

ĐẠI-HỌC

CHUNG QUANH VẤN-ĐỀ HÒA-BÌNH

Nhân một biến cố lịch-sử	ĐẠI-HỌC
Chung quanh vấn đề Hòa-bình	ĐẠI-HỌC
Tha-nhân, kẻ làm mất bản thân tôi	TRẦN-VĂN-TOÀN
Nền pháp trị trước sự sống còn của quốc gia	NGUYỄN-HỮU-LÀNH
Công-quyền và Nhân-quyền	TRẦN-VĂN-TOÀN
Đạo Lão-Trang	ĐỖ-ĐÌNH
Bàn thêm về Hùng-Vương	NGUYỄN-ĐỨC-CUNG
Ai đã Thống-nhất Việt-Nam : Nguyễn-Huệ hay Nguyễn - Ánh ? (Trả lời Ô. VẤN-TÂN, Hà-nội)	NGUYỄN-PHƯƠNG
Vài nét về Hồ, dân ca miền Trung và miền Nam	LÊ-VĂN-HẢO
Huệ-Nam điện hay là Điện Hòn Chén	BỮU-KẾ
Hình thái và niên-đại sản xuất	TRẦN-KINH-HÒA
của chữ Nôm	ĐOÀN-KHOÁCH dịch



VIỆN ĐẠI-HỌC HUỆ

Chủ trương biên tập : TRẦN-VĂN-TOÀN

Thành lập : tháng 2 năm 1958 — Bộ VI, tập 5 và 6.

Nhân một biến-cổ lịch-sử (1)

Cách-mệnh là thay đổi vận-mệnh. Muốn thay đổi vận-mệnh của dân tộc, phải đảo-chính, phải đánh đổ cái chính-thề đã làm cho vận-mệnh của mình đen tối. Đó là lẽ đương-nhiên.

Muốn đảo-chính, phê-bình không phải là thứ khí-giói hữu-hiệu, mà trái lại, khí-giói mới là lối phê-bình thành-công. Đó là bài học lịch-sử.

Nhưng chưa hết. Vận-mệnh của dân tộc cần phải đổi mới theo chương trình, theo kế-hoạch. Nếu không, dân-tộc sẽ không làm chủ được vận-mệnh của mình và sẽ phiêu-lưu vào chỗ vô-định. Bởi thế không có cuộc cách-mệnh nào mà không có chương trình cải-cách cho dân-tộc.

Cách-mệnh của toàn dân bao giờ cũng nhằm thay đổi vận mệnh cho toàn dân, chứ không phải cho một thiểu số. Vậy đa-số nhân-dân muốn gì? Muốn tự-do. Nhưng làm sao có tự-do thiết thực, nếu đa-số nhân dân thiếu ăn, thiếu mặc, thiếu văn-hóa, nếu an-ninh còn bị quân thù đe dọa. Thiết tưởng đó là những sự-kiện sẽ định-hướng cho chương trình của nhà nước.

(1) Nói đến cuộc Cách-mệnh 1-11-63.

Vẫn chưa hết. Chương - trình hay kế - hoạch có công-dụng là lên khuôn, là định - hình cho hành-động. Nhưng chỉ là ngôn-từ, và ngôn-từ có giới-hạn của nó: giới-hạn đó là thực-tế. Chỉ có hành - động mới làm cho những lời nói không-tưởng, những « hư - tự » biến thành ngôn-từ có ý-nghĩa thiết-thực.

Không thiếu gì những chính-thề, những phong-trào đã tự cho mình là cách-mệnh. Nói chơi và nói dối chỉ khác nói thật ở một điểm : thực-hành.

Con người ta tu-thân, không phải chỉ vì một dự-định hay một câu tuyên bố mà đặc-đạo. Vận-mệnh của dân tộc không phải có thể nhờ một câu thần-chú mà thay đổi toàn-diện trong nháy mắt. Đứng dừng lại nơi từ-ngữ, là một lối trốn tránh việc thay đổi vận-mệnh cho dân nước, đó là vong-thân trong lời nói.

Cách - mệnh đã bắt đầu và đã tốn nhiều hy-sinh, nhiều xương máu. Đó là sự - kiện. Nhưng cách - mệnh có được duy trì, được tiếp tục hay không, cái đó còn tùy vào cách chúng ta trả lời cho những câu hỏi thiết yếu : chúng ta có thoát được ra ngoài ảnh-hưởng « thần chú » của lời nói để đi tới những hành-động xây-dựng hay không ? Chúng ta có giữ vững lập-trường « dân vi quý » hay không ? Do đó muốn duy trì thành quả của cách mệnh, thiết tưởng không thể thiếu một thứ « *éthique révolutionnaire* », một nếp sống cách-mệnh, đòi mới lề lối làm việc cũng như các liên lạc giữa người với người.

ĐẠI - HỌC

ĐẠI - HỌC

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

Thành-lập : Tháng 2 năm 1958 — Bộ VI, Tập 5 và 6

Chung quanh vấn đề hòa-bình

Vấn đề Hòa-bình mà chúng tôi bàn đến trong số báo này không đơn giản mấy. Không ai có tham vọng bao quát vấn đề. Một vài cái nhìn phiến diện chỉ có thể nhằm tạo ra một cơ hội để suy nghĩ về một vấn đề quan trọng của thời đại.

Có nhiều thứ hòa-bình.

Hòa-bình trái ngược lại chiến-tranh. Chỗ nào không có chiến-đấu, không có đấu-tranh thì chỗ đó có thể nói là có thuận-hòa, có bình-an. Tranh-đấu làm gì, bắt-hòa mà làm gì, nếu không phải là để trừ bỏ một tình-trạng mà mình cho là bất-công, nếu không phải là để duy-trì một đặc-án mà mình cho là hợp lẽ? Bởi thế cho nên có thể có hòa-bình nếu người ta cho rằng tình trạng xã-hội mình đang sống là một tình trạng đương nhiên, không có gì bất công.

Lý do làm mất hòa-bình là một lý do chủ quan. Tuy nhiên nó rất có thể có cơ sở khách quan. Người ta không tranh đấu vì có sự chênh lệch trong xã-hội, nhưng vì ý thức rằng sự chênh lệch đó là bất công.

Đừng tưởng rằng những người giàu sang đã chiếm được địa vị cao hơn người thì chỉ còn muốn duy trì tình trạng đang có, chứ không gây ra tranh đấu phá hoại hòa-bình. Nếu những người đó cho rằng địa vị họ đang có chưa tương xứng với thiên tài của họ, thì họ sẽ là những người thứ nhất lên tiếng kêu bất-công. Lòng tham của tham quyền của con người không biết đâu là cùng.

Cũng đừng tưởng rằng đâu có những người nghèo, những người không có địa vị, thì đây có mỗi lửa đốt cháy hòa - bình. Ngày xưa không thiếu gì những người ăn sĩ, an phận thủ thường mà chán ghét những cuộc tranh dành nhau vì danh lợi. Đảng khác cũng nên để ý rằng có nhiều tình trạng bất bình đẳng trong xã-hội đã tồn tại rất lâu: chế độ nô lệ ở Âu-Châu thời thượng-cổ, chế độ buôn bán người làm nô lệ ở các nước A-Rập, chế độ nông nô ở khắp nơi, chế độ thực dân, chế độ tư bản bóc lột thợ thuyền, v.v... Vì sao thế? Phải chăng là vì người ta bị tước hết mọi phương tiện phản kháng? Có thể như thế lắm. Tuy nhiên không phải chỉ có thế. Thực ra rất nhiều người cho thân phận hèn kém khổ nhục của mình là tự nhiên, địa vị làm chủ của người khác cũng là tự nhiên. Không thể thì hòa-bình sao được! Ngoài ra, còn có những người biết đem ra những học thuyết giải thích tình trạng chênh lệch trên đây: tại Thần Số-mệnh, tại ở kiếp trước kẻ này vụng tu, kẻ kia khéo tu, tại kẻ này có máu làm vua quan, kẻ kia có máu làm dân chúng, tại thần-linh thượng kẻ này, phật kẻ kia, vân vân và vân vân. Vẫn biết giá trị của những học thuyết ấy rất khả nghi. Nhưng dù sao đó cũng là một lỗi « phụng sự » hòa bình!

Thế mới biết: có thể có hòa-bình mà không có bình đẳng, không có dân chủ. Hòa-bình có thể có trong một xã hội bất bình đẳng, nếu người ta cho sự bất bình đẳng là tự nhiên. Vì thế chủ trương hòa-bình chưa chắc đã là chủ trương bình đẳng, chưa chắc đã là chủ trương giải phóng con người. Ai không biết người ta bình đẳng với nhau đến mực nào, trong cái hòa-bình của đế-quốc Roma, pax romana, trong cái bình-an của đế quốc Pháp, pax gallica? Ai không nghe nói đến cái chính sách « bình an » đã làm cho người Việt chúng ta thành người An-nam?

Nhưng một khi mọi người đã ý thức được phẩm giá con người, đã không còn muốn chịu cho ai áp bức, coi mình như đồ vật, thì lúc đó không thể có hòa-bình, nếu không có một chế độ xây dựng trên pháp luật, bảo đảm dân chủ và bình đẳng cho mọi người.

Tha-nhân, kẻ làm mất bản-thân tôi

TRẦN-VĂN-TOÀN

L'enfer, c'est les autres

Sartre

Vẫn biết ta không thể thành người, nếu không sống với người khác (1). Vấn đề đó có tính cách căn bản hơn là mấy hiện tượng mà ai cũng thấy, ví dụ như ta cần phải có người khác nuôi nấng dạy dỗ thì mới sống và nên người. Nhưng không phải hễ có người khác sống với ta thì tự nhiên ta thành người và sống hòa thuận với nhau cả. Đó không phải là điều không thể có, vì người ta không có thể yêu quý cái gì hơn con người. Vì thế, nói một cách dứt khoát như Sartre rằng : « địa ngục, đó là các người khác », thiết tưởng là quá bi quan và làm méo mó mặt con người.

Tuy nhiên hiện tượng bạo động giữa người với người là một điều vẫn có. Nó xuất hiện dưới nhiều hình thức, từ dã man cho đến văn minh, và làm cho thân phận con người càng thêm mong manh.

Không có người khác thì tôi không thể thành người, mà có người khác thì tôi lại khó thành người đạt-thân. Cái duyên kiếp giữa tôi và tha nhân là như thế. Và câu nói trên đây của Sartre, tuy là một lời vẽ hể con người, nhưng không phải là không đúng được mấy nét sâu đậm.



(1) Xem *Tha nhân, thành phần của bản thân tôi* trong ĐẠI-HỌC số 29 năm 1962, trang 702—717.

Có lẽ vì có người khác mà mình khó thành người đạt-thân, nên có những người tìm cách trốn tránh xã hội danh lợi. Người ta có thể nghĩ rằng những bậc hiền nhân quân tử có thể hoàn toàn tự lập, mình tự biết giá trị của mình về mặt kiến thức cũng như về mặt đạo hạnh, và vì thế có thể coi thường hay là không xét đến dư luận của quần chúng mà họ cho là bọn tiểu nhân ngu dốt. Thực ra, những người tưởng mình là người có phong thể, có đạo hạnh siêu quần bạt chúng, những người cho rằng mình có một kiến thức bí hiểm và cao siêu hơn người, những người đó không phải là không có. Ai cảm tôi cho mình là triết-gia sâu sắc, là nhà văn lỗi lạc, vượt lên trên tất cả các triết gia, các nhà văn Đông Tây tự cô chi kim ? Ai cảm tôi hạ bút phê-bình những học thuyết mà tôi không thấy cần phải tìm hiểu, vì tôi thấy hiền nhiên là tôi hơn tất cả ? Ai cảm tôi cho tôi là người đạo đức mô phạm ? Nhưng nếu chỉ có thể thì cũng không thành văn để gì cả.

Vẫn biết khi tôi ý-thức về mình như thế thì phải có ý thức hiền nhiên mới được. Nhưng cái hiền nhiên ấy chỉ là chủ quan, mà đã chủ quan thì chắc gì là đúng. Alexandre Kojève, một nhà chuyên môn về triết học Hegel, đã viết : « Một nhà tư tưởng cô-độc có thể có cái *hiền-nhiên* chủ quan. Nhưng cái hiền-nhiên ấy không thể dùng làm *tiêu chuẩn* chân-lý được, chỉ vì một lý do là sự kiện bệnh điên : trong cái điên có thể có *hệ-thống* có *lý-sự*, vì là kết quả của suy-luận đúng phương pháp từ những dữ kiện nguyên thủy *hiền-nhiên* nhưng chủ-quan » (2). Riêng về bệnh điên, đặc điểm căn bản của nó là làm cho con người mất hẳn liên quan với người khác, làm cho con người không nhận ra tha-nhân nữa (3).

Và cũng vì thế khoa phân-tâm-học chữa bệnh không phải bằng cách làm cho bệnh nhân nhớ lại những biến cố trong đời sống đã bị dồn ép, bị ức chế, nhưng bằng cách thiết

(1) A.K., *Tyrannie et Sagesse* trong *De la Tyrannie* của Leo Strauss, Gallimard, Paris, 1954, trang 244.

(3) E. Wulff, *Người mắc bệnh tâm linh với khung cảnh sinh-hoạt*, ĐẠI-HỌC, số 29, năm 1962, trang 688-701.

lập lại liên quan với người khác, và phương thể duy nhất, đó là lời nói của bệnh nhân (4). Vì thế «chỉ khi nào tư tưởng của ta được các người khác (hay ít là một người khác) cùng chấp nhận hay được họ coi là những điều có thể bàn cãi được (như trường hợp những tư tưởng sai lầm), thì bây giờ ta mới chắc chắn rằng ta không điên (tuy chưa có thể chắc chắn rằng mình đúng)» (5).

Con người ta, nếu không điên, thì không ở trong lập trường tự-mãn, cô-độc, độc-thoại (solipsisme). Người ta chỉ có thể an-tâm rằng mình đúng, khi có ai khác nhìn nhận mình (6). Nếu không được người trong xã hội nhìn nhận, người ta có thể thỏa mãn khi được vợ con hay dăm ba người bạn nhìn nhận. Tuy nhiên cái thỏa mãn ấy cũng không đủ, vì «mẹ hát, con khen hay», ai cũng thấy rằng nó ít giá trị khách quan. Nếu thiên hạ không nhìn nhận những tư tưởng uyên thâm, những hành động phi phạm của tôi, tôi vẫn có thể cho rằng thiên hạ ngu cả, hay nếu không ngu thì là cố tình bóp chết thiên-tài của tôi. Lúc đó tôi có thể tự ví mình như Sokratês, hay như đức Jesus : người có trí cũng như người có đức thường không được người đời thừa nhận. Nhưng nếu tôi tự ví như thế thì tôi phạm vào một lỗi về lập-luận mà khoa Luận-lý-học không thể tha thứ (7). Có người làm những điều mà thiên hạ không công nhận mà vẫn không cho mình là điên. Nhưng không phải vì thế mà họ hoàn toàn tự lập, tự mãn mà không cần ai khác nhìn nhận : trong những trường hợp đó, nếu là người có tôn giáo, họ sẽ tự nhủ : «Có Trời Phật biết cho tôi», «có Chúa biết»,

(4) Alphonse De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*; Coll. Phœnomenologica n° 9, Martinus Nijhoff, La Haye (Hòa-Lan), 1961, đoạn VII : *Autrui*, nhất là từ trang 146.

(5) A. Kojève, *Bđđ*, trang 244.

(6) Alphonse De Waelhens, *Sđđ*, trg 153 : « La vérité de chacun est celle qui naît du discours intersubjectif ».

(7) *Tiền đề nhất*: Người có trí có đức = không được thừa nhận, *Tiền đề nhì* : Tôi = không được thừa nhận. Không thể kết luận rằng : tôi là người có trí có đức, vì ý niệm mỗi giới chưa được hiểu theo tất cả ngoại-hàm ít là một lần. Theo Bruno von Freytag-Loeringhoff, đó là khớp luận số 11, nên không có kết luận. (Xem cuốn *Logik. Ihr System und ihr Verhaellnis zur Logistik*, Stuttgart, 1957, trg 95).

hay là như... Tú-bà nói: «Trên đầu có bóng mặt trời rạng soi». Nhưng nếu không có một tôn giáo khả dĩ nâng đỡ ý-chí của mình, đồng thời lại cho thiên hạ là ngu cả, thì tôi sẽ hoàn toàn tự nhốt trong thể giới chủ quan, không ăn rẽ vào thể giới liên-chủ-thể: lúc đó tình hình tâm-lý của tôi phải được coi là nguy kịch, trừ trường hợp tôi quan niệm mọi vật chỉ là ảo ảnh và cả cái bản-thân tôi cũng là ảo ảnh nốt. Nhưng ở trường hợp này thì không còn vấn đề gì có nghĩa lý nữa.

Tất một câu, cần phải có ai khác — tha-nhân hay thần-linh — ở ngoài nhìn nhận, thì tôi mới chắc rằng tôi thoát được ra ngoài cái chủ-quan vô-ngôn điên rồ, để nhằm về chân lý.

Chính vì tôi cần có người khác như thể, cho nên, dù có biết rõ rằng «địa ngục, đó là các người khác», thì tôi cũng không thể nào bỏ địa ngục đó, mà trái lại phải làm cho địa-ngục — chỗ mà ai này đều không đạt-thân — chuyển thành thiên đường.

Chúng ta đạt tới mục đích ấy, khi mà mọi người nhìn nhận nhau trong lập-trường nhân-vị (8) khi mà các người khác không còn phải là địa-ngục của tôi nữa.

Chúng tôi không muốn nhắc đến biện-chứng «ông chủ và nô lệ» của Hegel nữa, chỉ muốn nói lên sự kiện rất tầm thường là người ta có hai phương tiện để đi tới sự nhìn nhận: vũ-lực và lời nói. Người ta lúc thì đánh đấm nhau, lúc thì tìm cách thuyết phục nhau để tới chỗ nhìn nhận nhau. Trong thời buổi dã-man, con người dùng vũ-lực để ép người khác nhìn nhận ý-kiến của mình, nếu người khác không chịu, thì người ta tìm cách thanh toán đi, để hết đôi phương. Văn minh hơn một chút thì người ta dùng lời nói để thuyết phục nhau: lý trí thắng bạo-động và người ta đôi-thoại với nhau thay vì độc-thoại.

Tuy nhiên ta có thể thấy cả hai hình thức xáo trộn vào

(8) Theo như các triết gia Âu-châu hiểu (cũng có nhiều điều giống Thiên-Chúa giáo) và vì thế có lẽ không giống Triết lý nhân-vị của quốc gia Việt-Nam. (Xem nhật báo *Tiếng dân* 25-9-1963, trang 4, cột 5).

nhau : cái quyền cho điểm của ông thấy nhiều khi có sức thuyết phục học trò hơn là lý-sự của lời nói... cho đến khi học trò không còn tùy thuộc vào ông thầy nữa. Cũng thế, lời nói vô-lý nhằm nhĩ của người có uy quyền vẫn thường « thuyết phục » người dưới một cách dễ dàng hơn là lời nói lý sự của người có suy nghĩ nhưng không có uy quyền. Thêm vào đó còn có khoa hùng biện và khoa tuyên truyền để lôi cuốn người nghe biểu đồng tình với những ý kiến khả nghi, mà không cần dùng đến lời đe dọa hay là vũ lực.

Cũng cần phải nói thêm rằng khi con người vì sợ hay vì bị mê hoặc, bị quyền rũ mà nhìn nhận người khác chứ không phải vì hợp lý, hợp tình, thì có thể nói đó là lúc con người chưa đạt thân, chưa thiết thực là bản thân của mình. Nói thế khác đó là lúc con người còn đang vong-thân, đang đánh mất bản thân vào tay người khác. Đó là lúc tôi không làm chủ bản thân, tôi không tự mình định hình được cho bản thân ; mà trái lại cái mà tôi quen gọi là bản-thân tôi, thực ra chỉ là một sản phẩm do tư-tưởng và do hành-động của người khác nhào nặn. Vong-thân như thế cũng là sa đọa về mặt đạo-đức, nếu hiểu đời sống đạo đức là một đời sống hướng thiện của con người tự chủ.

Nhưng tư tưởng và hành động của người khác định hình cho con người của ta — và làm cho ta vong-thân — như thế nào ?



BẢN THÂN TÔI LÀ DO TƯ-TƯỞNG CỦA NGƯỜI KHÁC ĐỊNH HÌNH

Chúng tôi vừa nói : con người cần được người khác nhìn nhận. Nếu tôi không kiên đề có thể không cần ai nhìn nhận ; nếu tôi không có một niềm tin vững chắc rằng đã có « thần Phật », đã có « Chúa » biết cho tôi, để có thể không cần người đời nhìn nhận ; nếu tôi không coi vạn vật là ảo ảnh để bỏ hết các lo âu về việc thiên hạ nhìn nhận tôi, thì lúc đó quan niệm của người khác về tôi không phải là không có ảnh hưởng

đền tôi. Được thiên hạ khen, tôi sẽ phấn khởi vì tư tưởng tôi đúng, vì hành động tôi tốt. Nếu thiên hạ chê (và nếu tôi không cho là thiên hạ ngu), tôi sẽ nhận ra là tư tưởng tôi quá chủ quan, sai lầm, và hành động của tôi là xấu, cần phải điều chỉnh lại. Đó là hiện-tượng ta có thể quan sát trong việc giáo dục trẻ em. Người lớn lấy sự khen chê mà tập cho trẻ em biết phép lịch sự, biết ăn mặc chỉnh tề, biết phóng uế có nơi có lúc; hơn nữa các khoản về pháp luật của quốc gia cũng như những luật đạo đức cũng được dạy cho trẻ em như thế.

Cho nên có người quan niệm rằng cái đạo-đức nơi con người chỉ là do đời sống xã-hội mà ra, chứ chẳng có thần thánh nào dạy, hay lương tâm nào chỉ dẫn cả. Vẫn biết dù đạo-đức — hay cả tôn giáo — có do thần thánh dạy bảo, thì cũng phải qua một truyền thông nhân loại và đến thời ta, chỉ còn thầy loài người dạy bảo nhau mà thôi. Vẫn biết lương-tâm của con người cũng cần được người khác uốn nắn, để tránh cái chủ quan, và vì thế ảnh hưởng của người khác là một điểm rất dễ thấy. Chính vì những lý do đó mà quan-niệm duy-xã-hội về nguồn gốc của đạo-đức không phải là sai hẳn. Nhưng nếu chỉ có thế thì con người chỉ là một vật liệu do xã-hội nhào nặn. Quan-niệm đạo-đức duy-xã-hội là quan-niệm về con người chưa tự-chủ, chưa đạt-thân, nghĩa là về con người còn đang vong-thân.

Nhưng ta nên tìm hiểu lỗi vong thân đó.

Người khác không thể biết gì về bản thân tôi, nếu tôi không diễn tả ra bằng lời nói hay cử chỉ. Nhưng dùng tới lời nói và cử chỉ, tức là bước sang phạm vi khách quan của đồ vật. Một lời nói một cử chỉ có thể mang theo một ý nghĩa, nhưng ai cảm người khác gán cho chúng những ý nghĩa mà tôi không hề nghĩ tới: Thị-Kính có ý cạo râu cho chồng mà mang tiếng là định giết chồng; Thê-tử Thân-Sanh có ý đuổi ruồi ở trên đầu nàng Ly-Cơ mà bị Tần-Hiến-Công ghép cho tội trêu ghẹo vợ Vua. Nếu người ta có thể thông cảm với nhau mà không phải nhờ đến thân xác khách quan thì có lẽ

không có bao giờ hiểu lẫn nhau. Nhưng nếu thế thì ta lại không phải là người nữa.

Vì thế, nói ra một lời, bốn ngựa theo không kịp : lời nói ấy không còn phải là của riêng tôi nữa, những người nghe sẽ tùy theo hoàn cảnh và kinh nghiệm riêng mà gán cho tôi những ý định mà tôi không có hay là chưa có.

Tuy nhiên tôi không thể giải thích lại mãi được, vì những lời giải thích vẫn là những từ ngữ khách quan mà người nghe lại có thể hiểu lẫn nữa. Tôi cũng không thể vì thế mà trở về thái độ « vô-ngôn », không nói, không giải thích nữa ; vì như thế là trở về cái chủ-quan mà tôi đang muốn tránh. Hơn nữa nếu tôi không chấp nhận cái ý nghĩa, cái dự-định mà người khác ghép cho tôi, thì tôi vẫn lo ngại, không biết người khác nghĩ về tôi và có thái độ gì với tôi. Thế là tôi phải chấp nhận quan-niệm của người khác về tôi.

Nói cho cùng tôi cũng không biết một cách đầy đủ quan niệm của người khác về tôi. Cho nên tôi chấp nhận một phần quan niệm của người khác về tôi. Như thế cũng đủ để chúng tôi có đôi thoại với nhau, để tôi ra ngoài vị-trí chủ-quan bệnh hoạn. Và như thế cũng đủ để nói rằng bản thân tôi là do tư tưởng người khác định hình.

Có thể nói : tôi không làm chủ một phần con người tôi. Do đó hành động của tôi cũng không hoàn toàn do tôi làm chủ, nhưng là do *chúng tôi* cùng nhau hướng dẫn. Ví dụ một thanh niên khen cái áo đẹp của một thiếu nữ. Nếu thiếu nữ cho là chàng chỉ khen cái áo thôi, thì sẽ có thái độ tự nhiên, và không thành vấn đề. Nhưng nếu nàng vô-tình hay hữu-ý đỏ bừng mặt và có bộ điệu bẽn lẽn, thì chàng thanh niên thấy rằng thiếu nữ đã hiểu quá lời mình nói và dằn đây cuộc đôi thoại có thể chấm dứt hay là tăng cường nếu chàng chấp nhận cái ý-định mà nàng ghép cho mình.

Chúng ta thường gặp những trường hợp như thế. Ví dụ đáng lẽ tôi đi thăm một gia đình quen, nhưng gia đình ấy lại ở một xóm rất khả nghi trong thành phố, nếu tôi lui tới xóm ấy, thiên-hạ sẽ gán cho tôi những hành động khả nghi

về mặt thuần phong mỹ-tục, cho nên tôi không đi thăm nữa. Bạn tôi bị tình nghi về chính trị, nếu tôi đi lại thăm viếng, thì dù tôi có vô chính trị đến mười mươi đi nữa, thiên hạ cũng sẽ nghi ngờ tôi, tôi biết như thế không phải là không có hại đến địa vị và an ninh của tôi, tôi cũng biết thiên hạ nghi ngờ như thế là lắm, nhưng tôi không thể coi dư luận của thiên hạ như không có. Trong một đám đông biểu tình ở nước Đức Quốc-xã, mọi người đều hò hét đá đảo người Do-Thái, diễn giả hét rằng bênh người Do-Thái là phản quốc, lúc đó dù có biết mình phải, cũng không mấy ai dám nói ngược lại đám đông. Qua những ví dụ trên đây ta hiểu rằng ít người dám tự quyết tách mình ra khỏi dư luận hay lập trường của người chung quanh. Cũng vì thế mà có những người tìm cách lợi dụng cái sức mạnh quần chúng đó để đè bẹp những người có óc tự lập và đề thỏa mãn tham vọng riêng.

Về điểm này André Gorz có những phân tích khá tỉ mỉ trong cuốn *La morale de l'histoire* (Ed. du. Seuil, Paris, 1959). Chúng tôi xin trích dịch một đoạn khá tiêu biểu : « Trong thực tế, tôi có thể đồng ý với anh về mọi điểm ; chúng ta cùng đi theo một hướng và cùng theo đuổi mục đích như nhau. Nhưng anh có tính cáu kỉnh, đa nghi và tiểu tâm, lại là hạng mới giàu sang ; anh cứ gán cho tôi những ý-định đề hèn, anh cứ nghi tôi là giả hình và ngu xuẩn ; tôi nói gì, muốn gì, anh đều không hiểu. Theo con mắt của anh, tôi lúc nào cũng có thể là đối thủ, lúc nào cũng có thể là một « đồ tồi » ; chính vì thế mà tôi không thể ăn ở rộng rãi độ lượng với anh được ; có ăn ở như thế, anh cũng không hiểu và cũng không nhận ra. Chính vì anh ngụy tín (mauvaise foi) mà tôi bị vong-thân, bị coi là khác hẳn chân tướng của tôi ; anh nghi kỵ, cản trở và hạ giá tôi, đến nỗi tôi chỉ còn có những giải pháp khách quan mà không cái nào tôi có thể dùng được : nếu tìm cách thanh toán anh, thì tôi thành ra đứa tồi và mưu mô, đúng như anh đã ngờ trước ; nếu coi như không có anh thì cũng là rơi vào cạm bẫy của anh ; mà nếu bỏ, không phản ứng gì, thì anh coi tôi là người nhu nhược và tôi cũng là người nhu-nhuộc mà anh trị được. Tất một câu, thái độ của anh làm cho ý-định của tôi hỏng hết và làm cho tôi không thể tin cần thành thực

được. Thành ra chúng ta không thể có những liên lạc nhân đạo mà những người đồng sự có thể có với nhau. Tình trạng đã như thế, tôi không thể rửa tay mà phân phó tôi vô tội; vì anh đe hèn nên tôi cũng phải đe-hèn, anh nghi ngờ tôi nên tôi cũng phải nghi ngờ anh, và tôi nghi ngờ anh nên anh thấy rằng nghi ngờ tôi là phải, *anh ngờ tôi có những ý-định nào thì tôi sẽ có đúng những ý-định ấy*» (trang 65-66, mấy chữ ngã là do chúng tôi nhân mạnh).

Theo đó thì rõ quan niệm của người khác về tôi có thể định hình cho bản thân tôi. Nhưng trên đây là trường hợp quan niệm xấu của người khác về tôi làm cho tôi ra xấu.

Ngược lại quan niệm tốt của người khác về tôi có thể làm cho tôi nên tốt hơn. Ví dụ trên xe lửa, sau khi ngồi lâu quá, tôi đứng lên để đi một chút, gặp lúc có người đi vừa đến đó, hiểu rằng tôi nhường chỗ và cảm ơn tôi. Tôi có thể nhận lời cảm ơn và thưa: «không dám», đồng thời chấp nhận cái ý-định tốt mà trước đây tôi không có, và có thể sau đó có một liên lạc thân tình với người vừa khám phá ra và nhìn nhận cái tốt ở trong tôi. Ví dụ trên đây không đi xa lắm. Chúng tôi xin đưa ra một ví dụ nữa của André Gorz: «Ví dụ tôi bày tỏ cho anh một ý-kiến hay một dự định của tôi một cách ngây ngô, nhưng vì anh thông minh hơn tôi, lại nhìn theo một quan điểm khác, và nhìn xa hơn tôi, nên anh khám phá ra trong tôi những khả năng, những quan điểm phong phú và vững chãi hơn những cái tôi thấy trong tôi trước đây. Thế là nhờ có anh mà tôi nhận thấy mình thông minh hơn trước, mà tôi tìm ra những lý do mới, có giá trị hơn những lý do trước đây của tôi, đề thúc đẩy tôi thi hành điều đã dự định; những lý do mới đó, tôi có thể nhận làm của tôi. Cái tự-do của anh đã vạch cho tôi thấy tôi tự do, đã làm cho tự do của tôi phong phú hơn và làm cho tôi vượt quá bản thân tôi» (Sdd., trang 64).

Sống ở giữa những người—đứng đắn, lúc nào cũng kính trọng tôi và coi tôi là người đứng đắn, tôi thấy như mình bị bó buộc sống một cách đạo mạo, và nếu đôi khi có ý-định làm những điều đáng trách, tôi cũng liệu làm lén lút để họ không trông thấy. Có thể là nếp sống đạo mạo của tôi là giả hình, nếu

tôi không thành thực chấp nhận quan niệm tốt của người khác về tôi. Vì thế ở những nước văn minh, đa số nhân dân không gian lận với nhà nước, với của công, người ta cũng thấy mình như bị dư luận bó buộc không được gian lận và thực sự cũng dần dần hết gian lận. Trái lại nếu tôi sống ở giữa những người hay gian lận với của công hay ăn tiền dút, họ coi tôi là người như họ: gian lận, ăn tiền; nếu họ không bắt được tôi phạm những lỗi đó, họ có thể cho là tôi tinh khôn và khéo đầu diêm; trong khung cảnh ấy, nếu không có bản lĩnh, tôi sẽ thành gian lận và ăn tiền như người khác.

Trong cuộc sống hằng ngày, có rất nhiều cái chúng ta biết là vô lý, là bất tiện, nhưng vẫn cứ theo. Lỗi ăn mặc cổ truyền có thể có những điểm vô lý, vô ích và bất tiện, nhưng nếu ăn mặc khác đi, thiên hạ sẽ cho tôi là lỗ lã, là «cao bồi». Nhân dân ở những nước độc tài cộng-sản đôi khi biết rõ có những nhân vật tuyên truyền láo, lái nhái diễn thuyết những đề tài quá tầm thường, thốt ra những câu văn chương thiều thông minh, thế mà vẫn thấy rằng nên sốt sắng đi nghe và vỗ tay, để khỏi bị tiếng xấu là lừng khờng.

Tư-tưởng và dư luận của người khác có thể định hình cho tôi nên tốt hay nên xấu. Tôi thực hiện bản thân theo như hình ảnh mà người ta vẽ cho tôi. Vì thế một trong những nguyên tắc giáo dục là đừng bao giờ thất vọng về ai cả, vì không có ai là «nan-hóa» hay là bất-khả-hóa cả. Trái lại thiên kiến tốt có thể cải thiện con người.

Tuy nhiên, nếu con người hóa ra xấu hay trở nên tốt chỉ vì dư luận chung quanh, thì cái tốt hay cái xấu ấy chưa có giá-trị đạo-đức cho lắm. Vì con người lúc đó chỉ là sản-phẩm của xã-hội. Bước ra ngoài khung cảnh lương-thiện, con người có thể thành bất lương ngay, nếu trước đây chỉ lương-thiện vì sợ dư-luận.

Bởi thế thiết tưởng nếu quan-niệm đạo-đức duy-xã-hội là có thực, nghĩa là được thực hành, thì cái đạo-đức ấy vẫn chỉ là cái đạo-đức của con người vong thân, con người chưa có bản lĩnh, chưa đạt-thân, con người chưa thành người thực, vì chỉ là sản phẩm của khung cảnh chung quanh.

BẢN THÂN TÔI LÀ DO HÀNH ĐỘNG CỦA NGƯỜI KHÁC NHÀO NẶN

Nếu tư tưởng và quan niệm của người khác về tôi có thể ấn định ra một hình ảnh về bản thân tôi, để tôi theo đó mà sống, thì hành động của người khác có một tác động mạnh mẽ hơn: nó có thể nhào nặn bản thân tôi một cách trực tiếp hơn, và đôi khi không cần đến sự cộng tác của tôi.

Về điểm này, thiết tưởng có thể phân biệt hai trường hợp: trường hợp tôi với tư-nhân và trường hợp tôi với xã-hội-

I. — Tôi với một tư-nhân

Trong trường hợp tôi với một tư nhân, thì người khác (tư-nhân) có thể nhào nặn bản thân tôi theo hai lối: thân-tình và tranh đấu.

Liên lạc thân tình có thể nhào nặn bản thân tôi đến chỗ tôi bị vong thân, đến nỗi tôi không còn làm chủ bản thân nữa, đó là một đề tài khá phức tạp, mà chúng tôi mong sẽ có dịp bàn đến và nhân tiện sẽ trình bày lập trường đối với quan niệm của Sartre về tình yêu.

Ở đây chúng tôi chỉ xin phác ra vài nét về một quan điểm trong văn đề. Đó là khi người khác tựa vào mỗi tình thân của tôi đối với họ, để ảnh hưởng lên tôi. Nếu người đó cũng có tình thân với tôi, thì có thể đặt ra những điều kiện vật chất và tinh thần để giúp đỡ tôi tiến thủ: người ấy biết tôi không thể lợi dụng lòng tốt của họ để làm việc khác. Trong trường hợp đó, địa vị của tôi trong xã hội, tài sản của tôi, vốn liếng trí thức cũng như căn bản đạo đức của tôi có thể nhờ đó mà có một sắc thái mới.

Nếu người đó không có chút tình thân gì với tôi, liên lạc sẽ chạy theo một chiều. Người đó có thể lợi dụng tình thân của tôi để đạt tới một mục đích riêng của họ. Nếu tôi là phụ huynh, con em có thể lợi dụng lòng tốt của tôi để lấy tài sản và uy-tín của tôi làm hậu-thuần cho chúng chơi bời lêu lổng hay là làm ăn bậy bạ. Cho nên chúng có thể làm cho tôi chịu trách nhiệm nặng nề về những cái đồ vỡ mà tôi không

hể có ý gây ra. Có lẽ đó là một trong những lý do giải-thích vì sao nhiều thanh niên du đảng lại chính là những người « con ông cháu cha », những người không phải lo ăn lo mặc. Nếu tôi là người vợ hay người con gái có nhan sắc, thì chồng hay cha tôi đó thể dùng tôi làm phương tiện để tiền thủ trên đường danh lợi hay để thêm giàu sang. Địa vị của người vợ hay của người con vì thế mà đổi hẳn, và thường thì hề địa vị mới có vẻ khả quan hơn, người đàn bà cũng ưng thuận; và lúc đó có thể nói là hai bên lợi dụng nhau. Lã Bất-Vi gả vợ cho Dị-Nhân là nhằm mục đích có con làm vua Tần và mình được giàu sang, đồng thời vợ cũng thành hoàng-hậu. Những câu truyện như thế ở Đông cũng như Tây đều có cả. Nếu tôi là một người si tình, người khác có thể dùng tôi làm « con bò sữa » để làm tiền tôi, v.v...

Trong các trường hợp trên đây, tôi có thể biết rõ người khác lợi dụng lòng tốt của tôi để dùng tôi như một phương tiện chắc chắn. Nếu tôi rút lòng tốt hay tình thân lại thì tức là tôi phải phủ nhận một phần bản thân, hay nói thể khác: tôi thay đổi theo hành động của người khác. Nếu tôi vẫn còn tình thân như cũ, thì đó là tiếng gọi không có tiếng thưa, và tôi biết rõ người khác làm cho tôi thành một sự vật.

Liên lạc tranh đấu là một liên lạc làm cho tôi dễ vong thân hơn cả. Người khác cũng lợi dụng tôi như trên đây. Nhưng khác một điều là trên đây tình thân của tôi đưa tôi đến thân phận làm dụng cụ cho người khác, còn trong trường hợp này tôi bị vũ lực của người khác dồn ép vào thân phận nô lệ. Người làm chủ được tôi vì họ khỏe xác hơn tôi và giàu có hơn tôi.

Người khỏe coi người yếu như dụng cụ cho mình sai khiến. Câu truyện « cá lớn nuốt cá bé » ngày nay tuy đã đỡ đi nhiều nhưng không phải là không có. Thân phận của « phái yếu », như đồng bánh trôi của Hồ-Xuân-Hương, đôi khi vẫn nằm trong tay những bọn mày râu quá dồi dào sinh lực, khi mà họ quên không tự-chủ và khi pháp luật chưa làm chủ họ. Báo chí cũng thường cho đăng những tin giật gân như thế. Cùng làm một nghề hành khất hay là nghề « anh chị » như nhau, nhưng nếu tôi có quả đảm mạnh hơn người, tôi có thể dành lấy những

món «bỏ» hơn và có thể sai khiến đàn em như nô-lệ. Vẫn biết trong nước văn minh, liên lạc bạo động giữa tư-nhân dần dần nhường chỗ cho bạo động hợp-pháp của công-lực. Tuy nhiên trong cuộc sống hằng ngày, ai cảm tôi nhin một câu lăng mạ, cảm tôi chịu mất một chỗ trên xe lửa, không phải vì tôi «quân tử» hơn ai, nhưng là vì người đối diện tôi có vẻ khỏe mạnh hơn tôi ?

Tài sản của người khác có thể thay đổi thân phận của tôi. Tuy nó không có tính cách dã man như vũ-lực, nhưng lại có hiệu quả vừa đẹp đẽ hơn, vừa êm thâm hơn. Nếu tôi nghèo, không có gì để nuôi sống gia-đình, thì dù pháp luật có bảo-đảm dân-chủ chính trị cho tôi, dù ông chủ giàu không khỏe mạnh hơn tôi, cũng không dùng tới gia nhân khỏe mạnh để trị tôi, lúc đó tôi vẫn phải xin làm đầy tớ cho ông ta sai bảo, hay là xin đi làm cho ông ta với một số lương bóp cổ. Đây là một trường hợp đã có thực ở Âu-Châu vào thế kỷ 19, và đã được Friedrich Engels mô tả rất tỉ mỉ trong cuốn «*Tình trạng giai cấp lao-động tại Anh-quốc*» (Die Lage der arbeitenden Klasse in England, 1845). Một khi tôi đã làm đầy tớ cho một ông chủ thì khó mà nói như môn phái Stoa (phái khắc-kỷ) rằng tôi vẫn hoàn toàn tự-do, trong lúc tôi phải làm những cái tôi không muốn và không làm những cái tôi muốn (9).

Tiền tài của người khác có thể chuyển tôi làm dụng cụ cho họ, không những trong trường hợp tôi thiếu của, mà nhất là trong trường hợp tôi thiếu đức. Vì lúc đó không còn cái gì bất-công, vô liêm mà tôi ngại làm, miễn là vợ vét được tiền. Thiên hạ mỗi khi nói đến một người ăn tiền dút, thường than phiền cho các nạn-nhân phải «chạy chọt» quá nhiều. Vẫn biết có rất nhiều lúc chỉ có người «chạy chọt» mới là nạn nhân, nhưng cũng có những lúc chính người nhận tiền lại à nạn-nhân đã phải bán cái đức-hạnh của mình cho người có của, để thành nô lệ người ấy. Tuy nhiên cũng không có gì đáng phàn nàn cả : nếu tôi thiếu đức, chưa làm chủ nổi bản thân thì người khác làm chủ tôi, như thế thật là đáng lắm.

- (9) Muốn cho công bình, phải thêm rằng cái ý thức về tự-do của môn phái Stoa không phải là vô dụng : cái mâu-thuẫn giữa nó và thực trạng nô-lệ là động cơ thúc đẩy lịch sử đến chỗ làm cho tự do không còn là ý-thức thuần-túy mà thôi, nhưng là một thực tế.

2. — Tôi với xã hội.

Đây là một phương pháp rất thần tình mà người khác dùng để nhào nặn bản thân tôi. Dĩ nhiên chúng tôi không có ý nói đến điểm căn bản của xã hội là nơi con người được khỏi phải thấy mình xa lạ giữa các người khác. Chúng tôi muốn nói: đáng lẽ xã-hội là chỗ con người đạt-thân, nhưng xã-hội có thể là chỗ con người vong-thân.

Trên kia chúng tôi đã nói: tôi có thể thành nô-lệ, thành dụng cụ cho người nào khỏe hơn hay giàu hơn tôi. Nhưng đó là liên lạc giữa tư nhân với nhau.

Đứng ở bình diện tư-nhân, ta không thể hiểu được hiện tượng xã hội. Ví dụ một nhà độc tài như Hitler, Stalin, hay đơn sơ hơn nữa; một chính khách nhỏ bé như Georges Bidault, cho dù các ông ấy có khỏe mấy, cũng chỉ có thể đánh bại được con nít, hay độ dăm bảy người «phái yếu» hay cùng lắm là năm ba người «phái khỏe». Ấy thế mà trong thực tế các ông ấy đã có thể bắt hàng vạn hàng triệu người mạnh khỏe phải đi vào chỗ chết, hay phải làm những điều mà họ không muốn làm. Trong tất cả các xã hội, chúng ta vẫn thường thấy cái cảnh một người không khỏe mạnh mà cũng không giàu có, ra lệnh, sai khiến những người khỏe hơn và giàu hơn mình, và nhiều khi sai khiến làm những việc bất công.

Nếu người ra lệnh là người có trí có đức, thì còn dễ hiểu, vì ai cũng biết con người tuy bé nhỏ yếu ớt, nhưng vì có trí khôn, nên có thể làm chủ được những con vật to lớn mạnh khỏe. Đằng này khác. Ngày xưa Tể Hoàn-công hỏi Quản Trọng : «Ta có tính ham săn bắn, lại ham nữ sắc, không biết có hại đến việc phượng bá chăng?». Quản Trọng đáp : «Không hại». Nhiều khi kẻ giữ vai bá chủ không phải là người có trí thông minh, có cái học uyên-bác, có cái đức sáng đáng cho mọi đời ca ngợi, thế mà vẫn điều khiển được người khác, lại cũng không cần dùng tiền bạc để mua chuộc người tuân lệnh.

Thế nghĩa là gì?

Trước khi tìm cách giải quyết vấn đề, cũng nên nhận định rằng quyền cai trị người — mà thiên hạ có thể lạm dụng —

không bó buộc phải nằm trong tay người có trí, có đức, có sức, có của. Và ngược lại không phải những người điều khiển được người khác đều phải là người có trí, có đức, v. v. . .

Vấn đề phải giải quyết là thế này : vì sao một người — có thể là thiếu trí, thiếu dũng, thiếu đức và thiếu cả tài-sản — lại có quyền sai khiến người khác như sử dụng một dụng cụ ? Vấn đề còn có một khía cạnh ngược lại : vì sao một lớp người có khi đông đến hàng trăm triệu — trong đó không thiếu gì những người có đầy đủ trí, dũng, đức và tài-sản — lại chịu nhận cho một người sai khiến tất cả ?

Hai khía cạnh đó bao giờ cũng phải đi đôi như hai mặt sắp ngửa của đồng tiền. Tôi có thể ý thức một cách rất hiển nhiên rằng tôi là Tổng-Thống nước Pháp và có quyền cai trị mọi người Pháp ; nhưng nếu không một người Pháp nào biết đến tôi, không một người Pháp nào thấy phải tuân lệnh của tôi và không một ai nhận tôi là Tổng-Thống nước Pháp, thì lúc đó không những tôi không cầm quyền nước Pháp được, và hơn nữa sẽ có một số y-sĩ chuyên môn đưa tôi vào một bệnh viện chuyên môn và dùng khoa phân-tâm-học để xem vì sao tôi lại có cái « ý-thức hiển-nhiên » phi-thường ấy : và chắc là sẽ không có ai cho tôi là một thiên-tài hay một thánh-nhân siêu-phàm cả. Nếu các y-sĩ ấy không có cách nào « tẩy não » cho tôi hết cái ý-thức phi-thường đó, thì chắc chắn là tôi sẽ suốt đời hậm hực và độc-tầu rằng thiên-hạ đã cò ý dập tắt một thiên tài về chính trị.

Thế nghĩa là cái quyền cai trị người khác — có thể chuyển sang sự sử dụng người khác — không phải là ý-thức chủ quan của một cá nhân ; cũng không phải là một đặc điểm trời cho một cá nhân, như xưa kia Lưu-Bị được tai chạm vai, tay chạm gối, cũng không phải là diem di-truyền trong một dòng máu, ví dụ chó *berger* thân to sức mạnh, chó *basset* chân vắn lưng

dài (10). *Quyền cai trị người khác là kết tinh của liên lạc giữa người với người. Và vì thế không thể hiểu nó ngoài liên - chủ - tính (intersubjectivité) của thân phận làm người.*

Quyền đó cũng gần giống như quyền của ông chủ đối với nô-lệ, theo quan niệm của Hegel. Đây cũng là kết-tinh của liên lạc giữa người với người: nếu không có ai làm nô lệ thì cũng không ai làm chủ, mà không có ai làm chủ thì cũng không có ai làm nô-lệ. Có một điểm khác; cuộc «đời thoại» ở đây không phải là thi đua chữ nghĩa hay là đầu lý, nhưng là đầu sức. Vẫn biết có thể có những xã-hội mà quyền bính căn cứ vào cái vũ-dũng của người làm chủ. Hạng Vũ tuy không thông nhất được Trung Quốc, nhưng cái sức mạnh «cử đỉnh» của ông cũng là một yếu tố quyết định để ông «vang bóng một thời» làm Sở-bá-vương. Trong những «xã-hội» của những tay đao búa hay của những tay du đấng, cái vũ dũng là yếu-tố căn bản để có thể làm «đàng trường», làm «đầu mục» có quyền sai bảo bọn «em út» bọn «lâu la».

Nhưng xã hội của chúng ta không phải là thứ xã-hội đó.

Cho nên cần phải trở lại vấn đề: Vì sao một người lại có quyền sai khiến tất cả một xã hội như sử dụng một dụng cụ?

Đã có những nền văn minh giải thích quyền ấy rằng nhà vua là dòng giống thần linh, là thiên tử, là thiên-hoàng. Hiện nay việc tìm cho ra ai là cha một trẻ em vô thừa nhận đã thật là khó khăn và là một nỗi buồn vô bờ bến cho nhiều thiếu phụ, huống hồ việc kiểm soát xem nhà vua có phải là dòng máu của thần linh hay không. Vì không những đó là một việc đã qua lâu đời, mà hơn nữa thiên hạ lại cho rằng thần linh ở ngoài thế giới hình sắc, thế giới không gian và thời gian của kinh nghiệm loài

(10) Trong cuốn *Phê bình Triết-học của Hegel về nhà nước*, K. Marx có viết về chế độ quân-chủ cha truyền con nối, thế này: «Cái xác của vua ấn định chức vị của vua. Cái quyết định ở trên đỉnh nhà nước không phải là cái lý, nhưng là cái *thể xác*. Vua tốt hay xấu là do dòng cũng như gia-súc tốt hay xấu là do giống». (MEGA, I/I/I, trang 438. Xem bản dịch Pháp văn của Molitor, K.M., *Oeuvres philosophiques*, IV, trang 74).

người. Cho nên dần dần người ta thấy lỗi giải thích ấy không thỏa mãn được. Tuy nhiên đã có biết bao nhiêu thể hệ loài người phải cúi mình cho những ông vua như thể nhào nặn vận mệnh của họ; và nước mắt của họ, nếu không đầy bồn bể thì cũng đủ để cho người ta suy nghĩ, và đủ cho người ta trách một thứ tôn giáo nào đó là biện chính cho những chế độ người đàn áp người.

Có thể giải thích rằng nhà Vua trị dân vì có *thiên-mệnh*. Lỗi giải thích này dĩ nhiên không đem nổi huyền hoặc như lỗi giải thích trên đây, nhưng có thể coi là không thể minh chứng được. Có lẽ vì nó không đem nổi quá huyền hoặc, cho nên nó có thể bền hơn lỗi giải thích trên.

Tuy nhiên nói rằng hai thứ xã hội trên đây hoàn toàn biện chính cho sự người đàn áp người, thì hẳn là không đúng. Vì nếu một thứ có căn bản tôn-giáo, một thứ có căn bản đạo lý, thì dĩ nhiên là phải theo các đòi hỏi của tôn-giáo và đạo-lý. Do đó người sống trong những xã hội ấy có thể hưởng thanh-bình và hạnh phúc như thời Nghiêu, Thuân, ấy là nếu nhà cầm quyền sùng đạo và biết giữ điều nhân nghĩa. Nhưng ai cầm nhà cầm quyền sống ra ngoài lẽ tôn giáo và đạo lý?

Cho nên từ thời cận-kim đã có nhiều triết gia quan niệm rằng người ta là bình đẳng và tự do như nhau, không ai có quyền cai trị người khác. Nhưng vì phải sống chung với nhau, phải bảo đảm tự-do và bình đẳng, phải thanh toán mọi mối xung đột giữa các cá nhân, nên người ta trao quyền cho một người hay một nhóm người để lo việc đó: người ấy do đó mà có quyền sai khiến mọi người. Chúng tôi không muốn đi vào chi tiết của những học thuyết của các triết gia người Anh, hay của J. Rousseau, nhưng chỉ nói lên những điều có thể có trong ý thức một công dân trung bình trong một nước dân chủ.

Vẫn biết nhiều người trong phái xã-hội chủ-nghĩa muốn bãi quyền cai trị người để chỉ giữ quyền quản trị tài vật. Nhưng đó là một điều không tưởng, và quyền cai trị người vẫn là một vấn đề *phải giải quyết* (rr).

(11) Phan-Văn-Thiết, *Từ quyền cai trị người đến sự quản trị tài vật*. ĐẠI-HỌC số 23, năm 1962, trang 76—93.

Nhưng nếu nhà cầm quyền được mọi người nhận cho quyền cai trị người, để phụng sự công ích, và nếu mọi người biết rõ quyền hạn của nhà cầm quyền, thì vì sao tôi lại có thể đánh mất bản thân trong xã hội, đến nỗi người khác có thể nhào nặn bản thân tôi ngoài ý muốn của tôi?

Lý do thứ nhất làm cho tôi có thể đánh mất bản thân vào tay người khác đó là vì có phân-công trong xã-hội.

Nếu tôi sống một mình, có lẽ tôi sẽ tự lập hơn. Tôi làm lấy mà ăn, và nếu có ai phạm đến tôi, tôi sẽ dùng nhân nghĩa mà thuyết phục hay dùng vũ lực mà đẩy lui. Nếu thiên nhiên quá ư khắt khe, nếu tôi không đủ sức để làm ăn hay là để đẩy lui đối thủ, lúc đó tôi sẽ thấy rõ đâu là giới hạn của con người, nhưng cho đến chết tôi vẫn có thể làm chủ bản thân, chứ không mất bản thân về tay người khác, vả, tôi cũng không tùy thuộc ai? Nhưng đây là trường hợp không có thực.

Ở trong một xã hội văn minh, tôi không thể làm đủ các nghề để có đủ các vật cần dùng. Tôi chỉ biết một nghề và phải tùy vào người khác để thỏa mãn hầu hết các nhu cầu. Phải tùy vào, phải nhờ vào người khác, tất nhiên có thể bị người khác bắt chẹt.

Nếu xã-hội, vô tình hay hữu-ý, không khéo tổ chức, thì xã hội là chỗ người ta bắt chẹt nhau một cách hợp pháp (12). Vì

(12) Có một trường hợp điển hình cho ta thấy người trong một xã hội thiếu tổ-chức có thể bắt chẹt nhau, lợi dụng nhu cầu vật chất của nhau để làm giàu, đó là trường hợp đầu cơ và chợ đen. Gặp trường hợp khan hiếm hàng hóa tiêu dùng, vì chiến tai, vì chiến tranh hay vì lý do nào khác, nếu phải một dân tộc có kỷ luật biết trọng công ích và có óc xã hội, tất nhiên sẽ tổ chức phân phối hợp lý, để mọi người đều có ít dùng ít như nhau. Đó là lối giải quyết của người Âu-châu trong thời chiến tranh, riêng dân tộc Anh thì ngay sau chiến tranh vẫn còn giữ kỷ-luật ấy một ít năm. Trái lại, nếu gặp một dân tộc thiếu kỷ-luật, ít trọng công ích và thiếu bản tính thần liên đới, thì mạnh ai nấy sống: ai cũng sợ người hàng xóm ăn mất phần mình, do đó sinh ra đầu cơ và chợ đen. Cái đã thiếu lại càng thiếu hơn nữa. Có những dân tộc thường chê người Âu-châu là nặng về cá-nhân chủ nghĩa, nhưng lại hay mắc vào cái nạn đầu cơ và chợ đen rất phần xã-hội đó. Nếu công quyền săn sóc đến công ích thì những phần tử phản xã hội, lợi dụng xã-hội đó cũng không thể có chỗ dung thân (xem André Gorz, sđd, trang 72—74).

dụ: tôi chuyên nuôi lợn ở nhà quê, tôi cần phải bán lợn lấy tiền mua các thứ khác; nếu tôi tốn phí chừng hai ngàn đồng cám bã, mà lúc bán, người ở tỉnh không chịu trả hơn hai ngàn đồng, thì tức là tôi bị bó buộc làm không công cho người ở tỉnh. Về các nông phẩm khác tôi cũng có thể bị bắt chẹt như thế. Nếu tôi có vốn buôn cà-phê, tôi có thể bắt chẹt người khác theo hai lối: một đằng, tôi đòi người sản xuất phải hạ giá đến mức tôi thiếu ví dụ độ 40, 50 đồng một cân, nếu không bán cho tôi họ sẽ để thối cà-phê và sẽ không có tiền để bù vào các chi phí khác; một đằng tôi đòi người tiêu thụ phải trả giá tôi đã, ví dụ 200 đồng một cân, nếu không mua, họ cứ việc nhịn. Một ví dụ khác: nếu tôi là nhà giáo, tôi có thể căn cứ vào thị trường chữ nghĩa để làm giàu: nếu tôi dạy ở trường công, tôi có thể dạy vừa vừa vậy, và khuyến khích các học trò đi học lớp riêng với tôi; dĩ nhiên khi phụ-huynh thầy con em học ở trường không tần tới, tất sẽ cho chúng đi học lớp riêng; tôi cũng không cần lấy nhiều tiền mỗi em, nhưng thay vì mỗi lớp riêng chỉ có một học trò (như ở Âu-châu người tamở cho những học trò kém), thì tôi mở lớp chừng một trăm học trò: mọi người đều thỏa mãn mà hột bạc cũng không đến nỗi khó khăn quá sức. Đây cũng là một cách dùng trí khôn trời cho.

Mấy ví dụ trên đây là do chúng tôi đưa ra, không phải để coi đó là tình trạng kiểu mẫu, cũng không phải vì coi là có thực, nhưng để nói lên một tình trạng có thể có, trong đó người khác có thể bị lợi dụng như «con bò sữa» chỉ vì họ cần đến tôi. Chúng tôi nghĩ ngần ấy ví dụ cũng đủ để hiểu rằng nếu xã-hội không khéo tổ chức thì người sống trong xã-hội có thể ở trong trạng thái vong thân. Chứ thực ra có những xã-hội tổ chức để cho mức sống của thương gia và của giáo chức cũng không khác mức sống của người nuôi lợn mấy tí.

Dù sao, lỗi vong thân do sự phân công trong xã-hội không phải là tất nhiên. Vì tổ chức và pháp luật trong xã-hội có thể làm cho sự phân công đưa tới một cộng đồng, trong đó mọi người cộng tác và giúp đỡ lẫn nhau, thay vì để cho người ta tranh đấu và bắt chẹt nhau. Và chẳng, đây cũng là một trong các mục tiêu của tổ chức xã-hội.

Lý do thứ hai làm cho tôi có thể vong thân trong xã-hội, đó là vì trong chúng ta, con người *cồng* và con người *tur* có thể lẫn át nhau.

Đã nói trong xã-hội bao giờ cũng có phân công. Không những có sự phân công trong phạm vi kinh-tế — mỗi người chỉ sản xuất một thứ thôi — mà còn có sự phân chia công tác về các phạm vi khác như văn hóa, chính trị v.v...

Công tác hay chức vụ trong xã-hội không phải là tư sản mà cá nhân mua được hay là được thăng thưởng, nhưng là một nhiệm vụ mà xã-hội giao cho để phụng sự công ích. Nếu không phải là để phụng sự công ích thì tự tôi không thể có lý do gì để giữ một chức vụ và truyền khiến người khác và người khác cũng không có lý-do gì bắt buộc phải tuân lệnh tôi. Nói thế khác, tôi chỉ có thể ra lệnh cho người khác, nhân danh công ích; người khác cũng chỉ tuân lệnh tôi vì tôi theo đuổi công ích.

Lý-Thuyết thì như thế, nhưng một khi đã có quyền hành, tôi có thể gian lận với xã-hội: tôi có thể nhân danh công ích mà bắt người khác phục vụ cho tư lợi của tôi. Trong sách *Tây Hán chí* có nhắc câu Khoái Kiệt nói với Hàn Tín: « Ai cũng muốn mưu quyền lợi cho mình. Nếu Hán-Vương không tính việc thôn tính thiên-hạ thì đem thân mưu cầu đại sự làm gì? » Nói theo kinh nghiệm của cổ nhân như thế có thể là quá bi-quan: chẳng lẽ tất cả những người đem thân ra gánh trách nhiệm trong xã hội, từ trên xuống dưới, đều có mục đích vị-kỳ cả? Thực ra trong lớp sĩ phu của ta ngày trước cũng không thiếu gì người ra làm quan thanh liêm, đến lúc « qui điền » sống thanh bạch như mọi người, chỉ vì lẽ họ không lấy của công làm của tư. Tuy nhiên cái khuynh hướng coi việc nước cũng như việc nhà, coi việc nhà cũng như việc nước, không phải là không có trong con người. Và nếu không có kỷ luật bản thân hay nếu xã-hội không kiểm soát, tôi có thể buông xuôi theo khuynh hướng đó. Chính vì thế mà có kẻ cho rằng nhà nước chỉ là phương tiện để giai cấp bóc lột nhau. Có thể nói là trong bất cứ một chức vụ gì, tôi cũng có thể có cách sử dụng người khác — nhân danh công ích — như « lâu la » của tôi, để riêng tôi được vinh thân, được phỉ gia.

Cho nên nếu ngày xưa Hán-Cao-tổ dành thiên-hạ với Hạng Vũ, thì chưa chắc là cả hai đều hoàn toàn vì nước vì dân. Và ngoài những bậc chí-sĩ ra, thì ở Đông cũng như Tây, nếu người ta tranh nhau ra lo việc nước dân, tổ chức hội đoàn nọ kia cho dân chúng, thì không hẳn là vì ý thức được rằng mình lo việc công giỏi hơn người, cũng chưa chắc là hoàn toàn vì mục đích phụng sự xã tắc: thiếu gì những người không muốn bình đẳng, dân chủ và tự do cho người khác, thế mà cũng lên tiếng tranh đấu cho bình đẳng, dân chủ và tự do. Chứng tỏ là các mảnh khõe chính trị trong cuốn *Il principe* (Pháp: *Le prince*) của N. Machiavelli.

Nói như Khoái Kiệt rằng chỉ có mục đích vị-kỳ thì không đúng, mà cho rằng chỉ vì công-ích cũng không đúng. Con người không phải hoàn toàn vị-kỳ cũng không hoàn toàn vị-tha: hai khuynh hướng phải nương tựa vào nhau. Đó là điểm mà Quản Trọng đã thật là thấu hiểu: ông nói với Bạc Thúc-Nha về lỗi sông xa xỉ của Tể Hoàn-Công: «Chúa-công không nài khó nhọc dựng nên công nghiệp như vậy, cũng nên tiêm lễ cho người vui lòng toại chí mà siêng lo; nếu lấy lễ nghĩa mà bó buộc, người ắt ngã lòng mà trễ nải». Thực ra ai cũng đồng ý về điểm đó, miễn là việc thăng thưởng ở trong phạm vi đã định sẵn của pháp-luật. Như thế không ai kêu ca là bị vong thân trong xã-hội cả. Có chăng là khi có người thấy mình có công với xã-hội và muốn tự thăng thưởng ngoài sự thỏa thuận của xã-hội.

Dù sao, căn cứ vào sự kiện ở một vài nước người ta hay đút lót cho công-chức, ta có thể nhận định rằng việc lạm dụng công quyền để điều khiển người khác phụng sự tư lợi của mình không phải là không có thể có. Và nếu người khác làm như thế đối với tôi, tôi sẽ là nạn nhân, người khác sẽ nhào nặn đời tôi ngoài ý muốn của tôi.

Có một điều nguy về phương diện đạo đức: những hành động có hại đến người khác (như bạo động), nếu đứng ở bình diện tư-nhân, không những đạo lý, mà cả xã-hội cũng không cho tôi làm. Nhưng nếu nhân danh công ích thì xã-hội khuyến khích tôi làm (dùng bạo động để trừ những phần tử gian ác), mà về phương diện đạo đức tôi cũng thường không thấy lương tâm oán trách: vì lẽ không phải cá nhân tôi làm, nhưng là xã-

hội làm qua tay tôi (13). Một khi đã quen như thế, tôi cũng sẽ ít để ý đến khía cạnh đạo đức, nhất là khi tôi chỉ ra lệnh cho người khác, chứ không đích thân bạo động: Xã-hội giải thoát tôi cho khỏi ý-thức đạo đức của con người, và làm cho tôi bất nhân.

Trên đây chúng tôi đã phân biệt hai trường hợp người khác nhào nặn bản thân tôi: khi người khác là tư nhân và khi người khác là người lo việc công. Nhưng vì người lo việc công có thể lạm dụng quyền khi họ nhằm mục đích tư nhân, cho nên hai trường hợp trên đây có thể lẫn lộn với nhau: vũ-lực (kể cả công-lực) và tài-sản (kể cả tài sản quốc gia) có thể thành những dụng cụ trong tay cá nhân để làm cho người khác hết tự chủ. Ta có thể đàn cử trường hợp Chính phủ quốc-xã của Hitler (14).



Chúng tôi vừa phân tách những trường hợp tha nhân làm mất bản thân tôi. Tư-tưởng và hành động của người khác có thể nhào nặn bản thân tôi. Nhưng nếu bản thân tôi là do tư-tưởng của người khác định hình và do hành động của người khác nhào nặn, nếu tôi chỉ là một sản phẩm của người khác, thì sao có thể nói tôi là một *chủ-thể*, biết làm chủ bản thân, biết tự mình định đoạt lấy cho mình một lối sống? Lúc đó hiện-hữu của tôi sa đọa xuống thành một sự vật, như cục đất sét, để thiên hạ nặn thành hình cái bình hay cái chậu, hình con chó hay con

(13) Tuy nhiên vẫn còn có những người có lương tâm tế-nhị cho rằng dù có nhào nặn công ích thì những việc bạo động ấy cũng làm bẩn tay mình.

(14) Có một thủ đoạn đáng chú ý mà người Pháp gọi là thủ-doạn « bouc emissaire ». Người ta có cảm giác là mình vô tội, khi mình cáo tội kẻ khác. César Borgia khi bình định xứ Romagne thì dùng Remy d'Orque là một tướng tài nhưng hung bạo; sau khi bình định xong thì lấy lệ Remy d'Orque quá hung bạo, nên cho giết đi: như thế là mình sạch tội và tội đổ lên đầu viên tướng (Machiavel, *Le prince*, Le livre de poche classique, Gallimard, 1962, trang 54—55). Đảng Cộng-Sản Nga cũng hay dùng thủ đoạn ấy: khi một kế hoạch bị hỏng, thì bao giờ cũng là do tội một cá nhân (bouc emissaire) — mà đảng cho thanh toán — chứ đảng bao giờ cũng cho rằng mình không thể lỗi lầm. Như thế đã rõ là có những người bị hi-sinh chỉ vì người khác muốn tỏ rằng mình có lý.

ngựa. Vẫn biết có thể có trường hợp người khác đòi với tôi có thái độ chạ chú, nhào nặn tôi thành một người sống rất hợp thời và sống sung sướng. Trường hợp ấy có thể xảy ra, như trường hợp ngược lại cũng có thể có, trong đó tôi chỉ là dụng cụ cho người khác vinh thân phì gia. Tuy nhiên chính trong trường hợp tôi hão, tôi vẫn chỉ là sản-vật của người khác, chứ chưa phải là chính tôi.

