

TRẦN NGỌC THÈM
PHÓ GIÁO SU, TIẾN SĨ KHOA HỌC

T Ì M V Ë
BẢN SẮC VĂN HÓA
VIỆT NAM



NHÀ XUẤT BẢN TP. HỒ CHÍ MINH

TÌM VỀ BẢN SẮC VĂN HÓA VIỆT NAM

TRẦN NGỌC THÊM

(Dr. Sc., Ass. Prof. of HoChiMinh city University)

DISCOVERING THE IDENTITY OF VIETNAMESE CULTURE:

Typological-systematic views

TRẦN NGỌC THÊM

Tìm về **BẢN SẮC**
VĂN HÓA VIỆT NAM
(CÁI NHÌN HỆ THỐNG - LOẠI HÌNH)

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH
1996

Với tư cách là nền tảng tinh thần của xã hội, là động lực thúc đẩy sự phát triển, đồng thời là một mục tiêu cao cả của chủ nghĩa xã hội, VĂN HÓA có vai trò đặc biệt quan trọng trong việc bồi dưỡng và phát huy nhân tố con người, xây dựng xã hội mới và con người mới.

*(Nghị quyết Bộ Chính trị số 09-NQ/TW ngày 18-2-1995
về một số định hướng lớn trong công tác tư tưởng hiện nay)*

VĂN HÓA

*là cái còn lại khi người ta đã quên đi tất cả,
là cái vẫn thiếu khi người ta đã học tất cả.*

Edouard Herriot



Lời giới thiệu

GS. PHẠM ĐỨC DƯƠNG

Tổng biên tập tạp chí

"Việt Nam & Đông Nam Á ngày nay",

Nguyên Viện trưởng Viện nghiên cứu Đông Nam Á

Chúng ta đang ở vào thời điểm bước ngoặt của thời đại với mối quan hệ hữu cơ và sự tác động qua lại, đan xen giữa hai quá trình của sự phát triển thế giới: đó là cuộc cách mạng khoa học - công nghệ và cuộc cách mạng xã hội. Mọi tín hiệu cũ đều không còn hoàn toàn phù hợp, mọi cách tiếp cận xưa đều không đủ khả năng cung cấp cho ta chìa khóa vạn năng để đi vào tương lai. Do vậy, nền học vấn hiện đại đòi hỏi phải có kiến thức đồng bộ, tư duy tổng hợp và phương pháp tiếp cận liên ngành trên cơ sở tích hợp các dữ liệu của nhiều khoa học. Văn hóa học đáp ứng được đòi hỏi đó.

Mặt khác, với những thành tựu khoa học và công nghệ kì diệu, ngày nay con người đã và đang thực hiện những ước mơ của mình trong việc chinh phục vũ trụ, thám hiểm đại dương... Nhưng cũng kèm theo đó là biết bao hậu quả nghiêm trọng đe dọa cuộc sống con người như nạn ô nhiễm môi trường, thiên tai, bệnh tật... Để lập lại sự cân bằng giữa tự nhiên và con người, giữa tăng trưởng kinh tế với ổn định và phát triển hài hòa, nhân loại mong muốn xây dựng

một môi trường xã hội nhân bản, bền vững, an khang, trong đó văn hóa đóng vai trò vừa là động lực, vừa là hệ điều chỉnh cho sự phát triển kinh tế- xã hội.

Là nhân tố quan trọng trong nền sản xuất tổng hợp, văn hóa như chất keo kết dính các mối quan hệ kinh tế, chính trị, xã hội... tạo nên hình hài và bản sắc mỗi dân tộc, mỗi quốc gia. Văn hóa có khả năng bao quát một cách trực tiếp, đảm bảo tính bền vững của xã hội, linh kế thừa của lịch sử và không bị trôn lấn ngay cả khi hội nhập vào những cộng đồng lớn hơn. Trong quá trình hội nhập thế giới, trong khi khoa học kĩ thuật càng nhất thể hóa bao nhiêu thì, ngược lại, văn hóa lại càng được khu biệt bấy nhiêu. Như những dòng sông, văn hóa của các dân tộc bên bờ lịch sử, thấm nhận, gan lọc tinh hoa từ muôn dặm nẻo, không ngừng chuyển tải và biến đổi, không ngừng giao lưu và mở rộng để rồi góp phần của riêng mình vào đại dương văn hóa mệnh mông của nhân loại.

Nếu như ta hiểu văn hóa là tất cả những gì do con người sáng tạo ra trong quá trình ứng xử với tự nhiên và xã hội thì mọi cái liên quan đến con người đều có mặt văn hóa của nó. Chẳng thế mà ngày nay chúng ta có tới mấy trăm định nghĩa về văn hóa, và trong khoa học nhân văn không có một khái niệm nào lại mơ hồ như khái niệm văn hóa. Văn hóa đã tồn tại cùng với quá trình phát triển loài người, nhưng thế giới mới chỉ xây dựng bộ môn văn hóa học từ cuối thế kỉ 19 với nhiều quan điểm, nhiều cách tiếp cận, nhiều trường phái khác nhau. Ở Việt Nam, bộ môn văn hóa học cũng chỉ mới hình thành gần đây; trước đó chỉ có những công trình về lịch sử văn hóa, nhưng khá tản mạn, thiếu hệ thống và chưa dựng được bức tranh toàn cảnh về cấu trúc văn hóa trong quốc gia đa dân tộc Việt Nam. Khó khăn lớn nhất của bộ môn văn hóa học là việc xác định đối tượng và phương pháp tiếp cận thích hợp.

Tác giả cuốn sách *Tim về bản sắc văn hóa Việt Nam: cái nhìn hệ thống - loại hình* mà tôi đang giới thiệu với các bạn - Tiến sĩ Trần Ngọc Thêm - là một chuyên gia ngôn ngữ học nghiên cứu về ngữ pháp - ngữ nghĩa văn bản. Anh có thể mạnh của phương pháp ngôn ngữ học. Nếu như văn hóa là tổng thể các hệ thống tín hiệu khổng

lò mang tinh thiết chế xã hội bao trùm lên mọi hoạt động của cộng đồng người, thì ngôn ngữ là một hệ thống tín hiệu quan trọng bậc nhất được xây dựng dựa trên năng lực đặc biệt chỉ có ở hoạt động có ý thức của con người: *năng lực biểu trưng hóa* (symboling). Như vậy, ngôn ngữ vừa là công cụ của tư duy và công cụ giao tiếp chủ yếu, vừa là phương tiện của văn hóa làm tiền đề cho văn hóa phát triển. Mỗi quan hệ hữu cơ giữa ngôn ngữ và các khía cạnh khác của văn hóa gắn gũi tới mức không một bộ phận nào thuộc về văn hóa của một cộng đồng người nhất định lại có thể nghiên cứu tách rời khỏi các biểu trưng ngôn ngữ trong hoạt động của chúng. Nhờ xác lập được cho mình một hệ phương pháp tiếp cận rất có hiệu quả, đặc biệt là phương pháp hệ thống - cấu trúc của loại hình học động, ngôn ngữ học đã trở thành một ngành mũi nhọn trong khoa học nhân văn.

Nhờ vận dụng nhuần nhuyễn hệ phương pháp này, Tiến sĩ Trần Ngọc Thêm đã hoàn thành được một công trình khảo cứu về văn hóa học đại cương và cơ sở văn hóa Việt Nam không những có thể dùng để biên soạn giáo trình giảng dạy ở bậc đại học đại cương mà còn *lần đầu tiên cung cấp cho các nhà nghiên cứu một chuyên khảo toàn diện, có hệ thống*. Với trên 600 trang sách đầy ắp các tri thức, các dữ kiện tổng hợp từ rất nhiều công trình đông tây kim cổ thuộc nhiều lĩnh vực văn hóa khác nhau (thư mục chứa trên 400 tên gọi), bằng phương pháp cấu trúc - loại hình, tác giả đã xâu chuỗi các sự kiện thành một bức tranh tổng quan về văn hóa với cách trình bày hết sức mạch lạc, sáng rõ.

Đó là cấu trúc văn hóa với những đặc trưng và chức năng, các loại hình văn hóa (những vấn đề văn hóa học đại cương) để từ đó xác định tọa độ và con đường phát triển của văn hóa Việt Nam. Đi vào các yếu tố văn hóa, tác giả tập trung khảo cứu lĩnh vực văn hóa nhân thức dựa trên cơ sở triết lí âm dương, mô hình tam tài, ngũ hành của phương Nam (trong đó có Việt Nam) và chỉ ra sự khác biệt của chúng với con đường phát triển tư duy phương Bắc (chủ yếu là Trung Hoa) cũng đi từ triết lí âm dương (được gọi là "lưỡng nghi") đến mô hình tứ tượng, bát quái. Về văn hóa tổ chức cộng đồng, tác

giả đi vào hai lĩnh vực: đời sống tập thể (với các tổ chức từ nông thôn đến đô thị và quốc gia) và đời sống cá nhân (tín ngưỡng, phong tục, văn hóa giao tiếp, nghệ thuật ngôn từ - thanh sắc - hình khối). Từ cấu trúc văn hóa nêu trên, tác giả phân tích cách ứng xử của người Việt với môi trường tự nhiên (ăn, mặc, ở, đi lại) và môi trường xã hội (sự giao lưu văn hóa với các giá trị ngoại lai du nhập vào Việt Nam: các tôn giáo, các nền văn hóa Ấn Độ, Trung Hoa, phương Tây...) và sự đối phó, dung hợp văn hóa Đông-Tây.

Tất cả các dữ liệu, các kiến thức rất đa dạng đó đều đã có sẵn và được các học giả đi trước lí giải, nhưng *khi chúng được tác giả sắp xếp theo một cấu trúc loại hình, được so sánh đối chiếu trong không gian và thời gian theo những quan hệ mới thì chúng lại đem đến cho ta những thông tin và những ý nghĩa mới, những phát hiện lí thú và đôi lúc bất ngờ!* Đây là một cách tiếp cận khoa học và cũng rất *thông minh*. Dù đồng tình hay phản bác, dù còn có thể gặp những sai sót nhỏ (mà trong một công trình lớn thế này thật khó tránh khỏi), người đọc vẫn phải thừa nhận tính *nhất quán, chặt chẽ và logic* trong cách lập luận của tác giả. Giá trị của công trình còn ở chỗ nó được trình bày với một văn phong trong sáng và một *hệ thống bảng biểu tổng hợp* làm nổi bật bộ khung phân tích và tập hợp được một khối lượng tư liệu khổng lồ của các nền văn hóa Đông-Tây, Nam-Bắc, giúp cho người đọc nhận diện được bản sắc văn hóa Việt Nam.

Trong mấy năm gần đây, tôi có tham gia giảng dạy bộ môn văn hóa học đại cương và cơ sở văn hóa Việt Nam ở một số trường đại học, tôi đã sử dụng công trình của Tiến sĩ Trần Ngọc Thêm như một tài liệu tham khảo chủ yếu. Tôi rất cảm ơn Tiến sĩ Trần Ngọc Thêm đã giành cho tôi vinh dự được giới thiệu công trình của anh với bạn đọc. Tôi hi vọng các bạn sẽ tìm thấy ở đây nhiều điều bổ ích và lí thú.

Hà Nội, tháng 5 - 1996

P. Đ. Đ.

Lời đầu sách

Ở Việt Nam, với câu hỏi "Dân Nam Giao là gì?", một phiên dịch viên lâu năm trả lời: "Đó là một loại dân cổ"! Đưa khách tham quan Viện bảo tàng, một hướng dẫn viên du lịch chuyên nghiệp không trả lời nổi câu hỏi của một khách nước ngoài: "Tại sao các ông vua Việt Nam ngày xưa mặc áo màu vàng?"¹. Không chỉ trong giao lưu trực tiếp, mà cả trong các ấn phẩm đủ loại, ta có thể gặp không ít những "lỗi văn hóa" rất đáng trách. Một cuốn an-bom ảnh giới thiệu về Huế mang nhan đề "*Huế ngàn năm văn vật*", trong khi thành phố này mới có lịch sử ba trăm năm. Trong một bài giới thiệu về "*Trống đồng Ngọc Lũ*" trên một tạp chí, dưới hình họa tiết người đánh chiêng có dòng chú thích là "Nhà đánh trống", còn dưới hình họa tiết người đánh trống thì lại chú thích là "Nhà già gạo"², v.v. và v.v.

Cuộc điều tra trong 1.800 thanh niên Tp. Hồ Chí Minh thực hiện vào năm 1994 cho ta những con số giật mình: 39% không biết Hùng Vương là ai (trong đó có cả một số học sinh Trường PTTH Hùng Vương!); 49% không biết Trần Quốc Toản – người anh hùng trẻ tuổi trong cuộc kháng chiến chống Nguyên-Mông (có người còn cho Trần Quốc Toản là ông của Trần Phú!); 64,6% không biết Trương Công Định – người anh hùng chống Pháp nổi tiếng của Nam Bộ (có người thậm chí còn khẳng định ông là một trong 108 hảo hán Lương Sơn Bạc!). Riêng trong 468 sinh viên của 9 trường đại học được điều tra thì 44% không biết Chu Văn An – nhà giáo dục lớn đời Trần; 59% không biết Lương Thế Vinh – nhà toán học Việt Nam danh tiếng tk. XV! [Nguyễn Minh Hòa 1995: 22].

¹ Câu trả lời xin xem §6.6.1.

² Nguồn nhân dân đến sự nhầm lẫn này, xin xem §13.1.3.

Ở các nước công nghiệp tiên tiến, tình hình cũng không khá hơn: Ở Pháp, 30% thanh niên không biết Victor Hugo là ai; với câu hỏi "Hitler là ai?", có thanh niên Pháp đã trả lời: "Một nhà văn tên tuổi!" Mà không phải chỉ một vài người mà có tới trên 50% trả lời thật, 30-40% thì trả lời không biết, hoặc không quan tâm! Ở Mĩ, có thanh niên cho rằng cư dân châu Mĩ La-tinh nói tiếng La-tinh, còn Toronto (một thành phố Nam Canada - lang giềng nước Mĩ) thì nằm ở Ý! [Hirsh 1987].

Tình hình này dẫn đến những hậu quả rất tai hại, nhất là vào thời điểm khi mà sự liên minh, liên kết quốc tế đang ngày càng mở rộng không ngừng. Sự giao lưu quốc tế này bây giờ không còn giới hạn ở phạm vi quan hệ giữa các dân tộc, quốc gia, mà đang ngày càng thâm nhập vào từng ngõ ngách. Trong bối cảnh những biến động lớn về chính trị - xã hội trên phạm vi toàn thế giới, sự quan tâm đến văn hóa và văn hóa dân tộc đang trở thành một vấn đề quốc tế nóng bỏng. Người ta nhận thấy rằng kinh tế ngày càng phát triển thì hố ngăn cách giữa các nước giàu nghèo càng làm căng thẳng thêm các mâu thuẫn xã hội, các mâu thuẫn có tính chất toàn cầu càng gia tăng, thậm chí có nguy cơ đe dọa đến sự tồn vong của văn minh nhân loại. Theo UNESCO, một trong những nguyên nhân quan trọng của tình hình trên là trong các chương trình phát triển quốc gia cũng như quốc tế của mấy thập kỷ vừa qua, người ta chỉ chú trọng đến các mục tiêu phát triển kinh tế tách rời khỏi môi trường văn hóa, trong khi chính văn hóa mới là yếu tố chiếm vị trí trung tâm và đóng vai trò điều tiết của phát triển. Các kế hoạch phát triển không chú ý đến yếu tố văn hóa sớm muộn đều dẫn đến thất bại.

Đại hội đồng Liên hiệp quốc họp tháng 12-1986 đã quyết định phát động *Thập kỷ phát triển văn hóa thế giới 1988-1997* với bốn mục tiêu: (a) Đảm bảo coi trọng một cách thích đáng vai trò của văn hóa trong các kế hoạch, chính sách và dự án phát triển; (b) khẳng định và đề cao các bản sắc văn hóa dân tộc, khuyến khích tài năng sáng tạo và cuộc sống có văn hóa; (c) mở rộng việc huy động các nguồn lực và khả năng sáng tạo của cá nhân và cộng đồng tham gia vào đời sống văn hóa; (d) đẩy mạnh giao lưu và hợp tác quốc tế trên lĩnh vực văn hóa.

Về phương diện lí luận, nhu cầu đẩy mạnh việc nghiên cứu văn hóa hoàn toàn phù hợp với sự gia tăng xu hướng tích hợp của khoa học mà chúng ta đang là nhân chứng. Sau nhiều thế kỉ đi sâu phân tích, chia tách, mấy chục năm trở lại đây các khoa học đang có xu hướng tích hợp, xuất hiện hàng loạt khoa học liên ngành. Văn hóa chính là một đối tượng liên ngành hơn đâu hết.

Trong khi hiểu biết về văn hóa dân tộc quá thấp, nhu cầu phổ cập văn hóa dân tộc rất cao và vai trò của văn hóa dân tộc càng ngày càng lớn, thì khoa học nghiên cứu về văn hóa lại phát triển quá chậm. Văn hóa như một thực thể khách quan đã tồn tại từ lâu cùng với con người. Song có lẽ vì nó bao quát một phạm vi quá rộng cho nên lâm vào tình trạng "cha chung không ai khóc", một thời gian dài, người ta chỉ chú ý đến các khoa học bộ phận. Ở phương Tây khái niệm "văn hóa" được sử dụng lần đầu tiên ở Đức vào giữa tk XVIII bởi nhà luật học Pufendorf, nhà triết học Herder, nhà ngôn ngữ học Adelung. Và mãi đến năm 1871, "văn hóa" mới được E. B. Taylor định nghĩa lần đầu tiên trong tác phẩm Văn hóa nguyên thủy (*Primitive Culture*) gồm 2 tập xuất bản ở London. Nhưng văn hóa như đối tượng của một khoa học độc lập thì phải đến năm 1885 mới hình thành rõ nét với công trình hai tập mang tên Khoa học chung về văn hóa của Klemm người Đức, trong đó ông trình bày sự phát sinh phát triển toàn diện của loài người như một lịch sử văn hóa. Bản thân thuật ngữ "văn hóa học" (*Kulturkunde* t. Đức, *Culturology* t. Anh) thì xuất hiện vào năm 1898 tại Đại hội các giáo viên sinh ngữ họp ở Viên (thủ đô nước Áo) song mãi đến sau công trình *The Science of Culture* của L. White xuất bản ở Mi năm 1949, nó mới trở thành phổ biến.

Trong sự phát triển của khoa văn hóa học nửa đầu tk XX có sự đóng góp quan trọng của các nhà nhân học văn hóa người Mi về việc mở rộng đối tượng và quy mô (những năm 30-40, phong trào nghiên cứu văn hóa và ngôn ngữ của các thổ dân Mi phát triển khá rầm rộ), và của C. Lévi-Strauss về phương pháp (cuốn *Anthropologie Structurale* của ông xuất bản tại Paris năm 1958 đánh dấu việc đưa phương pháp cấu trúc từ lĩnh vực ngôn ngữ học áp dụng vào việc nghiên cứu văn hóa).

Về **văn hóa Việt Nam**, cho đến nay, tuyệt đại bộ phận các công trình được viết ra theo hướng "lịch sử văn hóa" mang tính chất miêu tả rất công

phu tử mí như của Lê Quý Đôn (1773), Phan Kế Bính (1915), Đào Duy Anh¹ (1938), Nguyễn Văn Huyền (1944), L. Cadière (1944-1957), P. Huard và M. Durand (1954), Toan Ánh (1966-1969), Lê Văn Siêu (1972), Ban văn hóa văn nghệ Trung ương (1989) v.v. Bên cạnh giá trị tư liệu hết sức quý báu, các công trình loại này có 3 nhược điểm chủ yếu a) tản mạn thiếu tính hệ thống, tính quy luật, b) do vậy mà còn chứa đựng nhiều mâu thuẫn nội tại, và c) thường bị chi phối một cách vô thức bởi căn bệnh "lấy Trung Hoa làm trung tâm". Chỉ có một số ít tác giả đã ít nhiều thoát ra khỏi tình trạng trên như Kim Định [x, vđ 1973c], Trần Quốc Vương [x, vđ 1980], Phan Ngọc [1994], nhưng các công trình này hoặc còn mang nhiều chất cảm tính - cực đoan (như Kim Định) hoặc là chưa tạo nên một hệ thống hoàn chỉnh

Trong tình hình như vậy khó có thể đòi hỏi được gì nhiều ở các nhà văn hóa học nói chung và các nhà nghiên cứu văn hóa Việt Nam nói riêng. Song, mặt khác, những yêu cầu khoa học của thời đại không cho phép chúng ta đắm chân tại chỗ, bằng lòng với cách hiểu thiếu tính hệ thống mà lại chứa nhiều mâu thuẫn và với căn bệnh "lấy Trung Hoa làm trung tâm" mà nhiều nhà Đông phương học thế giới đã thoát ra từ lâu. Những yêu cầu thực tiễn của một xã hội đang đi vào công nghiệp hóa và hiện đại hóa không cho phép chúng ta bằng lòng với lối miêu tả tản mạn các tư liệu và sự kiện thiếu khái quát hóa. Những yêu cầu của giáo dục hiện đại đòi hỏi phải trao cho người học những chìa khóa của tư duy

Để đáp ứng dù chỉ phần nào các yêu cầu đã nêu, tác phẩm đang giới thiệu với bạn đọc này được xây dựng theo hướng **đi tìm những nét bản sắc** đó là những đặc trưng cơ bản cần thiết cho việc hiểu văn hóa Việt Nam cùng những quy luật hình thành và phát triển của chúng. Trong công trình này, chúng tôi đã vận dụng cách tiếp cận hệ thống - cấu trúc kết hợp với phương pháp so sánh - loại hình để tiến hành khảo sát văn hóa Việt Nam trong một bức tranh toàn cảnh, trên cơ sở so sánh nó với những nền văn hóa xa (của thế giới) là văn hóa các dân tộc phương Tây và một nền văn hóa gần (của khu vực) có liên hệ mật thiết là văn hóa

¹ Nhiệm vụ mà cụ Đào Duy Anh đặt ra là: "thu thập những tài liệu hiện có... để giúp cho những nhà nghiên cứu văn hóa sử dụng công tâm khảo" [1938: VIII]

Trung Hoa, đồng thời chỉ ra được những mối liên hệ mang tính quy luật chất chẻ giữa các thành tố (trên bình diện đồng đại) và giữa các thời kì phát triển (trên bình diện lịch đại) của văn hóa Việt Nam

Với cách tiếp cận hệ thống - cấu trúc nhằm xác định những đặc trưng bản sắc của văn hóa Việt Nam này, tất yếu phải dùng đến phương pháp diễn dịch. Về nguyên tắc, phương pháp diễn dịch và phương pháp quy nạp đều có thể được sử dụng với xác suất như nhau trong các khoa học khác nhau. Song do bản chất của khoa học là đi từ dễ đến khó, từ cái đã biết đến cái chưa biết mà đối tượng của các khoa học lại không giống nhau cho nên trên thực tế, việc sử dụng hai phương pháp này ở các khoa học không giống nhau. Trong lịch sử phát triển của mình, các khoa học tự nhiên do có đối tượng là những vật thể tự nhiên dễ quan sát cho nên thường dùng phương pháp diễn dịch (đi từ tổng thể đến các bộ phận), còn các khoa học xã hội do có đối tượng là những cơ cấu, tổ chức vô hình khó nắm bắt cho nên thường dùng phương pháp quy nạp (đi từ các bộ phận đến tổng thể). Nhưng dù dùng phương pháp nào thì cũng cần phải có phương pháp kia bổ sung, hỗ trợ. Bởi vậy, trong lĩnh vực khoa học xã hội sau một thời gian tích lũy tư liệu và đi theo hướng quy nạp, cần dừng lại để có một cái nhìn bao quát theo hướng diễn dịch nhằm điều chỉnh những sai sót, mâu thuẫn gặp phải. Chính vì vậy, trong công trình này, những kết quả nghiên cứu của các khoa học cụ thể (dân tộc học, khảo cổ học, ngôn ngữ học, văn học, nghệ thuật...) được sử dụng như những chất liệu để xây nên ngôi nhà cơ sở văn hóa học. Khi gặp trường hợp những tư liệu thuộc các ngành khoa học cụ thể này xung khắc, mâu thuẫn với nhau (là hệ quả không tránh khỏi của phương pháp quy nạp), việc xử lí được tiến hành theo hai cách: a) chọn một 'phương án tối ưu' mà theo đó các mâu thuẫn đều được giải quyết và mô hình - hệ thống hoạt động tốt (cái tối ưu bao giờ cũng gần với thực tế hơn cả), b) nếu không chọn được phương án như thế hoặc với phương án đã chọn, mô hình - hệ thống hoạt động một cách gượng ép thì tiến hành kiểm tra để điều chỉnh lại mô hình. Đó là cách làm vẫn được sử dụng trong các khoa học lâu nay.

Về mặt phương pháp luận, cách tiếp cận hệ thống - cấu trúc tư thân nó đã là sản phẩm của tư duy biện chứng. Mặt khác, văn hóa chịu sự chi phối của kinh tế, mà kinh tế thì, đến lượt mình, do điều kiện sống quy

định Bồi vậy, một điều hiển nhiên là nền tảng sâu xa của công trình nghiên cứu này chính là phương pháp luận duy vật biện chứng

Văn hóa có tính lịch sử, cho nên để xử lý đúng một hiện tượng văn hóa hiện tại, phải hiểu được nguồn gốc, quy luật vận động của nó trong suốt chiều dài lịch sử. Vì vậy, công trình nghiên cứu về bản sắc văn hóa Việt Nam này cố gắng kết hợp một cách hài hòa giữa cách nhìn đồng đại và lịch đại. Trong sách, hệ thống văn hóa Việt Nam được xem xét theo các thành tố (đồng đại), nhưng trong mỗi thành tố mỗi bộ phận của thành tố lại chú trọng đến tính lịch đại của nó. Tiến trình văn hóa Việt Nam không chỉ được xác lập và giới thiệu trong §4, mà còn bao trùm lên toàn bộ cuốn sách. Khởi đầu từ các điều kiện vật chất quy định văn hóa (§3 về toa đồ), ta thu được cái tinh thần là văn hóa nhân thức và văn hóa tổ chức đời sống công đồng (thượng tầng kiến trúc), để rồi cái tinh thần đó lại tác động trở lại cuộc sống vật chất (ăn - mặc - ở và đi lại) cũng như cả vật chất lẫn tinh thần (văn hóa ứng xử với môi trường xã hội). Ở đây, từ quá khứ (giao lưu với khu vực), chúng ta đã đi dần đến hiện tại (giao lưu với phương Tây) và cuối cùng kết thúc bằng việc xem xét cuộc 'đối mặt' đang diễn ra giữa văn hóa cổ truyền với nền kinh tế thị trường và sự thâm nhập của văn minh phương Tây hiện đại.

Trong cấp phạm trù "cổ truyền" - "hiện đại" thì hiển nhiên cái hiện đại là quan trọng. Nhưng cái cổ truyền cũng quan trọng không kém bởi nếu không hiểu rõ quá khứ thì không thể có cách ứng xử đúng trong hiện tại. Trong lĩnh vực văn hóa cái cổ truyền lại càng bồi phần quan trọng, bởi lẽ văn hóa từ thân nó đã có tính lịch sử rồi. Hơn nữa, vì văn hóa là tiếp nối, thời gian văn hóa là khái niệm mở một giai đoạn văn hóa ngắn nhất cũng phải tính bằng vài thế kỉ, cho nên mấy chục năm tồn tại của giai đoạn văn hóa hiện đại chưa đủ để cho phép tổng kết đầy đủ những đặc điểm của nó - đây là một giai đoạn văn hóa đang định hình (§4 3.2). Cho nên, với mục đích tìm về bản sắc" để hiểu là tại sao công trình này chú trọng đến khía cạnh 'cổ truyền' nhiều hơn

Văn hóa Việt Nam là một nền văn hóa đa tộc người, song trong công trình này chúng tôi đã không dành những chương mục riêng nói về nền văn hóa của từng tộc người mà chọn cách trình bày đan xen. Sở dĩ như vậy là vì tuy đa tộc người nhưng đây lại là một nền văn hóa thống nhất

Cho nên, chỉ có cách trình bày đan xen chứ không tách bạch mới có thể làm rõ linh hệ thống và thống nhất của bản sắc văn hóa Việt Nam (người đọc có thể thấy thông tin về các hiện tượng, sự kiện văn hóa các dân tộc anh em có rải rác ở nhiều chương mục)⁵ Tất nhiên, ngay trong cách trình bày đan xen thì cũng không thể dàn đều, mà trọng tâm chủ yếu phải dành cho văn hóa Việt, bởi lẽ đây là tộc người chiếm gần 90% dân số và đã đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành nền văn hóa Việt Nam Hon nữa. đối tượng của công trình này là các đặc trưng, các quy luật văn hóa chủ không phải bản thân các sự kiện văn hóa.

Về mặt địa lí, không gian gốc của văn hóa Việt Nam là vùng Bách Việt - Nam A, cho nên để hiểu là trong việc đi tìm bản sắc văn hóa dân tộc thì những sự kiện văn hóa vùng đồng bằng sông Hồng, sông Mã phải được chú ý nhiều hơn. Chúng tôi cũng có ý thức tìm hiểu đặc trưng văn hóa của khu vực đồng bằng sông Cửu Long (xem, chẳng hạn §10.7 và rải rác trong các chương mục), song còn ở mức độ hạn chế do việc nghiên cứu văn hóa khu vực này mới chỉ ở giai đoạn bắt đầu, tư liệu còn ít.

Trong những năm qua, các kết quả đã từng được công bố dưới nhiều hình thức khác nhau. Nhờ vậy, chúng tôi đã nhận được rất nhiều sự giúp đỡ của các bậc cao niên, ban bè đồng nghiệp và bạn đọc gần xa. Đặc biệt, chúng tôi đã nhận được những ý kiến góp ý và sự giúp đỡ về tư liệu của PGS Vũ Ngọc Khánh (Viên Văn hóa dân gian), GS Nguyễn Tài Cần (Khoa Ngữ văn Trường ĐHTH Hà Nội), GS Phạm Đức Dương (Viên Đông Nam Á), PGS PTS Lê Sĩ Giáo (Khoa Sử Trường ĐHTH Hà Nội), GS Nguyễn Tấn Đắc (Viên KHXH tại Tp HCM), GS Lương Duy Thứ (Khoa Ngữ văn Trường ĐHTH Tp HCM), PGS PTS Tạ Văn Thành (Ban KHXH Thành ủy Tp HCM), GS Li Chánh Trung (Liên hiệp các Hội KH & KT Tp HCM), học giả Minh Chi (Viên nghiên cứu Phát học), PTS Ngô Văn Lê (Khoa Sử Trường ĐHTH Tp HCM), PTS Võ Văn Sen (Trường ĐHTH Tp HCM), nhà nghiên cứu Lê Anh Dũng (Trường ĐH Kinh tế Tp HCM) và nhiều vị khác. Những ý kiến trao đổi của PGS Trần Thanh Đạm, TS Dương Thiệu Tống, PGS Trần Trọng Đăng Đàn, PTS Mai Quốc Liên, các

⁵ Ngoài ra chỉ có văn hóa Chăm, nhưng chính việc tách riêng ra này đã cho thấy một khu biệt của nó nhiều hơn (sự giao lưu với Ấn Độ).

nhà nghiên cứu Mai Thúc Luân, Trần Khuê, Nguyễn Văn Dương, Cao Tư Thanh phát biểu ở Hội thảo tại Trung tâm Quốc học ngày 5-3-1996 về công trình này đã giúp chúng tôi điều chỉnh và làm rõ thêm nhiều điều. Chúng tôi cũng đã nhận được không ít thư từ đồng viên, góp ý của bạn đọc⁶. Đó là sự ủng hộ và giúp đỡ vô giá.

Các hình minh họa trong sách một phần là của chúng tôi, phần còn lại được rút từ nhiều tài liệu tham khảo, sách báo. Xin mạn phép các tác giả và xin các tác giả nhận nơi chúng tôi lòng biết ơn chân thành.

Chúng tôi gửi lời cảm ơn tới các vị đã tham dự những buổi thuyết trình, các anh chị em sinh viên thuộc nhiều thế hệ đã nghe các bài giảng của chúng tôi trong những năm 1990-1996 tại nhiều nơi: ĐH Tổng hợp Hà Nội, ĐH Ngoại ngữ Hà Nội, ĐH SP Ngoại ngữ Hà Nội, ĐH SP Huế, ĐH Tổng hợp Huế, ĐH SP Ngoại ngữ Đà Nẵng, ĐH Tổng hợp Tp. HCM, ĐH SP Tp. HCM, ĐH Mở BC Tp. HCM, ĐH Đà Lạt, các cơ sở đào tạo tại chức của ĐH Tổng hợp Tp. HCM và ĐHNH Hà Nội tại Tp. HCM, Đồng Tháp và nhiều nơi khác. Những câu hỏi và ý kiến của các vị và các bạn đã là những gợi ý hữu ích, những cảm tình nồng nhiệt mà các vị và các bạn đã yêu mến dành cho là nguồn động viên rất lớn đối với chúng tôi.

Người viết hiểu rõ rằng trong phạm vi một cuốn sách không thể giải đáp được đầy đủ và thỏa đáng mọi câu hỏi về bản sắc văn hóa Việt Nam. Tham vọng của tác giả chỉ là cào xới lên vấn đề, gợi mở một hướng đi, đưa ra MỘT MỐ HÌNH trong số những mô hình có thể cho phép miêu tả và giải thích các hiện tượng văn hóa. Tác giả cũng biết rằng bản về một lĩnh vực mông mênh đường này, những sai sót là khó bề tránh khỏi, kính mong các bậc cao minh và bạn hữu xa gần chỉ giáo cho để mỗi lần tái bản, sách sẽ một, hoàn thiện hơn (thư từ xin gửi về địa chỉ 47/23B đường Phú Lộc, phường 6, Q. Tân Bình, Tp. Hồ Chí Minh)

Tp. Hồ Chí Minh, Tháng Năm Thìn năm Bính 11 (1996)

TÁC GIẢ

⁶ Trong số các ý kiến góp ý, có nhiều ý kiến chúng tôi đã tiếp thu sửa chữa, nhưng cũng có những đề xuất rất có giá trị mà chúng tôi chưa thể triển khai bổ sung trong bản in này. Thành thật mong các học giả và bạn đọc thông cảm và lượng thứ.

QUY ƯỚC TRÌNH BÀY

- 1 Đơn vị cơ sở trong sách là MỤC (§), cho nên để tiện cho việc trích dẫn các mục được đánh số suốt từ 1 đến hết. Các chú thích cuối trang, các hình vẽ và các bảng biểu đều được đánh số theo mục (ví dụ *hình 17.3* hiểu là hình thu 3 ở mục 17).
- 2 Tất cả các bảng biểu, hình vẽ, được chia làm hai loại: a) các bảng, biểu, được gọi chung là **BẢNG**, và b) các tranh, ảnh, hình vẽ được gọi chung là **HÌNH**.
- 3 Những phần nội dung *đi sâu vào tình tiết, tư liệu*, mà khi đọc lần đầu có thể bỏ qua. Trong văn bản được in bằng kiểu chữ riêng. Đối với một số vấn đề quan trọng, chúng tôi đưa thêm những nội dung được gọi là *Mở rộng* (do chúng tôi hoặc do các tác giả khác soạn) đặt vào trong hoặc cuối các chương mục - những phần này cũng được in bằng kiểu chữ riêng.
- 4 Xuất xứ TÀI LIỆU trích dẫn được ghi trong ngoặc vuông, gồm tên tác giả (tác giả tập thể chỉ ghi tên chủ biên hoặc tên người đầu tiên) hoặc kí hiệu tên sách, sau đó là năm xuất bản và cuối cùng là số trang. Giữa năm xuất bản và số trang được ngăn cách bằng dấu hai chấm, ví dụ [Đào Duy Anh 1950: 155], [REINVA 1977: 12]. Nếu dẫn nhiều tài liệu của cùng một tác giả thì chỉ ghi tên tác giả một lần, các số năm được phân biệt bằng dấu chấm phẩy, ví dụ [Trần Văn Giàu 1973, 1975]. Thông tin đầy đủ về các tài liệu này được tìm thấy trong danh mục *Tài liệu tham khảo* ở cuối sách.

Chương Một

**CƠ SỞ LÝ LUẬN CHO CÁCH
NHÌN HỆ THỐNG - LOẠI HÌNH
VỀ VĂN HÓA VIỆT NAM**



Tiểu dẫn

Để tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam, cần bắt đầu từ việc xác định **khái niệm “văn hóa”**. Có nhiều cách hiểu với nội dung khác nhau, song quan trọng hơn cả là những điểm sau: a- văn hóa phải là các giá trị; b- những giá trị đó phải do con người sáng tạo (phân biệt với cái tự nhiên); c- sự sáng tạo đó là cả một quá trình lịch sử liên tục; và d- những giá trị đó phải làm thành một hệ thống chặt chẽ.

Trên cơ sở khái niệm văn hóa đã xác lập, cần phân biệt nó với những khái niệm có liên quan như văn minh, văn hiến, văn vật và xác định **cấu trúc của hệ thống văn hóa**. Mọi hệ thống văn hóa đều có thể được xem xét theo 4 thành tố: văn hóa nhận thức, văn hóa tổ chức, cộng đồng văn hóa ứng xử với môi trường tự nhiên, và văn hóa ứng xử với môi trường xã hội.

Theo cấu trúc 4 thành tố và trên cơ sở những khác biệt về điều kiện kinh tế và môi trường cư trú §2 đi tìm những đặc trưng cơ bản nhất cho phép phân biệt các nền văn hóa phương Đông với các nền văn hóa phương Tây mà xét theo nguồn gốc có thể gọi là loại hình văn hóa gốc nông nghiệp và loại hình văn hóa gốc du mục.

Mọi đặc trưng bản sắc chỉ bộc lộ trong **so sánh**. Văn hóa Việt Nam cần được so sánh với các nền văn hóa xa là phương Tây và gần là Trung Hoa và khu vực. Sự phân biệt hai loại hình văn hóa vừa nêu là cơ sở thuận tiện cho phép so sánh văn hóa Việt Nam với các nền văn hóa phương Tây. Song, do giao lưu văn hóa nên đến nay không có nền văn hóa nào là nông nghiệp hoàn toàn hay du mục hoàn toàn. Việc đi tìm bản sắc văn hóa Việt Nam ong sự so sánh với các nền văn hóa khu vực chủ yếu là xác định mức độ nông nghiệp, du mục cùng những biểu hiện đặc thù của chúng. Để làm được những việc trên, cần xác định được **tọa độ** thời gian, không gian và quá trình hình thành dân tộc (chủ thể) của văn hóa Việt Nam. Đồng thời cần nắm được trên đại thể các lớp, các giai đoạn của **tiến trình văn hóa Việt Nam**.

§1. VĂN HÓA VÀ CẤU TRÚC VĂN HÓA

1.1. Khái niệm Văn hóa.

Các đặc trưng và chức năng của văn hóa

Từ "văn hóa" có rất nhiều nghĩa, nó được dùng để chỉ những khái niệm có nội hàm hết sức khác nhau. Trong tiếng Việt, *văn hóa* được dùng theo nghĩa thông dụng để chỉ học thức (trình độ văn hóa), lối sống (nếp sống văn hóa); theo nghĩa chuyên biệt để chỉ trình độ văn minh của một giai đoạn (văn hóa Đông Sơn)... "Đề cương về văn hóa Việt Nam" của Đảng CSĐD năm 1943 đã xếp văn hóa bên cạnh kinh tế, chính trị và xem nó bao gồm cả tư tưởng, học thuật (= khoa học, giáo dục), nghệ thuật. Ủy ban UNESCO của Liên hiệp quốc thì xếp văn hóa bên cạnh khoa học và giáo dục, tức là đặt hai lĩnh vực này ra ngoài khái niệm văn hóa.

Federico Mayor, Tổng giám đốc UNESCO cho biết: "Đối với một số người, văn hóa chỉ bao gồm những kiệt tác tuyệt vời trong các lĩnh vực tư duy và sáng tạo; đối với những người khác, văn hóa bao gồm tất cả những gì làm cho dân tộc này khác với dân tộc khác, từ những sản phẩm tinh vi hiện đại nhất cho đến tín ngưỡng, phong tục tập quán, lối sống và lao động. Cách hiểu thứ hai này đã được cộng đồng quốc tế chấp nhận tại Hội nghị liên chính phủ về các chính sách văn hóa họp năm 1970 tại Venice"¹. Chính với cách

¹Người đưa tin UNESCO, 11-1989, tr.5.

hiểu rộng này, *văn hóa* mới là đối tượng đích thực của văn hóa học. Trong các công trình nghiên cứu, ngay cả với một cách hiểu cũng đã có rất nhiều định nghĩa khác nhau. Thông thường, do phải trình bày một cách rất ngắn gọn (mà đã ngắn gọn thì không phải lúc nào cũng đầy đủ), cho nên các định nghĩa thường là đầu mối của những cuộc tranh luận nhiều khi vô bổ. Bởi vậy, điều quan trọng hơn cả không phải là định nghĩa như thế nào, mà là định nghĩa đó nói lên được những gì. Để có được định nghĩa khái niệm, trước hết cần xác định được những đặc trưng cơ bản của khái niệm.

1.1.1. Văn hóa trước hết phải có **tính hệ thống**. Mọi hiện tượng, sự kiện thuộc một nền văn hóa đều có liên quan mật thiết với nhau. Nhược điểm lớn nhất của nhiều định nghĩa văn hóa lâu nay là ở chỗ coi văn hóa như một phép cộng đơn thuần của những tri thức bộ phận. E.B. Taylor định nghĩa văn hóa như một "phức hợp bao gồm tri thức, tín ngưỡng, nghệ thuật, đạo đức, luật pháp, phong tục, cũng như mọi khả năng và thói quen khác mà con người như một thành viên của xã hội tiếp thu được" [xem Lévi-Strauss 1958: 315]. Định nghĩa văn hóa trong các loại từ điển, các công trình nghiên cứu... thường mở đầu bằng câu: "Văn hóa là một *tập hợp* (hoặc *phức hợp*) của các giá trị..." Quan niệm cảm tính này là sản phẩm của lịch sử, của thời kì chia tách các khoa học - khi mà văn hóa chưa được coi là đối tượng của một khoa học độc lập.

Với tư cách là một khoa học lí luận, VĂN HÓA HỌC có nhiệm vụ nghiên cứu văn hóa như một đối tượng riêng biệt trên cơ sở những tư liệu do các ngành khác (dân tộc học, sử học, ngôn ngữ học, tôn giáo học...) cung cấp với mục đích phát hiện các đặc trưng, những quy luật hình thành và phát triển. Nghiên cứu văn hóa dân tộc theo lối này không chỉ là tìm hiểu "*Cái gì?*", mà chủ yếu là tìm hiểu "*Tại sao?*" và "*Như thế nào?*" Nhờ đi vào bề sâu, tìm những mối liên hệ có tính bản chất giữa các sự kiện, văn hóa học sẽ cho phép ta, chẳng hạn, nếu biết được một dân tộc sống ở đâu, ăn như

thế nào, có thể nói được rằng dân tộc đó mặc và ở ra sao, suy nghĩ và ứng xử như thế nào... Từ đó, người đọc có thể suy ngẫm và lí giải các tư liệu văn hóa mà anh ta bắt gặp.

Nhờ có tính hệ thống mà văn hóa, với tư cách là một đối tượng bao trùm mọi hoạt động của xã hội, thực hiện được **chức năng tổ chức xã hội**. Chính văn hóa thường xuyên làm tăng độ ổn định của xã hội, cung cấp cho xã hội mọi phương tiện cần thiết để ứng phó với môi trường tự nhiên và xã hội của mình.

1.1.2. Đặc trưng quan trọng thứ hai của văn hóa là **tính giá trị**. Trong từ "văn hóa" thì *văn* (ở Đông phương đối lập với "vô") có nghĩa là "vẻ đẹp" (= giá trị), văn hóa có nghĩa là "trở thành đẹp, thành có giá trị". Văn hóa chỉ chứa cái đẹp, chứa các giá trị. Nó là thước đo mức độ nhân bản của xã hội và con người.

Các giá trị văn hóa theo mục đích có thể chia thành giá trị vật chất (phục vụ cho nhu cầu vật chất) và giá trị tinh thần (phục vụ cho nhu cầu tinh thần). Theo ý nghĩa có thể chia thành giá trị sử dụng, giá trị đạo đức và giá trị thẩm mĩ (chân, thiện, mĩ). Các giá trị đạo đức và giá trị thẩm mĩ đều thuộc phạm trù giá trị tinh thần.

Giá trị tinh thần còn bao gồm các tư tưởng có giá trị sử dụng (khoa học, giáo dục...), trong đó có cả bản thân cá nhân sáng tạo ra các giá trị mà qua kinh nghiệm ngàn đời, con người đã tích lũy được. Theo nghĩa này, văn hóa có thể được xem như một dạng hoạt động: Theo L. White [1949], văn hóa là một phạm trù khoa học biểu thị một lĩnh vực hoạt động đặc biệt chỉ có ở riêng xã hội loài người, với những quy luật hành chức và phát triển riêng của mình. Tuy nhiên, tính giá trị cho phép phân biệt văn hóa với hậu quả của nó hoặc những hiện tượng phi văn hóa, loại ra những cách hiểu quá rộng, quy về văn hóa mọi hoạt động của con người. Chẳng hạn, theo L. White [1975: 68-70] thì thậm chí ngay cả những hiện tượng như tội ác có tổ chức (maphia) cũng được xem là một loại "vết trơ văn hóa"!

Theo thời gian có thể phân biệt các giá trị vĩnh cửu và giá trị nhất thời. Trong các giá trị nhất thời lại có thể phân biệt giá trị đã lỗi thời, giá trị hiện hành và giá trị đang hình thành. Sự phân biệt các loại giá trị theo thời gian cho phép ta có được cái nhìn biện chứng và khách quan trong việc đánh giá tính giá trị của sự vật, hiện tượng; tránh được những xu hướng cực đoan – phủ nhận sạch trơn hoặc tán dương hết lời.

Nhờ vậy mà, về mặt đồng đại, cùng một hiện tượng có thể có giá trị nhiều hay ít tùy theo góc nhìn, theo bình diện được xem xét. Chẳng hạn, việc chửi nhau hoặc chiến tranh thuộc số những biện pháp giải quyết xung đột (= có phần giá trị!). Ngược lại, ô-tô, máy bay, công trình thủy điện... trong khi đem lại lợi ích rõ rệt cho con người thì đồng thời cũng làm ô nhiễm môi trường, mất cân bằng sinh thái. (= phi giá trị!). Muốn kết luận một hiện tượng, sự vật có thuộc phạm trù văn hóa hay không phải xem xét mối tương quan giữa mức độ "giá trị" và "phi giá trị" của chúng.

Về mặt lịch đại, cùng một hiện tượng vào những thời điểm lịch sử khác nhau sẽ có thể có hay không có giá trị tùy thuộc vào chuẩn mực văn hóa của từng giai đoạn. Chẳng hạn, chế độ chiếm hữu nô lệ với tính dã man của nó quen được xem là phi giá trị. Song, chính L. Engels trong "*Chống Duyrinh*" đã từng nói rằng "nếu không có chế độ nô lệ cổ đại thì không thể có chủ nghĩa xã hội hiện đại", bởi lẽ nhờ nó tạo ra sự phân công lao động trên một quy mô rộng lớn mà nền văn minh Hi Lạp được hình thành. Mà – như L. Engels giải thích – "nếu không có cơ sở văn minh Hi Lạp và đế quốc La Mã thì không thể có châu Âu hiện đại được". Áp dụng vào Việt Nam, việc đánh giá chế độ phong kiến, vai trò của Nho giáo, triều đại nhà Hồ, nhà Nguyễn... đều đòi hỏi một tư duy biện chứng như thế. Bởi vậy, không thể áp đặt một quan niệm về phẩm chất của giá trị cho mọi không gian, mọi thời gian, không thể đưa khía cạnh này vào ngay trong định nghĩa như có người đề nghị.

Nhờ thường xuyên xem xét các giá trị mà văn hóa thực hiện được chức năng quan trọng thứ hai của mình là *chức năng điều chỉnh xã hội*, giúp cho xã hội duy trì được trạng thái cân bằng động của mình, không ngừng tự hoàn thiện và thích ứng với những biến đổi của môi trường nhằm tự bảo vệ để tồn tại và phát triển.

Từ việc điều chỉnh xã hội, văn hóa có chức năng bộ phận là *định hướng các chuẩn mực*, điều chỉnh các ứng xử của con người. Từ việc điều chỉnh xã hội, văn hóa có chức năng phái sinh là *động lực cho sự phát triển* của xã hội. Không phải ngẫu nhiên mà UNESCO cho rằng văn hóa chiếm vị trí trung tâm và đóng vai trò điều tiết của phát triển (xem *Lời đầu sách*).

1.1.3. Đặc trưng thứ ba của văn hóa là **tính nhân sinh**. Văn hóa là một hiện tượng xã hội, là sản phẩm hoạt động thực tiễn của con người. Văn hóa *đối lập với tự nhiên*, nó là cái tự nhiên đã được biến đổi dưới tác động của con người, là "phân giao" giữa tự nhiên và con người: VĂN HÓA = TỰ NHIÊN \cap CON NGƯỜI.

Đặc trưng này cho phép phân biệt loài người sáng tạo với loài vật bản năng, phân biệt văn hóa với những giá trị tự nhiên chưa mang dấu ấn sáng tạo của con người (như các tài nguyên khoáng sản trong lòng đất). Sự tác động của con người đối với tự nhiên có thể mang tính *vật chất* (như việc luyện quặng để chế tạo đồ dùng, đèo gỗ tạc tượng) hoặc mang tính *tinh thần* (như việc đặt tên, tạo truyền thuyết cho các cảnh quan thiên nhiên: *vịnh Hạ Long, núi Ngũ Hành, hòn Vọng Phu...*).

Như vậy, "văn hóa học" không đồng nhất với *đất nước học* như nhiều người quan niệm [Vereschagin - Kostomarov 1983: 40]. Nhiệm vụ của đất nước học là giới thiệu thiên nhiên - đất nước - con người, đối tượng của nó bao gồm cả các giá trị tự nhiên. Và không nhất thiết chỉ bao gồm các giá trị. Về mặt này thì nó rộng hơn văn hóa học. Mặt khác, đất nước học chủ yếu quan tâm đến các vấn đề đương đại, về mặt này thì nó hẹp hơn văn hóa học.

Đeo gắn liền với con người và hoạt động của con người trong xã hội, văn hóa trở thành một công cụ giao tiếp quan trọng. **Chức năng giao tiếp** là chức năng thứ ba của văn hóa. Nếu ngôn ngữ là hình thức của giao tiếp thì văn hóa là nội dung của nó; điều đó đúng với giao tiếp giữa các cá nhân trong một dân tộc, lại càng đúng với giao tiếp giữa những người thuộc các dân tộc khác nhau và giao tiếp giữa các nền văn hóa.

1.1.4. Văn hóa còn có tính lịch sử. Tính lịch sử của văn hóa thể hiện ở chỗ nó bao giờ cũng hình thành trong một quá trình và được tích lũy qua nhiều thế hệ. Tính lịch sử tạo cho văn hóa một bề dày, một chiều sâu; và chính nó buộc văn hóa thường xuyên tự điều chỉnh, tiến hành phân loại và phân bố lại các giá trị.

Tính lịch sử của văn hóa được duy trì bằng truyền thống văn hóa. *Truyền thống* (truyền = chuyển giao, thống = nối tiếp) là cơ chế tích lũy và truyền đạt kinh nghiệm qua không gian và thời gian trong cộng đồng. **Truyền thống văn hóa là những giá trị tương đối ổn định (những kinh nghiệm tập thể) thể hiện dưới những khuôn mẫu xã hội được tích lũy và tái tạo trong cộng đồng người qua không gian và thời gian và được cố định hóa dưới dạng ngôn ngữ, phong tục, tập quán, nghi lễ, luật pháp, dư luận,...**

Truyền thống văn hóa được tồn tại nhờ giáo dục. **Chức năng giáo dục** là chức năng quan trọng thứ tư của văn hóa. Nhưng văn hóa thực hiện chức năng giáo dục không chỉ bằng những giá trị đã ổn định (truyền thống), mà còn bằng cả những giá trị đang hình thành. Các giá trị đã ổn định và những giá trị đang hình thành tạo thành một hệ thống chuẩn mực mà con người hướng tới. Nhờ nó mà văn hóa đóng vai trò quyết định trong việc hình thành *nhân cách ở con người, trồng người* (dưỡng dục nhân cách). Một đứa trẻ sau khi ra đời nếu được sống với cha mẹ, nó sẽ được giáo dục theo truyền thống văn hóa nơi nó sinh ra, còn nếu bị rơi vào rừng, nó sẽ mang tính cách của loài thú. Không phải ngẫu nhiên mà trong các

ngôn ngữ phương Tây khác nhau, từ "văn hóa" (culture, cultura) đều có chứa một nghĩa chung là chăm sóc, giáo dục...

Từ chức năng giáo dục, văn hóa có chức năng phái sinh là *dám bảo tính kế tục của lịch sử*: Nếu giեն sinh học di truyền lại cho các thế hệ sau hình thể con người thì văn hóa là một thứ "giեն" xã hội di truyền phẩm chất con người lại cho các thế hệ mai sau.

1.1.5. Trở lên là những đặc trưng cơ bản. Những đặc trưng khác, nếu có, chỉ là biến dạng của bốn đặc trưng này. Dựa vào chúng, có thể nêu ra một định nghĩa văn hóa như sau:

VĂN HÓA là một hệ thống hữu cơ các giá trị vật chất và tinh thần do con người sáng tạo và tích lũy qua quá trình hoạt động thực tiễn, trong sự tương tác giữa con người với môi trường tự nhiên và xã hội của mình.

1.2. Văn hóa với các khái niệm Văn minh, Văn hiến, Văn vật

1.2.1. Lâu nay, không ít người vẫn sử dụng "văn minh" (civilization) như một từ đồng nghĩa với "văn hóa". Thực ra, như viện sĩ Đ. Likhachov [1990] có nhận xét, "đây là những khái niệm gần gũi, có liên quan mật thiết với nhau, song không đồng nhất. Văn hóa giàu tính nhân bản, nó hướng tới những giá trị muôn thuở; trong khi đó thì văn minh hướng tới *sự hợp lý, sắp đặt cuộc sống sao cho tiện lợi*". Nói đến văn minh, người ta chủ yếu nghĩ đến các tiên nghi vật chất. Như vậy, văn hóa và văn minh khác nhau trước hết là ở tính giá trị: trong khi văn hóa là một khái niệm bao trùm, nó *chứa cả các giá trị vật chất lẫn tinh thần*, thì văn minh thiên về các giá trị vật chất mà thôi.

Văn hóa và văn minh còn khác nhau ở tính lịch sử: trong khi văn hóa luôn luôn có bề dày của quá khứ thì văn minh chỉ là một lát cắt đồng đại, nó chỉ cho biết *trình độ phát triển của văn hóa*; từ

“văn minh” có thể được định nghĩa khác nhau trong các từ điển khác nhau, song chúng thường có chung một nét nghĩa là nói đến “trình độ phát triển”. Văn minh luôn là đặc trưng của một thời đại: nếu như vào thế kỉ 19, chiếc đầu máy hơi nước đã từng là biểu tượng của văn minh thì sang thế kỉ 20, nó trở thành biểu tượng của sự lạc hậu, nhường chỗ cho tên lửa vũ trụ và máy vi tính. *Một dân tộc có trình độ văn minh cao vẫn có thể có một nền văn hóa rất nghèo nàn, và ngược lại, một dân tộc lạc hậu vẫn có thể có một nền văn hóa phong phú.*

Sự khác biệt của văn hóa và văn minh về giá trị tinh thần và tính lịch sử dẫn đến sự khác biệt về phạm vi: Văn hóa mang *tính dân tộc*, bởi lẽ nó có giá trị tinh thần và tính lịch sử, mà cái tinh thần và tính lịch sử là của riêng, không dễ gì mua bán hoặc thay đổi được; còn văn minh thì *có tính quốc tế*, nó đặc trưng cho một khu vực rộng lớn hoặc cả nhân loại, bởi lẽ nó chứa giá trị vật chất, mà cái vật chất thì dễ phổ biến, lây lan.

Và sự khác biệt thứ tư, về nguồn gốc: Văn hóa gắn bó nhiều hơn với *phương Đông nông nghiệp*, còn văn minh gắn bó nhiều hơn với *phương Tây đô thị*. Các nền văn hóa cổ đại đều *xuất phát từ phương Đông*: Trung Hoa, Ấn Độ, Lưỡng Hà, Ai Cập. Nền văn hóa phương Tây sớm nhất là văn hóa Hi-La (Hi Lạp và La Mã) thì cũng có nguồn gốc từ phương Đông, nó được hình thành trên cơ sở tiếp thu những thành tựu của các nền văn hóa Ai Cập và Lưỡng Hà (ngay cả đơn giản như bộ chữ cái mà ta vẫn quen gọi là “Latinh” thực ra cũng được vay mượn của người-Phénicie từ phương Đông - vùng Syrie-Palestin ngày nay). Các nền văn hóa phương Đông lại cũng đều hình thành ở vùng lưu vực các con sông lớn là những nơi sản xuất *nông nghiệp*. Ở các ngôn ngữ phương Tây, từ “văn hóa” bắt nguồn từ chữ *cultus* tiếng Latinh có nghĩa là “trồng trọt”. Từ *trồng trọt* phát triển ra nghĩa *chăm sóc (cây cối)*, từ “chăm sóc (cây cối)” dẫn đến *chăm sóc (con người) = giáo dục*. Trong khi đó

thì từ "văn minh" trong các ngôn ngữ phương Tây đều bắt nguồn từ chữ *civitas* tiếng Latinh có nghĩa là "thành phố". Nghĩa gốc này kéo theo mình hàng loạt từ và nghĩa phái sinh trong các ngôn ngữ châu Âu: "thị dân", "công dân" (*civilis*)..., từ đó đến *civilization* là "làm cho trở thành đô thị", đầy đủ tiện nghi như đô thị (= văn minh).

Như vậy, **VĂN MINH** (*văn = vẻ đẹp, minh = sáng*) là khái niệm có nguồn gốc từ phương Tây đô thị chỉ trình độ phát triển nhất định của văn hóa về phương diện vật chất và mang tính quốc tế.

1.2.2. Ở Việt Nam còn có các khái niệm "văn hiến" và "văn vật". Từ điển thường định nghĩa *văn hiến* là "truyền thống văn hóa lâu đời", còn *văn vật* là "truyền thống văn hóa biểu hiện ở nhiều nhân tài và nhiều di tích lịch sử", "công trình, hiện vật có giá trị nghệ thuật và lịch sử". So sánh các định nghĩa này, ta thấy "văn hiến" và "văn vật" thực ra chỉ là những khái niệm bộ phận của "văn hóa", chúng chỉ khác văn hóa ở độ bao quát các giá trị: **Văn hiến** là văn hóa thiên về "truyền thống lâu đời", mà truyền thống lâu đời còn lưu giữ được không bị chiến tranh và thời gian hủy hoại chính là các *giá trị tinh thần*, còn **văn vật** là văn hóa thiên về các *giá trị vật chất* (nhân tài, di tích, công trình, hiện vật). Chính vì vậy mà ông cha ta thường nói *dấu nước 4000 năm văn hiến* (chứ không nói ...*văn vật*, vì trải qua 4000 năm, phần lớn các giá trị vật chất đã bị tàn phá), nhưng lại nói *Hà Nội - Thăng Long ngàn năm văn vật* (vì trong 1000 năm trở lại đây, từ khi Lí Công Uẩn định đô ở Thăng Long, các giá trị vật chất còn lưu giữ được nhiều).

Phương Tây không có hai khái niệm "văn hiến" và "văn vật", cho nên chúng không thể dịch ra các ngôn ngữ phương Tây được. Văn vật và văn minh tuy cùng thiên về giá trị vật chất, nhưng lại rất khác xa nhau.

Để dễ phân biệt các khái niệm văn hóa, văn minh, văn hiến, văn vật, những điều nói trên được trình bày trong bảng 1.1.

VĂN VẬT	VĂN HIẾN	VĂN HÓA	VĂN MINH
Chứa giá trị vật chất	Chứa giá trị tinh thần	Chứa cả các giá trị vật chất lẫn tinh thần	Thiên về giá trị vật chất - kĩ thuật
Có bề dày lịch sử			Chỉ trình độ phát triển
Có tính dân tộc			Có tính quốc tế
Gần bó nhiều hơn với phương Đông nông nghiệp			Gần bó nhiều hơn với phương Tây đô thị

Bảng 1.1: So sánh văn hóa, văn minh, văn hiến, văn vật

1.3. Cấu trúc của hệ thống Văn hóa

1.3.1. Như đã nói, lâu nay, tính hệ thống của văn hóa chưa được chú ý đầy đủ, cho nên cũng chưa có được một mô hình hệ thống văn hóa đầy đủ và có sức thuyết phục.

Theo cách nhìn truyền thống, văn hóa có cấu trúc hai phần rất đơn giản: văn hóa vật chất và văn hóa tinh thần [Arnoldov 1985: 31-46]. Cấu trúc này không sai, nhưng nó là cấu trúc cơ sở, rất đơn giản, không thể cho thấy hết được sự phong phú và phức tạp của hệ thống văn hóa.

L. White [1949, tr 346-366] phân chia văn hóa thành ba tiểu hệ: công nghệ, xã hội và tư tưởng. Cụ Đào Duy Anh [1951: 8] dựa theo F. Sartiaux mà chia văn hóa thành ba bộ phận: sinh hoạt kinh tế, sinh hoạt xã hội và sinh hoạt trí thức. Nhóm Văn Tân [1973] thì phân biệt văn hóa vật chất, văn hóa xã hội và văn hóa tinh thần; nhưng văn hóa xã hội (phong tục, tập quán,...) đâu có nằm ngoài văn hóa tinh thần? M.S. Kagan cũng chia văn hóa ra ba thành tố, trong đó, bên cạnh văn hóa vật chất và văn hóa tinh thần là văn hóa nghệ thuật [1974: 188-208]; nhưng có nghệ thuật nào lại không phục vụ các nhu cầu tinh thần?

Một số tác giả khác nói đến bốn thành tố như văn hóa sản xuất, văn hóa xã hội, văn hóa tư tưởng, văn hóa nghệ thuật [Ngô Đức Thịnh

1.3.2. Để tiếp cận văn hóa như một hệ thống, cần phải vận dụng chính lí thuyết hệ thống.

Theo lí thuyết này [xem, chẳng hạn Blauberg 1969, Sadovskij 1974] thì

a) Mọi HỆ THỐNG đều bao gồm các YẾU TỐ và các QUAN HỆ giữa chúng, mang lưới các mối quan hệ tạo thành CẤU TRÚC,

b) Mỗi yếu tố của hệ thống, đến lượt mình, đều có thể là một hệ thống con - một TIỂU HỆ,

c) Mọi hệ thống đều có quan hệ mật thiết với MÔI TRƯỜNG

Trên cơ sở này, chúng tôi thấy hợp lí hơn cả là xem văn hóa như một hệ thống gồm 4 thành tố (4 tiểu hệ) cơ bản, mỗi tiểu hệ lại có hai vi hệ nhỏ hơn như sau:

Mỗi nền văn hóa đều là tài sản của một cộng đồng người nhất định - một chủ thể văn hóa. Trong quá trình tồn tại và phát triển, cộng đồng người - chủ thể văn hóa đó luôn có nhu cầu tìm hiểu, và do vậy đã tích lũy được một kho tàng kinh nghiệm và tri thức phong phú về vũ trụ và về bản thân con người - đó chính là 2 vi hệ của tiểu hệ **văn hóa nhận thức**.

Tiểu hệ thứ hai liên quan trực tiếp đến những giá trị văn hóa nói tại của cộng đồng người - chủ thể văn hóa: đó là **văn hóa tổ chức cộng đồng**. Nó bao gồm 2 vi hệ là văn hóa tổ chức đời sống tập thể (những vấn đề liên quan đến tổ chức xã hội trong một quy mô rộng lớn như tổ chức nông thôn, quốc gia, đô thị), và văn hóa tổ chức đời sống cá nhân (những vấn đề liên quan đến đời sống mỗi người như tín ngưỡng, phong tục, đạo đức, văn hóa giao tiếp, nghệ thuật,...).

Cộng đồng người (chủ thể văn hóa) hiển nhiên là tồn tại trong quan hệ với hai loại môi trường - môi trường tự nhiên (thiên nhiên, khí hậu, v.v.) và môi trường xã hội (hiểu ở đây là các xã hội, dân tộc, quốc gia láng giềng). Cho nên, hệ thống văn hóa còn bao gồm

hai tiểu hệ nữa liên quan đến cách thức xử sự của cộng đồng dân tộc với hai loại môi trường ấy. Hai tiểu hệ đó là *văn hóa ứng xử với môi trường tự nhiên* và *văn hóa ứng xử với môi trường xã hội*.

HT	TIỂU HỆ	VI HỆ
HỆ THỐNG VĂN HÓA	1 VĂN HÓA nhận thức	a) Nhận thức về vũ trụ
		b) Nhận thức về con người
	2 VĂN HÓA tổ chức cộng đồng	a) TC đời sống tập thể
		b) TC đời sống cá nhân
	3 VH ứng xử với môi trường tự nhiên	a) VH tận dụng MTTN
		b) VH đối phó với MTTN
	4 VH ứng xử với môi trường xã hội	a) VH tận dụng MTXH
		b) VH đối phó với MTXH

Bảng 1.2: Cấu trúc của Hệ thống văn hóa

Với mỗi loại môi trường, đều có thể có hai cách xử thế phù hợp với hai loại tác động của chúng (tạo nên 2 vi hệ): *tận dụng* môi trường (tác động tích cực) và *đối phó* với môi trường (tác động tiêu cực). Với *môi trường tự nhiên*, có thể tận dụng để ăn uống và giữ gìn sức khỏe, để tạo ra các vật dụng hàng ngày,...; đồng thời phải đối phó với thiên tai (trị thủy), với khoảng cách (giao thông), với khí hậu và thời tiết (quần áo, nhà cửa, kiến trúc). Với *môi trường xã hội*, bằng các quá trình *giao lưu văn hóa*, *tiếp biến văn hóa*, mỗi dân tộc đều cố gắng tận dụng các thành tựu của các dân tộc, quốc gia lân bang để làm giàu thêm cho nền văn hóa của mình; đồng thời lại phải lo *đối phó* với họ trên các mặt trận quân sự, ngoại giao...

Cấu trúc của hệ thống văn hóa vừa trình bày có thể tóm tắt trong bảng 1.2.

1.3.3. Cũng như mọi loại ranh giới, ranh giới giữa các bộ phận của hệ thống văn hóa không thể vạch ra một cách quá rạch ròi.

nhất thành bất biến. Để xếp sắp một hiện tượng văn hóa vào hệ thống, phải căn cứ vào đặc điểm điển hình của nó. Chẳng hạn, mục đích của nhà cửa là để đối phó với môi trường tự nhiên, nhưng con người lai cũng đã tận dụng chính môi trường tự nhiên để tạo ra nó. Ngoại giao vừa có trách nhiệm đối phó vừa có trách nhiệm tận dụng môi trường xã hội, nhưng trách nhiệm đối phó nặng nề hơn (không phải ngẫu nhiên mà ta có khái niệm *mặt trận ngoại giao*).

Một hệ thống văn hóa có thể được xem xét dưới góc độ các bình diện *đồng đại* và *lịch đại*, *khái quát* và *cụ thể*. Môn lịch sử văn hóa lâu nay chủ yếu quan tâm đến bình diện cụ thể và lịch đại, còn môn văn hóa học đang dần chủ yếu quan tâm đến bình diện *khái quát* và *đồng đại*. Tuy nhiên, vì văn hóa vừa có tính hệ thống, lại vừa có tính lịch sử cho nên một miêu tả cụ thể tốt nhất là phải tính tới cả hai bình diện ấy. *Nếu lấy diện lịch đại làm cơ sở thì trong mỗi giai đoạn lịch sử sẽ phải lưu ý đến tính đồng đại - VĂN HÓA SỬ phải được xây dựng như thế. Ngược lại, nếu lấy diện đồng đại làm cơ sở thì trong mỗi hệ thống còn lại phải chú ý đến mặt lịch đại - VĂN HÓA HỌC phải được xây dựng như thế.*

Dưới góc độ đồng đại, hệ thống văn hóa còn có thể có những cách phân chia khác. Chẳng hạn, trong quan hệ với cộng đồng, có thể phân biệt *văn hóa dân gian* và *văn hóa chính thống*. Trong quan hệ với địa bàn cư trú, có thể phân biệt *văn hóa biển*, *văn hóa đồng bằng* và *văn hóa núi*. Cũng vậy, có sự khác biệt giữa *văn hóa Việt* với *văn hóa các dân tộc ít người*. Những cách phân chia này cần được kết hợp xem xét trong những trường hợp cần thiết.

Cả 4 thành tố của hệ thống văn hóa đều bị quy định bởi một gốc chung là loại hình văn hóa. Nếu *mô hình cấu trúc của hệ thống văn hóa* cho ta thấy CÁI CHUNG, cái đồng nhất trong tính hệ thống của các nền văn hóa thì *loại hình văn hóa* sẽ cho ta thấy CÁI RIÊNG, cái khác biệt trong tính hệ thống của chúng.

§ 2. LOẠI HÌNH VĂN HÓA

2.1. Văn hóa học so sánh: từ đa dạng đến tương đồng

So sánh các nền văn hóa trên thế giới, người ta thấy chúng vô cùng đa dạng và phong phú. Chính vì vậy mà khi nói đến chúng, người ta thường liệt kê; chẳng hạn, Arnold Toynbee kể ra 38 nền văn minh thế giới, trong đó văn minh Việt Nam xếp cạnh văn minh Triều Tiên, Nhật Bản, Song, cũng đã từ lâu, người ta nhận thấy giữa các nền văn hóa có không ít nét tương đồng.

2.1.1. Để giải thích sự tương đồng này, người ta đã đưa ra nhiều ý kiến khác nhau [xem Ngô Đức Thịnh 1993: 19-66], nhưng tựu trung lại, có thể quy về ba thuyết.

Từ cuối thế kỉ XIX ở Tây Âu đã phổ biến thuyết khuếch tán văn hóa (cultural diffusion) với những đại biểu như F. Ratzel, L. Frobenius, F. Grabner, W. Schmidt ở Đức, Áo, G. Elliot Smith, W. Rivers ở Anh. Quan điểm chủ yếu của những người theo thuyết này là văn hóa được hình thành từ một trung tâm rồi được 'truyền bá', "lan tỏa" ra các nơi khác bằng cách *mô phỏng* hoặc nhờ những cuộc *thiên di* của các dân tộc. Có lan tỏa *toàn bộ* hoặc lan tỏa *bộ phận* (truyền bá những yếu tố riêng lẻ của một nền văn hóa); lan tỏa *tiên phát* (trực tiếp từ nơi phát sinh) hoặc lan tỏa *thứ sinh*. Việc cục đoan hóa thuyết này đã dẫn đến chỗ bị giới cấm quyền thực dân lợi dụng để đề cao dân tộc này và khinh rẻ các dân tộc khác do vậy mà nó từng bị kết án là một "học thuyết tư sản".

Đầu thế kỉ XX, từ những ý kiến của F. Boas, các nhà nhân chủng học M. C. L. Wisler và A. L. Kroeber đã phản đối thuyết khuếch tán văn hóa và đề xuất thuyết vùng văn hóa (cultural areas). Trên cơ sở nghiên cứu văn hóa các dân tộc da đỏ Mĩ, các tác giả khẳng định sự tồn tại của

những dân tộc trên cùng một vùng lãnh thổ mà văn hóa của họ có những điểm chung

Từ cách tiếp cận vùng văn hóa trên cơ sở một đặc trưng hạn hẹp, C. L. Wisler và một số tác giả về sau đã đi đến kết luận về sự cần thiết lựa chọn *một tập hợp những đặc trưng* tạo nên *tip*, hay *loại hình văn hóa* vùng. Trên cơ sở quan điểm này, từ những năm 30, trong dân tộc học Xô-viết đã hình thành *thuyết loại hình kinh tế - văn hóa* mà đại biểu là N. N. Cheboksarov và một số tác giả khác. Các tác giả cho rằng trong lịch sử văn hóa nhân loại từng tồn tại ba nhóm loại hình kinh tế - văn hóa: loại hình kinh tế - văn hóa săn bắt, hái lượm và đánh cá, loại hình kinh tế - văn hóa nông nghiệp dùng cuốc và chăn nuôi, loại hình kinh tế - văn hóa nông nghiệp dùng cày với sức kéo động vật [xem Cheboksarov 1971].

2.1.2. Mỗi một trong ba thuyết trên đều ít nhiều có hạt nhân hợp lý của nó. Chúng thực ra không mâu thuẫn mà bổ sung cho nhau, mỗi thuyết thích hợp cho những điều kiện khác nhau.

Thật vậy, nếu các dân tộc chủ nhân của các nền văn hóa, cũng như các ngôn ngữ của họ, xuất phát từ cùng một gốc thì giữa văn hóa gốc và các nền văn hóa này có thể có quan hệ "*khuyếch tán*", *lan tỏa*.

Nếu các nền văn hóa gần gũi nhau về địa lý thì chúng có thể từ *tiếp xúc đến giao lưu* với nhau, và trong việc giao lưu ấy có thể xảy ra hiện tượng những yếu tố của nền văn hóa này *thâm nhập* vào nền văn hóa kia (tiếp thu thụ động) hoặc nền văn hóa này *vay mượn* những yếu tố của nền văn hóa kia (tiếp thu chủ động); rồi trên cơ sở những yếu tố *nội sinh* (endogenous) và *ngoại sinh* (exogenous) ấy mà điều chỉnh, biến cải cho phù hợp, gây ra sự *tiếp biến văn hóa* (acculturation)¹. Các nền văn hóa gần gũi và giao lưu

¹ Thuật ngữ của H. A. Văn Tấn [1981], Trần Quốc Vương [1991] dịch là *giao thoa*; Sơn Nam [1992] dịch là *thụ động*.

với nhau này tạo nên những *vùng văn hóa*. Cũng có thể phân biệt vùng văn hóa ngay trong nội bộ một nền văn hóa.

Sự tiếp biến văn hóa cũng có thể xảy ra khi các nền văn hóa tuy ở cách xa nhau nhưng đã có điều kiện tiếp xúc với nhau. Nếu các nền văn hóa mặc dù ở cách xa nhau và chưa bao giờ gặp gỡ nhau nhưng lại nằm trong những điều kiện *tự nhiên* và *xã hội* tương đồng thì chúng cũng có thể có những nét giống nhau. Sản phẩm của hai trường hợp này là những đặc trưng *loại hình*. Đặc trưng loại hình càng mạnh và rõ ở các nền văn hóa cùng gốc và/hoặc gần gũi nhau về địa lí. Chính vì vậy mà các nhà dân tộc học Xô-viết đã phân biệt khái niệm "loại hình kinh tế - văn hóa" với khái niệm "vùng văn hóa - lịch sử": Nếu vùng văn hóa - lịch sử là một không gian địa lí liên tục thì loại hình kinh tế - văn hóa có thể bao gồm cả những khu vực địa lí khác nhau.

Các thuyết và các khái niệm nêu trên đều có thể được vận dụng ở những mức độ khác nhau. Chẳng hạn, lí thuyết vùng văn hóa sẽ rất hữu hiệu cho việc xác định các vùng văn hóa của người Việt và các tộc ít người như văn hóa sông Hồng, văn hóa đồng bằng sông Cửu Long, văn hóa Tây Nguyên... [xem: Ngô Đức Thịnh 1993; Huỳnh Khải Vinh. 1995]; lí thuyết về sự lan tỏa thích hợp cho việc giải thích sự tương đồng văn hóa giữa Đông Nam Á lục địa và Đông Nam Á hải đảo... Song, để làm sáng tỏ bản sắc của văn hóa Việt Nam, điều quan trọng hơn là cần nêu được sự đồng nhất và khác biệt giữa nó với các nền văn hóa khu vực (như Trung Hoa) và thế giới (như phương Tây). Trong sự so sánh này, việc xác định loại hình văn hóa là hết sức quan trọng. Chỉ ra được các loại hình với mức độ khái quát cao và những đặc trưng của mỗi loại, ta có thể căn cứ vào đó mà xếp bất kì một nền văn hóa nào vào một trong các "ngăn" phân loại đã có. Ba loại hình kinh tế - văn hóa của N.N. Cheboksarov thiên về các đặc điểm mang tính lịch sử - kinh tế mà chưa đồng thời phản ánh được các đặc trưng địa lí - khu

việc là điều không kém phần quan trọng đối với việc xác định một nền văn hóa. Dưới đây là một cách tiếp cận cố gắng tính đến cả hai loại đặc điểm đó.

2.2. Nguyên lý phân định loại hình văn hóa

2.2.1. Văn hóa là sản phẩm của con người (tính nhân sinh), cho nên việc phân loại văn hóa cần bắt đầu từ việc tìm hiểu sự hình thành và phân bố các chủng người trên trái đất nói chung.

Lâu nay trên thế giới phổ biến cách phân chia nhân loại thành ba đại chủng: chủng Á (Mongoloid, trong cách nói dân gian thường gọi là chủng da vàng), chủng Âu (Europeoid, dân gian thường gọi là chủng da trắng) và chủng Úc-Phi (Australo-Negroid, dân gian thường gọi là chủng da đen). Song những nghiên cứu mới hơn trong khoa nhân chủng học cho thấy rằng sự phân loại ấy mới chỉ dựa trên các đặc điểm thích nghi (màu da, hình tóc, mũi môi...)

Căn cứ vào những đặc điểm trung tính, không thay đổi trước những biến động của môi trường (như nhóm máu, đường vân tay, hình thái răng...), người ta đã chia nhân loại thành hai khối quần cư lớn: Úc-Á và Phi-Âu – đó cũng chính là hai trung tâm hình thành chung tộc cổ xưa nhất của loài người: *Trung tâm phía Tây* (Phi-Âu) và *Trung tâm phía Đông* (Úc-Á) [xem, chẳng hạn, Nguyễn Đình Khoa 1976].

Theo nhà nhân chủng học nổi tiếng người Nga N.N. Cheboksarov, "ngay từ sơ kỳ đồ đá cũ (khoảng 50 – 30 vạn năm trước công nguyên - T.N.T.), đã xuất hiện hai trung tâm hình thành chung tộc: sớm hơn là miền *Đông-Bắc Phi và Tây-Nam Á*, ít nhiều muộn hơn là miền *Đông Nam Á*. Những con người muộn hơn nữa thuộc loại hiện đại Homo Sapiens dần dần phân bố rộng rãi khắp nơi trên trái đất... họ tuy còn giữ lại nhiều đặc điểm trung tính nhưng đồng thời cũng tiếp tục thích nghi với những điều kiện tự

nhiên khác nhau để phân hóa dần thành các chủng tộc ngày nay" [1971: 146].

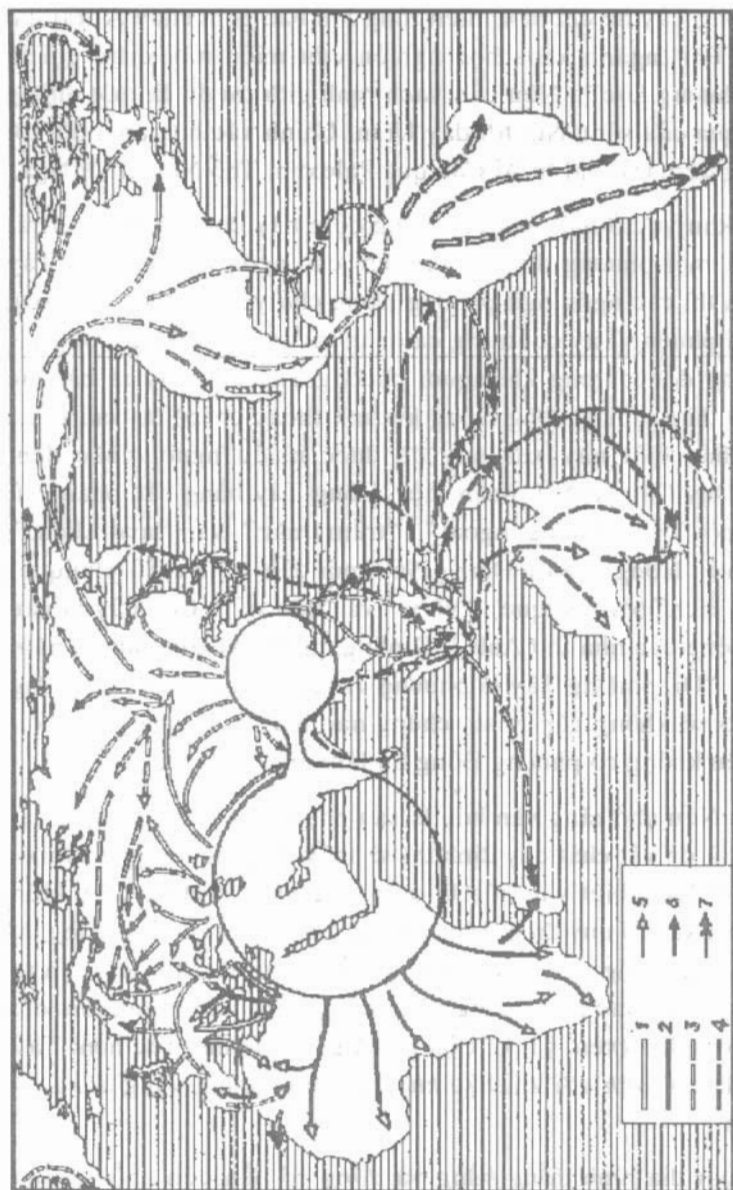
Từ *trung tâm phía Tây*, con người nguyên thủy phân tán ra thành hai đại chủng: a) Đại chủng *Âu* (Europeoid) bao gồm các chủng: Ban-tích, Trung Âu và Địa Trung Hải; b) Đại chủng *Phi* (Negroid) bao gồm các chủng: Nam Ấn (Dravidien), Etiopi, Đông Phi, Trung Phi, Nam Phi.

Từ *trung tâm phía Đông*, con người nguyên thủy cũng phân tán ra thành hai đại chủng: a) Đại chủng *Á* (Mongoloid) bao gồm các chủng: Bắc Mongoloid, Đông Mongoloid, Nam Mongoloid, Mĩ (Indien); b) Đại chủng *Úc*, hay *phương Nam* (Australoid, t. 1.a-tinh Austra = phương Nam) bao gồm các chủng: Negrito, Melanésien, Australien, Tasmanien, Polinésien, Ainu (xem hình 2.1).

Hai trung tâm này xuất hiện không đồng thời: trung tâm phía Tây có trước. Không loại trừ khả năng là từ đó, loài người nguyên thủy đã tiến dần sang phía Đông để rồi phát triển thành trung tâm thứ hai ở đây. Bởi vậy mà trong khoa nhân chủng học, bên cạnh thuyết khá phổ biến về *hai trung tâm* hình thành loài người, còn có thuyết *một trung tâm* [xem, ví dụ Uryson 1971]. Ngoài ra, cũng còn có cả loại ý kiến cho rằng con người ngày nay xuất phát từ *nhiều trung tâm* tồn tại song song và độc lập với nhau.

2.2.2. Sự phân biệt hai trung tâm vừa xét thành "Tây" và "Đông" là thuần túy dựa vào địa lí. Trong quá trình phát triển của lịch sử nhân loại, hình thành sự phân biệt hai khái niệm "phương Tây" và "phương Đông" về mặt văn hóa. "Phương Đông" là một khái niệm do chính người phương Tây đặt ra², xuất phát từ cái nhìn

² Người phương Tây đặt ra các khái niệm: *cận Đông* để chỉ vùng Ai Cập - Palestor; *trung Đông* để chỉ vùng Iran-Afganistan; *viễn Đông* để chỉ vùng Đông Xibêri, Triều Tiên, Nhật Bản, Đông Trung Quốc, Đông Nam Á (ss. *Viện Viễn Đông Bắc cổ* do người Pháp lập ra ở Hà Nội).



Hình 2.1: Sự hình thành và phân bố các chủng người trên trái đất [dựa theo Cheboksarovy 1971]:

- 1- Chủng Âu; 2- Chủng Phi; 3- Chủng Á; 4- Chủng Phương Nam; 5- Thời đá cũ;
6- Thời đá mới; 6- Thời đá giữa và mới; 7- Thời cuối đá mới và kim loại

của phương Tây để chỉ một miền rộng lớn bao gồm châu Á trải dài tới châu Phi (ngành khoa học nghiên cứu miền này được gọi là “Đông phương học”). Nếu cần vạch ranh giới thì đó là một đường chéo đi qua cửa sông Nin tới dãy Uran. Chính xác hơn phải nói tới một vùng đệm trải dài từ Ai Cập qua Palestin, Thổ Nhĩ Kỳ tới Nga.

Các khu vực ở hai phía của vùng đệm này có sự khác biệt rất rõ rệt về mọi phương diện: Trong khi các ngôn ngữ phương Tây biến hình thì các ngôn ngữ phương Đông chủ yếu là đơn lập; trong khi người phương Tây coi trọng cá nhân thì người phương Đông coi trọng cộng đồng; trong khi người phương Tây chia tay ra bắt lúc gặp nhau thì người phương Đông khoanh (hoặc chấp) tay cúi đầu... Những khác biệt này xưa nay đã được nhiều người nhắc đến. Nguyễn Duy Cần [1957] phân biệt Đông-Tây bằng các phạm trù “hướng nội” và “hướng ngoại”, “trầm mặc” và “hoạt động”, “phẩm” và “lượng”... Kim Định [1969] nói đến “tĩnh chỉ” (statique) và “động dịch” (dynamique), “vô vi” và “hữu vi”... Còn đây là câu nói nổi tiếng của nhà thơ Anh J. Kipling, người đã sống nhiều năm ở Ấn Độ: “Ôi, phương Tây là phương Tây, phương Đông là phương Đông! Họ sẽ không gặp nhau, chừng nào mà Trời chưa gặp Đất... Nhưng nếu không có phương Đông thì làm gì có phương Tây!”.

2.2.3. Nếu phở rằng văn hóa là sản phẩm của con người và cái tính thần là do vật chất quy định thì sẽ thấy rằng nguồn gốc sâu xa của mọi sự khác biệt văn hóa là do những khác biệt về điều kiện tự nhiên và xã hội quy định. Môi trường sống của các cộng đồng cư dân ở phương Đông (chính xác hơn: Đông Nam) là xứ *nóng* sinh ra mùa nhiều (*ẩm*), tạo nên những vùng *đồng bằng* nằm trong lưu vực các con sông lớn (xem §1.3). Còn phương Tây (chính xác hơn: Tây Bắc) lại là xứ *lạnh* với khí hậu *khô*, tạo nên những vùng *đồng cỏ* mênh mông.

Hai loại địa hình *đồng bằng* và *đồng cỏ* dẫn đến chỗ cư dân

của hai khu vực phải sinh sống bằng hai nghề khác nhau: trồng trọt và chăn nuôi. Kinh tế *trồng trọt* bắt buộc người dân phải sống *định cư*, vì trồng cái cây xuống thì phải chờ cho nó lớn lên, ra hoa kết trái để còn thu hoạch. Ấy là chưa kể đến những loại cây lâu năm, phải trồng công phu, phải chờ 5-10 năm mới có quả, rồi lại thu hoạch nhiều lần. Lối sống *chăn nuôi* thì khác: tài sản của dân du mục là đàn gia súc. Gia súc ăn cỏ và không bị cố định như cái cây, ăn hết cỏ không thể ngồi đợi cho cỏ mọc mà phải đi tìm bãi cỏ khác. Cho nên sống bằng nghề du mục là lối sống *du cư* - vừa đi vừa ở nay đây mai đó lang thang.

Nhìn trên đại thể sẽ thấy rằng *môi trường sống là yếu tố cơ bản quy định kinh tế*, và, đến lượt mình, *kinh tế là yếu tố cơ bản quy định văn hóa*. Kết quả là hình thành một cách khá rõ ràng hai loại văn hóa: Văn hóa *nông nghiệp* thì lo tạo dựng một cuộc sống ổn định lâu dài, không xáo trộn - chúng mang tính chất *trọng tĩnh*; văn hóa *du mục* thì lo tổ chức làm sao để có thể thường xuyên di chuyển một cách gọn gàng, nhanh chóng, thuận tiện - chúng mang tính chất *trọng động*. Các nền văn hóa hiện đại dù đang thuộc giai đoạn văn minh nào (nông nghiệp, công nghiệp, hay thậm chí hậu công nghiệp) cũng đều không thoát ra ngoài hai loại hình ấy. Căn cứ theo nguồn gốc, có thể gọi chúng là các nền VĂN HÓA GỐC NÔNG NGHIỆP và các nền VĂN HÓA GỐC DU MỤC, căn cứ theo tính chất, có thể gọi chúng là các nền văn hóa TRỌNG TĨNH và TRỌNG ĐỘNG. Điển hình cho loại trọng động (gốc du mục) là các nền văn hóa phương Tây; còn điển hình cho loại trọng tĩnh (gốc nông nghiệp) là các nền văn hóa phương Đông.

2.2.4. Chính vì dồng cho nên các nền văn hóa phương Tây đã chuyển biến rất nhanh. Trong khi phần lớn các nền văn hóa phương Đông đến nay về cơ bản vẫn mang tính nông nghiệp thì các nền văn hóa phương Tây đã chuyển sang công nghiệp từ lâu. Con đường chuyển biến từ *du mục đến công nghiệp* đi qua giai đoạn

thương nghiệp: Ban đầu là *du mục*, nhưng trong khi lang thang từ nơi này sang nơi khác, người ta nhận ra sự khác biệt về giá cả, vì vậy họ đã chuyển sang mô hình kết hợp *du mục* + *buôn bán*. Khi hàng hóa dồi dào và thấy buôn bán có lợi hơn chăn nuôi, người du mục sẽ từ bỏ chăn nuôi mà chuyển hẳn sang *thương nghiệp*. Nhưng thương nghiệp thì phải có kho bãi, phải có nơi gặp gỡ để trao đổi hàng hóa. Và thế là cuộc sống định cư hình thành, dân số tăng lên, các kho bãi, chợ búa sẽ phát triển thành *đô thị*. Để phục vụ nhu cầu của đô thị và có hàng hóa mang trao đổi lấy hàng nông nghiệp về nuôi sống đô thị, đồng thời với sự phát triển của khoa học - sản phẩm của tư duy phân tích, một xã hội *công nghiệp* sẽ hình thành³.

Tất nhiên, không nên thô thiển hóa những điều vừa nói để hiểu một cách ngây thơ rằng cứ du mục là sẽ phát triển thành đô thị và công nghiệp. Du mục muốn chuyển sang thương nghiệp thì hàng hóa phải dồi dào. Thương nghiệp muốn chuyển thành đô thị thì phải sống định cư tại những địa điểm giao thông thuận tiện với lương dân, số tăng đến một mức độ nào đó. Muốn hình thành công nghiệp thì phải có khoa học kỹ thuật phát triển. Người Mông Cổ không hội đủ những điều kiện đó nên đến nay vẫn còn du mục, người Digan cũng vậy do đã thôi du mục, sống phân tán thành nhóm nhỏ và hầu như không buôn bán.

2.3. Những đặc trưng của hai loại hình văn hóa

Mỗi loại hình văn hóa trọng động và gốc nông nghiệp là một *hình những đặc trưng khu biệt theo từng thành tố* (tiểu hệ) do môi

³ Giải thích sự khác biệt giữa Hi Lạp và Trung Hoa, Phùng Hữu Lan [1968: 41-43] đưa ra đối lập “xứ ven biển” và “xứ đại lục”: vì ven biển nên buôn bán giỏi, và vì ở lục địa nên làm nông nghiệp. Cách giải thích này không đủ sức thuyết phục, vì không chỉ Hi Lạp, mà cả người phương Tây nói chung (có “lục”) đều buôn bán giỏi; còn Trung Hoa, Việt Nam đều có biển, người Trung Hoa tuy có lúc chú trọng “trọng nông” nhưng tài buôn bán của họ chưa chắc đã kém ai, còn người Việt Nam truyền thống thì lại ghét nghề buôn thực sự.

trường sống và loại kinh tế quy định. Đi sâu vào các đặc trưng, ta thấy chúng liên quan chặt chẽ với nhau, cho phép từ cái nọ suy ra cái kia và suy ra tất cả các đặc trưng khác của mỗi nền văn hóa cụ thể. Logic tư duy này có thể giúp ta tìm ra những quy luật văn hóa, làm nên cái thần của văn hóa học như một khoa học.

2.3.2. Trong cách ứng xử với môi trường tự nhiên hình thành hai thái độ đối lập: Dân nông nghiệp sống phụ thuộc nhiều vào thiên nhiên - đã ở cố định một chỗ với cái nhà, cái cây của mình thì phải có ý thức *tôn trọng*, không dám ganh đua với thiên nhiên. Sống *hòa hợp với thiên nhiên* - đó là mong muốn của cư dân các nền văn hóa trọng tình phượng Hoàng. Người Việt Nam mở miệng là nói "*lạy trời*", "*nhờ trời*", "*ơn trời*": "*Lạy trời mưa xuống, Lấy nước tôi uống, Lấy ruộng tôi cày, Lấy dây bát cơm, Lấy rơm đun bếp*"; "*Ơn trời mưa nắng phải thì, Nơi thì hừa cạn, nơi thì cày sâu...*

Còn dân du mục thì nếu thấy ở nơi này không thuận tiện, họ có thể dễ dàng bỏ đi nơi khác, do vậy dẫn đến tâm lí *coi thường thiên nhiên*; bởi vậy mà các nền văn hóa phương Tây trọng động mang trong mình tham vọng *chinh phục và chế ngự thiên nhiên*. V. C. Perikiss đã nhận xét rằng tư tưởng phương Tây cổ truyền, từ triết học Hi-La, qua Thiên chúa giáo, đến triết học duy lí Descartes luôn học lộ "khuyh hướng khuyến khích một thái độ thù địch với thiên nhiên... thiên nhiên phải được chinh phục, vì nó là thù nghịch" [dẫn theo: Trần Quốc Vương 1980].

Mỗi thái độ đều có mặt hay và mặt dở riêng của nó. Tôn trọng thiên nhiên có cái hay là gìn giữ được môi trường sống tự nhiên nhưng có cái dở là khiến con người trở nên rụt rè, e ngại. Coi thường thiên nhiên có cái hay là khuyến khích con người dũng cảm đối mặt với thiên nhiên, khuyến khích khoa học phát triển, nhưng có cái dở là huỷ hoại môi trường. Chỉ trong vài thế kỉ gần đây, sự phát triển công nghiệp của chủ nghĩa tư bản đã làm mất đi gần 50%

diện tích rừng nhiệt đới (từ 13,6 triệu km² xuống còn 7,8 triệu km²) Thảm thực vật bị phá hủy khiến nó không hấp thu hết than khí (CO₂) mà các nước công nghiệp phương Tây thải ra ngày càng nhiều tạo nên "hiệu ứng nhà kính" khiến cho trái đất đang nóng dần lên cùng vô vàn hậu quả không thể lường trước được. Từ lâu, F. Engels trong cuốn *Phương diện chứng của tự nhiên* đã cảnh cáo rằng "Chúng ta không nên quá tự hào về những thắng lợi của chúng ta đối với giới tự nhiên. Bởi vì, cứ mỗi lần, giới tự nhiên lại trả thù chúng ta". Ông kêu gọi: "Vấn đề của con người không phải là chiến thắng thiên nhiên mà là sống trong một sự hòa hợp có ý thức và tế nhị với thiên nhiên!"

Nhà triết học Nga nổi tiếng V.V. Nalimov [1991] cũng nhận xét: "Tham vọng làm chủ tự nhiên vô hạn đồ đang đề ra một loạt hiện tượng tiêu cực ngày càng tăng: môi trường bị ô nhiễm, thổ nhưỡng bị phá hủy, khí quyển bị thay đổi, các bệnh tâm thần và mức độ sinh đẻ các trẻ khuyết tật gia tăng. Những vấn đề xã hội - kinh tế của quá khứ hàng thế kỷ nay tác động đến thế giới phương Tây, đã bắt đầu nhường chỗ cho những vấn đề sinh tồn. Đó là sự tử bỏ khát vọng chiếm lĩnh tự nhiên. Là việc đi tìm những con đường mở ra khả năng tồn tại của con người trong sự hòa hợp với tự nhiên"

2.3.3. Về mặt nhận thức, hai loại hình văn hóa này tạo nên hai kiểu tư duy trái ngược nhau: Nghề nông, và nhất là nghề nông nghiệp lúa nước, sống phụ thuộc vào thiên nhiên rất nhiều - không phải chỉ phụ thuộc vào một hai hiện tượng riêng lẻ nào, mà là cùng một lúc phụ thuộc vào tất cả: trời, đất, nắng, mưa,... Nắng nhiều quá cũng chết mà không nắng cũng chết, mưa nhiều quá cũng chết mà không mưa cũng chết. Cho nên người Việt nói: *Trông trời, trông đất, trông mây, Trông mưa, trông gió, trông ngày, trông đêm...* *Trông cho chân cứng đá mềm, Trời yên bể lặng mới yên tâm lòng.*

Đó chính là đầu mối của *lối tư duy tổng hợp*⁴. Tổng hợp kéo theo *biện chứng* - cái mà người nông nghiệp quan tâm không phải là tập hợp của các yếu tố riêng rẽ, mà là những mối *quan hệ* qua lại giữa chúng. Tổng hợp là bao quát được mọi yếu tố, còn biện chứng là chú trọng đến mọi mối quan hệ giữa chúng - đó chính là đặc trưng tư duy của văn hóa gốc nông nghiệp trọng tình mà nông nghiệp lúa nước là điển hình. Người Việt tích lũy được một kho kinh nghiệm hết sức phong phú về các loại quan hệ này: *Trời đang nắng - có gà trống thì mưa; Quạ tắm thì ráo, sáo tắm thì mưa; Ráng mờ gà, ai có nhà phải hong; Được mùa lúa thì ưa mùa cau, được mùa cau thì đau mùa lúa; Mồng tám tháng tám không mưa, bọ cá - ăn bữa mà nhớ lúa di...* Người xưa đã tìm ra không chỉ những mối quan hệ giữa các hiện tượng thiên nhiên, mà còn rất chú ý đến cả những mối quan hệ giữa chúng với các hiện tượng trong đời sống thường ngày và trong xã hội: *Thâm đông thì mưa, thâm đầu thì khô, thâm vá thì chửa; Cơm chín tới, cái vồng non, gái một con, sa ghe ở...*

Ngược lại, đối tượng quan tâm của nghề chăn nuôi không quá mạn mà tập trung vào đàn gia súc, con vật. Xuất phát từ cái chỉnh thể, tư duy của con người tất yếu đi theo *lối phân tích* để tách ra các yếu tố cấu thành, từ con vật hoàn chỉnh mổ xẻ chia ra các bộ phận. Và đối tượng quan tâm ở đây tập trung vào chính các bộ phận riêng lẻ ấy (vì mối liên hệ giữa chúng trong chỉnh thể đã là đương nhiên), cho nên phân tích kéo theo *siêu hình* - chú ý tới các *yếu tố*, trừ tượng hóa chúng khỏi các mối liên hệ. Phân tích và siêu hình - đó chính là đặc trưng tư duy của văn hóa (trong động mà phương Tây là điển hình).

Ở Châu Âu, các từ "biện chứng" (dialectics) và "siêu hình"

⁴ GS Nguyễn Đình Chú [1995] gọi là lối tư duy cầu tính (global, sphérique): hỗn hợp giữa trực giác và lí tính, vô thức và hữu thức, tiềm thức và ý thức...

(metaphysics) đều đã có từ trước công nguyên, song chỉ có từ *siêu hình* (t Hi Lạp *meta phisika* chỉ những phần trong tác phẩm của Aristote, xếp sau phần bàn về vật lí, bàn về những cái khởi đầu bất biến, cao siêu) là được sử dụng với nghĩa gần giống ngày nay – chỉ cái bất biến, biệt lập và linh tại. Từ *biên chứng* (t Hi Lạp *dialektike*) ban đầu chỉ nghệ thuật tranh luận và phân chia khái niệm (= phân loại, tức là ở một khía cạnh nào đó, rất gần nghĩa với "siêu hình"), nghĩa dùng ngày nay chỉ mới hình thành từ thời Phục Hưng

Tư duy phân tích và siêu hình là cơ sở cho sự hình thành và phát triển của KHOA HỌC theo nghĩa phương Tây của từ này: Một tư tưởng sẽ được coi là khoa học khi nó: a) được biện giải, lập luận một cách chặt chẽ, và b) kiểm tra được bằng thực nghiệm. Khoa học hình thành theo con đường *thực nghiệm, khách quan, lí tính*. *Tính chặt chẽ* và *sức thuyết phục* của khoa học từ đó mà ra. Tuy nhiên, do phương pháp khoa học bao giờ cũng giới hạn đối tượng cho nên cái đúng của khoa học chỉ là đúng trong phạm vi những giới hạn ấy (ví dụ, các định lí toán học được chứng minh rất chặt chẽ trong phạm vi của một hệ thống tiên đề không được chứng minh), bởi vậy, khoa học chỉ là những cố gắng "*đi gần đến chân lí bằng cách tạo ra những trừu tượng, những khái niệm, những quy luật*" (V.I. Lenin). Tức là, khoa học không phải bao giờ cũng đúng⁵. Xuất hiện một nghịch lí: chính vì luôn chứa sai lầm cho nên khoa học phát triển rất nhanh (tư tưởng trước sai nên mới có tư tưởng sau thay thế nó)⁶

Ngược lại, ở lối tư duy tổng hợp và biện chứng, sự chú ý bị

⁵ V.V. Nalimov nhận xét một cách dí dỏm: "Tuyệt đại đa số mọi người trong xã hội (mà chúng ta đang sống) tin vào vòng bao quang không thể sai lầm bao quanh khoa học. Tin vào tính khách quan vô điều kiện của nó. Tin tin vào khoa học như ngày xưa người ta tin rằng tôn giáo không thể sai lầm và ma thuật là vạn năng". Ông đặt câu hỏi: "Bản thân khoa học liệu có khoa học hay không?" [Nalimov 1991].

phần tán, không có điều kiện cho việc hình thành những ngành khoa học chuyên sâu, nhưng bù vào đó, nó lại là cơ sở cho việc hình thành một nền ĐẠO HỌC - đó là hệ thống những tri thức thu được bằng con đường *kinh nghiệm, chủ quan, cảm tính*. Vì không được biện luận, chứng minh, nên tri thức đạo học có nhược điểm là sức thuyết phục thấp, nhưng bù vào đó, nó bao giờ cũng diễn đạt ngắn gọn, súc tích – *tính thâm thúy* của đạo học từ đó mà ra. Thêm vào đó, do được hình thành một cách tự nhiên (không bị giới hạn đối tượng) và được kiểm chứng bằng kinh nghiệm của nhiều thế hệ nên *tính đúng* của đạo học thường khá cao. Chính vì vậy mà tư tưởng phương Đông cổ truyền hàng ngàn đời nay ít có gì thay đổi.

Dưới góc độ đang xét, người ta cũng nói rằng đạo học Phương Đông có tinh cách *siêu hình*. Trong trường hợp này, từ "siêu hình" được dùng theo một nghĩa khác, không đối lập với khái niệm biện chứng. Nó chỉ lĩnh vực tâm linh không nhận thức trực tiếp được bằng các giác quan.

2.3.4. Về mặt tổ chức cộng đồng, ta có thể xem xét trên hai phương diện: nguyên tắc tổ chức cộng đồng và cách thức tổ chức cộng đồng.

2.3.4.1. Về nguyên tắc tổ chức cộng đồng, con người nông nghiệp ưa tổ chức theo nguyên tắc **trọng tình**. Hàng xóm sống cố định lâu dài với nhau phải tạo ra một cuộc sống hòa thuận trên cơ sở lấy tình nghĩa làm đầu: *Một bờ cái lí không bằng một tí cái tình*. lối sống trọng tình cảm tất yếu dẫn đến thái độ **trọng đức, trọng vãn, trọng phụ nữ**.

Nhiều người Việt Nam thường không dễ gì chấp nhận ngay được điểm cuối cùng (trọng phụ nữ). Điều đó không có gì là khó hiểu, bởi lẽ, do quá trình phát triển liên tục và giao thoa lẫn nhau, không có nền văn hóa nào là du mục hoàn toàn hoặc nông nghiệp hoàn toàn. Nền văn hóa Việt Nam thời kì sau này, đặc biệt là từ

khi nhà Lê lấy Nho giáo làm quốc giáo, chịu ảnh hưởng khá nhiều của văn hóa Trung Hoa: nó đã du nhập nhiều tư tưởng trọng động (bị "du mục hóa"), trong đó có tư tưởng "Nam tôn nữ ti" được đề ra từ thời Hán (về chất du mục trong văn hóa nông nghiệp Trung Hoa, xem ở sau, §3.4). Nhiều người chỉ biết tới những quan niệm của Nho giáo Trung Hoa "nhập cảng" sau này (kiểu như *Nhất nam viết hữu, thập nữ viết vô*, thuyết *Tam tông*), rồi "tưởng" rằng tình trạng đó vốn có ở Việt Nam từ ngàn xưa là hết sức sai lầm.

Không chỉ người bình dân "tưởng" như vậy mà ngay cả một số nhà nghiên cứu cũng "tin" do "tưởng" như vậy. Chẳng hạn, tác giả cuốn *Đất lề quê thói* [1992, tr 498] viết "*Từ ngàn xưa*, những khi có việc làng không hề có bóng phu nữ nơi đình trung"²¹ (Cái "ngàn xưa" ấy thực ra chỉ là dăm thế kỉ, chủ yếu từ thời (Hậu) Lê trở lại đây).

Trong truyền thống Việt Nam, tinh thần của người nông nghiệp định cư coi trọng *ngôi nhà* ⇒ coi trọng *cái bếp* ⇒ coi trọng *người phụ nữ* là hoàn toàn nhất quán và rõ nét. Lục ngữ Việt Nam chứa đựng không ít những câu thể hiện nguyên lí này: *Nhất vợ nhì trời; Lệnh ông không bằng cồng bà; Ruộng sâu trâu nái không bằng con gái đầu lòng*,... Phụ nữ Việt Nam là người có trách nhiệm quản lí kinh tế, tài chính trong gia đình, dân gian gọi là *tay hòm chìa khóa*. Phụ nữ Việt Nam được xem là người có vai trò quyết định trong việc giáo dục con cái: *Phúc đức tại mẫu*. Vì tầm quan trọng của người mẹ cho nên trong tiếng Việt, từ *cái* vốn có nghĩa là "mẹ" (*con dái cái mang*) được chuyển nghĩa thành "lớn, quan trọng, chủ yếu" (*tông cái, đường cái, dĩa cái, cột cái, trống cái, ngón tay cái, mách cái*,...). Sau này, khi chế độ phu quyền được xác lập do ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa, người dân đã phản ứng dữ dội: *Ba đồng một mở đàn ông, Đem bỏ vào lồng cho kiến nó tha; Ba trăm một mụ đàn bà, Đem về mà trải chiếu hoa cho ngời!*

Không phải ngẫu nhiên mà vùng nông nghiệp tiêu biểu – khu vực Đông Nam Á – này được nhiều học giả phương Tây gọi là "xứ

sở Mẫu hệ" (le Pays du Matriarcat)¹. Cho đến tận bây giờ, ở các dân tộc ít chịu ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa như Chăm hoặc hoàn toàn không chịu ảnh hưởng như nhiều dân tộc Tây Nguyên (Êđê, Giarai,...), vai trò của người phụ nữ vẫn rất lớn: phụ nữ chủ động trong hôn nhân, chồng về ở đằng nhà vợ, con cái đặt tên theo họ mẹ...

Nói về phụ nữ Việt Nam, A. Pazzi [1970, tr 56] đã nhận định "Xét trong văn học bình dân ta thấy người phụ nữ Việt Nam, mặc dầu khổ cực nhưng rất được yêu quý, nể vì không như phụ nữ bình dân nhiều nước phương Tây chịu sự đối đãi thô lỗ, nhiều khi quá sức chênh lệch với người đàn ông. Phần nhiều đàn bà có một ngôi vị quan trọng, nhiều khi quyết định ở trong gia đình. Bởi lẽ người đàn bà ấy nắm hết cơ sở vật chất, quản trị trong nhà, giữ mối liên lạc đối với họ hàng, bà con, thấy rõ trong trách của gia đình mình đối với làng nước"

Càng đi về phía Bắc (Trung Hoa) và phía Tây (Ấn Độ), sự phân biệt đôi xứ nam nữ càng rõ. O.W. Wolters trong khi nghiên cứu đặc trưng văn hóa Đông Nam Á [1995: 19] đã nói đến "sự bình đẳng cả nam lẫn nữ và cả hai phái đều có thể nhận quyền thừa kế" như một nét đặc trưng nổi bật. Sự bình đẳng này giải thích tại sao "có sự giống nhau bề ngoài giữa nam thân và nữ thân ở tiểu tượng học Java, trong khi sự khác biệt về giống đã được thể hiện không thể nhập nhãng trong tiểu tượng học Ấn Độ"

Đến phương Tây thì, vào thời La Mã cổ đại, phụ nữ không hề có tên riêng. Cho đến nay, nhiều nước châu Âu vẫn giữ tục lệ phụ nữ mang họ + tên chồng trong cả các văn bản chính thức, ở một số dân tộc phương Tây, con cái mang họ cha chưa đủ mà còn phải luôn kèm thêm cả tên cha bên cạnh. Truyền thuyết Thiên Chúa giáo coi người đàn bà chỉ là cai sương sườn của người đàn ông mà thôi!

¹ Quan niệm cho rằng mẫu hệ "sơ khai" hơn và "cổ trước" phụ hệ đến nay đã không còn đúng nữa (Trần Quốc Vương 1995): nền văn minh Chăm không thể nói là của một dân tộc "sơ khai" (cũng ở Tây Nguyên, nhưng trong khi các dân tộc Êđê và Giarai theo mẫu hệ thì Bana và Xơđăng lại theo phụ hệ - không ai có thể nói rằng nhóm nào "sơ khai" hơn nhóm nào!

Nguyên tắc tổ chức cộng đồng của phương Tây là **trọng sức mạnh, trọng tài, trọng võ, trọng nam giới**. Tranh giành nhau một người đàn bà, những người đàn ông phương Tây xưa đấu gươm và sau này thì đấu súng với nhau.

2.3.4.2. Lối tư duy tổng hợp và biện chứng, luôn phải dẫn do cân nhắc của người làm nông nghiệp công với lối sống trọng tình đã dẫn đến *cách thức tổ chức cộng đồng* theo lối **linh hoạt**, luôn biến hóa cho thích hợp với từng hoàn cảnh cụ thể, dẫn đến triết lí sống của người Việt Nam là: *Ở bầu thì tròn, ở ống thì dài; Đi với Bụt mặc áo cà-sa, đi với ma mặc áo giấy*. Nguyên tắc sống trọng tình cảm và nhu cầu về một cuộc sống hòa thuận càng làm cho lối sống linh hoạt trở nên đậm nét hơn và là cơ sở của tâm lí **hiếu hòa** trong quan hệ xã hội: Ngày xưa, trong các cuộc kháng chiến chống ngoại xâm, mỗi khi thế thắng đã thuộc về ta một cách rõ ràng, chỉ cần dẫn thêm một trận nữa là toàn thắng, cha ông ta đều luôn biết dừng lại và chủ động "cầu hòa", trải chiếu hoa cho giặc về, mở đường cho giặc rút lui trong danh dự (xem §26.1.1).

Muốn sống dựa trên tình cảm, trong quan hệ xã hội con người còn phải biết tôn trọng nhau và cư xử bình đẳng (**dân chủ**) với nhau. Đó là nền dân chủ làng mạc, nó có trước nền quân chủ phong kiến phương Đông và nền dân chủ tư sản phương Tây. Lối sống trọng tình và cách cư xử dân chủ dẫn đến đặc trưng quan trọng bậc nhất của văn hóa nông nghiệp là tâm lí coi **trọng tập thể, cộng đồng**. Người Việt Nam làm gì cũng phải tính đến tập thể, luôn có tập thể đứng sau.

Ngược lại, tư duy phân tích và siêu hình của văn hóa trọng động dẫn đến cách thức tổ chức cộng đồng **theo nguyên tắc**. Cuộc sống dù cư của tổ tiên khi xưa đời đời con người luôn phải sống có tổ chức, phải tuân thủ kỉ luật chặt chẽ, sớm dẫn đến sự hình thành một nếp sống theo pháp luật, với **lính tổ chức cao**. Cách thức tổ

chức theo nguyên tắc liên quan đến lối sống *trọng lí* - đề cao lí trí (theo lối nói cực đoan phương Tây là *duy lí*). Để duy trì được nguyên tắc, kỉ luật, văn hóa trọng động tạo ra cách cư xử mà quyền lực tuyệt đối nằm trong tay người cai trị (*quân chủ*)⁷. Nền quân chủ hà khắc phương Tây thống trị bằng sức mạnh và thanh kiếm kéo dài suốt thời Trung cổ, khiến cho cuộc sống trở nên không thể chịu đựng được⁸. Những cuộc cách mạng tư sản nối tiếp nhau đã đưa châu Âu sang giai đoạn dân chủ tư sản, và với nền dân chủ này, vai trò của phụ nữ mới bắt đầu được đề cao. Song ban đầu nó chỉ như một thứ mồi, nó thiên về những biểu hiện hình thức ngoài đường hơn thực chất trong nhà. Mãi đến năm 1920, phụ nữ Mĩ mới được quyền bỏ phiếu, đến năm 1928 phụ nữ Anh mới được quyền bầu cử.

Tư duy phân tích, cách tổ chức cộng đồng theo nguyên tắc, v.v. dẫn đến một đặc điểm quan trọng của văn hóa phương Tây là tâm lí *trọng cá nhân*. Thời trung cổ trở về trước là coi trọng cá nhân người cai trị, thời dân chủ tư sản về sau là coi trọng tự do cá nhân của mỗi con người.

2.3.4.3. Mỗi lối sống có cái ưu và nhược điểm riêng của nó. Không phải cứ linh hoạt, trọng tình, dân chủ là tốt; ngược lại, nguyên tắc, trọng võ, quân chủ là xấu.

Nếu như mặt trái của nguyên tắc là *máy móc*, rập khuôn cứng

⁷ Chế độ quân chủ (monarchie) theo Aristotle là chính thể do một người cai quản. Sau này người ta mới nêu ra thành ba nguyên tắc: 1) Không chia sẻ toàn bộ quyền lực nằm trong tay một người; 2) Trong tương; 3) Trong nam.

⁸ Dante Alighieri (1265-1321), tư tưởng gia vĩ đại người Ý, người mở đường cho thời đại Phục hưng, đã viết trong cuốn *Bàn về chế độ quân chủ* (De Monarchia) rằng "cuộc chinh phục thế giới Âu-tây của dân La Mã gần như một cuộc đấu gươm, hề ai thắng thì có toàn quyền toàn lực" [Nguyễn Phúc Tấn 1967: 138].

nhắc; mặt trái của quân chủ là **áp đặt** thiếu bình đẳng thì mặt trái của linh hoạt là **tùy tiện**, mặt trái của dân chủ là coi thường phép nước. Biểu hiện tiêu biểu của bệnh tùy tiện là tạt co giãn trong khái niệm giờ giấc (*giờ cao su*), của bệnh coi thường phép nước là sự thiếu tôn trọng pháp luật, rõ nhất là trong giao thông... Nguyên tắc sống trọng tình làm cho bệnh tùy tiện và coi thường phép nước càng trở nên trầm trọng hơn: *Đưa r.ầu đến trước của quan, Bên ngoài là lí, bên trong là tình...* Nó dẫn đến tệ "đi cửa sau" trong giải quyết công việc (một khi tình cảm đã thông thì mọi việc đều có thể "linh động" xong hết): *Nhất quen, nhì thân, tam thân, tứ thế...* Trọng tình và linh hoạt làm cho **tính tổ chức** của người nông nghiệp **kém** hơn hẳn so với cư dân gốc du mục.



Hình 2.1: Linh hoạt Việt Nam

2.3.5. Trong lối ứng xử với môi trường xã hội, tư duy tổng hợp và phong cách linh hoạt của văn hóa nông nghiệp còn quy định thái độ **dung hợp trong tiếp nhận** và **mềm dẻo, hiếu hòa trong đối phó**; trong khi đó tình thần trọng võ, lối sống theo nguyên tắc của văn hóa trọng động dẫn đến lối ứng xử **độc tôn trong tiếp nhận** và **cứng rắn, hiếu thắng trong đối phó** (ưa giải quyết mâu thuẫn bằng vũ lực và khi giải quyết luôn có tham vọng buộc đối phương khuất

phục hoàn toàn). Trong nội bộ các quốc gia có nền văn hóa trọng động thường duy trì một đường lối cai trị hà khắc, trong tôn giáo thì độc tôn và trong quan hệ với các quốc gia lân bang thì thường giải quyết mâu thuẫn bằng biện pháp chiến tranh. Lịch sử nhân loại từng chứng kiến vô vàn những cuộc chiến tranh xâm lược do những dân tộc thuộc loại hình văn hóa trọng động (hoặc động hơn) gây ra cho những dân tộc thuộc loại hình văn hóa trọng tĩnh (hoặc tĩnh hơn). Đối phó với các cuộc chiến tranh xâm lược, người nông nghiệp Việt Nam luôn hết sức mềm dẻo; ở Việt Nam không những không bao giờ xảy ra chiến tranh tôn giáo mà, ngược lại, mọi tôn giáo thế giới (Nho giáo, Phật giáo, Đạo giáo, Thiên chúa giáo, Hồi giáo) đều được tiếp nhận và có chỗ đứng. Sở dĩ như vậy là vì tính dung hợp là sản phẩm của lối tư duy tổng hợp, còn tính mềm dẻo là sản phẩm của lối sống linh hoạt và lối tư duy biện chứng; cả hai đều chịu ảnh hưởng trực tiếp của lối sống thiên về tình cảm đã nói đến ở trên.

2.3.6. Các đặc trưng vừa phân tích của hai loại hình văn hóa trọng tĩnh và trọng động có thể được trình bày trong bảng 2.1.

Đây là hai loại hình văn hóa cơ bản có tính cách bao trùm. Mọi nền văn hóa trên thế giới đều không thoát ra ngoài hai loại hình văn hóa này. Tuy nhiên, cũng không nên hiểu chúng một cách máy móc. Trong thực tế, biểu hiện của chúng đan cài rất đa dạng. Sự đa dạng này bị chi phối bởi *ba quy luật*,

2.3.6.1. Thứ nhất, trong thời gian, các đặc trưng của hai loại hình văn hóa được đa dạng hóa bởi *quy luật phát triển hình sin*. Và thường thì hình sin này mang *tính chu kì*. Chu kì này thường có *các bước phát triển không đồng đều*. Toàn bộ sự khác biệt của hai loại hình văn hóa chính là ở đây.

TIÊU CHÍ		VH TRỌNG TĨNH (gốc nông nghiệp)	VH TRỌNG ĐỘNG (gốc du mục)
Đặc	Địa hình	Đồng bằng (ẩm, thấp)	Đồng cỏ (khô, cao)
trng	Nghề chính	Trồng trọt	Chăn nuôi
gốc	Cách sống	Định cư	Du cư
Ứng xử với môi trường tự nhiên		Tôn trọng, sống hòa hợp với thiên nhiên	Coi thường, tham vọng chế ngự thiên nhiên
Lối nhận thức, tư duy		Thiên về tổng hợp và biện chứng (trọng quan hệ), Chủ quan, cảm tính và kinh nghiệm	Thiên về phân tích và siêu hình (trọng yếu tố); Khách quan, lí tính và thực nghiệm
Tổ chức	Nguyên tắc tổ chức CĐ	Trọng tình, trọng đức, trọng văn, trọng phụ nữ	Trọng sức mạnh, trọng tài, trọng võ, trọng nam
Cộng đồng	Cách thức tổ chức CĐ	Linh hoạt và dân chủ, trong tập thể	Nguyên tắc và quân chủ, trong cá nhân
Ứng xử với môi trường xã hội		Dung hợp và dân chủ trong tiếp nhận; mềm dẻo, hiếu hòa trong đối phó	Chiếm đoạt và độc tôn trong tiếp nhận; cứng rắn, hiếu thắng trong đối phó

Bảng 2.1: So sánh các đặc trưng của hai loại hình văn hóa

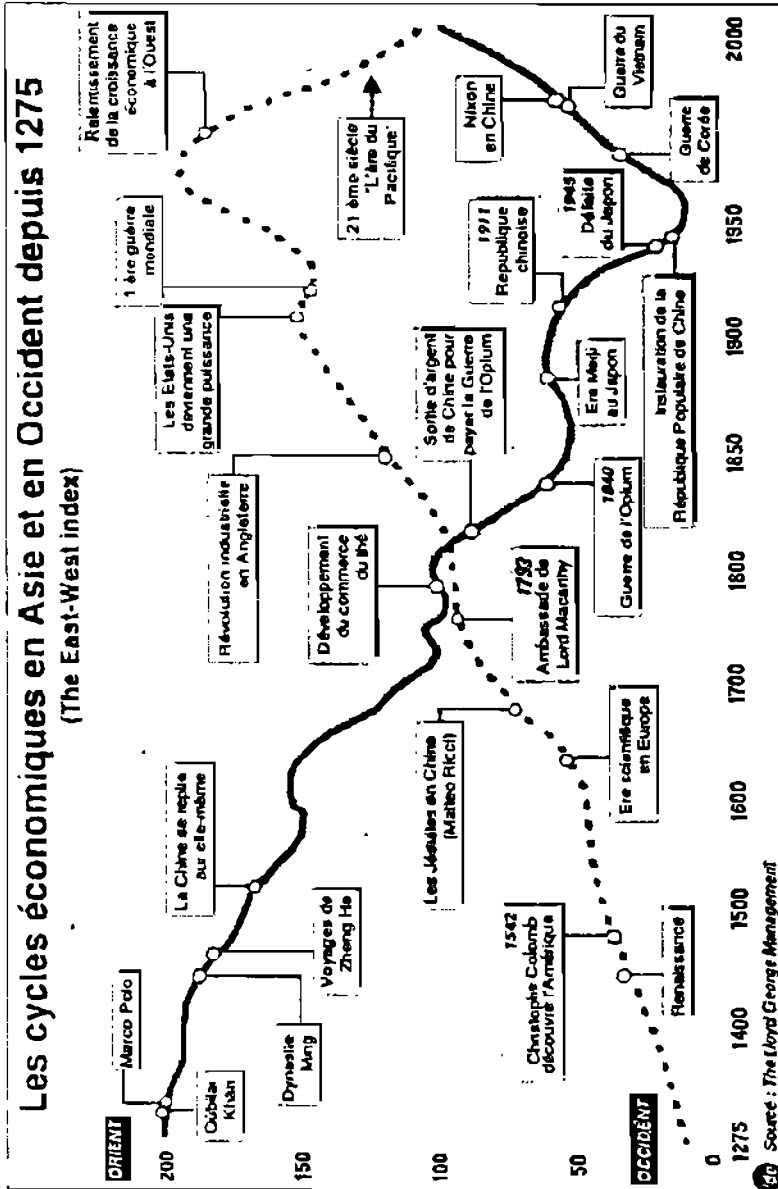
Thật vậy, về kinh tế, nhân loại nhìn chung phát triển qua các hình thái: săn bắt và hái lượm - trồng trọt và chăn nuôi - công nghiệp và thương nghiệp - văn minh tin học (trí tuệ)... Nhưng điều kiện tự nhiên và khí hậu miền Tây-Bắc của thế giới (phương Tây) thuận lợi hơn cho việc chăn nuôi, vì vậy chăn nuôi du mục ở đây phát triển, còn nông nghiệp trồng trọt giữ một vai trò rất nhỏ bé; còn điều kiện tự nhiên và khí hậu miền Đông-Nam (phương Đông) thì lại thuận lợi hơn cho việc trồng trọt, vì vậy nông nghiệp trồng trọt ở đây phát triển mạnh trong một thời gian dài, công nghiệp thuần túy sẽ qua nhanh nhường chỗ cho văn minh trí tuệ... Biểu đồ

so sánh sự phát triển kinh tế Đông-Tây (hình 2.2) cho thấy rõ quy luật hình sin này với dự đoán tất yếu rằng thế kỉ XXI sẽ là thế kỉ của phương Đông (châu Á - Thái Bình Dương).

Cần phân biệt hai loại hình văn hóa gốc nông nghiệp và gốc du mục nơi ở đây như những khái niệm khoa học với nội hàm là chòm các đặc trưng đã xác định với các khái niệm "văn hóa nông nghiệp" và "văn hóa du mục" xét trong quan hệ với "văn hóa đô thị", "văn hóa công nghiệp", "văn hóa hậu công nghiệp". Những khái niệm sau này thực chất là sản phẩm của sự *phân loại các nền văn minh* trong thời gian. Học thuyết các hình thái kinh tế - xã hội của K. Marx phân chia xã hội loài người thành các giai đoạn công xã nguyên thủy, chiếm hữu nô lệ, phong kiến tư sản hoàn toàn có thể vận dụng làm cơ sở cho việc phân loại các nền văn minh xét theo các giai đoạn phát triển của chúng

Về tổ chức xã hội, các nền văn hóa đều đi qua các hình thức: dân chủ, (sơ khai) - quân chủ - dân chủ, ... Hình thức dân chủ sơ khai phù hợp với tổ chức xã hội nông nghiệp nên ở các nền văn hóa nông nghiệp, giai đoạn dân chủ này tồn tại khá dài, nó để lại dấu ấn rõ rệt ngay cả khi đã bước vào quân chủ phong kiến (ở Việt Nam, chỉ đến triều Lê nó mới phai nhạt). Ngược lại, ở các nền văn hóa trọng đồng phương Tây thì giai đoạn dân chủ sơ khai kết thúc khá sớm nhường chỗ cho nền quân chủ phong kiến châu Âu kéo dài tới khi có nền dân chủ tư sản thay thế. Ngay cả cái thế chế gọi là công hòa của Hi Lạp - La Mã cũng đã mang đầy sự bất bình đẳng rồi: Trong sách *République*, Platon phân biệt ba đẳng cấp - lớp quý tộc thống trị, lớp võ sĩ và lớp bị trị (nông dân, thủ công, thường dân); Aristote cho rằng nô bộc là hạng người trời sinh ra để làm công cụ, tay sai cho lớp thống trị, cũng như phụ nữ chỉ để sản xuất và nuôi con [Nguyễn Tấn Phát 1967: 74, 79].

Về tôn giáo, phương Tây từ tín ngưỡng đa thần sơ khai nhanh chóng chuyển sang nhất thần giáo và tôn giáo độc tôn, còn ở các nền văn hóa gốc nông nghiệp trọng linh thì tín ngưỡng đa thần được kế tục bằng tình trạng đa tôn giáo.



Hình 27.1: Biểu đồ so sánh sự phát triển kinh tế Đông-Tây: _____ phương Đông, phương Tây

2.3.6.2. Trong không gian, hai loại hình văn hóa được đa dạng hóa bởi quy luật phát triển dần cái do giao lưu văn hóa, do sự khác biệt về các điều kiện tự nhiên và xã hội trong nội bộ mỗi vùng, mỗi nền văn hóa. Do vậy mà không có nền văn hóa nào là tinh hoàn toàn hoặc đồng hoàn toàn, nông nghiệp hoàn toàn hoặc du mục hoàn toàn. Tự thân các thuật ngữ “trọng tĩnh” và “trọng động”, “gốc nông nghiệp” và “gốc du mục” đã nói lên điều đó. Căn cứ vào những đặc trưng đã nêu, ta luôn có thể nhận diện và xác định **mức độ trọng tĩnh (nông nghiệp)** hay **trọng động (du mục)** của từng nền văn hóa.

