

NGHIÊN CỨU

LỊCH SỬ



VIỆN SỬ HỌC
ỦY BAN KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT-NAM

NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ

Tạp chí ra hai tháng 1 kỳ của Viện Sử học thuộc Ủy ban Khoa học xã hội Việt-nam

Chủ nhiệm : NGUYỄN KHÁNH TOÀN

Thư ký Tòa soạn : VĂN TÀN

Số 140

Tháng 9 và 10 - 1971

MỤC LỤC

VĂN TÀN	— Thử tìm hiểu cống hiến của Lê Hoàn đối với lịch sử dân tộc Việt-nam hồi thế kỷ X.	1
TRẦN VĂN GIÀU	— Phong trào « Chấn hưng Phật giáo » và các vấn đề tư tưởng triết học mà phong trào ấy đã nêu lên ở nước ta trong thời kỳ lịch sử giữa hai cuộc chiến tranh thế giới (tiếp theo).	7
ĐẶNG HUY VẠN — DINH XUÂN LÂM	Hà Văn Mao và Cầm Bá Thước với phong trào — chống Pháp của miền núi Thanh-hóa hồi cuối thế kỷ XIX.	20
PHAN HỮU DẬT	— Ăng-ghe-nê và Dân tộc học.	31
TRẦN TỬ — BẠCH DINH	— Cõi sống và cõi chết trong quan niệm cổ truyền của người Mường.	42
HOA BẮNG	— Góp ý kiến với ông bạn Trần Văn Giáp về bài « Nguồn gốc chữ Nôm ».	51
VŨ VĂN TỈNH	— Chiến Cầm vương của vua Hàm Nghi.	57
Đ.D.A.	— Về lại lịch thành Sài-gòn.	63

THỬ TÌM HIỂU CÔNG HIẾN CỦA LÊ HOÀN ĐỐI VỚI LỊCH SỬ DÂN TỘC VIỆT-NAM HỒI THẾ KỶ X

VĂN TÀN

CHÚNG ta thường nói đến chiến thắng Chi-lăng lịch sử, coi đó là một chiến công hiển hách của dân tộc Việt-nam.

Nói đến chiến thắng Điện-biên-phủ, chúng ta cũng coi đó là « một Bạch-đăng, một Chi-lăng, một Đống-đa của thế kỷ XX ».

Chiến thắng Chi-lăng nói đây là chiến thắng năm đĩnh mùi (1427) đánh bại quân Minh, chém đầu Liễu Thăng, Lý Khánh, tiêu diệt trong một trận hơn một vạn quân thù.

Chiến thắng Chi-lăng đã đánh tan nhuệ khí của quân Minh, tạo điều kiện cho nghĩa quân Lam-sơn đi đến một chiến thắng lớn hơn: Chiến thắng Xương-giang cũng vào năm 1427 tiêu diệt năm vạn quân địch, bắt sống ba vạn tên trong đó có hai viên chủ tướng là Hoàng Phúc và Thôi Tự.

Sự thật trong lịch sử dân tộc Việt-nam, chiến thắng năm đĩnh mùi chỉ là chiến thắng Chi-lăng lần thứ hai. Trước chiến thắng năm đĩnh mùi 446 năm, Lê Hoàn đã ghi vào lịch sử dân tộc một chiến thắng Chi-lăng khác: Chiến thắng Chi-lăng năm 981 đánh bại toàn bộ bộ binh Tống, bắt sống được chủ tướng là Hầu Nhân Bảo.

Đó là chiến thắng Chi-lăng lần thứ nhất.

Năm nay nhân dịp kỷ niệm 990 năm chiến thắng Chi-lăng lần thứ nhất và cũng là năm kỷ niệm chiến thắng Bạch-đăng lần thứ hai (981) (1) tưởng chúng ta cũng nên thử nghiên cứu xem Lê Hoàn, người tổ chức và chỉ huy chiến thắng Chi-lăng và chiến thắng Bạch-đăng năm 981, đã có những cống hiến gì đối với sự tồn tại và phát triển của dân tộc Việt-nam.

Lê Hoàn là người châu Ái sinh ngày 15 tháng bảy năm tân sửu (941). Ông vừa ra đời được vài năm thì cha mất rồi mẹ cũng mất. Ông được một viên quan cùng họ đem về nuôi nấng. Ông là người phóng khoáng và có chí lớn. Lớn lên Lê Hoàn theo Nam Việt vương Đinh Liễn và lập được nhiều chiến công.

Đinh Bộ Lĩnh, cha Đinh Liễn, khen ông là « người trí dũng » và giao cho ông chỉ huy hai nghìn quân. Ông có công lớn trong việc đánh dẹp loạn mười hai sứ quân.

Năm 968 Đinh Bộ Lĩnh lên ngôi vua, phong cho Lê Hoàn làm Thập đạo tướng quân.

Tháng 10-979 Đinh Tiên hoàng cùng con là Đinh Liễn bị Đỗ Thích giết hại ở sân cung đình.

Định quốc công Nguyễn Bặc, Ngoại giáp Đinh Điền và Thập đạo tướng quân Lê Hoàn đưa người con nhỏ của Đinh Tiên hoàng là Đinh Toàn mới sáu tuổi lên ngôi vua.

Do Đinh Toàn còn nhỏ tuổi, triều đình nhà Đinh cử Lê Hoàn giữ chức nhiếp chính. Lê Hoàn xưng làm phó vương.

Nghe tin Đinh Tiên hoàng mất, vua mới còn nhỏ tuổi, Tống Thái tôn sai Hầu Nhân Bảo mang quân sang xâm lược Việt-nam.

Lê Hoàn sai Giang Cự Vọng và Vương Thiện Tộ mang thư sang nhà Tống, xin Tống Thái tôn cho Đinh Toàn nối ngôi cha.

Tống Thái tôn sai Trương Tôn Quyền đem thư sang Việt-nam, bảo Lê Hoàn rằng: « Họ Đinh truyền nối ba đời, trăm muống cho Toàn làm thống soái, khanh làm phó; nếu Toàn

không có tướng tài hay còn non dại, thì nên bảo mẹ con sang qui phụ, đợi khi vào châu tất sẽ ưu đãi và sẽ cho khanh cơ tiết. Có hai đường ấy, khanh nên chọn lấy một đường» (2).

Thư của Tống Thái tôn có ý đe dọa mang tính chất một lối hậu thư.

Lê Hoàn bác bỏ yêu sách của nhà Tống và cho chuẩn bị kháng chiến.

Tống Thái tôn cho quân chia làm ba đạo tiến vào xâm lược Việt-nam: Đạo thứ nhất là bộ binh do Hầu Nhân Bảo chỉ huy do đường Nam-quan—Đồng-đăng tiến vào. Đạo thứ hai là thủy binh do Lưu Trường chỉ huy do cửa Nam-triệu tiến vào sông Bạch-đăng. Đạo thứ ba là thủy binh do Trần Khâm Tộ chỉ huy theo cửa Văn-úc hay cửa Thái-bình, hoặc theo cửa Ba-lạt hay cửa Đáy vào sông Hồng.

Triều đình nhà Đinh cử Phạm Cự Lượng mang quân ra kháng địch.

Phạm Cự Lượng cùng các tướng mặc nhung phục vào thẳng sân đình rồi nói lớn lên rằng: «Thường người có công, phạt kẻ không vâng mệnh, đó là phép hành binh. Nay chúa thượng còn thơ ấu, lũ chúng ta hết sức liều chết chống bọn ngoại xâm may mà lập được chút công, thì ai biết cho chúng ta? Chỉ bằng hãy tôn Thập đạo tướng quân lên làm Thiên tử rồi sẽ xuất quân».

Quân sĩ nghe Phạm Cự Lượng nói đều hô: «Vạn tuế!».

Triều đình đang lúng túng, chưa biết xử trí ra sao, thì bà Dương Vân Nga tức Dương Thái hậu, mẹ Đinh Toàn, lấy áo hoàng bào khoác vào Lê Hoàn và mời ông lên ngôi vua.

Hành động mạnh dạn và sáng suốt của bà Dương Vân Nga mở một lối thoát cho triều đình, tạo cơ sở pháp lý cho Lê Hoàn để ông này có thể lên thay nhà Đinh mà vẫn không mang tiếng là cướp ngôi vua của nhà Đinh.

Phải nhận rằng quân đội và nhân dân bấy giờ hướng cả về Lê Hoàn, một nhân vật có tài ba lỗi lạc, có uy tín lớn trong quân đội và nhân dân, và có đủ điều kiện đánh thắng ngoại xâm, bảo vệ đất nước.

Chính vua Tống Thái tôn cũng biết Lê Hoàn được quân đội và nhân dân tín nhiệm. Cho nên năm 982 khi cho sứ thần sang Việt-nam phong cho Lê Hoàn chức An-nam đô hộ tể tướng, quân Tiết độ sứ Tống Thái tôn cũng thừa nhận rằng Lê Hoàn là nhân vật có tài được nhân dân tín tưởng: «được lòng mọi người... Hiệnlệnh tự mình, uy álgồm đủ...».

Năm 980 quân đội do Phạm Cự Lượng chỉ huy đã làm «một cuộc cách mạng ở cung đình» và đã trao quyền chính cho Lê Hoàn.

Ý muốn của quân đội trong tình hình lúc ấy là ý muốn của nhân dân. Cường lại ý muốn đó sẽ gây ra sự chia rẽ nghiêm trọng ở triều đình và sự chia rẽ nếu xảy ra ở triều đình thì kẻ được lợi chỉ có thể là quân Tống xâm lược mà thôi.

Định quốc công Nguyễn Bặc và Ngoại giáp Đinh Điền là những triều thần chống lại với đề nghị của Phạm Cự Lượng. Nhưng việc bà Dương Vân Nga đem áo hoàng bào khoác vào mình Lê Hoàn làm cho thái độ đối lập của họ mất cơ sở pháp lý để có thể tranh thủ sự đồng tình và ủng hộ của nhân dân và các triều thần khác. Vì vậy khi họ Nguyễn và họ Đinh đẩy quân đánh lại Lê Hoàn, thì lập tức họ bị Lê Hoàn đè bẹp một cách rất dễ dàng. Không phải ngẫu nhiên mà Lê Văn Hưu tác giả *Đại Việt sử ký* một sử gia yêu nước đã lên án việc làm của Đinh Điền và Nguyễn Bặc, coi hai nhân vật này «vào hàng loạn tặc» như Ngô Sĩ Liên đã phê phán trong *Đại Việt sử ký toàn thư*.

Thế có nghĩa là ở thời ông, Lê Văn Hưu đã nhìn thấy việc làm của Đinh Điền và Nguyễn Bặc không phù hợp với lợi ích của đất nước lúc bấy giờ. Năm 980 khi Đinh Tiên hoàng mất, lợi ích của Tổ quốc đòi hỏi mọi giai cấp xã hội, mọi tầng lớp phải đoàn kết lại để đương đầu có hiệu quả với cuộc xâm lược của nhà Tống đang đe dọa sự tồn tại của dân tộc.

Đinh Điền và Nguyễn Bặc là những công thần lớn của nhà Đinh, nhưng họ chỉ nhìn thấy quyền lợi của họ Đinh, mà không trông thấy quyền lợi tối cao của dân tộc. Đó là nguyên nhân chủ yếu khiến cho cuộc nổi dậy của họ bị Lê Hoàn phá một cách nhanh chóng khi họ Đinh và họ Nguyễn lập căn cứ ở miền đất ngày nay là tỉnh Hòa-bình.

Lên ngôi vua thay nhà Đinh, Lê Hoàn đưa quân đi chặn đánh quân Tống.

Trước khi xuất quân, ông có hồi ý kiến sư Vạn Hạnh, cố vấn chính trị và quân sự của ông (3). Sư Vạn Hạnh bảo Lê Hoàn: «Nhà vua đánh Tống chỉ ba bảy hai mươi một ngày, thì giặc sẽ tan (4)».

Năm 981 quả nhiên trong khoảng một tháng, Lê Hoàn đã đánh bại quân xâm lược Tống cùng một lúc trên ba mặt trận. Ở Chi-lăng ông đã bất ngờ đánh vào quân Tống, diệt toàn bộ quân địch và bắt sống được chủ tướng là Hầu Nhân Bảo. Trên sông Bạch-đăng, thủy quân của ông đã đánh lui đội chiến thuyền của Lưu Trường, buộc Lưu Trường phải trở về đất Tống. Tại bến Tây-kết trên sông Hồng, thủy quân của Trần Khâm Tộ phải bỏ chạy

khí nhận được tin đạo bộ binh của Hầu Nhân Bảo đã bị phá tan.

Trong tất cả các trận, ngoài việc bắt sống được Hầu Nhân Bảo, Lê Hoàn còn bắt sống hai tướng Tống khác là Quách Quân Biện và Triệu Phụng Huân.

Được tin quân Tống bị đại bại ở Việt-nam, Tống Thái Tông biết Lê Hoàn không phải là một nhân vật có thể coi thường. Nhà vua ra lệnh quở trách Lưu Trừng và đem bọn bại tướng Vương Soạn và Tôn Toàn Hưng ra chém ở chợ.

Sau khi thắng quân Tống rồi, Lê Hoàn nghĩ ngay đến việc trừng phạt Chiêm-thành, một nước đang trên đà thịnh trị và luôn luôn gây chuyện với nước Việt-nam.

Vua Chiêm-thành bấy giờ là Bê-mi-thuế (Parametaravarman). Bê-mi-thuế liên minh với nhà Tống để dựa vào Tống mà uy hiếp nước Việt-nam ở phía nam. Năm 979 Bê-mi-thuế đã theo Ngô Nhật Khánh mang quân đánh nước Đại Cồ Việt của nhà Đinh. Chiến thuyền của Bê-mi-thuế bị bão lớn đánh chìm ở biển Đông. Từ đấy Bê-mi-thuế vẫn luôn luôn theo dõi tình hình nước Đại Cồ Việt để tìm cơ hội xâm lược.

Ngay sau khi lên ngôi vua, Lê Hoàn đã sai Từ Mục và Ngô Tử Canh sang Chiêm nhằm bình thường hóa quan hệ ngoại giao giữa hai nước Việt — Chiêm.

Bê-mi-thuế bắt giữ sứ thần của nước Việt-nam.

Sau khi thắng Tống, Lê Hoàn cho sửa soạn chiến thuyền để đánh Chiêm-thành. Ông biết rằng Chiêm-thành, hay cụ thể hơn Bê-mi-thuế là chân tay của nhà Tống ở phía nam. Đánh bại Chiêm-thành tức là chặt chân tay của nhà Tống ở phía nam, do đó lại càng có điều kiện để giữ gìn biên giới ở phía bắc, chống lại mọi mưu mô của Tống.

Năm 982 thủy quân Việt-nam do Lê Hoàn chỉ huy vượt biển tiến vào Nam đánh thắng vào kinh đô Chiêm là Indrapura (5) chém chết Bê-mi-thuế ngay tại trận.

Trận binh Chiêm chỉ cách trận phá Tống có một năm. Trong khoảng hơn một năm trời, Lê Hoàn liên tiếp đánh bại hai nước, cũng có thêm một bước nền độc lập của Việt-nam.

Sự nghiệp phá Tống bình Chiêm của Lê Hoàn là một sự nghiệp hiển hách trong lịch sử dân tộc. Nó đã được Ngô Sĩ Liên đánh giá cao. Tác giả sách *Đại Việt sử ký toàn thư* đã viết như sau về các chiến công của Lê Hoàn: "Vua đánh đâu được đấy, chém vua Chiêm để rửa cái sỉ nhục phiên di bắt giữ

sứ thần, phá tan quân Triệu Tống để bẻ cái mưu vua tôi ăn chắc, có thể gọi là bậc anh hùng nhất đời vậy ».

Năm 983 sau khi hoàn thành thắng lợi sự nghiệp phá Tống bình Chiêm, Lê Hoàn đã chủ động cho sứ thần sang nước Tống để nối lại quan hệ bình thường giữa hai nước.

Tháng mười năm bình tuất (986) Tống Thái Tông sai Lý Nhưặc Chuyết và Lý Giác mang chế sách sang Việt-nam phong cho Lê Hoàn làm An-nam đô hộ Tĩnh hải quân tiết độ sứ kinh triệu quân hầu.

Lê Hoàn là người có ý thức tự tôn dân tộc. Ông nối lại quan hệ với nhà Tống, nhưng không hề khuất phục vua Tống.

Năm 996 nhà vua đi ngựa ra ngoài kinh đô Hoa-lư để đón sứ Tống. Khi về đến cửa Minh-đức, nhà vua bưng chế thư của vua Tống để lên trên điện mà không chịu lấy.

Nhà vua bảo sứ Tống là Tống Cảo: "Sau này có quốc thư thì nên cho giao nhận ngay ở đầu biên giới, đừng phiền sứ thần đến đây nữa ».

Vua Tống chấp nhận đề nghị của Lê Hoàn. Từ đấy nhân dân Việt-nam không phải khó nhọc về việc đón tiếp sứ Tống khi họ mang quốc thư của vua Tống sang Việt-nam.

Đề thử sức nhà Tống, Lê Hoàn thỉnh thoảng cho người tiến vào đất Tống.

Tống Thái Tông biết Lê Hoàn muốn thăm dò lực lượng nhà Tống ở miền Nam, nhưng ở vào cái thế không làm sao hơn được, nhà vua đành phải lờ đi.

Năm 996 để lấy lòng Lê Hoàn, Tống Thái Tông sai Lý Nhưặc Chuyết đem chiếu thư và đai ngọc sang Việt-nam ban cho Lê Hoàn.

Lê Hoàn ra đón chiếu thư, nhưng không chịu lấy.

Trong công việc ngoại giao với nhà Tống, Lê Hoàn luôn luôn biểu thị ý thức tự tôn dân tộc, và làm cho triều đình nhà Tống biết rằng nước Việt-nam có đủ lực lượng để bảo vệ chủ quyền và lãnh thổ của mình.

Tống Thái Tông cũng biết nước Việt-nam đang hùng mạnh, và nhà vua tỏ ra hết sức kiêng nể nước Việt-nam.

Năm 996 có một số người Việt-nam trốn sang đất Tống, vua Tống sai bắt đem trả lại cho Lê Hoàn.

Trong công việc ngoại giao với nhà Tống, Lê Hoàn liên tiếp giành được thắng lợi.

Năm 982 khi mới nối lại quan hệ ngoại giao với Việt-nam, Tống Thái Tông chỉ phong cho Lê Hoàn An-nam đô hộ Tĩnh hải quân tiết độ sứ. Thế có nghĩa là năm 982 Tống Thái Tông chỉ coi Lê Hoàn là quan tiết độ sứ

ủa nhà Tống có trách nhiệm cai trị nước Việt-nam cho nhà Tống. Năm 993 vua Tống phải phong cho Lê Hoàn làm Giao-chỉ quận vương. Vua Tống đã coi Lê Hoàn là một vị vương tước, nhưng là vương tước của quận Giao-chỉ, tức một quận của đất Tống. Năm 997 Tống Chân tôn tiến lên một bước phong cho Lê Hoàn làm Nam bình vương.

Dù là Tĩnh hải quân tiết độ sứ, dù là Giao-chỉ quận vương, dù là Nam bình vương, đối với nhân dân Việt-nam, Lê Hoàn vẫn là một vị quốc vương có đủ mọi quyền hành. Nhưng việc nhà Tống phong cho Lê Hoàn làm Nam bình vương có ý nghĩa chính trị lớn. Hành động đó nói lên rằng từ năm 997 nhà Tống không coi Việt-nam là quận huyện của nước Tống nữa.

Năm 987 khi sang sứ Việt-nam, sứ Tống là Lý Giác cũng tỏ ý khâm phục Lê Hoàn là nhân vật có tài năng kiệt xuất. Trong một bài thơ tặng nhà sư Pháp Thuận, Lý Giác cũng tỏ ý khấp phục trước sự nghiệp sáng chói của Lê Hoàn:

*« Thiên ngoại hữu thiên ung viễn chiểu,
Khê đàm ba tĩnh kiến thiềm thu »*

(Ngoài trời (là ngoài Trung-quốc ra) lại có một trời nữa (là nước Việt-nam) soi sáng; Dưới bóng trăng thâu, khe đầm sóng gió đều yên lặng cả).

Qua mấy câu thơ của Lý Giác, chúng ta đã nhìn thấy tình trạng phồn vinh và hòa bình của nước Việt-nam sau những năm phá Tống bình Chiêm vô cùng oanh liệt.

Không những Lê Hoàn có công đấu tranh chống ngoại xâm bảo vệ đất nước, nhà vua còn luôn luôn đánh dẹp các thế lực phong kiến cát cứ ở các địa phương để làm cho nước Việt-nam ngày một thống nhất, một hùng mạnh.

Hồi thế kỷ X cũng như các thế kỷ sau, bảo vệ và củng cố sự thống nhất đất nước là tạo điều kiện để bảo vệ và củng cố độc lập của dân tộc. Độc lập của dân tộc chỉ có thể có khi đất nước được thống nhất mà thôi.

Lê Hoàn hiểu như thế lắm, cho nên suốt đời ông, ông bỏ ra rất nhiều thì giờ nhiều công sức đi đánh dẹp các thế lực phong kiến cát cứ ở các địa phương.

Năm 989 nhà vua đã mang quân đi đánh bọn Dương Tiến Lộc ở châu Hoan và châu Ái. Năm 996 nhà vua mang quân đi đánh bên Đông Đại, Phát, Đan, Ba ở Ma-hoàng. Cũng năm 996 sau khi thắng trận ở Ma-hoàng, Lê Hoàn lại mang quân đi đánh Đổ-động giàng. Năm 999 nhà vua lại thân chinh đi đánh 49

động ở Hà động. Năm 1001 nhà vua đi đánh Cừ-long.

Nhờ có các cuộc đánh dẹp của Lê Hoàn, đất nước Việt-nam càng ngày càng đi vào nề nếp thống nhất, và càng ngày càng hùng mạnh.

Lê Hoàn là vị vua đầu tiên của Việt-nam quan tâm đến nông nghiệp và đã thi hành nhiều biện pháp để khuyến khích nông nghiệp.

Mùa xuân năm Đinh hợi (987) nhà vua đi cày ruộng tịch điền ở núi Đọi và núi Bàn-hải.

Năm 983 nhà vua cho đào một con kênh nối liền núi Đồng-cổ với sông Bà-hòa (6).

Tháng tám năm Nhâm thìn (992) Lê Hoàn sai phụ quốc là Ngô Tử An đem ba vạn người đi đắp một con đường bộ từ cửa biển Nam-giới (7) đến châu Địa-lý.

Năm 1003 nhà vua nhân đi Hoan-châu ra lệnh cho vét kênh Đa-cái đến thẳng An-cung trường ở Ái-châu.

Lê Hoàn là vị vua giản dị và « bình dân » như Quang Trung vậy. Ở triều đình, nhiều khi nhà vua tự đứng ra ca múa để mua vui cho các triều thần.

Lê Hoàn ở ngôi tất cả hai mươi lăm năm. Đó là hai mươi lăm năm rất bận rộn và cũng rất hiển hách. Ông đã phá Tống trong một thời gian ngắn. Ông đã đánh bại nước Chiêm-thành của Bê-mi-thuế. Ông đã thanh toán các thế lực phong kiến cát cứ ở các địa phương. Ông đã tìm cách phát triển nông nghiệp đào kênh, vét sông, mở đường giao thông.

Ở tất cả các lĩnh vực hoạt động, chúng ta thấy Lê Hoàn đều thành công rực rỡ. Bằng các việc làm của ông, Lê Hoàn tỏ ra xứng đáng là « bậc anh hùng nhất đời » đúng như Ngô Sĩ Liên đã viết trong *Đại Việt sử ký toàn thư*.

Đối với lịch sử dân tộc, công của Lê Hoàn là *cống giữ nước, dựng nước và thống nhất đất nước*.

Trong lịch sử dân tộc chúng ta những nhân vật như Lê Hoàn không nhiều lắm đâu.

Nhưng cho đến nay, chúng ta chỉ biết Lê Hoàn và sự nghiệp của ông qua mấy trang văn tắt và thiên lịch hoặc của *Việt sử lược*, hoặc của *Đại Việt sử ký toàn thư*, hoặc của *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* mà thôi.

Trong giới sử học chưa ai chịu đi sâu nghiên cứu con người Lê Hoàn, sự nghiệp của ông để khẳng định cống hiến của ông đối với lịch sử dân tộc. Trong khi đó, thì chúng ta đã nghiên cứu nhiều về Lý Thường Kiệt, về Trần Quốc Tuấn, về Lê Lợi — Nguyễn Trãi, về Nguyễn Huệ v.v...

Tại sao chúng ta lại chưa nghiên cứu đúng mức sự nghiệp của Lê Hoàn?

Nếu chúng ta đến Hoa-lư, nơi xưa kia là kinh đô của nhà Đinh và nhà Lê, chúng ta lại thấy nổi bật lên sự thiên lệch ấy một cách rất rõ ràng.

Tại Hoa-lư hiện nay có hai ngôi đền nằm giữa những quả núi nhô lên ở một cánh đồng làm cho toàn khu kinh đô cũ của hai triều đại Đinh—Lê có dáng dấp như một Hạ-long trên cạn. Hai ngôi đền đó là đền vua Lê và đền vua Đinh. Vào đền trung tâm Hoa-lư trước hết chúng ta đến đền vua Lê. Cách đền vua Lê độ một trăm mét là đền vua Đinh. Nghe nói cả hai ngôi đền đều được xây dựng vào khoảng thế kỷ XVIII. So với đền vua Lê, thì đền vua Đinh rộng hơn nhiều và cũng đẹp hơn nhiều.

Hai ngôi đền thờ hai nhân vật lịch sử của một thời kỳ mà chúng ta vẫn quen gọi là thời kỳ Ngô—Đinh—Lê. Hai ngôi đền cũng dựng lên vào hồi thế kỷ XVIII. Tại sao đền vua Đinh lại qui mô hơn, lớn rộng hơn và đẹp đẽ hơn?

Tại vua Đinh có công hơn vua Lê chăng? Không phải.

Nghiên cứu lịch sử Việt-nam thời kỳ Ngô—Đinh—Lê (8), chúng ta thấy sự nghiệp của Lê Hoàn quả là vĩ đại. Đó là sự nghiệp đấu tranh bảo vệ đất nước, đấu tranh thống nhất đất nước, và đấu tranh xây dựng đất nước.

Đinh Bộ Lĩnh có công đánh dẹp mười hai sứ quân. Việc làm của ông có tác dụng tiến bộ, nó tạo điều kiện để cho kinh tế và văn hóa của nước Đại Cồ Việt tiến lên.

Trong điều kiện lịch sử mới, lại kế thừa được sự nghiệp thống nhất của họ Đinh (nếu như việc đánh dẹp mười hai sứ quân đáng được coi là sự nghiệp thống nhất đất nước), Lê Hoàn đã làm được nhiều sự nghiệp lớn.

Các hoạt động của Lê Hoàn hết sức phong phú. Ông không chỉ đánh dẹp các thế lực phong kiến cát cứ ở các địa phương. Sự nghiệp vĩ đại nhất và cũng đáng nêu lên nhất của Lê Hoàn là sự nghiệp đánh giặc giữ nước. Ông đã đánh Tống và đã thắng Tống. Sau khi thắng Tống, ông đã nối quan hệ với nhà Tống và buộc vua Tống và sứ thần nhà Tống phải kính nể nước Việt-nam. Chỉ riêng sự nghiệp phá Tống của Lê Hoàn cũng đủ để người ta đem ông so sánh với Lý Thường Kiệt, với Trần Quốc Tuấn, với Lê Lợi—Nguyễn Trãi, với Nguyễn Huệ rồi.

Bên cạnh sự nghiệp phá Tống của Lê Hoàn, còn có sự nghiệp bình Chiêm cũng rất đáng chú ý của ông. Lê Hoàn đã đánh vào đầu Bê-

mí-thuế một đòn sấm sét và đã làm cho nước Chiêm không còn là một mối đe dọa đối với nước Việt-nam nữa.

Ngoài sự nghiệp thống nhất đất nước và sự nghiệp đánh giặc giữ nước, Lê Hoàn còn có nhiều công hiến để xây dựng đất nước nữa.

Lê Hoàn quả là nhân vật lịch sử có tầm vóc lớn đáng để hậu thế nhớ ơn và học tập.

Thế thì tại sao giới sử học lại ít nói đến ông?

Đọc những lời bình của Ngô Sĩ Liên trong *Đại Việt sử ký toàn thư* lên án việc Lê Hoàn lấy bà Dương Vân Nga và hỏi các phụ lão ở Hoa-lư cũng như các cán bộ của Ty văn hóa Ninh-bình thì thấy rằng chính tư tưởng Nho giáo đã làm cho các nho sĩ không nhìn thấy cái vĩ đại trong sự nghiệp của Lê Hoàn.

Đọc lại các sử cũ, tôi thấy nhận xét đó là hoàn toàn đúng đắn.

Lê Văn Hưu đánh giá rất cao các chiến công của Lê Hoàn và đã viết: « Lê Đại Hành giết Đinh Điền, bắt Nguyễn Bặc, bắt Quán Biện, Phụng Huân, để như lừa trẻ con, như sai nô lệ, chưa đầy vài năm mà bờ cõi yên tĩnh, cái công đánh dẹp tuy nhà Hán nhà Đường cũng không hơn được ». Nhưng Lê Văn Hưu lại cho rằng về đức thì Lê Đại Hành không bằng Lý Thái tổ.

Ngô Sĩ Liên tác giả *Đại Việt sử ký toàn thư* một mặt thừa nhận Lê Hoàn là « bậc anh hùng nhất đời », nhưng một mặt khác lại lên án việc Lê Hoàn lấy bà Dương Vân Nga. Trong *Toàn thư* họ Ngô đã viết: « Vua nhân gian dâm trong cung mà lấy được nước... về luân thường vợ chồng có nhiều việc đáng thẹn ».

Ở một chỗ khác trong *Toàn thư*, Ngô Sĩ Liên lại viết: « Đạo vợ chồng là đầu của nhân luân, mối của vương hóa. Hạ kinh của Kinh Dịch nêu lên quẻ hàm, quẻ hằng lên đầu là tỏ rằng lấy đàn bà tất phải chính đáng. Đại Hành thông dâm với vợ vua, rồi ngấm ngầm lập làm hoàng hậu, thì không còn có lòng hổ thẹn nào nữa. »

Trước khi xét xem nhận định về Lê Hoàn của các sử gia phong kiến là đúng hay sai, cũng cần phải vạch ra rằng hồi các thế kỷ X, XI, XII, XIII, Nho giáo tuy đã du nhập Việt-nam từ lâu, nhưng vẫn chưa có tác dụng chi phối mọi quan hệ xã hội trên nước Việt-nam.

Đinh Điền, Nguyễn Bặc dấy quân đánh Lê Hoàn không phải vì ông « thông dâm » với vợ vua, mà vì ông đã chiếm mất ngôi vua của họ Đinh là dòng họ mà Đinh Điền và Nguyễn Bặc có nhiều quan hệ về quyền lợi, địa vị.

Trong *Đại Việt sử ký toàn thư*, Ngô Sĩ Liên cho biết từ Lê sơ trở về trước nhân dân làm đền thờ vẫn trụ hai pho tượng Tiên hoàng, Đại Hành và tượng Dương hậu cùng ngồi.

Đủ hiểu hồi các thế kỷ X, XI, XII, XIII người Việt-nam coi việc Lê Hoàn lấy bà Dương Vân Nga làm vợ là bình thường, không có gì trái đạo lý. Chỉ khi tư tưởng Nho giáo đã chi phối mọi hành động và tư tưởng của mọi người trong xã hội, người ta mới lên án cuộc hôn nhân đó mà thôi.

Các nho sĩ cũng tỏ ra không ưa gì việc bà Dương Vân Nga lấy Lê Hoàn làm chồng. Điều mà họ muốn là bà Vân Nga ở góa suốt đời để được khen là tiết phụ. Năm 980 khi khoác áo hoàng bào vào Lê Hoàn, bà Vân Nga đã có một hành động sáng suốt, biết đặt lợi ích của Tổ quốc lên trên lợi ích của gia đình.

Đã đành rằng Dương Vân Nga yêu Lê Hoàn. Nhưng bà vẫn có thể vừa yêu Lê Hoàn vừa bảo vệ ngôi báu cho con trai mình là Đinh Toàn được.

Hồi thế kỷ XVIII, Đặng Thị Huệ vợ yêu của Trịnh Sâm, sau khi Trịnh Sâm chết, chẳng yêu Hoàng Đình Bảo đâu ư? Lúc bấy giờ Hoàng Đình Bảo đang nắm giữ binh quyền, do đó, nắm giữ tất cả mọi quyền hành của Trịnh vương phủ. Đặng Thị Huệ đã yêu Hoàng Đình Bảo, và đã làm cho Đinh Bảo hăng hái trong việc bảo vệ ngôi chúa cho Trịnh Cán là con mình.

Năm 980, bà Dương Vân Nga cũng có thể làm như Đặng Thị Huệ: Bà có thể yêu Lê Hoàn để hướng Lê Hoàn vào việc bảo vệ ngôi vua cho Đinh Toàn.

Nhưng bà Dương Vân Nga đã không làm như thế. Vì bà biết rằng giữa lúc quân Tống đang trên đường tiến vào xâm lược Việt-nam, nhắm mắt trước nguyện vọng của quân đội và nhân dân, khư khư ôm lấy ngai vàng cho con mình là gây ra sự chia rẽ trong hàng ngũ giai cấp cầm quyền, và như vậy là tạo điều kiện cho quân Tống vào xâm lược Việt-nam.

Dương Vân Nga là một phụ nữ sáng suốt và can đảm. Giữa lúc đất nước đang đứng trước nạn ngoại xâm, bà đã kịp thời hành động: Bà đã hy sinh quyền lợi của dòng họ, trao ngôi báu cho Lê Hoàn là người được quân đội và nhân dân tín nhiệm nhất, và do đó, có khả năng động viên mọi người ra đánh giặc giữ nước.

Năm 981, như mọi người đều biết, Lê Hoàn đã đánh bại quân Tống cùng một lúc trên ba mặt trận.

Chiến thắng oanh liệt của Lê Hoàn là do thiên tài quân sự của ông, do tinh thần chiến đấu của quân và dân Việt-nam hồi thế kỷ X.

Nhưng đằng sau chiến thắng ấy, chúng ta

thấy có bàn tay của bà Dương Vân Nga, một phụ nữ trong một tình thế khó khăn, phức tạp, đã dám giầy xéo lên những lễ giáo tầm thường để cứu lấy đất nước bị xâm lăng. Hành động dũng cảm của bà Dương Vân Nga đã tạo điều kiện cho Lê Hoàn và quân đội đánh thắng được quân xâm lược.

Việc làm của bà Dương Vân Nga năm 980 phục vụ tốt cho lợi ích của dân tộc.

Việc bà lấy áo hoàng bào khoác vào lưng Lê Hoàn, một nhân vật có đủ điều kiện đánh giặc giữ nước, là một hành động rất đẹp đáng ca ngợi.

Chúng ta, những người làm công tác sử học theo quan điểm của chủ nghĩa Mác — Lê-nin, chúng ta đánh giá nhân vật lịch sử theo những cống hiến của những nhân vật đó cho sự tồn tại phát triển của dân tộc hoặc của loài người.

Chúng ta đánh giá cao những người trong cuộc đời của mình đã đấu tranh cho độc lập của dân tộc, cho thống nhất của đất nước, cho sự phồn vinh, tiến bộ của Tổ quốc.

Trong các hoạt động của mình, Lê Hoàn tỏ ra có ý thức về trách nhiệm của mình. Ông có ý thức dân tộc cao, biết đấu tranh để bảo vệ độc lập của dân tộc, biết làm những gì cần thiết để giữ gìn sự thống nhất của non sông, đất nước. Trong khi ở ngôi, ông biết đề ra các biện pháp tạo điều kiện cho kinh tế Việt-nam phát triển. Giao thiệp với nhà Tống, ông biết bảo vệ danh dự của dân tộc và đã làm cho vua Tống cũng như sứ Tống phải kính trọng ông và kiêng nể dân tộc Việt-nam.

Lê Hoàn là nhà quân sự thiên tài, nhà chính trị lỗi lạc, là nhân vật có ý thức dân tộc mạnh. Không phải ngẫu nhiên mà năm 980 Phạm Cự Lượng cùng các tướng lĩnh và quân đội kéo vào cung đình đòi đưa Lê Hoàn lên ngôi vua để lãnh đạo cuộc kháng chiến chống quân Tống xâm lược.

Lê Hoàn xứng đáng được coi là một anh hùng dân tộc của Việt-nam. Vợ ông, bà Dương Vân Nga, cũng đáng được coi là một phụ nữ sáng suốt biết đặt lợi ích của dân tộc lên trên tất cả.

Chúng ta phải trả cho Lê Hoàn cũng như bà Dương Vân Nga chỗ ngồi mà hai nhân vật đó đáng có trong lịch sử dân tộc chúng ta. Chúng ta phải đánh giá họ trên cơ sở những cống hiến cụ thể của họ đối với lịch sử dân tộc.

Tháng Tám 1971

CHÚ THÍCH : (Xem tiếp trang 30).

PHONG TRÀO «CHẤN HƯNG PHẬT GIÁO» VÀ CÁC VẤN ĐỀ TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC MÀ PHONG TRÀO ẤY ĐÃ NÊU LÊN Ở NƯỚC TA TRONG THỜI KỲ LỊCH SỬ GIỮA HAI CUỘC CHIẾN TRANH THẾ GIỚI

(Tiếp theo)

TRẦN VĂN GIÀU

III. CÓ HAY KHÔNG CÓ «THIÊN ĐƯỜNG», «NƯỚC TỊNH ĐỘ» «TÂY PHƯƠNG CỰC LẠC»?

Trong sách *Phật giáo vấn đáp* Thiện Chiếu khẳng định rằng những Niết-bàn, Tây phương đều không phải là cảnh có thật, đó chỉ là sự yên tĩnh trong tâm của ta. Tâm là Phật. Phật là tâm; ngoài tâm không có Phật. Cho nên, sẽ là một điều lầm lạc nếu tin rằng ta nhờ niệm Phật, nhờ làm lành lánh dữ mà được Phật rước về ở bên nước Tịnh độ, về Tây phương cực lạc.

Ông Liên Tôn chủ bút tạp chí *Từ bi âm* cải lại một cách bực dọc. Về vấn đề này không phải chỉ một mình Liên Tôn cải lại Thiện Chiếu mà còn một số người khác nữa trên báo hàng ngày. Thiện Chiếu tả xông hữu đột một cách tự tin, và nhà sư có thêm một dịp để làm rõ tư tưởng của mình đã phác họa trong sách *Phật giáo vấn đáp*. Nói cho đúng, Thiện Chiếu không phải được ít người tán thưởng, ngay cả trong hàng ngũ Phật tử. Vấn đề đặt ra bởi Thiện Chiếu, bấy giờ tựa như là tiếng pháo nổ giữa đêm khuya làm nhiều người chú ý, làm nhiều kẻ giật mình, hiển nhiên là làm sáng tỏ Phật pháp.

Liên Tôn hỏi Thiện Chiếu:

«...Lấy sự niệm Phậtặng Phật rước về Tây phương mà cho người ta hiểu lầm là làm sao? Vì Phật Di Đà có thể nguyên tiếp dẫn, Phật Thích ca có kíp sách lưu truyền, nên người ta tin tưởng là chánh đáng lắm chứ phải lắm đâu! Nếu theo lời sư «tin Phật rước là lầm», thì xưa Phật Thích ca nói trong

kính Di Đà: «Nếu chúng sanh nào giữ niệm danh hiệu Di Đà và chư Phật sẽ hiện ra trước mắt», còn ngài Thế Chí nói trong kinh Lăng Nghiêm: «nay ta ở cõi này mà rước người niệm Phật về nơi Tịnh độ», chẳng là Phật Di Đà nguyện làm, đức Thế Chí cũng rước làm hay sao?».

Thiện Chiếu không gặp khó khăn gì để đánh bại Liên Tôn, bởi vì cái hiểu của Liên Tôn gây thơ cổ hủ quá, không thoát chữ đề hiểu nghĩa, không vượt sự đề nắm lý. Liên Tôn cho rằng ngoài tâm có Phật, Phật ở ngoài tâm, đó là trái với nguyên lý rất cơ bản của Phật giáo rồi, lại còn hiểu sai rằng thật có một cái cảnh Tây phương, Tịnh độ như một cái nước riêng, một cõi đời riêng dành cho những người niệm Phật và làm lành. Nếu vậy thì cứ lao sâu mãi vào vực thẳm của mê tín dị đoan, tin ngưỡng mù quáng, chờ còn gì là nghiên cứu Phật học và chấn hưng Phật giáo nữa? Thiện Chiếu trả lời cho Liên Tôn:

«Cái thuyết thưởng phạt của tôn giáo cho rằng ai làm lành thì sau khi chết được lên thiên đường, còn làm dữ thì chết rồi phải sa địa ngục. Thiên đường, địa ngục thực ra chỉ là cái tên của cảnh vui và cảnh khổ. Nếu đời hiện tại mà không bằng cớ gì chứng cho ta biết được, phải đợi đến khi chết, thì chẳng mơ hồ hay sao?»

«Phật giáo thì nói rằng: lòng mê muội thì

khổ, ấy kêu là chúng sanh; lòng sáng suốt thì vui, ấy kêu là Phật.

« Há đợi có thiên đường mới vui, địa ngục mới khổ hay sao ? »

Rồi Thiện Chiếu bảo đừng lẫn lộn Thiên đường với Niết bàn; lẫn lộn Thiên đường với Niết bàn chẳng khác gì là lẫn lộn Tần Cối với Nhạc Phi, quân chủ với dân chủ, Gia tô với Thích ca. Nhà sư giải thích rằng: thông thường người ta gọi Niết bàn là cảnh Phật, nhưng thực ra, theo học thuyết của Thích ca, Niết bàn không phải là cảnh, Niết bàn là cái tên chỉ sự yên tĩnh trong lòng người; hễ lòng sáng suốt thì được yên tĩnh; được yên tĩnh trong lòng sáng suốt thì gọi là nhập Niết bàn. Lúc nào, nơi nào cũng có thể có Niết bàn. Trong bài trả lời ông Hoàng Tâm, đăng ở phụ trương văn chương báo *Đuốc nhà Nam* những ngày 18 và 25 tháng 6 năm 1932, Thiện Chiếu nói rõ thêm:

« Xưa nay, người đạo Phật nước ta tưởng rằng Tây phương là cõi Phật, cũng như tin đồ Nhất thần giáo tin có Thiên đường vậy. Cho đến gần đây, các nhà viết sách truyền bá Tịnh độ tôn (Tĩnh thổ tông) cũng chỉ nói về sự mà không biết về lý, làm cho thuyết Tây phương mâu thuẫn với nghĩa Niết bàn. Như vậy Phật pháp làm sao mà đứng vững được. Bởi vậy trong sách *Phật giáo vấn đáp* tôi mới biện rằng: Tây phương với Niết bàn không mâu thuẫn gì cả. Dứt vọng niệm một cách gián tiếp là Tây phương; dứt vọng niệm một cách trực tiếp là Niết bàn. Dẫu trực tiếp hay gián tiếp cũng đều là dứt vọng niệm, thì có mâu thuẫn gì đâu! Cho nên tôi nói: Tây phương là Niết bàn, Niết bàn là Tây phương ».

Mà, Tây phương hay Niết bàn đều không phải là cõi, là nước, mà chỉ là trạng thái yên tĩnh của lòng mình khi lòng ấy sáng suốt, không mê muội.

Tạp chí « *Viên âm* » (ở Huế) về cơ bản đồng ý với Thiện Chiếu. *Viên âm* số 12 (tháng 7 năm 1934), có bài « Đâu là thiên đường địa ngục » của Chính Túc. Trong bài đó tác giả giải thích rằng Phật không chú trọng vào địa ngục thiên đường cho lắm nhưng cũng có chỗ bảo rằng những ai « giàu tư tưởng » thì lên thiên đường, còn những kẻ « lắm dục vọng » thì rơi địa ngục; song phải hiểu: thiên đường địa ngục đều là những cảnh giới do nghiệp lực biểu hiện, nghiệp lành thì sinh ra cảnh giới vui vẻ, nghiệp dữ thì hiện ra cảnh giới khổ sở, chứ không chi khác. Địa ngục thiên đường hiện hiện ngay trong đời sống này đây thối tùy theo tâm trí của mình. Theo ông Chính Túc, hễ tri túc, an vui, thì đâu lại

chẳng phải thiên đường? Bất tri túc, không an vui, thì đâu lại chẳng phải địa ngục? Và ông kết luận: « Thế mới biết thiên đường là tâm mà địa ngục cũng là tâm; một tâm sinh ra hai ngã, chúng ta nên đi ngã nào? ».

Cũng trong bài vừa kể, Chính Túc xác định rằng nội dung khái niệm Niết bàn không phải là Thiên đường, mà như sau đây: « Niết bàn tóm lại không ngoài ba nghĩa sau đây nghĩa bất sanh, nghĩa giải thoát, nghĩa tịch diệt. Bất sanh, nghĩa là không sanh ra, không sanh ra những điều mê lầm nữa. Giải thoát, nghĩa là khỏi ràng buộc, không mắc huyền ngã, huyền pháp ràng buộc nữa. Tịch diệt, nghĩa là vắng lặng, dứt sạch; vắng lặng an lành, sạch tất cả các nguồn mê lầm. Niết bàn nhiều nghĩa như vậy nên không dịch ra chữ Hán được ». Niết bàn tuyệt nhiên không có nghĩa là thiên đường, không phải là thế giới cực lạc nào ngoài cái thế giới này, ngoài cái tâm của ta.

Trái lại thì tạp chí *Đuốc tuệ* (ở Hà-nội) mấy lần cổ động cho « Cực lạc thế giới », cho « nước Tịnh độ », cho « Tây phương ». Số 53 (tháng 1 năm 1937) có bài kể lại chuyện Thích ca nói: từ cõi trần này sang Tây phương, qua biết bao nhiêu cõi đất khác thì đến một cõi thế giới gọi là Cực lạc thế giới, ở đây có Phật A di đà đang thuyết pháp, còn chúng sinh ở đó thì không chịu khổ sở nào hết, chỉ hưởng sung sướng đủ điều, nên gọi là Cực lạc, cũng gọi là Tịnh độ hay Tĩnh thổ. Rồi số 129 của *Đuốc tuệ* (tháng 4 năm 1940) tả cái cảnh Tây phương Tịnh độ đó, y như thiết:

- chúng sinh sống lâu vô cùng;
- đất đai thuần là thất bảo, chúng sinh muốn gì có nấy;
- không ai lấy của ai, không ai dâm dục, giận dữ, ngu si, kiêu mạn; không ai khổ não, đói khát; mọi người tiếng nói thanh nhã;
- cây luôn luôn đầy hoa quả, gió thổi vào thì ra âm nhạc;
- chúng sanh hòa hợp, bàn giảng chính pháp;
- mặt đất bằng phẳng như tâm của chúng sinh phẳng lặng. Muốn qua nước Tịnh độ, muốn về xứ Tây phương cực lạc thì dễ lắm, chỉ cần lúc nào cũng đọc sáu chữ: nam mô A di đà phật!

Người ta thấy càng đi vào thời chiến tranh (thế giới thứ hai) thì *Đuốc tuệ* (Hà-nội) và *Từ bi âm* (Sài-gòn) đều ra sức gieo rắc những điều mê tín trái với Phật pháp như vừa kể. Nhất là *Từ bi âm*. Cái cơ quan « nghiên cứu » Phật học này thường xuyên cổ vũ cho địa ngục, thiên đường, vẽ hình những quỷ sứ

đầu trâu mặt ngựa với những vạc dầu, dao mác, cưa búa rất khủng khiếp.

Dù sao trong giới Phật học đã có những nhà sư khẳng định một cách không úp mở rằng không có thiên đàng địa ngục thật, không có nước Tinh độ, Tây phương cực lạc thật; những cái đó đều là tưởng tượng mơ hồ, tuy trong văn Phật giáo có nói đến mà trong lý Phật pháp thì không phải như vậy; ngay cả niết bàn cũng không phải là một cõi mà chỉ là một trạng thái của tâm trí sáng suốt. Và các nhà Phật học hiện như thế ấy đã được dư luận nhiều báo tán thưởng, còn những bài mê tín loại «Biện chính» của Liên Tôn trong *Từ bi âm* thì lại bị công kích mạnh mẽ. Như ông Trúc Viên, trên báo *Công Luận* (21 tháng 12 năm 1932) chê giọng phê bình của Liên Tôn là thô bỉ, và vạch tính lạc hậu, thủ cựu của *Từ bi âm*:

«Trời đất ôi! Cái tục đào hang ở gác bày ra khi họ Hữu Sào chưa xuất hiện thì phải, chờ bây giờ thời đại nhân văn tiếm trụ, sau

khí họ Hữu Sào đã làm nhà rồi, thời thiên hạ cho (việc đào hang ở gác) là đại. Thói ăn lông uống huyết nói về trước họ Toại Nhân chưa ra đời thì được, chờ về thời kỳ dân trí tiếm khai, sau khi họ Toại Nhân đã vùi được lửa rồi, thời thiên hạ cho (việc ăn lông uống huyết) là ngu. Cái thuyết thần quyền kia (của Liên Tôn) không thể đem ra mà nói với đời khoa học, triết học rõ rệt này được. Phải biết biến thông theo thời, không thể bó buộc cái óc thủ cựu».