Thiết tưởng đó là một sự sa đọa về đạo đức: tôi là một cái chủ-thể — vì không thể là khác được, — nhưng là một cái chủ-thể vô danh, một thứ « người ta », chứ không phải là một chủ-thể đã đạt thân, đã làm chủ bản thân mình. Guồng máy xã hội cứ xoay vần điều hòa, cái « người ta » ở trong tôi thích nghi với hoàn cảnh để biến thành một bánh xe nhỏ — một sự vật — và tôi quên mất mình, tôi vong-thân !

Vì thế đời sống đạo đức không phải chỉ là sống phù hợp với « lẽ trời » với tập tục và lệ luật của xã tắc, nhưng sống cho ra một chủ thể, tự mình định hình cho đời mình chứ không quên mình, vong-thân thành một sự vật cho ngoại cảnh ngoạ-nhào nặn.

Lý thuyết thì thế. Nhưng tôi không thể định hình cho đời tôi một cách chủ quan, tôi cần được người khác nhìn nhận cho như thế, nghĩa là phải có những điều kiện xã-hội thuận tiện tôi mới thoát khỏi tình trạng vong thân. Nhưng tình trạng xã-hội đó là gì? Nếu không phải là kết tinh của sự nhìn nhận nhau giữa loài người. Bao lâu mọi người chưa nhìn nhận nhau là *nhân-vị* (xem chú thích số 8), thì chúng ta vẫn còn vong-thân, kể ít người nhiều, chứ chưa ai là người đạt thân, chưa ai hoàn toàn làm chủ được bản thân và vì thế người ta vẫn còn làm chủ nhau ít hay nhiều. Ta vẫn có thể có ý-thức hiển nhiên rằng ta tự chủ. Nhưng thiết tưởng cũng không nên quá tin ở cái hiển nhiên chủ quan ấy. Xã hội muốn tạo cho tôi cái hiển nhiên đó cũng không khó gì.

TRẦN-VĂN-TOÀN

Nền Pháp-trị trước sự sống còn của Quốc-gia

NGUYỄN-HỮU-LÀNH

Những đe dọa đến an-ninh hay sự sống còn của Quốc-gia bao giờ cũng đòi hỏi một sự tập trung quyền lực vào tay của Hành Pháp.

Sở dĩ như vậy vì chỉ có Hành Pháp là cơ quan của Quốc-gia có thể hành động với hiệu quả và sự mau chóng mong muốn trước những tình trạng này. Thật vậy, những vấn đề đặt ra do chiến tranh hay một cuộc khủng hoảng trầm trọng tự bản chất của nó đòi hỏi một giải pháp mau và mạnh. Nhưng Quốc-Hội, với thủ tục làm việc nặng nề và chậm chạp khó có thể kịp thời ban hành những biện pháp khả dĩ cứu vãn được Quốc-gia. Do đó người ta nhận thấy sự cần thiết của những biện pháp đặc biệt, của sự nới rộng quyền hạn của Hành Pháp ngoài phạm vi thẩm quyền thông thường.

Vấn đề quyền hạn đặc biệt của Hành Pháp chỉ đặt ra trong các Quốc-gia dân chủ, cho Quốc-gia dựa trên *nền tảng luật pháp*. Vấn đề đó là sự dung hòa các nguyên tắc tự do với những đòi hỏi của những tình trạng bất thường, một sự dung hòa không phải dễ thực hiện.

Chiến tranh, nội loạn, khủng hoảng kinh tế, tài chánh... nói tóm lại mọi tình trạng liên hệ đến sự sống còn của đất nước, những tình trạng bất thường đó đòi hỏi nhiều hy sinh, nhiều sự hạn chế trên mọi lãnh vực. Trật tự và an ninh Quốc gia được đặt trên hết và nền pháp trị với nguyên tắc căn bản là tôn trọng pháp luật tạm thời bị đình chỉ.

Tuy nhiên, nếu trong những thời kỳ khủng hoảng sự nới rộng quyền hành pháp tỏ ra cần thiết, điều này không có nghĩa là phải chấp nhận một chế độ chuyên quyền thoát ly mọi giới hạn. Các nước dân chủ, khi giao phó cho Chánh phủ những

quyền hành đặc biệt, thường thận trọng qui định một vài sự hạn chế và tổ chức việc kiểm soát. Và chính ở điểm đó mà Quốc-gia dân chủ khác biệt với Quốc-gia độc tài, trong đó kẻ thống trị không chấp nhận một sự giới hạn và một sự kiểm soát nào.

Công nhận quyền đặc biệt của Hành pháp và kiểm soát những quyền hạn ấy đó là hai vấn đề đã được qui định trong pháp chế của hầu hết các nước và cũng đã được học lý quan tâm.

Công cuộc nghiên cứu các quyền đặc biệt đặt ra nhiều vấn đề rất quan trọng đối với Công pháp, chẳng hạn như vấn đề ủy nhiệm quyền hành vấn đề bảo đảm chống lại những sự lạm quyền của Hành Pháp. Các vấn đề đó được giải quyết tùy từng nước một.

Vì tính cách rộng rãi của đề tài, sự nghiên cứu chi tiết về mỗi vấn đề pháp lý không thuộc phạm vi nhỏ hẹp của bài này. Trái lại, bằng một vài thí dụ mượn tại một số Quốc-gia chúng ta cố gắng hệ thống hóa vấn đề để có một cái nhìn tổng quát.

*
* *

I. — Quan niệm lý thuyết về quyền hành đặc biệt.

Các tác giả đều công nhận rằng Chánh quyền phải có những quyền hạn đặc biệt trong trường hợp nguy cơ cấp bách. Tuy nhiên, theo họ, những quyền hạn ấy tuy rộng lớn nhưng không phải là những quyền tuyệt đối và chuyên đoán.

A. — Sự cần thiết những quyền hành đặc biệt.

Các lý thuyết gia đầu tiên của nền dân chủ tự do đã nghĩ đến vấn đề đối phó với những tình trạng khẩn trương.

Theo John Locke, trong những thời kỳ nguy biến, luật pháp có thể là những trở ngại cho những hành động nhanh chóng của Quốc-gia. Do đó Quốc vương phải có « quyền tùy nghi hành động cho lợi ích chung không cần theo sự qui định của luật pháp và có thể trong vài trường hợp đi ngược lại luật pháp » (1).

(1) Xem John Locke, « Treatise of civil government », Ch. XIV.

Cùng quan điểm đó, theo J.J. Rousseau, tính cách cứng rắn của luật pháp là một ưu điểm trong những tình trạng bình thường, nhưng trong những tình trạng khó khăn, nó ngăn trở luật pháp biến chuyển theo hoàn cảnh và do đó dễ gây nên sự suy vong của Quốc gia (2). Trong những tình trạng đó cần phải có một người, đứng ra duy trì trật tự bằng cách đình chỉ sự áp dụng luật pháp trong một thời gian hạn định. Đó là nhà độc tài đã từng xuất hiện tại La Mã thời xưa.

Nhưng nêu nguyên tắc nói rộng tạm thời quyền hạn của Hành pháp không thể chỗi cãi, làm sao giải thích và biện minh được sự « chuyên quyền hợp hiến » ấy ? (3). Nói cách khác, sự nói rộng quyền hạn đó đặt trên căn bản nào ?

Theo Luật gia Hauriou, căn bản đó là sự tự vệ chính đáng (*légitime défense*) của Quốc gia (4). Trong quốc gia, quyền hành pháp là một quyền ưu tiên vì đó là một quyền xưa nhất, một quyền được coi là nguồn gốc của các quyền khác. Kém quyền lập pháp về phương diện pháp lý vì quyền lập pháp là căn nguyên của luật pháp, Hành-Pháp lại quan trọng hơn lập pháp với tư cách cơ quan chánh phủ vì đó là cơ quan hành động và « thông trị tức là hành động chứ không phải thảo luận » (5). Để có thể tồn tại, Quốc gia phải sử dụng cơ quan hành động. Cơ quan Hành pháp có hai nhiệm vụ quan trọng : Thông trị và thi hành pháp luật tức là « sống trước đã và sau đó tồn tại một cách hợp pháp » (6).

(2) Xem J. J. Rousseau, « Contrat Social » Ch.VI: De la dictature. « L'inflexibilité des lois, qui les empêche de se plier aux événements, peut en certains cas les rendre pernicieuses et causer par elles la perte de l'Etat dans sa crise... Il ne faut donc pas vouloir affermir les institutions politiques jusqu'à s'ôter d'en suspendre l'effet. Sparte elle même a laissé dormir ses lois ».

(3) Xem Carl J.Friedrich, « la démocratie constitutionnelle », 1958 Ch. XVII, La dictature constitutionnelle et le gouvernement militaire.

(4) Bài bình chú của Hauriou dưới bản án C.E. 28-6-1918. Heyriès, Sirey 1922. III, 49.

(5) Xem Hauriou, Précis de droit Constitutionnel, 2^e édition, trg 473.

(6) Hauriou, bài bình chú đã viện dẫn.

Trong thời kỳ khủng hoảng có một khoảng trống trong nền nền pháp trị ; có những đạo luật cần được áp dụng vì bảo đảm sự điều hành các công sở ; có những đạo luật khác cần phải được đình chỉ vì làm trở ngại cho sự điều hành đó. Cơ quan hành pháp có quyền đình chỉ mọi đạo luật làm trở ngại sự điều hành của bộ máy nhà nước. Đó là quyền tự vệ chính đáng khi sự sinh tồn của Quốc gia lâm nguy.

Luật gia Ý S.Trentin cũng cùng quan điểm đó. « Đòi với Quốc gia cũng như đòi với cá nhân, sự bảo tồn đời sống phải được coi là mục đích tối thượng mà sự theo đuổi có biện giải cho mọi vi phạm qui tắc pháp lý » (7).

Gắn với quan điểm trên, luật gia Thụy-sĩ Hoerni cho rằng những quyền hành đặc biệt là những quyền tự nhiên của Quốc gia. Theo Ông, trên nền pháp-luật thành văn có một tự-nhiên-pháp công nhận cho Quốc-gia được quyền vi phạm các qui-tắc của pháp-luật thực tại mỗi khi quyền-lợi tối cao của Quốc-gia đòi hỏi. Mọi tình trạng khó khăn phát sinh ra một nền pháp luật mới mạnh hơn pháp luật thực tại : nền pháp luật của tình trạng khẩn thiết (un droit de nécessité) (8).

Trong những thời kỳ khủng hoảng, Chánh quyền không những có những quyền hạn đặc biệt để đối phó với tình thế — những quyền dựa trên khái niệm tự vệ chính đáng hay khái niệm khẩn thiết — mà còn có *bốn phạm* phải làm tất cả những gì ích lợi cho sự sống còn của Quốc gia.

Theo Koehler, Quốc - gia là một định chế mà sự duy trì phải được bảo đảm với bất cứ giá nào. Khác với cá nhân, Quốc gia không thể từ khước sự hành xử những quyền của mình trong tình trạng khẩn thiết vì đòi với Quốc-

(7) S.Trentin « Les transformations récentes du droit public italien », trang 45, viện dẫn bởi J.Lamarque, « La théorie de la nécessité et l'article 16 de la Constitution 1958 », Revue du Droit Public, Mai-Juin 1961.

(8) Hoerni, De l'état de nécessité en droit public fédéral suisse ». Thèse. Genève, 1917. Viện dẫn bởi Munci Kapani, « Les pouvoirs extraordinaires de l'exécutif en temps de guerre et de crise nationale ». Thèse. Genève. 1949 trang 65 và kế tiếp.

gia sự sống còn không những là một quyền mà còn là một bổn phận thiêng liêng: sự bảo tồn tư cách Quốc gia là một nghĩa vụ tuyệt đối (9).

Tổng Thống Hoa-Kỳ Theodor Roosevelt cũng có một chủ trương tương tự (một chủ trương mà các luật gia Hoa - Kỳ mệnh danh là « Stewardship theory »). Theo T. Roosevelt, Hành pháp là cơ quan quản-lý của dân chúng, không thể an phận mà trái lại có quyền và có bổn phận phải làm tất cả những gì mà dân tộc cần đến miễn là hành động đó không bị hiến pháp và luật pháp cấm đoán (10).

Đền thờ chiến thứ II, trong bản thông điệp đọc trước Quốc hội ngày 7-9-1942, Tổng Thống Franklin D. Roosevelt còn đi xa hơn nữa khi tuyên bố rằng: « Trong thời chiến, trách nhiệm của Tổng Thống trong sự bảo vệ dân tộc rất nặng nề. Cuộc chiến tranh toàn diện đó, với những mặt trận của chúng ta trên khắp thế giới, làm cho việc xử dụng quyền hành pháp trở thành quan trọng hơn trong mọi cuộc chiến tranh trước. Tôi không thể nào xác định được các quyền hạn có thể được coi là cần thiết để chiến thắng trận giặc này » (11).

B.— Giới hạn của những quyền đặc biệt :

Sự sinh tồn của Quốc gia cho phép cơ quan Hành pháp được nới rộng quyền hạn của mình ra khuôn khổ của nền pháp chế thời bình.

(9). Viện dẫn bởi Ch. de Visscher, « Les lois de la guerre et la théorie de la nécessité », Revue générale du droit international public, 1917.

(10). « My view was that every executive officer, and above all every executive officer in high position, was a steward of the people, and not to content himself with the negative merit of keeping his talents undamaged in a napkin. I declined to adopt the view that what was imperatively necessary for the Nation could not be done by the President unless he could find some specific authorization to do it. My belief was that it was not only *his right but his duty* to do anything that the needs of the Nation demanded unless such action was forbidden by the Constitution or by the laws. Viện dẫn bởi Corwin, « The President: Office and powers (1787-1957) », trang 153.

(11). Corwin, tác phẩm đã dẫn, trang 250 và kế tiếp. The responsibilities of the President in war time to protect the nation are very grave. This total war, with our fighting fronts all over the world, makes the use of executive power for more essential than in any previous war...I cannot tell what powers may have to be exercised in order to win this war ».

Những quyền hạn đó tuy rất rộng rãi nhưng không phải là chuyên đoán. Các tác giả đều công nhận sự cần thiết phải có những giới hạn trong việc sử dụng những quyền hành đặc biệt.

Ngay từ thế kỷ thứ 16, Machiavel, một lý thuyết gia của nền quân chủ chuyên chế cũng đã nghĩ đến vấn đề này. Theo ông « không có một chế độ Cộng-Hòa nào hoàn hảo nếu chế độ đó không dự trù tất cả bằng luật pháp, dự trù một biện pháp cho mọi trường hợp bất thường và qui định những qui tắc để áp dụng cho những trường hợp đó ». (12) Machiavel đã chủ trương một chế độ các quyền đặc biệt được hiến pháp hóa.

Theo Hauriou, nền tảng của các quyền hành đặc biệt là sự tự vệ chính đáng thì những quyền hành đó phải tương xứng với những mối hiểm họa đe dọa Quốc gia. Do đó tất cả hành động của cơ quan hành pháp trong tình trạng khẩn trương chỉ có tính cách tạm thời để chờ đợi sự phục hưng của nền pháp trị (13).

Luật gia Duguit, tuy không chấp nhận ý tưởng triết lý của Hauriou về sự tự vệ chính đáng, trong thực tế vẫn công nhận những quyền hành ngoại lệ của Quốc-gia trong vài trường hợp với vài điều kiện. Quyền hành ngoại lệ chỉ có thể được sử dụng trong trường hợp chiến tranh, nội loạn hay có một cuộc tổng đình công của công chức. Quốc hội khi đó phải ở trong tình trạng không thể nào triệu tập được. Biện pháp đặc biệt phải được cơ quan hành pháp ban hành với ý định đưa ra Quốc hội phê chuẩn trong phiên tái nhóm đầu tiên (14). Điều kiện sau cùng, theo Duguit, là tối cần vì chỉ có điều kiện đó mới chứng tỏ rằng khi ban hành biện pháp đặc biệt, Chánh-phủ không muốn xâm nhập vào lãnh vực lập pháp nhưng vì tình trạng đặc biệt của xứ sở, trước sự khẩn cấp và việc không thể triệu tập Quốc-hội, mà phải ban-hành biện pháp cần thiết đó.

(12) Machiavel, *The Discourses*, Ch. XXXIV.

(13) Hauriou, « Précis de Droit Constitutionnel », 2^e édition, trang 453 : « Des théories juridiques comme celle du droit de légitime défense de l'Etat ne sont qu'un pis-aller ; c'est comme le droit révolutionnaire, du droit de seconde qualité ; on a hâte de rentrer dans la légalité qui représente un droit supérieur ».

(14) Duguit, « Droit Constitutionnel », 3^e édition, T. III, trang 753 và kế tiếp.

Vấn đề hạn chế các quyền đặc biệt cũng là mối quan tâm của một số luật gia Hoa-kỳ.

F. M. Wakins, tuy chủ trương không có lý do gì mà không áp dụng chế độ độc tài như một phương tiện để bảo vệ các định chế tự-do, cũng công nhận sự cần-thiết phải giới-hạn những quyền đặc biệt đó. Ông chủ trương một chế độ kiểm soát của các pháp đình mặc dù sự chậm chạp của thủ tục tài phán trái lại ngò vức sự kiểm soát của cơ quan lập pháp vì theo ông không có gì kém thực tế bằng để cho một đa số cùng khuynh hướng với chánh phủ trong Quốc-hội kiểm soát những hành động của Chánh-phủ (15).

Cũng cùng một mối quan tâm đó, Carl. J. Friedrich đặt ra những tiêu chuẩn giới hạn quyền hành đặc biệt. Theo ông, người nắm giữ những quyền hành đặc biệt phải được chỉ định theo một thủ tục hiến pháp rõ rệt, người đó không thể tự mình, tuyên bố tính cách bất thường của tình thế và chỉ được xử dụng những quyền đặc biệt trong một thời hạn rõ rệt để bảo vệ trật tự hiến pháp hiện hữu. (16).

Cùng khuynh hướng với Carl J. Friedrich, luật gia Clinton L. Rossiter sau khi nghiên cứu các kinh nghiệm của Anh, Pháp, Đức, Hoa-kỳ về việc xử dụng những quyền đặc biệt cũng công nhận rằng chỉ có chế độ « chuyên quyền hợp hiến » mới giải quyết được những vấn đề phức tạp do những tình trạng khủng hoảng nêu ra. Rossiter tìm những điều kiện thành công của chế độ và đặt sự tin tưởng nơi Quốc hội trong việc kiểm soát việc xử dụng các quyền đặc biệt (17).

Tóm lại, qua những tư-tưởng của các tác giả, ý tưởng cần được nhấn mạnh không phải là sự công nhận địa vị ưu-tiên của Hành Pháp thay cả lập pháp trong những thời kỳ khủng hoảng — một sự cần thiết không thể chòai cãi được — mà trái

(15). F.M. Wakins, « The Problem of Constitutional Dictatorship » trang 324, trong Carl J. Friedrich and Edward S. Mason, « Public Policy », 1940.

(16). Carl J. Friedrich, tác phẩm đã dẫn, trang 396 và kế tiếp.

(17) Clinton L. Rossiter, « Constitutional Dictatorship », 1948, trang 288.

lại là vấn đề giới hạn và kiểm soát các quyền đặc biệt mà Hành pháp được xử dụng, một vấn đề có thể coi như nằm trong bản chất của chế độ dân chủ.

II. — Quyền hành đặc biệt của Hành - Pháp qua pháp-chế đối chiếu.

Kinh nghiệm qua hai kỳ Đại chiến đã chứng minh rằng mỗi hiểm họa Quốc-gia trầm trọng đòi hỏi Hành pháp phải được giao phó những quyền hạn đặc biệt với bất cứ giá nào. Do đó trong nhiều nước dân chủ mà hiến pháp không quy định những trường hợp đặc biệt, những nước đó vượt hẳn thực-tại-pháp để ban cho Chánh-phủ những quyền hành trên thực tế rất rộng rãi. Đó là những quyền hành bắt nguồn từ một sự ủy nhiệm của Quốc hội hoặc có khi từ những học thuyết tề-nhị mà các pháp đình đã sáng tạo để giải thích và biện minh các ngoại lệ đối với trật tự pháp lý thông thường. Các sự ủy nhiệm toàn quyền cho Hành Pháp, như vậy có nghĩa là thiết lập một trật tự pháp lý bất thường và tạm thời không có nền tảng hợp pháp.

Vì sự áp dụng các biện pháp bất hợp pháp đã trở nên không thể tránh được mỗi khi có một cuộc khủng hoảng trầm trọng và để tránh mọi sự khó khăn và tranh luận về tính cách hợp hiến của các biện pháp đặc biệt đó, vấn đề được đặt ra là phải chăng có nên hợp thức hóa vĩnh viễn tình trạng ấy bằng cách ghi vào hiến pháp một điều khoản dự trừ những lúc tối khẩn? Hầu hết các bản hiến pháp ban bố sau Thế chiến II đã theo chiều hướng đó.

A. — Quyền đặc biệt do sự ủy nhiệm của Quốc-hội.

Sự ủy quyền của Quốc-hội là một hiện tượng chung cho tất cả các Quốc-gia. Quốc-hội có thể ấn định trước một chế độ mới rộng quyền hành để áp dụng thường xuyên cho những thời kỳ khủng hoảng hoặc chờ đợi khi xảy ra biến cố mới có những sự ủy quyền cho Hành pháp để đối phó với tình thế đặc biệt nhất định đó.

I. — Những sự ủy nhiệm thường xuyên :

Tại Pháp, nhà làm luật cũng đã nghĩ đến vấn đề tổ-chức một chế độ pháp lý đặc biệt để được áp dụng cho tình-trạng

chiến tranh hay khủng hoảng. Đó là các đạo luật ngày 9-8-1849 sửa đổi do các đạo luật ngày 3-4-1878 và ngày 27-4-1916 ấn định tình trạng giới nghiêm và đạo luật ngày 3-4-1955 về tình trạng khẩn cấp (18).

Tình trạng giới nghiêm chỉ có thể được thiết lập bằng một đạo luật « trong trường hợp có một hiểm họa thiết bách do ở chiến tranh hay nội loạn ». Tuy nhiên trong lúc Quốc-hội không họp, tình trạng giới nghiêm có thể được tuyên bố bằng một sắc lệnh của Hội-đồng nội các nhưng khi đó Quốc-hội phải nhóm hai ngày sau. Hiệu lực của tình-trạng giới nghiêm là giao phó quyền trị an cho nhà chức trách quân sự, nói rộng tất cả cái quyền trị an ấy và thừa nhận thẩm quyền của Tòa án quân sự để xét những vi phạm pháp luật không có tính cách quân sự và luôn cả những vi phạm của thường dân.

Tình trạng khẩn cấp có một chế độ pháp lý khác với chế độ của tình trạng giới nghiêm tuy cũng có một vài sự tương đồng với chế độ đó. Tình trạng khẩn cấp chỉ có thể được tuyên bố bằng một đạo luật mà thôi. Đạo luật này ấn định thời hạn và phạm vi lãnh thổ được áp dụng. Hiệu-lực của tình-trạng đó là nói rộng các quyền cảnh sát. Tuy vậy, khác với tình-trạng giới nghiêm, trong tình trạng khẩn cấp quyền hành của nhà chức trách dân sự không phải đương nhiên được giao phó cho nhà chức trách quân sự.

Ngoài hai chế độ nói trên, đạo luật ngày 11-7-1938 liên quan đến sự tổ chức quốc gia trong thời chiến cũng được liệt vào loại pháp chế các quyền đặc biệt.

Tại Anh, đạo luật « Emergency powers Act » năm 1920 qui định một chế độ tương tự như đạo luật 1955 của Pháp về tình trạng khẩn cấp. Theo đạo luật này, Quốc Vương có thể tuyên bố tình trạng khẩn cấp trong trường hợp đình công, bạo động làm tê liệt sự tiếp tế và thông thương trong nước. Khi đó, Chánh-phủ có thể dùng mọi biện-pháp để tái lập trật tự và an ninh công cộng (19).

(18) Xem Drago : *l'état d'urgence et les libertés publiques*, Revue du Droit public, 1955, trang 670.

(19) E.C.S. Wade and G. Godfrey Phillips, *Constitutional law*.

Ý Đại-Lợi cũng có một pháp chế về tình trạng giới nghiêm tương tự do các đạo luật ngày 18-6-1931, ngày 3-3 và 27-7-1934 ban hành dưới thời kỳ phát xít. Các đạo luật đó đã được sửa đổi ngày 8-3-1949 (20).

Tại Hoa-Kỳ, người ta không nhận thấy một chế độ luật định tổng quát qui định những quyền hành đặc biệt như ở Anh và Pháp nhưng có một số đạo luật thường xuyên liên quan đến những quyền hành mà Tổng Thống có thể xử dụng trong «trường hợp khẩn thiết» (in case of emergency), «trong thời chiến hay khủng hoảng tương tự» (in time of war or similar emergency), hay trong tình trạng hiểm nguy công cộng» (in state of public peril). Đạo luật đầu tiên là đạo luật «Alien Act» năm 1798 ban cho Tổng Thống một quyền kiểm soát gần như vô hạn đối với công dân của các nước địch trong trường hợp chiến tranh hay có sự đe dọa xâm lăng. Ngoài ra kể từ Thế chiến thứ I, Quốc hội còn biểu quyết rất nhiều đạo luật khác qui định những quyền hành đặc biệt của Tổng-Thống trước mỗi tình thế đặc biệt nhất định. Các quyền hạn đó được giữ lại trong tình trạng «ngầm ngấm» trong thời bình và chỉ có thể được đem ra xử dụng khi Tổng Thống tuyên bố tình trạng khẩn trương, tình trạng mà Tổng Thống có toàn quyền thẩm định (21).

2. Những sự ủy nhiệm tạm thời.

Bên cạnh các đạo luật thường xuyên qui định trước những tình trạng đặc biệt, Quốc hội trước mỗi biến cố trầm trọng thường ủy nhiệm cho Chánh phủ trong một thời gian có hạn định những quyền hạn rộng rãi để theo đuổi một mục tiêu rõ rệt.

Tại Pháp, những sự ủy nhiệm đó được nhận thấy dưới hình thức các «đạo luật toàn quyền» (les pleins pouvoirs) (22). Là một sáng tạo của Đế Tam Cộng Hòa, phương thức này rất

(20) Drago, bài đã dẫn, trang 689.

(21) Corwin, tác phẩm đã dẫn, trang 158.

(22) J.Soubeyrol, « Les décrets lois sous la IV^e République », 1955.

thịnh hành và vẫn được tiếp tục áp dụng kể từ 1946 (23). Quốc hội đã biểu quyết rất nhiều đạo luật cho phép Chánh phủ ban hành những sắc lệnh có thể sửa đổi nếu cần các đạo luật đã có từ trước. Đáng kể nhất là các đạo luật ngày 17-9-1948 và ngày 11-7-1953 liên quan đến sự phục hồi nền kinh tế và tài chánh, các đạo luật ngày 16-3-1956 và ngày 26-7-1957 về các quyền đặc biệt để văn hồi trật tự tại Algérie.

Tại Anh, cùng với hai trận thế chiến người ta thấy xuất hiện nhiều đạo luật « bảo vệ Vương quốc », đạo luật « Defense of the Realm Act » 1914, đạo luật « Emergency Powers (Defense) Act » 1939, 1940. Với mỗi đạo luật, Quốc hội ủy cho Chánh phủ những quyền hành thích ứng với tình thế.

Hoa-Kỳ cũng biết đến tập tục ủy quyền này nhất là trong hai trận thế chiến. Các quyền hạn ủy nhiệm đó thật là rộng rãi nhưng đó chỉ là những quyền hành chuyên biệt liên quan đến những lãnh vực pháp lý nhất định. Vì thế mà có tác giả không gọi đó là các đạo luật toàn quyền mà gọi là « đạo luật bất thường » (24).

Thụy-sĩ, cũng đã xử dụng đến đạo luật toàn quyền ngay từ trước thế chiến thứ I. Tuy nhiên những quyền hành rộng rãi đó chưa được áp dụng trong thực tế và cơ quan hành pháp chưa hề có những quyết định đi ngược lại trật tự pháp lý thông thường. Với thế chiến thứ I, do một nghị định liên bang ngày 3-8-1914, Chánh phủ được giao phó quyền ban hành một biện pháp cần thiết để bảo đảm an-ninh, sự vẹn toàn và nền trung lập của Thụy-sĩ, cứu vãn các quyền lợi kinh tế của Quốc gia. Nhiều sự ủy nhiệm toàn quyền khác cũng được ban bố trong các biên cở về sau (25).

(23) Từ 1924 đến 1940, chánh phủ được ủy quyền đặc biệt 11 lần. Luật gia Waline nhận thấy rằng « Từ 1-3-1914 đến 1-7-1941 nghĩa là trong khoảng thời gian 76 tháng, nước Pháp sống 31 tháng dưới chế độ các sắc luật, và từ 1-7-37 đến 1940, 22 tháng dưới chế độ 36 tháng ». *Traité élémentaire de Droit administratif*, 6^e éd. trang 26.

(24) Munci Kapani, tác phẩm đã dẫn, trang 210.

(25) Batelli, « les pleins pouvoirs en Suisse », *Revue du Droit public* 1950, trang 124

B. — Quyền đặc biệt bắt nguồn từ án-lệ :

Tại một vài nước, các pháp đình tối cao không ngần ngại công nhận cho Hành pháp những quyền hạn ngoại lệ cần thiết để đối phó với tình trạng khẩn trương.

Thế chiến thứ I làm phát sinh tại Pháp học thuyết « *quyền hạn chiến tranh* » (théorie de « Pouvoirs de guerre ») (26), một học thuyết đã dần dần được xác định với những biến cố về sau để trở thành học thuyết « *tình trạng bất thường* » (théorie des circonstances exceptionnelles) bao gồm nhiều tình trạng khác hơn là tình trạng chiến tranh (27).

Các đạo luật 1848, 1878 về tình trạng giới nghiêm giao phó cho Chánh-Phủ những quyền hạn không đầy đủ để theo đuổi một cuộc chiến tranh toàn diện. Chế độ đó được quan niệm trong một thời kỳ mà những sự đòi hỏi của chiến tranh xa hằn những sự đòi hỏi của thời hiện đại (28). Cho nên Tham chính Viện Pháp cố gắng giải thích rộng rãi các đạo luật đó và hơn nữa còn công nhận cho Chánh phủ quyền ban hành những biện pháp có thể nói là bất hợp pháp. Tham chính Viện đã sáng tạo ra học thuyết « *Quyền hạn chiến tranh* » (29).

Trong khoảng thời gian 1939-1945, các đạo luật toàn quyền cũng tỏ ra thiếu sót trong những lúc chiến sự trầm trọng.

(16) Bosc, « les actes de gouvernement et la théorie des pouvoirs de guerre » *Revue du Droit public* 1926, trang 186.

(17) Waline, bài bình chú trong *Revue du Droit public* 1955, trang 709.

(18) Waline, tác phẩm đã dẫn trang 300: « Ce régime ne donne au gouvernement que des pouvoirs insuffisants pour conduire une « guerre totale ». Il a été conçu à une époque où les nécessités de la guerre étaient loin de correspondre à ce qu'elles sont aujourd'hui ».

(19) Bản chất của học thuyết được nhận thấy rõ trong câu sau: « Considérant que les limites des pouvoirs de police dont l'autorité dispose ne sauraient être les mêmes dans le temps de paix et pendant la période de guerre, où les intérêts de la Défense nationale donnent au principe de l'ordre public une extension plus grande et exigent pour la sécurité publique des mesures plus rigoureuses, qu'il appartient au juge sous le contrôle duquel s'exercent ces pouvoirs de police de tenir compte dans son appréciation des nécessités provenant de l'état de guerre selon les circonstances de temps et de lieu... » C.E. 28-1-1919, « Dames Dol et Laurent », *Sirey* 1919 III 33.

Chánh phủ ra nhiều biện pháp trưng dụng (30), đánh thuế (31) tự nó không thể nào được coi là hợp pháp. Tham chính viện không ngần ngại, một lần nữa, nêu ra học thuyết « quyền hạn chiến tranh ».

Chiến tranh chỉ là một trong những tình trạng bất thường và các « quyền hạn chiến tranh » chỉ là một khía cạnh của khái niệm « quyền hạn bất thường ». Tham chính Viện đã nói rộng học thuyết trước hết cho thời kỳ hậu chiến và kẻ đó trong thời bình cho mọi tình trạng mà sự áp dụng pháp chế bình thường có thể đe dọa trầm trọng đến trật tự công cộng (32).

Cùng quan điểm với Tham chính Viện Pháp, Pháp đình Liên bang Thụy-sĩ trong bản án Millioud ngày 14-11-1915 đã tuyên như sau : « Mặc dù hiến pháp không có điều khoản rõ rệt về vấn đề này, không thể nghi ngờ rằng, trong những tình trạng bất thường, khi Hội đồng Liên bang có nhiệm vụ ban hành những biện pháp đặc biệt cho công ích đang bị đe dọa, Hội đồng không thể bị ràng buộc bởi hiến pháp trong hành động cần thiết này » (33).

Tóm lại qua án-lệ của Pháp và Thụy-sĩ, có nhiều biện pháp có thể coi là bất hợp pháp trong tình trạng bình thường được công nhận là hợp pháp trong một vài trường hợp vì cần thiết để bảo đảm trật tự công cộng và sự điều hành các công sở.

Đây cũng là giải pháp của án lệ Lỗ-ma-ni, Hy-Lạp, Bỉ v.v...

C. — Quyền đặc biệt bắt nguồn từ hiến pháp.

Rút kinh nghiệm đã qua và nhất là để tránh mọi sự khó khăn và tranh luận về tính cách hợp-hiến của các quyền hành đặc-biệt, sau thế chiến thứ II, các nhà lập hiến của đa số quốc gia đã ghi vào hiến-pháp chế độ các quyền hành đặc biệt.

(30) C.E., 5-3-1948, « Marion » Dalloz, 1949.II.146.

(31) C.E. 7-1-1943, « Lecop », Revue du Droit Public 1944.

(32) De Laubadère, « Traité élémentaire de droit administratif » 2è. éd, trang 225.

(33). Munci Kapani, tác phẩm đã dẫn, trang 66.

Một mặt, người ta nhận thấy một số điều khoản hiến pháp đề cập đến tình trạng giới nghiêm và tình trạng khẩn cấp : Hiến pháp Cameroun 1960 (điều 20), hiến pháp Mauritanie 1959 (điều 35), hiến pháp Đại Hàn 1948-60 (điều 648, hiến pháp Liên bang Mả Lai 1957 (điều 150), hiến pháp Việt Nam Cộng-Hòa (điều 44) v.v..

Mặt khác, nhà lập-hiến còn ghi vào hiến pháp những sự ủy nhiệm lập pháp của Quốc-hội cho Hành pháp trong những lúc khó khăn : Hiến pháp Việt-Nam Cộng-Hòa (điều 42), hiến pháp Ai-lao 1956 (điều 13), v.v..

Ngoài ra một số hiến pháp còn dự trù hẳn những quyền hạn đặc biệt mà Hành pháp được đương nhiên xử dụng không cần có sự ủy nhiệm của Quốc-hội, trong « những trường hợp bất thường, tối cần và khẩn cấp » (Hiến pháp Ý Đại-Lợi 1948 điều 77), trong « trường hợp tối cần » (hiến pháp Cộng-Hòa Á Rập thống nhất 1958, điều 53) trong « trường hợp cực kỳ khẩn cấp » (Hiến pháp Đan Mạch 1953, điều 23). Hiến pháp Miên-điện điều 110 qui định : « Bất cứ lúc nào, nếu Quốc-hội không họp và nếu thấy tình thế đòi hỏi những biện pháp cấp tốc thì Tổng Thống có thể ban hành những đạo dụ cần thiết có hiệu lực như luật của Quốc-hội » và theo điều 123, « trong trường hợp bị xâm lăng hoặc bị đe dọa xâm lăng Chính phủ có thể thi hành các biện pháp xét ra cần thiết để bảo vệ liên bang Miên-điện ». Và sau đây điều 16, Hiến pháp 1958 của Đế quốc Cộng-hòa Pháp đã được áp dụng và là đối tượng của nhiều cuộc tranh luận tại Pháp. Theo điều này, « khi nào những định chế của chính thể Cộng Hòa, nền độc lập của Quốc gia, sự vẹn toàn của lãnh thổ bị đe dọa một cách trầm trọng và trực tiếp và sự điều hành của các cơ quan công quyền do hiến pháp qui định bị đình trệ, Tổng Thống Cộng-Hòa sẽ ban hành những biện pháp thích ứng sau khi hỏi ý kiến chính thức của Thủ tướng, các chủ tịch hai Viện và Hội đồng Bảo hiến ». Các hiến pháp Cộng Hòa Trung Phi Châu 1959 (điều 13), Hiến pháp Cộng Hòa Tunisie 1959 (điều

(14) Jean Lamarque, bài đã dẫn.

32), Hiến pháp Maroc 1962 (điều 35) lập lại gần giống điều 16 nói trên.

Thật ra, không phải cho đến những năm gần đây, các nước mới nghĩ đến việc ghi vào hiến pháp những quyền hành đặc biệt của Hành Pháp. Ngay từ thế kỷ 19, trong hiến pháp Đế quốc Áo 1867, hiến-pháp Vương-quốc Đan Mạch 1866, cũng như trong các hiến pháp của đa số các vương quốc thuộc Đế quốc Đức (Vương quốc Phổ 1850, Saxe 1831, Bavière 1818) nhà vua cũng đã dành cho mình quyền ban hành các đạo dụ trong tình trạng khẩn thiết.

Những sự qui định của thời kỳ đó chỉ nhằm mục đích bảo vệ một chế độ, nó giúp cho Quốc vương chiến thắng khi có tranh chấp giữa các cơ quan công quyền, một sự tranh chấp có thể làm nguy hại đến các định chế của Quốc gia (34).

Ngày nay, những quyền hạn đặc biệt đó phản chiều ý chí của nhà lập hiến muốn dung hòa lý tưởng dân chủ với những sự đòi hỏi của thực trạng chính trị, kinh tế và xã hội riêng biệt của từng nước một, một thực trạng mà chỉ có một chánh quyền mạnh mới có thể đòi phỏ.

III. Vấn đề giới hạn và kiểm soát các quyền đặc biệt :

Nới rộng quyền hạn của Hành pháp trong những thời kỳ khủng hoảng là một việc mà không ai có thể phủ nhận. Tuy nhiên, chế độ chuyên quyền tạm thời đó có thể đưa đến những lạm dụng. Luật gia Hauriou đã từng báo động về những mối nguy hiểm của học thuyết « quyền hạn chiến tranh » (35).

(35) « N'est il pas à redouter que le doctrine de l'état de guerre comme une colossale éponge, ne serve à laver toutes les illégalités et toutes les fautes et à diluer toutes les responsabilités ?.. Ce serait un procédé commode qui dispenserait le juge d'entrer dans l'examen des cas particuliers. On jetterait le voile une fois pour toutes les conséquences de la guerre. Il n'est pas besoin de faire remarquer que ce serait une faillite de la justice ». Bài bình chú của Hauriou dưới bản án : C.E., 28-2-1919, Dames Dol et Laurent, Sirey 1919. III, 33.

Dur luận nước Pháp đã từng ngờ vực điều 16 hiến pháp 1958 (36).

Những mối lo ngại đó không phải là không chính đáng. Vì vậy mặc dù công nhận cho Hành pháp một quyền hành động rộng lớn có thể đi đến chỗ sửa đổi trật tự Pháp-lý thông thường, vẫn đề không phải thiết lập một chế độ chuyên quyền thoát ly mọi giới hạn và mọi sự kiểm soát.

Quốc hội bao giờ cũng thử đặt ra những giới hạn cho các sự ủy quyền của mình. Các đạo luật toàn quyền thường được ban hành cho một thời gian nhất định để thực hiện những mục tiêu rõ rệt.

Tuy nhiên những giới hạn đó chỉ có thể được tôn trọng nếu có một hệ thống kiểm soát chặt chẽ. Sự kiểm soát này thường được giao phó cho các pháp đình hoặc cho Quốc-hội.

A. — Vai trò của Quốc-hội trong việc kiểm soát các quyền đặc biệt.

Một hiện tượng chung đáng chú ý của thời hiện đại là vai trò của Quốc Hội càng càng ngày kém quan trọng tại hầu hết các Quốc gia trên thế giới, kể cả các Quốc gia đã theo chế độ nghị viện từ nhiều thế kỷ nay.

Trong những tình trạng bất thường, vai trò của Quốc hội còn sút kém hơn nữa. Quyền lập pháp được hoàn toàn giao phó cho Chánh phủ. Sở dĩ như vậy vì thủ tục làm việc của Quốc hội không thích ứng với những nhu cầu của những lúc khó khăn. Phương pháp thảo luận công khai và chậm chạp không thể áp dụng cho những vấn đề cần phải giữ bí mật tuyệt đối và cần được giải quyết nhanh chóng và kịp thời.

Tuy nhiên không phải vì thế mà người ta có thể quên hẳn Quốc hội. Tại đa số quốc gia Quốc hội đã được giao phó một vai trò không kém phần quan trọng: kiểm soát các quyền hành đặc biệt của Chánh phủ.

(36). « Avec l'application illimitée de l'article 16, La France qui n'avait pratiquement, plus de Parlement, n'a plus maintenant de Constitution. C'est la dictature légale acceptée pour un pays qui a démissionné de la démocratie il y a trois ans ». Tuần báo *Express* ngày 11-5-61,

1. — Quyền kiểm soát của Quốc-hội trên nguyên tắc.

Quốc hội có thể can thiệp lúc Chánh phủ bắt đầu phát động chế độ các quyền hành đặc biệt. Đây có thể coi là một sự kiểm soát dự phòng. Ngoài ra Quốc hội còn can thiệp trong các giai đoạn về sau : kiểm soát việc thi hành các biện pháp đặc biệt và chuẩn nhận các biện pháp đó.

a. — Kiểm soát dự phòng.

Tại nhiều nước, hiến pháp bắt buộc Chánh phủ phải hỏi ý kiến Quốc hội trước khi xử dụng các quyền đặc biệt.

Hiến pháp Ai-lao 1956, trong điều 13, bắt buộc nhà Vua phải được sự thỏa hiệp của văn phòng Quốc hội khi ban hành các đạo dụ đề đổi phó với các tình trạng bất thường.

Tại Hy Lạp, theo điều 35, hiến pháp 1952, trong lúc Quốc hội không nhóm, nhà vua chỉ có thể ban hành các sắc luật để giải quyết những vấn đề tối khẩn sau khi được sự thỏa thuận của một Ủy ban đặc biệt được thiết lập ngay đầu khóa họp và tại nhiệm cho đến khi có khóa họp sau. Ủy Ban này gồm một số nghị sĩ ít nhất bằng một phần năm tổng số nghị sĩ của Quốc hội. Như vậy nhà Vua không có một quyền chuyên quyết và không thể làm gì cả nếu không được sự chấp thuận của Ủy Ban đặc biệt của Quốc-hội. Ngoài ra hiến pháp còn ban cho Quốc hội quyền giới hạn phạm vi và sửa đổi các sắc luật nêu cần (37).

Hiến pháp Tiệp-Khắc 1948 (điều 66), hiến pháp Áo 1928 (điều 18) cũng đã dự trù biện pháp kiểm soát dự phòng tương tự.

b. — Kiểm soát sự thi hành các biện pháp đặc biệt.

Với quyền kiểm soát thông thường được hiến pháp công nhận đối với mọi hành vi của cơ quan hành pháp, Quốc-hội có thể kiểm soát sự thi hành các biện pháp mà Hành pháp ban hành để đối phó với những tình trạng khó khăn. Ngoài

(37) Xem G. Vlachos « Les décrets législatifs et la loi formelle en droit constitutionnel hellénique », Revue du Droit public, 1960 trang 273.

ra tại nhiều nước, người ta nhận thấy nhiều phương thức kiểm soát ngoại — hiến pháp được phát sinh do những nhu cầu thực tế riêng biệt của từng nước.

Tại Thụy-sĩ, với tư cách cơ quan tối cao trong nước có nhiệm vụ « kiểm soát nền Hành chánh », Quốc hội liên ban được xử dụng những phương tiện kiểm soát thông thường đối với các hành động của Hội đồng liên bang. Hội đồng này, theo hiến pháp phải phúc trình cho Quốc hội về các hoạt động của mình, về tình trạng quốc nội và quốc ngoại. Mặt khác, Quốc hội có thể yêu cầu Hội đồng liên bang đệ trình những bản phúc trình đặc biệt, chắt vắn Hội đồng đệ yêu cầu những sự giải thích và khuyến cáo Hội đồng thực hiện một vài biện pháp theo đường lối được chỉ định.

Bên cạnh những phương tiện kiểm soát thông thường đó, Quốc hội thường dành cho mình một quyền kiểm soát đặc biệt khi ủy quyền đặc biệt cho Hội đồng Liên bang. Trong nhiều nghị định toàn quyền (*arrêtés des pleins pouvoirs*) người ta thấy có một điều khoản minh định quyền hủy bỏ các biện pháp đặc biệt của Hội đồng. Nghị định toàn quyền năm 1939 chẳng hạn bắt buộc Hội đồng đệ trình Quốc hội trong các khóa họp vào tháng sáu và tháng chạp, một bản phúc trình về các biện pháp đặc biệt đã ban hành. Nghị định này còn ban cho Quốc hội quyết định xem các biện pháp đó có nên được giữ lại hay không (38).

Tại Hoa kỳ, hiến pháp không dự trù những phương tiện kiểm soát của Quốc-hội, nhưng trên thực tế có những tập tục ngoại-hiến pháp đã làm cho mối liên lạc giữa lập pháp và hành pháp trở nên chặt chẽ.

Ngoài phương tiện gián tiếp như quyền biểu quyết các kinh phí (*power of the purse*), một lợi khí sắc bén của Quốc hội để ảnh hưởng đến hành động của Tổng Thống, Quốc hội có nhiều phương tiện trực tiếp để kiểm soát sự thi hành các biện pháp đặc biệt (39).

(38) Munci Kapani, tác phẩm đã dẫn, trang 87.

(39) Smith and Cotter, « Powers of the President during crises ». 1960, Ch. VIII: Legislative restraints on the administration of emergency powers.

Quốc hội có thể đòi các vị trưởng cơ quan ra trước các Ủy Ban của mình để chất vấn về những sự điều hành của các cơ quan dưới trách nhiệm của họ và đường lối mà họ xử-dụng quyền hành. Quốc hội có thể cho mở những cuộc điều tra (legislative investigation). Trong kỳ đại chiến qua, một số Ủy ban đặc biệt đã được thiết lập để điều tra về việc hành xử các quyền đặc biệt. Cũng có khi Quốc-hội yêu cầu Hành pháp đệ nạp những phúc trình có định kỳ. Theo đạo luật «Emergency Price control Act» 1942, chẳng hạn, Tổng Thống phải đệ trình Quốc hội, ít nhất sau mỗi thời hạn 90 ngày, một tờ trình về những biện pháp ban hành theo đạo luật đó. Ngoài ra trong các đạo luật ủy quyền, Quốc hội thường dành cho mình quyền hủy bỏ bằng một quyết định ngược lại (concurrent resolution) chính đạo luật ủy quyền trước ngày mãn hạn dự định. Điều khoản này được nhận thấy trong các đạo luật ủy quyền quan trọng trong thế chiến qua : đạo luật «Lend lease Act», «War Powers Act» v.v... Quốc hội bằng các điều khoản đó, kiểm soát được hoạt động của Hành pháp.

Tóm lại, qua hai trường hợp của Thụy-sĩ và Hoa-kỳ, chúng ta nhận thấy rằng, bằng những phương tiện hiến pháp hoặc ngoại-hiến-pháp, Quốc-hội có thể theo dõi hành động của Chánh phủ trong những thời kỳ khủng hoảng.

C. — Sự chuẩn nhận của Quốc-hội.

Đây là giải pháp chung của đại đa số các hiến pháp đã dự trù các quyền hành đặc biệt.

Điều 77 hiến pháp Ý Đại-Lợi 1947 qui định rằng khi ban hành các biện pháp tạm thời có hiệu luật của một đạo luật, cùng ngày đó, chánh phủ phải chuyển đến Quốc-hội đề cải hoàn thành luật. Các sắc lệnh này đương nhiên mất hiệu lực kể từ khi được công bố nếu trong thời hạn 2 tháng không được cải hoán thành luật.

Theo các điều 41 và điều 42 hiến pháp Việt-Nam Cộng Hòa, các sắc lệnh ban hành giữa hai khóa họp vì lý do khẩn cấp hoặc những sắc luật ban hành theo sự ủy quyền của Quốc-hội đều phải được chuyển đến văn phòng Quốc hội chuẩn nhận về sau.

Hiền pháp Cộng-hòa Á-Rập thông nhứt điều (53) hiền pháp Đan-Mạch (điều 23), hiền pháp Ai-lao (điều 13) cũng đã dự trù sự chuẩn nhận nầy.

Với quyền chuẩn nhận các biện pháp đặc biệt, nếu Quốc Hội xét rằng các biện pháp đó không có gì quá đáng, Quốc-hội sẽ chuẩn nhận và cải hoàn thành luật. Còn trái lại, Quốc hội sẽ hủy bỏ nếu biện pháp đặc biệt đó quá đáng hoặc không còn thích ứng nữa. Như vậy Quốc hội thực hiện được một sự kiểm soát hậu-thiên (contrôle a posteriori).

2. — Trên thực tế Quốc-hội đảm nhận vai trò của mình như thế nào ?

Vấn đề nầy tùy thuộc thực trạng chính trị của từng nước cũng như tùy mức độ lệ thuộc của Quốc hội đối với Hành pháp.

Cuối thế kỷ thứ XIX, tại một số Quốc gia quân chủ Âu Châu, các hiền pháp cũng đã giao phó cho Quốc hội nhiệm vụ kiểm soát các quyền đặc biệt của quốc vương. Tuy nhiên sự kiểm soát nầy trở thành hư ảo vì Quốc hội hoàn toàn lệ thuộc Quốc vương. Quốc vương có quyền chuyên quyết trong việc triệu tập các khóa họp cũng như giải tán Quốc hội. Hơn nữa thời gian làm việc của Quốc hội quá ngắn, chỉ hai hoặc ba tháng mỗi năm (40).

Tại phần đông các tân Quốc gia, kể cả các nước theo chế độ nghị viện, một mặt Hành pháp trên lần sang địa hạt lập pháp, mặt khác Quốc hội thường lệ thuộc vào Chánh phủ nên trên thực tế khó lòng thi hành được nhiệm vụ kiểm soát của mình. Hơn nữa, vài luật gia nhận thấy tại các nước đó một xu hướng mới về vai trò của Quốc hội. Quốc hội có vai trò giáo dục quần chúng về phương diện chính trị. « Quốc hội không còn là một cơ quan đối lập để kiểm soát Chánh phủ theo nghĩa kềm hãm và cản trở. Sự kiểm soát đây chỉ có nghĩa là các quyết định của Chánh quyền được xem xét bởi các nhóm chính trị, bởi các đại diện mọi tầng lớp dân chúng ở trong Quốc hội, ngõ hầu đi tới một sự điều

(40) Jean Lamarque, tác phẩm đã dẫn.

hòa trong phạm vi quyền lợi chung. Còn sự kiểm soát hiệu theo nghĩa che chở dân chúng chống với các sự lạm quyền thì do các cơ quan tài phán hành chánh đảm nhiệm» (41).

Trái lại, tại một số Quốc gia Tây Phương, có một quá khứ dân chủ lâu dài, Quốc hội được giao phó một vai trò quan trọng trong việc kiểm soát các hành động của Chánh phủ — và trên thực tế đã hạn chế được phần nào những quyền hạn rộng rãi của Chánh phủ nhất là những quyền đặc biệt của những thời kỳ khủng hoảng.

Tại Anh, thế quân bình giữa Hành Pháp và Lập pháp theo lược đồ cổ điển đã nhường chỗ cho vai trò ưu thắng của Thủ Tướng. Tuy vậy tác dụng kiềm tỏa của Quốc hội vẫn nguyên vẹn và đặc biệt là trong những thời kỳ chiến tranh, khủng hoảng, Quốc hội vẫn hoàn thành được nhiệm vụ kiểm soát của mình.

Khi thỏa thuận hạn chế hoặc đình chỉ tạm thời các quyền tự do căn bản của người dân, Quốc hội chỉ muốn rằng những quyền tự do đó được hạn chế hay đình chỉ trong những trường hợp tối cần thiết mà thôi. Vì vậy mọi biện pháp hạn chế tự do không tương xứng với những sự đòi hỏi thực tế thường gây ra một sự chống đối mạnh mẽ trong Quốc hội. Và để tránh những sự chỉ trích đó, Chánh phủ thường phải có nhiều nhượng bộ quan trọng.

Luật gia Jennigs, sau khi nhận xét về tính cách rộng rãi của các quyền hành giao phó cho Hành pháp, và hiệu quả yếu kém của sự kiểm soát tài phán, kết luận rằng chỉ có sự kiểm soát của Quốc hội là một bảo đảm duy nhất chống lại mọi sự lạm quyền, «Chánh phủ có những quyền hạn rộng rãi gần như quyền hạn của bất cứ nhà độc tài nào nhưng sự kiểm soát của Quốc hội tránh được những lạm dụng thường đi đôi với một chế độ chuyên quyền... Luật pháp ngự trị vì Quốc-Hội ngự trị» (42).

(41) Trần-văn-Minh, «Vai trò của Quốc hội tại các tiểu nước quốc Nam và Đông Nam Á Châu», Luật học kinh tế tạp chí, số 1-2, 1959.

(42) «The government has powers almost as vast as those of any dictator, but parliamentary control prevents those abuses which are associated with dictatorships... The Law rules because Parliament rules» Carr, English Administrative law, trang 75.

Tuy nhiên, nếu trong thời chiến, Quốc hội Anh vẫn kiểm soát chặt chẽ các hành vi của Chánh phủ, người ta không thể nói rằng sự kiểm soát đó hoàn toàn hữu hiệu. Thật vậy, sự kiểm soát không được hoàn toàn vì một phần lớn các biện-pháp đặc biệt do các nhà chức trách cấp dưới ban hành theo sự ủy-nhiệm lại của Chánh-phủ (subdélégation) Các biện pháp này không chịu sự kiểm soát trực tiếp của Quốc-hội.

Tại Thụy-sĩ, khi thẩm xét các bản phúc trình về việc xử dụng các quyền hành đặc biệt do Hội đồng liên bang đệ trình, Quốc hội trong vài trường hợp có ra chỉ thị cho hội đồng và yêu cầu sửa đổi một vài biện pháp theo một đường lối nhất định. Tuy nhiên sự kiểm soát của Quốc hội không thể coi là một biện pháp hữu hiệu. Trên lý thuyết, sự kiểm soát này nhằm tính cách hợp pháp và thích ứng của các biện pháp đặc biệt. Nhưng sự kiểm soát tính cách hợp pháp — nghĩa là sự phù hợp với các nghị định toàn quyền — trong thực tế rất khó khăn vì những danh từ không rõ rệt của các nghị-định đó. Chỉ còn có sự kiểm soát tính cách thích ứng của các biện pháp đặc biệt. Nhưng Quốc hội cũng chưa bao giờ hủy bỏ những biện pháp của Hội đồng liên bang bằng cách khước từ sự chuẩn nhận. Tuy nhiên, trong vài trường hợp, Hội đồng thu hồi các biện pháp của mình trước sự chống đối của các Ủy-Ban của Quốc hội hoặc sửa đổi theo những sự chỉ trích. Nhưng đó chỉ là những biệt lệ hiếm có. Vì vậy mà người ta có thể nói rằng sự kiểm soát của Quốc hội đối với việc xử dụng các quyền hành đặc biệt có tính cách hoàn toàn hình thức.

Ngoài ra, cũng như tại Anh, sự kiểm soát đó không toàn diện vì một phần lớn các biện pháp đã: biệt do nhà chức-trách cấp dưới ban hành theo sự ủy nhiệm lại đều thoát khỏi sự kiểm soát trực tiếp của Quốc Hội liên bang (43).

Tại Hoa-Kỳ, Quốc hội có nhiều phương tiện ngoại-hiền-pháp. Nhưng kinh nghiệm cho biết rằng Quốc hội có nhiều sáng kiến để tạo ra những phương tiện kiểm soát và ảnh-hưởng việc

(43) Munci Kapani, tác phẩm đã dẫn, trang 88 và kế tiếp.

xử dụng các quyền đặc biệt hơn là khéo léo bắt cơ quan hành pháp phải đi theo những đường lối đã được vạch rõ (44).

Điều này rất dễ giải thích. Tại Hoa-Kỳ, việc kiểm soát chặt chẽ các hành động của Chánh-phủ không thật cần thiết như tại Anh và Thụy-sĩ. Thật vậy tại hai nước sau này, tính cách rộng rãi gần như vô giới hạn của các quyền hạn giao phó cho Chánh phủ và — cũng như chúng ta sẽ thấy — sự thiếu sót của sự kiểm soát tài phán đòi hỏi một nhiệm vụ nặng nề của Quốc hội. Trái lại, tại Hoa-Kỳ, những sự lạm dụng quyền hành rất ít xảy ra vì tính cách hạn chế của các sự ủy quyền cũng như vì sự kiểm soát chặt chẽ của các Tòa án.

B. — Vấn đề kiểm soát tài phán các quyền đặc biệt.

Bên cạnh Quốc-hội, các pháp đình cũng đã đóng một vai trò không kém phần quan trọng trong việc kiểm soát các quyền đặc biệt của Chánh phủ. Các đạo luật ủy quyền của Quốc hội, các biện pháp đặc biệt của Chánh phủ có thể đặt dưới sự kiểm soát của các Tòa án về phương diện hiến-tính. Riêng các biện pháp của Chánh phủ còn phải chịu sự kiểm soát hợp-pháp-tính.

I. — Kiểm soát hiến tính. (Contrôle de constitutionnalité)

Sự kiểm soát này nhằm chính nhà lập pháp. Nhiệm vụ kiểm soát hiến tính có thể được giao phó cho tòa án thường (như trường hợp Hoa-Kỳ, Thụy-Sĩ...) hoặc cho các Tòa-án đặc biệt (trường hợp Đức, Áo, Ý Đại-Lợi v.v.). Giải pháp này là một bảo đảm cho tự do của công dân và đối với những nước chưa có một hiến pháp ăn sâu vào truyền thông, nó tỏ ra cần thiết nếu muốn tạo lập một « Hiến pháp » theo nghĩa chính trị, tức là toàn thể những kỹ thuật có mục đích giới hạn hành vi của Chánh quyền (45). Trong thực tế, hiệu quả của giải pháp tùy từng nước một.

[44] « Experience in this area indicates that Congress is more imaginative in fashioning tools for checking and influencing the administration of delegated powers than it is skillful and determined in employing them to hold administrators to clearly defined performance ». Smith and Cotter, tác phẩm đã dẫn, trang 109.

45) Carl J. Friedrich, tác phẩm đã dẫn, trang 142.

Hoa-Kỳ có thể coi là một nước đã đạt được thành công về phương diện này. Các Pháp đình của Tiểu-Bang hay Pháp-đình Hợp-chúng-quốc đều có quyền kiểm soát hiến-tính của các đạo luật (46).

Riêng Tối Cao Pháp Viện, đã có nhiều dịp kiểm soát hiến tính của các đạo luật ủy quyền. Mặc dù xác nhận nguyên tắc theo đó Quốc hội không thể ủy quyền lập pháp cho Tổng-Thống, Pháp Viện cho rằng việc giao phó cho Hành pháp một quyền chuyên quyết trong một lãnh vực có hạn định không thể coi là một sự ủy quyền lập pháp. Tuy nhiên theo bản án Schechter 1935, một sự ủy quyền muốn được coi là hợp-hiến phải hội đủ ba điều kiện sau : đạo luật ủy quyền phải nhằm một đối tượng nhất định những đường lối rõ rệt để hướng dẫn Hành pháp ttong việc xử dụng những quyền được giao phó; phải minh định những tình trạng thực tế mà sự áp dụng đạo-luật tùy thuộc.

Các giới hạn chặt chẽ này không còn được chú trọng nữa trong thế chiến thứ II. Có nhiều đạo luật ủy quyền được coi là hợp-hiến mặc dù không qui định rõ nhưng « tình trạng thực tế » mà hành động của Tổng Thống phải tùy thuộc, hoặc chỉ chứa đựng những đường lối mơ hồ.

Để giải thích thái độ này, Tối cao Pháp Viện viện dẫn một thuyết được nhiều tác giả chủ trương, lý thuyết theo đó Quốc hội được Hiến-pháp công nhận những quyền đặc biệt trong thời chiến. Khi biểu quyết các đạo luật ủy quyền đặc biệt, Quốc hội không bị ràng buộc bởi những giới hạn do hiến pháp qui định cho thời bình. Do đó, Quốc hội có thể ủy quyền rộng rãi hơn cho Hành - pháp nếu xét ra cần thiết để theo đuổi chiến tranh (47).

(46) Về vấn đề kiểm soát hiến tính của các đạo luật tại Hoa-Kỳ, xin xem : Burdeau « *Traité de Science politique* » quyển III, 1950, trang 346 — 439.

André Tunc et Susanne Tunc, *Le système constitutionnel des Etats Unis d'Amérique*, 1954, trang 268 — 301.

(47) Schwartz, « *The war power in Britain and America* », 1945, trang 470 « Under our interpretation of the war power as supreme, the maxim against the delegation of legislative power Should not, in any way, restrict the scope of the powers which Congress can confer upon the Executive in war time. Delegations Which in peace time would be condemned as violations of the maxim will be sustained under the war power ».

Kinh nghiệm của Hoa-Kỳ đối với vai trò của pháp đình trong việc kiểm soát biên tính các quyền hành đặc biệt có thể được coi như là duy nhất. Tại các quốc gia khác, người ta rất ít thấy có một kinh nghiệm tương tự về vấn đề này.

Tại Thụy-Sĩ, đối với việc kiểm soát hiến tính của các dự ban hành theo các sự ủy nhiệm toàn quyền, Pháp đình liên-bang — vì không có thẩm quyền xét sự phù-hợp của các đạo luật liên bang đối với hiến pháp — tuyên bố vô thẩm quyền vì cho các dự đó là những biện pháp có tính cách lập pháp.

Ngoài trường hợp của Hoa-Kỳ, các pháp đình thường chỉ thẩm xét hợp pháp tính của các biện pháp đặc biệt.

2. — Kiểm soát hợp-pháp-tính. (Contrôle de légalité).

Tùy từng nước, nhiệm vụ này có thể được công nhận cho pháp đình hành chánh hoặc cho pháp đình tư-pháp.

Tại pháp, Tham-chính-viện, cơ quan tối cao của hệ thống pháp đình hành chánh, kiểm soát mọi hành vi của cơ quan hành pháp, dù là những hành vi ban hành trong những tình trạng tối cần.

Tham chính viện, một mặt kiểm soát xem các điều kiện thực tế có đầy đủ để biện minh cho các biện pháp đặc biệt hay không và mặt khác xét xem trong những quyền hạn mà cơ quan hành chánh tự ban cho mình vì lý do khẩn thiết, có đi quá những gì cần thiết để thi hành nhiệm vụ hay không? Việc xử dụng các biện pháp đặc biệt có thể gây nên thiệt hại cho tư nhân, trong trường hợp đó, Chánh phủ có nghĩa vụ phải bồi thường (48).

Trong thực tế, vì số vụ kiện càng ngày càng tăng, Tham-Chính Viện bị tràn ngập nên khó làm tròn được nhiệm vụ của mình.

Mỗi năm, có gần 6000 vụ kiện được đưa ra trước Tham chính viện nhưng chỉ có độ 4500 được xét xử. Kết quả là cho đến đầu năm 1954 có tất cả 26.000 vụ ứ đọng. Hậu quả của sự tràn ngập này rất quan trọng vì nếu xét xử hập tấp thì

(48) De Laubadère, tác phẩm đã dẫn, trang 228.

cũng không thể xét xử quá chậm vì trong tình trạng đó chẳng khác gì không có công lý. Hơn nữa, các cơ quan hành chính thường khai thác sự chậm chạp của Tòa án và không ngại ngừng gì mà không cố ý vi phạm luật pháp vì họ cho rằng trong thời gian chờ đợi phán quyết của Tòa án, cơ quan hành chính đã đạt được mục tiêu mong muốn từ lâu. (49).

Tại Anh, trên nguyên tắc, Pháp đình tối cao có quyền kiểm soát các quyết định của Hành-pháp ban hành theo các đạo luật ủy quyền. Nhưng trong thực tế sự kiểm soát này rất khó được thi hành vì khi chỉ định các mục tiêu của các quyền đặc biệt Quốc hội đã dùng những danh từ không xác định. Các đạo luật «Emergency Powers (Defence) Act» 1939, 1940, chẳng hạn, qui định một cách không rõ rệt rằng: «Quốc vương có thể ban hành các dự mà theo ý mình tỏ ra cần thiết và ích lợi để bảo đảm...» Một điều khoản như vậy ngăn trở mọi quyết định của Tòa án đối với sự cần thiết của đạo dự ban hành. trong trường hợp này vẫn để không phải là xét xem đạo dự có cần thiết hay ích lợi cho mục đích dự định hay không mà xét xem theo ý Hành-pháp đạo dự ấy có tỏ ra cần thiết hay ích lợi hay không? Sự thẩm định đó không thể nào có được.