Chẳng hạn, theo các đặc trưng này thì ta không chỉ thấy rằng văn hóa phương Tây thiên về tính động, phương Đông thiên về tính tĩnh; ta còn có thể thấy rõ rằng trong phương Đông trọng tĩnh thì văn hóa Trung Hoa lại thiên về tính động (xem ở dưới, §3 4), còn văn hóa Việt Nam thiên về tính tĩnh. Như vậy, Trung Hoa là động ở trong tĩnh còn Việt Nam là tĩnh ở trong tĩnh (rất tĩnh = nông nghiệp điển hình). Ngay trong nội bộ Trung Hoa cũng không khó khăn gì có thể phân biệt khu vực phía Bắc thiên về tính động (kinh tế thì thiên về chăn nuôi, xã hội thì phát triển thương nghiệp và đô thị, ...). Còn khu vực phía Nam thiên về nông nghiệp tĩnh tĩnh.

Mỗi giai đoạn phát triển của văn hóa (mỗi loại hình văn minh) cũng có thể được xem xét trên phương diện mức độ nông nghiệp (trọng tĩnh) hoặc du mục (trọng động). Chẳng hạn, công nghiệp và đô thị ồn ào sôi động (đối lập với nông nghiệp và nông thôn tĩnh lặng yên ả), cho nên văn hóa công nghiệp và văn hóa đô thị, cũng giống như văn hóa du mục đều mang tính động.

Về nguyên tắc, việc xác định **mức độ nông nghiệp (trọng tĩnh)** hay **du mục (trọng động)** của từng nền văn hóa, từng bộ phận trong một nền văn hóa, hoàn toàn có thể thực hiện theo **phương pháp định lượng** - bằng cách quy các đặc trưng thành những công thức tính chỉ số giống như J. Greenberg [1963] đã làm khi xác định loại hình ngôn ngữ.

2.6.3.3. Quan hệ giữa hai loại hình văn hóa về cơ bản tuân theo một quy luật chung là **chiến tranh thường đi từ vùng du mục hơn**

đến vùng nông nghiệp hơn, ngược lại, **văn hóa** lại thường đi từ vùng nông nghiệp hơn đến vùng du mục hơn.

Xét trên đại thể có thể nói rằng **chiến tranh thường** đi từ Tây Bắc xuống Đông Nam: Người Aryens xâm lăng Ấn Độ và tổ tiên người Trung Hoa chiếm lĩnh vùng sông Hoàng Hà đều từ miền Tây Bắc; người Trung Hoa từ đời Tần-Hán thì bành trướng xuống vùng phía Nam sông Dương Tử; người Mông Cổ, Mãn Thanh thì xâm lăng Trung Hoa; người Bắc Âu (Noóc măngđi, Giécmanh) xâm lăng Trung và Nam Âu (vùng Địa Trung Hải); người vùng Địa Trung Hải (La Mã) thì xâm lăng Ai Cập và Ba Tư... Còn **văn hóa** thì **thường** đi từ Đông Nam lên Tây Bắc: Ở phía Tây thì từ Ai Cập và Lưỡng Hà lên Địa Trung Hải, từ Địa Trung Hải lên vùng Bắc Âu; ở phía Đông thì từ vùng phía Nam sông Dương Tử lên vùng sông Hoàng Hà, từ phía Đông sông Hoàng Hà sang phía Tây sông Hoàng Hà, từ sông Hoàng Hà lên vùng Mông Cổ...

Dưới đây, khái niệm về hai loại hình văn hóa sẽ được vận dụng để tìm hiểu văn hóa Việt Nam trong sự so sánh với phương Tây và khu vực. Ngoài ra, trên cơ sở vận dụng nguyên lý âm dương (xem §5.1), chúng tôi cũng sẽ còn trở lại phân tích thêm về hai loại hình văn hóa này.



§3. TỌA ĐỘ CỦA VĂN HÓA VIỆT NAM

3.1. Hệ tọa độ ba chiều

Quống như một điểm trong không gian, vị trí của một nền văn hóa trong xã hội phải được xác định bởi một hệ tọa độ. Một **hệ tọa độ ba chiều**: Thời gian văn hóa, Không gian văn hóa và Chủ thể văn hóa.

Thời gian văn hóa được xác định từ khi một nền văn hóa hình thành cho đến khi tàn lụi. Ở đất Mỹ đã từng tồn tại hai khoảng thời gian văn hóa: thời gian của nền văn hóa Indien và thời gian của nền văn hóa Mỹ, hai khoảng thời gian này giao nhau. Nói chung, thời gian văn hóa không thể có ranh giới rạch ròi, nó là một khái niệm mờ. Thời điểm khởi đầu của một nền văn hóa là do thời điểm hình thành dân tộc (chủ thể văn hóa) quy định.

Không gian văn hóa có phần phức tạp hơn: bởi lẽ văn hóa có tính lịch sử, cho nên trong văn hóa đã có cả yếu tố thời gian. Vì có tính thời gian cho nên *không gian văn hóa liên quan đến lãnh thổ không không đồng nhất với không gian lãnh thổ*. Nó bao quát tất cả thấy những vùng lãnh thổ mà ở đó dân tộc đã tồn tại qua các thời đại. Do vậy, không gian văn hóa bao giờ cũng rộng hơn không gian lãnh thổ.

Không gian văn hóa không thể có ranh giới rạch ròi như không gian lãnh thổ; và, cũng như thời gian văn hóa, nó là một khái niệm mờ không gian văn hóa của hai dân tộc ở cạnh nhau thường có phần chồng lên nhau, có miền giáp ranh. Để có được sự hình dung đầy đủ về không gian văn hóa của một dân tộc cụ thể, cần nắm

được nguồn gốc và quá trình hình thành của dân tộc. Nghĩa là, cả thời gian văn hóa lẫn không gian văn hóa đều phụ thuộc vào việc xác định trục thứ ba của hệ tọa độ - chủ thể văn hóa.

3.2. Nguồn gốc dân tộc Việt Nam - chủ thể văn hóa

Về nguồn gốc dân tộc Việt Nam, trước đây các nhà nghiên cứu Việt Nam và nước ngoài đã từng đưa ra khá nhiều giả thuyết khác nhau. Có thuyết cho rằng người Việt Nam gốc bản địa (H. Maspero, O. Jansé, Lê Văn Siêu, ...) Có người lai thân người Việt Nam gốc từ Trung Hoa (cổ sử Trung Hoa, L. Arousseau, Đào Duy Anh) Đào Duy Anh viết "Người Lạc Việt từ đường biển và người Thái từ Quảng Tây và Vân Nam di cư đến Bắc Việt và vì có văn hóa cao hơn nên đồng hóa dần thổ dân Anhdônédiêng" [1955: 56]. Có thuyết khẳng định người Việt vốn gốc từ vùng Tây Tạng (G. Coedès, H. Kahke, Bình Nguyên Lộc, ...) Có người gắn vấn đề nguồn gốc người Việt với cư dân các quần đảo Thái Bình Dương (L. Finot, ...)

Gần đây, căn cứ vào những kết quả nghiên cứu về sự hình thành và phân bố các chủng người trên trái đất (xem §2.2), có thể nói rằng chủ thể của văn hóa Việt Nam ra đời: *(a) trong phạm vi của trung tâm hình thành loài người phía Đông và (b) trong khu vực hình thành của đại chủng phương Nam*. Vào năm 1953, khi mà công tác khảo cổ vùng Đông Nam Á còn chưa làm được bao nhiêu thì hai nhà khoa học Pháp A.J. Hérold-Gourhan và R. Poirier - là giả của nhiều công trình nghiên cứu có tầm cỡ về khảo cổ học và dân tộc học Á Phi - đã nhấn mạnh rất nhiều rằng vùng Đông Dương nằm trong khu vực "xuất hiện con người từ rất sớm" [1953: 516], "Ngay từ buổi bình minh của lịch sử, - Ja. V. Chesnov viết - Đông Nam Á đã là một trong những cái nôi hình thành loài người. Đây chính là địa bàn hình thành đầu tiên của đại chủng phương Nam" [1976: 264].

Những kết quả khai quật ở hàng loạt địa điểm khác nhau như hang Đông Bình Gia (Lang Sơn), núi Đo (Thanh Hóa) vùng Hàng Gòn - Dấu Giây (Đông Nai), đã tìm thấy những răng hàm của người vượn cổ, những công cụ đá như mảnh tước, dao thô, rìu tay, có niên đại vào khoảng 30-40 vạn năm trước công nguyên (so kì đồ đá cũ), tức là chính vào khoảng thời gian hình thành trung tâm phía Đông - cái nôi thứ hai của loài người. Công việc "truy tìm người vượn cổ" ở khu vực này vẫn còn đang tiếp tục [xem Jamie 1989]

Muôn hơn, khi người nguyên thủy phân hóa dần thành các chủng tộc, sống trên địa bàn Đông Dương là những người thuộc đại chủng phương Nam (các chủng Négrito, Melanésien). Vào khoảng gần 20 000 năm trước công nguyên, mực nước biển ở các đại dương đã hạ xuống tới mức thấp nhất (thấp hơn mực nước biển hiện nay khoảng 100-200 mét), bán đảo Đông Dương và vùng các quần đảo trở nên gần như nối liền nhau ở vùng châu thổ sông Cửu Long đã hình thành một "cầu lục địa". Nhờ đó, những dòng người và động vật có điều kiện di chuyển từ đất liền ra các hải đảo, rồi đi tiếp tới vùng lục địa Châu Úc và những nơi xa xôi khác.

Trên nền của những sự kiện trên, trong những giai đoạn tiếp theo, quá trình hình thành các dân tộc Việt Nam có thể được hình dung theo ba giai đoạn:

a) Vào thời đồ đá giữa (khoảng 10.000 năm về trước), có một dòng người thuộc chủng Mongoloid từ vùng Tây Tạng tiến di về phía Đông Nam, tới vùng nay là Đông Dương thì dừng lại. Tại đây đã diễn ra sự hợp chủng giữa họ với cư dân Melanésien bản địa (thuộc đại chủng Úc), dẫn đến kết quả là sự hình thành **chủng Indonésien** (còn gọi là **cổ Mã Lai**) với nước da ngăm đen, tóc quăn đơn sóng, tầm vóc thấp,... Từ đây lan tỏa ra, người Indonésien cư trú trên toàn bộ địa bàn Đông Nam Á cổ đại. Đó là một vùng rộng lớn, phía Bắc tới sông Dương Tử, phía Tây tới bang Assam của Ấn Độ, phía Đông tới vùng quần đảo Philippin và phía Nam tới các hải đảo Indônêxia [Nguyễn Đình Khoa 1976: 160].

b) Từ cuối thời đá mới, đầu thời đại đồ đồng (khoảng gần 5.000 năm về trước), tại khu vực mà hiện nay là Nam Trung Hoa và Bắc Đông Dương (từ phía Nam sông Dương Tử đến lưu vực sông Hồng Hà), trên cơ sở sự chuyển biến từ loại hình Indonésien bản địa dưới tác động của sự tiếp xúc thường xuyên với chủng Mongoloid từ phía Bắc, đã hình thành một chủng mới là **chủng Nam-Á** (Austroasiatique). Với chủng Nam-Á, các nét đặc trưng Mongoloid lại càng nổi trội, do vậy nó được xếp vào ngành *Mongoloid phương Nam*.

Tên gọi "Nam-Á" là một thuật ngữ nhân chủng học và ngôn ngữ học tương ứng với khái niệm "Austroasiatique". Tuy nhiên, nó cũng không thật đạt, vì dễ bị hiểu lầm như một thuật ngữ địa lí chỉ phía Nam của châu Á (là vùng Ấn Độ). Thực ra, trước đại chiến thế giới thứ hai, trong địa lí học khái niệm "Nam-Á" đã từng bao gồm cả khu vực Đông Nam Á, đến sau đại chiến, hai từ này mới mang hai nội dung ý nghĩa khác nhau [xem HVDN III 302]. Nguyễn Đình Khoa [1976 162] từng đề nghị thay "Nam-Á" bằng *Đông Nam Á* và "Indonésien" bằng *tiền Đông Nam Á*. Để dễ phân biệt, chúng tôi viết "Nam-Á" (có gạch nối) để chỉ khái niệm "Austroasiatique" là chủng người hình thành trong khu vực địa lí mà nay là Nam Trung Hoa và Bắc Đông Dương.

c) Thời kì sau đó, chủng Nam-Á được chia tách thành một loạt các chủng tộc mà trong cổ thư Việt Nam và Trung Hoa được gọi bằng danh từ **Bách Việt**. Tuy "một trăm" (Bách) chỉ là một cách nói hiểu trưng, nhưng đó thực sự là một cộng đồng cư dân hùng hậu, bao gồm nhiều tộc người Việt như Điền Việt, Dương Việt, Mân Việt, Đông Việt, Nam Việt, Lạc Việt¹.... sinh sống khắp khu vực phía Nam sông Dương Tử cho tới tận Bắc Trung Bộ ngày nay, hợp thành những khối cư dân lớn (mà ban đầu mỗi khối có một tiếng nói riêng) như Môn-Khmer, Việt-Mường, Tày-Thái, Mèo-

¹ Về mặt địa lí thì Điền Việt ở Vân Nam, Nam Việt ở Quảng Đông, Lạc Việt ở Quảng Tây và Bắc Bộ Việt Nam [Nguyễn Đình Khoa 1976, tr. 171].

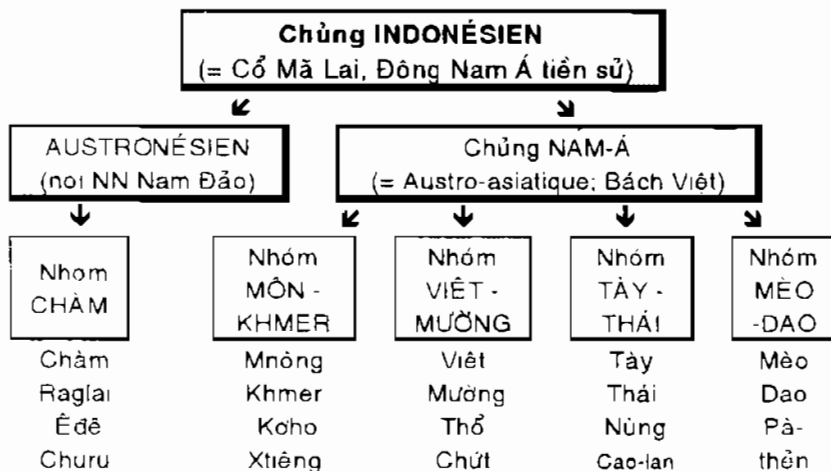
Đạo. Quá trình chia tách này tiếp tục diễn tiến, dần dần đã dẫn đến sự hình thành các dân tộc cụ thể (cùng với sự chia tách ngôn ngữ), trong đó người **Việt** đã tách ra từ khối Việt-Mường chung vào khoảng cuối thời Bắc thuộc (thế kỉ VII-VIII) [Nguyễn Văn Tài 1978].

Trong khi đó, ở phía Nam, dọc theo dải Trường Sơn, vẫn là địa bàn cư trú của người Indonésien. Cuộc sống biệt lập khiến cho khối người này lưu giữ được nhiều hơn những đặc điểm của truyền thống văn hóa cổ gần gũi với cư dân các hải đảo. Đó là tổ tiên của người Chăm, Raglai, Êđê, Giarai, Churu, v.v. Ngôn ngữ của khối người mà Chăm có thể xem là đại diện này (gọi là **Nam Đảo**, Austronésien) cũng duy trì được nhiều nét tương đồng với ngôn ngữ của cư dân các hải đảo. Kết hợp các cứ liệu nhân chủng học [Nguyễn Đình Khoa 1976; Viện DTII 1983] với các cứ liệu ngôn ngữ học [ví dụ: Phạm Đức Dương 1983; Hà Văn Tấn 1993]², có thể sơ bộ hình dung bức tranh về nguồn gốc các dân tộc Đông Nam Á như sau (xem bảng 3.1).

Như vậy, người Việt và tuyệt đại bộ phận các dân tộc Việt Nam đều xuất phát từ cùng một nguồn gốc chung là nhóm loại hình Indonésien, chính điều đó đã tạo nên tính thống nhất - một **tính thống nhất trong sự đa dạng** - của con người và văn hóa Việt Nam, và rộng hơn là toàn vùng Đông Nam Á. Trong sự đa dạng

² Bức tranh về nguồn gốc các ngôn ngữ Đông Nam Á rất phức tạp do các ngôn ngữ và các nhóm ngôn ngữ vừa có quan hệ cội nguồn vừa có quan hệ tiếp xúc đa phương lâu dài trong lịch sử. Chính vì vậy mà xưa nay ý kiến về việc phân loại các ngôn ngữ Đông Nam Á rất khác nhau. Như vào tiếng Việt chẳng hạn, ai cũng thấy nó chứa một số lượng khá lớn từ gốc Hán, do vậy mà từng có một thời (nhưng năm 50 trở về trước) người ta xếp tiếng Việt vào họ ngôn ngữ Hán-Tạng. Tuy nhiên kĩ hơn, mới thấy rằng tiếng Việt có một vốn từ cơ bản thuần về Nam-Á, nhưng cơ chế ngữ pháp của nó lại có nhiều đặc điểm chung với các tiếng Tây-Á, Ma Lai, Khmer,...

chung đó lại luôn có tính thống nhất bộ phận: của người Việt và Mường, của người Việt-Mường và các dân tộc cùng gốc Nam-Á - Bách Việt,...

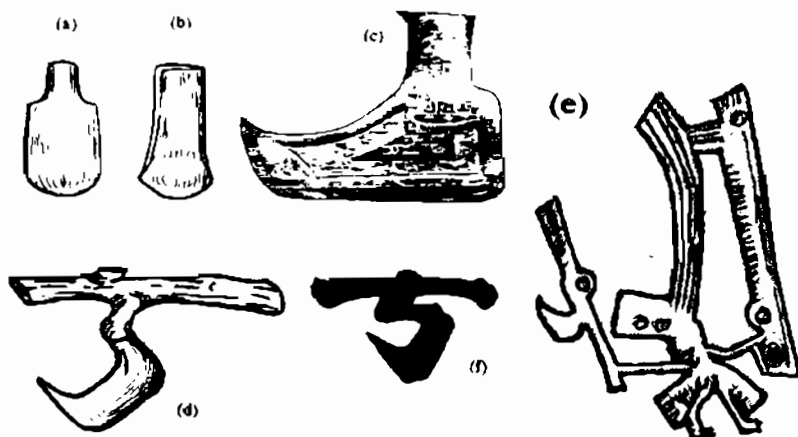


Bảng 3.1: Sự hình thành các dân tộc Đông Nam Á

Về ý nghĩa của tộc danh **Việt**, lâu nay một số người thường dựa trên dạng Hán tự hiện đại 越, có chứa bộ "tẩu" 走 của chữ này để giải thích rằng Việt nghĩa là *chạy, vượt*. Thực ra, chữ Việt trong Hán tự đã trải qua nhiều cách viết: rất khác nhau - đây là một tên gọi có từ lâu đời (ho Việt thường, chủng Bách Việt được nhắc đến trong sử Bắc tử rất sớm).

Theo Bình Nguyên Lộc [1971 154-157, 784-787], *việt* vốn là tên gọi một loại công cụ kiếm vũ khí rất đặc thù của người (tiến) Việt cổ. *cái rìu* Khảo cổ học đã tìm được ở khắp nơi trong địa bàn cư trú của người tiến Việt cổ rất nhiều loại rìu với các chất liệu khác nhau (đá, đồng, sắt). ở khu vực của người Indonésien là rìu đá có tay cầm (= có vai, xem hình 3.2a), ở khu vực của người Nam-Á (Bách Việt) là các loại rìu đồng hình tứ giác (hình 3.2b), rìu đồng lưỡi xéo (hình 3.2c) Trong ngôn ngữ Nam-Á

cổ đại, *riu* có lẽ đã được phát âm là *yit* hoặc một âm gì đó tương tự³ (các truyền thuyết Mường vẫn gọi vua Việt là *Bua Yit* (Dit) hay *Yit Yàng* (Dit Dàng)) Khi tiếp xúc với người phương Nam, tổ tiên người Hán, với tinh cách du mục vốn có, đã rất chú ý đến loại công cụ có thể được dùng như vũ khí này, coi nó là đặc trưng quan trọng của người phương Nam nên đã gọi họ là *bon Riu*. *Yit* được phiên âm qua tiếng Hán cổ, rồi từ tiếng Hán lại phiên trở lại theo cách đọc Hán-Việt thành *Việt*. Chính cái vật thật là cái riu lưỡi xéo có cán (hình 3 2d-e) đã là nguyên mẫu để tổ tiên người Trung Hoa, khi tiếp xúc với phương Nam, đã mô phỏng theo đó mà tạo nên chữ "Việt" nguyên thủy (hình 3 2f). Còn trong tiếng Việt, chữ *yit* nguyên thủy đã trải qua nhiều biến đổi ngữ âm để có được bộ mặt của chữ "riu" hiện nay cùng với cả một họ các từ gần nghĩa *riu*.



Hình 3 2. a) Riu đá có tay cầm, b) Riu hình tứ giác (bằng đồng),
c) Riu lưỡi xéo (bằng đồng); d) Riu lưỡi xéo có cán (phục chế)
e) Người cầm riu lưỡi xéo đang mùa (hình khắc trên trống đồng),
f) Chữ "Việt" nguyên thủy mô phỏng hình riu lưỡi xéo

³ Ở đây không đi vào những chi tiết kĩ thuật vốn thuộc về một bộ môn ngôn ngữ học là ngữ âm học lịch sử.

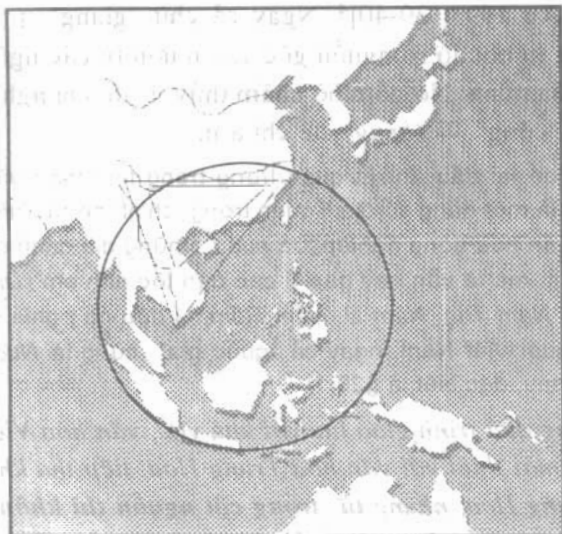
rèn rào. dao, rựa.. Bên cạnh đó, cho đến gần đây vẫn có một chữ "viết" với tư cách danh từ chung có nghĩa là riu; nó xuất hiện trong kết hợp *phủ viết* (phủ = búa, viết = riu)

Đến thời Khổng Tử, chữ "viết" 𠄎 vẫn còn giữ được kí hiệu 𠄎 tương hình cho cái riu, ngoài ra, nó còn được bổ sung thêm một nét đặc trưng quan trọng nữa là bộ mễ 𠄎 để chỉ dân trồng lúa [Kim Định 1970: 60-61, 82] Ngay cả chữ "Viết" hiện thời 𠄎 cũng còn giữ được dấu vết của "cái riu" đó qua sự hiện diện của bộ thích. Theo Vê Tự Hiến trong *Ngô Viết thích danh thuyết* thì "chữ 𠄎 (Viết, tên dân tộc) chính là chữ 𠄎 (Viết) chỉ cái riu búa ở lưu vực sông Hoàng Hà, ngay trong các di chỉ thời đồ đá mới cũng chưa phát hiện được búa riu. Nó là do dân tộc xưa ở Chiết Giang phát minh ra. Chữ (Viết) thời cổ là tương hình cái búa. Nước Việt vì sản xuất ra búa (riu) nên lấy làm tên gọi" [dẫn theo Trần Quốc Vương - Hà Văn Tấn 1960: 193]

3.3. Không gian văn hóa Việt Nam

Trở lại vấn đề này trên cơ sở những điều vừa nói, ta phải xem xét nó ở nhiều mức độ và trong mối quan hệ hiện chứng với văn hóa khu vực (xem hình 3.3).

Trong phạm vi hẹp, *không gian gốc* của văn hóa Việt Nam nằm trong *khu vực cư trú của người Nam-Á (Bách Việt)*. Có thể hình dung nó như một hình tam giác với cạnh đáy ở phía Bắc, nơi sông Dương Tử, và đỉnh là vùng bắc Trung Bộ Việt Nam. Đây là cái nôi của nghề nông nghiệp lúa nước, của nghệ thuật đúc đồng với những trống đồng Đông Sơn nổi tiếng. Đây là khu vực mà tên các làng cổ thường chứa chung một yếu tố "kê" (nghĩa là "làng"): *Kê Mơ, Kê Bàng, Kê Noi, Kê Gõ, Kê Sặt...* [Văn Tân... 1973: 50]. Đây cũng là bờ cõi đất nước của họ Hồng Bàng theo truyền thuyết (xem §4.1.2).



Hình 3.3;
 Không gian
 văn hóa
 Việt Nam
 trên nền
 không gian
 văn hóa
 Đông Nam Á

Ở một phạm vi rộng hơn, *không gian tồn tại* của văn hóa Việt Nam nằm trong *khu vực cư trú của người Indonésien lục địa*. Có thể hình dung nó như một hình tam giác rộng hơn, trùm ra ngoài hình tam giác thứ nhất, với cạnh đáy vẫn là sông Dương Tử ở phía Bắc nhưng đỉnh thì kéo tới vùng đồng bằng sông Mê-kông ở phía Nam. Đây là khu vực tam giác được tạo nên bởi hai con sông lớn cùng bắt nguồn từ dãy Himalaia: Dương Tử Giang và Mê-kông; nơi mà phần lớn các con sông và những địa danh liên quan đến sông đều được gọi bằng những từ vốn là biến âm của cùng một từ gốc Nam-Á cổ đại với nghĩa là sông nước: giang (*Dương Tử giang, Việt giang, Chiết giang, Linh giang, Tam giang, Tiền giang, ...*); kiang: kung; khung (*khung Giang, khung Bích - Thái Tây Bắc; Mèkhùng - Lào*); kong (*Mekong*); krong, krông (*Tây Nguyên: krông Púc, krông Pacô, ...*); sông (Việt); sung (*sung Lung, sung Vang - phụ lưu sông Đà, sông Cả*)... - đối lập với khu vực phía Bắc là nơi mà các con sông được gọi là "hà" [Hoàng Thị Châu

1966; Nguyễn Văn Âu 1993: 39-40]⁴. Ngay cả chữ "giang" 江 trong tiếng Hán cũng tự bộc lộ rõ nguồn gốc vay mượn từ các ngôn ngữ Đông Nam Á của mình: Nó gồm bộ chấm thủy 氵 để chỉ nghĩa "sông nước" và chữ "công" 工 (*kung*) để chỉ âm.

SÔNG NƯỚC đã để lại dấu ấn rất quan trọng trong tinh thần văn hóa khu vực này. Đây là một hằng số địa lí quan trọng, chính nó tạo nên nét độc đáo của nền văn hóa nông nghiệp lúa nước. Những địa danh có yếu tố *Krong, Dak, Nâm* mà ta vẫn hay gặp ở các dân tộc anh em (*Dak Lak, Dak Tô, Dak Sut, Nâm Thà, Nâm U, Nâm Fôm,*...) đều có nghĩa là "nước" cả. Đối với người Việt Nam, ngay cả "quốc gia" cũng là *Nước* mà thôi! (xem thêm ở sau, đặc biệt là §20.1)

Tuy sau này, trong quá trình giao lưu với khu vực, văn hóa Việt Nam trở nên gắn bó mật thiết với văn hóa Trung Hoa, tiếp thu khá nhiều từ văn hóa Trung Hoa, nhưng từ trong cội nguồn thì không gian văn hóa Việt Nam vốn được định hình trên nền của không gian văn hóa khu vực Đông Nam Á.

Ta có thể hình dung *không gian văn hóa khu vực Đông Nam Á* này như một hình tròn bao quát toàn bộ Đông Nam Á lục địa và Đông Nam Á hải đảo. Từ sau công nguyên, khu vực văn hóa Đông Nam Á có phần bị thu hẹp lại do vùng phía Nam sông Dương Tử đã bị chính sách hành trưởng và đồng hóa của Trung Hoa dần dần thâm tóm. Mặc dù vậy, cho đến giờ ngay cả vùng Nam Trung Hoa này cũng hãy còn giữ được không ít nét trong số hàng loạt những đặc điểm chung của khu vực văn hóa Đông Nam Á mà G. Coedès (1948) đã liệt kê như sau: "Về phương diện vật chất: làm ruộng cấy

⁴ Sự kiện này phải nhìn bằng con mắt thống kê, bởi lẽ việc giao lưu văn hóa đã đưa chữ "giang" lên rất xa về phía Bắc (so sánh: Hắc Long Giang, Áp Lục Giang) và ngược lại, chữ "hà" cũng thâm nhập rất sâu xuống phía Nam (Hồng Hà, Nhu Hà); tuy nhiên, một vài trường hợp ấy không thể phủ nhận rằng phương Bắc là nơi chữ "hà" chiếm ưu thế, còn phương Nam là xứ sở của chữ "giang".

lúa, nuôi trâu bò, dùng đồ kim khí thô sơ, giỏi bơi thuyền. Về phương diện *xã hội*: địa vị quan trọng của phụ nữ, huyết tộc mẫu hệ, tổ chức xã hội theo nhu cầu tưới nước ruộng. Về phương diện *tôn giáo*: thuyết vạn vật hữu linh, thờ phụng tổ tiên và thờ thần đất, đặt đền thờ ở những chỗ cao, chôn người chết trong các chum vại hay các trác thạch. Về phương diện *thần thoại*: đối lập vũ trụ luận giữa núi và biển, giữa loài phi cầm với loài thủy tộc, giữa người thượng du với người hạ ban. Về phương diện *ngôn ngữ*: dùng những ngôn ngữ đơn âm với năng lực dồi dào về phát triển từ..." [HVDN-IV: 376]. Đây là *địa bàn cư trú của người Indonésien cổ đại nói chung*.

Chính mối liên hệ này đã tạo nên *sự thống nhất cao độ* của vùng văn hóa Đông Nam Á. Hơn thế nữa, do vị trí đặc biệt của mình (nằm trong nội hình thành loài người phía Đông, nằm trong khu vực hình thành của chủng phương Nam, là giao điểm của các luồng văn hóa...), Việt Nam là nơi hội tụ ở mức độ đầy đủ nhất mọi đặc trưng của văn hóa khu vực⁵: Có thể nói, *Việt Nam là một Đông Nam Á thu nhỏ* [Đình Gia Khánh 1993]. Mặt khác, cũng chính điều này là cơ sở tạo nên *sự khác biệt* rất cơ bản giữa văn hóa Việt Nam với văn hóa Trung Hoa.

⁵ Việt Nam giữ được cả những đặc trưng văn hóa của nhóm Nam-Á và nhóm Nam Đảo. Những nét chung này thậm chí có thể tìm thấy ở tận vùng quần đảo Hawai về phía Đông (mà cư dân thuộc ngữ hệ Malai - Đa Đảo). Hữu Ngọc trong lời tựa cuốn sách của Phan Cẩm Thượng [1995: 7] cho biết: "Christine Pelzes, nữ giáo sư chuyên nghiên cứu Đông Nam Á ở trường Đại học Hawai, đã viết cho tôi: "Trong tất cả các bang và các nền văn hóa hạ tầng của xã hội đa văn hóa Mỹ, tôi cho là quần đảo Hawai có quan hệ thân thuộc nhất với Việt Nam. Có người tin là quê hương của dân tộc Đa Đảo (Polinesien), thổ dân Hawai, chính là Việt Nam". Bob Krauss... đã so sánh Hawai và Việt Nam về mặt địa lý, lịch sử và dân tộc, tìm ra rất nhiều điểm tương đồng. Ông... đã tham khảo ý kiến nhà khảo cổ học xuất sắc Wilhem Solheim về quan hệ thân thuộc giữa người Hawai và người Việt Nam"

3.4. Văn hóa Việt Nam trong quan hệ cội nguồn với văn hóa Trung Hoa

Cách tiếp cận hệ thống với việc xác định hệ tọa độ này cho phép làm sáng tỏ bản sắc của văn hóa Việt Nam trong sự so sánh với văn hóa Trung Hoa và mối quan hệ hai chiều của chúng. Căn bệnh cố hữu "lấy Trung Hoa làm trung tâm" đã tạo ra trong nhận thức của nhiều người định kiến cho rằng văn hóa Việt Nam chỉ là sản phẩm của văn hóa Trung Hoa, là một bộ phận của nó; trong khi thực ra thì vấn đề phức tạp hơn nhiều.

Tổ tiên của người Hán có *nguồn gốc du mục*, xuất phát từ vùng Trung Á. Theo các tài liệu phương Tây hoặc có nguồn gốc phương Tây thì sự kiện này là quá hiển nhiên [xem Durant 1990: 27; Trịnh Nhu - Nguyễn Gia Phú 1990: 250]. Còn các tài liệu Trung Hoa hoặc có nguồn gốc Trung Hoa thì ít nhắc đến điều đó hơn hoặc chỉ tập trung nhấn mạnh vào tính chất nông nghiệp của nền văn hóa này.

Thực ra thì nền văn hóa Trung Hoa mang tính nước đôi: Xét theo thời gian thì trong nguồn gốc nó là du mục, còn trong sự phát triển về sau nó là nông nghiệp. Xét theo không gian thì trong sự so sánh với phương Nam nó là du mục, còn trong sự so sánh ngầm định với phương Tây nó là nông nghiệp. Như vậy, có thể nói văn hóa Trung Hoa là một thứ văn hóa nông nghiệp trọng động, khác với Việt Nam là văn hóa nông nghiệp điển hình, nông nghiệp trọng tĩnh.

Như đã nói (§2.2), sự phân biệt Đông-Tây về mặt văn hóa xuất phát từ sự phân biệt Đông Nam – Tây Bắc theo điều kiện địa lí - tự nhiên. Việt Nam ở vào vị trí tận cùng của khu vực địa lí Đông Nam, do vậy dễ hiểu tại sao Việt Nam là một nền văn hóa nông nghiệp điển hình mang đặc tính trọng tĩnh, *trọng tĩnh*. Cũng vậy, châu Âu ở vào vị trí tận cùng của khu vực địa lí Tây Bắc, do vậy

để hiểu tại sao phương Tây là khu vực văn hóa gốc du mục điển hình mang đặc tính trọng động, trọng lí (theo cách nói cực đoan phương Tây là “*duy lí*”). Còn Trung Hoa và Ấn Độ đều là những nền văn hóa nước đôi - *nông nghiệp gốc du mục*⁶. Hỗn hợp nông nghiệp - du mục ở Trung Hoa dẫn đến một nền văn hóa nghiêng về xã hội nên thiên về cực *duy ý chí*; còn hỗn hợp nông nghiệp - du mục ở Ấn Độ thì dẫn đến một nền văn hóa nghiêng về tâm linh nên thiên về cực *duy linh*.

Không phải ngẫu nhiên mà ngay chính Lương Khải Siêu - một nhà hoạt động văn hóa Trung Quốc nổi tiếng (1873-1929) - cũng thừa nhận rằng tổ tiên của người Trung Hoa vốn là một sắc *dân du mục* “khởi lên từ phía Tây Bắc, rồi tràn xuống chiến thắng những giống man tộc ở lưu vực sông Hoàng Hà, và càng ngày càng tràn ra khắp cả trên cõi đất đại lục... Nguyên nền văn minh nước Tàu khởi xuất từ phương Bắc là nơi khí hậu rét mướt, mầu đất sỏi cát khô cằn, ngay cả phần trời cũng bạc, cho nên người phương Bắc chỉ chuyên để tâm nghiên cứu những vấn đề tầm thường nhật dụng, vì thế tư tưởng chỉ thiên về đường thực tế” [dẫn theo Lê Chí Thiệp 1973: 23].

“Trung Hoa, cũng như Ấn Độ - W. Durand viết trong cuốn “*Lịch sử văn minh Trung Quốc*” [1935: 27-28] - phải đem so sánh với cả một lục địa, chẳng hạn châu Âu, chứ không thể đem so sánh với một nước nào đó ở châu Âu; nó không gồm một dân tộc thuần nhất và duy nhất, mà là sự kết hợp của nhiều giống người khác nhau từ nguồn gốc tới ngôn ngữ, nghệ thuật, đặc tính; còn phong tục, luân lí và chế độ chính trị thì trái hẳn nhau”. Sự phát triển của lịch sử Trung Hoa trải qua hai giai đoạn. *Hướng tiến của người*

⁶ Tuyệt đại bộ phận cư dân Ấn Độ hiện nay có gốc là người Aryens từ châu Âu tràn đến vào khoảng 2000 năm trước công nguyên.

Trung Hoa thời thượng cổ là từ Tây sang Đông, còn từ nhà Hạ đổ về sau là từ Bắc xuống Nam.

Khi mới từ Trung Á đến, tổ tiên người Trung Hoa sống định cư tại phía Tây lưu vực sông Hoàng Hà và tiến dần về hạ lưu. Dấu vết của thời kì “Đông tiến” này là quan niệm coi trọng phương Đông: trong tiếng Trung Hoa có những cách nói như *đông sàng* (giường phía Đông), *đông cung* (cung điện phía Đông)... Như vậy, *văn hóa sông Hoàng Hà = du mục Tây Bắc + nông nghiệp khô bản địa*.

Đến thời nhà Chu, lãnh thổ của Trung Hoa về cơ bản cũng vẫn còn ở phía Bắc sông Dương Tử. Cùng với sự lớn mạnh về quân sự và hành trưởng về lãnh thổ, Trung Hoa cổ đại dần dần tiến xuống phía Nam, đến đời Tần-Hán thì đã trở thành một đế quốc rộng mênh mông. Thời kì “Nam tiến” này để lại dấu vết trong những cách nói của người Trung Hoa như *kim chỉ nam*, “*Thiên tử ngồi trông về phương Nam mà cai trị thiên hạ*” (Kinh Dịch).

Cùng với sự hành trưởng về phương Nam của đế quốc Trung Hoa, *nền văn hóa sông Hoàng Hà đã hấp thụ tinh hoa của nền văn hóa nông nghiệp Nam-Á (Bách Việt)* và, với óc tư duy phân tích, *đã nhanh chóng hệ thống hóa, quy phạm hóa để phát triển thành văn hóa Trung Hoa rực rỡ*, đến lượt mình, phát huy ảnh hưởng trở lại phương Nam và các dân tộc xung quanh.

Ứng Thiệu người đời Hán, trong sách “*Hàn quan nghi*”, đã khẳng định: “*Khi cổ nhân mới mở ở phương Bắc, đã liền giao tiếp ngay với phương Nam để xây dựng nền tảng cho con cháu*” [dẫn theo Lê Quý Đôn 1773: 148]. Lã Sĩ Bằng (giáo sư đại học ở Hương Cảng), trong một bài nghiên cứu về Việt Nam, đã viết: “*Từ thượng cổ cho đến thời Tần Hán, giải đất hiện tại gọi là Triết Giang, Phúc Kiến, Quảng Đông, Quảng Tây, cho đến Bắc Việt, Trung Việt đều là đất của người Việt ở cả. Cuối thời Xuân Thu, Việt vương Câu Tiễn xưng Bá, ấy là thời kì thịnh vượng nhất của người Việt. Theo*

nhà Hán học người Pháp tên là E. Chavannes khảo chứng thì lãnh vực nước Việt thời ấy, phía Bắc bao gồm suốt cả miền Giang Tô đến tận phía Nam Sơn Đông" [Lã Sĩ Bằng 1973: 86].

Ngay từ thế kỉ XIX, một nhà Hán học người Pháp là T. de Lacouperie (1887) đã hiểu ra rằng "Niềm tin là nước Tàu vốn đã lớn lao mãi từ xưa và thường xuyên như thế chỉ là một huyền thoại. Trái hẳn lại, đó là một việc mới xảy ra về sau. Văn minh Tàu không phải là tự nó sinh ra nó, mà là hậu quả của sự thâm hóa. Việc thâm hóa từ đâu thì xưa cho là từ phía Tây, nhưng *càng về sau thì càng có nhiều người cho là từ Đông Nam*" [dẫn theo Kim Định 1973: 94-95; xem thêm §4.1 và bài của W.G. Solheim II trong phụ lục 1 ở cuối chương này]. Chính sách bành trướng và đồng hoá các dân tộc lân bang một cách có ý thức của các triều đại phong kiến Trung Hoa đã hoàn thiện nốt công việc của mình, tạo nên "huyền thoại" mà T. de Lacouperie đã nói. Chính vì vậy mà, theo M. I. Sladkovskij, "*vấn đề có tầm quan trọng số một hiện nay là xác định sự đóng góp của các dân tộc sống phía Nam sông Dương Tử vào nền văn hóa chung của Trung Hoa. Các dân tộc ở miền Nam Trung Hoa hiện nay đã từng dựng nên một nền văn hóa độc đáo với những dấu hiệu hiển nhiên mà ngay cả bây giờ, bất kì người quan sát khách quan nào cũng thấy*" [REINVA 1977: 9]7.

Nhóm tác giả đề tài cấp nhà nước "Tiếp xúc, giao lưu và phát triển văn hóa: quan hệ giữa văn hóa Việt Nam và thế giới" do GS. Phạm Đức Dương chủ trì đã nhận định rất đúng rằng "Nền văn minh Trung Hoa đã phát sáng do những người làm nông nghiệp khô thâm canh (trồng kê mạch) vùng Trung nguyên lưu vực sông

⁷ Trong số các dân tộc hiện đang sống trên lãnh thổ Trung Quốc thì dân tộc Choang thuộc nhóm Bách Việt (sinh sống ở khu vực Quảng Đông, Quảng Tây, Vân Nam, Quý Châu) có số lượng đông nhất trong số các dân tộc ít người, đứng thứ hai sau tộc Hán (13,38 triệu người, theo điều tra dân số năm 1982).

Hoàng Hà đã hỗn dung với văn hóa của cư dân du mục phía Bắc và Tây-Bắc (rợ Khuyển, Nhung...), sau đó là với văn hóa của cư dân nông nghiệp lúa nước Đông Nam Á (vùng Hoa Nam với những trung tâm như Ba Thục, Kinh Sở, Ngô Việt...). Kết thúc cuộc “Hán Sở tranh hùng”, nhà Hán đã *thống nhất đất nước Trung Hoa từ Bắc xuống Nam (tiền Bắc hậu Nam) và phát triển đất nước theo một trật tự ngược lại: tiền Nam hậu Bắc*” [Phạm Đức Dương 1994: 7].

VĂN HÓA	⇔ VĂN HÓA PHƯƠNG NAM (= ĐNÁ cổ đại)		
P. BẮC cổ đại	⇔ Văn hóa Nam-Á (Bách Việt)		
Văn hóa vùng lưu vực sông Hoàng Hà	Văn hóa vùng lưu vực sông Dương Tử	Văn hóa vùng lưu vực s. Hồng, s. Mã	Văn hóa miền Trung và đồng bằng s. Mêkông
VĂN HÓA TRUNG HOA ⇒		VĂN HÓA VIỆT NAM	

Bảng 3.2: Quan hệ cội nguồn giữa văn hóa Việt Nam và Trung Hoa (mũi tên trong bảng chỉ chiều tác động)

Tóm lại, mối liên hệ cội nguồn giữa văn hóa Việt Nam với văn hóa Trung Hoa qua các cặp phạm trù “văn hóa Nam-Á / văn hóa vùng lưu vực sông Hoàng Hà”, “văn hóa phương Nam / văn hóa phương Bắc” có thể trình bày trong bảng 3.2.



MỞ RỘNG 1**TIA SÁNG MỚI RỌI VÀO
MỘT QUÁ KHỨ BỊ LÃNG QUÊN****WILHELM G. SOLHEIM II**

Tiến sĩ Wilhelm G. Solheim II là giáo sư nhân chủng học ở trường Đại học Hawaii chuyên nghiên cứu về tiền sử Đông Nam Á. Bài viết New Light on a Forgotten Past trích giới thiệu dưới đây đăng trong National Geographic (Vol. 139, No. 3, March 1971). Cũng nội dung này Ông đã trình bày trong nhiều bài ở những tạp chí khác. Các chỗ nhấn mạnh trong bài là của chúng tôi (TNT).

Thế giới trong 10 năm qua đã quay sang chú ý đến Đông Nam Á, nhưng nguyên do chính của sự chú ý này là chiến tranh đang xảy ra tại đây. Chính cái tình chất nặng chiu của những biến cố quân sự ấy đã làm lu mờ nhiều khám phá kì thú về cổ sử và tiền sử của các dân tộc hiện đang sống trên miền đất này. Thế nhưng, về lâu về dài, những khám phá này, phần nhiều có tính khảo cổ, sẽ tác dụng, có lẽ còn nhiều hơn là chiến tranh hay hậu quả của chiến tranh, đối với lối suy nghĩ của chúng ta về miền đất này và các dân tộc của miền này, và đối với lối tư duy của họ đối với chính họ nữa. Ngay cả đến quan niệm của người phương Tây về vị trí của họ trong quá trình biến đổi của văn hóa thế giới cũng có thể bị thay đổi hoàn toàn. Bởi vì có nhiều dấu hiệu rõ rệt và mạnh mẽ khiến ta nghĩ rằng *những bước đầu tiên đến văn minh có thể đã phát xuất từ Đông Nam Á.*

Các nhà sử học Âu Mĩ thường hay lí luận rằng lối sống mà ta gọi là văn minh thoát tiên bắt nguồn từ vòng cung phi nhiêu miền cận Đông, hoặc trong những vùng sườn đồi lân cận. Ta đã tin tưởng từ lâu rằng ở đây con người cổ sơ đã phát triển nghề nông và dần dần học cách làm gốm và đồ đồng. Môn khảo cổ học cũng yểm trợ cho điều tin tưởng này, một phần vì các nhà khảo cổ đào bới khá nhiều trong vùng thung

lũng phi nhiều của cân Đông.

Tuy nhiên, những khám phá mới đây ở vùng Đông Nam Á bắt buộc chúng ta phải xét lại những quan niệm này. Những vật dụng đã được đào lên và đem phân tích trong vòng 5 năm qua cho ta thấy rằng *con người ở đây đã bắt đầu trồng cây, làm đồ gốm và đúc đồ dùng bằng đồng sớm hơn hết thấy mọi nơi trên trái đất.*

Điều hiển nhiên là người ta đã tìm thấy các chứng tích tại những nơi mà ngành khảo cổ đào xới trong vùng Đông Bắc và Tây Bắc Thái Lan, với những chứng minh hỗ trợ từ các cuộc đào xới ở Đài Loan, Nam và Bắc Việt Nam, các miền khác của Thái Lan, Malaixia, Philippin, và ở cả Bắc Úc Châu nữa.

Các vật dụng đã tìm được và ước định tuổi bằng cacbon 14 là những di tích văn hóa của dân tộc mà *tổ tiên họ đã biết phương pháp trồng cây, chế tạo đồ đá mài và đồ gốm sớm hơn các dân tộc Cận Đông, Ấn Độ và Trung Hoa tới cả hàng mấy ngàn năm* Trong một vùng ở Bắc Thái Lan, có những đồ đồng được đúc bằng các khuôn kếp vào khoảng 2.300 năm trước công nguyên. Thậm chí có thể trước cả năm 3 000 trước công nguyên nữa. Như vậy nghĩa là trước khá lâu so với các vật dụng bằng đồng được đúc ở Cận Đông, Ấn Độ và Trung Hoa mà nhiều chuyên gia đã tưởng là những vật dụng đầu tiên <...>.

Người ta có thể sẽ có lí khi đặt câu hỏi: Nếu có sự kiện quan trọng như vậy thì tại sao cho tới nay khoa tiến sử học Đông Nam Á lại không ai biết đến? Có nhiều nguyên nhân, nhưng lí do chính là *vi rất ít những tìm tòi khảo cổ được tiến hành tại đây trước năm 1950* Ngay cả đến bây giờ công việc cũng chỉ mới bắt đầu. Nhà cầm quyền thực dân đã không đặt vấn đề ưu tiên vào vấn đề khảo cổ ở đây, và một số rất ít người tra cứu về môn này đã không có một hiểu biết chuyên môn cần thiết Trước năm 1950, không có một bài biên khảo nào đúng với tiêu chuẩn hiện đại được tiến hành Lí do thứ hai là *bất cứ cái gì khám phá thấy đều được xếp loại căn cứ vào quan niệm từ lâu cho rằng đó là kết quả của sự di chuyển văn minh..* Họ cho rằng, văn minh bắt nguồn từ Cận Đông, phát triển thịnh vượng ở xứ Mesopotamie và Ai Cập, và sau này ở Hi Lạp và La Mã Văn minh cũng di chuyển về hướng Đông đến Ấn Độ và Trung Hoa Còn Đông Nam Á, vì ở xa nhất đối với điểm xuất phát, nên

cũng hưởng văn minh sau chót. Người châu Âu đã tìm thấy những nền văn hóa tiến bộ ở Ấn Độ và Trung Hoa. *Khi họ thấy có những điểm tương đồng... của các nước này với các xứ sở miền Đông Nam Á thì họ cho rằng đó là do Ấn Độ và Trung Hoa đã ảnh hưởng đến Đông Nam Á* Ngay cả cái tên mà họ đặt cho miền này - "Ấn Độ Trung Hoa" (Indochine) - cũng phản ảnh thái độ đó <...>.

Robert Heine Geldern, một nhà nhân chủng học Áo, đã xuất bản năm 1932 một tác phẩm bàn về những nét chính cổ truyền của tiền sử Đông Nam Á. Ông cho rằng có một loạt các " làn sóng văn hóa", nghĩa là những dòng di cư... Theo ông thì đoàn di cư quan trọng nhất đến Đông Nam Á là từ phía Bắc Trung Hoa... Ông cho rằng đồ đồng Đông Nam Á là kết quả di cư của các dân tộc ở Đông Âu tới vào khoảng năm 1.000 trước công nguyên. Ông tin rằng những dân tộc này di cư về phía Đông và phía Nam, đi qua nước Tàu vào thời kì Nhà Tây Chu (1122-711 trước công nguyên). Các sắc dân này mang theo không chỉ phương pháp đúc đồng mà cả một nghệ thuật trang trí đồ đồng bằng các hình vẽ kĩ hà học < >

Các nhà nghiên cứu tiền sử phần đông đều chấp nhận lối lập luận cổ điển này, nhưng nếu theo đó thì có một số sự kiện tỏ ra không được ăn khớp lắm. Một số nhà thực vật học nghiên cứu nguồn gốc cây trồng chẳng hạn cho rằng *Đông Nam Á là nơi biết trồng cây sớm nhất*

Năm 1952, ông Carl Sauer, một nhà địa chất học Mĩ, đi thêm một bước xa hơn nữa. Ông nêu giả thuyết là *khoa trồng cây trên thế giới đã bắt nguồn trước tiên trong vùng Đông Nam Á*. Ông cho rằng khoa trồng cây do một sắc dân mang lai đây trước thời kì Đông Sơn rất lâu, họ được biết tới dưới danh hiệu một nền văn hóa thô sơ gọi là *Hòa Bình*. Các nhà khảo cổ không thể chấp nhận ngay thuyết của ông Sauer

Từ năm 1920 trở đi, bà Madeleine Colani, một nhà thực vật học, cổ sinh vật học và khảo cổ học người Pháp, đã nêu ý kiến là *có một nền văn hóa Hòa Bình*. Những ý kiến của bà đều căn cứ vào các cuộc đào xới ở một vài hang đá và các nơi trú ẩn bằng đá khác ở miền Bắc Việt Nam, trong đó khu vực đào xới đầu tiên đã được tìm thấy ở vùng **Hòa Bình** <...>.

Đến năm 1963, tôi tổ chức một phái đoàn hỗn hợp của bộ Mĩ nghệ

Thái Lan và trường Đại học Hawaii để tìm kiếm cổ vật trong những vùng sẽ bị chìm sâu dưới mặt nước do việc xây dựng các đập mới trên sông Mê Kông và các nhánh của sông này tạo ra. Chúng tôi đã khởi công ở miền Bắc Thái Lan, nơi sẽ xây chiếc đập đầu tiên. Trước kia chưa có công cuộc đào xới quy mô nào để khảo cứu về tiền sử vùng này <..>

Kết quả các cuộc đào xới này, cho đến nay đã vào năm thứ bảy, thật là kinh ngạc, nhưng chỉ tiến rất chậm so với những khám phá của chúng tôi trong phòng thí nghiệm ở Honolulu. Trong khi tiếp nhận tư liệu của các thời kì ước lượng bằng cacbon 14, chúng tôi bắt đầu nhận thấy *khu vực đào xới này quả đang đảo lộn hoàn toàn các điều khoa khảo cổ đã biết từ trước*

Trong một chỗ đất chỉ rộng chừng 2,5 cm², có một mảnh đồ gốm có in vết vỏ của một hạt lúa, có niên đại muộn nhất là 3 500 năm trước công nguyên. Như vậy có nghĩa là trước cả ngàn năm so với những hạt lúa tìm thấy ở Ấn Độ và Trung Hoa cũng được xác định bằng phương pháp cacbon (mà trước đây dựa vào đó các nhà khảo cổ đã cho rằng con người tại đây biết trồng lúa trước tiên)

Cũng bằng phương pháp ước lượng thời gian với cacbon đối với các cục than tìm thấy ở đó, chúng tôi được biết thêm là *các riu đồng, được đúc trong các khuôn kếp bằng đá, đã được chế tạo ít nhất là khoảng 2.300 năm trước công nguyên, có thể là trước cả năm 3000 trước công nguyên nữa. Như vậy là sớm hơn bất cứ một đồ đồng đầu tiên nào đã đúc tại Ấn Độ cả 500 năm và nó cũng còn lâu đời hơn cả những khu vực Cận Đông mà trước đây người ta đã tưởng là nơi xuất phát cách chế tạo đồ đồng đầu tiên.*

Những khuôn đúc tứ giác mà chúng tôi tìm thấy ở Non Nok Tha đều nằm từng đôi một, chúng tỏ chúng đã được đặt cạnh nhau ở đó chứ không phải bị mất hoặc vứt bỏ bừa bãi. Cứ nhìn những mảnh vụn của những nối gang tìm được, và rất nhiều những dây đồng nhỏ như sợi bún rải rác chung quanh đó, thì có thể chắc chắn rằng chúng tôi đã đào trúng một khu vực ngày xưa đúc đồng, hay đúng hơn, một lò đúc riu thời cổ.

Có những miếng thịt bò được chôn chung trong những ngôi mộ ở Non Nok Tha. Chúng được xem như thịt của một loài bò bướu (bos

Indicus). Như thế, đây là nơi sớm nhất trên trái đất biết chăn nuôi gia súc ở Đông Á.

Chester Gorman, một sinh viên hăm mỗ ở trường Đại học Hawaii, là người đã xác định vị trí của Non Nok Tha nhờ tìm thấy những mảnh đồ gốm bị xói mòn trong gò đất. Năm 1965, anh trở lại Thái Lan để tìm tài liệu cho luận án tiến sĩ của mình. Ở xa phía Bắc Thái Lan gần biên giới Miama, anh ta đã tìm thấy hang Thần và những gì anh đang ra công tìm kiếm <...>.

Khi đào nền hang, Gorman tìm thấy những mảnh cây đã hóa than, cùng cả hai hạt đậu, một hạt đậu tròn đẹp, một hạt dẻ, một hạt tiêu sọ, nhiều mảnh bí và dưa leo, cùng với nhiều đồ dùng bằng đá rất đặc biệt của vùng Hòa Bình. Những mảnh xương súc vật, được chặt thành miếng nhỏ rõ ràng chứ không phải bị đốt, cho phép ta nghĩ rằng thịt được chế biến ở đây không phải bằng cách vùi hoặc nướng trên lửa, mà là được nấu trong một dụng cụ hắt hơi, có lẽ là trong ống nứa giống như ngày nay người ta vẫn còn làm như vậy ở Đông Nam Á.

Việc xác định thời gian bằng carbon 14 đối với một loạt những gì tìm được tại đây đã cho ta thấy một khoảng thời gian từ 6.000 năm đến 9.700 năm trước công nguyên; và hiện còn nhiều vật dụng khác nữa trong các lớp đất sâu hơn đang chờ xác định thời gian. Vào khoảng 6.600 năm trước công nguyên, có nhiều yếu tố mới đã xuất hiện tại nơi này. Đó là những đồ gốm trắng men bóng được khắc sâu và trang trí bằng cách in dấu các sợi dây thừng trong lúc chế tạo, những dụng cụ đồ đá một phía mài bằng và những con dao bằng đá mỏng. Những dấu vết của đồ dùng và cây cối thời Hòa Bình đang tiếp tục được khám phá thêm.

Như vậy ta có thể coi những khám phá ở Hang Thần ít nhất là cũng phù hợp với thuyết của Carl Sauer và nhiều đoàn thám hiểm khác đang đi đến chỗ chứng minh rằng có một nền văn hóa Hòa Bình khá phức tạp đã được phổ biến tương đối sâu rộng. Ông Aung Thaw, giám đốc sở Khảo cổ học Miama, năm 1969 đã đào được một số dụng cụ rất đáng chú ý về văn hóa Hòa Bình trong những hang Padh Lin ở phía Đông Miama. Ngoài nhiều vật dụng, còn tìm thấy cả những hình vẽ trên vách hang. Như vậy, đây là khu vực ở phía cực Tây của nền văn hóa Hòa Bình đã được tìm thấy.

Những cuộc đào xới ở Đài Loan do một đoàn thám hiểm hỗn hợp của trường Đại học Yale thực hiện dưới sự hướng dẫn của giáo sư Kwang Chih Chang thuộc Đại học Yale cũng cho thấy có một nền văn hóa đồ gốm có khắc và in hoa văn dây thừng, đồ đá mài và dao nhọn mài, đã xuất hiện khá lâu trước năm 2 500 trước công nguyên.

Căn cứ vào kết quả của các cuộc đào xới mới đây và của các thời kì mà tôi đã tóm lược, và của những nơi khác có lẽ cũng quan trọng không kém mà tôi chưa ghi chép, có thể thấy rằng một ngày kia tiến sử Đông Nam Á sẽ được hiện ra một cách hết sức thú vị. Trong một số tài liệu tôi đã phác thảo những nét đầu tiên về vấn đề này. Đa số những ý kiến của tôi cần được xem như những giả thuyết hoặc nghi vấn; cần phải khảo cứu sâu hơn nữa mới có thể chấp nhận hay phủ nhận chúng. Trong số các ý kiến đó có những điểm sau

1. Tôi đồng ý với Sauer rằng *sắc dân Hòa Bình ở miền nào đó trong vùng Đông Nam Á là giống người biết trồng cây trước hết trên thế giới*. Tôi cũng không ngạc nhiên nếu thời kì đó bắt đầu khoảng 15 000 năm trước công nguyên.

2 Tôi cho rằng *những đồ dùng bằng đá đẽo có cạnh sắc tìm thấy ở Bắc Úc Châu* và được ước định bằng cacbon 14 là *xuất hiện vào khoảng 20.000 năm trước công nguyên* đều thuộc nguồn gốc Hòa Bình.

3 Trong khi người ta được biết hiện nay đồ gốm cổ xưa nhất tìm được ở Nhật có niên đại khoảng 10 000 năm trước công nguyên, tôi tin rằng khi người ta xác định được tuổi của loại đồ gốm có in hoa văn dây thừng thì ta nhận thấy rằng đồ gốm đó chính là *do sắc dân Hòa Bình chế tạo rất lâu trước khoảng 10.000 năm trước công nguyên*

4 Theo truyền thống, người ta cho rằng trong thời kì tiến sử, kĩ thuật miền Đông Nam Á là kết quả của những làn sóng di dân từ phương Bắc mang tới. Riêng tôi cho rằng *văn hóa nguyên thủy thời đồ đá mới Ngưỡng Thiều (Yangshao) ở Trung Hoa* mà người ta biết đến chính là kết quả của một nền văn hóa tiến Hòa Bình đã di chuyển từ miền Bắc Đông Nam Á lên phía Bắc vào khoảng 6 hay 7.000 năm trước công nguyên.

5 Tôi cho rằng văn hóa mà sau này được gọi là *văn hóa Long Sơn (Lungshan)* vẫn thường được coi là phát triển từ Yangshao ở Bắc Trung

Hoa rồi lan ra miền Đông và Đông Nam, thì trái lại *thực ra đã khai sinh ở Nam Trung Hoa và di chuyển lên phía Bắc*. Cả hai nền văn hóa này đều bắt nguồn từ gốc văn hóa Hòa Bình.

6 *Xuống đục từ thân cây có lẽ đã được sử dụng trên các sông rạch Đông Nam Á rất lâu trước 50 thế kỉ trước công nguyên*. Rất có thể các bộ phận giữ thăng bằng lối ra hai bên xuống cũng được sáng chế tại Đông Nam Á khoảng 4.000 năm trước công nguyên, làm cho xuống được vững chắc hơn trong khi cần vượt biển. Tôi tin rằng những đợt di chuyển ra khỏi khu vực Đông Nam Á bằng ghe, thuyền bắt đầu khoảng 4.000 năm trước công nguyên đã tình cờ đưa cư dân Đông Nam Á lạc tới đất Đài Loan và Nhật Bản, và du nhập vào Nhật cách trồng sắn (khoai mì) và có lẽ là cả các hoa màu khác.

7 *Vào khoảng 3.000 năm trước công nguyên, các dân tộc Đông Nam Á bấy giờ đã thành thạo trong việc sử dụng thuyền bè, đã đi vào các đảo Indônêxia và Philippin*. Họ mang theo nghề thuật vẽ hình kĩ hà học gồm những vòng xoắn ốc, những hình tam giác, tứ giác trong các dải đường viền trang trí khi chế tạo đồ gốm, khắc gỗ, xăm mình, dệt vải bằng vỏ cây, và sau này là trên các trống đồng tìm thấy ở vùng Đông Sơn mà trước đây người ta vẫn giả thuyết là từ Đông Âu tới.

8 *Các dân tộc Đông Nam Á cũng di chuyển về phía Tây tới Madagascar có lẽ vào khoảng 2.000 năm trước đây*. Rõ ràng là họ đã đóng góp một phần quan trọng vào nền kinh tế Đông Châu Phi bằng cách trồng các loại hoa màu.

9 *Cùng cùng vào khoảng thời gian đó, đã có sự tiếp xúc giữa Việt Nam và miền Địa Trung Hải, có lẽ bằng đường biển do sự phát triển thương mại đem lại*. Người ta đã tìm thấy tai tàn tích Đông Sơn một số đồ đồng khác thường, rõ ràng bắt nguồn từ Địa Trung Hải <...>.

LÊ XUÂN MAI dịch

(Lấy theo bản in trong tạp chí "Phương Đông" số 10, 1972, tr. 256 - 264; Trần Ngọc Thêm hiệu chỉnh, có tham khảo bản dịch của Nguyễn Tường Minh đăng trong [Lê Kim Ngân 1974, tr. 216-225]).

5.4. TIẾN TRÌNH VĂN HÓA VIỆT NAM

Tiến trình văn hóa Việt Nam có thể chia thành 6 giai đoạn: văn hóa thời tiền sử, văn hóa Văn Lang - Âu Lạc, văn hóa thời chống Bắc thuộc, văn hóa Đại Việt, văn hóa Đại Nam và văn hóa hiện đại. Sáu giai đoạn này tạo thành *ba lớp* chồng lên nhau: lớp văn hóa bản địa, lớp văn hóa giao lưu với Trung Hoa và khu vực, lớp văn hóa giao lưu với phương Tây¹. Mỗi lớp văn hóa còn ứng với một thời kì phát triển khác nhau của *văn tự Việt Nam*.

4.1. Lớp văn hóa bản địa

Lớp văn hóa bản địa được tạo nên chủ yếu trong hai giai đoạn: giai đoạn văn hóa thời tiền sử và giai đoạn văn hóa Văn Lang - Âu Lạc. Đặc trưng chung của lớp văn hóa này là sự hình thành trong cả khu vực *Đông Nam Á cổ đại* một nền văn hóa đặc sắc với *nghề nông nghiệp lúa nước* là chủ đạo. Ở đây, có thể nói đến sự tiếp xúc và giao thoa giữa văn hóa Việt Nam với Đông Nam Á, tuy nhiên, nếu lưu ý rằng vào thời tiền sử, các dân tộc chưa hoàn toàn tách biệt, các quốc gia chưa hình thành, thì có lẽ nên xem thành tựu văn hóa thời đó là thành tựu chung của cả một khối

¹ Cách phân biệt 3 lớp văn hóa ở đây hoàn toàn tương ứng với cách của văn hóa Việt Nam thành 3 giai đoạn của GS. Phạm Đức Dương và nhóm đề tài "Tiếp xúc, giao lưu và phát triển văn hóa: quan hệ giữa Việt Nam và thế giới" [Phạm Đức Dương 1994]: giai đoạn *hình thành* (tiếp xúc và giao thoa với Đông Nam Á), giai đoạn *xây dựng nền văn hóa quốc gia dân tộc* (tiếp xúc và giao thoa với Trung Hoa và Ấn Độ), và giai đoạn *hiện đại*.

cư dân lớn sinh sống trên khu vực Đông Nam Á cổ đại (bao gồm Nam-Á – Bách Việt).

4.1.1. Thành tựu lớn nhất ở *Giai đoạn văn hóa thời tiền sử* của cư dân Nam-Á là *sự hình thành nghề nông nghiệp lúa nước*.

Trong năm trung tâm xuất hiện cây trồng², Đông Nam Á là một. Theo nhà địa - thực vật học người Mỹ C. O. Sauer thì Đông Nam Á chính là trung tâm nông nghiệp cổ xưa nhất bởi lẽ nơi đây là một vùng nhiệt đới với tính đa dạng cao về động thực vật cũng như cảnh quan địa mạo, sinh thái mà không nơi nào sánh kịp. Việc cây lúa có nguồn gốc từ đây là điều không còn nghi ngờ gì. Cụ thể hơn, theo các tài liệu cổ thực vật học, trung tâm thuần dưỡng *lúa tẻ* (hạt dài) là vùng Đông Nam Himalaia, còn trung tâm thuần dưỡng *lúa nếp* (hạt tròn) là khu vực sông nước Đông Nam Á³ [Gluzdakov 1960: 21; Chữ Văn Tần 1988: 37]. Vào thiên niên kỷ VI - V trước công nguyên, cùng với việc chuyển sang kinh tế sản xuất, cư dân Đông Nam Á cổ đại (người Indonésien) đã đưa cây lúa thuần dưỡng từ vùng núi xuống đồng bằng [Chesnov 1976: 264]. Và ở vùng sông nước này, người Đông Nam Á xưa đã gây tạo ra *cây lúa nước* nổi tiếng và đã tích lũy được một vốn *kỹ thuật trồng lúa nước* phong phú. Người cổ Việt Nam sống trong các hang động với nghề săn bắt hái lượm, trong đó *hái lượm* là chính, và vào thời đá giữa (cách đây 10.000 năm), “trên cơ sở kinh tế hái lượm phát triển ở vùng rừng nhiệt đới, các bộ lạc Hòa Bình đã thực hiện một bước nhảy có ý nghĩa lớn lao trong đời sống nhân loại: *phát minh nông nghiệp*... Đông Nam Á là một trong những trung tâm phát sinh nông

² Viện si Nga N.I. Vavilov phân biệt 9 trung tâm, trong đó trung tâm Đông Nam Á (ông gọi là “Ấn Độ - Mã Lai”) là cái nôi cây trồng phong phú bậc nhất và là nơi thuần dưỡng lúa.

³ Các nhà nghiên cứu Nhật Bản gọi lúa hạt dài là loại hình Bengal, còn loại hạt tròn là loại hình Mêkông.

nghiệp sớm nhất của nhân loại” [Phan Huy Lê... 1991: 20]. Ở các di chỉ khảo cổ khác nhau của Việt Nam như Sùng Sàm, Trảng Kênh, Gò Bông, Đồng Đậu, Gò Mun... đã phát hiện được những dấu tích của hào tử phấn lúa, vỏ trấu, gạo cháy, mảnh chõ xôi... có niên đại xấp xỉ tới vài nghìn năm trước công nguyên [xem thêm: Hà Văn Tấn 1994: 287-296].

Tổ tiên người Trung Hoa khi định cư ở lưu vực sông Hoàng Hà mới chỉ trồng kê, mạch, đậu. Nghề trồng lúa là học được của các dân tộc phương Nam. Dựa trên kết quả nghiên cứu của nhiều người, trong đó có các học giả Trung Quốc như Lin Zhui-sian (1958), Sia Nai (1972)... D.V. Deopik, một nhà Đông phương học Nga nổi tiếng, hiện là Giám đốc Trung tâm Việt Nam học Nga, đã viết: “Vào thiên niên kỷ thứ III trước công nguyên, ở trung tâm vùng Đông Á ta chỉ thấy một chấm nhỏ của văn minh trồng kê Ngưỡng Thiều (Janshao), lạc hậu hơn so với văn hóa đồ gốm có hoa văn vùng trung tâm Đông Dương. Ở Bắc Đông Á không có những nền nông nghiệp lớn. Những nền văn hóa trồng lúa vùng sông Dương Tử thời kì Long Sơn (Lunshan) và muộn hơn thực chất đều là ngoại vị của nền trồng lúa Đông Dương”. Ông viết tiếp “Có đủ cơ sở để giả định rằng vào nửa sau của thiên niên kỷ II trước công nguyên, chính cư dân lưu vực sông Dương Tử đã cung cấp cho cư dân vùng giữa sông Hoàng Hà kĩ thuật tưới nước nhân tạo mà thiếu nó thì không thể nói đến chuyên trồng lúa được, giúp họ làm quen với văn hóa trồng lúa và sau nữa là kĩ thuật cấy đất” [RE:INVA 1977: 265,20]. Theo các tác giả bộ *Lịch sử văn hóa Trung Quốc* do Đàm Gia Kiên chủ biên [1993: 767] thì “lúa *đào* được nhập vào trồng ở vùng Trung nguyên từ đời Chu”, tức là vào khoảng 1122-247 trước công nguyên. Chữ *đào* 稻 trong tiếng Hán có lẽ đã được bắt nguồn từ chữ *gạo*

Từ khu vực Nam-Á, lúa và kĩ thuật trồng lúa còn lan tới bờ Địa Trung Hải từ thời của những người Assiri cổ đại, tức là vào nửa đầu của thiên niên kỷ I trước công nguyên [Chesnov 1976: 86,6]. Còn ở các hòn đảo Nhật Bản, nó mới chỉ được đưa tới từ trước công nguyên không lâu [Arutjunov 1962: 64]. Không chỉ chữ *đào* trong tiếng Hán bắt nguồn từ chữ *gạo* mà ngay cả chữ *rice*, *riz*, *ris*, *Reis*, *puç*, trong các ngôn ngữ

châu Âu cũng có nguồn gốc từ tiếng Đông Nam Á cổ đại (dấu vết này còn thấy ở tên thân lúa *Yang Sui* của các dân tộc Tây Nguyên)

Không chỉ tên lúa, tên gọi nhiều loại cây cối, súc vật và các thành tựu nông nghiệp khác có nguồn gốc từ Đông Nam Á cổ đại đã được Trung Hoa. Ấn Độ và nhiều dân tộc xung quanh vay mượn. Nhà phương Đông học người Pháp làm việc tại Viện khảo cổ học Le Caire là C. Autran nhận xét "Những ngôn ngữ cổ ở Ấn Độ đã mượn nhiều từ ngữ về nông nghiệp (như tên cây, tên súc vật và các sản phẩm khác, nhất là tên cây cỏ) của những tộc người nói tiếng có họ hàng với các ngôn ngữ hiện nay ở Đông Dương. Tiếng Phan đã làm công việc bảo tồn được một tiền sử "Đông Dương" - điều mà các ngôn ngữ Đông Dương, do được biết rất muộn, không còn ở tình trạng tự bộc lộ"⁴ (xem thêm §18 1 2-3)

Những thành tựu chủ yếu của nghề nông nghiệp Đông Nam Á thời tiền sử là:

- (a) Việc trồng lúa và các loại cây như khoai sọ, bầu bí, trâu cau, đậu,...
- (b) Việc thuần dưỡng một số gia súc đặc thù như trâu, lợn, gà.
- (c) Việc làm nhà ở.
- (d) Việc dùng các cây thuốc để chữa bệnh.

Trong cuốn *Dân tộc học lịch sử các nước Đông Dương* [1976: 265], Ja.V. Chesnov kết luận: "Ảnh hưởng của Đông Nam Á trong lĩnh vực kinh tế thể hiện ở việc đưa cây lúa thâm nhập vào vùng Đông Á từ vài nghìn năm trước công nguyên và vùng Tây Á ít nhất vào khoảng 1000 năm trước công nguyên. Đông Nam Á đóng vai trò rất lớn trong việc phổ biến lợn, trâu và gà. Đến năm 1450 trước công nguyên, gà đã xuất hiện ở Ai Cập Egip". Còn trong tác phẩm nổi tiếng *Nguồn gốc các loài*, E. Darwin đã khẳng định rằng tất cả

⁴Autran C. *L'Épopée Indoue*. - Paris, 1946. Dẫn theo [Nguyễn Ngọc Chương 1989: 332-333].

các giống gà nuôi trên thế giới đều bắt nguồn từ loài gà rừng Đông Nam Á (tên khoa học là *Gallus bankiva*).

Truyền thuyết phương Nam đã đánh dấu giai đoạn văn hóa này bằng những nhân vật thần thoại mà điển hình nhất là *Thần Nông*.

MỞ RỘNG 2

VẤN ĐỀ NGUỒN GỐC NAM-Á CỦA THẦN NÔNG VÀ MỘT SỐ NHÂN VẬT THẦN THOẠI TRUNG HOA

Lâu nay, dựa theo sách vở chữ Hán, người ta thường cho rằng Thần Nông thuộc thần thoại Trung Hoa, thậm chí còn là *một trong ba ông vua đầu tiên trong lịch sử Trung Hoa* gọi chung là Tam Hoàng (Phục Hi, Thần Nông, Hoàng Đế)⁵. Về cái gọi là "**Tam Hoàng Ngũ Đế**" thì, trong lời tựa cho bản tiếng Anh cuốn *Đại cương triết học sử Trung Quốc* của Phùng Hữu Lan [1968: 10], ông Derk Bodde đã viết: "Theo truyền thuyết, thì lịch sử Trung Hoa được bắt đầu bởi một loạt thánh vương trị vì từ ba nghìn năm trước công nguyên. Những truyền thuyết về các nhân vật ấy, mà cả người Trung Hoa và phương Tây đều công nhận không bàn cãi, đã tạo thành một ý niệm *sai lầm và rất phổ biến* về lịch sử quá xưa của văn minh Trung Quốc. Tuy nhiên, ngày nay các nhà bác học đều đồng ý mà cho rằng các thánh vương ấy chỉ là những nhân vật hoang đường, và *truyền thuyết về các nhân vật ấy chỉ là sự bày đặt li*

⁵ Về "Tam Hoàng" có nhiều thuyết khác nhau. Phục Hi, Thần Nông, Hoàng Đế là thuyết của Khổng An Quốc đời Hán. Ở sách *Xuân thu vận dẫu khu* thì thay vì Hoàng Đế là Nữ Oa, Theo Tiểu Chu (nhà Thục-Hán) thì ở vị trí này là Toại Nhân. Theo Tam Ngũ Lịch thì "Tam Hoàng" gồm Thiên hoàng, Địa hoàng, Nhân hoàng, v.v. [xem Đinh Gia-Khánh 1991: 66].

tưởng hóa vào một thời kì về sau. Nhà Hạ, triều đại đầu tiên của Trung Hoa (thường được coi là bắt đầu từ 2205 đến 1766 trước công nguyên) cũng đang còn là *khổng chắc*, mặc dầu ngày kia khoa khảo cổ học có thể xác nhận". Theo các tác giả của *Trung Hoa cổ sử* thì lịch sử Trung Quốc có niên đại thật đúng chỉ bắt đầu từ năm 841 trước công nguyên, tất cả các niên đại trước đó đều không có gì là chắc chắn [Hoài Việt 1996 138,154].⁶

Thực ra thì **Thần Nông**, cũng như một số nhân vật thần thoại khác liên quan đến nông nghiệp, đều vốn là của cư dân bản địa phương Nam bị sát nhập vào Hoa tộc [Needham 1954: 163]. Không phải ngẫu nhiên mà Thần Nông (= ông tổ nghề nông) luôn luôn được xem là vị thần cai quản phương Nam và còn có tên khác là *Viêm Đế* (Vua xứ nóng). Niên đại truyền thuyết của Thần Nông (3320 - 3080 ?? = thiên niên kỉ IV trước công nguyên) tương ứng với giai đoạn người Đông Nam Á phát triển mạnh nghề nông (thời đá mới). Như vậy, "**Thần Nông**" thực chất là tên gọi biểu trưng cho những thành tựu tập thể của cả một giai đoạn

Truyền thuyết của người Mèo kể rằng "khi loài người đang lo tìm thức ăn lâu dài thì một ông già tóc bạc không biết từ đâu xuất hiện. Ông cu cho nhiều giống hạt, bày cho cách gieo trồng. Từ đó mới có lúa để ăn và bông lanh để xe chỉ dệt vải. Ông lại bày cho họ cách kiếm những cây thuốc để chữa bệnh. Lúc chia tay, ông cu vẽ một cái hình vuông xuống đất, bảo người làm nhà theo cách ấy, đừng ở hang mà lạnh. Loài người nhớ ơn ông cu, gọi ông là Thần Nông" [Vũ Ngọc Khánh 1989: 33-34]. Truyền thuyết người Việt thì xem Thần Nông là ông tổ 4 đời của Kinh

⁶ Ấy thế mà cái lối gán ghép mọi thành tựu cho mấy ông "Tam Hoàng Ngũ Đế" hoang đường ấy cho đến tận ngày nay vẫn được nhiều người tu theo. Chẳng hạn, không ít người vẫn tin rằng ông Phục Hi xem các xoáy lông trên lưng con long ma (một con vật tưởng tượng) mà "ve ra Hà Đồ và vạch ra bát quái", còn ông Hoàng Đế thì đã ném hết tất cả cỏ cây (!) để viết nên cuốn sách thuốc *Hoàng Đế nội kinh*... Có người dẫn câu trong *Chu thư* "Vua Hoàng Đế chúng gao làm cơm, nấu gao làm cháo. Phó Huyền khen cơm ngon nói rằng: gao tổ thơm thán mười" để chứng minh rằng nghề trồng lúa nước là sản phẩm của văn minh Hoa Hạ! (Báo *Thanh niên*, 11-2-1996).

Dương Vương, 5 đời của Lạc Long Quân và 6 đời của vua Hùng thứ nhất (xem ở dưới, §4 1 2)

GS Đinh Gia Khánh viết: "Việc coi Thần Nông là thủy tổ của các vua Hùng là một trong những dấu vết của việc người Việt kế thừa những thành tựu của cơ tầng văn hóa Nam Á cổ xưa. Chắc rằng nhân dân ta từ xưa, trước khi tiếp thu ảnh hưởng của văn hóa Hán tộc, đã từng coi Thần Nông là vị thủy tổ của mình. Được coi như vị thần sáng nghiệp của nghề nông ở xứ nóng và ẩm thì Thần Nông rất dễ được những cư dân trồng lúa như người Lạc Việt tôn sùng nhiều hơn cả và cũng lại dễ được họ coi như vị thủy tổ của mình. Đó là điều có thể hiểu được. *Hán tộc không hề coi Thần Nông là thủy tổ mà chỉ coi đó là một thiên đế quản lĩnh phương Nam*" [1991: 53].

Nếu để ý đến khía cạnh ngôn ngữ học, còn thấy rằng tên gọi "Thần Nông" đã được đặt theo cú pháp xuôi phương Nam (danh từ + định từ), nếu theo cú pháp tiếng Hán thì phải đặt ngược lại là "Nông Thần". Ảnh hưởng của văn hóa phương Nam đối với phương Bắc vào thời đó mạnh đến nỗi ngay cả các ông vua có thực đầu tiên của Trung Hoa cũng đều được đặt tên theo lối cú pháp xuôi của phương Nam. *Đế Nghiêu, Đế Thuấn, Đế Cốc, Đế Vũ!*

Bây giờ là đôi lời về nguồn gốc phương Nam hoặc ảnh hưởng phương Nam của một số nhân vật khác thường được nhắc đến trong thần thoại Trung Hoa

Trước hết là **Bàn Cổ**, vẫn xem là vị thần sáng tạo thế giới của truyền thuyết Trung Hoa, thì theo V.V. Evsjukov trong cuốn *Thần thoại Trung Hoa thời đá mới*, đã được "các nhà nghiên cứu thừa nhận rằng theo nguồn gốc nó không phải là Trung Hoa mà được vay mượn từ các dân tộc láng giềng phương Nam của Trung Hoa là các bộ tộc Mèo-Dao" [1988: 39]. Nhà nghiên cứu Trung Quốc Viên Kha trong cuốn *Trung Quốc cổ đại thần thoại* (Thành Đô, 1956) còn chỉ rõ rằng Bàn Cổ (Bàn Hồ) là nhân vật thần thoại, thủy tổ của người Mèo-Dao đã được Tu Chính đưa vào Trung Hoa trong đời Tam Quốc rồi kết hợp với những mẫu chuyện của Hán tộc mà tạo nên Bàn Cổ, vị thần sáng tạo thế giới [dẫn theo Đinh Gia Khánh 1991: 17].

Phục Hi là nhân vật thần thoại có gốc từ miền Tây Bắc Trung Quốc

nhưng lại chịu ảnh hưởng của thần thoại phương Nam mà đồng hóa vào nhân vật người anh trong các truyện về quả bầu (môtíp quả bầu mẹ rất phổ biến ở các dân tộc Đông Nam Á) gặp nạn hồng thủy rồi lấy cô em gái. Truyện anh em Bào Hi của người Dao ở Quảng Tây được Viên Kha dẫn trong "Trung Quốc cổ đại thần thoại" *Phục Hi* là biến âm của *Bào Hi* (= quả bầu). Truyện do Lê Chân Vũ sưu tầm ở Hồ Nam và dẫn trong cuốn "Trung Quốc xã hội sử cương" thì kể về hai anh em người Đông Sơn (*Đông Sơn lão nhân* và *Đông Sơn tiểu muội*). Văn Nhất Đa trong "Phục Hi khảo" thì viết rằng thần thoại Phục Hi và Bàn Cổ có cùng gốc gác [xem Đinh Gia Khánh 1991: 24-32]

Còn **Nữ Oa** cô em gái và vợ của Phục Hi, người có công đất ra tuc dung vợ gã chống, thì rõ ràng là có nguồn gốc phương Nam và xuất thân từ vùng Bách Việt phía Nam sông Dương Tử (*Oa* là một từ phiên âm mà, theo nhà Hán học E H Schafer, nó có thể liên quan đến các nghĩa 'con cóc', 'vũng nước' [Evsjukov 1988: 96]). Ở Việt Nam, khắp từ Bắc vào Trung rất phổ biến trong dân gian truyện *Nữ Oa - Tứ Tượng*, ông Đùng bà Đà, thần Đục - thần Cái với câu ca dao "Của bà Nữ Oa bằng ba mẫu ruộng, của ông Tứ Tượng bằng mười bốn con sào" phản ánh tín ngưỡng phồn thực. Bản thân tên *Tứ Tượng* thì chịu ảnh hưởng của văn hóa Hán tộc nhưng, như GS Đinh Gia Khánh nhận xét, vì thần Đục có tên là Tứ Tượng ấy lại là vị thần rất phổ biến ở Nam Á trước khi văn hóa Hán tỏa ảnh hưởng đến vùng này" [Đinh Gia Khánh 1991: 42-32].

Ngưu Lang - Chức Nữ cũng là những nhân vật bắt nguồn từ truyền thuyết phương Nam. Mưa ngâu là hiện tượng đặc thù chỉ có ở phương Nam (*ngâu*, *ngưu*, *sửu* (con trâu) chỉ là những biến âm từ cùng một từ cổ đọc chệch ra). Truyện "Ngưu Lang - Chức Nữ" của Trung Quốc và truyện "Chàng Ngưu ă Chức" của ta là hai dị bản từ cùng một truyền đã nảy sinh từ rất lâu đời ở vùng Nam Á [Đinh Gia Khánh 1991: 121]

4.1.2. Giai đoạn văn hóa Văn Lang - Âu Lạc kế tục giai đoạn tiền sử cả về không gian văn hóa, thời gian văn hóa và thành tựu văn hóa. Nó đã đưa những thành tựu của nền văn hóa xây dựng trên cơ sở nông nghiệp lúa nước lên đến đỉnh cao. Nếu dùng thuật

ngữ "Giai đoạn văn hóa Văn Lang - Âu Lạc" một cách ước lệ, dựa vào các thư tịch cổ và truyền thuyết, thì có thể hình dung nó khởi đầu từ khoảng giữa thiên niên kỉ III trước công nguyên (mốc thời gian sớm nhất của giai đoạn này mà các cổ thư thường nhắc đến là năm 2879 trước công nguyên).

Truyền thuyết phương Nam (xem truyền *Hồng Bàng thị* trong *Lĩnh Nam chích quái*) kể rằng vua đầu tiên của họ *Hồng Bàng* tên là *Lộc Tục*, cháu bốn đời của *Viêm Đế* (vua xứ nóng) họ *Thần Nông*, con một nàng tiên ở núi *Ngũ Lĩnh*. Lộc Tục lên làm vua *phương Nam* vào khoảng năm 2879 trước công nguyên, lấy hiệu là *Kinh Dương*, đặt tên nước là *Xích Quỷ* (xích = đỏ, màu đỏ là màu của phương Nam; quỷ = thần, Xích Quỷ = Thần phương Nam). Bờ cõi nước Xích Quỷ phía Bắc giáp hồ Đông Đình, phía Nam giáp nước Hồ Tôn (Chiêm Thành), phía Tây giáp Ba Thục (Tứ Xuyên), phía Đông giáp bể Nam Hải. Kinh Dương Vương Lộc Tục lấy con gái vua hồ Đông Đình là Long Nữ, sinh ra *Sùng Lãm*, nối ngôi làm vua xưng là *Lạc Long Quân*. Lạc Long Quân lấy Âu Cơ, sinh ra bọc trăm trứng, nở thành trăm con trai. Một nửa theo cha xuống bể, nửa kia theo mẹ lên rừng. Đến đất Phong Châu (vùng Việt Trì, Vĩnh Phú ngày nay), cùng tôn người con trưởng làm vua nước *Văn Lang*, xưng là *Vua Hùng*⁷.

Về mặt không gian, bờ cõi nước "Xích Quỷ" truyền thuyết bao gồm từ Bắc Trung Bộ đến hồ Đông Đình (phía Nam sông Dương

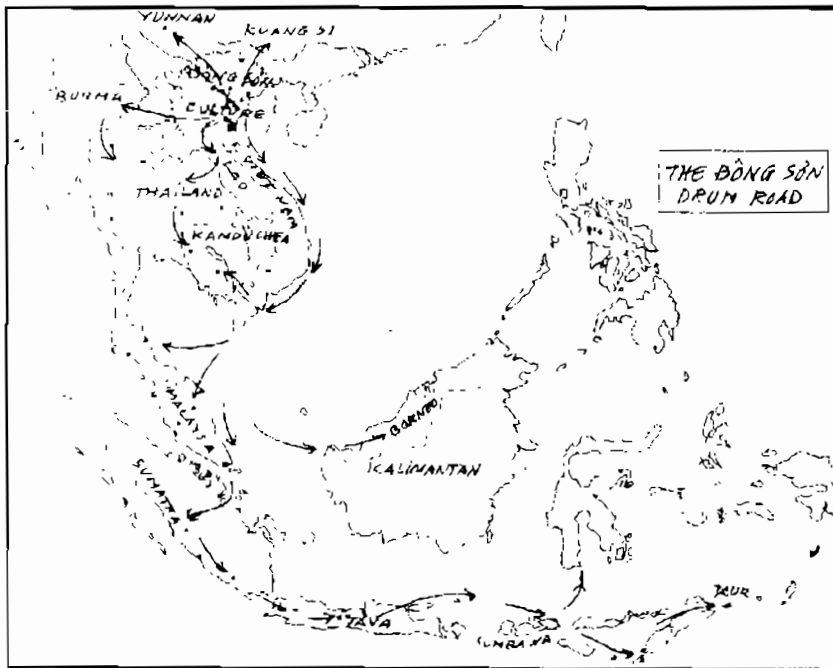
⁷ "Hùng" là cách phiên âm Hán-Việt của *khun* - một danh hiệu thủ lĩnh của các dân tộc Bách Việt; "Vua Hùng" âm cổ là *pò khun* (= 'bố các thủ lĩnh') [Trần Quốc Vương 1986: 484]. Người Thái Tây Bắc hiện nay vẫn gọi người đứng đầu Mường lớn là *pò khun*; người Mường gọi là *lang Kun*. Vua nước Thái Lan cổ đại Sukhotai cũng tự xưng là *pò khun*. Phạm Huy Thông cho là "hung" trong thói quen "xưng Hùng xưng Bá" của các vua Sở chính là dấu vết truyền thông của ngôn ngữ cư dân Bách Việt [1988: 21. Tổng tại một cách giải thích khác của H. Maspero (và được một số người đồng tình) rằng chữ "Hùng" là chữ "Lạc" chép nhầm thành (do tư dạng chữ Hán của "lạc" và "hùng" gần giống nhau) [Đào Duy Anh 1955: 150; [VIDN-II: 279-306; Huệ Thiển 1992].

lử) chính là địa bàn cư trú của người Nam-Á – Bách Việt, là khu vực tam giác không gian gốc của văn hóa Việt Nam⁸. Bờ cõi nước Văn Lang của các vua Hùng sau này là một bộ phận của không gian gốc đó⁹, cũng như người Lạc Việt là một bộ phận của khối cư dân Nam-Á – Bách Việt. Bình về truyện Họ Hồng Bàng, nhà nghiên cứu văn hóa dân gian Đinh Gia Khánh viết: “Truyện ấy... kể về mối quan hệ giữa người Lạc Việt với các cư dân phi Hán tộc ở phần cực Bắc của vùng Đông Nam Á thời kì tiền sử... Đó là kí ức về một sự thực có thể đã diễn ra trong thời kì xa xưa ấy” [1993: 225]. Nhà sử học Nga P.V. Pozner khẳng định: “Sự tồn tại của các

⁸ Trong *Mỹ trung tú bút*, Phạm Đình Hồ [1989: 185] có viết khá nhiều về những mối liên hệ huyền bí giữa Việt Nam với hồ Động Đình: “Các bậc tiền bối chúng ta thường trước là thần bên Trung Hoa, phần nhiều lại là thần ở Đông Đình, như chuyên ông Nguyễn Trọng Vi ta đã chép ở trong sách *Lang thượng ngẫu lục*, cùng với chuyên Hoàng Công [Hoàng Bình Chính, đỗ tiến sĩ năm 1775] có cái nhân duyên kiếp trước [với một mi nhân hồ Động Đình]... Ta lại thường nghe chuyện khi xưa Nguyễn Thế Khải đã mất rồi, có ông ban đồng niên đi sứ sang Trung Hoa, sắp qua hồ Động Đình, đêm cùng nằm mộng thấy ông Nguyễn Thế Khải [báo trước về trận phong ba trong hồ vào ngày hôm sau]... Ý chừng hồ Động Đình với nước ta, từ đời Kinh Dương Vương [vẫn có] cái nhân quả thần với người tuấn hoàn đi lại, dù non sông cách trở cùng không thể ngăn cản được chăng?”

⁹ Về sau này, trong sách vở Trung Hoa (và Việt Nam), ranh giới Bắc-Nam được đẩy lên xuống vùng núi Ngũ Lĩnh. Trung Hoa có sách *Lĩnh Nam di thư* của Âu Đại Nhâm; tập truyện thuyết và cổ tích phương Nam sớm nhất mà ta còn giữ được (dời Trần) có nhan đề là *Lĩnh Nam chích quái* (Những truyền kỳ lạ thu lượm được ở phía Nam núi Ngũ Lĩnh). Theo sách *Lĩnh ngoại đại đáp* của Chu Khử Phi thì từ đời Tần, người ta đã nói đến 5 ngọn núi. Sách *Quảng Châu ký* của Bùi Uyên viết rằng Ngũ Lĩnh là các núi: Đại Đù, Thi An, Lâm Hạ, Quốc Dương và Yết Dương ở ranh giới của hai tỉnh Quảng Đông và Quảng Tây [Lê Văn Siêu 1972: 184]. Hán Cao Tổ gửi thư cho Triệu Đà cùng viết: “Từ phía Nam núi Ngũ Lĩnh là đất đai của nhà vua thì mặc ý nhà vua tự định hiệu lấy” [Trần Trọng Kim 1971, II].

lãnh tụ người Lạc (Việt) với tên hiệu chung "Hùng" là một sự kiện lịch sử (ngoại trừ việc họ có 18 người và nước Văn Lang chia làm 15 bộ). Cuối cùng, truyền thuyết về Kinh Dương Vương và Lạc Long Quân phản ánh truyền thống sử học truyền khẩu về địa bàn cư trú cổ xưa của các bộ lạc tiền Việt, cho nên, theo nghĩa đó, nó cũng mang tính lịch sử" [1980: 89].



Hình 4.1 Con đường truyền bá trống đồng Đông Sơn
(dựa theo [Hà Thúc Cần 1989: 78])

Về mặt thời gian, thiên niên kỷ thứ III trước công nguyên (mà trong đó có mốc truyền thuyết là năm 2879!) ứng với giai đoạn đầu thời đại đồ đồng, cũng chính là thời điểm hình thành chủng Nam-Á

(*Bách Việt*)¹⁰. Thành tựu văn hóa chủ yếu của giai đoạn Văn Lang – Âu Lạc, sau nghề nông nghiệp lúa nước, chính là *nghề luyện kim đồng*. Cả *trận* phương diện này, vai trò của vùng văn hóa Nam-Á đối với khu vực cũng hết sức to lớn: đồ đồng Đông Sơn và ảnh hưởng của nó đã tìm thấy khắp nơi – từ nam Trung Hoa, Thái Lan đến toàn bộ vùng Đông Nam Á hải đảo [Hà Văn Tấn 1994: 414-427], xem hình 4.1.

Tập thể tác giả Viện Khảo cổ học trong cuốn *Văn hóa Đông Sơn ở Việt Nam* đã viết: “Kỹ thuật luyện kim, đúc đồng của người Đông Sơn đã đạt đến trình độ điêu luyện đáng kinh ngạc. Trống đồng, thạp đồng là những di vật tiêu biểu nhất cho trình độ kỹ thuật và bàn tay tài hoa của những người thợ đúc Đông Sơn. Đỉnh cao không thể phủ nhận này đã khiến trước đây, nhiều học giả phương Tây không thể tin vào nguồn gốc bản địa của văn hóa Đông Sơn nói chung, kỹ thuật luyện kim Đông Sơn nói riêng. Họ đi tìm nguồn gốc ở tận đất Trung Nguyên, phương Bắc, thậm chí còn tìm ở nơi xa tinh bên trời Tây... Kết quả nghiên cứu khảo cổ học vài thập kỷ qua đã chứng minh rằng nghề luyện kim đồng thau đã ra đời ở đất này từ rất lâu trước sự ra đời của văn hóa Đông Sơn. Luyện kim Đông Sơn là sự phát triển kế tục, không đứt quãng của luyện kim các giai đoạn văn hóa tiền Đông Sơn” [Hà Văn Tấn 1994: 302]

Nhà Đông phương học Nga G. G. Stratanovich cho biết: “Bốn kiểu trống đồng Đông Sơn mà các nhà nghiên cứu khác nhau đã phân ra và ba kiểu chuông Bắc và Tây-Bắc của tôi thực ra chỉ là những biến thể của cùng một loại sản phẩm từ cùng một vùng sản xuất đồ đồng lớn nhất. Vùng này có thể hình dung dưới dạng *một tam giác lớn*: hai điểm tận cùng của cạnh đáy là Đông Sơn ở phía Đông và Mogaung (thuộc

¹⁰ Ở đây không nói đến việc hình thành nhà nước. Vào thời điểm sơ kỳ thời đại đồ đồng (giai đoạn “văn hóa Phùng Nguyên”), cư dân ở đây sống trong hình thức liên minh bộ lạc - một bước quá đỗi vượt lên tổ chức nhà nước - đó là hình thái tiền quốc gia (pré-état). Nhà nước đầu tiên của Việt Nam hình thành vào thời kỳ Đông Sơn - giai đoạn phát triển rực rỡ nhất của thời đại đồ đồng.

Bắc Miama - TNT) ở phía Tây. Đỉnh của tam giác nằm ở sông Dương Tử, trong khoảng giữa hồ Động Đình và hồ Poian". Ông viết tiếp "trước đây thậm chí cả đồ đồng Đông Sơn cũng bị tưởng rằng bắt nguồn từ phía Bắc. Bây giờ tình hình đã thay đổi. Người ta biết đến không chỉ nguồn quặng đồng phong phú của Việt Nam, mà cả những mỏ đồng, cũng như mỏ vàng và bạc khác nữa. Giả thuyết về *nguồn gốc phương Nam của đồ đồng nhà Ân* trở nên có cơ sở. Niềm đại của văn hóa Đông Sơn giờ đây được đẩy về khoảng giáp ranh giữa các *thiên niên kỉ II-I* trước công nguyên" [REINVA 1977: 263-264]. Theo Trần Quốc Vương [1986: 482] thì chữ "đồng" trong tiếng Hán được phiên âm từ tiếng Đông Nam Á cổ đại (Tây: *toong*; Việt: *đồng*).

Ảnh hưởng của đồ đồng Nam-Á còn vượt rất xa ra ngoài khu vực "Gần đây nhất việc phân tích kĩ thuật luyện kim ở những đồ đồng vùng Kavkaz đã cho những kết quả thật bất ngờ rằng chúng đã chịu ảnh hưởng của những trung tâm luyện kim vùng núi Đông Dương, nơi mà, theo những kết quả đào xới gần đây, đồng đã tồn tại ít nhất là từ thiên niên kỉ thứ ba trước công nguyên" [Chesnov 1976: 6].

Một chuyên gia có tiếng về Đông Nam Á, giáo sư nhân chủng học Mi W.G. Solheim II [1971] đã viết "Các nhà sử học Âu Mĩ thường hay lí luận rằng lối sông mà ta gọi là văn minh thoát tiên bắt nguồn từ vòng cung phi nhiêu miền cận Đông, hoặc trong những vùng sườn đồi lân cận. Ta đã tin tưởng từ lâu rằng ở đây con người cổ sơ đã phát triển nghề nông và dần dần học cách làm gốm và đồ đồng. Môn khảo cổ học cũng yểm trợ cho điều tin tưởng này, một phần vì các nhà khảo cổ đào bới khá nhiều trong vùng thung lũng phi nhiêu của cận Đông. Tuy nhiên, những khám phá mới đây ở vùng Đông Nam Á bắt buộc chúng ta phải xét lại những quan niệm này. Những vật dụng đã được đào lên và đem phân tích trong vòng 5 năm qua cho ta thấy rằng *con người ở đây đã bắt đầu trồng cây, làm đồ gốm và đúc đồ dùng bằng đồng sớm hơn hết thảy mọi nơi trên trái đất*. sớm hơn các dân tộc Cận Đông, Ấn Độ và Trung Hoa tới cả hằng mấy ngàn năm" (xem bài ở phụ lục cuối §3).

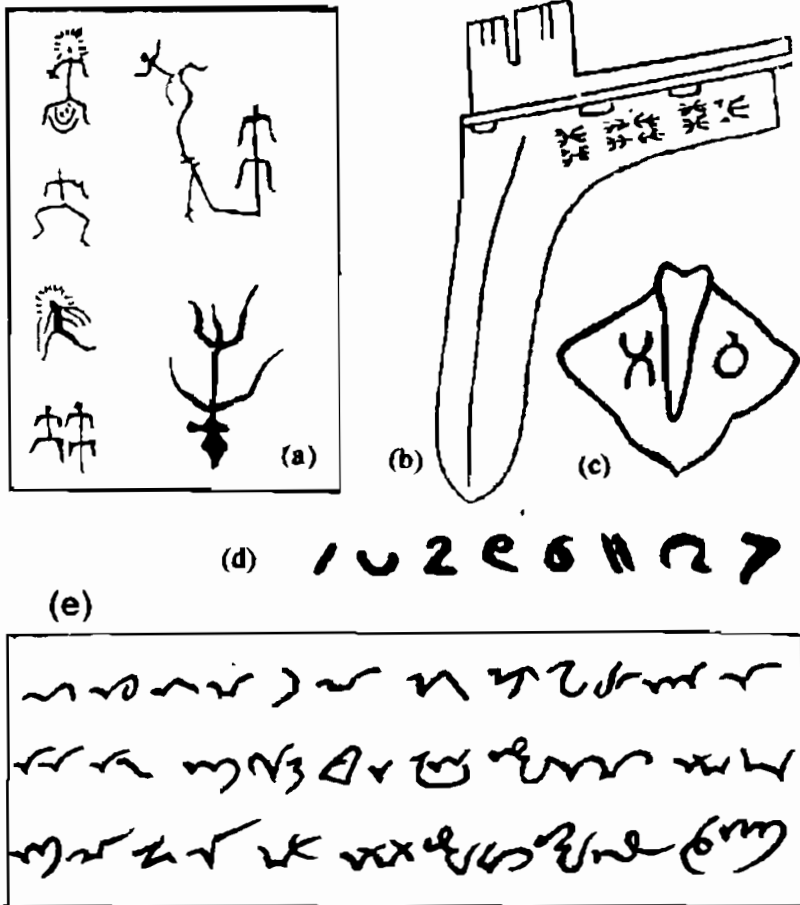
4.1.3. Giai đoạn từ các thiên niên kỉ III-II cho đến khoảng cuối thiên niên kỉ I trước công nguyên rõ ràng đã tạo nên một đỉnh cao trình độ trong lịch sử dân tộc - văn hóa và có ảnh hưởng lớn đến toàn

khuvực. Trên cơ sở các cứ liệu khảo cổ học, GS Hà Văn Tấn nhận định: “ảnh hưởng của văn hóa Đông Sơn lên phía Bắc, theo lưu vực sông Nguyên, sông Thương, đến đất Sở là đã rõ ràng” [1983]. Vào thời kì đầu của giai đoạn này, đỉnh cao đó là thành tựu chung của các dân tộc Đông Nam Á cổ đại. Không phải vô cớ mà Đ.V. Deopik gọi thế kỉ V trước công nguyên là “*thế kỉ của phương Nam*” [REINVA 1977: 270]. Đúng như Ja.V. Chesnov nhận xét: “Về hàng loạt phương diện của văn hóa - từ sản xuất nông nghiệp cho đến lĩnh vực thần thoại - Đông Nam Á đã có những ảnh hưởng lớn, vượt rất xa ra ngoài ranh giới những láng giềng trực tiếp của nó... Tất nhiên là trong việc tạo nên những thứ như là cây lúa trồng, nghề luyện kim đồng, hoặc những thành tựu văn hóa khác, có sự tham gia không chỉ của những dân tộc riêng biệt - đó là kết quả sáng tạo của rất nhiều dân tộc lớn nhỏ đã tạo nên trong suốt chiều dài lịch sử nhiều nghìn năm của mình cái *thế giới độc đáo được gọi là Đông Nam Á*” [1976: 6]. Chính những thành tựu của thế giới Đông Nam Á cổ đại mà trong đó có phần đóng góp của tổ tiên các dân tộc Việt Nam ấy đã làm nên cái nền vững chắc cho sự phát triển của văn hóa Việt Nam sau này.

Chữ viết của lớp văn hóa bản địa là vấn đề trước đây hầu như chưa được đặt ra. Đơn giản là vì, trong một thời gian dài, dưới áp lực của định kiến “lấy Trung Hoa làm trung tâm”, người ta không thể hình dung được rằng phương Nam có thể có một nền văn hóa riêng chứ đừng nói gì đến chữ viết. Đến nay, dưới ánh sáng của:

a) Những nhận định mới về quy mô, tầm cỡ và vai trò của văn hóa phương Nam trong lịch sử văn hóa khu vực;

b) Những cứ liệu về dấu vết chữ viết đã phát hiện được (xem hình 4.2): trên những phiến đá ở thung lũng Sapa, trên qua đồng Thanh Hóa, trên lưỡi cày Đông Sơn [Hà Văn Tấn 1982, 1983], trên trống đồng Lũng Cú [Phan Hữu Dật 1974], ở vùng Mường Thanh Hóa [Vương Duy Trinh 1973];



Hình 4.2: Các dấu vết của văn tự cổ

a- Trên đá ở thung lũng Sapa; b- Trên qua đồng Thanh Hóa;
 c- Trên lưỡi cày Đông Sơn; d- Trên trống đồng Lũng Cú (Hà
 Tuyên); e- Trong những văn bản cổ ở vùng Mường Thanh Hóa.

c) Những ghi chép của sử sách Trung Hoa về một thứ chữ "khoa dấu" (hình con nòng nọc bơi) của người phương Nam, ta đã có thể nghĩ đến giả thuyết về sự tồn tại của *một nền văn tự phương Nam: "trước Hán và khác Hán"* (chữ dùng của GS. Hà Văn Tấn [1982], xem *Mở rộng 3* cuối mục này).

Ngay từ thế kỉ 19, trong cuốn "*Thanh Hóa quan phong*", Vương Duy Trinh đã dẫn ra bằng chứng về chữ Mường cổ và lập luận "Người ta thường nói rằng nước ta không có chữ, tôi nghĩ rằng không phải. Tháp châu vốn là đất nước ta. Trên châu còn có chữ, lẽ nào mà dưới chơ lai không? Lối chữ châu là chữ nước ta đó. Nước ta nói thuộc kể đã ngàn dư năm, từ khi Sĩ Vương dạy chữ Trung Quốc, mà lối chữ nước ta bỏ đi hết. Tháp châu bởi là nơi biên viễn cho nên lối chữ ấy hãy còn" [1973: 108]. Nhận xét của Vương Duy Trinh hoàn toàn có cơ sở khoa học khi mà, qua lịch sử hình thành dân tộc, ta đã biết rằng người Mường và Việt là những dân tộc có nguồn gốc gần gũi nhất. Nhìn loại chữ cổ tìm thấy ở vùng Mường này (hình 4.1d), ta có thể hình dung được tại sao tổ tiên người Trung Hoa lại so sánh nó với hình nòng nọc bơi!

Cũng từ thế kỉ 19, Trương Vĩnh Kí trong "*Sách meo An Nam*" (1867) đã khẳng định rằng cho đến thời Tam Quốc, "thứ chữ mà người An Nam dùng là thứ chữ ghi âm (phonétique) mà bây giờ người ta còn tìm thấy dấu vết ở một số ghi khắc, chẳng hạn, trên một đài tượng bằng đá ở đỉnh núi Dahia. Sau khi bị xâm lược, một trong nhiều hành động của viên tướng Tàu (Sĩ Nhiếp) là chỉ thị dùng chữ quốc gia của ông (= chữ Hán) trong các giấy tờ chính thức và để ra những biện pháp nghiêm ngặt cấm dùng thứ chữ ghi âm mà người An Nam vẫn còn dùng cho đến thời đó" [xem Nguyễn Văn Trung 1993: 143].

4.2. Lớp văn hóa giao lưu với Trung Hoa và khu vực¹¹

Lớp văn hóa giao lưu với Trung Hoa và khu vực được hình thành qua hai giai đoạn: giai đoạn văn hóa thời chống Bắc thuộc và

¹¹ Diên dat đầy đủ phải là: "Lớp văn hóa giao lưu với Trung Hoa và khu vực còn lại"

giai đoạn văn hóa Đại Việt. Đặc trưng chung của lớp văn hóa này chủ yếu là *sự song song tồn tại* của hai xu hướng trái ngược nhau: Hán hóa và chống Hán hóa về mặt văn hóa.

4.2.1. Giai đoạn văn hóa thời chống Bắc thuộc khởi đầu từ trước công nguyên và kéo dài cho đến khi Ngô Quyền giành lại được đất nước. Những đặc điểm chủ yếu của giai đoạn văn hóa này là:

a) *Ý thức đối kháng bất khuất và thường trực đối với mối nguy cơ xâm lăng từ phía phong kiến phương Bắc*. Sự ra đời của quốc hiệu "Nam Việt" từ trước công nguyên (thời Triệu Đà), trong đó yếu tố chỉ phương hướng "nam" lần đầu tiên xuất hiện (và sẽ tồn tại trong hầu hết các quốc hiệu về sau) đánh dấu một bước ngoặt trong nhận thức của nhân dân và tầng lớp lãnh đạo về mối nguy cơ xâm lăng thường trực từ phía phong kiến phương Bắc mà từ đời Tần-Hán đổ di đã trở thành một đế quốc hùng mạnh bậc nhất khu vực.

Việc Triệu Đà xâm lăng nước Âu Lạc bằng thủ đoạn hôn nhân đã khiến nhân dân căm hờn, nhưng, do nhiều nguyên nhân, sau khi thấu tóm quyền lực và lãnh thổ, Triệu đã đứng về phía người phương Nam (tu xưng với Hán Cao Tổ là "Nam Di đại trưởng lão") và thực hiện chính sách đối đầu quyết liệt với Trung Hoa. Chính đây là lí do giải thích tại sao nhiều sử gia từ tác giả *Đại Việt sử lược* cho đến Trần Trọng Kim và một số nhà chính trị, nhà hoạt động văn hóa đã từng coi nhà Triệu là một vương triều Việt Nam nối tiếp nhà Thục.

Tinh thần đối kháng thường trực và bất khuất trước hiểm họa xâm lăng khởi đầu từ trước công nguyên ấy đã được nuôi dưỡng và bộc lộ mạnh mẽ qua các cuộc khởi nghĩa của Hai Bà Trưng¹² (40

¹² Cuộc khởi nghĩa của Hai Bà Trưng được nhân dân khắp vùng Âu Lạc và Nam Việt - từ Cửu Chân (Thanh Hóa), Giao Chỉ đến Nhật Nam, Hợp Phố, Nam Hải, Thương Ngô, Uất Lâm (Nam Trung Hoa) - hưởng ứng. Người (hoang) ở Quảng Tây (một nhánh của Bách Việt) đến nay còn giữ nhiều kỉ

43), Triệu Thị Trinh (246), Lí Bôn với sự hình thành nước Vạn Xuân (544-548), Triệu Quang Phục (548-571), Mai Thúc Loan (722), Phùng Hưng (791), cha con họ Khúc (906- 923), Dương Diên Nghệ (931-937) và đạt đến đỉnh cao ở cuộc khởi nghĩa thắng lợi của Ngô Quyền (938).

b) Đặc điểm thứ hai của giai đoạn văn hóa thời chống Bắc thuộc là *sự suy tàn của nền văn minh Văn Lang - Âu Lạc*, sự suy tàn này bắt nguồn từ hai nguyên nhân : (1) sự suy thoái tự nhiên có tính quy luật của một nền văn hóa sau khi đạt đến đỉnh cao; và (2) sự tàn phá cố tình của kẻ xâm lược phương Bắc với âm mưu đồng hoá thâm độc.

Chính Tư Mã Thiên, sử gia nổi tiếng Trung Hoa, đã chép rằng từ đời Tần, Trung Hoa "đã chiếm cả thiên hạ, cướp lấy đất Dương Việt... đưa những người bị đày đến ở lẫn với người Việt" [Tư Mã Thiên 1978, II: 372]. Năm 231, Tiết Tông dâng sớ lên vua Ngô Hoàng Vô kể về việc đời trước rằng "Vua Hiếu Vũ (tức Hán Võ Đế) giết Lữ Gia (thừa tướng Nam Việt - TNT), chia nước Việt thành 9 quận, đặt ra quan thứ sử quân Giao Chỉ. Từ đó những tội nhân Trung Quốc chạy sang, ở lẫn với dân, dạy học sử sách (Trung Hoa - TNT) và phổ cập phong tục lễ hóa của Trung Quốc" [Lê Văn Siêu 1972: 228]. Cư dân Trung Quốc do Mã Viện đưa sang định cư để làm chỗ dựa cho chính quyền trong việc đô hộ và đồng hóa người Việt được sử cũ gọi là dân *Mã lưu* (do Mã Viện lưu lại).

c) Đặc điểm thứ ba là giai đoạn văn hóa thời chống Bắc thuộc đã *mở đầu cho quá trình giao lưu - tiếp nhận văn hóa Trung Hoa và khu vực*, cũng tức là *mở đầu cho quá trình văn hóa Việt Nam hội nhập vào văn hóa khu vực*. Điều thú vị nhất ở đây là, tuy tiếp xúc trực tiếp và thường xuyên với Trung Hoa, nhưng, trong giai đoạn chống Bắc thuộc này, Việt Nam đã tiếp nhận văn hóa Trung Hoa

niệm và truyền thuyết về Hai Bà Trưng. Theo [Phan Huy Lê... 1991: 175], còn có *miếu Bà Trưng* thờ Hai Bà Trưng ở cả phía Nam hồ Đông Đình (Hồ Nam), Trung Quốc).

rất ít, Nho giáo hầu như chưa thâm nhập được vào xã hội Việt Nam. Trong khi đó thì Việt Nam *chủ yếu lại tiếp nhận văn hóa Phật giáo* mà ban đầu đến trực tiếp từ Ấn Độ, rồi sau đó qua ngã đường Trung Hoa.

Lí do của sự kiện này rất đơn giản: Văn hóa Phật giáo đến bằng con đường hòa bình, còn văn hóa Trung Hoa thì đến theo vó ngựa xâm lăng. Cho nên, cùng với sự chống Bắc thuộc quyết liệt về mặt chính trị, nét chủ đạo của giai đoạn này là *xu hướng chống Hán hóa về mặt văn hóa*. Chính do có xu hướng chống Hán hóa mạnh mẽ như vậy cho nên, mặc dù ngay từ mấy chục năm đầu công nguyên, các thái thú Tích Quang, Nhâm Diên ra sức truyền bá điển lễ hôn nhân và gia đình theo lối Trung Hoa; Sĩ Nhiếp vào tk II ra sức mở trường dạy học để truyền bá văn hóa Trung Hoa và thủ tiêu văn tự ngôn ngữ Việt; Tô Định, Mã Viện ra sức thiết lập nền pháp chế hà khắc bằng gươm giáo, suốt các thế kỉ này văn hóa Trung Hoa nói chung và Nho giáo nói riêng vẫn không thể nào bắt rễ được vào làng xã Việt Nam. Những đoạn liên quan đến Giao Chỉ trong sử sách Trung Hoa thời kì này viết về Phật giáo Giao Châu thì nhiều mà nói về Nho giáo thì rất ít, ngoại trừ mấy nhân vật đỗ đạt làm quan cho Trung Hoa (như như Lí Cầm, Lí Tiến làm túc vệ, thứ sử đời Hán; Khương Công Phụ người Ái Châu quận Nhật Nam (Thanh Hóa) đỗ tiến sĩ năm 766 làm quan đến chức tể tướng đời Đường,...).

4.2.2. Nhờ đã có được nền móng vững vàng tạo nên từ đỉnh cao rực rỡ trong lớp văn hóa bản địa, tinh thần Văn Lang - Âu Lạc vẫn tồn tại như một mạch ngầm trong suốt thời kì chống Bắc thuộc. Để khi bước sang *giai đoạn văn hóa Đại Việt*, chỉ sau ba triều đại (Ngô - Đinh - Tiền Lê) lo việc ổn định, gây dựng lại, văn hóa Việt Nam đã khôi phục và thăng hoa nhanh chóng. Giai đoạn văn hóa Đại Việt trở thành đỉnh cao thứ hai trong lịch sử văn hóa Việt Nam

("Đại Việt" là quốc hiệu chủ yếu của nước ta trong thời kì này). Trong giai đoạn đỉnh cao này lại có hai cột mốc: Lí-Trần và Lê.

Tinh thần tổng hợp bao dung truyền thống của văn hóa dân tộc (lớp văn hóa bản địa), được tiếp sức bởi văn hóa Phật giáo giàu lòng bác ái (giai đoạn văn hóa chống Bắc thuộc), đã làm nên linh hồn của *thời đại Lí-Trần*. Văn hóa Lí-Trần chứng kiến thời kì hưng thịnh nhất của Phật giáo Việt Nam. Và với tinh thần tổng hợp bao dung, nó đã mở rộng cửa cho việc tiếp thu cả Nho giáo và Đạo giáo. "*Tam giáo đồng quy*" trên cơ sở văn hóa dân tộc đã khiến cho văn hóa Việt Nam thời Lí-Trần phát triển mạnh mẽ về mọi phương diện.

Thế là, Nho giáo (và cùng với nó là văn hóa Trung Hoa) mà trong suốt thời Bắc thuộc, trước năng lực bảo tồn và sức đề kháng mạnh mẽ của văn hóa dân tộc, đã không thể thâm nhập sâu rộng được, thì giờ đây, từ khi được nhà Lí mở cửa và đặt nền móng (xây Văn Miếu thờ Khổng Tử năm 1070, lập trường Quốc Tử Giám năm 1076...), đã trở nên mỗi ngày một mạnh. Sở dĩ như vậy là nhờ Nho giáo như một hệ thống chính trị - xã hội nhập thể đã tỏ ra có tính ưu việt hơn hẳn so với Phật giáo như một tôn giáo xuất thế trong nhiệm vụ cai trị xã hội. Đến giữa thời Trần, Nho giáo Việt Nam đã trở thành một lực lượng đáng kể trong triều đình. Song ngay trong xã hội thượng lưu, Nho giáo vẫn chưa có được tính áp đảo, còn ngoài xã hội thì ảnh hưởng Nho giáo chưa thấm ra được là bao. Vì vậy mà trong triều đình, các Nho sĩ phải tự khẳng định bằng cách quay lại công kích Phật giáo và các triều vua trước, còn ngoài xã hội thì đến cuối thế kỉ XIII sứ thần nhà Nguyên là Trần Phu từng nhận xét: "*Hà tặc kiêu phù thậm, Trung Hoa lễ nhạc vô*" (Tộc dân rất nông nổi, không biết lễ nhạc Trung Hoa).

Phải đến *thời Lê*, Nho giáo mới đạt đến độ thịnh vượng nhất và nắm trong tay toàn bộ guồng máy xã hội. *Xu hướng tiếp nhận văn hóa Trung Hoa (Hàn hóa) trở thành chủ đạo*. Tính cách trọng

động (cứng rắn, độc tôn...) đã thâm nhập dần vào xã hội Việt Nam; nhà nước tuyên bố lấy Nho giáo làm quốc giáo; pháp luật phỏng theo Trung Hoa; phụ nữ, con hát ngày một bị khinh rẻ... Văn hóa Việt Nam thời kì này chuyển sang một đỉnh cao kiểu khác: văn hóa Nho giáo. Đến đây, có thể nói rằng quá trình giao lưu - tiếp thu văn hóa Trung Hoa và khu vực, chồng lên lớp văn hóa bản địa, đã đạt đến giới hạn.

4.2.3. Lớp văn hóa giao lưu với Trung Hoa và khu vực đặc trưng bởi việc dùng chữ Hán làm văn tự chính thống chủ yếu. *Chữ Nôm* - chữ của người Nam (*nôm* là biến âm của *nam*; chữ "nôm" 喃 gồm bộ khẩu và chữ "nam"), một trong những sản phẩm của cuộc giao lưu này - manh nha từ cuối giai đoạn chống Bắc thuộc và hình thành vào đầu giai đoạn Đại Việt, được dùng trong sáng tác văn chương và đặc biệt được đề cao dưới triều đại nhà Hồ và Tây Sơn. Quang Trung Nguyễn Huệ đã sử dụng chữ Nôm làm văn tự chính thức trong các chiếu chỉ của mình và có kế hoạch giao cho Viện trưởng Sùng chính viện - La Sơn phu tử Nguyễn Thiếp - tổ chức dịch các sách vở kinh điển từ Hán sang Nôm.

4.3. Lớp văn hóa giao lưu với văn hóa phương Tây

Sau cùng là **lớp văn hóa giao lưu với phương Tây**. Cho đến nay, lớp này bao gồm hai giai đoạn: văn hóa Đại Nam và văn hóa hiện đại.

Tại lớp văn hóa này cũng có hai xu hướng trái ngược song song tồn tại - **Âu hóa** và **chống Âu hóa** - song biểu hiện của chúng không còn rạch ròi theo từng giai đoạn như ở lớp văn hóa thứ hai mà đan cài trong thời gian và không gian.

4.3.1. Giai đoạn văn hóa Đại Nam được chuẩn bị từ thời các chúa Nguyễn và kéo dài hết thời Pháp thuộc và chống Pháp thuộc. Đại Nam là quốc hiệu chủ yếu của nước ta trong giai đoạn này, có

từ thời Minh Mạng trở đi (đầu triều Nguyễn, quốc hiệu là Việt Nam), được dùng để chỉ chung cho cả một giai đoạn dài khởi đầu từ trước khi có nhà Nguyễn. Văn hóa Đại Nam có các đặc điểm:

a- Từ những tiền đề mà nhà Tây Sơn đã chuẩn bị, với sự hoàn tất của nhà Nguyễn, lần đầu tiên đất nước ta có được sự thống nhất về lãnh thổ và tổ chức hành chính từ Cao Lạng đến Minh Hải.

b- Sau thời kì Lê-Mạc, Trịnh-Nguyễn hỗn độn, đến nhà Nguyễn, Nho giáo lại được phục hồi làm quốc giáo, nhưng nó ngày một suy tàn.

c- Khởi đầu thời kì thâm nhập của văn hóa phương Tây (và cùng với nó là Thiên chúa giáo), cũng là *khởi đầu thời kì văn hóa Việt Nam hội nhập vào nền văn hóa nhân loại*. Sự giao lưu đó đã làm biến đổi nền văn hóa Việt Nam về mọi phương diện, khiến cho lịch sử văn hóa Việt Nam lật sang trang mới.


4.3.2. Giai đoạn văn hóa hiện đại được chuẩn bị từ trong lòng văn hóa Đại Nam: Sự giao lưu với văn hóa phương Tây mở đầu bằng văn hóa Đại Nam đã thổi vào Việt Nam luồng gió với những tư tưởng mới của V.I. Lênin, K. Marx. Từ những năm 30 - 40 trở lại đây, rõ ràng là văn hóa Việt Nam đã bước sang một giai đoạn mới. Tuy nhiên, vì văn hóa là tiếp nối, thời gian văn hóa là khái niệm mờ, một giai đoạn văn hóa ngắn nhất (như văn hóa Đại Nam) cũng phải tính bằng vài thế kỉ, cho nên mấy chục năm tồn tại của giai đoạn văn hóa hiện đại chưa đủ để cho phép tổng kết đầy đủ những đặc điểm của nó: Đây là giai đoạn văn hóa *dang định hình*. Tuy nhiên, bước đầu cũng có thể phác thảo một vài điểm mới của giai đoạn văn hóa này:

a- Ốc phân tích, khoa học thâm nhập từ cuối giai đoạn Đại Nam cùng với các tư tưởng của triết học duy vật biện chứng Mác-xít đã bổ sung tương đối nhuần nhuyễn cho lối tư duy tổng hợp truyền thống (xem §26.4);

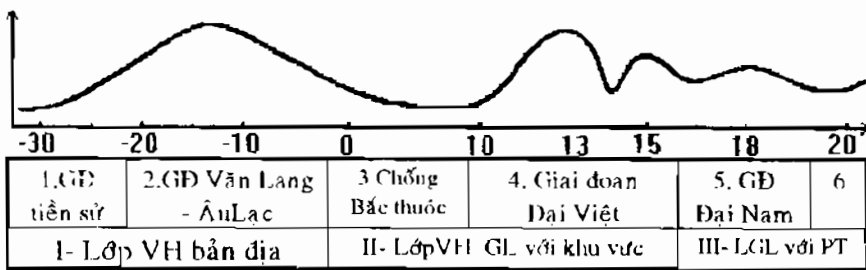
b- Ý thức về vai trò con người cá nhân đang được nâng cao bổ sung cho ý thức cộng đồng truyền thống;

c- Đô thị ngày càng có vai trò quan trọng trong đời sống xã hội, quá trình đô thị hóa diễn ra ngày một nhanh hơn; cùng với nó là sự lớn mạnh của công cuộc công nghiệp hóa, hiện đại hóa và nhu cầu về một cuộc sống văn minh, tiện nghi (xem §27).

4.3.3. Lớp văn hóa giao lưu với phương Tây đem đến một sản phẩm của cuộc giao lưu mới: chữ Quốc ngữ.

	I- Lớp văn hóa bản địa	II- LVH giao lưu với T. Hoa & khu vực	III- Lớp VH giao lưu với phương Tây
GIAI ĐOẠN VĂN HOÁ	1. Giai đoạn VH tiền sử	3. Giai đoạn VH chống Bắc thuộc	5. Giai đoạn văn hóa Đại Nam
	2. GD VH Văn Lang - Âu Lạc	4. Giai đoạn văn hóa Đại Việt	6. Giai đoạn văn hóa hiện đại
G.ĐOẠN VĂN TỰ	A- Giai đoạn văn tự cổ (?)	B- Giai đoạn chữ Hán, Nôm	C- Giai đoạn chữ Quốc ngữ

Bảng 4.1: Các giai đoạn văn hóa và văn tự



Hình 4.3: Biểu đồ tiến trình văn hóa Việt Nam

Bức tranh về các lớp, các giai đoạn văn hóa và các giai đoạn văn tự được trình bày trong bảng 4.1.

Hình ảnh khái quát về tiến trình văn hóa Việt Nam qua các giai đoạn được trình bày trong đồ thị ở hình 4.3. Nhìn vào đồ thị, ta

thấy rõ tiến trình văn hóa Việt Nam đã *hai lần đạt đến đỉnh cao*: đỉnh cao Văn Lang – Âu Lạc và đỉnh cao Đại Việt. Theo quy luật phát triển tất yếu, giai đoạn hiện đại tuy đang định hình nhưng hứa hẹn một *đỉnh cao thứ ba*, ứng với lớp văn hóa thứ ba này.

MỞ RỘNG 3

CÓ MỘT HỆ THỐNG CHỮ VIỆT CỔ THỜI CÁC VUA HÙNG

GS. HÀ VĂN TẤN

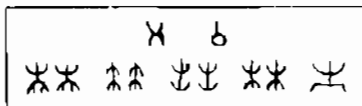
Cách đây mười hai năm, vấn đề chữ viết của người Việt cổ đã được đặt ra trên tinh thần nghiêm túc và khoa học trong các hội nghị nghiên cứu thời kì các vua Hùng.

Năm 1979, khi khảo sát những di vật thuộc văn hóa Đông Sơn do nhà khảo cổ học Thụy Điển O. Janse khai quật được ở Thanh Hóa, hiện để ở bảo tàng Guimet, Paris, tôi thấy một công cụ bằng đồng - mà các nhà khảo cổ học quen gọi là *lưỡi cày* hình cánh bướm, đặc trưng cho vùng sông Mã - có hai kí hiệu ở hai bên họng tra cán (xem hình 4.2c và hình 4.4, dòng trên). Hai kí hiệu này do không đối xứng với nhau, ít có khả năng là hoa văn trang trí, nhiều khả năng là chữ viết.

