi dụng tất cả mọi phương pháp để củng cố việc thông trị, cũng như để truyền bá văn hóa, người Pháp đã đề ý đến nền cổ học tại Đông-Dương ngay từ cuối thế kỷ XIX... Sau khi thất bại với dự án thành lập ở Chander-nagor (Ấn-độ) một trường khảo cổ tương tự như trường Cổ-học Pháp tại La-Mã, tại Athena hay tại Cairo, các ông Auguste Barth, Michel Bréal, Emile Sénart và Sylvain Lévy đã xin được Toàn quyền Paul Doumer cho phép lập một Ủy-ban Cổ học thường xuyên tại Đông-Dương vào năm 1888. Chính Ủy-ban này đã trở thành Trường Viễn-Đông Bác-cổ (Ecole Française

d'Extrême-Orient). Trong buổi đầu, trường trực thuộc phủ Toàn quyền về phương diện tài chánh và đến năm 1920 mới được tự trị. Về phương diện khoa học, trường ở dưới quyền Viện Hàn-lâm Bắc-cô Pháp. Mục đích của trường là nghiên-cứu các văn-đề thuộc dân tộc học, tiền sử học, cũng như về địa lý thiên-nhiên và nhân văn. Trường còn được chính phủ bảo hộ giao cho việc bảo tồn các di tích lịch sử trên đất thuộc địa. Cơ quan ngôn luận của trường là *Tập san trường Viễn Đông Bắc Cổ Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, viết tắt là BEFEO) ra đời từ năm 1901, một tài liệu rất quý ghi lại những thành tích của trường. Trường hoạt động mãi cho đến năm nay (1963) mới hoàn toàn giao lại cho chính phủ Cộng-hòa Việt-Nam. Giám-Độc của trường gồm những nhà bác học nổi tiếng như Louis Finot, A. Foucher, Cl. E. Maitre, Leonard Aurousseau, v.v... Chính trường đã gửi phái bộ đi khám phá các nơi như Bắc-sơn, Hòa-bình, Đông-sơn, và đã đặt nền tảng cho việc tìm tòi cổ học tại đất nước chúng ta.

Mặc dầu nền cổ học ở Đông-dương đã được Trường Viễn-đông Bắc-cô tổ chức, trước khi trường thành hình, vẫn đã có một vài công trình lẻ tẻ đáng kể. Hướng về cổ học, từ năm 1876, Roques, rồi Fusch và Moura, đã khám phá được nhiều cổ vật ở trạm Samrong-Sen (Cam-bốt). Ở Biên-Hòa, Chénieux đã tìm được các trạm tiền sử Xóm-Cái-Vang, Cù-lao Mu Rùa, Lò Gạch, Bình-đa và Bền-Cả; và Holbé đã tìm được trạm Mỹ-lộc. Yersin đã lượm được một mớ cổ vật ở vùng Bà-nà, và Rivière ở vùng Tuyên quang. Các tư nhân, như Dumoutier và d'Agence đã lưu ý thu thập di tích cũ trước khi trường Bắc-cô bắt đầu làm việc. Nhưng con người đã khải sự khảo cổ một cách khoa học, đó là Henri Mansuy.

Sinh ở Lorraine (Pháp), Mansuy đã trải qua một thiếu thời lao đao và buồn bã. Chỉ có bằng tiểu-học, ông đã tỏ ra rất có khiếu về ngành cổ học, và bác sĩ R. Verneau đã liệu cho ông sang làm việc ở Đông-dương. Tại đây, qua nhiều khó khăn, ông đã giúp đắc lực vào việc tìm hiểu địa chắt và tiền sử. Năm 1901, ông đã thực hiện cuộc khai quật trạm Samrong Sen và đã gặp được những nhân tích tiền sử đầu tiên, trong đó có một chiếc sọ người. Năm năm sau, ở Phổ-bình-gia, gần Bắc-sơn (Bắc-việt), ông phát giác ba sọ người xưa và một nền kỹ nghệ đá cổ hơn, tất cả các khám phá được hiện được về trước. Sau những năm khảo cứu địa chắt ở Lào, ông đã đến Kỳ-lừa, gần Lạng-sơn, vào năm 1916 và đã đem lên ánh sáng di tích những sinh

vật tương tự như các sinh vật gặp được ở Siwalih (Ấn-độ), thuộc về thời Tân-sinh (Néogène). Sau một kỳ nghỉ ở Pháp, ông trở lại Đông-dương. Năm 1923, ông đến Phò-binh-gia lần nữa, tìm được ở hang Kéo-phay kỹ nghệ đồ đá đẽo và lưỡi rìu mài ở mép. Ở hang Đồng-thước, ông cũng gặp được kỹ nghệ thạch khí và một số người, khiến cho các nhà bác học rất chú ý. Từ đó mà đi, vì ốm yếu, ông phải ở nhà và nghiên cứu đồ vật thu hoạch được bởi các kẻ khác, nhất là do bà Madeleine Colani.

Từ 1924, bà Colani tiếp tục công việc của Mansuy ở vùng Bắc-sơn. Là một nhà nữ bác học suốt đời tận tụy với khoa tiền sử Đông-dương, bà đã để lại một công trình to tát về cổ học. Sinh năm 1866 ở Strasbourg (Pháp), bà đã đậu cử nhân khoa học năm 1908, tsn sĩ khoa học năm 1914 và tsn sĩ quốc gia năm 1920. Sang Đông-dương năm 1899, bà đã làm việc cho Nha Địa chất từ năm 1915. Sau 10 năm chuyên môn cổ sinh vật học, bà đã đổi sang ngành cổ học từ khi bà đi khám phá ở Bắc-sơn thay Mansuy (1924). Tại đây, bà đã xem xét đến 40 trạm tiền sử và đã khai quật được nhiều số người cùng đồ dùng cổ. Năm 1925, bà nghiên cứu trạm Chợ Gành (Ninh Bình) và trong các năm từ 1926 đến 1929, bà khai quật 33 trạm ở vùng Hòa-bình. Tại Hòa-bình, bà đã gặp được một kỹ nghệ thạch khí cổ hơn nền kỹ nghệ Bắc-sơn, và một số số người cũng thuộc về các giống Mê-la-nê-diêng, Anh-đô-nê-diêng, như ở Bắc-sơn. Năm 1930, bà khai quật ở vùng Quảng-bình, tại các trạm Qui-dật, Kim-bằng, Xóm-thôn v.v..., và ở Thanh-hóa, tại làng Bon, Diên-hạ... Kết quả về các cuộc nghiên-cứu thời cự thạch của bà ở Hua-pan và Trần-ninh thật là nổi tiếng. Năm 1943, nhân dịp bà tạ thê, Claude Pascalis nhắc lại rằng ở Collège de France, vào mùa đông niên khóa 1937-1938, trong các bài giảng dạy của Przyluski về di tích cự thạch (megalithique) ở Ấn-độ và Đông-dương, hằng tuần, không khí nào mà không nghe đến tên bà. Bà còn có công tìm tòi ở các chỗ như Sa-Huỳnh, Phú-Khương, Tân-long (Quảng-ngãi), ở Do-linh (Quảng-trị). Sau hết, công trình so sánh về dân tộc học của bà đã giúp không ít vào sự hiểu biết tiền sử.

Cùng một năm, khi Mansuy trở lại Bắc-sơn, năm 1923, trạm tiền sử Minh-cầm được chú ý với chiếc sọ trẻ con da đen và các đồ đá tân thạch. Nghiên-cứu ở đây xong, đại úy Patte, một nhà cổ học hữu danh, lại làm việc ở Bàu Tró, gần Đồng-hới (Quảng-bình) và gặp được nhiều dụng cụ tân thạch khác. Vào cuối năm 1926, ông còn khai quật ở Đa-bút (Thanh-hóa), một trạm tiền sử cùng một tuổi như Bàu Tró.

Cho đến năm 1933, giới cổ học, sau khi đã lục xét hàng nghìn trạm tiền sử ở bán đảo Ấn-hoa, vẫn ngạc nhiên vì chỉ gặp được có dấu vết của thời tân thạch hạ, và xưa lắm cũng chỉ đến cự thạch thượng là cùng. Họ cho rằng tại đây phải có những giống người cổ hơn nữa kia. Theo ý họ, người Mê-la-nê-diêng và Anh-dô-nê-diêng chưa phải là những kẻ đầu tiên chiếm cứ bán đảo. Họ lý luận như Mansuy, khi ông này viết : « Trình độ biến hóa của các giống người đó, mức phát triển của bộ óc họ, tính cách cao mà hẹp của sọ họ, tất cả đó là bày nhiều đặc điểm không cho phép kẻ họ là giống người xưa nhất của Viễn đông; lại không có gì ngăn trở việc định cư ở miền này của những người sơ khai (hominien) của thời thượng cánh-tân (plio-pleistocène), cả về phương diện khí hậu, cả về phương diện sơn thủy ». Những điều mà các nhà cổ học bấy giờ đang chờ đợi đó, có lẽ đã xảy ra vào năm 1936, và người đã khám phá được là Jacques Fromaget.

Bây giờ Fromaget làm giám-đốc nha Địa-lý Đông-dương. Ông đã có công về cổ-học; vào năm 1925 ông đã khai quật ở các trạm Hang rao, Khe Tông tại Quảng-bình. Nhưng công to hơn hết của ông, là 10 năm sau, quăng 1935-1936, ông đã tìm được dấu vết về người sơ khai sơ thủy ở vùng Bắc Trường-sơn và Thượng-Lào, nói rõ hơn, ở các hang Tam-pong, Tam hang. Tại hai hang này ông đã lấy ra được chừng ba chục sọ người, trong đó có sọ người sơ khai, và có lẽ đó có cả di tích người sơ thủy (anthropien) nữa.

Người sơ-thủy và sơ-khai.

Để thấy rõ sự quan trọng của khám phá vừa nói, nên nhìn qua vào ý nghĩa của các tiếng sơ thủy và sơ khai. Theo G. Montandon, thi gia tộc người bắt đầu từ những người xưa nhất, gồm có :

a) người sơ thủy, ví dụ loại hấu-nhân (*pithecanthropus*) với thể tích sọ gần 1000 phân khối;

b) người sơ-khai, ví dụ loại Neanderthal, với thể tích sọ 1.500 phân khối và có mõm na ná như thú vật.

Như thế, người sơ thủy là loại giống như hấu-nhân, và người sơ khai giống như người Neanderthal. Nhưng hấu-nhân và người Neanderthal là gì ? Sau đây là những nét chính về các thứ người đó.

Nguyên vào hạ bán thế kỷ 19, giữa cuộc tranh luận sôi nổi về vấn đề liên-lạc biến hóa giữa giống khỉ và giống người, một số học giả đã chủ trương sẽ giải quyết được vấn đề đó một cách dứt khoát, nếu trong di tích các cổ sinh vật có gặp được một con vật trung gian, vừa giống như khỉ vừa giống như người, và họ gọi con người mơ tưởng đó là hấu-nhân. Thế rồi, vào năm 1889, một y-sĩ quân y Hòa-lan, Eugène Dubois, sang Java với mục đích khám phá hấu-nhân. Khi khai quật ở làng Trinil, trên bờ sông Solo, ông đã gặp được ở những lớp đất hỏa sơn, một chóp sọ, một xương vế và hai chiếc răng. Sau một thời gian nghiên-cứu, năm 1895, ông công bố rằng các di tích đó là thuộc về một hấu-nhân đứng thẳng được (*pithecanthropus erectus*). Theo các cổ vật thuộc cùng một lớp, thì lớp đất của hấu-nhân là thượng tân thượng, tức là vào cuối đệ tam địa kỷ, và người ta cho là vào lời 300.000 năm trước kỷ-nguyên. Như vậy, giới học giả chủ trương biến hóa đặc thẳng nói rằng họ đã gặp được « vòng xích lạc » (missing link) của dây chuyển nối loài khỉ với loài người và kể hấu-nhân là thủy tổ của giống người chúng ta.

Nhưng ở Java chưa có gì minh chứng được rằng hấu-nhân có trí khôn, phải đợi những khai quật ở Chu-khẩu-diểm mới có thể đoán được. Chu-khẩu-diểm là một địa điểm núi đồi, cách Bắc-kinh 42 cây số về phía tây nam. Từ 1921 đến 1929, các nhà cổ học gặp được răng, rồi xương hàm, rồi, cuối cùng, bác sĩ W.C. Pei gặp được một chóp sọ, tất cả giống như di tích hấu-nhân thấy ở Java. Người ta đặt tên cho con vật đó là Hấu-nhân (*Sinanthropus*), nhưng nhà cổ học trứ danh Marcellin Boule lại muốn nêu rõ dây liên lạc giữa con người của Java và con người của Chu-khẩu-diểm, và gọi nó là hấu-nhân Bắc-kinh (*pithecanthropus pekensis*). Dầu vậy, điểm quan hệ nhất chưa phải ở đó. Điểm quan hệ chính là sự tại Chu-khẩu-diểm, ở lớp đất của hấu-nhân, bác sĩ Pei và linh-mục Teilhard de Chardin đã gặp được dấu vết của bếp núc, một dấu vết chứng rằng con vật biết dùng lửa phải là một con vật có trí khôn. De Chardin viết : « Dấu hộp sọ có vẽ sơ thủy đến đâu, Hoa-nhân, trong cách kết cầu bí ẩn của bộ óc nó, đã vượt qua ngưỡng cửa huyền nhiệm phân cách tính tự phát và trí suy nghĩ. Chẳng những người đó đã biết dùng dụng cụ — homo faber —, mà chắc chắn cũng đã có trí khôn — homo sapiens — (ít ra xét về phương diện khả năng tư tưởng của nó). Mấy hàng đó tỏ ra rằng Hấu-nhân và Hoa-nhân là những người đứng ngay ở hừng đông nhân loại.

Với người Neanderthal, tức là người sơ khai, đặc tính người không còn ai hồ nghi nữa. Đó là một loại người cằm lẹm, vành lông mày nhỏ cao lên và nét mặt rất thô tháo. Người ta gọi bằng tên đó, vì thứ người như thế đã gặp được lần đầu tiên ở làng Feldhofer tại trũng Neanderthal (Đức), do một nhóm thợ đào đất. Về sau, loại người đó, đào được ở nhiều nơi, như Pháp, Bỉ, Palestina, Abyssinia. Tại Đông-nam-Á, đại diện cho loài người này có 11 sọ tìm được ở Ngandong (Java) do các ông W. Oppenoorth và G. H. R. von Koenigswald, và mang tên là người Ngandong, hay là Javanthropus). Địa chất và các cổ vật tìm thấy ở địa điểm khai quật người neanderthal chứng rằng thứ người đó sống vào thời canh tân, nghĩa là cách đây chừng 100.000 năm hơn. Năm 1936, ông Koenigswald và ông Duyfjies còn lượm được ở Modjokerto (Java) một sọ trẻ con nằm ở lớp canh tân hạ, có những đặc điểm trung gian giữa loại hủu-nhân và loại néanderthal; người mới này được làng cổ học mệnh danh cho là *homo modjokertensis*.