Nhìn lại cuộc thảo luận kéo dài nhiều năm về các vấn đề như: có hay không có thượng đế tạo vật, có hay không có linh hồn bất tử, có hay không có thiên đàng địa ngục, thì rõ ràng là giữa hai cuộc chiến tranh thế giới, trong phong trào Chấn hưng Phật giáo, người ta đã đụng chạm tới mấy vấn đề triết lý rất căn bản, những người tiến bộ trong và ngoài hàng ngũ Phật tử đã đưa ra nhiều ý kiến không phải không đáng được chú ý về mặt nội dung tư tưởng.

IV. CÓ HAY KHÔNG CÓ NGOẠI GIỚI; CHỦ NGHĨA DUY THỨC

1. «Không có thiết pháp, thiết vật». Thuyết «nhân duyên giá hợp».

Đã thuộc Phật giáo thì bất kỳ tông phái nào cũng đều đồng ý nhau về cái tư tưởng được nhà Phật gọi là «các hành vô thường». Các hành vô thường đại ý nghĩa là muôn vật luôn luôn biến đổi không khi nào ngừng lại. Các tạp chí Phật học dù *Từ bi âm*, dù *Duy tâm*, hay *Viên âm*, hay *Được tuệ*, tất cả đều nhất trí ở chỗ này.

Nếu «các hành vô thường» chỉ nghĩa là như vậy thôi thì các nhà duy vật biện chứng sẽ không có gì phải bàn cãi lại. Nhưng Phật giáo đi từ chỗ «các hành vô thường» đến chỗ «các pháp vô thiết tánh», nghĩa là đi từ chỗ nhận định đúng rằng muôn vật luôn luôn biến đổi, đến chỗ nhận định lầm rằng muôn vật đều không thiết có.

Về vấn đề này, tạp chí *Viên âm* lập luận một cách sáng sủa nhất cho nên có thể xem đó là đại diện cho lập luận Phật giáo lúc ấy. Lại một điều là lúc ấy nếu có tạp chí Phật học lẫn tránh vấn đề linh hồn thì tạp chí Phật học nào cũng xông vào chủ nghĩa duy thức, có tờ đăng bài về duy thức tới hàng chục kỳ, suốt năm! *Viên âm* (số 5, tháng 5 năm 1934) ra sức chứng minh «muôn vật không thiết có» như sau đây:

«Một vật chỉ phải tự nó có tính chất nhất định mới có thể là thiết có được. Nay chúng ta hãy đem những món mắt thấy ra mà xét thử nó là thiết có hay không thiết có».

Trong cách đặt vấn đề của ông chủ bút *Viên âm*, người ta chú ý là tác giả đã muốn hướng dẫn độc giả vào đâu rồi; ông đưa ra một ý xuất phát không phải ai cũng đồng ý được, rồi từ đó mà suy ra, suy như vậy tất nhiên phải chệch. Trước hết, *Viên âm* chứng minh rằng trên đời hoàn toàn không có vật nào «tự nó có tính chất nhất định» cả, nghĩa là không có vật nào có «tự tính» cả, mà tính chất của vật nào cũng đều là được xác định tương đối với các vật khác. Rồi từ đó *Viên âm* kết luận rằng muôn vật không thiết có mà chỉ là «dường như có», «in hình là có».

Cũng là một thứ tam đoạn luận, nhưng cách sử dụng sai lô-gíc. *Viên âm* viết:

«Những món mắt thấy tuy nhiều, nhưng không ngoài bốn món là sáng và tối, có hình và không hình. Cái sáng là nhờ đối với cái tối nên hóa ra cái sáng; cái tối là nhờ đối với cái sáng nên hóa ra cái tối. Cái có hình nhờ đối với cái không hình mà hóa ra có hình; cái không hình nhờ đối với cái có hình mà hóa ra không hình. Xét ra cho kỹ, thiết không có cái chỉ riêng phần nó có tánh chất nhất định cả».

Đi xa hơn một bước nữa, Viên âm lập luận rằng: phải nhờ có người ta thấy thì cái vật được thấy ấy mới thiết có; «huống chỉ cái món có thể thấy được kia còn cần phải được «tánh thấy» chiếu vào mới hiện ra thức này thức khác, nếu như không có tánh thấy thì cái sáng cái tối kia làm sao mà thành cái sáng cái tối được? Những món tai nghe, mũi ngửi, lưỡi nếm, thân chạm, ý tưởng, v.v... cũng đều như vậy, không có tánh chất nhất định. Ngoài cái món không tự tánh kia, muôn vật đều không có tánh chi cả». Viên âm kết luận: «Vậy thì biết muôn vật không có tự tánh, tức là muôn vật không thiết có»; «muôn vật không thiết có, thời nào khác chi cảnh giới chiêm bao, cảnh giới trong pháp thuật; chỉ vì mắc chiêm bao, trong pháp thuật, nên thấy những điều giả dối». «Muôn vật không thiết có, chỉ in tưởng có».

Trên đời thấy thấy là chiêm bao, là bả ảnh, là giả tất!

Quả là một sự khẳng định cực điểm chủ quan chủ nghĩa! Dường như nếu không được ai ngấm thì không thật có sông Hương núi Ngự nữa! Triết học duy tâm chủ quan triết đề đầu còn là cái độc quyền của Berkeley nước Anh! Chủ nghĩa duy tâm chủ quan triết đề của Berkeley xuất hiện hơn 2.000 năm sau chủ nghĩa duy thức Phật giáo.

Tiếp theo bài nổi tiếng của ông chủ bút Lê Đình Thám, cư sĩ, thì có bài giảng cũng không kém nổi tiếng của Đôn Hậu, nhà sư, nhan đề «Đâu là con đường hạnh phúc». Nhà sư tuy đồng ý với cư sĩ, nhưng cách lập luận có khác, ông chứng minh «không có thiết vật» bằng cách chứng minh rằng các giác quan của ta đánh lừa ta, chứng minh rằng lâu nay ta bị u mê bởi thành kiến và tập quán cho nên ta tin là có thật những điều tai nghe, mắt thấy, sờ đụng. Nhà sư Đôn Hậu viết trong Viên âm số 27, tháng 8 năm 1937:

«Hiện nay, do đâu mà chúng ta biết rằng có sự sự vật vật? Hỏi như vậy chắc ai ai cũng trả lời rằng: vì chúng ta hiện thấy, hiện nghe, hiện cảm xúc, nên biết ngay rằng có sự sự vật vật. Nhưng nếu nói hiện thấy thì sao chúng ta hiện thấy những bóng trong gương lại không cho là thiết có; nếu nói là hiện nghe thì sao ướng ki-nin nghe vù vù trong lỗ tai mà không cho là thiết có; nếu nói rằng hiện cảm xúc thì sao, đồng một vật, khi tay ta mới cầm nước đá, trở rờ bàn ghế đều thấy ấm cả, còn khi tay ta mới nhúng nước nóng, trở rờ bàn ghế đều nghe lạnh cả. Cho đến cảm giác nơi lỗ mũi, nơi cái lưỡi, cũng không nhất

định. Vậy chúng ta còn nương vào đâu mà cho rằng thiết có sự vật?»

Lại thêm một lý do nữa chứng minh không có thiết vật. Nhà sư Đôn Hậu giải thích rằng muôn sự vật, sự vật gì cũng có thể chia chẻ ra các nguyên nhân, các bộ phận, cho nên sự vật gì cũng chỉ có cái danh từ chứ không có thiết thể; ví như một quyển sách do cái bìa, do tờ giấy, do mực, do nhân công tạo thành, nhưng bìa là bìa chứ không phải là sách, mực là mực chứ không phải là sách, nhân công là nhân công chứ không phải là sách, và trừ các cái ấy ra, không có cái gì đáng gọi là sách cả. «Vậy quyển sách cũng chỉ là một danh từ chứ không có thiết thể; cho đến cái bìa cũng vậy, cái bìa cũng do nhiều bộ phận nhóm hợp mà thành, xé ra từng mảnh thì không có miếng nào đáng gọi là bìa cả. Cho đến cái thân thể của ta cũng vậy, thân thể do các tế bào nhóm hợp tạo thành, chỉ có danh từ mà không có thiết».

Lập luận này của nhà sư Đôn Hậu là đúng với thuyết «nhân duyên giả hợp» của nhà Phật.

Đó là đặc điểm thứ nhất của chủ nghĩa duy thức: Không có thiết vật, không có thiết pháp, mọi vật đều là «nhân duyên giả hợp».

2. «Không có thiết ngã»; thuyết «vô ngã».

Vật bên ngoài không có thiết, ông Lê Đình Thám và thầy Đôn Hậu vừa mới nói đó rồi.

Duy thức luận của nhà Phật, muốn lô-gic với chính mình, thì tất nhiên phải nhận định rằng «không có thiết ngã». Có người gọi đó là thuyết vô ngã. Về vô ngã, cách lập luận của Phật tử thì có nhiều. Ở sách *Chân lý tiểu thừa và chân lý đại thừa*, sư Thiện Chiếu viết: «Theo kẻ phàm tục và ngoại đạo đều tưởng trong thân mình riêng có một vật linh thiêng không chết, chủ tể và chỉ huy cho xác thịt, họ kêu là linh hồn. Ấy là thuyết hữu ngã. Trái lại, Phật giáo bảo rằng chẳng những loài người mà cho đến hết thấy vạn vật đều do nhân duyên giả hợp mà ra, không thể «có một» mà sinh thành được, cũng không hằng còn mãi mãi nếu nhân duyên tan rã. Ấy là thuyết vô ngã».

Sư Thiện Chiếu giải thích thêm: muốn hiểu thuyết vô ngã thì phải rõ thuyết nhân duyên, mọi vật phải có nhân và có duyên mới thành vật; ví như thực vật thì hạt giống là nhân, còn đất, nước, khí trời, ánh sáng là duyên. Có cả hai thứ nhân và duyên thì mới nứt mống, mọc lá, mọc rễ, thành cây, đơm bông, ra trái được. Ấy là nhân duyên giả hợp.

Trí thức của người cũng thế, đều do sáu căn và sáu trần; sáu căn là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý; sáu trần là hình, sắc, tiếng, hơ, mùi, vật. Ấy lại là nhân duyên giả hợp.

Khác với sư Thiện Chiếu, sư Đôn Hậu, tập trung vào tính chất của cảm giác để mà biện minh cái vô ngã. Đại khái ông nói: ta thấy, ấy là cảm giác của con mắt; ta nghe, ấy là cảm giác của lỗ tai; ta biết mùi vị ấy là cảm giác của mũi, của lưỡi; ta biết nóng lạnh trơn nhám cứng mềm ấy là cảm giác của thân thể; ta biết phân biệt sự này vật khác, ấy là cảm giác của ý chí. Tách rời các thứ cảm giác đó ra thì còn gì tồn tại thiết thực đâu mà gọi là thiết ngã. Lại nếu ta nhận cái cảm giác nơi con mắt là ngã, là ta, thế thì những cảm giác khác không phải là ngã, là ta sao; nhược bằng tất cả các cảm giác đều là ngã thì hóa ra có nhiều cái ngã quá, vậy còn biết cái ngã nào mới thiết là mình, mới thiết là ngã? Vậy thì, sư Đôn Hậu kết luận: « cái ngã (cái ta) cũng chỉ là một cái tên thôi; như cái bộ salon, trừ các bàn ghế ra thì không còn gì thiết thể nữa » !

Đi xa hơn trong lập luận của mình, thầy Đôn Hậu suy nghĩ :

« Lại người đời vì sao mà cho rằng có thiết ngã, có phải là nhân biết có sự thiết ngã không? Nếu nhân biết có sự thiết ngã, thì cái ngã là cái bị biết. Vậy người đời đem cái gì mà biết cái ngã. Xét như vậy thì biết rằng hiện chúng ta thiết có thấy, nghe, hay biết, nhưng thấy, nghe hay biết chứ không có một vật gì thiết tồn tại đáng gọi là ngã cả ».

Đặc điểm thứ hai của thuyết duy thức là « không có thiết ngã ».

Trời đất vạn vật đều không thật có, cả tôi đây cũng không thật có nốt. Duy thức Phật giáo rất triệt để.

Đến đây ta có thể chuyển qua thuyết « vạn pháp duy thức », nhưng, để rõ vấn đề, hãy nán lại tìm xem các nhà lý luận Phật giáo giải thích những khái niệm « có » và « không » ra làm sao.

3 — « Có », và « Không ».

Trong lịch sử tư tưởng và lịch sử văn học nước ta, thuyết có và không của nhà Phật, đã từng làm đề tài cho nhiều bài thi rất nghiêm trang của các nhà sư, đồng thời cũng làm đề tài cho một số không ít những truyện khôi hài của các nhà nho. Có và không là một thuyết được Phật tử xem là kỳ diệu.

Ông phó bảng Bùi Kỳ, trong *Đuốc tuệ* số 47 (tháng 11 năm 1936) cho rằng Phật tổ lập ra thuyết « không » chính là để phá tan hữu giới

(âm giới, sắc giới, vô sắc giới), « Song chữ không rộng quá, cao quá, và lại tinh vi quá; vì rộng quá mà coi như lơ mờ, cao quá mà coi như viễn vông, tinh vi quá mà coi như huyền bí; thành ra một chữ không mà sinh ra nhiều hoài nghi để cho nhiều người muốn hỏi mà khó giải đáp, muốn biết mà khó sưu tầm, đến nỗi càng nghĩ lại càng quẩn, càng nói lại càng vẩn, càng biện luận lại càng cùng ».

Nhưng Viên âm thì muốn tỏ ra rành rẽ về vấn đề quan trọng này. *Viên âm* số 6 (tháng 5 năm 1934) cắt nghĩa: « Trong thế gian cái chi thấy được, nghe được thì gọi là có, cái chi thì gọi là không. Như cái ghế cái bàn thì cho là có, còn khoảng không khí ở giữa thì gọi là không. Nhưng xét kỹ thì không khí nào phải thiết là không. Trái lại, những cái người ta cho là có, như bàn ghế, nếu trừ các món cảm giác như mắt thấy vuông tròn, thân chạm vào biết cứng mềm, v.v... thì không còn tánh chi khác nữa. Các vật kia tự mình không có tánh riêng thì làm sao « có » được ? »

« Cái có cái không ở thế gian là thế ».

Còn cái có cái không của đại thừa Phật giáo ra sao? *Viên âm* đáp: « Đại thừa xét rằng muôn vật vẫn là tuyệt đối mà cũng vẫn là đối đãi. Ở chỗ tuyệt đối thì không còn có cái chi cả, mà ra nơi đối đãi thì vẫn hiện ra đủ muôn sự muôn vật. Tuy tuyệt đối là không, nhưng ở trong đối đãi vẫn in tuồng là có. Muôn sự muôn vật trong đối đãi mà vẫn thường tuyệt đối, trong tuyệt đối mà vẫn thường đối đãi. Tức là nơi có mà không có, tức cái có là cái không, thiết duy một cái thể bằng lực như nhau, bản nhiên ra ngoài phạm vi cả cái không cái có. Bực đại thừa đạo Phật xét biết như vậy, nên một bên vẫn soi thấu cái tướng tuyệt đối của các pháp mà diệt trừ nguồn gốc phiền não mê lầm, còn một bên vẫn xét ra tướng đối đãi của các pháp mà độ chúng sanh đồng thành chánh quả ».

Vậy, theo đại thừa Phật giáo, cái có cái không không phải là chuyện không đàm, mà là điều cần thiết cho sự tu hành cứu khổ, liên quan với thuyết giải thoát. Bởi vậy *Viên âm* ca ngợi rằng :

« Quý báu thay cái có và cái không !

Huyền diệu thay cái có và cái không !

Nếu ai biết rõ được cái có cái không thì lo chi không hiểu toàn thể của Phật pháp ? ».

Nhưng sau khi nghe bác sĩ Lê Đình Thám rồi thì người ta cứ nghĩ lại rằng phó bảng Bùi Kỳ không phải không có lý của ông để viết những giọng đã kể bên trên.

4 — « Vạn pháp duy thức ».

Theo triết lý nhà Phật không có gì đáng gọi là thiết ngã, không có gì đáng gọi là thiết vật; vậy tại sao người đời cho rằng có ngã, có vật? Tập chí *Viễn âm* trả lời rằng: «Hiện nay chúng ta thấy in tưởng có thân (ngã), có cảnh (vật), thân ấy cảnh ấy chẳng khác gì thân cảnh trong chiêm bao. Vậy nó cũng do cái thức tâm biến hiện, chỉ vì chúng ta chưa tỉnh dậy nên chưa nhận rõ đó thôi». Như thế, thức tâm, là gốc của sự vật, kể cả ta đây nữa. Nói duy thức là như vậy đó.

Chắc biết rằng nói như vậy chưa làm cho người nghe đồng tình được, bởi vì chiêm bao là một điều mà thức tỉnh là một điều khác; nay ta đang thức, đang tỉnh, không phải đang chiêm bao, khi ta nhận thấy rằng có ta và có sự vật quanh ta, sự vật ấy hôm qua ta đã thấy có, ngày mai chắc sẽ còn, thì làm sao mà bảo rằng sự vật ấy không có thiết được? Cho nên *Viễn âm* giải thích tiếp: «Có người nghĩ rằng cảnh chiêm bao do thức tâm biến hiện là một việc dễ hiểu, vì nó chỉ trong một lúc thôi, chớ cảnh vật giữa này, lúc nào ngủ dậy cũng thấy y như ngày trước, sao gọi là không thiết có? Tôi xin đáp lại rằng, lắm khi trong giấc chiêm bao, thấy đến 40 năm, 50 năm, trong khi ấy cũng có thức có ngủ, mà cảnh chiêm bao không thay đổi, duy tỉnh dậy, không chiêm bao nữa, mới biết là đã chiêm bao. Vậy, cảnh vật giữa này có khác chi là cảnh chiêm bao mà cho là thiết có? Nếu chúng ta không phân biệt thì còn cái gì là xanh đỏ, là dài ngắn, là thơm thối, là ngọt mặn, là cứng mềm, là nóng lạnh, v.v..., trừ cái món phân biệt ấy ra thì còn gì đáng gọi là sự sự vật vật». Nói một cách khác, nóng lạnh, cứng mềm, ngọt mặn, thơm thối, dài

ngắn, xanh đỏ... các sự vật ấy đều do sự phân biệt của ta mới có, do thức tâm mà có. Nên gọi là «vạn pháp duy thức», «nghĩa là sự sự vật vật đều do thức tâm biến hiện», «vật, ngã đều là những tưởng tượng của thức tâm».

Đuối lý và vô lý như thế, trái với kinh nghiệm thực tế ngàn đời của loài người như thế, nhưng chủ nghĩa duy thức vẫn được các nhà Phật học bảo vệ, bởi vì đạo Phật cho rằng cần có cái «vạn pháp duy thức» để xác minh rằng đời vô thường, đời là ảo, không đáng quyền luyến, vọng tưởng, mà hết vọng tưởng thì mới khỏi luân hồi — nguồn gốc của khổ sở.

Trong những vấn đề Thượng đế, linh hồn, thiên đường địa ngục, tư tưởng Phật giáo dường như hướng về tiếp cận khoa học học bao nhiêu thì trong chủ nghĩa duy thức, tư tưởng Phật giáo lại rõ ràng tách xa khoa học bấy nhiêu, bởi vì điều kiện số một để có khoa học là chấp nhận tính chất khách quan của thế giới, của vạn vật, là khẳng định rằng vạn vật, thế giới tồn tại độc lập với ý thức của ta.

Bên trên chúng tôi đã kể lại bốn vấn đề tư tưởng chính mà cuộc vận động chấn hưng Phật giáo trong thời gian giữa hai cuộc chiến tranh thế giới đã đề ra ở Việt-nam. Người ta có thể thấy tầm quan trọng chẳng những về mặt triết học mà cả về mặt chính trị nữa của các vấn đề ấy. Thật là hiếm có trong lịch sử Việt-nam từ xưa đến lúc này.

Cuộc vận động chấn hưng Phật giáo còn sinh ra một luồng tư tưởng mới là sự phê bình Phật giáo và phê bình cuộc chấn hưng Phật giáo. So với sự phê bình Phật giáo cuối đời Trần thì trình độ hiểu biết nay xưa thật một trời một vực, nay hơn xưa rất nhiều.

V. NGƯỜI ĐƯƠNG THỜI PHÊ BÌNH PHẬT GIÁO VÀ PHÊ BÌNH SỰ CHẤN HƯNG PHẬT GIÁO

1. Nhà nho khuyến khích.

Phải nói ngay rằng nếu việc sáng lập đạo Cao Đài (năm 1926) đụng phải hết sức nhiều sự công kích của dư luận báo, chí, sách, thì cuộc vận động chấn hưng Phật giáo, trái lại, đã, được khuyến khích rộng rãi trong các tầng lớp nhân dân Bắc, Trung, Nam. Sở dĩ như vậy bởi vì Phật giáo từ hàng ngàn năm nay đã chiếm được một chỗ khá vững chắc trong lòng của hàng triệu người. Số 3 *Viễn âm* (ngày 1 tháng 2 năm 1934) đăng bài «Hiện trạng Phật học ở xứ ta» của nhà cụ nho Huỳnh Thúc Kháng. Ông Huỳnh nhận xét:

«... trên vài mươi năm nay lại đổi khác, khác là đường học nho kia gần tiêu diệt mà đường học Phật vẫn còn nguyên. Không những còn nguyên mà lại có người lo chấn hưng, như *Từ bi âm*, v.v... nay lại có *Viễn âm* ra đời nữa. *Viễn âm* hãy gắng lên! Người ta nói khoa học với tôn giáo không cùng đi với nhau, là nói ở xứ văn minh nào kia, chớ ở xứ khai thông chậm trễ, dân trí mê mù như xứ ta, tôn giáo vẫn còn là phương thuốc chữa bệnh chung cho người mình có hiệu nghiệm. Huống chi, cái thuyết từ bi cứu khổ, độ tha, giác tha và nhân quả luân hồi của

Phật giáo, thông cả các giai cấp trong xã hội, mà ai thực tâm tín ngưỡng và thực hành theo, có bổ ích cho chúng sanh không phải là ít, chưa nói đến Nát bàn là chỗ thượng thừa cao xa kia. Vật nuôi tinh thần cũng như vật nuôi hình chất, người ta giàu sang thì món ngon vật lạ mới lấy làm ngon miệng, chớ dân nhà nghèo đói thì khoai rau đậu bắp cũng lấy làm no lòng. Phật giáo ở đời khoa học này, dầu là vật xưa, mà ở xứ ta chưa phải là vật vô dụng».

Như vậy nhà cự nho Huỳnh hết lòng khuyến khích chấn hưng Phật giáo. Người ta dễ thấy ý kiến ông Huỳnh hạn chế ở những chỗ nào. Ở Bắc, nhiều nhà nho tích cực tham gia cuộc vận động Phật giáo: Bùi Kỳ, Nguyễn Trọng Thuật, Trần Văn Giáp, v.v... Theo các ông này, chấn hưng Phật giáo là nhằm chấn hưng đạo đức đang lúc suy đồi. Các nhà nho trong cái thời nho giáo tàn lụi này nói chung là không còn tỏ ra thái độ công kích Phật giáo như nho giáo chính thống như hồi đầu thế kỷ 19.

Khác với những người như ông Huỳnh, một số thanh niên tiến bộ cho rằng Phật giáo không phải là một phương pháp giải thoát cho loài người.

2. Ký giả phê bình Phật giáo và phê bình sự chấn hưng Phật giáo. Ý kiến của Hải Triều.

Báo *Ánh sáng* số 36 (ngày 8 tháng 6 năm 1935) đăng bài « Phật giáo dưới kính hiển vi ». *Ánh sáng* viết: « Đối với một tên lao động làm hằng ngày không đủ ăn, phải đi kiếm xin thêm một vài bát cơm cho vợ con, thì Phật Thích ca chỉ có khác một điều là, tên lao động kia từ cái chỗ thiếu vật chất đi tìm chỗ đủ vật chất, còn Phật Thích ca thì từ cái chỗ dư vật chất đi tìm hạnh phúc siêu việt ngoài cái sinh tử mà thôi ». *Ánh sáng* lại cho rằng, ở đời, có ai xa lìa được cái xã hội này đâu, « đã không xa lìa được xã hội này thì còn phải chiến đấu trong xã hội này ». *Ánh sáng* đi xa hơn nữa đề nghị rằng rất cùng và trên thực tế thì chấn hưng Phật giáo chỉ là một cách nhồi sọ, một âm mưu của chính phủ (Pháp). Trả lời cho *Ánh sáng*, ông Xuân Thanh trong tạp chí *Viễn âm* số 13 tháng 8 năm 1935 nói tác giả bài phê bình kia « có biết Phật giáo là cái gì đâu » mà có thể bàn về đạo Phật!

Nổi tiếng nhất là những bài trên báo *Tràng an* (Huế) của H.T. nhan đề « Phong trào Phật giáo phục hưng ». Người ta thấy H.T. tìm cách vận dụng tư tưởng khoa học cách mạng để mà nhận xét. H.T. cho rằng phong trào

Phật giáo phục hưng có ba nguyên nhân, một là « lòng tự ái dân tộc », hai là « lòng khát vọng một lý tưởng để theo » và ba là « nạn kinh tế khủng hoảng » kéo dài từ 1929 — 30 đến nay chưa hết. Xuân Thanh bác ba nguyên nhân của H.T. và đề ra ba nguyên nhân khác: một là « vì sự tấn hóa của trí thức người xứ ta về mặt luận lý », hai là « vì khoa học tuy đánh đổ cái mê tín nhưng tự mình không có năng lực để tạo thành hạnh phúc cho nhân loại », và ba là « vì phải có một đạo lý vững vàng làm cho khoa học phục tinh để đào tạo đức tính của loài người ». Như vậy, Xuân Thanh vừa nêu lên tham vọng « bổ sung khoa học », « cứu vãn khoa học », lại vừa phớt lờ khía cạnh dân tộc và khía cạnh thời sự chính trị của vấn đề.

H.T. phê phán khá cẩn thận trong cái vấn đề rất tế nhị này. Anh nói rõ rằng mình không phải tin đồ đạo Phật và không phải tin đồ bất cứ đạo nào, nhưng « đối với lòng tin của bao nhiêu người, chúng tôi rất kính cần và không muốn xâm phạm đến một cách trái lẽ ». H.T. không phải không có đủ kiến thức để thảo luận, song anh xác định trước là « chúng tôi không bình phẩm giáo lý đạo Phật, chúng tôi chỉ nói đến cái đạo Phật giữa đời, đạo Phật của các nhà tu hành và của các cư sĩ đã được thực hành xưa nay mà thôi ». H.T. lại xác định thêm rằng « chúng tôi không đứng về phương diện siêu hình học, chúng tôi chỉ đứng về phương diện xã hội ». Như vậy, H.T. không thảo luận trên lý thuyết, mà trên thực hành, trên trận địa xã hội, chính trị. H.T. viết: « Cái thuyết siêu hình học của đạo Phật hoặc là một thuyết đúng với chân lý cũng nên; nhưng, đúng hay không đúng, chúng tôi không cần biết, chúng tôi chỉ biết cái đạo Phật có người tin, có người theo. Một đạo lý dầu hay mà chưa hề có ai tin theo thì đối với xã hội cũng như không có ». Theo H.T. thì các vị lập ra tôn giáo thường nói nhiều và mơ hồ, có thể giải thích ra nhiều cách, không biết đường nào mà theo; chớ nên « bây giờ muốn nghiên cứu bao nhiêu pho kinh kệ để tìm lấy một tia sáng chân lý, thực là một chuyện mò kim đáy biển, hướng gì chưa chắc đáy biển có kim ». Chân lý không chắc có ở các pho sách từ thời thượng cổ. Vậy ngày nay ta phải tìm chân lý ở đâu?

— « Chân lý ở trước mắt ta, xung quanh mình ta, ở trong cuộc đời thực tế phong ba rợn rợn, xán lạn, huy hoàng, trong những kỳ công của khoa học, những sự nghiệp bất hủ, những nỗi vui sướng cùng những nỗi đau

thương của loài người từ khi có loài người, trong thế giới hữu sắc, hữu hình và hữu tính vậy ».

Một ý kiến rất cơ bản của H.T. là đạo Phật nói cứu khổ nhưng đạo Phật nhất định không phải là đạo có thể cứu khổ cho loài người được, đừng kỳ vọng vào nó mà thất vọng. H.T. lấy thực tiễn làm tiêu chuẩn của chân lý: « Giá đạo Phật đúng với chân lý, đạo Phật có thể cứu đời được, chắc không phải chờ đến ngày nay ». « Một tôn giáo tự nhận cái trọng trách cứu đời mà sau 2.500 năm, người đời còn phải kỳ cục tìm xem người xưa nói gì ! Nếu loài người có chịu khó chờ đạo Phật cứu, thì e cũng không có thì giờ mà chờ ».

Theo H.T. thì đạo Phật đã tỏ ra bất lực. Hơn nữa một số giáo lý lớn của đạo Phật trái với sự sống: « Nếu khắp nơi, các dân tộc tự nhiên đua nhau mà theo đạo Phật một cách triệt để, nghĩa là vào chùa đi tu, thì loài người... chẳng còn ai sống để mà đi tu ». H.T. cho rằng một chỗ yếu, rất yếu của Phật giáo là « không nhìn nhận sự thực giữa đời, không nhìn nhận những quy luật chi phối, sự tiến hóa của loài người, bởi vậy cho nên Phật giáo làm sao mà có thể cứu người đời được ». Một chỗ yếu khác của Phật giáo là trong hai điều biết và làm, tin đồn nhà Phật đặt cái biết lên trên; đặt cái biết lên trên, không cốt làm, thì đi đến đâu?... bằng vào đạo Phật thực hành, thì rõ ràng mục đích của tin đồn nhà Phật là hiểu biết, là giác ngộ vậy. Ngồi xếp chân vòng tròn, tay lần tràng hạt để suy nghĩ những lẽ đầu đầu về trời đất, về luân hồi, đó là cái công việc hàng ngày của họ. Họ cốt trau dồi phần trí thức. Nhưng trí thức người ta cũng như bông hoa, mà mọi sự thật ở đời là đám đất trồng hoa. Hoa lìa đất hoa héo. Trí thức của tin đồn nhà Phật xa cuộc đời thực tế nên chỉ có những sự hiểu biết khô khan, cùng những điều suy nghĩ vơ vẩn không bao giờ giúp họ làm nên việc gì. Vả họ có muốn làm việc gì đâu ? Cái thế giới hình sắc đối với họ là một thế giới huyền tưởng. Họ không ưng lưu dấu vết của họ trên thế giới này. Cái gốc của mọi sự hành động ở đời là lòng ham muốn, mà họ tìm cách để diệt lòng ham muốn, cho dầu lòng ham muốn chánh đáng cũng vậy ».

H.T. nhấn với thanh niên Việt-nam rằng « Sống trong thời đại này, thanh niên nước ta không thể lười được nữa, không thể đứng trên mây trên tầng mây, vòng tay nhìn những cơn phong ba dữ dội đang rung động hoàn cầu. Chúng ta phải dẫn mình vào cơn

sóng gió, cũng vui buồn, cũng lo sợ, cũng đau khổ như mọi người. Một dân tộc thờ chủ nghĩa vô vi ở thời đại này, thực là đưa mình vào cõi chết ».

3. Từ cửa Phật, phê bình Phật giáo: sách « Tại sao tôi cảm ơn đạo Phật » của Thiện Chiếu.

Rải rác trên các báo quốc âm ở Nam và ở Bắc lúc bấy giờ thấy một số bài nêu lên những ý kiến tựa tựa như ý kiến của H.T. Phần nhiều các tác giả đều không phải Phật tử. Nhưng, có một điều đáng chú ý lúc này là ngay trong hàng ngũ Phật tử, người ta thấy một số, ít thôi, những sư tăng, và khá nhiều những Phật tử thường dân xa rời cuộc vận động Phật giáo để đi vào hoạt động yêu nước. Chúng ta biết rằng những năm từ 1930 đến 1940 là những năm phong trào cách mạng giải phóng ở Việt-nam rất sôi nổi, phong trào ấy đã lôi cuốn hàng vạn, hàng chục vạn Phật tử vào cuộc đấu tranh chống đế quốc, phong kiến để tìm sự giải thoát dân tộc và xã hội ngay trong cõi đời cần sống và đáng sống này. Kể cả một số nhà chùa cũng âm thầm mà kiên quyết tham gia, tiêu biểu nhất là chùa Tam Bảo (Rạch-giá) trong cuộc khởi nghĩa 1940. Có những nhà sư và Phật tử tham gia cách mạng mà vẫn là nhà sư và Phật tử; có những nhà sư và Phật tử rời bỏ nhà chùa và giáo lý đạo Phật, hoàn toàn không do một ai ép buộc mà chỉ do sự hiểu biết, do sự giác ngộ.

Trong quá trình phân hóa đó, năm 1936, Thiện Chiếu phát hành sách *Tại sao tôi cảm ơn đạo Phật*, một quyển sách nhất thời làm chấn động dư luận. Sách này chỉ 50 trang nhưng lại nhiều nội dung tư tưởng. Những kết luận của tác giả sách *Tại sao...* đều là kết quả lô-gíc những lập luận từ mấy năm trước. Thiện Chiếu đi từ tình vô thần của Phật giáo, từ chỗ thiết tha với chủ nghĩa cứu khổ của Phật giáo để xáp gần tư tưởng cách mạng hiện đại. Nhà sư can đảm tìm lối thoát sau khi đã bế tắc. Mấy năm trước, tranh biện với Liên Tôn—chủ bút *Từ bi âm*—Thiện Chiếu đã từng nêu lên cái ý kiến táo bạo mà đúng đắn rằng: « Nếu lời nói có lý, thì ông nói tôi cũng tin; nhưng nếu vô lý thì dầu Phật Thích-ca còn sống đi nữa, nói tôi cũng không tin... cái óc suy xét của mình đâu mà cứ làm nó lệ cho kinh điển ». Vả chẳng những kinh điển nó nhiều chỗ tam sao thất bản lắm. Trong bài « Dịch sách Phật » (báo *Công luận* ngày 12, 13 tháng 3 năm 1931) Phan Văn Hùm nhận xét rằng Thiện

Chiếu có tinh thần hoài nghi và cả tinh thần phá hoại cần thiết cho sự nghiên cứu Phật lý nhằm «trùng hưng Phật pháp, tu lý đạo Phật». Ông Hùm cho rằng, trong quyển *Phật hóa tân thanh niên* Thiện Chiếu đã tỏ ra có cái tinh thần cần thiết kia, cho nên ở ngay «trong cửa thiền, ông thoát được bọn ma vương». Song cửa thiền ít ra là lúc ấy nhiều ma vương quá, cho nên cuối cùng Thiện Chiếu thoát luôn cả cửa thiền, làm cho ông Huỳnh Thúc Kháng chủ bút báo *Tiếng dân* rất đỗi ngạc nhiên khi thấy một nhà sư «ăn năm 20 năm trong Phật giáo» và đã từng quyết liệt đấu tranh cho Phật pháp, nay lại «cảm ơn» Phật giáo, còn ở đầu bên kia, một người tây học như Trần Trọng Kim lại viết *Nho giáo và vận động sùng hưng nho giáo*!

Cần phải chuyển hướng.

Quyền *Tại sao...* đánh dấu sự chuyển hướng tư tưởng của Thiện Chiếu. Cát nghĩa sự chuyển hướng tư tưởng của mình, Thiện Chiếu viết:

«Đánh đâu thua đó mà không chịu đổi chiến lược, thì ta biết là nhà cầm binh thất sách; cũng trái hẳn với cái mục đích hoặc chiếm cứ lãnh thổ của kẻ khác, hoặc gìn giữ đất nước của mình.

«Thay đổi phương châm, thay đổi cách hành động, hoặc thay đổi luôn học thuyết cũng như bỏ hẳn đạo Phật, theo cái chủ nghĩa khác mặc dầu, miễn đạt được cái mục đích «chúng sanh hết khổ» ấy mới phải là người học Phật, nghĩa là không trái với tôn chỉ của Thích ca mu ni».

Đi sâu vào tư tưởng của bản thân, ông nói:

«Trong mấy năm trường, dẫu gặp phải cái trở lực về chính trị, về kinh tế, vì sự vu cáo, sự phá hoại của bọn Phật giáo cải lương hay của phái nghịch đi nữa, cũng không đến nỗi ngã lòng. Huống chi, về mặt lý thuyết, đã thấy có phần thắng lợi, cũng có một số người giác ngộ theo ủng hộ và tán thành, không đến nỗi quạnh hiu cho lắm. Đất có người cho, tiền có người quyên để cất giảng đường, làm nơi căn cứ cho khỏi bị xua lên đuổi xuống vì ở đậu bực mấy chỗ «quyền sở hữu» của những kẻ ý kiến bất đồng.

«Nhưng xin đa tạ! Bây giờ, đối với cái chương trình quyết định trước kia, đã lãnh đạm đi rồi. Kinh làm biếng xem, dẫu hết muốn cạo! Bởi thấy kinh tế càng khủng hoảng nặng nề, người ta càng lầm than, càng đói khổ, do nguyên nhân gì gây ra, lấy phương pháp nào cứu chữa, chứ Phật giáo đã không

phải là phương thuốc cứu khổ duy nhất nữa rồi.

«Phải! Muốn cho hết thấy chúng sanh được hết vọng tâm, được sáng suốt, được Niết bàn và thành Phật như Phật Thích ca sau khi bỏ cảnh tu nhịn đói, đã vô ích mà có hại nữa kia. Huống chi cái thuyết vô ngã của nhà Phật có hay cho mấy đi nữa, không thể nói suông mà phá được thần quyền mê tín là bức tường bảo hộ của cái chế độ hiện tại này.

«Đừng đó không vững. Đi tới chưa biết phải đi đường nào ...».

Bước ra khỏi cửa thiền đi đâu? Đi đâu Thiện Chiếu lúc ấy cũng chưa rõ phải vào hướng nào; nhưng, những năm 30, phong trào cách mạng sôi nổi như thế thì một người mà quả tim từng nhịp với tư tưởng cứu khổ chân thật, ắt cũng có thể không đến nỗi bế tắc hoàn toàn. Cuối quyển *Tại sao...* có đoạn:

«Bao nhiêu giáo nghĩa của Phật, từ căn bản đến luân lý đều rung rinh hết, khác nào như một nhà lầu ở Đông-kinh hồi địa chấn, người trong đó giật mình, hoảng hốt, lật đật chỗi dậy, dẫu có hết sức lưu luyến cái chỗ nương dựa lâu nay đi nữa, cũng phải lo tìm đường thoát thân.

«Đi đâu?

«Chắc thế nào cũng phải đi về con đường nào nó thuận tiện cho mình, và nhất là phải bị lôi cuốn vào đám người hết sức đông đảo đương đi rầm rộ, nhịp nhàng, có kỷ luật và trật tự».

Thế là rõ: xếp mớ chuông, kinh kệ, là để đi vào đường cách mạng của quần chúng nhân dân.

Ở trên, Thiện Chiếu đã nói bao nhiêu giáo nghĩa của Phật đều rung rinh hết là thế nào? Là vì sao?

«Mau thuận của Niết bàn»

Thiện Chiếu nhận thấy rằng Phật giáo đã bảo cái gì hữu hình tất hữu hoại, thì Niết bàn tất nhiên không thể nào Phật lại bảo là cảnh có thật, ấy chỉ là danh từ để chỉ ai là người đã dứt hết vọng tâm. Lý luận như vậy thì «Hết thấy chúng sanh trên thế gian này, không lựa là giai cấp nào, từ nhà đại tư bản, nhà phú hào, nhà tiểu tư sản, nhất là hạng người vô sản, cho đến cái bọn có tiếng là Phật học cao thâm đi nữa, tôi dám chắc không một ai là được thành Phật, không một ai là được Niết bàn». Thiện Chiếu dẫn chứng: ngày nào cũng thấy thợ thuyền và nông dân đấu tranh với chủ xưởng chủ điền, một bên đòi tăng lương, giảm tô, một bên

đòi giảm lương tăng tô, « rắc rối như thế, Niết bàn sao được » ? Buồn may thì mừng, bán ế thì rầu, mà nay vô số hiệu buôn đóng cửa vì kinh tế khủng hoảng. Nghe nhà nước cho ăn lên thì vui, nghe ăn xụt thì buồn, mà nay quan lại bị bớt lương, đầu cũng thấy. « Mừng, lo, vui, buồn đều là vọng tâm cả. Vậy tôi xin hỏi các nhà thương mại, các quan lại có Niết bàn được không ? ». Nói gì là người dân thường phật tử. Mà cho đến những kẻ được tiếng là Phật học cao thâm như Thái Hư pháp sư nước Tàu và Võ Đẳng* tâu quân nước Nhật, khi ở Paris, họ cũng còn ganh ghét nhau vì tranh cái danh dự truyền bá Phật học trước nhất ở châu Âu. Cho nên Thiện Chiếu thẳng thắn nhận xét rằng :

« Ở cái chế độ tư hữu mà nói « Niết bàn được » thật là láo đốc. Còn đến khi xã hội cải tạo rồi thì cần gì có Niết bàn nữa ? »

« Mâu thuẫn của nhân quả ».

Thiện Chiếu nhận xét rằng thuyết nhân quả của nhà Phật dù có chia ra nào là thuận hiện nghiệp, thuận sinh nghiệp, thuận hậu nghiệp, định nghiệp, cộng nghiệp đi nữa, cũng không tránh khỏi thần bí, nghĩa là còn phải chờ ở luân hồi kiếp sau, hoặc nói bởi nghiệp nhân gây ra ở kiếp trước. Nhân quả Phật giáo « tuy có cao hơn cái thuyết hữu ngã luân hồi của Bà la môn giáo mặc dầu, nhưng cũng trái hẳn với luật nhân quả của khoa học ». Tác giả sách *Vì sao...* phê phán rằng cái thuyết nhân quả mới nghe thì hình như công bằng hơn là thuyết thưởng phạt (thiên đàng địa ngục) nhưng bản thân nó mâu thuẫn lắm ! Thuyết nhân quả nói kiếp trước bốn xén không chịu bố thí, nên kiếp này phải chịu thân bần cùng ; còn người giàu bây giờ là nhờ kiếp trước hay bố thí. Nếu như vậy, bây giờ đã chịu thân bần cùng, bữa đói bữa no, lấy cái gì mà bố thí ? Làm sao mà ở rộng rãi được ? Có khi bị hoàn cảnh, bị cái sự đói lạnh xui giục, họ sanh ra trộm cướp nữa. Theo thuyết nhân quả, chẳng những kiếp sau phải chịu bần cùng hơn nữa, còn phải sống ở cảnh khổ (địa ngục) hoặc làm súc vật để đền tội trước kia : một ngày một xuống, không trời đầu lên được, ấy không phải vĩnh kiếp ở địa ngục là gì ! Trái lại, giàu có mới có tiền của bố thí, bố thí có mua vui thì họ càng bố thí hơn nữa. Ở cái địa vị cao sang dư dả thì đại gì ăn cướp ban đêm ? Càng ngày càng lên, ấy không phải vĩnh kiếp ở thiên đàng là gì ?

« Thế là cái thuyết nhân quả nó rộng rãi với hạng người giàu có, mà lại gắt gao với hạng người nghèo khổ thái quá. »

Trong việc cắt nghĩa vì sao người này thông thái, người kia ngu muội, Thiện Chiếu chứng minh rằng thuyết nhân quả Phật giáo cũng sai lầm. Không phải tại kiếp trước có hay không có thí phước (dạy điều phải, điều chính) như luật nhân quả thường bảo mà tại hoàn cảnh xã hội trước hết : « Con của bọn mọi trong rừng rú, ai dám bảo rằng chúng nó lớn lên sẽ được văn minh và thông thái ? Con của nhà tư bản Âu, Mỹ ai dám bảo chúng nó lớn lên sẽ phải ngu muội dã man ? Nhưng đổi lại, khi mới đẻ ra, con của nhà tư bản đem cho bọn mọi con của bọn mọi đem cho nhà tư bản để họ nuôi thử coi. Thì sẽ thấy một bên vì hoàn cảnh, vì sự giáo dục, vì điều kiện vật chất được hoàn toàn đầy đủ, ai còn dám bảo đứa con mọi ấy là dã man nữa. Trái lại, một bên vì sự sinh hoạt đơn sơ, không có giáo dục, thiếu hẳn điều kiện vật chất, cái hoàn cảnh ấy có thể nào tạo được đứa con tư bản kia trở nên một kẻ văn minh ? »

Thiện Chiếu nghĩ rằng nếu bao nhiêu cái giàu nghèo, tốt xấu, sang hèn, khôn dại, mỗi mỗi đều cho là nhân quả định, phải đợi luân hồi ở kiếp sau, không được cải tạo ngay trong đời hiện tại thì chính phủ xô-viết ở Nga, chính phủ bình dân ở Pháp sẽ chẳng cần thiết gì, chẳng làm gì hay sao ? « Cho đến tuần lễ 40 giờ và hơn chạp góp chợ phải nhượng bộ, ấy là bởi nhân quả, phải chờ kiếp sau, hay là bởi đấu tranh hiện tại của nhân dân mà được những cái thắng lợi ấy ? »

Thiện Chiếu còn nêu ra nhiều mâu thuẫn nữa. Tất cả đều đề nói lên rằng Phật giáo, dù là Phật giáo được chấn hưng, cũng hoàn toàn đưa đến bế tắc, mâu thuẫn. Phật giáo không thể giải thoát được, không thể cứu khổ được. Thiện Chiếu là người nổi tiếng hiểu biết đạo Phật, người ở trong giới sư tăng, cho nên những lời ông suy nghĩ, nhận xét, phê phán về đạo Phật làm cho đông người rất chú ý. Từ 1934 báo *Phụ nữ tân văn* (25 tháng 1) đã viết về Thiện Chiếu rằng :

« Sự Thiện Chiếu là một người ở về hạng thành thật nhất, bởi vậy cho nên sư đáng cho ta đề ý. Trong các giáo chủ của cuộc vận động tôn giáo ngày nay, sư là một người có lý tưởng, có chủ nghĩa, có nhiệt thành. Mà sư lại đứng ra hẳn một cánh để phản đối tất cả các chỉ phái khác.

« Sư mê Phật học mà sư xưng rằng, không có thần, không có ngọc hoàng thượng đế, không có chủ tể cần khôn.

« Sư phản đối kịch liệt cho đến đối hễ nói tới hai chữ Thiện Chiếu thì bọn tăng lữ đời nay đều khủng khiếp. Người ta ghét mà sợ

con người có tín ngưỡng thật. Vì đời của sư không có chỗ nào sàm báng đặng.

“Ngày nay sư Thiện Chiếu đã tỉnh ngộ và giác ngộ. Nhờ quan sát nhiều, nhờ suy nghĩ lắm, nhờ thảo luận cùng anh em mà sư tỉnh giấc ngủ thôi mang từ hơn 20 năm nay.

“Khách có kẻ hỏi: vậy thì sư mong giải khổ cho quần sanh về chỗ nào? — Sư nhận ra rằng cuộc đấu tranh để giải khổ là cuộc đấu tranh trong xã hội, giải khổ trên mặt đất, chứ không phải ở kiếp tái sinh hão huyền nào hết!

“Trong hàng trí thức An-nam và tất cả Á đông, ta ít khi gặp được người thành thật và can đảm như Thiện Chiếu».

4. Chính khách nhận xét Phật giáo; quyền « Phê bình Phật giáo » của Nguyễn An Ninh.

Sau quyền *Vì sao...* của Thiện Chiếu thì quyền *Phê bình...* của Nguyễn An Ninh được các giới Phật học, các giới trí thức và cả các giới chính trị chú ý đặc biệt. Tên tuổi của Nguyễn An Ninh một thời khá lớn. Sau kỳ ở tù năm 1926, 27, Ninh dường như rút lui vào Phật giáo để tự yên ỷ. Người ta thấy trên bàn giấy của Ninh một cái mõ, một cái chuông; bản thân Ninh có lúc cạo đầu và đi chân không. Ninh nghiên cứu Phật giáo qua tiếng Pháp, tiếng Anh, tiếng Đức và qua thực tế hoạt động của Phật giáo Việt-nam. Quyền *Phê bình Phật giáo* xuất bản năm 1937 là kết quả của sự nghiên cứu ấy. Nói cho đúng hơn nữa thì, trong khi nghiên cứu Phật giáo, Nguyễn An Ninh chịu ảnh hưởng quyết định của cao trào cách mạng 1930—31; anh cố sức áp dụng phương pháp luận duy vật biện chứng. Quyền *Phê bình...* được hoàn thành trong những điều kiện đó. Nội dung tác phẩm được tác giả nói lên ngay từ đầu: thứ nhất là « so sánh Phật giáo với thời đại của nó để chỉ chỗ hay, chỗ đúng hơn của nó đối với các thuyết khác », thứ nhì là « so sánh Phật giáo với thời đại này để chỉ sai lầm của Phật giáo ». Có thể nói đây là quyền sách lý luận phê bình Phật giáo khá nhất của những năm 30. Sách *Phê bình...* của Ninh bổ sung một cách tốt đẹp tác phẩm *Vì sao...* của Thiện Chiếu và bài luận của H. T. đăng trên báo *Tràng an* về Chấn hưng Phật giáo.