Tiếp đó, trong số đồ đồng cổ ở Bào tàng Lịch sử Việt Nam, (Hà Nội) tôi đã gặp một chiếc *qua*, một thứ vũ khí cổ, trên thân có khắc năm kí hiệu (xem hình 4.2b và hình 4.4, dòng dưới). Chiếc qua này cũng tìm được ở vùng sông Mã, Thanh Hóa. Năm kí hiệu trên qua khác nhau, không thể là hoa văn trang trí, mà là chữ viết. Mới xem qua, ta tưởng là

chữ triền của người Hán Thực ra, chỉ có kí hiệu thứ tư là giống với chữ "lâm" (nghĩa là rừng) trong văn tự Hán, còn các kí hiệu khác đều không có trong chữ Hán. Chữ thứ tư chỉ giống chữ Hán một cách ngẫu nhiên chứ không phải là chữ Hán. Đó là vì kí hiệu này cũng có một cách cấu tạo như các chữ khác bên cạnh nó

Chúng tôi đã tìm dấu vết của loại chữ viết nói trên ở các khu vực ngoài Việt Nam Trong một số ngôi mộ nước Sở thời Chiến Quốc ở Thường Đức thuộc tỉnh Hồ Nam, Trung Quốc, cũng có 3 chiếc qua đồng mang các dòng chữ thuộc cùng hệ thống với qua Thanh Hóa



Hình 4.4 (trên): Chữ cổ trên lưỡi cây Đông Sơn (dòng trên) và trên qua đồng Thanh Hóa (dòng dưới)

Hình 4.5 (phải): Bảng so sánh các kí hiệu trên qua Thanh Hóa và các qua Hồ Nam

SỐ TỰ	CHỮ	TẦN SỐ	SỐ TỰ	CHỮ	TẦN SỐ
1		1	11		1
2		1	12		1
3		1	13		1
4		1	14		1
5		1	15		1
6		2	16		1
7		2	17		1
8		3	18		1
9		3	19		1
10		1	20		1

Chúng tôi đã ghi vào bảng so sánh tất cả những kí hiệu đã thấy trên chiếc qua Thanh Hóa và những chiếc qua Hồ Nam (hình 4.5) Do chỗ có kí hiệu trên qua Thanh Hóa được gặp lại trên qua Hồ Nam, mà lại đứng ở vị trí khác nhau trong dòng, chúng tôi càng tin chắc rằng các kí hiệu trên là chữ viết Trong bảng so sánh trên, bên phải cột ghi chữ cổ, chúng tôi để cột ghi tần số xuất hiện các kí hiệu đã biết Chữ viết cổ nói trên có tính hệ thống, được cấu tạo có quy tắc, gồm hai bộ phận bộ phận hình tuyến (từ chữ thứ 1 đến chữ thứ 11), và bộ phận tượng hình (từ chữ thứ 12 đến chữ thứ 20) Trong loại chữ viết hình tuyến, tùy theo số lượng các vạch, các đoạn cong, và vị trí sắp, ngửa của các đoạn cong mà chúng tạo thành các kí hiệu khác nhau, tức các chữ khác nhau Đoạn cong ngửa bên trong có hai nhánh nhỏ trên các chữ 6, 7, 8,

9, 10, 11 cũng trở thành đặc trưng của chữ viết này. Những chữ tương hình vẽ lại một cách sơ đồ những hình ảnh thực tế. Trong số kí hiệu đã biết, nhiều nhất là hình mặt trời. Chữ thứ 12 gọi ta nghĩ đến hình mặt trời trên trống Đông Sơn (Ngọc Lũ, Hoàng Hạ, v.v.). Nhưng một số chữ tượng hình hẳn đã biểu hiện những khái niệm trừu tượng hơn những vật cụ thể. Ví dụ, chữ 15 vẽ một chiếc nổi bốc hơi, hẳn nói lên một khái niệm nào đó như sôi, chín, chữ 14 vẽ hai nửa mặt trời chống lên nhau, nửa mặt trời trên có vach thẳng ngang ở dưới chắc là mặt trời mọc, nửa mặt trời dưới có đường cong ở dưới, chắc là mặt trời lặn. Hai nửa mặt trời chống lên nhau hẳn biểu thị một kiểu hỏi ý nào đó. Quy tắc cấu tạo chữ của hệ thống này đã gạt bỏ mọi khả năng đồng nhất nó với văn tự Hán. Loại chữ này có từng kí hiệu riêng rẽ, phần lớn không phải chép lại hình ảnh hiện thực, nghĩa là không phải các kí hiệu hình vẽ (signe-dessin), mà là các kí hiệu quy ước. Mỗi kí hiệu có khả năng tương ứng với một từ. Như vậy, đây đã là một loại chữ rất tiến bộ trong lịch sử chữ viết. Nó đã trải qua giai đoạn *chữ viết hình vẽ* (pictogramme) mà ý tứ trong cả văn bản được thể hiện bằng một bức vẽ. Có thể hệ thống chữ viết này đã ở giai đoạn *chữ viết biểu ý* (idéogramme).

Theo cách phân loại của các nhà nghiên cứu chữ viết hiện nay, thì chữ viết hình vẽ được gọi là *chữ viết ghi câu* (phrasogramme) vì hình vẽ truyền đạt ý cả câu. Còn loại chữ viết mà trong đó mỗi kí hiệu tương ứng với mỗi từ thì gọi là *chữ viết ghi từ* (logogramme). Hệ thống chữ cổ mà chúng tôi vừa phát hiện có thể là logogramme. *Chữ viết trên lưỡi cày văn hóa Đông Sơn thì hẳn là chữ của người Việt cổ.* Nhưng đối với loại chữ trên các qua đồng vừa tìm thấy ở vùng sông Mã Việt Nam, lại vừa tìm thấy ở phía nam sông Dương Tử, thì là chữ Việt hay chữ Sở? Hiện nay, nhiều nhà nghiên cứu trên thế giới cho rằng nước Sở thời Chiến Quốc đã bị Hán hóa mạnh, không còn ngôn ngữ riêng, và do đó, không có văn tự riêng. "Sở từ" cùng các văn bản tìm thấy trong các mộ Sở thời Chiến Quốc đều viết bằng chữ Hán. Vì vậy, những chữ trên qua Hồ Nam, theo chúng tôi, không phải là chữ Sở. Các quốc gia của những dân tộc khác Hán ở vùng Dương Tử cũng không có loại chữ này. Người Ba Thục ở Tứ Xuyên cũng có một loại chữ viết khác Hán, nhưng không giống hệ thống này. Văn hóa Tấn Ninh (ở Vân Nam) có nhiều nét gần gũi với văn hóa Đông Sơn, chỉ mới tiến đến trình độ chữ viết hình vẽ, di tích chữ viết hình vẽ tìm được ở Tấn Ninh thấp hơn và khác xa loại chữ

trên qua đồng nói trên.

Theo chúng tôi, loại chữ viết trên qua chỉ có thể là của người Lạc Việt, chủ nhân văn hóa Đông Sơn. Gần đây, ở Trường Sa (Hồ Nam) trong một ngôi mộ Sở, người ta đã tìm thấy một con dao găm có cán hình người. Đó là một sản phẩm của văn hóa Đông Sơn không nghi ngờ gì nữa. Như vậy, ảnh hưởng của văn hóa Đông Sơn lên phía Bắc, theo lưu vực sông Nguyên, sông Thương, đến đất Sở là đã rõ ràng. Phải chăng chữ viết của người Lạc Việt cũng đã lan truyền theo con đường đó? Người Lạc Việt đã viết chữ lên lưỡi cày thì sao không thể viết lên vũ khí

Trong một hội nghị khoa học do khoa Sử trường Đại học Tổng hợp Hà Nội tổ chức, tôi đã trình bày những kết quả nghiên cứu đầu tiên về chữ Việt cổ thời văn hóa Đông Sơn, tức thời các vua Hùng dựng nước. Và nhiều nhà nghiên cứu tham dự hội nghị cũng đã cho biết thêm nhiều kí hiệu có khả năng là chữ viết trên các đồ đồng cổ Việt Nam của thời kì ấy.

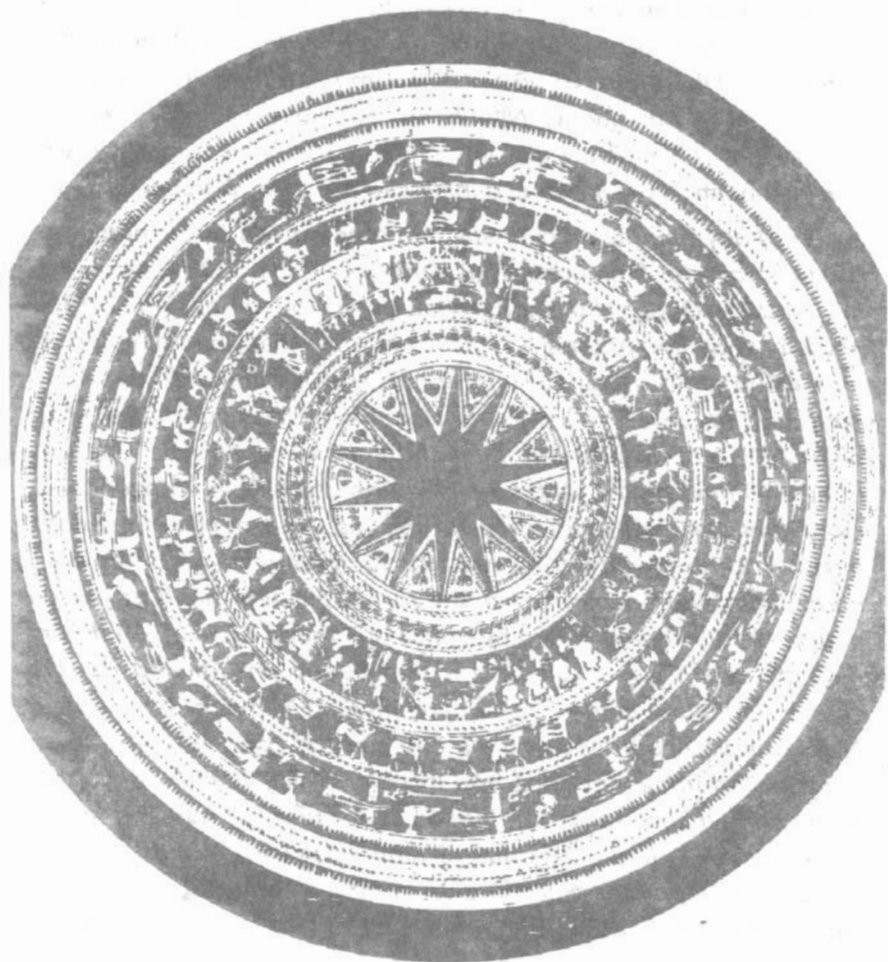
Như vậy có nhiều triển vọng trong việc phát hiện thêm các di tích chữ viết thời các vua Hùng, ngay giờ đây, đã có thể nói rằng có một hệ thống chữ viết Việt cổ thời kì văn minh Đông Sơn phát triển rực rỡ ở khoảng thế kỉ IV trước Công nguyên, trước khi người Hán vào xâm lược, dò hỏ đất nước của người Việt cổ hơn một nghìn năm, và đến năm 938 đã bị đánh đuổi về phương Bắc.

*(Theo bài in trong Báo ảnh
Việt Nam, số 291, tháng 3-1983)*



Chương Hai.

VĂN HÓA NHẬN THỨC



Tiểu dẫn

Chương này tìm hiểu những giá trị văn hóa nhận thức có nguồn gốc nội sinh hoặc ngoại nhập có ảnh hưởng đến đến nhiều lĩnh vực của văn hóa Việt Nam (tính cách, lối sống, cách ăn, cách ở...). Nhận thức bao gồm nhận thức về vũ trụ và nhận thức về con người. Vì con người là một bộ phận của vũ trụ, nên nhận thức về vũ trụ giữ vai trò quan trọng, nó chi phối và ảnh hưởng tới nhận thức về con người. Nhận thức về vũ trụ bao gồm nhận thức về không gian (các tư tưởng Âm dương, Ngũ hành, Bát quái) và thời gian (lịch pháp). Thuyết Âm dương giải thích bản chất của vũ trụ và vạn vật; còn Ngũ hành, Bát quái thì giải thích cấu trúc của vũ trụ và vạn vật.

Vì tư duy phương Đông mang tính tổng hợp và biện chứng nên các tư tưởng như Âm dương, Ngũ hành thuộc loại TRIẾT LÝ của đạo học phương Đông, chứ không phải là một hệ thống TRIẾT HỌC như của khoa học phương Tây. Các tư tưởng nhận thức này đều đã hình thành từ rất sớm (phần lớn từ thời chưa có chữ viết) và về sau được biết tới qua sách vở Trung Hoa. Thành ra, người ta dễ chấp nhận một cách tiên nghiệm rằng chúng là sản phẩm của Hoa tộc, trong khi chính những sách vở này không cho biết gì về nguồn gốc của chúng hoặc viết một cách rất mù mờ. Cho nên trong chương này, bên cạnh cố gắng trình bày một cách đơn giản và dễ hiểu về những khái niệm đang bàn, chúng tôi đã thử tiến hành phân tích những cứ liệu khoa học liên ngành và đối chứng các sự kiện để tìm hiểu về nguồn gốc của chúng - mọi hướng tìm tòi đều đã dẫn chúng tôi đến kết luận về nguồn gốc phương Nam của Âm dương + Ngũ hành và nguồn gốc phương Bắc của Bát quái. Hoa tộc đã có công rất lớn trong việc tổng hợp tri thức rồi hệ thống hóa và phát triển chúng thành lâu đài tri thức đồ sộ để rồi phát huy ảnh hưởng ra cả khu vực - điều đó đã quá rõ ràng, song việc biết được cái gì có nguồn gốc phương Nam sẽ giúp ta hiểu rõ hơn các sự kiện của văn hóa Việt Nam, hiểu rõ hơn tính cách và tâm hồn dân Việt ❖

§ 5. TƯ TƯỞNG XUẤT PHÁT VỀ BẢN CHẤT CỦA VŨ TRỤ: TRIẾT LÝ ÂM DƯƠNG

5.1. Triết lý Âm Dương:

quá trình hình thành, bản chất và khái niệm

*M*ối quan tâm số một của con người nông nghiệp là *sự sinh sôi nảy nở của hoa màu và con người*, họ luôn mong sao cho mùa màng bội thu và gia đình đông đúc. Đối với cư dân nông nghiệp lúa nước, điều này lại càng bội phần hệ trọng. Sở dĩ như vậy là vì nghề lúa nước mang tính thời vụ rất cao, do vậy cần rất nhiều sức người (*Đông tay hơn hay làm*). Thời xưa, đất còn rộng, thêm người thì thêm việc, tăng thu hoạch (cho nên dân gian ta mới có triết lý *Trời sinh voi, sinh cỏ!*); mặt khác, người nông nghiệp lại sống định cư, việc sinh đẻ không hề ảnh hưởng gì đến cuộc sống và sinh hoạt của cộng đồng¹.

Mà sự sinh sản của con người thì do hai yếu tố: *cha và mẹ, nữ và nam*. Còn sự sinh sản của hoa màu thì do *đất và trời* - cũng hai yếu tố: đất sinh, và trời dưỡng. Nghĩa là *hai hình thái sinh sản này có cùng một bản chất*: Đất được đồng nhất với mẹ, còn trời được đồng nhất với cha. Việc hợp nhất của hai cặp "mẹ cha" và "đất trời" chính là sự khái quát hóa đầu tiên trên con đường dẫn tới triết

¹ Người du mục thì, ngược lại, để coi sóc được một đàn gia súc, cần những người khỏe mạnh, nhanh nhẹn chứ không cần đông, việc sinh đẻ lại gây không ít khó khăn cho việc di chuyển của bầy tộc.

lí âm dương. Ở người nông nghiệp Nam-Á không chỉ hội tụ đủ ý niệm và ước mơ về hai quá trình sinh sản với các đối lập "đất - trời", "me - cha", mà, do sống trong hoàn cảnh của nghề trồng lúa nước đặc biệt, họ còn *thường xuyên tiếp xúc với những đối lập khác như "úng - hạn", "nắng - mưa", "nước - lửa"* (đắm mình trong nước lạnh và phơi mình dưới nắng lửa).... Bản thân *cây lúa* cũng là một loại thực vật thật đặc biệt: gốc ngâm trong đất-nước (âm) và ngọn tắm trong nắng-gió (dương); đến độ nảy bông thì hoa lúa chỉ phơi màu vào giờ Ngọ (giữa trưa, lúc dương khí thịnh) và giờ Tý (nửa đêm, lúc âm khí thịnh) [Vũ Trọng Hùng 1990: 173] để hấp thụ đủ khí âm dương của đất trời mà biến thành hạt lúa.

Âm dương đối với chúng ta hiện nay là những khái niệm trừu tượng, mơ hồ nhưng vào thời xa xưa, chúng đã từng là những từ có ý nghĩa rất cụ thể. Ý nghĩa ban đầu của chúng không phải là cái gì khác mà chính là "ME cha - ĐẤT TRỜI". Chính xác hơn, "âm, dương" trong tiếng Việt ngày nay là những từ vốn được phiên âm theo lối Hán-Việt từ các từ *yin, yang* của tiếng Hoa. Song, chính tiếng Hoa lại đã vay mượn từ *yang* (dương) nghĩa là "trời, thần" và từ *yin* (âm) nghĩa là "mẹ" của các ngôn ngữ phương Nam. Điều này rất rõ nếu so sánh *yang* (Hoa) với *giàng* trong tiếng Mường và *yang* trong hàng loạt ngôn ngữ Tây Nguyên <ví dụ *yang Sri* "thần lúa" (nhiều dân tộc), *yang Đak* "thần nước" (nhiều dân tộc), *yang Lon* "thần đất" (Gia-rai), . . . >. Tương tự, có thể so sánh *yin* với các từ chỉ "mẹ" trong các ngôn ngữ Đông Nam Á: *yana* (tiếng Chăm cổ, ở Huế có đền thờ *Thiên lana* = Mẹ Trời), *ina* (tiếng Gia-rai, tiếng Chăm hiện đại), *inang* (tiếng Indônêxia), *na* <tiếng Việt cổ, so sánh *na* dòng (người dân bà đã có con); Con thì *na*, cá thì nước, Con so năm nhà *na*, con dạ năm nhà chống >.

Cách từ quan niệm âm dương với hai cặp đối lập gốc "mẹ - cha" và "đất - trời" này, người xưa đã dần dần suy ra vô số những cặp đối lập phổ biến khác. Đến lượt mình, những cặp này lại trở thành cơ sở để suy ra hàng loạt những cặp mới (xem bảng 5.1).

Tiến thêm một bước nữa, tổ tiên người Nam-Á đã từ những cặp đối lập âm dương đã biết mà tiến tới xác định được bản chất âm dương của cả những đối lập khá trừu tượng. Chẳng hạn, từ cặp "lạnh-nóng", có thể suy ra: a) Về phương hướng thì *phương Bắc* lạnh nên thuộc âm, *phương Nam* nóng nên thuộc dương²; b) Về thời tiết thì *mùa đông* lạnh thuộc âm, *mùa hè* nóng thuộc dương; c) Về thời gian thì ban *đêm* lạnh nên thuộc âm, ban ngày *nóng* nên thuộc dương. Tiếp tục, đêm thì tối nên *màu đen* thuộc âm, ngày thì nắng đỏ nên *màu đỏ* thuộc dương.



Bảng 5.1: Nguyên lý âm dương

Từ cặp "mẹ-cha" (nữ-nam, cái-dực), có thể suy ra rằng:

² Trong khu vực phương Bắc và phương Nam đều ở trên đường xích đạo; trên thế giới cư dân nguyên thủy đều phát sinh từ nửa Bắc bán cầu.

a) Vì giống cái có (tiềm năng mang thai (tuy một mà hai) cho nên, về loại số, thì số *chẵn* thuộc âm; giống đực thì không có khả năng ấy, cho nên số *lẻ* thuộc dương (chính vì vậy mà thời xa xưa, khi chưa có chữ viết, tổ tiên người Nam-Á đã dùng *hai* vạch ngắn để kí hiệu cho âm và *một* vạch dài để kí hiệu cho dương)³;

b) Về hình khối thì vì khối vuông ổn định, vững chãi, tĩnh nên *hình vuông* thuộc về âm; còn khối cầu dễ chuyển động nên *hình tròn* thuộc dương (thêm vào đó, hình vuông có tỉ lệ giữa cạnh và chu vi là 1:4 - số 4 chẵn, thuộc âm; còn hình tròn có tỉ lệ giữa đường kính và chu vi là 1:3 - số 3 (số π) lẻ, thuộc dương);

c) Về loại hình văn hóa thì *văn hóa nông nghiệp* và *gốc nông nghiệp* (trong tĩnh, xem §2.2) chứa những đặc trưng *âm tính* là chủ yếu: sống thì muốn yên ổn ở một chỗ; với thiên nhiên thì hòa hợp; quan hệ với mọi người thì nặng về tình cảm, trọng văn, trọng phụ nữ; với môi trường xã hội thì mềm dẻo, bao dung,... còn *văn hóa du mục* và *gốc du mục* (trọng động) thì, ngược lại, chứa những đặc trưng *dương tính* là chủ yếu: với thiên nhiên thì có tham vọng chinh phục; trong cuộc sống thì học lộ bản lĩnh vững vàng; dễ dàng thay đổi nơi cư trú, nghề nghiệp, gia đình,...; cư xử với môi trường xã hội thì cứng rắn, nặng về lí trí, ưa dùng võ lực... Xét dưới góc độ triết lí âm dương, có thể gọi văn hóa (gốc) nông nghiệp là loại *văn hóa trọng âm*, còn văn hóa (gốc) du mục là loại *văn hóa trọng dương*.

Quan sát hai loại hình văn hóa này, ta thấy các quy luật "trong âm có dương" và "âm dương chuyển hóa" vẫn hành rất chặt chẽ. Thiên nhiên Đông-Nam nóng (*dương tính*) sinh ra nền văn hóa nông nghiệp sống định cư, ưa ổn định (*âm tính*). Đến lượt mình, nền văn hóa nông nghiệp âm tính lại sinh ra lối tư duy tổng hợp, biên chứng và lối sống

³ Lê Quý Đôn cho biết: Muốn phân biệt tre cái tre đực thì xem cành thứ nhất trên gốc: nếu có 2 cành là tre cái, còn nếu 1 cành là tre đực [1773: 515].

linh hoạt (*dương* tính). Ngược lại, thiên nhiên Tây-Bắc lạnh (*âm* tính) sinh ra nền văn hóa du mục sống du cư, ưa xê dịch (*dương* tính). Đến lượt mình, nền văn hóa du mục dương tính lại sinh ra lối tư duy phân tích, siêu hình và lối sống theo nguyên tắc chặt chẽ (*âm* tính).

Đặc trưng của hai loại hình văn hóa xét theo triết lý âm dương được trình bày trong bảng 5.2. Bảng này phản ánh quy luật trong âm có dương, trong dương có âm, nhưng đối với văn hóa nông nghiệp thì rõ ràng là các thuộc tính âm là chính, còn đối với văn hóa du mục thì các thuộc tính dương là chính.

TIÊU CHÍ	VH GỐC NÔNG NGHIỆP		VH GỐC DU MỤC	
Vùng địa lí	Đông-Nam, Nóng	D	Tây Bắc, Lạnh	Â
Cách sống	Định cư	Â M	Du cư	D Ư Ồ N G
Ứng xử với MTTN	Hòa hợp với thiên nhiên		Chế ngự thiên nhiên	
Lối tổ chức công đồng	Trọng tình cảm; trọng văn, phụ nữ		Trọng sức mạnh; trọng võ, nam giới	
Ứng xử với MTXH	Dung hợp; Mềm dẻo		Độc tôn; Cứng rắn	
Lối nhận thức và ứng xử	Tổng hợp & Biện chứng; Linh hoạt	D G	Phân tích & Siêu hình; Nguyên tắc	Â M
TIÊU CHÍ	VH TRỌNG ÂM		VH TRỌNG DƯƠNG	

Bảng 5.2: Hai loại hình văn hóa dưới góc độ triết lý âm dương

Như vậy, liên quan đến hai loại hình văn hóa, ta có ba cặp khái niệm tương đương như sau:

$$\begin{aligned} \text{VH gốc Nông Nghiệp} &= \text{VH Trọng Tĩnh} = \text{VH Trọng Âm} \\ \text{VH gốc Du Mục} &= \text{VH Trọng Động} = \text{VH Trọng Dương} \end{aligned}$$

Tuy nhiên, việc xác định bản chất âm/dương của một vật không phải lúc nào cũng có thể thực hiện được một cách dễ dàng. Chẳng hạn, hình bát giác là âm hay dương? Màu xanh là âm hay

trên đều có thể trả lời âm cũng được mà dương cũng được, mỗi cách trả lời đều có lí riêng của nó. Chính từ thực tế này, người xưa đã dần dần tìm ra những đặc điểm mang tính quy luật của triết lí âm dương.

5.2. Hai quy luật của triết lí Âm Dương trong sự so sánh với lôgic học phương Tây

5.2.1. Tất cả các đặc điểm của nguyên lí âm dương có thể được quy về hai quy luật cơ bản:

1) **Quy luật về BẢN CHẤT của các thành tố:** *Không có gì hoàn toàn âm hoặc hoàn toàn dương, trong âm có dương và trong dương có âm.*

Trong lòng đất (âm) có cái nóng (dương) nên càng xuống sâu đất càng ấm nóng, núi lửa là hiện tượng cái nóng ấy phun ra ngoài. Trong cái nắng tiềm ẩn cái mưa (hơi nước bốc lên), trong cái mưa tiềm ẩn cái nắng (mây tan đi). Y học hiện đại dùng giải phẫu thay đổi giới tính nam nữ; loài ốc sên khi nhỏ là đực, tới kì sinh sản thì giao hoan với nhau và cùng biến thành cái để duy trì nòi giống..

Quy luật này cho thấy rằng việc xác định một vật là âm hay dương chỉ là tương đối, *trong sự so sánh với một vật khác*. Chính vì vậy mà với các cặp đối lập có sẵn (cạc từ trái nghĩa), tức là có vật so sánh tiềm ẩn, thì việc xác định bản chất âm dương có thể thực hiện rất dễ dàng, còn với các vật đơn lẻ thì dễ sinh ra lúng túng. Từ đây suy ra hai hệ quả phục vụ cho việc xác định tính chất âm dương của một đối tượng:

a- Muốn xác định tính chất âm dương của một vật, trước hết phải xác định được đối tượng so sánh.

Ví dụ: màu trắng so với màu đen là dương, nhưng so với màu đỏ lại là âm; hình ngũ giác so với hình vuông là dương nhưng so với hình tròn lại là âm.. Nhờ sự so sánh này mà ta có thể xác lập

với hình tròn lại là âm... Nhờ sự so sánh này mà ta có thể xác lập được những thang độ âm dương cho từng lĩnh vực; chẳng hạn, về màu sắc thì đi từ âm đến dương ta có: *đen - trắng - xanh - vàng - đỏ* (từ tối đen nhú ra mầm lá trắng, càng hấp thụ ánh nắng lá càng xanh, lâu dần lá chuyển sang vàng, rồi cuối cùng thành đỏ). Tuy nhiên, không phải cứ xác định được đối tượng so sánh rồi là có thể xác định được tính chất âm dương của chúng.

b- Để xác định tính chất âm dương của một vật, sau khi đã xác định được đối tượng so sánh, còn phải xác định cơ sở so sánh.

Đối với cùng một cặp hai vật, với các cơ sở so sánh khác nhau sẽ cho ta những kết quả khác nhau. Ví dụ: một người phụ nữ so với một người nam giới xét về sinh lý là âm nhưng xét về tính cách có thể lại là dương; nước so với đất, xét về độ cứng thì là âm, nhưng nếu xét về tính động thì lại là dương...

2) Quy luật về QUAN HỆ giữa các yếu tố: Âm và dương luôn gắn bó mật thiết, vận động và chuyển hóa cho nhau: âm cực sinh dương, dương cực sinh âm.

Chẳng hạn, ngày và đêm, tối và sáng, mưa và nắng, mùa nóng và mùa lạnh, v.v, luôn đổi chỗ cho nhau. Ở xứ nóng (dương) phát triển các loài thực vật và nghề trồng trọt (âm): ngược lại, ở xứ lạnh (âm) phát triển các loài động vật và nghề chăn nuôi (dương). Lá cây, trái cây từ đất đen sau chín vàng rồi hóa đỏ và cuối cùng trở lại đen và thối rữa để về với đất. Người càng lạnh hiền thì càng hay nóng cực. Từ một chất nước âm nếu được làm nóng đến cùng cực thì trở thành dương (bốc hơi), nhưng nếu làm lạnh đến cùng cực thì cũng trở thành dương (hóa đá).



Hình 5.1

Biểu tượng âm dương

Biểu tượng âm dương ở hình 5.1 phản ánh đầy đủ hai quy luật về bản chất hòa quyện và

quan hệ chuyển hóa của triết lí âm dương.

5.2.2. Sẽ rất thú vị nếu ta so sánh hai quy luật của triết lí âm dương với logic học phương Tây. Trong logic học cũng có hai quy luật chủ yếu: *Luật đồng nhất* (luật về bản chất các yếu tố: $A=A$), và *Luật lí do đầy đủ*, mà một biểu hiện cụ thể của nó là *Luật nhân quả* (luật về quan hệ giữa các yếu tố). Song các quy luật logic học phương Tây này chỉ đúng trong sự phản ánh hiện thực một cách tinh tảo và biệt lập:

Luật đồng nhất chỉ đúng cho các sự vật đứng yên; nhưng điều này lại *phản biện chứng*: Sự thực, vật chất luôn *vận động trong thời gian*, mà đã vận động (đổi mới) thì làm sao còn đồng nhất với chính nó được nữa (so sánh với luật "trong âm có dương" của triết lí âm dương).

Quan hệ nhân quả cũng chỉ xác định được trong sự cô lập một mảnh của hiện thực ra khỏi mối quan hệ với môi trường xung quanh; nhưng điều này thì *phi tổng hợp*: Sự thực, vật chất luôn *tồn tại trong không gian*, mà đã nằm trong quan hệ không gian nhiều chiều thì khái niệm nhân quả trở thành tương đối (một sự vật, hiện tượng có thể là "nhân" của cái này nhưng sẽ là "quả" của cái khác; so sánh với luật "âm dương chuyển hóa" của triết lí âm dương).

Như vậy, hai quy luật của logic học thể hiện rõ lối tư duy phân tích và chỉ chú trọng đến các yếu tố biệt lập của truyền thống văn hóa gốc du mục; trong khi đó thì hai quy luật của triết lí âm dương thể hiện rõ lối tư duy tổng hợp và biện chứng của truyền thống văn hóa gốc nông nghiệp.

Trong thực tế, ta còn có thể gặp những cặp khái niệm mà ngay cả sau khi đã vận dụng hai quy luật của triết lí âm dương, việc xác định bản chất âm dương của chúng vẫn không dễ dàng gì hơn. Bởi lẽ chúng còn bị chi phối bởi *những quan niệm xã hội*. Cặp "trái phải" thuộc loại như thế.

5.3. Tính Âm Dương của cặp "trái - phải"

Cặp **trái-phải** (tiếng Hán gọi là *tả hữu*) có lịch sử tương đối phức tạp.

Trước hết, nó liên quan đến sự định vị tương đối trong không gian: vì phương Nam thuộc dương (nóng), mà dương (nóng, mặt trời) ở phía trên nên khi biểu thị lên mặt phẳng, phương Nam sẽ ở trên; do vậy mà phương Bắc ở dưới, phương Đông ở bên trái và phương Tây bên phải. Về mặt tự nhiên, phương Đông là nơi buổi sáng mặt trời lên, dương khí tăng dần (= *dương tính*), còn phương Tây là nơi mặt trời lặn, dương khí giảm dần (= *âm tính*).

Tiếp theo, vì theo luật dương sinh âm, phương Đông dương tính về mặt tự nhiên sinh ra nền văn hóa nông nghiệp trọng âm nên *bên trái thuộc âm* về mặt xã hội. Còn phương Tây âm tính về mặt tự nhiên sinh ra nền văn hóa trọng dương cho nên *bên phải thuộc dương* về mặt xã hội.

Tiếp nữa, vì tư tưởng âm dương phát sinh từ văn hóa nông nghiệp Đông Nam Á, cho nên vào thuở xa xưa (*giai đoạn một*) thì *bên trái* (= phương Đông, âm tính, phụ nữ, văn, ...) *được coi trọng hơn bên phải* (= phương Tây, dương tính, nam giới, võ). Và thuở ban đầu, văn hóa Trung Hoa tiếp thu văn hóa phương Nam chắc hẳn đã tiếp thu luôn cả những quy ước này. Vì vậy mà nghi lễ Trung Hoa cổ xưa quy định rằng khi vua ngự triều thì công chúa đứng bên trái, hoàng tử đứng bên phải; quan văn đứng bên trái, quan võ đứng bên phải; các quan đại phu đứng bên trái, quan chư hầu đứng bên phải; trong thái miếu thì xếp con bên trái, cháu bên phải; khi ra đường thì phụ nữ đi bên trái, nam giới đi bên phải [Granet 1934; Maspero 1955 - dẫn theo Kim Định 1970: 215-216]; lên xe ngựa thì người tôn kính ngồi bên trái, bề tôi ngồi bên phải [Đàm Gia Kiện 1994: 776], v.v.

Về sau (**giai đoạn hai**), khi văn hóa Trung Hoa trọng động gốc du mục đã mạnh dần lên, ngang bằng với văn hóa nông nghiệp trọng tĩnh phương Nam, ta chứng kiến sự đổi chỗ: *Nam (dương tính) giành lấy chỗ bên trái, để lại cho nữ (âm tính) chỗ bên phải* (quy ước "nam tả nữ hữu", ví dụ: khi xem bói tay, khi đứng thực hiện các nghi lễ...); từ đó mà "tả khuynh" (thiên về bên trái) lại có nghĩa là thái quá, mạnh quá (= dương tính), còn "hữu khuynh" (thiên về bên phải) lại là bất cập, yếu quá (= âm tính). Đây là một giai đoạn trung gian, nó chứa đầy sự lộn xộn và mâu thuẫn: nam (dương) chiếm bên trái để giành lấy sự ưu tiên, nhưng văn hóa trọng động gốc du mục vẫn ở bên phải (vì đối lập du mục - nông nghiệp phụ thuộc chặt chẽ vào phương hướng, còn đối lập nữ - nam thì không).

Bởi vậy, khi văn hóa Trung Hoa trọng động gốc du mục tiếp tục mạnh lên nữa, tới mức hơn hẳn văn hóa nông nghiệp, tất yếu phải có một bước chuyển-nữa để đạt đến sự hợp lí, chặt chẽ hơn - đó là **giai đoạn thứ ba**: *Nam (dương tính) trở về bên của mình (bên phải, bên du mục), nhưng bây giờ bên được ưu tiên không còn là bên âm (nữ) nữa mà là bên dương (nam)*. Từ thời Hán trở đi, người ta bắt đầu đề cao thuyết "nam tôn nữ tĩ", "dương thiện âm ác". Nam không còn phải đi "giành chỗ" để "mượn oai" nữa. Bên âm, bên trái trở nên mang nghĩa xấu: "âm thịnh dương suy" là nói đến thời đại suy đồi, cái xấu lấn át cái tốt; "tả đạo" là con đường không chính đáng, tôn giáo không chính đáng (thời Nguyễn, Thiên chúa giáo bị gọi là "tả đạo").

Cặp từ "trái-phải" trong tiếng Việt cổ vốn gọi là *chiêu-dãm*, tiếng Mường là *ciêu-tãm* <so sánh: tay *chiêu*; Chân *dãm* đá *chân chiêu* (thành ngữ); *suy nghĩ dãm chiêu* (lật đi lật lại vấn đề), v.v.>. Từ khi ta chịu ảnh hưởng mạnh của văn hóa Trung Hoa trọng động gốc du mục, từ ngữ "chiêu dãm" ít dùng dần và, thay vào đó, bên *dãm* được gọi thành bên *phải* - bên của những người *dúng*, bên

chiều bị gọi thành bên trái -bên của những người sai, không đúng (trong tiếng Việt, bên phải còn được gọi là *bên mặt* (= phía trước, phía chính), đối lập với phía lưng, phía sau, phía phũ).

Bức tranh về quá trình biến đổi tính chất âm dương và chiều ưu tiên của quan niệm về "trái-phải" trình bày trong bảng 5.3.

		CHIỀU	ĐÀM
Tự nhiên		Phương Đông (+)	Phương Tây (-)
X Á	I	VH nông nghiệp (-)	> VH gốc du mục (+)
	NN	Ví dụ: Công chúa	Ví dụ: Hoàng tử
	>	Quan văn	Quan võ
	DM	Quan đại phu Người tôn quý	Quan chư hầu Bề tôi
H Ồ I	II	(+)	> > (-)
	NN	Ví dụ: Nam tử	Ví dụ: Nữ hữu
	=	Nam tử	Nữ hữu
I	DM	"Tả khuynh"	"Hữu khuynh"
	III	(-)	< < (+)
	NN	Ví dụ: Nữ tử	Ví dụ: Nam tôn
<	DM	Âm ác bên "trái"	Dương thiện bên "phải"

Bảng 5.3: Tính chất âm dương của quan niệm về "trái-phải"

5.4. Nguồn gốc phương Nam của triết lý Âm Dương và tính cách người Việt

Trong §§5.1-5.3, chúng tôi đã rải rác đưa ra nhiều cứ liệu về nguồn gốc của tư tưởng triết lý âm dương. Đây là một triết lý hình thành rất sớm tại vùng nông nghiệp Nam-Á, từ khi chưa có chữ

viết (xem ở sau, chú thích 1 §6)⁴. Cũng do phát sinh từ nền văn hóa Nam-Á – Bách Việt, triết lí âm dương đã trở thành cơ sở nhuần nhuyễn cho việc hình thành tính cách của người Việt sau này. Tính cách đó, đến lượt mình, trở thành những bằng chứng quan trọng về nguồn gốc của tư tưởng triết lí âm dương. Như vậy, những bằng chứng cơ bản cho phép kết luận về nguồn gốc nông nghiệp Nam-Á - Bách Việt của tư tưởng triết lí âm dương, và liên quan đến nó là những tính cách chủ yếu của người Việt, có thể tổng hợp lại như sau:

1- Như trên đã nói, tư tưởng âm dương là sản phẩm trừu tượng hóa từ ý niệm và ước mơ của cư dân nông nghiệp về *sự sinh sản của hai đối tượng quan trọng là hoa màu và con người*. Bởi vậy mà *các thuật ngữ "âm dương"* (yin - yang trong tiếng Hán) *đã bắt nguồn từ ina - yang của tiếng Đông Nam Á cổ đại* với nghĩa gốc là "mẹ (cha) - (đất) trời".

2- Việc so sánh với hai luật trong lôgic học phương Tây cho thấy rằng triết lí âm dương với hai quy luật cơ bản đã trình bày rõ ràng mang tính chất *tổng hợp và biện chứng*, nó chỉ có thể là *sản phẩm tư duy của loại hình văn hóa nông nghiệp trọng tình*. Nó khác hẳn lối tư duy phân tích và siêu hình của lôgic học phương Tây như sản phẩm của loại hình văn hóa trọng động gốc du mục.

3- Theo dõi sự phát triển của cặp quan niệm "trái-phải", một lần nữa ta lại thấy rõ rằng triết lí âm dương chỉ có thể là sản phẩm

⁴ Theo Phùng Hữu Lan [1968: 147] thì quan niệm về âm và dương như hai nguyên lí vu trụ quan hệ tương hỗ với nhau mà sinh ra mọi hiện tượng trong trời đất "được nói đến lần đầu tiên trong sách *Quốc ngữ* (có lẽ chỉ được soạn vào khoảng thế kỉ IV hay III trước Tây lịch). Cuốn sử này thuật lại rằng nhân vu địa chân năm 780 tr.TL, một nhà nhũ bầy giờ thốt ra câu nói: "Dương không thể ra, âm ép không lối thoát, thì địa chấn sinh".

tư duy của loại hình văn hóa nông nghiệp mà chủ nhân là cộng đồng cư dân Nam-Á – Bách Việt.

4- Có lẽ chính vì là hậu duệ của cộng đồng cư dân Nam-Á – Bách Việt, những người đã sáng tạo nên triết lý âm dương, cho nên người Việt Nam, từ tư duy đến cách sống, từ các dấu vết cổ xưa đến những thói quen hiện đại, khắp nơi đều thấy toát lên *linh cách quân bình âm dương* như một đặc trưng chung nhất:

a) Trong khi trên thế giới, vật tổ của các dân tộc thường là một loài động vật cụ thể (chim ưng, phượng hoàng, chó sói, hổ,...) thì người Việt Nam có vật tổ là **một cặp đôi trầu trượng Tiên-Rồng**, dấu vết còn vang vọng của tư duy âm dương thời xa xưa.

Ở Việt Nam, **mọi thứ thường đi đôi** theo nguyên tắc âm dương hài hòa: *ông Đổng bà Cốt, dòng Cô dòng Cậu, đồng Đức Ông dòng Đức Bà...* Ở Việt Nam, khái niệm "âm dương" có thể gặp trong mọi lĩnh vực: *xin âm dương* (= xin keo: tung hai đồng tiền sao cho một ngửa một sấp), *chợ âm dương* (chợ họp vào chập tối, lúc giao thời giữa ngày và đêm), *ngói âm dương* (ngói lợp nhà kiểu viên ngửa viên xấp), *gỗ ghép âm dương* (tấm gỗ này có gờ lồi ra khớp với tấm gỗ kia có rãnh lõm vào), v.v. Lối tư duy cặp đôi theo truyền thống triết lý âm dương khiến người Việt Nam đã nói đến *dắt phải nghĩ ngay đến nước*, nói đến *cha phải nghĩ ngay tới mẹ*; cha-núi = dương, mẹ-nước = âm – một sự so sánh thật là chính xác:

*Công CHA như núi Thái Sơn,
Nghĩa MẸ như nước trong nguồn chảy ra.*

Ở Tây Nguyên, phần lớn các địa danh đều bắt đầu với một trong hai khái niệm: núi và nước. Chẳng hạn, *Chusê* là vùng người Giarai ở núi Sê; *Kroongpa* là vùng người Giarai ở sông Pa, *Dak B'la* là vùng người Bana ở sông B'la. Một thời, ở Tây Nguyên đã từng tồn tại nhà nước của Vua Nước (Pơtao Ia) và Vua Lửa (Pơtao Pui).



Hình 5.2: Bà Nguyệt xe duyên (trong tranh Đông Hồ Ông Tư Bà Nguyệt)

Ngay cả những khái niệm vay mượn đơn độc, khi nhập vào Việt Nam, chúng cũng được nhân đôi thành cặp: ở Trung Hoa, thần mai mối chỉ là một ông Tư Hồng, thì vào Việt Nam được biến thành ông Tư bà Nguyệt (x. hình 5.2); ở Ấn Độ chỉ có Phật ông thì vào Việt Nam xuất hiện Phật Ông Phật Bà (người Mường ở một số nơi gọi là Bụt đực, Bụt cái),...

5- Nhờ thấm nhuần sâu sắc tư tưởng triết lý âm dương mà người Việt Nam nắm rất vững hai quy luật của nó:

a) Theo quy luật "trong âm có dương, trong dương có âm", người Việt Nam, hơn ai hết, hiểu rõ rằng: *Trong rủi có may, trong dở có hay, trong họa có phúc...*

b) Theo quy luật âm dương chuyển hóa (âm sinh dương, dương sinh âm), người Việt Nam luôn nhớ rằng: *Sương lắm khổ nhiều; Trèo cao ngã đau; Yêu nhau lắm, cắn nhau đau; Tham thì thâm; Bĩ cực thái lai,...*

6- Chính nhờ có lối tư duy mang đậm tính cách âm dương từ trong máu thịt, nhờ nắm vững quy luật "trong âm có dương, trong dương có âm" và quy luật âm dương chuyển hóa tạo nên vũ trụ hài hòa mà người nông nghiệp Việt Nam có được **triết lý sống quân bình**: Trong cuộc sống, cố gắng không làm mất lòng ai; trong việc ăn, cố gắng giữ cho cơ thể được âm dương quân bình, đồ ăn âm tính phải kèm với gia vị dương tính; trong việc ở, cố gắng tạo nên sự hài hòa với môi trường thiên nhiên xung quanh... Triết lý quân bình âm dương được thể hiện rất rõ không chỉ cho người sống mà ngay cả cho người chết: Trong những ngôi mộ cổ ở Lạch Trường

(Thanh Hóa) có niên đại vào thế kỷ III trước công nguyên được giống theo hướng Nam-Bắc, các đồ vật bằng gỗ (dương tính) được đặt ở phía Bắc (âm tính) và, ngược lại, các vật bằng gốm (âm tính) được đặt ở phía Nam (dương tính) [Jansé 1961: 17]. Cách sắp xếp này rõ ràng là để tạo ra sự quân bình theo nguyên tắc âm bù cho dương, dương bù cho âm. Triết lý quân bình âm dương dẫn đến chỗ ngay cả vị thần bảo vệ Phật pháp là ông hộ pháp ở chùa cũng có ông Thiện ông Ác (Thiện trước Ác sau, mà lẽ ra chỉ cần “Ác” thôi vì ác thì mới xua đuổi được ma quỷ!).

Chính triết lý quân bình âm dương này tạo ra ở người Việt một *khả năng thích nghi cao* với mọi hoàn cảnh (lối sống *linh hoạt*), dù khó khăn đến đâu vẫn không chán nản. Người Việt Nam là dân tộc *sống bằng tương lai* (tinh thần *lạc quan*)⁵: Bây giờ khổ thì tin sau này sẽ sướng, suốt đời khổ thì tin đời con mình sẽ sướng:

- Không ai giàu ba họ, không ai khó ba đời;

- Nhất sĩ nhì nông, hết gạo chạy rông, nhất nông nhì sĩ;

- Con vua thì lại làm vua,

con sãi ở chùa lại quét lá đa.

Bao giờ dân nổi can qua,

con vua thì lại ra quét chùa.

Một ví dụ điển hình cho tinh thần lạc quan đặc biệt đó là bài ca dao kì lạ của người miền Trung - dải đất nghèo khổ nhất - về mười quả trứng:

Tháng Giêng, tháng Hai, tháng Ba, tháng Bốn - tháng khốn, tháng nạn.

Đi vay đi dạm, mượn tạm được một quan tiền.

⁵ Khác với tư duy phân tích du mục luôn đóng khung đối tượng trong những giới hạn nhất định cho nên con người của nền văn hóa phương Tây thường sống bằng hiện tại (lối sống thực dụng).

Ra chợ Kê Diên mua con gà mái về nuôi, hẳn đẻ ra mười trứng:

Một trứng ung,

Hai trứng ung,

Ba trứng ung,

Bốn trứng ung,

Năm trứng ung,

Sáu trứng ung,

Bảy trứng ung...

Còn ba trứng nở ra ba con:

Con điều tha,

Con quạ bắt,

Con cứt xơi...

Chớ than phận khổ ai ơi!

Còn da lông mọc, còn chồi nảy cây...

7- Tuy lối sống của người Việt Nam mang tính cách quân bình âm dương, nhưng đó không phải là sự quân bình tuyệt đối, mà là sự **quân bình trên cơ sở thiên về âm tính**, bởi lẽ bản thân văn hóa nông nghiệp trọng tĩnh đã mang âm tính rồi. Giai đoạn đầu của quan niệm về trái phải (khi văn hóa nông nghiệp trọng tĩnh còn mạnh hơn văn hóa trọng động gốc du mục, xem ở trên) cho ta thấy rõ điều này. Không phải ngẫu nhiên mà tên gọi *âm dương* đặt theo trật tự "âm" trước "dương" sau - chính là vì triết lí âm dương là do văn hóa nông nghiệp lập ra, mà nông nghiệp thì trọng âm hơn dương⁶. Tương tự như vậy, tên gọi các đối lập cơ bản, thiết yếu (cũng tức là xuất hiện trước nhất) đều tuân theo thứ tự ưu tiên âm trước dương sau: *âm dương, vợ chồng, chẵn lẻ, vuông tròn...* (tên gọi các đối lập không cơ bản như *cha mẹ, ông bà*, v.v. xuất hiện muộn hơn và, do vậy, đã chịu ảnh hưởng của tư tưởng gốc du mục

⁶ Vì chỉ dựa vào các tài liệu dịch học của Trung Hoa cho nên Nguyễn Duy Cần tỏ ra rất lúng túng trong việc giải thích trật tự hai chữ "âm dương" này [xem Nguyễn Duy Cần 1973: 57-58].

trọng nam, trọng dương tính). Trong ngôn ngữ các dân tộc ít người, nơi ít ảnh hưởng bởi chất văn hóa du mục, mọi cặp quan hệ thân tộc đều vẫn giữ được trật tự nguyên thủy âm trước dương sau: Trong tiếng K'ho (Lâm Đồng) ta có: *me vap* (mẹ cha), *mộ pàng* (bà ông), *oh mih* (chị anh), *ur klau* (gái trai); trong tiếng Hrê (Quảng Ngãi) ta có: *mí fa* (mẹ cha), *za vok* (bà ông), *mai ong* (vợ chồng), *ru klo* (gái trai)...

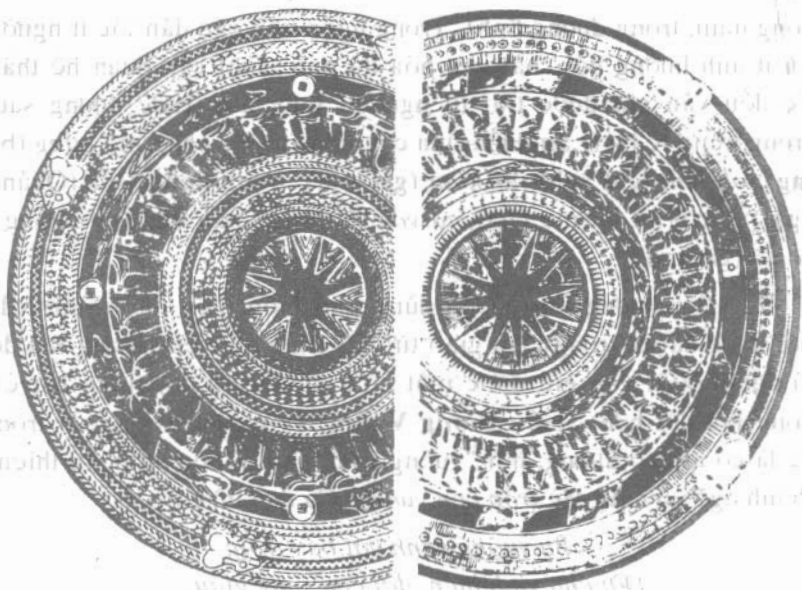
8- Biểu tượng âm dương dùng phổ biến hiện nay (hình 5.1) mới được đặt ra trong Đạo giáo từ đầu công nguyên. Trong khi đó thì người Việt vẫn giữ được một biểu tượng âm dương có truyền thống lâu đời hơn - **biểu tượng Vuông Tròn**. Có vuông có tròn, tức là có âm có dương; nói "vuông tròn" là nói đến sự hoàn thiện. Thành ngữ có câu: *Mẹ tròn con vuông*. Ca dao thì có:

- *Ba vuông sánh với bảy tròn,
Đời cha vinh hiển, đời con sang giàu...*
- *Lạy trời cho dặng vuông tròn,
Trăm năm cho trọn lòng son với chàng!*

Trong "Truyện Kiều", Nguyễn Du viết:

- *Nghĩ mình phận mỏng cánh chuồn,
Khuôn xanh biết có vuông tròn mà hay?*
- *Trăm năm tính cuộc vuông tròn,
Phải dò cho đến ngọn nguồn lạch sông.*

Một điều rất lí thú là, gần đây, chúng tôi đã phát hiện ra rằng ở rìa ngoài mặt trống đồng Thôn Mống (Nho Quan, Ninh Bình) và trống Yên Bồng (Lạc Thủy, Hòa Bình) có các hình biểu tượng âm dương tròn-vuông và vuông-tròn lồng vào nhau (xem hình 5.3). Tiền đồng cổ Việt Nam qua các thời đại với lỗ vuông ở giữa chính là dấu vết truyền thống của biểu tượng âm dương này.




Hình 5.3: Biểu tượng âm dương tròn-vuông trên mặt trống Thôn Mống (trái) và vuông-tròn trên mặt trống Yên Bồng (phải)

Người soạn sách [Dongson 1990] chú thích rằng hai mặt trống *Yên Bồng* và *Thôn Mống* "được trang trí bằng những hình vuông" và "những đồng tiền". Tác giả không những không thấy được mối liên hệ giữa hai nhóm hình trang trí này mà còn quên rằng vào thời Đông Sơn, chưa có tiền đồng. Thời đó, người ta dùng hiện vật - trâu và trống đồng - để trao đổi.

Sách *Di lậm* của Trung Hoa chép: "tục người Di rất chuộng trống đồng... bọn thổ hào phú gia tranh nhau mua rất đắt, đến trăm con bò cũng không tiếc"; sách *Trình Chàng Tiểu Phẩm* nói: "Các trống đồng của người Man... đổi được hàng nghìn con bò, kém cũng phải bảy, tám trăm con" [xem Trần Quốc Vương, Hà Văn Tấn 1960: 229]. <Ghi chú: các chỗ ghi là "bò" trong hai đoạn trích trên có lẽ nên hiểu là *trâu*, vì người phương Nam dùng trâu, làm sức kéo, trong khi người phương Bắc dùng bò, Trung Hoa không có từ "trâu", do vậy, bò hay trâu thì người Hán đều gọi là "ngưu" cả.>

Về trông đồng với tư cách là vật trao đổi, các tác giả sách *Thời đại Hùng Vương* viết "Trông đồng sau khi xuất hiện ở nước Văn Lang, trở thành sản phẩm được nhiều nước Đông Nam Á ưa chuộng. Vì vậy, nó trở thành một hàng hóa được đem đi trao đổi với các nước ở Đông Nam Á. Trên trông đồng có hình những chiếc thuyền chở trông đồng ở trên sạp. Những chiếc thuyền này là thuyền đi biển. Những chiếc thuyền đi biển này không phải là chở trông đồng vượt biển khơi.. để rồi lại đem về nước Văn Lang" [Văn Tân.. 1973: 114-115].

Trên cái nền rộng như thế mới hiểu được rằng cách giải thích quan niệm "*Trời tròn đất vuông*" theo lối dân gian trong truyền thuyết Bánh chưng bánh dày ("trời tròn như cái bát úp, đất như cái mâm vuông") chỉ là một cách lí giải ngây thơ; thực ra "*trời tròn đất vuông*" là một cách phát biểu cô đúc mang tính hình tượng về triết lí âm dương: *Sở dĩ trời tròn vì trời là dương, mà biểu tượng của dương là tròn; đất vuông vì đất là âm, mà biểu tượng của âm là vuông.*

TS Dương Thiệu Tống nhìn thấy biểu tượng Âm dương trên trông đồng qua hình chấm đặc nằm trong chấm rỗng trong một dãy hình tròn có tiếp tuyến kế tiếp nhau (ông gọi là "chuỗi lưỡng hợp rỗng-đặc nối kết nhau")  Ông viết: "Nguyên lí rỗng-đặc biến hóa là một nguyên lí triết học phát xuất từ dân Lạc Việt thời thượng cổ mà, theo Khổng Tử (550-478 tcn) trong Kinh Thư (thiên Nghiêu Điển), vua Đường Nghiêu (thiên niên III tcn) cho là lời nói dối hay nói ngoa (nam ngoa) của người phương Nam nên sai Hi Thúc sang đất Giao Chỉ để kiểm chứng lại (Thân mệnh Hi Thúc trạch Nam Giao, bình trật nam ngoa.), nhưng về sau đó, chính nguyên lí biến hóa này lại trở thành nền tảng cho Chu Dịch, hay kinh Dịch của Trung Hoa" [1993:14, xem thêm: 1989].

5.5. Hai hướng phát triển của triết lí Âm Dương

5.5.1. Cùng tiếp thu và xuất phát từ nguyên lí âm dương, tư duy phương Bắc và phương Nam đi theo hai ngã khác nhau.

Văn hóa **phương Bắc** dương tính (trọng động) sinh ra lối **tư duy âm tính** – tư duy thiên về phân tích và siêu hình – gọi âm dương là *Lưỡng nghi* và, bằng phép phân đôi tuần túy, đã sản sinh ra những mô hình vũ trụ chặt chẽ với số lượng thành tố **chẵn** (âm tính): 2 sinh 4 (Tứ tượng), 4 sinh 8 (Bát quái)... Chính vì vậy mà Kinh Dịch trình bày nguyên lý hình thành vũ trụ dưới dạng: *Thái cực sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái, bát quái biến hóa vô cùng*. Trong chuỗi này **không có chỗ đứng cho ngũ hành** – điều này cho thấy quan niệm phổ biến xưa nay cho rằng âm dương - ngũ hành - bát quái **đều** là những sản phẩm của văn hóa phương Bắc là sai lầm biết chừng nào!

Ở **phương Nam**, thiên nhiên dương tính (xứ nóng) sinh ra nền văn hóa nông nghiệp âm tính (trọng tĩnh); nền văn hóa nông nghiệp âm tính này, đến lượt mình, lại dẫn đến phong cách ứng xử linh hoạt, năng động, với lối tư duy tổng hợp và biện chứng (dương tính), tạo nên những mô hình vũ trụ bí ẩn với số lượng thành tố **lẻ** (dương tính): 2 sinh 3 (Tam tài), 3 sinh 5 (Ngũ hành). Không phải ngẫu nhiên mà Lão Tử – nhà triết học người nước Sở, vùng của cộng đồng Bách Việt phương Nam – lại quan niệm: *Nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật* (về Lão Tử và mối quan hệ của ông với văn hóa nông nghiệp, xin xem §24).

Hai hướng phát triển của triết lý âm dương được trình bày ở bảng 5.4.

5.5.2. Nếu loại ra các số 1-2 liên quan đến triết lý Âm dương được dùng chung thì có thể thấy người phương Bắc thích dùng những cách nói khái quát với những con số **chẵn** 4, 6, 8:

Tứ bàng (4 bên hàng xóm); *tứ đại* (4 đời); *tứ đức* (4 đức của người phụ nữ theo Nho giáo); *tứ hải* (4 biển); *tứ mã* (xe 4 ngựa); *tứ phối* (4 người được thờ chung với Khổng Tử trong Văn Miếu); *tứ*

thanh (4 giọng trong tiếng Trung Hoa), *ứ trụ* (4 vị quan to nhất trong triều đình);...

Hỗn Mang ❶ ↓	Thái Cực
Âm Dương ❷ ↙	Lưỡng Nghi
Tam Tài ❸ ↓	❹ Tứ Tượng ↓
Ngũ Hành ❺	❸ Bát Quái
SẢN PHẨM CỦA VĂN HÓA PHƯƠNG NAM	SẢN PHẨM CỦA VĂN HÓA PHƯƠNG BẮC

Bảng 5.4: Sự phát triển của triết lý âm dương

Lục nghệ (6 môn học ở Trung Hoa thời xưa: lễ, nhạc, xạ, ngự, thư, số); *lục súc* (6 loài vật nuôi trong nhà: ngựa, bò, dê, gà, chó, lợn); *lục thư* (6 cách đặt chữ Hán); *lục bộ* (6 bộ trong triều đình); *lục vị* (6 vị thuốc quý)...

Tư duy số lẻ là nét đặc thù của văn hóa nông nghiệp trọng tính phương Nam.

Trong thành ngữ, tục ngữ, người Việt Nam rất thích dùng những cách nói với các con số lẻ 3, 5, 7, 9. So sánh⁷:

⁷ Xin nhớ rằng các dân chúng về việc dùng con số biểu trưng nêu ở đây đều là những cứ liệu mang tính thống kê. Điều đó có nghĩa là: (a) Trước hết cần loại bỏ trường hợp nhưng con số là thực (ví dụ: *Một rằng thương, hai rằng thương, Có bốn chân giường gây một cơn ba...* – giường vốn có 4 chân thì hiển nhiên là không thể nói khác đi được); (b) Trong những trường hợp khi mà ý nghĩa số lượng không quan trọng (cho nên mới có thể dùng loại số nào cũng được, ví dụ nói *3 bò 7 mỗi* hay *4 bò 6 mỗi* cũng thế) thì thấy ở người Việt loại số lẻ rất hay gặp (điều đó có nghĩa là vẫn có thể gặp trường hợp dùng số biểu trưng là số chẵn, nhưng chúng chiếm một tỉ lệ không đáng kể).

1 lời nói dối, sám hối 7 ngày	3 hỗn 7 vía	3 bò 9 trâu
1 câu nhin, 9 câu lành	3 dây 7 tòa	Túm 5 tum 3
1 miệng thì kín, 9 miệng thì hở	3 lo 7 liệu	5 cha 3 mẹ
3 mắt 1 lời	3 vành 7 vẻ	5 bè 7 mối
3 sương 1 nắng	3 vợ 7 nàng hầu	5 lần 7 lượt
3 xôi nhối 1 chõ	3 vương 7 tròn	5 lừa 7 loc
3 thưng cũng vào 1 đấu	Tam sao thất bản	5 thê 7 thiếp
Mua danh 3 vạn, bán danh 3 đồng	3 chlm 7 nổi 9 lênh đênh	5 liệu 7 lo
3 bè 7 mối	3 hỗn 9 vía

Các số **18** (18 con chim bay khác trên vành ngoài mặt trống đồng Ngọc Lũ, sông Đà: 18 đời Hùng vương, 18 ụ hỏa công ở thành Cổ Loa, 18 thôn Vườn Trầu), **27** (dại tang 3 năm thực ra chỉ có 27 tháng); **36** (36 con chim cạ bay và đứng trên vành ngoài mặt trống Ngọc Lũ; Hà Nội 36 phố phường; 36 chước, chước chuẩn là hơn; 36 cái nơ nương...), v.v., thực chất đều là những bội số của các con số 3 và 9: (9×2 , 9×3 , 9×4).

Người Việt thích số lẻ, nhưng đồng thời cũng sợ số lẻ (âm li con người vẫn vậy, cái gì càng thích bao nhiêu, càng sợ bấy nhiêu), nên rất kiêng các số 3, 7, 5 và các số có tổng các thành tố bằng 5 là 14 (1+4) và 23 (2+3):

- Chờ đi ngày 7 chớ về ngày 3;
- Mồng năm, mười bốn, hai ba,
Đi chơi cũng lỡ nữa là đi buôn.

Số 5 và hai cặp số thành của nó (xem §6.3) ám ảnh người ta tới mức hình thành nên hàng loạt biến thể của câu ca dao này:

- Mồng năm, mười bốn, hai ba,

Ngược lại, ở người Hán thì số chẵn chiếm ưu thế, còn các trường hợp dùng số lẻ lại chiếm tỉ lệ không đáng kể, chẳng hạn số 9 chỉ thấy xuất hiện nơi cung đình chủ yếu trong giai đoạn khi ảnh hưởng việc dùng Lạc Thư đang mạnh (cửu trụ, cửu dinh, cửu châu,...).

Lấy vợ thì tránh, làm nhà thì kiêng;

- Mồng năm, mười bốn, hai ba,

Trồng cây cây đổ, làm nhà nhà xiêu...

Đời đây, ở §6, ta đi vào tìm hiểu cấu trúc của các mô hình số lẻ.

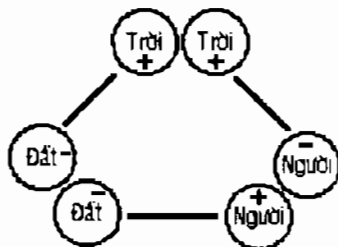


§ 6. TRIẾT LÝ PHƯƠNG NAM VỀ CẤU TRÚC KHÔNG GIAN CỦA VŨ TRỤ: MÔ HÌNH TAM TÀI, NGŨ HÀNH

6.1. Tam Tài

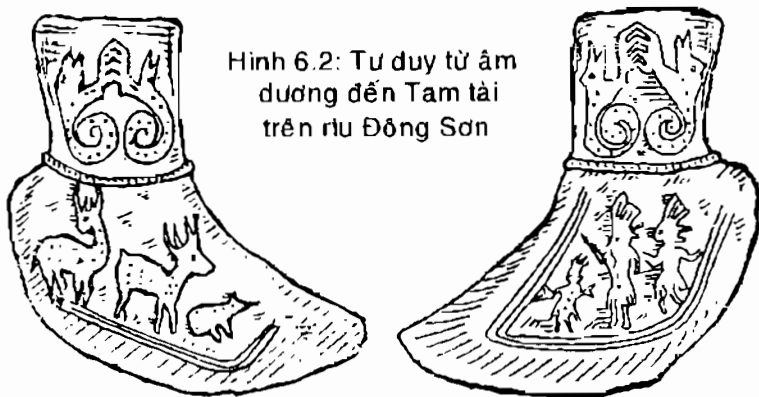
Tam tài là gì? Đó là một khái niệm bộ ba, "ba phép" (tài = phép, phương pháp): *Thiên - Địa - Nhân*. Song, có lẽ đây là một tên gọi xuất hiện về sau dùng để đặt cho sự vận dụng cụ thể một quan niệm triết lý cổ xưa về cấu trúc không gian của vũ trụ dưới dạng một mô hình ba yếu tố.

Con đường đi từ triết lý âm dương (2 thành tố) đến tam tài (3 thành tố) chắc hẳn đã diễn ra như sau: với lối tư duy tổng hợp và biện chứng quen thuộc, người xưa sớm nhận ra rằng các cặp âm dương tương chình riêng rẽ như *trời-đất*, *trời-người*, *đất-người* thực ra lại có mối liên hệ rất chặt chẽ với nhau, tạo nên một thể thống nhất - một loại mô hình hệ thống gồm ba thành tố (xem hình 6.1). Trong tam tài "Trời-Đất-Người" nay, Trời dương, Đất âm, còn Người ở giữa (âm so với Trời, nhưng dương so với Đất).



Hình 6.1: Nguyên lý hình thành TAM TÀI

Trên những chiếc rìu lưỡi xéo bằng đồng thời Đông Sơn (xem hình 6.2), ta gặp các hình trang trí cho thấy rõ con đường chuyển tiếp từ tư duy con số 2 - âm dương (2 cặp cá sấu - Rồng đang giao chân giao tay với nhau) sang tư duy con số 3 - tam tài (3 con hươu - 2 bố mẹ 1 con; 3 người - 2 bố mẹ 1 con).

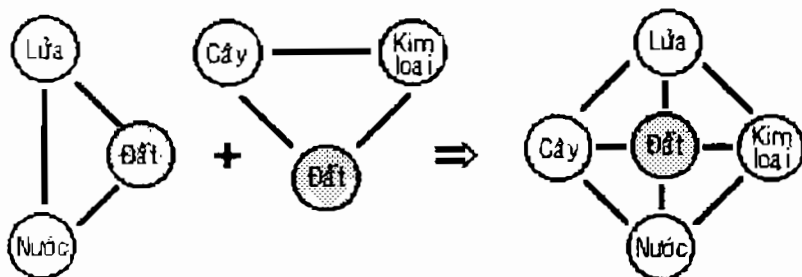


Hình 6.2: Tư duy từ âm dương đến Tam tài trên rìu Đông Sơn

Trên trống đồng Đông Sơn, *Trời-Đất-Người* được thể hiện bằng bộ ba *Chim-Hươu-Người* khắc trên ba vành từ ngoài vào trong. *Trời-Đất-Người* thực chất chỉ là một bộ ba điển hình, đại diện cho hàng loạt những bộ ba khác như: *trời-đất-nước* (so sánh tín ngưỡng "Tam phủ", §13.2.1), *cha-mẹ-con*, *con người - không gian - thời gian*..., cũng như vô vàn những quan hệ tay ba, những mối tình tay ba... trong cuộc sống. Trong truyền thống văn hóa Việt Nam, quan hệ của con người với tự nhiên được thể hiện dưới dạng truyền thuyết về mối tình tay ba *Sơn Tinh - Thủy Tinh - Mị Nương*; phong tục ăn trâu và thờ thổ công được lí giải bằng những câu chuyện cảm động về bộ ba *vợ-chồng-em* chết đi biến thành bộ ba *trâu-cau-vôi*, bộ ba *vợ - chồng cũ - chồng mới* chết đi biến thành bộ ba *ông đầu rau* ứng với bộ ba *thần đất - thần bếp - thần chợ búa* (xem §13.3.3),...

6.2. Những đặc trưng khái quát của Ngũ Hành

Kết hợp hai bộ tam tài “lửa-dất-nước” và “cây - đất - kim loại”, trong đó có đất là yếu tố chung, ta được một BỘ NĂM với số mối quan hệ đa dạng và phong phú hơn hẳn, trong đó “lửa-nước” là một cặp âm dương đối lập nhau rất rõ rệt, “cây - kim loại” là cặp thứ hai, “đất” ở giữa điều hòa (xem hình 6.3).



Hình 6.3: Nguyên lí hình thành Bộ Năm

Từ những nghĩa vật chất cụ thể ban đầu, ý nghĩa các thành tố được trừu tượng hóa dần, chúng còn được tổng hợp với nhiều giá trị khác để được Ngũ hành với các thành tố *kim, mộc, thủy, hỏa, thổ*.

Không thấy được sự phức tạp này, Ngũ hành thường được hiểu một cách thô thiển là gồm năm chất: kim loại, cây cối, nước, lửa, đất. Ban đầu, các học giả phương Tây cũng hiểu như vậy. Và vì hiểu đơn giản như vậy nên họ đã cho rằng Ngũ hành xuất phát từ Heli Lạp, phương Tây: vào thế kỉ V-VI trước công nguyên, các nhà triết học Heli Lạp cổ đại như Empédocle, Aristote đã từng chủ trương rằng vũ trụ cấu tạo từ 4 chất *đất, nước, lửa, không khí* (có người thêm chất thứ năm là ête). Triết học Ấn Độ cổ đại cũng nói đến bốn chất khởi đầu tạo nên vạn vật, gọi là “tứ đại” (Mâhabuhtâs): *đất, nước, lửa, gió*. Kết luận vội vàng về nguồn gốc phương Tây của Ngũ hành này là sản phẩm của căn bệnh cố hữu “lấy châu Âu làm trung tâm”: Ngũ hành đã được dùng để đặt tên cho các chòm

sao từ trước đời vua Nghiêu; và như sẽ nói ở §6.3, cơ sở của Ngũ hành là Hà Đồ đã có từ thời chưa có chữ viết, tức là có trước triết học Hi-Lạp rất nhiều.

Song thực ra, điều quan trọng hơn nhiều là quan niệm "tứ chất" của phương Tây và Ngũ hành của phương Đông mà thoạt nhìn tưởng như giống nhau ấy lại khác nhau như nước với lửa. Những sự khác biệt này (xem bảng 6.1) không phải là cái gì khác mà chính là sản phẩm của một bên là lối tư duy phân tích siêu hình (thiên về yếu tố) của loại hình văn hóa gốc du mục trọng động và bên kia là lối tư duy tổng hợp biện chứng (thiên về quan hệ) của loại hình văn hóa gốc nông nghiệp trọng tĩnh.

	NGŨ HÀNH (phương Đông)	"TỨ CHẤT" (phương Tây)
1 Đối tượng quan sát	"Hành" (vận động quan hệ)	"Chất" (tĩnh tại, yếu tố)
2 Bản chất các thành tố	Thiên về trừu tượng, đa nghĩa	Hoàn toàn cụ thể, đơn nghĩa
3 Trật tự của các thành tố	Có thứ tự trước sau chặt chẽ	Không được sắp thứ tự
4 Quan hệ các thành tố	Có quan hệ nội tại (tương sinh, tương khắc)	Không có quan hệ nội tại giữa các thành tố
5 Q hệ với không gian	Được định vị trong không gian	Không có quan hệ với không gian

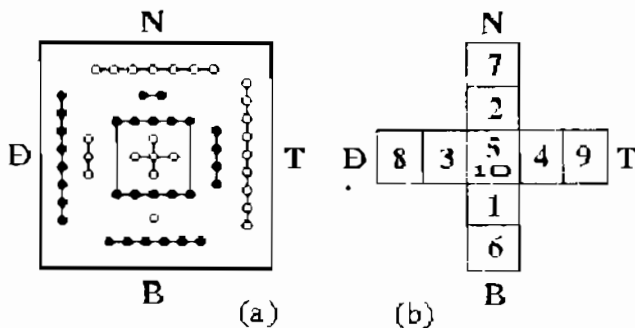
Hình 6.1: Bảng so sánh "Ngũ hành" (phương Đông) với "tứ chất" (phương Tây)

Hai đặc trưng đầu là đặc trưng về các thành tố. Chúng cho thấy cách dịch "Ngũ hành" thành *Five elements* (hoặc *Five substances*) và "Thủy", "Hỏa"... thành *Water, Fire...* thường thấy lâu nay là sai lầm đường nào: Ngũ hành không phải là "5 yếu tố" mà là 5 loại vận động, quan hệ với tính khái quát rất cao; Thủy, Hỏa,... không

chỉ và không nhất thiết là "nước", "lửa" mà còn là rất nhiều thứ khác. Đó là những khái niệm với nội hàm riêng biệt, những khái niệm không thể dịch được¹. Ba đặc trưng sau là đặc trưng về quan hệ của các hành. Để hiểu rõ hơn bản chất của Ngũ hành, nhất là các đặc trưng 3-5 liên quan đến các quan hệ, cần bắt đầu từ việc tìm hiểu ý nghĩa số của các hành qua khái niệm "Hà đồ".

6.3. Hà Đồ - cơ sở của Ngũ Hành

6.3.1. Hà đồ (hình 6.4a) là một hệ thống gồm những nhóm chấm đen hoặc trắng được sắp xếp theo những cách thức nhất định. Tên gọi "Hà Đồ" do người Trung Hoa đặt ra và giải thích rằng khi vua Phục Hi đi chơi ở sông Hà, thấy có con Long Mã (= con vật tưởng tượng mình ngựa đầu rồng, xem hình 6.5) nổi lên, trên lưng có bức đồ; Phục Hi theo đó mà làm ra Hà Đồ.



Hình 6.4: (a) - Hà đồ; (b) - Giải mã Hà Đồ

¹ Phùng Hữu Lan [1968: 141] viết: "Chữ ngũ hành thường được dịch là năm yếu tố. Nhưng ta không nên coi chúng là những yếu tố linh, mà nên coi là năm thế lực động có ảnh hưởng lẫn nhau. Tiếng "hành" có nghĩa là làm, hoạt động, cho nên chữ ngũ hành, theo nghĩa đen, có nghĩa là năm hoạt động, hay năm tác nhân". Wilhelm dịch thành *five stages of change*, Granet dịch là *cinq agents*, có người dịch là *five undergoing principles* [Kim Đình 1969: 74, 1967: 150]. Chúng tôi cho rằng tốt hơn cả là phiên âm.

Hình 6.5:
 Hình Long
 Mã đắp nổi
 ở chùa Từ
 Hiếu. (Huế)



Những nhóm chấm-vạch ấy chính là những kí hiệu biểu thị 10 số tự nhiên từ 1 đến 10 ở thời kì chưa có chữ viết, phải "dùng lối thắt nút để ghi nhớ công việc", nhưng là thời kì *dã xuất hiện triết lí âm dương*, bởi lẽ các chấm trắng chính là sự biểu thị các số dương (số lẻ) và các chấm đen biểu thị các số âm (số chẵn)². Toàn bộ bức đồ này có thể được giải mã bằng ngôn ngữ các con số hiện đại như ở hình 6.4b.

6.3.2. Đây chính là sản phẩm mang tính triết lí sâu sắc của lối tư duy *tổng hợp*. Trước hết, đó là sự *tổng hợp giữa số học và hình học* (người làm nông nghiệp phải vừa tính đếm, vừa đo đạc): Nhìn hình 6.4b, ta thấy 10 con số được chia thành 5 nhóm, mỗi nhóm có 2 số gắn với một phương: 4 phương Bắc-Nam-Đông-Tây và Trung ương - nơi con người đứng (không có trung ương thì không thể xác định được Bắc-Nam-Đông-Tây).

Thứ hai, đây là sự *tổng hợp giữa cuộc đời của các con số với cuộc sống của con người*: Các số nhỏ (từ 1-5) gọi là *số sinh*, nằm ở vòng trong; các số lớn (từ 6-10) gọi là *số thành*, nằm ở vòng ngoài:

² Từ đây suy ra: triết lí âm dương hình thành từ thời kỳ chưa có chữ viết.

ngay cả ở Trung ương, số 5 cũng nằm trong số 10, Số sinh ở vòng trong, số thành ở vòng ngoài, cũng như con người, khi sinh ra thoát đầu còn quanh quẩn trong nhà với cha mẹ, trưởng thành lên mới đi ra ngoài xã hội.

Sau nữa, trong Hà Đồ còn chứa đựng sự *tổng hợp nhận thức về cấu tạo âm dương của vũ trụ với mối quan hệ giữa con người và giới tự nhiên* - đây thực sự là một thứ triết lí uyên thâm về các con số: Mỗi nhóm có một số chẵn một số lẻ (một âm một dương); một nhỏ một lớn (một sinh một thành). Người nông nghiệp chú trọng nhiều đến các quan hệ, cho nên đặc biệt quan tâm đến chỗ giữa - con số 5 ở chỗ giữa của chính giữa, trung tâm của trung tâm, được gọi là số "*tham thiên lưỡng địa*" (3 trời 2 đất = 3 dương 2 âm)⁴.

6.3.3. Tại sao 5 được tổ hợp từ 3+2 chứ không phải từ 4+1? Không có sách nào giải thích về vấn đề này, song căn cứ vào triết lí âm dương thì có thể thấy rằng *trong vũ trụ, 2-3 chính là tỉ lệ âm dương hợp lí hơn cả*: Nó không "quá chênh lệch tới mức mất cân đối như 1-4 (dương bị âm lấn át), cũng không cân bằng tuyệt đối (đồng nghĩa với chết), mà là dương vừa vặn nhỉnh hơn âm một tí. Dương có lớn hơn âm thì vũ trụ mới phát triển được, nhưng phải lớn hơn ở mức vừa phải thì mới hợp quy luật, vũ trụ phát triển một cách hài hòa, vững chắc.

Chính là căn cứ vào triết lí "*tham thiên lưỡng địa*" này mà vào những năm 50, hai nhà khoa học người Mỹ gốc Trung Quốc là Dương Chấn Ninh (Đại học Princeton) và Lí Chính Đạo (Đại học Columbia) đã được nhận giải thưởng Nobel về vật lí năm 1957 nhờ chứng minh rằng hạt nguyên tử khi nổ làm bắn ra những tia dương và âm có độ dài theo tỉ lệ 3-2 (trước đó phổ biến luật song tiến khi bị phóng xạ, các ly tử âm

⁴ Chú ý: *Nhị, tam* chỉ 2, 3 sự vật rời rạc; còn *lưỡng, tham* chỉ những bình diện khác nhau, gắn bó mật thiết với nhau của cùng một sự vật. Do không nắm được điều này nên có không ít sách về Dịch học chữa thành "*tam thiên lưỡng địa*".

đương được phóng ra song song); khi đem một nguyên tử khác chặn đầu chúng thì từ tia dương lóe ra 3 tia nhỏ, còn từ tia âm chỉ lóe ra 2 tia thôi (Báo *Time*, ngày 28-1-1957).

Vị trí của hai số lí tưởng 2-3 cấu thành nên 5 này cũng rất đáng chú ý: Có lẽ không phải ngẫu nhiên mà chúng nằm ở hai phương Nam và Đông (phương của văn hóa nông nghiệp) đối lập với hai số 1-4 nằm ở hai phương Bắc và Tây (phương của văn hóa du mục)! Điều này cho thấy rõ nguồn gốc nông nghiệp của Hà Đồ: Phải chăng người nông nghiệp Nam-Á xưa khi sắp xếp các số đã tìm cách xếp những số “đẹp” về cho phương của mình? Nếu đúng, thì đó âu cũng là một sự “thiên vị” dễ hiểu!

Vai trò của số 5 đối với nền văn hóa nông nghiệp Nam-Á nói chung và Việt Nam nói riêng lớn lao đến mức người Việt Nam ta có tục kính nể con số 5, kiêng con số 5 và kiêng luôn cả các cặp cấu thành nên nó (xem ở trên, §5.5.2): *Mồng năm, mười bốn, hai ba; đi chơi cũng lỗ nữa là đi buôn!*

6.4. Ngũ Hành theo Hà Đồ

Trong sự tồn tại và phát triển của mình, Hà Đồ đã trở thành cơ sở cho việc tạo nên Ngũ Hành. Mỗi phương - mỗi nhóm số Hà Đồ tiếp nhận một hành tương ứng theo thứ tự như sau (xem bảng 6.2):

STT	SỐ HÀ ĐỒ	PHƯƠNG	HÀNH
1	①-⑥	phương Bắc	hành Thủy
2	②-⑦	phương Nam	hành Hỏa
3	③-⑧	phương Đông	hành Mộc
4	④-⑨	phương Tây	hành Kim
5	⑤-⑩	Trung Ương	hành Thổ

Bảng 6.2: Tương ứng “Số Hà Đồ - Phương - Hành”

Ngũ hành xây dựng như vậy không phải là cái gì khác mà chính là một *mô hình 5 yếu tố về cấu trúc không gian của vũ trụ*. Sự sắp xếp các hành theo phương như vậy còn cho phép thêm một lần khẳng định *nguồn gốc nông nghiệp phương Nam của Ngũ hành*: Đối với người nông nghiệp không gì quan trọng hơn đất, cho nên hành **Thổ** ứng với số 5 (số tham thiên lưỡng địa), chiếm vị trí trung ương, cai quản bốn phương.

Sau đất thì đến nước. Đối với người nông nghiệp, không gì quan trọng hơn đất và nước cho nên *đất nước* (một âm một dương) trở thành biểu tượng về Tổ quốc. Vì vai trò của đất đã quá rõ cho nên, trừ đất ra rồi, nước trở thành có tầm quan trọng số một (*Nhất nước, nhì phân,...*): hành **Thủy** ứng với số 1 của Hà Đồ; thủy là khởi đầu (*nguyên thủy, thủy chung*). Hành Thủy là âm, cho nên phải ở phương Bắc; còn hành **Hỏa** là dương, tất sẽ ở phương Nam.

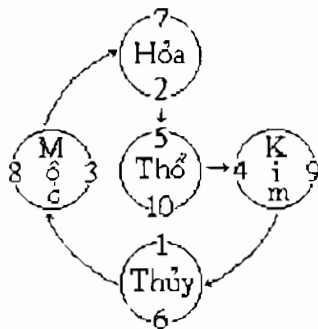
Còn lại cặp Mộc-Kim thì hành **Mộc** về vật chất có nghĩa là cây cối, mà cây cối thì xanh tốt vào buổi sáng, mùa xuân - ứng với phương Đông dương tính; còn lại hành **Kim** ứng với vị trí cuối cùng - phương Tây theo nguyên tắc phần dư.

Như vậy, các hành được sắp xếp theo một thứ tự nhất định, thứ tự nguyên thủy đó là *Thủy - Hỏa - Mộc - Kim - Thổ*. Khi mới từ vùng Nam-Á du nhập lên vùng sông Hoàng Hà, Ngũ hành vẫn được đánh số theo đúng thứ tự này⁴. Thứ tự “Kim - Mộc - Thủy - Hỏa - Thổ” mà bây giờ ta hay dùng có lẽ là do người Hán đặt ra sau này để thay thế, với mục đích lấy phương Tây (= hành Kim, phương xuất phát của Hoa tộc gốc du mục) làm chỗ khởi đầu. Nó cũng phản ánh đúng quá trình phát triển 2 giai đoạn của văn hóa

⁴ Tại lieu nhắc đến Ngũ hành sớm nhất ở Trung Hoa là *Kinh Thư*, thiên *Hồng phạm*, mục *Cửu trụ*, có viết: “Thứ nhất trong Cửu trụ là Ngũ hành. Thứ nhất trong Ngũ hành là Thủy, nhì là Hỏa, ba là Mộc, bốn là Kim, năm là Thổ”.

Trung Hoa (xem §3.4): giai đoạn I là Đông tiến (Kim \Rightarrow Mộc), đi từ thượng nguồn đến hạ lưu sông Hoàng Hà, và giai đoạn II là Nam tiến (Thủy \Rightarrow Hỏa), đi từ vùng Hoàng Hà xuống vùng Dương Tử.

Giữa các hành có **quan hệ tương sinh** (hành này hỗ trợ, giúp đỡ cho hành kia phát triển): quan hệ này xác định giữa từng cặp hai hành một theo trật tự thuận chiều kim đồng hồ của Ngũ hành theo Hà Đồ. Điều đáng chú ý của quan hệ tương sinh xác định bằng Ngũ hành theo Hà Đồ là không có mũi tên nào cắt nhau (hình 6.6):



Hình 6.6: Ngũ hành tương sinh theo Hà Đồ

* Thủy \Rightarrow Mộc (ví dụ: *nước* giúp cho *cây* tươi tốt);

* Mộc \Rightarrow Hỏa (ví dụ: *gỗ* làm nhiên liệu cho *lửa* cháy);

* Hỏa \Rightarrow Thổ (ví dụ: *tro bụi* do *lửa* đốt cháy làm cho *đất* màu mỡ);

* Thổ \Rightarrow Kim (ví dụ: trong lòng *đất* sinh ra *kim loại*);

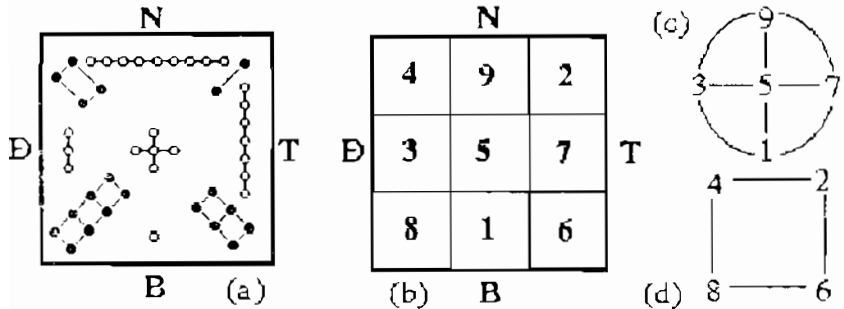
* Kim \Rightarrow Thủy (ví dụ: *kim loại* nóng chảy trở về *thể lỏng*).

Giữa các hành còn có quan hệ tương khắc, quan hệ này cũng có thể xác định trên Ngũ hành theo Hà Đồ, nhưng theo đó thì ta sẽ thu được các mũi tên chéo lên nhau. Sở dĩ như vậy là vì quan hệ tương khắc của Ngũ hành thực chất xác định không phải theo Hà Đồ mà theo Lạc Thư.

6.5. Lạc Thư và Ngũ Hành tương khắc

Lạc thư là tên gọi do người sau đặt ra và được giải thích bằng truyền thuyết: Vua Vũ trị thủy ở sông Lạc, thấy có con rùa nổi lên, trên lưng có chữ viết (thư), vua Vũ theo đó mà làm ra Lạc Thư.

Thực chất, Lạc Thư (hình 6.7a) là bước phát triển tiếp theo của Hà Đồ, khi người nông nghiệp Nam-Á đã đạt đến trình độ nhận thức cao hơn về mối tương quan giữa triết lý số học và hình học. Trước hết, người xưa thấy rằng số 10 là sự lặp lại của những số đã có ở một bậc cao hơn - hàng chục, cho nên dãy số bảy giờ chỉ còn 9 số⁵.



Hình 6.7: a) Lạc Thư; b) Giải mã Lạc Thư
c) Các số dương trong Lạc Thư; d) Các số âm trong Lạc Thư

Về cấu tạo, ngoài việc chỉ chứa 9 số, Lạc Thư còn có những đặc điểm sau:

- 1) So với Hà Đồ, các số 1, 3, 5 giữ nguyên vị trí (hình 6.7b).
- 2) Các số dương 1, 3, 5, 7, 9 làm thành một hình tròn (hình 6.7c).

⁵ Tư duy nông nghiệp thuần khiết với triết lý âm dương tương đối, chú trọng điều hòa các quan hệ, không thể đạt đến số 0 - con số của hư vô tuyệt đối; việc phát minh ra số 0 thuộc về nền văn hóa Ấn Độ mà cụ thể là có nguồn gốc Aryens du mục, cực đoan. Tính cách cực đoan này chính là nguồn gốc những biểu hiện rất đa dạng của văn hóa Ấn Độ: trong khoa học là sự phát minh ra số không, trong tôn giáo là quan niệm về hư vô tuyệt đối, trong đời sống là truyền thống phản kháng lối biểu tình, bạo động.

3) Trong hai số 7, 9 thì số 9 trú ở phương Nam (số 7 còn lại ở phương Tây): Lạc Thư khởi đầu bằng số 1 ở phương Bắc và tận cùng bằng số 9 ở phương Nam. Với Hà Đồ, con người còn đang ở giai đoạn thám hiểm thế giới cho nên kết thúc cuộc hành trình ở giữa (Bắc ⇔ Nam ⇔ Đông ⇔ Tây ⇔ Trung ương) – chỗ giữa ấy cũng rất phù hợp với tính cách nông nghiệp hay dẫn đo cân nhắc muốn giữ quan hệ với mọi phương. Nhưng đến Lạc Thư, con người đã xác định được hướng tốt cho mình – hướng Nam. Phương Nam đất đai màu mỡ, thiên nhiên trù phú, khí hậu tốt lành, cho nên phương Nam cũng là phương của số 9 – con số tận cùng, biểu trưng cho sự hoàn chỉnh*. Không phải ngẫu nhiên mà trong tiếng Việt, từ "chín" đã phát sinh từ nghĩa gốc là *con số 9* sang nghĩa mới là "sự hoàn thiện" (tính cách *chín chắn*, quả *chín*, thứ *ăn chín*,...).

4) Các số âm 2, 4, 6, 8 làm thành một hình vuông (hình 6.7d): vị trí của từng số âm được xác định nhờ tính chất thứ năm:

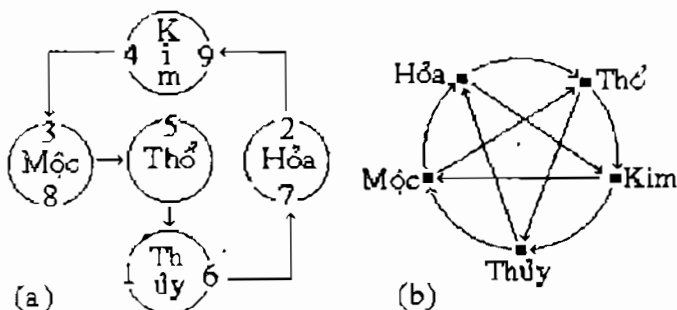
5) Lạc Thư phản ánh nguyên lý hài hòa âm dương của văn hóa nông nghiệp: góc có hai số dương nhỏ nhất (Đông Bắc với các số 1-3) thì được bù bằng số âm lớn nhất (8) và ngược lại - góc có hai số dương lớn nhất (Tây Nam với các số 7-9) thì được bù bằng số âm nhỏ nhất (2). Sự lựa chọn tương tự diễn ra với hai số âm còn lại (số âm nhỏ là 4 đặt ở góc có hai số dương lớn là 3-9, và số âm lớn là 6 đặt ở góc có hai số dương nhỏ là 1-7). Nhờ sự sắp xếp các số âm và dương hài hòa như vậy mà kết quả là 3 số nằm trên bất cứ đường thẳng nào đều cho ta một *hàng số* là 15.

Ở châu Âu, phải đến thế kỷ 17 mới tìm ra tính chất này của các con số, và người ta gọi hình vuông như thế là *Ma phương* (carré magique). Song, dù là muôn hơn hàng mấy chục thế kỷ, ma phương và Lạc Thư vẫn khác nhau như văn hóa gốc du mục phương Tây

* Xem quy luật di từ Tây Bắc xuống Đông Nam ở §2.2.7.

với văn hóa gốc nông nghiệp phương Đông: Ma phương phản ánh lối tư duy phân tích, nó không có mối liên hệ gì với không gian như Lạc Thư; nhưng bù lại, thói quen tư duy theo lối loại suy - sản phẩm của tư duy phân tích chặt chẽ - lại giúp cho toán học phương Tây dễ dàng tìm ra các ma phương tương tự bậc 4, bậc 5 (có 4 hàng 4 cột, 5 hàng 5 cột...).

Ở Lạc Thư, dựa vào vị trí của các nhóm số, ta có thể tìm lại các hành: Các số 1-3-5 giữ nguyên vị trí so với Hà Đồ, có nghĩa là các hành tương ứng Thủy-Mộc-Thổ cũng giữ nguyên vị trí Bắc - Đông - Trung tương. Chỉ có hai hành còn lại Hỏa-Kim đổi chỗ cho nhau: Hỏa sang phương Tây, Kim đến phương Nam. Vị trí mới này của các hành có (và chỉ có) tác dụng cho phép xác định quan hệ Ngũ hành tương khắc: Trong Ngũ hành theo Lạc Thư, hành này hạn chế, gây trở ngại cho hành kia theo hướng ngược chiều kim đồng hồ (và cũng không có mũi tên nào cắt mũi tên nào, xem hình 6.8a):



Hình 6.8: a) Ngũ hành tương khắc theo Lạc Thư; b) Ngũ hành tương sinh tương khắc

- * Thủy khắc Hỏa (ví dụ: nước dập tắt lửa);
- * Hỏa khắc Kim (ví dụ: lửa nung chảy kim loại);
- * Kim khắc Mộc (ví dụ: dao chặt cây);
- * Mộc khắc Thổ (ví dụ: cây hút chất màu của đất);

* Thổ *khắc* Thủy (ví dụ: đất đắp đê ngăn nước).

Quan hệ tương sinh tương khắc giữa các hành có thể được ghép lại, trình bày trong một hình ngôi sao lấy Ngũ hành theo Hà Đồ làm gốc và kéo hành Thổ từ trung tâm ra biên (hình 6.8b): Các mũi tên theo vòng tròn thuận chiều kim đồng hồ biểu thị quan hệ Ngũ hành tương sinh, còn các mũi tên vẽ theo hình ngôi sao một nét bên trong biểu thị quan hệ Ngũ hành tương khắc.

6.6. Ứng dụng và nguồn gốc phương Nam của Ngũ Hành

6.6.1. Với tư cách là một mô hình 5 yếu tố về cấu trúc không gian của vũ trụ, Ngũ hành có các ưu điểm:

- a) Có số lượng thành tố vừa phải (cho nên không nhiều đến mức thừa, không ít đến mức thiếu);
- b) Có số lượng thành tố lẻ (cho nên bao quát được trung tâm);
- c) Có số lượng mối quan hệ tối đa.

Năm 1973, một nhà khoa học người Pháp tên là Court Payen, trong khi nghiên cứu thuyết Âm Dương Ngũ hành áp dụng vào y học, đã dùng phương pháp toán học để chứng minh một cách chắc chắn rằng một hệ thống có khả năng tự điều chỉnh chỉ có thể là một hệ thống với số thành tố *lẻ* và là số *nguyên tố*; tất cả các hệ số chẵn và không nguyên tố đều dẫn đến sự phi lý nội tại và tình huống không thể điều chỉnh được; và hệ thống 5 trung tâm chính là hệ thống tự điều chỉnh ưu việt nhất [Hoàng Tuấn 1990: 64-65]. Không phải ngẫu nhiên mà cơ thể con người là một hệ thống Ngũ hành (chân-đầu là Thủy-Hỏa, tay trái - tay phải là Mộc-Kim, thân là Thổ); khuôn mặt là một hệ thống Ngũ hành (chàm-trán là Thủy-Hỏa, tai trái - tai phải là Mộc-Kim, mũi là Thổ); bàn tay bàn chân con người cũng đều là những hệ thống Ngũ hành. Bàn tay người 5 ngón chính là sản phẩm cuối cùng của cả một quá trình tiến hóa từ

động vật bậc thấp (cá với vây là 1 mái chèo), qua các loài trung gian (loài móng guốc 2 ngón; chim gà 4 ngón, một ngón thoái hóa còn 3).

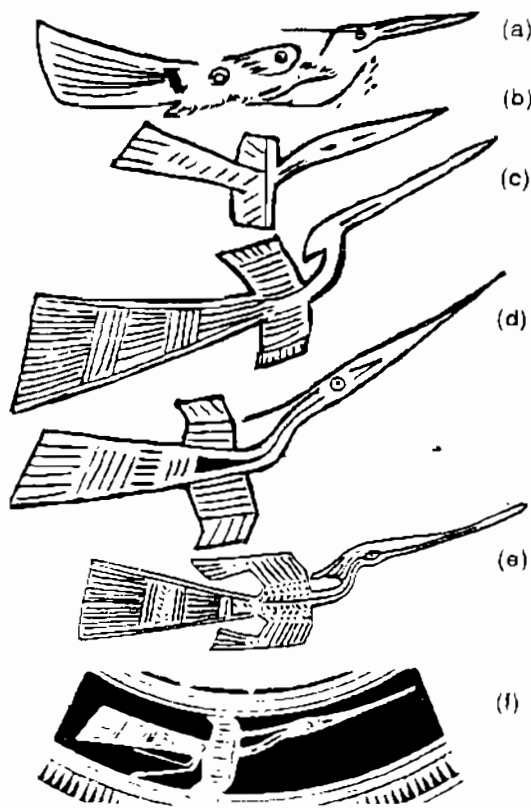
Ngũ hành có ứng dụng của rất rộng. Sở dĩ như vậy là vì, như đã nói ở §6.2, các hành trong Ngũ hành là những khái niệm vừa cụ thể vừa trừu tượng, chúng rất đa nghĩa (xem bảng 6.3).

Stt	Các lĩnh vực	THỦY	HỎA	MỘC	KIM	THỔ
1	Số Hà Đồ	1	2	3	4	5
2	Hành đc sinh	Mộc	Thổ	Hỏa	Thủy	Kim
3	Hành bị khắc	Hỏa	Kim	Thổ	Mộc	Thủy
4	Vật chất	nước	lửa	cây	kim loại	đất
5	Phương hướng	Bắc	Nam	Đông	Tây	Trung ương
6	Thời tiết (mùa)	Đông	Hạ	Xuân	Thu	khoảng giữa các mùa
7	Mùi vị	mặn	đắng	chua	cay	ngọt
8	Thế đất	ngoằn ngoèo	nhọn	dài	tròn	vuông
9	Màu biểu	đen	đỏ	xanh	trắng	vàng
10	Vật biểu	Rùa	Chim	Rồng	Hổ	Người

Bảng 6.3: Một số ứng dụng của Ngũ hành

Trong số các ý nghĩa này thì về mặt văn hóa, đặc biệt đáng chú ý là hệ thống các màu biểu trưng và vật biểu trưng theo Ngũ hành. Về *màu biểu* thì hai màu *đen đỏ* mang tính đối lập âm dương rõ rệt nhất nên ứng với hai hành Thủy Hỏa (hai phương Bắc Nam). Hai màu *xanh trắng* cũng đối lập âm dương nhưng kém rõ rệt hơn, ứng với hai hành Mộc Kim. Màu *vàng* ứng với hành Thổ ở Trung Ương.

⁷ Đây là 5 màu cơ bản nhất. Theo khảo sát của Berlin & Kay trong 78 ngôn ngữ khác nhau thì mọi ngôn ngữ đều có tối thiểu là 2 màu *đen* và *trắng*; nếu có 3 từ chỉ màu thì sẽ có thêm màu *đỏ*; nếu có 5 từ thì sẽ có thêm màu *xanh* (da trời) và *vàng* [dẫn theo VN-NN&VH 1993: 53].



Hình 6.9 Chim trên trống đồng. a- Yên Quan (HNN), b- Đông Sơn (Trung Hoa), c- Đông Hiếu (NT). d- Làng Vạc (NT). e- Phú Phương (HSB), f- Hòa Bình

Nam ấm nắng; đặc biệt, ở vùng sông nước này rất phổ biến loài chim nước. Chim nước sống trên trời, kiếm ăn nơi sông nước - tính chất lưỡng cư ấy cùng với sự hiền lành của loài chim rất điển hình cho tính cách linh hoạt trọng tình của văn hóa nông nghiệp phương Nam - không phải ngẫu nhiên mà người Lạc Việt tự xưng là dòng dõi họ Hồng Bàng (Hồng Bàng = một loài sếu lớn), và trên các

(a) Mang tính ước lệ nhiều hơn cả là bộ **vật biểu**. Ngũ hành có nguồn gốc ở văn hóa nông nghiệp Đông-Nam, cho nên trong số vật biểu cho 5 phương thì đã có 3 là những động vật tiêu biểu của vùng phương Nam sông nước - đó là Chim, Rồng và Rùa; không phải ngẫu nhiên mà trong số bốn loài động vật được nhắc đến trong câu thành ngữ Việt Nam: **Nhất diểu, nhì xà, tam ngư, tứ tượng** thì đã có tới ba loài sống ở vùng sông nước.

Vật biểu cho phương chính Nam là **Chim**. Đây là loài vật luôn quy tụ về phương

trông đồng là cả một thế giới các loài chim (hình 6.9), con người cũng dùng lông chim để hóa trang. Có những trống còn khắc hình những con chim cặp trong miệng nguyên cả một con cá (hình 6.10).



Hình 6.10 Hình chim cặp cá
(trống Miêu Môn)



Hình 6.11:
Rồng trên trống đồng Đông Sơn

Vật biểu cho phương Đông là *Rồng*. Đây là con vật do người nông nghiệp Nam-Á tưởng tượng ra trên cơ sở nguyên mẫu là cá sấu và rắn (xem chi tiết ở §13.2.2). Tính cách trọng tình cảm, hiếu hòa của người nông nghiệp đã biến con cá sấu nguyên mẫu ác độc thành con rồng cao quý, hiền lành (hình 6.11). Rồng còn là con vật mang đủ tính tổng hợp và linh hoạt của văn hóa nông nghiệp với các đối lập nước-lửa, nước-trời (sinh ra từ nước rồi bay lên trời và phun lửa), linh hoạt tới mức không cần có cánh mà vẫn có thể bay lên trời được. *Tiên và Rồng* như vật tổ cặp đôi của Việt Nam chính là sản phẩm trí tưởng tượng của con người nông nghiệp từ chim và cá sấu - hai loài vật biểu cho hai phương Đông-Nam của họ.

Vật biểu cho phương Tây là *Hổ* - con vật đại diện rất phù hợp cho văn hóa du mục trọng động, trọng sức mạnh.

Phượng Bắc xét trong hệ thông cũng thuộc vùng văn hóa du mục trong động, song phượng Bắc lại cũng là phượng của hành Thủy - cái có tầm quan trọng *số một* (sau đất) đối với nghề nông lúa nước. Trên cơ sở giả thuyết Ngũ hành là do văn hóa nông nghiệp lập ra, có thể hiểu tại sao người nông nghiệp phượng Nam đã chọn một trong số những con vật tiêu biểu còn lại của mình là con *Rùa* để đặt cho phượng Bắc: Con rùa gắn liền với nước; nó hiền lành, chậm chạp, sống lâu (= ổn định, bền vững = âm tính) nhưng rất linh hoạt: ai động đến, nó sẽ lập tức sẽ thu đầu và tứ chi vào bộ áo giáp của mình (nhờ linh hoạt mà ổn định và vững bền).

Vật biểu cho Trung Ương là *Người*. Như đã phân tích ở §2.2.3, văn hóa nông nghiệp, tư duy nông nghiệp mang tính *chủ quan* nên không bao giờ quên bản thân con người. Con người đứng ở trung tâm cai quản muôn loài, cai quản bốn phượng.

Vật biểu của hành (phượng) nào thì mang theo màu biểu của hành (phượng) ấy. Cho nên, khi xã hội nông nghiệp có vua, mà vua thì cai quản con người, con người cai quản muôn loài, thành ra Vua mới giành lấy màu vàng (màu của hành Thổ, của Trung Ương, của Con Người) làm của riêng cho mình. *Vua mặc áo màu vàng là vì thế!*

6.6.2. Trong truyền thống văn hóa dân gian, ta có thể gặp rất nhiều những ứng dụng của Ngũ hành. Chẳng hạn, người Việt Nam trị tà ma bằng bùa có chỉ Ngũ sắc (= Ngũ hành), bằng bức tranh dân gian Ngũ Hồ (5 con hổ ở 5 phương với 5 màu theo Ngũ hành mà các thầy cúng thường gọi là "Ngũ đình quan lớn", xem hình 6.12) với ý nghĩa: Hồ tượng trưng cho sức mạnh, trấn trị ở khắp 5 phương, tà ma không còn lối thoát! Ở các dịp lễ và hội sử dụng những lá cờ hình vuông may bằng vải 5 màu theo Ngũ hành. Không gian vũ trụ đối với người Việt Nam không phải 4 phương mà là 5 phương theo Ngũ hành: *Ngũ phương chi thần* (thần 5 phương trời), *Ngũ đạo chi thần* (thần 5 ngã đường); không phải 8

hướng mà là 9 hướng theo Lạc Thư: *Lay 9 phương Trời, lay 10 phương đất*. Cũng không phải ngẫu nhiên mà 6 ngọn núi ở Non Nước (Quảng Nam - Đà Nẵng) được quy về 5 đố gọi là Ngũ Hành Sơn.

Một điều rất đáng chú ý là trong các ứng dụng của Ngũ hành, ngoài Trung Ương là vị trí đặc biệt ra thì thường thấy *phương Nam và Đông (hên trái)* của văn hóa nông nghiệp trọng tính *luôn được coi trọng hơn phương Bắc và Tây (hên phải)* của văn hóa du mục trọng động. Đây lại thêm hàng loạt bằng chứng nữa cho thấy Ngũ hành là do cư dân nông nghiệp phương Nam sáng tạo ra – vì vậy mà khi xây dựng các ứng dụng, họ luôn cố tình “thiên vị” cho hai phương “của mình”. Và ở Việt Nam như một trong những hậu duệ của cư dân nông nghiệp Nam-Á ấy, còn lưu giữ rất nhiều dấu tích của thói quen “thiên vị” coi trọng phương Nam và phương Đông.

Chẳng hạn, trong truyền thuyết về *Thần Tử và thần Sinh* (hay Nam Tào và Bắc Đẩu), trong khi thần Nam Tào giữ sổ sinh (coi sự sống) ở phương *Nam*, ở hên *trái* Ngọc Hoàng, thì thần Bắc Đẩu giữ sổ tử (coi sự chết) lại ở phương *Bắc*, ở hên *phải* Ngọc Hoàng [xem truyện trong: Hoàng Trọng Miên 1959]. Căn cứ vào ý nghĩa sâu xa này, có thể khẳng định rằng “Nam Tào Bắc Đẩu” chính là truyền thuyết xuất phát từ phương Nam (cùng với những truyền thuyết nông nghiệp phương Nam khác như Thần Nông, Ngưu Lang Chức Nữ...).

Trong khi màu đỏ (màu của phương Nam theo Ngũ hành) thường được xem là màu của niềm vui và mọi sự tốt lành (dám cưới, ngày tết, việc vui mừng đều dùng màu đỏ); màu xanh (màu của phương Đông) được xem là màu của sự sống; thì màu trắng (màu của phương Tây) là màu của chết chóc (tang ma xửa chủ yếu dùng màu trắng), màu đen (màu của phương Bắc) là màu tang thứ hai (dám tang vua Lê Thánh Tông 1497 quy định cho các quan trong 100 ngày mặc đồ trắng, ngoài 100 ngày mặc đồ đen đến châu



Hình 6.12: Ngũ Hồ (tranh dân gian Hàng Trống)

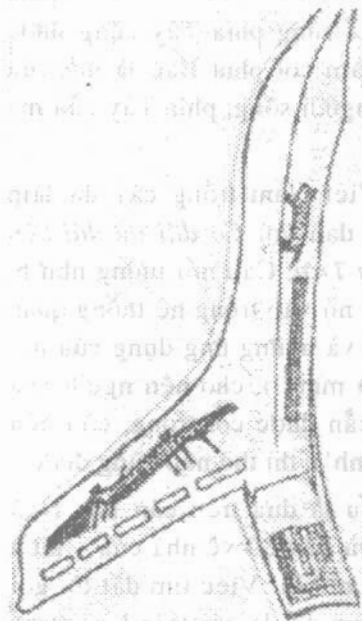
[Hoàn Thị Tình 1987: 130]). Ở các làng quê, nghĩa địa thường đặt ở phía Tây. Ở nhiều vùng dân tộc, không chỉ nghĩa địa đặt ở phía Tây [Phan Cẩm Thượng 1995: 22] mà rừng phía Tây cũng được xem là nơi ở của ma quỷ. Người Chăm coi phía Bắc là nơi của người chết (nghĩa địa), phía Nam của người sống, phía Tây của ma quỷ, phía Đông của thánh thần.

Chú Cuội trong truyện cổ tích Việt Nam trồng cây đa làm thuốc cải tử hoàn sinh trong vườn thì dặn vợ: *Có dái thì dái bên Tây, đừng dái bên Đông, cây đông lên Trời*. Câu nói tưởng như bí hiểm này sẽ trở nên dễ hiểu khi ta đặt nó vào trong hệ thống quan niệm của người sống tạo ra Ngũ hành và những ứng dụng của nó: Vì bên Đông là bên nông nghiệp (của mình!), cho nên người xưa tôn sùng như một cái gì linh thiêng, cần được coi trọng; còn bên Tây là bên du mục (không phải của mình!), thì thế nào cũng được!

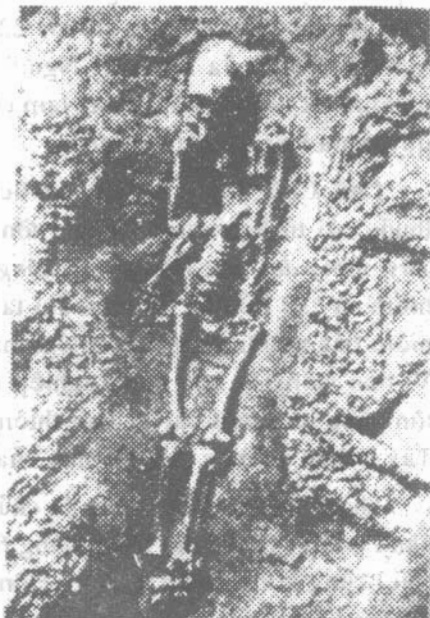
Thuật Phong thủy (Địa lí) chủ yếu là dựa trên căn bản Ngũ hành (xem các thế đất trong bảng 6.3 và §20.2.3 về nhà cửa – kiến trúc) cùng với nguyên lí trọng Đông hơn Tây: Việc tìm đất tốt gọi là *tâm Long* (phương Đông); công cụ tìm đất là cái *tróc long* (tróc long nhỏ hơn la bàn); đất tốt có *Tả Thanh Long, hữu Bạch Hổ* thì tay Long (phương Đông) phải dài hơn tay Hổ!

Nguyên tắc “Rồng bên trái, Hổ bên phải” của Ngũ hành thể hiện nhất quán trong toàn bộ khu vực cư trú của người Bách Việt, từ Bắc Việt Nam lên đến nước Sở ở lưu vực sông Dương Tử: Trên chiếc qua đồng tìm thấy ở núi Voi (Kiến An, Hải Phòng) có khắc hình một con cá sấu-rồng ở bên trái và con hổ ở bên phải (hình 6.13). Trong một ngôi mộ cổ tìm thấy ở Bộc Dương (Hà Nam, lưu vực sông Dương Tử) [Phạm Đức Thành Dũng 1995, xem hình 6.14] với niên đại 4.000 năm trước công nguyên, hai bên hài cốt có đắp nổi hình rồng - cá sấu ở phía Đông (trái) và hổ ở phía Tây (phải); dưới chân và xung quanh còn tìm thấy những đồ án hình tam giác (= tam tài), những hình hươu nai (giống trên trống đồng)

và rìu đá (sản phẩm điển hình của cư dân Đông Nam Á cổ đại, xem §3.2).



Hình 6.13. Rồng-Hổ trên qua đồng núi Voi (Hải Phòng)



Hình 6.14. Rồng-Hổ trên mộ cổ ở Bộc Dương (Hà Nam)

6.6.3. Vì Hà Đồ và Lạc Thư gắn bó mật thiết với Ngũ hành cho nên nguồn gốc phương Nam của Ngũ hành còn có thể thấy rõ qua việc lí giải hai truyền thuyết về nguồn gốc của Hà Đồ và Lạc Thư đã kể ở trên. Người đầu tiên đưa ra những truyền thuyết này là Khổng An Quốc (và sau ông là Lưu Hâm) đời Hán.

Đã truyền thuyết thì hẳn là bịa đặt. Nhiều giả Trung Quốc trước đây cũng đã thấy rất rõ tính bịa đặt trong các truyền thuyết về Hà Đồ và Lạc Thư của Khổng An Quốc và Lưu Hâm. Tiền Nghĩa Phương đời Nguyên trong cuốn "*Chu Dịch đồ thuyết*" đã từng viết: "Quốc và Hâm đều bảo Phục Hi bắt được Hà Đồ để

vach Bát quái, hậu thế tin theo hết đời nọ sang đời kia mà chẳng biết lĩnh ngộ. Hiền tài như Chu Tử mà cũng không thoát khỏi khúc thuyết (lời nói quanh co), cuối cùng cũng chẳng thông hiểu vấn đề!" [Nguyễn Hữu Lương 1971: 85-86].

Nhưng mọi sự bịa đặt đều ít nhiều bắt nguồn từ thực tế. Bởi vậy, việc đi tìm ý nghĩa các biểu tượng trong truyền thuyết có thể đóng góp phần nào trong việc hiểu lịch sử.

Trước hết, ta thấy cả Đồ lẫn Thư đều được tìm ra nơi *vùng sông nước*, mà sông nước là đặc điểm của *vùng phương Nam*.

Sau nữa, ta hãy chú ý đến vật mang Đồ-Thư là hai con Long Mã và Rùa.

Long Mã (hình 6.4) là con vật tưởng tượng mình *ngựa đầu rồng*: Ngựa là biểu tượng của phương Tây Bắc du mục trọng động, còn Rồng là biểu tượng của phương Đông Nam sông nước. Long Mã là sự lai ghép biểu tượng văn hóa Nam-Bắc. Tại sao lại phải lai ghép như vậy? Ta sẽ không giải đáp được câu hỏi này nếu giả thiết rằng Hà Đồ có nguồn gốc từ phương Bắc: Nếu cư dân phương Bắc sáng tạo ra chúng thì chỉ cần nói đến ngựa ở nơi đồng cỏ là được rồi, cần gì phải ghép với con rồng và gắn với vùng sông nước? Không những ghép, mà sách *Từ nguyên* nói rõ rằng con Long Mã này có mình *xanh vằn đỏ*: xanh và đỏ chính là màu của hai phương Đông-Nam theo Ngũ hành. Một số sách khác lại còn chỉ nói đến rồng mà không hề nhắc gì đến ngựa: "Vua Nghiêu đi chơi sông Hà thấy con *Rồng đỏ*" (sách *Vỹ thư*), "Vua Thuấn đến Hạ Tắc gặp con *Rồng vàng*" (sách *Thượng thư trung hậu*). Đọc theo ngôn ngữ biểu tượng thì phải hiểu rằng việc người Hán tộc có thể không nhắc đến ngựa nhưng *không thể không nhắc đến rồng* nói lên rằng xứ Rồng (văn hóa nông nghiệp Đông Nam) chính là quê hương của Hà Đồ.

Con Rùa mang Lạc Thư là một con vật vùng sông nước, đã được nhắc đến rất sớm trong sách *Ngự phê thông giám tập lãm*: "Năm thứ năm đời vua Nghiêu (2353 trước công nguyên) có người Việt Thường từ phương Nam đến châu, qua hai lần thông dịch dâng một con rùa lớn sống ngàn năm, vuông non 3 thước, trên mai có khắc chữ Khoa đầu (hình giống con nòng nọc) ghi chuyện từ khi mở trời đất. Vua Nghiêu sai chép lấy, gọi là Quy Dịch".

Đoạn sách cổ Trung Hoa này ít nhất là đã cung cấp những thông tin sau: (a) Nam Bắc vốn là hai nền văn hóa khác xa nhau, với mức phải qua "hai lần thông dịch"; (b) Rùa là đặc sản phương Nam nên được dùng làm quà biếu; (c) Phương Nam có văn tự riêng trước Hán và khác Hán với nét viết loằng ngoằng như hình con nòng nọc đang bơi (xem ở trên, §4.1.3); (d) Người Việt đã từng biếu vua Nghiêu (phương Bắc) một cuốn sách viết trên mu rùa ghi mọi tri thức tích lũy được (chuyện từ khi mở trời đất); (e) Những tri thức đó vua Nghiêu đã sai dịch ra tiếng phương Bắc và căn cứ theo nội dung mang đây tính hiện chứng linh hoạt phương Nam của nó mà đặt cho tên là DỊCH (Quy Dịch = Dịch chép từ mu rùa).

Trong vốn tri thức từ phương Nam truyền lên thời vua Nghiêu (trên 2000 năm trước công nguyên) này⁸ hẳn là đã có triết lý âm dương và những yếu tố của Ngũ hành (nền tảng của Ngũ hành là Hà đồ đã hình thành từ thời chưa có chữ viết kia mà!). Và Ngũ hành này là cơ sở để đến thời Tam đại (Hạ-Thường (hu) mở rộng thành CỬU TRÙ, đặt trong khuôn HỒNG PHẠM (khuôn mẫu lớn). Cửu trù thực ra chỉ là sự lắp ghép cơ giới 9 phạm trù khác nhau cần thiết cho việc tổ chức xã hội⁹ theo mẫu Lạc thư. Mặc dù truyền

⁸ Chắc chắn cuộc bang giao của người Việt Thường với vua Nghiêu mà sử sách mô tả không phải là con đường truyền bá duy nhất.

⁹ Chín khái niệm đó là: Ngũ hành, ngũ sự, bát chính, ngũ ki, hoàng cực, tam đức, kê ngu, thứ tướng, ngũ phúc lục cực.

thống phương Bắc nói chung ưa thích các số chẵn, nhưng riêng trong giai đoạn này thì lại rất thích số 5 và 9 (với các lối nói: *ngũ sự, ngũ kĩ, ngũ luân, ngũ thường; cửu trù, cửu đỉnh, chế độ tình điền...*) – có lẽ là do ảnh hưởng của Hà Đồ và Lạc Thư.

Cách hiểu và giả thuyết nêu trên về nguồn gốc của Ngũ hành cho phép giải thích được nhiều sự kiện và lấp được khoảng trống trong “tiểu sử” của nó. Ngũ hành không thể tự nhiên nhảy từ đâu ra¹⁰ để được nhắc đến lần đầu ở bản Cửu trù trong thiên Hồng phạm (được ghi lại trong Kinh Thư). Mà theo Phùng Hữu Lan [1968: 141], “về thời đại thật của thiên Hồng phạm thì khoa học hiện đại có ý đặt vào thế kỉ thứ IV hay III (trước công nguyên)”, tức là vào thời điểm muộn lắm rồi.

Kinh Thư chỉ đề cập tới Ngũ hành mà không nói đến Bát quái. Trong khi đó thì từ triết lí âm dương, người phương Bắc đã phát triển thành thuyết TỬ TƯỢNG và BÁT QUÁI - nội dung chính của Kinh Dịch, tạo thành cơ sở cho cách giải thích quá trình hình thành vũ trụ của người Trung Hoa: *Thái cực sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh Bát quái, Bát quái biến hóa vô cùng.*



¹⁰ Một thời có những người cho rằng thuyết Ngũ hành do Châu Diên sáng lập, thực ra Châu Diên chỉ là người vận dụng Ngũ hành để tạo ra Ngũ đế đức. Còn Hồ Thích trong chương viết về Châu Diên thì cho rằng “thuyết Ngũ hành đại khái bắt đầu từ Nhạ gia. Tuân Tử trong thiên Phi thập nhị tử nói Tử Tư “Án vàng cựu tạo thuyết, vị chi ngũ hành”, có thể xem như là một lời chứng minh” [1970: 676]. Quan điểm này cũng không đủ sức thuyết phục: Một câu của Tuân Tử về Tử Tư như thế chưa thể nói lên điều gì!

§7. TRIẾT LÝ PHƯƠNG BẮC VỀ CẤU TRÚC KHÔNG GIAN CỦA VŨ TRỤ: MÔ HÌNH TỬ TƯỢNG, BÁT QUÁI

7.1. Tử Tượng

Như đã nói ở §5.5, tư duy phân tích và siêu hình phương Bắc gọi Âm Dương là cặp *Lưỡng nghi* (*nghi* = hình thức) và di theo hướng *phân đôi* nó một cách cơ giới thành Tử tượng (*tượng* = hình): Từ 2 mùa nóng-lạnh phân đôi được 4 mùa Xuân-Hạ-Thụ-Đông; từ 2 phương chính Nam-Bắc phân đôi được 4 phương Nam- Bắc-Đông-Tây. Từ 2 hình âm dương (so sánh với Hệ đếm nhị phân cấu tạo từ 2 giá trị 0-1), thêm một bậc phân chia nữa (bằng cách chồng lên mỗi kí hiệu đã có một kí hiệu âm hoặc dương nữa), ta được 4 tượng *Thái âm* - *Thiếu dương* và *Thiếu âm* - *Thái dương* như trong bảng 7.1.

LƯƠNG NGHI	ÂM (0)				DƯƠNG (1)			
	Thái Âm 0.0		Thiếu Dương 0.1		Thiếu Âm 1.0		Thái Dương 1.1	
TỬ TƯỢNG	☷		☱		☲		☴	
BÁT QUÁI	Khôn 0.0.0	Cấn 0.0.1	Khảm 0.1.0	Tốn 0.1.1	Chấn 1.0.0	LI 1.0.1	Đoài 1.1.0	Càn 1.1.1
	☷	☶	☵	☴	☳	☲	☱	☰
	8	7	6	5	4	3	2	1

Bảng 7.1: Từ Lưỡng nghi đến Tử tượng, Bát quái

Trong các tài liệu về Dịch học, ta có thể gặp hai cách đặt tên các tượng trong Tứ tượng mà ở đó hai tượng giữa có tên gọi hoàn toàn trái ngược nhau:

- a) Thái âm - *Thiếu âm* , *Thiếu dương* - Thái dương;
- b) Thái âm - *Thiếu dương* , *Thiếu âm* - Thái dương.

Chưa thấy có tài liệu nào giải thích lí do sự khác biệt của hai cách đặt tên này. Song, với cách tiếp cận dựa trên sự phân biệt hai loại hình văn hóa nêu trên (xem §2.2 và §5.1), chúng ta có thể giải thích được điều này một cách khá dễ dàng: Nhóm tên gọi thứ nhất (Âm chia thành *âm nhiều* và *âm ít*, Dương chia thành *dương nhiều* và *dương ít*) rất chặt chẽ và nhất quán – đó chính là cách đặt tên theo lối tư duy phân tích và siêu hình phương Bắc; còn nhóm tên gọi thứ hai (Âm chia thành *âm nhiều* và *dương ít*, Dương chia thành *dương nhiều* và *âm ít*) đã chịu ảnh hưởng của lối tư duy theo kiểu hiện chứng phương Nam: trong âm có dương và trong dương có âm. Cách đặt tên thứ hai này hợp lí hơn và, do vậy, được nhiều người dùng hơn.

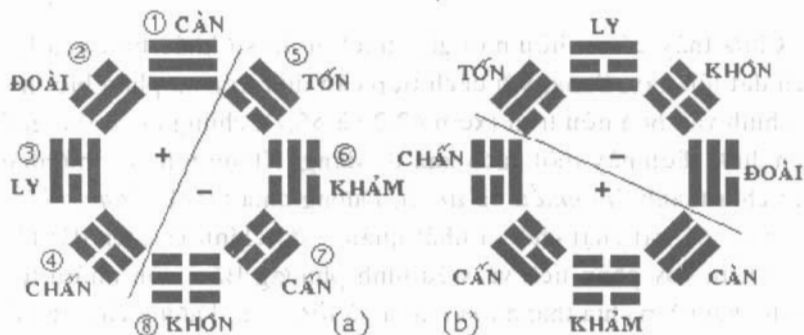
7.2. Bát Quái Tiên Thiên

Bảng 7.1 còn cho thấy rằng từ tứ tượng phân đôi đợt nữa thì được Bát quái (*quái* = quẻ). Mỗi quẻ chứa 3 kí hiệu âm/dương, mỗi kí hiệu âm/dương gọi là một *hào*. Mỗi quẻ ứng với một hiện tượng tự nhiên: 4 quẻ dương CÀN (trời) - ĐOÀI (đồng) - LI (lửa) - CHẤN (sấm) và 4 quẻ âm TỐN (gió) - KHÂM (nước) - CẤN (núi) - KHÔN (đất). Mỗi quẻ gắn với một phương (xem hình 7.1a).

Trong 8 quẻ, có 2 cặp quẻ chính Càn-Khôn và Li-Khảm, nằm ở 4 hướng chính: Nam-Bắc và Đông-Tây. Đặc điểm quan trọng của các quẻ trong 2 cặp này là chúng đối lập với nhau và tự đối xứng với chính mình. Bốn quẻ dương (Càn - Đoài - Li - Chấn) nằm ở phía trên bên trái, tức là phương *Đông-Nam* (xứ nóng - phương dương tính về mặt địa lí, phương của văn hóa nông nghiệp trọng

lĩnh). Bốn quẻ âm (Tốn - Khảm - Cấn - Khôn) nằm ở phía dưới bên phải, tức là phương *Tây-Bắc* (xứ lạnh - phương âm tính về mặt địa lí, phương của văn hóa du mục trọng động).

Bát quái mô hình hóa các hiện tượng tự nhiên như vậy gọi là *Bát quái tiên thiên* (có trước).



Hình 7.1: a) *Bát quái tiên thiên*; b) *Bát quái hậu thiên*

7.3. Bát Quái Hậu Thiên

Truyền thuyết vẫn nói rằng “vua Phục Hi đặt ra Bát quái”, nhưng ta đã biết đây là nhân vật hoang đường nên thực ra, cũng không rõ Bát quái (tiên thiên) có từ khi nào. Đến đời Chu, xuất hiện thêm Bát-quái hậu thiên. Nguyên là khi Chu Văn Vương (1185-1135 trước công nguyên) bị vua Trụ nhà Ân cầm tù ở ngục Dữu Lí (khoảng năm 1144 trước công nguyên)¹, ông đã sử dụng thời giờ rảnh rỗi vào việc nghiên cứu Dịch, tìm những cơ sở khả dĩ thuyết phục được dân chúng nhằm biện minh cho vai trò tối thượng

¹ Chu Văn Vương là thủ lĩnh bộ tộc Chu, một bộ tộc vốn cư trú ở vùng Cao nguyên Thiểm Tây (phía Tây = du mục). Thừa cơ nhà Ân-Thương suy yếu, Văn Vương đã đưa quân phát triển về phía Đông, tạo điều kiện cho con mình là Chu Vũ Vương đánh bại Trụ, lập nên triều đại Tây Chu (khoảng từ thế kỉ XI đến năm 771 trước công nguyên).

của dòng họ nhà mình để dễ bề tập hợp dân chúng mà cai trị. Nên tâng quan trọng cho chủ thuyết chính trị đó ông tìm thấy trong khả năng điều chỉnh Bát quái tiên thiên thành *Bát quái hậu thiên* (hình 7,1b).

Tư tưởng chủ đạo của sự điều chỉnh này là ý đồ dùng Bát quái để chứng minh cho nguồn gốc "thiên tử" (con Trời) của mình. Ngất nổi, trong Bát quái tiên thiên, quẻ Càn là Trời thì nằm ở phương Nam, mà quê hương nhà Chu lại ở vùng Thiểm Tây tức là phía Tây-Bắc Trung Hoa! Bởi vậy, công việc đầu tiên mà Chu Văn vương đã làm là dời quẻ Càn từ phương chính Nam về phương Tây-Bắc cho trùng quê với dòng họ của mình. Nhưng càn-khôn bao giờ cũng đi đôi với nhau, cho nên sự thay đổi của quẻ Càn đã kéo theo việc dời quẻ Khôn từ phương chính Bắc về phương Tây-Nam.

