

tân

6

văn

NGUYỄN VĂN XUÂN, Tinh-thần sáng-tạo trong các tác-phẩm Nguyễn Đình Chiểu — VÕ PHIẾN, Ăn và Yêu — TRƯƠNG VĂN CHÌNH, « Vong quốc chi đạo » ; Lạm bàn về âm-thanh Việt-ngữ — TAM-ÍCH, Sartre và Heidegger, các ông là ai ? và bây giờ các ông đi đâu ? — JEAN-PAUL SARTRE, NGUYỄN MINH-HOÀNG, Tại sao viết ? — J. POUILLON, TRẦN THÁI ĐÌNH, Thử tìm một định - nghĩa cho thuyết Cơ - cấu — TRẦN THIÊN - ĐẠO, Một buổi truyền hình đặc-biệt ; Thuyết Cơ-cấu dưới mắt nhà nhân chủng-học Michel Foucault và Lịch-sử ; Khái-niệm Lịch-sử dưới mắt J.-P. Sartre và Cl. Lévi-Strauss — LÃNG-NHÂN, Bạn đọc và chúng tôi.

Nghiên-cứu Phê-bình Văn-học
Năm thứ Nhất — Tháng 10 - 1968

TÂN VĂN

NGUYỆT-SAN NGHIÊN-CỨU VÀ PHÊ-BÌNH VĂN-HỌC

năm thứ nhất • bộ I • số 6 • tháng 10 năm 1968

- | | |
|--|--|
| 1. Tinh-thần sáng-tạo trong
các tác-phẩm Nguyễn Đình Chiểu | Nguyễn Văn Xuân |
| 22. Ăn và Yêu | Võ Phiến |
| 29. « Vong-quốc chi Đạo » | Trương Văn Chinh |
| 38. Sartre và Heidegger,
các ông là ai ?
và bây giờ các ông đi đâu ? (tiếp theo) | Tam-Ích |
| 51. Lạm bân về âm-thanh
Việt-ngữ (tiếp theo) | Trương Văn Chinh |
| 62. Tại sao Viết ?
Văn-chương là gì ? (tiếp theo) | Jean-Paul Sartre
Nguyễn Minh-Hoàng dịch |
| 71. Thử tìm một định-nghĩa
cho thuyết Cơ-cấu (tiếp theo) | J. Pouillon
Trần Thái Đình dịch |
| 84. Một buổi truyền-hình đặc-biệt | Trần Thiện-Đạo |
| 89. Thuyết Cơ-cấu dưới mắt
nhà Nhân-chủng-học | Claude Lévi-Strauss |
| 95. Michel Foucault và Lịch-sử | Trần Thiện-Đạo |
| 101. Khái-niệm Lịch-sử dưới mắt
J.-P. Sartre và Cl. Lévi-Strauss | Trần Thiện-Đạo |

TÂN VĂN

số 38 đường Phạm Ngũ Lão, Sài-gòn

điện-thoại : 23.595

- Xuất-bản do giấy phép số 358/NTGĐTTBC, ngày 28/3/1968
- ★ Chi - phiếu, bưu - phiếu đề tên ông Nguyễn - đình Vương
- Thư-từ, bản - thảo, ấn - phẩm, đề tên ông Trần Phong - Giao
- ★ Giao - thiệp trực-tiếp về mọi việc xin hỏi ông Gia - Tuấn

NGUYỄN VĂN XUÂN

Tinh thần sáng tạo trong các tác phẩm NGUYỄN ĐÌNH CHIỂU

Cho đến nay, công cuộc nghiên cứu về Nguyễn Đình Chiểu chưa được sâu rộng, dù có nhiều người Pháp cũng như Việt đã nói một cách kính cẩn về ông. Nhưng kính cẩn đối với sự nghiệp, thân thế và lý tưởng một nhà văn chưa đủ để trình bày cái thực chất. Chính văn chương, nội dung và hình thức của nó cần phải được tra cứu, phân tích, thăm xét mới định giá trị trọn vẹn của tác giả. Sở dĩ có sự thiếu sót nghiêm trọng kia là vì những nhà phê bình người Bắc đối với văn miền Nam còn có vẻ bỡ ngỡ mà người trí thức miền Nam, theo phương pháp thẩm định Tây-phương, cũng đặt những tiêu chuẩn rất Tây-phương để phê phán nên thường thiên lệch. Bởi thế nhiều người, kể cả Phan Văn Hùm, có kiến thức vững vàng và có công phu nghiên cứu Nguyễn Đình Chiểu một cách tường tận hơn hết trong chúng ta (1), cũng đã hạ một câu khi bàn về sự « truyền tụng ca ngâm trong khắp dân gian » quyền Dương Tử Hà Mậu : « Người ta đọc văn ấy bởi chuộng người hơn

(1) Tác giả hai tập văn nổi tiếng, rất công phu :

a) *Nỗi lòng Đỗ Chiểu*. Tân Việt 1957.

b) *Ngư Tiều Văn đáp y thuật* — (hợp tác với Nhượng Tống). Tân Việt, 1952.

là vì những cái nghệ thuật tu từ vắng mặt trong đó». Câu ấy ông chỉ bàn riêng về *Dương Tử Hà Mậu* mà ông rất khen ngợi văn chương ở các bài văn tế về sau, nhưng cảm tưởng của nhiều người đến nay đối với văn nghiệp Nguyễn Đình Chiểu vẫn không xa nhận xét đó bao nhiêu. Tôi dừng lại ở đây vì đã hơn một lần, tôi có trình bày quan niệm của tôi về văn học miền Nam vốn nặng trình diễn, dùng đề nói (nói thơ, nói vè) hơn là đề xem và chính phải căn cứ vào đó phần lớn để tìm hiểu và thẩm định. (2) Những nghiên cứu rộng hơn về Nguyễn Đình Chiểu, tôi mong sẽ có dịp thực hiện. Ở đây, tôi chỉ muốn trình bày một khía cạnh ít ai chú ý, nhưng tôi lại cho là tối quan trọng trong sự nghiệp trứ tác của thi sĩ: tinh thần sáng tạo.

Chỉ nghe chừng đó, tôi chắc đã có người trợn trừng lên mà bảo:

— Thôi xếp lại đi! Nguyễn Đình Chiểu nổi tiếng với đời chính nhờ danh tác *Lục Vân Tiên*. Mà *Lục Vân Tiên* nếu không là dịch phẩm cũng là phóng tác của «Trước đèn xem truyện Tây Minh» rồi. Còn quái gì tinh thần sáng tạo mà bàn với luận.

Người cần thận, dè dặt hơn, chắc sẽ bảo:

— Không đọc lại được những truyện Tàu thời Minh, Thanh thì căn cứ vào đâu mà biết chắc *Lục Vân Tiên* là sáng tác phẩm đích thật của Nguyễn Đình Chiểu?

Những nhận xét đó đều quan hệ. Nhưng không phải vì đó mà nên lùi bước.



Sự thật, trước hết ta phải nhận thấy là phía sau những lời kính cần của các học giả, nhà báo, hay những qua bài nghiên cứu cốt lấy rồi của các giáo sư, sự tìm hiểu về văn chương Nguyễn Đình Chiểu thật sơ sài chứ không cặn kẽ như truyện *Kiều*, dù *Lục Vân Tiên* hiện nay đóng vai trò quan trọng trong

(2) Xin đọc *Khi những Lưu dân Trở lại* của Nguyễn Văn Xuân, nhà xuất bản Thời Mới sắp phát hành. Cũng xin đọc thêm: «N.Đ. Chiểu và Nguyễn Du hay nhân vật đại danh từ», N.V. Xuân, *Văn hữu*, số 10-1961.

giáo dục. Với truyện *Kiều*, các nhà nghiên cứu đã lôi dậy những Dư Hoài, những Thanh-Tâm Tài-nhân và mỗi bước xê dịch của Thúy Kiều còn được theo dõi kỹ hơn của các đại anh hùng cứu nước. Tôi không nói ngoa đâu! Thử hỏi chúng ta biết gì về các bậc Trần Hưng Đạo, Lê Lợi, Quang Trung cho kỹ bằng Thúy Kiều đâu? Có bao nhiêu trang giấy — dù chỉ thuộc loại văn học tưởng tượng — dành cho những nhân vật cứu mạng sống và danh dự của nhiều chục triệu nhân dân Việt Nam bên cạnh những trang — cả huyết lệ — dành cho cô gái giang hồ ở một góc nước Trung-Hoa? Có người sẽ bảo: Nhưng cô gái ấy đã trở thành một nhân vật quan trọng của một giai phẩm tiêu biểu cho văn học Việt-Nam rồi Tôi không phủ nhận điều đó. Nhưng tôi nghĩ văn học Việt-Nam không phải chỉ có một truyện *Kiều*. Bao nhiêu tác phẩm khác được dân chúng và sĩ phu yêu thích là bấy nhiêu tác phẩm phải được nghiên cứu tường tận. Cả những tác phẩm bị bỏ quên, nhà phê bình chân chính cũng có bổn phận phải đề cập, tìm tòi, nhận định. Một nhà biên khảo như Hoàng Xuân Hãn, tôi ít thấy ông nói đến *Kiều* bằng các tác phẩm, tác giả khác — có khi ít được biết tới — vậy mà ông rất thành công. Và dù có nói đến *Kiều*, tôi nhớ ông chỉ giới thiệu Văn phái Hồng Sơn (3) làm cho ta đi vào một khía cạnh khác với mọi người khác, do đó ta thấy rất cần thiết. Và theo *Kiều* đó thì dù đọc Nguyễn Du bao nhiêu lần, đọc giả đâu có ngán? Chứ chỉ chuyện vạch lá, nhắc đi nhắc lại mãi mãi những chuyện cũ rích thì chỉ làm bận thêm chân Nguyễn Du và tốn giấy mực quý báu, ích gì. Sự thật, thái độ đa số nhà phê bình *Kiều* là thái độ hạng người muốn... ăn chắc khỏi phải hy sinh tí gì. Truyện *Kiều* được đề cao quá cỡ rồi, bây giờ ta cứ vỗ tay thêm một tiếng, hay thì càng tốt mà rủi ra có dở cũng chẳng hề chi! Dựa vào cái bóng vĩ đại của Nguyễn Du còn có điều gì phải sợ? Thái độ muốn ăn chắc ấy biểu thị một tính lười biếng kinh khủng của giới nghiên cứu đã truyền sang báo giới rồi từ báo giới truyền sang đọc giả đã trở thành chứng bệnh nan y cho nền văn học miền Nam ta.



(3) Trong *Thanh Nghị* tuần báo, xuất bản trước 1945.

Đối với công trình lớn lao về văn học của Nguyễn Đình Chiểu, cho đến nay chỉ có một ít sách nghiên cứu phê bình và ngoại trừ một đôi quyển ít ỏi như *Nỗi lòng Đồ Chiểu*, *Ngư Tiều*, viết với tất cả tấm lòng của một nhà học giả có thực học, thực tài đã gây nhiều suy tư cho giới đọc miền Nam — mà các nhà văn học sử cũng lại rất ít nói tới! — Còn thì đa số chỉ là bài báo hoặc những quyển sách dành cho học sinh. Tôi cố tình chờ những nhận xét, tìm tòi đích đáng để biết rõ xuất xứ của *Lục Vân Tiên* mà đến nay tuyệt nhiên chưa hề thấy, dù những nhà giáo đã nhắc tới, đã phê phán về ông không phải ít... trong các tài liệu giáo khoa. Hầu hết, ở đâu tôi cũng chỉ nghe nhắc một cách đại khái là tác phẩm *Lục Vân Tiên* rút từ một quyển « Tây Minh » hay một tác phẩm đời « Tây Minh » nào đó, bên Tàu. Rồi tác giả thấy nó giống hoàn cảnh, tâm trạng mình nên đem ra diễn quốc âm.

Nào có khác gì *Hoa Tiên*, truyện *Kiều*, *Nhị Độ Mai*, ba tác phẩm lừng danh miền Bắc Trung-Việt đâu? Cũng là cốt Tàu nhập cảng rồi ta xào nấu, chế biến lại thành món ăn Việt, thế thôi. Nếu có ai bảo ba tác phẩm trên là dịch phẩm hay phóng tác thì cũng chẳng ai cãi dù dịch phẩm vượt xa nguyên tác bội phần.

Nhưng tôi chắc những người bám chặt vào sinh lực quốc gia, tin tưởng vào *tinh thần sáng tạo* của Dân-tộc không nghĩ là dịch phẩm hay phóng tác thay cho sáng tác phẩm và có đủ giá trị của một sáng tác phẩm. Và lấy thói quen nghiên cứu văn học Đảng Ngoài, dưới áp lực tinh thần sâu đậm từ Trấn Nam-quan của Trung Hoa cộng với những triều đại thái bình, tiêu cực, đọa lạc để nhận xét và phê phán các tác phẩm Đảng Trong thì chưa chắc đã tránh được lầm lẫn. Đảng Trong tuy kém chữ nghĩa, kém hình thức, kém lời lẽ óng chuốt nhưng lại có đời sống tách biệt hẳn áp lực Trung-Hoa mà còn có mặc cảm tự tôn — dù sai lầm — đối với các nước láng giềng và thay vì hưởng thụ thì Đảng Trong phải chật vật tranh đấu với thiên nhiên, với các thế lực hùng mạnh mới mẻ khác từ nhiều thế kỷ. Đảng Trong lại được cái may mắn là không có bọn nho sĩ rất Tống Nho với chế độ thi cử bóp chết óc minh mẫn và óc sáng tạo. Nhà nho miền Nam cũng đọc Tống Nho nhưng nhờ phải hoạt động, hoạt động không ngừng, nên họ chỉ còn là những cán

bộ, nhà lãnh đạo thực tế bên cạnh những cán bộ, nhà lãnh đạo rất kém chữ nghĩa mà có thực tài.

Hóa cho nên óc sáng tạo ở miền Nam luôn luôn được đòi hỏi, gọi dậy để đáp ứng với những công tác khó khăn mới mẻ trong cuộc Nam tiến. Rồi càng vào trong, ngoài khí phách, can cường, óc sáng tạo càng được gọi dậy mạnh mẽ hơn nữa để giải quyết các vấn đề của những cảnh trù phú phức tạp lạ lùng tưởng như chỉ có trong giấc mộng. Bởi những lẽ đó mà mọi ngành, mọi nghề, mọi kiến thức, tín ngưỡng, sáng tác đều có màu sắc, phương pháp biến chuyển mới mẻ khác xa lẽ lối cổ truyền. Cũng từ đó tạo nên *nền kinh tế* « thần kỳ », *nền quân sự* mới lạ đối lập hẳn quan niệm có từ khi lập quốc là kháng chiến trường kỳ khi Quang Trung *lốc chiến lốc thắng* diệt ngoại xâm hùng hậu, *nền chính trị* khai phóng dù sau này những kẻ kế tiếp sự nghiệp Nguyễn Ánh đã dẫn tới lỗi lầm.

Khi kinh tế, chính trị, quân sự phát đi từ *sáng tạo* dân tộc thì đương nhiên nền văn học của nó cũng mang tính chất và sắc thái sâu đậm ấy. Văn học miền Nam nếu còn lại những gì *thời các Chúa* thì đó chính là của người miền Nam, *độc-Việt-Nam-miền-Nam*. Tôi tưởng khi các nhà nghiên cứu ít để tâm đến phương diện này là bởi thiếu sự chú ý hoặc chỉ có thói quen trọng hình thức hơn nội dung mà dù có chú ý tới nội dung thì cũng lẫn lộn tinh thần độc lập với tinh thần nương cậy cố hữu của văn học triều Lê miền Bắc.

Tinh thần sáng tạo đó vẫn còn mạnh mẽ dưới Triều Nguyễn. Dù vua Minh Mạng đã tìm nhiều cách để nhập cảng văn học Trung-Hoa, tạo nên những cảnh thái bình thịnh trị, văn hóa rõ ràng và đặc .. Tàu, nhưng tinh thần sáng tạo ấy vẫn không chịu một ngày, một buổi mà chấm dứt.

Trong bài « Thế kỷ XIX... » đăng ở *Tân Văn* số 4, tôi có giới thiệu ba vở tuồng « Sơn Hậu », « Tam Nữ », « Giang Chấn tử » sáng tác vào khoảng Lê Văn Duyệt, đều là *sáng tạo phẩm* Việt Nam. Tôi gọi *sáng tạo phẩm* là cốt nhấn mạnh một điểm: sáng tác phẩm ấy không cậy dựa vào cốt truyện Trung-Hoa. Có người sẽ hỏi: Thế thì những tác phẩm lừng lẫy thế kỷ XVII của Pháp chẳng hạn, mượn ở cổ sử ngoại quốc, chẳng là sáng tạo phẩm hay sao? Tôi phân biệt hai loại: mượn cái cốt truyện rồi tự do sắp xếp,

tự do tạo dựng nhân vật, hành động, kết cấu theo quan niệm tác giả thì nó vẫn là sáng tạo phẩm. Trường hợp thần thoại « Oedipe » đã là nòng cốt cho cả chục tác phẩm, qua bao nhiêu thế kỷ khác nhau, của nhiều tác giả nhiều nước khác nhau, nó vẫn là sáng tác phẩm có tinh thần sáng tạo. Nhưng trường hợp « Le Cid » của Corneille chẳng hạn, ông đã theo gần đúng hết bản « Las Moledades del Cid » của Guilhem de Castro người Y-pha-nho chỉ đòi vài chi tiết về động tác (6) thì không còn tinh thần sáng tạo nữa. Nhưng đối với người ngoại quốc, việc đó tuy vậy mà ít quan hệ vì họ ít khi chịu *lép vế* hay *lười lĩnh* như thế! Còn đối với tác giả Việt-Nam, quen cây dựa vào Trung-quốc thì sự mô phỏng, phiên dịch ấy là một biểu thị của đời trụy tinh thần vì đã thành thói quen khó sửa chữa. Bởi thế, tinh thần sáng tạo cần nhìn thấy như một năng lực quý báu, hào hùng trong cuộc tranh đấu bất tận với một nền văn hóa, văn học vĩ đại, luôn luôn chờ sẵn để tràn ngập tinh thần Việt-Nam. Chỉ nhờ thoát được áp lực ghê gớm của tinh thần ấy do sự tách biệt trong một giai đoạn với Đàng Ngoài mà Đàng Trong mới tạo lại được cái tinh thần Việt-Nam với những khả năng sáng tạo tân kỳ rồi đánh bại hẳn chính cái lực lượng quen gây áp lực đó. Thử tưởng tượng nếu vào thời Lê, miền Nam không tách khỏi miền Bắc và cứ chịu áp lực Trung-Hoa, người miền Nam chắc cũng chỉ là những kẻ quen cúi đầu trước văn hóa rạng rỡ của Thanh-triều thì chỉ cần nghe nói đến họ cũng đã run rồi, còn đâu đủ khả năng làm chuyện kinh thiên, động địa? Bởi thế sau này, khi có thống nhất, Đàng Trong đã trải ra một thứ tinh thần tự chủ, thượng võ và hoạt động mới mẻ làm mới cả dân tộc. Óc sáng tạo tràn ngập trên mọi địa hạt, còn lưu lại rạng rỡ trong những vở tuồng đến nay đối với chúng ta thật là những cửa báu vô song. Phải chăng kể từ thời các Chúa, văn học miền Nam đi từ sáng tạo này đến sáng tạo khác để dẫn đến sự huy hoàng nhất dưới thời Gia Long — Minh-Mạng với các tuồng bản xuất sắc nói trên rồi « ngựa quen đường cũ », trở về với sự vay mượn Trung-Hoa?

Tôi không dám võ đoán, nhưng tôi có cảm tưởng mọi cái hư hỏng đều bắt đầu từ bộ óc sùng thượng « Văn trị rõ ràng » của

(6) *Histoire générale de la littérature française*, Daniel Mornet, trang 35, 36, 37, có hai bản so sánh rất kỹ.

Minh-Mạng trở đi. Nhiều bằng cứ do các nhà văn học sử cho thấy là Minh-Mạng đã tìm hết cách đưa chữ Hán vào trong đời sống Việt-Nam — nhất là miền Nam lúc ấy còn chất phác — đến mức tối đa. Việc thi cử chọn quan cai trị được triệt để áp dụng để thay cho những quan lại dốt nát nhưng có nhiều khả năng và có óc thực tế trong các đời trước, soạn những huấn dụ chỉnh đốn lại phong tục, sai bộ Lễ định lại những phép tắc tế tự... Chữ Hán được đặt lên hàng quan trọng đến thành chữ *thánh hiền*, thứ chữ mà lỡ giấy tờ rơi xuống đất, học sinh phải kinh cần đội lên đầu rồi mới đem ra học lại. Ngay trong việc tập tuồng hát bộ, nhà vua cũng đón Thầy Tàu sang đạo diễn làm *lai hóa*, kiểu cách hóa lối trình diễn quen thuộc được dân chúng ham thích, thậm chí những địa danh miền Nam đầy rẫy những tên thuần Việt, tên Chàm, Miên cũng bị Tàu-hóa đến mức tàn nhẫn và vô nghĩa.

Cũng từ đó mà đời sống xã hội có phép tắc hơn, nhưng trí óc con người mất sự hồn nhiên, tinh thần sáng tạo, linh động suy giảm đi rất nhiều. Bằng cứ là nền văn chương trình diễn tức là văn chủ yếu của miền Nam kể từ đó bị *Tàu hóa* đến cực độ. Dở mười vở tuồng ra thì đến tám chín vở là cốt Tàu rồi. Một thứ cốt Tàu chép lại nguyên nhân vật sự trạng, biến chuyển không có chút tinh thần sáng tạo. May mắn là tuồng buộc một lối thể hiện riêng, không giống truyện nên các tác giả còn phải bỏ nhiều công phu nghiên cứu dưới con mắt trình diễn, chứ nếu không, e chúng ta chỉ còn lại những bản dịch có thể rất tầm thường.

Rốt lại, chỉ còn dân chúng và hạng học thức lỡ dở dám có óc sáng kiến, dám lấy đời sống thật của xã hội Việt-Nam tạo ra tác phẩm đặc biệt Việt-Nam. Còn hạng sĩ phu — nhất là ở miền Trung càng ngày càng bị lệ thuộc Triều-đình Huế — thì tinh thần sáng tạo càng ngày càng khô héo.

Nhưng *Nam-kỳ* có chịu ảnh hưởng sâu đậm đến như thế không? Tôi chưa có cơ hội để đào xới thêm các tài liệu văn học trong Nam, nhưng tôi có cảm tưởng — lại cảm tưởng! — văn học Nam-kỳ phóng khoáng hơn miền Trung nhiều lắm. Tôi nghĩ là văn học trong Nam cho đến khoảng Tự - Đức vẫn còn tinh thần sáng tạo khá mạnh. Tại sao tôi dám phát biểu điều ấy? Là vì tôi nhìn qua toàn bộ sự nghiệp của Nguyễn Đình Chiểu.

Sự nghiệp sáng tạo của Nguyễn Đình Chiểu bằng văn Nôm cho đến nay, kể về số lượng, là sự nghiệp vô địch ở Việt-Nam (7) Chưa có một tác giả nào ở miền Bắc hay miền Trung mà lại có một sức sáng tạo, phong phú và đa diện bằng ông :

Những tác phẩm lớn của ông gồm có :

- 1) *Lục Vân Tiên* (truyện)
- 2) *Dương Từ Hà Mậu* (truyện)
- 3) *Ngư Tiều Vãn đáp Y thuật*
(sách dạy làm thuốc được tiều thuyết hóa)

4) *Thơ*

5) Những bài văn tế.

6) *Tứ Thơ*, *Ngũ Kinh*, *Gia huấn ca*

(Theo Trương Vĩnh Ký : *Lục Vân Tiên*, Saigon, 1889 (8))

7) Ngoài ra còn nhiều sách dạy làm thuốc.

8) Như thế, ngoại trừ mục 6 và 7 mà ta chắc là ông hoàn toàn dịch hoặc viết theo sách Tàu, còn trở lại phần trên là các sáng tác phẩm hoặc sách biên khảo (*Ngư Tiều*) dưới hình thức sáng tác phẩm.

(7) Ở miền Trung, người sáng tác nhiều nhất có lẽ là Đào Tấn. Người ta vẫn kể ông là tác giả trên mười bộ tuồng mà nổi tiếng nhất là *Hộ sanh đàn* hay *Tiết Cương chống búa* ; những vở khác cũng được hoan nghênh hoặc được nhắc nhở như *Từ Thù Qui Tào*, *Trầm hương các*, *Quan Công quá quan*, *Phi Hồ quá giới quan*... Ông cũng góp phần quan trọng trong việc hoàn thành bộ *Vạn bửu trình tường* (xem hình ảnh ở *Tân Văn* số 5). Ngoài ra, ông cũng có nhuận sắc các bản : *Tam Nữ*, *Sơn Hậu*, *Ngũ Hồ*...

Sự nghiệp văn học thật lớn lao để có đến vài chục bộ vừa sáng tác, vừa nhuận sắc. Nhưng hầu hết đều rút thẳng từ tuồng tích Tàu nên *công sáng tạo* bị thu hẹp rất nhiều. Đó là một điều đáng tiếc mà nhiều tác giả tuồng và truyện đã phạm phải, làm chậm hoặc tê liệt óc sáng kiến của Việt-Nam. Bởi thế, nói về tác phẩm tuy nhiều mà nói về sáng tạo phẩm, tôi đặt ông ở dưới Nguyễn Đình Chiểu.

(8) Theo Phan Văn Hùm, *Ngư Tiều*, sđd.

Cũng trở lại sự so sánh với các tác giả Việt Nam viết bằng văn Nôm, có người sẽ bảo : « Đành là các tác giả ấy chỉ để lại một hai tác phẩm lừng lẫy, nhưng đó là trải qua sự lựa chọn thời gian rồi. Chứ biết đâu trước kia họ chẳng viết rất nhiều rồi mai một với đời. » Điều ấy có thể xảy ra, nhưng biết căn cứ vào đâu mà định đoạt ? Vả chăng, ta nên nhớ là trước kia, ngoại trừ chữ Hán, tiền nhân ta khó có tác phẩm dài hơi. Có tác phẩm dài hơi chỉ được cấu tạo khoảng dưới thời Lê-Mạt với các *truyện lục bát*, tức là loại sáng tác phẩm có thể kéo dài đôi, ba ngàn câu. Những tác giả nổi tiếng về *truyện lục bát* phần nhiều là người Bắc Trung-Việt (*Hoa Tiên*, *Nhị Độ Mai*, *Kiều*) mà tiểu sử của các ông ấy cũng như gia phả, lời truyền miệng, các nhà văn học sử còn ghi lại được. Trong những điều được ghi lại chưa mấy ai nhắc nhở đến những tác phẩm quan trọng nào bị thất truyền... Ngay như danh sĩ Nguyễn Du, ngoài *truyện Kiều* và *Văn tế thập loại chúng sinh*, cũng chỉ có một đôi bài *kiều Thác lời trai phường Nón* gì gì đó, chẳng mấy quan hệ. Từ thời Lê Mạt đến nay, sách vở miền Bắc đã thịnh, việc ghi chép trong gia phả, tùy bút, sách biên khảo, nghiên cứu v.v... cũng khá chính xác thì ta có thể tin là không có những khiếm khuyết lớn lao nào đáng phải lật ngược lại vấn đề như *kiều dịch giả Chinh-phụ Ngâm* (chưa phân định họ Đoàn hay họ Ngô) (9).

Cũng có người sẽ bảo : Nguyễn Đình Chiểu tuy để lại nhiều tác phẩm, nhưng danh tác có là bao ? Vậy có gì đáng kể.