Vấn đề cứu khổ.

Vấn đề đầu tiên mỗi khi nói đến Phật giáo vẫn là vấn đề cứu khổ. Kinh Phật đầu đầu cũng nói đạo Phật là con đường dẫn đến chỗ hết khổ. Cho nên Nguyễn An Ninh cũng bắt đầu sự phê phán từ đây.

Ninh nhận xét, cũng tựa như Thiện Chiếu, cũng tựa như Lê Đình Thám, rằng đạo Phật chánh tông nghịch hẳn với tục cùng tế, với việc dùng bữa chủ, nghịch với bọn Bơ-ra-manh tin rằng xuống tắm sông Hằng-bà thì rửa sạch tội, nghịch với những kẻ tu ép xác mong đạt phép màu nhiệm. Đạo Phật không xui người tin thần thánh. « Đạo Phật là một triết lý xác định đời là khổ, rồi dùng một phương pháp duy tâm chỉ cách cho người tự mình tu luyện cho đến chỗ cảnh ngoại không làm động được tâm trí, cho đời không làm khổ mình được nữa ». Và Ninh cho rằng đó là những nhận xét đầu tiên có thể xem như là rất khuyến khích đối với đạo Phật so với các tôn giáo khác:

« Ở vào khoảng 500 năm trước khi Christ sanh ra, lại là lúc triết học còn mắc sâu trong vòng siêu hình học, thì ta không trách Phật Thích ca sao muốn cứu khổ cho loài người mà lại bày ra cái thứ phương pháp duy tâm, cá nhân, vô hiệu quả, để làm lầm lạc con người. Phật giáo là duy tâm, song so sánh với các triết lý đồng thời khác thì nó ít xa sự thực hơn hết, và ít có tư tưởng hoang đường. Về sau các đồ đệ của Phật thêm những chuyện dị đoan mê tín, làm cho đạo Phật mất cả tính chất triết học trong sạch của nó trong lúc đầu, đó không phải là lỗi của Phật ».

Nguyễn An Ninh nhận định rằng Phật giáo lo cứu khổ, nhưng đó là cứu cá nhân và chỉ cứu trong tương tượng thôi. Tức không cứu được ai.

Vấn đề vạn vật biến thiên.

Sách *Phê bình...* tuyên dương ý kiến Phật giáo nhấn mạnh vào sự biến thiên của vạn vật, biến thiên không ngừng. Song, « Phật lại dùng thuyết biến thiên không ngớt ấy, một là để cho tin đồ ghê sợ đường sinh tử vô cùng, tiêu đi sanh lại mãi mãi, mà góm ghê để đem lòng muốn thoát khỏi cái kiếp sống ở đời, hai là để chỉ rằng mỗi mỗi đều biến thiên, nên không muốn cho mình ham muốn nó, đeo đuổi nó, vì nó mà khổ ».

Ý Nguyễn An Ninh muốn nói rằng, thuở rất xưa ấy mà Phật đã thấy vạn vật biến thiên, thì đó là một điểm ưu việt so với nhiều phái khác, song cái dở là ở chỗ dùng tư tưởng vạn vật biến thiên vào mục đích sai lệch, đặc biệt là vào cái mục đích đầy mâu thuẫn là đem mình ra khỏi sự biến thiên của vạn vật bị xem như là nguồn khổ. Nguyễn An Ninh đã thấy được rằng, khác với tư tưởng Phật giáo, chủ nghĩa duy vật biện

chứng không đi tìm cách đưa mình ra khỏi sự biến thiên của vạn vật, mà ở trong sự biến thiên đó, hiểu nó và dùng cả tâm trí mình để đưa nó mau tiến tới một trình độ cao hơn.

Vấn đề Thượng đế.

Nguyễn An Ninh khen đạo Phật ở chỗ nó không thừa nhận có Thượng đế sáng tạo vũ trụ, khen rằng việc cứu khổ của Phật giáo không cần đến oai linh của Thượng đế. Phật giáo chú trọng vào người, không nói tới ông Trời. Nhưng Phật giáo vẫn là duy tâm. Cái chỗ của Trời thì Tâm thay vào. « Phật giáo thấu cả vũ trụ biến thiên vào tâm rồi lấy trí tưởng tượng mà thắng cái bóng vũ trụ trong tâm ấy, thì tất nhiên có thể tưởng tượng là thắng được ».

Nhưng đó chỉ là thắng tưởng tượng thôi !

Và ngay về con người mà Phật giáo chú ý nhất trong lúc phủ nhận Thượng đế, thì « Phật giáo không hiểu rằng ta đây là cái tâm rọi vạn vật mà cũng là một vật trong vạn vật ».

Hơn nữa, Phật giáo phủ nhận sự tồn tại khách quan của vũ trụ, của vạn vật : « Thuyết Niết bàn của Phật có thể gọi là một sự rỗng sức của trí tưởng tượng để chối sự tồn tại của vạn vật, của vật chất. Chính vì thế mà Phật không thể ra ngoài vòng duy tâm ». Và ngay cái « tâm » của Phật, tuy không giống với cái « tinh thần » của các phái duy tâm hay cái « linh hồn » của các tôn giáo khác, tuy Phật công nhận rằng nó là một thứ cũng tiêu tan với vật chất, song, theo Phật giáo, cái tâm ấy « cũng vẫn có một cái độc lập, không dính liú với xác thịt của người tư tưởng ».

Không có Thượng đế mà vẫn duy tâm là thế.

Vấn đề luật nhân quả.

Nguyễn An Ninh nhận xét rằng, thay cho Thượng đế, nhân quả được đề cao thành luật, hẳn đó là một ưu điểm của Phật giáo, nhưng « luật nhân quả của đạo Phật không những để giải thích những việc hiện tại lúc người đang sống, vì dục vọng, vì sự khao khát mà nó dính mãi với kiếp vô cùng luân hồi; nó lại còn đưa đến phạm vi thần bí để giải nghĩa những lúc trước khi sanh, sau khi chết, cho nên luật nhân quả của Phật giáo khác hẳn với luật nhân quả của khoa học ».

Theo nhà Phật, luân hồi sinh tử là khổ; mà luân hồi sinh tử là do vọng tâm, dục vọng. Muốn diệt khổ, muốn khỏi luân hồi sinh tử,

thì, trừ nhân mới diệt quả được, phải trừ diệt cái vọng tâm. « Với kẻ yếu tính thần, không chống trả nổi với đời khổ này, tôi (N.A.N.) cũng có thể tưởng tượng họ vì quá khổ mà nảy ra cái hy vọng tự tập trí não chán nản với cái vũ trụ biến thiên để đi đến « tư tưởng vô tư tưởng » của Phật dạy. Tin được rằng trong mấy ngàn người, có thể có một người diệt được trí giác của mình cho đến khi cảnh ngoại không xúc nhập vào tâm được, không thương, không ghét, không mừng, không buồn, làm cho tưởng tượng được là mình đã nhập Niết bàn; tin có được như vậy, thật cũng đã là quá lắm rồi. Còn vì lẽ gì diệt được vọng tâm để thoát kiếp sanh tử luân hồi, thì đó thuộc về thần bí, thuộc về đức tin của tín đồ nhà Phật, nghĩa là thuộc về hình nhi thượng học vậy ». Đến đây, Nguyễn An Ninh nhắc lại câu hỏi của Thiện Chiếu: tỉ như cả loài người ta theo Phật, tự diệt dục vọng được rồi, không còn sanh hóa nữa thì trên mặt địa cầu này sẽ không còn giống người nữa, chỉ còn các giống thú mà thôi; như thế, loài người đặc đạo hết thì loài người tận diệt rồi còn chi? Và chẳng lẽ của Thiện Chiếu, trái đất này xưa là một hòn lửa, nguội dần mà hóa hóa sinh sinh ra được như ngày nay, thì làm thế nào có thể chấm dứt sự biến thiên, sự sinh hóa của các loài sống trên mặt đất được ?

Vũ trụ với ta.

Vì nghe hai tiếng « cứu khổ » mà hàng trăm triệu chúng sanh xưa nay đã hy vọng vào Phật. Từ ngày Phật dạy đạo tới nay, hơn hai ngàn năm, nhân loại chết đi sinh lại biết bao nhiêu kiếp rồi mà ngày nay tiếng kêu khổ của nhân loại vẫn còn vang rền bốn phương, ấy là bằng cớ rằng phương pháp cứu khổ của Phật đã thất bại.

« Thất bại vì lý thuyết của Phật cực kỳ chủ quan. Thái độ của Phật đối với vạn vật biến thiên chẳng khác nào thái độ của chim đà điểu thấy nạn đứt đầu vào cánh ».

Đến đây Nguyễn An Ninh đi vào một vấn đề triết học quan trọng là quan hệ giữa con người và hoàn cảnh, theo đó mà xét một mặt triết học Phật giáo : « Vì đứng về phương diện chủ quan quá, cho nên Phật bao giờ cũng thấy con người đối với vũ trụ là bị động, chứ không phải là hoạt động ». Cái « tâm » không phải chỉ như cái kiếng để soi bao nhiêu mâu thuẫn đau khổ của cảnh ngoài; mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý không phải chỉ để cho cái bóng của cảnh ngoài rơi vào « tâm » một cách rõ rệt; mà sáu căn cũng là

khí cụ để cho con người thắng lại vũ trụ, cũng như sáu trần có thể không che tối chơn tâm mà làm sáng chơn tâm. Đối với vũ trụ, ta đây là chủ (chủ quan) mà ta đây cũng là khách (khách quan) đứng trong vũ trụ nữa. Đối với vũ trụ con người là chủ, mà cũng là khách. Con người với vũ trụ hiệp thành một khối duy nhất; không thể tách con người ra ngoài vạn vật biến thiên. Chỉ có cứu được con người trong hoàn cảnh và với hoàn cảnh của nó mà thôi. Đó là ý kiến của phái duy vật biện chứng».

Hữu ngã, vô ngã.

Khẳng định cái vô ngã (không có ta), phủ định cái hữu ngã (có ta) là một đặc điểm của triết học Phật giáo; và như chúng ta đã trình bày, duy thức của nhà Phật phủ nhận sự tồn tại khách quan của ngoại giới. Nguyễn An Ninh viết về vấn đề đó rằng: «... đứng về phương diện khách quan, đứng về duy vật luận biện chứng pháp thì ta là một vật trong vạn vật, một hiện tượng trong bao nhiêu hiện tượng của vũ trụ biến thiên, thì nếu không chối cãi được có vũ trụ, chắc hẳn không chối cãi được có ta. Ta lại là một cái hiện tượng kỳ lạ nhất với hai bàn tay và cái óc, có thể biến cải được vũ trụ. Cái đặc sắc của thể giới có thật là nó có ngoài sự tri giác của ta. Mà ta là một vật của thể giới có thật, thì đối với kẻ khác, ta không thể chối cãi rằng có ta được».

Niết bàn.

Nguyễn An Ninh cho rằng, tuy khái niệm về Niết bàn khác hẳn khái niệm về Thiên đường, nhưng «đầu Niết bàn hay Thiên đường, cả hai cũng đều là sự tưởng tượng trong trí não của con người, đều là bóng quái lạ của cái thể giới có thật này rơi vào trí não của con người».

Niết bàn là tưởng tượng, chỉ là tưởng tượng thôi. Trong học thuyết Phật giáo chính nó là «tư tưởng vô tư tưởng». Nó là sự yên tĩnh, không mừng không giận, không yêu không

ghét, không lo sợ, ham muốn, không biến đổi. Kẻ nào tưởng nhập Niết bàn là vào cảnh vui sướng đời đời thì người ấy chưa hiểu gì về Niết bàn Phật giáo cả. Nhưng mà xưa nay có ai nhập Niết bàn đâu? Cả Phật tổ cũng không có nhập Niết bàn nữa; xưa kia Phật tổ có lời nguyện rằng chúng sanh còn khổ thì ngài còn phải độ chúng sanh chứ không nỡ thành Phật một mình. Nói một cách khác «với cái thể giới có thật này, không có gì chứng rằng Phật thoát được khỏi nó». Tác giả sách *Phê bình...* đi đến kết luận:

«Phải duy vật biện chứng quả quyết cái thể giới hữu hình này không thể nào chối cãi nó được, mà ngoài cái thể giới hữu hình này cũng không có một thể giới nào khác».

Và:

«Nếu muốn khen Phật vì lòng từ bi bác ái, thương hại cho chúng sanh mà tận tâm suy ra cái phương cứu khổ trong cái thời đại u ám, thì người đời nay chẳng có gì là ngăn ngại. Song nếu xem xét về chỗ hiệu quả thì Phật giáo cũng như bao nhiêu thuyết duy tâm khác đã vô hiệu quả lại còn làm lạc chúng sanh».

Nguyễn An Ninh không quên vạch ra rằng, đứng đầu các hội Chấn hưng Phật học ở Bắc, Trung, Nam, thấy có bọn thực dân Pháp và tay sai phong kiến trung thành với chúng, họ lo «giữ gìn chế độ cũ kỹ đồ nát». Người tiến bộ gồm cả những người Phật tử yêu nước tất phải quan tâm đến sự thật đó. Quyền sách *Phê bình...* kết thúc bằng một đoạn dài nổi tiếng trích ở tác phẩm của Các Mác mà Nguyễn An Ninh cố ý không nêu lên, quyền Phê bình triết học pháp quyền của Hegel, nói về tôn giáo, từ câu «Chính người ta làm ra tôn giáo chứ không phải tôn giáo làm ra người ta» cho đến câu «Sự phê bình trời biến thành sự phê bình đất, sự phê bình tôn giáo biến thành sự phê bình luật pháp, sự phê bình thần học biến thành sự phê bình chính trị».

Nghiên cứu lịch sử Việt-nam giữa hai cuộc chiến tranh thế giới, ắt không thể không chú ý đến sự hoạt động của các tôn giáo. Ở xứ ta, nhất là từ sau chiến tranh thế giới thứ nhất, sự hoạt động của các tôn giáo mang một tính chất chính trị ngày càng đậm nét và mang một tính chất tư tưởng có ảnh hưởng ngày thêm nhiều đến chính trị. Trong toàn bộ cuộc hoạt động của các tôn giáo thì sự chấn hưng Phật giáo là một cuộc hoạt động có chiều sâu tư tưởng nhất, chẳng những vì

các Phật tử, các nhà Phật học chịu khó trở lại kinh điển Phật giáo, đặt và bàn nhiều vấn đề triết học xứ ta xưa nay rất ít khi bàn, mà cũng vì một số người yêu nước theo duy vật luận biện chứng pháp đã tham gia tranh luận và như thế đã góp phần nâng cao trình độ đấu tranh tư tưởng ở xứ ta trong lúc đấu tranh kinh tế và đấu tranh chính trị đều sôi nổi, dẫn đến sự thành công rực rỡ của Cách mạng tháng 8-1945.

HÀ VĂN MAO VÀ CẦM BÀ THUỘC ĐỐI VỚI PHONG TRÀO CHỐNG PHÁP CỦA MIỀN NÚI THANH-HÓA HỒI CUỐI THẾ KỶ XIX

— ĐẶNG HUY VẬN ★ ĐINH XUÂN LÂM —

PHONG trào chống Pháp tỉnh Thanh-hóa hồi cuối thế kỷ XIX đã phát triển mạnh mẽ. Ngay từ những ngày đầu quân thù tàn bạo kéo tới dày xéo mảnh đất quê hương thân yêu vốn giàu truyền thống chống xâm lược trong lịch sử đấu tranh oai hùng của dân tộc, nhân dân trong tỉnh miền ngược cũng như miền xuôi, đa số cũng như thiểu số, đã

một lòng đoàn kết xung quanh các sĩ phu văn thân yêu nước đề anh dũng kháng chiến và đã lập được nhiều chiến công hiển hách. Trong bài nghiên cứu nhỏ này, chúng tôi muốn cung cấp một số tài liệu mới nhằm góp phần làm sáng tỏ thêm sự đóng góp tích cực của đồng bào miền núi Thanh-hóa trong phong trào chống Pháp hồi đó.

SAU khi chiếm được thành Huế sáng ngày 5-7-1885, tướng giặc Cuốc-xy (de Courcy) đã phái tên đại tá Péc-nô (Pernot) đem quân đi bộ đánh chiếm Quảng-bình, và tên đại tá Sô-mông (Chaumont) đưa tàu chiến từ Huế ra đánh chiếm thành Nghệ-an để chặn đường không cho vua Hàm Nghi chạy ra Thanh-hóa. Đồng thời tên thiếu tá Mì-nhô (Mignot) cũng được lệnh kéo một đạo quân từ Ninh-bình ngoài Bắc vào Trung. Đạo quân này có nhiệm vụ một mặt chiếm đóng miền đồng bằng, mặt khác phóng những đạo quân tuần tiễu đi sâu vào nội địa tiến hành thám sát càn quét miền rừng núi để hòng bóp chết các trung tâm kháng chiến rải rác khắp mọi vùng.

Đạo quân của Mì-nhô xuất phát từ Ninh-bình ngày 22-11-1885 và vào tới Thanh-hóa ngày 25-11 năm đó, ở lại tỉnh này trong thời gian 10 ngày để thực hiện hai nhiệm vụ quy định trên; ngày 5-12 thì rời Thanh-hóa và đến 15-12 thì vào tới Nghệ-an, ở lại đấy đến ngày 26-12 lại kéo vào Hà-tĩnh ngày 28-12, sau đó cứ tiếp tục cuộc hành quân mãi đến tận ngày 20-3-1886 mới tới Huế. Trên con đường hành quân dài hơn 556 cây số, đạo quân này đã bị suy yếu nhiều, phần bởi phải đi lại một phần lực lượng ở các tỉnh đi qua để đối phó với tình hình các địa phương, phần vì lực

lượng bị tiêu hao qua các cuộc chạm trán với nghĩa quân các nơi.

Âm mưu của giặc Pháp là dùng hai gọng kim kẹp chặt từ hai phía trong ra và ngoài vào để dồn vua Hàm Nghi cùng Tôn Thất Thuyết vào một mẻ lưới lớn rồi « cắt vó ». Nhưng âm mưu đen tối đó đã bị thất bại thảm hại. Dựa vào sự bảo vệ và giúp đỡ chí tình của nhân dân các vùng đi qua, Hàm Nghi và Tôn Thất Thuyết cùng số người đi theo đã hoàn thành thắng lợi một chuyến đi đầy gian khổ theo đường rừng từ sơn phòng Quảng-trị ra tới sơn phòng Hà-tĩnh, sau đó lại lui về vùng thượng du hai tỉnh Hà-tĩnh — Quảng-bình xây dựng căn cứ chỉ đạo chung phong trào chống Pháp trong cả nước.

Tại Thanh-hóa, liền ngay sau khi chiếu Cần vương thứ nhất được phát đi (ngày 2-6 năm Hàm Nghi thứ 1, đối chiếu là ngày 13-7-1885), phong trào yêu nước chống Pháp đã lên cao. Nhất là từ sau chiếu Cần vương thứ 2 (20-9-1885) thì các sĩ phu Thanh-hóa càng đầy mạnh

Đồng chí Đặng Huy Vận, cán bộ giảng dạy khoa sử trường Đại học Tổng hợp, đã mất vào đầu năm 1969. Bài này các tác giả viết từ năm 1968. Tòa soạn xin giới thiệu với bạn đọc.

Tạp chí N.C.L.S.

thêm hoạt động chống Pháp. Vượt qua muôn vàn gian khó ngày càng chồng chất, phong trào tỉnh Thanh-hóa đã được duy trì liên tục và kéo dài mãi đến những năm cuối thế kỷ XIX mới bị dập tắt trong hoàn cảnh thất bại của phong trào chung toàn quốc. Và ngay từ những ngày đầu của phong trào chống Pháp trong tỉnh, đồng bào miền núi đã có mặt trong hàng ngũ kháng chiến. Với một nhiệt tình yêu nước cao cả, lại đoàn kết chặt chẽ với đồng bào miền xuôi, họ đã vận dụng tài tình các vũ khí cổ truyền của dân tộc như giáo, mác, súng kíp, tên nổ tầm thuốc độc trong hoàn cảnh núi rừng hiểm trở, và đã nhiều phen giáng cho kẻ thù có súng ống hiện đại nhiều đòn nặng nề khiến kẻ thù phải khiếp vía kinh hoàng.

Đặc biệt cuộc kháng chiến càng kéo dài về sau, một khi miền đồng bằng đã lọt vào tay địch, thì vai trò của miền núi lại càng nổi bật. Hai thủ lĩnh tiêu biểu của phong trào miền núi Thanh-hóa là Hà Văn Mao và Cầm Bá Thước đã có vai trò quan trọng trong việc lãnh đạo phong trào chống Pháp chung toàn tỉnh hồi cuối thế kỷ XIX.

Hà Văn Mao, người dân tộc Mường, quê xã Điền-lư, châu Quan-hóa (nay là xã Điền-lư, huyện Bá-thước). Trước khi tham gia phong trào chống Pháp, ông giữ chức cai tổng trong vùng nên thường được gọi là Cai Mao, và nhờ có tính tình hào nghị nên rất được đồng bào trong vùng kính yêu. Cầm Bá Thước, người dân tộc Thái, quê ở Lùm-nưa, làng Trịnh-vạn, huyện Thường-xuân. Tính người hào hiệp, có uy tín lớn trong vùng, ông được các quan lại trong tỉnh rất tin nhiệm nên thường ủy thác cho việc biên phòng. Năm đầu Kiến-phúc (1884), ông được giữ chức bang biện quân vụ hai châu Thường-xuân và Lang-chánh nên thường được gọi là Bang Thước. Và ngay sau khi tiếng súng cần vương vang nổ, ông đã giương cao cờ nghĩa mộ quân chống Pháp (1885).

Hà Văn Mao hoạt động cần vương rất sớm. Theo tờ phụ tấu của tổng đốc Vân Quý (Vân-nam và Quý-châu) là Sầm Dục Anh đề ngày 13-3 năm Quang Tự thứ 11 (4-1885) thì ông đã từ miền núi tỉnh Thanh-hóa lặn lội đến vùng sông Đà để liên hệ với quân Thanh lúc đó đang đóng ở đây bàn kế đánh Pháp (1). Vì vậy ngay sau khi chiến cần vương được ban bố, chúng ta đã thấy Hà Văn Mao có mặt trong hàng ngũ chống Pháp và tìm cách liên hệ với phong trào dưới miền xuôi. Bài *Về Tây chiếm tỉnh Thanh* đã nói tới ông với những lời đầy ngưỡng mộ:

«Trông ra dãy phố hai hàng,

Đồn đây có tiếng một chàng Cai Mao.

Người này thật đáng anh hào,
Quân dư năm vạn, người cao bằng vò,
Bình yên cũng thường xuống chơi,
Đền ngày loạn lạc trấn nơi cửa rừng.

Tại nghe người nói vang lừng.

Cai Mao gửi xuống chèn vừng làm tin» (2),

Chính Hà Văn Mao đã chỉ huy nghĩa quân đánh đồn Bái-thượng vào đầu tháng 11-1885. Bái-thượng nằm trên hữu ngạn sông Chu, thuộc huyện Thọ-xuân, cách tỉnh lỵ Thanh-hóa 60 cây số về phía Tây-bắc, là một vị trí quan trọng về mặt quân sự vì nó án ngữ các con đường đi sâu vào vùng thượng du. Đồn đóng ở đây, giặc Pháp nhằm khống chế phía Tây Thanh-hóa, một mặt đóng chặt chốt bịt kín các con đường Thọ-xuân—Ngọc-lạc, Thọ-xuân—Lang-chánh, mặt khác ngăn cản nghĩa quân Thanh-hóa bắt tay với nghĩa quân Nghệ-an thông qua các đường xuyên sơn kín đáo. Tại đồn Bái-thượng, giặc Pháp đóng hơn 100 tên do tên đại úy Sa-lê (Salée) chỉ huy. Đêm mùng 8-11-1885, hơn 1.000 nghĩa quân do Hà Văn Mao chỉ huy đã từ Điền-lư bí mật luồn rừng kéo về, chia làm 4 mũi bất thần tấn công vào đồn. Nhưng giặc Pháp trong đồn đã được tay sai báo trước nên đã chuẩn bị đối phó. Kết quả là nghĩa quân đã tấn công suốt đêm, nhưng không chiếm được đồn và đến khi trời gần sáng thì phải rút. Sau trận thử thách không thắng lợi đó, nghĩa quân Thanh-hóa vẫn không hề chùn bước sơn lòng. Giặc Pháp ngày càng mở rộng phạm vi chiếm đóng trong tỉnh thì sức kháng chiến của nhân dân các địa phương càng lên mạnh. Đặc biệt là từ sau khi Tôn Thất Thuyết trên đường đi sang Trung-quốc cầu viện (2-1886) và có ghé thăm Thanh-hóa để gặp các sĩ phu văn thân yêu nước trong tỉnh bàn cách đánh Pháp thì phong trào kháng chiến càng có cơ lên mạnh hơn bao giờ hết.

Như chúng ta đều biết, sau khi đưa vua Hàm Nghi ra vùng thượng du hai tỉnh Quảng-binh—Hà-tĩnh xây dựng căn cứ chống Pháp được ít lâu thì Tôn Thất Thuyết quyết định bí mật tìm đường sang Trung-quốc cầu viện. Cùng đi với Tôn Thất Thuyết có Trần Xuân Soạn, nguyên đề đốc hộ thành Huế, và là một người triệt để chủ chiến bấy giờ (3). Ra đến Thanh-hóa, nhận thấy phong trào trong tỉnh có nhiều điều kiện tốt về thiên thời, địa lợi, nhân hòa để duy trì lâu dài về sau, ông đã quyết định đề Trần Xuân Soạn, ở lại đề phối hợp với các sĩ phu văn thân trong tỉnh lãnh đạo phong trào. Chính trong chuyến đi này, khi ghé qua Thanh-hóa (3-1886), Tôn

Thất Thuyết đã gặp Hà Văn Mao tại Diên-lư và Cầm Bá Thước ở Trịnh-vạn để bàn việc cứu nước. Sau đó Trần Xuân Soạn đã thay mặt vua Hàm Nghi và Tôn Thất Thuyết phong chức tước cho các sĩ phu văn thân trong tỉnh để họ có danh nghĩa đứng ra tổ chức nghĩa quân, đẩy mạnh phong trào yêu nước chống Pháp trong tỉnh. Trên cơ sở đó, phong trào Thanh-hóa đã nhanh chóng đi vào tổ chức, tính chất tự phát buổi đầu ngay sau khi tiếp nhận chiếu Cần vương ngày một mất dần. Phong trào trong tỉnh thống nhất từ trên xuống dưới với hệ thống các tán lý, tán tương quân vụ, tham tán ở các phủ, huyện, bang biện quân vụ ở các tổng, xã, và các lãnh binh, đề đốc, hiệp quản, quản cơ... Chính Hà Văn Mao lúc đó đã giữ chức tán lý chịu trách nhiệm phong trào một địa bàn rộng lớn trên miền rừng núi phía Tây Thanh-hóa. Từ căn cứ Diên-lư, vào tháng 2-1886, ông đã kéo quân "trần xuống đồng bằng thành một cuộc chiến tranh lớn" (4). Phong trào đang trên đà phát triển, các sĩ phu văn thân quyết định đánh thành Thanh-hóa là đồn chính của giặc Pháp hồi đó trong tỉnh vào đêm 11-3 rạng sáng 12-3-1886 để đẩy mạnh phong trào lên một bước nữa, nhưng không kết quả (5). Mặc dù vậy, nhìn chung trong lĩnh đã hình thành một số trung tâm kháng chiến mạnh, trong số đó có vùng Yên-dịnh - Quan-hóa nằm giữa lưu vực các sông Mã-Chu, Cầu-chày, đặt dưới quyền chỉ huy của Trần Xuân Soạn và Hà Văn Mao « dưới sự thúc đẩy của các thủ lĩnh Cai Mao và Đề Soạn, cuộc nổi loạn (!) cho đến tháng 2-1886 còn đóng khung trên miền núi nay đã lan rộng xuống miền đồng bằng » (6). Sau trận nghĩa quân đánh thành Thanh-hóa, tướng giặc Oác-nê (Warnet) phái tên thiếu tá Tê-ri-ông (Térillon) từ Nam-dịnh kéo quân theo đường bộ vào Thanh-hóa với nhiệm vụ quét sạch nghĩa quân hoạt động trên triền sông Mã. Tới Thanh-hóa, Tê-ri-ông đã hội ý bàn bạc kế hoạch hành quân cụ thể với bọn Pháp ở địa phương, sau đó kéo quân theo đường Thiệu-hóa vượt qua sông Chu đi thọc sâu lên mạn Yên-dịnh. Trong suốt thời gian hơn một tháng trời (25-3 đến 26-4-1886), giặc Pháp đã càn đi quét lại một cách vô cùng ác liệt toàn vùng các huyện Thiệu-hóa, Thọ-xuân, Quảng-hóa, Quan-hóa, và mở rộng ra cả các vùng Thạch-bì, Mai-châu (Hòa-bình). Nhưng chính giặc Pháp đã phải chịu nhận sự thất bại thảm hại của chúng trong âm mưu này: « Giữa Thiệu-hóa và Nông-cống có một miền rối loạn, Cai Mao đứng đầu nghĩa quân vùng này » (7).

Thật vậy, ngay từ đầu cuộc hành quân của giặc Pháp, nghĩa quân đã bám sát chúng để tìm cách tiêu diệt. Nhiều trận phục kích lớn đã diễn ra làm cho địch bị thiệt hại nặng, như trận An-lũy (Quán-Lào, nay là thôn Bình-yên, xã Định-tường, huyện Yên-dịnh) ngày 26-3-1886, trận Làng Sĩ và Thạch-lãm (Yên-dịnh) ngày 7-4-1886.

Trước tình hình phát triển thuận lợi của phong trào, đến giữa năm 1886, các sĩ phu văn thân lãnh đạo Thanh-hóa đã họp ở Bồng-trung (phủ Quảng-hóa trước kia, nay là huyện Vĩnh-lộc) để bàn cách đẩy mạnh thêm một bước nữa phong trào chống Pháp. Trong cuộc hội nghị quan trọng này, cùng một lúc với việc quyết định xây dựng căn cứ Ba-dinh (Nga-sơn), Hà Văn Mao và Trần Xuân Soạn được đặc cử phụ trách việc chỉ đạo xây dựng đồn Mã-cai (Yên-dịnh) thành một cứ điểm chủ chốt trong tỉnh.

Mã-cai nằm ở vùng trung du tỉnh Thanh-hóa, cách thị xã Thanh-hóa 40 cây số về phía tây bắc, nay thuộc xã Yên-lâm, huyện Yên-dịnh. Địa thế nơi đây rất hiểm trở, vừa có sông Cầu-chày đến mùa nước to chảy qua (8) vừa tiếp giáp với một miền rừng núi rậm rạp, có đường băng qua Lào và Trung-quốc. Nghĩa quân đã khéo biết lợi dụng thiên nhiên ở đây để lập nên một căn cứ thủ hiểm khá vững chắc. Một khúc lượn của sông Cầu-chày sâu tới 15 mét, rộng 40 mét được chọn làm hào bảo vệ cho căn cứ. Giữa dòng sông có nhiều mỏ đá lồi chồm, nhon hất và những chỗ nước xoáy rất sâu. Nghĩa quân cũng đã dùng đất khô và cứng của vùng này để đắp thành và công sự chiến đấu. Ở đây còn có một con đê cao phòng lụt được nghĩa quân dùng làm thành ngoài của căn cứ, bên trong đào rất nhiều hào chiến đấu. Các công sự đều có mái che chắc chắn để đảm bảo cho nghĩa quân có thể liên tục chiến đấu trong những ngày nắng cũng như những ngày mưa. Pháo đài trung ương hình bát giác chu vi 800 mét, có nhiều công sự bảo vệ. Chung quanh pháo đài trung ương, trong một đường bán kính ba cây số, còn có 6 pháo đài nhỏ khác xây dựng trên những địa điểm rất lợi thế, những pháo đài nhỏ này được ẩn sâu trong những bụi cây rậm rạp đứng phía ngoài không phát hiện ra được. Một trong những pháo đài ấy là pháo đài Hô-sen ở giữa một cái hồ bùn lầy, muốn đi tới nơi phải chui qua một con đường hầm bí mật ở rất sâu dưới đất. Bên trong pháo đài có xưởng chế tạo đạn dược và kho chứa thuốc súng. Vì vậy sau này khi chiếm được căn cứ, địch đã phải dùng rất nhiều bó rào tre để lót

thành một con đường đi vào pháo đài này. Phía Tây bắc căn cứ là khu rừng Cự-bào cũng chẳng chịt những hào chiến đấu, địch đã phải đề nửa tháng mới thăm dò và phá hủy hết những công sự và chiến lũy sau khi nghĩa quân rút lui. Chúng phải thừa nhận rằng: « Căn cứ Mã-cao còn có thể củng cố lợi hại hơn căn cứ Ba-đinh nhiều, và chúng ta phải tỏ lòng kính phục xứng đáng đối với người chỉ huy đã tổ chức và đã biết lợi dụng địa hình và những phương tiện phòng thủ sẵn có một cách chính xác như vậy » (9). Sau khi căn cứ Mã-cao được xây dựng xong, Hà Văn Mao có Tôn Thất Hàm giúp sức được giao cho trách nhiệm đóng giữ tại đây. Trần Xuân Soạn đóng 300 quân ở Thạch-băng (Quảng-hóa) cách Ba-đinh hơn nửa ngày đường để hỗ trợ mặt sau lưng cho Ba-đinh và Mã-cao. Tổng Duy Tân và Cao Điền đóng quân ở trường Phi-lai (nay là xã Hà-thái, huyện Hà-trung). Còn Cầm Bá Thước thì chỉ huy một đạo quân đóng ở Sầm-sơn (10).

Trước sự phát triển nhanh chóng của phong trào Thanh-hóa, giặc Pháp vội vàng tìm cách đối phó lại quyết liệt. Chúng đã điều động những lực lượng quân sự to lớn để liên tiếp tấn công nhiều lần liên vào căn cứ Ba-đinh mà chúng biết là nơi tập trung đại bộ phận lực lượng nghĩa quân. Nhưng nghĩa quân Ba-đinh — trong đó có một số người Mường, Mán, Thái tập hợp lại thành một đội chuyên sử dụng nổ rất tài tình nên được gọi là « thiện đội » đã anh dũng đánh bại các cuộc tấn công ngày 18-12-1886 và 6-1-1887 của địch. —

Trước những thất bại của chúng ở Ba-đinh, công sứ Thanh-hóa hoảng sợ, âm mưu khủng bố gia đình ở những người lãnh đạo phong trào. Vào cuối tháng 12 năm 1886 được biết Hà Văn Mao có gia đình ở Diên-lư, chúng liền phái viên tri phủ Quảng-hóa đi cùng với một toán lính đến vây bắt mẹ già và con trai của ông. Địch đưa mẹ và con ông về tỉnh lỵ Thanh-hóa và định dùng làm con tin để mua chuộc ông. Chúng viết thư khuyên ông ra hàng và hứa sẽ trọng dụng. Ông liền tương kế tựu kế viết thư trả lời tên công sứ Whap là bằng lòng ra hàng chính phủ và xin y hèn đón mẹ và con ở La-hán. Nhận được thư của ông, công sứ Thanh-hóa rất mừng tuy vẫn còn nghi ngại. Để đề phòng bất trắc, hèn ra lệnh cho Ac-tô (Artaud) chỉ huy đồn Diên-lư đem 100 quân hộ tống mẹ và con Hà Văn Mao đến chỗ hẹn, do viên tri phủ Quảng-hóa dẫn đường. Được tin quân địch y lời, Hà Văn Mao liền bố trí kế hoạch để tiêu diệt chúng. Một mặt,

ông chọn những nghĩa quân khỏe mạnh, cho mai phục ở ngõ hẻm trên con đường vào đình làng, một mặt ông tổ chức nghênh đón long trọng bọn giặc để chúng khỏi nghi ngờ đối phó. Đi đến chỗ hẹn, thấy nhân dân vui vẻ làm nường rẫy, đường làng sạch sẽ, lại được các cụ bô lão dẫn đầu hào lý và một số dân làng quần áo chỉnh tề, tay không ra đón tiếp mời vào trong đình gặp Hà Văn Mao, tên Ac-tô không một chút nghi ngờ, vui vẻ nhận lời và giao cho viên tri phủ Quảng-hóa chỉ huy toàn quân, còn tự mình chỉ kéo một tiểu đội lính nhanh nhẹn, khỏe mạnh vào đình. Trên đường đi, các cụ bô lão cố tình đi chen vào giữa hãn và bọn lính. Đi đến chỗ đường hẹp, nghĩa quân mai phục ở bụi rậm liền xông ra giết hãn, đồng thời tước khí giới bọn lính đi theo. Viên tri phủ thấy động vội đưa quân tiến lên cứu chủ, nhưng hàng loạt đạn và tên độc đã từ các bụi rậm vùn vụt bắn ra chặn đứng hãn cùng đội quân nguy lại. Tiếp đó, nghĩa quân từ hai bên đường hô vang xung phong và dùng mãnh xông ra tiêu diệt chúng. Viên tri phủ cùng một số lính sống ôm đầu chạy, nhưng rồi cũng bị nghĩa quân truy kích giết chết. Cũng trong tháng 12, cùng với thắng lợi ở La-hán, nghĩa quân đã tiêu diệt đồn Thọ-xuân, tên trung úy Ra-bi-ê (Rablier) chỉ huy đồn bị giết. X

Trước tình hình đó, địch càng cố sức tiêu diệt gấp Ba-đinh vì chúng cho rằng lực lượng chủ chốt của Thanh-hóa đã tập trung tại đó. Cuộc tổng công kích của Pháp bắt đầu từ ngày mồng 6-1-1887 và kéo dài ác liệt suốt trong 16 ngày liền, mãi đến tối ngày 20 rạng ngày 21-1 thì nghĩa quân bí mật rút khỏi căn cứ để bảo toàn lực lượng cho những đợt chiến đấu lâu dài về sau. Ngay sau khi chiếm được Ba-đinh, giặc Pháp do tên đại tá Brit-xô (Brissaud) chỉ huy đã gấp rút tiến đánh Mã-cao từ trưa mồng 2-2-1887. Trước sức tấn công ác liệt của quân thù, cuối cùng Đình Công Tráng phải quyết định cho nghĩa quân vượt khỏi vòng vây của địch ngay trong đêm hôm đó rút về phía Thọ-xuân, Ngọc-lạc. Liên sau đó, giặc Pháp điên cuồng tiến hành một cuộc khủng bố trắng trong tỉnh. Nhiều chỉ huy nghĩa quân đã bị hy sinh. Cầm Bá Thước trước sự lung bắt ráo riết của địch cũng phải tạm thời ẩn náu trong nhân dân, chờ cơ hội khác tiếp tục đứng lên chống Pháp. Hà Văn Mao lui về Diên-lư, định dựa vào miền núi rừng hiểm trở vùng thượng du Thanh-hóa phối hợp với Cầm Bá Thước để xây dựng lại phong trào. Vì vậy, tuy địch đàn áp được nghĩa quân ở Ba-đinh và Mã-cao, nhưng có thể nói chúng vẫn chưa

binh định được miền núi Thanh-hóa. Cho nên, đến tháng 4 năm 1887, tên đại tá Bờ-rit-xô — lúc này đã được thăng thiếu tướng — lại phải xuất phát từ Sơn-tây với một đạo quân gồm lính ngự và lê-dương có đại bác yểm bộ và hai pháo thuyền Rô-lăng (Rollandes) và Bốt-xăng (Bossant) ngược sông Đà lên chợ Bờ, rồi xuyên qua rừng núi tới Mai-châu lập ở đây một đồn nhỏ để tiếp tế quân nhu, từ Mai-châu, chúng tiếp tục hành quân về phía sông Mã ở Phú-lẽ rồi xuôi xuống phủ Quảng-hóa. Đi đến đâu, chúng ra sức mua chuộc tầng lớp lang đạo, khủng bố nhân dân, đàn áp tiêu diệt những nhóm nghĩa quân lẻ tẻ. Cuộc hành quân này kéo dài 2 tháng. Dọc đường, chúng không vấp phải một cuộc kháng cự nào lớn của nghĩa quân, vì sau những thất bại vừa qua phong trào yêu nước chống Pháp ở Thanh-hóa tạm thời phải lùi bước và chúng đã làm chủ được những con đường lớn từ sông Mã đến sông Đà, Mặc dù thế khi chúng đến Diên-lư, Hà Văn Mao đã bố trí đánh một trận phục kích khá lớn. Sau đó ông rút về Niên-kỷ. Ngày 11 tháng 8 năm 1887, một đạo quân do Mét-danh-gie (Metzinger) chỉ huy đã tiến đánh Niên-kỷ. Nghĩa quân dựa vào núi rừng hiểm trở đã anh dũng đánh lui cuộc tiến công của địch. Tháng 11 năm 1887, quân Pháp do hai tên thiếu tá Hen-lơ-bơ (Helleboid) và đại úy Pát-can (Pascal) chỉ huy đã tổ chức một cuộc tấn công quy mô lần thứ hai vào Niên-kỷ. Trong trận này, nghĩa quân bị tổn thất nặng. Trần Xuân Soạn lúc đó có mặt ở Niên-kỷ phải chạy ra Bắc, sau sang Trung-quốc gặp Tôn Thất Thuyết rồi mất tại đó (11). Còn Hà Văn Mao lại lui về Diên-lư. Trong thời kỳ này địch ra sức đàn áp, khủng bố nhân dân, nhưng đồng thời lại dùng nhiều thủ đoạn xảo quyệt để mua chuộc sĩ phu, quan lại cũng như các thủ lĩnh nghĩa quân. Trước những thất bại vừa qua, một số người cộng tác với ông hoang mang giao động muốn ra hàng và buộc ông phải cùng họ ra đầu thú. Thuyết phục họ ở lại tiếp tục chiến đấu không được, ông buộc phải giết họ rồi tự sát (12). Nghĩa quân Thanh-hóa lại mất thêm một người chỉ huy có tài năng và dũng cảm. Có câu đối viếng ông như sau:

*«Vũ trụ tổng giai ngộ phận sự,
Hào hùng chính tiện thõ man nhân».*

(Tạm dịch : Việc trong bầu trời này đều là việc của ta.

Hào hùng chính là khen người thõ mán)
(13).

Sau khi Hà Văn Mao mất, phong trào Thanh-

hóa sút hẳn xuống. Nhưng Cầm Bá Thước và một số thủ lĩnh nghĩa quân còn lại như Cao Điền, Tôn Thất Hàm vẫn bí mật hoạt động trong nhân dân để tìm cách khôi phục lại phong trào. Nghĩa quân ẩn náu ở các nơi dần dần đã tụ họp lại ngày một đông thêm. Phần lớn nghĩa quân lúc này là đồng bào miền núi, người Thái và người Mán rất tin nhiệm Cầm Bá Thước, người Mường hết lòng hết sức ủng hộ Cao Điền. Nhưng trong thời kỳ này, nghĩa quân cũng gặp rất nhiều khó khăn, như vũ khí phần lớn chỉ có giáo mác, nỏ tên độc, súng hỏa mai, vài khẩu súng của Cao Thắng từ Nghệ-an gửi ra. Bộ máy thống trị của địch lúc này cũng đã bước đầu được củng cố; đồn bốt của chúng đóng chi chít khắp nơi, lính Pháp và ngự rất đông và đua nhau sức sạo can quét đêm ngày. Một số tay sai trước đây còn do dự, còn sợ « lực lượng Hàm Nghi », sợ « phe kháng chiến » thì đến nay trong tương quan lực lượng mới, đã có thể ra mặt trưng thành với giặc. Nhưng với một tinh thần quật khởi mạnh mẽ, Cầm Bá Thước và các thủ lĩnh nghĩa quân Thanh-hóa vẫn vượt qua muôn vàn gian khổ hiểm nghèo để xây dựng lại phong trào. Chính giữa lúc đó thì Tổng Duy Tân ẩn náu ở Sơn-tây từ sau trận thất bại Ba-dinh đã bí mật tìm đường trở về Thanh-hóa ngay sau khi được tin Hàm Nghi bị bắt (11-1888) để liên hệ với những bạn chiến đấu cũ xây dựng lại phong trào. Phong trào chống Pháp ở Thanh-hóa được xây dựng lại trong hoàn cảnh phong trào Cần vương nói chung đã sút xuống đã có một ý nghĩa quan trọng. Phong trào Thanh-hóa đã nối liền trung tâm chống Pháp của Phan Đình Phùng ở Nghệ-Tĩnh với phong trào chống Pháp ở hạ lưu sông Đà do Đề Kiều (Hoàng Văn Thúy) và Đốc Ngũ (Nguyễn Đức Ngũ) chỉ huy. Do đó, trong một chừng mực nhất định, mối liên hệ giữa phong trào miền Trung và miền Bắc từ mấy năm nay địch vẫn âm mưu cắt đoạn để dễ dàng đàn áp về cơ bản vẫn được bảo đảm. Trong những năm 1888 — 1889, Cầm Bá Thước đã được sự giúp đỡ tích cực của những cơ sở chống Pháp ở miền núi Nghệ-an giáp Thanh-hóa. Nhân dân miền núi Thanh-hóa và Nghệ-an có nhiều mối liên hệ bà con và lịch sử. Dưới thời phong kiến, họ đã nhiều lần gắn bó, đoàn kết với nhau chống bọn phong kiến trong nước cũng như bọn xâm lược bên ngoài. Thực dân Pháp đánh chiếm nước ta, đồng bào miền núi Thanh-Nghệ đã cùng nhân dân miền xuôi sát cánh chống kẻ thù chung. Trong phong trào Cần vương năm 1885, ở vùng núi Quỳ-châu, Nghệ-an giáp Thanh-hóa, có

đốc binh Lang Văn Thiết và Lang Văn Hạnh ở xã Gia-hội, có Quân Thông và Quân Thụ ở Kim-sơn đã tích cực động viên nhân dân giúp đỡ nghĩa quân, như may quần áo, đóng góp lương thực, hoặc cho con em tham gia đội ngũ chiến đấu (14). Đặc biệt trong lúc nghĩa quân Thanh-hóa mới xây dựng lại lực lượng còn non yếu, đội quân của Cầm Bá Thước đã được sự giúp đỡ tích cực của nhân dân ở đây trong khi lui tới vùng này để tránh địch khủng bố. Qua tờ trát của Cầm Bá Thước với danh nghĩa tán tương quân vụ quân Thử Thanh-hóa (15) cấp cho đốc binh Lang Văn Thiết ngày 25 tháng 8 năm Hàm Nghi thứ 5 (1889), chúng ta thấy rõ điều này. Nguyên văn trát đó như sau :

« Hàn lâm viện, sung chức tán tương quân vụ quân thử Thanh-hóa là Cầm... cấp trát này cho hào mục xã Gia-hội phủ Quy-châu hạt Nghệ-an chấp chiếu.

« Bấy lâu nay quân binh khởi nghĩa, có đốc binh xã này là Lang Văn Thiết là người vốn có hảo tâm nghĩa niệm giúp đỡ. Vậy cấp trát giao cho xã này lưu giữ, nếu có quan quân tới đem trát này ra trình đề họ được biết » (16).