Tóm lại, sự kiểm soát tài phán các quyền đặc biệt có thể nói là không đó tại Anh. Các Tòa án Anh, trong thời chiến, thường có khuynh hướng giải thích rộng rãi các quyền đặc biệt của Hành pháp và để cho Hành pháp hoàn toàn trách nhiệm về việc hành xử các quyền ấy. Thái độ của Tòa án được nhận thấy qua lời nói sau đây của thẩm phán Scrutton: «Các thẩm phán không coi vấn đề điều khiển chiến tranh thuộc hỗn phận của mình. Theo họ, trách nhiệm trong việc hạn chế các quyền tự do cổ truyền của người dân Anh thuộc về Quốc-hội, cơ quan đã cho phép sự hạn chế đó, và thuộc về Hành pháp, cơ quan đã sử dụng những quyền do Quốc-hội giao phó».

(49) Waline, *Traité de Droit Administratif*, 8^e édition, 1959, trang 136 và kế tiếp.

(50) The Rhodes Lecture, *Law Quarterly Review*, 1918, trang 30, viện dẫn bởi Muncie Kapmi, tác phẩm đã dẫn, trang 159.

Qua sự khảo xét trên, chúng ta nhận thấy rằng chưa có một nước nào — dù là các nước Tây phương với một truyền thống dân chủ lâu đời chẳng nữa — có được một hệ thống kiểm soát hoàn hảo. Quốc-hội cũng như các tòa án thường không được công nhận những quyền hạn đầy đủ và trên thực tế cũng chưa hoàn thành được đúng mức nhiệm vụ giao phó cho mình.



Từ thế chiến thứ I, thế giới không ngừng sống trong bầu không khí giao động. Các biên cò quốc tế và quốc nội trên lãnh vực Chính trị, Kinh-tế hoặc xã hội, kẻ tiếp nhau với một nhịp và một độ càng ngày càng tăng.

Các tình trạng bất thường, đặc điểm của thời hiện đại đã ảnh hưởng sâu xa đến đời sống pháp lý của quốc gia. Tất cả các nước dân chủ đều phải sửa chữa, tổ chức lại chế độ của mình để có thể đối phó với những đòi hỏi mới.

Trong sự cò găng ấy, chúng ta nhận thấy một điểm mâu thuẫn: để bảo vệ tự do người ta bắt buộc phải áp dụng những phương tiện độc tài. Tuy nhiên, đó là một sự thật khó phủ nhận. Có những trường hợp mà các nước dân chủ phải tạm thời hy-sinh tự do để giữ cho một nguyên tắc được trường tồn. Đó là một sự không hay nhưng là một sự không hay cần thiết, nếu chúng ta đừng quên rằng nền tảng của chế độ dân chủ không phải chỉ là *tự-do*. Dân chủ còn đặt trên nền tảng *uy quyền* và *kỷ-luật* (51).

Nhưng một chế độ chuyên quyền dù tạm thời chẳng nữa cũng có nguy hiểm. Một dân tộc tự do không thể nào phó thác số phận của mình cho một chánh quyền không kiểm soát, dù trong những lúc quốc gia lâm nguy.

(51) Emile Giraud, « Le pouvoir exécutif dans les démocraties d'Europe et d'Amérique », 1938, trang 390.

« La démocratie repose sur deux fondements étroitement solidaires : la liberté d'une part, l'autorité et la discipline d'autre part. Surtout dans les périodes difficiles, comme celles que nous traversons, où des transformations de tous ordres s'imposent, où une action rapide et vigoureuse est parfois une nécessité, les pays libérés ont essentiellement besoin d'un gouvernement fort. C'est de cela qu'avant tout il faut se convaincre ».

Song song với sự nới rộng quyền hạn của Hành pháp, cần dự trù một hệ thống kiểm soát chặt chẽ để bảo đảm cho cá nhân chống lại mọi sự xâm lấn không chính đáng của nhà nước, để giữ cho các định chế tự do không bị biến đổi vì tình thế. Trong những thời kỳ khủng hoảng, Quốc hội không thể bị giới hạn trong nhiệm vụ đại diện và huấn chính người dân, mà trái lại cần phải được giao phó nhiệm vụ kiểm soát Hành pháp một cách thường xuyên.

Tuy nhiên, trên hệ thống kiểm soát đó, trên những sự bảo đảm bằng hình thức và bằng thủ tục, khía cạnh tâm lý của toàn dân là một điều đáng quan tâm hơn hết, chính người dân phải có một ý chí được tự do. Một dân tộc trưởng thành, ý thức quyền lợi và bổn phận của mình, quyết tâm đòi hỏi sự tôn trọng tự do: đó là một đảm bảo chắc chắn nhất chống lại mọi khuynh hướng chuyên quyền.

Huê ngày 20-10-1963

NGUYỄN-HỮU-LÀNH

Công-quyền và Nhân-quyền

Độc thông-diệp Pacem In Terris (Hòa-bình Thế-giới)
của Đức Cố Giáo-Hoàng Gioan XXIII (1)

TRẦN-VĂN-TOÀN

DẪN NHẬP

Thông điệp HÒA-BÌNH THẾ-GIỚI ban hành tại Roma ngày 11/4/63, đã gây nên một tiếng vang lớn trong dư luận thế-giới.

Nếu đó chỉ là một vấn kiện thuần túy tôn giáo, để lưu hành trong giới Công-giáo, thì thiết-tưởng những người ngoài Công-giáo cũng không cần để ý tới. Đáng này khác. Không những đây là bức thông-diệp gửi các tín đồ Công-giáo, mà còn là bức tâm thư gửi « tất cả những người thành tâm trên thế giới ».

Có thể nói từ thế kỷ 19 trở về trước, người Công-giáo chưa ý-thức được rõ rệt cái liên lạc giữa đời sống xã-hội và đời sống tôn-giáo. Người ta còn phân biệt đời tư và đời công: đời tư là đời sống luân-lý và tôn-giáo của cá nhân, còn đời công là chỗ tranh đấu vì danh lợi. Vì thế muốn thành bậc thánh nhân, phải quay về đời tư, để sống theo luân-lý và tôn-giáo. Đời công bị kể là ở ngoài vòng đạo-lý. Cái khuynh hướng muốn gạt đạo-lý và nhân nghĩa ra ngoài vòng chính trị đã xuất hiện rất rõ trong tư tưởng của Machiavelli thời Phục hưng. Người ta quan niệm: ai làm chính trị mặc ai, miễn là mình được yên ổn với đạo-lý là đủ. Người Công-giáo thời ấy chỉ dạy bảo nhau trong phạm vi đời tư.

Dần dần ý-thức dân chủ nổi dậy, người ta thấy ai nấy đều có nhiệm vụ lo cho việc chung (république, res publica = việc chung) trong chính thể cộng-hòa. Đồng thời cũng ý-thức được bộ mặt xã-hội của đời người. Đời sống của xã-hội chung

(1) Đã được dịch ra tiếng Việt và in ba nơi: trong Tuyển-tập xã-hội « Thời mới Đất mới » số 3 (86 Nguyễn-Du Sài-gòn); phụ trương tạp-chí Sacerdos (72/12 Nguyễn-Đình-Chiếu, Saigon); và Đức Mẹ La-Vang bộ II, số 10, tháng 6-1963, Huế.

quanh có liên can tới đời sống tư của cá nhân: muốn sống cho hợp đạo-lý, không thể không động chạm đến cơ cấu xã-hội. Hay nói thế khác, như ông Lý-Chánh-Trung: «Chữ tu thân chỉ có toàn vẹn ý-nghĩa của nó khi nó đi đôi với chữ bình thiên hạ. Dù rằng việc bình thiên hạ không phải là mục đích duy nhất của sự tu thân, ta chỉ có thể tu thân, thật sự trong khung cảnh một thiên hạ thái bình, hay ít nữa, khi ta hướng về việc thực hiện một thiên hạ thái bình» (2). Nói một cách trừu tượng hơn: người ta không muốn vong thân trong xã-hội nữa, không muốn buông xuôi để cho người khác nhân danh xã-hội mà nhào nặn mình theo ý muốn họ.

Theo quan điểm trên đây, có thể nhận xét rằng từ thế kỷ 19 về trước, người Công-giáo để ý về tu thân và từ cuối thế kỷ 19 trở đi đã bắt đầu để ý đến việc bình thiên hạ. Không phải để đề bẹp hay áp chế ai, nhưng để tạo nên một thế giới huynh đệ, làm khung cảnh thuận tiện cho việc tu-thân, vì nhận thấy rằng thiên hạ không thái bình thì việc tu thân cũng không dễ.

Chính vì thế mà từ cuối thế kỷ 19 trở đi đã có nhiều vị Giáo hoàng lên tiếng về vấn đề xã-hội. Ở điểm này người Công-giáo cũng đứng ở một bình diện với người không Công-giáo. Vấn đề tu thân có thể khác nhau, tùy theo lập trường tôn giáo của mỗi người. Nhưng vấn đề xã-hội là vấn đề chung cho mọi người và cần phải được thảo luận chung với nhau. Đó cũng là lý do làm cho chúng tôi đưa vấn đề vào trong khuôn khổ tạp chí Đại-Học.

Từ cuộc cách-mạng Pháp năm 1789, người ta đã đưa ra nhiều bản tuyên-ngôn, nói lên ý-thức xã-hội mà nhân loại đã tới và vạch ra xã-hội lý tưởng mà người ta muốn xây dựng. Trong số đó có thể kể tới bản tuyên ngôn nhân quyền ở cuối thế kỷ 18, bản tuyên ngôn đảng Cộng-sản ở giữa thế kỷ 19 và bản tuyên ngôn nhân quyền của Liên-Hiệp-Quốc ở giữa thế kỷ 20 của chúng ta. Ngoài ra có thể kể đến bản tuyên ngôn của nhóm nhân-vị của Emmanuel Mounier (3). Mounier là người Công-giáo, lập trường của ông theo tinh thần Công-giáo, nhưng ông muốn có cuộc đối thoại cởi mở đối với mọi người, từ tạp chí ESPRIT của ông cũng đi lối đó. Tuy nhiên ông không phải là phát ngôn viên chính thức của Công-giáo.

(2) Ý thức đạo-đức và bạo-động trong lịch-sử, Đại-Học số 30, 1962, trang 819.

(3) Manifeste au Service du personnalisme, Paris, 1936.

Từ khi các vị Giáo-hoàng lên tiếng về vấn đề xã-hội, ta có thể nhận thấy có sự tiến triển trong ý-thức xã-hội của người Công-giáo. Về mặt kinh-tế, từ Thông-diệp « Tân sự » (Rerum novarum, Roma, 1891), qua thông-diệp « Đệ tứ thập niên » (Quadragesimo anno, Roma, 1931), cho đến thông điệp « Mẹ và Thầy » (Mater et Magistra, của Đ.G.H. Gioan XXIII, Roma, 15-5-1961), ta có thể thấy nêu lên từ những đòi hỏi kinh-tế, căn cứ vào quyền tư hữu, để cho công nhân có một đời sống khá hơn, cho đến những lập trường bạo-dạn hơn trong việc quốc hữu hóa một số tài sản vì ích lợi chung. Về mặt chính trị, ngoài mấy thông điệp có tinh cách hạn hẹp để phản đối chế độ quốc-xã ở Đức và chế độ Cộng-sản vô thân, chúng ta có thể coi thông-diệp HÒA-BÌNH THẾ-GIỚI là văn kiện đầu tiên nói lên một cách đầy đủ lập trường của người Công-giáo về chữ bình thiên hạ.

Lập trường xã-hội đó không phải trong chốc lát mà có được, nhưng là do kết quả của một bài học lịch sử lâu dài. Sau này đời sống xã-hội có thể sẽ có những đòi hỏi khác và lập trường xã-hội của người Công-giáo cũng sẽ tiến triển hơn nữa. Tuy nhiên ngày nay đó là lập trường không những của người Công-giáo mà còn là của rất nhiều người không Công-giáo. Đó là chỗ mọi người, bất luận tôn giáo, có thể gặp gỡ nhau và đối thoại với nhau. Vì thế thông-diệp HÒA-BÌNH THẾ-GIỚI đã được nhiều quốc-gia, nhiều chính khách hưởng ứng. Ông U-Thant, Tổng-thư-ký Liên-hiệp-quốc đã tuyên bố: « Đây là thủ lĩnh của Giáo-hội Công-giáo, trong bức thông-diệp đáng ghi nhớ HÒA-BÌNH THẾ-GIỚI, Đức Giáo-hoàng Gioan XXIII đã lên tiếng thay cho mọi người và để nói với mọi người khi quyết nhận sự tin tưởng của Ngài vào phẩm-giá của cá nhân, vào những quyền căn bản của con người, vào công bình và vào một trật-tự quốc tế thật sự ». Và trong một nơi khác, ông nói: « Nội dung bức thông điệp hoàn toàn phù hợp với quan niệm và đòi tượng của Liên-Hiệp-Quốc... » (4).

Vì thế chúng tôi thiết tưởng thông điệp này đã vượt quá phạm vi của một tôn-giáo, để biến thành một tài liệu đáng giới thiệu với mọi người, như là một tài liệu nói lên ý-thức chính trị của thế giới ngày nay nói chung, và của những nước tiên bộ trên thế-giới nói riêng.

(4) Trích theo « Trăm mối Đất mới » số 3 trang 64 — 63.

Thông-diệp có 5 phần. Trừ phần thứ 5 dành riêng cho tín đồ đạo Công-giáo, còn 4 phần kia đại khái như sau:

Phần 1 (Trật tự giữa cá nhân) nói lên những quyền lợi và nghĩa vụ của cá nhân.

Phần II: Những mối tương quan giữa cá nhân với công quyền trong một cộng đồng chính trị.

Phần III: Những tương quan giữa các cộng đồng chính trị.

Phần IV: Tương quan giữa các cá nhân và các cộng đồng quốc gia với cộng-đồng thế giới.

Các vấn đề Hòa bình thế giới đã được đề cập đến một cách khá đầy đủ. Bốn phần ấy có thể xếp theo hai đề tài: hòa bình trong quốc gia (Phần I + II) và hòa bình giữa các quốc gia (Phần III + IV). Lời văn thật là đơn sơ rõ ràng, người giới thiệu chỉ có thể mời đọc giả đọc chính bản văn. Nhưng chúng tôi cũng xin lựa chọn một vài đoạn văn đặc sắc để đọc giả có thể thưởng thức trước. Chúng tôi sẽ chỉ lựa trong phần I và II, vì sự hòa bình trong quốc gia là một đề tài gần chúng ta hơn là sự hòa bình giữa các quốc gia. Hơn nữa, có hòa bình giữa các quốc gia mà không có hòa bình trong quốc gia thì ích lợi gì. Sau khi giới thiệu mấy đoạn văn ấy, chúng tôi sẽ xin kết thúc bằng mấy nhận xét.

CÔNG QUYỀN và NHÂN QUYỀN

(Trích từ Thông điệp HOA-BÌNH THẾ-GIỚI) (5)

PHẦN I

TRẬT-TỰ GIỮA CÁ-NHÂN

I.— Trong một xã-hội có quy củ và phong phú, nguyên tắc căn bản phải là nguyên tắc dạy mỗi cá nhân là một nhân vị, nghĩa là một nhân tính có trí khôn, và ý chí tự do, bởi thế mà con người tự có quyền lợi, có nghĩa vụ, chính vì quyền lợi và nghĩa vụ đều phát sinh trực tiếp và đồng một lúc, từ bản tính con người: vì thế cả hai đều phổ thông, bất khả xâm phạm và bất khả di nhượng.

(5) Những đoạn văn trích dẫn sẽ được đánh số theo như bản dịch của tạp chí «Trời mới Đất mới». Những đoạn quan trọng, chúng tôi cho in chữ ngã.

NHỮNG QUYỀN LỢI

2.— Để cập đến quyền lợi của con người. Ta cần nói ngay rằng: Phạm ai cũng có quyền sống, quyền giữ thân thể toàn vẹn, quyền hưởng những phương tiện thiết yếu và vừa đủ cho một đời sống xứng hợp: như của ăn, áo mặc, nhà ở, nghỉ ngơi, thuốc men và những sự giúp đỡ của xã-hội. Bởi thế, con người có quyền được bảo đảm về tính mạng, như khi đau yếu, tàn tật, góa bụa, già lão, thất nghiệp, và mỗi khi, vì những hoàn cảnh ngoài ý muốn, con người không có những phương sinh sống cần thiết.

3.— Ai cũng có quyền được người khác tôn trọng nhân phẩm thanh danh, quyền được tự do đi tìm chân lý, và trong phạm vi trật tự luân lý và công ích cho phép, được tự do phát biểu ý kiến, phổ biến tư tưởng, theo đuổi bất cứ nghệ thuật nào, và sau hết, được quyền theo dõi những tin tức một cách khách quan.

4.— Luật thiên nhiên cũng đòi cho con người được quyền hưởng những đặc ân về văn hóa, do đó được theo một nền học văn căn bản, một nền giáo dục chuyên nghiệp cân xứng với trình độ tiên hóa của mỗi dân tộc. Phải tổ chức làm sao, để cho mỗi cá nhân, tùy theo khả năng của họ, có thể bước tới trình độ cao về học văn, và, trong xã hội, có thể đảm đương những chức vụ, những trách nhiệm thích hợp với tài ba và năng lực của mình.

5.— Trong các quyền lợi của con người, phải kể cả quyền được tôn thờ Thiên Chúa theo mệnh lệnh của lương tâm, và được tuyên xưng tôn giáo của mình trong đời sống tư nhân, cũng như trong đời sống công khai...

7.— Nhìn sang địa hạt kinh tế, luật thiên nhiên còn cho con người không những được quyền đòi có việc làm, mà lại được tự do kén chọn việc làm.

Cùng với quyền lợi trên đây, người ta có cả quyền yêu cầu, trong khi làm việc, được hưởng những điều kiện không làm nguy hại đến sức khỏe phần xác, không làm tổn thương nền phong hóa, và không ngăn trở sự phát huy những khả năng chính đáng

của lớp thanh niên. Về phía nữ giới, họ có quyền đòi hỏi những điều kiện làm việc cân xứng với nhu cầu theo giới của mình, và thích hợp với nghĩa vụ người vợ và người mẹ trong gia đình...

8.— Cừ như đây, ta cần phải nói lên rằng : *mỗi người thợ có quyền hưởng một số lương được quy định theo quy tắc công bình, và tùy theo khả năng của đương sự, để số lương này có thể bảo đảm cho người thợ và gia đình họ một mức sống phù hợp với nhân phẩm...*

9.— Luật tự nhiên còn cho con người được cả quyền tư hữu, trong ấy gồm cả quyền có phương tiện sản xuất. Như ta đã có dịp tuyên bố nơi khác, quyền lợi này « là một bảo đảm hữu hiệu cho phẩm giá con người, là một cách giúp đỡ cho con người thực hiện những trách nhiệm cá nhân, duy trì sự ổn định và êm ấm gia đình, đồng thời là một sự cộng tác vào nền hòa bình và thịnh vượng chung ».

Đàng khác, cũng nên nhắc lại rằng : *tự bản tính quyền tư hữu bao giờ cũng bao hàm một trách vụ xã hội.*

10.— Chính vì con người tự bản tính là để sống trong xã hội, thành ra con người có quyền hội hợp và lập hội tức là quyền cho phép các đoàn thể được có những tổ chức thích hợp để dễ đạt tới mục đích, quyền được đứng ra tự nhận lấy một số trách nhiệm ngõ hầu tiến tới những mục tiêu đã chỉ định.

Thông điệp « Mẹ và Thầy » đã xác định rằng : việc thành lập một số những hiệp hội, hay những đoàn thể trung gian, có khả năng theo đuổi những mục tiêu, — mà ngoài ra cá nhân không tài nào có thể đạt tới, nếu không đoàn kết lại với nhau, — hiện nay quả là một phương tiện tối khẩn, để thực hiện quyền tự do và trách nhiệm của một nhân vị.

11.— Mọi người đều có quyền được tự do di chuyển và cư ngụ trong cộng đồng chính trị, chỗ mình đang là một công dân : họ cũng có quyền, một khi đầy đủ lý do, được xuất ngoại và kiều ngụ ở ngoại quốc. Nhưng nguyên sự kiện mình là người nước này hay người nước khác sẽ không bao giờ có thể là một

trở lực chính đáng cầm con người không được gia nhập xã-hội nhân loại, cầm thành một công dân của khối cộng đồng thế giới, nơi mà toàn thể nhân loại đoàn tụ với nhau vì những mối dây liên lạc cổ hữu chung.

12... *Phẩm giá con người còn có quyền đòi pháp luật bảo vệ những quyền lợi riêng của mình, bảo vệ một cách hữu hiệu, hết mọi người bằng nhau, và chiều theo những nguyên tắc công bình...*

NHỮNG NGHĨA VỤ

16. — Tự bản tính, con người là phải xã hội, phải chung sống người này với người khác, và cùng tìm thiện ích cho nhau. Vì thế muốn cho đoàn thể được thuận hòa, lẽ tất nhiên là phải nhìn nhận quyền lợi người khác và thi hành bổn phận của mình. Ai cũng có nhiệm vụ phải góp vào một tay, để mưu lấy trật tự chung, để trong ấy những quyền lợi, những nghĩa vụ sẽ được thỏa mãn một cách hiệu quả hơn.

Đề lấy thí dụ: Nếu chỉ thừa nhận con người được quyền có các phương tiện sinh sống: chưa đủ; nhưng mỗi một người còn phải, tùy khả năng mình, cung cấp đầy đủ những phương tiện ấy nữa.

Đời sống xã hội không phải chỉ là tổ chức cho trật tự, nhưng còn phải đem lại lợi ích cho con người. Lẽ dĩ nhiên là phải nhìn nhận, phải tôn trọng quyền lợi và nghĩa vụ của nhau, nhưng hết mọi người còn phải hợp tác với nhau trong những chương trình, mà trình độ văn minh ngày nay cho phép thực hiện, và nhiều khi còn khuyến khích và thúc đẩy nữa.

17.— Nhân phẩm đòi con người phải hoạt động theo sự mình quyết định và phải được tự do. Trong đời sống xã hội, chính ở tại những quyết định cá nhân đó mà có sự tôn trọng các quyền lợi, có sự thi hành các nghĩa vụ, có sự hợp tác trong vô số những hoạt động khác. Nghĩa là con người chỉ hoạt động, một khi tự sáng kiến, tự xét đoán, và tự ý thức được nhiệm vụ, chứ không phải khi bị cưỡng bách, bị thúc đẩy từ bên ngoài.

Một xã hội mà chỉ xây đắp trên những mối tương quan cường lực sẽ không còn gì là nhân đạo, bởi vì nó kìm hãm tự do con người, thay vì giúp đỡ, cổ vũ cho tự do phát triển và kiện-toàn đời sống.

18. — Cứ như trên, một xã hội chỉ có trật tự, hữu ích, và tôn trọng nhân phẩm, một khi xây dựng trên nền tảng chân lý, như lời Thánh Phaolô: «Anh em hãy chừa tính nói dối, hãy thẳng thắn nói thật với nhau, bởi vì hết mọi người đều là chi thể trong một bản thân». Muốn như thế, cần phải thành thực nhìn nhận quyền lợi và nghĩa vụ của mỗi người.

Thực ra, xã hội sẽ đạt được kết quả trên đây, nếu, dưới ánh sáng công bình người ta không những tôn trọng quyền lợi kẻ khác, thi hành nghĩa vụ của mình, mà lại, nếu người ta có tinh thần bác ái, biết mình nhận những nhu cầu của người khác như của chính mình, biết cho họ thông công tài sản của mình, và biết trao đổi cho nhau, một cách dồi dào hơn, những giá trị thiêng liêng. Bấy nhiêu cũng chưa đủ, xã hội còn phải sống trong tự-do, nghĩa là trong những phương thức xứng hợp với con người, bởi vì chỉ có con người mới lãnh được trách nhiệm về việc làm của mình.

21. — Thời đại chúng ta có ba đặc điểm. Trước hết là cuộc thăng tiến kinh tế và xã hội của tầng lớp lao động. Lớp người này tập trung lực lượng, trước hết là đề đòi hỏi những quyền lợi kinh tế, xã hội: sau đây đòi hỏi những quyền lợi chính trị rồi, cuối cùng, đòi được quyền tham gia những giá trị văn hóa bằng những phương cách thích hợp. Giới lao động thế giới ngày nay yêu sách được xử đối không phải như những vật vô tâm vô trí mà người ta tha hồ lợi dụng, nhưng phải được coi như những nhân vị trong hết mọi lãnh vực đời sống công cộng, nghĩa là lãnh vực kinh tế, xã hội, văn hóa, chính-trị.

22. — Đặc điểm rõ rệt thứ hai là sự kiện nữ giới gia nhập đời sống công khai, sự gia nhập đây có lẽ mau chóng hơn trong những dân tộc chịu ảnh hưởng văn minh Công-giáo, và chậm trễ hơn — nói một cách chung — trong các dân tộc có những truyền thống, văn hóa khác. Mỗi ngày càng ý-thức hơn về nhân phẩm của mình, nữ giới không chịu để thiên hạ coi mình như một vật vô

hồn, hay một khi cụ: trái lại, nữ giới đòi phải được những quyền lợi và những nghĩa vụ xứng với nhân vị, dù trong gia đình, hay ngoài đời sống xã-hội.

23. — Đặc-điểm thứ ba: nhân loại ngày nay, đã biến đổi sang một hình thức xã-hội, chính trị hoàn toàn mới mẻ. Hết mọi dân tộc hoặc đã chinh phục, hoặc sắp chinh phục lại nền *độc lập quốc gia*, nên sớm muộn sẽ không còn đề quốc thông trị, hay quốc gia bị trị...

24. — Ngày nay đang thịnh-hành, đang phổ-biến sâu rộng tư tưởng về sự bình đẳng giữa hết mọi người, xét về nhân phẩm. Bởi vậy, ít ra theo lý trí và nguyên tắc, *không thể nào có lý do bào chữa cho thuyết kỳ thị chủng tộc*. Đây mới thật là một bước tiến vô cùng quan trọng trên con đường đưa đến xây dựng một cộng đồng thế giới, theo những nguyên tắc mà ta đã trình bày. Nghĩa là: một khi con người ý thức được những quyền lợi của bản thân, cò nhiên cũng phải ý thức nổi những nghĩa vụ của mình. Đã có quyền lợi, tất nhiên có nghĩa vụ thì thỏ những quyền lợi đó, như là những phương thức biểu dương nhân vị, và, đồng thời, nơi người khác, có nghĩa vụ phải nhìn nhận và tôn trọng những quyền lợi đó...

PHẦN II

NHỮNG MỐI TƯƠNG QUAN GIỮA CÁ NHÂN VỚI CÔNG QUYỀN TRONG MỘT CỘNG-ĐỒNG CHÍNH-TRỊ

I. — *Xã hội của nhân loại sẽ không có trật tự, sẽ không được phong phú, nếu không có những người nắm giữ chính quyền hợp pháp, để duy trì những tổ chức, và bảo đảm một cách đầy đủ thiện ích chung.* Quyền bính đây do bởi Thiên Chúa như Thánh Phaolô đã dạy: « Chẳng có quyền bính nào mà không phát xuất tự Thiên-Chúa ». Lý thuyết của Thánh Tông-đồ trên đây đã được Thánh Gioan Chrysostômô chú giải như sau: « Ngài muốn nói gì? Phải chăng mỗi vị trong chính quyền đã được Thiên Chúa tôn phong vào chức vụ? Dĩ nhiên, Thánh Phaolô sẽ đáp: Đây không phải điều tôi muốn quả quyết. Tôi không

nói đến từng cá nhân trong chính quyền, nhưng có ý nói về chính việc cai quản. Tức là bảo: chính sự kiện có công quyền, 'một bên có người chỉ huy, một bên có người phục tùng, cái đó không phải ngẫu nhiên mà có, nhưng bởi Chúa khôn ngoan xếp đặt'». Nói thế khác, Thiên Chúa đã dựng nên con người có bản tính xã hội, nhưng vì không một xã hội nào « có thể bền vững mà không có một người chỉ huy, để hoạt động một cách hiệu lực, và, đứng ở trên, hướng dẫn mọi người phục vụ cho một chương trình chung, cho nên hết mọi cộng đồng nhân loại cần phải có một quyền bính, để quản trị. Quyền bính đây cũng như chính toàn thể xã-hội, đều phải lấy Tạo hóa, và, như thế, phải lấy Thiên Chúa làm nền tảng ».

2. — *Chính quyền-bính cũng không thoát ra khỏi vòng pháp-luật. Quyền bính chỉ là một khả năng chỉ huy cho hợp lẽ phải. Thành ra, chính cái tiềm lực bắt buộc là do bởi luật luân lý và luật luân lý dựa trên Thiên Chúa, là nguồn gốc và là cứu cánh...*

3. — *Nếu quyền bính chỉ dựa trên sự đe dọa, sự sợ phải tù tội, hay là hứa hẹn được ân thưởng, thì làm sao có đủ hiệu lực thúc đẩy người ta đi tìm thiện ích chung? Hoặc giả có thúc đẩy đi nữa, chắc chắn sẽ không theo phương thức xứng hợp với nhân phẩm, là một loài có tự do và lý trí. Quyền bính, tiên vãn, là một hiệu lực luân lý. Những ai nắm giữ quyền bính, trước hết phải kêu gọi đền lương tâm, đền nghĩa vụ sẵn sàng phục vụ công ích. Nhưng con người đều bình đẳng trong nhân phẩm tự nhiên; không ai có quyền quyết định bắt ép người khác phải tuân theo: quyền này chỉ dành cho Thiên Chúa, một mình Ngài thẩm cứu và xét đoán những điều quyết định thẩm kín của con người. Bởi vậy, quyền bính nhân-loại chỉ có thể bắt buộc lương tâm, khi nào nó liên kết với quyền bính Thiên Chúa một phần nào.*

Xác định nguyên tắc này, tức là cũng bảo đảm nhân phẩm của người dân, vì rằng khi phục tùng chính quyền, không phải người dân phục tùng họ, theo tư cách vị ấy là người: nhưng thực ra, người dân phục tùng Thiên Chúa là Đấng sáng tạo vạn vật theo một trật tự do chính người đã an bài. Hơn nữa khi chúng ta tôn trọng Thiên Chúa, không phải là chúng ta tự hạ, nhưng chính là ta tự nâng cao giá trị của mình, bởi vì phụng sự Thiên Chúa, tức là cai trị rồi.

4. — Quyền bính mà trật tự luân lý đòi hỏi, phát xuất từ Thiên Chúa. Bởi thế, nếu những vị cầm quyền có tuyên bố những luật lệ, hay thi hành những phương pháp trái với trật tự luân lý tức là trái với ý nguyện Thiên Chúa, thì tất nhiên những luật lệ hay phương pháp kia không thể bắt buộc lương tâm, bởi vì « phải vâng lệnh Thiên Chúa hơn vâng lệnh người trần gian ». Hơn nữa, trong trường hợp này, quyền bính không phải quyền bính nữa, nhưng là cường quyền áp bức...

... Quyền bính bởi Thiên Chúa, nhưng sự kiện này không làm cho con người mất quyền tuyển cử những vị cai trị mình, mất quyền quyết định về chính thể, hay mất quyền đặt ra những qui tắc và giới hạn cho việc thi hành quyền bính. Cứ như đây, học thuyết Ta mới trình bày thiết tưởng có thể thích hợp với bất cứ một chính thể nào thực sự dân chủ.

5. — ... Những hành động mà chính quyền truyền xuống, tự nó, phải đích đáng, phải có một nội dung tốt lành, theo luật luân lý, hay ít ra có thể hướng định cho nên tốt.

Tuy nhiên, trách vụ của Chính phủ chỉ có ý nghĩa, một khi nhằm gây thiện ích chung, cho nên những quyết định của công quyền cần phải tôn trọng cái bản tính thực sự của thiện ích, và phải tùy ở hoàn cảnh của thời cuộc.

6. — ... Công quyền chỉ nhằm phục vụ những quyền lợi của toàn thể, không thiên vị một cá nhân, hay một lớp người trong xã hội. Đức Tiên Giáo Hoàng Lêô XIII đã tuyên bố : « Không thể nào cho phép công quyền dân sự quay sang phục vụ một người hay một số ít người, bởi vì công quyền được thiết lập là vì thiện ích chung của toàn thể ». Tuy nhiên, đức công bình và vô tư đôi khi cũng cho phép những vị cầm quyền trong nước được dành một sự săn sóc riêng cho những thành phần yếu ớt nhất trong xã hội, vì không đủ khả năng bênh hộ những quyền lợi chính đáng của mình.

7. — Ở đây, Ta cần lưu ý đến một sự kiện là Thiện ích chung bao hàm tất cả con người, với những nhu cầu thiêng liêng và vật chất. Quan niệm như thế, thiện ích đòi ở nơi chính phủ một chính sách thích hợp, tôn trọng cái hệ thống giá trị, và tùy theo tỷ lệ công bằng, phải dành cho xác cũng như hồn những nguồn lợi vật chất hay thiêng liêng cân xứng....

8.— Theo tư tưởng hiện đại, thiện ích chung ở tại nhất là việc bảo vệ những quyền lợi và những nghĩa vụ của con người, nhiệm vụ của nhà cầm quyền là bảo đảm sự nhìn nhận và tôn trọng những quyền lợi đó, là dung hòa, bênh hộ, phát huy những quyền lợi trên đây, nói thế khác, là giúp đỡ mỗi công dân dễ thi hành những nghĩa vụ của mình. Bởi vì «sứ mệnh thiết yếu của mọi quyền bính chính trị là bênh vực những quyền bất khả xâm phạm của con người và giúp cho mỗi người dễ thi hành trách vụ riêng biệt của mình».

Bởi vậy, nếu công quyền không chịu nhìn nhận, hay là vi phạm những quyền lợi con người, lúc ấy công quyền đã không chu toàn nghĩa vụ của mình, mà lại những quyết định của công quyền cũng mất hết giá trị pháp lý.

II. — Bởi vậy, việc tối khẩn là công quyền phải lưu tâm đến việc chỉnh đốn xã-hội song song với sự tiến bộ kinh-tế. Công quyền phải tùy theo mức độ sản xuất quốc gia để phát triển những công vụ thiết yếu, như đường xá, phương tiện chuyển vận, giao thông, phân phát nước uống, nhà cửa, y-tế, giáo dục, những điều kiện thích hợp cho việc hành đạo, tổ-chức giải trí. Công quyền phải lo tổ-chức những chế độ bảo đảm cho những trường hợp tai nạn, những gánh nặng gia đình, để không một cá nhân nào phải thiếu những quyền lợi thiết yếu cho một đời sống xứng hợp. Công quyền hãy để ý cho những lớp lao động đến tuổi đi làm có một việc tương ứng với khả năng của họ; và mỗi người thợ được hưởng một sô lương công bằng đích đáng; trong các công nghiệp, họ có thể lãnh lấy phần trách nhiệm, làm sao có thể thành lập những đoàn thể trung gian, để cho đời sống xã-hội được thêm dễ dàng, sung mãn. Sau hết, liệu cho hết mọi người được hưởng những quyền lợi văn hóa tùy theo hình thức và trình độ thích hợp.

13. — ... Ta thiết tưởng: phù hợp hơn cả đòi với đòi hỏi của bản tính con người, là việc tổ chức các cộng đồng nhân loại về phương diện chính trị, được xây đắp trên *nguyên tắc nhân quyền*, theo ba trách vụ chính của công quyền. Thực thế, trong chế độ này, không những các quyền hạn và sự điều hành Công quyền, nhưng cả đến các mối tương quan giữa thường

dân và đại-diện chánh quyền, đều được xác định bằng từ ngữ pháp luật và như vậy người dân được bảo đảm trong việc thi hành các quyền và chu-toàn các nghĩa-vụ của mình.

16. — ... Khả năng được can thiệp vào đời sống chung mở rộng cho con người nhiều cơ hội để phục-vụ. Được yêu cầu để gia tăng những cuộc tiếp xúc và trao đổi ý-kiến với thường dân, các nhà cầm quyền càng hiểu rõ những đòi hỏi khách quan của công ích. Ngoài ra, việc thay đổi người cầm quyền trong các công-vụ sau mỗi nhiệm kỳ còn giúp cho công quyền có cơ hội *tránh hết mọi tinh thần cố hủ*, và luôn luôn tái diễn sức linh hoạt mới mẻ theo nhịp tiền bộ của xã-hội. (5 bis).

18. — Tuy nhiên, những khuynh hướng Ta vừa nêu lên minh chứng rằng: con người của thời đại ta đã ý thức được một cách linh động cái nhân phẩm của mình; vì thế họ được thúc đẩy ra tham gia vào việc công, và đòi pháp luật quốc-gia bảo đảm những quyền lợi bất khả xâm phạm của họ. Họ *yêu cầu các nhà cầm quyền chỉ được ra nắm chính quyền bằng cách tuân theo những thủ tục do pháp luật đã ấn định và chỉ được thi hành quyền bính trong những giới hạn mà pháp luật đã ban bố*.

*
* *

NHẬN XÉT

1. — Trong phần dẫn nhập, chúng tôi viết rằng lập trường xã-hội trên đây là do kết quả của một bài học lịch sử lâu dài. Như thế không có nghĩa là lập trường này là một thứ chính trị thực-nghiệm, như kiểu của N. Machiavelli. Thiên hạ có thể cho rằng lời chính-trị thực nghiệm đầy thủ đoạn của Machiavelli cũng khá giống đường lối của những người đã ăn phải dũa của Tào-Tháo trong Tam Quốc Chí. Machiavelli gạt đạo lý và nhân nghĩa ra ngoài chính trị, chỉ xét đến sự giao thoa giữa bạo lực, các nết hư và lòng vị lợi của con người, tìm cách sử dụng các yếu tố ấy, nhằm mục đích giật được chính quyền và duy trì địa vị điều khiển nhà nước.

Đ.G.H. Gioan XXIII không có ý bàn đến những mảnh khoe để nắm chính quyền. Những quyền lợi và nghĩa vụ của cá nhân, cũng như bốn phạm và giới hạn của công-quyền, xét về các chi tiết cụ thể

(5bis) Chúng tôi xin viết lại câu này như trên để tránh hiểu lầm.

thì do một lịch sử lâu dài và đầy đau thương đã làm cho nhân loại dần dần ý-thức được, nhưng xét về ý-nghĩa và nền tảng thì là do quan niệm đạo-lý về nhân-vị. Vẫn biết thiên hạ có thể gán cho chữ nhân-vị bất kỳ một nghĩa nào. Đó là vấn đề danh từ. Vì thực ra, thiếu gì những chế độ đẳng trị độc đoán mà vẫn tự xưng là dân chủ. Quan-niệm nhân-vị ở đây đòi phải trọng con người vì là nhân-vị, có trí khôn, có tự do, có quyền lợi và nghĩa vụ. Liên lạc giữa người với người làm thành một trật tự đã in sâu vào lương tâm con người, vì thế liên lạc giữa người với người không phải chỉ là do tỉ lệ vũ lực. Bỏ cái nền tảng đạo lý ấy ra tất sẽ phiêu lưu vào chính-trị thực nghiệm, nhằm nắm chính quyền hơn là nhằm phụng sự công ích. Vì thế, nếu hiểu chữ nhân-vị khác đi thì e rằng con người có thể bị hạ giá nếu không bị coi khinh, vì không có quyền lợi và nghĩa vụ do pháp luật minh-dịnh mà chỉ có ân-huệ do hững hờ cá nhân. Nói theo danh từ Nho học, bỏ căn bản đạo đức ấy xã-hội sẽ chỉ còn rất những phường tiểu-nhân, vì « quân tử hoài hình, tiểu nhân hoài huệ » (Luận-ngữ, IV, Lý nhân, 11).

Cho nên, xét theo quan điểm trên đây, học thuyết xã-hội của Đ.G.H. Gioan XXIII nhằm phụng sự con người và tránh sự lấn át của công quyền, hay của những người có thủ đoạn lợi dụng công quyền.

2. — Nhưng không phải vì thế mà lập trường này chủ trương tiêu diệt chính quyền, Đây là điểm sai biệt căn bản với chủ trương cộng-sản. Cộng-sản nhận xét thấy người ta có thể nhân danh công-ích mà bóc lột mọi người phụng sự cá-nhân, giai cấp hay nòi giống mình. Đó là hiện tượng có thể có ở bất cứ thời nào, vì lẽ con người công và con người tư trong chúng ta có thể lẫn lộn hay lẫn át nhau. Ai cũng có thể bị quyền rũ hay bị đe dọa bởi cái sườn dốc ấy. Nhưng Cộng-sản vội kết luận rằng nhà nước chỉ là một dụng cụ để giai cấp bóc lột nhau, và chủ trương tiêu diệt nhà nước mới mong giải phóng được con người.

Ngược lại, chủ trương Công-giáo cho rằng chính quyền có mục đích là phụng sự công ích và vì thế phải có.

Nhưng để có thể theo đúng mục đích, nghĩa là phụng sự công ích, chứ không phải phụng sự cá nhân hay giai cấp của mình, chính quyền phải hoạt động trong vòng pháp luật. Một khi chính quyền không biết tôn trọng quyền lợi và nghĩa vụ của công dân, tự ý đi ra

ngoài đạo lý và pháp luật thì lúc đó biến thành cường quyền áp bức (6).

Người Công-giáo không theo tiêu chuẩn tôn giáo thuần túy để chọn lập trường chính trị. Tiêu chuẩn ở đây là công ích, ích lợi cho mọi người, chứ không được tìm đặc ân cho một nhóm người. Salazar và Franco là những chính khách Công-giáo. Nhưng không phải vì họ là công giáo mà mọi người Công-giáo Bồ-Đào-Nha, Tây-Ban-Nha đều theo họ. Không thiếu gì người Công-giáo ở mấy nước trên đây phản đối Salazar và Franco : về điểm này lập trường người Công giáo cũng hợp với lập trường của những người dân chủ trên thế-giới. Người Công-giáo còn một lý do nữa đi kèm với quan niệm nhân vị để đòi hỏi công quyền phải trọng nhân quyền đó là lòng tin rằng mọi người bình đẳng và là anh em, vì cùng là con một Cha chung ở trên trời. Tuy nhiên lý do đó chỉ có thể đem ra nài với nhà cầm quyền thành tâm theo Công-giáo mà thôi.

Để kết luận : Quan niệm trên đây có lẽ không lỗi cuốn được những người vi-kỷ chỉ biết đến quyền lợi riêng mình. Lý do là vì quan niệm này nhắm tới chỗ thăng bằng : nhân mạnh vào quyền lợi của cá nhân mà không rơi vào quan niệm vô chính phủ ; công nhận phải có chính quyền, nhưng đòi chính quyền phải tuân theo pháp luật để bảo vệ nhân quyền.

Hòa bình là gì ? Người ta có thể tưởng tượng ra một trạng thái xã-hội im lìm, không còn tranh đấu nữa, vì người thông trị có đủ phương tiện để thông trị, và vì kẻ bị áp bức hoặc là bị sa đọa đến chỗ không còn biết là mình bị áp bức nữa, hoặc là không còn phương tiện để lên tiếng phản đối nữa. Trạng thái « hòa bình » đó có thể tồn tại lâu. Nó có thể vi với cái hòa bình giữa nhà nông và gia súc, nhưng nó không phải là cái hòa bình giữa những con người có phẩm giá. Thứ hòa bình mà Đức Giáo-Hoàng Gioan XXIII nói đến, đó là hòa bình giữa người với người trong sự tôn trọng nhân vị của nhau, thứ hòa bình ấy không thể không là một thứ thăng bằng.

Hòa bình ấy là lý-tưởng chăng ? Có thể lắm. Lý-tưởng nào cũng chưa khít với sự thực. Tuy nhiên một khi đa số nhân loại đã ý-thức và nhìn nhận lý-tưởng ấy, thì xã-hội chỉ có thể có hòa-bình khi mọi người cố gắng thực hiện cái thăng bằng lý tưởng, khi mọi người đồng ý « tiêu diệt » cái lý tưởng bằng cách làm cho nó biến thành thực tại.

TRẦN-VĂN-TOÀN

6) Xem Leo Strauss : *De La Tyrannie*, Gallimard, Paris, 1954, trang 134—136 ; « La tyrannie est essentiellement un gouvernement sans lois ou, plus exactement, un gouvernement monarchique sans lois » Cũng xem Alexandre Kojève, *Tyrannie et Sagesse*, trong *Sđd* của Leo Strauss, trang 231 : « En fait, il y a tyrannie (au sens moralement neutre du mot) là où une fraction des citoyens (peu importe qu'elle soit minoritaire ou majoritaire) imposent à tous les autres citoyens leurs idées et leurs actes... De toute évidence, ils ne peuvent le faire que par la « force » ou la « terreur »... »

Đạo Lão Trang

P. ĐỖ-ĐÌNH

Thân ở nơi đình tạ, mà lòng ở nơi lãng côc, đó là tâm-thuật của cổ-nhân ta, ở Trung-quốc và Việt-Nam. Đời Chiến-quốc (103-249 tr. T.C.) bách gia chur từ thịnh-hành, nhưng từ Hán trở đi học-giới Trung-Hoa hầu như chỉ còn chia ra hai khuynh hướng: một khuynh-hướng nhập-thể của Không-phái và một khuynh-hướng xuất-thể của Lão-phái. Phật-giáo, sau khi nhập vào nội-bộ Trung-hoa, từ năm 65, cũng thu vào khuynh-hướng thứ hai, và thật ra đã chịu ảnh-hưởng Lão Trang, đến nỗi hầu hết tính-cách một tư-tưởng Ấn-Độ. Đời Tam-quốc (220 — 280) Lục-triều (317—580) hai phe Lão, Phật đều thịnh-hành, cạnh tranh nhau kịch liệt, nhưng thực ra về phần tư-tưởng cũng chưa đủ phân các rõ-rệt. Rút cục, hai khuynh-hướng lớn nhập-thể và xuất-thể, như là con sông to thu các sông nhỏ lại, đã hỗn-hợp hết các học-thuyết Trung-hoa, mà rồi hai khuynh-hướng kia lại trộn lẫn với nhau, cộng tác với nhau ở một cá-nhân, như ngày với đêm, như thực-cảnh với mộng-sự, đến nỗi có thể nói rằng ai cũng là Không, ai cũng là Lão.

Kìa như Trương Hán Siêu nhà Trần làm quan to ở triều-dinh mà vẫn ôm ấp mộng ngũ hồ trời đất rộng, mà hỏi đường về bao xa. Về đâu? Ấy là về Đạo, theo ý nghĩa qui khứ lai từ của Đào Tiềm. Kìa như Mạc Đĩnh Chi mà cũng ăn kỷ cao trai như Đông-Quách từ Kỳ trong sách Trang-tử; tức là tọa-vong vậy. Từ Khuất Nguyên ăn cánh hoa tươi ở núi Côn-Lôn, tới Giã Nghị tìm đạo ở chốn mây mù non lặng, hay Lý Bạch nghe tiếng địch ở Lạc-thành mà động lòng cô viên, những người ấy tuy học-sử ghi vào Không-môn, nhưng mà thật ra tâm-cánh của họ là thuộc về Lão-giáo.

Cho nên vừa rồi nhân Ô. Thu-Giang Nguyễn-Duy-Cần xuất-bản cuốn Nam-hoa kinh (1), sau hai cuốn Đạo Đức Kinh (2) và Trang-tử tinh-

(1) Khai-Trí xuất-bản, 1963.

(2) Khai-Trí xuất-bản (1961)

hoa (3), nhân Ô. Hạo-Nhiên Nghiêm-Toàn đã xuất-bản Đạo Đức Kinh tiên biên năm 1959 (4), lại nhân nhận được cuốn The Way and its power, tức là Đạo đức Kinh, của Ô. Arthur Waley nước Anh, vừa tái bản, (được hội Unesco cho gia-nhập vào bộ Unesco collection of representative works), tôi cũng muốn mượn dịp tóm tắt, thu gọn đại-ý đại-nghĩa của Lão-giáo mà liên-lạc nó với đạo tu tiên, mà nhiều người biết, với những tích Từ Thức hay Lưu Thần Nguyễn Triệu, — chẳng dám nói rằng nói điều cùng các nhà bác-học.

Thu vào cho thành hệ-thông một tư-trưởng Trung-hoa vẫn là một sự khó, vì sách vở Trung-hoa đều có tính-cách rời-rạc, không có một lý-thuyết nào mà lập ra thành hệ-thông, thành ra nhà phê bình phải tìm một hệ-thông ở chỗ không có hệ-thông. Tôi tin rằng tình-thê tư-trưởng đó do ngòi-aggê Trung-hoa mà ra, một ngôn-ngữ mà cơ-cấu rất lỏng lẻo. Nếu lại nói đến huyền-học thì sự khó-khăn lại tăng-gia lên, vì huyền-học cũng giống như thơ, không thể lấy lại mà giảng được, chỉ có thể gọi ra được thôi; bản-chất của huyền-học là đi lên trên những mâu-thuẫn của lý-trí, cùng một lúc là cái này, cùng một lúc là cái kia, mà cái mâu-thuẫn đó chỉ ở lý-trí mà thôi, chứ thật ra ở chân-tướng của sự-vật vẫn là duy-nhất. Vì thế xưa nay mỗi người giảng đạo Lão một cách khác, mà cách nào có lẽ cũng đúng cả, và cũng không bao giờ nói hết được.

Thứ nữa là sách vở quả là tam sao thất bản. Cái tên Nam hoa chân kinh, hay gọi tắt là Nam hoa kinh mà Đường Huyền Tôn đặt ra năm 742 cũng đủ tỏ đời Đường đã không biết chắc chi là chân chi là ngụy. Ngay như hai thiên đầu mà thường được coi là chắc chắn nhất mà thiên thứ hai, Tề vật luận, cũng có người cho là không phải của Trang-tử. Trong một thiên cũng không biết có câu nào người sau thêm vào. Đặt ra thứ-tự các thiên, thì chắc hẳn là đời sau làm, Tô Đông Pha đời Tống đã nói như vậy. Thiên 33, Thiên hạ, nói về các học-thuyết, và nhắc lại các phản-ngôn quái-ngữ (paradoxe) của Danh-gia, thì dĩ-nhiên là của hậu-thê. Nam-hoa kinh thường chia ra Nội-thiên, Ngoại-thiên và Tạp-thiên. Phần nhiều người cho Nội-thiên là của Trang-tử, nhưng cũng chẳng có chi là chắc chắn cả. Trong các phần kia cũng nhiều thiên rất

(3) Phạm-văn-Tươi xuất-bản

(4) Bộ Quốc-Gia Giáo-Dục xuất-bản (1959)

hay, như thiên 17 Thu Thủy và 29 Đạo Chích thường bị cho là giả, tuy rất có tiếng.

Còn như Đạo đức kinh thì tên chắc cũng đặt ra vào cuối đời Chiến-quốc hay đời Tần Hán, ta có thấy trong sách Hoài nam tử, ở thế-kỷ thứ II tr. T.C. Sách chia 81 chương; con số 81 này là thuộc về quan-niệm số-học thần-bí như của Pythagore: $81 = 3 \times 3 \times 3$. Trong đó có những bài 4 chữ, nhiều đoạn rõ là thơ, vần tắt, chữ không diễn rộng ra, dễ nhớ, có thể hát lên được, giống như cuốn bréviaire, dễ học thuộc lòng, được dùng trong phe Hoàng cân, cuối đời nhà Hán, và dùng đầu nhà Đường trong việc thi cử. Chắc là thời Phật Lão trang dành làm ra, khi Lão-giáo bắt chước tổ-chức của Phật-giáo, như ở nước ta có đạo bắt chước cách tổ-chức của Thiên-Chúa Công-giáo. Trong sách này ta cũng thấy ảnh-hưởng của thuyết âm dương ngũ hành của Châu Diễn, thế-kỷ thứ IV tr. T.C.

Hai nhân-vật chính của Lão-giáo cũng lu mờ. Lão-tử, theo truyền thông, là người đồng thời với Khổng-tử, thế-kỷ thứ VI tr. T.C., cuối đời Xuân Thu, những sinh trước Khổng độ hai mươi năm. Truyền rằng ông giữ thư-kho ở Lạc-ấp, kinh-dô nhà Chu. Nhưng các học giả ngày nay, xét ý-tưởng của Đạo Đức Kinh, cho là ông sống sau Châu Diễn, nếu mà Lão-tử có. Vì có lẽ Lão-tử là người không có, hoặc là Trang-tử đặt ra hay là lấy ở một truyền-thông thần-thoại nào, do những sự-tích Lão-Lai, Bành-tổ chấp lại, cùng với một người thật, Lão Đam, sống vào khoảng 374 tr. T.C.

Còn đến như Trang-Tử hay Trang Chu thì chắc có. Ông sống ở cuối thế-kỷ thứ IV, có vợ con, đời cơ hàn, sau lui vào núi Nam-hoa ở. Ông quen thân với Huệ Thi, làm tướng (như thủ-tướng ngày nay hay là bộ-trưởng) nước Lương, một biện-giả có tiếng của phái Danh gia, tức là phái qui-biện (sophiste) thời đó. Trong thiên Sơn mộc 20 ta thấy Trang-tử mặc áo vải mà vá, đi giày cột bằng giây gai. Ngụy-vương thấy ông như vậy bảo: «Tiên sinh khổ não đến thế ư?» Trang-tử đáp: «Nghèo chứ không khổ não».

Trang-Tử chia ra ba cách nói: ngụ-ngôn, trùng-ngôn và chi-ngôn. Ngụ-ngôn là mượn việc ngoài để mà nói, người với việc hoàn toàn đặt ra, trùng-ngôn là mượn lời cổ-nhân để nói, chi-ngôn là nói giống dài suốt ngày năm, nói cũng như không nói; cũng như Mallarmé

làm thơ để tả cái vô-ngôn. Thơ và huyền-học thật là một, như linh-mục Brémond đầu thế-kỷ này đã nói.

Sử-gia Tư-mã Thiên nhà Hán bàn về Trang-tử có nói rằng :

« Sách của ông mười vạn chữ, lời văn phóng túng mênh-mông ». Vì thế cho nên mỗi người hiểu một cách khác. Trong Nam hoa kinh có đoạn nói tới Không-tử. Đó là một thứ trùng-ngôn, có ý để kéo môn-đệ Không-tử vào phe mình và cho rằng Không đã qui-hồi Lão-giáo. Bên Nho-giáo cũng có người ghép Trang-tử vào Nho-giáo, cho là Trang-tử học ở cửa Tử-hạ. Một câu của Không-tử như : « Thiên hà ngôn tai ! » cũng có thể khiến cho ta nghĩ Không với Lão có chỗ đồng-kiến... Bên Lão cũng lại bịa đặt ra rằng : Phật-tổ chính là Lão-tử lúc vẫn-niên cưới thanh ngư mà qua Tây-Trúc, hay là Lão-tử qua Tây-Trúc dạy Phật-Tổ.

Đó là một trạng-thái của cuộc tranh-chấp của các học-thuyết bên Tàu nhiều khi rất mãnh-liệt. Ảnh-hưởng Ấn-độ ở Lão-giáo chắc thế nào cũng có.

Nhân vì việc dạy học, bài sau này cũng có tính cách « giáo-khoa » đôi chút, dám xin các độc-giả lượng thứ cho, có nhiều cái thông-thường cũng phải nhắc lại, và đôi khi cũng vắn tắt quá cần phải có lời giảng thêm mới đủ. Các xuất-xứ để Trang là chỉ Nam hoa kinh, theo bản của Léon Wieger làm năm 1913. Bản này cũng không có chi chắc chắn, nhưng cũng không kém chắc chắn các bản khác, có Hán-văn Pháp-văn đôi chiều. Bản dịch của Cha Wieger nhiều khi tóm tắt quá và nhiều khi sai lầm. Nhưng cũng vì nhiều đoạn trong Nam hoa kinh hầu như không có ý nghĩa và lộn xộn. Nam hoa kinh thì để tắt là N.H.K., còn Đạo đức kinh thì để là Đ.Đ.K.

Đạo Lão cũng có thời gọi là Đạo mà thôi, cũng có thời gọi là Đạo Lão Trang, có thời gọi là Hoàng Lão. Gọi là Hoàng Lão là nhện là tổ-thực ở Hoàng-Đế, cũng như Nho-giáo tổ-thực ở Nghiêu Thuần.

Đừng về phương diện triết-học mà nói thì đạo Lão là một thuyết nội-tại (immanentiste). Thần Đế là do Đạo sanh ra. Mà đảng Chân-Tế cũng chưa có trầm (1), tức là chưa có ngã-bản. Trái lại, Thiên-Chúa trong đạo Thiên-Chúa vừa nội-tại vừa siêu-nhiên. Vì thế thần, người, vật mà Thiên-Chúa tạo-tác ra bao giờ cũng xa cách Thiên-Chúa bởi một cái vực vô-đế, dẫu là rất nhỏ.

(1) Chữ trầm nghĩa là ta, đến đời Tần Thủy-Hoàng mới để dành riêng cho vua.

Vì thế cho nên không có thể hòa-đồng hoàn-toàn (union) với Thiên Chúa được theo như trong các tư-tưởng của Ấn-độ hay là của phái cathare ở miền Nam nước Pháp (thế kỷ thứ XII) ; ta chỉ có thể cộng-đồng (communion) với Thiên Chúa mà thôi. Vì thế khi ta đã cõ đi lên hết sức, thì Chúa cũng rú xuống, theo con đường tròn (mouvement circulaire) của Denys Aëropagite. Vì thế Thiên-Chúa mới phải giáng sinh, cái Vô-hạn phải nhập vào hữu-hạn, mà làm cho cái hữu-hạn nâng lên được tới nơi vô-hạn ; thông-đồng với vô hạn mà không mất bản-thể, bản-ngã, được có một ý-nghĩa, một phẩm-giá vô-hạn.

*
* *

THỀ NÀO LÀ ĐẠO ?

Bởi vì đâu đâu cũng có Đạo, cái chi chi cũng là Đạo : ngọn cỏ, con kiến hay đồng phân (Trang 22F), cho nên trong hai cuốn Đ.Đ.K. và N.H.K. bài nào cũng tả được Đạo-thể, nhưng có tiếng nhất và có lẽ đầy đủ nhất là chương I của Đ.Đ.K. :

Đạo khả đạo phi thường đạo, danh khả danh phi thường danh v.v...

Đạo đã bất khả danh, thì làm sao lấy lời mà tả được ? Đ.Đ.K. (chương 25) nói : « Ta không biết tên nó là gì, đặt tên là Đạo, Ngộ bất tri kỳ danh, tự chi viết Đạo ».

Đạo là con đường đi của vạn vật, nhưng con đường mà mệnh mạng vô hạn, tất-nhiên không phải là con đường nữa ; đã không có đường thì không đi nữa, nghĩa là đứng một nơi mà không thay đổi, độc lập bất cái, vậy mà lại chu hành không thôi (Đ.Đ.K. 25). Tất-nhiên là Đạo vượt lên trên hai ý-niệm đi và đứng, động và tĩnh, nghĩa là Đạo siêu-việt không-gian và thời-gian, tuy rằng cũng ở trong nữa, tuy rằng không có trong, không có ngoài, không có trên, không có dưới.

Lại có chỗ nói rõ : « chầy, thế, đi xa rồi lại quay trở lại, » ấy là Đạo : thế viết viễn, viễn viết phản (Đ.Đ.K. 25). Hay là : « trở lại là cái động của Đạo, phản giả đạo chi động » (Đ.Đ.K. 40).

Có lẽ vì Đạo vượt lên trên hai ý-niệm *đi và đứng, động và tĩnh, đi và về*, cho nên câu đầu chương I Đ.Đ.K. đã gây ra hai cách giải-thích.

Câu « *Đạo khả đạo phi thường đạo* » đã gây ra một vắn đề văn-phạm và triết-học. Ông Duyvendak, một nhà Hán-học Hòa-Lan, giảng câu đó là : *Đạo mà đáng gọi là Đạo thì không thường*, nghĩa là biến-dịch không ngừng, theo cái luật tuần hoàn (alternance) của kinh Dịch : *nhất âm, nhất dương chi vị Đạo*, dương cực thì âm thịnh, âm cực thì dương thịnh. Ông Henri Maspéro, một nhà Hán học Pháp, trái lại, giảng rằng : *Đạo mà có thể vạch ra được* (nói ra được, hình dung được), *thì không phải là Đạo thường*. Đạo thường (éternel, constant) nghĩa là *độc lập bất cái*, là chân-thể đồng-nhất của vạn vật, là cái *noumène* của Kant đối với *phénomène*.

Nhưng mà ở đây trái lại với tư tưởng nhà Phật, vạn tượng hay là các hiện-tượng không phải là ảo ảnh, mà có thật.

Vạn vật do ở Hữu sinh ra (Đ.Đ.K. 40). Hữu là đầu mối của sự vật, là *Một*. « *Một sinh ra Hai, Hai sinh ra Ba, Ba sinh ra vạn vật* » (Đ.Đ.K. 42). Nhưng mà Hữu sinh ra ở Vô (Đ.Đ.K. 40). *Thiên hạ vạn vật sanh ư Hữu, Hữu sanh ư Vô*. Hình như vạn vật sinh ra bởi có giới hạn, *kiểu* (Đ.Đ.K.I). Nhưng giới hạn đó có lẽ là bởi duyên-cớ Hữu dựa vào Vô, như dựa vào một cái chi bao bọc nó. Thành ra cái Hữu có cái Vô thì mới dụng được. Năng-lực, công-dụng của nó, ấy là *đức* của nó, tỉ như : « *Cửa sổ dụng được là bởi chỗ trông không, bánh xe dụng được là bởi chỗ trông không* ». (Đ.Đ.K. XI).

Nói về Đạo-tính thì không bao giờ hết được. Nó không có mầu sắc, nên gọi là *đi*, không có âm thanh nên gọi là *hi*, không có hình dáng nên gọi là *vi*, theo lời giải thích của Hà thượng công, mà ba cái hỗn-hợp làm một. (Đ.Đ.K. 14).

Nó là hình-trạng của cái không có hình-trạng, *vô trạng chi trạng*, hình-tượng của sự không có vật, *vô vật chi tượng*, nó thấp thoáng, chẳng chịt, mập mờ, không đầu không đuôi. (Đ.Đ.K. 14). Nó là tổ vạn vật, có trước trời đất (vũ-trụ), mà lạ nhất

là có trước cả Thượng-đề, *tượng Đề chi tiên* (Đ.Đ.K. 4). Đạo đây có thể ví được với Phạm-ma của Ấn-độ, còn ẩn chưa hiện, chưa có ngã-bản (Brahma nirguna), chưa phải là *Phạn-vương* hay *Đạo-quân*, hay như ta gọi là *Chúa* (Ấn-độ gọi là *Ishvara*, y-diệp-ba-la), có tính có tính.

ĐẠO VÀ ĐỨC

Ta thường dùng hai chữ *đạo đức* hình như nó là một chữ, một ý-niệm duy-nhất về luân-lý. Nhưng ngày xưa, chữ *đức* có nghĩa là năng-lực của một vật. Vậy *đạo-đức* tức là cái năng-lực của Đạo; hay là nói như Lục Đức-Minh đời Đường, là công-dụng của Đạo. Tỉ như trong Trang-tử (th.12): *Vật đắc dĩ sinh, vị chi đức*, cái mà vật có để mà sống, ấy là đức, hay là: *đức giả, nhân chi sở tự đắc*, đức ấy là cái người ta tự được. Song *đạo* với *đức* là phân biệt mà nói thôi, chứ rút cục thì cũng là một.

ĐẠO VÀ LÝ

Huệ Thi (380-300) là một người giỏi của phái Danh-gia, làm tướng nước Lương, chơi thân với Trang-Tử. Sách *Trang-tử* (th. 33 G) nói rằng: Huệ-tử là người *đa-phương*, nghĩa là giấu mưu kế, sách (không biết là viết ra hay đọc) nằm xe, ông ưa dối tâm, dối ý của người ta, nhưng mà thắng được miệng người mà không phục được tâm người, nghĩa là thắng được người ta trong khi biện-luận, nhưng mà không khiến được người ta tin mình. Ngày ngày ông biện-luận không cùng mà hay *vi quái*, nghĩa là đặt ra những phản-ngôn quái-ngữ. Một lần Trang-tử đi đưa đám qua mộ Huệ-tử có than thở rằng: « Từ khi Huệ-tử mất đi, ta không biết cùng ai nói chuyện ». (Trang. 24E). Chuyện của Huệ-tử với Trang-tử không những là chuyện của Đạo-gia với Danh-gia, mà cũng là chuyện của *Đạo* với lý, hay nói cho rõ hơn với Lý-trí.

Về biện-luận, là chỗ căn-bản của Danh-gia, Trang-tử nói rằng:

« *Giả-sử ta với người cùng tranh biện, người thắng được ta, ta không thắng được người, người thật là phải chăng, ta quả là trái chăng? Hay là ta thắng người, người không thắng ta, ta đã quả là phải chăng, người đã thật là trái chăng? Hoặc là một người*

phải, một người trái? Hay là hai người đều phải, đều trái? Nếu ta với người không hiểu được nhau, thì người khác chắc cũng vào cảnh tôi tăm như vậy. Lấy ai mà sửa lại? Lấy người đồng ý với người chẳng để phân xir? Hẳn đã đồng ý với người thì làm sao phân xir được! Lấy người đồng ý với ta chẳng? Hẳn đã đồng ý với ta thì làm sao phân xir được? Hay là lấy người cùng khác với ta, cùng khác với người chẳng? Đã cùng khác với người, cùng khác với ta thì sao phân xir được? Lấy người cùng đồng ý với ta và với người chẳng? Hẳn đã đồng ý với ta, với người, thì sao phân xir được? Như vậy, ta với người, và người ấy đều không hiểu nhau được, thì trông đợi ai bây giờ? Chi bằng hòa với Thiên-nghê. Nghĩa là cho phải (thì) với chẳng phải (bất thì), nhiên với bất nhiên là như nhau, quên năm (tháng), quên nghĩa (phải trái) tức là thông suốt Vô-cảnh; mà ngụ ở chỗ Vô-cảnh» (Trang 24).