Đèn đây, xuất hiện một mâu thuẫn nan giải: Vì Càn là Trời nên nó mới được đưa về Tây-Bắc (và kéo theo Khôn là Đất được đưa về phương Tây-Nam); nhưng Tây-Bắc và Tây-Nam lại đều là những phương phụ, mà đường đường các đấng Trời-Đất thì không thể nằm ở những phương phụ được! Hệ thống cũ đã bị phá vỡ. Cho nên, để giải quyết mâu thuẫn này, Văn Vương đã phải thay hệ thống ý nghĩa của Bát quái từ chỗ phản ánh các hiện tượng *tự nhiên* (tiên thiên) thành một mô hình phản ánh các hiện tượng *xã hội*. Mà mô hình xã hội đơn giản nhất là gia đình: 8 quẻ vừa đẹp cho một gia đình với 2 cha mẹ và 6 người con. Ta có: Càn = Cha và Khôn = Mẹ. Đã có tới 6 mặt con và con cái đã lớn khôn cả rồi thì cha mẹ có ở vị trí phụ cũng là hợp lý!

Như vậy, hai phương quan trọng nhất là Nam-Bắc bây giờ để trống, dành cho các con. Nhưng 2 quẻ nào trong số 6 quẻ còn lại và

* Nhà Chu là triều đại đầu tiên trong lịch sử Trung Hoa mà vua tự xưng là *thiên tử* (con trời) và tự gọi triều đình là *thiên triều* (triều đình nhà trời).

2 người nào trong số 6 người con xứng đáng ngồi ở hai ngôi vị quan trọng này?

Đối với các quẻ thì để, vì sau Càn-Khôn thì phải đến *Li-Khảm* là những quẻ chính. *Li* (lửa) là quẻ dương, nên vị trí của nó tất phải ở phương Nam; *Khảm* (nước) là quẻ âm, nên vị trí của nó tất phải ở phương Bắc.

Còn đối với các con thì 6 người con được chia thành 3 cặp: Trưởng nam - Trưởng nữ; Trung nam - Trung nữ và Thiếu nam - Thiếu nữ. Cặp nào cũng đều có thể có lý do để đứng ở vị trí Bắc-Nam, song Bát quái hầu thiên đã chọn cặp *Trung nam - Trung nữ*. Sở dĩ như vậy là vì đây là cặp duy nhất vừa có được sức mạnh của tuổi trẻ và tri tuệ của tuổi già. Giải pháp dung hòa này rõ ràng là đã chịu ảnh hưởng rất nhiều của lối tư duy biến chứng phương Nam.

Trong *Trung nam* và *Trung nữ* thì ai ở *Li*, ai ở *Khảm*? Thoạt nhìn, có thể cho rằng *Trung nam* sẽ ứng với *Li* là quẻ dương, còn *Trung nữ* sẽ ứng với *Khảm* là quẻ âm, song dự đoán đó là sai lầm. *Li* chỉ là quẻ dương xét về mặt tự nhiên, khi chuyển sang lĩnh vực xã hội, nó chuyển thành quẻ *âm* (đối dấu theo luật dương sinh âm: phương Đông Nam là xứ nóng, dương, sinh ra nền văn hóa nông nghiệp trọng âm), do vậy ứng với *Li* phải là *Trung nữ*. Cũng vậy, *Khảm* chỉ là quẻ âm xét về mặt tự nhiên, còn khi chuyển sang lĩnh vực xã hội, nó chuyển thành quẻ *dương* (phương Tây Bắc lạnh, âm, sinh ra nền văn hóa du mục trọng dương), do vậy ứng với *Khảm* phải là *Trung nam*.

Bốn quẻ còn lại được phân bố như sau: *Tốn* là trưởng nữ, ở phương Đông Nam; *Doài* là thiếu nữ, ở phương chính Tây¹; *Chấn* là

¹ Cho nên trong tiếng Việt thường nói "thượng hạ đông tây", *thôn Doài* là thôn ở phía Tây. Ca dao có câu: *Làm trai cho đáng nên trai, Xướng Đông*

trưởng nam, ở phương chính Đông; *Cấn* là thiếu nam, ở phương Đông Bắc.

Ở Bát quái hâu thiên, các quẻ âm Tốn-Li-Đoài (trừ quẻ Khôn) chứa nhiều hào dương, còn các quẻ dương Chấn-Cấn-Khảm (trừ quẻ Càn) chứa nhiều hào âm (luật *Âm quái dương, Dương quái âm*). Các quẻ Âm nằm phía trên bên phải, các quẻ Dương nằm phía dưới bên trái. Tất cả đều tạo nên một bức tranh ngược lại so với Bát quái tiên thiên (ở Bát quái tiên thiên, các quẻ Dương nằm phía trên bên trái, các quẻ Âm nằm phía dưới bên phải) theo luật *từ tự nhiên sung và hội thì âm dương đối dấu*: âm sinh dương, dương sinh âm.

7.4. So sánh Bát Quái với Ngũ Hành: Những bằng chứng bổ sung về nguồn gốc phương Nam của Ngũ hành và phương Bắc của Bát quái

Quan niệm phổ biến lâu nay là Âm dương, Ngũ hành, Bát quái đều xuất phát từ phương Bắc, và Ngũ hành có trước Bát quái (vì số 5 nhỏ hơn số 8!). Tuy nhiên, một sự so sánh nghiêm túc sẽ cho ta thấy ngay rằng quan điểm đó sai lầm đến mức nào, hơn thế nữa, nó còn chứng minh thêm một lần nữa rằng Ngũ hành là của phương Nam và Bát quái là của phương Bắc.

7.4.1. Trước hết, ta gặp trong Ngũ hành và Bát quái cùng một số hiện tượng (đất, nước, lửa), nhưng với tên gọi hoàn toàn khác nhau và ở những vị trí khác nhau (xem bảng 7.2).

Hai hệ thống bàn đến cùng một số khái niệm dưới cùng một góc độ, mà lại đặt cho chúng những tên gọi hoàn toàn khác nhau và gán cho chúng những phương vị khác nhau - điều đó chỉ có thể có nghĩa là *hai hệ thống này xuất hiện độc lập với nhau, tại hai địa*

Đông anh, Sơn Đoài Đoài yên; thư Nguyên Bình viết: Thốn Đoài ngồi như hòn Đông, Cấn thốn Đoài như giấu không thốn nào? (bài Tương tự).

điểm cách xa nhau và song song tồn tại với nhau. Nhà triết học Trung Quốc Phùng Hữu Lan [1968: 140] cũng có nhận xét rằng “Hình như hai luồng tư tưởng ấy đã tiến triển độc lập, không liên quan với nhau”, ông dẫn chứng rằng trong thiên Hồng phạm ở Kinh Thư chỉ đề cập đến Ngũ hành, còn ở Kinh Dịch thì lại chỉ nói đến Bát quái⁴ [1968:141-151].

KHÁI NIỆM	TÊN GỌI		VỊ TRÍ	
	Ngũ hành	Bát quái	Ngũ hành	Bát quái
ĐẤT	Thổ	Khôn	Trung ương	phương Bắc
NƯỚC	Thủy	Khảm	phương Bắc	phương Tây
LỬA	Hỏa	Li	phương Nam	phương Đông

Bảng 7.2: So sánh Ngũ hành và Bát quái về cách thể hiện

7.4.2. Ta đã thấy sự vô lý của quan niệm phổ biến cho rằng Bát quái có sau và được xây dựng trên cơ sở Ngũ hành. Việc so sánh Ngũ hành và Bát quái còn cho thấy rằng Ngũ hành đã được xây dựng trên cơ sở tư duy tổng hợp và hiện chứng - lối tư duy điển hình của văn hóa trọng tĩnh phương Nam; ngược lại, Bát quái được xây dựng trên cơ sở tư duy phân tích và siêu hình - lối tư duy điển hình của văn hóa trọng động phương Bắc (xem bảng 7.3).

Tính phân tích của Bát quái còn thể hiện ở chỗ hệ ý nghĩa tự nhiên (Bát quái tiên thiên) và xã hội (Bát quái hậu thiên) mỗi thứ

⁴ Chính xác ra, Phùng Hữu Lan nói rằng trong Hồng phạm ở Kinh Thư có Ngũ hành mà không có âm dương, còn trong Kinh Dịch thì có âm dương mà không có Ngũ hành. Song thực ra Kinh Dịch tập trung vào Bát quái là sản phẩm của âm dương chứ không phải bản thân âm dương, còn nói rằng trong hồng phạm có ngũ hành mà không có âm dương thì sai, vì âm dương chính là nền tảng của ngũ hành - nó nằm ngay trong việc phân biệt các cặp “thủy hỏa”, “mộc kim”; các cặp số chẵn lẻ của Hà Đồ tương ứng với mỗi hành; các cặp quan hệ tương sinh tương khắc.

một nơi. Chính vì mang tính phân tích và siêu hình cho nên các mô hình cấu trúc không gian vũ trụ của phương Bắc (Tử tượng, Bát quái) đều có số lượng thành tố nhiều hơn các mô hình phương Nam cùng cấp (Tam tài, Ngũ hành): 4-8 so với 3-5. Nhiều hơn mà vẫn kém hiệu quả hơn: *không bao quát hết được các mối liên hệ và bỏ trống trung tâm.*

	NGŨ HÀNH	BÁT QUÁI
LỐI TƯ DUY	<ul style="list-style-type: none"> * Mỗi hành có nhiều nghĩa (đa nghĩa). * vừa cụ thể vừa trừu tượng. ↳ TỔNG HỢP 	<ul style="list-style-type: none"> * Mỗi quẻ chỉ có một nghĩa (đơn nghĩa). * luôn rất cụ thể. ↳ PHÂN TÍCH
	<ul style="list-style-type: none"> * Giữa các hành có các quan hệ tương sinh, tương khắc; * Bao quát cả trung tâm. ↳ BIÊN CHỨNG 	<ul style="list-style-type: none"> * Giữa các quẻ không có quan hệ gì với nhau; * Bỏ trống trung tâm. ↳ SIÊU HÌNH

Bảng 7.3: So sánh Ngũ hành và Bát quái về lối tư duy

TIÊU CHÍ	NGŨ HÀNH	BÁT QUÁI	TỬ CHẤT
1. Đối tượng quan sát	"hành" - đồng	"quẻ"/"chất" - tnh tại	
2. Bản chất thành tố	trừu tượng, đa nghĩa	cụ thể, đơn nghĩa	
3. Quan hệ giữa các thành tố	có	không	
4. Thành tố trung tâm	có	không	
5. Trật tự các thành tố	có thứ tự	thứ tự mờ nhạt	không có thứ tự
6. Quan hệ với không gian	được định vị trong không gian	không được định vị trong không gian	

Bảng 7.4: So sánh Bát quái với Ngũ hành và Tử chất

Những đặc điểm vừa nêu của Bát quái trong sự so sánh với Ngũ hành khiến ta nhớ đến thuyết "tứ chất" của phương Tây: Bát quái và thuyết "tứ chất" rất gần nhau: Cả hai đều chứa những thành tố là các chất tinh tại, cụ thể, đơn nghĩa; cả hai đều không đề cập đến quan hệ giữa các thành tố, đều không có thành tố trung tâm. Chúng chỉ khác nhau ở hai điểm nhỏ: Bát quái có quan hệ với không gian, còn Tứ chất thì không; các quẻ trong bát quái có được sắp thứ tự (một thứ trật tự mờ nhạt), còn các yếu tố trong tứ chất thì hoàn toàn không (x. bảng 7.4). Như vậy là sự tương đồng giữa chúng lớn hơn nhiều so với dị biệt; sở dĩ như vậy là vì thực chất chúng là sản phẩm của cùng một lối tư duy.

Trong khi ở phương Nam, dân gian sử dụng chủ yếu Ngũ hành (xem ở trên, §6.6.2), và để trừ tà ma, sử dụng một Ngũ hành (bùa ngũ sắc, tranh Ngũ hổ) thôi đã đủ rồi, thì ở phương Bắc⁵ lại sử dụng Bát quái và, để trừ tà ma, sử dụng một Bát quái hóa ra vẫn còn chưa đủ. Nguyên nhân của sự kiện này là ở chỗ, do lối tư duy phân tích và siêu hình, thiếu bao quát tổng thể và ít chú ý đến quan hệ nên vùng trung tâm của Bát quái còn để trống. Để yên tâm rằng Bát quái có thể trừ được tà ma, người ta phải trám thêm hình Âm Dương vào giữa để nhờ nó "cai quản" giúp (xem hình 7.2).

Do những nhược điểm nêu trên, Bát quái có phạm vi ứng dụng khá hạn chế. Để khắc phục, tổ tiên người Hán đã phải tăng số



Hình 7.2:
Bùa Bát quái

⁵ Và ở những người Việt Nam chịu ảnh hưởng của Nho học cùng một số tầng lớp thi dân.

thành tố của Bát quái lên tới một con số khổng lồ là 64 quẻ bằng cách tạo ra “Bát quái kép”. Còn với Bát quái đơn thì nhiều ứng dụng đã phải bằng cách này hay cách khác bổ sung thêm thành tố trung tâm (thành tổng cộng là 9 thành tố) để tăng độ chính xác: Trong việc xác định tuổi “kim lâu” theo Bát quái (kị cất nhà) có nguyên tắc “ngũ thập nhập trung cung”⁹. Nhà dự đoán học Trung Quốc đương đại Thiệu Vi Hoa [1995: 19] cũng đặt thêm con số 5 vào giữa Bát quái tiên thiên và chữ “trung tâm” vào giữa Bát quái hậu thiên. Trong khi đó thì trong tư duy của người phương Nam, không có khái niệm 8 phương mà phải là 9 phương (có trung tâm): *“Lạy chín phương trời, lạy mười phương đất”, “Lạy chín phương trời, lạy mười phương Phật”*.

7.4.3. Trong các tài liệu về Dịch học còn phổ biến một quan niệm cho rằng cơ sở của Bát quái là Hà Đồ và Lạc Thư: Hà Đồ là cơ sở của Bát quái tiên thiên và Lạc Thư là cơ sở của Bát quái hậu thiên. Sự phi lý của quan niệm này có thể thấy rõ qua một trong hai lập luận sau:

a) Hà Đồ và Lạc Thư, với con số 5 ở giữa, luôn chú trọng đến *TRUNG TÂM*. Mà coi trọng trung tâm là đặc điểm của tư duy hiện chứng phương Nam, trong khi ở Bát quái phương Bắc thì trung tâm bỏ trống. Vì vậy, không thể nói rằng Bát quái xây dựng trên cơ sở Hà Đồ và Lạc Thư (*chứng minh trực tiếp*).

b) Hà Đồ và Lạc Thư có cùng nguồn gốc phương Nam với Ngũ hành và gắn bó mật thiết với nó. Mà Ngũ hành thì đã được chứng minh rằng không cùng nguồn gốc và không phải là cơ sở của Bát

⁹ Nguyên tắc tính tuổi kim lâu là: Khởi đầu từ quẻ Khôn (trong Bát quái hậu thiên), đi theo chiều kim đồng hồ; thoát đầu đếm tuổi chân (10 - Khôn, 20 - Đoan, 30 - Cấn, 40 - Khảm, 50 - *trung cung*, 60 - Cấn, 70 - Chấn, 80 - Tốn, 90 - Li), sau đó đến tuổi lẻ. Nếu rơi vào Khôn là chánh kị (kị cho mình), Cấn là kị cho vợ, Cấn là kị cho con, Tốn là kị cho súc vật.

quái rồi. Vì vậy, không thể nói rằng Bát quái cùng gốc với Hà Đồ - Lạc Thư và được xây dựng trên cơ sở của chúng (*chứng minh gián tiếp*).

Nghĩa là, về mọi phương diện, Bát quái vẫn chỉ có thể là sản phẩm của tư duy phương Bắc.

7.4.4. Trở lên, chúng tôi đã trình bày các tư tưởng nhận thức về âm dương, ngũ hành, bát quái như một hệ thống mà trong đó, âm dương là tư tưởng xuất phát về bản chất của vũ trụ, còn ngũ hành và bát quái là những nhận thức về cấu trúc không gian của vũ trụ được xây dựng trên nền triết lý âm dương.

Và, trong khi đi tìm lời giải đáp tại sao lại song song tồn tại hai mô hình nhận thức về cấu trúc không gian của vũ trụ cùng bắt nguồn từ một gốc mà lại độc lập với nhau như thế (nơi nói về ngũ hành thì không nhắc gì đến bát quái, còn nơi nói về bát quái thì lại không nhắc gì đến ngũ hành), trên cơ sở tập hợp và phân tích hàng loạt cứ liệu liên ngành (khảo cổ học, dân tộc học, ngôn ngữ học, văn học dân gian), chúng tôi đã đi đến kết luận rằng ngũ hành và bát quái là do hai truyền thống văn hóa khác nhau tạo ra: ngũ hành từ phương Nam, còn bát quái là từ phương Bắc - cả hai đều được xây dựng trên cơ sở triết lý âm dương bắt nguồn từ phương Nam. Chính đây là lý do giải thích tại sao âm dương và ngũ hành gắn bó với nhau chặt chẽ đến thế và hay gặp trong truyền thống văn hóa phương Nam (trong đó có Việt Nam) đến thế.

Cách hiểu này về nguồn gốc âm dương, ngũ hành bát quái có sự khác biệt đáng kể so với những quan niệm phổ biến ở Trung Hoa (cho rằng tác giả các tư tưởng nhận thức này là Trâu Diễn hoặc Nho gia - xem chú thích 10 ở §6), của phương Tây (một thời cho rằng ngũ hành xuất phát từ tư tưởng "tứ chất" phương Tây), hoặc của một số tác giả Việt Nam (như Kim Định, Lê Chí Thiệp)

Quan niệm của Kim Định phát biểu trong hàng loạt sách thuộc bộ "triết lí an vi" có thể quy về 3 điểm: a) Viêm tộc (= Miêu tộc, Việt tộc) đã làm chủ nước Tàu trước Hoa tộc (thoạt tiên Viêm tộc ở vùng 7 tỉnh Trường Giang, rồi lan sang 5 tỉnh vùng Việt Giang ở phía Tây và lên vùng 6 tỉnh Hoàng Hà phía Bắc; Hoa tộc khi mới vào chỉ chiếm 2 trong số 18 tỉnh là Cam Túc và Thiểm Tây [Kim Định 1970: 52-53, 77]), b) Bởi thế nên "phải nói rằng Việt nho bàng bạc trên khắp nước Tàu trước khi người Tàu xâm nhập" và, do vậy, Nho giáo trước thời Tần chính là Việt nho (Khổng Tử thuộc số những đại biểu cuối cùng), còn Nho giáo từ thời Tần trở về sau là Hán nho [Kim Định 1973a: 18, 9]; c) Do đó, tất cả các tư tưởng *âm dương*, *ngũ hành*, *bát quái* cũng như các sách kinh điển của Nho giáo (*ngũ kinh*) *đều thuộc Viêm tộc cả*. Bởi quan niệm như vậy cho nên trong các tác phẩm của mình, ông chỉ giải thích các sách kinh điển Nho gia [Kim Định 1970, 1971b; 1973a] (trong đó có nhắc đến Ngũ hành), mà không hề đặt vấn đề so sánh - đối chiếu tất cả một cách hệ thống, không chứng minh lập luận của mình một cách chặt chẽ, khoa học (mà chỉ dùng "phương pháp huyền sử"), và do vậy không tách biệt được cái của phương Bắc với cái của phương Nam.

Lê Chi Thiệp trong cuốn *Kinh Dịch nguyên thủy* dày 95 trang giới thiệu về Kinh Dịch và những vấn đề có liên quan, cho rằng Hoa tộc nguyên thủy từ Tây-Bắc đi vào sông Hoàng Hà đã mang theo *ngũ hành*, *ngũ hành* ấy phối hợp với *Lạc thư* của cư dân Tam Miêu (thổ dân cư trú tại đây) mà hình thành nên *Hà đồ* - "Hà đồ chính là Lạc thư điều chỉnh lại cho ăn khớp với lí thuyết ngũ hành của Hoa tộc miền Bắc". Còn *âm dương* với *bát quái* (tiên thiên) và kinh Dịch là của người Việt thường phương Nam. Cuối cùng Hà đồ phương Bắc được ghép với âm dương và bát quái (tiên thiên) để làm nên *bát quái hậu thiên* - đó là ba nguồn tạo thành văn hóa Trung Hoa [1973: 81-93]. Quan điểm độc đáo này khó hỏi đủ chứng cứ để bàn luận.



§8. CẤU TRÚC THỜI GIAN CỦA VŨ TRỤ: LỊCH PHÁP VÀ HỆ CAN CHI

8.1. Lịch và Lịch Âm Dương

Mghê nông rất cần biết đến những biến động thời tiết, khí hậu, vòng quay bốn mùa, cho nên trên thế giới này, mọi nền lịch pháp đều là sản phẩm của các vùng văn hóa nông nghiệp. Có ba loại lịch cơ bản: lịch thuần âm, lịch thuần dương và lịch âm dương.

Lịch (thuần) dương phát sinh từ vùng văn hóa Ai Cập (đâu vực sông Nil) vào khoảng 3000 năm trước công nguyên, từng truyền do một bác sĩ tên là Thoth làm ra, dựa trên chu kì chuyển động biểu kiến của mặt trời, mỗi chu kì (gọi là một năm) có 365,25 ngày. *Lịch (thuần) âm* phát sinh từ vùng văn hóa Lưỡng Hà, dựa trên sự tuần hoàn của mặt trăng: mỗi chu kì trăng (gọi là một tháng) dài 29,53 ngày¹; một năm âm lịch có 354 ngày, tức là ít hơn năm dương lịch 11 ngày (năm dương lịch có 12,36 tháng âm lịch). Khoảng 3 năm thì lịch âm sẽ chậm hơn lịch dương một tháng và khoảng 36 năm thì nó sẽ chậm hơn lịch dương một năm (cho nên đầu năm của lịch âm chạy khắp các mùa trong năm của lịch dương).

Vào khoảng thế kỉ thứ 7 trước công nguyên, lịch âm Lưỡng Hà đã được người Etruscan từ vùng Tiểu Á đưa đến Ý và truyền cho

¹ Cho nên cứ 100 tháng âm lịch thì có 53 tháng đủ và 47 tháng thiếu.

người La Mã. Đến năm 47 trước công nguyên, hoàng đế Julius Caesar mới thay nó bằng lịch dương Ai Cập mà ông đã dày công tìm hiểu trong thời gian quân đội La Mã do ông chỉ huy chiếm đóng vùng này. Lịch Ai Cập do J. Caesar điều chỉnh và đưa vào sử dụng đã được hoàng đế Augustus², và sau nữa là giáo hoàng Gregory tiếp tục cải tiến³. Cho đến nay, hệ lịch dương này, mặc dù còn rất nhiều nhược điểm, từ châu Âu đã được phổ biến ra hầu khắp thế giới. Lịch thuần âm cho đến nay chỉ còn được dùng hạn chế ở một số quốc gia Hồi giáo.

Lịch của cư dân Nam-Á mà ta thường gọi là "lịch âm" thực chất là một thứ **lịch âm dương**: Là sản phẩm của lối tư duy tổng hợp, nó đã kết hợp được cả chu kì mặt trăng lẫn mặt trời. Một cách đơn giản, việc xây dựng lịch này gồm 3 giai đoạn⁴:

a) Định các *tháng theo lịch âm* bằng cách xác định các ngày sóc-vọng (sóc = bắt đầu, ngày đầu tháng; vọng = giữa mặt nhìn lên, ngày giữa tháng trăng tròn). Do tầm quan trọng của hai mốc thời gian này trong tháng cho nên đến nay, dân gian ta vẫn đều đặn hàng tháng cúng hai tuần sóc-vọng. Căn cứ vào thời điểm xuất hiện của trăng, hình dáng của trăng, dân gian còn tích lũy được kinh nghiệm xem trăng mà xác định chính xác tới từng ngày.

b) Định các *mùa theo lịch dương* bằng cách xác định các ngày tiết mà trước hết là hai ngày đông chí, hạ chí (ngày lạnh nhất và

² Các tháng July và August được đặt tên để kỷ niệm hai vị này.

Do vậy mà phương Tây còn gọi dương lịch là lịch Gregorien. Việc định ngày chúa Giêsu giáng thế làm ngày bắt đầu "kỷ nguyên của chúng ta" được thực hiện vào thế kỉ V bởi một nhóm giáo sĩ đạo Thiên Chúa do Dionisi đứng đầu.

⁴ Theo GS Hoàng Xuân Han [1982] thì lịch này cũng đã trải qua hàng trăm lần cải tiến.

ngày nóng nhất, *chi* = tốt cùng); rồi thêm hai ngày xuân phân và thu phân (ngày giữa xuân và giữa thu); rồi thêm 4 ngày khởi đầu cho 4 mùa (lập xuân, lập hạ, lập thu, lập đông), tổng cộng là đã được 8 mốc gọi là bát tiết (*tiết* = thời tiết). Rồi cứ tiếp tục như thế mà phân nhỏ ra nữa, kết cục là xác định được tất cả 24 ngày tiết. Do tầm quan trọng của các mốc thời gian đó trong năm cho nên nhân dân ta định kì cúng bái vào các dịp này, rồi dần dần kết hợp với lịch lao động (cúng vào những dịp công việc rảnh rỗi), tạo thành những ngày Tết (*Tết* là biến âm của từ *tiết*, xem §14.3).

c) *Điều chỉnh cho các lịch âm dương phù hợp với nhau* bằng cách đặt tháng nhuận; cứ gần 3 năm có một tháng nhuận (vì mỗi năm dương lịch dài hơn năm âm dương 11 ngày nên nói chính xác ra là cứ 19 năm âm dương thì có 7 năm nhuận⁵).

Do chỗ nghĩ rằng lịch này là lịch âm (không phân biệt được lịch âm với lịch âm dương), nên trước đây có những người từng phê phán lịch này là: (a) phản ánh chu kì hoạt động của mặt trăng là một hành tinh chết (mặt trăng không tự phát sáng mà chỉ phản xạ lại ánh sáng mặt trời); (b) thiếu chính xác do có tháng nhuận. Sự phê phán này là thiếu cơ sở vì:

Thứ nhất, lịch này không phải là lịch thuần âm, mà là lịch âm dương. Về phần mặt trăng thì tuy nó đúng là chỉ phản xạ lại ánh sáng của mặt trời, nhưng bù vào đó, nó lại là hành tinh gần trái đất nhất⁶ và, do vậy, sức hút của nó đã gây nên hiện tượng thủy triều

⁵ Muốn xác định năm nhuận thì lấy năm dương lịch chia cho 19, nếu số dư là 0, 3, 6, 9, 11, 14, 17 thì năm đó là năm nhuận. Ví dụ, 1995 : 19 = 15, dư 0; năm Ất Hợi (1995) là năm nhuận (nhuận tháng 8).

⁶ Khoảng cách từ mặt trăng đến trái đất trung bình là 384.440km (ánh sáng chỉ cần hơn 1 giây để vượt quãng đường này); bằng 1/ 20 lần khoảng cách từ mặt trời đến trái đất. Sao Kim (nổi trong những ngôi sao gần trái đất) khi

và ảnh hưởng rất nhiều đến cuộc sống của loài người và sinh vật trên trái đất (chu kì kinh nguyệt của phụ nữ, chu kì tâm lí của con người, chu kì sinh trưởng của các loài côn trùng, hoạt động của núi lửa...).

Thứ hai, lịch nào cũng phải sử dụng khái niệm "nhuận", khác nhau là ở mức độ: lịch thuần dương 4 năm nhuận 1 ngày, lịch thuần âm 2 tháng nhuận 1 ngày, lịch âm dương gần 3 năm nhuận 1 tháng. Tuy nhuận nhiều nhưng, bù vào đó, lịch này lại tổng hợp được quy luật của cả mặt trăng lẫn mặt trời. Và đáng chú ý là, theo kinh nghiệm dân gian, năm có tháng nhuận thường có thời tiết không bình thường và, theo một chu kì nhất định, tháng nhuận của các năm khác nhau rơi vào những thời điểm khác nhau, nó thực chất được xem như một tháng nào đó kéo dài ra, chứ không phải là lỗi nhuận thông thường như ở các lịch thuần âm và thuần dương. Nó *phản ánh sự biến động thời tiết có tính chu kì của vũ trụ* (cứ sau 3 năm âm lịch thì Trái Đất lại phải chuyển động tiếp trên quỹ đạo một khoảng thời gian bằng hơn một tháng âm lịch thì mới về được điểm giao hội) và *sự phối hợp tự nhiên giữa hai luồng ảnh hưởng của mặt trời và mặt trăng cùng đồng thời tác động lên trái đất*.

Những nghiên cứu gần đây cho thấy rằng "đây là một thứ lịch rất khoa học, bởi tính âm lịch của nó phản ánh rất tốt nhiều hiện tượng liên quan đến mặt trăng như thủy triều, khí triều, sự sinh trưởng của sinh vật trong tháng" [Lê Thành Luân 1991]. GS. Hoàng Xuân Hãn [1982] kêu gọi: "Các nước Á Đông nên cùng nhau dự định chung sự cải cách để bảo tồn một hệ lịch rất khoa học, rất hợp thời, hợp người, bắt nguồn từ nền văn minh Á Đông, và đang làm tiêu biểu cho nền văn hóa ấy". Không chỉ gần đây mà ngay từ 1930, nhà thiên văn học người Pháp L. de Saussure (em nhà ngôn

đền gần trái đất nhất cũng còn cách nó 41 triệu km [Thanh Giang 1978: 8, 22].

ngữ học nổi tiếng L. de Saussure) đã mệnh danh hệ lịch này là "một nền lịch pháp thâm sâu nhất và đã là một danh dự cho trí khôn con người", nhiều lần ông gọi nó là tài tình (Oeuvre géniale, chef d'oeuvre) [Kim Định 1967: 365, 382].

Nghiên cứu của L. de Saussure cho thấy lịch âm dương có một cơ sở thiên văn học chặt chẽ. Lấy chuôi sao Bắc Đẩu⁷ làm mốc, người xưa bằng mắt thường nhận thấy có mặt trời, mặt trăng và 5 ngôi sao tượng trưng cho Ngũ hành (Thủy, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ)^{*} là những tinh cầu không những hàng ngày cùng vòm trời xoay một vòng quanh sao Bắc Đẩu, mà còn di chuyển chậm trên vòm trời. Do vậy mà, theo số lượng, chúng được gọi là *thất tinh*, còn theo đặc tính thì chúng được gọi là các *hành tinh*.

Từ sao Bắc Đẩu kéo dọc xuống⁹, sẽ xác định được một hệ thống 28 ngôi sao cố định trên vòm trời, hàng ngày cùng vòm trời xoay quanh sao Bắc Đẩu. Do vậy mà, theo số lượng, chúng được gọi là *Nhị thập bát úc*, còn theo đặc tính thì chúng được gọi là những *định tinh*. Chúng chia thành 4 chòm; mỗi chòm trong đó có 7 sao, ứng với một mùa, một phương, và được đặt tên theo vật biểu và màu biểu tượng ứng của Ngũ hành: chòm *Huyền Vũ* (rùa đen) xuất hiện ở phương Bắc vào mùa Đông; chòm *Chu Tước* (chim sẻ đỏ) xuất hiện ở phương Nam vào mùa Hạ; chòm *Thanh Long* (rồng

⁷ Bắc Đẩu = "cái gáo phương Bắc" - chòm sao hình cái gáo ở phương Bắc, là sao duy nhất đứng yên không chạy vòng trên trời như những sao khác.

^{*} Tên các hành tinh này thường được gọi theo thứ tự đã sửa đổi (Kim-Mộc-Thủy-Hỏa-Thổ), song, trong khi thứ tự này không nói lên điều gì thì trật tự nguyên thủy của Ngũ hành theo Hà Đồ (Thủy-Hỏa-Mộc-Kim-Thổ) lại phản ánh khoảng cách xa gần của các ngôi sao tính từ trái đất.

⁹ Đưa vào đây mà L. de Saussure gọi lịch này là lịch theo hệ thống thiên văn *hàng dọc*, phân biệt với lịch dương đưa vào sự xuất hiện của các chòm sao trên đường Hoàng Đạo là lịch theo hệ thống thiên văn *hàng ngang*.

xanh) xuất hiện ở phương Đông vào mùa Xuân; chòm *Bạch Hổ* (hổ trắng) xuất hiện ở phương Tây vào mùa Thu.

Mỗi mùa 3 tháng thì tháng đầu ứng với 2 sao, tháng giữa ứng với 3 sao, tháng cuối ứng với 2 sao. Mỗi sao trong chòm lại ứng với 1 trong 7 hành tinh và 1 ngày trong tuần lễ. Căn cứ vào việc chuôi sao Bắc Đẩu ứng với chòm nào, sao nào của Nhị thập bát tú, người ta có thể xác định được các mùa và các ngày tiết trong năm, các tháng trong mùa, các tuần trong tháng và các ngày trong tuần. Phương Tây cũng chú ý đến thất tinh và dùng chúng đặt tên cho các ngày trong tuần. Điều thú vị là đến đây, hai hệ thống này đã gặp nhau. Danh sách 28 sao theo 4 chòm và sự tương ứng của chúng với thất tinh và các ngày trong tuần được trình bày trong bảng 8.1.

Nhị thập bát tú đã trở thành biểu tượng của văn hóa (so sánh Hội Tao Đàn của vua Lê Thánh Tông); nhiều sao trong đó đã đi vào thơ ca, truyền thuyết, điển cố văn học (ví dụ: Ngưu, Đẩu, Tâm, Khuê, Sâm,...).

Huyền Vũ (phương Bắc)	Chu Tước (phương Nam)	Thanh Long (phương Đông)	Bạch Hổ (phương Tây)	Thất tinh	Thứ trong tuần	
					Việt	Latinh
Hư	Tinh	Phòng	Mão	Nhật	CN	Solis
Nguy	Trương	Tâm	Tất	Nguyệt	Hai	Lunae
Thất	Dực	Vi	Chủy	Hỏa	Ba	Martis
Bích	Chấn	Cơ	Sâm	Thủy	Tư	Mercurii
Đẩu	Tinh	Giốc	Khiê	Mộc	Năm	Jovis
Ngưu	Quy	Cang	Lâu	Kim	Sáu	Veneris
Nữ	Liêu	Đê	Vị	Thổ	Bảy	Saturni

Bảng 8.1: Nhị thập bát tú và sự phân bố của chúng

Giá trị của lịch âm dương còn ở hệ đếm độc đáo có một không hai của nó.

8.2. Hệ đếm Can Chi

Để định thứ tự và gọi tên các đơn vị thời gian, người xưa dùng một hệ đếm gọi là hệ can chi, bao gồm hai hệ nhỏ là hệ can và hệ chi.

HỆ CAN gồm 10 yếu tố (Giáp, Ất, Bính, Đinh, Mậu, Kí, Canh, Tân, Nhâm, Quý) xây dựng trên cơ sở 5 hành phối hợp với âm dương (5×2) mà thành. Vì vậy, hệ này còn gọi là *thập can* hoặc *thiên can* (số gốc 5 là số lẻ, số dương). Sự tương ứng hành-can sử dụng rộng rãi hiện nay là sự tương ứng do người Trung Hoa quy định, có từ đời Hán. Nhà sử học Nga P.V. Pozner [1980: 76] tìm ra rằng, ở Việt Nam, phong tục dân gian của một số vùng còn lưu giữ được hệ thống tương ứng cổ mà, theo đó, thứ tự các can hoàn toàn phù hợp với trật tự nguyên thủy của các hành theo Hà Đồ (xem bảng 8.2)¹⁰.

Việt Nam	1. THỦY		2. HỎA		3. MỘC		4. KIM		5. THỔ		Trung Hoa
	G	Â	B	Đ	M	K	C	T	N	Q	
	MỘC		HỎA		THỔ		KIM		THỦY		

Bảng 8.2: Tương ứng can-hành Việt Nam và Trung Hoa

HỆ CHI có 12 yếu tố (Tí, Sửu, Dần, Mão, Thìn, Tị, Ngọ, Mùi, Thân, Dậu, Tuất, Hợi). Chúng gồm 6 cặp âm dương cũng do Ngũ hành biến hóa mà ra (hành thổ phân biệt thành âm thổ và

¹⁰ Xin lưu ý rằng cả hai hệ thống tương ứng ở đây đều chỉ là giữa các hành với các can, còn sự tương ứng của các hành với lục giáp (kết hợp can-chi, ví dụ: Giáp Tí, Ất Sửu - vàng trong lửa; Bính Dần, Đinh Mão - lửa trong lò,...) thì lại khác nữa (và phức tạp hơn).

dương thổ cộng với 4 hành thủy-hỏa-mộc-kim thành 6)¹¹, cho nên được gọi là *thập nhị chi*, hay *dạ chi* (số 6 chẵn là số âm). Tên mỗi chi ứng với một con vật, toàn là những con vật sống trên mặt đất, gần gũi với cuộc sống của người nông dân. Do căn bệnh "lấy Trung Hoa làm trung tâm", người ta quen nghĩ rằng lịch này bắt nguồn từ Trung Hoa mà không để ý rằng tên các con vật này trong tiếng Hoa đều khác hẳn (thử, ngưu, hổ, miêu, long, xà, mã, dương, hâu, kê, khuyển, trư). Hiện nay, tuy chưa xác định được đầy đủ nguồn gốc tên gọi của tất cả các chi, song khoa ngôn ngữ học lịch sử đã cho ta nhiều cơ sở để tin rằng chúng là biến âm từ tên các con vật trong ngôn ngữ Đông Nam Á cổ.

Chẳng hạn, tiếng Mường Chữ gọi năm sừ là *kluu, lluu* [Ferlus 1979], nghĩa là: một mắt, nó đã được đưa vào tiếng Hán cổ để rồi sau này phiên âm Hán-Việt thành *sửu*, mắt khác, nó chuyển hoa thành *trư* hoặc *trâu*, *trâu* trong tiếng Việt và các phương ngữ tiếng Việt. Theo Bùi Huy Hồng, chữ *thìn* chỉ con rồng vốn có nghĩa là "con rùa" xưa kia, người Việt gọi con rùa hay con ba ba là *đin đin* (tục ngữ "Muông tơi chưa chín, *đin đin* đã rừ"), người Phúc Châu (Phúc Kiến) ngày nay gọi tuổi thìn là *đin*, cung Thìn trong thiên văn cổ Trung Quốc gọi là cung Huyền vũ và ứng với chòm Thiên Long (huyền vũ = rùa đen, rùa sông lâu ⇒ thọ), sau đổi thành chòm Thiên Long [Bùi Huy Hồng 1974: 365]

Hệ can và hệ chi có thể được dùng độc lập như những hệ đếm 10 và 12. Hệ chi được dùng phổ biến hơn, để chỉ *12 giờ trong một ngày* (ngày khởi đầu bằng giờ tỵ, vào lúc nửa đêm, từ 23 đến 1 giờ, khi dương khí bắt đầu sinh ra), *12 tháng trong một năm*: năm khởi đầu bằng tháng tỵ, vào lúc giữa đông, khi dương khí bắt đầu sinh ra.

¹¹ Tương ứng chi-hành: Tỵ & Hợi ≡ THỦY; Tỵ & Ngọ ≡ HỎA; Dần & Mao ≡ MỘC; Thân & Dậu ≡ KIM; Sửu & Mùi ≡ ÂM THỔ; Thìn & Tuất ≡ DƯƠNG THỔ.

Su nhất quán trong hệ thống lịch âm dương nguyên thủy nay giải thích sự tồn tại của tên gọi *tháng Một* trong tiếng Việt (ứng với tháng 11, so sánh *Một Chap, Giêng Hai, ...*) Không phải ngẫu nhiên mà cư dân sống ở những vùng biệt lập, không giao lưu với Trung Hoa, vẫn duy trì được hệ lịch cổ này. Lịch của người Khơ-mú bắt đầu từ tháng 11, sớm hơn lịch Việt hiện nay 2 tháng [Đặng Nghiêm Văn 1972: 47]. Theo sách *Đại Nam nhất thống chí* thì đến thế kỷ 19, ở Bát Bạt Mĩ Lương (Hà Tây) cũng vẫn "hàng năm lấy tháng 11 làm tháng đầu năm, hằng tháng lấy ngày mồng 2 làm ngày đầu tháng, gọi là *tháng lui, ngày tiền*". Cũng chỉ với lịch bắt đầu từ tháng Tí này, ngày Tết Đoan Ngọ (Trung Dương) 5-5 mới đúng với ý nghĩa là ngày giữa năm.

Ở vùng Hoa Bắc, nhà Chu từng dùng lịch lấy tháng Tí làm tháng đầu năm, gọi là lịch *kiên Tí* (kiên = trở vào). Nhà Thương thì dùng lịch *kiên Sửu*. Nhà Hạ dùng lịch *kiên Dần*. Khỉ Nhan Uyên hỏi về việc trị nước, Khổng Tử dạy rằng phải "Theo lịch nhà Hạ, ngồi xe nhà Ân, đời mụ nhà Chu" [Luân ngữ, Về Linh Công 10]. Từ đó về sau, lịch *kiên Dần* trở thành phổ biến và cùng với sự truyền bá văn hóa Trung Hoa, nó được dùng ở khắp các nước trong vùng. Chọn lịch *kiên Dần* của nhà Hạ có lẽ vì Hoa Bắc là nơi khí hậu lạnh, tháng Tí còn rét đậm và có băng tuyết, nhà nông chưa thể ra đồng, nên lịch *kiên Dần* có vẻ thích hợp hơn. Mặt khác dùng lịch *kiên Dần* là hoàn toàn phù hợp với lối tư duy du mục phân tích quen chỉ chấp nhận những gì có thể thấy được một cách trực quan, bởi lẽ đến tháng Dần dương khí đã hiện hẳn ra ngoài (băng tuyết phương Bắc đã tan, cây cối đã nảy chồi nhú lá).

Có nhiều dấu hiệu cho thấy rằng hệ đếm 10 (can) dùng phổ biến ở phương Bắc, còn hệ đếm 12 (chi) dùng phổ biến ở phương Nam. Ở Trung Hoa ban đầu ngày được chia làm 10 giờ, tuần chia làm 10 ngày và gọi bằng tên của thập can, về sau này mới thay bằng cách chia ngày thành 12 giờ, chia tuần thành 7 ngày [An Chi 1996, tr. 60-61]. Ở Việt Nam thì đến nay người dân cũng vẫn thích dùng hệ đếm 12 đến mức, ngoài cách đếm 'tá', 'lố', còn phổ biến lối dùng các tên gọi hệ 10 để chỉ hệ 12, như kiểu đếm trái cây - 1 chuc = 12 trái - ở miền Nam (chục 14, 16 chỉ là sự phát triển của chục 12) hay lối đếm tuổi (1 giáp = 12 năm 'giáp' vốn là yếu tố đứng đầu của hệ đếm 10).

Phối hợp các can chi với nhau, ta được hệ đếm gồm 60 đơn vị với các tên gọi như Giáp Tý, Ất Sửu,..., Quý Hợi, gọi là hệ *Can Chi*, hay *Lục giáp*. Khác hẳn với hệ đếm 60 (giờ - phút - giây) của phương Tây, đây là một hệ đếm 60 đặc biệt, được tạo ra trên cơ sở triết lý âm dương theo nguyên tắc chỉ ghép các can chi "đồng tính"¹² (dương với dương, âm với âm: $[10 \times 12] : 2 = 60$), nghĩa là có một nửa số kết hợp không dùng đến (không có Giáp Sửu, Ất Tý,...).

Hệ Can chi dùng để gọi tên ngày, tháng, năm. Đối với năm, cứ 60 năm gọi là một *Hội*. Hội đầu tiên sau công nguyên bắt đầu năm thứ 4, hội hiện kim bắt đầu năm 1984 (từ đầu công nguyên đến giờ đã có 33 hội trôi qua). Bảng 8.3 cho phép xác định tên 60 đơn vị (mỗi tên can chi có một *mã số* tương ứng, ví dụ: Ất Tý = 42, Nhâm Thìn = 29).

CHI \ CAN	Tý		Sửu		Dần Mão		Thìn		Tỵ		Ngọ Mùi		Thân Dậu		Tuất Hợi	
	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-
Giáp +	1		51		41		31		21		11					
Ất -		2		52		42		32		22		12				
Bính +	13		3		53		43		33		23					
Đinh -		14		4		54		44		34		24				
Mậu +	25		15		5		55		45		35					
Kỷ -		26		16		6		56		46		36				
Canh +	37		27		17		7		57		47					
Tân -		38		28		18		8		58		48				
Nhâm +	49		39		29		19		9		59					
Quý -		50		40		30		20		10		60				

Bảng 8.3: Bảng Can chi

¹² Bởi lẽ tự thân CAN đã là hệ dương (thiên can), còn CHI là hệ ÂM (địa chi) rồi, nên tên can chi vẫn là sự kết hợp hài hòa âm dương, ví dụ: "giáp tý" = "giáp" (yếu tố dương của hệ dương) + "tý" (yếu tố dương của hệ chi âm).

Đưa vào bảng 8.3, có thể chuyển đổi dễ dàng từ năm dương lịch sang năm âm lịch và ngược lại theo các công thức dưới đây:

A- Cách đổi từ năm Dương lịch sang năm Can chi:

$$(A1) \quad C = d \{(D - 3) : 60\}$$

Trong đó: C - mã số tên năm Can chi theo bảng; D - năm Dương lịch; d - số dư của phép chia. Chẳng hạn, cần biết tên Can chi của năm 1994, ta có: $d \{(1994 - 3) : 60\} = 11$ (11 là mã số của năm Giáp Tuất).

Trong công thức A1 này, việc trừ 3 nhằm quy hệ can chi và hệ đếm dương lịch về một mối (Hội đầu tiên sau công nguyên bắt đầu vào năm thứ 4, tức là hai hệ lệch nhau đúng 3 năm); kết quả của phép chia chỉ ra số hội đã trôi qua từ sau công nguyên đến năm cần tìm; còn số dư chỉ ra vị trí của năm cần tìm trong hội chứa nó (trường hợp số dư $d = 0$ sẽ ứng với mã số 60).

*** Ghi chú:**

a) Ta có thể đơn giản hóa công thức A1 bằng cách đưa phép trừ 3 vào ngay trong bảng 7.3: Thay vì đánh số từ 1, có thể đánh số các ô trong bảng bắt đầu từ 4, 5. (tức là mỗi số trong bảng đều được công thêm 3) và kết thúc bằng 59, 60, 1, 2, 3. Khi đó, công thức A1 sẽ có dạng (A2). Ở ví dụ trên, ta thu được $d = 14$ mã số 14 này bây giờ đứng ở đúng vị trí của số 11 trong bảng gốc

$$(A2) \quad C = d \{D : 60\}$$

b) Nếu biết năm đầu Hội và kí hiệu H là năm cuối Hội trước thì ta sẽ có công thức

$$(A3) \quad C = D - H$$

Ở ví dụ trên, năm đầu hội là 1984, vậy $H = 1983$; điền vào công thức ta có $1994 - 1983 = 11$. Tra 11 theo bảng gốc

B- Cách đổi từ năm Quan chi sang năm Dương lịch:

$$(B1) \quad \boxed{D = C + 3 + (h \times 60)}$$

Trong đó: **D** - năm dương lịch; **C** - mã số tên năm Can chi theo bảng; **h** - số hội đã trôi qua (tính đến năm cần tìm). Để xác định số hội đã trôi qua **h**, phải biết một năm bất kì cùng hội với năm cần tìm, lấy năm đó chia cho 60 sẽ được **h**. Ví dụ: Cần đổi năm Ất Tị (mã số 42) ra năm dương lịch, biết rằng đó là khoảng những năm Mĩ ném bom miền Bắc. Ta lấy, chẳng hạn, 1972 (là năm Mĩ ném bom miền Bắc dữ dội nhất) chia cho 60, được $h = 32$. Điền các số vào công thức: $42 + 3 + (32 \times 60) = 1965$ (Ất Tị là năm 1965).

Ghi chú: Nếu biết năm đầu Hội và kí hiệu H là năm cuối Hội trước thì ta sẽ có công thức

$$(B2) \quad \boxed{D = C + H}$$

Ví dụ Cần đổi năm Nhâm Thìn (mã số 29) ra năm dương lịch, biết năm đầu Hội là 1924, ta có $29 + 1923 = 1952$ (Nhâm Thìn là năm 1952)

C- Cách đổi năm Dương lịch \Leftrightarrow năm Quan chi đối với những năm trước công nguyên:

Để chuyển đổi những năm trước công nguyên, cần lập một bảng đối xứng giống với bảng 8.3, nghĩa là, thay vì đánh số tiến 1, 2, 3,.... ta đánh số lùi 60, 59, 58,.... Cũng có thể làm cách tiện hơn là đánh số theo đường chéo ngược lại: từ dưới lên trên, từ phải sang trái. Việc tính toán tiến hành theo những công thức trên.

8.3. Những bằng chứng về nguồn gốc Nam-Á của Lịch Âm Dương

Cho đến nay, đã có khá nhiều cơ sở đáng tin cậy để cho rằng lịch âm dương bắt nguồn từ nền văn hóa Bách Việt - Nam-Á. Những cơ sở đó (mà một phần đã nhắc đến ở trên) có thể tổng kết như sau:

1) Về mặt lí thuyết, cư dân nông nghiệp có nhu cầu về lịch (linh toán thời tiết để trồng trọt) cao hơn nhiều so với người du mục; các hệ lịch trên thế giới cũng đều là sản phẩm của các vùng văn hóa nông nghiệp. Mà phía Nam sông Dương Tử là nơi có cuộc sống nông nghiệp định cư sớm hơn nhiều so với vùng Hoàng Hà của dân gốc du mục đến từ miền Trung Á.

2) Cấu tạo của lịch âm dương này phản ánh rất rõ lối tư duy tổng hợp và biện chứng của văn hóa nông nghiệp phương Nam: Đây là lịch duy nhất kết hợp được cả quy luật mặt trăng lẫn mặt trời (tổng hợp) và được xây dựng theo nguyên lí âm dương để từ 10 × 12 yếu tố thu được hệ đếm kì dị chỉ có 60 đơn vị (linh hoạt, biện chứng)!

3) Tên các chi không liên quan gì đến ngôn ngữ Trung Hoa mà, ngược lại, có nhiều cơ sở kết luận rằng chúng có nguồn gốc từ tiếng Đông Nam Á cổ đại (xem ở trên, §8.2).

4) Lịch này không đúng với diễn biến thời tiết vùng Hoa Bắc (lưu vực sông Hoàng Hà), nhưng lại phản ánh rất chính xác tình hình thời tiết vùng Nam Trung Hoa và Bắc Việt Nam (khu vực cư trú của người Bách Việt - Nam-Á khi xưa): Ngày Tết Nguyên Đán bao giờ cũng đánh dấu sự thay đổi về thời tiết; các lễ hội hàng năm ở vùng Kinh Bắc tuân theo một sự biến đổi thời tiết rất chặt chẽ: *Lâm râm hội Khảm, u âm hội Dầu, và đầu hội Đông*; dịp tháng Bảy hàng năm có mưa Ngâu rất đúng lịch (*Vào mồng 3, ra*

mông 7, rầy mông 8); kinh nghiệm làm nông tang là: *Muốn biết lúa tháng 5, trông trăng Rằm tháng 8; Tô trắng 14 được năm, đục trăng hôm Rằm thì được lúa chiêm* (14 và 15 tháng 8), v.v.

5) Lịch này gắn bó mật thiết với hiện tượng thủy triều, mà thủy triều thì gắn liền với phương thức canh tác nông nghiệp cổ, vùng Bắc Việt gắn xích đạo hơn, thủy triều mạnh hơn, nên người Việt "phải có hiểu biết về âm dương lịch sớm hơn người Trung Hoa" [Nguyễn Thường 1992, tr. 47].

6) Nếu chấp nhận giả thuyết coi lịch âm dương có nguồn gốc phương Nam thì sẽ giải đáp được trọn vẹn hàng loạt sự kiện mà giả thuyết về nguồn gốc phương Bắc của lịch này chịu bó tay: Đó là việc nhiều nơi ở Việt Nam còn lưu giữ được những dấu vết cổ xưa về hệ tên tháng nguyên thủy bắt đầu từ tháng Tĩ; quan niệm về ngày Tết Đoan Ngọ 5-5 như một ngày giữa năm; những dấu vết về sự tương ứng can-hành nguyên thủy; việc các hành tinh mà người xưa quan sát thấy theo thứ tự xa dần tính từ trái đất được đặt tên theo thứ tự nguyên thủy của Ngũ hành theo Hà Đồ (Thủy - Hỏa - Mộc - Kim - Thổ), chứ không phải theo thứ tự Ngũ hành sửa đổi. Cũng không phải ngẫu nhiên mà hệ lịch này chỉ thấy xây dựng trên cơ sở âm dương - ngũ hành là những tư tưởng triết lý phương Nam và hoàn toàn không có chút bóng dáng nào của Bát quái được tạo ra từ phương Bắc.



Hình 8.1: Rìu đá Bắc Sơn với hình chòm sao Vũ Tiên

7) Kết quả nghiên cứu của những năm gần đây cho thấy cư dân phương Nam thời trước Đông Sơn và Đông Sơn đã đạt đến một trình độ thiên văn rất cao: Từ 6,000 năm trước công nguyên, chiếc rìu đá Bắc Sơn đã khắc hình chòm sao Vũ Tiên (Hercules; hình 8.1) - một chòm sao mang tính chu kỳ đã xuất hiện trên bầu trời

Đông Nam Á lúc đó. Trống đồng Hoàng Hạ (và một số trống đồng khác) được xác định là những bức thiên đồ cho phép bằng cách đo bóng nắng mà xác định được các ngày tiết trong năm với mốc là những hoa văn có hình dáng rất gần với hình kí hiệu của những ngày tiết ấy trong thiên văn học hiện đại [Bùi Huy Hồng 1974: 364-372].



MỞ RỘNG 4

CÁCH ĐỔI THÁNG, NGÀY DƯƠNG LỊCH SANG HỆ CAN CHI

I- CÁCH ĐỔI THÁNG DƯƠNG LỊCH SANG HỆ CAN CHI

Theo bảng 8.4 dưới đây, ta biết được can của tháng Giêng, từ đó dễ dàng suy ra can của tháng cần tìm. Còn chi của tháng thì tính theo trật tự nguyên thủy mà ta đã biết (bảng 8.5)

Số cuối của năm dương lịch		Can của tháng giêng
0	5	MẬU
1	6	CANH
2	7	NHÂM
3	8	GIÁP
4	9	BÍNH

Bảng 8.4 Tính can cho tháng

Thang	Chi	Thang	Chi
11	Tị	5	Ngọ
12	Sửu	6	Mùi
1	Dần	7	Thân
2	Mão	8	Dậu
3	Thìn	9	Tuất
4	Tỵ	10	Hợi

Bảng 8.5: Tính chi cho tháng

* **Ví dụ:** Tháng 5-1964 Số cuối của năm 1964 là 4 theo bảng 8 4 thì can của tháng Giêng năm 1964 là Bính, vậy can của tháng 5 là CANH. Theo bảng 8 5, ta có chi tháng 5 là NGO. Vậy *tháng 5 năm 1964* là tháng *Canh Ngọ*.

II- CÁCH ĐỔI NGÀY DƯƠNG LỊCH SANG HỆ CAN CHI

1- Hệ thống tương ứng ngày dương lịch với ngày can chi là một hệ thống khá phức tạp. Nếu chỉ tính ngày thì hiển nhiên là chu kì lặp lại là 60 ngày, nhưng nếu tính cả theo năm thì chu kì lặp lại là 80 năm.

Bảng 8 6 cho phép ta xác định tên can chi ngày 1-1 dương lịch của các năm trong chu kì hiện kim (từ 1921-2000). Bảng này có quy luật tổ chức như sau. Tên can chi ngày 1-1 của 2 năm tiếp giáp lệch nhau 5 ngày. Chẳng hạn theo bảng ta thấy 1-1-1921 là ngày Giáp tí còn 1-1-1922 là ngày Kì tị. Giáp tí và Kì tị lệch nhau đúng 5 ngày. *Giáp Tí, Ất Sửu, Bính Dần, Đinh Mão, Mậu Thìn, Kì Tị*.

2- Sử dụng bảng này rất dễ. Biết được tên can chi của ngày đầu năm, cứ theo bảng lục giáp mà cộng tiếp. Hết 60 ngày sẽ gặp lại ngày có tên trùng với ngày đầu năm, tức là sang chu kì thứ 2 v.v.

3- Để cho việc xác định ngày trong năm được thuận tiện hơn, bảng 8 7 cho trước những ngày trong năm có cùng tên can chi với ngày 1-1 DL, tức là cách nhau đúng 60 ngày. Năm nhuận (trong bảng 8 6 các năm nhuận được *in nghiêng*) vì có thêm ngày 29-2 nên từ tháng 3 các ngày cùng tên can chi với ngày 1-1 DL đều đến sớm hơn một ngày so với năm thường.

4- Để xác định tên can chi của những ngày thuộc các năm năm ngoài chu kì 1921-2000, chỉ cần cộng thêm hoặc trừ đi 80 để quy về một năm trong chu kì 1921-2000, bởi lẽ những ngày cách nhau đúng một chu kì 80 năm sẽ có tên can chi giống hệt nhau.

* **Ví dụ:**

* **Ngày 19-3-1952.** Theo bảng 8 6 1-1-1952 là ngày Bính Ngọ, trong bảng Can Chi (bảng 8 3) Bính Ngọ ứng với mã số **43**. Mà năm 1952 là năm nhuận cho nên theo bảng 8 7, ngày cùng tên với 1-1 DL gần ngày đang tìm nhất là 1-3. Ngày đang tìm(19-3) đứng sau 1-3 là **18** ngày. Do

vậy ta có $43 + 18 = 61$ Số 1 ($61 - 60 = 1$) theo bảng Can Chi là mã số của Giáp tí. Vậy 19-3-1952 là ngày **Giáp tí**

Năm DL	Tên CC của 1-1 DL	Năm DL	Tên CC của 1-1 DL	Năm DL	Tên CC của 1-1 DL	Năm DL	Tên CC của 1-1 DL
1921	Giáp tí	1941	Kí dậu	1961	Giáp ngo	1981	Kì mão
1922	K' tỉ	1942	Giáp dần	1962	Kì hợi	1982	Giáp thân
1923	Giáp tuất	1943	Kì mùi	1963	Giáp Thìn	1983	Kì sữu
1924	Kì mão	1944	Giáp tí	1964	Kì dậu	1984	Giáp ngo
1925	Ất dậu	1945	Canh ngo	1965	Ất mão	1985	Canh tí
1926	Canh dần	1946	Ất hợi	1966	Canh thân	1986	Ất tỉ
1927	Ất mùi	1947	Canh Thìn	1967	Ất sữu	1987	Canh tuất
1928	Canh tí	1948	Ất dậu	1968	Canh ngo	1988	Ất mão
1929	Bính ngo	1949	Tân mão	1969	Bính tí	1989	Tân dậu
1930	Tân hợi	1950	Bính thân	1970	Tân tỉ	1990	Bính dần
1931	Bính Thìn	1951	Tân sữu	1971	Bính tuất	1991	Tân mùi
1932	Tân dậu	1952	Bính ngo	1972	Tân mão	1992	bính tí
1933	Đinh mão	1953	Nhâm tí	1973	Đinh dậu	1993	Nhâm ngo
1934	Nhâm thân	1954	Đinh tỉ	1974	Nhâm dần	1994	Đinh hợi
1935	Đinh sữu	1955	Nhâm tuất	1975	Đinh mùi	1995	Nhâm Thìn
1936	Nhâm ngo	1956	Đinh mão	1976	Nhâm tí	1996	Đinh dậu
1937	Mậu tí	1957	Quy dậu	1977	Mậu ngo	1997	Quy mão
1938	Quy tỉ	1958	Mậu dần	1978	Quy hợi	1998	Mậu thân
1939	Mậu tuất	1959	Quý mùi	1979	Mậu Thìn	1999	Quý sữu
1940	Quý mão	1960	Mậu tí	1980	Quý dậu	2000	Mậu ngo

Bảng 8 6 Bảng đối chiếu ngày 1-1 DL với ngày can chi (từ 1921 đến 2000)

Năm	Những ngày có cùng tên can chi với 1-1 DL						
Thường	1-1	2-3	1-5	30-6	29-8	28-10	27-12
Nhuận	1-1	1-3	30-4	29-6	28-8	27-10	26-12

Bảng 8 7 Bảng các ngày cùng tên CC với 1-1 DL

* Ngày 27-7-1915 Năm 1915 nằm ngoài chu kì 1921-2000, do vậy trước hết cần quy nó về năm tương ứng trong chu kì 1921-2000 $1915 + 80 = 1995$ Theo bảng 8 6, 1-1-1995 là ngày Nhâm Thìn, trong bảng Can Chi (bảng 8 3) Nhâm Thìn có mã số 29 Năm 1995 là năm thường

(không nhuận) Tra theo bảng 8-7, ta thấy ngày cùng tên với 1-1 DL gần ngày đang tìm nhất là 30-6. Ngày đang tìm (27-7) và 30-6 chênh nhau 27 ngày. Do vậy, ta có: $29 + 27 = 56$. Số 56 theo bảng Can Chi là mã số của Kỉ mùi. Vậy 27-7-1915 là ngày **Kỉ mùi**



§9. NHẬN THỨC VỀ CON NGƯỜI

9.1. Con người tự nhiên như một mô hình Âm Dương Ngũ Hành

9.1.1. Như đã thấy trong bảng đặc trưng hai loại hình văn hóa (§2.2), cuộc sống của con người nông nghiệp gắn bó mật thiết với thiên nhiên, con người và vũ trụ nằm trong một thể thống nhất (thiên địa vạn vật nhất thể), cho nên vũ trụ làm sao, con người làm vậy - con người là một "tiểu vũ trụ", từ đó suy ra rằng các mô hình nhận thức đúng cho vũ trụ cũng sẽ đúng cho lĩnh vực con người.

Trong vũ trụ có âm dương, con người cũng vậy. Theo quan hệ trên dưới, từ ngực trở lên là phần dương, từ bụng trở xuống là phần âm, trán là dương, cằm là âm; mu bàn tay là dương, lòng bàn tay là âm, mu bàn chân là dương, gan bàn chân là âm. Theo quan hệ trước sau, bụng là phần âm, lưng là phần dương, mắt trước cằm chân là dương, bụng chân là âm. Cứ như vậy, có thể phân biệt âm dương tới từng bộ phận cơ thể.

Vũ trụ cấu trúc theo Ngũ hành, con người cũng thế: 5 tạng, 5 phủ, 5 giác quan, 5 chất cấu tạo nên cơ thể đều hoạt động theo nguyên lý Ngũ hành (xem bảng 9.1).

Với Ngũ tạng (tạng = tàng chứa), nhiều người dùng hiểu thân = quả cật, tâm = quả tim, can = lá gan, phế = phổi, tử = lá lách. Song đó chỉ là một cách hiểu đơn giản và thô thiển. Thực ra, các tạng, cũng như các hành, là những khái niệm vừa cụ thể, vừa trừu tượng, chúng rất đông: đó không phải là những cơ quan cụ thể trong cơ thể con người mà là những *nhóm chức năng*: **Thân** chủ về nước, là nơi chứa tinh (thân tàng tinh), trông coi sự phát dục: quả

cát chỉ là một đại diện tiêu biểu của nó. **Tâm** chủ về huyết mạch, là nơi chứa thần minh (âm tàng thần) - tâm huyết kém thì thần chí suy, sinh mệ: ngủ, mê sảng, lo âu, hay quên; quả tim chỉ là một đại diện tiêu biểu của nó. **Can** có chức năng tàng trữ máu, điều tiết huyết, giữ gân cơ ổn định, chủ về mật lỵ; gan chỉ là một đại diện tiêu biểu của nó. **Phế** chủ về khí và hô hấp; phổi chỉ là một đại diện tiêu biểu của nó. **Tỳ** chủ về dinh dưỡng và vận hành thức ăn; lá lách chỉ là một đại diện tiêu biểu của nó.

Stt	Các lĩnh vực	THỦY	HỎA	MỘC	KIM	THỔ
1	Số Hà Đồ	1	2	3	4	5
2	Hành đưoc sinh	Mộc	Thổ	Hỏa	Thủy	Kim
3	Hành bị khắc	Hỏa	-Kim	Thổ	Mộc	Thủy
1	Tạng	thận	tâm	can	phế	tỳ
2	Phủ	bàng quang	tiểu trường	dởm	dại trường	vị
3	Ngũ quan	tai	lưỡi	mắt	mũi	miệng
4	Thể chất	xương tủy	huyết mạch	gân	da lông	thịt

Bảng 9.1: Ngũ hành trong cơ thể con người

Với 5 phủ (phủ = vũng) cũng vậy, không phải hoàn toàn là bàng quang = bọng dái, tiểu trường = ruột non, dởm = mật, đại trường = ruột già, vị = dạ dày. **Bàng quang** là kho chứa nước, biến nó thành tân dịch (nước miếng, mồ hôi,...) và chủ về tiểu tiện. **Tiểu trường** chủ về hóa vật, chứa đựng đồ ăn từ vị, hóa thành tinh chấp là một thứ nước máu dẫn lên tim để hóa ra huyết. **Dởm** chủ về sự quyết đoán. **Dại trường** làm tiếp nhiệm vụ của tiểu trường, chủ về bài tiết. **Vị** là biển chứa thủy cốc và chủ về việc xử lý nó.

Người ta thường nói đến "lục phủ". Phủ thứ sáu là **tam tiêu** - đây là một phủ khác hẳn 5 phủ kia, nó bao gồm ba khu vực chỉ ra mối quan hệ giữa các tạng phủ trên dưới với nhau: **Thượng tiêu** là khu vực từ miệng

đên ngực (đại diện là các tạng tâm và phế), *Trung tiêu* là khu vực từ ngực đến bụng (đại diện là tì), *Hạ tiêu* là khu vực từ bụng đến hậu môn (đại diện là thân và can). Tam tiêu là phủ bao trùm lên các phủ, cho nên nó không ứng với một hành cụ thể nào, không thể đứng ngang hàng với 5 phủ còn lại được.

9.1.2. Với cơ chế Ngũ hành tài tình, bảng ở hình 9.1 cho phép ta nhìn thấy, một mặt là các *quan hệ hàng ngang* giữa các yếu tố *cùng loại* (trong ngôn ngữ học gọi là quan hệ *syntagmatic*) qua luật tương sinh tương khắc, mặt khác là *quan hệ hàng dọc* giữa các yếu tố *khác loại* (trong ngôn ngữ học gọi là quan hệ *paradigmatic*) nằm trong cùng một cột, ứng với cùng một hành. Những mối liên hệ hệ thống ấy chính là cơ sở của cách chẩn đoán và chữa bệnh Đông y.

Lấy ví dụ hiện tượng *da dẻ dày*. Da dày thuộc vị (phủ), có liên hệ với tạng tì và ứng với hành thổ. Da dày da là vì tì bị can (hành mộc) khắc quá mạnh, Muốn chữa phải *binh can* (hạ bớt hưng phần của can) và *kiện tì* (nâng cao khả năng hoạt động của tì). Hoặc các bệnh về *mắt*, Mắt liên quan đến tạng can. Vì vậy, can hỏa thịnh bốc lên thì sinh ra đau mắt đỏ cấp tính; can huyết hư thì sinh ra mắt mờ, hoa mắt, quáng gà.



Hình 9.1: Đồ hình
thái cực thần người

Nói sâu xa hơn thì, mọi bệnh tật đều do mất quân bình âm dương mà sinh ra. Trong con người quan trọng nhất là các *tạng*, và trong các tạng thì quan trọng nhất là *tâm* (dương tính, thuộc hỏa, ở vùng ngực) và *thận* (âm tính, thuộc thủy, ở vùng bụng). Như vậy, tâm là dương ở trong dương, thận là âm ở

trong âm. Tuy nhiên, theo luật về quan hệ giữa các thành tố âm dương, ta còn thấy cả tính âm của tạng tâm và tính dương của tạng thận: theo Bát quái hậu thiên thì tâm ở phần trên (trên) ứng với quẻ Li (trung nữ, quẻ âm); còn thận ở phần bụng (dưới) ứng với quẻ Khảm (trung nam, quẻ dương). Tất cả tạo nên một đồ hình thái cực, một "tiểu vũ trụ" CON NGƯỜI trong "đại vũ trụ" THIÊN NHIÊN (xem hình 9.1) [Hoàng Tuấn 1990: 55].

9.1.3. Đối với hai tạng TÂM-THẬN này, y học Việt Nam coi trong nhất là tạng thận. Theo Hải Thượng Lãn Ông Lê Hữu Trác, nhà y học Việt Nam thiên tài thế kỷ 18 (1729-1791), "người ta mới sinh ra, trước hết có hai quả thận", giữa hai quả thận là nguồn năng lượng khởi thủy mà ông gọi là Mệnh Môn (cánh cửa của sinh mệnh). Hai quả thận (thủy) ở hai bên ứng với hai hào âm, còn Mệnh Môn (hỏa) ở giữa ứng với hào dương, tạo nên quẻ Khảm. Mệnh Môn hóa là hỏa tiến thiên, nó chi phối con người từ khi mới hình thành trong bào thai cho đến khi ra đời, chi phối cả hỏa ở tạng tâm, cả quá trình phát dục và tình trạng sức khỏe con người cho đến lúc chết. Chết là nguyên khí mất, dương hỏa tuyệt. Cho nên trong con người, theo cụ Hải Thượng, "*bách bệnh đều gốc ở tạng thận*" [Hoàng Tuấn 1990: 7-8, 69].

Quan niệm coi trọng trục *tâm thận*, trong đó *thận* (chứa *mệnh môn hỏa*) là trung tâm này làm cho y học Việt Nam khác hẳn y học phương Tây. Thận và bụng đều mang tính âm, âm tính (đặc trưng của văn hóa nông nghiệp). Văn hóa nông nghiệp coi trọng sự quân bình âm dương (tâm thận); trong đó cái âm làm chủ cái dương, cái tĩnh làm chủ cái động (thận làm chủ tâm); cái vô hình làm chủ cái hữu hình (tạng, mệnh môn hóa làm chủ cơ thể). Với nhận thức về tầm quan trọng của vùng bụng (trong đó có thận) đối với cơ thể và cuộc sống, người Việt Nam đã lấy *lòng* làm biểu tượng của tình

¹ Ngược lại, *phé* là âm ở trong dương, còn *cao* là dương ở trong âm.

yêu (*phối lòng nhau*); *rốn* làm biểu tượng của trung tâm (*cái rốn của vũ trụ*); thậm chí lấy trung tâm thể xác làm trung tâm lí trí (*ngĩ bụng, bụng bảo dạ, suy bụng ta ra bụng người...*).

Trong khi đó thì, ngược lại, y học phương Tây chỉ chú trọng đến *qui tim* dương tính, động, hữu hình. Bởi vậy mà ở phương Tây, trái tim trở thành biểu tượng của tình yêu; người phương Tây thích những cách nói như *trái tim của đất nước*. Ngay trong Đông y, y học Trung Hoa ban đầu cũng thiên về dương tính, nên coi trọng tạng tâm - sách *Nội kinh* nói: "Tâm là cái gốc của sinh mệnh con người"². Bảng 9.2 dưới đây một lần nữa cho thấy Việt Nam như một nền văn hóa trọng âm điển hình và phương Tây như một nền văn hóa trọng dương điển hình, còn Trung Hoa thì mang tính cách trung gian giữa hai loại nền văn hóa ấy.

Thuộc tính	VIỆT NAM	TRUNG HOA	PHƯƠNG TÂY
tĩnh/đông	tĩnh (âm)	động (dương)	
trừu tượng/cu thể	trừu tượng		cu thể
vô hình/hữu hình	vô hình		hữu hình
đối tượng	tạng Thận	tạng Tâm	quả Tim

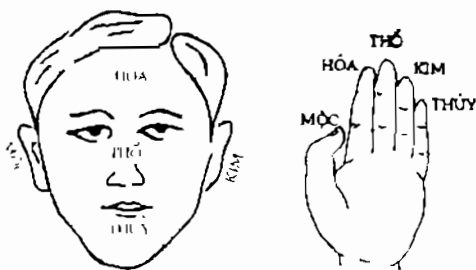
Bảng 9.2: So sánh quan niệm nhận thức về con người tự nhiên của Việt Nam, Trung Hoa và phương Tây

9.2. Cách nhìn cổ truyền về con người xã hội

9.2.1. Xuất phát từ sự gắn bó mật thiết của con người nông nghiệp với thiên nhiên, từ tư tưởng coi con người và vũ trụ nằm trong một thể thống nhất (thiên địa vạn vật nhất thể), người xưa đã áp dụng các mô hình nhận thức về vũ trụ vào việc lí giải không chỉ

² Ngay trong việc xem mạch, y học Trung Hoa cũng mạnh về luận bệnh theo Bát quái, còn y học Việt Nam thì thiên về luận bệnh theo Ngũ hành.

cấu tạo và hoạt động của con người sinh vật, mà cả cho lĩnh vực con người xã hội.



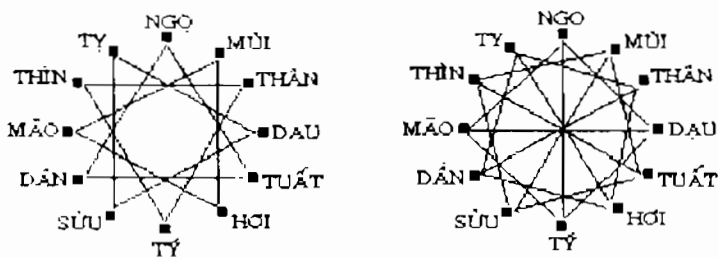
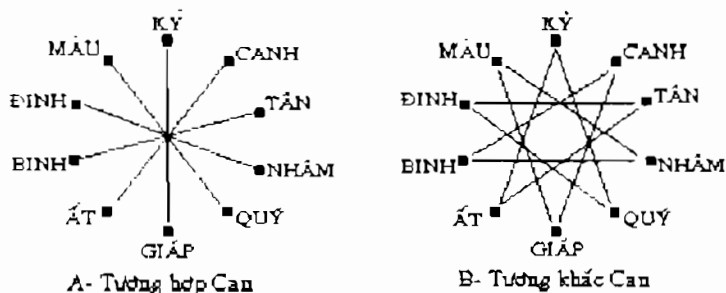
Hình 9.2: Ngũ hành trên mặt và bàn tay

Nhưng việc quy hành cho từng thành phần, từng cá nhân sẽ được tiến hành trên cơ sở nào? Đối với các thành phần của một bộ phận trên cơ thể (ví dụ như các khu vực trên khuôn mặt, các ngón tay trên một bàn tay) việc quy hành được thực hiện dựa vào vị trí, đặc điểm của chúng (xem hình 9.2). Đối với các cá nhân trong xã hội, việc quy hành được thực hiện dựa vào mối dây liên hệ dễ thấy là thời điểm ra đời (tuổi) của mỗi con người xác định theo hệ can chi.

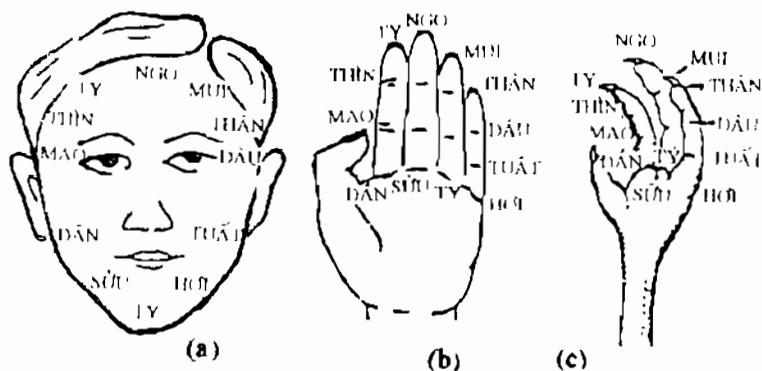
Trên cơ sở đó: (a) những đặc trưng của mỗi hành sẽ được gán cho thành phần, cá nhân ứng với nó; (b) mối quan hệ giữa thành phần, cá nhân đó với thành phần, cá nhân khác sẽ được xác định theo các quy luật tương tác (tương sinh, tương khắc) giữa các hành.

Thậm chí không cần đợi quy về hành, các quy luật tương sinh tương khắc đã được phổ biến cho ngay cả nội bộ các chi, các can với các luật "tam hợp", "tứ xung" (hình 9.3) để áp dụng vào việc xem xét mối quan hệ giữa những người ứng với các can, chi, hành ấy trong quan hệ hệ ban, hôn nhân, v.v. Và, tương tự như ở Ngũ hành, hệ thống 12 chi cũng xác định được cho các thành phần của một bộ phận trên cơ thể (các khu vực trên khuôn mặt, các bộ phận trên một bàn tay, xem hình 9.4).

Trên nguyên tắc, cũng như mọi vật trong vũ trụ hoặc các thành phần của một bộ phận trên cơ thể, mỗi cá nhân trong xã hội đều có thể được đặc trưng bởi một trong 5 hành.



Hình 9.3: Tương sinh, tương khắc theo Can Chi



Hình 9.4:

Can Chi trên các bộ phận cơ thể người (a-b) và động vật (c)

Cũng dựa vào can chi, Ngũ hành, là thuật xem *Tử vi*. Đây là một lối đoán số khá thịnh hành ở Việt Nam, gốc từ Trung Hoa, tương truyền do Trần Đoàn nhà Tống (960-1227) soạn ra.

Tuy là một sản phẩm khá muộn của Trung Hoa (đời Tống) nhưng Tử vi cũng không thoát khỏi bị chi phối sâu sắc bởi những nguyên lý của truyền thống văn hóa phương Nam cổ đại mà tổ tiên người Trung Hoa từng du nhập: sự phân biệt phương Đông nông nghiệp trong văn với phương Tây du mục trong võ, truyền thống coi trọng phương Đông hơn phương Tây. Điều đó thể hiện, chẳng hạn, ở chỗ trong tử vi sao *Bạch hổ* (= phương Tây) thường là có ý nghĩa xấu, nếu có ở vào vị trí đặc địa thì thường chỉ phạt về đường võ hoặc tài hùng biện (=tính cách du mục phương Tây, tư duy phân tích chặt chẽ), trong khi đó thì sao *Thanh Long* (= phương Đông) điển hình cho tính cách sang trọng, cao thượng, đem đến sự may mắn về đường thi cử, công danh (= văn), hôn nhân, sinh nở (= phần thực nông nghiệp) [xem, chẳng hạn Nguyễn Phát Lộc 1972: 268-273, 397-398].

Trong hệ thống Tử vi, toàn bộ các mặt quan hệ, hoạt động của con người được chia thành 12 cung (ứng với 12 chi), hợp thành 2 nhóm: a) cá nhân: *bản thân, tiền kiếp, bệnh tật, nhà cửa, của cải, sự nghiệp, di lại*; b) các quan hệ xã hội: *cha mẹ, anh em, vợ chồng, con cái, bè bạn*. Để lập lá số, cần tiến hành phép an sao, tức là dựa vào giờ, ngày, tháng, năm sinh mà xếp 110 sao (mà thực chất là một hệ thống 110 mô hình tính cách, hình dáng, đặc điểm con người) theo 12 cung - đây là một công việc phức tạp nhưng nó tuân theo những quy tắc rất chặt chẽ nên hoàn toàn có thể hình thức hóa. Khó khăn hơn là việc giải đoán: tùy thuộc vào những người với khả năng giải đoán khác nhau mà kết quả giải đoán có thể có mức độ sai đúng rất khác nhau.

9.2.2. Ngày nay, không ai có thể phủ nhận tầm quan trọng của dự đoán học và dự đoán xã hội. Lĩnh vực này đang ngày càng trở thành mối quan tâm chung của nhiều nhà khoa học thuộc nhiều lĩnh vực khác nhau.

Để đưa ra được các dự đoán đúng, điều quan trọng là **phải xây dựng được các mô hình đúng**. Muốn xây dựng được mô hình đúng thì phải có đầy đủ dữ kiện. Con người tồn tại trong *không gian*, *thời gian* và thừa hưởng các tính cách, đặc điểm *di truyền*; vì vậy một hệ thống dự đoán về con người trong xã hội tối thiểu phải mô hình hóa được 3 hình diện đó.

Từ cách nhìn tổng thể này, có thể thấy rằng ngay một cách đoán số thịnh hành nhất là tử vi cũng còn rất nhiều khiếm khuyết: Nó chỉ mô hình hóa được một thông số duy nhất là thời gian. Chính vì vậy mà hiệu quả giải đoán theo tử vi nhìn chung còn rất thấp; những người có khả năng giải đoán cao đều do đã kết hợp tử vi với việc dùng một vốn tri thức tổng hợp (dịch học và những tri thức xã hội khác), thậm chí không dùng đến tử vi. Truyền thống tư duy tổng hợp phản ánh cả trong cách đào tạo con người: các cụ ngày xưa không học thì thôi, đã học thì đồng thời sẽ biết cả bốn khoa: NHO-Y-LÍ-SỐ; không giỏi thì thôi, đã giỏi một khoa thì thường cũng khá cả mấy khoa kia.

Vào thời mình, khi chưa hề có tử vi. Khổng Tử đã từng bảo học trò Không những việc 10 đời, mà việc 100 đời sau cũng có thể suy đoán mà biết được! [Luân ngữ, Vi Chính 23] Sử sách còn truyền lại những lời tiên tri, sấm kí của Trang Trinh Nguyễn Bình Khiêm - người tương truyền là biết trước việc xảy ra "500 năm sau", người mà La Sơn phu tử Nguyễn Thiếp, vốn nổi tiếng về bói dịch, rất khâm phục nên ngay lúc loạn lạc vẫn về tân quê Trang để dâng hương và đọc bia, còn vua Quang Trung thì ca ngợi là bậc có tài "huyền cơ tham tạo hóa" (nắm được bộ máy huyền vi, xen vào công việc của tạo hóa)³.

³ Gần đây ở Trung Quốc đã lên một "con số" ứng dụng (chứ dịch vào việc dự đoán trong mọi lĩnh vực (quản lý xã hội, quản lý xí nghiệp, khoa học, đời sống,...). Cuốn *Chu dịch với dự đoán học* của Thiệu Vi Hoa (NXB Văn hóa dịch ra tiếng Việt năm 1995) - giáo trình chủ yếu dùng giảng dạy trong các trường đại học, trường Đảng trung ương - có số lượng phát hành trên 20 triệu bản, chỉ đứng sau tác phẩm của Mao Trạch Đông và Đặng Tiểu Bình!

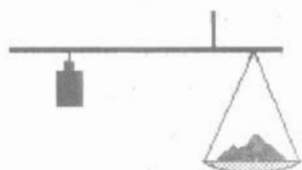
9.2.3. Do nhìn thấy mối quan hệ mật thiết giữa con người với tự nhiên (vũ trụ), người xưa không chỉ dựa những kết quả nhận thức về vũ trụ áp dụng vào xem xét con người, mà còn ngược lại, *lấy mình làm trung tâm để xem xét đánh giá tự nhiên*. Con người là *hành Thổ* trong Ngũ hành, là trung tâm của vũ trụ.

Xu hướng này trước hết thể hiện ở việc dùng những kích cỡ của chính mình để đo đạc tự nhiên và vũ trụ. Người Việt do *chiều dài* hằng đơn vị cơ bản là thước (sau này thường gọi là *thước ta* để phân biệt với thước mét của phương Tây, thước tây): *Một thước bằng 2 gang tay* (≈ 40 cm). Các đơn vị phái sinh dưới thước gồm tấc ($= 1/10$ thước ≈ 4 cm), phân ($= 1/10$ tấc ≈ 4 mm), li ($= 1/10$ phân $\approx 0,4$ mm). Trên thước có bộ ($= 5$ thước ≈ 2 m), trượng ($= 2$ bộ ≈ 4 m). Khi làm nhà, người Việt dùng công cụ tính toán là cái thước tầm (hay ruì mực) hình thành trên cơ sở đơn vị đo cơ bản là *đối góc ngón tay út của người chủ nhà* (xem §20.2.3). Khi định vị các huyệt trên cơ thể con người để châm cứu, thầy thuốc Đông y dùng thước đo là thốn - một thốn bằng một *đối giữa ngón tay giữa* của người bệnh.

Việc dùng những kích cỡ của con người để đo đạc tự nhiên này thể hiện rõ hàng loạt đặc tính của lối tư duy biên chứng (đông) của văn hóa nông nghiệp: *linh hoạt* (việc đo đạc có thể thực hiện bất cứ lúc nào ở bất cứ đâu rất đơn giản và dễ dàng), *chủ quan* (do đạc sự vật bằng kích cỡ nằm ngay trong mình), và do vậy mà *tương đối* (thước của mỗi người mỗi khác, khi đo lại có thể du di ít nhiều). Cái thước mét hay bản vẽ thiết kế phương Tây thì khác hẳn: nó *nguyên tắc máy móc* (không có dụng cụ không đo được), *khách quan* (quan sát đo đạc bằng kích cỡ nằm ngoài con người), và do vậy mà *tuyệt đối* (mọi người đều thấy kết quả như nhau).

So sánh ngay cái cân (tay) của ta và cái cân (bàn) của phương Tây cũng thấy rất rõ những khác biệt mang tính loại hình văn hóa vừa nêu: Cái *cân ta* (hình 9.5) có điểm tựa treo trên tay (linh hoạt mềm dẻo), việc cân tiến hành bằng cách chuyển dịch (đông) một

quả cân có trọng lượng cố định trên cán cân, điểm dừng của nó (ứng với khoảng cách dài ngắn trên cán cân tính từ quả cân đến điểm tựa) cho biết kết quả (lối tư duy hiện chứng suy luận từ khoảng cách ra trọng lượng); kết quả này chỉ có người cân mới quan sát được dễ dàng (chủ quan) và do vậy mà có thể du di ít nhiều (tương đối). Còn cái *cân bàn* phương Tây (hình 9,6) với điểm tựa cố định phải có một mặt phẳng để đặt (nguyên tắc máy móc), việc cân tiến hành bằng cách thêm bớt những quả cân khác nhau có trọng lượng cố định, tổng trọng lượng của các quả cân này cho ta kết quả (lối tư duy phân tích trực tiếp, trọng yếu tố); kết quả này cả người cân lẫn người ngoài đều có thể quan sát được dễ dàng (khách quan), và do vậy mà không thể du di (tuyệt đối) [Đào Quang Huy 1995: 17].



Hình 9.5: Cân tạ



Hình 9.6: Cân bàn (phương Tây)

Lối đo đạc của truyền thống nông nghiệp là linh hoạt, chủ quan, là tương đối, nhưng nó không hẳn là sai. Chính vì linh hoạt cho nên nó luôn cho phép đáp ứng mọi nhu cầu của con người: cần du di có thể du di, cần tuyệt đối có thể tuyệt đối. Thậm chí có trường hợp, loại thước đo dường như hoàn toàn tương đối này lại là duy nhất đúng. Chẳng hạn, để xác định các huyết trên cơ thể thì chỉ có dùng *thốn* mới luôn bảo đảm chính xác, bởi một lẽ đơn giản là mỗi người cao thấp béo gầy (mập ốm) khác nhau cho nên vị trí các huyết chỉ có thể xác định bằng kích thước của chính mình.

Chương Ba:

**VĂN HÓA TỔ CHỨC CỘNG ĐỒNG:
ĐỜI SỐNG TẬP THỂ**



Tiểu dẫn

Thành tố quan trọng thứ hai của một hệ thống văn hóa là văn hóa tổ chức cộng đồng. Thành tố này gồm hai bộ phận: Tổ chức đời sống tập thể và tổ chức đời sống cá nhân. Chương này dành cho bộ phận thứ nhất - tổ chức đời sống tập thể.

Tổ chức đời sống tập thể bao gồm những vấn đề thuộc tầm vĩ mô, liên quan đến cuộc sống của cả cộng đồng, trong đó quan trọng nhất là ba lĩnh vực: tổ chức quốc gia, tổ chức nông thôn và tổ chức đô thị. Hiển nhiên, trong quốc gia có nông thôn và đô thị, nhưng tổ chức quốc gia không phải là phép cộng của cách tổ chức nông thôn và đô thị, vì vậy đó là ba vấn đề cần được nhìn nhận riêng.

Đó là bức tranh chung của bất kì nền văn hóa nào. Sự khác biệt giữa các nền văn hóa thường không nằm ở số lượng các thành tố mà là ở mối quan hệ giữa chúng. Với các nền văn hóa phương Tây đã chuyển từ du mục sang đô thị thì tổ chức đô thị hẳn phải giữ một vai trò quan trọng. Còn đối với một nền văn hóa gốc nông nghiệp điển hình như Việt Nam thì tổ chức nông thôn lại là lĩnh vực quan trọng nhất. Nó chi phối cả truyền thống tổ chức quốc gia lẫn tổ chức đô thị, cả diện mạo xã hội lẫn linh cách con người. Nắm vững những đặc thù của tổ chức nông thôn tức là nắm được chìa khóa trong việc tổ chức đời sống cộng đồng của người Việt Nam.

Sau làng thì đến nước. Sau tổ chức nông thôn thì đến tổ chức quốc gia. Đô thị và tổ chức đô thị giữ vai trò mờ nhạt nhất trong truyền thống văn hóa Việt Nam. Từ khi nước ta đi vào giao lưu với phương Tây và tại thời điểm hiện nay, mối tương quan đó đang thay đổi theo chiều hướng tăng cường vai trò của đô thị trong xã hội.

§10. TỔ CHỨC NÔNG THÔN

Quốc sống nông nghiệp phụ thuộc vào thiên nhiên; thiên tai không chờ ai mà chia đều cho tất cả mọi người: *Lạt thì lút cả làng*. Vì vậy, con người Việt Nam phải liên kết với nhau, dựa vào nhau mà sống. Cho nên nét đặc trưng số một của làng xã Việt Nam là **tính cộng đồng**: Làng xã Việt Nam được tổ chức rất chặt chẽ đồng thời theo nhiều nguyên tắc khác nhau [Trần Từ 1984].

10.1. Tổ chức nông thôn theo huyết thống: Gia đình và Gia tộc

Những người cùng quan hệ huyết thống gắn bó mật thiết với nhau thành đơn vị cơ sở là GIA ĐÌNH và đơn vị cấu thành là GIA TỘC (đòng họ). Gia tộc trở thành một cộng đồng gắn bó¹ có vai trò hết sức quan trọng đối với người Việt Nam.

Nhìn chung thì ở phương Đông, gia đình có vai trò quan trọng hơn rất nhiều so với ở phương Tây (nơi coi trọng con người cá nhân). Tuy nhiên, so ngay trong phương Đông thì lại thấy có một sự khác biệt rất tế nhị: ở Trung Hoa (= văn hóa nông nghiệp gốc du mục), với bản tính động, phải lấy gia đình làm gốc (Nho giáo rất coi trọng gia đình), còn ở Việt Nam (= văn hóa nông nghiệp thuần

¹ Việc tổ chức nông thôn theo huyết thống với tính chất *cộng xa thị tộc* chính là bước khởi đầu trong lịch sử tiến hóa của làng xã.

túy) thì vai trò gia tộc lớn hơn². Sở dĩ như vậy vì Việt Nam là một nền văn hóa nông nghiệp điển hình, nơi gia đình hạt nhân không đủ đối phó với môi trường tự nhiên (và xã hội), nên cần đến vai trò của gia tộc và cùng với nó là *cộng đồng làng xã*. Không phải ngẫu nhiên mà trong tiếng Việt, khái niệm truyền thống của Việt Nam là “làng nước”, còn “nhà nước” chỉ là sự sao phỏng khái niệm “quốc gia” của Trung Hoa, Việt Nam chỉ nói nhiều đến gia đình từ khi Nho giáo được đề cao (đặc biệt là từ thời Lê trở về sau).

Ở Việt Nam, làng và gia tộc (họ) nhiều khi đồng nhất với nhau. Dấu vết hiện tượng “làng là nơi ở của một họ” còn lưu lại trong hàng loạt tên làng: Đặng Xá (xá = nơi ở, *Đặng Xá* = làng của họ Đặng), Ngô Xá, Đỗ Xá, Trần Xá, Nguyễn Xá, Châu Xá, Lê Xá,... Trong làng, người Việt: cho đến giờ vẫn thích sống theo lối *dại gia đình*: các cụ già rất lấy làm hãnh diện nếu họ đứng đầu một gia đình quần tụ được 4 thế hệ (*tứ đại đồng đường*). Ở Tây Nguyên phổ biến tình trạng các thế hệ của một đại gia đình, một gia tộc ở tập trung dưới một mái *nhà dài*; loại nhà này có thể dài tới trên 30 mét, với số lượng thậm chí lên tới 150-160 người, chia thành từng bếp theo các gia đình nhỏ; họ làm chung, hưởng chung theo sự phân phối bình quân do người phụ nữ chủ nhà điều hành.

Sức mạnh gia tộc thể hiện ở tình thân dùm bọc, thương yêu nhau. Người trong họ có trách nhiệm cứu mang nhau về mặt vật chất: *Xây cha còn chú, xây mẹ bù dì*; hỗ trợ nhau về trí tuệ, tinh thần: *Nó lú nhưng chú nó khôn*; và đùm bọc nhau, làm chỗ dựa cho nhau về chính trị: *Một người làm quan, cả họ được nhờ*.

Quan hệ theo huyết thống là quan hệ theo lối *hàng dọc*, theo *thời gian*. Nó là cơ sở của **tính tôn tử**: người sinh ra trước là bậc

² Các khái niệm như “chủ dơi (cứu tộc)”, “trưởng họ (tộc trưởng)”, “nha thờ họ (tư đường)”, “gia phả”, “ruộng họ”, “giỗ họ”, “giỗ tổ”, “mùng họ”, v.v. đều liên quan đến gia tộc chứ không phải gia đình

trên, người sinh ra sau là bậc dưới. Có tôn ti trực tiếp và tôn ti gián tiếp.

Về nguyên tắc, lối liên kết theo huyết thống này không có gì đặc biệt, bởi vì trên thế giới đâu đâu cũng thế. Cái đặc biệt không nằm ở đơn vị liên kết, mà là ở mức độ liên kết. Trong lí thuyết hệ thống, sự khác biệt về thành phần cấu tạo bao giờ cũng ít gặp hơn sự khác biệt về cấu trúc, về cách thức và mức độ quan hệ. Người Việt Nam khác các dân tộc khác, nhất là các dân tộc có nền văn hóa gốc du mục, ở chỗ có hệ thống tôn ti *trực tiếp* rất chi li, phân biệt rạch ròi tới 9 thế hệ (gọi là *cửu tộc*):

Kị/Cố	Cụ	Ông	Cha	TÔI	Con	Cháu	Chắt	Chút
-------	----	-----	-----	------------	-----	------	------	------

Hệ thống cửu tộc này thuộc loại rất ít gặp trên thế giới, bởi lẽ trong tiếng Việt, tất cả các thế hệ của cửu tộc đều được thể hiện bằng những *từ đơn* (một âm tiết), điều đó nói lên rằng những sự phân biệt này đều có nguồn gốc rất lâu đời. Trong khi đó, ở phần lớn các ngôn ngữ khác chỉ phân biệt 1 thế hệ phía trên và 1-2 thế hệ phía dưới; các thế hệ xa hơn được diễn giải bằng từ ghép, so sánh trong tiếng Anh: father (cha) - grandfather (ông) - great-grandfather (cụ) - forefather (cụ kị). Ngay cả tiếng Trung Hoa cũng vậy:

Cao tằng tổ	Tằng tổ	Tổ phụ	Phụ	NGÀ	Tử	Tôn	Tằng tôn	Huyền tôn (Cao tằng tôn)
-------------------	------------	-----------	-----	------------	----	-----	-------------	--------------------------------

Tôn ti *gián tiếp* xác định qua khâu trung gian: con của người sinh ra trước thuộc bậc trên, là *anh/chị* (mặc dù có thể ít tuổi hơn); con của người sinh ra sau thuộc bậc dưới, là *em* (mặc dù có thể nhiều tuổi hơn) - đó là khái niệm "con chú con bác", "anh em họ". Sự phân biệt này hết sức nghiêm ngặt; các cụ thường dạy con

cháu: *Xanh dầu con nhà bác, bạc dầu con nhà chú; Bé bằng củ khoai, củ vùi mà gọi.*

Tính tôn ti dẫn đến mặt trái là *óc gia trưởng*. Tổ chức nông thôn theo huyết thống dẫn đến sự đối lập giữa các họ, dẫn đến cực trái ngược của tính cộng đồng là *tính tự trị*. Tổ chức nông thôn theo huyết thống phát triển theo hướng ngày càng coi trọng vai trò của gia đình hạt nhân, nuôi dưỡng *tính tự hữu*.

10.2. Tổ chức nông thôn theo địa bàn cư trú: Xóm và Làng

Những người sống gần nhau có xu hướng liên kết chặt chẽ với nhau. Sản phẩm của lối liên kết này là khái niệm LÀNG, XÓM (thuở xưa gọi là kề: kê Gỗ, kê Sặt, kê Mạ,...).

Việc tổ chức nông thôn theo địa bàn cư trú cũng chính là bước thứ hai trong lịch sử phát triển của làng xã Việt Nam. Khi công xã thì tốc tan rã và chuyển thành công xã nông thôn thì các thành viên của làng không chỉ gắn bó với nhau bằng các quan hệ máu mủ mà còn gắn bó cả bằng những quan hệ sản xuất. Tuy nhiên, những quan hệ sản xuất nay ở Việt Nam cũng khác hẳn phương Tây.

Ở phương Tây, các gia đình sống gần nhau cũng có quan hệ với nhau, nhưng họ sống theo kiểu trang trại, quan hệ lỏng lẻo, phần nhiều mang tính chất xã giao. Trong bài *Ngày 18 tháng Sáu mùa của Bônápác*, K. Marx đã nhận xét một cách dí dỏm rằng nông thôn phương Tây là "cái bao tải khoai tây" (mà trong đó mỗi gia đình là một củ khoai tây!). Ở Việt Nam thì khác: Thứ nhất, để đáp ứng nhu cầu đối phó với môi trường tự nhiên, nhu cầu của nghề trồng lúa nước mang tính thời vụ cần đồng người, người dân Việt Nam truyền thống không chỉ cần đẻ nhiều mà còn cần liên kết chặt chẽ với nhau (làm đối công). Thứ hai, để đối phó với môi trường xã hội (nạn trộm cướp,...), cả làng phải hợp sức mới có hiệu quả. Chính vì vậy mà người Việt Nam liên kết với nhau chặt chẽ tới

mức *bán anh em xa, mua láng giềng gần*. Nguyên tắc này bổ sung cho nguyên tắc *Một giọt máu đào hơn ao nước lã*: Người Việt Nam không thể thiếu được bà con hàng xóm, nhưng đồng thời cũng không thể thiếu được anh em họ hàng.

Cách tổ chức nông thôn theo địa bàn cư trú dựa trên quan hệ *hàng ngang*, theo *không gian*. Nó là nguồn gốc của *tính dân chủ*, hễ lẽ muốn giúp đỡ nhau, muốn có quan hệ lâu dài thì phải tôn trọng, bình đẳng với nhau. Đó là loại hình dân chủ sơ khai, dân chủ làng mạc; trong lịch sử, nền dân chủ nông nghiệp này có trước. Lối sống du mục thường xuyên di lại cần sự cai quản chặt chẽ, có trên có dưới - đó là *quân chủ*, trên ra lệnh dưới phải tuân theo. Ở phương Tây, thời kì Trung cổ với nền quân chủ hà khắc kéo dài, theo nguyên lí "dương cực sinh âm", đã dẫn đến sự ra đời của xã hội tư bản với nền *dân chủ tư sản* như một sản phẩm tất yếu thay thế cho nền quân chủ hà khắc đó.

Tính dân chủ bình đẳng kéo theo mặt trái là thói dựa dẫm ỷ lại và thói đố kị, cào bằng.

10.3. Tổ chức nông thôn theo nghề nghiệp và sở thích: Phường và Hội

Trong một làng, phần lớn người dân đều làm nông nghiệp; tuy nhiên nhiều làng có những bộ phận cư dân sinh sống bằng nghề khác, những người này liên kết chặt chẽ với nhau, khiến cho nông thôn Việt Nam có thêm một nguyên tắc tổ chức thứ ba là tổ chức theo nghề nghiệp, tạo thành đơn vị gọi là PHƯỜNG.

Ở nông thôn có thể gặp hàng loạt phường như phường *gốm* làm đồ sành sứ, phường *nê* làm nghề xây cất, phường *chài* làm nghề đánh cá, phường *vải* làm nghề dệt vải, rồi những phường *nón*, phường *giấy*, phường *mộc*, phường *thợ tiện*, phường *dúc đồng*,... Có những nghề không phải là kế sinh nhai, người ta cũng hợp thành

phường, như phường *chèo*, phường *tuồng*. Lại có cả những phường của trẻ con như phường *chăn trâu*, phường *cất cỏ*,...

Bên cạnh phường để liên kết những người cùng nghề, ở nông thôn Việt Nam và mở rộng ra sau này là xã hội Việt Nam nói chung, còn có HỘI là tổ chức nhằm liên kết những người cùng sở thích, cùng thú vui, cùng đẳng cấp; Hội tư văn liên kết các quan văn cùng làng, hội văn phả liên kết các nhà nho trong làng không ra làm quan, hội võ phả liên kết những người theo nghề võ trong làng, hội hồ lão liên kết các cụ ông trong làng, hội chữ bà liên kết các cụ bà đi chùa trong làng, rồi còn hội vật, hội tổ tôm, hội chọi gà, hội cờ tướng, v.v. "Phường" và "hội" rất gần nhau, nhưng phường thì mang tính chất chuyên môn sâu hơn và bao giờ cũng giới hạn trong quy mô nhỏ (hiện nay, tổ chức của những người cùng nghề trong một phạm vi lớn gọi là "hội": *Hội nông dân tập thể Việt Nam, Hội ngôn ngữ học Việt Nam*, v.v.).

Cũng giống như tổ chức nông thôn theo địa bàn cư trú, tổ chức theo nghề nghiệp và sở thích là sự liên kết theo chiều ngang, cho nên đặc trưng của phường hội là tính *dân chủ* - những người cùng phường hội có trách nhiệm tương trợ giúp đỡ lẫn nhau. Chính khái niệm "phường nghề" của nông thôn này, như ta sẽ thấy (xem §12.2.2), về sau được chuyển hóa thành tổ chức phường của đô thị.

10.4. Tổ chức nông thôn theo truyền thống nam giới: Giáp

Đây là hình thức tổ chức có lẽ là xuất hiện muộn sau này. Nó tạo nên cái đơn vị gọi là GIÁP. Đứng đầu giáp là ông *cai giáp* (*câu đương*); giúp việc cho cai giáp là các ông *lệnh* - lệnh nhất, lệnh hai, lệnh ba (từ chữ lệnh mà ra). Đặc điểm của nó là: (a) chỉ có

dần ông tham gia vào giáp³, và (b) mang tính chất "cha truyền con nối", cha ở giáp nào thì con cũng vào giáp ấy. Trong nội bộ giáp phân biệt ba lớp tuổi chủ yếu: *ti ấu* (từ nhỏ đến 18 tuổi), *dinh* (hoặc *tráng*: dinh = đứa; tráng = khỏe mạnh) và *lão*⁴.

Khi một gia đình nông thôn sinh con trai, bố đứa bé hiện một lễ mọn trình giáp của mình để xin cho đứa bé được vào giáp. Nó thuộc lớp tuổi gọi là *ti ấu*. Mỗi khi hàng giáp có hội họp cổ bản, trẻ con đều được hưởng phần xôi thịt do cha chúng mang về.

Khi lên 18 tuổi phải làm lễ trình giáp để được lên *dinh* hoặc lên *tráng* (*dinh* = đứa; *tráng* = khỏe mạnh). Đình tráng là thành viên chính thức của giáp, vừa có nghĩa vụ, vừa có quyền lợi: Nghĩa vụ thì có nghĩa vụ với làng và nghĩa vụ với nước. Nghĩa vụ với làng là phục vụ trong các dịp lễ tết đình đám, nghĩa vụ với nước là đóng sưu thuế và di lính di phu. Quyền lợi thì có quyền lợi vật chất và quyền lợi tinh thần. Quyền lợi tinh thần là có chỗ ngồi trên một chiếu nhất định trong các kì họp hành, ăn uống (ban đầu là chiếu dưới, sau theo tuổi mà chuyển dần lên các chiếu trên). Quyền lợi vật chất là được nhận một phần *ruộng công* để cày cấy; khi thu hoạch, ngoài phần hoa màu phải nộp cho giáp, phần còn được giữ lại là một nguồn lợi rất lớn.

Ở Việt Nam, ruộng công (gọi là *công điền*, *công thổ*) tồn tại suốt lịch sử, cho tới tận cải cách ruộng đất. Đây là một hiện tượng ít gặp, bởi lẽ lịch sử chế độ ruộng đất xưa nay vốn là một quá trình tư hữu hóa. Ở các

³ Đặc điểm này cho thấy cách tổ chức này ra đời muộn, khi vai trò người đàn ông đã lấn át vai trò truyền thống của người phụ nữ.

⁴ Trần Tử [1984: 46] gọi *giáp* là hình thức *tập hợp người theo lứa tuổi*, tuy nhiên, cách nói này không chính xác lắm, bởi "tập hợp người theo lứa tuổi" có nghĩa là những người cùng một lớp tuổi thì nằm trong cùng một giáp (cung như họ gồm những người cùng huyết thống, xóm gồm những người cùng địa vực,...). Thực ra, việc phân chia theo lớp tuổi là sự phân chia trong nội bộ mỗi giáp.

nền văn hóa gốc du mục thì quá trình tư hữu hóa này diễn ra rất nhanh chóng và triệt để. Chẳng hạn như ở Trung Hoa thì đến đời Tần, quá trình tư hữu hóa ruộng đất về cơ bản đã hoàn tất. Ở Việt Nam, quá trình này diễn ra rất chậm chạp, thêm vào đó, thường xuyên có hiện tượng công hữu hóa trở lại. Người già không có con nối dõi thì cúng ruộng đất cho làng để làng lấy hoa lợi lo việc hương khói cho mình - đó là *ruộng hậu*, một loại *tự điền* (ruộng thờ). Thuộc loại tự điền còn có *Thần tự điền* (ruộng thờ thần), *Phật tự điền* (ruộng thờ Phật), *Văn chỉ điền* (ruộng thờ đức Khổng Tử), *Võ phá điền* (ruộng thờ thầy dạy võ), . Sau các cuộc chiến tranh liên miên, ruộng tư vắng chủ cũng được nhập vào ruộng công. Theo điều tra của Ủy ban cải cách ruộng đất trung ương thì đến năm 1945, ở miền Bắc Việt Nam, ruộng công chiếm 25% tổng diện tích canh tác [Trần Từ 1984: 21]. Ruộng công và việc quân cấp công điền là một nhân tố quan trọng không chỉ trong việc hình thành tính công đồng (của giáp và làng xã) mà còn góp phần vào việc duy trì tinh thần dân chủ làng mạc do tính công đồng sinh ra.

Vinh dự tối cao của thành viên hàng giáp là *lên lão*. Thông thường tuổi lên lão là 60. Tuy nhiên, nhiều làng có lệ riêng quy định tuổi lên lão là 55 hoặc 50 [Nhất Thanh 1992: 492]. Thậm chí có làng còn hạ tuổi lên lão xuống 49 [Trần Từ 1984: 56], bởi lẽ 49 thường là tuổi hạn, tổ chức lên lão sớm cho chắc chắn. Lên lão là lên ngồi chiếu trên; lão là lớp tuổi được cả giáp, cả làng trọng vọng. Cách tổ chức nông thôn theo "giáp" ra đời muộn, nhưng nó lại xây dựng trên nguyên tắc trọng tuổi già là truyền thống rất lâu đời. Sở dĩ như vậy là vì, khác với phương Bắc gốc du mục có truyền thống trọng sức mạnh, cư dân nông nghiệp phương Nam, cùng với truyền thống trọng phụ nữ (do nếp sống thiên về tình cảm) là *truyền thống trọng tuổi già*, bởi lẽ nghề nông sống phụ thuộc nhiều vào thiên nhiên cần những người có kinh nghiệm, mà càng già thì càng giàu kinh nghiệm.

Ở các cộng đồng dân tộc miền núi, nơi hầu như không chịu ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa, từ ngàn xưa cho đến tận ngày nay *già làng, hội đồng già làng* vẫn thực sự nắm toàn bộ quyền hành.

Ở vùng người Việt (miền xuôi), quyền hành thực sự trong làng đã được chuyển giao cho lớp trẻ hơn, tuy nhiên, truyền thống trọng lão vẫn được duy trì - người ta vẫn *kính lão đắc thọ*; *kính già, già để tuổi cho*. Khi làng có việc, các cụ già tùy theo tuổi tác, được ngồi ngang hàng với các quan viên chức sắc; quy định phổ biến là các cụ già 60 tuổi được ngồi ngang với tú tài, 70 tuổi ngang với cử nhân, 80 tuổi ngang với tiến sĩ⁵. Có nơi tôn xưng gọi các cụ già là *quan lão*. Vị trí do tuổi tác mang lại gọi là *xì tước* (*xì* = răng = tuổi tác - người già gầy răng) hoặc *thiên tước* (tước vị trời cho): *Triều đình trọng tước, hương đảng trọng xì*.

Kính trọng thì được rất mực kính trọng, nhưng vì quyền hành thực sự không còn cho nên lên lão cũng có nghĩa là vào tuổi nghỉ ngơi, các cụ được miễn sưu thuế, miễn đi phu đi lính, cũng được miễn luôn quyền nhân phần ruộng công của làng. Vì vậy, lễ lên lão cũng còn gọi là *ra lão xuất lão vô sự, mũ ni che tai*, gác bỏ ngoài tai mọi sự đời.

Xét về nguồn gốc, ban đầu hẳn là giáp ở Việt Nam đã được tổ chức theo địa bàn cư trú, về sau, nguyên tắc "cha truyền con nối" đã phá vỡ mối liên hệ địa lí, các giáp trong làng trở nên đan cài vào nhau. Tuy nguyên tắc địa bàn cư trú không còn được tuân thủ, nhưng tên gọi các giáp phần nhiều vẫn giữ lại dấu tích xưa. Theo tài liệu của Bùi Thiết [1986, tr. 64], trong 902 giáp, đã có tới 815 giáp với tên gọi chỉ phương hướng (ví dụ: *Thượng, Hạ, Đông, Đoài*,...) hoặc tính chất nơi cư trú (ví dụ: *địa, chùa, chợ, ...*)⁷.

⁵ Lục thập dư tú tài đồng, thất thập dư cử nhân đồng, bát thập dư tiến sĩ đồng.

⁶ Đoài là phía Tây (quẻ Đoài trong Bát quái hầu thiên nằm ở hướng tây, x. §7.3).

⁷ Bùi Thiết nhấn mạnh vào tính chất địa vực cư trú và dựa vào những câu như "Mẫu Cường và vợ là Hoàng Thị Liên người giáp Đản Hành Nhị" mà cho rằng giáp không giới hạn trong nam giới [tr. 65]. Nếu giáp chỉ tổ chức theo nơi cư trú thì nó khác xóm ở chỗ nào? Còn việc mở rộng giáp ra ngoài

Xét về cấu tạo nội bộ, giáp là một tổ chức mang tính hai mặt - nó vừa được tổ chức theo chiều dọc (theo lớp tuổi), lại vừa được tổ chức theo chiều ngang (những người cùng làng). Cho nên, một mặt, giáp mang *tính tôn ti*, nó là một môi trường tiến thân bằng tuổi tác: *Sống lâu lên lão làng*. Mặt khác, giáp lại cũng có *tính dân chủ*: tất cả mọi thành viên cùng lớp tuổi đều bình đẳng như nhau, cứ đến tuổi ấy thì sẽ có địa vị ấy.

10.5. Tổ chức nông thôn về mặt hành chính: Thôn và Xã

Về mặt hành chính, làng được gọi là *xã* (đôi khi một xã cũng có thể gồm vài làng), xóm được gọi là *thôn* (đôi khi một thôn cũng có thể gồm vài xóm).

Trong xã, sự phân biệt rõ rệt nhất là phân biệt dân *chính cư* và dân *ngụ cư* (còn gọi là dân *nội tịch* và dân *ngoại tịch*). Dân chính cư là dân gốc ở làng ấy, còn dân ngụ cư là dân từ nơi khác đến trú ngụ. Sự phân biệt này hết sức gắt gao: dân chính cư có đủ mọi quyền lợi, còn dân ngụ cư không có bất kì một quyền lợi gì: không được tham gia vào các giáp, chỉ được dựng nhà ở rìa làng, phải sống bằng những nghề hèn mọn mà dân chính cư không chịu làm như làm thuê làm mướn, làm mỗ,... mà lại vẫn phải nộp thuế nộp sưu, vẫn bị điều đi phu đi lính.

Nhiều người thường dẫn sự đối lập dân chính cư và dân ngụ cư này như một ví dụ điển hình cho sự phân biệt đối xử, coi khinh coi rẻ thân phận con người trong xã hội phong kiến; quan niệm này lại được củng cố thêm bởi việc trong các sáng tác dân gian, dân ngụ

nam giới có thể đa diện ra sau này, hoặc ở một số địa phương (tác giả sử dụng tài liệu thống kê địa danh đầu tk. XX của ba huyện đồng bằng Bắc Bộ).

cư thường được miêu tả như những người sắc sảo thông minh (như chị mō trong cảnh "xã trưởng - mẹ Đốp" ở vở chèo *Quan âm Thị Kính*). Thực ra thì sự đối lập dân chính cư và dân ngụ cư không phải là con đẻ của chế độ phong kiến, nó chính là sản phẩm của cơ chế văn hóa nông nghiệp; đó là một *phương tiện duy trì sự ổn định của làng xã*. Nó nhằm hạn chế việc người nông dân bỏ làng đi ra ngoài, cũng như hạn chế không cho người ngoài vào sống ở làng. Bất kì ai, ở bất kì làng nào, nếu bỏ làng mình ra đi thì sẽ không đâu dung nạp, sẽ rơi vào thân phận đáng sợ của dân ngụ cư*.

Người ta lại cũng hay nói tới việc người Việt Nam đòi đòi kiếp kiếp gắn bó với làng quê, với "quê cha đất tổ", với nơi "chôn nhau cắt rốn" như một thứ tình yêu quê hương đặc biệt. Thực ra, đó không phải là cái gì khác mà chính là một hệ quả của sự phân biệt dân chính cư và dân ngụ cư được điều khiển một cách vô thức bởi nhu cầu ổn định làng xã. người ta sợ rơi vào thân phận dân ngụ cư nên không dám đi đâu. Ngày nay, khi sự phân biệt đó không còn, các cụ, mặc dù về tình cảm vẫn gắn bó với quê cha đất tổ, đã hoàn toàn có thể yên tâm rời bỏ làng quê đi theo con cháu vào sống nơi thành phố.

Việc phân biệt dân chính cư và dân ngụ cư như một công cụ để duy trì sự ổn định của làng xã còn thể hiện rõ ở *những điều kiện cho phép chuyển dân ngụ cư thành dân chính cư*. Muốn chuyển thành dân chính cư, dân ngụ cư phải thỏa mãn 2 điều kiện: đã cư trú ở làng từ 3 đời trở lên và phải có một ít điền sản (tài sản dưới dạng ruộng đất). Điều kiện thứ nhất đảm bảo rằng con cháu kẻ ngụ cư đã yên tâm với cuộc sống ở đây. Điều kiện thứ hai đảm bảo sự gắn bó với đất đai - ruộng đất không để gì bỏ vào túi mà mang theo như tiền được.

* Bối vậy mà chỉ có trong trường hợp bất đắc dĩ làm - vi phạm nhưng tục lệ lâu đời của làng, nhất là trong chuyện hôn nhân - và phải là những người có bản lĩnh lắm thì mới dám bỏ làng mà đi. Chính đây một trong những lý do giải thích tại sao nhân vật mò trong các sáng tác dân gian thường là những người sắc sảo thông minh.

Dân chính cư trong xã chia làm 5 hạng:

- 1) *Chức sắc* gồm những người đỗ đạt hoặc có phẩm hàm vua ban;
- 2) *Chức dịch* gồm những người đang giữ những chức vụ nhất định trong bộ máy hành chính cơ sở;
- 3) *Lão* gồm những người thuộc hạng lão trong các giáp;
- 4) *Đình* gồm trai đình trong các giáp;
- 5) *Ti ấu* là hạng trẻ con của các giáp⁹.

Hai hạng trên cùng (chức sắc, chức dịch) và một phần hạng thứ ba (những người cao tuổi nhất trong hạng lão) tạo thành một bộ phận gọi là *Quan viên hàng xã*. Quan viên hàng xã thường lại chia thành ba nhóm: kì mục, kì dịch và kì lão. Nhóm kì lão bao gồm những người cao tuổi nhất trong xã đóng vai trò tư vấn cho Hội đồng kì mục. Nhóm kì mục¹⁰ (ở miền Bắc và Trung gọi là *Hội đồng kì mục*, do *Tiên chỉ* và *Thứ chỉ* đứng đầu; ở các thôn ấp miền Nam sau này gọi là *Hội tế*, do *Hương cả* đứng đầu) có trách nhiệm bàn bạc tập thể và quyết định các công việc của xã. Nhóm kì dịch¹¹, hay *lí dịch*, thường do Hội đồng kì mục cử ra, có nhiệm vụ thi hành mọi quyết định của Hội đồng kì mục.

Như vậy, trực tiếp làm việc, tiếp xúc với dân, với quan trên là lí dịch. Đối tượng quản lí chủ yếu của lí dịch là ba hạng dân bên dưới - lão, đình và ti ấu - đó chính là ba lớp tuổi nằm trong các giáp, do các giáp cai quản. Chính nhờ biết dựa vào giáp như một thể chế tổ chức truyền thống hoàn toàn tự nguyện và rất ổn định

⁹ Một số làng trong khoa bảng còn đặt ra thêm hạng *thí khoá sinh xếp* vào sau Chức dịch nhưng trước Lão.

¹⁰ *Kì*: gia cả; *mục*: chủ yếu. Kì mục - những người già, giữ vai trò chủ chốt trong xã.

¹¹ *Dịch*: động. Kì dịch, lí dịch - những người đang hoạt động, làm việc xã.

(do mang tính cha truyền con nối) nên bộ máy hành chính của các làng xã Việt Nam cổ truyền rất gọn nhẹ. Đứng đầu ban lí dịch này là *Lí trưởng* (hay *Xã trưởng*); dưới ông ta có *Phó lí* (giúp việc), *Hương trưởng* (lo việc công ích) và *Trưởng tuần* (hay *Xã tuần*, lo việc an ninh tuần phòng). Phương tiện quản lí chủ yếu của lí dịch chỉ có hai loại *số* - *số dinh* và *số điền*: một tay nắm nhân lực (trai dinh), và một tay nắm kinh tế (ruông đất).

Cách thức tổ chức bộ máy hành chính xã thôn Việt Nam như vậy đã được hình thành dần dần như một sản phẩm lịch sử của quá trình phát triển văn hóa dân tộc.

10.6. Tinh cộng đồng và tinh tự trị - hai đặc trưng cơ bản của nông thôn Việt Nam

10.6.1. Việc tổ chức nông thôn đồng thời theo nhiều nguyên tắc khác nhau như vừa trình bày tạo nên *tính cộng đồng* làng xã. Tính cộng đồng là sự liên kết các thành viên trong làng lại với nhau, mỗi người đều hướng tới những người khác - nó là đặc trưng dưỡng tính, hướng ngoại.

Sản phẩm của tính cộng đồng ấy là một tập thể làng xã mang *tính tự trị*: các làng tồn tại biệt lập với nhau¹² và độc lập với triều đình phong kiến. Tính tự trị khẳng định sự độc lập của làng xã, không liên hệ với bên ngoài; làng nào biết làng ấy, mỗi làng là một vương quốc khép kín - nó là đặc trưng âm tính, hướng nội.

Trải qua các triều đại, nhà nước phong kiến luôn luôn tìm cách nắm bô máy tổ chức xã thôn càng ngày càng chặt chẽ hơn nhưng luôn thất bại. Cố gắng lớn nhất của chính quyền phong kiến mà ta biết đến là vào đời Trần Thái Tông (1225-1258), nhà nước cử ra những "xã quan" đại diện cho quyền lợi của chính quyền trung ương về nắm canh bô máy

¹² Hiện tượng "kết cha" (kết nghĩa anh em giữa các làng) không phải là phổ biến.

làng xã nhưng đến đời Trần Thuận Tôn (1388-1397) thì phải bãi bỏ. Đời Lê cô gắng này lại được lập lại (Lê Thánh Tông đổi "xã quan" thành "xã trưởng"), nhưng từ thế kỉ XV trở đi, triều đình lại phải lùi bước, xã trưởng trả về cho dân cử. Ý đồ này được lập lại một lần thứ ba dưới thời Pháp thuộc. Năm 1904 ở Nam Kỳ và 1921 ở Bắc Kỳ, thực dân Pháp ban bố những nghị định nhằm cải tổ lại bộ máy hành chính cấp xã (mà người đương thời gọi là chính sách *Cải lương hương chính*). Nhưng, cũng như những lần trước, cuộc cải tổ này cũng không tránh khỏi thất bại, cho nên năm 1927 chính quyền thực dân phải ban bố một nghị định mới có chiều cỡ nhiều hơn đến cơ cấu cổ truyền và năm 1941 thì vai trò của dân làng trong việc tổ chức bộ máy hành chính làng xã lại được nở rộng hơn nữa.

Như thế, tính tự trị cao độ của làng xã Việt Nam là một thực tế hiển nhiên mà nhà nước phong kiến đành bất lực. Làng xã Việt Nam như một thứ vương quốc nhỏ với luật pháp riêng (mà các làng gọi là hương ước) và tiểu triều đình riêng (trong đó hội đồng kì mục là cơ quan lập pháp, lí dịch là cơ quan hành pháp; nhiều làng còn xưng hồn cụ cao tuổi nhất làng là *tứ trụ*¹⁴). Truyền thống ***phép vua thua lệ làng*** chính là một quy luật thể hiện quan hệ dân chủ đặc biệt giữa nhà nước phong kiến với làng xã ở Việt Nam. Cố vấn Phạm Văn Đồng [1994] từng nhận định: "Trong lịch sử lâu đời của dân tộc, làng... vừa có tính *dãng cấp* phong kiến (= tôn ti), vừa có tính *cộng đồng* (= dân chủ) rất đáng quý. Lúc bấy giờ câu nói "Phép vua thua lệ làng" có cái đạo lí chân chính của nó... thể hiện một dạng *dân chủ* mà phải biết nhìn với con mắt lịch sử thì mới thấy hết ý nghĩa độc đáo".

Chính quyền cai trị của thực dân Pháp cũng không thể không tính đến thực tế này. Ngay từ năm 1874, trong *Giáo trình về tổ chức hành chính ở An Nam* (Cours d'Administration annamite),

¹⁴ Tứ trụ là bốn chức quan cốt trụ của triều đình phong kiến: Cần chánh điện đại học sĩ, Văn minh điện đại học sĩ, Vô hiến điện đại học sĩ và Đông các đại học sĩ.

Luro đã nhận định rằng chế độ "làng xã tự quản" (commune autonome) ở nước ta là "một tổ chức mà trong đó không bao giờ có một viên kì mục nào hành động đơn độc cả, một tổ chức đã tồn tại theo truyền thống từ thời rất xa xưa, tổ chức đó chúng ta không nên động chạm tới kẻo làm dân chúng bất bình, xử xử rồi loạn".

Người Pháp bắt buộc phải thừa nhận tính tự trị của làng xã Việt Nam và, trong hoàn cảnh đó, họ thậm chí còn tìm thấy ở đây những khía cạnh tích cực có thể lợi dụng để phục vụ cho công cuộc dò hồ của mình. Năm 1905, sau 5 năm rưỡi giữ chức Toàn quyền Đông Dương, Paul Doumer trong cuốn hồi kí *Đông Dương thuộc Pháp (L'Indochine Française)* đã rút ra kết luận: "Theo tôi, duy trì trọn vẹn, thậm chí tăng cường cách tổ chức cũ kĩ mà chúng ta đã thấy, là một điều tốt. Theo cách tổ chức này thì *mỗi làng xã sẽ là một nước cộng hòa nhỏ*, độc lập trong giới hạn những quyền lợi địa phương. Đó là một tập thể được tổ chức rất chặt chẽ, rất có kỉ luật, và rất có trách nhiệm đối với chính quyền cấp trên về cá nhân những thành viên của nó, những cá nhân mà chính quyền cấp trên eo thế không cần biết tới, điều đó rất thuận lợi cho công việc của chính quyền". Một trong những ích lợi rất cụ thể của cách tổ chức này, theo Paul Doumer, là việc thu thuế: "Về điểm này, trước mắt chúng ta sẽ là lập thể những người phải đóng thuế, chứ không phải từng cá nhân... Thay vì lập sổ thuế cho từng cá nhân, chúng ta chỉ cần ấn định mức thuế chung cho từng xã... Làng xã là *một nước cộng hòa nhỏ* phải cống nạp. Chúng ta xác định mức cống nạp tùy theo sự giàu có tổng thể của từng xã, còn chính làng xã sẽ phải tìm cách thu cống phẩm." [Dương Kinh Quốc 1988: 198-199; chúng tôi nhấn mạnh - TNI].

Tính cộng đồng và tính tự trị chính là hai đặc trưng bao trùm nhất, quan trọng nhất của làng xã; chúng tồn tại song song, chúng là hai mặt của một vấn đề.

10.6.2. Biểu tượng truyền thống của tính cộng đồng là sân đình - bến nước - cây đa.

Làng nào cũng có một CÁI ĐÌNH. Đó là biểu tượng khái quát nhất, tập trung nhất của làng về mọi phương diện. Trước hết, nó là một *trung tâm hành chính*: Mọi công việc quan trọng trong làng đều diễn ra ở đây; hội đồng kì mục, lí dịch làm việc tại đây; thu sưu thu thuế tại đây; ai mắc tội thì đưa ra đây để xử; xử rồi thì lấy đây làm nơi tạm giam; quan trên về thì lấy đây làm hành cung. Thứ đến, đình là một *trung tâm văn hóa*: Các hội hè trong làng đều tổ chức tại đây; mọi cuộc ăn uống cũng tiến hành tại đây (do vậy mà có từ *đình đám*); sân đình cũng là nơi để diễn chèo, tuồng. Đình còn là một *trung tâm về mặt tôn giáo*: Thổ đất, hương đình được xem là quyết định vận mệnh của cả làng; đình cũng là nơi thờ thần Thành Hoàng, vị thần bảo trợ cho dân làng. Cuối cùng, đình là một *trung tâm về mặt tình cảm*: Nói đến làng là nghĩ đến cái đình với tất cả những tình cảm gắn bó thân thương nhất:

- *Qua đình ngả nón trông đình,*

Đình bao nhiêu ngói thương mình bấy nhiêu...

- *Đém qua tát nước dầu đình,*

Để quên cái áo bên cạnh hoa sen...

- *Trúc xinh trúc mọc dầu đình,*

Em xinh em đứng một mình cũng xinh...

- *Mình thương mình gửi chút tình*

Nuôi anh mua gỗ dựng đình làng ta...