Đó là lược sử của loại người sơ thủy và sơ khai.

Ấy thế mà Fromaget cũng nói gặp được dấu tích người sơ thủy và sơ khai ở Đông-dương.

Biết là vắn-đẻ quan trọng, Fromaget đã cẩn thận khi ông trình bày kết quả của các khai quật ông đã thực hiện ở Tam-pou-lai, Tam-pong, Tam-hang. Trước, ông tả các lớp địa chất của các trạm tiền-sử đó và các di tích sinh vật gặp được. Ông nói :

« Trên cao nguyên Trần-ninh này có một lớp hoàng thổ (loess) vàng sáng, rất thanh, ở phía trên có tính chất đất sét nhiều hơn phía dưới. Lớp đất này xem ra được gạn xuống trong cả thời thượng tân (mặt trên của đệ tam địa kỳ). Ở mặt dưới của hoàng thổ và ở mặt trên của lớp đất tiếp đó, tôi đã lượm được, tại Tam-hang, những di tích của loài có vú, có chứa những nguyên-tử thuộc lớp xưa nhất của đệ tứ địa kỳ, như của Lạng-sơn, Quảng-tây, Trinil, Chu-khẩu-diêm, trong đó có một mảnh xương thái dương xem ra thuộc về một người sơ khai, rồi những miếng xương bị rạch và có khi bị mài nữa, cùng một sọ đá nhọn. Cách đó không xa, giữa sỏi, lại gặp được một chiếc răng cầm thuộc hàm dưới của một người sơ khai ».

Để kẻ khác có một ý kiến tổng quát về các khám phá ông thực hiện được tại vùng bắc Trường-sơn và Thượng Lào, ông sắp đặt kết quả tùy theo thứ tự tuổi và chép rằng :

1) « Ở Thượng tân (pliocène, đệ tam địa kỳ) chắc hẳn đã có một người sơ thủy (anthropien) biết dùng đồ đá thô với ít nhiều lựa chọn.

2) Ở Cảnh-tân (pleistocène, đệ tứ địa kỳ) xuất hiện một người sơ khai thật (un véritable hominien) giống như Sinanthropus, nhưng dùng dụng cụ đá và xương thô hơn loại đó ».

Trước những khám phá mới mẻ và những quả quyết táo bạo của Fromaget, bây giờ các nhà khảo cổ giữ một thái độ dễ dặt, nếu không phải là hoài nghi. Patte phê bình rằng lấy những viên đá thô tháp làm những đồ dùng của giống người, là một việc không khôn. Bà Colani thì đòi phải có một công trình nghiên cứu rạch ròi, và phê phán có phương pháp nữa đã, mới có thể quả quyết được. Nhưng trước những lời chỉ trích đó, Fromaget không thay đổi lập trường ?. Ông tuyên bố kết quả trên sau khi khảo sát 8 sọ người đã lượm được. Năm 1938, khi đã nghiên cứu thêm 7 sọ nữa cùng một xuất xứ, ông vẫn giữ những nhận xét như vừa nói, ở Hội nghị Tiến sĩ Viễn đông tại Tân-gia-ba. Về chiếc sọ gặp được ở phía nam Tam-hạng với chỉ số sọ quầng giữa 75 và 69,5, ông nói rõ là thuộc về một loại người sơ khai giống như loại homo modjokertensis, tức là thứ người mà Von Koenigswald cho là con cháu của Pithecanthropus, và Dubois lại cho là con cháu của người Ngam-dong (Javanthropus).

Như thế, dấu di-tích còn chưa đổi đảo, chúng ta cũng đã thấy được rằng tại bán đảo Ấn-hoa của chúng ta, loài người đã xuất hiện rất sớm, sớm hết sức, sớm như bất cứ một nơi nào khác tại Viễn-dong, và trên cả thế giới.

Văn-minh Hòa-bình.

Từ khi bà Colani tìm được di tích tiền sử ở tỉnh Hòa-bình, tên này đã trở thành một danh từ cổ học chỉ một thời đại tương đương với thời chuyển tiếp giữa cự thạch và tân thạch, hay đứng về phương diện địa chất, chuyển tiếp giữa thời cảnh tân (pleistocène) và toàn tân (holocène), nó ăn vào quãng từ 12.000 năm đến 10.000 năm trước kỷ nguyên.

Thật thế, trong các năm 1926, 1929, 1930, tại 33 hang hoặc khe đá, ở một vùng rộng chừng 1.300 cây sô vuông giữa tỉnh Hà-nam và Ninh-bình, nhiều vết tích của người sơ cổ đã được đem ra ánh sáng. Đó là một vùng có những núi đá xưa, rải rác, khó đi lại, cây cối um tùm, mà thường nước độc. Nhưng cũng tại vùng đó đang giấu ẩn một trang tiền sử.

Khi đèn làm việc ở các hang Hòa-bình, như vừa nói, bà Colani thấy rằng « những vật dụng do tay người làm ra, đã được lưu lại theo một thứ tự như nhau, loại nhỏ, thanh, có đẽo gọt nhiều, thì nằm ở lớp trên mặt. Chẳng những gặp đi gặp lại những cỡ và cách đẽo gọt giống nhau mà cả hình dạng cũng thế. Lại, giữa những kiểu mẫu cực đoan, vẫn gặp được những kiểu mẫu trung gian, nằm ở những lớp đất giữa, tỏ ra sự tiến hóa đã được thực hiện dần dần ».

Ở Hòa-bình, loại thạch khí nằm ở lớp đất dưới hết gồm có những lưỡi đá đẽo bằng những nhát lớn và thường có giữ cái gót, một đặc điểm chưa hề thấy ở một nơi nào khác. Cũng có một số rất ít những dụng cụ không có gót, hình bầu dục, giống như những dụng cụ thô nhát thấy ở Kéo-phay. Ở lớp dưới hết đó, đôi khi cũng gặp những đồ đá có gót dài, đẽo ở phía đối diện với gót, có lẽ là những cái cuốc, nhưng loại đó thấy nhiều hơn ở lớp đất giữa. Ở lớp giữa này, ngoài thứ dụng cụ vừa nói, còn có một loại lưỡi rìu chỉ mài ở đằng lưỡi, còn nữa là đẽo. Thứ dụng cụ đó không phải riêng cho lớp đất giữa, mà là của lớp đất trên, một lớp mà nền văn minh giống hết sức với văn minh Bắc sơn, như sẽ nói đến sau.

Có một điểm đáng chú ý là ở Hòa-bình không hề gặp được những lưỡi đá có vết, thường gọi là « vết Bắc-sơn », tức là những đường mương nạo sâu vào trong đá trên những lưỡi rìu tròn. Bởi đó khi nói đến thời đại Hòa-bình, người ta có ý chỉ về thời đại những thạch khí gặp thấy trước hết, và nhiều nhất, ở Hòa-bình, nghĩa là những lưỡi đá đẽo thô có gót vắn. Dẫu vậy, người ta không thể phân biệt dứt khoát một cách dễ dàng vì ngay ở những lớp đất dưới hết của Hòa-bình cũng lạc vào những đồ đá có đầu mài. Vậy phải hiểu thế nào cho đúng về thời đại Hòa-bình ?

Trước hết, theo như là Colani nhận xét, thì thời đại Hòa-bình thuộc về cự thạch thượng, và sau đó không phải tiếp liền đến thời đại Bắc-sơn. Thứ tự bà xếp là : « Cự thạch thượng, tân thạch cực hạ, rồi đến Bắc-sơn ». Về định nghĩa của thời đại Hòa-bình, bà cũng nêu ra những yếu tố mà F.P. Sarasin đã nói về các lớp văn minh tiền sử cổ sơ ở Tích-lan; tức là « không có đầu biết mài, nhất là thiếu hẳn lưỡi rìu tân thạch, ngoài ra, hoàn toàn không có đồ gốm và không có những dụng cụ có vẻ tỏ ra là đã có nông nghiệp, sau hết, thiếu gia súc, có lẽ chỉ trừ loài chó, vì gặp được vết tích của nó ở hang Nilgala, nhưng cũng không chắc chắn lắm ». Khi nói thế, không phải là bà Colani không nhớ đến những lưỡi đá có mài ở mép, gặp được

tại các lớp đất dưới của Hòa bình. Trái lại, bà rất chú trọng đến luận tượng đồ và nhận thấy rằng việc đó không phải là không thể giải thích để cho ý nghĩa hợp với định nghĩa trên. Trước kia, vì sự hiện diện của các lưỡi rìu mài ở mép tại các lớp đất dưới đó, mà bà đã xếp Hòa bình vào thời trung thạch (giữa cự thạch và tân thạch), nhưng rồi bà lại chọn tiếng cự thạch thượng. Bà nói :

« Theo một định ước ai cũng thừa nhận, là những Kjokkenmoddinger chứa dụng cụ đá trơn, dầu là chỉ trơn ở m. p cuối vậy, đều thuộc về tân thạch; theo gót ông Heine-Geldern, chúng tôi đã xếp nó vào thời trung thạch. Nhưng càng đào bới các trạm tiền sử, chúng tôi càng thấy tiếng đồ không được ổn. Mặc dầu có thấy dầu mài sơ sơ đó, chúng tôi thường có một cảm tưởng hầu như chắc chắn là chúng tôi đang ở trước những đồ đá cự thạch, các đồ đá đồ đôi khi rất thô thấp ».

Rồi bà lý luận : « Bên cạnh một trạm chỉ có đồ đá cự thạch, gặp được một trạm khác cũng chứa các đồ đá đồ, có xen vào một hai lưỡi đá ở mép có dầu mài (Keo-phay), mà cho rằng trạm trước là cự thạch, trạm sau là trung thạch, nghĩa là tân thạch hạ, đó là một việc không thể chấp nhận ». Để củng cố ý kiến mình, bà nhắc lại nhận xét của R. Verneau, mà bà cho là rất đúng. Verneau nói : « Nhưng, nói cho phải, sự mài đó, nó quá thô sơ, quá cỡ lớn, đến nỗi không sao so được với sự mài của thời tân thạch thực sự, như ta sẽ thấy. Sự mài đó, nơi người thợ, không bao hàm những kiến thức kỹ thuật thâm lượm được sau khi đã làm đồ đá một thời gian lâu. Tôi đi xa hơn nữa, và nghĩ rằng sự mài thô sơ đang nói tới đây, ở các xứ gặp được nhiều những lưỡi đá mà hình dáng dễ dàng đem ra dùng được, vẫn hoàn toàn có thể có trước khi người ta biết đeo đá để dùng. Nó không đòi phải sáng trí hay tài tình như khi làm các dụng cụ đeo thuộc về mẫu Saint-Acheul chẳng hạn ». Cho vắn để được rõ hơn, bà Colani phân biệt hai thứ mài, một thứ mài hỗn nhiên, tức là khi người sơ cổ nảy ra ý kiến làm cho trơn qua loa một chỗ có cạnh sắc, và thứ mài phải học, tức là khi một người tập sự phải nhờ một người thợ khác, kinh nghiệm hơn, chỉ giáo cho cách mài xiên để một lưỡi đá rắn thành sắc cạnh, như trường hợp ở Bắc sơn. Theo ý bà, loại mài thứ nhất là một đặc điểm của văn minh Hòa bình.

Mặc dầu những phân biệt tỉ mỉ và bác học đó, bà Colani cũng như ông Mansuy vẫn cho rằng họ chưa tả được hết các chỗ riêng của nền văn minh vừa nói. Họ nhận thấy văn minh tiền sử Việt-nam có một cái gì đặc biệt

của nó, khó mà đem so đồng một cách dứt khoát với các tuổi đã được qui định rõ rệt hơn ở Âu-châu. Vì vậy, để tránh sự phải đi vào chi tiết mỗi lần dùng đến danh từ thời đại Hòa bình, Hội-nghị địa chất Quốc-tế nhóm họp ở Mỹ-tây-cơ năm 1956 định đặt thời đại đó vào thời trung thạch khí, nghĩa là giữa thời cự thạch và tân thạch.

Văn-minh Bắc sơn.

Khi tìm tuổi của thời đại Hòa-bình, chúng ta cũng đã thấy qua vị trí của thời đại Bắc-sơn, tức là thuộc về văn minh tân thạch hạ. Nhưng việc định tuổi cho văn minh Bắc-sơn không phải đơn giản như vậy, nên cần phải có một ít lời minh định.

Trước hết, Bắc-sơn khác Hòa-bình không phải chỉ về thời đại, mà về cách tiến hóa nữa. Bà Colani ghi nhận rằng : « Chẳng những sự tiến hóa kỹ thuật Bắc-việt khác với của Âu-châu, mà nó cũng không giống nhau giữa hai miền chỉ cách nhau chừng trên một trăm cây số, đó là một sự kiện lạ kỳ và rất quan trọng ». Để thấy rõ sự quan trọng này, ta thử phân tích dần dần.

Bắc-sơn xét về địa thế, là một vùng có nhiều đồi đá vôi về loại thạch thán (anthracolithique) ở trên cương giới Lạng-sơn và Thái-nguyên. Nhìn theo những đường chính, các đồi đó nằm trong một khu hình chữ nhật theo hướng bắc đông, phía bắc giáp Phổ-bình-gia, đông giáp Lạng-sơn, nam giáp Kép, tây giáp Thái-nguyên. Các đồi đá vôi ở đây không chạy thành những dãy liên tiếp. Trong các đồi đó thường có nhiều hang, hoặc chỗ nứt lâu ngày bị nước xói mòn thành những khe đá rộng.

