

VĂN-HÓA Á-CHÂU

TRẦN VIỆT SƠN

Những hình thức mới trong
văn đề Tây Tạng.

HOÀNG CHÍNH VĂN

Nho giáo và Phật giáo.

TRẦN KINH HÒA

Nước Việt Nam trong khoảng
thời Ngũ Đại và đầu thời Tống.

VŨ NGỌC TRUY

Quyền tác giả hay quyền
sở hữu.

THẾ PHONG

Văn học miền Nam 1945-1950

Và những bài:

Văn hóa Trung hoa dưới mắt các học giả (**TÙ KHÁNH
DƯ**) — Cổ tích Châm và Cổ tích Việt Nam (**VŨ LANG**) —
Hôn nhân cổ La Mã (**HOÀI KIM YẾN**) — Lịch sử và ý
nghĩa thơ tự do (**NGUYỄN NAM CHÂU**) — Điểm sách
« Khát vọng » (**ĐƯỜNG BÁ BỒN**) v. v. .



VĂN-HÓA Á - CHÂU

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

Chủ-nhiệm : **NGUYỄN-ĐĂNG-THỰC**

Thư-ký tòa-soạn : **LÊ - XUÂN - KHOA**

Tòa-soạn : 201 Lê-văn-Duyệt, Saigon — Điện-thoại : 24.655

Số 16

Tháng 7-1959

MỤC LỤC



	Trang
Những hình thức mới trong văn đề Tây - Tạng	TRẦN-VIỆT-SƠN 1
Nho giáo và Phật giáo	HOÀNG-CHÍNH-VĂN. 8
Văn hóa Trung hoa dưới mắt các học giả cận đại.	TÙ-KHÁNH-DU. 23
Nước Việt-Nam trong khoảng Ngũ Đại và đầu thời Tống	TRẦN-KINH-HÒA : 31
Cổ tích Chăm và cổ tích Việt-Nam .	VŨ - LANG. 45
Hôn nhân qua các nền văn hóa : Hôn nhân cổ La-Mã	HOÀI-KIM-YẾN 53
Quyền tác giả hay quyền sở hữu. .	VŨ-NGỌC-TRUY. 60
Lịch sử và ý nghĩa thơ tự do. . .	NGUYỄN-NAM-CHÂU. . . . 72
Văn học miền Nam 1945-1950 . . .	THẾ-PHONG 81
Điểm sách : Khát Vọng, thi phẩm của Chế-Vũ	ĐƯỜNG-BÁ-BỒN. 91
• Hoạt động của HỘI V.N.N.C.L L.V.H.Á.C . . .	95

NHỮNG HÌNH - THỨC MỚI TRONG VẤN-ĐỀ TÂY-TẠNG

**Từ cuộc đàn áp thẳng tay của Trung
Cộng ở Tây Tạng đến một kế hoạch
mới của Ấn Độ và Đức Đạt Lai Lạt Ma.**

TRẦN-VIỆT-SƠN

NHỮNG gì xảy ra ở Tây Tạng, chúng ta đã biết cả từ ngày biến cố bùng nổ. Trung Cộng từng ký với Đức Đạt Lai Lạt Ma một hiệp ước quy-định nền tự-trị của Tây Tạng, vào năm 1951. Nhưng từ đấy, Trung Cộng đem quân tràn lấn vào Tây Tạng thêm mãi, đồng thời cướp dần các quyền hành. Các nhà tu tập hội với dân chúng, đã chuẩn bị một cuộc khởi nghĩa để phản ứng lại hành-vi của Trung Cộng, trong khi bộ lạc Khamba công nhiên mở chiến tranh du kích chống quân xâm lược. Tình hình càng thăng lên đến cực độ, và biến cố bùng nổ với cuộc khởi nghĩa của dân quân Tây Tạng tấn công vào một đồn binh ở Lhasa, đồng thời với cuộc đàn-áp dữ dội của quân đội Trung Cộng. Bài này, chúng tôi chỉ xin kể sơ lược việc xảy ra để nêu lên vài hình thức mới.

Mục-dịch của Trung Cộng.

CÁC nhà cầm đầu C.S. ở nơi nào cũng vậy, luôn luôn chủ-trương bành-trương. Đối với Trung Cộng, việc họ đem quân chiếm-đoạt Tây Tạng không có gì đáng làm ta ngạc - nhiên. Nhưng có điều làm ta ngạc nhiên, ấy là cách thức Trung-Cộng đã dùng để bành trướng.

Để bành trướng một cách chắc chắn, và để có thể chế-ngự hoàn-toàn một dân-tộc có tinh thần tôn giáo và tinh thần tự-do, Trung Cộng đã dùng những cách bạo-tàn nhất, vì hiểu rằng tất cả những cách ôn hòa đều vô hiệu lực đối với dân Tây Tạng. Chánh sách đàn áp ấy thu gọn trong 2 tiếng « diệt chủng » : thế là đủ để cho chúng ta miệt hết những tiếng diệt phong hóa, diệt tự-do, diệt tôn giáo, v.v. . . Người ta còn nêu ra những mục đích của Trung Cộng về phương diện quân sự. Kẻ nào đoạt được Tây Tạng, sẽ là kẻ chinh phục được Á - Châu, theo một châm ngôn của Trung Cộng.

Theo đường thẳng, Lhasa cách Bắc Kinh 3000 km, cách Ulan Bator (thủ đô Mông Cổ) 3.000 km, cách Đông Kinh 5.100 km, cách Manille 3800 km, cách Colombo 2.800 km, cách Le Caire 6.800 km, cách Mạc-tu-khoa 6800 km, và ở sát biên giới Ấn.

Lhasa trở nên một thứ trung tâm của Á-châu.

Tuy nhiên, căn cứ Tây-Tạng chỉ có thể trở nên nguy hiểm là khi nào kẻ chiếm đóng ở đó có đủ các loại vũ khí tối tân. Thí dụ : nếu Trung Cộng mở Tây Tạng cho Nga vào, điều đó mới đáng ngại sau này. Còn hiện nay, việc quân đội Trung Cộng có mặt ở Tây Tạng chỉ có thể làm cho Ấn-Độ lo ngại — hay chỉ có nghĩa là Trung Cộng muốn chuẩn bị mặt trận, hoặc để phòng thủ, hoặc để tấn-công, trong phạm vi thâu hẹp Ấn, Hồi, Miếu mà thôi.

Dầu sao thì Ấn Độ cũng đã bị đưa tới gần chiến tranh hơn.

Nếu chiến tranh không xảy ra, thì Tây Tạng sẽ là nơi ít ra cũng chứa chấp được dăm triệu dân, giúp cho Trung Cộng đuổi bắt được dân thừa ra các miền xa, để làm nòng cốt bành trướng sau này nữa.

Tính cách cuộc tranh đấu của Tây Tạng

Dân Hung bị đàn áp dễ dàng trước một số quân Nga tương đối ít. Nhưng dân Tây Tạng đã không bị đàn áp dễ dàng, mặc dầu lực lượng của Trung Cộng tung ra nhiều vô cùng.

Nhiều yếu tố đã ảnh hưởng vào cuộc chiến đấu ấy : địa hình hiểm trở, tinh thần tự do của những dân tộc còn bán khai, và lòng tin đượm tính cách huyền bí vào đạo Phật.

Ở Tây Tạng, người ta chỉ cần lòng tin là sống yên ổn được với nhau. Không cần quá nhiều nhu cầu vật chất, nhiệm đức tính vị tha, người Tây Tạng ngay trong đời sống của họ đã tỏ ra đặc biệt, khác tất cả các nước khác. Bình thường, dân Tây Tạng không cần đến hệ thống cai trị nào : không cần quân đội, không cần công an cảnh sát, không cần cơ quan tư pháp, hành chính, v.v.. nhưng trật tự, an ninh vững vàng hơn các dân nước khác. Mọi sự đặt căn bản vào một giáo quyền rất đơn sơ. Toàn dân sùng kính vị Pháp Chủ Đạt Lai Lạt Ma và nghe lời Ngài trong mọi sự. Họ sống với rất ít dục vọng, nên cái gì cũng thừa thãi. Họ lại sống hiền hòa, bình dị, chuyên chú về nội tâm.

Tu hành, với họ, là điều cốt yếu. Họ không biết đến văn minh và không thể ưa văn minh. Nhưng không phải vì không văn minh mà họ đáng chê : nhiều học giả đã kinh phục họ và quay lại sốt xa cho nhân loại ở các nơi khác trôi theo cái đà văn minh đầy dục vọng.

Một dân tộc như thế sẽ khinh bỉ Trung Cộng và không bao giờ sợ chết, cũng không bao giờ đau khổ. Trung Cộng hiểu sức mạnh tinh thần của người Tây Tạng nên chỉ dùng phương pháp tàn sát. Người ta dự đoán dân Tây Tạng sẽ cúi đầu ần ần. Trái lại, họ lại cảm sùng đứng dậy để bảo vệ cuộc sống tinh thần của họ.

Vậy mới biết cái tinh thần Phật giáo không thụ động như một thiều số lầm tưởng : Trong lịch sử V. N. đã có một thời hiền hách nhất, trong đó V. N. phá Tống, bình Chiêm, toàn-dân nỗ-lực cung cấp cho trận địa. mà thời đó lại là thời mà chính Phật giáo chế-ngự mọi sự-vật, mọi quyền hành.

Cuộc tranh đấu của dân Tây-Tạng muôn phần khó khăn, nhưng nó không thể sớm tàn được.

Những phản ứng của Ấn-Độ.

Ấn-Độ ở cạnh nách Tây-Tạng, nên phản-ứng mạnh nhất.

Tháng 10-1950, Trung-Cộng tung quân vào Tây Tạng, và tuyên bố mục-đích tăng cường phòng thủ biên giới miền Tây.

Hai ngày sau, Ấn phản đối kịch liệt.

Trung Cộng gửi phúc điệp trả lời rằng đó là việc riêng của Ấn. Nhưng rồi Trung Cộng đã lùi một bước, công nhận mình không có tham vọng nào cả, và thuận đề Tây Tạng tự trị. Ông Nê-Ru đã bằng lòng và khuyên Đức Đạt Lai Lạt Ma thuận nhận tình thế mới. Hiệp ước 1951 ra đời: Tây Tạng tự-trị, Trung Cộng « chỉ » nắm quyền ngoại giao và phòng thủ.

Nhưng sau đấy, các biến cố chứng tỏ rằng Ấn Độ đã mắc lận. Trung

Cộng lui để tạo yếu tố tiến lên. Những đường chiến lược được đắp. Quân tiến mãi vào Tây Tạng. Cho nên khi Trung Cộng tung hết lực ra đàn áp Tây Tạng thì Ấn Độ thấy rằng mình bị mắc lừa.

Ông Nê-Ru vốn rất thận trọng lời nói, nhưng các lời tuyên bố rất hòa-dịu của ông sau khi biến cố bùng nổ, đều là những lời ác-độc đối với Trung Cộng.

Có được Đức Đạt Lai Lạt Ma tới đất Ấn rồi tức là nắm được một yếu tố quan hệ, ông Nê-Ru vững-trí phản ứng. Chủ trương của ông : Tây Tạng trở lại hiệp định 1951 (tự-trị). Ông Nê-Ru có đủ lý do để đòi hỏi, vì trước đây, hồi 1950-1951 ông đã từng góp sức giải quyết vấn đề Tây Tạng. 1954 : ông lại cùng ký một hiệp ước về Tây Tạng, với Trung Cộng.

Sự thất bại đầu tiên của Ấn.

Những lần này, Trung Cộng không nhượng bộ nữa. Trung Cộng không cần trả lời Ấn. Mà bằng hành-vi, bằng lời nói, Trung Cộng muốn chấm dứt mọi đòi hỏi của Ấn.

1.— Hành vi : tổ cáo Ấn giúp cuộc khởi nghĩa ở Tây Tạng. Giám lỏng đại-diện Ấn.

2.— Hành vi : đem quân tràn lấn quấy rối đất Nepal. Dàn quân ra biên giới. Đây là sự thách thức làm cho Ấn suy nghĩ nhiều lắm.

3.— Lời nói : tất cả các cơ quan tuyên truyền tập trung lại để mạt sát Ấn nhúng tay vào nội bộ nước khác và muốn gây chiến tranh. Thái độ « khởi hấn » của Trung Cộng là một thái-độ muốn thanh toán một lần dứt khoát với Ấn, để Ấn hết có những yêu sách.

4.— Lời nói : nhất định việc Tây Tạng là việc riêng của Trung Cộng.

Hành động cứng rắn của Trung Cộng.

Sau khi nhấn mạnh về chánh sách như vậy, Trung Cộng đã hành động rất cứng rắn và tỏ ra với cả thế giới rằng không còn một sức gì có thể cản Trung Cộng thi-hành chương trình của họ.

1.— Cuộc đàn-áp trở nên tàn-bạo và có tính cách diệt-chủng thật sự.

2.— Để giúp cho chánh sách diệt-chủng thành công hoàn toàn, Trung Cộng xua những đoàn dân Trung Hoa đông như kiến cỏ sang Tây Tạng. Hàng ngày, báo chí và đài phát thanh Trung Cộng loan tin : « Hôm nay, 40.000 dân Trung Hoa tới Lhasa ». « Hôm nay, 27.000 dân tới... » « Hôm nay, v.v... ».

400.000 dân Trung Hoa đã sang Tây Tạng. Mục đích cuối cùng là di dân 5 triệu người.

Giống người Tây Tạng chỉ có hơn một triệu, thì một phần lớn đã bị giết, bị bắt, bị đi đầy ào-ạt sang các công-xã ở Trung Cộng để cho mất giống đi. Với đám 5 triệu dân Trung Hoa kia, dân Tây Tạng đương đứng cái họa ghê gớm nhất : họa mất giống.

Chỉ còn một tí hy vọng : cuộc kháng-chiến.

Và những hy vọng ở ngoài đờn tới : một cuộc can thiệp nào hữu hiệu, hay trận đại chiến thế giới, hoặc đại chiến Á Đông cũng đủ.

Trước hành vi của Trung Cộng, Ấn Độ hết hy vọng, can thiệp bằng những phương tiện hòa bình. Thế giới cũng vậy. Thật ra thì các cường quốc tự do và các nước trung lập đều chờ kết quả cuộc can thiệp của Ấn, và chưa có một hành động nào đối với Tây Tạng.

Những cuộc trợ giúp còn vô ích.

Thế giới sôi nổi vô cùng trước vụ Tây Tạng. Nước nào cũng hô hào giúp. Nhưng các cuộc trợ giúp, cho đến nay, không có một hiệu quả nào hết, và kháng chiến Tây Tạng chỉ cố cầm cự được là may. Tiếc thay Tây Tạng là đất hiểm trở và không tiếp xúc với biên giới của một nước nào liêu lĩnh, cho nên các cuộc tiếp tế và các cuộc huy động quân tình nguyện đều phải đình trệ lại. Chưa có một quốc gia nào đủ liêu lĩnh mở những cuộc thả dù và nhảy dù ào-ạt để cứu sống cho kháng chiến.

Nếu tình trạng này vẫn còn kéo dài, và cường quốc vẫn cứ bất động, thì ta phải thẳng thắn mà nghĩ rằng Tây Tạng đành phải chịu cái họa diệt chủng, không cách nào cứu vãn.

Hình thức mới : cuộc phản công của Ấn và các lực lượng Á Phi.

Từ lúc hết hi vọng nói chuyện với Trung Cộng, trong nội bộ Ấn, đã có một cuộc thay đổi rất sâu xa và đáng kể. Ấn Độ, bởi vì ở sát nách Tây Tạng, không thể buông hai tay để cho mọi việc trôi xuôi.

Cho nên nhiều việc đã xảy ra ở Ấn.

1.— Quan trọng nhất là sự thay đổi trong chủ trương của chánh quyền Ấn và nhân dân Ấn. Mặc dầu người ta không chánh thức nói ra sự thay đổi ấy, nhưng qua báo-chí và hành động của chánh quyền Ấn, chắc chắn hiện tại Ấn là một trong những nước chống Cộng-Sản sôi nổi nhất và mạnh-mẽ nhất, mặc dầu tất cả các hành động đề chống Cộng chưa được làm hết. Trào báo chí chống cộng sôi lên cực độ, và những lời tuyên bố ngoại giao (đã đầy xỏ xiên) của các nhân vật Ấn, là những chứng cớ không còn nghi ngờ được. (Sự thay đổi sâu xa trong dư luận Ấn là một trong những hậu quả quan trọng nhất của vụ Tây Tạng).

2.— *Ấn Độ tiến hành cuộc tiêu diệt Cộng sản trong nội bộ.* Đảng Cộng sản Ấn từ trước đến nay được dung dưỡng, đã gặp một trận bão chửi, nhân việc công bố lập trường của đảng đó đối với Tây Tạng. Các đảng Quốc gia khởi phong trào diệt Cộng sản ở Kerala, tiểu bang duy nhất của Ấn có chánh quyền Cộng Sản. Chống lại dự định của chánh phủ địa phương đã muốn kiểm soát trường tư, chỉ là một lý do bề ngoài đưa ra để diệt Cộng. Nguyên cớ chính là Ấn Độ đã vào giai đoạn phải tiêu diệt Cộng Sản. Đảng Quốc Đại cầm đầu cuộc chống cộng ở Kerala, vậy là thủ tướng Nê-Ru cũng không xa lắm với công cuộc đó, vì ông Nê-Ru lúc nào cũng là lãnh tụ của đảng Quốc Đại.

Ở Kerala, chánh quyền địa phương đã dùng những phương pháp tàn bạo để đàn áp phong trào chống đối, nhưng phong trào này vẫn mạnh thêm mãi. Kết quả cuối cùng phải đi tới sự lật đổ chánh quyền Cộng Sản địa phương.

3 — *Cuộc xác định lập trường của Đức Đạt Lai Lạt Ma.* — Giáo chủ Tây-Tạng trước đây bị cầm chân, vào trung tuần tháng 6 đã đưa ra một tuyên ngôn quyết liệt.

- Tố cáo tất cả những hành vi bạo-tàn của Trung Cộng.
- Tố cáo cuộc đàn áp có tính cách diệt chủng ở Trung Cộng.
- Hết lời mạt sát Trung Cộng.
- Hô hào toàn thế giới can thiệp để chấm dứt hành vi của Trung-Cộng.
- Không đặt vấn đề nói chuyện với Trung Cộng và chỉ đặt vấn đề tranh đấu.

Đức Đạt Lai Lạt Ma đã « chặt hết các cầu » với Trung Cộng.

4 — *Những vận động chánh trị có tính cách quyết liệt hơn để bắt đầu.*

a) Ý kiến đưa vấn đề ra Liên Hiệp Quốc đã rõ ràng hơn ở Ấn. Các nhân vật quan trọng, phần lớn đảng phái đã tán thành, duy có thủ tướng Nê-Ru chưa muốn đề Trung Cộng lên vào L. H. Q. (đã gạt Trung Cộng ra ngoài L. H. Q. thì nên gạt hẳn ra, không cần nói đến). Nhưng đưa vấn đề Trung Cộng ra L. H. Q. không phải là không có lợi: nếu tổ-chức này chánh thức kết án Trung Cộng, ấy là loại bỏ vĩnh viễn những mưu-tính của Trung Cộng muốn xin gia nhập tổ chức và do đấy mà tuyên truyền chống Cộng mạnh hơn mãi. Nếu lại chính thức kết án Trung Cộng vào tội diệt chủng thì vấn đề càng quan trọng hơn.

b) Tiến đến việc kết án Trung Cộng vào tội diệt chủng: đầu tháng 6, Hội Đồng Luật gia quốc tế, một tổ chức tham-vấn của L. H. Q., đã nghiên cứu đầy đủ vấn đề Tây Tạng và đi đến 5 kết luận kết-tội Trung Cộng, tóm tắt bằng một kết luận chính:

« Như vậy là đủ chứng cứ rằng Trung Cộng đã có những hành động bị kết-án là diệt-chủng như quy-ước của công-ước diệt chủng của L. H. Q. năm 1948 ».

L. H. Q. sẽ tiến đến một Ủy Ban Hợp pháp của L. H. Q. để cứu xét việc Tây Tạng. Nên nhớ rằng L. H. Q. có thể quyết định can-thiệp để cản các hành vi diệt chủng, can thiệp bằng ngoại giao, bằng kinh tế hay bằng vũ khí.

Việc này hờm sẵn một tình trạng tối quan trọng. Biết đâu phải đến lúc quốc tế quyết định một cuộc hành binh trừng phạt Trung Cộng, — lúc ấy thì tội diệt chủng sẽ là một lý do cần yếu.

c) Một Ủy ban Á Phi để giúp Tây Tạng và chống Trung Cộng. Những hội đàm khai mào đã có và Ủy ban ghi trên sắp lập ở Tân-đề-ly.

Ủy ban sẽ vận dụng dư luận khắp Á Phi để tranh đấu cho Tây Tạng. Các nước Phật giáo và các nước trung lập sẽ dự Ủy ban này. Ấn, Miến, Nam Dương, Việt Nam Cộng Hòa, Ghana, I Rắc, Cao Miên, Ba Tư, Nam Tư, Nhật, Cộng Hòa Ả Rập, Tích Lan, Lào, Thái, sẽ có mặt.

Cuộc tranh đấu đã bước vào một hình thức chánh thức hơn. Tuy nhiên, Trung Cộng có nể nang công luận Á Phi không, là một điều mà chúng ta nghi ngờ.

Chờ đợi.

Dầu sao, nuôi được lửa tranh đấu, nhóm cho nó to dần lên, cũng tạm được rồi.

Nhân dân Tây Tạng đương trông chờ những cuộc can thiệp hữu hiệu hơn. Không lẽ nào các cường quốc ở yên mãi ? Biết đâu chẳng có việc bất ngờ ? Biết đâu chẳng có một biến cố đảo-lộn ảnh hưởng quyết định vào việc Tây Tạng ?

NHO - GIÁO VÀ PHẬT - GIÁO

HOÀNG-CHÍNH-VĂN

TUY đã có nhiều sự biện giải về danh từ « giáo » và « tôn giáo », chúng tôi cũng xin đề đặt đưa ra sự nhận thức của chúng tôi dưới đây nằm trong danh từ Nho giáo và Phật giáo, hầu tránh những sự ngộ nhận có thể đem tới :

1. — Giáo, với Nho giáo :

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教：
Thiên mệnh chi vị tính, suất tính chi vị đạo, tu đạo chi vị giáo : Mệnh Trời phú cho là Tính, suốt được Tính ấy là Đạo, tu sửa đạo ấy là Giáo (Trung Dung).

Định nghĩa trên đây cho ta một ý niệm tuần tự :

GIÁO < ĐẠO < TÍNH < THIÊN MỆNH

Tính : Linh giác thiên phú.

Đạo : Sự thấm nhuần thông suốt với linh giác thiên phú.

Giáo : Tu sửa sự thông suốt với linh giác thiên phú.

Định nghĩa trên hơi khó hiểu. Tuy nhiên, chúng ta có thể nương vào đó để giải nghĩa một cách dễ hiểu hơn. *Giáo chính là công trình tự tu để đạt tới trình độ thông ứng với Tự Nhiên vậy*. Công trình tự tu ấy, theo Thiệu Khang Tiết, chia ra làm ba phẩm hạng :

1') Bậc « Thánh » : không dạy mà biết.

2') Bậc « Hiền » : dạy mà biết.

3') Bậc « Ngu » : dạy mà không biết (1).

Xem như vậy, chân nghĩa chữ « giáo » của Nho giáo nặng về tính chất học thuật hơn là có tính cách thần khải.

2. — Giáo, với Phật giáo :

Nếu bảo rằng chữ « giáo » hiểu theo nghĩa thần khải, thì suốt kinh điển nhà Phật, không có một danh từ nào có nghĩa tương tự. Còn nếu tìm tòi trong kinh điển nhà Phật những câu nói của Phật có tính cách thần khải, lại càng hiếm hoi. Tới nay, ai cũng hiểu đức Thích Ca Mâu Ni (Çākya Muni) là giáo chủ của Phật giáo. Theo lệ thường, ta cứ tìm ra những lời nói tự nhận cương vị của một vị giáo chủ trước tín đồ, sẽ hiểu được chân chất của sự lập giáo ấy. Phật Thích-Ca Mâu-Ni đã từng xác nhận cương vị của mình trước các đệ tử rằng : « *Này các tỷ kheu ! Hãy xem ta như kẻ hướng dẫn các người trên đường tu học* ». Một câu nói cũng không kém nặng về tính chất học thuật như Nho giáo.

Vậy chữ « giáo » của Phật giáo — theo chỗ chúng tôi hiểu — không khác bao nhiêu với nghĩa chữ « giáo » của Nho giáo. Còn về nội tâm học thuyết, phương pháp tu đạo và hành đạo, là giá trị riêng của mỗi học thuyết, mà ta không thể lấy một cặp kính « tầm nguyên » nào khả dĩ soi thấu được tất cả học thuyết bằng một hai danh từ tổng lược.

I — KHẢ-NĂNG TRI-THỨC

Điểm đầu tiên khi đề cập đến tương quan giữa Nho giáo và Phật giáo là sự đánh giá khả năng tri thức của con người, rồi lấy đó làm xuất phát điểm mà giải tỏa ra nhận thức những vấn đề lớn rộng khác như nhân sinh luận, vũ trụ luận và siêu sinh luận.

Nho giáo và Phật giáo đã luận giải khả năng tri thức của con người như thế nào ?

A. — Theo Nho giáo :

Trước hết, là khả năng thiên bẩm của mỗi người. Khả năng ấy, như một đoạn trên chúng tôi là trình bày, là *Tính* 性 (Thiên mệnh chi vị tính) và cũng gọi là *Minh Đức* 明德 trong câu « *Đại học chi đạo tại minh minh đức, tại thân dân, tại chí chí thiện* » « 大學之道在明明德在親民在止於至善 » mở đầu sách Đại học. , « *Tính* » hay « *Minh Đức* » gồm có « *tri* 知 » « *y* 意 » và « *tâm* 心 ».

Đó là định nghĩa theo Khổng tử. Mạnh tử bổ túc thêm, cho rằng ngoài tâm là phản ảnh của Tính, con người còn có « *Chí* 志 » là phản ảnh của tâm, và « *Khí* 氣 » là phản ảnh của Chí. (*Chí chí yên, Khí thứ yên* 志至焉, 氣次焉) (Mạnh Tử — Công Tôn Sửu, thượng). Khí đó là gì vậy? Đó là khí hạo nhiên (浩然之氣), tức là một khí rất lớn, rất mạnh, ở khắp mọi nơi mọi chỗ trong trời đất vậy. Câu thơ « *Khí thiêng sông núi* » đức nên người » chính là trở cái khí hạo nhiên danh từ của Mạnh Tử.

Đến Trương Tải, một nho giả thuộc Quan phái đời Tống, ông lại hiểu Tâm và Tính khác với Mạnh Tử. Theo ông, Tâm không phải là phản ảnh của Tính nữa, mà hợp với tri giác mới gọi là Tâm. Mặt khác, ông cũng giải thêm cả một bình diện của Tâm, là *Tính* 情 nữa.

Vương Thủ Nhân (Dương Minh), nho giả đời Minh, lại phát kiến thêm mấy danh từ nữa tỏ khả năng trí thức của con người; thay vì Tính, ông gọi là *Thiên Lý* 天理; thay vì Minh Đức, ông gọi là *Lương Tri* 良知 (*Tâm chí bản thể tức Thiên Lý giả: Thiên Lý chi chiếu minh linh giác sở vị lương tri* 心之本體即天理也; 天理之昭明靈覺所謂良知: Bản thể của Tâm là Thiên Lý; cái chiếu minh linh giác của Thiên Lý gọi là Lương Tri (Phụ Lục, III).

Qua những định nghĩa trên, chúng ta thấy: ngoài định nghĩa của Trương Tải, chữ « *Tính* » được hiểu theo nghĩa « *cá tính* » ra, các định nghĩa đã đi đến một định nghĩa chung về sự trí thức của con người:

- 1.— *Tính*, hay *Thiên Lý*, là khả năng thiên bẩm của mỗi người.
- 2.— *Minh Đức* hay *Lương Tri* (tương đồng với trực giác: intuition) là « *dụng* » của khả năng thiên bẩm ấy, phát hiện một cách dễ nhận thấy.
- 3.— *Khí hạo nhiên* là « *thể* » của khả năng thiên bẩm ấy, tức phần tinh túy hấp thụ được của Tự Nhiên:
- 4.— *Tri* là trình độ trí thức của con người.
- 5.— *Tâm*, nơi hàm thụ khả năng thiên bẩm chí thiện của mỗi người.
- 6.— *Ý* hay *Chí* là kết quả phát hiện của sự dưỡng tâm và trí tri.

Để rõ nghĩa hơn, chúng ta thấy: khả năng thiên bẩm của mỗi người (*Tính* hay *Thiên Lý*) được tạo thành do khí hạo nhiên của trời đất; kết lại, giữ lại thì là *Tâm*; tản ra, phát hiện ra là *Minh Đức*, *Lương Tri* hay *Trực Giác*; cùng với sự hiểu biết ngoại vật mà lập thành là cái *Ý* hay cái *Chí* vậy.

B.— Theo Phật-Giáo :

Phật giáo quan niệm rằng khả năng nhận thức của con người không hề đứng độc lập, mà kết hợp với nhiều yếu tố khác không thể tách rời được. Gồm chung tất cả lại, đó là Ngũ Uẩn (les cinq khandhas) :

1.— *Sắc* 色 (rupa) : là sắc tướng, hình thể (là forme) của vạn vật như cứng (solidité), mềm (fluidité), năng lực (énergie) và động lực (mobilité) ngũ căn (năm cảm quan) và ngũ trần (đối tượng của năm cảm quan ấy).

2.— *Thọ* 受 (vedanâ) : là trí giác, cảm giác (la perception), như vui, buồn, không vui không buồn :

3.— *Tư* 想 (sanjnâ) : là ý thức, tri thức (la conscience) khi tiếp xúc với ngoại cảnh.

4.— *Hành* 行 (karma, samskârâs) : là hành động (l'action) và cả những nguyên nhân đưa đến hành động như tin tưởng, giận dữ v. v. . .

5.— *Thức* 識 (vijñâna) : là nhận thức (la connaissance) về sự vật và bản thân.

Câu chuyện dưới đây trong kinh « Di-Lan-Đà vấn đạo » (les questions du Milinda) đủ chứng tỏ sự duy nhất của « ngũ uẩn » trong Phật học, không thể tách rời được.

Milinda, một vị vua Hy-Lạp vào khoảng thế kỷ thứ 1 trước công nguyên, đến viếng vị la hán (arhat) Nâgasena. Qua thủ tục lễ nghi, nhà vua hỏi :

— Bạch ngài, ngài danh hiệu là gì ?

— Thưa đại vương, bạn đồng đạo gọi tôi là Nâgasena, nhưng đó chỉ là một dấu hiệu, một tiếng gọi. Nâgasena chỉ là một tiếng gọi mà thôi, chớ ở đây không có người Nâgasena.

Vua Milinda ngạc nhiên hỏi lại những người tùy tùng xem có ai nhìn nhận nổi một việc quái dị thế không ? Rồi nhà vua lại hỏi :

— Nếu không có người Nâgasena, thì tóc kia có phải của Nâgasena không ?

— Không.

— Lòng kia có phải của Nâgasena không ?

— Không.

— Dạ, thịt, xương, gân, gan, ruột kia có phải của Nâgasena không ?

— Không.

— Hình sắc kia có phải của Nâgasena không ?

— Không.

— Cảm giác kia có phải của Nâgasena không ?

— Không.

— Nhận thức kia có phải của Nâgasena không ?

— Không.

— Trí tuệ kia có phải của Nâgasena không ?

— Không.

— Thế ra không có cái gì của Nâgasena cả, vậy Nâgasena là gì ?

— Thừa đại vương, không là gì cả.

— Vậy thì Nâgasena chỉ là một tiếng gọi không thôi sao ? Tôi e ngài nói dối, khi ngài nói không có Nâgasena, không có gì là Nâgasena cả.

Nhưng Nâgasena lại hỏi lại vua Milinda :

— Thừa đại vương, đại vương đi bộ hay đi xe đến đây ?

— Dạ, đi xe.

— Đại vương bảo rằng đi xe mà đến, vậy xin hỏi đại vương : Xe là gì ? Phải gọi xe là xe không ?

— Không.

— Phải ví xe là xe không ?

— Không.

— Phải bánh xe là xe không ?

— Không.

— Phải ách xe là xe không ?

— Không.

— Phải thùng xe là xe không ?

— Không.

— Phải cương xe là xe không ?

— Không.

—

—

— Thừa đại vương, tôi đã cạn lời hỏi, mà đại vương không đáp được cái gì là xe. Vậy thì tiếng « xe » của đại vương chẳng là một tiếng gọi không thôi sao ? Tôi e đại vương nói dối khi đại vương nói không có gì là xe cả.

Dẫn dụ trên đây cho ta thấy sự tổng hợp duy nhất về xe, cũng như về người. *Vậy khi đề cập đến khả năng trí thức của con người theo Phật giáo, chúng ta không thể tách ra khỏi con người ; vì khi tách khỏi sự trí thức ấy không còn thuộc về con người nữa.*

Bằng những khái niệm trên, bây giờ chúng ta tạm so sánh quan niệm về khả năng trí thức của con người giữa nhà Nho và nhà Phật, để làm xuất phát điểm đi vào nhân sinh luận và vũ trụ luận của Nho giáo và Phật giáo.

C.— So sánh hai quan niệm :

Nho giáo công nhận rằng có sự giao tiếp giữa con người với tự nhiên, hay nói một cách khác. có sự tiếp xúc giữa đời sống nội giới và đời sống ngoại giới. Rồi do đó, con người có thể đi xa hơn nữa, có thể « Tri Thiên Mệnh ».

Phật giáo công nhận thực tại khách quan và khả năng trí thức của con người là có thật, nhưng không phải là chân lý. Lấy một ví dụ như sóng biển chẳng hạn : ai cũng thấy sóng biển là có thực và khả năng trí thức về sóng biển là có thực, nhưng chân lý của sóng biển không phải là sóng biển, mà là nước, còn sóng biển chỉ là giả tướng (xin hiểu là thực tại).