Có người cho rằng đình có nguồn gốc Trung Hoa. Thực ra, "đình" chỉ là một tên gọi mới, phổ biến trong khu vực người Việt miền xuôi để chỉ một khái niệm cũ, một kiến trúc truyền thống đã có từ rất lâu đời mà cho đến tận ngày nay vẫn còn tồn tại độc lập ở Tây Nguyên với tên gọi *Nhà Rông*. Nhà rông và đình chỉ là những tên gọi khác nhau của cùng một khái niệm, chúng có cùng chức

năng và kiểu kiến trúc¹⁴, là hậu thân của những ngôi nhà làng thời Hùng Vương với sàn cao và mái cong hình thuyền mà ta vẫn thấy khắc trên các trống đồng.

Bên cạnh loại đình - nhà rộng dựng ở giữa làng, còn có loại đình trạm dựng ở bên đường cho người qua đường nghỉ chân và người dân đi làm tránh mưa nắng. *Đại Việt sử kí toàn thư* của Ngô Sĩ Liên viết: "Thương hoàng xuống chiếu rằng, trong nước, phàm chỗ nào có đình trạm đều phải tô tượng Phật để thờ. Trước là tục nước ta vì nắng mưa nên làm nhiều đình nghỉ cho người đi đường nghỉ chân, trát vách bằng vôi trắng, gọi là đình trạm" [Ngô Sĩ Liên 1967, II: 11].

Đình là biểu tượng truyền thống cho tính tổng hợp của văn hóa Việt Nam ở phạm vi làng xã. Sau này, trong quá trình giao lưu văn hóa, tính phân tích của văn hóa phương Tây thâm nhập vào làng xã đã thay thế cái đình tổng hợp bằng những kiến trúc phân tích với các chức năng riêng rẽ. Nhưng trước khi tiếp xúc với văn hóa phương Tây, sự giao lưu với văn hóa Trung Hoa gốc du mục cũng đã bước đầu làm tan rã chất tổng hợp của cái đình rồi. Số là ban đầu, đình là nơi lui tới của tất cả mọi người. Nhưng rồi dần dần, không biết từ lúc nào, người ta bỗng thấy rằng đình chỉ còn là chốn lui tới riêng của đàn ông: giáp gôm đàn ông, quan viên hàng xã cũng chỉ toàn đàn ông... Bị đẩy ra khỏi đình, giới *Phụ nữ* quần tụ lại nơi BẾN NƯỚC (ở những làng không có sông chảy qua thì có GIẾNG NƯỚC) – chỗ hàng ngày chị em gặp gỡ nhau cùng rửa rau, vo gạo, giặt giũ, chuyện trò. Giếng nước là biểu tượng điển hình cho phụ nữ tới mức đã có trường hợp khi hai làng thù oán nhau, nan dêm trai làng này đột nhập vào làng kia yếm hùa bằng cách *dóng cọc vào giữa giếng* - người ta tin rằng làm như thế, gái làng kia sẽ không chồng mà chửa cả!

¹⁴ Một số đình như đình Tây Đằng, đình Chu Quyến (Hà Sơn Bình); đình Đình Bảng (Hà Bắc),... vẫn giữ nguyên lối kiến trúc có sàn chằng khác gì nhà rộng.

CÂY ĐA cổ thụ mọc um tùm ở đầu làng, gốc cây có cái miếu thờ nho nhỏ lúc nào cũng khói hương nghi ngút - đó là chốn linh thiêng, nơi hội tụ của thánh thần: *Thần cây đa, ma cây gạo, cú cáo cây đề; Sợ thần sợ cả cây đa*. Cây đa, gốc cây có quán nước, còn là nơi nghỉ chân gặp gỡ của những người đi làm đồng, những khách qua đường¹⁵... Nhờ khách qua đường, gốc cây đa trở thành cánh cửa sổ liên thông làng với thế giới bên ngoài.

Biểu tượng truyền thống của tính tự trị là LUỸ TRE.

Rặng tre bao kín quanh làng, trở thành một thứ thành lũy kiên cố bất khả xâm phạm: đốt không cháy, trèo không được, đào đường hầm thì vướng rễ không qua. Lũy tre là một đặc điểm quan trọng làm cho làng xóm phường Nam khác hẳn ấp lí Trung Hoa có thành quách đắp bằng đất bao bọc. Thư của Hoài Nam Vương gửi Hán Vũ Đế (thế kỉ II trước công nguyên) nhận xét: "Nước Nam Việt không phải là nơi ấp lí có thành quách, họ ở gần khe suối, ở giữa rừng tre" [Lê Văn Hảo 1982: 76].

	TÍNH CỘNG ĐỒNG (+)	TÍNH TỰ TRỊ (-)
Chức năng	Liên kết các thành viên	Xác định sự độc lập của làng
Bản chất	Dương tính, hướng ngoại	Âm tính, hướng nội
Biểu tượng	Sân đình, bến nước, cây đa	Lũy tre
HẸ	- Tinh thần đoàn kết tương trợ;	- Tinh thần tự lập;
QUÁ	- Tinh tập thể hòa đồng;	- Tinh cần cù;
TỐT	- Nếp sống dân chủ bình đẳng	- Nếp sống tự cấp tự túc.
HẬU	- Sự thủ tiêu vai trò cá nhân.	- Ốc tư hữu, ích kỉ;
QUÁ	- Thói dựa dẫm, ỷ lại.	- Ốc bè phái, địa phương;
XẤU	- Thói cáo bạng, đổ kỉ.	- Ốc gia trưởng tôn ti.

Bảng 10.1: Tính cộng đồng và tính tự trị của làng xã

¹⁵ Nhắc đến cây đa và quán nước, ca dao có câu ví: *Cố quán tình phụ cây đa, Ba năm quán đổ, cây đa vẫn còn*.

Tính cộng đồng và tính tự trị là hai đặc trưng gốc rễ, chúng chính là nguồn gốc sản sinh ra hàng loạt những (tư tưởng và) những điểm trong tính cách của người Việt Nam. Những đặc điểm đó có thể tổng kết trong bảng 10.1.

10.6.3. Tính cộng đồng chú trọng nhân mạnh vào SỰ ĐỒNG NHẤT: cùng họ là *đồng tộc*, cùng tuổi là *đồng niên*, cùng nghề là *đồng nghiệp*, cùng làng là *đồng hương*....

Do đồng nhất (giống nhau - "cùng hội cùng thuyền", "cùng cảnh ngộ") cho nên người Việt Nam luôn sẵn sàng ***đoàn kết tương trợ*** giúp đỡ lẫn nhau, coi mọi người trong cộng đồng như anh chị em trong nhà: "*tay dật ruột xót*", "*chị ngã em nâng*", "*lá lành đùm lá rách*".... Do đồng nhất (giống nhau) cho nên người Việt Nam luôn có ***tính tập thể*** rất cao, gắn bó với tập thể, hòa đồng vào cuộc sống chung của tập thể. Sự đồng nhất (giống nhau) cũng chính là ngọn nguồn của ***nếp sống dân chủ - bình đẳng*** bộc lộ trong các nguyên tắc tổ chức nông thôn theo địa bàn cư trú, theo nghề nghiệp, theo giáp.

Mặt khác, lại cũng chính do đồng nhất (giống nhau) mà ở người Việt Nam, ***ý thức về con người cá nhân bị thủ tiêu***. Người Việt rất ít khi xưng *tôi*, mà luôn hòa tan vào các mối quan hệ xã hội với người này là *em*, với người kia là *cháu*, với người khác nữa là *anh/chị*.... (thậm chí thích dùng đại từ ngôi thứ nhất số nhiều *ta* (*ta* với *mình*)). Cách giải quyết xung đột theo lối *hòa cá làng* là hết sức phổ biến. Điều này khác hẳn với truyền thống văn hóa phương Tây, nơi con người được rèn luyện ý thức về cá nhân từ khi còn nhỏ, đến tuổi thành niên, con người đã hoàn toàn sống tách biệt khỏi gia đình, chính vì vậy mà khi về già người phương Tây thường cô đơn, còn cụ già Việt Nam thì sum vầy trong tình cảm của dân con cháu.

Sự đồng nhất (giống nhau) còn dẫn đến chỗ người Việt Nam hay có *thói dựa dẫm, ỷ lại* vào tập thể: *Nước trôi thì bè trôi, Nước nổi thì thuyền nổi*. Tỷ hai hơn nữa là tình trạng *Cha chung không ai khóc, Lắm sân không ai đóng cửa chùa...* Cùng với thói dựa dẫm, ỷ lại là tư tưởng *cầu an* (*an phận thủ thường*) và *cả nể*, làm gì cũng sợ rút dây động rừng nên có việc gì thường chủ trương *dóng cửa bảo nhau...*

Một nhược điểm trầm trọng thứ ba là *thói cào bằng, dõ kị*, không muốn cho ai hơn mình (để cho tất cả đều đồng nhất, giống nhau!): *Xấu đều hơn tốt lỏi; Khôn dộc không bằng gốc đàn; Chết một đống còn hơn sống một người...* Để cho tất cả đều "như nhau", một thời, đã có không ít những cơ quan, xí nghiệp diêm nhiên treo cao khẩu hiệu: *Tất cả đàn hàng ngang cùng tiến!*

Những thói xấu có nguồn gốc từ tính cộng đồng này khiến cho ở Việt Nam, khái niệm "giá trị" trở nên hết sức tương đối (nó khẳng định đặc điểm *tính chú quan* của lối tư duy nông nghiệp): Cái tốt, nhưng là tốt riêng rẽ thì trở thành xấu (*khôn dộc không bằng gốc đàn*); ngược lại, cái xấu, nhưng là xấu tập thể thì trở nên bình thường:

*Toét mắt là tại hướng đình,
Cả làng toét mắt, riêng mình em dàu!*

10.6.4. Tính tự trị chú trọng nhấn mạnh vào SỰ KHÁC BIỆT. Khởi đầu là sự khác biệt của cộng đồng (làng, họ) này so với cộng đồng (làng, họ) khác. Sự khác biệt - cơ sở của tính tự trị - tạo nên *tinh thần tự lập* cộng đồng: mỗi làng, mỗi tập thể hoạt động độc lập với tập thể khác, phải tự lo liệu lấy mọi việc. Vì phải tự lo liệu, nên con người Việt Nam có truyền thống cần cù, có tính chịu thương chịu khó *dầu tắt mắt tối, bán mặt cho đất bán lưng cho trời*. Nó cũng tạo nên *nếp sống tự cấp tự túc*: mỗi làng tự đáp ứng mọi nhu cầu cho cuộc sống của làng mình; mỗi nhà có vườn rau,

chuồng gà, ao cá tự đảm bảo nhu cầu về ăn¹⁶; có bụi tre, rặng xoan, gốc mít tự đảm bảo nhu cầu về ở.

Mặt khác, cũng chính do nhấn mạnh vào sự khác biệt - cơ sở của tính tự trị - mà người Việt Nam có thói xấu là *óc tư hữu, ích kỷ*: *Bè ai người ấy chống; Ruộng ai người ấy đắp bờ; Ai có thân người ấy lo, ai có bò người ấy giữ; Thân trâu trâu lo, thân bò bò liệu;...* Óc tư hữu ích kỷ này sinh ra từ tính tự trị của làng xã Việt và đã luôn bị chính người Việt phê phán: *Của mình thì giữ bo bo, của người thì để cho bò nó ăn; Của người bỏ tát, của mình buộc lại;...*

Thói xấu thứ hai có nguồn gốc từ tính tự trị là *óc bè phái, địa phương* cục bộ: Làng nào biết làng ấy, chỉ lo vun vén cho địa phương mình: *Trống làng nào làng ấy đánh, thánh làng nào làng ấy thờ; Trâu ta ăn có đồng ta; Ta về ta tắm ao ta, dù trong dù đục ao nhà vẫn hơn;...*

Một biểu hiện thứ ba của tính khác biệt - cơ sở của tính tự trị - là *óc gia trưởng - tôn ti*: Tính tôn ti, sản phẩm của nguyên tắc tổ chức nông thôn theo huyết thống, tư thân nó không phải là xấu, nhưng khi nó gắn liền với óc gia trưởng, tạo nên tâm lý *quyền huynh thế phụ*, áp đặt ý muốn của mình cho người khác trong quan hệ xã hội, tạo nên tư tưởng thứ bậc vô lý *Sông lâu lên lão làng; Áo mặc không qua khỏi đầu*, thì nó trở thành một lực cản đáng sợ cho sự phát triển xã hội, nhất là khi mà thói *gia đình chủ nghĩa*, một nhược điểm sinh đôi cùng óc gia trưởng, vẫn đang là một căn bệnh lan tràn trong xã hội.

Đặc điểm môi trường sống quy định đặc tính tư duy. Cả hai quy định tính cách của dân tộc. Lối tư duy tổng hợp và biện chứng của người nông nghiệp lúa nước, như ta đã biết, dẫn đến sự hình thành

¹⁶ Mô hình VAC (vườn-ao-chuồng) đang phổ biến hiện nay chẳng qua chỉ là sự "khám phá lại" kinh nghiệm ngàn đời của tổ tiên.

nguyên lí âm dương và lối tư duy nước đôi. Cho nên tính cách dân tộc Việt Nam thường mang **tính chất nước đôi**: Người Việt đồng thời vừa có *tinh thần đoàn kết tương trợ* lại vừa có *óc tư hữu, ích kỉ* và *thối cào bằng, đố kị*, vừa có *tính tập thể hòa đồng* lại vừa có *óc bè phái, địa phương*; vừa có *nếp sống dân chủ bình đẳng* lại vừa có *óc gia trưởng tôn ti*; vừa có *tinh thần tự lập* lại vừa có *sự thủ tiêu vai trò cá nhân*; vừa có *tinh cần cù* và *nếp sống tự cấp tự túc* lại vừa có *thời dựa dẫm, ỷ lại*. Tất cả những cái tốt và cái xấu ấy cứ đi thành từng cặp và đều tồn tại ở người Việt Nam; hỡi hỡi tất cả - cái tốt và cái xấu ấy - đều bắt nguồn từ hai đặc trưng gốc trái ngược nhau là **tính cộng đồng** và **tính tư trị**.

Tùy lúc tùy nơi mà mặt tốt hoặc mặt xấu sẽ được phát huy: Khi đứng trước những khó khăn lớn, những nguy cơ đe dọa sự sống còn của cả cộng đồng thì cái nổi lên sẽ là tinh thần đoàn kết và tính tập thể; những khi nguy cơ ấy qua đi rồi thì có thể là thói tư hữu và óc bè phái, địa phương lại nổi lên.

10.7. Làng Nam Bộ

Đến thời Nguyễn, việc khai phá **đồng bằng Nam Bộ** đã đem lại thêm một khuôn mặt mới cho làng xã Việt Nam. Nông thôn Nam Bộ cũng tổ chức thành làng, nhưng nếu như làng xã Bắc Bộ cổ truyền khép kín trong lũy tre xanh thì nét đặc trưng chung của thôn ấp đồng bằng Nam Bộ là *tính mở*: Làng Nam Bộ không có lũy tre dày đặc bao quanh với cái cổng làng sớm mở lối đóng như làng Bắc Bộ. Ở vùng đất cao (gọi là *miệt giồng*), bờ tre chỉ còn là một biểu tượng đánh dấu ranh giới các ấp thôn; ở vùng sông nước (*miệt sông*), thôn ấp trải dài dọc theo các kênh rạch¹⁷. Thành phần dân

¹⁷ Giang Nam miêu tả đồng bằng Nam Bộ trong bài kí *Đồng bằng đánh Mĩ*: "Miệt sông nhà cửa san sát, ghe xuồng tập nập, ngang dọc những dòng kênh. Nước kênh nhuộm màu xanh của dứa, của mía, của những hàng mù u

cư của làng Nam Bộ thường hay biến động, người dân không bị gắn chặt với quê hương như ở làng Bắc Bộ. Tính cách người nông dân Nam Bộ do vậy cũng trở nên phóng khoáng hơn: Làm bao nhiêu ăn nhậu bấy nhiêu, được đến đâu hay đến đó.

Mọi sự đổi thay đều có lí do của nó. *Thành phần cư dân hay biến động* vì nơi đây còn nhiều miền đất mới chưa khai phá, người dân có thể rời bỏ làng đến những vùng đất dễ làm ăn hơn. Việc *tổ chức thôn ấp theo các trục giao thông thuận tiện* là sản phẩm của thời đại, khi kinh tế hàng hóa đã bắt đầu phát triển (xem §20.2.2.2). *Tính cách phóng khoáng* là do thiên nhiên Nam Bộ ưu đãi, khí hậu Nam Bộ ổn định, hầu như ít gặp thiên tai bất thường.

Vì làng Nam Bộ có cấu trúc mở, tính cách người Nam Bộ phóng khoáng, ít bảo thủ, nên vùng này *dễ tiếp nhận hơn cả những ảnh hưởng từ bên ngoài* của văn hóa phương Tây (thời Pháp, Mỹ).

Tuy nhiên, dù hay biến động, người dân Nam Bộ vẫn sống thành làng với thập (thoảng *hóng tre*, mỗi làng cũng có một ngôi đình với tín ngưỡng thờ thần Thành Hoàng, hàng năm người dân vẫn tụ họp nhau ở các lễ hội). Dù làm ăn dễ dãi, người nông dân Nam Bộ vẫn giữ *nếp cần cù*. Dù kinh tế hàng hóa có phát triển, người Việt vẫn rất coi trọng *tính công đồng*, yếu tố *hàng xóm* vẫn được xếp vào hàng thứ hai trong thang bậc ưu tiên khi chọn nơi cư trú. Người dân Nam Bộ quan niệm: *Nhất cận thị, nhị cận lán, tam cận giang, tứ cận lộ, ngũ cận điền* (Quan trọng nhất là gần chợ, thứ hai gần hàng xóm, ba gần sông, bốn gần đường, năm gần ruộng). Tất cả những cái đó làm nên sự thống nhất của dân tộc Việt Nam, văn hóa Việt Nam.

lá dày bị chửa thẳng lên trời. *Miệt giống* mệnh mồng ruộng lúa bờ tre, môi bờ tre thương là địa đầu của một ấp. Đứng xa mà nhìn, chúng giống như cũ lao xanh rậm rạp giữa biển lúa vàng óng ánh".

§11. TỔ CHỨC QUỐC GIA

11.1. Từ Làng đến Nước:

Lòng yêu nước và tinh thần đoàn kết toàn dân

Quốc gia đối với người Việt Nam nông nghiệp không có gì xa lạ - đó là Đất người dân cấy trồng và Nước nuôi cây lúa. Bởi lẽ văn hóa Việt Nam thiên về âm tính nên một “nước” không thôi cũng đủ đại diện cho đất nước được rồi. Nước là đơn vị hành chính quan trọng thứ hai sau làng. Từ *làng* ra đến *nước*. Người Việt Nam có từ ghép “làng nước”, và xử sự theo câu tục ngữ: *sống ở làng, sang ở nước*. Từ khi tiếp nhận ảnh hưởng của Trung Hoa, xuất hiện thêm khái niệm *nhà nước*, dịch từ chữ “quốc gia”. Đây là một chỗ khác biệt khá tinh tế: Khái niệm “nhà-nước” của Trung Hoa xuất phát từ một nền văn hóa coi trọng gia đình hơn gia tộc, còn khái niệm “làng-nước” của ta xuất phát từ một nền văn hóa coi trọng gia tộc hơn gia đình (xem §10.1), “đất-nước” thì cụ thể hóa nó bằng một thế quân bình âm dương trong cuộc sống hàng ngày, còn “nước” biểu hiện trạng thái quân bình thiên về âm tính.

11.1.1. Trong hệ thống tổ chức xã hội Việt Nam, đơn vị trung gian giữa làng và nước (cấp *vùng, tỉnh*) là không quan trọng; trong lịch sử, cấp này chưa bao giờ giữ vai trò gì đáng kể. Điều đó thể hiện ở chỗ: (a) Tên gọi đơn vị trung gian này luôn luôn thay đổi (*Bộ, Quận, Châu, Lộ, Đạo Thừa tuyên, Trấn, Doanh (Đinh), Tỉnh*); (b) Địa giới của các vùng (tỉnh) này cũng luôn luôn thay đổi (thời Hùng Vương có 15 bộ, thời Bắc thuộc lần thứ nhất - 9 quận, thời Bắc thuộc lần thứ ba - 12 châu, thời Lí - 24 bộ, thời Trần - 12 lộ, thời Lê - 5 đạo, thời Lê Thánh Tông - 12 thừa tuyên, thời Gia Long - 23 trấn, đến thời Minh Mệnh lên tới 31 tỉnh). Ngay cho

đến gần đây, diện mạo các tỉnh vẫn thường xuyên biến động, có khi 2 - 3 tỉnh nhập làm một, có lúc lại tách ra.

Nếu so sánh tổ chức xã hội của Việt Nam với phương Tây, ta sẽ thu được một bức tranh có tính quy luật rất thú vị (xem bảng 11.1).

Cấp độ L hình VH	Cá nhân	Làng xã	Vùng (tỉnh)	Quốc gia	Quốc tế
Việt Nam	-	+	-	+	-
Phg Tây	+	-	+	-	+

Bảng 11.1: So sánh tổ chức xã hội của Việt Nam và phương Tây

Trong lịch sử văn hóa Việt Nam, *con người cá nhân* luôn hòa tan vào tập thể (xem ở trên, §10.6). Ngược lại, ở phương Tây người ta hết sức khuyến khích cá nhân bộc lộ bản lĩnh của mình. Cá nhân luôn được nhấn mạnh (cũng chính từ đây mà xuất hiện tính ích kỷ, cá nhân chủ nghĩa).

Ở *cấp độ làng*, làng xã Việt Nam có tổ chức chặt chẽ; nó chính là môi trường sống, là tập thể cộng đồng chủ yếu của con người Việt Nam. Còn làng xã ở phương Tây thì, như Mác nói, nó chỉ là một tập hợp rời rạc như cái "bao tải khoai tây".

Mỗi khảo sát ở hai cấp độ chúng ta đã có thể rút ra được hai quy luật: *Thứ nhất* là giữa hai loại hình văn hóa Việt Nam và phương Tây, các đơn vị luôn có giá trị đối lập nhau; *thứ hai* là trong nội bộ mỗi hệ thống thì sự thay đổi giá trị từ cấp độ này sang cấp độ khác mang tính chu kỳ (nếu cấp độ này là quan trọng thì cấp độ sau là không quan trọng và ngược lại). Bức tranh ở các cấp độ tiếp theo xác minh tính chính xác của các quy luật đó.

Vùng (tỉnh) ở Việt Nam là không quan trọng (xem ở trên); trong khi đó thì ở phương Tây, mỗi vùng là lãnh địa riêng của một

lãnh chúa. Trong thời kì phong kiến, các ông vua phương Tây muốn ngồi yên trên ngai vàng của mình phải dựa vào các lãnh chúa; lãnh địa dưới sự cai quản của lãnh chúa luôn luôn là trụ cột ổn định của quốc gia. Thời kì phát triển tư bản, những vùng (lãnh địa) đó chuyển thành các *bang*, và nhà nước phong kiến chuyển thành *liên bang*. Mỗi bang là một vương quốc nhỏ; ở nhiều nước, bang có thể có luật pháp riêng. Ranh giới giữa các bang rất rõ ràng.

Con người Việt Nam sống trong tập thể nhỏ là làng, nhưng làng không đủ khả năng giải quyết những việc lớn như chống lụt và chống ngoại xâm, nên các làng phải tập hợp nhau lại thành nước. Bởi vậy mà *quốc gia* trở nên rất quan trọng đối với người Việt Nam. Đối với người Việt Nam, ranh giới quốc gia là cái gì rất thiêng liêng (xem thêm ở dưới, §11.3). Không phải ngẫu nhiên mà khi nói đến Việt Nam và một số dân tộc phương Đông, người phương Tây thường nghĩ ngay đến *ý thức quốc gia* và *tinh thần dân tộc* như những đặc trưng nổi bật nhất. Trong khi đó thì ở phương Tây, ranh giới quốc gia rất mờ. Người du mục xưa quen sống lang thang. Người phương Tây ngày nay đi qua biên giới quốc gia một cách dễ dàng. Con người sinh ra ở nước này, khi lớn lên, có thể chuyển qua nước khác sinh sống, làm việc, lấy vợ lấy chồng mà không hề phải băn khoăn.

Không chỉ ở châu Âu, mà ngay ở Trung Hoa cũng vậy, những người hiền tài thời Khổng Tử, những tráng sĩ thời Tam Quốc, khi không hài lòng với ông vua của mình thì có thể đi qua nước khác, tìm ông vua khác mà phục vụ. Họ đi tìm minh chủ chứ không có ý thức quốc gia, nước Lỗ của Khổng Tử đôi với ông chẳng hề quan trọng. Sở dĩ như vậy là vì, xét trong nguồn gốc, Trung Hoa là nền văn hóa mang nhiều nét du mục chẳng kém phương Tây.

Người Việt Nam và phương Đông, do ý thức dân tộc, quốc gia lớn, cho nên thường ít quan tâm đến những vấn đề ngoài *quốc tế* (cũng như người nông dân trong khi rất quan tâm tới việc trong

làng thì lại thờ ơ với việc ngoài làng). Người du mục xưa đi lại thường xuyên, nên người phương Tây nay hay quan tâm đến công việc quốc tế¹. Ở phương Tây, các quốc gia thời phong kiến luôn có quan hệ mật thiết với nhau, dù là chiến tranh hay hòa bình. Thời tư bản, giới tư sản các nước liên minh chặt chẽ với nhau; khối công nhân cũng liên hiệp lại, tạo nên tinh thần quốc tế vô sản.

11.1.2. Nước là sự mở rộng của làng. *Chức năng* của nước cũng giống như chức năng của làng - đối phó với môi trường tự nhiên và đối phó với môi trường xã hội - chỉ có quy mô là khác nhau.

Nếu đối phó với môi trường tự nhiên ở phạm vi làng là liên kết lại để sản xuất cho kịp thời vụ, thì ở phạm vi quốc gia là chống thiên tai, đặc biệt là *đối phó với lũ lụt*. Đông Nam Á là vùng sông nước; cho nên lũ lụt là hiện tượng ghê gớm nhất. Chỉ có sự liên minh trên phạm vi rộng lớn mới đảm bảo tiêu nước được. Từ khi lập quốc, chống lụt đã là nhiệm vụ hàng đầu của quốc gia, sự sinh tồn của dân tộc. Lịch sử Việt Nam là *lịch sử đắp đê*. Truyền thuyết *Sơn Tinh Thủy Tinh*, một trong những truyền thuyết sớm nhất, chính là một bài ca chống lụt.

Nhiệm vụ thứ hai là đối phó với môi trường xã hội, ở cấp độ làng đó là chống trộm cướp, trong phạm vi quốc gia là *chống giặc ngoại xâm*. Do vị trí địa lý đặc biệt của mình, Việt Nam cũng là nước không may phải *liên tục đối phó với nạn ngoại xâm*. Truyền thuyết *Thánh Gióng* là câu chuyện quan trọng thứ hai của thời kì dựng nước.

11.1.3. Việc đấu tranh chống ngoại xâm đòi hỏi phải có *tinh thần đoàn kết toàn dân và lòng yêu nước (ý thức độc lập dân tộc)*.

¹ Không phải ngẫu nhiên mà đối với Nho giáo Trung Hoa, "tổ gia, tri quốc" chỉ là những bước đệm để vươn tới mục đích cuối cùng là "bình thiên hạ".

Hai điều kiện này là sản phẩm sẵn có của tính cộng đồng và tính tự trị của làng xã Việt Nam.

Khởi nguồn từ cuộc sống nông nghiệp, *tính cộng đồng* coi mọi người trong làng như anh chị em trong nhà đã chuyển thành ý thức cộng đồng trong phạm vi quốc gia: "*Bầu ơi thương lấy bí cùng, tuy rằng khác giống nhưng chung một giàn*", "*Nhiều điều phú lấy giá gương, người trong một nước phải thương nhau cùng*". Tính cộng đồng trong phạm vi làng là cơ sở tạo nên tính đồng nhất trong hàng loạt lĩnh vực: *đồng tộc, đồng niên, đồng nghiệp, đồng hương*,... và tất yếu dẫn đến sự đồng nhất trong phạm vi quốc gia: đồng bào (sinh ra từ cùng một bọc trứng), TINH THẦN ĐOÀN KẾT TOÀN DÂN từ đó mà ra.

Trên phương diện *tính tự trị*, làng xã và quốc gia đều mang tính khép kín rất giống nhau, dẫn đến ý thức quốc gia của người Việt Nam và phương Đông rất mạnh (chính vì vậy mà hay nảy sinh những xu hướng *quốc gia chủ nghĩa, dân tộc chủ nghĩa* cực đoan). Cũng giống như người bỏ làng ra đi bị xem là dân ngụ cư, bị khinh rẻ, người Việt Nam truyền thống có tâm lý xem việc bỏ quê hương ra nước ngoài sinh sống là việc tây trời, trong lịch sử nhiều khi nó thậm chí được xem là một trọng tội, một sự phản bội. Ý THỨC ĐỘC LẬP DÂN TỘC và LÒNG YÊU NƯỚC mãnh liệt từ đó mà ra.

11.2. Nước với nhu cầu tổ chức và quản lý xã hội

Sự khác biệt cơ bản của tổ chức quốc gia so với tổ chức làng xã là ở chỗ: Ở phạm vi nhỏ, mọi người quen biết nhau thì tốt nhất là cách sống theo tình cảm; khi ra phạm vi rộng lớn hơn, dân đông hơn mà lại không quen biết nhau thì việc tổ chức và quản lý đòi hỏi phải chặt chẽ hơn, nghiêm minh hơn. Cũng tức là *phải tăng cường chất DƯƠNG TÍNH hơn*. Chính vì vậy mà con đường tất yếu để tổ chức xã hội Việt Nam là từ chỗ tổ chức tự phát (thời Hùng Vương)

tới chỗ di theo hướng học tập cách tổ chức xã hội của Trung Hoa (thời độc lập tự chủ), và của phương Tây (sau này).

11.2.1. Về tổ chức BỘ MÁY, thời Hùng Vương, dưới vua có *Lạc hầu*. Lạc hầu có thể thay mặt vua giải quyết các công việc trong nước, trong tay Lạc hầu có quân đội để trấn áp các địa phương không chịu thần phục. Dưới Lạc hầu là *Lạc tướng* (còn gọi là *phụ đạo*²) đứng đầu các bộ (chuyển hóa từ bộ lạc). Dưới bộ là các làng (kè, chạ) truyền thống, một thứ công xã nông thôn mà đứng đầu là *Già làng* (xem ở dưới, §11.3.1).

Lí Bí sau khi tiêu diệt quân Lương (năm 544), dựng nước tự xưng là *Nam đế*, đặt quốc hiệu là *Vạn Xuân*, niên hiệu là *Thiên Đức*, cho đúc tiền riêng và đóng đô ở miền cửa sông Tô Lịch (Hà Nội bây giờ), tổ chức triều đình thành hai ban văn võ. Tinh Thiều, người cùng quê với Lí Bí, văn võ kiêm toàn, được phong thái sư đứng đầu ban văn; Phạm Tu, vị tướng tài của Lí Bí vừa giành được chiến thắng, đứng đầu ban võ.

Từ sau chiến thắng Bạch Đằng (cuối năm 938), Ngô Quyền giành lại được độc lập, xưng *vương* vào mùa xuân năm 939, định đô ở kinh đô cũ của nước Âu Lạc là *Cổ Loa* và đặt ra các chức quan văn võ, quy định các nghi lễ trong triều và màu sắc lễ phục của quan lại các cấp.

Từ khi Lí Công Uẩn lên ngôi vua, dời đô về Thăng Long (năm 1010), nhà nước càng ngày càng được tổ chức chặt chẽ, chính quy và hoàn chỉnh hơn; nói như Lê Quý Đôn, "có thể làm mẫu mực cho các đời sau". Triều đình nhà Lí, đứng đầu là vua, gồm có: Trên là nhóm *cận thân* gồm các chức tam thái (Thái sư, Thái phó, Thái

² *Phụ đạo* vốn là một từ mà tiếng Hán đã dùng để phiên âm một từ Việt cổ (có nghĩa là thủ lĩnh, người đứng đầu một vùng) mà dấu vết của nó còn thấy ở dạng *potao* trong tiếng Tây-Thái; *motao*, *potao*, *badao* trong các tiếng Garai, Ê đê, Bana, ... [Hoàng Thị Châu 1967].

hảo) và tam thiếu (Thiếu sư, Thiếu phó, Thiếu bảo) lo về việc văn, các chức Thái úy (sau gọi là Tế tướng) và Thiếu úy (chỉ huy cấm binh) lo về việc võ. Ở dưới là *hai ban văn võ* với đủ các chức vụ cụ thể. Cũng từ thời Lí, với việc lập Văn Miếu (năm 1070), *Nho giáo* được chính thức đưa vào và ngày càng phát triển, đáp ứng những nhu cầu ngày càng tăng về tổ chức xã hội Việt Nam để đủ khả năng quản lí nội bộ bên trong và đối phó với môi trường xã hội bên ngoài.

Quan chức các đời sau chủ yếu dựa vào thời Lí, có điều chỉnh ít nhiều và mở rộng thêm. Đời Trần đặt thêm chức *Tam tư* (Tư đồ, tư mã, tư không). Đến đời Lê Nghi Dân (1459), các ban văn võ theo lối Trung Hoa mà tổ chức thành *lục bộ* (đứng đầu các bộ là quan *thượng thư*): bộ *Lại* (coi việc văn, khen thưởng,...), bộ *Lễ* (coi lễ tiết, thi cử học hành,...), bộ *Hộ* (coi việc kinh tế), bộ *Binh* (coi việc quân sự), bộ *Hình* (coi việc pháp luật), và bộ *Công* (coi việc xây dựng, kiến thiết). Ngoài ra, có một số cơ quan chuyên trách như *Hàn lâm viện* lo biên soạn các văn thư, sắc mệnh; *Quốc tử giám* lo đào tạo quan lại từ con em giới cầm quyền; *Khâm thiên giám* coi thiên văn, lịch pháp; *Thái y viện* lo việc thuốc men; *Cơ mật viện* tư vấn cho vua về các việc hệ trọng,...

11.2.2. VỀ PHÁP LUẬT, một công cụ cần thiết của nhà nước, thì chắc hẳn đã có từ nhà nước đầu tiên thời Hùng Vương. Pháp luật này có thể còn ít nhiều mang tính chất *luật tục* hay *tập quán pháp* nhưng chắc hẳn đã khá nề nếp và quy củ³ nên trong lời tâu của Mã Viện gửi vua Hán Quang Vũ (trong sách *Hậu Hán thư*) sau khi đàn áp cuộc khởi nghĩa của Hai Bà Trưng còn ghi rõ: "*Luật của dân Việt khác luật của người Hán đến hơn mười điều*".

³ Người Ê đê có bộ luật tục gồm 236 điều để cập đến 11 vấn đề khác nhau [xem Luật tục 1996].

Sau khi dẹp yên loạn 12 sứ quân, để củng cố chính quyền và trấn áp các mầm bạo loạn, năm 968 Đinh Tiên Hoàng, ngoài việc chọn Hoa Lư là nơi hiểm trở để đóng đô, đã nâng cao hiệu lực của pháp luật lên một bước nữa bằng cách định ra *những hình phạt hà khắc như nấu trong vạc-lớn đặt ở sân triều, cho hổ dữ nuôi trong cũi ăn thịt...*

Thời Lí có bộ luật *Hình thư* gồm 3 quyển do Lí Thái Tông ban hành năm 1042; thời Trần có bộ *Quốc triều hình luật* gồm 1 quyển ban hành năm 1244; đời Lê cũng có bộ *Quốc triều hình luật* (còn gọi là *Lê triều hình luật*) gồm 6 quyển do Lê Thánh Tông niên hiệu Hồng Đức ban hành năm 1489 gồm 6 quyển với 722 điều (thường gọi là *luật Hồng Đức*). Đời Nguyễn có bộ *Luật gia Long* ban hành năm 1815, sau trở thành *Hoàng triều luật lệ*.

Trải qua các cơn binh lửa, trong số các bộ luật trên chỉ có Luật Hồng Đức và Luật Gia Long là còn giữ được. Hai bộ luật này đều ra đời vào thời kì Nho giáo là quốc giáo, nên chúng chịu ảnh hưởng khá nhiều của luật Trung Hoa. Luật Hồng Đức chịu ảnh hưởng luật Đường Minh, còn luật Gia Long thì chịu ảnh hưởng luật nhà Thanh. Chúng có nhiều điểm giống nhau. Luật Hồng Đức quy định 10 loại tội (*thập ác*) - từ bất hiếu, bất nghĩa, loạn luân cho đến mưu phản, mưu đại nghịch - và 5 loại hình phạt: đánh bằng roi (xuy), bằng gậy (trượng), tù khổ sai (đồ), lưu đày và tử hình.

11.3. Nước với truyền thống dân chủ của văn hóa nông nghiệp

Nếu việc tổ chức chặt chẽ quy củ khiến cho nhà nước phong kiến Việt Nam khác biệt với làng xã (và giống nhà nước Trung Hoa và các quốc gia phương Tây) thì *truyền thống dân chủ* lại làm cho nhà nước phong kiến Việt Nam giống với làng xã (và khác biệt quan trọng so với nhà nước Trung Hoa và các quốc gia phương Tây): Người trong làng ứng xử với nhau theo tình cảm tạo nên

truyền thống dân chủ, nước tuy có tổ chức chặt chẽ hơn nhưng trên đại thể vẫn duy trì truyền thống dân chủ ấy.

11.3.1. Đứng đầu nước là vua. Vua ở các dân tộc có nền văn hóa gốc du mục xuất phát từ các thủ lĩnh du mục cai trị bằng sự chuyên chế độc đoán và sức mạnh; ở một nền văn hóa hỗn hợp du mục - nông nghiệp như Trung Hoa, vua đã gắng giảm bớt thói chuyên quyền bằng cách tạo ra cho mình một vị trí cao xa và một ánh hào quang giả tạo của ông "con trời" (Thiên tử); còn vua nông nghiệp thì đi lên từ thủ lĩnh buôn làng, coi dân như con cháu mình.

Trong tiếng Việt, từ *vua* và *bố* xuất phát từ cùng một gốc. Thời Hùng Vương, từ "bô" (với các biến thể *pô*, *pô*, *bồ*) vừa có nghĩa là cha vừa có nghĩa là thủ lĩnh của dân làng - già làng: *Pô chiêng* trong tiếng Tày-Thái *Pô t'rinh* trong các ngôn ngữ Tây Nguyên, người Hán phiên âm là *Bồ chính*, *Pô Inu Nagar* trong tiếng Chăm... Từ một từ "bô" ban đầu, dần dần được phân hóa ra, một đằng chuyển thành *bố*, một đằng chuyển thành *vua*: *bố* ⇔ *BỐ* ⇔ *bua*⁴ ⇔ *vua*. Không phải ngẫu nhiên mà lãnh tụ khởi nghĩa Phùng Hưng (766-791) được dân tôn làm *Bố cái đại vương* (bố cái = cha mẹ) [Nguyễn Tài Cẩn 1994]. Chữ Nôm của ta ghi chữ "vua" 𠵶 gồm chữ "vương" 𠵶 ở trên để chỉ nghĩa và chữ "bố" 𠵶 ở dưới chỉ âm.

Vua Việt Nam nông nghiệp gắn bó với đất đai, với truyền thống tư duy văn hóa khu vực. Trong Ngũ hành, hành Thổ là quan trọng nhất, cho nên vật biểu của hành Thổ là Ngươi, con người ở Trung Ương cai quản muôn loài. Vua cai quản muôn dân, nên vua mặc áo màu vàng, tức là giành màu của hành thổ, *trung ương* cho riêng mình (xem §6.6).

⁴ Người Mường gọi vua Việt là *bua Dịt*. Từ điển A. de Rhodes (1651) cũng ghi âm này là *bua*.

Xem xét chữ *hoàng*, có thể thấy nhiều điều thú vị. Hiện nay có hai chữ *hoàng* khác nhau: *hoàng* là màu vàng và *hoàng* là vua (hoàng đế).

Theo Kim Định thì chữ *hoàng* 皇 là màu vàng bao gồm chữ *công* 共 bổ đôi và chữ *điền* 田 (= 'ruộng chung' – theo phép "tĩnh điền", đó là phần ruộng ở trung tâm hình Lạc Thư mà 8 gia đình xung quanh phải chung sức làm để nộp hoa lợi cho vua) Còn chữ *hoàng* 皇 là vua được ghép bằng hai chữ *bach* 白 và *vương* 王 (vua trắng) Trong các cổ thư Trung Hoa, khi nói đến "Tam Hoàng" thì dùng 皇 (bach vương), còn "Hoàng đế" thì viết bằng 皇 (màu vàng) [1970 123-124]. Như vậy, chữ *hoàng* là màu vàng từ thời xa xưa đã từng được dùng để chỉ vua. Từ đây có thể nhận thấy rằng ba khái niệm "màu vàng", "hành thổ", "ông vua" có mối quan hệ chặt chẽ

Có thể li giải vấn đề này như sau. Ban đầu, người dân Bách Việt ở khu vực rộng lớn này có một ông vua, vua của đất, vua của hành thổ, bởi vậy mà dùng 'hoàng' = *màu vàng* là biểu tượng của hành thổ để chỉ vua. Về sau, có một dòng người từ phương Tây Bắc đi tới, thủ lĩnh của họ cũng được dân bản xứ gọi là *Hoàng*, nhưng phân biệt với vua của mình bằng cách viết là *Bach Vương* nghĩa là "ông vua từ phía Tây, vua du mục" (trắng là màu của phương Tây theo Ngũ hành – phương du mục) Về sau, nền văn hóa trọng động gốc du mục này ngày càng mạnh lên, chữ *hoàng* thứ hai mất át chữ *hoàng* thứ nhất và giành tron nghĩa chỉ vua. Chữ *hoàng* thứ nhất mất nghĩa chỉ vua, chỉ còn giữ lại nghĩa "màu vàng" mà thôi.

Nếu cách giải thích trên là đúng thì lịch sử phát triển của chữ HOANG phản ánh mối quan hệ trong quá trình phát triển của nền văn hóa nông nghiệp trong lĩnh phương Nam và nền văn hóa gốc du mục trong đồng phương Bắc chẳng khác gì mối quan hệ của hai từ *trái-phải* (xem §5.4)

Truyền thống dân chủ và tình cảm trong tổ chức quốc gia của người phương Nam trải qua suốt giai đoạn chống Bắc thuộc, tới tận thời Lí-Trần vẫn còn thể hiện rất mạnh. Sử sách Trung Hoa còn ghi rằng khi người Hán vào Việt Nam, các quan lại địa phương, không phân biệt rạch ròi ngôi thứ, có thể gọi con hát vào rồi cùng

nắm tay nhảy múa, hát hò với họ (điều này dưới con mắt người Trung Hoa, vốn quen coi con hát là kẻ "xướng ca vô loài", là không thể chấp nhận được). Theo lời kể của một sử thần Trung Hoa đến Việt Nam năm 990 thì vua và triều đình nước Việt sinh hoạt rất bình dị: "Lê Hoàn đi chân đất xuống nước và câu cá bằng một cần câu tre dài; mỗi lần nhà vua câu được một con cá thì quần thần nhảy lên reo mừng" [Văn Tân... 1973: 156].

Thời Lí-Trần, sử chép rằng khi thiết triều xét án, vua Lí Thánh Tông (1057-1072) có lần chỉ vào công chúa đứng cạnh mà bảo các quan: "Lòng trăm yêu dân cũng như yêu con trăm vậy. Hiềm vì trăm họ ngu dại, làm cần phải tội, trăm lấy làm thương lắm. Từ nay về sau, tội gì cũng giảm bớt đi". Có lần trời lạnh, vua nhắc nhở lấy quần áo trong kho ra ban cho tù nhân. Việc vua xuất cửa trong kho ra *phát chẩn* cho dân mỗi khi đói kém, mất mùa cũng là việc ngày xưa thường thấy.

Truyền thống dân chủ và tình cảm cha con giữa lãnh tụ với dân lại một lần nữa trở dậy mạnh mẽ vào thời nay: Chủ tịch Hồ Chí Minh được toàn dân tôn xưng là vị "Cha già của dân tộc", và gọi một cách thân kính là "Bác Hồ".

11.3.2. Tinh dân chủ trong việc tổ chức quốc gia Việt Nam cũng bộc lộ qua truyền thống *lãnh đạo tập thể*. Khởi nguồn từ tổ chức làng xã với những hình thức *Hội đồng già làng*, *Hội đồng kì mục*, truyền thống lãnh đạo tập thể ở cấp quốc gia đi từ quan hệ huyết thống như *vua chị - vua em* (Trưng Trắc và Trưng Nhị), *vua anh - vua em* (Ngô Xương Văn, Ngô Xương Ngập thời Hậu Ngô vương; ba anh em Nguyễn Nhạc, Nguyễn Huệ, Nguyễn Lữ thời Tây Sơn), *vua cha - vua con* với hình thức Thái thượng hoàng (thời Trần, thời Hồ và thời Mạc), đến quan hệ xã hội mang tính pháp lí *vua-chúa* (vua Lê chúa Trịnh).

Nếu như vua chị - vua em, vua anh - vua em cùng đồng lãnh đạo với quyền lực ngang nhau (đồng đẳng) thì đến hình thức vua cha - vua con, vua-chúa, sự hiệp tác và phân công đã khác. Đó là một sự phân công không đồng đẳng: Thái thượng hoàng (hoặc Vua) có vị trí cao hơn, uy tín lớn hơn nhưng không trực tiếp giải quyết công việc; vua con (hoặc Chúa) có vị trí thấp hơn, nhưng thực quyền thì lớn hơn. Hình thức “vua cha - vua con” chính là một sự chuyển tiếp từ hình thái lãnh đạo tập thể I với sự phân công đồng đẳng giữa những người cùng huyết thống sang hình thái lãnh đạo tập thể II với sự phân công không đồng đẳng giữa những người có quan hệ pháp lí [Lê Kim Ngân 1974a: 43-45] (xem bảng 11.2).

HÌNH THÁI ^a	I	Chuyển tiếp	II
Quan hệ:	huyết thống		pháp lí
Cách phân công:	đồng đẳng	không đồng đẳng	
BIỂU HIỆN ^b	Vua chị/anh - Vua em	Thái thượng hoàng - Vua con	Vua (Lê) - Chúa (Trịnh)

Bảng 11.2: Các hình thái lãnh đạo tập thể trong lịch sử Việt Nam

Hình thái II xuất hiện vào thời vua Lê chúa Trịnh theo nguyên tắc “Hoàng gia giữ uy phúc, vương phủ giữ quyền bính” (vua có địa vị cao hơn nhưng quyền lực nhỏ hơn, còn chúa thì địa vị thấp hơn nhưng thực quyền lại lớn hơn). Sự phân chia này được cả hai bên chấp thuận và thực hiện rất nghiêm chỉnh: Vua thừa nhận quyền lực và không can dự vào công việc của chúa; chúa hằng lòng với vị trí bề tôi và giữ lễ tôn kính đối với vua (khi thiết triều, chúa ngồi ở vị trí thấp hơn, phía bên trái⁵ nhà vua; khi nhận chức, chúa phải quỳ nhận sách phong và áo mũ vua ban)⁶. Sự phân công

⁵ Lưu ý (tuyến thống trong bên trái (= phương Đông).

⁶ Thuật ngữ chính trị học gọi lối lãnh đạo tập thể kiểu này là *lưỡng đầu chế* (t. Pháp: dyarchie). Tuy nhiên, “lưỡng đầu chế” của Việt Nam xuất hiện rất

kiểu này rất phù hợp với lối tư duy tổng hợp và biện chứng, hay dẫn do cân nhắc không muốn làm mất lòng ai của người Việt Nam (so sánh với cách phân công giữa gia thần với thổ thần trong gia đình, §13.3.3), khác xa với tình hình ở các nền văn hóa gốc du mục, nơi mà thường xuyên xảy ra việc anh em, cha con lập mưu giết nhau để giành ngôi vua.

Truyền thống lãnh đạo tập thể một cách dân chủ này vẫn tiếp tục phát huy tác dụng vào thời nay theo nguyên tắc “tập thể lãnh đạo, cá nhân phụ trách”. Người thủ trưởng Việt Nam tuy về mặt pháp lí có toàn quyền quyết định nhưng trên thực tế, những người có kinh nghiệm bao giờ cũng cố gắng tham khảo thêm ý kiến các cộng sự của mình, chuyển hóa ý định ban đầu là của riêng mình thành chủ trương chung của tập thể. Vì vậy mà ở Việt Nam, các “bộ tam”, “bộ tứ” (lãnh đạo Chính quyền - Đảng - Công đoàn - Thanh niên) vẫn tiếp tục giữ một vai trò rất quan trọng.

11.3.3. Quan hệ tình cảm và tình thần dân chủ còn thể hiện rõ cả trong luật pháp. Như đã nói ở §11.2.2, để quản lí được một xã hội rộng lớn ở quy mô quốc gia, tất yếu phải dùng đến luật; song luật của người nông nghiệp phương Nam khác xa với luật ở các quốc gia có nền văn hóa trọng động gốc du mục.

Người nông nghiệp Việt Nam ta có truyền thống sống thiên về tình cảm nên ý thức pháp luật rất kém. Luật của phương Tây là *luật pháp*, còn luật của ta là *luật lệ*. Luật chủ yếu chỉ tác động trong phạm vi quốc gia, còn làng xã thì sống theo lệ. Tính tự trị mạnh của làng xã đã tạo nên “đất lề, quê thói”, khiến cho ngay đến *phép vua* cũng phải *thua lệ làng*.

sớm với nguồn gốc từ Hội đồng già làng; khác với chế độ lương đầu thời Mạc phủ ở Nhật (nơi mối liên hệ giữa vua và chúa rất lỏng lẻo với hai kinh đô riêng rẽ); sớm hơn nhiều so với chế độ lương đầu ở Anh.

Ở văn hóa nông nghiệp, quan hệ tình cảm cũng có thể được luật pháp hóa. Luật quy định các loại tội, các loại hình phạt, nhưng đồng thời cũng quy định tám trường hợp được xét giảm tội (điều 3: *bát nghị*) như họ hàng thân thích nhà vua, người theo giúp vua lâu ngày, người thuộc hàng quan lại quý phái, con cháu các triều vua trước,...

Tinh thần dân chủ nông nghiệp mạnh đến mức để lại dấu ấn rất đậm nét ngay cả trong "Quốc triều hình luật" (*Luật Hồng Đức*) và "Hoàng triều luật lệ" (*Luật Gia Long*) là hai bộ luật ra đời vào những thời kỳ Nho giáo được tôn làm quốc giáo và, do vậy, hiển nhiên là chịu ảnh hưởng đáng kể của luật Trung Hoa. Vậy mà trong số 722 điều của luật Hồng Đức thì có tới 407 điều là hoàn toàn của Việt Nam, trong số hơn 300 điều còn lại chịu ảnh hưởng của luật Trung Hoa thì cũng có rất nhiều sáng tạo [Insun Yu 1994: 72-98]. Nét đáng chú ý hơn cả ở hai bộ luật này là tinh thần dân chủ mà một trong những biểu hiện quan trọng là truyền thống *trọng phụ nữ*.

Luật Hồng Đức đảm bảo cho con gái được hưởng quyền thừa kế tài sản bình đẳng như con trai. Con gái, cháu gái có quyền hưởng khối cho cha mẹ trong trường hợp nhà không có con trai, cháu trai (điều 391, 395), nếu con trai trưởng còn nhỏ thì bà quả phụ có quyền thay con mà tế tự tổ tiên. Trong hôn nhân, luật dành cho người phụ nữ có quyền từ hôn nếu thấy vị hôn phu chẳng may bị ác tật, phạm tội hay phá sản (điều 322). Điều 308 cho phép người vợ có quyền bỏ chồng nếu trong 5 tháng người chồng bỏ rơi vợ không đi lại. Khi li hôn, tài sản của ai có trước khi kết hôn được trả về cho người đó, còn tài sản chung do hai vợ chồng làm nên thì chia đều cho mỗi người một nửa.

So với luật luật Hồng Đức, luật Gia Long sao phỏng luật Trung Hoa nhiều hơn, nhưng vai trò người phụ nữ thì vẫn rất được chú trọng. Chẳng hạn, luật này theo luân lý Trung Hoa mà cho phép

đàn ông có 7 cơ để bỏ vợ (*Thất xuất*)⁷, nhưng đồng thời lại đặt ra *Tam bất khứ xuất* (ba trường hợp người đàn ông không có quyền bỏ*) để hạn chế bớt sự thiệt thòi cho người phụ nữ: đã để tang cha mẹ chồng (= đóng góp về mặt tinh thần), đã làm cho nhà chồng trở nên giàu có (= đóng góp về mặt kinh tế), ngoài nhà chồng ra không còn nơi nương tựa (= vấn đề đạo lý). Luật Gia Long cũng cấm chồng không được bán vợ, không được bắt vợ làm thuê, không được hạ vợ chính xuống làm nàng hầu. Khoản 268 điều 17 còn cấm đàn ông không được dùng lời sàm sỡ, thô tục để xúc phạm người phụ nữ, nếu người phụ nữ vì thế mà tự vẫn thì người đàn ông sẽ bị tội xử giáo⁹ giam hậu.

Yu Insun nhận xét rằng trong vấn đề gia đình, truyền thống luật Việt Nam chú trọng nhiều tới người phụ nữ và quan hệ vợ chồng (dân chủ bình đẳng), còn luật Trung Hoa thì chú trọng nhiều tới quan hệ cha con (dẫn cấp tôn ti) [Insun Yu 1994: 149]. Tác giả kết luận: “Ở đây, một mặt chúng ta nhận ra sự hạn chế của ảnh hưởng văn hóa Trung Quốc vào xã hội Việt Nam, và mặt khác ta thấy tính liên tục của các phong tục được kính chuộng lâu đời” [tr. 239]. Việc chú trọng nhiều đến quan hệ vợ chồng cũng rất đúng với cả luật tục của các dân tộc ít người, chẳng hạn, luật tục Êđê có 236 điều bàn về 11 vấn đề thì riêng quan hệ hôn nhân (ở đây là mẫu hệ) được dành tới 48 điều [Luật tục 1996].

11.3.4. Truyền thống dân chủ nông nghiệp còn thể hiện trong việc *tuyển chọn người vào bộ máy quan lại*. Ở phương Tây, bộ máy quan lại phong kiến (với các tước vị công, hầu, bá, tử, nam) được bổ nhiệm theo lối cha truyền con nối. Còn ở Việt Nam và

⁷ Không có con, đâm dật, không thờ cha mẹ chồng, trộm cắp, làm diều, ghen tuông, có ác tật.

⁸ Từ khi vợ mắc tội ngoại tình.

⁹ Thất cổ.

một số nước phương Đông thì việc tuyển chọn quan lại được tiến hành theo con đường thi cử dân chủ. Con nhà nghèo nhờ thông minh chăm chỉ mà thi đỗ trạng nguyên thì một bước có thể trở thành người có quyền thế nhất nhì trong triều đình. Nghĩa là, về nguyên tắc, con người Việt Nam với tài năng, nỗ lực của mình có thể vươn lên đảm trách những nhiệm vụ quan trọng.

Việc học hành thi cử ngày xưa tiến hành theo một cách thức rất khác bây giờ. Nhà nước chỉ tổ chức một vài trường học cho con em quan lại, kiểu như Quốc Tử Giám. Còn việc học hành của dân thường, nhà nước thả nổi, dân tự lo lấy. Cho nên khắp nơi đều có trường và đều không có trường. Đâu đâu ta cũng có thể gặp những ông thầy đồ dạy một hoặc một vài học trò. Những ông thầy này phần đông không phải là người giỏi, vì quan niệm ngày xưa "*tiến vi quan, thoái vi sư*": học để đi thi ra làm quan, thi trượt thì mới về dạy học. Những trường tương đối quy củ, có đông học trò thì tương đối ít - đó thường là trường của những người đã từ quan về ở ẩn (như Chu Văn An). Thời đó ai học đâu cũng được, học như thế nào cũng được, khi đi thi không ai hỏi "học bạ", tuổi tác. Người già 60 cũng như đứa trẻ lên 10, đều có thể đi thi (Nguyễn Hiền, sinh năm 1235, đỗ Trạng nguyên lúc 12 tuổi).

Việc thi cử được tổ chức theo chế độ *tam khoa*: thi Hương, thi Hội, thi Đình. Hương là làng, thi Hương là thi ở cấp cơ sở cho các thí sinh một tỉnh hoặc một số tỉnh¹⁰; thi Hương qua được 3 kì gọi là Sinh đồ, vượt qua được 4 kì thì gọi là Hương cống. Hai danh hiệu này từ thời Minh Mạng (1829) được đổi thành Tú tài và Cử nhân. Đỗ Hương cống (Cử nhân) rồi mới được tham gia vào thi Hội. Hội là họp lại, tập trung lại. Thi Hội tổ chức ở quy mô vùng lớn hoặc ở kinh đô. Thi Hội đỗ thì thành Tiến sĩ (ban đầu học vị này là Thái

¹⁰ Thời Nguyễn có các trường thi Hương ở 8 địa điểm: Hà Nội, Nam Định, Thanh Hóa, Nghệ An, Thừa Thiên, Bình Định, An Giang, Gia Định.

học sinh, từ năm 1370, thời Trần, mới gọi là Tiến sĩ; *tiến sĩ* là *kể sĩ* có tài được *tiến cử* cho vua dùng). Để tiến sĩ mới được tham dự vào thi Đình. Thi Đình không loại bỏ ai mà chỉ xếp loại các tiến sĩ (TS) thành ba loại gọi là *Tam giáp*: TS cập đệ (TS đệ Nhất giáp), TS xuất thân (TS đệ Nhị giáp, còn gọi là Hoàng giáp), đồng TS xuất thân (TS đệ Tam giáp). Bậc TS cập đệ từ 1244 lại chia thành *Tam khôi*: Trạng nguyên (TS cập đệ đệ nhất danh), Bảng nhãn (TS cập đệ đệ nhị danh), Thám hoa (TS cập đệ đệ tam danh). Thời Nguyễn không lấy đỗ Trạng nguyên bởi nhà Nguyễn sợ Trạng nguyên đỗ cao dễ tự mãn và sinh lòng phản nghịch. Bù vào đó, bổ sung thêm học vị phó bảng (dưới Tiến sĩ). Mỗi khoa thi, người đỗ đầu có danh hiệu riêng: đỗ đầu thi Hương gọi là Giải nguyên, đỗ đầu thi Hội gọi là Hội nguyên, đỗ đầu thi Đình gọi là Đình nguyên. Đỗ đầu cả 3 khoa thi được gọi là *Tam nguyên* (xem bảng 11.3).

Khoa thi	Hình thức thi	Xếp loại	Danh hiệu, Học vị người đỗ		Tên gọi d. gian	Người đỗ đầu		
A- Thi Hương	Tam trường	II	Sinh đồ 'Đ Tú tài (từ 1829)		ò. Đồ ó. Tú	Giải ng uyên	T A M	
	Tứ trường	I	Hương cống 'Đ Cử nhân (từ 1829)		ò. Cống ò. Cử			
B- Thi HỘI	Tứ trường	II	Phó bảng (từ 1829)			Hội ng uyên	N G	
		I	Thái học sinh 'Đ Tiến sĩ (từ 1370)		ò. Nghệ			
C Thi ĐÌNH	Thi trong nội điện	Tam giáp (từ 1232)	3. Đồng TS xuất thân		ò. Nghệ	Đình ng uyên	U Y É N	
			2. TS xuất thân (Hoàng giáp)		ò. Hoàng			
			1. TS cập đệ	tam kh ôi	3- Thám hoa			ò. Thám
					2- Bảng nhãn			ò. Bảng
					1 Trạng ng.			ò. Trạng

Bảng 11.3: Các hình thức thi cử và học vị

Thông thường, việc thi tổ chức 3 năm một lần. Vì tổ chức cách quãng như vậy cho nên trường thi chỉ là một khu đất trống được rào lại

và có lính gác¹¹. Người đi thi phải tư mang theo lều chõng và sau khi có lính gác kiểm tra cẩn thận thì vào trường thi dựng lều, rồi làm bài thi từ sáng tới chiều; mọi sinh hoạt đều ở trong khu vực trường thi. Cách một quãng lại có chòi cao với lính gác coi thi chặt chẽ.

Về nội dung thi, thời Li-Trần coi trọng kiến thức của cả Nho, Phát, Lão Thời Hồ, ngoài những kiến thức xã hội, còn thêm một kì thi về toán. Từ nhà Lê trở về sau, Nho giáo chiếm địa vị độc tôn, nội dung thi cử chỉ còn tập trung vào Nho giáo. Với 4 kì thi thì kì thứ nhất thi *kinh nghĩa*, kiểm tra kiến thức về Tứ thư, Ngũ kinh. Kì thứ hai thi *thơ phú*. Ông quan nào cũng phải biết làm thơ, tức là phải có tình cảm, phải biết cư xử cho có tình. Kì thứ ba thi *chế-chiếu-biểu*, kiểm tra năng lực soạn thảo các loại văn bản hành chính. Kì thứ tư thi *vấn sách*: thí sinh phải trình bày rõ kiến thức, năng lực phân tích, mưu lược, kế sách của mình nhằm giải quyết một vấn đề chính trị - xã hội cụ thể mà đề bài đặt ra.

Để tỏ sự coi trọng việc học hành, nhà nước có nhiều hình thức giám sát, đồng viên, khích lệ. Trước khi đi coi thi, các giám khảo phải vào cung vua, làm lễ ăn tế và nhận lăm biển vua ban với 4 chữ "*Phụng chỉ cầu hiền*" (vâng mệnh nhà vua đi tìm người hiền tài cho đất nước). Các kì thi, vua cho quan hoặc đích thân đi thanh tra. Tại kì thi Đình, chính nhà vua ra đề thi và xem lại bài thi lần cuối. Đỗ thi được lĩnh mũ áo vua ban, được dư yến tiệc, được vào thăm vườn thượng uyển, được cưỡi ngựa đi thăm phố xá,... Từ đời Lê Thánh Tông, đặt ra lễ xướng danh, yết tên trên bảng vàng, khắc tên vào bia đá¹², được vinh quy bái tổ.

11.3.5. Truyền thống văn hóa nông nghiệp trọng văn (trọng tình ⇔ trọng đức ⇔ trọng văn, xem §2) nên trong xã hội, kẻ sĩ được coi trọng nhất.

¹¹ Ở Hà Nội có phố *Tràng Thi*; khu vực thư viện Quốc gia nằm trên phố này ngày xưa vốn là nơi tổ chức trường thi.

¹² Lê khắc bia đá có từ đời Lê Thái Tông (1442). Ở Văn miếu Hà Nội còn giữ được 82 tấm bia, ở Văn miếu Huế còn 32 tấm bia thời Nguyễn.

Theo hàng dọc, dân được chia thành 4 nghề, đồng thời cũng là 4 bậc thang trong xã hội: SĨ, NÔNG, CÔNG, THƯƠNG¹³. Sau trí thức là nông dân - những người làm nghề cơ bản nuôi sống cả cộng đồng và kiến tạo nên cái gọi là văn hóa nông nghiệp. Hai nghề này liên hệ mật thiết với nhau và chiếm địa vị quan trọng trong xã hội: *Nhất sĩ nhì nông, hết gạo chạy nông, nhất nông nhì sĩ*.

Công và thương là những nghề thấp kém. Công sử dĩ không được coi trọng vì cuộc sống nông nghiệp tự cấp tự túc ít nhu cầu trao đổi hàng hóa, nên sản xuất công nghiệp không được phát triển, chỉ dừng lại ở mức thủ công, nghề phụ. Thương là nghề bị coi rẻ nhất: *dĩ nông vi bản, dĩ thương vi mật* (nông nghiệp là cơ bản, buôn bán là hèn kém). Sử dĩ có tình trạng như vậy là vì do tính công đồng, xã hội nông nghiệp sống theo tình cảm, trong khi nghề buôn bán lấy lợi nhuận làm đầu. Mặt khác, do tính tư trí, xã hội nông nghiệp tự cấp tự túc ít có nhu cầu mua bán¹⁴, mà người buôn bán thì vẫn cần phải sống, vì vậy họ phải tìm cách lằng lợi nhuận bất chính. Truyền thống buôn bán Việt Nam là gian dối: "*Gian tham mua quẹt bán lường*"; "*Thật thà cũng thể lái trâu, yêu nhau cũng thể nâng dâu mẹ chồng*"; "*Dấu hàng xáo, gạo hàng đầu*"... Vì gian dối như vậy nên dân buôn bán lại càng bị mọi người khinh ghét. Ngay cả nhà nước cũng đề ra chính sách *trọng nông ức thương*. Dưới thời Hồng Đức, nhà vua đã định đuổi những thị dân nào không có hộ khẩu ở Thăng Long về quê làm ruộng (song việc này không thực hiện được). Ở Việt Nam, cách nói *Đồ con buôn!* là câu chửi vào loại nặng nhất. Điều này khác hẳn với ở phương Tây, nơi có nền văn hóa gốc dư mục đã chuyển sang thương nghiệp và

¹³ Theo hàng ngang thì có bốn nghề *ngư, tiều, canh, mục* (ngư nghiệp, lâm nghiệp, nông nghiệp, chăn nuôi).

¹⁴ Ở nông thôn, 2 - 3 làng mới có một cái chợ; mỗi chợ cứ 5 - 7 hay 10 ngày mới họp 1 lần; và mỗi lần chỉ họp trong vài giờ.

đô thị, nơi mà *nhà doanh nghiệp* hay *thương nhân* là loại người được xã hội trọng vọng và kính nể.

Quan hệ nông - thương này trong xã hội Việt Nam còn thể hiện rõ hơn trong lĩnh vực tổ chức đô thị.



§12. TỔ CHỨC ĐÔ THỊ

Dô thị có thể được xem xét từ hai phía: trong quan hệ với quốc gia và trong quan hệ với nông thôn¹.

12.1. Đô Thị Việt Nam trong quan hệ với Quốc Gia

Trong quan hệ với quốc gia, ta thấy đô thị Việt Nam có ba đặc điểm:

12.1.1. Trước hết, *xét về mặt nguồn gốc, phần lớn đô thị Việt Nam là do nhà nước sản sinh ra*. Quá trình hình thành một đô thị cổ ở Việt Nam thường diễn ra như sau: Nhà nước khi có nhu cầu lập kinh đô, hoặc trung tâm tỉnh thành sẽ phái thầy địa lý đi tìm đất. Cắm đất xong, nhà nước cho xây dựng cung điện, dinh thự. Xây dựng xong rồi, bộ máy quan lại, lính tráng kéo tới ở. Quan lại và lính tráng lại mang theo gia đình, vợ con; số này có nhu cầu mua bán, trao đổi - thế là đô thị hình thành. Các đô thị lớn nhỏ, ra đời vào các giai đoạn lịch sử khác nhau như Văn Lang, Cổ Loa, Luy Lâu, Thăng Long (trước đó là Tống Bình), Phú Xuân (Huế)... đều được hình thành theo con đường như thế (xem bảng 12.1). Ngay các đô thị mới xuất hiện gần đây như Xuân Mai, Xuân Hòa,... tuy theo một quy trình đơn giản hơn nhưng vẫn không thoát ra ngoài quy luật chung là do nhà nước sản sinh ra.

¹ Tư liệu viết §12.1 và §12.2 sử dụng nhiều từ [Văn [ạo 1989].

G Đ	Tên đô thị	T.điểm h.thành	Chức năng, quá trình phát triển	Địa điểm hiện nay
V L- A	Văn Lang	khoảng 2800? TCN	Kinh đô nước Văn Lang của các vua Hùng. Suy tàn thời Âu Lạc và tiêu vong thời Bắc thuộc.	vùng Việt Trì, Vĩnh Phú
L A C	Cổ Loa (Khá Lũ)	khoảng 208 TCN	Kinh đô nước Âu Lạc. Huyện li Phong Khê thời Bắc thuộc. Kinh đô thời Ngô Quyền. Tàn lụi từ thế kỉ XI.	xã Cổ Loa, Đông Anh, Hà Nội
C	Luy Lâu	đầu thế kỉ I TCN	Tri sở quân Giao Chỉ. Suy tàn từ cuối thế kỉ VII.	Hà Bắc
B A C	Ôc Eo	đầu thế kỉ II công nguyên	Cảng thị vương quốc Phù Nam, suy tàn từ đầu thế kỉ VIII.	An Giang
T H O	Tống Bình - Đại La - Thăng Long - Hà Nội	giữa thế kỉ V	Huyện li Tống Bình. Tri sở An Nam đô hộ phủ (từ 679), còn có tên Đại La. Kinh đô Thăng Long thời Lý (từ 1010), Đông Đô thời Hồ, Đông Quan thời thuộc Minh. Kinh đô Đông Kinh (⇔ Tonquin) thời Lê-Mạc. Tỉnh li Hà Nội thời Nguyễn.	thủ đô Hà Nội
D A	Hoa Lư	n. 968	Kinh đô nhà Đinh. Suy tàn từ 1010.	Ninh Bình
	Vĩnh Bình	cuối thế kỉ X	"Bạc dịch trường" thời Lý-Trần. Tri sở Lạng Sơn.	Lạng Sơn
	Thiên Trường	năm 1239	Nơi ở của Thượng hoàng nhà Trần. Tri sở phủ từ 1262. Suy tàn từ thời Hồ.	ng. thành Nam Định
	Vân Đồn	năm 1149	Trung tâm buôn bán quốc tế trong các thế kỉ XII-XVI. Tri sở trấn Vân Đồn.	vùng đảo B. Tứ Long
V L	Tây Đô	năm 1396	Kinh đô nhà Hồ từ 1397. Suy tàn dần từ 1407.	Vĩnh Lộc, Thanh Hóa

H T	Hưng Hóa	đầu thế kỉ XV	Trị sở đạo Hưng Hóa, Trung tâm buôn bán ngược xuôi 4 thế kỉ Suy tàn dần từ 1905 (khi tỉnh li chuyển về Phú Thọ).	Tam Thanh, Vĩnh Phú
	Phố Hiển	cuối thế kỉ XV	Nơi đất liền h của thừa tuyên trấn Sơn Nam, Trung tâm buôn bán quốc tế thế kỉ 17	Hưng Yên, Hải Hưng
	Hội An (Chiếm m Cảng)	thế kỉ XVI	Trung tâm buôn bán quốc tế của ĐNA thế kỉ 17-18 (nước ngoài gọi là Paite, phiên âm từ tên cũ là Hội Phố (Hòa Phố, Hải Phố, Hoài Phố) [Nguyễn Sinh Duy 1995]).	xem Hội An, Quảng Nam ĐN
Đ A I	Phú Xuân - Huế	năm 1687	Thủ phủ các chúa Nguyễn, Kinh đô thời Quang Trung từ 1788 và thời Nguyễn từ 1802. Thế kỉ 19 đổi dần thành "Huế" (từ chữ <i>Hóa</i> trong <i>Thuận Hóa</i>).	Thành phố Huế
	N A M	Sài Gòn	Trị sở huyện Tân Bình, rồi dinh Phiên Trấn. Từ 1790 (Nguyễn Ánh xây thành Bát Quái), là thủ phủ chúa Nguyễn. Sau 1802 là trị sở phủ Gia Định.	Thành phố Hồ Chí Minh

Bảng 12.1: Một số đô thị cổ chủ yếu ở Việt Nam
(đến cuối thế kỉ XVII)

12.1.2. Về mặt chức năng, đô thị Việt Nam có hai chức năng - hành chính và kinh tế, trong đó chức năng hành chính là chủ yếu. Đô thị là do nhà nước đặt ra với mục đích để làm một trung tâm quản lí hành chính. Chức năng kinh tế chỉ là thứ yếu. Đô thị có phần *dô* và phần *thị*; thông thường thì phần *dô* hình thành trước, rồi dần dần, một cách tự phát, trên cơ sở phần *dô* đã có sẵn, phần *thị* được hình thành². Thậm chí có những đô thị, phần *dô* đã di vào

² Không phải ngẫu nhiên mà các từ khác nhau trong tiếng Việt để chỉ khái niệm "đô thị" (*đô thị*, *thành phố*, *thành thị*, *đô thành*; *thị trấn*, *thị xã*,...) đều

hoạt động rồi mà phần *thị* vẫn không phát triển được hoặc phát triển rất yếu ớt như trường hợp các kinh đô Hoa Lư của nhà Đinh, Thiệu Trường của nhà Trần, Tây Đô của nhà Hồ, Lam Kinh của nhà Lê, Phượng Hoàng Trung Đô của nhà Tây Sơn,...

12.1.3. Về mặt quản lí, đô thị Việt Nam đều do nhà nước quản lí. Đô thị do nhà nước đặt ra thì dễ hiểu là đô thị phải do nhà nước quản lí và khai thác (thông qua bộ máy quan lại). Ngay cả một số ít đô thị Việt Nam hình thành một cách tự phát do ở vào những địa điểm thuận tiện cho giao thông buôn bán như Vĩnh Bình (Lạng Sơn ngày nay), Vân Đồn (ở vùng đảo Quảng Ninh), Phố Hiến (Hưng Yên ngày nay) và Hội An, thì ngay sau khi hình thành, nhà nước cũng lập tức đặt một bộ máy cai trị trùm lên để nắm trọn quyền kiểm soát và khai thác. Vào thế kỉ XIII, con nuôi vua Trần Thánh Tông là Trần Khánh Dư được phái về cai trị Vân Đồn; ông đã tiến hành quản lí kinh tế chặt chẽ tới mức khiến cho dân Vân Đồn phải ví là "*Chó gà Vân Đồn đều khiếp vía*" (Vân Đồn kê khuyến diệc giai kinh).

12.1.4. Ba đặc điểm này khiến cho đô thị Việt Nam có diện mạo khác hẳn, ngược lại hẳn, so với đô thị phương Tây.

Trước hết, trong khi đô thị của ta do nhà nước khai sinh ra thì hầu hết đô thị phương Tây đều *hình thành một cách tự phát*: bất kì nơi nào có một trong 3 điều kiện sau đều có thể trở thành đô thị: (a) là nơi tập trung đông dân, (b) có sản xuất công nghiệp, (c) là nơi tập trung buôn bán. Ba nguyên nhân này liên quan chặt chẽ với nhau. Cũng có trường hợp đô thị phương Tây do nhà nước khai sinh

chứa 2 yếu tố ứng với 2 chức năng, trong đó đối với loại đô thị lớn thì yếu tố chỉ chức năng hành chính (*đô, thành*) bao giờ cũng đứng trước yếu tố chỉ chức năng kinh tế (*thị, phố*).

ra (như Peterburg), nhưng đã có tính đến yếu tố giao thông và kinh tế, vì vậy, sau khi hình thành, nó đã phát triển rất tốt.

VỀ mặt chức năng, trong khi đô thị của ta thực hiện chức năng hành chính là chủ yếu thì đô thị phương Tây thực hiện *chức năng kinh tế là chủ yếu*. Chức năng hành chính, nếu có, chỉ là thứ yếu; khi nhà nước có nhu cầu về trung tâm hành chính thì họ thường chọn một trong những đô thị có sẵn.

VỀ mặt quản lí, trong khi đô thị của ta do nhà nước quản lí thì đô thị phương Tây là tổ chức *tự trị*. Đô thị tự trị là một truyền thống rất lâu đời ở phương Tây: Từ thời Hi Lạp cổ đại đã tồn tại các *thị quốc* (Đô thị - Quốc gia), đó là những đô thị với những hoạt động chính trị hoàn toàn độc lập (vì vậy mà "thị quốc" tiếng Hi Lạp gọi là Polis)⁴. Sau này, đô thị càng mang tính tự trị rõ rệt hơn: Đô thị châu Âu thời Trung cổ và tư sản là do giới công thương làm chủ; nó hoạt động độc lập, nằm ngoài quyền lực của các lãnh chúa phong kiến và có hiến chương riêng; các thị dân tự bầu ra Hội đồng thành phố và thị trưởng cho mình.

Như vậy, trong khi ở phương Tây, làng xã là "cái bao tải khoai tây" rời rạc, còn đô thị là một tổ chức tự trị vững mạnh thì ở Việt Nam, làng xã nông nghiệp là một tổ chức tự trị vững mạnh, còn đô thị lại còi cọc, yếu ớt, lệ thuộc. Đó là một bức tranh mang tính quy luật tất yếu do chính sự khác biệt của hai loại hình văn hóa quy định: Ở nền văn hóa Việt Nam *nông nghiệp* trọng tĩn, làng xã là trung tâm, là sức mạnh, là tất cả, cho nên làng xã có quyền tự trị. Còn ở các nền văn hóa châu Âu từ gốc du mục chuyển sang phát

⁴ Giới hạn của các thị quốc Hi Lạp quy định bởi số dân: dân cư của một thị quốc thường không vượt quá một vạn người. Theo Aristotle thì không thể lập một thị quốc với 10 người dân nhưng cũng không thể lập một thị quốc với 100.000 người dân; còn Platon thì cho rằng số dân lí tưởng của một thị quốc là 5.040 người! [dẫn theo Phạm Cao Dương 1972: 81].

triển *thương mại và công nghiệp*, hiển nhiên là *đô thị tự trị* và có uy quyền.

Những đặc trưng của đô thị Việt Nam trong sự so sánh với phương Tây trên phương diện quan hệ với nhà nước được trình bày trong bảng 12.2.

DẶC TRƯNG	ĐT VIỆT NAM	ĐT PHƯƠNG TÂY
1-Nguồn gốc	Do nhà nước lập ra	Hình thành tự phát
2-Chức năng chính	CN hành chính ("đô")	CN kinh tế ("thị")
3-Tính chất quản lí	Do nhà nước quản lí	Tự trị

Bảng 12.2: *Đặc trưng của đô thị Việt Nam trong quan hệ với nhà nước (so sánh với phương Tây)*

12.2. Đô Thị trong quan hệ với Nông Thôn

12.2.1. Trong lĩnh vực này, sức mạnh của truyền thống văn hóa nông nghiệp Việt Nam đã không cho phép nông thôn tự chuyển thành đô thị. Ở Việt Nam, *có những làng xã nông thôn thực hiện chức năng kinh tế của đô thị* - đó là các *làng công thương*. Sản xuất thủ công thì có: làng Bát Tràng (Gia Lâm) làm đồ gốm, làng Đại Bái (Hà Bắc) đúc đồng, làng Bưởi (Từ Liêm) làm giấy, làng Nhị Khê (Hà Sơn Bình) làm nghề tiện,... Chuyên nghề buôn bán thì có: làng Phù Lưu, làng Đa Ngưu (Hải Hưng) buôn thuốc bắc, làng Báo Đáp buôn vải,... Nếu ở phương Tây thì những làng như vậy sẽ phát triển dần lên, mở rộng dần ra và tự phát chuyển thành đô thị. Nhưng ở Việt Nam thì những làng này không trở thành đô thị được, mọi sinh hoạt trong làng vẫn hoàn toàn theo cách thức của một làng nông nghiệp thông thường.

Sở dĩ như vậy là vì *do tính cộng đồng*, cả làng làm cùng một nghề (sản xuất cùng một sản phẩm, buôn cùng một mặt hàng), mà như vậy thì bán cho ai? Không có trao đổi hàng hóa nội bộ, không thể thành đô thị được. Mặt khác, *do tính tự trị*, dân cư sống

tự cấp tự túc, khép kín; không có nhu cầu buôn bán, giao lưu, cũng là lí do khiến chèo làng công thương không thể trở thành đô thị được.

12.2.2. Nông thôn không chỉ kìm giữ, không cho phép làng xã phát triển thành đô thị mà còn chi phối cả đô thị, khiến cho *đô thị Việt Nam chịu ảnh hưởng của nông thôn và mang đặc tính nông thôn rất đậm nét.*

Tổ chức hành chính của đô thị Việt Nam được sao phỏng theo tổ chức nông thôn. Đô thị truyền thống chia thành các *phủ, huyện, tổng, thôn*. Giới thiệu về kinh đô, Nguyễn Trãi viết trong sách *Dư địa chí*: "Thượng kinh là đất đế đô gồm một *phủ*, hai *huyện*, 36 phường. Vùng này đất vàng, ruộng vào hạng thượng trung". Vào đời Gia Long, huyện Thọ Xương của Hà Nội (khu vực quận Hoàn Kiếm và quận Hai Bà Trưng bây giờ) có 8 *tổng* với 194 phường, *thôn*. Ở Hà Nội, cho đến tận năm 1940, các làng quanh khu vực hồ Hoàn Kiếm vẫn còn chức *tiền chỉ*, *thứ chỉ* [Văn Tao... 1989: 141].

Đô thị Việt Nam hiện đại phân thành quận, phường. Lấy nông thôn làm chuẩn, các đơn vị này được quy theo các đơn vị nông thôn: *quận* được xem tương đương với *huyện*, *phường* được xem tương đương với *xã*.

Mặc dù nay chúng là những khái niệm khác xa nhau, nhưng xét trong nguồn gốc thì **PHƯỜNG** là một loại đơn vị hành chính cơ sở đặc biệt của đô thị bắt nguồn từ phường nghề của nông thôn. Phường (xem §10.4) vốn là cộng đồng của những người làm cùng một nghề của một làng quê; do những lí do khác nhau, họ đã tách ra một bộ phận vào thành phố làm ăn, dựng nhà trên cùng một dãy phố, phía trong sản xuất, phía ngoài bán hàng.

Vào thế kỉ XVII, S Baron đã xác nhận "Mỗi phố dành cho một, hai hay nhiều làng. Mà chỉ có những người làng ấy mới được phép mở cửa hàng tại đây" [dẫn theo Văn Tao... 1989: 141]. Ở Hà Nội, có dân làng Nhi Khê ra làm nghề thợ tiên, làng Văn Lâm, Văn Trúc ra làm giấy dếp,

triển *thương mại và công nghiệp*, hiển nhiên là đô thị tư trị và có uy quyền.

Những đặc trưng của đô thị Việt Nam trong sự so sánh với phương Tây trên phương diện quan hệ với nhà nước được trình bày trong bảng 12.2.

DẶC TRƯNG	ĐT VIỆT NAM	ĐT PHƯƠNG TÂY
1-Nguồn gốc	Đo nhà nước lập ra	Hình thành tự phát
2-Chức năng chính	CN hành chính ("đô")	CN kinh tế ("thị")
3-Hình chất quản lí	Đo nhà nước quản lí	Tự trị

Bảng 12.2: *Đặc trưng của đô thị Việt Nam
trong quan hệ với nhà nước (so sánh với phương Tây)*

12.2. Đô Thị trong quan hệ với Nông Thôn

12.2.1. Trong lĩnh vực này, sức mạnh của truyền thống văn hóa nông nghiệp Việt Nam đã không cho phép nông thôn tự chuyển thành đô thị. Ở Việt Nam, *có những làng xã nông thôn thực hiện chức năng kinh tế của đô thị* - đó là các *làng công thương*. Sản xuất thủ công thì có: làng Bát Tràng (Gia Lâm) làm đồ gốm, làng Đại Bái (Hà Bắc) đúc đồng, làng Bưởi (Từ Liêm) làm giấy, làng Nhị Khê (Hà Sơn Bình) làm nghề tiện,... Chuyên nghề buôn bán thì có: làng Phù Lưu, làng Đa Ngưu (Hải Hưng) buôn thuốc bắc, làng Báo Đáp buôn vải,... Nếu ở phương Tây thì những làng như vậy sẽ phát triển dần lên, mở rộng dần ra và tự phát chuyển thành đô thị. Nhưng ở Việt Nam thì những làng này không trở thành đô thị được, mọi sinh hoạt trong làng vẫn hoàn toàn theo cách thức của một làng nông nghiệp thông thường.

Sở dĩ như vậy là vì *do tính cộng đồng*, cả làng làm cùng một nghề (sản xuất cùng một sản phẩm, buôn cùng một mặt hàng), mà như vậy thì bán cho ai? Không có trao đổi hàng hóa nội bộ, không thể thành đô thị được. Mặt khác, *do tính tự trị*, dân cư sống

làng Giới Tế ra làm mảnh, làng Liễu Viên ra làm mốc,... - các làng nay đều thuộc các vùng phụ cận như Hà Sơn Bình, Hà Bắc, Hải Hưng, Thái Bình. Ngay nhiều tên gọi phố phường đến nay vẫn mang dấu tích của các làng quê ấy. Ngõ Phất Lộc là nơi ở của dân từ làng Phất Lộc (Đông Quan, Thái Bình) phường Ngũ Xá (đọc chệch đi của Ngũ Xã) là nơi ở của dân 5 xã đúc đồng thuộc huyện Thuận Thành (Hà Bắc) Làm ăn ở đô thị, lòng họ vẫn gắn bó với làng quê Họ thường mang bát hương thờ thần Thánh Hoàng làng và bát hương nhà thờ họ ra đô thị thờ cúng. Những ngày giỗ tết, hội hè, dân thành phố vẫn kéo nhau về quê tham du⁴

Lối tổ chức đô thị theo phường làm cho đô thị Việt Nam có một bộ mặt thật đặc biệt. khiến cho người châu Âu luôn luôn ngỡ ngàng. Năm 1884, Julien viết: "Mỗi loại hàng hóa đều có một phố riêng Ở phố Bát Sứ - tất cả đều xanh Tiếp đến phố Bát Đàn - lát cả đều đỏ Rồi đến phố Hàng Đồng lấp lánh ánh kim vàng chói Phố Hàng Thêu và phố Hàng Tranh, màu sắc tươi vui sắc sỡ". Năm 1889, Yann nhận xét: "Tôi đã trông thấy nhiều phố Điều đặc biệt là những phố này do những nhà công nghệ hoạt động trong cùng một nghề cư trú. Điều đó thoạt nhìn hình như có vẻ vô lí về phương diện thương mại Cứ như vậy trên một quãng dài đó chừng 100-200 mét, không có gì khác ngoài các cửa hàng đồ khảm Xa hơn, không có gì khác ngoài các cửa hàng mây đan Xa hơn nữa, không có gì khác ngoài các hàng bán gạo." [dẫn theo Văn Tao 1989 146].

Ngày bây giờ, khi nền kinh tế thị trường đã ngự trị, các đô thị Việt Nam vẫn tiếp tục tự phát tổ chức theo lối phường. Chẳng hạn như ở thành phố Hồ Chí Minh có đường Ngô Gia Tự bán đồ gỗ, đường Tô Hiến Thành bán vật liệu xây dựng, đường Lý Thái Tổ làm dịch vụ in ấn, đường 3-2 bán quần áo, đường Huỳnh Thúc Kháng bán đồ điện tử cao cấp, đường Lê Lợi bán đồ văn phòng phẩm,... Ta còn có thể thường xuyên gặp hiện tượng *ái phường hóa*: Một dãy phố trước đây bán mặt hàng này, nay cả phố chuyển sang kinh doanh mặt hàng khác.

⁴ Lối Nguyễn Đán trên thực tế thường vẫn phải kéo dài 1-2 tuần là vì thế.

Nguyên nhân nào giải thích hiện tượng này? Vẫn là tính cộng đồng và tính tự trị: Trước hết, *do tính cộng đồng* mà cách tổ chức theo phường tỏ ra có lợi cho người bán: họ có điều kiện tương trợ giúp đỡ nhau trong việc định giá, giữ giá, vay mượn hàng, giới thiệu khách hàng cho nhau... Đó là *tính phường hội* - một biểu hiện cụ thể của tính cộng đồng, tục ngữ có câu: "Buôn có bạn, bán có phường". Mặt khác, *do tính tự trị* dẫn đến nếp sống tự cấp tự túc, không có nhu cầu mua bán, cho nên người buôn bán phải gian lận để kiếm sống (xem ở trên, §11.3.5) - truyền thống gian dối đó đến nay vẫn còn rất nặng⁵: bởi vậy mà, về mặt này, cách tổ chức theo phường tỏ ra có lợi cho người mua: tuy mất công đi xa để mua hàng, nhưng bù vào đó, người mua có điều kiện khảo giá (không bị mua đắt) và vì nhiều hàng nên ít có nguy cơ mua phải hàng giả.

Hiển nhiên, dã kinh doanh thì phải tìm cách thu lời, nhưng trong khi ở phường Tây thương nhân kiếm lời bằng cách cố gắng chiếm và giữ lòng tin của khách hàng (*liên kết với khách hàng*) đồng thời tính toán để *chèn ép nhau* (quy luật cạnh tranh, cá lớn nuốt cá bé - sản phẩm của việc coi trọng vai trò cá nhân) thì truyền thống thương nghiệp Việt Nam là thương nhân *liên kết với nhau* (sản phẩm của tính cộng đồng) để *chèn ép khách hàng*.

Chất nông thôn của đô thị Việt Nam còn bộc lộ ở *tính cộng đồng* (tập thể) của nó. Cho đến tận những năm 80. Ở các đô thị Việt Nam vẫn rất phổ biến lối kiến trúc "khu tập thể", (miền Nam

⁵ Báo Sài Gòn giải phóng số ra ngày 10-10-1994 đưa tin: "Theo nhân định của Đội Quản lý thị trường Thành phố, hoạt động làm và bán hàng giả trên thị trường thành phố ngày càng tinh vi và quy mô hơn. Ngoài đang hàng trong nước giả nhảm hàng ngoại, nhân của một số cơ sở sản xuất trong nước có uy tín, còn có dạng hàng ngoại chất lượng kém giả nhảm hàng ngoại có chất lượng cao hơn. Trong 9 tháng qua, Đội QLTT TP và các quận, huyện đã phát hiện 432 vụ bán và làm hàng giả, hàng kém chất lượng; có 19 vụ được chuyển sang Công an và Viện kiểm soát để đề nghị khởi tố".

gọi là "chung cư") - ở đó *tất cả đều tập thể, cộng đồng*, y như trong một làng: bể nước tập thể, bếp tập thể, thùng rác tập thể, và cả nhà vệ sinh cũng tập thể; hành lang thì dài dằng dặc chung cho tất cả mọi nhà. Tất cả mọi nhà trong chung cư (ít nhất là trong cùng một hành lang, cùng một cầu thang) đều quen biết nhau, sống cộng đồng với nhau (trông nhà giúp nhau, cho quà nhau, thăm nom nhau,...) như bao đời nay vẫn sống ở nông thôn. Chất nông thôn của đô thị Việt Nam cũng bộc lộ cả ở *tính tự trị* nữa. Các đô thị đều có cổng như cổng làng, các phố nhỏ bên trong cũng vậy (hình 12.1).

Hậu quả sự chi phối của nông thôn đối với đô thị là trong lòng các đô thị, cho tới gần đây, thậm chí tận bây giờ, vẫn còn sót lại những ốc đảo làng quê có lũy tre xanh, có tiếng gà kêu chó sủa. Ở Hà Nội, cho tới cách đây 1-2 năm, ngay cạnh quảng trường Ba Đình vẫn còn làng hoa Ngọc Hà, ngay gần công viên Lê-nin có làng Kim Liên, chệch phía Tây thì có làng Láng nổi tiếng với nghề trồng rau húng⁶. Ở thành phố Hồ Chí Minh, rẽ khỏi những đường phố lớn đi vào ngõ hẻm ta vẫn có thể thấy những cánh đồng nhỏ trồng rau. Ở Huế, cho đến tận bây giờ không chỉ có những ốc



Hình 12.1: Cổng vào phố cổ Hà Nội (tranh người phương Tây vẽ năm 1887)

⁶ Tục ngữ có câu: *Dưa La, Húng Láng, nem Báng, tương Bần, nước mắm Vạn Vân, cá rô đầm Sét.*

dào làng quê với những thôn Vĩ Dạ thơ mộng, làng Phú Cam làm nồn.... mà cả thành phố vẫn còn nguyên đó chất nông thôn: Người Huế tự hào khoe với du khách rằng đây là một "*Thành Phố Nhà-Vườn*" - mỗi ngôi nhà được bao bọc bởi một khu vườn xanh tươi, biệt lập, bởi những hàng cây nhỏ cắt xén tươm tất - một hình ảnh rất điển hình của gia đình nông thôn.

Đô thị Việt Nam mang đậm tính cách nông thôn đến mức trong các ghi chép của A. de Rhodes và các giáo sĩ phương Tây vẫn còn lưu lại tên gọi dân dã của kinh đô Thăng Long là *Ké Chet* (*ké* = làng), và muộn hơn, kinh đô Huế là *Ké Huế*.

12.2.3. Sự chi phối mạnh của nông thôn đối với đô thị khiến cho đô thị Việt Nam truyền thống luôn có nguy cơ bị nông thôn "nông thôn hóa". Trong lịch sử, các đô thị khi không còn được trao nhiệm vụ thực hiện chức năng là trung tâm hành chính nữa thì thường bị thu hẹp, tàn tạ dần dần rồi trở lại thành nông thôn. Hàng loạt đô thị cổ như Văn Lang, Cổ Loa, Hoa Lư, Tây Đô, Lam Kinh.... chỉ còn lại một vài dấu tích chứng tỏ rằng nó đã từng có thời là đô thị. Hưng Hóa, từng là trị sở đạo Hưng Hóa - một trung tâm buôn bán giữa miền ngược và miền xuôi trong suốt 4 thế kỉ, thì sau năm 1905, khi tỉnh lỵ chuyển về thị xã Phú Thọ, nó đã hoàn toàn biến mất. Thị xã Phú Thọ, đến lượt mình, sau khi nhập tỉnh và tỉnh lỵ chuyển về Việt Trì, cũng trở nên tiêu điều, tàn tạ. Trường hợp tương tự cũng diễn ra, chẳng hạn như với thị xã Sa Đéc sau khi tỉnh lỵ tỉnh Đồng Tháp chuyển về Cao Lãnh vào năm 1992.

Từ trong huyết quản, dân thành thị vẫn mang bản chất và tính cách của người nông thôn. Bản chất và tính cách nông thôn ấy luôn bộc lộ ra mỗi khi có điều kiện. Cách đây chỉ vài năm, trước thời kì phát triển kinh tế thị trường, trong thành phố Việt Nam, hễ có mảnh đất nào trống là người ta cuốc lên để trồng rau. Trên các tầng lầu, nhiều gia đình thu hẹp khu vệ sinh, bấp núc lại để nuôi gà, nuôi lợn. Thực là một cuộc "nông thôn hóa đô thị" triệt để.

Trên báo *Tuổi trẻ* số xuân 1993, nhà văn Mai Ngũ đã so sánh những đổi thay đang diễn ra với hình ảnh một đô thị lớn của ta vào những năm 70-80: "Lắm phố, chiều chiều giống như một ngõ xóm, người người tắm giặt, rửa rau, vo gạo, làm thịt, làm cá bên cạnh cái bể nước (hoặc vòi nước - TNT) ngay trên hè đường. Trẻ con thả diều và đánh khăng. Buổi trưa vang lên tiếng rao của anh chàng hoạn lợn. Nửa đêm, chớ sữa ông ổng".

Hiện tượng "nông thôn hóa đô thị" này trái hẳn với tình hình ở phương Tây, nơi mà đô thị có sứ mệnh đô thị hóa nông thôn. Người

Việt Nam truyền thống vốn gắn bó với làng xã, với sự ổn định, vốn coi thường dân ngụ cư nên thời xưa, người ta không coi trọng đô thị; dưới con mắt người nông dân, đô thị là nơi hội tụ của dân "tứ chiếng giang hồ". Tâm lí "*trọng nông (= nông thôn) ức thương (= thành thị)*" này thể hiện khắp mọi nơi.

Trong một bức tranh khắc gỗ nhan đề *Phố An Nam* (hình 12.2) [xem Nguyễn Mạnh Hùng 1989: 154], nghệ nhân nông dân đã thể hiện tình cảm của



Hình 12.2: *Phố An Nam*
(tranh khắc gỗ đầu thế kỉ)

minh đối với dân thành thị qua việc vẽ thêm vào bức tường đầu hồi hình tam giác (= "cái ây" của phụ nữ) với hàng chữ Nôm chữ đồng: "*Đ. mẹ cha đứa nào ở trong cái nhà này!*" Dưới con mắt của "lão Khùng" - nhân vật chính trong truyện ngắn *Khách ở quê ra* của Nguyễn Minh Châu - thì

thành phố chỉ là "những bức tường chi chít và những ngõ phố khúc khuỷu", với "những hộp sắt tây đầy kín mít, nghe bên trong nhạc xập xình... lại thấy các dây quần áo đang phơi, lại thấy cả những cái mắt người lộ ra như một lũ chim bồ câu đang gù trong các tầng chuồng" - nơi mà sau khi sống ở đó ít ngày, lão đã không thể nào chịu đựng nổi, phải trốn chạy để "trở về với đất cát hỗn nhiên và hoang dã"⁷.

Đến tận ngày nay, ảnh hưởng của nông thôn vẫn còn gây khó khăn rất nhiều cho việc quản lý đô thị. Trong Hội nghị Đô thị toàn quốc lần thứ II (tổ chức tại thành phố Hồ Chí Minh tháng 7-1995), Thủ tướng Võ Văn Kiệt nhận xét: "Mô hình tổ chức của bộ máy nhà nước hiện nay ở các đô thị không khác gì tổ chức bộ máy ở các huyện, xã. Về cung cách quản lý, nhiều nơi, nhiều cán bộ đang quản lý hành chính ở đô thị không khác gì lề lối quản lý ở các làng xã" và khẳng định: "Không thể tiếp tục tình trạng đó. Chúng ta thực hiện công nghiệp hóa, hiện đại hóa đất nước, nhưng nếu chúng ta không chính quy hóa quản lý đô thị thì các mục tiêu trên không thể đạt được"⁷.

12.3. Quy luật chung của tổ chức xã hội Việt Nam truyền thống

Một cách tổng quát, ta thấy rằng văn hóa tổ chức đời sống tập thể của người Việt Nam tạo nên *những nhóm lưỡng phân* chặt chẽ: Quốc gia bao gồm nông thôn và đô thị; nông thôn gồm làng thuần nông và làng công thương; đô thị bao gồm phần "đô" và phần "thị". Quan hệ giữa các yếu tố trong mỗi cặp ấy là *quan hệ giữa hai bản chất âm dương*: Thật vậy, nông thôn tĩnh tại, khép kín thuộc âm; còn đô thị năng động, cởi mở thuộc dương. Trong nội bộ khối nông thôn thì làng thuần nông khép kín, hướng nội thuộc âm; còn làng công thương cởi mở, hướng ngoại thuộc dương. Trong nội bộ khối

⁷ Báo Tuổi trẻ, ngày 27-7-1995.

đô thị thì phần "đô" chậm chạp, tĩnh tại thuộc âm; còn phần "thị" năng động, nhanh nhạy thuộc dương.

Một đặc điểm quan trọng có tính quy luật của văn hóa tổ chức đời sống tập thể Việt Nam trong lịch sử là *âm luôn mạnh hơn dương* (xem bảng 12.3).



Bảng 12.3: Tương quan âm dương trong tổ chức xã hội Việt Nam

Thật vậy, trong nội bộ nông thôn thì tính tự trị (của cả làng) mạnh hơn tính cộng đồng (của các thành viên). Trong nội bộ đô thị thì hoạt động hành chính (phần "đô") đóng vai trò quyết định, chỉ đạo hoạt động thương mại (phần thị). Giữa nông thôn và đô thị thì biến cả nông thôn lẫn lướt khỏi đô thị nhỏ bé. Đô thị (dương) yếu ớt tới mức không thoát được ra khỏi ảnh hưởng của nông thôn, phải lệ thuộc vào nông thôn (âm). Không phải ngẫu nhiên mà trong khi ở phương Tây, nhà giàu đầu tư vào công thương nghiệp hoặc gửi tiền vào nhà băng thì ở Việt Nam trước đây, những nhà giàu, kể cả nhà giàu ở thành thị, thường chuyển tiền về tậu ruộng ở nông thôn!

Âm mạnh hơn dương, tức là *khả năng bảo tồn mạnh hơn khả năng phát triển*. Chính quy luật đơn giản này cho phép giải thích, một mặt, *nguồn gốc của SỨC MẠNH Việt Nam*, và, mặt khác, giải thích *lý do tại sao Việt Nam có sức mạnh như thế nhưng lại là một quốc gia rất chậm phát triển*.

Khả năng bảo tồn mạnh là ngọn nguồn sức mạnh chống lại mọi âm mưu đồng hóa: Trải qua bao triều đại, cho dù giặc ngoại xâm đã ra sức đồng hóa người Việt Nam bằng mọi thủ đoạn thì cũng chỉ tác động được phần nào tới khối đô thị yếu ớt, mà không ảnh hưởng được tới cái gốc nông thôn vững mạnh của nó. Sức bảo tồn ấy mạnh đến mức kẻ thù không những không đồng hóa được ta mà còn bị ta đồng hóa: dân “Mã lưu” (dân Trung Quốc do Mã Viện đưa sang, xem §4.2.1) không những không giúp được gì cho chính sách đồng hóa của y mà trái lại đã dần dần bị đồng hóa thành người Việt!

Âm càng thịnh thì dương càng suy. Đó là quy luật. Bởi vậy, cũng chính khả năng bảo tồn mạnh này tạo nên sự bảo thủ, kìm giữ sức vươn lên của xã hội Việt Nam truyền thống. Điều này đặc biệt rõ nét vào thời Nguyễn - triều đại phong kiến Việt Nam cuối cùng: Khi còn là các chúa Nguyễn đang phải đấu tranh giành quyền bính thì họ chủ trương khuyến khích đô thị phát triển và mở mang thương mại buôn bán, nhưng khi đã nắm được chính quyền rồi thì chuyển sang chính sách “bế quan tỏa cảng” để giữ ổn định. Chính vì chất âm thịnh cao như thế cho nên, so với các quốc gia xung quanh, Việt Nam là một nước phát triển chậm.

Nếu so sánh với phương Tây thì các nền văn hóa phương Tây gốc du mục thiên về tính động, phát triển (dương tính); còn Việt Nam nông nghiệp và phương Đông nói chung thiên về tính tĩnh, bảo tồn (âm tính). Còn so ngay trong phương Đông, trong khi Việt Nam nông nghiệp rõ ràng là thiên về bảo tồn (âm tính) thì ở nền văn hóa Trung Hoa gốc du mục, nhu cầu thường trực lại là phát triển (dương tính). Không phải ngẫu nhiên mà Trung Hoa đã sản sinh ra một tầng lớp thương nhân giỏi buôn bán tới mức cả thế giới đều biết tiếng. Từ thời Chiến Quốc, mạng lưới đô thị Trung Hoa đã khá phát triển; đến thời Hán, nó đã phủ kín miền Hoa Bắc. Đô thị

Trung Hoa và tầng lớp thương nhân càng phát triển mạnh vào các đời Đường, Tống và Minh sau này (xem kĩ hơn ở §23.3,4).

Xét theo nguyên lí âm dương thì xã hội Trung Hoa mang tính chất dương ở trong âm. Còn Việt Nam là âm ở trong âm - một thứ âm tính điển hình, lấy sự bảo tồn, ổn định, an toàn làm trọng. Tư tưởng chủ đạo của nhà nước Việt Nam trong lịch sử luôn lấy tiết kiệm làm quốc sách. Trong cuốn *Nam Sơn tùng thoại* (thế kỉ XIX), nhà nho Nguyễn Đức Đạt đã nói lên chủ trương của nhà cầm quyền: "Hỏi: Làm gì cho nước giàu? Đáp: Không gì bằng KIÊM". Để xây dựng cuộc sống ấm no, chủ trương một thời của chúng ta từng là "Thất lương buộc bụng". "Thà nghèo nhưng ổn định còn hơn" - đó là một truyền thống chung của người Việt Nam, của nền văn hóa nông nghiệp trọng tĩnh. Dân gian đã diễn đạt điều đó một cách hình tượng bằng câu tục ngữ: *Buôn tầu buôn bè không bằng ăn dè hà tiện*.





Chương Bốn

**VĂN HÓA TỔ CHỨC CỘNG ĐỒNG:
ĐỜI SỐNG CÁ NHÂN**

Tiểu dẫn:

Tổ chức đời sống cá nhân là bộ phận thứ hai trong thành tố văn hóa tổ chức cộng đồng. Tổ chức đời sống cá nhân bao gồm những vấn đề thuộc tầm vi mô, liên quan đến cuộc sống của mỗi cá nhân trong cộng đồng.

Đời sống mỗi cá nhân trong cộng đồng được tổ chức theo những tập tục được lan truyền từ đời này sang đời khác (phong tục). Khi đời sống và trình độ hiểu biết còn thấp, họ tin tưởng và ngưỡng mộ vào những thần thánh do họ tưởng tượng ra (tín ngưỡng) - tín ngưỡng cũng là một hình thức tổ chức đời sống cá nhân rất quan trọng. Từ tự phát lên tự giác theo con đường quy phạm hóa thành giáo lí, có giáo chủ, thánh đường... - tín ngưỡng trở thành tôn giáo. Ở xã hội Việt Nam cổ truyền, do mạnh về tư duy tổng hợp mà thiếu óc phân tích nên các tín ngưỡng dân gian chưa chuyển được thành tôn giáo theo đúng nghĩa của nó - mới có những mầm mống của những tôn giáo như thế - đó là đạo Ông Bà, đạo Mẫu. Phải đợi khi các tôn giáo thế giới như Phật, Đạo, Kitô giáo... đã được du nhập và đến thời điểm giao lưu với phương Tây, các tôn giáo dân tộc (như Cao Đài, Hòa Hảo) mới xuất hiện (vì vậy, các tôn giáo được bàn trong chương về văn hóa ứng xử với môi trường xã hội).

Mặt khác, các cá nhân đều có nhu cầu giao tiếp với mọi người xung quanh, hình thức giao tiếp chủ yếu là giao tiếp bằng ngôn từ; trong văn hóa, việc sử dụng ngôn từ đã được nâng lên thành nghệ thuật. Để cho cuộc sống tinh thần ngày càng thêm phong phú, con người còn có nhu cầu thường thức nghệ thuật. Hai nhóm loại hình nghệ thuật quan trọng nhất là nghệ thuật thanh sắc (sân khấu, ca nhạc...) và nghệ thuật hình khối (hội họa, điêu khắc...).

Phong tục, tín ngưỡng, giao tiếp, nghệ thuật... đều là những lĩnh vực có tác dụng làm cho cuộc sống mỗi cá nhân được tổ chức quy củ hơn, đồng thời cũng phong phú hơn, "người" hơn ❖

§13. TÍN NGƯỞNG

13.1. Sùng bái sự sinh sôi nảy nở của tự nhiên và con người: Tín Ngưỡng Phồn Thực

Ngay từ đầu, duy trì và phát triển sự sống đã là một nhu cầu *thiết yếu nhất* của con người. Đối với văn hóa nông nghiệp, hai việc này lại càng bội phần hệ trọng. Để *duy trì* cuộc sống, cần cho mùa màng tươi tốt. Để *phát triển* sự sống, cần cho con người sinh sôi. Ở loại hình văn hóa nông nghiệp, hại hình thức sản xuất lúa gạo để duy trì cuộc sống và sản xuất con người để kế tục dòng giống này có bản chất giống nhau, đó là sự kết hợp của hai yếu tố khác loại (đất và trời, mẹ và cha).

Từ một thực tiễn chung này, tư duy cư dân nông nghiệp Nam-Á đã phát triển theo hai hướng: Những trí tuệ sắc sảo đi tìm quy luật khoa học để lí giải hiện thực, và họ xây dựng được *triết lí âm dương* (xem ở trên, §5). Những trí tuệ bình dân nhìn thấy ở thực tiễn đó một sức mạnh siêu nhiên, bởi vậy mà sùng bái nó như thần thánh, kết quả là xuất hiện *tín ngưỡng phồn thực* (*phồn* = nhiều, *thực* = nảy nở). Ở Việt Nam, tín ngưỡng phồn thực từng tồn tại suốt chiều dài lịch sử, và có tới hai dạng biểu hiện: thờ cơ quan sinh dục nam nữ và thờ bản thân hành vi giao phối.

13.1.1. Việc thờ cơ quan sinh dục nam nữ được gọi là *thờ sinh thực khí* (*sinh* = đẻ, *thực* = nảy nở, *khí* = công cụ). Đây là hình thái đơn giản của tín ngưỡng phồn thực, nó phổ biến ở các nền văn hóa nông nghiệp trên thế giới.

Ở di chỉ Văn Điển (Hà Nội), người ta tìm thấy một tượng đá (có niên đại khoảng 1500-2000 năm trước công nguyên) tạc hình một người đàn ông với bộ phận sinh dục thể hiện đậm nét [Trịnh Cao Tường... 1982: 106-107, 33]. Hình nam nữ với bộ phận sinh dục phóng đại cũng tìm thấy khắc trên những tảng đá trong thung lũng Sa-pa. Trong việc trang trí nhà mồ Tây Nguyên thì tượng nam nữ với bộ phận sinh dục phóng to thường xuyên có mặt [Ngô Văn Doanh 1993: 97].

Ở Hà Tĩnh và nhiều địa phương có tục thờ cúng *nữ nương* (*nữ* = cái nơm, tượng trưng cho sinh thực khí nam; *nương* = nang, mo nang, tượng trưng cho sinh thực khí nữ). Ở hội làng Đồng Kỵ (Hà Bắc) có tục rước sinh thực khí (làm bằng gỗ) vào ngày 6 tháng Giêng; tan hội hai sinh thực khí được đốt đi và tro được đem chia cho mọi người để lấy may. Theo các cụ thì năm nào bỏ qua tục này, trong làng sẽ xảy ra nhiều chuyện chẳng lành [Thu Linh... 1984: 92]. Nói "lấy may" là nói theo ngôn ngữ ngày nay chứ chính ra trước đây, tro này sẽ được mang ra rắc ngoài ruộng - hành động này có tác dụng như một ma thuật *truyền sinh* cho mùa màng. Ở nhiều địa phương thuộc Vĩnh Phú, Hà Bắc, Hà Sơn Bình, trước đây vào dịp hội làng, người ta rước tới 18 bộ sinh thực khí¹ và khi đám rước kết thúc, mọi người tranh cướp nhau những vật này vì tin rằng nó sẽ đem lại may mắn,



Hình 13.1: *Cột đá chùa Dạm*

¹ Trong dân gian có câu hát: *Ba mươi sáu cái nữ nương, Cái để đầu giường, cái để gối tay* (36 - bội số của 9, x. §5.5.2).

no đủ cho cả năm.

Việc thờ sinh thực khí còn thể hiện ở việc thờ các loại cột (cột đá tự nhiên hoặc cột đá được tạc ra, có thể có khắc chữ dựng trước cổng đền miếu, đình chùa) và các loại hốc (hốc cây, hốc đá trong các hang động, các kẽ nứt trên đá). Ở chùa Dạm (Hà Bắc) có một cột đá hình sinh thực khí nam có khắc nổi hình cặp rồng thờ Lí (hình 13.1). Ngư phủ ở Sở đầm Hòn Đỏ (Khánh Hòa) có tục thờ một kẽ nứt lớn trên một tảng đá mà dân gian gọi là Lỗ Lường², vị nữ thần phù hộ cho ngư dân này gọi là Bà Lường; trong suốt 200 năm qua, việc thờ cúng Bà Lường được Sở đầm Hòn Đỏ duy trì liên tục, đèn nhang không lúc nào dứt [Lê Quang Nghiêm 1970: 105-109].

13.1.2. Bên cạnh việc thờ sinh thực khí (=yếu tố) giống như nhiều dân tộc nông nghiệp khác, cư dân nông nghiệp lúa nước với lối tư duy chú trọng tới quan hệ còn có tục *thờ hành vi giao phối*, tạo nên một dạng tín ngưỡng phần thực độc đáo, đặc biệt phổ biến ở khu vực Đông Nam Á [Stratanovich 1978: 59-80].

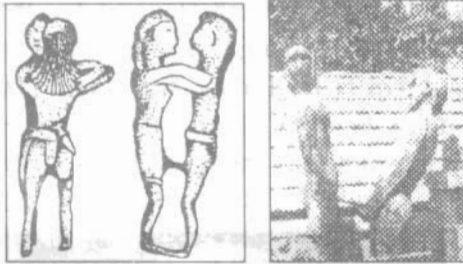
Trên nắp thạp đồng tìm được ở làng Đào Thịnh (Yên Bái, niên đại 500 năm trước công nguyên), xung quanh



Hình 13.2: Thạp Đào Thịnh

² Đây là âm đọc chệch đi của tên gọi sinh thực khí nữ.

hình mặt trời (giống ở mặt trống đồng) là tượng 4 đôi nam nữ đang giao hợp (hình 13.2). Tượng nam nữ giao phối thời Đông Sơn không chỉ gặp trên thạp Đào Thịnh mà còn gặp ở cả các nơi khác (hình 13.3). Ở các nhà mồ Tây Nguyên hiện nay vẫn gặp tượng nam nữ đang giao phối một cách hỗn nhiên với bộ phận sinh dục được phóng to (hình 13.4).



Hình 13.3 (trái): Tượng nam nữ giao phối thời Đông Sơn. Hình 13.4 (phải): Tượng nhà mồ ở huyện Chu Pah (Giarai)

hoan (hình 13.5). Ở hình 13.6 là tượng cặp thú thời Đông Sơn đang giao phối. Trên thân trống đồng Hoàng Hạ (Hà Sơn Bình) có khắc hình những cặp chim ngồi trên lưng nhau trong tư thế đập mái. Người ta cũng tìm thấy cả tượng cóc giao phối, Nếu lưu ý rằng cóc

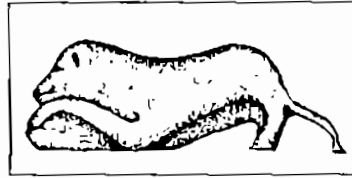


Hình 13.5: Thuyền trên thạp Đào Thịnh với hình Rồng giao nhau

Không chỉ hình người, mà cả hình động vật giao phối cũng rất phổ biến. Ở thân thạp Đào Thịnh khắc chìm hình những con thuyền, chiếc sau nối đuôi chiếc trước, khiến cho hai con cá sấu - rồng được gắn ở mũi và lái của hai chiếc thuyền chạm vào nhau trong tư thế giao

tượng trưng cho việc cầu mưa, cầu mùa thì ý nghĩa phồn thực của loại tượng cóc giao phối lại càng rõ nét.

Vào dịp hội đền Hùng, ở vùng đất tổ lưu truyền điệu múa "tùng di": thanh niên nam nữ múa từng đôi, cầm trong tay những vật biểu trưng cho sinh thực khí nam và nữ, cứ mỗi khi nghe đánh trống (tùng), họ lại giơ hai vật đó cho chạm vào nhau (đí). Ở Sở đằm Hồn Đổ (Khánh Hòa) vừa nhắc đến, khi nhiều ngày liên tục không đánh được cá, dịch thần người cầm đầu Sở phải tới cầu xin, lạy 3 lạy và cầm vật tượng trưng cho sinh thực khí nam đâm vào Lỗ Lường 3 lần (lại con số 3, số lẻ ưa thích của người phương Nam!).



Hình 13.6 Tượng thú giao phối (Đông Sơn)

Ở vùng La Sơn, La Cả (Hà Sơn Bình) trước đây có tục khi rã hội (tan đám), vị bò lão chủ trì chạm rãi đánh 3 hồi trống, rồi đến 3 hồi chiêng, và trong khoảng thời gian đó, đèn đuốc được tắt hết, mọi điều cấm kỵ được làm thời huỷ bỏ, thanh niên nam nữ được tự do [Stratanovich 1978: 77]. Dân gian có câu: *Boi Dăm, rước Giá, hội Thầy; Vui thì vui vậy, chẳng tây RÃ LA*¹. Ý nghĩa của tục này là ở chỗ sự hợp thân tự nhiên của nam nữ trên đất cổ được xem như một hành động mang tính cách ma thuật, có tác dụng kích động, nhắc nhở thiên nhiên, đất trời (giống như việc rắc tro đốt từ các hình sinh thực khí ra ruộng, xem ở trên, §13.1.1).



Hình 13.7: Nam nữ giã gạo (hình khắc trên trống đồng)

¹ Dăm = làng Lây Luy, Giá = làng Yên Sở, Thầy = chùa Thầy - tất cả đều thuộc Hà Lây

Từ thời xa xưa, *chày và cối* - bộ công cụ thiết thân của người nông nghiệp Đông Nam Á - đã là những vật tượng trưng cho sinh thực khí nam và nữ, còn việc giã gạo là tượng trưng cho hành động giao phối. Không phải ngẫu nhiên mà trong vô vàn cách khác nhau để tách vỏ trấu khỏi hạt gạo, người Đông Nam Á đã chọn cách này: trên các trống đồng khắc rất nhiều những hình nam nữ giã gạo từng đôi (hình 13.7).



Hình 13.8. "Giã cối đón dâu"

Không thấy mối liên hệ giữa việc giã gạo với tín ngưỡng phồn thực, sẽ không hiểu được phong tục "giã cối đón dâu": nhà trai bày chày cối trước cổng, khi dâu về đến nơi thì người nhà trai cầm chày mà giã không vào cối mấy tiếng (hình 13.8) - đó là nghi lễ cầu chúc cho đôi vợ chồng trẻ được đông con nhiều cháu⁴. Không gắn việc giã gạo với tín ngưỡng phồn thực, sẽ không thể nào hiểu được tại sao ở các làng quê xưa, rất phổ biến tục nam nữ vừa giã cối (rỗng) vừa hát giao duyên - ngoài chức năng phụ là làm nhíp dẹt, việc giã cối thể hiện ước

⁴ Phan Kế Bính [1990: 57] ghi lại phong tục này nhưng không giải thích được: "Ở nơi dâu mới đến cửa, một người lấy chày cối giã một lúc, tục ấy thì ngô quả, không hiểu ý làm sao".

cướp được thì mang về thả vào hố (âm) của bên mình [Phan Thanh Hiền 1990: 32-35], khác hẳn với tính cách du mục (ganh đua) trong trò chơi bóng (bóng đá, bóng rổ) phương Tây. Với cùng ước mong phần thực, cầu may, cầu hạnh phúc là hàng loạt trò chơi như tung còn, ném cầu, đánh phết, đánh đáo,...



Hình 13.9 Cách đánh trống đồng thời Đông Sơn

13.1.3. Vai trò của tín ngưỡng phần thực trong đời sống của người Việt cổ lớn tới mức chiếc trống đồng - biểu tượng sức mạnh, biểu tượng quyền lực... của người xưa - đồng thời cũng là *hiểu tượng toàn diện của tín ngưỡng phần thực*: Trước hết, hình dáng

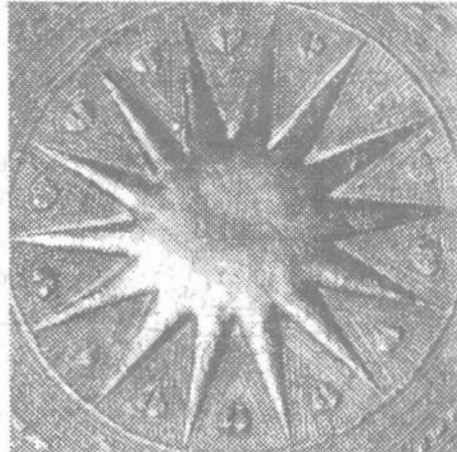
trống đồng được phát triển từ chiếc cối giã gạo [Chữ Văn Tấn 1990: 64]. Thứ hai, cách đánh trống đồng theo lối cầm chày dài mà đâm lên mặt trống được khắc trên chính các trống đồng (hình 13.9) và còn được bảo lưu ở người Mường hiện nay (hình 13.10) là mô phỏng động tác giã gạo⁵ - động tác giao phối. Thứ ba, trên tâm mặt trống là hình mặt trời với những tia sáng biểu trưng cho sinh thực khí nam, và giữa các tia sáng là một hình lá với khe ở giữa biểu trưng cho sinh thực khí nữ (mà các tài liệu miêu tả về trống đồng lâu nay gọi là hoa văn "lông công", hình 13.11). Thứ tư, xung quanh mặt trống thường gắn các tượng cóc - con cóc trong ý thức của người Việt là "cậu ông trời", mang theo mưa, khiến cho mùa màng tốt tươi, cũng là một dạng biểu trưng của tín ngưỡng phần

⁵ Chính vì vậy mà nhiều người thường lẫn lộn không phân biệt được hình người giã gạo và người đánh trống đồng: Trong bài giới thiệu về *Trống đồng Ngọc Lũ* đăng trên tạp chí *Kiến thức ngày nay* (số 18), tác giả chú thích hình họa tiết người đánh trống đồng là "Nhà giã gạo". Hình đôi chuột đánh trống đồng trên bia đá chùa Đốt Hồ (§17.2.2) cũng bị xem là đang giã gạo!

thực (hình 13.12). Cuối cùng, tiếng trống đồng rền vang mô phỏng âm thanh của tiếng sấm - cùng mang ý nghĩa trên.



Hình 13.10: Người Mường đánh trống đồng



Hình 13.11: Tâm trống đồng Ngọc Lũ



Hình 13.12: Tượng cóc trên trống đồng (Hữu Chung, Tú Kì, Hải Hưng)

Những nghiên cứu về Tây Nguyên cho thấy, trên các cột Kút và cột Klao ở nhà mồ thường có trang trí cặp ngà voi tượng trưng cho cặp vú; dưới cặp vú - ngà voi thường khắc hình âm vật cách điệu dưới dạng các hình hoa thị, chữ thập; cũng trên các cột này luôn luôn phải có hình cặp đùi, háng, bẹn, và âm hộ bà

Hơ Kroih - nữ thần Tây Nguyên, biểu tượng của sinh tồn, chúa tể của nghề nông [Phan Cẩm Thượng 1995: 23].

Ngay cả những hiện tượng tưởng chừng rất xa xôi như chùa Một Cột (dương) trong cái hồ vuông (âm) (xem §22.3.3), tháp Bút (dương) và đài Nghiên (âm) ở cổng đền Ngọc Sơn (Hà Nội), cửa sổ tròn (dương) trên gác Khuê Văn (tượng trưng cho sao Khuê) soi mình xuống hồ vuông (âm) Thiên Quang Tỉnh trong Văn Miếu, v.v. cũng đều liên quan tới tín ngưỡng phồn thực. Cũng không phải ngẫu nhiên mà ở các nơi thờ cúng thường gặp thờ ở bên trái là cái mõ và bên kia, bên phải, là cái chuông: Sự việc đơn giản này là biểu hiện của cả lí luận Ngũ hành lẫn tín ngưỡng phồn thực - cái mõ làm bằng gỗ (hành Mộc) đặt ở bên trái (phương Đông) là dương, cái chuông làm bằng đồng (hành Kim) đặt ở bên phải (phương Tây) là âm⁶. Tiếng mõ trầm phải hòa với tiếng chuông thanh - nếu không có nam nữ, âm dương hòa hợp thì làm sao mà có cuộc sống vĩnh hằng được! Tín ngưỡng phồn thực đôi khi thâm nhập vào cả chốn cung đình: Theo *Việt sử thông giám cương mục*, trong yến tiệc do vua Trần Thái Tông đãi quần thần năm 1252, đứng chỉ huy hiệu lệnh uống rượu là một người đầu đội *mo nang*, tay cầm *dùi đục*! [Việt sử 1957, chính biên, tập V, q. 6-8: 29].

Tín ngưỡng phồn thực có mặt ở khắp các dân tộc nông nghiệp nói chung và vùng Đông Nam Á nói riêng. Nhưng trong khi các dân tộc khác chỉ thờ sinh thực khí thì người Việt Nam, với lối tư duy chú trọng đến quan hệ, *thờ cả sinh thực khí lẫn hành vi giao phối*. Trong khi cư dân bản địa Ấn Độ (và những dân tộc chịu ảnh hưởng của nền văn hóa này) chỉ thờ sinh thực khí nam (lिंगa) thì người Việt Nam, với nếp sống quân bình âm dương, *thờ cả sinh*

⁶ Do vậy mà 4 núm tròn ở 4 bên quả chuông (nơi đỡ dâm cái chày vào khi đánh chuông) gọi là *vũ chuông*. Cái cổng (chiêng) mõ phỏng ngược người phụ nữ cũng là biểu tượng nữ tính: *Lệnh ông không bằng CỒNG bà*.

thực khí nam lẫn nữ. Đó chính là biểu hiện của tinh thần dân chủ Việt Nam, là những nét làm nên tính hồn nhiên và chiều sâu của văn hóa cổ truyền Việt Nam.

13.2. Tín ngưỡng Sùng Bái Tự Nhiên

Sùng bái tự nhiên là giai đoạn tất yếu trong quá trình phát triển của con người. Với người Việt, đất Việt - một dân tộc, một quốc gia sống bằng nghề nông nghiệp lúa nước, thì sự gắn bó với tự nhiên lại càng dài lâu và bền chặt. Việc đồng thời phụ thuộc vào nhiều yếu tố khác nhau của tự nhiên dẫn đến hậu quả trong lĩnh vực tư duy là lối tư duy tổng hợp, và trong lĩnh vực tín ngưỡng



Hình 13.13: *Mẫu Thượng Ngàn*
(tranh Hàng Trống)

là *tín ngưỡng đa thần*. Tính chất âm tính của văn hóa nông nghiệp dẫn đến hậu quả trong lĩnh vực quan hệ xã hội là lối sống thiên về tình cảm, trọng phụ nữ, và trong lĩnh vực tín ngưỡng là *tình trạng lan tràn các nữ thần* (trong cuốn “Các nữ thần Việt Nam” của Đỗ Thị Hào - Mai Thị ngọc Chúc [1984] có tới 75 nữ thần). Và vì cái đích mà người Việt Nam hướng tới là sự phồn thực, chôn nên nữ thần của ta không phải là các cô gái trẻ đẹp, mà là các BÀ mẹ, các MẪU.

13.2.1. Trước hết, đó là *Bà Trời, Bà Đất, Bà Nước* - những nữ thần cai quản các *hiện tượng tự nhiên* quan trọng nhất, thiết thân nhất đối với cuộc sống của người làm nông nghiệp lúa nước. Ban đầu hoàn toàn là các bà: *Bà Trời, Bà Đất, Bà Nước*. Về sau, một

phần do ý thức được sự đối lập âm dương mà xuất hiện Ông Trời, rồi lại do ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa gốc du mục nên có thêm Ngọc Hoàng, Thổ Công, Hà Bá. Tuy nhiên, các bà vẫn song song tồn tại: Bà Trời dưới dạng Mẫu Cửu Trùng hay Cửu Thiên Huyền Nữ. Ở Huế là Thiên Mục, Thiên Yana. Nhiều nhà, ở góc sân vẫn có một bàn thờ lộ thiên gọi là bàn thờ Bà Thiên (hay Bà Thiên Đài). Bà Đất tồn tại dưới tên Mẹ Đất (Địa Mẫu). Bà Nước tồn tại dưới tên Bà Thủy⁷. Ở nhiều vùng, Bà Đất và Bà Nước còn tồn tại dưới dạng nữ thần khu vực như Bà Chúa Xứ, Bà Chúa Sông, Bà Chúa Lạch. Trong dân gian, ba nữ thần này còn được thờ chung như một bộ tam tài dưới dạng tín ngưỡng TAM PHỦ với ba bà cai quản ba vùng trời-đất-nước: Mẫu Thượng Thiên, Mẫu Thượng Ngàn (hình 13.13), Mẫu Thoải (âm đọc chệch đi từ chữ Thủy).

Tục thờ Mặt Trời là một tín ngưỡng đặc biệt phổ biến ở vùng nông nghiệp Đông Nam Á. Không trống đồng, thạp đồng nào là không khắc hình mặt trời ở tâm; ở phương Nam, toàn dân thờ trời (nhiều vùng nhà nào cũng có bàn thờ Thiên, Bà Thiên ở góc sân); ở Trung Hoa thời Kiệt Trụ chưa thờ trời⁸, về sau, cũng chỉ có vua (con trời) là thờ trời thôi, dân Trung Hoa không thờ trời⁹. Lễ Nam Giao và Lễ Tịch Điền mà trước đây triều đình thường tổ chức có thể xem là một hình thức nhà nước hóa tục thờ Trời và thờ Đất¹⁰.

⁷ Đi liền với Bà Thủy là Bà Hỏa (dương tính như lửa mà cũng là Bà, dù liệt chất âm tính của văn hóa Việt mạnh đến chừng nào!).