Đồng thời, giữa nghĩa quân Thanh-hóa với Ninh-bình và Hưng-hóa cũng có sự giúp đỡ và ủng hộ lẫn nhau khá mật thiết. Với cuộc hành quân của Bờ-ri-t-xô vào năm 1887, địch cũng mới chỉ kiểm soát được những đường giao thông lớn. Còn trên vùng rừng núi hai tỉnh Ninh-bình và Hưng-hóa, nghĩa quân miền xuôi vẫn sát cánh cùng đồng bào miền núi tiếp tục chống Pháp. Ở Ninh-bình có nghĩa quân của lãnh binh Trang và đề đốc Tâm kiên trì chống Pháp mãi đến năm 1896 (17). Năm 1889, Đốc Tâm ở Thanh-hóa và còn liên hệ với Hà Văn Mao (18). Ở vùng hạ lưu sông Đà (Sơn-tây, Hòa-bình, Phú-thọ), nghĩa quân của Đề Kiên và Đốc Ngừ vẫn hoàn toàn làm chủ miền núi. Như vậy, phong trào Thanh-hóa được nhóm lại đã có ý nghĩa quan trọng trong phong trào chống Pháp nói chung hồi đó. Nhưng quan trọng hơn nữa là sức ủng hộ to lớn của nhân dân miền núi Thanh-hóa đối với nghĩa quân trong thời kỳ này. Đặc biệt là từ cuối năm 1890, khi Tổng Duy Tân phải rút về các châu Thường-xuân, Lang-chánh và Quan-hóa, phong trào ngày càng bị cô lập cũng như địa bàn hoạt động ngày càng bị thu hẹp lại thì chỗ dựa chủ yếu của nghĩa quân là nhân dân miền núi Thanh-hóa. Như chúng ta đã biết, từ sau khi rút về An-lâm (Thường-xuân), Tổng Duy Tân thấy cần có thời gian để củng cố lại lực lượng. Nhưng giặc Pháp

nắm được các khó khăn ngày một lớn của nghĩa quân đã gấp rút tăng cường lực lượng để đẩy mạnh việc đàn áp. Vì vậy, nghĩa quân đến thời kỳ này đã phải trải qua những ngày chiến đấu cực kỳ gian khổ trong vòng vây ngày càng thắt chặt của quân thù. Để khỏi bị tiêu diệt, họ phải luôn luôn di động hành quân ban đêm, trong mưa rét gió bão, lương thực thuốc men thiếu thốn, số người đau ốm, sức khỏe sút kém tăng lên rất nhanh. Đã thế, việc chính quyền địch ngày càng được củng cố với một hệ thống đồn bốt dày đặc khắp nơi làm cho việc tiếp cho nghĩa quân gặp rất nhiều khó khăn nan giải. Nhưng nhờ được nhân dân miền núi, nhất là nhân dân các châu Quap-hóa, Lang-chánh và Thường-xuân hết lòng hết sức ủng hộ, nghĩa quân đã duy trì được cuộc chiến đấu suốt trong hai năm trời nữa. Qua tập hồ sơ còn lại của Tổng Duy Tân, chúng ta thấy rất rõ sự ủng hộ to lớn, sự gắn bó chân tình của đồng bào miền núi đối với nghĩa quân Hùng-lĩnh trong những ngày chiến đấu cuối cùng. Tờ phi hội của nghĩa quân gửi cho các viên lãnh binh và thổ ti châu Lang-chánh ngày 27 tháng 4 năm Hàm Nghi thứ 8 (1892) có đoạn viết : « Hiện giờ đại binh đóng ở địa hạt giáp Thanh-hóa và Hưng-hóa để tiện việc lương thực. Ngày 26 tháng này, quý chức tải qua 3 phương gạo và một con lợn, đã thu nhận rồi. Nay tiếp công việc các đạo Sơn, Bắc, Hưng, Tuyên cho biết hiện giờ đã lựa kỹ quân trang pháo giới đều hơn một ngàn, đồng thời qua thỉnh giá (19). Vậy phi hội đề các quý chức rõ và yêu cầu các quý chức dự sức cho quý châu thu thập tiền gạo cốt được số nhiều, bắt nhật các đạo binh đến đề đủ việc cấp phát. Lại nhờ mua cho thuốc Lào, rượu tốt và quế 5 phiến theo quân thử chuyển giao nộp tại trụ sở » (20). Căn cứ vào tờ mật sức của Cao Diên gửi chánh tổng Đạu và lý dịch tổng Quảng-thị (nay thuộc xã Xuân-thiên, huyện Thọ-xuân) thì Tổng Duy Tân đã kêu gọi mỗi xã đóng 50 phương gạo cùng các nhu dụng khác khi được tin đội nghĩa quân Đốc Ngừ đã kéo vào Thanh-hóa (21). Đồng thời theo tờ sức của Tổng Duy Tân gửi cho các lãnh binh, thổ ti hai châu Quan-hóa, Lang-chánh thì riêng châu Quan-hóa đã động viên tới 2.000 phương gạo, tổng Thiết-đông 1.000 phương, tám tổng châu Lang-chánh mỗi tổng 300 phương... (22). Mặc dù hoàn cảnh khó khăn, quân thù o ép, vây bọc ngăn trở, nhân dân các nơi vẫn hết lòng hết sức ủng hộ nghĩa quân để đóng góp phần thiết thực vào sự nghiệp cứu nước. Trong tờ bẩm hồi tháng 7-1892 của lãnh binh châu Lang-chánh là Lê Phi Út thấy

11
11
có ghi như sau: "Ngày mồng 5 tháng 7, ty chức tiếp được tờ phi hội dự bỏ lương hưởng qui trừ để cấp quân nhu... đã phân bổ cho các xã, hiện quy trừ tại một địa điểm đã xong. Khi nào bắt nhật đại binh đến có trát thu, tôi sẽ sức dân phu đệ nạp (23). Qua tờ bầm đề ngày mồng 10 tháng 7 năm Hàm Nghi thứ 8 (1892) của lãnh binh, thổ ti, chánh tổng châu Lang-chánh, chúng ta càng thấy rõ sự ủng hộ của nhân trong châu đối với nghĩa quân: "Thừa trát sức trích lấy gạo 10 phương, lợn 1 con; để chuẩn bị việc cấp phát và chỉnh kiểm đồng thủ 20 tên, pháo giới đầy đủ, theo quan thủ sai phái các lễ... Nay chúng tôi đã lo biện 10 phương gạo, 1 con lợn, để phát phu đem tới trụ sở bầm đề, chỉ có súng thì hạt chúng tôi còn lại hơn 10 khẩu, xin để lại gia quán phòng ngừa loài ác thú... Chúng tôi đã lựa chọn một người trong hàng quan lang và 10 dân phu tới trụ sở để sai phái" (24).

V
Không phải chỉ có nhân dân các vùng địch chưa đặt chân tới mới sốt sắng ủng hộ nghĩa quân, mà ngay đồng bào các vùng bị địch kiểm soát ác liệt cũng sẵn sàng đóng góp cho kháng chiến. Tờ bầm đề ngày 19 tháng 6 nhuận năm Hàm Nghi thứ 8 (1892) của Phạm Văn Cảnh, hiệp quản nghĩa binh tổng Thiết-ông, huyện Cẩm-thủy, phủ Quảng-hóa, gửi Tổng Duy Tân nói rõ: "Trước kia chúng tôi đã xin về đốc sức lương tiền đã chiếu bỏ cho các xã. Vì vùng này gần đồn La-hán của giặc nên chưa dám thu trữ, vậy xin khi nào đại binh về đóng tại Quan-hóa sẽ thu nạp. Nếu xã nào chậm hay thiếu, chúng tôi xin chịu tội nặng" (25). Để có đủ tiền chi dụng cho việc quân, Tổng Duy Tân cũng thường tiến hành quyên tiền trong nhân dân, và được nhân dân nhiệt liệt hưởng ứng. Tờ phi sức cho các vị hào nghĩa xã Bản-thủy đã ghi cụ thể là nghĩa quân đã quyên được số tiền 1500 quan của các ông Phủ Điền (300 quan), Dịch Nhuệ (600 quan), Đề Sơn (400 quan), Lý Tâm (200 quan), Tổng Thông (300 quan) (26). Đặc biệt là khi được tin đội nghĩa quân của Đốc Ngừ đã kéo vào Thanh-hóa, nhân dân các nơi đã sốt sắng chuẩn bị lương thực để đón tiếp. Tổng Duy Tân đã báo cho Nguyễn Đức Ngừ biết rõ tình hình như sau: "Các khoản lương tiền, tùy đạo tùy biện, cũng không khó gì. Hưởng chỉ các xã dân dọc đường đã già gạo đến hai lần để chờ đại nhân. Vậy xin đại nhân tiền quân mau để khỏi phụ lòng người" (27). Ngoài việc tích cực giúp đỡ nghĩa quân về lương thực tiền bạc, đồng bào miền núi còn đề cao cảnh giác, hết lòng hết sức giữ gìn bí mật đề bụng tại bịt mắt

quân thù, bảo vệ cẩn mật nghĩa quân, chủ ý theo dõi địch tình để kịp thời báo cho nghĩa quân đối phó. Tờ bầm của lãnh binh Lê Phi Út và thổ ti Lê Phi Hiền ở châu Lang-chánh báo cáo chi tiết như sau: "Ngày 23 tháng nay có một toán giặc 80 tên khi giới đầy đủ từ xã Kỳ-luật (?) đi qua châu chúng tôi, lại trú một đêm. Bọn giặc này bảo trên vùng thượng du có việc, cử viên tri huyện Cẩm-thủy trình với chúng thì có một đạo quân ước 30 tên ẩn trú tại địa phận xã Kỳ-luật này nên bọn giặc đi qua tuần thám, đi qua hạt chúng tôi để hỏi xem động tĩnh thế nào nói cho chúng tôi biết. Chúng tôi trả lời châu chúng tôi năm sáu tháng nay đều được yên lặng, không có việc gì nhiều động. Bọn giặc này đã lui về xã Cao-trĩ. Vậy xin đem việc này bầm lên trên được biết". Gần bó với nghĩa quân trong những ngày phản phát của phong trào đã đành, đồng bào miền núi còn tìm mọi cách để che giấu, nuôi nấng, bảo vệ nghĩa quân trong những lúc gian nguy, hiểm đung nhất. Như chúng ta đã biết, trước khi bị bắt, Tổng Duy Tân đã có một thời gian trốn tránh ở hang Niên-kỷ và được nhân dân địa phương hết lòng giúp đỡ, bắt chấp vòng bao vây khùng bố của giặc Pháp ngày càng thắt chặt (28). Ngày 15-10-1892, Tổng Duy Tân bị địch xử tử, và đó là một tổn thất lớn cho phong trào yêu nước chống Pháp của nhân dân Thanh-hóa lúc bấy giờ. Liền sau đó, địch ra tay đàn áp khốc liệt hồng thừa cơ dập tắt phong trào trong máu lửa. Trong hoàn cảnh đó, cuối cùng Tôn Thất Hàm vì thế cô đành phải ra hàng rồi cũng bị địch giết. Còn Cẩm Bá Thước sau một thời gian ẩn náu tại vùng Trịch-vạn quê nhà cũng thấy cần phải tạm thời khuất phục chúng để chờ đợi một thời cơ khác thuận lợi hơn nên tới tháng 3-1893 thì ra hàng. Nhưng bên trong ông vẫn ngầm vận động nghĩa quân tích trữ lương thực. Hoạt động của ông cuối cùng không lọt qua tai mắt địch. Tháng 6 năm 1893, khi tên giám binh La-mơ-ray vào làng ông để điều tra nắm tình hình, hắn được biết rằng Cẩm Bá Thước vẫn tuyên truyền với nhân dân Mường rằng Hàm Nghi chưa bị Pháp bắt, rằng nhà vua còn ở Xiêm và đang cùng người Xiêm hoạt động ở Lào, để chuẩn bị trở về Trung-kỳ lấy lại nước. Cũng đúng hôm tên La-mơ-ray vào làng Cẩm Bá Thước thì một toán nghĩa quân 150 người đã bí mật bao vây rồi bắt ngờ tấn công đồn Thổ-sơn, tiêu diệt một số lính nguy, sau đó rút lui an toàn. Đó chính là đội nghĩa quân dưới sự lãnh đạo của Cẩm Bá Thước đã

quyết tâm vùng dậy một lần nữa để tiêu diệt quân thù. Nhưng vì lực lượng của họ còn non yếu, nên chỉ đánh những trận thật chắc, rồi rút lui giả tánt và liên hệ với nhau bằng đường dây liên lạc bí mật. Mãi đến ngày mồng 6 tháng 2 năm 1894, nghĩa quân lại mới xuất hiện và tấn công một đồn lính ngự. Năm ngày sau (11 tháng 2), được tin nghĩa quân hoạt động ở Quang-thôn, tên thiếu úy Lor-cát chỉ huy đồn Yên-lược (Thọ-xuân) liền đem lính tiến đánh. Chúng hành quân bí mật ban đêm và tới làng vào lúc 6 giờ sáng. Một trận kịch chiến đã diễn ra ở đây. Sau đó nghĩa quân rút lui vào rừng rồi kéo về đóng ở Trịnh-vạn (Thường-xuân). Hôm 15 tháng 3, hai tên thiếu úy Ma-ri-ô-ti và Lor-cát xuất phát từ đồn Cửa-đạt (huyện lỵ Thường-xuân) định tiến về Trịnh-vạn, nhưng dọc đường bị nghĩa quân phục kích chặn đánh buộc phải trở lại. Ngày hôm sau, nghĩa quân đóng ở trên những ngọn núi án ngữ Cửa Đạt, và đến 8 giờ tối thì tấn công đồn. Dịch hoảng sợ không dám phản công lại, chỉ cố thủ trong đồn. Vì vũ khí thô sơ, dịch lại có công sự vững chãi, nghĩa quân không hạ nổi đồn và đã rút lui sau khi gây cho dịch ít nhiều tổn thất. Sau đó nghĩa quân lập căn cứ ở Trịnh-vạn và từ đây tràn xuống hoạt động ở vùng Cửa Đạt, cắt đứt đường giao thông của dịch lên Bái-thượng. Sở nghĩa quân ngày một phát triển, dịch vội gấp tổ chức 3 đội quân tiến đánh.

Chiều ngày 13 tháng 8, đội quân của thiếu úy Lor Cát chiếm một đồn của nghĩa quân ở Đôn-sơn sau một trận kịch chiến. Chúng phá hủy toàn bộ những công sự và những đồn tiền tiêu của nghĩa quân. Ngày 15, hấn cho quân tiến về phía Cửa Đạt và chiếm đóng nơi đó nhưng bị tổn thất khá nặng. Đội quân thứ hai do Cuy-vơ-li-ê (Cuveller) và thiếu úy Gô-be (Gaubert) chỉ huy sau nhiều trận xung đột mới chiếm đóng được các đồn ở Lang-lưa, Nhiên-trạm và Lang-bang. Ngày 16, hấn tới Cửa Đạt họp với quân của Lor Cát. Đạo quân thứ ba do tên giám binh Mác-li-ê chỉ huy có tên thiếu úy Vô-ti-ê (Vauthier) giúp sức đến ngày 24 mới tới Trịnh-vạn, đội quân này trên đường đi đã vấp phải cuộc kháng cự rất anh dũng của nghĩa quân ở các vị trí Thọ-thắng và Mậu-lộc.

Ngày 23, hai đội quân của Lor Cát và Cuy-vơ-li-ê tiến đánh Trịnh-vạn. Đây là căn cứ chính của Cầm Bá Thước, xung quanh có thành đất, hào sâu cắm chông nhọn. Dịch bị thương rất nhiều, nhưng nghĩa quân phải rút lui vì các công sự đã bị phá hủy hầu hết. Đêm 24, khi được tin viện quân của dịch do

tên Mác-li-ê chỉ huy đã tới, nghĩa quân bí mật rút lui về Làng Cúc. Dịch liền tiến vào vị trí phá hủy hoàn toàn những công sự còn lại rồi tiến đánh Làng Cúc ngày 28 tháng 11 vào lúc 11 giờ sáng. Địa thế ở đây rất hiểm trở. Nghĩa quân đóng ở một khu rừng bên kia Làng Cúc. Biết dịch thế nào cũng phải cần người dẫn đường, Cầm Bá Thước cử một nghĩa quân lập kế đào ngũ ra hàng chúng và tình nguyện dẫn đường để đưa chúng vào ổ phục kích của nghĩa quân. Bấy giờ ruồi tối, dịch vừa mới lọt vào thung lũng đã bị hàng loạt đạn và tên độc ở hai bên sườn núi bắn ra. Nghĩa quân ẩn trong những công sự chắc chắn được che đậy rất kín đáo bởi những bụi cây um tùm nên dịch lúng túng không biết đối phó ra sao và chỉ còn biết nằm dí sau những mô đất. Trước tình hình nguy cấp đó, chúng đã phải liều chết tiến lên chiếm một ngọn đồi con để cố thủ. Nghĩa quân tấn công một thời gian, nhưng vì hỏa lực của dịch mạnh nên cuối cùng phải rút lui. Trong trận này, dịch bị tổn thất nặng.

Bước sang năm 1895, những hoạt động của nghĩa quân lại được tăng cường. Các đồn dịch mới được thành lập ở Cửa Đạt và Trịnh-vạn luôn luôn bị tấn công. Ngày mồng 6 tháng 2 năm 1895, 50 nghĩa quân tiến đánh đồn Cửa Đạt. Họ xuất phát từ Nhiên-trạm và bí mật bỏ sát tới đồn cách 100 mét rồi bất thình lình xung phong đánh giáp lá cà một lúc mới chịu kéo đi. Bấy giờ sáng ngày 10 tháng 2, Cầm Bá Thước chiếm đóng một vị trí cao khổng chế đồn Trịnh-vạn và bắn xuống tới tấp một hồi lâu rồi rút lui. Ngày 4 tháng 3, tên thiếu úy Vô-chi-ê đi càn quét vùng Mậu-lộc, trở về cách đồn 2 cây số thì bị phục kích. Ngày 15 tháng 3, hai tên thiếu úy Vô-chi-ê và Bác-buy đi càn quét tuần tiểu từ vùng Trịnh-vạn đến Cửa Đạt lại bị nghĩa quân chặn đánh. Ngày 17 tháng 3 vào hồi 4 giờ sáng, hai tên đó lại từ Trịnh-vạn đi tuần tiểu vùng Cửa Đạt, và đã lọt vào trận địa của ta và bị tấn công dữ dội.

Trước tình hình phát triển của nghĩa quân, dịch quyết định tập trung lực lượng để tiêu diệt Cầm Bá Thước. Ngày 21 tháng 4, các tên thiếu úy Ma-ri-ô-ti, Gô-be và Bác-buy chỉ huy 3 trung đội cùng tiến đánh căn cứ nghĩa quân. Trận đánh đã diễn ra rất ác liệt đến tận chiều. Nghĩa quân chỉ có vũ khí thô sơ, súng kíp, mã tấu, cung tên thuốc độc, nhưng với tinh thần dũng cảm họ đánh lui nhiều đợt tấn công của dịch và gây cho chúng bị nhiều tổn thất. Họ giữ từng công sự, từng chiến lũy, bình tĩnh chờ dịch tới gần mới bắn.

Đến chiều, sợ đêm tối nghĩa quân phản công lại, địch rút về Trĩnh-vạn. Nghĩa quân cũng lui về đóng trên núi Lang-ca-pho là một ngọn núi cao trong vùng có rừng rậm và hiểm trở. Tại đây, Cầm Bá Thước định thủ hiểm để củng cố lực lượng sau những tổn thất vừa qua. Nhưng có tay sai chỉ đường, ngày 10 tháng 5 tên giám binh Mác-li-ê đã tập trung được 200 quân cùng các tên thiếu úy Ma-ri-ô-ti, Gô-be, Sa-vơ từ Trĩnh-vạn kéo tới đàn áp. Nghĩa quân bị bao vây bốn phía nhưng đã chống cự lại rất anh dũng. Nhiều đợt xung phong của địch bị đánh lui. Nhưng nghĩa quân cũng không thể mở được con đường máu để thoát khỏi vòng vây. Trận đánh kéo dài mãi đến ngày 13 tháng 5. Sau nhiều lần kịch chiến và bị tổn thất nặng, địch mới bắt được Cầm Bá Thước cùng vợ con của ông và 12 nghĩa quân ở núi Lang-ca-pho thuộc Thường-xuân.

Cầm Bá Thước là một trong những thủ lĩnh nghĩa quân quan trọng ở Thanh-hóa. Suốt trong 10 năm trời, ông đã cùng với các sĩ phu yêu nước như Trần Xuân Soạn, Đinh Công Tráng, Tống Duy Tân nêu cao tấm gương yêu nước bất khuất giết giặc. Ngay sau khi Tống Duy Tân bị bắt, tình hình phong trào Thanh-hóa vô cùng khó khăn đen tối, nhưng không vì vậy mà ông nản chí, chịu rời bỏ con

đường cứu nước. Địch đã tìm hết mọi cách để dụ dỗ mua chuộc, nhưng không lay chuyển được ý chí sắt đá của ông. Được sự ủng hộ của đồng bào miền núi Thanh-hóa, ông đã kiên trì cuộc đấu tranh trong hai, ba năm nữa trong những điều kiện vô cùng khó khăn. Cầm Bá Thước bị bắt, nghĩa quân Thanh-hóa về căn bản tan rã (29).

CUỘC kháng chiến chống xâm lược Pháp ở cuối thế kỷ XIX của nhân dân ta nói chung, cũng như của đồng bào tỉnh Thanh-hóa nói riêng, cuối cùng tuy thất bại, nhưng đã để lại bao tấm gương sáng chói về lòng yêu nước, về chí căm thù, cũng như đã góp phần nêu cao truyền thống đấu tranh bất khuất của đồng bào hai miền xuôi ngược trong lịch sử.

Người thời đó đã có bài thơ vịnh Hà Văn Mao và Cầm Bá Thước như sau:

*« Hà Văn..., Cầm Bá... một đoàn,
Cùng nhau giành vác giang san nước nhà.
Mạn dân như lối Thanh-hóa (hóa),
Trung châu ít kẻ vượt ra bức ngoài,
Tiếc thay gặp vận suy mai,
Xui nên hào kiệt thiệt tài chiết xung (30)*

(1) *Trung-Pháp chiến tranh tư liệu*—Tập 6 b Bắc-kinh 1955 (bản dịch của Chu Thiển).

(2) *Về Tây chiếm lĩnh Thanh* (dẫn theo *Về yêu nước chống đế quốc Pháp xâm lược*—Nhà xuất bản Văn học, Hà-nội 1967) « Cai Mao gửi xuống chén vừng làm tin », ý muốn nói nghĩa quân miền núi đã tập hợp rất đông.

(3) *Trần Xuân Soạn* (1849—1923) người làng Thọ-bạc, phủ Đông-sơn, tỉnh Thanh-hóa, (nay là xã Đông-thọ, huyện Đông-sơn). Xuất thân là một người lính, ông đã nhờ có sức khỏe và mưu lược nên đã nhanh chóng được thăng lên đề đốc là một chức võ quan cao cấp thời phong kiến. Sau khi vua Hàm Nghi lên ngôi, ông đã được phái kháng chiến trong triều do Tôn Thất Thuyết cầm đầu điều động gấp từ Nam-dịnh về giữ chức đề đốc kinh thành Huế để cùng lo liệu việc chống Pháp. Ông đã giữ một vai trò quan trọng trong cuộc đánh úp giặc Pháp ở Huế trong đêm mồng 4 rạng sáng mồng 5 tháng 7 năm 1885, và trong chuyến đưa vua Hàm Nghi chạy ra Bắc.

(4) Chabrol — *Các cuộc hành quân ở Bắc-kỳ* (Opérations militaires au Tonkin), Paris 1896.

(5) Xem bài « Nguyễn Đôn Tiết, một thủ lĩnh của phong trào Cần vương lĩnh Thanh-hóa » của Hương Sơn và Thái Vũ (N.C.L.S. số 92 tháng 11-1966).

(6) Chabrol.—Tác phẩm đã dẫn.

(7) Chabrol — *Các cuộc hành quân ở Bắc-kỳ* (Opérations militaires au Tonkin)—Paris 1896.

(8) Tục ngữ địa phương có câu : « Cầu-chày chớ lội đứt đuôi » để chỉ dòng nước chảy xiết.

(9) Mát-sông (J. Masson) — *Những kỷ niệm về Trung và Bắc-kỳ* (Souvenirs de l'Annam et du Tonkin). Paris 1892.

(10) Một số sách báo trước đây cũng như hiện nay thường cho rằng Cầm Bá Thước đóng quân ở Sầm-sơn, đề một mặt làm nhiệm vụ án ngữ mặt bể không cho giặc Pháp thừa lúc sơ hở tấn công vào nội địa, mặt khác để đón tiếp khi có quân tiếp viện từ Trung-quốc sang. Nhưng như vậy không hợp lý vì Sầm-sơn thuộc huyện Quảng-xương ở phía Nam Thanh-hóa cách xa căn cứ Ba-đình thuộc huyện Nga-sơn phía Bắc Thanh-hóa, nên sự liên lạc giữa hai nơi rất khó khăn và dễ bị cắt

đứt khi chiến sự xảy ra. Hơn nữa, nhìn trên bản đồ các vị trí của nghĩa quân đóng quy tụ với nhau phía sau lưng Ba-dinh để làm chỗ dựa lẫn nhau, không vì lẽ gì mà tách riêng ra một đồn cho vợ như vậy. Trên cơ sở suy nghĩ trên, chúng tôi đã chú ý tìm hiểu trên bản đồ căn cứ đóng quân của Cầm Bá Thước mà chúng tôi cho phải thuộc vùng thượng du tỉnh Thanh-hóa, nhưng chưa kết quả. Nhưng dựa vào sự ghi chép của một số tài liệu cũ, chúng tôi đoán định rằng căn cứ Sầm-sơn phải là tên một ngọn núi (núi Sầm) thuộc vùng núi Thanh-hóa, có thể thuộc địa phận các huyện Vĩnh-lộc, Cầm-thủy. *Bài ngoại mậu kiến liệt truyện* có ghi rằng Tổng Duy Tân cùng Hà Văn Mao và Cầm Bá Thước « đắp đồn ở Khâm-từ, huyết chiến với Pháp hơn 7 năm, sau vì không lợi, đồ đảng tan vỡ, ẩn vào trong các động núi », hay Hà Văn Mao và Cầm Bá Thước « nghe tin Tổng Duy Tân khởi nghĩa ở Sầm-sơn thì đem quân đến phụ ».

(11) Trần Xuân Soạn mất năm 1923 ở Long-châu. Sau khi thất bại ở Thanh-hóa, ông chạy sang Trung-quốc, được một số quan lại và sĩ phu vùng Hoa-nam Trung-quốc giúp đỡ, đã tổ chức một toán quân nhiều lần kéo về hoạt động ở biên giới. Ở nhà, còn lại mẹ già, vợ và 2 con trai nhỏ bị địch khủng bố, phải trốn tránh rất cực khổ trong gần 15 năm trời, khi ở làng Vân-hoan (Ngha-sơn), khi chạy ra Sơn-tây. Con cả của ông bị mất sớm; con thứ hai là Trần Xuân Kháng (tục gọi là cậu hai Tả) sau này lớn lên được liên lạc đưa sang Trung-quốc ở với Lưu Vĩnh Phúc ít lâu rồi về nước liên lạc với văn thân hào mục chống Pháp. Sau vì bị lộ, ông bị bắt giam rồi quản chế. Em Trần Xuân Soạn là Trần Xuân Huấn cũng tham gia phong trào Cần vương và hy sinh trong chiến đấu. (Theo lời kể của ông Trần Xuân Hoàn là cháu nội ông Trần Xuân Soạn).

(12) Theo lời kể của các bộ lão ở Diên-lư; nhân dân địa phương nói ngôi nhà trong đó ông thất cố hiện còn. Về cái chết của Hà Văn Mao, các tài liệu ghi chép khác nhau. *Bài ngoại mậu kiến liệt truyện* ghi ông bị Pháp bắt rồi tự tử. *Dương sự thủy mạt* cho là ông bị Pháp bắt giết ngay sau khi chiếm Ba-dinh. Theo *Mát-xông* (sách đã dẫn) thì sau cuộc tấn công của Bờ-rít-xô (Brissaud), ông chạy trốn và sau đó không rõ là tự sát hay bị đồng ngũ giết. Theo Gô-rít-xanh (Grossin) trong cuốn *Tỉnh Hòa-bình* (La province de Hòa-bình) thì năm 1889 ông hãy còn sống và đã phối hợp với Đốc Tâm là một lãnh tụ nghĩa quân. Mờng ở Hòa-bình; trước đó ông đã lập mẹo lấy quần áo của mình mặc vào xác chết rồi đem

chôn, ít hôm sau cho người đến bảo với địch là ông đã chết, địch quật mả lên thấy quần áo của ông nên tưởng ông đã chết thật (*Revue indochinoise* số tháng 9, 10-1925).

(13) Câu đối trên trích trong *Bài ngoại mậu kiến liệt truyện* (bản dịch của Trần Lê Hữu).

(14) Sau khi Cách mạng tháng Tám thành công, nhân dân địa phương đã đổi tên làng Gia-hội là xã Hạnh-thiết (độc Hạnh và độc Thiết) xã Kim-sơn là xã Thông-thụ (quần Thông và quần Thụ). Hiện nay ở hai xã Thanh-ngà và Gia-hội hiện còn lưu lại nhiều di tích chống Pháp của nghĩa quân và còn truyền lại nhiều bài về nhân dân đặt ra để ghi nhớ công lao của các ông.

(15) Theo Đào Trinh Nhất trong cuốn *Phan Đình Phùng* (Nhà xuất bản Đại la, Hà-nội 1950), Cầm Bá Thước phụ trách quân thứ Thanh-hóa trong cuộc khởi nghĩa Hương-khê. Nhưng theo sự tìm hiểu của chúng tôi thì Cầm Bá Thước chỉ giữ chức tán tương quân vụ, còn quân thứ Thanh-hóa không thuộc phạm vi của nghĩa quân Hương-khê. Cầm Bá Thước nếu là người phụ trách quân thứ Thanh-hóa thì chỉ có thể từ khi Tổng Duy Tân bị bắt.

(16) Trong tập thư từ, công văn của Tổng Duy Tân do nhóm Nghiên cứu lịch sử địa phương sưu tầm được có tờ trát này.

(17) *Ghi chép về tỉnh Ninh-bình* (*Notice sur la province de Ninh-bình*) — Hà-nội, 1899.

(18) P. Grossin — *Tỉnh Hòa-bình* (*La province de Hòa-bình*) — *Revue indochinoise* tháng 9 — 10 năm 1925. Lúc này Hà Văn Mao chết rồi nên có thể đây là còn liên hệ với dư đảng của ông.

(19) Đây là nói tới việc ghénh giá vua Hàm Nghi. Lúc này vua Hàm Nghi bị bắt rồi, nhưng các sĩ phu văn thân lãnh đạo phong trào vẫn xem như việc đó không xảy ra, và dựa vào danh nghĩa nhà vua để động viên nhân dân kháng chiến. Việc Đốc Ngừ kéo quân vào Thanh-hóa phối hợp với Tổng Duy Tân chiến đấu cũng lấy danh nghĩa đón xa giá (Tham khảo thêm bài: « *Tìm hiểu mối liên hệ giữa hai đội nghĩa quân Hùng-lĩnh và sông Đà trong những năm 1891 — 1892 qua một số tài liệu mới* » của Đình Xuân Lâm và Đặng Huy Vận trên tạp chí N.C.L.S. các số 98 tháng 5-1967 và số 87 tháng 6-1966.

(20), (21), (22), (23), (24) Trong tập hồ sơ của Tổng Duy Tân do nhóm nghiên cứu lịch sử địa phương ở Bồng-trung (Vĩnh-lộc) sưu tầm.

(25), (26), (27) Tập hồ sơ của Tổng Duy Tân (do nhóm Nghiên cứu lịch sử địa phương Bồng-trung sưu tầm).

(28) Xem thêm bài « Tổng Duy Tân với phong trào chống Pháp của nhân dân Thanh-hóa hồi cuối thế kỷ XIX » của Đinh Xuân

Lâm và Đặng Huy Vận (N.C.L.S. số 98 tháng 5-1967).

(29) Bài ngoại mậu kiến liệt truyện nói Chăm Bá Thước bị Pháp bắt rồi đem giết.

(30) Trích trong Bài ngoại mậu kiến liệt truyện (bản dịch của Trần Lê Hữu).

THỬ TÌM HIỆU CÔNG HIẾN CỦA LÊ HOÀN...

(Tiếp theo trang 6)

Chú thích

(1) Chiến thắng Bạch-đăng lần thứ nhất do Ngô Quyền tổ chức vào năm 939.

(2) Đại Việt sử ký toàn thư, tập I, trang 165.

(3) Khi Đinh Tiên Hoàng còn sống sư Vạn Hạnh cũng làm cố vấn cho nhà vua. Nhà vua thường mời sư vào triều để hỏi về những việc chính sự.

(4) Thiền uyển tập anh ngữ lục.

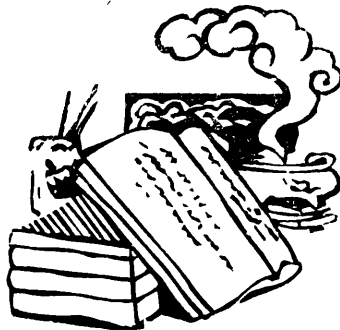
(5) Indrapura sau gọi là Đông-dương.

(6) Xã Bà-hòa nay là xã Đông-hòa ở phía

nam huyện Tĩnh-gia, tỉnh Thanh-hóa. Con kênh Lê Hoàn đào là con kênh từ sông Mã vào phía nam tỉnh Thanh-hóa để tiếp với kênh Xước và kênh Sắt. Người ta vẫn gọi là sông nhà Lê.

(7) Cửa biển Nam-giới là cửa Sót thuộc huyện Thạch-hà tỉnh Hà-tĩnh.

(8) Thời kỳ này còn có thể gọi là thời kỳ Khúc — Ngô — Đinh — Lê, vì Khúc Thừa Dụ đáng coi là nhân vật mở đầu thời kỳ độc lập tự chủ.



ĂNG-GHEN VÀ DÂN TỘC HỌC

PHAN HỮU DẬT

ĐỐI với dân tộc học, công lao của Ăng-ghe-nơ rất vĩ đại và được thể hiện trên hai mặt sau đây:

1. Về mặt xây dựng phương pháp luận mác-xít.

2. Về sự áp dụng phương pháp luận ấy một cách tài tình để nghiên cứu những vấn đề cụ thể về dân tộc học hoặc có liên quan đến dân tộc học.

Mác và Ăng-ghe-nơ trong khi xây dựng lên học thuyết duy vật biện chứng và duy vật lịch sử đồng thời đã trang bị cho những nhà nghiên cứu một phương pháp luận sắc bén để nghiên cứu tự nhiên, xã hội và tư duy của con người. Nhờ được phương pháp luận ấy thì có khả năng tìm ra được quy luật của tự nhiên, của xã hội và của tư duy con người. Đây là phương pháp luận chung cho các ngành khoa học. Đối với khoa học lịch sử, phương pháp luận ấy mở đường làm cho khoa học lịch sử trở thành khoa học thực sự, nghiên cứu toàn diện quá trình phát sinh, phát triển và tan rã của các hình thái kinh tế — xã hội, nghiên cứu quy luật khách quan, giải thích quá khứ, hiện tại, tiên đoán tương lai, góp phần không những giải thích thế giới mà còn cải tạo thế giới. Là một ngành của khoa học lịch sử, dân tộc học muốn đạt được những thành tựu lớn lao, cũng phải theo phương pháp luận ấy. Những công trình nghiên cứu của Mác và Ăng-ghe-nơ ngày càng được những thành tựu mới của các ngành khoa học chứng minh càng thể hiện rõ ràng với sức thuyết phục cao sức mạnh của phương pháp luận ấy. Cho nên khi nói đến công lao của Ăng-ghe-nơ đối với dân tộc học trước hết phải nhắc mạnh đến phương pháp luận mà cùng với Mác, Ăng-ghe-nơ đã trang bị cho những người nghiên cứu tiên bộ.

Điều mà chúng ta cần đi sâu hơn để tìm hiểu là những ý kiến của Ăng-ghe-nơ về một

số vấn đề cụ thể về dân tộc học hoặc có liên quan đến dân tộc học. Đây có thể là những ý kiến rải rác trong các công trình nghiên cứu, hoặc là những chuyên đề nghiên cứu riêng biệt. Có thể nêu những dẫn chứng sau đây:

1 — Về sự phân kỳ xã hội nguyên thủy. Mọi người đều biết xã hội nguyên thủy là giai đoạn đầu tiên của lịch sử loài người. Nó bắt đầu từ khi con người cổ đại nhất tách ra khỏi giới động vật đến khi xã hội loài người phân chia thành giai cấp đối kháng và xuất hiện nhà nước. Trong thời kỳ này do lực lượng sản xuất còn kém phát triển, vì công cụ sản xuất còn thô sơ, kinh nghiệm sản xuất còn ít ỏi, nên xã hội tiến triển chậm chạp, nhưng dù sao vẫn phát triển theo chiều hướng tiến bộ, đi lên. Sự phát triển ấy là nguyên nhân để người ta chia xã hội nguyên thủy ra các thời kỳ. Từ trước đến nay có nhiều cách phân kỳ xã hội nguyên thủy: cách phân kỳ theo khảo cổ học (đồ đá, đồ đồng, đồ sắt), cách phân kỳ theo hoạt động sản xuất hay hình thái kinh tế (săn bắn, chăn nuôi, trồng trọt), cách phân kỳ ra các giai đoạn móng muội, dã man, cách phân kỳ theo sự phát triển của các hình thái sở hữu (sở hữu tập thể, tư hữu), cách phân kỳ dựa vào sự phân công lao động, cách phân kỳ dựa vào các hình thái phát triển của các khối cộng đồng người. Trong các cách phân kỳ ấy, cách được nhiều người theo nhất hiện nay là cách phân kỳ theo dân tộc học, dựa vào sự phát triển của các hình thái cộng đồng người. Ở đây người ta chia xã hội nguyên thủy ra làm 3 giai đoạn: giai đoạn bầy người nguyên thủy, giai đoạn công xã thị tộc, giai đoạn tan rã của công xã thị tộc, phân hóa giai cấp và hình thành nhà nước (1). Về giai đoạn bầy người nguyên thủy người ta dựa vào ý kiến thiên tài của Ăng-ghe-nơ. Trong bức thư gửi La-vơ-rốp đề ngày 12-11-1875, Ăng-ghe-nơ có

viết như sau : con người đầu tiên có thể sống từng bầy, và chừng nào mà chừng ta có thể nhìn sâu vào quá khứ thì chúng ta thấy như vậy. Cần nói thêm là ý kiến này đã được đề cập 30 năm trước đó. Trong *Hệ tư tưởng Đức*, có đoạn : « Bước đầu đó cũng mang tính chất động vật như chính đời sống xã hội ở giai đoạn ấy ; đó là ý thức bầy thú thuần túy, và ở đây con người chỉ khác với con cừu ở hiện tượng duy nhất là trong con người ý thức thay thế bản năng, hoặc bản năng của con người là một bản năng có ý thức » (2). Ý kiến về bầy nguyên thủy của Ăng-ghe-nh được Lê-nin tán đồng. Trong bức thư gửi Goóc-ki (tháng 11 - 1913) Lê-nin có viết : « Không phải ý niệm thần thánh ngăn chặn tính cá thể động vật mà là bầy người nguyên thủy và công xã nguyên thủy đã ngăn chặn nó ». Ở đây Lê-nin muốn nói lên bản chất của giai đoạn xuất hiện xã hội loài người, xem đây là thời kỳ mà tính cá thể động vật bị ngăn chặn. Lê-nin đã dùng thuật ngữ bầy người nguyên thủy để chỉ giai đoạn con người đang hình thành, xã hội loài người đang hình thành. Còn thuật ngữ cộng xã nguyên thủy thì sau này trong các tác phẩm *Nhà nước và cách mạng* (3), *Bàn về Nhà nước* (4) Lê-nin nói rõ hơn, đó là công xã thị tộc để chỉ xã hội thực sự của loài người, thay thế cho bầy người nguyên thủy.

2. Liên quan đến sự phân ý xã hội nguyên thủy là vấn đề nguồn gốc con người.

Nếu không nói đến những nhà khoa học trước Đác-uyn ví dụ như Li-nây (thế kỷ 18) hay La-mác (đầu thế kỷ 19) mà chỉ nói đến Đác-uyn thôi, thì chúng ta thấy rằng Đác-uyn bằng những công trình nghiên cứu như nguồn gốc chủng loại bằng đào thải tự nhiên (1859) và nguồn gốc con người (1871) đã đóng vai trò to lớn trong việc nghiên cứu nguồn gốc con người. Tuy nhiên cần phải nói rằng thuyết tiến hóa luận của Đác-uyn không giải quyết được triệt để vấn đề xuất hiện con người. Ông ta cho rằng tự nhiên không biết nhảy vọt, nên không thấy sự nhảy vọt trong sự xuất hiện con người. Ông giải thích con người cũng như giải thích thể giới động vật, không thấy sự khác nhau về bản chất giữa giới động vật và xã hội loài người, và do đó đã mở cửa cho sự thần bí. Ăng-ghe-nh có viết : « Ngay cả những nhà bác học duy vật trong môn phái Đác-uyn cũng còn chưa có thể có một ý niệm rõ rệt về nguồn gốc của loài người, bởi vì do ảnh hưởng của cái thể giới quan ấy (thể giới quan duy tâm—Tác giả) họ không nhận thấy tác dụng của lao động trong sự biến hóa đó (5).

Chính Ăng-ghe-nh đã nói rằng : « Các tổ tiên người vượn của chúng ta là những động vật có tính chất xã hội hoàn toàn rõ ràng là không thể kết luận rằng con người tức là một loài động vật có tính chất xã hội hơn hết, là do một tổ tiên gần nhất không có tính chất xã hội sinh ra » (6). Giữa con người và con vật, giữa con người và tự nhiên, không có một sự ngăn cách tuyệt đối. Tự nhiên phát triển đến một giai đoạn nào đó thì phát sinh con người...

Sự xuất hiện con người được Ăng-ghe-nh giải thích một cách sâu sắc trong tác phẩm nổi tiếng *Vai trò của lao động trong sự chuyển biến từ vượn thành người*. Sự xuất hiện con người và xã hội loài người là một bước nhảy vọt vĩ đại của lịch sử tự nhiên. Ăng-ghe-nh viết : « Lao động là điều kiện cơ bản đầu tiên của toàn bộ sinh hoạt loài người, và như thế đến một mức mà, trên một ý nghĩa nào đó, chúng ta phải nói : lao động đã sáng tạo ra chính bản thân con người » (7).

Theo Ăng-ghe-nh, quá trình lao động chỉ bắt đầu với việc chế tạo ra công cụ (8). Quá trình chuyển biến từ vượn sang người là quá trình phát sinh sự sản xuất. Bầy thú vật xã hội là vượn, cùng với sự xuất hiện sản xuất trở thành bầy người. Sự xuất hiện con người đồng thời là sự xuất hiện xã hội loài người.

Trong *Biện chứng của tự nhiên* Ăng-ghe-nh viết : « động vật thì lượm nhặt các phương tiện sẵn có để sinh sống, con người thì sản xuất làm ra các phương tiện mà sống, không có nó, không có con người. Nên không thể lấy quy luật của đời sống động vật áp dụng sang xã hội loài người được » (9).

Luận điểm của Ăng-ghe-nh về nguồn gốc con người được tài liệu cổ nhân loại học và khảo cổ học ngày nay xác nhận. Các nhà nhân chủng học xô—viết đã đề ra luận điểm về hai bước nhảy vọt trong quá trình hình thành con người. Trong các công trình nghiên cứu của Rô-ginh-ski (1936, 1938, 1947, 1951), của Đê-bét (1948), của I-a-ki-mốp (1951), nội dung của hai bước nhảy vọt ấy được nêu lên như sau. Bước nhảy vọt thứ nhất — bước quan trọng hơn cả—là bước quá độ từ bầy thú vật sang bầy người cổ đại nhất (pi-tê-căn-trốp, xi-năn-trốp, gô-đen-be) bắt đầu làm ra công cụ lao động, và bầy người cổ đại (nê-ăng-đéc-tan). Bước nhảy vọt thứ hai là sự thay thế người cổ đại bằng người hiện đại Homo sapiens. Ở bước thứ nhất là sự xuất hiện quy luật xã hội. Ở bước thứ hai là sự thống trị quy luật xã hội. Xã hội loài người thực sự bắt đầu cùng với sự xuất hiện của con người hiện đại.

3. Ăng-ghe-n không những chỉ quan tâm đến giai đoạn đầu của sự hình thành con người, mà còn chú ý đến các giai đoạn sau, từ công xã thị tộc đến công xã nông thôn, đặc biệt Ăng-ghe-n chú ý đến sự hình thành giai cấp và xuất hiện nhà nước. Các vấn đề thị tộc, tư hữu, nhà nước, Ăng-ghe-n đề cập đến rất sâu sắc trong tác phẩm *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của Nhà nước*, một tác phẩm mà Lê-nin đánh giá rất cao, xem đó là một trong những tác phẩm chủ yếu của chủ nghĩa xã hội hiện đại» (10). Chúng tôi sẽ trở lại vấn đề này trong các phần sau. Ở đây chỉ nói đến sự quan tâm của Ăng-ghe-n đối với vấn đề công xã nông thôn. Ăng-ghe-n đã nghiên cứu công xã nông thôn ở Đức. Kết quả của sự nghiên cứu này là tác phẩm *Mác-ca* (1884), trong đó Ăng-ghe-n đã nêu lên rất sâu sắc lịch sử ruộng đất của công xã. Ăng-ghe-n cũng đã nghiên cứu công xã nông thôn ở Nga. Để cho sự nghiên cứu có kết quả, Ăng-ghe-n đã học tiếng Nga để đọc tài liệu gốc. Sự nghiên cứu xã hội Nga nói chung và công xã Nga nói riêng đã cho phép Ăng-ghe-n viết bài: «Bàn về những quan hệ xã hội ở Nga» (1875), trong đó Ăng-ghe-n chống lại quan điểm sai lầm của phái Dân túy mà đại diện là Tca-trốp, cho rằng nước Nga có thể tiến lên chủ nghĩa xã hội thông qua các công xã. Ăng-ghe-n chỉ ra rằng công xã không phải là một hiện tượng Nga riêng biệt, mà nó tồn tại ở tất cả các dân tộc ở giai đoạn sớm của lịch sử. Nhưng trong trường hợp thắng lợi của cách mạng vô sản và chuyển từ liệu sản xuất sang sở hữu tập thể, thói quen của công xã và tàn dư sở hữu tập thể cổ xưa là phương tiện mạnh mẽ để rút ngắn quá trình chuyển sang chủ nghĩa xã hội. Vì vậy con đường tiến lên chủ nghĩa xã hội không phải thông qua công xã, mà là thông qua cách mạng vô sản, không có nó công xã sẽ bị tan rã và tiêu diệt. Kết luận sự nghiên cứu công xã, Ăng-ghe-n nói rằng tộc người nào cũng phải trải qua chế độ công xã nguyên thủy. Trong quá trình phát triển của lịch sử, công xã nguyên thủy phải tan rã và cùng với sự phát triển của lực lượng sản xuất, xã hội chuyển sang có giai cấp.

4. Ngoài ra Ăng-ghe-n còn đề cập đến một số vấn đề khác nữa, ví dụ nguồn gốc tôn giáo, tôn giáo nguyên thủy và tôn giáo xã hội có giai cấp, hay nguồn gốc ngôn ngữ.

Về nguồn gốc tôn giáo, chúng ta biết rằng trong điều kiện mà kinh tế chưa được phát triển, lực lượng sản xuất còn thấp, tri thức khoa học còn ít ỏi, con người bị tự nhiên đe

nén thì nảy sinh ra tôn giáo trong xã hội nguyên thủy, nó được thể hiện trong quan niệm của con người nguyên thủy về bản thân con người và về ngoại giới. Trong *Chống Dühring* (1878) Ăng-ghe-n viết: «...bất cứ tôn giáo nào cũng đều chỉ là sự phản ánh vào trong đầu óc người ta những sức mạnh ở bên ngoài chỉ phối cuộc sống hàng ngày của họ; chỉ là sự phản ánh mà trong đó những sức mạnh ở thể gian đã mang hình thức sức mạnh siêu thể gian. Trong những thời kỳ đầu của lịch sử, chính những sức mạnh thiên nhiên là những cái được phản ánh như thể trước hết và trải qua quá trình diễn biến, và qua các dân tộc, những sức mạnh thiên nhiên ấy đã được nhân cách hóa đủ mọi cách, với đủ mọi vẻ... Nhưng chẳng bao lâu, bên cạnh những sức mạnh thiên nhiên, lại đã xuất hiện cả những sức mạnh xã hội, và đối với người ta thì những sức mạnh xã hội này cũng xa lạ y như những sức mạnh thiên nhiên vậy, lúc đầu cũng không thể hiểu được y như thế, và cũng chỉ phối người ta với một vẻ tất yếu bề ngoài thật hết như những sức mạnh tự nhiên vậy. Đến một giai đoạn tiến hóa cao hơn nữa, thì toàn bộ thuộc tính thiên nhiên và thuộc tính xã hội của nhiều vị thần được chuyển vào một vị thần vạn năng duy nhất, mà chính vị thần này cũng chỉ là phản ánh của con người trùu tượng. Do đó mà nhất thần giáo ra đời» (11). Sau khi nói đến tôn giáo trong xã hội có giai cấp, Ăng-ghe-n đề cập đến điều kiện tiêu vong của tôn giáo.

Trong *Lút-vích Phơ-bách và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức* (1886) Ăng-ghe-n lại đề cập đến tôn giáo một lần nữa. Sau khi nói đến tôn giáo nguyên thủy và tôn giáo của xã hội có giai cấp, từ tôn giáo ở Hy-lạp, La-mã cổ đại đến đạo Thiên chúa, Ăng-ghe-n viết: «tôn giáo một khi đã xuất hiện bao giờ cũng giữ lại một số quan niệm nhất định do quá khứ để lại cũng như là trong tất cả các lĩnh vực tư tưởng, truyền thống là một lực lượng bảo thủ rất lớn. Song những sự biến đổi xảy ra trong số quan niệm đó đều xuất phát từ những mối quan hệ giai cấp, nghĩa là từ những quan hệ kinh tế giữa những người gây ra những sự biến đổi ấy» (12).

