

VĂN-HÓA Á-CHÂU

HỘI VIỆT-NAM NGHIÊN-CỨU LIÊN-LẠC VĂN-HÓA Á-CHÂU

THÁNG MƯỜI MỘT — 1960

VĂN HÓA Á CHÂU MỘT VÀI CẢM NGHĨ VỀ VỤ BẠO ĐỘNG
LƯU VĂN BẮNG SINH VIÊN NHƯỢC TIỂU TẠI NGÀ SÔ
TRỊNH VIẾT THÀNH . . . SỨC QUẪN RŨ CỦA KẾ HOẠCH NGŨ NIÊN
TRẦN VIỆT SƠN . . . NHỮNG BIẾN CHUYỂN CỦA THỂ TRUNG LẬP
LÂM NGUYỄN ANH TỔ CHỨC LIÊN PHÒNG ĐÔNG NAM Á

NGUYỄN ĐĂNG THỰC : ĐẠO NHÂN CỦA KHÔNG TƯ • NGUYỄN
ĐÌNH HÒA : NGÔN NGỮ THIỂU SỞ Ở NAM VIỆT • TRẦN THÁI
ĐÌNH : VĂN ĐỀ BẢN VỊ TRONG LỊCH SỬ PHẬT GIÁO • TRẦN
QUANG THUẬN : NHẬN XÉT VỀ XÃ HỘI VIỆT NAM • TẠ TÝ :
KHUYNH HƯỚNG MỚI CỦA HỘI HỌA VIỆT NAM • ĐOÀN VĂN AN
TIỀN TRÌNH CỦA TƯ TƯỞNG NHẬT BẢN • HUYỀN QUANG : LƯỢC
KHẢO VỀ KHOA CỨ Ở VIỆT NAM • Tô Nam NGUYỄN ĐÌNH DIỄM :
VỤ ÁN TIẾN QUÂN THÀNH

TÀI LIỆU VĂN HỌC

CÁC BẬC HIỀN THẦN GIÚP NƯỚC : PHAN HUY CHÚ

Nguyễn Thế Giang : Đọc « Aux Indes avec Gandhi » của
Edmond Privat • Trương Minh : Một vài cảm nghĩ về
kịch • Mặc Uyên : Xem tranh của Kazuo Kobayashi •

MỤC LỤC

Trang

1	MỘT VÀI CẢM NGHĨ VỀ VỤ BẠO ĐỘNG	VĂN HÓA Á CHÂU
7	SINH VIÊN NHƯỢC TIÊU TẠI NGA SÔ	LƯU VĂN BẰNG
17	SỨC QUYẾN RŨ KẾ HOẠCH NGŨ NIÊN	TRỊNH VIỆT THÀNH
26	THẾ TRUNG LẬP	TRẦN VIỆT SƠN
35	MINH ƯỚC LIÊN PHÒNG ĐÔNG NAM Á	LÂM NGUYỄN ANH
43	NGÀY CÁO CHUNG CỦA ĐẾ QUỐC THỰC DÂN	TRỊNH VIỆT THÀNH
49	ĐẠO NHÂN CỦA KHÔNG TỬ	NGUYỄN ĐĂNG THỰC
60	NGÔN NGỮ THIỀU SỐ Ở NAM VIỆT	NGUYỄN ĐÌNH HÒA
65	VÀI NHẬN XÉT VỀ XÃ HỘI VIỆT NAM	TRẦN QUANG THUẬN
73	VỤ ÁN TIỀN QUÂN THÀNH	NGUYỄN ĐÌNH DIỆM
81	CÁC KHUYNH HƯỚNG MỚI CỦA HỘI HÒA VIỆT NAM	TẠ TỴ
91	LƯỢC KHẢO VỀ KHOA CỬ Ở VIỆT NAM	HUYỀN QUANG
103	VẤN ĐỀ BẮN VỊ TRONG LỊCH SỬ PHẬT GIÁO	TRẦN THÁI ĐÌNH
127	LỊCH TRÌNH PHÁT TRIỂN CỦA TƯỚNG NHẬT BẮN	ĐOÀN VĂN AN
134	NHÂN VẬT CHỈ	PHAN HUY CHÚ

Nguyễn Thế Giang : *Đọc « Aux Indes avec Gandhi » của Edmond Privat* (trang 139) — Mặc Uyên : *Xem tranh của Kazuo Kobayashi* (trang 145) —
Trương Minh : *Một vài cảm nghĩ về kịch* (trang 148)

Chủ nhiệm : **NGUYỄN-ĐĂNG-THỰC**

Địa chỉ : 201, Lê-văn-Duyệt Saigon — Điện thoại : 24.655

VĂN HÓA Á CHÂU

CƠ QUAN PHÁT HUY VĂN HÓA DÂN TỘC, NGHIÊN CỨU
TINH THẦN Á CHÂU VÀ DUNG HỢP TƯ TƯỞNG ĐÔNG TÂY

TẬP III - LOẠI MỚI SỐ 8

THÁNG 11 - 1960

QUAN ĐIỂM VĂN HÓA Á CHÂU

MỘT VÀI CẢM NGHĨ VỀ VỤ BẠO ĐỘNG

ĐỨNG ở cương vị một cơ quan ngôn luận thiên trọng về sự suy ngẫm nhiều hơn là tham dự bằng hành động, trước những biến cố vừa qua, đột ngột xảy ra và cũng mau chóng kết thúc, Văn Hóa Á Châu sẽ không phản lại lập trường cố hữu nếu chỉ tiếp tục nhiệm vụ đã đề ra từ số đầu và tự hạn trong khuôn khổ một nguyệt san vụ « phát huy văn hóa dân tộc, nghiên cứu tinh thần Á châu và dung hợp tư tưởng Đông Tây ».

Tuy nhiên những biến cố vừa xảy ra trong vòng ba mươi sáu tiếng đồng hồ đã đem lại cho mỗi người Việt Nam những vang dội sâu và mạnh kết tụ lại thành một bài học đáng được suy nghĩ lâu dài. Công việc của mấy quân nhân trẻ tuổi, nhiều bằng bột nhất thời hơn là đắn đo suy nghĩ, đã đem lại cho họ những kết quả mà ai nấy đã biết rõ, do những tin tức đã đăng trên các cơ quan thông tin. Chúng tôi nghĩ không cần lặp lại những phần nộ của đông đảo dân chúng hiện nay đang kết tinh trong công việc của Ủy Ban Nhân Dân Chống Phiến Cộng, và chờ đợi những biện pháp sáng suốt và hữu hiệu của chính quyền. Tiếp tục lễ lể làm việc sẵn có, chúng tôi muốn nhận xét và suy nghĩ trên toàn thể ba mươi sáu giờ biến cố đã

qua, với tất cả sự dè dặt thường lệ vì khoảng cách đối với những sự việc đem ra làm đối tượng suy luận mới không đầy một tuần lễ.

Trước hết vấn đề được nhiều người tìm hiểu hơn cả là xem ai thực sự là chủ mưu trong vụ này. Nhiều người nghĩ rằng đằng sau số quân nhân làm loạn và những người liên kết với những quân nhân này nếu thực sự không có bàn tay Thực Cộng, những biến cố vừa qua nếu không kịp thời chấm dứt cũng là một cách tiếp tay cho Thực Cộng. Từ nhận định trên bất cứ người quốc gia chân chân chính nào cũng phải lo âu khi nhận thấy kẻ thù của dân tộc không phải chỉ xuất phát từ một phía. Hành động của những người làm loạn đã khiến người dân Việt Nam nhận rõ vấn đề chống cộng, bảo vệ chính thể Cộng hòa chỉ có thể hữu hiệu và mang lại những kết quả tốt đẹp khi nào triệt được mọi nhòem ngố của Thực dân. Đó phải chăng cũng là những mục tiêu mà Ủy Ban Nhân Dân Chống Phiến Cộng có nhiệm vụ chỉ đạo và điều động mọi thiện chí phải đạt được trong những năm tháng sẽ tới. Vấn đề đặt ra cho những người quốc gia chân chính ngày nay vẫn là vấn đề đã được đặt ra trước ngày đất nước bị chia đôi : tiêu diệt Cộng Sản và chống thực dân. Ý thức được trận doanh hai mặt đó mới mong thể hiện được trọn vẹn công cuộc giải phóng dân tộc.

Một vấn đề khác, nhân vụ bạo động vừa qua cũng được nhiều người suy nghĩ là thái độ thờ ơ của dân chúng, bất hợp tác với những người làm loạn. Theo một vài nhà báo thủ đô, các quan sát viên quốc tế có mặt tại Sài Gòn trong dịp cuối tuần vừa qua đều lấy làm ngạc nhiên về thái độ của dân chúng đô thành giữa những lúc lửa đạn mù mịt. Các quan sát viên đó đã quen chứng kiến những cuộc

động viên dân chúng ở ạt tất nhiên phải lấy làm lạ về thái độ bất bạo động của dân chúng Sài Gòn. Những biến chuyển liên tiếp xảy ra sau loạt súng đầu tiên sáng thứ sáu chắc đã tỏ rõ tại sao dân chúng không tham dự bên cạnh những quân nhân âm mưu đảo chánh. Ngoài tinh thần cố kết với chánh thể cộng hòa và sự ngờ vực trước những hứa hẹn vô căn cứ, thiết tưởng còn một nguyên nhân sâu xa nằm trong lòng mỗi người là thái độ chống bạo động cố hữu của dân chúng Việt Nam. Động viên dân chúng với mục đích đôn họ tới bạo hành, kỹ thuật xảo quyệt nhất phải kể kỹ thuật của cán bộ cộng sản. Tuy vậy những ai mười lăm năm trước đây đã chứng kiến những vụ Việt Minh hào dân chúng xuống đường đều phải công nhận rằng ngoài những lớp người trẻ tuổi, học sinh, sinh viên, đa số còn lại vẫn là những người chùn lại ở trong nhà hoặc ra phố với thái độ bàng quan hơn là háng hái tham dự. Đứng ở quan điểm thuần chính trị, lúc ấy người ta có thể phê bình khe khắt thái độ kém háng hái, hay nói trắng ra là thụ động đó. Nhưng bình tĩnh nhận xét kỹ tâm hồn người Á đông, ta sẽ hiểu rằng với truyền thống cảm nghĩ một phần vụ những xây dựng tâm linh cao vời và một phần vụ những đòi hỏi thực hiện hết sức thực tế, những cuộc biểu diễn lực lượng hời hợt không được đám đông tin theo với đầy đủ sự háng hái cần thiết để biến đám đông thành một công cụ bạo động hữu hiệu. Trái lại không cần một sự khích động, những đám đông tụ lại ở quanh các giáo đường Thiên chúa giáo hay Phật giáo bao giờ cũng ngào ngạt một sự hướng vọng thành khẩn không thể tìm thấy ở đâu khác.

Ngoài ra nhận một xét khác khởi điểm cũng do từ những nhận xét trên : đó là tinh thần tôn trọng trật tự sẵn có,

một đặc điểm nữa của đám đông Á châu. Sáng thứ sáu trong khi những tiếng súng đầu tiên và sự hiện diện ngoài phố của một số đông quân nhân chưa đủ cho dân chúng ý thức được nội dung cuộc biến động. Nhận xét trệ nhất ở trên vĩa hè Sài Gòn là sự ngạc nhiên của dân chúng khi thấy xe cộ đổ dồn về nhiều ngã nhưng không tôn trọng những luật giao thông quen thuộc. Đó là một hiện tượng tâm lý không đáng kể nhưng mang nặng ý nghĩa. Hơn nữa mặc dầu cái dè muốn tránh xa chỗ tên đạn trong những phút hoang mang ban đầu không hề có một tai nạn lưu thông nào đã xảy ra trên các đường phố. Nhìn sâu thêm nữa, cũng không có một vụ lộn hành nào do những phần tử bất hảo trong vòng ba mươi sáu tiếng đồng hồ biến động. Đã đành rằng về vụ này phải kể công các cơ quan an ninh đã làm tròn nhiệm vụ, kể cả những lúc nguy biến nhất, nhưng cũng phải công nhận rằng tinh thần tôn trọng trật tự đã được thể hiện rực rỡ. Từ một vài nhận xét bề mặt như vậy ta có thể suy ra rằng Nho học tuy không còn vang dội những chi, hồ, dã, giả ở khắp thôn xóm nhưng đã thấm nhuần khá sâu sắc trong cử chỉ và nếp sống nghĩ của đám đông. Tinh thần đó đã đem lại cho chúng ta một niềm tin.

Nhận xét thứ ba thiên hẳn sang bình diện chính trị nhưng không khỏi có những liên quan với những nhận xét ở trên : đó là những phản ứng của đông đảo quần chúng, sẵn sàng chống bạo động và tôn trọng trật tự, trước vai trò của những phần tử chính trị nhân cuộc âm mưu đảo chính do đám quân nhân trẻ tuổi. Người ta đã không ngạc nhiên khi nhìn rõ rằng những lời tuyên ngôn hay một bản hiệu triệu đột nhiên tung ra, không bắc cầu được giữa những tác giả và đám đông, chỉ là những

tiếng vọng không có hồi âm. Tình trạng đó chứng tỏ rằng đám đông; tuy bề ngoài có vẻ thụ động nhưng không phải vì thế mà dễ dàng chấp nhận bất cứ một âm mưu nào dù được che đậy dưới những hình thức tốt đẹp. Vấn đề đặt ra thật rõ rệt : đó là sự cần thiết có một chính nghĩa. Giữa chính nghĩa với tà thuyết và bạo hành, sớm muộn chỉ trong một khoảnh khắc rất ngắn đám đông đã lãnh hội được ngay đâu là con đường phải.

Qua mấy nhận xét có đôi phần vội vàng ít nhất chúng ta cũng thêm vững một niềm tin : Tin rằng truyền thống dân tộc luôn luôn còn nguyên vẹn và càng sáng tỏ trong những phen thử thách gay go nhất. Với niềm tin đó ta lại thêm tin rằng ở trong phạm vi Á châu, cùng với các dân tộc bạn, chúng ta đủ sự vững vàng để phát huy rực rỡ những bản sắc độc đáo của ta giữa cái thế mê cung đang bao trùm thế giới ngày nay.

VĂN HÓA Á CHÂU

Tạp chí Văn-Hóa Á-Châu giữ bản quyền. Cấm dịch và trích đăng hoặc in lại
những bài báo đăng trong tạp chí này nếu không có sự chấp thuận của tòa soạn.

người sinh viên nhược tiểu tại nga xô

LƯU VĂN BẰNG

KHOẢNG cuối tháng tám, báo chí thế giới đều có nói tới vụ khánh thành long trọng tại Mạc tư khoa một viện đại học lấy tên là Viện Đại Học Tinh Thân Hữu Giữa Các Dân Tộc, dành riêng cho sinh viên các quốc gia chậm tiến. Nhất là báo chí tại các nước chủ nghĩa cộng sản hay ở một vài nước trung lập thiên cộng, người ta không ngớt ca tụng sự lưu tâm của chính phủ Nga đối với phong trào học hỏi đang bùng nổ ở khắp nơi, nhất là những dân tộc bấy lâu chìm đắm trong vòng ngu dốt vì ách thống trị của ngoại bang. Đối với các dân tộc chậm tiến, ánh sáng của kiến thức dù ở đâu rọi tới cũng nên coi là một điều hay. Gạt ra những lý do chính trị, sự học vẫn trong khuôn khổ thuần túy của nó, dù thâm nhập ở khu vực cộng sản, cũng có thể đưa lại những lợi ích vì cứu cánh tuyệt đối của sự học vẫn là mưu cầu những tiến bộ chung cho nhân loại. Bởi lẽ đó, ta không thể vội vàng và hồ đồ phủ nhận việc thiết lập viện đại học «Tinh Thân hữu giữa các Dân tộc» mà thế giới cộng sản đề cao như một sáng kiến vô cùng tốt đẹp của Nga xô.

Tuy nhiên, trước bất cứ một hiện tượng nào ở bên kia bức màn sắt, sự phê phán công bằng luôn luôn đòi hỏi phải tìm hiểu và

thật đã. Mặc dầu sự kín bưng của bức tường che đậy những sự thực của thiên đường cộng sản, lần này chỉ một thời gian ngắn thế giới tự do đã phát giác được ý nghĩa tốt đẹp của sáng kiến thành lập một đại học viện dành riêng cho sinh viên nhược tiểu tại Mạc tư khoa. Có những sự kiện cụ thể, dẫn trên giấy trắng mực đen, trên báo chí tự do cũng như trên báo chí cộng sản, những tài liệu nêu nghi ngờ ai nấy đều có thể tìm đọc, cho ta hiểu những nguyên do sâu kín đã khiến nhà cầm quyền Nga sô phải tìm cách tách rời hẳn những sinh viên nhược tiểu và những sinh viên Nga, không để cho có sự trộn lộn như trước. Một hành động hoàn toàn có tánh cách an ninh nội bộ đã được tuyên truyền như một công đức đối với thế giới nhược tiểu.

Tại sao nhà cầm quyền Nga đã phải lập một viện đại học riêng biệt cho sinh viên Á, Phi và Nam Mỹ ? Dưới đây là những sự việc đã chiếu rọi ánh sáng vào một sự thật không thể chối cãi.

Ngày 23 tháng chín 1960, nhật báo Pháp *Le Monde*, mà độc giả thế giới thường rất tin cậy vì lập trường đứng đắn của những người chủ trương, có đăng một tin từ Francfort (Tây Đức) về ba sinh viên da đen gởi một bức thư ngỏ cho thủ tướng các chánh phủ Phi châu và cả ông Dag Hammarskjöld, Tổng thư ký Liên Hiệp Quốc. Trong thư ba sinh viên tố cáo sự kỳ thị chủng tộc và những đe dọa họ luôn luôn phải chịu trong thời kỳ họ theo học tại Nga sô. Ba sinh viên đó là Theophilus Okonkwo, 28 tuổi, sanh quán tại Nigeria, André Amar, sanh quán tại Uganda và Michel Ayih, sanh quán tại Togo. Theophilus Okonkwo còn giữ chức bí thư của Ủy ban chấp hành Liên hiệp các sinh viên Phi châu tại Nga. Cả ba đều là những sinh viên được Nga sô cấp học bổng từ ba năm nay để theo học tiếp tục về y học tại Viện đại học Mạc tư khoa. Theo lời ông Okonkwo, trong năm ngoái (1959) một trăm năm mươi sinh viên ngoại quốc đã tự ý rời bỏ Nga sô trước khi tốt nghiệp vì không chịu nổi hoàn cảnh áp bức tại Nga.

Thêm vào tin trên đây, tòa soạn nhật báo *Le Monde* còn ghi chú như sau : « Đây không phải là lần đầu tiên các sinh viên da đen phản nản về đời sống của họ tại đại học sô viêt. Người ta còn biết rằng từ năm 1959, các sinh viên da đen tại Nga có dự định thành

lập một hội bảo vệ quyền lợi sinh viên nhược tiểu, nhưng sáng kiến này bị nhà cầm quyền Nga bài xích. Chính vì muốn tránh những sự đụng chạm giữa người Nga và các thanh niên này cho nên Nga Sô mới thiết lập tại Mạc tư khoa «Đại học viện của tinh thần hữu giữa các dân tộc» để dành riêng cho sinh viên Á, Phi và Nam Mỹ.

Người hoài nghi có thể cho rằng tin trên đây đã được các tổ chức chống Cộng tạo ra, hoặc là mấy sinh viên da đen đó vì những lý do nào khác (lười biếng, vô hạnh) đã bị rút học bổng và đuổi về nước, rồi bị mua chuộc để tuyên bố những điều bất lợi cho Nga sô ngõ hầu làm nản chí những sinh viên đang tập tễnh sang Nga theo học. Nhưng còn một sự kiện khác nữa, sự kiện này đã được báo chí Nga sô công nhận, không thể coi như loại tin tức một chiều.

Việc xảy ra từ hơn hai tháng trước. Việc này được tường thuật trên nhật báo Anh *The Daily Express*, số ra ngày 14 tháng bảy 1960 và được báo chí Tây phương đăng tải. Những phát giác do một sinh viên người Uganda, tên Stanley Amor Okoulo, sanh năm 1930, tại Etam Lira. Stanley A. Okoulo là sinh viên y khoa tại đại học đường Mạc tư khoa và bị trục xuất khỏi Nga sô vì hai lý do. Lý do chánh thức : Okoulo đã bình vực một sinh viên da đen khác, Abdulhamid Mohamed Hassan, người Somali, bị sinh viên Nga đánh gần chết vì một vụ xích mích xảy ra trong một dạ hội khiêu vũ với một nữ sinh viên Nga, nữ sinh viên này đã từ chối không nhận lời mời nhảy của A.M.Hassan. Nhưng lý do thật sự dường như bởi lẽ S.A.Okoulo là phó chủ tịch Hiệp hội các sinh viên Phi châu, thành lập năm 1959 (xem lời ghi chú của nhật báo *Le Monde*) để bình vực quyền lợi của sinh viên da đen tại Nga, và không được các nhà cầm quyền Nga tha thứ thái độ chống đối công khai. Vụ phát giác của nhật báo *The Daily Express* mang nặng nhiều sự thật cho nên Mạc tư khoa không thể đưng được và đã cho báo chí Nga lên tiếng đáp lại. Không phải những báo chí của sinh viên đã trả lời tờ *The Daily Express* mà là tờ *Pravda*, cơ quan chánh thức của điện Kremlin, và tờ *Komsomolskaia Pravda*, cơ quan cầm đầu phong trào thanh niên của Nga. Điều này chứng tỏ những lời tố cáo của tờ *The Daily Erpress* đã là mối bận tâm quan trọng của các nhà

cầm quyền Nga nhất là trong giai đoạn Nga đang tìm đủ mọi cách vượt các nước Phi Châu. Hai tờ báo chánh thức của nhà cầm quyền Nga đã phải đưa ra một luận điệu của họ để giải thích vụ lộn xộn đã xảy ra. Đồng thời, chính quyền Nga lại cho tổ chức một cuộc hội báo tại Mạc tư khoa, do Ủy ban sơ viết đoàn kết các quốc gia Á-Phi tổ chức và để cho một số sinh viên da đen được tin cậy đứng lên tuyên bố bồi nhọ sinh viên S.A. Okoullou như một thanh niên lười biếng, tham tiền và vô hạnh, và đồng thời ca tụng sinh hoạt thân ái giữa sinh viên da đen và các bạn người Nga. Đáp lại, sinh viên S.A. Okoullou, ở Luân Đôn, có tuyên bố trong một bài phỏng vấn của cơ quan những người Hung tị nạn tại Anh tờ *Nemzetor*, số tháng mười năm 1960, vạch trần những sự thật mà báo chí Nga sơ định to tiếng che lấp.

Nếu tuyệt đối khách quan mà xét, những sinh viên da đen là những người bạn học, nếu họ phải bỏ dở việc học, rời bỏ nước Nga chắc hẳn họ phải có những lý do vững chắc của họ. Cũng như những sinh viên da đen khác đứng lên biện minh cho thiên đường cộng sản và báo chí Nga sơ với luận điệu của họ về những sự việc đã xảy ra đều có những lý luận của họ. Dù sao đi nữa, khách quan mà xét, ta phải công nhận rằng những sự việc đã khiến cho hai bên phải nhọc lòng cố tình biện giải không phải là một chuyện hoang đường mà là chuyện đã xảy ra thật. Sự công khai nhìn nhận những sự việc đó có thật là việc quan hệ. Ta có thể từ đó mà rút ra những kết luận chủ quan hay khách quan của ta, sau khi kiểm điểm và so sánh những lời lẽ và lập trường của đôi bên. Dưới đây là những tài liệu cho sự suy xét.

Tờ *Komsomolskaia Pravda*, số ra ngày 7 tháng tám 1960, đã tường thuật vụ sinh viên Abdulhamid M. Hassan bị đánh như sau :

«Ngày 12 tháng ba, các sinh viên trường đại học về địa chất học tại Mạc-tư-khoa có tổ chức một dạ hội. Một người bạn của ông Okoullou là Abdulhamid Mohamed Hassan, người Somali, có tiền lại gần nữ sinh viên năm thứ ba Galina S. và mời cô ta nhảy một bản *valse*. Cô gái xin lỗi vì đã nhận lời nhảy bản đó với người khác rồi. Khờn nổi, Hassan không phải là người lịch sự : hấn nhỏ vào mặt cô gái.

Rất có thể là nhà bình bút của tờ *The Daily Express* đã quen bị người ta phỉ nhổ vào mặt mà không lấy thế làm mịch lòng. Nhưng Galina đã nổi giận và tát vào mặt kẻ hỗn láo. Thật vậy, ai cho một người khách ngoại quốc được quyền nhổ vào mặt một người Nga Sô viết, nhất là một cô con gái? Tuy nhiên cái tát cũng không làm cho tên *hooligan* (1) tỉnh rượu. Hắn giơ quả đấm ra và nhảy bổ vào người Galina. Lúc đó có một sinh viên Nga đứng ra ngăn đường Hassan.

Igor thấp hơn Hassan một đầu và ôm bằng nửa hắn. Anh chàng ngoại quốc tưởng hạ được dễ dàng người thanh niên Nga. Tên *hooligan* nghênh ngang cời áo ngoài và nhảy vào đánh Igor. Anh này kháng cự lại. Hassan bèn nhận ra ngay rằng đôi phượng của mình tuy nhỏ thó nhưng gan dạ. Anh chàng *hooligan* sau khi bị đánh quật lại liền xoay ra đóng vai con cừu non vô tội. Hắn la lối om sòm, nhất định đòi được chở đi nhà thương. Viên y sĩ thường trực khám nghiệm liền cho Hassan và khuyên hắn ta nên đi về ngủ.

Hassan chỉ nghe theo lời bác sĩ có một nửa. Về nhà trọ, hắn không đi ngủ và làm âm ỹ ở ngoài hành lang. Nữ sinh viên Kalavdia A. lại gần hắn và hỏi sự tình ra sao. Đã không trả lời, tên *hooligan* còn đưa tay thôi cho cô gái một đòn vào giữa đầu. Cô ta bị ngã đi và được xe hồng thập tự chở vào dưỡng đường số hai.

Qua nhãn quan của nhà bình bút «không quen bị phỉ nhổ vào mặt» của báo *Komsomolskaia Pravda* chúng ta nhận thấy câu chuyện đã được tường thuật với một giọng điệu đặc tính cách quốc gia mù quáng: *một người ngoại quốc gây chuyện với một công dân Sô viết, anh này tuy nhỏ bé nhưng gan dạ, v.v...*

Cứ bình tĩnh mà xét, câu chuyện xảy ra có thể có nhiều khía cạnh khác nhau. Rất có thể anh chàng sinh viên Somali đang say rượu, vì say mà bị nữ sinh viên Nga từ chối không nhảy với. Bị mặt thể diện anh chàng có thể phản ứng lại, lịch sự hay không, và chính phản ứng của anh ta đã gây nên cuộc đánh lộn. Trong những dạ hội vui nhộn của sinh viên trẻ tuổi những vụ đập lộn như vậy thường xảy ra bất cứ ở đâu. Tuy nhiên đứng ngoài mà

(1) *Hooligan* : «cao bồi» Cộng sản.

quan sát, câu chuyện có nhiều sắc thái giống hệt những vụ mà báo chí Cộng sản ưa đề ra để lập luận rằng những người da màu luôn luôn bị tư bản thực dân bạc đãi. Qua sự kiện trên sự kỳ thị chủng tộc vậy ra cũng vẫn có ở Nga xô; trung tâm của tình hữu nghị giữa các dân tộc, không phân biệt màu da? Tại sao câu chuyện không thể đại khái như sau: Sinh viên da đen vốn nhảy rất dẻo và được các thiếu nữ da trắng ham nhảy rất ưa chuộng. Uy tín đối với một số phụ nữ Nga của Hassan biết đâu đã chẳng gợi lòng ghen của bọn sinh viên Nga «thấp hơn một đầu và nhỏ thó hơn» và họ đã bẻ nhau lại mượn số đông và dựa vào lòng ái quốc mù quáng mà nện cho Hassan một trận nên thân. Chính Stanley A. Okoulo đã tường thuật lại vụ xích mích như sau: Cô gái Nga tỏ ra quá thân mật với Hassan và những chàng anh hùng của dân tộc Nga đã đứng ra cho Hassan một bài học gần chết để từ sau bớt thân mật với phụ nữ da trắng đi.

Bởi luận điệu của Stanley A. Okoulo đưa ra hợp lý và được dư luận báo chí Tây phương cho rằng đúng nên Ủy ban Xô viết đoàn kết các quốc gia Á-Phi đã phải vội vã đứng ra triệu tập, ngày 6 tháng 8 tại Mạc-tư-khoa, một cuộc hội báo ở trụ sở Ủy ban. Trước một cử tọa gồm các nhà báo Nga và ngoại quốc, một số sinh viên Phi châu đang theo học tại Nga có đứng ra bày tỏ quan điểm của họ về chuyện này, Theo báo *Pravda* (7 tháng 8) phó chủ tịch của Ủy ban, người Nga A.V. Sofronov, đã đứng lên tuyên bố rằng cuộc hội báo do lời yêu cầu của những sinh viên Phi châu. Các sinh viên đó đã tuyên bố như sau:

Theo nguyên văn báo *Komsomolskaia Pravda*, sinh viên Yacine Ismail Djama, đồng hương với Abdulhamid Mohamed Hassan, sinh viên tại đại học đường Mạc-tư-khoa, đã nói:

«Để làm vừa lòng một số người ở Luân-đôn và để được thưởng công một số tiền, Okoulo đã bày đặt nói xấu. Những sinh viên người Somali đi nghỉ hè tại Luân-đôn đã cho Okoulo một bài học xứng đáng rồi. Nhưng riêng tôi, tôi cũng muốn nói thêm vài lời. Okoulo đã hoàn toàn bịa đặt khi hắn ta cả quyết rằng bạn của hắn bị đánh vì đã khiêu vũ với một thiếu nữ Nga. Anh chàng này tới dự dạ hội hôm đó sau khi đã say mèm. Thiếu nữ Nga đã có lý lắm khi cô ta từ chối lời mời của hắn. Nhưng sinh viên Hassan

đã thốt ra những lời thô tục và nhỏ vào mặt thiếu nữ. Thái độ của hắn đã khiến cho người bạn của thiếu nữ phải can thiệp rất hữu lý.»

Sinh viên Zaga Anri người Syri tiếp lời :

«Tôi cần phải nói vì tôi là bạn cùng khóa với Okoulo. Tôi xin lỗi nếu những lời nói của tôi có nặng nề : Okoulo là một thằng chó đê, một tên khốn nạn. Nó học đã dốt, lại không muốn được bè bạn diu dắt. Trái lại, nó hay thì thọt với tòa đại sứ Anh và được người ta cho những chai Whisky đem về uống.»

Abdel Halim, sinh viên Soudan, đã nói :

«Lời tuyên bố của Okoulo đáp lại đúng với quyền lợi của bọn thực dân, chúng không muốn rằng Phi châu dốt nát nhận được ánh sáng và tự do. Nhưng lục địa Phi châu của chúng tôi sẽ không bao giờ còn dốt nát nữa vì mặt trời của tự do đã mọc lên từ phương Đông ! »

Một sinh viên khác tại đại học đường Mạc-tư-khoa, Iman Dja-far, người Angêri, đứng ra tuyên đọc một bức thư do anh ta viết cho viên chủ bút nhật báo *The Daily Express* :

«Tôi đã từng là sinh viên thuộc địa tại Tây-phương, tôi có thể so sánh được. Hồi ở Âu-châu tôi đã phải làm quần quật từ sáng tới tối mới tạm đủ tiền ăn học. Chỉ có tại Mạc-tư-khoa tôi mới được biết có đêm để mà ngủ và có những ngày chủ nhật để nghỉ ngơi hay đi coi hát.»

Sinh viên Spiro Farukhi người Lìban cũng đứng ra tuyên bố công kích luận điệu của báo chí Tây-phương đã cò tình xuyên tạc cho rằng các sinh viên nhược tiểu không được quyền giao du với thanh niên Nga. Spiro Farukhi nói :

«Từ ngày tôi tới theo học tại Mạc-tư-khoa, tôi đã nhận được hơn năm trăm thiệp mời dự những dạ hội và cuộc hội họp của thanh niên Nga. Tôi đã đứng lên nói tại cả trăm buổi hội nghị với thanh niên nam nữ Nga.»

Đưa ra một tập ảnh làm bằng chứng, Spiro Farukhi nói tiếp : «Các ông thử trông trong những tấm hình này, tôi đứng sát cánh các bạn người Nga. Các ông cũng thấy chúng tôi niềm nở ôm lấy nhau, tươi cười sung sướng.»

Theo các nhà báo có mặt tại buổi hội báo, những cuộc hội họp mà sinh viên Farukhi dẫn chứng ra đều là những buổi hội chính thức, tức là do chính quyền Nga tổ chức với mục đích tuyên truyền. Tổ chức nắm giữ thanh niên tại Nga Komsomol thường có bày ra những cuộc gặp gỡ giữa thanh niên Nga và các sinh viên ngoại quốc theo học tại Nga. Ở những buổi hội họp như vậy người ta thường cố tình diễn những cảnh thân mật nồng nhiệt. Tuy nhiên, ngoài những buổi gặp gỡ chính thức như vậy, không có những cuộc giao du hằng ngày giữa cá nhân với cá nhân. Sự cách biệt là ở đó.

Về cá nhân những sinh viên Phi châu đã đứng lên bênh vực cho tình hữu nghị giữa người Nga và những sinh viên ngoại quốc, các quan sát viên có mặt bữa đó tại trụ sở Ủy ban số viết đoàn kết các quốc gia Á-Phi đều có cảm tưởng rằng họ là những nhân viên chính thức của các tổ chức nắm giữ sinh viên ngoại quốc theo học tại Nga. Chính báo Nga *Pravda* cũng nhìn nhận rằng sinh viên Spiro Farukhi là hội trưởng của Liên đoàn các sinh viên Á-rập tại Nga xô. Sinh viên thứ sáu đứng lên nói là Fadil Faradj. Toàn thể những sinh viên này đều không có một người nào thuộc các quốc gia Phi châu da đen cựu thuộc địa Anh hay Pháp, những người này dường như chưa được tin cậy lắm vì đã quá tiếm nhiệm lời sống tự do ở Âu châu trước khi được học bổng du học tại Nga. Tưởng cũng nên nói thêm rằng ở Nga còn một số sinh viên ngoại quốc được học bổng của các tổ chức văn hóa quốc tế Unesco, tới Nga để theo học nhưng không bị kết nạp theo kiểu những sinh viên từ các quốc gia nhận viện trợ của Nga xô đưa tới.

Sau hết là những phát giác của sinh viên người Uganda Stanley Amon Okoullo với tờ báo Hungari *Nemzetor* về đời sống sinh viên nhọc tiêu tại Nga xô. Ông Okoullo bị trục xuất khỏi Nga sau khi đã tự tay đem tới điện Kremlin một bức thư gọi cho Nikita Kroutchev phản nản về đời sống bị áp bức của sinh viên ngoại quốc tại Nga. Ông ta nói: « Tôi không thiên Cộng mà cũng không chống Cộng khi tôi đặt chân tới Mạc-tư-khoa. Tôi muốn trở nên một y sĩ; nếu Mạc-tư-khoa có thể tạo cho tôi thành một y sĩ, đó là điều tôi mong ước. Nhưng tôi khám phá ra rằng Mạc-tư-khoa

muốn biến tôi và các sinh viên Phi châu khác thành những người cộng sản. Khi người Nga biết rằng tôi không có ý định trở thành một người Cộng sản, họ liền nghĩ rằng tôi không còn ích lợi gì cho họ nữa và họ bỏ rơi tôi, muốn trục xuất tôi.»

Theo lời Okoulo, điều làm cho anh ta ngạc nhiên nhất là nhận thấy cuộc sống ở Mạc-tư-Khoa rất khó khăn, cơ cực, nhà ở thiếu vệ sinh và chật chội. Món ăn thường ngày dành cho sinh viên ngoại quốc rất khó nuốt, trái cây là một món xa xỉ. Ngoài đời sống eo hẹp, người sinh viên ngoại quốc cảm thấy luôn luôn bị xét nét. Các tổ chức thanh niên là những cơ quan công an trá hình. Sinh viên bị ngăn ngừa trong sự giao du với thường dân Nga, đi đâu cũng phải có giấy phép, giấy tờ bị xét hỏi luôn luôn.

Đáng chú ý nhất là những nhận xét của Okoulo về sự kỳ thị chủng tộc tại Nga. Những sinh viên da đen tỏ ra có tinh thần độc lập liền bị các đoàn viên Komsomol theo dõi. Sinh viên da đen bị chê bai là bẩn thỉu, là giống như khỉ. Tại phi trường Mạc-tư-Khoa có xảy ra vụ một sinh viên da đen bị chê là bẩn, anh này cãi lại rằng anh ta sạch sẽ không kém một người Nga nào, liền bị trả lời rằng không ai nhìn nhận như vậy vì da anh ta đen, cãi cọ rồi anh sinh viên da đen bị mọi người xúm lại đánh. Thịnh thoảng lại có truyền đơn của tổ chức Komsomol rải tại viện đại học đưa ra luận điệu khinh miệt dân da đen và cho rằng dân da đen dù muốn biểu lộ tinh thần độc lập đến đâu đi nữa nhưng mãi mãi sẽ chỉ là thứ dân tộc hèn kém. Việc học của sinh viên không được tự do. Chương trình học tại đại học viện Mạc-tư-Khoa có dành một phần lớn để giảng dạy về chủ nghĩa cộng-sản. Những biểu cò quốc tế đều được đem ra bàn luận để đưa tới kết luận có lợi cho cộng-sản. Nhiều khi sinh viên bị bắt buộc ký vào những kiến nghị ủng hộ đường lối tuyên truyền của cộng-sản quốc-tế. Sinh viên nào ngang ngành không chịu bị liệt vào loại « phản động ».

Thư từ của sinh viên ở ngoại quốc gửi tới đều bị kiểm duyệt gắt gao và giữ lại một thời gian. Đã có trường hợp một số sinh viên Á-rập tới Nga đã sáu tháng mà không hề nhận được tin nhà. Họ phải họp nhau lại biểu tình không chịu học nữa mới được phát những bao thư bị giữ lại từ lâu. Okoulo còn cho biết thêm

công trình của cả một thế kỷ. Trong lúc ấy sự trưởng thành mau chóng của Nga nhờ một vài kế hoạch ngũ niên đã khiến nhiều quốc gia nhược tiểu muốn giải quyết nền kinh tế lạc hậu của mình bằng cách đi tắt, chạy theo những kế hoạch kiểu Cộng sản. Lợi dụng sự nóng lòng của các quốc gia nhược tiểu Cộng sản đã không ngớt tuyên truyền, quảng cáo, đưa ra những bản thông kê hấp dẫn để chứng minh ưu điểm của những kế hoạch ngũ niên.

Để hiểu rõ sức quyến rũ của những kế hoạch Cộng sản, ở đây chúng ta thử tìm hiểu những nguyên nhân của hiện tượng này và thực sự những kế hoạch ngũ niên của Cộng sản có phải là giải pháp độc nhất, hữu hiệu nhất, mau chóng nhất để đưa các quốc gia nhược tiểu thoát khỏi nền kinh tế chậm tiến không?

Từ sau trận thế chiến thứ hai, tiếp liền theo hiện tượng « giải thực » thế giới còn chứng kiến, một hiện tượng thứ hai sâu sắc hơn và làm cho nhiều người kinh hãi, đó là cái đà vươn tới của hy vọng hay ý chí — muốn giải phóng luôn về kinh tế. Hầu hết các cuộc cách mạng giải phóng dân tộc tại các nước Á Phi đều xuất phát từ lý tưởng dân chủ. Nhưng cuộc tranh đấu này không phải chỉ có mục đích lật đổ chính quyền phong kiến hiện hữu và thiết lập một chính phủ dân chủ do dân bầu. Đối với các nước bị trị, công cuộc giải phóng dân tộc muốn tiến triển tới kết quả tốt đẹp bắt buộc phải kết thúc bằng một cuộc giải phóng kinh tế. Có đạt tới tình trạng lý tưởng đó, những tương quan mới giữa các dân tộc bị trị cũ và các cường quốc đàn anh mới tìm thấy một căn bản giao hảo lâu dài và trù phú, theo sát được với khuynh hướng xây dựng một thế giới hòa bình vững vàng. Một phần lớn những vấn đề được đặt ra nằm gọn trong sự lúng túng chưa giải quyết được thỏa đáng giữa những triển vọng vĩ đại của các quốc gia chậm tiến và những quyền lợi của các đại cường quốc kinh tế. Lúng túng vì người ta cũng chưa đồng ý hẳn về lịch trình tiến tới một thế giới quân bình hơn, trong đó tình đoàn kết và sự hợp tác giữa nhân loại được thể hiện thành thật hơn và tích cực hơn. Rất nhiều giấy mực đã được đem ra dùng để định nghĩa hiện tượng giải thực. Thiết tưởng gọn gàng và đầy đủ có lẽ là những giòng giải thích của lãnh tụ nghiệp đoàn Tunisie, ông Ahmed Ben Salah : « Giải thực không

phải như người ta thường nghĩ, chỉ là một tác động ở bình diện các chính phủ và bộ máy hành chính. Cũng không phải là những biện pháp pháp lý. Hiện tượng giải thực liên hệ tới con người, và do đó, ngụ một cuộc cải tạo cả con người lẫn hoàn cảnh thực tế trong đó con người sinh trưởng, với mục đích giải phóng toàn diện tư cách con người. Giải phóng không phải trong khuôn khổ duy tâm chủ nghĩa mơ hồ, hời hợt, hay duy vật chủ nghĩa chật hẹp, chủ quan; giải phóng bằng cách điều hòa toàn diện giữa tâm linh với những nhu yếu về thể xác với những đòi hỏi của nó.»

Trên nguyên tắc thì như vậy, nhưng từ trang giấy bước sang địa hạt hành động con đường cũng khá xa và chắc chắn có nhiều khúc rẽ lừa gạt. Kinh nghiệm đã qua cho ta thấy rằng nhiều quốc gia đã bị xô đẩy tới những bước quá độ. Giải thực nếu chỉ diễn tiến duy nhất trên bình diện chính trị cuộc cách mạng giải phóng dân tộc sớm muộn lại rơi vào cái hồ đã được chề độ thực dân đào sẵn. Sau cuộc lật đổ ách đô hộ, với bộ máy hành chính và cán bộ cũ của ngoại bang nếu cuộc cách mạng chính trị không được cải tiến sâu rộng trên bình diện con người, công cuộc giải phóng dân tộc sẽ lắng đọng xuống và đưa tới kết quả là một thiểu số tay chân của chề độ cũ sẽ ra tay nối tiếp những tề đoan đã có sẵn và sự bóc lột mới sẽ được che đậy bằng một sắc cờ và một bản nhạc độc lập giả tạo. Kết quả trong trường hợp này chỉ là một tình trạng trì trệ làm ường phí máu xương của dân tộc và sai lệch mất cơ hội lịch sử. Nguy hại hơn nữa nếu tình trạng trên lại được sơn phết lên trên bằng một màu sắc quốc gia mù quáng, đóng cửa trước hết thấy mọi viện trợ tinh thần từ bên ngoài. Thực dân và giải thực phản ứng hỗ tương và cuộc cách mạng giải phóng chắc chắn sẽ kết thúc bằng một chề độ phát xít từ bên trong.

Diễn tiến dưới một hình thái khác, hiện tượng giải thực có thể lâm vào một tình trạng quá độ thứ hai với những nguy cơ sâu xa không kém. Căn cứ vào sự đòi hỏi cấp bách của những yêu tố kinh tế và mượn cái đà quật khởi của phong trào cách mạng, người ta muốn chạy theo chính sách đột giải đoạn áp dụng những biện pháp chà đạp con người để làm động lực cho cuộc giải phóng kinh tế. Cứ tạm cho rằng những kết quả của chính sách khổ sai sẽ

mau chóng và tốt đẹp, thử hỏi ta có quyền hy sinh từng thê hệ hiện đại với hy vọng xây dựng tương lai cho những thê hệ đến sau hay không? Ta có quyền nhân danh một tương lai xa xôi mờ ảo để chà đạp lên con người hiện tại hay không? Những kế hoạch của hy vọng kia trên thực tế có chắc chắn mang lại những kết quả mong đợi không?

Bỏ ra ngoài những luận cứ vô đoán chúng ta hãy nhận định xem kế hoạch đuổi theo, đuổi kịp hay vượt quá trình độ kỹ nghệ của những quốc gia đang thụ hưởng những kết quả của cuộc cách mạng kỹ nghệ thê kỷ XIX thực sự có phù hợp với cốt cách sinh hoạt của những người hiện mang tiếng là kém mở mang, chậm tiến hay chỉ là một cuộc thả mồi bắt bóng quá công phu. Chúng ta thử tìm hiểu xem huyền tượng *kế hoạch hóa kiểu Cộng sản* đã đem lại những gì cho những người cũng như chúng ta nhưng không được chia những đau khổ và sung sướng với chúng ta.

Trước hết, để tránh sự tranh luận vô ích, ta tạm gác những tội lỗi của «đề quốc chủ nghĩa» và «tư bản chủ nghĩa» luôn luôn được Cộng sản dùng làm mào đầu cho mỗi vụ ca tụng những thành quả tốt đẹp bên kia bức màn sắt. Ở trên, ta đã nhìn nhận hình thái quá độ của hiện tượng giải thực tại một số quốc gia còn lúng túng trong vòng độc lập. Nay ta lại nhìn nhận rằng Tây Phương đã lăm lăm nhiều trong công cuộc thực dân của họ. Bởi thiếu một ý chí muốn phát triển các thuộc địa về đủ mọi phương diện, kể cả phương diện giải phóng con người cho được đầy đủ, các cường quốc thực dân cũ hầu hết đều chuyên tâm hướng những nỗ lực về một phương diện khai thác tài nguyên mà quên nỗ lực điều hòa mọi hoạt động khuyếch trương. Trong khi họ nỗ lực bài trừ bệnh tật (tức là gián tiếp gia tăng nhân khẩu) lại quên không tìm cách gia tăng khẩu phần cho những đám dân chúng ngày một đông đảo hơn. Tóm lại, ta trách những người Tây Phương thực dân hồi trước đã chỉ can thiệp vào đời sống của dân bị trị nếu họ nhận thấy ở phương diện nào đó lợi cho họ mà thôi. Nay họ rút đi, bao nhiêu vắn đề ùn ùn đặt ra cho chúng ta.

Nhưng thay chân cho các cường quốc thực dân cũ, các «nước bạn vĩ đại» đem tới chào mời chúng ta những gì? Kế hoạch, toàn

những kế hoạch cả. Và kèm theo những con số, những kết quả khiến cho người có căn bản hiểu biết nhất về kinh tế học, cũng phải le lưỡi thêm thưởng. Món hàng đem ra chào mời lại đưa giá rất đắt và nhất định chẳng cho không. Các dân tộc bị trị cũ nay được độc lập phải nai lưng ra mà tự cứu, hè nhau mà lao mình vào một công cuộc khổ sai, rồi ra sẽ theo được gót các cường quốc vĩ đại. Dưới một hình thức như vậy, sự mời chào dễ gọi được cảm tình vì không chạm tới tự ái của kẻ hàm ơn. Đối với các người hiểu biết, sự chiêu dụ càng mãnh liệt vì đã hiểu biết tất nhìn thấy rõ những nhược điểm ở nơi mình đang sống hay đã từng quan sát, nhìn thấy sự lộn xộn của nền kinh tế kiểu Tây Phương nửa phóng túng nửa vào khuôn phép, và mơ màng tới những kết quả gần như nắm chắc được trong tay của nền kinh tế chỉ huy kiểu Cộng sản. Cũng có người đã từng được mời tới quan sát ở bên kia bức màn sắt, cuộc viếng thăm được tổ chức rất chu đáo ! Khi trở về, vồn giữ óc chiết trung của người hiểu biết, họ có khen và cũng có chê, nhưng sự chê khen bao giờ cũng dễ bị sai lạc vì một lẽ họ đã chỉ nhìn thấy những ý chỉ tốt đẹp mà không kịp so sánh với những kết quả thực tiễn, đã thu lượm được. «Người ta không phải chỉ sống bằng bánh mì», và người ta cũng không thể sống mãi với những ý chỉ tốt đẹp. Về phương diện kết quả cũng cần nhớ rằng những kết quả chỉ hữu hiệu thực sự trên toàn diện. Những kết quả ghê gớm về kỹ nghệ nặng và vũ khí thời Stalin, cũng như những thực hiện kinh khủng về hỏa tiễn dưới thời Kroutchev, không có nghĩa rằng mức sinh hoạt của dân chúng được tăng, chắc chắn người dân được no ấm.

Tạm công nhận những kết quả, của những kế hoạch kiểu Cộng sản dù phiên diện, ta cũng còn thắc mắc: một kế hoạch thành công ở nơi này có đem lại những kết quả tương tự ở nơi khác với những điều kiện chính trị, kinh tế và văn hóa thấp kém hơn không ? Hoặc nữa, về phương diện trị giá của những thành công đã đạt được, với những kết quả bằng nhau, một tổ chức để cho sáng kiến được tự do tuy phải chịu sự kiểm soát với mục đích điều hòa hoạt động so với một tổ chức được kế hoạch hóa với những cơ cấu nhà nước nặng nề, phiền phức, tổ chức nào lợi cho sự phát triển và đỡ tốn kém hơn ? Đặt hai thắc mắc đó vào hoàn cảnh đặc biệt của các quốc gia

kém mờ mang, ta có thể nhận thấy rằng kế hoạch hóa kiểu Cộng sản chưa hẳn là phương thần dược duy nhất.

Kinh nghiệm cho biết rằng một nền kinh tế rời rạc, gồm đa số là những đơn vị sản xuất nhỏ, kế hoạch hóa là cả một công trình gây dựng công phu mà kết quả chưa chắc đã nắm được. Tình trạng kinh tế rời rạc đúng là đặc điểm của những quốc gia kém mờ mang lũy nông nghiệp làm cốt. Mà ngay như ở Nga xô, với bao nhiêu kinh nghiệm qua mấy kế hoạch đã thực hiện, những phát triển về nông nghiệp chưa hề bao giờ đạt tới mức mong muốn của các tác giả những kế hoạch liên tiếp. Nếu so với những kết quả của một nền nông nghiệp tự do như ở Nhật Bản, sức phát triển vượt bậc và bền bỉ của ngành lúa gạo chẳng hạn là một bằng cứ quá sức hùng hồn. Bởi vậy, người ta có thể nghi ngờ rằng kế hoạch hóa kiểu Cộng sản chưa nhất định là bất cứ ở trường hợp nào cũng là một phương tiện độc đáo để phát triển nhanh chóng về kinh tế. Và người ta lại càng thắc mắc tự hỏi chạy theo phương pháp Cộng sản, các dân tộc kém mờ mang có tìm thấy đúng phương sách cần thiết và thiết thực để sớm ra khỏi tình trạng thiếu đói hầu như thường xuyên hay không? Ngoại trừ những tài liệu nặng tính cách tuyên truyền và những con số được chính thức công bố nhưng khó lòng kiểm soát, người ta không thể phân khoa học đến độ nhắm mắt tin rằng kế hoạch kiểu Cộng sản có thể giải đáp được đầy đủ những thắc mắc kể trên.

Đi sâu vào chi tiết, kế hoạch hóa có nghĩa là trước hết phải nắm chắc được một số yếu tố chính trị cần thiết để gây được một kỷ luật chung cho giới sản xuất cũng như cho người tiêu thụ, phải thấu hiểu những phương tiện và những khả năng của mình, đồng thời phải đặt định rõ những mục tiêu sẽ đạt tới. Tại những quốc gia chậm tiến trở lực lớn nhất là tình trạng thiếu sót về phương diện thăm dò và đo lường mọi khả năng và phương tiện, chẳng hạn như tìm những con số thật sát về diện tích thật sự khai thác và năng xuất gặt sự thật nhất của từng ngành canh tác. Tình trạng xê vụn thành quá nhiều mảnh nhỏ của diện tích khai thác đòi hỏi những phương tiện thông kê vĩ đại mà các quốc gia này không thể có vì ngay về phương tiện cấp thiết nhất là cán bộ hành chính cũng nhiều nơi còn thiếu hụt. Thiếu những yếu tố khởi điểm chính xác, kế hoạch

hóa sẽ không khác gì một giấc mơ trên giấy. Đây là không nói đến sự lệ thuộc hầu như thường xuyên của các nền kinh tế chậm tiến đối với các cường quốc viện trợ. Đa số các quốc gia này sống nhờ khối lượng xuất cảng nguyên liệu nhưng không có đủ phương tiện để bảo đảm giá cả trên thị trường và do vậy luôn luôn bị lệ thuộc các quốc gia nhập cảng nguyên liệu. Cũng vì vậy chỉ một biện cô chính trị nhỏ cũng đủ làm giảm sút giá hàng và làm sai lệch tất cả mọi dự toán thâm xuất và cung cầu trong kế hoạch. Chính sự bấp bênh của mức thâm xuất này đã không cho phép các nước chậm tiến thảo những kế hoạch lâu dài, đưa ra những con số xác thực để đuổi kịp hay vượt qua. (1) Người ta đã ca tụng khá nhiều về những thành quả của nền kinh tế được kế hoạch hóa tại lục địa Trung Hoa. Nhưng trong một bài diễn văn đọc ngày 26 tháng 1959, chính thủ tướng Trung Cộng, Chu Ân lai đã phải công nhận rằng những kết quả công bố hồi đầu năm về thành tích đạt được trong năm 1958 đã thặng sai tới 33 phần trăm về năng xuất các loại ngũ cốc và tới 37 phần trăm về năng xuất bông vải. Vẫn theo những kinh nghiệm đã có, ngay tại các quốc gia Tây Phương tiến tiến, các chính phủ khi dự trù một chính sách kinh tế vẫn thường phải tỏ ra dè dặt trước những con số thống kê, mặc dầu họ sẵn sàng phương tiện điều tra quy củ và đầy đủ vượt xa hơn các quốc gia chậm tiến nhiều.

Và sau hết, để có một ý niệm rõ rệt về những thành quả tốt đẹp của chính sách kinh tế chỉ huy của Nga xô, ta thử đặt câu hỏi và cố gắng giải đáp. Hỏi rằng hiện nay mức sinh hoạt của người dân Nga ra sao sau một nửa thế kỷ bị cưỡng bách lao công? Ta nên nhớ rằng Nga xô đã quy tụ được trong tay những điều kiện trăm phần thuận lợi: trút phê quyền tư hữu của dân cày, tận dụng sinh lực của công nhân và nông dân, khai thác triệt để tài nguyên của các quốc gia bị xấp nhập hồi 1945 và chiếm hữu những sản phẩm của các quốc gia trở thành chư hầu từ 1948. Với những điều kiện thuận lợi như vậy, những kết quả đã hoàn toàn xa với những mục tiêu đã định, ngoại trừ những ngành không thiết yếu

(1) W. W. Roshow, The process of economic growth, Clarendon Press, 1953 và Ragnar Nurkse, Problems of capital formation in under developed countries, Blackwell, 1953.

cho vắn để dân sinh. Hầu hết những hứa hẹn tăng gia mức sản xuất về mọi ngành để ra từ 1929 cho kỳ hoàn thành kế hoạch thứ nhất tới nay sau bao nhiêu kế hoạch ngũ niên khác vẫn chưa đạt được. Theo sự thú nhận của nhà cầm quyền Nga, năng xuất về nông nghiệp từ 1913 đến nay gần một nửa thế kỷ sau vẫn sản sản một mực, đây là không nói đến diện tích trồng trọt được tăng lên gấp bội. Tại các quốc gia chủ hấu Cộng sản tình trạng cũng không hơn. So sánh những tiền bộ của Tây Phương, với những con số vượt bậc của Nga số về hai ngành sản xuất điện lực và kim khí thường được thế giới nhìn nhận, người ta muốn biết, trị giá thực sự về nhân lực, về nhiên liệu chế tạo của một tấn thép, một tấn than, một tấn dầu lửa hay một kilôoát hơi điện đã sản xuất là bao nhiêu. Theo sự ước lượng, ít nhất giá vốn cũng phải gấp đôi ở Tây Phương. Đây là không nói đến bao nhiêu bắt công, máu và nước mắt mới được một tấn than, một tấn thép. Trong nhật báo *Pravda* số ra ngày 28 tháng Sáu 1959, một bí thư trong tổng bộ cộng đảng Nga, Aristov, đã phải nhìn nhận rằng phải từ 15 tới 17 năm nữa mới có thể thay thế được tổng số dụng cụ cơ khí đã trở thành lỗi thời. Ngoại trừ những thành tích được tung ra để có lợi cho sự tuyên truyền, tóm lại, công cuộc kế hoạch hóa tại Nga số vẫn chưa đạt được tới mức sản xuất hiện thời của Tây phương. Một đặc điểm nữa là chưa bao giờ Nga số hoàn tất được một kế hoạch đã bày ra. Những kế hoạch liên tiếp đều vụn vụn và vụn những lỗ hổng do kế hoạch trước chưa hoàn thành còn bỏ lại.