Lại chuyện này nữa:

«Cừ Bá-Ngọc trong sáu mươi năm thay đổi (ý kiến) sáu mươi lần. Chưa kịp cho là phải đã cho là trái. Chưa biết cái năm nay cho là phải, lại chẳng trái như năm mươi chín lần trước chẳng?... Người ta ai cũng tôn trọng cái biết do biết mà biết, mà không biết dựa vào cái không-biết mà biết, nhân giai tri kỳ tri chi sở tri, nhi mạc tri thị kỳ tri chi sở bất tri hậu tri (Trang 25 H).

Như thế thì chân-lý ở đâu? Chính là bởi bất-tri. Nghĩa là biện-luận là vô ích, những sự phân-biệt của lý-trí: phải trái, có không, chủ khách, v.v... và cả đến sự phân biệt với không phân biệt cũng đều là vô-thực, thấy đều là tương đãi dựa vào nhau, mà ví được với chuyện bóng nọ hỏi bóng kia (Trang 2C) và chuyện sớm ba.

Hai chuyện ấy như sau này:

Bóng mờ hỏi bóng tỏ: Này người đi, nay người dừng lại. Này người ngồi, nay người đứng dậy. Sao người không có ý-chí riêng, đặc tháo? Bóng tỏ nói: ta phải nương nhờ, hữu đãi, mà như thế chẳng? Hay là chỗ ta nương nhờ lại còn phải nương nhờ vào chỗ nào khác, mà như thế chẳng? Ta như vậy rần, cánh ve, chẳng? Sao biết sở dĩ nhiên, sở dĩ bất nhiên? (Trang 21).

Nghĩa là các hiện-tượng là vô-thực, không có tự-tính. Các cái do trí ta phân-biệt ra là bóng của Đạo. bóng nọ đầy bóng kia không cùng, chứ không phải chân-thể của sự vật.

Chuyện thứ hai cũng một nghĩa tương-tự như thế : lý-trí phân-biệt bĩ thử, thị phi, chỉ là xê cái nọ ra chỗ cái kia thôi, chứ không nắm được thực-thể huyền-đồng của sự vật. Chuyện sớm ba ấy như thế này :

Một người nuôi khỉ phát khoai cho khỉ ăn : Sớm ba chiều bốn. Lũ khỉ giận lắm, người nuôi khỉ lại nói : Thôi, thế thì sớm bốn chiều ba. Mấy con khỉ bằng lòng. (Trang 20C).

TRI VÀ HÀNH

Đứng về quan-điểm của Đạo, thì lý-luận của Danh-gia hoàn-toàn vô-nghĩa. Chỗ này, Trang-tử gần vài triết-gia đời nay, hiểu rằng sự biến-biệt đều do hành-động mà ra : như thị phi là bởi bản tên (trúng hay trật), phải trái là bởi giao-kéo ma ra ; tự đó những sự biến-biệt duyên-sinh ra vô cùng, đều như nhạc gió do chỗ hư không nổi lên mà làm vang động cả núi non ; ta đặt tên nó, rồi quen đi, tựa như con đường nhiều vết chân người đi mà thành vậy.

ĐẠI TRI VÀ TIỂU TRI

Cho nên có hai lời biết : đại tri và tiểu tri. Đại tri thì ung dung rộng rãi, tiểu tri thì dăm dăm gò bó, vụn vặt (Trang 2B). Chính lúc biết là không biết và lúc không biết là biết (Trang 2F). Cái không-biết đây là cái không-biết của các nhà huyền-học trên thế-giới như Saint Jean de la Croix, tiếng Pháp gọi là *nescience*, *non-savoir*, không biết, không nói được, đó là hợp với tính-cách lơ mờ, bất khả danh, của Đạo.

Cho nên Khiết Khuyết hỏi Vương-Nghê : « *Thầy có biết cái sở-đồng của vật không ? Ồi ! Đâu ta có biết. — Thầy có biết cái không biết của thầy không ? Ồi ! đâu ta biết được !* (Trang. 2F).

Lại trong thiên Tri Bắc Du (Trang 22A) :

Tri đi chơi miền Bắc sông Xích-thủy, trèo lên gò Ấn phần (?) gặp Vô-vi, hỏi Vô-vi rằng : Lo làm sao, nghĩ làm sao để biết Đạo, ở làm sao, mặc làm sao thì yên đạo, theo làm sao, đi làm sao thì đắc đạo ? Ba lần hỏi, Vô-vi không đáp lại ; không phải không đáp lại, nhưng không biết đáp lại. Tri không hỏi được, quay về phía

Nam sông Bạch-thủy, trèo lên núi Cô-khuyết, ra mắt Cuồng Khuất, đem mây lời đó mà hỏi. Cuồng khuất bảo: Ta biết. Chực nói, thì hẩn quên mất cái muốn nói.

Vô-vi không biết đáp, Cuồng Khuất quên, đều thuộc vào cái không-biết, bất tri nhi chân tri. « Không biết là thâm, biết là nông, không biết là trong, biết là ngoài (Trang « 22H) ».

Chân-tri có thể ví được với khi ngủ, ngủ thì hôn giao, nghĩa là hôn thu vào một, tỉnh dậy thì hình khai, kỳ mị giả, hôn giao, kỳ giác giả hình khai (Trang 2B). Hình khai, nghĩa là phân biệt cái này với cái kia, chủ với khách, v.v... và lâm vào cảnh tâm-đầu, nghĩa là tâm trí tán mát hỗn loạn. Cái ý tưởng này ta cũng thấy ở Ấn-độ.

Lý-trí không dùng được để tìm đạo :

Hoàng-Đề đi chơi miền Bắc sông Xích-thủy, trèo lên núi Côn-lôn mà quay mặt về phương Nam, bỏ quên huyện-châu. (Hoàng-Đề) sai Tri đi tìm, tìm không được, sai Li-châu đi tìm, tìm không được, sai Ngật-câu đi tìm, tìm không được, sai Tượng-vông đi tìm, thì tìm được. (Trang 12D).

Li-Châu, có lẽ là phân biệt, ngật câu có lẽ là cái cọ, còn tượng vông. (mắt hình) là gì? Cũng khó mà hiểu chắc chắn được. Wiegner dịch là abstraction (trừu-tượng); nhưng chắc là sai. Chắc bỏ lý-trí đi, mà vào cảnh lơ mơ bất định, cảnh bất tri nhi tri đã nói trên. Lý-trí thật ra nó che cái thanh-minh đi. Muốn giảng cho người ta hiểu, mà lý-luận những chuyện kiên với bạch, như Danh-gia, ấy là sa vào cảnh tối tăm, tối tăm so với cái đại-minh của đạo-giả vậy.

Nhiễm-Cầu hỏi Trọng-Ni: « Có thể biết được cá chưa có Trôi đất không? — Trọng-Ni nói: Có. Có do kim mà ra — Nhiễm-Cầu không hỏi nữa mà lui ra. Hôm sau Nhiễm-Cầu quay lại: — Hôm qua ta hỏi thấy: cái chưa có thiên địa biết được không? Thấy bảo: Được. Có như Kim, Hôm qua thấy nói thì ta sáng, chiều-nhiên hôm nay ta thấy tối, muội nhiên, dám hỏi tại sao. — Trọng-Ni đáp: Hôm qua sáng là vì cái biết sẵn trước của thần, thần giả tiên thụ, ngày hôm nay tối là vì ta cầu mà không theo thần ». (Trang 22K). Như thế nghĩa là đề tự nhiên thì biết, mà cầu (muốn) thì không được, đó là vô-vi vậy.

Lý trí không dùng được, thì học tất cũng không được. Còn sách là bã rã của đời xưa.

Học (đạo) là học cái mà không học được, làm (đạo) là làm cái mà không làm được, biện (đạo) là biện cái mà không biện được vậy. Biết dừng ở chỗ không biết được, đó là đến nơi vậy. (Trang 23D).

TU LUYỆN

Nều đã không dùng lý-trí mà biết được, thì phải tu-luyện, biên-cải tâm-thân đi, mới biết được, biết theo cách *bất tri nhi chân tri* đã nói trên.

Đ.Đ.K. và N.H.K. đều nói tới thuật *chuyên-khi*: thở khi cũ hít khi mới, *đạo dẫn*: vươn cổ làm như con gấu, con chim (Trang. 15), hay tả thần-nhân Hồng môn (Trang 11D) nhảy một chân mà vỗ vào sườn, «lông bông không biết cầu gì, ngông nghênh không biết đi đâu».

Ngoài những phép *chuyên khi*, *đạo-dẫn*, lại có những phép *tuyệt ngũ cốc*, *ngưng thân*, *thủ nhất*. Lại còn thuốc đan-sa. Mục-đích là trường-sinh bất-tử. Nhưng tới mục-đích đó thì phải qua *quĩ-nhập* (transe) *tọa-vong* (extase); *tọa-vong* thì *viễn-du*. *Viễn-du* thì *đạo-tập*.

N.H.K. (ID) tả Quảng-Thành từ sông 1200 năm, da trắng như băng tuyết, mơn mơn như đũa trẻ thơ, không ăn ngũ cốc, thở gió uồng sương, lầy mây làm xe, lầy rồng làm ngựa, mà giọng chơi ngoài bốn bề, thần ngưng lại thì làm cho mùa màng tốt, người khỏi bệnh tật.

Những phương pháp tu-luyện đó một phần ta thấy ở trong thuật du-gia yoga, hiện nay còn thịnh-hành ở Ấn-độ, và đại-đề ta thấy trong thuật tu tiên thịnh-hành ở đời Lục-triều, nhưng đã có từ thế-kỷ thứ IV r. T.C.

Thuật tu tiên chắc là hỗn-hợp nhiều truyền-thông tôn-giáo cổ-sơ khác nhau: như *chuyên-khi*, *đạo-dẫn* thuộc về yoga, *đan-sa* thuộc về tiên-hóa-học (alchimie), *tọa-vong*, *viễn-du* nguyên-do tự nghệ đồng cốt (chamanisme).

Nhưng mà Lão-tử và Trang-tử đều không tin những thuật nói trên (Đ.Đ.K. 10, Trang 10A).

Lão với Trang là những nhà huyền-học, nên tin những phương-pháp thuộc về tinh-thần. Đạo vốn là vô-cùng trường-tồn thì kẻ hòa-đồng với đạo, tức là *đạo tập*, tức là trường-sinh bất-tử, «cùng chung sáng với mặt trăng mặt trời, cùng lâu dài với trời đất», chơi ở cánh đồng vô-cực (Trang II), vào cửa vô cùng, cùng các thượng tiên cười mây trắng mà lên châu Thượng-đê (Trang 12). Thơ của Khuất Nguyên là tả những cuộc viễn-du đó :

*Trèo lên núi Côn-lôn hể,
Ăn canh hoa tươi.
Sánh tuổi thọ với trời đất hể,
Tranh sáng cùng mặt trăng mặt trời.*

(Phan-Kê-Bình dịch)

Tâm-trai

Nhưng mà đi tới cõi đại-ngộ thì phải theo con đường *tâm trai* (via purgativa), con đường đó mau chậm không có hạn định, nhưng có nhiều đợt. Theo Denys Aréopagite và các nhà huyền-học trong Thiên-chúa-giáo thì con đường đó có năm đợt; theo Al Hallaj ben Mansour (thê-kỷ VIII) ở Ba-tư thì có ba đợt. Nhưng chẳng qua cũng là tạm chia ra từng giai-đoạn sự biên-dịch liên-tiếp của tâm-lưu.

Tâm-trai là thế nào?

Tề-tự chỉ trai không phải là tâm-trai. «Giữ cho nhất chí. Đừng nghe bằng tai, mà nghe bằng tâm. Đừng nghe bằng tâm, mà nghe bằng khí... Khí là lấy cái hư mà đãi vật, Đạo-tập là bồi hư, hư là tâm-trai» (Trang 4A). Nghĩa là đóng cửa ngũ-quan, quên mình với vật mà đề tâm vào chỗ hư; đó là thuật *hư tâm*. «*Không nhìn, không nghe, không biết, giữ cho tĩnh, cho thanh*» (Trang 11).

Khởi đầu con đường tâm-trai có một sự tỉnh-ngộ (conversion) hoặc đột-nhiên, hoặc dần dần, nó chuyển hẳn tâm-hướng, như chuyện sau này:

Trang Chu chơi ở vườn Điều-Lăng trông thấy một con chim lạ, từ phương nam lại, cánh bảy thước, mắt một tấc, bay ngang trán Trang Chu mà vào rừng rẻ. Trang Chu nói: Chim chi mà lạ vậy! Cánh rộng như thế mà không bay được nữa, mắt to như thế mà

không trông thấy ta! Trang Chu liền vén áo chạy theo. Còn đương cảm cung mà rình nó, thì thấy một con ve sấu thích được bóng mát mà quên thân mình đi, một con bọ ngựa chực vỗ nó, thấy mối mà quên (thân) mình đi. Con chim lạ thừa cơ chực chớp cả hai con kia mà quên thân mình đi. Trang Chu than thở: Than ôi! vật làm lụy lẫn nhau. Hai loài kia tự gây tai vạ cho mình. Ông vừa bỏ cung ra về, thì bị kẻ canh vườn đuổi theo mà chưởi. Trở về nhà, Trang-Chu trong ba tháng không nói năng được. (Trang 20H)

Trang-tử thấy cảnh-tượng vạn vật bởi lòng dục ham mê mà quên mất cả thân mình, nên tỉnh-ngộ.

Con đường tâm-trai dài ngắn cũng tùy người.

Nhan-thành tử Do năm đầu thì sinh ra quẻ mùa, *dã*, năm thứ hai thì (biết) theo, *tòng*, năm thứ ba thì *thông*, năm thứ tư thì (cho mình như mọi) vật, năm thứ năm thì tới nơi, *lai*, năm thứ sáu thì *quĩ-nhập*, năm thứ bảy thì *thiên-thành*, năm thứ tám thì không biết chết với sống nữa; năm thứ chín thì *dại-diệu* (Trg 27D).

Nhưng Bộc Lương Ý thì sau ba ngày đã đứng ra ngoài thiên-hạ, bảy ngày đã ra ngoài vật, chín ngày nữa thì đứng ra ngoài sự sinh, rồi tới *triều-triệt* (sáng tỏ), rồi tới *kiền độc*, (thầy một) rồi tới chỗ không có cớ kim, từ sinh nữa (Trang 6E).

Quĩ-nhập, *tọa-vong*, *viễn-du* tức là không biết gì nữa, «thân như cành khô, lòng như tro nguội» (Trg 23), không biết ấy là biết. *Triều-triệt*, *kiền-độc*, *dại-diệu*, *vi-diệu* *huyền-thông*, *đạo-tập* đều nghĩa là đắc-đạo.

Trong tâm-trạng đắc-đạo đó, Lão-tử tả Đạo rằng :

*Vuông lớn không góc,
Bình lớn muôn thành,
Ấm lớn ít thanh,
Tượng lớn không hình.*

(Đ.Đ.K. 41)

Còn Trang-tử thì kêu lên rằng :

Hỡi Thấy ta! Hỡi thấy ta! Diệt vạn vật mà chẳng ác, làm ơn cho muôn đời mà không phải là nhân, lâu hơn thượng-cổ mà không phải là thọ, che chở trời đất, làm ra muôn hình mà không phải là khéo, ta gọi người là Thiên-lạc (Trang 61, 13A).

CHÂN-DUNG NGƯỜI ĐẮC-ĐẠO.

Lão tử có vẽ chân-dung người đắc-đạo hay là kẻ theo đạo :

Chúng-nhân vui vẻ như ăn cỗ thái-lao, như lên xuân-đài. Riêng ta lẳng lẳng chẳng đâu vết chỉ, như đứa trẻ chưa biết cười, như bơ vơ không biết về đâu. Chúng-nhân có thừa, riêng ta thiếu-thốn. Tâm ta là tâm kẻ ngu, ta dần dần thay! Tục-nhân sáng-láng, riêng ta mịt-mù. Tục-nhân rành-rot, riêng ta lẫn lộn, nhạt như trắng hời, long-dong (liều) như không nơi chốn. Chúng-nhân đều có chỗ dùng, riêng ta ngoan-bi (ngu độn, quê kệch). Ta khác người là yêu Mẹ-nuôi. (Đ.Đ.K. 20)

Trong đoạn này câu nhạt như trắng hời, đậm hể kỳ như nước hời là theo bản của Ô. Duyvendak, còn các bản cũ thì viết: Đậm hể kỳ như nước hải, điểm tỉnh như biển. Mẹ nuôi đây là Đạo,

Cái chân-dung người theo Đạo cũng là chân-tượng của Đạo : mập mờ, nhạt-nhèo, thăm-thăm vô cùng.

VẬT HÓA

Trái lại với Phật giáo cho vạn-tượng là không có, thì Lão Trang cho vạn-tượng là có. Nó là cuộc biến-hóa của Đạo. Nó chính là Đạo. Xem ra chỗ này Lão-giáo hơi giống kinh Dịch về quan niệm biến-dịch. « Vạn vật sinh ra như đuổi như chạy, chẳng khi nào động mà không biến, chẳng lúc nào là chẳng di dịch : « vô động nhi bất biến, vô thời nhi bất di » (Trg 17). Nó tự hóa, chứ không có một ngoại-lực nào như Trời điều-khiển nó. Quan-niệm đó là một quan niệm nội-tại (immanentiste). Có lẽ vì Trời cũng chỉ là một hiện-tượng trong cuộc biến-hóa của Đạo. « Lây Trời làm cha mà yêu Trời, hưởng chi là cái còn cao hơn Trời? » (Trg. 6E). Nghĩa là Trời còn ở dưới Đạo. Nhưng cuộc biến-hóa đó không lường được, không cửa mà ra, không nói được, bất khả danh. Nó là huyền hóa. Cái mộng con bướm của Trang-tử là tiêu biểu cho cuộc huyền-hóa đó :

Một đêm Trang-tử nằm mộng thấy mình làm con bướm-bướm nhòn như bay lượn không biết mình là Trang Chu. Chợt tỉnh giấc mới biết mình là Trang Chu. Nay ta không rõ ta là Chu nằm mơ là con bướm-bướm, hay ta là con bướm-bướm nằm mơ là Trang Chu. (Trg 27) (1)

- (1) So sánh với câu này chỉ-trích Không-tử : Uống rượu trong mộng, tỉnh dậy (vui) như đi săn bắn. Trong khi mộng không biết là mộng ; ở trong mộng chỉ trông thấy mộng, tỉnh dậy mới biết là mộng. Đến cái đại-giác (chết ?) mới biết cái đại-mộng. Nhưng mà kẻ ngu lại tưởng là mình tỉnh, tưởng mình là ông vua, là thẳng mục... Ông Khưu với người đều là mộng. Mà ta nói mộng với người cũng mộng vậy... Muốn đời về sau, có bậc đại-thánh, giải được điều đó, thì chỉ trong khoảng sớm hôm đã ngộ (đạo) vậy, (Trang 24).

Một bên là con bướm-bướm, một bên là Trang Chu, thề tạt là có phân-cách. Đó là vật-hóa. Nhưng phân-biệt mà vẫn là một. Cho nên vật-hóa là huyền-hóa.

SINH TỬ

Việc sống chết cũng là một trò vật-hóa. Liệt-tử cũng giồng Hamlet trong kịch của Shakespeare, giơ cái đầu lâu lên mà nói rằng: «chỉ có người với ta là biết thề nào là sống chết, không thật có sống, không thật có chết». (Liệt-tử 1E). Sinh tử là một trò lai vãng.

Trang-tử đi nước Sở, giữa đường thấy một cái đầu lâu đã khô vẫn còn nguyên vẹn. Ông lấy roi ngựa vỗ vào cái đầu lâu mà rằng: Nhà thầy hoặc vì tham sinh mà làm điều trái lý mà đến nỗi này chăng? Hoặc vì nước đổ mà mắc vào sự búa rìu, mới nên nỗi này chăng? Hoặc làm việc bất-thiện mà xấu hổ với cha mẹ vợ con mà nên nỗi này chăng? Hoặc đói rét mà nên nỗi này chăng? Hoặc là xuân thu đi lại mà nên nỗi này chăng? Nói xong ông lấy cái đầu lâu kê đầu mà ngủ. Nửa đêm cái đầu lâu hiện vào mộng mà bảo rằng: Lời nhà thầy bàn cũng tựa như lời các biện-sĩ, đều đo cái liên-lụy của người sống. Người chết thì không có những cái đó. Nhà thầy có muốn nghe ta nói về chết không? — Có — Người chết thì trên không có vua, dưới không có bề tôi, không có bốn mùa, trời đất lúc nào cũng là xuân, lúc nào cũng là thu. Dầu làm vua ngóảnh mặt về Nam cũng không sung sướng bằng.

Trong câu đó Trang-tử vừa chê biện-giả vừa chê nho-già.

Ông ví kẻ sợ chết với nàng Lệ Cơ kia bị bắt về nước Tần thì khóc ướt áo. Đến lúc tới cung điện nhà vua được sủng-ái thì không hiểu tại sao mình đã khóc (Trang 2H). Ai cũng biết bài hát Cổ bốn của ông khi vợ chết: (Trang 18).

*Thê-nhân tiêu ngã bất bi thương
Ngã tiêu thê-nhân không đoạn-trường.*

Còn đời lai-sanh tử-hậu thì sao?

Từ-Tư, Tư-Dư, Tư-Lê, Từ-Lai nói chuyện. Bốn người đều nói rằng: Ai mà lấy Vô-vi làm đầu, Sinh làm xương sống, Chết làm đuôi, thì hiểu được sự tử sinh tồn vong là một thể vậy, ta có thể

cùng người đó kết bạn được. Bốn người nhìn nhau mà cười, chẳng nói mà định ninh kết bạn. Chợt Từ-Dur bị bệnh nặng... Từ-Tư đến thăm... hỏi: Có sợ không? Từ-Dur đáp: Bao giờ ta chết, ta hóa đi nếu Tào-hóa lấy cánh tay trái ta làm con gà thì ta sẽ gáy sáng; nếu lấy tay phải ta làm nỏ, thì ta sẽ bắn cú; nếu lấy thân ta làm xe, thân ta làm ngựa kéo xe, thì ta vẫn vui lòng. Mọi vật thời tới thì thành hình, thời đi thì mất hình. Có chi mà lo buồn? (Trang 6).

VÔ VI

Đạo thường vô vi nhi vô bất vi (Đ.Đ.K. 37). Đạo là vô vi, thì kẻ đạo-giả cũng phải vô-vi, nghĩa là đừng can thiệp vào việc đời mà phó mặc tự nhiên. Cũng như nói về lý-trí thì Lão Trang công kích Danh-gia, nói về vô-vi là Lão-gia công kích Không - giáo. Những tích Không-tử gặp Lão-tử hay chuyện Đạo Chích trong N.H.K. là đều đặt ra để chê riếu Không-tử (tiếc những bài đó dài quá). Không những lần nào Không-tử cũng thua trong những cuộc gặp gỡ, mà Không-tử lại còn qui phục đạo Lão nữa. (Trang 20D)

Đ.Đ.K. (Ch.5. 19, 20) đề xướng cái thuyết *tuyệt nhân kỳ nghĩa, tuyệt học vô ưu*. Đại đạo mất rồi thì mới có nhân nghĩa (Đ.Đ.K. 18). Mất đạo thì có đức, mất đức thì có nhân, mất nhân thì có nghĩa, mất nghĩa thì có lễ (Đ.Đ.K. 38). Lễ chỉ là cái vỏ rỗng mà thôi.

Lão-gia cũng giống như Rousseau cho là cái khôn, cái khéo, tri-thức và xảo-nghe, đều làm hại người ta, mà muốn quay về cái xã-hội chắt phác đời cổ xưa. Phác là một ý niệm quan-trọng của đạo Lão. (1)

- (1) Đời chi-đức không chuộng hiền, không dùng tài, người trên như cá nêu, dân như hươu ngoài nội, đoan chính mà không biết là làm việc nghĩa, tương ái mà không biết là làm việc nhân, thật thà mà không biết mình là trung, dùng mà không biết mình là tin... cho nên họ không để lại dấu tích, việc không truyền (về đời sau) (Trang 12M) — Đoạn khác lại nói rằng (tôi xin tóm tắt): Bạc đức-nhân & không nghĩ, đi khờ, lo, không giấu phải trái, đẹp xấu, trong bốn bề cùng lợi thế là vui, cùng đủ thì yên (Trang 12 L). Ở trong đời Hoàng-Kim đó đâu có cần tới chánh-trị của vua Thuấn. Còn như Hữu-Ngu (Thuấn) chữa nhọt cho người ta, dện tóc cho kẻ trọc đầu, đi thầy lang cho kẻ đau ốm, nét mặt rầu rầu như hiếu-tử chăm nom hiền-phụ, nhàn việc vựa vát như thế, thánh-nhân lấy làm xấu hổ (mà chẳng lìm) (Trang 12M). Đó ám chỉ nho-giáo.

Kẻ đạo-giả đã hòa-đồng với đạo, cùng với Đạo không nơi định-chỉ, tiêu dao ở chỗ vô cùng, ở chỗ vô-thủy vô-chung; đã không phân biệt phải trái, thiện ác, đẹp xấu, hiền ngu, quý tiện, sống chết, thì còn cần chi, phải làm chi, cần chi phải cầu chi, thân-nhiên như mình không phải là mình vậy, vì mình là Đạo rồi. *Không cầu mà được, không làm mà nên*, ấy là vì cái đức của mình là đức của Đạo, chẳng cái gì chẳng làm được. Ta chỉ cần đừng lấy cái trí của ta mà che cái sáng của Đạo, đừng lấy cái muốn (dục) của ta mà che cái đức của Đạo.

Kẻ đạo-giả ở đời che thân mình đi, để thân ra ngoài thế-cục, kín tiếng im hơi, không cầu nhân nghĩa, không cần danh lợi, không muốn thay đổi cái chi, hoàn-toàn cho mình là vô-dụng, như cây đại thụ ở thiên *Tiêu dao du*, hoàn toàn cho mình là không có, *hư không*, như cái thuyền không có người, (2) (Trang 20), hoặc ở nơi núi cao rừng sâu hay là thả cần câu ở sông hồ, hoặc cũng có khi giấu thân ở chỗ đông đúc, như Thị-nam Nghi-liêu, nhưng «miệng tuy còn nói, mà tâm đã câm rồi», lấy *Vô-hà-hữu chi hương*, cái làng không đầu, làm căn-cứ-địa của mình.

Cũng như trong đạo Thiên-chúa có một sự đảo lộn căn-bản, là kẻ trên là dưới, người đứng trước là kẻ đứng sau, đứa trẻ thơ là khôn lớn, kẻ khóc là sung sướng, thì Lão-giáo cũng có một cuộc đảo lộn như thế: cái thấp hơn cái cao, cái yếu hơn cái mạnh, *nhu nhược thắng cương cường* (Đ.Đ.K. 36), cái vô-dụng hơn cái dụng, gà mái hơn gà trống, âm hơn dương, cái không là có. Gandhi muốn tìm cái *Zéro* có lẽ cũng là tìm một cái *không* đó. Mà cái nghĩa *humilité chrétienne* (tự hạ) cũng là tìm cái chỗ rất thấp. Ôi! thấp mà cao thay! Sự đảo-lộn đó là một cái biện-chứng hay nói cho đúng hơn là một cái biện-cơ (dialectique) của một môi huyền-đồng duy-nhất (unio mystica).

P. ĐỖ-ĐÌNH

- (2) *Chiếc đò qua sông bị một chiếc thuyền không húc vào. Đò là người hẹp hòi cũng không giận. Nếu có người trên thuyền, thì chủ đò hẳn đã giận dữ... Trước không giận mà nay lại giận, là cơ sao? Là vì trước là hư mà nay là thật. Người mà có thể bỏ mình (hư-kỷ) để giơng chọi trong đời (du thế), còn cái chi hại mình nữa? (Trang 20B).*

Bàn thêm về Hùng-Vương

NGUYỄN-ĐỨC-CUNG

Khi viết bài này chúng tôi không có ý đề cao hay tán dương một chủ thuyết lịch sử nào do các sử gia hay học giả đi trước chúng tôi đã đề xướng ra, cũng như chúng tôi không có tham vọng làm sáng tỏ nơi đây cả một giai đoạn lịch sử đã phai mờ để tìm lại dấu tích của một thời đại quá khứ. Tập truyền Hùng-Vương qua bao thế hệ đã để lại nhiều giả thuyết, nhiều ước đoán và dĩ nhiên một khi chúng ta có dịp đề cập đến vấn đề này, các sử liệu người xưa để lại cung hiến cho ta những ý niệm về sự thành lập quốc gia cũng như quốc thông chủng tộc.

Như ai cũng biết càng tìm về nguồn gốc phát tích xa xăm của dân tộc bao nhiêu người ta càng cảm thấy rối rắm trước những sự kiện lịch sử phức tạp xen lẫn rất nhiều những mẩu chuyện quái đản hoang đường. Dấu vết của thời đại quá khứ chưa dễ đem lại cho chúng ta những tin tưởng sâu xa một khi các khoa khảo cổ học, dân tộc học hay ngôn ngữ học chưa có những khảo chứng xác đáng có thể tin cậy được. Sự các sử gia chính thống — đại để như Ngô-sĩ-Liên cùng các sử thần triều Nguyễn (Quốc sử quán) — tỏ ra sùng thượng những nhân vật hoang đường kỳ bí như triều đại Hồng-Bàng, quốc tổ Hùng-Vương hay ái mộ những câu chuyện « ma trâu thần rắn » khác là một sự kiện tất nhiên khi ánh sáng khoa học chưa soi thấu được vào những vùng tối tăm trong kiến thức cổ nhân. Chính tình trạng đau buồn và nguy hại cho nền sử học của nước nhà như vậy đã thúc đẩy các sử gia hiện đại quay sang một đường lối khảo cứu mới mẻ hơn, biết thận trọng cân nhắc từng nguồn sử liệu khi sử dụng để thẩm định giá trị chính xác của nó. Đối với tập truyền Hùng Vương, sử sách ta đã đề cập đến tuy không mấy đầy đủ nhưng cũng có thể cho chúng ta một vài ý niệm khái

quát về Hùng-Vương và về triều đại mà các sử gia trước đây đã cho là có công khai sáng ra dân tộc Việt-Nam sau này. Vào thế kỷ thứ tư sau Kỷ-nguyên khi người dân cổ Việt còn chưa quen mảy với một thứ văn tự là chữ Hán do người Tàu truyền sang ngay từ đời trước, các tác giả Trung-Hoa đã biết sử dụng văn tự của họ để ghi lại những sự kiện đã xảy ra trong chính nước họ cũng như tại các lân quốc nhược tiểu thời đó. Sử sách Trung-Hoa như *Giao Châu ngoại vực ký*, *Quảng Châu ký*, *Thủy Kinh chú* v.v... đã chép về đời sống xã hội cũng như thể chế chính trị văn võ của một giống người gọi là dân Lạc. Các sử gia chính thống khi viết sử muốn cho tác phẩm của mình được toàn bích đã dùng các sử sách Bắc phương làm nguồn tài liệu duy nhất để xây dựng, thêm thắt, vẽ vời cho quốc thống Việt-Nam thêm huy hoàng rực rỡ. Chính vì tin cậy vào nguồn tài liệu của kẻ khác một cách mù quáng mà nhiều khi người ta hay đi theo vết bánh xe cũ của tiền nhân và mặc nhiên công nhận những sự kiện lịch sử là xác đáng hoàn toàn không mấy may suy xuyến. Vì thế mà ngày nay đọc lại cổ sử ta không thể không gặp thầy khá nhiều những chuyện tình ma quái đản mà phần lớn các sử gia nước ta đã tôn thờ quá sức, đã sùng thượng gần bó thường nằm nhan nhản trong các pho sách xưa vốn được mệnh danh là sách sử.

Một điều đã hầu như là định luật tiền hóa đời với nhân loại là văn đề di cư từ một địa điểm này sang một vị trí khác trên bản đồ thế giới. Các giống dân phía bắc sông Dương-tử đã đi lần về phương Nam để sinh sống, để trường thành. Từ lưu vực sông Hồng Hà họ tiến về miền Nam Trung Hoa vượt qua sông Dương tử và bành trướng rộng rãi xuống tận miền Bắc Việt ngày nay. Vùng đất Giao chỉ ngay từ cổ thời cũng đã có người sinh sống. *Giao Châu ngoại vực ký* (viết vào khoảng thế kỷ thứ tư) đã mô tả được trọn vẹn khung cảnh sinh hoạt cũng như thể chế chính trị của dân Lạc. Đoạn văn trong sách này đã được *Thủy Kinh chú* (thế kỷ thứ sáu) trích dẫn như sau: « Giao chỉ tích vị hữu quận huyện chi thời, thổ địa hữu Lạc điền, kỳ điền tòng triều thủy thượng hạ. Dân khẩn thực kỳ điền nhân các vi Lạc dân. Thiết Lạc vương, chư quận huyện. Đa vi Lạc tướng, đồng ăn thanh

thụ » (Thủy Kinh chú quyển 37, tờ 4b). Tạm dịch : « Giao chỉ thuở xưa lúc chưa có quận huyện, đất đai có ruộng gọi là ruộng Lạc, ruộng ấy tùy theo thủy triều lên xuống mà làm. Dân chúng khai khẩn ruộng ấy mà ăn. Vì thế mọi người đều gọi là dân Lạc. Họ lập Lạc vương, Lạc hầu để coi quận huyện. Có nhiều Lạc tướng có ăn đồng lúa xanh ». Có thể kể đoạn văn trên đây của *Giao-châu ngoại vực ký* là một sử liệu đầu tiên và đầy đủ nhất của sách sử Bắc phương khi nói đến dân Lạc sinh sống ở phía Nam Trung-Hoa (1). Về sau khi khảo sát về cổ sử Việt-Nam, các sử gia cũng chỉ biết bám víu vào sử liệu trích dẫn trên đây mà thôi. Sự dùng hay lấy lại những chi tiết của đoạn sử liệu này đã đưa đến những sự thêm thắt, sửa đổi theo ý muốn của một vài tác giả đời sau làm cho cổ sử dân Việt gặp thêm nhiều chuyện rắc rối bí ẩn. Thảm-Hoài-Viên, một tác giả Trung-Hoa trong tác phẩm *Nam-Việt chí* (viết khoảng thế kỷ thứ năm) đã sửa đổi danh xưng của dân Lạc trong *Giao-Châu ngoại vực ký* thành tên Hùng. Sách ông Viên đề cập đến sự di cư của người cổ Việt đến Giao chỉ như sau : « Đất Giao chỉ rất màu mỡ, người ta di dân đến ở, chính họ là kẻ đầu tiên khai khẩn đất này. Đất đen và xói, *hơi đất xông lên mùi hùng*. Vì vậy người ta gọi ruộng đó là hùng điền, dân đó là hùng dân. Có quân trưởng gọi là hùng vương; vương có kẻ giúp việc gọi là hùng hầu. Đất thì chia cho các hùng tướng ». Đọc xong đoạn văn trích dẫn trên đây ai cũng nhận thấy được sự tự-do dễ dãi của một quan niệm sử học lỗi thời và một phương pháp chép sử tùy theo cảm hứng của các sử gia xưa. Triều đại Hồng Bàng được truyền kể với 18 đời Hùng Vương, một dòng tộc được sử gia Ngô Sĩ Liên xưng bái tột bậc trong *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* của ông là một trường hợp điển hình nhất cho cái quan niệm về sử-học đó. Thảm-Hoài-Viên sửa đổi danh từ Lạc Vương ra Hùng Vương, các sử gia và tác giả nước ta về sau đã dùng tác phẩm *Nam Việt chí* làm tài liệu nên đồng thời cũng truyền bá sâu rộng và chỉ biết có mỗi một tiếng Hùng Vương đó mà thôi. Với phương pháp sử học ngày

(1) Quảng châu ký xuất hiện sau *Giao châu ngoại vực ký* cũng có chép về dân Lạc nhưng không được đầy đủ. (Xem *Sử ký sách ẩn của Tư mã Trinh trích dẫn*),

nay các sử gia hiện đại đã quyết tìm cho ra chân lý lịch sử. Sự sai lầm từ Lạc Vương ra Hùng Vương đã được chứng minh và triều đại Hồng Bàng, vẫn để Hùng Vương mất dần tính cách quan trọng của chúng để rồi chịu theo số phận đào thải (2). Mặc dầu không nói ra nhưng ai là người có óc sáng suốt đều nhận định rằng Hùng Vương với những sự nghiệp kỳ bí hiển hách trong trí tưởng tượng phong phú của cổ nhân chỉ còn là những hình ảnh chập chờn, ma quái.

Trong *Đại Học tạp chí* số 34 (tháng 8/1963) dưới một bài nhan đề là «Bàn về Hùng Vương» tác giả bài báo đó, ông Nguyễn Toại đã cố gắng đúc kết những đoạn sử ngắn ngủi của An-Nam chi lược, Việt-sử lược để soi rọi ít nhiều ánh sáng vào tập truyền Hùng Vương với mục đích tìm xem nhân vật Hùng Vương có hay là không có trong lịch sử. Chúng tôi đã cẩn thận đọc bài báo đó và nhận thấy bài của ông Nguyễn Toại không thêm một chút gì mới mẻ trong việc nhận định về Hùng Vương. Thật vậy, đọc xong bài «Bàn về Hùng Vương» chúng tôi có cảm tưởng rằng ông Nguyễn Toại chưa dứt khoát hẳn việc có hay là không có nhân vật Hùng Vương và lý luận của ông gặp phải rất nhiều thiếu sót, mâu thuẫn cũng như sai lầm. Mở đầu bài báo, ông Nguyễn Toại đã viết: «Trước hết, xin nói ngay rằng bút giá chủ trương thuyết Hùng Vương là do Lạc Vương mà lầm ra». Trên kia chúng tôi đã có nhắc đến việc Thẩm-Hoài-Viên sửa đổi, tên xưng Lạc vương, Lạc hầu, Lạc tướng thành Hùng Vương, Hùng hầu, Hùng tướng vì ông nghĩ rằng sửa đổi như vậy nghe ra hợp lý hơn là để tiếng Lạc ở đằng trước mỗi chữ đó. (Việc Thẩm Hoài-Viên cho đặt đại Giao chỉ cũng có hùng khí, «hơi đất xông lên mùi hùng», khiến ta không lạ gì việc ông sửa tên các Lạc vương, Lạc hầu, Lạc tướng). Chung ta để ý đến một sai lầm khác nữa là Lạc viết bên chữ Các bên bộ Chuy và chữ Hùng viết bên chữ Cô bên bộ Chuy ; hai chữ này (Lạc và Hùng) viết hơi giống

(2) Sự sai lầm từ Lạc vương ra Hùng vương cũng đã được một vài sử gia xưa biết đến. Toàn Thư q. 1, tờ 3a dưới chữ Lạc tướng có chú: «Lạc tướng hậu ngoa vì Hùng tướng» nghĩa là: Lạc tướng sau viết lầm là Hùng tướng. Không biết sao thấy sai như thế mà họ không chịu sửa chữa.

nhau cho nên có thể có người đã đọc lầm chữ Lạc ra chữ Hùng. Khi viết những dòng chữ mở đầu ở trên ông Nguyễn Toại đã không ngờ rằng ông đã đặt ra một cạm bẫy có hiệu lực đánh ngã hết những lý luận của ông sau này. Ông Nguyễn Toại đã bằng lòng với chủ trương Hùng Vương là do Lạc Vương mà lầm ra, nhưng ở trang cuối cùng của bài báo chúng ta sẽ thấy ông lại lý luận theo một đường lối khác để chông đời cái ý kiến tiên quyết của ông. Ở đây chúng ta theo dõi bước chân tác giả «Bàn về Hùng Vương» để biết ít nhiều lập trường của ông với nhân vật lịch sử này. Ông Nguyễn Toại đã trưng dẫn sách *An-nam chí lược* (nhà sách Đại-Học Huế xuất bản), *Việt-sử lược* để giới thiệu nhân vật Hùng Vương (hay Lạc Vương). Dựa vào *Việt-sử lược* ông cho biết lãnh thổ Văn Lang của Hùng Vương phía bắc đến hồ Động Đình, nam đến Chiêm-thành (Hồ tôn), tây Ba-thục, đông đến bể. Phần trưng dẫn các sử liệu này cho biết được hệ thống tổ chức việc hành chánh cùng các triều đại truyền kể thời kỳ xuất hiện Hùng Vương. Đối với các sự kiện này ông Nguyễn Toại đã ghi nhận rằng: «Với nhãn quan sử học ngày nay, ta phải cho là triều đại Hồng Bàng vốn truyền kể đúng mười tám đời, quốc thổ, quốc đô, quốc hiệu cùng những thê chế văn quan vũ tướng của một nước văn hiến, đều không có thật» (trang 531). Nhưng ở đoạn tiếp sau đó ông Nguyễn Toại lại cho rằng: «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». Ở đoạn trên ông Nguyễn Toại đã khẳng định một cách dứt khoát trong việc phủ nhận sự hiện hữu của triều đại Hồng Bàng và luôn thề cả Hùng Vương nữa, nhưng ở đoạn dưới ông Nguyễn Toại lại đổi ý kiến ngay khiến cho chúng ta không biết bằng vào đâu để mà tin tưởng nữa. Qua hai đoạn văn trích dẫn đó độc giả hẳn đã thấy rằng ông Toại đã tỏ ra quá dễ dãi trong sự suy luận. Ông Nguyễn Toại nêu ra triều đại Hồng Bàng với truyền kể đúng mười tám đời là những sự kiện không xác thực đối với chân lý lịch sử, nhưng rồi ông lại hạ thêm một câu trái ngược với ý kiến bên trên nghĩa là ông vẫn còn chủ trương Lạc Vương còn có nhiều dấu tích khả chứng khả tín. Theo ông, Lạc Vương với chế độ cai trị lúc bấy giờ chỉ là những vị tù

trường cai quản một bộ lạc rộng lớn với vây cánh đông đúc cứ tiếp tục nhau cai trị thổ dân. Không nói đến tính cách truyền kể liên tục của dòng tộc Hùng Vương chúng ta cũng khó tin được một bộ lạc bấy giờ lại có một cương thổ bao la như vậy. Về điểm này *Cương Mục* quyển 1, tờ 4a đã thấy chép rằng «... Thê tổ Cao hoàng đế ta đại định thần châu, thông nhất toàn cõi nước Việt, đông giáp biển cả; tây giáp Vân nam, nam giáp Cao-man, bắc giáp Lưỡng quảng, diện tích của lĩnh thổ chưa bao giờ rộng vậy mà giáp giới cũng chưa xa đến hồ Động đình và nước Ba Thục. Nay, khi Cổ sử chép nước Văn Lang tây giáp Ba Thục, bắc giáp Động đình, chẳng là xa sự thực lắm ư? Động đình giáp Hồ nam, Hồ bắc, thật sự ở phía bắc Bách Việt; mà Ba Thục với Văn Lang còn cách Tuần điền nay thuộc Vân nam, không liền đất nhau. Đó chẳng qua là sử cũ chép quá phô trương đó mà». Ở trang 532, ông Nguyễn Toại đề cập đến bài báo của ông Nguyễn Phương đăng trong *Tạp chí Đại Học* số 30 (tháng 12-1962) khi bàn đến Hùng Vương tác giả bài báo đó chủ trương rằng sử gia và tác giả nước ta lẫn lộn đem Hùng Vương nước Sở mà đặt vào sử ta và truyện ta. Đây ông Nguyễn Toại viết: «Thuyết đó căn cứ vào sử nước Sở có chép mười lăm đời vua Hùng, thê rồi các tác giả ta chấp nối thành mười tám đời, gán thành Hùng Vương... Nếu có sử chép lầm sử Sở vào sử ta thì không hiểu sao các tác giả ta đã chép lại còn thêm mười lăm đời thành mười tám đời...» Thiết tưởng muốn phê bình ý kiến một tác giả, trước nên cố gắng đọc kỹ tác giả đó đã. Khi viết ra những dòng trên đây có lẽ ông Nguyễn Toại đã không đọc cẩn thận kỹ lưỡng bài của ông Nguyễn Phương trên *Đại-Học* số 30 mà ông dùng để bình luận đến khi viết bài «Bàn về Hùng Vương». Ở trang 902 (*Đại-Học* số 30) chúng ta thấy ông Nguyễn Phương chép rằng: «Từ vua Hùng Vương đầu tiên — Hùng Dịch (1112-1078 tr. K.N.) — đến Hùng Vương cuối cùng — Hùng Thông (741-690) tr. K.N.) — chỉ có 15 vua gọi là Hùng Vương, nhưng ở giữa có một chỗ tranh giành chấp nối, nên có lẽ vì đó mà tác giả đọc vào, đã đem ra được 18 đời!! Sau đó ông Nguyễn Phương đưa ra danh sách các vị Hùng Vương nước Sở dựa theo công trình nghiên cứu của Albert Tschepe cho thấy rằng sở dĩ các tác giả chép 15

đời thành 18 đời là vì giữa Hùng Nghiêm và Hùng Tuấn là một « thời kỳ hỗn độn ». Chính trong thời kỳ hỗn độn đó có chừng 3 vị Hùng Vương theo nhau lên ngôi cho nên hẳn ông Nguyễn Toại cũng đứng ngạc nhiên tại sao các tác giả ta đã kể 15 đời thành 18 đời Hùng Vương trong tác phẩm của họ.

Cũng ở trang 532 ông Nguyễn-Toại đưa ra sự kiện là các đời sau tôn thụy cho vua đặt ra những chức Hùng Hiền vương, Chiêu vương, Uy vương, Ngụy vương, Hy vương, Huy vương v.v... để rồi chất vấn tại sao các tác giả « 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 ». Chúng ta thấy rằng trong bất cứ thời đại nào cũng vẫn có hiện tượng sùng thượng cá nhân anh hùng. Sự sùng thượng này thường đi đôi với mảnh khốc chính trị. Hùng vương dưới thời tác giả *Việt sử lược* (sách này có lẽ được người đời Trần Đề nhiệm (1377 — 1388) làm ra, theo *tạp chí Tri Tân* số 96 trang 20) cũng như dưới các thời trước đã được sùng thượng đề cao. Sự kiện các đời vua Hùng vương « truyền thập bát thế » và « giai xưng Hùng vương » tỏ rõ rằng danh từ Hùng vương đã chiếm đoạt chỉ phôi tri óc của các tác giả xưa đại để như tác giả *Việt sử lược* không ít. Chúng ta có thể nghĩ rằng danh từ Hùng vương đôi với tác giả *Việt sử lược* là biểu trưng cao tột cả về đức cảm hào hùng của một mẫu người hùng. Khi đế quốc La-Mã còn đang ở trong thời kỳ toàn thịnh không có chức tước nào cao sang cho bằng danh hiệu Caesar. Những chiến thắng lẫy lừng ở Gallia, ở đông Pharsale, ở Ai-cập đã làm cho tên Julius Caesar trở thành bất tử, cho nên các vua về sau kê vị trên đất La Mã như Octavius chẳng hạn cũng đều tự xưng là Caesar và các nhà cầm quyền Âu châu cũng dùng tiếng Caesar để chỉ chức hoàng đế : Kaiser (Đức), Tsar (Nga). Nếu các sử gia trước không thêm huy hiệu cho các vị Hùng vương như các tác giả khi chép thần tích đến Hùng vào triều Lê đã làm thì đây cũng là một việc dễ hiểu bởi lẽ theo ý họ không có huy hiệu nào biểu dương được trọn vẹn quyền uy cho bằng danh từ Hùng vương. Khi ảnh hưởng của đế quốc La Mã còn ngự trị trên đất Âu châu các vị vua chúa đều ước ao được mang danh

hiệu là Caesar thì cũng vậy danh hiệu Hùng vương vẫn còn được đem gán cho cả một hệ thống triều đại từng được các sử gia nho học chính thống xưng tụng là dòng họ có công khai sáng ra lịch sử Việt-nam. Việc các tác giả bỏ qua tên các vua Sở mà không chép đến có lẽ cũng chỉ vì lý do trên, nghĩa là với họ chỉ có danh từ Hùng Vương là đáng kể mà thôi. Một điểm nữa chúng ta cần đề ý là cái giá trị mỏng manh của những tên như Hùng Hiền Vương, Hùng Chiêu Vương, v.v... những tên này được đặt ra chẳng qua chỉ là để thông nhất việc thờ vua Hùng tại các làng xã thuộc tỉnh Sơn Tây. Tạp chí Tri Tân số 96 trang 5, trong bài «Lạc Vương và Hùng Vương» đánh giá những huy hiệu ấy rằng: «Đền chữ Hùng Hiền-Vương, Hùng Chiêu-Vương, Hùng Oai-Vương, v.v... cũng không thể dùng làm sử liệu được, vì toàn là chữ ở mấy quyền thần tích thuộc tỉnh Sơn Tây, do những làng thờ vua Hùng đặt ra. Nước ta về triều Lê có một thời-kỳ sức các dân xã thờ vị thần nào phải chép thành chuyện cho rõ ràng, để ông quan giám bách-thần-điện đứng tên xét lại (hiện còn biên trong thần tích). Do câu chuyện thần tích ấy, nhiều làng tự một người có văn chương bịa đặt ra, nên mới có những tên Hùng-Oai-Vương, Hùng-Nghị-Vương, v.v...»

Ở một đoạn khác (Đại Học số 34 trang 533) ông Nguyễn Toại viết: «Xét ra vua Hùng nước Sở có họ Hùng thì chữ Hùng này không phải là chữ Hùng của Hùng Vương... Họ Hùng này, chữ viết trên chữ Năng, dưới bộ Hỏa, không phải là chữ Hùng ở bộ Chuy 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.» Mới đọc qua chúng ta thấy đoạn văn xem ra hữu lý nhưng một điều mà chúng ta không quên được đó là câu nói tiên quyết của ông Nguyễn Toại mở đầu bài «Bàn về Hùng Vương». Chúng tôi xin lập lại ý kiến tiên quyết đó để thấy rằng lỗi lý luận của ông Nguyễn Toại mất hẳn tính cách thù chung. Ông Toại viết: «Trước hết, xin nói ngay rằng bút giả chủ trương thuyết Hùng Vương là do Lạc Vương mà lầm ra». Bây giờ chúng ta giả sử rằng lỗi lập luận của ông Nguyễn-

Toại là đúng, nghĩa là các sử gia « không đèn nổi nào lẫn lộn mà chép chữ Hùng họ vua Sở ra chữ Hùng hiệu của Hùng Vương được » thì như vậy sẽ không có sự lẫn lộn từ Lạc Vương ra Hùng Vương bởi vì chữ Lạc viết bên chữ Các bên bộ Chuy sẽ không thể nào lẫn lộn được với chữ Hùng viết trên chữ Năng dưới bộ Hỏa được. Nhưng như trên đã nói ông Nguyễn Toại đã phát biểu ý kiến tiền quyết quan trọng đó là có sự lẫn lộn từ Lạc Vương ra Hùng Vương, cho nên lời lý luận của ông đèn đây đã gặp phải sự mâu thuẫn trầm trọng. Đèn đây chúng tôi xin nhắc lại đoạn văn chép về Hùng Vương trong sách *Việt sử lược* để biết rõ dụng ý của tác giả vô danh này khi họ muốn nói chí Thẩm-Hoài-Viễn trong việc điếm xuyết cho danh từ Hùng Vương. Sách chép rằng : « Gia ninh bộ hữu dị nhân yên, năng dĩ huyền thuật phục chư bộ lạc tự xưng Hùng Vương, đô ở Văn lang, hiệu Văn lang quốc, dĩ thuận chắt vì tục, kết thành vì chính, truyền thập bát thế, giai xưng Hùng vương... »
 Tạm dịch : « Bộ Gia ninh có một người khác thường, dùng huyền thuật bắt phục được các bộ lạc, tự xưng là Hùng Vương đóng đô ở Văn lang, gọi tên nước là Văn lang, lấy cách ăn ở đơn sơ làm phong tục, dùng cách kết dây để cai trị ; họ truyền 18 đời, tất cả đều gọi là Hùng Vương ». Tác giả *Việt sử lược* có thể đã mượn danh từ Hùng Vương của các vị nước Sở để đặt thành Hùng Vương nước Việt. Lý do chỉ vì tác giả này đã nung nấu một dụng ý nêu cao ý nghĩa sức mạnh cũng như quyền lực của Hùng Vương, chứng có là Hùng Vương vốn là người « dĩ thường » lại có « huyền thuật », có « khả năng » bắt phục được các bộ lạc. Danh từ Hùng Vương — vị vua anh hùng — đã nói lên rõ ràng sự dụng ý sâu xa đó. So sánh hai chữ Hùng, một chữ Hùng viết bên chữ Cồ bên bộ Chuy có nghĩa là sức mạnh (chỉ loài thuộc giống đực), một chữ Hùng viết trên chữ Năng dưới bộ Hỏa có nghĩa là con gấu, thì chữ Hùng viết theo lối trước thật là đúng nghĩa để tác giả *Việt sử lược* thỏa mãn dụng ý của ông. Ông Nguyễn Toại nghĩ rằng sự nhận được chữ Hùng ở các vua nước Sở viết khác chữ Hùng ở Hùng Vương, là sáng kiến quan trọng của ông. Nhưng nhận xét này ông Nguyễn Phương đã nêu ra từ trước. Ở chỗ giải thích về 18 đời Hùng

Vương, ông Nguyễn Phương đã viết trong *tập san Đại Học Sư phạm*, quyển 1 trang 21, niên khóa 1960-61 : « Từ vua Hùng Vương đầu tiên, Hùng Dịch (1112-1078 tr. K.N.) đến Hùng Vương cuối cùng Hùng Thông (741-690 tr. K.N.) chỉ có 15 vua gọi là Hùng Vương, nhưng ở giữa có những chỗ tranh giành chấp nối, nên có lẽ vì đó mà tác giả đọc vào đã đếm ra được 18 đời, và vì dấu chữ viết khác nhau nhưng phát âm giống nhau, nên tác giả đem các đời Hùng Vương nước Sở dời qua Hùng Vương nước Việt. » Theo đó ta có thể thấy rằng tác giả *Việt sử lược* cũng biết chữ Hùng viết ở tên vua Sở không phù hợp với ý nghĩa sức mạnh mà tác giả muốn đem đặt cho các Vị Hùng vương, nhưng việc ấy không mấy quan trọng vì tác giả chỉ mượn tiếng gọi Hùng vương nơi sứ nước Sở và để bù đắp vào chỗ thiếu sót về ý-nghĩa ở chữ Hùng tên vua Sở tác-giả *Việt sử lược* đã viết danh hiệu Hùng-vương bằng chữ Hùng bên chữ Cổ bên bộ Chuy thay vì chữ Hùng trên chữ Năng dưới bộ Hỏa. Tác giả *Việt sử lược* theo ông Nguyễn-Phương, đã chỉ mượn lời phát âm giống nhau của chữ Hùng để làm cho danh từ Hùng vương thêm nhiều ý nghĩa xác đáng mà thôi. Việc sửa đổi danh xưng và những sự kiện lịch sử chỉ là một việc thường thấy trong các sách sử nước ta xưa nay tùy theo sở thích của sử gia và đôi lúc để phù hợp với tình hình chính trị nữa. Với tác giả *Việt sử lược*, danh từ Hùng vương biểu hiệu cho một mẫu người hùng của lịch sử dù là lịch sử của thời sơ khai cho nên ông đã không ngần ngại đem tiếng Hùng vương của nước Sở vào lịch-sử Việt-nam với tất cả tấm lòng kính mộ. Ngoài ra việc các tác giả nước ta không viết chữ Hùng trong tiếng Hùng-vương giống chữ Hùng ở tên các vua nước Sở càng không có gì đáng bận tâm cho lắm; bởi lẽ việc sửa đổi cách viết tên riêng trong các sử sách nước ta là một việc rất thường lý do là vì khi viết sử các sử gia ta đã phải dùng nhiều tài liệu để tham khảo, mà tài liệu thì có thể mỗi sách chép một khác nhau cả về sự kiện nữa huống hồ là tên riêng.

Cũng ở trang 533 trong một đoạn tiếp theo đó, khi bàn đến tước vương ông Nguyễn Toại đã nói: « Hơn nữa Hùng Dịch nước Sở không thể được sử gọi là Hùng vương vì nước là Sở chứ không phải là Hùng, mà tước Vương thì Hùng Dịch và

con cháu gần không có được tước Vương chỉ có thiên tử nhà Chu mới có». Chúng ta thấy rằng ông Nguyễn Toại đã luận lý một cách mơ hồ không thiết thực mây. Vẫn biết rằng luật lệ phong kiến không cho phép các chư hầu tiếm dụng nghi về thiên tử về mọi phương diện như chức tước phẩm phục nhưng ai cầm được các vị vua chư hầu này lên lút xưng vương, xưng bá, nhất là một khi địa vị và thế lực của thiên tử đã suy yếu lung lay? Vua Hùng nước Sở có họ Hùng cũng có thể được gọi là Hùng vương đầu tên nước là Sở cũng tí như vua Gia-Long có họ Nguyễn vẫn có thể gọi là Nguyễn Vương mà tên nước vẫn cứ là Việt-Nam như thường. Chúng ta cũng thường thấy sử sách gọi các vua là Nguyễn Vương, Ngô Vương, Bình định vương thay vì gọi đích danh là Nguyễn Phúc Ánh, Ngô Quyền hay Lê Lợi.

Chúng tôi đã lần lượt xét qua những điểm chính mà ông Nguyễn Toại muốn đem ra trình bày trong bài « Bàn về Hùng Vương » để mong soi chiếu được ít nhiều ánh sáng xung quanh tập truyền Hùng Vương, một tập truyền lịch-sử đang còn lẩn quất rất nhiều bóng tối âm u kỳ bí xung quanh. Nhưng phải thành thật mà nói thiên chí của ông Nguyễn Toại chưa được đền thưởng đúng mức bởi lẽ những cố gắng học hỏi cũng như những điều ông Toại đưa ra trong bài báo của ông chỉ là những điều đã được các học giả, các sử gia đưa ra và bàn đến rồi. Những kẻ có ý muốn tiền thủ cũng như muốn đạt được ít nhiều hiểu biết về cổ sử dân tộc như độc giả, như chúng tôi sau khi đọc xong bài của ông Nguyễn Toại hẳn đều muốn nêu lên một sự so sánh giữa các bài báo có đề cập đến Hùng Vương tí như bài của Henry Maspéro viết năm 1916, bài của ông Nguyễn văn Tồ trong tạp chí Tri Tân. Câu nói của một văn gia Pháp « Tout est dit et on vient trop tard » không hẳn là một trở lực có sức cản trở những ai ham chuộng học hỏi. Vẫn biết rằng những người đi trước chúng ta có đầy đủ phương tiện để khảo cứu về các vấn đề mà cổ sử đặt ra, nhưng các điều giải cùng những chủ thuyết của họ không hẳn hoàn toàn xác đáng. *Đại Việt sử ký Toàn Thư* rồi *Chương Mục* vẫn còn rất nhiều sai lạc, chứng cứ là các sử gia này đã xưng tụng Hùng Vương, một nhân vật mơ hồ huyền hoặc làm quốc-tổ Việt-Nam.

CHUNG QUANH VẤN-ĐỀ:

AI ĐÃ THÔNG-NHẤT VIỆT-NAM:

Nguyễn-Huệ hay Nguyễn-Ánh ?

(Trả lời Ông Văn-Tân, một nhà viết sử miền Bắc,
Tập-san Nghiên-Cứu Lịch-Sử, Hà-nội)

NGUYỄN-PHƯƠNG

L.T.S. Bài này viết từ lâu trước, nhưng bị chế độ cũ kiểm duyệt, nay mới đăng được.

Tôi cảm thấy vui vui mỗi lần cầm bút viết sử. Nhưng lần này, khi cầm bút, tôi cảm thấy niềm vui có vẻ rộn ràng hơn, vì về trước, câu chuyện sử tôi thuật, vẫn có tính cách đọc tàu, mà đọc tàu mãi, lâu cũng phải nhàm, còn lần này, viết ra là để trả lời, nghĩa là để cung cấp cho một cuộc đối thoại.

Nguyên trong tạp chí *Bách khoa*, ở các số 148, 149, ra hồi tháng ba năm nay, tôi có đăng một bài nhan đề là « Ai đã thông nhất Việt-Nam: Nguyễn-Huệ, hay Nguyễn-Ánh ? » Trong bài đó, tôi có phê bình những kẻ đã nói trước tôi về vấn đề thông nhất Việt-Nam, và đã kết luận rằng Nguyễn-Ánh là người đã hoàn thành công việc thông nhất. Một người trong số những kẻ tôi đem ra phê bình là Ông Văn - Tân, một học giả hay viết về lịch sử trong tập san *Nghiên Cứu Lịch Sử*, xuất bản tại Hà-nội. Sở dĩ tôi nhắc đến ông Văn-Tân, là vì trong tập san vừa nói, ở số 9, phát hành vào tháng 9, 1959, ông đã chủ trương rằng người đã thông nhất Việt-Nam, không phải Nguyễn Ánh, mà là Nguyễn-Huệ. Đọc bài của tôi, ông Văn-Tân đã sốt sắng viết một bài dài, lấy nhan đề như nhan đề bài của tôi, và thêm vào đó mấy chữ: « Trả lời cho ông Nguyễn-Phương, báo *Bách khoa* Sài-gòn ».

Bài ông Văn-Tân trả lời cho tôi nói đó, tôi vừa được may mắn có một bản. Cỗ nhiên tôi sung sướng đọc nó, vì đó là bài trả lời cho tôi và cũng cỗ nhiên tôi đọc nó cẩn thận hết sức, vì đó là một bài « thiên lý nhi lai ». Tôi đọc... hết hàng

này đến hàng khác, cho xong cái bài dài gần vài chục trang. Nhưng vừa đọc, tôi vừa phải cố gắng cho được bình tĩnh, vì biết rằng có bình tĩnh mới có thể nhận định một cách đúng. Hỏi vì sao lại phải cố gắng để giữ bình tĩnh khi đọc ông Văn-Tân? Tôi sợ dĩ phải làm thế, là vì, không biết tại sao, trong bài ông Văn-Tân, ông có một giọng điệu hằn học quá, uất ức quá. Cả bài của ông Văn-Tân đem lại cho tôi cảm-tưởng rằng ông đang bị chi phối bởi một cơn xúc động mạnh khi ông trả lời cho tôi, và một người bị xúc động như thế; tất lý trí không còn đủ tự chủ để suy luận. Biết vậy, nên tôi ít quan tâm đến những lời có vẻ khiêm nhã, và chú trọng hơn vào lý chứng lịch sử ông có thể đem ra. Tôi sẽ trích lại những chỗ ông cắt nghĩa lịch sử một cách thiên lệch để trả lời, cùng nhắc đến những đoạn ông viết có thể cho biết trình độ của một nền sử học thiêu phương pháp sử.

Tiêu biểu cho tính cách thiêu phương pháp sử đáng tiếc nói đây, là đoạn kết luận của bài ông Văn-Tân một sử gia cộng sản trăm phần trăm. Ông đã chấm dứt thế này khi ông trả lời cho tôi :

Sau hết, còn một điểm nữa cần phải nói với Nguyễn-Phương, là việc ông luôn luôn bảo Văn-Tân vì phục vụ cho chủ nghĩa cộng-sản cho nên Văn-Tân thế này, Văn-Tân thế khác. Phải Văn-Tân đấu tranh cho chủ nghĩa cộng sản, Văn-Tân phục vụ cho chủ nghĩa cộng sản... Đó là sự thật tôi không dấu diếm. Bây giờ đến lượt tôi, hỏi lại ông Nguyễn-Phương. Thế ông Nguyễn-Phương có hoạt động cho một mục đích nào không? Khi bảo chữa cho việc Nguyễn-Ánh mượn quân Xiêm, quân Pháp về giết hại đồng bào, để rồi từ đó làm cho mất nước, ông có ý bảo chữa cho việc Ngô-đình-Diệm rước quân Mỹ vào Nam V.N. để chúng giết hại đồng bào, để chúng thả thuốc độc xuống các làng mạc V.N. giết hại trẻ con người lớn, gia súc, và tàn phá mùa màng của đồng bào V.N. hay không? Về chủ quan tôi chưa biết động cơ gì đã xúc đẩy ông Nguyễn-Phương viết bài «Ai đã thông nhất Việt - Nam: Nguyễn-Huệ hay Nguyễn-Ánh?» Nhưng về khách quan, tôi thấy nhận định của ông Nguyễn-Phương đã thiết thực phục vụ âm mưu đen tối của tên bán nước khát máu Ngô-đình-Diệm.

Phải chăng đó là kết luận «lô gíc» cho một bài nhan đề là «Ai đã thông nhất Việt-Nam: Nguyễn-Huệ hay Nguyễn-Ánh?»

Nhưng trước khi bàn đến dài hơn về sự lạc đề của ông Văn-Tân, thiết tưởng điều phải chú ý trong đoạn vừa trích, và là một điều quan trọng vào bậc nhất, đó là cách ông Văn-Tân chép về tình trạng hiện tại của miền Nam Việt-Nam. Về miền Nam Việt-Nam, hỏi ai biết tình trạng rõ hơn: ông Văn-Tân ở Hà-nội, hay là tôi và toàn thể đồng bào cùng tôi hiện đang ở miền Nam Việt-Nam? Cờ nhiên là chúng tôi. Vậy mà trong chúng tôi, những ai có tai để nghe, có mắt để thấy, đã mục-kích được thâm kích người Mỹ « thả thuốc xuống các làng mạc V.N., giết hại trẻ con, người lớn, gia súc, và tàn phá mùa màng của đồng bào V.N. chưa? » Lời của ông Văn-Tân nói là một lời nói láo không hơn, không kém. Giả sử lời đó được thốt ra bởi một người thuộc hạng kém kiến thức, thì không đến nỗi đáng tiếc lắm. Đằng này nó được thốt ra bởi ông Văn-Tân, mà ông Văn-Tân là một nhà chép sử của miền-Bắc... Hỏi cách ăn nói như vậy là tiêu biểu cho trình độ sử học riêng của cá nhân Văn-Tân hay tiêu biểu cho trình độ chung của cả một miền? Tôi mong rằng đó chỉ tiêu biểu cho trình độ riêng của một cá nhân...