Về nguồn gốc của ngôn ngữ, trong «Vai trò của lao động trong sự chuyển biến từ vượn thành người», Ăng-ghe-n viết: «Những con người đang hình thành ấy đã phát triển đến mức là họ thấy cần thiết phải nói với nhau một cái gì đấy. Nhu cầu đó đã tự nó tạo ra cho nó một khi quan: cái cường hống chưa phát triển của loài vượn, nhờ uốn giọng mà

biến đổi dần dần, nhưng chắc chắn, để có thể thích ứng với một lối phát âm ngày càng phát triển mãi, và các khí quan của mồm cũng dần dần luyện tập được cách phát ra những âm vận nối tiếp nhau. Đem so sánh con người với các loài động vật, người ta sẽ thấy rõ rằng ngôn ngữ bắt nguồn từ trong lao động và cùng phát triển với lao động, đó là cách giải thích duy nhất đúng về nguồn gốc của ngôn ngữ» (13).

Có thể nêu thêm những dẫn chứng khác nữa...

Trong các vấn đề dân tộc học, điều Ăng-ghe-nơ đặc biệt chú ý là các vấn đề thuộc xã hội nguyên thủy. Vì sao ngay cả đến những năm cuối cùng của cuộc đời hoạt động phong phú và sôi nổi của mình, Ăng-ghe-nơ vẫn đặc biệt chú ý đến những vấn đề thuộc xã hội nguyên thủy, xem đây là những vấn đề có tính nguyên tắc và có ý nghĩa chính trị, và không ngừng ra sức khôi phục lại bộ mặt chân thực của xã hội nguyên thủy, đấu tranh chống khoan nhượng chống lại mọi sự xuyên tạc? Có thể vì những lý do sau đây:

a) Xã hội nguyên thủy là một giai đoạn trong lịch sử của loài người. Đó là giai đoạn đầu. Không biết được giai đoạn này thì không dựng lại được một cách đầy đủ toàn bộ lịch sử của loài người. Khác với quan điểm của bọ học giả tư sản cho xã hội nguyên thủy không phải là lịch sử mà là tiền sử, vì đây là thời kỳ con người chưa có chữ viết, Ăng-ghe-nơ nói rằng: « Khi con người hình thành, là chúng ta đã bước vào lịch sử » (14); và như vậy, xem xã hội nguyên thủy là một bộ phận không thể tách rời của toàn bộ lịch sử loài người. Không hiểu giai đoạn này thì không thể giải thích được quy luật phát triển từ thấp lên cao của xã hội loài người, từ không có giai cấp đến có giai cấp và cuối cùng đến tiêu diệt giai cấp, xây dựng một xã hội cộng sản chủ nghĩa không có người bóc lột người. Hiểu biết được giai đoạn này, nhận thức được quy luật phát triển phổ biến của xã hội loài người, sẽ có cơ sở khoa học để đấu tranh chống lại mọi biểu hiện của thuyết phản động phân biệt chủng tộc chia các dân tộc ra thượng đẳng, hạ đẳng, chia loài người ra các con đường phát triển khác nhau, cho cư dân chăn nuôi thì thông qua phụ quyền và phụ hệ, còn cư dân trồng trọt thì chỉ biết mẫu quyền và mẫu hệ... Chính xuất phát từ sự thống nhất của loài người, từ sự bình đẳng giữa các dân tộc mà trong bức thư gửi Mác đề ngày 2-11-1864, Ăng-ghe-nơ đã vạch trần luận điệu phản động của Vóc-xô người Đan-mạch

về cái gọi là sự mệnh lịch sử của người Đan-mạch và người Na-uy ở bán đảo Scăn-đi-na-vơ cổ đại trong việc « khai hóa » người Anh, người Iéc-lăng...

b) Ăng-ghe-nơ chú ý đến xã hội nguyên thủy vì trong quá trình phát triển của lịch sử loài người đây là bắt đầu của mọi sự bắt đầu. Nói cách khác nhiều thiết chế như gia đình, tư hữu, nhà nước trong xã hội có giai cấp ta sẽ không giải thích được một cách đúng đắn và đầy đủ, nếu không nghiên cứu nguồn gốc của chúng, mà muốn vậy thì phải bắt đầu tìm hiểu từ thời xã hội nguyên thủy. Đó là chưa nói đến một số yếu tố văn hóa như lửa, công cụ sản xuất thô sơ, các hình thái kinh tế, các loại hình nhà cửa, nghệ thuật luyện kim thô sơ, văn học dân gian, nghề thuốc dân gian, các yếu tố nghệ thuật, tôn giáo v.v..., mà sau này tồn tại trong xã hội có giai cấp đều bắt nguồn từ xã hội nguyên thủy. Điều này đòi hỏi ta phải nghiên cứu xã hội nguyên thủy, để giải thích sự phát triển của chúng trong xã hội có giai cấp, và tìm ra con đường tiến lên của chúng vì lợi ích của cuộc cách mạng của giai cấp vô sản.

Trung tâm sự chú ý của Ăng-ghe-nơ trong các vấn đề thuộc xã hội nguyên thủy là nguồn gốc và sự phát triển của tư hữu. Chính sự nghiên cứu vấn đề này cho phép Ăng-ghe-nơ kết luận: tư hữu là một phạm trù lịch sử. Tư hữu không phải có từ đầu, mà chỉ xuất hiện về sau, trong một giai đoạn nhất định của sự phát triển của loài người trên cơ sở phát triển của lực lượng sản xuất. Chính do tư hữu xuất hiện và phát triển mới có sự phân hóa xã hội, xã hội mới chia thành giai cấp và nhà nước mới xuất hiện trên cơ sở đối kháng giai cấp. Từ đó, nhà nước tư bản dựa trên tư hữu và bóc lột không phải là cái gì bất biến. Ý nghĩa chủ đạo toát ra từ tác phẩm *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của Nhà nước* của Ăng-ghe-nơ là lời khẳng định chế độ tư bản không phải là cái gì trường tồn, và là lời kêu gọi giai cấp vô sản đứng lên làm cách mạng để đánh đổ nhà nước tư bản, lập lên nhà nước vô sản, không có tư hữu, không có người bóc lột người.

Nghiên cứu xã hội nguyên thủy, Ăng-ghe-nơ còn chú ý đến vấn đề nguồn gốc của gia đình. Ở đây Ăng-ghe-nơ có đề cập đến chế độ quần hôn. Trong một bức thư gửi Cau-sky, Ăng-ghe-nơ viết: Ở đâu có sự sử dụng tập thể, dù là đất đai hay là vợ, thì nó là nguyên thủy, thừa hưởng từ thế giới động vật. Sự phát triển sau đó là sự loại trừ tính tập thể nguyên thủy ấy. Như vậy là ở đây Ăng-ghe-nơ đã chống

lại thuyết phụ quyền nguyên thủy đã xuất hiện từ thế kỷ thứ 5, thứ 4 trước công nguyên với Pla-tông và A-ri-stốt, xem gia đình xuất phát điểm, không phải dựa trên quần hôn, mà là gia đình phụ quyền, trong đó vai trò của người đàn ông, người chồng, người cha, đã chứa đựng những yếu tố của người đứng đầu nhà nước sau này.

Sự nghiên cứu xã hội nguyên thủy còn cho phép Ăng-ghe-nơ bác bỏ thuyết độc thần nguyên thủy hay nhất thần giáo, cho rằng từ đầu không phải tồn tại đa thần mà là nhất thần. Trong *Lút-ích Phơ-bách và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức*, cũng như trong *Chống Đu-rinh*, Ăng-ghe-nơ đã chỉ ra rằng trong lịch sử phát triển của tôn giáo, lúc đầu tồn tại đa thần, chỉ về sau trong những điều kiện lịch sử nhất định, nhất thần mới ra đời.

Và như vậy ở đây Ăng-ghe-nơ đã bác bỏ ba thuyết: Tư hữu nguyên thủy, gia đình phụ quyền nguyên thủy, độc thần nguyên thủy, nó dính liền chặt chẽ với nhau và sau này trở thành ba bộ phận cấu thành của trường phái dân tộc học Viên phản động, đứng đầu là tên cha cố Smit, mà ý đồ chính là nhằm bảo vệ

cho nhà thờ, cho sự thống trị của chế độ tư bản.

c) Nghiên cứu xã hội nguyên thủy, Ăng-ghe-nơ còn nhằm phục vụ cho một mục đích trực tiếp là xác định con đường cách mạng cho các dân tộc mà ở đó còn tồn tại dưới những hình thái khác nhau các thiết chế nguyên thủy. Chính vì vậy mà Ăng-ghe-nơ đã đặt vấn đề nghiên cứu các công xã Đức, Ấn-độ, Nga v.v...

d) Ăng-ghe-nơ quan tâm đến những vấn đề thuộc xã hội nguyên thủy vì vào giữa và vào cuối thế kỷ 19, sự nghiên cứu nguồn gốc con người và các giai đoạn sớm của lịch sử loài người quan hệ chặt chẽ với các thành tựu mới của khoa học tự nhiên và riêng của học thuyết Đác-uyn tiến bộ. Ở đây đã diễn ra cuộc đấu tranh gay gắt trên lĩnh vực ý thức hệ giữa chủ nghĩa duy vật một bên và chủ nghĩa duy tâm với tôn giáo một bên. Bằng vào những ý kiến của mình về xã hội nguyên thủy, Ăng-ghe-nơ đã tham gia vào cuộc tranh luận, chống chủ nghĩa duy tâm và tôn giáo, bảo đảm cho sự thắng lợi của chủ nghĩa duy vật biện chứng và duy vật lịch sử trong việc nghiên cứu và dựng lại lịch sử của loài người.

CÓ người còn cho rằng từ khi cuốn *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của Nhà nước* ra đời cho đến nay đã gần 90 năm rồi, trong thời gian ấy, khoa học đã đạt được nhiều thành tựu mới, quyền sách ấy của Ăng-ghe-nơ đã lạc hậu, không còn giá trị nữa, nên không thể nói gì đến công lao của Ăng-ghe-nơ đối với dân tộc học.

Về sự phát triển của khoa học, sự tích lũy nhiều thành tựu mới về xã hội nguyên thủy, không phải chờ đến 90 năm sau khi tác phẩm của Ăng-ghe-nơ ra đời mới có. Chính Ăng-ghe-nơ đã nói rằng 14 năm sau khi cuốn *Xã hội cổ đại* ra đời, và 7 năm sau khi cuốn *Nguồn gốc của gia đình, của tư hữu và của Nhà nước* ra đời « Ngoài các nhà nhân loại học, các nhà du hành, các nhà chuyên môn nghiên cứu về tiền sử, lại còn thêm các nhà chuyên môn về luật pháp so sánh, họ đã đưa lại hoặc những sự kiện mới, hoặc những quan điểm mới » (15).

Bây giờ ta hãy xem dưới ánh sáng của những thành tựu mới về khoa học, những vấn đề gì trong tác phẩm nói trên của Ăng-ghe-nơ cần được chỉnh lý lại. Có mấy vấn đề sau đây :

1. Sự phân kỳ xã hội nguyên thủy — Trong tác phẩm của mình Ăng-ghe-nơ đã theo cách

phân kỳ của Moóc-găng. Cách phân kỳ này đã có từ thế kỷ 18. Moóc-găng đã chấp nhận và phát triển thêm bằng cách cứ mỗi một trong hai thời kỳ đầu lại chia thành các giai đoạn thấp, giữa, cao. Và trong 3 thời kỳ: móng muôi, dã man và văn minh, Moóc-găng tập trung sự chú ý vào hai thời kỳ đầu. Ở thời kỳ thứ 3 thì chỉ chú ý ở bước quá độ. Cơ sở của sự phân kỳ của Moóc-găng là những thành tựu đạt được trong việc sản xuất những tư liệu sinh hoạt. Mỗi một thời kỳ và mỗi một giai đoạn đều được đánh dấu bằng những biểu hiện sáng chế, phát minh.

Trong điều kiện hồi bấy giờ, cách phân kỳ như vậy là tiến bộ. Trong khi chấp nhận cách phân kỳ của Moóc-găng, Ăng-ghe-nơ có nói rằng: « Chẳng nào mà chưa có thêm được nhiều tài liệu khiến người ta thấy cần phải sửa đổi lại, thì cách sắp xếp của Moóc-găng dĩ nhiên vẫn phải được coi là có giá trị » (16).

Như vậy là ở đây không phải là vấn đề thuộc về nguyên tắc, mà vấn đề là tùy thuộc vào tài liệu. Vậy tài liệu mới cho phép chỉnh lý lại cách phân kỳ nói trên như thế nào ?

Trước hết cần phải nói rằng cách phân kỳ của Moóc-găng mang tính chất công thức. Các thời kỳ lớn móng muôi, dã man đều được

đề chỉ chị em và vợ, cũng như đề chỉ anh em và chồng. Nếu tôi là đàn ông thì tôi gọi chị gái, hay em gái của tôi là kalkuwaheena, và tôi gọi vợ tôi là waheena. Nếu tôi là phụ nữ thì tôi gọi anh trai, em trai của tôi là: kalkunana, và tôi gọi chồng tôi là Kana (19). Trong khi đó thì ở gia đình huyết tộc, đứng về nguyên tắc mà nói, vì anh lấy em gái nên phải có một tiếng gọi chung để chỉ vợ và em gái, cũng như vì em gái lấy anh trai nên phải có một tiếng gọi chung để chỉ chồng và anh trai. Ở hệ thống của người Ha-wai thì không như vậy, nên không thể nói đến sự tồn tại của gia đình huyết tộc ở đây được.

Về những tài liệu do các cổ đạo cung cấp cho Moóc-găn, ngày nay người ta cũng cho rằng những tài liệu ấy không chính xác. Người Ha-wai vào thế kỷ 19 không phải đang ở thời kỳ tiền thị tộc, mà đã ở thời kỳ tan rã của xã hội thị tộc, hơn thế nữa đã đạt đến xã hội có giai cấp sơ kỳ. Ở người Ha-wai hình thái hôn nhân chính là hôn nhân đối ngẫu, đã bắt đầu chuyển sang hôn nhân một vợ một chồng.

Vì vậy người ta cho rằng trong các hệ thống huyết tộc và thân tộc, hệ thống cổ xưa hơn cả, không phải là hệ thống mã-lai như Moóc-găn đã chủ trương, mà là hệ thống tu-ra-ni-ên. Hệ thống này với việc đường bên bố và đường bên mẹ được phân biệt rõ ràng, có một tên gọi chung để chỉ bố cùng với anh em trai của bố, trong khi đó có một tên gọi khác để chỉ anh em trai của mẹ, cũng như có một tên gọi chung để chỉ mẹ cùng với chị em gái của mẹ, trong khi đó có một tên gọi khác để chỉ chị em gái của bố, điều này là do chế độ thị tộc ngoại hôn qui định. Hệ thống tu-ra-ni-ên phản ánh xã hội thị tộc. Còn hệ thống mã-lai với biểu hiện là đường bên bố và đường bên mẹ, nhập chung lại làm một, không có những tên gọi khác nhau mà có những tên gọi chung cho những người cùng thế hệ ở bên bố cũng như ở bên mẹ, là phản ánh sự tan rã của xã hội thị tộc. Cho nên nhiều người cho rằng hệ thống mã-lai tồn tại sau hệ thống tu-ra-ni-ên, và chỉ là sự đơn giản hóa hệ thống này.

Điều cần chú ý là tuy Ăng-ghe-nơ chấp nhận nói chung sơ đồ của Moóc-găn, nhưng đối với gia đình huyết tộc thì có sự dè dặt. Không phải bao giờ Ăng-ghe-nơ cũng chấp nhận sự tồn tại của gia đình huyết tộc một cách vô điều kiện. Trong *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của Nhà nước* xuất bản lần thứ nhất, Ăng-ghe-nơ đã hoàn toàn trình bày lại quan điểm của Moóc-găn. Nhưng trong lần xuất bản thứ 4 tác phẩm này, sau khi đã đọc các công trình nghiên cứu của Phai-xơn

và Hô-wít, Ăng-ghe-nơ đã không nhìn nhận vấn đề như trước. Một mặt Ăng-ghe-nơ vẫn nêu lên quan điểm của Moóc-găn về sự tồn tại của gia đình huyết tộc trong quá khứ, nhưng mặt khác lại viết: « Hệ thống đẳng cấp (ở Úc, mà Ăng-ghe-nơ cho là hình thức quần hôn cổ xưa hơn cả gia đình pu-na-lu-a) có lẽ đã trực tiếp phát sinh từ một tình trạng tính giao thừa bãi », tức là tạp hôn, nghĩa là không qua gia đình huyết tộc (20).

Về gia đình pu-na-lu-a, ta thấy Ăng-ghe-nơ có quan niệm rõ ràng hơn. Trong *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của Nhà nước* (1884) trình bày lại quan điểm của Moóc-găn, Ăng-ghe-nơ cho đây là một giai đoạn phổ biến trong lịch sử phát triển của hôn nhân và gia đình. Nhưng trong lần xuất bản thứ 4 (1891) Ăng-ghe-nơ viết: « Lúc Moóc-găn viết quyển sách của ông thì những kiến thức của chúng ta về chế độ quần hôn đang còn rất ít ỏi... Từ đó, chúng ta đã hiểu biết được một loạt những hình thức quần hôn khác và hiện nay chúng ta biết là về điều đó Moóc-găn đã đi quá xa » (21). Theo Ăng-ghe-nơ gia đình pu-na-lu-a chỉ là một hình thái của quần hôn. Vấn đề không phải là gia đình pu-na-lu-a, mà là vấn đề gia đình dựa trên cơ sở của quần hôn. Cho nên trong tác phẩm của mình in lần thứ 4, Ăng-ghe-nơ đã chú ý đến mức tối đa thay chữ pu-na-lu-a bằng chữ quần hôn.

Tóm lại trong sơ đồ của Moóc-găn về lịch sử hôn nhân và gia đình hai khâu yếu nhất là gia đình huyết tộc và gia đình pu-na-lu-a. Trong số tay tóm tắt cuốn *Xã hội cổ đại*, Mác đã nói lên sự không tán đồng quan điểm của Moóc-găn, cho rằng tồn tại trước thị tộc là 3 giai đoạn sau: bầy người nguyên thủy tạp hôn, gia đình huyết tộc, gia đình pu-na-lu-a. Theo Mác, « thị tộc tất yếu xuất hiện từ nhóm người tạp hôn. Chỉ sau khi trong nội bộ nhóm ấy, quan hệ hôn nhân giữa anh chị em đã bị loại trừ, thì từ trong lòng nó mới có thể hình thành thị tộc, chứ không sớm hơn » (22). Hiện nay trong số các học giả xô-viết có người còn muốn duy trì sơ đồ nói trên của Moóc-găn, nhưng nhiều người cho rằng cần phải xem lại. Trong một bài xã luận của tạp chí *Dân tộc học xô-viết* năm 1959, có khẳng định rằng « luận điểm của Moóc-găn về sự tồn tại của gia đình huyết tộc và gia đình pu-na-lu-a trong quá khứ đã bị bác bỏ ».

Thay thế vào sơ đồ của Moóc-găn có người như Xê-mê-nốp đề nghị sơ đồ sau đây: tạp hôn — quần hôn — hôn nhân đối ngẫu, hôn nhân một vợ một chồng (23).

lại thuyết phụ quyền nguyên thủy đã xuất hiện từ thế kỷ thứ 5, thứ 4 trước công nguyên với Pla-tông và A-ri-ôt, xem gia đình xuất phát điểm, không phải dựa trên quần hôn, mà là gia đình phụ quyền, trong đó vai trò của người đàn ông, người chồng, người cha, đã chứa đựng những yếu tố của người đứng đầu nhà nước sau này.

Sự nghiên cứu xã hội nguyên thủy còn cho phép Ăng-ghe-nơ bác bỏ thuyết độc thần nguyên thủy hay nhất thần giáo, cho rằng từ đầu không phải tồn tại đa thần mà là nhất thần. Trong *Lát-vích Phơ-bách và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức*, cũng như trong *Chống Đu-rinh*, Ăng-ghe-nơ đã chỉ ra rằng trong lịch sử phát triển của tôn giáo, lúc đầu tồn tại đa thần, chỉ về sau trong những điều kiện lịch sử nhất định, nhất thần mới ra đời.

Và như vậy ở đây Ăng-ghe-nơ đã bác bỏ ba thuyết: Tư hữu nguyên thủy, gia đình phụ quyền nguyên thủy, độc thần nguyên thủy, nó dính liền chặt chẽ với nhau và sau này trở thành ba bộ phận cấu thành của trường phái dân tộc học Viên phản động, đứng đầu là tên cha cố Smit, mà ý đồ chính là nhằm bảo vệ

cho nhà thờ, cho sự thống trị của chế độ tư bản.

c) Nghiên cứu xã hội nguyên thủy, Ăng-ghe-nơ còn nhằm phục vụ cho một mục đích trực tiếp là xác định con đường cách mạng cho các dân tộc mà ở đó còn tồn tại dưới những hình thái khác nhau các thiết chế nguyên thủy. Chính vì vậy mà Ăng-ghe-nơ đã đặt vấn đề nghiên cứu các công xã Đức, Ấn-độ, Nga v.v...

d) Ăng-ghe-nơ quan tâm đến những vấn đề thuộc xã hội nguyên thủy vì vào giữa và vào cuối thế kỷ 19, sự nghiên cứu nguồn gốc con người và các giai đoạn sớm của lịch sử loài người quan hệ chặt chẽ với các thành tựu mới của khoa học tự nhiên và riêng của học thuyết Đác-uyn tiến bộ. Ở đây đã diễn ra cuộc đấu tranh gay gắt trên lĩnh vực ý thức hệ giữa chủ nghĩa duy vật một bên và chủ nghĩa duy tâm với tôn giáo một bên. Bằng vào những ý kiến của mình về xã hội nguyên thủy, Ăng-ghe-nơ đã tham gia vào cuộc tranh luận, chống chủ nghĩa duy tâm và tôn giáo, bảo đảm cho sự thắng lợi của chủ nghĩa duy vật biện chứng và duy vật lịch sử trong việc nghiên cứu và dựng lại lịch sử của loài người.

CÓ người còn cho rằng từ khi cuốn *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của Nhà nước* ra đời cho đến nay đã gần 90 năm rồi, trong thời gian ấy, khoa học đã đạt được nhiều thành tựu mới, quyền sách ấy của Ăng-ghe-nơ đã lạc hậu, không còn giá trị nữa, nên không thể nói gì đến công lao của Ăng-ghe-nơ đối với dân tộc học.

Về sự phát triển của khoa học, sự tích lũy nhiều thành tựu mới về xã hội nguyên thủy, không phải chờ đến 90 năm sau khi tác phẩm của Ăng-ghe-nơ ra đời mới có. Chính Ăng-ghe-nơ đã nói rằng 14 năm sau khi cuốn *Xã hội cổ đại* ra đời, và 7 năm sau khi cuốn *Nguồn gốc của gia đình, của tư hữu và của Nhà nước* ra đời « Ngoài các nhà nhân loại học, các nhà du hành, các nhà chuyên môn nghiên cứu về tiền sử, lại còn thêm các nhà chuyên môn về luật pháp so sánh, họ đã đưa lại hoặc những sự kiện mới, hoặc những quan điểm mới » (15).

Bây giờ ta hãy xem dưới ánh sáng của những thành tựu mới về khoa học, những vấn đề gì trong tác phẩm nói trên của Ăng-ghe-nơ cần được chỉnh lý lại. Có mấy vấn đề sau đây :

1. Sự phân kỳ xã hội nguyên thủy — Trong tác phẩm của mình Ăng-ghe-nơ đã theo cách

phân kỳ của Moóc-găng. Cách phân kỳ này đã có từ thế kỷ 18. Moóc-găng đã chấp nhận và phát triển thêm bằng cách chia mỗi một trong hai thời kỳ đầu lại chia thành các giai đoạn thấp, giữa, cao. Và trong 3 thời kỳ: mông muội, dã man và văn minh, Moóc-găng tập trung sự chú ý vào hai thời kỳ đầu. Ở thời kỳ thứ 3 thì chỉ chú ý ở bước quá độ. Cơ sở của sự phân kỳ của Moóc-găng là những thành tựu đạt được trong việc sản xuất những tư liệu sinh hoạt. Mỗi một thời kỳ và mỗi một giai đoạn đều được đánh dấu bằng những biểu hiện sáng chế, phát minh.

Trong điều kiện hồi bấy giờ, cách phân kỳ như vậy là tiến bộ. Trong khi chấp nhận cách phân kỳ của Moóc-găng, Ăng-ghe-nơ có nói rằng: « Chừng nào mà chưa có thêm được nhiều tài liệu khiến người ta thấy cần phải sửa đổi lại, thì cách sắp xếp của Moóc-găng dĩ nhiên vẫn phải được coi là có giá trị » (16).

Như vậy là ở đây không phải là vấn đề thuộc về nguyên tắc, mà vấn đề là tùy thuộc vào tài liệu. Vậy tài liệu mới cho phép chỉnh lý lại cách phân kỳ nói trên như thế nào?

Trước hết cần phải nói rằng cách phân kỳ của Moóc-găng mang tính chất công thức. Các thời kỳ lớn mông muội, dã man đều được

chia thành 3 giai đoạn: thấp, giữa, cao.

Một số biểu hiện đánh dấu sự chuyển tiếp giai đoạn không đủ sức thuyết phục. Ví dụ: theo Moóc-găn, giai đoạn giữa của móng muối được đánh dấu bằng việc bắt đầu lấy cá cùng với tôm cua, sò hến và các động vật khác ở dưới nước làm thức ăn. Ngày nay người ta cho rằng không loại trừ khả năng ở giai đoạn thấp của móng muối con người đã biết lấy cá làm thức ăn. Và lại người ta cho rằng biểu hiện này không phải quan trọng đến mức để lấy làm mốc đánh dấu chuyển tiếp giai đoạn. Cũng theo Moóc-găn giai đoạn cao của móng muối được đánh dấu bằng sự xuất hiện của cung tên. Hoặc giai đoạn thấp của dã man được bắt đầu từ khi có đồ gốm. Nhưng trên thế giới không phải ở đâu cũng có điều kiện để làm cung tên và đồ gốm. Ví dụ nhiều nơi ở châu Đại dương cư dân không biết đến cung tên và gốm. Cho nên các biểu hiện để làm mốc chuyển tiếp giai đoạn nói trên không có tính chất phổ biến.

Khi xây dựng sự phân kỳ của mình Moóc-găn cũng đã sử dụng một số tài liệu không chính xác. Ví dụ cho rằng hiện nay những thổ dân châu Úc và nhiều người ở quần đảo Pô-li-nê-diên vẫn đang còn ở giai đoạn giữa của móng muối. Tài liệu sau này cho biết là người châu Úc và người pô-li-nê-diên đã ở một giai đoạn phát triển cao hơn. Riêng người pô-li-nê-diên thì đã ở vào những giai đoạn khác nhau của sự tan rã của chế độ công xã nguyên thủy, có nơi đã đạt đến hình thức Nhà nước phôi thai.

Những nhược điểm trong cách phân kỳ của Moóc-găn thì ngày nay nhiều người đã thấy. Nhưng giữ lại phân kỳ của Moóc-găn hay thay thế vào đó một cách phân kỳ khác thì lại có nhiều ý kiến khác nhau.

Những người chủ trương giữ lại cách phân kỳ của Moóc-găn thì nêu ý kiến cho rằng chỉ cần chỉnh lý lại những điều không hợp lý, không chính xác, mặt khác cần bổ sung thêm một số thành tựu mới. Ví dụ ở giai đoạn thấp của móng muối cần thêm những tài liệu về các con người cổ đại nhất và những biểu hiện văn hóa của chúng (pí-tê-căn-trốp, xi-năn-trốp, gậy-đen-be). Cũng như ở thời gian đầu của giai đoạn giữa móng muối, cần đưa vào những tài liệu của con người cổ đại và những nét văn hóa của nó (nê-ăn-đec-tan).

Còn đối với những người chủ trương thay thế sự phân kỳ của Moóc-găn bằng một cách phân kỳ khác, thì người ta đề ra rất nhiều cách phân kỳ. Riêng cách phân kỳ theo dân tộc học thì cũng có nhiều phương án. Cho

đến nay sự phân kỳ xã hội nguyên thủy xem như chưa được giải quyết. Ở Liên-xô, nơi mà vấn đề này được chú ý nhất (năm 1951 Viện Dân tộc học xô-viết ra nghị quyết phải tăng cường nghiên cứu sự phân kỳ xã hội nguyên thủy) cũng chưa có một sự nhất trí trong giới khoa học xô-viết về sự phân kỳ xã hội nguyên thủy. Tuy nhiên nhiều người cho rằng xã hội nguyên thủy có thể chia ra 3 thời kỳ: Bầy người nguyên thủy (tiền thị tộc) — Công xã thị tộc (với 2 giai đoạn mẫu quyền và phụ quyền) — Sự tan rã của công xã thị tộc và sự xuất hiện Nhà nước.

2. Vấn đề thứ hai trong tác phẩm của Ăng-ghe-n mà nhiều người có ý kiến là lịch sử hôn nhân và gia đình.

Từ lâu lịch sử hôn nhân và gia đình là đề tài nghiên cứu của nhiều nhà khoa học trên thế giới. Đây không phải là một vấn đề khoa học đơn thuần. Đây còn là lĩnh vực đấu tranh giữa hai quan điểm duy tâm và duy vật, phản động và tiến bộ. Nói chung phái phản động đề xướng và bảo vệ thuyết gia đình phụ quyền nguyên thủy. Cùng với thuyết từ nguyên thủy đã có tư hữu, đã có tôn giáo độc thần, thuyết phụ quyền nguyên thủy muốn chứng minh cho sự bất biến của xã hội tư bản. Phái tiến bộ chủ trương rằng gia đình là một phạm trù lịch sử, có phát sinh, phát triển và tiêu vong. Hình thái gia đình phụ quyền ngày nay không phải đã có từ lâu, mà trong một giai đoạn phát triển nhất định của lịch sử loài người mới xuất hiện. Thông qua việc nghiên cứu lịch sử hôn nhân và gia đình những người theo phái tiến bộ muốn chứng minh rằng xã hội tư bản không phải trường tồn, có phát sinh, phát triển và tiêu vong để nhường chỗ cho một xã hội mới, không có người bóc lột người, xã hội cộng sản chủ nghĩa.

Trong tác phẩm của mình, Ăng-ghe-n có viết: « Cho đến khoảng đầu những năm 60 người ta vẫn chưa thể nói gì đến lịch sử gia đình được. Trong lĩnh vực này, khoa học lịch sử vẫn còn hoàn toàn chịu ảnh hưởng của bộ sách 5 quyển của Mô-đơ. Hình thức gia trưởng của gia đình được miêu tả trong đó tỉ mỉ hơn bất cứ ở chỗ nào khác, không phải là chỉ được coi như hình thức cổ nhất của gia đình mà còn được coi như giống với—trừ chế độ 1 chồng nhiều vợ—gia đình tư sản ngày nay, do đó thực ra gia đình tư sản tuyệt nhiên không trải qua một quá trình phát triển lịch sử nào cả » (17).

Theo Ăng-ghe-n, việc nghiên cứu lịch sử gia đình thực sự bắt đầu từ năm 1861, với sự ra

đời của tác phẩm *Mẫu quyền* của Ba-cô-phen. Công lao của Ba-cô-phen là đã chứng minh được rằng trước phụ quyền đã tồn tại mẫu quyền. Sau Ba-cô-phen, có công trong việc nghiên cứu lịch sử hôn nhân và gia đình là Mac Len-nan. Trong cuốn sách *Nghiên cứu lịch sử cổ đại - Hôn nhân nguyên thủy*, xuất bản năm 1886 Mac Len-nan đã nêu lên tính phổ biến và ý nghĩa lớn lao của hình thái hôn nhân ngoại tộc. Tuy nhiên phải chờ đến Moóc-găn (1871) thì việc nghiên cứu lịch sử hôn nhân và gia đình mới được đẩy lên một bước mới.

Một trong những đóng góp quan trọng của Moóc-găn vào ngành Dân tộc học là đã đề cập và mở ra một lĩnh vực nghiên cứu mới: Sử dụng tài liệu của hệ thống huyết tộc và thân tộc, xem đây là tài liệu gốc quan trọng nhất để nghiên cứu lịch sử hôn nhân và gia đình. Ý nghĩa chính của vấn đề này là: mỗi một hệ thống huyết tộc và thân tộc là phản ánh những quan hệ hôn nhân và gia đình tương ứng. Trong khi nói lên quan hệ chặt chẽ giữa hệ thống huyết tộc và thân tộc với quan hệ xã hội, Moóc-găn đồng thời đã nhấn mạnh rằng hệ thống huyết tộc và thân tộc bao giờ cũng phát triển chậm hơn quan hệ hôn nhân và gia đình. Vì vậy trong một giai đoạn nhất định, không bao giờ có sự tương ứng hoàn toàn giữa hệ thống huyết tộc và thân tộc với hình thái hôn nhân và gia đình. Nói rõ hơn, hệ thống huyết tộc và thân tộc thường tiếp tục tồn tại trong khi hình thái hôn nhân và gia đình mà nó tương ứng đã thay đổi. Vì vậy cho nên nghiên cứu sự mâu thuẫn giữa hệ thống huyết tộc và thân tộc với hình thái hôn nhân và gia đình có thể cho chúng ta dựng lại những hình thái hôn nhân và gia đình trước kia.

Luận điểm của Moóc-găn về hệ thống huyết tộc thân tộc phản ánh quan hệ xã hội, cụ thể là hôn nhân và gia đình, được Ăng-ghe-nh đánh giá cao. Ăng-ghe-nh viết: « Xuất phát từ những chế độ thân tộc để mô tả lại những hình thức gia đình thích hợp với những chế độ đó, Moóc-găn đã mở ra một con đường nghiên cứu mới và đem lại khả năng, nhìn ngược trở lại về trước để tìm hiểu xa hơn nữa thời kỳ tiền sử của nhân loại » (18). Tài liệu dân tộc học ngày nay cũng xác minh luận điểm chung của Moóc-găn là đúng. Theo Moóc-găn, có hai hệ thống huyết tộc và thân tộc. Hệ thống mô tả ở những dân tộc văn minh. Và hệ thống phân loại ở những cư dân mà về trình độ phát triển của xã hội còn ở trong phạm trù của xã hội nguyên thủy. Moóc-găn đặc biệt

chú ý hệ thống thứ hai này và chia nó ra làm 2 nhóm. Nhóm tu-ra-ni-ên và nhóm mã-lai. Nhóm tu-ra-ni-ên Moóc-găn tìm thấy ở các thổ dân châu Mỹ, sống ở dưới chế độ thị tộc. Nhóm mã-lai, theo Moóc-găn, tồn tại ở người pô-li-nê-di-ên, sống dưới chế độ tiền thị tộc, giai đoạn mong muội giữa.

Trên cơ sở nghiên cứu hệ thống huyết tộc và thân tộc, Moóc-găn xây dựng lại lịch sử hôn nhân và gia đình như sau:

1. Gia đình huyết tộc. Quan hệ hôn nhân anh chị em cùng huyết tộc. Quan hệ hôn nhân giữa bố mẹ và con cái bị loại trừ. Đây là thời kỳ tiền thị tộc. Hệ thống tương ứng là mã-lai.

2. Gia đình pu-na-lu-a. Quan hệ hôn nhân giữa anh chị em cùng huyết tộc bị loại trừ. Quan hệ hôn nhân giữa các nhóm người khác huyết tộc. Đặt cơ sở cho thị tộc ra đời. Hệ thống tương ứng là tu-ra-ni-ên.

3. Gia đình đối ngẫu. Bước quá độ. Thị tộc mẫu quyền. Vẫn hệ thống tu-ra-ni-ên.

4. Gia đình phụ hệ. Bước quá độ. Thị tộc phụ quyền. Hệ thống tu-ra-ni-ên.

5. Gia đình 1 vợ 1 chồng. Tan rã của thị tộc. Hệ thống tương ứng là mô tả.

Về thời gian tồn tại của các hình thái gia đình: Theo Moóc-găn gia đình huyết tộc và pu-na-lu-a tồn tại ở thời kỳ mong muội. Gia đình đối ngẫu tồn tại ở giai đoạn cuối của mong muội và giai đoạn đầu của dã man. Gia đình phụ hệ và gia đình 1 vợ 1 chồng thì tồn tại ở giai đoạn giữa và cao của dã man.

Trong tác phẩm *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của Nhà nước*, Ăng-ghe-nh đã theo sơ đồ nói trên của Moóc-găn. Ngày nay trong khi có người đang còn chủ trương giữ lại toàn bộ sơ đồ của Moóc-găn, thì đã có người đã lên tiếng phải chỉnh lý lại sơ đồ này cho phù hợp với tình hình phát triển của khoa học. Số người này cho rằng hai khâu yếu nhất trong sơ đồ của Moóc-găn là gia đình huyết tộc và gia đình pu-na-lu-a.

Trước hết người ta cho rằng luận điểm của Moóc-găn về sự tồn tại của gia đình huyết tộc trong quá khứ không đủ sức thuyết phục. Để chứng minh cho luận điểm này, Moóc-găn dựa vào hai cứ liệu: hệ thống huyết tộc và thân tộc của cư dân đảo Ha-wai, và tài liệu về chế độ xã hội của người Ha-wai do các giáo sĩ cung cấp. Về hệ thống huyết tộc và thân tộc của người Ha-wai, người ta cho rằng không đủ cơ sở để rút ra kết luận về sự tồn tại của gia đình huyết tộc. Vì trong hệ thống của người Ha-wai thì có nhiều tên gọi khác nhau

đề chỉ chị em và vợ, cũng như đề chỉ anh em và chồng. Nếu tôi là đàn ông thì tôi gọi chị gái, hay em gái của tôi là *kalkuwaheena*, và tôi gọi vợ tôi là *waheena*. Nếu tôi là phụ nữ thì tôi gọi anh trai, em trai của tôi là: *kalkunana*, và tôi gọi chồng tôi là *Kana* (19). Trong khi đó thì ở gia đình huyết tộc, đứng về nguyên tắc mà nói, vì anh lấy em gái nên phải có một tiếng gọi chung đề chỉ vợ và em gái, cũng như vì em gái lấy anh trai nên phải có một tiếng gọi chung đề chỉ chồng và anh trai. Ở hệ thống của người *Ha-wai* thì không như vậy, nên không thể nói đến sự tồn tại của gia đình huyết tộc ở đây được.

Về những tài liệu do các cổ đạo cung cấp cho *Moóc-găn*, ngày nay người ta cũng cho rằng những tài liệu ấy không chính xác. Người *Ha-wai* vào thế kỷ 19 không phải đang ở thời kỳ tiền thị tộc, mà đã ở thời kỳ tan rã của xã hội thị tộc, hơn thế nữa đã đạt đến xã hội có giai cấp sơ kỳ. Ở người *Ha-wai* hình thái hôn nhân chính là hôn nhân đối ngẫu, đã bắt đầu chuyển sang hôn nhân một vợ một chồng.

Vì vậy người ta cho rằng trong các hệ thống huyết tộc và thân tộc, hệ thống cổ xưa hơn cả, không phải là hệ thống *mã-lai* như *Moóc-găn* đã chủ trương, mà là hệ thống *tu-ra-niën*. Hệ thống này với việc đường bên bố và đường bên mẹ được phân biệt rõ ràng, có một tên gọi chung đề chỉ bố cùng với anh em trai của bố, trong khi đó có một tên gọi khác đề chỉ anh em trai của mẹ, cũng như có một tên gọi chung đề chỉ mẹ cùng với chị em gái của mẹ. Trong khi đó có một tên gọi khác đề chỉ chị em gái của bố, điều này là do chế độ thị tộc ngoại hôn qui định. Hệ thống *tu-ra-niën* phản ánh xã hội thị tộc. Còn hệ thống *mã-lai* với biểu hiện là đường bên bố và đường bên mẹ, nhập chung lại làm một, không có những tên gọi khác nhau mà có những tên gọi chung cho những người cùng thế hệ ở bên bố cũng như ở bên mẹ, là phản ánh sự tan rã của xã hội thị tộc. Cho nên nhiều người cho rằng hệ thống *mã-lai* tồn tại sau hệ thống *tu-ra-niën*, và chỉ là sự đơn giản hóa hệ thống này.

Điều cần chú ý là tuy *Ăng-ghe-n* chấp nhận nói chung sơ đồ của *Moóc-găn*, nhưng đối với gia đình huyết tộc thì có sự dè dặt. Không phải bao giờ *Ăng-ghe-n* cũng chấp nhận sự tồn tại của gia đình huyết tộc một cách vô điều kiện. Trong *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của Nhà nước* xuất bản lần thứ nhất, *Ăng-ghe-n* đã hoàn toàn trình bày lại quan điểm của *Ăng-ghe-n*. Nhưng trong lần xuất bản thứ 4 tác phẩm này, sau khi đã đọc các công trình nghiên cứu của *Phai-xơn*

và *Hô-wit*, *Ăng-ghe-n* đã không nhìn nhận vấn đề như trước. Một mặt *Ăng-ghe-n* vẫn nêu lên quan điểm của *Moóc-găn* về sự tồn tại của gia đình huyết tộc trong quá khứ, nhưng mặt khác lại viết: « Hệ thống đẳng cấp (ở Úc, mà *Ăng-ghe-n* cho là hình thức quần hôn cổ xưa hơn cả gia đình *pu-na-lu-a*) có lẽ đã trực tiếp phát sinh từ một tình trạng tình giao thừa bãi », tức là tạp hôn, nghĩa là không qua gia đình huyết tộc (20).

Về gia đình *pu-na-lu-a*, ta thấy *Ăng-ghe-n* có quan niệm rõ ràng hơn. Trong *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của Nhà nước* (1884) trình bày lại quan điểm của *Moóc-găn*, *Ăng-ghe-n* cho đây là một giai đoạn phổ biến trong lịch sử phát triển của hôn nhân và gia đình. Nhưng trong lần xuất bản thứ 4 (1891) *Ăng-ghe-n* viết: « Lúc *Moóc-găn* viết quyển sách của ông thì những kiến thức của chúng ta về chế độ quần hôn đang còn rất ít ỏi... Từ đó, chúng ta đã hiểu biết được một loạt những hình thức quần hôn khác và hiện nay chúng ta biết là về điều đó *Moóc-găn* đã đi quá xa » (21). Theo *Ăng-ghe-n* gia đình *pu-na-lu-a* chỉ là một hình thái của quần hôn. Vấn đề không phải là gia đình *pu-na-lu-a*, mà là vấn đề gia đình dựa trên cơ sở của quần hôn. Cho nên trong tác phẩm của mình in lần thứ 4, *Ăng-ghe-n* đã chú ý đến mức tối đa thay chữ *pu-na-lu-a* bằng chữ quần hôn.

Tóm lại trong sơ đồ của *Moóc-găn* về lịch sử hôn nhân và gia đình hai khâu yếu nhất là gia đình huyết tộc và gia đình *pu-na-lu-a*. Trong sổ tay tóm tắt cuốn *Xã hội cổ đại*, *Mác* đã nói lên sự không tán đồng quan điểm của *Moóc-găn*, cho rằng tồn tại trước thị tộc là 3 giai đoạn sau: bảy người nguyên thủy tạp hôn, gia đình huyết tộc, gia đình *pu-na-lu-a*. Theo *Mác*, « thị tộc tất yếu xuất hiện từ nhóm người tạp hôn. Chỉ sau khi trong nội bộ nhóm ấy, quan hệ hôn nhân giữa anh chị em đã bị loại trừ, thì từ trong lòng nó mới có thể hình thành thị tộc, chứ không sớm hơn » (22). Hiện nay trong số các học giả xô-viết có người còn muốn duy trì sơ đồ nói trên của *Moóc-găn*, nhưng nhiều người cho rằng cần phải xem lại. Trong một bài xã luận của tạp chí *Dân tộc học xô-viết* năm 1959, có khẳng định rằng « luận điểm của *Moóc-găn* về sự tồn tại của gia đình huyết tộc và gia đình *pu-na-lu-a* trong quá khứ đã bị bác bỏ ».

Thay thế vào sơ đồ của *Moóc-găn* có người như *Xê-mê-nốp* đề nghị sơ đồ sau đây: tạp hôn — quần hôn — hôn nhân đối ngẫu, hôn nhân một vợ một chồng (23).

Cần nói thêm là trong tác phẩm khác của Mác và Ăng-ghe-n cũng như trong tất cả các tác phẩm của Lê-nin, Sta-lin, vấn đề dân chủ quân sự tuyệt nhiên không được đề cập đến.

Vấn đề hiện nay đang được tranh luận là : dân chủ quân sự có phải là một giai đoạn tất yếu trong lịch sử phát triển của loài người không? Tài liệu lịch sử thế giới ngày nay chưa cho chúng ta nhiều ví dụ về dân chủ quân sự. Và lại không phải nơi nào cũng có thể xuất hiện dân chủ quân sự được. Phải có một số điều kiện tối thiểu. Như tổ chức xã hội phải là thị tộc phụ quyền, địa phương phải có kim loại, cư dân phải biết nghề luyện kim... Trong khi có người như Tôn-stốp, Cô-sven cho dân chủ quân sự là giai đoạn cuối trong sự phân kỳ xã hội nguyên thủy thì nhiều người cho rằng dân chủ quân sự không có tính phổ biến, nó chỉ là một hình thái tan rã của chế độ công xã nguyên thủy mà thôi.

ĐÚNG là trong tác phẩm *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của Nhà nước* có một số vấn đề, do sự phát triển của khoa học, hoặc phải thay đổi hoặc cần được chỉnh lý bổ sung để hoàn thiện. Nhưng đây là những vấn đề có tính chất cục bộ. Về những vấn đề cơ bản thì những tài liệu mới không những không đặt vấn đề xóa bỏ mà trái lại càng chứng minh thêm sự đúng đắn của những quan điểm của Ăng-ghe-n.

Trước sự phát triển của khoa học, chính Ăng-ghe-n đã viết rằng: « một số giả thuyết nào đó về những điểm cá biệt, do đó đã bị lung lay hoặc thậm chí không đứng vững nữa. Nhưng không có một chỗ nào mà tài liệu lại đưa đến chỗ thay được các quan điểm lớn chủ yếu » (24).

Thế thì những vấn đề gì trong tác phẩm nói trên của Ăng-ghe-n là những vấn đề cơ bản nhất, có tính nguyên tắc của chủ nghĩa Mác mà Ăng-ghe-n đã bảo vệ, và mặc dù non một thế kỷ đã qua nhưng chúng vẫn còn mang tính chất thời sự nóng hổi. Đó là vấn đề sở hữu. Ở thời kỳ đầu của xã hội loài người đó là sở hữu tập thể về tư liệu sản xuất và thành quả của sự sản xuất, dựa trên cơ sở của lao động tập thể. Về sau ở một giai đoạn phát triển lịch sử nhất định, cùng với sự phát triển của lực lượng sản xuất là sự xuất hiện tư hữu. Với tư hữu, xã hội phân

c. Về sự xuất hiện giai cấp và hình thành nhà nước.

Trong tác phẩm của mình, Ăng-ghe-n đã trình bày rất sâu sắc vấn đề hình thành nhà nước, trên cơ sở xã hội đã phân chia thành giai cấp và đối kháng giai cấp. Nhưng giai đoạn đầu của sự phân hóa xã hội thì vẫn chưa được đề cập đến. Làm sao và bằng cách nào mà từ trong khối thành viên tự do đồng đẳng của công xã tách ra một số ít để dần dần chuyển thành giai cấp thống trị? Cũng trong vấn đề hình thành nhà nước, Ăng-ghe-n nói đến sự tan rã của thị tộc phụ quyền. Nhưng tài liệu ngày nay nói lên rằng trong điều kiện cụ thể nhất định, trên cơ sở tan rã của thị tộc mẫu quyền, xã hội vẫn phân hóa giai cấp, chứ không nhất thiết phải thông qua phụ quyền. Cũng như trong các hình thái chủ nước, Ăng-ghe-n chỉ nêu lên 3 hình thái chủ yếu: A-ten, La-mã, Gléc-manh, còn các hình thái nhà nước phương Đông chẳng hạn, thì chưa được đề cập đến.

hóa, hình thành giai cấp và trên cơ sở đối kháng giai cấp xuất hiện nhà nước. Trung tâm vấn đề của tác phẩm của Ăng-ghe-n là sở hữu, là quá trình phát sinh và phát triển của tư hữu. Chính vấn đề này nói lên bản chất giai cấp của nhà nước trong xã hội có giai cấp đối kháng, nói lên phạm trù lịch sử của nhà nước, chứng minh rằng nhà nước tư bản không phải bất biến, trường tồn, nó giáo dục giai cấp vô sản và những người bị áp bức bóc lột về nhận thức tư tưởng, để tổ chức họ lại mà hành động cách mạng nhằm lật đổ nhà nước tư sản, giành chính quyền, lập nhà nước chuyên chính vô sản, xây dựng xã hội cộng sản chủ nghĩa, không có người bóc lột người.