⁸ Sách *Sử kí* chép rằng nhân dân nguyện rửa vua Kiệt: "Mày là mặt trời đáng ghét, bao giờ mày mới suy tàn?"

⁹ Kinh Xuân Thu ghi: "Dân thờ trời là đắc tội với Thiên tử".

¹⁰ Nam Giao là lễ tế Trời: Vua lập đàn ở phía Nam kinh thành (theo triết lý âm dương, phương Nam = Dương = Trời) và hàng năm (hoặc có thời kỳ 3 năm một lần) đến đó để tế Trời (đàn Nam Giao ở Thăng Long đã bị tàn phá, hiện nay ta chỉ còn giữ được đàn Nam Giao ở Huế); còn Tịch Điền là tế Đất, còn gọi là lễ Động thổ (cày đường cày đầu tiên). Các lễ này thường

Tiếp theo trời-đất-nước là *các bà Mây-Mưa-Sấm-Chớp* - những hiện tượng tự nhiên có vai trò hết sức to lớn trong cuộc sống của cư dân nông nghiệp lúa nước. Đến đầu công nguyên, khi Phật giáo vào Việt Nam, nhóm nữ thần Mây-Mưa-Sấm-Chớp này được khoác thêm bờ áo Phật giáo và, với truyền thuyết Man Nương Phật Mẫu, được nhào nặn thành hệ thống Tứ PHÁP: *Pháp Vân* (Thần Mây) thờ ở chùa Bà Đậu, *Pháp Vũ* (Thần Mưa) thờ ở chùa Bà Đậu, *Pháp Lôi* (Thần Sấm) thờ ở chùa Bà Tướng, *Pháp Điện* (Thần Chớp) thờ ở chùa Bà Dền. Lòng tin của nhân dân vào hệ thống Tứ Pháp mạnh đến nỗi vào thời Lí, nhiều lần triều đình đã phải nước tượng Pháp Vân về Thăng Long cầu đảo, thậm chí rước theo đoàn quân đi đánh giặc...

Người Việt còn thờ các hiện tượng tự nhiên khái quát như không gian và thời gian. *Thần không gian* được hình dung theo Ngũ hành: *Ngũ Hành Nương Nương* (hình 13,14), *Ngũ Phương chi thần* coi sóc trung ương và bốn hướng; *Ngũ Đạo chi thần* trông coi các ngã đường. Theo địa chí, người ta thờ *thần thời gian* là *Thập Nhị Hành Khiển* (12 vị thần, mỗi vị coi sóc một năm theo Tí, Sửu, Dần, Mão...). Thời gian kéo dài, bảo tồn sự sống vô tận, nên 12 nữ thần này đồng thời có trách nhiệm coi sóc việc sinh nở - đó là *Mười Hai Bà Mẹ* (hình 13,15).

13.2.2. Trong mảng tín ngưỡng sùng bái giới tự nhiên còn có việc THỜ ĐỘNG VẬT và THỰC VẬT.

được xem là có nguồn gốc từ Trung Hoa, nhưng P.Huard [1954: 121] và một số học giả khác như M.Granet, Kim Định thì cho rằng các nghi lễ Trung Hoa này, đến lượt mình, bắt nguồn từ phương Nam. Xét trong cả hệ thống, điều này là hợp lí, bởi lẽ một khi văn hóa nông nghiệp, có nguồn gốc từ phương Nam, tục thờ mặt trời cũng có nguồn gốc từ cư dân nông nghiệp phương Nam thì làm sao lễ tế trời và tế đất (động thổ đường cày) lại bắt nguồn từ phương Bắc được?



Hình 13.14: Tượng Cửu Thiên Huyền Nữ và Ngũ hành Nương Nương
(đình Nhơn Hòa, Q. 1, Tp. Hồ Chí Minh)



H. 13.15: Bà Mụ (tượng gốm,
điện Ngọc Hoàng, Tp. HCM)

Trong khi nếp sống trọng sức mạnh của loại hình văn hóa gốc du mục dẫn đến tục tôn thờ những con thú dữ (như chó sói, hổ, chim ưng, đại bàng,...) thì nếp sống tình cảm, hiếu hòa của loại hình văn hóa nông nghiệp dẫn người Việt Nam đến tục thờ các con thú hiền như *hươu nai, trâu, cóc,...*; riêng loại hình nông nghiệp lúa nước của ta còn thờ một số động vật sống ở nước như *chim nước, rắn, cá sấu* (hình các loài vật này được khắc rất nhiều trên trống đồng).

Chim, rắn, cá sấu chính là

những loài phổ biến hơn cả ở vùng sông nước và, do vậy, thuộc loại động vật được sùng bái hàng đầu. Người Việt có câu: *Nhất diểu, nhì xà, tam ngư, tứ tượng*. Thiên hướng nghệ thuật của loại hình văn hóa nông nghiệp còn đẩy các con vật này lên mức biểu trưng: Tiên, Rồng. Theo truyền thuyết thì tổ tiên người Việt thuộc "họ Hồng Bàng" và là "giống Rồng Tiên" (thành ngữ: *con Hồng cháu Lạc, con Rồng cháu Tiên*). **Hồng Bàng** chính là một loài chim nước lớn (*hàng* là lớn, chữ "hồng" 鴻 ghép bởi chữ *giang* là "sông nước" và chữ *diểu* là "chim")¹¹. **Tiên Rồng** là một cặp đôi (chỉ có dân tư duy theo lối triết lý âm dương mới có vật tổ cặp đôi), trong đó Tiên được trừu tượng hóa từ giống *chim* (cho nên Mẹ Âu Cơ đẻ trứng!), còn Rồng được trừu tượng hóa từ hai loài bò sát *rắn* và *cá sấu* có rất nhiều ở vùng sông nước Đông Nam Á: Đó cũng là hai loài vật biểu của phương Nam và phương Đông trong Ngũ hành (xem §6,6).

Hình tượng *con Rồng* vốn xuất phát từ vùng Đông Nam Á - đó là điều đã được giới khoa học khẳng định. D.V. Deopik [1993: 13] cho biết: "rồng là con vật đặc thù chung cho tất cả các dân tộc Việt và chính từ đây nó đã đi vào văn hóa Trung Hoa". Còn Ja.V. Chesnov [1976: 265] thì cho biết: "hình tượng con rồng phát sinh từ Đông Nam Á đã thâm nhập đến những vùng xa xôi nhất của châu Âu" [xem thêm: Phạm Huy Thông 1988]. Nếp sống tình cảm, hiếu hòa của người nông nghiệp đã biến con cá sấu ác thành con rồng hiền, con vật phù hộ cho người dân nông nghiệp. Hình cá sấu là mô típ trang trí khá phổ biến trong các đồ đồng Đông sơn (xem các hình 6.10, 13.5). Cá sấu - Rồng được coi là chúa tể cai quản vùng sông nước với tên gọi *Bua Khú* (Vua Sấu) ở người Mường, *Long*

¹¹ Không chỉ "Hồng" là chim mà cả chữ "Lạc", theo Đào Duy Anh, Lê Kim Ngân [1974: 41-48] cũng chỉ một loài chim: loài cò sếu rất nhiều ở miền bắc Việt thời thượng cổ.

Quân, Long Vương ở người Việt. Chữ “rồng” (Việt) và “long” (Hán-Việt) đều bắt nguồn từ *krong, krông, klong* trong tiếng Đông Nam Á cổ có nghĩa là “sông nước” (xem §2.3 và [Nguyễn Vinh Quang 1986, tr. 41]). Con Rồng mang đầy đủ hai nét đặc trưng cơ bản của tư duy nông nghiệp là tổng hợp và linh hoạt: là kết hợp của cá sấu và rắn, sinh ra từ nước và bay lên trời, bay lên trời mà không cần phải có cánh, miệng vừa phun nước¹² vừa phun lửa. Không phải ngẫu nhiên mà trong các sách sử cổ thường nhắc đến “Rồng vàng xuất hiện” như một loại “điềm tốt”; rất nhiều địa danh Việt Nam được đặt tên “rồng”: *Hàm Rồng, Hàm Long, Thăng Long, Hạ Long, Cửu Long, Bạch Long Vĩ, Long Đỗ, Long Điền, Long Môn*, v.v. Người dân Nam Bộ (vùng này cho đến đầu thế kỉ XX vẫn rất nhiều cá sấu) tin rằng cá sấu tu lâu năm (nằm im một chỗ cho đất cát phủ lên thành cù lao) tới ngày đặc quả sẽ hóa thành rồng bay lên trời (hiện tượng đó được gọi là *Cù dật*¹³).

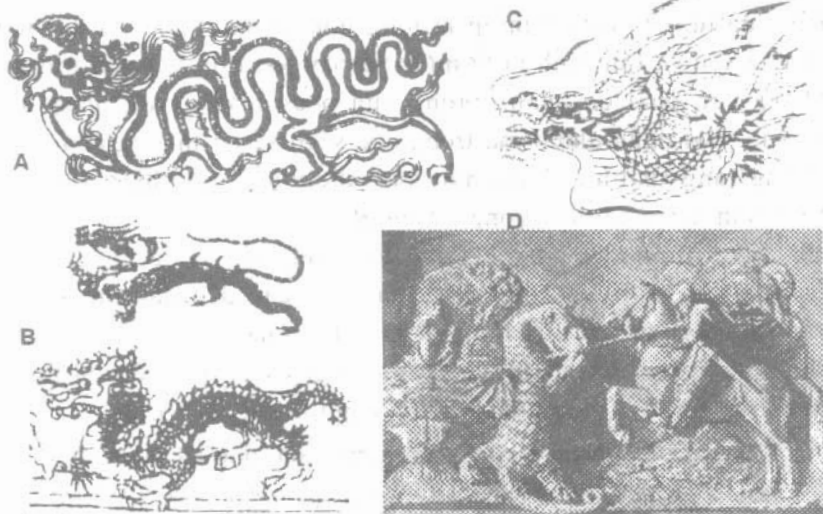
Từ vùng Đông Nam Á này, hình tượng con rồng đã được hội nhập vào văn hóa Trung Hoa và đồng thời được đưa đến những vùng xa xôi nhất của châu Âu (xem ý kiến của D.V. Deopik và Ja.V. Chesnov ở trên). Ở những xứ này, con rồng đã bị dương tính hóa: thân hình thì thu ngắn lại và giống thú, còn tính cách thì ác độc và dữ tợn. Đến phương Tây nó được xem như một con vật hung hãn, chuyên canh giữ các kho báu, không chỉ có thế, xứ này còn gán thêm cho con rồng đôi cánh, bởi lối tư duy phân tích không thể chấp nhận được việc rồng không có cánh mà lại biết bay (so sánh rồng Việt Nam với rồng Trung Hoa, Nhật Bản và phương Tây ở hình 13 16a-b-c-d).

Khi tới Việt Nam, người Hán lần đầu tiên thấy con cá sấu hung dữ, hình dung nó như một loại rồng đã biết qua tưởng tượng, bèn gọi nó là *Giao long* (= Rồng của xứ Giao Chỉ). Sách *Tiền Hán thư*

¹² Rồng chủ mưa: hiện tượng gió lốc hút nước lên cao dân gọi là *vòi rồng*.

¹³ X. truyện *Cù dật* của Viên Phương (báo *Sài Gòn giải phóng* Chủ nhật 11-12-1994).

của Nhan Sư Cổ nói: "con giao hình như con rắn mà có 4 chân,... có thể nuốt người được"; sách *Hoài Nam tử* của Cao Dụ tả: "da nó có từng hột (vảy dày)" [xem Đào Duy Anh 1955: 26].



H. 13.16: Rồng Việt Nam (a), Trung Hoa (b), Nhật Bản (c) và ph. Tây (d)

Thực vật thì được tôn sùng nhất là *cây Lúa*: khắp nơi - dù là vùng người Việt hay vùng các dân tộc - đều có tín ngưỡng thờ Thần Lúa, Hồn Lúa, Mẹ Lúa,... [Đình Gia Khánh 1993: 157-165]. Thứ đến là các loài cây xuất hiện sớm ở vùng này như *cây Cau*, *cây Đa*, *cây Dâu*, *quả Bầu*,...

13.3. Tín ngưỡng sùng bái Con Người

13.3.1. Trong con người có cái vật chất và cái tinh thần. Cái tinh thần trừu tượng, khó nắm bắt, nên người xưa đã thần thánh hóa nó thành khái niệm "linh hồn", và linh hồn trở thành đầu mối của tín ngưỡng. Người Việt và một vài dân tộc Đông Nam Á còn tách linh hồn ra thành hồn và vía. *Vía* là khái niệm trung gian giữa xác

cụ thể và hồn trừu tượng. Người Púpéo (một dân tộc ở miền núi phía Bắc Việt Nam) cho rằng con người có 8 hồn 9 vía. Người Việt thì cho rằng con người chỉ có 3 hồn, nhưng vía thì nam có 7, còn nữ có 9.

Hồn vía chẳng qua chỉ là sản phẩm của trí tuệ hình dân với những con số ước lệ 3-7-9 quen thuộc (sản phẩm của *truyền thống coi trọng những con số lẻ* của người Việt, xem §5.5). Dần dần người sau tìm cách giải thích ý nghĩa của các khái niệm và những con số này. Ba **hồn**, theo một cách giải thích uyên bác, gồm tinh, khí và thần. *Tinh* là sự tinh anh trong nhận thức (nhờ các quan năng, các vía mang lại). *Khí* là khí lực, là năng lượng làm cho cơ thể hoạt động. *Thần* là thần thái, là sự sống nói chung. *Vía*, với vai trò trung gian, là cái làm hoạt động các quan năng - những nơi cơ thể tiếp xúc với môi trường xung quanh. Đàn ông có 7 vía cai quản 7 "lỗ" trên mặt: hai tai, hai mắt, hai lỗ mũi và miệng. Phụ nữ thì có thêm 2 vía cai quản nơi sinh đẻ và nơi cho con bú.

Như vậy, từ xác đến vía, từ vía đến tinh, từ tinh đến khí, từ khí đến thần là cả một chuỗi xích với mức độ trừu tượng và tầm quan trọng tăng dần. Nếu các vía liệt nhưng hồn còn thì con người vẫn tồn tại. Nếu mất hồn thứ nhất (tinh) thì con người rơi vào trạng thái hôn mê. Nếu mất cả hồn thứ hai (khí) thì con người không còn cử động, nhưng vẫn sống. Nếu mất nốt hồn thứ ba (thần) thì mới chết.

Hồn vía được người xưa dùng để giải thích các hiện tượng như trẻ con hay đau ốm, hiện tượng ngủ mê, ngất, chết,... Trong hồn và vía thì **vía** phụ thuộc vào thể xác: có người *lành vía*, người *dữ vía*, có người *yếu vía*, người *cứng vía*,... Cho nên, khi gặp người có *vía độc*, khi *chạm vía* thì phải *đốt vía*, *trừ vía*, *giải vía*,... **Hồn** trừu tượng hơn nên được xem là độc lập với thể xác. Hiện tượng ngủ mê được dân gian giải thích là hồn lảo đảo rời bỏ thể xác để đi chu du. Khi ốm nặng ngất đi bất tỉnh nhân sự thì có tục *gọi hồn*, *hú hồn*: "Ba hồn bảy vía anh Dậu ở đâu thì về với vợ con!" (trong *Tứ*

dền của Ngô Tất Tố). Hồn của người này (đã chết lâu) có thể nhập vào xác của người kia (mới chết), sinh ra chuyện *Hồn trương Ba, da hàng thị* (truyện cổ tích). Khi chết thì hồn và vía đều lìa khỏi xác, nhưng vía gắn với thể xác hơn (nặng hơn!) nên bay là là mặt đất rồi tiêu tan, còn hồn nhẹ hơn nên tiếp tục tồn tại trong một cõi khác.

Chết tức là cơ thể từ trạng thái *động* trở thành *tĩnh*, cho nên theo triết lý âm dương thì hồn di từ cõi *Dương* (Dương gian, Dương thế) sang cõi *Âm* (Âm ti, Âm phủ). Đó là một *thế giới bên kia*. Ở vùng nông nghiệp sông nước này thì "thế giới bên kia" cũng là nơi sông nước, gần cách chúng ta bằng *chín suôi* (9 - con số lẻ ước lệ biểu thị số nhiều); tới đó phải đi bằng thuyền: Thời Đông Sơn, người chết được chôn trong những quan tài bằng thân cây đẽo theo hình thuyền. Ở vùng đồng bằng Bắc Bộ và suốt miền duyên hải Trung Bộ còn lưu giữ nghi lễ "chèo đưa linh" - khi xác người chết còn nằm tại nhà, đêm đêm hội các bà sẽ múa điệu *chèo dò* và hát những câu tiễn *đưa linh* hồn người chết về nơi chín suôi¹⁴.

13.3.2. Niềm tin rằng chết là về với tổ tiên nơi chín suôi, tin rằng tuy ở nơi chín suôi, nhưng ông bà tổ tiên vẫn thường xuyên đi về thăm nom, phù hộ cho cháu con là cơ sở hình thành *tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên*. Nó có mặt ở nhiều dân tộc Đông Nam Á và là nét đặc thù của vùng văn hóa này [Đình Gia Khánh 1993: 43], nhưng,

¹⁴ Nghi lễ *Chèo đưa linh* và văn bản *chèo* được ghi chép khá kĩ trong tài liệu của Vũ Khắc Khoan [1974]. Những khảo cứu của V. Goloubew cho thấy tập tục này cũng còn được bảo lưu ở cả hồ lạc Dayak hiện sống trên đảo Bornéo. Hình con thuyền cổ xưa của người Dayak cũng giống như những hình thuyền được khắc trên trống đồng Đông Sơn; tập truyền của người Dayak cho rằng đó là con thuyền vàng đã chở tổ tiên họ (vốn là những cư dân Indonésien đã di từ lục địa) tới định cư tại đảo. Sau đó, theo truyền thuyết của người Dayak, con thuyền này vẫn còn neo ở bờ biển để chở linh hồn người quá cố tới đảo Cực Lạc [xem Vũ Khắc Khoan 1974: 52].

theo quan sát của nhà dân tộc học người Nga G.G. Stratanovich [1978: 103] thì nó phổ biến và phát triển hơn cả ở người Việt¹⁵. Đối với người Việt, nó gần như trở thành một thứ tôn giáo¹⁶; ngay cả những gia đình không tin thần thánh cũng đặt bàn thờ tổ tiên trong nhà. Người miền Nam gọi là *Đạo Ông Bà*. Nguyễn Đình Chiểu viết trong *Lục Vân Tiên*:

*Thà dui mài giữ ĐẠO NHÀ,
Còn hơn sáng nấy ông cha không thờ.*

Khác với người phương Tây coi trọng ngày sinh, trong tục thờ cúng tổ tiên, người Việt Nam coi trọng hơn cả là việc *cúng giỗ* vào ngày mất (*kị nhật*), bởi lẽ người ta tin rằng đó là ngày con người đi vào cõi vĩnh hằng. Ngoài ngày giỗ thì việc cúng tổ tiên còn được tiến hành đều đặn vào các ngày sóc vọng (mồng Một, ngày Rằm), dịp lễ tết và bất kì khi nào trong nhà có việc: để báo cáo tổ tiên (dựng vợ gả chồng, sinh con,...); để cầu tổ tiên phù hộ (làm nhà, đi xa, thi cử,...); để tạ ơn (thi đỗ, đi xa về bình yên,...).

Bàn thờ tổ tiên bao giờ cũng đặt ở gian giữa - nơi trang trọng nhất. Người Việt quan niệm *dương sao âm vậy* cho nên cúng tổ tiên bằng cả đồ ăn (có hoa quả "mùa nào thức ấy", và cỗ - mặn chay,

¹⁵ Ở Trung Hoa tục này chủ yếu hay gặp ở một số dân tộc phía Nam sông Dương Tử (chẳng hạn, mục từ *tam tế tổ* trong từ điển *Phong tục dân tộc Trung Hoa* của NXB Giáo dục Giang Tây cho biết tục thờ tổ tiên phổ biến ở người Xa - tộc người thiểu số Phúc Kiến, Chiết Giang) [Nguyễn Quốc Siêu 1996: 51], còn ở vùng người Hán phía Bắc thì, nếu có, không phải là phổ biến lắm, và điều quan trọng là được hiểu với nội dung khác hẳn. Mục "sùng bái tổ tiên" trong sách *Đại cương lịch sử văn hóa Trung Quốc* giải thích: "Hình thức sùng bái tổ tiên ban đầu là sùng bái dương vật của đàn ông... Về sau phát triển thành sự sùng bái đối với thủ lĩnh của bộ lạc thị tộc phụ hệ" (R) [Ngô Vinh Chính... 1994: 88].

¹⁶ Không phải ngẫu nhiên mà trong tiếng Việt, từ *tôn giáo* là biến âm từ *tống giáo*: tôn giáo là việc giáo dục theo nền nếp của tổ tông.

lớn nhỏ tùy trường hợp) lẫn đồ mặc, đồ dùng, tiền nong (làm bằng giấy, gọi là *vàng mã*). Cùng với đồ ăn đồ mặc là hương hoa, trà rượu. Rượu có thể có, có thể không (nếu có thì phải là rượu gạo), nhưng li *nước lã* thì nhất thiết không bao giờ thiếu. Nhất thiết có, vì nó đơn giản nhất, nhà nào, lúc nào cũng sẵn; nhất thiết có, còn vì ý nghĩa triết lí: nước là thứ quý nhất (sau đất) của dân nông nghiệp lúa nước. Sau khi tàn tuần hương, đồ vàng mã được đem đốt, chén rượu cũng đem rót xuống đồng lán vàng - có như vậy người chết mới nhận được đồ cúng tế. Hương khói bay lên trời, nước (rượu) hòa với lửa mà thấm xuống đất - trước mắt ta là một sự hòa quyện LỬA-NƯỚC (âm dương) và TRỜI-ĐẤT-NƯỚC (tam tài) mang tính triết lí sâu sắc!

13.3.3. Trong gia đình, ngoài thờ tổ tiên, người Việt Nam còn có tục *thờ Thổ Công*. Thổ Công, một dạng của Mẹ Đất (xem §13.2.1), là vị thần trông coi gia cư, ngăn chặn tà thần, định đoạt phúc họa cho một gia đình. Sống ở đâu thì có Thổ Công ở đó: *Đái có Thổ Công, sông có Hà Bá*.

Thổ Công là một hình tượng bộ ba. Theo truyền thuyết thì xưa có hai vợ chồng sống không hòa thuận. Vợ bỏ nhà ra đi và lấy một người chồng khác giả. Một hôm có người ăn xin vào nhà; khi mang gạo ra cho, người vợ nhân ra đó là người chồng cũ của mình. Gắn trấu, sợ chồng mới về hiểu lầm, người vợ bảo người chồng cũ ra đồng rơm núp tằm. Chồng mới về vào bếp lấy tro bón ruộng không có, bèn ra đốt đồng rơm. Thấy chồng cũ chết trong đồng rơm, thương xót quá, người vợ bèn nhảy vào lửa cùng chết. Chồng mới thấy vậy, tuy không hiểu đầu đuôi, nhưng vì thương vợ nên cũng nhảy vào lửa cùng chết nốt. Trời thấy ba người sống đầy tình nghĩa bèn phóng cho cả ba cùng làm Vua Bếp (= *Táo Quân*. ông Táo, do vậy mà bếp có ba ông đầu rau), trong đó chồng mới là *Thổ Công* trông nom việc trong bếp, chồng cũ là *Thổ Địa* trông coi việc trong nhà, và vợ là *Thổ Kì* trông coi việc chợ búa.

Mối quan hệ giữa Thổ Công (địa thần) với ông bà tổ tiên (nhân thần) trong gia đình rất thú vị: Thổ Công định đoạt phúc họa cho cả

nhà nên là vị thần quan trọng nhất, nhưng ông bà tổ tiên sinh thành ra ta nên được tôn kính nhất. Để giữ được hòa khí giữa các thần và không làm mất lòng ai, người Việt Nam xếp cho ông bà tổ tiên ngự tại cái bàn thờ tôn kính nhất ở gian giữa, còn Thổ Công thì ở gian bên trái (theo Ngũ hành thì bên trái - phương Đông - là nơi quan trọng thứ hai sau trung tâm). Tuy địa vị có kém nhân thần nhưng quyền lực lại lớn hơn: trong gia đình, Thổ thần được coi là “Đệ nhất gia chi chủ”. Mỗi khi giỗ cha mẹ, đều phải khấn Thổ thần trước rồi xin phép Ngài cho cha mẹ được về “phối hưởng”. Đó là ảnh hưởng của truyền thống “lãnh đạo tập thể” - quan hệ giữa gia tiên và thổ thần này thật chẳng khác quan hệ giữa vua Lê và chúa Trịnh (xem §11.3.2) chút nào!

Cũng như rất nhiều hiện tượng khác của văn hóa Việt Nam, truyền thuyết về Thổ Công là một câu chuyện chứa đầy ý nghĩa triết lí: Sở dĩ Thổ Công là thần đất mà cũng là thần hếp là vì đối với người Việt Nam nông nghiệp sống định cư, đất-nhà-hếp và người-phu-nữ đồng nhất với nhau, đều tối quan trọng như nhau. Bộ ba *hai ông một bà* cùng chết trong lửa, hóa thành thần hếp, được thờ bên trái này, tạo nên một bộ tam tài đặc biệt, biểu tượng bằng quẻ Li ☲ gồm hai (hào) dương một (hào) âm, trong Bát quái tiên thiên có nghĩa là lửa nằm ở phương Đông (bên trái); còn trong Bát quái hậu thiên có nghĩa là (trung) nữ nằm ở phương Nam, ứng với hành Hỏa trong Ngũ hành.

Ở Nam Bộ, Thổ Công được thay bằng Ông Địa với các đặc điểm: (a) bàn thờ đặt ở dưới đất (thần đất phải trở về với đất!) và (b) nhiều nơi đồng nhất với Thần Tài (mọi của cải đều từ đất mà ra!). Nhiều tranh tượng Ông Địa với khuôn mặt nữ tính (mặc dù có thể vẽ râu), ngực lớn và cái bụng chình ình của người sắp đẻ (gọi là Ông Địa - Bà Bồng, xem hình 13.17) cho thấy rõ mối liên hệ với cõi nguồn Mẹ Đất và nguyên lí phồn thực [Huỳnh Ngọc Trảng... 1994].



Hình 13.17: Ông Địa. Giữa: Miếu Ông Địa, đường Nguyễn Thái Bình, Q.1, tp. HCM. Phải: Tân Sơn cổ tự, Biên Hòa, Đồng Nai.

13.3.4. Tín ngưỡng thờ thần của Việt Nam không chỉ đóng khung trong phạm vi gia đình. Ngoài các vị thần tại gia, còn có các thần linh chung của thôn xã hoặc toàn dân tộc.

Trong phạm vi thôn xã, quan trọng nhất là việc *thờ thần Thành Hoàng*. Cũng như Thổ Công trong một nhà, Thành Hoàng trong một làng là vị thần cai quản, che chở, định đoạt phúc họa cho dân làng đó. "Thành Hoàng" là một từ Hán-Việt nguồn gốc Trung Hoa¹⁷ được du nhập sau này để chỉ một khái niệm đã có từ lâu đời ở các làng quê Việt Nam mà người miền núi quen gọi là *ma làng*. Thần làng phải có nguồn gốc lâu đời như thế nào thì nó mới trở thành hiện tượng phổ biến đến như vậy: Không làng nào là không có Thành Hoàng. Cái "lệ làng" này mạnh đến mức năm 1572 (đời Lê Anh Tông), triều đình phải giao cho Nguyễn Bỉnh (nguyên là Hàn lâm viện Đông các đại học sĩ) sưu tầm và soạn ra *thần tích* của Thành Hoàng các làng để vua ban sắc phong thần cho các vị này (có ba hạng: thượng đẳng thần, trung đẳng thần và hạ đẳng thần).

¹⁷ Thành là bức tường bao quanh đô thị, hoàng là cái hào bao quanh bức tường. Thần Thành Hoàng = thần của thành trì và đô thị.

Được phong thần là những vị có tên tuổi, tức vị rõ ràng, đó là những người có công lập ra làng xã, những anh hùng dân tộc từng sinh ra, sống hoặc mất đi ở làng. Ngoài những vị Thành Hoàng được vua thừa nhận, có nhiều làng thờ làm Thành Hoàng những người vốn là trẻ con, người ăn mày, ăn trộm, người mù, người gập phân, người chết ghen, v.v., tóm lại, những người có "lí lịch" không hay ho gì; loại này bị gọi là *tà thần*. Sở dĩ những người này được thờ là vì họ, theo niềm tin của dân làng, chết vào giờ thiêng nên đã ra oai (gây dịch bệnh, hỏa hoạn, v.v.), khiến cho dân nể sợ. Cũng vì lí do như vậy và được thần linh báo mộng, có nơi còn thờ cả người sống làm Thành Hoàng [Toan Ánh 1991: 120].

13.3.5. Trong nhà thờ gia tiên, trong làng thờ Thành Hoàng, thì trong nước, người Việt Nam thờ *vua tổ* – vua Hùng. Mảnh đất Phong Châu (Vĩnh Phú), nơi đóng đô của các vua Hùng khi xưa, trở thành *đất tổ*. Ngày 10-3 là ngày *giỗ tổ*.

Người Việt Nam còn có một tín ngưỡng đặc biệt là tục thờ *Tứ bất tử* (bốn người không chết): Tản Viên, Thánh Gióng, Chử Đồng Tử, và Liễu Hạnh.

Tản Viên (với truyền thuyết "Sơn Tinh Thủy Tinh") và *Thánh Gióng* (với truyền thuyết "Thánh Gióng") là biểu tượng cho sức mạnh đoàn kết của một cộng đồng cư dân nông nghiệp đã phải liên kết chặt chẽ với nhau để, một mặt, *đối phó với môi trường tự*

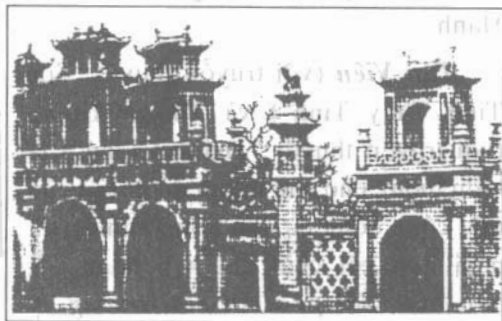


Hình 13.18: Liễu Hạnh

nhiên là chống lụt và, mặt khác, đối phó với môi trường xã hội là chống giặc ngoại xâm. Sự phối hợp thân thành ấy đã dựng nên ĐẤT NƯỚC (xem §11.1).

Có đất nước rồi, được sống yên ổn rồi, con người Việt Nam không có mơ ước gì hơn là xây dựng một cuộc sống *phồn vinh về vật chất và hạnh phúc về tinh thần*. **Chủ Đồng Tử** - người nông dân nghèo khổ đến cùng kiệt (không có đến cả mảnh khố che thân), với hai bàn tay trắng, đã cùng vợ gầy dựng nên cơ nghiệp với phố xá sầm uất, mang vàng ra biển buôn bán với khách thương nước ngoài - chính là biểu tượng cho ước mơ thứ nhất. **Liễu Hạnh** - người con gái quê ở xã Vân Cát (Vụ Bản, Nam Hà), tương truyền là công chúa con Trời, ba lần (con số 3!) từ bỏ cuộc sống đầy đủ trên Thiên Đàng, xin vua cha cho xuống trần gian để sống cuộc đời của một người phụ nữ bình dị với khát vọng về tự do, hạnh phúc - chính là biểu tượng cho ước vọng thứ hai. Hai ước vọng thiêng liêng ấy đã tạo nên CON NGƯỜI.

Sự xuất hiện của hình tượng Liễu Hạnh vào chính thời Lê (bà sinh năm 1557) chứ không phải vào lúc nào khác - đó là thời kì Nho giáo độc tôn, vai trò truyền thống của người phụ nữ nông nghiệp bị xâm phạm nghiêm trọng - hoàn toàn không phải là một sự kiện ngẫu nhiên! Đó chính là một cửa sự phản kháng. Kết quả của sự phản kháng này là: Trong truyền thuyết, triều đình đã phải lùi bước mà trả lại tự do cho Liễu Hạnh. Nhà vua đại diện cho thế lực Nho giáo cấm quyền phải lùi bước trước Phật bà đại diện cho Phật giáo của quần chúng nhân dân. Ngoài cuộc đời, Liễu



Hình 13.19: Lăng mộ Liễu Hạnh ở Vụ Bản (Nam Hà)

Hạnh được nhân dân tôn sùng một cách thành kính là *Thánh Mẫu* (hình 13.18), một cách dân dã là *Bà Chúa Liễu* (xem truyện Trạng Quỳnh), một cách gần gũi thân thương là *Mẹ* (thành ngữ có câu *Tháng 8 giỗ Cha tháng 3 giỗ Mẹ*¹⁸). Đến, miếu, phủ thờ Liễu Hạnh mọc lên khắp nơi Phủ Giay (Nam Hà), phủ Tây Hồ (Hà Nội), đền Sòng và đền Phố Cát (Thanh Hóa), đền Phủ Giày (Tp. HCM)... Ở quê hương Bà, phần mô Liễu Hạnh được xây cất rất khang trang (hình 13.19). Ngoài hệ thống Tứ bất tử, bà còn được bổ sung vào hệ thống Tam phủ (§12.2.2, thêm phủ thứ tư - "Nhân phủ" - do Mẫu Liễu Hạnh cai quản) để thành *Tứ phủ*. Mẫu Liễu Hạnh lại còn được thờ trong một tín ngưỡng riêng là *Tam toà Thánh Mẫu* [xem thêm: Vũ Ngọc Khánh 1990, Đăng Văn Lung 1991]. Vai trò của thánh Mẫu Liễu Hạnh lớn đến mức vua Đồng Khánh phải từ nguyên xin làm đệ tử thứ 7 của Bà tại điện Hòn Chén (Huế).

Như vậy, tục thờ Tứ Bất Tử là một giá trị văn hóa tinh thần rất đẹp của dân tộc ta, Đó là tinh hoa được chắt lọc qua suốt chiều dài lịch sử biểu tượng cho sức mạnh liên kết của cộng đồng để làm ruộng và đánh giặc, cho khát vọng xây dựng một cuộc sống vật chất phồn vinh và tinh thần hạnh phúc.

13.4. Khái quát về Tín Ngưỡng Việt Nam

Nhìn chung lại, ta thấy tín ngưỡng Việt Nam, cũng như những bộ phận khác của văn hóa, là tấm gương phản ánh trung thành những đặc trưng nông nghiệp lúa nước của nền văn hóa Việt Nam:

1- Trước hết, đó là sự *tôn trọng và gắn bó mật thiết với thiên nhiên* (tín ngưỡng sùng bái tự nhiên).

2- Là con đẻ của nền văn hóa nông nghiệp, tín ngưỡng Việt Nam phản ánh đậm nét *nguyên lý âm dương*: từ đối tượng thờ cúng

¹⁸ Đức thánh Trần Hưng Đạo mất 20-8 năm Canh Tý (1300); hội đền Kiếp Bạc (Hải Hưng) tổ chức hàng năm trong khoảng từ 15 đến 20 tháng 8 âm lịch. Liễu Hạnh mất ngày 3-3 âm lịch; hội Phủ Giày (Nam Hà) mở hằng năm từ 1 đến 10 tháng 3 âm lịch.

(Trời-Đất, Chim-Thú, Tiên-Rồng,...) cho đến cách thức giao lưu giữa hai cõi (xin âm dương [= xin keo], chợ âm dương; ông đồng - bà cốt, đồng Đức Ông - đồng Đức Bà, đồng Cô - đồng Cậu). Nguyên lí âm dương thể hiện toàn diện và tập trung nhất ở tín ngưỡng phồn thực.

3- Gắn liền với cuộc sống nông nghiệp và nguyên lí âm dương là *khuyh hướng đề cao nữ tính* với hàng loạt nữ thần: Bà Trời, Mẹ Đất, Bà Thủy, Bà Hỏa, các nữ thần Mây-Mưa-Sấm-Chớp; đạo thờ Tam Phủ, Tứ Phủ; 12 bà mẹ, v.v. Nho giáo và chế độ phụ quyền cũng không tiêu diệt được vai trò của phụ nữ ở Việt Nam: phong trào thờ Mẫu Liễu bùng lên chính vào lúc Nho giáo hưng thịnh nhất. Ở Việt Nam, phụ nữ cũng có thể đứng trước bàn thờ cúng tổ tiên thay chồng con. Ở Việt Nam việc thờ Mẫu (các loại) mạnh đến nỗi có thể xem nó như một thứ tôn giáo dân tộc đặc biệt - ĐẠO MẪU¹⁹.

4- Biểu hiện của tính tổng hợp trong tín ngưỡng là *tính đa thần*. Cũng như con người, tập thể các thần này sống và làm việc theo lối cộng đồng; họ quan hệ với nhau và với con người theo nguyên tắc dân chủ.

Tính cộng đồng của các thần thể hiện ở chỗ phần đông thần thánh Việt Nam đều xuất hiện và "làm việc" tập thể: cặp đôi biểu tượng phồn thực, Tiên Rồng; ba bà Tam Phủ, ba vị Thổ Công, ba hồn bảy (chín) vía; bốn vị Tứ Pháp, Tứ Bất Tử, Tứ Phủ; năm vị thần không gian; 12 vị thần thời gian, 12 bà mẹ; tập thể gia tiên... Thành Hoàng làng thường cũng là tập thể hàng chục vị [Nguyễn Từ Chi 1996: 131-140].

¹⁹ Mới ra mắt một công trình nghiên cứu công phu gồm hai tập do PGS.P15 Ngô Đức Thịnh chủ biên nhan đề *Đạo Mẫu ở Việt Nam* (HN, NXB Văn hóa - Thông tin, 1996).

Tinh dân chủ truyền thống của văn hóa nông nghiệp trong lĩnh vực tín ngưỡng thể hiện ở quan niệm dân gian về *quyền lợi và trách nhiệm hai chiều giữa thần linh với con người*: Con người có trách nhiệm thờ cúng thần linh và ngược lại, thần linh (tổ tiên, thổ công, kể cả ông Trời,...), có trách nhiệm phù hộ độ trì cho con người. Ở người Việt, nếu lụt lội lâu mà cầu thần không được, người ta có thể mang tượng thần ra ngâm nước; hạn hán lâu có thể mang bài vị thần ra phơi nắng. Thấy Trời có lỗi thì ngay con cóc cũng có thể di kiện (truyện cổ tích *cóc kiện Trời*); Trời sai thì một anh nông dân dốt nát cũng có thể ba lần đánh thắng Trời (truyện *Cường Bạo đại vương*); bất kì ai có điều gì không hài lòng đều có thể chất vấn Trời, còn ông Trời Việt Nam thì phải trả lời có lí do chính đáng và xưng hô “mày-tao” một cách bình đẳng:

*Bác thang lên hỏi ông Trời,
Sao không thí hổ cho tôi tí chông?
Ông Trời ngoảnh mặt lại trông:
Mày hay kén chọn ông không cho mày!*

Ở nhiều làng, khi hạn hán cầu thần giúp mà mãi không được thì, để trừng trị, dân làng có tục đem bài vị thần (bằng gỗ) ra phơi nắng; khi lụt lội cầu thần giúp mà không được thì đem tượng thần (bằng đất) ra ngâm nước!

Theo Tô Ngọc Thanh [1995], các bài khấn thần linh của các dân tộc Tây Nguyên thường theo công thức: “*Hỡi các thần... (kể tên từng vị), Chúng tôi muốn... (nêu các yêu cầu), Chúng tôi đã cho các vị... (liệt kê các vật hiến tế), Mong các vị giúp chúng tôi đạt được ý muốn.* Một số nơi còn thêm câu giao hẹn: *Nếu các vị không giúp chúng tôi, sang năm chúng tôi sẽ không cúng các vị nữa!* Co tình thần dân chủ này thì mới có một chàng Đăm San đòi lấy nữ thần Mặt Trời (= Bà Trời)!

14. PHONG TỤC

Qán liền với tín ngưỡng, tiếp nối tín ngưỡng là phong tục. Đó là những thói quen đã ăn sâu vào đời sống xã hội từ lâu đời, được đại đa số mọi người thừa nhận và làm theo (*phong*: gió, *tục*: thói quen; *phong tục*: thói quen lan rộng). Phong tục có trong mọi lĩnh vực của xã hội, ở đây tập trung xem xét một số nhóm phong tục chủ yếu: phong tục hôn nhân, tang ma, lễ Tết và lễ hội.

Trong lĩnh vực phong tục hôn nhân và tang ma, trong mấy thế kỷ sau này nhân dân ta thường áp dụng theo sách *Thọ Mai gia lễ*. Đó không phải sách Tàu (như nhiều người thường nghĩ), mà là của tiến sĩ Hồ Sĩ Tân (1690-1760), hiệu là *Thọ Mai*, người làng Hoàn Hậu (Quỳnh Lưu, Nghệ An), sống vào cuối triều Lê, soạn ra¹. Bên cạnh các phong tục được tổng kết thành sách, phong tục dân gian truyền miệng cũng giữ một vai trò quan trọng không kém.

Ở đây không đi vào miêu tả phong tục mà chú trọng tìm ra những đặc trưng bản chất được quy định bởi truyền thống văn hóa dân tộc.

14.1. Phong tục Hôn Nhân và tính cộng đồng

Như ta đã biết, một trong hai đặc trưng cơ bản của làng xã là tính cộng đồng. Người Việt Nam là con người của cộng đồng. Mọi việc liên quan đến cá nhân cũng đồng thời liên quan đến cộng

¹ *Thọ Mai gia lễ* có tham khảo sách Tàu (*Chu công gia lễ*, nhưng không rập khuôn theo Tàu) và các sách gia lễ của ta trước đó (như *Hồ Thượng thư gia lễ* của Hồ Sĩ Dương, cũng người Hoàn Hậu).

đồng, kể cả hôn nhân là lĩnh vực riêng tư nhất. Hôn nhân của người Việt Nam truyền thống không phải là việc *hai người lấy nhau* mà là việc *hai bên cha mẹ, "hai họ" dựng vợ gả chồng cho con cái*. Tục lệ này xuất phát từ quyền lợi của tập thể.

14.1.1. Trước hết là quyền lợi của gia tộc.

Việc hôn nhân tuy là của hai người nhưng lại kéo theo việc *xác lập quan hệ qua lại giữa hai gia tộc*. Vì vậy, trong hôn nhân, việc đầu tiên chưa phải là lựa chọn một cá nhân cụ thể, mà là *lựa chọn một gia đình, một dòng họ* xem cửa nhà có tương xứng không, có môn đăng hộ đối không, tức là xem gia đình thân thuộc hai bên có cân đối, phù hợp với nhau không. Cả lấy vợ lẫn lấy chồng đều phải: *Lấy vợ kén tông, lấy chồng kén giống*.

Tiếp theo, đối với cộng đồng gia tộc, hôn nhân là một *công cụ duy nhất và thiêng liêng để duy trì dòng dõi và phát triển nguồn nhân lực*. Để đáp ứng nhu cầu của công việc đồng áng mang tính thời vụ (xem về tín ngưỡng phồn thực ở trên, §13.1), khi xem xét đến con người trong hôn nhân, trước hết các cụ quan tâm đến *năng lực sinh sản* của họ. Người Việt coi con là của - thứ của quý nhất; gặp nhau, người ta không hỏi thăm về của cải mà hỏi: *Bác được mấy trai mấy gái rồi? Kén dâu, lấy vợ thì phải chọn người Lương chữ cụ 具, vú chữ tâm 心*, phải là:

*Dàn bà thất dáy lưng ong,
Vừa khéo chiêu chồng, vừa khéo nuôi con.*

Năng lực sinh đẻ của người phụ nữ còn có thể nhìn thấy qua gia đình họ: *Mua heo chọn nái, lấy gái chọn dòng; Ăn mày nơi cả thế, làm rể nơi nhiều con; Lấy con xem nạ (nạ = mẹ)*. Hướng tới mục đích này là tục "giã cối đón dâu" đã nhắc đến ở trên (§13.1.2) được xem như một ma thuật nhằm giúp cho đôi vợ chồng sinh đẻ được "đông con nhiều cháu". Rồi cũng nhằm để có "đông con nhiều cháu" là tục trải chiếu cho lễ hợp cẩn: gia đình lựa chọn một người

phụ nữ cao tuổi, đông con, phúc hậu, vợ chồng song toàn vào trái chiếu cho cô dâu chú rể; chiếu trái phải một đôi - một chiếc trái ngửa, một chiếc trái sấp (một âm một dương) úp vào nhau.

Không chỉ duy trì dòng giống, người con tương lai còn có trách nhiệm *làm lợi cho gia đình*. Con gái phải đảm đang tháo vát, đem lại *nguồn lợi vật chất* cho gia đình nhà chồng; con trai phải giỏi giang, đem lại vẻ vang (*nguồn lợi tinh thần*) cho gia đình nhà vợ:

- *Chồng sang vợ được di giầy,*

Vợ ngoan chồng được tối ngày cây trồng;

- *Trai khôn kén vợ chợ đông,*

Gái khôn kén chồng giữa chốn ba quân...

14.1.2. Hôn nhân còn phải đáp ứng các quyền lợi của làng xã.

Như ta đã nói (xem §10.5), mối quan tâm hàng đầu của người Việt Nam là *sự ổn định của làng xã* (vì vậy mà có truyền thống khinh rẻ dân ngụ cư). Mối quan tâm đó thể hiện trong lĩnh vực hôn nhân qua quan niệm chọn vợ chọn chồng trong số những người cùng làng: *Ruộng dâu chợ, vợ giữa làng; Ruộng giữa đồng, chồng giữa làng; Lấy chồng khó giữa làng, hơn lấy chồng sang thiên hạ; Ta về ta tắm ao ta, Dù trong dù đục ao nhà vẫn hơn...*

Nếu việc phân biệt "dân chính cư - dân ngụ cư" là phương tiện *hành chính* để *duy trì sự ổn định* của làng xã; cách nói "gắn bó với quê cha đất tổ", với nơi "chôn nhau cắt rốn" là phương tiện *tâm lý*; thì tục *nộp heo* đóng vai trò phương tiện *kinh tế* phục vụ cho nhu cầu ổn định làng xã này: Khi lấy vợ, nhà trai phải nộp cho làng xã bên gái một khoản "lệ phí" gọi là "heo" thì đám cưới mới được xem là hợp pháp. Khoản tiền này thường dùng vào những việc công ích như tu bổ đình chùa, đào giếng, xây giếng làng, xây cổng làng, đắp đường, lát gạch đường làng,... Ca dao, tục ngữ có những câu: *Nuôi lợn thì phải vớt bèo. Lấy vợ thì phải nộp heo cho làng; Lấy vợ mười heo, không heo cũng mất; Lấy vợ không heo, tiền*

giao xuống xuôi. Người cùng làng lấy nhau thì nộp ít (có tính chất tương trợ), gọi là *cheo nội*; lấy vợ ngoài làng thì cheo rất nặng, gấp đôi gấp ba cheo nội, gọi là *cheo ngoại*.

Năm đầu niên hiệu Cảnh Trị (1663), vua Lê Huyền Tông phải nhắc nhở trong 47 điều giáo hóa của mình rằng "Quan viên và binh lính ở xã thôn nhà gái *không được viên cơ người ta lấy chồng làng khác mà đòi liến cheo quá lạm*"; còn đến năm Gia Long thứ ba (1804) thì định lệ "về liến cheo, thì nhà giàu phải nạp một quan năm tiền, nhà bậc trung nạp sáu tiền, nhà nghèo nạp ba tiền. *Nếu lấy người làng khác thì phải nạp gấp đôi*" [Nhất Thanh 1992: 354-356, chúng tôi nhân danh - TNT]

Trở lên toàn là những nhu cầu của tập thể: gia đình, gia tộc, làng xã. Nhìn chung, lịch sử truyền thống hôn nhân của Việt Nam luôn là lịch sử hôn nhân vì lợi ích của tập thể, của cộng đồng: từ những cuộc hôn nhân nổi danh như Mỵ Châu với Trọng Thủy, công chúa Huyền Trân với vua Chăm Chế Mân, công chúa Ngọc Hân với Nguyễn Huệ,... rồi vô số những cuộc hôn nhân của các con vua chúa qua các triều đại được triều đình gả bán cho tù trưởng các miền biên ải nhằm củng cố đường biên giới quốc gia; cho đến tuyệt đại bộ phận các cuộc hôn nhân vô danh của thường dân - tất cả đều là làm theo ý nguyện của các tập thể cộng đồng lớn nhỏ.

14.1.3. Khi các quyềp lợi của tập thể cộng đồng đã được tính đến cả rồi, đã được đáp ứng cả rồi, lúc ấy người ta mới lo đến những nhu cầu riêng tư.

Trước hết là *sự phù hợp của đôi trai gái*. Trước khi quyết định việc hôn nhân, người Việt Nam truyền thống có tính đến quan hệ này, nhưng sự quan tâm đó cũng chỉ dừng lại ở một thứ quan hệ siêu hình, trừu tượng; nó vẫn là do cộng đồng gia tộc quyết định. Cha mẹ chỉ giới hạn ở việc hỏi *tuổi* xem đôi trai gái có hợp tuổi nhau hay không, còn nếu xung khắc thì thôi. Việc xem tuổi được thực hiện trong lễ *vấn danh* (mà ngày nay gọi là *chạm ngõ*, hay *lễ dạm*).

Để cho **quan hệ của đôi vợ chồng** được đời đời bền vững, khi cưới, đôi vợ chồng trẻ thời Hùng Vương, có tục trao cho nhau nắm đất và gói muối: *nắm đất* tượng trưng cho lời nguyện gắn bó với đất đai - làng xóm - quê hương; *gói muối* là lời chúc cho tình nghĩa giữa hai người mặn mà thủy chung (*Gừng cay muối mặn xin đừng quên nhau*). Trong đồ lễ vật dẫn cưới sau này tuy không dùng đất và muối nhưng cũng luôn có một loại bánh đặc biệt rất có ý nghĩa là bánh *su sê* (tên đọc chệch đi của *phu thê*): Bánh "phu thê" (vợ chồng) làm bằng đường trắng, dừa, đậu xanh và các hương ngũ vị, rắc vừng (mè), bọc bằng hai khuôn (làm bằng lá cau hoặc lá dừa) hình vuông úp khít vào nhau. Đó chính là biểu tượng của triết lí *âm dương* (vuông tròn) và *ngũ hành* (ruột dừa trắng, nhân đậu vàng, rắc vừng đen, khuôn lá xanh, bọc lạt đỏ), biểu tượng cho sự vẹn toàn, hòa hợp - hòa hợp của đất trời và của con người. Khi làm lễ hợp cẩn, còn có tục hai vợ chồng *ăn chung một đĩa cơm nếp, uống chung một chén rượu*: ý nghĩa của tục này cũng là cầu chúc cho hai vợ chồng luôn gắn bó với nhau: dính nhau như cơm nếp² và say nhau như say rượu.

Quan hệ mẹ chồng nàng dâu cũng rất được chú ý. Mẹ chồng nàng dâu vốn thường hay mâu thuẫn với nhau, thường khi chỉ vì những chuyện không đâu: Tất cả nguyên nhân là do cả hai đều cảm thấy tình cảm của người con - người chồng đã không dành trọn cho mình. Chẳng thế mà ca dao có câu: *Thật thà cũng thế lái trâu, Yêu nhau cũng thế nàng dâu mẹ chồng!*

Vì vậy mà khi cô dâu mới bước vào nhà, có tục mẹ chồng ôm bình vôi lánh sang nhà hàng xóm: Trong gia đình nông nghiệp Việt Nam, người phụ nữ được xem là Nội tướng. Người mẹ chồng lánh

² Tục ăn cơm nếp khi hợp cẩn cũng có từ thời Hùng Vương: "Giết trâu để làm đồ tế lễ, lấy cơm nếp để nhập phòng cùng ăn, sau đó rước thành thân" (*Linh Nam chí cảnh*).

đi là có ý nhường quyền "Nội tướng" tương lai cho con dâu để cho trong gia đình trên thuận dưới hòa, mẹ con khỏi xung khắc. Nhưng đó là trong tương lai, còn hiện tại thì chưa, cho nên bà mẹ chồng mới ôm theo chiếc bình vôi, bới lẽ chiếc bình vôi thiêng liêng³ gắn liền với đàn bà (tục ăn trầu) chính là biểu tượng cho quyền lực của người phụ nữ.

14.2. Phong tục Tang Ma và triết lí Âm Dương

Phong tục tang ma của ta thể hiện hai tâm lí giằng kéo nhau: nuôi tiếc người thân và đưa tiễn người thân qua bên kia thế giới.

14.2.1. Do cho rằng trong con người có phần xác và phần hồn, sau khi chết, linh hồn sẽ về nơi "thế giới bên kia" (§13.3) và với thói quen sống bằng tương lai (sản phẩm của lối tư duy theo triết lí âm dương, cho nên người Việt Nam rất bình tĩnh, yên tâm chờ đón cái chết. Họ chuẩn bị khá chu đáo, kĩ càng cho cái chết của chính mình hoặc của người thân, đưa tiễn người thân vào cuộc hành trình xa xôi đó. Chết già vì vậy được xem là một sự mừng: *trẻ làm ma, già làm hội*. Nhiều nơi có người già chết còn đốt pháo⁴; chất chút để tang cụ kị thì đội khăn đỏ, khăn vàng (theo Ngũ hành, màu đỏ và vàng là màu của phương Nam và Trung ương, màu tốt).

Các cụ già tự mình lo sắm cỗ hậu⁵, người khá giả thì làm cỗ hậu bằng gỗ vàng tâm (gỗ này không mục) để xương cốt khỏi bị hư hại. Quan tài của ta làm hình vuông tượng trưng cho cõi âm theo

³ Chiếc bình vôi được tôn là Bà Chúa trong nhà, khi bình vôi hư không dùng được nữa thì để ra gốc đa đầu làng (là nơi linh thiêng), mà không dám vứt bỏ.

⁴ Tân Việt [1993: 111] ghi rằng đốt pháo như vậy là để trệt tiêu hơi lạnh, phòng quỷ nhập tràng.

⁵ Tức là quan tài, áo quan. Còn gọi là cỗ hậu sự (việc về sau), cỗ thọ (chỉ sự sống lâu).

triết lí âm dương (ở phương Tây, quan tài hình lục lăng đầu to đầu nhỏ phù hợp với cơ thể người). Người cẩn thận còn cho làm thêm chiếc *quách* bọc ngoài (thành ngữ trong *quan ngoài quách*). Cổ thọ làm xong, kê ngay dưới bàn thờ như một việc hết sức bình thường. Có cổ thọ rồi, các cụ lo đến việc nhờ thầy địa lí đi *tìm đất*, rồi *xây sinh phần*. Các vua chúa bao giờ cũng lo tất cả những việc này rất chu tất thường là ngay từ khi mới lên ngôi; các lăng mộ vua còn giữ được ở Huế đồng thời cũng là những nơi thắng cảnh là vì thế.

Khi trong nhà có người nhà hấp hối, việc quan trọng là *dặt tên hèm* (tên thụy) cho người sắp chết. Đó là một tên mới, tên cuối cùng (do người sắp chết tự đặt hoặc con cháu đặt cho) mà chỉ có người chết, con cháu và thần Thổ công nhà đó biết mà thôi. Làm như vậy là để phòng ngừa những cô hồn lang thang vào ăn tranh cướp cúng sau này. Khi cúng giỗ, con trưởng sẽ khấn bằng tên hèm, Thổ thần có trách nhiệm chỉ cho phép linh hồn có "mật danh" đứng như thế vào thôi (vì vậy, tên này còn gọi là *tên cúng cơm*).

Trước khi khâm liệm, phải làm *lễ mộc dục* (tắm gội cho người chết) và *lễ phạn hèm*: bỏ một nhúm gạo nếp và ba đồng tiền vào miệng (gạo để dùng thay bữa, tiền để *di dò* - quan niệm của người vùng sông nước). Khi khâm liệm, phải có miếng vải đắp mặt người chết để khỏi trông thấy cháu con sinh buồn. Trong áo quan, từ thời Hùng Vương đã có tục chia tài sản cho người chết mang theo dưới dạng vật thật hoặc vật tượng trưng mà ta vẫn tìm thấy trong các mộ táng. Ngày nay, người Việt vẫn để kèm trong áo quan một số đồ vật tùy thân như quần áo, gương lược,... và hằng năm khi cúng giỗ thì "gửi thêm" vàng (giấy), quần áo (giấy),... Ở dân tộc Mạ, những người thân thường cắt một phần tóc của mình bỏ vào áo quan để xuống âm phủ, người chết có cái lợp nhà. Trước khi đưa tang, người M'ông mở áo quan lấy dao khoét tấm vải che mặt thì hài để sau này, khi người chết đầu thai trở lại, lúc ra đời sẽ không bị ngạt thở. Người Việt cúng thần coi sóc các ngã đường để xin phép đưa

tang. Trên đường đi, có tục rắc rắc cỏ thối vàng giấy làm lộ phí cho ma quỷ để chúng khỏi quấy nhiễu. Đến nơi, làm lễ tế Thổ thần nơi đó để thần cho phép người chết được "nhập cư".

Chôn cất xong, trên nấm mộ đặt bát cơm, quả trứng, đôi dũa (cắm trên bát cơm), nhiều nơi còn đặt thêm mớ bùi nhùi. Tục này mang ý nghĩa chúc tụng: mớ bùi nhùi tượng trưng cho thế giới hỗn mang, trong hỗn mang hình thành nên thái cực (tượng trưng bằng bát cơm), thái cực sinh ra lưỡng nghi (tượng trưng bằng đôi dũa), có lưỡng nghi (âm dương) là có sự sống (tượng trưng bằng quả trứng). Toàn bộ (xây dựng trên tinh thần triết lý về nguồn gốc sự sống của kinh Dịch) toát lên ý cầu chúc cho người chết sớm đầu thai trở lại. Nhiều nơi, có tục làm nhà mồ cho người chết với đủ những tiện nghi, vật dụng tối thiểu.

Để cho linh hồn người chết được yên ổn và phù hộ cho con cháu khỏe mạnh, làm ăn phát đạt là tục *cải táng*.

14.2.2. Trong việc tang ma, người Việt Nam bị giằng kéo giữa hai thái cực: Một bên là quan niệm có tính triết lý coi chết là bước vào cuộc sống mới ở thế giới khác nên việc tang ma được xem như việc *đưa tiễn*; bên kia là quan niệm trần tục coi chết là hết nên việc tang ma là việc *xót thương*.

Xót thương nên muốn níu kéo, giữ lại. Tục khiêng người chết *đặt xuống đất*, tục gọi *hồn* thể hiện hi vọng mong người chết sống lại.

Tục *khóc than* (nhà không có con thì thuê người khóc mướn) và các nghi lễ *để tang* thể hiện tình cảm nuôi tiếc cũng như mức độ quan hệ thân sơ đối với người đã mất. Đặc điểm chung của tang phục Việt Nam cổ truyền là, về màu sắc thì dùng màu trắng - màu xấu nhất trong Ngũ hành (theo quan niệm của cư dân nông nghiệp Đông Nam Á); về chất liệu thì dùng các loại vải thô, xấu như xô, gai; về kiểu cách thì đơn giản. Khi việc chôn cất chưa xong, các

con mặc áo xô; con trai còn đội mũ rơm và chổng gậy; con gái, con dâu thì xõa tóc, đội mũ mấn (vải xô khâu thành hình chóp chụp lên đầu), có miếng vải xô che mặt và khi đưa tang thì có tục lẩn đường; cháu chắt, họ hàng thì đội khăn vải trắng. Sau khi chôn cất và trong thời gian chịu tang, con cháu tiếp tục đội khăn và có tục mặc áo quần xô gấu, áo lộn trái, dầu tóc không chải, chân đi đất,... Ngay nay, nhiều tục lệ trong số đó không còn tồn tại nữa. Lẽ chính là vì chúng quá chi li, cầu kì, nhưng hoàn toàn không phải vì chúng vô nghĩa. Ý nghĩa chính của chúng là để bày tỏ sự thương tiếc: Vì đau buồn thương tiếc nên con cháu không lòng dạ nào mà dùng đồ tốt (dùng màu xấu, vải xấu,...); không tâm trí nào mà nghĩ đến việc ăn mặc (nên gấu xố, áo trái, dầu bù,...); đau buồn quá nên đứng không vững (trai phải chổng gậy, gái yếu hơn nên phải lẩn ra đường); đau buồn quá dễ sinh quẩn trí và đập thành trùng tang (nên phải đội mũ dây chuối,...).

Ở lĩnh vực tang lễ này cũng thấy rõ *linh cộng đồng*: nhà có tang, việc thì nhiều mà người nhà lại không còn du tĩnh táo mình mẫn nữa, nên bà con xóm làng bao giờ cũng chạy tới giúp đập, lo toan chỉ bảo cho mọi việc. Người Việt Nam quan niệm *Bán anh em xa, mua láng giềng gần* nên khi nhà có người mất, hàng xóm láng giềng không những giúp đỡ, mà còn để tang nhau: *Họ dương 3 tháng, láng giềng 3 ngày; Láng giềng còn để ba ngày, Chồng có, vợ cậu một ngày cũng không*. Người nông nghiệp sống gần bó không chỉ với xóm làng, mà còn cả với thiên nhiên, cho nên khi chủ chết, cây cối trong vườn cũng đau buồn mà để tang: nhiều nơi có tục đeo băng trắng cho cả cây cối.

14.2.3. Phong tục tang lễ của ta thấm nhuần rất sâu sắc *tinh thần triết lí Âm dương Ngũ hành* phương Nam.

Tang lễ truyền thống Việt Nam dùng màu trắng là màu của phương Tây theo Ngũ hành. Mọi thứ liên quan đến phương Tây đều được xem là xấu (xem §6.6): Nơi để mồ mã của người Việt và

người dân tộc thường là hướng Tây cửa làng; người dân tộc xem rừng phía Tây là rừng của ma quỷ. Sau màu trắng là màu đen (của phương Bắc theo Ngũ hành)⁶. Nếu chất, chứt để tang cụ, kị (là tốt, vì các cụ sống lâu) thì dùng các màu tốt như màu đỏ (phương Nam) và vàng (Trung ương). Tất cả đều theo đúng trình tự từ tiên trong cách lí giải của chúng tôi về nguồn gốc phương Nam của Ngũ hành.

Theo triết lí âm dương, âm ứng với số chẵn, dương ứng với số lẻ; vì vậy, mọi thứ liên quan đến người chết đều phải là *số chẵn*: Lay trước linh cữu thì phải lay 2 hoặc 4 lay; ở nhà mồ của các dân tộc miền núi, cầu thang phải làm với số bậc chẵn; hoa cúng người chết cũng phải dùng số chẵn. Khác với người sống ở cõi dương, mọi thứ phải theo số lẻ: lay người sống phải là 1 hoặc 3 lay; cầu thang, bậc tam cấp nhà ở phải có số bậc lẻ (thế mới là *tam cấp*!); hoa cho người sống cũng phải có số bông lẻ.

Cũng theo luật âm dương là việc phân biệt tang cha với tang mẹ: Khi con trai chống gậy để tang thì *cha gậy tre, mẹ gậy vông*. Đó là vì thân tre tròn, biểu tượng dương; cành gỗ vông dẽo được thành hình vuông, biểu tượng âm. Đưa tang và để tang còn có tục *cha đưa mẹ đón* (tang cha - đi sau quan tài, tang mẹ - đi giật lùi phía đầu quan tài) và tục *áo tang cha thì mặc trở đằng sống lưng ra, tang mẹ mặc trở đằng sống lưng vô* - hai tục sau cũng đều thể hiện triết lí âm dương qua cặp nghĩa *hướng ngoại* (dương, cha) - *hướng nội* (âm, mẹ).

⁶ Hiện nay, người ta thường nghĩ rằng màu tang đen chỉ có từ khi giao lưu với phương Tây, thực ra thì chính nhất là từ dân Lê da có rỏ: Khi vua Lê Thánh Tông chết (1497), có quy định trong 100 ngày mặc đồ xô gai trắng, ngoài 100 ngày thì mặc đồ đen (áo đen, mũ đen, dây thào đen) khi vào chầu hay làm việc (x. thêm §5.6.2).

Phong tục tang lễ phổ biến và chính thống của ta còn thừa kế được cả *tinh thần dân chủ* truyền thống (xem §10 và §11.3).

Thọ Mai gia lễ của ta quy định cha mẹ phải để tang con, và không chỉ cha mẹ để tang con mà cả ông bà và cụ kị cũng để tang hàng cháu, hàng chất. Trong khi đó thì, theo tục lệ Trung Hoa, "Phụ bất hái tử" (cha không lạy con), con chết trước cha mẹ là nghịch cảnh, là con bất hiếu (một vài nơi ở vùng Bắc Bộ có truyền thống Nho học mạnh cũng theo quan niệm này nên nếu con chết trước thì lúc khâm liệm, quán trên đầu tử thi mấy vòng khăn trắng, ý là ở cõi âm cũng phải để tang báo hiếu sẵn cho cha mẹ!).

14.3. Phong tục Lễ Tết, Lễ Hội và tính hệ thống của chúng

Nghề lúa nước mang tính thời vụ cao, lúc có việc thì tối tăm mặt mũi, ngay miếng ăn cũng đại khái cốt được việc thì thôi; cho nên lúc rảnh rỗi, người nông nghiệp có tâm lí chơi bù, ăn bù. Vì vậy mà ở Việt Nam, Tết nhất đã nhiều, hội hè cũng lắm.

14.3.1. Các ngày LỄ TẾT được phân bố đều *theo thời gian* trong năm, chúng đan xen vào các khoảng trống trong lịch thời vụ. Chữ "Tết" là biến âm từ chữ "tiết" mà ra. Tết gồm hai phần: cúng ông bà tổ tiên (LỄ) và ăn uống bù cho những ngày làm lụng dầu lặt mặt lổ (TẾT). Tết là phải ăn - "*ăn Tết*".

Trong năm, quan trọng nhất là Tết đầu năm - *Tết Nguyên Đán* (*nguyên* = bắt đầu, *dán* = buổi sáng); nó còn được gọi là *Tết ta* để phân biệt với Tết tây (đầu năm theo lịch dương) hoặc *Tết cá* để phân biệt với các Tết nhỏ còn lại. Thời cổ, năm mới của phương Nam bắt đầu từ tháng Tí, tức tháng Một (=11) bây giờ, về sau ta chịu ảnh hưởng của Trung Hoa, mới lấy tháng Dần (tháng Giêng) làm tháng đầu năm (xem §8.2). Tuy chịu ảnh hưởng của Trung Hoa

trong việc xác định mốc đầu năm, Tết ta vẫn mang trọn vẹn đặc trưng văn hóa truyền thống của người Việt Nam.

Có thể nói, đặc trưng văn hóa điển hình nhất của Tết Nguyên Đán là *nếp sống cộng đồng*: Từ 23 tháng Chạp (ngày ông Táo lên Trời), người dân nô nức đi *chợ Tết* - có người đi để *sắm* Tết, có người đi cốt để *chơi* chợ Tết (ở chợ miền núi, vợ chồng con cái đưa nhau đi chợ vui chơi suốt ngày). Chợ Tết là thước đo sự ấm no của cộng đồng trong năm. Rồi người ta chung nhau giết lợn, chung nhau gói bánh chưng, cùng ngồi bên bếp lửa canh nồi bánh. Nếp sống cộng đồng còn thể hiện ở chỗ Tết là dịp duy nhất trong năm có sự *sum họp đầy đủ của tập thể gia đình, gia tiên và gia thần*. Con cháu dù đi làm ăn ở đâu ngày Tết cũng cố gắng về ăn Tết với gia đình; hương hồn ông bà tổ tiên các thế hệ cũng cùng về gặp mặt; các vị thần phù hộ cho gia đình đều được chăm lo cúng bái. Tết thật là một cuộc đại đoàn viên. Tính cộng đồng của Tết bộc lộ một cách đặc biệt trong tục *mừng tuổi*: Truyền thống Việt Nam không có tục kỉ niệm sinh nhật, mọi người đều như nhau - Tết đến, tất cả đều được thêm một tuổi.

Không chỉ ngày đầu năm, mà tháng đầu năm cũng có một tầm quan trọng đặc biệt; thêm vào đó, trong tháng này công việc lại ít (*tháng Giêng là tháng ăn chơi*) nên số lượng ngày Tết trong tháng Giêng nhiều hơn hẳn các tháng khác (*Tháng Giêng ăn nghiêng hồ thóc*): Ngoài Tết Nguyên Đán, có Tết Rằm Tháng Giêng; trước đây còn kỉ niệm cả ngày **9 và 10 tháng Giêng** nữa. Ngày 9 *viết* Trời, ngày 10 *viết* Đất. Hai số 9 và 10 là hai số dương và âm tận cùng của Lạc Thư và Hà Đồ, được xem là số của Trời và Đất; đó cũng là "số phương" của Trời Đất: *Lạy 9 phương Trời, lạy 10 phương Đất* (xem §7.4.2); đạo Cao Đài cũ lấy ngày 9-1 làm ngày *viết* đức Chí Tôn (xem §26.3.2). **Rằm Tháng Giêng** là ngày trăng

⁷ Ngày *viết*: ngày sinh.

tròn đầu tiên, là Tết Thượng Nguyên, *hương Thiên cầu phúc*. Rằm Tháng Giêng còn là ngày vía của đức Phật Adidà (*Lễ cả năm không bằng Rằm Tháng Giêng*).

Tết **Thượng Nguyên** (Rằm Tháng Giêng, *Hương Thiên cầu phúc*) nằm trong hệ thống với các ngày Tết **Trung Nguyên** (Rằm Tháng Bảy, *Địa quan xá tội*, dân cúng cô hồn bằng cháo hoa đổ vào những chiếc lá đa dặt dọc đường đi; cũng là ngày lễ Vu Lan của nhà Phật) và **Hạ Nguyên** (Rằm Tháng Mười, *Thuỷ quan giải ách*; cũng là ngày Tết Cơm Mới). Thuộc loại Tết Rằm còn có **Trung Thu** (Rằm Tháng Tám) vốn là Tết chung của mọi người, đánh dấu ngày có trăng tròn nhất trong năm⁸, lúc thời tiết trở nên mát mẻ, tổ chức thả diều, hát trống quân,... sau này chuyển thành Tết của thiếu nhi.

Ngoài ra, có Tết **Hàn Thực** (3-3, có nguồn gốc từ Trung Hoa: ăn đồ lạnh kỉ niệm Giới Tử Thôi) làm bánh trôi bánh chay cúng gia tiên; Tết **Đoan Ngọ** (5-5) là Tết của người phương Nam kỉ niệm thời điểm giữa năm (năm theo lịch nguyên thủy tính từ tháng Tí: Tí = đầu năm, Ngọ = giữa năm), giữa lúc nóng nực⁹ nhiều bệnh tật

⁸ Vì trục tự xoay của mặt trăng không thẳng góc, sức hút của trái đất và các thiên thể xung quanh lại không đồng đều nên ánh sáng mặt trời dội vào phần nhìn thấy được của mặt trăng thường chênh lệch, riêng Rằm tháng 8 trùng ngày thu phân, lúc ấy mặt trời dội tương đối thẳng vào mặt trăng nên nó nhận được nhiều ánh sáng mặt trời hơn cả [Thanh Giang 1978: 17].

⁹ Nóng = dương, nên Tết này còn gọi là Tết **Đoan Dương**, **Trùng Dương**. Sách *Chinese Festivals* của W. F. Herhard (N.Y., 1952, dẫn theo [Kim Định 1971a: 82]) viết ở trang 70-71: "Double fifth is a Southern festival, lucky festival or festival of the living" (Đoan Ngọ là Tết của phương Nam, Tết cầu may, Tết của sự sống). Tết của phương Nam, tức là của cả vùng Nam Trung Hoa và Việt Nam. Ngẫu nhiên, Khuất Nguyên tự vẫn ở sông Michi-La vào đúng ngày này năm 278 trước công nguyên; vì vậy người Nam Trung Hoa kết hợp việc ăn Tết với việc kỉ niệm ngày mất của ông. Do không hiểu biết đầy đủ, một số người thường hay phàn nàn về việc người Việt Nam ta không

phát sinh (nên nhân dân ta gọi là Tết Giết Sâu Bọ, với tục nhuộm móng tay, ăn rượu nếp và hoa quả chua chát, hái lá thuốc lúc giữa trưa - giờ Ngọ - phơi khô để dùng cả năm). Thuộc loại Tết trùng ngày tháng (3-3, 5-5), trước đây còn có Tết Ngâu 7-7.

Cuối năm, 23 tháng chạp là ngày Tết **Ông Táo**, các gia đình sắm 2 mũ ông 1 mũ bà để cúng bộ ba Thổ Công - Thổ Địa - Thổ Kỳ, gọi chung là ông Táo (xem §13.3.3) cùng với cá chép để ông lên châu Trời (người du mục thì đi ngựa, còn người vùng nông nghiệp sông nước thì cưỡi cá!). Mở đầu bằng Tết Nguyên Đán, kết thúc bằng Tết Ông Táo, để rồi đêm 30, Ông Táo lại trở về bước vào năm tiếp theo - hệ thống lễ Tết làm thành một chu trình khép kín, âm dương chuyển hóa cho nhau.

14.3.2. Nếu lễ Tết là một hệ thống phân bố theo thời gian thì Lễ Hội là hệ thống *phân bố theo không gian*: Mỗi vùng có những lễ hội riêng của mình. Các lễ hội Việt Nam tập trung vào hai mùa mà công việc đồng áng rảnh rỗi nhất: mùa xuân và mùa thu; vào những dịp này lễ hội diễn ra liên tiếp hết chỗ này đến chỗ khác, có nơi với mật độ rất cao. Chẳng thế mà vùng Kinh Bắc có câu: *Mồng 7 hội Khám, mồng 8 hội Dâu, mồng 9 dâu dậu nhớ về hội Dóng*.

Lễ hội có phần lễ và phần hội.

Phần Lễ mang ý nghĩa cầu xin và tạ ơn: Tạ ơn và cầu xin thần linh bảo trợ cho cuộc sống của mình. Căn cứ vào mục đích này và dựa vào cấu trúc của hệ thống văn hóa, có thể phân biệt ba loại lễ hội: Lễ hội liên quan đến cuộc sống trong mối quan hệ với môi trường tự nhiên, lễ hội liên quan đến cuộc sống trong mối quan hệ với môi trường xã hội và lễ hội liên quan đến đời sống cộng đồng.

biết rằng lễ Đuan Ngọ “có nguồn gốc từ Trung Hoa và để kỉ niệm ngày mất của Khuất Nguyên”. Chính họ đã không hiểu được rằng tập tục “giết sâu bọ” kia mới chính là nội dung đích thực của Tết “Cực Nóng” (Đuan Dương) này.

Lễ hội liên quan đến cuộc sống trong mối quan hệ với môi trường tự nhiên là các **lễ hội nghề nghiệp**, trong đó quan trọng nhất là các lễ hội *nông nghiệp*. Có những lễ hội với mục đích cầu mưa, chống hạn: Hội chùa Dầu (Thuận Thành, Hà Bắc) mở vào 8-4; hội Tứ Pháp chùa Thứa (Thuận Thành, Hà Bắc), cũng mở vào 8-4; hội Tứ Pháp Yên Mĩ (Hải Hưng) và Tứ Pháp Văn Lâm (Hải Hưng) đều vào ngày 17-1; hội Tam Tổng (Vĩnh Lộc, Thanh Hóa) chỉ mở khi Trời làm đại hạn,... Có những lễ hội nhắc nhở vai trò của phân bón (*nhất nước, nhì phân...*): Hội Cổ Nhuế (Từ Liêm, Hà Nội) và hội Vũ Bi (Mĩ Lộc, Hải Hưng) đều thờ thần gắp phân mở vào những ngày đầu xuân. Thuộc loại lễ hội nông nghiệp, người Bana (Tây Nguyên) có hội đâm trâu để tạ ơn Trời ban cho mùa màng và sức khỏe tổ chức vào đầu xuân, hội cốm (Sa Mốc) đón mùa lúa chín tổ chức vào khoảng tháng 10; người Tày, Nùng, Thái (Tây Bắc) có hội xuống đồng (lồng-tồng) mở vào mùa xuân; người Khơ-mú (Sơn La) có hội cơm mới (Kin Khẩu Mới).

Ngoài nghề nông là chính, còn có những lễ hội của các nghề đúc đồng, nghề dệt, nghề rèn, nghề pháo (hội pháo Đồng Kỵ và pháo Bình Đà),... và nhất là các lễ hội liên quan đến cuộc sống vùng sông nước (Hội đua thuyền ở Đồng Hới, Quảng Bình; hội đua ghe Ngo ở Sóc Trăng, Hậu Giang; hội chùa Keo, Thái Bình...)...

Lễ hội liên quan đến cuộc sống trong mối quan hệ với môi trường xã hội là những **lễ hội kỉ niệm các anh hùng dựng nước và giữ nước**: Hội Đền Hùng (xã Ili Cương, Phong Châu, Vĩnh Phú) giỗ Tổ Hùng Vương (*Dù ai đi ngược về xuôi, nhớ ngày giỗ Tổ mùng 10 tháng Ba*); hội Gióng (Phù Đổng, Gia Lâm, Hà Nội) tổ chức vào ngày 9-4 (*Ai ơi mùng 9 tháng Tư, không đi hội Gióng cũng hư mất đời*); hội đền An Dương Vương (Cổ Loa, Hà Nội) tổ chức vào ngày 6 tháng Giêng; hội đền Hai Bà Trưng (làng Đồng Nhân, quận Hai Bà, Hà Nội) mở vào ngày 3-2 và đền Hạ Lôi (Mê Linh, Hà Nội) mở vào 15 tháng Giêng kỉ niệm ngày hai Bà tuần tiết; hội đền

Kiếp Bạc (Chí Linh, Hải Hưng) mở vào 20-8 kỉ niệm ngày mất của Hưng đạo vương Trần Quốc Tuấn; hội Tây Sơn (Tây Sơn, Bình Định) kỉ niệm Quang Trung Nguyễn Huệ và hội Đống Đa kỉ niệm chiến thắng Đống Đa năm 1789 của Quang Trung mở vào ngày 5 tháng Giêng...



Hình 14.1: Hội làng Phú Đống (tranh sơn khắc của Nguyễn Nghĩa Duyệt)

Lễ hội liên quan đến đời sống cộng đồng là các lễ hội tôn giáo và văn hóa: Lễ hội tôn giáo gồm các lễ hội Phật giáo như hội chùa Hương (Mĩ Đức, Hà Tây) mở vào mùa xuân; hội chùa Tây Phương (Thạch Thất, Hà Tây) mở vào ngày 6-3; hội chùa Thầy (Quốc Oai, Hà Tây) mở vào ngày 7-3; các lễ hội tín ngưỡng dân gian như hội đền Và (Bất Bạt, Hà Tây) mở vào ngày 15 tháng Giêng thờ thần Tản Viên; hội đền Bắc Lệ (Hữu Lũng, Lạng Sơn) mở vào đầu tháng Giêng thờ Mẫu Thượng Ngàn; hội Chử Đồng Tử (xã Tự Nhiên, Thường Tín, Hà Tây) mở vào trung tuần tháng 2 kỉ niệm nơi Tiên Dung lần đầu gặp Chử Đồng Tử; hội làng Đa Hòa (xã Bình Minh, Châu Giang, Hải Hưng) mở vào cuối tháng Giêng kỉ niệm nơi Chử Đồng Tử - Tiên Dung sinh sống; hội đền Hóa Đa Trach (xã Đa Trach, Châu Giang, Hải Hưng) mở vào giữa tháng 2 kỉ niệm nơi Chử Đồng Tử - Tiên Dung bay về Trời; hội Phủ Giày (Vân Cát, Vụ Bản, Nam Hà) mở vào thượng tuần tháng 3 và hội đền Sòng (Bỉm Sơn, Thanh Hóa) thờ Liễu Hạnh; hội đền Quan lớn Tuấn Tranh (Ninh Giang, Hải Hưng) mở vào ngày 25-2 thờ thần Rắn sông Tranh; hội núi Bà Đen

(Tây Ninh) mở từ 10 tháng Giêng đến hết mùa xuân thờ Linh Sơn Thánh Mẫu...

Phần HỒI gồm các trò vui chơi giải trí hết sức phong phú. Xét về nguồn gốc, phần lớn các trò chơi này đều xuất phát từ những ước vọng thiêng liêng của con người nông nghiệp: Xuất phát từ ước vọng *cầu mưa* là các trò tạo ra tiếng nổ mô phỏng tiếng sấm vào các hội mùa xuân để nhắc Trời làm mưa như thi đốt pháo, di thuyền đốt pháo, ném pháo, đánh pháo đất,... Xuất phát từ ước vọng *cầu cạn* là các trò thi thả điều vào các hội mùa hè mong gió lên, nắng lên để nước lụt mau rút xuống. Xuất phát từ ước vọng *phồn thực* là các trò cướp cầu thả lỗ, đánh đáo, ném còn, nhún đu, bắt chạch trong chum,... Xuất phát từ ước vọng *luyện rèn sự nhanh nhẹn, tháo vát, khéo léo* là các trò thi thổi cơm, vừa gánh vừa thổi cơm, vừa giữ trẻ vừa thổi cơm, vừa bơi thuyền vừa thổi cơm; thi luộc gà, thi dọn cỗ, thi bắt lợn, thi bắt vịt, thi dệt vải, thi leo cầu ùm, thi bịt mắt bắt dê, đua cà kheo (hình 14.2)... Xuất phát từ ước vọng *luyện rèn sức khỏe và khả năng chiến đấu* là các trò đấu vật, kéo co, chọi gà, chọi trâu, chọi cá, chọi dế...



Hình 14.2

14.3.3. Lễ Tết và lễ hội đều là sự tổng hợp uyển chuyển của cái linh thiêng (lễ) và cái trần thế (Tết, hội), nhưng lễ Tết thiên về vật chất (ăn), còn lễ hội thiên về tinh thần (chơi): “ăn Tết”, nhưng “chơi hội”. Lễ Tết đóng (giới hạn trong mỗi gia đình), còn lễ hội mở (lôi cuốn mọi người tìm đến). Lễ Tết duy trì quan hệ *tôn ti* (trên dưới) giữa các thành viên trong gia đình, lễ hội duy trì quan hệ *dùn chù* (bình đẳng) giữa các thành viên trong làng xã và *liên kết các lứa đôi* thành những gia đình mới. Lễ Tết phân bố theo *thời gian*, lễ hội phân bố theo *không gian*. Hai trục này - một dọc một ngang - kết hợp với nhau làm nên nhịp sống âm dương hài hòa suốt bao đời của người dân đất Việt.

§15. VĂN HÓA GIAO TIẾP VÀ NGHỆ THUẬT NGÔN TỪ

15.1. Các đặc trưng cơ bản trong văn hóa giao tiếp của người Việt Nam

Bản chất con người chỉ bộc lộ ra trong giao tiếp. Chữ "nhân" 人 với nghĩa là "tính người" bao gồm chữ "nhị" 二 và bộ "nhân đứng" - tính người bộc lộ trong quan hệ giữa hai người. L. Pheurbach từng viết: "Con người cá thể không chứa bản chất con người ở trong mình... Bản chất con người chỉ bộc lộ ra trong giao tiếp, trong thể thống nhất giữa con người với con người. Con người để cho mình chỉ là con người theo nghĩa thông thường; còn con người trong giao tiếp với đồng loại, trong sự thống nhất giữa Tôi với Anh mới chính là 'Thượng-đế' [dẫn theo Kagan 1988: 24].

15.1.1. Trước hết, xét về **thái độ** của người Việt Nam đối với việc giao tiếp, có thể thấy đặc điểm của người Việt Nam là vừa thích giao tiếp, lại vừa rất rụt rè.

Như đã nói, người Việt Nam nông nghiệp sống phụ thuộc lẫn nhau và rất coi trọng việc giữ gìn các mối quan hệ tốt với mọi thành viên trong cộng đồng, chính tính công đồng này là nguyên nhân khiến người Việt Nam đặc biệt *coi trọng việc giao tiếp*. Sự giao tiếp tạo ra quan hệ: *Dao năng liễu thì sắc, người năng chào thì quen*. Sự giao tiếp củng cố tình thân: *Áo năng may năng mới, người*

năng tới năng thân. Năng lực giao tiếp được người Việt Nam xem là tiêu chuẩn hàng đầu để đánh giá con người:

- Vàng thì thử lửa, thử than,

Chuông kêu thử tiếng, người ngoan thử lời.

- Một thương tóc bỏ đuôi gà,

Hai thương ăn nói mách mà có duyên...

Vì coi trọng giao tiếp cho nên người Việt Nam rất THÍCH GIAO TIẾP. Việc thích giao tiếp này thể hiện chủ yếu ở hai điểm:

Từ góc độ của mình, chủ thể giao tiếp, thì người Việt Nam có tính *thích thăm viếng*. Phàm đã là người Việt Nam, đã thân với nhau, thì cho dù hàng ngày có gặp nhau ở đâu, bao nhiêu lần đi nữa, những lúc rảnh rỗi, họ vẫn tới thăm nhau. Thăm viếng nhau đây không còn là nhu cầu công việc mà là biểu hiện của tình cảm, tình nghĩa, có tác dụng thắt chặt thêm quan hệ. Đối với phương Tây, người ta chỉ đi thăm viếng những người mà bình thường mình ít có điều kiện gặp gỡ.

Với đối tượng giao tiếp thì người Việt Nam có *tính hiếu khách*. Có khách đến nhà, dù quen hay lạ, thân hay sơ, người Việt, dù nghèo khó đến đâu, cũng cố gắng tiếp đón một cách chu đáo và tiếp đãi một cách thịnh tình, dành cho khách các tiên nghi tốt nhất, các đồ ăn ngon nhất: *Khách đến nhà chẳng gà thì gì?* Bởi lẽ đời này, không ai đời nữa. “Bạn đi công tác, đến đâu có oan đấy che chở. Người ta nường cho bạn nơi nào? Nhà thờ. Gian nhà được xem là trang trọng nhất. Mà bạn nào đã giúp đỡ gì cho họ đâu, nào có bà con gì với họ đâu? Họ nghèo thì chịu nghèo, đói thì chịu đói, chứ không để cho bạn đói. Tôi có gặp một anh bạn Đức. Anh ta không sao hiểu được chuyện này. Nếu là ở Đức, vào nhà người ta là rất khó, ngủ lại càng khó, đừng nói ngủ ở nơi trang trọng nhất” [Phan Ngọc 1996: 38]. Tính hiếu khách này càng tăng lên khi ta về những miền quê hẻo lánh, những miền rừng núi xa xôi. “Người đàn

bà - A. Pazzi [1970: 47] nhận xét - đầu có nhan sắc đến đâu, tài giỏi đến đâu cũng bị người Việt coi là người vợ xấu nết nếu làm mất lòng khách đến thăm nhà, tỏ ra thái độ không mấy lịch thiệp, hoặc là ích kỉ, khó tính đối với bà con, bạn hữu”.

Đồng thời với việc thích giao tiếp, người Việt Nam lại có một đặc tính hầu như ngược lại là rất RỤT RỀ - điều mà những người quan sát nước ngoài rất hay nhắc đến. Sự tồn tại *đồng thời của hai tính cách trái ngược nhau* (tính thích giao tiếp và tính rụt rè) này *bắt nguồn từ hai đặc tính cơ bản của làng xã Việt Nam* là tính cộng đồng và tính tự trị:

Đúng là người Việt Nam xởi lởi, rất thích giao tiếp, nhưng đó là khi thấy mình đang ở trong phạm vi của cộng đồng quen thuộc, nơi tính cộng đồng (liên kết) ngự trị. Còn khi đã vượt ra khỏi phạm vi của cộng đồng, trước những người lạ, nơi tính tự trị phát huy tác dụng thì người Việt Nam, ngược lại, lại tỏ ra rụt rè. Hai tính cách tưởng như trái ngược nhau ấy lại không hề mâu thuẫn với nhau vì chúng bộc lộ trong những môi trường khác nhau, chúng chính là hai mặt của cùng một bản chất. Là biểu hiện cho cách ứng xử linh hoạt của người Việt Nam.

15.1.2. Xét về quan hệ giao tiếp, nguồn gốc văn hóa nông nghiệp với đặc điểm trong tình đã dẫn người Việt Nam tới chỗ *lấy tình cảm* - lấy sự yêu sự ghét - *làm nguyên tắc ứng xử*: *Yêu nhau yêu cả đường đi, Ghét nhau, ghét cả tông ti họ hàng; Yêu nhau cau sáu bó ba, Ghét nhau cau sáu bó ra làm mười; Yêu nhau củ ấu cũng tròn, ghét nhau bồ hòn cũng méo; Yêu nhau mọi việc chẳng nề, Dẫu trăm chỗ lệch cũng kê cho bằng; Yêu nhau chín bó làm mười...*

Nếu trong tổng thể, người Việt Nam lấy sự hài hòa âm dương làm nguyên lí chủ đạo nhưng vẫn thiên về âm tính hơn, thì trong cuộc sống, người Việt Nam sống có lí có tình nhưng vẫn thiên về

tình hơn. Khi cần cân nhắc giữa tình với lý thì tình được đặt cao hơn lý: *Một bồ cái lý không bằng một tí cái tình; Đưa nhau đến trước cửa quan, Bên ngoài là lý, bên trong là tình...*

Người Việt Nam luôn nhắc nhở nhau coi trọng tình cảm hơn mọi thứ ở đời. Trong gia đình thì *Vợ chồng là nghĩa ở đời, ai ơi chớ nói những lời thiệt hơn*. Ngoài xã hội, ai giúp mình một chút gì đều phải nhớ ơn, ai bảo ban mình một tí gì cũng đều tôn làm thầy: ở Việt Nam khái niệm "thầy" được mở ra rất rộng - thầy đồ, thầy võ, thầy thuốc, thầy cúng, thầy bói, thầy địa lý, thầy phù thủy, thầy cày, thầy rắn (ở Nam Bộ)....

15.1.3. Với đối tượng giao tiếp, người Việt Nam có thói quen *ưa tìm hiểu, quan sát, đánh giá*... Tuổi tác, quê quán, trình độ học vấn, địa vị xã hội, tình trạng gia đình (bố mẹ còn hay mất, đã có vợ/chồng chưa, có con chưa, mấy trai mấy gái,...) là những vấn đề người Việt Nam thường quan tâm. Thói quen ưa tìm hiểu này (hoàn toàn trái ngược với người phương Tây!) khiến cho người nước ngoài có nhân xét là người Việt Nam hay tò mò. Đặc tính này - dù gọi bằng tên gọi gì đi chăng nữa - chẳng qua cũng chỉ là một sản phẩm nữa của tính cộng đồng làng xã mà ra.

Do tính cộng đồng, người Việt Nam tự thấy có trách nhiệm phải quan tâm đến người khác, mà muốn quan tâm thì cần biết rõ hoàn cảnh. Mặt khác, do phân biệt chi li các quan hệ xã hội, mỗi cặp giao tiếp đều có những cách xưng hô riêng, nên nếu không có đầy đủ thông tin thì không thể nào lựa chọn từ xưng hô cho thích hợp được.

Tinh hay quan sát khiến người Việt Nam có được một kho kinh nghiệm xem tướng hết sức phong phú: chỉ cần nhìn vào cái mắt, cái mũi, cái miệng, con mắt, ... là đã biết được tình cách con người. Chẳng hạn, riêng về xem người qua con mắt đã có các kinh nghiệm *Đàn bà con mắt lá dấm, Lòng mày lá liễu đáng trăm quan tiền, Người khôn con mắt đen sì, Người dại con mắt nửa chì nửa thau, Con lợn mắt trắng thì*

nuôi. Những người mắt trắng đánh hoai đuổi đi; Những người ti hí mắt luôn Trai thì trộm cướp, gái buôn chống người; Trên trời Phạm Nhan, thế gian một mắt.

Biết tính cách, biết người để lựa chọn đối tượng giao tiếp thích hợp. *Tùy mặt gửi lời, tùy người gửi của; Chọn mặt gửi vàng.* Trong trường hợp không được quyền lựa chọn thì người Việt Nam sử dụng chiến lược thích ứng một cách linh hoạt: *Ở bầu thì tròn, ở ống thì dài; Đi với Bụt mặc áo cà sa, đi với ma mặc áo giấy.*

15.1.4. Tính cộng đồng còn khiến cho người Việt Nam, dưới góc độ **chủ thể giao tiếp**, có đặc điểm là **trọng danh dự**: *Tốt danh hơn lành áo; Dối cho sạch, rách cho thơm; Trâu chết để da, người ta chết để tiếng.* Như đã nói, danh dự được người Việt Nam gắn với năng lực giao tiếp: Lời nói ra để lại dấu vết, tạo thành *tiếng tăm*, nó được truyền đến tai nhiều người, tạo nên *tai tiếng*. Không phải ngẫu nhiên mà từ "tiếng" trong tiếng Việt, từ nghĩa ban đầu là "ngôn ngữ" (ví dụ: *tiếng Việt*), đã được mở rộng ra để chỉ sản phẩm của ngôn ngữ (ví dụ: *tiếng lành đồn xa, tiếng dữ đồn xa*), và, cuối cùng, chỉ cái thành quả mà tác động của lời nói đã gây nên - đó là "danh dự, uy tín" (ví dụ: *nổi tiếng*).

Chính vì quá coi trọng danh dự nên người Việt Nam mắc bệnh sĩ diện¹: *Ở đời muôn sự của chung, Hơn nhau một tiếng anh hùng mà thôi; Dem chuông đi đấm nước người, Không kêu cũng dấm ba hồi lấy danh; Một quan tiền công, không bằng một đồng tiền thưởng.* Ở chốn làng quê, thói sĩ diện thể hiện trầm trọng trong tục lệ ngồi thứ nơi đình trung và tục chia phần. Các cụ già bầy tám mươi, tuy ăn không ăn được, nhưng vì danh dự (sĩ diện), vẫn có thể to tiếng với nhau vì miếng ăn. *Một miếng giữa làng, bằng một sàng*

¹ Sĩ diện nghĩa đen là "bộ mặt người có học" (xem từ điển từ và ngữ Hán Việt của Nguyễn Lâm, 1989, tr. 530). Kế sĩ là hàng đàn đứng đầu trong xã hội Việt Nam xưa, cho nên "bộ mặt của kẻ sĩ" cũng là bộ mặt "có giá" nhất.

xó bếp. Thói sī diện này đã được nhà soạn kịch Lưu Quang Vũ lấy làm đề tài riêng cho một vở là *Bệnh sĩ*: "Người Việt Nam coi trọng *cái tiếng* hơn bất cứ thứ gì trên đời" - đó là lời một nhân vật trong vở kịch. Thói sī diện đã tạo nên giai thoại *cá gỗ* nổi tiếng về ông đồ xứ Nghệ che dấu cái nghèo của mình bằng cách làm những con cá bằng gỗ để bày ra vào mỗi bữa ăn. Nó buộc người ta phải sống về hành động khác mình, nhiều khi giả dối với chính mình.

Lối sống trọng danh dự, trọng sī diện dẫn đến *cơ chế tin đồn*, tạo nên *dư luận* như một thứ vũ khí lợi hại bậc nhất của cộng đồng để duy trì sự ổn định của làng xã. Người Việt Nam sợ dư luận tới mức nhà văn Lê Lựu đã viết trong tiểu thuyết *Thời xa vắng*: "Người ta chỉ dám lựa theo dư luận mà sống chứ ai dám dẫm lên dư luận mà đi theo ý mình". "Ở đời này người ta chỉ sẵn sàng chết đói, chết rét, chết bom chết đạn để che chở, nuôi nấng cho con mình tai qua nạn khỏi, con mình được sung sướng, được vinh hoa chứ không ai chịu tai tiếng, chịu sỉ nhục để con mình được tự do theo ý nó".

15.1.5. Về cách thức giao tiếp, người Việt Nam *ưu sự tế nhị, ý tứ và trọng sự hòa thuận*.

Lối giao tiếp tế nhị khiến người Việt Nam có thói quen giao tiếp "*vòng vo tam quốc*", không bao giờ mở đầu trực tiếp, nói thẳng vào vấn đề như người phương Tây. Truyền thống Việt Nam khi bắt đầu giao tiếp là phải *vấn xá câu điền*, hỏi thăm nhà cửa ruộng vườn. Cũng để tạo không khí, để đưa đẩy, người Việt Nam trước đây có truyền thống "*miếng trầu làm đầu câu chuyện*". Với thời gian, trong chức năng "mở đầu câu chuyện" này, "miếng trầu" từng được thay thế bằng chén trà, miếng thuốc lá, li bia...

Để biết người đối thoại với mình có còn cha mẹ hay không, người Việt Nam thường hỏi *Các cụ nhà ta vẫn mạnh giỏi cả chứ?* Để biết người phụ nữ đang nói chuyện với mình có chồng hay không, người Việt Nam ý tứ sẽ hỏi *Chị về muộn thế này liệu anh nhà (hay ông xã) có phân*

nàn không? Còn đây là lời tỏ tình rất vòng vo của người con trai Nam Bộ (nơi mà người Việt có tiếng là bốc trức hơn cả) qua một bài ca dao.

*Chiếc thuyền giăng câu,
Đậu ngang cồn cát,
Đậu sát mé nhà,
Anh biết em có một mẹ già,
Muốn vó phụng dưỡng, biết là dâng không?*

Lối giao tiếp "vòng vo tam quốc" kết hợp với nhu cầu tìm hiểu về đối tượng giao tiếp (§15 1 3) tạo ra ở người Việt Nam thói quen *chào hỏi* - "chào" đi liền với "hỏi" "*Bác đi đâu đấy?*", "*Cu đang làm gì đấy?*" Ban đầu, hỏi là để có thông tin, dần dần trở thành một thói quen, người ta hỏi mà không cần nghe trả lời và hoàn toàn hài lòng với những câu "trả lời" kiểu, "*Tôi đi đàng này một cái*" hoặc trả lời bằng cách hỏi lại *Cu đang làm gì đấy? Đáp Vâng! Bác đi đâu đấy?*

Lối giao tiếp ưa tế nhị ý tứ là sản phẩm của lối sống trọng tình và lối tư duy coi trọng các mối quan hệ (tư duy biện chứng). Nó tạo nên một *thói quen dẫn dõ cân nhắc* kĩ càng khi nói năng: *Ăn có nhai, nói có nghĩ; Chớ ba quanh mới năm, người ba năm mới nói; Biết thì thuta thốt, không biết thì dựa cột mà nghe; Khôn cũng chết, dại cũng chết, ai biết thì sống; Người khôn ăn nói nửa chừng, Để cho kẻ dại nửa mình nửa lo,...* Chính sự dẫn dõ cân nhắc này khiến cho người Việt Nam có nhược điểm là *thiếu tính quyết đoán*.

Để tránh phải quyết đoán, và đồng thời để không làm mất lòng ai, để giữ được sự hòa thuận cần thiết, người Việt Nam rất *hay cười*. Nụ cười là một bộ phận quan trọng trong thói quen giao tiếp của người Việt; người ta có thể gặp nụ cười Việt Nam vào cả những lúc ít chờ đợi nhất. "Suy từ nụ cười, chúng ta thấy người Việt Nam có được một sự quân bình đặc biệt suốt trong mọi ngành sinh hoạt khiến họ chấp nhận hợp lí được mọi quan niệm, dung hòa được mọi ý kiến dị đồng. Đời sống của dân tộc họ dù có chiến thắng vẫn không có những hân hoan tột độ, và dù chiến bại vẫn không có những bi đát tột cùng" [Pazzi 1970: 12-13].

Tâm lí trọng sự hòa thuận khiến người Việt Nam luôn chú trọng *nhường nhịn*: *Một sự nhịn là chín sự lành; Chồng giận thì vợ bớt lời, Cơm sôi nhỏ lửa có đời nào khê...*

15.1.6. Người Việt Nam có một hệ thống **nghi thức lời nói** rất phong phú.

Trước hết, đó là sự phong phú trong **hệ thống xưng hô** tiếng Việt: Trong khi các ngôn ngữ khác (phương Tây và Trung Hoa) chỉ sử dụng các đại từ nhân xưng thì tiếng Việt, ngoài các đại từ nhân xưng (mà số lượng cũng rất phong phú do có nhiều biến thể), còn sử dụng một số lượng lớn các các danh từ chỉ quan hệ họ hàng (*anh-em, bà-cháu, cháu-chú...*) để thay thế cho đại từ, và những danh từ thân tộc này có xu hướng lấn át các đại từ nhân xưng. Hệ thống xưng hô này thể hiện các đặc điểm của văn hóa nông nghiệp Việt Nam:

a) Có tính chất thân mật hóa (trong tình cảm), coi mọi người trong cộng đồng như bà con họ hàng trong một gia đình.

b) Có tính chất xã hội hóa, công đồng hóa cao - trong hệ thống từ xưng hô này, không có cái "tôi" chung chung. Quan hệ xưng hô phụ thuộc vào tuổi tác, địa vị xã hội, thời gian, không gian giao tiếp - *chú khi nì, mi khi khác*. Cùng là hai người, nhưng khi nhỏ gọi nhau bằng *mày tao*; lớn lên - *cậu tớ*; lấy nhau - *anh em*; có con - *bố (ba) nó, mẹ (má) nó*; có cháu - *ông nó, bà nó*. Cùng là hai người, nhưng cách xưng hô có khi đồng thời tổng hợp được hai quan hệ khác nhau: *chú-con* (vừa có quan hệ "chú-cháu", vừa có quan hệ "cha-con"), *ông-con, bác-em, anh-tôi...* Lối gọi nhau bằng tên con, tên cháu, tên chồng: *bà An* là mẹ của người tên An, *chị Nam* là vợ của người tên Nam, v.v. Lối gọi nhau bằng thứ tự sinh (*Cả, Hai, Ba, Tư...*).

c) Thể hiện tính tôn ti kĩ lưỡng: Người Việt Nam xưng và hô theo nguyên tắc **xưng khiêm hô tôn** (gọi mình thì *khiêm* nhường,

còn gọi đối tượng giao tiếp thì *tôn kính*). Cùng một cặp giao tiếp, nhưng có khi cả hai đều cùng xưng là *em* và đều cùng gọi nhau là *chị*. Việc tôn trọng, đề cao nhau dẫn đến tục *kiêng tên riêng*: tên riêng xưa kia không phải là cái dùng để gọi nhau; gọi đến tên riêng, nhất là tên riêng của bố mẹ nhau (tên cái), là một sự xúc phạm ghê gớm - người ta chỉ lờ tên cái ra để “réo” khi chửi nhau. Đặt tên con cần nhất là không được trùng với tên của những người bề trên trong gia đình, gia tộc cũng như ngoài xã hội. Vì vậy mà người Việt Nam trước đây có tục *nhập gia vấn húy* (vào nhà ai, hỏi tên chủ nhà để khi nói nếu có động đến từ đó thì phải nói chệch đi).

Một hệ thống xưng hô như vậy chỉ gặp trong tiếng Việt và một vài ngôn ngữ Đông Nam Á chứ không có trong các ngôn ngữ phương Tây và Trung Hoa.

Nghi thức lời nói trong lĩnh vực *các cách nói lịch sự* cũng rất phong phú. Do truyền thống nặng về tình cảm và tính linh hoạt nên người Việt Nam không có một từ *cảm ơn, xin lỗi* khái quát có thể dùng chung cho mọi trường hợp như người phương Tây. Cũng như trong xưng hô, đối với mỗi người ta có một cách xưng hô khác nhau thì trong việc cảm ơn, xin lỗi, mỗi trường hợp có một cách cảm ơn, xin lỗi khác nhau: *Con xin chú* (cảm ơn khi nhận quà), *Chị chu đáo quá, Anh tốt quá* (cảm ơn khi được quan tâm), *Bác bày vẽ quá* (cảm ơn khi được tiếp đón chu đáo), *Quý hóa quá* (cảm ơn khi có khách đến thăm), *Anh quá khen* (cảm ơn khi được khen), *Cậu đã cứu cho tớ một bàn thua trông thấy, Cháu được như hôm nay là nhờ cô đấy* (cảm ơn khi được giúp đỡ),...; *Nói vô phép, Nói khi không phải* (xin lỗi khi nói điều gì không hay), *Tôi sợ ý (vô ý) quá, Tôi lỡ tay, Mong bác bỏ quá đi cho* (xin lỗi khi làm hỏng),... Tiếng Việt thậm chí còn không có từ nào tương ứng với các khái niệm *please, s'il vous plaît, пожалуйста* của các tiếng Anh, Pháp, Nga: khi cần thể hiện

nghĩa này, người Việt nói: *phiền ông (bà), ông (bà) làm ơn, xin phép cụ, xin gửi ông, không dám, có gì đâu... tùy từng trường hợp.*

Trong lĩnh vực nghi thức chào hỏi thì trong khi người Việt Nam phân biệt kĩ các lời chào theo *quan hệ xã hội* (hệ thống xưng hô đã nói ở trên) và theo *sắc thái tình cảm* (*Cháu chào ông ạ!; Xin phép ông cháu về; Ông ở lại, cháu về...*) thì người phương Tây lại phân biệt kĩ các lời chào theo *thời gian* như chào gặp mặt, chào chia tay (tiếng Pháp: *salut, au revoir*); chào buổi sáng, buổi trưa, buổi chiều, buổi tối... (*bonjour, bonsoir, bonne nuit...*). Điều đó cho thấy rõ sự khác biệt giữa văn hóa gốc nông nghiệp sống ổn định (nên vị trí xã hội và *tình cảm* là quan trọng) với văn hóa gốc du mục luôn hoạt động (nên *thời gian* là quan trọng). Người phương Đông nông nghiệp *chú trọng quan hệ không gian nhiều hơn*, người phương Tây công nghiệp *chú trọng quan hệ thời gian nhiều hơn*.

15.2. Tinh biểu trưng, tính biểu cảm và tính linh hoạt trong nghệ thuật ngôn từ Việt Nam

Đồng cụ của giao tiếp là ngôn ngữ. W. Humboldt, nhà văn hóa lớn của nhân dân Đức, từng nói rằng ngôn ngữ là "*linh hồn của một dân tộc*". Nhìn vào tiếng Việt, có thể thấy đúng là nó phản ánh rõ hơn đâu hết linh hồn, tính cách của con người Việt Nam và những đặc trưng cơ bản của nền văn hóa Việt Nam.

15.2.1. Trước hết, nghệ thuật ngôn từ Việt Nam có **tính biểu trưng** cao. Tính biểu trưng thể hiện ở xu hướng khái quát hóa, công thức (ước lệ) hóa với những cấu trúc cân đối, hài hòa.

Xu hướng *ước lệ* bộc lộ ở chỗ tiếng Việt thích những cách diễn đạt bằng các con số biểu trưng (xem §5.5.2). Trong khi người châu Âu nói *de toutes parts* (từ tất cả các phía), *he opens his eyes* (nó mở những con mắt của nó) thì người Việt nói từ *ba bề bốn bên, từ khắp bốn phương trời; nó mở to đôi mắt*. Ở những trường hợp, khi người

châu Âu dùng từ "tất cả" thì người Việt dùng các từ chỉ số lượng ước lệ [Phan Ngọc 1989: 24]: *ba thu, nói ba phải, ba mặt một nhời, năm hè bảy mối, tam khoanh tứ dóm, Yêu nhau tam tứ núi cũng trèo..., trăm đầu đổ một đầu tầm, trăm khôn ngàn khéo, tiền trăm bạc van, trăm họ, van sự, muôn dân, muôn vật,...* Nguyễn Bình viết:

Nhà em cách bốn quả đồi,
 Cách ba ngọn suối, cách đôi cánh rừng,
 Nhà em xa cách quá chừng,
 Em van anh đấy, anh đừng thương em...

Lối tư duy tổng hợp mọi yếu tố, lối sống ổn định có quan hệ với với hết thảy mọi người dẫn đến xu hướng **trọng sự cân đối hài hòa** trong ngôn từ - một biểu hiện khác của tính biểu trưng. Tính cân xứng là một đặc tính rất điển hình của tiếng Việt.

Theo nguyên lí cấu trúc loại hình, tiếng Việt là một ngôn ngữ đơn tiết, song nó chứa một khối lượng không nhỏ các từ song tiết; điều quan trọng hơn nữa là mỗi từ đơn tiết lại hầu như đều có thể có những biến thể song tiết, dạng láy, cho nên thực chất trong ngôn từ, lời nói Việt thì cấu trúc *song tiết* lại là chủ đạo. Các thành ngữ, tục ngữ tiếng Việt đều cấu tạo theo cấu trúc có 2 vế đối ứng (*trèo cao / ngã đau; ăn vóc / học hay; một quả dâu da / bằng ba chén thuốc; biết thì thu thốt / không biết thì dựa cột mà nghe,...*).

Tiếng Việt rất phát triển hình thức câu đối, rất phát triển thơ. *Câu đối* là một loại sản phẩm văn chương đặc biệt, nó vừa công phu tỉ mỉ, lại vừa cô đúc ngắn gọn. Trong một tác phẩm "mini" ấy thể hiện đủ cả cái đẹp cân đối nhịp nhàng của hình thức và cái uyên thâm của chiều sâu triết lí phương Đông. Ở Việt Nam xưa kia, nhà nhà, đình đình, chùa chùa,... - nơi nào cũng đều có treo câu đối. Và mọi lúc đều làm câu đối - từ việc hiếu cho tới việc hi. Câu đối Hán có, Nôm có, vừa Hán vừa Nôm cũng có.

Đây là đôi câu đối của Nguyễn Khuyến làm cho một người vợ khóc chồng làm nghề thơ nhuộm với đủ mọi kì công: Vẽ vợ, vẽ chồng; vẽ người sống, vẽ người chết, nghĩa đen với tình cảm vợ chồng thấm thiết, nghĩa bóng với đủ mọi sắc màu.

Thiếp kể từ lá thắm xe duyên, lúc vãn tía, buổi con đen, điều đại điều khôn nhờ bổ đỏ,

Chàng ở dưới suối vàng có biết, vợ má hồng, con răng trắng, tím gan tím ruột với trời xanh

Kurt Stern trong lời tựa một tập thơ Việt Nam dịch ra tiếng Đức có nhận xét rằng "Việt Nam là đất nước của thơ ca và chiến tranh". Người Việt Nam, hầu như ai cũng biết làm thơ. Văn hóa gốc nông nghiệp trọng âm, trọng tình cảm tất yếu sẽ có khuynh hướng thiên về thơ; văn hóa gốc du mục trọng dương, trọng lí trí tất yếu dẫn đến khuynh hướng thiên về văn xuôi. Truyền thống văn học phương Tây mạnh về văn xuôi, Trung Hoa cũng thiên về văn xuôi hơn thơ², trong khi đó cả lịch sử mấy nghìn năm của Việt Nam đều chủ yếu là lịch sử của thơ ca – một thứ thơ ca có cấu trúc chặt chẽ (lục bát, song thất lục bát) và có vần điệu nghiêm ngặt thể hiện sự cân đối, hài hòa.

² Văn xuôi tương thiên, tiểu thuyết chương hồi là lĩnh vực rất mạnh và có nguồn gốc lâu đời của Trung Hoa, trong khi đó thì thơ kém phát triển hơn. Thơ ca Trung Hoa thực sự nở rộ vào đời Đường; vào thời cổ thì ngoài Kinh Thi là tập hợp các bài ca dao dân gian ra, chỉ có Sở từ, mà Sở từ lại chính là sản phẩm của văn hóa phương Nam (Khuất Nguyên và Tống Ngọc người nước Sở). Trong cuốn *Trung Quốc triết học sử*, Hồ Thích nhận xét rằng từ khi Trung Hoa bắt đầu khai hóa các dân tộc xung quanh, chủ yếu là các dân tộc phương Nam, thì đồng thời với việc các dân tộc này hấp thụ nền văn hóa phương Bắc, các chuyện thần thoại giàu chất trữ tình hấp dẫn của họ cũng được mang vào đất Trung Nguyên. Tất cả những câu chuyện thần thoại trong các tác phẩm văn học của Khuất Nguyên, Tống Ngọc đều là những mẫu chuyện mà nền văn học phương Bắc chưa bao giờ có [Hồ Thích 1970: 743-744].

Thống kê trên 2 tập *Từ điển văn học* (NXB KHXH, Hà Nội, 1983-1984) cho thấy trong 198 mục từ tác phẩm văn học phương Tây (châu Âu + Nga) thì có 43 thơ và 115 văn xuôi, tức là **văn xuôi chiếm 78,3%**; còn trong 95 mục từ tác phẩm văn học Việt Nam (không kể các truyện cổ tích được kê riêng rẽ như Trầu Cau, Thánh Gióng...) thì có 69 thơ và 26 văn xuôi, tức là **thơ chiếm 72,6%** (trong số 26 mục từ văn xuôi này có rất nhiều tác phẩm mang đậm chất thơ thuộc *hịch, chèo, tuồng*..).

Đây là một sự khác biệt mang tính chất nguyên lí, nó bắt nguồn từ chính sự khác biệt gốc rễ giữa hai loại hình văn hóa: Văn hóa gốc DU MỤC với bản tính *ĐỘNG* tất thiên về trình bày các *ình tiết sự kiện* với bút pháp *tả thực* và lối diễn đạt *tự do phóng túng* - tất cả những đặc trưng đó chỉ có thể tìm thấy sự biểu hiện tập trung trong *văn xuôi* (ngay cả thơ phương Tây chủ yếu cũng là thơ tự do). Văn hóa gốc NÔNG NGHIỆP với bản tính *TĨNH* tất thiên về trình bày *tâm lí tình cảm* với bút pháp *biểu trưng* và lối diễn đạt *câu xứng nhịp nhàng* - tất cả những đặc trưng đó chỉ có thể tìm thấy sự biểu hiện tập trung trong *thơ* (ở Việt Nam, thơ tự do chỉ mới xuất hiện sau này - vào đầu thế kỉ XX, do ảnh hưởng của phương Tây).

So sánh *Kim Vân Kiều truyện* (KVKT, văn xuôi) của Thanh Tâm Tài Nhân (Trung Hoa) với *Truyện Kiều* (TK, thơ) của Nguyễn Du, ta thấy rất rõ đối lập này: Những đoạn tả sự kiện, hành động trong KVKT chi tiết, dài dòng bao nhiêu thì trong TK ngắn gọn, đơn giản bấy nhiêu, với những đoạn tả tâm lí, tình cảm thì diễn ra một tình hình ngược lại. Chẳng hạn, đoạn tả *sự kiện* Thúc Sinh chuộc Kiều trong KVKT dài trên 1600 chữ thì trong TK chỉ vốn vẹn có 8 dòng thơ; trong khi đó, đoạn tả *nỗi lòng* Thúy Kiều khi ở lầu Ngưng Bích ở KVKT chỉ có khoảng trăm chữ thì ở TK dài tới 22 dòng thơ!

Ở Việt Nam, văn xuôi truyền thống cũng là một thứ văn xuôi thơ, thế mạnh đó còn do tiếng Việt là một ngôn ngữ giàu thanh điệu, tự thân các thanh điệu đã tạo nên tính nhạc cho câu văn rồi. Từ những bài văn xuôi viết theo lối biến ngẫu như *Hịch tướng sĩ*

của Trần Quốc Tuấn, hoặc tự do như thư dụ hàng của Nguyễn Trãi gửi địch, cho tới những lời văn nôm bình dân... - khắp nơi, ta đều gặp một lối cấu trúc cân đối, nhịp nhàng, chặt chẽ và có tiết tấu, vần điệu.

Đây là một vài câu trong thư của Nguyễn Trãi gửi Vương Thông. Nhà lớn gần xiêu, một cây gỗ khôn hay chống đỡ; đê dài sắp vỡ, một vò đất khó thể duy trì. Nếu không lượng sức mà cứ cưỡng làm, thì ít khi không thất bại. Còn đây là lời cầu trong trò phụ đồng chối của trẻ em: Phụ đồng cái chối, mau nổi mà lên. Ba bề bốn bên, đồng lên cho chóng. Nước bằng cửa đóng, cũng phá mà vào; cách sông cách ao, phải vào cho được. Hoặc đồng còn đi quét lá đũa, hoặc đồng còn đi xa về gần, hoặc đồng còn đi ân về ái. nghe lời thầy gọi, cũng phải về ngay. Ông Chối đi trước, bà Chối đi sau, dắt díu lấy nhau, nhập vào cái chối. .

Thậm chí ngay cả trong việc chửi nhau, người Việt cũng chửi nhau một cách có bài bản, cân đối, nhịp nhàng, đầy chất thơ (không chỉ lời chửi, mà cả cách thức chửi, dáng điệu chửi... cũng mang tính nhịp điệu, xem hình 15.1). Với lối chửi có vần điệu, có cấu trúc chặt chẽ, người Việt Nam có thể chửi từ giờ này qua giờ khác, ngày này qua ngày khác mà không hề nhàm chán. Đó là một "nghệ thuật" độc nhất vô nhị mà không một dân tộc nào trên thế giới có được.

Đây là lời chửi của một người đàn bà mắt gà được ghi lại trong tiểu thuyết *Bước đường cùng* của Nguyễn Công Hoan:

Làng trên xóm dưới, bên sau bên trước, bên ngược bên xuôi! Tôi có con gà mái xám nó sắp ghe ổ, nó lạc ban sáng, mà thằng nào con nào, đưa ở gần mà qua, đưa ở xa mà lại. nó dang tay mặt, nó đặt tay trái, nó bắt mắt của tôi, thì buông tha thả bỏ nó ra, không tôi chửi cho đơ!



Hình 15.1: *Dấu khẩu*

Chém cha đứa bắt gà nhà bà! Chiều hôm qua, bà cho nó ăn nó hầy còn, sáng hôm nay con bà gọi nó nó hầy còn, mà bây giờ nó đã bị bắt mất. Mà muốn sống mà ở với chồng với con mà, thì buông tha thả bỏ nó ra, cho nó về nhà bà. Nhược bằng mà chấp chiếm, thì bà đào mả thẳng tam tử đại nhà mà ra, bà khai quật bắt sáng thẳng ngũ đại lục đại nhà mà lên. Nó ở nhà bà, nó là con gà, nó về nhà mà, nó biến thành củ thành cáo, thành thần nanh đồ mổ; nó mổ chống mổ con, mổ cả nhà mà xem.

Ồi cái thằng chết đâm, cái con chết xĩa kia! Mà mà giết gà nhà bà thì một người ăn chết một, hai người ăn chết hai, ba người ăn chết ba. Mà xuống âm phủ, mà bị quỷ sứ thần linh rút ruột ra. Ồi cái thằng chết đâm cái con chết xĩa kia!³

Ngay trong thể loại tiểu thuyết xuất hiện muộn sau này do ảnh hưởng của văn xuôi phương Tây cũng vẫn mang rất đậm dấu ấn của truyền thống cân đối nhịp nhàng, biểu trưng ước lệ. Đây là những câu văn tả người của Tản Đà: *Tiếng nói nhẹ bao nhiêu, dáng người mềm bấy nhiêu; mềm bao nhiêu, chín bấy nhiêu; chín bao nhiêu, tươi bấy nhiêu; tươi bao nhiêu, tình bấy nhiêu. Như ghét, như yêu, như chiều, như nguyệt. Lông mày ngài, đôi mắt phượng, có chờ ai? (Giấc mộng con).*

Không chỉ tiểu thuyết, mà ngay cả văn chính luận Việt Nam cũng có thể mang đây chất thơ nhờ sự cấu tạo cân đối nhịp nhàng. Đọc *Tuyên ngôn độc lập* hay những lời kêu gọi của Chủ tịch Hồ Chí Minh, hoặc những câu sau đây của Người, ta thấy rất rõ chất thơ đó: *"Nếu không có nhân dân thì không đủ lực lượng". "Nếu không có chính phủ thì không ai dẫn đường"; "Việc gì có lợi cho dân, ta phải hết sức làm, Việc gì có hại cho dân, ta phải hết sức tránh".*

³ Ban đọc muốn tìm hiểu thêm về nghệ thuật chữ Việt Nam có thể xem bài *Đặc trưng văn hóa - ngôn ngữ trong các lối chữ của người Việt* của Nguyễn Thu Tuyết Ngân [1993].

15.2.2. Đặc điểm thứ hai của nghệ thuật ngôn từ Việt Nam là nó rất *giàu chất biểu cảm* - sản phẩm tất yếu của một nền văn hóa trong tình cảm.

Về mặt từ ngữ, chất biểu cảm này thể hiện ở chỗ các từ, bên cạnh yếu tố gốc mang sắc thái nghĩa trung hòa, thường có rất nhiều biến thể với những sắc thái nghĩa biểu cảm: Bên cạnh màu *xanh* trung tính, có đủ thứ *xanh rì, xanh rờn, xanh rợn, xanh ngắt, xanh um, xanh lè*,... Bên cạnh màu *đỏ* trung tính có *đỏ rực, đỏ au, đỏ lòm, đỏ loét, đỏ hoe*,...

Các từ *láy* mang sắc thái biểu cảm mạnh cũng rất phổ biến trong tiếng Việt (ở các ngôn ngữ khác, kể cả tiếng Hán, đều hầu như không có): không phải ngẫu nhiên mà trong thơ ca của ta có thể gặp rất nhiều từ *láy*. Ở trên vừa nói tiếng Việt thiên về thơ, mà thơ là mang đậm chất tình cảm rồi, cho nên từ *láy* với bản chất biểu cảm rất phù hợp với nó. Chính nhờ sức biểu cảm của các từ *láy* mà thơ Nguyễn Du đã khắc họa rất đạt một Tú Bà với hình ảnh *Nhức trông nhờn nhợt màu da, Ăn gì to lớn đầy dà làm sao*,... một Sở Khanh với hình ảnh *Mày râu nhẵn nhụi áo quần bảnh bao, trước thầy sau tớ lao xao*,...; còn ai đã đọc thơ Hồ Xuân Hương rồi thì quên làm sao được những hình ảnh *Cầu trắng phau phau, Nước trong leo lẻo, Cỏ gà lún phún, Cá diếc le te*,...

Về mặt ngữ pháp, tiếng Việt sử dụng rất nhiều các hư từ có sắc thái biểu cảm: *à, ư, nhỉ, nhé, chăng, chớ, há, hờ, phóng, sao, chứ*,... Cấu trúc "iếc hóa" mang sắc thái đánh giá (*sách siếc, hàn biếc*,...) cũng góp phần quan trọng làm tăng cường hệ thống các phương tiện biểu cảm cho tiếng Việt.

Sự phổ biến của thơ hơn văn xuôi đã nói đến ở trên không chỉ là sản phẩm của tính biểu trưng mà rõ ràng cũng đồng thời là sản phẩm của tính biểu cảm. Khuynh hướng biểu cảm còn thể hiện ở chỗ trong lịch sử văn chương truyền thống, không có những tác

phẩm anh hùng ca đề cao chiến tranh; có nói đến chiến tranh chẳng thì cũng chỉ là nói đến nỗi buồn của nó (ví dụ: *Chinh phụ ngâm*).

15.2.3. Nghệ thuật ngôn từ Việt Nam có đặc điểm thứ ba là *tính động, linh hoạt*.

Tính động, linh hoạt này trước hết bộc lộ ở hệ thống *ngữ pháp*. Trong khi ngữ pháp biến hình của các ngôn ngữ châu Âu là một thứ ngữ pháp chặt chẽ tới mức máy móc thì ngữ pháp tiếng Việt tổ chức chủ yếu theo lối dùng các từ hư để biểu hiện các ý nghĩa và quan hệ ngữ pháp, khiến cho người sử dụng được quyền linh hoạt tối đa. Ngữ pháp phương Tây là ngữ pháp *hình thức*, còn ngữ pháp Việt Nam là ngữ pháp *ngữ nghĩa*.

Nói bằng một ngôn ngữ châu Âu, ta bắt buộc phải chia động từ theo các thời, thể, ngôi,...; phải đặt danh từ vào các giống, số, cách,...; phải đặt tính từ vào những hình thái phù hợp với danh từ,... - tóm lại là phải đáp ứng đầy đủ mọi đòi hỏi tai quái mà hệ thống ngữ pháp của ngôn ngữ đó yêu cầu (ngay cả khi ý nghĩa ngữ pháp đó đã được thể hiện năm bảy lần trong câu bằng những hình thái khác rồi). Còn trong tiếng Việt thì tùy theo ý đồ của người nói mà anh ta có thể diễn đạt, không diễn đạt hay diễn đạt nhiều lần một ý nghĩa ngữ pháp nào đó: *Tôi đi Hà Nội, Tôi sẽ đi Hà Nội, Ngày mai tôi đi Hà Nội, Ngày mai tôi sẽ đi Hà Nội* (so sánh: *I'll go to Hanoi tomorrow*). Tiếng phương Tây gán giống cho cả những danh từ biểu thị các sự vật không hề có "giống", còn tiếng Việt thì cho phép diễn đạt cả những khái niệm có giống một cách chung chung (so sánh: *giáo viên, giám đốc* với *thầy giáo, cô giáo, nữ giám đốc*).

Chính vì linh hoạt như vậy mà tiếng Việt có ***khả năng diễn đạt khái quát*** rất cao: Chẳng hạn, trong khi người Việt có thể nói một câu không thời, không thể, không ngôi như *Gần mực thì đen, gần đèn thì sáng* thì người Anh và Pháp bắt buộc phải nói: *Near the ink,*

you are black; near the light, you will shine; Près de l'encre, on se tache; près de la lampe, on bénéficie de sa lumière. Khả năng diễn đạt khái quát, mơ hồ chính là điều kiện rất quan trọng cho việc phát triển thơ ca đã nói đến ở trên.

Tính động, linh hoạt của ngôn từ Việt Nam còn bộc lộ ở chỗ trong lời nói, người Việt rất thích dùng cấu trúc **động từ**: trong một câu có bao nhiêu hành động thì có bấy nhiêu động từ; trong khi đó thì các ngôn ngữ phương Tây có xu hướng ngược lại - rất thích dùng **danh từ**. Trong khi người Việt nói: *Cảm ơn anh đã tới chơi; Anh ta không bao giờ quên những chi tiết nhỏ nhặt cho nên đã trở thành một điệp viên tài giỏi* thì người Anh nói: *Thank you for your coming* (Cảm ơn về sự đến chơi của anh); *Never forgetting these small details made him a good secret agent* (**Sự không bao giờ quên những chi tiết nhỏ nhặt làm cho anh ấy trở thành một điệp viên tài giỏi**).

Người phương Tây không chỉ danh hóa các động từ mà còn danh hóa cả các tính từ, các cụm chủ vị: *The brilliance of his satires was such as to make even his victims laugh* (**Sự sắc sảo của những lời châm biếm của ông ấy làm cho đến cả các nạn nhân của ông ta cũng phải cười**); *Him being a Jesuit was a great surprise* (**Việc ông ta là một giáo sĩ dòng Tên làm nên một sự ngạc nhiên lớn**) - trong những trường hợp này, người Việt Nam sẽ nói đơn giản hơn rất nhiều: *Những lời châm biếm của ông ta sắc sảo đến mức ngay cả các nạn nhân cũng phải bật cười; Mọi người rất ngạc nhiên khi biết ông ta là một giáo sĩ dòng Tên.*

Khuynh hướng thích dùng danh từ trong các ngôn ngữ châu Âu chính là nguyên nhân dẫn đến sự xuất hiện lan tràn những *sự, việc, cuộc, cái, thứ...* trong các bài mà người Việt Nam dịch từ tiếng phương Tây và hiện tượng dùng thừa danh từ ở những người phương Tây học tiếng Việt (kiểu như: *Tôi nhớ ngày khi tôi đến Việt Nam*).