— Nho giáo chủ trương rằng khả năng trí thức của con người có thể thông đạt tất cả. Muốn vậy, phải lấy sự « học » làm kim chỉ nam lý thuyết, sự « tập » làm kim chỉ nam hành động (學雨時習之: Học nhi thời tập chi: học mà luôn luôn phải thực tập những điều đã học (L. N. Học nhi). Tầm quan trọng của sự học tập để nâng cao khả năng trí thức cần thiết đến nỗi: người hiểu nhân mà không hiểu học sẽ bị trượng ngại là ngu muội, người hiểu trí mà không hiểu học sẽ bị trượng ngại là phóng đảng, người hiểu tín mà không hiểu học sẽ bị trượng ngại là thiệt mình hại nghĩa, người hiểu trực mà không hiểu học sẽ bị trượng ngại là thành ngang ngạch nghiệt ngã, người hiểu dũng mà không hiểu học sẽ bị trượng ngại là thành phản loạn, người hiểu cương (cương cường) mà không hiểu học sẽ bị trượng ngại là trở thành cuồng táo (好仁不好學其蔽也愚好知不好學其蔽也蕩好信不好學其蔽也賊好直不好學其蔽也教好勇不好學其蔽也亂好剛不好學其蔽也狂 — Hiểu nhân bất hiểu học, 好仁不好學; hiểu trí bất hiểu học, 好知不好學; hiểu tín bất hiểu học, 好信不好學; hiểu trực bất hiểu học, 好直不好學; hiểu dũng bất hiểu học, 好勇不好學; hiểu cương bất hiểu học, 好剛不好學 — L. N. Dương-Hóa). Khả năng trí thức của con người là nhờ ở việc « học » rất lớn, trừ bậc thánh nhân (thượng đẳng) không học mà biết. Nhưng học như thế có phải để nuôi một tinh thần bảo thủ chống lại

những phát minh, sáng tác mới không ? không, nếu sự học chỉ bo bo bảo thủ, khả năng trí thức đâu còn chân giá trị nữa ? Cái nghĩa « ôn cố而知新 » (溫故而知新) chính là nâng cao và phát huy phát minh sáng tác vậy. Học như vậy, cũng có phải để « biết » là đủ chăng ? cũng không phải, khả năng trí thức của con người còn có giá trị ứng dụng vào xã hội, vào nhân sinh. Học cho rộng, hỏi cho kỹ, nghĩ cho cẩn thận, phân biện cho sáng rõ, chính là để làm cho hết sức mình vậy. (博學之, 審問之, 慎思之, 明辨之, 爲行之: Bác học chi, thẩm vấn chi, thận tư chi, minh biện chi, đốc hành chi — Trung Dung).

Chính vì vậy nên Khổng Phu Tử tạm chia môn nhân ra làm hai hạng : hạng « trung nhân » và hạng « hạ nhân ». Câu « Người từ bậc trung trở lên, ta có thể giảng những điều cao xa, người từ bậc trung trở xuống ta không thể giảng những điều cao xa » (中人以上, 可以語上也; 中人以下不可以語上也 — Trung nhân dĩ thượng, khả dĩ ngữ thượng giả; trung nhân dĩ hạ, bất khả dĩ ngữ thượng giả — L. N. Ung giả) chính là một chiếc thước dùng để đo trình độ trí thức của môn nhân trước khi dạy bảo. Ở đây, Khổng tử tuy không đề cập đến hạng « thượng nhân », nhưng chúng ta cũng có thể hiểu được rằng đó là hạng thánh nhân vậy.

Về điểm này, Phật giáo đánh giá khả năng trí thức của con người vừa đồng mà lại vừa không đồng với Nho giáo. Nói là đồng, vì Phật giáo nhìn nhận rằng những khả năng trí thức ấy có thật. Nói là không đồng, vì Phật giáo cho rằng trí thức chỉ là giả tạm, là khổ, chỉ biết đến cái lợi trước mắt mà không biết đến cái khổ sắp tới; như con gà trong lồng chỉ biết vui khổ xung quanh việc dói no, mà không biết đến cái « khổ » sắp bị giết thịt.

Trên kia, chúng tôi có trình bày về ngũ uẩn, trong đó có khả năng trí thức của con người. Phật quan niệm về ngũ uẩn đó như thế nào ? Có phải đồng với quan niệm trí thức « an bản lạc đạo » của Nho gia không ? Không, trái lại, Phật dạy rằng : « Ngũ uẩn là khổ ».

« Biết » mà là « khổ » ư ? Vậy Phật giáo quan niệm về sự tri thức như thế nào ? Ất có bạn thắc mắc như vậy.

« Lực lượng » của Phật phái Mimamsa đã giải thích điều này :

1.— *Hiện lượng*, (pratiyaksâta), sự hiểu biết trực tiếp, rõ ràng, minh bạch (évidence) như sự trông thấy một ngôi nhà, một vườn cây.

2.— *Tỷ lượng* (anumana), so sánh hiện lượng này với hiện lượng khác (comparaison).

3.— *Dụ lượng* (upamâna), sự minh dẫn để giải nghĩa một hiện lượng (analogie). Thiết tưởng cũng cần phân biệt Tỷ Lượng với Dụ Lượng ở đây,

vì hai « lượng » này thoạt nghe có vẻ như đồng nghĩa với nhau. Lấy một con gà nhả ra làm ví dụ để giảng giải về con gà rừng là *dụ lượng*. Nhưng nếu so sánh, đối chiếu những đồng điểm và dị điểm giữa gà rừng và gà nhà là *tỷ lượng*.

4.— *Chuẩn lượng* (arthapatti), tức là sự chuẩn định giữa hai sự việc liên quan với nhau (signification), như khi nói lửa nóng, chuẩn lượng cho ta biết ngay chiếc đèn thấp lửa cũng nóng.

5.— *Thánh giáo lượng* (sabda), sự hiểu biết nhờ các bậc đại tri đại giác mà có. Ví dụ : sự thụ giáo Phật Thích Ca, Chúa Giê Su, Khổng Phu Tử.

6.— *Vô thể lượng* (abhava), tức là sự đoán biết do sự vắng mặt của một hiện lượng nào (absence). Ví dụ : bạn tôi là người rất thủ tín có hẹn đến chơi nhưng lại sai hẹn. Sự sai hẹn này cho tôi biết ngay rằng hoặc bạn tôi bị đau nặng hay gặp một tai nạn gì bất thường.

Chủ trương này, đến Trần Na (Jina Boddhisattva) thì lược lại còn hai « lượng » mà thôi, là hiện lượng và tỷ lượng. Hiện lượng gồm cả cảm giác (sensation) và tri giác (perception). Tỷ lượng gồm phán đoán (judgement) và suy lý (raisonnement).

Một điều cần nhấn mạnh là, ngoài thánh giáo lượng ra, năm lượng kia chỉ là sự khổ mà con người bắt buộc phải nhận chịu, để sự ngăn cách với chân lý bằng một màng « vô minh ».

Hiểu rõ sự đánh giá khả năng trí thức của Nho giáo và Phật giáo rồi, chúng ta sẽ không ngỡ ngàng khi bước vào Nhân sinh luận của hai học thuyết này.

II.— NHÂN - SINH - LUẬN

Là người, chúng ta sao chẳng đã một lần thắc mắc : *Tại sao có ta ? Vũ trụ vạn vật do đâu mà có ? Rồi tất cả sẽ đi đến đâu ?*

Trong mỗi đời người, chúng ta sao chẳng đã có lần được nghe những lời giải đáp khác nhau. Giản dị, chất phác là những người nông dân gắn liền cuộc đời mình vào ruộng lúa, nương khoai. Theo quan niệm chất phác này, thì sự « có ta » chỉ là do trời sinh ra, thế thôi. Trời sinh, trời dưỡng, trời bắt sao đành chịu vậy : đó là quan niệm thông thường chất phác của người dân kém học. Cao hơn một chút, những người có chút thiên tư mà gặp cảnh ngộ bất đắc chí, cho rằng sự « có ta » là do trời đầy, và mình là một vị tiên bị trịch giáng. Nhan nhản trong cổ tích do các cụ già kể lại, sự « có ta » nhiều khi là mà cái « phúc » hay một cái « họa » cho một gia đình nào đó, tùy theo sự ăn ở nhiều hay ít đức mà ra.

Sự « có ta » này, mỗi tôn giáo học thuyết giải nghĩa một cách khác nhau, không thể vắn tắt trình bày một lúc được. Vậy chúng ta hãy thử xem xét quan niệm ấy trong Phật giáo và Nho giáo như thế nào ?

Tại sao có ta ? Và « ta » là gì ?

Phật giáo đáp : Con người được « có » là do ba phần tạo thành : Tâm, Nghiệp và Thân. Thân, như ở phần trên đã nói, là « ngũ uẩn » (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Nghiệp, đây là nghiệp lực, do *cá tính* (personnalité) của một người mà nên (nhưng không phải cá tính). Đồng thời, Nghiệp cũng là phản ảnh của ngũ uẩn, tức của thân (nhưng không phải ngũ uẩn hay thân). Thân chết, ngũ uẩn mất, nhưng Nghiệp vẫn còn. Nghiệp lại chu lưu, cho đến khi gặp được một hoàn cảnh thuận duyên để đầu thai, vào một thân mới, có ngũ uẩn mới.

Xem như vậy, Nghiệp chỉ là một làn khí vô hình, nhưng có tác dụng mạnh mẽ đến *đòng sống liên tục* của mỗi sinh vật.

Đến Tâm « Tâm », danh từ của nhà Phật, hoàn toàn không có nghĩa như một khối huyết nhục, hay xuất phát điểm tình cảm như Nho giáo. *Tâm đây là một phần tử trong khối linh quang quy kết với nhau như ánh sáng của trăm ngàn ngọn đèn chấp một* (theo kinh Viên Giác). Mỗi linh quang đều vô cùng lớn rộng và chu liên khắp nơi, *có cả trong thân ta và ngoài thân ta*. Động tính của « Tâm » cũng còn mang một tên nữa, là *A-lại-da Thức* (Ālaya Śruti) tức thức thứ tám của bát thức, trong Đại Thừa Phật (2) Thức này có tính cách bao hàm khách quan giới và có năng lực vô biên.

Tâm, Nghiệp và Thân hợp lại thành một người ; một sinh vật, song Tâm, Nghiệp thì luân lưu vô hạn, có tính cách vô thủy vô chung (sans commencement ni fin), còn Thân chỉ là cái ngã tướng tạm thời (*Ngã tướng từng cá nhân chẳng qua chỉ ở trong hợp tướng tạm thời và riêng biệt của những phần tử vật chất và tâm thần* — Kinh Lăng già, Lankavatara).

Có một điều này nên chú ý : Tại sao giá trị của Tâm vô biên, như thế, mà con người chỉ biết có Thân mà thôi ? Phật giáo giảng giải : đó chính là vì bị cái Nghiệp vô minh che lấp, cũng như mây đen che mặt trời. Phải diệt nghiệp — cũng như tan cơn mây đen — sẽ thông hiểu được Tâm, sẽ tiếp xúc được Ālaya Śruti.

Tóm lại, quan niệm của Phật giáo về con người là một quan niệm bi quan, và biện pháp tự cứu của con người là biện pháp giải thoát ra khỏi Nghiệp — những *đòng sống* miên trường — nếu có.

Đến Nho giáo. Nho giáo quan niệm sự « có ta » ra sao ? Đó chỉ là hậu quả của lý Dịch (生生之謂易 — *Sinh sinh chi vị Dịch* : Sinh sinh ra mãi gọi là Dịch — Định Hệ từ thượng). Nhưng cái gì « sinh sinh ra mãi » ? Đó là một lý vô hình, cường kiện và linh diệu, gọi là *Thái cực* (cũng như Lão Tử gọi là Đạo). Thái Cực ấy, không ai biết được bản thể thế nào, chỉ tạm biết được động thể thôi. Và động thể của Thái Cực là hai lẽ trái ngược nhau, như nóng lạnh cứng mềm v.v... tạm gọi là âm và dương, tương thời

tưởng sinh mãi mãi mà có vạn vật, trong đó gồm cả con người. Bẩm thụ đức sinh ấy, nên « *Người là đức của trời đất, sự giao hợp của âm dương, khí tinh tú của ngũ hành* » (人者其天地之德, 陰陽之交, 鬼神_之會, 五行之秀氣也 : Nhân giả kỳ thiên địa chi đức, âm dương chi giao, quỷ thần chi hội, ngũ hành chi tú khí giả — Lễ ký : Lễ vận)

Giải đáp trên có lẽ chưa được thỏa mãn. Ất có người hỏi : « Đấy mới chỉ là nguyên nhân cấu tạo con người, còn sự cấu tạo con người ra sao ? ». Không tử, vị vạn thể sự biểu của Nho giáo chắc cũng đã hiểu sự thắc mắc này, nên cũng giải thích thêm : Con người, ngay từ lúc sinh ra, đã có ba phần : Khí (3), hồn và phách. Khí, hồn, phách hội lại gọi là sinh (sự sống) (八生有氣有魂有魄氣魂魄會謂之生 — Nhân sinh hữu khí hữu hồn hữu phách. Khí hồn phách hội vị chi sinh — Khổng Tử gia ngữ : Ai Công văn chính)

Bây giờ, chúng ta lại thử đi xa thêm một chút, đề cập đến sự chết, sự « đi đến đầu » của kiếp sống ; một câu hỏi mà đương thời Khổng Tử, ngài rất đề dặt mỗi khi giảng đạo. Về điểm này, Khổng Tử hé cho ta biết thêm một chút ánh sáng nữa : Chia một phần trong Đạo Tự Nhiên ra gọi là Mệnh ; rõ hình ra thành một lẽ duy nhất gọi là Tính ; biến hóa ở âm dương mà phát hiện ra hình tượng gọi là Sinh. Nên Mệnh là cái bắt đầu của Tính, Tử là cái cuối cùng của Sinh. có cái bắt đầu thì phải có cái cuối cùng vậy.

Khổng tử đã giải về sự sinh, sự tử. Nhưng còn Mệnh và Tính ? Nếu Tử là chấm dứt sự Sinh, thì còn Tính và Mệnh, có bắt đầu sao không có cái cuối cùng ? Ta tìm hiểu tiếp : Chết ắt về với đất, xương thịt dần tan nát đi, lẽ Ấm lại là đất mộc, riêng cái « khí phát dương » (tinh anh) trở về chỗ cao sâu sống rõ trong vũ trụ (死必歸土, 骨肉斃於下陰為野土, 其氣發揚於上駕昭明 — Tử tất quy thổ, cốt nhục tử ư hạ, âm vi dã thổ, kỳ khí phát dương ư thượng vi chiêu minh — Lễ Ký : Tế Nghĩa).

Chỗ « sáng rõ trong vũ trụ » (thượng vi chiêu minh) ấy là gì ? Có tương ứng với Niết Bàn bên Phật giáo không ?

Trước khi so sánh hai quan niệm, thiết tưởng chúng ta cũng nên xem xét, tìm hiểu xem Niết Bàn (Nirvâna) là gì, quan hệ đến sự siêu sinh của con người ra sao. Về điểm này, các kinh điển Phật giáo giải thích không đồng nhau. Có chỗ nói là cõi « ly sinh diệt », có chỗ nói là cõi « xuất ly phiền não », có chỗ nói là cõi « viên mãn thanh tịnh », lại có chỗ nói là cõi « diệt tận nhất thiết tập khí » — tận diệt những thú tính của con người. Hoặc cũng nói rằng Niết Bàn là cái thể thoát ly vòng luân hồi, vật chất và tình cảm, tức là đi đến mức chí thiện không hân hoan sầu khổ gì nữa, hay là mức tự do vô thượng, tuyệt đích của sự khoái lạc (cực lạc). Bàn về việc này, Oldenberg, một học giả Đức

đã phát biểu ý kiến trong cuốn « Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté » : « Kết quả những cuộc tìm tòi nghiên cứu đã đem lại thật khá kỳ dị, có hai thuyết hầu như tạo lập nên một chân lý song phương trong truyền thống giáo lý của nhà Phật, là Niết Bàn hầu như là một cõi Hư Vô, lại cũng hầu như là một cõi Cực Lạc, rút cuộc lại cũng chẳng có thuyết nào đúng hẳn ». (Le résultat de ces recherches est d'ailleurs assez singulier : les deux alternatives qui formaient, semble-t-il, un véritable dilemme, à savoir que dans l'ancienne communauté, le Nirvâna devait être conçu soit comme le néant, soit comme la béatitude suprême, il s'est trouvé que ni l'une ni l'autre n'avait tout à fait raison).

Vậy Niết Bàn là gì? Là cõi Hư Vô (mất tất cả) hay là nơi Cực Lạc (còn tất cả)? Hay Hư Vô và Cực Lạc là một, như nghĩa « trở về với Đạo » (Tự Nhiên) của học thuyết Lão Trang? Thêm một giả thuyết nữa vào hai giả thuyết Hư Vô và Cực Lạc, cũng chỉ là ghi thêm một dấu hỏi (?) mà thôi.

Ta thử so sánh hai quan niệm trên đây :

Quan niệm của Nho giáo rõ ràng là lạc quan khi đề cập đến sự sống (Sinh), cho con người là kết tụ những tinh anh của trời đất, ngũ hành và quỷ thần. Sự sống có một giá trị đặc biệt, nên học thuyết của Nho giáo chú trọng vào việc tăng cường đức « hiếu sinh » của trời đất, bảo vệ và nâng cao, hướng thiện những việc làm của con người: *Nho giáo là một triết học nhập thế*.

Quan niệm của Phật giáo rõ ràng là bi quan trước sự sống của con người, trong đó có Ngũ Uẩn, để cho rằng « Sống là khổ ». Trái với Nho giáo, Phật giáo cho rằng con người là bảm thụ Tâm và Nghiệp, là nạn nhân của Nghiệp lực đã băng qua nhiều kiếp. Muốn giải thoát con người phải diệt Nghiệp, để thoát ra khỏi luân hồi, *chấm dứt những dòng sống liên tục của nhiều kiếp sống*. Vì vậy, Phật giáo hướng thiện con người vượt lên khỏi sự sống của mình để đến với giải thoát SIÊU-SINH. Phật giáo là một triết học xuất thế rất hợp với những tâm trạng bi quan, tiêu cực, và là một liều thuốc an ủi mạnh mẽ cho những ai quẩn quại trong niềm đau của kiếp người vậy.

Tuy nhiên, Nho giáo và Phật giáo tương đồng với nhau ở những điểm này.

1.— Nho giáo và Phật giáo cũng công nhận rằng có một động lực siêu nhiên đã chi phối không nhỏ đến cuộc sống của con người. Cái mà Nho gia gọi là Mệnh, thiên Mệnh, hay Đê Mệnh, chính tương ứng vào thuyết « Nghiệp lực » của Phật giáo.

2.— Nho giáo và Phật giáo cùng có những nhận xét tương tự về sự cấu tạo con người. Cái mà Nho gia gọi là khí, hồn, phách, Phật gia gọi là Tâm, Nghiệp và Thân. Khi con người chết đi, phách (thể phách) hay Thân (bản

thân) tiêu tan đi, nhưng « hồn » hay « nghiệp » vẫn còn, và cái « Khí Phát Dương » cũng như « linh quang » (Tâm) trở về chỗ cao sáng trong vũ trụ,

Bây giờ, chúng ta thử bước sang phần Vũ Trụ luận của Nho giáo và Phật giáo.

.III — VŨ-TRỤ-LUẬN

Trên đây, chúng ta đã bàn giải về sự « có ta » theo quan niệm của Nho. Dưới đây là những điểm tuần tự :

1. — Vấn đề nguyên nhân đầu tiên (Premier Principe) :

Về vấn đề này, sự biệt dị giữa hai quan niệm thật rõ rệt :

— Nho giáo quan niệm CÓ nguyên nhân đầu tiên tạo lập ra vũ trụ ; đó là Thái Cực. Song không ai biết được bản thể Thái Cực, chỉ biết đó là một « lý » vô hình, rất linh diệu và cường kiện.

— Phật giáo quan niệm KHÔNG CÓ nguyên nhân đầu tiên. Vũ trụ hữu hình (nhà Phật gọi là Vạn Pháp hay Vạn Hữu) trước khi hiện ra đã trải qua một thể vô hình, cũng như trước thể vô hình đã có thể hữu hình v.v... Sự chuyển thể ẩn hiện của vũ trụ chỉ là một dòng liên tục vô thì vô chung.

2. — Vấn đề nguyên lý (principes)

Như vậy, tại sao có vũ trụ vạn vật ? Chúng ta thắc mắc đặt dấu hỏi như vậy.

— Nho giáo quan niệm rằng : « nhờ lẽ Dịch nên có Thái Cực, Thái Cực sinh hai nghi, hai nghi sinh bốn tượng, bốn tượng sinh tám quẻ »

易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦

— Dịch hữu Thái Cực, thì sinh lưỡng Nghi, lưỡng Nghi sinh tứ Tượng, tứ Tượng sinh bát Quái — Dịch : Hệ từ thượng).

Đây chúng tôi không bàn đến tứ tượng và bát quái, vì thuộc phạm vi Dịch học (mặc dầu Dịch học là Vũ Trụ luận của Nho giáo), vì sẽ lạc vào một địa hạt khác, ngoài phạm vi một bài biên khảo.

Xin tiếp lời về hai « nghi » (les deux principes). Thế nào là hai nghi ?

Đó là hai thể động tĩnh, Sáng Tối, Nóng Lạnh, khác nhau. Động, Sáng, Nóng là thuộc Dương. Tĩnh, Tối, Lạnh thuộc Âm. Song có điều này ta nên chú ý : trong Dương, bao giờ cũng có một phần Âm, cũng như trong Âm bao giờ cũng có một phần Dương. Trong cuốn « Thái Cực đồ thuyết », Chu Liêm Khê, một nho giả đời Tống giảng giải : « Thái Cực động mà sinh Dương, song động cùng cực lại tĩnh, tĩnh thì sinh ra Âm, nhưng cực tĩnh lại động ».

太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰，靜極復動
— Thái Cực động nhi sinh Dương ; động cực nhi tĩnh, tĩnh nhi sinh Âm ;
tĩnh cực phục động).

— Phật giáo quan niệm rằng : hai thể « sắc không » được chuyển biến, là do một *Khối Linh Quang* (4) mà thành. Giảng về « Khối Linh Quang » này, Kinh Viên Giác của nhà Phật có ví Khối linh Quang là : « *những linh quang, ấy chập vào với nhau như ánh sáng của trăm ngàn ngọn đèn chập vào nhau* ». Những Linh Quang chỉ tựa như ánh sáng, mà không phải là ánh sáng.

Khối Linh Quang ấy, thường thì trong sáng quang minh. Nhưng bên trong, lại có mầm của những cái mờ đục, tối tăm. Mầm ấy, nhà Phật gọi là *Vô Minh*.

Bản tính của Linh Quang là tĩnh. Bản tính của Vô Minh là động. Khi Vô Minh chuyển động, Linh Quang vọng động, thì mang tên là A-lại-da thức (Ālaya Thức), biến tạo ra vũ trụ vạn vật. (5)

Quan niệm này tuy có hơi khác với quan niệm của Nho giáo ở chỗ Linh Quang có bản tính Tĩnh, nhưng, xét lại, cũng không khác định nghĩa « Thiệu Dương » của Nho giáo là bao nhiêu.

Phật giáo quan niệm rằng khi Vô Minh chuyển động, Linh Quang vọng động, sẽ biến tạo ra vũ trụ vạn vật. Nho giáo cũng đồng quan niệm cho rằng trong khi Âm Dương giao hợp (chuyển động), thì : « *Khí trời đất nghi ngút, trên dưới giao hợp, vạn vật bởi cái khí tinh thuần ấy mà hóa ra, rồi giống được giống cái giao cấu với nhau mà vạn vật sinh hóa* » (天化綢繆, 萬物化醇, 男女媾, 精卵化生 — Thiên địa nhân huân, vạn vật hóa thuần ; nam nữ cấu tinh, vạn vật hóa sinh — Dịch : Hệ từ hạ).

Có thể nói : Đây là điểm quan trọng về sự tương đồng giữa Nho giáo và Phật giáo vậy.

3.— Vấn đề nguyên tố (éléments) :

— Về vấn đề này, Nho giáo đưa ra năm nguyên tố là ngũ hành (les cinq éléments) gồm : Thủy, Thổ, Hỏa, Mộc, Kim tuần tự sau đây :

Đến giai đoạn giao hợp, các tiên nho nói rằng « Trời lấy số 1 mà sinh hành Thủy, đất lấy số 6 mà làm cho thành » ; rồi « Đất lấy số 2 mà sinh hành Hỏa, trời lấy số 7 mà làm cho thành » ; « Trời lấy số 3 mà sinh hành Mộc, đất lấy số 8 mà làm cho thành », và « Đất lấy số 4 mà sinh hành Kim, trời lấy số 9 mà làm cho thành », là sao ?

Ở đây, chúng tôi không tiện bàn số học của Dịch học, chỉ xin nói qua về sự luận giải các nguyên tố vũ trụ của Nho giáo :

1.— HÀNH THỦY : Trước hết, lúc Trời Đất (tức Âm Dương) giao hợp, Đất hấp thụ ánh sáng của khí Dương mà bốc thành hơi bay lên với

khí Dương mà kết tụ thành mây. Mây gặp gió lạnh, rơi xuống thành *mưa, sương, mù, tuyết*, nói chung là NƯỚC, tức hành Thủy. Đó là: *Trời sinh hành Thủy vậy.*

2.— HẠNH THỔ : Khi mưa xuống Đất, Đất nhận lấy, chứa vào lòng Đất. Hành Thổ được sinh, chính là lẽ « *Đất làm cho thành vậy* ».

3.— HẠNH HỎA : Vốn hấp thụ khí nóng của Trời, Đất giao lại mà sinh ra lửa, tức hành Hỏa. Trời nuôi dưỡng ngọn lửa ấy, nên nói : *Đất giao với Trời sinh hành Hỏa, Trời làm cho thành.*

4.— HẠNH MỘC : Khi đã có đất, có nước tất có đủ điều kiện cho thảo mộc mọc lên. Mầm Mộc do Trời đem xuống, được đất nuôi dưỡng mà thành, nên gọi là : *Trời lại giao với Đất sinh hành Mộc, Đất làm cho thành.*

5.— HẠNH KIM : Hấp thụ khí nóng của Trời, nên Đất rắn lại ; có lửa, nên những khoáng chất, Kim chất chảy ra, tụ lại mà sinh hành Kim. Khí nóng của Trời lại bốc xuống, làm rắn chất kim chất và khoáng chất, nên mới nói : *Đất sinh hành Kim, Trời làm cho thành (6).*

Xét lại ngũ hành trên, hành Thổ là bản chất của Đất, rất rộng lớn, khả dĩ có thể bao dung được bốn « hành » kia, nên lùi lại sau cùng. Thứ tự ngũ hành được xếp lại là : 1') Thủy, 2') Hỏa, 3') Mộc, 4') Kim, 5') Thổ.

Đó chính là 5 nguyên tố tạo lập nên vũ trụ vạn vật vậy.

— Về điểm này, Phật giáo cũng có quan niệm tương tự, bằng thuyết « lục đại duyên khởi » (māhābhūtas — les six éléments) (7).

Lục đại duyên khởi là do tứ đại duyên khởi (les quatre éléments) mà ra. Tứ đại duyên khởi là :

1.— *Địa đại*, trở sự cứng (élément de solidité). Gọi là « địa đại », vì đất tượng trưng cho nguyên tố cứng (theo sự phóng dịch của Phật giáo Trung Quốc).

2.— *Thủy đại*, trở sự lưu động (élément de fluidité).

3.— *Hỏa đại*, trở năng lực (énergie).

4.— *Phổ đại*, trở sự chuyển động (mobilité).

Đó là bốn nguyên tố tạo thành vũ trụ vạn vật. Về sau, lại thêm hai nguyên tố nữa :

5.— *Không đại*, trở không gian (espace).

6.— *Thức đại*, trở ý thức (tức tâm — Conscience).



Chúng tôi tạm ngừng thiên khảo cứu ở đây, vì vấn đề quá triền miên. Tuy nhiên, cần cứ vào những nội tính trên của Nho giáo và Phật giáo mong rằng đã giúp ích được quý bạn đôi chút khái niệm về tương quan giữa Nho giáo và Phật giáo,

Tóm lại, chúng ta có thể có một nhận thức chung về những những tương quan giữa Nho giáo và Phật giáo mà chúng tôi tin rằng không đến nỗi sai lầm : *Nói chung về Vũ trụ luận, Nho giáo và Phật giáo đã gặp nhau trên nhiều điểm. Nhưng đến sự hướng thiện con người và quan niệm về cuộc đời, hai giáo thuyết đã tách sang hai ngã đường khác nhau Nho giáo chú trọng đến sự « Sinh », và Phật giáo chú trọng đến sự « Siêu Sinh » (nhập diệt).*

Nhập thế và xuất thế ở căn bản đó. Đồng hay dị với nhau cũng ở trên những yếu tố đó.

HOÀNG-CHÍNH-VĂN

(1) Nguyên văn : 不教而善非聖而何? 教而後善, 非賢而何? 教亦不善, 非愚而何? Bất giáo nhi thiện, phi thánh nhĩ hà? Giáo nhi hậu thiện, phi hiền nhĩ hà? Giáo diệt bất thiện, phi ngu nhĩ hà? »

(2) Tiểu thừa Phật giáo nói lục thức : nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thập ý, Đại thừa Phật giáo thêm hai 2 thức : Mạt na (māna) và A-lại-da (Ālaya), có nghĩa là gồm chứa.

(3) Phải chăng là « khí hạo nhiên » của Mạnh-Tử ? (lời biêu giá).

(4) Cũng gọi là : Chân Như, Bồ Đề, Tâm, Như Lai tạng, Ālaya Thức, Pháp Thân nữa.

(5) Đoạn này phỏng theo « Một phương pháp mới trình bày đạo Phật » của Thanh Vân.

(6) Phỏng theo « Dịch học » của Nguyễn-bá-Thế.

(7) Mâhâbbhûta : Mâhâ : đại (grand), bbhûta : Vật (être, créature) Phật giáo Trung quốc dịch tắt là lục độ 六度.

VĂN-HÓA TRUNG-HOA DƯỚI MẮT CÁC HỌC-GIẢ CẬN-ĐẠI

của TỪ-KHÁNH-DU
THI-ĐẠT - CHÍ dịch

Ý KIẾN của các học-giả Trung-Hoa phê bình về giá-trị văn-hóa Trung-Quốc rất nhiều, vì bài vở hạn chế, không thể giới-thiệu những ý kiến từng học-giả một, nay ta chỉ có thể thuật bằng một cách tóm-tắt, vậy xin cử một vài học-giả quan trọng nhất như Lương-khải-Siêu, Trần-độc-Tú, Hồ-Thích làm đại-biểu cho các học-giả Trung-Quốc.

Văn-hóa vì thời gian và không gian bất đồng, nên có khác nhau, đó là một sự thật ta không thể phủ nhận, nhưng văn-hóa không cứ một nước nào, đều là toàn diện và chỉnh thể, mặt ngang cũng như mặt dọc, phải nhận xét ở toàn diện của nó, nếu ta chỉ căn-cứ vào một thời-đại nào, một sự kiện nào, hoặc tình trạng trong một địa-phương nào, đem phê-bình văn-hóa toàn quốc, như thế khác chi người mù sờ voi. Nếu ta đem văn-hóa công-nghiệp của Tây-Phương trong thế-kỷ XIX để phê-bình một nền văn-hóa hơn hai ngàn năm của Tây-phương thì cũng như đem văn-hóa trong thời kỳ Xuân thu chiến-quốc hay văn-hóa trong một thế-kỷ trọng-đại bên Trung-quốc mà đại-biểu cho bốn ngàn năm văn-hóa Trung-quốc, như thế đều không xác đáng.

Cách nhận xét về văn-hóa Trung-quốc của Lương-khải-Siêu nhiều điểm rất hợp với H.A. Giles, và B. Russell. Lương-khải-Siêu không như Cố-Hồng-

Minh chỉ biết thủ cựu và tự mãn (cái gì của Trung-quốc cũng đều tốt đều hay cả), cũng không như Hồ-Thích, chỉ biết khinh rẻ văn-hóa Trung-quốc (Hồ-Thích từng nói rằng văn-hóa Âu-tây là văn-hóa xe hơi, văn-hóa lý-tưởng, còn văn-hóa Trung-quốc là văn-hóa xe kéo). Lương-khải-Siêu nhận xét văn-hóa Trung-quốc và Tây-phương thì khác hẳn, ông căn-cứ vào toàn diện lịch-sử thế-giới, không sa bước vào hai con đường cực-đoan như Cổ-Hồng-Minh và Hồ-Thích, nên ngôn-luận ông rất gần chân-lý.

Lương-khải-Siêu cho là văn-hóa truyền-thống và cổ hữu Trung-quốc là yêu chuộng tự-do, dân chủ và hòa-bình, lấy ba nền tảng này làm tinh-thần kiến-quốc, biểu dương thuyết này rất tuyệt vời là Chư tử tiên Tần, trong cuốn « Tư-tưởng chính - trị Tiên - Tần » của ông, thuyết minh rất tường-tận, cuốn sách này, không những là một cuốn sách kiệt tác trong bao nhiêu cuốn trứ tác của ông, và cũng là một cuốn sách giá trị nhất trong giới xuất bản Trung-Quốc trong năm mười năm gần đây. Nhấn quan độc đáo, chủ trương nhất quán và phân tách khách quan của ông, đoạn nào cũng đưa đầy tâm hồn ta, để khiến độc-giả thông-cảm.

Lương-khải-Siêu một mặt suy tôn văn-hóa Trung-quốc, một mặt lại chỉ trích một cách nghiêm khắc những khuyết điểm của giới văn-hóa cận đại Trung-quốc. Ông cho là học-giả Trung-quốc cận kim phạm 5 tật như sau : một là lũng thủ, hai là võ đoán, ba là lư nguy, bốn là theo nếp, năm là tản thất. Về tật tản thất ông có giải thích rằng :

« Đôi khi có một vài người có tư-tưởng vĩ-đại, có phát minh một học-thuật nào, nhưng không có phước-kế để truyền thụ cho người khác, nên sự phát-minh ấy cũng theo cuộc đời họ chung kết, như vậy, học-vấn họ không trở thành duy sản cho xã-hội ». (Tập 14 trong *Âm Băng-Thất toản-Tập*).

Ông cho là năm tật trên không can chi đến văn-hóa cổ hữu Trung-quốc và cũng không can chi đến tư-tưởng Tiên-Tần, vì văn-hóa Tiên-Tần giàu tinh thần khoa-học và thái-độ phân tách khách quan, còn các nhà nho, đạo, mặc đều thiếu khoa-học hiện tượng. Tác giả cho là tinh-thần khoa-học của Tiên-Tần bị tiêu tán là bắt đầu bởi bọn văn-học Tây-hán, họ chỉ chú trọng Sấm-Vỹ (sách Sấm-vỹ để xem những việc tiên-tri), Lương-Khải-Siêu tuy chưa đề cập, nhưng tôi tin rằng ông không phản-đối ý kiến tôi, ông phủ nhận người Tây phương là dân tộc sẵn có đầu óc khoa-học do trời phỏ cho, còn người Trung-Quốc là một dân-tộc thiếu đầu óc khoa-học, thuyết này dĩ nhiên không ai đập đổ được. Nhưng tiếc rằng nhiều người đem thành-tích khoa-học trong một thế-kỷ gần đây để làm kích-thước phê-bình văn-hóa Đông Tây (Hồ-Thích là một trong nhân vật phái này), như thế hoàn toàn thiếu thái độ khoa-học, nhất là học giả kê-cứu lịch-sử, lại càng không nên đứng về phương-diện trái sự thật của

lịch-sử mà đàm luận, vì những ý kiến tưởng phản và vô căn-cứ với sự thật của lịch-sử, đều là nói dối, đều là kẻ thù của chân-lý. Phái thủ cựu như Cố-Hồng-Minh, thật làm ta tức cười, còn nhân vật duy-tân, họ chủ trương hoàn toàn Tây-hóa, chỉ có Tây phương mới là lý-tưởng, còn những cái gì của Trung-quốc đều không đáng một đồng xu nào cả, ý kiến như vậy khác gì những trẻ nhỏ nói « Mặt trăng bên Mỹ sáng hơn ở Trung-Quốc ».