Chính vì vậy mà Lê-nin nói rằng trong tác phẩm này của Ăng-ghe-n, một tác phẩm mà « trong đó người ta có thể tin tưởng vào từng câu, người ta có thể chắc chắn rằng tác phẩm đó không phải đã viết một cách thiếu suy nghĩ mà nó căn cứ vào những tài liệu và chính trị cực kỳ phong phú » (25) từ tư tưởng cơ bản của chủ nghĩa Mác về vai trò lịch sử và tác dụng của nhà nước được thể hiện rất rõ ràng và đầy đủ.

Liên quan đến vấn đề sở hữu tập thể, lao động tập thể, về tư liệu sản xuất và thừa hưởng tập thể thành quả của lao động, điều hình cho giai đoạn bắt đầu của xã hội loài

người là vấn đề quần hôn. Không phải ngẫu nhiên mà về vấn đề này trong vòng 2 tháng mà Ăng-ghe-ni viết 4 bức thư, 3 bức vào tháng 2—3-1883 cho Cau-sky và 1 bức đề ngày 26-2-1883 cho Bec-stanh, và tháng 12-1892 lại viết 1 bài về sự phát hiện một trường hợp quần hôn mới ở người Ghi-li-ác để bảo vệ quan điểm đúng đắn của mình, chống lại quan điểm sai lầm của Cau-sky, thể hiện trong cuốn sách của y nhan đề: *Sự xuất hiện hôn nhân và gia đình*. Trái với Cau-sky cho rằng quần hôn là một hiện tượng có sau, trước quần hôn là hôn nhân và gia đình một vợ một chồng. Ăng-ghe-ni chủ trương rằng quần hôn là điểm xuất phát của quan hệ tình giao trong nội bộ bộ lạc... Ở đâu có sự sử dụng tập thể, đất đai hoặc vợ, thì tất yếu đây là hình thái nguyên thủy. Không ở đâu và không bao giờ chúng ta tìm được một trường hợp từ từ hữu đầu tiên phát triển lên sau đó thành sở hữu tập thể.

Lại liên quan đến quần hôn là vấn đề mẫu quyền và mẫu hệ. Đứng về thứ tự thời gian mà nói thì dưới xã hội nguyên thủy lúc đầu là mẫu quyền và mẫu hệ và sau đó mới là phụ quyền và phụ hệ. Đây là cái trật tự mà Ăng-ghe-ni muốn nói khi đánh giá công lao của Móc-găn đối với khoa học. « Trên những nét chủ yếu, cái trật tự mà ông đã xác định trong tiền sử, đến ngày nay vẫn còn có giá trị » (26). Hoặc: « Sự phát hiện đó—tức là sự phát hiện đã tìm ra rằng thị tộc nguyên thủy tổ chức theo chế độ mẫu quyền, là giai đoạn xảy ra trước khi có thị tộc theo chế độ phụ quyền của các dân văn minh—đối với lịch sử nguyên thủy cũng có ý nghĩa như thuyết tiến hóa của Đac-uyn đối với sinh vật học, và như lý luận mác-xít về giá trị thặng dư đối với chính trị—kinh tế học ». Hay: « Hiên nhiên là phát hiện đó đã mở đầu một kỷ nguyên mới cho việc nghiên cứu thời kỳ tiền sử. Thị tộc mẫu quyền đã trở thành cái trụ cột cho toàn bộ khoa học ấy xoay chung quanh đó » (27).

Tác phẩm của Ăng-ghe-ni mang tính lý luận, tính thực tiễn, tính cách mạng rất sâu sắc như vậy, nên từ ngày ra đời đến nay nó luôn luôn là đề tài đấu tranh giữa hai ý thức hệ tiến bộ và phản động. Chính Lê-nin trong *Những người « bạn dân »* là thế nào và họ đấu tranh chống những người xã hội dân chủ ra sao? đã chống lại Mi-khai-lốp-ski, khi tên này muốn phê phán Ăng-ghe-ni về một số vấn đề thuộc xã hội nguyên thủy. Không những thế, Lê-nin còn phát triển học thuyết của chủ nghĩa Mác về vấn đề Nhà nước trong: *Nhà nước và cách mạng*, và *Bàn về Nhà nước*.

Vấn đề quần hôn và mẫu quyền hiên cũng còn là vấn đề thời sự. Trong khi đại bộ phận học giả xô-viết tán đồng và bảo vệ quan điểm của Ăng-ghe-ni thì có một số ít cũng đòi xem lại.

A-nhi-xi-mốp năm 1959 nêu ý kiến cho rằng tổ chức lưỡng hợp là hình thái cổ xưa nhất của quần hôn. Nhưng nó không phải là tổ chức xuất phát điểm. Trước nó là hệ thống hai hôn đẳng. Ông ta nói rằng theo tài liệu của thổ dân châu Úc thì trước hôn nhân lưỡng hợp ngoại tộc là hai hôn đẳng, nó là hình thái xuất phát điểm của quần hôn ngoại tộc, được hoàn thiện sau này với sự thiết lập của tổ chức thị tộc. Ý kiến của A-nhi-xi-mốp cho thổ dân châu Úc còn sống dưới chế độ tiền thị tộc là một bước lùi trong khoa học.

Ôn-đe-rô-ghe trong các công trình nghiên cứu các năm 1945, 1946, 1947, 1958 và trong bài tham luận ở Hội nghị châu Phi học lần thứ 29 cho rằng: thị tộc xuất hiện sau hôn đẳng, và trước hôn đẳng là hôn nhân liên minh ba thị tộc. Ý kiến này không khác với ý kiến của L. Xirô-xơ về thiết chế xã hội của thổ dân ở miền Trung và miền Đông Bơ-rê-din. Các nhà bác học xô-viết cho rằng ý kiến của Ôn-đe-rô-ghe không mấy may làm lung lay quan điểm đúng đắn cho rằng tổ chức thị tộc lưỡng hợp là cơ cấu đầu tiên của xã hội thị tộc.

Bu-chi-nốp trong cuốn *Nguồn gốc và thành phần cư dân của thổ dân Tân Ghi-nê* (1960) trên cơ sở những tài liệu không chính xác về người Pa-pu ở thế kỷ 19—20, cho rằng hạt nhân của tập thể kinh tế trong giai đoạn công xã nguyên thủy là đàn ông, và ngay từ đầu là hôn nhân vợ về nhà chồng. Ông ta còn nói rằng việc tinh huyết tộc theo dòng mẹ hoặc dòng bố không phải tùy thuộc vào từng giai đoạn phát triển của lịch sử, mà tùy thuộc các dân tộc khác nhau. Tài liệu mới chứng tỏ rằng ở thế kỷ 19—20, người Pa-pu không phải ở giai đoạn sơ kỳ của xã hội nguyên thủy. Từ thế kỷ thứ 8 sau công nguyên, họ đã có quan hệ với người In-đô-nê-xi-a và đã biết dùng riu đồng. Việc phủ nhận tính phổ biến của mẫu quyền và phủ nhận trật tự trong thời nguyên thủy ở Bu-chi-nốp không phải là điều gì mới lạ. Những quan điểm tương tự trước đó ta đã thấy ở Mưc-phây, Sti-nơ, Lô-vít, Mưc-đốc v.v... Quan điểm ấy của Bu-chi-nốp hồi bấy giờ đã bị các nhà bác học xô-viết phê phán. Nhưng hiên nay ở Liên-xô không phải là không còn người nhân danh sáng tạo mà đi chệch những vấn đề có tính nguyên tắc của chủ nghĩa Mác. Lời kêu gọi

để phòng khuynh hướng ấy được thể hiện trong bài xã luận đăng ở tạp chí *Khảo cổ học xô-viết* do giáo sư Bô-rít-scốp-ski viết. Trong bài xã luận ấy, có đoạn sau đây: « Khoa học xô-viết về xã hội nguyên thủy phát triển có kết quả thông qua quá trình tranh luận sôi nổi giữa các người nghiên cứu trên quan điểm của chủ nghĩa Mác-Lê-nin. Quá trình phát triển khoa học như vậy—bỏ cái lạc hậu, tranh luận về những vấn đề nóng hổi—là tự nhiên và lành mạnh. Nhưng nó chỉ tự nhiên

và lành mạnh khi không có ý đồ từ bỏ cái chủ yếu. Quan niệm về quy luật phát triển của xã hội nguyên thủy và các thiết chế xã hội, mọi quá trình phát triển, dưới nhiều hình thức phong phú có tính quy luật của xã hội nguyên thủy được thay thế bằng những bức tranh hỗn loạn các bộ lạc và các nền văn hóa khác nhau, các hình thái kinh tế, các hình thái hôn nhân và gia đình... là việc làm kéo lùi khoa học về quá khứ » (28).

QUA những điều được trình bày ở trên, rõ ràng Ăng-ghe-n, người chiến sĩ vĩ đại, người thầy vĩ đại của giai cấp vô sản, nhà bác học vĩ đại, đã có nhiều cống hiến lớn lao cho khoa học tiến bộ của nhân loại. Nhắc đến công lao của Ăng-ghe-n đối với ngành dân tộc học là một dịp để chúng ta tăng cường học tập phương pháp luận mác-xít, tăng cường việc học tập những thành tựu rực rỡ mà Ăng-ghe-n đã đạt được trên lĩnh vực dân tộc học do vận dụng tài tình phương pháp luận

ấy để nghiên cứu những vấn đề cụ thể, đặc biệt học tập quan điểm của Ăng-ghe-n lấy khoa học phục vụ chính trị, lấy dân tộc học phục vụ cho lợi ích cuộc đấu tranh cách mạng chống giai cấp tư bản của giai cấp vô sản, để nghiên cứu có kết quả những vấn đề thời sự của dân tộc học Việt-nam, phục vụ cho công cuộc chống Mỹ, cứu nước và xây dựng chủ nghĩa xã hội.

12-1970

CHÚ THÍCH

- (1) Xem thêm: Phan Hữu Dật—Về vấn đề phân kỳ xã hội nguyên thủy. *NCLS* tháng 3—1968, số 108.
- (2) C. Mác và F. Ăng-ghe-n—*Hệ tư tưởng Đức*. Sự thật 1962, trang 25.
- (3) V. Lê-nin—*Nhà nước cách mạng. Tuyển tập*, tập 2. Sự thật 1960, trang 181.
- (4) V. Lê-nin—*Bàn về Nhà nước. Mác-Ăng-ghe-n, chủ nghĩa Mác*, Sự thật 1959, trang 513—515.
- (5) F. Ăng-ghe-n—*Tác dụng của lao động trong sự chuyển biến từ vượn thành người. C. Mác và F. Ăng-ghe-n tuyển tập*, tập 2, Sự thật 1962, trang 133.
- (6) F. Ăng-ghe-n—Tác phẩm đã dẫn, trang 124.
- (7) F. Ăng-ghe-n—Tác phẩm đã dẫn, trang 119.
- (8) F. Ăng-ghe-n—*Tác dụng của lao động*, trang 129.
- (9) F. Ăng-ghe-n. Xem *Biện chứng của tự nhiên*.
- (10) V. Lê-nin—*Bàn về Nhà nước*, trang 512.
- (11) F. Ăng-ghe-n—*Chống Du-rinh*. Sự thật, 1960, trang 537—539.
- (12) F. Ăng-ghe-n—*Lút-vích Phơ-bách và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức. C. Mác, F. Ăng-ghe-n tuyển tập*. Tập 2, Sự thật, 1962, trang 652.
- (13) F. Ăng-ghe-n—*Tác dụng của lao động trong sự chuyển biến từ vượn thành người. C. Mác và F. Ăng-ghe-n tuyển tập*. Tập 2. Sự thật, 1962, trang 124—125.

- (14) F. Ăng-ghe-n « Lời nói đầu » quyền *Biện chứng của tự nhiên. Các Mác và F. Ăng-ghe-n tuyển tập*, tập 2, trang 109.
- (15) F. Ăng-ghe-n—*Nguồn gốc của gia đình...* trang 28.
- (16) F. Ăng-ghe-n—*Sách đã dẫn*, trang 29.
- (17) F. Ăng-ghe-n—*Nguồn gốc của gia đình...* trang 10.
- (18) F. Ăng-ghe-n—*Nguồn gốc của gia đình...*, trang 21.
- (19) L. H. Moóc-gan—*Xã hội cổ đại*.
- (20) F. Ăng-ghe-n—*Nguồn gốc của gia đình...*, trang 63.
- (21) F. Ăng-ghe-n—*Tác phẩm đã dẫn*, trang 61.
- (22) C. Mác—Tóm tắt « Xã hội cổ đại của Moóc-gan », tài liệu lưu trữ của C. Mác và F. Ăng-ghe-n, T. IX, Lê-nin-grát, 1941, trang 135, bản tiếng Nga.
- (23) I. Xê-mê-nốp—« Học thuyết Moóc-gan, chủ nghĩa Mác và dân tộc học hiện đại », Tạp chí *Dân tộc học xô-viết*, số 4, 1964.
- (24) F. Ăng-ghe-n—*Nguồn gốc của gia đình...* trang 28.
- (25) V. Lê-nin—*Bàn về Nhà nước*, trang 512.
- (26) F. Ăng-ghe-n—*Nguồn gốc của gia đình...* trang 28.
- (27) V. Lê-nin—*Những người bạn dân là thế nào... Toàn tập*. Tập 1. Sự thật, 1960, trang 192—200.
- (28) Xem Tạp chí *Khảo cổ học xô-viết*, tháng 3-1970.

CÔI SỐNG VÀ CÔI CHẾT TRONG QUAN NIỆM CỔ TRUYỀN CỦA NGƯỜI MƯỜNG

TRẦN TỪ — BẠCH ĐÌNH

*« Đêm nay
Ngày này
Tôi đây
Kể chuyện xưa cho người nghe
Nói về xưa cho người hay
Mai sau
Có ngày ăn cơm uống rượu
Người khảo chuyện cùng đời... »*

(Mở đầu mo « Đò đất dề nước » : lời bố Mo nói với người chết)

TRONG khuôn khổ cuộc vận động cải cách phong tục tập quán, một mặt quan trọng của Cách mạng tư tưởng và văn hóa ở miền núi, những đồng chí lãnh đạo các cấp, mà chúng tôi có dịp tiếp xúc trên địa bàn Mường (Hòa-bình), đều đặc biệt quan tâm đến việc cải tạo tập tục ma chay và cưới xin. Cải cách tang lễ còn được coi trọng hơn cải cách hôn lễ. Thực vậy, trong sinh hoạt tôn giáo và xã hội cổ truyền của người Mường, ma chay là dịp gây tốn kém nhiều nhất : tốn tiền của, tốn sức người, tốn thì giờ. Chẳng những thế, nhìn dưới góc độ chống mê tín và giáo dục chủ nghĩa vô thần, tang lễ là một trong những nghi lễ tôn giáo « đậm đặc » của người Mường, là hình thái khá tập trung của mê tín dị đoan cổ truyền. Nhưng, như mọi nghi lễ lớn của bất cứ dân tộc nào, tang lễ Mường còn thể hiện, trên lễ tiết, những quan niệm vũ trụ và nhân sinh quen thuộc của dân tộc. Dù không thiếu chỗ lệch lạc, các quan niệm ấy đã bắt rễ lâu đời vào tâm khảm của người Mường, là chất liệu góp phần xây dựng nên cái mà nhiều nhà dân tộc học gọi là « mối cộng cảm » của một dân tộc. Không thể nhất đán xóa bỏ tất cả bằng biện pháp hành chính. Bên cạnh những quan niệm

lỗi thời, những tập tục lạc hậu, tang lễ Mường còn bao hàm nhiều giá trị tiến bộ của di sản văn hóa dân tộc, mà người Mường hiện nay mong kế thừa và phát huy một cách hữu ích trên bước đường xây dựng chủ nghĩa xã hội. Mỗi tình gắn bó người sống cũng như người chết với đất, nước, xóm, mường (1) — bước đầu của tình yêu nước —, tình thần chống áp bức toát ra từ một số lễ ca, chỉ là vài tí dụ giữa nhiều tí dụ khác.

Cần xóa bỏ những gì và giữ lại những gì ? Đó là câu hỏi mà một số đồng chí ở Hòa-bình đã nêu lên khi trao đổi với chúng tôi. Qua bàn bạc, các đồng chí cũng nhất trí với chúng tôi rằng, trước khi quyết định xóa bỏ hay giữ lại, việc trước mắt rõ ràng là phải tìm hiểu xem có « những gì ». Nghĩa là phải điều tra dân tộc học về tang lễ, không những ghi chép tỉ mỉ các lễ tiết, mà còn thông qua lễ tiết rút ra những quan niệm và khái niệm ẩn náu bên sau. Trên cơ sở hiểu biết đó, các đồng chí ở Hòa-bình sẽ cùng nhân dân Mường giải quyết thích đáng vấn đề « xóa bỏ những gì và giữ lại những gì ». Chúng tôi tin tưởng như vậy. Tài liệu ngắn này chỉ nhằm góp phần rất nhỏ vào công tác « gạt » đục khơi trong » của các đồng chí ở Hòa-bình, bằng cách trình bày lại những quan niệm cổ truyền của người Mường về « côi sống » và « côi chết », trong chừng mực chúng tôi thăm dò được qua khảo sát tang lễ. Vấn đề này chưa được những người nghiên cứu dân tộc Mường trước kia đề cập đến (2). « Côi sống » và « côi chết » nói đây không phải, là những thành phần của một học thuyết trừu tượng về vũ trụ và nhân sinh, kết quả tư biện của một tầng lớp tăng lữ. Chúng tôi chỉ muốn nói đến thế giới của người sống và thế giới dành cho

tinh linh, trong quan niệm dân gian của người Mường trước đây, rồi từ đó tìm hiểu số phận của linh hồn khi con người đã tắt thở, những bước đường của linh hồn từ « cõi sống » đến « cõi chết ». Con đường ấy biểu hiện qua các lễ tiết tang ma. Tuy nhiên, trong giới hạn của một bài tạp chí, chúng tôi sẽ không miêu tả các lễ tiết nối tiếp nhau, mà chỉ hy vọng rằng diễn biến cơ bản nhất của đám tang Mường sẽ lộ phần nào qua việc trình bày các quan niệm (3).

Lần lại những trang sổ tay ghi chép trên thực địa qua các cuộc khảo sát cùng nhau tiến hành từ năm 1964 cho đến nay, chúng tôi không nén được bồi hồi khi nhớ đến những

« bố », những « mẹ », những đồng chí, tuy chỉ gặp gỡ trên các chặng đường điền dã, nhưng đã không ngần ngại dành thì giờ giải cho chúng tôi một đoạn « mo » tối nghĩa, thêm cho chúng tôi một hiểu biết cụ thể (4). Trong quá trình chỉnh lý và phân tích tài liệu, chúng tôi đã nhiều lần tham khảo thực tiễn của các dân tộc khác. Những lần đó, nhiều bạn đồng nghiệp đã sốt sắng cho phép chúng tôi sử dụng kết quả nghiên cứu của các bạn, kể cả một số tài liệu chưa hề công bố, để tiện đối chiếu, so sánh. Đối với chúng tôi, thái độ vô tư đó là một tấm gương về tinh thần khoa học và hợp tác xã hội chủ nghĩa. Xin các bạn nhận ở đây lời cảm ơn chân thành của chúng tôi (5).

NẾU quả thực, như chúng tôi nghĩ, khái niệm « linh hồn » là hạt nhân của mọi tư tưởng tôn giáo, thì tang lễ ắt phải là biểu hiện rõ nét nhất của khái niệm ấy. Vì ma chay là gì, nếu không phải là giải pháp cao nhất và cuối cùng — giải pháp tối chung — mà một cộng đồng thể người sống đưa ra để khuôn xếp số phận của linh hồn một thành viên. Tiếc thay, những tài liệu cụ thể về tang lễ Mường vẫn không cho phép chúng ta trả lời chính xác các câu hỏi sau đây : Theo quan niệm cổ truyền của người Mường, con người có mấy hồn chính, mấy hồn phụ ? Trên cơ thể của người sống, các hồn chính và hồn phụ nương tại những điểm cụ thể nào ? Sau khi con người đã trút hơi cuối cùng, các hồn chính và hồn phụ sẽ ra sao ? Thông thường ở nước ta, cách giải đáp các câu hỏi trên đây thuộc phạm vi quan niệm dân gian, chứ không phải là đặc quyền hay đặc quyền của một đẳng cấp, một tầng lớp nào cả. Chẳng hạn, người Ba-na nào đã đến tuổi trưởng thành đều biết rõ rằng mỗi người có ba Pơ NGOL' (=hồn), hồn chính ở xoáy tóc, một hồn phụ ở trên trán, một hồn phụ ở trong thân, và khi con người đã tắt thở thì hồn chính đi về thế giới bên kia, còn các hồn phụ cứ vất vưởng trong rừng, về sau biến thành sương móc (6). Có thể dẫn nhiều tỉ dụ tương tự về các dân tộc khác. Điều làm cho chúng tôi ngạc nhiên là không một người Mường nào, kể cả các cụ cao tuổi và những người vốn là PỘ MO (=bố Mo) (7), có thể trả lời những câu hỏi trên một cách dứt khoát. Đây không phải là tình trạng mới. Dưới thời Pháp thuộc, khi cuộc sống cổ truyền của người Mường chưa biến dạng nhiều, J. Cuisinier đã từng vấp phải một tình trạng tương tự, mà về sau cô không quên nhắc lại : « Họ ngập ngừng về cách giải đáp những câu hỏi ấy, hình như chưa bao giờ

họ tự hỏi như thế cả » (8). Khái niệm linh hồn, hoặc chưa kết tinh, hoặc đang phân giải, trong quan niệm dân gian của người Mường.

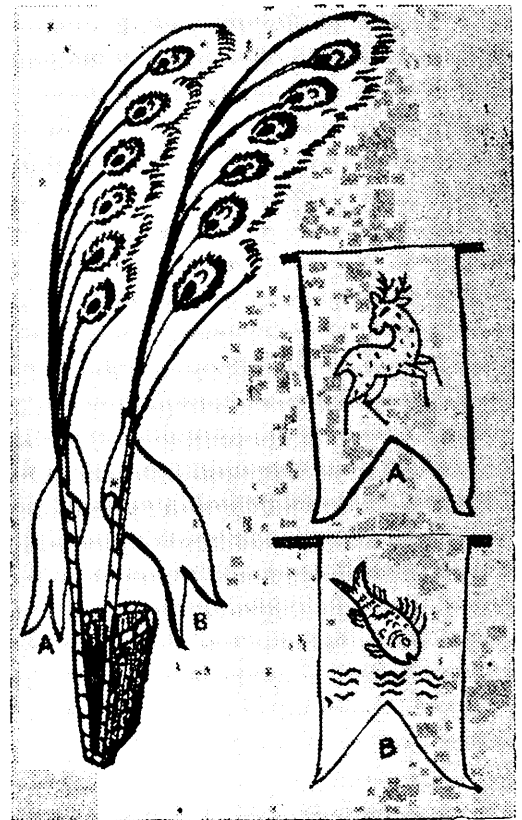
Theo quan niệm phổ biến của họ, thì người sống có nhiều hồn, mà tiếng Mường gọi là WAI (=vía). Có lẽ những vía ấy được phân bố khắp cơ thể của con người, vì tất cả những người cung cấp tài liệu cho chúng tôi đều dẫn câu nói đầu miệng sau đây : « PỘN MUOL' WAI PÊN ĐAM, ĐAM MUOL' WAI PÊN CHIỀU » (=Bốn mươi vía bên phải, năm mươi vía bên trái). Như vậy, người sống có chín mươi hồn cả thảy, đàn ông và đàn bà đều thế. Tại sao lại phân bố không đồng đều như vậy ? Phải chăng vì quả tim ở bên trái ? Trong không gian huyền bí của người Mường, phía bên phải và phía bên trái giữ những chức năng khác nhau như thế nào ? Trước những thắc mắc này, các cụ, các bố Mo, mà chúng tôi từng có dịp thăm hỏi, chỉ biết lắc đầu cười xòa. Tác giả cuốn « Người Mường » còn nhắc đến một quan niệm khác : con người có ba HỒN (=hồn), nếu là nam thì thêm bảy BÍA (=vía), nữ thì thêm chín (9). Nhưng, qua thăm tra điền dã, chúng tôi thấy rằng quan niệm này, dựa trên sự phân biệt giữa hồn chính và hồn phụ, giữa nam và nữ — hoặc không phổ biến khắp nơi (chỉ có tại một số vùng tiếp giáp địa bàn Kinh), hoặc không phải là quan niệm dân gian (chỉ phổ biến trong một số nhà Lang, hoặc những gia đình ít nhiều có Nho học).

Trong số chín mươi vía của người sống, xưa kia người Mường có phân biệt hồn chính và hồn phụ không ? Một lần nữa, chúng tôi đành dừng lại trước tiếng cười xòa bất lực. Dù sao, điều có thể phỏng đoán là : có nhiều loại vía, ít nhất cũng có hai loại. Những người cung cấp tài liệu cho chúng tôi thường dẫn

một câu nói đầu miệng khác: « WẠI THẦN PÓ MOONG, WẠI KHANG PÓ CẠ » (= Vía rần bỏ muông, vía sang bỏ cá). Câu nói xúc tích đến mức tối nghĩa này đòi hỏi chúng ta phải tìm hiểu một vài khái niệm, kể cả về phương diện từ ngữ. WẠI THẦN (=vía rần, vía cứng) cũng là tên một nghi lễ tôn giáo của người Mường, có liên quan đến khái niệm « linh hồn ». Người đến tuổi già cảm thấy sức bắt đầu suy, cũng như người chuẩn bị đi xa, thường mời Pọ K'LUONG (= bố Trượng) (10) đến LA WẠI THẦN (= làm vía rần), để tăng cường sức lực cho mình bằng cách làm cho vía cứng rần. Bố Mo, trước khi đi chủ trì tang lễ, cũng tự làm vía rần, để cho vía của mình đủ sức mạnh áp đảo và hướng dẫn hồn người chết. Dưới mắt người nghiên cứu dân tộc học tôn giáo, tục làm vía rần không thể không có những mối quan hệ, dù xa xôi, với một quan niệm rất cổ về linh hồn, quan niệm linh hồn bằng bạc, linh hồn chưa cá thể hóa, mà có người đã cường điệu lên thành « thuyết năng lượng » về linh hồn (11). WẠI KHANG (=vía sang) thực ra là gì? Vấn đề còn treo đấy. Cho đến nay, chúng tôi chưa gặp một bố Mo nào giải được nghĩa bóng của từ KHANG (12). Còn PÓ là một động từ mà phạm vi ngữ nghĩa khá rộng. Trong nhiều trường hợp, PÓ ứng với từ « bỏ » của tiếng phổ thông. Nhưng, trong một số trường hợp ứng dụng thông thường, PÓ có nghĩa là « giết ». Về ý nghĩa tổng hợp của câu « Vía rần bỏ muông, vía sang bỏ cá », hầu hết những người cung cấp tài liệu cho chúng tôi đều cho rằng « vía rần » là loại vía có đủ uy lực để thắng muông thú trên rừng (PÓ=giết), còn « vía sang » thì đủ sức thắng loài cá ở dưới nước. Riêng một cụ ở xóm Bãi Trạo, thuộc Mường Rếch cũ (nay thuộc xã Tú-sơn-huyện Kim-bôi), đã đưa ra một kiến giải khá là thú vị. Theo cụ, « vía rần » là loại vía nhẹ, nên được ví với muông thú ở trên cao (trong rừng, trên sườn núi), còn « vía sang » là loại vía nặng, khác nào con cá bao giờ cũng ở dưới thấp (dưới nước). Tuy đơn độc, cách minh giải này biết đâu chẳng có thể mở thêm một hướng khảo sát. Vì « vía nặng » và « vía nhẹ » cũng là những khái niệm của người Kinh, một dân tộc có sát nách người Mường, và có quan hệ bộ con với người Mường về nhiều mặt (13). Xa hơn nữa, phải chăng quan niệm về trọng lượng của linh hồn đã tiềm tàng trong các khái niệm « hồn tốt » và « hồn xấu » của một vài ngành Xá ở Tây-bắc (14)?

Điều chắc chắn là cặp hình tượng muông—cá không chỉ tồn tại trong câu nói đầu miệng

dẫn trên, để định tính cho hai loại vía, mà còn xuất hiện ít nhất cũng trong ba trường hợp khác. Trước Cách mạng tháng Tám, trong các đám tang lớn, thường là đám tang của NHA LANG (= nhà Lang, đẳng cấp quý tộc trong xã hội Mường cổ truyền), có đêm phải mời ba bố Mo cùng hành lễ: đó là MO DŨN (chưa rõ nghĩa đen của từ « dũn ») (15). Trên một nghi trượng của bố Mo, chỉ dùng trong trường hợp này (xem hình vẽ 1), có cắm hai



Hình vẽ 1 — Nghi trượng của bố Mo trong mo dân

là cờ đuôi nheo, một vẽ hình con muông, cụ thể là con hươu, một vẽ hình con cá. Cũng trước Cách mạng, các nghi lễ nông nghiệp tiến hành trong mỗi xóm Mường đều tập trung vào vụ mùa. Lễ mở đầu cho vụ mùa, trước ngày cày vỡ đất, là lễ KHỤNG MUA (= khụng mùa, chưa nắm chắc nghĩa đen của từ « khụng »), cử hành trong tháng ba âm lịch tại QUAN (= quán), nơi thờ THENG WANG (= thành hoàng, thần bảo vệ xóm). Nói chung, vật tế là lợn. Nhưng một số xóm—ví như xóm Đúp (thuộc Mường Rếch cũ), nơi

chúng tôi đã thu được chi tiết sau đây — còn giữ một tập tục cổ hơn: vật tế phải là con muông, cụ thể là con nai hay con hươu. Vì vậy, trước lễ khưng mùa, có khi suốt một tháng trời, LANG TAO (= Lang đạo, quý tộc thống trị ở xóm) cầm đầu dân xóm đi săn liên miên hết ngày này đến ngày kia, để tìm cho ra vật tế. Thế nhưng có năm vẫn không săn được muông, phải giết lợn làm lễ: người ta xem đây là triệu chứng mất mùa. Lễ kết thúc vụ mùa là lễ ĂN CƠM NON (= ăn cơm non), hay ĂN CƠM MỚI (= ăn cơm mới), tiến hành trong từng nhà, vào tháng mười âm lịch, trước ngày gặt rộ. Trong dịp này, vật tế bắt buộc là CƠM CHÙL (= cơm chùn, tức cơm nếp, chưa rõ nghĩa đen của từ «chùl»), và cá, cụ thể là CÁ ÔT TỎ (= cá ốt đồ, nghĩa là cá đun lại bằng lá rồi đồ lên). Nai hay hươu, và cá, còn là những đồ án thường thấy trên một hiện vật thông dụng của nền mỹ thuật Mường cổ truyền, bộ phận độc nhất có hoa văn trong trang phục của nữ giới: cái K' LỒC WÁL (=trắc váy, đầu váy, mà người Kinh ở vùng Mường thường gọi là «cạp váy») (16). Ngược dòng lịch sử, chúng ta không quên rằng hươu và cá cũng là những mô-típ được thể hiện trên một số hiện vật bằng đồng thau thời cổ. Sự lặp đi lặp lại của cạp muông — cá trên nhiều chiều của cuộc sống Mường — kể cả chiều thời gian, nếu mở rộng diện trường từ dân tộc Mường ngày nay ra những cộng đồng thể đã cư trú trên đất nước ta từ thời sơ sử, từ hoa văn cạp váy đến mô-típ trống đồng — chứng tỏ rằng những hình tượng này đã có một lịch sử lâu đời và chắc hẳn là phức tạp. Mặc dầu ngày nay không một người Mường nào còn có thể giải thích cho người làm dân tộc học nội dung của cạp muông — cá, rõ ràng đây là hai biểu tượng mang ý nghĩa tôn giáo hay thần thoại, đồng thời gắn chặt với nhau thành một thể lưỡng phân (17).

• Xung quanh khái niệm vía của người Mường, tài liệu có trong tay chỉ cho phép nói chắc rằng:

- 1) Theo quan niệm cổ truyền của người Mường, người sống có nhiều vía;
- 2) Số lượng vía của đàn ông và đàn bà không khác nhau;
- 3) Những vía ấy được phân bố không đồng đều ở bên phải và bên trái của cơ thể;
- 4) Vía được chia thành hai loại, mà chúng ta chưa có điều kiện để phân biệt rõ chức năng.

Nếu chúng ta chưa thể khoanh khái niệm

«vía» của người Mường bằng một đường biên chính xác, thì trái lại, vũ trụ hoang đường làm khung cho hoạt động của vía người sống và hồn người chết là một hệ thống khá rõ nét. Thực ra, trong văn học truyền miệng của người Mường, kể cả văn học tôn giáo, không có tác phẩm nào miêu tả vũ trụ ấy. Ngay cả áng mo lớn «TẾ TẮT TẾ ĐẮC» (=Đề đất để nước) mà chúng ta có thể xem phần đầu là thần thoại Mường cận đại, đã cố định lại dưới hình thức lời thơ (18) cũng chỉ đề cập sơ lược đến việc tạo thiên lập địa, mà không hề cho ta biết vũ trụ tạo nên được cấu trúc như thế nào. Theo dõi diễn biến của tang lễ, thông qua đường đi nước bước của hồn người chết, cũng có thể biết một số vùng thuộc vũ trụ ấy. Nhưng một số vùng chưa phải là toàn bộ. May thay, tất cả các bố Mo, cũng như những cụ, kể cả những MẾ (= bà) thạo cổ tích, mà chúng tôi đã có dịp tiếp xúc, đều thống nhất với nhau trên những nét cơ bản, khi họ kể cho chúng tôi nghe những gì họ biết được về vũ trụ huyền hoặc mà ta muốn tìm hiểu. Rõ ràng vũ trụ quan tôn giáo của người Mường còn cố định trong quan niệm dân gian. Đường nhện, mỗi người cung cấp tài liệu có thể góp vào quan niệm chung một số chi tiết mới, hay ít nhiều suy luận cá nhân. Nhưng tập hợp và sàng lọc lại, có thể rút ra một cái «vốn» chung, mà chúng tôi xin phép trình bày lại dưới đây. Chúng ta sẽ thấy rằng đó là một quan niệm phức hợp, như nhiều mặt khác trong nền văn hóa phức hợp của người Mường.

Theo quan niệm cổ truyền của người Mường, vũ trụ chia làm ba tầng, ba khu vực khác nhau phân bố trên một trục dọc. Ở giữa là MUÔNG PUA (=mường Pua, nghĩa là mường bãi bằng, hay là mường bằng phẳng), thế giới của người sống. Ở đây, người sống tập hợp lại thành NOỐC (=nóc, nóc nhà, tiêu gia đình), thành QUÊL (=quê, tức xóm), thành MUÔNG (=mường, địa vực gồm nhiều xóm), dưới sự cai quản của Lang, đẳng cấp thống trị, và ẤU (=Ậu), tay chân của Lang. Mường Pua, thế giới của người sống, là khung cảnh địa lý quen thuộc của người Mường, là thung lũng và núi đồi, là ruộng nước và nương rẫy, là xóm, là mường, nhưng cũng là KE CHƠ (=Kẻ Chợ) nữa. Vì, trong quan niệm vũ trụ của họ, người Mường không hoàn toàn loại trừ địa bàn của những dân tộc khác, đặc biệt những dân tộc đã sống cạnh họ từ lâu đời, như CON TẢO (=Con Đảo, tức người Kinh), và CON RỰ (=Con Rự, tức người Thái). Do đó, từ PUA (=bãi bằng, bằng phẳng) không hạn chế mường Pua trong phạm vi thung lũng,

nơi có nhiều bãi bằng. Có hạn chế chăng, là hạn chế trong phạm vi *mặt đất*, *mặt phẳng* đối lập với trời ở bên trên, và với lòng đất ở bên dưới. Như đã nói trên, vũ trụ mà chúng tôi đang miêu tả là một hệ thống có trên có dưới, một hệ thống dọc.

MUÔNG K' LƠI (=mường Trời), ở bên trên mường Pura, là nơi ngự trị của BUA K' LƠI (=Vua Trời), có các KEM (=Kem) phò tá. Xã hội Mường cổ truyền không có vua, nhưng vì nhiều lý do lịch sử nên khái niệm «vua» rất quen thuộc với người Mường (19). Trong mo «Đề đất để nước» mà chúng tôi vừa nhắc đến, nhân vật BUA GIT-GIANG (=Vua Gít-Giàng), người đầu tiên xưng vua ở Kẻ Chợ, được xem là dòng dõi trực tiếp của TÁ CẦN (=Đá Cẩn, Ông Cẩn), anh hùng văn hóa của thần thoại Mường cận đại. Chức Kem nêu rõ tính chất xã hội của Vua Trời: tại đôi nơi trên địa bàn Mường (Hòa-bình), một số chức Ậu — tay chân của nhà Lang — được gọi là Kem, ví như các chức KEM CẢ (=Kem cả, Kem lớn) và KEM ÚN (=Kem em) trong hệ thống Ậu ở mường Vang cũ (nay trên đất huyện Lạc-sơn). Cũng như Gít-Giàng trong mo «Đề đất để nước», Vua Trời còn mang diện mạo một ông Lang: xã hội mường Trời chỉ là hội quang của xã hội có thực, xã hội của những con người thực sống ở mường Pura. Trong một đoạn sau, khi giới thiệu hành trình của linh hồn người chết, chúng tôi sẽ nói đến chức năng của cái triều đình này, hay nói cho đúng hơn là của bộ máy nhà Lang ở mường Trời. Trước mắt, để có điều kiện hiểu rõ hơn tư duy cổ truyền của người Mường, phản ánh qua vũ trụ quan tôn giáo của họ, chúng ta hãy xét đến thời gian và không gian ở mường Trời. Với tất cả những người cung cấp tài liệu, chúng tôi đều đặt câu hỏi sau đây: Vua Trời và các Kem có chết hay không? Ai cũng dứt khoát khẳng định rằng các vị ấy không thể chết, là bất tử (20). Nếu thế, thời gian ở mường Trời là vô tận. Nhưng không gian ở đây lại hữu hạn. Chúng tôi còn nhớ mãi câu trả lời của một bố Mo ở mường Động cũ (nay thuộc huyện Kim-bôi): «Mường Trời cũng có chỗ cùng» Và bố dẫn ngay mấy câu trong «MO KIẾN».

«MOONG NHỊM TI CẬT TOL',
MOONG TÒL' TI CẬT KHUÔNG»
(=Mường nhím đi hết lối,
Mường don (21) đi hết nẻo).

Đây là nơi tận cùng của mường Trời, nơi cao nhất trong hệ thống dọc của vũ trụ. Còn nơi thấp nhất của mường Trời, chỗ tiếp giáp

với mường Pura, là ở đâu? Điều đó, không ai xác định được. Chỉ biết rằng, đâu đó ngoài mường Trời, trên đường xuống mường Pura, có một con sông: theo «mo Kiện», khi lên trời, người chết phải vượt qua KHOÔNG KHANG PẸN KHAN (=sông Khang bên Khan) (22). Như vậy, giữa mường Trời, thế giới siêu nhiên, và mường Pura, thế giới tự nhiên, có sẵn lối thông thương. Nhưng người sống không thể men theo lối đó mà lên mường Trời được. Đây là lối đi dành cho hồn người chết, vì lên mường Trời là một chặng đường trong hành trình của linh hồn đã thoát xác, mà chúng ta sẽ bàn đến sau. Đến lúc ấy, chúng ta sẽ thấy rằng hồn người chết — dù đã thành tinh linh — cũng không thể bước vào địa hạt mường Trời, nếu không có vai trò của bố Mo, nếu không có tác động của pháp thuật.

Thế giới bên dưới mặt đất, trong lòng đất, là MUÔNG PUA TÍN (=mường Pura tín, nghĩa là mường bằng dưới). Tên gọi ấy (mường *bằng phẳng* dưới) cũng đủ để khiến ta ngỡ rằng thế giới bên dưới này không khác mấy so với thế giới trên mặt đất (mường *bằng phẳng*). Mà quả vậy. Cẩn cứ vào lời miêu tả thống nhất của những người cung cấp tài liệu, chúng tôi hiểu rằng mường Pura tín không phải là thế giới siêu nhiên. Ở đây, có người, súc vật, và cây cỏ. Người ở đây cũng làm ruộng, săn bắn và đánh cá, cũng lấy vợ lấy chồng, sinh con đẻ cái, có sống và có chết. Ở đây, có nhà cửa, có xóm — mường, có Lang-Ậu, Mường Pura tín chẳng khác gì mường Pura, nhưng là một mường Pura thu nhỏ lại. Vì, so với mọi vật ở mường Pura, ở đây «con trâu chỉ bằng con chó, con bò bằng con mèo, người lớn bằng trẻ con mười ba mười bốn tuổi» (23). Xưa kia, mường Pura và mường Pura tín có lối thông thương với nhau: đây là một cái RỒÔNG (=cái rỗng, tức lối thông miệng tròn nối liền hai tầng cao thấp) nối liền mặt đất với thế giới bên dưới. Bấy giờ, người hai mường đi lại với nhau, có những trường hợp trai gái hai bên lấy nhau. Về sau, không rõ vì lý do gì — có người cho rằng vì tục lệ cưới xin khác nhau — người hai mường lập lối thông thương, không đi lại với nhau nữa. Một thế giới bên dưới mặt đất, có cư dân, có cuộc sống, là hình ảnh quen thuộc, vốn có trong cổ tích, truyền thuyết, quan niệm dân gian, của nhiều dân tộc ở nước ta: người Thái, người Tày, người Dao, người Giáy ở Lào-cai, người Pu-péo ở Hà-giang, người Kinh và người Khor-me ở Nam-bộ, nhiều dân tộc ở Tây-nguyên... (24). Từ dân tộc này qua dân tộc kia, những chi tiết kể ra có thể khác nhau.

Nhưng, xung quanh bản chất của thể giới ấy và những con người ở đấy, các dị bản đều thống nhất với nhau trên mấy nét chính:

1) Thể giới bên dưới mặt đất không phải là âm ty, không phải là thể giới siêu nhiên của tinh linh. Thể giới bên dưới và thể giới trên mặt đất vốn là một, xưa kia có lối thông thương với nhau. Đáng lưu ý là, theo truyền thuyết của người Ê-đê và người Mạ, thì loài người vốn xuất phát từ thể giới bên dưới ấy, trước khi nhô lên từ lòng đất để chiếm lĩnh mặt đất;

2) Cư dân của thể giới bên dưới có thể là những người tí hon (theo truyền thuyết Mường, Thái, Tày, Giáy, Dao, Pu-páo, Kinh và Kơ-me ở Nam-bộ, Ba-na ở Tây-nguyên), hoặc bằng tầm vóc chúng ta (theo truyền thuyết Ê-đê và Mạ). Nhưng họ là những con người thực, bằng xương và bằng thịt;

3) Dù giống thể giới trên mặt đất về bản chất, thể giới bên dưới vẫn thua kém thể giới của chúng ta (người bé tí, ăn đất, dùng lửa ta đánh rơi để làm cột nhà, viện đến sức mạnh của người trên mặt đất...).

Là thể giới vật chất vốn thông thương với mặt đất, và là môi trường sinh hoạt của những con người thực, Mường Pura tin ắt hẳn cùng một không gian (và thời gian?) với Mường Pura. Có lẽ chính vì tính chất thực này, mà có người muốn xem những « người lùn » dưới mặt đất là hình ảnh truyền thuyết hóa của những người Nê-grô-tô từng cư trú ở Đông-dương và Đông Nam Á. Sau đây, khi bàn đến đường đi của linh hồn người chết, chúng ta sẽ thấy rằng, dưới vỏ duy lý của nó, kiến giải này, thực ra, không có cơ sở chắc chắn.

MUÔNG BUA KHÚ (=mường Vua Khú) cũng là thể giới bên dưới, nhưng không phải dưới mặt đất, mà ở đáy nước. Đây là « vương quốc » của bọn KHÚ (= Khú), dưới quyền cai quản của BUA KHÚ (=Vua Khú). Khú là nhân vật huyền hoặc thường xuất hiện trong cổ tích và chuyện truyền kỳ Mường dưới dạng rắn lớn ở nước. Nếu có thể nói rằng người tí hon ở Mường Pura tin là người thực, có thể nói là người « bằng xương và bằng thịt », thì trái lại, bản chất của Khú khó xác định hơn nhiều. Điều khiến chúng tôi lưu ý khi thăm hỏi là, mặc dầu Khú có thể xuất hiện dưới nhiều dạng khác nhau, trong ý thức của họ, người Mường không bao giờ tách khái niệm « Khú » khỏi hình tượng rắn gắn liền với nước. Mô tả cảnh khó cần trong buổi khởi nguyên của trời đất, mo « Đẻ đất đẻ nước » có câu:

« Chẳng có sông Li chảy lọt là bãi.
Không có sông Còi chảy lọt là đe
Nước sông Đăm sông Đê chưa có
Bóng côm trọi lửa chưa nên
Tiếng ếch nhái còn lặng im
Hang chưa có nơi nuôi khú
Núi đã chưa có chỗ nuôi rùa
Bên bãi bên gò
Chưa có chốn nuôi giải...»

Ở đây, Khú được xếp cạnh « sông », « côm lửa », « ếch nhái », « rùa », « giải », những khái niệm có liên quan đến nước. Ngôn ngữ văn học Mường thường ghép hình tượng Khú với hình tượng Rồng (cũng là một thứ rắn) trong một thành ngữ có tính chất lấp láy: « CON KHÚ CON RỒNG » (= con Khú con Rồng). Trong những chuyện Khú mà chúng tôi được nghe kể, dù mang hình dạng gì, nhưng khi đã bị người dùng mưu giết chết, hay khi đang ngủ, bao giờ Khú cũng trở lại nguyên hình con rắn (25). Như vậy, trên cơ bản, Khú là rắn to ở nước. Rắn gắn với nước là một khái niệm có sẵn trong thần thoại của nhiều dân tộc trên thế giới, và có liên quan mật thiết với ý niệm *phồn thực* trong tôn giáo nguyên thủy và các nghi lễ nông nghiệp: vấn đề này đã được nhiều lần sơ kết. Nguyên hình rắn của Khú có một đặc điểm: bao giờ cũng có một mào đỏ trên đầu như mào gà sống. Qua công trình so sánh của C. Hentze (26), chúng ta đã biết rằng, cũng như rắn hai đầu và rắn hai thân, rắn có mào là một hình tượng thần thoại và một đồ án trang trí phổ biến khắp miền bao quanh Thái bình dương. Nhưng, trong cổ tích Mường, Khú không còn là khái niệm thần thoại, biểu trưng của thể giới bên dưới, thể giới sinh vật và bản năng nữa. Vượt khỏi khuôn khổ lô-gích chặt chẽ của tư duy thần thoại, tràn vào địa hạt rộng rãi của tình đời trong cổ tích và chuyện truyền kỳ, Khú được nhân cách hóa ít nhiều, trở thành nhân vật có cá tính và lắm khi tai quái, đã thể lại có phép thần thông biến hóa, khi mang hình rắn, khi hiện hình người, khi vật vờ trên mặt sông thành những khúc LOÔNG (= thân cây chuối) để đánh lừa người qua bến. Những dạng biến hóa kể trên được phối hợp tài tình trong chuyện « Mế Cụt », một viên ngọc trong kho tàng truyện cổ Mường (27). Có những người, kể cả bố Mo, quả quyết với chúng tôi rằng Khú cũng là người như ta thôi, nhưng là người ở dưới nước, đi đâu phải mang lột rắn. Một số chuyện về Vua Khú có thể khiến chúng ta suy nghĩ theo chiều hướng đó, ví như chuyện người đi cày được mời xuống nước LA WAI (=lâm vía, tức cúng)

cho con Vua Khú (28). Dưới đáy nước, Vua Khú sống một cuộc đời vương giả, dưới hình dạng con người, trong những cung điện đầy báu vật. Rõ ràng, trong cổ tích Mường, Vua Khú đã mang diện mạo của một « Long Vương » hay « Vua Thủy Tề » trong truyền thuyết của người Hán và những dân tộc chịu sâu sắc ảnh hưởng của văn hóa Hán (29). Như vậy, khái niệm Khú — con Khú thường — và khái niệm Vua Khú, tuy có chỗ giống nhau, nhưng đã khác nhau về mức độ siêu nhiên. Dù sao, cũng không thể xem mường Vua Khú là một thế giới thực như mường Pura tin được. Tuy đã siêu nhiên hóa, thế giới dưới nước vẫn ở trong một không gian hữu hạn, một không gian rõ ràng bị hạn chế giữa mặt nước và đáy nước. Nhưng, sẵn uy lực phi thường, Khú có hai cách vượt khỏi hạn chế nói trên: một là mở rộng không gian của mình bằng cách dâng nước lên, nước dâng đến đâu Khú vẫy vùng đến đấy; hai là hóa thân thành con người để đi vào không gian của thế giới thực, thế giới của con người. Ngược lại, người sống cũng có thể xuống thế giới dưới nước, nếu có Khú dẫn đường: trong trường hợp ấy, người sống cứ việc theo kẻ dẫn đường bước xuống nước, và khi đã ngập hoàn toàn anh ta sẽ thấy đường sá thênh thang dẫn đến cung Vua Khú. Cũng có người kể rằng Khú cho người sống ngồi vào một cái thùng tròn: một xoáy nước hút cả thùng lẫn người xuống đáy, tận cung Vua Khú (30). Qua đó, ta thấy rằng, mặc dầu giữa mường Pura và mường Vua Khú có những trường hợp đi lại với nhau, nhưng đây vẫn là hai thế giới cách biệt nhau bằng một hàng rào chỉ có thể vượt qua bằng pháp thuật.