Như đã thấy trên, người đầu tiên gặp được lưỡi rìu Bắc-sơn, đó là Henri Mansuy. Năm 1906, ở một hang tại phía bắc vùng này, trong làng Phổ-bình-gia, ông đã lượm được trong lớp đất Kjekkenmodding, ngay ở cửa vào, hai lưỡi rìu chỉ có đầu mài ở mép, đồng thời với ba sọ người thuộc giống Anh-đô-nê-diêng. Đã quen với dụng cụ của thời tân thạch thượng tìm được ở Samrong-Sen (1901), một chỗ mà giữa đó đi, ông đã hiểu đầu gặp được đầu vết đồ đồng, ông nghĩ rằng các lưỡi đá của Phổ-bình-gia phải thuộc về một tuổi xưa hơn. Ông trở lại đó năm 1922-1923, và sự khám phá nhận thấy là ông đã nghĩ không sai. Đào hang Phổ-bình-gia lần nữa, ông gặp được ở lớp đất trên các đồ đá về tân thạch thượng, nhưng ở dưới sâu thì gặp toàn là dụng cụ đặc biệt của Bắc sơn. Đây, ông tả các dụng cụ đó :

« Những dụng cụ gặp được ở Bắc sơn, bằng đá cornéenne, bằng rhyolite, đều thuộc loại cỡ lớn, với đặc điểm này là chỉ có mài ở mép, còn cả lưỡi đá là một hòn đá tự nhiên, đôi khi có chữa sơ sơ, ở bờ có dẽo cho đều mặt ».

Nhưng điều làm cho các nhà cổ học ngạc nhiên hơn cả, đó là những đường rạch vào lưỡi đá, thường gọi là « vết Bắc-sơn ». Ở Phổ-bình-gia, cũng như ở tất cả các hang thuộc vùng này, lưỡi đá mang vết đó gặp được nhan nhản. Mansuy viết : « Trong tất cả các hang ở Bắc-sơn người ta đều lượm được những lưỡi phên nham mang một hay nhiều vết rạch do một dụng cụ nhỏ chẻ hai mài vào, không rõ dụng cụ đó là gì. Các vết rạch bao giờ cũng nằm ở góc của lưỡi đá. Đó là những đường mương hẹp, rộng từ sáu đến bảy ly ». Ông gọi những lưỡi đá này là những viên đá mài, và nói là đã lượm được hàng nghìn viên như vậy. Hỏi thực sự, những đường mương kia phải chăng chỉ là những dấu một vật khác mài vào lưỡi đá một cách tình cờ, chứ không có ý nghĩa gì khác ? Những vật gặp được nhiều như thế, với những vết đặc biệt như thế, tưởng không phải không có một ý nghĩa cho nền văn minh Bắc sơn. Hỏi ý nghĩa đó là gì ?

Sự tìm ý nghĩa cho « vết Bắc-sơn » không phải là một việc dễ dàng. Sau ba mươi năm dò xét, người ta chỉ mới thấy được một lời giải thích xa xa. Đó là dịp ông Paul Lévy, năm 1937, đem ra một ý kiến về một lưỡi đá mà bà Colani đã tìm thấy ở hang Lén-dắt (Lạng-sơn).

Năm 1915, tại hang Lén-dắt, cách làng Cườn mấy cây sò, bà gặp được một lưỡi đá nhỏ trên đó có vẽ hình cả hai mặt. Dưới dấu đề « Hình vẽ không rõ ý nghĩa », bà đã cẩn thận tả những gì bà thấy trên lưỡi đá, rồi bà kết luận : « Hình đó xem ra không phải là trực tiếp chép lại thiên nhiên, nhưng là một kiểu thức hóa, gần giống như những chữ tượng hình ». Trên hai mặt của lưỡi đá, một mặt mang rõ rệt hai vết dài, như các « vết Bắc-sơn », còn một mặt mang hình kẻ gồm nhiều nét phức tạp. Chính hình phức tạp này đã được Paul Lévy đem ra giải thích và nhờ đó gọi ra một ý nghĩa cho các đường mương ở mặt bên kia.

Theo ý của Paul Lévy thì hình phức tạp đó là một hình « trực tiếp chép lại thiên nhiên, hay nói cho đúng hơn, chép lại một vật do tay người ta chẻ tạo ra », và ông nói rõ vật này là cái cây. Ông phân tích từng nét kẻ, so nó với các thành phần của cây cày và ông thấy rằng nó « giống cây cày của thế giới Trung quốc, kèm theo một vài tiền bộ như là lưỡi sẻ và bấp cong, là những chi tiết mà cây cày ở vùng Caucase đang có ngày nay ».

Như thế là lưỡi đá có thể thuộc về một thời đại mới ?

Bà Colani nói : « Lưỡi rìu nhỏ đã bị mòn lắm; hình sẽ nhìn qua xem ra mới, nhưng lấy kính « lúp » mà coi, thì nó vẫn có một lớp vàng ». Theo ý Lévy, « lớp vàng đó không đủ để định thời gian vì, một đường, nét kẻ chỉ ăn vào lớp vàng khá dày của lưỡi đá, và đường khác, những chỗ nét kia ăn sâu vào vi sửa chữa, thì lại rõ và ít vàng ». Dẫu vậy, tuổi có thể định được một phần nào vì lưỡi đá gặp được ở một thước sâu của Kjekkenmodding và nằm giữa những đồ đá Bắc-sơn. Và Lévy thêm : « Về phần tôi, tôi không ngần ngại cho hai đường mương ở lưng của lưỡi đá là « vết Bắc-sơn » trừ danh kia, nhưng được kẻ theo một kỹ thuật khác, và kẻ ở trên mặt phẳng của lưỡi đá. Lại cho cây cây đi đôi với cái « vết » đó không phải là một sự tình cờ, và rất có thể rằng « vết đó là một đường cây ». Để nhấn mạnh vào ý kiến xem ra quá mới mẻ và táo bạo của ông, ông đặt một câu hỏi : « Các đầu đồng áng, vào thời đồng đen, rất quen biết đôi với các thợ khắc của Bohusland (Thụy-điển) hoặc của Vallées des Merveilles (Ý) kia, mà nay gặp lại ở Bắc-việt vào một thời không lâu lắm trước kỷ nguyên, đang lúc đó, chiều theo một tục lệ đi sâu mãi vào đêm tối thời gian, các vua Trung quốc hằng năm vẫn mở những đường cây đầu tiên, hỏi có gì lạ lạ ? ».

Nhưng, có phải khi lưỡi đá Lèn-đắt đem lại một gợi ý khả dĩ giải thích các « vết Bắc-sơn », cùng một lúc đã làm cho tuổi của nền văn minh Bắc-sơn trẻ lại hơn nhiều không ? Theo như Mansuy và Colani, thì tuổi đó phải ở tân thạch hạ kia, mà nay Lévy đem lên so sánh với thời đồng đen ? Thắc mắc này thiết tưởng không có căn cứ vì một vật giúp giải thích được một vật khác, khi nào nhất thiết phải đồng thời với vật đó, và thực sự lưỡi đá Lèn-đắt đánh dấu một bước tiến rất dài đối với các lưỡi đá Bắc-sơn. Chúng ta thấy lưỡi đá Lèn-đắt có hình vẽ ở cả hai mặt đang khi các lưỡi đá Bắc-sơn chỉ có « vết » ở một mặt. Chúng ta còn phải ghi nhận nữa rằng hai đường mương ở lưỡi đá Bắc-sơn rất thô sơ và ở góc lưỡi đá, còn hai đường mương của lưỡi đá Lèn-đắt nằm ở giữa mặt, đó là chưa kể đến tính cách phức tạp và tằn bộ của hình vẽ ở mặt bên kia, mà Lévy nói là hình một cây cây.

Bắc-sơn, ngoài lưỡi đá mài ở mép, ngoài những « vết » bị ăn, còn quan trọng cho tiến sử ở chỗ nó có thể cho biết sự tiến hóa đột ngột của nền văn minh đồ đá. Thật thế, cuộc khai quật ở Keophay đã mang lại cho Mansuy nhiều ý kiến. Lớp Kjekkenmodding của hang này dày một thước, gồm đất sét và vôi, bị đen bởi chất than vì ở đó có nhiều bếp, và chia thành từng cặp,

Đồ vật lượm được ở đây có hai lưỡi rìu mài ở mép, một lưỡi nữa mới được đeo phác sơ qua, rồi những miếng đá giống như những cái chày dùng để nghiền, những cái cào tương tự như kiểu gập được ở Âu. Nhưng có một điều đáng chú ý hơn cả, vì nó tỏ ra rất khác với cách chuyển hóa các tầng lớp dụng cụ nhận được ở Hòa bình, là sự hiện diện những lưỡi đá đeo làm mồi giới cho một bước tiến vượt cấp. Mansuy viết rằng : « Sau hết, gặp được những dụng cụ bằng rhyolite có chất vân ban (porphyre) chỉ đeo chứ không mài, nó bao hàm các tính cách của đồ đeo chứ không mài, nó bao hàm các tính cách của đồ đá đeo thuộc thời cự thạch, cùng một lúc, nó lại có một số đặc điểm bắt ta nghĩ đến một cuộc tiến hóa địa phương về kỹ thuật; có lẽ là một cuộc thay đổi mau chóng đi từ cự thạch đến lớp tân thạch dưới hết, mà không theo thứ tự cấp bậc thường lệ ».

Về sau, ông đã gặp lại hiện tượng đó ở nhiều hang khác, như ở Lang-Loi, Con Khe, khiến tư-tưởng ông càng được xác định. Thứ đồ đá chỉ đeo mà thôi của Keo-phay thuộc về cùng một loại như các dụng cụ khám phá được tại lớp dưới hết của các hang ở Hòa-bình; mà ở Hòa-bình, nó không hề trộn với đồ đá Bắc-sơn, còn đây nó nằm sát bên cạnh nhau. Do đó Mansuy kết luận: « Chúng tôi lặp lại lần nữa rằng ức thuyết này đã phát hiện trong óc, là ở Đông-nam-Á sự mài đồ đá đã được đem vào bởi một dân tộc đến ở tại vùng này, sau một dân tộc khác chỉ biết đeo đá một cách thô sơ ». Rồi, dựa vào kết quả sưu lượm được trong vòng mấy mươi năm về các sọ người sơ cổ, gặp thấy ở Bắc-sơn và Hòa-bình, ông đã can đảm cho ra đời ý kiến này :

« Căn cứ vào sự người Anh-dô-nê-diêng nằm bên cạnh người Mé-la-nê-diêng ở đây các lớp đất đọng lại trong các hang, và sự thân thuộc về chủng tộc của hai giống người đó, xem ra rất có thể rằng giống người trước, phát tích từ lục địa, đã từ miền tây xa xăm đến sau giống người thứ hai, là giống người mà ta có thể đoán được — mặc dầu là không chắc — là đã du nhập từ các đảo của biển. Ức hiện nay còn mang tên họ và ở đó họ còn tồn tại ».

Thế là, từ các nền văn minh Hòa-bình và Bắc-sơn, chúng ta bước sang chủ nhân của các nền văn minh đó,

Chủ nhân của văn minh Hòa bình, Bắc sơn.

Như đã trình bày trên, chúng ta thấy rằng thời đại Hòa-bình tương đương với thời trung thạch và thời đại Bắc-sơn với thời tân thạch hạ, và chủ nhân của thời đại trước là giống người Mê-la-nê-diêng, còn của thời đại sau là Anh-đô-nê-diêng. Nhưng nói vậy chỉ là có ý nêu lên sự người Mê-la-nê-diêng đến đất cổ Việt trước và dùng đồ đá dẻo, và người Anh-đô-nê-diêng đến sau và dùng đồ đá mài, chứ không phải muốn vạch một ranh giới dứt khoát giữa hai giống người. Sự thật, hai giống người đó chẳng những đã nằm kề bên nhau trong nhiều hang, mà còn gặp được những sọ lai Mê-la-nê-diêng với Anh-đô-nê-diêng, tỏ ra họ đã cùng sống với nhau trong một thời gian khá dài. Sau đây xin nói rõ hơn.

Ở Hòa-bình, cùng một lúc với đồ đá, bà Colani đã khám phá được nhiều di tích người. Trong những di tích có thể dùng được, có một miếng xương hàm trên, gặp được ở Sao-dộng, nó giống như xương hàm trên của một sọ tìm thấy ở Làng Cườm (Bắc-sơn). Ở làng Gạo, bà lượm được một sọ sọ thuộc về giống Mê-la-nê-diêng và Anh-đô-nê-diêng.

Ở Bắc-sơn, theo bản phúc trình ở Hội-nghị địa chấn Quốc-tế ở Mỹ-tây-cơ, thì sọ sọ thu hoạch được lên đến 39 chiếc. Hang đã giàu nhiều sọ nhất là hang làng Cườm, một hang đã khám phá được trong một trường hợp bất ngờ. Năm 1924, hai chị em bà Colani đến Bắc-sơn. Sau khi đã lục soát các hang mà không gặp được gì đáng kể, bà Colani định dọn về Hà-nội. Một và ồm, bà đang nằm nghỉ ở nhà, thì trưa ngày cuối cùng, bỗng em bà về đánh thức bà dậy và cho biết là ở hang độc nhất còn sót lại, hang mà các bà đã định bỏ qua không đào, chính hang đó đang chứa rất nhiều sọ người. Trong 15 sọ của hang này, ngoài 3 sọ Mê-la-nê-diêng thường, có 2 sọ về loại Mê-la-nê-diêng tí hon, 1 sọ về loại Mê-la-nê-diêng lai giống Úc, 1 sọ Mê-la-nê-diêng lai Anh-đô-nê-diêng. Các sọ khác thì 5 chiếc Anh-đô-nê-diêng, 1 chiếc Anh-đô-nê-diêng lai người da đen, 1 chiếc Anh-đô-nê-diêng lai Mông-cô, và một chiếc thuộc giống Úc. Ở hang Khắc-kiểm và hang Đống thóc mỗi hang có một sọ Mê-la-nê-diêng; hang Phò-bình-gia hai sọ Anh-đô-nê-diêng; hang Kéo phay một sọ Anh-đô-nê-diêng.

Ở các hang khác, sọ sọ người chia ra như sau :

Chợ Gành, một sọ Anh—Hàm rộng 1 sọ Anh; sọ Mê-la-nê-diêng gặp được ở Đa-but (Thanh-lióa) và ở Tam-hang (Lào). Ở Tam-hang, Fromaget

đào được 5 sọ người thuộc thời Bắc-sơn, trong đó, 2 sọ thuộc giống da đen, 2 sọ thuộc giống Ân-Mông-cổ, 1 sọ lai da đen và giống người riêng gặp được ở Tam-pong. Ở Tam-hang, ông cũng tìm thấy một sọ lai đen ba giống người Ân-Mông-cổ-Tampong.