Ngày nay hầu hết các quốc gia trên thế giới đều có khuynh hướng đi tới một nền kinh tế chỉ huy dưới hình thức này hay hình thức khác nhưng không nhất thiết là phải kế hoạch hóa toàn diện, cưỡng bách lao công, truất quyền tư hữu như Cộng sản chủ trương mới mong đạt được mức sản xuất đã ấn định. Một bằng chứng là trong cuộc thế chiến vừa qua nền kinh tế Mỹ không hề được kế hoạch hóa và chỉ đặt dưới quyền điều động của một số cơ quan chính quyền (2) mà sức sản xuất cũng đã đạt tới những

(2) Office of Production Management 1942, War Production Board, 1942
Office of Economic Stabilization, 1942, Foreign Economic Administration, 1943.

con số kinh khủng (3).

Cũng vì vậy chúng ta nhận thấy kế hoạch ngũ niên kiểu Cộng sản chắc chắn không phải là con đường độc nhất giúp cho các nước nhược tiểu thoát khỏi nền kinh tế lạc hậu. Chạy theo những kế hoạch kiểu Cộng sản thênào các quốc gia này dần dần cũng sẽ phải lệ thuộc Cộng sản về máy móc, nguyên liệu, chuyên viên. Mở cửa ngõ cho các chuyên viên Cộng sản tức là mở cửa ngõ đất nước đón một đạo quân xâm lăng và mở đường cho Cộng sản thao túng, cướp chính quyền. Nhận định trên không phải là những lời dự đoán hàm hồ mà là những sự kiện đã xảy ra tại nhiều nước. Liệu các quốc gia Á Phi hiện còn giữ nguyên vẹn chủ quyền của mình có sáng suốt tránh được những ma lực của Cộng Sản, đồng thời vẫn giải quyết được tình trạng kinh tế chậm tiến của mình hay không ? Đó là một vấn đề cần được giải đáp.

Đôi với các quốc gia chậm tiến như trên chúng ta đã nhận định, công cuộc giải phóng dân tộc chỉ thể hiện trọn vẹn khi nào cuộc giải phóng này được kết thúc bằng một cuộc giải phóng kinh tế. Do đây hy vọng không lệ thuộc ngoại bang về kinh tế là nguồn hứng khởi và cũng là động lực mạnh mẽ nhất trên đường tiến bộ. Tuy nhiên, nếu hy vọng mù quáng, những tai hại sẽ không thể lường nổi, bởi lẽ dễ hiểu là chạy theo những kế hoạch ngũ niên kiểu Cộng sản, nếu kế hoạch sai lỡ sẽ ảnh hưởng trực tiếp ngay tới cái bụng đói và cái lưng lạnh của đông đảo dân chúng, trong khi không có chur hầu nào để gánh đỡ những nguy cơ như Nga xô trông cậy vào các nước Đông Âu, Trung cộng trông cậy vào Bắc-Việt.

TRINH VIỆT THÀNH

(3) Năm 1944, so với tỷ số sản xuất trước chiến tranh, nông sản tăng 30%, than đá sản xuất được 684 triệu tấn, tính ra tăng tới 320/o, dầu hỏa tăng 400/o.

những biến chuyển của thế trung lập

TRẦN VIỆT SƠN

TRUNG-lập ở đây, là trung-lập giữa hai khối lớn Nga và Mỹ đang tranh-chấp nhau trên thế-giới. Chủ-trương đó còn gọi là chủ-trương không theo bên nào, không đứng vào phe nào (le non alignement) và nó là một chủ-trương về ngoại-giao.

Không đứng vào khối nào, có nghĩa là *không đứng vào một khối này, để chống lại khối kia*, lại còn có nghĩa là *giao-hảo với cả hai khối*. Đây là một nguyên-tắc, tuy là chánh-yếu, nhưng hãy còn quá sơ-lược, chúng ta hãy xét thêm.

Trước hết, chúng ta đều thấy bất cứ nước trung-lập nào cũng theo chủ-nghĩa Quốc-gia. Phải chăng vì tha thiết với lý tưởng quốc gia, với truyền thống dân chủ tự do, vì quyền-lợi của dân-tộc mình mà hầu hết các quốc gia này mới chọn thế trung lập. Quyết-định về sự trung-lập đối với các nước lớn, là để có thể nhờ cậy những viện-trợ của nước lớn, là để tránh những áp lực của nước lớn cò-ý làm hại mình, và vì muốn không mua thù chuốc oán với ai. Hơn thế nữa, trung-lập là để có lý-do tự-vệ vững-vàng, bởi vì đứng vào khối nào, thì dễ bị khối ấy ngự-trị và dễ bị đối phương làm hại, còn đứng một mình thì có lý để đương đầu với tất cả những manh-tâm của nước lớn. Trung-lập là có chủ-trương quốc-gia, theo đường-lối thích-hợp để tự bảo-vệ dân-tộc mình, trong

một thẻ-giới đảo-diên Do đây ta có thể nói : *Trung-lập là không đứng vào khối nào, đồng thời giao-hảo với cả hai khối, nhưng đồng-thời cũng chống lại bất cứ cường quốc nào muốn làm hại dân-tộc mình.* Nhận định như vậy chúng ta đã có một khái niệm khá rõ ràng về thẻ trung lập hiện nay của một sò quốc gia Á Phi.

Nhận xét đầu tiên về đường lối chính trị của các quốc gia trung-lập chúng ta đều nhận thấy các nước này đều tùy tình-trạng riêng của mình và những biến cố chính trị xảy ra trên thế giới mà áp dụng các điều trên vào thực-tế. Trong cuộc giao-hảo với các nước, họ đều đòi sự bình-đẳng và sự tôn-trọng chủ-quyền của nhau. Họ chỉ nhận viện trợ của một nước lớn, với những điều-kiện mà chính họ vui lòng thỏa thuận, chứ không chịu những điều-kiện hại đến chủ-quyền của họ. Có nước trung-lập đàn áp các tổ chức cộng-sản trong nước, mặc dầu vẫn tiếp nhận viện trợ của Nga Sô và các nước cộng sản khác. Cũng có nước tiếp nhận viện trợ của Hoa Kỳ nhưng vẫn cho phép đảng Cộng Sản hoạt động trong khuôn khổ do luật định miễn là đảng này không dùng những phương-pháp bạo động để quấy-đảo với mục-dịch chiếm chánh-quyền, và miễn là đảng này không theo nước ngoài mà phản lại quyền-lợi quốc-gia, dân-tộc.

Ngoài mục-dịch bảo-vệ quyền-lợi của quốc-gia dân-tộc, chủ trương trung-lập còn có mục-dịch kiến-tạo hòa-bình thế-giới. Các nước trung lập thường suy-luận dân-dị như sau : sở dĩ các nước lớn tranh-chấp nhau, là vì họ có thể lôi-cuốn những nước nhỏ vào guồng máy của họ. Nếu như mọi nước đều trung-lập cả, tự-nhiên các nước lớn không còn lý-do nào để tranh-chấp nữa. vì họ không còn những đất-đai để tranh dành ảnh-hưởng. Để có thể thực hiện mục đích cao-đẹp đó, các nước trung-lập rất thận trọng trong việc điều-hòa chánh-sách ngoại-giao chung, luôn luôn tôn-trọng hai nguyên-tắc :

a) Hướng đến việc kiến-tạo hòa-bình, chống lại bất-cứ hành-vi nào (của bất-cứ nước nào, dầu là của Nga, của Mỹ) có hại đến hòa-bình, thế giới và luôn-luôn vận-động để các khối thù địch nhau có thể hòa giải với nhau.

b) Khi phải định một thái-độ trước một vấn-đề nào liên-quan

đền quyền-lợi của hai phe Nga và Mỹ, họ luôn-luôn lầy lẽ phải hợp với nhân-quyền và hiến-chương Liên-Hiệp-Quốc để quyết-định, chứ không nhất-thiết bênh-vực bên nào.

Tóm tắt các nhận-xét trên, chúng ta có một định-nghĩa khá đầy-đủ như sau : *Các nước trung-lập không đứng vào hàng-ngũ khối nào. Với mục-đích bảo-vệ Quốc-gia, họ hành-động vì quyền-lợi dân-tộc. Với mục đích kiến tạo hòa-bình, họ giao-hảo với cả hai khối, lầy lẽ phải để định thái độ và giải-quyết những xích-mịch giữa hai khối.*

Một lời của thủ-tướng Nê-Ru, có thể giúp ta nhận-định rõ thêm : «Dĩ-nhiên là chánh-sách trung-lập của chúng tôi có thể giúp vào việc làm cho hai khối Nga và Mỹ giao-hảo với nhau, bởi vì chúng tôi chân-thật giữ thái-độ trung-lập, không đứng vào phe nào, và nhất định không đi sai-chệch, dù chỉ một chút, với đường lối đã định. Trong chánh-sách ấy, chúng tôi cũng không úp-mở, không xảo-quyệt. Chúng tôi muốn là bạn của tất cả các nước, chúng tôi muốn duy-trì một thế quân-bình hợp-lý trong các mối giao-thiệp quốc-tê của chúng tôi. Cho tới nay, chúng tôi tự cho là đã thành-công. Chính là trong khung-cảnh của nền giao-hảo quốc-tê đó, mà chúng tôi quan-niệm đến cuộc kiền-thiệt của xứ Ấn-Độ. Nếu các dân-tộc liên-hệ muốn chấm-dứt chiến tranh lạnh, họ chỉ có thể thành công bằng cách theo những phương-pháp hòa-bình, chứ không thể bằng cách theo tinh-thần chiến-tranh lạnh». (1)

Những nhận định sáng suốt của thủ tướng Nerhu về thế trung lập của Ấn độ đã ảnh hưởng rất nhiều tới đường lối ngoại giao không những của các nước Á Phi mà của cả hai cường quốc Mỹ và Nga. Trước đường lối đối ngoại, *giao hảo với cả hai phe* của các quốc gia trung lập nước Mỹ vẫn công-nhận một cách khá dễ dàng chủ-trương này và đã bằng lòng viện-trợ vô điều kiện cho các nước đó. Ngược lại, Cộng-sản, tuy thường tuyên bố tán-thành chủ trương trung-lập, nhưng lại luôn-luôn xâm-lấn vào các nước trung lập, do mục-đích bành-trướng thường-trực mà họ không thể nào bỏ được. Cũng bởi biết thế, cho nên các nước trung-lập đã luôn luôn phòng-ngừa các hành-động của phe Cộng. Miền sợ loạn

(1) Lời tuyên bố của ông Nê-ru với nhà báo Edgar Gallad.

Karens do Cộng-sản điều-khiển. Ấn-Độ sợ Trung-cộng xâm lấn và sợ đảng Ấn-cộng quấy-đảo nội-bộ. Cộng-hòa Ả-rập Thông-nhất sợ sự bành-trướng của Nga vào Trung-đông và sợ đảng Cộng sản Ai-cập phá tan chế-độ và tiêu-hủy Hồi-giáo. Mục-dịch chủ-trương trung lập của những nước đó là để bảo-vệ quốc-gia mình, nên từ chủ-trương trung-lập, họ đã nêu ra một thái độ rất quan-trọng : sự *Sống chung Hòa bình*. Làm cho khỏi Cộng công-nhận sự sống chung hòa bình, là làm cho khỏi ấy công-nhận không xâm-phạm vào các nước trung-lập.

Năm 1955, Hội-nghị Băng Đung họp, bao gồm các nước Á-Phi, trong đó có Trung-cộng, các nước trung-lập và các nước theo khối Mỹ. Người ta đã tưởng Trung-cộng là kẻ thắng trong Hội nghị đó, vì Trung-cộng đã tạo được cái thế của con cáo lọt vào bẫy gà, nhưng chính thật ra kẻ thắng là Ấn-độ và các nước trung lập đã làm cho thuyết *sống chung* được chấp nhận với tất cả các nước kể cả Trung-cộng.

Tất cả 6 nguyên-tắc Sống-chung Hòa-bình, quy-định những thể-thức giao-thiệp giữa các quốc-gia : không xâm-phạm vào việc nội bộ của nhau, không gây chiến, và chỉ dùng phương pháp hòa bình để giải-quyết các tranh-chấp. Những nguyên-tắc Sống-chung Hòa-bình ấy được áp-dụng trên thật-tề bằng những điều-khoản rõ-rệt hơn, gọi là *« Những điều khoản tăng cường hòa-bình và hợp-tác quốc-tế »*. Những điều-khoản này quan-trọng và rõ-ràng, xin kể ra như sau :

- 1.— Tôn-trọng những nhân-quyền căn-bản, phù-hợp với những mục-tiêu và nguyên-tắc trong Hiến-chương Liên-hiệp-Quốc.
- 2.— Tôn-trọng chủ-quyền và đất-đai lãnh thổ của các Quốc gia khác.
- 3.— Công-nhận sự bình-đẳng giữa các nòi-giống và sự bình-đẳng giữa các dân-tộc lớn hay nhỏ.
- 4.— Không can-thiệp và không chen-lấn vào nội-tình các Quốc-gia khác.
- 5.— Không được có hành-vi xâm-lăng hay đe-dọa xâm-lăng. Không được dùng vũ-lực xâm-phạm vào chủ-quyền hay nền độc-lập chánh-trị của một nước khác,

6.— Mọi cuộc tranh-chấp quốc-tề đều phải giải-quyết bằng phương-pháp hòa bình, như thương-thuyết, nhờ trọng-tài hay nhờ Tòa-án Quốc-tề phân-giải, hoặc bằng những phương-pháp hòa-bình khác ; do các đương-sự tìm lấy, sao cho phù-hợp với Hiến-chương Liên-hiệp-Quốc.

7.— Khuyến-khích làm lợi-chung, và hợp-tác với nhau.

8.— Tôn-trọng công-lý và những điều cam-kết quốc-tề.

Qua những điểm trên, chúng ta thấy các nước trung-lập đã luôn luôn công-nhận Hiến-chương Liên-hiệp-Quốc, và có ý dựa vào tổ-chức này để làm cơ-quan trọng-tài giải-quyết các xích-mích. Các nước trung-lập nhận thấy Liên-hiệp-Quốc là một tổ-chức trong đó, họ có quyền ăn nói, họ bình đẳng với những nước lớn, và họ có một số phiếu để có thể chề-ngự được hai khối (bằng cách nghiêng vào khối nào thì khối đó được), và nhất là họ có một chỗ để vận-động hòa-bình. Tin-tưởng ấy của họ, Trung Cộng phải chấp-nhận.

Nhiều nước trung-lập thường sợ Mỹ xen-lấn vào nội-bộ những nước nào nhận viện-trợ của Mỹ. Nhưng rất sớm, Mỹ đã bằng lòng viện-trợ cho các nước trung-lập mà không đòi một điều kiện nào. Các nước Cộng-sản, trái lại, đã luôn luôn tìm cách bành trướng thế lực ở các nước trung-lập. Đối với Nga và Trung-cộng, nước trung lập trước hết là một nước mà Mỹ không thể đặt căn cứ và không thể lợi dụng quân đội tại đây, và sau đó, là một nước sẵn-sàng làm mối ngon cho Cộng-sản, bởi vì trung lập tức là cô lập (không nằm trong một thế liên-minh nào).

Đền đây chúng ta thử tìm hiểu xem khối Cộng đã tôn trọng các nguyên tắc Sống chung Hòa-bình của các nước Trung lập như thế nào ? Các đảng Cộng-sản lũng đoạn, phá rối tất cả các nước trung lập. Cộng-sản biểu tình phá rối không trừ một nước trung lập nào. Lợi dụng chế độ dân chủ ở những quốc gia này, họ tự do hoạt động, xâm nhập chánh quyền, rồi nắm được chút quyền, là họ tiêu hủy mọi tinh túy của dân tộc. Vụ Kerala ở Ấn là vụ điển hình, cộng sản nắm quyền tại đây, đã tìm cách tiêu hủy nền tảng văn minh của dân tộc Ấn. Cộng-sản áp đảo, nhảy vào nội các Tích-lan, rồi dùng quyền để phá rối. Đồng thời đình công phá hoại mọi công

cuộc khuếch trương kinh tế và đền giai đoạn cuối cùng, bao giờ là cũng tổ chức những cơ sở để cướp chánh quyền. Những cuộc biểu tình vô trang bạo động, ở Ấn-độ, ở Miên-điện, ở Cộng-hòa Ả-rập, I-Rắc, Indônêxia, ít nhiều cũng có những bàn tay Cộng-sản tổ chức. Các tòa đại-diện ngoại giao của Cộng-sản đều là những ổ do thám. Vụ phát giác ổ do thám Nga tại tòa đại sứ Nga ở Miên, những vụ do thám ở biên giới Ấn, ở I-rắc, ở Cộng-hòa Ả-rập, đều đầy ý nghĩa. Cộng-sản đã dùng súng nổi dậy ở I-rắc, đã dùng súng giết người tại Kerala (Ấn), đã đánh tràn lan gần khắp đất Miên-điện một thời, đã xâm lăng Lào-quốc. Cuộc xâm lăng kinh tế, bằng hàng hóa bán phá giá tại các nước trung lập, đã khiến cho kinh tế của các nước này ngột thở.

Những biển cò chính trị gần đây chứng tỏ Cộng-sản mặc dầu công nhận 5 nguyên tắc sống chung hòa-bình vẫn tìm đủ mọi cách xâm phạm lãnh thổ và phá rối an ninh tại các nước trung-lập. Những sự kiện này đã thức tỉnh các nước trung-lập. Trước những âm mưu thường xuyên của Cộng Sản các nước trung lập đã phản ứng mạnh mẽ và tận lực diệt Cộng trong nội bộ của họ.

1.— *Tích Lan*: Đảo chánh đây hai tổng trưởng Cộng sản ra ngoài Chánh phủ, đã phản ứng về vụ Trung cộng diệt đạo Phật ở Tây Tạng.

2.— *Nam Tư*: Nước Cộng Sản duy nhất ở thế trung lập, vẫn chống lại Nga và kịch liệt chống Trung cộng.

3.— *Căm Bốt*: Quốc trưởng Si-ha-Núc nhiều lần đã kích Cộng-Sản phản quốc, đóng cửa các báo Cộng Sản, bắt nhiều lãnh tụ và cán bộ Cộng Sản. Trong mấy tháng qua, cuộc chiến đấu chống Cộng rõ ràng hơn, vì Cộng Sản tại đây đã bộc trần thái độ muốn đưa Căm Bốt tới chỗ lệ thuộc khỏi Cộng Sản.

4.— *Miên-Điện*: Thủ tướng U-Nu trao quyền cho tướng Newin đề tiêu diệt Cộng Sản bằng một cuộc hành binh trong toàn quốc. Đề thành công trong cuộc tiêu trừ này, Newin đã phải nhờ cậy đến khí giới mua của Mỹ. Cuộc hành quân đã đạt kết quả tốt, Miên Điện lại mở cuộc tổng tuyển cử mới và U-Nu lại lên cầm quyền.

5.— *Indonêxia*: Tổng Thống Sô-Các-Nô từng gặp nhiều trở

lực vì đảng Cộng Sản quá mạnh. Đã có lần Cộng Sản biểu tình bạo động phá các xí nghiệp và suýt nắm được chánh quyền. Sau khi đặt vững được quyền hành, và sau một thời kỳ hòa hoãn với Cộng Sản. Sô-các-Nô đã phá ảnh hưởng Cộng sản : đóng cửa báo Cộng, bắt các cán bộ Cộng, dồn Hoa kiều, (hầu hết thiên Cộng) ra khỏi miền quê. Cuộc chống Cộng này đã ảnh hưởng lớn đến cuộc bang giao giữa Bắc kinh, và Ja-Ka-Ta, gây ra một cuộc xích mích lớn bằng những lời đả kích và đe dọa lẫn nhau.

6.— *Ai-Cập* : Tận lực diệt Cộng trong nước (bắt các lãnh tụ và cán bộ Cộng-sản), vận dụng cả khối Hồi-Giáo để diệt Cộng, tấn công chánh trị xứ I-Rắc vì chánh sách thân Cộng của xứ này. Chính lãnh tụ Nát-Se đã nhiều lần đả kích chủ nghĩa Cộng-sản, đảng Cộng-sản và cả hành vi của Kút-Xếp nữa,

7.— *Ấn-Độ* : Phong trào chống Cộng được xúc tiến và bành trướng khắp nước, đẩy lui hẳn ảnh hưởng Cộng-sản đến chỗ Cộng-sản không còn lọt được vào quốc lợi. Vụ Kerala là cuộc thử thách lớn nhất : Ấn-Độ đã thắng tay tiêu diệt cả một hệ thống chánh quyền Cộng-sản trong một tiểu bang.

Qua những nhận xét trên người ta nhận thấy hầu hết các quốc gia trung lập đều lo sợ Cộng Sản xâm phạm đến chủ quyền quốc gia của mình và để phòng Cộng Sản hơn là để phòng Tây phương. Tuy vậy trên nguyên tắc, sự chống đối Cộng-sản không vượt khỏi phạm vi nội bộ. Trên trường ngoại giao, các nước trung lập bao giờ cũng trung lập, và không thiên sang bên nào, chỉ theo lẽ phải mà nhận xét mọi việc. Nhưng thái độ của Cộng-sản, cò tính phá hoại nội bộ các nước trung lập, hành vi của Cộng-sản trên trường quốc tế và trong chiến tranh lạnh, không khỏi ảnh hưởng đến chánh sách ngoại giao của các nước trung lập. Các nước trung lập đều kết án Trung-cộng về vụ Tây-Tạng. Chủ-trương chiến tranh của Trung cộng cũng bị đả kích, nhất là sau những cuộc xâm lấn biên giới Ấn do Cộng-sản gây ra. Và ngay vừa đây, hành động của Nga tự ý đem khí giới đến Congo trong khi Liên-Hiệp-Quốc đã có mặt tại đó, đều bị cả khối trung lập kết án bằng một cuộc biểu quyết. Những đòi hỏi của Kút-Xếp và khối Cộng về chức vụ Tổng thư ký Liên-Hiệp-Quốc và đòi với chính Liên-Hiệp-Quốc cũng bị các nước

trung lập thẳng tay bác bỏ.

Cộng-sản đã chà đạp những nguyên tắc Sông Chung và các nước trung lập đã biết tự vệ một cách cương quyết. Có điều đáng cảm phục là không vì thế mà những nước trung lập bỏ thái độ căn bản của mình. Họ vẫn cố gắng dùng chủ trương trung lập để cố xây dựng hòa bình thế giới. Họ vẫn tán thành điều phải, chống điều trái, của cả Nga và Mỹ, họ vẫn cố gắng hòa giải hai nước lớn, để tiền đền hòa bình thế giới.

Sự hiện hữu của các nước trung lập tạo nên một tình trạng khá đặc biệt trên thế giới. Tình trạng khá đặc biệt, bởi chỗ Nga không ưa gì kẻ trung lập, nhưng lại rất cần hàng ngũ trung lập đông thêm. Mỹ cũng chẳng thích kẻ trung lập, nhưng nhiều khi tiếng nói của các quốc gia này cũng có lợi cho Mỹ. Còn chính những nước trung lập, tuy chẳng mạnh như những nước lớn, nhưng vẫn cảm cân, nẩy mực, vừa bị ghét lại vừa được yêu, vừa được khinh lại vừa được quý nể, bởi những nước lớn có thể đồng thời là kinh địch và là bạn với mình. Thêm vào đây, các nước trung lập lại nắm cái thế của kẻ đứng làm trọng tài. Nếu đường lối chính trị của các nước trung-lập nhiều khi bất lợi cho một trong hai khối nhưng thực ra cả hai khối đều dè dặt và không khinh nể những quốc gia trung lập tuy nhỏ bé nhưng luôn luôn tha thiết với hòa bình của thế giới và tìm đủ cách để điều giải hai khối Nga và Mỹ.

Trên thế giới ngày nay có nhiều thế trung lập khác nhau. Có hạng trung lập thiên hữu, không liên minh với Mỹ, không cho Mỹ đặt căn cứ, nhưng nhận tiền Mỹ để xây dựng nội bộ và tận lực tiêu diệt Cộng-sản trong nước. Có thứ trung lập cũng không đứng ở khối nào, nhưng chấp nhận sự có mặt của một số người Cộng-sản và chủ nghĩa Cộng-sản. Có thứ trung lập thiên tả, để cho Cộng-sản ngồi được vào trong chánh phủ và hoạt động khá tự do tuy vẫn ở cấm chân Cộng-sản. Phần đông các nước trung lập giữ thế thứ 2 trên nghĩa là họ chặn đứng Cộng-sản, nhưng chấp nhận sự hoạt động của Cộng-sản trong phạm vi kỷ luật quốc gia. Nhưng vì Cộng-sản hoạt động quá trốn nên hiện nay nhiều nước trung lập đã chuyển sang thế thứ nhất, thiên sang hữu, và tiêu diệt Cộng-sản trong nước.

Chiến thuật Nga-sô, tuy thế, vẫn là đẩy các nước nhược tiểu vào thế trung lập vì có như thế thì mới bắt được những căn cứ hòa tiến Mỹ. Nga cũng hy vọng rằng, khi đẩy một nước vào chỗ trung lập rồi, thì có thể tấn công chánh trị, lũng đoạn nội bộ nước này dễ hơn, để đưa sang cái thế trung lập thứ ba kể trên, nghĩa là để Cộng-sản được hoạt động công khai, tham gia chánh phủ, tự do tổ chức các đoàn thể chính trị đời đèn lúc cướp quyền.

Nước Mỹ cố nhiên không tán thưởng một chính sách trung lập bằng một chính sách đứng trong hàng ngũ Thẻ giới tự do. Nhưng nếu nước trung lập ấy biết chống Cộng và đủ sức để chống Cộng trong nội bộ, thì Mỹ cũng vui lòng giúp. Chiến thuật của Mỹ là đẩy nước trung lập sang thế trung lập thiên hữu.

Trên đây chúng ta lược xét những thế trung lập hiện nay của các quốc gia trung-lập trên thế giới. Điều nhận thấy rõ ràng nhất mặc dầu trung-lập, và giữ mỗi giao hảo với khối Cộng Sản hầu hết các quốc gia trung-lập vẫn tìm cách chặn đứng sức bành trướng của Cộng-sản trong nước. Qua nhận xét trên chúng ta thấy khối Cộng-sản thường nhận vợ các quốc gia trung lập vào hàng ngũ của mình nhưng thực ra các quốc gia này đã biết rõ những âm mưu của Cộng Sản và luôn luôn tỉnh táo để phòng. Thái độ chống đối Kút-Xếp của các quốc gia trung lập tại Đại Hội Đồng Liên-Hiệp-Quốc vừa qua là một bằng chứng.

Có nhiều người tiên đoán thế trung-lập rồi đây sẽ đi đến chỗ tan rã nếu mỗi tranh chấp giữa hai khối Nga Mỹ đi đến giai đoạn gay cấn, không thể tránh được một cuộc đụng chạm máu lửa. Liệu các quốc gia này có thể giữ mãi chính sách trung lập trước một cuộc chiến tranh toàn diện hay không? Các quốc gia trung-lập liệu được những vụ tranh chấp quan trọng giữa hai khối không? Đó có thể điều giải là những nghi vấn được đặt ra. Tuy nhiên ngay từ bây giờ không một ai chối cãi vai trò quan trọng của các quốc gia trung lập trên chính trường quốc tế. Khi các quốc gia này còn giữ được chánh sách *trung lập sáng suốt* không biết sợ những uy hiếp của Cộng Sản, lên án những âm mưu của Cộng Sản ngày ấy lực lượng trung lập vẫn là một lực lượng đáng kể.

TRẦN VIỆT SƠN

liên phòng đông nam á và vấn đề lao quốc

LÂM NGUYỄN ANH

NHỮNG biến chuyển đáng ngại của tình hình vương-
quốc Lào trong mấy tháng gần đây đã khiến người ta đặt
câu hỏi : « Tổ chức Liên phòng Đông-Nam-Á (SEATO) sẽ can thiệp
hay không can thiệp ? » Vấn đề thật là hết sức phức tạp và sự can
thiệp, nếu có, không thể đơn giản như một bộ máy tự động, hễ cứ
làm đủ những động tác cần thiết là máy phát chạy liền. Tình trạng
phức tạp, tuy vậy, cũng không đến nỗi để cho người ta ngỡ rằng
bản Hiến chương Thái-Bình-Dương chỉ là một văn án không có nội
dung thực tiễn.

Tổ chức Liên phòng Đông-Nam-Á thoát thai từ Minh ước Ma-
Ni. Minh ước Ma-Ni là một bản văn do tám quốc gia (Úc, Anh,
Pháp, Tân Tây-lan, Hối-Quốc, Thái-Lan, Phi-luật-tân và Hoa-Kỳ)
ký kết tại thủ đô Phi-luật-tân ngày 8 tháng 9 năm 1954 để cùng góp
sức phòng thủ miền Đông Nam Á-Châu. Minh ước này được chính
thức mệnh danh là « Hiệp ước Liên phòng Đông-Nam-Á » với mục
đích rõ rệt là tổ chức phòng vệ khu vực Đông Nam Á-Châu chống
lại cả ngoại xâm lẫn nội phá hoại nội bộ.

Sự thành lập Tổ chức Đông-Nam-Á đã dựa theo những nhận
xét thực tế. Các quốc gia có liên quan đến khu vực Đông-Nam-Á

và Tây Nam Thái-Bình-Dương, đứng trước sức lan tràn của chủ nghĩa Cộng-sản đều nhìn thấy rằng nếu đứng riêng lẻ, không lo tìm cách thông nhất hành động, sẽ khó chống đỡ một cách hữu hiệu, gom góp sức lại sẽ thiết lập được một thành trì vững chắc, ngăn hãm làn sóng đỏ không lan tràn được xuống miền Nam. Sự xâm nhập của Cộng-sản có hai hình thái khác nhau : xâm lăng võ trang và phá hoại nội bộ. Những biên cò ở Việt-Nam và Lào quốc đã tỏ rõ sự chống đỡ riêng rẽ nhiều khi đưa tới những kết quả tai hại mà sự qua phân lãnh thổ Việt-Nam là một bằng chứng đau đớn nhất. Bởi vậy cần gây dựng tại mỗi quốc gia liên hệ một lực lượng võ trang hùng mạnh và chính thức công bố sẽ kết hợp những lực lượng đó lại, nếu xảy ra trường hợp một trong các quốc gia đó bị xâm lăng. Tăng cường và phối hợp các lực lượng quân sự như vậy, theo lời cự ngoại trưởng Hoa-Kỳ John Foster Dulles, được mệnh danh là « thêm nanh vuốt » cho khu vực Đông-Nam-Á. Thêm nanh vuốt để sẵn sàng tự vệ. Ngoài những vụ xâm lăng võ trang, Cộng-sản quốc tế còn tận dụng một hình thức xâm lăng trá hình là phá hoại nội bộ. Sự phá hoại biến hóa tùy những hoàn cảnh địa phương, tựu trung đều nhằm mục tiêu gây một tình trạng bất an thường xuyên bằng cách khuấy đảo những cò găng của các chính phủ địa phương đem lại an ninh và thịnh vượng cho nhân dân. Kết hợp lại, các quốc gia liên hệ có thể đem chung góp kinh nghiệm chống phá hoại, cũng như những phương tiện dân sinh được chia sẻ ngổ hầu chặn đứng được mãnh lực truyền xảo trá của đối phương. Về phương diện chống phá hoại nội bộ ngoài mục đích phòng vệ, Tổ chức Đông-Nam-Á còn mở lối cho một công cuộc tốt đẹp biểu lộ tinh đoàn kết chân thành của những quốc gia vì sự thịnh cò của lịch sử hay vì hoàn cảnh địa dư thấy cần thiết phải cùng bảo vệ sinh mệnh của mình.

Bản Hiến chương Thái Bình Dương, song hành với việc ký kết và công bố Minh ước Liên Phòng Ma ní, nhằm bốn mục tiêu :

1) Chiếu chỉ những điều khoản trong bản Hiến chương Liên-Hiệp-Quốc, ủng hộ nguyên tắc bình quyền và xử dụng hết mọi phương tiện hòa bình để thúc đẩy đà tự trị, và bảo đảm độc lập cho tất cả các quốc gia mà dân chúng có nguyện vọng và có tư

cách xứng đáng trách nhiệm ;

2) Chuẩn bị sẵn sàng để thi hành những biện pháp thực tiễn ngõ hầu đảm bảo những điều kiện thuận tiện, để thực hiện những mục tiêu đã ấn định trong vòng trật tự, phù hợp với những thủ tục hiện pháp ;

3) Tiếp tục cộng tác trong mọi phạm vi kinh tế, xã hội và văn hóa để xúc tiến mức sống cao hơn, thúc đẩy tiền bộ kinh tế và hạnh phúc nhân sinh trong toàn cõi Đông Nam Á ;

4) Như đã tuyên bố trong Hiệp ước Đông Nam Á, gồm mười một điều khoản chính và một nghị quyết phụ đính. Nhìn vào những điều khoản trong Minh ước ta có thể rút ra được nhiều nhận xét. Trước hết Minh ước không mâu thuẫn với Liên Hiệp Quốc hoặc với các hiệp ước khác trong Đông Nam Á. Con số tám quốc gia sáng lập không phải là con số cố định, điều khoản VII ấn định để ngõ cửa cho bất kỳ quốc gia nào khác muốn gia nhập Minh ước để mở rộng mục tiêu của Minh ước và góp sức vào nền an ninh Đông Nam Á, nếu được các quốc gia hội viên khác công nhận. Minh ước này không những chỉ có mục đích quân sự mà còn hoài vọng cả những công tác về phương diện văn hóa và kinh tế, trong đó có việc viện trợ kỹ thuật để thảo hoạch những tiền bộ về kinh tế và nhân sinh, xã hội. Tinh thần quân sự của Hiệp ước được coi như một tấm mộc che đỡ cho toàn cõi Đông Nam Á, như vậy cốt ý để yểm hộ cho một bước tiến về phương diện nhân sinh hạnh phúc và duy trì một bầu không khí thái bình an lạc. Điều khoản V ấn định sự hoạt động của Tổ chức Đông-Nam-Á. Về điểm này các tác giả của Minh ước đã dành sẵn một phạm vi rộng rãi để luôn luôn các hội viên có thể tùy cơ ứng biến và tìm ra những biện pháp thích nghi cho mỗi trường hợp sẽ xảy ra. Việc điều chỉnh mọi hoạt động và nghiên cứu những thể thức thi hành Minh ước được giao cho một Hội đồng gồm có đại biểu của hết thảy các quốc gia hội viên. Hội đồng này có thể nhóm họp bất kỳ lúc nào.

Nhận xét đại quan cả hai bản văn, Hiến chương Thái-Bình-Dương và Minh ước Đông-Nam-Á, ta lại thấy rằng đó mới chỉ là một dịp công bố ý chí chung. Còn cần phải đi sâu vào chi tiết hơn

nữa mới có thể thông nhất được lực lượng toàn khối và biển Minh ước thành một công cụ tự vệ hữu hiệu. Đó là công cuộc của những hội nghị cấp bậc bộ trưởng hằng năm được tổ chức sau khi ký kết Minh ước. Hội nghị đầu tiên họp ngày 23 tháng hai 1955, tại Vọng-các, thủ đô Thái-Lan, một trong tám quốc gia hội viên. Nhân những dịp hội nghị các bộ trưởng ngoại giao này, tính cách phức tạp của Tổ chức đã được đề ra vì trên thực tế hoạt động của Tổ chức Đông-Nam-Á lệ thuộc rất nhiều vào hoàn cảnh luôn luôn thay đổi và tác động trong những tương quan giữa các quốc gia hội viên.

Lây cuộc hội nghị đầu tiên giữa các ngoại trưởng tại Vọng-các làm thí dụ, ta sẽ thấy rằng, tuy cùng một ý chí nhất định ngăn ngừa sức lan tràn của Cộng-sản xuống miền Nam, các quốc gia hội viên đều bị lệ thuộc riêng lẻ vào những vấn đề đặt biệt của mình. Từ giai đoạn ý chí sang giai đoạn tổ chức, con đường vẫn còn nhiều trở lực. Nhận xét này vẫn còn giá trị cho tới ngày nay.

Hội nghị Vọng-các sửa soạn nhóm họp chính lúc mà những liên lạc Đông-Tây có mùi hòa dịu và Trung cộng đang cố gắng tỏ ý chí hòa bình, với hi vọng dùng hội nghị Bandung, sắp nhóm họp vào tháng năm, làm diễn đàn tuyên truyền chứng tỏ rằng ở Á-Châu vẫn để Cộng-sản vẫn chỉ là những vấn đề địa phương, mỗi quốc gia tự ý lựa chọn chính thể phù hợp với hoàn cảnh kinh tế và xã hội của mình, nếu có tranh chấp cũng chỉ là những vụ xô sát nội bộ. Hối quốc, một trong năm quốc gia đứng lên triệu tập hội nghị Bandung, đến Vọng-các với một tâm trạng chia xẻ. Vấn đề then chốt của hội nghị Vọng-Các là vấn đề Việt-Nam mà vấn đề này lại động chạm phần nào đến nguyên tắc tôn trọng hiệp định Genève do nhóm Colombo chấp nhận. Hối-quốc chỉ có thể có thái độ « hàng hai », không đối nghịch với các đồng minh ở Ma-Ni nhưng cũng không cắt đứt với nhóm Colombo và hội nghị Á-Phi Bandung.

Riêng có Thái-Lan và Phi-Luật-Tân là có thái độ rõ rệt, hăng hái chống Cộng. Cả hai phái đoàn đều không mong gì hơn hội nghị Vọng-Các sẽ cụ thể hóa những nguyên tắc đã chấp thuận ở Ma-ni, và do đó thân lượm được thêm những viện trợ kinh tế và quân sự dồi dào hơn trước ngõ hầu chống trả mãnh liệt những

đe dọa phá hoại nội bộ của cộng sản. Thái-Lan tích cực hơn, còn chủ trương thiết lập một đạo quân của Tổ chức Đông Nam Á để dùng vào mục đích chặn đứng sức lan tràn của cộng sản.

Về phần Tân-Tây-Lan và Úc, hai quốc gia Tây Nam Thái-Bình-Dương này không có ân ý nào khác là sớm đạt tới một tổ chức hữu hiệu, chắc chắn ngăn ngừa không bao giờ xảy ra hiểm họa tương tự như hồi quân đội Nhật-Bồn tiến như vũ bão xuống miền Nam.

Thái độ của Pháp cũng dễ hiểu. Nội các Mendès-France sau khi kết thúc chiến tranh Đông-Dương và tiếp tục hy vọng sẽ giữ vững được Bắc-Việt làm đầu cầu cho công việc buôn bán, chia một phần sự phồn thịnh của Anh-quốc tại Hương-Cảng, đã bị lật đổ đúng trước khi hội nghị nhóm họp. Chính phủ Edgar Faure thành lập chưa xong. Đại sứ Pháp tại Hoa Thịnh Đồn Henri Bonnet được cử thay mặt ông Bộ trưởng ngoại giao. Sự chọn lựa ông Bonnet có hai lý do : thứ nhất, vị đại sứ Pháp ở Hoa-Thịnh-Đồn là người có uy tín và nhiều thiện cảm ở Hoa-Kỳ, ông ta có thể chứng tỏ với phái đoàn Hoa-Kỳ tại Vọng-Các những thiện chí của chính phủ Pháp ngõ hầu bảo vệ hữu hiệu sự có mặt của Pháp ở Đông-Dương ; thứ hai, với tư cách một nhân viên ngoại giao, ông Bonnet không chịu trách nhiệm trước dư luận Pháp như một ông bộ trưởng, do đây những cam kết của Pháp tại hội nghị nêu có, sẽ đỡ bị xét đoán nặng nề.

Trình bày những lý do cần phải ký kết Minh-ước Ma-ni, ngoại trưởng Anh Anthony Eden đã tuyên bố trước Quốc Hội rằng những kết quả ở Genève không làm thỏa mãn được những lo ngại của Anh muốn tách khu vực Đông Nam Á ra khỏi những đụng độ mới. Những đảm bảo hữu hiệu do Anh đề nghị tại Genève đều bị các phái đoàn cộng sản bác bỏ. Minh ước Ma-ni, theo ông Eden, có công dụng bổ sung những kết quả hòa bình đạt được Genève vì sẽ chặn đứng được những mưu toan tiến xuống miền Nam của Việt Cộng. Lời tuyên bố của ông Eden được toàn thể Hạ nghị viện tán thành. Ngoài ra, ủng hộ Minh ước, Anh quốc thật ra đã coi như ủng hộ tại Hoa Kỳ Đông Nam Á. Sự ủng hộ không phải

không có hậu ý. Những khó khăn Anh vấp phải hồi đó ở Trung Đông (Ai Cập, hiệp ước Anh Irak, hiệp ước Thổ Irak) cần phải có sự hỗ trợ của Hoa Kỳ mới có hy vọng cứu vãn. Hơn nữa, Anh còn cần yên tâm hơn để giải quyết vấn đề Mã Lai. Sâu xa hơn nữa, Anh còn muốn nhân cơ hội ở Vọng Các thể hiện được rõ ràng hơn lập trường và chính sách của mình đối với Trung Cộng. Riêng đối với vấn đề Việt Nam, tuy Anh đã nhận thấy rõ ràng hiệp định Genève chưa phải là một giải pháp ổn thỏa, Anh đã giữ thái độ căm chừng và cố tránh phải tỏ rõ lập trường dứt thoát. Còn đối với chính Tổ chức Đông Nam Á, Anh cũng không mong gì hơn có nhiều quốc gia Á châu khác tham dự (Tích Lan, Miên Điện) để cho hàng rào ngăn chặn làn sóng đỏ được thêm vững chãi và kế hoạch Colombo do Anh đề xướng được thêm cơ hội phát triển.

Hoa Kỳ càng ngày càng nhận chân sự quan trọng của Á châu ít nhất cũng ngang với Âu châu về phương diện chiến lược chống cộng. Nếu tổ chức Đông Nam Á vì nhiều lẽ không thể giống hết như tổ chức Bắc Đại Tây Dương (Hoa Kỳ không muốn có quân đội của mình đồn trú tại khu vực này như là ở Âu châu), ít nhất cũng phải đạt được một sự nhất chí trong những kế hoạch phòng thủ của từng quốc gia để có thể nhận được sự giúp đỡ của Hoa Kỳ trong trường hợp bất ngờ xảy ra đên. Vai trò của của Hoa Kỳ trong tổ chức thật rõ rệt. Nếu không có những lực lượng hùng hậu của Hoa Kỳ làm sao các quốc gia Á châu, kể cả quân lực của Anh tại Viễn Đông và những lực lượng của Úc, của Tân Tây Lan và Pháp, có thể gây thăng bằng được với lực lượng Cộng sản. Tuy nhiên Hoa Kỳ không muốn đơn thương độc mã ở Đông Nam Á, nhất là khi có biển. Sự có mặt của Anh trong tổ chức Đông Nam Á, đối với Hoa Kỳ có nghĩa là Anh sẽ nhúng tay can thiệp nếu xảy ra trường hợp có xâm lăng Cộng sản. Trả lại sự góp sức của Anh ở Đông Nam Á, Hoa Kỳ sẽ ra tay giúp Anh ở Trung Đông. Gặp nhau ở Vọng Các, câu chuyện giữa ngoại trưởng Anh Anthony Eden và ngoại trưởng Hoa Kỳ Foster Dulles đã đặt vấn đề Đông Nam Á trong bối cảnh toàn thế giới vậy.

Cho tới ngày nay, sau sáu năm thành lập Minh ước Đông Nam Á, chưa bao giờ các hội nghị ở cấp bậc ngoại trưởng đã tiến xa

hơn những kết quả ban đầu. Tuy ở quan điểm quan sát, người ta có thể nghĩ rằng Minh ước chỉ là một tổ chức hữu danh vô thực và người ta cũng có thể nghĩ rằng đó là một hình thức khéo léo để khi thật sự cần tới có những lý do chính đáng cho một cuộc can thiệp của đệ thất hạm đội Hoa Kỳ chẳng hạn. (1) Cả hai quan điểm kể trên đều đúng. Lây vụ Lào quốc làm thí dụ, nếu phê phán Tổ chức Đông Nam Á theo quan điểm thứ nhất, người ta có thể nghĩ ngờ hiệu lực của Minh ước vì, mặc dầu Lào quốc được coi như ở trong khu vực hiệu lực của Minh ước, chưa hề có một nguyên tắc và giới hạn nào của Tổ chức ngỗ hầu đòi phó với cuộc xâm nhập của cộng sản quốc tế, dù họ đã khéo léo đội lốt Pathet Lào. Những buổi họp của các cố vấn quân sự của Minh ước tại Vọng Các không thể coi như một biện pháp tích cực. Chính Thái Lan, một hội viên trong Minh ước, cũng còn nhiều lần lên tiếng phản nản về sự chậm trễ của Tổ chức khi hữu sự.

Tuy nhiên, đứng ở quan điểm thứ hai thực tế hơn, ta sẽ thấy rằng lập trường co răn của tổ chức phù hợp với hoàn cảnh đặc biệt ở khu vực Miên phòng hơn. Trước hết, ta cần ghi nhận rằng chính phủ hoàng gia Lào chưa hề một lần nào lên tiếng kêu gọi sự giúp đỡ từ bên ngoài vì bị cộng sản xâm lăng. Ngay cả hồi tháng 9 năm 1959, chính phủ Phoui Sananikone cũng chỉ tố cáo sự xâm lăng của cộng sản tại Hội đồng Bảo an Liên Hiệp Quốc chứ không kêu gọi tới tổ chức Đông nam Á. Không kêu gọi tới tổ chức Đông nam Á chỉ vì một lý do dễ hiểu là *hoàn cảnh chưa thật sự cần tới một cuộc can thiệp vũ trang vào Lào quốc*. Có hai khía cạnh của vấn đề Lào cần được đề rõ: thứ nhất, mặc dầu những ảnh hưởng có cơ tràn ra quốc tế của tình hình Lào, cuộc đụng độ ở miền bắc giữa quân đội hoàng gia và bộ đội cộng sản Pathet Lào vẫn nằm trong phạm vi một biên cò nội bộ của vương quốc; thái độ của chánh phủ hợp pháp Souvanna Phouma đòi hỏi ở những chính phủ quan tâm tới vấn đề Lào một sự khôn khéo hết sức để khỏi va chạm tới những

(1) Trong phiên nhóm các cố vấn quân sự của Minh ước Liên phòng Đông Nam Á tại Vọng Các ngày 16-11-60 vừa qua, Đô đốc Felt tư lệnh quân đội Hoa Kỳ tại Thái Bình Dương đã long trọng tuyên bố: lúc nào lực lượng Hoa Kỳ cũng sẵn sàng chờ lệnh của tổ chức Liên phòng Đông Nam Á để bảo vệ độc lập và tự do cho các quốc gia ở miền này.

điều khoản của hiệp định Genève. Trong hoàn cảnh quy định bởi những lý do quốc tế phức tạp, sự can thiệp không thể hơn những lời tuyên bố của đô đốc Griffin về nhiệm vụ của đệ thất hạm đội như ai này đã rõ.

Để kết luận, nhân những biến cố tại vương quốc Lào và sau khi đã xét nội dung và phạm vi thực hiện của Minh ước Đông-Nam-Á, vấn đề đặt ra cho những quốc gia liên hệ ở trong khu vực Đông-Nam-Á và Tây Nam Thái-Bình-Dương không phải là mong đợi hay hành động tích cực để biến Minh ước Đông-Nam-Á thành một lợi khí can thiệp « tự động » phù hợp với sự nóng nảy của nhiều người. Vấn đề đối với các quốc gia này là củng cố nội bộ, đối phó tích cực với nguy cơ phá hoại nội bộ của cộng sản quốc tế. Ngoài ra, Minh ước Liên phòng Đông-Nam-Á vẫn giữ nguyên giá trị của một cuộc long trọng tuyên bố ý chí. Ý chí tuy vậy không đến nỗi xuống nhạt vì thực ra thế giới hiện tại đang đứng trước một thế cờ không thể bên nào chịu mất thêm một quân tốt nữa. Trong khi cần giữ thế quân bình, hai bên có thể đưa đẩy qua lại một vài con cờ không hại bao nhiêu tới đại cục.

Tuy nhiên trước tình hình rắc rối ở Lào và những cuộc phiêu lưu quân sự của Việt-Cộng tại Kontum mới đây, Minh ước Đông Nam Á nếu muốn biểu tỏ ý chí chặn đứng sức bành trướng của Cộng-Sản ở miền này sớm muộn cũng cần phải đi tới một sự thay đổi không phải chỉ ở bản văn liên kết các quốc gia trong minh ước mà cả về thành phần hội viên và những biện pháp thi hành khi hữu sự.

Có như vậy mới mong chặn đứng một cách hữu hiệu sức tràn lan của Cộng-sản và thể hiện được những mục tiêu đã đề ra : *cộng tác trong mọi phạm vi kinh tế, xã hội, và văn hóa để xúc tiến mức sống cao hơn, thúc đẩy tiến bộ kinh tế và hạnh phúc nhân sinh trong toàn cõi Đông Nam Á.*

LÂM NGUYỄN ANH

ngày cáo chung của đế quốc thực dân ⁽¹⁾

TRỊNH VIỆT THÀNH

TÍNH cách hỗn tạp đó làm cho đế quốc thực dân Anh thiếu vững bền ngay từ buổi đầu. Đế nhị thế chiến chỉ là một cơ hội cuối cùng, chỉ là một giọt nước cuối cùng làm cho đế quốc Anh tan rã. Nhưng vốn có một chính sách thuộc địa hết sức thực tế nên Anh quốc đã sớm biết ban hành những biện pháp thích nghi để trả lại độc lập cho các thuộc địa, bắt đầu bằng những hội nghị dân biểu bán bầu cử bán chỉ định để dần dà đi đến những quy chế tự trị hay độc lập trong khối Liên Hiệp Anh. Dĩ nhiên những biện pháp này chỉ có thể giữ lại một vài quyền lợi kinh tế cho Anh quốc ở các thuộc địa cũ mà không đủ duy trì tình trạng thực dân lý tưởng của những năm 1870-1935. Đế quốc Anh một phần bị kiệt quệ vì cuộc thế chiến thứ hai một phần nữa nhờ sự sáng suốt bắt được mạch của thời đại nên Anh quốc đã sớm biết trả lại độc lập cho các thuộc địa cũ. Cũng vì vậy sau kỳ thế chiến thứ hai Anh đã không bị xa lầy vào những cuộc chiến tranh tái chiếm thuộc địa hao người tốn của như Pháp ở Đông Dương và Bắc Phi. Đường lối chính trị khôn khéo của Anh đã giúp Anh rảnh tay và dồn mọi khả năng kinh tế vào công cuộc kiến thiết lại xứ sở và vẫn giữ được địa vị một cường quốc.

(1) Xem Văn Hóa Á Châu từ số 6 tháng 9 năm 1960

Nước Pháp, trước đệ nhị thế chiến là một đế quốc đứng vào hàng thứ nhì trên thế giới sau đế quốc Anh. Cả hai quốc gia đã bắt đầu đi vào mộng đế quốc thực dân cùng lúc với nhau và có những phương tiện tương đương. Nhưng trong lúc Pháp chú trọng rất nhiều đến lục địa Âu Châu, thì Anh Quốc bị cắt đứt đường tiền về lục địa vì sự có mặt của những cường quốc kỳ cựu và hùng mạnh và chỉ còn cách nhìn ra biển cả. Mặt khác quốc gia Anh tự nó vốn được ví như một chiếc thuyền neo trên Đại tây dương, và sở trường của người Anh ngay từ thời đế quốc La Mã vốn đã là tài đi biển. Người Pháp trái lại bao giờ cũng chăm chú vào lục địa để thực hiện mộng biên giới thiên nhiên bằng sông Rhin, núi Pyrénée và Alpes và Địa trung Hải. Napoléon, tuy nhìn xa thấy rộng cũng chỉ ngừng bước chinh phục trên các bờ biển quanh Âu Châu lục địa. Cuộc viễn chinh sang Ai Cập chỉ là một chiến thuật gây uy tín, dợt thời, và chiếm cứ điểm chiến lược để uy hiếp Anh Quốc mà thôi. Ông không quan tâm đến việc chinh phục các thuộc địa xa xôi, chẳng thế mà ông đã dễ dàng nhường lại Louisiane cho Hiệp chúng Quốc với mấy triệu bạc. Do tinh thần đó — một tinh thần được kết tinh trong câu nói của Louis XV và Voltaire về Canada : « làm gì mấy sào tuyết phủ ấy » nên người Pháp đã rút rè, thiếu liên tục, thiếu thiện chí trong việc thiết lập thuộc địa.

Đề tranh đua với địch thủ đáng sợ của mình là Charles Quint, Pháp hoàng François đệ I cũng sai những phái đoàn thám hiểm đi tìm đất mới, và kết quả là Gia Nã Đại. Nhưng rồi chính sách đó bị gián đoạn bởi nội chiến cho đến mãi đời Louis XIII và Richelieu mới nối tiếp lại. Trong lúc ấy những tay cướp biển Pháp, và những công ty thương mại lập những sào huyệt hay những thương điểm với phương tiện eo hẹp của họ, khi tình hình ổn định những nơi đó thường trở thành những bước đầu để thành lập một thuộc địa mới. Nhờ lẽ đó, người Pháp chiếm cứ vùng Antilles và Ấn độ. Rồi thay hòa ước Paris năm 1763 nhượng cho Anh quốc Gia Nã Đại và Ấn độ. Rồi tiếp đến cách mạng 1789 và những năm chinh chiến vô bờ của Napoléon làm cho nước Pháp bỏ mất cơ hội thành lập những thuộc địa mới và cũng không duy trì được những thuộc địa cũ.

Sau hòa ước 1815 đề quốc Pháp không còn gì ngoài các đảo Martinique, Guadeloupe, Guyane và một số nhượng địa khác kém quan trọng. Sau những năm chinh chiến, nước Pháp lại bắt đầu xây mộng đề quốc thực dân. Cán quật vấp vào mặt đại sứ Pháp là lý do đề quân Pháp chiếm Alger, và dần dà tiến sâu vào nội địa Bắc Phi cho đến lúc gặp đồng nghiệp của mình là Anh quốc. Sang đầu thế kỷ XX người Pháp đã tạo được một đề quốc thực dân khá quan trọng. Một vùng Bắc Phi rộng lớn và hoang vu ; vùng Đông dương phì nhiêu nhưng có một truyền thống văn hóa bền vững không dễ dàng gì chịu thần phục mãi và luôn luôn lăm le giải phóng.