Về vấn đề danh tác, tôi xin nhắc lại cái ý kiến mà tôi trình bày trên kia : Văn chương miền Nam nặng *khẩu truyền*, *trình diễn* hơn là *xem*. Cho nên những tác phẩm miền Nam gọi là hay, được quần chúng ham thích đều mang trong bản chất của nó sự hoạt động có xu hướng trình diễn. Riêng một quyển *Lục Vân Tiên*, với sự ham thích thật sự, say mê thật sự của quảng đại quần chúng, cũng tự nó đủ là câu trả lời hùng hồn qua hơn thế kỷ. Huống chi Nguyễn Đình Chiểu còn là tác giả những bài thơ, nhất là những bài văn tế có một giá trị lớn lao xuất phát từ tình tự dân tộc. Những văn tế *kiều Nguyễn Văn Thành* thật là hay, nhưng còn nhiều công thức viết theo « com-măng ». Còn văn tế của Nguyễn Đình Chiểu là tiếng nói phản nộ,

(9) Xem lại ghi chú số 7 về Đào Tấn, cùng bài này.

bi thương, đồng dạng của người mất nước mà vẫn còn đủ chí quật cường phát ra từ một trái tim đầy huyết tính và chứa chan thi vị khi khóc «Nghĩa sĩ trận vong trong sáu tỉnh»:

*Trời Gia-dịnh ngày chiều rắng bần
âm hồn theo con bóng ác dật dờ;
Đất Biên-hòa đêm vắng trăng lơ,
Oan quỷ nhóm ngọn đèn trời heo hắt.
An-hà quận dương khi bạch trủ;
Gió cây vút thồi,
cát xoáy bay con trốt dầy bên thành.
Long-trường giang mỗi lúc hoàng hôn;
Khói nước xông mù,
lửa dóm nháng binh ma về dưới vực.*

Nhưng những kẻ còn người mất không bao giờ quên cảnh quốc phá gia vong, quên nghĩa vụ. Trong bài văn tế «vong hồn dân Mộ-nghĩa» ông cho biết những kẻ đầu «sắt phu»:

*Mười tám ban võ nghệ nào đợi lập rèn,
Chín mươi trận binh thơ không chờ bày bố.*
họ cũng «một manh áo vải», trong tay «một ngọn tầm vông» đứng dậy lên đường. Rồi rủi ro, bị đạn Lang-sa gục ngã thì:

*Còn đánh giặc, mất cũng đánh giặc
linh hồn theo giúp cơ binh.
muôn kíp nguyện được trả thù kia.
Sống thờ vua, thác cũng thờ vua,
lời dụ dạy đã rành rành,
một chữ ăm đủ đền công đó.
Nước mất anh hùng lau chẳng ráo,
thương vì hai chữ thiên dân;
Cây hương nghĩa sĩ thấp thêm thơm,
Cám bởi một câu vương thổ.*

Dương Từ Hà Mậu và Ngự Tiểu Văn đáp Y thuật là hai tác phẩm khác nối tiếp với Lục Vân Tiên để phát dương đạo Thánh

việc học, việc thi (nho, y, lý, số) mà hãn còn muốn thực hiện một nhiệm vụ cao cả khác nhà nho tự buộc phải đảm nhiệm: tranh đấu với Tân-giáo đang muốn tràn ngập sinh hoạt tinh thần Việt Nam. Nếu có ai lùi lại lịch sử, đặt câu hỏi: Tại sao đứng vào triều Nguyễn, vai trò Khổng - giáo lại đi sâu vào văn học đến thế, được các nhà nho cực lực đề cao, tán dương đến thế? từ Nghệ-tĩnh, với Nguyễn Công Trứ, vào đến tận Cà-mau thì có thể gọi là tràn ngập những nguyên tắc Trung, Hiếu, Tiết, Nghĩa, mà Nam-kỳ lại hình như muốn dẫn đầu. Tôi nghĩ đến sự nổi dậy của Lê Văn Khôi mà trong hàng lãnh tụ có cả một cố đạo người Pháp có lẽ là dữ kiện thực tế nhất để thấy rõ nỗi bận tâm tha thiết của nhà Nho, đẳng cấp được ưu đãi hơn hết — đặc biệt là nhà Nho Trung và Nam-kỳ — khiến họ phải giật mình lo việc cứu nước cứu đạo. Hình như Nguyễn Đình Chiểu còn biết hơn cái việc Lê Văn Khôi. Ông còn muốn đi vào các chính biến Trung Hoa nơi xảy ra Nha-phiến Chiến-tranh làm ung thối xã hội «lý tưởng» đó để rút ra bài học cho chính Việt Nam:

*Dân mà mê đạo Tây rồi,
Nước người muốn lấy mấy hồi phòng lo.
Dầu ai tránh khỏi mê đồ,
Lại thêm nha phiến trao cho hút liền.
Tối ngày ôm những ống đèn,
Nào rồi toan việc đánh phiến, dẹp loạn.*

(Dương Từ Hà Mậu) (10)

Cũng do đó, hình ảnh Khổng-tử lại nổi bật lên, hào quang chói rạng ngay cả thiên đình để chứng tỏ đạo của Ngài là Chân Lý Đời Đời và Chân Lý Của Khắp Thế Gian:

*Phút đầu tiên chốn tây lâu,
Nỗ ba tiếng sấm nhóm châu các cung.
Áo, xiêm, đai, nã lạnh lùng,
Tình quân các vị rờn rờn tới nơi.*

Thấy di có tám thẻ bài,

(10) Những trích văn của Dương Từ Hà Mậu đều rút theo Phan Văn Hùm trong Nỗi Lòng Đồ Chiểu, sđd.

Đề rằng Không-tử đại tài thánh vương.
 Ngồi trong kiệu ngọc, tàn vàng
 Một ông Không-tử dung nhan tốt lành
 Theo sau biết mấy thần linh,
 Cõi trong thể bạc đề danh đại hiền.
 Dương Tử coi thể khen liền,
 Hèn chi vua chúa chinh chuyên miếu thờ,
 Cho hay muôn nước đều nhờ,
 Đạo ông Không-tử thiết là giáo dân.
 Trong đời biết chữ nhân luân,
 Biết đường trị loạn muôn phần nhờ ai ?
 Nhớ câu « kế vãng khai lai »
 Thiết ông Không-tử đại tài thánh vương.
 (Dương Tử Hà Mậu)

Hình ảnh đức Không mà Dương Tử Hà Mậu lúc lên đến
 Huyền-thiên được thấy khi ngài đi châu Ngọc Hoàng rõ ràng đến
 thế thì học thuyết của ngài cần gì bàn cãi ! Muôn nước đều nhờ
 chữ phải đâu chỉ Việt Nam. Bởi thế, kẻ học ngài cần phải xứng
 đáng. Xứng đáng biết chữ nhân luân, biết đường trị loạn, biết
 xuất, biết xử. Ít có mấy ai dám giới thiệu với chúng ta một
 cái gương bi đát mà hào hùng của kẻ dốc trọn lòng thực hiện
 đạo Thánh đến như hình ảnh Nhân-sư trong Ngự Tiều :

Nhân sư bệnh ở Thiên Thai lánh đời,
 Dạy ta thay mặt đời lời.
 Về đây từ lạ sứ vời Tây Liêu
 Thày ta chẳng khùng sĩ Liêu,
 Xông hai con mắt bỏ liều cho dui.
 Gặp cơn trời tối thà dui,
 Khỏi gay con mắt, lại nuôi dặng lòng.

Thật là rùng rợn mà quả cảm. Dám xông hai con mắt cho
 dui để nhất định không đi làm quan (sĩ) cho Tây (Tây Liêu), để
 bảo tồn thanh danh, thì chỉ ý tưởng đó cũng đủ làm cho chúng
 ta sửng sốt, bồi hồi. Cái tư tưởng mong dui, sung sướng vì dui
 là tư tưởng được Nguyễn Đình Chiểu nhắc lại nhiều, nhiều lần,
 tiêu biểu nhất là :

Sự đời thà khuất đôi trông mắt,
 Lòng đạo xin tròn một tấm gương.
 mà sở dĩ như thế còn là vì :
 Dầu dui mà giữ đạo nhà
 Còn hơn có mắt ông cha không thờ.

(Ngự Tiều)

Sẽ có người cho Ngự Tiều Văn đáp Y thuật không phải
 là sáng tác phẩm mà chỉ là cuốn biên khảo dạy cách làm
 thuốc. Tôi cho chính chỗ này mới thấy rõ thêm tinh thần
 sáng tạo của Nguyễn Đình Chiểu. Còn gì khô khan và khó dạy
 bằng thuốc, nhất là cho những người không chú ý đến thuốc ?
 Vậy mà tác giả có thể dẫn ta đi theo ông dễ dàng, thú vị. Ngay
 từ những trang đầu, hai nhân vật chính là Thê Triền (vợ buộc)
 và Tử Phước (con trời) đã được giới thiệu một cách đáng thương
 mà hóm hỉnh và y thuật do đó trở thành một thành phần của
 đạo thánh, đáng được những người thương dân, lo cho dân đem
 dạy cho đời. Thê Triền thì :

.... rất chẳng may,
 Năm lần cưới vợ, còn nay một người.
 Nằm hoài, biếng nói, biếng cười...

Ngộ nghĩnh và đáng thương cho Phước một người xứng
 đáng làm dân tốt ở Á-châu nhân mãn :

... Phước cũng như người,
 Hôm mai lặn đạn về mười đứa con.
 Chỉ lăm nuôi dặng vuông tròn.

Rủ bầy con nít đều đi bỏ mình.
 Đứa thời đau chứng cấp kinh.
 Đứa thời cam tích, bụng bình rĩnh ra ;
 Đứa thời hai mắt quáng gà ;
 Đứa thời tím miệng khóc la rún lòi ;
 Đứa thời đau bụng lã chòi ;
 Đứa thời ỉa kiết, rặng lòi trông trê,
 Đứa thời sài, ghẻ, nóng mề ;

Đưa thời hoa trái, độc về hồng, vai.
 Rủ nhau thỉnh thoảng chết hoài,
 Đưa đôi ba tháng, đưa vài ba năm.
 Trót đà hao tổn tiền trăm,
 Thương con chạy bầy, lằm nhăm thuốc nhăng.
 Đến nay còn sót hai thằng,
 Nhờ trời khỏe mạnh, đừng ăn chơi thường.

Đề riêng những bài thuốc ra, theo *Ngư Tiều*, ta còn gặp bao nhiêu nhân vật, mở được bao nhiêu cánh cửa tinh thần. Cái khuôn mặt Nhân Sư thoáng qua trên kia, con người dám «xông hai con mắt bỏ liều cho đui» chẳng phải là nhân vật độc đáo, dễ gì mấy bộ tiểu thuyết khác giới thiệu được với ta. Ngoài ra dám dùng bốn trăm trang giấy để dẫn người đọc đi vào thế giới riêng của y thuật chẳng là chuyện phi thường hay sao? Mà riêng phương pháp giáo dục, thiết tưởng có cách giáo dục nào thú vị cho bằng. Hồi nhỏ, tôi có đọc một quyển sách hình như «Vòng quanh nước Pháp» của người Pháp bên Pháp và Ngũ Hoa (*Les cinq Fleurs*) của một anh chàng Tây-đoan Jean Marquet nào đó ở VN; cách trình bày đại khái như *Ngư Tiều*, nhưng không thể nâng lên hàng nghệ thuật vì nó không có chủ ý làm nổi những cá tính nhân vật như trong *Ngư Tiều* mà chỉ cốt mượn chuyện du lịch làm cơ để trình bày sự kiện, tài liệu. Một số phim khoa học khác ngày nay cũng có phương pháp như *Ngư Tiều*, nhưng tôi cũng không thấy nổi bật lên những khuôn mặt kiểu Nhân Sư... Vậy mà một thế kỷ trước, Nguyễn Đình Chiểu đã có sáng kiến viết *Ngư Tiều* kể cũng là một việc đáng chúng ta ngẫm nghĩ nhiều về óc sáng tạo và tài giáo dục của ông. Tôi tưởng cái *phương-pháp Nguyễn Đình Chiểu* ấy vẫn còn đáng cho chúng ta học hỏi và phát triển trong giáo dục.

•

Nhưng chủ yếu vẫn trở lại *Lục Vân Tiên*, tác phẩm căn bản của Nguyễn Đình Chiểu và của văn học Việt Nam.

Một câu hỏi rắc rối từ nhiều năm nay vẫn được đặt ra và tôi đã nêu từ đầu bài này. Thật ra, giá *Lục Vân Tiên* mà được viết theo truyện Tây Minh nào đó, e chúng ta ngày

nay cũng đành thúc thủ. Vì chỉ cần xem qua tác phẩm *Đồ Chiểu*, ta cũng biết ngay là nếu thật nó phát xuất từ Trung Hoa tất nó phải thuộc loại truyện rất tầm thường ấn hành rất nhiều thời Minh Thanh mà chắc đến nay tuyệt bản. Loại truyện ấy, nếu có ý muốn nghiên cứu thì thời Trương Vĩnh Ký may ra còn tìm được. Nhưng cũng chưa thấy một học giả nào của thời kia nhắc đến.

Tại sao các bậc tiền bối không đề cập như người ta vẫn nói khá nhiều về nguyên tác truyện *Kiều* ngay từ các thời trước Phạm Quỳnh? Có thể vì lẽ này, lẽ nọ, nhưng cái lẽ dễ hiểu nhất phải chăng vì không có... nguyên tác? Ta cũng đừng quên là trước khi ông Quỳnh, ông Kim giới thiệu rầm rộ quyền *Kiều* ở Bắc thì ở Nam rất nhiều nhà biên khảo, nhất là người Pháp cũng làm rầm rộ không kém: ngay 1885, E. Bajot đã dịch xong *Lục Vân Tiên* ra Pháp văn, ấn hành ở Paris 1887. Trước đó khá lâu, 1867 một người Pháp khác, Janneau, ấn hành bằng Quốc-ngữ — văn phẩm Việt Nam đầu tiên in bằng Quốc-ngữ — mà chính tay Janneau sao lục và chú thích. Sau đó, cũng một người Pháp khác, Ponchon, làm tham biện chủ tỉnh Bến-tre cũng có tặng ông một bản ấn hành bằng chữ Nôm và cũng xin ông nhuận chính. Rồi những người Pháp này, người Pháp nọ viết báo nói về tất nguyên hành hạ ông hoặc đến xin tặng ông những món trợ cấp mà ông không nhận v.v... Những nhà học giả, những nhà biên khảo, nhà báo Việt Nam cũng không ngớt ca tụng ông (kể từ Trương Vĩnh Ký trở đi) và vào ngày kỷ niệm ông, thường cũng có những lễ cử hành trọng thể hoặc số báo đặc biệt... Những hoạt động của ông Quỳnh đối với Nguyễn Du không phải là sáng kiến mà chỉ là tiếp tục một công tác đã có như thế trước nửa thế kỷ theo thể thức Tây-phương ở trong Nam. Nhưng kể từ khi *Truyện Kiều* lên đài danh dự, người ta đua theo khen ngợi rồi gần như quên danh tác của miền Nam và do đó, đáng lẽ chúng ta có những quyền nghiên cứu đích đáng, qui mô về tác phẩm lừng danh của Nguyễn Đình Chiểu thì chúng ta chỉ còn lại những lời kính trọng về phía người Pháp cũng như người Việt. Thật ra, nhân cách của Nguyễn Đình Chiểu lớn lao cho đến cái độ người ta chỉ biết bái phục mà những độc giả trí thức thường lẫn lộn nhân cách ấy với tác phẩm, với nhân vật *Lục Vân Tiên* rồi quên cái giá trị văn chương (chứ không như các độc giả bình dân). Khó tính nhất là

hạng nhà Nho *cứng đầu, cứng cổ*, thế mà xưa nay, ta chỉ nghe họ dị nghị truyện Kiều và cả cái nhân cách của tác giả nó : Nguyễn Du; chứ chưa ai dám tỏ lời gì trước Nguyễn Đình Chiểu. Nhiều người lầm tưởng các ông Ngô Đức Kế, Huỳnh Thúc Kháng ghét Kiều vì Phạm Quỳnh đề cao (các cụ rất khinh nhân cách ông Quỳnh) vì Kiều là gái giang hồ (« Sách học ngày nay đã đứng đầu » Huỳnh Thúc Kháng) mà thật ra, thâm tâm các cụ còn ghét cái nhân cách hàng hai của chính Nguyễn Du. Ông Huỳnh Thúc Kháng có nhắc hai câu thơ khá tàn nhẫn của một người thời Nguyễn Du phát biểu đối với bọn các ông Phạm Qui Thịch, Nguyễn Du khi về với Gia Long :

Nhất đội Di Tề hạ Thủ Dương,

Cộng ngôn vì khổ bất kham thương. (11).

(Một tụi Di Tề bỏ núi về, nói rằng rau (vì) đắng nuốt không trôi).

Với lòng kính trọng, với dư luận xôn xao, với những lễ kỷ niệm và những đặc san kỷ niệm, biết bao nhiêu sĩ phu, học giả, ký giả, Việt, Pháp đủ mặt, nhiều người đã gặp, đã nói chuyện với Nguyễn Đình Chiểu, thế mà chẳng lẽ không ai biết gì về cái truyện Tây Minh ấy hay sao ? Ngày nay, những người thận trọng như Phan Văn Hùm còn dè dặt với hai chữ Tây Minh đoán chừng ông Chiểu đặt ra, cũng như đã đặt ra những « Ngày nhân xem Truyện Tam Công » để mở đầu *Ngư Tiều* Nhưng lớp trẻ thì không cần dè dặt, ông Thanh-Lãng tiêu biểu cho lớp này khi ông viết về :

NGUỒN GỐC LỤC VÂN TIÊN.

Trong lúc mù, nghĩa là vào quãng 1848, ông thường bảo học trò đọc cho nghe quyển tiểu thuyết Tàu nhan đề là Tây Minh :

Trước đèn đọc truyện Tây Minh.

Nhận thấy vai truyện là chàng Lục Vân Tiên gặp nhiều cảnh ngộ thảm thương tựa thân thể mình, ông bèn theo đấy mà soạn ra bản truyện nôm Lục Vân Tiên (12).

(11) Theo *Khổng Học Đăng*, Anh Minh xuất bản, Huế, 1957.

(12) *Bảng Lược đồ Văn học Việt Nam*, Thanh-Lãng, Trình Bày xuất bản, Sài-gòn, 1967, trg. 819.

Không rõ ông Thanh-Lãng căn cứ vào đâu mà biết Nguyễn Đình Chiểu bảo học trò đọc truyện mà lại là truyện Tàu nhan đề Tây Minh, rồi ông còn sửa văn Đồ Chiểu vốn là *Trước đèn xem thành Trước đèn đọc* ; Chữ đọc của ông sở dĩ có, có lẽ ông tự lý luận : Đồ Chiểu mù, làm sao *xem* ? Vậy phải có người đọc cho nghe mới hợp lý. Chữ đọc đây chỉ có thể hiểu là kẻ khác đọc, và đọc to, chứ nhất định không có nghĩa là tự mình đọc dù thành hay không thành tiếng. Vì Đồ Chiểu đã mù rồi kia mà ! Thật là « ép đầu, ép mở chữ ai nỡ ép... chữ nghĩa » đến thế. Xưa nay trăm bản đều viết rõ là *xem*, và ý nó chỉ tựa câu « Cảo thơm lần dở trước đèn » trong truyện Kiều. Đó chỉ là cách diễn tả theo thói quen của kẻ mù hay người sáng ngày xưa. Không thể gán cho nó chữ đọc để bắt Đồ Chiểu phải mù mới được nghe đọc Tây Minh.

Mà còn Tây Minh ? Có thật đó là tác phẩm *hiện hữu* hay chỉ là tưởng tượng như *Tam Công* mới nhắc trong *Ngư Tiều*, triều Tề trong *Sơn Hận*, triều Nguyên trong *Tam nữ đồ vương* v.v... ?

Tôi có thể vin vào những sự yên lặng của các người lớp trước về hai chữ Tây Minh để đoán là ông Chiểu đã bịa để cổ kính hóa, hoặc đánh lạc hướng độc giả theo một thói quen phổ biến thời ấy. Ngoài ra, tôi còn bám sát vào những lý do sau đây để đoán truyện *Lục Vân Tiên* không phải là truyện Tàu, mà là một tác phẩm sáng tạo của Nguyễn Đình Chiểu theo truyền thống sáng tạo miền Nam mà lúc ấy chưa tắt hẳn.

1) *Lục Vân Tiên* không có giá trị nhiều về kết cấu. Tình tiết trong đó cũng tầm thường. Tâm lý nhân vật nông cạn. Tiểu thuyết Minh Thanh của Trung Hoa về nhân vật, tâm lý, kết cấu xét ra đã cao hơn nhiều. Một quyển văn như thế mà có thể truyền qua đến Việt-Nam vào cái thời sách vở còn quý báu thì cũng hơi khó tin.

2) Theo Phan Văn Hùm, « cái thân thể của Vân Tiên có lắm nơi giống thân thể Đình Chiểu. Hãy xem câu :

Hiềm vì ngựa chạy còn xa

Thỏ vừa lố bóng gà đã gáy tan,

Tiên sinh tuổi *ngọ*, ăn vời lời « ngựa chạy còn xa » ; tiên sinh đỗ năm *mẹo*, ăn vời lời « thỏ vừa lổ bóng » ; tiên sinh hột khoa thi năm *ất dậu*, ăn vời lời « gà đà gáy tan ». Lại những việc được tin mẹ chết, khóc đến mất đui, dọc đường mang bệnh của chàng Vân Tiên, cũng na ná như việc tiên sinh cả. Cho nên có nhiều người đã nghĩ rằng truyện *Lục Vân Tiên* là tiểu thuyết của đời tác giả nó (13). Phan Văn Hùm còn đoán một cách khá chính xác và ý vị về nàng Võ Thê Loan con Võ Công liên quan thế nào với Đờ Chiêu liên theo đây.

3) *Lục Vân Tiên*, cộng với *Dương Tử Hà Mậu* là hai tác phẩm có liên lạc chặt chẽ với nhau đề cao Khổng-học trong một giai đoạn lịch sử Việt-Nam là chống đối các tôn giáo mới mà đối với miền Nam còn có nhiệm vụ quảng bá sự học hành thi cử rất mới mẻ lúc bấy giờ. Nếu tôi nhớ không sai Phan Thanh Giản là người đỗ tiến sĩ đầu tiên ở trong Nam, thì việc quảng bá, tuyên truyền ấy xét ra còn cần thiết đến đâu ! hợp thời đến đâu ! Mà chỉ có cái xã hội sinh sản nhiều tay *anh chị*, những tam kiệt, tam hùng... sắc mùi kiếm hiệp, Ngũ Hồ, Thủy Hử mới có hình ảnh anh chàng họ Lục hạ sơn đi thi như thế, chứ miền Bắc thì đó phải là hình ảnh Kim Trọng hay hào hùng hơn là Nguyễn Công Trứ, chứ không thể có *Lục Vân Tiên*. Trông họ Lục đi thi mà ta cứ tưởng chàng sắp đi hành hiệp và chẳng khác gì anh chàng Drouot ở Pháp thuở nào đã khiến sĩ tử cười ào.

4) Nhưng vượt lên trên hết, tôi căn cứ ở chính cái dốt hay cái làm ra thầy kệ những kiến thức về địa lý, về lịch sử Trung Hoa mà tôi dám đoán già *Lục Vân Tiên* là con đẻ quên khai sinh của Đờ Chiêu. Tôi tin là không thể có một người Tàu nào lại dốt về sử, địa đất nước mình đến thế, dốt một cách kỳ quặc, lộn đầu, lộn đuôi, lộn xuôi, lộn ngược đến thế. Đọc *Truyện Kiều*, người ta có thể theo dõi nàng dễ dàng từ Bắc-kinh qua Lâm-tri, tuần tự, thông dong xuống tới tận sông Tiền-đường. Còn đọc *Lục Vân Tiên* thì thật là lộn vào bát quái trận đồ. *Lục Vân Tiên* người nước Sở. Nước sở đã có trong thời xa xưa của lịch sử Trung-quốc và được xem là chưa khai hóa, nằm bên này Dương-tử giang. Nước Sở trong *Lục Vân Tiên* không rõ ở vào thời Xuân

thu, Chiến-quốc hay Hán, Sở tranh hùng... nhưng *Lục Vân Tiên* thì cứ ngang nhiên mang sách vở đi thi kiểu thi cử đời Tùy, Đường. Rồi đáng lẽ giỏi lắm, chàng chỉ đỗ cử nhân giải nguyên — lần thi thứ nhất (như bạn chàng là Vương Tử Trực từng đỗ) thì cũng khoa thi lần đầu (ở kỳ sau) chàng đỗ ngay... trạng nguyên bổ Hương, bổ Hội. Còn người nước Sở thuộc phương Nam cách bao nhiêu đất nước Trung-nguyên mới đến Hồ, đến Phiên. Vậy mà khi cần thi lập tức Nguyệt Nga phải đi cống Hồ, *Lục Vân Tiên* phải đi đánh Phiên, những nước chẳng hề có chút liên quan gì với Sở, như Việt-Nam với... Ấn-độ. Còn bao nhiêu chuyện ngộ nghĩnh khác nhan nhản trong đó... Như thế mà bảo có ông Tàu nào lại ngần ngại đến vậy ? Nhưng thực sự Đờ Chiêu có dốt sử địa đến thế hay không ? Tôi nghĩ là ông không quan tâm cái khoản ấy bằng tính cách tượng trưng của danh từ. Nước Sở chưa khai hóa lắm chẳng khác gì miền Nam thời ấy. Những đe dọa của ngoại quốc, tôn giáo bắt đầu manh nha phải chăng là hình ảnh những thứ Cốt Đột mà ông cần tiêu diệt ? Sự thi cử là phương pháp chọn người hay mà ông cần cổ võ ? Thế thì có cần gì ở nơi nào, thời nào, liên hệ nào ? Cứ muốn là được, là *Vân Tiên* cứ mù rồi « úm ba la » *Vân Tiên* lại sáng từ trong giấc mộng, rồi nếu binh Cốt Đột quá hùng, tài Cốt Đột quá giỏi thì nhà Nho đường đường chính chính chỉ cần bắt chước lối trừ tà của dân chúng mà... « máu chó đều thoa ngọn cờ » là đại lực lượng Cốt Đột tan tành !

Rồi có phải Đờ Chiêu cho *Lục Vân Tiên* làm vua không ? Không. Bản in sớm nhất bằng Quốc-ngữ của Trương Vĩnh Ký chấm dứt ở chỗ vinh họa bá tử. Dân chúng thú khoái *Vân Tiên* nên tự động làm lễ *dâng quang* cho chàng như một phần sáng tạo của quần chúng góp phần với tác giả để đầy thêm năng lực sáng tạo dân tộc đi tới nữa. Tại sao dân chúng *bắt buộc* chàng họ Lục phải làm vua, khiến cho những ông đồ nho học lịch sử Trung-quốc như cuộc kêu phải dậy này lên rằng Đờ Chiêu viết liều chữ từ khi lập quốc, Tàu chưa bao giờ có đế vương nào họ *Lục* cả. Thật là thiên cận. Dân khoái thì dân cứ choàng áo hoàng bào mà đẩy lên ngai... Mà cái ngai ấy đâu có cần lãnh thổ bằng chính ở lòng người... Nhưng đó lại là đề tài cho một thiên bình luận khác...

(13) *Nỗi lòng Đờ Chiêu*, sđd, trg. 17.