Nói tóm lại, hiện thời, các sọ người sơ cổ đã được nghiên cứu gồm có 10 sọ Mê-la-nê-diêng, 9 sọ Anh-đô-nê-diêng, 2 sọ da đen (không kể sọ da đen gặp ở Minh cảm, vì sọ đó thuộc về thời đại sau) và một sọ lai. Theo đó, chúng ta thấy được các giống Mê-la-nê-diêng và Anh-đô-nê-diêng là những chủ nhân chính của thời Hòa-bình và Bắc-sơn. Điều này còn có lý nữa, khi chúng ta nhận thấy hai giống đó còn tồn tại cho đến ngày nay ở các vùng sơn cước.

Giống Mê-la-nê-diêng và Anh-đô-nê-diêng

Sự hiện diện tương đối đồng đảo của hai giống người đó ở đất cổ Việt trong thời trung thạch và tân thạch hạ có thể tỏ cho một nguì văn : Hởi họ là thổ dân, hay ở một chỗ nào khác di cư đến ? Về ức thuyết thổ dân, chưa có ai quả quyết nêu lên, vì từ di tích người có đặc tính của *homo modjoker-tensis*, gặp được ở Tam-hang cho đến giống người Mê-la-nê-diêng và Anh-đô-nê-diêng gặp được ở Hòa-bình và Bắc-sơn, sự biến hóa đã vượt một khúc đường quá dài, và không có dấu vết gì có thể làm những vòng xích nối liền hai bên lại với nhau. Đây chỉ chú trọng đến ức thuyết thứ hai, tức là ức thuyết của Mansuy nêu lên một cách rụt rè, nói rằng giống Mê-la-nê-diêng có thể ở các đảo vào và giống Anh-đô-nê-diêng ở lục địa phía tây đồ xuống. Đây, chúng ta thử lần lượt xét xem có nền tảng nào nâng đỡ lời của ông không ?

Thực ra, trước khi được khám phá ở Bắc-việt, di tích giống người Mê-la-nê-diêng đã xuất hiện ở nhiều nơi trên thế giới, như ở Lagos Santa (Ba tây), ở Péricué (California baja). Từ năm 1881, de Quatrefages đã nhận mạnh rằng có thể có liên lạc giữa sọ người gặp thấy ở Lagos Santa và dân cư xứ Tân-Guinée, nhưng ông chưa dám quả quyết là hai đảng thuộc về cùng một giống. Cũng năm đó, Ten Kate đi xa hơn tí nữa và cho rằng những người xưa kia định cư ở bán đảo California và ở các đảo lân cận vừa có tính cách của giống Mê-la-nê-diêng, vừa có tính cách của giống da đỏ; họ thuộc về cùng một giống như giống của chiếc sọ ở Lagos Santa. Năm

1909, P. Rivet đã kiểm soát lại cả vấn đề một cách tổng quát và kết luận rằng : « Cỏ dân của bán đảo California và mẫu người của Lagos Santa gặp được rải rác khắp Nam-Mỹ vẫn có những tương tự rõ rệt với giống người sọ cao mà hẹp (hypsisténocéphale) nay định cư rất nhiều ở đảo Mélanésie và ở Úc. Và, gần đây, luận đề này đã được R. Verneau xác nhận ».

Quả vậy, R. Verneau đã theo dõi vấn đề rất gần, và ông nhận thấy càng lâu phạm vi sinh sống xưa của giống Mê-la-nê-diêng, càng nói rộng ra. Sau khi thừa sai Rochereau biểu viện Bảo-tàng Paris một chiếc sọ về giống người đỏ, gặp được ở Tunébo (Columbia) ông càng chắc chắn hơn nữa trong tư tưởng của ông, vì như vậy là đã có một dãy nối giữa Đại tây dương và Thái-bình-dương. Ông viết : « Ngày nay, xem ra không còn được phép hồ nghi về lĩnh vực rộng lớn của giống người Papoua ở Tân Calédonie. Dấu vết của họ, chúng ta có thể theo dõi được : về phương diện địa điểm là từ California hạ cho đến tận cùng Nam Mỹ, và từ Đại tây dương cho đến Thái-bình dương; về phương diện thời gian thì từ khi giống người đỏ sống ở Lagos Santa cho đến ngày nay ». Như thế, chủ trương rằng giống Mê-la-nê-diêng đã từ miền biển du nhập vào Việt-nam, thiết tưởng không phải là không có lý.

Còn giống Anh-đô-nê-diêng thì Mansuy đoán là từ lục địa tới. Hỏi lời đoán này giả trị bằng nào ? Sự khó khăn tìm được một câu trả lời dứt khoát cho vấn đề đó biểu lộ trong ý kiến sau đây của Charles Robequain. Khi đã cân nhắc các bài nghiên cứu của các ông S. Lévy, J. Przyluski, G. Coedes, L. Finot về giống người này, ông đã kết thúc tư tưởng ông bằng một câu hỏi, rồi giao trách nhiệm giải đáp cho các nhà ngữ học. Đây, lời của Robequain : « Có phải họ (người Anh-đô-nê-diêng) đã đến từ miền đông nam, từ quần đảo Indonesia ngày nay, hay là từ tây bắc, nghĩa là từ Ấn-độ ? Về xuất xứ của họ, không ai được biết, nhưng ngôn ngữ học có thể đoán chắc được rằng trước cuộc xâm lăng của giống Aryen, dân cư của Ấn-độ (nhóm munda) vẫn có liên lạc với các dân của bán đảo Ấn-hoa (nhóm môn-Khmer) và dân Malaisie ». Về phương diện liên lạc giữa các dân Robequain nhắc đến đó, V. Schmidt có một kiến giải rõ ràng. Ông Schmidt đã nghiên cứu các thứ tiếng mới, tức là tiếng của con cháu giống Anh-đô-nê-diêng hiện còn sống sót ở miền sơn cước Việt-nam, như Samreh, Kha so, Hin, Mi, Khmu, v.v..., và chẳng những ông đã quả quyết rằng tiếng nói của các thứ người đỏ thuộc về nhóm môn-Khmer, mà ông còn làm chứng về

những liên lạc giữa nhóm môn-Khmer với nhóm munda. Đi xa hơn nữa, ông nói rằng hai nhóm đó phải có một gốc tổ, một thứ tiếng chung làm căn bản. Mờ ra cho các nhà cổ học một triển vọng bao la, ông viết :

« Như thế chúng ta có lý do để phỏng đoán rằng, cùng với sự duy nhất
« ngôn ngữ mệnh mông, tức là một sự duy nhất đã được biết chắc ở miền
« Ấn-hoa và Ấn-độ, sẽ kèm theo, trong một tương lai rất gần, sự duy nhất
« nhân chủng mà lĩnh vực đại khái sẽ phù hợp với lĩnh vực của sự duy nhất
« ngôn ngữ nói trên, và có lẽ còn vượt xa hơn nữa ở nhiều chỗ ».

Như thế, đang khi chờ đợi các kết quả cụ thể của các nhà cổ học chuyên chú vào văn-đề Anh-đô-nê-diêng, chúng ta có thể theo một hướng như Mansuy đã chỉ, là tìm xuất xứ của giống người đó ở Ấn-độ, và, xa hơn tí nữa, ở Trung Á.

Đến đây, chúng ta đã biết qua về những người đã từng sống trên xứ sở chúng ta, kể từ thời xa xưa cho đến hết thời tân thạch hạ.

NGUYỄN PHƯƠNG

NHẬN XÉT VỀ

*Một cái bát kiểu Megara**

TÌM THẦY Ở VIỆT-NAM

O'or R.T. JANSE

Vào khoảng năm 1934 - 1940, chúng tôi may mắn được cầm đầu một phái-đoàn khảo-cổ ở Đông-dương. Hồi ấy ông Giám-đốc trường Viễn-đông Bác-cổ là George Coedès cô giao cho chúng tôi công việc khai quật một địa điểm cổ cho có thứ-tự lớp lang. Địa điểm ấy là Đông-sơn thuộc tỉnh Thanh-hóa, Trung-Việt. Sau đó chúng tôi đã mô tả rất tỉ mỉ (1) những đồ vật đã tìm ra, trong số đó có một cái bát bằng bạc làm theo kiểu Megara (2). Tìm ra như thế thật là một điều bất ngờ. Nó gây ra nhiều vấn-đề thắc-mắc mà chúng tôi xin trình bày vắn-tắt sau đây.

*
* *

Cái bát này (hình 1, a, b) hình gần như một cái ống vắn (viên-tròn) ở giữa có một cái rốn (*omphalos*). Sườn bát có chạm trổ trông như những cánh hoa. Gắn miệng bát có một đường trũng chạy theo hình chữ « chi », một đường khác uốn-quẹo như lớp sóng, lại có những lỗ xếp theo vòng tròn, trông như chuỗi ngọc. Mỗi khi đường uốn-quẹo kia vòng ra thì lại

* Megara : thị trấn ở Trung Bộ Hi-lạp, giữa Athènes và Corinthe. L.T.S.

1) *Rapport préliminaire d'une mission archéologique en Indo-chine*, trong *Revue des Asiatiques*, 1935-36. — *Archaeological Research in Indochina* (viết tắt là *A.R.I.*), tập I-II, (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1947, 1951), tập III (Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Musée du Cinquantenaire, Bruxelles, 1958).

2) Về đồ gốm thành Megara mà ta tìm thấy ở Hi-lạp, xem G. Roepel, Edwards, *Small objects from Payx II*, trong *Hesperia* (American School of Classical Studies at Athens, Princeton, New Jersey, 1956). Thứ năm, tr. 83.

có một chấm nằm ở trong. Có những chấm ăn từ giữa tròn bát ăn ra, làm thành bốn đường, chia vòng tròn thành bốn phần đều nhau (bồn nguyên-tò, L.T.S. : tứ đại ?) (3). Đầu bốn đường chõe ra trông như cái lá, trong có hai con mắt. Giữa các đường ấy đều có hai đường nhỏ ăn với nhau thành một đường gẫy và một cái tròn nhỏ.

Các hình trên đây đều do búa nện vào bát mà ra.

Theo giáo-sư G. Roger Edwards, Philadelphua, là người chuyên môn khảo-cứu về đồ gốm kiểu Megara, thì có thể coi cái bát hình 1, a, b là một trong số những đồ vật bằng kim khí làm theo kiểu bát Megara(4). Cứ xem hình thù và hình vẽ thì có thể cho bát ấy vào thế-kỷ 2 hay 3 trước Tây-lịch.

Dạng khác nhiều chi-tiết ở hình vẽ trên bát là những lối trang trí thường thấy trong nghệ-thuật cổ miền Âu-Á.

Hình vẽ như cánh hoa thì cả trong nghệ thuật Hi-La, lẫn trong nghệ-thuật miền Tây châu Á đều rất thông-dụng. Ngày xưa người ta thường vẽ hình hoa để tượng trưng một bông hoa mọc dưới nước, có lẽ là hoa sen, và liên tưởng đến nước thiêng (eau lustrale). Liên tưởng như thế được là vì ngay từ thời trung-cổ, thứ bát có ròn ở giữa ấy (omphalos, mesomphalos) đã dùng đựng nước thiêng (hình 2) (5). Hình vẽ trên đây chắc cũng do đó mà ra.

Hình « bốn cái lá » cũng rất thịnh hành trong nghệ-thuật cổ ở miền Âu-Á. Có thể đan cứ ra nhiều ví dụ. Nhưng trong số nhiều ví dụ ấy, thiết-tưởng chỉ cần nhắc đến những cái gương Tàu làm bằng kim khí theo kiểu TVL (6).

3) Xem Carl Gustav Jung, *Aion* Zürich, 1951.

4) « One of the rare metal counterparts or prototypes of the megarian bowls » (Trong thư gửi cho O.J., tháng 2, năm 1960).

5) Ví dụ : theo quan niệm Ấn-độ thì « a thousand petaled lotus, grew out of the primeval cosmic waters. It was of gold and radiant like the sun. The cosmic lotus was regarded as the generative organ of the female waters (the most sublime aspect of Earth) ». (Heinrich Robert Zimmer, *Myths and symbols in Indian Art and Civilization*, New York, 1945, trang 90). Quan niệm mầm sống vũ trụ tượng trưng trong bông sen nhỏ lên đó, người ta rất có thể lẫn nó với quan niệm cái *omphalos* là trung tâm, là « ròn », là cái thai.

6) Xem G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, Roma, 1949.

Tuy nhiên trên những cái bát chính-tông Hi-lạp kiểu Megara, không bao giờ thấy vẽ hình « bốn cái lá » cả. Vẫn biết hình đó có vẽ rất đơn sơ và có thể phát-sinh ra ở nhiều nơi, nhiều lúc, nhưng tôi vẫn tin rằng riêng về trường-hợp cái bát, hình 1, a, b thì yếu tố đó có một giá-trị tượng trưng chắc chắn. Cũng nên nhắc lại rằng, trong nghệ thuật cổ, cái ròn, một mình nó, cũng rất quan trọng, vì nó tượng-trưng cho trung tâm tôn giáo của quả đất. Vậy thì biết đâu đây lại chẳng phải là hình vẽ tượng trưng cho bốn hướng đông, tây, nam, bắc của quả đất ?

Từ thời rất xưa, khi muốn biểu thị sự thông-nhất và sự hoàn hảo người ta thường vẽ « bốn cái lá » (đất) với một vòng tròn (trời). Vẽ như thế còn có thể dùng để chỉ thần-quyển và thế-quyển. Vậy thì biết đâu đây lại chẳng phải là hình vẽ thần-bí (mandala) tượng trưng cho sự hòa-hợp ? (8).

Rất có thể là những ý tưởng trên đây, hình như phát xuất từ tiềm-thức con người, đã hợp với nhau mà ảnh hưởng vào nghệ-thuật hình-học ở miền Âu-Á.

Còn cái vết quần quèo như lớp sóng, chạy chung quanh ròn (tròn) bát, thì có lẽ nó là biểu-tượng cho nước hay là cho đại dương buổi đầu vũ-trụ (mer cosmique).

Sau cùng cái phần giữa mà chúng tôi nhìn nhận là cái ròn *omphalos* thì theo như W. Brede Kristensen giải thích trong cuốn « *The Meaning of Religion* » (Den Haag, Hòa-lan, 1960) ở trang 476... , nó cũng có một ý nghĩa quan-trọng trong tín ngưỡng người thời cổ.