Chủ trương của họ Lương, không tán thành hoàn toàn Âu hóa cũng không phản đối phục cổ và bảo thủ.

Đối với những học-giả dùng phương pháp khoa-học tây phương để so sánh đo lường hai văn-hóa Đông Tây, Lương-khải-Siêu có sự phê-bình rất công bằng như sau :

« Sự thật, tinh thần khoa học có hay không có, chỉ có thể dùng để đo lường mặt dọc văn-hóa Đông Tây thôi, nếu nói rằng dân tộc Âu Mỹ sẵn có đầu óc khoa-học do trời phú cho, còn dân Trung-quốc thiếu đầu óc khoa-học, thuyết này chúng ta tuyệt đối phủ nhận, thử đem thời kỳ Chiến quốc Xuân thu bên Trung Quốc so sánh với thời kỳ Hy-Lạp bên Âu-châu, thì đôi bên đều thiếu khoa-học như thời này cả, nhưng đôi bên đều không có tinh thần phản khoa-học. Sau đời Tần, Hán, tinh thần phản khoa-học mới lan tràn khắp Trung-Quốc, gần hai ngàn năm. Thời đế-quốc La-mã, tinh-thần phản khoa-học cũng chất đầy bên Âu-châu hơn ngàn năm. So sánh cả hai bên Đông và Tây, thời kỳ Phật học đời Đường và Tây, thời kỳ Phật học đời Đường và đời Tùy, còn có chút tinh-thần khoa-học, điểm này biểu hiện mạnh hơn ở bên Âu-châu.

Năm tột kẻ trên, trong thời kỳ học vấn Âu Tây bị giáo-hội lũng đoạn, bên Âu-tây cũng đủ cả năm tột như bên Trung-quốc. Bên Âu-châu từ hồi văn-ngệ phục-hưng, giới trí-thức dần dần khôi phục lại sức khỏe, khoa-học mới gieo mầm, nói đến phát đạt và có kết quả xán lạn, chẳng qua chỉ một trăm năm gần đây, thử hỏi trong khoảng một trăm năm trên đường lịch-sử tiền tiến và hậu tiến thì có nghĩa lý gì, có đáng kể chi ?

Văn hóa Tây phương có chuyển biến là nhờ sau thời-kỳ văn-ngệ phục-hưng mới có sự phát triển về khoa-học trong thế-kỷ 17 và 18, mới có văn-hóa công nghiệp cơ-giới cao-siêu hiện đại, Văn hóa công nghiệp hiện đại, chỉ là một trang trong văn-hóa sử Tây-phương, không thể đại-biểu cho toàn bộ văn-hóa Tây-phương. Nếu ta đem văn-hóa công nghiệp hiện đại, đại-biểu cho toàn-bộ Tây-dương-sử, không những vất bỏ hết cả văn-hóa trung cổ, đồng thời cũng phủ nhận cả văn-hóa La-Hy nữa. Nếu nhận xét như Hồ-Thích, chỉ có văn-hóa xe hơi mới là lý-tưởng. mới là

có giá trị, dùng dầu sáng chạy xe hơi bắt đầu từ năm 1885, như thế văn-hóa Tây-phương trước năm 1885 chẳng hóa vô giá trị ư ? Chẳng hóa mặt sát hết cả văn-hóa La-Hy hay sao ? do đó cho ta thấy khi luận đến văn-hóa Đông và Tây, ta cần phải nhận xét ở toàn bộ lịch-sử, không nên cắt từng chương giải từng câu và cũng không nên lấy một mà bao quát cả trăm nghĩa là vơ đũa cả nắm. Xưng mệnh đề là « Toàn xưng mệnh đề ». Logique đâu cho phép ta làm như thế.

Sự phê-bình văn-hóa Trung-Quốc của Lương-minh-Tổ cũng đáng thuật lại, chủ trương đôi khi tuy có sai lầm, nhưng ý kiến rất sáng-suốt. Lương-Minh-Tổ chia văn-hóa thế-giới làm ba hệ : một là văn-hóa Tây-Phương, hai là văn-hóa Trung-Quốc, ba là văn-hóa Ấn-Độ, ba hệ này có sự khác nhau như sau :

Văn-hóa Tây-phương : đòi hỏi sự hưởng tiền làm tinh thần căn-bản.

Văn-hóa Trung-Quốc : Lấy sự điều hòa và trung dung làm tinh-thần căn bản.

Văn-hóa Ấn-độ : Lấy sự hưởng hậu làm tinh-thần căn-bản.

Sự nhận xét của Lương-minh-Tổ cũng hợp lý sự tạo thành của ba văn-hóa nói trên có khác nhau là vì triết học nhân-sinh bất-đồng, đó là một điểm ta không thể phủ nhận. Nhưng về điểm « hưởng tiền », « dung hòa » và « hưởng hậu », chỉ chênh lệch trên lượng khi nặng khi nhẹ thôi, sự chênh lệch này là tương đối chứ không phải tuyệt đối. Văn-hóa Tây-phương tuy hướng về mặt « hưởng tiền », nhưng không phải là hoàn-toàn không có thành phần dung hòa và « hưởng hậu » ; triết học Hy-lạp cũng có một phần tư tưởng « dung hòa » như « Trung Dung Luận, Tiết-chế và Tự-chế của A-lý-sĩ đa-đức, đều y như tư tưởng trung dung của Trung-Quốc. Trong triết học Hy cũng có một phần về màu sắc về « hưởng hậu » của Ấn-độ. Như chủ nghĩa cấm dục (Asceticism) của phái Cynicism chẳng khác gì chủ trương cấm dục của Phật giáo. Tôn giáo của Hy-Bá-Lai tư tưởng xuất thế lại càng nồng hậu hơn nữa, nó chiếm một địa vị rất quan trọng trong văn-hóa Tây-phương, nhất là về thời đại trung thế kỷ lại càng có một oai quyền tối cao.

Văn-hóa Trung-quốc cũng có một tinh trạg như vậy, thế lực triết học của đạo gia trong văn-hóa Trung-quốc, nó có một sức ảnh-hưởng cho xã-hội Trung-quốc, chỉ kém đạo nho thôi. Nhân sinh quan của đạo gia nhiều chỗ giống hệt tư tưởng Phật giáo của Ấn-độ, đôi bên đều chủ trương hưởng hậu cả. Triết học điều hòa và trung dung của Trung-quốc, cũng có một phần-khuynh-hướng về « Yêu cầu hưởng tiền » như những câu : « Tự cường bất tức » « Nhân tri miễn hành » và những câu của Tuân tử : « Đại thiên nhi tư chi, thực dữ thức vật nhi chế tài chi ? Tòng thiên nhi tụng chi, thực dữ chế thiên mệnh nhi dụng chi ? » nghĩa là : nghĩ đến đại thiên

ai cùng vật sức chế tải nó ? nếu ca tụng trời thì ai cùng ta chế thiên mệnh mà xử dụng nó ? Những tư tưởng này, há chẳng phải muốn chinh-phục tự nhiên hay sao ? còn những sự « hưởng hậu » của Phật-giáo, gần như là tuyệt đối, cho nên, văn-hóa Ấn-độ với văn-hóa Trung-quốc và Tây-phương đứng trên lập trường hoàn toàn tương phản, kém xa sự tương-tượng của văn-hóa Trung-quốc với văn-hóa Tây phương.

Lương-Minh-Tổ cho là Trung-quốc xưa nay không có tư-tưởng dân tộc, thật là một lầm lỗi to tát, ông cho dân chủ là một đặc tính của Tây phương, đó chỉ vì ông chưa xét rõ triết học, chính trị và lịch-sử Trung-quốc, nên ông có nói rằng : so sánh chân hình của văn-hóa Trung-quốc và Tây phương, điều thứ nhất văn-hóa Tây phương về phương diện vật chất sinh-hoạt đã chinh-phục tự nhiên còn Trung-quốc thì không có mà dầu có cũng không bằng Tây-phương. Điều thứ nhì, tư-tưởng, văn-hóa, học thuật của Tây-phương toàn dùng phương pháp khoa học, bên Trung-quốc thì thiếu hẳn. Điều thứ ba, Tây-phương có đời sống dân-chủ trong xã-hội văn-hóa, còn bên Trung-quốc lại không có.

Nói đến phương-pháp chinh-phục tự-nhiên thì điều thứ nhất cũng như điều thứ nhì, Trung-quốc vì khoa-học lạc hậu, cho nên về phương diện chinh-phục tự nhiên cũng lạc hậu. Còn điều thứ ba, nếu nói Trung-quốc không có dân-chủ, thật đáng nực cười ! Nhiều học-giả ngoại quốc đã phải công nhận dân-chủ là một đặc-điểm của văn-hóa Trung-quốc.

Lương-Minh-Tổ lại cho là văn-hóa Trung-quốc sở dĩ không được tiến-bộ, là do cở nhân bên Trung-quốc thiên tài quá cao siêu, và có tinh thần điều hòa, thuyết này lại càng khiến ta không biết nên khóc hay cười !

Ông nói rằng : « Sáng tạo văn-hóa là do thiên tài, nhưng tôi thường cảm thấy thiên tài cở thời bên Trung-quốc cao hơn bên Âu-tây, đó là nguyên nhân sinh ra văn-hóa Trung-quốc. Tôi thường cảm thấy Mạc-tử quá ngu, người Âu-tây cũng quá ngu, Trung-quốc từ thời Hoàng đến thời Chu-công, Khổng-tử, mấy người này quá thông minh, nếu họ chỉ có thiên tài bình thường thì đạo lý có thể kế tiếp phát minh từng ly từng tí một, văn minh có thể súc tích và tiến bộ mãi mãi, nếu mở đầu đã có thiên tài phi thường, tư tưởng họ đã cao thâm và tinh vi, thiên tài người sau không bằng tiền nhân, thì sẽ không có sự phát minh khác nữa, họ chỉ quanh quẩn trong vòng vây.... Từ đó bất luận có nhiều người thông minh, quanh đi quẩn lại vẫn không sao thoát khỏi vòng vây ấy, đường lối nhân sinh không thay đổi, văn hóa bên bị qui định trong trạng thái cũ, không thể biến cải nữa. Vả lại Chu-công và Khổng-tử lo cho ta quá chu đáo, càng chu đáo thì duy trì càng lâu bền, thành ra ta không thể tiến bộ được nữa. Nếu không có sự chu đáo như thế thì ta phải thay đổi biến cải, và sự thay đổi biến cải ấy cũng chỉ trong nhất thời, rồi lại có sự thay đổi và biến cải khác, cứ thế thay đổi và biến cải mãi sẽ có tiến bộ. Tôi nói

Chu-công và Khổng-tử quá chu đáo, chỉ vì tinh thần điều hòa, những vật trong tinh thần này sinh ra rất lâu bền và không sụp đổ, như thế đã làm hại người Trung quốc, làm cho văn hóa Trung quốc không tiến bộ.

Ta xét kỹ lời nói của Lương-Minh-Tổ thật là trước sau mâu thuẫn, không những không có thủ tục và cũng không hợp logique và thiếu hẳn căn cứ về lịch sử nữa. Đã nói, sáng tạo văn hóa phải có thiên tài, tại làm sao lại nói: thánh nhân Trung quốc không nên quá thông minh? nếu đã nói quá ngu tước là không có thiên tài rồi, nói người Âu quá ngu, sao người Âu lại phát minh khoa học? Tinh thần điều hòa khiến văn hóa Trung quốc có thể duy trì vĩnh cửu là rất đúng, nhưng tinh thần điều hòa với cạnh tân tiến bộ và tinh thần văn hóa, không có chút xung đột nào cả. Dịch là cuốn sách nói về điều hòa và trung dung, đồng thời cũng là triết học nói về biến hóa, như « Thiên hành kiện, quân-tử dĩ tự cường bất tức » (dịch càn khôn) nghĩa là: Như trời chuyển vận mãi mãi, quân-tử phải tự cường không ngừng, như thế đâu phải kêu người ta cố bộ không tiến? Và lại ý kiến chính thể của CÁCH QUÁI là chủ trương cách mạng, như câu « Thiên-địa cách như tứ thời thành, Thang-Vũ cách-mạng, thuận hồ thiên nhi ứng hồ nhân, cách chi thời đại hỉ tai! » Nghĩa là trời đất có thay đổi mới thành bốn mùa, cách-mạng của Thang-Vũ thật là thuận thiên mạng và đắc nhân tâm, cho nên biến cách hợp thời thì to tát lắm đấy! Chúng ta đâu có thể nói văn-hóa điều hòa và trung dung không có thay đổi phần nào đâu? Khoa-học bên Trung-quốc sở dĩ lạc hậu bởi nguyên nhân khác, không liên can gì đến Chu-Công và Khổng-Tử. Nếu nói rằng: Chu-Công và Khổng-Tử dự bị cho ta quá chu đáo, nên không được tiến-bộ lại càng vô lý. Tiến bộ của người Tây-phương phải chăng là vì Platon và Aristote dự bị cho họ chưa được chu đáo? Nhưng trái lại, Platon và Aristote đã vì người Tây phương xây một nền tảng khoa-học rất chu đáo, nên mới sinh ra văn-hóa khoa-học sau này, Chu-Công và Khổng-Tử chỉ chú trọng vấn đề nhân sinh và vấn đề chính-trị, còn nghiên cứu tự nhiên học thì kém người Hy-lạp, như thế đủ tỏ rõ Chu-Công và Khổng-Tử đã dự bị cho ta quá chu đáo rồi.

Lương-minh-Tổ không chủ trương văn-hóa Trung-Tây đều hòa lẫn nhau, họ Lương chủ-trương toàn diện hấp thụ văn-hóa Tây-phương nhưng đồng thời lại cử Khổng-Tử làm điển hình cho văn-hóa Trung-quốc còn hy vọng toàn thế-giới chạy theo con đường Khổng-Tử, họ Lương đã phản đối văn-hóa Trung Tây đều hòa lẫn nhau, nhưng lập luận và tư tưởng của Lương lại hoàn toàn tương phản với phương pháp khoa-học của ông, sự sai lầm là mâu thuẫn của ông; có thể sánh đối với Trần-Độc-Tú, trong bài « Nghiên cứu Khổng-giáo » của họ Trần nói rằng: « Đã thừa nhận Khổng-giáo bất luận trên pháp luật, trên chính-trị, trên kinh-tế, đều không thích hợp với nhân tâm

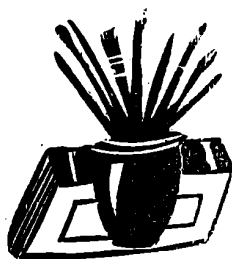
hiện thời thì ta không hiểu tại sao ta còn phải tôn sùng Khổng-giáo ? Ngoài trừ đạo quân thần, phụ-tử, phụ-phụ và những thuyết về đạo đức, chân lý và tinh thần của Khổng-Tử ở chỗ nào ? (Trong bình-luận hàng tuần của Trần-độc-Tú).

Sự võ đoán và mâu-thuẫn của Trần-độc-Tú thật y hệt Lương-Minh-Tổ. Khổng-tử chủ trương « Vị chính dĩ đức, Tử vị chính yển dụng sát và « Sử dân dĩ thời », nghĩa là làm chính-trị phải có đức, làm chính trị dân dùng đến chém giết ? Những giáo huấn này, há chẳng phải lời kim ngọc cho các nhà chính-trị học hỏi và theo gót hay sao ? còn những câu : « Bất hoạn quả nhi hoạn bất quân » nghĩa là không sợ ít chỉ sợ không đều « Bất hoạn bản nhi hoạn bất yên ». nghĩa là không sợ nghèo chỉ sợ không yên. « Bách tính túc quân thực dĩ bất túc », nghĩa là dân đủ thì vua không lo thiếu. Tử tưởng kinh-tế này, há chẳng phải biểu lộ đầy đủ tư-tưởng chủ nghĩa xã-hội hiện tại hay sao ? ta đâu có thể võ đoán rằng Khổng-giáo đều không hợp với nhân tâm hiện thời bất luận trên pháp luật, trên chính-trị, trên kinh-tế ? huống chi Khổng-Tử không phải là một nhà tôn-giáo. nói đạo Khổng là tôn-giáo thật lắm to.

Sự công-hiến vĩ-đại nhất cả một đời Khổng là : Sự quan hệ giữa người với người ; vì học thuyết này có một luân-lý hoàn bị. Người với người cư xử thế nào là một vấn đề căn bản của xã-hội học, luân lý và chính-trị học. Vấn đề này được giải quyết thì các vấn đề khác như vấn đề xã-hội, vấn đề chính-trị đều có thể giải quyết được hết cả. Ngày nay các nhà tư tưởng và các học-giả cao-thâm đều thừa nhận khoa-học xã-hội của ta không theo kịp tự nhiên khoa-học, nói cho rõ tức là vấn đề về sự quan hệ giữa người với người còn chưa có học thuyết nào cao-minh hay hoàn-hảo hơn chủ-trường của Khổng. Khổng-Tử phát huy tinh-thần ngũ luân rất tinh-vi, nếu ta dùng con mắt phân tách chính-trị học, xã-hội học, và luân-lý học hiện thời thì luân-lý của Khổng-Tử còn là một học thuyết kiện toàn, tuyệt nhiên không phải như sự quan-sát đại khái của Trần-độc-Tú cho là học-thuyết của Khổng phản tinh thần thời-đại. Quân lễ thần trung, chồng yêu vợ kính, bằng hữu hộ tin, đều là nghĩa vụ tương đối, vì nhà vua sai thần tử bằng lễ độ thì thần tử mới phụng nhà vua bằng trung, nhà vua vô lễ thì thần tử đâu có bôn phận tận trung nhà vua ? Đó cũng như Mạnh-Tử nói rằng : « Quân chi thị thần như thủ túc, tắc thần chi thị quân như tâm phúc », nghĩa là nhà vua coi thần tử như anh em thì thần tử coi nhà vua như tâm phúc. « Quân chi thị thần như thảo giới, tắc thần chi thị quân như khấu thù », nghĩa là nhà vua coi thần tử như rơm rác thì thần tử coi nhà vua như kẻ thù. Còn bốn điều trong ngũ luân cũng vậy, cha hiền thì con hiếu trái lại nếu cha ác thì đừng trách con bất hiếu. Còn anh em vợ chồng, bạn bè cũng đều thế cả, đối bên đều phải tự mình làm trước, ta hết bôn phận

ta trước thì đối phương sẽ cũng hết lòng đối với ta. Sinh-hoạt xã hội hoàn toàn dựa theo sự quan hệ giữa người với người, làm nền tảng cá nhân hết bốn phận với mình tức là hết bốn phận với xã-hội, đạo-đức cá-nhân tức là một phần của đạo đức xã-hội, vì phẩm giá con người tốt hay xấu bất cứ lúc nào đều có ảnh hưởng đến an-ninh trật tự và hạnh-phúc của xã-hội. Tự mình thực-hiện, tức là thực-hiện cho xã-hội, tự mình hoàn thành tức là hoàn thành cho xã-hội vậy, đó là chân-lý đã được phái chủ-nghĩa tân-lý-tưởng như Green và Bradley thừa nhận. Phạm vi của ngũ luân bao hàm rất rộng, dung hòa cho tất cả gia-đình xã-hội và quốc-gia. Quân thần là nhắm vào chính-trị đạo-đức của quốc-gia, trung-quân tức là trung với quốc-gia, trung không phải là nô-lệ, chỉ trung thành với một nhà vua, nếu nhà vua thật là một người vì nước vì dân thì dân chúng trung thành với nhà vua tức là trung thành với quốc-gia, một khi nhà vua tàn bạo hại dân như Hạ-Kiệt và Thương-Trụ thì ai ai cũng có thể giết đi, nên Mạnh-Tử có câu: Chỉ nghe nói giết kẻ tàn-ác Trụ thôi, chưa nghe giết vua là thế đấy. Chủ trương này rất hợp với thuyết CÁCH QUẢI là Cách-mạng Thang-Vũ thật thuận thiên mạng và đức nhân tâm.

Trần-Độc-Tú chủ biên tập-san Tân-Thanh-Niên, gây nhiều ảnh-hưởng xấu-xa cho thanh-niên, nhất là khiến bọn tri-thức thanh-niên không có sự nhận xét xác đáng về văn-hóa Trung-quốc, nên họ hấp thụ thuyết ngoại lai rất mơ-hò, nhất là chủ-nghĩa Mác-xít, nguyên nhân này tạo thành đại-lục Trung-quốc chìm đắm, dẫn chúng bị thâm kiếp, xét căn nguyên dân Trung-quốc bị tai họa ngày nay đều do học thuật tư-tưởng sai lầm của Trần-Độc-Tú mà sinh ra cả.



VÀI LỜI THƯƠNG XÁC CÓ QUAN HỆ ĐẾN NIÊN-ĐẠI
THÀNH LẬP VƯƠNG TRIỀU ĐỘC-LẬP NƯỚC VIỆT-NAM

NƯỚC VIỆT-NAM

trong khoảng thời Ngũ-Đại và đầu thời Tống

五 代 宋 初 之 越 南

Biên-khao :

TRẦN-KINH-HÒA 陳 荆 和

Phiên dịch :

HẢI-TIÊN

Lời nói đầu

TRUNG quốc từ thời Ngũ-đại đến đầu Bắc-tống, trong khoảng nửa thế kỷ, chính cuộc rối beng, đối với phương diện Việt-Nam, không còn đủ sức khống chế. Anh hùng đất Việt thừa thời quật khởi, dựng nên độc lập, giải phóng dân tộc thoát ly ách trực tiếp thống-trị hơn một nghìn năm của nước Tàu. Cứ theo sử-thư Việt-Nam, trong khoảng từ thời Ngũ-đại đến buổi đầu nhà Tống, ở Việt-Nam trước sau nổi dậy 5 họ: Khúc (曲), Dương (楊), Kiều (延), Ngô (吳), và họ Đinh (丁).

Đại-việt Sử-ký toàn thư, (大越史記全書) chép sự tích họ

Khúc, Dương, Kiều, Ngô làm ngoại-kỷ. (外紀) lại chia ra: Nam-bắc-phân-tranh-kỷ, (南北分爭紀), (tức là bộ phận chép việc 3 họ Khúc, Dương và Kiều) và Ngô kỷ (吳紀); lại chép riêng sự tích họ Đinh làm Đinh-kỷ (丁紀) mở đầu cho Bản-kỷ (本紀).

Việt Sử-lược (越史略) thời bao quát: sự tích Khúc-Hạo (曲頴), Khúc-thừa-Mỹ (曲承美), Dương diên Nghệ (楊延藝), và Kiều-công-Tiên (竊公美) vào mục Lịch-đại-thủ-Nhậm (歷代守任) kế chép Ngô-kỷ (吳紀), (Tiền-Ngô-Vương) (前吳王), Dương - Bình-Vương (楊平王), Hậu Ngô-Vương (後吳王), Thập-nhi-sứ-quân (十二使君) và Đinh-kỷ (丁紀).

An-Nam-chí-lược (安南志) thì cho 4 họ: Khúc, Dương, Kiều, Ngô là những người tiếm thiết thời Ngũ-đại (五代辰僭竊); còn họ Đinh thời chép riêng mục Đinh-thị-thế-gia (丁氏世家).

Nói tóm lại, theo quan niệm các sử-gia Việt-Nam,* đều cho họ Đinh mới chính thức mở đầu Vương-triều nhất-thống; cứ xem chính trị quan hệ họ Đinh với triều Tống, thời quan niệm các sử-gia rất đúng. Bởi thế khảo định niên đại có quan hệ đến sự hưng khởi của họ Đinh và 4 họ Khúc, Dương, Kiều, Ngô, thời kỳ bình-minh của Việt-Nam độc lập, là một việc trọng yếu rất có ý nghĩa đối với việc tu sử Việt-Nam.

Tập-luận Trung, Việt văn-hóa.

Về lịch sử quan hệ khoảng thời đại này, trước đây có viên giáo-thọ trường Quảng-đảo-Đại-học, (Hiroshima), Nhật-bản là Naojiro Sugimoto (Sơn-bản-Trực-trị-lang 影本直治郎), đã nghiên cứu rõ ràng những sử-liệu có quan hệ đến thế hệ họ Ngô, và phát biểu giá trị thư-chí-học của An-nam-chí-lược (1). Sau lại có viên giáo-thọ trường Đông kinh đại học là Tatsuro Yamamoto (Sơn-bản-Đạt-lang 山本達郎) khảo chứng tỉ mỉ lịch sử Tiền Ngô, Hậu Ngô, tức niên-đại từ họ Khúc, họ Dương, họ Kiều, Thập nhị sứ quân và họ Đinh (2), Như thế kẻ viết bài này không còn chỗ nào thảo luận nữa; nhưng các ông chọn sử-liệu quan hệ với khoảng thời đại ấy chưa đủ, về phương diện Trung-quốc, sử-thặng chép theo Uy-quyền-tính, so với sử-thư Việt-Nam nhiều chỗ không được nhất-trí, và lại sử-liệu có thể lợi dụng được không có

(1) Bài khảo cứu về Ngô-thị, An-Nam hào kiệt thời Ngũ đại và đầu thời Tống. Nội đăng bác-sĩ Hoàn-lịch-chức-hạ Chi-na-học luận-tùng.

(2) Bài nghiên cứu quá-trình tranh thủ độc lập của nước Việt-Nam — Đông-dương văn-hóa nghiên-cứu-sở kỷ yếu — Sách thứ I.

bao nhiêu, vì thế về phương diện giải-thích sử văn, phát sinh nhiều kiến-giải khác nhau. Vì các lý do kể trên, kẻ viết bài này muốn xét lại các quan hệ của họ Khúc đối với nhà Nam-Hán, niên-đại lúc Thập nhị sứ quân tranh lập và họ Đinh hưng vong, trình bày một vài ý kiến, bổ sung lời bàn của Sam-bân và Sơn-bân hai tiên sinh.

I.— NHỮNG QUAN HỆ GIỮA HỌ KHÚC VÀ NHÀ NAM-HÁN.

TRƯỚC hết hãy lược xét về niên-đại họ Khúc quật khởi, và những quan hệ giữa họ này với nhà Nam-Hán. Về thế hệ họ Khúc, Tống-sứ (quyển 488) về Giao-chỉ-truyện chỉ chép sơ lược :

« Trong khoảng niên hiệu Trinh-minh nhà Lương, thổ hào Khúc-thừa-Mỹ chuyên chiếm đất Giao-chỉ, đem lễ dâng Lương Mạt-Đế, Vua nhón trao tiết-việt cho Thừa-Mỹ ».

(Lương Trinh-minh trung, thổ-hào Khúc-thừa-Mỹ chuyên hữu bị địa, tổng khoân ư Mạt-đế, nhón thọ Thừa Mỹ tiết-việt : 梁貞明中土豪曲承美專有其地,送款於末帝因授承美節鉞).

Xem lời văn chép trên, chúng ta có thể tưởng thấy : Khúc-thừa-Mỹ hưng khởi vào khoảng niên hiệu Trinh-minh nhà Hậu-Lương. (Tây nguyên 915-920). Nhưng trên sự thực, họ Khúc làm chức Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ (靜海節度使) từ đời ông nội của Thừa-Mỹ là Khúc-thừa-Dũ (曲承裕), kẻ đến Khúc Hạo (曲顗), rồi truyền đến Thừa Mỹ (承美). Vậy họ Khúc chủ trị nước Việt, nên bắt đầu kể từ Khúc-Thừa-Dũ mới đúng. Xét sách Tự-trị-thông-giám, (自治通鑑) tuy không chép rõ ngày tháng nhậm chức của Khúc-Thừa-Dũ, nhưng cứ theo đoạn chép : Thiên-hữu năm thứ 3 (906) tháng giêng Ất-sửu, Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ là Khúc-Thừa-Dũ được gia chức Đồng-bình-chương-sự (同平章事) (quyển 265, Đường-kỷ 81). Và trước đấy một năm, Thiên-hữu năm thứ II (905) tháng 3, Mậu-dần, Môn-hạ-thị-lang, Đồng-bình-chương-sự là Độc-cô-Tổn nhậm chức Đồng-bình-chương-sự, sung chức Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ, nhưng đến tháng 6, Mậu-tý năm ấy, bị âm mưu của chánh-địch Chu-toàn-Trung, bị gièm, Vua cho tụt tặn.

Cứ theo những sự thực đã chép ở trên mà xem, thì ngày nhậm chức Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ của Khúc-Thừa-Dũ có lẽ vào năm Thiên-hữu thứ II (905) trong khoảng tháng 6 đến tháng chạp.

Điều đáng chú ý : Khúc-Thừa-Dũ là người Tù-trưởng Việt-Nam đầu

tiên được nhậm chức Tĩnh-Hải-tiết-độ-sứ. Việc ấy chứng tỏ nội chính Trung-tiêu lúc bấy giờ hăm vào tình thế rối loạn, không đủ sức kiểm-cố Nam phương; mở đầu cơ hội cho người Việt, có đủ khả năng để kiến lập chính quyền tự-chủ.

Ngày qua đời của Khúc-Thừa-Dũ và ngày nhậm chức của Khúc-Hạo đều thấy chép ở sách Thông-giám (quyển 266) Hậu-lương kỷ I, còn Khúc-Hạo chết về năm nào không thấy chép rõ. Nhưng sách Thông-giám, (quyển 268) Hậu-lương kỷ III, có chép: Niên-hiệu Kiến-hóa năm I (911), tháng 12, Mậu-ngọ, lấy Tĩnh-hải-lưu-hậu là Khúc-Thừa-Mỹ làm Tiết-độ-sứ (以靜海留後曲承美爲節度使) thì biết Khúc-Hạo cũng chết về năm ấy.

Dưới đây, Đồ-Biểu niên-đại kể truyền của họ Khúc :

THẾ THỨ	HỌ VÀ TÊN	NGÀY NHẬN CHỨC Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ	NGÀY QUA ĐỜI
NHẤT ĐẠI	Khúc-Thừa-Dũ	Thiên-hưu năm thứ II (904) hậu bán niên	Tháng 7, Khai-nguyên thứ I, (907)
NHI ĐẠI	Khúc-Hạo	Tháng 7, Khai-nguyên thứ I 907)	Tháng 12, Càn-Hóa thứ I, (911)
TAM ĐẠI	Khúc-Thừa-Mỹ	Tháng 12, Càn-hóa thứ I, (911)	Tháng 9, Trường Hưng thứ I, (930) bị bắt.

Xem đồ-biểu trên này, về niên đại kể lập của họ Khúc, không còn nghi vấn gì nữa, chúng ta có thể căn cứ theo đây để làm chuẩn đích khảo chứng sau này. Chỉ có đối với những quan hệ giữa họ Khúc và nhà Nam-Hán, một bá-chủ ở Linh-biểu, có thể lực rất hùng hậu thời bấy giờ, còn có một đôi chỗ cần khảo sát để đính chính lại.

Xét sử chép Nam Hán chúa Lưu Ẩn (南漢主劉隱) (tức Liệt-Tôn 烈宗) nhậm chức Thanh-hải tiết-độ-sứ vào khoảng năm thứ I, niên-hiệu Thiên-hưu (904); thế là họ Lưu nắm giữ thực quyền về phương diện Linh-Nam bắt đầu từ đây. Lưu Ẩn vẫn ngầm có dã tâm đối với Việt-Nam, cho nên niên-hiệu Khai-bình năm thứ II (908) lại kiêm nhậm luôn chức Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ. Nhưng như đoạn trên đã nói, Khúc-Hạo nhậm chức Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ từ tháng 7, Bình thân năm Khai-bình thứ I (907), đến tháng 12 Càn-hóa thứ I (911) vậy đồng thời trong một nhậm sở có đến hai ông Tiết-độ-sứ?

Ái phải, ai chẳng, thực giả khó phân. Theo kiến giải của Sơn-bản-thị cho là năm Khai-bình thứ II, Lưu-Ẩn kiêm nhậm Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ, chắc năm ấy Khúc-Hạo đã bị giải chức thuyết ấy hình như còn có chỗ chưa ổn, cần kiểm thảo lại.

Nguyên Lưu-Ẩn khiên sứ vận động với triều-đình nhà Đường (唐), nhờ lo lót với Chu-toàn-Trung (朱全忠) nên năm Thiên-hựu thứ I (904) được nhậm chức Thanh-hải-tiết-độ-sứ. Sau một năm, (905) tháng 3 được gia phong chức Đồng-bình-chương-sự; kế nhà Đường mất, Chu-toàn-Trung sáng lập nhà Hậu-Lương (後梁) được một năm (tức Khai-bình năm thứ II), Lưu-Ẩn được kiêm nhậm chức Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ. Tân-ngũ-đại-sử (新五代史) cũng chép như vậy: « Lấy Lưu-Ẩn kiêm Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ, An-Nam đô hộ », (以劉隱兼靜海節度使安南都護). Việc này nếu đem đối chiếu với việc « Năm Khai-bình thứ I, Khúc-Thừa-Dũ qua đời, tháng 7 năm ấy Hậu-Lương cho con ông là Khúc-Hạo kế nhậm chức Tiết-độ-sứ » hai sự thực mâu-thuẫn; giả-sử Hậu-Lương giải chức Khúc-Hạo cho Lưu-Ẩn kiêm nhậm, thì sử phải chép sự giao đại rõ ràng; nhưng trên thực tế, tìm khắp Ngũ-đại-sử và Thông-giám chẳng thấy sử văn nào nói đến. Vả lại việc Khúc-thừa-Mỹ kế lập, sách Thông-giám (quyển 268) chép rõ ràng như vậy: « Năm Càn-hóa thứ I, tháng 12, Mậu ngọ, bổ Tĩnh-hải-lưu-hậu Khúc-thừa-Mỹ làm chức Tiết-độ-sứ » (乾化元年十二月戊午以靜留授曲承美爲節度使). Khúc-thừa-Mỹ đã làm chức Tĩnh-hải-lưu-hậu, thì chức Tiết-độ-sứ của Khúc-Hạo vẫn còn; Nói cách khác, Khúc-thừa-Mỹ nhậm chức Tiết-độ-sứ là rõ ràng thừa tập nguyên chức của cha, không phải sau khi Lưu-Ẩn chết năm Càn-hóa thứ I (911) mới chia chức Tiết-độ-sứ, Thanh-hải và Tĩnh-hải phong cho hai người Lưu-Trắc và Khúc-thừa-Mỹ, điều ấy không thể ngờ như thế được. Theo quả-kiến của tôi thì việc Lưu-Ẩn kiêm nhận chức Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ theo tình thế đương thời chẳng lấy gì làm lạ, cũng như năm Thiên-hựu thứ I, nhờ đấu cạnh Lương-thái-Tổ Chu-toàn-Trung mà được nhậm chức Thanh-hải-tiết-độ-sứ vậy. Theo đấy mà suy tưởng, từ năm Khai-bình thứ II (908) Lưu-thị đã ngầm có dã tâm đối với nước Việt-Nam, việc ấy cho chúng ta nhận thấy sự đối lập giữa họ Khúc và họ Lưu mở đầu cho sự tương tranh tương kháng.