Nhưng sao tôi lại phải trả lời cho một cá nhân có một trình độ sử học như thế? Hỏi có mắt công không? Thiết tưởng không đến nỗi mắt công lắm, vì tôi trả lời cho ông Văn-Tân đọc mà thôi, mà tôi trả lời trên mặt báo, tức là có ý cho nhiều người khác, ngoài ông Văn-Tân, cũng có thể đọc vào, và nhờ đó ngộ thấy một trình độ sử học. Và cũng vì có ý cho nhiều người biết đến một trình độ sử học, nên có chỗ trong bài ông Văn-Tân tôi trích lại mà không bàn cãi gì, ví dụ như câu ông Văn-Tân hỏi: « Thế ông Nguyễn-Phương có mục đích nào không? » trên đây chẳng hạn.

Hơn nữa, cách ông Văn-Tân chép về tình trạng miền Nam Việt-Nam nói đó bắt tôi phải lý luận thêm. Nói về tình trạng hiện thời và ở một địa điểm không xa xuôi gì mà ông Văn-Tân còn hồ đồ đến thế, thì khi chép về quá khứ những mấy ngàn năm, hỏi ông càng dễ dàng thao túng biết bao? ông càng nhìn vào một cách sai lạc biết bao? Nguyên nhân sự sai lạc của ông, là, như tôi đã nói, vì ông « thường đọc sử với cặp mắt đỏ, nghĩa là cặp mắt đau ». Hỏi bệnh tình ông nặng

chứng nào ? Thì cứ đọc lại đoạn kết của ông Văn-Tân tôi đã trích kia là đủ biết : nặng lắm ! Khôn một nỗi đau nặng như vậy mà cứ cồ tỉnh không biết, thề mới thật là liễu lĩnh, và chính vì liễu lĩnh ông mới có thể viết được những câu như sau : *« Bọn phản động vẫn nhai lại cái điệp khúc cũ rích rằng người cộng sản có thói quen nhìn sự vật bằng cặp mắt đỏ, nên không thấy rõ sự thật. Nếu cờ của người cộng sản là màu đỏ, còn quan điểm của người cộng sản là quan điểm chủ nghĩa Mác. Trên quan điểm chủ nghĩa Mác, người cộng sản nhìn thấu được quá khứ, nắm vững được hiện tại, và thấy rõ cả tương lai »*.

Đọc mấy hàng này mà tôi không thể không thương hại. Tại sao ? Là tại đó rõ ràng là luận điệu của một người biết mình đang mang trên mình một chứng bệnh bất trị. Bởi vì, về phương diện đau mắt như trong hình ảnh « cặp mắt đỏ » nói đây, những người đã bị đến trình độ bất trị và đã thành mù, phần nhiều làm nghề thầy bói, và chỉ có các thầy bói mới trắng trợn khoe khoang mình thấy rõ cả tương lai, như ông Văn-Tân. Về sự nắm vững hiện tại của ông, người ta đã có một chứng cứ minh bạch qua lời ông nói về tình hình miền Nam Việt-Nam, như đã trích trên, nghĩa là ông không nắm được gì hết. Như vậy, còn nghĩ làm sao nữa về cái cảnh não lòng khi thấy ông sờ soạng trong trong đêm tối quá khứ. Ông Văn Tân cho rằng câu nói « cặp mắt đỏ là cặp mắt đau » là một « điệp khúc cũ rích ». Phải, cũ rích cũng được, nhưng dầu cho cũ đến đâu, mà bao lâu mắt còn đỏ là mắt vẫn còn đau.

Sao mà lại nói « cặp mắt đỏ » ? Ông Văn-Tân cắt nghĩa là vì lá cờ cộng sản đỏ nên sinh ra hình ảnh « cặp mắt đỏ ». Nói thề cũng đúng, nhưng thật sự tiếng « cặp mắt đỏ » còn có thể có một xuất xứ xa hơn nữa, do chính chủ nghĩa Mác, mà ông Văn-Tân khoe khoang, mà ra. Quả vậy, quan điểm của chủ nghĩa Mác là căm hờn, và vì căm hờn mới nảy sự giai cấp tranh đấu làm nền tảng. Khi giận cặp mắt đỏ ngầu lên những máu, đến khi bụi bặm do cuộc tranh đấu tung lên bị gió đem tạt vào mắt đỏ đó nữa, thì bây giờ mắt càng đỏ biết bao nhiêu, và bệnh tình càng tai hại bao nhiêu. Giữa cơn gió bụi tung bay, trong lúc cặp mắt sôi ghèn chảy nước ấy, mà nói rằng « nhìn thấu được quá khứ, nắm vững được hiện tại và thấy rõ cả tương lai » sao ? Thật là mơ hồ.

Người tự do và lành mạnh có một quan điểm quang đãng về lịch sử. Mục đích của xã-hội loài người không phải là giải cấp tranh đấu như chủ nghĩa Mác, mà là sống yên vui với nhau trong hòa bình. Vẫn biết lúc sơ khởi, khi người ta chưa quen nhau, người ta thường nghi kỵ nhau, có khi thù ghét nhau, đến cả chém giết nhau. Nhưng người ta không nghi kỵ nhau chỉ vì đề nghi kỵ, không thù ghét nhau chỉ vì đề thù ghét, không chém giết nhau chỉ vì đề chém giết. Nghi kỵ, thù ghét, chém giết, chỉ là một giai đoạn dọn đường dẫn đến nhường nhịn, chung sống, yên vui. Đó chỉ là những bước rờ rẫm của loài người để đi đến mục đích là hòa bình. Và phạm vi rờ rẫm của con người càng lan rộng ra, hòa bình cũng mở thêm cương giới. Lúc đầu bộ lạc giữ lấy cho mình chủ quyền tối cao, nhưng rồi bộ lạc đụng chạm với bộ lạc, và bộ lạc nẩy bứt một tí phần quyền tối cao của mình, bộ lạc khác cũng bứt một tí, mà hợp lại làm thành những đơn vị quốc-gia rộng lớn. Quốc gia với quốc gia lại dòm ngó nhau, nghi kỵ nhau, đánh nhau, nhưng rồi quốc gia nẩy nở nhường nhịn quốc gia khác mà lập thành những tổ chức lớn hơn, và hòa bình cũng được củng cố trong một lĩnh vực rộng hơn, và cứ thế cho đến khi thực hiện được hòa bình quốc tế dưới một tổ chức quốc tế. Hòa bình nẩy nở nhiên không giống tí nào với viễn tượng một xã hội vô giai cấp, vì vô giai cấp là hỗn độn, chứ đâu có hòa bình.

Chỉ vì quan điểm chủ nghĩa Mác thiếu bình tĩnh và bệnh hoạn, nên ông Văn Tân nhìn vào lịch sử, nhìn vào việc xảy ra một cách không ngay thẳng. Tính không ngay thẳng đó thầy được rõ ngay trong cách ông trả lời cho bài của tôi. Ông Văn Tân đã trả lời một cách lạc đề, và ông lạc đề một cách hữu ý. Như ai đọc *Bách khoa* cũng biết, bài của tôi xướng lên rất rõ rệt: «Ai đã thông nhất Việt-Nam: Nguyễn Huệ hay Nguyễn Ánh?» Đối tượng chính của bài là khảo cứu về vấn đề thông nhất Việt-Nam, và tìm xem ai là chủ động. Nào tôi có đặt câu ai là anh hùng ở Việt-Nam vào cuối thế kỷ 18, hoặc ai có lòng thương dân, hoặc ai đã lãnh đạo phong trào cách-mạng nông dân, nếu thực sự có một cuộc cách-mạng nông dân? Đề trình bày vấn đề của tôi, tôi đã nêu lên những tư tưởng chính rất dễ theo dõi. Sau khi nói đến lập trường của những người viết trước tôi, tôi đã định nghĩa tiếng thông nhất và phân tích tại

sao Nguyễn Huệ hay cả nhà Tây sơn không thông nhất Việt-Nam, và tại sao, cùng đến trình độ nào, Nguyễn Ánh đã làm xong việc đó. Nay, khi hô to là trả lời cho tôi về vấn đề thông nhất Việt-Nam, Ông Văn Tân lại tỏ ra tìm mọi cách để khỏi chạm trán với chính vấn đề, và chỉ vòng vằng chạy đi chạy lại chùng quanh. Đọc bài của ông Văn Tân, tôi bắt buộc phải nghĩ rằng ông quanh co như thế có lẽ vì, một đảng, vấn đề thông nhất đã được tôi nghiên cứu kỹ lưỡng và xác đáng, nên nếu ông thẳng thắn bước vào đó là chẳng khác gì tự mua lấy thất bại, và vì, đảng khác, ông không thể ngồi im khi đã được kẻ khác nhắc đến tên tuổi, hai đảng như thế đều bí cả, vậy chi bằng cứ lên tiếng trả lời, nhưng trả lời chung quanh vấn đề thôi. Cũng vì thấy ông Văn Tân chạy quanh, nên trong bài này, khi phúc đáp cho ông, tôi phải thêm vào nhan đề thế này: «*Chung quanh vấn đề ai đã thông nhất Việt-Nam v.v.*»

Với phương pháp chạy quanh như vừa nói, ông Văn Tân khi sự bài của ông bằng cách thảo luận về nội chiến, bệnh nội chiến do Nguyễn Huệ gây nên, chế nội chiến do Nguyễn Ánh gây nên, rồi ông khen lớn uy tín của Tây sơn, rồi ông bài bác việc Nguyễn Ánh cầu viện Xiêm và Pháp, rồi ông nhất định qui tội cho Nguyễn Ánh đã làm mất nước, rồi ông cho biết thế nào là khởi nghĩa nông dân, giải thích vào thế kỷ 18 đã có một cuộc nông dân khởi nghĩa, mà Nguyễn Huệ, mà Tây sơn, là lãnh đạo, rồi nhận rằng trong thế kỷ 18 nông dân không có ý thức tập thể theo ý nghĩa của chủ nghĩa xã hội, nhưng vẫn có ý thức đoàn kết, rồi cuối cùng ông tự khoa tự đại, ông là một đảng viên cộng sản. Tất cả những điều ông Văn Tân nói, và tôi lược lại đó, hỏi có gì trực tiếp ăn thua đến vấn đề thông nhất Việt-Nam? Tôi tưởng chừng như ông Văn Tân đã cò múa gây vườn hoang để có thể khoe khoang với bà con lối xóm.

Đôi với tôi đã vậy, đôi với lịch sử ông Văn Tân, càng tự do hơn. Ông xuyên tạc những sự kiện ông nêu ra, ông giải thích thiên lệch ý nghĩa các biến cố lịch sử, và bởi vì đang ở trong tình cảnh thiếu bình tĩnh, bệnh hoạn, nên nhiều khi gây ông dùng để đem lời cho ông lại quay lại đánh vào lưng ông. Sau đây tôi xin cử ra một số những chỗ chòng chênh như thế của ông.

Ở chỗ tôi chủ trương rằng việc Nguyễn Ánh mượn lực lượng người ngoài để thực hiện thống nhất, việc đó không thể được đem dùng làm một lý do đáng từ chối công trình thống nhất của Nguyễn Ánh, ông Văn Tân một đồ đệ trung thành của Mác, đáp lại một cách chồm ồ như sau :

Đọc những câu trên của Nguyễn-Phương, người sung sướng hả hê nhất là Ngô-dinh-Diệm. Hẳn Tổng Ngô phải cảm ơn Nguyễn Phương vì ông đã cãi hộ y, đã phục vụ y về tư tưởng. Nếu lịch sử cho phép Nguyễn Ánh mượn quân xâm lược ngoại quốc về giày xéo đất nước, thì lịch sử cũng sẽ có thể cho phép Ngô-dinh-Diệm mượn quân đội Mỹ về giết hại đồng bào. Nhưng khôn nổi lịch sử là lịch sử, lịch sử không bao giờ phát triển theo cái hướng mà ông Nguyễn Phương mong muốn. Phải, đúng là Cavour đã mượn lực lượng quân đội của Napoléon III để đuổi quân đội Áo. Nhưng ông Nguyễn-Phương có biết rằng Cavour đã phải hy sinh miền Xa-voa (Savoie) và miền Ni-xơ (Nice) cho Napoléon không? Cái giả mượn lực lượng ngoại quốc để đánh người trong nước, tiếp tục nội chiến đất như thế đây. Cavour phải hy sinh đất đai của Tổ quốc mới được sự giúp đỡ của Napoléon III. Còn Gia-long, Gia-long như chúng ta đã biết, năm 1787 khi y ủy cho giáo sĩ Bá-đa-lôc ký với bá tước Mông-mo-ranh (comte de Montmorin) hiệp ước ngày 28-11-1787, y đã phải cam đoan nhường cho Pháp được quyền sở hữu tuyệt đối và chủ quyền về đảo và cảng Hội an. Người Pháp được quyền xây dựng nhà ở trên đất liền và mở rộng cảng khi thấy cần và có lợi. Vua Pháp có quyền sở hữu và chủ quyền về đảo Côn lôn. Thân dân của vua Pháp được hoàn toàn tự do buôn bán ở trên nước Việt Nam, được tự do xuất cảng nhập cảng mọi hàng hóa, được chính quyền Gia định bảo vệ tính mạng và tài sản của họ một cách đặc biệt. Khi vua Pháp phải chiến tranh với bất cứ một nước nào ở Âu châu hay Á, vua Gia định cam đoan sẽ gửi giúp binh sĩ, thủy thủ, lực lượng, tàu chiến, và nhận đài thọ mọi trang bị và nuôi dưỡng. Hiệp ước 28-11-1787 còn qui định rõ ràng các nhà cửa xây dựng trên đất Việt Nam, việc canh sát trị an, bảo quản và mọi công việc về pháp luật đều thuộc quyền vua Pháp. Thật rõ như ban ngày là ở hiệp ước 28-11-1787, Gia-long đã chia sẻ chủ quyền đất nước cho nước Pháp, đã cột chặt vận mệnh nước Việt-Nam vào nước Pháp, và đã cắt đất nhường cho Pháp để được Pháp cho quân đội, vũ khí nặng có thể tiếp tục nội chiến nhằm bảo vệ lợi ích của tập đoàn phong kiến mà y là đại diện.

Đọc những câu vừa trích đó của ông Văn Tân, người sung sướng hả hê nhất chính là Nguyễn Phương này, thì tôi thấy rõ được tất cả sự thật thê của ông Văn Tân khi ông đưa ra những khi giới yếu ớt như vậy để bênh vực lý luận của ông. Đề ý đến những câu đó, tôi nhận được hai phần trước bực bực tình trạng chột dạ của ông, ăn từ đầu đoạn trích cho đến hết câu : « ông Nguyễn-Phường mong muốn », và phần kia chứng minh ông xuyên tạc lịch sử, ăn từ đầu câu sau cho đến hết đoạn. Tôi đã bóp trán tìm lý do của sự chột dạ ề chề nơi ông Văn Tân. Không phải lẫn lộn chính trị hiện thời với lịch sử một cách dễ dàng như ông Văn Tân, sau một hồi suy nghĩ lâu tôi cũng thấy được lý do tôi tìm. Thì ra, ông Văn Tân hốt hoảng lên như vậy là vì trong bài của tôi ở *Bách-khoa* số 149, tôi đã nhấn mạnh vào ý nghĩa cuộc Bắc tiến trong việc thống nhất Việt Nam của Nguyễn Ánh. Tôi đã viết :

Quả thế, với Nguyễn-Ánh, nước Việt Nam không còn đâu là xa, không còn đâu là cuối, hay nói cách khác, không còn đâu là kém giá, là không đáng kể, vì Nguyễn-Ánh đã bắt đầu từ chỗ cuối cùng từ chỗ xa nhất, lấy đó làm căn bản để tiến. Trong những cuộc tranh đấu chống Tây sơn, toàn đất Gia-định đã nhuộm máu các anh hùng dân tộc, máu ông. Qua 14 năm trời, sau những ngày lao nhọc, vào sinh ra tử, của những trận giặc gió mùa, Gia-định đã là nhà, là chỗ an toàn cho cả đoàn quân ông, cho ông. Thay vì theo đà Nam tiến từ trước đến giờ, nay Nguyễn-Ánh đã Bắc tiến không phải từ Qui nhơn hay Thuận hóa, mà từ Gia-định, một địa điểm xa vời vợi đối với Thăng long.

Có lẽ ông Văn Tân sợ lịch sử lặp lại (như người ta thường nói : *L'histoire est un perpétuel recommencement*) và ông phải van lơn lên để may ra tràn át được nỗi sợ sệt riêng tư của ông chăng. Phần tôi, tôi nói thật với ông Văn Tân rằng khi viết bài : « Ai đã thống nhất Việt Nam, Nguyễn Huệ hay Nguyễn Ánh », tôi không hề có một hậu ý chính trị nào.

Về xuyên tạc, tôi không nói rằng ông Văn Tân đã xuyên tạc tất cả mọi sự việc ông trích dẫn, vì nếu làm như thế, còn ai muốn đọc đến hay trả lời bài của ông. Nhưng vẫn có sự việc ông xuyên tạc, nhất là ông cố xuyên tạc khi ông có

dịp giải thích các sự việc đó. Trong đoạn vừa nói chỗ nào là chỗ ông Văn Tân không xuyên tạc? Thì ở các chỗ này: Cavour có nhường cho Napoléon III các miền Savoie và Nice, và Nguyễn Ánh có gửi Bá-đa-lộc sang Pháp và Bá-đa-lộc có ký kết một hiệp ước với Pháp triều. Nhưng sự việc bị xuyên tạc ngay khi ông Văn Tân thêm: « Cavour phải hy sinh đất đai của tổ quốc mới được sự giúp đỡ của Napoléon III ». Hỡi Nice và Savoie là đất đai của tổ quốc Cavour? Tôi ngờ lắm. Sự thật là trước đó hai đất này đã thuộc về Pháp và khi đi giúp Cavour đánh giặc ở Ý, Napoléon đã có ý nhân dịp làm ơn để lấy lại, « reprendre Nice et la Savoie » (L. Genet) Về hiệp ước ngày 28-11-1787, thì rõ ràng như ban ngày là ông Văn Tân xuyên tạc, khi ông biết rằng: « Thật rõ ràng như ban ngày là ở hiệp ước 28-11-1787, Gia long đã chia sẻ chủ quyền đất nước Pháp, và đã cột chặt vận mệnh nước Việt Nam vào nước Pháp, và đã cắt đất nhường cho Pháp để được Pháp giúp cho quân đội, vũ khí, đáng có thể tiếp tục nội chiến nhằm bảo vệ lợi ích của tập đoàn phong kiến mà y là đại biểu ». Tại sao nói thế lại phải kể là xuyên tạc rõ ràng như ban ngày? Đó là vì ông Văn Tân đã đổi không làm có, đổi trắng làm đen. Hiệp ước mà ông Văn Tân lăng mạ đó có được bao giờ đem ra thi hành đâu? Cửa Hội an và đảo Chàm, Côn lôn có bao giờ thuộc quyền sở hữu và chủ quyền của Pháp vì hiệp ước đó đâu? Thời Nguyễn Ánh, có bao giờ vua Pháp được chia sẻ chủ quyền trên đất nước Việt-Nam với vua Việt Nam đâu? Những người Pháp phục vụ Nguyễn Ánh để đánh bại Tây sơn có phải là kết quả của hiệp ước ngày 28-11-1787 đâu? Nếu một việc, có ý làm mà không làm được, không được kể vào sổ công trạng, thì vì lý lẽ gì, một việc, có ý làm mà làm không được, lại bắt buộc phải kể vào sổ các lầm lỗi. Mà, nói cho đến nơi, lỗi lầm gì, khi có vay phải có trả? Vay mà không trả chẳng hóa ra kẻ cướp sao? Huống hồ, trách Nguyễn - Ánh làm sao được, khi trong việc giao kèo vay trả, Nguyễn-Ánh đã quá giữ phần lợi cho phía mình đến nỗi Pháp không chịu thi hành điều đã giao ước?

Đền chỗ ông Văn Tân cho rằng hiệp ước 28-11-1787 đã « cột chặt vận mệnh nước Việt-Nam vào nước Pháp », thì thật là, hờ hang hết chỗ nói. Sự thật, hiệp ước đó không buộc

chặt tí nào, mà còn không có ảnh hưởng nào trong óc của các chính khách Pháp trong các thế hệ sau. Năm 1857, khi việc ngoại giao giữa Tự đức với người Pháp trở nên gây cản, và vua Pháp muốn can thiệp, bá Walewski bàn hỏi với các bộ trưởng về Việt-Nam, các bộ trưởng Pháp đã thú rằng họ không biết Việt-Nam là gì. Đây lời phúc tâu của Walewski lên Napoleon III về cuộc hội đàm :

Tôi đã đem Việt-Nam (Cochinchine) ra trình bày ở Hội đồng bộ trưởng, nhưng vẫn đề đó không được các đồng liêu tôi ủng hộ.

Trước hết, Foud cho tôi biết rằng ông không rõ Việt-Nam ở đâu, Lại vì Hoàng thượng giao việc đó cho bộ trưởng Tài chánh xét, thì đó là dấu Hoàng thượng không dầm xia gì đến vẫn đề bao nhiêu, bởi vì bộ trưởng Tài Chánh không sao ủng hộ được một chi phí đến sáu triệu đồng. Còn về vấn đề hợp thời và sự cần thiết phải gởi 2.600 quân, Foud tuyên bố rằng việc đó chúng ta chỉ phải nghĩ đến bao giờ không còn có việc nào khác nữa kia.

Còn Billaut thì ông đã chứng minh bằng ba điểm rằng lời tuyên truyền của bọn thủy thủ, của các giáo sĩ thừa sai, nói tắt-lại, của tất cả những kẻ đã ở tại chỗ, đều thiếu lương tri và không đáng xét gì đến....

Xem đó thật là trái ngược với lời ông Văn Tân buộc tội.

Trong ví dụ sau đây, sự xuyên tạc của ông Văn Tân lại có vẻ xảo trá và tinh vi hơn. Ở chỗ tôi nói rằng Tây sơn khởi nghĩa không có mục đích nào khác ngoài sự để được lên làm vua, nghĩa là lập lại nền quân chủ phong kiến, ông Văn-Tân sôt sáng bênh vực, viện lý Nguyễn-Huệ không thể quan niệm được một chế độ nào khác, trừ ra chế độ quân chủ phong-kiến, nhưng, theo ông, chế độ phong kiến của Nguyễn Huệ tiền bộ. Để làm chứng tính cách tiền bộ đó, ông Văn Tân viết :

Vua Quang-trung đã giao thiệp với nhà Thanh, và hai bên đã đồng ý mở cửa ải Bình nhĩ và Thủy khẩu để cho thương nhân hai nước sang buôn bán ở phố Mộc Mã thuộc Cao bằng, và mở cửa ải Du Thôn cho thương nhân hai nước buôn bán ở phố Kỳ Lừa thuộc Lạng Sơn. Sau nhà vua lại mở thêm phố Hoa Sơn thuộc Lạng Sơn, Vua Quang trung tỏ ra rộng rãi đối với các thương nhân phương tây. Năm 1777, đại diện công ty Anh ở Ấn độ là Sác-man (Charly

Chapman) cùng hai chiến thuyền Jenny và Amazon đến Qui nhơn. Sác-man được Nguyễn Nhạc tiếp đãi tử tế, và được phép đi lại buôn bán ở tất cả các cửa biển. Năm 1796, một giáo sĩ phương tây đã viết : «Lúc bấy giờ, chúng tôi được hưởng sự yên ổn ở Nam kỳ và ở Bắc kỳ... Quan lại đều chăm lo công việc, họ suy tôn ba người lên cầm quyền chính. Cả ba đều là những người yêu chuộng hòa-bình, can đảm và được nhân dân kính mến».

Kể ra những việc trước nói về ngoại giao thương mại với Trung hoa với người Anh không có gì đáng chú ý lắm. Theo ý ông Văn Tân thì đoạn thư của giáo sĩ trích dẫn đó mới là một chứng cứ ủng hộ Quang Trung hùng hồn nhất. Đọc kỹ đoạn thư được trích dẫn, và đặt nó vào tổng ý của đoạn văn của ông Văn Tân, người ta dễ dàng hiểu rằng những chữ «lúc bấy giờ» là chỉ về thời Nguyễn Nhạc, Nguyễn Huệ, và những chữ «họ suy tôn ba người lên cầm quyền chính» là chỉ về sự các đồng chí của Nguyễn Nhạc, Nguyễn Huệ, Nguyễn Lữ, suy tôn ba anh em Tây sơn lên cầm quyền, làm vua, làm chúa. Hiểu như thế, rồi đọc thêm câu «Cả ba người đều là những người yêu chuộng hòa bình, can đảm, và được dân kính mến», người ta sẽ cho lập luận ông Văn Tân đúng đắn biết bao. Nhưng, oái oắn thay, câu trích trong nguyên văn và nguyên bản không có nghĩa như vậy. Ở đây ông Văn Tân đã uồn nắn sử liệu một cách hết sức khôn khéo để bắt nó phục vụ ý riêng ông, nên muốn biết sự thật cần phải gỡ dần dần.

Đoạn thư ông Văn Tân trích đó là ông lấy ở trong sách của Jean Chesneaux, một người có lẽ chưa cộng sản bằng ông Văn Tân, nhưng cũng đã đo đo khá. (Contribution à l'Histoire de la Nation Vietnamienne, trg. 12). Ông Chesneaux đã trích câu đó từ một thư dài, và ý ông ta cũng là để chứng minh rằng nhà Tây sơn tốt. Vì chỉ trích có một đoạn văn, nên nguyên bản, trong sách của Chesneaux, cũng không rõ nghĩa cho lắm, nhưng so chính văn trong bản trích của Chesneaux với bản dịch của ông Văn Tân đã có thể nhận được đôi chỗ nghĩa không giống nhau. Đây bản pháp văn trong sách Chesneaux: Dans ce moment, nous jouissons tous de la paix en Cochinchine et au Tonkin..... les mandarins sont tous occupés de leurs affaires; ils viennent de choisir trois d'entre eux pour tenir les rênes du

gouvernement. Ils sont tous trois des hommes de paix, courageux et estimés parmi le peuple, (in xiêu của Chesneaux). Ông Văn Tân đã dịch các tiếng «dans ce moment» ra «lúc bây giờ», tức là muốn chỉ thời trước, nghĩa là thời Nguyễn Nhạc, Nguyễn Huệ, thay vì dịch, «trong lúc này» tức là lúc tác giả viết thư, năm 1796. Các tiếng «ils viennent de choisir» càng được dịch một cách tự do hơn. Ông Văn Tân bỏ tiếng «ils viennent» đi, vì tiếng đó có nghĩa là mới đây, mới rồi đây, nên khó mà đưa sự việc lên trước lâu, và ông dịch tiếng «choisir» ra «suy tôn», để cho độc giả dễ hiểu về các đẳng bậc vua chúa.

Ây, ý của đoạn văn ông Văn Tân dịch đã không giống như ý của nguyên văn trong sách ông Chesneaux, nhưng ý của nguyên văn trong sách ông Chesneaux, lại cũng không giống của trong thư, khi người ta đọc cả thư dài, vì thư này của giáo sĩ thực sự không khen gì Tây sơn, mà còn chê nữa là đằng khác.

Giáo sĩ tác giả thư, ông Chesneaux không nói là ai, chỉ chú rằng: *Lettre d'un missionnaire français des Missions Étrangères*, 1796. Thực ra tên giáo sĩ đó là Gire, và thư của giáo sĩ đã được viết tại làng Mỹ hương, thuộc huyện Lệ-thủy, tỉnh Quảng bình, vào ngày 12 tháng 1, 1796, và được gởi cho các giáo sĩ Boiret, Chaumont, Blandin, ở Paris. Thư khá dài, đây chỉ trích lấy cái phần cần thiết cho việc bàn cãi. Vì là một văn đề tế nhị, nên tôi xin dẫn chính văn đã, sau mới dịch, để ông Văn Tân khỏi hoài nghi. Thư viết:

« Ici nous sommes encore sous la domination des Tây sơn, et nous ne savons quand elle finira. La mort de Quang trung en septembre 1792 et celle de Thới đức en décembre 1793, semblent annoncer la fin de cette tyrannie. Les pensées des hommes sont trompeuses: nous ne voyons encore rien de ce que nous croyions comme assuré. Cảnh thanh, à l'âge de 10 à 11 ans, a réuni dans sa personne l'autorité de son père Quang trung et même celle de son oncle Thới đức Hoàng đế. Les mandarins gouvernent l'État et font la guerre sous le nom du jeune tyran, sans penser à se ranger du côté du Roi légitime. Celui-ci aurait pu, ce semble, chasser ses ennemis de tout son royaume en quelques occasions dont il n'a pas profité. Au mois d'août de l'année dernière, il a fait lever le siège de Nha trang, qui avait commencé au mois de janvier. Ses ennemis ont été obligés de prendre la fuite, après avoir perdu des canons, des armes et

beaucoup de monde dans le courant de la campagne. Ne pouvant s'ouvrir les passages de Qui nhơn, gardés par une forte troupe, ils ont été obligés de se faire un chemin parmi des bois; néanmoins ils ont pu en tirer une partie de leur armée et leurs éléphants. Ils peuvent encore former une forte armée pour la prochaine campagne. Il leur sera difficile de conquérir Đông-nai; il sera peut-être aussi difficile au Roi de chasser entièrement les rebelles. Cependant nous désirons toujours avec empressement l'arrivée du Roi.

Dans ce moment nous jouissons tous de la paix et en Cochinchine et au Tonkin. Depuis la prise et la punition d'ông thới sư et de ses affidés principaux, il ne paraît pas qu'on pense à nous. Les mandarins sont tous occupés de leurs affaires; ils viennent d'en choisir trois d'entre eux pour tenir les rênes du gouvernement. Ils sont tous les trois des hommes de paix, courageux et estimés parmi le peuple.»

Và tôi xin dịch:

«Ở đây chúng tôi còn ở dưới quyền cai trị của Tây sơn, và chúng tôi không biết đến bao giờ mới hết. Cái chết của Quang Trung vào tháng 9, 1792, và sau đó của Thới đức vào tháng 12, 1793, là những dấu bề ngoài báo hiệu cáo chung chế độ tàn bạo đó. Nhưng người đời nghĩ tưởng thường hay sai lầm: trong các việc chúng tôi thấy được, chưa thấy có điều gì là điều mà chúng tôi đã tin là chắc. Cảnh thanh, mới từ mười đến mười một tuổi, đã lên cầm quyền binh thể cha và thể oả Hoàng đế Thới đức nữa. Các quan trị nước và đi đánh giặc nhân tên bạo chúa trẻ tuổi, mà không nghĩ gì đến việc hàng phục vị Vua chính thống. Có mấy dịp xem ra Vua này đã có thể đuổi thù địch người ra khỏi cả nước, nhưng Vua không lợi dụng các dịp đó. Tháng 8 năm ngoái, Vua đã truyền rút quân khỏi Nhà-trang, là chỗ Vua đã chiếm đóng từ tháng giêng. Kẻ thù Vua đã phải trốn chạy, sau khi đã phải mất nhiều đại bác, nhiều khí giới và binh sĩ tại trận. Không thể mở đường về Qui-Nhơn, vì đường đã bị một đạo quân mạnh đóng giữ, họ buộc lòng phải sẽ lòi giữa rừng mà đi; dầu vậy họ cũng có thể đem về được một phần quân đội và voi. Họ còn có thể lập được một đạo quân lớn để chiến tranh về sau. Nhưng họ khó lấy được Đông-nai, cũng như Vua cũng khó mà đuổi được tất cả bọn phiến loạn. Thế nhưng chúng tôi vẫn luôn luôn mong ước cho Vua mau đến.»

«Trong lúc này, tất cả chúng tôi đang được yên ổn, cả ở Đàng trong, cả ở Đàng ngoài. Từ khi quan Thái sư cùng thủ hạ bị bắt và

bị trừng phạt, xem ra người ta ít để ý đến chúng tôi. Tất cả các quan đang bị bận rộn với công việc họ. Giữa các quan, họ vừa chọn lên ba người để lo việc cai trị. Cả ba đều là những kẻ hiền hòa, can đảm, và được dân mến phục».

Coi đó, có giấy trắng mực đen làm chứng, hỏi đâu là luận điệu ca tụng Tây-sơn mà các ông Chesneaux và Văn-Tân đòi lấy ra để làm chứng. Trái lại, giáo sĩ chệ Quang trung và Thái đức là có một chế độ bạo tàn, cho Quang Toàn là một bạo chúa trẻ tuổi, và ngưỡng mộ Nguyễn-Ánh. Theo giáo sĩ thì từ khi Bùi-đắc-Tuyên bị bỏ ngục, tình hình mới khả quan hơn. Nhưng tiếng khả quan đây còn cần phải phân biệt. Chưa rõ là giáo sĩ có ý nói chung về tình hình toàn dân, chỉ chắc điều này là từ đó Thiên Chúa giáo ít bị bắt bớ hơn trước và «các quan ít nghĩ đến» các giáo sĩ. Lý do của sự nói tay này, theo giáo sĩ, một phần vì các nhà cầm quyền hiền hòa hơn, mà cũng vì «các quan bị bận rộn với công việc họ». Thật thế, bây giờ các quan phải lo tranh giành quyền thế với nhau đã đành, mà còn phải lo ngăn ngừa đoàn quân mạnh mẽ của Nguyễn-Ánh đang kéo tới.

Đó là lịch sử, và lịch sử xảy ra theo hướng của Nguyễn Phương khảo sát, và xảy ra trái ngược với những lời ông Văn Tân xuyên tạc. Đọc bản dịch của ông Văn Tân rồi so với bản dịch của tôi, có lẽ không ai mà không nhớ lại câu tôi thường nói là ông Văn Tân đã «thường đọc lịch sử với cặp mắt đỏ nghĩa là cặp mắt đau, nên không thấy được rõ». Đang khi ông Văn Tân có nêu ra một đoạn sử liệu để bênh vực cho thuyết Nguyễn Huệ lãnh đạo cuộc khởi nghĩa nông dân của ông, thì chính sử liệu đó lại đá lại ông. Sự thật lịch sử sao mà quá khắc nghiệt với ông Văn-Tân! Hỡi ôi! thương thay!

Ày, gây ông Văn Tân dùng có ý đánh vào kẻ khác, nó lại đập ngay vào ông. Cái cảnh gây quay lại đập kẻ cầm nẩy còn diễn lại nữa, trong ví dụ sau đây.

Trong bài của tôi, khi thấy ông Văn Tân đem hết lời tâng bốc Nguyễn Huệ là người yêu dân, và nặng nề kết án Nguyễn Ánh là không «có lòng thiết tha» với đất nước, tôi đã trưng câu này của Nguyễn Ánh, rút trong *Thực lục*: «Được

nước cốt được lòng dân. Nay Châu-văn Tiếp đã mất, nên quân Xiêm phá phách không sao chề ngự được. Được Gia-định mà không đáp lại lòng kỳ vọng của dân, ta không nở làm. Thà rút quân Xiêm về để dân ta khỏi khổ thì hơn». Thấy câu đó quá ăn vào việc, ông Văn Tân liền cò bóp méo đi. Ông viết :

Ông Nguyễn Phương cho câu nói trên « chứng minh tâm lòng thương xót sâu xa của nhà lãnh đạo họ Nguyễn đối với dân đen ». Nguyễn-Ánh có thật thương xót dân đen như ông Nguyễn Phương đã nói hay không ? Muốn biết Nguyễn Ánh có thật « thương xót dân đen » hay không, phải căn cứ vào hình động, chứ không thể bằng vào lời nói suông được. Đền khát máu và trắng trợn như Ngô-Đình-Diệm, mà Diệm cũng còn dám vỗ ngực tự nhận nó là một « chí sĩ yêu nước thương dân », thì một người xảo quyết như Nguyễn Ánh làm gì mà không đưa ra được một câu nói như trên. Sự thật của lịch sử là năm 1784, sau khi đánh bại phò mã Tây sơn là Trương-văn Đa, quân Xiêm ý thể cậy đông đi đến đâu cướp bóc của nhân dân đến đấy. Chúng gây ra nhiều sự tàn ác, nên ai ai cũng oán giận chỉ mong chờ quân Tây sơn đến đuổi đánh chúng đi. Trong tình hình như thế, Nguyễn Ánh đã ném ra câu nói trên nhằm xoa dịu lòng căm giận của mọi người, và trút hết tội lỗi cho quân Xiêm. Vì ai cũng biết rằng nếu mọi người có thể căm giận quân Xiêm, thì mọi người cũng có thể căm giận người đã rước quân Xiêm về để giết chóc, cướp bóc nhân dân. Thông minh như Nguyễn Ánh, làm gì Nguyễn Ánh không biết như thế. Vì thế, câu nói trên vị tất đã xuất phát từ lòng thương xót chân thành của Nguyễn Ánh. Năm 1784 khi quân Xiêm đã vào Gia định, Nguyễn Ánh muốn quân Xiêm rút về nước. Nhưng lúc này quân Xiêm đang thắng, đời nào họ chịu bỏ mỗi ngọn để quay về nước. Năm 1784 nếu không có trận Rạch Gắn và Xoài Mít do Nguyễn Huệ chỉ-huy, phá tan trong một trận hai vạn quân xâm lược, thì tình thế miền Gia định sẽ chưa biết ra sao.

Qua đoạn vừa trích của ông Văn Tân, ông đã cho Nguyễn Ánh là một người thông minh và xảo quyết. Về sự thông minh của Nguyễn Ánh, tôi đã từng thấy lịch sử khen ngợi, chứ về tính xảo quyết của Nguyễn Ánh, tôi mới nghe bởi miệng của ông Văn Tân là lần đầu. Trái lại tôi đã từng nghe lịch sử gán tiếng xảo quyết cho Nguyễn Huệ, và mỉa mai thay, lịch-sử

lại làm việc đó qua miệng của chính người anh Nguyễn Huệ, là Nguyễn Nhạc. Trong *Khâm định Việt sử Thông giám Cương mục*, quyển 46, tờ 27b, Nguyễn Nhạc đã không ngần ngại cho rằng Nguyễn Huệ là người có tính «giảo, lang». Và trong tạp chí *Đại học*, số 33, trang 415 tôi đã hiểu về chỗ đó thế này:

Nếu không ai biết rõ Nguyễn Nhạc cho bằng Nguyễn Huệ, và vì đó ông này đã cố giữ ý định diệt Trịnh phò Lê, thì trong việc hiểu biết Nguyễn Huệ, chắc chắn không ai bằng Nguyễn Nhạc. Hỏi ông hiểu về em ông thế nào?

Như mọi người khác, Nguyễn Nhạc nhận được nơi em ông một người có tài làm tướng, can đảm xông pha, thao lược có thừa. Nhưng không phải chỉ có thế. Ông còn thấy rõ ràng em ông là một người có tính «giảo, lang», nghĩa là quỷ quyết và độc ác, phản bội. Một người giảo, lang như vậy, nếu mà có thể lực mạnh trong tay nữa, tưởng không gì đáng sợ cho bằng. Và cô nhiên Nguyễn Nhạc phát lo sợ khi thấy Nguyễn Huệ bắt đầu ý thức sức mạnh của mình.

Đó là nhận xét thứ nhất về đoạn của Văn-Tân vừa trích. Đây đến nhận xét thứ hai. Theo lời ông Văn-Tân, dường như tất cả công trình thắng quân Xiêm ở vùng Mỹ-tho là do tài ba của Nguyễn-Huệ. Nói cho đúng, sự thắng trận này là một may mắn cho vị tướng Tây sơn hơn là một kết quả của tài thao lược, vì đang khi thua mãi Nguyễn-Huệ đã tính rút lui thì một phản thần của Nguyễn-Ánh đã đến bày mưu cho Nguyễn-Huệ. Có lẽ ông Văn-Tân hỏi ngay rằng sao Nguyễn-Ánh mà cũng có phản thần? Thì nào có lạ gì? Nguyễn-Ánh cũng có trong số những kẻ theo ông những người vốn có tính giảo lang như Nguyễn-Huệ, và nếu Nguyễn-Huệ có thể cắt quân đi đánh anh ruột ông, thì Nguyễn-Ánh cũng có thể có những bày tôi phản bội. Về cuộc thắng trận quân Xiêm của Nguyễn-Huệ, *Liệt truyện* (q. 30, tờ 11b) chép: «Năm Giáp thìn (1784), Thế tổ đi Xiêm đem binh sĩ của Chiêu-Tăng Chiêu Sương về đánh. Địch nghe tiếng vội chạy. Khi binh sĩ Long hổ, Văn Đa cấp báo cho Huệ, Huệ dẫn binh vào đánh mấy lần không lợi, muốn rút quân về. Bầy giờ có tên phản thần là Lê-văn Giác, bày cho Huệ đem bọn lính giỏi đến mai phục ở Sầm giang, chỗ gọi là Xoài mít (thuộc Định tường), lập mưu dụ địch đến. Xiêm binh đang lúc thắng trận kéo xuống Mỹ tho. Huệ dùng cả quân thủy lục vây

đánh làm cho quân Xiêm đại bại». Căn cứ vào đoạn nầy của *Liệt truyện*, ai cũng thấy được Lê-văn-Giác có công không kém gì Nguyễn-Huệ. Ông Văn-Tân có thể nói rằng *Liệt truyện* là sách của triều Nguyễn nên có thể không khách-quan đối với Tây-sơn. Nhưng khó mà quả quyết được sự thiên lệch của *Liệt truyện* trong vấn đề Tây-sơn, vì khi phải khen Nguyễn-Huệ chẳng hạn, *Liệt truyện* đã không ngần ngại khen, như ở đoạn đầu bài nói về vị danh tướng nầy. Sách đó chép : « Nguyễn-Huệ là em của Nhạc, tiếng nói như chuông, mắt sáng như chớp, lại giỏi kiệt, thiện chiến, ai ai cũng sợ... » Ấy cái bậc ông Văn-Tân bắc lên đề nâng cao công lao cho Nguyễn-Huệ, bậc đó đã bị nứt sứt.

Nhận xét thứ ba :

Ông Văn-Tân chủ trương rằng Nguyễn-Ánh đã nói ra câu nói lịch sử trên là để lừa bịp dân chúng, hỏi có thể như vậy không ? Xem ra trường hợp lúc bấy giờ không cho phép những người không mang nặng thành kiến chống với Nguyễn-Ánh chủ trương theo hướng của ông Văn-Tân. Tại sao ? Tại vì lời của Nguyễn-Ánh là một lời bàn với tướng sĩ, chứ không phải một lời tuyên truyền. Lại, giữa lúc loạn ly, trong một thời mà phương tiện thông tin không có, lời bàn có tính cách mật nầy làm sao phổ biến mau chóng được ra giữa nhân dân để làm một lợi khí mua lòng họ ? Đàng khác, nếu lời đó có thể lọt vào tai nhân dân, thì nó cũng có thể lọt vào tai quân Xiêm, và nếu nó lọt vào tai quân Xiêm, thì thật là hết sức thất sách. Thông minh như Nguyễn-Ánh (ông Văn-Tân cũng chịu như thế) không lẽ nào ông đề cho một việc thất sách như vậy xảy ra. Muốn cho quân Xiêm biết ý mình mong họ rút về, Nguyễn-Ánh tất sẽ có những cách trình bày ý kiến dễ nghe hơn. Ông Văn-Tân còn nói rằng Nguyễn-Ánh lên tiếng là có ý trút hết tội lỗi cho quân Xiêm. Hỏi tội lỗi gì thế ? Tội phá rối nhân dân ư ? Thì nhân dân dư biết là chính quân Xiêm làm rối. Còn tội mời quân ngoại quốc vào giúp ư ? Thì có lẽ Nguyễn-Ánh không nghĩ đến việc tránh trút, vì ngay khi quân Xiêm bị bại, Nguyễn-Ánh đã quyết định đi cầu viện nước Pháp. Và sự đi cầu viện sau đã mở đường cho Nguyễn-Ánh có lực lượng để toàn thắng cùng thống nhất Việt-nam, mặc dầu chính-phủ Pháp thực sự không ưng viện.

Nhận xét thứ tư :

Có một thái độ thường thấy nơi ông Văn Tân, là trong các sử liệu, hễ có cái nào bênh vực Nguyễn Ánh thì ông cò sức bôi nhọ vào, và hễ có cái nào khả dĩ dùng được để bênh vực Nguyễn Huệ thì ông liền vô lấy và tô vẽ. Không may, vì hấp tấp quá, nên khi bôi nhọ, ông Văn Tân bôi không kỹ thành thử cái đẹp cứ lòi về đẹp ra, và khi tô vẽ, ông cũng tô vẽ không chu đáo, nên cái xấu vẫn lòi về xấu ra, việc ông dùng lá thư của giáo sĩ Gire là một kinh nghiệm đau đớn cho ông. Đây ông còn dùng một sử liệu khác nữa, mà cũng không may mắn gì hơn. Đề khen Nguyễn Huệ, ông trưng một đoạn của chiếu «Quyền nông», nói : «Ít lâu nay trong nước bị binh lửa, dân phiêu tán, ruộng bỏ hoang, sò dinh điền so với trước 10 phần kém đến 4 hay 5 phần. Nay trong nước đã yên ổn cần phải phục hồi dân đã phiêu tán, khai khẩn ruộng đất bỏ hoang, làm cho dân du thủ du thực trở về với ruộng đất». Trong lời trích mà ông Văn Tân nghĩ là có một giá trị ghê gớm nầy, hỏi có gì là giá trị? Mà nếu ông trích được một câu chiếu để khoe-khoang thì ai cấm được kẻ khác, như tôi đây chẳng hạn, cũng dẫn một lời chiếu nó chẳng những có tính cách khen ngợi Nguyễn-Ánh mà thôi, mà đồng thời nó còn đả đảo Tây sơn. Lời chiếu tôi muốn nói đến đây là của Thê tử nhà Nguyễn ban hành trong dịp các quan định mức thuế má. Chiếu nói : «Lúc trước đây Tây-sơn dấy loạn, bỏ hết phép cũ, cho là dân gian ít ruộng nhất đẳng nhị đẳng, mà ruộng tam đẳng thì nhiều nên không chia hạng, cứ thâu mỗi mẫu 35 thăng lúa là thường, còn như thuế thân cũng không chia người chánh ngụ, bắt nạp một hạng. Lúc ấy đánh thuế nặng quá, dân bị hại đã vài mươi năm rồi. Trẫm khôi phục dư đồ, thiên hạ nhất thống, đã biết các việc hại dân, nên phải bỏ các việc tệ đoan. Vậy truyền đình thần định thuế lại cho nhẹ...» Dem chiếu trước đòi chiếu với chiếu sau, thì chiếu sau mới là thương dân thành thực chứ. Chiếu trước, chiếu của Tây-sơn đã không có gì đáng khen, mà còn đề lộ mưu mẹo hại dân. Hỏi Nguyễn Huệ truyền làm lại sò dinh để làm gì, phải chăng là để kiểm soát cho chặt chẽ hơn, để bắt dân đi lính cho không sót một ai? Một người đồng thời với Nguyễn Huệ ở Quảng trị năm 1788, đã ghi lại rằng : «Trong vùng thần kinh trước kia thuộc quyền người Đảng ngoài nầy, chỉ có hai vị quan đề thu thuế và

gìn giữ cho dân khỏi trốn đi. Việc đi lại thật là khó khăn: ai không có thẻ đều bị bắt giam. Một làng bắt buộc phải hai hay ba nhà để chứa *thẻ* của khách qua đường; nhờ cách đó họ đã *tận suât* được dân chúng « Dans la partie de la cour royale autrefois sous l'autorité des Tonkinois, il n'y a que deux mandarins pour lever les tributs et pour veiller à ce qu'on ne fuie point. Il est très difficile de voyager: quiconque n'a point de *thẻ* est pris et emprisonné. Chaque village est obligé de faire deux ou trois maisons pour recevoir les marques des passants; par ce moyen ils ont enlevé tout le peuple *tận suât* ». Mà nếu *tận suât* thì còn dân khỏe mạnh đâu nữa để cày bừa? Như *thẻ* chiếu khuyến nông có lẽ chỉ là một tờ chiếu suông không được thi hành.

Sau đây lại còn một ví dụ khác về sự ông Văn-Tân nhìn sai lịch sử, kể ra là ví dụ thứ tư trong loại này.

Ý của ông Văn-Tân là quay cuồng làm sao để có thể đặt Nguyễn-Huệ lên bậc lãnh đạo một cuộc khởi nghĩa nông dân theo quan niệm Mác. Cho được làm việc rất trọng đại này đòi hỏi ông Văn-Tân đã không hề do dự trước một mưu kế nào. Bây giờ đến lượt ông dài dòng văn tự biện chứng về sự-kiện nông dân khởi nghĩa và áp dụng vào trường hợp Nguyễn-Huệ. Đây, lời của ông Văn-Tân, trong phần biện chứng:

Xã-hội Việt-Nam cũng như Xã-hội phong kiến ở các nước khác ở phương đông gồm hai giai cấp phong kiến và nông dân chiếm đại đa số nhân khẩu trong xã-hội. Tỷ lệ nhân khẩu nông dân có đến hơn 90% tổng số nhân khẩu của xã-hội. Nông dân là nguồn cung cấp nông phẩm cho giai cấp phong kiến, ở một chừng mực nhất định, nông dân cũng là nguồn cung cấp các sản phẩm thủ công cho giai cấp phong kiến. Tất cả mọi sự giàu sang của giai cấp phong kiến đều xây dựng trên lưng nông dân. Khi giai cấp phong kiến áp bức bóc lột nông dân quá độ, đẩy nông dân đến chỗ cùng đường, thì nổ ra khởi nghĩa nông dân. Trong khởi nghĩa nông dân một số tri thức nào đó uất nản với chế độ đương thời cũng đi với nông dân. Khi phong trào nông dân thắng lợi đánh đổ chế độ phong kiến thối nát, thì những lãnh tụ nông dân kia đi vào con đường phong kiến hóa, họ cũng làm vua và dựng ra một chế độ phong kiến mới. Chế độ phong kiến mới này so với chế độ phong kiến đã lật đổ thì tiến bộ hơn, sự bóc lột được điều chỉnh cho hợp lý hơn. Ít lâu sau, giai cấp phong kiến mới lại sinh ra

hủ hóa: họ lại chiếm đoạt ruộng đất của nông dân, lại đẩy nông dân đi vào con đường khởi nghĩa chống lại họ. Nếu khởi nghĩa đi đến thắng lợi, các lãnh tụ của nghĩa quân lại đi vào con đường phong kiến hóa. (Do điều kiện lịch sử, các lãnh tụ nông dân khởi nghĩa không có con đường nào khác là con đường phong kiến hóa), họ lại xưng vương, xưng đế, một chế độ phong kiến mới lại dựng ra... dĩ nhiên chế độ phong kiến mới này lại tiến bộ hơn chế độ phong kiến đã bị chôn vùi dưới chân những nông dân đã cầm vũ khí đứng lên. Nhưng chẳng bao lâu, giai cấp phong kiến mới lại đâm ra thối nát, họ lại áp bức, bóc lột nông dân tàn tệ, nông dân lại khởi nghĩa, và rồi chế độ cũ lại bị lật đổ, một chế độ phong kiến tiến bộ hơn lại ra đời...

Con đường trên đã thành qui luật phát triển cho xã-hội V.N.

Trước hết, tả đời sống xã-hội Việt-nam qua các thời đại như ông Văn-Tân tả, không có gì mới lạ và không đúng. Quả thế, nó không mới mẻ gì nếu người ta đem vứt bỏ đi những tiếng có màu sắc Mác xít, như các tiếng giai cấp phong kiến, giai cấp nông dân, chế độ phong kiến, và đặt thay vào đó những tiếng thông thường như những nhà cầm quyền, dân, và triều-đại, thì bài của ông Văn-Tân sẽ không khác gì bất cứ một bài nào khác tả chung về tình hình biến chuyển của xã-hội Việt-nam. Bài tả của ông Văn-Tân lại không đúng nữa, không đúng ở tiếng dùng, và không đúng ở sự thật. Chiều theo cách ông Văn-Tân tả, thì chế độ phong kiến trước giồng hết như chế độ phong kiến sau, chế độ nào cũng qua những pha tân bộ rồi hủ hóa rồi bị lật đổ. Như thế, đó chỉ là một chế độ phong kiến mà thôi mà nó lặp đi lặp lại nhiều lần, chứ đâu có chế độ phong kiến mới, chế độ phong kiến tiến-bộ, như trong bài tả của ông Văn-Tân? Muốn dùng tiếng chế độ phong kiến mới, trong chế độ mới đó phải có những yếu tố không giống chế độ phong kiến trước mới được, và muốn dùng tiếng chế độ phong kiến tân bộ, thì các yếu tố mới của chế độ này lại còn phải có tính cách tốt đẹp hơn so với các yếu tố cũ nữa kia. Đáng này, ông Văn-Tân cho sự lặp lại của cùng một chế độ làm một chế độ mới, và cho pha tân bộ của chế độ phong kiến là chế độ phong kiến tân bộ. Hơn nữa, trong thực tế, bài tả của ông Văn-Tân không có tương đương. Ông nói các lãnh tụ nông dân đi vào đường hủ hóa, hỏi các lãnh tụ đó là những người nào? Có phải những người đã lãnh đạo phong trào khởi nghĩa hay không? Nếu là chính họ thì đâu mà hủ hóa chóng

vậy. Theo ý ông lên ngôi vua chưa phải là hủ hóa, vì hủ hóa phải là thời nát kia. Mà chỉ trừ một vài trường hợp, các nhà anh hùng khởi nghĩa ít khi trở thành thời nát tàn tệ đến nỗi ngay trong đời họ, họ đã bị một cuộc khởi khác lật đổ. Hay là tiếng lãnh tụ nông dân hủ hóa chỉ về con cháu của những nhà khởi nghĩa? Nếu vậy thì đâu còn là những lãnh tụ nông dân? Nói cho đúng, họ chỉ là những nhà cai trị dân theo cách nói thông thường của người không Cộng sản.

Rồi tả như ông Văn Tân tả, nào có lợi gì cho lập luận của ông là bệnh vực Nguyễn-Huệ? Cứ như ông thì khi lãnh tụ nông dân hủ hóa, họ mới bị lật đổ. Dựa vào đó mà suy, một triều đại chóng bị lật đổ như triều đại Tây sơn, tất phải là một triều đại chóng thời nát, và chóng thời nát là một điều đáng chê, chứ đâu đáng khen?

Tả cuộc biến thiên của xã-hội Việt-Nam như vậy xong ông Văn-Tân qua phần tả tình trạng Việt-Nam trong thế kỷ 18 và cuộc khởi nghĩa của Tây-sơn. Theo ý ông Văn-Tân, thế kỷ 18 là một thế kỷ trong đó nông dân đã bị bóc lột cực kỳ, và chế độ phong kiến đã trở thành hủ bại tột bậc, bởi đó cuộc khởi nghĩa tại Bình-định là một cuộc khởi nghĩa nông dân một trăm phần trăm. Ông Văn-Tân bắt đầu tả tình trạng bi-đát tại Đàng Ngoài và để nêu rõ sự nheo nhóc của dân chúng, ông dẫn chứng: « Năm 1730, ở Đường ngoài có 527 làng mà dân phiêu tán hết. Năm 1741 số làng xã tiêu tán lên đến 2691 ». Phần tôi, tôi nghĩ rằng sự phiêu tán dân không nhất thiết gây nên do chế độ phong kiến hủ hóa. Ví dụ gần đây, năm 1954, dân Bắc phiêu tán vào Nam xê xích đến một triệu người hỏi họ ra đi như vậy cũng là vì chế độ miền Bắc đang ở vào trình độ phong-kiến hủ hóa cực kỳ hay sao? Và hỏi, trong trường hợp đó ông Văn-Tân cũng kết luận « những dân cày bỏ làng xã ra đi này, nếu không chết đói, thì chỉ còn có cách là đi vào con đường khởi nghĩa » hay sao? Nếu lời kết luận của ông Văn-Tân là đúng, thì nay, vì dân Bắc phiêu tán vào Nam không chết đói, chắc họ chỉ còn một đường nữa phải đi mà thôi là khởi-nghĩa, nhưng họ khởi nghĩa chống ai bây giờ, nếu không phải chống những kẻ đã kháng bỏ làm cho họ phải ra đi? Hỏi ông Văn Tân có can đảm kết luận như vậy không?

Về tình trạng thời nát ở Đàng Trong, ông Văn-Tân chú mục cách riêng vào một người, Trương-phúc-Loan. Ông viết rằng : « Nguyễn-Phúc-Khoát chết, quyền thần là Trương-phúc-Loan âm mưu lập con thứ 16 của Phúc-Khoát là Phúc-Thuần mới 12 tuổi để dễ bề chuyên quyền. Loan là kẻ tham ô, bạo ngược. Hầu hết các triều thần đều không phục y, nhưng đành phải nhắm mắt theo y để được yên thân. Vàng bạc châu báu, Loan có hàng kho. Y xây biệt thự Phần dương để chứa của, sau một trận lụt, y cho phơi vàng đáy sân. Mỗi năm y bắt lính nộp không cho y năm gánh dây mây để y dùng làm lát thay dây xấu tiền đã hỏng. Y công nhiên bán quan bán tước để lấy tiền, và dung túng cho bọn gia nhân ức hiếp và cướp bóc của nhân dân. Nhân dân Đàng Trong vô cùng khổ sở dưới hà chính của Trương-phúc-Loan ». Nhưng tôi có thể hỏi lại ông Văn-Tân rằng, nếu Trương-phúc-Loan là con người nơi đó chung đúc lại tất cả cái hủ bại của phong kiến Đàng Trong, thì khi triều Chúa Nguyễn đã bắt Loan đem nộp cho Hoàng-ngũ-Phúc, sao cuộc nổi dậy của « nông dân do Tây-sơn lãnh đạo » vẫn cứ tiếp tục? Và, hơn nữa, nếu triều đình phong kiến hủ hóa của Chúa Nguyễn là mục tiêu nông dân nhắm vào để đả phá, thì sao Nguyễn Nhạc, Nguyễn Huệ, để mua lòng nhân dân, lại phải mượn danh nghĩa người cháu của Nguyễn-phúc-Khoát là Nguyễn-phúc-Dương? Hay là ông Văn Tân lý luận không đúng với sự kiện lịch-sử?

Để bắt vào cuộc khởi nghĩa Tây-sơn, ông Văn-Tân tả cảnh cực khổ của Bình-định lúc bấy giờ. Ông nói :

« Kiênng nông dân miền đất sau này là tỉnh Bình-định thì lại càng khổ-sở. Văn-đề ruộng đất ở Bình-định hồi thế-kỷ XVIII cũng như thế-kỷ XIX là văn-đề hết sức quan trọng. Ngoài nghề nông, nông dân Bình-định hầu như không có nghề gì khác để sinh sống. Nghề buôn bán ở Bình-định với người Thượng không có gì đáng kể. Nông dân Bình-định bị bóc lột quá thì không có cách gì sống được trong tỉnh Bình-định, thì đồn Tây-sơn là miền đất mới khai thác. Ruộng đất do nông dân khai thác được lại bị quan lại, địa-chủ chiếm đoạt. Ngoài ra nông dân còn phải chịu nhiều thứ sưu thuế và tạp dịch rất nặng nề. Vì vậy, khi Nguyễn-Nhạc, Nguyễn-Huệ khởi nghĩa thì tất cả nông dân miền Tây-sơn đều đứng lên theo hai anh em Nguyễn-Nhạc Nguyễn-Huệ. Sau đó nông dân và nhân dân các nơi khác cũng đứng lên hưởng ứng

cuộc khởi nghĩa của anh em Tây sơn. Phong-trào Tây-sơn sẽ đi phát triển nhanh chóng, anh em Tây-sơn sẽ đi đánh đâu được đấy chủ yếu là vì vậy. Một cuộc nổi dậy như vậy mà không gọi là khởi nghĩa nông dân thì còn gọi là gì nữa? ».

Ông Văn-Tân ở chỗ nầy sao mà ăn nói chắt phác quá? Ông ngây ngô tưởng rằng bất cứ cái gì, dầu là không có, mà ông nói có, là phải có, và bất cứ cái gì, dầu có, mà ông nói không có, là phải không có. Ông Văn-Tân dễ dàng quan-niệm rằng đối với lịch-sử cũng như đối với pho tượng của Staline, chẳng hạn, nghĩa là khi ông muốn đặt lên bệ thì nó phải nằm trên bệ, mà khi ông, vì thấy pho tượng choán mắt lồi đi, ông vác búa bỏ vào đầu pho tượng để hạ bệ, thì pho tượng không còn nữa. Lịch-sử đâu có ở trong tay ông Văn-Tân? Mặc dầu trong óc ông Văn-Tân đã có thể la-liệt cắm cờ đỏ vào, theo lời kêu gọi của ông Tiên-bá-Tán (: « Nặng kim nhẹ cỏ, khảo chứng phiến toái, lý luận duy sử liệu, v.v... đều là mặc điểm của bọn sử gia tư sản, cũng là đường lối của họ, chúng ta cần phải phản đối đường lối đó, cần phải đấu tranh với đường lối đó. Chúng ta hy-vọng những sử-gia tư sản sẽ cùng đấu tranh bên cạnh chúng ta để triệt để phê-phán tư tưởng tư sản của mình, để nhổ ngọn cỏ trắng trong đầu óc đi và cắm ngọn cỏ đỏ vào đó »), thì nào ông có thể cắm cờ đỏ của ông vào lịch sử, bởi lẽ rất giản dị nầy là lúc sự việc xảy ra đã có ông, hay có ông Tiên-bá-Tán, ở đó đâu mà cắm cờ đỏ vào? Đề thấy cái mộng của ông Văn-Tân tan đi như mây khói, xin hãy coi lại đoạn văn trên. Ông Văn-Tân nói: « Văn-đề ruộng đất ở Bình định hồi thế kỷ XVIII cũng như thế kỷ XIX, là vấn đề hết sức quan trọng. Ngoài nghề nông, nông dân Bình-định hầu như không có nghề gì khác để sinh sống. Nghề buôn bán ở Bình-định với người Thượng không có gì đáng kể ». Nói thế, phải chăng ông Văn-Tân không biết gì bao nhiêu về tình hình kinh tế của tỉnh Bình-định? Bình-định vẫn là một tỉnh phần đông nông nghiệp như bao nhiêu tỉnh khác ở Việt-Nam, nhưng không phải là « ngoài nghề nông, nông dân Bình-định hầu như không có nghề gì khác để sinh sống »? Cứ đến các địa phương Bình định mà hỏi mà coi, dân Bình-định sẽ kể cho ông Văn-Tân nghe bao nhiêu thứ nghề họ nói là tổ tiên họ từ các thế kỷ trước truyền lại cho họ, ở miền Hoài-nhân, có nghề làm dầu dừa, dếp dừa, có nghề làm đường cát, bún mì, có lò gốm, có nghề dệt lụa

dệt vải, cần xà cừ ; ở miền Hoài-ân, có nghề đúc đồ đồng, làm nón lá, nghề thêu, nghề sơn, ở miền Phù-mỹ, có nghề dệt chiếu, nghề đan rổ, nghề làm nước mắm; ở miền Phù-cát, có nghề làm nón, làm võng, dệt chiếu, cần xà cừ, làm nước mắm, ở miền An-nhơn, có nghề dệt lụa, dệt vải, làm bún song thân, làm bột đậu xanh, làm đường, nghề nhuộm, có lò gạch ngói; ở miền Bình-khe, có nghề gôm, nghề tầm tang, làm rượu, làm bột đậu xanh; ở miền Tuy-phước, có nghề nuôi tằm, làm gạch ngói, làm vôi, làm muối, làm nước mắm; ở miền duyên-hải, dân đi đánh cá, nhất là cá nhám. Có lẽ ông Văn-Tân sẽ cho là nhiều nghề quá. Phải, nhiều không ngờ. Về việc buôn bán, dường như ông Văn-Tân chỉ biết có một điều là buôn bán với người Thượng, và ông nói rằng việc đó « không có gì đáng kể ». Ông quên rằng tỉnh Bình-định có những cửa bể thiên nhiên đẹp như cửa Tam-quan, cửa Degi, nhất là cửa Thi-nại. Dân Bình-định buôn bán vào ra các cửa đó cũng tập-nập không kém gì các cửa biển danh tiếng khác của Việt-Nam bao nhiêu.

Hãy nghe ông Văn-Tân nói tiếp : « Nông dân Bình-định bị bóc lột quá thì không có cách gì sống được ở tỉnh Bình-định nữa, thì đồn Tây-sơn là miền đất mới khai thác. Ruộng đất do nông dân khai thác được lại bị quan lại, địa chủ chiếm đoạt. Ngoài ra nông dân còn phải chịu nhiều thứ sưu thuế và tạp dịch rất nặng nề ». Lần nữa, ông Văn-Tân tỏ ra rất xa lạ với địa thế và lịch sử. Mà xa lạ như vậy nào có gì là ngạc nhiên. Đối với ông, một khi đã rõ qui luật phát triển lịch sử do Mác dạy cho, và một khi ông đã được qui luật đó giải phóng ông khỏi lời kháo chứng phiền toái, thì ông cứ ngồi một chỗ tưởng tượng ra mà viết là được, cần gì phải biết địa lý hay lịch sử thật sự. Thật là thảm hại. Đất Tây sơn làm sao mà dung nạp tất cả nông dân Bình-định di cư đến ? Không thể nào được, thưa ông Văn-Tân ? Không. Và dân Bình-định vẫn cứ đâu ở đó chứ. Và nhà của Nhạc, một gia-đình mà tổ tiên đã tự Nghệ-an dời vào, mới phải chạy quanh rồi đến định cư ở vùng Tây-sơn chứ. Và ở miền Tây-sơn, lúc đó, người ta buôn bán với người Thượng cũng nhiều như là khai thác ruộng đất chứ.

Và hãy đọc tiếp nữa : « Vì vậy khi Nguyễn-Nhạc, Nguyễn-Huệ khởi nghĩa thì tất cả nông dân miền Tây-sơn đều đứng lên... sau đó nông dân và nhân dân các nơi khác cũng đứng

lên hưởng ứng...Một cuộc nổi dậy như vậy mà không gọi là khởi nghĩa nông dân thì còn gọi là gì nữa? Sự thực của lịch sử chứng minh rằng cuộc nổi dậy của Tây-sơn là cuộc khởi nghĩa nông dân 100%. Chỉ cò tình xuyên tạc lịch sử, run sợ trước sức mạnh của nông dân, thì mới cho rằng nổi dậy của Tây-sơn không phải là cuộc khởi nghĩa nông dân ».