Cách trang-trí (nặng bằng búa hay khắc vào kim khí) trên đây không thấy có trong nghệ-thuật cổ của Trung-quốc nhưng lại thường thấy ở các xứ miền đông chịu ảnh hưởng Hi-lạp và Roma.

-
- 7) « The wholeness of the celestial circle and the squareness of the earth uniting the four principles or elements or psychical qualities express completeness and union » (C.G. Jung, *Psychology and Religion* New Haven, 1960, trg. 96).
- 8) Về ý nghĩa tượng trưng của cái mandala, xem : Heinrich Zimmer, *Kunstform und Yoga in Indischen Kultbild* (Berlin, 1926); C.G. Jung, *Psyche as Symbol* (New York, 1958); A.L. Basham, *The Wonder that was India* (New York, 1954); Mircea Eliade, *Cosmos and History (The Symbolism of the Center)* (New York, 1959, trg. 12...); Alan W. Watts, *Myths and Ritual in Christianity* (New York, 1960, trg. 230...)

Vì xưa kia chất bạc cũng như màu trắng tượng trưng cho sự thanh khiết, cho nên cũng nên để ý đến chất liệu (bạc) của cái bát hình 1, a, b, (9). Theo chỗ chúng tôi biết thì cho đến nay cả ở Trung-quốc lẫn ở Đông-nam-Á, không đâu tìm ra một cái bát bằng bạc trang trí như thế cả. Phải quay về các xứ miền đông chịu ảnh-hưởng Hi-lạp và Roma mới có thể gặp những đồ vật tương tự.



Cái bát đào được trong một ngôi mộ bằng gạch ở Đông-sơn vào năm 1935. Chắc lúc đầu ngôi mộ ấy có trần xây vòm lên, nhưng hình như về sau thiên hạ cây bừa làm hỏng trần ấy đi. Ngôi mộ hình chữ nhật, dài 4m, rộng 1,5m, đặt theo hướng từ Bắc xuống Nam. Có một đôi cột tựa sát vào hai bên tường chia ngôi mộ làm hai phần. Chắc đây là những cái cột vừa đỡ lấy vòm trần vừa chia những ngôi mộ như thế ra làm nhiều ngăn. Ngoài mục-đích thực tiễn, những vòm cung có lẽ còn có một ý-nghĩa tượng trưng. Ngăn mộ về phía Bắc, chỗ tìm thấy cái bát, chắc phải là ngăn « nhà thờ » (10). Đồ đạc trong mộ bị lấy mất đi một phần lớn.

Theo chỗ chúng tôi để nghị thì bát ấy có lẽ là do bàn tay một người thợ chịu văn hóa Hi-lạp và Roma.

Nhân tiện chúng tôi cũng muốn nhắc rằng ở Nihavand (Iran) người ta cũng tìm ra một cái bát bằng bạc có những đặc điểm như cái bát ở Đông-sơn (hình 2). Những đồ vật cùng một loại như thế cũng đều từ miền tây Á-châu mà ra cả. Theo ý kiến của Fr. Hirth (*China and the Roman Orient*, Thượng-hải 1888, trang 47) thì hình như xứ Syria là trung tâm sản-xuất các đồ đó (11). Bát loại đó, thiên-hạ thường xếp vào thế kỷ thứ 3 và 2 trước

9) O. Janse, *Việt-Nam. Carrefour de peuples et de civilisations*, trong *France-Asie/Asia*, số 165, Tokyo 1961, trg. 1655-1666.

10) O. Janse, *A.R.I.*, tập II, III.

11) Khoa cổ-vật-học cũng nhìn nhận chủ-trương đó. Thêm vào đó một ví dụ nữa : có hai cái bát hình gần như gáo dừa, tìm thấy ở Thung-thôn, Quảng-xương, Thanh-hóa (hình 11 là hình một trong hai cái đó), trông na ná như một cái bình bạc ở Hamah, Syria (hình 12). Cái bình này là bình thánh trong lễ Missa đạo Thiên-Chúa, vào khoảng thế kỷ thứ 6 sau Tây-lịch còn cái bình ở Thanh-hóa thì vào khoảng thế kỷ thứ 3. Xem O. Janse, *A.R.I.* II, trg. 170 và hình 96 (Xem tiếp trang sau).

Tây-lịch. Có thể tìm thấy loại bát này trong một miền rất rộng, ăn từ xứ Macedonia (hình 3, 4) cho tới nước Iran. Tuy nhiên có thể tìm thấy mẫu cổ sơ của loại bát có rốn ở giữa (*mesomphalos*) trong thời Thượng-cổ xa hơn nữa. Trải qua nhiều thế kỷ, người ta vẫn dùng loại bát *mesomphalos*, và còn dùng cho tới thời cận đại, trong các tu-viện của Giáo-hội chính-thống (L.T.S. : một chi nhánh của đạo Gia-tô hay là đạo Thiên-chúa) (Hình 5).

Riêng về cái bát ở Đông-sơn, không hiểu nó theo đường thủy (đường gió mùa) hay đường bộ (qua Vân-nam) mà vào Việt-nam.

Nếu theo đường thủy thì chắc phải qua nước Phù-Nam, trong đó có Kattigara và nhiều hải-cảng khác là những nơi xa nhất đã thông thương với các xứ chịu ảnh-hưởng Hi-lạp và Roma. Cái bát ở Đông-sơn có thể

Thêm vào đó Rostovtzeff (*Social and Economic History of the Hellenistic World*. II, pl. CVIII, 1 và trg 1011, 1) có nói đến một bình *askós* (*guttus*) bằng kim khi trông giống như cái bình bằng đất nung trong A.R.I. tập I, pl. 106. Hình thù bình *askós* đó giống như nhiều đồ sứ ở Syria và Anatolia (thuộc Thổ-nhĩ-kỳ. L.T.S.) vào thế kỷ I trước Tây lịch. Lại có nhiều đồ cổ đào được ở Begram và Taxila chứng tỏ xứ Syria và miền Tây-Bắc Ấn-độ xưa kia có liên lạc với nhau. Xem John H. Marshall *A guide to Taxila* (Cambridge, 1960), pl. VII, bên trái và ở giữa; O. Rayet và M. Collignon, *Histoire de la Céramique Grecque* (Paris, 1888), pl., XIV, 3 và F. Courby, *Les vases Grecs à reliefs*, trg. 5214.

Ngoài ra ở mạn nam Âu-châu và miền Đông chịu ảnh hưởng Hi-lạp và Roma còn tìm ra được nhiều bình *askós* bằng thủy tinh, bằng đồng đen và bằng sành. Xem F. de Cou, *Antiquities from Boscoreale* trong *Bull. Field Museum of Natural History*, publ. 152, Anthropol. Series, vol. VII, 4 (Chicago, 1912), pl. CLV, 201. Ở Pompei cũng đào được nhiều bình *askós*. Xem F.B. Tarbell, *Catalogue of Bronzes, etc. in Field Museum of Natural History (reproduced from originals in the National Museum of Naples)*, publ. 130, Anthropol. Series Vol, VII, 3 pl. LXXXIX, số 182-185.

Có thể cho rằng những bình *askós* này để đựng rượu. Hình thù nó có lẽ từ cái bầu da mà ra. Ở bảo-tàng viện Louvre có một bình *askós* bằng bạc, có khắc ngành nho (quảng thế kỷ I trước Tây-lịch) : có lẽ bình đó từ xứ Syria hay Anatolia mà ra. Người Roma đựng rượu trong bầu da để xuất cảng sang Ấn-độ. Có lẽ rượu còn được đưa tới Đông-dương và sang tới Trung-hoa. Xem Luciano Petch, *Rome and Eastern Asia* trong *East and West*, II, 2, Roma, tháng 7 năm 1951, trg. 72. Mario Bussagli, *The Archaeological Aspect of Asiatic contacts with Italy*, cũng trong tạp chí trên, tháng 4 năm 1950 trg. 13. Cũng xem O.R.T. Janse, *Việt-Nam cũng có bình askós ?* trong *ĐẠI-HỌC* số 30 tháng 12 năm 1962 trg. 967-969.

là do một người thợ lập nghiệp ở trong những thành thị có tính cách từ-chiêng của nước Phù-Nam hay không ? Có thể lắm, vì theo tài liệu về văn tự thì ở Phù-Nam có làm đồ bạc, và hơn nữa Phù-Nam lại có liên-lạc chặt chẽ với người Kushana là dân theo văn hóa Hi-lạp (12).

Nếu theo đường bộ thì xin nhắc rằng ở Shih-Chai-Shan bên Vân-nam cũng tìm ra nhiều ngôi mộ trong có các đồ đặc giống như vài sản phẩm ở Đông-sơn. Xem các đồ vật khai quật được thì thấy có liên-lạc với miền Trung-bộ Á-châu (13).

Cái bát hình 1, a, b, không phải là cái *mesomphalos* độc nhất tìm thấy ở Việt-Nam. Vì như chúng tôi đã có dịp bàn đến (Janse, *Archaeological Research in Indochina* I, Pl : 117, 2; II, Hình 80; III, Pl. 33, I-4), ở Đông-sơn trong một ngôi mộ bằng gạch cạnh chỗ tìm thấy cái bát kiểu Megara, còn tìm được nhiều bát bằng kim khí có rỗng ở giữa. Có một trường hợp (Sđd, III, Pl. 20, a, b, trg. 54, 55) cái bát bằng kim khí có *omphalos* nằm ngang mặt đất, bên trên đồ đặc của một ngôi mộ kiểu Indonesia bề ngoài có vẻ là còn nguyên vẹn. Căn cứ theo vị trí các đồ vật ấy, có thể tin rằng cái bát ấy đặt trên ngôi mộ, và nếu thế thì có lẽ là để cúng nước hay rượu.

Những đồ đặc tương tự khác cũng được tìm thấy trong nhiều địa điểm ở Việt-Nam (14). Trong số đó có thứ lại có một cái chóp nhỏ ở giữa phần tròn bát ứng lên (hình 6) (Sđd. II, hình 8, 9, trg. 18).

12) Có những văn kiện, bằng chữ Hán, thế kỷ thứ 3 sau Tây-lịch, cho biết rằng thợ nước Phù-Nam đã biết làm chén bằng bạc. Xem André Masson, *Histoire de l'Indochine* (Que sais-je ? P.U.F., Paris, trg. 19. Cũng xem Janse, *Việt-Nam*, trong *France-Asie* số 165, Tokyo, 1962 và *Phải chăng kịch nhạc cổ truyền Việt Nam một phần nào chịu ảnh hưởng Tây-phương ?* trong *ĐẠI-HỌC* số 28, tháng 8 năm 1962, trg. 501-520. Và xem L. Malleret, *L'archéologie du Delta du Mékong*, Trường Viễn-đông Bắc-cổ xuất bản, Paris, 1959.

13) Tác-giả ẩn danh : *Report on Excavations of a group of tombs at Shih Chai Shan, Chin Ming, Yunnan Province*. Xem *Peking Review* (Wen Wu Press), Bắc-kinh, 1959, 12-1-1960 và *Encyclopedia of Archaeology* (ed by Leonard Cottrell, New York, 1960), chữ Đông-sơn (trang 160) và chữ Shih Chai Shan (trang 417-418).

14) Chúng tôi xin thêm rằng ở Lạch-trường, Hậu-lộc, Thanh-hóa, trong số các đồ cổ tìm được ở các ngôi mộ bằng gạch, chúng tôi thấy có hai cái bát bằng

Nhận thấy phần nhiều các đèn bằng kim khí vào thời kỳ đồ tìm thấy ở Việt-Nam, ở giữa đều có một cái mống hình như một cái chóp, dùng để giữ bậc đèn, nên chúng tôi tưởng có thể xếp những cái bát trên đây vào loại đèn. Tuy nhiên, nếu thế thì đó phải là một thứ đèn đặc biệt. Vì rằng cái chóp ở giữa tròn bát rất có thể là tượng trưng cho cái « củ-lao lửa » (sẽ giải thích sau), lại cũng có thể tượng trưng cho hòn đá thần hay cho quả đất là Mẹ muôn loài (15).

Ở Việt-Nam còn tìm thấy nhiều bát có chóp nhỏ ở giữa, nhưng tròn bát bằng phẳng, chứ không vòm lên thành rốn (*omphalos*). Có lẽ đây chỉ là một biến thể của cái *mesomphalos*. Một vài đồ đặc tương tự cũng được tìm ra ở Taxila, Ấn-độ. J. H. Marshall mô tả một chiếc loại đó (hình 7) thế này : « Đĩa bạc tròn có một cái burren ở giữa, ở chóp burren lại có một nút và chung quanh có khắc 6 vòng tròn. Đường kính 8, 75 inches. Đó là

kim khí (Musée Cernuschi, Paris) (xem O. Janse, *A.R.I.* I, pl. 34, I, 2, 37, I, 2; 161, 19; II, trg. 100...). Hình thù giống như cái bát có *omphalos*. Chỗ để hai cái bát ấy trong mộ cũng giống như chỗ để nhiều cái bát có *omphalos* tìm thấy ở Macedonia. Nhưng vì những bát đồ chưa được cạo sạch (1962), nên chúng tôi không rõ ở đây bát có burren, có vòng tròn hay là có hình dòng tiền cổ. Tuy nhiên có điểm đặc biệt này là một cái bát đựng xương sọ và cái kia đựng xương khác có lẽ là xương chân. Do đó có thể đoán rằng đầu người chết được đặt trong một cái bát. Đó không phải là một lối xếp đặt duy nhất ở Đông-nam-Á. (Xem O. Janse sđd., II, trang 101, 102, 136). O. Janse, *Archaeology of Philippine Island*, trong *Smithsonian Report for 1945*, publ. 3883, pl. 3 (bên trái), và *An archaeological Expedition to Indochina and Philippines*, trong *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 6, pl. 26, 1.

Thói quen đặt đầu người chết trên một cái bát cũng thấy có ở Jugoslavie (Nam-Tur-lạp-phu) trong mấy ngôi mộ cổ thuộc về thời thiết-khi. Xem Franz Fiala, *Die Ergebnisse der Untersuchung prähistorischer Grabhügel auf dem Glasinac im Jahre 1893*, trong *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und Hercegovina* (1893-1899), I (1893), trg. 12 (136); III trg. 8.

Trong hai trường hợp vừa nói trên, cứ xem lối trang trí thì biết được đó là bát có *omphalos*, từ Hi-lạp mà ra. Xem sđd I, hình 20, trg 12 (136); III, hình 13, trg 8, và các trang 37, 38. Đặt các vật ấy ở đầu người chết như thế, hình như là vì một lễ nghi nào đó.