Cứ theo Ngũ-đại-sử Nam-Hán thế-gia, thì trong lúc Lưu-Ẩn còn sống, Giao-Châu có Khúc-Hạo, Quế-châu có Lưu-sĩ-Chánh, Ung-châu có Diệp-quảng-Lược, Dung-châu có Bàng-cự-Chiêu, chia nhau hùng cứ các châu quận; còn Lư-quan-Trù cứ Càn-châu, em là Lư-quang-Lục cứ Triều-châu, con là Lư-diên-Xương cứ Thiều-châu, cũng đều dòm dỏ Ngũ-Lĩnh; Mặt khác, Cao-

châu-thứ-sử Lưu - xương - Lỗ, Tân-châu-thứ-sử Lưu - Tiềm và hơn 70 trại Giang-dông, cũng không thể chế ngự được. Lưu-Ẩn phải đối xử với một tình thế rất phức tạp, tuy mấy năm sau em là Lưu-Trắc đã dẹp yên được mấy trại Giang-dông, và thân phục Triệu-châu, Thiệu-châu, Dung-quảng và Ung-quân. Nhưng cứ theo sách Thông-giám (quyển 267) thì tháng 12 năm Khai - bình thứ IV (910) Lưu-Trắc mưu đồ thân phục Dung-châu và Cao - châu đều bị thất bại, làm cho Bàng-cự-Chiêu và Lương-xương-Lỗ đều qui phục Sở-vương-Ân (楚王殷).

Đến năm Càn-nguyên thứ I (911) tháng 12, sau khi Lưu-Ẩn qua đời, Lưu-Trắc mới không chế thực sự được Thiệu-quân, Dung-quân và Cao-châu (Thông-giám quyển 268). Nhưng khoảng thời gian này, chính trị quán - hệ giữa Lưu-thị Khúc-thị và Lương-triều mới thật là phức - tạp vi-diệu. Ví dụ như năm Càn-hóa thứ I (911) sau khi Lưu-Ẩn chết chưa được bao lâu, lúc Lưu-Trắc đang đánh dẹp Thiệu-châu; Lương-triều, theo lời thỉnh cầu của Sở-vương-Ân, khiến quan Hành-quân tư - mã ở Tịnh-giang là Điều - ngạn - Chương quyền giữ chức Dung-châu-thứ-sử; Cũng trong năm ấy, lúc Lưu-Trắc đánh dẹp Dung-châu, Sở-vương-Ân kíp phái Đô-chỉ-huy-sứ Hứa Đức-Huân dẫn binh Quế-châu phó viện, nhưng chỉ vì Điều - ngạn - Chương chống giữ không nổi đã bỏ thành chạy, dòi cả sĩ dân và kho tàng qua Trường-sa. Đồng thời (tháng 12) Lương-Triều lấy Đại-lý-khanh Vương-thiện (王郢) làm chức An-nam Tổng-sinh-tiết-quan cáo-sứ (安南送旌節官告使) phái gấp qua Việt-Nam phong Khúc-thừa-Mỹ làm chức Tịnh-hải-tiết-độ-sứ. Cứ theo lời phụ-chú sách Ngũ-dại-hội-yếu (五代會要) (quyển XXIV): Từ trước, việc tuyên-ủy, gia-quan và tổng-sinh-tiết chỉ dùng Trung-quan (tức hoạn quan) sung chức; lần phong chức cho Khúc-thừa-Mỹ này, đặc cách dùng Tam phẩm làm sứ. Chứng tỏ Lương-Triều chú trọng phương diện Việt-Nam, và hết sức ngăn cản thế lực họ Lưu, bành trướng qua Nam-phương vậy. Nhưng uy thanh họ Lưu cứ càng ngày càng thêm mạnh, đến năm Trinh-minh thứ I (915), Lưu-Trắc dân biểu Lương-dinh cầu gia phong làm Nam-Việt-Vương và chức Đô-Thống; bị Lương-dinh cự tuyệt, Lưu-Trắc bảo với kẻ liêu-thuộc rằng: « Ngày nay Trung-quốc rối loạn, ai là Thiên-tử, chúng ta cần gì trèo non vượt biển muôn dặm phụng thờ ngụy đình » (今中國紛紛羸為天子安能梯航萬里遠事偽庭乎) (Thông giám quyển 269). Từ ấy đoạn tuyệt cống sứ, cuối cùng năm Trinh-minh thứ III (917) tháng 7, Quý-ty, Lưu-Thị bèn xưng Đế (Nam-Hán).

Rất tiếc những quan hệ cụ thể giữa Nam-Hán và Khúc-thừa-Mỹ không có sử truyền minh xác. Tổng-sử (quyển 488) Giao-chỉ-truyện (宋史交趾傳) chép rằng: Trong khoảng niên hiệu Trinh minh nhà Lương, thổ hào Khúc-thừa-Mỹ chuyên chiếm đất nước, nạp lễ cho Lương-mạt-đế (vua

cưỡi cùng nhà Lương) nhơn trao Tiết-Việt cho Thừa-Mỹ; lúc ấy Lưu-Ẩn chuyên quyền ở Lĩnh-biểu, khiến tướng là Lý-tri-Thuận đánh bắt Thừa-Mỹ, bèn gôm thâu đất đai (梁貞明中土豪曲承美萬有其地,送於於末帝,因授承美節執.時劉隱壇據表,遣將李知順伐承美執之乃并有其地).

Ký sự quan hệ về đoạn này các sách: Tống-hội-yếu-cảo (宋會要稿) (Phiên-di 4-20) Văn-hiến thông-khảo (文獻通考) (quyển 330), Sơn-đường khảo sách (山堂考索) (hậu tập quyển 64) đều chép giống như nhau, có khác một đôi chút. Về niên-đại họ Khúc chiếm hữu nước Việt-Nam, sách Thông-khảo và Khảo-sách đều chép Chính-minh (正明). Ấy là do tự-âm sai lầm, nên để Trinh-minh (貞明) là đúng. Lại còn tên của Nam-Hán-Chúa, sách Thông-khảo, Hội-yếu đều chép Lưu-Ẩn (劉隱). Nhưng cứ theo trên đã chép, Lưu-Ẩn đã chết từ năm đầu hiệu Càn-hóa nhà Hậu-Lương (911) thì chỗ này nên chép tên của người em là Lưu-Trắc (劉陟) (sau đổi xưng là Lưu-Cung (劉龔) hay Lưu-Nham (劉巖). Nói tóm lại, những lối ký-sự như vậy quá đổi mơ hồ, chỉ chép qua Nam-Hán chính phục Khúc-thừa-Mỹ mà thôi, nội dung quá ử đơn giản.

Về phương diện sử-thu? Nam-Việt, tuy có chép ký-hoàn, nhưng thuộc về niên-đại không được chính xác. Nay chúng ta trích một đoạn văn chép về « Ngũ đại-thời-tiến-thiết » (五代辰潛稿) của sách An-nam-chí-lược (quyển II) như sau :

« Khúc-Hạo cứ Giao-chỉ, Lưu-Ẩn cứ Phiên-ngung, tốt, tử Cung lập, xưng Nam-Hán, Hạo khiến tử Thừa-Mỹ vi Khuyển-hảo-sứ chỉ Quảng-châu đi chiếm hữu thiết, Hạo tử, Thừa-Mỹ tập phụ vị, Lương Trinh-minh nguyên niên Kỷ-mão khiến cống cầu tiết-Việt, Lương nhân thụ chỉ, Cung đại nộ, Ngụy Hán Đại-hữu tam niên cứu nguyệt, khiến hiệu-tướng Lương-khắc-Chính lĩnh binh công chi, Cầm Thừa-Mỹ đi quy » (曲頰據交趾, 劉隱據番禺, 卒, 子龔立稱南漢. 龔遣子承美爲勸好使至唐州以貼虛實, 龔死, 承美襲父位, 梁貞明元年己卯, 遣貢求節鉞, 梁因受之, 龔大怒僞漢大有王, 年九月遣驍將梁克正領兵攻之擒承美以歸).

* Khúc Hạo cứ Giao chỉ, Lưu Ẩn cứ Phiên-ngung, Ẩn chết, con là Cung nối ngôi tự xưng là nhà Nam-Hán. Khúc Hạo khiến là Thừa-Mỹ làm Khuyển-hảo-sứ đến Quảng-châu xem xét tình hình hư thực, Hạo chết, con là

Thừa-Mỹ kế tập ngôi cha. Nhà Lương hiệu Trinh-Minh năm thứ I, Kỷ-mão, Thừa-Mỹ khiến sứ nhập cống cầu tiết-Việt, nhà Lương nhận phong chức cho. Lưu-Cung cả giận, Ngụy-Hán hiệu Đại-hữu năm thứ III, tháng 9, khiến tướng mạnh là Lương-khắc-Chính đem binh qua đánh, bắt Thừa-Mỹ đem về».

Đoạn văn trên đây so với sử-sự đã nêu rõ ở bài trước, ta nhận thấy có nhiều điểm mâu thuẫn sai lầm :

1.— Em Lưu Ân (ngộ nhận là con) là Lưu Cung (劉 恭) tức Lưu Trắc (劉 陟) xưng Đế vào năm Trinh-minh thứ III nhà Hậu-Lương (917) như thế việc Khúc-Hạo đã qua đời từ năm Càn-hóa thứ I (911), sai con là Thừa-Mỹ làm Khuyển-hảo-sứ, đến Quảng-châu dò xét hư thực, là một việc vô lý.

2.— Cứ theo sử văn ấy, thì Thừa-Mỹ năm Trinh-minh thứ I, Kỷ-mão, khiến sứ tiến cống nhà Hậu-Lương—Nhưng theo «can chi» mà tính, thời Trinh-minh năm thứ nhất I (915) thuộc về năm Ất-hợi, còn Kỷ mao tức Trinh-minh thứ V (919) mới đúng. Và lại theo bài trước đã nói Khúc-Hạo nhận chức Tiết-độ-sứ vào năm Khai-bình thứ I (907) Lương Thái-Tổ phong chức cho Thừa-Mỹ, do Lương-Đình đặc phái một quan viên hàm tam phẩm vào năm Càn-hóa thứ I (911) Niên đại đều trước năm Trinh-minh thứ I (915), như An-nam-chí-lược đã chép.

Sách Đại Việt Sử Ký toàn-thư (Ngoại-kỷ quyển V — Nam Bắc phân tranh-kỷ) chép hơi rõ ràng hơn An-nam-chí-lược, nhưng nội dung cũng có vấn đề cần phải thương xác. Văn chép như vậy :

« Đình-mão Khai-bình nguyên niên, Lương di Quảng-châu tiết-độ-sứ Lưu-Ân kiêm Tĩnh-hải-quân tiết-độ-sứ, phong Nam-bình-Vương, thời Ân cử Phiên-ngung, Giao-châu nhân Khúc-Hạo cử Châu-trị xưng Tiết-độ-sứ, chỉ tại tương đồ, thị tuế Đường vong ; Tân mùi Lương Càn-hóa nguyên niên, Lương Nam-bình-Vương Lưu Ân tốt, đệ Nham lập, Đình-sửu Trinh-Minh tam niên, Lương Quảng-châu tri lưu-hậu Lưu-Nham kiến quốc-hiệu viết Hán... Khúc-Hạo khiến từ Thừa-Mỹ vi hoan-hảo sứ như Quảng-châu như chiêm hư thực Hạo-tốt, Thừa-Mỹ tập vị, Kỷ mao Lương Trinh-minh ngũ niên, Khúc thừa-Mỹ khiến sứ cầu tiết-Việt ư Lương, Lương thọ chi, Hán Vương đại nộ, Quý mùi Lương Long-Đức tam niên, thị tuế Lương vong, thu thất nguyệt Hán chúa khiển hiệu-tướng Ly-khắc-chính lĩnh binh công Giao-châu, cầm Tiết-độ-sứ Thừa-Mỹ dĩ qui ».

(丁卯開平元年, 梁以廣州節度使隱隱兼靖海軍節度使, 封南平王, 時隱據番禺, 交州人曲顓據州治稱節度使, 志在相圖, 是歲唐亡, 辛未梁乾化元年梁南平王劉隱卒弟巖立丁丑

貞明三年梁廣州知留後劉巖建國號曰漢曲顓遣子承美爲勸好使如廣州因覘虛實,顓卒承美襲位,己卯梁貞明五年曲承美遣使求節鉞於梁梁授之漢主大怒遣題將李克正領兵攻交州擒節度使承美以歸).

« Đinh mào năm Khai-bình thứ I, nhà Lương lấy Quảng-châu Tiết-độ-sư Lưu - Ân kiêm nhậm chức Tĩnh-hải-quân tiết-độ-sứ, phong Nam - bình - Vương. Lúc ấy Lưu-An cú Phiên-ngung, người Giao-châu là Khúc-Hạo cú Châu-trị xưng Tiết-độ-sứ, toan mưu hại lẫn nhau. Năm ấy nhà Đường mất — Nhà Lương niên-hiệu Càn-hóa năm đầu (Tân mùi) Nam - bình - Vương Lưu-An mất, em là Lưu-Nham nối ngôi. Đinh-sử năm Trinh-minh thứ III, nhà Lương Quảng-châu tri lưu-hậu Lưu-Nham dựng Quốc hiệu là nhà Hán... Khúc-Hạo khiến con là Thừa-Mỹ làm hoan-hảo-sứ qua Quảng - châu dò xét hư thực. Khúc-Hạo qua đời, Thừa-Mỹ nối ngôi. Kỷ - mao nhà Lương niên hiệu Trinh-minh thứ V, Khúc-thừa-Mỹ cầu tiết-việt với nhà Lương, được nhà Lương ban cho; Vua Hán cả giận. Quý-mùi, nhà Lương hiệu Long-Đức năm thứ III, nhà Lương mất; tháng 7 Hán Chúa khiến tướng mạnh là Lý-khắc-Chính lĩnh binh đánh Giao-Châu, bắt Tiết-độ-sứ Thừa-Mỹ đem về ».

Theo sử văn này, niên-đại nói về Lưu-An qua đời và Lưu-Nham xưng đế đều đúng cả, nhưng chúng ta còn nhận thấy mấy điểm sai lầm như sau :

1. — Thông-giám và Tân, Cựu Ngũ-đại-sử đều chép Lưu-An nhậm chức Tĩnh-hải-tiết-độ-sứ vào năm Khai-bình thứ II (908) mà sách này chép vào Khai-bình thứ I (907) thế là sai lệch mất I năm.

2. — Cũng như An-nam-chí-lược, đoạn này cũng bảo : thời kỳ Lưu-Nham xưng đế, Khúc-Hạo mới khiến con là Thừa-Mỹ làm Hoan-hảo-sứ (歡好使) với Nam-Hán là một việc không phù hợp với sự thực. (Hoan-hảo-sứ, An-nam-chí-lược chép Khuyển-hảo-sứ (勸好使). Xét ra Khúc-Hạo đã qua đời từ năm Càn-hóa thứ I (911), Thừa-Mỹ cũng trong năm ấy nhậm chức Tiết-độ-sứ, không có lý nào còn làm Hoan-hảo hay Khuyển-hảo-sứ đi qua Nam-Hán được.

Nói tóm lại, An-nam-chí-lược và Toàn-thư đều không thuật việc Khúc-thừa-Dũ, vì đây phát sinh thuyết họ Khúc 2 đời (Khúc-trị-lương-đại) của An-nam sử thư.

Việc thứ hai đáng chú ý : Chỗ bắt đồng của sử Việt-Nam (Chí-lược và Toàn-thư) và sử Tàu (Tống sử) là việc vừa thuật ở trên, việc Khúc-thừa-Mỹ làm Khuyển-hảo hay Hoan-hảo-sứ đi sứ Nam-Hán. Về lời văn chép sử về sự thiết đoạn này, hai bộ sử Việt (Chí-lược và Toàn-thư) chép giống

nhau nhau chỉ khác nhau 3 chữ : « Khuyển-Hoan, Chí-Như, Di-Nhân » (勸-歡, 至-如, 以-因).

Xem đây biết 2 Bản sách đều chép do một gốc nguồn truyền lại, chỉ thay đổi đôi chút về niên đại của việc xảy ra.

Như trên đã khảo chứng việc Khúc-thừa-Mỹ đi sứ Nam-Hán, về niên đại chắc chắn không phải vào thời Lưu-Nham xưng đế (tức Lương Trinh-minh năm thứ III, Tây lịch 917). Vậy khả-năng-tính của việc đi sứ ấy như thế nào ? Giả sử có thể có việc ấy, thì niên đại Thừa-Mỹ lưu ở Nam-Hán và tính chất sứ mệnh sẽ ra sao ? Nếu có thể suy luận mấy điểm ấy cho hợp lý, thì có thể làm cho các quan hệ giữa Khúc-thị và Nam-Hán được phát minh thêm.

Về niên đại Nam-Hán qua đánh Giao-châu, Toàn-thư chép là Quý-mùi, Hậu-Đường năm Đồng-quan thứ I, mùa thu tháng 7 (922) ; Chí-lược và Tân-ngũ-dại-sử, Nam-hán-thế-gia đều chép tháng 9 năm Đại-hữu thứ III, (930), Việt-sử-lược và Thông-giám (quyển 277) thì lại chép tháng 9, Hậu-Đường, năm Trường-hưng thứ I (930). Xét ra Toàn-thư để Đồng-quang năm thứ I (922) có lẽ nhà chép sử đã chép sai, hoặc giả vì năm Đồng-quang thứ I nhà Hậu-Đường thích đương năm Long-Đức thứ III nhà Hậu-Lương tuyet vong, nên mới chép 2 niên hiệu lẫn lộn với nhau như thế. Kết quả, theo sử liệu có thể tin cậy được nên theo Thông-giám và Việt-sử-lược, chép tháng 9 năm Trường-hưng thứ I (930) là đúng.

Về nguyên nhân Nam-chinh của Hán-Chúa, Chí-lược và Toàn-thư đều cho vì Nam-Hán giận Khúc-thừa-Mỹ đã nhập cống Lương-Đình ; nhưng đó cũng chỉ là một giả thuyết, trên thực tế thì Nam-Hán luôn luôn có tham vọng mở rộng lãnh thổ đến Giao-châu, nhân thế đã phá thế lực của một đối phương đáng ngại.

Về việc Khúc-thừa-Mỹ đi sứ Quảng-châu và niên đại lúc đi sứ, có một đoạn sử-truyền ngộ ngộ nên nghiên cứu :

Sách Thái-bình ngự-lãm, (太平御覽) quyển 924 của Lý-Phòng (李昉), thiên Vũ-tộc bộ 11, chép về chim Anh-vũ có đến Nam phương dị-vật-chí (南方異物志) một đoạn như sau :

« Dư ngụ Phiên-ngung, tăng du Tân-hội-huyện, ngộ An-nam Hoan-hảo-sứ Khúc tướng quân, kiến dưỡng nhất Anh-vũ... (余寓番禺, 曾遊新會縣過禺南郡好使麴將軍, 見養一鸚鵡).

Ta ngụ ở Phiên-ngung, từng đi chơi huyện Tân-hội gặp Hoan-hảo-sứ nước An-nam là Khúc tướng quân, nhà có nuôi một con chim Anh-vũ...

Lại có cước-chú dưới chữ Khúc tướng quân như vậy : « Tướng quân tên Thừa Mỹ, hiện làm sứ giả Giao chỉ ».

Về tên Khúc (麴) tướng-quân, sách Nam - Hán thư-khảo-dị (quyển 3) của Lương-dinh-Đôn (梁廷相) bảo rằng :

« Thông-giám và Âu-sử đều chép Khúc (曲) Thừa - Mỹ, ở đây chép chữ Khúc (麴) ngờ có lẽ lại là một người khác chăng, thôi cứ để khuyết-nghi vậy ».

Sau sách của họ Lương ra đời 6 năm (tức Đạo-quang năm thứ 15) thì Ngô-Lan-Tu (吳蘭修) sửa bộ sách Hậu-hán-kỷ (後漢紀) cũng có nói đến tên ấy. Nhưng Ngô-thị tham khảo sách An-nam-chí-lược và Đại-việt sử-ký toàn-thư, quả quyết chữ Khúc (麴) này tức chữ Khúc (曲) kia viết một cách khác. « Khúc tức khúc chi dị văn » (麴郎曲之異文) Họ Ngô kiến giải như thế, tuy không có phụ thêm căn cứ cụ thể, nhưng chúng ta có thể do theo tự âm để chứng thực : Theo Khương - hi tự-diễn (康熙字典), âm của chữ Khúc (曲), vần Quảng đánh « Khâu ngọc thiết » (丘玉切) ; tập-vận, vận hội đánh « Khu ngọc thiết » (區玉切) và âm (鉤) (Cúc). Còn chữ 麴 (khúc) cổ văn viết chữ 𪚩, đánh vần Khâu - lục - thiết (丘六切). Thanh vận của 2 chữ ấy gần giống nhau hết sức, và theo âm tiếng Việt đều đọc là « Khúc ». Xem đây thì Khúc (麴) tướng quân của Nam-phương-dị-vật-chí (南方異物志) và Khúc (曲) Thừa-Mỹ chép trong Chí-lược và Toàn - thư vẫn là một người không nghi ngờ gì nữa. Nói cách khác, Khúc-thừa-Mỹ từng ngụ ở Quảng-châu hoặc huyện Tân - hội là một việc có thể có. Vậy về thời kỳ nào ? Điểm này cứ kiểm thảo sách Nam-phương-dị-vật-chí có thể giải đáp được.

Cứ theo bài « Bạt » của Tăng-Xuyến viết về sách Dị-vật-chí (Lĩnh nam di-thư thu lượm được) thì cái tên Dị-vật-chí bắt đầu từ sách Giao-châu dị-vật-chí (安州異物志) của Dương-Phu. (楊孚) Nghi-lang đời Hậu-hán, sau đó bốn người Tiều Chu (譙周) (Thục-đô-phủ ~~đ~~ chứng) Triết-Oánh (薛瑩), (Ngô-đô-phủ ~~đ~~ chứng) Tôn Xương (孫暢), (Sở-học-ký ~~đ~~ chứng), Tào Thúc (曹叔) (Nhĩ-nhã-dực ~~đ~~ chứng) đều dùng chữ Dị-vật-chí đặt tên sách của mình chép những phong vật đặc biệt của các xứ ; cũng còn mấy Trước-thuật-gia khác nữa trước-lục ở sử chí đời Tùy, đời Đường. Chỉ nói riêng biệt về việc chép phong tục văn vật Nam phương, trừ quyển Giao - châu dị-vật-chí đã nói trên, trước thời Tôn Ngô (孫吳) còn có sách Phù-nam-dị vật-chí (扶南異物志) của Chu - ứng (朱應) Nam - châu dị - vật - chí (南州異物志) của Vạn Chấn (萬震)

Sách Tổng-sử nghệ-văn-chí (宋史藝文志) cũng có chép tên sách Lĩnh-nam dị-vật-chí (嶺南異物志) của Mạnh Quán (孟琯) và sách Lĩnh-nam dị-vật-chí của Lưu Tuân (劉恂) như học giả đã biết. Nhưng sách Dị-vật-chí mà tựa sách quán-đầu hai chữ « Nam-Phương » thì chỉ có một quyển Nam-phương dị-vật-chí (南方異物志) của Phòng-thiên-Lý (房千里) mà thôi.

Tên sách Nam phương dị-vật-chí chỉ thấy chép ở Tổng-sử Nghệ-văn-chí (宋史藝文志) và Tân-đường-thư nghệ-văn-chí (新唐書藝文志); biết rằng niên đại tu soạn Tổng-sử vào khoảng năm đầu niên-hiệu Chí-Chính nhà Nguyên (元至正, Tây lịch 1341-1367) sách ấy đương còn, nhưng Nguyên-sử nghệ-văn-chí không thấy chép đến, chắc sách ấy đã tản thất vào khoảng năm Hồng-vũ đầu triều Minh. Chẳng qua sách Nghệ-văn-chí của Tổng sử và Tân đường thư còn ghi chép một quyển Đầu-hoang-tạp-lục (投荒雜錄) của Phòng thiên Lý biên soạn; sách Văn-hiến-thông-khảo (quyển 205) lại chép là Nam-hành-lục (南行錄) một quyển. Sách này lúc Minh-mạt — Nguyên-sơ đã tản thất, sau Đào tôn Nghi (陶宗儀) thu lục vào sách Thuyết phu (說郛, 弓, thứ 23).

Về nhân vật Phòng thiên Lý (房千里), Tân, Cựu Đường thư đều không có liệt-truyện. Chỉ thấy trong Đường thư nghệ-văn-chí, dưới tên sách Đầu-hoang-tạp-lục có chua rằng: Ông, tên tự là Hộc-Cử (鵠舉), đậu tiến-sĩ năm đầu hiệu Đại-hòa (大和) làm chức Cao-châu thứ-sử (高州刺史).

Thư-lục-giải-đề (書錄解題) của Trần chấn Tôn (陳振孫) (lời dẫn trong sách Văn-hiến-thông-khảo) thì bảo rằng:

Nam-hành-lục (南行錄) một quyển, do Phòng thiên Lý đời Đường (唐) soạn. Trong khoảng niên hiệu Thái-hòa (太和) ông bị trích ra Cao-châu, sau về Trung-quốc làm sách này chép các sự lạ thuộc về sơn xuyên, vật cảnh, nhân dân, phong tục v.v... sách ấy cũng gọi tên là Đầu-hoang-tạp-lục (投荒雜錄).

Ngoài ra, sách Thuyết-Phu chỉ chu ở dưới sách mấy chữ: người đời nhà Đường (唐代人). Sách Quảng-dông thông-chí (廣東通志) quyển 293, mục Nghệ-văn-lược thứ 5 dưới tên hai quyển sách nói trên, cũng chỉ chép lời đề giải của Trần thị và lời cước chú của Tân-đường Nghệ-văn-chí.

Xét hai đoạn văn chú giải đã dẫn ra trên đây, một chỗ nói « trích Cao-châu » (摘高州), một chỗ nói « Cao châu thứ-sử » (高州刺史), tổng

hợp lời truyền song phương, có thể giải thích là: Phòng thiên Lý bị trích làm Cao-châu thứ-sử.

Hai đoạn văn ấy đều nhất trí cho rằng: Phòng-thiên-Lý là nhân vật sinh khoảng niên hiệu Đại hòa (太和) hay Thái hòa (太和) đã từng có một lần nhậm chức Cao-châu thứ-sử. Như vậy Phòng-thiên-Lý là nhân vật sinh vào khoảng niên hiệu Thái hòa (hoặc Đại hòa) đời Văn-tôn nhà Đường, (唐文宗太和平間 — Tây lịch 827-835).

Nhưng so sánh lại niên đại nói trên còn có vấn đề: Cứ theo nội dung sách Đầu-hoang tạp-lục (投荒雜錄) của Thuyết-Phu thân lục, có mục chép việc Thọ-an-thổ-quan (壽安土棺) là việc xảy ra đầu đời Càn-ninh (乾寧). Càn-ninh là niên hiệu của vua Chiêu-Tôn (昭宗) cuối đời Đường (Tây lịch 894-897). Có lẽ nào Phòng-thiên-Lý người thời Thái-hòa, Đường-văn-Tôn lại có thể ký thuật việc thời Càn-ninh là việc xảy ra sau 60 năm? Và lại khoảng niên hiệu Thái-hòa vua Văn-Tôn nhà Đường, ở Giao-châu và Quảng-châu đâu đã có bọn các ông Lưu-Nham và Khúc-thừa-Mỹ. Xem đấy mà suy xét thì niên hiệu Thái-hòa (có chỗ chép Đại hòa) của Ngô-Duyệt-Đế-Dương-Phổ (吳帝楊薄) thời Ngũ đại (tây lịch 929-934) là đúng hơn. Tất nhiên Phòng-thiên-Lý là người thời Ngũ đại, không phải người thời Đường, điều đó không nghi ngờ gì nữa.

Còn Cao-châu, nơi Phòng-thiên-Lý bị trích hay làm Thứ-sử, là một quận mới thiết lập từ năm Trinh quan (貞觀) thứ 22 (T. L. 648), đến năm đầu hiệu Thiên-bửu (天寶 — T. L. 742-755) đổi làm quận Cao-lương (高郡), khoảng năm Càn nguyên (乾元 — T. L. 758-759) lại đổi lại làm quận Cao-châu, tức nay thuộc về huyện Mậu danh (茂名縣) tỉnh Quảng đông (廣東省). Sau khi nhà Đường mất, năm Càn hóa (乾化) thứ I (T. L. 911), nhà Hậu-Lương cho Lưu Xương Lỗ (劉昌魯) làm Cao-châu thứ-sử, nhưng cũng trong năm ấy, bị Lưu Trắc (tức Nham) gồm châu vào bản đồ nhà Nam Hán (南漢) Phòng thiên Lý đậu tiến sĩ khoảng năm Thái-hòa (T. L. 929-934) ngụ ở nơi đấy, tất nhiên có khả-năng làm quan với nhà Nam-hán, làm thứ-sử với Nam-hán hoặc bị Nam-hán Lưu-thị biến trích. Cứ sách Thông giám (quyển 268) chép lại, thì năm đầu hiệu Càn-hóa (911), lúc Lưu-Nham kế nhiệm Tiết-độ-sứ, ông ấy mời nhiều sĩ nhân Trung quốc, đặt giúp việc dưới trướng hoặc cho ra làm chức Thứ-sử các quận (thứ-sử không dùng quan võ). Như thế Phòng-thiên-Lý rất có thể làm Cao-châu thứ-sử cho triều Nam-Hán.

Theo như trên đã khảo sát, đối với các quan hệ giữa Khúc-thừa-Mỹ với Nam-hán Lưu-thị có thể suy luận như sau:

1. — Việc hội kiến giữa Phòng-thiên-Lý, soạn giả An-nam dị-vật-chí, với Khúc (麴) tướng quân tức Khúc (曲) thừa Mỹ là một sự thực có thể có. Sách Thông-giám quyển 277 và các sử thư Trung, Việt đều chép : Năm Trường-hưng thứ I (930) tháng 9, Nam Hán đánh Giao-châu bắt sống Thừa-Mỹ đem về; Tân-ngũ-đại-sử, Nam hán thế-gia chép rằng : « Thừa-Mỹ bị bắt đến Quảng châu cúi đầu chịu tội, bèn được tha (頓首伏罪乃赦之). Có lẽ Nam-hán an trí Thừa Mỹ ở huyện Tân-hội (新會), cho nên mới có cơ hội gặp gỡ Phòng-thiên-Lý là quan liêu nhà Nam-Hán.

2. — Về chức xưng « An-nam Hoan-hảo-sứ hay Khuyển-hảo-sứ » của Khúc-thừa-Mỹ tức Khúc-tướng-quân, người đã hàng phục Nam-Hán, mới xem qua hình như không thể giải nghĩa cho đúng được. Theo Nam-Hán thư-khảo-dị (quyển III) của Lương-đình-đơn bảo rằng : « Về việc Thừa mỹ làm Hoan-hảo-sứ ở các sách không có chỗ nào khảo chứng được, còn về việc gặp Phòng-thiên-Lý ở An-hội, thời có lẽ sau lúc đã bị Lưu-Cung bắt, hoặc đường thời được tha và cho làm quan vậy ». Đại trí kiến-giải như thế là không lầm. Xét sử nhà Nam-hán năm Trường-hưng thứ I (930) tháng 9, sau khi đã thu phục Giao-châu, bèn phái Lý Tấn (李進) qua làm Thứ-sử ; nhưng chẳng bao lâu, tháng 12 năm sau (931) Ái-châu tướng Dương đình nghệ (愛州漢楊廷藝) nuôi con nuôi (假子) 3.000 người đến vây Giao-châu. Nam-hán khiến thừa-chỉ là Trình-Bửu (程寶) (sách Toàn thư chép Trần (使) Bửu) qua cứu viện ; nhưng Trình-Bửu chưa đến, Giao-châu đã thất hãm, Lý-tiến trốn về, Trình-Bửu cũng chết ở dọc đường. Như vậy Nam-hán chỉ chiếm lĩnh Giao-châu được một năm liền mất quyền khống chế. Điểm đáng chú ý : Chí-lược chép « Dương đình Nghệ người Ái châu, tướng của Khúc Hạo » (楊廷藝愛州人也, 曲頡將). Toàn thư cũng chép « Tướng của Khúc Hạo, người Ái châu là Dương đình Nghệ ». Dương-đình-Nghệ đã là gia tướng của họ Khúc, Nam-hán có lẽ muốn lợi dụng tình thầy trò giữa họ Khúc và họ Dương cho nên sai Khúc-thừa-Mỹ, người lãnh tụ Giao-châu từ trước, làm Hoan-hảo-sứ hoặc Khuyển-hảo-sứ để chiêu vũ Dương-đình-Nghệ. Ở trường hợp này, thì chức Hoan-hảo-sứ (theo Toàn thư và Nam phương dị vật chí) của Khúc-thừa-Mỹ nên nhận làm Khuyển-hảo-sứ (勸好使) là hợp lý hơn. Về sứ-mệnh chắc không phải để dò xem hư thực lúc Lưu Nham xưng đế, như lời Chí-lược và Toàn thư đã chép, nên nhận giải như thế này : « Ông Khúc-thừa-Mỹ đã hàng Nam-hán, bị an trí ở Tân-hội, được bổ dụng làm chức Khuyển-hảo-sứ để Vũ an Dương-đình-Nghệ người có thể lực mới nổi dậy ở Giao-châu », nhận xét như thế mới đúng hơn. Lời chú thích của sách Thái-bình-ngự-lâm : « Hiện đại vi Giao-chỉ sứ dã » (hiện thời làm sứ Giao chỉ vậy) cũng nên giải nghĩa như trên.

(Còn tiếp)

CỔ-TÍCH CHÀM VÀ CỔ-TÍCH VIỆT-NAM

(Tiếp theo và hết)

của VŨ-LANG

TRUYỆN THỨ BA :

TRUYỆN VUA BẾP

?
Ở một vùng kia có một người rất giỏi về nghề địa-lý. Lúc sắp lâm chung ông ta gọi ba con đến dặn rằng :

— Khi ta mất rồi các con đừng chôn ta ở nghĩa-địa nhà. Nếu các con quả là những đứa con có hiếu thì các con cứ khiêng xác ta đi về phương nam đến nơi nào ta tự ý hạ xuống thì chôn ta ở đó. Các con nhớ nghe ta thì tưởng lại nhà ta mới có ngày rạng rỡ.

Sau khi cha nhắm mắt các con vâng lời cha dặn thay nhau khiêng quan tài lạng lẽ đi về phương nam. Đã mấy ngày qua, ba con hết băng rừng lại vượt đồi, leo núi mà chưa thấy có điểm gì báo hiệu là cha định cho chôn ở chỗ nào. Tuy người nào người ấy chân đã mỏi nhừ mà không dám kêu ca cứ tiếp tục đi. Mãi đến hôm thứ năm 3 người đang đỡ thầy cha leo qua một tảng đá lớn thì tự nhiên dây đứt. Xác hạ xuống ngay giữa tảng đá. Các con đoán rằng cha mình định cho chôn ở đây nên tìm cách đào lỗ để chôn nhưng khôn thay đá rắn quá không làm thế nào mà đào thành hố được. Ba con đành phải bảo nhau cứ để quan tài như thế rồi lấy đất đắp lên. Tối đến ba người thay nhau ngủ ở ngoài tảng đá để ấp mộ.