Nguyễn Đình Chiểu đã đưa năng lực sáng tạo của Việt-Nam đến một điểm khá cao. Ngày nay, đọc ông, có thể không thiếu chi người chán ngán vì giữa ông và kẻ đọc ông có biết bao nhiêu thay đổi đến tận cốt rể của đời sống vật chất cũng như tinh thần. Nhưng thiết tưởng không ai khỏi cảm phục cái tinh thần và năng lực sáng tạo lớn lao của ông. Đối với nước Việt-Nam, óc sáng tạo có lẽ quan trọng hơn bất kỳ loại nào. Vì chúng ta quả tình có đủ, có thừa sức chống và đánh đuổi bất kỳ bọn ngoại xâm nào, dù chúng trang bị vũ khí tối tân đến tận kẻ răng, chân tóc; nhưng sau những chiến thắng ấy, khi cần kiến thiết thì ta lại bở ngỡ, ngại ngùng. Nhất là về mặt tinh thần, ta vẫn tự hào có bốn ngàn năm văn hiến mà vẫn chưa có một triết gia, chưa có một tôn giáo thực sự của ta (dù người ta muốn chứng minh việc thờ phụng tổ tiên ta vốn có trước khi người Trung-Hoa sang, nhưng tôi không thấy có đủ dữ kiện để tin chắc), chưa có nhiều tác phẩm lớn phát xuất từ đời sống Việt-Nam, bản chất Việt-Nam. Miền Bắc, những *Chinh phụ Ngâm*, *Cung Oán Ngâm khúc* là những vòng hoa rực rỡ nói lên khá nhiều khả năng của Dân-tộc. Miền Nam từ bắt đầu Nam-tiến cho đến Nguyễn Đình Chiểu, tinh thần sáng tạo đã vươn lên cao dù lời văn chưa điêu luyện; đặc biệt là xứ mới nhất, lời nói còn thô, văn chương còn thiển, tài nghị luận chưa lấy gì làm vững, thế mà lạ lùng, lại là nơi óc sáng tạo vượt lên hàng đầu. Từ *Sơn Hận* đến những bài văn tế của Đồ Chiểu, văn học Nam-phần về thời ấy không thua toàn quốc số lượng mà óc tưởng tượng thì thật vô song. Với Nguyễn Đình Chiểu bình như không chỉ nhờ tài năng mà chính còn nhờ rất nhiều vào bản lĩnh riêng mà ông tạo được những tác phẩm đặc sắc như thế. Nhưng tài năng và bản lĩnh ấy cũng chưa đủ nếu không có bối cảnh lịch sử miền Nam, một miền được tạo ra bởi bàn tay của nông dân, bởi sáng kiến của các nhà lãnh đạo, một miền mang bộ mặt trù phú nhất của đất nước và trong tinh thần thiết tha yêu nước, còn có cả lòng tin yêu đạo lý một cách chất phác, hồn nhiên, điềm tâm lý mà người Bắc, người Trung gần như không mấy nơi chú ý. Nhưng điềm tâm lý ấy lại rất quan trọng cho sự sáng tác

vì sáng tác phẩm là gì nếu không phải là hiện thân của chất phác, hồn nhiên và tin tưởng, yêu thương?

Bởi thế, mới đi tới một hậu quả trái ngược: nơi văn học còn thô sơ, là nơi nảy sinh những nhà văn phong phú và đầy óc sáng tạo. Phải chăng cũng do đó mà khi người Pháp đến, chỉ cần một thời gian ngắn đã nhảy lên văn đài hai ông Trương Vĩnh Ký và Huỳnh Tịnh Của và mấy chục năm sau, một bộ óc tưởng tượng, một nhà sáng tạo xuất sắc dù bản lĩnh rất tầm thường: Hồ Biểu Chánh? và phải chăng cũng từ tin tưởng, chất phác, hồn nhiên mà suốt mấy nghìn năm lập quốc, ta chưa lập nổi một tôn giáo của ta thì nơi dân chúng sống đời sống đơn sơ, nổi lên một lúc cả hai tôn giáo thu hút hàng triệu tín đồ và một nền ca kịch đặc biệt dân tộc đến nay còn hấp dẫn hàng triệu khán giả từ Nam chí Bắc.

(Quả thật, chúng ta có thể không thích văn Đồ Chiểu, không hiểu gì phía sau những cánh cửa tu viện, không bước vào hi trường cải lương nhưng làm sao chúng ta giấu được câu hỏi bất ngờ:

— Phải chăng rồi đây Nam-phần, nơi phát sinh ra hoa thơm, trái lạ nhiều nhất, cũng là nơi sẽ phát xuất những công trình sáng tạo về vật chất cũng như về tinh thần vẻ vang nhất của Dân-tộc?

Lẽ tất nhiên, chưa ai dám trả lời... Nhưng những Đất Mới bao giờ cũng là Đất Hứa-hẹn hơn là những Đất Già-nua...

NGUYỄN-VĂN XUÂN

VỖ PHIẾN

Ăn và Yêu

Độc tiểu thuyết bây giờ, nhận thấy nhân vật ít ăn hơn trước. Có nhà hàng, có tiệc tùng; nhưng người đọc tiểu thuyết chỉ thường thấy họ uống. Uống thì thật dữ: rượu họ uống tới say, càng ngày nhân vật càng hay say sưa. Cà-phê, họ uống cũng tợn. Ngoài ra, hút cũng là một hoạt động của mồm: nhân vật tiểu thuyết ngày nay tiêu thụ nhiều thuốc. Một số bắt đầu dùng tới các chất ma túy mạnh hơn thuốc phiện.

Nhưng ăn thì quả thực họ chẳng ăn bao nhiêu. So với các bậc đàn anh đàn chị.

Mới cách đây không xa, nhân vật của Nhất-Linh hãy còn tỏ ra đầy thích thú trong bữa ăn. Cuộc ăn lòng lợn trong gia đình bác Lê là cả một biến cố: độc giả tha hồ theo dõi từng món, thậm chí từng miếng, của bố con vợ chồng nhà ấy. Mỗi miếng ăn là một miếng hạnh phúc vào mồm.

Các nhà cách mạng trong *Giòng sông Thanh-thủy* cũng không hề bỏ qua các món ngon: cô sèo mi siền, phở cừu, phở chua, ốc sông chùa Cá v.v... Họ ăn, họ chép miệng thèm thuồng trước khi ăn, họ há hê khoái thích sau khi ăn, họ bàn cãi, khen chê...

Bây giờ không có như thế nữa. Miếng ăn có thể thèm vì đói khát, chứ không phải vì ngon. Cái ăn, khi được nói đến, là

đề nhấn mạnh hoặc vào cảnh khốn cùng hoặc vào cảnh thừa thãi, tức là vì một vấn đề xã hội, chứ không phải vì chính nó. Cho nên ăn cái gì, cách nào, không quan trọng. Cho nên có những bàn tiệc linh đình mà không có món ăn, hoặc có món ăn la liệt mà không thấy cách ăn, cái thú ăn.

Các nhân vật bây giờ, gần như có thể nói họ hồ người nếu đề chúng ta bắt gặp họ quan tâm đến món ăn, bắt gặp cái nhìn săn sóc của họ chiếu xuống một đĩa thịt gà xé phay chẳng hạn.



Cái gì đã xảy đến cho vị các nhân vật tiểu thuyết trong vòng trên dưới mười năm gần đây?

Thế hệ này không còn thiết tha với các ham muốn vật chất nữa chẳng? Ăn uống thỏa thuê: cái ấy tầm thường thô tục quá, không xứng đáng nữa chẳng? Thế hệ hậu chiến vẫn nổi tiếng vì những bản khoán, khắc khoán, suy tư triết lý của họ. Gặm đùi gà, húp phở xi xụp v.v... không phải là khung cảnh lý tưởng của suy tư, khắc khoán. Nhưng hút thuốc hết điều này sang điều khác, nốc rượu hết ly này đến ly nọ v.v... thì không trở ngại cho không khí suy tư. Trái lại: thuốc lá, cà phê, ma túy, rượu, là những đồ nghề của suy tưởng. Vì vậy, nhân vật mới không ngượng khi bị bắt gặp say đến bỏ lê bỏ càng mà lại xấu hổ trong cảnh nhai một cánh bồ câu quay. Có phải con người đang mất đời vật chất: chỉ còn lại nguyên một khối tư tưởng chẳng?

Chúng ta sẽ sẵn sàng tin như thế, nếu các nhân vật tiểu thuyết ngày nay không bất ngờ nổi lên làm ái tình một cách dữ dội.

Làm ái tình, hẳn nhiên là một hoạt động thuộc về cuộc sống vật chất.

Và tính cách dữ dội thì tưởng không cần chứng minh. Trước kia, nhân vật tiểu thuyết chỉ yêu nhau trước mắt độc giả, còn chuyện sinh lý thì họ làm vụng trộm sau lưng độc

giả. Bây giờ không thể nữa... chuyện sinh lý gần như là cái đề biếu diễn, đề bày cỗ. Cỗ ăn đẹp đi, và cỗ khác bày ra. Tại sao vậy ?

Trước, thường có cái lối yêu tha thiết mà chẳng làm gì cả. Như Lan và Ngọc trong *Hồn bướm mơ tiên*, như Dũng và Loan trong *Đôi bạn, Đoạn tuyệt*. Ngay cả trong trường hợp yêu vì một thể xác đẹp như Hiền và Vội cũng vẫn không làm gì cả. Bây giờ các nhân vật lắm khi làm đủ mọi chuyện, rồi mới tự hỏi : ta đã yêu chẳng ?

Có thể tưởng tượng những tình nhân trước kia họ thường thức hương yêu mà không động tới cái khối thực chất đối tượng của yêu đương. Trong lãnh vực của tình yêu, họ là những kẻ ngồi hút thuốc, uống cà-phê v.v... mà không nhòm nhào gặm đùi gà. Trái lại, các tình nhân ngày nay xông ngay vào đùi gà, tấn công liền, mà bỏ qua tất những hương với hoa.

Giữa chuyện ăn với chuyện yêu, giữa ngày trước và bây giờ, tình trạng đảo nghịch.

Đành là nhân vật tiểu thuyết họ có nhiều bận tâm quan trọng, có nhiều sứ mệnh trọng đại ; bên cạnh những sứ mệnh ấy ăn uống và yêu đương thật nhỏ bé. Tuy nhiên, một lần chỉ tay cũng mang dấu hiệu số kiếp cả đời người ; ăn và yêu mà không đáng tìm hiểu sao ?



Trước hết, người ta nghĩ đến mối liên hệ giữa văn chương và đời sống, giữa tiểu thuyết và tiểu thuyết gia : Nhân vật tiểu thuyết ăn không thiết ngon phải chăng vì các tiểu thuyết gia ngày nay mất cái thú ăn ngon ?

Hình như cuốn sách cuối cùng ca tụng thú ăn uống là cuốn *Miếng ngon Hà-nội* của Vũ Bằng, xuất bản cách đây đã mười một năm (và viết thì từ nhiều năm trước). Sau Vũ Bằng, tôi không được biết có nhà văn nào chỉ chút đối với món ngon như thế nữa.

Trước Vũ Bằng có nhiều tên tuổi : Thạch - Lam, Tản-Đà...

Đối với những tác giả ấy, ăn không chỉ là một nhu cầu của thân xác, đó là một phương diện của đời sống. Ăn là đề sống ? — Không ! ăn là một cách sống. Thái độ ăn uống của người nào là một khía cạnh trong thái độ sống của người ấy. Trong cái việc sống cuộc đời của mình, có việc ăn. Vì vậy, đó không chỉ là vấn đề sinh lý ; đó là nghệ thuật. Dĩ nhiên không ai cảm thấy hồ người khi trình bày về nghệ thuật : Lý Lạp Ông bàn về cái khoái ăn cua, Thạch-Lam và Vũ Bằng về các món quà Hà-nội.

Lớp người trước tránh phơi bày cảnh ăn ái trong văn chương vì ngại động tới vật dục, thú tính. Nhưng ăn đối với họ không còn là vật dục, thú tính ; cho nên tha hồ phô bày, bàn bạc.

Trong gió lạnh mưa sa về đêm mà ăn chả cá, trong « một buổi chiều lất phất mưa xanh, trời căm căm rét, mà ngả một con cây ra đánh chén với đôi ba bạn cố tri » (1), cuối xuân sang hè, trời bắt đầu nóng nực mà có cá sống để làm bữa gỏi v.v... ăn như thế không phải chỉ là đáp ứng một đòi hỏi cộc lốc của dạ dày. Ấy là sống theo nhịp điệu thời tiết, là biết nghe ngóng từng biến chuyển của thiên nhiên để hòa nhịp đời sống mình theo một cách thông minh tinh tế. Cái thái độ ngồi nhắm nháp mà liên hệ một đĩa rau một món cá với trận mưa cơn nắng ngoài trời, thái độ ấy nó cách xa phản ứng hồn nhiên của thú vật trước cơn đói biết bao ! Tế nhận từng đặc điểm của cảnh vật thiên nhiên, đề rồi « đáp ứng » lại tài tình, và thích hợp, hoặc bằng món gỏi cá, hoặc bằng món thịt cây v.v..., như thế không nghệ sĩ bằnggieo năm ba văn thơ sao ?

(1) Vũ Bằng. *Miếng ngon Hà-nội*, Nam-Chi tùng-thư tái bản, Sài-gòn, 1960.

Mười năm rồi, các tác giả không nói chuyện ăn nữa, cho nên nhân vật của họ quên ăn là phải.

— Thế hệ này khắc khổ chay tịnh ư ? Có thời nào trà đình tửu quán mọc la liệt như thời này, trái cây rượu tây tràn trề ra chợ ra đường nhiều hơn thời này ? Có đêm nào các nhà hàng không đông nghẹt thực khách ? Quên ăn...

— Không phải ăn. Thế hệ này dùng tiếng đớp. Họ có tụ tập đêm ngày đông đen đông đỏ ở các tiệm Tây, tiệm Tàu, làm vui thực phẩm đô thành cứ hàng tấn hàng tấn thực ; nhưng đó là đớp. Đớp ào ào, đớp như điên, không phải là ăn.

Đớp không phải là nghệ thuật. Chuyện đớp không thuộc phạm vi nghệ thuật. Nó không đi vào nghệ phẩm.



Đớp ào ào không phải là ăn, cũng như ngủ với gái không phải là yêu.

Nuốt đầy bụng và giao hoan đều là những nhu cầu sinh lý. Các thế hệ trước không đi thẳng tới nhu cầu, mà đi vòng vo tam quốc. Những vòng vo tam quốc xung quanh cuộc giao hoan, chúng làm ra cái gọi là ái tình. Chúng là nội dung những liên hệ giữa Dũng và Loan, giữa Lan và Ngọc, cũng như giữa Kiều và Kim Trọng, giữa Paul và Virginie v.v... Những pho truyện tình danh tiếng trước kia đều là truyện về những thăm thương trộm nhớ, trần trọc, ước mơ, hờn dỗi, khổ đau... ấy ; và đều dừng lại khi đôi bên trai gái bắt gặp hạnh phúc trên giường. Tới đó là hết giai đoạn ái tình rồi. Ái tình không men đến mép giường.

Ngày nay, người ta ghét những chuyện vòng vo. Các giá trị đạo đức cũ bị lay đổ : trinh tiết, trong sạch, nền nếp, thủy chung... là gì nhỉ ? Những danh từ rỗng ấy muốn lừa thiên hạ mãi sao chớ ? Kẻ nào len lét, xem ái tình quá thiêng liêng như nhân vật trong *Le princesse de Clèves*, trong *Tố Tâm*, lại có vẻ cù lẫm. Thế hệ này không cù lẫm, không chịu để cho lừa

bịp. Họ mở đôi mắt ráo hoảnh, nhìn thẳng, đầy xoi mói, vào sự thực, vào « thực chất của vấn đề ». Thực chất vấn đề chỉ là chuyện ấy. Họ xông ngay tới chuyện ấy. Nghe nói ở một quốc gia thật tiến bộ như Thụy-điền, nơi mà bản năng được giải phóng, mà tư tưởng không còn chấp nhận một kiêng kỵ (tabou) nào nữa và tha hồ duyệt lại mọi tiêu chuẩn đạo lý cũ, nơi đó sắc đẹp và cái giống đều chỉ có một tên gọi chung : *skon*.

Liên hệ nam nữ ngày trước là ái tình, bây giờ là tình dục. Trước, ái tình là một tình cảm : người ta sống một mối tình ; giờ đây ái tình có xu hướng tự thu vào một động tác : người ta làm ái tình.

Như thế, trong tiểu thuyết, nơi có nhiều thanh niên nam nữ gần nhau, mỗi lúc mỗi gặp động tác ấy. Có gì lạ ?



Vậy có một thời kỳ của ăn và yêu, có một thời kỳ của đớp và mần ái tình.

Nhưng tại sao trong thời trước, cả ăn và yêu đều được đưa vào tiểu thuyết một cách tường tận, chăm chút ; còn thời sau, mần ái tình được chú ý, mà riêng chuyện đớp lại bị xua đuổi ra ngoài nghệ phẩm ?

Có lẽ đó là vì cái ăn xưa nay chưa bao giờ là một cấm kỵ (tabou, interdit) ; còn việc tính giao thì ngay từ lúc con người vượt khỏi tình trạng thú vật, nó đã bị xã hội ngăn trở, cấm đoán. Ai muốn ăn lúc nào cứ ăn, ăn công khai, trước mặt mọi người, không tội lỗi. Như thế đó là chuyện rất xoàng, chẳng có gì đáng nói, trừ phi trường hợp người ta tìm ra một lối ăn cầu kỳ, một nghệ thuật ăn.

Trái lại, trải qua bao nhiêu thế kỷ, giáo dục, đạo đức cấm động chạm tới, cấm phơi bày chuyện giao hoan. Nay một lớp người mạnh dạn chiến đấu, đánh ngã thành kiến, thu đại thắng. Các chiến sĩ giải phóng mừng rỡ là phải, ồn ào là phải : y như là vừa hạ được thành trì, vừa tấn công phá thủ

pháo lũy. Trong giờ khải hoàn, say sưa chiến thắng, người ta có quyền hò reo la ó, làm quá đáng đôi chút.

Vì thế, nhân vật tiểu thuyết đốp không ồn ào, mà ái tình thì họ vừa mẫn vừa la, hơi om sòm. Thật vậy, nhiều khi họ làm như khiêu khích, như thách đố, giễu cợt đạo đức. Ở xứ ta chế độ kiểm duyệt còn làm nhụt nhuệ khí họ ít nhiều, chứ ở Âu Mỹ thì, trời ơi, họ tha hồ vênh vang vì cả thắng.



Mặt khác, cũng không nên coi thường các suy tư khắc khoải của thời đại này.

Khủng hoảng tin tưởng, ngờ vực các giá trị tinh thần cũ, băn khoăn về ý nghĩa cuộc sống v.v... là cái gì có thực sau cuộc Thế-chiến thứ Hai. Trong tình trạng ấy, người ta không sống an nhiên như trước.

Có thể vừa kêu đòi sống phi lý, vừa bất cần đời, vừa hành lạc vung vít bừa bãi như nhân vật Sagan. Nhưng quả không thể tỏ vẻ bất cần đời bằng cách xoi thật nhiều bíp-tếch và tấm tắc khen ngon.

Hành lạc có một khía cạnh tự hủy, bất cần. Cũng như thuốc, như rượu, như ma-túy, cà-phê, trác táng v.v... Trái lại, xoi bíp-tếch chỉ có ý nghĩa bồi bổ bản thân, hả hê về cuộc đời.

Chắt chiu từng ngọn rau, trái ớt, nghĩ ngợi trù tính từ giọt cà cưỡng trở đi cho được bữa ăn ngon, con người như thế dù chẳng lạc quan ham sống, ít ra cũng bình thản trong tâm hồn, cũng hoà thuận với cuộc sống, dàn hòa với nó đề nghị cách thưởng thức nó đến mức tối đa.

Lớp người hiện tại đối với cuộc sống không có được sự hoà thuận ấy. Ồ, không hòa thuận chút nào. Họ bần khổ, họ bứt rứt. Và khi bần khổ bứt rứt, con người quay lại vầy vò thân xác mình, tận hưởng nó đồng thời hành hạ, đầu độc nó. Tình cảnh ngộ nghĩnh và tội nghiệp.

VÕ PHIẾN

TRƯƠNG VĂN CHÌNH

« Vong-quốc chi Đạo »

Đó là danh từ tôi rất thích, khi đọc, cách hơn hai năm nay, trong bộ *Đại cương Triết học Trung-quốc* (1), và gần đây trong bộ *Chiến Quốc Sách* (2). Và một người bạn Tây-phương cũng thú danh từ ấy lắm. Vậy, xin phép kể lại câu chuyện về « vong quốc chi đạo ».

Số là, một hôm, bạn tôi thò lộ với tôi rằng ông không hiểu nổi con người trí thức Việt-Nam, mặc dù ông ở đây đã mấy chục năm, mặc dù ông giao thiệp rất nhiều với giới trí thức Việt-Nam, mặc dù ông không những biết nói và nghe rất rành Việt-ngữ, mà còn đọc, viết được Việt-văn, đọc những sách trình độ khá cao.

Hỏi thế nào là trí thức, thì bạn tôi gồm những người trong chính quyền, nghĩa là nhân viên chính phủ, quốc hội và các ông lớn điều khiển cơ quan hành chính; rồi đến giáo sư,

(1) *Đại cương Triết học Trung-quốc*, Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê soạn, nhà xuất bản Cảo Thơm, Sài-gòn, 1965-1966; gồm hai quyển: quyển thượng 809 trang, quyển hạ 892 trang. Ở dưới, viết tắt là *THITQ*.

(2) *Chiến Quốc Sách*, Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê giới thiệu, dịch và chú thích, nhà xuất bản Lá Bối, Sài-gòn, 1968; gồm hai quyển: quyển I, 373 trang; quyển II, 413 trang. Ở dưới viết tắt là *CQS*.

bác sĩ, luật sư, kỹ sư và học giả. Định giới hạn hạng trí thức như vậy, thì người trí thức ngày nay tức là kẻ sĩ đời xưa. Theo *Chiến Quốc Sách*, quyển 1, trang 48-49, thời Chiến Quốc, chữ sĩ trở bốn hạng người:

- 1.— Học sĩ: có thể ví với học giả, giáo sư ngày nay.
- 2.— Sách sĩ, cũng gọi là biện sĩ, tức các nhà giỏi biện luận, du thuyết bọn cầm quyền: hạng này có thể ví với các nhà chính khách, nhân viên ngoại giao và cố vấn chính trị ngày nay.
- 3.— Phương sĩ hoặc thuật sĩ: hạng này là nhà kỹ thuật và chuyên môn thời nay.
- 4.— Bọn thực khách rất đông và rất tạp của các quý tộc, gồm các hiệp sĩ, cả những kẻ thích khách, tội phạm, sống bám vào chủ, chờ lúc nào chủ nhờ cậy việc gì thì làm, nhưng được coi như khách trong nhà (cho nên gọi là thực khách), chứ không thuộc hạng tôi tớ: hạng này, ngày nay, tức là bọn «đàn em» của những nhà có quyền thế.

Hiện nay, không còn vua chúa và quý tộc nữa, và những nhà cầm quyền (hành pháp hay lập pháp) cũng chỉ là kẻ sĩ, vì họ xuất thân ở bốn hạng sĩ kể trên. Muốn hiểu người trí thức Việt-Nam đời nay, cần phải hiểu kẻ sĩ thời xưa, vậy cần phải biết một chút về cở học Á-đông. Cho nên tôi đã khuyên bạn tôi kiểm đọc trước hết hai cuốn *Luận ngữ* và *Mạnh tử*; rồi cao lên một nấc, đọc bộ *Đại cương Triết học Trung-quốc* của hai anh Nguyễn Hiến Lê và Giản Chi soạn. Nhưng đọc bộ sách này thì hơi mệt óc, thỉnh thoảng cần phải giải trí bằng những chuyện như *Đông Chu liệt quốc*, *Tam Quốc chí*, và gần đây có bộ *Chiến Quốc Sách* cũng của hai anh Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê soạn.

Vì sao tôi lại khuyên bạn tôi đọc những cuốn sách kể trên, và nhất là bộ *Chiến Quốc Sách*? Ấy là vì chúng ta đang sống trong thời loạn, mà «càng đọc *Chiến Quốc Sách*, chúng ta càng thấy truyện ngày xưa mà y hệt truyện ngày nay!» (CQS I. 68).

Kẻ sĩ, dù Đông hay Tây, dù cở hay kim, dù thuộc vào hạng nào, thì cũng có sĩ quân tử và sĩ tiểu nhân.

Kẻ sĩ quân tử thì «tôn trọng một bảng giá trị gồm nhân, nghĩa, lễ, tín», và «đặt vương đạo trên bá đạo» (CQS I. 64). Kẻ sĩ quân tử không mưu lợi. Vì thế mà đáng quý, như lời Lỗ Trọng Liên, một kẻ sĩ quân tử, từ chối chức tước mà rằng: «Kẻ sĩ sở dĩ đáng quý ở trong thiên hạ là vì giải trừ được hoạn nạn, cời bỏ được mối rối loạn mà không nhận một chút báo đáp nào cả. Nếu nhận sự báo đáp thì thành con buôn rồi.» (CQS I. 81)

Còn kẻ sĩ tiểu nhân thì khác. Họ «không có lý tưởng, chỉ mưu danh lợi» (CQS I. 59). Vì «ham phú quý công danh» (CQS I. 80) vì «cái lợi riêng của họ, cái lợi nhất thời» (CQS I. 69) nên họ phải mưu mô mà «gièm pha nhau, lừa gạt nhau, kèn cựa nhau, xô bầy nhau» (CQS I. 57). Chính sách họ theo là «chính sách đầu cơ: không nhân nghĩa gì ráo, [kẻ] nào mạnh thì theo» (CQS I. 67). Theo kẻ mạnh để đạt phú quý công danh, nên họ không có tinh thần quốc gia như chúng ta quan niệm (CQS I. 51, 85).

Kẻ sĩ quân tử đáng quý bao nhiêu, thì kẻ sĩ tiểu nhân đáng khinh bấy nhiêu. Cho nên có người đã ví họ như bầy chó trong nhà: «Năm thì cùng năm, dậy thì cùng dậy, đi thì cùng đi, ngừng thì cùng ngừng, không cắn nhau. Nhưng ném cho chúng một khúc xương thì chúng vùng dậy mà nhe răng ra cắn nhau. Tại sao vậy? Tại tranh ăn.» (CQS I. 58-59).

Một nhân vật điển hình kẻ sĩ tiểu nhân là Trương Nghi: xảo trá, phản phúc, nghênh ngang, lúc nghèo túng thì xoay sở tiền nong, khi đắc thế thì dùng cái giọng dọa nạt kẻ yếu (CQS I. 80).

Không có lý tưởng, chỉ mưu danh lợi, đầu cơ, xảo trá, phản phúc, lại còn kèn cựa, xô bầy nhau, nên chỉ bọn tiểu nhân tuy rằng khi gặp thời mà lên thì «lên như điều», nhưng ít kẻ giữ được địa vị lâu bền. Nếu chẳng đủ khôn ngoan, chẳng hiểu lẽ «thịnh suy hữu thời», chẳng «nhận rằng nhân

sự không thể luôn luôn có kết quả được, rằng có thịnh thì có suy, [mà] biết rút lui khi thịnh tới tột bậc mà sắp suy », nếu chẳng theo gương Phạm Tuy, con người thức thời, biết nhường chức tể tướng cho Thái Trạch, nghĩa là biết rút lui đúng lúc toàn mệnh, thì kẻ sĩ tiểu nhân có thể bị phan thanh như Thượng Ưởng hay bị xé xác như Tô Tần. (CQS I. 59-60, 71-72).

Nước càng loạn, càng suy thì kẻ sĩ tiểu nhân càng nhiều mà lẫn át cả người sĩ quân tử. Cho nên mỗi khi thấy một sĩ quân tử xuất đầu lộ diện, « ta có cảm tưởng được ngấm một ngôi sao trời hiện lên rực rỡ trên nền trời, rồi biến mất » (CQS I. 81).



Kẻ sĩ quân tử, như đã nói trên, chủ trương vương đạo, mà kẻ sĩ tiểu nhân « chủ trương bá đạo — không, không được là bá đạo nữa, chỉ là vong quốc chi đạo » (CQS I. 73).

Vương đạo và bá đạo, nghĩa dùng theo Mạnh Tử: « vương là chính sách dùng nhân nghĩa, bá là chính sách dùng sức mạnh » (CQS I. 20, — cũng xem THTQ II. 537). Còn vong quốc chi đạo là quan niệm của Tuân Tử: « chính sách của bọn cầm quyền phỉnh gạt dân để mưu cái tư lợi nhỏ mọn » (THTQ I. 59).