15) O. Janse, *Việt-Nam v.v...*, trong *France-Asie* số 165, Tokyo 1961, pl. V, c, d và trg. 1664, 1665.

một biến thể của cái *phiale mesomphalos* mà người Hi-lạp quen dùng vào quãng thế kỷ 2 và 3 trước Tây-lịch » (Taxila, II, trg. 612) (16).

Ngoài ra nhiều bát bằng đồng đen vào thời đầu Tây-lịch mà ta tìm thấy ở Việt-Nam lại có chạm hình đồng tiền ở tròn bát (hình 8). Phải chăng đây cũng là một biến-thể của cái *phiale mesomphalos* (17) ?

Muốn hiểu ý nghĩa những cái bát có *omphalos* vừa nói trên, ta nên nghiên cứu ý nghĩa tượng trưng của những chiếc tương tự ở Âu-châu thời cổ điển (xem ví dụ hình 9) để so-sánh. Như đã nói, đầu tiên kiểu bát ấy có liên quan tới quan niệm « cái rốn », nghĩa là trung tâm quả đất. Tuy nhiên nó còn trình bày nhiều quan niệm tôn giáo khác có liên quan đến các thứ thổ-thần và, xa hơn nữa, đến các mãnh lực bí mật điều hòa mùa màng cũng như sức sinh nở của loài người và loài vật. Loại bát ấy được coi là đặc điểm của nhiều thần linh như Apollon, Dionysos, Demeter, và có liên quan tới việc phụng tự nơi các phần mộ hình tròn, và tới việc thờ lửa thiêng trong gia đình cũng như lửa thiêng của Vũ trụ.

W. Brede Kristensen trong cuốn *The meaning of Religion* trang 476, đã giải thích một cách rõ ràng và đáo lý cái vai trò của loại bát có *omphalos* trong những quan niệm tôn giáo cổ, từ những thời rất xa xưa. Tác giả chủ trương : loại bát này kỳ thủy dùng đựng nước thiêng để cúng.

16) Ở miền Madras (Ấn-độ) cũng tìm thấy nhiều bát có *omphalos* lại có nhiều vòng chung quanh trung tâm. Xem Robert Bruce Foote, *Catalogue, Government Museum, Madras* (1901), trg. XIII, 809, 818. Tác giả cho rằng loại bát ấy rất giống « các sản phẩm nghệ thuật Hi-lạp và Ai-cập » (trg X).

17) Lối trang trí bằng cách chạm hình đồng tiền cũng còn thấy ở một vài bình bầu dục lớn về thời nhà Hán, mới tìm thấy ở Việt-Nam. Xem O. Janse *A.R.I.* I, pl. 147, 1.

Trong thế-giới Hi-lạp và Roma, đôi khi thay vì cái *om phalos* thì người ta làm một dấu hiệu khác, thường là hình đầu người hoặc chạm nổi, hoặc hình như một cái bườu tròn.

Thợ gốm ở Syria và Anatólia khi làm các đồ gốm tráng men đỏ thì đôi khi làm ở đây một hình đầu người, đó là đầu một vị anh hùng, một triết-nhân hay một vị vua. Lối trang trí ấy cũng là một điểm đặc biệt của đồ gốm tìm thấy ở Miletopolis gần Pergamon (Syria). Có lẽ thợ gốm và thợ bạc làm như thế là vì thời đó thường thấy hình các vua ở trên đồng tiền. Xem M. I. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, II pl. LXXII, trang 652.

Đôi khi nghệ thuật cổ trình bày thần Dionysos, thần Plouton, tay cầm một cái bát loại đó. Lối trình bày ấy nói lên vai trò các vị thần ấy đối với nước thiêng ban nguồn sống ra khắp vũ trụ.

Tuy nhiên không cần phải gán cho cái bưôu ở giữa (cái *omphalos*) một công dụng thực tiễn, cũng không thể coi nó là do một kiểu làm bát, hay là một cách trang trí.

Theo ý Kristensen, cái *omphalos* ở giữa thứ bát ấy tượng trưng cho « gò đất như ngọn núi nhô lên khỏi mặt biển nguyên thủy ở ngay chỗ sự sống bắt đầu trong vũ trụ. Do đó cái *omphalos phiale* có hình thù như thế là một lối đặc biệt để chỉ, hay để thể hiện tính chất linh thiêng của nước là một lễ vật để tế tự. Đó không phải là nước thường, vì khi đổ xuống đất mà dâng tiền thì nước ấy trở về thần linh hay là về với người chết ».

Trong một đoạn khác, Kristensen tuyên bố rằng nước thiêng không phải chỉ dùng đổ xuống đất để dâng tiền, nhưng người ta còn quan niệm rằng nước ấy chứa đựng tất cả hiển tri của thần linh, chứa đựng cội nguồn làm cho thiên nhiên và sinh vật được tái sinh. Tác giả viết : « Thần Themis khi ban lời đồng bóng thì tay cầm một cái *phiale*. Khi uống nước nguồn Castalia thì bà cốt được linh ứng và lên tiếng ».

Nói thế khác cái bát có *omphalos* được dùng trong lễ nghi để loài người và các thứ thờ-thần liên lạc với nhau. Thế rồi tính cách linh thiêng chuyển từ nước thiêng sang cái bát đựng nước thiêng.

Cái *omphalos* làm cho người ta liên tưởng đến chắt lưã trong thế giới cổ : ở Ai-cập xưa, người ta tin rằng buổi đầu hết chỉ có nước, sau đó có một gò đất nổi lên, gò đó là củ-lao lưã, nghĩa là củ-lao sự sống.

Lại nữa, ngày xưa trong mỗi thị trấn Hi-lạp, lò lưã công cộng dưới sự điều khiển của nữ thần Hestia (là con thần Kronos và là chị thần Zeus. L.T.S.) được coi là trung tâm thành phố, và hơn nữa, còn được coi như là trung tâm quả đất. Đó là chỗ bắt đầu có sự sống, đó là chốn linh thiêng, đó là chỗ cử hành các nghi lễ để người sống liên lạc với thế giới linh thiêng.

Dân chúng thường tin rằng lưã cũng như nước thiêng là nguyên-tố có sức chống lại điều ác.



Trên đây vừa nói rằng một số bát bằng đồng đen tìm thấy ở Việt-Nam, không có *omphalos*, nhưng ở chỗ *omphalos* thì lại có một dấu hiệu như một đồng tiền cổ khắc vào (hình 8). Nhưng về hình thù thì hơi khác cái *phiale mesomphalos*. Miệng bát hơi choãi ra và đáy bát lại có chân chạy vòng tròn (O. Jansse, *Archaeological Research in Indochina*, I, pl. 121, 2, 3, 6; II, pl. 20, 1, a-2, b, III, pl. 34, 2).

Cần phải xem vì sao người ta lại đem lời trang trí kiểu đồng tiền cổ mà thếp vào chỗ cái *omphalos*. Thiết-tưởng lý do ở tại cái hình và ý nghĩa tượng-trưng của nó : như ta biết, hình vuông chỉ đất, hình tròn chỉ trời, hai hình đó mà đi với nhau là để chỉ sự thông nhất, sự hoàn hảo. Trời tưới nước xuống đất như đeo hạt giống, đeo sự sống vào quả đất.

Ngoài ra gần đây ở Việt-Nam còn thấy lưu hành những thứ bùa bằng đồng đen, có hình như đồng tiền cổ nhưng không có chữ nho. Đôi khi trong các đền chùa cũng thấy trang trí theo kiểu đó (hình 10).

Như đã trình bày ở trên, cái bát hình I, a, b, tập trung được nhiều yếu-tố : hình vuông (bốn cái lá), hình tròn và cái rốn *omphalos*. Biết đâu đây không phải là chỗ giao thoa của hai quan niệm: cái rốn *omphalos* và thần bí *mandala*?

Cũng nên thêm rằng ở Việt-Nam còn tìm ra nhiều cái bát bằng kim khí có rạch nhiều vòng tròn chung quanh rốn bát rất rõ. Trong pháp thuật, những vòng chung quanh trung-tâm đó là để chỉ những sức Thiện rồi đến những sức Ác (bạn và thù) (18). Đời Hán cũng có nhiều thứ gương gọi là gương kiểu TVL : ở giữa thì ứng lên (phải chăng đó là cái *omphalos*?), chung quanh có nhiều vòng tròn. Theo giáo sư G. Tucci thì lời trang trí ở những chiếc gương loại đó là lược đồ thần bí để chỉ vũ trụ (*Teoria e Pratica del Mandala*, trg. 140).

*

Cái bát có *omphalos* vẫn còn cho đến thời ta, tuy với thời gian nó đã biến đổi ít nhiều về hình thù, lời trang trí và về công dụng. Vì loại bát ấy đã được dùng trong các nghi lễ tế thần Dionysos, nên có thể đoán rằng bát

18) Về vai trò pháp thuật của các hình trong nghệ thuật Hi-lạp cổ-diễn, xem Dorothy Burr Thompson, *The Charmed Circle*, trong *Archaeology*, mùa thu năm 1948, trang 158...

đó dùng để đựng nước thiêng hay là đựng rượu, và trong cả hai trường hợp, đều dùng vào nghi lễ thông giao (communion).

Loại chén bằng bạc theo kiểu hình 5, vẫn còn thấy dùng trong các tu viện của giáo-hội chính-thống. Các tu sĩ dùng chén để pha trộn rượu vào những miếng bánh nhỏ; đó là hai chất để chỉ máu và thân-thể Chúa Ki-tô (Cơ-đốc), đến bữa trưa thì đem ra ăn.

Cái chén, hình 5, ở giữa ùng lên (*omphalos*) và có trình bày hình Chúa Ki-tô (Cơ-đốc) là Chúa toàn năng ở trên trời và có ý chỉ thần-quyển. Chung quanh hình Chúa Ki-tô (Cơ-đốc) thì có hình bốn vị thánh tông-đồ đã biên soạn bốn sách Phúc-âm (bốn cuốn trong bộ kinh-thánh của đạo Thiên-Chúa.L.T.S.) : Thánh Mathêo, thánh Marcô, thánh Luca, thánh Gioan. Hình bốn thánh tông đồ được xếp theo hình « bốn cái lá », cách nhau bằng những quãng đều nhau và cũng xa trung tâm là hình Chúa Ki-tô (Cơ-đốc) đều nhau. Phần này tượng trưng cho bốn hướng đông, tây, nam, bắc và có ý chỉ thế quyển (19). Đây cũng lại là một ví dụ nữa về việc phối hợp hình tròn (không đầu không đuôi) của trời và hình bốn góc của đất : đó là một hình vẽ thần bí, một *mandala* trong đạo Thiên-Chúa.

Đó là một vài cảm nghĩ của chúng tôi nhân dịp tìm ra một sô đồ cổ ở Việt-Nam. Chúng tôi thiết tưởng có thể đem ra cho các vị đồng nghiệp phê phán và nhận xét. Có lẽ những cảm nghĩ này sẽ khuyến khích nhiều người nghiên-cứu sự du-hành của các hình ảnh tượng trưng và của các quan niệm triết-lý, tôn giáo phát nguồn từ các xứ miền Đông chịu ảnh-hưởng Hi-lạp và Roma.

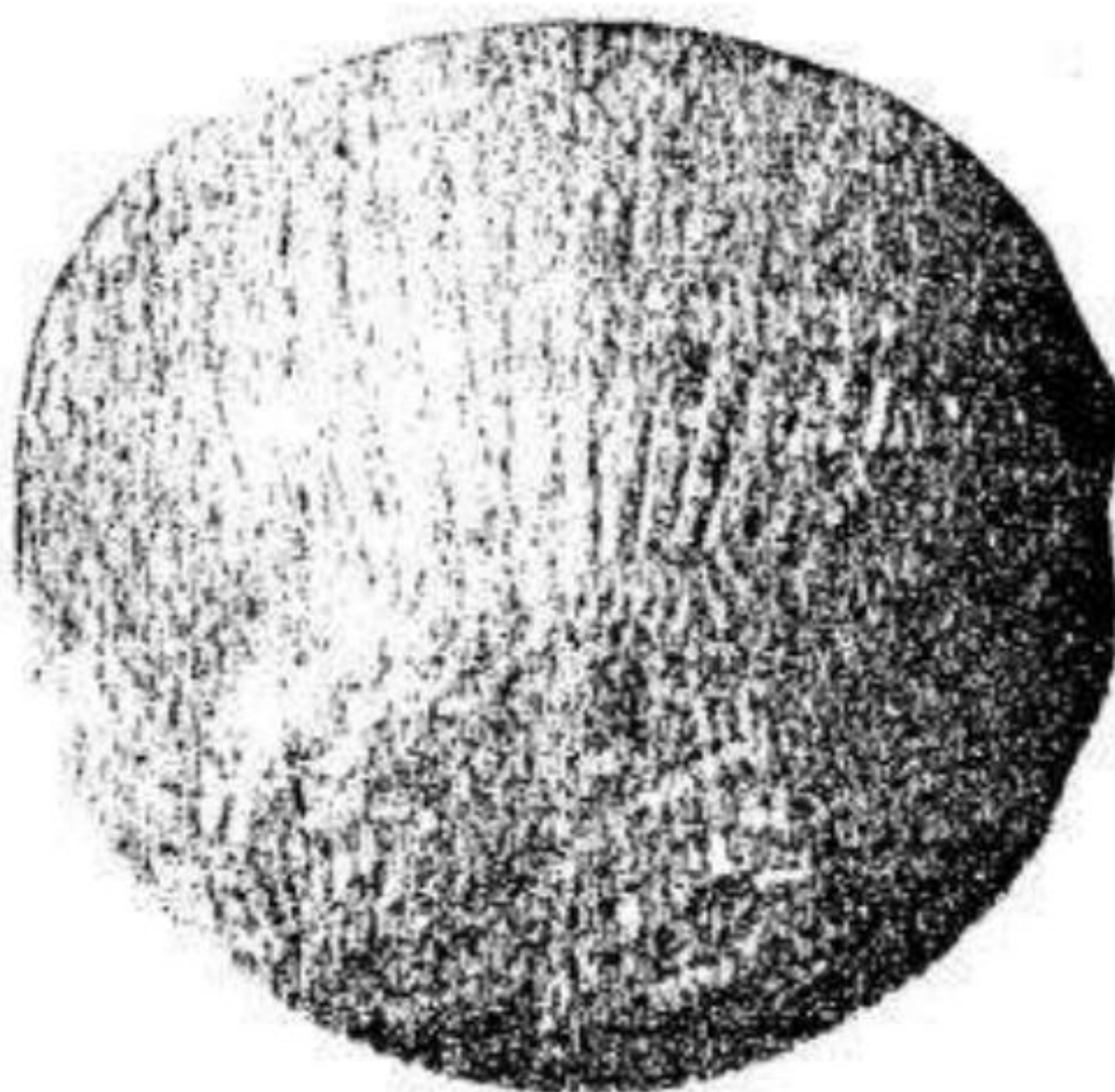
Olov. R. T. JANSE

T.V.T. dịch.