Vào năm 1939 đề quốc thực dân Pháp có một diện tích trên 13 triệu cây số vuông, và 110 triệu dân ; trong lúc chính quốc chỉ có 5 trăm ngàn cây số vuông và 41 triệu dân. Thật là quá chênh lệch. Mặt khác những thuộc địa lại ở xa chính quốc, mà không có một liên lạc mật thiết nào cả, ngoài một uy lực quân sự và những thủ đoạn chính trị đề cưỡng bách các sắc dân bản xứ từng phục chính quốc. Mầm tan rã đã có sẵn trong đề quốc ngay từ lúc mới được thành lập. Đề quốc thượng cổ như La mã, Ba tư, Trung hoa, hay Babylone bao giờ cũng được nối liền vào chính quốc bằng những đường bộ thuận tiện, bởi đó đã duy trì được tính cách nhất thống và lâu bền hơn, trong lúc thuộc địa của các đề quốc hiện kim nằm rải rác khắp nơi, cách trở, khó giao thông. Hơn nữa tính người Pháp vốn không quan tâm đến những thực hiện xa xôi bên ngoài chính quốc, không tin tưởng ở chính sách thuộc địa của một vài chính khách phiêu lưu nên các giới tư bản dè dặt trong việc đầu tư khai thác và kinh doanh ở các xứ thuộc địa. Bởi đó đề quốc Pháp xét kỹ chỉ là một cái xác không hồn, một tổ chức có hình thức mà thiếu thực chất, ngay đến các việc khai thác những tài nguyên cũng không được xúc tiến một cách có qui mô có kế hoạch. Một phần cũng do tình hình chính trị Pháp quốc trong vòng mấy chục năm trước đại chiến thứ hai không được bền vững, một chính phủ khéo léo lắm cũng chỉ tại chức được vài ba năm, mà công việc thì cần một kế hoạch dài hàng chục năm hay hơn thế nữa. Các nhà tư bản Pháp thường tin tưởng ở những công cuộc kinh doanh ở Mỹ châu hay ở Nga hơn là ở những xứ thuộc địa. Nước Pháp có thể nói rằng không

có một chính sách thuộc địa liên tục và dài hạn mà chỉ có những biện pháp vá vúi chắp nối qua ngày cho đến lúc tình hình không cho phép vá vúi nữa. Thịnh thoảng cũng có một vài phần tử oáp tiền chủ trương sát nhập những thành phần bản xứ vào trong hệ thống chính trị hay tư pháp của chính quốc (chính sách đế quốc La mã và Trung hoa) nhưng dự trù đó không được hưởng ứng nên cuối cùng chỉ còn là một thiện chí vô hiệu quả, gây nên một thêm thuồng và công phần cho dân bản xứ. Ngay đến việc ban hành một quy chế tự trị cho một vài thuộc địa xứng đáng và đã có một truyền thống độc lập lâu đời, mà đảng Xã hội cấp tiền Pháp muốn thi hành cũng không được hưởng ứng.

Trước đề nghị thế chiến, đế quốc thực dân Pháp chỉ có tên trên bản đồ mà không có một liên kết kinh tế hay tinh thần nào cả, chỉ hoàn toàn dựa trên lực lượng quân sự và thủ đoạn chính trị vốn là hai mưu trá tạm thời mà thôi. Sau thế chiến thứ hai đế quốc Pháp tìm hết cách tiêu diệt phong trào tranh đấu giành độc lập ở các thuộc địa nhưng chẳng trị hoãn được bao lâu và hầu hết các thuộc địa cũ của Pháp đều được độc lập.



Ngoài những đế quốc quan trọng trên thế giới về diện tích dân số và khả năng sản xuất cũng như sự đóng góp của nó trong sinh hoạt của chính quốc mà chúng ta đã kể qua như đế quốc Anh, Pháp, Hòa lan, chúng ta cũng không thể bỏ qua những đế quốc khác tuy không nắm một vai trò quan trọng như vậy nhưng cũng đã tác động khá nhiều vào lịch sử nhân loại.

Một trong những đế quốc đó là Nga xô. Ngay từ thời Nga hoàng, đế quốc Nga đã thu lượm được những thành tích khả quan. Những đoàn quân Cosaques đã hùng dũng đi xâm lăng vùng Caspiennes, Sibir, Sibérie, Okhost để dần dà đạt đến Thái bình dương. Nhưng mộng đế quốc Nga dưới triều Nga hoàng bị chặn đứng lần thứ nhất bởi cuộc bại trận ở cửa bể Lữ Thuận trước quân Nhật năm 1905, và lần thứ hai vì nội loạn 1917. Tuy nhiên khi lên thay thế chế độ quân chủ chuyên chế mà nó đã hủy diệt, Cộng-sản Nga

sô vẫn tiếp tục theo đuổi giấc mộng đề quốc dưới một hình thức khác, bằng những phương tiện khác khôn khéo và hiệu lực hơn. Năm 1940, bắt tay với Hitler trong lúc Tây-phương chuẩn bị chống Đức, Nga-sô lợi dụng tình thế chiếm luôn các xứ Estonie Lettonie và Lituanie. Trước sự kiện trên không ai có thể nhầm lẫn được khi nhìn đèn đường lỗi chủ trương bành trướng thế lực và thủ đoạn xâm lăng của người Nga vẫn luôn luôn tồn tại dù là dưới triều Nga hoàng hay với Trung ương đảng bộ cộng sản. Chính sách thiết lập chư hầu chung quanh chính quốc của Nga Xô hiện thời phải chăng là một hình thức thực dân mới mà dư luận thế giới đang lên án.

Bên cạnh Nga, một cường quốc khác từ thượng cổ đã theo luôi một chính sách đề quốc kiên trì và hiệu lực. Đó là Trung Hoa. Ngay từ khi trở thành một quốc gia có tổ chức, Trung Hoa đã bắt đầu có mộng đề quốc. Từ vùng châu thổ sông Hoàng hà và Dương tử, người Trung Hoa bắt đầu bành trướng thế lực bằng cách sát nhập và đồng hóa những vùng đất lân cận. Vốn có sẵn một văn minh hùng mạnh và một văn hóa nhân bản huỷ hoại, nên công cuộc đồng hóa không khó khăn mấy. Hết triều Hán thì công cuộc đồng hóa đã có thể gọi là thành công. Phía Bắc thì đặt Mông cổ, phía Nam thì đèn An nam, phía Tây thì giáp Ấn độ và những triều đại sau chỉ cần tiếp tục duy trì tài sản có sẵn đó. Một tính chất đặc biệt của đề quốc Trung Hoa là sự liên tục và nhất thống của nó qua thời gian. Dù cho triều đại trị vì là ai đi nữa, người Trung Hoa bao giờ cũng ý thức được tính cách nhất thống của một quyền uy trung ương. Những biến loạn chỉ là những thử thách nhất thời mà thôi.

Sang thế kỷ thứ mười tám, tuy nhiên Trung Hoa đã bắt đầu đi đến chỗ suy đồi. Những quốc gia trước kia tuy không hoàn toàn lệ thuộc nhưng vẫn thần phục Trung Hoa, ngày nay rơi vào tay những cường quốc khác mà Trung Hoa không đủ sức cứu giúp, đó là trường hợp Việt nam, Cao ly, Mãn châu. Sang thế kỷ thứ XIX và XX thì đề quốc Trung Hoa đã xứng đáng là « một con rồng say ngủ » chỉ biết đưa lưng chịu đòn mà không đủ sức đánh đỡ. Những hải cảng dần dà rơi vào tay người Tây phương. Những tài nguyên cũng do người Tây

phương khai thác một phần lớn và thủ lợi. Ngay như một quốc gia nhỏ bé là Nhật bản mà cũng còn đủ sức uy hiếp Trung hoa.

Sau thế chiến thứ hai, lực lượng Cộng-sản Trung-Hoa bành trướng thế lực và tràn khắp lục địa. Cộng-sản lên nắm chính quyền cũng vẫn đi lại con đường cũ của các triều đại ở những thế kỷ trước tìm cách tràn xuống phía Nam. Không thể xâm lăng các nước láng giềng một cách trắng trợn như những thế kỷ trước, Trung-Cộng tìm cách viện trợ quân sự cho các lực lượng Cộng-sản ở Tây-Tạng, ở Diên-Điện, ở Thái-Lan, ở Lào và nhất là ở Bắc-Việt để thao túng những miền này với mục đích thiết lập các chư hầu chung quanh chính quốc như Nga-Sô.

Một đề quốc thực dân muộn màng nhất nhưng đem lại nhiều lo ngại cho người Tây phương là đề quốc Nhật. Từ trước, người Nhật sống yên phận trong hải đảo của mình với những nội chiến liên tiếp. Kịp đèn khi văn minh tây phương đèn đánh thức và trao cho người Nhật những phương tiện cơ giới mà chưa một quốc gia Á đông nào có được, họ đã hăng hái đi vào mộng đề quốc. Bước đầu không ngờ lại là bước thành công : năm 1895 quân Nhật thắng Trung hoa một cách vẻ vang, chiếm cứ Mãn châu. Và sau lần chiến thắng quân Nga năm 1905 quân Nhật chiếm luôn Cao ly và độc quyền khai thác hệ thống hỏa xa miền bắc Trung hoa. Sau những chiến thắng trên « đề quốc mặt trời mọc » bắt đầu thành hình và tiếp tục bành trướng thế lực. Trước đệ nhị thế chiến, những chiến thắng của Nhật bản ở Lữ thuận đã chứng tỏ sức mạnh không phải là một đặc quyền của Tây-phương và gây thêm tin tưởng cho những phong trào tranh đấu giành độc lập ở các thuộc địa Á đông của người Anh và người Pháp. Tất cả các thuộc địa của Anh và Pháp sau cuộc bại trận của Nga hoàng đều nóng lòng muốn thoát khỏi ách nô lệ. Sự xuất hiện của đề quốc Nhật đã làm cho Tây phương lo ngại vô cùng. Khi thế chiến thứ hai bùng nổ đề quốc Nhật đưa ra chiêu bài Đại đông Á để định thôn tính tất cả Á châu liền gặp lại sức phản ứng của hầu hết các cường quốc Tây phương. Sau khi chiến tranh chấm dứt Nhật bản không còn một thuộc địa nào và thu gọn vào biên giới khiêm tốn của mình.

(còn tiếp)

Đạo nhân của Khổng Tử

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

ĐẠO Nhân của Khổng Tử lấy luân lý nhân sinh tiêu chuẩn làm hệ trọng, làm căn bản. Cái luân lý ấy nhằm mục đích xây dựng một xã hội nhân loại hòa bình và trật tự, lấy chính trị làm phương tiện để thực hiện một nền văn hóa đại đồng làm cứu cánh. Tư tưởng của Khổng Tử có tính cách rất thực tiễn, chỉ căn cứ vào nguyên tắc «lấy người nhân mà trị người» rồi suy diễn ra tất cả đường-mối tương-quan đáng nên trong xã hội. Khổng Tử cho tư tưởng của Lão Tử về đạo thể ở trên ý niệm danh từ ngôn ngữ có vẻ viển vông, cao xa quá «trì giả quá tri» không thể ứng dụng phổ cập cho toàn thể được, cho nên Ngài muốn tìm một cơ sở giản dị để thực hành cho mọi người là thuyết nhân bản hay là Đạo Nhân mà ý nghĩa là tình yêu giữa người với người. Cho nên ở Khổng Tử, con đường đáng nên hay Nghĩa lý ấy là con đường nhân bản. Và con đường nhân bản thì bắt đầu từ tình cảm mà đi lên chứ không như ở Lão Tử, chữ Đạo có ý nghĩa là một chân lý tuyệt đối khách quan, bắt đầu từ chỗ vô danh, bất khả Đạo, một cái định luật lạnh lùng trời chảy vô tình.

Vậy Khổng Tử là một nhà luân lý học, triết học Khổng giáo là một triết lý nhân sinh. Cái điểm chính trong tư tưởng Khổng Tử là vấn đề cải cách xã hội ở thời đại Xuân Thu bằng một nền luân lý truyền thống có tính cách thực tiễn của một xã hội nông nghiệp. Song không phải là một chủ nghĩa công lợi thiên cận chật hẹp. Tuy cái luân lý ấy bắt đầu với một quan niệm về bốn phận rất tầm thường như tình vợ chồng, cha con, anh em v.v... nhưng nó sẽ kết thúc ở chỗ hòa đồng tiểu vũ trụ là tâm linh với đại vũ trụ là Lý Thái Hòa.

«Quân tử chi đạo tạo đoan hồ phu phụ, cập kỳ chí dã, sát hồ thiên

địa. Nghĩa là : Đạo của người quân tử bắt đầu mỗi từ tình vợ chồng và khi đến chỗ cùng tốt thì bao trùm cả trời đất.» Định luật luân lý của Khổng Tử bắt đầu là bốn phận, là lễ nghĩa, nhưng căn bản sâu xa của nó lại ở chỗ tự do là khi nào không còn bị giam hãm trong giới hạn nhỏ hẹp cá nhân mà trái lại được vẫy vùng khắp trời đất ; lúc đó con người với trời đất đồng điệu, nhất cử nhất động không chỗ nào là sai với định luật của thiên nhiên «tòng tâm sở dục bất du cử» nghĩa là trong lòng ham muốn không vượt ra ngoài định lý của Thiên Mệnh.

Trong quyển *Histoire de la Philosophie Chinoise* ông Zenker có viết : «Bốn phận ngầm định trước có tự do ý chí. Chúng ta bắt buộc tuân theo con đường bốn phận, chúng ta cũng có thể không tuân theo, nhưng nó không vì thế mà không còn là con đường bốn phận nữa. Như thế có nghĩa là định luật luân lý là một định luật khách quan và nếu không như thế thì nó không còn là định luật luân lý nữa. Người ta là một tiểu vũ trụ và theo triết lý cổ truyền Á Đông, thì không có một động tác nhân loại nào không có ảnh hưởng ít nhiều trong vũ trụ. Tất cả định luật luân lý phải có tính cách đại đồng, có cùng một giá trị đối với tất cả mọi người và có tính cách dĩ nhiên trực tiếp và tương đương đối với mọi người. Bởi thế cho nên nó không bao giờ có thể lấy một vật hay sự thỏa mãn về một quyền lợi nhất định làm cứu cánh vì như thế nó sẽ không được mọi người công nhận nữa» (1)

Cái định luật luân lý phổ biến đại đồng ấy của Khổng Tử là chữ Nhân hay đạo Nhân. Luân lý được coi như là bốn phận (luân thường đạo lý) cũng như hành động và ý chí (đạo đức) là cái mà Khổng Tử gọi là Đạo Nhân. Chữ nhân tóm tắt hết cả luân lý học của Khổng Tử.

Trong luận ngữ, Khổng Tử nói với học trò Ngài là Tăng Tử rằng : «Ngô đạo nhất dĩ quân chi : Cái đạo lý của ta có thể quy nạp vào một mối». Tăng Tử cho một mối ấy là Trung Thứ. Trung là hết lòng mình, Thứ là yêu người như mình, cái gì mình không muốn thì đừng bắt người ta phải chịu. Vậy chữ nhân là cái bản ngã xã hội lấy làm cái bản ngã của cá nhân. Chữ nhân của Khổng Tử rất rộng nghĩa ; ở xã hội là tình đoàn thể, ở vũ trụ cái sức hấp dẫn của tự nhiên, duy trì hòa điệu đại đồng. Cái đức nhân ấy là cái đức Duy Nhất trong kinh Thư.

«Đức duy nhất động vãng bất cát, đức nhị tam động vãng bất lung» Nghĩa là : Cái đức tập trung vào một thì hành động đều lành may, cái đức mà chia phần thì hành động đều chỉ có xấu dữ. Cho nên «Nhân giả kỷ dục lập nhi lập nhân, kỷ dục đạt nhi đạt nhân. Nghĩa là : người có đức tập trung vào chữ nhân thì tự mình muốn đứng vững để làm cho người cũng đứng vững, tự mình muốn đạt để làm cho người cũng đạt.»

(1) Zenker-Histoire de la Philosophie Chinoise.

Vậy người có đức nhân thì muốn cái gì cũng được phở cập đại đồng chứ không riêng tư, cho nên cái định luật luân lý của Không Tử lập cước trên cơ sở tự do. Nhưng vì có sự tương quan giữa cá nhân với vũ trụ, cái định luật ấy ở người ta ảnh hưởng và hành động ra toàn thể thế giới như là một định luật của thiên nhiên. Mọi người hết thấy đều có một sứ mạng, tức là Thiên Mệnh vì lẽ mọi vật mỗi cái đều tiềm tàng một cái trách nhiệm là tình yêu đồng loại, tức là Nhân, là thái độ phù hợp với chí hướng tự nhiên không những riêng cho mình mà cho cả nhân loại. Dịch nói : «Các chính tính mệnh, bảo hợp thái hòa. Nghĩa là: Mỗi cá thể giữ lấy ngay thẳng theo tính mệnh và giữ gìn cái hòa điệu đại đồng.»

Và Zenker giải thích rằng :

«Đức Nhân như vậy là định luật luân lý khách quan như Kant đã hiểu. Nói chung thì tư tưởng của Không Nho làm cho ta bắt buộc phải nhớ lại căn bản của Kant về một siêu hình học của phong tục với phạm trù mệnh lệnh. Ai mà ngạc nhiên về sự quan-hệ mà người Trung Hoa đã thiết định giữa luân lý với định luật và vận hành vũ trụ thì phải nhớ rằng : chính Kant cũng cho phạm trù mệnh lệnh của ông một công thức vũ trụ và đòi hỏi người ta phải luôn luôn hành động như thế, phương châm hành động của chúng ta nhờ ý chí của ta được trở nên một định luật phổ biến của tạo vật. Vậy thì ở đây định luật luân lý cũng được coi như tiêu chuẩn của điều lý vũ trụ, và chúng ta biết rằng đối với Kant cứu cánh cuộc tiến hóa luân lý của nhân loại là biến phạm vi chủ định ra phạm vi tạo hóa.»

Đây là ý nghĩa mở đầu của sách Trung Dung nói về vũ trụ quan và nhân sinh quan nhất quán của Không Tử hay là quan niệm luân lý siêu hình.

«Thiên mệnh chi vị tính, xuất tính chi vị đạo, tu đạo chỉ vị giáo.» Nghĩa là : Cái ý chí của trời hay là khuynh hướng đại đồng ấy là tính. Tự do noi theo đúng cái khuynh hướng đại đồng sống động ấy là bổn phận. Tu sửa cái bổn phận ấy ở mình ấy là nhiệm vụ của giáo hóa.»

VŨ TRỤ QUAN

Thiên mệnh :

Thiên là một thế lực tiềm tại chứ không phải một thế lực chủ quan đứng ở ngoài thế giới không có quan hệ gì với loài người.

Theo giáo sư Créel trong Naissance de la Chine: «Thiên Mệnh. Người ta khó mà biết chắc khi nào dân Chu bắt đầu coi Thiên như một thần linh. Chữ Hán là Thiên và hình thức chữ ấy ở thời đại Tiền Chu là tượng

hình rõ rệt hình một người. Sau khi khảo cứu lâu năm cách dùng chữ này trong văn chương và trong những chữ khắc trên khí cụ bằng thanh đồng cùng là sự tiến hóa của nó liên quan với cách dùng các chữ khác, tôi đi đến kết luận sau : Ý nghĩa tối cổ của chữ Thiên là một người lớn Đại Nhân nghĩa là một người có thể lực, uy tín và quan trọng. Như thế thì nó áp dụng cho Vua Chúa. Rồi nó đi đến sự chỉ vào những hạng người ấy sau khi chết, thành thần linh và càng trở nên lớn hơn. Bấy giờ chữ Thiên có nghĩa là Thần lớn, bao hàm tất cả Vua Chúa lẫn người trọng đại ở quá khứ. Nhờ một sự biến cách dễ dàng, người ta dùng chữ Thiên để chỉ chỗ ở của các thần lớn, nghĩa là Thiên Đường.

Bấy giờ chữ Thiên tượng trưng một cách mơ hồ cái quyền năng vô hạn của những vị thần cùng là chỗ các thần ấy ngự trị. Người Trung Hoa thường không phân biệt số nhiều và ít, thì người ta dễ coi cái thể lực mơ hồ và toàn năng như một nhân cách độc nhất về nhiều thần lớn. Rồi chúng ta đi đến ý niệm một thần lớn là Thiên, vị thần linh toàn năng và có vẻ phi nhân cách tính.» (2)

Thiên là một thể lực khách quan ; «Duy thiên vô thân» Nghĩa là : «Chỉ có trời là không thân với ai, không thiên vị ai».

Thiên là một thể lực tiềm tàng : «Thiên chi lịch số tại nhữ cung doãn chấp quyết trung». Nghĩa là : «Cái lịch số vận hành của trời đất ở tại mình người, người phải thành thực giữ lấy cái chính trung ấy».

Vậy Thiên là cái định luật vận hành trong vũ trụ, duy trì cái hòa điệu đại đồng. «Tứ thời hành yên, vạn vật sinh yên, thiên hà ngôn tại. Nghĩa là : Bốn mùa đi lại vận hành tuần tự, vạn vật sinh trưởng nảy nở, trời có nói gì đâu.»

Mệnh là lệnh, là sức mạnh điều động là khuynh hướng ngầm ngầm «Tứ sinh hữu mệnh, phú quý do thiên. Nghĩa là : Sống chết có số mệnh định trước, giàu sang là tại trời định.» Số mệnh và trời đây là ở tại tâm thần của mình đồng thời vừa là cái định luật ở tự nhiên «chợp nội ngoại chi đạo» tức là cái trung hòa. Bởi vì trung là nói phương diện tĩnh của thể thiên. Hòa là phương diện động, Động tĩnh tương hòa ấy là Đạo.

«Lạc thiên trí mệnh bất ưu. Nghĩa là : Vui với lẽ tự nhiên của trời đất biết cái định luật đương nhiên và số dĩ nhiên thì không còn lo lắng chi nữa»

Bản mệnh giải — Gia ngữ «Phân ư đạo vị chi mệnh. Hình ư nhất vị chi tính. Hóa ư âm dương tượng hình nhi phát vị chi sinh. Hóa cùng số tận vị chi tử. Cổ mệnh giả sinh chi thủy dã, tử giả sinh chi chung dã, hữu thủy tắc tất hữu chung hĩ».

(2) Créel, Naissance de la Chine, Payot, trang 325.

Nghĩa là : « Chia một phân ở định đoạt của trời đất ra gọi là mệnh. Rõ hình ra ở cái lý quán nhất gọi là tính, ai cũng như ai, biến hóa ở âm thanh mà thành có tượng có hình gọi là sinh. Hóa đến cùng, hết lượng số gọi là chết. Cho nên mệnh là đầu mối khởi thủy của tính, chết là cái cuối cùng của sinh. Có cái bắt đầu thì ắt phải có cái cuối cùng. »

Tóm lại thiên mệnh là cái ý chỉ tham gia của một thế lực bao trùm vào cái hòa điệu đại đồng trong vũ trụ. Sở dĩ trong cái thế giới thiên hình vạn tượng này, thiên si vạn biệt này mà không có sự hỗn độn, tuy khác nhau mà vẫn ần một cái gì cộng thông ấy là nhờ có cái bản tính là một khuynh hướng chung, sinh sinh hóa hóa. Vậy tính tức là cái đã sống tiềm tại.

Đạo là đường lối vận động hợp với lẽ tự nhiên để mọi vật cũng như mỗi cá nhân đạt tới cái đức toại sinh nghĩa là thỏa mãn cái đức sống bản nhiên.

Cho nên : « Tính tương cận dã, tập tương viễn dã. Nghĩa là : Tính cùng gần, tập quen nên xa nhau ». Gần là gần với cái bản nhiên là tính thiên mệnh, xa là xa mãi cái bản nhiên ấy vì tập quen với nhân quần xã hội, với hoàn cảnh bên ngoài.

Theo Vương Dương Minh, trung thành với tư tưởng của Không Tử thì Tính là bản thể của tâm mà Thiên là nguồn gốc của tính. Thiên, Tính, Tâm, cho nên Mạnh Tử bảo : « Tận kỳ tâm tri kỳ Tính, tri kỳ Tính tắc tri Thiên. Nghĩa là : Cùng hết những hiện tượng của tâm đến chỗ không thay đổi nữa, đến cái nguyên tố của nó thì tức là biết cái Tính. Biết đến cái bản tính không thay đổi của mình tức là biết trời ». Như thế tức là Không Tử đã đem Trời vốn là thế lực bao trùm thế giới, đứng ở bên trên xuống hạ giới, đặt ở tại bên trong sự vật và nhất là ở bên trong nội giới tâm linh của người ta. Cho nên khoa nhận thức của Không học về cách vật trí tri là một khoa nội sát, nội tỉnh, thuần túy kinh nghiệm. Còn đạo ở ngoại giới thiên nhiên thì là cái định luật sở dĩ-nhiên và ở đương-nhiên và ở tâm lý thì là định luật luân lý. Cho nên :

« Đạo dã giả bất khả tu du lý dã, khả lý phi đạo dã. Nghĩa là : Đạo không thể lìa người ta ra một khoảng khắc. Nếu người ta có thể rời khỏi Đạo được thì không còn là Đạo nữa. »

Vậy Đạo có ý nghĩa gồm cả điều kiện sở dĩ-nhiên là đầy đủ và sở lượng-nhiên là thích đáng. (Condition nécessaire et suffisante).

Vì thế mà con người lý-tưởng, hạng thượng-lưu ý-thức trong xã-hội muốn xứng đáng với sứ-mệnh lịch sử của mình phải luôn luôn thận trọng đối với chính mình.

(Thị cố quân-tử giới thân hồ kỳ sở bất đồ, khủng cụ hồ kỳ sở bất

văn. Nghĩa là: Người quân-tử phải thận-trọng về những điều chưa nhìn thấy).

Ấy là phương-pháp đề-phòng « Phòng vi đồ tiêm » trong khoa tâm lý tu-thân. Bởi vì : (Mạc hiện hồ ân, mạc hiện hồ vi, cổ quân-tử thận kỳ độc dã, Nghĩa là : Không cái gì dù trước còn kín đáo mà sau lại không hiện rõ ra theo cái định-luật tiến-hóa và cái gì nhỏ mảy cũng có thể tỏ rõ. Cho nên người quân-tử khi ngồi một mình với một bầu tâm-linh phải biết thận-trọng mà soi xét từ chỗ tiềm-thức còn ẩn-vi đề mà tiên-liệu khi đến cõi ý-thức đề biểu-hiện. Có như thế mới mong điều-khiển được con người. Thực vậy : (Hỷ nộ ai lạc chi vị phát, vị chi trung. Phát nhi giai trúng tiết vị chi hòa. Trung đã giả thiên hạ chi đại bản dã. Hòa đã giả thiên hạ chi đạt đạo dã ».

Nghĩa là : Những tình cảm của người ta như mừng, giận, thương, vui, khi chưa phát-động thì gọi là Trung, nghĩa là hồn nhất. Một khi chúng đã phát-động vì cảm-ứng với sự vật bên ngoài mà lại trùng-tiết thích hợp thì gọi là hòa-hợp. Trung là nguồn gốc của trời đất khi còn hồn-nhất vị phân. Hòa là cái hòa-diệu đại-đồng của thiên-hạ khi phát-đúng với định-luật tự-nhiên gọi là Đạo. Vậy thời cái lẽ an-bài, vật nào chỗ nấy để được thỏa mãn cái đức sống là toại-sinh thì : « Chí trung hòa thiên địa vị yên, vạn vật dục yên ». Nghĩa là : Đến cái chỗ trung-hòa là cứu-cánh thì trời đất yên vị-tri của mình trong hòa-diệu đại-đồng và vạn-vật thì được toại-sinh, triển-phát đầy đủ.

Không-Tử phát-huy quan-niệm vũ-trụ sống động của tiền nhân là Dịch cho nên đối với Ngài nhất thiết thế-giới là một trường thế-lực biến hóa không ngừng. « Thệ giả như tư phù, bất sả trú dạ. Nghĩa là : Trôi chảy mãi thế ư, ngày đêm không ngừng ».

Vậy thì thế-giới tự-nhiên là một trường thế-lực, xã-hội nhân-loại là một trường thế-lực, và con người gồm có tâm-thân cũng là một trường thế-lực. Tiểu-vũ-trụ phỏng theo mực thước của Đại-vũ-trụ. Cho nên ở tự-nhiên, những hiện-tượng thay đổi biến-hóa là do những lực mâu-thuẫn âm-dương đùn đẩy để đi đến chỗ hòa. Ở con người cũng vậy : Nội-giới do những thế-lực sinh-lý tâm-lý đùn đẩy lẫn nhau, cố tìm thấy chỗ hòa thì mới mãn nguyện. Song thế hòa này là một thế quân-bình tạm thời không bao giờ vĩnh-viễn, vì nếu vĩnh-viễn thì không còn là định-luật Dịch nữa, và nếu không biến dịch nữa thì không còn là sinh sống. « Sinh sinh chi vị Dịch » Vậy hòa là thế quân-bình trong vận-động ở vạn-vật cũng như ở cá-nhân hay xã-hội. Khi nào thế-giới đạt tới cái chỗ Trung hòa, ấy là đạt tới chỗ toại-sinh hay là mãn nguyện trong lẽ sống. Đến đấy thì người ta đạt tới Đạo vì Trung thể của Đạo tiềm-tại (immanente) và Hòa là dụng của Đạo siêu nhiên (transcendante) khi hiên-

hiện. Thực-tại bày ra hai phương-diện mâu-thuẫn tương-đối cho nên biến-dịch vận-động không ngừng mà nhờ có Đạo là nguyên-lý điều-hòa tổng-hợp để duy-trì hòa-điều đại-đồng.

Đạo ấy là Trung-Dụng, bởi vì phải gồm cả hai phương diện của thực-tại là thể và dụng. Người ta sở dĩ không thực-hiện được Đạo là vì người ta hay thiên, hoặc về trí-thức thì có thể làm sáng được một phương-diện duy-lý của Đạo, nhưng lại không đạt được những phương-diện thực-hiện hay thực-nghiệm của Đạo. Hoặc giả người ta vụ về mặt thực-hiện hành động của Đạo bằng tình cảm nên bỏ mất phần sáng suốt của Đạo cho nên bảo rằng : « Đạo chi bất hành dã, ngã chi tri hỹ, trí giả quá chi, ngu dã bất cập dã, Đạo chi bất minh dã ngã chi tri hỹ, hiền giả quá chi bất tiểu giả bất cập dã ».

Nghĩa là : « Đạo mà không thực hành được, ta biết rồi. Người trí dụng thuần trí thì đi quá trớn về lý-thuyết, người ngu tối thì không tới được cái biết ấy. Đạo mà không sáng tỏ được, ta biết rồi. Người hiền dụng thuần tình-cảm thì chỉ biết hành-động quá-đáng vì chủ-quan, người hư không chút lương-tâm thì lại lãnh đạm chẳng thiết-gì cho nên không tới ».

Vậy muốn cho Đạo có thể thực-hiện được thì cần phải lấy trí mà minh Đạo, lại lấy tình mà thực-hiện Đạo. Ấy là ý-nghĩa Đạo-Nhân của Không-Tử vừa làm sáng đức sáng, lại vừa biết thân-dân, yêu dân như con đẻ thì mới đạt tới mục đích hoàn toàn, chí thiện. Như thế đủ thấy thế-giới-quan nhất-quán của Không-Tử phải gồm cả phương-diện *tri* là minh minh đức và phương diện *hành* là thân yêu nhân-dân, tức hợp-nhất cả khoa-học lẫn đạo-đức vậy.

(Đại học chỉ đạo, tại minh minh đức, tại thân dân, tại chí tr chí thiện) là ý-nghĩa như vậy.

Cái Đạo ấy là chân và thật tức là Thành, chữ Thành gồm có chữ ngôn là tư-tưởng và chữ thành là làm nên với sự tập-trung năng-lực tinh-thần như người bắn cung nhằm hồng-tâm-bí, dương thẳng dây cung, chân đứng ngay ngắn, đấy là thái độ hành động. Vậy đạo Trung-Dụng cũng là Đạo Thành hợp cả nội-giới với ngoại-giới, cả thể với dụng, cả lý-tưởng lẫn thực tế, làm sao cho luôn luôn quân-bình trong vận động dịch-biến.

Về câu hỏi then chốt của triết-học « Au début c'était l'action ? Bắt đầu là Hành hay Au début c'était le verbe Bắt đầu là Tri » Không-Tử trả lời bằng sự điều-hòa cả hai phương-diện ngu ở chữ : Trong trời đất có một định-luật đại-đồng nhất trí ở Thiên Mệnh. Cái định-luật ấy duy-trì và chi phối tất cả vận-động của vũ trụ từ nguyên-tử tâm-linh đến bầu trời tinh tú luôn luôn vận-động hấp-dẫn mà vẫn giữ được quân-

binh cho nên gọi là hòa-điều. Cái hòa-điều ấy cho ta cảm thấy cái định-luật kia là chân-thật, là Thành. Còn phận sự con người là ý-thức đạo sống của mình trong xã hội và vạn vật cho nên phải thực-hiện cái đạo ấy ở mình và như thế tự-nhiên sẽ có hòa bình trong tâm-hồn và trong xã hội cùng vạn vật :

« Thành giả thiện chi đạo dã.

Thành chi giả nhân chi đạo dã ».

Đạo trời hay đạo tâm là chân và thực. Chân là hợp với lẽ đương-nhiên Thực là hiện-nhiên, có thực, có thực thì phải có chân và hễ có chân thì tất có thực (Vérité est réalité, réalité est vérité)

Đạo của người ta hay là nhân tâm là phải thực-hiện cái lẽ phổ-biến đại-dồng tức là cái nhất quán miên-tục giữa cá nhân với vũ-trụ, không còn sự gián-đoạn. Một thể-giới-quan chân-chính bắt buộc phải có tính cách tâm-linh thần-bí. Nó lệ-thuộc vào cái nguyên-lý cho rằng tất cả những ý tưởng cấu kết trong một thể-giới-quan phải mật-thiết phát-xuất tự cách thức người ta thực-hiện sự hợp nhất tâm linh với vũ trụ. Cho nên Mạnh Tử phát triển cái điểm Nhất-Quán ấy tuyên bố một cách thần bí rằng :

« Vạn vật giai bị ư ngã, phản thân nhi thành, lạc mạc đại yên »
 Nghĩa là : Vạn-vật đầy đủ ở ta, quay về bản thân mình mà thực-hiện thì lạc thú vô cùng ». Chính vì cái điểm tâm-linh thần bí ấy mà Bergson ngày nay cũng đã chứng minh những nguồn sinh lực phi-thường của những tấm gương luân lý tâm linh Thiên Chúa giáo ở Trung-Cổ Tây-âu vậy. (Les deux sources de la morale et de la religion).

Cái lẽ nhất quán miên-tục duy tinh duy nhất ấy nằm trong trung-tâm kín đáo của người ta và sự-vật bên ngoài bao phủ bởi một màn huyền ảo của những thế lực vật-dục vọng-động, gây nên cảnh tượng thiên-si vạn biệt, thiên hình vạn trạng bao la vô cùng, cho nên dễ mê hoặc con người, không còn nhìn thấy đâu là chân lý, là đạo lý.

Nhưng nếu người ta quyết tâm nội-tĩnh lấy lẽ mà thúc ước phủ-nhận cái cá-biệt vật-dục mà tìm đến cái bản thể tâm linh của con người trong xã hội nhân loại thì người ta sẽ đến được cái điểm bất di bất-dịch của nhân tính, ấy là bản thể của nhân loại là đức nhân : « khắc kỷ phục lễ vi nhân ». Rồi lại từ nhân quần xã hội mà tìm đến chỗ đồng nhất của nhân tính với vật tính, người ta sẽ tới chỗ uyên thâm tế nhị của cái lý nhất quán trong trời đất, đấy là bản thể của vũ trụ, đấy là Đạo-lâm. Con người đã dùng hết nghị lực mà tập trung để vượt khỏi cái ngã riêng tư giả dối để tới cái ngã rộng lớn của xã hội nhân loại và từ đấy lại vượt được ra đến cái đại ngã vũ trụ bất biến, ấy là công phu của người đã đạt tới bậc chí thành, nghĩa là con người hết sức thực

hiện bằng hành động phụng sự và hy sinh, con người ấy hoàn toàn đã được giải thoát vòng câu thúc của sự cần thiết, của sự tất nhiên, ấy là con người tự do trong vòng kỷ luật vì không còn thấy lẽ hay kỷ luật câu thúc nữa.

«Bất miễn nhi trúng, bất tư nhi đắc, thung dung trúng Đạo, thánh nhân dã.» nghĩa là : « Không phải cố gắng mà trúng lẽ đương nhiên, không phải suy-ngĩ tư lự mà trực-quán được Đạo, thung dung không câu nệ, không tự bắt bẻ vào lễ nghi kỷ luật gì nữa mà tự nhiên thích-hợp với Đạo, ấy là con người ở bậc thánh ».

Đây là giai-đoạn cuối cùng trên con đường hành đạo của Không-Tử : «Tòng tâm sở dục bất du cử» nghĩa là : «theo chỗ mong muốn của lòng mình mà không ra ngoài mục thước của trời đất».

Muốn đạt cảnh giới tự do của tâm hồn ấy thì phải nhẫn nại kiên-cường bắt đầu từ chỗ thấp đi lên chỗ tuyệt-đích. Tức là hạng « Thành chi » luôn luôn nội tỉnh đi đôi với hành động, suốt đời hướng theo mục đích thiện «minh thân» mà cố giữ không rời.

«Thành chi-giả, trách thiện nhi cố chấp chi giả» nghĩa là : «thực hiện thiên lý ở nhân loại có hai hạng : trên kia đã nói hạng thánh nhân thì «sinh tri an hành», còn đây là hạng học đề biết và cố kiên nhẫn đề thực hành kỳ chi đến đích mới thôi.

Đích ấy là chí Thành.

«Duy thiên hạ chí thành, vi năng tận kỳ tính», chỉ có hạng người hết sức thành thực với mình thì mới có thể đến được sát cái bản tính của người, mới thực biết mình, chỗ xấu cũng như chỗ tốt của mình để mà ý thức lấy cái khuynh hướng thiện tiềm-tàng ở nơi mình vậy. Vì tính là khuynh hướng bản lai (tendance innée) tuy mỗi người mỗi vật đều không giống nhau nhưng nếu gạt hết các hình-thức vật dục đi thì có một yếu tố giống nhau là lòng bất nhẫn nhân chi tâm như Mạnh-Tử đã nói : «sở dĩ bảo người ta đều có cái lòng bất nhẫn ấy cả. Nay chợt thấy đứa trẻ sắp rơi vào giếng, ai nấy đều có lòng chợt dạ thương sót». Riêng trong phạm-vi xã-hội, mỗi cá-nhân có một khuynh hướng một tính chất, nhưng dù sao căn-bản nhân loại, cái tính người cũng vẫn có. Vậy bỏ cái cá biệt khác nhau của mỗi người để tìm đến cái tính người chung, cái bản-ngã ấy gọi là nhân tính.

Con người cố bỏ cái ngã nhỏ hẹp, cái ta riêng tư, mà vươn lên đến mục khách-quan không có tư-ý tiểu-khí, không vì yêu ghét mà câu chấp xét đoán thì xét-đoán mới phân-minh, cái biết mới không hoặc. Không-Tử cho mục đích của trí là biết người. Và con người mà Không-Tử muốn biết đây là con người trong nhân-quần xã-hội, con người thực tế với một mớ khuynh-hướng khác nhau. Tìm đến cái động-cơ tâm-lý nó

thúc đẩy người ta tùy theo tập-tục mà có những khuynh-hướng khác nhau ấy, tức là tìm đến cái bản-ngã. Đến đây mới có thể là hết nhân-tính.

«Năng tận kỳ tính, năng tận nhân chi tính»

Nhân-tính là bản-thể xã-hội của loài người. tức là chữ nhân, vì theo Khổng-tử thì «nhân giả nhân dã» nghĩa là «đạo nhân» là nhân-quần vậy. Tận-nhân-tính tức là vượt khỏi biên-giới cá-nhân mà đến cái bản-thể chung của người xã-hội tức là bản-năng tập-quán của nhân-loại.

Song giữa nhân-loại và tự-nhiên, không phải là có một bức tường ngăn bất-khả xâm-phạm. Cùng là những vật hiện-hữu thì tất đều phải cùng do một nguyên-lý chung chi-phối. Hướng chi vật vô-tri vô-giác như cát bụi cũng còn ẩn những khuynh-hướng cấu-kết khác nhau, chất này với chất kia, hoặc là hấp dẫn lẫn nhau để xây dựng những kiến trúc nhất định, hay là đùn đẩy nhau theo lẽ «đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu». Vậy thì giữa nhân-tính «là tính đồng-loại» với vật-tính «là tính hấp dẫn» cũng có một biên giới chung lập trên yếu tố vô-vi của sức hấp dẫn hay là luật thanh khí. Cái sức ấy là tình-yêu vũ-trụ-hóa, một tác-dụng tâm-linh của chữ nhân. Vì Khổng-Tử hiểu chữ nhân vừa là nhân-quần xã-hội, vừa là tình yêu người, «ái nhân» cho nên chữ nhân mới là nhất-quán được cả phương-diện nhân-sinh lẫn phương-diện tâm-linh vũ-trụ.

«Năng tận nhân chi tính, tắc năng tận vật chi tính.»

nghĩa là : «Đã có thể tới được bản-tính bất-biến dịch của nhân loại thì có thể đến được biên-giới bất-di bất-dịch của vạn-vật».

Tới được bản-tính của vạn-vật tức là người ta đã cảm-thông được với thiên-lý là cái nguyên-lý tiềm-tàng trong vũ-trụ, cái lý hòa điệu của đại-đồng. Đến đây người ta với vũ-trụ cùng tham gia vào công cuộc sinh-thành, hóa-dục là cái đức hiếu-sinh của trời đất «thiên địa chi đại đức viết sinh». Còn gì phổ biến và mẫu-nhiệm bằng tình yêu trong trời đất nữa. Đây là cái bản-ngã chân-chính của mỗi người, Theo Khổng-Tử bản-ngã chân-chính của con người hành-động ở đây là bậc chí-thành đã thực-hiện được thiên-mệnh bằng sự tuân tự đi từ bậc thấp mà lên, nghĩa là con người nhập-thế, thừa nhận đường lối vận xoay của bộ máy huyền vi mở đóng không lường, là tất cả thế gian này vậy. Con người hành-động không phủ-nhận thế-gian, chỉ cố gắng đứng trong thế-gian là một bộ phận nhỏ bé của guồng máy mà không chịu để cho nó vận xoay mình như một vật vô-tri. Nó cố lần theo những mạch-lạc vận-động của các bộ phận ăn khớp với nhau mà tìm ý-thức lấy con đường vận-động cho sáng suốt để dần dà lần theo guồng máy mà chui ra ánh sáng tự do, nghĩa là : «tòng tâm sở dục bất du củ» vậy.

Đây là thành-tựu cái ý-thức tam tài Thiên, Địa, Nhân, trên con

đường thực hiện của Ngài đã tự vạch ra cho mình.

« Ngộ thập hữu ngũ chỉ ư học, tam thập nhi lập, tứ thập nhi bất hoặc, ngũ thập nhi tri thiên mệnh, lục thập nhi nhĩ thuận, thất thập tông tâm sở dục bất du cử »

Nghĩa là : Mười lăm tuổi ta đề chí vào sự học, ba mươi thì chí hướng đã lập vững, đến bốn mươi thì hết nghi ngờ, năm mươi thì hiểu được ý của trời, sáu mươi tai nghe thuận với đạo lý, bảy mươi thì theo chỗ lòng mình muốn mà không ra ngoài kỷ luật của đạo trời.

Đây là cả một lịch trình trưởng thành trong sự tu luyện bằng hiện thực nên một nhân cách hoàn toàn, một nhân vị tâm linh nhập thể hữu vi để thực-hiện một người nhân đầy đủ trong tình yêu linh hoạt, tích cực cứu đời, của các vị vua Hiền chúa Thánh vậy.

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

Những ngôn-ngữ thiểu-số ở Nam-Việt

NGUYỄN ĐÌNH HÒA

Các đồng bào sơn cước ở miền Nam Đông Dương đã được đặt một tên tiếng Pháp là Pemsien. Danh từ này do ông René de Berval chủ-nhiệm từ France-Asie đặt ra, dùng những chữ viết tắt trong câu *Populations Montagnardes du Sud-Indochinois*, và vẫn được dùng luôn luôn trong các sách báo của France-Asie. Trong một số đặc san (49 và 50), xuất-bản tại Saigon hồi 1950, Dam Bo (bút-hiệu của Jacques Dournes, thuộc hội *Missions Etrangères de Paris*) có giải-thích rằng Pemsí là một vùng địa-lý, còn Pemsien là để chỉ một nhóm riêng về mặt nhân-chủng-học, chứ đây không phải là danh-từ chính-trị (tr. 936). Chúng tôi đặc biệt cảm ơn ông Richard Phillips, một nhà ngữ học thuộc Hội-Thánh Tia Lành, và toàn-thể nhân viên Viện Chuyên-Khảo Ngữ-Học (*Summer Institute of linguistics*) đã luôn luôn cung-cấp cho thư-viện Trường Đại-Học Văn Khoa Sài-gòn những tài-liệu cần cho việc phân-tích các ngôn-ngữ thiểu-số trên đất Việt.

NHỮNG ngôn-ngữ của các đồng-bào thiểu-số tại Nam-phần Việt-Nam thuộc hai ngữ-tộc lớn là ngữ-tộc Môn-Khme và ngữ-tộc Mã-lai--Polinésiêng. Đó là chưa kể những tiếng của nhiều đồng-bào thiểu-số tại Bắc-phần di-cư vào Nam, như các tiếng Thái, tiếng Mường, tiếng Miêu-Yao, tiếng Kadai. Tài-liệu xác-thật về các ngôn-ngữ của đồng-bào Thượng hầy còn thiếu sót, hay nói đúng hơn, trong giai-đoạn nghiên-cứu sơ-bộ. Tuy nhiên, chúng tôi xin trình bày sơ-lược về hai họ tiếng kể trên, nhấn mạnh xem việc khảo-cứu đã tiến-bộ nhiều hay ít về hướng nào, chứ chủ-ý của chúng tôi không phải là đưa những luận-cứ có tính cách dứt-khoát.

NGŨ-TỘC MÔN-KOME

Ngũ-tộc Môn-Kome, lúc nguyên-thủy, chiếm mấy miền đồng-bằng ở bán-đảo Đông-dương và những dãy núi thấp ngăn-cách các đồng-bằng đó, lấn-áp các thổ-ngữ Négrito mà tàn-tích hiện nay có lẽ là thổ-ngữ Sakai trên bán-đảo Mã-lai và tiếng Ảngdamăng. Về sau, bị người Thái xâm-lấn ở phía đông và người Karen, rồi người Diến diện ở phía Tây, nên ngũ-tộc Môn-Kome mới bị cắt khúc ra, nhiều khi chỉ còn những «đảo» lẻ tẻ. Ngày nay người ta ước-tính có hơn 4 triệu người nói các thứ tiếng Môn-Kome. Tiếng Căm-bốt là tiếng quan-trọng nhất, có 2 triệu 1/2. Tiếng Môn hay Talaing 300.000 người; tiếng Khasi 235 000 người; các tiếng Palaung, Riang, Wa, v.v. (bên Diến-diện) lối 165.000 người; tiếng Nicobar, 10.000 người; tiếng Lawa (bên Thái-lan). Tại Nam phần, các thứ tiếng thuộc họ Môn-Kome có thể tạm chia ra làm ba chi chính: chi giữa, chi Kontum và chi phía nam.

A. Chi giữa, có các thứ tiếng Katu, Pokoh, Tau-oi, Bru và các tiếng nói ở vùng lân-cận.

A 1 — Tiếng *Katu* (còn gọi là *Teu*) là một thứ tiếng khá quan-trọng, ở về phía bắc dân nói tiếng Jeh (xem B 8) trong hai tỉnh Quảng-Nam và Thừa-Thiên; ngoài ra ở bên Lào cũng có một vài thứ tiếng thuộc nhóm *Katu*.

A 2 — Tiếng *Pokoh* là một nhóm nhỏ thôi, ta thấy ở phía bắc nhóm *Katu*, ở phía tây cổ-đô Huế.

A 3 — Tiếng *Tau-oi* là một nhóm nhỏ ở phía tây-bắc nhóm *Pokoh*, trên biên-giới Việt-Lào, và ở bên Lào còn có nhiều tiếng thuộc nhóm *Tau-oi* này.

A 4 — Nhóm *Bru* (còn gọi là *Kalo*, *Leu*, hay *Van-kiu*) thì ta thấy nhiều ở bên Lào, còn trên lãnh-thổ Việt-Nam thì ta thấy trong tỉnh Quảng trị, về phía bắc khu-vực *Pokoh* và *Tau-oi*, và cũng gồm nhiều thứ tiếng.

B. Chi Kontum, có các nhóm tiếng Halang, Bahnar, Sedang, Rongao, Bơnơ, Hrey, Jeh và các thứ tiếng nói ở vùng quanh đó (như Koyong, Kua).

B 1 — Nhóm *Halang* là một thứ tiếng khá quan trọng ở vùng biên-lối Kontum và Lào.

B 2 — Nhóm *Bahnar* là một nhóm lớn trong hai tỉnh Kontum và Pleiku, gồm có các thứ tiếng Tolo, Golar, Alakong, v.v. Thổ-ngữ mà ta thấy trong tỉnh Kontum đã được các ông Dourisbourne, hai ông Alberty và Guilleminet cùng soạn tự-điền. Riêng cuốn của Guilleminet đang ấn hành. Ông Phạm-xuân-Tin cũng đang soạn một tự-điền nhỏ tiếng Golar (nói trong tỉnh Pleiku).

B 3 — Tiếng *Sedang* là một thứ tiếng quan trọng ở nửa phía bắc của tỉnh Kontum.

B4 — Những người nói tiếng *Rongao*, dân số ít thôi, ở giữa khu Bahnar và khu Sedang. Nhiều khi các đồng bào đó được gọi là Bahnar hoặc Sedang, nhưng theo ông David Thomas thì có lẽ tiếng Rongao riêng biệt, không giống Bahnar mà cũng không giống Sedang.

B5 — Nhóm *Bonom* (hay *Monom*) dân số không nhiều lắm, ở vào đông bộ tỉnh Kontum, xung quanh là các tiếng Bahnar, Sedang và Hrey. Đôi khi đã có người gọi tiếng này là Bahnar, nhưng cũng theo ông Thomas, hình như tiếng *Bonom* khác hẳn tiếng Bahnar.

B6 — Tiếng *Koyong* cũng ít người nói, ta thấy trong vùng núi ở phía bắc khu vực Konom, giữa khu vực tiếng Hrey và tiếng Sedang.

B7 — Tiếng *Hrey* (hay *Hre*, *Davak*) là một nhóm lớn chạy từ phía tây tỉnh Quảng-ngãi tới phía tây tỉnh Bồng-sơn tức là chiếm phần lớn tây-bộ tỉnh Quảng-ngãi và một dải đất nhỏ trong tỉnh Kontum. Hiện nay mới có ông Trinquet soạn một ngữ-vựng nhỏ về tiếng Hrey. Vợ chồng ông Milton Barker hiện trú ở Ba-tơ để nghiên-cứu ngôn-ngữ này.

B8 — Tiếng *Jeh* (hay *Die*) có khá nhiều người nói ở tây-nam-bộ tỉnh Quảng-nam, giữa khu tiếng Sedang và tiếng Katu.

B9 — Tiếng *Kua* (hay *Kor*, *Traw*) rất ít người nói, ở trong vùng Trà-bong, Bongmien, giữa khu tiếng Jeh và khu tiếng Hrey.

C. Những tiếng thuộc chi phía nam của họ Môn-Kơme là Koho, Chrao, Mnong và các tiếng nói ở vùng quanh đó (Stieng, Gra, Budip và Búlach, v.v.)

C 1 — Tiếng *Koho* (có các thổ-ngữ như Chjil, Lat, Tring, Sre, Maa Rion, Nop) có nhiều người nói. Ta thấy các thứ tiếng Koho ở phần lớn hai tỉnh Tuyên-đức và Lâm-đồng và nhiều vùng rộng lớn tại Bình-tuy và Long-khánh. Ông Bournes có soạn một tự-điển nhỏ *Dictionnaire Sré-Français* (Saigon, 1950), còn ông William Smalley đã có nghiên-cứu âm và trình bày trong tập-san của Đông-phương Học-hội của Hoa-kỳ hệ tiếng Sre nói quanh Di-linh

C 2. — Tiếng *Chrao* (còn gọi là Ro hay Bà-giêng) thì chỉ có ít người nói thôi (lối 2 vạn người), ta thấy phần nhiều trong bốn tỉnh Long-Khánh, Bình-tuy, Phước-tuy và Biên-hòa. Hai ông Chéon và Mongeot đã cùng soạn một tự điển nhỏ về tiếng này vào năm 1890, nay có ông bà David Thomas hiện đang khảo-cứu tiếng Chrao ở Bình-tuy, Đá-mai.

C 3. — Tiếng *Mnong* (hay *Phong*) có những thổ ngữ Nong, Rolam, Preh và Biet, là một thứ tiếng ở phía nam khu tiếng Ra-đê và lan sang cả Cầm bốt. Hiện chỉ mới có ông Hoeffel soạn một tự-điển nhỏ về thổ ngữ Biet thôi.

C 4.— Tiếng *Stieng* (hay *Bulo*) có nhiều người nói ở trên lãnh-thổ Căm-bốt, song trong tỉnh Phước-Long ta cũng thấy nhiều đồng-bào nói tiếng *Stieng*. Hiện có những tự-điền nho nhỏ của ông Azemar và của ông Morere. Ông bà Ralph Haupers, thuộc viện SIL, đang nghiên cứu tiếng *Stieng* tại chỗ.

• C 5.— Tiếng *Gar* (Mnong *Gar* hay Pnom *Gar*) thì chỉ có ít người nói và thuộc các tỉnh Darlac và Tuyên-đức. Theo ông Thomas nói với chúng tôi thì tiếng *Gar* khác hẳn tiếng Mnong nói trong mục C 3. Hiện ông Condominas đang soạn một tự-điền tiếng *Gar*.

C 6.— Tiếng *Budip* (Mnong *Diep*) thì ta thấy trong tỉnh Phước-long, ít người nói thôi, và người nói tiếng Mnong với tiếng này không hiểu được nhau.

C 7.— Tiếng *Bulach* ở phía bắc khu *Budip*, rất ít người nói, và có lẽ có quan-hệ mật-thiết với *Budip*.

Trong số các ngôn-ngữ thuộc họ Môn-Kome, chỉ có hai ngôn-ngữ có văn-tự, đó là tiếng Căm-bốt (hay Kome) và tiếng Môn (hay Talaing). Bút tích Kome có từ thế-kỷ thứ bảy : hàng trăm bản bi-văn hay thư-văn liên-tiếp theo nhau từ đó cho đến tận thế-kỷ thứ XIV nên giúp ta theo dõi được sự biến-chuyển của ngôn-ngữ Kome. Gần đây, Viện Phật-học Nam-Vang cho xuất-bản những bi-ký tại Angkor Vat (rải rác từ thế-kỷ thứ XV đến thế-kỷ thứ XVIII) nên giai-đoạn giữa tiếng Kome hồi Angkor và tiếng Kome cận-đại mới được thêm sáng tỏ. Bản văn chữ Môn cổ nhất là một bài bi-văn tìm thấy tại Lopburi, có từ thế-kỷ thứ VII. Rồi từ thế-kỷ XII, người ta đã tìm thêm được nhiều bài văn bia ở Diến-Điện cùng là ở Lampun trong lưu-vực sông Mênam. Những bản đó cho biết tiếng Môn cổ ra thế nào.

Chữ Căm-bốt và chữ Môn, tuy đều do chữ Nam Ấn-độ mà ra, song biệt-lập về mặt hình-thức. Cả hai đều có ảnh-hưởng đến chữ viết của dân-tộc láng giềng : chữ Môn thì làm căn-bản cho chữ Diến-Điện và chữ Shan, còn chữ Căm-bốt thì đã giúp tự-mẫu Xiêm và Lào, rồi qua hai văn-tự đó, cả tự-mẫu tiếng Thái đen và Thái trắng nữa.

NGŨ-TỘC MÃ-LAI-PÔLINÊSIÊNG

Ngũ-tộc Mã-lai-Pôlinêsiêng gồm nhiều thứ tiếng rải-rác từ đảo Madagascar (ở phía Tây) sang tới đảo Pâques (ở phía đông), từ Đài-loan xuống Tân-tây-Lan.

Các tiếng thuộc họ Mã-lai-Pôlinêsiêng lọt vào giữa khu Môn-Kome, cho thấy rằng nó tới bán-đảo Đông-dương sau các tiếng Môn-Kome nhiều năm (có lẽ chỉ cách đây 3 nghìn năm là cùng). Ta cần kể những

ngôn-ngữ thiểu-số 如 đây : Chăm, Chru, Rơglai, Hroy, Radê và Jorai.