Đó là những lời quả quyết của một người nhìn vào lịch sử với những quy luật đã tạo sẵn, chứ lịch sử thực sự không có như vậy. Muốn biết lịch sử thực sự của cuộc khởi nghĩa Tây-sơn như thế nào, cò nhiên là không nên nghe ông Văn-Tân một người mà từ đầu bài cho đến đây tôi đã nhiều lần minh chứng là không thành thật với sự thật lịch sử, mà cũng không nên nghe ai khác, cho bằng nghe một người có trí óc, có nhận xét, đã sống ở vùng Bình-định, Quảng-nam, trong khi Nguyễn-Nhạc, Nguyễn-Huệ nổi dậy, và chỉ ở cách Qui-nhơn chừng 20 cây sô trong chính ngày quân Tây-sơn đến chiếm thành đó, người đó là giáo sĩ Diego de Jumilla. Giáo sĩ nầy đến Gia-hựu, thuộc Bình-định, ngày 17 tháng 8, 1773, và ngày 15 tháng 2, 1774, ở Thiên-đọa, một làng gần Vĩnh-điện, (thuộc tỉnh Quảng-nam ngày nay) đã viết thư về Gia-định, trong đó giáo sĩ thuật về tình hình cuộc nổi dậy như thế nầy:

Năm ngoái, 1773, vào đầu tháng 4, những toán quân người Đàng Trong bắt đầu lùng các nơi, làm một với bọn kẻ cướp người Thượng ở miền núi vào Quảng giữa Qui-nhơn và Phú-yên xuống. Ban ngày bọn họ xuống các chợ, kẻ thì mang giáo mác, cung tên, có kẻ mang súng nữa. Bọn họ không giết người cướp của gì. Trái lại tỏ ra vẻ muốn cho mọi người Đàng Trong được bình đẳng; bọn họ vào nhà những kẻ giàu có, và nếu các nhà giàu đó có vật gì biểu họ, thì bọn họ không phá phách gì, nhưng nếu bọn họ gặp sức kháng cự nào, thì bọn họ cướp hết những đồ vật sang nhất rồi đem phân phát cho nhà nghèo, và chỉ dành lại cho mình lúa gạo và đồ ăn mà thôi. Ban đêm bao giờ bọn họ cũng rút về khu rừng gần đó; bọn họ lùng khắp các làng và bắt phải triệt để từng phục, nếu người ta không vâng lời họ, thì bọn họ dọa đốt nhà và làm cỏ dân đi. Trong tháng 7, bọn họ đi lùng như vậy ở tỉnh Qui-nhơn, là tỉnh tiếp giáp tỉnh đó.

Các quan nghe biết như vậy mà không bắt bớ gì bọn họ, và nhân dân, vì được nhờ bởi của cải bọn họ ăn cướp nhà giàu đem

cho, cũng không nổi lên chống lại họ. Trái lại, dân bắt đầu đặt cho họ tên là kẻ cướp có đức, biết thương dân cực khổ. Mỗi toán quân của bọn họ có đến chừng 3000, trừ ra toán ở Đôn hậu có đến 600. Bọn họ tấn công và lột khi giới ông quan Chúa sai vào thu thuế. Bọn họ lấy hết giấy má rồi đem ra chợ đốt. Vì quan đó chống lại, nên bị một nhát dao ở vai, và chạy trốn với binh lính ông. Các sự việc này xảy ra trong tháng 5, triều đình biết thế mà không làm gì cả. Quan trấn thủ Qui-nhon xin viện binh mãi mà vô ích, triều đình không gửi vào một tên lính nào. Lúc đầu bọn phiến loạn đi chân, rồi vào lều giữa tháng 8, trong bọn họ có kẻ đi ngựa, có kẻ đi cáng sơn sơn hay đi vồng, theo kiểu các quan lớn. Chẳng bao lâu mỗi toán có một lá cờ hiệu bằng lụa đỏ, dài hơn một mét. Bọn họ cho rao báo trong các làng rằng họ không phải là kẻ cướp nhưng họ chiến đấu theo mệnh Trời và theo lệnh của Thượng Sư (cho đến nay, chưa ai biết rõ Thượng Sư ấy là ai, về việc này dư luận rất trái ngược nhau).

Không cần phải dẫn nhiều sử liệu khác, vì ông Văn-Tân không ưra lời khẳng chứng phiến toái, chỉ căn cứ vào lời của giáo sĩ Jumilla trên đây cũng thấy được rằng những lời quả quyết của ông Văn-Tân là vu vơ, ngụy biện. Người ta biết, trong khi ba anh em Tây sơn khởi nghĩa, thì bốn anh em Châu-văn-Tiếp cũng nổi dậy ở núi Trà-lang (Phú-yên). Hai bên hoạt động cùng một lúc và cùng nhau, bên Châu-văn-Tiếp, với những thù hạ gồm người Việt, và bên Nguyễn-Nhạc, Nguyễn-Huệ, với những thù hạ phần nhiều gồm người Thượng. Bởi đó Jumilla mới phải nói: « những toán quân người Đảng Trong, làm một với bọn kẻ cướp người thượng ». Thành phần người thượng là cốt cán trong bộ đội của Tây-sơn trong những năm đầu. Đến năm 1786, tức là 13 năm sau khi khởi nghĩa, khi Nguyễn-Huệ ra Bắc hà lần thứ nhất, và Nguyễn-Nhạc ra bảo vệ, người Thượng vẫn còn nhiều trong sổ binh sĩ Tây-sơn. Khi Nhạc và Huệ ở Thăng-long rút quân về Nam, một người đồng thời, là giáo sĩ le Roy viết: « Binh sĩ họ, một phần gồm người Mường, Man-di, và các thứ mọi khác thuộc giồng Cao-miền, Cam-biêm, Xiêm v.v... đã cướp phá hai bên bờ sông, bắt cóc đàn bà trẻ con, và làm nhiều điều ô uế... » Hỏi như vậy là khởi nghĩa nông dân một trăm phần trăm, như ông Văn-Tân chủ trương, hay sao? hay là phá hoại nông dân? Ông Văn-Tân đã từng sỉ mạ kẻ khác khi họ dùng người văn minh để khởi nghĩa, nay thấy rõ Nguyễn-Nhạc, Nguyễn-Huệ dùng người man-di

để khởi nghĩa, hỏi ông sẽ dùng lời gì để nói? Đứng trước sự thật hiển nhiên như vậy, con mắt đau của ông chắc sẽ không chịu được, nhưng giả sử ông còn một ít khả năng để nhìn nhận, thì chắc chắn ông sẽ phải nhìn nhận rằng Tây-sơn đã bắt đầu như những bọn kẻ cướp ranh mãnh, biết lợi dụng thời cơ để đi đến thành công. Tiếng kẻ cướp có lẽ có kẻ cho là quá nặng, nhưng đó là dư luận chung của nông dân Bình-định đối với quân Tây-sơn mới khởi nghĩa, và vì dư luận chung đó đang lưu hành mạnh nên quân Tây-sơn đã phải đi tuyên truyền rằng họ không phải là kẻ cướp, nhưng là những kẻ vâng theo mệnh Trời. Hỏi mệnh Trời đây là gì, có lẽ là mưu mô Nguyễn-Nhạc để lừa dối dân chúng dễ tin, như chuyện cây kiềng thần gặp được ở núi An dương, hay câu sấm: Tây khởi nghĩa, Bắc thâm công, hay bằng đồng với những chữ: Tây-sơn Nguyễn-Nhạc vì vương. Đứng trước sự thật lịch sử, hỏi Nguyễn-Nhạc, Nguyễn-Huệ, còn đâu là những lãnh đạo của cuộc khởi nghĩa nông dân nữa?

Đã không phải là những lãnh đạo của một cuộc khởi nghĩa nông dân, các vua chúa Tây-sơn lại là những nhà cai trị rất chóng sa vào vòng hủ bại. Không những 6, 7 tháng sau khi khởi nghĩa, các quan lớn Tây-sơn đã võng, cẳng nghênh ngang, mà một khi đã thành công, những kẻ đứng đầu triều đại Tây-sơn lại còn áp bức nhân dân hết chỗ nói. Nếu các sử liệu đã nêu ra trên chưa đủ để làm chứng tính cách tàn bạo của chế độ Tây-sơn thì đây vài chứng nữa. Viết thư ngày 22-7-1786, giáo sĩ Longer buồn bã ghi nhận rằng: «Bọn họ bắt buộc mọi người phải đi lính, từ 15 tuổi trở lên. Người già lão, bà góa và con gái cũng phải đi sửa cầu, chữa đường, làm gạo, v.v... Con gái còn bị dọa bắt đi khỏi nhà, cha mẹ để làm nô lệ cho bọn kẻ cướp vô liêm sỉ đó». Trong thư của giáo sĩ La Bartette, viết ngày 2 tháng 8 1788, người ta lại đọc được rằng «Từ khi bọn phiến loạn đến đây, chúng tôi phải cực khổ nhiều bề? Bọn họ quây nhiễu nhân dân quá lễ, nên tưởng chừng không còn ai có thể sống được». Mà cần gì phải đi tìm chứng cứ đâu xa, cứ nhìn ngay vào việc làm của anh em Tây-sơn đã thừa thầy rằng tình trạng phong kiến đã đến chỗ tột cao trên đường hủ hóa. Ai cũng biết thời phong kiến là thời các lãnh chúa cát cứ từng địa phương đem quân sát phạt lẫn nhau, làm hao tổn nhân mạng, tổn hao của cải. Trong trường hợp Tây-sơn, chẳng những các lãnh chúa

không thân thích chông đánh lẫn nhau, mà em cắt quân đi vây hãm anh, bắn súng cối vào thành, đạn từng viên to như cái bát, mà cháu đi giành quyền bác đều nổi bác lay làm tui nhục, học máu chết. Nhìn vào các sự việc đó mà lay làm chua cay cho ông Văn-Tân.

Vì chính vì nhà Tây-sơn chóng thời nát, cùng thời nát cực kỳ như thế, nên tôi tự nhiên liên tưởng đến điều này là, theo lịch-sử mà xét, thì Nguyễn-Ánh, khi đánh tan Tây-sơn, mới thực sự là người lãnh đạo nông dân (tôi dùng tiếng nông dân đây, không có ngụ ý về thuyết Mác như ông Văn-Tân, nhưng tôi dùng như vậy vì đại đa số dân Việt bây giờ là nông dân), lãnh đạo một cuộc khởi nghĩa nông dân. Quả thế, dưới ách cai trị hà khắc của Tây sơn, nhân dân đã ngưỡng mộ Nguyễn Ánh, nói về Nguyễn Ánh, ca tụng Nguyễn Ánh, đến nỗi vào năm 1792, Quang Trung đã phải ra một đạo dụ khuyên đừng tin tưởng vị Chúa ở Gia định. Dẫu vậy, lòng dân mến phục nhà Chúa, ai ngăn cản được, và càng ngày lời cầu:

Bao giờ cho đến gió nồm

Cho thuyền Chúa Nguyễn giông buồm đi ra

càng thốt ra bởi miệng nhiều người hơn. Và thế theo lòng nhân dân ước muốn, Nguyễn Ánh đã ra, đã đánh bại Tây sơn, thống nhất sơn hà, và lập thành triều đại họ Nguyễn, một triều đại độc lập trên một lãnh thổ Việt Nam rộng lớn như chưa từng thấy trong lịch sử Việt Nam.

Đến đây, tôi có thể tạm ngừng bài tôi trả lời cho ông Văn Tân.

Qua bài này, người đọc có thể có cảm tưởng rằng tôi đã cò tính bênh vực Nguyễn Ánh và hạ giá nhà Tây sơn xuống. Thật ra, đó không phải là ý của tôi, và dẫu tôi có ý đó, cũng không sao thực hiện được, vì lịch sử là lịch sử, và khen hay chê là sự kiện do lịch sử để lại nó khen hay chê, chứ một cá nhân nào tự ý, vì một lý do u ầu nào đó, muốn khen hay muốn chê mà được. Qua bài của tôi, phần nhiều tôi trích dẫn những sử liệu không tốt đẹp cho anh em Tây-sơn, đó chỉ là vì ông Văn-Tân bắt buộc tôi phải làm như thế. Riêng tôi tôi rất biết Tây-sơn vẫn có nhiều chỗ đáng khen, nhất là Nguyễn Huệ, nhưng tôi đồng thời cũng biết rằng không nên đề cho ai

vì lợi riêng của chủ nghĩa, hay đảng phái, đem lời quá khen Tây-sơn. Tôi chỉ cố ý một điều là phụng-sự sự thật lịch-sử, và trong tinh thần này tôi đã khảo cứu nhiều về Tây-sơn trong những bài đăng ở Tạp-chí *Đại-học*. Nhờ khảo cứu như vậy, tôi đã biết rõ tình trạng của cuộc khởi nghĩa Tây-sơn, và vì biết rõ như vậy nên tôi phải nói tách bạch sự thật cho ông Văn-Tân biết. Đến đây, bài tranh luận này đã hết. Trung thành với triết lý hòa-bình tôi đã nêu ra đại cương ở trên, nói rằng chiến tranh chỉ là một cuộc rờ rẫm của loài người để đi đến cuộc chung sống yên vui, tôi xin nói một cách thành thật với ông Văn-Tân rằng mục đích của tôi khi viết bài này, chỉ là một cố gắng tìm hiểu, tìm hiểu sự thật và tìm hiểu ông Văn-Tân thêm đó thôi.

NGUYỄN PHƯƠNG

Vài nét về Hồ, dân ca miền Trung và miền Nam

LÊ-VĂN-HẢO

Trong đời sống đầu tắt mặt tối của đa số nhân dân ta, *vì hát, hò hát* là một điều kiện rất cần, dù là những « bài hát truyền khẩu phát sinh tự trong dân chúng, được truyền tụng và phổ biến trong dân chúng » (1) dân ca không thuộc vào loại « nghệ thuật vì nghệ thuật », loại « giải trí suông » (1); nó hòa nhịp với cuộc sống hằng ngày cũng như với những dịp long trọng đánh dấu cuộc sống ấy, từ mùa này sang mùa khác, từ công việc này đến hội hè kia. Ý nghĩa sâu xa của dân ca trước là phục vụ cho lao động, cho sức sản xuất của người dân, rồi đến phục vụ cho các lễ lạc bình dân.

Nhân dân lao động miền Bắc có *hát Ví, hát Cò lả*, vài điệu *Hò*, nhưng đa số dân ca Bắc-Việt thường được trình bày trong nhiều dịp đình đám cử hành vào các *hội mùa*: các hội thu nghe *hát Trống Quân* khắp miền; các hội xuân, tùy từng địa phương, nghe *hát Đúm, hát Xoan, hát Ghẹo, hát Dậm, hát Hội Rô, hát Xuân Phả, hát Quan họ*. Miền Trung và miền Nam, trái lại, ít có hội hè hơn miền Bắc, do đó hạng dân ca lễ lạc tương đối hiếm có bên cạnh đa số loại dân ca phục vụ đời sống cần lao; tiêu biểu nhất cho các loại hát ấy là *HỒ*. Ai đi qua xứ Trung, xứ Nam mà không nghe lanh lảnh hay văng vẳng câu hò bát ngát chơi vơi, trong đêm khuya, trên sông dài, bên bờ ruộng sâu; hay câu hò hùng hào gân guốc, cạnh sườn đồi, trên dọc đường khúc khuỷu.

Hơn là phong cảnh miền Bắc, phong cảnh hai miền Trung, Nam phù hợp với bản chất của *Hồ*, thành thử ở nơi đây, phẩm và lượng của *Hồ* rất phong phú.

(1) Trần văn Khê, *Các loại nhạc Việt Nam*, Bách Khoa số 41 (ngày 15-9-58), tr. 21.

SẮP TÊN, PHÂN HẠNG VÀ ĐỊNH CHỖ CÁC LOẠI HỒ

Sau đây là danh mục một số lớn các loại *Hồ* phổ biến trong ba miền lớn hay trong những địa-phương hạn hữu của đất nước (1) :

	Tên	Địa điểm phổ biến	Nhận xét chung
hồ miền Bắc	1. hồ Bắc 2. hồ dút chỉ 3. hồ kéo gỗ 4. hồ giã vôi 5. hồ lư	1. 2. 3. 4. 5. phổ biến nhiều nơi tại miền Bắc	2. miền Trung gọi là <i>hồ xe chỉ</i> , cần phân biệt với <i>hồ giết chỉ</i> của miền Trung (xem sau đây). 5. gốc từ miền Trung, hiện nay phổ biến khắp miền Bắc đến Tuyên Quang.
	6. hồ cầy	6.7.8. phổ biến nhiều nơi tại miền Nam	8. cũng thấy phổ biến tại 2 tỉnh miền Trung : Quảng-Bình và Quảng-Trị.
hồ miền Nam	7. hồ chèo thuyền 8. hồ đưa linh 9. hồ Đồng Tháp 10. hồ Bến Tre 11. hồ Bạc Liêu 12. hồ Sa đéc 13. hồ đối Gò Công 14. hồ đối Mỹ Tho	9... 14. : loại hồ địa phương	9...14. : loại hồ chèo thuyền phổ biến trên các sông lạch miền Nam là những đường giao thông thông dụng nhất.

(1) . Có nhiều loại hồ không cần định nghĩa vì quá quen thuộc, có những loại ít được biết đến và chúng tôi chưa định nghĩa được. Mong các vị thức giả góp ý kiến để cho danh mục được đầy đủ hơn.

	Tên	Địa điểm <u>phổ biến</u>	Nhận xét chung
Trung	15. hồ lơ	khắp miền Trung	15. loại hồ cây
	16. hồ xe chỉ	n.t.	16. loại hồ của nghề kéo sợi
	17. hồ kéo gỗ	n.t.	21. cũng gọi là hồ <i>nền</i> hay hồ <i>nện</i>
	18. hồ tát nước	n.t.	25. loại hồ của mục đồng
	19. hồ xay lúa	cạn từ Quảng-bình đến Khánh-hòa	26. loại hồ của nghề khuân vác
	20. hồ giã gạo	n.t.	29. khi đánh lô tô (một loại bài chơi) hồ lên để mọi người theo dõi con bài
	21. hồ lụi	n.t.	30...39: loại hồ chèo thuyền
	22. hồ giã vôi	khắp miền Trung	32. cũng gọi là hồ <i>Vịnh</i> (sông <i>Vịnh</i> chảy qua thành phố <i>Vịnh</i>)
	23. hồ ba lý	Quảng-Nam	33. cũng gọi là hồ <i>hồ</i>
	24. hồ mài dừa	Bình-Định	34. loại hồ trình bày khi đám tang cử hành trên nước (phong tục các làng thủy cơ)
miền	25. hồ nghề ngư	n.t.	35...37.: 3 loại này thường được gọi chung là hồ <i>Huế</i> (phổ biến nhất là trên sông <i>Hương</i>); <i>mái</i> là mái chèo, mái trước gọi là <i>mái nhất</i> , mái sau là <i>mái nhì</i> ; hồ <i>mái nhì</i> là lúc người trước kẻ sau cùng chèo cùng hồ; hồ <i>mái đưa</i> lúc thuyền buông tay chèo; hồ <i>mái đẩy</i> là hồ lúc hai tay cầm chèo xây lưng về hướng tiền mà chèo tức là <i>đẩy</i> .
	26. hồ khiêng xe nước	n.t.	40. loại hồ của ngư dân lúc kéo lưới (tức là <i>giật chì</i>) để bắt cá
	26. hồ giả dân	Phú-Yên	
	28. hồ leo sọc	n.t.	
	29. hồ lô lô	từ Quảng-Nam đến Khánh-hòa	
	30. hồ khoan	khắp miền Trung	
	31. hồ sông Mã	Thanh-Hóa	
	32. hồ Nghệ-An	Nghệ-An	
	33. hồ la hồ	Quảng-Bình	
	34. hồ đưa linh	Quảng-Bình và Quảng-Trị	
hồ	35. hồ mái nhì	Thừa-Thiên	
	36. hồ mái đưa	n.t.	
	37. hồ mái đẩy	n.t.	
	38. hồ đưa ghe	vài nơi tại miền Trung	
	39. hồ chèo ghe	Nam-Ngãi-Định	
	40. hồ giật chì	Quảng-Ngãi	
	v.v...		

Theo danh mục trên ta có vào khoảng 40 loại hồ, chưa kể những loại chưa được sưu tầm và ký âm. Trong khi sắp tên, phân hạng và định chỗ các loại ấy, ta có thể đề ý đến vài điểm như sau:

- 1) Miền Trung và miền Nam có nhiều loại hồ hơn miền Bắc;
- 2) Tùy theo địa điểm sinh hoạt của nông dân hay của ngư dân Việt-Nam, ta có hai hạng hồ: *hồ trên cạn* (hồ kéo gỗ, hồ xay lúa, giã gạo) và *hồ trên nước* (hồ mái dẫy, hồ giứt chì):
- 3) Miền Bắc hầu như không có *hồ trên nước* mà chỉ có hát đờ đưa hay hát dân chài; *hồ trên nước* là hạng hồ đặc-biệt của hai miền Trung và Nam, từ Thanh Hóa trở vào.
- 4) Nếu miền Bắc có nhiều loại hát địa phương, thì miền Trung và Nam có nhiều loại *hồ địa phương* (hồ sông Mã, hồ Nghệ An cũng gọi là hồ sông Vịnh hay hồ Vịnh, hồ chèo ghe Bình Sơn (Quảng Nam), hồ chèo ghe Thu Bồn (Quảng Ngãi), hồ chèo ghe Tuy Phước (Bình Định), v.v...)
- 5) Nếu có nhiều loại hồ từ miền Trung du nhập vào Nam (hồ đưa linh, hồ cày, hồ chèo thuyền) thì cũng có vài loại khác từ Trung du nhập ra miền Bắc (hồ lơ); mặt khác Bắc và Trung có những loại hồ có lẽ cùng chung nguồn gốc (hồ kéo gỗ, hồ xe chỉ, hồ dứt chì);
- 6) Tại miền Trung, một số lớn các nghề hay các công việc thường ngày có loại hồ riêng của nó (cày lúa, xay lúa, giã-gạo, mài dũa, khiêng nước, đập đá, đập nển, v.v...);
- 7) tại miền Trung, các loại *hồ chèo thuyền* chiếm một địa vị lớn trong kho tàng hồ Việt-Nam;
- 8) Tại miền Nam đa số các loại hồ cũng là hồ chèo thuyền;
- 9) Vậy có lẽ hồ là loại dân ca đặc biệt của những vùng sông nước; loại *hồ trên cạn*, tựu trung vẫn kém xa về mặt phẩm và lượng, so với các điệu hát của miền Bắc (xẩm, cò lả, sa mạc, bồng mạc, hát ngâm...) và của miền Trung, miền Nam (các loại *ví* miền Nghệ Tĩnh, các loại *lý*, *vè*, *bài chòi*; *hát ông*, *hát dôi*, *hát câu*, *hát chòi*, *hát hò khoan*, *giã gạo*, các điệu *nói thơ*...)

10) Sau hết, bên cạnh vô số loại hò chủ yếu phục vụ cho lao động, ta thấy rất hiếm có các loại hò trình bày trong các dịp lễ lạc (*hò đưa linh, hò lễ tế*). Vậy có thể khẳng định rằng hò là « những điệu ca hát xuất phát trực tiếp từ lao động, thúc đẩy công tác lao động, gây phần khởi hào hứng » (1) cho người lao động. Điểm quan trọng này đã ảnh hưởng không ít đến nhạc tính của hò.

NHẠC TÍNH CỦA HÒ

Nhà dân tộc nhạc học Nguyễn xuân Khoát đã nêu rõ nhiều yếu tố tính của chất nhạc trong các loại hò (2) :

1/ Trước hết, hò có *tính chất tập thể*. Tính chất này thể hiện trong hình thức đối ca của hò : giữa lúc làm việc, một người hát lên một vài tiếng, một câu hay một vế gọi là *kể* (*récitatif*), liền đó toàn thể đáp lại bằng một nét, một câu hay một vế gọi là *xô* (*chorus*) (3) :

Kể : (nam) : Hò ơ... Tôi là người đạo kiếng lê viên
Đền đây gặp khách thuyền quyền rữ hò ơ...

Xô : (toàn thể) : Hò xự xang hò xê công
Là công xê xang là xang xê hò
Là hò xự xang

Kể : (Nữ) : Hò ơ... Nước sâu sóng bủa lảng cò
Thương anh vì bởi câu hò có duyên ơ...

Xô (như trên) v.v... (Hò miền Nam)

Cũng có khi chỉ một người *kể* và một người khác *xô*, hò đôi đáp như vậy gọi là *đám* và *bắt* (tiếng miền Thừa-thiên) nhưng « nói đến hò thì không thể nào một hai người thể hiện được đầy đủ, trừ một vài trường hợp ở một số nhỏ điệu hò mà công việc không yêu cầu đông người, nhưng dù sao cũng mất sinh động đi nhiều » (3).

2/ Hò có *tính chất khỏe mạnh, chiến đấu* thể hiện ở chỗ « âm điệu cũng như mạch điệu của câu xô, kể cả lời, toát ra một sức mạnh như nói lên một sự cố gắng quyết tâm nhẫn nại, bền bỉ

(1) Nguyễn-xuân-Khoát, *HÒ*, Tập san Âm nhạc số 4 tháng 10 và 11.1956, tr. 11

(2) n. t., *bài đã dẫn*, tr. 11-14

(3) n. t. tr. 11

và chủ động, cụ thể nhất ở một số điệu hò đi đôi với những công việc nặng nhọc» (1), như hò hụi, hò kéo gỗ, hò giã gạo, hò giã vôi v.v..

3/ Hò có tính chất trung thực: nó phản ánh nội dung và đặc tính của từng công việc» (1). Ví dụ:

a) Về mặt từ ngữ, sự phản ánh đó thể hiện trong những tiếng thoát nghe tưởng không có nghĩa, nhưng kỳ thật nhiệm vụ của chúng là gọi cho ta động tác của công việc. Theo Nguyễn-xuân-Khoát, tiếng *đô ta* làm ta cảm thấy động tác kéo và dật; tiếng *hò khoan* có chữ *khoan* gọi cho ta một động tác không thẳng mà tựa hồ như khuấy một cái gì (động tác chèo thuyền); tiếng *hụi*, *hù*, gọi cho ta một động tác nặng nề, hì hục, lụi hụi (1).

b) Về mặt ngữ âm, ta đề ý rằng âm H được dùng đến rất nhiều vì âm này «đòi hỏi cường hòng mở rộng tạo điều kiện cho người làm việc dễ thở» (1).

c) Về mặt âm điệu (*mélodie*) và nhịp điệu (*rythme*), hò có khả năng thể hiện sự nặng nhọc hay không của công việc, thể hiện đặc tính của công việc, có khi lại còn thể hiện cả quá trình phát triển của công việc (2). Ví dụ: 1 — Âm điệu và nhịp điệu của hò thể hiện sự nặng nhọc hay không của công việc: công việc càng nặng nhọc, nét nhạc càng ngắn, càng mạnh. Trong hò giã gạo, sau mỗi câu kể toàn bộ về xô chỉ có 6 tiếng rất ngắn:

à ơ à à ớ à

Trong hò hụi (hay hò nện, hò nện), mạnh mẽ gân guốc, về kể và về xô thúc đẩy chen lẫn nhau nhiều: cứ 4 chữ kể lại một nét xô rồi lại kể (3):

— Câu mở đầu: Hụi là khoan là hụi là khoan / A la khoan hò khoan là hụi là khoan.

- Kể : Tìm em
- Xô : Hù là khoan
- K. : Như thể tìm chim
- X. : Hù là khoan
- K. : Chim ăn bẻ Bắp
- X. : là hù là khoan

(1) Nguyễn-xuân-Khoát, b. đ. d. tr. 11

(2) n. t. tr. 11-12

(3) n. t. tr. 11

— K. : Anh tìm bề Đông

— X. : Bớ hò bớ hụi/Bớ hụi hát hụi hò khoan,/v.v...

Nhịp điệu (hay *tiết tấu*) ở đây rất hệ trọng vì nó phụ họa theo cái nhịp hay cái đà của công việc nặng nhọc, không thể trì hoãn, không dai dẳng, mà trái lại phải đều đặn, đích xác, dứt khoát. Ngược lại, khi công việc không nặng nhọc, không yêu cầu cố gắng đều đặn của đồng người, câu kể và câu xô không thúc dục nhau chẳng hạn như lúc chèo thuyền thông thả « tiếng mái chèo nhẹ nhẹ, cơn gió thoảng hiu hiu, thuyền lướt êm êm làm cho người lái đò không nghĩ đến tiết tấu mà cốt làm cho nhạc khúc uyển chuyển để nói được tiếng lòng vang lên (...) » : tiếng *kể* của câu *hò mái nhì* dài hàng mười mấy chữ (2 câu lục bát biến thể) và tiếng *xô* cũng ngân nga rất dài (1).

11 — *Âm điệu và nhịp điệu của hò thể hiện đặc tính của công việc* : giã gạo và xay lúa là hai động tác hoàn toàn khác nhau thì hai loại hò đi đôi với mỗi động tác ấy cũng khác nhau. Theo Nguyễn xuân Khoát « khi ta lấy điệu hò giã gạo so với điệu (hò) xay lúa thì ta thấy ở ngay tiếng *xô* của *hò giã gạo* một động tác muốn nhấc cao cái chày lên; câu *xô* gồm có sáu tiếng *à ơ à / à ơ à* chia thành hai nét — nét thứ nhất là chữ *à* bắt vào ở dưới thấp, rồi bắt ngay sang chữ *ơ* lên bổng bậc, rồi lại quay về chữ *à* như cũ — khiến ta thấy một hình ảnh như cái gì nhấc lên rồi trở về chỗ cũ, gọi một gắng gỏi; và tiếp theo ngay nét thứ hai là ba chữ *à ơ à*, chữ *ơ* này cao hơn chữ *ơ* ở nét thứ nhất một bậc, tạo nên một hình ảnh cò gắng liên tục. Hay ta mang bài *hò xay lúa* ra phân tích thì câu *xô* chỉ có hai chữ: *à ơ* rồi trở về *à* một cách nhẹ nhàng, không như ở *hò giã gạo*; ngoài ra chữ *à* ở đây lại gồm những hai âm thanh khiến ta thấy từ chữ *à* lên *ơ*, không đi thẳng mà phải vòng thêm một âm thanh nữa, chữ *à* nó lặn đến chữ *ơ*, chứ không bắt thẳng lên chữ *ơ* và cũng ở đây không có nét thứ hai — sự gắng gỏi ở đây đều đều ».

« Nếu lấy toàn bộ bài hò xay lúa mà xét ta còn thấy ở câu *kể* thay đổi nhau bằng hai cách — câu trước kể ở âm vực cao, câu sau kể sang một âm vực thấp thuận hơn, thành ra hai

(1) Trần-văn-Khê, Các loại nhạc Việt-Nam, bđd., tr. 22 ;

Nguyễn-xuân-Khoát, bđd., tr. 11

câu đôi chọi nhau như trống với mái, như phải với trái. (Khi ta biết) động tác của xay lúa khi kéo khi đẩy thì càng thấy tính chất trung trực của hồ» (1).

Nói tóm lại, đứng về mặt nhịp điệu ta nhận thấy có nhiều loại hồ trong đó về xô và về kê phân biệt nhau rõ ràng, bên cạnh nhiều loại hồ khác trong đó về xô và về kê không có ranh giới rõ rệt. Đi sâu vào mỗi công việc cụ thể, với các đặc tính của nó do loại hồ tượng trưng, nhà dân tộc nhạc học đã giảng giải hiện tượng đó như sau : « ở những điệu hồ mà công việc không lồi cuồn động tác của người làm, thì xô với kê rõ rệt, trái lại ở điệu hồ mà động tác của người làm (được) cái đà của công việc trợ lực thêm như chèo thuyền hay xe lúa thì xô với kê hầu như liền một nét» (1).

III. — Sau hết, âm điệu và nhịp điệu của hồ còn thể hiện quá trình phát triển của công việc. Lấy vài ví dụ :

1) Bài hồ dứt chỉ chia làm 2 đoạn, ở đoạn cuối nhịp điệu không những nhanh hơn mà âm điệu cũng biến chuyển, nét nhạc của về xô cũng đổi thể : ở đoạn đầu thì đi xuống, ở đoạn thứ hai lại đi lên, ăn nhịp với hai giai đoạn của động tác người kéo chỉ : đang kéo rồi kéo nhanh lúc gần hết chỉ ;

2) Bài hồ giã vôi chia làm 3 đoạn, đoạn giữa nhịp điệu chậm lại khi vôi bắt đầu quánh ;

3) Ở bài hồ đua ghe, nhịp điệu mỗi lúc một nhanh « càng về cuối càng nhặt lại », thể theo cô gắng mỗi lúc một cấp bách của người chèo đua.

« Nói chung, ở một công việc nào có đầu có đuôi thì câu hồ cũng có đầu có đuôi, còn công việc nào muốn làm lúc nào cũng được, hết lúc nào cũng được thì câu hồ có thể kéo dài, cắt ngắn lúc nào cũng được, tùy theo người hồ và ý nghĩa câu hồ» (1).

Từ trước đến nay, một số loại hồ khá quan trọng sưu tầm và ký âm, nhưng cuộc khảo luận, nghiên cứu hồ về mặt âm nhạc học để khai thác các điệu hồ và gây dựng lại cái truyền thống hồ, chỉ mới ở bước đầu. Riêng có điệu hồ mái đẩy đã được nhiều

(1) Nguyễn-xuân-Khoát, bđd. tr. 12

nhà dân tộc nhạc học Việt-Nam chú ý đến; như ta sẽ thấy sau đây, âm giai (hay thang nhạc) của hò mái đẫy giúp ta hiểu biết thêm về phong tục và nguồn gốc văn hóa Việt-Nam.

HÌNH THỨC, NỘI DUNG VÀ SINH HOẠT CỦA HÒ

Ngôn ngữ và văn chương trong hình thức của hò. — Mỗi điệu hò, như đã nói trên, gồm 2 phần lớn : *về kể* và *về xô*, hoàn toàn khác nhau về mặt ngữ ngôn cũng như về mặt văn thể.

A) *Hình thức của về kể*: bắt đầu cuộc hò hát, là câu mở, bằng một tiếng như *hò ơ* kéo dài; hay bằng một câu ít nhiều tương tự câu xô, như *hự là khoan là hự là khoan* (*hò hự*), hay bằng một phần câu lấy ở câu kể sắp hát như *Trước bên hò à ơ* (kéo dài), *à ơ à à ơ* (kd) *À ơ Văn lâu chiều ở ơ á ơ á ơ chiều*; (lấy ở câu « Chiều chiều trước bên Văn lâu..., của hò mái đẫy).

Sau câu mở và *về kể*, chỉ do một người hát. *Về kể* hầu hết đều là những câu lục bát, và thường thường là *lục bát biến thể* do sự hiện diện của nhiều *tiếng đệm*, *tiếng láy*, *tiếng đưa hơi*: đây là một hiện tượng chung cho toàn bộ dân ca Việt-Nam; những tiếng thêm vào này (tiếng có nghĩa hay tiếng vô nghĩa) làm cho âm điệu và nhịp điệu của câu hò, câu hát được thay đổi luôn và trở nên phong phú vô cùng :

Câu kể: Gió đưa (a) con buồn ngủ (ơ) lên ơ bờ.

(À ơ) mừng ai có rộng (ờ) cho tôi ngủ nhờ một đêm (à ơ).

B) *Hình thức của về xô*. — Tiếp theo *về kể*, một người khác, hay phần đông là toàn thể hưởng ứng lại bằng một *về xô*. Về xô không có nghĩa về mặt từ ngữ, nhưng ý nghĩa của nó rất dồi dào về mặt nghĩ thanh từ. Về xô có nghĩa là:

— Một tiếng kéo dài: *hò ơ...* tiếp tục và biểu đồng tình với người kể.

— Một *về* gồm những tiếng thường dùng để ghi âm hệ thống Việt Nhạc cổ truyền: như a) hò xự xang hò xang xê công
là công xê xang là xang xê hò
là hò xự xang...

hay là

b) hò hò khoang trông bảy ban
hò xang xê xự xang xê hò
là xự xê xang (hò miễn Nam)

— Một *về* gồm nhiều nghĩ thanh từ lẫn lộn với vài chữ mượn ở cuối phần câu kể vừa mới hát:

kê

.....

Đưa câu à rồi á ơ á ơ mái đầy động tâm ơ ó lòng

xô: Hơ ơ à á ơ à non nước lơ non à ờ à a ời hự

(câu: «Đưa câu mái đầy động lòng nước non», *Hồ mái đầy* miền Trung)

Những tiếng dùng trong các về xô là những tiếng cổ sơ, có khi gần tiếng kêu la hơn là gần tiếng nói: *dô ta, lá hẹ, bắt cái, hò khoan, á náy, hự là khoan, bớ hò bớ hự, a lí hò lơ*, những tiếng xuất phát từ cảm xúc đơn thuần của buổi đầu con người biết kêu, biết hát và biết nói, những tiếng đơn sơ và cụ thể, nặng nề hay êm ái tùy trường hợp và tính chất của việc làm.

NỘI DUNG TƯ TƯỞNG VÀ TRỮ TÌNH CỦA HỒ

Trong nội dung của hồ, tư tưởng chiếm một phần tương đối ít, nhưng không phải là không có. Nhân dân đã biết mượn câu hò, điệu hát, để nói lên lòng căm phẫn bọn áp bức hay sự kính phục mến yêu những vị anh hùng cứu quốc. Ví dụ thơ văn ái quốc cuối thế kỷ XIX, đầu thế kỷ XX (phong trào Cần Vương, các phong trào nông dân, các phong trào cách-mạng tư tưởng và phong trào võ trang chống Pháp) sáng tác theo hình thức lục bát, đều có thể đem ra hò. Trần-cao-Vân, nhà cách-mạng và anh hùng dân tộc, mưu cuộc bạo động năm 1916 giúp vua Duy-Tân chống Pháp, không thành bị xử tử; kỷ niệm anh dũng của ông còn ghi trong câu *hồ mái đầy*: Trong lúc dân ta sống ảm đạm trong thành Huế, ông đã đèn và hoạt động, mưu việc khởi nghĩa, làm cho nhân dân căm phẫn; sự thất bại của ông đã gieo vào lòng người một niềm thương cảm, một nhớ tiếc mệnh mang:

Chiều chiều trước bến Văn lâu

Ai ngồi ai câu, ai sầu ai thảm

Ai thương ai căm ai nhớ ai mong

Thuyền ai thấp thoáng bên sông

Đưa câu mái đầy chạnh lòng nước non (1).

Phần phong phú nhất trong nội dung của hồ là phần trữ tình. Cũng như các loại dân ca khác, hồ là loại hát được nhân dân xây dựng với những câu *phong dao* đã có sẵn trong kho tàng văn học truyền miệng. Toàn bộ phong dao Việt-Nam, không kể những câu có mang nặng địa phương tính, là nguyên liệu chung cho dân ca Việt-Nam: thật ra mỗi loại dân ca phổ biến

(1) Nhóm Lê-Quý-Đôn (Vũ-dình-Liên Đỗ-đức-Hiếu...), *Lược thảo Lịch-sử Văn học Việt-Nam*, Xây dựng xb. 1957, tr. 45—46

trong một miền hay một địa phương nào đó đều có làn điệu riêng, sắc thái riêng của nó, nhưng tựu trung đều mang một tính chất chung là tính chất dân gian và dân tộc (1).

Vậy nội dung trữ tình của hò là nội dung trữ tình của phong dao, nhất là phong dao phổ biến ở miền Trung và miền Nam. Trong đêm khuya vắng, trên khoảng sông dài, hay suốt ngày oi ả trên ruộng sâu hay hi hục trên đường giỗc, nhân dân lao động cất tiếng hò để quên mệt nhọc, để tự khuyến khích hay để cời mở lòng (2). Vậy hò có thể là tiếng nói của công lợi, ích dụng, là tiếng nói của lạc quan, của đoàn kết, liên đới, hợp quần, hay là tiếng nói của cảm xúc, của tâm tình là chiếc cầu duyên nghĩa nối liền hai tâm hồn. Và điều đáng chú ý là dù khi *kể xô* giữa một người và một đoàn thể hay khi *đám bắt* giữa hai người khác phái, để mục trọng yếu và thường xuyên của hò vẫn là tình ái.

Thuần Phong đã bàn kỹ về «Duyên hội ngộ» «Lễ giá thú», «Tình giao kết» và «Đạo nghĩa vợ chồng» trong câu hò miền Nam (3). Phong tục miền Trung cũng tương tự như thế (4). Qua câu hò, ta thấy cuộc gặp gỡ giữa trai gái «là một sự thường trực, diễn ra hằng ngày, hằng đêm, trên đồng, dưới sông, chung quanh còi xay, còi giã, giữa đêm trăng, trong đêm tối, giữa một gái một trai, giữa một đám người có thể gồm cả nam phụ lão ấu, trong hoàn cảnh thiên nhiên, theo nhịp sông thông thường của dân tộc (...) Sinh hoạt trong nông thôn, công tác nơi đồng áng, đã không phân rẽ gái trai, mà trái lại, luôn luôn đoàn tụ, đoàn tụ trong một tinh thần tương trợ tương thân, trên một thửa đất màu mỡ lành mạnh (...) làm chứng cho cuộc gặp gỡ duyên vị nông nàng (...)» (5).

Qua câu hò, trai gái cũng biết đặt yêu đương trong khuôn khổ luân lý, lễ giáo, biết trọng sự thỏa thuận của cha mẹ, biết quý sự khôn khéo của người môi lái dàn xếp từ cuộc giao ước đến lễ hiệp căn giao bôi; thành kiến cho rằng bình dân không trọng nghi lễ là sai. Nói như Thuần Phong, «sự thật chứng minh

(1) Vũ-ngọc-Phan, Đọc « Dân Ca miền Nam Trung Bộ », tạp chí Văn học số 2 tháng 8 năm 1963, tr. 91—92

(2) Trần-văn-Khê, Các loại nhạc Việt-Nam, bdd. tr. 21

(3) x. tạp chí Bách khoa số 7, 9, 10, 11, năm 1957

(4) x. Thanh Tịnh, truyện ngắn Tình trong câu hát, trong tập Quê Mẹ (15 truyện ngắn 1938—44) oxb. Hội nhà Văn, H.N. 1957, tr. 99—106

(5) Thuần Phong, Duyên Hội Ngộ..., Bách khoa số 7 (15-4-1957) tr. 56

có ít lắm là hai thứ lễ nghi: một thứ lễ nghi phù hiệu, một thứ lễ nghi thành khẩn. Hạng phú quý chưa ắt chỉ thành trong lễ nghi, đánh rằng hạng bình dân khó lòng mà tự đắc trong nghi lễ (...) cuộc hôn nhân (bình dân) chánh thức vẫn cứ hành theo nghi lễ cổ truyền (...) Trai lành gái tốt biết trọng thể diện của mình và trọng danh giá của gia quyền, ai ai cũng tuân theo lễ nghi và cố gắng làm tròn nghi lễ, đúng theo mỹ tục thuần phong (1).

Tuy nội dung trữ tình của hồ có đề cập đến đạo nghĩa vợ chồng, đại đa số câu hồ đều là những câu ca tụng tình ái trước hôn nhân. Anh chèo đò miền Nam giữa đêm khuya thanh vắng hồ lên một câu chọc ghẹo hơi trắng trợn để đỡ cảm nổi trợ trợ của mình, hay để làm quen:

Gió đưa con buồn ngủ lên bờ

Mùng ai có rộng cho tôi ngủ nhờ một đêm.

Anh chèo đò miền Trung xử dụng một ngôn ngữ bóng bẩy, thi vị hơn:

Thuyền ai trôi trước

Cho tôi lướt tới cùng

Chiều đã về trời đất mông lung

Phải duyên thì xích lại cho đỡ náo nùng tiếng sương.

Cô gái chèo đò đáp lại:

Trời một vùng đêm dài không hạn

Mượn gió chiều hỏi bạn ngàn sông

Thân em là gái chưa chồng

Tơ duyên có chắc như dòng nước không

Hai con thuyền đi song song, hay chiếc sau chiếc trước, hồ đòi đáp qua lại như thế, cho đến khi quen biết nhau khá nhiều để có thể kết, nghĩa là hẹn hò, gán bó, thề thốt, hay cho đến khi hai con thuyền không đi cùng đường nước nữa:

Tình về Đại lược

Duyên ngược Kim long

Tới đây là chỗ rẽ của lòng

Gặp nhau còn biết trên sông bên nào

Trong trường hợp tình duyên gán bó, người ta hồ lên những câu đầy tình tứ, thơ mộng, dịu dàng:

(1) Thuần Phong, Lễ giá thú... Bách Khoa, số 10 (1-6-1957) trang 40

— *Chim chiều về núi bơ vơ,
Anh ơi chăm chăm mà chờ duyên em*

hay là :

— *Thương nhau ăn một miếng cau
Giấu cha giấu mẹ ăn sau bóng đèn.*

VÀI NÉT SƠ LƯỢC VỀ SINH HOẠT CỦA HỒ

Quan sát sinh hoạt của hồ trên nhiều địa phương của đất nước là một công trình dài hạn; ở đây chúng tôi chỉ nêu lên vài nét sơ lược về mối liên hệ giữa hồ và đời sống hằng ngày trong phong tục miền Trung và miền Nam.

Hồ là loại dân ca rất phong phú và linh động: khi bát ngát chơi vơi như hồ chèo thuyền (hồ mái nhì, hồ Đồng Tháp, hồ tát nước); khi thân mật, gần gũi, tình tứ như hồ cây (hồ lơ, hồ cây miền Nam), hồ xay lúa; khi mạnh mẽ cương quyết như hồ giã gạo, hồ giã vôi; khi lực lưỡng, gân guốc như hồ kéo gỗ, hồ hụi; khi lại bi ai náo nùng như hồ đưa linh. Đó là ảnh hưởng của tính chất công việc hay của nội dung tình cảm, của hoàn cảnh nội tâm (1).

Ảnh hưởng của ngoại cảnh cũng không kém phần quan trọng: một điệu hồ trên cạn, hồ khi làm việc trong nhà, ngoài sân, trên đường không thể có một mệnh mông như điệu hồ trên ruộng, trên sông. Hồ cây, hồ tát nước vang lên giữa trời cao đất rộng nhưng không chơi vơi bát ngát bằng điệu hồ chèo thuyền vang lên giữa trời rộng sông dài. Cũng một điệu hồ chèo thuyền nghe ở một khoảng phá hay ở một khúc sông là đã khác nhau: giọng hồ lan dài rộng trên mặt phá, nghe thanh thoát hơn giọng hồ vắng trên sông; giọng hồ trên sông nghe «mùi» hơn, gần gũi hơn. Làng nào ở khúc sông, hay khoảng phá hẹp, giọng hồ của người làng này nghe ngắn và trong; ở khúc sông hay khoảng phá rộng, giọng hồ nghe trầm và mạnh (1).

Mỗi làng trong một miền sinh hồ có một cách hồ riêng; người thạo tai nghe không lầm lẫn được; mỗi miền có lời hồ khác nhau: «ngay như trong lời hồ cây mà vùng Tiền giang đã khác Hậu giang, Cần thơ khác Bạc Liêu» (2).

Các loại hồ Huế, hồ chèo thuyền miền Trung và hồ chèo thuyền miền Nam có một hai người hồ cũng được, nó thuộc

(1) Nguyễn xuân Khoát, *Hồ*, bđd. tr. 12; Thanh Tịnh, *Tình trong câu hát*, bđd. tr. 104

(2) Trần văn Khê, *Các loại nhạc Việt Nam*, bđd. tr. 24

vào hạng «*nam nữ đôi ca*», nhưng hầu hết các loại hồ khác, nhất là những loại hồ trên cạn đều là điệu hát của một đoàn thể: nó thuộc hạng «*tập thể đôi ca*».

Câu mở đầu có thể là một tiếng *hồ ơ* kéo dài vô hạn, như một lời mời thăm thía, tiếp đó toàn thể xô lại cũng tiếng đó kéo dài như thể hay dài hơn nữa. Có khi câu mở đầu là một câu mời thật sự:

Hồ ơ khoan mời bạn khoan thì hồ khoan ơ;

Và toàn thể xô lại bằng tiếng *hồ ơ* (trong *hồ già gạo* miền Trung). Cách hát mời này cũng thấy có trong dân ca miền Bắc (*hát Quan họ*) và dân ca miền Nghệ Tĩnh (*hát Ví*) nhưng dưới một hình thức khác: nhưng dù sao ở hai miền này, câu mở đầu, câu mời vào cuộc hát vẫn kém phần mênh mang thăm thía hơn hình thức mời mọc của hồ.

Do sự bỏ cục của hồ, bao giờ cũng có một nét xô nhất định: âm điệu và nhịp điệu câu xô được qui định rõ rệt đề cả toàn thể cùng hồ dễ dàng. Còn nét kể thì rất phóng khoáng; số câu, số chữ của nó không hạn định, người hồ «có thể tùy hứng ghép vào bất cứ câu lục bát hay từ ngôn nào — trừ một vài điệu cá biệt — thể văn có linh động đi nhiều» (1); âm điệu và nhịp điệu của câu kể thì tùy ngoại cảnh, tính chất của công việc và tài năng của người hồ.

Trong kho tàng dân ca Việt-Nam, có lẽ hồ là loại ca nhạc đi đôi mật thiết nhất với tâm tình con người lao động, trong khung cảnh cổ điển nhất của lịch sử cần lao Việt-Nam: trên ruộng đồng bát ngát, hay sông nước mênh mông, hồ phản ảnh ngoại cảnh, phản ảnh tính chất cá biệt của sự việc, cũng như quá trình biến chuyển của sự việc để thoá dịu cuộc sống nhọc nhằn, khuyến khích sức sản xuất và cởi mở những tâm lòng lạc quan yêu đời, yêu người.

HỒ VÀ VẤN ĐỀ NGUỒN GỐC VĂN HÓA VIỆT-NAM

Công tác sưu tầm hồ và tìm hiểu nguồn gốc hồ để đặt lại địa vị của nó trong nội dung văn hóa dân gian, đang còn ở trong giai đoạn phôi thai. Riêng có điệu hồ *mái đầy* được 2 nhà

(1) Nguyễn-xuân-Khoát, *Hồ*, bdd. tr. 12

dân tộc nhạc học Phạm-Duy và Trần-văn-Khê đặc biệt chú ý đến. Phạm-Duy là người đầu tiên đem hệ thống âm giai của hò mái đầy so sánh với hệ thống âm giai của Âm-nhạc (*gamme tempérée*) (1); sau đó Trần-văn-Khê đem so sánh âm giai hò mái đầy với âm giai *pélog* của âm nhạc dân gian đảo Qua Oa (Java) xứ Anh-đô-nê-ziên (2).

Công cuộc khảo tằm của hai nhạc sĩ đã đưa đến ức thuyết là : *Hò mái đầy miền Trung nước Việt và dân ca thuộc hệ thống âm giai pélog của xứ Anh-đô-nê-ziên cùng có một nguồn gốc chung*, vì những lý lẽ sau đây :

1) tại tỉnh Darlac miền Cao nguyên Trung Việt người ta đã tìm thấy một nhạc khí của thời tiền sử gọi là *thạch cảm* (lithophone) gồm có 11 phiến đá mài hình chữ nhật : theo giáo sư André Schaeffner, hệ thống âm giai của thạch cảm tiền sử này gần giống âm giai *pélog*. Phải chăng âm giai hò mái đầy là một hình thức còn sót lại của âm giai thạch cảm này ?

2) khi ta nghe một bài hát Anh-đô-nê-ziên trong âm giai *pélog*, ta thấy bài hát này thật rất giống điệu hò mái đầy miền Trung ;

3) về mặt âm nhạc học, người ta nhận thấy những âm trình (*intervalles*) của âm giai hò mái đầy và của âm giai *pélog* rất giống nhau, vậy 2 âm giai này có thể cùng có một nguồn gốc. Lại có nhà âm nhạc học nhận thấy rằng âm giai *pélog* gần gũi ít nhiều với âm giai của nhạc Ấn độ hay của nhạc miền Trung Á. Ta biết rằng quê hương hò mái đầy (tỉnh Thừa thiên) còn thuộc nước Chiêm Thành đến thế kỷ XIV, mà âm nhạc Chiêm Thành, cũng như nghệ thuật Chiêm Thành nói chung, đã chịu ảnh hưởng lớn của văn hóa Ấn độ. Vậy hò mái đầy phải chăng là một ví dụ cụ thể của ảnh hưởng văn hóa Ấn độ trên văn hóa Việt-Nam qua trung gian văn hóa Chiêm thành ? Điều này còn phải dựa trên sự so sánh của 3 âm nhạc Ấn, Việt và Chăm mà hiện nay ta chưa biết kết quả ra sao.

(1) Phạm-Duy, *Hò mái đầy, Bình dân ca khác miền Trung nước Việt*, Đón gió xb. S.G. 1953

(2) Trần-văn-Khê *La Musique Vietnamienne traditionnelle*, Paris, Puf. 1963, tr. 209-211

Dù sao sự tương tự của 2 âm giai, thêm với sự hiện diện của thạch cầm tiền sử, cho phép ta nghĩ đến địa bàn cư trú của những dân thuộc chủng tộc Anh-đô-nê-ziên (dân Tiền Mã lai) trên đất Việt-Nam thời thượng cổ : những dân này đã góp phần vào cuộc hình thành của dân tộc và văn hóa Việt-Nam. Âm giai hò mái đẩy là yếu tố còn sót lại của một hệ thống âm nhạc độc đáo phổ biến trên đất Việt trước khi người Việt chấp nhận hệ thống âm giai ngũ cung của Trung Hoa Nhạc (1).

Đất nước Việt-Nam đã là miền giao lưu, hay là con đường thông đạt của hai hệ thống văn hóa từ miền Bắc xuống (Trung hoa và Trung Á tượng trưng *hệ thống Mông cổ*) và từ miền Nam lên (Ấn Độ, Đông Nam Á và Nam hải, tượng trưng *hệ thống Anh đô nê ziên*), với trồng đồng, trồng cơm, đàn bầu là những khí cụ độc đáo của văn hóa Lĩnh Nam (civilisation austro-asiatique). Tìm hiểu nguồn gốc và đặc tính của hò cũng là một dịp đặt lại vấn đề nguồn gốc dân tộc và văn hóa Việt-Nam vậy.

LÊ-VĂN-HÀO

- (1) Trần văn Khê *La Musique ...* sđd. trang. 211-12 : Phạm Duy, bđd. trang 3 : Tiếng hát (của *Hò mái đẩy* hay *Hò mái nhì*) xây dựng trên một hệ thống âm giai Ấn độ, mẹ đẻ của âm nhạc Chăm, vì những cung bậc lơ lơ mà thể hiện ra được sự thâm bí của cõi lòng, và vì vậy mà đi sâu vào tâm hồn chúng ta hơn nhạc miền Bắc (...) Trong kho tàng nhạc cổ *Việt-Nam*, tôi không thấy sự kiến trúc âm thanh nào một mực và hợp lý cho bằng *Hò mái đẩy* ».

Sách Tham Khảo

- Nguyễn-hữu-Ba *Dân ca Việt-Nam*, tập I, Bộ QCGD xb. Sài Gòn 1961, tr. 50-51
 Nguyễn-xuân-Khoát *HÒ*, tập san Âm nhạc, số 4 tháng 10-11-1956, tr. 11-14
 Phạm-Duy *Hò mái đẩy*, *Bình dân ca khúc miền Trung nước Việt*, Đón Gió xb Sài Gòn 1953, 4 tr.
 Thuận Phong *Duyên Hội Ngộ trong câu hò miền Nam*, Bách Khoa số 7 (1-7-4-57)
 Lễ Giá thú « « « « « 9 (15-5-57)
 Tình Giao Kết. « « « « « 10 (1-6-57)
 Đạo Nghĩa Vợ Chồng « « « « 13 (15-7-57)
 Trần Văn Khê *Các loại nhạc Việt-Nam (Hò)* Bách Khoa, số 40 (15-9-58). tr. 21-24 ;
 La Musiquē Vietnamienne traditionnelle, Paris 1962 :
 tr. 209-12 : échelle du hò mái đẩy
 tr. 329 : discographique, 3 đĩa hát về hò (hò già gạo, hò mái nhì, hò lơ và hò hụi)
 Vũ ngọc Phan *Tục ngữ và Dân Ca Việt-Nam*, in lần thứ năm 1962

Huệ-Nam Điện hay là Điện Hòn-Chén

BỮU-KÊ

Hàng năm, vào tháng hai và tháng bảy, tại đền Ngọc-Trần nơi thờ Đức Thiên Y A Na, các đệ tử của Ngài lại tổ chức lễ Vía rất trọng thể. Không những các tín đồ của Mẫu, mà cả khách thập phương cũng tập nập kéo đến cung chiêm điện thờ và tham dự tế lễ.

Qua khỏi đàn Nam-giao, có con đường đưa thẳng lên lăng Thiệu-trị và cách lăng nầy chừng vài trăm thước về phía bên hữu một cái bến đò bao giờ cũng sẵn để đưa khách sang sông.

Đứng bên nầy bên mà nhìn, ta thấy hai quả núi nổi liền với nhau, và tiếp theo là một khu rừng um tùm. Đền Ngọc-Trần xây dựng ở lưng chừng đồi, sau những lớp cây trời trụi, có những bậc đá chạy thẳng xuống bờ sông.

Đoạn sông trước mặt đền có tiếng rất sâu, lắm người thuyền chài nổi danh trong nghề bơi lội cũng không sao lặn tận đáy sông được (A). Trước kia, ghe thuyền mỗi khi đi ngang qua đây, ai nấy đều im hơi lặng tiếng để tỏ lòng thành kính. Tương truyền nhiều người bị đắm thuyền chết đuối cũng chỉ vì đã ngạo mạn với Nữ Thần. Vua Tự-Đức thấy dân chúng nhiều kẻ bị nạn, nên trong một buổi cúng tế, đã đeo vào tay Nữ thần một chuỗi bồ đề và xin Thần hãy giàu lòng từ bi đối với chúng sinh. Cũng từ đó, những tai nạn trên sông không còn xảy ra nữa (1).

Trong bọt bên, ở hóc núi đá, có một con trạch rất lớn thời thường nổi lên mặt nước. Các đệ tử của Mẫu thì quả quyết chỉ những hôm tế lễ «cò» trạch mới nổi lên để chầu mà thôi.

(A) Nhiều người tin rằng Vua Hà Bá đã ngự trị ở chốn nầy)...

Họ không dám gọi là con mà gọi bằng «cô». Theo sách Đại-Nam Nhât Thông chí thì triều Minh-Mạng đã thầy nói đền «cô» tránh rồi. «Cô» từ hốc đá sâu, lớn như cả chiếc chiếu, vọt lên mặt nước làm tung tóe bọt trắng xóa. Nhiều người trông thấy hoảng sợ, cho là sứ giả của thần Hà Bá. Nhưng ta không được rõ con tránh bây giờ và con tránh dưới triều Minh-Mạng có phải là một hay không?

Đền lấy tên là Ngọc-Trần (chén ngọc) vì dựng trên đồi Ngọc-Trần, gọi một cách nôm na là điện Hòn Chén. Ra sau điện, leo lên chóp đồi, về phía mặt, có một chỗ đất sũng xuống, đường kính lối một thước, mùa mưa nước ứ đọng lại, những phiến đá lớn, cao và nhọn bọc chung quanh làm thành hình cái chén. Nhiều người bảo danh từ Ngọc-Trần do cái chén ấy mà ra (2).

Đền dựng từ năm thứ ba triều Minh-Mạng (1832) đền lúc vua Đồng Khánh lên ngôi (1886) thì đổi thành Huệ Nam điện.

Vua Đồng Khánh hết sức tôn sùng đức Thiên Y A Na. Lúc còn là hoàng tử, Ngài thường lên viếng điện này, kêu cầu nữ thần phù hộ cùng hỏi xem thử mình có hy vọng gì cầm quyền trị nước hay không? Trong một buổi hầu đồng, Thần đã cho biết năm nào Ngài sẽ được lên ngôi và ngay cả năm thăng-hạ nữa.

(Sau khi vua Tự-Đức băng nước ta rơi vào một tình thế hết sức rối ren. Trong số ba hoàng tử con nuôi vua Tự-Đức thì hai vua Dục Đức và Kiến-Phúc đã được lên ngôi. Còn vua Đồng-Khánh đáng lẽ kế vị vua Dục-Đức thì triều đình lại tôn các vua khác. Cũng vì lý do ấy nên vua Đồng-Khánh mới phải kêu cầu Mẫu phù hộ).

Một khi được lên ngôi, vua Đồng-Khánh tự thân hành đứng trông nom việc xây điện Huệ-Nam, cũng cùng một thời gian với việc xây lăng của Ngài ở Thiên Thành, đổi điện với điện này. Vua tin theo lời tiên đoán của Mẫu về tuổi thọ ngắn ngủi của mình nên Ngài đã phải sớm lo-liệu nơi an-nghỉ cuối cùng.

Trong lời Sắc đổi điện Ngọc-Trần thành điện Huệ-Nam, vua Đồng-Khánh nói đại ý: Phong cảnh đền Ngọc-Trần rõ thật hùng vĩ, thoát nhìn giống hệt con sư-tử cúi mình xuống uống nước. Quả đúng là nơi Thần-Thánh ngự-trị. Những bậc thiêng liêng này quyền lực vô song, che chở cho triều-đình và đem hạnh phúc

cho dân chúng. Vì thế, Trẫm quyết định đổi tên ngôi đền này thành Huệ-Nam điện (Ân-huệ cho nước Nam) để tỏ lòng thành kính và biết ân của Nước Nhà đối với các vị ấy».

Vua lại Sắc cho bộ Công làm một tấm biển đề niên hiệu của Vua, ngày tháng và ba chữ rất lớn: HUỆ NAM ĐIỆN.

Gian giữa của điện thờ ba vị: Hồng Huệ Phổ Tề Linh Ứng Diệu Thông Mặc Tương Trang Huy Ngọc Trần Thiên Y A Na Diễn Ngọc Phi Thượng Đẳng Thần.

2.— Trừ linh Chương Ứng Mục Uyên Hoàng Bác Uông Nhuận Thủy Long Thánh Phi Trung Đẳng Thần.

3.— Diệu Phu Quảng Độ Linh Chương Ý Nhã Anh Bình Sơn Trung Tiên Phi Trung Đẳng Thần.

Ngoài ba vị Thần này, Đền còn thờ hai vị Nữ Thần gọi là Nhị Vị Đức Bà và Sáu Tướng Quân.

1.— Thiên Cung Thông Minh Thượng Tướng Quân Tôn Thần.

2.— Thiên Cung Linh Minh Đại Tướng Quân Tôn Thần.

3.— Thủy Tinh Lực Đồng Tướng Quân Tôn Thần.

4.— Thủy Tinh Oai Đồng Tướng Quân Tôn Thần.

5.— Sơn Tinh Quả Đồng Tướng Quân Tôn Thần.

6.— Sơn Tinh Võ Đồng Tướng Quân Tôn Thần.

Cách điện chừng vài mươi thước, có một ngôi nhà dành riêng để thờ Ngũ Hổ đời Tam quốc bên Tàu (Quang Võ, Trương Phi, Triệu Tử, Mã Siêu, Huỳnh Trung). Ở Huệ, hầu hết các chùa đều có thờ Quang Công với Chu Thương và Quang Bình đứng hầu hai bên, nhưng thờ luôn cả Ngũ Hổ thì tôi chỉ thấy ở điện Ngọc Trần.

Chính vua Đồng-Khánh đã đem lễ tề ở điện Huệ Nam vào quốc lễ. Tiễn chi phí về các lễ tề đều do Chính Phủ đài thọ và mỗi lần tề, vua lại phái một vị Đại thần đại diện vua đến nơi làm lễ để được trọng thể. Theo lời vua di chúc lại nên ngày nay ta thấy, ngoài Sáu Đại Tướng Quân nói trên, còn thờ thêm một vị thứ bảy nữa là vua Đồng-Khánh, người tự nhận là đồ-đệ của Mẫu.

Trong hai kỳ tề, tháng hai và tháng bảy, thì kỳ tề tháng bảy long-trọng hơn vì có cả lễ rước Sắc tại làng Hải Cát.

Hải cát có thể được xem là quê hương của Mẫu, vì tại Thừa-thiên, thần Thiên Y đã xuất hiện tại làng nầy trước tiên cả và dân chúng tôn sùng bà như cả một vị khai canh của làng. Một ngôi đền tranh đã được dựng lên tại đây để thờ phụng.

Sắc của thần Thiên Y thờ tại đền Ngọc-Trần. Trong dịp tháng bảy, làng xin rước về làm lễ tế tại làng Hải-cát. Ngoài các chức sắc, các đệ tử của Mẫu ở khắp nơi cũng kéo nhau về dự. Người ta kết đèn, hoặc hai hay ba chiếc thành những lâu bằng, treo đèn giăng hoa rực-rỡ.

Sắc của thần Thiên Y để vào trong long-đình đặt trên chiếc lâu bằng thứ nhất, dẫn đầu một đoàn lâu bằng khác, chở hương án, đồ thờ và kiệu vồng của nữ thần. Kiệu và vồng đều do các nữ đệ tử khăn chầu áo ngự gánh. Phải là những đệ tử đã từng hầu hạ Mẫu lâu năm mới được cái vinh dự nầy. Chung quanh kiệu còn có những đệ tử khác, cũng khăn chầu áo ngự, cầm lư trầm, cơi trầu, khay nước v.v... Các đệ tử đàn ông thì cầm tàn lọng, kiếm gỗ sơn son thếp vàng.

*
* *

Sau khi một số khá đông đồng bào miền Bắc vào Huế lập nghiệp thì rải rác các nơi, ta thấy dựng lên những ngôi đền thờ bà Văn Hương Thánh Mẫu tức Liễu Hạnh Công Chúa.

Muốn được long-trọng hơn, các đệ tử của bà Văn Hương đã đưa Ngài vào thờ chung với Ngài Thiên Y tại đền Ngọc-Trần. Vì sự phối hợp nầy mà số tín đồ trở nên đông đúc hơn trước rồi về sau, người ta không thấy có sự phân biệt nữa và đều tự xưng là đệ tử của Mẫu.