19) Cũng nên chú ý rằng người Ai-cập đôi khi trình bày thần mặt trời, Horus, và bốn vị thần con (lời trình bày hơi giống như Chúa Ki-tô có bốn vị thánh biên soạn Phúc âm ở chung quanh) theo một kiểu gần giống như hình ở cái chén hình 5.

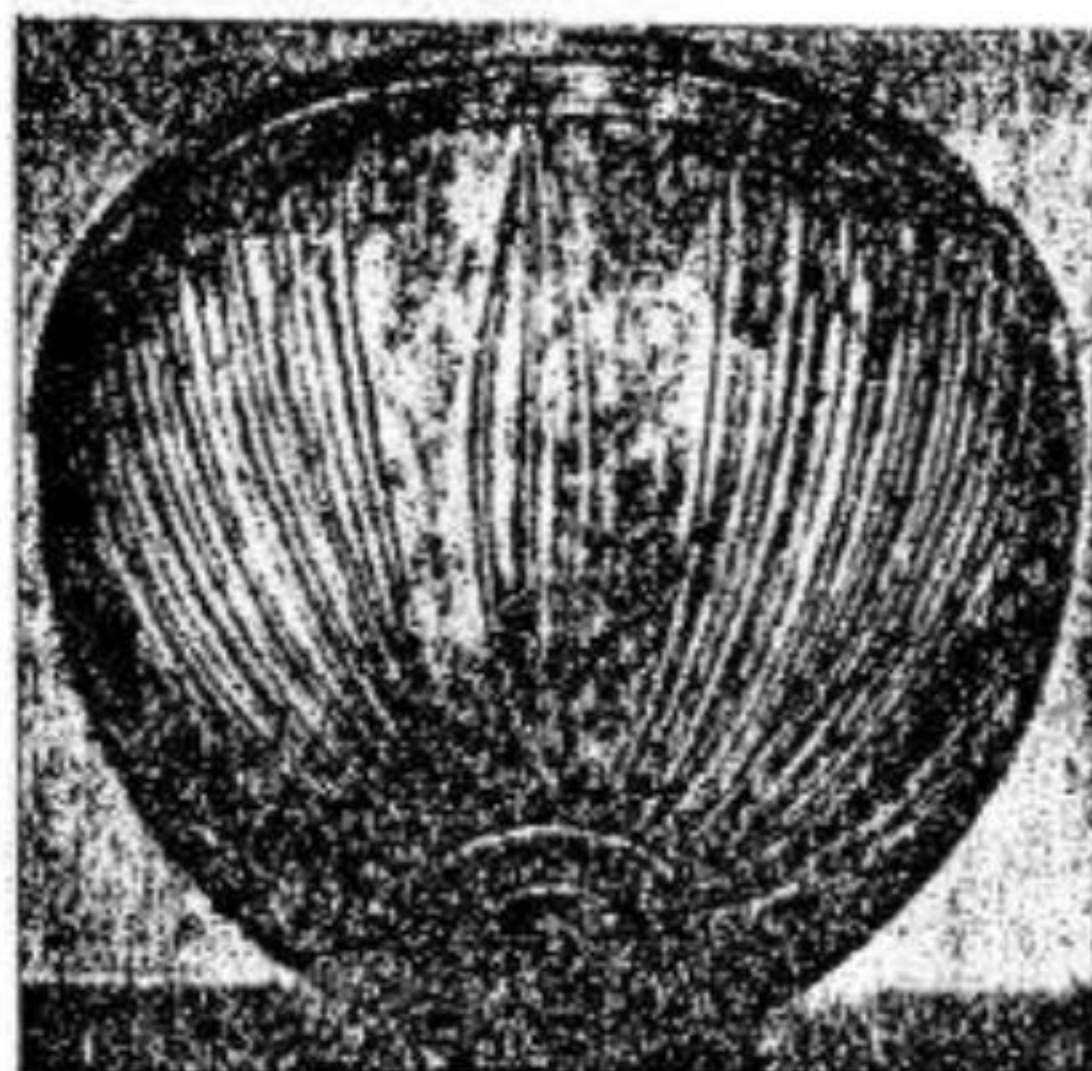


Hình 1a



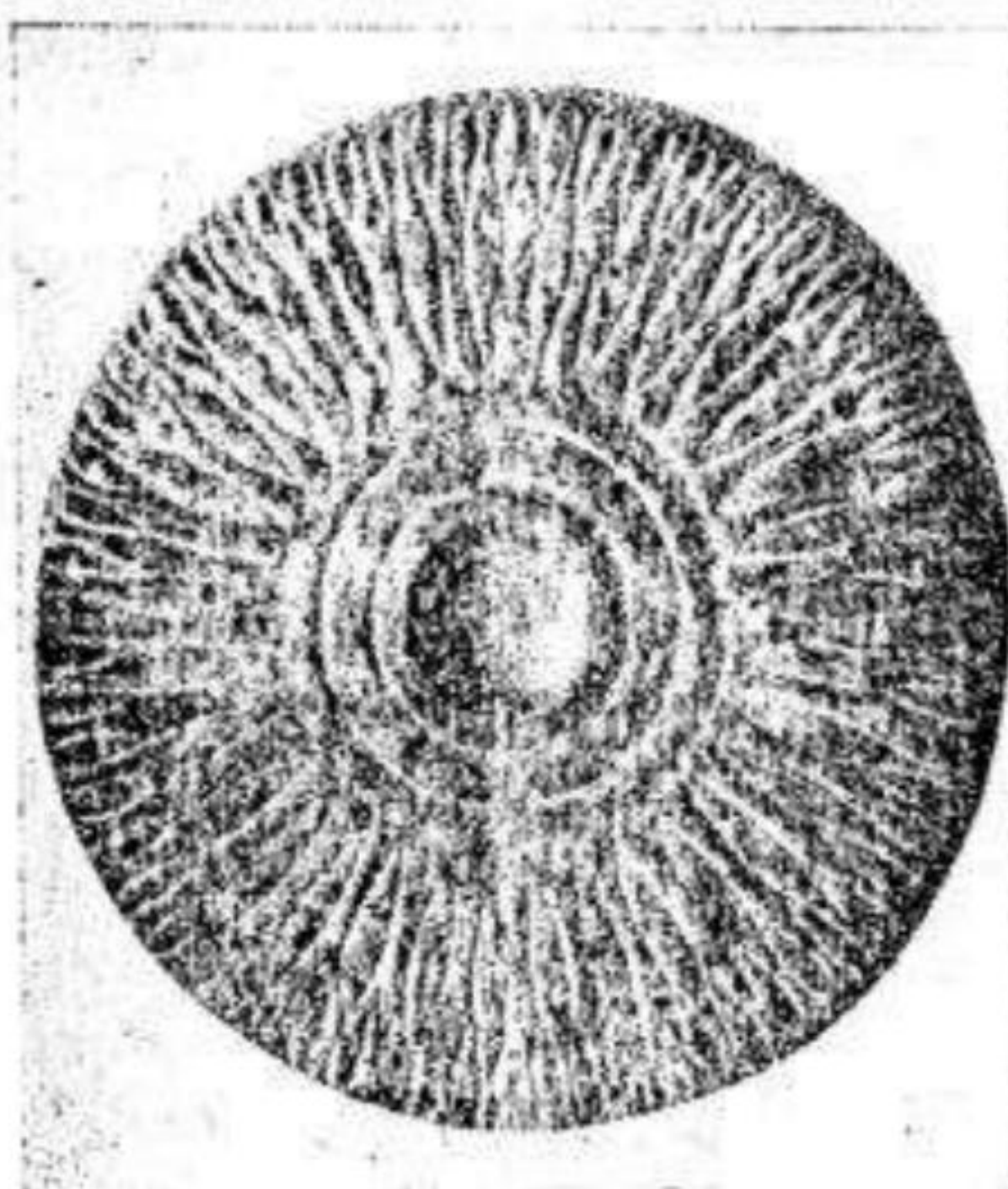
Hình 1b

Bát bằng bạc kiểu Megara, nhìn theo hai mặt.
Đông-sơn, Thanh-hóa. *Musée Cernuschi, Paris.*



Hình 2

Bát bằng bạc kiểu Megara, có lẽ do thợ xir Parthia làm, Nihavand, Iran.
Theo M. I. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World* trg. 534. Staatliche Museen, Berlin.

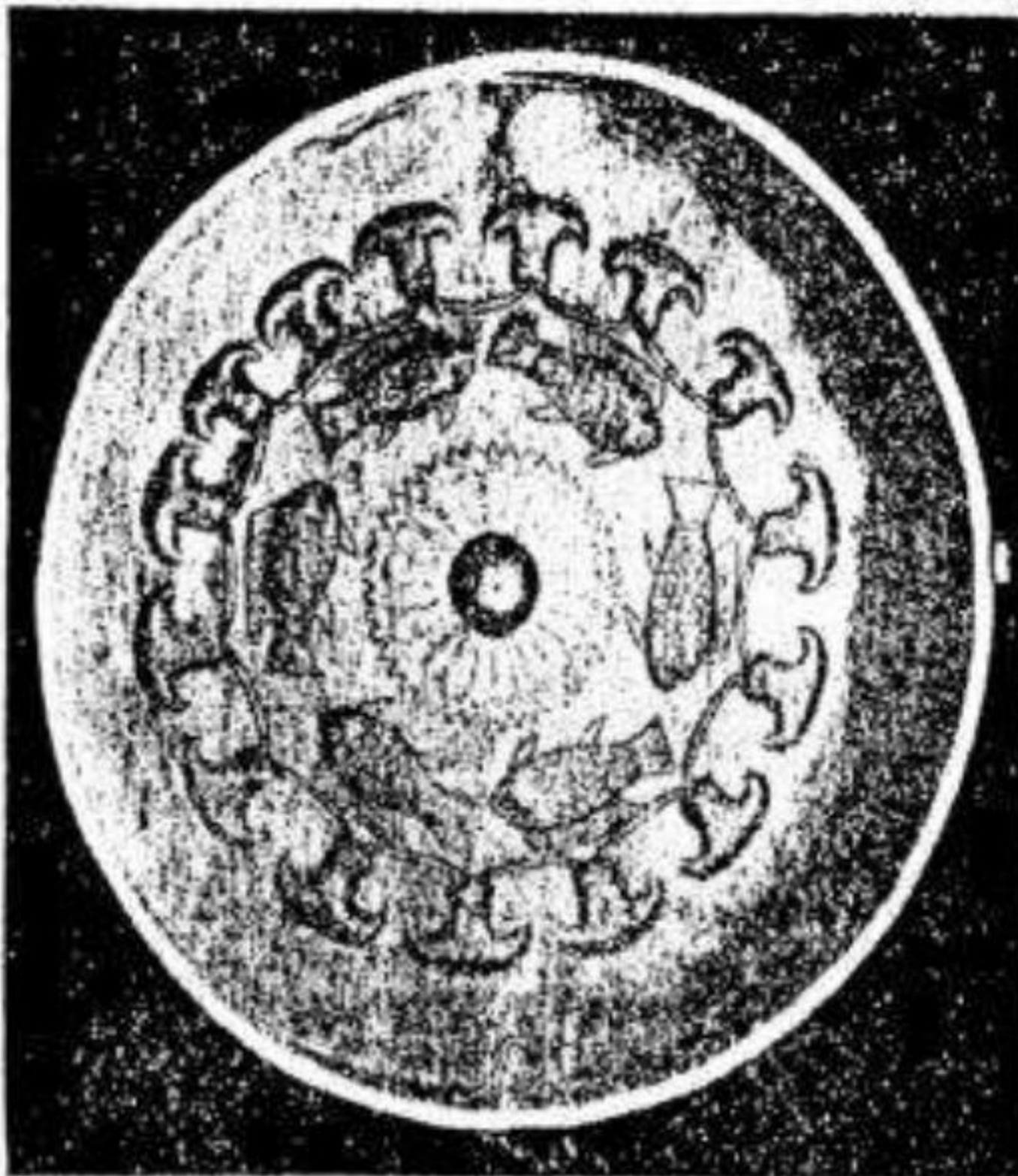


Hình 3

Bát bằng đồng đen có omphalos, chung quanh omphalos có vòng tròn và có lõi trang trí như cánh hoa. Đường kính 0,216m. Macedonia.
Hình của Bảo-Tàng-Viện Benaki, Athènes (số 8036).

Hình 4

Chén bằng vàng có *omphalos*. Chung quanh *omphalos* có lõi trang trí, ai vòng tròn như hoa lóng, lại có hai vòng khác, một vòng có hình cá, một vòng có hình hoa mọc dưới nước (hoa sen). Ai-cập, thế kỷ IV trước Tây lịch. Hình của *Musée du Louvre, Paris*.



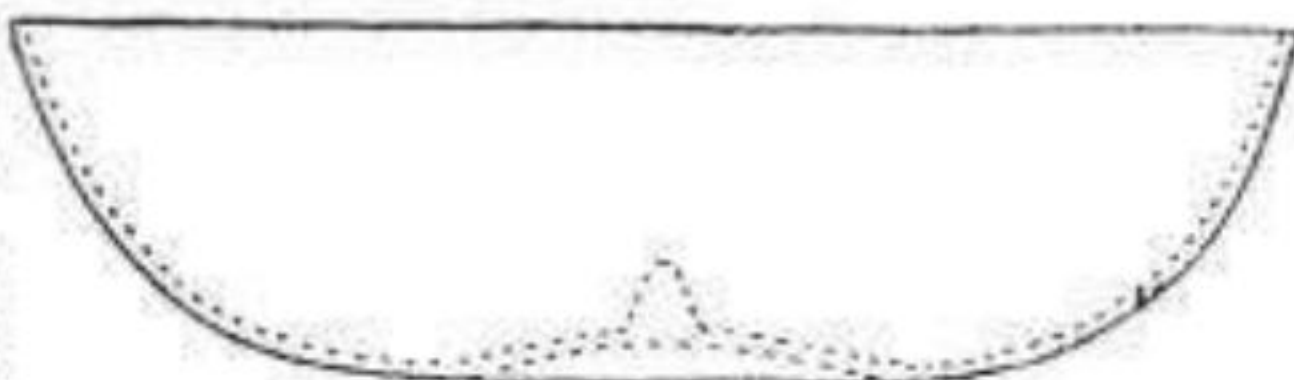
Hình 5

Chén bằng bạc có *omphalos* (có hình thần bí *mandala* của đạo Thiên-Chúa) do một tu viện Hi-lạp. Đường kính 0,155m. Trung tâm ứng lên và có hình Chúa Ki-tô toàn-năng, chung quanh có một vòng tròn rồi đến một hình vuông. Trên thành chén có hình bốn ông Thánh biên soạn Phúc-âm, cách quãng đều nhau. Mỗi góc hình vuông có một kiểu trang-trí hình con chim, ở miệng chén trang trí như hình lá cây (cây nho và quả nho). Hình của *Musée Byzantin, Athènes*.