Đêm hôm đầu người anh cả nằm ấp mộ thì bỗng nửa đêm có một con rồng hiện lên bảo rằng :

— Các ông đã chôn cha ông vào đúng miệng tôi làm tôi đau quá. Các ông làm ơn rời mộ đi nơi khác thì tôi sẽ hậu tạ.

Người anh thấy lạ liền bảo :

— Thế người định tạ ta cái gì ?

Rồng trả lời :

— Nếu ông bằng lòng rời đi tôi sẽ biếu ông một lọ bạc.

Người anh liền hỏi :

— Lọ bạc người để ở đâu ? ... Nếu tôi rời đi mà ông bay đi mất không đưa lọ bạc thì sao ?

Rồng phải chỉ chỗ cho anh ta lấy được lọ bạc nhưng khi lấy được bạc rồi thì anh ta bỏ về mất không chịu rời quan tài đi đâu cả.

Đêm sau người anh thứ hai đi ấp mộ cũng thấy con rồng hiện lên và cầu khẩn như hôm trước và hứa sẽ tạ ơn bằng một lọ vàng. Nhưng sau khi lấy vàng rồi anh ta cũng chuồn mất.

Đêm thứ ba người em út đi ấp mộ lại thấy rồng hiện lên xin rời mộ cha và hẹn sẽ đền ơn một lọ đầy ngọc quý. Anh chàng này không thích giàu sang nên không nhận.

Rồng năn nỉ mãi và xin dâng một lọ thuốc trường sinh, ai đã uống vào tất không bao giờ chết cả.

Người em út thích lắm nhận thuốc nhưng khi đem bàn với các anh thì hai người kia không chịu. Họ nói là làm như thế là trái ý cha. Người em không làm sao được đành lờ ước và cùng hai anh trốn về quê mất. Mộ cha họ vẫn để ngay giữa hẻm rồng, một địa thế rất đẹp đối với các nhà địa lý Chiêm-thành. Họ cho rằng ai để đúng đất ấy con cháu sẽ phát đế vương.

Về làng hai anh được vàng bạc liền làm nhà làm cửa, tậu ruộng mua vườn sống một đời giàu có. Người em thì vẫn âm thầm cặm cụi làm ăn, lọ thuốc trường sinh chàng đem treo trên xà nhà chờ ngày đem dùng. Một hôm anh ta đi làm vắng, vợ anh ở nhà thấy có cái lọ gì đem đẹp treo ở trên xà nhà mới lấy xuống, mở ra coi. Chị ta thấy trong có thứ nước gì bèn đổ ra tay, thì thấy tay trắng ra trông đẹp lắm. Chị ta nghĩ rằng nếu đem tắm bằng thứ nước này tất cả người sẽ đẹp lắm nên đem cả lọ ra vườn ở phía sau nhà mà dội cả vào người. Quả nhiên từ một thiếu phụ đen đủi xấu xí chị ta đã trở thành một người trắng trẻo đẹp đẽ vô cùng. Không những mình nàng trở thành đẹp đẽ mà cả mấy cây hành, ngò trồng ở miếng vườn được thuốc tiên tưới vào bỗng vùn vụt lớn lên. Hành cao tới năm thước hai và ngò cao ba thước sáu.

Anh chồng đi làm về thấy vậy lấy làm lạ liền hỏi đầu đuôi, chị ta liền kể lại. Anh ta giận lắm nhưng thấy vợ đột nhiên trở thành quốc sắc hương trời như tiên nga giáng thế nên cũng nguôi dần.

Tiếng đồn đến tai vua, vua liền cho đòi vợ chàng vào cung để vua xem mặt. Khi nàng vào tới nơi thì chính vua cũng mê mẩn tâm thần không muốn cho nàng về nữa. Thế là nàng bị giữ ở trong cung để chờ ngày lành tháng tốt, sẽ được tấn phong làm hoàng hậu.

Về phần anh chồng từ khi thấy vợ bị giữ lại trong cung thì tức bực lắm nhưng không làm thế nào được.

Mấy hôm sau anh ta nhớ vợ quá, tìm cách vào thăm nhưng không biết nàng ở đâu mà tới. Anh ta vô đầu nghĩ ngợi để tìm ra một kế khả dĩ có thể gặp mặt nàng. Chợt nhìn ra vườn, thấy ở chỗ vợ tắm ngày xưa thấy mấy cây hành và ngò to lớn chàng liền nhổ và gánh lên kinh đô vừa đi vừa rao lớn :

— Ai mua hành cao năm thước hai, ngò cao ba thước sáu ra mua !

Chị vợ ở trong hoàng thành nghe tiếng rao biết ngay là chồng mình vì còn nhà nào khác lại có thể có hành và ngò cao như thế được ? Chị ta liền cho gọi vào cung. Hai vợ chồng gặp mặt nhau vui mừng khôn xiết. Hẹn hò như thế được mấy lần thì bị nhà vua nghi ngờ. Ngài truyền cho quân lính hãy thấy người rao như thế thì bắt vào cho ngài tra hỏi. Mấy hôm sau khi chàng vừa đến kinh thành và cất tiếng rao như vậy thì bị quân lính bắt ngay, giải đến trước nhà vua.

Tối hôm ấy nhà vua phần thì muốn gần người đẹp mà không cần ép nàng phải sang hầu, phần thì muốn thử xem có đúng người đẹp thường gặp gỡ chồng cũ ở trong cung mình không ngài liền đổi quần áo cho người chồng xấu số và nhân lúc đêm mọi nhà đã tắt ngài lên ra ngoài thành vừa đi vừa bắt chước rao :

— Ai mua hành 5 thước hai, ngò ba thước sáu ra mua ?

Quân lính đã được lệnh truyền liền ra bắt giải vào cung để nhà vua xét xử, nhà vua thật nói thế nào cũng bị gạt đi và cho là kẻ điên rồ. Trong khi ấy anh bán hành đang mặc y phục nhà vua thấy binh lính không nhận ra vua họ liền quát lên rằng :

— Hành làm sao có thể cao năm thước hai, ngò làm sao có thể cao ba thước sáu được... nói láo... tội đáng chém đầu !!! Đã vậy còn dám tự nhận là vua... khi quân... tội đáng lên dàn hỏa.

Nói rồi anh ta liền truyền quân lính đem tên đó ra dàn hỏa đốt. Bọn cung nữ thấy nói có người bán hành bị đốt trên dàn hỏa về kể cho hoàng hậu nghe. Nàng tưởng rằng chính là chồng mình thật và cho rằng nhà vua vì ghen nên kết tội chàng. Nàng hối hận vì chính chỉ vì nàng mà chồng bị tội. Nàng chạy

vội ra chỗ thiêu tội nhân và khi thấy bóng người thấp thoáng trong ngọn lửa nàng nhảy vào dàn hỏa để chết theo chồng.

Trong lúc ấy chồng nàng lại tưởng rằng vợ mình yêu thương nhà vua thấy vua chết liền tự tử theo, không đoái tưởng đến tình xưa nghĩa cũ còn sống sờ sờ ra đó. Chàng giận quá cũng nhảy vào đồng lửa mà chết.

Thế là cả ba đều bị thiêu bởi mớ lửa oan gia. Lúc lửa tàn ba chiếc đầu lâu cùng chụm vào một chỗ như muốn giải thích cho nhau những sự hiểu lầm khiến họ vong thân.

Cũng bởi nỗi oan đó trời cho hiển linh và phong làm vua bếp để hàng năm theo dõi việc nhân gian, hàng năm tâu lên thượng giới.

Người đời sau ở trong bếp thường có ba miếng đất kê chụm vào nhau như ba đầu lâu của họ khi chết để đun nấu. Hai miếng kê đằng trước là đầu lâu người chồng và nhà vua. Miếng đằng sau có chọc một cái lỗ nhỏ tượng trưng cho người đàn bà.



Truyện *Vua bếp* của Chăm trên phần đầu giống như chuyện *đề mã* của Tả-Ao. Còn phần sau ta thấy phảng phất những nét chính của hai truyện cổ Việt-nam : *Lọ thuốc trường sinh* và *Ông Táo*.

A — LỌ THUỐC TRƯỜNG SINH.

Ở một làng kia có một nông phu nhà nghèo khổ vô cùng. Anh ta có một người cha già yếu đã lâu ngày vừa mất. Nhà đã nghèo lại mất giữa ngày trời mưa to gió lớn, nước lũ đổ về làm ngập cả cánh đồng, anh ta không thể mượn ai khiêng ~~đi~~ đi chôn được nên anh ta phải lấy cái chiếu độc nhất cuộn ~~thấy~~ thấy cha lại và một mình vác ra nghĩa địa. Chẳng may đến một chỗ nước chảy mạnh, anh ta trượt chân ngã và xác người cha theo dòng nước trôi đi mất. Anh tìm kiếm mãi mà không thấy đành phải bỏ về nhà trong dạ không yên.

Đến tối tự nhiên anh mở ~~thấy~~ thấy có con rồng hiện lên van xin chàng đưa thầy cha đi chôn chỗ khác chứ để vào miệng rồng làm rồng đau quá tội nghiệp.

Anh ta hỏi xác ở đâu thì rồng bảo xác cha chàng hiện nay đang kẹt ở cửa sông trong một ngách đá. Hôm sau chàng y lời dặn trong mơ ra tìm thầy cha thì thấy kẹt trong khe đá thật. Chàng liền đưa đi chỗ khác chôn cất cẩn thận.

Đến đêm rồng lại hiện lên cảm ơn và tặng một lọ thuốc trường sinh. Anh ta được thuốc này, coi là của quý đem cất ở trong buồng không cho ai hay

sốt cả. Ít lâu sau anh ta lấy vợ. Một hôm trong khi chồng đi làm vắng, vợ ở nhà lục trong buồng thấy lọ nước gì mở ra coi chẳng may nước sóng ra tay nhưng hễ nước bắn vào chỗ nào thì chỗ ấy trắng đẹp hẳn ra. Chị ta liền lấy cả lọ đem ra sau nhà dội vào người thì thấy trở nên một người đẹp đẽ vô cùng.

Ngày chồng về đến nhà lấy làm lạ hỏi tại sao thì vợ liền kể sự tình anh ta mới ngả ngửa ra, sờ đến lọ thuốc trường sinh quý giá thì không thấy còn một giọt. Song chuyện đã lỡ rồi chàng cũng chẳng nổi mắng vợ. Từ bấy hai người yêu thương nhau hơn trước.

Nhưng hạnh phúc đâu có lâu dài... một ngày kia vua ngự giá qua làng đó thấy người đẹp liền cho bắt về cung phong cho làm hoàng hậu. Thế là hai vợ chồng tình nghĩa đang nồng đậm bỗng nay người, trong cung cấm, kẻ chốn lầu tranh, vẫn thương vẫn nhớ nhau nhưng biết làm sao được ?

Ít ngày qua anh ta nhớ vợ quá, ra chỗ vợ tắm ngày nào thì thấy mấy cây hành trồng nơi đó đã to lớn khác thường. Anh ta thấy lạ, liền nhổ đem vào kinh bán. Chàng ta vừa đi vừa rao :

*Dọc bằng đòn gánh,
Củ bằng bình vôi,
Ai mua hành tôi ;
Thì thương tôi với...*

Người vợ ở trong cung nghe thấy tiếng chồng rao bật cười lên. Nhà vua từ khi bắt được người đẹp về đã mất bao ngày dỗ dành, mở bao cuộc vui, hao tiền tốn bạc mà nàng vẫn buồn không lúc nào cười lên được một tiếng. Nay nhà vua lại thấy chỉ nghe thấy lời rao mà nàng bật cười lên. Ngài liền cho lính gọi người bán hành vào cung rồi bí mật trao đổi quần áo định chính mình làm người đẹp cười thêm chút nữa.

Nhưng khi nhà vua vừa gánh gánh hành ra ngoài thành cất tiếng rao thì chàng nông phu khi ấy đóng vai vua liền hạ lệnh cho bắt mang chính pháp.

Thế là chàng nông phu nghiêm nhiên được làm vua và đoàn tụ cùng người vợ đẹp rất mực yêu chàng.



B.— ÔNG TÁO

Ngày xưa có hai vợ chồng nhà kia, lúc mới lấy nhau ăn ở rất là hòa thuận. Ít lâu sau người chồng đam mê cờ bạc rượu chè nên cần nhàn với vợ suốt ngày. Lúc say rồi anh ta không còn biết suy nghĩ nữa, bạ cái gì cầm cái ấy mà đánh vợ. Cực chẳng đã chị vợ phải bỏ nhà ra đi. Đi lang thang

mãi, nàng lạc vào rừng, tìm mãi không thấy lối ra, bụng đói dạ khát nên ngất đi lúc nào không biết. Có một người đi săn qua đó trông thấy, đưa về nhà cứu sống và hỏi làm vợ.

Nàng phẫn vì đã chịu ơn sâu phần vì nay không biết đi đâu nữa nên nhận lời. Đôi vợ chồng này ăn ở với nhau cũng đầm thắm lắm.

Người chồng cũ ở nhà sau khi vợ bỏ đi hối hận quá. Anh ta thèm không uống rượu nữa và đi hết làng này sang làng khác tìm vợ nhưng không thấy. Mấy năm sau một hôm anh ta đi qua khu rừng kia thì trời đổ tối. Thấy ánh đèn ở xa xa anh ta tìm tới thì thấy đúng căn nhà người đi săn. Lúc bấy giờ người đi săn đi vắng nên gặp vợ cũ ở nhà. Chàng ta mừng lắm, xin lỗi vợ thì nàng khóc kể nỗi sự tình.

Câu chuyện chưa tàn thì có tiếng chân người đi săn về. Chị vợ sợ chồng cho là rượu giai về nhà nên bảo chồng cũ ra đồng rơm sau nhà mà ẩn. Người đi săn hôm ấy được con mồi lớn lắm anh ta ra đồng lấy rơm thui ai ngờ lửa bắt vào đồng nên cháy bùng lên, người chồng cũ sợ vợ bị mang tiếng nằm yên không dám chạy nên bị chết cháy. Người vợ thấy cháy đồng rơm nơi mình vừa bảo chồng cũ ra ẩn liền nhảy vào cứu cũng bị chết cháy theo. Người đi săn tưởng vợ ngã vào đồng lửa cũng nhảy vào và bị cháy nốt.

Đó là một chuyện hai người đàn ông và một người đàn bà đều vì lòng tốt mà chết cháy nên người sau nhớ để thờ trong bếp và gọi là Ông Táo.



Xem qua những cổ tích Chiêm thành và Việt nam trên ta thấy :

a) Về *hình thức* thì Truyện cổ Chiêm thành thường là những truyện cầu kỳ có những *gút thắt kếp* trong khi ấy các truyện cổ Việt nam thường rất đơn giản chỉ xây dựng với những *gút đơn* mà thôi.

Thí-dụ : Truyện NAI KRAO CHAO PHỒ của Chăm đã giống như hai truyện *Định-mệnh* và *Hòn vọng phu* của ta.

Truyện VUA BẾP của Chăm gồm hai chuyện *Lọ thuốc trường sinh* và *Ông Táo* của ta.

b) — Về *nội dung* ta thấy :

1) — *Cốt truyện* của Chăm rất giống cốt truyện của ta về đại thể tuy chi tiết có nhiều cái khác nhau.

2) — Mỗi truyện đều thể hiện những *tính chất đặc biệt của dân tộc* họ.

Thí-dụ : Trong truyện VUA BẾP và *Ông Táo* khi người chồng đi rao hành thì :

— Một đàn người Chăm tính vốn chắc chắn nên rao :

Hành năm thước hai, ngò ba thước sáu.

Thật rõ ràng từng thước từng tấc.

— Một đấng người Việt ta tính thích thơ văn nên đặt ngay ra bốn câu thơ tứ tuyệt :

*Dọc bằng đòn gánh,
Củ bằng bình vôi,
Ai mua hành tôi,
Thì thương tôi vôi.*

c) — Về triết lý trong các truyện cổ Chiêm, Việt trên ta có thể thấy :

1. — Về Triết lý :

— Truyện cổ Việt-nam chịu ảnh hưởng rất nhiều của triết lý Đông phương nhất là triết lý đạo phật nên luật nhân quả trong các truyện thấy rất rõ ràng :

Thí dụ : Trong truyện *Ấn quả trả ngàn vàng* thì người em hiền lành thật thà sẽ được sung sướng ; Người anh tham lam gian xảo sẽ bị chết. Trong truyện *Lọ thuốc trường sinh* người con hiếu thảo, làm ơn cho rồng được tạ ơn, và làm vua. Nhà vua hiếu sắc cướp vợ người tắt bị người giết.

— Trong khi ấy trong các truyện cổ Chiêm thành thì không thế. Người anh gian tham trong truyện *CHÀ LÚC CHÀ LẮC* lại chẳng việc gì mà người em hiền lành thật thà lại bị anh đánh đuổi.

Những kẻ lừa đảo cả thần thánh mà vẫn không bị tội như hai người anh trong truyện *vua bếp* v.v...

Hai dân tộc Việt-nam và Chiêm thành cùng chịu ảnh hưởng Ấn-độ. Dù rằng một đấng ảnh hưởng Phật giáo một đấng ảnh hưởng Hồi giáo và Bà la môn nhưng hai nền triết lý đều nhận thuyết nhân quả. Thế mà làm sao lại có sự khác nhau như thế ?

Ấu đó cũng là ảnh hưởng của những bất công liên tiếp rơi vào đầu người dân Chiêm khổ sở : Nghèo khổ, hạn hán, lụt lội, chiến tranh khủng khiếp đến với họ năm này sang năm khác làm cho họ không thể tin ở sự công bằng mà trời đã định. Mà họ tin làm sao được khi trước mắt họ kẻ xâm lăng vẫn thắng, vẫn giàu ; Kẻ ác, cướp của giết người bằng cách này hay bằng cách khác vẫn sung sướng vẫn phú quý giàu sang. . . trái lại người dân Chiêm dù hiền lành thật thà đến đâu vẫn chẳng thoát được tai bay vạ gió thường xuyên đến.

2. — Về Đạo đức :

Việt nam chịu ảnh hưởng rất nhiều của Khổng giáo nên truyện cổ tích nào cũng mang một bài học luân lý nói lên bốn phận của con người đối với thần thánh, với cha mẹ tổ tiên, với anh em họ hàng, với vợ chồng con cái. . . khuyên người

ta không nên đắm mê rượu chè làm tan nát gia đình. . . dạy người ta sống phải hiền lành thật thà v. v. . .

Trong khi ấy truyện cổ Chiêm thành thì không thế : Thần thánh trong truyện *Chà-lúc Chà-lắc* cũng bị nhạo báng, con vật tối linh như rồng mà cũng bị đảo lùa, hiền lành vẫn chẳng được khen mà còn bị hại, tốt với anh em cũng chẳng được gì . . .



Có người bảo rằng những chuyện cổ Chiêm thành không bị gò bó trong một lối lý luận nào, không bị đóng khung trong một khuôn đạo đức nào nên mang nhiều màu sắc văn nghệ hơn các truyện của ta vì văn nghệ cần có những tự do tuyệt đối, bất văn nghệ phải có một lẽ lối, khuôn khổ nhất định là gết chết văn nghệ.

Xin dành để độc giả nhận định sự đúng hay sai của câu nói trên đây vì lấy các cổ tích Chiêm thành so sánh với các cổ tích Việt nam tương tự mà cho nó một giá trị đúng mức.

VŨ - LANG



HÔN-NHÂN QUA CÁC NỀN VĂN-HÓA

của HOÀI-KIM-YẾN

.

IV

HÔN-NHÂN CỔ-LA-MÃ

Nếu có cách nào sống không cần đàn bà thì chúng tôi xin thoát ly khỏi mỗi tội đó ngay ; nhưng vì tạo hóa đã khiến rằng người ta không thể nào sung sướng nếu thiếu đàn bà ; cũng chẳng thể tồn tại được nếu không có họ. Vì vậy, ta phải coi trọng sự bảo tồn thân phận mình hơn là những thỏa mãn chóng qua.

METLLUS NUMIDICUS.

Ubi tu Gaius, ibi ego Gaia.

Ông ở đâu thì bà ở đó.

(Lời giao kết hôn La-Mã).

Chúng tôi là kẻ cai trị mọi người, chúng tôi lại bị các bà điều khiển.

CATON.

LỊCH SỬ hôn nhân La Mã Cổ thời chính là lịch sử địa vị người đàn bà đối với đàn ông. Vậy mà trải qua năm tháng từ triều đại các vua, suy vong, địa vị ấy đã biến đổi rất nhiều, qua nhiều phương diện : tình cảm, quyền lợi kinh tế và tinh thần, pháp quyền đối với các vua Chúa và Nhà nước v. v...

Trước hết, về phương diện tình cảm, người đàn ông La Mã cũng như bất kỳ người đàn ông nào khác trong lịch sử, đã có một tâm trạng thực mâu thuẫn đối với đàn bà : một đảng họ rất cần thiết quyến luyến như lời Numidicus đã nói trên kia, họ « không thể nào sung sướng nếu thiếu đàn bà », nhưng đồng thời họ cũng có một quan niệm hơi có vẻ coi rẻ người bạn đường cần thiết đó, mà coi như một thứ « mối tội » (le mal), một cái gì yếu đuối phải dựa dẫm nương tựa vào họ. Bởi vậy trong thực tế một đảng ta thấy họ cũng thường phải khổ sở khi theo đuổi một thiếu nữ để van xin tình yêu như các thi sĩ Térence và Catulle đã diễn tả trong các vở kịch Phormio và Carmina của họ ; đảng khác, họ vẫn lại có một thái độ nghi ngờ và khinh rẻ vì tính mê nheo, nhẹ dạ hay thay đổi của đàn bà : « Điều mà một người đàn bà nói với người tình trong lúc mê si thì có khác nào viết trên gió bay, hoặc trên nước chảy » (Catulle trong vở kịch Carmina).

Thực ra, sự cần thiết đàn bà ở đây chỉ là sự cần thiết về sinh lý và tình cảm, chứ không có sự kính cẩn ở phẩm giá của phụ nữ. Bởi vậy, trong Đế quốc La mã đã có những thi sĩ đại tài để ca tụng nghệ thuật và khoái lạc của tình yêu nhục dục như Catulle (87-54 trước Kỷ nguyên) trong Carmina và Ovide (43-17 trước và sau Kỷ nguyên) trong thi tập « Những mối tình » và « Nghệ thuật yêu đương ». Lại có cả một nhà hùng biện trứ danh là Cicéron (106-43 trước Kỷ nguyên) để biện hộ cho chế độ mãi dâm. Ông nói :

« Nếu có ai nghĩ rằng nên triệt để cảm thanh niên không được đi tìm tình ái ở những cô gái mà dám thì thật là khắt khe quá. Tôi không cãi được lời họ ; những lời ấy không những trái với thói quen hiện nay, mà còn trái cả với thói tục của cha ông ta ngày xưa nữa ; trái với điều mà các ngài vẫn coi là được phép. Thực vậy, có thời nào mà người ta không quen làm như vậy ? Có thời nào việc ấy bị khiển trách ? Có thời nào việc ấy bị cấm đoán ? »

(Cicéron, Pro Coelio, trang 20).

Như vậy, chứng tỏ rằng người thanh niên La-mã hình như có hai quan niệm biệt lập hẳn nhau về người đàn bà : một quan niệm liên quan đến đời hối nhục dục và tình cảm và một quan niệm khác trong hôn nhân. Đến nỗi có thời kỳ thanh niên và phụ nữ La-mã không màng lập gia đình, mà chỉ cần đi tìm khoái lạc ở những thứ tình tạm bợ mà thôi. Thành ra César (101-44 trước Kỷ nguyên) phải ra sắc ban thưởng cho những ai dòng con cái, đồng thời cấm ngặt đàn bà con gái hễ ai còn dưới 45 tuổi mà không có chồng con thì không được đeo đồ trang sức : đó là một biện pháp tuyệt hảo để chống lại nạn ở vậy, không lập gia đình.

(Theo Suéton, Vie de César đoạn 20).

Còn Vua Auguste (năm 27 trước Kỷ nguyên) cũng ra luật gọi là Julia rogationes (luật Julia) buộc phạt nặng những ai không chịu lập gia đình

(Sách Dion bộ 19, sử gia Tacite nhắc đến trong bộ Annales cuốn III). Sau 39 năm, các chiến sĩ La-mã xin nhà vua bãi bỏ luật đó. Auguste bèn truyền lệnh cho họ đứng phân làm hai bên, một bên là những ai có vợ con, một bên là những người ở vậy. Và thấy bên ở vậy đông hơn, liền ra lời phủ dụ rằng :

« Bệnh tật và chiến tranh đã cướp mất bao nhiêu là công dân của chúng ta rồi ; vậy thì Đô thành sẽ ra sao nếu các ông không chịu lập gia đình nữa ? Đô thành không phải chỉ là nhà cửa và Công trường : chỉ có người mới tạo nên Đô thành. Các ông sẽ chẳng thấy được các người từ dưới đất chui lên để chăm lo đến các công việc giúp các ông, như trong các câu chuyện ngụ ngôn thường kể đâu. Các ông không lập gia thất như vậy phải đâu là vì cốt sống độc thân ? Thực ra, mỗi người các ông đều vẫn có những cô bạn cùng ăn cùng ngủ, nhưng các ông lại chỉ biết an phận thủ thường trong đời sống hỗn loạn như vậy thôi. Các ông sẽ nại đến trường hợp các cô gái giữ đến ư ? Vậy nếu các ông không chịu tuân giữ luật pháp về sự đứng đắn đoan trang thì rồi các ông cũng sẽ phải chịu hình phạt như họ. Các ông như vậy là những ông dân không tốt. Hoặc là mọi người sẽ bắt chước gương xấu của các ông, hoặc là sẽ không còn ai muốn noi gương của các ông nữa. Mục đích duy nhất của tôi là bảo tồn và nối tiếp nền Cộng Hòa. Tôi đã tăng thêm hình phạt cho những ai chẳng chịu vâng lời ; lại về phần thưởng thì tôi thiết nghĩ đến các nhân đức cũng không hạ được phần thưởng lớn như vậy. Có những phần thưởng nhỏ mọn cũng khiến cho hàng ngàn người liều mạng sống mình, thế mà phần thưởng như vậy lại không khiến nổi các ông chịu lấy một người vợ và nuôi lấy đàn con sao ? »

(Sách Dion, bộ 16).

Ngoài ra lại còn những đạo luật mang tên các vị chấp chính khác như Julia, Papia, Poppaea v.v... truyền phải kính trọng các người đồng con cái.

Tại sao việc lấy vợ chồng lại phải khuyến khích đe dọa như vậy ? Đó là vì tính muốn phóng túng, trốn tránh nhiệm vụ gia đình và nuôi nấng vợ con. Nhiều khi người ta lấy vợ chồng lại là để cốt ăn thừa tự, chẳng hạn lấy một người quả phụ giàu có, hoặc lấy một cô gái có gia tài lớn của bố mẹ để lại, đến nỗi Plutarque đã phải than rằng : « Người La-mã lấy nhau là cốt để ăn thừa tự ». Sự thực, hôn nhân không phải chỉ là một ràng buộc nặng nề và không có những cái thú của nó : chẳng hạn cái thú của đời vợ chồng trẻ trung sống, những giờ phút mê ly hồi hộp của buổi tân hôn, như thi sĩ Catulle đã diễn tả trong vở Carmina ở đoạn đề là *Epithalame* (Khúc ca tân hôn).

Nhưng hôn nhân cũng còn liên quan đến nhiều vấn đề khác nữa : như địa vị và quyền lợi về tinh thần cũng như kinh tế của người vợ người mẹ

trong gia đình. Vậy ta thử xét coi người Lamā quan niệm những cái đó ra làm sao.

Trước thời có bộ *Luật thập nhị Bài vị* (Lois des XII tables), nghĩa là trước thế kỷ VI trước kỷ nguyên, người đàn bà La-mā hoàn toàn lệ thuộc vào gia đình, bé theo cha, lớn theo chồng, chồng chết lại về quyền bố. Trong tay nàng không hề có của cải quyền lợi gì riêng tư. Nàng cũng không hề bao giờ được tham gia hoạt động ngoài xã hội. Tuy có được hưởng một phần thừa tự của bố đẻ, nhưng lại không được sử dụng tí nào, mà phải lệ thuộc quyền giám hộ (tutelle) của cha hoặc người thay mặt cha. Đến khi lấy chồng thì của ấy lại sang tay người chồng. Người chồng làm chủ tất cả của cải, thân xác và tâm hồn nàng. Gaius viết : « *Sự giám hộ đặt ra là cốt bảo vệ chính lợi quyền của các người giám hộ ; nó khiến cho người đàn bà không còn được tự ý dùng quyền đoan mai hay là làm hao hụt tài sản của nàng cái tài sản mà chính những kẻ giám hộ sẽ xử dụng hoặc an thừa tự* ».

Khi đi lấy chồng thì của cải sang tay người chồng hết. Đó gọi là luật *Cum manu*, nghĩa là *SANG TAY*. Thời đó có ba loại hôn-nhân : thứ nhất là *Conferatio* là một thứ hôn nhân chính thức. Trong hôn lễ có đọc lời giao kết và dâng lên thần Jupiter ở điện Capitol một chiếc bánh bột mì. Dâng trước mặt thần đó thực sự hay là chỉ dâng trước một cái mũ triều thiên tượng trưng (mũ Flamen dialis). Hai là *Coemptio*, một thứ mua bán giả đồ, người Cha cô gái là hạng nô lệ hay cùng đinh gả bán cô con gái gọi là giải phóng cho cô khỏi hàng nô lệ. Thứ ba là *Usus* (đã dùng), là kết quả của một sự chung sống quá một năm với nhau : hai bên mặc nhiên thành vợ chồng.

Cả ba loại hôn nhân này thời đó đều theo luật *sang tay* (cum manu) : nghĩa là kèm theo sự sang đoạt của cải người đàn bà vào tay người chồng. Trước ở tay người cha nay sang tay người chồng. Từ đây người chồng có toàn quyền về của cải cũng như cuộc đời người vợ. Người đàn bà lúc đó không khác chi một thứ nô lệ.

Từ thế kỷ thứ VI trước kỷ nguyên trở đi, nghĩa là từ thời ban hành bộ Luật thập nhị bài vị, mới có *Luật Hôn nhân không sang tay* về của cải (Sine manu : không sang tay) ; trong trường hợp này, của cải vẫn thuộc quyền giám hộ người Cha hay kẻ thay mặt người cha của cô gái. Đó là một luật cốt bảo vệ quyền lợi bên gia đình người cha của cô gái. Đồng thời cũng bảo vệ chút ít cho người vợ, vì từ nay người đàn bà không phải chỉ là một món sở hữu của nguyên người chồng, mà còn thuộc quyền bên bố đẻ nữa. Như vậy khi có sự xung đột bên chồng thì có cha can thiệp, lúc có sự xung đột bên cha thì chồng can thiệp. Có một thứ tòa án riêng gọi là tòa án việc gia thất để xử các vụ lời thoai tranh chấp như vậy. Người đàn bà cũng được để thờ hôn đôi chút, họ không còn bị quyền lực áp chế độc đoán của một người nữa.

Theo luật, người Cha có quyền tuyệt đối đối với vợ và các con, cho nên

người đàn bà dù khi ở nhà hay đi lấy chồng đều luôn luôn chịu lụy. Song trong thực tế, khi họ có được chút ít quyền lợi kinh tế nào đó, thì cũng bớt lệ thuộc vào người đàn ông, Vả lại, người La-mã là người rất có tinh thần tôn trọng luật pháp, cho nên khi không lập gia đình thì thôi, khi có gia thất họ cũng biết nể nang vợ khá khă. Thành ra người đàn bà dần dần cũng có nhiều địa vị và quyền lợi tinh thần đáng kể. Bà ta làm bà chủ trong gia đình (domina) săn sóc mọi công việc trong nhà ngoài đồng áng, trong coi con cái và tôi tớ gia nhân, không còn phải giam hãm trong khuê phòng (Gynécée) như người đàn bà Hy Lạp. Bà cộng tác với chồng trong việc coi sóc gia sản, bàn bạc cùng ông lúc có công nợ việc kia. Đại loại họ cũng có một địa vị tương tự người vợ trong gia đình thông thường Việt-Nam chúng ta bây giờ.

Cho nên, trong nghi lễ hôn nhân, đàn bà có câu nói với chồng : « Ubi tu Gaius, ibi ego Gala », nghĩa là « ông làm chủ ở đâu thì tôi làm bà chủ ở đấy » (Gaius, gaia là chỉ người có quyền. Câu này do Plutarque trích trong tập Quæstio Romana đoạn 30).

Như vậy kể ra hôn nhân La-mã đã có giai đoạn tiến rất cao : hai người quả là một thứ bạn đường bình đẳng về tinh thần. Và các luật gia của họ đã định nghĩa rất xứng đáng về hôn nhân như sau :

« Consortium omnis vitæ, individua vitæ consuetudo, divini et humani juris communicatio ».

« Một cuộc kết hiệp trọn đời, một thói chung sống không hề chia sẻ, một sự chung hiệp trong các tương quan đối với Thượng Đế và đồng loại ».

(Theo Modestia).

Trong đời sống xã hội, người đàn bà La-mã cũng dần dần được tham gia nhiều động tích cực : họ dự các bữa tiệc công cộng, các cuộc hội lễ, các buổi tuồng kịch. Sau này, họ còn xen cả vào các cuộc bàn cãi chính trị, đàm luận văn chương, đi săn thú, tập thể dục v.v... đến nỗi khiến văn sĩ Juvénal phải nặng lời châm biếm bài xích trong các tập Satires của ông (65-128 sau Kỷ nguyên).

Ngoài đường phố, đàn bà cũng được kính trọng. Đàn ông nhường bước cho các bà qua. Cả đến các nhiếp chính khi gặp các bà cũng phải tỏ vẻ kính trọng. Họ thật là bà chủ (domina, maitresse) của các ông.

Nói tóm lại, trong thực tế, phụ nữ La-Mã đã dần dần chiếm được địa vị khá quan, cho đến sau cùng họ được hưởng những quyền lợi thực sự trước pháp luật : quyền giám hộ hoàn toàn bị bãi bỏ trong thời Đế Quốc. Người bỏ đẻ phải chịu tiền hồi môn cho nàng khi về nhà chồng. Của hồi môn này tuy đem về nhà chồng, nhưng khi có trường hợp ly dị thì anh chồng tức khắc phải bồi thường lại cho bên gia đình nhà vợ. Thành ra người chồng bị lệ thuộc gần gũi vào tay bà vợ. Người đàn bà bất kỳ lúc nào cũng có thể

đòi lại của hồi môn, bằng cách xin ly dị. Văn sĩ Plaute đã phải than rằng :
« Khi nhận của hồi môn, người chồng đã vô tình bán rẻ quyền bình của mình ».