Nghe danh từ *vong quốc chi đạo*, ông bạn Tây-phương của tôi có vẻ rất thích thú. Suy nghĩ một lúc, ông nói:

— Không kể giai đoạn lịch sử từ năm 1945 trở lên, mà chỉ nói đến những việc xảy ra từ 1946 tới 1954, chúng tôi đã theo chính sách bá đạo tại Đông Dương. Giá mà chúng tôi không biết tình ngộ đúng lúc, thì chính sách ấy đã đưa nước Pháp vào con đường vong quốc.

Không những chúng tôi đã dùng bạo lực, chúng tôi còn xảo trá. Trong hơn hai năm nay, thấy rằng giải pháp quân sự hoàn toàn không thể thắng được kháng chiến Việt-Nam, chúng tôi bèn tính thêm đến một giải pháp chính trị, và lập

ra một « chính phủ quốc gia ». Nhưng, Cao-ủy Pháp tại Sài-gòn chính ra chỉ là một viên đại sứ, mà thực tế là ông Toàn-quyền thời trước. Tổng tư lệnh quân đội viễn chinh có độc quyền điều khiển chiến tranh. « Chính phủ quốc gia » mà không ngoan ngoãn phục tùng thì bị lật đổ, nhường chỗ cho kẻ dễ bảo hơn.

« Chúng tôi cũng đã phản phúc. Dùng người Việt-Nam cộng tác với chúng tôi, nhưng dùng toàn là những kẻ sĩ tiểu nhân, nên người sĩ quân tử Việt-Nam xa lánh chúng tôi, và chúng tôi đã không thành công về mặt quân sự, lại thất bại cả về mặt chính trị. Không thể kéo dài được nữa, chúng tôi bỏ rơi đồng minh và đơn phương ký kết đình chiến tại Genève.

« Sau chín năm đem đội quân viễn chinh hùng mạnh sang Đông-dương, hao người tốn của, rút cục chúng tôi mất cả ba thuộc địa cũ là Việt-Nam, Ai-lao và Cao-mên, không còn đất đứng ở Á-châu. Thất bại ở Việt-Nam, nội bộ chia rẽ, thế lực suy kém, chúng tôi mất cả Bắc Phi Ả-rập, và cuối cùng phải tự mình giải phóng cho các thuộc địa còn lại.

« Như vậy, có phải rằng chúng tôi đã từ bỏ bá đạo để theo vương đạo chăng? Dẫu sao thì chúng tôi cũng đã phục hồi được nền kinh tế và tài chính, phục hồi được uy tín trên trường quốc tế. Giá mà chúng tôi ngoan cố, ôm mãi cái mộng đế quốc đã lỗi thời để thỏa mãn dục vọng và tư lợi một thiểu số tài phiệt, thì chiến tranh tại các thuộc địa cũ không biết đến bao giờ mới chấm dứt, mà chiến tranh kéo dài, tất chúng tôi phải cầu nước ngoài giúp đỡ, và như vậy là cái mầm vong quốc. »



Bạn tôi còn muốn biết trong hiện tình thế giới, một cường quốc muốn lãnh đạo một khối thì phải làm thế nào cho hợp với vương đạo?

Thật tình, tôi không muốn nghe danh từ *lãnh đạo*. Tôi không tìm thấy trong *Hán Việt từ điển* Đào Duy Anh hay trong *Vương Vân Ngũ đại từ điển*, mà cũng không biết ai đã đặt ra. Có lẽ là của một « sách sĩ » hay một « thực khách » nào đó chăng ?

Tôi còn nhớ khi ô. Ngô Đình Diệm sang thăm Hoa-Kỳ, trước Quốc-hội nước này, mở đầu bài diễn từ, ông ta nói : « Nhân danh dân tộc Việt-Nam do tôi lãnh đạo, vân vân. » Tôi đã tức cười và rất thương hại cho người dùng danh từ ấy, trước cơ quan lập pháp một nước tự coi là dân chủ nhất thế giới.

Kẻ sĩ quân tử vốn khiêm tốn, trọng lễ nghĩa, vào địa vị ô. Diệm, tất là nói : « Đại diện dân tộc Việt-Nam, tôi... » Nó như họ Ngô, là giọng nói của kẻ sĩ tiểu nhân, bao giờ cũng muốn nghênh ngang, tỏ ra mình là người nắm quyền trong tay.

Trong trường giao thiệp quốc tế, ta càng không nên dùng danh từ *lãnh đạo*, vì nó gợi cho ta ý « thống trị, ý « bá chủ », và như vậy thì sao có thể hợp với vương đạo được ? Cho nên tôi muốn thay *lãnh đạo* bằng *liên kết, liên hợp, giao hảo* hay là một danh từ tương tự.

Vương đạo căn cứ ở đạo nhân. Nho gia nói về nhân thì nhiều lắm, nhưng tựu trung có câu sau này, ghi trong sách *Luận ngữ*, thiên *Ung dã*, được các nhà nghiên cứu coi là sâu xa hơn cả : « *Phù nhân giả, kỷ dục lập nhi lập nhân, kỷ dục lập nhi đạt nhân ; năng cận thủ tỷ, khả vị nhân chi phương dã dĩ !* »

Nhà học giả Trung-Hoa, Lương Khải Siêu, trong quyển *Tiên Tồn Chính trị Tư tưởng Sử*, đã giải thích câu này thật đầy đủ rõ ràng như sau :

« Hiện nay ta đang ở một địa vị nào, đến một trình độ nào (3), nếu ta muốn đứng ở địa vị ấy, giữ trình độ ấy »

(3) Địa vị, trình độ, phải hiểu theo nghĩa rất rộng, bao gồm cả vật chất lẫn tinh thần : phúc lợi, đạo đức, học vấn, tài năng, kinh tế, chính trị, quân sự, v.v...

(*kỷ lập*) để hưởng được phúc lợi lâu bền, ta phải làm cho người đồng loại cùng tới địa vị, tới trình độ ngang với mình (*lập nhân*), để dựa vào nhau mà cùng lập.

« Đã cùng người đồng loại ở một địa vị nào, ta còn muốn, về tương lai, tiến lên một địa vị, một trình độ cao hơn (*kỷ đạt*), ta cũng phải cùng người đồng loại kề vai sát cánh nhau cùng tiến (*đạt nhân*). »

« Vì sao vậy ? Trong đời sống xã hội, nhất nhất hành vi của chúng ta đều theo luật liên đới quan hệ. Nếu không cùng người đồng loại cùng *lập* ở một địa vị, quyết nhiên ta không thể *cô lập* được. Nếu không cùng người đồng loại cùng *đạt*, quyết nhiên ta không thể *đạt một mình* được. »

« *Lập nhân đạt nhân* không phải là lập, đạt một vài người, mà lập, đạt nhân loại. Vì lẽ hỗ tương quan hệ, nên lập, đạt nhân loại tức là lập, đạt cho mình vậy. »

« Ta muốn lập, đạt, suy lòng ta sở dục mà biết cái sở dục của người đồng loại (*năng cận thủ tỷ*), ấy gọi là cách theo đạo nhân. »

Trong lời họ Lương giải thích, ta nhận ra hai nguyên tắc : bình đẳng hợp tác và hỗ trợ. *Kỷ lập, kỷ đạt* là vị ngã ; *lập nhân, đạt nhân* là vị tha. Ta thấy rằng theo được đạo nhân, ta có thể dung hoà được lợi ích của mình với lợi ích của người.

Câu trích trong sách *Luận ngữ*, vừa dẫn trên, không phải chỉ là một lời dạy luân lý cho cá nhân trong xã hội, mà còn có thể áp dụng cho đời sống quốc tế, mà nhất là cho các cường quốc đối xử với các dân tộc chậm tiến.

Giá mà những cường quốc Tây-phương hiểu biết tư tưởng Đông-phương, theo được chính sách vương đạo để đối xử với những dân tộc kém họ, thì chắc chắn rằng họ đã tạo nên được hòa bình vĩnh cửu cho nhân loại. Nhưng, ngán thay ! họ tham lam quá, nhiều xí đồ bất chính quá, nên không dung hòa được vị ngã với vị tha, thành ra chiến tranh cứ tiếp

diễn mãi. Mưu lợi ích riêng của họ, họ xoay xở hết cách để gây ảnh hưởng tại các nước chậm tiến, ảnh hưởng về kinh tế, tài chính, chính trị, quân sự, và gây ảnh hưởng bằng những phương tiện xảo trá và phản phúc.

Gây được ảnh hưởng kinh tế và tài chính rồi, thì họ lũng đoạn kinh tế và tài chính của chính các nước nhỏ yếu. Gây được ảnh hưởng về chính trị và quân sự rồi, thì họ tìm cách chế ngự và thống trị. Họ áp dụng chính sách cò diều « chia để dễ trị », làm suy yếu tiềm năng đề kháng tại các dân tộc nhược tiểu.

Tóm lại, không có một cường quốc nào là thành tâm giúp đỡ các dân tộc chậm tiến, không một cường quốc nào muốn *lập nhân, đạt nhân* mà chỉ muốn *kỷ lập kỷ đạt*. Chính sách bá đạo ấy sớm muộn sẽ đưa họ đến con đường vong quốc.

•

Trước khi từ biệt, bạn tôi nói:

— «Giờ thì tôi đã hiểu chút ít về con người trí thức Việt-Nam. Giờ thì tôi mới hiểu rõ thái độ tiêu cực của một số trí thức Việt-Nam. Tôi đã gặp khá nhiều trí thức Việt-Nam, mà sao trong số những người này, có thể coi là sĩ quân tử hiếm thế! Nhưng, chẳng riêng gì tại Việt-Nam, tại nước tôi, tại khắp hoàn cầu này, số người đáng liệt vào hạng sĩ quân tử thưa thớt lắm, thưa thớt như sao buổi sớm!

«Có lẽ bồn phận của chúng ta là phải nghiên cứu lại cò học Á-Đông để tạo nên một «bảng giá trị tinh thần» mới, — không, không phải là tạo nên cái mới, mà chỉ là phục hồi cái tinh túy thời xưa. Chúng ta không còn có thể coi cò học Á-Đông là một môn nghiên cứu tại các trường đại học, mà phải lấy làm một môn luân lý thực dụng ngay từ các lớp trung, tiểu học. Đạo nhân, mẫu mực con người quân tử, mà đem phối hợp với nền kỹ thuật hiện đại được, thì tương lai nhân loại rực rỡ biết bao!

«Tôi sẽ hết sức vận động đề môn cò học Á-Đông được đem dạy vào những giờ Việt văn tại các trường trung học Pháp tại Việt-Nam. Nhưng, không biết bộ Quốc-gia Giáo-dục Việt-Nam có chấp nhận cho chăng, vì trong chương trình giáo khoa trung học Việt-Nam chưa thấy có môn ấy.»

TRƯƠNG VĂN CHÌNH

(Cần-thơ 18-10-68)

Quý vị phụ huynh có thể cho con em đọc tác phẩm có trong danh sách được Bộ Giáo-dục chọn dịch:

TÂM CẢNH

truyện André MAUROIS
bản Việt-văn: MẶC-ĐỖ
GIAO-ĐIỂM tái-bản

Sách in lại lần thứ hai, thể theo yêu cầu của độc giả, dày 360 trang giá đặc biệt: 100 đồng.

TAM - ÍCH

Sartre và Heidegger

CÁC ÔNG LÀ AI, VÀ BÂY GIỜ CÁC ÔNG ĐI ĐÂU ?

13

Còn Heidegger ?

Chúng tôi cố ý viết gần xong bài tham luận, đề hai ba *thiên* cuối cùng nói về Heidegger, đề bạn đọc so sánh hai người Sartre và Heidegger — hai người vốn là đại đồng tiểu dị ! Có nhiều lý do lịch sử, xã hội (và cả địa phương) tỏ rằng Heidegger lớn hơn Sartre.

Thực ra, Heidegger là cái gương lớn (miroir grandissant) của Sartre — một thứ chân dung nhiều màu của Sartre.



Số là, theo Heidegger, yếu tính *con người* (être de l'existant humain) là *khả thể* (pouvoir-être) : bản chất con người không phải là một bản chất tiên thiên như *minh đức* của Nho-giáo, đạo của Lão-giáo..... mà là một động lực đúng như ý niệm chứa

(★) Xem từ TÂN-VĂN số 4 và số 5.

trong danh từ *hiện hữu* là *exister* và *existence* (Existence là *EK-sistence*). *Hiện hữu* là tự vượt (dépassement hay transcendance) ra khỏi cái hiện chất (être actuel) — vượt cho mình mà lại còn làm cho nhiên giới khách quan nó vượt chính nó, bằng cách gán cho nó, khoác cho nó một cái *nghĩa* (sein ; être). Con người phải tận dụng cái tự do (liberté) do *hư thức* qui định, đề *vượt*. Con người, sống giữa vũ trụ, *tự phóng ảnh* (projet ; se projeter) trên một bối cảnh vạn vật nhiên giới (réalités brutes). Chủ thể và khách giới — đã được siêu hóa, hay duy lý hóa, như đã thừa rồi — tương quan mật thiết, « nương » vào nhau, « có » nhau... mà hiện hữu. Nói khác đi, con người và khách giới là hai *phương diện* của một « nếp » hiện hữu (être-dans-le-monde) cái mà Gabriel Marcel gọi là *être-incarné*.

Tuy nhiên, khi con người muốn *tự vượt* cho đến tự do tuyệt đối, thì nó gặp ngay một chướng ngại vật, là cái *xác*, cái *cơ thể* của chính nó, cái mà Sartre gọi là *facticité*. (Đối với Heidegger, *facticité* có nghĩa khác).

Vạn vật của *nhiên vũ trụ* (monde comme chaos) thì vốn đã vô tri rồi ; mỗi *người*, mỗi *ý thức* lại cũng đeo bông đeo đẳng lẽo đẽo một cái xác chứa tâm can tỳ phế — thì rồi còn ai mà làm gì được cho ai !

Con người *cô đơn*, con người *bất lực*... Tại sao ? Heidegger nói : thế đấy, *phi lý* ! Con người suốt đời vương vào cái cảnh tìm cách thoát khỏi hiện chất đề *chân hiện hữu*, mà thất bại !

Thất bại ! Vô ích ! Tuyệt vọng !



Thực ra, Heidegger dạy con người ta là trong khi *chân hiện hữu* (được không ?) *phải có trách nhiệm về yếu tính của khách giới* (Ở chỗ này, chúng tôi hoàn toàn đồng ý với Heidegger !); còn chính yếu tính của mình thì phải *phóng ảnh* !

Nói tóm lại, đối với Heidegger, con người là một « nếp » tự do đương « lưu hành » để tự thực hiện và thực hiện khách giới.

Heidegger cũng chỉ dạy người ta được đến thế, không thể làm hơn — chỉ vì hai ông, Heidegger và Sartre, đều phải theo cái triết học của mình cho đến « hậu quả » chót (dernières conséquences).

Cho có lúng túng, cũng là chuyện dĩ nhiên, hai ông cũng chẳng có « lỗi » gì !

Có một điều hiển nhiên ai cũng thấy là có Heidegger thì mới có Sartre — bao nhiêu yếu lý căn bản của Heidegger, Sartre « dùng » hết... và thêm nhiều kích thước vào, thêm bút pháp độc đáo vào mà thôi !

Xin mở một dấu ngoặc.

Chỉ vì Heidegger vô thần cho nên ở Âu-châu, người ta cho rằng sự siêu hóa của ông chỉ nhắm nhiên giới và tha giới, và gọi cuộc « hành trình » của ông theo bề ngang (transcendance horizontale) ; chứ không như Jaspers « hữu thần », sự siêu hoá của Jaspers theo bề dọc (transcendance verticale) nhắm bề cao bề sâu — Thượng-đế mà Jaspers gọi là *Phi giới thể* (Être-sans-limite) nói bằng những « dấu hiệu » cần phải « đọc » (déchiffrer) như đọc con số (chiffres) mà Jaspers gọi là ngôn ngữ của *Siêu việt* gồm có những « con số » của khách giới và những « con số » của chủ giới... Nói chung, con người ta « đọc » bằng *Tín ngưỡng* (la Foi) và do những « con số », người ta « khái » ra *Siêu việt* : chẳng hạn như Cây tri giác là « con số » của tính và tình nhân sinh ; chẳng hạn như Đại dương thăm thăm là « con số » của vô biên vô cùng ; chẳng hạn như chuyện Tắm Cám của Việt Nam là « con số » của sự *thắng thế* cuối cùng của Công lý nội tại (Justice divine ; justice im-

manente) ; chẳng hạn như chuyện « Sơn tinh Thủy tinh » là « con số » của sự hiện hữu nhị nguyên thiết yếu của đất và nước (cặp *thủy thổ*) trong càn khôn ; hòn Vọng phu trên núi là « con số » của sự chờ đợi tuyệt vọng của con người (vì con người phải trả nợ tội lỗi nguyên thủy chẳng hạn...)... và tuyệt vọng của ý thức... (Ừa, đúng như Sartre và Heidegger quan niệm)!

Nhưng đó là một chuyện khác. Chuyện bây giờ là chuyện « *thời tính* » (temporalité) của Heidegger, một *đề thuyết chính* của ông — vì Heidegger vốn là người tha thiết với nhân sinh, xin nhớ cho điều ấy.

Số là chúng ta, ai cũng hiểu rằng : nếu đừng có cái *khờ* trong nhân sinh, ngăn trở con đường hạnh phúc, thì có lẽ Phật-giáo chẳng hạn cũng chẳng cần có mặt làm gì — kể cả là các tôn giáo khác ! Vì con người *khờ*, cho nên Phật-giáo phải dạy *thoát khỏi* ! *Khờ* là cái « *đế* » thứ nhất của Phật-giáo vậy.

Vậy : « *đế* » *khờ*, cái « *đế* » đó, nó *hữu hạn hóa* nhân sinh ; « *đế* » ấy, xin thưa lại, là của nhà Phật. Jaspers và Heidegger, có thể nói là họ cũng có những « cái » mà chúng ta có thể tạm gọi là « *đế* » của họ : Jaspers gọi là *giới cảnh* (situation-limite) (Tôi ngờ ngờ Berdiaeff hiểu không vẹn Jaspers ở điểm này — trong *Năm trăm tư về hiện sinh* (Cinq méditations sur l'existence) và Heidegger gọi là *nhân sinh tính* (existentiaux). Trong các *nhân sinh tính* của Heidegger, có một *tính* (một *đế*) là : *thời chất* (temporalité).

Luận cứ *thời chất* (temporalité) là một trong mấy khái niệm căn bản của Heidegger. Đây không phải là vấn đề con người sống *trong* thời gian (dans le temps) và chữ *thời gian* đây không có nghĩa cồ điển : cái *thời gian bản thể* (temps ontologique) của Heidegger không phải là thời gian của cái đồng hồ và thời gian của âm lịch dương lịch ; không phải là thời gian của chàng Meursault của Camus (trong *Kẻ xa lạ*), sống nhằm

nhàm, ăn nhàm nhàm, ngủ nhàm nhàm, đi làm ngày hai buổi... buồn như trấu cấn... buồn chết đi được ; mà cũng không phải ba tháng của chàng Từ Thức với nàng Giáng Hương trên tiên là một trăm năm ở chợ Bến Thành : cái « thời gian » này, Heidegger đặt là *temps ontologique*, phái hiện sinh gọi là *thời gian thức* (*conscience du temps*) hay *ý thời* (*temps de la conscience*). Cái thời gian ấy, đối với Heidegger, là thuần chất, sơ chất (*primordial*) mang phẩm tính (*qualitatif*) và cụ thể tính (*concret*). Heidegger gọi nó là *đế* của Heidegger và nói rằng nó là một *cách tại thế* (*manière d'être de l'homme*).

Có vài triết gia Âu-châu nói rằng cái khái niệm *thời chất* của Heidegger là một khái niệm tối và khó hiểu... Thực ra, tôi nghĩ nó không tối om om đến thế : Heidegger làm người ta nhớ đến Bergson ! Bergson ! Học Heidegger mà quên Bergson là quên... lớn kia đấy. (À, Bergson hơn Heidegger ba chục tuổi đầu đấy !) Cũng có *thời gian sống* (*temps vécu*), cũng có *phẩm thời gian* (*temps qualité*) — chỉ của Bergson — và *ý thức* của Bergson dự tri về tương lai (*anticipation de l'avenir*) thì « ý hướng » (*souci*) của Heidegger là cơ cấu căn bản của con người là dự tri về chính mình (*Le souci anticipe sur ce qu'on est, se jette vers des possibilités... L'avenir naît du projet*) vân vân... Chỉ có khác là Bergson thì nói « nhất trí » còn Heidegger ông tạm « chặt » thời gian ra... Có lẽ trong triết học giới âu mỹ, Bergson và Heidegger là hai người đặt vấn đề ấy độc đáo nhất !

Nhưng đó là phần... giới thuyết. Đây là phần ý và lý của Heidegger — tôi không dám gọi là luân lý !

Theo Heidegger thì nhân sinh cá nhân phải là một liên tục, một nhất trí có ba giai đoạn. Heidegger chú trọng tới tương lai nhiều nhất — đó là cách *thoát chất* (*extase*) thứ nhất. (Tôi không dùng : thoát trần, thoát tục, xuất thế). Con người *tự phóng ảnh* (*projet*) đề hướng thượng, hướng ngoại hướng phúc ! Nhưng cái giai đoạn *một* ấy bị *quá khứ* nó hướng dẫn

(cái quá khứ này, Sartre gọi là *en-soi*) và tương lai con người phụ thuộc vào nó... Xưa kia, vua Quang Trung bách chiến bách thắng trong quá khứ cho nên có một phen nhà vua ra Thăng-long — trong tương lai — bị Nguyễn Nhạc theo lêo đêo... cho nên... cho nên... Chứ giá mà trong quá khứ ông vua ấy, ông chỉ giỏi vừa vừa thôi, đừng làm thiên hạ sợ, thì cái tương lai của ông nó đã hướng đi một hướng khác rồi !

Nói một cách : quá khứ hướng tương lai, như Heidegger nói.

Chẳng hạn là thế : vì vậy cái quá khứ nó « uốn » nó « bẻ » cái tương lai — việc đời như cái dây nhiều lóng, lóng trước đây lóng sau, vân vân... theo một tương quan luận lý !

Còn cái *hiện tại* của Heidegger thì Heidegger chỉ nói rằng con người vốn là *con người tại thế* thì con người phải *tạo ra*, *dựng ra* nó. Trong khi *tại thế*, trong khi « lún » vào hoàn cảnh nhân sinh do mình gây ra, còn mình tự mình *hòa mình* trong hiện tại. Nói một cách khác : cái hoàn cảnh, cái « thế » nhân sinh (*situation*) nó vây lấy mình — nối mình với quá khứ, nối mình với tương lai.

●

Ba giai đoạn *thoát chất* (*extase*) ấy trong con người, nó nhất trí (Bergson cũng nói như vậy về thời gian của Bergson trong đời cá nhân). Vì vậy, nó có sử tính (*historicité*). Nó có *sử tính* : đồng thời nó *làm lịch sử* : làm lịch sử là tham dự vào sự tiến hóa của lịch sử ở một trong nhiều phương diện. Chúng ta lấy ông Trần Trọng Kim làm ví dụ : khi ông viết cuốn *Việt-nam Sử lược* là ông nhận thức về lịch sử ; còn khi ông làm Thủ-tướng là ông làm lịch sử... chẳng hạn...

●

Đối với Heidegger thì cái việc phân tích về « thời gian » của ông là việc căn bản. Nhưng thực ra, ông qui định mấy cái « để » của ông — có cả cái mà ông gọi là *tự do* — rồi ông ngưng lại.

Ông dạy người ta dùng cái *tự do* ấy để vượt (*transcendance*) — vượt chính mình và làm cho nhiên giới nó vượt chính nó để trở nên hữu nghĩa (*intelligible*).

Quả tình, đến đây, triết học Heidegger mới thật là tối om om — vì bên kia cõi *tự do* của nhân giới (*pour-soi*) là cõi *thuần nhiên giới* (*existence brute*) hay là *monde comme chaos originel* có còn vấn đề gì nữa đâu mà đặt ! Đối với ông, chính ông cũng nói rằng cõi *thuần nhiên giới* là một cái hố thăm phi lý (*abime obscur ; chaos absurde*) kia mà !

Thực ra, Heidegger hơn Sartre ở chỗ Sartre hứa nói chuyện luân lý rồi... bí, không nói nữa, hay nói mà nói ép ! Còn Heidegger, ông có nói — ít nhưng có.

Con người ta chỉ có hai thái độ : một là lìa cái cá tính của mình, sống pha vào cái xã hội thông thường mà ông gọi là « on », và sống một cách *phi chân* (*inauthentique*) ; hai là *tự nhất* mình trong sự hữu hạn, *tự thực hiện* một cách độc đáo theo kiểu mà ông gọi là *Tuyệt đối không ai thay được* (*mode du plus irremplaçable des êtres*). Theo ông, chỉ có một việc con người *chân nhân sinh* làm mà *tuyệt đối không ai làm thay được* là *cái chết*. Ông gọi con người là *tử hướng* (*être-pour-la-mort*) : như vậy và vì chỉ có cái chết mới *tuyệt đối* định được giá trị một cuộc đời cá nhân, đúng như cồ nhân Việt Nam nói : *cái quan định luận*, nghĩa là đây nắp hòm lại mới định được giá trị người này hay người kia ! Cha tôi, một nhà túc nho đã dạy tôi cái yếu lý ấy, một ngày xa xưa...

Ngộ nghĩnh nhất là Heidegger hơi (hay rất) á đông : ông bảo con người chỉ độc đáo trước cái chết ! Đó là chỗ Heidegger khác Sartre, vì Sartre cho rằng con người có thể chết — tùy « hoàn cảnh » mà ông gọi là *situation*. Chúng ta, ai đã đọc vở kịch *Từ vô địa táng* (*Morts sans sépultures*) thì thấy quan điểm của Sartre về vấn đề *être-pour-la-mort* và thấy hai người khác nhau ở đâu.

Cái vấn đề *tử hướng* (*être-pour-la-mort*) của Heidegger rất ngộ nghĩnh : Heidegger cho rằng không ai thay mình chết cái chết của mình được—cái chết của tôi : *ma mort*—đời ai nấy chết, thân ai nấy chết, chết ai nấy chết — cái chết riêng của mình là một cái độc đáo ! Tôi có khác thiên hạ (*thiên hạ* mà Heidegger gọi bằng « on ») là nhờ cá tánh của tôi, đã có cá tánh riêng thì cái lại cũng là chuyện độc đáo, vì chưa chết thì chưa ai định giá trị được đời tôi, đúng là *cái quan định luận* !... Còn một ngày trước khi *chết*, con người vẫn có thể làm một việc để làm cho cái quá khứ trôi dạt vào cõi *en-soi* (trong *ontique*) vào có một *tự phóng ảnh* (*projet*) mới và chết cái chết riêng — *ma mort*. (Chứ cái câu của cồ nhân sĩ phu — trong đó có cha tôi — nói « *tử giả biệt luận* » lại có nghĩa khác : người nọ người kia đã chết, người còn sống phải bỏ chuyện đàm tiếu, chuyện oán thù .. vân vân.) Xin nói lại : Chết rồi thì *yếu tính* (cũng là *giá trị*, cũng là *nghĩa*) mới rõ ràng, có *sử tính* (*historicité*) hẳn hoi : Kinh Kha khi đương nghêu ngao múa kiếm ngâm thơ ngoài chợ là một Kinh Kha khác — mà Kinh Kha giết hụt vua Tần rồi *chết* là một Kinh Kha khác mà *sử* xanh đã dành cho một trang trắng đen đâu đó rõ ràng ! Nghĩa là có hai Kinh Kha vậy !