Những tài liệu đã trình bày đủ rõ để lên một lược đồ có tính chất minh họa (xem hình vẽ II). Trước khi chuyển qua vấn đề khác, nếu cần sơ kết các nhận xét lẻ tẻ ở những phần trên, chúng ta có thể nói rằng:

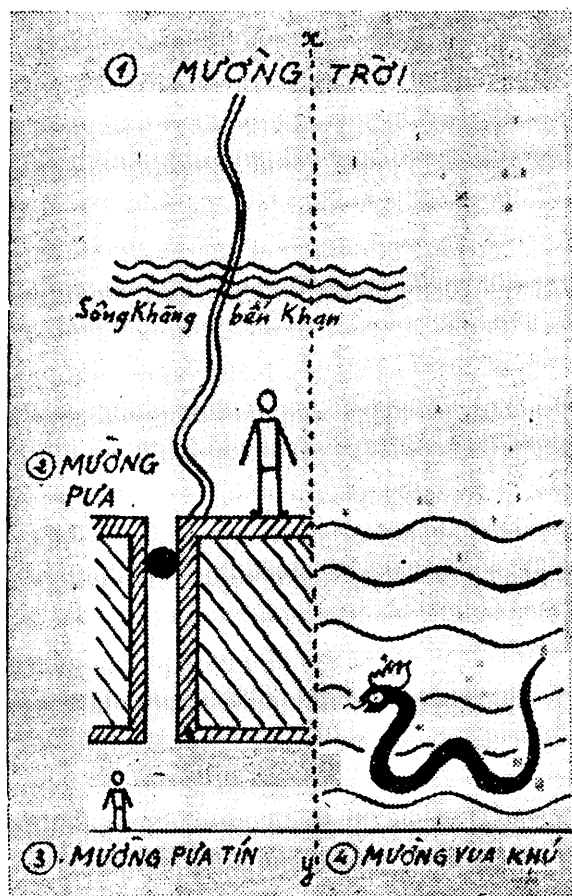
1) Hệ thống vũ trụ « ba tầng—bốn thế giới » của người Mường lấy mường Pura, thế giới của người sống, làm trung tâm: mọi đường đi đều xuất phát từ đây, mọi thế giới khác đều qui tụ về đây;

2) Tuy đều ở trong những không gian hữu

hạn cả, mỗi thế giới lại có một bản chất riêng, do đó sự thông thương giữa các thế giới bị hạn chế. Mường Pura là thế giới tự nhiên, là « cõi sống » của người Mường. Mường Pura tin, vốn thông thương với mường Pura, cũng là thế giới tự nhiên, nhưng thấp kém hơn. Mường Trời là thế giới siêu nhiên hoàn chỉnh nhất: thời gian ở đây là vô tận. Mường Vua Khú, mang nặng tính chất cổ tích hơn tôn giáo, cũng là một thứ thế giới siêu nhiên;

3) Vượt qua ranh giới giữa thế giới tự nhiên và thế giới siêu nhiên, phải có môi giới của pháp thuật.

(Còn nữa)



Hình vẽ II — Vũ trụ « ba tầng — bốn thế giới »

CHÚ THÍCH

(1) Từ MUÔNG (=mường), thực ra không phải là tên chỉ dân tộc, mà chỉ có nghĩa là một địa vực bao gồm nhiều xóm và đặt dưới quyền thống trị của một dòng quý tộc. Người Mường tự xưng là CON MỌL (= con người).

Nhưng, từ lâu, và ngay cả trong các văn kiện chính thức, chúng ta đã quen dùng mấy chữ « người Mường » hay « dân tộc Mường ». Vì vậy, trong bài này, chúng tôi cũng cứ dùng thế cho tiện. Để khỏi nhầm lẫn, trong trường

hợp không phải ở đầu câu, chúng tôi viết hoa khi nói đến tên dân tộc (người Mường), và viết thường khi đến một địa vực (mường Bì).

(2) Trong cuốn dân tộc chí nổi tiếng của cô, J. CUISINIER đã dành một chương để miêu tả tỉ mỉ các lễ tiết ma chay, nhưng tác giả hầu không đề cập đến đường đi của linh hồn người chết. Xem : tác giả trên — *Les Mûong. Géographie humaine et Sociologie* (Người Mường. Địa lý phân văn và Xã hội học) — Paris 1946, Institut d'Ethnologie—Chương IX: *Le rituel funéraire* (Lễ thức ma chay) — tr. 443—485.

Tác giả mở đầu chương ấy bằng một đoạn ngắn (tr. 443) trình bày quan niệm, chung chung về cái chết—mà rõ ràng cô rút từ học thuyết của trường phái Xã hội học Pháp—, lấy đó làm tiền đề để soi sáng những lễ tiết miêu tả trong các đoạn sau. Bạn đọc sẽ thấy rằng quan niệm ấy không hoàn toàn khớp với những tài liệu điền dã mà chúng tôi tóm tắt trong bài này.

(3) Mặc dầu chưa đầy đủ, và có chỗ chưa chính xác, phần miêu tả lễ thức ma chay của J. CUISINIER khá là tỉ mỉ, đến nay vẫn là một tài liệu tham khảo tốt. Xem : tác giả trên — sách và chương đã dẫn.

(4) Điều kiện khách quan chỉ cho phép nêu tên ở đây những người đã giúp đỡ chúng tôi nhiều nhất trong việc tìm hiểu đám tang Mường cổ truyền ở Hòa-bình :

* Ông ĐINH CÔNG THIỆU, cán bộ cơ sở ở xóm Nà-Bá—xã Phú-cường—huyện Tân-lạc (thuộc mường Bì cũ) năm (nay 1968) đã 55 tuổi. Trước Cách mạng tháng 8, ông từng là «bố Mo», gia đình ông vốn ba đời liền là «bố Mo» của dòng Lang ở địa phương. «Roóng mo» (hệ thống những lễ ca được xướng lên trong quá trình tang lễ) mà ông Thiệu đã kiên nhẫn đọc đi đọc lại nhiều lần cho chúng tôi ghi trong đợt điền dã năm 1964 là một trong những roóng mo hoàn chỉnh nhất còn có thể sưu tầm được ở Hòa-bình trong điều kiện hiện nay.

* Ông BÙI VĂN VỤNG (tức bố NHẬM), xã viên ở xóm Quê Giù—xã Vĩnh-đồng—huyện Kim-bôi (trên đất mường Đông cũ), cũng là «bố Mo» hồi Pháp thuộc. Roóng mo của ông không hoàn chỉnh như ông Thiệu. Nhưng cùng với roóng mo của ông Thiệu, nó đã cho phép chúng tôi đối chiếu đám tang bình dân với đám tang quý tộc, để từ đó rút ra ý nghĩa chung của tang lễ Mường cổ truyền.

Ngoài ra, ông BACH CÔNG ẦM (tức bố HẢI) ở xóm Đúp—xã Tú-sơn—huyện Kim-bôi (trên đất mường Rếch cũ), và ông BÙI VĂN QUÍT

(«bố Mo» cũ) ở xóm Cũ, cùng xã, cũng đã giúp chúng tôi đi sâu vào hình thức của tang lễ.

(5) Những tài liệu có liên quan đến các dân tộc Thái và Ba-na, mà chúng tôi đã sử dụng trong bài này để đối chiếu với thực tiễn Mường, đều do các đồng chí ĐẶNG NGHIỆM VẠN và THANH THIÊN cho phép sử dụng.

Ngoài ra, các đồng chí NAM TIẾN, NGUYỄN KHẮC TÙNG, NÔNG TRUNG, BẾ VIỆT DẰNG, NGUYỄN HỮU THẮU và MẠC MỐT, đã giúp chúng tôi hiểu một số khía cạnh về quan niệm hay phong tục của các dân tộc Tày, Dao, Giáy, Pu-péo, Ê-đê và Mạ, Kinh và Khơ-me ở Nam-bộ.

(6) Xem : NGUYỄN KINH CHI và NGUYỄN ĐỒNG CHI — *Mọi Kontum* — Huế, 1937 — tr 34. Đồng chí THANH THIÊN cũng cung cấp cho chúng tôi những tài liệu na ná với tài liệu của các tác giả trên.

7) Từ MO trong tiếng Mường có nhiều nghĩa : 1) danh từ chỉ loại giáo sĩ chuyên hành lễ trong đám tang. Lưu ý : người Mường không gọi là «thầy Mo» như nhiều người lầm tưởng, mà gọi là PỘ MO (= bố Mo), hay OÔNG MO (= ông Mo). 2) danh từ chỉ những bài lễ ca mà bố Mo phải xướng lên trong quá trình hành lễ. 3) động từ chỉ hành động xướng các lễ ca nói trên.

Để tránh nhầm lẫn, mỗi khi từ MO được dùng theo nghĩa 1 thì chúng tôi viết hoa (Mo), còn những khi dùng theo hai nghĩa sau thì chúng tôi không viết hoa (mo).

(8) Xem : J. CUISINIER — *Sumagat. L'âme et son culte en Indochine et en Indonésie* (Xumãng gat. Linh hồn và việc thờ phụng linh hồn ở Đông-dương và In-đô-nê-xi-a) — Paris, Gallimard, 1951 (2^{ème} édition) — tr 127.

(9) Xem : J. CUISINIER — *Les Mûong...* tr 428—429 ; và *Sumagat...* — tr. 126 — 127, 143.

(10) Trong xã hội Mường cổ truyền, có ba loại giáo sĩ, hoặc nhiều hoặc ít đều có tính chất pháp sư : 1) — PỘ MO (= bố Mo), chỉ hành lễ trong đám tang, nói một cách khác là chuyên đối phó với linh hồn người mới chết. 2) — PỘ K' LƯƠNG (= bố Trượng), chỉ LA WAI (= làm vía, tức cúng) cho người sống, nói một cách khác là chuyên đàn xướng mối quan hệ giữa linh hồn người sống và các thế siêu nhiên. 3) MẾ MÔI (= mẹ Mối, gọi là «mế» vì thường là phụ nữ lớn tuổi), chỉ phụ trách linh hồn trẻ con.

Có nhiều trường hợp bố Mo kiêm bố Trượng. Cũng có đàn ông làm Mối.

(11) Về quan niệm này, cách nhìn của người Ka-ren ở A-xam là một ví dụ khá điển hình. Theo J.H. MUTTON (dẫn H. I. MARSHALL),

thì người Ka-ren quan niệm rằng, một khi đã thoát xác, K'LA (hồn) trở thành một thứ chất nhuyền tương tự như lòng trứng. Chất nhuyền ấy vỡ ra, thấm vào đất, làm cho ruộng đồng màu mỡ, lúa đẻ nhiều hạt. Thông qua hạt cơm con người ăn, chất phồn thực đó nhập vào cơ thể, thấm vào tinh khí, khiến con người có thể truyền giống. Chính vì thế theo quan niệm này, mà khi phân tích khái niệm linh hồn trong tư tưởng của người Na-ga cũng một dân tộc cư trú ở A-xam, J. H. HURTON đã dùng chữ « chất linh hồn » (soul-matter). Xem: tác giả vừa kể tên — *The signf cance of head — hunting in Assam* (Ý nghĩa tục săn đầu ở A-xam) — *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. LVIII, July-December 1928 — tr. 399-408.

Những quan niệm thuộc loại này — rõ ràng mang nặng vết tích của thể giới quan duy vật nguyên thủy — là căn cứ mà trước kia nhiều nhà nghiên cứu Tây phương đã dựa vào để minh giải rằng, dưới mắt của người nguyên thủy, tất cả đều là « năng lượng ». Gần đây, cách nhìn nhận có phần quá trớn này đã bị chính một số nhà nghiên cứu Tây phương thuộc thể hệ mới bác bỏ hoặc điều chỉnh lại. Xem, chẳng hạn: R. P. TEMPELS — *La philosophie bantoue* (triết lý của người Bantou) — bản dịch ra Pháp văn của nhà xuất bản Présence africaine, Paris, xuất bản lần thứ 2, 1949 — tr. 36.

(12) KHANG, trong tiếng Mường, có nghĩa là « sang » (sang trọng). Trong trường hợp nói đây (VẠI KHANG). J. CUISINIER lại diễn dịch là « an bình » (paix). Nói một cách khác, có lẽ hiểu từ KHANG theo nghĩa Hán-Việt của nó (康). Giả thuyết này không hoàn toàn vô căn cứ, từ vị Mường vốn bao gồm khá nhiều từ Hán-Việt. Xem: tác giả trên — *Sumangal...* — tr. 153.

(13) Theo quan niệm dân gian cổ truyền của dân tộc Kinh, thì có những người « vía nặng » và những người « vía nhẹ ». Người vía nặng thường gây điều, không may (« xúi quẩy ») cho những ai tiếp xúc với họ. Người tiêu thương ban mở hàng vào sáng tinh mơ cho một khách mua, rồi sau đó ế hàng, lừa gạt người khách sớm kia vào loại vía nặng. Để đuổi vía nặng đi, người bán hàng phải đốt đóm hay giấy, hơ trên gánh hàng của mình, xong cúi xuống ném lửa qua hai chân: đây là tục « đốt vía đốt vang », có lẽ là một hình thức tẩy uế bằng lửa.

(14) Người Măng (hay Mạng-ur), một bộ phận Xá ở Lai châu, tin rằng con người có hai hồn: NHUY IL' (= hồn tốt), và NHUY

BƠ (= hồn xấu). Con người chết đi, hồn tốt sẽ lên PLING' (= trời), còn hồn xấu thì nhập vào hai hồn đá chôn ở hai đầu cùng của nấm mồ (tài liệu của đồng chí THANH THIÊN).

Phải chăng quan niệm trên hàm ý hồn nhẹ thì lên trời, còn hồn nặng thì ở lại mặt đất?

(15) Nhiều người Mường giải thích cho chúng tôi rằng DŨN có nghĩa là « điệp khúc », và MO DŨN là « lễ ca có điệp khúc ». Cách hiểu này có thể không đúng. Vì một đặc điểm của văn phong mo nói chung là bao gồm nhiều đoạn lấy đi lấy lại. Đó không phải là nét riêng của mo dŭn.

(16) « Cạp váy » Mường gồm ba bộ phận có hoa văn dệt, can lại với nhau. Bộ phận giữa, tên gọi RANG CHƠ (= rang dưới, chưa rõ nghĩa đen của từ « rang »), là bộ phận chính của cạp váy. Đồ án dệt trên rang dưới toàn là động vật: rồng, « xồng » (rắn hai đầu?), nai, hươu, chim, cá, châu chấu... Trên đồ dệt đồ thêu của các dân tộc ở miền núi nước ta, thỉnh thoảng cũng có mô-típ động vật: cạp rồng dệt trên mặt chăn Thái, đôi chó thêu trên trang phục của nhiều ngành Dao, con ngựa trên thổ cẩm Tây... Nhưng, nói chung thì hoa văn trang trí cổ truyền ở nước ta chủ yếu là đồ án hình học (kể cả đồ án thực vật). Chúng tôi nghĩ rằng, cùng với những động vật trên trống và thạp đồng thời cổ (nhiều loại chim, hươu, cá sấu, cá, rắn (?), cóc...), những động vật trên rang dưới của cạp váy Mường là chứng tích của một « nền nghệ thuật động vật » hiếm thấy ở nước ta. Nghệ thuật trang trí trên cạp váy Mường còn có nhiều điểm tương đồng với nghệ thuật đồng thau, mà chúng tôi mong được đề cập đến trong một dịp khác.

(17) Chúng tôi viết xong bài này từ lâu, thì gần đây được đọc một bài của đồng chí CAO HUY BÌNH, trong đó tác giả nói thoáng qua rằng truyền thuyết Mường gọi hươu là mẹ, cá là cha. Xem: tác giả trên — *Thần thoại và sử ca dân gian thời cổ — tạp chí Văn học* số tháng 2 năm 1971 — trang 31, chú thích 3. Có lẽ đồng chí BÌNH muốn nói đến tích chuyện « Ngưu Kơ » và « Lương Woong », do J. CUISINIER kể lại trong *Les Mường...* — tr. XII-XIII.

Trên thực địa, chúng tôi chưa có dịp xác minh và đào sâu thông báo ngắn gọn của đồng chí BÌNH. Nhưng, nếu quả đúng như vậy, thì ý nghĩa thần thoại của cặp biểu tượng mường — cá (cặp tổ tiên khởi nguyên), và ý niệm lưỡng phân bao hàm trong đó (cha — mẹ, nam — nữ, âm — dương) càng hiện rõ.

(18) — Mo « Bể đất đỏ nước » gồm ba phần.

Phần đầu, phần ngắn nhất, mang tên chính thức «TẾ TẮT TẾ ĐẮC» (= Đẻ đất đẻ nước). Hai phần sau, dài hơn, là «CỐN CHU KẼO LỢI» (= Chặt cây chu, kéo cây lợi), và «TOOC MOONG» (= Săn, muông). Từ phần này qua phần kia, tích chuyện giải ra thế thứ tự thời gian, và cả ba hợp thành một tích thống nhất, tuy mỗi phần có trọng điểm và ý nghĩa riêng của nó.

Toàn áng mo (cả ba phần) không phải là một hệ thần thoại. Nó đã bước đầu lịch sử hóa, và mang dạng một câu chuyện truyền kỳ (kể ra, lịch sử hóa cũng là đặc điểm thường thấy trong thần thoại của nhiều dân tộc trên thế giới). Nhưng riêng phần đầu (phần «Đẻ đất đẻ nước») rõ là thần thoại, hay ít nhất cũng mang nặng tính chất thần thoại. Như mọi hệ thần thoại, nó kể lại sự hình thành của vũ trụ và của văn hóa: cảnh khô cằn khô nguyên và nạn hồng thủy; cây vũ trụ (ở đây là cây si) «bủa róng» để xây lại trần gian; cặp chim huyền hoặc sinh ra muôn loài, trong đó có loài người; những cố gắng của anh hùng văn hóa (ở đây là ĐẠ CẦN = Ông Cần) để an bài trần gian, xây dựng cuộc sống, tổ chức xã hội...

Lưu ý: tích chuyện, trong phần đầu nói trên, rất giống tích PHẢI TA PUNG (= Chuyện quả bầu), một trường ca Thái mà chúng tôi được tiếp xúc qua bản dịch chép tay do đồng chí Hà Văn Tiển ở Hòa-bình vui lòng cho xem. Hơn nữa, trong «Đẻ đất đẻ nước», cũng như trong nhiều áng mo khác của dân tộc Mường, chốc chốc ta lại thấy xuất hiện những «Đá» (= Ông), những «Đạ» (= Bà), diện mạo không rõ nét lắm: ta còn gặp lại những nhân vật này trong cổ tích Mường. Nhiều dấu hiệu khiến chúng tôi ngờ rằng đây là vết tích của những nhân vật vốn có vai trò quan trọng hơn, trong một hệ thần thoại thực sự là Mường và cổ hơn «Đẻ đất đẻ nước».

(19) Thư tịch cổ cho thấy rằng có muộn lắm cũng từ thời Lý, triều đình nhiều xuôi đã nắm khá chặt địa bàn Mường. Xem: TRẦN QUỐC VƯỢNG và NGUYỄN DƯƠNG BÌNH — *Một vài nhận xét về mối quan hệ Mường — Việt và quá trình phân hóa giữa tộc Mường và tộc Việt*, đề cương báo cáo khoa học, tài liệu đánh máy.

Trong hoàn cảnh ở bên nách triều đình miền xuôi, khó lòng có một dòng quý tộc Mường nào dám cát cứ xưng vương. Nhưng chính vì ở sát miền xuôi và có quan hệ chặt chẽ với triều đình mà từ lâu xã hội Mường đã quen với khái niệm BUA (= vua). Điều này hiện hiện trong văn học Mường. Mặc dầu «ki

mi» là chế độ mà triều đình phong kiến Việt-nam từ Lý đến Lê áp dụng một cách thường xuyên đối với «thổ tù» miền ngược thuộc mọi dân tộc, nhưng theo chỗ chúng tôi biết, thì trong số các nền văn học ở miền núi nước ta, chỉ có văn học truyền miệng Mường phản ánh được chế độ ấy ở mức sâu sắc nhất. Nhiều truyền thuyết và trường ca, kể cả trường ca tôn giáo — đó là trường hợp của mo «Vườn hoa núi Cối» —, đề cập đến hiện tượng quý tộc Mường lấy công chúa miền xuôi, hoặc về châu nhà vua ở miền xuôi...

(20) Riêng «mế» BUI THỊ NHƯU, một lão bà thạc cổ tích, ở xóm Quê Giu — xã Vĩnh-dồng — huyện Kim-bôi, lại quan niệm khác: theo mế, những nhân vật ở Mường Trời đều có lúc chết. Để dẫn chứng mế kể cho chúng tôi nghe truyện cổ sau đây: Có lần Vua Trời chết. Muôn vật kéo lên Trời, tranh dành cơ đồ nhà Vua. Riêng CON MOL' (= con người) và CON RAC (= con cóc) lại khóc lóc thảm thiết. Vì thế, con của Vua Trời thưởng cho người và cóc: con người được sống sung sướng hơn mọi loài, được ăn cả ăn thịt trong khi các loài khác chỉ ăn cỏ; còn cóc thì được phép «kêu mưa kêu nắng».

Tích chuyện thực là thú vị. Nhưng, một mặt thì quan niệm của mế Nhưu là hoàn toàn đơn độc, khác với quan niệm của mọi người cung cấp tài liệu cho chúng tôi. Mặt khác, dù có vay mượn một số nhân vật hay tình tiết của thần thoại cổ, thì cổ tích chủ yếu vẫn là chuyện đời, chuyện con người: rõ ràng câu chuyện mế Nhưu kể cho chúng tôi nghe không nhằm giải quyết vấn đề thời gian ở Mường Trời.

(21) Một loại cây, chỉ bằng con chuột lớn. Có người cho rằng đây là một loại chim lé.

(22) Cũng có dị bản gọi là KHỎNG KHANG PÈN KHACH (= sông Khàng bến Khach). Một số người kể rằng vắt qua con sông này là cầu LÂM LA. Thần hoặc cũng có người thêm rằng ở đầu cầu có con chó chỉ chực cắn linh hồn những người có tội nặng. Rõ ràng đây là «dị bản» Mường của «cầu vồng» và «chó ngao» trong quan niệm Âm ty của người Kinh.

(23) Dẫn nguyên văn lời bố BUI VĂN VƯỢNG (xem lại chú thích 4). Tất nhiên, những bố Mo khác, những cụ khác, có thể không nói cụ thể như vậy, hoặc nói hơi khác một tí. Điều chủ yếu là ai cũng phản ánh một thế giới dưới đất, gần hết thế giới trên mặt đất, nhưng trong đó cái gì cũng nhỏ hơn so với thế giới trên mặt đất.

(24) Truyền thuyết Thái phản ánh một vũ trụ ba tầng, trong đó tầng thấp nhất, tầng

dưới mặt đất, là thế giới của những con người tí hon, ăn đất, và đeo dao ở chân (tài liệu của đồng chí DẶNG NGHIÊM VẠN). Chúng tôi sẽ trở lại quan niệm này trong một đoạn ở cuối bài.

Người Tày ở Việt-bắc, và người Giáy ở Lào-cai, cũng mô tả một thế giới tương tự (tài liệu của các đồng chí NAM TIẾN và NÔNG TRUNG). Người ta còn kể rằng, nếu ta đánh rơi dũa từ sàn nhà xuống mặt đất, thì có khi những người tí hon đánh cắp mang về dưới đất để làm cột nhà.

Người Dao cũng nói đến những người bé nhỏ ở dưới mặt đất (tài liệu của đồng chí NGUYỄN KHẮC TỤNG). Người Mèo tin rằng có một loại ma vóc người bé nhỏ như trẻ con, lóc bở xấu, khoeo chân quay ra đằng trước (tài liệu của họa sĩ PHAN KHUÊ): phải chăng đây cũng là « người lùn » dưới mặt đất?

Người Pu-péo ở Hà-giang kể câu chuyện sau đây: Xưa có một người đi xuống cung vua dưới đất. Thấy ba, bốn mươi người tí hon khênh một khúc gỗ chỉ bằng cái dùi trên mặt đất mà không nổi, người kia bèn khênh hộ. Người dưới đất thối cơm mời khách trên mặt đất ăn, thối đến ba, bốn mươi nồi mà khách ăn sạch ngay. Vua dưới đất ra lệnh bắt người này lột nhà, nhưng lột đến đâu khách ăn sạch ngói đến đấy, vì ngói ở thế giới dưới đất làm bằng bột ngó. Hay tin, vua cuội ngựa đến: ngựa vua cuội là con gà sống. Bị vua mắng, người kia dọa bóp cổ con ngựa của nhà vua. Vua dưới đất bèn nhờ điều hâu cấp con người này trở về mặt đất (tài liệu của đồng chí BẾ VIỆT DẰNG).

Người Kinh và người Khơ-me ở Nam-bộ nói đến một loại người tí hon, bé đến mức muốn trèo lên cây ở phải bắc thang (tài liệu của đồng chí MẠC MỞI).

Người Ba-na, ở Tây-nguyên, quan niệm rằng có một loại người bé nhỏ ở dưới mặt đất. Xem: P. GUILLEMINET—*La tribu Bahnar du K ntum. Contribution à l'étude de la société montagnarde du Sud Indochinois* (Bộ lạc Ba-na ở Con-tum. Góp phần nghiên cứu xã hội miền núi ở Nam—Đông-dương)—Tập san B.E.F.E.O, tập XLV, cuốn 2, Hà-nội, 1952—tr. 398.

Trong khuôn khổ truyền thuyết nguồn gốc của họ, người Ê-đê và người Mạ—cũng ở Tây-nguyên—kể một câu chuyện thực lý thú về thế giới dưới mặt đất. Theo người Ê-đê, chẳng hạn, thì loài người vốn ở dưới mặt đất. Nói một cách khác, người ở thế giới bên dưới là tổ tiên chúng ta, bằng lắm vóc chúng ta, chứ không phải là người tí hon.

Dưới mặt đất, loài người làm ăn khó khăn, sống cơ cực. Một hôm, chàng Y RÍT—mà ta có thể hiểu là anh hùng văn hóa trong một hệ thần thoại cổ của người Ê-đê—men theo một con đường thông chưa hề ai biết, lên đến mặt đất, khám phá ra một thế giới đẹp đẽ, rộng rãi, có điều kiện làm ăn dễ dàng. Y RÍT bèn về báo cho M'TAO (=ù trưởng) biết, đề gọi mọi người mang hết của cải thiên di lên mặt đất. Một trong những gia súc được mang theo là con trâu hai đầu, mỗi đầu nhìn về một hướng. Đến giữa đường thông, tối quá, không nhìn thấy lối đi, mỗi đầu của trâu kéo con vật đi về một hướng, một đầu theo hướng lên, đầu kia theo hướng xuống. Bị lôi kéo theo hai hướng ngược nhau, trâu không đi được nữa, đứng lì lại giữa đường thông, chon mắt lối đi. Một vài bà bận trang điểm, không kịp lên đường cùng mọi người, bắt chông con phải đợi. Vì vậy, ngày nay còn một số người vẫn ở dưới mặt đất (tài liệu của đồng chí NGUYỄN HỮU THUẬT).

Người Mạ—nông (cũng ở Tây-nguyên) kể một câu chuyện gần hết chuyện trên đây của người Ê-đê. Xem: *Truyện cổ Tày-nguyên*—nhà xuất bản Văn hóa, Hà-nội, 1961—tr. 19-20.

(25) Cổ tích Mường kể chuyện một chàng Khú hóa thân thành con người, lên chơi trần gian, và yêu một người con gái trên trần. Hai người quyết định lấy nhau. Hôm đám cưới, họ hàng nhà trai đi đón dâu phải dâng nước lên ngang tầm sàn nhà. Khú nổi theo mực nước và vào nhà. Tất nhiên, khi ăn cưới, họ hàng nhà Khú đều mang dạm con người. Đêm đến, khi chuẩn bị đi ngủ, bên nhà trai mượn nong đặt lên sàn nhà thay chiếu. Nửa đêm, có người nhà gái tỉnh giấc, thấy trong mỗi nong khoanh một con rắn lớn. Sợ quá, người ấy ném hành tằm vào các nong. Rắn vốn sợ hành tằm, họ hàng Khú vội vàng vùng dậy, nhảy tất xuống nước. Mực nước hạ rất nhanh. Từ đó, nhà trai không lần nào đến đón dâu nữa.

Trong một chuyện khác, chuyện « Mế Cụt », mà chúng tôi sẽ tóm tắt ở chú thích 28. Khú nổi lên mặt nước thành những thân chuối hiền lành, để đánh lừa chàng trai trong tích chuyện. Nhưng chàng trai đã rõ mưu của bọn Khú, cứ vùng ngọn dao đã mài sắc chặt tất cả những thân chuối. Mỗi thân chuối bị chém lại hiện nguyên hình là một con rắn thân đã lìa đôi. J. CUISINIER cũng kể một câu chuyện có chi tiết tương tự. Xem: tác giả trên—*Les Mường...*—tr. 368—369.

(26) Xem C. HENTZE—*Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique* (Đồ tế tự, tín ngưỡng

và thần linh của Trung-quốc cò đại và châu Mỹ) — nhà xuất bản De Sikkel, Anvers, 1936 — toàn bộ chương II, tr. 57 — 64.

(27) Di bản chuyện « Mế Cụt », mà chúng tôi sưu tầm được, mở đầu bằng một đoạn không liên quan gì đến loài Khú. Nhưng chúng tôi cũng cứ tóm tắt cả ra đây để bạn đọc tham khảo.

Một đôi trai gái khăng khăng lấy nhau, nhưng họ lại là anh em ruột. Không làm sao được, làng xóm đành thử thách người con trai, nếu vượt nổi thử thách thì được thỏa nguyện. Thử thách thứ nhất là vượt qua một quả đồi có con rết khổng lồ hay ăn thịt sinh vật. Thử thách thứ hai là lội qua một bến sông làm Khú. Người con trai cưỡi trâu ra đi, vai vác một cái bừa răng sắt. Em gái, mà cũng là người tình của anh ta, đã dùng xơ kén bó kín bốn cẳng trâu. Rết khổng lồ cắn vào chân trâu, người con trai thả bừa xuống các răng bừa cắm chặt vào thân rết, giết chết ngay con vật khổng lồ.

Đến bến có làm Khú, anh ta ngồi lại trên bờ, rút con dao đi nương ra, mài đi mài lại mãi. Từ nước nhô lên một con người, y hệt người thực. Hỏi: Anh mài dao làm gì? Đáp: Tôi mài dao để xuống nước giết Khú. Lại hỏi: Dao anh thế nào mà giết được Khú? Đáp: Dao tôi có thể chém đứt mọi vật. Hỏi thêm: Có vật gì dao anh không chặt được? Đáp: Chỉ có LÚONG (= thân cây chuối) là không chặt được. Người hỏ bỗng mất tâm dưới nước. Khi người con trai bước xuống sông, thì từ đầu nổi lên rất nhiều thân chuối. Như đã kể ở chú thích 26; trong chốc lát người cầm dao đã chém sạch các khúc lúong, mỗi khúc lại đòi lại hiện nguyên hình con rắn đã bị chém chết.

Cuối cùng chỉ còn sống một Khú con. Bị chém đứt đuôi, Khú con trườn qua một cái phai, ẩn vào một khúc mương. Đau quá, nó khóc suốt đêm ngày. Trong vùng có một mế giỗ chữa bệnh bằng lá đại. Nghe tiếng khóc mế động lòng, bà mế mương chữa cho Khú con, sau khi đã giao hẹn với nó rằng từ nay không được ăn thịt người nữa. Lành rồi, Khú con nhận bà cụ làm mẹ nuôi. Người ta gọi cụ là « Mế Cụt », vì con nuôi cụ mang tên « Thăng Cụt ». Khú con từ nay sống ở bến lội, và cố giữ lời hứa với mẹ nuôi. Nhưng nó vẫn thèm thịt người. Cứ mỗi lần có người sắp lội qua sông, nó lại hỏi: Ai đấy? Đã biết đầu đuôi câu chuyện, ai ai cũng trả lời: Con Mế Cụt đấy! Thế là Khú lại lặn xuống đáy nước. Một hôm, giữa lúc nó thèm thịt người đến quay quắt, thì chính con gái thực của Mế Cụt lội xuống bến gánh nước. Khú hỏi: Ai đấy? Đáp:

Con gái Mế Cụt đấy! Khú nổi cáu: Mế Cụt làm gì mà làm con thế, tao không tin! Khú liền ăn thịt người chị nuôi của nó. Hay tin, Mế Cụt ra bờ sông nguyện rửa đứa con nuôi bất nghĩa. Con bị mẹ nguyện rửa tất không sống được: Thăng Cụt chết ngay lập tức, xác nổi lềnh bềnh trên mặt nước.

(28) Chúng tôi muốn nói đến đoạn mở đầu tích chuyện kể lại lịch Đức Thánh Tản viên, vị thần núi được thờ phổ biến trên địa bàn Mường. Mặc dù những đoạn khác không liên quan gì đến loài Khú, chúng tôi vẫn tóm sau đây toàn bộ tích chuyện, để nhân thế cung cấp thêm một tài liệu về văn học Mường, mà chắc chắn bạn đọc sẽ thấy là cần đối chiếu với một tích tương tự của người Kinh.

Bổ đề ra Đức Thánh Tản viên vốn là hổ Trượng (xem lại chú thích 10). Một hôm, ông vừa cày vừa trông đàn vịt nhà đang bơi trong thửa ruộng gần đấy, bỗng có người mời ông đi làm vía (xem lại chú thích 10). Ông cũng muốn nhận lời, chỉ hiềm nổi hổ cày, trâu, vịt lại thì không ai trông hộ. Người mời bảo đảm rằng cày, trâu, vịt sẽ không việc gì, rồi đi trước dẫn đường Qua suối, hai người cứ chầm chầm xuống nước, và khi đã bị nước phủ kín thì hổ Trượng thấy hiện ra đường xá thênh thang. Theo gót người dẫn đường, ông đến cung Vua Khú. Cũng có người kể rằng ông ta được người dẫn đường cho ngồi vào một cái thùng, và một xoáy nước hút thùng xuống tận đáy. Tại cung Vua Khú, hổ Trượng gặp một bà cụ già đang trông nom một rắn con khoanh mình trong vũng. Ông sợ lắm, nhưng trong nháy mắt đã không thấy rắn đâu nữa, trong vũng chỉ có một đứa bé bị một mảnh lưới bắt chặt cổ. Sợ là con Vua Khú ngược suối rong chơi, mất phải lưới chài. Nó giật ra được, nhưng cò còn bị một mảnh lưới chịt quanh. Khú không phải là người, không thể thấy mảnh lưới, nên vợ Vua Khú — bà cụ già — cho đi đón người trên trần gian xuống làm vía giải nạn cho con. Bổ Trượng cũng giả vờ làm vía như thường lệ, làm vía xong ông chỉ việc gỡ mảnh lưới ra là Khú con lành mạnh như cũ. Vua Khú mừng lắm, đưa ra nhiều báu vật để tạ ơn người cứu con mình. Được Khú con mách nước, hổ Trượng không nhận món quà nào cả, chỉ xin mỗi một con « dao ước » : người có dao này ước gì được nấy. Nề quá, Vua Khú cũng bằng lòng, nhưng báo trước rằng Vua chỉ cho ông mượn trong đời ông thôi, hết đời phải trả lại. Vua lấy dao ước ra, cấm ngặt cả con vào một quả chuối, rồi cho hổ Trượng nuốt quả chuối vào bụng.

(Xem tiếp trang 62)

Chiến cần vương của vua Hàm Nghi

VŨ VĂN TÌNH

S AU trận tấn công thất bại ngày 5-7-1885 vào doanh trại của Pháp ở kinh thành Huế, Tôn Thất Thuyết đưa vua Hàm Nghi xuất hôn. Tôn Tào-sở (Quảng-trị), nhà vua hạ chiếu kêu gọi nhân dân nổi dậy chống Pháp. Chiếu đề ngày mồng 2 tháng 6 năm Hàm Nghi thứ nhất (13-7-1885) và được gọi là chiếu cần vương (cần = giúp, vương = vua).

Chiếu cần vương đã được các ông Chu Thiên, Lê Thuộc và Trần Văn Glau dịch ra tiếng Việt, theo bản chữ Hán trong quyển *Trung Pháp chiến tranh tư liệu*, tập 7 (1).

Nhưng trong quyển *Le Laos et le Protectorat français* (Nước Lào và chế độ bảo hộ của Pháp), (Paris, 1900), phần phụ lục, trang 320, tác giả là Gosselin còn chép một bản kêu gọi khác của vua Hàm Nghi được dịch ra tiếng Pháp với đầu đề là: « Proclamation lancée en Annam, au nom du roi Hàm-nghi, après son départ de Huế » (Bản tuyên cáo được nhân danh vua Hàm Nghi phát đi trong nước Nam, sau khi nhà vua dời khỏi Huế).

Bản tuyên cáo đề ngày 11 tháng 8 năm Hàm Nghi thứ nhất (19-9-1885). Khi ra bản tuyên cáo đó, nhà vua không còn ở Tân-sở nữa và đã đến đóng tại Sơn-phòng, một thành nhỏ xây trên trái núi Ấu-sơn, thuộc huyện Hương-khê, tỉnh Hà-tĩnh.

Tuyên cáo ngày 11 tháng 8 cũng được Phan Trần Chúc, trong quyển *Vua Hàm Nghi* (Chính kỷ xuất bản 1952), trang 120, gọi là chiếu cần vương. (Như vậy là vua Hàm Nghi đã xuống hai lá chiếu). Chiếu này đã được tác giả lược dịch một vài đoạn, nhưng lại không cho biết xuất xứ.

Theo chỗ chúng tôi biết (không rõ có đúng không), ngoài bản lược dịch này, không còn có bản dịch nào khác nữa, và ngoài quyển *Vua Hàm Nghi*, cũng không thấy có sách nào của ta nói đến.

Chúng tôi nghĩ đây cũng là một văn kiện lịch sử, cần được công bố. Vì vậy, chúng tôi xin theo bản tiếng Pháp của Gosselin dịch toàn bộ dưới đây để bạn đọc tham khảo.

« Hàm Nghi năm đầu, ngày 11 tháng 8.

« Thông cáo cho các khanh sĩ bách quan văn võ lớn nhỏ và cho toàn dân trong nước mọi người đều biết.

« Vương quốc An-nam, ta ký hòa ước với bọn rợ Âu-kê cũng đã lâu năm. Mới đầu, ta nhượng cho chúng ba tỉnh Nam-kỳ. Vào khoảng hai năm sau, còn ba tỉnh nữa, chúng lại chiếm nốt. Như vậy mà vẫn chưa đủ để làm cho chúng thỏa mãn, vì chúng cho rằng « thế cũng còn là ít ». Rồi dùng mưu mẹo, chúng đi đến chỗ đặt một đặc phái ngoại giao ở Huế và một ở Bắc-kỳ, xong bắt buộc ta phải ký một hòa ước mới, và lại thêm, bớt, xóa bỏ, làm lại không biết bao nhiêu lần. Sau đó, chúng nhất quyết dùng võ lực chiếm các tỉnh Bắc-kỳ, hòng thu tất cả tài sản của nước ta vào trong tay chúng. Giữa lúc Tiên Hoàng đế (chỉ vua Tự-đức) băng hà, trong khi ta đương có đại tang, chúng đem quân đến cướp cửa Thuận-an và bức ta phải thiêu hủy ấn tín của Hoàng đế Trung-quốc ban cấp cho tổ tiên ta. Chúng lại cưỡng bách ta phải cho chúng đóng quân trong Hoàng thành để chúng có thể đặt súng ống của chúng trên tường thành thay thế cho súng ống của ta. Chúng cư xử một cách phi lý như thế thì thử hỏi ta làm sao có thể kiên nhẫn chịu đựng đến cùng được.

« Tuy vậy, nhờ có sự miễn cán của quan quân ta, hôm sau ta vẫn có thể tổ chức tang lễ đức vua, nhưng đem so với các bậc tiền bối thì phần long trọng kém xa nhiều.

« Tháng năm năm nay, bọn Pháp tập hợp

hơn một vạn quân và bắt ép ta phải nhượng kinh thành cho chúng. Dụng ý của chúng là tìm cách bắt vua để dùng làm tòi tở cho chúng; còn chúng thì sẽ nắm quyền cai trị, áp bức dân ta, ép buộc dân ta phải tuân theo những luật pháp man rợ; như thế là để chúng không phải khó nhọc nhiều mà vẫn được hưởng toàn bộ lợi lộc.

“Âm mưu của chúng thật đã lộ rõ. Vì vậy, Hội đồng cơ mật đã họp và quyết định thử mở một trận khởi công ở Huế. Nếu ta thắng thì Nguyễn Văn Tường sẽ lập một đoàn hộ tống đưa Trẫm ra ngự tại Nghệ-an, Hà-tĩnh, còn Tôn Thất Thuyết thì ở lại Huế chuẩn bị mưu kế bài trừ bọn giáo dân để lần dần dần cho việc đánh thắng quân Pháp sau này, vì chính bọn này vào hùa với lũ rợ phương tây.

“Trái lại, nếu ta thua thì Trẫm sẽ cùng với triều thần lánh mặt quân man rợ để mưu đồ khôi phục đất nước.

“Cuộc tấn công khởi đầu từ nửa đêm và kéo dài cho đến nửa buổi sáng; quân giặc chết vô kể. Đồng bào ta trong thành đông qua không sao cứu nổi cũng chết rất nhiều; nhưng đó là mệnh trời, không sao tránh được.

“Ngay lúc ấy, Nguyễn Văn Tường cùng Trẫm ra khỏi thành, còn Tôn Thất Thuyết thì ở lại chống nhau với quân Pháp, ngăn không cho chúng đuổi theo Trẫm. Ai ngờ Tường đổi bụng, bỏ trốn vào nhà truyền giáo thiên chúa giáo. Thế là giữa các quan văn võ có sự chia rẽ, và nhiều người bắt đầu nảy sinh ra lòng bội bạc đối với Trẫm.

“Ra tới Quảng-trị, Trẫm được tin quân Pháp sai Tường tìm cách triệu Trẫm về Kinh; chúng hứa trả lại Hoàng thành cho Trẫm.

“Đây là mưu mô của bọn Pháp muốn giết Trẫm. Nguyễn Văn Tường đã bỏ Trẫm và đã hiệp đồng với Pháp để lừa dân, làm cho dân quên hẳn nghĩa vụ đối với Trẫm; y lại còn định bắt Trẫm nộp cho bọn bạch quỷ để được đồng tha. Nói làm sao được tội ấy nặng đến chừng nào. Trông thấy cảnh ấy, Trẫm chịu làm sao nổi?

“Cuối cùng, cái tên yêu quái ấy lại sai Tôn Thất Phấn và Võ Khưu đi thông đồng với quan lại các tỉnh để bắt Trẫm về. Trẫm biết rõ hành động của chúng, nhưng quan lại các tỉnh có đầu lại chịu hạ mình đi theo con đường lầm lỗi ấy.

“Nếu quả thực bọn Pháp có ý định trả lại Hoàng thành cho Trẫm thì sao chúng vẫn tiếp tục kéo quân đem súng đến và vẫn cứ ở trong thành? Ngoài ra, sao chúng còn dùng mưu mẹo, mật sai người đi các tỉnh Thanh-hóa

Nghệ-an để lòng bắt Trẫm? Mặc dù chúng đã chiếm được kinh đô, nhưng thấy Trẫm và Tôn tướng quốc đã ra khỏi Hoàng thành, chúng sợ Trẫm và Tôn đại thần sẽ hiệp lực với quan lại các tỉnh để đánh lại chúng. Vì vậy chúng không được yên lòng; chúng không thể cai trị được và chúng dùng Nguyễn Văn Tường là một tên giáo đồ làm phụ tá để giả dờ có ý muốn trao trả Hoàng thành cho Trẫm. Như thế có khác gì ném mồi cho cá, để khi bắt được Trẫm rồi, chúng sẽ tuyên bố đặt nước ta dưới quyền bảo hộ của chúng như chúng đã làm đối với Cao-miên. Nhưng ai mà có thể tin được ở lòng thành thực của những con người dung là chó sói mèo rừng.

“Đừng nói rằng Trẫm còn trẻ tuổi và thiếu kinh nghiệm. Phải, Trẫm còn trẻ thực và chưa am hiểu việc đời, nhưng cái ý định của bọn rợ Âu thì làm gì mà Trẫm không biết, Trẫm còn biết cả động cơ gì đã đưa đường chỉ lối cho cái tên Tường hèn mặt và giả dối kia.

“Ngoài ra, Trẫm lại được tin tên Tường đồn kiếp đã giả mạo một bức thư nói rằng Ba cung đã có lệnh triệu Trẫm về. Ba cung đã dời khỏi Hoàng thành thì tên Tường phản tặc lại dẫn về với bọn rợ phương Tây để ra lệnh đó. Ba cung làm sao mà có thể từ chối được?

“Vả chăng trong di chiếu của đức Tiên đế có nói: một điều luật không gì lay chuyển nổi của Vương quốc ta đã quy định việc trị quốc chẳng thể trao cho phụ nữ. Bởi vậy, Ba cung không thể nhân danh cá nhân ra lệnh trên; chính tên Tường gian trá đã mạo danh Ba cung để lừa dối dân; rồi thì quan lại các tỉnh đã hoảng sợ và đã ngã theo quân phản nghịch.

“Ai nhận được lệnh trên phải đem đến cho Trẫm để Trẫm đốt đi và đừng có đặt thành văn đề nữa, đừng bao giờ nói đến cái thứ giấy tờ ấy nữa. Những kẻ nào còn coi trọng các chỉ dụ đó là những kẻ phụ bạc vào loại tồi tệ nhất đối với Trẫm. Vậy ai nấy nên sớm hối lỗi kéo những người thân thuộc của mình lại bị khép vào dòng tội.

“Núi non hiểm trở, Trẫm đã phải đi quanh co mất hai tháng mới tới đây; sự chậm trễ đó đã làm cho quân thù có cơ để bịa đặt ra lắm chuyện hoang đường làm nản lòng dân. Từ nay, ai nấy nên biết rằng Tôn tướng quốc đã đưa Trẫm đến núi Ấu-sơn, thuộc huyện Hương-kê và tất cả các khanh sĩ quan lại trong ngoài, từ quan to đến quan nhỏ, tất cả các quan tỉnh, Tổng đốc, Tuần phủ, Bố chánh, Án sát, Đề đốc, Lãnh binh, Hiệp quản, Đồi, tất cả, Trẫm nhắc lại, từ quan to đến quan nhỏ, đều đã tề tựu bên cạnh Trẫm.

« Các cử nhân, tú tài, học trò, kỳ hào các làng, dân chúng và binh sĩ, tất cả cũng đã đến bãi yết Trẫm. Giữa lúc trong nước mọi sự đều đảo lộn, Trẫm cứ thờ ơ và không hành động sao được ?

« Vì vậy, Trẫm hạ lệnh cho ai nấy đều phải quyết tâm và khi có hiệu thì sẵn sàng nổi dậy giết chết tất cả những kẻ hùa theo lũ rợ Tây phương, không để cho tên nào trốn thoát. Trẫm cấm chỉ không ai được tư thông với giặc, khiến cho chúng không thể làm gì được, không thể thu lượm được tin tức gì, không thể mua được lương thực. Rồi lại phải tìm cách giết chúng bất ngờ. Nếu chúng bắt ép phải làm việc cho chúng thì bắt luận hay dờ cũng làm, nhưng phải luôn luôn nghĩ cách tìm mưu tiêu diệt chúng.

« Làm như vậy thì chúng không thể nào cai trị được, cũng không thể nào thu được một mồi lợi gì về cuộc chiếm đóng của chúng. Đó là cách tốt nhất để đánh quân kẻ cướp.

« Chớ có để tai nghe những lời phỉn phờ lừa lọc và nếu gặp những con thú dữ đó thì cũng đừng có sợ. Khi nào trừ khử được chúng rồi thì đến gặp Trẫm. Trẫm sẽ đóng đô tại tỉnh Thanh-hóa ; đây là một địa điểm quý giá. Nhưng Trẫm lại vừa được tin quân Pháp đã đến đấy rồi và đã đặt đồn canh trên núi ; quan lại tỉnh này đã cúi đầu chịu đựng sự có mặt của kẻ thù. Trẫm không hiểu sao họ lại cư xử như vậy.