Từ thời Đế Quốc sau thời Cộng Hòa, người Mẹ có quyền đối với con cái hệt như người Cha. Khi chồng chết, hoặc ăn ở bất chính, thì quyền coi sóc con cái thuộc về người Mẹ.

Dưới thời Marc-Aurèle (năm 178), con cái được ăn thừa tự của Mẹ ; bố mẹ bình đẳng trước pháp luật ; con trai hay con gái đều được ăn thừa tự bằng nhau.

Nhưng buồn cười là đến khi đàn bà được bình đẳng với đàn ông về khá nhiều phương diện, thì cũng chính lại là lúc thế giá và địa vị người đàn bà trong thực tế bị giảm sút rất nhiều. Họ bị đàn ông coi rẻ và khinh chê. Trước kia, người ta vẫn kính trọng đàn bà bao nhiêu, thì đến bây giờ trong văn chương người ta khinh thị, chế riễu và châm biếm bấy nhiêu.

Nguyên do là vì khi đòi được quyền lợi của mình rồi, người đàn bà đã không biết cách xử dụng nó trong việc chung sức với người đàn ông để gây dựng hạnh phúc chung và xây đắp xã hội đoàn thể, như khi họ còn chung sức với người chồng trong việc gây dựng gia đình.

Người đàn bà Lamã đã dùng những quyền lợi và sự tự do của họ để sống phóng túng bừa bãi trong sự đàng điếm, ganh đua với đàn ông trong sự trụy lạc, đưa đến sự suy vong cho cả nền văn minh Lamã. Cái gương đó không phải chỉ có một lần trong lịch sử, nhưng hiện nay đó đây cũng còn tái hiện trong cử chỉ của một số phụ nữ đã quan niệm sai lầm về quyền lợi của họ.

Vấn đề ly dị trong Hôn nhân cổ La-Mã cũng tùy thuộc vào cuộc phát triển của địa vị người phụ nữ trong gia đình. Trong cổ thời, từ năm 520 trước Kỷ nguyên đã có tục ly dị, nhất là trong các gia đình quý phái. Những thời kỳ này, quyền ly dị vốn thuộc về người chồng, trong bốn trường hợp nhất định như sau ; vợ đầu độc chồng, vợ ngoại tình, vợ rượu chè, và sau hết vợ làm chia khóa giả để mở kho rước.

Trong Bộ Luật Thập nhị bài vị, quyền ly dị cũng vẫn dành riêng cho người chồng. Mãi đến thời lịch-gia Plaute (254-184 trước Kỷ nguyên) thì quyền đó mới sang cả hai bên. Lúc này, cả người bố đẻ của vợ cũng có quyền ly dị con rể, Lý do là vì thời này không còn hôn nhân sang tay, nên người chồng không có toàn quyền về người vợ nữa. Nhưng may mắn là chính vào thời kỳ này lại rất hiếm sự ly dị. Đến 30 năm không có lấy một đám. Chính là vào thời kỳ gia đình êm ấm hòa thuận nhất trong chế độ gia đình mà tới ; vừa kể trên kia : Vợ là bạn đường của chồng Đến thời chiến tranh punique, (với Hy-Lạp) trở đi, nghĩa là khoảng 201 trước Kỷ nguyên, cuộc giao dịch với người Hy Lạp mới khiến cho phong tục trở nên suy đồi và lăm ly dị. Caton d'Utique được bổ cho phép nhường vợ lại cho bạn là Hortensius. Đến khi Hortensius chết lại chiếm về : lúc này nàng đã giàu có lắm.

Vào thời đại Cộng-Hòa, sự ly dị lại xảy ra như cơm bữa. Auguste muốn chống lại hiện trạng đó, bèn ra đạo luật Julia bắt phải có bảy người chứng mới được ly dị nhau. Nhưng sự ly dị vì hai bên đồng ý lia nhau vẫn không giải quyết nổi (*bonna gratia*).

Nói về sự ly dị trong xã hội La-mã, giáo sư Lefèvre đã viết :

« Socrate không bỡn cợt khi bảo rằng có nhiều bà quý tộc La-mã tính năm tháng của mình không phải bằng số các vị chấp chánh, nhưng bằng số các đức ông chồng của mình. Juvénal giận dữ khi nhớ tới một cụ đàn bà đã lấy tới 8 đời chồng. Một đồng nghiệp của tôi đã quả quyết rằng ở Pompéi, ông ta đã đọc được một bia mộ của một cụ vợ được chôn cất bởi người chồng thứ mười một. Và thánh Jérôme đã kể lại rằng có một cụ đàn bà đã lần lượt qua tới 22 lần kết hôn trước khi làm người vợ thứ 21 của người chồng cuối cùng ».

(Lefèvre, trong L'Histoire du droit matrimonial fr. trg. 97).



Tóm lại, hôn nhân La-mã đã tiến triển dần dần đến giai đoạn hòa hợp quân bình nhất vào khoảng thế kỷ thứ Ba trước Tây Lịch (thời Plaute) rồi sau lại suy đồi dần dần vì ảnh hưởng ngoại bang.

Riêng về quyền lợi và địa vị của người phụ nữ, nhờ tinh thần tôn trọng pháp quyền rất cao của người Công dân La-mã, nên đã có thời kỳ pháp luật giúp giải phóng phần nào cho quyền lợi kinh tế và đồng thời đòi lại quyền lợi tinh thần cho người phụ nữ. Nhưng tiếc rằng một đàng như ta đã thấy dù phụ nữ có tranh đấu được quyền lợi của họ thế nào đi nữa thì trong con mắt của người đàn ông họ cũng vẫn chỉ là một phái yếu, một dụng cụ, một nhu cầu ; hơn nữa, Nhà Nước và Pháp Luật dù có bảo vệ quyền lợi cho họ thì cũng chỉ có mục đích an-ninh xã hội, hoặc biến họ thành những cái máy sinh con đẻ cái cho thêm công dân phụng sự Đô Thành, như lời vua Auguste ; đàng khác, người phụ nữ La-mã đã không biết sử dụng điều hòa các quyền lợi nhận được, thành ra rút cục chỉ đi đến chỗ tranh chấp đua đòi với đàn ông, càng làm giảm sút phẩm giá của người phụ nữ trước con mắt người đàn ông La-mã. Sau cùng kết quả là làm trầm trọng thêm lên cơn khủng hoảng của phong hóa, tập quán, đưa đến sự suy nhược tinh thần của người công dân vừa là chồng hoặc con cái họ. Sự suy nhược và sa đọa tinh thần ấy tất nhiên phải là nguyên do của những thất bại về chính trị và quân sự mà hiệu quả sau cùng là sự suy vong của toàn thể Đế Quốc cũng như nền văn minh La-mã.

Ký sau : HÔN-NHÂN TẠI TRUNG-HOA VÀ ẤN-ĐỘ.

QUYỀN TÁC-GIA HAY QUYỀN SỞ-HỮU VĂN-NGHỆ PHẨM

QUYỀN tác giả là mọi thứ quyền mà mỗi tác giả được sử dụng trên tác-phẩm của mình.

Ở nước ta, những sáng tác đầu tiên là văn phẩm. Các cụ nhà nho, lúc vui hay lúc buồn, cảm hứng, uống rượu làm thơ. Các cụ tự coi mình như ở vào một giai cấp cao quý. Thơ của mình làm, lúc nào nhàn rồi thì lấy ra ngâm vịnh một mình, ít khi phổ biến trong đại chúng. Đạo văn không bao giờ xảy ra; vì vậy các cụ chỉ quan niệm một cách rất mập mờ, cái quyền sáng tác của các cụ chỉ quan niệm một cách rất mập mờ, cái quyền sáng tác của các cụ mà chung quy chỉ là một vấn đề tinh thần.

Thảng hoặc một đôi khi có xảy ra một vụ án cấp văn thì các cụ cũng chỉ tặc lưỡi tỏ một thái độ khinh bỉ đối với ông đồ nào đã bắt chước tác-phẩm của các cụ và coi họ như một hạng dưới không thèm cố chấp.

Thái độ của các nhà văn đó không riêng gì cho nước ta. Bên cạnh ta là nước Tàu và cả bên Âu Châu cũng vậy, xưa kia mấy ai để quan niệm một cách rõ rệt quyền tác giả và ít ai nghĩ đến quyền đó nó có những nhược điểm gì và phạm vi sâu rộng ra sao? Khi kỹ nghệ ấn loát xuất hiện, những văn phẩm được in và phổ biến trong quần chúng. Nhiều khi những tác phẩm in ở nhà in này lại bị những nhà in khác in lại để bán. Thành thử những người đầu tiên cảm thấy một sự thiệt hại về vật chất trong vấn đề sáng tác văn phẩm là những ông chủ nhà in. Nhưng những người bị thiệt hại

chính là những tác-giả vì sau khi giao tác phẩm của mình cho một nhà in xuất bản thì từ đó trở đi nhà xuất bản tha hồ trục lợi.

Nhân vì đó nên các tác giả nhận ra cần bảo vệ quyền của họ. Và muốn nhấn mạnh họ có một thứ quyền bất khả xâm phạm trên những sáng tác của họ, họ bèn dùng danh từ « quyền sở hữu văn-phẩm ».

Với sự tiến triển của nghệ thuật, các nghệ-thuật-gia cũng nhận thấy cần bảo vệ những sáng tác của mình.

Từ lúc này danh từ « quyền sở hữu văn nghệ phẩm » được phổ thông. Muốn rõ ràng thì người ta dùng danh từ « quyền tác giả hay quyền sở hữu văn nghệ phẩm ». Muốn gọn thì người ta chỉ nói « quyền tác giả » không thôi.

Thế rồi sức sinh sản của con người càng ngày càng mạnh. Người khôn của khố, trong một thế giới vàng thau lẫn lộn, sự bảo vệ quyền tác giả càng ngày càng thấy phải chặt chẽ về bề sâu cũng như về mặt rộng. Sự bảo vệ không thể ở trong một khuôn khổ chật hẹp quốc gia mà cần phải đề cập trên phạm vi quốc tế.

Vậy theo dẫn đề trên, thì ta có thể nêu lên những câu hỏi :

- Quyền tác giả có những gì ?
- Quyền đó được bảo vệ ra sao ?
- Và những quyền nào được bảo vệ ?



PHẦN THỨ NHẤT

Quyền tác giả có những gì ?

Đây là vấn đề nội dung (contenu) của quyền tác giả.

Là một thứ quyền sở hữu, quyền tác giả cũng bất khả xâm phạm như quyền sở hữu thường. Nhưng quyền tác giả khác quyền sở hữu thường về điểm sau đây : quyền sở hữu văn nghệ phẩm sống lâu hơn.

Thí dụ : bạn là sở hữu chủ một ngôi nhà. Bạn có thể dùng ngôi nhà đó để ở, hoặc cho thuê lấy hoa lợi, hoặc cho hay bán đi. Sau khi đã sang tay người khác thì quyền của bạn chấm dứt, người chủ mới có quyền hoặc sửa chữa ngôi nhà đó lại theo ý muốn của họ, hoặc phá đi. Đối với một văn nghệ phẩm, sau khi bạn bán tác phẩm của bạn, người mua không được quyền sửa đổi theo ý của họ rồi mang xuất bản. Nếu xảy ra trường hợp này thì bạn có thể bắt buộc họ phải sửa lại theo nguyên bản. Đó là một thứ quyền tinh thần

mà quyền sở hữu thường không có. Ta sẽ trở lại vấn đề quyền tinh thần trong một đoạn sau :

Ta lại còn nên *phân biệt quyền sở hữu văn nghệ phẩm với quyền sáng chế về thương mại và kỹ nghệ*.

Hai đẳng đều có tính cách sở hữu nhưng thuộc vào hai chế độ pháp lý khác nhau. Sự cấp bằng sáng chế và phát minh thì do luật số 12 năm 1957 (ngày 1 tháng 8) chi phối; nhãn hiệu chế tạo và thương hiệu thì do luật số 13 cũng năm 1957 (ngày 1 tháng 8) bảo vệ.

Còn quyền sở hữu văn nghệ phẩm thì thuộc lãnh vực chi phối của những luật lệ riêng. Sở dĩ ta cần đi qua sự phân biệt giữa hai thứ quyền này là vì có khi một sáng tác về nghệ thuật có thể được khai thác trong thương trường lúc ấy thì sáng tác sẽ được bảo vệ bằng cả hai chế độ pháp luật.

Sự phân biệt trên đây thu gọn phạm vi của quyền sở hữu văn nghệ phẩm lại và làm cho ta có một nhận định rõ ràng hơn về thứ quyền đó.

Muốn rõ ràng thì bây giờ ta đi vào bề sâu để phân tích xem có những thuộc tính gì. Ta có thể thấy ngay hai thuộc tính : tinh thần và vật chất.

Như đã trình bày trên nhập đề, ta thấy rằng thoạt kỳ thủy, những nhà sáng tác chỉ có một ý niệm mập mờ về quyền của họ. Họ chỉ thấy rằng họ có quyền dùng đủ mọi cách để mô tả những ý nghĩ của họ, sao cho thật hay, thật đẹp, thật hình dung bóng bẩy. Nguyễn Du chẳng hạn thường hay nói xa xôi, dùng ám dụ. Muốn tả ánh sáng mặt trăng soi qua cửa sổ, cụ đã viết :

« *Gương Nga chính chếch dòm song* »

V. Hugo thì ví Hoàng đế Nã phá Luân như một thân cây vĩ đại bị người tiều phu trèo lên, khi ông tả cuộc bại trận của Hoàng đế ở bên đất nước Nga (*La retraite de Russie*).

Quyền tự do mô tả này là một thứ quyền tinh thần.

Quyền tinh thần còn rộng rãi hơn nữa. Sau khi nhà văn đã sáng tác ra một áng văn chương mà họ cho là tuyệt tác còn có thể cấm những kẻ khác làm lệch lạc đường văn của mình chẳng hạn trong câu :

« *Vòng trăng khuyết đĩa dầu hao* »

Nếu có kẻ nào viết chệch « đĩa dầu » ra « đĩa nhót » thì chắc chắn là nếu cụ Nguyễn Du còn sống thì thế nào cũng phải bắt kẻ phải cải chính.

Sau khi hoàn thành tác phẩm, tác giả có thể bán tác phẩm của họ, hoặc cho in rồi bán lấy lời. Tới giai đoạn này thì nảy nở ra một thứ quyền vật chất, quyền thuộc về tiền tài mà ta gọi là quyền kim ngân cho nó đẹp. Quyền kim ngân này thuộc về sản nghiệp nên có tính cách vật chất.

Đoạn I.— Quyền tinh thần

Quyền tinh thần là một yếu tố quan trọng của quyền sở hữu văn nghệ phẩm vì, nó sinh ra trước quyền kim ngân mà lại sống dài hơn. Kẻ thừa kế của tác giả vẫn có quyền bảo vệ tinh thần của tác phẩm, bất chấp thời gian.

Quyền tinh thần có những đặc điểm sau đây :

1.) Quyền tự do mô tả.

2.) Quyền công bố tác phẩm, nghĩa là truyền ra công chúng.

Khi nào tác giả cho là tác phẩm của mình đã hoàn mỹ, lúc ấy mới cho ra mắt công chúng. Có khi truyền đạt ra công chúng rồi, nhưng nếu tác giả sau đó mới xét thấy tác phẩm của mình chưa tới mức tuyệt tác thì tác giả còn có quyền « hối hận » (droit de repentir) và thu lại những bản đã tung ra. Lẽ cốt nhiên là nếu có sự thiệt hại cho kẻ khác thì tác giả phải bồi thường.

3.) Quyền giữ chủ quyền sáng tác, nghĩa là không cho người khác nhận võ tác phẩm của mình.

4.) Quyền không cho sửa đổi tác phẩm.

Như ta đã trình bày ở trên, sau khi truyền tác phẩm của mình sang tay người khác để làm vật sở hữu, tác giả hãy còn quyền cấm đoán người chủ mới không được sửa đổi tác phẩm.

Nhưng quyền này không được đi quá mức để đi tới một sự lạm dụng. Quyền đó cần phải được dung hòa với quyền lợi, của dân chúng và lệ luật về kỹ thuật.

Bốn thứ quyền trên đây chỉ mới mang lại cho tác giả một sự toại nguyện về mặt tinh thần.

Nhưng quyền vật chất sẽ phát sinh sau khi tác phẩm được công hiến cho dân chúng sau khi được tung ra thị trường thì tác phẩm sinh lợi cho tác giả và đến lúc quyền về tiền tài hay là quyền kim ngân xuất hiện.

Đoạn 2.— Quyền kim ngân.

Quyền này có tính cách vật chất vì thuộc vào tài sản của tác giả.

Tác giả, bất luận là văn hay nghệ sĩ đều được hưởng quyền-xuất bản và quyền trình diễn.

1.— Quyền xuất bản.

Tác giả có quyền in tác phẩm của mình rồi bán cho dân chúng.

Không cần phải ấn loát mới gọi là xuất bản và không kể nhiều hay

ít bản. Chép bằng tay một tác phẩm của người khác, hay đánh máy, hay sao bằng máy dầu chỉ xuất 1 bản, cũng cần phải có sự ưng thuận của tác giả nếu truyền đạt bản chép (hay bản đánh máy. . .) ra cho công chúng.

Nhưng khi ta trích một đoạn của một tác phẩm nào đó để ta dùng để giải thích một vấn đề, thì pháp luật coi đó là một dẫn diễn (citation) không cần phải xin phép tác giả, cốt là ta phải để ý ngoặc bằng dấu phần dẫn diễn. Nói đến quyền xuất bản, ta phải đề cập tới hai thứ quyền khác cùng trong một phạm vi, đó là quyền dịch và quyền chuyển hóa.

Muốn dịch một tác phẩm, phải có sự ưng thuận của tác giả.

Người dịch có quyền tác giả trên tác phẩm dịch. Nếu có một người nào muốn dựa vào bản dịch để dịch một lần nữa sang thứ tiếng khác, thì lại cần phải xin phép dịch giả thứ nhất.

Chuyển hóa (adaptation) nghĩa là dùng một tác phẩm để làm thành một tác phẩm khác thí dụ : một cuốn tiểu thuyết văn xuôi, bây giờ viết thành văn vần hoặc viết thành kịch, hoặc lấy cốt chuyện ở một tác phẩm làm thành một cuốn phim. Trong những trường hợp này, sự chuyển hóa cần phải được tác giả đồng ý.

Nhưng nếu ta chỉ mượn có cái ý chính của cuốn tiểu thuyết để chuyển hóa thì không cần phải có sự ưng thuận của tác giả. Thí dụ cái ý chính ở trong chuyện Thạch Sanh là « Thiên bất dung gian ». nếu bây giờ ta viết một cuốn chuyện văn xuôi trong đó đại ý cũng là trời không tựa những kẻ gian ác, nếu chỉ có thể thôi thì ta không cần phải xin phép tác giả, nếu tác giả còn sống (Nếu tác giả đã qua đời thì quyền tác giả sẽ lưu lại trong 50 năm cho những thừa kế), Ý chính ở trong một tác phẩm thuộc về công sản.

Đến đây ta nên dừng lại một vấn đề rất thông thường mà hàng ngày ta vẫn thấy. Đó là những *mục điểm báo*. Trích những tin tức ở các báo khác rồi đăng lên báo của mình trong mục điểm báo, như vậy có xâm phạm đến quyền tác giả hay không ? sự thật ra thì không phải một vấn đề cần giải quyết vì chẳng bao giờ người ta đi đến chỗ chỉ toàn trích các báo khác để làm cho một tờ báo thành một tờ « điểm báo ». Vả lại báo nào cũng có thể « điểm báo » được, thành ra sự lạm dụng không xảy ra, dè dặt đã thành ra một cái lệ trong loại cổ phong « điểm báo ».

2. — Quyền trình diễn

Thoạt kỳ thủy thì danh từ trình diễn (représentation) áp dụng cho những vở kịch.

Đến thời kỳ có những buổi ca nhạc (không đi đôi với kịch) được trình cho công chúng thưởng thức thì danh từ trình diễn không hợp nên đổi với việc trình ca nhạc người ta dùng danh từ diễn tấu nhạc (exécution musicale).

Nhưng khoa học tiến nhanh, cách truyền bá mỗi ngày một nhiều : nào máy hát, nào máy phát thanh, nào máy vô tuyến truyền hình. Danh từ trình diễn không thể áp dụng một cách chung được, nên một danh từ rộng rãi hơn được thông dụng : « truyền bá ra công chúng » (communication au public). Mỗi khi sự truyền bá có tính cách công cộng là phải xin phép tác giả. Thí dụ phát thanh một buổi hòa tấu nhạc phải có phép của tác giả. Yếu tố quan trọng là sự truyền ra cho công chúng ; nếu thu thanh rồi phát thanh để cho gia đình mình thưởng thức, như vậy là có tính cách tư thì không cần phải xin phép tác giả.



PHẦN THỨ HAI

Quyền tác giả được bảo vệ ra sao ?

Như đã trình bày ở phần thứ nhất văn nghệ sĩ được hưởng, hai thứ quyền tinh thần và vật chất (kim ngân).

Đã nói đến quyền thì phải nói đến bảo vệ quyền vì có quyền mà không được bảo vệ thì cũng coi như không.

Vậy thì quyền của văn nghệ sĩ được bảo vệ như thế nào ?

Ta sẽ xét vấn đề trên phạm vi quốc nội và quốc tế.

Đoạn một.— Sự bảo vệ trên phạm vi quốc nội.

Theo nguyên tắc thông thường bất cứ người công dân nào bị thiệt hại thì có thể kiện về mặt hộ để đòi bồi thường.

Về quyền tác giả cũng vậy. Văn nghệ sĩ nào thấy tác phẩm của mình bị kẻ khác bất chước, hay bất cứ trong trường hợp nào mà sự thiệt hại liên quan đến quyền trước tác thì tác giả có thể kiện về mặt hộ để đòi bồi thường.

Đó là nói về mặt luật hộ áp dụng cho mọi vụ thiệt hại.

Riêng về quyền tác giả thì có những luật riêng về mặt hình.

Luật hình của Bắc phần và Trung phần không đã động gì đến vấn đề này. Còn luật hình của Nam phần là Bộ Hình luật canh cải phỏng theo bộ luật hình của Pháp quốc. (Các Điều 425, 426, 427, 428, 429).

Bộ Hình luật canh cải quy định rằng mọi sự xuất bản về văn chương, âm nhạc, hội họa hay về các tác phẩm khác trái với luật lệ quy định quyền sở hữu văn nghệ thì đều coi là một sự giả mạo.

Luật lệ quy định quyền sở hữu văn nghệ là đạo luật ngày 19-7-1793.

Theo luật này thì văn sĩ, nhạc sĩ hay họa sĩ nào cũng có độc quyền bán hay nhượng quyền sở hữu tác phẩm của mình cho người khác.

Vậy thì nếu có kẻ nào bắt chước một tác phẩm của người khác, hoặc in tác phẩm của người khác đem bán mà không có phép của tác giả thì phạm tội giả mạo văn nghệ phẩm.

Phạm tội giả mạo thì bị phạt tiền (theo điều 427 Hình luật canh cải). Những tác phẩm giả mạo thì bị tịch thu.

Các chủ rạp, các hội ca nhạc nếu cho diễn trình, hay hòa tấu những vở trái với luật lệ về quyền trước tác, đều bị phạt bạc và tiền bán vé sẽ bị tịch thu và giao cho sở hữu chủ (vở kịch hay nhạc) để đền bù sự thiệt hại.

Việc tịch thu những tác phẩm giả mạo (theo điều 3 luật năm 1793) được thi hành một cách rất dễ dãi. Tác giả có thể yêu cầu Ty cảnh sát tịch thu, không cần phải xin phép Tòa, nhưng cốt nhiên là phải chứng minh có sự giả mạo.

Luật ngày 9-2-1895 phạt tiền hay phạt giam (cho đến 5 năm) kẻ nào ký hay viết tên gian lận trên một họa phẩm, 1 điều khắc phẩm hay một nhạc phẩm, kẻ nào đánh lừa khách hàng bằng cách làm giả những tác phẩm của kẻ khác....

Oa trư hay lưu hành những tác phẩm giả cũng bị phạt.

Đoạn hai.— Sự bảo vệ trên phạm vi Quốc tế.

Đề cập đến sự bảo vệ trên phạm vi quốc tế thì ta phải nghĩ ngay đến Hiệp định Berne Ký năm 1886. Sau đó được tu chỉnh tại Paris năm 1896, tại Berlin năm 1908, tại Rome năm 1928 và tại Bruxelles năm 1948.

Sau cùng lại có hiệp ước Genève ký năm 1952.

Hiệp định Berne tổ chức một liên hiệp bảo vệ quyền tác giả (Union pour la protection des droits des auteurs), có trên hai mươi nước dự kết. Nước Pháp cũng có chân trong liên hiệp này, vì vậy hiệp định được ban hành ở Việt-Nam do sắc lệnh ngày 21-12-1933 và Nghị Định ngày 10-4-1934.

Nhưng nay Việt-Nam đã thu hồi chủ quyền, tình hình chính trị khác hẳn hồi 1933 và 1934. Việt-Nam lại không dự ký hiệp ước Berne, vậy hiệp ước này còn hiệu lực đối với Việt-Nam hay không?

Ông Lê tài Triển đã bàn về vấn đề này trong bài « Quyền sở hữu văn nghệ... » (Xem Luật học kinh tế tạp chí năm 1958 số 3 và 4). Theo ông thì Quốc tế công pháp phân biệt: hiệp định về chánh trị, hiệp định lập pháp và hiệp định về lãnh thổ. Hiệp định Berne thuộc về loại thứ hai vì đặt những quy tắc liên quan đến sự giữ gìn trật tự và quyền lợi công cộng. Những hiệp

định lập pháp vẫn còn giá trị đối với Việt-Nam, mặc dầu là khi ký hiệp định thì là nước thống trị đã ký.

Và lại hiệp định Berne đã được ban hành do sắc lệnh ngày 21-12-1953, đã thành một nội luật của Việt Nam, một khi chưa bị bãi bỏ thì vẫn còn hiệu lực.

Theo các điều 4 và 6 của hiệp định thì muốn tác phẩm của mình được bảo vệ ở một nơi nào trong liên hiệp thì phải là công dân của nước có chân trong liên hiệp hoặc xuất bản lần đầu tiên trong một quốc gia liên kết.

Có Tòa án đã đi xa hơn để khuyến khích triệt để văn nghệ sĩ. Tòa Thượng Thẩm Paris, ngày 13-1-1953 đã xử một vụ kiện giữa Công ty « Le Chant du Monde » và hãng phim Mỹ « Twentieth Century Fox ». Hãng phim Mỹ bị xử phải bồi thường cho Công ty Le Chant du Monde thụ nhượng của 4 nhạc sĩ Nga, các nhạc sĩ này bị hãng phim Fox lấy nhạc phẩm của họ để phổ cập trong cuốn phim Le Rideau de fer (không xin phép tác giả) do hãng Fox sản xuất.

Ta nhận thấy rằng nước Nga không có chân trong hiệp định Berne mà các nhạc sĩ Nga cũng không sản xuất tác phẩm của mình lần đầu trong một quốc gia liên kết, thế mà tác phẩm của họ vẫn được bảo vệ trên đất Pháp là một quốc gia liên kết.

Tòa Thượng Thẩm Paris cho rằng những ngoại kiều ngụ cư trên đất Pháp đều được hưởng ngang quyền với người Pháp vì vậy tư quyền của họ được bảo vệ.

Dưới đây là ý kiến của ông Lê tài Triển về vụ này :

« Án lệ trên kia đã được đặt trên một nguyên tắc tự do rộng rãi là sự bình đẳng quyền lợi giữa quốc dân và ngoại kiều không cần phải có điều kiện hồ tương giữa hai nước, Giải quyết sự tương tranh luật pháp giữa những pháp-chế có thể được áp dụng, bản án đã áp dụng pháp chế của nơi Tòa án thụ lý.

« Chúng tôi không được rời án lệ của các nước dân chủ khác về vấn đề này như thế nào. Chúng tôi nêu ra vì là một bản án quan trọng trong luật tư-pháp quốc-tế của Pháp, vì bản án biểu dương một phần nào tinh thần vô tư của công lý và cũng vì những liên quan lịch sử hiện làm cho pháp chế Việt-Nam còn tương tự với pháp-chế của Pháp về quyền sở hữu văn nghệ. Pháp chế ấy cũng phù hợp với luật quốc tế, với hiệp định Berne, như vậy tỏ ra rằng đã có sự đồng nhất quan điểm giữa một số lớn quốc gia về một vấn đề quan thiết chặt chẽ với cá tính phẩm cách của con người... »

Ta nhận thấy càng ngày người ta càng nhận định chân giá trị của các văn-ngệ-sĩ và tìm đủ mọi cách để bảo vệ quyền lợi của họ ở trong nước cũng như trên địa hạt quốc tế.

Thạc sĩ Vũ-văn-Mẫu trong bài ông viết về quyền trước-tác đăng trong báo « Phổ thông » năm 1952 từ số 7 đến số 11 xuất bản tại Hà-nội có một quan điểm rất rộng rãi về sự bảo vệ quyền trước tác. Ông đã viết :

« Ngày nay với thời cơ thuận tiện, ta cần phải sớm tỉnh ngộ gác bỏ các chương ngại vật, đắp một con đường rộng rãi phong quang để bảo đảm cho các văn nghệ sĩ là những người thợ tinh thần bao giờ cũng giàu lòng hy sinh và đã hy sinh nhiều cho một tương lai sáng sủa ».

Kết luận : Không nên có một quan niệm hẹp hòi về vấn đề bảo vệ quyền tác-giả. Cần phải giải thích một cách rất rộng rãi những luật lệ liên quan đến vấn đề này, nhất là đối với một nước hầy còn rất cần đến những tác phẩm ngoại quốc trong việc kiến thiết. Có được bảo vệ thì những tác phẩm ngoại quốc mới dám nhập vào nước ta. Đó là một nhược điểm khích lệ sự sáng tác văn-nghệ-phẩm rất cần thiết cho bất cứ một quốc gia nào mà văn minh còn đang ở trong thời kỳ phôi-thai.



PHẦN THỨ BA

Những quyền nào được bảo vệ hay những loại tác phẩm nào được bảo vệ.

Với văn minh, khoa học mỗi ngày một tiến triển, những sáng tác mỗi ngày một nhiều và rất phức tạp.

Những tác phẩm thường được bảo vệ là những loại sau đây :

1) Văn-phẩm.

Những văn phẩm đều được hưởng quyền trước tác.

Cần phải phân biệt trong một văn phẩm :

1) Ý tứ dùng làm gốc.

2) Cách bố-cấu nghĩa là cách xếp đặt, bố trí sao cho có mạch lạc trong tác phẩm.

Ý tứ dùng làm gốc thuộc về công sản, không có quyền trước tác. Thí dụ như trong truyện Kiều ý chính là : Tài mệnh ghen nhau — hoặc : hồng nhan đa truân ; trong truyện « Thạch sanh » ý chính là : Trời không dung kẻ gian tham.

Còn cách hành văn, cách sắp đặt mạch lạc là một thứ gì thuộc về tài nghệ riêng của tác giả, là một cá tính hiển nhiên của văn phẩm. Vậy có quyền tác giả và được bảo vệ.

2) Chuyển hóa phẩm (oeuvres d'adaptation)

3) Dịch phẩm (oeuvres de traduction)

4') *Sưu tập phẩm* (oeuvres de compilation)

5') *Biện thuyết phẩm* (oeuvres orales)

6') *Nhạc phẩm* (oeuvres musicales)

7') *Họa phẩm* (peintures, dessins)

8') *Nhiếp ảnh phẩm* (photos).

Có những tác phẩm sau đây ta cần lưu ý bàn vào chi tiết đôi chút là :

— Những bài đăng trên báo.

— Những nhan-đề.

— Những điện ảnh phẩm và.

— Những người diễn trình.

9') *Những bài đăng trên báo.*

Ta có thể xếp những văn phẩm đăng trên báo chí thành 2 loại :

— Những bài xã-thuyết.

— Những tin tức.

Đối với loại xã thuyết thì hẳn hoi là quyền trước tác không thể phủ nhận được vì đó là I công trình sáng tác về cách bố cục cũng như về diễn từ. Cũng một đề tài mà mỗi tác giả trình bày một khác, giải thích khác nhau, kết luận khác nhau. Nó là phản ảnh của tài riêng tác giả.

Nhưng đối với các tin tức, nếu chỉ là những tin vật như tai nạn xe cộ, đã thương, trộm cắp lãng nhãng, đây chỉ có tính cách đặc biệt thông tin, thành thử có thuyết chủ trương đối với những tin tức thì không có quyền tác-giả. Các báo đều có thể trích đăng tự do.

Nhưng đi sâu vào vấn đề ta thấy nhiều khi cũng là tin tức nhưng phải vấp bao khó khăn, bao nguy hiểm mới có được, như điều tra về giống mọi ăn thịt người hoặc tin tức ở mặt trận do những phóng viên đặc biệt mới lược được. Không đâu xa, hồi thủ đô khóm lửa năm 1955 về vụ chạm súng giữa quân đội Quốc-gia và phiến loạn, ta chỉ thấy có 1 nữ phóng viên ngoại quốc bị tử nạn là gì ?

Không những thế, có những trường hợp cần phải có 1 cách xếp đặt khôn khéo hay tài xét đoán mau thì tin tức mới sát sự thật được, mới không khô khan. Bằng chứng là cung một tin mà mỗi báo trình bày một khác, có báo thuật lại sai hẳn sự thật.

Vì những lẽ trên, hiện nay có một luồng gió mới khuynh hướng về sự bảo vệ quyền tác giả của những bài thuộc về loại tin tức báo chí.

10') *Những nhan đề tác phẩm* có được coi như tác phẩm và được bảo vệ không ?

Đây ta cũng có thể phân biệt như các tin tức báo chí.

Có những nhan đề cầu kỳ, có tính cách riêng biệt phản ánh của một công trình tìm tòi của tác giả. Thí dụ như : « Tái sinh duyên », « Hồn bướm mơ tiên ».

Trái lại có những nhan đề rất thông thường như : « Ai là thủ phạm », « Hãy bào chữa cho thủ phạm ».

Những nhan đề về loại trên mới đáng được hưởng quyền trước tác như những văn phẩm.

Nhưng ta không thể phân tách để định rằng những nhan đề cầu kỳ được hưởng quyền trước tác còn những nhan đề thường thì không được, vì nếu lý luận đến cùng thì làm gì có tiêu chuẩn nào để phân biệt được.

Về vấn đề này thì chưa có một sự quyết định rõ rệt của án lệ.

Nhưng dầu sao những nhan đề vẫn phải được bảo vệ nhưng không như một văn phẩm. Cần phải có luật lệ riêng,

11.) Điện ảnh phẩm (Oeuvres cinématographiques).

Một sản phẩm điện ảnh là kết quả của sự cố gắng, công trình, tài nghệ của nhiều người. Nào là : tác giả cốt chuyện, tác giả đối thoại, Đạo-diễn, ghi âm, phát thanh, ánh sáng, mầu, diễn viên v.v...

Đó là một công tác phẩm. Ai là tác giả cuốn phim ? Vẫn biết là mỗi tác giả một sản phẩm trong phim đều có quyền trước tác nhưng tác giả của toàn thể cuốn phim là ai ? Có bản án nhìn nhận là nhà sản xuất được giữ quyền này. Có bản án quyết định trái lại.