Con người ta chưa chọn cái chết thì chưa *tự do* : gã kia vào tù Chí-hòa, gã có đủ *tự do* để mưu đồ chuyện vượt ngục — tuy nhiên gã phải hiểu rằng rất có thể hễ lộ đầu ra là có

một viên đạn của lính gác bay vụt vào mái tóc gã; còn gã kia làm cách mạng bí mật, hẳn là gã phải nghĩ rằng, cho có muốn có cái tự do can đảm bị tra tấn mấy cũng không khai, gã cũng phải hiểu rằng chuyện tra tấn nó dẫn người ta đến cái chết bí mật. Không: người ta tự do chọn cái ý, cái muốn, cái dự định, về cái chết! Đối với Heidegger, người này người kia đã sống một đời sống *chân nhân sinh* (vie authentique) — tạm gọi là độc đáo — và chân nhân sinh đòi hỏi hy sinh, kể cả hy sinh về tánh mạng!

Trái lại, Sartre nghĩ khác: không phải cái chết của tôi — *ma mort* — mà tôi đã lựa đã chọn, làm ra cái chân nhân sinh của tôi. Sartre nói rằng: cái chết nó *ngẫu sinh, ngẫu nhiên* (contingence). Cho nên Sartre mới nói rằng con người ta ngẫu nhiên mà chết — *on meurt pardessus le marché* — không ngờ! vở kịch *Tử vô địa táng* (Morts sans sépultures) là một vở kịch trong đó Sartre nói rõ vấn đề chết ngẫu nhiên, vở kịch ấy hẳn trí thức giới Việt Nam đã nhiều người coi. Và: về việc này, Sartre khác Heidegger — nói một cách khác: Heidegger á-đồng hơn Sartre.

Cũng dễ hiểu!

Người bình dân Việt Nam chúng ta thường nói: « Sống mỗi người một nết, chết mỗi người một tật », tôi cho rằng có thể làm chúng ta nghĩ đến Heidegger — nhưng mà nói là nói người có cá tánh, chứ còn thiên hạ mà Heidegger gọi là « on », thì hẳn là có bao nhiêu người thì cũng chỉ là một « tật »... chung! Còn chết như Stéphan Zweig tự tử, chết như Nerval tự tử, chết như chàng Gundmond trong *Narcisse und Gundmond* của Herman Hesse thì mới thật là « cái quan » rồi « định luận » sau vậy — tuy rằng hai cái chết kia là việc quyền sinh — nói rằng họ tự do lựa chọn chuyển đi chốn ngàn thu của họ thì đúng hơn!

Heidegger nói về yếu tính của con người hiện hữu: ông chưa nói về yếu tính chung (*être en général*) — nghĩa là ông mới nói một... nửa vấn đề thôi!

Tin tức văn hóa quốc tế đến đất nước chúng ta chấp chà chấp chòn: chúng tôi không hiểu Heidegger còn sống hay chết! (Ngày nay người ta nói rằng ông chống thuyết quốc xã của Hitler thì rất đúng rồi, nhưng lại có người xuyên tạc rằng ông đã đem thuyết của ông cho... Hitler mượn và vin vào đó mà nói xấu ông — tôi cho như vậy là bất chính!)

Kề cả là ông đã chết: cái quan định luận, chúng ta dùng ngay học thuyết của chính ông để phê phán ông: chính vì ông chết (hay là ông sống mà ông ngưng viết) cho nên ông vụn, vụn vì ông khôn! Vụn và khôn, vì ông trốn hai vấn đề một cách khéo: vấn đề Thượng-đế và vấn đề yếu tính chung. Ông nói rằng bên kia cái tự do, bên kia con người, là nhiên giới vô tri (*existants bruts*): có gì nữa đâu mà ăn với nói! Kề ra, phải cho là ông có lý: có người thì người đặt cho mọi vấn đề — của chính nó và của nhiên giới. Chứ nếu người lại cũng là nhiên thể thuần chất nữa, thì có gì mà ăn với nói! Nó bàn về nó xong, thì dẹp đi là phải rồi! Huống gì người cũng đã siêu hóa nhiên giới rồi! Khá đấy chứ!

Nếu ông sống, nếu ông viết, ông làm sao đề thích nghi (conséquent) với chính ông? Ông sẽ rơi vào hố duy tâm: người ta đã chẳng nói ông là *sinh duy tâm* (*idéalisme existentiel*) là gì! Ông đã chẳng tuyên bố rằng ông không phải là một nhà-hiện-sinh-vô-thần là gì!

Viết về Heidegger, chúng tôi thấy ông cao và bát ngát — vì kích thước ông lớn quá — theo tôi Sartre chỉ là một môn

sinh : gần thầy quá thì sợ mang tiếng là nô lệ...xa thầy quá — cho khác — thì thua...Là vì Heidegger hay là Jaspers là những triết-gia có *thiên chức* (chữ *thiên chức* đúng hơn chữ *sứ mạng* kia đấy !). Sartre cũng nói về *trách-nhiệm* nhưng nói không gọn lắm, Heidegger nói về *trách nhiệm*, nói về sự tương quan (*être-projetant-un-monde ; être-soucieux-d'autrui ; être-avec*) một cách chân thành mà người ta có thể *trực-cảm* ! Chỉ vì con người gặp cái thuần thê phi lý vô nghĩa (*existant absurde et pour-rien*) mà con người thất bại : Heidegger bèn phải dạy người ta hướng tới cái *chết* bằng *chân nhân sinh* — Luân lý ông hay ; Sartre chỉ thêm có sự « ngẫu nhiên » (*par-dessus le marché*) mà luân-lý của Sartre vỡ ! Sartre đại vậy !

Tôi ngờ ngờ cái tự do căn-bản, khởi nguyên (*liberté radicale, primordiale*), cái chuyển hư thê bột hướng (*mouvement spontané*) — mà Heidegger cũng gọi là *siêu tính* (*transcendance*), — sẽ là yếu tính của cái học *tâm truyền* (*ésotérisme*) của ông ! Ông lúng túng...để cho khỏi mâu thuẫn mà thôi ! Chứ sao !

Ông thật đáng cho đời sau sùng bái !

14

Còn Sartre, Sartre cứ viết.

Sartre *mô tả* đề lập ngôn, Sartre viết tiểu thuyết, viết kịch — cũng chỉ để *mô tả* mà thôi. Văn học của Sartre là *văn-học hiện-sinh*. Đã có danh từ ấy đề mà chỉ rồi thì thôi, không dùng danh từ « văn học hiện tượng luận nữa (*littérature phénoménologique*) — nói thế, là vì có phương pháp hiện tượng luận thì mới có văn học hiện sinh của Sartre ! Nói văn học của Sartre là *văn học hiện tượng luận*, cũng như nói *Bích câu kỳ ngộ*, *Truyện Sào Phủ và Hứa Do* và tất cả các truyện trích trong *Liệt tử* và *văn học Lão-giáo* (*littérature taoïste*), cũng như liệt *Quan âm thị Kính*... chẳng hạn... vào *văn học Phật-giáo* (*littérature*

bouddhique) ! (Sở dĩ có lời như vậy, vì trước kia tôi có liệt cuốn *Ca tụng thân xác* của Nguyễn Văn Trung vào *văn học hiện tượng luận* thì có nhiều nhà trí thức nói rằng không có văn học hiện tượng luận, mà chỉ có triết học hiện tượng luận mà thôi !)



Kết luận về Sartre, chúng tôi xin phép nói vài ý tưởng.

Nhìn triết học của Sartre như một công trình mô tả hiện tượng luận — mô tả « hành trình » của *ý thức* ; như một công trình nhận thức ; như một công trình tâm lý học... — thì triết học của Sartre là một sự nghiệp kiến trúc triết học vĩ đại, quả tình cò kim cũng ít có người làm nổi ! Nhưng nhìn triết học *mô tả* của Sartre như một hệ thống nhân bản có gói một nền luân lý căn phải có đề biến xã hội loài người — *transformation du monde* — thì triết học của Sartre là một « hệ thống » tàng tạt !

Còn nó đã « biến » cái nếp sống chung của xã hội, từ mấy cái « hầm » ở Saint-Germain-des-Prés cho đến tiểu thuyết của Sagan, ấy là ngoài ý hướng của Sartre — chúng tôi quả quyết tin như vậy ; cũng như nền phong kiến tập quyền từ Hán đến Thanh ở Trung-quốc, phải hiểu rằng nó cũng đã diễn ra ngoài ý muốn của Khổng phu-tử !

Giữa một thời đại chuyển mình — chuyển riêng chuyển chung từ Tây qua Đông... —, còn phải giữ lại bóng dáng của *truyền thống tính* để đừng ngã xuống tình trạng sa đọa về *trí thức* và *tinh thần*, người ta sẽ cố ý hay vô tình lợi dụng hai luận cứ *tự do* và *chân nhân sinh* của Heidegger mà người ta hiểu lầm là *độc đáo tính* (đã độc đáo... thì chạy xe hơi rờo cây số một giờ cũng là một nếp độc đáo !) đồng thời lầm sự « tuyệt vọng » của Sartre là một yếu lý luân lý Sartre đem ra dạy và cứ việc chán nản, cứ việc cô đơn... Ở điểm này,

Sartre bị mắng là... đáng, vì Sartre đã đề cho người lẫn sự kiện (fait) và ý chí (volonté) !

•

Dù sao, chuyện phải xảy cũng đã xảy rồi : cũng như đã xảy ra rồi chuyện tam cương và ngũ luân của Nho-giáo hai ba ngàn năm lịch sử á-đông mượn nó, kẻ cố ý thì mượn làm lợi khí, kẻ vô tình thì lấy nó làm nguyên tắc « hương nguyện » dù sao cũng củng cố được một số quyền lợi vật — và cũng đã xảy ra rồi mấy hòn non bộ của tiền nhân gặp dịp thì ra làm quan lớn, mất dịp thì về ngắm mấy hòn non bộ con con gác trên lưng chừng vài ngôi chùa bằng ngón tay út, chờ cho có dịp làm quan mới, lại thanh vân đắc lộ — cái *lười* về tâm hồn mà cứ gọi là cái *nhàn* cho có vẻ... « thoát thế » !

Lịch sử chỉ là chuyện tái diễn : ai ngờ chuyện kinh nghiệm về chính trị mà lại còn áp dụng cho cả triết học !

L'histoire a bon dos... Pháp-ngữ có câu ấy : người ta có làm nên tội gì với chính mình và với người, thì đã có lịch sử gánh...

Hắn là vậy !

Hiện sinh luận vô thần, quả tình, *tự nó nó* vô tội ! Nó chỉ có tội ở chỗ nó vạch trần ra cái bộ mặt của ý thức — của con người ! Chúng ta cứ ngó lại, con người đã có từ hàng mấy chục thế kỷ rồi, mà đã hay, đã giỏi, đã sung sướng, đã thương yêu nhau đến cỡ nào rồi...!

Thánh hiền có lòng tốt, đó là một chuyện khác !

15

Tôi xin phép chấm dứt bản tham luận này bằng vài ý tưởng. Cờ kim thánh hiền đã viết thiên thiên kinh và vạn vạn quyền. Tuy nhiên, thánh và hiền thì không bất lực, sách vốn hay —

chỉ có con người là bất lực. Học thuyết nào cũng vạn năng : Nho giáo chẳng hạn, chính nó nó là một hệ thống — theo nghĩa chính xác — rất vẹn, rất gọn, không sơ hở, kín và cân đối như một ngôi kim tự tháp : trên là cái ngọn, dưới là một khung kích thước đầu ra đó ! Con người áp dụng nó sai : nó thành một đồng phân — *Không giáo nghiệt phân chi học* ! Cái ông Ngô Trĩ Huy của thời Trung-hoa dân-quốc thật là giận người rồi giận lây sách : đáng lẽ không nên giận sách mà chỉ nên phân nộ với con người mà thôi...

•

Cái việc lớn nhất phải làm ngày nay là làm lại con người. Làm lại được con người, nhiên hậu, học thuyết nào cũng sẽ hay : cần gì phải có đến cả bao nhiêu cái *isme* dài dằng dặc !

Tuy nhiên, muốn chữa bệnh phải hốt thuốc, muốn hốt thuốc phải chần mạch, phải *giải phẫu* — coi đầu đuôi bệnh tình ra sao, ung thư nằm tại đâu, lục phủ ngũ tạng tâm can tỳ phế hồi hám chỗ nào ! Cứ theo các định đề (postulat philosophique) của các thầy Mạnh-tử, thầy Tuân-tử, thầy Cáo-tử... kể cả thầy J. J. Rousseau ở xa tăm tắp, kẻ nói tính thiện, người nói tính ác... thì rồi không biết mạch ra sao và cơ thể đau yếu thế nào !

Lâu nay, con người vì *ngụy tín, trá tưởng* một cách thành và thực, đi đến đâu là lẻo đẻo mang theo mớ luân lý giáo khoa thư và một mớ danh ngôn bán sẵn — làm bình phong cho không biết bao nhiêu nhóp ôi là nhóp : cái *nhóp* và cái *ác* của tấm lòng của con người mới thật là khủng khiếp ! Một người công nhân chẳng hạn, họ chỉ nhóp cái áo và quên tấm cái cơ thể mà thôi !

Mặc áo gấm, ở phòng lạnh, ăn cao lương mỹ vị, mà nói chuyện *luân lý*, ai mà chả làm được kia !

Heidegger và Sartre đã có công rất lớn là đã mời thiên hạ *con người* vào phòng giải phẫu có treo tấm gương lớn — để cho ai nấy soi gương thấy « dung nhan » của chính mình !

Công ấy quả là công vĩ đại ! Cờ kim — xin nói lại — chưa ai làm nổi !

Nhiên hậu, sẽ tìm thầy hốt thuốc sau !

Ngày nay, *khoa học* lăm le làm cái việc mà thế kỷ thứ mười tám cái *scientisme* đã thất bại — giai cấp *kỹ thuật gia* lăm le làm bá chủ nhân sinh và *cơ cấu luận* (structuralisme) sắp thêm vây cánh — đúng như Lefèbvre lo ngại ! *Cơ cấu luận* phát sinh đã cầu kỳ, trưởng thành lại cũng cầu kỳ — khi ra đời gói nhiều *ý thức hệ* quá, đừng nói gì các nhà trí thức muốn áp dụng vào các *khoa học nhân văn* khác, chỉ nói chuyện dùng nó trong *văn học* cũng đã thấy gặp ghềnh ! Đối tượng của nó sẽ phải là những tác phẩm lớn văn học Việt Nam ; đã thế lại còn phải viện khí giới *phân tâm, sinh phân tâm, duy vật biện chứng* — cứ theo dõi Lucien Goldmann thì thấy ! Dùng « lợi khí » *cơ cấu*, quả tình khó thoát mái ! Vạn nhất mà lại cộng Trương Tửu xưa — bảo hoàng hơn vua — và Nguyễn Văn Hanh xưa về Hồ Xuân Hương — lại cũng bảo hoàng hơn vua — thì sẽ chóng mặt cho mà coi !

Đề coi *cơ cấu luận* sẽ làm được những gì !

Chỉ biết rằng *khoa học* có làm là làm máy, kể cả là máy tính, máy toán, máy... nghĩ !

Té ra *máy* và định cải tạo và cải thiện cả cái *pour-soi* sao

Có một điều rất ngộ nghĩnh là Sartre chống Hégel mà lại nợ Hégel nhiều quá, chống duy lý học và duy lý tính mà đọc sách Sartre, chúng ta lại thấy Sartre lập ngôn một cách rất duy lý (rationnel) và rất thích nghi (conséquent). Và chính ở chỗ đó mà Sartre đã giơ lưng cho thiên hạ đâm : Sartre rơi vào chính cái bẫy Sartre dăng ra... (Thực ra Henri Lefèbvre, một triết gia và tư tưởng gia Âu châu cỡ lớn, khi công kích Sartre thì nói rằng sự lập ngôn của Sartre là không thứ tự liên tục (incohérent) Tôi cho là ở vào thế Lefèbvre, Lefèbvre — kể cả là ngày nay chỉ còn ở mấp mé duy vật biện chứng — không thể nói... khác, vậy thay)... Còn riêng về Heidegger, thì chúng tôi chỉ hiểu Heidegger qua sách triết gia Pháp viết ra — kể cả Berdiaeff ! Heidegger có chỗ hấp dẫn : một là ông tuyên bố không chịu làm nhà hiện sinh vô thần, hai là ông đã ít nhiều có tính chất á-đông, ba là ông thuần chân chính, bốn là ông đề những yếu lý chính cho Sartre khai thác — đây là lẽ quan trọng nhất đấy, chứ sao !

Công lớn vẫn là công ông !

Còn Sartre, ông đã bắt đầu cuộc « hành trình » triết học của Sartre bằng phủ nhận sự hiện hữu của Thượng-đế. Lăn trên cái dốc — Sartre phải « lăn » cho đến cái hậu quả chót (dernière conséquence).

Đối với thiên hạ năm châu và năm đại dương, Sartre khôn ở đấy, mà dại cũng ở đấy !

Đối với Heidegger, người không « thích » cũng có lòng kính và ngưỡng mộ — đối với Sartre, ai không thích có thể mắng tưới !

Và đối với cả Heidegger và Sartre, tôi nghĩ : Heidegger bề thế và hấp dẫn hơn, nhưng lại ở... xa quá — Sartre không giỏi như Heidegger, nhưng gần ta hơn ! Đấy là hơn đấy là kém, và hơn ở đâu kém ở đâu vậy.

TAM-ÍCH

TRƯƠNG VĂN CHÌNH

Làm bàn về âm-thanh Việt-ngữ

Phần thứ hai ĐỀ NGHỊ MỘT SỐ DANH TỪ

21. *Trait pertinent*. Danh từ này, đâu như nhà ngữ học A. Martinet đặt ra, và ô. LVL có nói đến, trong PV. tr. 19, như sau :

Par Traits Pertinents, on entend « *tout trait phonique susceptible de différencier à lui seulesens intel le ctuel d'un mot ou d'un énoncé* ».

Đoạn in chữ ngả trích trong cuốn *Le parler d'Hauteville (Savoie)*, tr. 10, của A. Martinet, xuất bản năm 1945. Trong quyển sách khác, cũng của A. Martinet, *Économie des changements phonétiques*, xuất bản năm 1955, chúng ta thấy viết :

(1) Xem từ Nguyệt-san VĂN số 2, tháng XII-1967 ; số 3 tháng 2-1968 ; tiếp theo TÀN-VĂN số 1, tháng 4-1968, và các số kế tiếp.

En phonologie, on dit qu'un trait est caractéristique, distinctif ou pertinent lorsqu'il suffit, à lui seul, à distinguer entre mots et formes. (tr. 68)

Căn cứ vào câu vừa trích dẫn (*pertinent* = *distinctif* = *caractéristique*) chúng tôi đã dịch *trait pertinent* ra *đặc tính* tức là tính chất đặc biệt của một âm tố, tính chất đặc biệt ấy khả dĩ phân biệt ý nghĩa của một từ (*mot*), một câu (*énoncé*), nói chung là của một ngữ thể (*forme*). Không phải rằng vì trong từ điển Pháp Việt đã dịch *pertinent* ra : thích đáng, ờn đáng, mà chúng tôi theo các nhà trước đã dịch *trait pertinent* ra : sắc riêng thích đáng, nét thích đáng, điểm thích đáng, hay điểm xác đáng.

22. *Phonologie*. Các nhà ngữ âm học quốc tế dùng danh từ này, không nhất trí. Người thì dùng theo nghĩa là ngữ âm học (= *phonétique*). Người thì dùng theo nghĩa là phần âm hưởng và sinh lý của ngữ âm học (*phonétique acoustique et physiologique*). Có người lại dùng theo nghĩa là phần tác dụng của ngữ âm học (*phonétique fonctionnelle*), nghĩa là phần nghiên cứu âm thanh riêng của một ngôn ngữ.

Người đầu tiên dùng theo nghĩa thứ ba, là Troubetzkoy, người lập ra trường phái gọi là *école de Prague*, và chủ trương đặt *phonologie* thành một môn học riêng, tách hẳn ra ngoài ngữ âm học (*phonétique*). Nhưng, Malmberg không đồng ý ấy, và cho rằng tất cả các phần của môn ngữ âm học : miêu tả, tác dụng, thực nghiệm, vật lý, sinh lý, đều có liên quan chặt chẽ với nhau trong một môn chung là *phonétique*.

Nhiều người Việt dịch *phonologie* ra *âm vị học*, lấy ý là ngành này nghiên cứu về *phonème* (= âm vị) của một ngôn ngữ. Âm vị là danh từ, người Trung-Hoa dịch *phonème*, nhưng chưa hẳn là người Trung - Hoa dịch như vậy đã đúng. Cho nên chúng tôi đã dịch ra âm tố, cũng như chúng tôi đã dịch *morphème* ra ngữ tố (= nguyên tố của

ngôn ngữ = đơn vị nhỏ nhất của ngôn ngữ). (Chúng tôi đã giải thích về hai danh từ này trong *KLNPVN* tr. 72, chú 1, và tr. 129, chú 1.)

Trong phần danh từ chuyên môn, bài « *Ngôn ngữ có hệ thống không?* » đăng trong *Văn hóa nguyệt san*, Sài-gòn, tháng 9-1964, ô. Dương Đức Như đã dịch *phonologie* ra âm pháp. Chúng tôi thấy danh từ *âm pháp* rất hay, và đề nghị dùng thay cho âm vị học. Âm pháp có thể định nghĩa là phép phát âm và kết âm của một ngôn ngữ.

Âm pháp (*phonologie*) có thể coi là một ngành, hợp với từ pháp (*morphologie*) và cú pháp (*syntaxe*), thành môn ngữ pháp (*grammaire*).

23. Ngữ âm học còn dùng nhiều danh từ khác nữa, nhưng bài này không có mục đích lập một danh sách thuật ngữ về ngữ âm học, và chúng tôi chỉ dẫn một ít tỷ dụ để đưa ra ý kiến về phương pháp dịch danh từ chuyên môn mượn của ngoại ngữ, sang Việt ngữ.

Phần nhiều tên các âm, chúng tôi đã dùng theo ô. NBT, vì chúng tôi nghĩ rằng những tên ấy hội được những điều kiện chúng tôi đã nêu ra : chính xác, dễ hiểu, giản dị, nghe xuôi tai. Chúng tôi cũng lấy của ô. NBT một số danh từ khác, và có trường hợp nào không đồng ý với Nguyễn quân, chúng tôi đặt ra danh từ mới, thì đã giải thích rõ ràng.

Vậy thì ngay trong phạm vi thật ngữ chuyên môn, đúng như ô. NBT đã viết cuối bài « *Ngữ Giao trên đất Giao* » (tập *Nghiên cứu Việt-Nam*, Huế, số 7-8, 1967), chúng tôi vẫn « *dè dặt* » mà không thể — chứ chẳng phải *chưa* thể — « *đứng hẳn về phía* (Nguyễn quân) ». Sang đến phạm vi rộng hơn là ngôn ngữ thông thường, chúng tôi càng không thể theo hẳn Nguyễn quân.

Ai đã đọc sáng tác của ô. NBT, tất cũng biết chủ trương của ông về cách đặt tiếng. Ông không « *ky* » tiếng Hán-Việt,

trái lại ông dùng rất nhiều, lắm tiếng có thể thay bằng Nôm, ông cũng dùng Hán-Việt, vì chắc hẳn ông cũng cảm thấy rằng cái vốn từ ngữ riêng của ta không đủ để diễn tả những ý niệm mới, nhất là về khoa học. Nhưng, dùng từ để tạo ra ngữ, dù rằng toàn bằng từ Hán-Việt, nhất thiết Nguyễn quân theo cú pháp Việt, gọi là cho hợp với tinh thần dân tộc. Vì thế mà ông đã sửa lại nhiều ngữ Hán-Việt thông dụng, tỷ dụ như :

quốc ngữ	đổi là	ngữ nước
từ điển	— —	điển tiếng
thiện cảm	— —	cảm tốt
xã hội	— —	hội sống
đại học	— —	học đại
học trò	— —	trò học
khuyết điểm	— —	điểm khuyết
thực tập	— —	tập thực
đơn vị	— —	vị đơn

nguyên tắc	đổi là	tắc gốc
nạn nhân	— —	kẻ nạn
ngữ học	— —	học ngữ
xã hội học	— —	học hội sống
cao học	— —	học cao
sinh viên	— —	viên học
truyền thống	— —	thống truyền
đặc tính	— —	tính đặc
nguyên viện hưởng	— —	trường viện nguyên

văn hóa đổi ra hoạt hóa (*civilisation*) và hóa văn (*civilisé*).

24. Thật tình, chúng tôi không thể theo ô. NBT trên con đường cải cách — phải nói là xáo trộn — những từ ngữ thông dụng.

Chúng tôi đã viết trong *KLNPVN* tr. 37-38 :

Ngôn ngữ là một quy ước các phần tử trong xã hội mặc nhận với nhau. Vậy thì ngôn ngữ có những quy luật, những phép tắc dù không viết ra thành văn, dù không cần ban bố ra, mà ai nấy cũng phải theo : phép tắc của ngôn ngữ là một thứ quán tập pháp.

(...) Ngôn ngữ phải theo tiêu chuẩn nào, và ai đặt ra quy luật ấy ?

Tiêu chuẩn của ngôn ngữ là cách nói của quảng đại quần chúng. Phép tắc của ngôn ngữ, không phải bất cứ một người nào cũng có thể đặt ra, bất người khác phải theo, nhưng do kinh nghiệm, tập quán của cả một dân tộc, từ đời nọ qua đời kia, đã tạo ra cách thức phải nói thế nào để hiểu được ý nghĩ cùng tình cảm của nhau.

(...) Không có một quy ước nào bất di bất dịch. Quy tắc của ngôn ngữ cũng vậy. Ngôn ngữ là của chung của xã hội, do tất cả đoàn thể tạo ra. Đã là của chung, thì cá nhân cũng có quyền góp vào công việc sáng tác.

Đặt ra một âm hay một tiếng mới, hay chỉ đặt ra một nghĩa mới cho tiếng sẵn có, đặt ra một cách cấu tạo mới là làm thay đổi tổ chức hiện hữu rồi. Tuy nhiên, khi nào cái mới được đại đa số theo, được họ mặc nhận, đã thành tập quán, thì nó sẽ trở thành một tiêu chuẩn của ngôn ngữ, nó có quyền vào trong quy ước chung.

Chúng tôi cũng đã trích dịch một đoạn trong bài tựa cuốn *Le génie de la langue française* của A. Dauzat (xem *KLNPVN* tr. 700). Đoạn ấy có câu: « Đã là sinh ngữ, tất nhiên phải biến đổi; nhưng thay đổi vội vàng, thay đổi quá nhiều, thì có hại. »

Đó là lý do chúng tôi «dè dặt», không thể dùng những danh từ kê ở điều trên, đặt theo chủ trương riêng của ô. NBT, trái với quy luật, tập quán ngôn ngữ (3), không được đại đa số chấp nhận. Chúng tôi cũng không thể theo Nguyễn quân mà dùng *học thâm* để dịch *phonologie* (4), theo Nguyễn

(3) Theo F. de Saussure (*Cours de linguistique générale*, tr. 261), tiếng P. *idiome* (= tộc ngữ, ngôn ngữ của một dân tộc) gốc ở tiếng Hi-lạp *idôma*, tiếng này vốn có nghĩa là tập quán riêng.

(4) Ô. NBT giải thích về *học thâm* như sau: *Học thâm* (phonologie) là môn học về thanh-âm, từ nay dùng thay cho học âm-lời. *Thâm* do th(anh) và âm chấp-tắt mà thành, dùng để chỉ một vị đơn của tiếng gồm có âm và thanh. » *Nghiên cứu Việt-Nam* số 5-6, 1967)

quân mà bỏ quốc hiệu tại là Việt-Nam, để lấy lại tên Giao-Chỉ (5).

Không phải là một mình chúng tôi dè dặt. Ngay như ông bạn Nguyễn Hiến Lê của chúng tôi, trong bài « *Văn chương và dân tộc tính* » (*Tin Văn* số 10, 30-10-1966, tr.14-15), dù có khen ô. NBT là « có hùng tâm », « cương quyết và kiên nhẫn », cũng vẫn dè dặt mà đặt câu hỏi: « Tôi không rõ ông (NBT) có muốn sửa lại tất cả những tiếng đã thông dụng từ lâu rồi nữa không, như *dân quyền*, *nhân sinh quan*, *ngoại giao*, *nội trị*, *đại học*, *trung học*... » (6).