D 1. — Tiếng Chăm (Chăm, Chiêm) là tiếng quan-trọng về phương-diện văn-hóa, hiện nay ta còn thấy nhiều nhất trong vùng Phan rang, Phan rí, Phan thiết (120.000) người, rồi đến các tỉnh miền Tây và cả bên Cambốt nữa. Ta cần phân-biệt hai thổ-ngữ chính (thổ-ngữ phía tây và thổ-ngữ phía đông). Etienne Aymonier và Antoine Cabaton đã cùng soạn một tự-điển Chăm Pháp, do Viễn-đông Bác-cổ Học-viện xuất-bản năm 1906. Năm 1958, giáo-sư Erin Asai, người Nhật, đã từng khảo-cứu tiếng Yami, một thứ tiếng Ấn-ônêsiêng nói trên đảo Botel Tobago từ năm 1935, có tới Phan-rang với tôi để thu-thập tài-liệu văn Chăm và thu tiếng Chăm (cách-ngôn, bài hát, v.v.). Gần đây hơn, ông bà Blood, thuộc Viện Chuyên khảo ngữ-học, Summer Institute of Linguistics, ra công nghiên cứu tiếng Chăm.

D 2 — Những tiếng Chru (Chuu, Loan) ở miền đông-nam tỉnh Tuyên-đức. Người Chru có quan-hệ mật-thiết với người Chăm và đôi khi tự gọi là người Chăm. Hiện mới có ông Phạm-xuân-Tín soạn xong một tự-điển nhỏ.

D 3 — Những tiếng Rơglai (hoặc Rai, Seyu) là một nhóm khá lớn ở phía bắc và phía nam khu-vực tiếng Chăm, từ phía bắc Nha-trang xuống dưới mãi tỉnh Bình-tuy. Các tiếng Rơglai cũng quan hệ mật thiết đến tiếng Chăm và tiếng Chru. Ta có thể phân-biệt hai thổ-ngữ chính : bắc và nam. Hiện ta mới có một tự-vị nhỏ Việt-Ko-ho-Rơglai-Pháp do hai ông G. Bochet và J. Dournes soạn.

D 4 — Tiếng Hroy (hoặc Cham Bahnar) thì ta thấy trong hai tỉnh Bình-định và Phú-yên. Trước đây, đã có khi tiếng này bị gọi lầm là tiếng Bahnar, nhưng mới đây, ông Phillips có nghiên-cứu kỹ thì thấy tiếng Hroy chắc chắn thuộc họ Mã-lai-Pô-linêsiêng chứ không phải thuộc họ Môn-Kơ-me. Người Hroy một đôi khi cũng gọi mình là người Chăm.

D 5 — Những tiếng Radê (hoặc Edê) họp thành một nhóm lớn chiếm phần lớn tỉnh Darlac và một phần tỉnh Khánh-hòa. Ngoài tự-điển nhỏ do ông Phạm-xuân-Tín soạn, còn có nhiều ngữ-vựng do chính-quyền ta xuất-bản nhằm mục-đích phổ-biến giáo-dục. Tiếng Radê có nhiều thổ-ngữ như Mdhur, Adham, Blô, Kơdrao, Bih, Krung, v.v.

D 6 — Sau hết, trong tỉnh Pleiku và một vài nơi trong tỉnh Kon-tum và tỉnh Darlac, ta còn thấy một ngôn-ngữ khác hẳn những thứ tiếng kể trên là tiếng Jorai, gồm có các thổ-ngữ Puan, Hơdrung, Hruê. Hiện mới có một tự-điển nhỏ về tiếng Jorai, do ông Phạm-xuân-Tín soạn.

NGUYỄN ĐÌNH HÒA

Vài nhận xét về xã-hội Việt-nam

TRẦN QUANG THUẬN

TÔI rất hân hạnh được Ông Hội-Trưởng hội Liên-Lạc Văn-Hóa Á-Châu mời đến nói chuyện với quý vị hôm nay. (1)

Cổ-quân có dạy : « Tam nhân đồng hành, tất hữu ngã sư yên. Trách kỳ thiên giả nhi tòng chi, kỳ bất thiên giả nhi cải chi. » (Trong ba người cùng đi, tất nhiên có kẻ là thầy ta. Hãy chọn người lành để tập theo, tìm người ác để cải-hoán).

Trong giòng đời vô-tận này, tôi chỉ là một kẻ bộ-hành. Một bộ-hành đương đi giữa ngã ba đường. Có biết bao nhiêu người trước tôi đã đi. Có biết bao người đương đi, và có biết bao nhiêu người sẽ cùng đi trên đường này. Tôi tất nhiên sẽ gặp vị Thầy và tôi gặp những kẻ cùng chí-hướng, cũng như gặp những kẻ khác nẻo đi. Hội Liên-lạc Văn Hóa Á-Châu là một quán-trò xây bằng tre bằng gỗ Việt-Nam, lợp bằng tranh, bằng ngói dân-tộc. Nền móng của nó là những bài học kinh-nghiệm truyền thống quá-khứ, và những cửa sổ của nó sẵn sàng đón đợi những ngọn gió lành ở mười phương thổi đến

Tôi là một kẻ bộ-hành trên giòng đời. Tôi đã tìm thấy ở đây một quán trọ sạch-sẽ. Tôi đã tìm thấy ở quý vị người đồng hành và do đó tất nhiên có những vị Thầy. Chúng ta sẽ cùng bắt tay nhau đi cho đến đích, lấy hòa-bình làm châm-ngôn, lấy vinh-quang dân-tộc làm chủ-đích.

Với ý-niệm trên nên sau khi Ông Hội-trưởng ngỏ ý muốn tôi thuyết-trình với quý-vị một vấn đề văn-hóa xã-hội, tôi đã chọn đầu đề trên : « Vài nhận xét về xã-hội Việt-Nam » đề hầu quý-vị.

(1) Diễn văn đọc tại trường Đại học Văn Khoa do hội Việt Nam Nghiên Cứu Liên Lạc Văn Hóa Á Châu tổ chức ngày 16-10-1960.

Tôi chọn nó vì nó là vấn đề trọng-đại thiết-yếu của dân-tộc. Tôi lấy nó làm đề tài thuyết-trình không khác gì người Việt-Nam lấy tre làm nhà người Eskimo lấy da hải-mã làm thuyền, người Tây-Tạng lấy con bò rừng để làm thú chở đồ. Đó không phải là chuyện dĩ-nhiên.

Tuy vậy khi tôi nói đến vấn-đề này tôi không đứng trên lập-trường của một nhà chính-trị, không dựa trên quan-điểm triết-học hay hình-nhi-thượng-học để cố tìm cái ý-nghĩa sâu-xa huyền-diệu của nó. Tôi chỉ đứng trên phương-diện xã-hội-học để tìm rõ xã-hội Việt-Nam của chúng ta đã như thế nào, hiện ra sao và tương-lai nó đi đến đâu, để cố tìm lấy một ánh sáng rõ ràng trong cái cân thăng-bằng của xã-hội Việt-Nam.

Khi chúng ta bàn đến xã-hội-học, chúng ta bàn đến một môn học hết sức mới mẻ và vì vậy dễ bị hiểu lầm. Có kẻ cho xã-hội-học là những công tác xã-hội và lối hơn nữa liên-quan đến chủ-nghĩa xã-hội. Xã-hội-học thực ra cũng như những môn học khác : kinh-tế, chính-trị nhân-chúng v.v... Xem hành-động con người là một trường-hợp nhận xét phân-tích và quan-sát. Nói một cách khác, gia-đình, tôn-giáo, đoàn-thể chủng tộc, xã-hội và muôn nghìn hình-thức sai-biệt do con người xây-dựng nên đều là đề tài của xã-hội-học.

Trong khi nghiên-cứu, các xã-hội-học-gia đã tìm thấy trên nền tảng nào những tổ-chức đó được thành-lập, hoạt-động, liên-quan mật-thiết với nhau. Chúng có ảnh-hưởng gì đến đời sống con người. Tại sao có tổ-chức bành-trướng, có tổ-chức tiêu-vong ?

Trước khi xã-hội-học ra đời, đã có các nhà hiền-triết như Aristote, St. Augustin, St. Thomas, Hegel, Kant với những hệ-thống triết-học phiền-phức cố làm cho con người thỏa mãn về nếp sống của họ cũng như thế-giới chung quanh họ. Bên trời Tây như vậy, bên trời Đông cũng không kém gì : các vĩ-nhân như Phật Thích-Ca, đức Khổng-Tử, Lão-Tử, những bộ kinh như Upanishads, Tam-Tạng kinh, Kinh dịch, kinh Đạo-đức cũng muốn nói lên những ý-hướng đó. Cái thắc-mắc của cuộc sống là cái thắc-mắc chung, cái kinh-khủng về vũ-trụ thiên-nhiên là cái kinh-khủng không phân-biệt màu da chủng-tộc. Từ các bộ-lạc lẻ-tẻ ở rừng hoang Phi-châu, cho đến những quốc-gia hùng-mạnh trên bờ sông Nile, sông Indus, sông Ganges hay trên sông Hoàng-Hà : tất cả đều quy-hướng đến con người và xã-hội loài người. Nhưng quan-niệm về xã-hội trên một mớ lý-thuyết siêu-hình không những không giải-quyết được những vấn đề trọng-đại của con người lại còn làm thắc-mắc hơn. Sir Francis Bacon đã nhận thấy sự bất-lực và hạn-cuộc của triết-học nên ông nói : « Nếu tất cả những định-lý về thế-giới vật-chất chỉ được khám nghiệm bằng lý-trí, chúng ta sẽ có những lỗi lầm quan-trọng không nhận thấy. Những lỗi lầm này chỉ có thể bổ-khuyết, nếu chúng

được sát-hạch bằng những phương-pháp thực-tế ».

Những năm sau khi Bacon phê bình phương-pháp triết-học đối với xã-hội vật-thể, các nhà khoa học đầu tiên như Galileo, Kepler, Newton và các vị khác đã chứng minh một cách hùng hồn tư tưởng của ông ta. Trong một thời gian hết sức ngắn, các vị này đã cho chúng ta thấy cái giá trị lớn-lao của sát hạch thực tiễn. Khi các nhà khoa học này tiến lên, các triết học gia tự bỏ rơi nhiệm vụ của mình đối với thế giới vật chất để quay về với thế giới tâm tư.

Mặc dầu phương pháp khoa học tỏ ra là một phương pháp thần-hiệu trong việc nghiên-cứu thế giới vật chất, nhưng mãi ba thế kỷ sau Bacon mới thấy những học giả dùng phương pháp đó trong việc nghiên-cứu xã hội loài người.

Người đầu tiên nhận thức được và phát huy cái tư tưởng này là một triết gia Pháp thuộc thế kỷ XIX, ông Auguste Comte (1798-1857). Comte cũng như các học giả đương thời rất tán phục phương pháp trên nhất là từ khi Galileo và các nhà tiên phong khác đem tư tưởng của Bacon ra thực hành. Comte tư-tưởng rằng nếu chúng ta dùng phương pháp trên để nghiên cứu xã hội loài người, ta sẽ am hiểu xã hội của chúng ta đương sống một cách tường tận hơn. Xã hội loài người như thế có thể được xem là tổ chức dựa trên nền tảng khoa học, trên những định luật chi phối và hoạt động của nó. Comte đề nghị khoa học này là xã-hội-học.

Từ đó về sau có rất nhiều học giả theo dấu chân Comte. Herbert Spencer (1820-1903) là một trong những nhà học giả trứ danh. Mặc dầu các nhà nghiên-cứu xã hội học vào thế kỷ thứ XIX tự cho môn học của họ là xã hội, phương pháp luận lý suy diễn và nghiên cứu đều có tính cách triết học.

Sự biến dịch của xã hội học từ một môn của triết học xã hội cho đến một ngành khoa học thực nghiệm hết sức chậm chạp, mà mãi cho đến nay cũng chưa hoàn thành. Dầu sao đi nữa, nếu ta so sánh với thế kỷ XIX, xã hội học vào thế kỷ XX đã thay đổi rất nhiều.

Một trong những nhân vật có ảnh hưởng lớn đến môn học này là nhà xã hội học Pháp, Emile Durkheim (1858-1917). Durkheim đã tìm ra những phương pháp có giá trị để xác nhận những định lý và tính cách xã hội. Trong tập sách tự tử (Le Suicide) xuất bản năm 1897, nghiên-cứu những nguyên nhân xã hội đưa đến tự tử. Quyển này hiện nay vẫn được xem là một trong những quyển rất có giá trị.

Ở Mỹ các học giả theo dấu chân của Durkheim, chẳng hạn như W.I. Thomas (1863-1947), Plorizan Znaniecki (1882...) Stouffer v.v... đã

dùng những phương pháp trên để nghiên cứu từng vấn đề của xã hội Mỹ. Nói tóm lại các nhà xã hội học chỉ quan tâm đến những nhóm người, những tổ chức xã hội và những định lý chi phối các guồng máy tổ chức, kết quả của sự tồn vong và hoạt động của xã hội con người.

Buổi nói chuyện hôm nay tôi muốn dùng phương pháp xã hội học này để phân tích chia chẻ xã hội của chúng ta. Chúng ta cố khám phá xem thử nó đã dựa trên định lý nào để tồn tại, để hoạt động. Những phần tử xã hội như gia đình, tôn giáo, họ hàng, chủng tộc liên quan với nhau như thế nào. Chúng lấy gì làm tiêu chuẩn. Chúng có ảnh hưởng gì đối với những người sống trong đó, và ngược lại những người ấy đã ảnh hưởng gì đến chúng. Chúng ta cố xem xét xã hội thay đổi như thế nào và tại sao thay đổi như vậy. Tại sao vài phần tử xã hội phát triển trong khi những phần tử khác suy đồi. Cuối cùng chúng ta thử tìm một lối đi dựa trên những nguyên tắc hoàn toàn xã hội.

Nếu trình bày tất cả những điểm tôi vừa nêu lên, ít nhất cũng phải mất hàng tháng, hay hàng năm. Nó có thể viết đến hàng nghìn trang giấy. Nên hôm nay, tôi tự hạn cuộc, nói qua vài điểm chính của xã hội Việt Nam cổ sơ, nhấn mạnh ở xã hội Việt Nam hiện tại vài ý kiến về xã hội Việt Nam tương lai.

Như trên khi tôi dùng chữ dòng đời, tôi có ý muốn nói rằng xã hội, cuộc sống của chúng ta không bao giờ trường cửu. Đạo Phật đã dạy nó trong nghĩa Vô Thường, đạo Nho trong Lý Dịch. Socrates bảo hãy chú ý đến sự bất bĩnh của nhân sự (Remember that there is nothing stable in human affairs). Trong sự thiên diễn này, chúng ta đã mất những cái hay, cũng như đã gặp được những cái tốt. «Vô Thường đã tháo cỡi cái sức mạnh trầm lặng của con người» như Matthew Arnold đã nói. Tuy thế, ở đây chúng ta không hãi hùng trước thay đổi. Chúng ta nhận nó một cách tự nhiên và điềm đạm phân tích nó. Thái độ của chúng ta là không vui cười trước thay đổi, không buồn bã trước chuyển đi, mà lặng lẽ nhìn nó với một cặp mắt không thiên vị. Nếu chúng ta cần có một tư tưởng nào để y cứ, thì đây, ông Irving Fineman đã nói «Nếu anh không thể giữ đời sống của anh trong hàng rào, hãy gắng tự luyện để biết dựa trên sự vô thường biến dịch không trường cửu» (Since you cannot keep life inside a neat fence you will learn to lean on impmanence).

Xã hội Việt Nam ngoài cái văn minh sẵn có, đã chịu rất nhiều ảnh hưởng văn hóa Trung Hoa, Ấn độ, Chăm và sau này Tây phương.

Năm 939 sau khi Việt Nam dành lại chủ quyền độc lập, sắc thái xã hội thay đổi hết sức nhiều. Bao nhiêu năm dưới thời kỳ đô hộ Trung Hoa, Việt Nam hấp thụ văn minh miền Bắc. Từ cách tổ chức xã hội, chính trị, kinh tế, đến đời sống gia đình, nhất là quan niệm về cuộc đời.

Sự chuyển biến trông có vẻ dễ dàng vậy một phần vì vấn đề thời gian, phần nữa vì hai dân tộc đã có sẵn những yếu điểm hết sức tương đồng chẳng hạn như việc thờ cúng ông bà, tin ở ác báo, thiện nghiệp.

Năm 1459 sau khi vua Nhân Tôn thắng hà, vua Trần Thánh Tôn lên ngôi. Suốt trong thời gian trị nước 38 năm, vua đã thực hiện được rất nhiều phương diện : hành chánh, quân sự và văn hóa. Nghề nông lúc bấy giờ là một nghề chính trong lãnh vực kinh tế. Vua Lê Thánh Tôn tiếp tục phát triển những công trình nông nghiệp của các tiền nhân. Trong các quận huyện Ngài đã đặt ra các quan cai trị có nhiệm vụ xúc tiến nghề nông. Ngoài ra, Ngài cho dựng lên những trạm nông nghiệp sẵn sóc đập đìa. Công cuộc khuyến khích nông nghiệp được phát triển bằng cách dùng quân nhân để khai khẩn đất hoang. Những đồn điền này được mọc ra rất nhiều. Trong thời bình thì dùng dân, trong thời loạn thì dùng lính. Đồng thời những làng mạc Việt Nam không ngừng trên bước đường Nam tiến.

Để giữ cân cân thăng bằng và trật tự của xã hội, nhà vua cấm không cho lập ruộng tư rộng lớn, đồng thời bảo vệ công điền công thổ. Những ruộng công này không được phép bán, cầm hay truyền thừa. Nó có thể phân ra từng miếng nhỏ tạm thời cho dân chúng làm ăn.

Về phương diện xã hội nhà vua cho lập ra nhiều nhà tế sinh để giúp dân nghèo, bệnh tật hay vào những năm dịch với sự chi phí của nhà nước. Nhà vua chú trọng chính đốn lại thuần phong mỹ tục theo tinh thần Khổng giáo. Người cấm xây dựng các đền chùa mới có tính cách mê tín dị đoan. Cấm các gia đình trong khi tang chế mở những cuộc ca vũ kỹ nhạc. Người phê bình nghiêm trọng các nhà quyền quý và các công chức cao cấp đã lạm dụng danh nghĩa của mình. Nói tóm lại Người đã nêu sáng những nguyên tắc Khổng giáo trong tổ chức xã hội đương thời.

Nhưng điều đáng chú trọng nhất trong triều vua Lê Thánh Tôn là việc sáng định lại bộ luật Hồng Đức (1470-1497). Trên phương diện văn hóa Người đã thành công một cách hết sức rực rỡ. Người đã mở rộng Thái-Học, lập nhiều thư viện và những học xá cho sinh viên. Trong thời kỳ này chúng ta nhận thấy ngoài những tác phẩm có giá trị còn có 2 tác phẩm hết sức quan trọng, có liên quan đến việc tu dưỡng và tập quán của xã hội cổ. Hai tập đó là : Lĩnh Nam trích yếu (1492) và tập Kiêu phú (1493). Phần điêu khắc và hội họa cũng được phát triển nhiều.

Suốt trong thế kỷ thứ XV Phật giáo mặc dầu bị Khổng giáo đàn áp đã trở nên quốc giáo. Trong thời kỳ đó chúng ta nhận thấy về phương diện văn hóa và xã hội Phật giáo là một thành phần hết sức quan trọng.

Phật-Giáo đã từ Ấn-độ truyền sang Việt-Nam hơn 18 thế kỷ. Trong thời gian đó, với tinh thần chuộng hòa bình, yêu nhân loại; với thái độ rộng rãi và mềm dẻo đã ăn nhập vào xã hội Việt-Nam và đã trở thành cái tinh thần truyền thống, cái quốc hồn, quốc túy của xứ sở. Phật giáo qua nhiều thời đại ngang trái, những lúc nước nhà lâm nguy, cũng như khi thanh bình thanh trị vẫn tiếp tục sống, vẫn tiếp tục hoạt động. Luân lý, đạo đức, tư tưởng nhân sinh và vũ-trụ-quan Phật giáo được dân chúng Việt-Nam xem như là những gì rất thân thuộc, như những lá bùa, những câu thần chú, những bài kinh nhật tụng, ngôi chùa cổ và lũy tre xanh đối với người Việt-Nam xem nó gần gũi như một.

Dân chúng Việt-Nam từ thời thượng cổ, sống trong những bộ lạc lẻ tẻ, nhờ văn minh Phật-giáo cũng như Khổng-giáo đã đưa họ đến những tổ chức xã hội hoàn bị hơn. Từ bộ lạc đến làng mạc, đến quận huyện và đến thị thành. Trong thời gian xê dịch này, tổ chức gia đình là một hệ thống chặt chẽ nhất, nó có ảnh hưởng rất lớn đến sự tồn vong của dân tộc. «Tiên tề kỳ gia, hậu trị kỳ quốc» đó là lời nói của các thánh nhân xưa để chứng tỏ cái quan hệ của gia đình. Tinh thần gia đình, nguồn gốc của một dân tộc đã được bộc phát trong tinh vợ chồng đặc biệt của người Việt-Nam.

Giáo sư Hoàng-xuân-Hãn trong tập Lý-thường-Kiệt đã viết : «Đời Lý có thể gọi là đời thuần túy nhất trong lịch sử nước ta. Đó là nhờ ảnh hưởng đạo Phật».

Quá khứ đã thể hiện tại ra sao ? Xã hội Việt-Nam sau khi quân Pháp đến chiếm đóng vào năm 1884, sau khi đạo Thiên chúa truyền vào, sau khi chúng ta bỏ những khoa thi hương thi hội để dành cho những cấp thi khác, sau hai kỳ đại chiến, sau cuộc đảo chính Nhật-Bản năm 1945, cuộc cách mạng năm 1946, sau trận chiến kéo dài suốt tám năm và chỉ kết liễu với trận Điện-biên-phủ, sau khi Ngô Tổng-Thống lên nắm chánh quyền, xã hội của chúng ta như thế nào và sau này sẽ ra sao ?

Quá khứ đã qua, hiện tại là những vấn đề trọng đại. Chúng ta ở đây dựa theo quan điểm của Tác dụng học phái (Functionalist School) để phân tích tìm hiểu xã hội Việt-Nam.

Các nhà nhân chủng học như Redcliff Brown, Malinowski khi nghiên cứu ảnh hưởng ngoại lai ở Phi-Châu và các nước thuộc biển Thái-bình dương đã căn cứ trên quan điểm của học phái này.

Trước khi quân Pháp sang cai-trị Việt-Nam, chúng ta thấy có những đoàn truyền-giáo Thiên-Chúa đến Việt-Nam từ thế-kỷ XVI. Căn cứ theo Việt-sử Cương-Mục, vào năm đầu của vua Lê-trang-Tôn (1533) một người Tây-phương với biệt hiệu I-nê-khu đến Việt-Nam bằng đường

thủy và bắt đầu giảng đạo tại tỉnh Nam-Định. Căn cứ theo tập « Cours d'histoire annamite » ông Trương-vĩnh-Ký có đề cập đến một nhà truyền giáo Y-pha-Nho tên là Diego-Adverte đến miền Trung Việt-Nam vào năm 1596.

Những đoàn truyền giáo này được thành lập chính-thức trên lãnh thổ Việt-Nam vào thế kỷ XVII. Giáo-đoàn đầu tiên (Mission de Cochinchine) thành-lập năm 1615 do cha Francesco Busomi điều khiển và Giáo-đoàn đầu tiên ngoài thành lập năm 1627 do cha Alexandre de Rhodes điều khiển. Trong những phái đoàn này, vị có công nhất với văn-học Việt-Nam là cha Alexandre de Rhodes, người đã La-mã-hóa chữ Việt-Nam và kết quả là hiện nay chúng ta có chữ quốc-ngữ.

Trong khi đề-cập đến các tôn giáo vừa thành lập trong thời kỳ hiện-đại, chúng ta cũng không quên nói đến đạo Cao-Đài xuất hiện ở miền Nam vào năm 1925, vị sáng lập của phái này là ông phủ Ngô-văn-Chiêu. Một giáo-phái nữa thành lập tại làng Hòa-Hảo năm 1919, vị sáng lập là ông Huỳnh-phú-Sở. (căn cứ theo tài liệu : « Việt-Nam d'hier et d'aujourd'hui »).

Về phương diện học vấn, những kỳ thi hương, thi hội cuối cùng được tổ-chức tại Hà-nội vào năm 1876 và 1879 trong đó có 6000 thí-sinh dự-tuyển. Cuộc thi cuối cùng dựa trên chương trình truyền thống Việt-Nam vào năm 1918.

Mục đích của những kỳ thi hương, thi hội xưa là cổ-đào-tạo những con người trung-trực và đức hạnh. Chương trình học dựa trên các cổ-kinh và các điều luật đức-dục để khai phát lòng trung-kiên đối với vua, kính trọng cha mẹ, thành thực đối với bạn bè và nhân từ đối với những kẻ khác. Như thế chúng ta nhận thấy rằng mục-đích của học vấn thiên trọng nhiều về trí tuệ và đức-dục còn về phương diện kỹ thuật tương như bị bỏ rơi.

Hệ thống học vấn của người Pháp đầu tiên là cốt để đào tạo một số người làm công chức hay thông-ngôn cho họ, nhưng sau dần dần được phát triển mạnh. Tuy vậy, người ta chú trọng nhiều đến bằng cấp, và do đó tư tưởng quan liêu, giai cấp càng được nâng đỡ và phát triển. (Theo tài liệu của Asian Culture, Vol II, No : Public and Private Education in Việt-Nam by Edgar N. Pike). Trong suốt hơn 60 năm cai trị người Pháp đã đào tạo được 600.000 học sinh tiểu học (năm 1943), 500 học sinh trung học (năm 1939) và 250 sinh viên đại học (năm 1938)

Về phương diện xã hội vào năm 1943 ở Việt-Nam có cả thảy 39 nhà thương, 76 y xá, 305 phòng khám bệnh và phát thuốc, 117 phòng khám bệnh và phát thuốc cho trẻ em, 212 nhà hộ sinh và 22 y-viện chuyên môn. Nói tóm lại vào năm đó ở Việt-Nam có 92 bác sĩ, 171 y sĩ,

trung bình 77.000 người dân mới có một thầy thuốc. (L'action sociale au Việt-Nam ou les besoins d'une société en voie de développement par Dr. Ly-trung-Dung).

Chúng ta cũng nên nhớ rằng vào năm 1931 đời sống của một người tá-diên gồm có 3 con và một vợ phải chi phí mất 164\$, trong khi đó họ chỉ thu có 128\$. Với số tiền đó chúng ta có thể hiểu rõ mức sống của người Việt-Nam cần lao như thế nào. (Theo tài liệu trên).

Sau khi quân Pháp chiếm xong 6 tỉnh Nam kỳ vào năm 1858, họ liền đặt nền cai trị và tiếp tục cuộc xâm lăng. Năm 1867 họ chiếm Cao-Mên và năm 1885 họ chiếm luôn cả Trung-kỳ và Bắc-kỳ; và bắt đầu năm 1887 Pháp đã can thiệp đến nội bộ Lào và đến năm 1895 thì nước Lào cũng bị thôn tính luôn.

Để dễ trị nên chính phủ Pháp đã cố tâm lập nên « Liên-Hiệp Đông Dương » (Union Indochinoise) vào năm 1887 và ý-tưởng này được thành hình vào năm 1907 trước đại chiến lần thứ nhất 7 năm.

Trong thời gian cai trị nước Việt-Nam người Pháp đã vấp phải nhiều trở lực, ngoài phương diện khí hậu, chủng tộc địa dư và những người có óc cải tổ như Phạm-Quỳnh, Nguyễn-văn-Vĩnh, Bùi-quang-Chiêu, Nguyễn-phan-Long họ lại bị các đảng cách mạng như Tân-Việt Cách-Mạng-đảng thành lập năm 1925, Việt-Nam quốc dân đảng hay Việt-Nam Thanh niên Cách mạng đồng chí hội, ngoài ra còn có các cuộc khởi nghĩa của cụ Phan-chu-Trinh, Phan-Bội-Châu, Đề-Thám v v.. làm cho nền thống trị của người Pháp phải lung lay, cho đến một ngày họ phải kiệt-quệ dưới sức tấn công của quân Nhật vào năm 1945 và nước ta được độc lập vào năm 1946. Nhưng cuộc độc lập ngắn ngủi này đã theo sau bằng 8 năm chiến tranh khốc liệt và kết quả: sự phân đôi xứ sở sau trận Điện-biên-phủ, sau hiệp định Genève vào năm 1954. Ở miền Nam sau khi quân Pháp rút lui, Chính phủ của Cụ Ngô-Đình-Diệm lên cầm chính quyền và trong thời gian 6 năm, xã hội Việt-Nam đã thay đổi nhiều, nhất là về phương diện xã-hội.

Trên phương diện kinh tế, sau nhiều năm đô hộ, người Pháp đã một phần nào thay đổi đời sống vật chất của người Việt Nam.

Ở Đông dương khí hậu phong thổ không hợp cho người Âu châu lắm. Trước hai trận đại chiến, số dân người Âu châu không quá 43.000 người trong đó 4.700 công chức. Số công chức này kể ra quá nhiều vì ở Ấn với dân số 350 triệu người, cũng chỉ có chừng ấy công chức người Anh.

(còn tiếp)

Vụ án Tiên Quân Thành

Tô Nam — NGUYỄN ĐÌNH DIỆM

MỘT CHÈN RƯỢU — MỘT BÀI THƠ.

HAI món hào hứng trên, phải chăng nó đã biến thành một liều thuốc độc và một lưỡi gươm oan nghiệt, sát hại cha con Tiên-Quân ?

Vụ án Tiên-Quân Nguyễn-văn-Thành trước đây một thể kỷ rưỡi đã làm cho các vị công thần trong thời Gia-Long hết sức hồi hộp, và làm cho hậu thế cũng phải công phần và hoài nghi.

Quái lạ ! Vua Gia-Long có phải là người tàn nhẫn như Việt-Vương Câu-Tiễn hay Hán-đế Lưu-Bang đâu, mà sao Tiên-Quân phải chung số phận với Đại-phu Chung và Hoài-Âm-Hầu.

Không ! Vua Gia-Long là người rất sáng suốt, rất trọng đãi công thần, nhất là đối với Tiên-Quân. một người đủ tài quân sự, chính trị, kinh tế, pháp luật và riêng về phần văn chương, lại có những áng văn thơ bất hủ, như bài « Tế trận vong tướng sĩ », soạn bằng quốc âm, mà từ trước đến sau, ai cũng thần phục.

Huống chi gia đình người ấy, phụ thân đã từng hy sinh giúp chúa một cách anh dũng lạ thường, và chính người ấy, từ năm mười mấy tuổi đầu, quyết soi gương sáng của cha, nhập tử xuất sinh ! phù đức Tiên-đế ; rồi khi lớn lên lại giúp nhà vua, khi thì chiến đấu ở nhà, khi thì bôn ba hải ngoại, trải qua bao nhiêu gian hiểm, vẫn giữ son sắt một niềm, tình nghĩa vua tôi khác gì cốt nhục.

Đối với một người như vậy, thiết tưởng lúc nào mà vua lại chẳng cần đến ? và hiện tại thì vua mới dựng xong nền nhất thống, thần tử

nhà Lê vẫn chưa chịu tham gia, ảnh hưởng Tây-Sơn vẫn còn tồn tại, nhất là cục diện Bắc-hà lại khó xử trí, tình thế ấy nó chưa cho phép nhà vua đem xếp cung cứng và giết mưu thần. Dù mưu thần ấy có phạm trọng tội chẳng nữa tướng cũng nên tha thứ.

Vẫn biết những người có tài có công thì ai xóa bỏ được tính tự cao tự đại, tính ấy nó sẽ làm cho vua ghét bạn thù, đẩy mình vào vòng tội lỗi, cũng như trường hợp ông Thành, vì một chén rượu mà gây thù với Tả-quân Duyệt, rồi sau tiếp đến bài thơ giãi giết của con, bài thơ mà các nhà sử học cho rằng : không chắc đã phải là của Cử-Thuyền, vì một người đã đỗ được đến cử nhân, nhẽ nào lại viết những câu bất thành văn lý và quá ngờ nghệch như vậy ? chẳng qua những bọn thù nhân, đoán biết lòng vua đã ghét ? nên mới tạo ra bài thơ có ý phản nghịch để làm tang chứng, kết thành cái án tử hình không cho chối cãi, cũng như sau khi Tả-quân Duyệt qua đời rồi, mà triều thần lại đem 4 câu thơ bói thể ra, để chứng thực rằng : Trước kia Tả-Quân có ý phản nghịch (vụ này xảy ra vào thời Minh-Mạnh, 4 câu ấy là : Tá Hán Tranh tiên chư Hán tướng, phụ Chu ninh hậu thập Chu Thần, Tha niên tái ngộ Trần kiều sự, nhất đán hoàng bào bức thử thân, nghĩa là : giúp Hán sẽ đứng trên tướng Hán, phò Châu sao chịu kém tới Châu ? mai đây diện tích Trần cầu, thân kia lại khoác hoàng bào đến nơi !)

Đó thực là câu thơ giết người mà ngày xưa người ta thường dùng làm lợi khi để giả oán giả thù, nhưng xét cho kỹ thì nguyên nhân chính của nó, đâu phải vì một chén rượu với mấy câu thơ ?

Nếu bảo là vì chén rượu gây thù với Tả-Quân Duyệt ? thì việc ăn trộm ấn tín ! đầu độc Tả-Quân ! thủ phạm xưng rằng : việc ấy là do Tiền-quân sai khiến ! thế sao nhà vua lại chỉ mỉm cười ?

Lại như bài thơ có ý thoán nghịch của Cử-Thuyền, nhà vua cũng chỉ cho là những kẻ thiếu niên hứng bút viết bậy ?

Cả đến chứng cứ Hình bộ đem ra buộc tội, như việc giao thông với Lê-duy-Hoán, việc che dấu tội ác của con, việc phao chuyện hoang đường để làm mê hoặc dân chúng, việc xây phần mộ cho mẹ vượt trên qui chế hoàng gia, việc tiến cử nhân tài không được xứng đáng, những luận án đó ban đầu nhà vua cũng cho là chuyện trò đùa trẻ nít ! không thể buộc tội một vị công thần.

Thế mà về sau cũng chỉ có thế, không thêm một nhân chứng nào mà Vua Gia-Long lại đổi thái độ ! sự đổi thái độ ấy tất nhiên phải có duyên cớ, duy cái duyên cớ ấy không tiện ghi vào bản án đó chăng ?

Bởi vì lúc ấy, nhà vua tuổi hạc đã cao, khi lực đã thấy suy giảm

biết rằng cái ngày từ giã tôn miếu quần thần cũng sắp sửa tới, ngộ nhỡ sau khi băng hà mà người kế vị chẳng được anh minh thần võ thì sao giữ được ngôi trời ? tránh sao cho khỏi diễn ra những việc, như việc Tống-Thái-Tổ bên Tàu, hay là trường hợp như nhà Tiền Lê bên ta ? bộ áo hoàng bào long cốn lại khoác vào vai người khác ? mà người có thể khoác được áo ấy, biết đâu nhà vua lại chả nghi cho Tiền-Quân là người số một.

Vấn biết lúc ấy không ai có thể nghi cho Tiền Quân là người phản bội, nhưng còn về phần Tiền Quân chẳng biết vô tình hay là hữu ý ? đối với việc lập sử quân là việc trọng đại vô cùng ! tất phải do Vua quyết định, thế mà trái lại, Tiền-Quân lại cứ tâu nài, xin Vua lập Hoàng Tôn-Đán ! thấy Vua có ý không thuận, Ông lại họp cả triều thần tại dinh, toan lấy số đông, buộc Vua phải lập ấu chúa ! đến nỗi Vua phải thốt ra những câu : Đế nọ viết : Bĩ dục lập ấu, tương lợi kỳ dị chế, tha nhật đắc dĩ ách kỳ hăng ! phụ kỳ bối gia ? Trẫm khởi hôn hoặc ? bất quĩ khả phủ ? nhi cự thỉnh kỳ ngôn, bất vị xã tắc trạch nhân hộ ?

Để giận bảo rằng : Y muốn lập ấu là muốn lợi dụng đề tiện lẫn áp. Sau này Y sẽ chẹn họng và xoay lưng đó chẳng ?

Trẫm đây há rằng mê hoặc không biết khả phủ hay sao ? mà lại nghe theo lời Y, không vì xã tắc chọn người xứng đáng ?

* Đọc qua mấy câu trên, chắc rằng ai cũng thấy rõ cái thâm ý của nhà vua ? và lo cho số phận Tiền quân khó lòng thoát khỏi. Nhưng vua Gia-Long là người lo xa tính kỹ ! tất nhiên đối với việc ấy vua cũng hết sức e ngại ! bởi vì dẫu sao chữ việc tru lục công thần, nó là hành vi của các bạo chúa, hành vi ấy chẳng những về sau lịch sử sẽ không tha thứ mà ngay hiện tại, cũng khó đẹp nổi lớp sóng bất bình.

Thử coi vua Hán-Cao-Tổ ngày xưa, trước khi định giết Hoài-Âm-Hầu, nhà vua cũng đã khôn ngoan, mượn cớ đem quân chinh phạt nơi khác, còn việc tru lục phó cho Lã-Hậu ở nhà tùy ý định đoạt, rồi sau họ Lã lại bị các công thần khác thẳng cánh tru di !

Bởi thế nên đối với vụ án Tiền Quân, nhà vua cũng muốn dập theo khuôn mẫu Hán-Cao, đề trút trách nhiệm ấy cho người khác, biết rằng Tả-Quân và Tiền-Quân có mối tử thù thì giao Cử Thuyền cho Tả-Quân tra khảo ! biết rõ một số đình thần đề tâm thù ghét, thì giao Tiền-Quân cho số đó hỏi cung, để cho vụ án sớm đăng kết liễu ! kết liễu bằng những tang chức vu vơ !

Nói tóm lại, vụ án Tiền-Quân hơn thế kỷ nay, các nhà đọc sử đã nêu rất nhiều giả thuyết, có thuyết lại vin cả câu : Tác pháp Tự phộc, đặt ra pháp luật để tự trối mình. Vì bộ luật của ông thảo ra, trong đó đã có một khoản : Tác yểu ngôn dĩ loạn chủng, sát, nghĩa là phao tin

quái gở làm cho dân chúng hoang mang, sẽ bị tử hình, thế mà có lần ông lại tâu vua về việc mổng cụt đánh nhau 7 ngày là đêm sắp có biến loạn ! vì thế đình thần mới đem câu đó để buộc tội Ông, giống như trường hợp Thương Ưởng ngày trước. Ưởng người nước Vệ, vào làm Thừa-Tướng nước Tần, biến đổi Tần pháp, buộc dân phải đủ giấy tờ quá quan, mới được xuất ngoại, chẳng ngờ đến khi thất thế, trốn ra nước ngoài, bị người thủ quan đặng lại hỏi giấy ? Ông đáp : ta đây chính là Thừa Tướng, còn phải lãnh giấy của ai ?

Viên thủ thừa Ngài là Thừa Tướng mà phải lãnh giấy của ai thì tôi không biết. Tôi đây chỉ biết : pháp luật Thương-Quân rất là nghiêm khắc, nếu để cho người không giấy vượt khỏi cửa quan, thì tôi sẽ bị mất đầu ! Thương Quân nghe nói thở dài than rằng : Ôi ! năm xưa đặt ra phép đó, biết đâu ngày nay nó lại buộc mình ! thế rồi Ông quay trở lại bị ghep vào tội phanph thây !

Xét ra câu chuyện trên đây dẫu là chuyện thực, nhưng đó là lẽ dĩ nhiên, chứ thời đại nào ? quốc gia nào, một khi đã có pháp luật mà lại thiếu được khoản đó ! vậy ta cũng chẳng nên tin vào khoản đó, là chuyện báo ứng, để mà mai mỉa Tiễn-Quân, nói riêng, hay là mai mỉa những nhà soạn luật nói chung.

Còn như nguyên nhân chính của vụ án này, muốn biết rõ rệt hơn nữa dưới đây chúng tôi lại xin giới thiệu một thiên lịch sử Tiễn-Quân, chắc rằng sau khi duyệt lại, độc giả sẽ thấy ngay thuyết nào là hợp lý hơn vậy.

LƯỢC KHẢO VỀ THÂN THỂ TIỄN-QUÂN NGUYỄN-VĂN-THÀNH

Cứ như Liệt truyện chính biên, và Thực-Lục tiền biên cùng những sử liệu ngoài thì dòng họ này gốc tích ở làng Quảng Điền thuộc phủ Thừa Thiên đến đời cụ Tổ từ đại mới thiên cư vào Trấn Gia Định, rồi ông nội là Nguyễn Tánh lại thiên đi Bình Hòa, mấy chục năm sau, Ông nội qua đời, gặp lúc địa phương rối loạn, phụ thân Ông là Nguyễn Hiền lại đưa gia quyến trở về Gia Định.

Xét ra dòng dõi họ này sản xuất ở nơi sơn kỳ thủy tú, bẩm thụ được khí thể hùng vĩ của non sông, lại thêm luôn luôn di chuyển, bởi bờ được nhiều giang hồ khí cốt, đúc nên cho con cháu một cá tính quật cường một tinh thần thượng võ truyền thống !

Nói về phụ thân ông là Nguyễn Hiền, người rất khôi ngô và khẳng khái, vì sinh trưởng ở trong thời loạn, nên ngoài sự trau dồi kinh sử, Ông lại nghiên cứu thêm cả tam lược lục thao, có chí đợi thời để xây dựng một sự nghiệp hiển hách.

Lúc ấy vào thời chúa Nguyễn Duệ-Tôn năm thứ 8, tức năm Quý-Ty (1773) gặp lúc Nguyễn văn Nhạc ở Tây Sơn đem quân vào cướp Bình Thuận tướng Lưu thủ của Chúa Nguyễn ở Long Hồ là Tống phúc Hiệp, Cai bạ Nguyễn khoa Thuyền yết bằng mộ quân cần vương.

Về phần ông Hiền lúc ấy cũng đã mộ được một số hương dũng mục đích là để bảo vệ hương thôn, nay tiếp được tin ông bèn kéo đoàn hương dũng đến xin ứng mộ, Phúc Hiệp thấy ông có vẻ hùng tráng oai nghiêm, đem lòng tin cậy phong ngay cho chức cai đội, chỉ huy một cánh bộ binh, kéo ra Phan Lang cự địch, trận đầu đại thắng, thừa thế tiến đến Bình Khang. Chẳng ngờ trong khi ông đương thắng lợi ở mặt trước, thì Tống phúc Hiệp ở mặt sau lại bị thất bại, Phúc Hiệp quay về cõ thủ Nha Trang, và ra lệnh cho Ông triệt thoái về đảo Tam Sơn làm thế ý dõc.

Tiếp được tin trên ông thấy lạnh toát cả người ! Vì ông đoán rằng hậu quân đã bị tan vỡ tất nhiên quân địch sẽ được rảnh tay, sớm muộn thì chúng sẽ đến để tiêu diệt mình, lực lượng của mình không đủ chống đỡ thế tất là phải rút lui, nhưng mà rút lui đâu phải chuyện dễ, thế nào quân địch lại chĩa đòn chẹn dọc đường.

Đứng trước tình thế nguy nan ấy, ông bèn nói rõ cho anh em hương dũng biết rồi khuyên ai lấy tự động giải tán để mà tìm lối thoát thân, còn về phần ông thì dẫu nhỏ, cũng là địa vị một người chủ tướng ông sẽ liều chết xông pha !

Chẳng ngờ anh em hương dũng nhất định không nghe họ đồng thanh cùng nói ông với chúng tôi khác gì anh em ruột thịt nay người anh cả đã vì danh dự quyết chí hy sinh, vậy thì chúng em cũng xin theo cùng sống chết!!!

Ông thấy mọi người hăng hái như vậy, bèn sai nhờ trại tức thì bao nhiêu thứ nặng đều bỏ lại hết, còn chỉ đem theo một số lương thực đủ ăn để cuộc triệt thoái cho được mau lẹ, họa may thoát khỏi chuy binh quả nhiên dọc đường không bị cản trở nhưng khi về đến Tam Sơn, chưa kịp bố trí, thời địch quân đã từ bốn mặt kéo tới ào ào, phần vì quân ít phần vì mỗi một bên ngoài lại không có quân cứu viện thế mà ai cũng gan dạ, chiến đấu đến phút cuối cùng, kết quả đều bị tử trận chứ không chịu hàng ! về sau Phúc Hiệp được tin, rất là thương tiếc, tâu về với chúa, ghi tên vào sổ công trạng dự thờ tại miếu Hiền Trung. Con giai là Nguyễn văn Thành, người cũng giống cha như đúc, có tính thông minh lại thêm hiếu học, nên khi mười mấy tuổi đầu, mà văn thì tứ thư ngũ kinh, bách gia chư tử, thầy đều tinh thông, võ thì lục thao tam lược cả thập bách ban cũng đều xuất chúng ! lúc cha là Nguyễn Hiền kéo đoàn hương dũng đến dinh Long Hồ ứng mộ, Thành cũng đi theo, một hôm Tống phúc Hiệp sai Hiền đem quân sang vùng sông cầu lấy thóc chẳng

may khi về vừa đến nửa đường, bị quân Tây Sơn đồ ra chặn đánh Hiền thấy thế nguy vừa đánh vừa lùi, rồi ông quay lại phía sau ra hiệu cho Thành chạy trốn.

Về phần ông Thành đương lúc hộ vệ cho đoàn gánh thóc đi sau, nhận được ám hiệu của cha, liền nghĩ ngay một kế, đốc đoàn vận tải, chạy tắt ngay vào phía sau dãy núi, chỉ bảo mọi người giấu thóc vào hang rồi chia quân ra làm hai toán, toán không khí giới ở lại giữ hang, toán có khí giới thì ra nghênh địch.

Phân phát vừa xong, quân địch cũng vừa đuổi tới, Thành liền ra lệnh cho ai nấy đều phải im hơi lặng tiếng, đợi khi địch quân tiến qua một nửa, bấy giờ ông mới vác giáo theo trước, binh sĩ hò hét theo sau, đánh ngay vào sườn quân địch, làm cho quân địch mất hết hàng ngũ bỏ chạy tứ tung.

Về phần ông Hiền, đương khi vừa chống vừa lui, bỗng thấy địch quân tự nhiên hỗn loạn, đoán rằng quân của Phúc-Hiệp sai đến hộ lương nên cũng hô quân đánh quật trở lại, thành ra trận ấỵ trở nên đại thắng lương thực không bị mất mát hột nào, mà lại bắt được một số tù binh, và thu được rất nhiều khí giới.

Thắng trận xong rồi, cha con đem cả các thứ về nộp ! Phúc-Hiệp rất là vui mừng ! về sau biết rõ trận thắng là do mưu trí của Thành ! thì ông lại rất ngạc nhiên không ngờ một gã thư sinh mới có mười mấy tuổi đầu ! mà lại gan dạ và ứng biến thần tốc như vậy ! rồi ông tỏ lời khen ngợi, và lại thưởng riêng cho Thành 10 lạng Bạch Kim, 1 bộ áo giáp, và cho ở luôn dưới trướng để tiện giúp đỡ công việc quân cơ, vì thế nên khi ông Hiền từ trận ở đảo Tam-Son, thì Thành đương ở hậu quân với Tổng-phúc-Hiệp, chứ không theo cha nên không bị nạn.

Nhưng ngay khi đó Phúc-Hiệp cũng bị tan vỡ. Tương tá mỗi người lạc lõng mỗi nơi ! riêng Thành thu thập được hơn một trăm tân binh tham gia với Khâm-Lý-Kỷ, rồi năm Bính Thân 1776, Kỷ bị Tây Sơn đánh bại, duy có 800 bản bộ của Thành giữ được trọn vẹn Thành bèn kéo đến gia nhập với Đỗ-Thanh-Nhân, Thanh Nhân biết Thành là người trí dũng trao ngay giữ chức Tiên phong, hiệp cùng Tổng Binh là Nguyễn-văn-Hoảng đánh Sài-Côn, mở đất mãi đến Trấn Biên, chém được tướng địch là Chương Cơ Liêm tại trận ! vì có công này ông được đặc cách thăng chức phó tướng, đem quân ra mặt Tứ Kỳ giao chiến mấy trận kịch liệt, trận nào cũng được toàn thắng !

Chẳng ngờ cách hai năm sau tức năm Mậu Tuất 1778, ông cùng Nguyễn-văn-Hoảng ra đóng Phan Lý, rồi Hoảng bị chết, ông lại được lệnh rút về, vì lúc ấy Tây Sơn có thêm viện binh, uy hiếp tất cả các mặt, tình hình quân sự của chúa Nguyễn từ đây trở nên nguy nan ! Rồi tiếp

đến năm Quý Mão 1783, Sài Côn thất thủ, vua Gia Long chạy sang Xiêm, giữa lúc vua tới mỗi người một ngã, ông không theo kịp đành phải ở lại.

Mùa thu năm sau, nhà vua mượn được quân Xiêm trở về khôi phục Gia Định, ông tìm đến Trà-Luật hái yết, vua tới gặp nhau, mừng mừng tủi tủi, sau khi thuật lại tình hình loạn quân của Đồ-thanh-Nhân cho Đế nghe, Đế bèn sai ông vào vùng Bát Chiên Quang Hóa, thu thập lại cánh tàn quân của đảng Đông Sơn, là bọn Đặng Triệu v.v... (Nhân bị chém năm 1781). Nguyễn Triệu trước kia đã làm chức Tổng Nhung, chẳng may bị quân Tây Sơn bắt được trong trận đại chiến năm Canh-Tý (1780) rồi làm quan với Tây Sơn, hợp cùng hai Tướng Tây Sơn là Chương-co-Hùng Chương-co-Tuy, trấn thủ ở thành Bát Chiên, vì Thành với Triệu là chỗ bạn cũ, nên Đế mới sai đi dụ.

Sau khi nhận lệnh, Thành bèn hóa trang ra một nông dân, tìm đến cửa trại xin vào yết kiến, Triệu cho gọi vào khi trông thấy Thành thì hết sức kinh hãi, nhưng vì trước mặt Chương Hùng Chương Tuy, sợ lộ Tổng tích của Thành là nguy hiểm cả cho mình, nên Triệu phải làm ra bộ thản nhiên nhận là anh em họ, hỏi lấy hỏi để về chuyện quê nhà, Thành hiểu ý nên cũng giả nhời một cách tự nhiên, thuật lại tình hình quê nhà bị nạn binh lửa, gia đình tan nát khắp nơi, ngày nay nghe tin anh đã làm quan với triều đình mới, cho nên chẳng quản đường xá nguy nan, cố tìm đến nơi, nhờ anh che chở v.v...

Hai người đóng kịch đã khéo, khiến cho ai nấy cũng tin là thực, thế rồi nhân lúc đêm khuya thanh vắng, Thành trao mật chiếu cho Triệu hai người bàn định mưu kế, ám sát Chương Tuy Chương Hùng rồi kéo bản bộ trở về Trà Luật, khi về tới nơi gặp lúc quân Xiêm đương bị Nguyễn Huệ uy hiếp, Đế bèn sai Thành đem quân đi viện, nhưng đại binh của Chao Tăng Chao Sương đã bị Nguyễn Huệ tiêu diệt hoàn toàn hai tướng chạy tít sang Lào để trốn về nước, thành ra quan quân cũng bị thua lây, Đế phải bỏ thuyền rồi chạy vào các làng lân tránh, theo sau chỉ còn vãn vẹn có Lê-văn-Duyệt và hơn 10 người, cho mãi tới lúc chạy đến sông Thi, thì Thành và Tôn Thất Hội, Tôn Thất Huy cả bọn hơn năm chục người mới đuổi theo kịp.

Vua tới lại được gặp nhau, ai cũng tỏ vẻ vui mừng nhưng sợ Tây Sơn đuổi theo, nên lại vội vã chạy đi Hà-Tiên, để đáp ghe thuyền ra các hải đảo, lúc này Thành phải cầm lái suốt cả ngày đêm, có khi lại phải chèo giúp cho các thủy thủ, khi ra đến đảo Thổ Châu, vua tới cùng lên tạm trú để chờ tin tức.

Thế rồi cách mấy hôm sau, quan quân được tin, kéo đến mỗi ngày một đông, nhưng càng đông thì lại càng nguy, bởi vì ai cũng đến với

hai bàn tay trắng, giữa nơi góc bể chân trời, vấn đề lương thực khó lòng giải quyết, tướng sĩ bữa đói bữa no ! vua tôi đành chỉ nhìn nhau than thở !

Chẳng ngờ đương khi tuyệt lương vô kế thì bỗng được tin có toán thuyền buôn ở Hạ Châu sắp qua hải phận, Văn Thành bèn bớ bàn với các tướng định xin phép vua cho ra đón bắt may mà cướp được một số lương thực để tạm cứu cấp trong lúc nguy nan, nhưng các tướng đều không tán thành, vì biết trước rằng : dù sao chẳng nữa, chứ việc cướp bóc như vậy, tất nhiên nhà vua sẽ chẳng cho làm, rồi ra còn bị khiển trách là khác, vì thế nên ai cũng hết sức can ngăn.

Thành thấy không ai đồng ý, lẳng lặng đi ra, kéo ngay một toán thủ hạ xuống thuyền, đương buồm vượt thẳng ra khơi, báo hiệu cho toán thuyền buôn dừng lại.

Nhưng cánh buôn gạo kia cũng là những tay áo đắc ! Chúng cũng có đủ khí giới đề phòng, ngày nay thấy Thành ít quân, nên chúng nhất định kháng cự, thế rồi hai bên đánh nhau kịch liệt ! Thành bị trúng mấy vết thương, lại càng hăng máu ! nhảy phắt ngay sang thuyền địch, hoa kiếm đâm chết mấy tên ! binh sĩ thấy vậy cũng nhảy ào sang, giết hết thủy thủ rồi bắt thuyền gạo đem về ! số gạo thu được có thể chi dụng mười bữa nửa tháng, tướng sĩ cũng tạm an tâm, riêng có nhà vua thì rất khó chịu, chỉ vì đứng trong tình thế tuyệt vọng ! nên cũng không nở trách quả nặng nhời.

Nhưng số lương ấy có thấm vào đâu, nhất là đại binh Tây sơn lại sắp kéo đến, vua tôi không biết đối phó thế nào ? may mà lúc ấy vua Xiêm sai người sang đón, vua tôi lại tránh sang Xiêm.

Cứ như lịch sử thì vua Gia Long sang Xiêm lần này là lần thứ hai, có cả Văn Thành trong đoàn hộ giá. Tới Xiêm chưa được bao lâu thì Xiêm bị nước Diên Điện đem quân sang đánh, vì Diên Điện đương hời toàn thịnh, lần trước đã từng tràn vào Vọng Các bắt sống được cả Phong vương của Xiêm ! lần này kéo sang, lại thêm có đoàn voi chiến rất mạnh ! quân Xiêm không sao địch nổi, vua Xiêm cả sợ, mời vua Gia Long vào Triều hồi kể ? và xin nhà vua viện trợ, nhà vua nhận lời trở ra hành tại, hội họp các tướng bàn mưu, rồi sai Văn Thành hiệp cùng Văn Quân lãnh đạo tiên phong đi trước, còn đại binh do hai vua thân chinh thì sẽ tiến sau.

Lúc ấy quân Diên đã tiến vào đến Sài Nặc. Thành bàn với Quân rằng : quân Diên nhờ có một đoàn voi chiến, huấn luyện đã rất thuần thục, vì thế quân Xiêm không sao chống nổi.

(còn tiếp)

Các khuynh hướng mới của hội họa Việt Nam hiện đại

TA TÝ

TRONG mấy năm gần đây, bộ môn Hội Họa phát triển rộng lớn trong những phòng Triển Lãm được tổ chức liên tiếp tại Phòng Thông Tin và một vài nơi thuộc phạm vi Sài-Gòn.

Qua những Phòng tranh ấy, chúng ta có quyền tin vào tương lai, một tương lai tốt đẹp của nền Hội Họa Việt-Nam. Từ phòng tranh tập thể cho tới những phòng tranh cá nhân, chúng ta nhận thấy sự cố gắng vô biên của các nghệ sĩ qua tác phẩm. Vì, sự sáng tạo nào cũng đòi hỏi nhiều khó khăn và nhắm vào mục đích. Con người vốn bé nhỏ so với chiều rộng của không gian, nhưng con người muốn thu hẹp không gian trong năm đầu ngón tay màu nhiệm. Các họa sĩ Việt Nam đã dám nhìn thẳng vào kích thước vĩ đại ấy để làm việc, với mục đích ghi lại những rung cảm của hồn mình qua màu sắc và hình thể. Đã đành rằng, sự rung cảm lệ thuộc vào từng khả năng cá nhân, nhưng sự rung cảm cũng còn tùy theo hoàn cảnh xã hội và những yếu tố tương quan giữa con người với con người, giữa con người và sự vật.