Tính linh hoạt, năng động còn là nguyên nhân khiến cho **tiếng Việt ưa dùng cấu trúc chủ động** mà rất ít dùng cấu trúc bị động. Người Việt thậm chí dùng cấu trúc chủ động ngay cả trong câu bị động: Những câu tiếng Anh như *Linda was punished by the teacher*, *These chairs were made by Jhon* mà dịch thành “Linda bị phạt bởi thầy giáo”, “Những cái ghế này được làm bởi Jhon” như ta vẫn thường gặp là rất dễ. Người Việt Nam không bao giờ nói thối, họ nói một cách đơn giản: *Linda bị thầy giáo phạt*; *Những cái ghế này do Jhon đóng* - “thầy giáo phạt”, “Jhon đóng” chính là những cấu trúc chủ động. Cấu trúc bị động thích hợp cho việc diễn đạt lối tư duy hướng đến *khách quan* (tách rời khỏi người nói) của người phương Tây, còn cấu trúc chủ động thì thích hợp cho việc diễn đạt lối tư duy *chủ quan* (gắn bó mật thiết với người nói) của văn hóa nông nghiệp phương Đông.

Như vậy, có thể nói rằng trong giao tiếp, người Việt Nam có thiên hướng nói đến những **nội dung tĩnh** (tâm lí, tình cảm, dẫn đến nghệ thuật thơ ca và phương pháp biểu trưng) bằng **hình thức động** (cấu trúc động từ, ngữ pháp ngữ nghĩa linh hoạt). Trong khi đó thì người phương Tây nói riêng và truyền thống văn hóa trọng dương nói chung lại có thiên hướng nói đến những **nội dung động** (hành động, sự việc, dẫn đến nghệ thuật văn xuôi và phương pháp tả thực) bằng **hình thức tĩnh** (cấu trúc danh từ, ngữ pháp hình thức chặt chẽ).

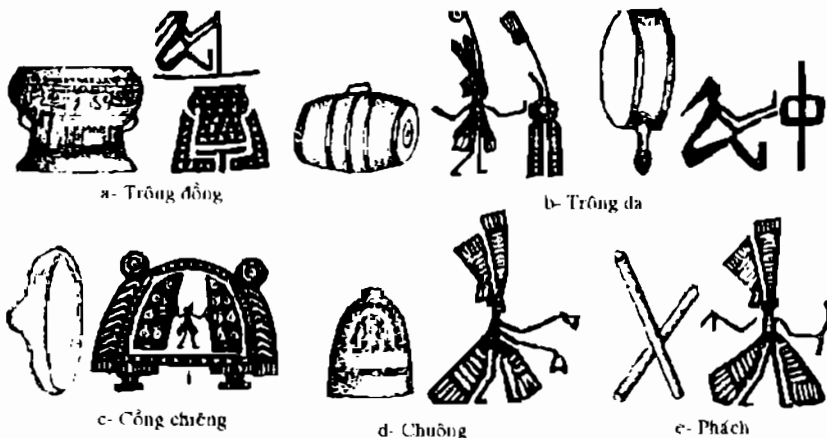
Mỗi hay, ngôn ngữ thực sự là tấm gương phản chiếu văn hoá dân tộc và tác động của luật âm dương (trong âm có dương, trong dương có âm; âm sinh dương, dương sinh âm) thật là rộng lớn và sâu xa!



§16. NGHỆ THUẬT THANH SẮC

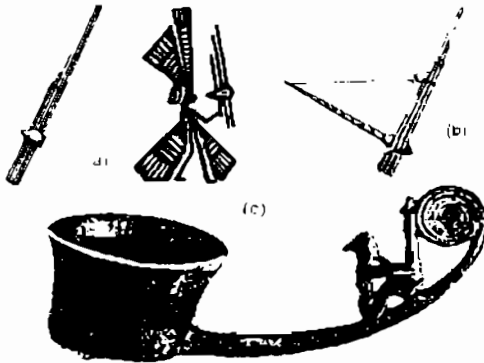
16.1. Vài nét về nghệ thuật Âm Nhạc, Dân Ca và Sân Khấu Việt Nam

Nghệ thuật thanh sắc là thuật ngữ chúng tôi dùng để chỉ một lĩnh vực bao gồm những loại hình nghệ thuật có liên quan mật thiết với nhau mà phương Tây gọi là ca, múa, nhạc, kịch với đặc điểm chung là sự coi trọng thanh và sắc.



Hình 16.1: Nhạc cụ bộ gõ

16.1.1. Trong ba loại NHẠC CỤ - bộ gõ, bộ hơi và bộ dây - thì ở Việt Nam, nhạc cụ **bộ gõ** là *phổ biến nhất, đa dạng nhất và có nguồn gốc lâu đời nhất*. Đàn đá, trống đồng, trống da, trống cái, trống con, trống cơm, công/chiêng, chuông lớn, chuông nhỏ, khánh,



Hình 16.2: Nhạc cụ bộ hơi

lệnh, cảnh, tiêu, chũm chọe¹, mõ, phách, sênh tiền², trụng,... không biết bao nhiêu thứ, bao nhiêu loại. Phần lớn chúng đều có mặt từ thời Hùng Vương, được ghi khắc trên các loại đồ đồng Đông Sơn (xem hình 16.1).

Nhạc cụ **bộ hơi** -

kèn (khèn), sáo, tiêu, klông-pút - tuy ít hơn về số lượng và đơn điệu hơn về chủng loại, nhưng cũng có loại đã xuất hiện từ thời Đông Sơn. Hình ảnh cây khèn ngắn cán và dài cán mà nay các dân tộc Mèo, Thái vẫn dùng (hình 16.2a-b) đã được ghi khắc trên trống đồng. Vào thời Đông Sơn, tượng người thổi kèn được đúc để trang trí ở cả các đồ vật dân dụng bình thường như trên cán muối (và múc canh (hình 16.2c).

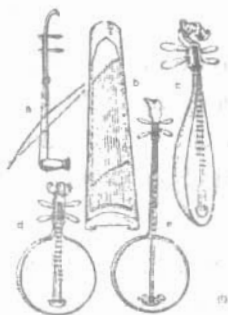
Nhạc cụ **bộ dây** tuy xuất hiện muộn hơn (hình nhạc công đánh đàn, thổi sáo, có khắc trên các bệ tượng chùa Phật Tích thời Lí) nhưng khá phong phú về chủng loại: nhị (dờn cò), đàn nguyệt (dờn kìm), đàn nguyệt, đàn đáy, đàn tranh, đàn tì bà, đàn bầu,... (xem hình 16.3).

Sở dĩ trong ba loại thì nhạc cụ bộ gõ là loại phổ biến nhất, đa dạng nhất và có nguồn gốc lâu đời nhất vì chúng chính là sản

¹ Thơ Hồ Xuân Hương vịnh cảnh chùa: *Khi cảnh, khi tiêu, khi chũm chọe; Giọng hi, giọng hi, giọng hi ha.*

² Là loại phách cài tiến có xâu mấy đồng tiền: *sênh tiền* là tên đọc chệch đi của (*phách cò*) *xâu tiền*.

phẩm của nghề nông nghiệp lúa nước mà ra: Chúng là những công cụ *mô phỏng tiếng sấm* và đóng vai trò những linh khí trong các lễ hội *cầu mưa, cầu mùa* hàng năm. Cũng vì phục vụ cho mục đích cầu mưa cầu mùa, cho nên phần lớn chúng đều *gắn liền với tín ngưỡng phồn thực*:



Hình 16.3: a- Nhị; b- Đàn tranh; c- Đàn tì bà; d- Đàn nhật; e- Đàn nguyệt; f- Đàn bầu

ngực phụ nữ khỏe chắc, sung mãn, cho nên nó cũng trở thành biểu tượng của người phụ nữ nói chung (*Lệnh ông không bằng công bà*). Quả chuông loại lớn có 4 núm tròn ở xung quanh là chỗ để đâm chày (chuyển nghĩa từ *chày* trong *chày cối*, chỉ một đoạn gỗ treo ngang tầm), 4 núm đó được gọi là *vú chuông*. Ngay đàn đá Khánh Sơn gồm 12 thanh, cũng chia làm 2 bộ, một *bộ nam* phát ra âm trầm, một *bộ nữ* phát ra âm bổng. Trong các đền chùa, mõ (hoặc trống) và chuông cũng thường đi với nhau thành một cặp âm dương theo nguyên lý Ngũ hành: Mõ (trống) làm bằng gỗ thuộc hành *mộc* là dương, thường được đặt bên trái (bên Đông); và chuông làm bằng đồng thuộc hành *kim* là âm, thường được đặt bên phải (bên Tây).

16.1.2. Đất nước Việt Nam với ba miền Bắc - Trung - Nam có số lượng các thể loại và làn điệu DÂN CA rất phong phú.

Ở §13.1 đã phân tích một cách toàn diện những biểu hiện của tín ngưỡng phồn thực trên trống đồng. Gắn gũi với trống đồng là công/chiêng: Công/chiêng hình bầu có núm nhỏ ở giữa là sự mô phỏng bộ

Truyền thống thiên về thơ ca của nghệ thuật ngôn từ Việt Nam (xem §15.3.1) đã làm nảy sinh lối *ngâm thơ* và *hát ru* đặc biệt (phổ nhạc ca dao và thơ lục bát).

Hát trợ giúp trong khi làm việc thì có *hò* (hô lên): Nhịp điệu của âm nhạc và nội dung của lời ca giúp cho con người cảm thấy công việc nhẹ đi phần nào. Đối với người Việt Nam sống và làm việc ở một vùng sông nước, thì hò còn được phân biệt thành hò cạn và hò nước. **Hò nước** có hò rỗi bến, hò cập bến, hò mắc cạn, hò chống sào, hò kéo lưới, hò mái nhì, hò mái dẫy, hò chèo thuyền...; thuộc loại này còn có lối *hát dò đưa* nổi tiếng của những người chèo khách qua sông. Ca dao có câu: *Trai khôn tránh khỏi vợ thừa, Gái khôn tránh giọng dò đưa mới là*; mặc dù vậy, giọng hát dò đưa vẫn quyến rũ đến mức: *Mẹ cha khuyên như sớm trưa, Nhưng em vẫn hát dò đưa cùng chàng*. **Hò cạn** có hò kéo gỗ, hò dệt vải, hò xay lúa, hò giã gạo, hò tát nước, hò cấy...

Hát lúc nhàn rỗi, nghỉ ngơi thì ở miền Bắc có hát *quan họ* (Bắc Ninh), hát *xouan* (Phủ Thọ), hát *dúm* (Hưng Yên) hát *ví*, hát *giặm* (Nghệ Tĩnh); miền Trung có các loại *ca Huế*, hát *bài chòi*; miền Nam có các điệu *lí*. Ngoài ra, ở các vùng nông thôn còn có hát *trống quân* là điệu hát giao duyên, hát *xẩm* là điệu hát rong của những người mù, hát *chầu văn* (hát bóng) là điệu hát tôn giáo. Trong tầng lớp trí thức thì phổ biến lối hát *ca mư* (còn gọi là hát *á đào*, hát *cò dậu*, hát *nhà tơ*, hát *nhà trò*).

16.1.3. Trong nghệ thuật SÂN KHIẾU cổ truyền có *chèo* là loại hình hết sức phổ biến trong đông đảo nhân dân vùng đồng bằng và trung du miền Bắc; vào các dịp hội hè đình đám ở nông thôn không bao giờ thiếu tiếng trống chèo. Phường chèo xưa có khoảng mười lăm người, gồm một Trùm phường phụ trách chung; bác Thơ lo tìm tích, đặt câu, phân vai...; bảy tám nghệ nhân sắm các vai đào, kép, lão, mụ, hề; và một dàn đàn với ba bốn nhạc công mà chủ chốt là bộ gõ. Nghệ nhân thường ngày làm ruộng, lúc có đám mới theo lời

nhấn của ông Trùm, bác Thơ mà tụ tập nhau lại đi hát hàng tháng, đến khi lúa chín mới về.

Phổ biến không kém gì chèo là **tuồng** (miền Nam gọi là **hát bội**). Tuồng có hai loại: *tuồng thầy* (còn gọi là *tuồng pho*) phổ biến trong tầng lớp thượng lưu (vua chúa, quan lại) và *tuồng đồ* phổ biến trong dân chúng. Tuồng đồ khá gần với chèo. Từ đời Trần, nghệ thuật tuồng đã phát triển khá mạnh và đạt đến thời kì hoàng kim vào thế kỉ 18-19. Từ làng quê tới chốn cung đình, từ Bắc vào Nam, dấu dẫu cũng diễn tuồng và mê xem hát tuồng. Triều đình nhà Nguyễn lập ra ban Hiệu thư chuyên lo việc biên soạn tuồng. Ca dao miền Bắc có câu:

*Tháng năm ngày tám năm suông,
Nghe giục trống tuồng, bế bụng đi xem;*

Còn trong ca dao miền Nam thì:

*Má đi đứng dành con dàu,
Để con hát bội làm dào má coi.*

Ở những vùng đất Nam Bộ mới khai phá, nơi còn "dưới sông cá sấu trên bờ cạp beo", người dân mê hát dựng sàn diễn trên mặt nước để chống cạp, người xem ngồi trên xuồng vây kín xung quanh, bên ngoài làm hàng rào để ngăn cá sấu [Sơn Nam ? : 88].

Rối nước cũng là một loại hình sân khấu truyền thống hết sức đặc sắc, phổ biến từ thời Lí. Đây là nền nghệ thuật của những người nông dân quen ngâm bùn lội nước trồng nên cây lúa. Trên mặt ao dựng lên một ngôi nhà nhỏ gọi là Thủy đình: thủy đình thường có hai tầng - tầng trên làm nơi thờ tổ, tầng dưới làm hậu trường (buồng trò) cho người điều khiển, phía trước có màn che. Rối nước có hai hậu trường: sau màn để giấu diễn viên và dưới nước để giấu kĩ thuật (sào, dây, ròng rọc). Mặt nước trở thành sân khấu cho con rối diễn trò, còn bờ ao làm chỗ chứa người xem (xem

hình 16.4). Hiện hãy còn nguyên một nhà hát rối nước xây dựng từ thời Lê ở hồ Long Trì trước chùa Thầy (Hà Tây).



Hình 16.4: Múa rối nước ở làng quê

Đầu thế kỉ XX, nghệ thuật sân khấu phương Tây thâm nhập ngày càng mạnh mẽ vào Việt Nam. Cùng với sự xuất hiện của *kịch nói* như một loại hình nghệ thuật sân khấu Âu Tây hoàn toàn, ở Nam Bộ hình thành *cải lương* như một sản phẩm của trào lưu cải cách nghệ thuật hát bội theo hướng bổ sung những yếu tố của sân khấu phương Tây. Cùng với nghệ thuật cải lương là sự ra đời của điệu ca *vọng cổ* nổi tiếng.

16.2. Tinh biểu trưng của Nghệ Thuật Thanh Sắc

Truyền thống nghệ thuật sân khấu phương Tây là *tả thực* - từ cách hóa trang, đạo cụ cho đến diễn viên đều cố gắng *tả* sao cho sự việc xảy ra trên sân diễn càng giống sự *thực* ngoài đời càng tốt. Kịch phương Tây, như Aristote đã định nghĩa trong *Nghệ thuật học*, "là sự *bắt chước* một hành động trọn vẹn và hoàn chỉnh". Khác với phương Tây, nghệ thuật sân khấu Việt Nam có truyền thống *tả thần*: Mục đích của nghệ thuật ở đây là thông qua những biểu

tượng có *tính biểu trưng* để nhằm diễn đạt *nội dung* chứ không phải hình thức, cái *cốt lõi* chứ không phải các chi tiết phụ trợ.

16.2.1. Giống như trong nghệ thuật ngôn từ (xem §15.2.1), tính biểu trưng trong nghệ thuật thanh sắc Việt Nam thể hiện trước hết ở nguyên lý đối xứng, hài hòa. Âm nhạc cổ truyền Việt Nam không có loại nhịp lẻ mà chỉ có loại nhịp chẵn (2, 4 phách); từng câu nhạc cũng chia thành các ô chẵn (2, 4, 8, 16, 32, 64,...) một cách cân đối. Nghệ thuật múa Việt Nam tuân thủ luật âm dương rất chặt chẽ. Đội hình múa phổ biến là các đội hình hình tròn và vuông. Quan niệm về cái đẹp của người Việt múa nói chung và múa tuồng chèo nói riêng xây dựng trên cơ sở những mối tương quan cặp đôi giữa các bộ phận của cơ thể, các phần của động tác [Lâm Tô Lộc 1979: 140]:

a) *Thượng hạ tương phù*: Đồng tác phải có trên có dưới, có gốc có ngọn, có đầu có đuôi, có tiến có lùi, . - các bộ phận này phải phù hợp với nhau tạo nên một chỉnh thể. Một chân trụ làm đầu voi thì chân kia duỗi làm đuôi chuột, chân trụ làm gốc thì chân động làm ngọn. Góc ngon có thể đổi chỗ cho nhau tùy nơi tùy lúc, khi xoay, khi chuyển, khi tiến khi lùi. Theo luật *khởi quy*, trong khi múa nếu có tiến về phía trước bao nhiêu bước thì rồi phải lùi về phía sau từng ấy bước.

b) *Tả hữu tương ứng*: Đồng tác phải có phải có trái, có trước có sau, . - các phía này phải ứng với nhau tạo nên một sự hài hòa. Tay phải nâng lên cao thì tay trái hạ xuống thấp, tay phải chỉ về phía trước thì tay trái bỏ xuôi ra phía sau, muốn chỉ tay sang phải thì bước sang trái rồi mới dẩy sang phải, .

c) *Phì sấu tương chế*: Sự hài hòa còn được tạo nên bởi sự tương phản giữa động tác rộng và hẹp, dày và mỏng, giữa phần rộng và hẹp, phần dày và mỏng của một đồng tác.

d) *Nội ngoại tương quan*: Phải có sự tương quan giữa nội tâm và ngoại hình của nhân vật (*Hữu ý trung xuất hình ý ngoại*), giữa múa với hát (múa phải bám sát nội dung của lời văn - *chữ đâu bỏ đó*), giữa con

người với thế giới thiên nhiên xung quanh (nói như Nguyễn Du trong Truyện Kiều: *Người buồn cảnh có vui đâu bao giờ!*)

16.2.2. Tĩnh biểu trưng trong nghệ thuật thanh sắc Việt Nam còn được thực hiện bằng **thủ pháp ước lệ**, chỉ dùng một bộ phận, một chi tiết để *gợi* cho người xem nghĩ đến, hình dung ra sự thực ngoài đời.

Trong âm nhạc, trong khi phương Tây phải dùng tới cả một dàn hợp xướng và dàn nhạc giao hưởng đồ sộ thì âm nhạc cổ truyền Việt Nam chỉ cần một bộ trống với vài ba nhạc công (nhị, sáo, đàn,...) là đã có thể tạo nên mọi âm thanh của cuộc sống.

Trên sân khấu Việt Nam, người diễn viên chỉ cần chụm tay đưa lên miệng làm điệu bộ uống rượu là đã lập tức gợi lên trong người xem cảnh ăn uống, tiệc tùng; trong khi đó thì, muốn đạt được hiệu quả ấy, sân khấu phương Tây phải bày bàn ghế, li tách, đồ ăn đồ uống rất nhiều kẻ. Để nói về một cuộc chiến đấu, trong khi người diễn viên trên sân khấu phương Tây phải đánh nhau cật lực và phải làm sao cho có "máu chảy" từ ngực đối thủ thì trên sân khấu Việt Nam, hai diễn viên chỉ cần múa vài đường kiếm, rồi một người kẹp kiếm của đối phương vào nách là người xem đã hiểu rằng các nhân vật đã chiến đấu rất gay go, đối thủ đã bị đâm trúng tim. Đó cũng là lúc kẻ chiến bại, kiếm vẫn kẹp trong nách, tiến ra giữa sân khấu cất lên tiếng hát lâm li để giải bày tâm sự - điều mà trên thực tế không bao giờ xảy ra! Bằng động tác đi lò dò, tay sờ soạng, tai nghe ngóng,... người xem hiểu rằng sự việc xảy ra trong đêm tối, hai nhân vật không nhìn thấy nhau, mặc dù thực ra lúc bấy giờ sân khấu sáng trưng và hai diễn viên đứng sát cạnh nhau. Bằng những động tác ước lệ với một cái roi, diễn viên có thể làm cho người xem hình dung được dễ dàng cảnh cưỡi ngựa; với một mái chèo để hình dung cảnh đi thuyền; với một vòng tròn trên sân khấu để hình dung cảnh vượt hàng trăm dặm đường xa - *đường dài muôn dặm đi ba bước*....

Đây là cảnh một chàng trai bắt tài dự thi cưỡi ngựa trên sân khấu tuồng dưới mắt của G. Coulet - một nhà nghiên cứu nghệ thuật sân khấu người Pháp, trích trong cuốn *Sân khấu cổ truyền Việt Nam*⁴.

"Một võ sĩ ra mắt hai viên quan giám khảo cuộc thi võ. Anh ta phải trở tài cưỡi ngựa. Một người hầu, tay trái trao cung tên, tay phải làm bộ kính cẩn đứng xa mà trao roi cho anh ta. Roi tượng trưng cho con ngựa, nên người hầu phải làm bộ kính cẩn đứng xa mà trao.



Hình 16.5:

*NSND Võ Sĩ Thừa trong vai
Mạnh Lương bắt ngựa*

cảnh quất vào mông ngựa, tay trái cố sức ghim cương ngựa như một người chết đuối đang mong vớ lấy sợi dây cứu mạng. Con ngựa lồng lên phóng nước đại. Ta thấy tay trái anh ta co duỗi gấp gáp, anh ta nhảy sải trên sân khấu, chạy vòng hết tốc độ quanh mảnh chiếu trên sàn gỗ, với động tác phi nhip ba, in hệt như trẻ con chơi trò cưỡi ngựa. Tôi nhiếp cho anh ta, hồn vía lên mây, anh ta hét lên những tiếng thất thanh, buông cương, co rúm người lại, hai tay bám chặt lấy cổ ngựa đang phi

Anh ta cầm roi bằng tay phải, còn tay trái giang thẳng tới đầu roi như nắm lấy bờm ngựa, rồi bằng một động tác chính xác của người cưỡi ngựa, anh ta làm bộ nhảy tót lên yên. Thế là chàng kị mã dùng tay trái nắm lấy cái cương tưởng tượng, tay phải vuốt ve con ngựa vô hình. Qua động tác của diễn viên dùng bàn tay đưa tới đưa lui, mình nghiêng về phía trước, nhón lên hạ xuống, người ta thấy ngựa đi từng bước một, cổ lúc co lúc duỗi.

Nhưng vì không thạo, anh ta lơ trớn, loay hoay suýt nữa nhào đầu té xuống. Hoảng hốt, anh ta giang thẳng

⁴ G. Coulet, *L'opéra annamite classique*. - Muotou, Toulon, 1926. Dẫn theo [Trần Ngọc Thêm - Phan Ngọc 1984: 249].

mỗi lúc một nhanh. Kinh hoàng, nhìn mắt đất đang lù lùn vut vut dưới chân, anh ta té nhào xuống "

Tất cả những cảm nhận về cảnh cuội ngựa đó trên sân khấu *đều do một diễn viên duy nhất với một đạo cụ duy nhất là ngọn roi thể hiện* (hình 16.5)

16.2.3. Tỉnh biểu trưng ước lệ trong nghệ thuật thanh sắc Việt Nam còn được thực hiện một cách xuất sắc bằng *thủ pháp mô hình hóa* [Lê Ngọc Cầu - Phan Ngọc 1984: 315-317]. Trong tuồng (hát bội), các nhân vật được phân thành các loại gọi là đào, kép, lão, mụ, vua, quan, tướng, soái,...

Đào chia thành *đào chiến* là những nữ tướng cầm quân ra trận; *đào thương* là những cô gái gặp nhiều đau khổ; *đào lắng* là những cô gái ong bướm lắng lơ (như Thị Mầu); *đào cảnh* là những cô gái nhân hạ loại tiểu thư, công chúa,...

Kép được chia theo cách vẽ mặt thành *kép đỏ* là những anh hùng trung dũng văn võ kiêm toàn; *kép đen* là những hảo hán bộc trực (như Hồn Minh trong vở Lục Vân Tiên); *kép xanh* là những hào kiệt nơi rừng núi; *kép màu da cam* là người vùng sông nước; *kép xéo* (có hố mắt vẽ xéo ngược hai bên tối mang tai) là người có sức mạnh phi thường; *kép rần rì* là loại người đáng sợ nơi biên thù (như Từ Hải); *kép trắng* là kẻ nịnh; *kép trắng đỏ ló n dóm* là kẻ lòng dạ phản trắc, tráo trở; *kép có vết đỏ ở mang tai* là kẻ nóng nảy bộp chộp...

Lông mày cũng là một thứ mô hình nói lên tính cách nhân vật: *Mày lưỡi mác* là kẻ anh hùng; *mày nhọn mũi dùi* là kẻ nham hiểm; *mày chổi dốt* là kẻ gian nịnh; *mày viền nét đỏ* là kẻ nóng tính; *mày hình cú rô* là kẻ có sức mạnh đáng gờm...

Bộ râu cũng quan trọng chẳng kém: *Râu quai nón lồm chồm* là kẻ có sức mạnh; *râu rồng* là người cao quý; *râu năm chòm dài* là

người trung dũng; râu bu chòm dài là người dôn hậu; râu chuột, râu dê là kẻ hèn hạ, tí tiện; râu cáo là kẻ quý quyết ranh ma,....:

Người trung mặt đỏ đôi tròng bạc,

Đứa nịnh râu đen mấy sợi còi...

Quần áo, phục trang cũng được quy cách hóa theo mô hình nhân vật, tạo nên những biểu tượng khiến cho khán giả thoát nhìn đã phân biệt được ngay nghề nghiệp, tính cách của từng nhân vật. Vua đội mũ Cửu Long (trang trí bằng chín con rồng), mặc áo hoàng bào màu vàng tươi, thêu rồng năm móng, đi hia vàng. Tướng mặc áo giáp, hai vai đeo cờ lệnh, chân đi hia, tay cầm đại đao,... Cũng vì vậy mà cách trang phục không mang tính lịch sử - dù ở thời Trần hay thời Nguyễn, vua quan, công chúa, tướng soái cũng ăn mặc giống nhau.

Ở Tây Nguyên, khi kể trường ca (mà người Bahnar gọi là *H'Ámon*), chỉ cần người kể cất tiếng lên là người nghe biết ngay nhân vật được nói đến là nam hay nữ, thuộc phe chính hay tà, bởi lẽ mỗi loại nhân vật có một làn điệu kể đặc thù riêng [Tô Ngọc Thanh 1995].

16.2.4. Tính biểu trưng, ước lệ là thuộc tính bản chất của truyền thống sân khấu Việt Nam nói riêng và phương Đông nông nghiệp nói chung. Song, Đông-Tây tuy thuộc hai loại hình văn hóa khác nhau nhưng không phải là không thể dung hợp được. Cuộc giao lưu văn hóa khởi đầu từ thế kỉ XVI-XVII đã để lại dấu ấn của nó ở cả hai phương trời.

Vào những năm 20 của thế kỉ này, ở Nam Bộ - nơi chịu ảnh hưởng của văn hóa phương Tây sớm nhất - đã hình thành *cải lương* như một sản phẩm của việc cải cách sân khấu hát bội. Vượt khỏi tầm tay của những Nho sĩ cuối cùng sân khấu hát bội với truyền thống nghệ thuật biểu trưng (hệ thống điệu bộ ước lệ, cách hóa trang theo mô hình,...) đã được giới tiểu tư sản thành thị bổ sung

những yếu tố mới của truyền thống tả thực phương Tây: Hát được giảm bớt, nhường chỗ cho *nói thường*; các điệu bộ có tính ước lệ trong diễn xuất được giảm bớt nhường chỗ cho các *động tác giống thực* ngoài đời; vai trò *phông cảnh, đạo cụ* được chú trọng hơn.

Trong cải lương, tuy mảng hát bị thu hẹp về lượng, nhưng lại được nâng cao về chất nhờ sự xuất hiện của làn điệu *vọng cổ*: Từ *Đạ cổ hoài lang* (Đêm khuya nghe tiếng trống nhớ chồng) do nghệ sĩ Sáu Lầu (Cao Văn Lầu) quê ở Bạc Liêu sáng tác năm 1920 gồm 20 câu hát nhịp hai, bản nhạc đã phát triển thành điệu ca *Vọng cổ* với nhịp tăng dần (vào các năm 1920-26 là nhịp đôi; 1927-35: nhịp tư; 1936-45: nhịp 8; 1946-54: nhịp 16; 1955-64: nhịp 32; từ năm 1965 trở đi đã lên tới nhịp 64) và số câu giảm dần (xuống còn 6). *Vọng cổ* luôn được dùng ở những lớp gay cấn nhất và cảm động nhất, nó được hát chậm rãi, rõ ràng, minh bạch, rất thích hợp cho việc bộc lộ nội tâm, thuyết phục, van nài, tranh luận,...

Từ Nam Bộ, cải lương, và cùng với nó là vọng cổ, đã có mặt ở khắp đất nước, đâu đâu cũng được hoan nghênh; và dào dạt được hoan nghênh nhiều nhất chính là ở tài hát vọng cổ. Điều này cho thấy ảnh hưởng phương Tây chỉ có thể hỗ trợ, hỗ sung chứ không thể lấn át hoặc thay thế truyền thống văn hóa dân tộc được.

Trong khi đó, ở sân khấu cổ điển phương Tây - nơi bao đời bị trói buộc bởi luật *tam nhất* đòi hỏi sự thống nhất ba mặt của hành động kịch, không gian kịch và thời gian kịch - thì từ giữa thế kỉ XIX trở đi, những nhà cách tân phương Tây đã tìm mọi cách nói lỏng sợi dây ràng buộc đó từ việc cấu cứu các phương tiện kĩ thuật như sân khấu quay, sân khấu tầng, sân khấu hộp, cho đến việc dùng những thủ pháp *ước lệ* như đóng hiện sân khấu gián cách. Để xứng ra loại hình sân khấu gián cách và kịch tư sự gây nên những chấn động dữ dội trên sân khấu phương Tây, nhà soạn kịch vĩ đại người Đức Bertolt Brecht (1898-1956) thực sự đã đưa sân khấu phương Tây hướng về phương Đông, nơi vốn đã sử dụng thủ pháp ước lệ từ hàng nghìn năm nay rồi. Chính ở phương Đông, thủ pháp ước lệ đã đạt tới độ hoàn thiện, nó cho phép người diễn

viên vượt thoát khỏi những ràng buộc ngặt nghèo về thời gian và không gian

16.3. Tinh biểu cảm, tinh tổng hợp và tinh linh hoạt của Nghệ Thuật Thanh Sắc

16.3.1. Bên cạnh tinh biểu trưng, nghệ thuật thanh sắc Việt Nam với tính cách là sản phẩm của một nền văn hóa nông nghiệp trọng âm còn mang TÍNH BIỂU CẢM cao độ.

Âm nhạc và các làn điệu *dân ca* Việt Nam - điển hình như các bài *Cò lả* (dân ca đồng bằng Bắc Bộ); *Người ơi, người ở đừng về*, *Ngồi tựa mạn thuyền*, *Cây trúc xinh* (dân ca quan họ Bắc Ninh); *Ru con*, *Li con sao* (dân ca Nam Bộ) - đều thiên về diễn tả tình cảm nội tâm mang đậm chất trữ tình với tốc độ chậm và rất chú trọng luyến lay (âm tính), âm sắc trầm (âm tính), gợi nên tình cảm quê hương với những nỗi buồn man mác (âm tính)... Trong khi âm nhạc của các nền văn hóa gốc du mục thì thiên về mạnh mẽ dứt khoát, tốc độ nhanh, tiết tấu vui,... Sự ra đời của điệu ca *vọng cổ* được nhiều người ưa thích cho thấy tính biểu cảm, chất trữ tình vẫn là một truyền thống mạnh mẽ của người Việt Nam.

Không chỉ âm nhạc và dân ca, mà cả *múa* cũng không ầm ĩ, ồn ào. Múa của người Việt không có những động tác mạnh mẽ nhảy cao, nhảy dài như của người du mục Cò-dãc; những bước xoạc cẳng rộng, những động tác quay tròn cho áo váy tung lên như của phụ nữ Xứ-gan,... Ngược lại, phổ biến là những đường nét tròn trĩnh, uốn lượn mềm mại, không gãy góc, đôi chân khép kín,... Nét phổ biến trong múa nữ còn là sự kín đáo, tế nhị: kín đáo tế nhị trong cách ăn mặc (không hở hang); kín đáo tế nhị trong động tác (động tác che nửa mặt bằng chiếc quạt, bằng chiếc nón quai thao...). Khác với các dân tộc gốc du mục thiên về múa chân, người Việt nông nghiệp *múa tay* là chính.

Sân khấu **Chèo** gắn gũi với cuộc sống nông thôn, tính biểu cảm của nó thể hiện ở chỗ vai trò của người phụ nữ luôn được nhấn mạnh và tô đậm: từ bi như Thị Kính, lẳng lỉnh như Thị Mầu (chèo *Quan âm Thị Kính*); hiếu thảo như Thị Phương (chèo *Trương Viên*); tiết hạnh như Châu Long (chèo *Lưu Bình - Dương Lễ*); si tình và phụ bạc như Sứ Vân (chèo *Kim Nham*), ...

16.3.2. TÍNH TỔNG HỢP của văn hóa nông nghiệp Việt Nam cũng bộc lộ rõ nét trong nghệ thuật thanh sắc.

Khác với sân khấu phương Tây, trong sân khấu truyền thống Việt Nam **không hề có sự phân biệt các loại hình ca, múa, nhạc** - tất cả đều có mặt đồng thời trong một vở diễn, một đêm diễn, một đoạn diễn. Không phải ngẫu nhiên mà người Việt Nam có cách nói tưởng chừng phi lí: *xem hát chèo, xem hát tuồng, xem hát bội*. Đây chính là cách nói tổng hợp để diễn đạt một khái niệm tổng hợp về một nền nghệ thuật tổng hợp có cả xem (diễn) và nghe (hát)⁴. Sân khấu truyền thống Việt Nam là sự tổng hợp của mọi thể thơ, mọi loại văn, mọi điệu hát, mọi phong cách ngôn ngữ - từ thơ, văn, phú cho đến nói lối bằng văn xuôi và khẩu ngữ dân gian. Tất cả luôn đan xen vào nhau như trong thực tế ngoài đời.

Sân khấu truyền thống Việt Nam còn **không phân biệt các thể loại (hí, hài,...)**. Trong khi sân khấu phương Tây phân biệt rành mạch từng vở diễn là hí kịch hay hài kịch thì ở Việt Nam, cả chất hí lẫn chất hài, tất cả đều đồng thời có mặt trong một vở diễn. Trong tuồng chèo không bao giờ thiếu yếu tố hài: ở đó luôn có mặt các vai hài như hề mỗi, hề gậy.... có những nhân vật không phải hề nhưng cũng thường xuyên gây cười như thầy bói, thầy cúng.... [xem Đặng Quốc Nhật 1983]. Trong vở chèo *Quan âm Thị Kính*, không có gì bi hơn là cuộc đời của Thị Kính, nhưng cũng không có gì hài

⁴ Cũng hết như trong văn hóa giao tiếp có cách xưng hô *chú-con* thể hiện tổng hợp hai quan hệ "chú-cháu" và "cha-con" (x. §15.2.5)

hơn những cảnh Thị Mầu lên chùa, xã trường - mẹ Đốp,... Người xem khóc đấy rồi lại cười ngay đấy. Tất cả luôn đan xen vào nhau như trong thực tế ngoài đời.

16.3.2. Nghệ thuật thanh sắc Việt Nam còn cho thấy rõ TÍNH LINH HOẠT của văn hóa nông nghiệp.

Âm nhạc truyền thống *không đòi hỏi mọi nhạc công chơi giống hệt nhau*. Chỉ cần bắt đầu và kết thúc giống nhau và chơi đúng theo hơi quy định (ví dụ bắt đầu bằng chữ “xang”, kết thúc bằng chữ “xê” theo hơi Nam hay hơi Xuân), còn ở các phách giữa thì mỗi nghệ nhân có thể bộc lộ hết tài năng của mình.

Sân khấu truyền thống *không đòi hỏi diễn viên tuân thủ mọi cách hát, hề hài bản của tích diễn*. Mang trong dạ cái thần, cái ý chính của vở, người nghệ nhân tùy trường hợp có thể biến hóa lời diễn cho thích hợp. Tới nơi thích nghe hát thì nghệ nhân cho thêm làn điệu này, câu hát no; tới nơi thích hài thì vai hề cài thêm những câu ngoài tích phù hợp với tình hình địa phương; nơi thiên về khoa cử thì diễn viên đưa thêm vào những câu lăm chữ nghĩa,...

Chính sự linh hoạt này là lí do cốt nghĩa tại sao một bản nhạc, một tích tuồng chèo của ta thường có nhiều dị bản.

Tính linh hoạt còn thể hiện ở chỗ sân khấu truyền thống *có sự giao lưu rất mật thiết với người xem*. Sân diễn thường là sân đình, bốn mặt chiếu trải ngay trước cửa chính. Khác với sân khấu phương Tây muốn tạo nên ảo giác rằng cảnh trên sân diễn là cảnh thực nên phải đẩy người xem ngồi ra xa, sân khấu biểu trưng Việt Nam công khai coi mọi thứ trên sân diễn đều là thực lệ nên để cho người xem ngồi vây kín ba mặt, sát tận mép chiếu. Người xem có thể tham gia bình phẩm khen chê và chen vào những câu ngẫu hứng. Người diễn không thể “bỏ ngoài tai” mà phải có phản ứng thích hợp. Quan hệ “diễn viên - khán giả” ở văn hóa nông nghiệp

rò rang là mang tính *dân chủ* hơn nhiều so với quan hệ "diễn viên - khán giả" ở các nền văn hóa phương Tây.

Chẳng hạn như trong chèo *Quan âm Thị Kính*, ở cảnh *Thị Mầu lên chùa*, khi Mầu đang lượn những vòng tròn mỗi lúc một hẹp hơn quanh Kính Tâm, bỗng những lời tỏ tình mỗi lúc một công khai và nồng cháy hơn thì ở ngoài, trong số khán giả có người tinh nghịch nảy ra ý "phá đám" - họ nói chen vào: *Mầu ơi, ở nhà mà người ta bắt hết bỏ rồi!* Nếu lúc đó diễn viên tỏ ra bối rối là coi như hỏng; diễn viên đóng vai Thị Mầu đã nhanh trí chống tay hai bên hông, cong cớn mà rằng: *Nhà tao còn ổi trâu!* Để rồi lại quay vào tiếp tục "tấn công" chàng tiều.

Chính đó là con đường hình thành một loại lời thoại đặc biệt trong sân khấu cổ truyền - *tiếng đế*: Lời của người xem đổ vào ngẫu hứng như vẩy đúng chỗ quá, hay quá, lần sau diễn lại có những người xem khác bắt chước nói lại, lâu dần thành thói quen cứ đến đoạn đó lại có câu đó từ bên ngoài sân khấu (có thể là của bạn diễn từ buồng (trò) nói vọng vào, "Tiếng đế" trở nên mang tính nước đôi, nó vừa là tiếng nói của người xem ở ngoài vở diễn, lại vừa là một bộ phận của vở diễn.

Tiếng đế khác hẳn "dàn đồng ca" hay "người dẫn chuyện" trong sân khấu kịch châu Âu là bộ phận chỉ có góp phần làm tăng thêm không khí của vở diễn, làm căng thẳng thêm tình huống kịch. Còn tiếng đế thì, với tư cách của người xem, thấy chỗ nào thắc mắc thì hỏi, chỗ nào vô lý thì bác lại, chỗ nào đáng cười thì cứ việc chàm biếm, mỉa mai,... Tiếng đế làm cho không khí của vở diễn trở nên uyển chuyển linh hoạt - đang bị chuyển thành hài, đang nghiêm trang chuyển thành đùa cợt. Tiếng đế nhiều khi tranh hết cả lời nhân vật, như trong đoạn sau đây (vở *Tôn Mạnh - Tôn Trọng*):

THẤY BÓI: Ông tam đại nhà này thúc ban ngày đây.

TIẾNG ĐẾ: Thác ban đêm.

*THẤY BÓI: Ấy, nhẽ ra thì thác ban ngày,
Thương con nhớ vợ hồn rày thác đêm,
Ngôi mộ này để ở ruộng cày đây!*

TIẾNG ĐẾ: Để trên gò chử!

*THẤY BÓI: Ở ở... nhẽ ra thì để ruộng cày,
Bồng đưng nước lụt không ngay lên gò...*

Thậm chí tiếng đế còn tranh cả vai trò của ông Trùm - người chỉ huy đêm diễn:

*TIẾNG ĐẾ: Trong buồng trò có thầy bói không, cho tôi mượn một
ông nào!*

*THẤY BÓI (cấp tráp đi ra): Thầy bói thì không có, nhưng mà giá
thông minh thì vô số đây!*

Tiếng đế trên sân khấu còn chính là dấu vết truyền thống dân chủ của nền văn hóa làng xã nông nghiệp. Tiếng đế phá ngang mà lại càng gây được sự hứng thú - đó là kết quả sự tôn trọng người xem, mỗi giao hòa linh hoạt giữa sân khấu với người xem.

Sự giao lưu của sân khấu với người xem còn thể hiện ở vai trò của **người cầm chầu**. Phường chèo, phường tuồng đến diễn ở một làng nào, làng đó sẽ cử ra một người cầm chầu, ngồi sát chiếu diễn với chiếc trống chầu trong tay, giữ trịch cho đêm hát. Đó phải là người sành nghệ thuật, thuộc nhiều tích, biết nhiều làn điệu để *dại diện cho dân làng* nói lên tiếng nói đánh giá thưởng phạt khen chê. Đêm hát sôi nổi giòn giã hay rời rạc buồn tẻ phần nhiều là do người này. Vì vai trò của người cầm chầu quan trọng như vậy cho nên đây thường còn là người có danh vọng, vai vế trong làng.

Việc cầm trịch và khen chê thưởng phạt được thể hiện qua tiếng trống chầu. Quy ước của trống chầu như sau: 9 tiếng là trống giục; 1 tiếng là để điểm câu; 2 tiếng là khen vừa; 3 tiếng là khen

hiều: 1 tiếng tích (1 đùi chân, 1 đánh giữa da trống) là chê; đánh các vào tang trống là chê nhiều, cần góp ý với ông bầu. Trong trường hợp đặc biệt, người cầm chầu có thể cho hiệu lệnh đuổi diễn viên khỏi chiếu diễn, bác Thơ phải đưa người khác thế vào...

Chính mối quan hệ sống đông giữa diễn viên với khán giả và với người cầm chầu là đại diện của khán giả luôn tạo nên những điều lí thú bất ngờ. Tương truyền một lần trong tư dinh của tả tướng quân Lê Văn Duyệt diễn vở *Võ Thành Lân* Theo tích, khi trung thần bị giặc đuổi tới bờ sông, đang lung tung thì có con cá chép thân nổi lên cõng người tời trung sang sông. Ngồi trên mình "cá", người kếp đóng vai trung thần xúc cảm cất lên tiếng hát

*Cưỡi ô mã qua miền hai ngàn,
Cõng tiên hoàng tó rạng đường non
Vấn vơ cá lồi như cờ Ho ho*

Anh kếp miêng thi *ho, ho* tay thì làm động tác ghim cương như ngồi trên mình ngựa. Lê Văn Duyệt đang cầm chầu bèn đánh "các" vào tang trống, miêng lớn tiếng gất *Ca chú ngựa đầu mà "ho" mảy?* Rơi vào thế bí người diễn viên nhanh trí ben hát tiếp

Ho ho Tưởng con ô mã ai ngờ li ngư!

Lê Văn Duyệt dù chưa hết bực nhưng cũng phải vung tay đánh một loạt trống thưởng cho người kếp hát thông minh

Sự giao lưu của sân khấu với người xem cũng thể hiện rất đậm nét trong *múa rối nước*. Trong rối nước có những con rối chuyên lo việc giao lưu với khán giả: đi mời khán giả ăn trầu, dẹp trật tự, giáo trò, khếp trò... - điển hình là nhân vật chú Tễu héo tròn phốp pháp, mình dõng khố, áo mặc phong phanh, cổ đeo khánh bạc, tóc để trái đào mà người xem rối nước không thể nào quên được (hình 16.6). Lại cũng do kĩ thuật trên nước phức tạp, dễ xảy ra tình huống bất ngờ nên diễn viên rối nước thường có khả năng rất cao trong việc ứng diễn, ứng tác một cách linh hoạt.

Hình 16.6 *Chú Tểu*

Chẳng hạn, trong một buổi diễn của phường rối nước Đông Ngự (Thuận Thành, Hà Bắc), khi cày đến đầu bờ quay lại, con rối thơ cày tuốt dây nổi lênh bênh, diễn viên nhanh trí cho đưa con anh thơ cày chạy ra kêu *Trời ơi, trâu húc ngã bố tôi rồi! Nào, để con công bố về vậy!* Trong một buổi diễn khác, có hai con rối ra cầm cờ, cầm xong, một con rối vướng dây không vào được. Con rối kia vào rối lại quay ra bảo *Sao anh còn chưa chịu về? Sợ cờ đổ hả? Thế thì cứ đứng đấy mà giữ vậy!*

16.3.3. Trước khi kết thúc mục

bàn về nghệ thuật thanh sắc, không thể

không dừng lại để nói riêng đến một thứ nhạc cụ Việt Nam hết sức đặc biệt - đó là cây ĐÀN BẦU (hình 16.31). Đặc biệt, vì *một mình nó đã mang đủ cả ba đặc trưng* - tính tổng hợp, tính linh hoạt, và tính biểu cảm: **Tổng hợp**, bởi vì, xét về mặt sản phẩm âm nhạc, đàn bầu chỉ có một dây mà cho ra đủ mọi cung bậc. Một dây mà tổng hợp đủ mọi âm thanh, **Linh hoạt**, bởi vì, xét về hoạt động âm nhạc, đàn bầu chơi theo cách một tay (tay phải) dùng cái nạy mà gảy vào dây, tay kia (tay trái) cầm cần đàn mà rung, ghìm... để điều khiển âm thanh. Tay phải động, tay trái tĩnh; tay phải dương, tay trái âm - hai tay âm dương phối hợp một cách linh hoạt tạo nên những âm thanh rung/phẳng, những cung bậc ngắn/dài hài hòa tới mức tuyệt vời theo ý muốn. **Biểu cảm**, bởi vì, xét về hiệu quả âm nhạc, đàn bầu thích hợp hơn cả để thể hiện những cảm xúc âm tính, nó phản ánh chính xác tâm hồn Việt Nam. *Đàn bầu ai gảy nổi nghe, làm thân con gái chớ nghe đàn bầu!* Sở dĩ như vậy là vì con gái và đàn bầu - hai thứ đều âm tính cộng với nhau, theo luật âm dương, sẽ dẫn đến một sự mất thăng bằng trầm trọng!

§17. NGHỆ THUẬT HÌNH KHỐI

17.1. Vài nét về nghệ thuật Hội Họa và Điêu Khắc Việt Nam

Nghệ thuật hình khối là thuật ngữ chúng tôi dùng để chỉ hai loại hình nghệ thuật có liên quan mật thiết với nhau là *hội họa* (hình) và *điêu khắc* (khối). Chất liệu cổ xưa nhất của các loại hình nghệ thuật này là đá, sau đó là đất nung (gốm), gỗ, rồi đến kim loại, giấy,... Tuy nhiên, chỉ có chất liệu đá và đất nung là ít bị hủy hoại bởi thời gian. Ấy là chưa kể đến sự tàn phá dã man của kẻ thù qua các cuộc chiến tranh.



Hình 17.1: *Hình khắc đá ở hang Đồng Nội*

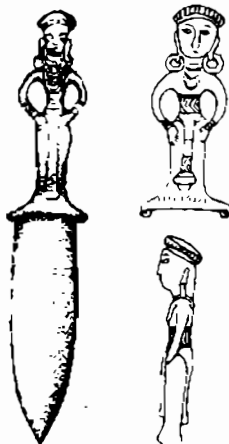
17.1.1. Tác phẩm xưa nhất trên *đá* đã tìm được là bức tranh khắc hình ba đầu người trên vách đá ở hang Đồng Nội (Hòa Bình) có niên đại vào khoảng 1 vạn năm trước công nguyên (hình 17.1). Trong thung lũng Sapa (Lào Cai) từng phát hiện được cả một rừng đá (159 hòn lớn nhỏ) có khắc hình người, muông thú, chữ cổ, bản đồ,... Từ những hình khắc,

những pho tượng đá nguyên thủy thô sơ, nghệ thuật chạm khắc đá Việt Nam đã đi những bước vững chắc để đạt đến những tác phẩm chạm khắc đá nổi tiếng như pho tượng đức Phật Adidà bằng đá cao gần 2 mét ở chùa Phật Tích (Hà Bắc) phía ngoài dát vàng tạc vào thời Lí (hình 22.1, xem thêm §22.2.2) hoặc như nghệ thuật chạm đá của người Chăm (xem §21.3)...

17.1.2. Việt Nam nói riêng và Đông Nam Á nói chung là một trong những nơi có *đồ gốm* xuất hiện sớm nhất thế giới [xem Trần

Khánh Chương 1990: 13; bài của Solheim ở phụ lục I sách này]. Cách đây 1 vạn năm ở Việt Nam đã ra đời loại gốm đất nung tìm thấy ở Hòa Bình và nhiều nơi khác. Từ đất nung đến đồ sành, đồ sứ...; từ gốm mộc đến gốm tráng men các màu (men trắng ngà, men hoa nâu, men lam, men ngọc,...), nghệ thuật gốm Việt Nam đã trải qua một chặng đường dài. Nổi danh khắp nước là các phường gốm Bát Tràng (Hà Nội); Thổ Hà, Phù Lãng (Hà Bắc); Hương Canh (Vĩnh Phú),...

Theo sách *Địa dư chí* của Nguyễn Trãi thì thời đó, mỗi lần đưa cống phẩm sang Trung Quốc, làng Bát Tràng phải cung cấp 70 bó bát đĩa. Nhiều quốc gia châu Á, châu Âu, đặc biệt là Nhật Bản và Đông Nam Á đã từng nhập khẩu đồ gốm Việt Nam với số lượng lớn. Có loại gốm men mà người Nhật Bản xưa gọi là "Hồng An Nam" rất được ưa dùng trong nghệ thuật trà đạo. Theo cuốn *Đồ gốm Nhật Bản* (La céramique japonaise) của Oneda Tokomosouke (Paris, 1873) thì trong khoảng thế kỉ XVI-XIX, ở Nhật Bản có nhiều thợ gốm giỏi đã bắt chước làm theo đồ gốm cổ Việt Nam mà họ gọi là *Kochi* (gốm Giao Chỉ)



Hình 17.2: Tượng người trên cán dao găm

17.1.3. Ngay từ buổi đầu thời vua Hùng dựng nước, khoảng 1.500 năm trước công nguyên (giai đoạn văn hóa Phùng Nguyên), tổ tiên ta đã chế được hợp kim đồng thau. Từ vật liệu *kim loại*, tổ tiên ta sáng tác ra vô số những tác phẩm chạm khắc tinh tế trên trống đồng, thạp đồng và các vật dụng hàng đồng khác mà đỉnh cao là thời Đông Sơn, các pho tượng đồng quý giá như tượng người quỳ dâng đèn có niên đại 300 năm trước công nguyên tìm thấy ở mộ cổ Lạch Trường, Thanh Hóa, tượng hai người công nhau nhảy múa có niên đại 300 năm trước công

nguyên tìm thấy ở Đông sơn, Thanh Hóa, tượng hình người trên cán dao găm có niên đại 300 năm trước công nguyên tìm thấy ở Lăng Ngâm, Hà Bắc (hình 17.2),...

17.1.4. Gỗ là loại vật liệu dễ bị hủy hoại hơn cả. Tuy vậy, ta vẫn có được một pho tượng gỗ hiếm hoi đến mức biệt lệ với ngót 2.000 năm tuổi - đó là pho tượng gỗ tạc hình người tìm thấy cùng với nhiều hiện vật thời Đông Sơn trong một ngôi mộ quan tài hình thuyền ở Xuân La (Phú Xuyên, Hòa Bình). Lịch sử vẫn còn nhắc đến những pho tượng Tứ Pháp tạc bằng gỗ dẫu vào đầu công nguyên (xem §13.2), vẫn còn giữ được những pho tượng gỗ kiệt xuất như tượng Phật bà nghìn mắt nghìn tay chùa Bút Tháp (Hà Bắc) tạc năm 1656 (hình 22.10); 18 pho tượng La-hán chùa Tây Phương tạc vào thế kỉ XVIII, mỗi người một vẻ, một số phận, một tính cách, một nội tâm...

17.1.5. Trên gỗ, sừng,... người Việt Nam có nghề *khảm trai, xà cừ* tạo nên những tác phẩm nghệ thuật độc đáo. Vỏ ốc xà cừ, vỏ trai thay đổi màu sắc lấp lánh theo vị trí của người đứng xem, dường như có trăm kính tam lăng phát ra đủ sắc cầu vồng tạo nên muôn hồng ngàn tía. Nổi tiếng nhất về nghề khảm trai là làng Chương Mỹ (Hà Tây); ông tổ nghề khảm trai tương truyền là người làng này, tên là Trương Công Thành, làm quan đời Lí (cách đây một ngàn năm).

17.1.6. Đặc biệt, Việt Nam có thể loại *tranh sơn mài* rất được thế giới ưa chuộng. Chất liệu chính dùng trong sơn mài là nhựa chích từ vỏ cây sơn - một loại cây trồng nhiều ở vùng trung du Bắc Bộ, phát triển nhất là Phú Thọ. Nghề sơn ở nước ta đã có từ hàng trăm năm trước công nguyên: Ở di chỉ Việt Khê (Hải Phòng) tìm thấy các dụng cụ đồ nghề làm sơn và những sản phẩm như bát sơn, hộp gỗ sơn trong đồ ngoài đen [Phạm Đức Cường 1982: 8]. Ta cũng còn giữ được khá nhiều tác phẩm nghệ thuật thời Lí-Trần được sơn sơn thếp vàng như các pho tượng, các đồ thờ, hoành phi, câu đối,...

Theo kĩ thuật cổ truyền, trong việc tô tượng, sơn sơn thép vàng các đồ thờ thì từ nước sơn này qua nước sơn khác đều phải qua khâu mài đá với nước để cho mặt sơn được phẳng trơn, nhẵn nhụi. Từ năm 1928, sinh viên Trường Mĩ thuật Đông Dương được học kĩ thuật này để trang trí các hộp, khay. Từ đó, họ đã vận dụng để vẽ tranh và tìm tòi, dùng các chất liệu sơn, vỏ trứng, vỏ trai, xà cừ,... để làm tăng bằng màu. Tên gọi "tranh sơn mài" ra đời từ đây.

Để có một bức tranh sơn mài, phải qua rất nhiều công đoạn; riêng phủ sơn, để khô và mài bóng cũng phải tới 8-10 lần. Dưới ma sát của viên đá mài, các lớp sơn được bào mỏng dần và các họa tiết hiện dần ra, cảnh gần chổng lên cảnh xa, tầng tầng lớp lớp. Tranh sơn mài tạo nên những hình khối nổi sinh động, với không gian sâu thẳm và những màu sắc đậm thắm hòa quyện vào nhau, vừa lộng lẫy kiêu sa lại vừa thâm trầm trang nhã. Tranh sơn mài phản ánh cái thần của văn hóa Việt Nam, thích hợp với những đề tài tĩnh, âm tính, đặc biệt là thể loại phong cảnh. Những bức tranh sơn mài nổi tiếng đều thuộc loại đề tài này: *Vườn xuân Bắc-Trung-Nam* (1937-39), *Bên đầm sen* (1938), *Lùm tre* (1938), *Thiếu nữ bên hoa phù dung* (1944) của Nguyễn Gia Trí; *Tre* (1957) của Trần Đình Thọ; *Con nghé quả thực* (1957) của Nguyễn Tư Nghiêm; *Bình minh trên nông trang* (1958) của Nguyễn Đức Nùng; *Tát nước đồng chiêm* (1958) của Trần Văn Cẩn; *Nhớ một chiều Tây Bắc* (1958) của Phan Kế An; *Tổ đình công miền núi* (1953) của Hoàng Tích Chù; *Chiều vàng* (1962) của Dương Bích Liên...

17.1.7. **Tranh lụa** cũng là một thể loại độc đáo và lâu đời của nghệ thuật hội họa Việt Nam. Do chất liệu dễ bị hủy hoại nên tranh lụa thời xưa chỉ còn lại vài bức như *Chân dung Nguyễn Trãi*, *Chân dung Phùng Khắc Khoan*,... Trên chất liệu vải lụa cổ truyền mỏng và đều sợi, mịn và óng ả, người nghệ sĩ vừa đặt nét bút vào, màu mực đã loang nhẹ ra xung quanh, tạo nên những đường nét mờ ảo, thanh thoát, tươi mát và êm dịu... Giống như tranh sơn mài,

tranh lụa cũng phản ánh chính xác cái thần của văn hóa Việt Nam, rất thích hợp cho những đề tài tĩnh, âm tính, đặc biệt là các thể loại phong cảnh và phụ nữ (cảnh nông thôn, hoa lá, thiếu nữ, bà mẹ, v.v.). Các bức tranh lụa của nghệ sĩ lỗi lạc Nguyễn Phan Chánh (1892-1984) đều thuộc loại đề tài này: *Chơi ô ăn quan* (hình 17.3), *Lên đồng*, *Rửa rau cầu ao*, *Về chợ*, *Cô gái với con trâu*, *Tắm ao*, *Trăng lu*, *Kì lưng*, *Tình mẹ con*, *Tiên Dung và Chủ Đổng Tử*, v.v.

17.1.8. Chất liệu *giấy* là nhanh bị hủy hoại hơn cả. Vào thế kỉ III, người Việt Nam đã chế tạo được những loại giấy đặc biệt như *giấy mật hương* làm từ gỗ trầm mà lái buôn La Mã đã mua mang đi hàng vạn tờ, nghĩa là chậm nhất là vào thời đó đã có nghệ thuật viết, vẽ trên giấy rồi. Việc dịch kinh Phật đã được nói tới từ những thế kỉ đầu công nguyên, nhưng dấu tích của kinh và tranh vẽ trên giấy thời đó thì hẳn là đã bị hủy hoại cả. Sử sách ghi rằng vào thời Lí, tranh vẽ về đề tài Phật giáo rất nhiều, riêng năm 1040 đã có tới hàng nghìn bức. Năm 1936, nhà Hồ phát hành tiền giấy phân biệt giá trị bằng các hình rồng, sóng, mây, rùa, lân, phượng, rồng... với số lượng nhiều, kĩ thuật vẽ và in tinh tế, chính xác để tránh làm tiền giả; áy vậy mà vẫn có người như Nguyễn Nhữ Các trốn vào núi Thiết Sơn để in giấy bạc giả. Từ đó về sau, tranh vẽ trên giấy ngày càng phát triển [Nguyễn Bá Vân... 1984: 28-31].

Trong những dòng tranh giấy mà cho đến giờ còn lưu truyền thì nổi tiếng nhất là tranh dân gian Đông Hồ và tranh dân gian Hàng Trống. Về mặt kĩ thuật, những tranh này được sáng tác theo phương pháp *khắc gỗ màu*.

Làng *Đông Hồ* (tên nôm là làng Mái, Thuận Thành, Hà Bắc) có truyền thống làm tranh, làm hàng mã và làm pháo. Có họ ở làng này theo gia phả đã làm nghề in tranh được 20 đời, tức là khoảng trên 400 năm. Thời Nguyễn, do làm ăn khó, một số gia đình đã bỏ làng đi nơi khác, mang theo nghề tranh đến nơi định cư mới. Tranh Đông Hồ phản ánh cái chất phác, hồn hậu và mộc mạc

của người nông dân, điển hình là những bức như *Cá chép trông trăng*, *Gà đàn*, *Lợn đàn*, *Dánh vật*, *Thầy đồ Cóc*, *Đám cưới chuột*, *Hàng dừa*, *Dánh ghen*,... Việc in tranh Đông Hồ thực hiện in màu toàn bộ bằng ván in; có hai loại ván in: Ván khắc nét làm bằng các loại gỗ dai thớ như gỗ thị, mỡ, lòng mực,... và gỗ khắc mảng làm bằng các loại gỗ xốp, thấm mực như gỗ giổi, gỗ vàng tâm,... Khách đến "ăn tranh" bằng thuyền và chở đi khắp nơi trong nước, có thuyền vào tận Nam Bộ.

Tranh *Hàng Trống* được sản xuất và bày bán ở các phố Hàng Trống, Hàng Nón, Hàng Hòm, Hàng Quạt, nhưng tập trung nhất là ở phố Hàng Trống (Hà Nội), trên phần đất của thôn Tự Tháp, tổng Tiên Túc, huyện Thọ Xương cũ. Tranh Hàng Trống chủ yếu phản ánh tâm tư ước vọng của thị dân và tầng lớp trên nên có phần tinh tế hơn, nhưng do tiếp xúc và tiếp thu ảnh hưởng của tranh Tàu nên cũng phần nào mất đi nét đẹp truyền thống, điển hình là những bức như *Lí Ngư vọng nguyệt*, *Thất đồng*, *Tam Đa*, *Tứ Quý*, *Tổ Nữ*,... Về mặt kĩ thuật, tranh Hàng Trống chỉ khắc ván in các nét trắng đen, còn phần nền màu thì vẽ bằng tay sau. Chỉ cần so sánh hai bức tranh cùng đề tài là *Cá chép trông trăng* (hình 17.4a) và *Lí Ngư vọng nguyệt* (hình 17.4b) cũng đủ thấy sự khác biệt giữa hai dòng tranh Đông Hồ và Hàng Trống về cả tính cách nội dung lẫn hình thức kĩ thuật: Một đằng là hình vẽ thô mộc, khỏe khoắn, tả cá chép đông con, tên tranh thuần Việt - đó là dòng tranh nông thôn bảo lưu văn hóa truyền thống (nông nghiệp); một đằng là hình vẽ chau chuốt, ulla tulla, tả cá chép đơn độc, tên tranh chữ Hán bộc lộ sự vay mượn - đó là dòng tranh đô thị đã bị ảnh hưởng nhiều của văn hóa gốc du mục.

Tranh dân gian truyền thống được thực hiện bằng những chất liệu của đồng quê: trên nền giấy dó, bức tranh mang màu đỏ của đất son, gỗ vang; màu đen của than tre, than rơm; màu vàng của hoa hòe; màu xanh của chàm; màu lục của rỉ đồng; màu trắng của

vỏ sò, vỏ trai,... Ngoài Đông Hồ và Hàng Trống, còn có một số trung tâm làm tranh dân gian khác như Kim Hoàng ở Hà Tây (huyện Hoài Đức) chuyên in vẽ trên nền đỏ; làng Sinh và làng Chuồn ở gần Huế (huyện Hương Phú) chuyên in vẽ tranh thờ; tranh thờ (gọi là đồ thờ) còn được sản xuất ở Nam Bộ. Tranh thờ vẽ đơn giản, người dân mua về để cúng Tết hoặc cúng dâng sao giải hạn rồi đốt đi.

17.1.8. Tranh sơn dầu là thể loại mới xuất hiện, sản phẩm của quá trình giao lưu với phương Tây (ngay ở phương Tây, sơn dầu cũng mới chỉ có từ thế kỉ XV). Thể loại sơn dầu có bảng màu dồi dào, dễ vẽ, từ khi vẽ đến khi khô sắc màu không thay đổi, cảm xúc của họa sĩ có thể đưa thẳng lên bức tranh, có thể cạo đi để sửa lại dễ dàng... Với loại hình mới này, ngay từ buổi đầu, các nghệ sĩ Việt Nam đã tạo nên nhiều bức sơn dầu tuyệt tác mang cái hồn của văn hóa dân tộc như *Thiếu nữ bên hoa huệ (1943)* của Tô Ngọc Vân, *Em Thúy (1943)* của Trần Văn Cẩn, *Việt Bắc (1936)* của Lưu Văn Sin...

17.2. Tính biểu trưng của Nghệ Thuật Hình Khối Việt Nam

Giống như nghệ thuật ngôn từ và nghệ thuật thanh sắc, nghệ thuật hình khối cũng có tính biểu trưng như một nét đặc thù tiêu biểu nhất. Và, cũng như nghệ thuật thanh sắc, nghệ thuật hình khối Việt Nam khác nghệ thuật hình khối phương Tây ở chỗ trong khi ta đi theo con đường biểu trưng thì truyền thống phương Tây lại đi theo con đường tả thực với sự thống trị của chủ nghĩa tự nhiên (naturalisme). Ở phương Tây, ngay cả khi vẽ tranh về những đề tài tưởng tượng như thiên thần bay lượn, Thiên chúa giáng trần, v.v., người ta cũng vẽ một cách rất thực; còn ở truyền thống Việt Nam, ngay cả khi vẽ cái có thực, người ta cũng vẽ một cách rất ước lệ biểu trưng. *Nguyên lí và mục đích của tính biểu trưng trong nghệ*

thuật hình khối là chú trọng gợi nhiều hơn tả, hướng sự chú ý của người xem vào nội dung tư tưởng hơn là hình thức đẹp xấu, đúng sai.

17.2.1. Để đạt được điều đó, biện pháp đơn giản nhất là NHẤN MẠNH. Đồng thời với nhấn mạnh là *giảm thiểu* và *lược bỏ*. Nhấn mạnh cái này thì giảm thiểu và lược bỏ cái kia.

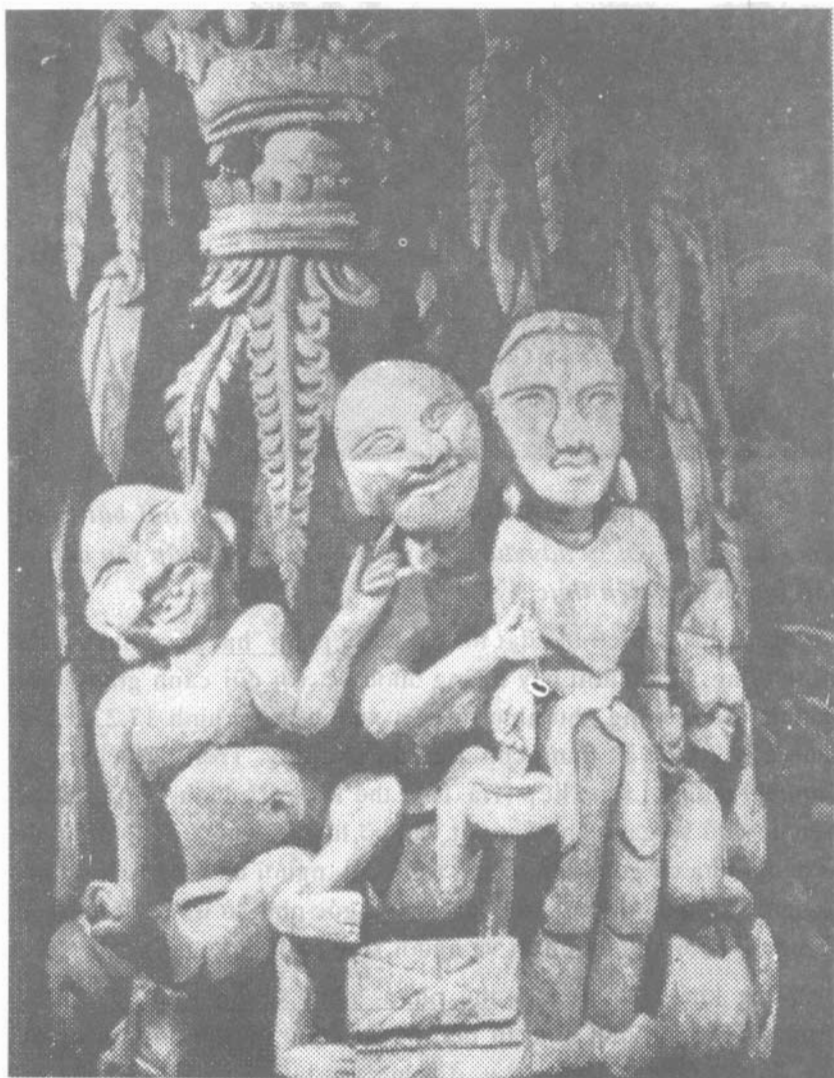
Nghệ thuật hình khối Việt Nam *chú trọng diễn tả nội tâm, tâm lí, tình cảm nhân vật, do vậy mà sơ sài, giản lược về mặt hình thức*. Chẳng hạn, hình người trong bức chạm trai gái đùa vui ở đình Hương Lộc (Nam Hà, thế kỉ XVII, xem hình 17.5) được chạm bằng những nhát đục to, thô, tạo nên những mảng, khối; nhưng nếu dựa vào đó để nói rằng trình độ nghệ thuật của tác giả hạn chế thì sẽ sai lầm: Chỉ cần để ý nhìn những hình hoa lá trang trí tinh tế trên cây cột phía sau, ta sẽ phải bỏ ngay ý nghĩ đó. Hơn thế nữa, chính những nhát đục thô sơ ấy lại có khả năng tạo nên bốn nhân vật với bốn thế giới nội tâm khác hẳn nhau: Chàng trai ngồi ở trung tâm đang ôm bạn gái trong lòng và rụt rè luồn tay phải vào yếm bạn, gương mặt si tình nở một nụ cười ngượng ngập của người con trai đang cố tỏ ra bạo dạn. Nụ cười trên mặt cô gái còn rụt rè tội nghiệp hơn, trong lòng cô đang diễn ra một cuộc đấu tranh tư tưởng, sự giằng xé ấy thể hiện ngay nơi cánh tay phải với một động tác ngấp ngừng, vừa như muốn hất tay bạn ra, lại vừa như muốn níu giữ lại. Người bạn gái ngồi phía bên trái còn lúng túng khó xử hơn: là con gái, cô thẹn thùng quay người đi và hất giắc đưa tay che mặt, nhưng thực ra cô lại rất muốn nhìn, bởi vậy mà người thì quay đi nhưng mặt thì quay lại, và tay che mặt ở phía không cần che. Người bạn trai ngồi bên phải thì, với tính cách bạo dạn phóng khoáng của dân ông, anh ta khoái chí cười ngả cười nghiêng, hở rốn hở răng, tay chỉ vào hai bạn... Mỗi người một vẻ, tạo nên những thế đối lập phản ánh rất chính xác tâm lí nhân vật: đối lập nam - nữ, người trong cuộc - người ngoài cuộc....



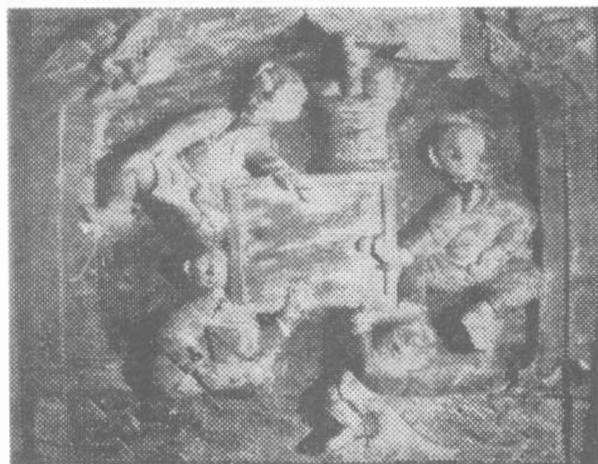
Hình 17.3: *Chơi ô ăn quan* (tranh lụa Nguyễn Phan Chánh, 1931)

Hình 17.4a (trái): *Cá chép trông trăng*; 17.4b (phải): *Lí Ngư vọng nguyệt*





Hình 17.5: *Trai gái đùa vui*
(chạm gỗ, đình Hương Lộc, Hà Nam, tk. 18)



Hình 17.6:
Đánh cờ
(Đình Liên
Hiệp, Hà Tây,
tk. 18)

Nghệ thuật hình khối Việt Nam chú trọng làm nổi bật trọng tâm của đề tài với sự đầy đủ, trọn vẹn của nó, bất chấp yêu cầu về tính hợp lý của hiện thực.

Mục đích này có thể đạt tới bằng thủ pháp "hai góc nhìn". Trên trống đồng, hình chim bay ngang được vẽ với đôi cánh giang theo phương thẳng đứng như nhìn từ trên xuống (xem hình 17.22). Thủ pháp này được vận dụng cho đến tận gần đây. Trên bức chạm gỗ *Đánh cờ* ở đình Liên Hiệp (Hà Tây, thế kỉ XVII, hình 17.6), để thể hiện đầy đủ sự gay cấn của một ván cờ lúc tàn cuộc, nghệ nhân đã sử dụng vừa cả góc nhìn ngang (cây cột, người chơi ngồi bên phải và người xem ngồi bên trái), lại vừa cả góc nhìn từ trên xuống (bàn cờ, người chơi ngồi bên trái và người xem ngồi bên phải).

Cũng khá phổ biến là thủ pháp "nhìn xuyên vật thể". Trên trống đồng, hình nhà nhìn từ bên ngoài được vẽ với đầy đủ người ngồi đánh trống, giã gạo, v.v. ở trong với tất cả chiều sâu của nó (xem hình 16.1). Thủ pháp chiếu X-quang, bất chấp luật viễn thị này ta cũng thấy, chẳng hạn như trên bức chạm gỗ *Chèo thuyền* ở đình Phù Lưu (Hà Bắc, đầu thế kỉ XVII, hình 17.7): Nhìn con

thuyền từ bên ngoài, ta thấy cả người cầm lái và chân của những người chèo thuyền lẽ ra bị che khuất trong lòng thuyền.



Hình 17.7: *Chèo thuyền* (đình Phù Lưu, Hà Bắc, tk.17)

Nghệ thuật hình khối Việt Nam còn sử dụng thủ pháp nhân manh và lược bỏ nhằm làm nổi bật nhân vật trung tâm hoặc phân biệt vị trí xã hội. Biểu hiện đơn giản của thủ pháp này là phóng to

hoặc thu nhỏ kích thước. Trên đồ đồng Đông Sơn, hình con chim đậu trên nóc nhà có chiều dài bằng cả ngôi nhà, chim đứng cao gần bằng chiếc thuyền...

Trên bức tranh Đông Hồ *Đám cưới chuột* (hình 17.8), hình con mèo (có



Hình 17.8: *Đám cưới chuột* (tranh Đông Hồ)

chữ “miêu” 猫 phía sau) - đại diện cho tầng lớp thống trị - được phóng to, hình con ngựa (vật cưới của con chuột) được thu nhỏ,



Hình 17.9: *Tiên cưỡi hạc* (chạm gỗ)

thành ra con mèo to hơn con ngựa nhiều lần¹. Việc phóng to - thu nhỏ không chỉ áp dụng trong việc xử lí các nhân vật mà còn áp dụng đối với cả *các bộ phận của nhân vật*. Bức chạm gỗ *Tiên cưỡi hạc* ở đền Hai Bà Trưng (Vĩnh Phú, hình 17.9) đã khắc khuôn mặt, đôi cánh và quầng lửa trên đầu cô tiên to rõ (đặc điểm của tiên là đẹp, có cánh và có hào quang) còn thân mình chân tay thì thu nhỏ lại.

Việc thu nhỏ được đẩy đến mức cực đoan sẽ trở thành *lược bỏ*. Trên các tác phẩm hội họa, điêu khắc - từ truyền thống Đông Sơn cho đến tranh dân gian, chạm khắc ở đình làng - hầu như không bao giờ



Hình 17.10: *Đánh vật* (tranh Đông Hồ)

có chi tiết thừa. Cảnh *Đánh vật* trên bức tranh dân gian Đông Hồ (hình 17.10) chỉ có hai chi tiết duy nhất cần thiết để tạo nên không khí hội hè là hai chàng pháo, ngoài ra không

¹ Cũng rất đáng chú ý về tính biểu trưng trong bức tranh này là nhóm 5 ngôi sao tượng trưng cho Ngũ hành ở sau kiệu, rồi cặp chuột mang *chim - cá* làm lễ vật (tấn lễ) với ý nghĩa *chim-trời*-chuột *trắng* (trên tranh màu là màu đỏ) = dương và *cá-nước*-chuột *đen* = âm.



Hình 17.11: *Trai gái đùa vui*
(khắc gỗ, đình Liên Hiệp, Hà Tây, tk. 17)

có cỏ cây, hoa lá, không có cả người xem (hai đồ vật ngồi chờ kiêu luôn chức năng người xem). Trên bức chạm *Trai gái đùa vui* ở đình Hương Lộc (Hà Tây, thế kỉ XVII, hình 17.11), việc lược bỏ còn áp dụng cho cả các bộ phận của cơ thể con người: Những bộ phận cơ thể không cần thiết cho chủ đề như mình, chân và tay trái của chàng trai đã bị lược bỏ đi hoàn toàn!

Để đạt mục đích gợi nhiều hơn tả của tính biểu trưng, nghệ thuật hình khối Việt Nam, giống như nghệ thuật thanh sắc, cũng sử dụng thủ pháp mô hình hóa. Trong bức tranh *Đánh vật* vừa nhắc, ba đôi vật với những nét vẽ sơ sài - thủ pháp quen thuộc của bút pháp biểu trưng - được khoanh gọn trong ba hình hình học rất cơ bản: hình tam giác (đôi trên), hình thang (đôi dưới phía trái), và hình bán nguyệt (đôi dưới phía phải). Trước mắt ta là một sự hòa hợp tuyệt vời của cái *động* (vật nhau) trong thế *tĩnh* của ba hình hình học với những cạnh đáy vững vàng. Với thủ pháp mô hình hóa của bút pháp ước lệ, nghệ thuật hội họa Việt Nam truyền thống đã nói lên được rất nhiều: sự ngang sức ngang tài của các chàng trai; sự vận động liên tục của cơ bắp như dừng lại, hai người chờ vật được khuôn lại trong hai hình chữ nhật đứng tạo nên cảm giác co ro bất tận trong cái rét của lễ hội đầu xuân.

17.2.2. Thủ pháp mô hình hóa đã tạo nên một nền nghệ thuật trang trí với nhiều mô hình mang tính triết lí sâu sắc.

Bộ TỬ LINH với *long* (rồng) biểu trưng cho uy lực, cho nam tính; *li* (= long mã, hình 6.4) hoặc *lân* (kỳ lân, một con vật tưởng tượng đầu sư tử, mình nai, đuôi trâu, ăn cỏ, rất hiền lành, không hề làm hại một sinh vật nào - hình 17.12) biểu trưng cho ước vọng thái bình²; *quy* (rùa) biểu tượng cho sự sống lâu và *phượng* (phụng, hình 17.13) biểu tượng cho nữ tính. Rồng - Phượng biểu tượng cho hạnh

² Kỳ lân là con vật tưởng tượng của phương Nam: đuôi trâu, ăn cỏ, hiền lành, biểu trưng cho ước vọng thái bình - đó đều là dấu hiệu của phương Nam cả.

phúc lứa đôi (khác với quan niệm của Trung Hoa xem “loan-phượng” mới là biểu tượng của hạnh phúc lứa đôi: loan là con đực, phượng là con cái).



Hình 17.12: *Lân* (chạm đá, bia Văn Miếu HN)



Hình 17.13: *Phượng* (chạm gỗ, đình Đình Bảng, Hà Bắc. 1736)

* Đồ án trang trí RỒNG phổ biến đến mức nó phản ánh những đặc trưng của từng thời đại.

Rồng thời Hùng vương (xem hình 13.7) hãy còn gắn với nguyên mẫu của nó là con cá sấu.

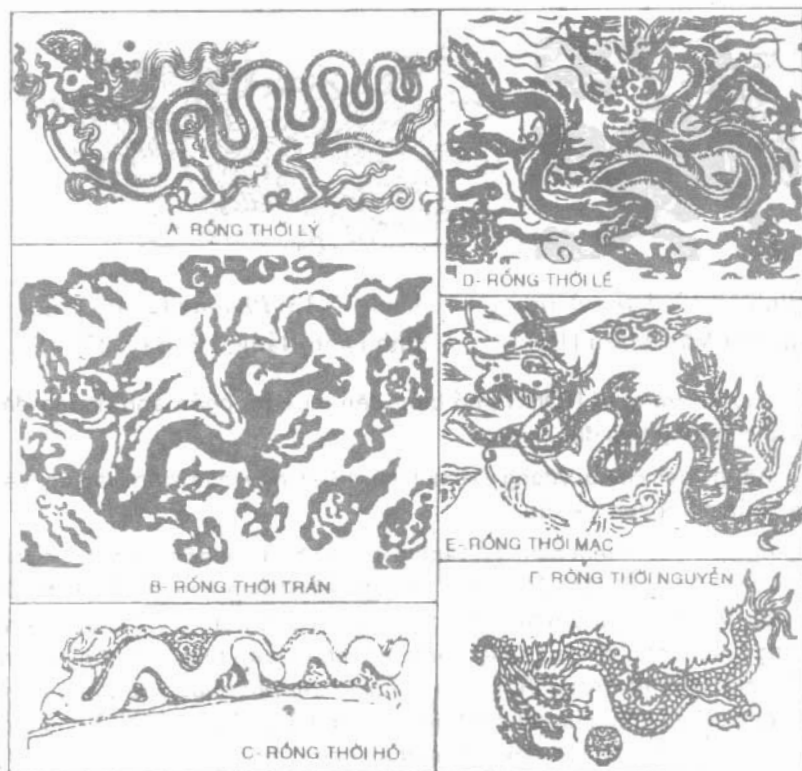
Rồng thời Lí (xem hình 17.14a) là sự kết hợp hài hòa của cá sấu và rắn, có thân dài uốn lượn nhịp nhàng biểu trưng cho sự ổn định của xã hội, với những chòm tóc, chòm lông dài và dày cùng viên ngọc trong miệng biểu tượng cho sự sang trọng quý phái; toàn thân toát lên một vẻ mềm mại hiền từ. Rồng thời Trần (hình 17.14b) uốn lượn có phần thoải mái hơn biểu tượng cho sự phát triển năng động của thời đại. Rồng thời Hồ (hình 17.14c) với thân hình mập mạp cho thấy sự sung sức, táo bạo.

Nhìn rồng thời Lê (hình 17.14d) với móng quặp và hình dáng (sừng, râu, mặt mũi,...) dữ tợn, ta thấy xã hội Việt Nam bước sang một giai đoạn khác hẳn - giai đoạn thâm nhập mạnh mẽ của văn hóa Trung Hoa, khi Nho giáo đã trở thành quốc giáo.

Rồng thời Mạc (hình 17.14e) với cách uốn khúc tùy tiện, với hình dáng chấp vá cho ta thấy một thời kì hỗn độn, phân liệt, tranh chấp liên miên.

Cuối cùng, với hình dáng dữ tợn, rồng thời Nguyễn (hình 17.14f) biểu tượng cho thời kì Nho giáo trở lại địa vị quốc giáo. Giữa thời Lê với

thời Nguyễn, rồng Lê có cái hung hãn của một sức mạnh thực lực từ bên trong, còn rồng Nguyễn thì thiên về dọa nạt bên ngoài - cái hung hãn của thời kì Nho giáo đi vào giai đoạn suy thoái.



Hình 17.14: Rồng Việt Nam qua các thời đại

Tứ linh kết hợp thêm với 4 con vật nữa để thành **BÁT VẬT**. Bốn con vật đó là ngư - phúc - hạc - hổ. *Ngư* (cá) gắn với truyền thuyết "cá hóa rồng"³ biểu tượng cho sự thành đạt (hình 17.15).

³ Tích cá vượt Long Môn (còn gọi là Vũ Môn) hóa rồng thường được kể là cá chép và thác Long Môn ở Trung Hoa. Tuy nhiên, theo sách *Uyển giám loại*

Chữ *phúc* 福 nghĩa là "phúc đức" viết gần giống với chữ *bức* 蝠 nghĩa là "con dơi", vì vậy người xưa lấy con dơi để biểu tượng cho phúc đức. Con *hạc* 鶴 là loài chim quý hiếm dùng tượng trưng cho phong cách thần



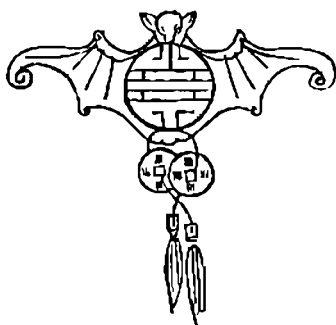
Hình 17.15: Cá hóa rồng (chạm đá, chùa Linh Quang, Hải Phòng)

tiên; dấu có *hạc* là nơi đó có tiên (xem bức chạm tiên cuối *hạc* hình 17.9). Con *hổ* tượng trưng cho sức mạnh (để thờ trừ tà ma, có tranh với đủ bộ *Ngũ hổ* - hình 6.9 - và tranh vẽ từng con *hổ* trong bộ đó).

Để tạo mô hình, biểu tượng, nhằm mục đích cuối cùng là thể hiện nội dung, người Việt hoàn toàn không câu nệ hình thức. Con rùa chậm chạp, và tẻ hơn nữa - con dơi - một loài thú ăn đêm xấu xí, là những thứ mà phương Tây không khi nào lại dùng vào việc trang trí cả; người phương Tây chỉ trang trí bằng những thứ có hình dáng xinh, màu sắc đẹp mà không nhất thiết phải có ý nghĩa. Để

hàm của Trung Hoa mà Lê Quý Đôn có dẫn thi "Sông Long Môn, xưa ở châu Gia Lãng, nước thác chảy xuống âm âm, thuyền đi qua phải kéo lên bờ, qua đó lại thả xuống đi; bên cạnh có cái hang, nhiều cá anh vũ, mỗi con mà đó, tương truyền cá ấy hóa rồng, cho nên gọi đây là Long Môn". Sách *Dương sơn từ khảo* thì cho biết: "Sông Long Môn ở huyện Mông, châu Gia Lãng, nước An Nam, phát nguyên từ tỉnh Vân Nam, đến đây, dòng sông bị chặn ngang, chia làm ba ngã, nước chảy âm âm như thác, ở xa 100 dặm cùng nghe tiếng; bên cạnh có một cái hang, có nhiều cá anh vũ sắc xanh biếc, trông công như mở chim anh vũ" [dẫn theo Lê Quý Đôn 1773: 534]. Hóa ra, tích cá hóa rồng là xuất phát từ Việt Nam và loài cá có may mắn này là cá anh vũ - một loại cá đặc sản nổi tiếng của vùng Việt Trì, nơi ngã ba sông. Trong dân gian lưu truyền câu ca dao nói về quy luật đi về của cá anh vũ tại khúc sông Thao vùng Việt Trì: *Mồng bốn, cá đi ăn thối, Mồng làm cá về cá vượt Vũ Môn*.

tạo mô hình và biểu tượng, người Việt rất hay dùng thủ pháp *LIÊN TƯỢNG* bằng ngôn từ.



Hình 17.16:
"Phúc Thọ song toàn"

từ đồng âm⁴. Lại còn dạng liên tưởng thứ ba là liên tưởng *gắn âm*: Hình trang trí con dơi miệng ngậm chữ "thọ", dưới treo hai đồng tiền (hình 17.16) sẽ được đọc thành lời cầu chúc "Phúc Thọ song toàn" (song tiền ⇒ song toàn). Hiện tượng này giống hệt việc người dân Nam Bộ bày mâm ngũ quả ngày Tết với 5 thứ trái cây: măng *cầu* (na), *sung*, *dừa*, *đu đủ*, *xoài*, để hiểu thành (do đọc chệch thành) *Cầu sung* (tức) *vừa đủ xài*. Cái được quan tâm ở đây là ý nghĩa, còn bản thân vật thờ đẹp hay xấu, sang hay hèn - xấu và hèn đến như quả sung - cũng không quan trọng.

Bên cạnh *Tứ linh*, *Bát vật*, *Tam đa*, còn có rất nhiều mô hình trang trí thông dụng khác như bộ tranh TỬ HỮU về bốn loài cây: *mai* (tính hồn nhiên), *lan* (sự thanh khiết), *cúc* (sự thanh nhàn, ẩn dật), *trúc* (tính cách cứng rắn, quân tử); bộ tranh TỬ THỜI về bốn

⁴ Hình vẽ 5 con dơi dọc là ngũ phúc. Ngũ phúc bao gồm: sống lâu, giàu có, yên ổn, yêu đức, sống hết mệnh trời (tho, phú, Khang bình, hiếu đức, chung mệnh).

loài động thực vật: *mai diều* (hoa mai và con chim - mùa xuân), *liên áp* (hoa sen và con vịt - mùa hạ), *cúc diệp* (hoa cúc và con bướm - mùa thu), *trúc hạc* hoặc *tùng lộc* (cây trúc và con hạc hoặc cây tùng và con hươu - mùa đông)...

Do luôn lấy nội dung, ý nghĩa làm trọng cho nên bản thân CHỮ cũng trở thành một loại đồ án-trang trí mang tính chất biểu tượng rất cao (vì tự thân chúng đã mang nghĩa rồi). Hơn nữa, chữ khối vuông vốn là hình vẽ cách điệu, nên nó đã chính là biểu tượng của vật thật: Một chữ "Thần" trên bàn thờ hay một chữ "Phật" trên bia đá (hình 17.17) đều trở nên rất linh thiêng. Trang trí đầu tường, lan can... ở phương Tây thường chỉ là những hình hình học đẹp mắt nhưng vô nghĩa thì ở Việt Nam thường dùng các chữ như chữ "công" 工, chữ "vạn" 万, chữ "á" 亞, v.v. Không chỉ chữ Hán mà ngay cả đối với chữ La-tinh sau này, nhiều người cũng sáng tạo, biến hóa theo những cách thức đa dạng để tạo nên những đồ án trang trí mang dáng dấp truyền thống đầy ý nghĩa.

Một trong những mô hình rất phổ biến là mô hình Ý NGHĨA PHỔN THỰC (xem §13.1). Dấu hiệu điển hình nhất của nó là *số nhiều*: Tượng cóc đàn thời Đông Sơn (hình 17.18), tranh gà đàn, lợn đàn (hình 17.19), cá đàn (hình 17.4), trẻ con chơi hàng đàn lũ dưới giàn bầu bí hoặc dưới tán cây sai quả (hình 17.20), v.v. Biểu tượng âm dương cũng là một dấu hiệu điển hình không kém nói lên ý nghĩa phồn thực: hình âm dương thay các xoáy lông trên lưng lợn (hình 17.19), hình âm dương trên trống, v.v.



Hình 17.17:
Chữ "Phật" (bia đá
chùa Thị Đức, Hải
Hưng, 1331)



Hình 17.18: Cóc đàn (tượng Đông Sơn)



H. 17.19: Lợn đàn (tranh Đông Hồ)



Hình 17.20 (trái):

Thất đồng (tranh Hàng Trống)

Hình 17.21 (phải):

Em bé bế cóc (tranh Đông Hồ)



H. 17.22: Rước trống (tranh Đông Hồ)

Các biểu thể của âm dương như rồng-phượng, phượng - mặt trời,...; những thứ có liên quan đến mùa màng và tiếng sấm như bông lúa, con cóc, cái trống,... cũng đều trực tiếp thể hiện ý nghĩa phần thực: Tranh

em bé bế cóc (hình 17.21), mặc dù trên thực tế không ai bế một con vật xấu xí như vậy cả! Cảnh rước trống (tiếng trống mô phỏng tiếng sấm cầu mưa cầu mùa) với hình âm dương vẽ trên mặt trống (hình 17.22). Cảnh đôi chim phượng châu mặt trời (phượng: âm, mặt trời: dương) mà trong đó, dưới bông lúa trĩu hạt là hai con chuột đang đánh trống đồng (lúa và chuột: mùa màng; trống đồng: biểu tượng phồn thực, xem §13.1.4) trang trí trên một tấm bia đá⁵ (hình 17.23). Tất cả đều thể hiện một ước vọng thiêng liêng của người dân nông nghiệp: Ước vọng phồn thực, Con cháu đông đúc và mùa màng tốt tươi.



Hình 17.23: Trán bia đá chùa Dô Hồ (Hà Bắc, 1680).

⁵ Do không hiểu được ý nghĩa đích thực của bức chạm này nên các tác giả tập *Nghệ thuật chạm khắc cổ Việt Nam...* [Viện nghệ thuật 1975: 61] giới thiệu về nó như sau: “ngay ở phần trán bia vốn là nơi trang trí nghiêm chỉnh đôi phượng châu vào một vòng tròn, thì chính ở vị trí cái vòng tròn tôn kính, lại có hai con thú như thể con chuột (?) đang già vào một cái cối ngay dưới bông lúa chiu hạt. Con thú được nhân hóa, động tác như của người lao động thực thú, lại mặc áo kiểu đuôi tôm, khiến ta liên tưởng ngay đến những tờ tranh chuột dân gian của làng Hồ” (chúng tôi nhấn mạnh - TNT).

17.2.3. Đến đây, một câu hỏi tất yếu đặt ra là: Tính biểu trưng có mặt như một nguyên lý cơ bản trong truyền thống của mọi loại hình nghệ thuật Việt Nam - từ nghệ thuật ngôn từ đến nghệ thuật thanh sắc, hình khối; cũng như vậy, nguyên lý tả thực quán xuyên mọi loại hình nghệ thuật truyền thống phương Tây - từ nghệ thuật thanh sắc, hình khối đến nghệ thuật ngôn từ. Đó là một sự kiện ngẫu nhiên hay là một quy luật?

Hiển nhiên, mọi nghệ thuật đều bắt nguồn từ thực tế cuộc đời. Về nguyên tắc, thực tế phản ánh vào nghệ thuật thường phải bắt đầu từ dạng sao chép, rồi dần dần từ đó mới tạo ra những mô hình, những biểu tượng.

Quan sát cho thấy rằng, ở Việt Nam, vào thời Đông Sơn đã từng tồn tại cả hai khuynh hướng: tả thực và biểu trưng. Ở giai đoạn Đông Sơn sớm thì thiên về tả thực, dần dần chuyển sang cách điệu hóa và biểu trưng [Hà Văn Tấn 1994: 387]. Càng về sau, khuynh hướng biểu trưng càng có chiều hướng lấn át tả thực (các kiểu chim, thuyền, v.v. khắc trên trống đồng theo lối biểu trưng nhiều hơn, phong phú hơn số vẽ theo lối tả thực, xem các kiểu chim ở hình 6.9 và các kiểu thuyền ở hình 20.2). Nói về tượng nhà mồ Tây Nguyên với những thủ pháp “cắt hình đột ngột, lấp hình không theo trật tự mắt nhìn thông thường, mô tả rất kĩ, rất thực nhưng đưa vào một không gian rất không thực”, nhà phê bình nghệ thuật Phan Cẩm Thượng và họa sĩ Nguyễn Tấn Cứ đã nhận xét: “Phương pháp siêu hình Tây Nguyên không khác lắm với nghệ thuật siêu thực hiện đại, nếu không muốn nói chính nghệ thuật thổ dân mới là cội nguồn siêu thực và trừu tượng” [1995: 31]. Điều đó cho thấy tả thực hay biểu trưng rõ ràng không phản ánh trình độ

⁶ Trong nghệ thuật ngôn từ phương Tây, nguyên lý tả thực biểu hiện ở thể trôi của văn xuôi.

phát triển của văn minh; có lẽ đúng hơn là nó phản ánh đặc trưng loại hình của văn hóa. Ta có thể giải thích hiện tượng này như sau:

*Mọi nghệ thuật đều phản ánh khát vọng của con người vươn tới một cái gì khác với cái mà người ta đang sống. Loại hình văn hóa gốc du mục do trong cuộc sống thường ngày coi thường và chế ngự thiên nhiên nên trong nghệ thuật học lộ **khát vọng trở về với tự nhiên**⁷. Loại hình văn hóa gốc nông nghiệp do thường ngày sống hòa hợp với thiên nhiên nên trong nghệ thuật học lộ **khát khao thoát khỏi tự nhiên trong chốc lát để vươn tới cái biểu trưng ước lệ** (điều này sẽ dễ thấy nếu ta so sánh sở thích chơi cây lá, cá chim và đồ mây tre của người dân dó 'hi với thú chơi bàn ghế chạm khắc tinh vi và trưng bày các sản phẩm công nghiệp của người dân nông thôn).*

* Giữa thế đối lập "biểu trưng - tả thực" của hai loại hình văn hóa, thể loại điển hình của hội họa Trung Hoa là tranh thủy mặc lại một lần nữa giữ *vị trí trung gian* tranh thủy mặc tĩa tốt tĩmĩ công phu như hội họa của loại hình văn hóa gốc du mục nhưng lại có nội dung mang tính biểu trưng ước lệ như hội họa của loại hình văn hóa gốc nông nghiệp.

Đối lập "du mục - nông nghiệp" không chỉ đúng trong sự so sánh Tây-Đông mà còn đúng cả trong sự so sánh Bắc-Nam trong nội bộ Trung Quốc (§2 2 6) Hội họa Bắc Trung Quốc thiên về tả thực (gốc du mục), còn hội họa Nam Trung Quốc thì thiên về biểu trưng (nông nghiệp). W. Durant [1990 191] từng nhận xét rằng các họa sĩ Bắc Trung Hoa ráng vẽ *đúng và rõ*, Lí Tư Huân - họa sĩ đời Đường vẽ nên những bức tranh phong cảnh đẹp nhất Trung Hoa, coi *như thực* đến mức vua Đường Minh Hoàng bảo ban đêm nghe thấy tiếng sóng vỗ bập bênh từ một bức tranh Lí vẽ trên một tấm bình phong, và một con cá trong tranh

⁷ Khát vọng này mạnh tới mức không chỉ dẫn đến chủ nghĩa tự nhiên (naturalisme) trong nghệ thuật, mà còn dẫn đến cả cái gọi là "chủ nghĩa trần truồng" (nudisme) trong cách sống với khu nghỉ mát và bãi tắm tự nhiên Herculid ở Pháp. "1ội những người theo chủ nghĩa tự nhiên Pháp" thành lập năm 1926 đến nay có trên 2 triệu hội viên.

bồng quây thoát ra khỏi bức tranh, ít lâu sau thấy nó trong một cái hồ, còn hội họa Nam Trung Hoa do Vương Duy thành lập, theo chủ trương *ấn tượng*, chủ trương rằng một phong cảnh chỉ là biểu hiện của một *tâm trạng* mà thôi, mỗi bức họa của ông như một bài thơ, để khen ông, người ta đặt ra câu "thi trung hữu họa, họa trung hữu thi"

Tranh *thủy mặc* Trung Hoa cũng chính là một hình thái trung gian điển hình giữa phong cách tả thực của văn hóa gốc du mục (chủ trong chi tiết, đường nét) với phong cách biểu trưng của văn hóa gốc nông nghiệp (những khoảng trống có dụng ý, những kích thước ước lệ).

17.3. Tinh biểu cảm và tinh tổng hợp của Nghệ Thuật Hình Khối Việt Nam

17.3.1. Giống như nghệ thuật ngôn từ và nghệ thuật thanh sắc, nghệ thuật hình khối của văn hóa Việt Nam gốc nông nghiệp trong tình mang TÍNH BIỂU CẢM rõ rệt.

Người Việt Nam tuy phải chịu cảnh chiến tranh liên miên, nhưng với bản tính trọng tình cảm, hiếu hòa, nên hầu như trong suốt cả lịch sử nghệ thuật, *không hề sáng tạo ra những tác phẩm hội họa, điêu khắc về đề tài chiến tranh* với cảnh máu chảy rừng rợn là mảng đề tài khá thịnh hành ở các nước có nền văn hóa trọng dương. Ở Việt Nam, cùng lắm chỉ có thể gặp những tranh tượng với đề tài đấu vật, đấu kiếm, đánh hổ báo, v.v. Ta thấy ở đây một sợi chỉ đỏ xuyên suốt nghệ thuật hình khối với nghệ thuật ngôn từ Việt Nam, nơi mà suốt cả truyền thống, không hề có những tác phẩm anh hùng ca ca ngợi chiến tranh (xem §15.2.2).

Trong khi đó, tranh tượng thể hiện những *tình cảm dằm thắm* của con người thì lại rất nhiều. Cảnh trai gái đùa vui cùng một đề tài tình cờ có tới hai bức chạm với hai cách thể hiện khác nhau ở hai địa phương khác hẳn nhau (xem các hình 17.5 và 17.11). Cảnh tắm ao cũng khá phổ biến (một trong số đó xem hình 17.24). Cảnh hứng dừa (hình 17.25) có cô gái nhí nhảnh và hờ hênh một cách đáng yêu trong động tác nâng vạt váy để đón cặp dừa do chàng trai

trên cây thả xuống với hai câu thơ nôm khắc bên góc trái tờ tranh
bộc lộ tình yêu, mạnh dạn và mãnh liệt của cô gái: *Khen ai khéo*



Hình 17.24: *Tâm ao* (chạm gỗ,
đền Đệ Tam, Hà Nam)



Hình 17.25 (trái): *Hưng dừa* (tranh
dân gian Đông Hồ)

Hình 17.26: *Khỉ ôm nhau*
(bìa đá đến vua Đinh, NB)



dựng nên dĩa, Dây treo dây hứng cho vừa một đôi... Không chỉ tình cảm của con người mà tình cảm của *loài vật* cũng được thể hiện mạnh mẽ không kém: Ở hình 17.26 là cảnh những đôi khỉ ôm nhau. Điều đáng lưu ý là hầu hết những tác phẩm vừa nêu đều là những bức chạm khắc trên gỗ, đá trưng trong các đình làng, đền thờ, trên các tấm bia... - đó là những chốn linh thiêng mà nhân dân ta rất coi trọng (bức chạm khỉ ôm nhau được khắc trên bia đá ở đền vua Đinh Tiên Hoàng, Ninh Bình).



H. 17.27 *Hộ pháp*

Khuynh hướng biểu cảm, tính trọng tình của người Việt Nam đã tạo nên con Rồng hiền lành từ nguyên mẫu là con cá sấu hung ác (xem §13.2.2). Với bàn tay khối óc của các nghệ nhân Việt Nam, ông Hộ Pháp to lớn ngày đêm canh giữ nơi cửa Phật cũng rất hài hòa: cạnh ông Ác có ông Thiện hiền lành (hình 17.27); ngay cả quỷ sứ đầu trâu mặt ngựa ở thập điện Diêm vương dưới nét chạm của các nghệ nhân cũng không hề ác độc (hình 17.28).

17.3.2. Một đặc trưng quan trọng thứ ba của nghệ thuật hình khối Việt Nam là TÍNH TỔNG HỢP.

Về quan hệ giữa hình thức và nội dung, ta có ***sự tổng hợp của biểu trưng và biểu cảm***. Có những tác phẩm mang *hình thức biểu trưng* còn *nội dung* thì chú trọng diễn đạt nội tâm, *tình cảm*: các bức chạm trai gái đùa vui (hình 17.5, 17.11), tấm ao (hình 17.25) là những ví dụ. Ngược lại, có những tác phẩm mang *hình thức biểu cảm* còn *nội dung* thì *biểu trưng*: những con rồng biểu trưng cho uy lực và quyền năng (hình 17.14a-c) lại có hình dáng rất mềm mại dịu dàng.



Hình 17.28: *Thập diện Diêm vương* (tranh khắc gỗ, tk. 15-16)

Về phong cách thể hiện, có *sự tổng hợp của biểu trưng và tả thực*. Tranh đám cưới chuột (hình 17.8) phá vỡ trình tự tuyến tính trước sau của đoàn rước mà cắt đôi để xếp theo thứ tự trên dưới, phá vỡ tỉ lệ kích thước thông thường của các con vật theo lối biểu trưng; nhưng lại vẽ 12 con chuột mỗi con một vẻ, tất cả đều rất chính xác, tỉ mỉ theo lối tả thực. Pho tượng hổ đá ở lăng Trần Thủ Độ (hình 17.29) tả thực toàn thân với những bắp thịt rắn chắc, riêng phần đuôi lại được thể hiện như một khối thép vuông thành sắc cạnh theo lối biểu trưng; cái hình thức tổng hợp của tả thực và biểu trưng như vậy chứa đựng một nội dung tổng hợp của cái tĩnh và cái động: Người Việt Nam vốn tĩnh tại, hiếu hòa, nhưng chứa đựng một sức mạnh nội tâm sôi động, giống như cái đuôi con hổ chứa đựng sức mạnh ngầm ẩn giúp con vật tăng sức mạnh của mình lên bội phần khi nó quật đuôi xuống đất mà phóng đi.



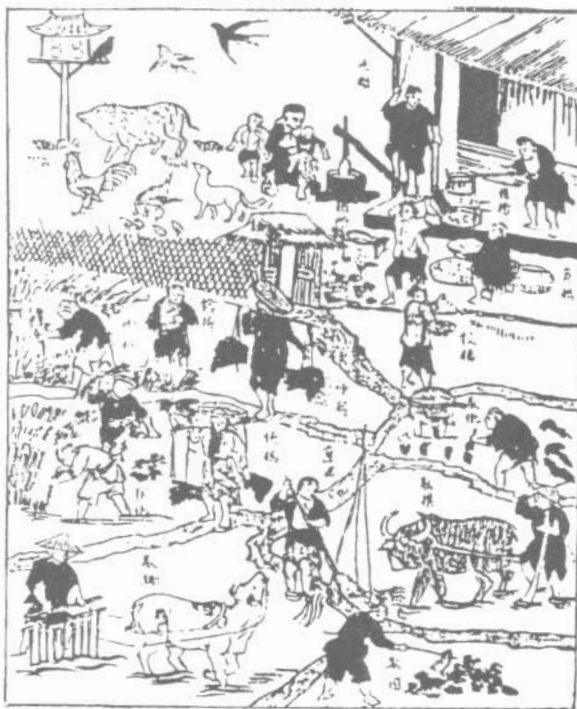
Hình 17.29: Tượng hổ đá ở lăng Trần Thủ Độ (Thái Bình, 1264)

Tính tổng hợp còn thể hiện trên nhiều phương diện rất đa dạng! Ở hai bức chạm gỗ trên hình 17.30, ta thấy sự tổng hợp trong một thể cân đối động - hai bên hai con rồng nhưng một bên là tiên (có cánh) cưỡi, còn bên kia là người; ở bức chạm trên, hai con rồng châu vào mặt trời có chữ "văn" (文) bên trong, còn trong bức chạm dưới, hai con rồng châu vào cảnh hai người vật nhau (= võ). Trước mắt ta là sự tổng hợp *văn và võ, tiên và người*.



Hình 17.30: Tiên-Người cưỡi rồng (chạm gỗ, đình Phù Lưu, Hà Bắc)

Ở tranh *Bức vẽ nghệ nông* (hình 17.31) là sự tổng hợp của *không gian và thời gian*: đó là cả cuộc sống của người dân quê từ ngoài đồng đến trong nhà với các công đoạn của nghề trồng lúa. Trong bức chạm đá ở hình 17.32 là cảnh một con rồng phun lửa bay lên từ mặt biển, trên biển nổi lên ba ngọn núi: đó là sự tổng hợp của *sơn và thủy, lửa và nước, đất và trời, âm và dương, v.v.*



Hình 17.30 (trên): *Cảnh nông chi đồ*
(tranh Hàng Trống)

Hình 17.31 (phải):
Rồng lên (bia đá Lam Sơn)



Chương Năm

VĂN HÓA ỨNG XỬ

VỚI MÔI TRƯỜNG TỰ NHIÊN



Tiểu dẫn

Con người sống trong mối quan hệ chặt chẽ với tự nhiên - cách thức ứng xử với môi trường tự nhiên là thành tố quan trọng thứ ba của mỗi hệ thống văn hóa.

Trong việc ứng xử với môi trường tự nhiên có thể xảy ra hai khả năng: những gì của tự nhiên có lợi cho mình thì con người hết sức tranh thủ tận dụng, nhưng những gì có hại thì lại phải ra sức đối phó. Việc ăn uống là thuộc lĩnh vực văn hóa tận dụng môi trường tự nhiên. Việc mặc, ở và đi lại thuộc lĩnh vực đối phó: mặc, ở trước hết là để đối phó với thời tiết, khí hậu; đi lại là cách đối phó với khoảng cách.

Ranh giới giữa tận dụng và đối phó không phải lúc nào cũng rạch ròi. Để đối phó với thời tiết, khí hậu, con người đã tận dụng các chất liệu do tự nhiên cung cấp để làm vải mặc, để dựng nhà; tận dụng vị trí tự nhiên để đặt ngôi nhà sao cho có lợi nhất. Để đối phó với khoảng cách, con người đã tận dụng tối đa địa hình địa vật để chọn cho mình phương tiện giao thông thuận tiện nhất - ở Việt Nam là giao thông đường thủy ❖

§18. TẬN DỤNG MÔI TRƯỜNG TỰ NHIÊN ĐỂ ĂN UỐNG VÀ GIỮ GÌN SỨC KHỎE

18.1. Quan niệm về ăn và dẫu ăn nông nghiệp trong cơ cấu bữa ăn người Việt

18.1.1. Hiển nhiên, để duy trì sự sống, ăn uống luôn là việc có tầm quan trọng số một. Tuy nhiên, quan niệm của con người về chuyện này lại có khác nhau. Người phương Tây coi ăn là chuyện tầm thường không đáng nói, triết lý phương Tây nhắc nhở: "Người ta ăn để sống chứ không phải sống để mà ăn". Người Việt Nam nông nghiệp với tính thiết thực thì, trái lại, công khai nói to lên rằng ăn quan trọng lắm: *Có thực mới vực được đạo*. Có năng lượng vật chất thì mới nói đến chuyện tinh thần được. Việc ăn đối với người Việt Nam quan trọng tới mức một đấng toàn năng như Trời cũng không dám và không được quyền xâm phạm: *Trời dành còn tránh bữa ăn*. Mọi hành động của người Việt Nam đều lấy ăn làm đầu: *ăn uống, ăn ở, ăn mặc, ăn nói, ăn chơi, ăn học, ăn tiêu, ăn ngủ, ăn nằm, ăn cắp, ăn trộm...* Ngay cả khi tính thời gian, người Việt Nam truyền thống cũng lấy việc ăn uống và cấy trồng làm đơn vị: làm việc gì nhanh thì nói là trong khoảng *giập bả trầu*, lâu hơn một chút là *chín nồi cơm*, còn kéo dài tới hàng năm thì nói là *hai mùa lúa...*

Nhiều nhà văn đã viết một cách say mê về cách ăn uống (được gọi trang trọng là "nghệ thuật ẩm thực") của người Việt Nam. Chẳng hạn, Nguyễn Tuân [1988: 243] từng nói đến dân tộc tính, quần chúng tính.

thực tế tinh, v.v. của phở "Tôi thấy rằng trong muôn vàn thực tế phong phú của nhân dân Việt Nam, có một cái thực tế mà ít ai nỡ tách rời nó, tức là cái thực tế phở. Cái thực tế phở ấy, lồng vào trong những cái thực tế vĩ đại của dân tộc. Trong một miếng ăn cũng thấy rộng được ra những điều cao cả yên vui trên đất nước bao la giàu có tươi đẹp" Còn đây là lời Vũ Bằng [1990: 15-16]: "Một lo cà cuống không to hơn một ngón tay, vài cái bánh cốm, bên một lang chè mạn sen, hay một lọ vừng hoặc một chai nước mắm, mấy thứ đó tính theo thời giá không quá năm chục bạc. Thế nhưng những cái quà ấy đem đến cho lòng ta bao nhiêu sự đắm say ! Ta cầm lấy mà thấy như ôm một chút hương hoa của đất nước vào lòng. Ai đã bảo ăn uống là một nghệ thuật? Hơn thế, ăn uống là cả một nền VĂN HÓA đấy!"

18.1.2. Ăn uống là văn hóa, nói chính xác hơn, đó là văn hóa tận dụng môi trường tự nhiên. Cho nên, không có gì là ngẫu nhiên khi thấy rằng cư dân các nền văn hóa gốc du mục (như phương Tây, hoặc Bắc Trung Hoa) thiên về ăn thịt, còn trong *cơ cấu bữa ăn* của người Việt Nam thì lại bộc lộ rất rõ dấu ấn của *truyền thống văn hóa nông nghiệp lúa nước*.

18.1.2.1. Đó là một cơ cấu ăn thiên về thực vật. Và trong thực vật thì LÚA GẠO là thành phần đứng đầu bảng. Tục ngữ ta có những câu như: *Người sống về gạo, cá bạo về nước; Cơm tẻ mẹ ruột; Dối thì thêm thịt thêm xôi, hễ no cơm tẻ thì thôi mọi đường.* Ở §4.1.1 đã nói rằng quê hương của cây lúa là vùng Đông Nam Á thấp ẩm, trong khu vực Đông Nam Á thì Việt Nam là nơi cây lúa rất phát triển. Từ phương Nam cây lúa đã thâm nhập dần lên vùng sông Hoàng Hà là nơi chỉ quen trồng đậu, mạch¹. Không phải ngẫu nhiên mà bữa ăn của người Việt Nam được gọi là *bữa cơm*. Không phải ngẫu nhiên mà cây lúa trở thành tiêu chuẩn cái đẹp của người Việt Nam: *Em xinh là xinh như cây lúa...* (câu hát). Cũng

¹ Sách *Phạm tử kế nhiên* viết: "Năm phương đều có thổ nghì, có chỗ cao, chỗ thấp; chỗ nào cao, mà nông, thì nhiều đậu; chỗ nào thấp, mà ẩm, thì nhiều ngũ cốc".

không phải ngẫu nhiên mà trong tiếng Việt có vô số các từ khác nhau để phân biệt các giai đoạn trưởng thành và các bộ phận chuyên biệt của cây lúa.

Còn nhỏ là cây mạ, lớn lên là cây lúa, ngọn lúa sắp đâm bông gọi là *đồng*, hạt lúa nếp non rang lên là *cốm*, hạt lúa già là *thóc*; bông lúa gặt về thì phần còn lại ngoài đồng là *rạ*, đập tách hạt thóc ra rồi thì phần còn lại của bông lúa là *rơm*; sau khi xay giã xong thì hạt thóc chia thành *gạo*, *cám*, *trấu*. gạo gầy gọi là *tấm*, gạo nẫu lên thành *cơm*, *xôi*, nẫu cho nhiều nước thành *cháo*, chế biến thành món quà là *bông*. Cây lúa theo đặc tính hạt thóc thì có lúa *nếp*, lúa *tẻ*; theo thời vụ thì có lúa *mùa*, lúa *chiêm*..

Trong số các loại lúa, khi xưa, người Việt dùng lúa *nếp* là chính; theo thời vụ thì *lúa mùa* là chính. Lê Quý Đôn trong sách *Văn Đai loại ngữ* thống kê được ở Việt Nam có trên trăm giống lúa, trong đó phong phú nhất là lúa nếp với 29 giống, lúa mùa (tẻ) có 23 giống, lúa chiêm (tẻ) có 9 giống. Sách *Quảng Đông tân ngữ chép* "Ở Lĩnh Nam có nhiều thóc tẻ, mà ở Giao Chỉ là nhiều nhất. Còn thóc nếp thì ở An Nam có nếp trắng, nếp vàng, đến hơn mười giống; họ dùng gạo tẻ nấu *cơm* ăn và gạo nếp để nấu rượu" [dẫn theo Lê Quý Đôn 1773: 486]. Vào thế kỉ XVII, A. de Rhodes [1994: 30] viết "về các nguồn lợi thì có thóc gạo là dồi dào và đất rất phì nhiêu. Có hai mùa gặt vào tháng Sáu và tháng Một, vì thế *glà rẻ tới ba lần so với Tàu*"

Cây lúa cần nhiều nước nên ban đầu, chỉ có một vụ lúa vào mùa mưa (hè thu) gọi là lúa mùa (4 *mùa* trong năm ⇒ *mùa* trồng lúa ⇒ lúa *mùa* ⇒ *mùa* mang). Về sau có thêm loại lúa có khả năng chịu hạn vào mùa khô (đông xuân) gọi là lúa chiêm. Lúa chiêm xuất xứ từ vùng Chiêm Thành nên có cấu thành ngữ *Chiêm Nam*, *mùa Bắc*; và tên gọi "lúa chiêm" chỉ phổ biến ở phía Bắc, còn miền Trung thì hầu như không dùng. Không chỉ cây lúa nước thời tiền sử được đưa từ vùng Đông Nam Á lên phía Bắc, mà sau này, nhiều giống lúa chiêm và lúa nếp cũng được truyền từ Việt Nam lên trồng ở các tỉnh Nam Trung Hoa (Phúc Kiến, Quảng Đông, Hà Nam,) Đến Đồi Tống, nhà cầm quyền Trung Hoa còn sai sứ đem châu báu sang An Nam đổi lấy giống lúa Chiêm mang về cấp cho dân [Lê Quý Đôn 1773: 486]. Nói về sự kiện này, năm

1984 hai nhà nông học Trung Quốc là Hu Baoxin và Chang Shujia đã viết (trong một báo cáo gửi cho Liên hợp quốc) rằng việc trồng lúa nước đã có từ lâu ở Hoa Nam (= vùng Nam-Ách Việt), nhưng chỉ đặc biệt phát triển nhanh vào thời Tống do nhập được giống lúa Thăng Han (=lúa Chiêm) của Việt Nam, giống lúa này nhanh chóng phổ biến trên đồng ruộng Trung Quốc và làm cho năng suất tăng gấp đôi [dẫn theo Đinh Gia Khánh 1995]

18.1.2.2. Trong bữa ăn của người Việt Nam, sau lúa gạo thì đến RAU QUẢ. Nằm trong khu vực cũ» một trong những trung tâm trồng trọt, Việt Nam có một danh mục rau quả mùa nào thức ấy, phong phú vô cùng. Đối với người Việt Nam thì đói ăn rau, dau ương thuốc là chuyện tất nhiên. Ăn cơm không rau như nhà giàu chèi không kèn trống; Ăn cơm không rau như đánh nhau không có người đỡ. Dễ hiểu là có rất nhiều thứ rau quả có nguồn gốc từ vùng Đông Nam Á cổ đại mà Trung Hoa và các khu vực xung quanh không có.

Lê Quý Đôn [1773-1498] viết "Sản vật tốt, phần nhiều sản xuất ở phương Nam. Có nhiều thứ hương dược (thuộc có mùi thơm), hoa quả, cây rau mà Trung Quốc không có. Từ đời Hán, người ta khai thác Giao Chỉ, sưu tầm những thứ của quý lạ, rồi sau các thứ kì nương, hoặc sinh ở ngoài biển hoặc sinh ở trong đất, đem bày la liệt ở thiên phủ (cung phủ nhà vua)". Sách *Hán thư* viết rằng vào năm 111 trước công nguyên, Hán Vũ Đế cho lập Phủ Lê cung, bắt đem 100 cây vải, 2 cây chuối tiêu từ đất Nam Việt lên trồng vào đó cho đãi chức tu quan ở Giao Chỉ để trông nom việc dâng tiến hoa quả [Hà Văn Tấn 1994: 297]. Thảm Tác Triết và Phạm Thành Đại đời Tống dùng thuyết Ngũ hành để giải thích nguyên nhân sự sinh trưởng nhiều cây nương nài, quy ở vùng này như sau "Phương Nam hỏa thịnh sinh thổ, thổ vị ngọt mà thơm, cây ở phương Nam được vượng khí của hỏa bồi dưỡng cho, anh hoa phát tiết ra ngoài, cho nên có hương thơm". Vì vùng này là một trong những cái nôi quan trọng của các loại cây trồng cho nên không có gì là bất ngờ khi nhiều tên gọi thực vật nhiệt đới trong tiếng Hán đã bắt nguồn từ các

ngôn ngữ Đông Nam Á². Đó là tên gọi lúa gạo (xem §4 1 1), tên gọi các loại cây trầu cau, trà, . (xem ở dưới, §18 1 3) hoặc tên hàng loạt loại cây khác như *ba-la-mít* (t. Hán)³ ⇔ b'lái mít (= "trái mít", t. Việt cổ), *cầm đam* (t. Hán) ⇔ k'lam (= "cây trám", t. Việt cổ), *khương* (t. Hán) ⇔ khing (= "cây gừng" t. Tây), v.v Theo sách *Lịch sử văn hóa Trung Quốc* [Đàm Gia Kiên 1993 : 768] thì ở Trung Hoa "ngoài lương thực người thời cổ chủ yếu ăn thịt. Nhà giàu sang thêm rau vào"

Tuy nhiên, nói đến rau trong bữa ăn Việt Nam không thể không nhắc đến hai món đặc thù là rau muống và dưa cà: *Anh di anh nhờ quê nhà, Nhớ canh rau muống, nhớ cà dầm tương...*

Huyện Tiên Sơn (Hà Bắc) có làng Hiền Đường (tên nôm là làng Ngang), là nơi có loại rau muống với thân lớn, sắc trắng, đốt thưa, ngon mềm, ăn ngọt và giòn, ngon nổi tiếng từ thời Hùng Vương (được trồng theo hai cách: cho ngọn muống chui vào ống tre hoặc vào vỏ ốc), thường dùng để tiến vua.

Vùng người Hán ở phía Bắc Trung Quốc không có rau muống, họ đặt tên cho loại rau này là "ứng thái" (nhiều nước) Sách *Thảo mộc trạng* viết "Ứng thái tính lạnh, vị ngọt. Người Nam lấy củ rau, ken làm bè thưa để lỗ nhỏ, thả trên mặt nước, rồi trồng ứng thái lên trên bè ấy, bè nổi lên dênh như bè. Khi cây rau đã lớn, ngon và lá từ lỗ bè mọc lên, theo nước lên xuống. Ấy là một thứ rau lạ của phương Nam" [Lê Quý Đôn 1773 : 491]

Sự tích *Thánh Gióng* gắn liền với quả cà: mẹ Thánh Gióng là người dân bà trồng cà; cha Thánh Gióng là ông thần di hái trộm cà; bản thân Thánh Gióng nhờ ăn "bảy nong cơm ba nong cà" mà lớn được thành người khổng lồ đi cứu nước. Cà và rau cải đem

² Ngược lại, tên các loài thực vật ôn đới như *thống, tùng, bách...* thì tiếng Việt lại mượn từ tiếng Hán.

³Sách *Minh nhất thống chí* chép: Nước An Nam có ba-la-mít, quả lớn như quả dồng-qua (cũng là một tên người Trung Hoa đặt ra để chỉ quả bí), da có gai, chín vỏ trắng 5-6, rất thơm, ngọt" [Lê Quý Đôn 1773: 503].

muối dưa tạo thành những thức ăn rất độc đáo. Chúng phù hợp với thời tiết và khẩu vị nên ngon miệng tới mức tục ngữ có những câu: *Cỏ dưa, chửa rau; Cỏ cà thì tha gấp mắm; Thịt cá là hoa, ương cà là gia bán*. Nói về kỹ thuật muối dưa của người Việt Nam, sách *Kinh Sở tuế thời kí* viết: "Tháng trọng đông, người ta hái các thứ rau đem phơi, rồi muối dưa" và chú "người Nam làm dưa muối, lấy gạo nếp giã thành bột, hòa với nước vừng mà muối, rồi nén cho chín, dưa đã dẻo, nước lại chua, để ăn" [dẫn theo Lê Quý Đôn 1773: 490].

Các loại gia vị đa dạng như hành, gừng, ớt, tỏi, riềng, rau mùi, rau răm, rau húng, xương sông, thìa là, hồ tiêu, tía tô, kinh giới, lá lốt, diếp cá, v.v. cũng là những thứ rau quan trọng không thể thiếu được trong các bữa ăn của người Việt Nam.

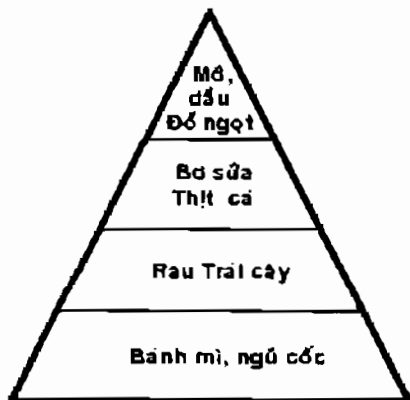
18.1.2.3. Đứng thứ ba trong cơ cấu ăn và đứng đầu trong hàng thức ăn động vật của người Việt Nam là các loại THỦY SẢN - đó chính là sản phẩm đặc thù của vùng sông nước. Sau "cơm rau" thì "cơm cá" là thông dụng nhất; *Có cá dõ vạ cho cơm, Con cá đánh ngã bát cơm* là thế.

Từ các loài thủy sản, người Việt Nam đã chế tạo ra một thứ đồ chấm đặc biệt rất phổ vì nhiều đạm là nước mắm và mắm các loại (mắm ruốt, mắm cua, mắm tép, mắm tôm, mắm cá,...). Thiếu nước mắm thì chưa thành bữa cơm Việt Nam. Thợ lặn có kinh nghiệm uống nước mắm trước khi xuống nước. Cơm mắm không phải lúc nào cũng đồng nghĩa với bình dân; các bà phi tần nhà Nguyễn từng đặt các địa phương làm hàng trăm lọ mắm để tiến vua. Sản xuất nước mắm nổi tiếng nhất là các vùng Phú Quốc, Phan Thiết, Sầm Sơn, Cát Hải, Bình Định, Phan Rí, Phan Rang,... Từ tiếng Việt, danh từ "nước mắm" đã đi vào ngôn ngữ loài người, có mặt trong nhiều cuốn từ điển bách khoa Đông Tây. Nói về món nước mắm, một nhà nghiên cứu người Pháp là A. Brébion nhận xét: "Đó là một thứ nước xốt (sauce) ngon hơn cả shoyo của Nhật mà chúng

tôi đã có dịp thưởng thức ở xứ mặt trời mọc và ở Paris, nó còn ngon hơn cả nước chấm Worcester... Người Âu nào chịu được các mùi này sẽ mau quen và không bao lâu sẽ thích nó hơn những thứ mù-tạt và nước xốt có tiếng nhất của người Anh" [Phan T. Yến Tuyết 1993: 328].

18.1.2.4. Cuối cùng, chiếm một vị trí rất khiêm tốn trong cơ cấu bữa ăn Việt Nam mới là THỊT. Trước hết là thịt những loài động vật gần gũi và phổ biến như gà, lợn (heo), trâu,... Có không ít những món ăn động vật đặc sản, từ bình dân như thịt chó (tục ngữ: *Sống được miếng dồi chó, chết được bó vàng tâm; Sống ở trên đời ăn miếng dồi chó, chết xuống âm phủ biết có hay không?*) cho đến sơn hào hải vị như gân hổ, yến xào (tổ làm bằng nhãi chim yến),...

Cơ cấu bữa ăn truyền thống của người Việt Nam như trên (cơm-rau-cá-thịt theo thứ tự giảm dần) chính là một cơ cấu ăn rất hợp lý. Đó là một cơ cấu ăn thiên về thực vật, mà thực vật là mẹ



Hình 18.1: *Kim tự tháp ăn đúng cách của Mĩ*

của mọi loại thức ăn (mọi động vật, kể cả động vật ăn thịt, suy cho cùng, đều sống bằng thực vật). Điều này hoàn toàn phù hợp với kết luận của Bộ Canh nông Mĩ trình bày trong Kim tự tháp ăn đúng cách (The Eating right pyramid, xem hình 18.1) mà, tiếc thay, không được phổ biến rộng rãi do sự vận động phản đối tích cực của các nhà sản xuất thịt và sữa [Thích Phụng Sơn 1995: 271].

18.1.3. ĐỒ UỐNG-HÚT truyền thống của người Việt Nam thì có trầu cau, thuốc Lào, rượu gạo, nước chè, nước vối,... Đó đều là

những sản phẩm thực vật của nghề trồng trọt có nguồn gốc Đông Nam Á cổ đại.