Điều chắc là công ty sản xuất chỉ là một pháp nhân thụ nhượng quyền tác giả (cessionnaire des droits des auteurs).

12.) Diễn viên

Đã dành 1 nhạc sĩ sáng tác một nhạc phẩm, có quyền trước tác trên sản phẩm của mình. Nhưng nếu một diễn xuất viên khác hát bài đó thì tác phẩm của diễn viên là 1 âm thanh phẩm, phản ánh tài riêng biệt của cá nhân. Cùng một bài hát nhưng diễn xuất này hát ra thì hay mà diễn xuất khác thì dở vì giọng khác, (giọng khàn, giọng ấm, giọng sắc, giọng chua) hơi cũng khác (hơi giải, hơi giận).

Như vậy cần phải dành cho diễn viên quyền trước tác.

KẾT - LUẬN

Trên đây chỉ mới kể ra những tác phẩm chính. Trên thế giới còn bao nhiêu tác phẩm khác cần được bảo vệ. Tác phẩm càng được bảo vệ bao nhiêu

thì sáng tác càng nhiều bấy nhiêu. Sáng tác càng nhiều thì văn minh càng tiến. Thật vậy, liếc qua những sáng tác của một nước ta biết ngay trình độ văn minh của nước đó.

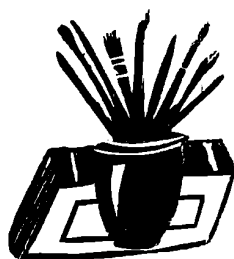
Nước có văn minh thì sáng tác mới dồi dào, lộng lẫy.

Nhưng những kẻ sáng tác đầu có được hưởng những trái của cây văn minh. Họ đầu có sống về vật chất. Họ hy sinh cho nghệ thuật cho văn chương, họ lặn lượm vào nghệ thuật, văn chương như thiêu thân lặn mình vào lửa, biết rằng sẽ nóng, sẽ bỏng, sẽ thiệt thân, nhưng chỉ vì ham mê ánh sáng đẹp nên không nghĩ gì đến thân thể, không quản hiểm nghèo.

Nếu thảo mộc nuôi sống được thể chất thì văn nghệ phẩm bồi bổ cho tinh thần. Không văn nghệ, thì đời sống tinh thần của ta sẽ thoái hóa.

Thế mà những kẻ sáng tác ít khi được ưu đãi. Nhiều khi họ hóa ra người thiên cổ rồi lúc ấy người đời mới thấy cái hay cái đẹp của sản phẩm của họ.

Để khuyến khích những văn nghệ sĩ là những người thường hay bị bạc đãi chúng ta nỗ lực và mong rằng thế giới cùng nỗ lực dọn một con đường vinh quang để bảo đảm cho những chiến sĩ vô tư mà sự cố gắng mang lại cho tất cả chúng ta một đời sống tinh thần lành mạnh và tươi sáng.



LỊCH-SỬ VÀ Ý-NGHĨA THƠ TỰ - DO

II

của NGUYỄN-NAM-CHÂU

LẬP THỂ, ĐA ĐA, SIÊU THỰC

TỪ quan niệm đồng phát biểu kết hợp với các quan niệm trên kia, đi đến quan niệm thơ **LẬP THỂ** thực không xa. Mỗi quan niệm riêng lẻ ở trên chỉ là một cách thể phát biểu sự vật theo từng khía cạnh mới mẻ nào đó. Thơ Lập Thể là Tổng Hợp của kết quả các thứ quan niệm trước. Quan niệm này đến từ nghệ thuật Hội Họa và Điêu khắc.

Một buổi chiều kia, Pablo Ruiz Picasso đến nhà Matisse chơi, thấy trong xưởng vẽ của ông này có tượng ảnh bằng gỗ mun (ébène) do một nghệ sĩ da đen ở Phi Châu sáng tạo : hình thể rất đơn giản thô sơ, chỉ còn gần thực tại ở một vài nét phác họa dị kỳ. Picasso liền thích thú và nghĩ ra một lối phát biểu mới cho nghệ thuật Tây-Phương mà ông coi là đang bế tắc không có chi mới mẻ. Hội họa lập thể chỉ còn là những nét giản lược về các hình thái màu sắc sự vật. Sự vật không còn giống như thực tại mà chỉ còn là những khối hình xếp gần nhau như trong mộng tưởng hoặc ảo giác.

Guillaume Apollinaire cùng với đôi bạn Picasso và Max Jacob cùng nhau suy luận tìm ra một lý thuyết biện hộ cho Hội Họa lập thể nói riêng và toàn thể văn nghệ nói chung.

Năm 1913, Apollinaire cho xuất bản một cuốn sách nhỏ để biện hộ cho Hội Họa lập thể. Theo ông có nhiều lối vẽ lập thể :

Lập thể khoa học là vẽ sự vật theo sự nhận thức của trí tuệ, như Picasso, Braque, Metzinger, Gleizes và Marcoussis.

Lập thể vật lý vẽ sự vật theo thực tại nhìn thấy (vision), như Fauconnier, Vera, Herbin và J. Marchand.

Lập thể phóng bút tùy theo tâm trạng của họa sĩ lúc đó, như Ferdinand Léger, Delaunay, Picabia, Marcel Duchamp và Picasso.

Lập thể bản năng vẽ theo trực giác và bản năng, như Matisse, Rouault, Derain, Dufy, Chabaud, Puy, Van Dongen, Boccioni...

Từ quan niệm lập thể trong Hội Họa, Apollinaire và Max Jacob đi đến một quan niệm tương tự cho Thi Ca. Thi ca không còn diễn tả thực tại và tình cảm theo lý luận và hình ảnh thông thường, nhưng bằng những hình ảnh của ảo giác, của trí tuệ, của bản năng.

Xin hãy nghe Henri Clouard nói về văn thơ lập thể :

« Mục đích của phái Lập thể trong văn chương là dùng hết cách để thoát ly cái ách của thói thường, của lý luận và của nhận thức lý trí. Một lần nữa họ muốn đem lại cho thi ca cái gì là mới mẻ, bất ngờ. Để thực hiện, họ sử dụng lối phát hiện phóng túng của Charlot trong nghệ thuật phim ảnh ; họ cũng bắt chước lối phóng đại hoặc biến thể sự vật của các họa sĩ bằng nhiều cách : hoặc là họ thực hiện sự ngáy ngất trong mộng tưởng để tìm ra những hình ảnh mà họ coi là bí nhiệm ; hoặc là họ dùng não óc tạo ra những hình ảnh ngoài thực tại, siêu thực, bằng những âm thanh và từ ngữ gọi nhau một cách tình cờ hay liên tưởng, bằng một sự tìm hình ảnh trong phiêu du của tâm tình, khiến cho hình ảnh, từ ngữ, liên tưởng, hết thảy đều tập trung lại một cách biệt lập hoàn toàn và lộn lộn trong bài thơ một cách tình cờ thông dong. Tóm lại, đó là một thứ nghệ thuật tự sinh ra và tự bảo tồn, không cần đến quần chúng mà chỉ cần đến một lũ bạn hữu tụ tập nơi trà thất hay tửu quán.. »

(Trích trong Histoire de la Littérature Française : Du Symbolisme à nos jours, Henri Clouard, trang 569, Tome I)

Tập *Alcools* của Apollinaire xuất bản năm 1913 tuy đánh dấu một chặng đường trong Văn Học Sử Pháp, nhưng thực ra vẫn mang nặng tính chất tình cảm của thi ca xưa như những Lafargue, Hugo hay Claudel. Thịnh thoảng pha trộn những hình ảnh mới lạ như :

« Mon verre s'est brisé comme un éclat de rire »

(Nuit Rhénan)

Lý rượu của tôi vỡ tan như một tiếng cười phá ra... »

Và những vần thơ đã mất hết tầm pháy của nó :

*« Voie lactée ô soeur lumineuse
Des blancs ruisseaux de Chanaan
Et des corps blancs des amoureuses
Nageurs morts suivons-nous d'ahan
Ton cours vers d'autres nébuleuses.*

(Chanson du Mal-Aimé).

*Hỡi ngân hà người em gái rực rỡ
Của những dòng suối trắng xứ Canaan
Của những tâm thân ngọc ngà đắm nhân tình
Như kẻ chết đuối chúng ta sẽ theo dòng của em tới tình vãn...*

Đến tập *Calligrammes* (1918) Apollinaire mới thực hiện hoàn toàn quan niệm lập thể của ông- Các bài thơ bắt chước hình ảnh của các sự vật diễn tả chiếc đồng hồ, chiếc đàn *mandoline*, những giọt nước rơi. Chẳng hạn bài *Il-Plout* (Trời mưa) gồm những câu thơ xếp từ trên đầu trang đến cuối trang theo chiều xiên xiên, để diễn tả những giọt mưa rơi nghiêng nghiêng.

Bên cạnh Apollinaire và Max Jacob quy tụ thêm những André Salmon, Blaise Cendrars (Suisse), Pierre Reverdy và Louis Paul Fargue.

Chúng ta hãy nghe một bài thơ Lập thể của J. Prévert diễn tả lại lối Hội Họa Lập Thể của Picasso :

*« Người tình nhân và cô nhân tình vát đùi lên cổ
Và đôi mắt trên mông đôi tay quờ khắp
Đôi chân dơ lên trời và đôi ngực lộn xộn
Tình yêu bị xử trảm giải thoát và tươi tỉnh
Chiếc đầu bỏ lăn lóc trên thảm vải. . . »*

« Nỗi hoan lạc thường ngày và nỗi thắc thom chờ chết và miếng sắt của tình ái trong vết thương của nụ cười. . . »

Với tất cả những nét cuồng loạn tạo nên những hình ảnh cuồng loạn, thi ca dần dần đi vào con đường Siêu thực như ta đã thấy trong văn-ngệ hiện đại.



Phái Lập-thể chỉ gợi ý cho phái siêu-thực. Chính cái hỗn loạn, thê thảm của chiến tranh mới tạo ra con đường chán chường cuồng nhiệt của những thi sĩ siêu thực như André Breton, Philippe Soupault, Paul Éluard, Benjamin Péret, Louis Aragon, Robert Desnos (1897-1945) và Jacques Prévert v. v. .

Nhưng trước khi nói đến họ, ta hãy nói đến một phái khác họ hàng với nó, đó là *phái Đa-đa* (le Dadaïsme) được khai sinh trong một hầm nhà máy nước đá tại Zurich mùa thu năm 1915, bởi một thi sĩ Lỗ-Ma-Ni là Tristan

Tzara, một thi sĩ Alsace (Hans Arp) và hai thi sĩ Đức khác. Nói cho đúng hơn, lý thuyết Dada bắt nguồn từ một triết gia người Đức tên là Val Serner ở Genève, bản tuyên ngôn tiếng Đức của ông đã làm khuôn mẫu cho các thi sĩ trên kia phổ biến ra.

Dada là tiếng của các trẻ nhỏ gọi tên con ngựa. Đối với các thi sĩ nhóm này, Dada có nghĩa là ngẫu thơ, hồn nhiên, không lý luận, suy nghĩ; có thể nào nói thể, theo thực giác bản năng, theo đà hứng say sưa cuồng nhiệt. Tóm lại, Dada có nghĩa là từ bỏ hết mọi cái gì là nghệ thuật, là thị-hiệu, là luân lý, là lý-luận, là đẹp xấu, là danh dự, là thiên tài. Đa đa là ư chuộng những cái gì phi lý, siêu-thực. André Breton tự hỏi: nghệ thuật là gì? Rồi ông trả lời: đó chỉ là một hòn sắt (boulet) nó giữ lại chút gì của tâm hồn sau khi chết. Vậy mà các thi sĩ đa đa lại không muốn để lại vết tích nào trên trần thế này. Họ muốn thoát ly mọi sự. Họ nói: « *A! Chúng ta thoát ly khỏi mọi sự, thoát ly cả đến những nguồn hứng ấn định nữa. Vô vị lợi, không cần gì cả, có chăng chỉ cần một cuộc Cách Mạng và cách mạng thế nào cũng được. Tất nhiên không còn quan tâm đến phê bình, đến luân lý và thị hiếu nữa. Thoát ly ra ngoài thói quen và thực tại* ». Georges Ribemont-Dessaignes hỏi:

« *Đẹp là cái gì? Xấu là cái gì? Lớn nhỏ, mạnh, yếu là cái gì? Carpentier, Ranan, Foch là cái gì? Tôi không cần biết: Chính tôi đây là cái gì? Tôi không cần biết, không cần biết, không cần biết nữa...* ».

Đada chỉ là một cách giả đồ ngẫu thơ để phát biểu những tâm trạng cuồng loạn phi lý, chán chường, giả đồ từ chối hết mọi sự quy tắc của nghệ thuật cũng như cuộc sống. Đada là những chữ cuồng loạn bay trong bầu tổ của tâm hồn nổi loạn.



Nhưng Đada dần dần cũng đi đến chỗ bế tắc; độc điệu và mất hết đặc tính thơ, cho nên André Breton đã ly dị với nó năm 1922 để đi vào trường Siêu-thực. Tiếng *Siêu Thực* (Surréalisme) do Apollinaire nói tới đầu tiên trong vở kịch *Les Mamelles de Tirésias* (1917). Nhưng đến năm 1924 nó mới công khai phát hiện chung quanh tờ tạp-chí *Surréalisme* của Ivan Goll, Birot Crevel Delteil, Reverdy và Darnée. Các thi sĩ này muốn pha trộn thực tại vào cõi mộng tưởng để đạt tới một cõi siêu thực làm thỏa mãn mọi khát vọng trong ta, khát vọng ý thức cũng như vô thức và tiềm thức mà Freud đã khám phá. Họ nổi gót Apollinaire để coi lý trí như một năng lực phóng đại thực tại, tựa như kỹ nghệ đã giúp con người tạo ra bánh xe để đi xa và đi khỏe hơn bấp chân.

André Breton đã nối gót họ, nhưng đưa ra một quan niệm Siêu-thực thứ hai, trong tạp chí *La Révolution surréaliste* của ông (1924-1929). Quan niệm của ông chỉ là đưa quan niệm Lập Thể đến một chỗ cuồng loạn quá độ mà thôi: giải phóng hoàn toàn cho con người thoát ly khỏi mọi trói buộc của lý-luận, luân-lý và xã hội. Ông biết ơn phái Đada đã phá sản Nghệ thuật. Những bản tuyên ngôn Siêu thực của ông chứa đựng nhiều câu chữ bói kênh kiểu đối với tất cả nền tảng luân lý, nghệ thuật và xã hội xưa cũ. Siêu thực của ông là một thứ cách mạng cuồng loạn, công phần, phá hoại. Thi ca chỉ còn là một thứ giải thoát phóng túng của tâm hồn để trả thù và thỏa mạ tất cả những cái gì đang tồn tại trong thế giới, trong vũ trụ mà họ coi là phi lý, vô nghĩa, thừa thãi, chán chường; cái phi lý, thừa thãi chán chường theo nghĩa của Sartre, Camus và Malraux. Thi ca Siêu thực là biểu hiện của một tâm trạng thời đại hết như vai trò của các triết gia hiện-sinh vô-thần hiện-đại. Họ không tìm một sự giải phóng ở đâu cả: « *Le salut, pour nous, n'est nulle part* ». Chỉ còn một « *sự nổi loạn cao cả của ý thức cá nhân mà thôi* ». Họ muốn làm một bản tuyên-ngôn nhân-quyền mới, trong đó chỉ có một câu duy nhất: « *Tự do nổi loạn* ». Và họ đã tự do đi vào cõi vô thức, cõi tiềm thức để phá tung ra tất cả những cái gì bị đè nén bởi các trói buộc luân lý và xã hội. Rimbaud là thầy của họ, vì Rimbaud đã « *coi sự hỗn loạn của tinh thần làm linh thiêng* » (*Illuminations*); Guillaume Apollinaire là anh cả của họ vì trước khi chết vài tháng đã tạo ra chữ Siêu Thực và đã vạch rõ những nét đại cương của thuyết Siêu Thực; Trong bài *La Jolie Rousse* ở tập *Calligrammes*, Apollinaire viết:

*Nous voulons vous donner de vastes et étranges domaines.
Où le mystère en fleurs s'offre à qui veut le cueillir.
Il y a là des feux nouveaux des couleurs jamais vues
Mille phantasmes impondérables.
Auxquels il faut donner la réalité... »*

*Chúng tôi muốn đem lại cho các anh những khu vực bao la, lạ lùng
Bí nhiệm nở hoa chờ đón kẻ nào đến hái
Nơi đó có những ngọn lửa mới những màu sắc chưa ai từng thấy
Có muôn ngàn kỷ quái không thể lường được
Phải đem lại thực tại cho chúng...*

Nhóm Siêu thực muốn đổi mới thi ca bằng cách khám phá ra những thực tại bí nhiệm nội tâm: họ chú trọng đến các loại chuyện thần thoại xưa cũ, đến các ảo giác của đám người điên, đến những hình ảnh cuồng loạn của người mất trí. Vì theo họ đó mới chính là những hình ảnh chân thực của con người Tự do, con người vô thức và tiềm thức, con người không bị áp chế của tôn giáo luân lý xã hội gò bó, bóp nghẹt. Họ phản đối lại cái gì là tư tưởng mạch lạc. Họ nói: « *Thi ca là hoàn toàn trái ngược với văn chương* ». Thi ca phải là cái gì phi lý. Thơ chỉ là sự ném trên giấy trắng những cảm giác bột phát do tiềm thức kích động và do trí liên-tưởng (*associations d'idées*) gợi ra.

Họ đề nghị chỉ phát biểu hết thảy những từ ngữ mệnh đề dồn ép tự trong nội tâm phát ra, trong cái hỗn loạn mặc khải (*désordre révélateur*), không quan tâm đến là có lý hay vô lý.

Nguyên tắc sau cùng của thơ Siêu thực là « *lối viết tự động* » (*Écriture automatique*) mà André Breton giải thích như sau :

« *Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute manière, le fonctionnement réel de la Pensée. Dictée de la pensée en l'absence de tout contrôle exercé par la Raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale.* » (Sinh hoạt tâm lý tự động thuần túy trong cách diễn tả hoặc bằng ngôn ngữ hoặc bằng lời viết, hoặc bằng bất cứ cách nào, cái sinh-hoạt thực sự của tư tưởng. Ký thác tư tưởng trong tự do không hề có sự kiểm soát nào của Lý Trí, không bận tâm gì đến nghệ thuật hay luân lý). Lối viết tự động đó chính là một lối ghi nhận không kiểm soát hết mọi từ ngữ thoáng qua trong ý thức, những từ ngữ tương ứng với cái trạng thái tối tâm của tiềm thức.

Các nhà Siêu thực muốn truyền cảm bằng những dòng chữ như tình cờ xếp cạnh nhau, nhưng sự tình cờ đó lại do một thúc đẩy một đòi hỏi mù quáng trong óc não, cái óc não bị dồn ép ở cõi vô thức. Cho nên sự bộc lộ rút cục có một tính cách giải phóng : Cho nên sự tự do trong lối viết lối phát biểu rút cục lại là một sự đòi hỏi tất yếu của con người không thể nào cưỡng được : đòi hỏi của tiềm thức, của con người thực tại nhất, theo quan niệm của nhóm siêu thực. Như L. Aragon đã nói :

« *Xét vì con người cầm bút cảm thấy xa lạ với con người cầm sự sống trong tay, cái sự sống mà y không hiểu gì, cho nên xét vì hình như là y viết bất cứ một cái gì cũng được, xét như vậy nếu kết luận rằng cái điều y viết ở đây chẳng có nghĩa lý gì thì cũng không đúng cho lắm.... Trong thuyết Siêu thực, mọi sự đều có một kỷ cương chặt chẽ. Một kỷ cương không cưỡng được. Ý nghĩa của nó ở ngoài ý anh muốn* ». (Aragon)

Như vậy, chủ nghĩa Siêu thực là một tổng hợp sau cùng của dòng sử Thơ Tự Do : nó đưa đến một sự giải thoát hoàn toàn cho tâm hồn nghệ sĩ. Nghệ sĩ không còn quan tâm chi đến luân lý, tôn giáo, xã hội, không quan tâm ngay cả đến cái đám quần chúng kính hội nghệ thuật của mình nữa, mà chỉ cần đến một sự duy nhất : thả lỏng tâm trí, để mặc nó phát biểu một cách thông dong, vô chủ đích, không kiểm soát, phát biểu tất cả những cái gì thoáng qua trong óc của mình trong giây phút nào đó. Như lời thi sĩ Jean Cayrol : « *Je dis ce qui me passe par la tête* ».

Thơ Tự do ngày nay không còn thuộc riêng một trường, một nhóm hay một thi sĩ nào, nhưng là một hình thức và quan niệm thi ca của hết thảy những người thơ nào trên thế giới đã mặc nhiên công nhận tất cả những đòi hỏi, những khám phá mà các thi sĩ tiền bối đã nêu ra. Hết thảy họ đều quan niệm rằng người thơ có thể dùng hết mọi hình ảnh mà họ đã thu nhận được ở đời, từ ngày thơ ấu cho đến giai đoạn hiện tại, để phát biểu một cách thông dong những niềm tâm tư u-uẩn cũng như mãnh liệt nhất của họ. Óc nào họ như một cái hộp chứa đựng hình ảnh, tình cảm và ý nghĩ. Chiếc hộp đó có muôn vàn lỗ hổng khác nhau. Tùy giây phút, tùy tâm trạng cảm hứng, họ sẽ thả lỏng các hình ảnh, tình cảm và ý nghĩ đó trải dần trên giấy trắng bằng những từ ngữ linh động, dồi dào âm thanh màu sắc. Các từ ngữ và hình ảnh theo nhau ra bằng nhiều thể nhiều cách. Hoặc là bằng sự so sánh ; từ sự so sánh gần gũi thông thường nhất như thuở xưa cho đến sự so sánh xa xôi không ăn ý gì với nhau, nhưng lại gọi ra những hình ảnh mới lạ, kỳ diệu. Ta hãy nghe thi sĩ J. Cayrol kể lể :

*Người ta ăn bánh, người ta ăn gió.
Người ta ăn bánh, phần của trẻ nhỏ.
Người ta ăn bánh của kẻ sắp lìa đời.
Người ta ăn bánh, người ta ăn danh giá của mình.*

*Khi không còn bánh,
Người ta ăn bóng mình,
Người ta ăn tro than,
Người ta ăn sự đói khát,
Người ta ăn không gì hết.*

*Tôi nói hoan lạc
Như kẻ khác nói tiền bạc.
Tôi nói bánh trắng
Như kẻ khác nói vàng lạnh.
Tôi nói những gì đến qua trong óc tôi...*

• (« Poème sauvage », trong tập « Les mots sont aussi des demeures », trang 14-15)

Có khi các từ ngữ đến theo sự liên tưởng, bằng trí tưởng tượng, như lời Paul Éluard nói : Trí tưởng tượng cho phép chúng ta nghĩ rằng mình có một giác quan thứ sáu :

*Năm giác quan hợp lại thành tưởng tượng
Khiến cảm, nhìn, sờ, nếm, lắng tai nghe
Khiến nối dài bản năng đến lối đi của khát vọng kiểu kỳ...*

Tùy tính tình của mỗi thi sĩ, họ chỉ việc để cho tâm hồn lắng đọng vào một tâm trạng nào đó, rồi say sưa để cho trực giác giúp mình phát biểu tâm trạng đó ra bằng những từ ngữ linh diệu.

Đối với họ, các từ ngữ là như những viên gạch. Các thi sĩ là những phù thủy sẽ phất chiếc đũa thần làm nguồn phấn khích để tung ra những hình ảnh, cảm tình và ý nghĩ chứa đựng một sức mạnh truyền cảm vô biên. Aragon nói : « những từ ngữ đơn giản nhất cũng có đầy sức mạnh », Paul Éluard bảo : « Ái tình chỉ là những từ ngữ bao la mà nói lên một cách dịu dàng » (Immenses mots dits doucement). Jean Cayrol thì cho « Từ ngữ cũng là những đèn đài để ở », tùy mỗi thi sĩ mang lại cho nó một nội dung, để gọi nên những tình cảm tư tưởng mãnh liệt khác nhau. Điều can hệ nhất là tâm trạng phải mãnh liệt sống. Thi sĩ Paul Éluard cho rằng khi ta đang sống mãnh liệt trạng thái tâm hồn nào, thì các từ ngữ ta phát biểu ra lúc đó dù là ý thức hay vô thức đều mang màu sắc của tâm trạng đó, và gọi lên những hình ảnh, tình cảm, ý nghĩ về trạng thái vui, buồn hay căm thù, êm dịu tùy đó :

*“ Những từ ngữ nào tôi đã không nói ra ấy là tối nghĩa
đối với tôi.*

Còn tiếng nào tôi đã nói ra được thì có chi bí ẩn đâu.

Những danh từ cụ thể.

Chúng bởi đâu đến với tôi

Trên lớp sóng trù tượng đó

Bao giờ cũng thế

Nó chìm đắm tâm hồn tôi

Các từ ngữ cũng giống như các tình cảm

Chẳng phải vô cớ mà ta thừa tự được

Bởi vòng hào quang các nạn nhân

Bởi những giấc ác mộng của niềm thất vọng

Bởi sự căm thù và nỗi xao xuyến

Bởi một quần chúng thất bại và một nhơ dáy

Ngã gục trong buổi xuất trận đầu tiên...

Từ ngữ về mái nhà trong thành phố các kẻ nghèo nàn

thì cũng nghèo nàn như nhà của họ ở.

(Poésies ininterrompues).

Ý nói khi thi sĩ căm thù và phẫn nộ họ các nạn nhân của giới nghèo khó thì tự nhiên các từ ngữ phát lộ ra cũng vương màu căm thù, tuyệt vọng và xao xuyến như vậy.

Đó là đòi hỏi hồn nhiên trong việc phát biểu tâm trạng. Còn nói đến tâm trạng và tư thơ của các thi sĩ ngày nay, ta sẽ thấy có ba tâm trạng chính : Trước hết là một niềm căm phẫn đối với cảnh bất công, dã man và tuyệt vọng của thế giới hiện đại, hay theo kiểu nói của Auden, còn phẫn đối với « cuộc đời đen tối và đầy khó khăn của thế hệ chúng ta ». Cái thế giới mà các nhà triết học hiện đại đã diễn tả, và nhóm thi sĩ cận đại Anh (Cécil Day Lewis, William Empson, John Lehmann, Louis Mac Neice, W. H. Auden,

Stephen Spender, Charles Madge, George Barker, Dylan Thomas và T. S. Eliot) đã tổ giác; cái thế giới tràn đầy :

*« Cả một hệ thống đường rầy, tiền bạc, chữ là chữ.
 Những buổi com, báo chí, mậu dịch, những buổi tranh luận,
 Phim ảnh, vô tuyến điện; tẻ nhạt nhất là hôn phối.
 Đêm ngủ chẳng ngon... »* (Lê Thanh Châu, dịch của St. Spender).

Hầu hết các thi sĩ cận đại và hiện đại đều cảm nhiễm sâu xa cái tâm trạng đó và đều lên tiếng phản uất. Đó là những Henry Heine, những W. Borchert ở Đức, những Éluard, Aragon, Prévert ở Pháp và những thi sĩ kể trên ở Anh.

Tâm trạng thứ hai là tâm trạng chán mứa tuyệt vọng về thân phận bí nhiệm và đau khổ của kiếp người :

*« Tắm thân phi lý của tôi từ đây,
 Trong những đờ sống rời rạc tan hoang... »* (Éluard).
*« Là con vật tôi chả có gì để dẫn tới nơi xa kia.
 Tôi không có quyền sử dụng thời gian.
 Năm bụi tàn trong tôi nào biết đường đi... »* (P. Éluard).

Tâm trạng thứ ba là một tâm trạng phục hồi niềm hy vọng trong việc xây dựng lại phẩm giá con người trong tình huynh đệ cộng đồng, trong tập thể :

*« Bài ca mới, bài ca hay hơn,
 Hỡi các bạn, tôi soạn ra đây :
 Chúng ta muốn ngay trên mặt đất,
 Dựng lên được thiên đường.
 Mọc đủ thức ăn ở dưới này,
 Cho con cháu của loài người.
 Hoa hồng, hoa sim, những vui, những đẹp,
 Đâu bù cho tất cả mọi người.
 Ca của tôi, ca mừng lễ cưới,
 Bài ca hay hơn, bài ca mới !
 Trong tâm hồn tôi, mọc những sao,
 Chứng kiến cuộc nhập môn tuyệt diệu... »*

(Heinrich Heine, trong bài «Nước Đức, chuyện mùa đông»).

Trong tất cả những niềm tâm trạng lớn lao đó, xen vào các nỗi vui buồn, yêu, ghét nhỏ nhỏ của cuộc đời, tạo nên những phút sống mãnh liệt hay dịu dịu. Các thi sĩ ngày nay đã đón nhận hết thảy để phát biểu ra bằng những từ ngữ riêng biệt theo chiếc dĩa thần của họ, phổ thành những khúc ca mới có những âm điệu và tiết tấu riêng của chúng. Đó là Lịch sử và ý nghĩa của Thơ Tự Do. Nếu trong bọn họ, có khi nào trở nên tối tăm rắc rối, thì lỗi ấy không phải ở lối thơ Tự Do nhưng là lỗi ở những phút sống ngông cuồng lập dị, xa quần chúng của họ. Mỗi người sẽ tự tạo nguồn thơ và tự nhận lấy vinh dự riêng biệt.

VĂN-HỌC MIỀN NAM 1945 - 1950

Nhận định của THẾ-PHONG

LỜI GIỚI THIỆU : Lịch sử văn học của một nước, biểu hiện cho khía cạnh sinh hoạt tinh thần của cả một dân tộc, bao giờ cũng chạy thẳng trên đường diễn biến và tiếp nối không ngừng. Bởi thế, việc ghi chép và nhận định những hiện tượng văn học về toàn thể cũng như trong từng giai đoạn rất là cần thiết. Tuy nhiên, nói như thế không có nghĩa là chúng ta có thể chấp nhận bất cứ một lập luận nào bàn về lịch sử văn học hoặc lịch sử dân tộc. Viết và nhận định những hiện tượng văn nghệ trong lịch sử không phải là công việc thường thức văn chương với thái độ chủ quan và tự do, khen chê tùy thích, cũng không phải là công việc phê bình chính trị với những lập trường thiên lệch có tính cách cá nhân hay bè đảng. Và như thế, thái độ chính đáng hơn cả là phải khách quan, tôn trọng sự thật và nhận định sự việc theo lập trường dân tộc.

Nhận thấy rằng nhà văn Thế Phong đã noi theo tôn chỉ trên đây khi viết tập này, Văn-Hóa Á-Châu vui lòng đăng tải để dùng làm một tài liệu văn học cho những ai muốn biết về lịch sử văn học Việt Nam nói chung, văn học miền Nam trong một giai đoạn nói riêng.

Cũng nên đề ý thêm về một thái độ của người viết : « không thể nào căn cứ vào bằng phê phán, nhận định tư tưởng của mỗi tác giả qua tác phẩm cũ để xác định giá trị diễn tiến tư tưởng của tác giả ấy ở hôm nay. » Thí dụ

có một vài tác giả trước đây đã dựa vào lý luận văn học mác xít để sáng tác hay phê bình thì ngày nay họ đã thay đổi hẳn hướng đi. Chẳng cứ gì ở nước ta, trong lịch sử văn học Pháp chẳng hạn, một Jean Paul Sartre hay một Henri Lefebvre (1) trước sau 1955 khác hẳn nhau. Vì thế trong trong tập này, một vài tác giả như Hoàng Tố Nguyên, Vũ anh Khanh (2), người viết chỉ xét bằng giá trị tác phẩm của họ trong giai đoạn còn đáng trong lập trường dân tộc chống xâm lược mà thôi.

Saigon 1959.



BÌNH DIỆN VĂN NGHỆ MIỀN NAM từ giai đoạn 1945 đến 1950.

Hoàn cảnh chính trị và văn nghệ

Sau ngày 19-12-46 ở Việt Nam, có thể chia ra làm hai mặt trận kháng chiến chống xâm lăng :

Mặt trận thứ nhất là kháng chiến chủ lực ở miền Bắc và miền Trung, còn miền Nam là kháng chiến bổ xung.

Nói riêng về mặt văn nghệ, chúng tôi cũng chia ra làm hai phần như phân tách bình diện chính trị vậy. Dù muốn dù không, đã đành rằng văn nghệ không phải là chính trị, nhưng mặc nhiên văn nghệ và chính trị có tương quan song hành với nhau.

Trong cuốn này, chúng tôi nói đến các nhà văn miền Nam 1945-1950 hay là nhà văn kháng chiến bổ xung. Nhưng tinh thần đấu tranh phải được coi như là một.

Trở lại mặt trận chính-trị Nam Bộ, Pháp chiếm Saigon và các thị trấn vào cuối năm 1945, đầu năm 1946 thì phong trào kháng chiến bùng nổ khắp mọi nơi. Miền Nam, chính phủ tự trị Nguyễn văn Thỉnh chỉ là bù nhìn cho Pháp sai khiến. Sau, ông cũng biết vậy là có tội với lịch sử, nên ông tự tử để cứu vãn danh dự một phần nào.

(1) Jean Paul Sartre rời hội Thân hữu Pháp Nga vào năm 1956 khi Poznan, Budapest bị Cộng sản Nga đàn áp. Và Henri Lefebvre, một lý thuyết gia Cộng sản Pháp (CCCP) đã có 30 năm tuổi đảng vừa rời hàng ngũ CS Pháp, viết bài « L'exclu s'inclut » lên án cộng sản đăng trên báo *Les temps modernes* (số tháng 7 1958, xuất bản ở Paris).

(2) Những nhà văn thơ này tập kết ra Bắc vào 1954, đến 1956 bị Đảng Cộng sản thanh trừng cùng với Nhân Văn, Dạ Đẩu, Xét lại Trotsky (Tài liệu của báo VĂN NGHỆ Nội (tháng 5, 1958, số 12) Đặng Thái Mai, chủ nhiệm.

Hoàn cảnh chính trị thì như thế, nhưng hoàn cảnh văn nghệ đã cứu vãn được một phần lớn tinh thần yêu nước rộng lớn.

Lập trường ủng hộ kháng chiến của các nhà văn miền Nam gây được một lực lượng đáng kể. Nhóm Lý-văn-Sâm, Vũ-anh-Khanh, Dương-tử-Giang và Thắm-thệ-Hà nặng về phần sáng tác, nhóm Tam-Ích, Thiên-Giang nặng phần lý luận (1).

Các nhà văn độc lập như : Hoàng-Tấn, Bình-Nguyên-Lộc, Anh-Huy, Việt-Quang, Mai-văn-Bộ (Bách-Việt), Hợp-Phổ, Sơn-Khanh, Phi-Vân, Vũ-xuân-Tự, Quốc-Ấn, Nguyễn-bảo-Hóa, Trúc Khanh.

Nhóm văn nghệ có khuynh hướng về lãng mạn cách mạng (Romantisme révolutionnaire) như Lý-văn-Sâm, Vũ-anh-Khanh, Thắm-thệ-Hà...