Cũng vì những yếu tố tương quan ấy mà con người nghệ sĩ đi tìm hiểu và khám phá. Đi từ tìm hiểu tới khám phá, con người nghệ sĩ tự khai thác khả năng để thích ứng với nhu cầu tiến triển của Nghệ Thuật. Nghệ Thuật là động, là biến chuyển không ngừng. Đi từ trạng thái này sang trạng thái khác, từ không gian này sang không gian khác, nói lên sự hòa đồng giữa con người và Vũ Trụ.

Chính vì sự chuyển động đó mà con người nghệ sĩ như bị đeo vào chiếc trục xe tự động, cứ quay mãi trong vòng Tiến Hóa không ngừng

của Nhân Loại. Các nghệ sĩ không muốn cho mình văng ra ngoài chiếc trục xe tự động ấy, để bị đào thải, phải luôn luôn vận dụng hết khả năng của trí não, của suy tư, trút miên tin trên những ngón tay, bấu chặt vào cán bút để tạo cho chính mình một chỗ ngồi thoải mái trong sự chuyển động lớn lao đang quay tròn với tốc độ của thời đại nguyên tử.

Các họa sĩ Việt Nam chắc đã ý thức được sự chuyển động tàn nhẫn của Tiến Hóa, cho nên họ làm việc. Họ làm việc với niềm rung động mãnh liệt, với lòng yêu nghề tha thiết. Họ làm việc để dâng cho cuộc đời cái ĐẸP, đánh dấu giai đoạn thời gian mà họ có mặt.

Chúng ta nhìn thẳng vào hàng ngàn bức tranh đã được trưng bày trong mấy năm vừa qua, chắc chắn chúng ta không giữ nổi xúc động. Từ một họa sĩ mới ra đời cho tới những người đã có thành tích, mỗi người đều có thiện chí muốn biểu lộ sắc thái của mình qua từng họa phẩm,

Những khuynh hướng hội họa mở ra trước mắt chúng ta. Một đường chân trời thẳng tắp, chạy dài trên mặt Đại dương, ở đấy, nhô lên những cánh buồm với những hình thể và màu sắc riêng biệt.

Muốn đi tìm những khuynh hướng mới của nền Hội Họa Việt-Nam chúng ta không thể bỏ qua quá khứ, dù có người cho rằng nền Hội họa Việt Nam không có quá khứ. Vậy quá khứ là gì? Và vì đâu có hiện tại? Chúng ta đồng ý, có những quá khứ Văn Nghệ của các dân tộc trên thế giới được tô vàng hàng chục Thế kỷ, nhưng chúng ta cũng không thể phủ nhận có những quá khứ Văn Nghệ của những dân tộc chỉ được tạo bằng một thời gian rất ngắn. Đứng trên bình diện khách quan để nhận xét, người ta đã nhất định không thể chối bỏ những giá trị phẩm của một dân tộc, vì lý do nghệ phẩm của dân tộc ấy không có quá khứ.

Nếu từ bỏ quá khứ tức là ta đã phủ nhận giá trị hiện tại và lấp đường tương lai. Chúng ta sẽ có tội đối với dân tộc nếu không mang tiếng là vô ơn. Ở trong địa hạt Hội Họa, tuy là một bộ môn rất mới so với các bộ môn văn thơ và âm nhạc đã có một quá khứ lâu dài, nhưng không vì thế mà chúng ta chối từ gần 40 năm trời các nghệ sĩ V.N. đi vào địa hạt Hội họa chuyên môn, với những chiến sĩ tiên phong đã khai sơn phá thạch, giot con đường hội họa đầu tiên, được mệnh danh là Hội họa Tây Phương, mà hầu hết các họa sĩ Việt Nam ngày nay đang mở to các cánh cửa của tâm hồn để cho nó ứa vào chiếm ngự. Danh từ Hội họa Tây phương ngày nay đã mất nghĩa, nó chỉ còn lại chữ Hội họa, chữ duy nhất để chỉ chung cho những tác phẩm thuộc về tạo hình.

Người ta không thể nói, Hội Họa Việt Nam không có quá khứ, nhưng người ta có thể nói, Hội Họa Việt Nam không có những tác phẩm cổ điển cùng những tác phẩm vĩ đại để đánh dấu những giai

đoạn lịch sử và sự diễn biến của từng thế hệ. Hội Họa Việt Nam không chối cãi đã đi rất nhiều giai đoạn đề tiến. So về tuổi Nghệ Thuật, chúng ta còn non yếu, nhưng so về tài năng và sự phong phú của Nghệ Thuật Hội Họa nói chung, khiêm nhượng mà xét đoán thì, nền Hội Họa Việt Nam không phải là người học trò cuối lớp, chẳng bao giờ hy vọng được nhìn thấy tên mình ghi trên bảng danh dự. Trái lại, trong mấy năm gần đây, những tác phẩm của các họa sĩ Việt Nam được gửi đi trưng bày tại các Phòng Triển Lãm Quốc Tế đã hái được rất nhiều kết quả vẻ vang. Sự kiện này chứng tỏ Nghệ Thuật có rất nhiều đường lối đề tiến triển, và Nghệ Thuật không phải là của riêng của Dân Tộc nào, nhưng cái khó, làm sao cho mỗi Dân Tộc đều biểu lộ được sắc thái của mình qua tác phẩm, để ghi lại những nét đẹp chung của Nhân Loại.

Quay về quá khứ, chúng ta nhận thấy Trường Cao Đẳng Mỹ Thuật đã đào tạo một số lớn các họa sĩ. Các họa sĩ này, có một vài người đã làm rạng rỡ cho nền Hội Họa Việt Nam như, Lê Phổ, Nguyễn gia Trí, Mai trung Thứ, Trần văn Cần, Nguyễn đồ Cung. Nguyễn tiến Chung v.v. Vì được đào tạo cẩn thận trong thời gian 5 năm trời tại trường (không kể thời gian dự bị) cho nên các họa sĩ kể trên có căn bản chắc chắn về chuyên môn, cộng thêm lòng say mê nghề nghiệp, họ đã hiến cho chúng ta những cái Đẹp chạy qua từng giai đoạn trên các tác phẩm. Trong giai đoạn từ năm 1931 tới năm 1941, khuynh hướng của nền Hội Họa Việt Nam đi vào con đường Ấn Tượng và Lãng Mạn. Hầu hết các tác phẩm ở trong thời kỳ này đều được vẽ bằng cảm giác nhiều hơn là suy tư. Những đề tài quanh quẩn ở vài khía cạnh cảnh vật và thiếu nữ, một thứ thiếu nữ đẹp ở trong tranh nhiều hơn ở ngoài đời và ở tâm hồn. Bị gò bó bởi kỹ thuật nhà trường, các họa sĩ tiền phong đi rụt rè không dám phá vỡ công thức để tìm những cái mới, dù rằng ở giai đoạn đó, nền Hội Họa Âu Châu với các trường họa Lập Thể, Siêu Thực, Trừu Tượng, Tương Lai v.v., đang phát động mạnh. Người họa sĩ Việt Nam đầu tiên dám phá vỡ một phần công thức nhà trường để đi tìm chân trời mới là họa sĩ Nguyễn đồ Cung. Họa sĩ Cung đã đi vào con đường «Lập Thể hình thức» để bóp méo sự vật theo chiều suy tư của tâm hồn. Ông đã gây một không khí là lạ trong tác phẩm của ông. Những cảnh vật và người, được cắt xén thành những đường thẳng và gãy góc trông thật khỏe ở bên những tấm tranh lụa huyền ảo, và tranh sơn dầu màu sắc nhẹ nhàng lơ lửng. Nhưng sau mấy năm tìm tòi, như một kẻ độc hành giữa sa mạc, ông Cung không tìm được đồng chí, màu sắc «Lập Thể hình thức» của ông cũng mất dần và đến năm 1947, ông chuyển hẳn hướng đi của ông vào con đường tả chân mới. Sự chuyển hướng này ở trong giai đoạn mà chính trị đã

bóp méo tâm hồn ông, như trước kia ông đã bóp méo hình thức nghệ thuật.

Trong thời gian mà Nguyễn đồ Cung tìm được một hình thức mới cho Hội Họa thì toàn thể các họa sĩ Việt Nam lúc ấy đều đi vào con đường Ấn Tượng. Trường họa Ấn Tượng, có lẽ là một trường họa được dung dưỡng nhất ở xã hội Việt Nam, một phần nó phù hợp với khả năng thẩm mỹ của nhân dân, một phần nó bao dung được những nghệ sĩ dễ tính. Nhưng trường họa Ấn Tượng được nhập cảng vào Việt Nam nó không còn mang tính chất Ấn Tượng thuần túy nữa. Nó được pha trộn rất nhiều chất Lãng Mạn, vì tâm hồn dân tộc Việt Nam vốn yêu những cái gì nhẹ nhàng thơ mộng, nhất là ở trong giai đoạn mà văn chương cầm đầu Văn Nghệ. Những người đã đưa Trường họa Ấn Tượng Việt Nam vào cung bậc cao nhất là hai họa sĩ: Nguyễn gia Trí và Tô ngọc Vân. Nhân vật và hình thể ở tranh Nguyễn gia Trí, huyền hoặc và ma quái như truyện Liêu Trai, còn tranh của Tô ngọc Vân thì nhẹ nhàng, uyển chuyển qua những sắc màu lung linh, ngon lành trên má, trên môi, trên những đường cong khêu gợi của thiếu nữ dậy thì. Hai ông đã gây ảnh hưởng rất rộng lớn ở trong giai đoạn ấy và cũng là những đàn anh xứng đáng. Ảnh hưởng đó qua mấy chục năm cũng còn sót lại đến bây giờ ở một vài tác phẩm của những nghệ sĩ thiếu cá tính.

Không khí toàn thịnh của trường họa Ấn Tượng kéo dài từ năm 1931 (là năm các họa sĩ Việt Nam đầu tiên, được đào tạo tại Trường Cao Đẳng Mỹ Thuật Đông Dương, gửi tác phẩm đi trưng bày tại Phòng Triển Lãm thuộc địa ở PARIS) tới năm 1941 thì ảnh hưởng của trường họa này đã một phần nào lung lay vì tiếng chuông báo hiệu của Nguyễn đồ Cung tuy đã yếu, nhưng có những tâm hồn trẻ trẻ đọc sách nhiều và tìm thấy ở sách vở những giáo điều hội họa mới, họ đã can đảm thử vượt lên thông lệ. Khuyênh hướng Hội Họa đã hơi chuyển mình, qua những tác phẩm của họa sĩ kiêm thi sĩ Phạm Hài, Phạm đăng Trí Vũ dương Cư, Văn Cao, Nguyễn Thuận, Huỳnh văn Gấm, Nguyễn văn Sáng, Bùi xuân Phái v.v... Tất cả những họa sĩ trẻ tuổi ấy, họ đều có học ở trường Cao Đẳng Mỹ Thuật, người thì học lớp Dự Bị, người thì học nửa chừng rồi bỏ dở, người theo hết khóa. Có lẽ, họ nhìn thấy phương pháp giáo huấn của nhà trường đã cản bước tiến của họ. Họ muốn được tự do diễn tả, theo ý thích và theo sự suy nghĩ của tâm hồn. Chúng ta phải thành thực mà nhận rằng, những họa sĩ nào dám phá vỡ công thức nhà trường để tìm một lối thoát cho Nghệ Thuật Hội Họa, họ đều là những nghệ sĩ yêu nghề, có tài và can đảm. Hơn nữa, trong số những họa sĩ trẻ kể trên, họ đều chịu ảnh hưởng rất nhiều

của văn chương, thi ca, và một vài người trong số họ đã làm thơ, viết văn và chơi âm nhạc.

Các họa sĩ trẻ tuổi vượt khỏi lệ luật của trường họa Ấn Tượng để đi vào con đường Tượng Trưng và Lập Thể. Những tác phẩm của họ tuy không gây được sóng gió trong làng họa Việt Nam lúc ấy, nhưng nó cũng làm ngạc nhiên và gây niềm xúc động cho người thưởng ngoạn. Sở dĩ nền Hội Họa không phát triển lớn mạnh thời bấy giờ vì sự tổ chức phòng Triển Lãm là một vấn đề trọng đại, mỗi năm chỉ một, hai lần và bày lập thể do chế độ thực dân tổ chức, chứ ít khi có được phòng tranh do cá nhân phụ trách. Nếu có chăng, chỉ là những phòng tranh của Nguyễn Huyền, Phạm Khanh, Phạm Tú là những họa sĩ Độc Lập (họ cũng theo học lớp Dự Bị Mỹ Thuật mấy năm). Các họa sĩ này chuyên vẽ bằng chì than, và vẽ chân dung các sắc dân miền Thượng, trừ Phạm Tú có một lối vẽ đặc biệt, có nhiều tinh chất sáng tác.

Vì sự bóp nghẹt Nghệ Thuật của chế độ Thực dân, cho nên nền Hội Họa Việt Nam chỉ quanh quẩn ở trong một vài môn phái lẻ tẻ và họa phái Ấn Tượng vẫn nắm vai trò chủ chốt. Tình trạng này kéo dài đến năm 1946. Phòng Triển Lãm mùa Thu năm ấy đã đánh dấu và chấm dứt giai đoạn «tuổi vàng» của Nghệ Thuật Hội Họa Việt Nam.

Khởi lửa dấy lên, nghệ sĩ cũng như dân chúng bị trái phá đuổi ra bốn phương trời. Hội Họa Việt Nam ở giữa giai đoạn từ cuối năm 1946 tới năm 1953 hoàn toàn tê liệt. Hội Họa thuần túy bị xô đuổi và chạy trốn vào tiềm thức, nó chỉ còn được dùng làm một, trong những phương tiện để phục vụ chiến tranh. Nói như thế, không có nghĩa là phủ nhận những Phòng tranh đã được tổ chức ở hậu phương cũng như ở các thành phố bị chiếm đóng, nhưng nói để chứng minh rằng, Nghệ Thuật lúc ấy không còn được tự do phát triển và nảy nở. Vì những họa phẩm được trưng bày ở hậu phương thì cái nào cũng nhuộm đầy màu sắc chính trị và máu lửa. Nghệ Thuật bị gò bó trong khuôn khổ hiện thực, tả chân, làm cho người xem có cảm tưởng như bị đánh lừa. Trong thời gian ấy, chính kẻ viết bài này đã nghe một anh bạn họa sĩ thốt lên : «Khô quá, thèm vẽ một bình hoa hay một thiếu nữ mà không dám vẽ». Câu nói trên đã cho chúng ta nhận thấy sự đơn khổ của một nghệ sĩ trong vòng trời buộc là chừng nào. Như thế, làm sao mà Nghệ Thuật không chết yểu ? Còn những Phòng tranh ở những thành phố Hà Nội hay Sài-gòn trong giai đoạn Thực dân chiếm đóng đều vì miếng cơm manh áo nhiều hơn là Nghệ Thuật.

Theo với sự chuyển mình của cả Dân Tộc thoát khỏi vòng thống trị, khi tên lính Thực dân cuối cùng xách súng đạn, va-li xuống tàu để sang đàn áp một thuộc địa khác ở Phi châu. Khi toàn dân Việt nam sống

sung sướng trong không khí tự do, con người nghệ sĩ cũng được cởi mở và sửa soạn bước chân vào giai đoạn mới. Giai đoạn kiến tạo Nghệ Thuật Hội Họa. Qua một thời gian đào xới để khai thác khả năng, nền Hội Họa mới thực sự bước vào cuộc sống mới từ năm 1955. Trong mấy năm tận tâm, tận sức mang trọn vẹn một niềm tin cao cả là phụng sự đất nước bằng Nghệ Thuật, các họa sĩ ở miền Nam Tự Do đã ý thức được vị trí của mình và tự gây cho chính mình uy thế trong cuộc sống dài rộng của dân tộc.

Những khuynh hướng mới được đặt thành vấn đề, qua những Phòng tranh của các nước bạn. Tầm mắt của các họa sĩ cũng như người thưởng ngoạn được phóng xa ra rồi đâm thẳng vào một mục đích, là tìm kiếm và khai thác cái Đẹp của muôn đời nằm kín trong tiềm thức đã lâu rồi mà chưa được sử dụng.

Những tâm hồn mới lồng vào những tác phẩm mới, nói lên lòng khao khát vô biên của Nghệ Thuật Hội Họa.

Xuyên qua hàng ngàn tấm tranh qua mấy chục Phòng Triển Lãm, chúng ta nhận thấy các Trường họa của nhân loại đã góp gần đủ mặt, từ Ấn Tượng đến Trừu Tượng. Khuynh hướng của nền Hội Họa Việt Nam lúc này như con ngựa đang sung sức, chạy nhanh và vượt qua rất nhiều chướng ngại vật. Nhưng tuy nó chạy có nhanh, có khỏe, rất tiếc rằng sức khỏe của nó do phản ứng tự nhiên chứ không được dẫn dắt, cho nên nó phí rất nhiều sức mà kết quả thu lượm trên quãng đường dài chưa chắc đã đạt được bao nhiêu. Hiện tình nền Hội Họa Việt Nam đang có rất nhiều môn phái, nhưng chỉ có ba môn phái có thể tiến xa được và có hy vọng tiến kịp trào lưu Hội Họa Quốc Tế. Đó là Trường Tân Ấn Tượng, Lập Thể và Trừu Tượng.

Có người cho rằng phân chia Hội Họa theo từng môn phái là thu hẹp khả năng sáng tác của nghệ sĩ. Theo ý các vị này thì, Hội Họa hôm nay phải được tự do muốn vẽ gì thì vẽ, không cần có chiều hướng nhất định và ngay cả bản thân con người nghệ sĩ cũng không cần biết mình vẽ gì nữa, cứ để mặc cho ý nghĩ và tình cảm lôi cuốn đến những bất ngờ xa lạ. Như thế, khả năng Hội Họa mới đi đến chỗ tuyệt vời, mới tiến tới cao độ của Nghệ Thuật. Chúng ta lại nghĩ khác — Chúng ta cho rằng nghệ thuật cần phải được hướng dẫn bằng lý thuyết. Lý thuyết là chiếc kim chỉ nam làm cho người họa sĩ tìm thấy phương hướng mình đi. Còn có gì khổ hơn là làm việc mà chẳng biết sẽ đi tới đâu. Con đường mình đi có nhiều hoa thơm cỏ lạ chăng, hay chỉ toàn là gai góc? Hơn nữa, Nghệ Thuật phải là định đoạt và ước muốn. Nghệ Thuật chống đối tình cờ và phủ nhận tình cờ bất cứ ở bộ môn nào. Người nghệ sĩ trong lúc sáng tác phải có toàn quyền sử dụng bút pháp để ghi lại

những gì mình muốn đem vào tác phẩm. Sự phân chia từng môn phái cũng không có nghĩa cố định, dồn ép sắc thái và khả năng của nghệ sĩ vào những giáo điều do các nhà thẩm mỹ học và phê bình gia đã ấn thảo. Người họa sĩ có thể tùy hứng nếu muốn rời bỏ một môn phái nào mà mình đã theo đuổi. Vì nghệ thuật luôn luôn sống trong tình trạng tìm tòi, nhưng sự tìm tòi hợp lý và có định hướng là, tìm gì, và ra sao? Không có một điều luật nào bắt buộc các họa sĩ ở phái Tượng Trưng hay Ấn Tượng lại làm nghệ phẩm thuộc môn phái Trừu Tượng hay Tương Lai. Ở những quốc gia có nền văn minh cơ khí cao, cuộc đời của dân chúng được làm bằng những con số. Họ làm việc theo hệ thống máy móc và có định lý rõ ràng. Họ không bao giờ chịu công nhận cái gì phi lý ở xã hội họ cả. Từ việc nhỏ đến to, họ phải tìm cho ra nguyên nhân và quy định sắc thái. Nghệ Thuật của họ cũng không đi ra ngoài ý niệm này. Khi bắt gặp những trào lưu tư tưởng mới là họ tìm hiểu, phân tách từ tác phẩm tới bản thân của tác giả. Đi từ tìm hiểu tới phân tách rồi họ làm tổng hợp để tìm ra chân lý. Khi chân lý đã được xác nhận, lập tức nó được đem ra ánh sáng và gắn vào giữa trái tim nó một huy hiệu — Căn cứ vào sự kiện đó, các nghệ sĩ ra công phục vụ nghệ thuật theo một lý thuyết đã được định đoạt, nhưng ra công không có nghĩa làm nó lệ cho lý thuyết, trái lại, trong sự di động không ngừng của sự vật giữa ánh sáng và bóng tối họ làm việc cho lý thuyết được sáng tỏ hơn lên và nhiều khi lý thuyết phải thay đổi sau một thời gian thí nghiệm.

Sở dĩ phần lý thuyết về Hội Họa được tôn trọng ở các Họa phái là vì, mỗi một môn phái đều có một kỹ thuật diễn tả riêng. Bố cục của một họa phẩm Lập Thể nhất định không phải là bố cục của họa phẩm Siêu Thực, và tranh Siêu Thực cũng không thể nào trở thành tranh Trừu Tượng được. Vì những lý do đơn giản ở trên, chúng ta đồng ý rằng, bất cứ ở địa hạt chuyên môn nào, nếu chúng ta không nắm vững được phần lý thuyết chuyên môn thì công việc của chúng ta làm chẳng khác gì như người mù đi giữa thành phố mà không có gậy lẫn đường.

Trở lại vấn đề những khuynh hướng của nền Hội Họa Việt Nam hiện đại, chúng ta phải cảm phục trí óc thông minh của một số họa sĩ trẻ tuổi. Họ đã có một năng khiếu linh động về thẩm mỹ để hòa đồng giữa họ và trào lưu Hội Họa Nhân Loại. Nhưng dù sao thì chúng ta vẫn chỉ tin tưởng vào 3 môn phái kể trên mà chúng ta chắc họ theo và nắm được vững vàng. Ở trường Tân Ấn Tượng các nghệ sĩ Việt Nam tỏ ra có nhiều khả năng nhất. Kỹ thuật của họa phái này phù hợp với trình độ diễn tả của các họa sĩ. Nhất là phần nội dung, nó bao gồm được nhiều ý nghĩ và xúc động của Nghệ sĩ gửi vào sự vật để truyền cảm cho người thưởng ngoạn. Bút pháp phóng túng, màu sắc không trói buộc

tâm hồn họ vào những luật lệ quá nghiêm khắc của kỹ thuật Hội Họa. Họa phái này dễ đưa họ đến thành công, dù là sự thành công dễ dãi, không đánh dấu sự đột khởi nào có thể làm ngạc nhiên và thay đổi ý thức thường ngoạn.

Có những họa sĩ sau một thời gian khai thác tâm hồn mình qua những trường họa Ấn Tượng, Dã Thú v.v., và tự cảm thấy, tình cảm chỉ là mơ hồ nó không quyết định được ý nghĩ và diễn đạt những tư tưởng mang nhiều màu sắc triết lý. Hơn nữa, họ nghi ngờ ánh sáng và bóng tối của thời gian đã đánh lừa lối nhìn của họ. Họ đi tìm một thứ ánh sáng vĩnh viễn chạy luôn trong sự vật, như máu chạy trong huyết quản của cơ thể con người. Họ muốn tác phẩm của họ không chịu sự chi phối của thời gian và không gian. Những sự vật của họ ở trong tác phẩm phải sống, nghĩa là phải «động» và nói lên những ý nghĩ, những tư tưởng chứ không còn diễn tả. Họ đi vào con đường Lập Thể để tìm chiều thứ 4 của sự vật.

Họa phái Lập Thể xuất hiện trong làng Họa Việt Nam từ năm 1938 với sự biến thể trong họa phẩm của Nguyễn-đỗ-Cung. Họa phái này sau một thời gian vắng bóng vì không được hoan nghênh. Kể nhập cảng nó bị nản trí và bị chính trị đưa vào con đường khác. Nhưng họa phái Lập Thể lại trở dậy và sống mạnh từ năm 1951 với một Phòng Triển Lãm Lập Thể gồm hơn 60 họa phẩm. Phòng Triển Lãm này đưa trường họa Lập Thể vào đúng vị trí của nó và áp dụng kỹ thuật theo phương pháp của Trường Lập Thể Tổng Hợp (cubisme synthétique). Từ đó Trường họa này làm quen với dân chúng và tự gây cho mình một chỗ đứng trong làng Họa Việt Nam.

Đến nay, khuynh hướng đi vào trường họa Lập Thể đã được một số họa sĩ Việt Nam khai thác và cố gắng tìm kiếm nhiều hơn nữa để đạt tới kết quả khả quan hơn, tuy rằng Trường họa Lập Thể sau hơn nửa thế kỷ làm mưa gió trong lãnh vực Hội Họa Quốc Tế, đã dừng lại, nhưng sự dừng lại không có nghĩa là mất đi, mà là nghiêng ngàng như một đàn anh dẫn dắt các Trường họa đàn em, đang lớn mạnh và áp đảo ý thức thẩm mỹ trên mặt địa cầu, đó là Trường họa Siêu Thực, Dada, Tương Lai và Trừu Tượng.

Trong 4 Trường họa mới kể trên của làng họa Thế Giới ở Thế Kỷ 20, chỉ có 2 trường có ảnh hưởng đến nền Hội Họa Việt Nam là : Trường họa Siêu Thực và Trừu Tượng.

Trong mấy năm gần đây, chúng ta đã nhìn thấy hình ảnh của 2 họa phái này xuất hiện trong các cuộc trưng bày. Tuy phong trào chưa cho phép chúng được hành trường triệt để, nhưng sự có mặt của 2 họa phái này đã gây được dư luận trong dân chúng. Dĩ nhiên, một khi có sự

khắc lạ nào len vào đời sống công cộng của con người, dù cho sự len lỏi ấy không có ảnh hưởng trực tiếp và gây thiệt hại cho ai cả, nhưng con người vẫn có quyền phê phán. Có người tán thưởng, có người chê hết lời. Sự khen, chê hoàn toàn thuộc phạm vi tinh thần, do lòng nhiệt thành của những người thưởng ngoạn. Sự kiện này có mặt ở bất cứ một quốc gia dân chủ nào, vì có thể mới tìm thấy chân lý của cái Đẹp, và người thưởng ngoạn có quyền tuyệt đối về phương diện này.

Ở trong tác phẩm thuộc họa phái Siêu Thực hay Trừu Tượng, người nghệ sĩ đi tìm số phận của mình trong cái bao la của Vũ Trụ. Đứng trước nền văn minh cơ khí càng ngày càng phát triển cao độ. Cuộc sống được tính toán bằng điện tử. Nhất là sau 2 cuộc Đại chiến, họ cảm thấy thân phận con người không còn một chút giá trị gì đối với khoa học, đối với cái chết quá nhanh chóng, họ bèn tìm cách quên thế xác phàm lụy, để ẩn mình vào tiềm thức. Họ sống bằng những giấc chiêm bao trong tranh Siêu Thực. Họ gọi về những hình ảnh xa lạ ở trong thế giới tâm linh, đầy tru tư và mang nặng tính chất siêu hình trong tranh Trừu Tượng. Họ chán ngán những sự vật quá quen thuộc. Những sự vật này đối với họ chỉ là giả tạo, và lại, nó chẳng nói được gì ngoài cái hình thức vô tư. Họ xây dựng cuộc sống, một cuộc sống của riêng họ, được tạo bằng những hình thể, những sắc màu của tư tưởng, của lý trí đang rầy rụa trong tâm tư họ, để thoát ra trên mặt giấy, trên khung vải những nét vẽ quái đản và hoàn toàn xa lạ với chúng ta. Sự thưởng ngoạn vì lý do đó mà soay chiều. Chúng ta đứng trước những họa phẩm Siêu Thực hay Trừu Tượng, chúng ta không nên tìm hiểu, họa sĩ đã vẽ gì, trái lại, chúng ta phải tự hỏi đã nghĩ gì về tác phẩm đó? Quan niệm về thưởng thức cái Đẹp của những loại tranh mới là gây phản ứng trong màu sắc và hình thể. Sự gây phản ứng này rất rộng rãi và tùy thuộc vào ý thức thẩm mỹ của mỗi chúng ta. Chúng ta có quyền nghi ngờ hay phủ nhận, và chúng ta cũng có quyền được suy tư theo chiều hướng của chính ta nữa.

Qua những phân tích trên, chúng ta xác nhận lại rằng, các khuynh hướng mới của nền Hội Họa Việt Nam đã bắt đầu và đang lớn mạnh qua những bàn tay của các nghệ sĩ yêu nghề. Sự tiến triển này là bước đi bắt buộc của luật Tiến Hóa. Nói thế, không có nghĩa là nền Hội Họa của chúng ta đã trưởng thành và có thể gây một uy thế to lớn đối với nền Hội Họa Quốc Tế. Nhưng nói để thừa nhận khả năng tiến tới của nền Hội Họa Việt Nam bắt kịp trào lưu Hội Họa Quốc Tế. Nhưng muốn đi bằng người, các họa sĩ Việt Nam còn phải làm việc nhiều, phải cố gắng nhiều về phương diện chuyên môn. Vì cảm hứng và ý thức về cái

Đẹp chúng ta sẵn có, phần kỹ thuật chuyên môn các nghệ sĩ Việt Nam hãy còn nhiều khiếm khuyết, tại các nghệ sĩ V.N. ra đời hơi sớm, đốt nhanh giai đoạn và đi ngay vào kỹ thuật khó nhất của Hội Họa là Lập Thể, Siêu Thực và Trừu Tượng, Các họa phái này, đòi hỏi rất nhiều kỹ thuật chuyên môn, vì có nắm được kỹ thuật mới tạo được linh hồn của tác phẩm. Còn như có ai cho rằng, Hội Họa không cần kỹ thuật thì đó lại là vấn đề khác.

TẠ TỶ



Lược khảo về khoa cử ở Việt - Nam

HUYỀN QUANG

XÃ - H Ộ I nước ta ngày xưa tổ chức theo Nho giáo cho nên những người cầm quyền trị dân đều là người trong phái nhà nho tức là những người am hiểu đạo lý của Nho giáo. Bởi vậy, quan trường ở nước ta đều là nho phái xuất thân.

Cách kén chọn nhân tài trong một nước dĩ nhiên phải do con đường khoa cử.

Nước Việt-Nam ta là một nước nhỏ, lại ở tiếp giáp Trung-Hoa, theo đuổi học thuật của nước bạn, bởi vậy trong vấn đề khoa cử, ta không lấy làm lạ có nhiều điểm rập khuôn theo Trung quốc. Tuy nhiên, vì phong thổ hay hoàn-cảnh khác nhau cho nên chế độ khoa cử của hai nước cũng có những điểm khác nhau về chi tiết nhưng giống nhau ở những nét chính.

Khoa cử là con đường kén chọn nhân tài trong một nước ra giúp đời, làm việc ích cho xã hội. Khoa cử tất nhiên chỉ chọn được người dựa theo tài năng chứ không thể xét theo hạnh kiểm. Nhưng dù sao, Nho giáo cũng đã bao gồm được cái học tu, tề, trị, bình cho nên, đa số những bậc khoa bảng xuất thân cũng giữ vững được đạo lý của người xưa, khỏi hổ là những người có học mà không có hạnh.

Khoa-cử hồi xưa, như ta đã biết, dùng đề kén chọn nhân tài đủ tư cách ra giúp nước lợi dân, bởi vậy các bậc vua chúa chú trọng đến sự kén chọn đó một cách đặc biệt.

Một người học trò muốn đi thi cho đỗ không phải là dễ và cần rất nhiều công phu luyện tập. Đó cũng là nền tảng giáo dục đồng thời

là căn bản nền văn minh truyền thống của ta hồi xưa.

Khoa cử nước ta có từ đời Lý mãi đến cuối đời Tự Đức, đã tạo ra được khá nhiều nhà nho học uyên thâm, đỗ cao, chức lớn, giúp ích cho quốc gia xã hội không phải là nhỏ. Nhưng khoa cử nước ta cũng dựa theo chế độ khoa cử Trung-Hoa mà phát sinh. Vậy, trước khi đi sâu vào vấn đề khoa cử ngày xưa tại Việt-Nam, có lẽ chúng ta cũng cần phải biết sơ qua về chế độ và lịch sử khoa cử ở nước Tàu.

TÌM HIỂU LỊCH SỬ KHOA CỬ TRUNG HOA

Nước Trung Hoa là một quốc gia cổ kính lâu đời nhất tại Á-Châu. Vấn đề lập ra khoa cử để kén chọn nhân tài cũng khởi thủy từ đây.

Tuy nhiên, trong đời nhà Chu, nước Tàu vẫn chưa đặt ra phép thi. Muốn lựa chọn người tài, người ta tìm kiếm ở trong các trường học. Quan Hương đại phu có nhiệm vụ lựa lấy những người tuần tú ở trong trường hương học, cử lên quan Tư Đồ gọi là *tuyển sĩ*. Quan Tư Đồ lại chọn những người tuần tú trong hạng *tuyển sĩ* gọi là *tạo sĩ*. Quan Đại nhạc chính lại tuyển lựa những người tuần tú trong hạng *tạo sĩ* và gọi là *tiến sĩ*.

Những người ở trường hương học cử lên được dùng làm quan tại các hương, các toại (tức cũng như các huyện, các châu ở bên ta). Những người ở quốc học cử lên được dùng làm quan Đại phu, quan sĩ (Những chức quan cai trị lớn đời xưa). Hai chữ *tiến sĩ* bắt đầu có từ đây nhưng chưa phải là cái huy hiệu của những người đỗ thi hội như các đời sau mệnh danh.

Đến đời nhà Hán cũng chưa thấy đặt ra phép thi. Cách kén chọn nhân tài vẫn dùng theo lối tiến cử. Việc này trao cho các quan ở trong nước phải cử lên ba hạng người: một là hạng «hiền lương phương chính», lại là «hiếu liêm» và ba là «bác sĩ đệ tử» (người chuyên môn học về một học thuyết) thường quen gọi là cử nhân sau này.

Tuy nhiên, mãi đến đời Hán Văn Đế mới bắt cử hai hạng người «hiếu liêm» và «bác sĩ đệ tử». Trong những cuộc kén chọn nhân tài này, cũng có dự thi, một bài đối sách (1) nhưng phải do các quan trong nước cử lên mới được dự thi, chứ không phải là nhà vua đặt hẳn ra một khoa thi, ai cũng có thể vào thi được.

Hai chữ «*cử nhân*» cũng do từ đây mà ra song chưa phải là danh từ dùng để gọi những người đỗ thi hương đời sau.

(1) Bài văn sách hỏi về điều gì thì phải trả lời cho tường tận như ông Tiêu Thố đối sách đời vua Văn đế, ông Đồng Trọng Thư, ông Công Tôn Hoàng đối sách đời vua Vũ Đế.

Sang đến đời vua Tày Dương đế, nhà nước mới đặt khoa thi tiến sĩ bằng văn bài và thi phú. Tiến sĩ đời sau ấy mới thật là tị tử.

Đời Đường, chế độ thi cử trong nước đã tinh tường hơn. Phép thi chia ra làm ba khoa : *sinh đồ*, *cống cử*, và *c hế cử*. Tại các nhà học ở kinh sư và các trường học ở châu huyện, học trò đỗ tốt nghiệp, đưa lên thi tại tòa thượng thư gọi là *sinh đồ*.

Những người không phải học trò các trường chịu thi ở châu huyện trước, ai trúng tuyển cũng được đưa lên tại tòa thượng thư gọi là *cống cử*.

Ngoài ra, còn một khoa thi nữa, đề dãi những bậc phi thường thi thiên tử thân ra một bài đối sách cho thi, ai đỗ gọi là *chế cử*.

Những người đỗ khoa *sinh đồ* và khoa *cống cử* chia ra làm ba hạng *tú tài*, *tiến sĩ* và *minh kinh*. Cách thi mỗi hạng mỗi khác : hạng *tú tài* thi năm đạo văn sách hỏi về phương lược cần trị ; hạng *tiến sĩ* thi hai bài tập văn, năm đạo văn sách hỏi về thời vụ ; hạng *minh kinh* thi mười câu văn sách hỏi về nghĩa năm kinh.

Ngoài ra, người ta lại còn xét đến khổ người, tiếng nói, chữ viết, lời phán. Khổ người phải trọng hậu mà phương phi, tiếng nói phải biện bác mà đứng đắn, chữ viết lối chân phải cho tươi đẹp, lời phán luân lý phải ưu trường.

Về phép thi trong đời Đường, chỉ thịnh hành có ba hạng ấy. Thịnh thoảng nhà vua cũng có đặt thêm khoa thi pháp luật, khoa thi toán học, khoa thi hiểu liêm, khoa thi sử học, khoa thi ba truyện Xuân Thu (kinh Xuân Thu của Đức Khổng Tử soạn ra, có ba nhà làm truyện, giải thích và thích ý, truyện họ Tả, truyện họ Cốc Lương và truyện của họ Công Dương) nhưng không phải là lệ thường như vậy.

Đến đời nhà Tống, phép thi đại lược cũng giống đời Đường mà thịnh hành nhất là khoa thi tiến sĩ gồm có thi thơ, phú, tập văn, sách luận và thiếp kinh (tức là chép văn ngũ kinh và nghĩa chú chỗ văn kinh ấy). Thoạt đầu, năm nào cũng mở khoa thi, về sách cách một năm một lần thi, sau cùng lại ba năm một lần thi. Cái lệ ba năm thi một lần bắt đầu phát khởi từ đó.

Khi Vương An Thạch làm tướng về đời vua Tống Thái Tông, ông nhận thấy thi thơ phú có cái tệ chỉ nhắm vào từ chương, thi thiếp kinh chỉ thiên về ký tụng cho nên liền đứng ra cải tổ chế độ khoa cử ở nước Tàu. Thi tiến sĩ hồi đó không dùng đến thi phú mà chỉ hỏi nghĩa kinh. Sau đó có nhiều người chống lại cho rằng nên đề thơ phú, vì vậy kỳ thi lại chia ra làm hai khoa : một khoa thi nghĩa kinh, còn một khoa thi thơ phú.

Về đời Nam Tống, hai khoa thi ấy cùng thịnh hành. Về khoa chế cử, Tống cũng đặt theo như nhà Đường, sang đến đời Tống Thần Tông thì bãi đi và đổi làm khoa *hoành từ*, sau lại đổi làm khoa *từ học kiêm mậu*.

Khi người Mông Cổ chiếm được nước Tàu, việc cai trị ngày càng thêm sơ sài cho nên phép thi cũng không xếp đặt lại được. Vua Nguyên Nhân Tông sau đó mới châm chước phép cũ, định ra ba năm một lần thi. Tiến sĩ được chia ra làm hai bảng : bảng phía hữu dành cho người sắc mục giống Mông Cổ ; bảng phía tả dành cho người Hán tộc. Ai muốn đỗ thì phải biết chữ Mông Cổ và phải thông hiểu đạo Hội hời. Nước Tàu trong hời này đã trải qua một giai đoạn phải chịu sự cai trị của người khác giống.

Đời nhà Minh, chế độ khoa cử rất có quy củ chắc chắn. Kỳ thi chia ra làm *hương thi*, *hội thi* và *đình thi*. Những năm *li*, *ngọ*, *mão*, *dậu*, học trò tỉnh nào thi tại tỉnh ấy nên gọi là *hương thi*. Sang năm sau tức là các năm *sửu*, *mùi*, *thìn*, *tuất*, những người đỗ thi hương rồi thi vào thi tại bộ Lễ tại kinh đô nên gọi là *hội thi*.

Đỗ hội thi rồi, Thiên tử thân ra một bài đối sách ở trước điện đình cho nên gọi là *đình thi*. Những phép hương thi, hội thi và đình thi bắt đầu có từ đây.

Khi nhà Thanh làm vua ở Trung quốc, chế độ khoa cử cũng theo của nhà Minh, chỉ có đầu bài thi hơi đổi khác đi một chút. Đầu bài thi đình cũng theo như hời nhà Minh, thi một đạo văn sách hỏi về thời vụ. Đầu bài thi hương, thi hội đời nhà Minh, trường nhất thi hai bài nghĩa tứ truyện, bốn bài nghĩa ngũ kinh. Đời Thanh đổi làm ba bài nghĩa tứ truyện, một bài thơ ngũ ngôn tám vắn, trường nhì một bài luận, năm câu phán, đổi làm năm bài nghĩa ngũ kinh ; trường ba năm đạo sách luận hỏi kinh sử và thời vụ được đổi làm năm đạo sách luận muốn hỏi đâu cũng được.

Đình thi được chia làm ba bậc. Bậc nhất là nhất giáp chỉ có ba người là : trạng nguyên, bảng nhãn và thám hoa đều cho là tiến sĩ cấp đệ. Bậc nhì là nhị giáp được cho là tiến sĩ xuất thân. Bậc ba là tam giáp cho là đồng tiến sĩ xuất thân.

Nhị giáp và tam giáp không định rõ bao nhiêu người được đỗ, tùy khi lấy ít hay nhiều.

Những cách thi cử ở nước ta từ đời Lê đến giờ cũng bắt chước giống như vậy.

VẤN ĐỀ KHOA CỬ Ở NƯỚC TA

Trải qua mấy triều đại Ngô, Đinh và Tiền Lê ở nước ta, phần vi

ngăn ngừa chẳng làm vua được bao lâu, phần vì còn phải tranh đấu chống quân ngoại xâm cho nên các triều vua chưa thể tổ chức được việc học hành hay thi cử cho có quy củ. Thời kỳ này, phần nhiều chỉ có những nhà sư là giỏi chữ đằm nhận việc dạy chữ Hán cho dân chúng. Số người biết chữ Hán cũng không có là bao cho nên những việc nội trị, ngoại giao phần nhiều giao cho các nhà sư tinh thâm Hán học.

Nhưng sang đến đời Lý, Nho học ở nước ta đã trở nên thịnh đạt và phổ cập khá rộng rãi trong dân chúng.

Năm thứ tư đời vua Lý nhân Tông (1072-1127), năm Ất mao (1075) nhà vua mở khoa thi tam trường kén lấy người minh kinh bác học ra làm quan. Kỳ thi này là kỳ thi mở đầu ở nước ta, số thí sinh trúng tuyển chọn được hơn 10 người. Thủ khoa kỳ thi này là ông Lê văn Thịnh, người huyện Gia bình, thuộc tỉnh Bắc Ninh bây giờ. Khoa cử nước ta mở đầu từ đây.

Trong đời nhà Lý, xét theo sách sử, tất cả chỉ có sáu khoa thi : khoa Ất mao và khoa Bính dần (1086) thi kén người văn học sung vào tòa Hàn lâm. Khoa Nhân thân (1092) thi đình, khoa ất dậu (1109) thi học sinh, khoa Ất tị (1129), khoa Quý sửu (1138) đều thi kén người vào thị học (hầu vua học hoặc khi vua ngự học, giảng đọc sách vở).

Khoa Bính dần, sử chép người đỗ đầu là ông Mạc Hiền Tích, được bổ Hàn lâm học sĩ. Khoa Ất tị, sử chép ba người đỗ là các ông Bùi quốc Khải, Đỗ thể Diên và Đặng Nghiêm còn ngoài ra không thấy ghi truyền.

Thật ra, trong đời nhà Lý nối tiếp Đinh, Lê thường lấy võ công làm trọng, ngoài ra đạo Phật, đạo Lão, đương hồi thịnh hành cho nên trong đời vua Lý anh Tông (1138-1175) nhà vua còn lấy tam giáo mở khoa thi.

Trong đời Lý, những người được chọn lựa bỏ đi làm quan phần nhiều đều lấy trong giới quân nhân và trong tầng đạo. Hồi ấy, phép thi còn thảo lược chưa có qui củ tinh tường.

Sang đời Trần, phép thi đã có phần kỹ lưỡng hơn.

Năm Nhâm thìn (1232) niên hiệu Kiến Trung đời vua Trần Thái Tông (1225-1258) mở khoa thi Thái học sinh (tức Tiến sĩ đời sau) chia làm ba giáp định cao thấp như phép thi hội đời Minh bên Tàu; năm Kỷ hợi (1239) lại định hẳn bấy năm một khoa thi. Theo sử chép trong một khoa lấy đỗ đến 51 người : ba chức tam khôi, 48 người đỗ thái học sinh. Trong Khoa này, có ông Nguyễn-Hiền 13 tuổi đỗ trạng nguyên, ông Lê văn Hưu đỗ bảng nhãn năm 18 tuổi, là người làm sử đầu tiên ở nước ta.

Năm Bính thìn lại chia ra làm tứ chánh. Những người ở Bắc phần

bây giờ là người kinh, người Hoan Ái (Thanh Nghệ bây giờ) là người trại, hai đẳng lấy riêng ngạch đỗ, cũng đều có trạng nguyên, bảng nhãn, thám hoa, vì vậy đương thời mới có cái danh hiệu là «trạng nguyên kinh» và «trạng nguyên trại».

Trong năm Đinh vị (1247) lại còn mở khoa thi tam giáo : Nho, Thích, Lão. Ai hơn thì đỗ khoa giáp, ai kém đỗ khoa ất.

Xem như vậy, sự học vấn và thi cử đời nhà Trần cũng rộng : Nho Phật, Lão đều được trọng dụng cả. Tuy nhiên, ta vẫn không thể rõ cách học hành và phép thi cử thời ấy ra sao cả bởi vì sử sách chỉ chép lược qua mà thôi.

Đời vua Trần thánh Tông (1258-1278), nhà vua lại hợp kinh và trại cùng thi làm một, và lấy đỗ ba người tam khôi cùng với 27 người thái học sinh

Đời vua Trần Anh Tông (1293-1314) năm thứ 12, triều đình định lại phép thi chia ra làm bốn kỳ : kỳ thứ nhất ám tả, kỳ thứ nhì kinh nghĩa và thi phú, kỳ thứ ba chế, chiến, biều, kỳ thứ tư văn sách. Khoa thi này, ông Mạc Đĩnh Chi đậu trạng nguyên còn ông Nguyễn trung Ngạn đỗ hoàng giáp. Tên Hoàng giáp để gọi người đỗ đầu về đệ nhị giáp khởi đầu có từ đấy.

Năm thứ nhất, niên hiệu Long Thánh đời vua Trần duệ Tông (1374-1377), có mở khoa thi tiến sĩ : trạng nguyên, bảng nhãn, thám hoa, hoàng giáp gọi là cập đệ xuất thân, tiến sĩ cho là đồng cập đệ xuất thân. Khoa ấy, có mở đình thi đại hành cung Thiên Trường (phủ Xuân trường tỉnh Nam định bây giờ) lấy đỗ hơn 50 tiến sĩ.

Phép thi hương cũng định rõ từ thời ấy, trúng tuyển gọi là cử nhân, mới được dự vào thi hội. Sau đó, lại định lại đầu bài thi hội, trường nhất bỏ ám tả thi kinh nghĩa, trường nhì thi phú, hai trường sau cũng đề nguyên như cũ. Tóm lại, phép thi hương được vua Trần Thuận Tông (1388-1398) quy định rõ rệt từ năm 1396. Từ đấy, phép thi được sửa đổi lại : cứ năm trước thi hương thì năm sau thi hội.

Sang đời nhà Hồ (1400-1407), việc học hành và thi cử đều sửa sang lại và đặt thêm ra một trường nữa, lấy toán pháp làm căn bản. Như vậy, trong những khoa thi, học trò phải thi thêm một kỳ thi toán pháp. Về cách thi, những người đã đỗ hương thi, sang năm sau phải vào bộ Lễ thi lại, ai đỗ mới được tuyển bổ. Rồi qua năm sau nữa thì lại thi Hội, bây giờ có đỗ mới được là Thái học sinh.

Vua Lê thái Tổ bình Ngô dựng nước, nhưng sau khi loạn quân Minh chiếm cứ nước nhà, điển lệ trong nước tàn dật không còn.

Năm thứ hai niên hiệu Thuận thiên (1429), nhà vua mới mở ra Minh kinh Khoa và bắt các quan văn võ từ tứ phẩm trở xuống phải vào

thi, quan văn phải thi kinh sử, quan võ thì phải thi vũ kinh. Năm thứ tư lại thi khoa chân nho chính trực. Các khoa này thi hoặc kinh nghĩa, hoặc luận phú, hoặc sách đề, và đều tùy tài lấy đỗ, bất thứ cất dưng : (bất thứ : không kể thứ tự, muốn đâu ng làm chức lớn đến đâu tùy ý). Hồi này, các khoa thi hương và thi hội chưa được tổ chức một cách chính thức.

Năm đầu niên hiệu Thiệu bình (1434) đời vua Lê Thái Tông (1434-1442) trong nước đã chỉnh đốn lại vấn đề thi cử. Lệ đặt ra cứ 5 năm một lần thi hương, 6 năm một lần thi hội. Năm trước các đạo (đời Lê gọi tỉnh là đạo) thi hương, năm sau thi hội, trùng tuyển đều cho là tiến sĩ xuất thân.

Phép thi thi kỳ đệ nhất làm một bài kinh nghĩa, bốn bài tứ thư nghĩa, bài nào cũng hạn ba trăm chữ trở lên, trường đệ nhị làm bài chiếu, bài chế và bài biểu, trường đệ tam làm thi và phú, trường đệ tứ làm một bài văn sách cũng hạn một nghìn chữ trở lên.

Đến năm Nhâm tuất (1442), mở khoa thi hội và thi đình. Trong hơn một tháng thi đình, vua ngự điện đình hỏi một bài đối sách, duyệt quyền rồi sai quan đọc sắc xướng danh, lấy đỗ 7 người trong số có 3 trạng nguyên, bằng nhĩn, thám hoa và 4 người tiến sĩ, ngoài ra còn 23 người đậu phó bảng cho ân mệnh ăn yến, lĩnh mũ áo đai xiêm vinh quy về làng. Ngoài ra những người thi đỗ còn được khắc tên vào bia đá đề làm phước khởi những người văn học. Các tiến sĩ được vinh quy và khắc tên vào bia ở Văn miếu khởi đầu từ đây.

Năm thứ bảy niên hiệu Quang Thuận (1466) đời vua Lê Thánh Tông (1460-1497) định lệ ba năm thi một khoa : ti, mao, ngọ, dậu thi hương, các năm sửu, thìn, mùi, tuất, thi hội. Ba năm một khoa thi bắt đầu thành lệ từ đây.

Đầu bài thi trong năm thứ ba niên hiệu Quang Thuận (1462) được định ra trong kỳ thi hương như sau : trường nhất năm đạo kinh nghĩa ; trường nhì chiếu, chế, biểu dưng tứ lục cổ thể, trường ba thi dưng luật Đường (thi luật đời Đường bên Tàu), phú dưng cổ thể và tao tuyển (tao là một thể văn văn của ông Khuất Nguyên đời Chiến quốc bên Tàu, tuyển là văn tuyển đời Lục Triều bên Tàu, cũng là một lối văn văn) hạn ba trăm chữ sắp lên.

Năm thứ ba niên hiệu Hồng Đức (1472) đời vua Lê Thánh Tông định thi hội : trường nhất ra mỗi kinh ba bài nghĩa, học trò lựa lấy mỗi kinh một bài làm văn, riêng kinh Xuân-Thu hai bài phải làm cả, gộp thành một bài, mỗi truyện hai bài nghĩa, học trò lựa lấy mỗi truyện một bài làm văn ; trường nhì chiếu, chế, biểu mỗi thứ ba bài ; trường ba thi, phú đều một bài ; trường tư một bài văn sách hỏi ý nghĩa kinh

sách và chính-trị lịch triều.

Đời sau cũng có hơi thêm bớt nhưng cũng không qua kinh nghĩa tứ lục, thi phú, văn sách, quanh quẩn trong vòng mấy lối văn ấy mà thôi.

Bia khắc tên tiến sĩ, như trên đã nói, khởi có từ đời vua Lê Thái Tông, bộ công đục đá, văn thần soạn văn, theo thứ tự cao thấp mà đề tên các ông nghệ, có mục đích nêu cao thanh giá những người khoa cử, có thể lưu danh đến ngàn đời sau.

Trong đời nhà Lê, lễ đãi tiến-sĩ thật là vô cùng trọng hậu : quan Hồng-lô truyền tờ chế vua, xướng những tên đỗ, quan Lại-bộ ban ân mệnh, mũ áo, quan Lễ-bộ bưng bằng vàng có phượng nhạc dẫn địa đến cửa hoàng thành niên yết. Các vị tiến sĩ tân khoa được ban yến ở Lễ-bộ đường, quan coi sân ngựa sắp ngựa đưa về quán ngụ thật là vinh diện vô cùng.

Đến đời Hậu-Lê, sự vinh-diện lại càng lên tột bậc : các vị tân khoa được cấp phẩm phục vinh quy, dân bản quán phải có cờ trống đón rước quan sở tại phải bắt dân hàng tổng làm đình. Đồ tam-khôi được bỏ vào viện Hàn-lâm, đồng tiến-sĩ cũng được bổ chức *khoa đạo* là chức quản tại kinh, cấp sự các khoa : binh, hình, lại, lễ, công, hộ. Ngự sử các đạo : Bắc-kỳ Nam-kỳ tả trực kỳ, hữu trực kỳ) không phải đi làm phủ huyện. Nếu ra làm quan ngoài cũng được làm quan đường giữ ấn không phải giữ chức phó cho ai. Những điểm trên là vinh dự đặc biệt cho các tân-khoa mà từ khi có khoa-mục chưa từng có.

Nhà Mạc, sau khi tiếm ngôi nhà Lê cũng theo phép thi cũ của nhà Lê cử ba năm mở một khoa như trước.

Về đời Hậu Lê, mãi đến năm 1554, vua Lê trung Tông (1548-1556) mới mở khoa thi. Buổi đầu thỉnh thoảng mở một chế khoa. Rồi đến năm 1590, đời vua Lê Thế Tông (1573-1599) lại mở thi hội ; từ đó về sau, lại cứ theo lệ ba năm một khoa như thời Triều-Lê, nhưng cách thi cử hãy còn sơ lược lắm.

Đến năm Giáp thìn (1664) đời vua Lê Huyền Tông, Trịnh-Tạc mới định lại quy thức thi hội.

Còn như thi hương, thì đến năm Mậu ngọ (1678) mới định các điều lệ rõ ràng. Từ đó cứ ba năm một kỳ thi hương ở các tỉnh : Thanh-Hóa, Nghệ-An, Sơn-Nam, Sơn-Tây, Kinh-Bắc, Hải-Dương, Thái-Nguyên, Hưng-Hóa, Tuyên-Quang, Lạng-Sơn, Yên-Quảng. Tuy nhiên, việc thi hương trong thời này không được nghiêm như đời Hồng-Đức.

Đời vua Lê Dụ-Tông (1706-1729), niên hiệu Bảo-Thái lại đặt lệ ai đi thi phải nộp tiền minh-kinh để lấy tiền làm nhà trường và khoản đốn quan trường.

Đến năm Canh-ngọ (1750) đời Cảnh-Hung (Lê Hiền-Tông 1740-1786) nhà nước thiếu tiền, lại đặt ra lệ thu tiền thông kinh, hễ ai nộp ba quan thì được đi thi, mà không phải khảo hạch. Lúc bấy giờ, những người làm ruộng, đi buôn bán thịt, ai cũng được nộp quyền vào thi. Vào trong trường, người dùng sách, kẻ đi thuê người làm bài, học trò với quan trường thì thông với nhau, kẻ thực học mười người không được một.

Trong đời Lê Trung-Hung, trừ các khoa thi hương thi hội, nhà nước lại còn mở ra những khoa thi bất thường : khoa *sĩ vọng*, khoa *đồng các*, khoa *hoành từ* và khoa *tuyên cử*.

Trong thời kỳ Nam Bắc phân tranh, họ Nguyễn giữ riêng một cõi ở miền Nam, lập ra nghiệp chúa cũng hết sức sửa sang mọi việc, từ chính trị, quân sự đến vấn đề học hành.

Năm Đinh-hợi (1547), chúa Nguyễn có mở một khoa thi gọi là *thi chính-đồ* và *thi hoa văn*,

Thi chính đồ chia ra làm ba kỳ : kỳ thứ nhất thi tứ lục, kỳ thi đệ nhị thi thơ phú, kỳ đệ tam thi văn sách. Các quan tri phủ, tri huyện làm sơ khảo, các quan cai-bạ, ký-lục, vệ-ủy làm giám khảo. Những quyền đầu cũng chia ra làm ba hạng : hạng thứ nhất gọi là *giám sinh*, được bổ làm tri phủ, tri huyện, hạng thứ nhì gọi là *sinh-đồ* được bổ làm huấn đạo ; hạng thứ ba cũng gọi là *sinh-đồ* được bổ làm *lễ-sinh* hoặc làm *nhiên-học*.