Cả những người « *hưởng ứng nồng nhiệt* » Nguyễn quân cũng còn dè dặt: viết trong *Nghiên cứu Việt-Nam* thì họ dùng « *lỗi đặt tiếng NBT* », nhưng viết ở chỗ khác, họ vẫn phải dùng ngôn ngữ thông thường, nghĩa là viết *truyền thống* chứ không dùng *thống-truyền* viết *thế hệ* chứ không dùng *hệ-đời*, v.v.

25. Theo chúng tôi, nếu Việt ngữ « *lâm nguy* » thì mỗi nguy lỗi hành văn « *Tây* » quá! Lỗi hành văn « *lai Pháp, Mỹ* » — nói theo ông bạn Nguyễn Hiến Lê — phạm vào cú pháp của ta, mà cú pháp mới chính là linh hồn của ngôn ngữ. « *cứu vãn kịp thời* », cần phải dạy viết văn cho đúng tinh thần Việt ngữ. Chúng tôi đã biểu lộ mối lo lắng ấy trong *KLNPVN* tr.30-32.

Chúng tôi không lo lắm về phần từ ngữ, vì chúng tôi tin ở ngôn ngữ ta có đủ sức mạnh đồng hoá dần dần những tiếng vay mượn của ngoại ngữ, cho hợp với đặc tính Việt. Trong

(5) Hiện nay, trên vài tờ báo tại Sài-gòn có thấy dùng *Giao-Chỉ*, cũng như dùng *An-Nam* — có người cố ý « viết ngọng » ra *A-Lam* —, nhưng chẳng qua chỉ có tính cách hài hước, nếu không là gán cho nghĩa xấu, tỷ dụ như ché hăng *Air Vietnam* mà gọi là *E-Giao-Chỉ*.

(6) Sau bài của ô. Nguyễn Hiến Lê, ô. NBT đã dùng *học-dại*, và *học trung* thay cho *dại học* và *trung học* (*Nghiên cứu Việt-Nam* số 4, 1966).

KLNPVN tr. 464-465, chúng tôi đã nói trường hợp nào ngữ Hán-Việt có thể cấu tạo theo cú pháp Việt. Về điểm này, chúng ta phải đề cho thời gian là việc đồng hóa, không thể ép buộc, như người nông dân trong sách *Mạnh tử* nhóm mạ lên, tưởng rằng làm vậy là giúp cho mạ chóng lớn. Có thể rằng nửa thế kỷ hay một thế kỷ nữa như ô. Nguyễn Hiến Lê ước đoán, một số nhiều — chứ không thể là tất cả — ngữ Hán-Việt sẽ bị hoá theo cú pháp Việt, nhưng nếu hiện giờ mà nóng ruột, làm xáo trộn tất cả từ ngữ Hán-Việt, chúng tôi e rằng không phải là thức thời. Làm một việc như vậy, là làm việc « vá trời », sẽ đi đến thất bại hoàn toàn.

Chỉ cách đây vài chục năm, ai cũng viết : *lập pháp quyền, xã hội chủ nghĩa, bảo hộ mậu dịch chính sách* : mà ngày nay thì đều viết ngược lại : *quyền lập pháp, chủ nghĩa xã hội, chính sách bảo hộ mậu dịch*.

Tỷ dụ điển hình là từ kết HV. *dân chi phụ mẫu*, mà trên nhiều báo thấy viết là *phụ mẫu chi dân* (theo cú pháp Việt). Đó là khuynh hướng tự nhiên của người Việt muốn đồng hóa cái gì vay mượn của người. Nhưng, ở trường hợp này, các nhà báo của ta đã làm một việc đồng hóa quá bạo, vì theo cú pháp Việt thì phải bỏ tiếng *chi* đi, mà chỉ nói *phụ mẫu dân* ; để tiếng *chi* thì bắt buộc phải theo cú pháp Hán mà nói *dân chi phụ mẫu*.

Chúng tôi muốn dẫn thêm một tỷ dụ nữa. Trong bộ *Pháp-Việt tự điển*, tr. 785, Đào Duy Anh dịch *philosophie de l'histoire* ra *lịch sử triết học* (theo cú pháp Hán). Nhưng, ngày nay nói ra từ kết ấy, ai cũng hiểu theo cú pháp Việt là *lịch sử [của/về] triết học*, nghĩa là *histoire de la philosophie*, và sẽ dịch *philosophie de l'histoire* ra *triết lý về lịch sử*.

Tóm lại, thời gian sẽ làm công việc đồng hóa từ ngữ Hán-Việt, và khi nào đại đa số đã chấp nhận những từ ngữ HV. cấu tạo theo cú pháp Việt, thì người « sính Nho » đến đâu cũng không thể làm trái được. Việc ấy sẽ phải đến, dần dần và tự nhiên đến. Những lời gay gắt như « *ăn nói như Tàu* », « *không biết liêm sỉ* », « *đi làm đường* », « *quay về nguồn gốc* », vân vân, sẽ

chẳng làm cho công việc đồng hóa từ ngữ HV. sớm hơn được chút nào.

Tuy nhiên, vẫn còn những ngữ như *quân tử, tiểu nhân*, v.v. chúng tôi cảm thấy khó mà có thể đồng hóa, đòi ra *tử quân, nhân tiểu*, hay *con vua, người nhỏ*, được.

26. Một lần nữa, chúng tôi công nhận ô. NBT là người rất giỏi về môn ngữ âm, và chúng tôi không bỏ lỡ một dịp nào để giới thiệu chủ trương của ông về ngữ âm Việt. Tiếc rằng chủ trương ấy, ít người biết đề theo, và ít người có đủ kiên nhẫn để đọc sáng tác của ông : lối Nguyễn quân đặt ra từ ngữ mới làm cho người đọc dễ sinh chán nản.

Chúng tôi thiết tưởng muốn cho cái « đạo » của mình thi hành được, có khi ta phải thoả hiệp với thời nhân, miễn là chỉ thoả hiệp về chi tiết, về hình thức, không phạm đến nội dung lý thuyết. Sở dĩ đến nay, Nguyễn quân chưa « thuyết phục » được người đời, chỉ vì ông không nói cùng thứ ngôn ngữ với họ.

Không phải là không có người phụ hoạ lối đặt tiếng theo ô. NBT, nhưng đấy chỉ là một số rất ít người hiếu kỳ. Nếu Nguyễn quân có nhiều dịp tiếp xúc với sinh viên, ông sẽ thấy rằng các bạn trẻ cũng có những mong muốn như kẻ viết bài này, mong muốn ông dùng từ ngữ sao cho chủ trương của ông về ngữ âm Việt dễ phổ biến hơn.

Viết những điều trên, không phải chỉ vì cảm tình riêng đối với Nguyễn quân, mà chính là vì « *lương tri* » của chúng tôi (7).

TRƯƠNG VĂN CHÌNH

(Huế, 1-1-1968)

(7) Trong lời mở đầu bài « *Ngữ Giao trên đất Giao* » (*Nghiên cứu Việt-Nam*, số 4, 1966), ô. NBT có viết : « Vì tôi biết rằng những gì từ nay tôi viết ra, viết ra rất nhiều, sẽ thuyết phục được bất cứ ai còn chút lương tri. »

Như vậy những hiện tượng lịch sử có thể được mô tả theo cơ cấu hình thức: không phải nhà cơ cấu học đã nhét cơ cấu vào trong lịch sử, nhưng chính lịch sử kêu gọi một sự phân tích theo phương pháp cơ cấu hình thức. Nếu, như sự trình bày của cuốn *Critique de la raison dialectique*, lịch sử là sự tổng cộng, thì Sartre nghĩ cần phải có một tác-viên đứng tổng-cộng (un agent totalisateur), mà như vậy thì tác-viên không lệ thuộc vào một cơ cấu nào hết, bởi vì nó ở chỗ phát-nguyên ra các cơ cấu. Lát nữa ta sẽ trở lại vấn đề then chốt tương quan giữa praxis và cơ cấu. Bây giờ chỉ cần nhớ rằng tổng cộng không có nghĩa là pha trộn những dị biệt, và cũng không phải là lắp lại mãi cùng một cái, nhưng là khớp lại những toàn-bộ thành-phần kế tiếp nhau. Tuy trật tự của sự ăn khớp này được coi là bất phản-hồi (irréversible), nhưng không vì thế mà chối bỏ quan điểm của thuyết cơ-cấu; trái lại tính chất không phản-hồi này chỉ là đặc-tính của một số những điển-hình của toàn thể một dàn kết-cấu. Đây chúng ta ở vào trường hợp thứ ba được nhắc tới trên kia: trường hợp những biến thái kế tiếp nhau mà trong sự kế tiếp người ta vừa nhận ra tính chất lịch sử vừa nhận ra tính chất cơ cấu mà Sartre đã gọi là « toàn thể tính bao ngoài » (totalité d'enveloppement). Chính đó là trường hợp (mặc dầu Sartre không gọi bằng danh từ cơ cấu, nhưng thực sự có nhiều thí dụ phân tích cơ cấu hình thức rất tài tình trong cuốn *Critique* của ông) mà một sự phân tích cơ cấu hình thức mới giúp nhận ra sự kế tiếp, giúp xếp đặt những bình diện khác nhau để cho sự tiếp tục có thể diễn ra theo những nhịp có thể là chậm.

Còn một câu hỏi nữa: lịch sử không chỉ là liên tục mà còn là đứt đoạn nữa. Người ta có thể thấy thuyết cơ-cấu được áp dụng từng quãng một, nhưng làm sao mô tả và suy tưởng được chính sự đứt đoạn? Chắc người ta sẽ bảo mỗi đứt đoạn cũng là một chỗ ăn khớp, nhưng nói thế thì nói chữ chữ ăn khớp không giống với nghĩa trước kia nữa. Nói cách khác, phải nói gì về sự chuyển qua giữa hai trạng thái có cơ

cấu khác nhau, nghĩa là hai trạng thái mà phương pháp phân tích cơ cấu hình thức chỉ có thể chứng nhận một sự đứt quãng?

Bài của Godelier ít ra cũng mang lại cho câu hỏi trên một phần đầu của câu trả lời, và kẻ là rất hay vì tác giả đã tìm thấy cái đó nơi Karl Marx, nghĩa là nơi một học thuyết về lịch sử. Cho tới đây, vì muốn sự trình bày được giản dị, tôi đã lập luận như thể hai cơ cấu tương khác nhau chỉ có thể kế tiếp nhau chứ không thể cùng có một lúc với nhau, và như thể là một toàn bộ duy nhất chỉ có thể xây trên một cơ cấu duy nhất và rồi chỉ có thể xuất hiện nơi những hệ thống tương-đồng với nó. Godelier cho thấy rằng sự thể phức tạp hơn. Vấn đề tương quan giữa hai cơ cấu tương khác không phải chỉ là vấn đề kế tiếp. Một toàn thể tính lịch sử, một toàn-bộ xã-hội, có thể có nhiều bình diện khác nhau và bao hàm nhiều phân-bộ của toàn bộ có cơ cấu riêng biệt. Chính Lévi-Strauss cũng đã nhấn mạnh, và khi nói đến « một trật tự trùm lên những trật tự » như đặc tính của mỗi xã hội nhất định, ông nói rõ là không nên nghĩ rằng tất cả các cơ cấu của xã hội đều tương-đồng nhau. Và ông thêm: « Tôi không giả định một thứ hòa-điều tiền định nào hết giữa các bình diện cơ cấu. Chúng có thể, và chúng thường vẫn mâu thuẫn với nhau. » (*Anthropologie structurale*, tr.365), và ông còn nại đến quan niệm mác-xít về tương quan biện chứng giữa hạ-tầng và thượng-tầng cơ cấu. Một toàn bộ xã hội không phải là một tổng-số đơn giản, nhưng là một pha trộn phức tạp mà chỉ khi nào phân tích được các tương quan cơ cấu của nó thì ta mới hiểu được nó. Đáng khác, một tương quan cơ cấu nội tại cũng như một tương quan liên cơ cấu (inter-structurel) cũng có thể là một mâu thuẫn. Những tương quan này có sức sinh-động riêng của chúng và sức này giải nghĩa sự điều hành, sự tiến hóa cũng như sự tan rã có thể xảy đến của toàn bộ hệ thống. Chẳng hạn muốn hiểu hệ thống tư bản, thì phải phân tích những liên hệ giữa cơ cấu các tương quan sản xuất và cơ cấu các lực lượng sản xuất, phân tích những

mâu thuẫn đặc biệt của mỗi liên hệ và của những liên hệ phát sinh ra chen kẽ vào giữa: có phân tích như thế mới hòng nêu lên được lý thuyết của hệ thống tư bản, đánh dấu những giai đoạn tiến triển của nó và sự có thể sụp đổ của nó.

Như thế có lẽ ta đã nhìn thấy một hướng đi tốt rồi đó. Tự trung phải thảo ra một lý thuyết tổng quát về những mâu thuẫn, rồi trước hết minh định những hình thái của chúng để rồi có thể đặt nền cho một sự mô tả và phân tích tất cả các tương quan liên-cơ-cấu của chúng. Người ta sẽ vẫn nản: Lý thuyết đó đã có rồi và nó có tên là « Biện chứng pháp ». Phải rồi, biện chứng pháp dự tính tạo nên lý thuyết đó, nhưng vấn đề vẫn nguyên vẹn. — « Chúng ta vẫn ở trên bình diện một sự tổng cộng nhất-lâm (synchrone) và chúng ta chưa đề cập gì đến chiều sâu lịch-lâm (diachronique) của diễn tiến thời gian thực tế... Bây giờ phải đề mặc cho các cơ cấu nọ sinh hoạt tự do, đối lập nhau và liên hiệp với nhau ». Sartre đã viết như thế nơi trang cuối của cuốn « *Critique de la raison dialectique* », — xin các nhà cơ cấu đừng có giở giọng các ông lính đoan nhá! Vấn đề đích thực là phải dùng phương pháp nào để đạt tới mục tiêu. Ở đây thuyết cơ-cấu gặp cái khó khăn có vẻ lớn nhất đối với họ. Có thể phân tích và xếp đặt các thực tại lịch sử theo phương pháp cơ cấu hình thức, đó là điều chúng ta đã thử chứng minh rồi, nhưng như thế có nghĩa là các thực tại lịch sử thực sự được xây trên những cơ cấu chẳng? Những tương quan có thể có tính chất cơ cấu, nhưng còn cái đặt ra các tương quan đó? Thế là chúng ta trở lại vấn nạn căn bản: thuyết cơ-cấu cho phép phân tích những cái được cấu tạo, nhưng còn cái đứng cấu tạo thì ở đâu? Người ta đã nhắc đến câu trả lời của Sartre: ta hiểu được cơ cấu là nhờ ở praxis. Không phải vì cơ cấu là một tương quan bất động, nhưng vì nó là sản phẩm của một sự tổng cộng thực tiễn. Bởi vậy khi Sartre nhận ra tính chất sinh động của cơ cấu thì cũng là lúc ông khước từ thuyết cơ-cấu. Thực vậy, muốn cho cơ cấu có nghĩa

thì phải đặt praxis sống lại vào trong nó, và nhận ra nơi cơ cấu một khả năng tổng hợp của praxis, ngay dưới cái vỏ cứng nhắc của bộ xương.

Người ta thường đặt vấn đề như thế là phải ấn định một ưu tiên và phải mô tả một sự phát sinh: xem cơ cấu là sản phẩm của praxis và mang dấu tích của praxis, hay là praxis đã do cơ cấu quyết định? Tuy nhiên chỉ cần đọc những phân tích của Sartre và của Lévi-Strauss để công nhận tính chất hỗ tương của hai quan niệm kia: người ta không thể nghĩ cái này mà không nghĩ cái kia, và nếu coi bộ chúng đối lập nhau ghê như vậy, thì có lẽ cũng chỉ vì chúng là hai mặt của cùng một thực tại. Cũng nên nhớ rằng theo cách người ta hiện nay sử dụng hai danh từ này thì cả hai cùng phát xuất từ Marx, mà Marx thì nghĩ rằng chúng không tương khắc nhau. Trong cuốn « *La pensée sauvage* », Lévi-Strauss coi praxis là toàn thể tính nền tảng, đối tượng của các khoa học nhân văn, và ông nói « ít ra cũng đồng ý với Sartre ở điểm này ». Giữa praxis và các sự thực hành cụ thể và dễ quan sát, « vẫn luôn có chen vào một cái gì làm môi giới: đó là lược đồ quan niệm; nhờ lược đồ này mà một chất thể với một mô thức (tự chúng không thể hiện hữu độc lập) đã đúc thành những cơ cấu. » (*La pensée sauvage* tr. 173). Về phía Sartre cũng không quan niệm tương quan giữa praxis và cơ cấu như một tương quan cố định giữa nhân và quả, giữa hành vi và sản phẩm, nhưng như là một trao đổi biện chứng mà chúng ta không thể hạn hẹp lại bằng cách ưu tiên cho cơ cấu hay cho praxis: con người luôn bị điều kiện nhưng cũng luôn vượt qua những điều kiện bao vây nó, đề đặt ra những điều kiện khác, và đề rồi những điều kiện này cũng sẽ bị vượt qua. Theo những điều kiện đó, nếu tự hỏi cơ cấu hay praxis có trước thì cũng như tuồng sa vào cái vấn đề nan giải, vừa cũ kỹ vừa lỗ bịch, giữa gà và trứng gà. Nói thế tôi không có ý làm mờ nhạt sự đối lập nhất định vẫn sẽ còn tương khắc giữa praxis và cơ cấu đâu. Trái lại tôi có ý đưa ra ý tưởng là chính liên hệ

giữa praxis và cơ cấu có tính chất cơ cấu, hoặc có thể nói siêu cơ cấu (méta-structurale), bởi vì đây là một sự suy tưởng ở cấp hai và người ta không thể đi xa hơn.

Bài của Bourdieu có thể được đọc trong viễn tượng này. Tác giả quảng diễn cái ý tưởng mà ta đã gặp nơi Godelier, đó là ý tưởng về sự xác định không theo hàng thẳng và mối liên hệ không bị giới hạn vào những hạn từ được nối buộc bởi liên hệ, nhưng mỗi liên hệ vẫn được mỗi thêm mãi bởi toàn bộ cơ cấu những tương quan, khi chúng gia nhập thêm vào. Và tác giả đã lấy thí dụ có tính chất quyết định nơi hành vi sáng tạo của cá nhân để nói lên điều đó, vì thực ra biện chứng của praxis và tính cách nhân quả của cơ cấu không có tương phản nhau. Ông còn ngụ ý rằng chúng bổ túc cho nhau và liên hệ mật thiết với nhau. Thực vậy, vừa phải chú ý đến những đặc tính nội tại của các yếu tố nằm trong phạm vi có cơ cấu, vừa phải chú ý đến những đặc tính của vai trò mà chúng có do vị trí chỗ đứng của chúng, chứ đừng ưu tiên cho các đặc tính nội tại hoặc ưu tiên cho các đặc tính vị trí, dầu là chỉ ưu tiên tạm thời và vì phương pháp. Như thế người ta sẽ có ý tưởng là praxis và cơ cấu buộc phải có nhau luôn.

Tôi không dám nghĩ là như vậy là đã nói xong cả rồi đâu. Bản chất của « sự buộc phải có nhau luôn » cần phải được minh định, và đó là việc không dễ gì. Phải tìm lời giải đáp đó nơi tính chất có nhiều praxis. Đúng thế, vấn đề không phải chỉ là tương quan giữa một praxis với một (hay nhiều) cơ cấu; vấn đề có lẽ ở tại nhất là tính chất có nhiều praxis, và chắc chúng ta phải xét lại ý niệm về liên hệ chuyển sử (relation transhistorique) mà Sartre đã đề cập nơi chương B của quyển I cuốn « Critique ». Tính chất đa tạp khách quan của những chủ thể tính mở sang nhau như thế chỉ có thể có và chỉ có thể được quan niệm dưới hình thức một cơ cấu không cố định: cơ cấu này được coi là tất nhiên thích hợp cho mỗi chủ thể tính, chỉ vì nó có được là do sự hiện hữu của tất cả các chủ thể tính.

Tất cả bài nghị luận này chỉ có mục đích thực tế là phá tan ý tưởng sai lầm về cơ cấu và về thuyết cơ-cấu: đó là ý tưởng coi cơ cấu như là một xếp đặt của một thực tại cố định và đã đóng (khép) lại, và thuyết cơ-cấu thì không làm gì hơn là dùng quan sát tỉ mỉ để khám phá ra cái nhãn hiệu chế tác. Nhưng nếu thế thì làm sao thuyết cơ-cấu có thể được áp dụng vào những thành quả của hoạt động con người, như vào các tác phẩm văn chương chẳng hạn? Có thể nói một tác phẩm tự nó có một cơ cấu không? Nếu thế thì có vẻ trở lại câu định nghĩa cổ điển, mà ta biết thuyết cơ-cấu đã thành hình từ định nghĩa đó và để chống lại định nghĩa đó. Bởi vậy P. Macherey có lý để phi bác những ai quan niệm tác phẩm văn chương như một cái gì tự nó có ý nghĩa và người ta có thể nghiên cứu nó vì nó và không cần xét đến những gì không phải là nó, và tác giả còn có lý để phê bình những ai khảo cứu « hình ảnh ở trong tấm thảm (nệm) ». Nhưng Macherey sai lầm khi đồng hóa thuyết cơ-cấu với loại nghiên cứu như thế: ở trong mớ mả có chẳng chỉ là những bộ xương, chứ không có những cơ cấu. Bài của J. Ehrmann là một phản đề đối với bài của Macherey, bởi vì theo Ehrmann thì người ta có thể nói đến những cơ cấu riêng biệt của mỗi tác phẩm, thí dụ một bản kịch (Cinna) của Corneille. Thực ra tác giả cũng cho thấy những cơ cấu kia luôn luôn nhắc đến một thực tại ở bên ngoài, và tác phẩm chỉ là một ẩn dụ của thực tại đó: chỉ sự gợi ý, tức sự nhắc đến này mới cho ta nắm được các cơ-cấu và định nghĩa được tác phẩm trong chính lúc mà người ta tưởng chỉ nhìn ngắm có tác phẩm. Thuyết cơ-cấu cấm không cho người ta tự vít mình vào trong một thực tại nào hết.

J. POUILLON
TRẦN THÁI-ĐÌNH dịch

Phụ-định cho một tiểu-luận ()*

Một buổi Truyền-hình Đặc-biệt

Vào đầu năm 1968, đài Truyền-thanh và Truyền-hình Pháp (O.R.T.F.) đã khai trương chương trình hằng năm của mình, ngoài những mục thường xuyên giữ lại của những năm trước, qua một số buổi truyền thanh và truyền hình đặc biệt đề cập tới nhiều vấn đề văn hóa khúc chiết và còn xa lạ đối với phần đông thính giả và khán giả hằng quen nghe và xem loại chương trình dễ dãi và hời hợt.

Trong số những vấn đề khúc mắt và khó hiểu mà đài Truyền-thanh và Truyền-hình Pháp đã phát trên làn sóng điện tháng Giêng 1968 này, chúng tôi đã đặc biệt theo dõi mấy buổi truyền thanh và truyền hình đề cập tới thuyết Cơ-cấu, có những học giả được xem như là cha đẻ của học thuyết hay phương pháp cơ cấu tham dự, chẳng hạn Michel Foucault và Claude Lévi-Strauss.

Một công cuộc đấu khẩu độc thoại

Ngày thứ hai 8 tháng 1-1968, chúng tôi đã theo dõi buổi phát thanh có Michel Foucault tham dự. Buổi phát này, có lẽ vì người tham dự chánh là Michel Foucault tuổi trời còn trẻ (độ bốn-mươi), nên thiếu tánh cách thâm trầm cần thiết cho công cuộc trình bày cặn kẽ một học thuyết mới. Thính giả đã phải nghe rất nhiều lời lẽ bông bột, sôi nổi, đầy ngệt hỉ nộ ái ố của ông, hơn là mấy đặc tánh căn bản của học thuyết ông muốn giảng giải, như là những khi ông đã động tới Jean-Paul Sartre — khiến cho chúng tôi có cảm

(*) Trần Thiện Đạo, *Tìm hiểu thuyết Cơ-cấu*, nguyệt san Văn số II, tháng XII-1967.

tưởng như giữa ông và triết gia hiện sinh có chuyện xích mích cá nhân nào (mới hay, dầu là triết gia, người ta cũng không tránh khỏi những tâm địa thường tình!).

Buổi phát thanh, vì vậy, đã xuất hiện như dành đề Michel Foucault đã kích Jean-Paul Sartre và độc thoại một mình... cho hả, thành thử chẳng lợi ích bao nhiêu cho những người muốn tìm hiểu cặn kẽ học thuyết cơ-cấu ứng dụng vào triết học. Tuy vậy, riêng chúng tôi, chúng tôi cũng đã trích được từ buổi phát thanh này một lời tiết lộ (dầu nó được phát biểu trong mục đích kích bác rõ rệt) súc tích ý nghĩa của Michel Foucault, đối đáp nhận định bộc trực nộ của Jean-Paul Sartre cho rằng *thuyết cơ-cấu là một ý thức hệ mới được giới trưởng giả dựng lên đề bài bác chủ nghĩa Karl Marx (**)*. Với thứ giọng khinh khỉnh nghe thấy suốt buổi phát thanh Michel Foucault đã tuyên bố đại khái như sau:

— (...) một ý thức hệ mới được giới trưởng giả dựng lên đề bài bác chủ nghĩa Karl Marx ư? (Cười hi hi). Nhớ lại hồi tụi tôi còn trẻ, khoảng 1950-1955, thời chủ nghĩa hiện sinh của Sartre thịnh hành ở khu Saint-Germain-des-Prés, tụi tôi bấy giờ có chân trong đảng Cộng sản Pháp — riêng tôi, thì chỉ ở trong Đảng độ vài ba tháng gì đó —, tụi tôi đã (cười hi hi) dùng chính câu đó đề kích bác chủ nghĩa hiện sinh của ông. (Cười hi hi). Vậy mà bây giờ, một đại triết gia cỡ ông lại chẳng ngại ăn cắp những lời lẽ ấu trĩ của tụi tôi đề (cười hi hi)... đã thuyết cơ-cấu, thì chẳng qua đó cũng chỉ là một câu chuyện gieo gió gặt bão vậy thôi (cười hi hi) (...).

Nói chung, buổi phát thanh này nếu có hàm chứa ý nghĩa nào, thì chính là ý nghĩa một công cuộc đấu khẩu độc thoại của triết gia Michel Foucault, bài bác chủ nghĩa hiện sinh của Jean-Paul Sartre.

(**) Bernard Pingaud, *Entretien avec Jean-Paul Sartre*, đặc san Arc, số đặc biệt Jean-Paul Sartre, tháng X-1966. Xem thêm bài đã dẫn trong cuộc chủ trên, tr. 43.

Một chuỗi hình ảnh hỗn tạp

Phải đợi tới tối ngày chúa nhật 21 tháng 1-1963, trong một buổi truyền hình khuya khoắt, khởi sự vào lúc 22 giờ 30 để chấm dứt vào khoảng gần 24 giờ, những người mong muốn tìm hiểu học thuyết cơ-cấu mới thật thụ hải lòng.

Là vì họ đã được xem một buổi truyền hình cực kỳ sâu sắc, đem lại cho mình nhiều yếu tố hữu ích cho công trình đào sâu một học thuyết còn mới và còn xa lạ đối với cách suy nghĩ quen thuộc của mình. Nhưng tánh chất sâu sắc này cũng có thể khiến cho nhiều người bỡ ngỡ, cảm thấy mình như lạc lõng trước những hình ảnh hỗn tạp chiếu trên màn ảnh nhỏ và những lời kèm thích nghi và, tuy vậy, vẫn cứ tựa hồ quá ư cô đọng để khán giả lãnh hội ngay liền.