Nhóm sáng tác theo duy vật biện chứng như Tam-Ích, Thiên-Giang, Thê-Húc, phê bình và lý luận theo duy vật sử quan là nhóm Chân Trời Mới, hướng về cộng sản khi hoàn cảnh « văn » và « chính » đang còn là kháng chiến.

Qua các bộ môn, ngành văn phát triển hơn cả. Lối văn nhẹ nhàng lồng trong nội dung cảm động của Lý-văn-Sâm, Vũ-anh-Khanh, Thắm-thệ-Hà, Dương-tử-Giang... về thơ như Vũ-anh-Khanh, Hoàng-tổ-Nguyên, Ái-Lan... Sau các nhóm, đến các nhà văn độc lập.

Một số nhà thơ không nói đến, vì trong tập này cũng như các tập trong bộ phê bình văn học (2) của chúng tôi chỉ chú ý đến bộ môn văn. Còn bộ môn thơ chỉ nói điển hình, các nhà thơ hiểu thế mà chăm chú cho.

THẾ - PHONG

Saigon 1956

(1) Trong những số tới, chúng tôi sẽ bàn về nhóm « Chân Trời Mới » của Tam-Ích, Thiên-Giang, Thê-Húc.

(2) Lược sử văn nghệ Việt Nam « Nhà văn hậu chiến 1950-1956 » của Thế Phong đã xuất bản, Huyền Trân 1959.

Phân thứ nhất

**Nhóm LÝ VĂN SÂM, VŨ ANH KHANH,
THẨM THỆ HÀ và DƯƠNG TỬ GIANG**

Tiết I.— KHÁI QUÁT VỀ NHÓM LÝ VĂN SÂM

Tiết II.— DƯƠNG TỬ GIANG

Tiết III.— THẨM THỆ HÀ

Tiết IV.— LÝ VĂN SÂM

Tiết V.— VŨ ANH KHANH

Tiết VI.— KẾT LUẬN VỀ NHÓM LÝ VĂN SÂM.

TIẾT I

KHÁI QUÁT VỀ NHÓM LÝ-VĂN-SÂM

NHÓM Lý-văn-Sâm, Vũ-anh-Khanh Thầm-thệ-Hà và Dương - tử - Giang là nhóm nặng về phần sáng tác. Hai nhà văn sáng tác điển hình cho nhóm nhất là Lý-văn-Sâm và Vũ-anh-Khanh.

Tuy nhiên Thầm-thệ-Hà và Dương - tử - Giang có sáng tác và hai nhà văn sau này còn viết lý luận văn nghệ mà có thể nói là đặt cơ sở sáng tác cho nhóm về nguyên tắc.

Về thơ, Vũ-anh-Khanh còn là nhà thơ điển hình trong số hai nhà thơ nổi tiếng nhất của miền Nam trong giai đoạn 1945-1950 là Vũ-anh-Khanh và Hoàng - tổ - Nguyên.

Chúng tôi phân tách tỷ mỉ ba nhà văn điển hình : Thầm-thệ-Hà, Vũ-anh-Khanh và Lý-văn-Sâm trong tiết tới và phê bình sơ lược nhà văn Dương - tử - Giang.

Sau 1950, Vũ-anh-Khanh (1) sáng tác theo lập trường mác xít và cả Hoàng-tổ-Nguyên cũng vậy, không thấy một bài thơ nào trội hơn trong giai đoạn kháng chiến. Trên tuần báo Văn Nghệ (Hà-nội) của mác xít thỉnh thoảng mới thấy một bài thơ của Hoàng-tổ-Nguyên nhưng không có gì đặc sắc như chúng ta vừa nói ở trên.

Thầm-thệ-Hà lập nhà xuất bản LÁ DẦU, đứng về phía xây dựng chiều sâu con người theo lập trường quốc gia, nhưng không có gì đặc sắc (tính đến hôm nay). ĐỜI TƯƠI THẮM của ông chỉ là một pha tình yêu văn nghệ, đề cao văn nghệ; những tình tiết sắp đặt lỏng lẻo không rung cảm người đọc và nhất là cốt truyện bố cục không vững.

- (1) Một số người làm nghệ thuật ở quê hương miền Nam tập kết ra Bắc. Cùng đi một chuyến với tổng bí thư văn nghệ miền Nam, Lưu-quý-Kỳ và những nhà thơ Trung, Bắc như Nguyễn-Bính, Tế-Hàn. Nguyễn-Bính bị lên án theo Nhân Văn (Trăm hoa). Còn Thanh-Bình Yến-Lan, Hoàng-tổ-Nguyên Vũ-anh-Khanh cũng đứng về phe Nhân Văn công kích một số anh em khác ở miền Nam đã đả kích Nhân Văn. Trần-Dần viết :

‘ Lối kéo anh em miền Nam viết bài đề thêm oxy cánh đề chặn những tiếng nổi của anh em miền Nam khác đang công kích báo Nhân Văn ’.

(Trang 71 nguyệt san « Văn Nghệ » số 12, tháng tư 1958) xuất bản ở Hà-nội).

Minh chứng trên đây cho người đọc thấy rõ số phận của những nhà làm nghệ thuật miền Nam tập kết. Đến tháng 5-1959, Vũ-anh-Khanh vượt tuyến vào Nam, khi qua Bến-Hải bị C.S. bắn chết (theo báo Cách Mạng Quốc Gia ra ngày 1-6-1959). Và theo tài liệu của một người cùng vượt tuyến với thi sĩ Vũ-anh-Khanh, ông bị bắn gãy ống chân. Trước khi chết, ông làm một bài thơ, người bạn quên mất chỉ còn nhớ câu cuối : ‘ Một đóa tài hoa, ai biết không ? ’ (Tài liệu của người bạn thi sĩ Hoàng-trúc-Ly kể lại). Trong những số về sau, chúng tôi sẽ nói đến thi sĩ Vũ-anh-Khanh.

(Chú thích sau này, 1959).

TIẾT II

DƯƠNG - TỬ - GIANG

Tên thật ông là Nguyễn-Tấn-Sĩ, quê ở Bến-Tre. Là bạn đồng hành với Lý-văn-Sâm, Vũ-anh-Khanh, Thăm-Thệ-Hà dựng thành nhóm văn nghệ dựa trên lập trường dân tộc chống xâm lược.

Tác phẩm *TRANH ĐẤU* (truyện dài), *MỘT VƯ TRỤ SỤP ĐỔ* (truyện ngắn 1949) và các bài viết về văn nghệ quốc tế trên báo *Thế Giới* (tạp chí 1949) cũng như các bài phiếm luận văn bản về nhân vật mới trong tiểu thuyết phải có sức khỏe (*santé morale*) (danh từ của Dương-tử-Giang).

Truyện của ông vì quá say sưa với tinh thần kháng chiến (đôi khi siêu mác xít), nên cực đoan, chính diềm ấy người đọc tin rằng sáng tác chỉ huy nên chất giả tạo phơi bày rõ rệt, thiếu chất truyền cảm. Hầu hết các nhân vật trong tập truyện ngắn *MỘT VƯ TRỤ SỤP ĐỔ* xây dựng như thế.

Ở *Đồng Sinh Đồng Tử* (trang 21) ông muốn con người tranh đấu đừng quá tin đàn bà.

Ở *Ngày đẹp*, tác giả chưa phân tách rõ được tâm tình cởi mở của một tù binh được Pháp trả lại tự do. Và đôi khi ông muốn uốn nắn nhân vật theo chủ quan định hướng của mình mà thiếu nghệ thuật cho nên độc giả thấy nhân vật giả tạo.

Ở *Một vũ trụ sụp đổ*, ông tả thái độ của cô gái Bắc (vũ nữ Nga) cách đối thoại không đúng với miền mà tác giả muốn lồng tác phong của họ có địa phương tính, nói về lối sống của một cô gái miền Bắc. Vì thế nghệ thuật vào giả tạo.

Dương-Tử-Giang là nhà văn lý luận cơ sở sáng tác cho nhóm và cây viết cực đoan nhất trong nhóm. Viết tiểu thuyết của ông phải là tiểu thuyết cảm động giả qua nhân vật có cảm quan mà là lòng, lý luận mớ, cho nên văn Dương-Tử-Giang ở *TRANH ĐẤU* cũng như *MỘT VƯ TRỤ SỤP ĐỔ* chưa thành công trên địa hạt tiểu thuyết.

Những ông là một cây viết lý luận vững vàng. Ở hôm qua, tiểu thuyết của ông chỉ là một phương tiện muốn đi đến tiểu thuyết chính trị nhưng chưa có nghệ thuật cao.



TIẾT III

THẨM-THỆ-HÀ

I) **Tiểu sử.**— Tên thật ông là Tạ Thành Kính. Sinh năm 1923 ở Trảng Bàng (Nam Phần). Sống trong gia đình tư sản nên ông chịu rất nhiều ảnh hưởng và sau này diễn đạt qua văn thơ. Học hết chương trình ban trung học, ông để một thời gian nghiên cứu văn học quốc tế trước khi viết văn.

Năm 1942, ông bắt đầu viết văn đăng rải rác trên các báo miền Bắc. Ông dùng tên thật ở ban đầu khi làm thơ. Tác phẩm đầu tay của ông là *VÓ NGỰA CẦU THU* tiếp đến là *GIÓ BIÊN THỦY, NGƯỜI YÊU NƯỚC* (tái bản hai lần, Tân Việt Nam Saigon 1949).

Năm 1953, ông bị động viên, thời gian trong quân ngũ ông chủ trương báo Phụng Sự. Năm sau, ông được giải ngũ trở về viết văn và làm giáo sư văn chương ở các trường trung học Saigon. Ông còn viết nghị luận *VIỆT NAM TRÊN ĐƯỜNG CÁCH MỆNH TÁN VẤN VĂN HÓA*.

Tác phẩm mới xuất bản : *ĐỜI TƯƠI THẮM* (Lá dâu 1957).

II) **Khuynh hướng.**— Là nhà văn trong trong nhóm Lý - văn - Sâm và là cây bút nghị luận, sáng tác trong trường lãng mạn cách mệnh. Những tác phẩm có luận đề ấy, Thẩm-Thệ-Hà phục vụ kháng chiến chống xâm lược ở miền Nam.

III) **Phân tích tác phẩm chính.**— Nói đến Thẩm Thệ Hà điển hình trong tác phẩm, chúng ta phải kể đến *NGƯỜI YÊU NƯỚC*. Cốt truyện *Người Yêu Nước* gồm ba nhân vật chính : Vũ, Bão, Phượng. Vũ là con nhà quan) Bão là con người cách mệnh thực thụ, Phượng là người yêu của Vũ. Nhờ Bão, Vũ từ giả triết lý sách vở để đi vào con đường chiến đấu trong hàng ngũ giải phóng dân tộc khi Pháp đổ bộ lên Việt-Nam, năm 1946 lấy cớ tước khí giới Nhật. Phượng yêu Vũ rồi nhờ người yêu, nàng cũng lao đầu vào cách mệnh. Qua bao nhiêu chông đường chiến đấu, vào tù ra ngục Phượng bị đi đầy (phát vãng) thoát khỏi án tử hình nhờ ở một đại úy Pháp. Kết luận *Người Yêu Nước* qua một lá thư Phượng gửi cho Vũ, dù nàng ở trong trại cải hóa, nhưng không bao giờ cải hóa nổi lòng yêu nước của Phượng và bao giờ tình yêu tổ quốc cũng song hành với tình yêu Vũ đang chiến đấu ở phương trời xa.

Thẩm Thệ Hà hòa đồng tâm hồn những người *đến nỗi* bừng tỉnh giờ khởi điểm của cách mệnh; rồi hướng dẫn họ *tranh đấu* giành độc lập.

Ông đưa Bão làm điển hình cho vai trò *lãnh đạo* cách mệnh giải phóng ở miền Nam. Tâm trạng của những chiến sĩ ấy là phải biết hy sinh, mặc dầu họ không hẳn là những người khác thường, vẫn có tình yêu cá nhân, gia đình, đồng loại, xa quê hương biết vọng tưởng. Thì đây

là một Bão. Bão của Thầm Thệ Hà diễn tả lòng nhớ thương ấy qua một đoạn văn linh động:

“... Có những đêm đứng tựa bên song cửa, lòng tôi tha thiết nhớ quê hương. Chẳng rõ khi hay tin tôi bị bắt gia đình tôi sẽ khổ đến bậc nào, những người bạn thân yêu của tôi sẽ lo lắng đến bậc nào? Có lẽ họ tưởng tôi đã chết. Có người hẳn đêm đêm cầu nguyện cho tôi. Nhiều khi những ý tưởng rùng rợn đến với tôi, tôi nghĩ biết đâu một khi chết, tôi sẽ không được an nghỉ dưới miếng đất êm ấm của quê nhà, mà tôi phải vùi thây ở một phương trời lạnh lẽo, thân mình đầy đầy những vết đạn. Tuy nghĩ thế, tôi vẫn không nao núng...” (trang 29 quyền tái bản kỳ 2).

Đoạn văn trên phân tích tâm lý đúng, không phải đã làm cách mệnh mà không sợ chết, sự khác biệt chỉ là biết mình chết nhưng vẫn hy sinh. Tình yêu quê hương của Bão khiến chúng ta nhớ đến một nhà cách mệnh Việt Nam đã từng ca tụng rằng ở trên đời này tình bạn và tình quê hương đáng kể nhất. Vũ là bạn Bão. Ảnh hưởng cách mệnh đã đưa tâm hồn Vũ đến xáo lộn. Khởi điểm của thức tỉnh là đọc sách chính trị với giai cấp đối lập mà Vũ đang sống. Vũ là con một ông quan, thì tất nhiên là người cha phải bênh vực giai cấp thống trị; khi thấy con đọc sách tả đối lập; ông Phủ bức rọc và bắt con theo mình bằng cách cho đọc sách chống lại tả đối lập. Thầm Thệ Hà ghi lại ở đây một hình tượng xác đáng:

“... Ông Phủ, tay cầm một quyển sách thông thả bước vào. Mặt ông không có vẻ giận, cũng không có vẻ vui. Ông kéo ghế ngồi, đặt quyển sách lên bàn bảo Vũ:

— Mẹ con nói độ rày con ham đọc sách, nên cha đã chọn quyển này cho con đọc. Vũ liếc mắt nhìn lên quyển sách thấy hàng tựa (MẤT NÀ CÁCH MẠNG). (trang 34)

Đoạn này, ông đã làm tròn sự kiện nhận xét tâm lý và tận dụng mọi khả năng lột mặt nạ tâm địa ác độc của bọn phong kiến.

Một vài đoạn ông viết rất tâm lý như tả tâm trạng một người cách mạng (giai cấp tiểu tư sản) phải sống với nhân dân nên ban đầu bỡ ngỡ và khó chịu. Như:

“... Càng sống chung lộn với hạng bình dân, Vũ càng cảm thấy cái khó khăn của nhiệm vụ. Họ là những người yên phận, ưa tịnh, nhưng chàng phải kiên nhẫn lắm mới chịu nổi với tánh tình và cách sống của họ. Đừng ai cố bào chữa họ là một người tốt đẹp, đáng ca ngợi. Vũ đã lắm khi bức mình vì những tiếng chửi mắng nhau của họ suốt đêm chỉ vì những chuyện nhỏ nhặt (sic) như mất một cái quần hay dành nhau một trái ổi. Những chuyện trộm cắp thường xảy ra luôn, những cuộc đánh nhau một cách tàn nhẫn không thương xót. Họ sống như thế, ngày này qua ngày

khác, tháng này qua tháng khác. Họ không nhìn lên trên, không nhìn ra xa và không muốn gì khác hơn kéo lê cuộc đời như thế trong tăm tối...»

Điều động triết lý trong sách và ngoài đời (lý thuyết — hành động) Thầm Thệ Hà nhắc cho người đọc thấy sự tiếp nhận nền triết lý giáo dục của học đường cũng như sách vở khác hẳn. Đoạn này của ông khiến chúng ta nhớ đến đoạn kết ở một truyện *Người bạn đường* của Maxime Gorki. Gorki tả cuộc sống đặng tử của ông hòa đồng trong sinh hoạt nhân dân với một người bạn đưa ông đi trong bốn tháng khác xa hẳn mô triết lý của bác học, triết nhân trong sách vở. (*Món Campagnon-Vagabonds* (Ed. Albin Michel). Thi đây, ở Thầm Thệ Hà :

« ... Sự thật, không có gì là lạ. Nếu một bài học trong cửa ngục giúp cho anh Bão thành 'vĩ nhân, nếu những sự thật ngoài đời giúp cho anh vượt khỏi chỗ huyền vi của Mặc Tử đi tìm một tôn giáo khoa học, thì sự diệt hết dục vọng cá nhân của em (Phượng) để bước vào lễ xã hội cũng là một sự thường » (Thư Phượng gửi cho Vũ).

Bức thư còn là đoạn kết cuốn truyện, Phượng bị đưa đi phát vãng gửi cho Vũ khiến người đọc có một cảm giác buồn thắm thía, nhưng không vì thế mà tiêu cực. Đoạn văn đặc sắc nhất trong lá tâm thư ấy khiến chúng ta cảm phục những con người cách mệnh từ chối hôm nay đề nghĩ đến ngày mai và họ hy sinh thân họ đầu tiên :

« ...Đêm đó, đời em bắt đầu sa vào tăm tối. Cánh cửa ngục chắn ngang cuộc đời tự do và cuộc đời tù hãm, ngăn cả tiếng gió !ộng, ngăn cả ánh trăng xanh. Em còn đợi gì đây. Một ngày mai, người ta sẽ đưa em đến bãi đất hoang vu, lựa cho em một nơi yên nghỉ tốt và gởi cho em một phát đạn. Thế là hết. Em sẽ yên phận em, mặc cho trận cuồng phong dấy xéo trên mảnh đất thân yêu. Có cái gì chưa xót động ở lòng em và trào lên mắt em. Em thấy tâm hồn em cũng đau thương như hồn nước. Một buổi em đang ngồi tĩnh tâm ở góc khảm đề hồn theo dõi những hoạt động của những người bạn xa. Chẳng hiểu anh Vũ hiện đang làm gì ? Anh Bão đã rút quân đội về đâu ?... » (trang 65).

So ưu và khuyết điểm trong văn Thầm-thệ-Hà không là bao. Có lẽ nhiều khi nhân vật của Thầm-thệ-Hà yêu nước một cách quá nồng nhiệt đến nông nổi như đi đầu cũng vô ngục mình làm cách mạng. Thái độ của Vũ chứng tỏ điều ấy trong *Người Yêu Nước*.

Văn trong *Người Yêu Nước* khô khan, thiếu hấp dẫn, nhưng đi vào chiều sâu con người. Nếu người đọc không nhận định được rằng cần phải theo dõi tác giả thì có lẽ sẽ buông ngay từ đầu cuốn. Như vậy chứng tỏ nghệ thuật viết tiểu thuyết của Thầm-thệ-Hà chưa cao. Đôi khi nhân vật tiểu thuyết thiếu tự nhiên, có vẻ sắp đặt theo luận đề. *Người Yêu Nước* không gần gũi với mình thì lẽ tất nhiên là thiếu tác động

cảm hóa người đọc mà chính ý định của tác giả là mong cảm hóa đường lối chính trị trong tiểu thuyết. Ông là nhà văn không giàu tình cảm, có lẽ một phần Thăm-thệ-Hà bị ảnh hưởng nhiều khi viết lý luận. Nói thế, không phải là một nhà văn biên khảo hay lý luận không viết được tiểu thuyết hay.

Thăm-thệ-Hà viết văn khô khan, nhưng ông cho rằng lối tả thực xã hội cần phải thế. Cho nên ông bênh vực sự thiếu nghệ thuật tiểu thuyết của ông bằng mấy lời thanh minh ở bài tựa: « *Người Yêu Nước* ».

« ...*Nếu trong có vài đoạn tả tình, đó chỉ là tính cách lãng mạn cách mạng* (R. r) *Các danh tác như Stribling, Ostrovski, Boris Gorbatoov* ».

Trong lúc cao trào cách mệnh đang bốc lên, ông cho rằng nếu tả tình thì e lãng mạn, nên ông giải thích sự hiểu lầm chẳng? Sự thực thì nào đâu có thế, một *La Mère* Gorki, một Gorbatoov viết về *Tình bạn* của hai người liên lạc với nhau trong điện thoại biết bao nhiêu là tình tiết sâu đượm, mà tình ấy còn thiêng liêng hơn cả tình yêu thanh xuân, hoặc Constantin Paoustovski đã dùng lối tả tình-cảm con người theo giác quan (đã có) và đồng hóa theo mình (diễn tiến hòa đồng chủ quan định hướng) thì từ sự hướng dẫn ấy mới đem lại kết quả, nghĩa là người đọc thấy rằng tâm lý họ không xa họ bao nhiêu và cái kết thúc trong tương lai của họ phải như là hoàn cảnh tương đồng của tác giả thì mới có nghệ thuật cao đồng hóa và truyền cảm tư tưởng. Bất tất, ông phải giải thích như trên (*Chuyến xe đêm* của Constantin Paoustovski do Trúc Đường dịch).

IV) Kết luận.— Thăm-thệ-Hà và Dương - tử - Giang, những nhà văn khác hẳn Lý-văn-Sâm và Vũ-anh-Khanh, nghĩa là ở bình diện tiểu thuyết chưa có nghệ. thuật cao. Sự phân định rõ rệt trong nhóm có hai phe (*clique*) phản ảnh sâu sắc trong văn của bốn tác giả trên. Sâm và Khanh có lối văn của những cây viết kháng chiến chỉ biết yêu nước không nhìn xa, viết những cái gì sống đượm nồng nàn của một dân tộc chống xâm lược.

Còn Thăm-thệ-Hà là con người lý luận đặt cơ sở sáng tác và sáng tác giải quyết kết thúc theo cơ sở đã đặt.

Người Yêu Nước của ông hòa đồng với cách mệnh và hướng dẫn người dân Nam Bộ yêu nước chống xâm lăng 1946.

Người Yêu Nước chưa hẳn là cuốn tiểu thuyết phong phú tình cảm và đặc sắc, nhưng khuyết điểm ấy không làm lu mờ được ý định rất có công của tác giả đề cao và hướng dẫn lòng yêu nước bằng truyện.

1957, ông cho xuất bản cuốn tiểu thuyết ĐỜI TUỔI THẮM, bố cục lỏng lẻo, tình tiết nghèo nàn và nhạt nhẽo; một lần nữa mình chứng Thăm-thệ-Hà chỉ là nhà văn giá trị ở giai đoạn 1945-1950 mà thôi.

THẾ-PHONG

ĐIỀM SÁCH

I.— KHÁT VỌNG

Thi phẩm của CHẾ VŨ

HUYỀN TRẦN xuất bản, 1959.

ĐƯỜNG-BÁ-BỔN viết

CHẾ VŨ là một nhà thơ có từ ba năm nay, thi phẩm đầu tay xuất bản năm 1956 « *Hoa Tâm Tư* » rồi đến « *Khát Vọng* » (1959). Thi phẩm đầu tay của ông không làm mấy ai để ý vì nội dung tập ấy chỉ là những bài thơ ước lệ của một người trí thức muốn mình được gia nhập ngành thi nghệ bằng cách cho ra đời một tập thơ. Hơn hai chục bài thơ của thi phẩm đầu tay ấy không thành công, vì ước lệ như đã nói, vì thiếu rung cảm chân thành (ước lệ mà) cho nên bị quên lãng thẳm lạng.

Khát Vọng—(Huyền Trần 1959), là một thi phẩm gồm hai mươi bốn bài. Nhìn tổng quát mà nói, hơi thơ của Chế Vũ quả đã là một thi sĩ. Dù là một thi sĩ có thể thành công với lối thơ tự do có niêm luật, nhịp điệu riêng của mình. Tôi muốn nói như vậy, vì xu hướng thơ tự do của bình diện văn nghệ chúng ta hôm nay có nhiều thi phái lẫn; mặc dầu rằng nhìn xa hơn, nếu không ảnh hưởng lối diễn đạt của Tây Phương như *Surréalisme*, *Dadaïsme*, *Existentialisme*, thì cũng ảnh hưởng *Maïakowsky*, *Alexandre Blok*, *Simonov*... hay gần hơn *Nguyễn hữu Loan*,

Tát-Vinh, Hồng-Nguyên, Trần-quang-Dũng (thi sĩ này sở trường thất ngôn). Đó là tôi nói về lối diễn đạt. Còn nội dung, thiếu gì thi sĩ hôm nay đã mượn thơ của *P. Éluard, L. Aragon, J. Prévert* để làm thơ của mình; thậm chí ông *Thanh-Tâm-Tuyền* với « *Tôi không còn cô độc* » đã đem cả một *postulat* (định đề) cho lối thơ mình bằng một lời nói của nhân vật *Nathaniel, André Gide*, để có một đường lối riêng cho mình mà ông quên mất rằng ông không chú thích. Còn ai lạ gì! Khi đã đọc văn-hóa Tây-phương (Pháp) mà không hiểu rằng đó là *plagiat!* (một thứ sale plagiat). Nội dung thi phẩm thứ hai của Chế-Vũ đã thoát được lẽ lối ấy, tuy nhiên đôi khi ông cũng lấy đà của *Whitman* (*poète national de l'Amérique*) như trong câu: « *Hãy cho tôi giấc ngủ bình yên* ». (Ngũ Yên, trang 23). Cả tập thơ của ông hướng về cái tôi từ thoát sinh ảnh hưởng đời sống giáo lý tinh thần của đạo Phật, thuyết Thiên Lương. Tuy nhiên, không phải là ông đã đem những giáo lý khô khan của đạo Phật vào thơ song thái độ, hình tượng, đời sống cá nhân mới chỉ thâm nhập trong thơ của ông mà thôi. Nói như thế, nhưng thơ của Chế-Vũ đã thoát hơn thơ của *Đức Nhuận* một tu sĩ đạo Phật mới cho xuất bản thi phẩm « *Gió Thiêng* ».

Về mình, nói như *Âu Phương*, *accepter son lot hay engagement en soi* (nhận phận) Chế-Vũ đã thành thật lắm. Ông thắc mắc về con đường đi của mình, đây là con đường tinh thần khác khoải, suy tư cho thân phận mình, nói riêng, và về tình yêu. Đọc thơ ông, người đọc có cảm tưởng rằng ông đang chấp tay đi vào lòng đời để tìm người yêu trong định mạng. Riêng về mặt tình yêu trong thơ, Chế-Vũ đã làm sáng tỏ được một phần nào nỗi lòng mình rung cảm. Tuy nhiên cũng chưa có gì là bản sắc độc đáo, thơ ông mới chỉ có bề mặt, thiếu chiều sâu — có thể là ông còn sống quá ư nông cạn, chưa có cơ hội chủ yếu (*expérience vécue hay cruciale*, nói theo danh từ *Bacon*). Điều này sẽ giúp ông tiến bộ hơn. Khi đời sống của ông đã lăn vào tận hưởng một lối nào có rẽ cội, tức khắc thơ ông sẽ nồng đượm hơn. « *Khái vọng* » là một tập thơ có thể đưa ông vào ngành thi nghệ Việt-Nam hậu chiến một bước vững vàng.

NGŨ YÊN

Hãy cho tôi giấc ngủ bình yên
Đừng chấp chừa ác mộng
Đã bao đêm dài rô đồng lệ nóng
Tính hay buồn nên mắt ướt suy tư
Mắt tôi cay chờ đợi đến bao giờ

Hương trinh tiết Nàng Thơ về hiển hiện
 Trót sinh ra, lòng tôi là sóng biển
 Là mây mù, giông tố đặc trường giang
 Trót sinh ra, đã nhớ nắng Thiên Đường
 Thích mơ mộng, trán u hoài năm tháng
 Người ta bảo : đời tôi như giấc mộng
 Sống rất dài và quá sợ mờ cỏi
 Chuyện tình duyên đã lỡ mấy lần rồi
 Bờ cao số nên chậm thành sự nghiệp



Tôi vẫn biết ngày mai rồi oanh liệt
 Phút khởi đầu, đã trót hẹn từ nay
 N. m dọn đường, ngày tháng mãi mê say
 Tóc thơm nắng, tôi vun trồng mộng mị
 Những buổi xuân đầu sao dài vạn kỷ !
 Đ. m rất buồn, tôi ngủ chẳng bình yên
 Ôi bóng nàng đâu ? tôi quyết đi tìm
 Được linh ứng sẽ sáng thành sự nghiệp



Giấc ngủ hôm nay, tôi từng khám liệm
 Cả thi hài quá khứ xuống đất đen
 Trông tương lai rất quá đổi êm đềm
 Tôi chẳng vội buộc hồn vào tận hưởng
 Đã bao năm rồi thuyền mình lạc hướng
 Chút mộng còn thành sự thực hôm nay !
 Giấc ngủ bình yên theo đúng luân hồi
 Đêm tới sáng, không chen vào mộng mị
 Không trần trọc bởi mùi hương dạ lý

Không tại nàng, hình ảnh của ngày mai
 Người ta thương tôi, tôi cảm ơn hoài
 Ân ghi nhớ, để dành cho tôi chết
 Vốn biết đời tôi ngày sau lắm liệt
 Hoa trên đời sớm tôi nở trên miền



Đêm rất dài tôi ngủ rất bình yên

CHẾ VŨ

(Trích trong KHÁT VỌNG)
 trang 23, 24

ĐƯỜNG BÁ BỎN

Ký sau : II.— NGƯỜI YÊU TÔI KHÓC

Thi phẩm của THẾ VIÊN



Hoạt động của Hội V.N.N.C.L.L.V.H.A.C

Tháng Sáu 1959

THAM DỰ HỘI NGHỊ CÁC TRIẾT GIA ĐÔNG - TÂY

DO lời mời của Bác sĩ Charles A. Moore, chủ tịch Ủy ban triệu-tập Hội-nghị triết gia Đông-Tây, giáo sư Nguyễn đăng Thục đã lên đường sang Honolulu ngày 19-6-1959. Cùng đi với ông Chủ tịch là ông Nguyễn Nhân, Phó Tổng Thư ký Hội.

Đây là khoá hội thảo lần thứ ba của các triết gia Đông-Tây, tổ chức 10 năm một lần, có mục đích nghiên cứu tư tưởng Đông-Tây để tiến tới sự hiểu biết và hợp tác quốc tế về mọi mặt.

Khóa Hội-thảo lần này sẽ kéo dài sáu tuần lễ, kể từ 22 tháng 6 đến 31 tháng 7 năm 1959. Đề tài chính của cuộc thảo luận là « Viễn tượng thực tiễn của nền triết học Đông-Tây », và mục tiêu của Hội nghị nhằm « Cứu xét về những mối tương quan thực tiễn của nền triết học đối với những tổ chức văn hóa và sử dụng nền triết học làm căn bản cho những sự hiểu biết lẫn nhau và cho những công cuộc cộng tác trên thế giới. »

Phó Tổng Thống Ấn độ Radhakrishnan sẽ ở trong số những triết gia từ Nhật Bản, Hương Cảng, Đại Hàn Dân quốc, Đài Loan, Hồng Kông, Việt Nam, Ấn độ,... qua đây dự Hội nghị và Đại diện cho Á Châu tại Hội nghị, 39 học giả sẽ trình bày những bản thuyết trình và điều khiển các cuộc thảo luận.

Các triết gia sẽ thảo-luận về sự hiểu biết lẫn nhau giữa Đông và Tây trên các địa hạt của nền triết học xã hội như luật-pháp, kinh-tế, thương-mại, chính-trị, những cuộc bang-giao quốc-tế, luân-lý, nghệ-thuật và tôn-

giáo. Họ sẽ tìm ra một sự hiểu biết về những tư-tưởng căn-bản và những tư tưởng có ảnh-hưởng tới những hành-động của con người trong những địa-hạt trên, ở cả hai nền văn-hóa Á-châu lẫn Tây-phương.

Các triết-gia sẽ dành tuần lễ đầu vào việc mở một cuộc thảo-luận đại-cương về mối liên-hệ giữa những lý-thuyết triết-học và những công việc thực-tiến. Trong vòng bốn tuần lễ sau các triết-gia sẽ lần lượt đề cập tới bốn đề mục liên quan tới cuộc thảo luận đại cương. Vào tuần lễ cuối cùng các triết-gia sẽ mở một cuộc kiểm-soát tổng-quát và tổng hợp tất cả những cuộc thảo-luận.

Những kết-quả của cuộc hội-nghị trên sẽ được công-bố theo hai thể-văn, một thể theo lối văn kỹ-thuật và một thể theo lối văn bình dân.

NHÀ BÁO SOL SANDERS ĐẾN THĂM HỘI

Ngày 12-6, ông Sol Sanders, Giám đốc văn phòng Viễn-Đông của Công ty Mc Graw Hiel tại Nhật Bản và là chủ bút của tạp chí Business Week xuất bản bằng Anh ngữ, trong dịp viếng thăm Việt-Nam đã có nhã ý đến thăm Hội. Ông Sanders rất vui mừng được đọc tạp chí Asian Culture của Hội và ông đã lập cho hội một danh sách chừng ngoài 20 nhân vật văn hóa ngoại quốc rất tha thiết đến những công cuộc liên lạc, tìm hiểu và hợp tác văn hóa giữa các dân tộc. Ông Sanders cũng sẽ viết thư giới thiệu Hội với từng người một.



NGUYỄN-SAN VĂN-HÓA Á-CHÂU

TRONG NHỮNG SỐ TỚI :

Triết lý nhân bản Việt-Nam (Nguyễn đăng Thục) — Những cuộc tiếp xúc đầu tiên giữa Đông Nam Á với Tây Phương (Phan Khoang) — Thơ tự do : Một tâm-trạng của thời đại (Nguyễn Nam Châu) — Văn học miền Nam 1945-1950 : Lý văn Sâm (Thế Phong) — Vài lời thương xót về một giai đoạn lịch sử Việt Nam : Dương đình Nghệ — Kiều công Tiễn và Ngô trileu (Trần kinh Hòa) — Âm nhạc cận Kim Léo (Trần trọng Thiện và Lê Thương) — Hôn nhân tại Trung hoa và Ấn độ (Huài kìm Yến) — Pasternak và Cholokhor : hai chứng nhân, một thế giới — Hồ quý Ly với nhà Hồ (Tô Nam) — Lịch sử hội họa : Claude Monet với họa phái Ấn tượng (Phạm kìm Khai).

Và nhiều bài vở giá-trị khác.

GIÁ BÁO DÀI HẠN (Phần Việt-ngữ)

MỘT NĂM : 240\$00

SÁU THÁNG : 120\$00



Thư từ, bài vở gửi cho :

LÊ-XUÂN-KHOA

Tiền bạc, ngân phiếu gửi cho :

TRINH-HOÀI-ĐỨC

Tòa-soạn : 201, **LÊ-VĂN-DUYỆT** — SAIGON

Đ. T. Saigon 24 655

Chủ nhiệm :

NGUYỄN ĐĂNG THỤC

亞洲文化

lưu tại nhà in riêng của VĂN-HÓA Á-CHÂU
Quản-lý TRỊNH-HOÀI-ĐỨC

GIÁ : 20
Công sở : 30