Thi hoa văn cũng phải thi trong ba ngày, mỗi ngày phải làm có một bài thơ mà thôi. Ai đậu thi được bổ vào làm việc ở Tam-ti.

Năm Ất-hợi (1694), chúa Nguyễn-phúc-Chu (1691-1725) mở khoa thi ở trong phủ chúa, gọi là *thi văn chức* và *thi tam-ti*. Thi tam-ti là thi Xá-sai-ti, thi Tướng-thần-lại-ti và thi Lĩnh-sử-ti.

Thi Văn-chức thi thi tứ lục, thơ phú, văn sách. Thi Xá-sai-ti thi hỏi về việc binh lính, tiền lương, từ tưng, thi Tướng-thần-lại-ti thi chỉ làm một bài thơ mà thôi.

Năm Canh Thân (1740), Vũ Vương Nguyễn Phúc Khoát (1738-1765) định lại phép thi : những người đậu về đệ nhất gọi là *nhiên học*, được miễn sai 5 năm, đậu kỳ đệ nhị và đệ tam thì được miễn sai chung thân, đậu kỳ đệ tứ gọi là *hương cống*, được bổ đi làm tri phủ, tri huyện, Xét như vậy, vấn đề khoa cử trong Nam hồi ấy chưa lấy gì làm phát triển và còn sơ lược lắm.

Về đời Tây-Son (1788-1802) việc cai trị thường hay dùng chữ nôm Vua Quang Trung Nguyễn Huệ muốn người Việt phải dùng tiếng Việt để gây tình thần cho nước nhà, tạo ra một nền văn chương riêng biệt,

không phải mượn tiếng mượn chữ của Tàu. Cho nên, trong vấn đề khoa cử về thời này, nhà vua thường bắt các quan ra bài bằng chữ nôm và buộc các sĩ-tử phải làm bài bằng chữ môn.

Trong đời nhà Nguyễn, sau khi vua Gia-Long (1802-1819) thống nhất nam bắc, phép thi cũng châm chước theo đời Lê. Năm thứ sáu niên hiệu Gia-Long (1807) có mở khoa-thi đầu bài thi định cho bốn trường ; trường nhất một bài kinh nghĩa, một bài nghĩa truyện là đủ quyền thi ; trường nhì có ba bài chế, chiếu và biểu ; trường ba một bài thơ luật Đường và một bài phú ; trường tư một bài văn sách. Ai quán quyền bốn trường mới lấy đỗ hoặc đánh hồng.

Đời vua Gia-Long chỉ có thi hương mà thôi đến năm nhâm ngo (1822) là năm Minh-Mệnh thứ 3, mới mở khoa thi hội, thi đình để lấy tiến sĩ. Đến năm Minh-Mệnh thứ 10 (1829) nhà vua lại cho những người trúng cách nhưng không cấp phân được đỗ phó-bảng. Phó-bảng khởi đầu có từ đây.

Năm thứ sáu niên hiệu Minh-Mệnh (1825) mới định ra lệ quán quyền : bốn trường ưu cả là hơn nhất ; thứ đến ba ưu một thứ hoặc hai ưu hai bình ; thứ đến ba ưu hai thứ hoặc một ưu ba bình hoặc ba ưu một liệt ; thứ một ưu hai bình một thứ hoặc bốn trường bình cả hoặc một ưu ba thứ hoặc ba bình một thứ hoặc hai bình hai thứ, hoặc một bình ba thứ, tính suốt bốn trường để định người đậu trên và đậu dưới.

Đời Tiền-Lê đỗ thi hương gọi là cử nhân, tú tài. Đời Hậu-Lê cử nhân gọi là hương-cống và tú-tài gọi là sinh-đồ. Đời Gia-Long còn theo gọi như cũ nhưng đến năm ấy lại đổi mà gọi là cử-nhân, tú-tài.

Năm thứ mười ba (1832), phép thi lại sửa lại, trong bốn trường rút bớt đi một trường : trường nhất kinh nghĩa, trường nhì thi hương một bài thơ thất ngôn, một bài phú tám vắn, thi hội một bài thơ ngũ ngôn, một bài phú cũng tám vắn, trường ba một bài văn sách. Trong đời minh-mệnh lại đổi cử ba năm thi một khoa thay vì cho 6 năm một khoa như trước. Các năm tỵ, ngọ,, mao, dậu thi hương; năm thìn, tuất, Sửu, mùi, thi hội, thi đình.

Năm thứ tư niên hiệu Thiệu-Trị (1844) vấn đề thi cử định tại : thi hội thông ba trường được mười phân trở lên là trúng cách, bốn phân đến chín phân hoặc một trường bất cập phân mà hai trường kia được mười phân lấy đậu phó-bảng. Ngoài ra, còn định cho các quan giáo, huấn có chân cử-nhân, tú-tài đến kỳ thi hội cũng được tính nguyên vào thi.

Năm thứ tư niên hiệu Tự-Đức (1840), lại trở lại thi bốn trường mà bỏ lệ quán quyền cả bốn trường mới lấy đậu hoặc đánh hồng. Thi

hương trường nhất trúng cách rồi mới cho vào trường nhì, trường nhì trúng cách mới cho vào trường ba, trường ba trúng cách mới cho vào trường tư. Trúng được bốn trường đậu cử-nhân, chỉ trúng ba trường cũng được đậu tú-tài.

Thi hội không bốn trường được đảm phân tử lên là trúng cách, bốn phần đến bảy phần hoặc một trường bất cập phân mà ba trường kia được trên chín phần, lấy đậu phó-bảng. Lệ cũ phó-bảng không được vào thi đình, tự năm ấy sắp vì sau cho trúng cách cùng phó-bảng đều được vào thi đình cả.

Về sau lại định lại thi hội phải qua bốn trường, thi hương chỉ thi ba trường thôi : trường nhất kinh nghĩa, trường nhì chiếu, biểu, luận ; trường ba văn sách, được ít năm, trường nhì lại bỏ chiếu, biểu, luận thi thơ phú như hồi năm Minh-Mệnh.

Năm đầu niên hiệu Kiến-Phúc (1884), lại định phạm thi hương quyền nào văn có ưu binh thi phải thi thêm kỳ phúc hạch, xét coi văn ý nét chữ giống mấy kỳ trước thi lấy đậu cử-nhân, văn lý kém đánh xuống tú-tài, văn lý bất không cũng nét chữ không phù thi giao cho bộ lễ xét lại.

Năm đầu niên hiệu Đồng-Khánh (1886) lại định trường Hà và trường Nam thi chung làm một và lấy đậu 53 cử nhân, 159 tú tài. Trừ năm thứ ba sắp đi, vì sĩ-số tăng nhiều nên mỗi khoa lại lấy thêm ít người đỗ nữa.

Xét qua vấn đề khoa cử ngày xưa, ngoài thi hương thi hội, lại còn những khoa thi bất thường mở ra như khoa *hoành từ* đời Tiền Lê, khoa *sĩ-vọng* khoa *tuyên-cử* khoa *đồng-các* đời Hậu Lê, khoa *hoành-lữ*, khoa *cát-sĩ* khoa *nhũ-sĩ* khoa *yêm-bác* đời nhà Nguyễn. Đầu bài tùy khoa muốn ra thế nào thi ra, không thể lệ nhất định. Người trúng tuyển danh-vị cũng như ông nghe. Sở dĩ có những khoa thi bất thường này là có ý dễ dãi cho những người yêm chệ, có tài học phi thường, lối cầu hiền ấy thật cũng rộng lắm.

Tóm lại, vấn đề khoa cử ở nước ta, trong đời nhà Lý, phép thi chưa định rõ, kỳ hạn chưa rành và còn sơ lược lắm. Phép thi đời Trần, khoa kỳ hạn là 7 năm, ngạch đỗ chia ra làm ba giáp, thể thức đã có phần rõ ràng. Còn từ đời nhà Lê đến cuối đời Nguyễn, lại đặt ra lệ vinh-quy, có văn-thê, bài thi thi mấy trường quán quyền, kỳ thi cứ ba năm một khoa, thể thức thật là tinh-tường. Từ đấy, khoa cử đã trở thành một phép nước có quy tắc hẳn hoi với mục đích lựa lấy nhân tài trong dân-gian ra xử dụng, cũng theo như đời Minh, Thanh bên Tàu vậy.

CÁCH THỨC THI HƯƠNG NGÀY XƯA

Phép thi hương có từ đời nhà Trần nhưng điều lệ chưa được rõ ràng. Từ đời nhà Lê trở đi phép thi mới có quy lệ rõ rệt. Thi hương là chọn lấy người nào thi đại khoa nên các trường thi được đặt rải ở nhiều nơi.

Thi hương có thể lệ từ đời vua Lê thánh Tông nên cũng chỉ từ đó mới có đặt ra các trường. Những tỉnh to thì mỗi tỉnh có một trường còn các tỉnh nhỏ thì một hai tỉnh thi chung một trường. Mỗi khoa thi lấy đỗ nhiều hay ít là tùy sĩ số từng nơi.

Về đời Lê, cả nước ta có chín trường: Hải Dương, Sơn Nam, Tam Giang, Kinh Bắc, Thanh Hóa, Nghệ An, Thuận Hóa, An Bang và Tuyên Quang.

Về triều Nguyễn khoa thi hương thứ nhất là khoa Đinh Mão năm Gia Long thứ sáu (1807) cả nước có sáu trường 1) Nghệ An, 2) Thanh Hóa hợp thi cả học trò Ninh Bình, 3) Kinh Bắc là Bắc Ninh, Bắc Giang bây giờ hợp thi cả Thái Nguyên, Lạng Sơn, Cao Bằng, 4) Hải Dương hợp thi cả Quảng Yên, 5) Sơn Tây hợp thi cả Hoài Đức, Tuyên Quang và Hương Hóa, 6) Sơn Nam hợp thi cả Sơn Nam thượng hạ. trường thi ở làng Hoa Dương, huyện Kim Động gọi là hương Hiến Nam.

Đến năm Gia Long thứ 12, khoa Quý Dậu, lại đặt thêm trường Quảng Đức tức là trường Thừa Thiên sau này, hợp thi cả Gia Định, Quảng Trị, Quảng Bình, Quảng Nam, Quảng Ngãi, Bình Định, Phú Yên, Khánh Hòa, và trường Thăng Long tức là Hà Nội, sau này hợp cả Kinh Bắc, Sơn Tây, Hoài Đức, Thái Nguyên, Lạng Sơn. Tuyên Quang, Hưng Hóa, Cao Bằng. Còn trường Sơn Nam thì có Hải Dương và Quảng Yên hợp thi.

Từ đó về sau, từ Nam ra Bắc thỉnh thoảng lại có sự thay đổi hoặc đặt thêm trường hay đổi tên trường, hoặc tỉnh nọ đổi thi trường kia. Ở đây, chỉ xin nói qua về sự biến thiên của trường Nam và trường Hà vì sau này cho đến hồi kết cục, hai trường hợp làm một.

Năm Gia Long thứ 18 là khoa kỷ Mão, trường Sơn Nam tức là trường Nam sau này hợp khi với tỉnh Hải Dương. Quảng Yên lại chuyển xuống đất Vị Hoàng nên gọi là trường Vị Hoàng.

Năm Minh Mạng thứ sáu (1825) khoa Ất Dậu là năm bắt đầu có tên cử nhân và tú tài về triều Nguyễn, mới theo tên tỉnh mà gọi nên cái tên trường thi Nam Định khởi đầu từ đấy. Năm Minh Mạng thứ mười hai khoa Giáp Ngọ mới chuẩn định đặt tại Bắc Kỳ hai trường: trường Hà Nội thi hợp thi cả các tỉnh Hà Nội, Sơn Tây, Bắc Ninh, Thanh Hóa, Ninh Bình, Cao Bằng, Tuyên Quang, Hưng Hóa, Thái Nguyên, Lạng Sơn cộng là mười tỉnh; còn các tỉnh Nam Định, Hải Dương, Hưng Yên, Quảng Yên thì ở trường Nam Định.

(còn tiếp)

Vấn-đề nhân-vị trong lịch-sử Phật-giáo

L.M. TRẦN-THÁI-ĐÌNH

N GẦY nay, hễ nghe nói đến *nhân vị* là người ta nghĩ ngay đến Nhân vị chủ nghĩa (le personnalisme). Nhưng học thuyết nhân vị thì khác, và quan niệm nhân vị (la notion de personne) thì lại khác. Nếu học thuyết nhân vị là một cái gì mới thành hình mấy năm gần đây với những triết gia như Mounier, Lavelle, Gusdorf, Nedoncelle v.v... thì trái lại quan niệm nhân vị là một sản phẩm cổ cựu như tư tưởng con người : tất cả các triết thuyết và tôn giáo đều có một nhân sinh quan, tức một quan niệm về nhân vị. Phật giáo, vì là một triết thuyết, nên tất nhiên cũng có một nhân sinh quan, một quan niệm về con người. Hơn nữa, vì đạo lý của Phật Thích Ca đối lập với học thuyết Bà la môn, một học thuyết phi nhân bản, nên Ngài càng phải trình bày rõ rệt lập trường của mình, và do đấy Ngài càng có dịp đào sâu quan niệm về con người hơn. Bởi thế lịch sử của Phật giáo Tiểu Thừa có thể được coi là lịch sử tiến triển về quan niệm nhân vị trong Đạo Phật. Vấn đề nhân vị là then chốt trong đạo lý nhà Phật, tất cả những tranh luận đầu tiên giữa những Tông phái Phật giáo đều xoay quanh vấn đề nhân vị. Như vậy vấn đề nhân vị là vấn đề căn bản và lịch sử của Đạo Phật, chứ có phải ai bày ra đâu ? Cho nên viết như một nhà văn nọ rằng : « Đức Phật Tổ ra đời trên hai ngàn năm trăm năm trước đây, lúc bấy giờ đã làm gì có cái chủ nghĩa nhân vị mà bắt Ngài phải biết tới ? Những điều thuyết pháp của Đức Thích Ca còn đó, ai muốn hiểu ra sao thì hiểu, muốn tìm nhân vị ở chỗ nào thì tìm », viết như thế chỉ đúng một phần mà thôi. Phải, học thuyết của Phật nhất định không phải là một Nhân vị chủ nghĩa, nhưng không phải học thuyết của

Ngài không đề cập đến nhân vị bao giờ và «ai muốn tìm nhân vị ở chỗ nào thì tìm».

Học thuyết của Phật Thích Ca là học thuyết Vô ngã. Nhưng vô ngã là cái gì mới được chứ? Không lẽ vô ngã là vô ngã? Hay vô ngã là quên mình đi để chỉ nghĩ đến người khác? Nhưng muốn bỏ mình và quên mình, tất phải có mình đã, không thì lấy gì mà bỏ, mà quên? Thực ra, vô ngã không phải là một lời răn luân lý như có người đã hiểu lầm. Vô ngã là chính đạo lý và học thuyết căn bản của đạo Phật. Về vấn đề này giáo sư T.R.V.Murti đã viết:

«The entire development of Buddhist philosophy and religion is proof of the correctness of our nairātmya interpretation of Buddhism. There is no Buddhist school of thought which did not deny the ātman; and it is equally true that there is no Brāhmanical or Jaina system which did not accept the ātman in some form or other... Denial of substance (ātman) is the foundation of Buddhism down the ages.» (T.R.V. MURTI, *The central philosophy of Buddhism*, London 1955, p.26-27).

Tất cả cuộc phát triển của triết-thuyết và đạo-lý Phật-giáo chứng minh cho sự cần thiết đứng đắn của chúng tôi về lập trường vô ngã của Phật-giáo. Không học phái Phật giáo nào mà không phủ định ngã (ātman), cũng như không một ý thức hệ Balamôn hay Jaina nào mà không công nhận ngã dưới hình thức này hay hình thức kia... Sự phủ định bản thể (ātman) là nền tảng của Phật giáo qua các thời đại.

Nếu vô-ngã (anātmavāda) là chủ thuyết của Phật-giáo, thì sự hiểu biết học-thuyết đó rất có lợi và rất cần cho những ai muốn tìm hiểu Phật-giáo nói chung, và hiểu nhân sinh quan Phật giáo nói riêng.

Trong phạm vi bài này, chúng tôi sẽ trình bày đề độc giả thấy vấn đề quan niệm nhân vị đã nhô nhai và sôi nổi chừng nào trong các cuộc tranh luận giữa các Tông phái Tiểu Thừa. Sau này, khi có dịp, chúng tôi sẽ bàn đến quan niệm nhân vị trong Phật giáo Đại Thừa.

Đề việc trình bày được phân phối rõ ràng, bài này sẽ được chia ra làm 3 phần:

1) Quan-niệm nhân-vị trong Tam Tạng Kinh.

2) Quan-niệm nhân-vị xét theo cuộc tranh luận giữa Tông phái Pudgalavādin và các Tông phái khác.

3) Tổng luận về quan niệm nhân vị trong Phật giáo nguyên thủy.

Trước khi nhập đề, chúng tôi thấy cần phải biện minh cho danh-từ *nhân vị* mà chúng tôi dùng làm chủ đề bài này. Bạn đọc thừa hiểu rằng danh từ *nhân-vị* của ta dùng để dịch chữ *personne* của Pháp ngữ, và chữ *personne* lại bởi chữ Latinh *persona*. Thoạt tiên người La mã

dùng chữ *persona* để chỉ cái mặt nạ (*masque*) của người đóng kịch (*per-sonans*), sau dần chữ *persona* trở thành danh từ để chỉ những vai trò trên sân khấu. Như vậy *persona* có nghĩa là một vai trò, một người, một chủ thể. Về sau triết học Tây phương mỗi khi nói đến nhân vị, đều bàn về những con người.

Trong Phật-giáo lại khác. Phật không bao giờ nói đến việc cứu độ loài người, nhưng luôn luôn nói đến *chúng sinh*. Vậy chúng sinh là những ai? Tiếng Phạn *sattva* (bá-lị : *sattva*) bởi gốc *Sat* (*être*, hữu) mà ra, và *sattva* chỉ tất cả những hữu-thể sinh-hoạt (*les êtres vivants*). Phật-giáo nguyên-thủy công-nhận có 5 loại chúng sinh trong 5 nẻo luân hồi : thiên, nhân, súc-sinh, ngã-quỷ và địa ngục. Sau này Đại thừa thêm một loại nữa là : *Tu-la* : (*asuras*).

Xem như thế, *nhân* chỉ là một trong 5 loại chúng sinh cần phải được giải thoát. Cho nên nếu nói *nhân vị* trong khi bàn về chúng-sinh, sợ không được đạo lý. Chắc bạn đọc có thể vấn nạn : Tuy Phật nói cần phải giải thoát cho tất cả 5 loại chúng sinh, nhưng thực sự chỉ ở kiếp người chúng sinh mới có hy vọng được giải thoát và thành Phật mà thôi. Tại sao thế? Thưa vì kiếp địa ngục thì nghiệp quả còn quá nặng, kiếp ngã-quỷ cũng thế; còn kiếp súc sinh thì chúng sinh ngu độn không thể nào đủ khả năng để thông hiểu Phật-pháp. Có người tưởng ở kiếp làm thần thánh (thiên), chúng sinh sẽ dễ dàng đạt tới giác ngộ và Niết-bàn ; nhưng Phật đã trả lời dứt khoát rằng : ở kiếp làm thần, chúng sinh say mê khoái lạc, cho nên không thể nào biết chán ghét (*samvega*) cuộc đời, và như thế không thể cảm nghiệm cái khổ của vạn vật ; đã không chứng nghiệm được Khổ thánh đế, thì trông gì có thể thấu hiểu ba thánh đế kia, và còn trông gì Giác-ngộ và Giải thoát?

Chúng tôi cũng biết chúng sinh chỉ có thể được giải thoát trong kiếp làm người, nhưng vì con người có thể lần lượt tái sinh làm thần, làm súc sinh, ngã-quỷ v.v., cho nên chữ-thể-linh không luôn luôn là nhân-vị, mà còn là thần-vị, quỷ-vị v.v.. Chính vì thế, chúng tôi nghĩ danh-từ *bản-vị* xác-đáng hơn, tuy dầu danh-từ *bản-vị* cũng chỉ dùng để dịch chữ *persona*. Tuy nhiên sau khi đã xác nhận như vậy rồi, tôi tưởng đôi khi có dùng lẫn lộn *bản-vị* (*la personne*) và *nhân-vị* (*la personne humaine*) thời cũng không phải là một điều quan trọng chi lắm.

I.— QUAN-NIỆM BẢN-VỊ TRONG TAM TẠNG KINH

Đạo-lý của Phật thực là khó hiểu, sách Kinh nhà Phật lại quá nhiều, cho nên khi chúng tôi trình bày những nhận xét sau đây, chúng tôi xin độc giả coi đó là những cố gắng để hiểu tư-tưởng Phật-giáo mà thôi, chứ không bao giờ chúng tôi dám nghĩ đó là những phán-đoán tuyệt-đối và tối-hậu.

Đàng khác, Phật-giáo xuất-hiện đã trên hai ngàn năm trăm năm, nhưng khoa Phật-học xây dựng theo kiểu nghiên-cứu văn-học thì lại mới khai sinh chừng non một thế-kỷ mà thôi. Đề cập đến sự kiện này, giáo-sư A.Bureau thường nói với chúng tôi rằng : «Tuy người ta đã có thể biết được những văn-kiện then-chốt của triết-học Phật-giáo, nhưng còn biết bao văn-kiện chưa có người đọc tới vì thiếu những nhà chuyên-môn về cổ-ngữ Phật-học». Nói thế, chúng tôi chỉ có ý xác nhận giá-trị tương-đối của những cố gắng học hỏi của chúng tôi.

Trước khi đi vào lịch sử quan-niệm bản-vị trong Tam Tạng Kinh, chúng tôi thấy cần phải nhắc lại mấy điểm chánh-yếu của học-thuyết Bà-la-môn về vấn-đề này. Như thế dễ làm sáng tỏ chủ-trương của Phật-thuyết vì ai cũng biết học-thuyết của Phật là một phản-ứng chống lại đạo-lý Bà-la-môn.

Đạo-lý Bà-la-môn đã được thu gọn trong công-thức : *Ngã là Bà-la-môn, Atman-Brahman*.

Bà-la-môn là gì ? Theo học-thuyết Bà-la-môn, thì Bà-la-môn (Brahman) là Thực-thể duy-nhất và là Hữu-thể duy-nhất (le seul Être), vì ngoài Bà-la-môn ra thì chỉ có Ảo-mộng (mâyâ). Như thế nghĩa là tất cả những sự vật tôi nhìn thấy trong vũ-trụ đều là những hóa-thân của Bà-la-môn, hay nói cho, đúng hơn, tất cả vạn-vật chỉ là kết-tinh của trò ảo-thuật do Ảo-mộng xui nên, chúng che mắt ta không cho nhận-định thực-thể của vạn-vật là Bà-la-môn. Riêng con người chỉ là cái giả-tượng của một thực-thể nằm trong nó : con người chỉ là cái vỏ giả-tạo đang che đậy Thực-thể tuyệt-đối, tức chính Bà-la-môn.

Giáo điều căn bản này của Bà la Môn giáo đã được ghi chép trong nhiều kinh thư. Và đây là một đoạn chánh yếu :

«Tất cả những gì hiện hữu đều là Bà la Môn. Phải truy nhận Bà la Môn là Nguyên ủy, là Cội cách và là Hiện tại của tất cả mọi sự, thì ta mới được bình an. Bà la Môn là Tinh thần thuần túy, sinh hoạt là cơ thể và ánh sáng là hình hài của Ngài; chân lý, suy tưởng và không gian là thể tính của Ngài...

Ngã (âtman) ở trong trái tim tôi, Ngài bé hơn hạt thóc, bé hơn hạt mạch nha, bé hơn hạt cải, bé hơn hạt kê, bé hơn nhân hạt kê. Nhưng cũng chính Ngã đang ở trong tôi đó, lại rộng lớn hơn trái đất, rộng lớn hơn không gian, rộng lớn hơn muôn ngàn vũ trụ. (*Chandogya Up*)

Trong khi đối chiếu hai tính chất cực đoan của Ngã, vừa bé hơn cái bé nhất như nhân hạt kê, vừa lớn hơn cái lớn nhất như muôn ngàn vũ trụ, các tác giả bộ Upanishad có ý miêu tả tính chất thuần linh của Ngã (ít chất thể hết sức như nhân hạt kê), đồng thời nêu cao tính chất

siêu việt của Ngã (vươn ra ngoài vũ trụ). Những đặc tính đó, chính là những đặc tính của Bà la Môn. Ngã là Bà la Môn và Bà la Môn là Ngã. Vì thế, Kinh Upanishad tiếp :

«Sự thực con ơi, cái thực thể tế vi mà con không tri giác được, chính nhờ cái thực thể tế vi ấy mà cây và này đã mọc lên được. Con ơi, con hãy tin rằng cái thực thể tế vi ấy đã tạo thành ra cả thế giới, toàn thể vũ trụ. Đây là thực tại, đây là Atman, Tự ngã. Chính con là cái ấy (*tat tvam asi*), hỏi Svetaketu». (*Chandogya Up.* VI, i, 12-13 ; bản dịch Việt ngữ của giáo sư Nguyễn Đăng Thực, *Lịch sử triết học Đông phương* tập III, trang 79).

Nhìn nhận con người cao trọng hơn trời bề và hơn muôn ngàn vũ trụ : đó thực là một tư tưởng cao siêu, đáng kính phục. Nhưng tư tưởng Ấn-độ lại đi quá mức, đến nỗi đã coi con người là chính Hữu-thể tuyệt-đối, đồng-nhất-hóa con người với Tuyệt-đối. Tư tưởng Ấn-độ đã đi tới chỗ mâu-thuẫn đó, bởi vì tư tưởng Ấn-độ là một tư-tưởng rất mực thần-bí. Một khi người ta được khí thiêng của hừng khởi thần bí nâng lên, thì người ta không còn biết đâu là chừng mực. Người ta có thể dám vượt qua tất cả mọi mâu-thuẫn, đúng như lời một nhà Ấn-độ-học trứ-danh đã viết :

«They (Indians) had acquired a love of mystery, an extreme subtlety of mind, a fearlessness of inconsequences and absurdities together with the serious, the disinterestedness and the strength of mystical research...» (*L.de La Vallee Poussin, The Way to Nirvana*, p 17)

Người Ấn-độ đã có được một lòng ham-mộ huyền-nhiệm, một tri-tuệ cực kỳ tinh-tế, một tinh không biết sợ những chỗ lập-luận sai và những chỗ phi-lý, đồng thời họ mang sẵn một đức-tính thận-trọng, óc vô-tư và khi-lực đề nghiên cứu lãnh-vực thần-bí.

Nhưng có một mâu-thuẫn đáng lẽ thần-bí-học Ấn-độ không nên vượt qua, và thực sự người ta đã nhảy qua : đó là mâu-thuẫn về bản-vị. Tôi là tôi, thì tôi không thể là anh; người nếu là một bản-vị thực thụ, thì không thể đồng thời lại là Thượng-đế hay Bà-la-Môn. Nếu chủ-trương con người cũng chính là Bà-la-Môn Thần-linh tuyệt-đối, thì không thể nào có những con người cá-vị nữa, nghĩa là không thể nào nói đến vấn-đề nhân-vị hay bản-vị nữa, nhưng chỉ có thể có một Thực-thể duy-nhất là Bà-la-Môn mà thôi.

Tat tvam asi, con là Cái Ấy, nghĩa là con chính là Hóa-công, con chính là Thực-thể đã làm cho cây và mọc và lớn lên. Và như vậy, chúng ta ai cũng là Bà-la-môn, ai cũng là Hóa-công. Bao lâu chúng ta sống cuộc đời trần-gian này, thì Bà-la-môn hiện diện ở nơi ta; nhưng, nói đúng ra, cái ta đây chỉ là một giả-tượng. Cho nên khi ta chết, thì

cái ta nọ sẽ tan hòa vào Đại ngã, tức Tự-ngã, tức Bà-la-môn. Vì thế :

— *Khi sống :*

«Atman ví như không-gian vô-hạn, cá-nhân ví như không-gian chứa trong một cái bình. Bình là thân-thể... Cái tỉ-dụ ấy tỏ người ta phải hiểu sự sinh như thế nào. Khi nào bình vỡ, không-gian chứa trong bình đi đâu ? Nó biến vào trong không-gian vô-hạn. Cũng như vậy, cá-nhân sinh-sống biến vào trong thực-thể tối-cao là Atman.» (*Mandukya Up*, bản-dịch Việt-ngữ của giáo-sư Nguyễn-Đặng-Thục, sách đã dẫn, trang 115).

— *Khi chết :* Khi chết, con người tan đi trong Đại ngã y như mảnh không-gian ở trong bình vừa vỡ liền tan-hòa với không-gian duy nhất và vô-hạn. Malraux đã viết một câu ý-vị, bạn đọc ai cũng biết : «La mort change notre vie en destin là cái chết đổi cuộc nhân-sinh thành định-mệnh». Phải, chính cái chết làm sáng tỏ ý nghĩa cuộc nhân-sinh. Chết là hết, hay chết là về : đó là tất cả vấn đề. Đạo-lý Bà la môn chủ-trương : chết là hết. Ít là hết sinh-hoạt và hết bản-tính nhân-vị. Hết con người : con người đã tan mất trong Đại ngã. Về điểm này các Kinh-diễn của Bà-la-môn giáo rất nhiều và rõ ràng. Đây chúng tôi chỉ trích dẫn hai đoạn của hai Kinh Upanishads để làm chứng mà thôi.

Trước hết là Kinh Yājñavalkya. Vai chủ-động của kinh này là Yājñavalkya, một vị thánh-hiền tài-đức và lão-thành có bà vợ rất đạo-đức quý-danh Maitreyi. Bà này quá băn-khoăn về ý nghĩa của sống chết, cũng như tất cả nhân loại ở mọi thời đại đã và vẫn băn-khoăn. Bà xin chồng dạy cho biết sự thực, vì chồng bà là một vị thánh-hiền (sri). Từ chối mãi không xong, Yājñavalkya phải giảng cho vợ nghe một sự thực kinh-hoàng :

«Cũng như một giúm muối ném vào nước liền tan hòa ra trong nước hết : người ta không thể lấy được muối và cũng không thể rút được muối ra nữa, nhưng hễ đựng vào chỗ nào cũng là muối. Cũng một lẽ, Đại ngã vô-cùng, vô biên, thuần-tính tri-thức, xuất hiện nơi các sự vật kia : cho nên khi chúng tan đi thì ngã cũng biến mất.

Maitreyi em ơi, ta nói thực với em : *sau khi chết, không còn có ý-thức nữa*».

Bấy giờ Maitreyi thưa rằng : «Ngài đã làm em kinh sợ quá khi Ngài bảo người ta chết rồi thì không còn ý-thức nữa».

Yājñavalkya : «Ta đã không nói điều chỉ có thể làm em kinh hãi. Sự thực đó dễ hiểu lắm : ở đâu có hai hữu-thể, thì hữu-thể nọ cảm thấy hữu-thể kia, hữu-thể nọ nói với hữu-thể kia, hữu-thể nọ nghe hữu-thể kia, hữu-thể nọ gọi hữu-thể kia, hữu-thể nọ tưởng hữu-thể kia,

hữu-thể nọ biết hữu-thể kia. Nhưng đối với một người mà tất cả mọi sự đã trở thành Ngã, thì người đó cảm thấy ai và cảm thế nào, nghe ai và nghe thế nào, gọi ai và gọi thế nào, tưởng ai và tưởng thế nào, biết ai và biết thế nào ? » (*Brihadāranyaka Up.* II,4)

Tại sao sau khi chết rồi người ta không còn có ý-thức nữa ? Thưa chỉ vì một lẽ giản dị. Ở điểm này, tư tưởng Ấn-độ đi trước A. Comte nhiều quá và còn giải-thích rõ ràng hơn triết-gia Pháp-quốc nữa. A. Comte viết : «Ta không thể có nội-quan (introspection) vì ta không thể tách mình làm hai : tôi không thể ngồi nơi cửa sổ để trông thấy mình đi dưới đường phố». Tri thức bao giờ cũng giả thiết có hai : chủ thể và khách-thể tức đối-tượng. Sau khi chết, không còn ý-thức nữa, không còn tri thức nữa, chỉ vì không còn hai mà chỉ còn một, tức chỉ còn duy có Đại-ngã tuyệt-đối. Thực ra, tôi có thể thấy mình đi dưới đường phố, nhưng cái mình đó chỉ là một thằng tôi giả-tạo do tôi dự-phóng ra mà thôi. Cũng một lẽ, Bà-la-Môn giáo chủ-trương rằng : chúng ta tưởng chúng ta là những chủ-thể thực-thụ, nhưng kỳ thực chúng ta chỉ là những dự-phóng (projections) của Bà-la-Môn, nghĩa là chúng ta chỉ là những hữu-thể giả-tạo, những giả-tướng mà thôi. Cho nên một khi công-việc dự-phóng kia thôi đi, nghĩa là khi những giả-tướng bị thu về, thì những cuộc du-hý của Mâyâ bị chấm dứt để nhường chỗ cho thực-thể duy-nhất là Bà-la-Môn : khi đó sẽ chỉ có một mình Bà-la-Môn cho nên sẽ không còn có ý-thức nữa. Đó là ý nghĩa câu : «Khi mà tất cả mọi sự đã trở nên Ngã cho một người, thì người ấy gọi ai và gọi thế nào, nghe ai và nghe thế nào, tưởng ai và tưởng thế nào, biết ai và biết thế nào ? ». Như vậy, nguyên khởi chỉ có một mình Bà-la-Môn, và kết cục cũng chỉ có một mình Bà-la-Môn : quãng giữa là lúc khuấy động và do đấy sinh ra những giả-tướng, những ảo-ảnh. Thực sự, trước và sau vẫn chỉ có một mình Bà-la-Môn mà thôi còn chúng ta và vạn vật chung-quy chỉ là những giả-tướng.

Những bạn đọc đã làm quen với lịch-sử triết-học Ấn-độ chắc đã nhận thấy nơi những dòng trên đây một phác-họa khá rõ rệt của *l'ô-nhi chủ-nghĩa* (Advaitavāda), một học-thuyết kỳ-lạ của Ấn-độ và thường bị người ta đồng-hóa với những thuyết *Nhất-nguyên* (Monisme) của Tây-phương.

Kinh Brihadāranyaka vừa cho ta thấy duy-nhất-tính của Ngã: chỉ có Ngã là thực-thể và hiện-hữu thực sự ; vũ-trụ vạn vật chỉ là những giả-tướng và ảo-ảnh mà thôi. Bây giờ Kinh *Katha Up.* sẽ vạch cho ta thấy tính-cách hữu-biệt giữa Ngã và thân-thể con người.

Kinh *Katha* ghi lại cuộc đối thoại giữa Naciketas và Tử-thần Yama. Tử thần quý trọng và mến phục Naciketas, nhưng hết sức tránh không

muốn cho chàng biết sự thực về ý nghĩa cái chết. Sau cùng, cực chẳng đã, Tử thần buộc lòng tiết lộ tất cả bí mật cho Naciketas. Đây là lời Yama nói phần cuối Kinh Katha :

« Ngã toàn tri, bất sinh và bất tử. Ngã không bởi chi mà sinh ra, và cũng không có chi bởi Ngã mà sinh ra. Ngã bất sinh và bất tử : Ngã không bị giết khi thân xác con người bị giết. »

Ngã nhỏ hơn cái nhỏ nhất, và lớn hơn cái lớn nhất, Ngã ẩn trong trái tim của mỗi sinh vật (sattva). Người nào đã thoát dục, người đó sẽ được thấy uy nghiêm của Ngã qua sự an tĩnh của giác quan và của tâm trí, và người đó sẽ được giải thoát khỏi mọi ưu phiền.

Ài chứng nghiệm được Ngã vô thanh vô súc, vô hình và bất diệt, — ai chứng nghiệm Ngã vô thủy và vô chung, bất di bất dịch — thì người đó sẽ thoát khỏi nanh vuốt của Tử thần.

Khi đã hiểu rằng giác-quan có căn-bản riêng của chúng và chúng hoàn toàn biệt-lập ở ngoài Ngã : chúng rung lên và im đi là việc riêng của chúng. Khi hiền-nhân đã hiểu được như thế rồi, thì sẽ thoát khỏi hết ưu-phiền ».

(Katha Up I, ii, 18, 20 ; I, iii, 15 ; II, iii, 7).

Tính-cách hữu-biệt giữa Ngã và thân-thể con người càng làm sáng tỏ rằng Ngã hoàn toàn tự-lập đối với xác, cho nên trải qua trăm ngàn cuộc sinh tử tử sinh, Ngã vẫn trơ trơ không hề thay đổi chút nào. Cho nên Ngã đúng là một thần Ngã ẩn núp trong hình hài ta, y như tôi đã có nhiều dịp bàn đến trong các lần khác : Ngã không phải là hồn thiêng của ta, đồng thời thân xác ta không phải là tư-thân (corps propre) của Ngã. Ngã và thân xác là hai thực-tại, hai thể-giới lồng lên nhau, nhưng không có liên can chi đến nhau hết. Cho nên cả tội lỗi cũng không có nghĩa gì đối với Ngã, vì tội lỗi là việc riêng của thân-xác và « tội lỗi không thể nào chạm tới Ngã được » (Isa Up. 8.)

Tính-cách hữu-biệt đó giữa Ngã và thân-xác con người còn làm cho sự chết của con người, xét cho cùng, chỉ là một biến-cố hết sức hơi hợt và ngoại-diện, không chút chi ảnh hưởng đến Ngã vì Ngã bất sinh và bất tử như Balamôn. Xem thế, bạn đọc cũng ý-thức âtman (Ngã) đây không có nghĩa là linh-hồn (âme) như trong triết-học Tây-phương, cho dù danh-từ âme phát-xuất bởi danh-từ âtman. Trong khi linh-hồn là một thành-phần cấu-tạo (partie constitutive) của con người, cùng với một thành-phần khác là thân-xác, thì Ngã không đóng một vai-trò nào như thế hết : Ngã là Duy-nhất, Ngã là Balamôn, chứ Ngã không phải là những linh-hồn cá-biệt của mỗi người chúng ta.

Quan-niệm Ngã là Balamôn không phải là một ý-tưởng lạc lõng trong học-thuyết Balamôn, nhưng, như bạn đọc đã biết, nó chính là giáo

điều căn-bản và tóm tắt tất cả đạo-lý Balamôn. Đó còn là một truyền-thốnglinh-hoạt, một đại-mạch tư-tưởng của Ấn-độ. Sau này, cuốn *Bhagavad-Gita* (Thế-tôn Ca), cuốn Kinh nhật tụng của Ấn-độ-giáo, sẽ trình bày tư-tưởng đó một cách chi-tiết qua 28 đoạn sách ý-vị. Đây là cuốn sách gối đầu giường của tất cả các văn-hào Ấn-độ và các triết-gia, từ San-kara đến Vivekānanda, Gandhi, Aurobindo, Radhakrishnan.

Xét về lý-thuyết, Kinh Bhagavad-Gita chủ-trương Ngã duy-nhất và tuyệt-đối, bất sinh bất tử và bất di bất dịch. Bởi thế cái chết của chúng ta chỉ là cái chết giả, chết hình-thức, vì ta là Ngã và Ngã không chết bao giờ.

Nhân vật chính trong truyện là thần *Krisna* và chàng hiệp-sĩ *Arjuna*. Thần *Krisna* thúc giục *Arjuna* khai chiến với bọn *Duryodhana* là chỗ anh em thúc-bá. *Arjuna* e ngại vô cùng và không muốn mua ngôi báu bằng giá máu của thân nhân, nhưng thần *Krisna* lấy thuyết Ngã-Balamôn ra giảng cho nghe để chàng hiểu rằng : dầu chàng có giết hết anh em ruột thịt, thì thực sự cũng chẳng một ai bị giết hết, vì tất cả chỉ là những giả-tượng, những ảo-ảnh mà thôi. Giữa cảnh xương chất thành núi và máu chảy thành sông này, *Arjuna* phải nhận-định rằng không ai giết và không ai chết cả, vì chỉ có Ngã là thực-thể, mà Ngã bất sinh và bất tử. Đây là vài dòng tượng-trưng cho tư-tưởng đó :

Thần *Krisna* bảo chàng *Arjuna* :

« Nhìn vào quá-khứ, không có thời nào là lúc Ta, hoặc nhà ngươi, hoặc các vương-hầu kia không có ; và nhìn về tương-lai, không có thời nào là lúc Ta, hoặc nhà ngươi, hoặc một ai trong các vương-hầu kia không có nữa.

« Cái thân-xác hữu-hạn. nên có ngày hết, nhưng cái sở-đắc và sở-dụng thân-xác thì vô cùng, vô tận, vĩnh cửu và bất diệt. Cho nên, hỡi hiệp-sĩ, hãy giao tranh đi !

Ai nghĩ rằng Ấy (Ngã) giết, tức là nghĩ sai lầm. Ai nghĩ rằng Ấy bị giết, cũng là nghĩ sai lầm. Ấy không giết và Ấy không bị giết ». (*Bhagavad-Gita*, II, 12, 18, 19).

« Ấy là cái gì ? Thưa Ấy là *Tat* của đại-công-thức *Tat tvam asi*. Nói về Ngã, nhiều khi các Kinh chỉ gọi tắt là *Ấy*, *Tat*. Vậy Ấy là Ngã. Và chúng ta một lần nữa đã chân-nhận tính-chất hoàn toàn dị-biệt của Ngã đối với thân-xác, vì theo Kinh Thế-tôn Ca chúng ta vừa trích dẫn trên đây, thì Ngã không *giết* (hành-động) khi tay ta giết-người, và Ngã không *bị giết* (thụ-động) khi ta bị người khác giết. Kết cục : Ngã không giết và cũng không bị giết bao giờ hết. Hai người bắn nhau, người này bị người kia giết chết : kỳ thực, theo học-thuyết của Balamôn được trình bày rõ ràng trong Kinh Thế-Tôn Ca, thì không có ai chết và cũng không có ai

gây ra việc chết chóc cả. Đó chỉ là những giả-tượng mà thôi.

Như chúng tôi đã có dịp nhận xét trên đây, tư-tưởng Ấn-độ sớm bay tới những miền tiêu-diêu siêu-thoát, và đã sớm nhận-định ra linh-tinh của con người, coi con người như thông phần bản-tính cao-siêu của Hóa-Công. Nhưng, tôi xin nhắc lại một lần nữa, tư-tưởng đó đã đi quá đà khi chủ-trương rằng thực-thể con người là chính Hóa-Công, vì nếu thế thì tất cả chúng ta và Hóa-Công chỉ là một thực-tại duy-nhất. Và đã thế, *không thể có nhân-vị được, và cũng không thể có bản-vị nào hết*. Chính Balamôn và Ngã cũng chỉ là những thực-tại *vô nhân-vị* (réalité impersonnelle), còn như tôi và bạn đọc chúng ta chỉ là những cái bóng mờ hồ phi-nhân-vị và vô-trách-nhiệm. Như vậy không còn vấn đề tội phúc nữa, hoặc có tội phúc thì chỉ là những hình-thức hết sức ngoại-diện. Y như người dân ta thường nói diều: « Có tội thì lội xuống sông » Lội xuống sông tắm kỹ là hết tội. Thực vậy, Balamôn-giáo quan-niệm tội là một thứ chất-thể (quelque chose de matériel), bầy nhầy, dơ dáy. Tự đời Huyền-Trang đến nay, khách du-lịch vẫn chứng kiến cảnh « tắm cho sạch tội » trên bờ sông Hằng-hà. Như thế tội là một cái chi chất thể, như mồ-hôi hoặc gấu-ghét. Chính quan-niệm đó còn được ghi rõ trong danh-từ người Ấn-độ dùng để chỉ tội-lỗi: *ásava* (Ba-li) và *ásrava* (Phạn) đã được người Trung-hoa dịch rất đúng là *lậu*, *hữu-lậu* nghĩa là cái gì chảy nhờn nhờn.

Tóm lại, người ta không thể nào tìm thấy trong học-thuyết Balamôn một quan-niệm nào về nhân-vị và bản-vị. Trái lại, chủ-trương rõ ràng của thuyết Balamôn là *phi-nhân-vị*, hoặc có thể gọi như giáo-sư Olivier Lacombe là *siêu-nhân-vị* (transpersonnalisme) và kết cục cũng là vô cá-vị và phi-nhân-vị (Olivier Lacombe, bài tựa cuốn *Les philosophies indiennes* của R. Grousset, trang XVIII, note 1).

Chúng tôi đã dừng lại khá lâu để tìm hiểu quan-niệm bản-vị trong học thuyết Balamôn. Công việc đó không phải là vô ích: trước hết vì đó là môi trường sinh-hoạt tinh-thần của Phật Thích-Ca trước khi Ngài thành đạo, và trong những bài giảng thuyết của Ngài thường có những đoạn công-kích hoặc ám-chỉ học-thuyết Ngã Balamôn; sau là để chúng ta dễ hiểu đạo-lý Phật-giáo Đại-Thặng sau này: với quan niệm *Phật-tính phổ quát* (tathatā, tathāgatagarbha), Đại-Thặng không còn công-nhận cá-tính thực-thụ của con người nữa, nhưng sẽ coi mỗi người như một bào-ảnh che đậy một Phật-tính *đuy nhất*. Về vấn-đề này, nhà Phật-học P. Oltramare đã xác-nhận như sau:

« La tathatā joue dans le Mahāyāna à peu près le même rôle que l'âtman dans la théosophie brahmanique » (P. Oltramare, *La théosophie bouddhique*, p. 323).

Phật-linh trong Đại-Thặng đóng vai-trò gần như của Ngã trong khoa thông-thiên-học Balamôn.

Và vị học-giả trứ danh nhất Ấn-độ ngày nay là giáo-sư Radhakrishnan (hiện là phó Tổng-lưỡng Ấn-độ) cũng đã không giải nghĩa đạo-lý Đại-Thặng một cách khác :

« The Māhāyāna Buddhists liken the universe to a mây, mirage, flash of lightning or froth... The whole universe has its unchanged aspect as well as its changeable one. Bhutatathatā is the former, the absolute which persists throughout all space and time as the basis of all. *This universal eternal substratum answers to the Brahman of the Upanishads. In the realm of absolute truth or paramārtha we have nothing else.* » (Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, t. I, p. 593 — 594).

Các tác-giả Phật-giáo Đại-Thặng ví vũ-trụ như ảo-mộng, ảo ảnh, như mồi lửa lèo, như bọt nước... Vũ-trụ có phương-diện bất biến và cũng có phương-diện biến-dịch của nó Bhutatathatā (Đại Tâm) là phương-diện bất-biến : đó là một tuyệt-đối đứng thường-trụ qua mọi thời-gian và không gian để làm nền-tảng cho vạn-vật. *Thế-cốt phở-quát và vĩnh-cửu này đối lại với Balamôn của các Kinh Upanishads. Xét theo chân-lý tuyệt-đối, nghĩa là xét theo ba-la-mật-đa, thì ngoài Đại Tâm ra không còn có chi hết.*

Trong bài bàn về quan-niệm nhân-vị của học thuyết Đại-Thặng, chúng tôi sẽ trình bày đề độc giả thấy Đại Thặng đã nhiễm lấy tư tưởng Balamôn-giáo đến mức nào, và tại sao Đại Thặng chỉ truy-nhận một thực-thể duy-nhất là *Bhutatathatā*, đồng thời coi con người và các chúng sinh khác như những hình ảnh lăng-vãng của giấc mơ...

Sau khi đã lược qua quan-niệm của Balamôn-giáo về bản-vị, bây giờ chúng ta có thể vững chân bước vào lịch-sử Phật-giáo Tiểu-Thặng để theo dõi những cuộc tranh-luận về bản vị.

Tam Tạng Kinh đã nói gì về bản-vị ?

Trong phần lý-thuyết của Tam Tạng, tức Kinh Tạng và Luận Tạng, chúng ta thấy Phật luôn luôn lên án hai học-thuyết (vâda) : *Thường thuyết* (sassatavâda) và *Diệt-thuyết* (ucchedavâda). Phật quen gọi hai thuyết này là hai tà-thuyết (ditthi) rất tai-hại. Cũng vì thế, các sách nhà Phật thường đặt cho hai thuyết kia hai cái tên là *Thường kiến* (sassataditthi) và *Diệt-kiến* (ucchedaditthi).

Thường-kiến chủ-trương thế nào ?

Nếu chúng ta nhớ những nét đại cương về học-thuyết Balamôn, thì sẽ không ngỡ khi đọc những lời thuyết-ngôn sau đây của Phật. Chúng ta chưa quên rằng : theo thuyết Balamôn, thì Ngã là Balamôn, và

Ngã thường-trụ, bất di và bất-dịch. Phật thấy thuyết này rất có hại cho cuộc cách mạng tư-tưởng đạo lý : nếu Ngã bất di-dịch, và nếu tội-lỗi không thể liên-hệ tới Ngã, thì người ta cần chi phải lánh tội lỗi ? Muốn sạch tội, chỉ xuống sông Hằng tắm một lúc là hết mà ! Thực ra, làm gì có tội lỗi ? Thuyết Balamôn chỉ công nhận những giả-tượng, những hình bóng giả-tạo của tội lỗi mà thôi. Đúng như Oldenberg đã viết về chủ-trương của họ :

« Bản tính linh-hồn là trinh-tuyền, không vương một chút gì nhờ của chất thể. Chất-thể là căn-do của những khuấy động, dục vọng và đau khổ... Nhưng kỳ thực, linh-hồn đứng ngoài vòng những biến cố nọ ; tuy nhiên cũng như một chiếc bình pha-lê trong sáng khi bị đặt gần một chiếc hoa hồng liền mất vẻ trong sáng của nó vì nó phản ánh sắc hồng của chiếc hoa nọ ; cũng một lẽ, vì phản-chiếu những rung-động của xác-thịt, linh hồn *xem ra như* bị ràng buộc vào cảnh biến-động và đau-khổ của thể-chất. Bao lâu linh-hồn còn mê tưởng thì còn bị luân-hồi ; nhưng một khi linh hồn xác nhận rằng mình không có liên can chi tới những hành động của thể xác, thì khi đó linh hồn sẽ được giải thoát. » (Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, bản-dịch Pháp-văn của A. Foucher, trang 56 — 57).

Như vậy học thuyết Balamôn, tức thường-kiến, chủ-trương không có nhân-vị và cũng không có tội-lỗi thực sự. Tội thì phải là tội của ai ở đây, ngoài Ngã duy nhất ra, không có ai hết, tất nhiên không thể có tội được.

Xét cho cùng, không thể có tội lỗi được, chỉ vì Ngã bất biến, bất sinh và bất tử, còn tội thì bản tính của nó là mang đến cho linh hồn một sự thay đổi căn-bản : đang tốt lành, linh hồn mắc tội liền trở thành xấu-xa, đang thiện liền trở thành ác. Để bảo thủ tính cách bất biến của Ngã, Balamôn-giáo đành phải quan niệm tội-lỗi như một cái chi chất-thể : những tội đó chỉ cần xuống sông tắm kỹ là hết. Nhưng Phật không thể nào công nhận một tư tưởng đạo đức vô-lý như thế. Kinh *Theragāta* còn ghi lại thuyết-ngôn sau đây của Phật :

« Tắm gội ở sông không rửa được tội lỗi. Nếu nước sông có thần-lực để rửa sạch tội ác, thì những con cá sấu sát nhân kia sẽ lên thiên-đường hết. »

Cá sấu ăn thịt người ; chúng luôn luôn mắc tội sát-nhân, sát-sinh và như vậy tội của chúng nặng lắm. Nhưng chúng ở sông Hằng và luôn luôn tắm gội nước sông thần thánh ấy ; nếu như tắm nước sông Hằng mà rửa được tội chúng sinh, thì theo lời Phật, những con cá-sấu sát-nhân nọ đều sẽ sạch tội và sẽ lên thiên đàng hết !

Vậy tội phải là cái chi sâu xa hơn và có sức cải biến phẩm-tính

của con người, thay vào cái ý-niệm đạo lý bí vô của Balamôn, Phật muốn xây dựng một căn bản đạo đức mà La Valleepoussin gọi là luân lý ý-hướng (*morale intentionnaliste*). Đó thực là một tiến bộ đáng kể của ý thức đạo đức trong lịch sử tư-tưởng Ấn-độ. Chứng quả câu sau đây của Phật :

« Hỡi Tĩ-khuru Tapassin, ta tuyên-ngôn rằng : có ba thứ hành vi có thể trở thành tội ác, đó là hành vi của tư tưởng, hành vi của ngôn-ngữ và hành vi của thân thể. Hành vi của tư tưởng thì khác, hành vi của ngôn ngữ thì khác và hành vi của cơ thể thì lại khác. Xếp hạng ba thứ hành vi đặc biệt ấy, ta tuyên ngôn rằng hành vi của tư tưởng đáng trách nhất trong khi người ta phạm tội : hành vi của ngôn ngữ không đáng trách bằng ấy, và hành vi của thân thể không đáng trách bằng ấy. » (*Majjhima — Nikāya I, 373*).

Xem thế, quan niệm của Balamôn và của Phật Thích-Ca về vấn đề trách nhiệm con người (*responsabilité personnelle*) đã khác nhau lắm: một đảng chủ trương hành vi không có nghĩa tội phúc chi hết (Đó là ý nghĩa sâu xa của câu Kinh Bhagavad — Gita : Ngã không giết và Ngã không hề bị giết) ; một đảng nhấn mạnh ý nghĩa tội phúc của các hành vi con người, và đặt chủ tâm nơi hành vi của ý-hướng (ý chí). Trong khi Balamôn coi phúc đức là ân trách của chư thần và chỉ cần được thụ pháp (*initié*) rồi đọc những câu thần chú (*mantras*) thì sẽ được giải thoát, trái lại Phật Thích Ca cho rằng mỗi chúng sinh là kết tinh của những hành vi của họ. Đó là ý nghĩa câu : « Chính do hành vi mà có người sinh làm nô tỳ, làm chủ ông ; chính do hành vi mà có người sinh làm thầy cúng và có người sinh làm vua. Bởi chưng tất cả vũ trụ vạn vật xoay vần theo định-luật nghiệp quả » (*Sutta — nipāta, 650 — 655*).

Sánh với học thuyết Balamôn, đạo-đức-học của Phật Thích-Ca là một tiến bộ rõ ràng và tư tưởng của Ngài thường được tóm tắt trong câu thành ngữ này của Phật giáo : « Mỗi người là một sản phẩm của hành vi mình ». Tôi sinh làm người, vì kiếp trước của tôi tốt ; còn anh chàng nào đó sinh làm con chó nằm dưới gầm giường tôi kia, là vì hành vi kiếp trước của anh bất hảo, hơn nữa còn có những chúng sinh phải hóa kiếp làm ngà quý và địa ngục. Ấu cũng chỉ do hành vi của mỗi người.

Tóm lại, theo Phật-lý, hành vi tội phúc có ảnh hưởng sâu xa tới phẩm tính chúng sinh, ảnh hưởng tới chính cuộc hiện hữu của chúng sinh.

Trên đây mới chỉ là một phần học thuyết Phật Thích-Ca về con người mà thôi. Chúng ta biết mỗi nền đạo đức đều giả thiết một căn bản siêu hình học, cũng như mỗi thuyết siêu hình học đều hướng người ta về

một con đường luân lý nhất định. Vậy bây giờ chúng ta phải theo Phật sang phần siêu hình học.

Đề chống lại thuyết thường kiến của Balamôn, Phật đã tuyên ngôn những gì ?

Không cần nghiên cứu và cũng không cần mất nhiều thời giờ để đọc các Kinh nhà Phật, bởi vì hầu như từng Kinh đều có ghi những thuyết ngôn của Phật về sự Ngã phản đối chủ trương thường kiến của Balamôn vì hai thuyết *Thường kiến* và *Diệt kiến* là hai thuyết bị Phật dả kích nhiều nhất và mạnh nhất.