Hình 6

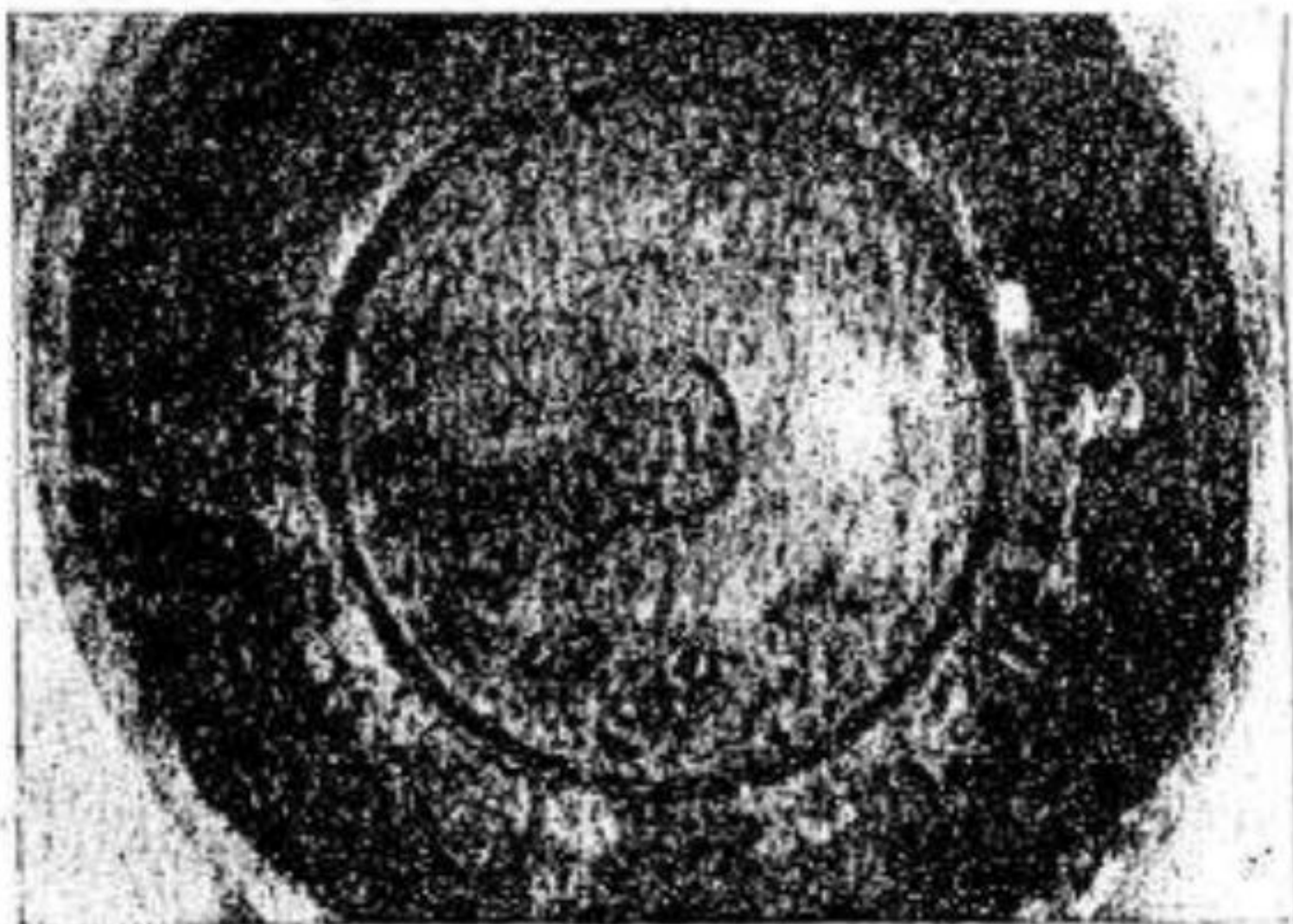
Bát (đồng đen) có *omphalos*, *omphalos*, lại có chóp nhọn. Đây là hình cái bát bỏ đôi theo chiều dọc. Hình như tìm thấy ở Thanh-hóa *Bảo-tàng-viện quốc-gia*, Hà-nội số I, 27094.



Hình 7

Chậu bằng bạc ở giữa có chóp nhỏ lên, chung quanh có nhiều vòng tròn. Sirkap, Taxila. Theo John H. Marshall, *Taxila* (Cambridge, 1936), III, trg. 188, 10.

Xem chú giải số 11.

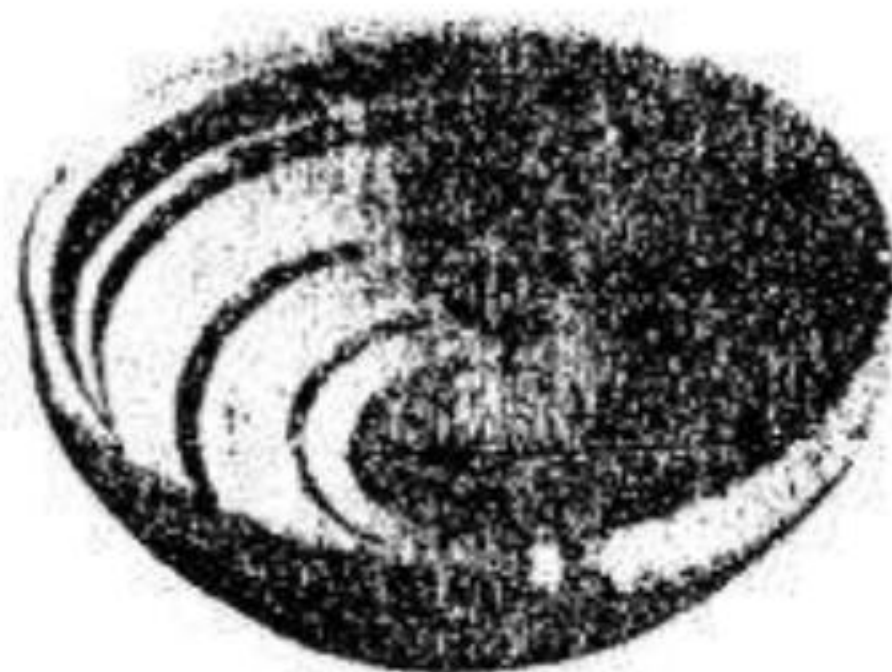


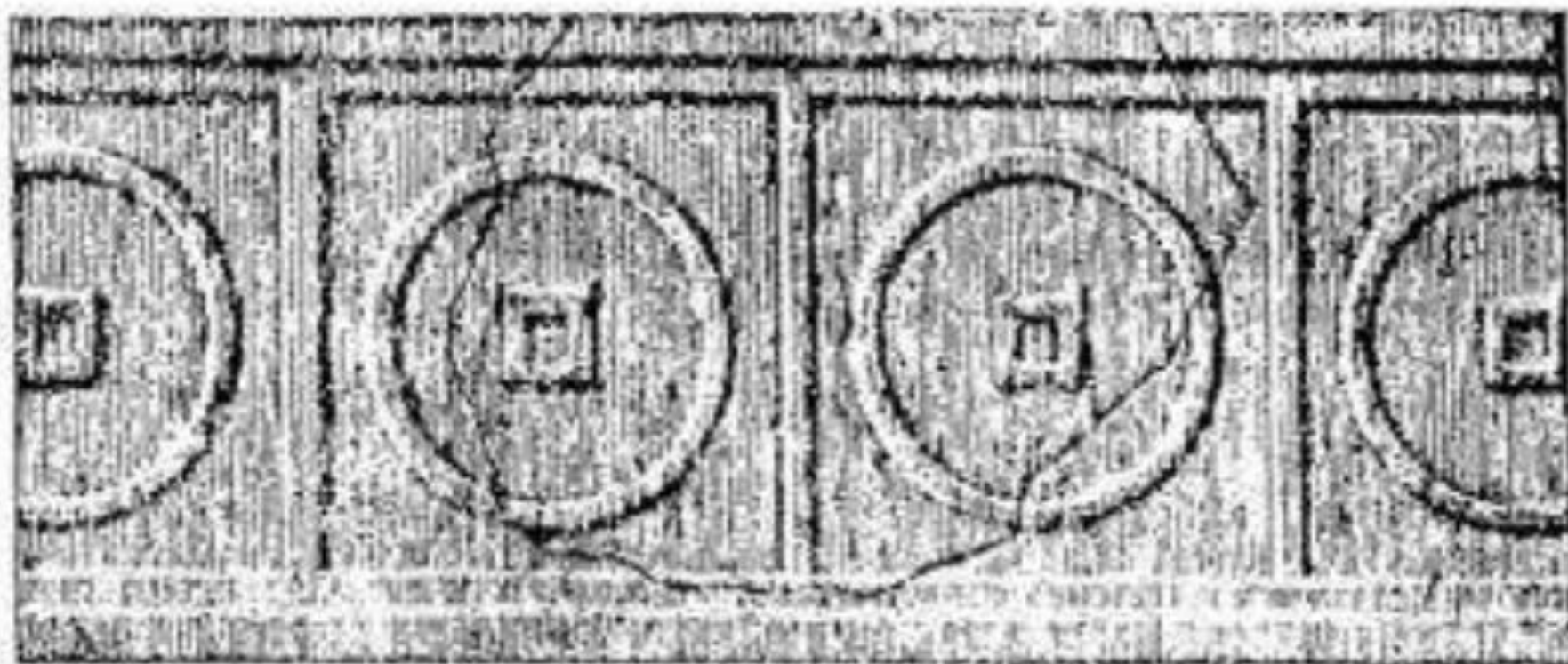
Hình 8

Bát bằng đồng đen, ở giữa có lõi trang trí như đồng tiền cổ in nổi vào. Man-thôn, Thanh-hóa. *Peabody Museum of Archaeology, Harvard University, Cambridge (Mass.)*

Hình 9

Bát bằng đất nung có *omphalos*, chung quanh có nhiều vòng tròn, *Bảo-tàng-viện Corinthe* (Hi-lạp).





Hình 10

Kiểu trang trí bằng hình tròn và hình vuông, giống như một hàng đồng tiền cổ. Đền thờ ở Liễu - giai, Việt - Nam. Theo *Bull. de l'Ecole Française de l'Extrême-Orient*, XLV, 2, trg. 321.



Hình 11

Bát hình bầu bấu bằng đất nung màu lục thẫm, bên trên có lớp men xanh xanh. Nắp bát trước kia có cái núm tròn, chung quanh núm có nhiều vòng tròn vây quanh làm thành hai cái đai. Thung-thôn, Thanh-hóa. *Musée Cernuschi, Paris*



Hình 12

Bình thánh bằng bạc, nắp bình có nhiều vòng tròn vẩy quanh trung tâm làm thành hai cái đai. Hamah, Syria. Thê-ký VI sau Tây-lịch. Hình của *Walters Art Gallery, Baltimore (Maryland)*.

LỜI PHÂN ƯU

Được tin buồn

Nhà văn NHẬT-LINH
NGUYỄN-TƯỜNG-TAM

Cò-văn Trung-Tâm Văn bút Việt-Nam, đã mệnh chung ngày 7-7-63 tại bệnh viện Đồn Đắt (Grall) ở Sài-gòn, hưởng thọ 58 tuổi.

Tạp-chí ĐẠI-HỌC trân trọng chia buồn cùng tang quyến và thành kính cầu chúc anh hồn nhà văn NHẬT-LINH sớm được siêu thoát chốn cực lạc.

*
* *

Nhà Văn NHẬT-LINH sinh năm 1906 tại Hải-Dương (Bắc-Việt), tổ phụ quê ở Quảng-Nam (Trung-Việt).

Sau khi đỗ cử-nhân Khoa-Học ở Pháp, Ông về nước chuyên viết văn dưới bút hiệu NHẬT-LINH, và họa dưới bút hiệu ĐÔNG-SƠN. Ông chủ trương biên-tập tuần báo PHONG-HÓA, rồi đến NGÀY NAY, và điều-khiển nhóm TỰ-LỰC VĂN-ĐOÀN

Ông là tác giả các tập truyện :

NHO-PHONG (1925) và NGƯỜI QUAY TỚ (1927) (viết trước khi du học), ĐOẠN-TUYẾT, LẠNH-LÙNG, ĐÔI-BÀN, Bướm Trắng, TÔI TÂM (1936), HAI BUỔI CHIỀU VÀNG (1937) NẮNG-THU (1942), ĐI TÂY (ký bút trào lộng). Cùng với KHÁI-HUNG, ông đã viết : GÁNH HÀNG HOA (1934), ANH PHẢI SỐNG (1937), ĐỜI MƯA GIÓ.

Vào khoảng 1945-1946, ông chủ trương tờ VIỆT-NAM và tờ THIẾT-THỰC xuất bản ở Hà-nội.

Sau một thời-gian lưu vong ở Tàu, năm 1952 ông trở về nước, mở nhà Xuất-Bản PHƯƠNG-GIANG ở Sài-gòn.

Ông tiếp tục viết XÓM CẦU MỚI, biên khảo VIỆT VÀ ĐỌC TIỂU-THUYẾT.

Năm 1956-1957, ông chủ trương biên tập Tạp-chí VĂN-HÓA NGÀY NAY.

Năm 1962-1963, ông làm Cò văn nhóm TRUNG-TÂM VĂN-BÚT VIỆT-NAM.