Địa vị của bà Thiên Y tại Thiên Đình sách sử không có chép rõ. Trong bài cung văn chỉ thấy nói là bà ở trên Trời mà thôi. Còn bà Văn Hương, theo sách Technique et Panthéon des Médiums Vietnamiens của Maurice Durand, là một vị thần hết sức cao cấp. Trên cả là Ngọc Hoàng, tiếp theo đó là Thánh Mẫu Liễu Hạnh, Thái mẫu thoát (4) và Thánh mẫu Thượng ngàn (5). Dưới nữa một bậc là Năm quan lớn: Quan Lớn Đệ Nhất, Quan Lớn Đệ nhị thượng ngàn, Quan Lớn Đệ Tam, Quan Lớn Đệ Tứ và Quan Lớn Đệ ngũ tức Quan Lớn Tuấn Tranh (6). Ngoài ra còn có nhiều vị thần khác ở cấp dưới nữa.

Tại Thừa-thiên chỉ có đầu vào lời ba bốn đền thờ nhỏ nhỏ thờ bà Liễu Hạnh. Nhưng tại Bắc thì một phần lớn dân chúng đều sùng bái Ngài.

Chỉ nói riêng về tỉnh Nam-Định, tại huyện Vụ bản: 8 đền thờ; huyện Nghĩa hưng: 6 đền thờ; huyện Nam trực: 1 đền thờ; Huyện Giao thủy: 1 đền thờ và huyện Y Yên: 6 đền thờ. Cộng 22 đền thờ cả thảy.

SỰ TÍCH BÀ THIÊN Y A NA

Về sự tích của bà Thiên Y A Na có hai thuyết khác nhau. Một thuyết do người Chăm truyền lại và một thuyết do người Việt-Nam đưa ra.

Theo người Chăm thì Nữ thần Po Nagar (tức bà Thiên Y A Na) là hóa thân của những áng mây, bọt nước. Ngài do Trời sai xuống để tạo lập quả đất làm phát sinh lúa gạo và các thứ gỗ thơm như trầm và kỳ-nam.

Theo chế độ mẫu hệ, Ngài có nhiều chồng nhiều con. Ba người con gái của Ngài được dân Chăm sùng bái là Ponagar Dara, Rarai Anaih và Po Bia Tikuk.

Về thuyết của người Việt, chúng tôi xin thuật theo bài bia của cụ Phan-Thanh-Giản dựng vào năm 1856 (Tự-Đức thứ 9) tại Tháp Bà ở Nha-trang.

Chép sự tích của Nữ thần, cụ Phan không dựa vào sử sách (có lẽ không có) mà bằng theo những lời bỏ lão đã thuật lại trong lúc cụ đi ngang qua Khánh-hòa là nơi nguồn gốc của Nữ thần.

Bà Thiên Y giáng sinh ở núi Đại-an, thuộc làng Đại-an, tỉnh Khánh-hòa. Bên trong là núi, bên ngoài là bể cả vây bọc, một nơi phong cảnh hữu tình. Dưới chân núi có gia đình của một đôi vợ chồng già sống nghèo nàn, cô độc, trồng dưa làm kế sinh-nhai. Rồi thì tự nhiên những quả dưa chín thường bị mất cắp, hai vợ chồng mới rình để bắt kẻ gian phi. Họ lấy làm ngạc nhiên khi thấy một cô bé hơn mười tuổi, hái trộm dưa chơi đùa dưới ánh trăng trong.

Ông cụ già và bà vợ, thấy cô bé dễ thương lại không cha mẹ nên đem vào nhà nuôi nấng và cưng như con ruột.

Một hôm trời lụt, nàng bỗng nhớ đèn quê cũ là chồn Tụ-đảo Bồng-lai mới lấy đá xây thành giả sơn để ngắm cho vợi bớt nỗi buồn. Không ngờ thân phụ nàng trông thấy liền la quở khiến nàng buồn hơn. Nhân nước lụt trôi đèn một cây kỳ nam, nàng liền biến mình vào trong khúc gỗ ấy, mặc cho dòng nước trôi ra ngoài biển khơi rồi giạt vào bờ Bắc hải (Trung quốc).

Dân chúng thấy cây kỳ nam rủ nhau ra vớt nhưng nặng quá không lôi vào bờ được. Lúc bấy giờ có một vị thái tử Trung quốc tuổi chừng đôi mươi đang tìm kiếm ý trung nhân nhưng chưa gặp. Nghe nói chuyện cây kỳ nam, hoàng tử lấy làm lạ liền đến bờ biển, tự thân hành vớt cây kỳ nam đem về đến. Một hôm, thái tử thấy từ thân cây kỳ nam xuất hiện một mỹ nhân, nhưng khi đèn gần thì người con gái lại biến mất. Thái tử đã tìm cách bắt được mỹ nhân và không cho nhập vào cây kỳ nam nữa. Sáng hôm sau, thái tử xin với vua Cha cho kết hôn với nàng. Vua truyền bói một quẻ thì thấy rất tốt nên bằng lòng chấp thuận.

Hai vợ chồng ở với nhau, sanh hạ được một hoàng nam tên Tri, một công chúa tên Quý. Thê rồi nàng nhớ quê hương Việt, mới đem hai con đi, biến vào thân cây gỗ trăm cho xuôi về Nam đến chân núi Cù Huỷnh, tìm lại nơi quê cũ. Cảnh vật đổi thay xuân huyền khuất bóng, nàng ở lại sửa sang vườn tược, tạo lập cửa nhà để phụng thờ cha mẹ. Nàng lại dạy dân chúng lễ nghĩa cùng các cách mưu sanh. Để cảm tạ công đức, dân Chăm tạc tượng đặt lên trên chóp núi để thờ, còn bà cỡi chim, cùng hai con bay về tiên-giới.

Thái tử thấy vợ bỏ đi không trở lại mới sai người dong thuyền sang Việt-Nam tìm kiếm. Khi đến Khánh hòa, không thấy bà đâu cả, các thủy thủ Trung-hoa nổi giận, hồng hách với dân làng lại tỏ ra thiếu lễ độ với tượng thần Thiên Y. Để trừng phạt bọn thủy thủ, một trận cuồng phong nổi lên đánh đắm ghe thuyền của chúng ở cửa biển Đại-an.

Từ ấy trên bờ biển thường thấy Nữ thần xuất hiện để cứu nhân độ thế. Những người quanh vùng mỗi khi gặp hoạn nạn thường đến đó kêu cầu thấy đều linh-nghiem. Vì thế họ đã thiết bàn thờ phụng bà và kính cần gọi là Thiên Y A Na Diên Bà Chúa Ngọc Thánh Phi.

Ngoài việc xuất hiện ở Khánh-hòa, bà Thiên Y còn xuất hiện nhiều nơi khác, như trường hợp tại làng Hải-cát tỉnh Thừa-thiên chẳng hạn.

Độc giả nào đã từng viếng Viện bảo tàng Chàm ở Đà-nẵng, chắc cũng trông thấy tượng thần U-Ma. Có thuyết cho rằng thần Thiên Y là biến dạng của thần U-Ma vậy.

*
* *

SỰ TÍCH ĐỨC VÂN-HƯƠNG THÁNH-MẪU

Thôn Vân Cát, xã An-thái, huyện Vụ bản, tỉnh Nam Định là một nơi sông nước trong xanh, cây cối sầm uất, dân cư hiền lành chân thật.

Dưới thời Lê Anh-Tông (1556-1573) có Lê Thái Công, người rất mộ đạo và nhân đức. Mặc dầu công việc bận rộn suốt ngày, nhưng không hôm nào ông quên cầu nguyện Ngọc Hoàng Thượng Đế.

Tuy đã ngoại tứ tuần, nhưng ông mới có được một trai còn bé. Năm 1557, Thái Bà thụ thai, nhưng gần đến tháng ngày thì lâm bệnh, nằm mãi trên giường không dậy được. Bà lại thích mùi thơm của hương hoa nên nhiều người cho là bị quỉ ám. Các danh y, các thầy phù thủy đều được mời đến bốc thuốc lẫn trừ tà nhưng vẫn vô hiệu.

Giữa một đêm trăng thu, bỗng có tiếng gõ cửa vang dậy trước nhà Thái Công. Một người đàn ông, đội mào vải thô, áo quần rách rưới, khăn khăn xin vào chữa bệnh cho Thái bà. Thấy người gác cổng từ chối, khách lạ cười dài và nói: «Tôi là kẻ pháp thuật cao cường, có tài thắng thiên độn thổ. Biết ông là người đức hạnh đến đây để cứu giúp, có sao lại xua đuổi ? ».

Nghe tiếng xôn xao bên ngoài, Lê thái Công vội chạy ra cửa, khúm núm xin lỗi và mời khách vào. Khách có mang theo trong mình một cái búa, thò ra một nửa dưới vạt áo.

Sau khi xỏ tóc xuống, khách lâm râm đọc những câu thần chú đề hô thần, đoạn ném cái búa nhỏ lên trước bàn thờ. Thái Công liền ngã xuống đất bất tỉnh và ngủ một giấc mê-man. Trong mơ, Thái công thấy linh hồn thoát ra khỏi thể

xác, bay lên không trung đi theo ba lực sĩ dẫn đường. Chung quanh Thái công, một bầu ánh sáng xanh dịu giống như ánh trăng huyền ảo. Họ vào cổng lớn của một tòa đô thành, bảo Thái Công cùng với họ thay đổi y phục rồi lại tiếp tục bay cho đến chín tầng trời.

Họ dừng lại trước một tòa lầu đài nguy nga tráng lệ cảnh đẹp của trần gian không sao sánh kịp. Nhìn qua khe cửa họ thấy, trên ngai vàng, Ngọc Hoàng Thượng Đế mặc triều phục, ngồi giữa các vị tinh tú cùng chư thần mặc lễ phục. Đào tiên chắt đầy những cái khay bằng pha lê, rượu đựng trong những cái bình bằng hồ phách, những cây san hô to lớn, ngọc trai, hoàn châu lấp lánh khắp nơi. Một ban nhạc tâu bản quân-thiếu và một đoàn tiên nữ múa khúc nghệ thuật. Giữa cảnh ca vũ nhạc ấy, một thiếu nữ mặc áo hồng, tay bưng chén ngọc đựng đầy rượu tiên dâng lên Thượng Đế, nhưng vì vô ý chén sảy khỏi tay rơi vỡ trên nền nhà. Nàng hoảng sợ, đứng im lìm như pho tượng. Từ bên trái, một vị thần tiên đến trước bệ rồng, tay cầm ngọc bội (sở bằng ngọc) lật ra đọc một đoạn văn. Mọi người im lặng, hồi hộp lắng tai nghe. Trong tận cùng cung điện, một giọng nói vang lên : « Truyền cho nhà người không được ở trên thiên đình nữa ». Tức thì hai vị sứ giả và đoàn tiên nữ, sắp hàng chung quanh cô áo hồng tiễn nàng ra phía cửa Nam. Một người đi đầu, tay cầm tấm biển viết bằng chữ vàng. Vì đứng xa nên Thái Công chỉ đọc được hai chữ « Sắc Giáng », còn những chữ khác không trông thấy rõ.

Công hỏi các lực sĩ : Chuyện gì đã xảy ra thế ?

— Quỳnh Nương Đế nhị Tiên chúa bị trích giáng xuống trần thế. Bỗng từ nhà cầu có người bước ra nạt lớn : Các người là ai mà dám đến đây chuyện trò huyền ảo ? Mấy lực sĩ theo Thái Công đáp : « Chúng tôi là bộ hạ của Thần Ngũ Lôi đến đây để chờ lệnh ». Không muốn giải thích thêm nữa, ba người lại dẫn Thái Công đi vào khoảng không. Đêm ấy, Thái Công sau khi ngủ một thời gian, thức giấc, lấy làm sung sướng thấy bà vợ khỏi bệnh và sanh hạ một gái. Trong lúc mọi người bận săn sóc sản phụ, thuật sĩ biên đầu mất. Thái Công tìm kiếm để tạ ân nhưng không thấy đâu cả. Thái

Công cho rằng con gái mình có lẽ là cô gái mặc áo hồng từ trên Trời đày xuống nên mới đặt tên nàng là Giáng Tiên.

Lớn lên, Giáng Tiên nhan sắc xinh đẹp lạ thường, tánh thích đọc sách, đánh đàn và ngâm vịnh.

Một hôm, Thái Công đi ngang qua sân, nghe tự phòng riêng của Giáng tiên, văng ra tiếng đàn sáo du dương. Công lấy làm buồn phiền, không muốn con gái có những trò giải trí như thế.

Lê Thái Công có một người bạn là Trần Công, con cháu nhà Trần, ở cùng làng. Thái Công cho Trần Công Giáng Tiên để làm con nuôi và xây trong khu vườn của Trần Công một lâu đài cho nàng ở.

Cạnh vườn Trần Công là ngôi nhà của một vị hưu quan. Hai mươi năm trước, nhân một hôm dạo vườn, tình cờ ông bắt gặp một đứa bé sơ sinh bỏ dưới gốc đào. Đã lớn tuổi nhưng không con, nay gặp được đứa bé, ông mừng lắm, đem vào nhà nuôi dưỡng và đặt tên là Đào Lang.

Lúc bấy giờ Đào-Lang đã trưởng thành, vị hưu quan để ý đến nhan-sắc và đức-hạnh của Giáng Tiên mới quyết định kết làm thông gia. Lê Thái Công và Trần Công vui vẻ nhận lời.

Hôn lễ cử hành xong, Giáng Tiên về nhà chồng tỏ ra rất mực hiền thuận. Trong gia đình cũng như ngoài làng xóm đều ca tụng. Năm sau thì nàng sinh hạ một trai. Chung sống với chồng được ba năm thì một hôm, vào ngày Mồng Ba tháng Ba, Giáng Tiên từ giả cõi trần. Lúc ấy nàng 21 tuổi.

Tuy đã trở về Thượng-giới, nhưng những kỷ niệm ở trần-gian không sao xóa nhòa trong trí nàng được. Thấy Giáng Tiên đau khổ, các bạn tiên của nàng cũng thương xót lay nên quả quyết tâu cùng Thượng Đế cho nàng trở xuống thăm viếng trần-gian. Thượng Đế nhận lời và phong cho nàng tước Liễu Hạnh Công Chúa.

Thế là Giáng Tiên được trở xuống phàm sau hai năm mệnh yếu.

Từ lúc Giáng Tiên mất, Thái Bà lòng nhớ thương con gái không nguôi. Một buổi chiều nọ, bước chân vào phòng

riêng của nàng, Thái Bà không sao cảm được nước mắt. Tiên Chúa hiện lên, ôm chầm lấy mẹ, khóc nói : «Thưa mẹ con đây. Con đã về với mẹ đây ! »

Lê Thái Công, Trần Công và người anh của Tiên-chúa được tin lạ-lùng ấy cùng kéo đến.

Giáng Tiên quì xuống, thồn thức nói : « Con được thấy mẹ đẻ cũng như thấy mẹ nuôi nâng niu quí mến. Con mất đi không khỏi để lại thương tiếc cho mọi người. Nhưng số phận của con chỉ được ở cùng thấy mẹ có thể. Con không dám dẫu thấy mẹ, con vốn tiên nữ ở thiên đình, phạm tội phải đày xuống trần gian. Nay đã mãn hạn nên trở về phục chức. Con nay chỉ là một linh hồn không thể xác, không thể ở lâu với thấy mẹ được. Các thấy mẹ ăn ở nhiều phúc đức ngày sau chắc lại sẽ gặp con ở chôn thiên đình.

* * *

Về phần Đào-Lang, vợ mất được ít lâu, không chịu nổi cô đơn, bồng con đi lang thang đến một vùng phụ cận thành phố Hà nội thuê một nơi để sống nương nấu với con, đêm ngày không thiết làm công việc gì cả.

Một hôm, con đã ngủ, chàng ngồi dựa án một mình thì nghe có tiếng gõ cửa. Chàng ra mở thì thấy vợ đã đứng sững trước mặt. Chàng nắm lấy tà áo khóc rằng : « Kề ty tiện nầy phúc dày mới gặp được quí nương, sanh con, chỉ mong nuôi cho nó khôn lớn vui hưởng hạnh phúc gia - đình. Nào hay, nửa đường đứt gánh, đau cảnh biệt ly, chiếc bóng năm canh vô vớ. Tôi không còn thiết sống ở đời, nguyện theo quí nương cho tròn ân ái ».

Tiên chúa nghiêm sắc mặt đáp : « Chàng nói thế là lầm rồi. Kề chung tình xưa nay vẫn có, nhưng không lẽ chàng vì mỗi tình chán gỏi mà nhụt chí nam nhi ? Huống chàng trên còn cha mẹ già phải phụng dưỡng, dưới có con thơ ấu phải chăm nom, trách nhiệm nặng nề, làm sao có thể bỏ tất cả để đi theo thiếp được ! »

— Đâu phải tôi không thầy rộng nhìn xa. Nhưng vắng nàng, đêm ngày đau xót, sợ không bảo toàn được tánh mạng mà thôi.

— Thiệp nói thật dễ chàng hay, thiệp là tiên nữ ở thiên cung, còn chàng một tinh tú cận thần của Thượng Đế. Nay tuy xa cách, nhưng một ngày kia rồi cũng sẽ hội ngộ cùng nhau.

Khuyên răn an ủi Đào Lang xong, trời gần mờ sáng thì Tiên Chúa bay bổng về chôn thiên-đình.

Từ đó, tiên chúa vân du khắp nơi, không một chỗ ở nhất định. Khi nàng biến ra bà già, khi biến thành thiếu nữ để giúp đỡ khách qua đường.

Hai năm sau, ông bà Lê Thái Công và cha mẹ nuôi của nàng đều tạ thế. Đào Lang cũng kể tiếp qua đời. Cõi trần tục không còn gì quan trọng để ràng buộc nàng nữa, con thơ thì đã có anh nàng nuôi dưỡng. Nàng viếng hầu hết các danh lam thắng cảnh. Những văn thơ kiểu diễm của tiên-chúa lưu lại khắp nơi. Câu chuyện nàng họa thơ với các thi nhân Phùng Sanh, Ngô Sanh và Lý Sanh đến nay còn nhiều người truyền tụng.

Sau đó, khi đến chơi làng Sóc Hương, tỉnh Nghệ An, nàng gặp một thanh niên mà nàng nhận ra là hiện thân của Đào Lang. Hai mươi năm trước, sau khi buồn phiền mà chết, Đào Lang đầu thai vào một gia-đình nghèo, rồi chàng lại mồ côi sớm, đến thụ giáo với một ông thầy học trong làng.

Khi gặp gỡ, Tiên Chúa và chàng thư sinh cùng nhau xướng họa rất tâm đầu ý hiệp. Thê rồi, lại một lần nữa Tiên Chúa kết duyên với kiếp thứ hai của Đào Lang. Hai vợ chồng sống trong hạnh-phúc và sinh được một trai. Nghe theo lời khuyên nhủ của vợ, Đào Lang quyết chí học hành, thi đỗ tiến sĩ, vào viện Hàn Lâm, giữ một địa vị quan yền trong triều.

Thê rồi, một chiều mùa đông, hai vợ chồng đang ngồi chuyện trò âu yếm với nhau thì Tiên Chúa khóc mà bảo chồng rằng: «Thiệp xin nói thật với chàng, thiệp là tiên nữ ở trên trời vì làm vỡ chén ngọc nên phải đầy xuống hạ giới. Thiệp đã từng làm bạn với chàng từ kiếp trước nhưng vì duyên xưa chưa dứt

nên lại cùng nhau kết nghĩa kiếp này. Nay thì thiếp nhất định phải xa chàng để trở về thượng giới. Rồi đây, chàng và thiếp lại sẽ cùng nhau hội ngộ.

Nghe vợ nói, Đào Lang bàng hoàng sửng sốt, cô giữ nàng lại nhưng không sao được. Nàng ký thác con cho chồng, sụp lạy để từ biệt.

Một chiếc xe trang hoàng long lẫy, thắng hai con tuấn mã, cùng một đoàn tùy tùng đã chờ sẵn giữa sân. Nàng leo lên xe thì giấy lát sau, tất cả đều biến mất.

Từ khi Tiên Chúa ra đi, Đào Lang buồn phiền rồi lâm bệnh. Đến lúc thuyên giảm thì chàng không thiết gì đến chức tước bổng lộc nữa, cáo quan về làng, dựng một ngôi nhà ngay chỗ chàng và tiên chúa lần đầu tiên gặp gỡ, sống với thơ, với rượu, với đứa con mồ côi mẹ.

*
* *

Sau khi trở về trời được ít lâu, Tiên Chúa lại nhớ đến trần gian nên xin với Ngọc Hoàng để xuống thăm hạ-giới. Lần này Tiên Chúa còn đem theo hai người bạn là Hồng Nương và Quê Nương.

Xuống trần lần này, Tiên Chúa và hai bạn dừng lại Phò Cát, tỉnh Thanh hóa, một nơi non nước hữu tình, núi sông như gấm vóc.

Tại đây, các tiên nữ ban phúc cho những kẻ hiền lành, trừng phạt những kẻ hung ác. Tiếng đồn về những sự linh ứng lan khắp mọi nơi. Dân chúng lập một cái chùa rất lớn thờ phụng Tiên Chúa để tỏ lòng biết ơn.

Năm 1662, vua Lê nghe theo lời tâu của triều thần, phái quân lính, các thầy phù thủy cao tay, đến Phò Cát để trừ yểm. Quân lính và một số dân chúng a tòng, reo hò âm ỷ, đốt chùa thành tro bụi.

Sau cuộc đốt phá nói trên, Tiên Chúa đã tức giận ra oai trừng phạt. Bệnh dịch bộc phát mãnh liệt, người và trâu bò chết

như rạ. Tiên Chúa nhập vào một bà đồng, ứng lên cho biết, tai họa xảy ra là do sự trừng phạt của Ngài. Các hương chức ở Phồ Cát mới họp thành đoàn, vào kinh dâng biểu tâu với vua, trấn tĩnh mọi công việc.

Nhà Vua ngạc nhiên về uy-quyền thiêng liêng của Tiên Chúa, mới ra lệnh xây dựng chùa Phồ Cát và phong cho Tiên Chúa tước Mã Cái Công Chúa (dưới đời Lê chữ Mã Cái có nghĩa là Mẹ).

Sau đó, thêm nhiều việc linh ứng khác, Tiên Chúa được phong làm Chê Thắng Hòa Diệu Đại Vương.

Năm thứ 6 (1845) vua Thiệu-Trị phong cho Giáng Tiên tước Thượng Đẳng Thần và các triều sau như Tự Đức, Đồng Khánh, Thành Thái cũng đều sắc phong cả. Còn Hồng Nương thì được phong Quỳnh Cung Dục Tiên phu nhân, Quê Nương được phong Quảng Cung Quê Công phu - nhân và liệt vào hạng Trung đẳng thần.



Bà Thiên Y A Na cũng như bà Liễu Hạnh Công chúa đều là những vị thần địa phương. Một bà gốc Chàm, được dân chúng miền Nam sùng bái, một bà gốc Việt được dân chúng miền Bắc tôn thờ.

Các đệ tử đền Ngọc Trăn thường dùng chữ «Thánh Mẫu» hoặc «Mẫu» để gọi chung cả hai Ngài và nhiều người cũng không cần biết rõ sự tích của Mẫu nữa.

Trong những buổi lễ ở đền Ngọc Trăn, việc hầu bóng đã trở thành then chốt.

Hầu bóng (hoặc còn gọi là lên đồng) ta không rõ khởi thủy từ lúc nào, nhưng trong cuộc du hành ra Thăng Long vào năm 1781, cụ Lăn ông lúc nghỉ chân ở xã Kim Khê đã thuật lại một buổi lên đồng mà cụ từng chứng kiến.

Những xác đồng ở đền Ngọc Trăn phần nhiều là đàn bà ngồi hầu, khác với các ông đồng ở đền Kiếp Bạc, nơi thờ Đức Trần-Hưng-Đạo phần nhiều là đàn ông. Những buổi lên đồng đều có cung văn hát những bài văn chầu đệm theo những tiếng nhạc.

Tuy có những bài văn châu về bà Thiên Y và bà Liễu-Hạnh, nhưng ít khi ta thấy nữ-thần hiện xuống để nhập vào xác đồng. Thường thường là đồ đệ của ngài, khi thì cô bé Thượng Ngàn, khi ông Hoàng Mười, bà Thủy và có khi xác đồng lại đội lốt cọp để đóng vai thần hổ.

Văn châu là những bài viết theo thể lục bát, song-thất lục bát hoặc những câu với số chữ không hạn định, thuật lại sự tích của thần với những lời tán dương công đức.

Trong hai bài cung văn châu Đức Thiên Y và Đức Liễu-Hạnh ta thấy bài cung văn về Đức Thiên y đi sát sự tích mà cụ Phan-thanh-Giản đã ghi lại trên bia, còn bài châu Đức Liễu-Hạnh, nếu đem đối chiếu với sự tích của Ngài mà tôi đã kể ở trên thì thấy không được phù hợp cho lắm. Tác-giả vô danh nào đó đã dùng văn-chương để tán tụng rất nhiều.

Nói về nguồn gốc của Đức Thiên Y A Na bài cung-văn viết:

*Gốc Nha-Trang kỳ-nam một cội,
Tiếng thơm đồn Bắc hải—Yên Kinh.
Vốn xưa Mẹ ở Thiên đình
Đại-an núi Chúa, giáng sinh cõi này.
Nhớ từ thừa non mây trắng rạng,
Dưới vườn dưa thấp thoáng bóng trắng.*

Tà sắc đẹp của Ngài:

*Cánh xuân tươi hoa cười ngọc thốt,
Trên Thiên đình có một không hai.*

Sau khi khúc gỗ trăm trôi qua Bắc hải, dân chúng Trung-Hoa cùng nhau ra vớt nhưng nặng quá không đem vào bờ được, tin ấy đồn đến Thái-tử:

*Tiếng đồn bay tới nơi Thái-tử,
Dạo nghe thuyền xem thử nhường bao.
Đền lúc bà Thiên Y bỏ chồng để trở về quê cũ:
Nặng bên cánh, nhẹ bên tình,
Lừa hương tơ tóc đã đành phơi pha.
Sẵn cây gỗ hương trời dành để,
Hóa thân long phứt rẻ bay cao.*

.....

Gót tiên dạo lối xưa vườn cũ

Nước non mừng hoa cỏ xanh tươi.

Ngài dùng uy quyền để trừng phạt thủy thủ Trung-hoa :

Chúa động lòng hóa tức ra tay,

.....

Nỗi cơn sóng gió chìm ngay bắc thuyền.

Ngài ban ân huệ cho dân chúng và được mọi người hôm sớm phụng thờ :

Chúa Tiên từ thuở hiển linh,

Muôn phương kỳ đảo phước lành ban cho.

.....

Lập miếu đền rực rỡ oai nghiêm,

.....

Bồn mùa hương hỏa cung chiêm phụng thờ.

Và cuối cùng cả thảy Ngài xuất hiện ở Kinh Đô Huế :

Chôn Thân Kinh có non Ngọc-Trần

Lối ra vào mở rặng hiển linh.

★
★ ★

Bài văn châu bà Liễu Hạnh không tường thuật rõ về tiểu sử của nữ-thần. Có những việc bỏ đi không đề cập đến như việc Thái Công lên thiên đình chẳng hạn. Tuy dài 152 câu nhưng một phần lớn dùng vào việc tả tình, tả cảnh. Tác giả chỉ nói về quê hương của Ngài, hai cuộc tình duyên, việc Vua cho lính đền đập phá đền thờ rồi bị Nữ thần dùng uy quyền để trừng phạt. Cuối cùng cả là Ngài ban phúc lành cho dân chúng, mọi người mang ân sâu và hết lòng thờ phụng.

Tôi xin lược trích một số câu có liên quan trực tiếp với tiểu sử của Nữ thần mà tôi đã thuật ở trước :

Nhập đề :

Bóng gương loan mẫu đơn một đoá,

Gió lay mảnh hương xạ thoảng đưa.

Có châu Nguyệt điện tiên xưa,

Lánh miên trần tục phận ra Nam thành.

Thánh giáng sinh vào nhà Lê thị,

Cải họ Trần dầu khi thiên hương.

Nói về cuộc nhân duyên ngắn ngủi :

*Tuổi tới niên cài trâm giắt lược
Kết duyên lành quê phúc một nơi,
Gôi chẵn vừa mới quen hơi,
Ai ngờ dưới nguyệt chỉ rơi tơ hồng.
Đạo vợ chồng còn đương thương nhớ,
Bỗng hoa hài lại giờ gót tiên.
Giờ dần Mồng Ba tháng Thìn,
Đôi mươi một tuổi rẽ duyên trần phàm.*

Cuộc nhân duyên lần thứ hai :

*Vào Nghệ an sẵn có nhân duyên,
Nước non khéo kết nên duyên,
Chôn thanh côi lịch nhân duyên cùng vừa.
Ấy duyên xưa hay là nợ mới,
Hội phi thường thánh mây sinh con.*

Vua sai binh mã đèn đánh :

*Bèn sai ra đội lính nhà Vương
Ngự tình kịp giận khôn lường
Sai binh mã đến Đèo Ngang tiêu trừ.*

Nữ thần về tàu lại với Ngọc Hoàng thượng đế về việc nhân gian phá đền khiến Ngọc Hoàng tức giận :

*Trách thôn dân những người ở đây
Sao con trời dám lấy làm khinh?
Sơn xuyên đòi lại bách linh,
Gia uy sẽ thử anh linh bỏ hèn.*

Sau khi bị nữ thần trừng phạt, dân chúng khiếp sợ lập điện thờ, còn vua thì sắc phong Chè thắng :

*Sắc tức thì tặng phong Chè thắng,
Biển vàng treo thượng đẳng tột linh.
Muôn dân từ đây sợ kính,
Mới hay phép Thánh anh linh nhiệm mầu.
Khắp đâu đâu nức danh từ đây,
Ai kẻ còn dám lấy làm khinh.*

Và đề kết luận :

*Gia uy linh cứu dân độ thế,
Trẻ cùng già ai nấy đội ơn.
Ban tài ban phúc ban ơn,
Phù hộ đệ tử thiên xuân thọ trường.*

*
* *

Tháng Ba Âm lịch năm nay, suốt luôn một tuần từ mồng 2 đến mồng 6, tại điện Hòn Chén đã tổ chức lễ tế theo cổ lễ rất trọng thể, có mời cả chính quyền tham dự. Có hát văn chầu, có lễ dâng hoa trước đền thờ Mẫu, có thầy có xướng, khách đến dự lễ cũng như khách đến xem, suốt trong một tuần hết sức náo nhiệt.

BỬU-KÊ

CHÚ THÍCH

- (1) Hiện nay trên tay nữ thần người ta còn thấy chuỗi hạt.
- (2) Có thuyết cho rằng chữ Ngọc Trân chỉ là một lối dùng danh từ đẹp mà thôi. Vì phía bên kia có làng Ngọc hồ (bàu ngọc) thì bên này có làng Ngọc trân (chén ngọc) để được cân đối.
- (3) Khăn áo riêng biệt của những người lên đồng. Khi một vị nào lên đồng thì có sắc phục riêng của vị ấy. Như Đức Hoàng Quận thì khăn hồng áo vàng, bà Thượng Ngàn. áo xanh chàm như các đồng bào thượng, bà Mẫu Thoái: áo trắng, khăn trắng v.v...
- (4) Thoái tức là Thủy, vì kiêng tên nên đọc tránh ra. Như Cô Ba thì gọi là Cô Bơ. Ngôi đền chính của Thánh Mẫu Thoái thờ tại Tuyên Quang. Tương truyền Nữ thần là con của Long Vương ở Động Đình hồ, tánh nét đoan trang, biếu thuận. Lúc trẻ, thân phụ gả nàng cho Kinh Xuyên. Kinh Xuyên có một nàng hầu tên Thảo Mai gian ngoan, xảo trá. Thảo Mai đặt chuyện vu khống cho công chúa, Kinh Xuyên tưởng thật, đem nàng giam vào lồng sắt bỏ tại chốn rừng sâu. Suốt năm này qua năm khác nàng sống nhờ hoa quả của ác thú mang lại.

Một hôm có một văn nhân tên Lão Ngợi, nhiều phen lận đận khoa trường nên ngao du miền rừng núi để khuây khỏa nỗi buồn. Tình cờ Lão Ngợi gặp công chúa. Sau khi thuật lại tình cảnh đau khổ của mình, công chúa nhờ Lão Ngợi trao cho Long vương một bức thư. Lão Ngợi nói rằng mình là người phàm không sao xuống thủy phủ được. Công chúa mới trao cho một chiếc đũa thần, bảo khi đến bờ sông, gỏ vào cây ngô đồng bên bến thì tự nhiên có quân lính của Long vương lên đón.

Sau khi xem thơ và biết được con gái lâm nạn, Long Vương phái binh lính kéo lên đánh Kinh Xuyên và rước công chúa về thủy phủ.

Để thưởng công, Long vương định gả công chúa cho Lão Ngộ nhưng chàng không thuận, chỉ xin kết hôn mà thôi.

- (5) Tại tỉnh Yên Bái, làng Đông Cuông có một gia đình Mán, ăn ở phúc đức, trong họ ngoài làng đều cảm phục. Ngọc Hoàng thương tình hai vợ chồng lớn tuổi nhưng không con mới cho Thánh Mẫu Thượng Ngàn xuống đầu thai.

Lúc ra đời, cô gái nhan sắc hoa nhường, nguyệt thẹn lại hiếu thảo, đức hạnh không ai bằng. Nàng xin ở vậy để phụng dưỡng cha mẹ chứ không lấy chồng. Đến khi xuân huyền khuất bóng, nàng trở về tiên giới và giáng phúc cho dân chúng trong vùng. Dân miền Thượng cảm tạ ân đức, nên đã lập rất nhiều đền để thờ.

- (6) Đền thờ chính của quan lớn Tuần Tranh tại Ninh Giang. Tế lễ cử hành vào ngày 25 tháng 5 âm lịch. Thường thường lễ phẩm cúng cho quan lớn Tuần Tranh gồm có một con thanh mã (ngựa xanh) một cái nón và một thanh long đao. Thức ăn thì một con gà trống lớn, một mâm xôi, một nải chuối và hoa quả.

Ngày xưa tại làng Lạc dương, huyện Tứ kỳ, có đôi vợ chồng già không con. Một hôm người chồng làm vườn, trông thấy hai cái trứng. Ông đem vào nhà thì chẳng bao lâu trứng nở thành một cặp rần. Bà vợ muốn giết đi nhưng ông chồng không chịu, cho là của Trời ban. Cặp rần chỉ thích ăn thịt gà. Ông già không tiền mua mới tìm cách trộm gà hàng xóm cho rần ăn. Bị làng xóm nghi ngờ, ông phải đem cặp rần thả xuống sông. Nơi thả rần bỗng hóa thành con nước xoáy rất nguy hiểm.

Một hôm, một bà công chúa muốn qua nơi ấy nhưng không được. Theo lời khuyên của các quan trong hạt cùng là dân cư bên bờ sông, nàng công chúa cho đôi cặp vợ chồng đến hỏi. Bà già mới lấy một nắm gạo ném xuống chỗ nước xoáy và bảo hai con (tức cặp rần) hãy ở yên để bà khỏi bị trách phạt. Khúc sông bỗng nhiên trở nên bằng phẳng và công chúa qua về bình yên vô sự.

Quan Phủ Ninh Giang là Trại thường Quân có người thiếp rất đẹp. Một hôm nàng chơi thuyền trên sông Tranh, gặp một người đàn ông trẻ tuổi từ dưới nước nổi lên và định bắt nàng về làm vợ. Nàng kháng cự không chịu. Nhưng một hôm khác, nhân quan Phủ đi vắng, người thiếp biến mất. Thường Quân cho người tìm kiếm quanh bờ sông Tranh nhưng không thấy. Quan Phủ gặp một tiên ông tên Quỷ Cốc cho hay là người thiếp đã bị Hoàng tử thứ năm của Long Vương bắt. Nhờ có Quỷ Cốc, Thường Quân xuống được thủy phủ và kiện với vua Long Vương. Vua dày hoàng tử lên sông Tranh. Sau việc này xảy ra, nhiều việc lạ lùng đã xảy ra hai bên bờ sông. Dân chúng đến nơi cầu đảo thấy đều hiệu nghiệm và họ đã lập đền thờ thần Tuần Tranh.

★

★ ★

Tôi cũng nhân dịp này cảm ơn ông Nguyễn sĩ Hải đã cho tôi nghe bản văn châu của Đức Thiên Y.

B. K.

Hình-thái và niên-đại sản-xuất của chữ Nôm (I)

TRẦN-KINH-HÒA

L.T.S. Đối với độc giả của Đại-Học, Giáo-sư Trần-Kinh-Hòa không còn phải là một nhân vật xa lạ nữa. Những ai đã nghe nói đến *Ủy ban phiên dịch sử-liệu Việt-Nam* tại *Viện Đại-Học* Huế chắc cũng không thể không biết đến viên Tổng Thư-ký của Ủy ban đó.

Tại Đại-Học Văn-khoa Huế, giáo-sư Trần-Kinh-Hòa đã phụ trách môn lịch sử Đông Nam Á ngoài ra còn dạy tại hai Viện Đại-Học Sài-gòn và Đà-lạt. Hiện nay giáo-sư là chuyên gia về lịch-sử Đông-Nam-Á tại *Tân Á nghiên cứu sở* (New Asia Research Institute) trong *Tân Á Thư viện* (New Asia College) ở Hương-Cảng.

Giáo-sư Trần-Kinh-Hòa còn đề ý đến khoa ngữ-học và có viết một thiên khảo luận về chữ Nôm. Thiên khảo luận này viết trước đây hơn 14 năm. Giáo-sư đã có ý-định tu chỉnh lại nội-dung, nhưng chưa có thì giờ làm việc đó. Tuy nhiên đó vẫn là một tài liệu quan trọng đối với những ai tha-thiết đến văn học nước nhà.

Trước khi cho phép dịch sang tiếng Việt, giáo sư đã cẩn thận sửa chữa tất cả những chỗ in sai trong nguyên văn chữ Hán và còn tu bổ thêm nhiều đoạn.

Chúng tôi xin thành thực cảm ơn giáo-sư Trần-Kinh-Hòa và xin giới thiệu thiên khảo luận này với chư vị độc giả.

I. — Việc nghiên-cứu chữ Nôm và những sử-liệu về Văn Nôm.

II. — Phân tích cách cấu-tạo chữ Nôm.

A— Chữ Giả-tá

B— Chữ Hội-ý

C— Chữ Hình-thanh.

I— Hình-phù :

a) *phương-pháp thái dụng Hình-phù*

b) *phương-pháp phân biệt các tiếng đồng-âm dị-ngĩa.*

2) Thanh-phù ;

- a) sự chuyển biến về thanh-điệu
- b) sự chuyển biến về vận-mẫu
- c) sự chuyển biến về thanh-mẫu
- d) sự chuyển biến về vận-vỹ
- đ) khuynh-hướng Thanh-phù kèm Hình-phù
- e) trường hợp dùng chữ Nôm làm Thanh-phù
- g) trường hợp đồng-âm dị-tự, đồng-tự dị-âm
- h) tục-tự của chữ Nôm

III. — Niên đại sản-xuất của chữ Nôm.

ĐOÀN-KHOÁCH dịch

I.— VIỆC NGHIÊN-CỨU CHỮ NÔM VÀ NHỮNG SỬ-LIỆU VỀ VĂN NÔM

Việc nghiên cứu chữ Nôm có lẽ bắt đầu từ cuốn « An-La tự-điển » của Jean Louis Taberd xuất-bản năm 1838 tại Serampore (1). Cuốn tự-điển ấy thu lục một thiên tự-vựng chữ Nôm lại thêm một mục sách-dẫn theo các bộ thủ để cho độc giả tiện tra-cứu — Đến năm 1898 ông J. Bonet lại xuất-bản tại Ba-Lê cuốn « An-Pháp tự-điển. Cuốn này tuy là cuốn tự điển đầu tiên thu-lục chữ Nôm một cách toàn diện, nhưng vì thiếu sự đối chiếu kỹ-càng giữa chữ Hán và chữ Nôm, nên đã có một số chữ Hán soạn giả ghi lầm là chữ Nôm. Qua năm sau (1899) ông A. Chéon sưu tầm một trăm bài văn Nôm thông dụng trong dân chúng xuất bản thành quyển « Quốc ngữ tạp ký » và phụ thêm một bài phân tách về các hiện tượng thanh vận trong quá-trình cấu-tạo chữ Nôm. Ngoài ra ông A. Chéon còn sưu tầm và xuất-bản một quyển văn Nôm bằng chữ Quốc-ngữ và dịch ra chữ Pháp (2).

Cuốn sách của ông A. Chéon có thể xem như là một công-trình nghiên cứu có hệ-thống đầu tiên về chữ Nôm và có thể đem lại rất nhiều bổ ích trong việc tham khảo của chúng ta.

Sau khi cuốn sách của A. Chéon ra đời, nhiều người đã kể

1) Nguyên văn bản chữ Hán, in trong « Nhân văn khoa học luận tùng » tập thứ nhất, xuất bản tháng 2 năm Dân-Quốc thứ 38 (1949). (Ghi chú này ở trang 730).

tiếp nhau bàn đến chữ Nôm. Các tác phẩm văn học bằng chữ Nôm cũng dần dần được các nhà văn Việt-Nam phiên âm ra chữ Quốc-ngữ. Điều đáng tiếc là những công-trình khảo-cứu chữ Nôm theo văn-tự-học và thanh-vận-học thì trái lại không được mấy người đề ý. Theo chỗ chúng tôi biết, về vấn đề này trừ những tác phẩm của hai ông Nam-Điều-văn Hùng 南條文雅 và Cao-Nam-Thuận-Thứ-Lang 高楠順次郎 xuất bản trong năm 1903 (3) và của ông Raymond Deloustal xuất bản trong năm 1927 (4) đã có những giải-thuyết rất giản-lược, ngoài ra ở Việt-Nam chỉ có ông G. Cordier (5) và ông Dương-quảng-Hàm (6) đã đề cập vai tuồng trọng-yếu của chữ Nôm trong việc khảo-cứu văn-học-sử Việt-Nam. Ở Trung-Quốc, ông Văn-Hựu 聞宥 có viết một bài khảo cứu « luận về tổ-chức của chữ Nôm và sự tương-quan giữa chữ Nôm và chữ Hán ». Nội dung bài khảo cứu này trước tiên kiểm-điểm lại những sự bất đồng giữa chữ Nôm và thanh-phụ của chữ này, thứ đến do sự tồn tại các thanh-mẫu phức-hợp PL, TL, ML trong tiếng Việt mà suy-khảo hiện tượng thanh-mẫu phức-hợp trong hải-thanh của chữ Hán, sau hết khảo về quá trình thành lập nghĩa - phụ và âm - phụ trong chữ Nôm. Vì thế trong bài này chúng tôi sẽ không đề cập những quan hệ giữa chữ Hán và chữ Nôm, mà chỉ lấy việc giới thiệu hình thái chữ Nôm làm chủ-đích.

Trong các sử sách cận-đại ở Trung-Quốc và Nhật-Bản, thỉnh-thoảng chúng ta nhận thấy có ghi chép về chữ Nôm như trong « An-Nam tạo-ký » 安南雜記 của Lý-Tiên-chi 李仙之 đời Thanh có chép : « Văn tự của An nam cũng là văn tự của Trung quốc, nhưng tự trung có đặt riêng mấy mươi chữ, phần nhiều thêm bộ « thổ » (土傍) vì những chữ đó không bao giờ thấy dùng trong các văn thơ gởi cho tứ-thần Trung-Quốc ».

Năm đầu niên-hiệu Nguyên-Lộc (1688) Quốc vương An-nam (tức chúa Nguyễn-phúc Trăn ở Quảng-Nam) gởi quốc-thư cho Quốc-vương Nhật-Bản (Đức-xuyên-võng-cát) Trần-thủ-vương Trường-khi (Trường-khi-phụng-hành) trong đó chữ Nôm cũng được thấy sử dụng (7). Ngoài ra cũng có một bức thư khác bằng chữ Nôm của một thương nhân Nhật-Bản là Giác-ốc thất-lang binh-vệ gởi cho con chúa Hiền Nguyễn-phúc-Tân (1648-1687)

là Nguyễn-phúc-Trần vào năm Khoan-văn thứ 10 (1670) đến bây giờ vẫn còn giữ được. Đó là tài liệu có thể chứng-minh đích xác được chữ Nôm đã dùng trong thư từ riêng vào giữa thế kỷ XVII (8).

Sau khi Pháp đô hộ Việt Nam, chữ Nôm mỗi ngày một suy lạc, đến bây giờ hầu như không còn trông thấy nữa (9).

Sở dĩ chúng tôi đưa vấn đề chữ Nôm ra thảo - luận ở đây không phải hoàn-toàn vì lòng hiếu-kỳ hay tính hiếu-cô, nhưng là vì chúng tôi muốn nhấn mạnh đến giá-trị các loại sử-liệu bằng chữ Nôm về phương diện sử-học. Đưa ra một vài nhận thức về nguyên lai và câu-tạo của chữ Nôm là cốt để tiện việc đọc và giải-thích văn Nôm, vì văn Nôm là một di-sản văn-hóa của Việt-Nam. Thật thế, những sử-liệu Việt-Nam ngoài phần sử-liệu của Âu-tây cận-đại, ngoài các thứ sử-liệu bằng Hán-văn của Việt-Nam và của Trung-quốc mà có thể nói đại đa số đã được các nhà sử-học khai-thác, ngoài ra hiện giờ không còn được tài-liệu nào mới cả. Bởi thế chúng tôi cảm thấy một cách thiết-thực rằng việc sưu-tầm và giải-đọc các loại sử-liệu bằng chữ Nôm là một nhu-cầu thiết-yếu. Theo thiên kiến chúng tôi, từ thế-kỷ thứ 13 trong xã-hội Việt Nam đã có những vết tích sử-dụng chữ Nôm, hay nói cách khác, lịch sử của chữ Nôm đã có tới bảy, tám trăm năm nay rồi. Các loại văn Nôm cũng rất nhiều. Trừ những tác - phẩm văn - nghệ như truyện, ngâm, diễn - ca, diễn truyện và hát nói, còn có những thần-tích, thần-sắc tại các đình chùa, những điều-ước, tục-lệ, địa-bạ, điển-chê, tồ-trạng, điều-lệ v.v... tại các làng, đều là những tài-liệu quý-hóa cho các khoa-học-sử, xã-hội-sử, kinh-tê-sử và thổ-tục-học tại Việt-Nam. Vì thế, Học-viện Viễn-đông Bác-cổ (l'Ecole Française d'Extrême Orient à Hanoi) từ khi sáng lập đã xúc tiến việc sưu-tầm các loại Nôm bản. Đến năm 1921 số mục nôm - bản đã tới 342 tập (10). Sau đó việc sưu-tầm vẫn tiếp tục và đến năm 1936 thì được 652 tập (II). Số-mục đó dĩ nhiên chưa nói được là hoàn toàn mà còn cần phải tiếp tục sưu tầm thêm mãi.

Một điều chúng ta lấy làm tiếc là các quan lại thời xưa ở trong triều hầu hết là những văn nho, đều có vẻ khinh thường hay ít ra cũng không chú trọng mấy đến chữ Nôm.

Trong năm Vinh - Thịnh thứ 14 (1718) đời Lê - Dụ - Tông, vì sách « quốc âm chủ tập truyện bí ngữ » 國音諸雄傳鄙語 lưu hành rất rộng-rãi và làm cho phong-tục trong nước rối loạn, nên vua đã truyền lệnh cấm các nhân-sĩ tập-dụng chữ Nôm (12). Tuy vậy trên thực-tê chữ Nôm vẫn tiếp-tục phổ biến và đã sản-xuất rất nhiều tác-phẩm văn-ngệ có giá trị theo thể-thức truyện và ngâm. Đến cuối thế kỷ 18, Nguyễn Văn-Huệ (vua Quang-Trung) của Triều-đình Tây-sơn đã từng đặt « sùng chính thư viện » 崇正書院 và hạ lệnh dùng văn Nôm biên tập quốc-sử. Qua đầu đời Nguyễn triều - đình rất chú trọng đến chữ Nôm. Vua Minh-Mệnh (1820-1841) và vua Tự-Đức (1847-1883) đều có đề lại ngự-chê thi ca bằng chữ Nôm (13). Tuy vậy chữ Nôm chỉ được dùng về mặt văn-ngệ, chứ thật ra không bao giờ chữ Nôm được thay thế cho chữ Hán trong những trường hợp chính-thức cả. Nói khác đi chữ Nôm vẫn chưa trở thành được chữ Quốc-ngữ của Việt-nam; địa vị của nó chỉ có tính cách bổ-túc mà thôi. Do đó chúng ta thấy rằng chữ Nôm tuy được phổ-biến một cách rộng-rãi trong dân chúng nhưng tiếc là từ xưa không có dịp chỉnh-đôn hình-thái của chữ bằng tự-điền, khiến cho chúng ta khi muốn đọc chữ Nôm phải cảm thấy nhiều điều bất tiện. Khuyết-điểm đó thật ra người Việt-Nam có lần đã đề ý tới; chẳng hạn như Nguyễn-Trường-Tộ (1828-1871) một học-giả khai minh trong triều Tự-Đức, đã gọi chữ Nôm là « quốc âm Hán tự » 國音漢字 và đề-nghị với Triều-đình hãy biên tập và ấn-hành tự-điền cũng như sử dụng chữ Nôm trong các loại công văn (14). Tiếc rằng các vị lãnh-đạo trong triều đình nhà Nguyễn lúc bấy giờ chưa hiểu được ý nghĩa của lời đề-nghị ấy nên chữ Nôm vẫn chưa có dịp được xác định và còn mang nhiều khuyết điểm, chẳng hạn như cùng một tiếng thường hay có hai hoặc ba chữ Nôm để biểu-thị âm của tiếng ấy cũng như việc áp-dụng những tục-tự đặc biệt của chữ Nôm...

II .— PHÂN TÍCH CÁCH CẦU TẠO CHỮ NÔM

Trong cách cầu tạo của chữ Nôm, loại giả-tá 假借 và hình thanh 形聲 chiếm phần lớn nhưng cũng có thể nhận ra được một số chữ thuộc loại hội-ý (會意).

A. — *Chữ Giả-tá*. — Loại chữ này đều là những chữ Hán thuần-túy. Thễ theo sự dị đồng giữa nghĩa của Việt-độc (sino-annamite) và nghĩa của tục-âm do chữ ấy biểu ký, chúng ta có thể chia loại chữ giả-tá thành ba thứ là đồng-âm-dị-nghĩa, dị-âm-dị-nghĩa và dị-âm-đồng-nghĩa.

1º) Những chữ thuộc loại đồng-âm-dị-nghĩa :

<i>Chữ Hán giả-tá</i>	<i>Việt-độc</i>	<i>Tục-âm</i>	<i>Tục-nghĩa</i>
昌	xương	xương	xương
固	cồ	có	có
埃	ai	ai	ai
英	anh	anh	anh
體	thễ	thễ	(có) thễ
他	tha	thà	thà (rằng)
別	biệt	biệt	biệt
麻	ma	mà	mà
衛	vệ	vẻ	vẻ
提	đề	đề	đề

2º) Những chữ thuộc loại dị-âm-dị-nghĩa

<i>Chữ Hán giả-tá</i>	<i>Việt-độc</i>	<i>Tục-âm</i>	<i>Tục-nghĩa :</i>
買	mãi	mới	mới (rối)
刀	đao	đau	đau
費	phí	phía	phía
永	vĩnh	vắng	vắng
湄	mi	mưa	mưa
士	sĩ	sẽ	sẽ
奇	kỳ	cả	(tắt) cả
意	ý	ầy	ầy
女	nữ	nữa	nữa
特	đặc	được, đực	được(thua)- được (cái)

3º) Những chữ thuộc loại dị-âm-đồng-nghĩa :

<i>Chữ Hán giả-tá</i>	<i>Việt-độc</i>	<i>Tục-âm</i>	<i>Tục-nghĩa</i>
賊	tặc	giặc	
清	thanh	thỉnh	

<i>Chữ Hán giả tá</i>	<i>Việt-độc</i>	<i>Tục-âm</i>	<i>Tục-ngĩa</i>
役	dịch	việc	
霧	vụ	mù	
猫	miêu	mèo	
尋	tầm	tìm	
茶	trà	chè	
沈	trầm	chìm	
臘	lạp	chạp	
靈	linh	thiên	

B. — *Chữ Hội ý*. — Chữ Nôm câu-tạo theo lời hội-ý rất ít, chỉ có mấy chữ sau đây mà thôi:

<i>chữ Hội-ý</i>	<i>tục-âm</i>	<i>ngĩa</i>
天上	trời, giới	trời, giới
字	chữ	chữ
脛	giềng	(tháng) giềng
並	gồm	gồm
禮拜	lạy	lạy

C. — *Chữ Hình thanh*. — Loại chữ Hình-thanh trong chữ Nôm đều phỏng theo lời Hình-thanh của chữ Hán. Vì thế gồm đủ các hình thức chữ Hình-thanh của chữ Hán, như « tả hình hữu thanh », « hữu hình tả thanh », « thượng hình hạ thanh », « hạ hình thượng thanh », « ngoại hình nội thanh », « nội hình ngoại thanh ». Ở đây, để cho tiện việc khảo sát cách cấu tạo các loại chữ Hình thanh, chúng ta hãy chia loại chữ này làm hai phần : Hình phù và Thanh-phù.

10) Hình-phù.

a) *Phương pháp thái dụng Hình-phù*: Hình phù có thể chia làm hai loại: loại thứ nhất là chữ Hán (hoặc tục-tự hoặc tỉnh-hình), loại thứ hai là các bộ thủ của chữ Hán. Sau đây chúng ta hãy cử một số thực-lệ để quan-sát cách thái dụng Hình-phù:

Loại thứ nhất

<i>Âm tục-ngữ</i>	<i>Chữ Hình-thanh</i>	<i>Hình-phù</i>	<i>Thanh-phù</i>	<i>Ngĩa</i>
đền	𡩺	至	典	đền
chợ	𡩺	市	助	chợ
riêng	𡩺	私	貞	riêng

Âm tục-ngữ	Chữ	Hình-thanh	Hình-phù	Thanh-phù	Nghĩa
lắm		稟	多	稟	lắm
vác		博肩	肩	博	vác
già		茶老	老	茶	già
mặt		面末	面	末	mặt
quạt		扇夫	扇	夫 (決)	quạt
ra		羅 (黠)	出	羅	ra
muôn		闔 (問)	萬	門	muôn
mây		雲 (運)	雨 (雲)	迷	mây
ruợu		醕	酉 (酒)	留	ruợu

Loại thứ hai

Âm tục-ngữ	Chữ	Hình-thanh	Hình-phù	Thanh-phù	Nghĩa
ngưòi		寻人	人	寻	ngưòi
nền		展	土	展	nền
sờ		初	才	初	sờ
giềng		井	;	井	giềng
gậy		棍	木	忌	gậy
nhà		茄	廿	加 (如 ?)	nhà
bóng		膝	月	奉	bóng
tre		筴	竹	知	tre
ôm		瘡	疒	音	ôm
dệt		織	糸	咸 (減)	dệt
túi		撮	丩	最	(cái) túi
lợn		豕	豕	吝	lợn
muỗi		蚊	虫	每	muỗi
gà		鵠	鳥	哥	gà
khuya		虧	日	虧	khuya
chì		持	金	持	một thứ kim loại
lửa		炆	火	呂	lửa
mau		毛	足	毛	mau

Trong những chữ lấy các bộ thủ chữ Hán làm Hình-phù, chúng ta thử đặc biệt chú ý đến những chữ có hình-phù, bộ khẩu (口) sau đây :

Loại A

<i>Âm tục-ngữ</i>	<i>Chữ Hình-thanh</i>	<i>Nghĩa</i>
xin	吁	xin
ăn	啖	ăn
quát	𠵼	quát
ai	嘍	(tiếng cảm thán)
ôi	喂	(-nt-)
chào	嘲	chào
nói	口内	nói
âm	音	(tiếng huyền não)
ừ	啞	(tiếng cảm thán)
gớm	噫	(nt)

Loại B

<i>Âm tục-ngữ</i>	<i>Chữ Hình-thanh</i>	<i>Nghĩa</i>
nôm	喃	chữ nôm
khá	呵 (可)	khá
và	吧	(liên tự), và
kèo	嚮	kèo
là	囉 (羅)	là
cha	吒	cha
chánh	𠵼	chánh
hay	{ 哈 吃	{ hay (là) hay (dở)

Trong bảng liệt kê trên đây những chữ thuộc loại A diễn-tả những hành-động và cử-chỉ có liên-quan đến « miệng mồm » của người hoặc là những tiếng nghi-âm hay cảm-thán, rõ ràng cùng một tính chất với lời cầu tạo dùng bộ thủ chữ Hán làm Hình-phù ở trên, Trái lại những chữ thuộc loại

B, tuy cũng dùng khẩu-phù làm Hình-phù, song ý-nghĩa của những chữ ấy đã rời bỏ quan-niệm « khẩu » (口) nghĩa là không có liên-quan gì với « miệng mồm » cả. Xét lại, chúng ta thấy rằng những âm tục-ngữ ấy đều rất gần-gũi với âm Việt-độc của các thanh-phù, cho nên có thể khiến chúng ta suy tưởng rằng dù cho không có khẩu-phù và chỉ dùng chữ Hán giả-tá không thôi cũng đủ để biểu-thị những âm tục-ngữ đó. Do đó có một nhóm học-giả như ông Văn-Hựu đã dẫn lệ chữ 𠵹 và chữ 𠵹二 và suy-tưởng rằng hình-thức nguyên-sơ của Hình-phù trong chữ Nôm có lẽ bắt đầu từ sự sử dụng khẩu-phù rồi sau mới phân hóa ra.

Nhưng theo ý chúng tôi, lời đoán-định đó hẳn như chưa được thỏa đáng. Họ Văn lấy hai chữ 𠵹 và 𠵹二 làm một tiếng đồng-âm là âm « hai », nhưng nếu biểu-ký ra bằng chữ Quốc-ngữ thì hai chữ đó biểu-thị hai âm khác nhau là « hay » và « hai » tuy cả hai cùng có một thanh-vận. Trên thực-tế, người Việt-Nam phân biệt rất rõ-ràng hai âm AI và AY. Hơn nữa chữ 𠵹 trong chữ Nôm không có cùng nguồn gốc với « hai » chỉ sồ-từ. Tuy trong « An-nam ký-lược thảo » của Cận-Đường-thủ-trọng (近藤守重安南紀略藁) có thu lục ở mục An-nam dịch-ngữ lấy chữ 𠵹 để biểu-ký âm HAI, nhưng chúng ta nên để ý thiên dịch-ngữ đó do người Trung-Quốc làm ra, hơn nữa chữ 𠵹 là một chữ Hán rỗng (里哀切灰韻), vì thế chúng ta không nên liệt chữ đó vào loại chữ Hình-thanh của Annam được. HAY, HAI, hai chữ có âm gần giống nhau đều dùng chữ 𠵹 (thai) làm thanh phù, chẳng qua những người chế-tác chữ Nôm đã mượn loại chữ đồng âm (hay có âm tương tự) mà khác nghĩa đề, lấy 𠵹 (𠵹 chữ tỉnh-hình của chữ 能) biểu ký cho âm HAY (có nghĩa là « hay giỏi »), còn lấy 𠵹 biểu-ký cho âm HAY (có nghĩa là « hay là »), và hơn nữa lấy 𠵹二 biểu-ký cho HAI (sồ-từ). Có thể cho rằng đó là hiện-tượng dùng để phân biệt những chữ đồng-âm (hay có âm tương-tự) nhưng dị-nghĩa. Trong chữ Nôm có thể dẫn ra rất nhiều thí-dụ như thế.

Do đó theo thiên ý của chúng tôi, (口) khẩu-phù của những chữ trong loại B trên đây chỉ dùng để chứng tỏ những âm tục-ngữ hơi khác với âm Việt-độc của thanh-phù, cũng như

tác dụng của hai dấu phẩy (") thường thấy phụ vào góc trên bên trái của chữ Nôm vậy.

b) Cách phân biệt các tiếng đồng-âm dị-nghĩa. — Trong ngữ-vựng Việt-Nam có một số tiếng đồng-âm dị-nghĩa (rất khó phân biệt). Chữ Nôm nhờ sử-dụng những Hình-phụ khác biệt nên đã giải-quyết được vấn-đề hồn-đồng của các tiếng nói trên. Đó là một phương-pháp rất có hiệu-quả và cũng chính là một ưu-điểm của chữ Nôm mà chữ Quốc-ngữ đến nay vẫn không thể nào thực-hiện được.

Ví dụ :

Âm tục-ngữ	Chữ hình-thanh	Nghĩa
Sao	{ 牢何 罌牢	(tại) sao ? (ngôi) sao
chưa	{ 耒耒 暑暑	chưa (xong) chưa (trưa)
mai	{ 曷 𢇛𢇛	(buổi) mai mai (may-mắn)
sông	{ 生弄 弄生	sông (chết) sông (chín)
đặt	{ 揸揸 𢇛𢇛	(sắp) đặt đặt (làm)
đêm	{ 𢇛(居) 𢇛	đêm (ngày) đêm
hay	{ 台 𢇛	hay (giỏi) hay (là)

20) Thanh-phụ. — Thanh-phụ của Chữ Nôm cơ-hồ căn cứ hoàn-toàn vào âm Việt-đọc của chữ Hán. Trong tiếng Việt số thanh-mẫu 聲母 và vận mẫu 韻母 nhiều hơn trong tiếng Trung-Quốc. Chẳng hạn Việt-ngữ có các vận-mẫu g, đ, b... mà Hoa-ngữ không có, nên việc phiên-âm một cách xác-thực rất khó và người ta chỉ thái-dụng những chữ Hán có âm tương-đồng đúng với âm tục-ngữ mà thôi. Dưới đây chúng ta thử đưa ra ít nhiều định-lệ để thuyết-minh cho những hiện

tượng chuyển biến về mặt thanh-diệu (intonation) và vận-mẫu giữa chữ Nôm hình-thanh và thanh-phù.

a) Sự chuyển-biến về thanh-diệu (intonation).

1) Phù bình (không dấu) trâm bình (dấu huyền)

Thanh-phù Việt-độc của thanh-phù Chữ Hình-thanh Âm tự-ngữ

堯	Nghiêu	堯	Nghèo
斤	cân	斤	Gân
明	minh	明	mừng
眉	my	眉	mỳ
侯	hầu	侯	hâu
推	trùy	推	chui
沈	trâm	沈	dâm

2) Phù bình (không dấu) <—> trâm thượng (dấu hỏi)

圭	Khuê	圭	khòe
豈	khởi	豈	ngoi

3) Phù bình (không dấu) <—> phù khứ (dấu sắc)

輝	huy	輝	húi
正	chính	正	giêng
看	khán	看	khen
店	diêm	店	đêm

4) Phù bình (không dấu) —> trâm khứ (dấu nặng)

羅	la	羅	lạ
留	lưu	留	rượu

5) Phù thượng (dấu ngã) —> trâm bình (dấu huyền)

某	mỗ	某	mỏi
耒	lỗi	耒	sùi

6) Phù thượng (dấu ngã) <—> trâm thượng (dấu hỏi)

罷	bãi	罷	bảy
美	mỹ	美	mở
乳	nhũ	乳	nhỏ

<i>Thanh-phù</i>	<i>Việt-đọc của thanh-phù</i>	<i>Chữ hình-thanh</i>	<i>Âm tục-ngữ</i>
古	cồ	枯	gỗ
錦	cầm	口錦	gằm
舉	cử	擇	gỡ
7) Phù thượng (dầu ngã)		<—>	phù khứ (dầu sắc)
老	lão	老六	sáu
朗	lãng	朗	sáng
永	vĩnh	永	viêng
癸	quý	癸	cối
8) Phù thượng (dầu ngã)		<—>	phù khứ (dầu nặng)
血	mãnh	血	miệng
美	mỹ	美	mẹ
午	ngọ	午	ngỗ
亥	hợi	亥	hối
9) Trâm thượng (dầu hỏi)		—>	trâm bình (dầu huyền)
甫	phủ	甫	bò
10) Trâm thượng (dầu hỏi)		<—>	phù khứ (dầu sắc)
稟	bẩm	稟多	lắm
省	tỉnh	省	tiếng
種	chủng	種	giống
卒	tốt	卒歲	tuổi
眨	biếm	眨	bỉm (chim bím)
11) Trâm thượng (dầu hỏi)		<—>	trâm khứ (dầu nặng)
寵	sủng	寵	ruộng
尚	thượng	尚直	thẳng
孟	mạnh	孟	mảnh
12) Trâm khứ (dầu nặng)		—>	phù khứ (dầu sắc)
尚	thượng	尚	thẳng
弄	lộng	弄	trông

13) Trảm khứ (dầu nặng)		——>	trảm bình (dầu huyền)
尋	ngại	睜	ngày
重	trọng	重夫	chồng
夢	mộng	目夢	mông
14) Trảm nhập (dầu nặng)		<——>	phù nhập (dầu sắc)
若	nhược	浴	nước
烈	liệt	烈	sét
日	nhật	刃	nhắc
決	quyết	扇决	quạt
骨	cốt	才骨	cột
執	chấp	執	chộp, chụp

Trong những định-lệ kể trên chúng ta nên chú-ý đến hiện tượng trảm-bình thanh (dầu huyền), trừ trường-hợp chuyển-biến thành phù-bình thanh (không dầu), ngoài ra không chuyển-biến ra thanh-điệu khác và hiện-tượng hai nhập-thanh chuyển-biến lẫn nhau. Do sự quan-sát trên, chúng ta không thể nhận ra được những hiện-tượng chuyển-biến thanh-điệu sau đây :

Phù bình (không dầu)	<——>	phù thượng (dầu ngã)
Trảm bình (dầu huyền)	——>	phù thượng (dầu ngã)
Trảm bình (dầu huyền)	——>	trảm thượng (dầu hỏi)
Trảm bình (dầu huyền)	——>	phù khứ (dầu sắc)
Trảm bình (dầu huyền)	——>	trảm khứ (dầu nặng)
Phù khứ (dầu sắc)	——>	trảm bình (dầu huyền)
Trảm khứ (dầu nặng)	——>	phù bình (không dầu)

b) Sự chuyển-biến về vận-mẫu (voyelles)

1) a, ——> ă, â ; o, ô, ơ ; e, ê ; i, oi ; ư, ưa ; ươ.