Thường kiến, tựu trung chỉ là một kết luận của thuyết Ngã là Balamôn. Muốn triệt căn tà thuyết đó, Phật đã nhắm chính trung tâm của nó mà công kích. Ngài nói không thể có Ngã và không thể có cái chi thường trụ như Ngã được :

« Các Tỳ khưu ơi, chư đệ muốn có một cái chi thường trụ, vững bền vĩnh cửu và bất biến. Nhưng chư đệ thấy cái vĩnh cửu và bất biến như thế ở đâu ? Phần Ta, ta không thấy cái gì như vậy hết.

Chư đệ muốn có một Ngã không hề biết ưu phiền, đau khổ, thảm thê và thất vọng. Nhưng chư đệ có thấy một Ngã như thế ở đâu chăng ? Phần Ta, Ta không thấy đâu hết.

Chư đệ ơi, nếu giả tí có Ngã đi nữa, thì ở trong ta có cái chi là Ngã không ? Rồi nếu Ngã là cái chi người ta không biết được, thì hỏi rằng những người dám nghĩ mình sẽ trở thành Ngã vĩnh cửu và bất biến có phải là những người hoàn toàn điên rồ không ? (*Majjhima-Nikāya* (137-139).

Như vậy Phật cho rằng Ngã chỉ là những ảo vọng hoặc những bịa đặt của bọn thầy cúng đạo Balamôn mà thôi. Sau khi bỏi đi hỏi lại : Ngã ở đâu ? Ngài đi sâu vào phân tích để chứng minh rằng trong ta không làm gì có Ngã đâu cả :

« Nếu sắc (rupa) vô-thường, và nếu cái vô thường là khổ, thì người ta không lẽ lại dám nhìn sắc và nói rằng : « Đây là Ngã » ? Xét về thọ, tưởng, hành và thức cũng thế. Cho nên phải kết luận rằng : sắc, thọ, tưởng, hành và thức đều không phải là Ngã.

Đã nhận định được như thế rồi, người môn đệ sáng suốt của dòng tộc Aryens sẽ những nhưng đối với sắc và các sự vật khác; vì những nhưng, y sẽ thành bất khả xúc động; đã bất khả xúc động, y sẽ được giải thoát và sẽ ý-thức rằng : « Sinh đã bị diệt, cuộc sinh hoạt với Balamôn đã xong, tất cả những công việc phải làm thì đã làm hết : tự nay không còn sinh tử dưới hình thức nào nữa ».

Sắc vô thường, thọ cũng vô thường, và các uẩn khác cũng vô

thường đúng như lời Phật vẫn hay thuyết pháp : Vạn sự khổ, vạn sự vô thường, vạn sự vô Ngã. Tóm lại, dầu lộn lên hay lộn xuống, lật đở chiều nào ta cũng không thấy Ngã đâu hết. Vì thế Kinh *Dhammasangani* có câu

«Bọn phàm phu không hiểu gì về chính Pháp của những người Ariya : bọn đó coi sắc (rupa) là Ngã — hoặc coi cái hữu sắc (ropavi) là Ngã—hoặc coi sắc như cái gì ở trong Ngã — hoặc coi Ngã như cái gì ở trong sắc. »(*Dhammasangani* 784).

Học thuyết của Phật Thích Ca luôn luôn đối lập với học thuyết Balamôn về vấn đề Ngã như thế, cho nên lịch sử văn học Ấn độ đã đặt cho hai thái độ đó hai tên đầy ý-nghĩa : học thuyết Balamôn có huy hiệu là *Ngã thuyết* (Atmavāda), và Phật thuyết có biệt danh là *vô Ngã thuyết* (Anātmavāda),

Chủ thuyết vô ngã của Phật nhằm phá hủy cái thuyết Ngã duy nhất và bất biến của Balamôn giáo. Như vậy, chúng ta tạm xong với Thường kiến. Và bây giờ cần phải xem Phật đã phê bình *Diệt-thuyết* như thế nào?

Diệt kiến chủ trương thế nào ?

Để dễ nhớ, chúng ta có thể gọi bọn chủ trương diệt kiến này là *bọn vô thần, vô tín ngưỡng* (Nāstika). Chủ trương của họ là: không có thần thánh chi hết, không có tội phúc và cũng không có cuộc đời bên kia sự chết. Đối với họ, chết là hết, hết tất cả. Phật Thích-Ca đã nhắc đến học thuyết của bọn này nhiều lần. Sau đây là một đoạn văn kiểu mẫu : ta thấy Phật giảng thuyết cho các gia trưởng, vì các ông này, không như các Tĩ khuru, rất còn có thể bị ảnh hưởng bởi chủ nghĩa khoái lạc:

«Này các gia trưởng, các người biết có những tu sĩ và những thầy Balamôn giảng thuyết rằng : «Không có hổ thẹn, không có cúng tế, không có lễ vật không có nghiệp quả tốt, và cũng không có nghiệp quả xấu ; không có đời này và cũng không có đời sau; không có cha và cũng không có mẹ....» Các tu sĩ và các thầy Balamôn họ không nhận thấy mối nguy hại và sự thô bỉ cũng như tính chất hư hỏng của những hành vi xấu, và họ không thấy những tính chất thiện hảo của những hành vi tốt. (*Majjhima Nikāya* I. 401 sq).

Đây mới thực là Hư vô chủ nghĩa, vì Diệt kiến chủ-trương không có chi hết : không có cha và không có mẹ, không có đời này và cũng không có đời sau không có nghiệp-quả tốt và cũng không có nghiệp-quả xấu. Như thế là không có chi hết thấy.

Quan trọng nhất là điểm Diệt kiến chủ-trương *không có nghiệp báo* nghĩa là hành vi của con người không có giá trị luân lý nào hết, không có tội và cũng không có phúc, vô thường vô phạt. Một học thuyết như thế sẽ phá hủy mọi ý thức đạo đức. Thực là hết sức nguy hại. Vì thế,

trong hai tà thuyết bị Phật công kích, Phật luôn luôn coi Diệt thuyết là tà kiến tệ hại và đáng luận phi hơn. Đối lại thuyết Balamôn coi mọi sự là hư vô và ảo mộng ngoài một thực thể duy nhất là Ngã—Balamôn, thuyết vô thần của nhóm Diệt kiến không công nhận một thực thể vô hình nào hết, họ bảo không có thần thánh, không có Balamôn, không có tội phúc chi hết. Chủ thuyết của họ là hãy tận hưởng những lạc thú hôm nay, vì ngày mai thì không chắc. Tư tưởng của họ giống hệt như tư tưởng của Khoái lạc chủ nghĩa trong giới Hy Lạp đã lấy câu *Carpe diem* (Hãy hái lấy ngày qua) làm tôn chỉ. Thánh Phaolô cũng nhắc tới bọn này trong một bức thư và ghi lại rằng chủ trương của bọn họ là: «Ta hãy ăn uống chơi bời cho thỏa vì ngày mai ta chết là hết» (I Cor, XV, 32)

Để chống lại tà thuyết của nhóm Diệt-kiến, Phật đã khôn khéo đưa ra một lý luận mà những ai đã quen với tư tưởng Pascal không khỏi ngạc nhiên về những chỗ giống nhau. Thực lý thú ; vì đề hoán cải một bọn người đang mê mèm theo đuổi những thú vui xác thịt, chúng ta không dễ đem những lẽ siêu hình giảng cho họ nghe. Tốt hơn cả là gieo vào lòng họ một thắc mắc, một nghi ngờ, một ý nghĩ. Đó là cách thức của Phật và của Pascal (le pari de Pascal) sau này ; dưới đây chúng tôi dẫn chứng một đoạn giảng thuyết của Phật.

Trước hết ta hãy lấy trường hợp một người khôn ngoan. Người này tự nhủ : «Người ta bảo không có đời sau...; nhưng giả như có đời sau, thì những người đã sống như không có đời sau, sẽ bị tái sinh trong một nơi khổ-ải, một ác-đạo (durgati), làm ngã quỵ và địa ngục. Như vậy, nếu quả thực có đời sau, thì những người không tin đời sau sẽ bị thua thiệt cả đời đường, bởi vì ngay ở đời này họ bị những người khôn ngoan chê trách là ăn ở ngang-tàng và tư-tưởng sai-lạc, và bị mang tiếng là vô-thần (nāstikas) ; rồi khi họ chết, khi mà thân-xác họ tan rã, họ sẽ phải tái sinh trong những nẻo đau-khổ và xấu-xa như ngã-quỵ và địa-ngục...

Bây giờ lại thấy trường hợp một người tự nhủ : « Người ta bảo có đời sau, và những người nọ sống tin tưởng có đời sau. Nếu thực sự có đời sau, thì những người nọ sẽ được lãi cả đời đường : bởi vì họ được những người khôn ngoan ca tụng về cuộc đời đạo hạnh của họ và về tư tưởng chính xác của họ ; rồi khi họ chết, nghĩa là khi thân xác họ tan rã, họ sẽ được tái sinh trong một kiếp tốt lành, một thiện đạo (sugati), nơi trời cao.» *Majjhima-nikāya*, I, 403-407

Diệt-thuyết xấu như thế và tai-hại cho cả đời này và đời sau như thế, cho nên cũng may là ít người theo. Riêng trong nhóm môn đệ Phật, tất nhiên không ai bị nhiễm, còn trong bọn thiện-nam tín-nữ (Upāsakas và upāsikas, Ưu-bà-tắc và Ưu-bà-đi) chắc cũng ít người bị lay chuyển bởi thuyết vô-thần và duy-vật đó. Cũng vì thế, thường Phật không phi thời giờ để công-kích Diệt-kiến như Ngài thường đề tâm phê-bình Thường-kiến.

Bây giờ sau khi đã biết Thường-kiến và Diệt-kiến là gì, chúng ta phải tìm hiểu chủ-trương của Phật-thích-Ca, vì Ngài vẫn nói học-thuyết của ngài là trung-đạo nằm giữa hai tà-thuyết đó.

Đề mở đầu, xin bạn đọc suy-niệm bài thuyết ngôn sau đây. Nó là tượng-trưng thái-độ căn bản và dứt khoát của Phật :

- Thưa Ngài Gotama, đau khổ tại chúng ta gây nên chăng ?
- Kassapa ơi, không phải thế.
- Vậy đau-khổ do người khác gây nên chăng ?
- Kassapa ơi, không phải thế.
- Hay là đau-khổ vừa do ta vừa do người khác gây nên ?
- Kassapa ơi, không phải thế.
- Nếu thế, có lẽ đau khổ do may rủi chăng ?
- Kassapa ơi, không phải thế.
- Thưa ngài Gotama, hay là không có đau khổ ?
- Kassapa ơi, không phải thế đâu. Có đau-khổ.
- Vậy xin Ngài dạy tôi biết vấn-đề đau khổ như thế nào.

— Này Kassapa, « người làm cũng chính là người chịu » đó là chủ-trương của nhóm Thường-kiến. Còn nói : « người nọ làm, người kia chịu » thì là học-thuyết của nhóm Diệt-kiến. Phần Ta, Ta không đi theo hai đường bế-tắc nọ, và, hỏi Kassapa, Ta dạy cho nhà người con đường trung-đạo ». (*Samyutta-Nikāya* 11-19-20)

Thuyết trung-đạo của Phật thực là khó giảng, vì thế ngài đã không trả lời đạo-sĩ Vacchagotta khi ông này hỏi Ngài : Ngã có chăng ? (Bạn đọc có thể xem nguyên-văn trong Đại học số 15, trang 13-14). Phật nghĩ : nếu bảo có Ngã, thì đạo-sĩ Vacchagotta sẽ tưởng nhầm rằng Phật muốn dạy ông học-thuyết Bà-la-Môn, tức Thường-thuyết ; trái lại, nếu Phật trả lời không có Ngã, thì đạo-Sĩ sẽ tưởng nhầm rằng Phật chủ-trương và muốn dạy ông giữ Diệt-kiến.

Vậy Trung-đạo (Madhyamārga) là gì ?

Trong câu trả lời cho Kassapa trên đây, Phật đã xác định thế nào là Thường-kiến và thế nào là Diệt-kiến. Thường kiến thì cho rằng « người làm cũng chính là người chịu » : hiểu theo thuyết luân-hồi của Ấn-độ thì câu này có nghĩa là dẫu tôi gây trăm ngàn tội ác mặc lòng, kiếp sau tôi vẫn là tôi, vẫn y nguyên không thay đổi chi hết, tôi vẫn là người chớ không bị tái-sinh làm ngạ quỷ hay địa-ngục. Trái lại Diệt-kiến lại dạy rằng : tôi tha hồ tác tội, tác quái, khi tôi chết là tôi bị tiêu-ma, và người khác sẽ sinh ra thế chân tôi, như vậy tôi khỏi lo hưởng phúc và đền tội.

Tóm lại, vấn-đề đặt ra cho Phật ở đây là một vấn-đề siêu-hình-học, vấn-đề cũng *người ấy* hay là *người khác* (le problème du même ou de l'autre). Vấn đề này cũng đã làm các triết-gia Hy-lạp như Héraclite, Parménide, Platon và Aristote suy-nghĩ và tranh luận rất nhiều. Héraclite chỉ chú-trọng đến về biến-dịch của vạn vật, nên ông bỏ rơi tính-chất đồng-nhất (identité) của chúng : kết cục ông chủ-trương quan-niệm « người khác » (l'autre), sự vật luôn luôn đổi khác, mỗi lúc là một sự vật, con sông khi này không phải là con sông bảy giờ nữa. Trái lại Parménide và Platon lại quá bị cảm-súc về đồng-nhất-tính của sự vật (l'être est ; l'être est ce qu'il est) cho nên đã khước từ tính-cách biến-dịch của chúng : kết cục, hai ông chủ-trương không thể có biến dịch, nhưng chỉ có Hữu-thể bất biến và viên-mãn, và như vậy tất cả vạn vật của thế-giới biến-dịch này đều chỉ là những hình-ảnh giả-tạo mà thôi. Phải đợi Aristote, triết học Tây phương mới có một học thuyết đứng đắn, tổng-hợp cái « cũng » và cái « khác » kia.

Trở lại Phật Thích-Ca, ta thấy Ngài có một chủ-trương giống như chủ trương của Aristote. Phật bảo chúng sinh tái-sinh không phải là một cái chi bất-biến, nghĩa là không tái-sinh *hoàn toàn* như trước ; nhưng chúng-sinh cũng không tái-sinh làm những chúng sinh *hoàn toàn* khác, vì như vậy làm sao gọi là *tái* sinh được ? *Tái* nghĩa là *cũng* chính tôi hay là chính anh sinh lại chứ ! Cái khó là khó ở chỗ làm sao diễn tả được sự kiện biến-dịch mà không làm thương-tổn đến bản thể sâu-xa của sự vật tức là đồng-nhất-tính của chúng.

Vấn-đề của « cũng » và « khác » được nêu lên nhiều lần trong các cuộc đối ngoại giữa Phật và chư đệ. Nhưng tôi tưởng không gì bằng mời độc giả cùng chúng tôi tham khảo cuốn *Milindapanha* là cuốn sách có địa-vị đặc biệt trong Kinh điển nhà Phật : đó không phải là một Kinh (sūtra), nhưng cũng không phải là một luận (sastra). Đó là một cuốn mà các học-giả đã biệt tặng huy hiệu là cuốn Hậu-Kinh (un livre postcanonique), gần có giá trị như một Kinh thực-thụ.

Có thể nói : tất cả cuốn *Milindapanha* là một cuộc bàn-luận về « cũng » và « khác ». Dưới đây, chúng tôi trích dẫn mấy đoạn căn-bản nhất để bạn đọc theo dõi tư-tưởng nhà Phật về vấn đề bản-vị con người. Nếu cả hai phóm Thường-kiến và Diệt-kiến *cùng phủ nhận nhân vị* và chủ-trương hoặc Hư-vô hoặc Ngã duy nhất, thì Phật Thích-Ca trái lại đã chủ-trương một thuyết bản-vị rõ rệt. Chủ-trương đó rõ rệt, nhưng lời lẽ của Phật thiếu vẻ sáng sủa của những triết-gia Hy-lạp, bởi vì hồi đó Ấn-độ chưa có những danh-từ triết-học khả-dĩ biểu lộ chân-lý mới ấy. Tuy nhiên, nếu ngôn ngữ của các Kinh còn hồ hồ, thì trái lại những danh-từ của cuốn *Milindapanha* đã có vẻ chuyên-môn và rõ ràng. Đây là đoạn tượng-trưng :

— Bạch thầy Nāgasena, cũng người nọ tái-sinh, hay là người khác tái-sinh ?

— Tâu Đại Vương, không phải cũng người ấy, và cũng không phải là người khác tái-sinh.

— Xin thầy cho một tỉ-dụ.

— Tâu Đại vương, khi Ngài còn là đứa bé nằm ngửa trong nôi thì Ngài có phải cũng là Ngài bây giờ không ?

— Bạch, không. Khi ấy tôi khác.

— Nếu vậy, Đại vương đã không có cha và không có mẹ, và cũng không có quốc-sur ! Không phải, chính Đại vương đã đi học chữ nghĩa và tập tành các nghệ-thuật và đức-tính ! Và nếu vậy, tất phải có một mẹ cho mỗi tuổi của cái thai và mỗi tuổi đứa nhỏ lớn lên thì nó lại có một mẹ khác ! Người đi học thì khác, và người đã học rồi thì lại khác ! Người phạm tội thì khác, và người chịu tội, chịu trói chân chặt tay thì lại khác !

— Bạch Thầy, nhất định không phải thế. Còn Thầy nghĩ làm sao ?

— Tâu Đại vương, tôi nghĩ chính tôi là đứa bé nằm nôi xưa và chính tôi nay thành người lớn. (*Milindapanha*, bản dịch Pháp-văn của L. Finot, trang 78-79).

Chủ-trương của Nāgasena thực là rõ ràng. Nhiều học-giả đã quá bị cảm-súc bởi thí dụ cái xe của Nāgasena, cho nên đã tưởng Thầy chủ trương thuyết Duy-danh, hoặc Hư-vô chủ-nghĩa. Hiểu như thế quả là sai lầm, và sai lầm lắm. Trong những đoạn như đối-thoại về cái xe, Nāgasena chỉ có ý công-kích học-thuyết Thường-kiến của Balamôn muốn coi bản-vị con người như một thần Ngã vĩnh cửu và bất biến, nhưng không bao giờ Thầy quan-niệm con người như một cái tên rõ rệt không. Trái lại chủ-trương bản-vị của Thầy hết sức rõ rệt : thầy nói con người trước sau vẫn là một ngôi vị duy-nhất, tôi ngày nay và tôi khi còn nằm ngửa trong nôi cũng là một, tuy hai cái tôi đó khác nhau nhiều lắm về chi tiết.

Tóm lại cái khó của các tác giả Phật giáo là diễn tả đúng chân tướng của con người qua các kiếp phù-sinh : con người luôn luôn thay hình đổi dạng, khi thì sinh làm người, lúc thì sinh làm trâu bò, lúc lại sinh làm thần, nhưng chung quy tôi vẫn là tôi. Nhưng tôi vẫn là tôi, câu đó không có nghĩa là tôi tuyệt đối không thay đổi gì về bản vị và sự thay đổi nọ chỉ có tính cách ngoại diện hơi hợt. Chủ trương như thế tức là mắc vào những sai lầm của thuyết Thường kiến.

Thường-kiến sai và Diệt-kiến cũng sai ; nói «cũng» tuyệt đối là sai, và nói «khác» tuyệt đối càng sai hơn. Đó là ý nghĩa bài đối thoại giữa

Phật và đạo sĩ Vacchagotta. Và đó cũng là ý nghĩa hiển nhiên của đối-thoại giữa Tỉ-khuru Nagasena và vua Milinda chúng ta vừa đọc trên đây.

Bây giờ chúng ta đã ý-thức rõ ràng về chủ-trương Phật Thích Ca đối với quan-niệm bản-vị. Phật công-kích gay gắt hai tà-thuyết Thường kiến của Balamôn và Diệt-kiến của bọn vô thần. Nếu Thường-kiến đúng, thì không thể còn có bản-vị và nhân-vị nữa, bởi vì chỉ có một Ngã duy-nhất, một thứ Tự-Ngã vô ngôi-vị, ngoài ra thấy là ảo-mộng (Mâyâ). Như vậy mỗi người chúng ta chỉ là một bào-ảnh giả-tạo che đậy một thực thể *duy-nhất* là Ngã—Balamôn mà thôi. Phật Thích Ca đã sáng suốt nhận ra cái vô-lý và tà-giả của một học-thuyết như vậy. Đồng thời Ngài cũng lên án cho học-thuyết đối-lập, tức Diệt-kiến : theo thuyết này thì không có Ngã, không có chi thường-trụ, nhất là không có nhân-vị và không có một thứ bản thể nào hết, con người và chúng sinh khác đều bị hư-vô-hóa liền sau khi chết.

Không cần suy nghĩ nhiều, chúng ta cũng dễ thấy rằng cả hai tà thuyết, Thường-kiến và Diệt-kiến, rất có hại cho nền-tảng đạo-đức, vì tựa-trung cả hai tà-thuyết cùng phủ nhận quan-niệm bản-vị của con người và chúng sinh khác.

Lập-trường của Phật Thích-Ca về bản-vị thực là rõ ràng. Phật nói chúng-sinh không bị tiêu hủy sau khi chết vì chúng sinh đều tái sinh theo luật nghiệp-báo. Sinh-vật tái-sinh đó thế nào ? Theo Phật, thì sinh vật đó không hoàn toàn *cũng* là vật vừa chết, nhưng cũng không hoàn toàn *khác* với sinh-vật vừa chết mà nó kế tiếp đây. Không cũng (le même) và cũng không khác (l'autre). Ngoài hai con đường cùng (impasse) này, hỏi có thể tìm ra một nẻo chính đáng nào chăng ? Phật Thích-Ca tự xưng là đã khám phá ra con đường mới, đó là Trung-Đạo của Ngài.

Nói Trung-Đạo thì dễ, nhưng xác-định Trung-Đạo là gì lại không phải là truyện dễ, nhất là đối với một thời còn nghèo danh từ siêu-hình-học như thời đại của Phật. Vì thế chúng ta thấy Phật và chư-đệ nhiều khi lúng túng trong ngôn-ngữ, tuy đầu ý-tưởng luôn luôn giữ đúng lập trường bản-vị. Để thấy rõ điều đó, chúng ta cùng nhau đọc một đoạn nữa của Kinh Milindapanha :

— Bạch Thầy Nāgaseṇa, có một hữu-thể nào đi tự xác người chết sang xác sinh-vật tái-sinh chăng ?

— Tâu Đại vương, không.

— Nếu thế, sinh-vật tái-sinh, tức sinh vật sinh ra kế cho sinh-vật vừa chết, sẽ được thoát khỏi mọi tội kiếp trước ?

— Vâng, nếu không có luân-hồi và tái-sinh thì sinh-vật tái-sinh nọ được giải thoát khỏi tội tiền kiếp, nhưng vì có luật tái-sinh, cho nên

nó không thoát được tội tiền-kiếp của nó.

Luân-hồi : đó là một chủ thuyết của nhà Phật. Đây chúng tôi chưa muốn phê-bình cái vô-lý của thuyết đó, nhưng chỉ muốn lấy thuyết đó để hiểu quan-niệm nhân-vị của học-thuyết Phật tử (Thực ra Phật chỉ chấp nhận và khai-thác thuyết Luân-hồi, một thuyết vẫn có từ lâu trước Ngài). Vậy cần nhớ luôn rằng luật luân hồi là một giáo điều căn-bản của Phật-giáo. Và cùng với thuyết luân-hồi, Phật-giáo đề rất cao giáo-điều *nghiệp quả*. Hai giáo-điều này cùng nhau tạo nên một quan-niệm khá cách-mạng của Phật tử về nhân vị. Dưới đây là một đoạn Kinh Milindapanha chứng tỏ sự liên-hệ giữa hai giáo điều nọ :

— Bạch Thầy Nāgasena, cái gì tái-sinh ?

— Tàu Đại vương, danh-sắc (nāmarūpa) tái-sinh.

— Bạch, cái danh-sắc này tái-sinh chẳng ?

— Tàu, không. Danh-sắc này hoàn thành một nghiệp tốt hay xấu, rồi danh-sắc khác sẽ chiếu nghiệp-quả đó mà sinh ra.

— Nếu không phải *cũng* danh-sắc này tái-sinh, tức thì nó được giữ sạch mọi tội lỗi ?

— Tàu Đại vương, giả thử không có tái sinh thì sẽ như thế thực đấy, nhưng vì có luân hồi cho nên nó không thoát được tội tiền-kiếp của nó.

— Bạch, xin Thầy lấy một thí dụ.

— Có người cưới một trẻ gái nọp đủ tiền hồi môn rồi trảy đi xa. Ở nhà, đưa nữ-nhi nọ lớn dần và tới tuổi cập kê : một người khác ưng cô, nọp hồi-môn và cưới cô nàng. Khi đó anh chàng thứ nhất trở về và hạch tội anh thứ hai này đã cướp vợ của y. Anh chàng thứ hai trả lời : « Tôi không lấy vợ của anh, vì đứa nữ nhi anh cưới khi xưa thì khác, và cô thanh-nữ tôi vừa mới cưới đây lại khác ». Nếu giàn xếp không xong và họ đưa vụ này tới trước tòa Đại vương thì Đại vương sẽ xử cho ai được ?

— Phải xử cho anh chàng thứ nhất được.

— Tại sao thế ?

— Bạch, vì, cho anh chàng thứ hai muốn luận lý thế nào mặc ý, chúng ta cũng phải công nhận rằng cô thanh-nữ nọ bởi đứa nhi-nữ kia mà ra.

— Tàu Đại vương, vậy vấn-đề danh-sắc tái-sinh cũng như thế. (Milindapanha, bản dịch Finot, trang 90).

Thí dụ trên đây làm sáng tỏ vấn đề *cũng* và *khác*. Và cũng nêu lên mối tương quan giữa *cũng* và *khác*. Đứa nhi-nữ *không phải* là cô thanh-

nữ, nhưng cũng không phải là một hữu-thể, một sinh-vật hoàn toàn khác. Như thế, có phương-diện cũng, và có phương-diện khác. Có thể nói rằng khác ở tùy-thể (accidents) và cũng ở bản-thể. Tuy nhiên chúng ta nên xác-định ngay rằng bản-thể đây không phải là một cái chi chất-thể như kiểu bản-thể của nhóm Duy-nghiem mà Hume là đại-diện. Bản-thể là một thực-tại siêu-hình (une réalité métaphysique). Chúng tôi sẽ trở lại vấn đề bản-thể và tùy-thể nơi phần thứ ba bài này, tức là phần tổng-luận về quan-niệm bản-vị trong Phật-giáo nguyên-thủy. Bây giờ chúng ta hãy chỉ nên ghi nhận thái-độ thoát tiên của Phật tử và những tiến-bộ của tác-giả cuốn Milindapanha về quan-niệm bản-vị.

Những điểm chúng ta cần phải ghi nhận là :

1) Với chủ-trương xây-dựng một nền đạo-lý nhân-hản có ý-thức luân-lý thực-thụ và trách-nhiệm cá-vị đích-thực, Phật Thích-Ca đã bó buộc phải công-kích hai học-thuyết đang toàn-lệnh ở thời đó vì cả hai, Thường-kiến của Bà-la-môn giáo và Diệt-kiến của bọn vô-thần, cùng dẫn tới sự phủ-nhận nhân-vị. Một bên thì Bà-la-môn-giáo coi tất cả chúng-sinh chỉ là những ảo-tượng, những giả-tượng, những hình-ảnh hão-huyền do trò Ảo-hóa (mâyâ) gây nên, thực sự thì chỉ có một thực-thể duy-nhất là Ngã tức Bà-la-môn. Mà Ngã đây không có nghĩa là một bản-vị hay một ngôi-vị hoặc nhân-vị nào hết. Ngã chỉ là một thứ hồn vũ-trụ, một thực-thể vô ngôi-vị. Tự sơ khởi chỉ có Ngã duy-nhất, và sau này, khi những trò ảo-thuật (les jeux de la Mâyâ) của Ảo-hóa đã bị thu về trong bản-thể duy-nhất, cũng sẽ chỉ có Ngã mà thôi. Trái lại bên nhóm vô-thần (nâstikas) chủ-trương không có nghiệp-báo vì không có nhân-vị hay bản-vị chi cả. Chết là hết. Khi sống, chúng sinh là kết-tinh của nhiều yếu-tố tinh-thần và chất-thể, nhưng lúc chúng-sinh chết thì hợp-thể (le compose) tức hữu-thể (l'être) của chúng bị tiêu-ma. Chủ-trương này xuất-hiện rất sớm trong lịch-sử tư-tưởng Ấn-độ, vì cuốn *Bách đạo Bà-la-môn* (Śatapatrabrahmana) có ghi câu nói sau đây của đạo-sĩ Artabhaga :

« Khi con người chết, tiếng của nó hòa vào trong Lửa, hơi thở của nó hòa vào trong Gió, mắt của nó trở về với Mặt trời, tư duy của nó trở về nơi Mặt trăng, tai của nó đi về miền Thượng giới, xác của nó trở về Đất, ngã của nó trở về với Tinh chất (éther), tóc và lông của nó trở về với Cây cỏ ; khí huyết của nó hòa vào trong Nước ; khi đó, còn đâu là con người ? » (Śatapatrabrahmana, dẫn trong Oldenberg, *Le Bouddha* trang 46).

Đứng trước hai tà thuyết này, Phật Thích Ca chỉ biết lên án gay gắt, nhưng khi phải trình bày học thuyết Trung Đạo của Ngài, Ngài đã không đủ danh từ để diễn tả minh bạch, cho nên không thiếu những người trong bọn môn đệ Ngài đã hiểu nhầm tư tưởng của Ngài. Chẳng hạn Tỉ khưu Yamaka đã công nhiên trả lời Sariputra rằng : « Tôi hiểu đạo

lý của Phật như thế này : khi một tỉ khuru tẩy sạch được hết các tỉ tích (āsava) và chết đi, thì Ngài hoàn toàn tiêu diệt, và như vậy không còn ngài nữa.» (Samyutta-nikāya III, 109). Sariputra đã vội vàng cải huấn cho Yamaka. Dầu sao sự kiện đó cũng làm chứng rằng lời lẽ của Phật về quan niệm bản vị chưa được minh bạch lắm và còn nhiều chỗ khúc mắc, chính những môn đệ Ngài cũng chưa lãnh hội được.

2) Năm thế kỷ sau khi Phật tịch, tác giả cuốn Milindapanha đã có thể cống hiến cho văn học Ấn độ một bản trình bày rõ rệt với những danh từ khá chuyên môn về vấn đề bản thể con người *biến dịch* nhưng không *biến mất* trong những nỗ lực luận hồi. (Nói theo E.Gilson thì « il n'y a de devenir que quand une chose devient autre sans devenir autre chose chỉ có biến dịch khi sự vật đổi ra khác mà không trở thành một sự vật khác. »). Muốn diễn tả mối tương quan đó giữa *cũng* và *khác*, có lẽ lần đầu tiên trong văn học Ấn độ người ta thấy nói tới cái *cũng* (ananna, le même) và cái *khác* (anna, l'autre), ít nhất cũng là lần đầu tiên hai ý niệm về *cũng* và về *khác* được đem so đo với nhau trong một biện chứng pháp linh động.

Qua những trang sách của Milindapanha chúng ta đã cùng nhau đọc lại trên đây, không thể chối cãi được rằng tác giả sách đó đã quan niệm bản vị con người là một cái chỉ biến dịch qua các lần tái sinh : mỗi lần tái sinh, chúng sinh khác đi nhiều lắm, nhưng không phải như thế là chúng sinh biến thành những sinh vật khác hẳn. Cái danh-sắc tái sinh (danh-sắc chỉ hợp-thể của con người, vì sắc (rūpa) chỉ thân xác, và danh (nāma) thì chỉ bốn uẩn kia tức thọ, tưởng, hành và thức), vắng xin nhắc lại rằng cái danh-sắc tái-sinh không phải là *cũng* cái danh-sắc hiện-đương, nhưng *đang khác* nó không phải là một danh-sắc hoàn toàn *mới*, *khác*. Như vậy nó không *cũng* hẳn, và cũng không *khác* hẳn, nhưng vừa *cũng* và vừa *khác*. Có thể nói nó cũng về tính chất siêu hình (bản thể) và *khác* về những phẩm-tính tùy-thể (accidents); nó *cũng* về bản-thể siêu-nghiệm, tức là bản-ngã siêu-nghiệm (le moi transcendental), và nó *khác* về cái thực-thể duy-nghiệm (réalité empirique) của nó.

Cũng nên đề ý : Phật-giáo quan-niệm quãng cách giữa hai kiếp phù sinh cũng như ta quan-niệm quãng cách giữa tuổi thiếu-nhi và tuổi trưởng-thành. Đó chính là ý nghĩa tỉ-dụ đưa nữ-nhi trở thành cô thanh nữ trong cuốn Milindapanha. Nếu cô thanh nữ đã trở nên *khác*, không còn là đứa nữ nhi ngày xưa nữa, thì *đang khác* cô ta *vẫn là một bản-vị*, một nhân-vị với đứa nhi-nữ ấy : cô ta ý thức rõ ràng cô ta chính là đứa nhi-nữ ấy với tất cả những sinh-hoạt và tâm-tinh ký-sự của nó. Nhìn vào thực-trạng của cô ngày nay, người ta thấy cô đã thay đổi thân-xác và tâm-tinh. Nhưng ở trên và ngoài những thay đổi đó, những thay đổi về thân-thể và tâm-lý, vẫn có một cái mà G. Marcel gọi là

«*thường-tại hữu-thê-học*, permanent ontologique» không thay đổi bởi vì nó siêu-việt trên mọi thay đổi về hiện-tượng. (Về chỗ then chốt này, R. Verneaux đã tóm tắt tư-tưởng của Gabriel Marcel như sau: «Personne ne vit sans s'engager et l'existence porte en elle-même la solution du dilemme. L'engagement est incompréhensible, et disons même impossible, qu'on identifie le moi à ses états de conscience. Mais précisément l'acte d'engagement est la *reconnaissance*, non pas théorique ou verbale, mais effective, concrète, vécue, d'un certain *permanent ontologique*, d'une personne qui ne se confond pas avec les phénomènes changeants de la vie psychologiques, qui les transcende au contraire, qui est *méta-physique*. Không ai sinh-hoạt mà lại không nhập cuộc và hiện-sinh chính là cách giải đáp câu song luận. Sự nhập cuộc sẽ không thể hiểu được, và nói ngay là không thể có được, nếu người ta đồng-hóa bản-ngã với những trạng-thái ý-thức của nó. Là bởi vì nhập cuộc là *truy nhận*, — không phải truy nhận một cách lý thuyết và sáo ngữ, — nhưng là truy nhận thực sự, truy nhận cụ thể và theo kinh nghiệm rằng có một *thường-tại hữu-thê-học*, nghĩa là có một nhân vị không đồng hóa với những biến tượng biến dịch của sinh hoạt tâm lý: nhân vị đó siêu việt trên những hiện tượng nọ bởi vì nó *siêu hình*» (Roger Verneaux. *Leçons sur l'Existentialisme*, p. 149).

Tất nhiên ai cũng thấy rằng tác giả chốn Milindapanha, dầu đã tiến hơn Phật tổ trong việc trình bày thực thể bất biến của con người qua những biến chuyển về thân thể và tâm lý, nhưng chưa diễn tả một cách sáng sủa và khúc chiết như Marcel và các triết gia ngày nay. Dầu sao những tiến bộ của cuốn Milindapanha so sánh với Tam Tạng Kinh cũng là một điểm rõ ràng. Và chủ trương của sách đó về vấn đề bản vị cũng khá rõ ràng qua cách tỉ dụ rất khéo, chúng ta vừa gặp trên đây.

Đọc xong cuốn Milindapanha, người ta có cảm giác như còn ăn đói: những chi tiết về một vấn đề quan trọng như thế mà giải đáp chưa được chu tất. Chính vì thế, những cuộc tranh luận sẽ lại nổi lên. Và đó là cuộc tranh biện vừa dài vừa gay go giữa Tông Phái Pudgalavâdin và các Tông phái khác của Phật giáo nguyên thủy.

(còn tiếp)

Linh Mục TRẦN THÁI ĐÌNH

Lịch trình phát-triển tư tưởng Nhật-Bản (1)

CHÍNH TRỊ ĐA NGUYÊN VÀ QUYỀN TƯ HỮU PHỤC HOẠT

ĐOÀN VĂN AN

NHỮU các đoạn trước chúng ta đã thấy : Quốc-gia Nhật-bản ở các thời cổ-dại, Thiên-Hoàng luôn luôn ở địa-vị tối cao duy nhất, có đặc quyền thống trị tất cả nhân dân, xử-dụng tất cả điền thổ. Nương vào đó chúng ta có thể quan niệm được chế độ độc đáo chuyên quyền, chính trị Nhất-nguyên phong kiến của Nhật-bản cổ đại. Tuy nhiên, đứng về một phiến-diện khác chúng ta thấy : mặc dù trên hình thức tổ chức, trong phương diện pháp lý thì Thiên-Hoàng luôn luôn ở địa vị tối cao, nhưng trong phương diện thực tế, nghĩa là trong việc chấp chương triều chính, thống trị nhân dân thì bên cạnh Thiên-Hoàng thường có những vị Đại-thần nhiếp chánh, hoặc Tướng-quân phò tá yểm hộ. Do đó chế độ chính trị đa nguyên phát sanh. Một khi chế độ chính trị đa nguyên này đã được áp dụng thì quyền tư hữu, tức là quyền chiếm hữu về điền viên thổ địa của một số người, gồm cả các vị Đại-thần, Tiều-vương, Tướng quân v.v... phải được bảo đảm bền vững. Sau đây, chúng ta sẽ nghiên-cứu đến hai vấn đề này để hiểu rõ về chế độ phân quyền, cùng sự phản ứng của nhân dân đối với vấn đề quốc hữu hóa nhân dân điền thổ của quốc-gia Nhật-bản ở các thời cổ đại như thế nào.

(1) Xem Văn Hóa Á Châu từ số 4 tháng 7 năm 1960.

1.— CHÍNH-TRỊ ĐA-NGUYÊN

Chính trị đa nguyên ở đây tức là chỉ cho chế độ chính-trị phân-quyền, hoặc nói một cách khác là chế độ chính trị mà quyền chấp chánh và thống trị nhân dân do hai hoặc nhiều người phụ trách. Chế độ chính trị đa nguyên này là một đặc sắc cũng là một bằng chứng để hiểu dân tộc tính của người Nhật-bản. Trong lịch sử của Nhật-bản có nhiều lúc Thiên Hoàng chỉ là một ngôi vị tượng trưng, có danh mà không có thật quyền; trong những lúc ấy thì những vị Nhiếp chánh Đại thần, hoặc Tướng quân là những người chấp chương quyền hành, điều động quốc gia và tất cả quyền bính về quân sự võ bị, nội trị, ngoại giao v.v... đều ở trong tay của họ. Chính những lúc ấy là những lúc mà quốc gia Nhật-bản ở trong chế độ chính trị đa nguyên, phân quyền thống trị này.

Chế độ chính-trị đa-nguyên này không phải là mới phát sanh ở mấy thế kỷ gần đây, mà nó đã có từ thời khai-thỉ, trong khi Nhật-Bản đang là một quốc-gia ở trong chế-độ tự-lạc và tập đoàn. Vào khoảng cuối thời kim-thạch kiêm-dụng thời-đại và bắt đầu của thời Lịch-sử thời-đại (Cổ-đại), mặc dù Nhật-Bản còn là một quốc-gia chia thành nhiều Tiểu-quốc nhưng cũng đã áp-dụng theo chế-độ chính-trị đa-nguyên này. Đại diện của quốc-gia Nhật-Bản ở thời-đại này là Nữ-Vương Himiko (1). Nữ-Vương Himiko là một người không có chồng, suốt đời tin-phụng thần bính và chuyên môn về sự tế lễ cầu nguyện, còn các việc triều chính, công vụ, nội trị, ngoại giao v.v... tất cả đều do người em trai cầm giữ. Do đó người em trai lần lần trở thành độc đoán chuyên-quyền trong việc tổ chức triều-đình, cai trị nhân dân, còn Nữ-Vương Himiko chỉ là một người có danh mà không có thật quyền. Đó là một thí dụ để chứng-minh rằng: ở các thời cổ đại nguyên-thỉ, Nhật-Bản cũng đã tổ chức theo chế độ chính trị đa nguyên này. Ngoài ra như việc Thiên Chiếu Đại-Vương với vị tướng quân tên là Tổ-Thiên Minh-Tôn, Thần-Công Hoàng-Hậu với vị đại thần tên là Võ-Nội Túc-Di v.v... cũng là những sự thật để cho ta thấy rõ chế độ phân quyền trong công việc triều chính và cai trị nhân dân của Nhật-Bản ở các thời cổ-đại như thế nào rồi.

(1) Thời đại Nữ vương Himiko ở Nhật-bản là ở vào khoản cuối thời Hậu-Hán, rồi đến thời Tam-quốc, thời Tây Tấn của Trung hoa. Vào khoản năm 236 Nữ-vương Himiko đã phái sứ-giã đến triều-cống; cầu thân với Trung-hoa và vua Minh-Đế đòi Ngụy đã phong tặng ấn kiếm với chức hiệu "Thần Ngụy Ủy-quốc-vương". Đến năm 266 Himiko Nữ-vương cũng có phái khiến sứ thần đến cầu ân-viện với vua nước Tấn của Trung-hoa.

Ở đây chúng ta cũng nên hiểu thêm, rằng : chế độ phân quyền tức là chế-độ « Quân thần cộng trị » chế-độ này phần nhiều cũng tổ-chức gần giống như chế-độ chính-trị của Trung-Hoa ở các thời xưa. Có khác chăng nữa là các vị Thái-Chánh đại-thần, Nhiếp-Chánh đại thần, Viện-Chánh đại-thần hoặc các vị Tướng-quân của Nhật-Bản có những quyền-hành rộng-rãi hơn Trung-Hoa mà thôi. Do đó, trong lịch-trình tiến-hóa của Nhật-Bản có nhiều lúc Thiên-Hoàng chỉ là hư vị, có danh mà không có thật, vì tất cả quyền-hành chấp-chánh đều do các vị Đại thần hoặc Tướng-quân này nắm giữ.

Không những ở các thời cổ-đại đến các thời thuộc về trung-cổ, chế-độ chính-trị đa-nguyên, quân thần cộng trị này cũng thường được áp-dụng ở Nhật-Bản. Ví dụ : ở thời-đại Kamakura (1192-1333), triều-đình thì đặt ở tỉnh Kyoto, nhưng quyền-thánh thì đều do vị Chính-đĩ Đại-tướng-quân, rồi đến giòng-họ Bắc-Điền Tướng-quân ở Bạc-phủ (2) tại tỉnh Kamakura điều-động chỉ-phối. Đến thời Nam-Bắc triều (3) quyền-hành chấp-chánh và thế-lực trong triều cũng bị chia thành 2 phái là phái Tri-minh-Viện và phái Đại-giác-Tự. Sau đó, ở thời-đại Yoskinô (1336-1392) trong Bạc-phủ của giòng họ Túc-Lợi tướng quân cũng có phong trào « hạ khắc thượng » công việc hành chánh cũng như việc điều khiển quân lính dần dần bị phân tán xuống các vị quan quân ở các cấp dưới. Do đó, quyền hành chấp chánh, cai trị nhân dân không những chia thành hai là Thiên-Hoàng và các vị Đại-thần, Tướng quân, hoặc Triều đình và Bạc phủ, mà còn chia thành nhiều hệ thống, nhiều đảng phái, nhiều đảng cấp khác nhau nữa. Ở đây với sự phân quyền, cộng trị này một lần nữa giải thích cho ta rõ chế độ chính trị đa nguyên của Nhật-Bản ở các thời cổ đại và Trung cổ.

Đến thời Chiến-quốc thời đại, tức là thời Muromachi thời đại (1392-1573) mặc dù quyền hành của Triều đình dần dần được phục hồi thống nhất trở lại, nhưng hầu hết các công việc chấp chánh các trị nhân dân đều do các vị Quân-hùng (cũng gần giống như các vị Tiểu vương ở các thời trước) như ông Chức-Điền Tín-trường (1534-82) ông Phong

(2) Bạc-phủ (feudal government) tức cũng gần giống như dinh Tổng-thống-soái bây giờ. Ở Nhật bản trong các thời phong-kiến cổ-đại, ngoài triều đình chính phủ thường có những vị Tướng-quân chuyên lo về việc quân-sự vô-bị của quốc gia. Dinh-thự của các vị Tướng quân này ở gọi là Bạc-phủ. Và có nhiều lúc vì cầm tất cả quyền-bình trong tay nên các vị Tướng-quân ở các Bạc-phủ này thường lấn át tất cả quyền-hành chấp-chánh của triều đình chính phủ.

(3) Quốc-gia Nhật-bản ở thời Trung-cổ có chia làm hai triều : Nam-triều và Bắc-triều. Nam-triều là bắt đầu từ năm 1318 đến năm 1392. Còn Bắc-triều thì bắt đầu từ năm 1331 do Quang-nghiêm Thiên-hoàng trị vì, rồi đến đời Hậu Tiểu Trung Thiên-hoàng đem công thâu-phục nam bắc, thống-nhất Nam Bắc Triều trở lại (1392), và từ đó đời đời kế tiếp cho đến Thiên-hoàng hiện tại.

Thần Túc Cát (1536-98) v.v... cầm giữ chế độ Bạc bang (cũng giống như Bạc phủ của các vị Tướng quân, nhưng quyền hành nhỏ hẹp thua) được biến thành và áp dụng vào khoản này. Dinh thự của các vị Quân hùng này ở gọi là Bạc Bang, cũng như dinh thự của các vị Tướng-Quân ở gọi là Bạc Phủ. Thời này cả chế độ Bạc-bang và Bạc-phủ đều được áp dụng. Vào khoản năm 1567-1636 vị Quân hùng tên là Đức-Xuyên Gia-khương chấp chương quyền hành ở Bạc-bang này, nhưng tương đối thì vào khoản ấy Triều-dinh ở tỉnh Kyoto có quyền hành trong việc chấp chương quyền chánh và cai trị nhân dân hơn ở các thời đại trước.

Mãi đến thời đại Minh-Trị duy tân (1868-1912) thế lực của Thiên-Hoàng mỗi ngày một mạnh, chế-độ Tướng-quân, Quân hùng được bãi bỏ, do đó chế độ quân thần cộng trị, chính trị đa nguyên này dần dần được nhất-nguyên-hóa trở lại. Thể chế « Thiên Hoàng thân chánh » được phục hồi và áp dụng trong lúc này. Tựu trung, trong chính phủ duy tân của Minh-trị Thiên-Hoàng chúng ta vẫn thấy : ngoài các vị Đại-thần và Nội các trung ương thường vẫn có các cơ quan giữ quyền tối cao trong việc điều động bộ máy hành chánh, quân sự của quốc gia như Nguyên bảo viện, Cơ mật viện v.v... Những cơ quan này về sau được thay đổi dần và trở thành những quân bộ, hoặc tòa thống soái tối cao để cai quản và điều hành tất cả binh lực của quốc gia.

Căn cứ vào các đoạn trên chúng ta thấy : mặc dù trên lý tưởng quốc gia thì Nhật-bản bao giờ cũng quy-tụ tất cả quyền hành chấp chánh thống trị nhân dân về cho Thiên-Hoàng, nhưng trên thực tế thì từ các thời cổ đại, Trung cổ, cho đến thời Minh-Trị duy tân cận đại, chế độ chính trị đa nguyên, quân thần cộng-trị này vẫn thường được áp dụng. Có lẽ chế độ chính trị phân quyền này là một lý do làm cho các vị Thiên-Hoàng Nhật-Bản không thể trở thành những ông vua phong kiến, độc tài, chuyên chế như các vị Hoàng Đế ở Trung-Hoa, các vị Quốc-vương ở Việt-Nam thời xưa vậy.

2.— QUYỀN TƯ-HỮU PHỤC-HOẠT

Chế độ quốc-hữu-hóa điền thổ trên bị đã phá và chủ trương bảo vệ quyền tư hữu của cá nhân được phục hồi trở lại là bắt đầu từ ngày có phong trào đề cao sự nghiệp khai khẩn ruộng đất. Phong trào này khởi xướng là do các vị Đại-thần, Tiều-vương, Tướng quân v.v... và về sau được các tầng lớp dân chúng ủng hộ. Ở thời Nguyên-Chánh Thiên-Hoàng (715-724), niên hiệu Dường-Lão năm thứ 7 (723), triều đình đã công bố đạo luật « Tam thể nhất thân pháp » Trong đạo luật này nêu rõ rằng, những ruộng đất vừa mới khai khẩn (lân điền) sẽ được kế tiếp thừa hưởng 3 đời con cháu ; còn những ruộng đất bị bỏ hoang lâu

ngày mà đem công canh tác trở lại thì được thừa hưởng suốt đời cho đến khi chết. Đây là một đạo luật gồm có hai tác dụng đặt biệt :

1) đã phá chế độ quốc-hữu-hóa điền thổ của các thời đại trước.

2) khuyến khích nông dân bách tánh khai khẩn thêm ruộng đất, bằng cách bảo vệ và công nhận quyền tư hữu của cá nhân.

Đạo luật « Tam thế nhất thân pháp » này tuy có tính cách bảo vệ quyền tư hữu của cá nhân, nhưng vẫn còn cuộc hạn trong phạm-vi một đời hay ba đời mà thôi. Đến thời Thánh-Võ Thiên-Hoàng (724-749), niên hiệu Thiên-Bình thứ 15 (743), triều đình lại có công bố một đạo-luật khác gọi là « khải điền vĩnh thế tư hữu » Trong đạo-luật này công-nhận rằng. Những ai có công khai khẩn ruộng đất, con cháu người ấy sẽ được vĩnh viễn tiếp tục thừa hưởng hoa lộc. Đạo luật này không những chỉ công nhận quyền tư hữu của cá nhân trong phạm vi hữu hạn một đời hoặc ba đời mà thôi. Trái lại nó còn nêu tỏ cả quyền tư hữu vô hạn vĩnh viễn của những người đã có công lao khai khẩn ruộng đất nữa. Sau đó đến thời Quang-Nhơn Thiên-Hoàng (770-781), niên hiệu Bảo-Quý thứ 3 (772) triều-đình lại một lần nữa ban hành đạo luật « khải điền tư hữu », trong đó thừa nhận quyền tư hữu của nhân dân đối với những ruộng đất do chính tay mình, hoặc do ông cha đã khai khẩn từ các đời trước.

Chủ-trường công-nhận quyền thổ-địa tư-hữu này không những được dân-chúng hoan-ngheh, mà đến cả triều-đình, nhất là các vị Đại-thần, Tiều-vương, Tướng-quân v.v... hoàn-toàn ủng-hộ. Không những chỉ bảo-vệ quyền tư-hữu mà thôi, về sau triều-đình lại còn có công-bố những đạo-luật như « Bất thân-thuế điền » (781), « Quốc-vệ-sứ bất-nhập địa » (785) để quy-định những ruộng đất được miễn thuế, những ruộng đất không ở trong vòng kiểm-soát của quan quân, đình-thần v.v... Chủ trương phá-phá chế-độ quốc-hữu-hóa điền-thổ và phong-trào đề cao quyền thổ-địa tư-hữu này được phát-triển mạnh-mẽ nhất là ở dưới thời giòng họ Đằng-Nguyên nhiếp-chánh Đại-thần (941-1094) chấp giữ chánh-quyền. Dựa vào những khuyết-diểm của chế-độ quốc-hữu-hóa điền-thổ trước và lợi-dụng quyền-hành nhiếp-chánh của mình, giòng họ Đằng-Nguyên nhiếp chánh Đại-thần đã biến dần những điền-viên thổ-địa thuộc về công-hữu hoặc quốc-hữu trở thành tư-hữu của mình.

Đến thời-đại Kamakura (1192-1333) quốc-gia Nhật-Bản chuyển trọng về võ-bị, và mặc dù triều-đình đặt tại tỉnh Kyoto, nhưng bạc phủ của các vị Tướng-quân vẫn đặt tại tỉnh Kamakura. Để bảo vệ quyền tư-hữu của mình và đồng thời cũng đề nâng cao quyền chiến-hữu điền-thổ của các vị tướng sĩ bộ hạ của mình, các vị Tướng-quân ở bạc phủ Kamakura đã công-bố những luật-lệnh có tánh cách hợp-thức-hóa quyền chiến-hữu thổ-địa của nhân-dân. Về điểm này Bác-sĩ Miura viết : « Căn cứ vào lịch sử pháp-chế (chế-độ pháp-luật về điền-thổ) chúng ta thấy : quan-niệm

về quyền tư-hữu được phát-triển và diễn-tả rõ ràng hơn cả là ở thời Kamakura. Ở thời-đại này những tư-hữu của cá-nhân hoặc gia-đình quyết-định sẽ do con cháu của gia đình ấy kế-tiếp thừa-hưởng. Những ân-thưởng đối với những người có công-tích với quốc-gia, không những chỉ do mệnh-lệnh của Tướng-quân, mà còn do sự đề-cử của các vị tướng lãnh, và sự chứng-minh về thành-tích công tác của các chiến-hữu mới được thừa-hưởng ân-tử của triều-đình chính-phủ (4) Trong các ân-tử này tất nhiên là gồm cả tiền bạc, chức-tước, ruộng đất v.v... nhiều hay ít, cao hay thấp là do công-tích của mỗi người. Tựu trung, những ân-tử đã được thừa-hưởng ấy là thuộc về của riêng, thuộc về tư-hữu của những người ấy. Về quan-niệm pháp-chế ấy cũng diễn tả một cách gián tiếp chế-độ bảo vệ quyền tư-hữu này.

Cũng ở trong thời-đại Kamakura này vì tư-tướng và quyền-lợi giữa triều-đình ở tỉnh Kyoto và bạc-phủ ở tỉnh Kamakura chống đối nhau, nên đã xảy ra cuộc chiến loạn gọi là «Thừa-Cử loạn» (1221). Trong cuộc chiến loạn này đã diễn tả một cách rõ ràng về sự phản đối của phái Chấp-quyền, gồm cả Tướng-quân đối với chủ trương quốc-hữu-hóa điền thổ của triều-đình như thế nào rồi. Xương-đạo của cuộc chiến loạn này là các vị quan quân chấp quyền (5) như ông Bắc-Điều-Nghĩa-Thời (1205-1224), ông Bắc-Điều-Thái-Thời (1224-1242) v.v...

Để hiểu quan-niệm của các vị Chấp quyền này đối với Thiên-Hoàng và triều đình như thế nào, chúng ta cần đọc đến lời di chúc của ông Bắc-Điều-Nghĩa-Thời đối với con là ông Bắc-Điều-Thái-Thời sau đây thì sẽ rõ. Lời di-chức ấy chép: «Điền-thổ của quốc-gia, không phải tất cả đều là sở-hữu của Thiên-Hoàng. Từ xưa đến nay ở Trung-Hoa cũng như ở Nhật-Bản hề người nào an-toàn được quốc-gia, tức nhân dân thổ địa của quốc-gia thuộc về sở hữu của người ấy». Ở một chỗ khác ông lại nói: «Tôn-quân ái quốc là phương-pháp rất hay ở những thảo mà quân-vương thi-hành đúng với chánh đạo. Nhưng căn cứ vào những việc đã xảy ra trong thiên hạ mấy năm gần đây thì sự ngự-chánh của quân-vương đã mất hết tinh chất truyền thống cổ-đại. Nói một cách rõ ràng hơn là mấy năm gần đây công việc triều-chính thì bất an, quốc-gia thì luôn luôn rối loạn; sắc lệnh mới công-bố ban mai, buổi chiều đã thay đổi; chiến loạn tràn khắp, dân tình đồ-thán. Nay đã thuận theo ý trời đem quân đánh dẹp, thống-nhất giang-sơn.» Đó là lý do của cuộc chiến loạn Thừa cử trên.

(4) Tài-liệu trong bộ «Pháp-chế-sử nghiên cứu (quyền bạ) của Bác sĩ Miura Shuko.

(5) Cách thức tổ chức hành chính của Nhật-Bản ở thời-đại Kamakura là, trên thì có Thiên-Hoàng, rồi đến Viện-chánh, Đại-thần, triều đình bách quan; ngoài ra lại có các vị Tướng quân, rồi đến các vị Chấp-quyền. Các vị Chấp-quyền này cũng có quyền hành rộng rãi gần giống như các vị Tiểu-quốc-Vương ở các thời-đại trước.