Lần lượt trên màn ảnh nhỏ, khán giả trông thấy xuất hiện nối tiếp nhau một cách *chùng như* loạn xạ ngẫu rất nhiều hình ảnh *chùng như* không có dính líu mạch lạc gì với nhau; khán giả có cảm tưởng như đó chỉ là những hình ảnh *vá vù* (chữ của Claude Lévi-Strauss là *bricoleur*), râu ông này cắm cằm bà kia, đầu gà mà dít vịt.

Một đám rước dân miền Trung nước Pháp hết sức thông thường đúng theo tục lệ. Một cặp trai gái da đỏ thuộc dân tộc thiểu số *nambikwara*, trần trụi, đầm ấm ôm nhau đắm vào giấc ngủ miên man bên cạnh đồng lửa cổ đại. Đội kỵ binh *kôxak* đàn áp đám dân biểu tình vào một đêm nào trong thời Cách-mạng Nga 1905. Một buổi lễ chánh thức hóa tuổi trưởng thành của các thiếu niên giống người da đen *Bambara* ở miền Tây châu Phi. Đức Giáo-hoàng và đám người tin ngưỡng đứng dài theo con đường ngài đi qua với cả một bầu khí (dưới mắt chúng tôi) loẹt lẹt cồ lỗ. Gia đình đông đảo giống người *esquimo* cười vui ấm áp giữa nền trời băng giá. Trotzkii hát hát bộ râu, nắm tay quả quyết mà dang đàn diễn thuyết, đứng ghé trên nóc xe lửa. Một cò thuộc hàng phái đẹp ở Paris nắn nót bộ lông mi giả. Lão phù thủy *yoruba*

run run đọc thần chú chắc là để trừ ma ếm quỷ. Ông thị trưởng *yankee* nhăn răng cười khoái trá, vừa mới được bầu. Đoàn thiết giáp quốc xã Đức chọc thủng miền Argonne trong ánh lửa bom đạn nhá nhem. Toán dân da đỏ vùng Orénoque lùng kiếm kỳ đà. Vầng trán của một thiếu nữ da đỏ phản chiếu mặt trời...

Chủ tọa, nhìn trộm mớ hình ảnh (rất măn nhãn người xem) hỗn tạp lược kê trên đây là giáo sư Claude Lévi-Strauss. Cứ sánh cử chỉ, lời lẽ và cách trình bày sự việc của ông trong buổi truyền hình đặc biệt này với thái độ của Michel Foucault trong buổi truyền thanh đã thuật lại ở phần trên, thì quả là hai thái cực, triết gia (Michel Foucault) bông bột, sôi nổi bao nhiêu, thì nhà nhân chủng học (Claude Lévi-Strauss) điềm đạm, trầm tĩnh bấy nhiêu.

Chính cách ăn nói dẫn đo ấy đã cho phép ông, trên những hình ảnh hỗn tạp ấy, trình bày được một cách khúc chiết một số ý kiến và quan niệm của mình, của ngành nhân chủng học, nối liền chúng với trào lưu tư tưởng cơ cấu đang chực lấn áp đường lối suy luận của các nhà khoa học nhân văn.

Chúng tôi đã ghi một số ý kiến và quan niệm của Claude Lévi-Strauss, trình bày trong buổi truyền hình đặc biệt này. Chúng tôi cũng đã phiên dịch ngay liền và cho đăng tải dưới đây. Ý kiến và quan niệm của ông thấy đều được phát biểu một cách cô đọng, để chúng tôi có thể tóm tắt gọn gàng hơn nữa. Bởi vậy, công việc của chúng tôi chỉ là phiên dịch và, sau đó, là để thêm tiêu đề hầu cấp cho bài văn một thứ tự nào. Chủ ý của chúng tôi là cống hiến bạn đọc một tài liệu mới về thuyết cơ-cấu, và đặc biệt cung cấp nó cho những bạn đang cố gắng tìm hiểu học thuyết này mà anh bạn Trần Thái Đình là một trong những bạn có đầy đủ khả năng và có ý định làm công việc đó. (***)

(22-1-1968)

TRẦN THIÊN-ĐẠO

(***)Trần Thái Đình, *Ba-lê, chiều hương văn học mới*, bản nguyệt san *Bách khoa thời đại*, số 255-266, ngày 15-1-1968.

THUYẾT CO-CẤU

dưới mắt

nhà Nhân-chủng-học

Khoa học nhân văn chưa phải là khoa học

Tôi tuyệt đối nghĩ rằng khoa học nhân văn hiện nay chưa xứng được gọi là khoa học. Chúng khác xa các khoa học đã được thiết định, bởi lẽ, theo thiên ý, nếu như chúng ta có thể nói tới vật lý học hay sinh vật học đã nhiều thế kỷ nay, chính là vì chúng ta biết rõ cái mà chúng ta gọi là *sự kiện khoa học*, trong các khoa ấy. Tôi muốn nói rằng các nhà khảo cứu mấy khoa học ấy, họ biết cách cắt xén thực tại hầu chỉ giữ lại những vật thể nào có tích trữ những đặc tánh bất biến mà họ có thể vạch ra được và, đồng thời, qui định được những liên quan thường trực giữa các vật thể ấy.

Mà trong lãnh vực khoa học nhân văn, thì chúng tôi chưa đạt tới mức đó, và tôi còn có thể nói thêm rằng vấn đề của chúng tôi cũng chưa phải là phát hiện coi có thứ liên quan nào cấu kết, các sự kiện với nhau, mà là tìm biết xem, đối với chúng tôi, cái gì bắt buộc phải hoặc có thể cấu thành một sự kiện.

Nói riêng về ngành nhân loại học

Các khoa học tinh xác và tự nhiên chính mình tạo ra

chỗ thí nghiệm cho mình và, nhờ vậy, có sẵn một con số thí nghiệm dự trù vô hạn. Còn các nhà nhân loại học, thì không được rộng tay như vậy, vì nhân loại chúng ta ngày càng trở nên thuần nhứt.

Xã hội con người tàn rụi theo một tốc độ quả tình kinh khủng: những xã hội đã có hay còn đang có đây mà chúng tôi đủ điều kiện thu thập tài liệu, chỉ đếm được trong khoảng chừng từ 4.000 tới 5.000. Nói vậy, không phải là tôi muốn nói rằng chúng tôi chỉ có được bấy nhiêu chỗ thí nghiệm, 4.000 hay 5.000 mà thôi, bởi lẽ mỗi xã hội đều có thể một mình cung cấp cho chúng tôi một số thí nghiệm trọng đại.

Nhưng dầu vậy, lãnh vực khoa học nhân văn vẫn bị hạn định. Chính bởi có ấy mà mỗi khi làm thí nghiệm nào, thay vì qui theo nhu cầu định sẵn mà dựng đứng một thí nghiệm hoàn toàn mới mẻ, thì chúng tôi tìm, trong số thí nghiệm chúng tôi sẵn có, thí nghiệm nào thích hợp nhứt với các điều kiện lý tưởng mà chúng tôi muốn sử dụng.

Chính với ý nghĩa đó mà tôi có thể bảo rằng nhà nhân chủng học làm việc phần nào một cách « vá vúi », bởi lẽ y chỉ vận dụng có những dữ kiện do khoa sử và địa dư chế tạo và, vì vậy, nên y buộc phải, vào mỗi vấn đề mới, bố trí cái vật liệu tiền sanh ấy sao cho mình trích ra được từ đó nhiều kết quả mới mẻ.

Nhiệm vụ của người khảo cứu khoa học nhân văn

Công việc chủ yếu của kẻ hiến trọn đời mình cho khoa học nhân văn, là lao mình vào chỗ xem chừng vô đoán nhứt, hỗn độn nhứt, rời rạc nhứt, và cố gắng phát hiện một thứ trật tự ẩn giấu ở phía dưới hay ít nữa cũng là cố gắng tìm biết xem có một thứ trật tự ẩn giấu ở phía dưới hay không.

Đi tìm cái Co-cấu chung

Mỗi khi chúng ta đặt cho mình một vấn đề nào, chúng

ta sẵn có toàn thê số thí nghiệm có thể sử dụng. Bởi vậy cho nên chúng ta rất có thể bị ngụp đầu dưới một khối chất liệu quả thật bầy nhầy, dưới một lớp hiện tượng chi li, nếu như chúng ta không chịu chơi một thứ trò đánh cá là cứ giả định rằng mỗi hiện tượng chúng ta gặp tâm nghiên cứu ấy: tín ngưỡng, nghi thức, vân vân, rằng mỗi hiện tượng ấy thay đều phát biểu, qua mỗi tiếng nói khác nhau, một cái gì phổ thông có chung cho tất cả mọi thứ.

Cái gì phổ thông có chung cho tất cả mọi thứ đó, chính là cái cơ cấu, nghĩa là chính những mối tương quan bất biến giữa các đơn tố, các đơn tố này vốn lại hết sức hỗn tạp và chính là nguyên liệu của chúng ta, của chúng tôi.

Vậy thì — tôi biết rõ rằng mình sẽ gây nên một dư luận phản đối mãnh liệt trong giới đồng nghiệp mình —, tôi có thể quả quyết rằng: hoặc giả khoa học nhân văn sẽ áp dụng phương pháp cơ cấu, hoặc giả là không có khoa học nhân văn, bởi lẽ chúng chỉ đạt tới chỗ giản lược khi chúng chịu áp dụng phương pháp cơ cấu...

Cái lợi trong việc khảo sát những dân tộc « sơ khai »

Cái lợi trong việc khảo sát những dân tộc chúng ta gọi là « sơ khai », cái lợi trong việc khảo sát thành phần « man rợ » nằm ở chỗ khi nghiên cứu họ, thay vì thu hẹp phạm vi của hiện tượng con người vào trong một thời kỳ lịch sử nào hay vào trong những biến cố xảy ra ở một phần đất nào trên thế giới, chúng tôi xét hiện tượng con người trong độ rộng to lớn nhất của nó. Chúng tôi không loại bỏ, trong việc tìm hiểu con người, bất luận tiêu tiết nào góp phần ít nhiều gì vào việc ấy, cho dầu là nghiên cứu một bộ lạc nhỏ nhút ở quần đảo Mélanésie hay ở miền Nam châu Mỹ.

Và tôi còn có thể bảo rằng kiểu mẫu càng xa lạ đối với những kiểu mẫu chúng tôi có thể bắt gặp ở xã hội chúng ta bao nhiêu, thì nó lại càng súc tích ý nghĩa bấy nhiêu, bởi lẽ

điều chúng tôi cố gắng qui định không phải là tìm hiểu để tìm hiểu nội sự xảy ra trong xã hội hay trong đầu óc những con người, mà chính là những qui luật cho phép chúng tôi đem phép tắc dùng ở xã hội này áp dụng vào phép tắc dùng ở những xã hội khác và đặc biệt ở xã hội chúng ta.

Cái đẹp là gì ?

Truyền thuyết — và đây có lẽ là đặc tánh chủ yếu của nó — truyền thuyết vốn là những vật thể đẹp và xúc động lòng người. Và mỗi khi chúng ta được nghe kể một truyền thuyết nào, dầu nó là của một giống dân chúng ta tuyệt nhiên chẳng hề biết tới chút gì, sống hẻo lánh đâu đó ở mút cùng Trái Đất và kinh nghiệm thường nhứt triệt đề xa lạ đối với kinh nghiệm của chúng ta — truyền thuyết ấy vẫn cứ có thể xúc động chúng ta nhờ ở một cái gì mà tôi không biết nói sao để chỉ định nó, nếu không bảo đó là vẻ đẹp của nó.

Mà loại phân tách tôi đang xúc tiến nhằm vào chính mục đích vạch ra trong truyền thuyết một vật thể có một cốt chất đặc dị, vật thể này chính nó được cấu tạo từ sự kết hợp, ngay trong câu chuyện của truyền thuyết, giữa cái khả xúc (bởi truyền thuyết chung qui thì cũng là kể một sự tích) và một thông điệp tri thức được và vốn có thể mang hình dáng của thứ phương trình chân xác hầu như trong toán học (1).

Và chẳng, nghĩ kỹ, cái chúng ta hằng gọi là tình cảm, cảm xúc, chẳng phải là điều đó sao? Cho dầu điều đó có đến với

(1) Nguyên tác đoạn trên như sau : *Or le type d'analyse auquel je me livre tend précisément à dévoiler dans le mythe un objet d'une essence particulière produit précisément par l'union qui s'opère dans le récit mythique du sensible (puisque après tout le mythe raconte une histoire) et d'un message intelligible qui peut prendre forme d'équation quasi mathématique.*

Nguyên tác, cũng như câu dịch, xem chừng khó hiểu, vì nó quá ư khúc chiết. Vậy, xin mời bạn đọc đặc biệt ngưng lại ở nó nhiều lần.

chúng ta không phải từ truyền thuyết mà từ một nhạc phẩm hay từ một họa phẩm hay từ một tác phẩm điêu khắc, thì cảm xúc cũng nảy sinh từ chính chỗ chúng ta trực tiếp với tới cách thể tri thức nào, (mà khỏi phải trải qua các ngõ ngách phức tạp của lý trí) ; cảm xúc, chính là trận xin được gọi là đụng độ mãnh liệt chúng ta phải đương đầu khi chúng ta bao trùm lấy toàn thể một hình thể khả xúc nào.

Vậy nên tôi nghĩ rằng truyền thuyết, công việc nghiên cứu truyền thuyết có thể giúp chúng ta giải quyết được một trong những vấn đề bức dọc nhứt của nền khoa học nhân văn, là : *cái Đẹp là gì ?* Vấn đề mà triết học không ngừng biện luận hằng bao thế kỷ, mà chừng như vẫn chưa giải quyết nổi.

Nói về hiện tượng văn minh Hi-lạp cổ

Người ta thường hay nói tới thời « kỳ diệu Hi-lạp », và chúng ta không thể chối cãi rằng đã có cái gì xảy ra ở một vùng đất nhỏ hẹp trên địa cầu vào một thời kỳ nào và nó đã dọn đường trước hết là cho triết học nảy nở và, xuyên qua triết học, thì tới phiên một số trạng thái suy luận và hiểu biết khoa học nào. Tại sao sự việc đã xảy ra như vậy ?

Đứng trên quan điểm của nhà nhân chủng học vốn là kẻ xem xét sự việc trong một viễn tượng vô cùng xa khơi, bởi lẽ y luôn cố công xử sự thể như mình ở một tinh cầu nào khác mới tới, chừng như tuyệt nhiên không có một lối diễn giải nào ổn thỏa. Vậy thì chúng ta chỉ có thể bảo rằng thời « kỳ diệu Hi-lạp » ấy đã xảy ra một lần và, hết như mọi hiện tượng độc tôn, chúng ta chỉ có thể ghi nhận nó mà thôi, chứ không giải thích được.

Không có tiến trình lịch sử

Không phải chỉ có mỗi một lịch sử, mà là nhiều lịch sử, hằng hà lịch sử, sa số lịch sử. Từ triệu triệu lịch sử ấy, hiển nhiên là chúng ta có thể rút ra được một số đường nét

tương đương, những bản thống kê na ná với nhau, chứ không phải là một khuôn mẫu lớn giải thích được mọi sự, một thứ khuôn mẫu cứ cho là nó tự mình nảy nở, thoát thai, sanh sôi theo cùng với nhân loại tạo ra một lịch sử duy nhứt.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Ngữ vựng cần thiết

Dưới đây, chúng tôi kê khai một số danh từ đã dùng trong bài dịch và chưa thêm tiếng Pháp trong mục đích giúp bạn đọc lãnh hội bài văn thấu đáo hơn. Từ ngữ chuyên môn của chúng ta chưa được diễn chế và thống nhứt, những danh từ dùng trong bài dịch tất không gặp được sự chấp nhận của mọi người, xin chân thành cáo lỗi trước. Bảng kê được sắp theo mẫu tự.

bất biến : invariant (e,s)

đơn tố : terme

hình thể khả xúc : configuration sensible

« kỳ diệu Hi-lạp » : « le miracle grec »

kiểu mẫu : exemple

(cái) khả xúc : (le) sensible

khoa học nhân văn : science (s) humaine (s)

— *tinh xác* : — exacte (s)

— *tự nhiên* : — naturelle (s)

khuôn mẫu : modèle

nhân chủng học : ethnologie

nhân loại học : anthropologie

phép tắc : code

quy luật : règle

sự kiện khoa học : fait scientifique

tiên sanh : pré-existant

thường trực : constant

truyền thuyết : mythe

vật thể : objet

Phụ-định cho một phụ-định

Michel Foucault và Lịch - sử

Một buổi truyền thanh vô bờ

Trong bài *Một buổi truyền hình đặc biệt* (1), viết thành phụ đính cho tiểu luận *Tìm hiểu thuyết Cơ-cấu* (2) trong mục đích duy nhất là cung cấp một số tài liệu về thuyết Cơ-cấu cho những bạn muốn tìm hiểu học thuyết này và đặc biệt là hai ông bạn Trần Thái Đĩnh (3) và Tam Ích (4), chúng tôi có sơ lược nhắc tới buổi nói chuyện của triết gia Michel Foucault, phát thanh trên làn sóng Paris-Inter, vào ngày thứ hai 18 tháng 1-1968.

Về buổi phát thanh này, chúng tôi đã có dịp thừa cùng bạn đọc rằng, chính bởi triết gia Michel Foucault tuổi đời còn trẻ, nên lời ăn tiếng nói bộc lộ quá nhiều hỉ nộ ái ố trong thủ đoạn đả kích cá nhân Jean-Paul Sartre (giữa bọn chúng ta,

(1) Trần Thiện Đạo, *Một buổi truyền hình đặc biệt*, nguyệt san *Tân Văn*, cùng số này.

(2) Trần Thiện-Đạo, *Tìm hiểu thuyết Cơ-cấu*, nguyệt san *Văn*, số 2, tháng 12-1967.

(3) Trần Thái Đĩnh, *Quan niệm cơ cấu trong các khoa nhân văn*, bán nguyệt san *Bách khoa thời đại*, kể từ số 267, ngày 15.2.1968.

(4) Tam Ích, *Cơ cấu luận*, nguyệt san *Tân Văn*, số 1, tháng 4-1968, và số 2, tháng 4/5-1968.

cũng chẳng thiếu chi những kẻ dùng thủ đoạn đả kích cá nhân này hạ đối phương của mình), khiến cho buổi phát thanh, đáng lẽ phải hàm súc ý nghĩa như buổi truyền hình nọ với giáo sư Claude Lévi-Strauss, lại trở thành vô bổ cho những người muốn tìm hiểu học thuyết của ông.

Mà quả thật vậy, muốn tìm hiểu học thuyết Cơ-cấu và, đặc biệt, tư tưởng của một trong những lý thuyết gia cơ cấu có uy tín (nói riêng về mặt *tư tưởng* mà thôi) hiện thời ở Pháp là triết gia Michel Foucault (những nhà kia là : Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Lacan, và nhiều nữa), chúng ta buộc phải đi sâu vào những tập sách của ông (rất khó hiểu) và những bài viết đăng tải rải rác trên nhiều tập san, báo chí, trong đó, ông thường giải bày một cách sáng sủa, mạch lạc và nhứt là *dễ lãnh hội* ngay liền một khía cạnh nào tiềm chứa trong nền tư tưởng của ông (Con Người, Lịch sử, Viễn đồ của Triết học, thuyết Nhân bản, và nhiều nữa),— những khía cạnh mà chúng tôi đã có bàn tới một cách sơ lược trong bài tiểu luận nọ (2), mà ông bạn Tam Ích cũng có nhắc tới (4), và anh bạn Trần Thái Đĩnh đã và đang tìm hiểu một cách cặn kẽ và thấu đáo hơn (3).

Và mới đây, chúng tôi được đọc một bài vấn đáp giữa Hội Tri thức luận (*Cercle d'épistémologie* ; có người cũng dùng *Nhận thức luận* để diễn dịch từ *épistémologie*) và Michel Foucault về khái niệm lịch sử, vốn là một khái niệm mà thuyết Cơ-cấu không chấp nhận. Trong lời giải đáp, Michel Foucault đã minh định thêm quan niệm của mình về Lịch-sử, vừa trình bày nhận thức của mình về Lịch-sử, vừa phác họa đường hướng nghiên cứu Lịch-sử theo quan niệm Cơ-cấu, vừa giải thích chỗ lằm lẩn của chúng ta khi chúng ta tưởng rằng Lịch-sử biến hóa theo một tiến trình biện chứng liên tục.

Chúng ta hãy tìm hiểu xem Michel Foucault minh định quan niệm của mình về Lịch-sử như thế nào —, và đó cũng

là một cách bới sâu vào một trong mấy luận điểm chủ chốt của thuyết Cơ-cấu.

Tìm hiểu cơ cấu của Lịch sử

Bài tường thuật cuộc vấn đáp hay đối thoại giữa Hội Tri thức luận (hỏi) và Michel Foucault (đáp) đăng trong tập nội san của Hội (5). Chúng ta sẽ chỉ đặc biệt lưu ý tới những lời giải đáp của triết gia về Lịch sử mà thôi.

Chúng ta đã biết rằng thuyết Cơ-cấu phủ nhận cái mà chúng ta thường gọi là dòng vận động lịch sử. Đối với Michel Foucault, gọi vậy là sai. Sai, là vì Lịch sử hằng xuất hiện như một mớ gì hỗn độn, ngụp đầy phân tán (*dispersions*), gián đoạn (*ruptures*), thiếu liên tục (*discontinuités*), chứa nhiều biến cố bột phát và đặc dị (*émergences soudaines, événements singuliers*). Lịch sử bản nhiên đã như vậy, thì chúng ta không thể xem nó như một dòng vận động theo một chiều hướng nhứt định nào được nữa, cũng không thể nói tới một tiến trình lịch sử được nữa.

Cho nên, muốn nghiên cứu Lịch sử, mà lại chăm chú tìm tòi hướng đi của Lịch sử (*sens de l'Histoire*), khác nào là làm công việc của con dã tràng: Lịch sử không có hướng đi, không có tiến trình, không có biện chứng. Vậy thì nghiên cứu Lịch sử chỉ có thể là tìm hiểu cái hệ thống (*système*) hay cái cơ cấu (*structure*) hằng chi phối các biến cố lịch sử khiến cho các biến cố ấy có thể xảy ra, hoặc đồng thời với nhau hoặc kế tiếp nhau; và phần khác, cũng là tìm hiểu xem các biến cố ấy dính líu với nhau ở chỗ nào, với những điều kiện

(5) *Cahiers de l'analyse* (Tập san Phân tách) No 9, 4è trimestre 1968, vốn là tập nội san của Hội Tri thức luận của Trường Cao-đẳng (*École-Normale Supérieure*), phát hành ngày 1-X-1968.

cụ thể nào, trong hoàn cảnh nhứt định nào. Nghiên cứu Lịch-sử, dưới mắt Michel Foucault, là vạch ra, không phải cái hướng đi hay cái mục tiêu không có và không thể có của Lịch-sử, mà chính là cái hệ thống các qui luật (*système de règles*) chi phối các biến cố đã xảy ra. (6)

Như vậy nghĩa là Michel Foucault phủ nhận hoàn toàn tánh cách liên tục (*continuité*) và tánh cách hợp nhứt (*unité*) của Lịch-sử. Nhưng tại sao, theo ông, chúng ta cứ tưởng rằng Lịch-sử bản chất là một dòng vận động liên tục, hợp nhứt? Giải đáp một câu hỏi các cơ của Hội Tri-thức-luận, Michel Foucault đã giải thích — xin chép nguyên văn như sau:

« (...) *L'histoire continue, c'est le corrélat de la conscience: la garantie que ce qui lui échappe pourra lui être rendu; la promesse que toutes ces choses qui l'entourent et la surplombent, il lui sera donné un jour de se les approprier derechef d'y restaurer sa maîtrise et ce qu'il faut bien appeler... sa demeure* (...) » (sđd trong cước chú 5)

Tạm dịch lấy ý, nghĩa là một cách khai triển, như sau:

« (...) Lịch sử tiếp diễn, chính là mối tương đồng giữa ý thức với cái mà chúng ta nhận thức: ý thức được bảo đảm rằng những gì vượt khỏi tay nó nhứt định sẽ có ngày trở về với nó; và được cam kết rằng tất cả mọi sự vật vây quanh nó và lơ lửng trên đầu nó thế nào rồi cũng có ngày nó chiếm đoạt lại được, tái phục quyền lực của mình đối với chúng và chinh đốn lại cái mà chúng ta buộc phải gọi là... chốn trú ngụ của nó (...). »

Nghĩa là thế nào? Nghĩa là, cứ theo cách giải thích của Michel Foucault, chúng ta tưởng rằng Lịch-sử có mục tiêu, có hướng đi, có tiến trình, có liên tục, chính là vì chúng ta hằng luôn muốn chiếm đoạt lịch sử, xem nó như tư hữu của

(6) Đối chiếu với những lời giải thích của Claude Lévi-Strauss, trích dẫn trong các bđd ở các cước chú 1 và 2 trên đây.

mình : cái mà chúng ta hằng gọi là dòng vận động lịch sử, là tánh cách liên tục của lịch sử, xét ra chỉ là một cách tin tưởng hão, phản ảnh rõ rệt ý muốn của chúng ta, mong chiếm đoạt lịch sử, biến nó thành một sự thể do chính mình tạo ra. Nhưng Lịch-sử bản nhiên không có dính líu gì với Con Người, vì nó nằm ở ngoài ý chí của chúng ta.

TRẦN THIỆN-ĐẠO
(2-X-1968)

Nhân một bài dịch và chung quanh thuyết Cơ-cấu

KHÁI NIỆM LỊCH-SỬ

DƯỚI MẮT J.-P. SARTRE VÀ CLAUDE LÉVI-STRAUSS
VÀ QUA BIẾN CỐ THÁNG V—1968 Ở PHÁP

Xác nhận một ý kiến

Nhận định về tinh thần nghiên cứu của Jean Pouillon, tác giả tiểu luận *Thử tìm một định nghĩa cho thuyết Cơ-cấu*, do anh dịch và hiện đang đăng tải trên nguyệt san này, anh bạn Trần Thái Đình đã hạ bút như sau :

« (...) Ngoài giá trị nghiên cứu tường tận và phê bình chánh xác do uy tín của tác giả, thì bài này còn mở một viễn tượng không phải cho sự dung hòa giữa những gì là đặc biệt của Sartre và của Lévi-Strauss, nhưng cho một xây dựng tích cực hơn : tích cực vì tránh được những đối nghịch đôi khi quá trớn, để có thể nhận ra những đóng góp thực sự của đôi bên cho việc tìm hiểu con người. » (1)

Chúng tôi chú ý đặc biệt, trong trích đoạn thượng dẫn, hai phần câu này : ... không phải cho sự dung hòa... và... tránh được những đối nghịch đôi khi quá trớn, để có thể nhận ra những

(1) Trần Thái Đình, *Lời dịch giả*, nguyệt san Tân Văn, số 5, tháng IX-1968.

đóng góp thực sự của đôi bên... Chúng tôi đặc biệt chú ý hai phần câu ấy như vậy, là vì, cũng khoảng này năm ngoái, đọc một số tập sách của các (cứ tạm gọi là) lý thuyết gia Cơ-cấu — Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Lacan... — và một số tiểu luận, đại luận về thuyết cơ-cấu — Jean Piaget, Jean-Marie Auzias, Jean Pouillon... — đề hoàn thành bài tiểu luận nọ — bài tiểu luận này chỉ nhằm mục đích trình bày một cái nhìn tổng quát và tổng hợp mà thôi — (2), chúng tôi cũng đã *cảm thấy* — cảm thấy, nghĩa là chưa bới sâu vào cái mình đang tìm hiểu đề có thể nhận định một cách cặn kẽ và chính xác — chúng tôi cũng đã cảm thấy lờ mờ tinh thần nghiên cứu *sâu sắc và khách quan* của Jean Pouillon khi đọc hai bài tiểu luận của ông, một trong tập san *Arc*, số 26, đề nghị tam cá nguyệt 1965, và một trong nguyệt san *les Temps Modernes*, số 246, tháng XI-1966.