Thanh-phù	Việt-độc của thanh-phù	Chữ hình-thanh	Âm tục-ngữ
安	an	安	ăn
南	nam	南	năm
含	hàm	含	hằm
邦	bang	邦	vâng
法	pháp	法	bóp
叛	bạn	叛	bọn

Thanh-phù	Việt-dịch của thanh-phù	Chữ hình-thanh	Âm tục-ngữ
角	giác	仄角	giắc
南	nam	喃	nôm
貪	tham	蒼	thom
間	nhàn	憫	nhòn
寒	hàn	寒	hèn
察	sát	燦	xét
乏	phạp	炆	bệp
旦	đán	旦	đền
多	đa	去多	đi
彥	ngạn	肝	ngghin
那	bang	邦	bưng
多	đa	迢	đưa
庵	am	醃	ươn
2) ai —> ay, ây, oi, ươi			
枚	mai	枚	may
苔	đài	苔厚	dây
罷	bãi	罷由	bời
帶	đái	帶下	dưới
3) ao —> au			
毛	mao	毳	mau
刀	đao	刃	đau
4) ă —> â, i, iê, ư, ơ			
登	đăng	登	dâng
另	lánh	踴	lính
血	mãnh	呖	miệng
能	năng	攏	nưng
北	bắc	趾北	bước
5) â —> ă, ô, ơ, i.			
林	lâm	霖	trăm

<i>Thanh-phù</i>	<i>Việt-độc của thanh-phù</i>	<i>Chữ hình-thanh</i>	<i>Âm tục-ngữ</i>
質	chất	質	chất
歆	hâm	歆	hôm
執	chấp	執	chóp
珍	chân	九珍	chín

6) âu —→ au, u

婁	lâu	婁后	sau
蓐	nậu	蓐	náu
婁	lâu	婁	lú

7) ê —→ e, ay, ây.

閉	bê	蘭	bé
礼	lễ	礼拜	lạy
体	thê	体見	thầy

8) i, y —→ ay, ia, ê, iê, e, a, â, ơ, oi, u, ư, ơ, ơ, oi.

宜	nghi	正宜	ngay
支	chi	支分	chia
彼	bì	波	bê
的	đích	的	điêc
知	tri	知	tre
尾	vỹ	尾且	vã
生	sinh	石生	sành
金	kim	口金	câm
美	mỹ	美開	mở
希	hy	希	hơi
平	bình	坪	bùrng
皮	bì	被	bừa
其	kỳ	其	cười
爲	vi	爲	vôi

9) iê e, ê, i, ươ, ươí, a, â.

折	chiết	斲	chết
連	liên	踰	len
千	thiên	𠂔	xin
兼	kiêm	鎌	gươm
朝	triều	朝	giàu
召	triệu	招	cháu

10) o ———> ô, uô.

儒	nho	首儒	nhỏ
重	trọng	重夫	chồng
從	tòng	蹤	tuồng

11) oa ———> oe, uê, ôi.

座	tòa	啞	tòe
花	hoa	挑	xuê
外	ngoại	坐外	ngồi

12) ô ———> o, ơ, u, uô, ua.

蘇	tô	大蘇	to
盧	lô	臚	lờ
紇	hột	掇	hụt
蓬	bông	房蓬	buông
孤	cô	𧈧	cua

13) ôi ———> ui, uôi, oi.

每	mỗi	每	mũi
堆	đôi	雖	đuôi
退	thôi	滯	thối

14) ơ ———> ư, ia, ai.

初	sơ	初	xưa
豈	khởi	豈	ngai

15) u ———> ua, uô, ô, o.

務	vụ	目	mù
筆	bút	澤	buôt
終	chung	終	chông
衆	chúng	疎	chông

16) uâ ———> o, uô.

出	xuât	帛	xót
术	chuât	术	chuôt

17) uê ———> oe, ai, ây.

花	huê (hoa)	𦵏	hoe
曳	duệ	𦵏	dài
曳	duệ	起曳	dậy

18) uy ———> ui, oi, uya, oay.

輝	huy	輝	húi
追	truy, chuy	𦵏	nhôi
虧	khuy	𦵏	khuya
帥	súy	獅	soáy

19) ư ———> ơ, ưa.

如	như	𦵏	nhờ
女	nữ	𦵏	nừa

20) ưu ———> ươu.

留	lưu	𦵏	rươu
休	hưu	𦵏	hươu

21) ươ ———> a.

香	hương	香	hang
剛	cương	𦵏	gang

c/ Sự biến-chuyển về thanh-mẫu (consonnes initiales).

Điều quan-trọng trong việc thay thế thanh-mẫu, ông Văn-Hựu đã thảo-luận kỹ-lưỡng cả rồi. Ở đây chúng tôi chỉ nêu

ra mây hiện-tượng để bổ-sung những điều Văn tiên-sinh chưa nói đến (16)

I) m —> b.

Thanh-phù *Việt-độc của thanh-phù* *Chữ hình-thanh* *Âm tục-ngữ*

牟 mâu 踣 bầu

牟 mâu 捭 bầu

2) đ —> tr

徒 đồ 𢵿 trò

屯 đồn 𢵿 tròn

3) t —> th, gi, s.

從 tùng 縱 thuồng

徐 tư 條 giò

造 tạo 𢵿造 giao

卒 tân 瘁 sản

卒 tốt 瘁 sôt

4) th —> x.

千 thiên 杆 xiên

繩 thẳng 𢵿繩 xằng

5) tr —> ʔd, n, nh.

召 triệu 鋁 diu

追 truy 𢵿追 đôi (nhối)

責 trách 𢵿責 nách

展 triển 𢵿展 nền

6) n —> r, ch.

𢵿 nộ 𢵿 rộ

年 niên 𢵿年 chem

7) l —> nh, th.

林 lâm 𢵿林 nhâm

靈 linh 𢵿靈 thiêng

8) nh ———> r.			
饒	nhieu	𩚑	rau
9) c ———> nh			
勤	cần	𩚑	nhân
10) k ———> c			
其	kỳ	𩚑	cày
其	kỳ	𩚑	cười
11) kh ———> c			
開	khai	𩚑	cơi
12) h ———> c, g.			
含	hàm	𩚑	cảm
會	hội	𩚑	gọi
13) ng ———> nh, th.			
堯	ngheâu	堯多	nhieu
堯	ngheâu	𩚑	theo
14) ch ———> d, tr.			
逐	chục (trục)	𩚑	dục
毛	chiên	𩚑	trơn
15) s ———> th.			
疎	sơ	𩚑	thừa

d/ **Sự chuyển-biến về vận-vỹ (consonnes finales).**

Vận-vỹ trong tiếng Việt-nam tính được tám thứ; m, n, ng, nh, và p, t, c, ch. Trường hợp chuyển-biến này, ông Văn-Hữu đã bàn kỹ, ở đây chúng tôi chỉ đưa ra hai định-lệ để bổ-túc cho phần khảo cứu đó mà thôi.

1) n ———> t			
旦	đán	𩚑	đát
2) ch ———> c			
的	đích	𩚑	điêc

đ/ **Khuynh-hướng thanh-phù kiêm hình-phù.**— Trong quá trình chế-tạo chữ Hình-thanh, các tác-giả chữ Nôm hình như cô tìm phương-pháp dùng chữ có thể bỏ-túc cho hình-phù để làm thanh-phù, vì thế chúng ta thấy có một số chữ hình-thanh đồng thời có tính chất hội ý. Hiện-tượng này có thể chứng tỏ rằng người chế-tạo chữ Nôm có ý-hướng làm cho nghĩa chữ Nôm được rõ-ràng thêm.

Chữ hình-thanh Thanh-phù và Việt-độc của thanh-phù Âm tục-ngữ nghĩa

焮	出	xuất	đốt	đốt (lửa).
乳	乳	nhũ	nhỏ	nhỏ
折	折	chiết	chết	chết
代	代	đại	đời	đời
命	命	mệnh	minh	minh
美	美	mỹ	mẹ	mẹ
重	重	trọng	chống	chống
失	失	thất	mất	mất
初	初	sơ	xưa	xưa
昆	昆	côn	con	con
礼	礼	lễ	lạy	lạy
来	来	lai	giai, trai	trai, giai
尚	尚	thượng	thằng	thằng

Những chữ trên đây khiến chúng ta để ý đến sự tương-quan giữa chữ Nôm và các tục-tự Quảng-Tây thường chép trong sách Lĩnh ngoại đại đáp (嶺外代答). Dưới đây xin liệt kê mười ba tục-tự đó :

矮	đọc là Nụy	矮	nghĩa là nhỏ bé, hèn kém.
“	ồn	穩	“ yên ồn
“	quyền (?)	老力	“ âu sấu, yếu đuối
“	chung	終	“ chết
“	lạp	臘	“ bại xuội

小	đọc	« nhược	弱	nghĩa	con nít
妖	«	đá	徒架切	«	chị
問	«	thiền	擾	«	các thoen cửa
山	«	châm	砦	«	sườn núi đá
余	«	tù	囚	«	bơi lội trên nước
水	«	mị	魅	«	trần nước, chết chìm
毛	«	hồ	鬍	«	râu mọc chung quanh mõm
研	«	đảm	東敢切	«	tiếng động của đá rơi trên nước.

Những tục-tự trên đây đều thuộc loại chữ hội-ý. Tuy cũng thuộc hệ-thông chữ Hán nhưng những tục tự Quảng-tây là loại chữ hội-ý, còn chữ Nôm ở Việt-Nam thì lại lấy loại chữ hình-thanh làm chủ-đích. Đó là do sự dị-biệt từ bản-chất ngôn-ngữ mà ra. Tục-ngữ Quảng-tây tuy có chịu ảnh hưởng tiếng Thái nhưng vẫn là một phương-ngôn của Trung-quốc; trái lại Việt-ngữ và Hán-ngữ tuy cũng thuộc loại ngôn-ngữ đơn âm (monosyllabic), nhưng trên thực-tế thì đó là hai thứ ngôn-ngữ khác biệt. Hơn nữa, các tục-tự Quảng-tây được chế tác với mục-đích bổ sung cho chữ Hán, vì thế không chú-trọng đến biểu-âm mà chỉ cốt đề ý đến biểu-nghĩa, cho nên những chữ được tạo thành toàn thuộc loại hội-ý. Trái lại chữ Nôm ở Việt nam được chế-tạo để diễn-đạt toàn thể ngữ-vựng của tiếng Việt mà từ trước chưa hề có chữ viết, vì vậy cho nên việc cầu-tạo chữ Nôm lại chú-trọng cả biểu-âm lẫn biểu-nghĩa. Do đó lời chữ Hình-thanh trong chữ Nôm chiếm số nhiều hơn.

e/ Trường hợp dùng chữ Nôm làm thanh-phù.

Có một số chữ hình-thanh dùng chữ Nôm làm thanh-phù. Đó là một hiện-tượng tuy rất hiếm nhưng chúng ta vẫn có thể cử ra đây ít nhiều định-lệ và công-nhận những chữ đó là kết-quả công-phu của các tác-giả chữ Nôm muốn cho âm-thanh chữ Nôm tương-đôi được xác-thực.

Chữ hình-thanh và âm của chữ đó. Thanh phù và âm của thanh đó. Nghĩa

天	lời, nhời	天	giờ, trời	lời
上		上		
咍	mời	咍	mười	mời

Chữ hình-thanh và âm của chữ đó. Thanh-phù và âm của thanh đó. Nghĩa

𠂔	rày	𠂔	loi	(hôm rày)
𧈧	ráy	𧈧	loi	(con) ráy
𩇛	mây	𩇛	mây	(cây) mây

g/ Trường hợp đồng-âm dị-tự, đồng-tự dị-âm. — Chữ Nôm được chế-tác theo một số nguyên-tắc nhưng vì hình-thái các chữ hình-thanh chưa được đầy đủ đích-xác, nên đã phát sinh ra hiện-tượng đồng-âm dị-tự và đồng-tự dị-âm. Hiện-tượng này là một khuyết điểm lớn của chữ Nôm mà sau đây là những định-lệ:

1.— Đồng-âm dị-tự.

— Những chữ áp dụng thanh-phù không giống nhau:

Đền (tới chỗ)	{ 典 旦	thanh phù	典	diền
		"	旦	đán
Mẹ (cha)	{ 媿 每	"	美	mỹ
		"	眉	mi
Bóng (ảnh)	{ 膝 膝	"	奉	phụng
		"	俸	bổng
Lời (nói)	{ 利 啞	"	利	lợi
		"	上	giới

— Những chữ áp dụng cùng một thanh-phù:

Bớt (giảm)	{ 減 扒	thanh phù	八	bát
Ghét (thương)	{ 咭 怙	"	吉	cát
Thối (đời)	{ 退 澀	"	退	thôi

— Những chữ vừa có chữ Nôm vừa có chữ Hán giả tá

Sáng (rạng rỡ)	{ 朗 創	thanh phù	朗	lăng
		chữ Hán giả tá:	sáng	

Có (không)	{ 有固	thanh phù 固	có
		Chữ Hán giả-tá : có	
Xương (thịt)	{ 骨昌	thanh phù 昌	xương
		Chữ Hán giả-tá : cốt	
côi (cút)	{ 孤魁	Thanh phù 孤	cô
		Chữ Hán giả tá : cô	

Những chữ Hán giả-tá biệt-chủng :

Chở (vận tải)	{ 逴阻	Chữ Hán giả-tá : trở	chở
đón (nghinh tiếp)	{ 逴頓	Chữ Hán giả-tá : đón	đón
Lại (tái lai)	{ 來吏	Chữ Hán giả-tác lại	lại
Bạn (bè)	{ 伴朋	Chữ Hán giả-tá : bạn	
		Chữ Hán giả-tá : bằng	

2.— Đồng-tự dị-âm.

朝	{	Giàu (nghĩa là giàu có, nhiều tiền của)	
		dầu (cây trầu)	
卒歲	{	tuề (nghĩa là năm, là tuổi)	
		tuổi (tuổi tác)	
得	{	ngày (ngày tháng) tình-hình của chữ 得	
		ngài (tiếng xưng hô đối với bậc tôn kính) tình-hình của chữ 得	
		người (người ta) — tình-hình của chữ 得人	
尼	{	này (cái này, người này)	
		nay (xưa nay) — tình hình của chữ	尼今
		nơi (chỗ, chôn)	

Ngoài những ví dụ trên đây, hầu như hết thảy chữ Hán giả-tá đều cùng thuộc về định-lệ đó cả. Cũng vì chữ Hán một mặt dùng biểu-ký ngữ-âm (tức Việt-độc), mặt khác lại dùng làm chữ giả-tá để biểu-ký âm tục-ngữ, cho nên thường xảy ra hiện-tượng hỗn-đồng ngữ-nghĩa.

h) Tục-tự của chữ Nôm. — Chữ Nôm trong suốt thời-kỳ phát-triển và phổ-biến đã nảy sinh một thứ tục-tự (俗字). Thứ tục-tự này bao gồm cả hai loại giản-tự 簡字 và biệt-tự 別字 của chữ Hán lẫn chữ Nôm. Thật ra phương-pháp dùng cho loại giản-tự và biệt-tự này cũng chính là phương-pháp áp-dụng cho chữ Hán, nhưng tựu trung đối với chữ Nôm vẫn còn có những phương-pháp riêng. Dưới đây chúng ta thử liệt kê những tục-tự đó (17).

Chữ Hán theo lối viết rõ ràng	Chữ Nôm theo lối viết rõ ràng	Giản-tự hoặc biệt-tự	Việt-độc	Âm tục-ngữ	Bị-chú
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
尊		𠂔	tôn		sách « mục liên ký lại viết 𠂔
帝		𡗗	thí	ví	« Kiểu giang ký »
𠂔		等			« bách bào ký », « đông song ký », « mục liên ký » đều viết giống nhau.
	𩇛	𩇛		mây	
驚		驚 京	Kinh		« mục liên ký », « kim bình mai », « lĩnh nam dật sự »
雷		𩇛	lôi		viết 京
	𩇛	𩇛		sâm	
霜		𩇛	sương		

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
雪		孔	tuyệt		
	爾	壺, 盤		lẽ, nhẽ	
盤	理	盤	bàn		
羅		哭 戾	la	là	
癡		庖	si		
義		羹	nghia		
命		丙	mệnh		
無		每	vô		— « mục kiên ký »
罷		罢	bãi		— « lĩnh nam dật sự »
歷		正	lịch		
實		寔	thực	thật	
登		終	đăng		
審		宅	thâm		« đông song ký », « mục liên ký » viết 寔
					« kim bành mai »
嚴		嚴	nghiêm		« lĩnh nam dật sự »
	嚴	(炅)		sớm	
蕭		羊	tiêu	teo	
軍		冫	quân		« mục liên ký » viết 冫
厭		戾	áp		« Lĩnh nam dật sự » viết 戾
沒		文	một		
	得	𠂔	vi	ngài	
爲		𠂔	ông	làm	
翁		𠂔	dưỡng		
養		𠂔	thư		
書		𠂔			

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
舊 出		出 山	cửu xuất		«mục liên ký», «kim bình mai» đều viết 出
藝 難		芸 難	nghệ nan	nạn	«đông song ký», «mục liên ký», «kim bình mai», «Lĩnh nam dật sự» đều viết 難
勸		又力	khuyến		— «Thông tục thập thuyết», «mục liên, ký», kim bình mai» «lĩnh nam dật sự» đều viết 又力
對			đôi		— «Thông tục thập thuyết», «mục liên ký», «đông bình ký», «bạch bào ký», «kim bình mai» «lĩnh nam dật sự» đều viết 又力
	數	數		lâu	
饒		燒	nghiêu	nhau	
類		頰	loại		
綿		綿	miên		
鄭		鄭	trịnh		— «Lĩnh nam dật sự»
艱		艱	gian		cũng viết 艱
久		久	sở		
群		群	quần		
觀		覓	quan		
歡		歡	hoan		
瞻		貼	chiêm	xem	

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	6
爐		炉	lô		
張		引	trương		
擒		拎	cầm		— « mục liên ký » viết 擒, « lĩnh nam dật sự » viết 擒
謹		謹	cẩn		
撞		撞	tràng		
護		戶	hộ		
博		抖	bác		
傳		件	truyền		
隨		隨	tùy		
擬		侮	ngĩ		
陰		陰	âm		
陽		陽	ương		
網		網	cương		
輕		輕	khinh		
	媾	媾		vợ	
遲		遲	trì		
停		仃	đình		
運		迹	vận		
調		調	điều		
傷		拷	thương		« thông tục tiểu thuyết » viết 伤
道		迫	đạo		
險		介	hiểm		
矯		矯	kiểu		« kim bình mai »
輝		矜	huy		
佛		伐	phật		« Đông song ký », « mục liên ký »

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
禍	閩	村	họa	muôn	
圍		閩	vi		
衛		圖	vệ		
圖		術米	đồ		
風		圖圖	phong		
率		凡	suất		
團	閩	亦		cửa	
南		關	đoàn		
		團	nam		
		南			« liệt nữ truyện »,
					« thông tục thập
					thuyết », « mục
					liên ký » đều
					giống nhau.
遺		送	khien		
嫩		束	nộn		
固		古	cổ		
謝		身	tạ		
離		身	ly		
隆		隆	long		
虧		亏	khuy		
能		匕	năng		
陵		菱	lăng		
樣		萊	giang		
銀		艮	ngân		
弊		井	tệ		
	得	井		ngày	
	人	井		người	
騷		蚤	tao		
催		雀	thôi		

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
	融 年 融 世 代	融 年 中 代		ra nên trong đời	
衆		衆	chung		
	點 點	點 畧		sau trước	
德	省 典	德 省 典	đức	tiếng đền	
雖	麻 而	雖 麻	tuy	mà	
飛 意		冠 衣	phi ý		«mục liên ký», «kim bình mai», «lĩnh nam dật sự»
幾 錢 萬 臟 聽 齊		几 フ 万 肌 咱 文 而	ký tiền vạn cơ thính chai		«đông song ký», «mục liên ký», «lĩnh nam dệt sự»
歸		徂	quy		

III. — Niên đại sản-xuất chữ Nôm.

Người đầu tiên đưa ra ý kiến về niên-đại sản-xuất chữ Nôm có lẽ là Văn-Đa cư-sĩ 文多居士, một họ gia đời Tự-Đức (1847-1883). Trong cuốn Đại-Nam quốc-ngữ 大南國語

cur-si đã đề-cập niên-đại thành-lập chữ Nôm bằng suy luận sau đây. Đời Hậu Hán thứ-sử Giao-châu là Sĩ-Nhiếp 士燮 (187-226. A D) đã từng giới-thiệu các thứ văn-vật Trung-quốc vào Việt-Nam và từng dùng Hán-ngữ đề bỏ sung những danh-từ còn thiếu trong ngữ-vựng tiếng Việt (như thư cưu 睢九鳥, dương đào 楊桃 là tên các động-vật và thực-vật), do đó cur-si suy nghĩ rằng chữ Nôm cũng có thể bắt đầu từ thời Sĩ-Nhiếp. Đến cuối thế-kỷ thứ XIX, Trương Vĩnh Ký (18) là một vị tây học đầu tiên người Việt và cũng là một nhân-vật có công giới-thiệu văn-hóa Âu-tây vào Việt-Nam, cũng dẫn thuật lại thuyết của Văn-Đa cur-si. Từ đó nhiều người Việt tiếp nhận thuyết ấy như một chân-lý. Sự thật theo thiên kiến chúng tôi, đó chỉ là một ước đoán rất đơn giản chứ không có được chứng cứ nào xác thực cả.

Đổi với vấn-đề này, ông P. Pelliot và cha L. Cadière lần đầu tiên đã căn-cứ vào những sử-liệu đáng tin cậy mà khảo-luận và đã đưa ra một giả-thuyết tương-đối hợp lý hơn. Hai ông đã dẫn đoạn văn sau đây «ngã quốc văn học đa dụng quốc ngữ tự Thuyền thủy» (văn học nước ta dùng nhiều quốc ngữ bắt đầu từ ông Thuyền) trong cuốn «Hải đông chí lược» 海東志畧 của Ngô thời Sĩ 吳時仕, lại nêu những danh-sĩ đồng thời với Nguyễn-Thuyền như Nguyễn-Sĩ-Cồ 阮士固 có tập «Quốc âm thi phú» 國音詩賦, Chu-văn-An 朱文安 có «quốc ngữ thi tập» 國語詩集 để minh chứng những hoạt-động văn-ngệ nói trên nằm trong phong-trào lưu-hành thi phú bằng tục-ngữ trong thời đại nhà Trần. Từ đó hai ông suy luận rằng chữ Nôm là thứ chữ đề biên ký tục-ngữ Việt-Nam có lẽ được sản-xuất từ cuối thế kỷ thứ XIII (trong đời nhà Trần) là một thời kỳ văn học tục-ngữ (quốc-ngữ thi) rất phát-đạt tại Việt-nam (19). Nói về Nguyễn-Thuyền 阮詮, sách «Khâm Định Việt sử Thông Giám cương mục» 欽定越史通鑑綱目 quyển thứ bảy chép rằng: «Thiện vi quốc ngữ thi phú, nhân đa biện chi, hậu vi quốc âm thi viết Hàn-luật di thứ» (có tài làm thơ phú bằng quốc ngữ, nhiều người bắt chước, vì thế sau này làm thơ quốc âm gọi là Hàn-luật). Vì có đoạn văn này mà Nguyễn Thuyền được xem như là thủy tổ của văn-học Quốc-âm tại Việt-Nam. Về sự thịnh-hành của văn-học quốc-âm đời Trần còn có nhiều sử liệu khác chứng minh điều đó (20). Sách «An-nam chí lược» 安南志畧

quyển thứ nhất cũng nói rằng : « Hoặc dụng thổ ngữ vi thi phú nhạc phả tiên vi ca ngâm, hoan lạc sầu oán, nhất ngụ kỳ tình, thứ kỳ quốc tục vân » (hoặc dùng thổ ngữ làm thi phú phổ vào âm-nhạc để tiện ca ngâm, gọi được mỗi tình hoan lạc và sầu oán, ấy là tục của người An-nam), đủ biết trong đời Trần không những thơ phú mà cả nhạc phả cũng dùng thổ âm để tiện việc ca vịnh. Điều đáng cho chúng ta để ý là thời đó đã dùng tục-âm tức quốc-âm để làm thi phú và ca phả, lẽ dĩ nhiên phải có một thứ tục-tự để diễn-tả tục-âm ấy, nếu không văn-học quốc-âm không có cách nào lưu truyền và thịnh-hành được. Tuy « phi sa tập » 披沙集 của Nguyễn Thuyên và những tác phẩm của Nguyễn-Si-Cồ và Chu-văn-An đều đã thất truyền, hiện nay chúng ta không có cách nào nhận thấy hình-dạng của những tục-tự được sử-dụng trong các tập ấy, nhưng chúng ta có thể một cách chắc-chắn rằng cuối thế-kỷ thứ XIII phong-trào thịnh-hành của « quốc âm thi » tất nhiên cũng là phong trào thịnh-hành của chữ Nôm, ít nhất trong thời kỳ ấy chữ Nôm đã phát-triển và đạt tới hình thái đủ cho các thi-sĩ sử-dụng trong dịp làm thơ quốc âm.

Mặc dầu thuyết của hai ông P. Pelliot và L. Cadière rất thích đáng và hợp lý, trong học-giới Việt-Nam vẫn có người chủ-trương chữ Nôm được sản xuất trong một thời-đại xưa hơn nữa. Sau đây chúng tôi xin giới thiệu thuyết của hai cụ Nguyễn-văn-Tô và Lê-Dư.

Cụ Nguyễn đã chú ý đến danh hiệu « Bồ cái Đại-vương » 布蓋大王 trong quyển thứ ba của bộ Cương Mục 綱目 (21). Theo tường thuật của Cương-mục, trong năm Trinh-nguyên thứ 7 đời nhà Đường (791), có một người Đường-lâm tại Phong-châu là Phùng-Hưng không chịu được sự bóc lột của An-nam đô-hộ Cao-chính-Bình, bèn tụ họp dân chúng đánh chiếm Đô-hộ phủ và giết Cao chính-Bình. Bộ-thuộc lập con của Phùng-Hưng là An 安 làm Đô-phủ-quân và tôn Hưng làm Bồ-cái-đại-vương, Đến khi Hưng qua đời, An lại lấy danh-hiệu ấy làm tên thụy cho tiên-quân. Về ý-nghĩa chữ « Bồ cái », sách « Cương mục » chưa rằng : « Cổ tục hiệu phụ viết bồ, mẫu viết cái » (theo cổ tục của nước ta gọi cha là bồ, gọi mẹ là cái). Bởi vậy cụ Nguyễn lấy đoạn sử ấy xem như là một thực lệ

chữ Nôm đã được sử-dụng vào thế kỷ thứ VIII và đặt niên đại thượng-hạn (terminus a quem) của chữ Nôm vào cuối thế kỷ thứ VIII (22).

Tiếp theo cụ Nguyễn, cụ Lê cũng phát biểu ý-kiến về vấn đề đó (23). Theo nhận định của cụ Lê thì quốc-hiệu Việt-Nam ở hai triều Đinh và Tiền Lê là «Đại Cổ-Việt» 大 聖 越. Đó là một thí-dụ chữ Nôm được sử-dụng trong thế kỷ thứ X. Đáng khác cụ bắt-mãn thuyết của cụ Nguyễn và cố-gắng bỏ-tức cho thuyết của Văn-Đa cư-sĩ cho rằng kẻ sáng chế chữ Nôm chính là Sĩ-Nhiếp. Thuyết của cụ Lê có hai điểm căn-cứ. Điểm thứ nhất, Sĩ-Nhiếp là người Thương-ngô 廣 西 蒼 梧 tỉnh Quảng-tây; điểm thứ hai là tại vùng Quảng-tây hiện còn một thứ tục-tự, mà theo cụ, từ xưa Quảng-tây đã có thứ tục-tự hiện trong các bộ sách đời Tống như «Quê hải ngu hành chí» 桂 海 虞 衡 志 «Linh ngoại đại đáp» 嶺 外 代 答 đều có chép. Vả lại Sĩ-Nhiếp là người Quảng-tây, vậy khi Sĩ-Nhiếp tới Giao-chi, bèn phỏng theo những tục-tự Quảng-tây mà chế tác ra chữ Nôm.

Xét lại, thuyết của cụ Lê là một giả thuyết hoàn-toàn căn-cứ vào tưởng-tượng và đã bị ông Đào-Duy-Anh chỉ trích (24): «Giá sử trong thời đại Sĩ-Nhiếp đã có chữ Nôm xuất hiện, tại sao trong suốt nghìn năm thời-đại Bắc thuộc lại không có vết tích gì cả». Hơn nữa cụ Lê lại phạm vào một quan-niệm sai lầm về thời-đại. Như trên chúng ta đã thuật lại thì tuy bộ «Linh ngoại đại đáp» của Chú Khứ Phi 周 去 非 (quyển A, tục-tự) có cử ra mười ba tục-tự Quảng-tây, nhưng những chữ ấy là thuộc về đời Tống tức là thời-đại soạn bộ Linh-ngoại đại-đáp, chứ không thể xem những tục-tự đó như những tục-tự trong thời-đại Sĩ-Nhiếp được.

Đôi với thuyết của Cụ Nguyễn chúng tôi cũng nhận thấy có nhiều chỗ chưa được vững-chắc. Điểm thứ nhất là chúng ta nên kiểm-thảo lại tính-chất những tài liệu do cụ Nguyễn đưa ra. Về chuyện «Bồ cái đại vương» chỉ thấy chép trong «Cương-mục» (25) mà không thấy chép trong các bộ sử có trước Cương-mục như Đại-việt sử-ký toàn-thư, «An-nam chí lược» hay «Việt-sử lược» v.v... Theo cụ Nguyễn (26) trong «Hà đông thanh hào phùng thân tích» 河 東 盛 豪 坊 神 蹟 cũng có chép chuyện đó, tuy chúng ta không thể xác nhận sự tích «Bồ cái đại vương»

chép trong «Cương-mục» là được trích từ «Hà đông thanh hào phường thân-tích» hay là được trích từ một sử-liệu khác. Có điều chắc-chắn là sự-tích đó trước kia không được các sử gia Việt-nam chú ý, mãi đến giữa thế kỷ thứ XIX mới được thu vào trong «Cương-mục». Vậy chúng ta suy tưởng rằng, trong khi thu lục cổ truyện ấy, các biên-giả của «Cương-mục» tất phải căn-cứ cách dùng chữ Nôm hồi ấy (tức là giữa thế kỷ thứ XIX) để viết hai chữ Bô-Cái 布蓋. Nhưng chúng ta nên nhớ rằng đôi-tượng mà bài khảo-luận này đã tìm-tòi nghiên-cứu là «chữ» 字 chứ không phải là «tiếng» 語, nói một cách khác hồi cuối thế-kỷ thứ VIII, hai tiếng «Bô Cái» do những chữ gì biểu-ký? Xem thế, hai chữ «Bô Cái» 布蓋 được chép trong «Cương mục» chưa chắc thế theo chữ Nôm hồi thế kỷ thứ VIII.

Điểm thứ hai là giả sử hồi thế-kỷ thứ VIII đã dùng hai chữ 布蓋 để biểu ký hai tiếng «Bô Cái» thì phải chăng chúng ta nên nhận hai chữ ấy là hai chữ Nôm? Một điều chúng ta nên nhận-định rõ là trong quá-trình biểu-ký tục-ngữ của người Việt có thể nhận ra hai giai đoạn :

Giai đoạn thứ nhất là dùng Hán-tự thuần-túy để biểu-ký tục-ngữ; Dĩ nhiên dùng cách biểu-ký này, đối với những tiếng mượn của Hán-ngữ hoặc những tiếng có âm tương tự với Hán-ngữ, thì có thể thu lượm được nhiều kết quả. Trái lại đối với những tục-ngữ thuần-túy của tiếng Việt, thì không thể dùng cách này để diễn âm một cách xác đáng được.

Giai đoạn thứ hai là sáng chế ra những chữ mới phỏng theo thể-thức lời chữ hình-thanh của chữ Hán để biểu-ký những tục-ngữ một cách tương-đôi xác-thực hơn.

Lịch-sử của giai đoạn thứ nhất diễn ra trong một thời-gian rất lâu, một nghìn năm của thời-đại Bắc thuộc, tất cả những nhân-danh, địa-danh đều biểu-ký theo lối này. Hoặc như ông Liên-Giang 連江 đã suy nghĩ (27), lối chữ ấy ghi chép tên và địa-chỉ của các tín-đồ Phật-giáo và đã giúp vào việc truyền bá của đạo Phật.

Song song với sự tiến triển của xã-hội Việt-nam, trình-độ văn-hóa được nâng cao, nội dung cuộc sinh hoạt được đầy đủ, nhất là gặp phong trào tự-chủ về mặt chính-trị, các văn nhân

Việt-Nam lúc này tự cảm thấy lỗi chữ dùng trong giai đoạn thứ nhất không đủ tiện-nghi để diễn-tả tục-ngữ và những tình-cảm phức-tạp của thời đại mới, nên đã cố gắng thực hiện việc sáng chế một loại chữ mới tức là loại chữ hình-thanh. Các nhân-sĩ Việt-nam lúc đó vì đã hấp-thụ được Văn-hóa Trung-Quốc, đã có khá đầy đủ những kiến-thức về văn-tự-học Trung-quốc, nên đã áp dụng những phương-pháp cấu-tạo chữ về loại hội-ý và hình-thanh để chế ra loại chữ đặc biệt tức là chữ Nôm vậy.

Theo thiên kiến chúng tôi, vấn-đề khởi nguyên của chữ Nôm theo lý phải chỉ về giai đoạn thứ hai kể trên nghĩa là thời đại thành lập của chữ hình-thanh, bởi vì những chữ giả-tá của chữ Nôm đều là những chữ Hán thuần-túy, hơn nữa hiện-tượng của loại chữ giả-tá là một hiện-tượng chung cho các nước Việt-nam, Triều-tiên cùng Nhật-bản. Những trường hợp «bỏ cái» và «Đại cổ Việt» của các cụ Nguyễn-văn-Tổ và Lê-Dư chẳng qua là hai danh từ dùng Hán-từ giả-tá để biểu-ký mà thôi. Những danh-từ ấy cùng những tên huyện cổ được chép trong «địa lý chí» sách «Hậu Hán thư» 後漢書地理志 như 羸 陳 句 漏 朱 鳶 麓 冷 «liên lâu, câu lâu, chu diên, mê linh...?», cũng thuộc cùng một tính-chất, nghĩa là một vấn-đề riêng biệt đối với sự sản-xuất của chữ hình thanh. Xem thế, sự sai nhầm trong bài khảo luận của hai Cụ Nguyễn và Lê thực ra từ sự mơ-hồ về định-nghĩa của chữ Nôm và hơn nữa cũng bị ảnh hưởng của quan niệm «dĩ cổ vi quý».

Về niên đại sản xuất chữ Nôm, thiết tưởng chúng ta cần phải kiểm-thảo hai vấn đề sau đây :

1- niên-đại hoàn bị của «khải thể» chữ Hán ;

2- sự biến thiên của «ngữ hình» tiếng annam hay là niên đại Việt-ngữ áp dụng Hán-ngữ làm ngữ-vựng.

Về vấn-đề thứ nhất ông Văn-Hựu đã nhận định một cách dứt khoát rằng sự sản sinh của chữ Nôm tuy không cần bảo phải ở sau thế kỷ thứ XIV, mà sự thật cũng không thể xuất hiện từ cổ-đại, bởi vì những «bộ thủ» chữ Nôm đã áp dụng đều thuộc về những thành phần của «khải thể» 楷體 chữ Hán là thời kỳ đã cách xa rất lâu rồi «lệ thể» 隸體 (28).

Vì thế ở đây chúng tôi chỉ lược khảo vấn đề thứ hai mà thôi.

Hai ông J. Przyluski (29) và H. Maspéro (30) đã cho rằng trong Việt-ngữ (chỉ Việt-ngữ cận-đại trước thời-kỳ Pháp thuộc) gồm có những thành-phần Thái-ngữ và Monkhmer-ngữ nhưng tựu trung đại đa số ngữ-vựng trong Việt-ngữ vẫn là những tiếng mượn của Hán-ngữ. Số ngữ-vựng này đã chiếm từ 1/3 đến 1/2 trong số ngữ-vựng của tiếng Việt. Điều đáng chú ý là những Hán-ngữ ấy không phải là những tiếng du-nhập vào ngữ-vựng tiếng Việt từ sơ kỳ thời đại Bắc-thuộc. Theo sự nghiên cứu kỹ-càng về âm-vận-học của Maspéro, trái với tưởng-tượng của chúng ta, những tiếng trực-tiếp mượn từ Hán-ngữ lại rất ít. Trong bài khảo cứu đăng ở tập san của Trường Viễn-đông bác-cổ Hà-nội năm 1912 (31) ông H. Maspéro đã cử hai tiếng «xin» và «xanh» và cho rằng hai tiếng ấy là trực-tiếp ra từ cổ âm đời Đường, chứ không phải Việt-độc của hai chữ 請 (thỉnh) và 青 (thanh). Nói một cách khác, hai tiếng «xin» và «xanh» đã được trực-tiếp mượn vào ngữ-vựng tiếng Việt trước khi Việt-độc thành lập. Lại nữa trong bài khảo-cứu năm 1916 (32), ông H. Maspéro lại cử ra hơn mười lăm những tiếng trực-tiếp mượn từ Hán-ngữ (không qua Việt-độc) và nhận định rằng «những tiếng trực-tiếp mượn từ Hán-ngữ này so với những tiếng ra từ Việt-độc lại còn xưa hơn nhiều, đủ biết sự truyền-nhập của đại-đa-số Hán-ngữ là vào một thời đại tương-đồng muộn và phải do sự trung gian của Việt-độc mới có thể nhận ra nguyên-ngữ của chúng được. Đó là một số tiếng rất ít được trực tiếp truyền từ Hán ngữ vào Việt-nam hồi Bắc thuộc (hình như hồi Đường sơ), còn thanh vận đặc thù của Việt-độc được rõ-rệt phải chờ khi có cuộc phân-ly chính trị giữa Trung quốc và Việt-Nam mới được thành lập»

Chúng ta phải thừa-nhận thuyết của ông H. Maspéro rất thích-hợp với hoàn cảnh lịch-sử tại Việt-nam. Như chúng ta đều rõ, trải qua thời kỳ hỗn-loạn cuối đời Đường và Ngũ-đại đến Tống sơ, Việt-Nam mới dành được quyền tự-chủ về mặt chính-trị. Từ đó Hán-ngữ (đã trở thành từ-ngữ) tuy không còn là ngôn-ngữ chính-thức của qman trường nhưng vẫn còn là một dụng-cụ chủ-yếu để diễn đạt tư-tưởng và tình cảm của người Việt. Và trải qua một thời-gian khá lâu, trong cách phá

âm chữ Hán cũng sinh ra hiện-tượng địa-phương-hóa, vì thế đã gây thành một thứ Hán-âm đặc-biệt của Việt-nam tức là Việt-độc.

Tuy vậy hai vương-triều độc-lập đầu tiên của Việt-Nam là nhà Đinh (968-980) và nhà Tiền-Lê (980-1009) đều bị nội tranh quá nhiều và bị lật đổ một cách mau chóng, nên phải chờ đến nhà Lý (1010-1225) mới xuất-hiện một vương-triều tương-đối lâu bền và an-định. Sự chỉnh-đốn về chế-độ văn-vật, sự xuất-hiện cuộc vận-động văn hóa, sự thiết-lập chế-độ khoa-cử đều bắt đầu từ triều đại nhà Lý (33) Sách « lịch-triều hiền-chương loại-chí » (mục « văn-tịch-chí ») của Phan-Huy-Chú 潘輝, 注歷朝憲章類誌 cũng khởi bút từ triều Lý. Bởi thế chúng ta suy luận rằng Việt-độc (sino-annamite) đại-khái được thành-lập trong thời đại nhà Lý.

Dĩ nhiên hiện-tượng thành-lập Việt-độc và hiện-tượng hấp thụ hoặc tiếp-nhận Hán-ngữ trong ngữ-vựng Việt-Nam không phải là hai hiện-tượng riêng biệt nhất là trong thời kỳ độc-lập chính-trị, thật ra đó chỉ là hai khía cạnh của cùng một hiện-tượng mà thôi.

Chúng ta cũng nên nhận-định rằng hiện nay phần nhiều tiếng mượn của Hán ngữ trong tự-vựng Việt-ngữ đều thoát-thai từ Việt-độc, hiện tượng đó chứng tỏ rằng những tiếng mượn ấy được truyền vào tự-vựng Việt-Nam trong thời-kỳ quốc-gia nầy độc-lập. Điều đáng chú-ý nữa là trong qui-chế chữ Nôm, các chữ Hán giả-tá hoặc hầu hết thanh-phù của chữ Nôm đều căn-cứ vào Việt-độc cả. Hơn nữa trong trường hợp muốn biểu-ký những tiếng trực-tiếp mượn từ Hán-ngữ cũng có thể nhận ra hiện-tượng đó được. Nói một cách khác, muốn biểu-ký những tiếng mượn ấy thì thanh-phù của chữ Nôm do trung-gian của Việt-độc, đều áp-dụng những chữ Hán có âm vận tương-đối gần với những tiếng mượn kia, chớ không phải áp-dụng Hán-tự nguyên lai của tiếng mượn ấy. Thí dụ:

Việt độc của Thanh-phù	Thanh-phù	Chữ Nôm	Tiếng mượn trực-tiếp của Hán-ngữ	Hán tự	Cổ âm nguyên-lai	Việt-độc
Bôn	奔	驕	=buôn <	販	= FWAN	= phản
Bôn	盆	愠	=buồn <	煩	= VWAN	= phản

Việt-độc của Thanh-phù	Thanh-phù	Chữ Nôm	Tiếng mượn trực-tiếp của Hán-ngữ	Hán tự	Cổ âm nguyên-lai	Việt-độc
Khuông	匡 推	=vuông	<	方	= VWAN	= phương
Môn	門 悶	=muộn	<	晚	= MVAN	= vãn
Mạc	莫 摸	=múa	<	舞	= MWO	= vũ
Bồ	布 希	=vua	<	王	= JIWANG	= Vương

Những định-lệ kê trên chứng tỏ rằng chữ Nôm được chế-tác trong thời kỳ tương đối muộn nghĩa là sau khi Việt-độc thành-lập mới có sự sản-xuất chữ Nôm. Sở dĩ thế mà chúng tôi có thể đoán định niên đại thượng hạn của chữ Nôm là bắt đầu từ triều đại nhà Lý.

Về phương diện kim-thạch văn học (épigraphie) có lẽ tâm bia ở Hộ-thành-Sơn 護城山 là tài-liệu xưa nhất về chữ Nôm. Tâm bia ấy thoạt tiên do ông H. Maspero giới-thiệu, rồi các ông Dương-quảng-Hàm và Nguyễn-văn-Huyền đều có đề cập (34). Tiếc rằng tôi chưa có dịp xem tâm bia ấy, chỉ theo sự tường-thuật của quý vị kê trên, được biết trên bia có chép chừng hai mươi tên làng bằng chữ Nôm và niên-đại dựng bia ấy là năm Thiệu-phong thứ 3 đời Trần-Dụ-Tông tức là năm 1343. Đó cũng là thời kỳ thịnh hành thi văn bằng quốc âm ở Việt-nam. Hiện nay chưa phát kiến được một tâm bia Nôm nào xưa hơn tâm bia ấy. Tuy thế chúng ta vẫn có thể cử ra đây một định lệ để làm tài liệu tham khảo.

Năm 1930, tại Thanh-Hóa ông M. Pajot phát kiến một tâm mộ bi gọi là «Lương công mộ chí» 良公墓誌. Hai năm sau tức năm 1932 tâm mộ bi ấy do ông E. Gaspardone giải đọc và phát biểu nội dung trên học báo của Học viện bác cổ viễn-đông (35). Căn cứ vào can, chỉ trên tâm bia ấy ông E. Gaspardone đã suy luận rằng niên đại của tâm bia là năm Đại-Định thứ 22 đời Lý Anh-Tông 大定李英宗 tức năm 1161. Trong tâm bia ấy có nói «nam tứ nhân, nữ nhị nhân, nhất nam hộ xuất tam nam xá hộ tạo gia phú quý» 男四人,女二人,一男戶出三男舍戶造家富貴, và theo lời giải thích của ông B. Gaspardone chữ 戶 trong đoạn văn này là chữ viết tắt của chữ 護 và dịch

âm là «hồ» như nói «vãi hồ» hoặc «thấy hồ». Lai trong một câu khác «trú ư duyên khẩu hương, đội lang, uyển tự» 住於緣口鄉, 隊郎, 苑寺 thì chữ lang 郎 rõ ràng là chữ giả-tá đề biểu ký tiếng «làng» trong tục ngữ. Tuy trong tấm bia này không thấy có chữ hình-thanh nhưng chúng ta cũng có thể minh chứng được là chữ Hán vẫn được dùng để biểu ký âm tục ngữ hồi giữa thế kỷ thứ XII.

Kiểm-diểm lại chúng ta thấy rằng những tục-tự Quảng-Tây được thu lục trong sách «Lĩnh ngoại đại đáp» như đã tường thuật ở trên, thực ra chỉ là bài sao chép những chữ đã ghi trong cuốn «Quê hải ngu hành chí» 桂海虞衡志 của Phạm-thành-Đại 范成大 và tác giả chỉ thêm vào ba chữ trong số mười ba chữ đó mà thôi. Nhưng điều đáng chú ý là Chu Khứ Phi tác-giả «Lĩnh ngoại đại đáp» đã chưa thêm dưới mười ba chữ ấy rằng: «án Giao-chỉ ngữ tự, tự hữu dị, duy Hoa tự bất tu dịch, hựu vị bắc vi sóc, nhưn tinh chí chi» 按交趾語字, 字有異, 唯花字不須譯, 又謂北為朔, 因并誌之. Đoạn văn này tuy rất 'giản-dị' nhưng đối với chúng ta là một sử liệu đáng quý. Soạn niên của «Quê hải ngu hành chí» là năm Thuần Hy thứ 2 (1175), còn soạn viên của «Lĩnh ngoại đại đáp» là năm Thuần Hy thứ 5 (1178) đều vào mạt kỳ của triều Lý (1010-1225) cả và cách niên đại của tấm mộ bi «Lương công mộ chí» chỉ mười năm. Vậy chúng ta có thể nói đoạn chú văn của «Lĩnh ngoại đại đáp» kể trên có thể làm cho chúng ta tin tưởng rằng, vào hậu bán thế kỷ thứ XII tại Việt-nam trừ những chữ Hán giả-tá còn có những chữ «hữu dị» 有異 với chữ Hán và những chữ ấy nếu không phải là những chữ hình-thanh (tức là chữ Nôm) thì còn là thứ chữ gì nữa?

Sau hết chúng ta cần phải đề-cập sự liên quan mật-thiết giữa chữ Nôm và chữ Nôm-thổ (tức chữ Nôm của người thổ). Phạm vi bao gồm của danh xưng «người thổ» (土人) tuy chưa được thập phần minh-xác, nhưng trên thực-tê, danh xưng ấy chỉ về chủng tộc người Thái tại miền Bắc Việt-nam và các vùng tây-nam Trung-quốc không gồm các chủng tộc Mán, Miêu (Mèo), yao Lolo...Ngôn ngữ của «người Thổ» thuộc hệ-thống Thái-ngữ còn văn tự của «người thổ» tại vùng Quảng-tây, ông Văn-

Hựu đã có một bài khảo cứu nhan đề «Quảng-tây Thái bình phủ thuộc Thổ châu huyện ty dịch ngữ khảo» (廣西太平府屬土州縣司譯語考) (36). Trong bài khảo cứu ấy, ông Văn-Hựu giải thích 107 tục-tự của Thái-bình-phủ rồi đứng trên lập trường Văn-tự-học ông lấy những chữ ấy so-sánh với chữ Nôm ở Việt-nam.

Gần đây ông Nguyễn-văn-Huyền cũng đã sưu tập bài «Chúc hôn ca» 祝婚歌 của «người Thổ» ở vùng Lạng-sơn, Cao-bằng và phụ thêm một bảng nghiên-cứu về chữ Nôm thổ (37). Dĩ nhiên «người Thổ tại vùng này là đồng tộc với «người Thổ» ở phủ Thái-bình tỉnh Quảng-tây và cả hai nói cùng một thứ tiếng. Sau đây là kết quả sự đối chiếu hình thể của chữ Nôm ở vùng Lạng-sơn, Cao-bằng và ở Thái-bình-phủ, gồm có 38 định lệ mà hàng trên là chữ Nôm của «người Thổ» vùng Cao-bằng, Lạng-sơn và dưới là của Thái-bình-phủ.

Hình dạng chữ	Nghĩa	Âm	Việt đọc của thanh phủ
1 { 刀 星勞	ngôi sao -nt-	đao 老 lau	đao
2 { 枯 朋 (何)	cô hòng -nt-	gò 何 ho	khô
3 { 勞 怕考	sợ -nt-	lao 老 lau	lao
4 { 媚 魚眉	vợ -nt-	mia 眉 mei	mị
5 { 彼 庄庄	bên tả -nt-	piê 帥 (suei)	bl
6 { 派 擺	vải áo ngũ	phải 乏 (fa)	phái
7 { 分 本	hai -nt-	phân, fân 噴 fun, pan	phân

Hình dạng chữ	Nghĩa	Âm	Việt-đọc của thành-phù
8 { 闕 射	tai -nt-	su 呼 (xu)	su
9 { 修 堵 (堵)	cửa -nt-	tu 都 (tu)	tu
10 { 他 曾	mắt -nt-	tha 他 tá	tha
11 { 撫 巡	mời đón -nt-	giận 抓 tsáu	dữ
12 { 花 樸 艷 (có lẽ 巴)	rau -nt-	phíac, phác 辟 pik	Bắc, phác
13 { 山 遠	xa -nt-	quấy kuai	quy
14 { 煇 煇	nóng -nt-	điu 刀 đao (có lẽ lik)	điều
15 { 台 朋	mặt trắng -nt-	hai 海 (xai)	thai
16 { 衣 懷	trâu -nt-	hoài, vại 槐 (xuai, uai)	hoài
17 { 首 科	đầu -nt-	hua 土 (fo)	hồ
18 { 其老 起	già -nt-	ké 蓋 kae (kei)	ký
19 { 跏 如 (跏)	ông chân -nt-	kha 蹉 káp	khả
20 { 和口 對	gạo -nt-	kháu 扣 káu, khau 儻	khẩu

<i>Hình dạng chữ</i>	<i>Nghĩa</i>	<i>Âm</i>	<i>Việt-độc của thanh-phù</i>
21 { 孺 孺	cháu ngoại cháu	lan lan	lan
22 { 麓 風林	gió -nt-	lâm 林 lam	lâm
23 { 留 溜	rượu -nt-	lầu 漏 lau	lưu
24 { 孌 女盧	con dâu -nt-	lùa 盧 lou	lộ
25 { 孌 六	con -nt-	lục 六 luk	lục
26 { 孌 農	chú em	lùng 農 nung	long
27 { 媿 母	mẹ -nt-	mẽ 昧 (mei)	mỹ
28 { 儂 農	em gái em trai	nong 農 nung	nông
29 { 上 女上	trên cao	nửa 你 nei	mỉ
30 { 孌 妃	bà bác -nt-	pà 排 pái	bá
31 { 去悲 南	đi -nt-	pây 南 nan (?)	bi
32 { 年悲 卑年	năm -nt-	pi 北 pi, pei	bi
33 { 鉞 刀也	lưỡi dao -nt-	pia 野 (ya)	ba

Hình dạng chữ	Nghĩa	Âm	Việt-độc của thanh-phù
34 { 天 巴 天 巴	trời -nt-	phạ fa	ba
35 { 女 牢 女 蚤	đàn bà -nt-	sao sau	lao
36 { 爿 旦 爿 旦	mặt trời -nt-	văn uan	văn
37 { 亦 兕 八 備	anh -nt-	vi pi	diệc bị
38 { 父 布 父 布	cha -nt-	vô pô	bô

Do những định-lệ trên đây chúng ta nhận ra hai đặc điểm sau :

1) Những tục-tự ở Thái-bình-phủ cơ-hồ hoàn-toàn thuộc loại hình-thanh, trái lại trong chữ Nôm-Thổ có một số khá nhiều thuộc loại giả-tá. Hiện-tượng này có thể chứng-minh hình-phủ của chữ Nôm-thổ đã bị giảm bớt hoặc giản-hóa đi rất nhiều. Thí dụ :

{	他	mất	tha	tha
	他	-nt-	ta	ta

2) Hình-phủ và thanh-phủ của tục-tự Thái-bình-phủ đều dùng những chữ Hán thuần-túy, nhưng chữ Nôm thổ thì đã giản hóa thanh-phủ một cách khá quan, chẳng hạn 衣 đáng lẽ phải viết 衣, 懷, 花 đáng lẽ 撲, 女 đáng lẽ 女, 蘆). Tuy thế nhưng giữa hai đẳng vẫn còn nhiều điểm tương-tự nhau và trong 38 định-lệ kể trên những chữ áp dụng cùng một thanh-phủ kể có đến 14 trường hợp (4, 10, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 34, 38). Trong 14 trường hợp đó những chữ cộng cả hình-phủ lẫn thanh-phủ đều giống nhau đã có đến 9 định-lệ (16, 20, 21, 23, 24, 25, 29, 34, 38).

Hai đặc điểm trên đây chứng tỏ rằng chữ Nôm-thổ không những thông dụng tại miền bắc Bắc-phần, mà còn lan-tràn tới các phủ Thái-bình trong tỉnh Quảng-tây.

Xét về mối tương-quan giao-dịch giữa người Việt và các chủng-tộc miền núi tại biên giới Quảng-tây và Việt-nam, chúng ta thấy từ thời Lý Bí (thê kỷ thứ VI AD) đã có sự giao-dịch với nhau rồi. Đến thê kỷ thứ VIII, thời kỳ Việt-nam đem quân đánh nước Nam-Chiều cũng là một thời kỳ giao-dịch khá nhiều với các chủng-tộc Liêu, Man. Năm 973 Đinh-Bộ Lĩnh lần đầu tiên sai sứ sang Trung-quốc, thê-lực của người Việt-nam tràn tới Khâm-Châu (tức tây bộ Quảng tây) và Ấp-châu (bao gồm cả phía nam Quảng-tây cùng tây bộ Ninh-huyện) (38). Sau đó có họ Nông thuộc giống Man ở Tây-nguyên chiếm cứ vùng Cao-bằng, Thất-Kê, đời đời quy thuộc triều-đình Việt-nam. Đến năm Hoàng-Hựu thứ 4 đời Tống (tức năm 1052) có bọn Nông-Trí-Cao xưng đế và kiến-lập một nước riêng gọi là «Đại Nam quốc» nhưng chẳng bao lâu tướng nhà Tống là Địch-Thanh dẹp yên (39). Sau vụ Nông-trí-Cao, vùng Việt-bắc thuộc về lãnh-thô Việt-nam. Qua niên-hiệu Quang-thuận đời Lê (1460-1469) vùng đó gọi là Bắc-bình-phủ chia làm 4 châu (Thái-nguyên, Lộng nguyên, Thượng-lãng, Hạ-lãng), về sau lại đổi làm Ninh-sóc-đạo gồm có 3 phủ (Phủ-bình, Thông-hóa và Cao-bằng) hay còn gọi là Thái-bình-xứ nữa (40). Từ năm Thiên-Khai thứ 3 đời Lê-Thần-Tông (1623) đến năm Cảnh-trị thứ 5 đời Lê Huyền-Tông (1667), trong suốt 45 năm Cao-bằng và nơi đô thành của vương-triều họ Mạc. Đến năm Chính-hòa thứ 17 (1692) triều-đình nhà Lê đã cấm chỉ nhân-dân biên-giới không được phòng theo ngôn-ngữ người Thanh, kẻ nào vi-phạm sẽ bị xử trọng tội.

Những sự-kiện trên đây đã xúc tiến việc An-nam-hóa các ngữ-tộc ở biên-giới Việt-nam và làm cho «người - Thổ» đã bị Việt-Nam đồng hóa lại bành-trướng ảnh-hưởng văn-hóa của họ tới các bộ lạc tộc trong nội-bộ tỉnh Quảng-tây. Như vậy chúng ta thấy rằng thoát tiền chữ Hán lan tràn ở Việt-Nam, sau đó những văn-tự cổ-hữu được sáng chế tại Việt-nam lại lưu-truyền tới «người Thổ» ở vùng biên-giới, và những văn-tự của «người Thổ» này lại đóng vai kiểu-mẫu cho tục-tự của người Thổ trong nội-bộ tỉnh Quảng-tây.

TRẦN-KINH-HÒA
ĐOÀN-KHOÁCH dịch

CHÚ THÍCH

- 1) Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient (viết tắt B.E.F.E.O.) t. XXI, P. 269.
- 2) A. Chéon ; Recueil de cent textes annamites annotés et traduits, Hanoi, 1905.
- 3) Nam-diều-văn-hùng và Cao-nam-thuận-thứ-lang cùng soạn : Phật-linh Ấn-độ Chi-na, 168-174. (An-nam chí số-từ, nhân đại-danh-từ cập kỳ văn-tự), xuất bản năm 1903.
- 4) Charles Fossey ; Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes. Paris, 1927, PP. 317-324. Ecriture annamite par Raymond Delonstal.
- 5) G. Cordier, Les trois écritures utilisées en Annam : chữ Nho, chữ Nôm et Quốc-ngữ Bull. de la soc. d'Enseignement mutuel du Tonkin, t. XV, No 1, PP. 113-122.
- 6) Dương-quảng-Hàm ; Le chữ-nôm ou écriture démotique — Son importance dans l'étude de l'ancienne littérature annamite — Bull. général de l'instruction publique, mars, 1942, partie générale, PP. 277-286.
- 7) Cận-đăng-chánh-trai toàn tập quyển thứ nhất, Ngoại-piên thông-thơ thứ 14 : Cận-đăng-chánh-trai (Thủ-trọng) đã lấy những chữ dưới đây làm chữ riêng của Quảng-nam: 膏 (罕), 拷 (凝), 矧 (短) 世力 (功), 建 (九), 拱 (獲)
- 8) Xuyên-đảo-nguyên-thứ-lang ; Châu ấn thuyền mậu dịch sử, Kinh-đô, năm thứ 10 Đại-chánh, PP. 468-469. Có đăng bức thơ dưới đây : (翁門歲固歲嬋
碎於垣安南宜浪也作碎。翁明康油門理時
也忌龍恩翁門歲)。Đoạn văn nôm trên đây do ông Lê Dư giải đọc và ông Nguyễn-văn-Tổ trích dẫn trong bài luận văn theo lời chú số 22.
- 9) Chữ nôm cũng không phải thất truyền hẳn. Hiện nay tại hiệu sách Phúc-an-đường ở phố hàng Bông Hà-nội vẫn xuất bản những tập điển-ca, truyện ngâm, bằng chữ Nôm — Sự kiện này ít nhất cũng minh chứng được tại các làng mạc ở Việt-Nam vẫn còn có người hiểu biết chữ Nôm.
- 10) B.E.F.E.O. t. XXI. P. 246. Fonds annamite de la Bibliothèque.
- 11) Sơn-bổn-đạt-lang, bản thư mục chữ Nôm tàng trữ tại Phật-quốc-cực-đông học-viện ở Hà-nội. Sử-học, quyển 16 trang 73-130.
- 12) Lịch-triều tập.ký quyển thứ 2.
- 13) Bản thảo chữ Nôm đời Nguyễn, Thuận hóa thành nghiên cứu lữ hành tập ký, Đài-loan văn-hóa, quyển 3 tập 5.
- 14) Dương-quảng Hàm, Việt-nam Văn-học sử-yếu, Hà-nội, 1944, P. 338.
- 15) Văn Hựu : Luận về cách tổ-chức chữ Nôm cùng sự tương quan giữa chữ Nôm và chữ Hán — Yên tông học báo số 14, trang 232.
- 16) Văn-Hựu, bài luận-văn dẫn trên, trang 208-220.
- 17) Biểu kê những tục tự sau đây là kết quả do sự đối chiếu với đặc san do Lưu-Phục và Lý gia Thụy cùng soạn trong « Tổng nguyên di lai tục tự phổ » đặc san số 3 của sở nghiên-cứu lịch-sử ngôn ngữ tại viện nghiên cứu Trung-ương.
- 18) Nguyễn văn Huyền ; La Civilisation annamite. Hanoi, 1944, P. 251.
- 19) P. Palliot et L. Cadière ; Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam, B.E.F.E.O. t. IV, No 3, 1904, P. 621, Note.

- 20) Đại Việt sử ký toàn thư bản kỷ, quyển 6, năm thứ 14 niên hiệu Hưng-Long đời Trần Anh Tông (1306).
An nam chí lược quyển 1, phong tục.
- 21) Đại nam nhất thống chí (từ miếu), tỉnh Sơn tây, huyện Phúc thọ, và Cam-lâm.
- 22) Nguyễn văn Tố; Langue et littérature annamite, note critique la Extrait du B.E.F.E.O. t. XXX, PP. 144-145.
- 23) Lê Du (Sở-cường); chữ Nôm với chữ Quốc ngữ — Nam-phong, mai-juin, 1932.
- 24) Đào duy Anh; Việt-nam văn-hóa sử cương, Hanoi, 1938, P. 191.
- 25) Khâm định Việt sử thông giám cương mục, do mệnh lệnh của vua Tự Đức, ông Phan thanh-Giản làm tổng tài, bắt đầu soạn từ năm Tự-Đức thứ 8 (1856) đến năm Tự-Đức thứ 11 (1859) mới xong. Năm đầu niên hiệu Kiến-Phúc (1884) mới được ấn hành.
- 26) Xem bài luận văn dẫn trên (chú 22).
- 27) Liên giang; chữ Nôm ta có từ bao giờ và ai sáng chế ra chữ ấy, tạp chí Tri-tân số 40, mars, 1942.
- 28) Xem bài luận văn dẫn trên của ông Văn Hựu, P. 204.
- 29) J. Przyluski; Langues du monde, PP. 395-398 (les langues tibéto-birmanes, les langues austroasiatiques, les langues mon-khmer, l'annamite etc).
- 30) H. Maspéro; Étude sur la phonétique historique de la langue annamite, les initiales. B.E.F.E.O. t. XII, 1912, N° 1, P. 111-118, conclusion.
- 31) Xem bài luận văn dẫn trên (chú 30), P. 55, note 1.
- 32) H. Maspéro, Quelques mots annamites d'origine chinoise, B.E.F.E.O. t. XVI, 1916, N° 3, P. 39.
- 33) An nam chí lược, quyển 14, mục học hiệu.
- 34) H. Maspéro (chú 30) P. 7. note 1; Dương quang Hàm (chú 14), trang 101; Nguyễn văn Huyền (chú 18), PP. 251-252.
- 35) E. Gaspardone; Deux inscriptions chinoises du musée de Hanoi, B.E.F.E.O. XXXII, 1932, P. 476-480.
- 36) Văn Hựu, Quảng-tây Thái-bình-phủ thuộc thổ châu-huyện ti dịch-ngữ khảo, tập san số 6 kỳ 4, trang 497-552 của sở Nghiên cứu lịch sử ngữ ngôn thuộc viện nghiên cứu quốc lập trung ương.
- 37) Nguyễn văn Huyền; Recueil des chants de mariage Thổ de Lạng sơn et Cao-bằng (Collection de Textes et Documents sur l'Indochine V). Hanoi, 1941.
- 38) G. Maspéro; La géographie politique de l'Indochine aux environs de 960 A. d'Etude, Asiaticque, Tome II, PP. 81-83.
- 39) Sự tích Nông trí Cao có thể xem thêm trong Học báo-Nam-Á tể-á năm thứ 2, Chiêu-hòa thứ 18, trang 126-132.
- 40) Cao bằng thực lục, quyển 4 về Cương giới, phong tục.

ĐẠI - HỌC

1963

VỚI NHỮNG VẤN-ĐỀ

- Số 31 tháng 2/63: — Văn chương Việt-Nam
— Thiết lập Mục-lục Nam Phong tạp chí
— Viết văn thế nào?
— Nhân một kinh nghiệm thơ
— Sơ khảo về hát Trống Quân

*

- Số 32 tháng 4/63: — Vấn đề nguồn gốc dân tộc Việt-Nam
— Tiến trình hình thành của dân tộc V.N.
— Sống chung hòa-bình

*

- Số 33 tháng 6/63: — Heidegger và bản chất của thi ca
— Đối lập trong các chế độ dân chủ
Tây phương
— Triết học như một khoa học đích xác
— Vài nét về sinh hoạt của Hát Quan họ
— Tây sơn diệt Trịnh phù Lê

*

- Số 34 tháng 8/63: — Triết lý tình yêu trong tư tưởng của
Maurice Nédoncelle
— Những người sống đầu tiên trên
đất Việt-Nam
— Vài nét về sinh hoạt của Hát Giặm
và Hát Ví.

*

- Số 35 và 36
tháng 10 và 12/63: — Chung quanh vấn đề Hòa bình
— Tha nhân kẻ làm mất bản thân tôi
— Ai đã thống nhất Việt-nam
— Hình thái và niên đại sản xuất của
Chữ Nôm
— Hò, dân ca miền Trung và miền Nam

Quý vị độc giả có thể mua những số báo cũ
từ 1 đến 34 tại Tòa soạn. Ở xa, xin gửi thư
hoặc bưu phiếu về:

L.M. CAO-VĂN-LUẬN
1-B Hoàng-Hoa-Thám, Huế

Giá:
40đ

<http://tieulun.hopto.org>