Mặc dù chương-trình của phái Chấp-quyền là ông Bắc-Điều-Nghĩa-Thời và Bắc-Điều-Thái-Thời trên không thực-hiện được, nhưng với tinh thần của cuộc chiến loạn Thừa-cửu ấy cũng chứng minh cho ta thấy rằng : trong các thời cổ-đại cũng như trung-cổ đã có những chủ-trương đi ngược lại với chủ-trương «tất cả nhân-dân thổ-địa là sở-hữu của Thiên Hoàng» và đồng thời cũng miêu tả ý nghĩa : Các vị Nhiếp-chánh Đại-thần, các vị Tướng-quân, rồi đến các vị quan Chấp-quyền luôn luôn phản-đối chế-độ quốc-hữu-hóa điền-thổ và đề cao quyền tư-hữu cá nhân.

Ở đây chúng ta cũng nên nhớ thêm rằng, chương-trình quốc-hữu-hóa nhân-dân điền-thổ trước mặt dù gặp nhiều phản-ứng của thần-dân nhưng cũng không phải vì sự phản ứng ấy mà chương trình này bị thất bại hẳn và chủ-trương đề-cao quyền tư-hữu đã hoàn-toàn thắng lợi không, không phải như thế. Chúng ta có thể ví dụ 2 chủ-trương này như mặt trời và mặt trăng. Khi mặt trời chiếu sáng thì mặt trăng bị lu-mờ, chứ không phải mất hẳn. Bên này cũng thế, khi Thiên-Hoàng có uy-thế thì chủ-trương quốc-hữu-hóa điền-thổ được áp-dụng ; còn khi các vị Nhiếp-chánh Đại-thần, Tướng-quân, Chấp-quyền Quân-hùng v.v... chấp-chương quyền-chánh thì chế-độ quốc-hữu-hóa điền-thổ bị gián-đoạn và chủ-trương đề cao quyền tư-hữu được phục-hoạt trở lại. Chúng ta có thể nói rằng : 2 chế-độ, 2 chủ-trương quốc-hữu và tư-hữu này là một sự chiến-tranh tâm-lý và quyền-lợi ngấm-ngấm nhưng mãnh-liệt giữa Thiên Hoàng và quần thần chấp chánh trong lịch sử Nhật-Bản từ các thời cổ đại, trung cổ cho đến cận kim vậy.

(Đến đây là hết phần « Quốc-gia Nhật-Bản ở thời cổ đại ». Các số tiếp theo sau sẽ đáng về phần « Tư-tưởng truyền-thống của Nhật-Bản ».

ĐOÀN VĂN AN

DÍNH CHÍNH : Trong Văn Hóa Á Châu số 6, đề tài in nhầm là «Lịch sử biến thành và Thiên-Hoàng cổ đại». Xin đính chính như sau : «Quan niệm nhân sanh và chế-độ điền-thổ».

Nhân vật chí (1)

(LỊCH TRIỀU HIỂN CHƯƠNG LOẠI CHÍ QUYỀN THỨ VIII)

PHAN HUY CHÚ

Bản dịch của HỘI VIỆT NAM NGHIÊN CỨU
LIÊN LẠC VĂN HÓA Á CHÂU

Nguyễn-mậu-Tài

Người làng Kim-sơn, huyện Gia-lâm, 31 tuổi đỗ Đồng-tiến-Sĩ khoa Bình-ngọ đời vua Chân-tôn, làm chức Đô-ngự-Sử An-lĩnh-Nam, làm Chánh-sứ đi sang cống triều nhà Thanh, khi về nước, thăng chức Hình-bộ-Thượng-Thư, tước Tử, lại thăng Binh-bộ-Thượng-Thư năm Bính-thìn cùng với Công-bộ-Thượng-Thư Hồ-sĩ-Dương vào làm chức Tham-tụng làm Thủ-tướng 6 năm, không làm lỗi lớn nào, năm Nhâm-tuất, bị Nguyễn nhật-Dương là Tham-chính ở Thanh-hóa hạch tội, bị bãi chức, giáng làm Hộ-bộ Tả-thi-lang. Năm Ất-sửu lại thăng Công-bộ Thượng-thư ít lâu lại được vào làm Tham-tụng gia tước An-lĩnh-Bá khi ấy ông đã 70 tuổi, xin nghỉ việc. Chúa Chiêu-tổ quyền luyến không cho nghỉ quan. Năm Mậu-thìn 73 tuổi lại xin về trí-sĩ chưa kịp về quê thì mất, được tặng chức Lễ-bộ-Thượng-thư, Thiếu-bảo.

Ông là người thuần hậu, thanh liêm, không gây oán thù với ai, đời bấy giờ trọng là người có đức và độ lượng. Em ông là Mậu-di đỗ Đồng-tiến-Sĩ khoa Tân-vị, làm đến chức Phó-đô-Ngự-Sử Bồi-tụng, con ông là Duy-viên đỗ Đồng-tiến-Sĩ khoa Giáp-tuất, làm đến chức Thiêm-đô-Ngự-sử; cháu ông là Khiêm-ích có truyện chép ở sau.

(1) Xem Văn Hóa Á Châu tập III loại mới từ số 1 tháng 4 năm 1960.

Đồng-tồn-Trạch

Người làng Lôi-dương, huyện Chí-linh, Tồ-bá của ông là Đồng-Hăng có tài học nổi tiếng ở đời, đỗ Tiến-sĩ đời nhà Mạc, làm đến Thượng-thư sau quy-thuận chà Lê: tồ của ông là Đồng-Đắc cũng nổi nghiệp khoa bảng. Học vấn của ông được gia-truyền, năm 31 tuổi đỗ Đồng-tiến-Sĩ khoa Bính-tuất đời vua Chân-tôn, khi ứng chế đỗ thứ 1 mới vào làm chức Đô-cấp-Sự, năm Giáp thìn được thăng Hộ-bộ Tả-thị-Lang, Tử-tước, năm Kỷ-tỵ thiên sang công-bộ Tả Thị-lang, năm Ất-dậu thăng làm Đô-ngự-Sử liền bị lỗi phải bãi chức. Năm quý-sửn, được khởi phục chức Hình-bộ Tả Thị-lang, năm Quý-hợi, chức Hộ-bộ-Thượng-Thư vào làm tham tụng, trước Nghĩa-trạch-Hầu, năm Tân-vị 75 tuổi về trí-sĩ.

Ông bị bãi chức rồi lại được triệu dụng nên phong độ lại càng cao. Cầm quyền 9 năm mà trong nhà không có chút của thừa, người ta khen là thanh-bạch. Thôi việc được 1 năm thì mất, được tặng chức Lại-bộ-Thượng-Thư, Thái Bảo nghĩa quận công.

Nguyễn-việt-Thứ

Người làng Sơn-Đồng, huyện Đan-phượng, 21 tuổi, đỗ Đinh-nguyên nhị-giáp Tiến-sĩ khoa giáp-thìn ứng-chế được trúng-cách. Năm Bính-thìn làm Đồi-tụng, Lại-khoa Đô-cấp-sự. Thi ở Đông các dự trúng thứ 2, được thăng Đông-các Hiệu-thư năm Tân-vị, 48 tuổi, thăng chức Hình-bộ Thượng-Thư Hiệu-sơn-Nam, lại được vào làm Tham-tụng, năm sau thì mất được tặng chức Lại-bộ Thượng-thư, Tử-tước.

Ông cầm quyền chính thì giữ gìn luật pháp không hề thiên tư, lại hay dẫn tiến các người tiền tài, cũng là danh thần thời bấy giờ.

Nguyễn-Quán-Nho

Người làng Văn Hà, huyện Thụy-Nguyên 30 tuổi đỗ Đồng Tiến-sĩ khoa Đinh vị đời vua Huyền Tôn. Năm Giáp tý được thăng chức Phó Đô ngự-sử, năm sau thăng Binh bộ Thượng thư, cùng với Lê-Hy đều vào làm Tham Tụng Khi ấy ông đã 56 tuổi, làm Thủ Tướng 5 năm, tính ông rất giản dị, không hề dấu ẩn sự gì. Năm Bính Tý, khảo sát các quan cả nội ngoại, chúa Khang-vương triệu ông vào nghị ra đầu bài, và dặn ông đừng tiết lậu, khi ông nói chuyện với một người, không dè hơi lộ ra, có Hoạn quan đem việc ấy tâu với chúa, chúa giận lắm, không cho ông làm Tể-tướng nữa, giáng làm chức Tả-Thị Lang. Hôm sau có Độ Ngự-sử là Nguyễn-quí-Đức bị việc phải giáng chức, cho ông cải làm chức ấy, ở chức Ngự sử 7 năm, đến năm Mậu Tuất lại được phục chức cũ lại làm Thủ tướng lần lần làm cả chức Lễ bộ Thượng-Thư, Tri-trung Thư-giám Hương-giang-Bá.

Ông cùng Lê-Hy đồng thời làm Tề-Tướng, tính ông Lê thì khổ khắc nghị kỵ, mà ông chỉ cần giữ đại-thể, việc gì cũng theo lối khoan hậu, thiên hạ nhờ nhiều lắm. Bấy giờ có câu ca dao rằng «Tham tụng Lê-Hy thiên hạ sâu bị, Tề tướng Văn Hà thiên hạ âu ca (nghĩa là Lê Hy làm Tham tụng thì thiên hạ bị sâu bị, Văn Hà làm tề tướng thì thiên hạ vui vẻ hát múa một người khổ khắc mà ông thì khoan hậu). Năm Đinh hợi 70 tuổi về trí sĩ, được hơn 1 năm thì mất, được tặng chức Lại bộ Thượng thư, quận công,

Đặng-Đình-Tương

Người làng Lương-xá huyện Chương Đức cháu Huyền tôn Trung-hưng công thần Đặng-Huấn con Yến quận Công tên là Ưc. Thi hương đỗ Giải Nguyên 21 tuổi đỗ Đồng tiến-sĩ khoa Canh Tuất đời vua Huyền-Tôn là con cháu dòng họ Công-thần vào làm quan ở triều được vua chúa tin yêu, năm Đinh-sửu làm phó sứ đi sang cống nhà Mãn-Thanh, năm Kỷ-Dậu làm chức Bồi tụng, Lại bộ Tả thị Lang, tước Nam. Chúa Khang-Vương chọn là người biết việc binh cải sang chức võ giai là Đô đốc, trấn thủ Sơn Nam, tước Ứng quận Công lên mãi chức Tây quân Đô-Đốc phủ Tả Thị Lang, Đốc thư Phủ sự, gia Thiếu Bảo, phong làm Tá lý Công Thần, mở ra Quận dinh Tiền hòa. Năm mậu Tuất gia chức Thái phó, tham dự Triều chính Quốc-Lão, rồi về trí-sĩ năm Canh Tuất, ban ân cho quần thần chúa Nhân Vương xét ông có công trong việc quân ngũ, đặc cách thăng gọi là Ngũ Lão rồi lại triệu ra làm Chương Phủ sự. Khi ấy chúa Thuận Vương mới được lập làm Thế tử, ông thuật các lời khuyên bảo của cố-nhân làm 8 thiên dâng lên có đủ ý khuyến miễn xin đem cho Thế tử, chúa khen ngợi lắm thường ban cho chăn, áo, ghế và gậy, cùng là thóc lúa, lụa là, ra lệnh văn phải vào triều coi việc, nhà bếp phủ chúa dọn cho ăn. Năm ông 80 tuổi được gia chức Đại Tư-Mã, lại về trí sĩ lần nữa. Năm Ất mao tuổi đến 87 thì mất, được tặng chức Đại-Tư Không phong làm Phúc Thần.

Ông làm quan từ lúc thanh niên, quan chức cao sang gần 70 năm là bậc kỳ cựu, công nghiệp, nhân phẩm danh vọng hơn hết các quan. Ba người con và 1 người cháu đều lấy quận chúa, cả nhà quý thịnh, người ta gọi là «Quốc Lão Tiên».

Nguyễn-Quý-Đức

Là người làng Thiên Mỗ, huyện Từ Liêm, đỗ khoa Sĩ-vọng 29 tuổi đỗ Đinh Nguyên, Tham Hoa, khoa Bình thỉn năm Canh ngọ làm chánh sứ đi cống nhà Mãn Thanh, năm giáp Tuất, lên chức lễ Bộ Tả Thị-Lang vào làm bồi tụng, tước là Liêm đường Bá, mùa đông năm sau thăng chức Đô ngự-sứ, mùa thu năm Bính Tý, vì làm lỗi trong việc xét án phải giáng

Binh bộ Tả-thị-Lang, vẫn làm Bồi-tung năm Mậu Dần thiên sang chức Lại bộ Tả-thị-Lang, năm Mậu-Ti thăng binh bộ Thượng Thư vào làm tham tụng Liêm quận công, gia phong làm Tá Lý công thần, kiêm Đông Các Đại học sĩ, khi ấy ông 61 tuổi. Khi ông đã làm Thủ Tướng, thì cấm sự phiên hà, khoan tha thuế thiếu ít dùng sức dân, chăm nom việc nông, dân được nhờ nhiều lắm. Mùa xuân năm Tân-Mão, chúa An-Vương lên ngôi nghị lập miếu thờ tổ-tiên, vì chúa là tăng-tôn của Khang-Vương mà lên nối ngôi mới truy phong ông là quốc Tử công làm Lương nhân-Vương ; Cho là Tham-tề-Công làm Tấn-quang-Vương bấy giờ có người bàn nên lập miếu riêng mà thờ, ông nói 3 vị ấy đều là dòng trưởng, thì thờ ở chính cung miếu là thuận lý, chúa nghe theo, nghị ấy mới nhất định. Năm giáp ngọ ban ân cho ông cùng Đặng đình-Tương đều thăng chức Thiếu Phó. Năm Đinh-Dậu 71 tuổi xin về trí-sĩ, hai lần dâng sớ tâu xin chưa vãn quyền luyến không cho, ông lại dâng sớ xin nữa, lời và ý khẩn thiết, chúa mới cho, gia cho chức Thái Phó quốc Lão, vẫn tham dự triều chính, vua cho Thơ, xe ngựa và điền-lộc, rất được yêu quý. Khi đã về hưu chí tiêu dao ngâm vịnh, thơ từ xướng họa cùng bạn hữu làm vui. Mùa hạ năm Canh-tý, ông 73 tuổi thì mất.

Ông là người khoan-hậu, trầm-tĩnh, ngày thường thù tiếp thì vui vẻ dễ dãi, khi có bàn-luận gì ở trước vua chúa, có điều gì chưa giải-quyết xong, thì ông cố giữ ý kiến của mình, không hề thay đổi. Làm văn chương thì không chuộng gọt đẽo lời văn mà ý tứ thì tinh tường kín đáo. Các việc chế tác lớn ở triều-đình đều do tay ông làm cả. Làm thủ-tướng 10 năm, công việc chỉ cốt khoan-hậu, hay giắt dẫn các người hậu tiến sửa sang nhà học, dựng bia tiến sĩ các khoa, đều chính thân ông trông nom lấy, cho đến khi hoàn thành, người đời khen lắm. Khi mất rồi, được tặng chức Thái-Tề, truy-phong là Đại-Vương. Con ông là Quý-Ân đỗ Tiến-sĩ khoa Ất-vị, làm Tư-giảng cho chúa Thuận-Vương. Cháu trưởng ông là Tường, (do Tiên-Triều không đỗ Tiến-sĩ, theo lệ triều Lê thì không đỗ Tiến-sĩ không được làm quan to, nếu giỏi phải do các quan tiến cử, nên gọi là Tiến-Triều) làm đến Tham-Tụng, có truyện chép ở sau.

Lê-Anh-Tuấn

Tên hiệu là Dịch-Hiền, người làng Thanh-Mai, huyện Tiên-Phong, khi nhỏ tuổi đã có tiếng văn chương, 24 tuổi đỗ Đồng-Tiến-sĩ khoa Giáp-Tuất đời vua Hy-Tôn. Năm Ất-vị đi sứ sang cống nhà Mãn-Thanh, lên dần đến chức Hộ-bộ Tả-thị-Lang vào làm Bồi-Tung trong chính-phủ. Năm Mậu-Tuất, vào hầu giảng sách, tức là Hiến-thành-Nam. Năm Canh-Tý, khảo xét công việc các quan văn võ, ông có 10 năm công lao, dự vào hàng thượng-khảo, được thăng chức Hình-bộ-Thượng-Thư Điện-quận-Công, liền được cử cùng các ông Nguyễn-công-Hăng, Nguyễn-công-Cơ

cùng vào làm Tham-Tụng, khi ấy ông 51 tuổi. Thời bấy giờ vua Nhân-Tôn chăm chú việc chính trị, ông cùng ông Hăng có nhiều sáng kiến, pháp độ thời ấy thật hoàn bị. Năm Bình-Ngo, được gia chức Thiệu-Bảo kiêm Đông-Các-Đại-Học-sĩ, năm Canh-Tuất, chúa Thuận-Vương lên ngôi được ân thăng Hộ-bộ-Thượng-Thư, gia chức Thái-Tử Thái-Bảo, mùa đông năm Nhâm-Tý ra làm Đốc-Trấn Lạng-sơn và Thái-Nguyên. Ông giữ chính quyền lâu ngày, về sau hơi có lòng quyền, chúa Thuận-Vương vẫn không ưa, gặp dịp có kẻ dèm nói : trước kia ông và ông Hăng toan thay đổi ngôi Thế-Tử nhà chúa, chúa lại càng nghi kỵ ông lắm. Năm Giáp-Dần, bị giáng làm chức Thừa-chính-sứ ở Lạng-sơn, đến năm Bính-Thìn, chúa bắt phải tự tử, khi ấy 66 tuổi.

Tính ông trầm mặc, nghiêm trọng, vào triều-đình sớm lắm mà tiếng tăm lừng lẫy, khi cầm quyền có nhiều trù hoạch, công nghiệp đáng ghi chép. Sau vì sự nghi ngờ mà bị tội, trong triều ngoài quận ai cũng thương xót. Năm Tân-Dậu, Chúa Ân-vương lên ngôi, cho khai phục quan chức trước cũ, và tặng chức Thái-Bảo, tên thật là Thụy Đạt-Nghị.

(còn tiếp)



SINH HOẠT VĂN HÓA

NGUYỄN THẾ GIANG — MẶC UYÊN — TRƯƠNG MINH



Độc « Aux
Indes avec
Gandhi » của
Edmond
Privat (1).

Tiêu sử của Gandhi đã được viết bằng đủ các thứ tiếng thế giới, nhưng kể hiệu tư tưởng và cuộc đời của Gandhi nhiều nhất và hấp dẫn nhất phải kể đến Romain Rolland và cuốn « Mahatma Gandhi ». Khi viết cuốn « Aux Indes avec Gandhi » chắc chắn Edmond Privat không có ý định hơn nữa Romain Rolland, mà chỉ muốn kể lại những sự tiếp xúc thân mật của mình với Gandhi. Cuốn sách thiếu tầm thước rộng lớn và chiều sâu của tác phẩm Romain Rolland nhưng được vớt lại nhờ lối kể chuyện chân thành hấp dẫn. Người đọc tưởng chừng đang đọc một tiểu thuyết, hay một câu chuyện phiêu lưu mạo hiểm hoang đường mà nhân vật là một siêu nhân tranh đấu vì lý tưởng trong một khung cảnh hùng vĩ rộng lớn. Nhưng không, tất cả đều thật. Nếu ngày nay Gandhi còn sống chắc hẳn người cũng không thêm bớt gì. Tuy nhiên chúng ta có quyền trách tác giả ở một điểm nhỏ : lối kể chuyện chủ quan thái

quá. Tác giả đã nghiêng hẳn về phía Gandhi để nhìn những sự kiện lịch sử.

Edmond Privat đã đứng hẳn ở cương vị một đệ tử của « thánh Gandhi » viết tiểu sử thầy và bạn mình. Một người Ấn-Độ ca tụng Gandhi cũng không thể hơn những lời lẽ nhiệt thành của Privat.

Tất cả những màu sắc « bản xứ » của Ấn-Độ được phác họa lại một cách trung thành và tài tình. Những sự kiện hoang đường và thần thánh hóa quanh vị thánh của dân tộc Ấn-Độ được nhắc lại cho độc giả Tây phương với một giọng mời gọi tin tưởng. Tất cả những nhân vật nổi bật nhất của lịch sử tinh thần và chính trị của Ấn-Độ được đặt quanh Gandhi một cách khéo léo đúng chỗ đề tăng thêm hào quang cho nhân vật chính. Lối kết cấu một tiểu thuyết cũng chỉ có thể tài tình đến thế là cùng. Mà tất cả đều thực, đúng với trật tự không gian và thời gian (tác giả kể lại cuộc hành trình từ La mã đến Bombay đi chung với Gandhi, rồi từ Bombay khắp lãnh thổ Ấn-Độ, dưới dấu hiệu và sự che chở tinh thần của Gandhi). Chúng ta không khỏi nghĩ rằng trước khi bước chân lên

(1) Denoël xuất bản

tàu sang Ấn-Độ, Privat và phu nhân đã nuôi ý định viết tiểu sử Gandhi, và viết du ký về Ấn-Độ.

Nhưng mà vẫn có những biến cố lịch sử thoát khỏi sự sắp đặt đó, là những chính biến, những phản ứng cực đoan vung về của chính quyền thực dân Anh. Tuy vậy đối với một nhà trí thức thông thạo tình hình Ấn-Độ, tất cả những việc sắp xảy ra đều có thể tiên đoán được với 90% may mắn đúng sự thật.

Một Gandhi hiện lên trên boong tàu hạng ba của chiếc thương thuyền Pilsna, với sự dễ dãi đơn sơ và tư cách của người cha yêu thương con lòng. Mà con đây không phải là một hay mười người, mà tất cả dân chúng Ấn-Độ, tất cả nhân loại. Quanh Gandhi là những thân nhân của người, nhưng cũng có những người Âu-Châu, những người Anh, tự nhận là đệ tử của người. Tác giả và phu nhân cũng ở trong số đó. Chắc chắn Gandhi có thể đi về thượng hạng, Đại nghị toàn quốc cử ông sang thương thuyết với chính quyền Anh quốc tại hội nghị bàn tròn có thể lo liệu được những việc đó, chính quyền Anh cũng có bốn phần tổ chức cuộc hành trình đi và về này. Nhưng Gandhi đã muốn đi về ngoại hạng, nghĩa là loại vé rẻ nhất, ngủ ngay trên boong tàu để chia sẻ những đau khổ thiếu thốn với một dân tộc gồm trên ba trăm năm mươi triệu người, mà tám

mươi phần trăm không đủ no ngày hai bữa. Ngay từ đoạn đầu, tất cả những quan niệm chính trị và triết lý của Gandhi cũng đã được trình bày một cách sơ lược nhưng đầy đủ để người đọc không bỏ ngỡ.

Đặt chân lên Ấn độ, nhận xét đầu tiên của du khách là uy thế tinh thần của Gandhi đã lan rộng khắp nơi từ một vùng quê hẻo lánh cho đến một thành phố kỹ nghệ như Bombay. Cả những người Anh cũng tỏ dấu thiện cảm và tán thành lối tranh đấu bất bạo động của người. Nhưng vị phó vương Willingdon mới đến thay thế phó vương Irwin muốn dùng những biện pháp mạnh mẽ để chấm dứt cuộc tranh đấu của Gandhi. Gandhi và tất cả những nghị viện thuộc Đại nghị Ấn độ đều bị bắt. Trong hành động vung về này, người Anh quên mất một nguyên tắc căn bản của kẻ chinh phục duy trì tại chỗ những kẻ hội đàm chính thức có tư cách và đức độ đại diện được cho dân chúng, để khi cần có thể điều đình. Từ nay họ bị đặt trước hai sự chọn lựa nguy hiểm: dùng bạo lực đàn áp sức quật khởi của dân chúng Ấn, hay là rút lui khỏi đất Ấn mà không cứu vãn được một đặc quyền nào nữa. Cuối cùng họ đã chọn hay bắt buộc phải chọn đường lối thứ hai; trả độc lập cho dân chúng Ấn độ.

Trước khi phải dùng đến biện pháp bất hợp tác với chính quyền Anh, Gandhi cũng như Tagore

đã chủ trương một sự hợp tác bình đẳng và tự do. Trong bài diễn văn đọc trước hội nghị bàn tròn 1931 tại Luân đôn, Gandhi đã nói:

“Có một thời tôi hãnh diện được làm một công dân Anh quốc. Từ nhiều năm nay tôi không tự xem mình như thế nữa. Tôi thích được xem như một kẻ phiến loạn hơn được liệt vào hàng thần thuộc. Tuy nhiên tôi vẫn mong ước trở nên một công dân, không phải của một đế quốc nhưng của một cộng đồng, của một liên hiệp tự do bình đẳng.

“Hai quốc gia chúng ta hợp lại thì việc gì mà không thành? Một quốc gia thì kém về số lượng, nhưng hùng mạnh về đức can đảm, một quốc gia nổi tiếng vì đã tranh đấu chống lại chế độ nô lệ, một quốc gia đã nhiều lần nhận lãnh vinh dự bênh vực kẻ yếu thế; quốc gia kia có một quá trình lâu đời, mà người ta chỉ có thể đếm bằng số hàng triệu, với một dĩ vãng muôn đời và hùng tráng, đại diện cho hai văn hóa vĩ đại: Hồi giáo và Ấn-Độ giáo, còn gồm cả một số dân chúng theo Thiên chúa giáo...”

Mấy tuần sau, Gandhi với ban chấp hành Đại nghị toàn quốc Ấn-độ biểu quyết một quyết nghị chống lại nước Anh, đứng hơn chống lại chế độ thực dân thuộc địa, bằng những phương pháp bất hợp tác trong khuôn khổ bất bạo động. Các hàng hóa ngoại quốc (phần nhiều là hàng nhập cảng từ Anh quốc) và các hàng

hóa do những cơ xưởng kỹ nghệ trong tay người. Anh sản xuất phải được triệt để bài trừ. Chúng ta nhận thấy khoảng cách giữa một chủ trương hợp tác trên tinh thần bình đẳng mà Gandhi đề nghị với chính quyền Anh quốc tại hội nghị bàn tròn, bấy giờ đã trở nên chủ trương đòi độc lập hoàn toàn, tách rời khỏi khối ảnh hưởng Anh-Quốc. Ai chịu trách nhiệm về sự kiện này?

Chính người Anh trong tham vọng đàn áp tinh thần quốc gia Ấn và dùng những biện pháp thiếu thẳng thắn, như chia rẽ dân tộc Ấn thành những khối đối lập: Hồi giáo, Ấn độ giáo, khối ôn hòa và hợp tác đã làm mất thiện cảm và uy tín trong lòng dân chúng Ấn. Từ nay, sau 1932 dân tộc Ấn độ chỉ có thể chọn một trong hai lối thoát làm nô lệ trong đế quốc Anh, đòi độc lập toàn vẹn và đuổi người Anh khỏi lãnh thổ mình. Tất nhiên dân tộc Ấn độ đã chọn lối thoát thứ hai, tuy biết rằng như thế có hại cho phát triển kinh tế trong nước, và gây nên sự căng thẳng trong bang giao quốc tế.

Một trong những trọng tâm hành động của Gandhi là phục hồi tinh thần nhân ái của Ấn độ giáo, và trả về cho hệ thống giai cấp ý nghĩa chính đáng đầu tiên của nó: một lối phân nhiệm trong sinh hoạt cộng đồng, và không còn ai là kẻ bị loại ra ngoài lề và bị hất hủi, tất cả đều sống đúng cương vị của mình và làm tròn bổn phận của mình

Sự tranh đấu kiên nhẫn của người đã làm cho giai cấp "lê dân" dần dà có được một vài quyền tối thiểu, sự khinh miệt chùng lên thân phận họ cũng nhờ đó giảm được đôi phần. Tuy nhiên thăm kích bao trùm xã hội này vẫn không thể chấm dứt được, và những nhận xét của Tibor Mende, 1950 vẫn không thể làm cho chúng ta lạc quan và tin tưởng: sau thời kỳ hăng hái và nhiệt thành mà Gandhi gây nên, mọi thiện chí cải cách chìm vào quên lãng, những tệ đoan vẫn nguyên vẹn nếu không nói là tăng thêm.

Thời kỳ này, thời kỳ 1932 là thời kỳ tin tưởng nhiệt thành vào lý tưởng mọi thành phần đều qui tụ quanh Gandhi và nhận tất cả mọi đề nghị của người. Chúng ta có thể tin rằng một khi độc lập văn hồi, Ấn độ có thể bắt tay vào những cải cách xã hội đúng với lý tưởng nhân bản ngàn đời của Ấn độ giáo, Phật giáo và Hồi giáo. Bước theo gót hai du khách, Privat và phu nhân, chúng ta tưởng chừng đi giữa một công trường vĩ đại mà động lực thúc đẩy làm việc không phải là cưỡng bách, mà tình yêu thương. Những đoàn người im lặng diển qua, mặc cho sự đối xử tàn tệ vô nhân đạo của lực lượng đàn áp do Thực dân Anh phái đến dẹp các đoàn biểu tình bao giờ cũng giữ đúng các nguyên tắc bất bạo động và tôn trọng sinh mạng của kẻ thù. Những cây gậy tre bịt sắt đập vào thân thể của dân chúng Ấn như đập

lên bị bông, không ai chạy trốn hay phản kháng. Đứng trước cảnh tượng này, ai là người mà không mũi lòng và cảm thấy hành động đàn áp bằng vũ lực là một vết nhơ cho nhân loại? Đến một lúc chính người Anh cũng không thể tiếp tục đàn áp mãi được và đành thỏa mãn tất cả mọi yêu sách của Ấn độ. Các nơi khác dân chúng dành độc lập nhờ chiến đấu tích cực và đẫm máu, hay nhờ sự can thiệp của một cường quốc đệ tam nào khác vào nội bộ và trên bang giao quốc tế, ở Ấn độ thì không, bao giờ có một lực lượng kháng chiến và giải phóng được vũ trang (lực lượng giải phóng của Sarat Chandra Bose dưới sự bảo trợ của Nhật Bản chỉ là một trò hề, hay là một ảo tưởng, một giấc mơ viển vông của những phần tử quá khích). Ấn độ nhờ Gandhi đã tránh được những cuộc đụng độ đẫm máu với đế quốc Anh, và đã giành được độc lập một cách ôn hòa, bằng những biện pháp bất bạo động mà nhiều người cho là vô hiệu.

Ấn độ hiện lên với Privat không những chỉ là một Ấn - độ ham hành động và say sưa tranh đấu mà còn là một Ấn độ muôn đời của những chân lý quán thế, Ấn độ của những tôn giáo phổ thông nhất cho đến những tôn giáo kỳ lạ nhất, nhưng tất cả đều hướng về sự khám phá và thực hiện chân lý trên mọi lãnh vực sinh hoạt tinh thần và vật chất. Chúng ta có thể tìm thấy trong tập sách nhỏ một vài nhận xét tuy đầy thiện cảm

nhưng cũng xác đáng về Ấn độ giáo Hồi giáo, Thiên chúa giáo, Phật giáo và những tôn giáo kỳ lạ khác, như đạo Zoroastre. Và Ấn độ của một du khách trí thức còn là Ấn độ lịch sử. Xứ Ấn độ này thật phong phú với những di tích của bao nhiêu đế quốc bao nhiêu lần bị xâm lăng, nhưng cuối cùng chính tinh thần Ấn độ chính phục và đồng hóa tất cả mọi lực lượng xâm lăng. Mỗi lực lượng đi qua để lại cho Ấn độ một di sản quý báu trong các đức tính, các khám phá tinh thần, và ngay trong những kiến trúc nguy nga khắp Ấn độ là một cảnh tượng của thuật biến dịch hoàn vũ: một giòng lưu thủy chảy qua nhưng bao giờ cũng tồn tại, cũng vượt trên những tham vọng cá nhân, và cá nhân chỉ có giá trị như những thành phần của một cộng đồng nhân loại trường cửu và phổ thế.

Ấn độ tinh thần không những chỉ hiện lên bằng những dấu hiệu kín đáo trong phong cảnh thiên nhiên và kiến trúc lịch sử, mà còn hiện lên rõ ràng hơn với những con người siêu đẳng trong lịch sử cũng như trong hiện tại.

Một triết gia Phật giáo là Babou Bhagavan Das lặp lại lời nói của Đức Phật: Đức Phật không bao giờ muốn trả lời cho những câu hỏi siêu hình đó. (Có thượng đế hay không?) Ngài chỉ cho loài người con đường phải theo, tình yêu thương đối với kẻ khác sự diệt trừ những tư dục. Cuối chặng đường ấy chân lý

sẽ được khám phá một cách tất nhiên bởi vì Niết bàn không phải là hư không, nhưng là hạnh phúc tất đạt toàn triệt. Không ích gì mà biện luận dọc đường đi về một việc mà không ai có thể biết trước.

Một bậc thầy khác của Ấn độ hiện kim là Rabindranath Tagore. Hai du khách không được gặp người tại ăn ăn của người, nhưng bên cạnh đó là sự nghiệp của người: "Vishva Bharati" (Thế giới học đường). Chúng ta nhắc lại lời văn của tác giả:

"Trường Vishva Bharati là một nghiệp đoàn liên kết nghệ thuật và văn chương. Mục đích của nó là tạo lập một trung tâm văn hóa để khảo sát học hỏi về sử ký, văn chương, khoa học, nghệ thuật và tôn giáo của những nền văn minh Ấn độ giáo, Thiên Chúa giáo, Hồi giáo và những văn minh khác, đồng thời còn có cả văn hóa Tây phương; với một đời sống nội tâm thanh khiết cần thiết cho sự thấu đạt chính xác và tình thân hữu chân thành, cùng sự hợp tác giữa những nhà trí thức và những bác học Đông Tây."

Nhận xét của Privat về Ấn độ mà ông trao đổi với vị giám đốc của trường Vishva-Bharati gồm bốn đoạn cốt yếu:

«Ngoại trừ Gandhi, thì dân Ấn không có khái niệm thời gian.

«Sự sạch sẽ thân thể của dân Ấn thật là tỉ mỉ.

«Tiếp đón, người ta có cảm hứng

yên ổn hoàn toàn ở giữa đám đông dân chúng Ấn-độ.

«Cuối cùng, họ rất tế nhị và trang nhã, và kính nể phụ nữ từ lời ăn tiếng nói cho đến cử chỉ, điều này làm cho cuộc hành trình được tự do hơn và dễ dàng hơn là ở Âu châu, nhất là đối với phụ nữ.»

Tại Calcutta, du khách ghé viếng một triết nhân và người khai sáng một tôn giáo bắt nguồn từ các thánh thư Ấn độ, lấy sự phò thông quán thế làm cứu cánh, Vivekananda. Khâu hiệu khắc trước mặt tiền đền thờ là «Thần linh duy nhất hiện hữu, thần linh duy nhất mà tôi tin thờ, Vị thần linh của tôi, và những kẻ khổn cùng vị thần linh của tôi và những người nghèo khổ thuộc mọi chủng tộc.»

Trong lúc phần đông dân chúng Ấn độ theo đúng lối tranh đấu bất bạo động của Gandhi, một lớp thanh niên hăng hái và nóng lòng đòi hỏi độc lập bằng những biện pháp cực đoan:

«Điều đó có thể đẹp để đối với ông, nhưng nhiều thanh niên nhận thấy nó đã kéo dài thái quá. Chúng tôi không muốn Ấn độ được dùng làm đất thí nghiệm cho Đức bất bạo động. Mahatma Gandhi hy sinh tất cả cho lý tưởng hủy diệt màn chiến tranh trên thế giới. Chúng tôi đặt Ấn độ lên trên những quan niệm triết lý ấy. Những kẻ hy sinh mạng sống của mình để làm cho kẻ thống trị khiếp đảm và làm cho họ hết muốn trì hoãn trên, đất nước chúng

tôi cũng là những vị anh hùng đất nước. Chính Gandhi cũng công nhận sự can đảm của họ.

Đối với tôi, anh sinh viên nói thêm, tôi không thể giết chết một người, nhưng tôi sung sướng cắt đứt một giây điện thoại. Bài trừ hàng ngoại quốc đối với tôi không đủ.

Nhân vật chính vẫn là Gandhi. Và tên sách không phải là «Đến Ấn độ với Gandhi», nhưng phải là «Ấn độ của Gandhi», nếu tác giả muốn nói hết ý nghĩ của mình bằng tên sách. Về Gandhi, Tagore nói với tác giả.

«Địa vị của Người (Gandhi) rộng lớn hơn những gì người ta nhận thấy qua tầm nhìn hẹp của lăng kính chính trị. Chúng ta phải hiểu sự cao cả của sức mạng đang thấm nhuần nơi Người. Một quyền bầu cử suông không nghĩa lý gì nếu mọi người vẫn luân quần trong một vòng tròn không lối thoát của những thành kiến giai cấp và những dị đoan mê tín.»

Đề kết thúc bản tường thuật của mình, Privat đã tả lại một cảnh tượng nghèo đói thiếu thốn trong một «tcàleri» một làng dành riêng cho những người thuộc giai cấp lê dân tại Madura. Bên cạnh đó là một bàn thờ của giới Brahmane. Một thầy cả trong đền thờ nói đến Gandhi một cách kính phục nhưng vẫn ngụ ý trách móc «Người rất tự do đối với tôn giáo. Người đem thánh thư ra trước ánh sáng của sự suy đoán của đức lý và trí tuệ của Người. tự đặt mình trên luật lệ ngàn đời.»

Và một ý kiến của một tín đồ Công giáo : "Có nhiều vị linh mục thừa sai sợ Gandhi bởi vì ông ta không thích lối truyền đạo. Nhảy từ một nghi thức tôn giáo này sang một nghi thức tôn giáo đối với ông vô ích và trẻ con. Điều ông đòi hỏi là mỗi người khai triển trong bản tâm yếu tố kết hợp mình với những tạo vật khác. Danh từ, địa điểm, hình thức không cần thiết lắm. Điều cốt yếu là một đời sống hy sinh tận tụy cho kẻ khác."

Sự gần gũi với những người Ấn độ giáo làm cho chúng tôi biết độ lượng, và giới thanh niên của chúng tôi kính phục Gandhi như một tấm gương công giáo theo ý nghĩa chân xác nhất của danh từ. Nhiều người trong đạo chúng tôi bị tù tội vì thiện cảm với ông ta.

Cuốn sách xuất bản lần đầu ngay sau cuộc du hành, nghĩa là 1934, nhưng lần tái bản 1960 tác giả thêm chương cuối để kết thúc khoảng thời gian 1932-1940. Đọc Edmond Privat chúng ta không khỏi nhận thấy tài tử chuyện của ông, chân thành và hấp dẫn. Từ một cuốn du ký, biến thành một cuốn tiểu luận về vai trò của Gandhi tại Ấn-Độ trong lịch sử tư tưởng Á-Đông và nhân loại. Viết về Gandhi thì rất nhiều, làm cho người đọc hiểu về Gandhi là một điều khó, nhưng làm cho người đọc mến Gandhi và nhận lấy thông điệp cho người, chắc chắn không phải là một việc mà

ai cũng làm được. Cuốn sách của Privat muốn đạt ba mục tiêu đó.

NGUYỄN THẾ GIANG



« Xem
tranh của
Kazuo
Kobayashi »

Trông thấy tranh của họa sĩ Kazuo, chúng ta nhận ra ngay : lối vẽ của ông không thuộc về lối họa Nhật Bản mà hoàn toàn là "Nghệ thuật mới" Tây phương. Đó là điều giới thưởng ngoạn Saigon đã nhận thấy trong sự thẩm thức lối họa này.

Kazuo Kobayashi vẽ theo "lối mới" một nghệ thuật bỏ lối ghi chép ngoại giới bằng màu và nét như trường Cổ điển và Ấn tượng. Ông cũng không theo khuynh hướng dùng màu sắc tạo một mãnh lực trữ tình như phái Dã thú tuy ông có dùng màu tương phản, chói và nét viền (như cái bình hoa xanh lơ đặt trên đế đỏ tươi với vài bông hoa trắng và vàng chanh, nền màu trắng).

Cũng chính ở điểm chủ ý tác giả không đặt tru-tiên cho màu sắc, nên không thể nói là ông muốn đi về gần Matisse ; dù ông cũng dùng nguyên tắc : đặt những màu nguyên chưa pha trộn cạnh nhau — để màu sắc tự biến chuyển do sự tương quan khi gần nhau.

Phần ba số tranh của họa sĩ vẽ theo lối tạo hình nhẹ nhàng phồng theo khối hình học.

Nền tảng nghệ thuật của ông dựng trên thuyết Động lực của lập thể, diễn đạt xúc cảm và kêu gọi tư tưởng bằng sự tương liên giữa các hình thể và sắc độ chuyển động trên hai chiều của mặt phẳng. Ông đặt sự vật trong một không gian đóng không có luật xa gần và ánh sáng của không gian ba chiều. Chính cái tiết điệu của hình thể, sự chuyển động trong mặt phẳng hai chiều hướng dẫn thay thế cho nghệ thuật đột màu trung gian đặt giữa bóng tối và ánh sáng cốt tạo ảo tưởng xa gần và sâu.

Nhưng đặc điểm của tranh Kazuo lại không hoàn toàn nằm trong khuynh hướng tập thể

Thế giới của ông không bị đập vỡ để mong nhìn thấy phía trong của sự vật. Không có những mảng tròn, vuông, tam giác hay chữ nhật... rõ rệt như dùng dao cắt gọt như trong hình vẽ "Les demoiselles d'Avignon" (Picasso) cũng không thấy ông tháo rời sự vật ra để xếp lại, dàn rộng và đặt hình vẽ lên theo chiều cao và chiều ngang như trong "Homunage à J.S.BACH" của Braque. Hình ảnh và màu sắc ông dùng ồn ào náo động, với xanh, vàng đỏ rực rỡ, chói chói nhưng ít khi ông quên đặt chúng nên nền xám hoặc đặt cạnh những tầng màu trầm, hay với sự trung gian của màu đen (bình dựng trái cây có gương treo trên tường).

Tất cả các họa phẩm của ông đều biểu lộ một khuynh hướng tôn trọng hình dung đang phát triển mạnh tại Nhật Bản (Art figuratif). Tuy nhiên nếu so sánh họa phẩm của Kazuo với một số tranh Phái Hình-Dung tại nước ông năm 1960 như họa sĩ Imazeki, Ikonogi, Kojima, Sékiguchi... ta thấy Kazuo đang theo một đường lối khác biệt trong yếu tố kiến trúc và tiết điệu, tạo được hiệu quả nhờ sự phân chia những thành phần không bằng nhau và những liên hệ không lý giải được như Vitruve phát biểu: "Đề cái toàn thể khi bị phân thành nhiều phần không bằng nhau có thể đẹp, ta phải tạo một liên hệ giữa phần nhỏ với phần lớn, giống hệt như giữa cái lớn và toàn thể". Lối phân chia này gọi được sức xung động linh hoạt, ý niệm về vô hạn, trừu tượng về trật tự mà chắc chắn vững vàng.

Chúng ta thử xem lại bức phong cảnh Đalat với màu xanh lơ, thăm ở dưới, xanh nhạt và sáng sữa ở phần trên cao. Họa sĩ Kazuo đã cố tình quét những vết dao hoặc nét bút dễ ghi rõ phép phân phối hình, sắc và cường độ trên bức họa. Khóm cây màu xanh lơ phía trái được đắp gồ lên, đứng kề cận những tầng trắng gây rung động, như hiển hiện được cả một sinh hoạt trong cái thế giới vật chất ấy. Ngoài ra còn phải kể tới một bức phong cảnh với những mảng xanh dày đắp gồ lên, dặt dứu theo màu trắng lơ lơ, rắc một hàng dài những vệt trắng; trên cao là một đợt sắc đỏ

đậm nằm cùng với xanh lơ. Đây hẳn là một kết tinh của bao năm tìm lối đơn giản hóa nghệ thuật của Kazuo vậy.

Ở đây chỉ còn giữ lại *những yếu tố của tiếng nói hình dung* chứ không mô tả. Tất cả cái thi-vị chiều hôm chỉ cần đến những chi tiết lớn và uyển chuyển, ấn tượng lằng lằng ẩn hiện trong mấy khoảng trắng hở hang. Bức họa này khiến tôi nhớ đến một bức tranh Nhật cổ của Hiroshige (Những phu kiệu trên đường Tōkaidō) cũng một màu xanh đậm làm nền, và hình thể là những khối mạnh dạn, cương quyết. Thế mà rõ ràng là một cảnh người hoạt động tờ mờ trong sương sớm.

Về tính vật, chúng tôi không thể quên được mấy bình hoa, với tất cả cái khéo léo xếp chỗ cho cái bình, cho mỗi cánh hoa. Hẳn là kỹ thuật, một mình nó, không sao tạo nên giá trị ngọt ngào như thế được. Hoa chỉ là những tầng màu: tầng trắng, tầng vàng bằng phẳng, chạy quanh bằng màu xanh của lá rất tiếc không thể mô tả cái biến cương của từng màu, từng khối rộng, hẹp, dài ngắn ra sao; vì đó mới là điểm quyết định giá trị họa phẩm; rồi đổ xuống bình xanh đậm có viền nét đen; bình đặt trên cái đế màu đỏ cũng có viền đen. Toàn thể họa phẩm ở trên nền xám. Về quyền rũ huyền hoặc của toàn thể đó không ngoài cái đơn giản cùng cực của chi tiết.

Có thể nói phong cảnh và tính vật

của Kazuo dự một phần quan trọng để làm tròn giá trị của những chân dung và người họa người của ông. Chúng tôi đề ý đến một bức vẽ người của Kazuo: Vệ nữ. Bằng tất cả điều luyện của kỹ thuật, thâm mỹ tinh tế với những hình thể bấp méo, xô lệch để đẩy vào guồng chuyển động, nét bút to khoảng 1/20 hay 1/30 của chiều ngang những tầng màu hồng nhẹ nhàng chắc chắn trong giới hạn và tuôn chảy giải thoát nhờ những đợt màu kế cận đưa đi. Đùi bên phải đưa về phía người xem. Nét vòng của hông xô mạnh về dưới góc phải rồi quay về điểm dựa (nơi háng) bằng đường vòng. Đối lại, vú trái và góc ghế trắng vươn lên góc trái. Hình thể vươn ra mọi góc, cạnh của tranh tạo động lực mãnh liệt. Phải chăng, cái dục tính (sensualité) cuồng khốc này phản ánh phần lớn nội tâm Kazuo và cả cái tâm lý xã hội trẻ của ông. Ấn tượng về vô hạn đi cùng với chuyển động không tạo một rào rức chớp nhoáng nhưng thâm nhiễm sâu sa, kêu gọi âm ý. Đó là đặc điểm của ngôn ngữ Kazuo.

Nhưng có lẽ vì thế mà người ta bảo tranh ông không có tính sôi nổi sáng tạo.

Sự xây dựng hình thức bằng tương tượng cũng là một khí giới của ông. Mỗi bức họa tự nó đem theo một cá tính và đã từng là con người tác giả và vẫn còn lại tiềm ẩn ở nội tâm nghệ sĩ. Ta có thể gán cho Kazuo tính trầm lặng tự huyết thống, nhưng hòa

vào đó là hình ảnh của con người thế kỷ của con người xã hội ông nào động. Ngay sự lựa chọn con đường "họa mới" của ông cũng có lý do :

Nghệ thuật biểu hiện sự vật trên hai chiều xử dụng biểu tượng và sở trường về hình nét, tăng sắc trang trí của hội họa mới có nhiều điểm tương đồng và dĩ mượn vài yếu tố của nghệ thuật Phù Tang từ thế kỷ thứ XIX hoặc sớm hơn nữa. Nhưng yếu tố quyết định của sự lựa chọn là chính cá tính Kazuo.

Nếu bảo : Kazuo chưa năm hân được một thế thức tạo hình ta cũng phải nhận rằng ông đang tiến tới rất gần mục tiêu.

Họa sĩ Kazuo Kobayashi là một họa sĩ tân phái trong số những nghệ sĩ đứng dẫn nhất đã triển lãm tại Việt-Nam. Cuộc tiếp xúc của ông với giới thường ngoạn hội họa ta đã gây nhiều sáo động trong giới nghệ thuật và ảnh hưởng tốt đẹp trong cuộc tiến hóa của chúng ta.

MẶC UYÊN



Một vài cảm
nghĩ về kịch

Một dạo người ta nói nhiều đến kịch, nghệ thuật trình diễn này được ve vuốt chiều dài qua những lời bàn cãi đôi khi gay go và trên những

trang tạp chí dề rồi không thấy ai nói đến nữa, dĩ nhiên vì lý do ngoài ý muốn của những người vẫn e dè nuôi dưỡng mộng làm kịch, dựng kịch.

Hiện thời, muốn «thường thức» kịch chúng ta có ba cách. Cách thứ nhất là thường thức bằng thính giác qua những buổi phát thanh dành riêng để trình bày kịch. Qua những buổi phát thanh nói trên chúng ta được thường thức những gì ? Ban thi văn Tao Đàn với những vở kịch ngắn chọn lọc hay những vở kịch dài diễn làm nhiều lần. Thiện chí và cố gắng của bạn này không ai có thể phủ nhận được, nhưng nói là ban Tao Đàn đã hoàn tất được nhiệm vụ phổ biến nghệ thuật kịch trong lớp quần chúng theo dõi những vở kịch kê trên thì e rằng chính ông Đình Hùng cũng không dám nhận. Trước hết vì không còn cách nào hơn là sửa lại vở kịch một vài chỗ cho phù hợp với lối trình bày vô tuyến, ngoài ra ban Tao Đàn đành chịu, không thể nào dẫn kịch đi xa hơn nữa trong phạm vi trình bày. Một phần lỗi ở như nguyên tắc kịch vô tuyến và kịch diễn sân khấu có nhiều điểm sai biệt, không giống nhau. Thứ đến, có lẽ vì không đủ thời giờ tập dượt hay không có thù lao khi tập dượt ? nên diễn viên đôi khi còn ngỡ ngàng với vai trò của mình. Trong hoàn cảnh eo hẹp như vậy, trình bày được như ban Tao Đàn thiết tưởng cũng chẳng nên quá khó tính mà đòi hỏi thêm nữa.

Ngoài ban Tao Đàn, đài phát

thanh còn những ban kịch vô tuyến khác những ban kịch này diễn luân phiên phần nhiều cũng thiếu tập luyện và kém xa ban Tao Đàn trong việc chọn vở. Những vở kịch được chọn lựa phần nhiều kém về mặt đề tài và văn nghệ, nhằm mục đích khác hơn là phổ biến nghệ thuật cho quần chúng.

Ngoài những ban kịch «nhỏ» kể trên chúng ta còn được nghe một ban kịch có vẻ đồ sộ đó là ban Dân Nam của ông Anh Lân. Ban này hiện được coi là có nhiều thính giả ưa thích nhất. Thực chất những buổi trình bày của ban Dân Nam là chiều dài khán giả đã trung thành với ban này trong những kỳ đại nhạc hội vì vậy cho nên buổi trình bày gồm những môn ca, nhạc, kịch; kịch có chọc cười, có gợi mối thương tâm và cuối cùng thường thường làm nổi bật những dấu hỏi đề thính giả tò mò nghe tiếp những màn sau trong kỳ phát thanh kế tiếp. Ban Dân Nam có biệt tài giải trí thính giả nhiều hơn là đề thính giả thưởng thức kịch một cách tế nhị.

Cách thứ nhì đề thưởng thức kịch là đi xem đại nhạc hội. Bất cứ một đại nhạc hội nào cũng có «một vở kịch nổi cốt» dài từ bốn đến sáu màn! Vì đại nhạc hội được coi là «tân nhạc» nên kịch đại nhạc hội là kịch phản ánh của xã hội hiện thời phản ánh hiệu theo nghĩa cảnh trí và y phục.

Xem những vở kịch mà người ta quảng cáo «trường thọ» kịch xã hội

5 màn vĩ đại» phần nòng cốt trong một đại nhạc hội phần nhiều là «vĩ đại» và «hoàn toàn cải tiến», hay là chưa từng thấy, chúng ta nhận thấy một điểm chung chưa ý thức một cách sơ đẳng thế nào là nghệ thuật kịch. Một vở kịch bốn màn chỉ đáng thu gọn vào một màn, những tình tiết những biến chuyển được dàn ra, kéo dài đề các «kỳ nữ», «minh tinh» «quái kiệt», «thần đồng» có nhiều dịp phô trương tài năng; cho «toàn ban» đều có thể lên sân khấu. Một vở kịch tạm gọi là «kịch đại nhạc hội» chỉ là một «cốt» kịch đề diễn viên dùng khả năng riêng đề «cương», với ba trang giấy đánh máy, người ta có thể trình diễn được hơn ba mươi phút sân khấu vừa chọc cười khán giả, vừa làm khán giả phải mũi lẹ qua những hoàn cảnh thiếu hẳn tính cách thực tế. Khán giả của đại nhạc hội bỏ tiền đi xem đề được xem nhiều hơn. Ngoài ra, kịch đại nhạc hội nghèo nàn và quần bách đề tài, chạy theo phóng tác những cốt truyện phim hoặc lấy vở kịch cũ mà sửa lại, cái «mới lạ» lúc ban đầu, hôm nay không còn mới lạ nữa. Nhưng đại nhạc hội vẫn còn tồn tại đề nuôi sống những nghệ sỹ trình diễn sân khấu nên thứ kịch bất thành kịch đó vẫn phải gượng gạo có mặt đề dần dần làm lệch lạc cảm quan thưởng thức kịch của quần chúng khán giả.

Cách thứ ba đề thưởng thức kịch là may mắn được tham dự những buổi trình bày kịch tuyên truyền của

các cơ quan thuộc ngành thông tin quân đội hay dân chính. Những buổi trình bày kịch này tương đối khả quan hơn nhưng sự cầu thả vẫn chưa thể nào tránh được cầu thả trong sự trình bày của diễn viên, trong việc hóa trang, cảnh trí, y phục và phần đạo diễn hầu như hoàn toàn vắng mặt ấy là chưa kể đến sự túng quẫn kịch bản. Trong các ngành sáng tác văn nghệ, kịch bị bỏ rơi, bị ghẻ lạnh, trong mấy năm gần đây ít thấy kịch đăng trên báo chí hay xuất bản thành

sách, tình trạng ấy không cho phép sân khấu tìm thấy bộ mặt nghệ thuật mà nó cần phải có.

Phải chăng vấn đề quan trọng và cấp bách trong lúc này là thúc đẩy phong trào kịch nâng phong trào kịch, lên là sáng tác kịch bản (kịch diễn sân khấu và kịch vô tuyến). Sáng tác kịch bản hiệu theo nghĩa ý thức làm nghệ thuật.

TRƯƠNG MINH



ĐÃ XUẤT BẢN

VIỆT SỬ TIÊU AN

của

NGÔ THỜI SỸ

TỪ HỒNG BÀNG ĐẾN

NGOẠI THUỘC NHÀ MINH

VĂN HÓA Á CHÂU XUẤT BẢN

Hãng Thụ Thác Hàng Hải

PHƯỚC-MỸ STEVÉDORÉ

Số 290, *Trình-minh-Thế*

KHÁNH - HỘI



Điện-thoại : 25.214

Giới thiệu sách mới

Văn Hóa Á Châu vừa nhận được những tác phẩm sau đây, xin thành thật cảm ơn tác giả, nhà xuất bản và trân trọng giới thiệu cùng bạn đọc :

— **DỊCH THUẬT NGUYỆT SAN** số 1 và 2 do Sở Tu Thư Bộ Quốc Gia Giáo Dục xuất bản.

— **TRUYỆN CỔ BỐN PHƯƠNG** số 2 gồm 5 truyện cổ tích do Hoàng Bình sưu tầm và họa sĩ Trần Đình trình bày. Sở Tu Thư Bộ Quốc Gia Giáo Dục xuất bản,

— **VĂN MUỘI** của Vũ hoàng Chương gồm 3 vở kịch thơ Nguyễn đình Vượng xuất bản.

— **HỒ THỦY DƯƠNG** tập truyện cổ tích của Đoàn quốc Sỹ. Nguyễn đình Vượng xuất bản,

— **HÀ TIÊN THẬP CẢNH VÀ ĐƯỜNG VÀO HÀ TIÊN** của Đông Hồ và Mộng Tuyết, Bốn Phương xuất bản.