« Bây giờ Trẫm ra lệnh tới mặt này cho nhân dân các tỉnh Thanh-hóa, Nghệ-an, Hà-tĩnh, Ninh-bình và trấn nữa, về phía bắc : văn thân, kỳ hào các xã phải thông đồng với nhau để nổi dậy cùng một lúc và đi để cầu xin một đồng minh hùng mạnh giúp đỡ. Các phủ huyện phải hiệp lực với các tổng lý để đi tìm đồng minh đó ; thế rồi ta sẽ chống lại quân Pháp ; thoát tiên ta hãy đánh đuổi chúng ra khỏi các tỉnh miền Bắc, bắt đầu từ Hà-tĩnh, sau ta sẽ chọn một địa điểm để đóng đô. Kết quả này, sớm muộn ta phải đạt bằng được.

« Có được tất cả các tỉnh từ Quảng-bình đến miền Nam là do công lao của các bậc tiền bối đáng tôn kính của ta. Ở các tỉnh đó có rất nhiều nhân tài và những người vẫn còn trung thành với Trẫm cũng rất đông. Mong rằng ai nấy, không trừ người nào, đều theo đường ăn lễ ở nói trên và nhất là đều tránh nghe theo những lời dụ dỗ của tên Tường

phản phúc. Trẫm cầu trời cho dân ta cùng nhau đồng tâm hiệp lực đánh đuổi quân man rợ và những kẻ làm hậu thuẫn cho chúng. Còn những kẻ phản bội thì Trẫm cầu trời tiêu diệt chúng đi. Chính chúng là những đứa phải tóm cổ và phải giết chết trước tiên. Sau đó ta mới chiến thắng được quân Pháp.

« Xưa cũng đã thấy có những việc như vậy. Chớ có đem lòng chán nản. Trước kia, cách đây gần một trăm năm, tại Nam-kỳ, vua Gia-long chỉ đánh có một trận mà đã chiếm lại được cả đất nước. Bây giờ đương lúc nguy nan, làm sao ta lại có thể bỏ cuộc chiến đấu và không đem hết sức mình ra để chiến đấu.

« Trẫm hy vọng rằng tất cả mọi người, quan lại, binh sĩ và thường dân, đều đồng tâm hiệp lực ; như thế thì không còn nghi ngờ gì nữa, nước Nam vẫn cứ là của người Nam ; mặc dù quân Pháp có mạnh, chúng cũng không thể chinh phục được ta.

« Họ tên của những người tận tụy đến cùng với Trẫm để đánh đuổi quân Pháp sẽ được ghi vào một quyển sổ trong đó sẽ viết câu : đây là họ tên của những vị anh hùng hào kiệt đã góp phần giải phóng Vương quốc. Thân thuộc của những vị đó sẽ được nhà vua đặc biệt bảo vệ đến muôn đời. Như vậy là công trạng của họ không phải chỉ được tuyên dương trong một tháng hay một năm, mà trong hàng nghìn thế kỷ. Ngoài ra, Trẫm sẽ cho làm một cái bia kỷ niệm, trên đó sẽ ghi công đức của mỗi người, và cái bia đó sẽ được đặt trong một đền thờ về bên phải. Mỗi người sẽ được Trẫm tùy theo công lao mà khen thưởng.

« Những lời nói của Trẫm phải được mọi người biết đến, cả người ở xa cũng như người ở gần. Trẫm nói toàn sự thực, không giả dối chút nào ».

CHÚ THÍCH

(1) Xem bản dịch của Chu Thiển trong cuốn *Thơ văn yêu nước nửa sau thế kỷ XIX* (Nhà xuất bản Văn học, Hà-nội, 1970), trang 463, bản dịch của Lê Thuởc trong cuốn *Bài ngoại liệt truyện* (tài liệu đánh máy của Thư viện quốc gia, ký hiệu VV ¹²² / 69), trang 73, và bản dịch của Trần Văn Giàu trong cuốn *Chống xâm lăng*, quyển III (Hà-nội, Xây dựng, 1957), trang 69.

GÓP Ý VỚI ÔNG BẠN TRẦN VĂN GIÁP VỀ BÀI «NGUỒN GỐC CHỮ NÔM» (1)

HOA BANG

TẠP chí *Nghiên cứu lịch sử* số 127, đăng bài «Lược khảo về nguồn gốc chữ Nôm» của ông Trần Văn Giáp. Tôi trở lại vấn đề này, trao đổi một số ý kiến với tác giả bài ấy, tưởng cũng không thừa.

Nói chung, bài của ông Trần Văn Giáp có nhiều tư liệu đáng quý có thể giúp ích cho những ai muốn nghiên cứu về nguồn gốc chữ Nôm. Nhưng, bên những ưu điểm, có một số vấn đề chúng ta cần phải cùng nhau thảo luận lại.

Trước hết hãy xin góp ý về ba chữ «Mình giám bản» (1) mà ông Trần Văn Giáp đã giải thích.

Theo ông Trần Văn Giáp thì ba chữ «Mình giám bản» nghĩa là «ván khắc in đã được xét từ đời Minh» (NCLS, số 127, tr. 10). Ngay sau chỗ định nghĩa như thế, ông Giáp còn, hoài nghi về sự nhận thức của mình, nên đã khiêm tốn đánh dấu hỏi (?). Nhưng đến trang 19, ông không còn nghi ngờ gì nữa, quả quyết khẳng định: «... Sách này (chỉ sách *Chỉ nam ngọc âm giải nghĩa* — H.B.) đã ghi được một số từ ngữ thông thường dùng từ thế kỷ XV và về trước nữa. Cho nên khi phong kiến Chu Minh tạm chiếm nước ta, sách này đã phải qua sự kiểm duyệt của bọn thống trị xâm lược; bản cũ của nó còn mang chữ «Mình giám bản» (bản sách do nhà Minh đã xét). (H.B. gạch dưới).

Thế là, qua mấy chỗ giải thích, ông Trần Văn Giáp đều cho, chúng ta biết rằng ba chữ «Mình giám bản» là «ván khắc in đã được xét từ đời Minh» (tạp chí đã dẫn, tr. 10) hay là «bản sách do nhà Minh đã xét» (nh. tr. trang 19).

Đến đây, tôi phải thành thực mạnh dạn thưa với ông bạn thân mến rằng định nghĩa như vậy thật đã quá xa sự thực. Vì, chữ «mình» (2) đây phải hiểu là từ chung (không hoa), nghĩa là sáng sửa, tỏ sáng; chữ «giám» (3) (kim bên chữ *giám*) nghĩa là tấm gương; chữ

«bản» (4) (mộc bên chữ *phản*), nghĩa là bản in, ván khắc. Ba chữ cộng lại chỉ có nghĩa là bản in như tấm gương sáng, có thể in copy được. Tóm lại, nó chỉ có ý nói lên rằng đây là một «thiện bản» bảo đảm cả hình thức lẫn nội dung.

Ngoài ý nghĩa trên, còn có khả năng nữa: «Mình giám» là danh từ riêng; «bản», là «tàng bản» nói tắt. Vậy có thể giải thích là: Bản in này chứa ở chỗ nhà tên là «Mình giám». Nhưng khả năng này khá mong manh, chúng tôi vẫn chủ trì thuyết trên nhiều hơn. Dù sao mặc lòng, ba chữ «Mình giám bản», vẫn không thể cho là có dính líu đến nhà Minh được.

Và lại, cuốn *Chỉ nam ngọc âm giải nghĩa* được sửa và in lại vào năm 1761, tức năm tân tị, niên hiệu Lê Cảnh hưng thứ 22. Bấy giờ nước ta đang độc lập, đoạn tuyệt hẳn sự giằng buộc dưới ách phong kiến Chu Minh. Vì, cách đó 334 năm, nghĩa là từ năm 1427, quân dân ta dưới sự lãnh đạo của Lê Lợi và nghĩa đảng Lam-sơn, đã lỏng cổ bọn Minh xâm lược ra khỏi đất nước. Không nói gì đến đời Cảnh hưng là thời kỳ nước mình đang hoàn toàn độc lập, đã quét sạch tàn tích ngự trị của Chu Minh, mà ngược dòng lịch sử, ta đã thấy:

— Năm 1426 (bính ngọ) từ ngày 11 tháng 10 âm lịch, chính sóc của nhà Minh (như niên lịch và niên hiệu Chu Minh) không được ban hành trên đất nước ta nữa (*Việc sử thực lục*, «Lê triều Thái tổ kỷ», quyển X, tờ 23a).

— Năm 1427 (đinh mùi), Bình Định vương Lê Lợi ra lệnh cho người mình phải tiếp tục nộp các văn bằng, khám hợp và ấn tín đã

(1) Vì điều kiện ấn loát, không in kèm chữ Hán nôm trong bài được, vậy chúng tôi đã dùng những số chú thích in đậm, xin xem chữ Hán nôm chưa cuối bài.

nhận lĩnh trong thời Minh thuộc (sách dẫn trên, tờ 35a).

— Cùng năm, lại ra lệnh cáo thiếu úy, oac chấp lệnh và các quan hàng lộ phải lòng soát, tìm tòi các văn bằng và ấn tín của bọn ngụy quan để dâng nộp /Binh Định vương/, theo đúng kỳ hạn (sách dẫn trên, tờ 35b).

Cũng vầu lòng căm thù sâu sắc giặc Minh đó, năm 1167 (đinh hợi, Quang thuận thứ-8), nhân đi hái yết sơn lã ở Thanh-hóa, khi qua làng Đọi, thấy chùa Long-sơn cũ bị tàn phá từ hồi giặc Minh tạm chiếm, Lê Thánh Tông còn thốt ra câu thơ nguyên rủa bọn giặc xâm lược tàn phá văn vật Việt-nam :

Minh tặc hung tàn, tự dĩ canh (5).

(Giặc Minh hung dữ tàn ác làm chùa đã bị thay đổi !)

(Văn bia Việt-nam, tập 1)

Như vậy, nếu từ thời Lam-sơn khởi nghĩa qua triều Quang thuận thừa bình, tinh thần dân tộc ta được dâng lên rất cao thì thời Cảnh hưng đang hoàn toàn độc lập, ai còn đại gì mà đề mấy chữ « minh giám bản » theo nghĩa « quốc sử » to tướng đó lên trên nhan đề của một tác phẩm do người mình sáng tác ? Vậy có thể dứt khoát nói : từ ý nghĩa văn tự đến tinh thần lịch sử, ba chữ « minh giám bản » không thể định nghĩa hoặc giải thích như ông Trần Văn Giáp đã trình bày được.

Đến phần kết luận bài báo nói trên, ông Trần Văn Giáp có viết : « ... Trước tiên, người ta đã mượn chữ Hán ghi âm tiếng Việt. Tiếng nào dễ dàng thì mượn ngay chữ và nghĩa chữ Hán ấy /mà/ ghi âm. Gặp tiếng nào không có hẳn chữ Hán đối âm hay âm nghĩa tương tự thì theo thể lệ « sáu lối viết » của chữ Hán (lục thư) mà đặt thêm ra... »

Rồi ông Trần Văn Giáp tiếp : « Đại thể lối đặt ra chữ Nôm có 5 cách chính :

« 1. Những tiếng mượn hẳn ở chữ Hán, viết theo nguyên hình, nói lên nguyên nghĩa của chữ ấy ;

« 2. Những tiếng mượn nguyên hình chữ Hán để phiên âm mà nghĩa khác hẳn nghĩa chữ Hán ;

« 3. Những tiếng không có đối âm thật đúng trong chữ Hán thì mượn chữ Hán nào có âm có nghĩa na ná mà viết đơn giản khác đi một chút ;

« 4. Những tiếng nào mà âm nghĩa hơi giống chữ Hán thì mượn ngay nghĩa chữ ấy mà phiên âm ;

« 5. Những tiếng nào không có chữ Hán đối âm hoặc chính xác, hoặc na ná thì theo phương pháp *hội ý* trong *lục thư* ghép hai chữ Hán thành một chữ mới, mỗi chữ có hai phần : một phần chỉ âm, một phần chỉ nghĩa.

« Ngoài 5-cách chính mà có tính cách nguyên tắc ấy, còn có một số cách đặc biệt, lại còn có lối giản hóa và lối đánh dấu chuyển âm thanh, gọi là dấu cá tức là « cá biệt » hay dấu « nháy nháy » ... » (tập chỉ dẫn trên, tr. 21-22).

Đối với sự trình bày trên đây của ông Trần Văn Giáp, độc giả chúng ta dôi hỏi còn phải hoàn chỉnh hơn, rõ ràng hơn, đặc biệt là còn cần phải có thí dụ cụ thể để giúp hạn đọc dễ hiểu hơn.

Vậy, nay, để diễn đạt cho thêm sáng tỏ vấn đề, chúng ta hãy xóa bỏ những cái ám ảnh của một vài lối trong lục thư, mà đi thẳng vào thực tế của phương pháp cấu trúc chữ Nôm :

Như mọi người đã biết, chữ Nôm là một lối chữ khối vuông, ban đầu được dựa theo một vài yếu tố trong cách cấu tạo chữ Hán mà sáng chế ra. Nay, muốn cho dễ hiểu, chúng tôi xin chia làm bảy phạm trù mà trình bày :

A. Những từ lấy hẳn chữ và nghĩa của Hán tự và đọc theo âm Hán-Việt, như : *nhân dân* (5b), *đạo đức* (6), *phong tục* (7), *tinh tình* (8), v.v... Những từ thuộc phạm trù A này đều theo tự dạng và ý nghĩa y như chữ Hán.

B. Những từ dùng chữ của Hán tự nhưng theo nghĩa của tiếng Việt, như : *Một* (9) (hoặc 10) là số 1, *bố* (11) là cha, *anh* (12) là người sinh trước và là hàng trên của em, chữ không còn nguyên nghĩa Hán văn : *một* là chết (hoặc mai một...), *bố* là vãi (hoặc đàn, bày...), *anh* là anh hùng (hoặc tình hờ...) nữa. Những từ thuộc phạm trù B này chỉ dựa vào mặt chữ Hán văn để phát âm, không phải dễ hiểu nghĩa theo chữ Hán.

C. Những từ dựa vào âm Hán - Việt mà chuyển sang âm rất gần hay na ná với chữ Hán, như : *la* (13) (hoặc 14) là là, *lín* (15) là lín, *thi trang* (16) là vì chăng, v.v... Những từ thuộc phạm trù C này trừ những từ rất thông thường như *vì chăng* và *là*, v.v... còn phần nhiều phải quán triệt từ trên xuống dưới cả câu văn hoặc đoạn văn ở chỗ nó được sử dụng thì mới đọc thông được. Đây là điểm non yếu của chữ Nôm, vì làm cho người đọc dễ lầm !

D. Những từ lấy một số tự căn, tức chữ bộ, như : *Nhân* (17), *thở* (18), *khẩu* (19), *tài* (20), (ta gọi *tài gây* hay *thủ sọc*), *thủy* (21), *hỏa* (22), *mộc* (23), *thảo* (hoặc 24), *nhục* (hoặc 25), *trúc* (26), *trùng* (27), *mịch* (28), *ngư* (29), *điều* (30),

v.v... để gọi ý nghĩa, rồi đặt ở tả hay hữu, trên hay dưới, cả một chữ hoặc nửa chữ Hán đồng âm hay cận âm mà ghép thành đề tiện phát âm. Thí dụ:

Rồn (31): nhục bên tả, tồn bên hữu;
Nôi (32): khêu bên tả, nội bên hữu;
Cánh (33): vũ bên hữu, cánh bên tả;
Vào (34): nhập bên hữu, bao bên tả;
Mưa (35): vũ trên, mi dưới;
Ra (36): xuất dưới, la trên...

v.v...

Ngoài ra, cũng theo lối này, nhưng không gò bó bằng tự căn (bộ) mà kết cấu gồm hai phần: một đề chỉ âm, một đề chỉ nghĩa, như:

Trước (37): lược bên chữ tiên (cũng viết: tiên bên chữ lược (38).

Sau (39): lâu bên chữ hậu.
Lấy (40): lễ bên chữ dĩ,
Chạy (41): tẩu bên chữ trãi,
Ngồi (42): ngồi bên chữ tọa...

v.v...

Phạm trù D này được ứng dụng rất tài tình và rất phong phú trong chữ Nôm. Đó là một tinh sáng tạo rất đẹp và rất quý.

Đ. Những từ đặt theo nguyên tắc của phạm trù D nói trên, nhưng ghép với số mục để đặt làm chữ số, như:

Hai (43): thai bên chữ nhị,
Ba (44): ba bên chữ tam,
Sáu (45): lão bên chữ lục.
Tám (46): tham bên chữ bát,
Trăm (47): bách trên chữ lâm.
Ngàn (48) (hoặc ngàn): ngàn bên chữ thiên... v.v...

E. Những từ chỉ tổ đối tượng bằng cách nhận xét ý nghĩa trong hai bộ phận đã ghép với nhau làm thành một chữ. Thí dụ: Trời (hoặc giới) (49). Chữ này có một tính cách đặc biệt: vừa là tượng hình vừa là hội ý, vì thiên là trời che phủ ở trên chữ thượng, tổ ý trời cao ở phía trên. Lại như chữ vua (hoặc vua) (50): Vương trên bộ dưới, là tổ ý rằng khi ở cương vị làm vua, đồng thời phải có nhiệm vụ làm bố: yêu dân như con. Hơn nữa, theo quan niệm phong kiến, địa vị vua (vương) (51) được ở trên cha (bố) (52), lấy nghĩa: vua rồi đến cha, hay là quân rồi đến phụ. Những từ thuộc phạm trù E này trong chữ Nôm không nhiều như phạm trù D.

G. Những tiếng giật mượn: Trong chữ Nôm trừ những trường hợp dùng chữ Hán cả âm lẫn nghĩa, như: linh (53) chuyển làm lịnh (hoặc lệnh) (54), trường (55), chuyển làm trưởng (55), v.v... thì có sử dụng đến bốn thanh bình, thượng, khứ, nhập của Hán tự, còn thì không

có bốn thanh ấy. Lại vì chữ Nôm không có 5 dấu huyền, sắc, nặng, hỏi, ngã như chữ quốc ngữ, nên người ta phải dùng đến « dấu cá » hoặc « dấu nháy nháy » đặt ở góc bên phải của một chữ để chuyển âm nguyên tự sang âm na ná với nó. Thí dụ: Hiều hiều (hoặc 57) có « dấu cá » hoặc « nháy nháy » (58) để chuyển sang hiu hiu (59), bằng khuynh (60) có « nháy nháy » thì là bằng khuâng, chấn ná (61) có « nháy nháy » thì là nấn ná, v.v...

Phạm trù G này là một điểm yếu của chữ Nôm, vì dễ lẫn và dễ khiến mỗi người viết một khác, đọc một khác.

Trên đây chỉ là phác sơ mấy nét lớn về cách cấu trúc chữ Nôm, còn khi đi vào văn bản cụ thể, tất nhiên còn có nhiều tình tiết phức tạp hơn nữa.

Nói tóm lại, muốn thông hiểu hay phiên âm chữ Nôm được đúng, căn bản là phải nắm vững Hán văn và hiểu rộng tiếng mẹ, đặc biệt là tiếng cổ Việt-nam, và tiếng địa phương Việt-nam. Hơn nữa, phải đọc rộng các văn bản bằng chữ Nôm để tiện so sánh và nhận thức những điểm dị đồng của cách viết chữ Nôm.

Còn về thời kỳ xuất hiện của chữ Nôm, ông Trần Văn Giáp trong bài tập chí nói trên, đồng thời đã đưa ra mấy nhận định; nay xin tóm tắt như sau:

Một là chữ Nôm do Sĩ Nhiếp sáng tạo đầu tiên để dạy người mình học chữ Hán (ông Trần Văn Giáp theo thuyết của tác giả *Chỉ nam ngọc âm giải nghĩa* và tác giả *Đại Nam quốc ngữ*, v.v...).

Hai là « chữ Nôm mới xuất hiện trên đất Việt-nam từ cuối đời Hán Linh đế, dưới thời Sĩ Nhiếp thống trị, thế kỷ thứ II sau công nguyên, do người Việt-nam mượn chữ Hán mà sáng tạo ra » (ý kiến của ông Trần Văn Giáp, Tập chí dẫn trên, tr. 21).

Ba là « những người bắt đầu làm việc phiên âm ấy (chữ chữ Nôm. H.B.) là các nhà học giả vô danh cuối đời Hán Linh đế, tị nạn từ Bắc phương Trung-quốc sang Giao-chi, được Sĩ Nhiếp ủng hộ và lợi dụng giúp việc truyền bá tư tưởng Hán học để củng cố uy tín và quyền lực chính trị của mình. Kể sau đó, mỗi thời đại, tùy theo nhu cầu, nhiều vị Việt-nam khác do sáng kiến của mình đặt thêm một số chữ mới tích lũy thành một thứ chữ gọi là chữ Nôm nghĩa là chữ của người Nam... » (văn ý

kiến của ông Trần Văn Giáp (Tập chí dẫn trên, tr. 22).

Bốn là "...chữ Nôm... dùng để phiên âm tiếng Việt, mới xuất hiện trên đất Việt-nam... dưới thời thống trị của Sĩ vương, thế kỷ thứ hai sau công nguyên, do người Việt-nam tự sáng tạo ra..." (cũng vẫn ý kiến của ông Trần Văn Giáp. Tập chí dẫn trên, tr. 22).

Thế là, trong hai trang Tập chí (tr. 21—22) dẫn trên, ông Trần Văn Giáp đồng thời đã đưa ra mấy nhận định rằng chữ Nôm là do Sĩ Nhiếp sáng tạo, rằng cũng do các bạn cộng sự dưới quyền Sĩ Nhiếp sáng tạo tập thể, rằng lại do sáng kiến của nhiều người Việt-nam đóng góp và tích lũy làm thành chữ Nôm. (Chỗ nào trích nguyên văn của ông Trần Văn Giáp, tôi đều đặt trong hai dấu ngoặc kép như trên đã trình bày). Vậy, đối với câu hỏi "chữ Nôm có từ bao giờ?" chúng ta sẽ giải đáp ra sao?

Về vấn đề này, nhiều học giả trước giờ đã có một số ý kiến:

Henri Maspéro trong bài "Nghiên cứu ngữ âm lịch sử của tiếng Việt-nam" (*Etude sur la phonétique historique de la langue annamite*) (Tập san Bắc cổ, tập 12, năm 1912) cho rằng «không biết rõ được nguồn gốc». Dương Quảng Hàm trong *Việt-nam văn học sử yếu* (nhà Học chính Đông-dương, Hà-nội, 1943) cho là «một vấn đề chưa thể giải quyết được». Còn Lê Ngọc Nguyễn Văn Tố, năm 1930, khẳng định chữ Nôm có từ thế kỷ VIII bằng chứng cứ hai chữ *Bổ cái* / đại vương / trong tôn hiệu Phùng Hưng.

Gần đây, ông bạn Đào Duy Anh, trong «cuộc mạn đàm nhỏ» với tôi, cho rằng chữ Nôm có thể xuất hiện từ thời Đường (thế kỷ VII—IX), vì bấy giờ dưới quyền đô hộ của nhà Đường, việc học Hán tự được mở rộng và, hơn nữa, những âm Hán tự đọc theo lối Đường hã còn nhiều tàn dư trong âm Hán—Việt ngày nay. Những thuyết trong các tác phẩm như *Chỉ nam ngọc âm giải nghĩa* và *Đại Nam quốc ngữ*, v.v... chỉ là theo truyền văn mà thôi.

Còn tôi, theo «tư duy» nông cạn, tôi xin tạm nêu giả thiết, sơ bộ cho rằng chữ Nôm được phôi thai còn sớm hơn nữa, nghĩa là trước thời Sĩ Nhiếp như ông bạn Trần Văn Giáp đã trình bày. Có thể rằng chữ Nôm có một quá trình lâu dài kể từ khi mới thai nghén đến lúc hình thành rồi phượng trưởng... Và, trên đường đi tới của nó, chữ Nôm được người mình vừa sử dụng, vừa chỉnh lý, vừa bổ sung, vừa cải tiến do nhiều đầu óc đóng góp trong nhiều hoàn cảnh, nhiều trường

hợp, không giới hạn không gian và thời gian. Do đó chữ Nôm có hiện tượng là: có một số từ, cùng một tiếng mà khi viết ra tự dạng, mỗi người một khác, mỗi thời một khác...

Thời kỳ phôi thai của chữ Nôm có thể từ khi nước ta bị Đông Hán đô hộ, dưới trị quyền của hai thái thú Nhậm Diên và Tích Quang (thế kỷ I sau công nguyên). Theo *Hậu Hán thư* thì Nhậm Diên và Tích Quang, khi thống trị nước ta, có *lập trường học*, dạy lễ nghĩa (Kiến lập học hiệu, đạo chỉ lễ nghĩa (62). (*Hậu Hán thư*, trang 3781). Vậy người mình học Hán văn, là bắt đầu từ thời thuộc Đông Hán.

Phàm mọi sự trên đời, cái gì đã có nhu cầu đòi hỏi thì cái đó phải có cung cấp để đáp ứng. Một khi người mình đã lao vào việc học Hán văn thì phàm cái gì cần phải ghi nhớ, người ta tất tìm đủ cách, hoặc bằng hình tượng, hoặc bằng tài liệu cụ thể, để làm cho đạt mục đích.

Chung một ý nghĩa củng cố bài học, động cơ ban đầu này sinh chữ Nôm chỉ là một cách sáng tạo của người mình dùng ký hiệu để phiên âm và ghi nghĩa khi mới học chữ Hán.

Bấy giờ, cây bừa bằng sắt được ứng dụng, kỹ thuật canh tác được cải tiến, rồi những việc lợi nông như đào mương ngòi để lấy nước tưới ruộng, đắp đê để chống lụt, v.v... đều được dần dần tiến hành. Do đấy mức sống của nhân dân ngày một khấm khá, việc phát triển chữ Nôm cũng theo ảnh hưởng học tập Hán văn mà có một trình độ nhất định.

Đến đây, tôi có thể nói rằng, theo qui luật cung cầu, chữ Nôm ít ra cũng do điều kiện khách quan và chủ quan, được phôi thai từ hồi thuộc Đông Hán, dưới thời thống trị của hai thái thú Nhậm Diên, Tích Quang, tức thế kỷ I sau công nguyên. Rồi nó được hình thành ở thế kỷ VIII, thời tự trị của họ Phùng, chứng cứ bằng hai chữ «*Bổ cái*» / đại vương / như nhiều người đã biết. Kể đó, qua sự đấu tranh của nhân dân và sức ép của quần chúng đông đảo, chữ Nôm được trưởng thành từ đời họ Khúc (906—921), tức đầu thế kỷ X, trở đi. Một khi nền độc lập dân tộc được vững vàng, chính quyền của người mình được củng cố, mấy triều đại kế sau, như Đinh, Lê, Lý, Trần, Hồ, Lê quang phục, Mạc, Lê Trung hưng, qua Tây Sơn đến Nguyễn, kể thừa sự nghiệp độc lập dân tộc hoàn toàn, chữ Nôm mặc dù có hiện tượng khi lặn xuống, khi lên cao, nhưng nói chung, nó cứ sống mãi trong vòng nhận dân, tiến triển theo thời

gian mãi. Cho nên, bước đầu, nó đã có thể được dùng để ghi tên người, tên đất trong sổ đình điền, dần dần về sau, nó còn tiến lên trình độ cao hơn: được dùng để viết thơ, văn, truyện, sách... (2).

Tại sao lời dám nói chữ Nôm được trường thành từ đời họ Khúc (đầu thế kỷ X) trở đi? Đó vì:

• Theo sử chép, khi Khúc Thừa Hạo nổi nghiệp cha là Khúc Thừa Dụ, tự chủ đất nước, chính quyền đã thiết lập được đến hàng xã là đơn vị hành chính thấp nhất trong các xứ ở đương thời. Họ Khúc chia đặt tô thuế ruộng đất, lập được sổ khai hộ khẩu, kê rõ họ, tên, quê quán, giao cho giáp trưởng trông coi (3).

Những sự việc trên đây là cả một khó khăn phức tạp và đòi hỏi phải có chữ Nôm để ghi chép các danh từ riêng như tên người, tên xã, tên xứ đồng... trong sổ hộ khẩu và sổ ruộng đất.

Như chúng ta đã biết, thôn xã Việt-nam thường thường tên Nôm có trước. Thí dụ: Cót, Láng, Giàn, Bưởi, Trèm, Vẽ, Mơ, Nôi, Nhòn, Bự, Sầm, Lôi, Sét, Đăm, Trôi, Gối, Vòng, Vòng Đồng xa, Vòng Ao dài, Lủ, Tó, Nũa, Sặt, v.v... Ấy là chưa kể đến tên người

như Trương Hát (4), Nguyễn Văn Trám (5), hoặc tên các xứ đồng như Đồng Mây (6), Đồng Đốt (7) v.v... Vậy, khi vào sổ hộ hay sổ điền nếu không dùng chữ Nôm để ghi chép thì dùng chữ gì?

Chính trong sử cũ và trên văn bia đã cho chúng ta thấy rõ tài liệu cụ thể đủ chứng minh cho luận cứ trên đây, nhưng chỉ mới thấy ở đời Đinh (thế kỷ X) (8), đời Lý (đầu thế kỷ XI — đầu thế kỷ XIII) (9) và các triều đại nối sau là rõ rệt (chúng tôi sẽ trình bày tường tận ở một bài khác). Còn đời họ Khúc, chúng ta phải đợi có văn vật do các nhà khảo cổ nếu khai quật được ở sau này.

Tiểu rằng, hầu hết dưới nhiều triều đại, chữ Nôm bị liệt làm thứ văn tự phụ, không được bọn thống trị phong kiến coi là văn tự chính thức dùng trong chương trình học tập và khoa cử, dù có áp lực của nhân dân, chữ Nôm, nói chung, chủ yếu vẫn chỉ được sử dụng trong vòng dân chúng; cho nên chữ Nôm chưa được điền chế, nghiên cứu có hệ thống với đại qui mô và phát triển một cách toàn diện! Đó là một công tác tồn tại vừa lớn về khối lượng, vừa nặng về nhiệm vụ, vừa khó khăn về thực tiễn, đang đòi hỏi chúng ta ngày nay phải cố gắng giải quyết và hoàn thành.

Tháng 8-1970

BẢN CHỈ DẪN CHỮ HÁN

1. 明	鑑	板	2. 明	3. 鑑	17. 人	18. 土	19. 口	20. 才	41. 巴	42. 起	43. 執	47. 森
4. 板	5. 明	賊	西	殘	21. 水	22. 火	23. 木	24. 草	44. 新	45. 丞	50. 希	51. 王
寺	己	更	55. 人	民	25. 肉	月	26. 火	27. 虫	52. 布	53. 令	54. 令	55. 長
6. 道	德	7. 風	俗	28. 糸	29. 魚	30. 鳥	31. 朕	56. 長	57. 麗	麗	麗	麗
8. 性	情	9. 沒	10. 艾	32. 哪	33. 翅	34. 色	35. 霜	58. 2	59. 麗	7. 水	8. 頃	
11. 布	12. 英	13. 羅	36. 署	37. 駁	38. 耀	39. 數	61. 振	那				
14. 吳	吳	15. 信	16. 意	庄	40. 批	41. 趙	42. 難	43. 仁	62. 建	立	李	校
												導
												之
												禮
												義

CHÚ THÍCH

(1) Tạp chí Nghiên cứu lịch sử số 127 tháng 10-1969, tr 7 — 25.

(2) Trong một dịp khác, chúng tôi sẽ trình bày cụ thể về vấn đề này.

(3) Xem Cương mục tiền biên, quyển V, tờ 14 — 15.

(4) Trương Hát cùng với Trương Hồng, hai anh em có công đánh giặc cứu nước, được thờ ở bên sông Như-nguyệt.

(5) Nguyễn Văn Trăm, người kế thừa sự nghiệp của Lê Văn Khôi để lại, nổi ở Gia-định, chống triều Nguyễn.

(6) Đồng Mây thuộc làng Mễ-tri, huyện Từ-liêm, ngoại thành Hà-nội.

(7) Đồng Đốt thuộc Vĩnh-chân, huyện Hạ-hòa, Phú-thọ ngày trước.

(8) Thí dụ: quốc hiệu đời Đinh là « Đại cổ Việt », tôn hiệu một bà hoàng hậu đời Đinh là « Ca ông », v.v...

(9) Xem thác bản bia năm Trị-bình-long-ứng thứ 5 (1209) đời Lý Cao tông (Văn bia Việt-nam, Thư viện Khoa học, tập I, bia số 213).

CÔI SỐNG và CÔI CHẾT...

(Tiếp trang 53)

Trở về trần gian ông thấy cây vẫn còn trên thửa ruộng nhà, vịt và trâu không những không mất mà còn béo tốt thêm. Từ đó, ước gì được vậy, ông trở nên giàu có. Nhưng, trước khi chết, ông không kịp đối đáp gì với con trai. Hôm đám tang chính là hôm loài Khú vâng lệnh Vua Khú đến tận nhà có tang đòi dao ước. Không được bố dặn dò, con bố Trượng đành chịu, không làm sao thỏa mãn được loài Khú. Thế là Khú « đánh » luôn, đánh bằng cách dâng nước lên cao, lên cao mãi. Con bố Trượng cứ nhăm nui mà chạy, chạy đến đâu nước đuổi j theo đến đấy, chạy kỳ đặt chân lên đỉnh núi Ba-vi. Đến khi chỗ đất chưa bị ngập chỉ còn bằng miệng nong, thì Khú cũng không thể dâng nước cao hơn nữa. Về sau, con bố Trượng trở thành Đức Thánh Tản viên. Mãi gần đây, hằng năm vào mùa lũ lụt, nhiều xóm Mường ở ven sông Đà còn bắn súng kíp để góp phần đuổi loài Khú.

(29) Bộ sưu tập *Folk tales from China* (Chuyện dân gian Trung-quốc), nhà xuất bản Ngoại văn Bắc-kinh, 1958, kể nhiều tích rất lý thú về Long vương của các dân tộc ít người miền Hoa-nam, đặc biệt là của người Bạch và người Choang. Nhưng, J PRZYLUSKI lại cho rằng sơ đồ của những chuyện rắn thuộc loại ấy vốn từ Đông Nam Á tràn vào Trung-quốc và Ấn-độ. Xem: tác giả vừa kể tên — *La princesse à l'odeur de poisson et la Nâgi* (Nàng công chúa tanh mùi cá và con Rắn thần) — *Etudes asiatiques*, tập II, 1925 — tr. 265—284.

(30) Xem lại các chú thích 26, 28 và 29.

(31) Xem: M. PANOFF — *Les mythes d'Australie* (Thần thoại đảo Úc), trong bộ *Mythologies des steppes, des forêts et des îles* (Các hệ thần thoại vùng thảo nguyên, vùng rừng và vùng hải đảo), do P. GRIMAL chủ biên — Larousse, Paris, 1963 — tr. 227.



Lai lịch thành Sài-gòn

Đ.D.A.

TÀI liệu xưa nhất của ta nói kỹ về Sài-gòn là sách *Gia-dịnh thông chí* (1) của Trịnh Hoài Đức: « Phố Sài-gòn, cách trấn ly 12 dặm về phía nam nằm hai bên đường quau lộ là đường phố lớn, có ba đường phố xuyên dọc, thấu đến bến sông; bề ngang có một đường phố giữa, ở dưới có một đường phố theo ven sông; các đường phố đều xâu suốt nhau, như dáng chữ 田. Mái thêm liền nhau, góc nhà chống nhau, người Việt và người Đường ở lẫn lộn, dài hơn 3 dặm, bán các hàng gấm đoạn, đồ sứ, giấy, đồ châu ngọc trang sức, hàng sách, hàng thuốc, phố trà, điểm mì, ở phía nam phía bắc bến sông, không vật gì là không có... ». Phố Sài-gòn mà Trịnh Hoài Đức mô tả đó chính là phố Chợ-lớn ngày nay. G. Aubaret trong bản dịch *Gia-dịnh thông chí* có lời chú giải rằng: « Cái tên Sài-gòn dùng để chỉ riêng phố Hoa kiều mà người Hoa kiều gọi là Tây-cống hay Đề-ngạn. Chỗ mà chúng ta [người Pháp] gọi là Sài-gòn thì người Việt-nam gọi là Bến-nghé ». Xem như thế thì thấy rằng lấy tên Sài-gòn gọi thì trấn thủ phủ của Nam-kỳ là do người Pháp gọi rộng ra, rồi sau thành thói quen mọi người đều theo. Tên Việt-nam cũ dùng để gọi địa điểm ấy là thành Gia-dịnh, tục danh là Bến-nghé, lấy tên sông Bến-nghé là sông Sài-gòn ngày nay. Bấy giờ — thế kỷ 18 — Sài-gòn (Chợ-lớn) là một trung tâm buôn bán quan trọng, nhiều người Hoa kiều ở, mà Bến-nghé chỉ là chỗ quan và quân đóng mà thôi. Nhưng hồi năm 1679, bọn vong thần nhà Minh ở Trung-quốc Dương Ngạn Địch và Trần Thượng Xuyên được chúa Nguyễn chia đất cho ở, bọn Dương Ngạn Địch được ở Mỹ-tho, bọn Trần Thượng Xuyên được ở Biên-hòa, thì không có người Minh nào được chia đất ở Sài-gòn (Chợ-lớn). Bấy giờ miền Sài-gòn đó

còn là một trung tâm chính trị của người địa phương Song ở Chợ-lớn hiện nay còn có đền thờ Trần Thượng Xuyên, điều ấy khiến có thể suy đoán rằng con cháu những người Minh đi theo Trần Thượng Xuyên ở Biên-hòa về sau đã có người di cư đến Sài-gòn (Chợ-lớn) mà lập nên phố xá do Trịnh Hoài Đức đã mô tả như ở trên.

Thực lục chính biên chép rằng tháng 3 năm 1698, chúa Nguyễn sai Nguyễn Hữu Kinh kinh lược đất Đồng-phố, lấy xứ Sài-gòn làm huyện Tân-bình (phủ Gia-dịnh), dựng dinh Phiên-trấn, lấy người-Thanh đến buôn bán ở Phiên-trấn lập làm xã Minh-hương. *Gia-dịnh thông chí* chép rằng mùa thu năm Mậu thân (1788), Nguyễn Ánh lấy lại được đất Gia-dịnh, tạm đóng ở thành cũ của Tây-sơn tại phía đông sông Bình-dương — tức sông Sài-gòn —, đến tháng 2 năm canh tuất (1790) mới xây thành bát quái ở đồng đất cao của thôn Tân-khai huyện Bình-dương, phủ Tân-bình (trước là huyện), mở tám cửa; chiều đông-tây 131 trượng 2 thước, chiều nam-bắc cũng thế, cao 10 thước, chân dày 7 trượng 5 thước — tọa hướng càn (tây-bắc) quay về hướng tốn (đông-nam), hào rộng 10 trượng 5 thước, sâu 14 thước. Bên tả thành (phía đông-bắc) có đường quan qua cầu Hòa-mỹ trên sông Bình-dông mà đến Biên-hòa, bên hữu thành (phía tây-bắc) có đường do phố Sài-gòn đến cầu Bình-an. Thành bát quái ấy tức là thành do người Pháp Olivier de Puymanel giúp Nguyễn Ánh xây theo thể thức Vauban. Năm 1800, phủ Gia-dịnh được đổi làm trấn Gia-dịnh; thành bát quái ấy được gọi là thành Gia-dịnh, quần hạt cả năm trấn đất Gia-dịnh. Năm 1822, một người Anh tên là Finlayson, trong phái đoàn Crawford, sang Sài-gòn, đã mô tả thành phố ấy như sau: « Thực ra thì có hai thành

phố... Thành phố mới xây dựng là Bến-nghé; thành phố thứ hai, ở cách một hai dặm là Sài-gòn... Thành phố Sài-gòn xây dựng trên một khúc sông rất lớn và trên bờ nhiều lạch. Đó là trung tâm thương mại của miền đất rất phì nhiêu ấy, mà thành phố Bến-nghé thì tham gia rất ít vào sự hoạt động kinh tế ấy». Chính John Crawford thì viết rằng: «Thành phố Sài-gòn gồm có hai thành phố riêng biệt, cách nhau khoảng 3 dặm. Bến-nghé, trị sở của chính phủ và địa điểm của thành trì nằm trên bờ phía tây của sông lớn, và Sài-gòn chính hiệu thì nằm ở trên một khúc sông con thông thẳng với Bến-nghé. Sài-gòn là địa điểm thương mại quan trọng, là nơi cư trú của những nhà buôn người Trung-quốc và các nhà buôn khác» (2). Xem thế thì thấy rằng khoảng đầu thời Gia-long, gọi là trấn Gia-dịnh đã là một thành thị gồm hai cơ sở khác nhau.

Sau khi Lê Văn Duyệt chết năm 1832 thì thành Gia-dịnh bị bỏ, không còn quân hạt năm trấn nữa mà chỉ còn làm lý sở cho trấn Phiên-an thôi.

Trong khoảng năm 1833-1835, thành Phiên-an từng làm căn cứ cho cuộc khởi nghĩa Lê Văn Khôi, cho nên năm 1835, sau khi đã dẹp yên cuộc khởi nghĩa, Minh Mệnh triệt hạ thành ấy. Nhưng hai năm sau (1837), Minh Mệnh lại cho xây dựng lại thành Phiên-an ở góc phía bắc thành cũ. Thành ấy đã bị quân Pháp triệt hạ trong cuộc xâm lược Sài-gòn tháng 2 năm 1859 (3).

Tháng 2 năm 1861, đại đồn Chi-hòa mà ta đã xây dựng làm căn cứ kháng chiến lại thất thủ, quân Pháp chiếm cứ được toàn bộ địa điểm Bến-nghé-Sài-gòn. Từ đó tên Sài-gòn được thông dụng để chỉ phần thành phố ở phía Bến-nghé, tức phía thành Phiên-an cũ, mà phố Sài-gòn cũ được gọi là Chợ-lớn như tên ngày nay.



CHỮ HỊCH

(1) Sách này Viện Sử học đã dịch. Có bản dịch cũ bằng chữ Pháp của G. Aubaret—*Histoire et inscription de la Basse Cochinchine*, Paris, 1863.

(2) Do L. Malleret dẫn trong bài «A la recherche de Prei Nokor» trong *Bulletin de la Société des études indochinoises*, 1942, số 2.

(3) Xem thêm J. Bouchet, *Documents pour servir à l'histoire de Saigon*, 1927.

(4) *Souvenirs historiques de Saigon et ses environs*, Saigon Imprimerie coloniale, 1885.

(5) L. Malleret cũng như J. Bouchet cho rằng Trương Vĩnh Ký đã căn cứ vào ý kiến của

Về ý nghĩa của tên Sài-gòn, có nhiều tác giả đã bàn đến.

Trong báo *Courrier de Saigon*, số 20 tháng 1-1868, một người Pháp cho rằng tên Sài-gòn là do chữ Cây gòn (tức cây bông gòn) chuyển thành, cây gòn là thứ cây người địa phương hay trồng ở trên thành lũy bằng đất của họ, và khi người Việt-nam bắt đầu chiếm ở xứ này thì ở đây có một cái thành chung quanh trồng cây gòn làm rào lũy, do đó mà sinh ra tên Sài-gòn.

Trương Vĩnh Ký trong sách viết bằng chữ Pháp *Những di tích lịch sử ở Sài-gòn và miền phụ cận* (4) thì nói rằng: «Sài là chữ hán nghĩa là củi, là cây, gòn tiếng Việt-nam nghĩa là cây gòn. Người ta cho rằng cái tên Sài-gòn chính là do người địa phương đã trồng nhiều cây ấy chung quanh lũy đất xưa của họ; dấu vết hiện còn thấy ở chùa Cây-mai và quanh đó». Nhưng Trương Vĩnh Ký lại nói thêm rằng theo ông tưởng thì đó chỉ là tên người địa phương dùng để gọi xứ ấy, rồi sau đó người ta mới lấy để gọi thành phố ấy thôi (5). L. Malleret (6) thì cho rằng Sài-gòn là do chữ Tây-cống biến thành, mà Tây-cống, theo nghĩa chữ hán, là chỗ người phía Tây nộp cống, tức nộp cống cho chúa Nguyễn. Nhưng chữ Sài-gòn xuất hiện trong tài liệu lịch sử của ta từ năm 1672 (7), mà người phía Tây ấy chỉ mới phải thần phục triều cống chúa Nguyễn từ năm 1658, không có thể chữ Tây-cống chỉ trong khoảng thời gian ngắn ngủi ấy đã xuất hiện và đã chuyển thành chữ Sài-gòn được. Chính có thể nghĩ rằng người Trung-hoa đã phiên âm chữ Sài-gòn theo tiếng Quảng-đông làm 西貢 và 堤岸 mà chúng ta đã đọc theo âm hán-việt là Tây-cống và Đề-ngạn. Vấn đề ý nghĩa của chữ Sài-gòn hiện chưa có thể xem là đã giải quyết.

Trịnh Hoài Đức, tác giả *Gia-dịnh thông chí*, để giải thích Sài-gòn làm *Cây gòn*, nhưng thực ra *Gia-dịnh thông chí* không hề có ý kiến ấy, mà trước Trương Vĩnh Ký chỉ có tác giả bài báo *Courrier de Saigon* đã dẫn ở trên nêu ra ý kiến ấy mà chính Trương Vĩnh Ký không thừa nhận.

(6) Bài đã dẫn.

(7) *Phủ biên tạp lục* của Lê Quý Đôn nói rằng năm 1672, thứ vương của nhân dân địa phương đóng ở Sài-gòn — L. Malleret, trong bài đã dẫn, nói thêm rằng có tài liệu của người địa phương nói rằng từ năm 1623, chúa Nguyễn đã đặt sở quan thuế ở xứ ấy để trông nom việc buôn bán.

ÉTUDES HISTORIQUES

*Organe bimestriel de l'Institut d'Histoire près le Comité d'État
des Sciences sociales de la RDVN*

Directeur : NGUYỄN KHÁNH TOÀN
Secrétaire de la rédaction : VĂN TÂN

N° 140

SEPTEMBRE — OCTOBRE 1971

SOMMAIRE

VĂN TÂN	— Sur le rôle de Lê Hoàn dans l'histoire de la nation vietnamienne au X ^e s.	1
TRẦN VĂN GIÀU	— Le mouvement de la « Rénovation du bouddhisme » et les problèmes philosophiques qu'il a soulevés pendant la période de l'entre — deux guerres (II).	7
ĐẶNG HUY VÂN — ĐINH XUÂN LÂM	— Hà Văn Mao et Cầm Bá Thước et le mouvement de résistance contre les colonialistes français dans la région montagneuse du Thanh-hóa (fin du XIX ^e s).	20
PHAN HỮU DẬT	— Engels et l'ethnographie.	31
TRẦN TỪ — BẠCH ĐÌNH	— La conception traditionnelle sur la vie et la mort chez les Mường.	42
HOA BẮNG	— Sur l'article de Trần Văn Giáp : « Origine des caractères démotiques vietnamiens ou nôm ».	54
VŨ VĂN TỈNH	— Edict du roi Hàm Nghi appelant à la lutte pour le salut de la royauté.	57
ĐÀO DUY ANH	— Sur l'origine de Saigon.	63

CONTENTS

VĂN TÂN	— Le Hoan's contribution to the struggle of the Vietnamese nation in the 10 th century.	1
TRẦN VĂN GIÀU	— The « Revival of Buddhism » movement and the ideological and philosophical problems put forward during the period between the two world wars (II).	7
ĐẶNG HUY VÂN — ĐINH XUÂN LÂM	— Hà Văn Mao and Cầm Bá Thước and the resistance to the French colonialists in the mountain area of Thanh-hóa (end of the 19 th century).	20
PHAN HỮU DẬT	— Engels and ethnography.	31
TRẦN TỪ — BẠCH ĐÌNH	— Traditional conception of life and death by the Mường.	42
HOA BẮNG	— Opinions on Trần Văn Giáp's article : « Origin of nôm » (demotic script).	54
VŨ VĂN TỈNH	— King Ham Nghi's edict calling on the struggle for support to the royalty.	57
ĐÀO DUY ANH	— On the origin of Saigon.	63

TÌM ĐỌC:

LỊCH SỬ VIỆT-NAM

(TẬP 1)

Tập đầu bộ lịch sử chính thức của nước Việt-nam dân chủ cộng hòa, trình bày từ khi con người xuất hiện trên lãnh thổ của Tổ quốc cho đến giữa thế kỉ XIX, biên soạn dưới sự chỉ đạo trực tiếp của Ủy ban Khoa học xã hội Việt-nam, do Nhà xuất bản Khoa học xã hội xuất bản vào dịp kỉ niệm lần thứ 26 ngày thành lập nước Việt-nam dân chủ cộng hòa.