Nay, nhân đọc bản Việt-dịch bài sau của anh bạn Trần Thái Đình — chúng tôi đọc bản Việt-dịch một phần là trong ý hướng tìm cách nhứt trí hóa một số thuật ngữ triết học Việt-nam — và nhận định của anh về tinh thần nghiên cứu của Jean Pouillon, chúng tôi nảy ý đọc lại hai bài nọ của ông cùng với mấy chương sách trong cuốn *la Pensée Sauvage* của Claude Lévi-Strauss và trong cuốn *Critique de la Raison dialectique* của Jean-Paul Sartre.

Đọc lại xong, chúng tôi nhận thấy nắm được tương đối đầy đủ yếu tố để có thể xác định ý kiến thượng dẫn của anh bạn Trần Thái Đình và, luận thề, muốn tìm hiểu *tại sao* Jean Pouillon *bắt buộc* phải nghiên cứu tư tưởng của hai nhà triết học quan trọng Pháp, tại sao ông bắt buộc phải nghiên cứu tư tưởng của hai triết gia ấy với tinh thần đó và thái độ đó — cố nhiên, nói : *tại sao* và *bắt buộc*, là nói về phương diện *luận lý* (luận, với dấu nặng) mà thôi, gạt qua một bên vấn đề *đạo đức* của sự việc.

(2) Trần Thiện-Đạo, *Tìm hiểu thuyết Cơ-cấu*, nguyệt san *Văn*, số 2, tháng XII-1967.

Jean Pouillon giữa Jean-Paul Sartre và Claude Lévi-Strauss

Như anh bạn Trần Thái Đình đã có nói trong trang đề *Lời dịch giả* (2), Jean Pouillon vốn là một học giả và triết gia có chân trong bộ biên tập nguyệt san *les Temps Modernes* do Jean-Paul Sartre chủ trương kể từ thời kỳ nguyệt san được ra mắt vào năm 1945 : chúng ta có thể xem ông ngay từ khởi đầu như một đồ đệ của triết gia hiện sinh pháp —, từ : đồ đệ, dùng ở đây, không hàm nghĩa một bình phẩm giá trị nào, mà chỉ nhấn mạnh những ảnh hưởng triết lý có thể có mà thôi : hợp tác và điều khiển một nguyệt san có chủ trương rõ rệt, lại là chủ trương dẫn thân trong mọi lãnh vực trực thuộc về con người, chính trị, xã hội, văn hóa và nhiều nữa, như nguyệt san *les Temps Modernes*, đương nhiên tránh sao khỏi một số biểu hiện đồng tình trong hành động cũng như trong tư tưởng.

Nhưng, phần khác, chúng ta cũng biết rằng, với tư cách một nhà nghiên cứu triết học, Jean Pouillon đã theo dõi tiến trình tư tưởng của Claude Lévi-Strauss ngay từ lúc những tư tưởng này chưa được công bố trên trang sách trang báo ; ngay từ lúc những tư tưởng này chưa được ai biết tới, ngoài một số thức giả rất ít : ông trực tiếp tham dự những buổi hội thảo học hỏi (Pháp gọi là : *seminaires*) do chính Claude Lévi-Strauss điều khiển, những buổi học hỏi này là dịp dành cho nhà nhân chủng học kiêm triết gia (cứ tạm gọi là) cơ cấu trình bày lần đầu tiên các vấn đề căn bản, kèm theo tư tưởng của mình về các vấn đề căn bản sau này được ông ghi lại trong tập sách *la Pensée Sauvage*. Chúng ta có thể xem Jean Pouillon, lần này, như một đồ đệ của Claude Lévi-Strauss, — từ : đồ đệ dùng với nghĩa đã giải bày cách mấy dòng trên đây — và không những thế, còn là một đồ đệ trung thành : những lời của chính Claude Lévi-Strauss do anh bạn họ Trần trích dẫn

nói về Jean Pouillon (những lời « *ca tụng J. Pouillon đã lột được tư tưởng của mình* ») chứng tỏ và chứng nhận nhận xét đó.

Chính bởi vì vậy, chính bởi vì Jean Pouillon vừa là đồ đệ của triết gia hiện sinh (Jean-Paul Sartre) vừa cũng là đồ đệ của nhà nhân chủng học kiêm triết gia cơ cấu (Claude Lévi-Strauss) mà hai bài tiểu luận đã nhắc tới trên đây của Jean Pouillon, ngoài « *giá trị nghiên cứu và phê bình chính xác* » và ngoài chỗ « *mở một viễn tượng (...) cho một xây dựng tích cực (...) (là) nhận ra những đóng góp thực sự của đôi bên cho việc tìm hiểu con người* », ngoài hai khía cạnh mà anh bạn họ Trần đã nêu lên, chúng tôi nghĩ mấy bài tiểu luận nọ còn hàm chứa giá trị kinh nghiệm *bản thân* của một nhà nghiên cứu triết học, đồng thời với giá trị một công trình suy luận chín chắn của người nắm lấy được tinh túy tư tưởng của đôi bên.

Giá trị kinh nghiệm bản thân của Jean Pouillon (kinh nghiệm bản thân đề cập trong tiêu mục này) và giá trị một công trình suy luận chín chắn (sẽ đề cập trong mấy tiêu mục tiếp sau) giải thích được cái *tại sao* và cái *bắt buộc* (xin nhắc lại, về phương diện thuần luận lý) mà chúng tôi đã mạo muội nêu lên trong mục đích cố tìm hiểu thêm một khía cạnh mà anh bạn Trần Thái Đình chỉ nhắc phớt qua mà thôi, và, phần khác, cũng là trong mục đích làm sáng tỏ thêm một chủ đề nào của thuyết Cơ-cấu.

Dung hòa hay không dung hòa.

Xét cho cùng, thì tuy nhận định của anh bạn họ Trần về chỗ bài tiểu luận của Jean Pouillon do anh diễn dịch « *còn mở một viễn tượng không phải cho sự dung hòa giữa những gì là đặc biệt của Sartre và của Lévi-Strauss* » (bđd, tr. 86), tuy nhận định của anh bạn họ Trần về chỗ đó chẳng phải là không chính

xác và chứng minh, và được chúng tôi, như đã giải bày trong tiêu¹ mục đầu, cũng đã *cảm thấy* như vậy, chúng tôi vẫn nghĩ rằng, nhứt là khi đã đọc lại tiểu luận nọ trong đặc san *Art*, sđd, Jean Pouillon chừng như vẫn muốn dung hòa các luận đề của Jean-Paul Sartre và của Claude Lévi-Strauss, chừng như vẫn muốn làm một thứ tổng hợp tư tưởng của hai nhà này, — ít nữa cũng là một cách ngấm ngấm, và chừng như tiếc rẻ.

Muốn là một chuyện, còn thực hiện lại là một chuyện khác, và nói: *chừng như tiếc rẻ*, là muốn nói rằng đọc lại mấy bài tiểu luận của Jean Pouillon, chúng tôi cảm nghe toát ra từ nội dung mấy bài đó một tình tự gì nói lên chỗ mình *không dung hòa được*. Xin nhấn mạnh: đây là *cảm tưởng* của một người đọc (chúng tôi), chớ không phải là một nhận định. Nhưng cảm tưởng đó được căn cứ một phần trên hai bài tiểu luận của Jean Pouillon và, phần khác, ở chỗ hai hệ thống tư tưởng của Jean-Paul Sartre và của Claude Lévi-Strauss xuất hiện như hai hệ thống *không thể* dung hòa được, *không thể* tổng hợp được, bất chấp ý hướng ngấm ngấm của kẻ đồ đệ của hai nhà là Jean Pouillon.

Mà thật vậy, đặc biệt trong bài mà anh bạn họ Trần chưa đề công phiên dịch, mà chúng tôi tin rằng anh sẽ phiên dịch cống hiến chúng ta một tài liệu cần thiết cho công cuộc tìm hiểu thuyết Cơ-cấu, chúng ta cảm thấy rõ ràng rằng Jean Pouillon cố gắng dung hòa hai nền tư tưởng một trời một vực nọ, chúng ta nhận thấy ý hướng đó rõ ràng trong bài này hơn là trong bài anh bạn họ Trần đã phiên dịch (và đang đăng tải trên nguyệt san này), vốn là « *Bài giới thiệu số đặc biệt của tờ Les Temps Modernes dành cho thuyết Cơ-cấu* » (bđd, tr. 86) mà thôi.

Chúng ta nhận thấy rõ ràng Jean Pouillon, ở đây, đã cố gắng dung hòa, một bên, những luận đề của Jean-Paul Sartre, giải bày trong luận thuyết *Critique de la Raison Dialectique* (Phê bình

lý trí biện chứng, 1960), và bên khác, những luận đề của Claude Lévi-Strauss, giải bày trong chương chót tập sách *la Pensée Sauvage* (Tư tưởng man rợ, 1952,) chương này mang một cái nhan súc tích ý nghĩa, là : *Histoire et dialectique* (Lịch sử và biện chứng).

Nói : súc tích ý nghĩa, là bởi chỗ bất hợp chủ yếu và căn bản gói gọn và nằm trọn trong hai khái niệm *Lịch sử* và *Biện chứng*. Quan niệm của Jean-Paul Sartre về *Lịch-sử*, và quan niệm của Claude Lévi-Strauss cũng về *Lịch-sử* (có rất nhiều chỗ tương đồng với quan niệm của triết gia Cơ cấu Michel Foucault, ông mới vừa giải thích thêm quan niệm *Lịch-sử* của mình trong một cuộc đối thoại nọ) (3) quả tình là hai thái cực đối chọi nhau, là hai miếng đất chia cắt bởi con sông Bến-hải, mà, với tất cả nhiệt thành và thiện chí, một đồ đệ chung của họ là Jean Pouillon cũng không tài nào dung hòa được, cũng không tài nào thống nhất được.

Chúng ta cố gắng tìm hiểu tại sao dưới đây.

Jean-Paul Sartre, hay là dòng vận động lịch sử

Trong bài tiểu luận trình bày một cái nhìn tổng quát và tổng hợp những chủ đề chánh của thuyết Cơ-cấu, hoàn thành năm ngoái (2), chúng tôi đã có dịp luận tới quan niệm của triết gia hiện sinh Pháp về lịch sử. Và chính anh bạn Trần Thái Đình cũng đã có trình bày trong cuốn khảo luận về triết học hiện sinh mà chúng tôi chỉ được đọc mới đây (vì sách tới trễ) (4). Vậy, xin chỉ nhắc lại, và triển khai thêm chút ít mà thôi

(3) Trần Thiện-Đạo, *Michel Foucault và Lịch-sử*, nguyệt san Tân Văn, cùng số này.

(4) Trần Thái Đình, *Triết học hiện sinh*, Thời Mới, Sài-gòn 1967 tr. tr 302-305.

Đối với nhà triết học hiện sinh, mối tương quan giữa con người và *Lịch-sử* nằm ở kinh nghiệm cá nhân cụ thể của chúng ta, là con người sống trong một hoàn cảnh nhất định. Chính kinh nghiệm cá nhân ấy mới là trọng tâm của công trình tìm hiểu lịch sử. Ông gọi kinh nghiệm cá nhân ấy là *expérience dialectique*, là kinh nghiệm biện chứng (đề đối lại thứ kinh nghiệm phản chiếu thuần có hiện tượng xã hội theo quan niệm mạc-xít cổ điển). Kinh nghiệm biện chứng có nghĩa là con người sống ở đời, không ngừng tác động vào sự vật, vào xã hội (nghĩa là vào *Lịch-sử*) trong chừng mực nào sự vật, xã hội (nghĩa là *Lịch-sử*) tác động vào con người. Anh bạn Trần Thái Đình trình bày ý tưởng này như sau :

« (...) con người làm nên lịch sử bằng những sự kiện xã hội đã tạo tác nên con người (...). Con người chịu điều kiện xã hội, nhưng con người là chủ động (...) » (sđd trong cước chú 4, tr. 304)

Tóm lại, có một thứ ảnh hưởng hỗ tương mà Jean-Paul Sartre gọi là *circularité dialectique*, có một thứ biện chứng có đi có lại giữa con người và xã hội, giữa con người và *Lịch-sử*, và chính cái biện chứng có đi có lại đó làm nên tiến trình *Lịch-sử*, làm nên dòng vận động lịch sử, tuy ông vẫn không xem cái biện chứng có đi có lại đó giữa con người và xã hội, giữa con người và *Lịch-sử* như một sự chân lý; ông đã viết tiếp liền sau đó về nó như vầy :

« (...) Tôi không trình nó, ngay từ khởi đầu, như một chân lý, cũng không như một trường hợp mà là như loại tư tưởng chúng ta cần nắm chắc, trong ý hướng dò xét, để làm sáng tỏ một kinh nghiệm đang tự mình diễn tiến (...) » (5)

(5) Nguyên tác như sau : « (...) Je la présente, au départ, non pas comme une vérité, ni même comme une conjoncture, mais comme le type de de pensée qu'il faut avoir, à titre prospectif, pour éclairer une expérience qui se déroule d'elle-même (...) »

Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, tr. 165.

Tuy vậy, dưới mắt ông, cái kinh nghiệm biện chứng cá nhân vẫn vốn là một sự thể hiển nhiên, có thật: nếu con người bản nhiên không phải là một hữu thể biện chứng, thì y đã không tài nào quan niệm được biện chứng pháp như dòng vận động lịch sử và xem lịch sử như một sự thể diễn biến theo một tiến trình (hay quá trình) biện chứng. Đây là lập luận nòng cốt mà triết gia hiện sinh không ngừng vận dụng để chứng minh cho tánh cách hiển nhiên, xác thật của cái chúng ta có thể gọi là một ý tưởng trọng đại ông đã khám phá cho nền tư tưởng của mình, chứng minh cho cái *kinh nghiệm biện chứng* đã trình bày cách mấy dòng trên đây.

Claude Lévi-Strauss, hay là qui ước của lịch sử

Khía cạnh chủ chốt trong quan niệm của Jean-Paul Sartre về lịch sử nằm ở chỗ ông nhìn lịch sử như một dòng vận động không ngừng biến triển theo một quá trình biện chứng trong đó cái *praxis* của con người không ngừng tác động một cách chủ động.

Chính ngay ở chặng đường tư tưởng này mà chỗ bất đồng giữa quan niệm của ông và quan niệm của Claude Lévi-Strauss xuất hiện dưới mắt chúng tôi, dưới mắt chúng ta, như một vĩ tuyến kiên cố, ngăn chặn mọi ý hướng dung hòa và thống nhất. Bởi, như chúng tôi đã nói phớt qua trong một tiêu mục trên, quan niệm của hai ông về lịch sử quả tình là hai thái cực đối chọi nhau kịch liệt.

Mà thật vậy, những ai có đọc chương chót trong tập sách *la Pensée Sauvage* của nhà nhân chủng học kiêm triết gia Pháp, với nhan đề *Histoire et dialectique* (Lịch sử và biện chứng) phát biểu rạch ròi chủ ý của tác giả là luận về một số chủ kiến của Jean-Paul Sartre về vấn đề lịch sử (và một số vấn đề khác). Chính trong chương sách này, ông đã chứng minh rằng

lịch sử bản nhiên không diễn biến theo một quá trình biện chứng nào hết, rằng không có cái gọi là dòng vận động lịch sử.

Ông đã lập luận như thế nào để đi tới kết luận đó?

Chừng như không muốn đứng trên bình diện thuần triết lý (có lẽ vì ông không xem mình là triết gia), Claude Lévi-Strauss đã xét tới vấn đề một cách hết sức *thực tiễn* — khiến chúng ta nhớ lại lời ông định nghĩa thuyết Cơ-cấu: « *Khái niệm Cơ cấu không phải là một học thuyết triết lý, mà là một phương pháp...* » (6) —, nghĩa là ông tránh bàn luận một cách trừu tượng.

Lịch sử vốn là một khoa học, và cũng như bất luận nền khoa học nào, muốn phân tách đối tượng của nó, chúng ta buộc phải vận dụng một *qui ước* nhất định nào (chúng tôi dùng từ *qui ước* diễn dịch từ *code* của Pháp; cũng như ở phần trên, từ kết *dòng vận động* diễn dịch từ *mouvement*). Mà nhà sử học, hay đúng hơn, nhà bác học nghiên cứu khoa sử, phải dựa vào đâu để phân tách đối tượng của khoa mình muốn nghiên cứu đó? Hay nói cách khác, đâu là qui ước của lịch sử?

Xưa nay, chúng ta hằng dựa vào ngày tháng để phân tách đối tượng của lịch sử. Nhưng, theo Claude Lévi-Strauss, ngày tháng không thể dùng làm qui ước cho lịch sử được. Vì sao? Vì ngày tháng bản nhiên không phải là những sự thể tái hồi được (*recurrent*), mà đã không phải là những sự thể tái hồi được, thì chúng ta không thể dùng chúng làm con số cho qui ước trong công cuộc phân tách đối tượng lịch sử. Hãy dẫn một ngày tháng nào làm thí dụ cho được rõ nghĩa hơn.

Con số 1789 trong lịch sử nước Pháp chẳng hạn (hay con số 1945, trong lịch sử nước Việt-nam...). Nó tiềm chứa ý nghĩa gì, và trong giới hạn nào? Thoạt nhìn, quả thật con số 1789 chứa đựng một ý nghĩa nào đó (cách mạng tư sản, chẳng hạn), đối

(6) Xem trọn lời định nghĩa thuyết Cơ-cấu in lại trong bđd trong cước chú 2 trên đây.

chiếu với con số 1712 hay con số 1815 hay con số 1848... Nhưng nếu chúng ta đem nó đối chiếu với bất luận một con số nào ghi năm tháng của thời tiền sử, của thời mà chúng ta gọi là của ông Bàn Cờ chẳng hạn, thì nó nhứt định là chẳng còn mang một ý nghĩa gì nữa hết, hóa thành một con số vô nghĩa.

Xem vậy, thì ngày tháng chỉ hàm chứa một ý nghĩa nào ở trong phạm vi một bộ ngày tháng (*une classe de dates*) nhứt định mà thôi, chứ không với lọt được ra ngoài phạm vi này. Cho nên, chúng ta có thể bảo rằng cái qui ước chung mà nhà sử học có thể sử dụng trong công trình phân tách đối tượng lịch sử không cấu thành từ ngày tháng có thứ tự lớp lang mạch lạc, mà là từ những bộ ngày tháng, mỗi bộ ngày tháng này kết cứng trong từng hệ thống qui chiếu bùng bít, tự trị, biệt lập, có một cơ cấu nội tại chặt chẽ, độc lập. Thế là, dưới mắt Claude Lévi-Strauss, *tính cách đứt khúc, gián đoạn của lịch sử* xuất hiện rõ ràng, rành mạch; còn đâu cái gọi là dòng vận động lịch sử hay quá trình biến chứng lịch sử nữa.

Tam Ích, biên cở tháng V-1968 ở Pháp và thuyết Cơ-cấu

Qua hai tiểu mục trên đây, chúng tôi muốn nhấn mạnh chỗ bất đồng giữa hai quan niệm về lịch sử của Jean-Paul Sartre và của Claude Lévi-Strauss, hai quan niệm chia cách nhau một trời một vực, không làm sao dung hòa và hợp nhứt được. Chính chỗ bất đồng đó giải thích tại sao Jean Pouillon, khi nghiên cứu thuyết Cơ-cấu, chỉ có thể ghi nhận những khía cạnh đặc biệt và những đóng góp thiết thật trong quan niệm của hai nhà tư tưởng lớn hiện đại của nước Pháp, chỉ có thể làm vậy thôi, chứ không tài nào dung hòa được khái niệm lịch sử đối lập của họ, một bên xem lịch sử như một quá trình biến chứng sống động, một bên xem nó như một chuỗi cơ cấu không có dính líu với nhau!

Và để kết thúc bài này, chúng tôi xin được phép ghi nhận mấy sự việc liên hệ mật thiết tới thuyết Cơ-cấu, trong mục đích gián tiếp tìm hiểu thêm một học thuyết đầu gì cũng đang bành trướng mau lẹ. Sự việc đầu tiên mà chúng tôi muốn ghi nhận ở đây là phản ứng của ông bạn Tam Ích. Nói tới mấy ý niệm mà thuyết Cơ-cấu phủ nhận, ông đã phản ứng như sau:

« (...) nếu cơ cấu luận, trong khi phủ nhận lịch sử (...), loại cả Thượng-đế của các hệ thống triết học cũ (...), lại loại cả con người làm lịch sử (...), vậy thì sẽ lấy ai làm lịch sử? Không lẽ lịch sử ngẫu nhiên mà có! Dù cho có muốn nói rằng đừng nên đem lịch sử vào phương pháp nhận định và tìm hiểu thì: trước hết một phương pháp văn hóa chân chính cũng phải định vị trí và vai trò cho con người và lịch sử — nó không có chỗ bám và bầu vùi thì làm sao nó... sống! Lấy gì chứng minh, giải thích, củng cố cho sự suy luận? (...) » (7)

Chúng ta nhận thấy rõ tinh thần nhân bản và biện chứng của ông bạn Tam Ích trong phản ứng được phát biểu qua đoạn văn thượng dẫn. Xét cho cùng, thì phản ứng đó xuất phát từ thể đứng của một người hay của con người hòa mình với vũ trụ (nghĩa là với xã hội, với lịch sử, với mọi sinh hoạt thực tế — những hoạt động chánh trị và văn hóa của Tam Ích hơn hai mươi năm qua chứng thật cho lời khẳng định này), đồng hóa với vũ trụ, mà vẫn giữ được tinh thần sáng suốt trong công cuộc khảo xét vũ trụ; và chúng ta không lấy làm ngạc nhiên, nhận thấy phản ứng của ông hàm chứa nhiều điểm tương đồng với phản ứng của triết gia Jean-Paul Sartre mà chúng tôi đã có đề cập tới trong bài tiểu luận nọ (2), nhận thấy nó gián tiếp phát biểu giá trị thực tiễn của con người trong công cuộc thúc đẩy bước đi của lịch sử.

(7) Tam Ích, *Cơ-cấu luận*, toàn bài trong nguyệt san *Tán Văn*, s.s. 1 và 2, tháng IV-1968 và tháng V/VI-1968. Đoạn văn trích trong số 2, tr. 50. Những chỗ nhấn mạnh đều do chính tác giả đoạn văn nhấn mạnh.

Chính cái giá trị thực tiễn này của con người trong công cuộc thúc đẩy bước tiến của lịch sử dẫn chúng tôi tới chỗ ghi nhận một sự việc khác là biến cố tháng V-1968 ở Pháp. Biến cố tháng V-1968 ở Pháp có liên hệ với thuyết Cơ-cấu ư? Chắc câu hỏi này đã nghiêm nhiên nảy bật trong trí một số bạn đọc. Ở đây không phải chỗ dành cho chúng tôi trình bày cặn kẽ nguồn gốc của biến cố và chủ đích của giới lãnh đạo gây nên biến cố đó. Chúng tôi chỉ muốn ghi nhận ý hướng bộc trực hay ngấm ngầm, bộc lộ trong biến cố mà thôi: *đả phá cơ cấu xã hội hiện hành* về mọi phương diện, hành chánh, kinh tế, phong tục, tập quán, và đả phá cơ cấu xã hội hiện hành ấy (dầu cơ cấu xã hội ấy nằm trong chế độ tư bản hay xã nghĩa) bằng cách xuống đường, nghĩa là *bằng chính sức mạnh của con người*. (8).

Biến cố tháng V-1968 ở Pháp, như vậy, rõ ràng là có hàm chứa nhiều khía cạnh *gián tiếp* chống đối thuyết Cơ-cấu: bằng chính sanh hoạt thực tiễn, nó chứng minh rằng con người vẫn còn đó, vẫn là một lực lượng đủ sức xô đẩy lịch sử tiến tới, rằng Cơ cấu không phải là một sự thề trường cửu, độc lập, bùng bít, rằng con người vẫn làm chủ được Cơ cấu ấy, dưới áp lực của con người, thì Cơ cấu phải cải tiến. Những lời tuyên bố của Jean-Paul Sartre, ủng hộ phong trào sanh viên xuống đường, hoan nghênh thợ thuyền làm reo, đồng thời với thái độ im lặng triền miên của những Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Roland Barthes và nhiều nữa, trước biến cố tháng V-1968, chứng tỏ một cách hào hùng nhận xét trên đây của chúng tôi.

(8) Nhan đề tập sách của một người lãnh đạo phong trào sanh viên Pháp: Daniel Cohn-Bendit, *le Gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme* (Chủ nghĩa cực tả, liều thuốc chữa căn bệnh già của chủ nghĩa cộng sản), do nhà le Seuil mới ấn hành đầu tháng X-1968, nhái nhan đề cuốn luận thuyết chánh trị nổi tiếng nọ của Lênin, bộc lộ rõ rệt ý hướng đả phá một cơ cấu chánh trị nào.

Chúng tôi đã cố tình đề nhan tiêu mục này là: *Tam Ich, biến cố tháng V-1968 và thuyết Cơ-cấu*, một cách loạn thị xà ngầu, hay đề dùng chữ của Claude Lévi-Strauss trong một buổi truyền hình đặc biệt (9), một cách *vá vúi* (du bricolage) (10) như vậy, trong mục đích nhấn mạnh chỗ rời rạc *bề ngoài* của những sự việc có nhiều mối dây liên hệ mật thiết với nhau.

Và đó cũng là một cách giúp chúng tôi gián tiếp bày tỏ phản ứng *cố tình không dứt khoát* của mình đối với thuyết Cơ-cấu: chúng tôi thu hẹp công trình của mình vào trong việc tìm hiểu với tinh thần cởi mở cần thiết cho một bài giới thiệu.

TRẦN THIÊN ĐẠO
(9-X-1968)

(9) Trần Thiên-Đạo, *Một buổi truyền hình đặc biệt*, nguyệt san. *Tân Văn*, cùng số này.

(10) Claude Lévi-Strauss, *Thuyết Cơ-cấu dưới mắt nhà nhân chủng học*, Trần Thiên-Đạo dịch, nguyệt san *Tân Văn*, cùng số này.

Sách mới trong tuần

NGUYỄN NGỌC QUAN

nghệ thuật nhiếp ảnh

Quyển sách gối đầu của những bạn thích chụp ảnh

NGUYỄN DUY CẦN

đề thành nhà văn

Quyển sách dành cho các bạn đang viết văn, sắp sửa viết văn và những bạn thích văn chương.

ANDRÉ SOUBIRAN

bức thư ngỏ gửi người đàn bà thời nay

JOHN A. SCHINDLER

sống 365 ngày một năm

Muốn sống trọn vẹn để thành công và hưởng hạnh phúc

THẾ LỮ

gió trăng ngàn

Quyển sách hết đã lâu, nay mới tái bản được.

THÁI BẠCH

thi văn quốc cấm thời Pháp thuộc

PHẠM VĂN SƠN

Viết sử tân biên tập I

Thượng Cổ và Trung Cổ thời đại

Mới tái bản, có sửa chữa

LAN ĐÀI và LÊ NGUYỄN

tự học đàn Ukulele

Nhưng sách trên đều có bán tại

Nhà sách Khai Trí, 62 Lê Lợi Saigon

THƯ-LÂM ẤN THƯ QUÁN

số 231-233-235 đường Phạm Ngũ Lão

Sài-gòn — Dây nói : 25.861

NHÀ IN - XUẤT BẢN

CUNG CẤP DỤNG CỤ VĂN PHÒNG

có xưởng máy cung cấp phù hiệu,
cờ hiệu đoàn, nhãn cổ áo (étiquette)

TRƯỜNG TRUNG HỌC

HƯNG-ĐẠO

115-125 Cống Quỳnh, Sài-gòn

Đ.T. 24.797

các lớp từ đệ thất đến đệ nhất
các ban A.B.C.