Cây trâu, cau đã có từ hàng nghìn năm trước công nguyên, từng là cây vật tổ của nhiều vùng, một trong hai thị tộc lớn của người Chăm có tên là thị tộc Cau⁴. *Ăn trâu cau* là một phong tục cực kì lâu đời ở Việt Nam, nó cũng là phong tục phổ biến khắp vùng Đông Nam Á cổ đại. Tên gọi cây cau, cây trâu trong tiếng Hán có nguồn gốc từ các ngôn ngữ Đông Nam Á: *tân lang* (cây cau) ⇔ pnanng, mnang (Êđê), nang (Mường); *phù lưu* (cây trâu) ⇔ b'lâu (Việt cổ), J.Przyluski, một chuyên gia về các ngôn ngữ Nam-Á, cho rằng từ *tambula* (cây trâu) trong tiếng Ấn không thể là từ tiếng Ấn-Âu, nó chỉ có thể là dạng phiên âm rất sát từ tên gọi cây trâu (*tam* = cây, *bula* = trâu) của các ngôn ngữ Nam-Á [Nguyễn Ngọc Chương 1989: 333].

Miếng trâu gồm một miếng *cau*, một lá *trâu* quết *vôi*, thường có phụ thêm một miếng vỏ cây chát (gọi là miếng *rẻ*): người ta nhai rồi nhổ nước và nhả bã. Phụ nữ Việt Nam trước đây, cho đến những năm 60, hầu như ai cũng ăn trâu; có người ăn luôn miếng, nhả bã miếng này lại ăn luôn miếng khác. Ăn trâu cau có tác dụng trừ sơn lam chướng khí, chống hôi miệng, chống sâu răng, gây chảy nước bọt, v.v.; lá trâu có tác dụng chữa bệnh nấc cho trẻ nhỏ, bệnh đau mắt cho cụ già, chữa các mụn làm mụn sưng tấy,...

A. de Rhodes nói về việc ăn trâu cau ở Thăng Long vào thế kỉ XVII như sau "Người dân ở đây có thói quen dùng một thứ trái cây để tăng cường sức khỏe và có mùi vị thơm ngon, gọi là *trâu cau*. Họ có tục đem theo một túi con hay một bị con đầy, đeo ở thắt lưng, họ để mở trong khi

⁴ Theo Bình Nguyên Lộc [1971: 769-772] thì một số hình người trên trống đồng mà xưa nay cho rằng đầu cài lông chim và tay cầm vu khí thì thực ra là đầu gà lá cau và tay cầm tau cau; tên nước "Văn Lang" thực ra là biến âm của từ *vân nang* nghĩa là "cau sơn".

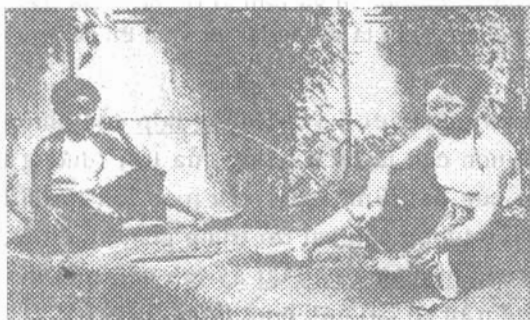
qua lại phổ phùng để gặp bạn bè. Khi gặp, họ bắt đầu chào hỏi nhau rồi mỗi người lấy ở trong túi của bạn một miếng trầu để ăn. Người ta nói có tới năm mươi ngàn người bán buôn và bán lẻ ở nhiều địa điểm trong thành phố. Vì thế có thể kết luận là số người tới mua thì đông vô lường" [De Rhodes 1994: 17]

Tục ăn trầu cau tiềm ẩn một triết lý về sự tổng hợp của nhiều chất khác nhau: cây *cau* vươn cao là biểu tượng của trời (dương), vôi chất đá là biểu tượng của đất (âm); dây *trầu* mọc lên từ đất, quấn quýt lấy thân cây, biểu tượng cho vai trò trung gian hòa hợp. Sự tổng hợp biên chứng của âm dương tam tài ấy tạo nên một kết hợp hết sức hài hòa. Miếng trầu có cái tươi ngọt từ hạt cau, cái cay của lá trầu, cái nồng nàn của vôi, cái bùi của rễ... tất cả tạo nên một chất kích thích, làm cho thơm mềm, đỏ môi, và khuôn mặt người ăn bưng bưng như say rượu. Ăn trầu có nhai mà không nuốt, nó mang một tính cách linh hoạt hiếm thấy - không thuộc loại ăn, không thuộc loại uống, cũng không thuộc loại hút!

Vì vậy mà coi trầu trở thành một biểu tượng văn hóa đặc biệt. Nó được dùng khi tiếp khách (*miếng trầu là đầu câu chuyện*), là biểu tượng của tình cảm (*Miếng trầu ăn nặng bằng chì, ăn rồi em biết lấy gì đến ơn*), biểu tượng của hôn nhân (nói *cho ăn trầu* có nghĩa là sẽ có đám cưới), biểu tượng của sự kính trọng (coi trầu lên quan), của việc cảm ơn (coi trầu mời khách trong đám ma), của việc xin lỗi (coi trầu ta với làng khi nhà có con hư), cách tằm trầu là thước đo tài khéo léo của người phụ nữ, ăn trầu phổ biến tới mức trở thành thước đo thời gian (thơ Nguyễn Bình: *Láng giếng đã đỏ đèn đầu, Chờ em chường giáp bà trầu em sang*).

Trong khi ăn trầu là thú vui chủ yếu của phụ nữ thì *hút thuốc Lào* là thú vui chủ yếu của nam giới. Thuốc Lào là một thứ cây gân giống như thuốc lá, người ta hái lá phơi khô thái nhỏ rồi cho vào điếu mà hút. Từ vua quan đến thứ dân trước đây, ai cũng hút thuốc Lào. Trên thực tế, ăn trầu ở Việt Nam từng có không chỉ đàn bà mà cả đàn ông, và hút thuốc Lào ở Việt Nam từng có không chỉ đàn

ông mà cả phụ nữ (xem hình 18.2). Hà Nội có riêng hẳn một phố Hàng Điếu chuyên bán điếu và phụ tùng điếu các loại.



Hình 18.2: Phụ nữ hút thuốc lào bằng điếu bát (tranh của Dieulefils)

Trong khi thú hút thuốc lá xuất phát từ phương Tây chỉ có lửa (duy dương) thì thú hút thuốc lào của ta là cả một sự tổng hợp biện chứng của âm dương thủy hỏa: Cái điếu (dụng cụ để hút thuốc lào) bên dưới chứa nước điếu, bên trên có nõ điếu đựng thuốc; lửa (hỏa) đốt thuốc ở trên được rít, kéo xuống gặp nước (thủy) ở dưới; khói thuốc (dương) đi qua nước (âm) mà tạo nên tiếng kêu và đến miệng người hút, thấm vào từng tế bào cơ thể con người. Thuốc lào và điếu hút thuốc lào vì vậy trở thành một sự đam mê và biểu tượng của đam mê tốt độ - trai gái yêu nhau được ví là *say nhau như điếu dỏ*; ca dao có câu:

Nhớ ai như nhớ thuốc lào,

Đã chôn điếu xuống lại đào điếu lên.

Rượu Việt Nam làm từ gạo nếp - thứ gạo đặc sản của vùng Đông Nam Á. Gạo nếp được đem đồ xôi, ủ cho lên men rồi cất ra. Rượu chế tạo như thế gọi là *rượu trắng*, hoặc *rượu đế*, để phân biệt với rượu có ướp thêm các thứ hoa như hoa sen, hoa cúc, hoa lái,... gọi là *rượu mùi* hoặc *màu* (như rượu cúc, rượu sen,...). Rượu còn là chất dẫn thuốc rất tốt; rượu ngâm thuốc gọi là *rượu thuốc*; trong họ rượu thuốc thì rượu ngâm rắn (rượu tam xà, ngũ xà), ngâm tắc kè (rượu tắc kè) là những thứ rượu thuốc rất bổ và quý. Tuy nhiên, để thưởng thức thì người sành chỉ uống rượu trắng. Cũng ông bà tổ

tiên thường phải có li rượu và bao giờ cũng là rượu trắng (rượu màu, rượu thuốc và các thứ rượu phương Tây không thể dùng để cúng được).

Cây chè và tục *uống chè* có nguồn gốc từ vùng Bách Việt (Nam Trung Hoa và Bắc Đông Dương). Chữ "trà" tiếng Hán có nguồn gốc từ các ngôn ngữ phương Nam (trà ⇔ chè). Sách *Trà kinh* của Trung Hoa viết: "Trà là một loại cây quý ở phương Nam, cây như cây qua lô, lá như lá chi tử (dành dành), hoa như hoa tường vi trắng, quả như quả tinh biên lữ, nhị như nhị đình phương, vị rất hàn". *Trà kinh* của Lục Vũ đời Đường nói: "Qua lô ở phương Nam... người ta pha lấy nước uống thì suốt đêm không ngủ được. Giao Châu và Quảng Châu rất quý trà ấy, mỗi khi có khách đến chơi, thì pha mời" [Lê Quý Đôn 1773: 483]. Ở các vùng núi Hà Tuyên, Hoàng Liên Sơn, người ta tìm thấy trên 4 vạn cây chè hoang cổ thụ, có cây to như cây da, hàng mấy người ôm không xuể. Thế kỉ IV-V, tục uống trà mới chỉ phổ biến ở phía Nam sông Dương Tử. Cuối đời Đường mới phổ biến ở mạn Bắc Trung Hoa; đến thế kỉ VIII-IX truyền sang Triều Tiên, Nhật Bản; thế kỉ XVI thường thuyền Hà Lan mới đưa về châu Âu. Ấn Độ, Xri-Lanca mới chỉ trồng chè phổ biến từ giữa thế kỉ XIX. Ban đầu, khi mới phát hiện ra chè, người ta dùng nó như một thứ dược thảo, rồi nghiền lá chè ra thành bột để uống, cuối cùng mới là những cách uống trà như ngày nay. Người Việt Nam uống chè tươi, chè khô, ướp chè với các loại hoa như hoa sen, hoa nhài, hoa ngâu, hoa cúc..., trong đó được ưa chuộng hơn cả là *chè sen*. Trong giới thượng lưu của Việt Nam trước đây, do ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa, cũng khá phổ biến thú uống *chè Tàu*. Chè sen cầu kì ở cách ướp, còn chè Tàu thì cầu kì ở cách uống. Những nơi trồng chè có tiếng ở Việt Nam hiện nay là Bắc Thái, Phú Thọ, Bảo Lộc (Lâm Đồng).

18.2. Tính tổng hợp và tính cộng đồng trong lối ăn của người Việt

18.2.1. TÍNH TỔNG HỢP trong lối ăn của người Việt trước hết thể hiện *trong cách chế biến* đồ ăn. Hầu hết các món ăn Việt Nam đều là sản phẩm của sự pha chế tổng hợp: rau này với rau khác, rau với các loại gia vị, rau quả với cá tôm,... Có không ít những câu ca dao nói lên cách thức phối hợp các nguyên liệu để có một bát canh ngon:

- Bông bông nấu với tép khô,
Dầu chết xuống mỡ cũng dậy mà ăn.
- Rau cải nấu với cá rô,
Giếng thơm một lát, cho cô giữ chông.
- Rủ nhau xuống bể mò cua,
Về nhà nấu quả mơ chua trên rừng...

Các món xào, nấu, ninh, tần, hấp, nộm của ta bao giờ cũng có thịt, cá, rau, quả, củ, đậu, lạc,... rất ít khi chỉ có thịt không. Nói về cách chế biến tổng hợp, tục ngữ Việt Nam có một hình ảnh so sánh thật di dôm: *Nấu canh sông ở ruộng mà nấu!*

Các món ăn có truyền thống lâu đời đều là những món ăn tổng hợp từ nhiều chất liệu: *Bánh chưng* với gạo nếp, đậu xanh, thịt, mỡ, hành, muối, và hương vị của lá dong; ngày xưa bánh chưng các cụ làm cẩn thận thì còn phải dùng thêm nước lá giềng, nước tro⁵ để ngâm hoặc tưới lên gạo. *Nem rán* (miền Nam gọi là "chả giò") có vỏ bọc là bánh da làm từ gạo với lõi gồm thức ăn động vật là thịt hoặc tôm, cua, và rau độn là giá đỗ, su hào, đu đủ hoặc củ đậu thái nhỏ, cũng có thể là miến dong,... Món *thịt heo kho tàu* trong ngày Tết của người Nam Bộ thì có thịt heo thái miếng to kho với trứng

⁵ Nước tro có tác dụng sát trùng và tẩy trắng.

vị và nước dừa xiêm, lại được ăn cùng với bánh trắng và dưa giá lẫn hẹ cắt khúc và ớt thái lát...

Tính tổng hợp có thể thấy cả ở cách làm những món ăn bình thường nhất: Một món quà sáng bình dân như *xôi ngô* (thường gọi là xôi lúa) không chỉ chứa gạo nếp, ngô, đỗ, mà còn được rắc muối lạc, rưới nước mỡ, trộn hành phi mỡ; ở miền Nam, nó được rắc thêm đường, củi dứa. Món *ốc nấu* không chỉ có ốc, mà còn được gia giảm thêm đậu phụ, thịt mỡ, chuối xanh, rau tía tô,... Món *rau sống* cũng vậy, không khi nào lại chỉ có một thứ rau, đó thực sự là một dàn hợp xướng của đủ loại rau: xà-lách, giá, rau muống chẻ nhỏ, rau húng, rau diếp cá,... Có những món ăn như "cơm thập cẩm", ngay cả tên gọi của nó cũng đã mang tính tổng hợp rồi.



Hình 18.3. *Gánh quà rong*
(tranh của Trương vẽ Gia Định đầu thế kỉ)

chanh, dấm⁶; cái ngọt của đường, cái mùi vị đặc biệt của tỏi,... Và một bát *phở* bình dân thôi cũng đã có sự tổng hợp của mọi chất liệu, mọi mùi vị, mọi sắc màu: Nó vừa có cái mềm của thịt bò tái hồng, cái dẻo của bánh phở trắng, cái cay dịu dịu của lát gừng

Ngày chỉ một chén *nước chấm* thông thường thôi, bà nội trợ khéo tay cũng phải pha chế rất kì công sao cho có đủ vị: không chỉ có cái mặn đậm đà của nước mắm mà còn phải có cái cay của gừng, ớt, hạt tiêu; cái chua của

⁶ Người Nam Bộ còn cho thêm xoài sống xanh thái chỉ.

vàng, hạt tiêu đen, cái cay xuyết xoa của ớt đỏ, cái thơm nhẹ của hành hoa xanh nhạt, cái thơm hăng hắc của rau thơm xanh đậm, và hoà hợp tất cả những thứ đó lại là nước dùng ngọt lừ cái ngọt của tủy xương...

Dù là bình dân như xôi ngô, ốc nấu, phở...; cầu kì như bánh chưng, nem rán (= chả giò)... hay đơn giản như rau sống, nước chấm - tất cả đều được tạo nên từ rất nhiều nguyên liệu. Từng ấy thứ tổng hợp lại với nhau, bổ sung lẫn nhau để cho ta những món ăn có **đủ mọi chất**: chất đạm, chất béo, chất bột, chất khoáng, chất nước; nó không những có giá trị dinh dưỡng cao mà còn tạo nên một hương vị vừa độc đáo ngon miệng, vừa nồng nàn khó quên của **đủ ngũ vị**: mặn-béo-chua-cay-ngọt, lại vừa có cái đẹp hài hòa của **đủ ngũ sắc**: đen-đỏ-xanh-trắng-vàng.

18.2.2. Tỉnh tổng hợp còn thể hiện ngay **trong cách ăn**. Mâm cơm của người Việt Nam dọn ra bao giờ cũng có đồng thời nhiều món (hình 18.4): cơm, canh, rau, dưa, cá thịt, xào, nấu, luộc, kho, ... Suốt bữa ăn là



Hình 18.4: Bữa cơm ở một gia đình Hà Nội
dầu thề kỉ

cả một quá trình tổng hợp các món ăn. Bất kì bát cơm nào, miếng cơm nào cũng đã là kết quả tổng hợp rồi: trong một miếng ăn đã có thể có đủ cả cơm canh-rau-thịt. Điều này khác hẳn cách ăn lần lượt dọn ra từng món của người phương Tây - ăn hết món này mới đưa ra món tiếp theo - đó là cách ăn theo loại phân tích hoàn toàn. Hiện nay, trong các quán ăn bình dân rất phổ biến lối ăn **cơm dưa**:

trên một đĩa cơm đã xếp sẵn đủ thứ - thịt, trứng, rau, dưa,... Tính tổng hợp còn thể hiện một cách đặc biệt thú vị trong tục ăn trâu cau và hút thuốc Lào vừa nói đến ở trên (§18.1.3).

Cách ăn tổng hợp của người Việt Nam tác động vào **đủ mọi giác quan**: mũi ngửi mùi thơm ngào ngạt từ những món ăn vừa bung lên, mắt nhìn màu sắc hài hòa của bàn ăn, lưỡi thưởng thức vị ngon của đồ ăn, tai nghe tiếng kêu ròn tan của thức ăn (không phải ngẫu nhiên mà khi uống trà ngon người Việt thích chép miệng, khi uống rượu ngon thích "khà" lên mấy tiếng), và đôi khi nếu được mở tay vào cầm thức ăn mà đưa lên miệng xé (như khi ăn thịt gà luộc) thì lại càng thấy ngon!

18.2.3. Tính tổng hợp kéo theo TÍNH CỘNG ĐỒNG.

Ăn tổng hợp, **ăn chung**, cho nên các thành viên của bữa ăn liên quan mật thiết với nhau, phụ thuộc chặt chẽ vào nhau (khác hẳn phương Tây, nơi mọi người hoàn toàn độc lập với nhau - ai có suất người



Hình 18.5: Uống rượu cần

ấy). Vì vậy mà trong lúc ăn uống, người Việt Nam rất *thích chuyện trò* (khác với người phương Tây tránh nói chuyện trong bữa ăn). Thú *uống rượu cần* (hình 18.5) của người vùng cao (mọi người ngồi quanh bình rượu, tra những cần dài vào mà cùng uống hoặc lần lượt chuyền tay nhau uống chung một cần) chính là biểu hiện một triết

lí tâm thúy về tính cộng đồng của người dân thôn làng sống chết có nhau.

Tính cộng đồng trong ăn uống đòi hỏi nơi con người một thứ văn hóa giao tiếp cao - *văn hóa ăn uống*. Bài học đầu tiên mà các cụ dạy cho con cháu là *ăn trông nôi, ngồi trông hướng*: Vì mỗi thành viên trong bữa ăn của người Việt Nam đều phụ thuộc lẫn nhau nên phải có ý tứ khi ngồi và mức thước khi ăn. Tính mức thước đòi hỏi người ăn đừng ăn quá nhanh, quá nhiều hết phần người khác, nhưng đồng thời cũng đừng ăn quá chậm khiến người ta phải chờ. Người Việt Nam có tục khi ăn cơm khách, một mặt phải ăn sao cho thật ngon miệng để tỏ lòng biết ơn và tôn trọng chủ nhà, nhưng mặt khác, bao giờ cũng phải để thừa lại một ít trong các đĩa đồ ăn để tỏ rằng mình không chết đói, không tham ăn; vì vậy mà tục ngữ mới có câu: *Ăn hết bị đòn, ăn còn mất vợ*⁷. Truyền dân gian thường phê phán những người vô ý trong khi ăn và nhiều truyện có cảnh dùng bữa ăn để kén rẽ. Chốn triều đình khi xưa có lệ *Thần thị Quân, tửu bát quá tam bôi*: bề tôi hầu tiệc nhà vua, rượu không được uống quá ba chén (tránh tình trạng rượu vào lời ra mà phạm tội thất lễ với vua).

Tính cộng đồng trong bữa ăn thể hiện tập trung qua *nồi cơm* và *chén nước mắm*. Các món ăn khác thì có thể có người ăn, người không, còn cơm và nước mắm thì ai cũng xơi và ai cũng chấm. Vì ai cũng dùng, cho nên chúng trở thành thước đo sự ý tứ, thước đo trình độ văn hóa của con người trong việc ăn uống. Nói *Ăn trông nôi* .. chính là nói đến nồi cơm. Chấm nước mắm phải làm sao cho gọn, cho sạch, cho không rớt. Hai thứ đó là biểu tượng của tính

⁷ Tính mức thước này của người Việt Nam, biểu hiện của cách sống theo triết lý hai hòa âm dương, lối giao tiếp tế nhị ý tứ, khác hẳn tính cách cực đoan, lối giao tiếp trực khởi của người phương Tây: tục phương Tây là khi ăn cơm khách phải ăn cho kỹ hết sạch để tỏ lòng biết ơn chủ nhà.

cộng đồng trong bữa ăn, giống như *sân đình* và *bến nước* là biểu tượng cho tính cộng đồng nơi làng xã (xem §10.6.2). Nồi cơm ở đầu mâm và chén nước mắm ở giữa mâm còn là biểu tượng cho cái đơn giản mà thiết yếu: cơm gạo là tinh hoa của *đất*, mắm chiết xuất từ cá là tinh hoa của *nước* - chúng giống như hành *Thủy* và hành *Thổ* là cái khởi đầu và cái trung tâm trong Ngũ hành.

Có thể nói rằng, cái ngon của bữa ăn đối với người Việt Nam là *tổng hợp cái ngon của đủ mọi yếu tố*: Có người đã nói rằng có *thức ăn* ngon mà ăn không hợp *thời tiết* thì không ngon; hợp thời tiết mà không có *chỗ ăn* ngon thì không ngon; có *chỗ ăn* ngon mà không có *bạn tâm giao* cùng ăn thì không ngon; có *bạn bè tâm giao* mà *không khí bữa ăn* không vui vẻ thì cũng không ngon nốt. Có không khí bữa ăn đầm ấm, có người cùng ăn tâm đầu ý hợp,... thì một bát canh dù chỉ được tổng hợp từ những thứ rẻ tiền nhất cũng ngon và ngọt biết bao: *Râu tôm nấu với ruột bầu, Chồng chan vợ húp gật dầu khen ngon*.

18.3. Tinh biện chứng, linh hoạt trong lối ăn của người Việt

Tổng hợp đi liền với biện chứng. Do vậy, trong ăn uống của người Việt Nam, cùng với tính tổng hợp là TÍNH BIỆN CHỨNG, LINH HOẠT.

18.3.1. Tinh biện chứng, LINH HOẠT của người Việt Nam thể hiện rất rõ trong cách ăn. Ở §18.2.2 vừa nói rằng ăn theo lối Việt Nam là một quá trình tổng hợp các món ăn. Nhưng *có bao nhiêu người ăn thì có bấy nhiêu cách tổng hợp khác nhau* - đó là cả một khuôn khổ rộng rãi đến kì lạ cho sự linh hoạt của con người. Giả dụ nếu như trong một mâm cơm, ngoài nồi cơm và chén nước mắm ra, có 4 món ăn thì người ăn có thể có tất cả là 14 khả năng lựa

chọn cách ăn khác nhau: 1 cách ăn cả 4 món, 4 cách ăn 3 món, 6 cách ăn 2 món và 4 cách ăn 1 món⁹!

18.3.2. Tinh biện chứng. LINH HOẠT còn thể hiện *trong dụng cụ ăn*.

Người Việt Nam truyền thống chỉ dùng một thứ dụng cụ ăn: *đôi đũa*. Ăn bằng đũa chính là cách ăn đặc thù thể hiện tư duy tổng hợp và biện chứng xuất phát từ cư dân trồng lúa nước Đông Nam Á cổ đại⁹. Trong khi người phương Tây phải dùng một bộ đồ ăn gồm ít nhất là thìa, đĩa, dao, mỗi thứ thực hiện một chức năng riêng rẽ và chặt chẽ (sản phẩm của tư duy phân tích) thì đôi đũa của người Việt Nam thực hiện một cách cực kì linh hoạt hàng loạt chức năng khác nhau: gắp, và, xúc, xẻ, dằm, khoắng, trộn, vét, và... nối cho cánh tay dài ra để gắp thức ăn xa!

Người Việt Nam chế ra rất nhiều loại đũa đôi đũa *tre* bình dân vừa dẻo vừa dai, gắp đồ ăn nóng đến đâu cũng không hỏng, đũa *mun* càng dùng càng bóng, đũa *son mài*, đũa *khâm trai* như một tác phẩm nghệ thuật thu nhỏ, đũa *ngọc* quý và mát, đũa *ngà* quý, mát và làm thức ăn mau nguội; đũa *kim giao* (một loại gỗ quý và hiếm hiện chỉ còn ở rừng Cúc Phương) và đũa *bạc* có khả năng phát hiện được chất độc trong thức ăn.

Tào quân dùng đũa lâu đời đã khiến cho ở người Việt Nam hình thành cả một triết lí - *triết lí đôi đũa*. Trước hết, đó là triết lí về tinh cấp đôi. *Vợ chồng như đũa có đôi, Bấy giờ chồng thấp vợ cao, như đôi đũa lệch so sao cho bằng. Vợ dai không hại bằng đũa vênh*. Thời Lê, bề

⁸ 14 cách ăn từ một mâm cơm 4 món A-B-C-D là: ABCD; ABC, ABD, ACD, BCD; AB, AC, AD, BC, BD, CD; A, B, C, D.

⁹ Người Ấn Độ ăn bằng tay. Người Trung Quốc trước thời Tần vẫn chưa dùng đũa mà lấy tay bốc [Đàm Gia Kiệt 1993: 769]; từ khi thôn tính phương Nam (dời Tần Hán) mới dùng đũa; ban đầu dùng một cách hạn chế để gắp thức ăn cũng từ các món canh, mai về sau đôi đũa mới trở thành phổ biến.

gãy đôi đũa là dấu hiệu li hôn. Thứ đến là triết lí về tính số đông: *Bỏ đũa* là biểu tượng của sự đoàn kết, của tính công đồng. *Vỡ đũa cả nắm* là nói đến thói cao bằng xô bồ, tốt xấu không phân biệt.

18.3.3. Tuy nhiên, biểu hiện quan trọng hơn cả của TÍNH BIẾN CƯƠNG trong việc ăn là ở chỗ, trong khi người phương Tây chủ yếu quan tâm đến số lượng calo mà thức ăn cung cấp cho cơ thể, thì người Việt Nam đặc biệt chú trọng đến *quan hệ hiện chứng âm dương*, quan hệ đó bao gồm ba phương diện liên quan mật thiết với nhau: (a) sự hài hòa âm dương của thức ăn, (b) sự quân bình âm dương trong cơ thể, (c) sự cân bằng âm dương giữa con người với môi trường tự nhiên.

18.3.3.1. Để tạo nên những món *đồ ăn có sự cân bằng âm dương*, người Việt Nam phân biệt thức ăn theo năm mức âm dương, ứng với Ngũ hành: *hàn* (lạnh, âm nhiều = Thủy); *nhiệt* (nóng, dương nhiều = Hỏa); *ôn* (ấm, dương ít = Mộc); *hình* (mát, âm ít = Kim), và thức ăn trung tính (= Thổ). Theo đó, người Việt *tuân thủ nghiêm ngặt luật âm dương bù trừ và chuyển hóa khi chế biến*. Tập quán dùng gia vị của Việt Nam, ngoài các tác dụng kích thích dịch vị, làm dậy mùi thơm ngon của thức ăn, còn chứa các kháng sinh thực vật có tác dụng bảo quản thức ăn, hạn chế sự phát triển của vi sinh vật, và đặc biệt là có tác dụng *điều hoà âm dương, hàn nhiệt* của thức ăn.

Chẳng hạn, *gừng* đứng đầu vi nhiệt (dương) có tác dụng làm thanh hàn, giải cảm, giải độc, cho nên được dùng làm gia vị đi kèm với những thực phẩm có tính hàn (âm) như bí đao, rau cải, cải bắp, cá, thịt bò. *Ớt* cũng thuộc loại nhiệt (dương), cho nên được dùng nhiều trong các loại thức ăn thủy sản (cá, tôm, cua, mắm, gỏi, ...) là những thứ vừa hàn, bình, lại có mùi tanh. *Lá lốt* thuộc loại hàn (âm) đi với mít thuộc loại nhiệt (dương). *Frau râm* thuộc loại nhiệt (dương) đi với trứng lộn thuộc loại hàn (âm), v.v. Phân tích câu ca dao: *Con gà cục tác lá chanh, Con lợn ún ỉn mua hành cho tôi, Con chó khóc đứng khóc ngồi, Mẹ ơi đi chợ mua tôi đồng riềng, Con trâu nó nó nghiêng nghiêng, Minh đã có*

riêng, để tôi cho tôi. , ta thấy kinh nghiệm dân gian đã tìm được một sự kết hợp âm dương thật hợp lí

Chanh (bình, mát)	↔	Thịt Gà (ôn, ấm)
Hành (ôn, ấm)	↔	Thịt Lợn (bình, mát)
Riềng (ôn, ấm)	↔	Thịt Chó (nhiệt, nóng)
Mé, Húng (bình, mát)	↔	
Tỏi (ôn, ấm)	↔	Thịt Trâu (bình, mát)

18.3.3.2. Để tạo nên *sự quân bình âm dương trong cơ thể*, ngoài việc ăn các món đã được chế biến có tính đến sự quân bình âm dương, người Việt Nam còn *sử dụng các thức ăn như những vị thuốc để điều chỉnh sự mất quân bình âm dương trong cơ thể*. Mọi bệnh tật đều xuất phát từ nguyên nhân là sự mất quân bình âm dương trong cơ thể con người; vì vậy, một người bị ốm do quá âm cần được cho ăn đồ dương và, ngược lại, ốm do quá dương sẽ được cho ăn đồ âm để khôi phục lại sự thăng bằng đã mất.

Ví dụ, *đau bụng nhiệt* (dương) thì cần ăn những thứ hàn (âm) như chè đậu đen nước sắc đậu đen (màu đen âm), trứng gà, lá mơ, *Đau bụng hàn* (âm) thì dùng các thứ nhiệt (dương) như gừng, riềng, . . . Bệnh *sốt cảm lạnh* (âm) thì ăn cháo gừng, tía tô (dương) ; còn *sốt cảm nắng* (dương) thì ăn cháo hành (âm). . . Danh mục đồ ăn với tính năng chữa bệnh của người Việt Nam vô cùng phong phú Trong cuốn *Vệ sinh yếu quyết*, Hải Thượng Lãn Ông [1971a 132-137] đã nêu ra, chẳng hạn, tới 36 loại cháo, 20 loại rượu, với những khả năng chữa bệnh khác nhau. Tổng kết kinh nghiệm dân gian, ông khuyên *Nên dùng các thứ thức ăn. Thay vào thuốc bổ có phần lợi hơn*

18.3.3.3. Để bảo đảm *sự quân bình âm dương giữa con người với môi trường tự nhiên*, người Việt Nam có tập quán ăn uống theo vùng khí hậu, theo mùa.

Việt Nam là xứ nóng (dương) cho nên, để tạo nên sự cân bằng giữa con người với môi trường, phần lớn thức ăn của người Việt Nam thuộc loại bình, hàn (âm). Trong cuốn *Nữ công thắng lãm*,

Hải Thượng Lãn Ông [1971b: 76-92] nói đến khoảng 120 loại thực phẩm, gia vị thì đã có tới khoảng 100 loại mang tính bình, hàn rồi. Vì vậy, cơ cấu ăn truyền thống của người Việt Nam (xem ở trên, §18.1.2) thiên về thức ăn thực vật (âm) và ít thức ăn động vật (dương) là hoàn toàn hợp lí, nó góp phần quan trọng trong việc tạo nên sự cân bằng giữa con người với môi trường¹⁰.

Mùa hè nóng, người Việt Nam thích ăn rau quả, tôm cá (là những thứ bình, hàn, âm) hơn là mỡ thịt. Khi chế biến, người ta thường luộc, nấu canh, làm nộm, làm dưa, tạo nên thức ăn có nhiều nước (âm) và vị chua (âm) vừa chua để ăn, vừa nhẹ để tiêu, vừa giải nhiệt. Chính vì vậy mà người Việt Nam rất thích ăn đồ chua, đắng - cái chua của dưa cà, của quả khế, quả sấu, quả me, quả chanh, quả chay, lá bứa; cái đắng của mướp đắng (khổ qua). Canh khổ qua là món được người Nam Bộ (vùng gần xích đạo hơn) đặc biệt ưa chuộng.

Mùa đông lạnh, người Việt Nam ở các tỉnh phía Bắc thích ăn thịt, mỡ nhiều hơn, đó là những thức ăn dương tính, giúp cơ thể chống lạnh. Phù hợp với mùa này là các kiểu chế biến khô hơn, dùng nhiều mỡ hơn (tức là dương tính hơn) như xào, rán, rim, kho. Gia vị phổ biến của mùa này cũng là những thứ dương tính như ớt, tiêu, gừng, tỏi, ... Dân các tỉnh miền Trung sở dĩ ăn ớt (dương) nhiều là vì thức ăn phổ biến của dải đất ven biển này là các thứ hải sản mang tính hàn, bình (âm) và con người thường phải ngâm mình trong nước biển.

Xứ nóng (dương) phù hợp cho việc phát triển mạnh các loài thực vật và thủy sản (âm); xứ lạnh (âm) thì phù hợp cho việc phát triển chăn nuôi các loài động vật với lượng mỡ, bơ sữa phong phú

¹⁰ Do không chú ý đến vai trò của protein thực vật, ở nước ta một thời người ta đã phổ biến tư thức khoa học một cách phiến diện sai lầm làm cho bao nhiêu triệu người lao vào tìm kiếm protein động vật (thịt) cho bữa ăn. Trong thịt có nhiều mỡ, tăng thịt và mỡ kéo theo sự tăng lipid qua máu - dẫn đến tình trạng các bệnh tim mạch ngày càng phát triển (nhất là ở tầng lớp người có điều kiện kinh tế tốt, tức là những người ăn nhiều thịt!) [Tứ Giây... 1988: 34-35].

(dương) - như vậy là tự thân thiên nhiên đã có sự cân bằng rồi. Do vậy, ăn uống theo mùa chính là đã tận dụng tối đa môi trường tự nhiên để phục vụ con người, là hòa mình vào tự nhiên, tạo nên sự cân bằng hiện chứng giữa con người với môi trường. Thức ăn theo đúng mùa, mùa nào thức ấy, người xưa gọi là "thời trân": *Mùa hè cá sông, mùa đông cá bể; Chim ngói mùa thu, chim cu mùa hè; Ếch tháng Ba, gà tháng Bảy; Ếch tháng Mười, người tháng Giêng*¹: *Tháng Chín ăn rươi, tháng Mười ăn ruốc; Rau muống tháng Chín (trái mùa!), nòng dâu nhện cho mẹ chồng ăn...* Ăn uống theo mùa cũng là lúc sản vật ngon nhất, nhiều nhất, rẻ nhất và tươi sống nhất.

18.3.3.4. Tính hiện chứng trong việc ăn uống không chỉ thể hiện ở việc ăn uống phải hợp thời tiết, phải đúng mùa, mà người Việt Nam sành ăn còn phải biết chọn đúng bộ phận có giá trị, đúng chủng loại có giá trị, đúng trạng thái có giá trị, đúng thời điểm có giá trị của thức ăn nữa.

Mỗi loại thức ăn có giá trị ở những **hộ phận** khác nhau. Đối với các loại rau quả, dân ta có những kinh nghiệm như: *Cần ăn cuống, muống ăn lá; Cây rau má, lá rau húng, cuống rau dáy; Chuối sau, cau trước; Mít tròn, dưa vẹo, thị méo tròn...* Đối với tôm cá, ta có những kinh nghiệm như: *Đầu chép, mép trôi, môi mè, lườn trắm; Một trắm đấm cưới, không bằng hàm dưới cá trê;*... Đối với thịt gà: *Nhất phao cầu, nhì âu cánh...*

Người Việt rất kĩ tính trong việc **chọn chủng loại**: Cối ngon, phải là cối Vòng (làng Vòng ở Từ Liêm, Hà Nội), rau húng ngon phải là húng Láng (Hà Nội),... Rất phổ biến những kinh nghiệm

¹ Tháng Mười là mùa gặt (lúa mùa), lúa chín rụng nhiều nên ếch béo (cũng như tháng Giêng là tháng ăn chơi nên người đẹp). Còn *Ếch tháng Ba, gà tháng Bảy* là câu nói ngược (cũng như *Rau muống tháng Chín...*): tháng Ba giáp bat, ếch gầy.

chọn thức ăn theo đặc sản địa phương kiểu như: *Dưa La, húng Láng, nem Báng, tương Bần, nước mắm Vạn Vân, cá rô Đầm Sét,...* Mỗi loại thức ăn lại có giá trị ở những **trạng thái** khác nhau: *Tôm nấu sống, bống để ương; Bấu già thì ném xuống ao, Bì già đóng cửa làm cao lấy tiền...*

Mỗi loại thức ăn còn chỉ thực sự có giá trị vào đúng **thời điểm**: *Cơm chín tới, cải vông non, gỏi một con, gà ghẹ ổ.* Trong việc chọn thời điểm có giá trị của thức ăn, người Việt rất chú trọng đến tính biện chứng của quan hệ âm dương - nó thể hiện ở sự ưa thích đặc biệt các món ăn dạng **bao tử**: động vật có *trứng vịt lộn, nhộng, lợn sữa, chim câu ra ràng, ong non, ve non, dế non,...*; người Nam Bộ có món **duông** - một loại ấu trùng của kiến dương, sống trong ngọn

cây dứa, cau, chà là - là món ăn vốn được dùng để tiến vua; thực vật có *giá, cốm, măng,...* Đây là những loại thức ăn đang trong quá trình âm dương chuyển hóa, đang ở dạng âm dương cân bằng hơn cả, và vì vậy cũng là những thứ rất giàu chất dinh dưỡng. Đánh giá cao loại thức



Hình 18.6: Cà cuống (quế đở,
hình khắc trên Cửu đỉnh)

ăn này, tục ngữ có câu: *Cốm hoa vàng, chim ra ràng, gỏi mần tang, cà cuống trứng*¹². Không phải ngẫu nhiên mà nhau sản phụ được sử dụng làm loại nguyên liệu đặc biệt để sản xuất thuốc bổ.

¹² Cà cuống là một loài bọ cánh sống nơi đồng nước (thường trong các ruộng lúa), con đực có bụng chứa tinh dầu mùi thơm, vị cay dùng làm gia vị. Vì ở Trung Quốc không có con vật này nên gọi lầm nó là “quế đở” (các từ điển

Thói quen ưa thích các món ăn dạng bao tử của người Việt Nam là một điều không thể hiểu được đối với người phương Tây. Năm 1821, có hai nhà du lịch người Anh tên là Crawford và Finlayson từ Ấn Độ đến Việt Nam, hai ông đã viết "Một người Âu chắc khó mà tin được rằng ở vùng này, người ta coi thường trứng tươi, trong khi những quả trứng đã để ung (1) đến một độ nào đó thì rất được giá, chúng đắt hơn các quả kia một phần ba giá. Những quả đã chứa vịt con lại còn đắt hơn, và trong vô số các món ăn mà nhà vua gửi đến cho chúng tôi, có ba đĩa đầy trứng không những chỉ ung mà còn chứa những con vịt con đã có lông. Người ta khẳng định rằng chúng tôi phải xem món quà này là một dấu hiệu quý trong đặc biệt. Trong bụng còn ngờ, chúng tôi sai đem trứng đến cho những binh lính có nhiệm vụ canh gác, thì họ hồi hả nuốt lấy nuốt để một cách rất thèm thuồng" [Hoàng Li 1995: 14].



Hình 18.7:
Quả phật thủ

Nói về chuyện cân bằng âm dương liên quan đến việc ăn uống và đời sống thực vật, không thể không nhắc đến một chuyện vô cùng kì lạ và thú vị là bí mật của nghề trồng *phật thủ* (một loại trái cây có đuôi tách ra nhiều nhánh múp míp trông như những ngón tay, xem hình 18.7) do những người làm vườn tiết lộ [Vũ Bằng 1993: 148]: Giống cây này muốn có quả thì đến tháng 8 bước sang tháng 9 là lúc bó quả phải lấy những thứ có chất đàn bà (âm) như cái yếm, cái quần, - mà nhất thiết phải là thứ đã dùng rồi - mang bó gốc cho cây, và lấy nước giặt đồ của phụ nữ đem tưới thì phật thủ mới đổ mảy hay hạt, sang tháng 9 quả sẽ sai lúc lỉu (nếu không, cây sẽ cứ đực ra

Trung Hoa giải thích rằng đó là "con sâu chuyên đục thân cây quế, mùi thơm, dùng làm đồ ăn quý"; trên Cửu đỉnh ở Huế có khắc hình cà cuống và ghi chữ Hán là "quế đồ", hình 18.6). Tương truyền tên gọi này là từ Triệu Đà mà ra: Khi Triệu đưa quà biếu vua Hán thì trong đó có tinh dầu cà cuống; ăn thấy thơm ngon quá, vua Hán mới hỏi đó là cái gì, Triệu trả lời rằng đó là nước của con sâu quế; sau này khi có người mách cho sự thật, vua Hán bèn gọi nó là "Đà cuống" (lời nói dối của Triệu Đà). Từ đó ở Việt Nam dần dần đọc chệch ra thành cà cuống, còn ở Trung Hoa thì vẫn quen gọi là "sâu quế" (quế đồ).

mà không có quả). Lại phải lấy cái quần, cái yếm cũ mà bọc lấy trái cho đến khi da nó bóng lên, các móng dài cuốn lại đẹp như ngón tay Phật, hái đem về đặt trên mâm ngũ quả, ban đêm hương nó sẽ dậy lên thơm khắp nhà. Thứ quả này, ăn chơi thì không ngon nhưng dùng làm thuốc thì rất quý. Những người sành, thỉnh thoảng tiêm vào quả một tí thuốc phiện, để hàng năm không thối, lúc cần lấy ra dùng một miếng - theo lời các cụ - còn hay hơn cả thuốc tiên!

Tìm hiểu văn hóa ăn uống của người Việt Nam, một lần nữa và một lần nữa, ta lại thấy vai trò quan trọng của triết lí âm dương thủy hỏa. Trong *Hải Thượng Y Tôn Tâm Lĩnh*, Hải Thượng Lãn Ông đã tổng kết cuộc đời làm thuốc của mình một cách thấm thía: "Tôi kinh nghiệm hàng 20 năm, chữa khỏi được những bệnh trầm trọng cũng chỉ căn cứ vào hai khiếu âm dương, hai bài thuốc bổ thủy và bổ hỏa, khác biệt với các thầy thuốc khác mà thôi" [dẫn theo Hoàng Tuấn 1994: 142].



§19. ĐỐI PHÓ VỚI MÔI TRƯỜNG TỰ NHIÊN: MẶC VÀ LÀM ĐẸP CON NGƯỜI

19.1. Quan niệm về mặc và nguồn gốc nông nghiệp trong chất liệu may mặc của người Việt

19.1.1. Đối với con người, sau ăn thì đến MẶC là cái quan trọng. Nó giúp cho con người *đối phó* được với cái nóng, cái rét của thời tiết, khí hậu. Nhân dân ta nói một cách đơn giản: *Được bụng no, còn lo ấm cật*. Vì vậy, cũng như trong chuyện ăn, quan niệm về mặc của người Việt Nam trước hết là một quan niệm rất *thiết thực*: *Ăn lấy chắc, mặc lấy bền*, và *Cơm ba bát, áo ba manh, dãi không xanh, rét không chết*.

Nhưng mặc không chỉ để đối phó với môi trường, mặc có một ý *nghĩa xã hội* rất quan trọng: *quen sợ dạn, lạ sợ áo*. Người ta hơn kém nhau nhiều khi bởi nó: *Hơn nhau cái áo manh quân, thua ra ai cũng béc trần như ai*; và người ta khổ sở nhiều khi cũng vì nó: *Cha đời cái áo rách này, mất chúng mãi: bạn vì may áo ơi!* Mặc trở thành một nhu cầu không thể thiếu được trong mục đích *trang điểm, làm đẹp* cho con người: *Người đẹp về lụa, lúa tốt về phân, chân tốt về hài, tai tốt về hoa*. Ăn mặc giúp con người *khắc phục những nhược điểm về cơ thể, về tuổi tác*: *Cau già khéo hổ thì non, Nạ dòng trang điểm lại giòn hơn xưa*. Thậm chí còn hơn thế nữa:

*Gà già khéo ướp lại tơ,
Nạ dòng trang điểm, gái tơ mất chồng!*

Mỗi dân tộc có cách ăn mặc và trang sức riêng, vì vậy, cái *mặc trở thành biểu tượng của văn hóa dân tộc*. Cách ăn mặc, trang sức truyền thống của người Việt Nam không thể nào trộn lẫn với cách ăn mặc của người Trung Quốc, Ấn Độ, Nhật Bản, Triều Tiên, Thái Lan, v.v. Mọi âm mưu đồng hóa sau khi xâm lăng đều bắt đầu từ việc đồng hóa cách ăn mặc. Từ nhà Hán cho đến Tống, Minh, Thanh, các triều đại phong kiến Trung Quốc xâm lược luôn kiên trì dùng đủ mọi biện pháp buộc dân ta ăn mặc theo kiểu phương Bắc, song chúng luôn thất bại. Các vua nhà Lí, Trần cho dạy cung nữ tự dệt vải, không dùng vải vóc nhà Tống. Trong lời hiệu triệu tướng sĩ đánh quân Thanh, Quang Trung viết: *Đánh cho đứt dãi tóc, đánh cho đứt dây lưng...*

Vậy cái riêng trong cách mặc của người Việt là gì? Đó trước hết là cái chất nông nghiệp, mà chất nông nghiệp thì thể hiện rõ nhất trong chất liệu may mặc.

19.1.2. VỀ CHẤT LIỆU MAY MẶC, để đối phó hữu hiệu với môi trường tự nhiên, người phương Nam ta sử dụng ở việc tận dụng các chất liệu có *nguồn gốc thực vật* là sản phẩm của nghề trồng trọt, cũng là những chất liệu may mặc mỏng, nhẹ, thoáng, rất *phù hợp với xứ nóng*.

19.2.1.1. Trước hết, đó là *tơ tằm*. Cùng với nghề trồng lúa, nghề tằm tang có từ rất sớm. Trong những di chỉ khảo cổ thuộc hậu kỳ đá mới cách nay khoảng 5000 năm (như di chỉ Bàu Tró), đã thấy có dấu vết của vải, có dọi xe chỉ bằng đất nung. Đến giai đoạn Đông Sơn (cách nay khoảng 3000-2500 năm), hình người trên trống đồng đều mặc áo, váy và đóng khố. Cây lúa và trồng dâu, *nông* và *tang* - đó là hai công việc chủ yếu luôn gắn liền nhau của người nông nghiệp Việt Nam. Người Hán từ xưa cũng đã luôn xem đó là hai đặc điểm tiêu biểu nhất của văn hóa phương Nam: Đó chính là hai đặc điểm đầu tiên mà Từ Tùng Thạch kể đến trong cuốn *Việt*

giang lưu vực nhân dân [Kim Định 1971a: 108]; trong chữ "Man"¹ 蛮 mà người Hán dùng để chỉ người phương Nam có chứa bộ trùng 虫 chỉ con tằm.

Từ phương Nam, nghề tằm tang đã được đưa lên phương Bắc. Sách *Hoàng Đế nội kinh* nói về việc này một cách hình tượng là "Khi Hoàng Đế chắt đầu Sĩ Vưu thì thần Tằm Tang dâng lụa cho ông" (hiểu là: khi bộ lạc phương Bắc do Hoàng Đế làm thủ lĩnh chiến thắng bộ lạc phương Nam do Sĩ Vưu làm thủ lĩnh thì người phương Bắc tiếp thu được bí quyết nghề trồng dâu nuôi tằm của phương Nam). Các sách cổ Trung Quốc như *Thủy kinh chú*, *Tam đô phú*, *Tế dân yếu thuật* đều nói rằng đến đầu công nguyên, trong khi Trung Quốc một năm chỉ nuôi được 3 lứa tằm thì năng suất tằm ở Giao Chỉ, Nhật Nam, Lâm Ấp một năm đạt được tới 8 lứa.

Để có được nhiều lứa tằm trong năm, tổ tiên ta đã lai tạo ra được nhiều giống tằm khác nhau phù hợp với các loại thời tiết nóng, lạnh, khô, ẩm². Đây là một nghề hết sức vất vả cực nhọc: *Làm ruộng ba năm không hằng chăn tằm một lứa; Làm ruộng ăn cơm năm, nuôi tằm ăn cơm dưng*. Từ tơ tằm, nhân dân ta đã dệt nên nhiều loại sản phẩm rất phong phú: *tơ, lụa, lượt, là, gấm, vóc, nhiều, the, đoạn, lĩnh, dũi, địa, nái, sồi, thao, vân,...* mỗi loại lại có hàng mấy chục mẫu mã khác nhau³.

¹ "Man" là từ do người Hoa phiên âm từ tên gọi các dân tộc Mèo-Đao vốn có nghĩa là "người", bắt đầu có từ đời Chu [Nguyễn Văn Lợi 1993: 37], dùng để chỉ các dân tộc sống ở phía Nam, đối lập với *Địch* (phía Bắc) ¹, *Đông* (phía Đông) và *Nhung* (phía Tây).

² *Nhu Bất bối tằm*, *Nguyên trân tằm* (ươm vào tháng 3), *Thái tằm* (ươm vào tháng 4), *Nguyên tằm* (ươm vào tháng 5), *Ái tằm* (ươm vào tháng 6), *Hạ tằm* (ươm vào tháng 7), *Tử xuất tằm* (ươm vào tháng 9), *Hàn tằm* (ươm vào tháng 10).

³ Ví dụ như lụa thì có *lụa mỏng, lụa dày, lụa trắng, lụa trơn, lụa mờ, lụa bóng, lụa ngũ sắc,...*; vân thì có *vân tứ quý, vân hồng diệp, vân trúc diều, vân phượng thọ, vân chữ triện, vân chữ hỷ,...*

Đen thế kỉ XVI-XVIII, khi mà tơ lụa Trung Quốc sản xuất với số lượng nhiều đã chiếm lĩnh thị trường thế giới, thì tơ lụa Việt Nam vẫn được đánh giá rất cao do chất lượng của nó. Năm 1749, một người phương Tây là Poivre nhận xét "Tơ lụa Đàng Trong so với Trung Quốc thì hơn hẳn về phẩm chất và sự tinh tế. Tơ đẹp nhất là của vùng Quảng Ngãi. Người Trung Quốc mua đi rất nhiều và kiếm lời được từ 10-15%". Trong số 27 mặt hàng chính mà Nhật Bản nhập của Việt Nam thời kì này (ghi lại trong sách *Hòa Hán tam tài đồ sớ*) thì riêng vải lụa đã chiếm 11 mặt hàng⁴. Trong thời kì này, riêng công ti Đông Ấn (Hà Lan) mỗi năm đã mua của ta khoảng 3.000 tạ tơ tằm. Thời thuộc Pháp, tơ lụa Việt Nam đã trở thành một nguồn lợi to lớn, riêng trong khoảng 1909-1913, hằng năm Việt Nam xuất sang Pháp 183,3 tấn tơ lụa các loại. Theo điều tra của P. Gourou, trong số 108 nghề thủ công khác nhau có ở đồng bằng Bắc Bộ vào năm 1935 thì nghề dệt đứng hàng đầu với tổng số trên 54 nghìn thợ dệt [Phan Đại Doãn 1988: 56-64].

19.1.2.2. Ngoài tơ tằm, nghề dệt truyền thống của Việt Nam còn sử dụng các chất liệu thực vật đặc thù khác như tơ chuối, tơ đay, gai, sợi hồng.

Vải tơ chuối là một mặt hàng đặc sản của Việt Nam mà đến thế kỉ VI kĩ thuật này đã đạt đến trình độ cao và rất được người Trung Quốc ưa chuộng, họ gọi loại vải này là "vải Giao Chỉ". Sách *phương Nam dị vật chí* viết: "phụ nữ lấy tơ chuối dệt thành hai loại vải *hi* và *khích*, đều là vải Giao Chỉ (Giao Chỉ cát)". Sách *Quảng chí* chép: "Thân chuối xé ra như tơ, đem dệt thành vải... Vải ấy dễ rách nhưng đẹp, màu vàng nhạt, sản xuất ở Giao Chỉ". Cho đến tận thế kỉ XVIII, loại vải này vẫn rất được ưa chuộng, Cao Hùng Trưng trong sách *An Nam chí nguyên* còn ca ngợi: "Loại vải này mịn như lụa là, mặc vào mùa nực thì hợp lắm" [Viện Sử học 1979: 123-124].

⁴ Đó là các loại: hoàng quyền, sa lằng, xu sa, ngư tử, hoàng tử, lằng tử, mỗ, miến hoa, tinh trắng, lụa... [Phan Đại Doãn... 1988: 58].

Vải dệt bằng sợi *tơ day, gai* cũng xuất hiện khá sớm. Đất đai và khí hậu nước ta rất thích hợp cho những loại cây này phát triển, tổ tiên ta không những biết tận dụng khai thác nguồn nguyên liệu sẵn có này mà còn thuần dưỡng chúng thành loại cây trồng phổ biến. Sách Trung Quốc thời Hán, Đường đều nói rằng day, gai ở An Nam mọc thành rừng, dùng để dệt vải. Vải day gai bền hơn vải tơ chuối nhiều; đem cây day gai ngâm nước cho thịt thối rửa ra, còn lại tơ đem xe thành sợi dệt vải thì vải cũng “mịn như lụa là”. Sử sách nước ta cho biết tơ gai được dệt thành phẩm phục cho quan lại: “cứ mỗi tháng vào ngày mồng Một, thường triều đều mặc áo tơ gai”.

Nghề dệt *vải bông* xuất hiện muộn hơn nhưng ít ra cũng từ các thế kỉ đầu công nguyên. Sách vở Trung Hoa gọi loại vải này là *vải cát bối*. Sách *Lương thư* giải thích: “Cát bối là tên cây, hoa nở giống như lông ngỗng, rút lấy sợi dệt thành vải trắng muốt chẳng khác gì vải day” [Phan Đại Doãn... 1988: 51]. Kỹ thuật trồng bông dệt vải từ phương Nam du nhập sang Trung Hoa vào thế kỉ X, đến thế kỉ XI vải bông trở thành một đến nỗi người Trung Quốc đương thời kêu là “vải bông mặc kín cả thiên hạ” [Ngô Đức Thịnh 1994: 25].

Trong khi sở trường của phương Nam ta là các loại vải nguồn gốc thực vật thì người phương Bắc có sở trường dùng *da thú* là sản phẩm của nghề chăn nuôi làm chất liệu mặc, thêm vào đó, da (và lông) thú lại rất phù hợp với thời tiết phương Bắc lạnh. Mùa lạnh ở Việt Nam, bên cạnh cách mặc đơn giản và rẻ tiền nhất là mặc lông nhiều áo vào nhau, người ta may đôn bông vào áo cho ấm (*áo bông, áo mền*...). Người nông thôn còn dùng loại áo làm bằng lá gối, gọi là *áo tơi*, mặc đi làm đồng vừa tránh rét, tránh mưa, vừa tránh gió

19.2. Cách thức trang phục qua các thời đại và tính linh hoạt phù hợp với môi trường trong cách mặc của người Việt

Theo chủng loại và chức năng, trang phục gồm có đồ mặc phía trên, đồ mặc phía dưới, đồ đội đầu, đồ đi chân và đồ trang sức. Theo mục đích, có trang phục lao động và trang phục lễ hội. Theo giới tính, thì có sự phân biệt trang phục nam và trang phục nữ. Cách thức trang phục của người Việt qua các thời đại bị chi phối bởi hai nhân tố chính của môi trường tự nhiên hoặc có nguồn gốc từ môi trường tự nhiên - đó là: (a) khí hậu nóng bức của vùng nhiệt đới và (b) công việc lao động nông nghiệp trồng lúa nước.

19.2.1. Đồ mặc PHÍA DƯỚI tiêu biểu hơn cả, ổn định hơn cả của phụ nữ qua các thời đại là *cái váy*. Váy có hai loại: *váy mở* là một mảnh vải quấn vào thân mình, *váy kín* thì hai mép vải được khâu lại thành hình ống.

Từ thời Hùng Vương, phụ nữ đã mặc váy (xem hình 19.1), lối mặc đó được bảo lưu một cách kiên trì ở nhiều nơi cho tới tận giữa thế kỷ này. Người Mường cho đến nay vẫn mặc váy. Váy là đồ mặc điển hình của cả vùng Đông Nam Á và phổ biến đến mức, ở một số dân tộc Đông Nam Á, không chỉ phụ nữ, mà cả nam giới cũng mặc váy. Sở dĩ như vậy là vì mặc váy không chỉ mát, đối phó được một cách có hiệu quả với khí hậu nóng bức, mà còn rất phù hợp với công việc đồng áng.

Là thứ đồ mặc phía dưới đặc thù của phương Nam nóng bức, chiếc váy khác hẳn với *chiếc quần* có nguồn gốc từ nôi du mục Trung Á [Chesnov 1976: 137] là nơi có khí hậu giá lạnh và công việc chủ yếu là chăn nuôi cưỡi ngựa. Với âm mưu đồng hóa tàn bạo, phong kiến Trung



Hình 19.1:
Trang phục thời
Hùng Vương

Hoa đã nhiều phen muốn đưa chiếc quần vào thay thế cho chiếc váy của ta. Đến thời th niên Minh, chiếc quần phụ nữ có lẽ đã phổ biến được ở một bộ phận thị dân. Bởi vậy mà vào năm 1665, vua Lê Huyền Tông đã phải ra chiếu chỉ cấm phụ nữ không được mặc quần để bảo tồn quốc tục mặc váy cổ truyền. Trong khi đó, đến cuối thế kỉ XVII, để tạo nên sự đối lập với Đàng Ngoài, chúa Nguyễn ở trong Nam đã lệnh cho trai gái Đàng Trong “dùng quần áo Bắc quốc (= Trung Hoa) để tỏ sự biến đổi”. Thành ra chiếc quần gốc du mục cuối cùng đã thâm nhập vào miền Nam sớm hơn miền Bắc. Đến năm 1828, vua Minh Mạng tiếp tục học theo Trung Hoa một cách triệt để, ra chiếu chỉ cấm dân mặc váy, đã gây nên một sự phản ứng mạnh mẽ trong dân chúng, ở vùng Bắc Hà, lan truyền rộng rãi câu ca dao đã kịch sâu cay: *Tháng tám có chiếu vua ra, Cấm quần không đậy, người ta hãi hùng. Không đi thì chợ không đông, Đi thì phải mượn quần chồng sao đang. Có quần ra quần bán hàng, Không quần ra đứng đầu làng trông quan*. Phản ứng, bởi lẽ người dân Việt rất tự hào về chiếc váy, rất tự tin vào bản sắc và bản lĩnh văn hóa của mình.

Cái trông mà thùng hai đầu,

Bên ta thì có, bên Tàu thì không!

Đối với nam giới, đồ mặc phía dưới ban đầu là *chiếc khố*. Khố là một mảnh vải dài quần một hoặc nhiều vòng quanh bụng và luồn từ trước ra sau, đuôi khố thường thả phía sau (cũng có khi thả về phía trước). Khố mặc mát, phù hợp với khí hậu nóng bức, và dễ thao tác trong lao động, vì vậy, nó không chỉ là đồ mặc điển hình thời Hùng Vương (xem hình 19.1) mà còn được duy trì ở một bộ phận dân chúng khá lâu về sau này; thời Nguyễn, các sắc lính tuy phân biệt với nhau bằng màu của *thắt lưng* (lễ phục) hoặc *xà cạp* (thường phục), nhưng vẫn được gọi là “khố”: lính *khố xanh* (địa phương), lính *khố đỏ* (quân thường trực), lính *khố vàng* (phục vụ vua). Ngày nay, tuy nam giới không còn đóng khố, nhưng do sự chi phối của khí hậu, lối cởi trần mặc độc một chiếc quần đùi (= quần xà lỏn) lúc ở nhà vào mùa nóng ở người lớn cũng như trẻ con, nông

thôn cũng như thành thị, thực ra vẫn không khác cách mặc cởi trần đóng khố thời Hùng Vương bao xa!

Khi **chiếc quần** gốc du mục thâm nhập ngày càng mạnh vào Việt Nam thì nam giới là bộ phận tiếp thu nó sớm nhất. Điều này thật dễ hiểu, bởi lẽ nam giới (dương tính) hưởng ngoại nên dễ hấp thụ văn hóa bên ngoài hơn, vả lại, nam giới (dương tính) cũng phù hợp với văn hóa trọng động gốc du mục (dương tính) hơn. Quần đàn ông có hai loại: quần lá tọa và quần ống sớ.

Quần lá tọa có ống rộng và thẳng, dũng sâu, cạp quần (miền Nam gọi là lưng quần) to bẹt. Khi mặc, người ta buộc dây thắt lưng ra ngoài cạp rồi thả phần cạp thừa phía trên rủ xuống ra ngoài thắt lưng (vì thế nên có tên gọi là "lá tọa"). Quần lá tọa chính là loại quần được sáng tạo phù hợp với môi trường khí hậu nóng bức của ta (do có ống rộng nên mặc mát chẳng thua kém gì cái váy của phụ nữ), và có thể sử dụng rất linh hoạt thích hợp với lao động đồng áng đa dạng - ở mỗi loại ruộng khác nhau (ruộng cạn, ruộng nước; nước nông, nước sâu) người đàn ông có thể điều chỉnh cho ống quần cao hoặc thấp rất dễ dàng bằng cách kéo cạp (lưng) quần lên hoặc xuống (chính vì vậy mà quần có dũng sâu). Chiếc váy phụ nữ và chiếc quần lá tọa nam giới được Nguyễn Khuyến nhắc đến trong đôi câu đối khóc vợ:

Nhà chĩnh⁵ cũng nghèo thay! Nhờ được bà hay làm hay làm, thắt lưng bộ què, xắn váy quai cồng, tất tả chân dẫm đá chân chèo, vì tớ đã dần trong mọi việc,

Bà đi dâu vội máy! Để cho lão vất vả vất vường, búi tóc củ hành, buồng quần lá tọa, gặt gù tay dũa chạm tay chèo, cùng ai kể lẽ chuyện trăm năm,

⁵ Chĩnh: lao.

Ngày lễ hội, nam giới dùng *quần ống sớ*: quần màu trắng có ống hẹp, đũng cao gọn gàng, đẹp mắt.

19.2.2. Đồ mặc PHÍA TRÊN của *phụ nữ* ổn định nhất qua các thời đại là *cái yếm*.

Yếm là đồ mặc mang tính chất thuần túy Việt Nam, thường do phụ nữ tự cắt-may-nhuộm lấy, với nhiều kiểu cổ, nhiều màu phong phú: yếm nâu để đi làm thường ngày ở nông thôn, yếm trắng thường ngày ở thành thị, yếm hồng, yếm đào, yếm thắm,... dùng vào những ngày lễ hội. Yếm dùng để che ngực, cho nên nó trở thành biểu tượng của nữ tính (khi giắt phải phơi phồng ở chỗ kín đáo), và có sức quyến rũ mãnh liệt: *Ba cô đội gạo lên chùa, Một cô yếm thắm bỏ bùa cho sư, Sư về sư ôm tương tư, Ôm lăn ốm lóc cho sư trọ đầu...* Yếm và những bộ phận của yếm trở thành biểu tượng của tình yêu: *Yếm trắng mà vã nước hồ, Vã đi vã lại anh đồ yêu thương; Trầu em tằm tối hôm qua, Cát trong giải yếm mở ra mời chàng; Ước gì sông rộng một gang, Bắc cầu giải yếm cho chàng sang chơi.*

Để đối phó với khí hậu nóng bức, phụ nữ khi làm lụng, nhất là trong bóng râm, dù là vào thời Hùng Vương (xem hình 19.1) hay là đầu thế kỉ XX (xem hình 18.1), vẫn thường mặc váy-yếm với hai tay và lưng để trần. Phụ nữ nhiều dân tộc ít người đến nay vẫn mặc váy cởi trần.

Dài: ống khi lao động thì thường cởi trần. Các thành ngữ "váy vắn yếm mang" (đối với phụ nữ) và "cởi trần dong khố" (đối với nam giới) miêu tả rất chính xác trang phục lao động truyền thống. Cách mặc với mục đích đối phó với môi trường tự nhiên này dần dần trở thành một quan niệm về cái đẹp của người Việt Nam cổ truyền: *Dài, ống, ống kẻ, dưới hùm, Dài ba yếm thắm hở lưng mời anh.*

Khi lao động và trong những hoạt động bình thường, nam nữ cũng thường mặc **áo ngắn** có hai túi phía dưới, có thể *xẻ tà* hai bên hông hoặc *bít tà*; ngoài Bắc gọi là *áo cánh*, trong Nam gọi là *áo bà ba*. Áo có đính cúc nhưng phụ nữ khi mặc thường không cài cúc vừa để cho mát, vừa để hở cái yếm trắng làm duyên.



Hình 19.2: Trang phục nữ ngày lễ hội (đầu thế kỉ)

Địp lễ hội, người Việt thường mặc **áo dài** (hình 19.2); từ thế kỉ XIX đến sau 1945 ở miền Trung và Nam, cũng như ở một số vùng miền Bắc, người ta mặc áo dài thường xuyên, kể cả khi lao động nặng nhọc (hình 19.3). Áo dài phụ nữ phân biệt áo tứ thân và năm thân. Phổ biến hơn cả là **áo tứ thân**. Áo tứ thân may từ bốn mảnh vải, hai mảnh sau ghép liền



Hình 19.3: Trang phục nữ ngày thường (đầu thế kỉ)

ở giữa sống lưng, đằng trước là hai tà (vạt) áo không có khuy; khi mặc hở buông hoặc buộc thắt hai vạt vào nhau. Theo sách *Văn hiến thông khảo* của Mã Đoan Lâm, ở Giao Chỉ thời xưa, "người có địa vị trong xã hội đều mặc áo dài... Lễ lạt thì mặc thêm áo rộng màu thẫm trùm lên, gồm có bốn vạt, gọi là tứ thân" [Phan T. Yến Tuyết 1993: 319]. *Áo năm thân* cũng may như áo tứ thân, chỉ có điều vạt trước phía trái may ghép từ hai thân vải, thành ra rộng gấp đôi vạt phải, để bên ngoài, gọi là *vạt cả*, dề lên vạt phải để bên trong, gọi là *vạt con*.

Với cái áo năm thân có vạt trái lớn hơn và nằm ngoài vạt phải, ta lại bắt gặp một biểu hiện đầy thú vị của triết lý coi trọng bên trái (bên Đông, bên nông nghiệp) hơn bên phải (bên Tây, bên du mục) (xem §5.3 và §6.6). Cùng với ý nghĩa này, người Việt cổ còn có tập quán cài cúc áo bên trái (người Trung Hoa gọi lối mặc cài khuy bên trái của ta là *tả nhậm*⁶): về sau ở dân ông, lối mặc này đã bị thay bằng lối mặc cài khuy bên phải của Trung Hoa.

Dịp hội hè, phụ nữ xưa hay mặc áo lối *mớ ba*, *mớ bảy*, tức là mặc nhiều áo cánh lồng vào nhau. Tuy nhiên, với phong cách tế nhị, kín đáo truyền thống (xem §15.2.4), người phụ nữ Việt mặc cái áo dài màu thẫm hoặc nâu phía bên ngoài, lấp ló bên trong mới là các lớp áo cánh nhiều màu (vàng mỡ gà, vàng chanh, hồng cánh sen, hồng đào, xanh hồ thủy,...). Ở Nam Bộ, nơi khí hậu nóng quanh năm, "áo mớ" được thay bằng *áo cặp* (2 cái).

⁶ Không từ từng nhắc đến điều này khi khen Quán Trống, người có công xây dựng văn hóa nước Tê (khai thác mỏ sắt, chế dụng cụ bằng sắt, tổ chức lao muối,...): "Cho đến nay, dân chúng còn được hưởng ân đức của ông ấy. Không có Quán Trống thì chúng ta phải giặc (bên) tóc và cài khuy áo bên tả rồi!" [Huân ngữ, thiên Hết văn] việc Không từ nói đến "ngụy cơ" người Trung Hoa phải mặc áo theo lối phương Nam thêm một lần nữa chứng tỏ vai trò ban đầu của văn hóa phương Nam đối với Trung Hoa.

Về mặt màu sắc, màu ưa thích truyền thống của người miền Bắc là màu *đâu, gụ* - màu của đất; màu ưa thích của người Nam Bộ là màu *đen*, màu của bùn; người xứ Huế thì ưa màu *tím* trang nhã⁷. Mấy chục năm gần đây, do ảnh hưởng của phương Tây, màu sắc trang phục đã trở nên hết sức đa dạng. Tuy nhiên, trong quan niệm nhân dân thì màu hồng, màu đỏ vẫn là màu của sự may mắn, tốt đẹp, màu "đại cát". Ở nông thôn hiện nay, khi làm lễ cưới *trước bàn thờ gia tiên*, chú rể có thể mặc Âu phục (nam giới dương tính hướng ngoại), còn cô dâu thường vẫn mặc áo dài màu đỏ hoặc hồng chứ không mặc màu trắng là màu mà truyền thống Việt Nam vẫn xem là màu tang tóc (áo dài trắng chỉ có thể mặc trong tiệc cưới).

Do ảnh hưởng sự giao lưu với phương Tây, từ những năm 30 của thế kỷ này, chiếc áo dài cổ truyền được cải tiến dần thành chiếc *áo dài tân thời* (hình 19.4). Khởi đầu từ những sáng kiến của hai họa sĩ Lê Phổ và Cát Tường, với sự sàng lọc, bổ sung, sửa đổi của quần chúng sử dụng, chiếc áo dài tân thời đã trở thành một sản phẩm sáng tạo tập thể, nó kết hợp được một cách xuất sắc truyền thống dân tộc với ảnh hưởng phương Tây: Bên cạnh những cải tiến đáng kể theo hướng *tăng cường phô trương cái đẹp cơ thể một cách trực tiếp kiểu phương Tây (dương tính hóa)* như đa dạng hóa về màu sắc; áo được thu gọn cho ôm sát thân, làm nổi ngực, bó eo hơn; bỏ áo cánh, áo lót và xẻ tà áo hai bên sườn cao hơn cho hở lưng,... thì áo dài tân thời lại cũng đồng thời *kế tục và phát triển cao độ phong cách tế nhị, kín đáo cổ truyền (âm tính hóa)*: Trong khi áo tử thân cổ truyền huông hai vạt trước hay phấp phới thì áo dài tân thời ghép hai thân trước thành một vạt dài kín đáo hơn;

⁷ Từ thời Nguyễn, trong dân gian đã hình thành nên thành ngữ *án Bắc mặc Kinh* để chỉ cái cầu kỳ trong ăn uống của người Bắc Hà và cái kỳ tình trong may mặc của người kinh đô Huế.

trong khi áo tứ thân cổ truyền để hở ngực yếm, hở cổ thì kiểu áo dài tân thời được ưa chuộng nhất là kiểu có cổ nhỏ cao⁸...



Hình 19.4: Áo dài tân thời

Nhờ vậy, chiếc áo dài tân thời khiến cho người phụ nữ mặc nó nhìn chung và nhìn từ phía trước hết sức kín đáo đoan trang mà vẫn không kém phần quyến rũ, còn nếu nhìn nghiêng từ bên hông thì càng thấy sức quyến rũ tăng lên gấp bội phần. Chính sự khéo gợi một cách tế nhị kín đáo, tính cách *duang ở trong âm* đặc biệt này vừa đáp ứng được yêu cầu của thời đại, lại vừa duy trì được bản sắc dân tộc, khiến cho chỉ trong một thời gian ngắn, chiếc áo dài tân thời đã được phổ biến rộng rãi với các phong cách địa phương

⁸ Một thời, Trần Lê Xuân (vợ Ngô Đình Nhu) từng tung ra một áo dài hở cổ nhưng không được hưởng ứng.

Hà Nội, Sài Gòn, Huế²) và trở thành *biểu tượng cho y phục truyền thống Việt Nam*.

Một phụ nữ nước ngoài nhận xét về chiếc áo dài Việt Nam như sau 'Áo dài trông rất sexy, nhưng sexy trong sự kín đáo tế nhị và trang nhã Yêu tố gợi cảm này xuất phát từ những mảng thịt hồng ở đường xẻ bên hông, ở phần da thịt nơi vai và lưng qua lớp vải áo Điều này để làm đàn ông ngoại quốc say mê hơn là cách hở hang táo bạo của phụ nữ Âu Tây' (báo *Phụ nữ*, số 22, từ 10-12 đến 20-12-95, tr 34)

Đàn ông vào dịp hội hè cũng mặc áo dài, thường là áo the đen. Giới thượng lưu thì mặc áo dài cả trong sinh hoạt thường ngày.

19.2.3. Bên cạnh hai bộ phận cơ bản là đồ mặc trên và dưới (quần áo, sống áo), trang phục Việt Nam còn có những bộ phận khác không kém điển hình như thắt lưng, đồ đội đầu, đồ trang sức.

Thắt lưng (thường làm bằng vải) là bộ phận phụ với mục đích ban đầu là giữ cho đồ mặc dưới khỏi tuột (với mục đích này, thắt lưng có thể bằng một sợi dây, gọi là *dây rút*), rồi phát sinh thêm mục đích giữ áo dài cho gọn, và mục đích thứ ba là tôn tạo cái đẹp cơ thể của phụ nữ. Các bà các chị còn dùng thêm *thắt lưng bao* (còn gọi là *ruột tưng*) để kiêm nhiệm mục đích thứ tư là làm túi đựng đồ vật (tiền, trâu cau,...).

Khi tao động đồng áng, người Việt Nam thường đi *chân đất*, khi hội hè hoặc ở thành thị, thì đi *dép* (theo chất liệu có dép da, dép dừa, dép cỏ, dép cao su,...), đi *guốc* (làm bằng gỗ), đi *hài* (đối với phụ nữ), đi *giày* (đối với nam giới).

² Áo dài Huế là sự dung hòa, trung chuyển của phong cách Hà Nội thuần về bảo lưu truyền thống và phong cách Sài Gòn thuần về Âu hóa, các tân: Nó không dài chằm gót như áo dài Hà Nội, cũng không ngắn tới gối như áo dài Sài Gòn; cổ áo cao vừa phải; eo áo không quá bó; tà áo không xẻ quá cao; màu áo không quá đậm như áo dài Hà Nội, cũng không quá rực rỡ tương phản như áo dài Sài Gòn.

Trên đầu thường **đội khăn**. Phụ nữ trước đây để tóc dài và vấn tóc bằng một mảnh vải dài cuộn lại để trên đầu (gọi là *cái vấn tóc*), đuôi tóc để chĩa ra một ít gọi là *tóc đuôi gà* (xem hình 19.2):

*Một thương tóc để đuôi gà,
Hai thương ăn nói mặn mà có duyên.*

Nguyễn Nhược Pháp trong bài thơ *Chùa Hương* đã miêu tả rất chính xác trang phục của cô gái quê.

*Khăn nhỏ, đuôi gà cao,
Em đeo giải yếm đào,
Quần lĩnh, áo the mới,
Tay em cầm chiếc nón quai thao.*

Có thể phủ ra ngoài cái vấn tóc là cái *khăn vuông*, chít hình *mỏ quạ* vào mùa lạnh (có mỏ nhọn phía trước, hai đầu buộc dưới cằm) hoặc hình *dòng tiền* vào mùa nóng (như khăn mỏ quạ, nhưng hai đầu buộc ra sau). Đàn ông trước đây để tóc dài (hịch kêu gọi đánh quân Thanh của Nguyễn Huệ viết: "đánh cho để dài tóc") búi lại thành một búi tròn trên đầu gọi là *búi tóc*, *búi củ hành* (được nhắc đến trong câu đối khước vợ của Nguyễn Khuyến đã dẫn ở trên). Khi làm lụng, người đàn ông vấn *khăn dầu riu*, lúc sang trọng thì *đội khăn xếp*. Người Nam Bộ thường *đội khăn rằn*.

Trên khăn, hoặc thay cho khăn là **nón** để che mưa nắng. Nón thường có khung tre và lợp lá gồi. *Nón chóp* nhọn đầu; *nón thúng* rộng vành; *nón ba tầm* như nón thúng nhưng mảnh dẻ hơn - các loại nón này đều phải có quai để giữ, *nón quai thao* (làm bằng vải thao) là loại phổ biến hơn cả; Huế nổi tiếng với *nón bài thơ* - một loại nón mỏng giơ lên ánh sáng nhìn thấy những hình trang trí bên trong (xưa có bài thơ). **Mũ** là loại đồ đội đầu ôm sát và kín tóc (miền Nam gọi chung cả mũ và nón là "nón"). Vua xưa *đội mũ miện*: quan văn xưa *đội mũ cánh chuồn* (có hai cánh hai bên); tướng ra trận *đội mũ trụ* (bằng chất liệu cứng để chống binh khí); sư sãi và người già *đội mũ ni* (có diềm che kín tai và gáy, bởi vậy

mỗi có thành ngữ "mũ ni che tai"); trẻ con đội *mũ thóp* (để bảo vệ thóp thờ ở đỉnh đầu); sau này còn có *mũ lưỡi trai*, *mũ ca-lô*, *mũ cát*,...

Về cách *trang sức* thì từ thời Hùng Vương, người Việt Nam đã rất thích *leo vòng* - vòng tai, vòng cổ, vòng tay, vòng chân (vòng tai có thể nặng làm trĩu tai xuống, dẫn đến tục căng tai ở một số dân tộc miền núi, xem hình 19.5). Lối tư duy tổng hợp truyền thống luôn là nguồn gốc của một nếp sống *thiết thực*: khi ăn thì kết hợp để chữa bệnh, ngay cả khi làm đẹp, người Việt Nam cũng luôn kết hợp sao cho cái đẹp đó có ích cho cuộc sống, cho sức khỏe. Thời Hùng Vương có tục *xăm mình* theo hình cá sấu để nó khỏi làm hại

(tục này đến tận thời Trần vẫn được duy trì). Tục *nhuộm răng đen* có tác dụng vừa để bảo vệ răng vừa để trang điểm (ca dao có câu: *Răng đen ai nhuộm cho mình, Để duyên mình đẹp, để tình anh say*). Tục *ăn trầu để đỏ môi* và để trừ sơn lam chướng khí (xem ở trên, §18.1.3). Cũng rất phổ biến là tục *nhuộm móng tay móng chân bằng thảo mộc* (lá móng) để trừ tà ma và để làm đẹp.

19.2.4. Như vậy, trong việc trang phục, người Việt Nam đã có cách ứng xử rất *lành hoạt* dặng đối phó với khí hậu nhiệt đới nóng bức và công việc nhà nông làm ruộng nước. Cách may mặc, cùng với chức năng đối phó với môi trường tự nhiên, còn luôn hướng tới mục đích làm đẹp cho con người; nhưng người phụ nữ Việt Nam luôn làm đẹp một cách *tế nhị, kín đáo*.



Hình 19.5: Tục căng tai (K'ho)

520. ĐỐI PHÓ VỚI MÔI TRƯỜNG TỰ NHIÊN: Ở VÀ ĐI LẠI

20.1. Đối phó với khoảng cách: Giao thông

Trong xã hội Việt Nam cổ truyền, do bản chất nông nghiệp sống định cư cho nên con người ít có nhu cầu đi lại, di chuyển; có đi thì đi gần nhiều hơn đi xa. Nhiều cụ già nông thôn suốt đời không hề bước chân ra khỏi làng mình, mặc dù đó thị chỉ cách đó vài cây số. Vì vậy, dễ hiểu tại sao trước đây ở Việt Nam, *giao thông thuộc loại lĩnh vực kém phát triển nhất*, khác hẳn với phương Tây là nơi của những nền văn hóa gốc du mục, cho nên giao thông ở đó lại thuộc loại lĩnh vực phát triển hơn cả. Ngay cả Trung Hoa tuy đã chuyển sang nông nghiệp từ lâu nhưng cái gốc du mục vẫn để lại dấu ấn đậm nét: không phải ngẫu nhiên mà kim-chi-nam để xác định phương hướng là do tổ tiên người Trung Hoa phát minh ra, và vào thời Khổng Tử, số lượng xe ngựa là thước đo sức mạnh của một nước.

HOẠT ĐỘNG ĐI LẠI chủ yếu của người nông nghiệp Việt Nam là đi gần - từ nhà ra đồng, từ nhà lên nương - và trong phạm vi khoảng cách đó họ dùng sức người mà vẫn chuyển mọi thứ phục vụ cho sản xuất và sinh hoạt. Chính vì vậy mà trên thế giới không một ngôn ngữ nào có số lượng từ chỉ hoạt động *vận chuyển trong khoảng cách gần* đa dạng và phong phú như tiếng Việt. Trong khi tiếng Pháp chỉ có *porter*, tiếng Nga có *нести*, tiếng Anh có *to carry* và phần nào *to take*, thì trong tiếng Việt, ngoài từ *mang* với nghĩa khái quát, còn có hàng loạt từ chỉ những cách thức vận chuyển rất chuyên biệt: mang trong tay là *cầm*, mang gọn trong tay

là *nắm*, mang trong tay qua trung gian (sợi dây, cái túi,...) là *xách*, mang trong lòng một hoặc hai bàn tay là *bốc*, mang bằng hai tay một vật nặng là *hè*, mang bằng hai tay giơ lên là *hưng*, mang gọn trong lòng bằng hai tay là *ôm*, mang trong lòng bằng hai tay một cách nâng niu là *hồng*, *bé*, *ẵm*, mang một người trên lưng là *ông*, mang đứa bé trên lưng một qua trung gian một mảnh vải là *diu*, mang một vật trên lưng là *gùi*, mang trên vai là *vác*, mang trên vai qua trung gian của một cái đòn với vật ở hai đầu đòn đều nhau là *quanh*, mang trên vai qua trung gian của một cái đòn với vật ở hai đầu đòn không đều nhau là *gồng*, mang trên đầu là *dội*, hai hoặc nhiều người cùng mang một vật là *khiêng*, v.v. và v.v.

Về mặt PHƯƠNG TIỆN ĐI LẠI thì người Việt Nam đi đường thủy nhiều hơn đường bộ. **Giao thông đường bộ** ở Việt Nam, cho đến tận khi Pháp vào, chỉ là những con đường nhỏ¹, phương tiện đi lại và vận chuyển, ngoài sức trâu, ngựa, voi, thì phổ biến là *dôi chân*, công văn giấy tờ của nhà nước chủ yếu cũng được chuyển đi theo phương pháp này; quan lại thì đi chuyển bằng *càng*, *kiệu*. Thời Nguyễn, nhà nước mới tổ chức được hệ thống ngựa trạm; công văn chuyển từ kinh đô Huế vào đến Gia Định đi mất 4 ngày. Ở các đô thị, phổ biến loại *xe tay* do người kéo, sau này kết hợp với chiếc xe đạp để thành cái *xích-lô* (mượn từ tiếng Pháp *cyclo*) vẫn được dùng phổ biến đến tận bây giờ.

Phương tiện đi lại chủ yếu ở Việt Nam từ ngàn xưa là **Giao thông đường thủy**. Giao thông đường thủy tuy khó khăn, phức tạp và nguy hiểm hơn đường bộ (tục ngữ có những câu như: *Ngày dưng không bằng gang nước; Đi mười bước xa, hơn đi ba bước lợi*), nhưng nó lại là phương tiện đi lại phổ biến vì Việt Nam có địa hình sông nước; ở Bắc Bộ và Nam Bộ có hệ thống sông ngòi, kênh rạch

¹ Phần lớn những con đường này chính là những con đê ngăn nước chảy dọc hai bên các miền sông.

chằng chịt (đặc biệt là ở lưu vực các con sông lớn); ngày xưa người ta còn làm những con sông đào nối liền các phá và các sông lớn với nhau; Việt Nam lại có bờ biển rất dài và nằm trong khu vực gió mùa - tất cả những nhân tố đó đều tạo điều kiện thuận tiện cho giao thông đường thủy phát triển. Sách *Lĩnh Nam chích quái* chép rằng người Việt cổ “lặn giỏi, bơi tài, thạo thủy chiến, giỏi dùng thuyền”. Đến thế kỉ XVIII, dưới con mắt người phương Tây, tình hình giao thông của ta được mô tả là: “Xứ này không có đường cái lớn, lại chằng chịt ruộng đồng. Muốn đến Huế cũng như bất cứ nơi nào đều phải đi bằng đường biển hay đường sông” [Nguyễn Việt... 1983: 45].



Hình 20.1. Cuộc sống trên sông (Minh Hải)

Không phải ngẫu nhiên mà phần lớn các đô thị Việt Nam trong lịch sử đều là những cảng sông, cảng biển: Việt Trì, Hà Nội trên sông Hồng; Thanh Hóa trên sông Mã, Vinh trên sông Cả; Huế trên sông

Hương; thành phố Hồ Chí Minh trên sông Sài Gòn; Cần Thơ trên sông Hậu; rồi Vân Đồn, Phố Hiến, Hội An xưa và Hải Phòng, Đà Nẵng, Quy Nhơn, Phan Rang, Phan Thiết, Vũng Tàu nay đều là những cảng biển. Cách đây trên một thế kỉ, trong sách *Gia Định thành thông chí*, Trịnh Hoài Đức đã ghi chép về quang cảnh giao thông trên sông nước nhộn nhịp của vùng Nam Bộ: “Ở Gia Định, chỗ nào cũng có ghe thuyền, hoặc dùng thuyền làm nhà ở, hoặc để

di chợ, hoặc để đi thăm người thân thích, hoặc chở gạo củi đi buôn bán rất tiện lợi. Ghe thuyền chạt sông, ngày đêm đi lại không ngơi" [Nguyễn Công Bình... 1990: 325]. Nói về sự khác biệt truyền thống trong cách thức di lại của phương Nam và phương Bắc, các sách Trung Hoa đời Hán đã thường diễn đạt rất ngắn gọn: *Nam đi chu, Bắc đi mã* (Nam đi thuyền, Bắc đi ngựa). Ở phương Nam nông nghiệp sông nước, *thuyền rồng* là biểu tượng của quyền uy, đối lập với các *cỗ xe song mã, tứ mã* của văn hóa du mục Trung Hoa.

Phương tiện giao thông và chuyên chở trên sông nước ở Việt Nam do vậy mà hết sức phong phú: *thuyền (ghe), xuống, bè, mảng, phà, tàu...* Thuyền có rất nhiều loại: *thuyền thung, thuyền thoi,*

thuyền mảnh, thuyền lươn, thuyền dinh, thuyền cóc, thuyền chài, thuyền rồng, thuyền độc mộc, thuyền tam bản...

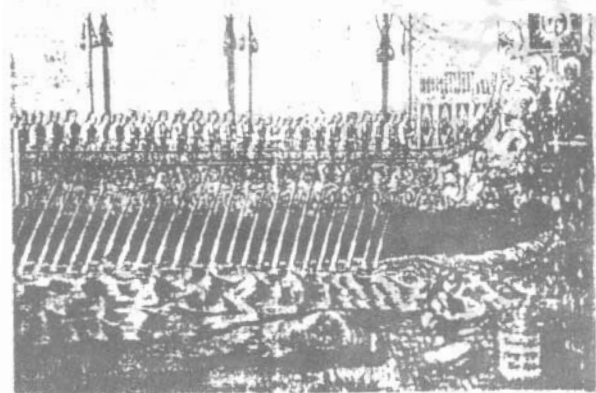
Ghe Nam Bộ thì có: *ghe bầu, ghe cửa, ghe lông, ghe giàn, ghe be, ghe bè, ghe chài, ghe lưới, ghe dò...* Ghe thuyền được xem như con người, Nam Bộ có tục *vẽ mắt thuyền*, người ta tin rằng con mắt ấy sẽ giúp cho thuyền tránh khỏi bị quái vật, *thuồng*



Hình 20.2: Hình thuyền khắc trên trống đồng Đông Sơn: a- trống Sơn Tây; b- trống Hoàng Ha; c- trống Miếu Môn; d- trống Làng Vạc

luồng làm hại; giúp cho ngư phủ tìm được nơi nhiều cá; giúp cho bạn hàng tìm được bến bờ nhiều tài lộc...

Từ thời Đông Sơn, tổ tiên ta đã đóng những con thuyền có hình dáng đa dạng, sức chở lớn (hình 20.2), có loại bọc đồng. Theo sách *Tấn thư* thì từ thế kỉ III ta đã có những con thuyền đi trên biển có thể chở tới 6-700 người hoặc một số lượng lớn hàng hóa. Sau khi đánh bại nhà Hồ, giặc Minh đã thu được 8.865 chiếc thuyền. Thời Lê, thuyền hạng nặng dài khoảng 26-30m, rộng từ 3,6-5m, có từ 34-50 mái chèo, trọng tải khoảng 35-50 tấn. Những con thuyền chiến Đàng Ngoài thế kỉ XVII được người châu Âu vẽ lại (hình 20.3) cho ta hình dung được phần nào trình độ kĩ thuật đóng thuyền của ông cha, Hồi kí của A. de Rhodes ghi lại rằng, theo sự đánh



Hình 20.3: *Thuyền chiến Đàng Ngoài* (hình vẽ trong sách của F.Marini, 1663)

giá của người Hà-lan thời đó, các thuyền chiến của chúa Trịnh và chúa Nguyễn có thể đánh bại các thuyền lớn của Hà-lan từng được phượng Tây coi là "chủ nhân của Ấn Độ Dương".

De Rhodes miêu tả con thuyền của xứ Đàng Ngoài và cách chèo thuyền thời đó như sau: "Mũi thuyền (ngược với thuyền của ta (= phương Tây - TNT)) là nơi hệ trọng hơn cả, ở đây có một phòng... trang hoàng nhiều tranh ảnh quý, với vàng son óng ánh. Gỗ ở đuôi thuyền cũng sơn vàng son, chạm trổ cầu kì ở tất cả bên ngoài: dĩ chí đến mái chèo và cột buồm cũng được trang trí đặc biệt. Khi hành trình thì theo hiệu lệnh do một dụng cụ bằng thanh tre đập nhịp điệu hòa, tiếng vừa trầm vừa cao.

Người chèo chèo rất khéo, rất le, mắc dậu thường chèo cùng một lúc tới ba, năm hay bảy chiếc song song, thế nhưng không chiếc nào vượt lên trước, và nếu phải ngừng, lượn vòng, rẽ, lùi, họ làm rất có mực thước, điêu hoa, như thể chỉ là một, do một cử động chung vẩy' [De Rhodes 1994: 15]

Theo lời của J. Barrow, hội viên Hội Khoa học Hoàng gia Anh, người đã đến Đàng Trong vào cuối thế kỷ XVIII, thì “có một ngành đặc biệt trong các nghề mà xứ Đàng Trong hiện nay có thể tự hào được. Đó là kỹ thuật đóng thuyền biển... thuyền của họ đóng rất đẹp, thường dài từ 50 đến 80 pieds (1 pieds = 0,3m)... Những người chèo mắt nhìn về phía trước chứ không ngoảnh về sau như người phương Tây... Ở đây có nhiều loại thuyền... Thuyền biển của họ đi không nhanh lắm nhưng rất an toàn. Bên trong được chia thành nhiều khoang, loại này rất chắc, có thể bị đâm vào đá ngầm mà vẫn không chìm vì nước chỉ vào được một khoang mà thôi. Hiện nay ở bên Anh đã bắt chước cách làm này để đóng tàu”. Năm 1820, đại tá hải quân Mi là White đã phải thốt lên: “Người Việt Nam quả là những nhà đóng tàu thành thạo, Họ hoàn thành công trình của họ với một kỹ thuật hết sức chính xác” [Viện Sử học 1979: 214-218].

Sông ngòi nhiều khiến cho giao thông đường bộ càng khó khăn thêm. Bên cạnh việc bắc cầu cố định, Việt Nam cũng là một trong những nước biết làm cầu di động bằng tre gỗ (cầu phao) hoặc thuyền ghép lại (cầu thuyền) sớm nhất thế giới. Theo *Dại Việt sử lược* thì vào năm 1214, nhà Lý bắc cầu phao qua bến Đông Bộ Đầu. Năm 1587, Trịnh Tùng cho làm cầu phao ở chợ Rịa (gần Nho Quan, Ninh Bình) để đưa quân tấn công doanh trại quân Mạc. Cuối năm 1600, quân Lê-Trịnh làm cầu phao vượt sông Hồng... Ở châu Âu, cầu phao mới chỉ xuất hiện lần đầu tiên vào khoảng năm 1617-1647 trong chiến tranh ở Hà Lan [Viện Sử học 1979: 192].

Người Việt Nam không chỉ đi lại bằng thuyền, làm cầu bằng phao thuyền, mà gắn bó với con thuyền suốt cả cuộc đời. Hình ảnh con thuyền và sông nước ăn sâu vào tâm khảm đến mức mọi mặt sinh hoạt của con người đều lấy con thuyền và sông nước làm chuẩn mực, làm đối tượng so sánh: Nói về tiết kiệm thì *Buôn tầu buôn bè không bằng ăn dè hà tiện*; nói về nghị lực ý chí thì *Chớ thấy sóng cả mà rẽ tay chèo*; *Chết trong còn hơn sống đục*; nói về kinh nghiệm làm ăn thì *Ăn cỗ đi trước lội nước đi sau*; *Bồi ở lỡ đi*; *Bắt cầu mà noi, không ai bắc cầu mà lội*; *Chết sông chết suối, không ai chết dưới đọi đèn*; nói về công việc sinh nở khó nhọc của người phụ nữ thì *Dàn ông vượt biển có chúng có bạn, đàn bà vượt cạn chỉ có một mình*; nói về sự khôn ngoan, sự nham hiểm của con người thì *Đố ai lặn xuống vực sâu, mà do miệng cá uốn câu cho vươu*; *Sông sâu còn có kẻ dò, lòng người nham hiểm ai đo cho lường*; *Chấp tay vãi lụy con sào, nông sâu đã biết, thấp cao đã lường*; nói về quan hệ vợ chồng và tình yêu nam nữ thì *Thuyền theo lái, gái theo chồng*; *Thuyền về có nhớ bến chăng, bến thì một dạ khăng khăng đợi thuyền*; *Thuyền anh mắc cạn lên dây, mượn đôi dài yếm làm dây kéo thuyền*; *Chiếc thuyền kia nổi có, chiếc ghe nọ nổi không, phải chi miếu ở gần sông, em thề một tiếng kéo lòng anh nghĩ...* Người Việt nói: *chìm đắm trong suy tư, bơi trong khó khăn, thời gian trôi nhanh, ăn nói trôi chảy, hồ sơ bị ngâm lâu, thân phận bọt bèo, trông sạch nước cần, mặt trời lặn...* Nói về sự vất vả của đường xá xa xôi, người ta thường nói *lặn lội đến thăm nhau*, loại xe khách liên tỉnh, người Nam Bộ gọi là *xe đò*,... - tức là ngay cả khi đi trên bộ hẳn hoi, người Việt vẫn nghĩ và nói theo cách của người đi trên sông nước!

Sự gắn bó của người Việt Nam với đời sống sông nước không chỉ thể hiện trong việc đi lại mà cả trong việc ở (xem ở dưới, §20.2.2). Thậm chí ngay cả quan tài mà trong đó người Việt Nam được chôn khi chết cũng mô phỏng theo hình con thuyền, đến cái

"thế giới bên kia" cũng được hình dung nằm ở một vùng sông nước (*chín suối*) và đến đó phải đi bằng thuyền (tục chèo (đò) đưa linh, xem §13.3)!

20.2. Đối phó với thời tiết, khí hậu: Nhà cửa, kiến trúc. Tinh hài hòa, tinh linh hoạt và tính biểu trưng của lối ở Việt Nam

Đối với người nông nghiệp, NGÔI NHÀ - cái tổ ấm để đối phó với nóng lạnh, nắng mưa, gió bão - là một trong những yếu tố quan trọng nhất đảm bảo cho họ có một cuộc sống định cư ổn định. Có *an cư* thì mới *lạc nghiệp*! Tục ngữ có câu: *Thù nhất dương cơ, thù nhì âm phần*. "Dương cơ" và "âm phần" đều là chỗ ở cả: chỗ ở khi còn sống và khi đã chết. So với các nền văn hóa gốc du mục, Việt Nam thua kém xa về giao thông đi lại nhưng lại có nhiều kinh nghiệm trong việc ở và sống định cư. Theo sách *Hoàng Minh thống kê* của Trung Quốc thì kinh sư Trung Hoa và nhà công đường của các bộ, các dinh thự đều do quan thái giám An Nam là Nguyễn An xây dựng vào năm Vĩnh Lạc đời Minh. Trả lời câu hỏi của đề đốc Trung Hoa Chu Bội Liên về việc An Nam lăm nhàn tài thế mà sao không thấy có thành quách gì cả, Lê Quý Đôn cho biết sách *Hàn Chí* của Trung Hoa có ghi rằng Giao Chỉ có hơn 60 thành, đến thời Minh lại xây thêm 20 thành nữa nhưng khi Lê Lợi dấy binh khởi nghĩa, các thành quách đều bị san phẳng cả [Nguyễn Thị Thảo... 1996: 80].

Tương truyền, việc làm nhà là do NỮ THẦN MỘC dạy cho. Chuyện của người Việt kể rằng ngày xưa, Trời thấy loài người sống chui rúc trong hang mới sai thần xuống hạ giới để dạy cho con người cách làm nhà ở. Thần mang hình một bà lão xuống ở trà trộn với người, về sau người đời gọi bà là Cửu Thiên Huyền Nữ. Một hôm, mọi người ra bờ suối tắm, bà thần chui vào một bụi cây dưa dai, bứt một lá dấy gai của vào chân rách da. Hai anh em Lộ Bàn và Lộ Bộc tinh ý bắt chước làm ra cái cửa để xé cây. Một hôm khác, bà đứng thẳng chống hai tay vào

hông, anh em Lô Ban và Lô Bộc theo đó mà chế ra kiểu nhà đầu tiên của người Việt Nam có một cột chính giữa, hai đầu kèo hai bên, gọi là nhà chữ đình. Bà thần còn dạy cách làm thuyền, bà nằm giữa cong người lên, Lô Ban và Lô Bộc học theo, lấy cây gỗ đục làm thân ghe, lại thêm các mái gỗ ngắn làm chèo, dùng để đi lại trên mặt nước [Hoàng Trọng Miên 1959: 79].

Do ngôi nhà chiếm một vị trí đặc biệt quan trọng trong cuộc sống của người Việt Nam cho nên, trong tiếng Việt, **NHÀ** (chỗ ở) được đồng nhất với *gia đình* (gồm mọi người sống trong nhà), với *vợ chồng* (chủ nhân của ngôi nhà, thành viên chính của gia đình), được mở rộng nghĩa ra để chỉ một *cơ quan* (**nhà** máy, **nhà** bảo tàng, **nhà** văn hóa), chỉ *quốc gia* (**nhà** nước) và *những người có chuyên môn cao* sống trong quốc gia (**nhà** văn, **nhà** chính trị, **nhà** khoa học),...

Ngôi nhà của người Việt Nam có những đặc điểm gì?

20.2.1. Trước hết, do đặc điểm khu vực cư trú của người Việt Nam là vùng sông nước cho nên ***ngôi nhà của người Việt Nam gắn liền với môi trường sông nước.***

Những người sống bằng nghề sông nước (chài lưới, chở dò,...)



Hình 20.4. Làn.

thường lấy ngay thuyền, bè làm nhà ở: đó là các ***nhà thuyền, nhà bè***; nhiều gia đình quần tụ lập nên các *xóm chài, làng chài* (hình 20.4). Đây là lời của J.B. Tavernier viết về người Việt Nam vào năm 1909: “Họ rất thích ở nước,

thích ở trên nước hơn là trên cạn. Cho nên phần lớn sông ngòi đầy thuyền. Những thuyền đó thay cho nhà cửa của họ. Thuyền rất sạch sẽ, ngay cả khi họ nuôi gia súc ở trong đó" [Nguyễn Việt... 1983: 43].

Nhiều người tuy không sinh kế trực tiếp bằng nghề sông nước nhưng cũng thích làm *nhà sàn* trên mặt nước để đối phó với ngập lụt quanh năm. Dưới con mắt của Finlayson, một nhà ngoại giao người Anh, thì Sài Gòn đầu thế kỉ XIX có "*nhiều nhà cao cổng, sàn bằng ván, xếp hàng dọc theo bờ kênh, bờ sông, hay dọc theo đường cái rộng thoáng dăng. Phố xá ngang hàng thẳng lối hơn ở nhiều kinh thành châu Âu*" [Văn Tạo... 1989: 350]. Nhà sàn chính là kiểu nhà rất phổ biến ở

Việt Nam từ thời Đông Sơn² (hình 20.5-6), nó thích hợp cho cả miền sông nước lẫn miền núi. Nó không chỉ có tác dụng đối phó với (a) môi trường sông



Hình 20.5 (trái): Nhà Đông Sơn (khắc trên trống đồng); Hình 20.6 (phải): Nhà Đông Sơn (phục chế)

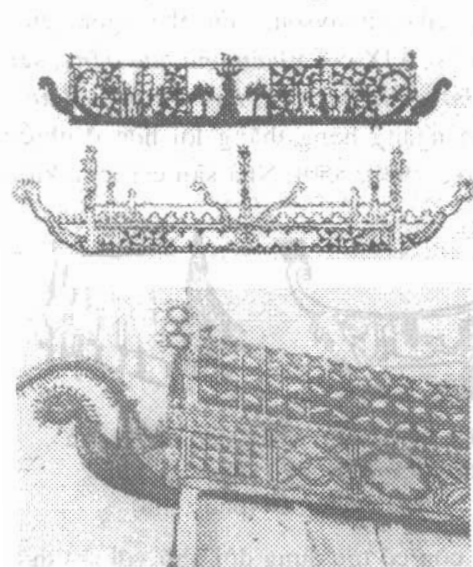
nước ngập lụt quanh năm, mà còn có tác dụng đối phó với (b) thời tiết mưa nhiều gây lũ rừng ở miền cao và ngập lụt định kì ở vùng thấp, (c) khí hậu nhiệt đới có độ ẩm cao, và (d) hạn chế và ngăn cản côn trùng, thú dữ (ruồi muỗi, sâu bọ, rắn rết, cá sấu, hổ báo,...). Ngày nay, nhà ở những vùng hay ngập nước³ (như đồng bằng sông

² Riêng tại khu vực Đông Sơn, vết tích nhà sàn đã được các nhà khảo cổ học phát hiện tại bốn địa điểm khác nhau [Hà Văn Tấn 1994: 334].

³ Ở trong một vùng hay ngập lụt như tỉnh Đồng Tháp, tùy theo mức nước ngập ở mỗi nơi cao thấp khác nhau mà các xã có truyền thống làm nhà sàn cao thấp khác nhau.

Cửu Long) và các nhà kho (nơi phải đối phó với độ ẩm) vẫn *duy trì kiến trúc nhà sàn*. Vào thế kỉ XVII, nhiều ngôi đình như đình Đình Bảng (Hà Bắc), đình Chu Quyến (Hà Tây), v.v. vẫn làm theo lối nhà sàn.

Kỉ niệm về cuộc sống gắn bó với thiên nhiên sông nước mạnh đến mức ngôi nhà của người Việt Nam đã được làm với chiếc *mái cong* mô phỏng theo



Hình 20.7: Mái nhà mở Tây Nguyên (hình thuyền)

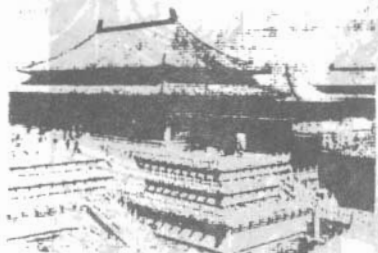
hình thuyền. Người ta quen cho rằng đặc điểm này là vay mượn của kiến trúc Trung Hoa. Trong khi thực ra là ngược lại. Nhà sàn Việt Nam từ thời Đông Sơn (chưa hề giao lưu với Trung Hoa) đã có mái cong rồi. Các dấu tích còn lưu lại qua hình khắc trên trống đồng (hình 20.5) và trong lòng đất (hình 20.6) cho thấy rõ điều này. Nhà rông Tây Nguyên đến giờ vẫn làm kiểu mái cong,

tuy rằng cũng không hề có giao lưu với Trung Hoa. Nóc nhà mở Tây Nguyên đều làm kiểu mái cong hình thuyền (hình 20.7). Phan Cẩm Thượng và Nguyễn Tấn Cứ [1995: 25] nhận xét: “Có lẽ tổ tiên người Giarai, người Bana từng di biển, hoặc sinh hoạt sông nước, nên hình ảnh con thuyền trở thành cấu trúc chủ đạo của bộ mái. Và họ trang trí cho bộ mái như tô vẽ cho một con thuyền lớn”. Tháp Chăm cũng có loại mái cong (xem §21.2). Trong khi đó, nhà

Trung Hoa thời Hán mái vẫn thẳng (hình 20.8); đến cuối đời Đường, lối làm nhà mái cong mới thâm nhập dần từ Nam lên Bắc. Thậm chí Cố Cung ở Bắc Kinh được xây dựng vào thời Minh⁴ mà mái cũng chỉ mới hơi cong nhẹ (hình 20.9).



Hình 20.8: Nhà Trung Hoa thời Hán
(hình khắc trên đá)



Hình 20.9: Cố Cung
(Bắc Kinh, tk. XV)

Vào thời Đông Sơn, khi mà một chiếc cán dao, một chiếc mõi (vá) múc canh cũng có thể được trang trí rất cầu kì, thì nhà nhà đều làm mái cong; về sau này, khi công việc nhiều lên, thì mái nhà bình dân thường làm duỗi thẳng cho giản tiện, chỉ có những công trình kiến trúc lớn (như đình chùa, miếu mạo, dinh thự, cung điện) mới được làm mái cong cầu kì. Thợ gọi loại nhà này là nhà có *réo*: các cây cột ở hai đầu nhà được cất cao hơn so với giữa, mỗi hàng cột cao chênh nhau từ 3-4 phân đến một tấc. Ngoài ra, các đầu đao ở bốn góc nhà, đặc biệt là các đình chùa, cung điện, cũng được làm cong vút lên (xem mái chùa Tây Phương ở hình 20.10). Chiếc mái cong và những đầu đao cong vút, ngoài việc gợi nhớ hình ảnh của *con thuyền* và cuộc sống của con người nơi sông nước, còn có tác dụng tạo nên một dáng vẻ thanh thoát đặc biệt và gợi cảm giác bay bổng cho ngôi nhà vốn được trải rộng trên mặt bằng để hòa mình vào thiên nhiên.

⁴ Kiến trúc sư là một người Việt Nam bị quân Minh bắt làm tù binh tên là Nguyễn An.



Hình 20.10: Mái chùa Tây Phương
(Hà Tây)

20.2.2. Ở trên vừa nói rằng nhà sàn có tác dụng đối phó với môi trường tự nhiên. Nói rộng hơn, biện pháp quan trọng để đối phó với môi trường tự nhiên là ***nhà cao cửa rộng***. Đó cũng là tiêu chuẩn ngôi nhà Việt Nam VỀ MẶT CẤU TRÚC; nó khác hẳn ngôi nhà ở phương Tây xứ lạnh phải làm nhỏ, trần thấp, tường dày, cửa ít và nhỏ để giữ hơi ấm.

Cái "cao" của ngôi nhà Việt Nam bao gồm hai yêu cầu: nơi con người đặt chân cao so với mặt đất, và mái cao so với nơi con người đặt chân. Nhà sàn đáp ứng yêu cầu "cao" thứ nhất (*nơi con người đặt chân cao so với mặt đất*) và có tác dụng đối phó với lụt lội, ẩm ướt, côn trùng... Ngày nay, nhà Việt Nam phần nhiều đã chuyển sang dạng *nhà đất*, nhưng nhà đất lí tưởng vẫn là nhà phải có *nền cao*: nhà những người có của, nhà địa chủ, dinh thự quan lại,... đều làm nền cao; nhiều nơi hay ngập lụt, nền nhà cứ phải nâng cao dần. Còn yêu cầu "cao" thứ hai - *mái cao so với nơi con người đặt chân* (sàn hoặc nền) - là nhằm tạo ra một khoảng không gian rộng, thoáng mát trong nhà để đối phó với nắng nóng. Mái cao còn tạo ra một độ dốc lớn để đối phó với lượng mưa nhiều, khiến cho nước thoát nhanh, tránh dột, tránh hư mục mái. Hình nhà Đông Sơn cho ta thấy mái đều được làm khá cao so với sàn nhà. Tuy nhiên, cái cao của mái nói đến ở đây không phải là cao tùy ý mà là cao vừa phải (tỉ lệ hợp lí giữa chiều ngang và chiều đứng đảm bảo độ dốc cần thiết là *nằm ba ngôi hai*). Ở vùng ven biển,

mái nhà lại phải làm thấp để tránh bão (do nhiều gió nên thấp ở đây cũng đủ mát rồi).

Một câu hỏi tất yếu đặt ra là tại sao cùng với nhà cao, người ta không làm cửa cao mà lại làm cửa rộng? Cửa không làm cao là để tránh cái nắng xiên khoai và tránh bị mưa hắt. Để tránh nắng, người ta còn đan những tấm đại lơn bằng tre nứa để cản bức xạ nhiệt từ mặt trời và bức xạ nhiệt thứ cấp từ sân hắt vào. Cũng để tránh nắng, tạo ra một vành đai bóng mát quanh nhà và hắt mưa ra xa chân các cột gỗ, đầu dưới mái nhà Việt Nam (giọt gianh) thường được đưa ra khá xa so với hàng hiên; mái nhà sàn ở vùng núi thậm chí có giọt gianh gần ngang với mặt sàn.

Còn phải làm cửa rộng là để đón gió cho thoáng mát, tránh nóng. Đầu hồi nhà thường để trống một khoảng hình tam giác (dân gian gọi là *khu dī*) để cho hơi nóng và khói đun bếp trong nhà bốc lên có chỗ thoát ra, đây cũng là một thứ cửa - cửa sổ trên cao - nó cùng với các cửa ở dưới tạo thành một hệ thống thông gió hoàn chỉnh. Cửa rộng để đón gió mát, nhưng đồng thời mặt khác lại phải tránh gió độc, gió mạnh; bởi vậy, trong dân gian người Việt có kinh nghiệm tuyệt đối không làm cổng và cửa thẳng hàng (cửa chính thường ở giữa nhà, còn cổng thường lệch về bên trái), tuyệt đối tránh không để con đường trước mặt đâm thẳng vào nhà. Trường hợp bất khả kháng, phải làm một tấm bình phong bằng cây xanh hoặc bằng gạch để ngăn bớt gió và phân tán chúng sang hai bên. Quan niệm cho rằng nhà có cổng và cửa thẳng nhau, nhà có con đường đâm thẳng vào trước mặt thì rất độc, con cái hay ốm đau, chết chóc, tuyệt tự chẳng qua chỉ là cái vỏ mê tín xuất phát từ kinh nghiệm đối phó với môi trường tự nhiên như thế đó!

20.2.3. Biện pháp quan trọng thứ hai để đối phó với môi trường tự nhiên là CHỌN HƯỚNG NHÀ, CHỌN ĐẤT. Đó là cách tận dụng tối đa thế mạnh của môi trường tự nhiên để đối phó với nó.

Đơn giản hơn cả là chọn hướng nhà. Hướng nhà tiêu biểu là hướng Nam: *Lấy vợ đàn bà, làm nhà hướng Nam*. Câu tục ngữ tưởng chừng vô lí đó thực ra rất dễ hiểu: Đối với người Việt Nam, đã làm nhà thì phải là nhà hướng Nam - điều đó cũng hiển nhiên như việc lấy vợ phải là đàn bà vậy! Sở dĩ như thế là vì Việt Nam ở gần biển, trong khu vực gió mùa. Trong bốn hướng thì duy nhất chỉ có hướng Nam (hoặc Đông Nam) là hướng tốt ưu: Buổi sáng và buổi chiều không bị nắng chiếu xiên khoai; vừa tránh được cái nóng từ phương Tây, cái bão từ phương Đông, và gió lạnh từ phương Bắc (gió bắc) thổi về vào mùa rét, lại vừa tận dụng được gió mát từ phương Nam (gió nồm) thổi đến vào mùa nóng. Muốn mát thì không gì cho bằng gió tự nhiên, gió Nam; tục ngữ có câu: *Một trăm người hầu không bằng ở đầu ngọn gió và Gió Nam chưa nằm đã ngáy*. Quan sát thực địa cho thấy rằng, từ thời nguyên thủy, người xưa đã biết tận dụng hướng Nam này để chống nóng và chống rét: phần lớn hang động Hòa Bình có người ở đều quay về hướng Nam hoặc Đông Nam, không một hang có người ở nào lại có cửa quay về hướng Bắc [Nguyễn Tài Thư 1993: 42]. Các tòa thành có nhiều cửa mở ra bốn phía thì cửa chính bao giờ cũng là cửa phía Nam (*Ngọ Môn* của kinh thành Huế có nghĩa là cửa phía Nam, "ngọ" là phương Nam theo trục tí-ngọ trên la bàn của thầy địa lí⁵).

Nhà nhìn về hướng Nam cho nên cây *đòn nóc* nằm theo hướng Đông-Tây. Theo truyền thống văn hóa nông nghiệp trọng bên trái, người ta quy ước đặt gốc cây đòn nóc ở phía Đông (phía Đông bên

⁵ Không hiểu điều này, nhiều sách dịch tên này ra các tiếng phương Tây thành "cửa giữa trưa" (vd. I. Pháp *Porte du Midi*). Trong việc xây dựng các thành quách của các triều đại phong kiến Việt Nam sau này, quan niệm phong thủy coi trọng hướng Nam của ta trở nên trùng với nguyên lí "Thánh nhân Nam diện xưng Vương" của phong kiến Trung Hoa (xuất phát từ tư tưởng bành trướng có từ đời Chu, xem §3.4).

trái⁶, xem §5.4) cho nên đòn nóc còn có tên gọi là *dòn đông*, nhiều nơi đọc chệch thành *dòn dông*. Cũng do truyền thống trọng bên trái, bàn thờ Thổ Công (ông Táo) - vị thần quan trọng nhất, cái quần cái bếp, cái nhà - được đặt ở gian bên trái; bài vị của ông vì thế được ghi là *Đông Trù tư mệnh Táo phủ Thần quân*.

Cả cái bếp cũng được đặt bên trái (phía Đông), biệt lập và vuông góc với nhà chính, nhìn về hướng Tây. Tại sao bếp lại nhìn về hướng Tây? Kinh nghiệm dân gian cho rằng nếu bếp làm không đúng hướng thì gia đình sẽ lục đục và hay sinh hỏa hoạn. Đó là do chức năng đặc biệt của bếp là nấu nướng: Bếp nhìn về hướng Tây sẽ tránh được ngọn gió thường xuyên thổi từ phía biển (hướng Nam và Đông); trong trường hợp ngược lại, ngọn lửa sẽ bị gió tạt về phía vách gây cháy nhà, chỉ ít là cơm chẳng lành canh chẳng ngọt (như thế thì làm gì mà gia đình không sinh lục đục!).

Nhưng nếu chỉ chọn hướng một cách giản đơn thì nhiều khi không giải quyết được vấn đề. Bởi lẽ tùy thuộc vào địa hình địa vật xung quanh, vào sự có mặt của núi, của sông, của con đường, v.v. mà ảnh hưởng của gió, nắng,... sẽ khác nhau. Cho nên ngoài việc chọn hướng, còn phải chọn nơi, chọn chỗ: *Chọn hạn mà chơi, chọn nơi mà ở*.

Để giải quyết vấn đề một cách triệt để hơn, ở một mức độ cao hơn, truyền thống văn hóa phương Nam đã hình thành nên cả một nghề CHỌN ĐẤT để làm nhà, đặt mộ, gọi là nghề *phong thủy*. Nghề phong thủy bắt nguồn từ những nhu cầu tinh tế trong quá trình sống định cư và những *kinh nghiệm lao động* phong phú của người nông nghiệp. Đất làm nhà gọi là dương cơ, đất đặt mộ gọi là âm phần; dương cơ được coi trọng hơn âm phần (*Nhất dương thắng thập âm*), song trên thực tế thì người ta chỉ chú trọng đến đất dương

⁶ "Đông vi tả, Tây vi hữu".

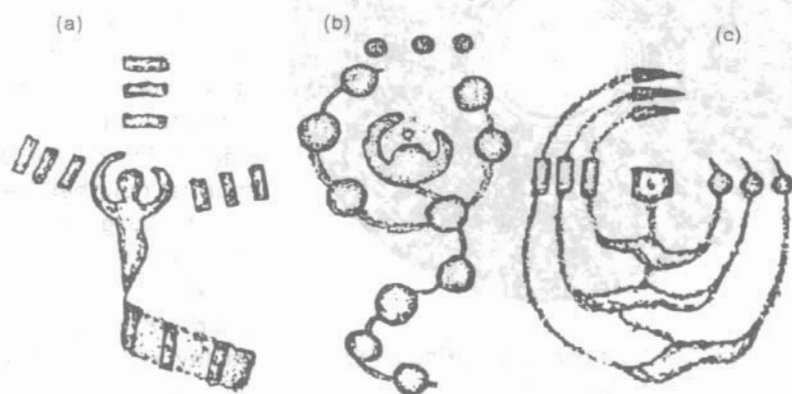
cơ khi lập đình chùa, đặt đô thị, còn nhà thường dân thì chủ yếu chỉ chọn hướng mà thôi; nhưng âm phần thì thường nhờ thầy địa lý đi tìm đất rất cẩn thận. Lê Quý Đôn [1773: 50] kể rằng Hoàn Cừ vốn không tin phong thủy, nhưng đã nói: "Người phương Nam... thử đất huyết tắng tốt hay xấu, họ dùng chỉ ngũ sắc đem chôn xuống đất độ mấy năm, rồi đào lên xem. Hễ đất tốt thì sắc chỉ không phai, đất xấu thì sắc chỉ biến màu hết. Họ lại lấy đồ đựng nước, đem thả con cá vào nuôi, rồi chôn xuống đất vài năm, hễ cá sống là đất tốt, cá chết là đất xấu. Vì vậy, xem cây cỏ tươi hay héo cũng biết được đất tốt hay xấu".

Thuật phong thủy hình thành ở nền văn hóa nông nghiệp Nam-Á nên khởi đầu hoàn toàn được xây dựng trên căn bản âm dương Ngũ hành⁷. "Phong" và "thủy" là hai yếu tố quan trọng nhất, tạo thành vi khí hậu cho một ngôi nhà. Nhà xứ nóng rất cần có gió và nước. *Phong* là gió, động hơn, thuộc *dương*; không có gió thì hồng nhưng gió nhiều quá cũng không tốt; gió có thể bị núi, đồi, mô đất hay cây to lái đi, do vậy nhà phong thủy cần nắm vững hướng gió, biết sử dụng các bình phong để lái gió theo ý mình. *Thủy* là nước, tĩnh hơn, thuộc *âm*; mặt nước trước nhà sẽ tạo nên sự cân bằng sinh thái trong khuôn khổ của một vi khí hậu; dòng nước ngào ngào,

⁷ Theo tài liệu của Vương Ngọc Đức [1996: 32-33] thì ở Trung Hoa quan niệm phong thủy xuất hiện từ giai đoạn trước thời Tần; về mặt địa lý thì trung tâm phong thủy là vùng Giang Tây, Phúc Kiến, An Huy, Chiết Giang của Giang Nam (tức là vùng Bách Việt!). Ngay hiện nay thì, theo Vương Ngọc Đức [1996: 43], "Nhật Bản và các nước Đông Nam Á xưa nay vẫn chú trọng phong thủy, Hồng Kông và Đài Loan của ta vẫn tồn tại sâu rộng những tập tục phong thủy. Những hình thái ý thức ấy tràn vào miền duyên hải Đông Nam, từ Lương Quảng đến Chiết Giang rồi thâm nhập nội địa". Ngoài phong thủy, ở Trung Hoa vốn có *kham dư*, *địa lý* hay *tướng địa* đều là thuật xem đất cả. Thuật địa lý Trung Hoa có xu hướng thiên về dựa vào Bát quái (vd, cách tìm đất theo Bát trạch, cách tính tuổi) kim lâu,...).

càng dài thì càng tụ, nếu phình ra thành hồ ao thì càng tụ thêm; nước đọng (bất cập) thì tù, không tốt, nhưng nước chảy mạnh (thái quá) cũng hỏng, chỉ có nước chảy từ từ (âm dương điều hòa) là tốt nhất.

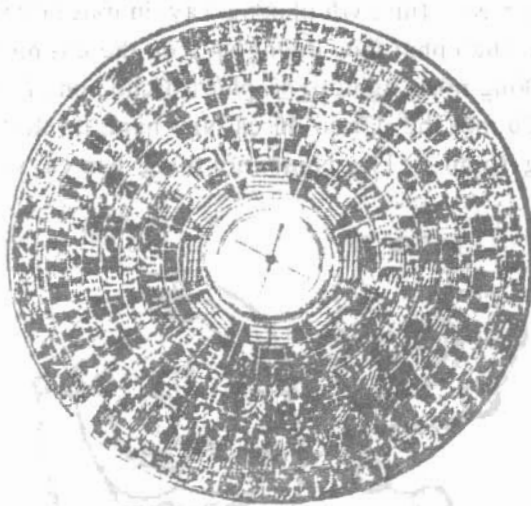
Theo Ngũ hành, các thể đất được phân thành hình thủy (nguồn nước như dòng nước), hình hỏa (nhọn như ngọn lửa), hình mộc (dài như cái cây), hình kim (tròn), hình thổ (vuông). Đúng theo mối tương quan giữa các phương Đông-Tây của Ngũ hành với hai loại hình văn hóa, thể đất hình Kim (ứng với phương Tây du mục) được coi là sẽ phù trợ cho con cháu phát theo đường võ, còn thể đất hình Mộc (ứng với phương Đông nông nghiệp) sẽ phù trợ cho con cháu phát theo đường văn, nếu một thể đất có đủ cả Ngũ hành thì được coi là sẽ phát đế vương (hình 20.11). Người nổi tiếng hơn cả về



Hình 20.11: Các kiểu đất phát theo thuật phong thủy: a- hình Mộc phát văn; b- hình Kim phát võ; c- đủ Ngũ hành phát đế vương

nghề phong thủy trong lịch sử Việt Nam là ông Nguyễn Đức Huyền đời Lê, người làng Tả Ao (Nghị Xuân, Nghệ An), tục gọi là cụ Tả Ao, để lại nhiều sách dạy nghề này [Cao Trung 1969, 1974, 1985; Đỗ Nam 1992].

Lực âm dương vận động trong lòng đất, chạy thành mạch. Truyền thống văn hóa nông nghiệp Nam-Á coi trọng bên trái (phương Đông) hơn bên phải (phương Tây), nên mạch đất được gọi là long mạch (long = Rộng = phương Đông theo Ngũ hành), việc tìm đất gọi là tầm long, công cụ để tìm đất là cái tróc long (và la bàn - la bàn lớn hơn cái tróc long, đầy đủ thông tin hơn, dùng để phân kim điểm huyết; xem la bàn của cụ Phó bảng Nguyễn Sinh Sắc ở hình 20,12).



Hình 20.12: La bàn của cụ Phó bảng Nguyễn Sinh Sắc

Phép tầm long, trước hết phải tìm tổ sơn, rồi dò theo long mạch mà tìm đến huyết. Huyết trường là thể đất có án che phía trước (gọi là tiền Án, có khi là một quả đồi), chằm làm chỗ dựa phía sau (gọi là hậu Chằm, có khi là một trái núi), bên trái có tay Long và bên phải là tay Hổ (gọi là tả Thanh Long, hữu Bạch Hổ). Tay Long và tay Hổ có thể là đồi núi, bờ ruộng,... dưới dạng hai vành

móng ngựa lồng vào nhau, tay Long (= bên trái, phương Đông) phải lồng ra ngoài tay Hổ (= bên phải, phương Tây). Huyết còn phải có chỗ trũng nước tụ lại ở phía trước (Minh đường) và chỗ trũng ở phía sau (Não đường). Long mạch có thể lớn hoặc nhỏ; lớn, nó có thể gồm cả một vùng lãnh thổ, với những dãy nhiều ngọn núi. Trên một tay Long có thể có nhiều điểm kết, điểm kết nhất gọi là Hàm Rộng (so sánh núi Hàm Rộng ở Thanh Hóa).

Các kinh đô khi xưa đều là những địa điểm được chọn theo con mắt phong thủy. Trong *Chiếu dời đô*, Lí Công Uẩn miêu tả vị trí thành Đại La - mà rồi sẽ được đổi tên là Thăng Long (hình 20.13) - như sau: "*Thành Đại La ở vào nơi trung tâm Trời Đất; được cái thế rồng cuộn hổ ngồi; đã đứng ngôi Nam Bắc Đông Tây; lại tiện hướng nhìn sông dựa núi. Địa thế rộng mà bằng; đất đai cao mà thoáng. Dân cư khỏi chịu cảnh khốn khổ ngập lụt; muôn vật cũng rất mực phong phú tốt tươi. Xem khắp đất Việt ta, chỉ nơi này là thắng địa. Thật là chốn tụ hội trọng yếu của bốn phương đất nước; cũng là nơi kinh đô bậc nhất của đế vương muôn đời*". Còn đây là lời nhà sử học Phan Huy Chú miêu tả điện Lam Kinh của nhà Lê (hình 20.14) trong *Lịch triều hiến chương loại chí*. "*Điện lam Kinh*



Hình 20.13: Địa thế thành Thăng Long năm 1490

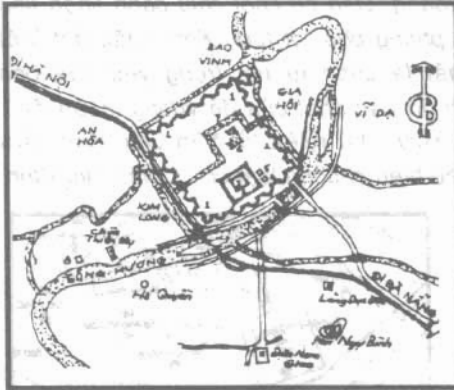


Hình 20.14 (phải):
Địa thế Lam Kinh

đằng sau gối vào núi, trước mặt nhìn ra sông, bốn bên nước non xanh biếc, rừng rậm um tùm... Sau điện, lấy Tây hồ làm nào... hồ rất rộng lớn, nước từ các ngả chảy cả vào đó. Có con sông phát nguyên từ hồ ấy, chạy vòng trước mặt... Lại có lạch nước nhỏ, chảy từ bên tay phải qua trước điện, ôm vòng lại như cánh cung". Thành Huế (hình 20.15) ở trung tâm đất nước, nhìn rộng thì có biển đằng trước, núi đằng sau; nhìn hẹp thì có núi Ngự Bình ở phía trước làm án, sông Hương chảy lững lờ bao

quanh, trên sông ở hai đầu có hai cồn đất như hai hòn đảo chầu vào - cồn Dã Viên ở bên phải là Bạch Hổ, cồn Hến ở bên trái lớn hơn là Thanh Long, đoạn sông nằm giữa hai cồn đất ấy chính là minh đường. Con mắt phong thủy đã giúp tìm cho các đô thị những địa thế có núi có sông, có âm dương hòa hợp, tạo nên một môi trường thiên nhiên trong

sạch và lành mạnh: Thăng Long có sông Nhị núi Nùng, Huế có sông Hương núi Ngự, Vinh có sông Lam núi Hồng Lĩnh, Đà Nẵng có sông Hàn núi Sơn Trà...



Hình 20.15: Địa thế thành Huế

Ngoài ra, trong việc "chọn nơi mà ở", người Việt, với tính cộng đồng nông nghiệp của mình, rất quan tâm đến việc chọn hàng xóm láng giềng xung quanh. Đến thời kì

kinh tế hàng hóa đã phát triển, người Việt còn rất coi trọng việc chọn vị trí giao thông thuận tiện: Nhất cận thị, nhị cận giang. Những đô thị có tốc độ phát triển nhanh đều là những đô thị gần biển, sông, có giao thông thuận tiện (xem ở trên, §20.1). Các thôn ấp miền Nam và các khu dân cư mới hình thành đã từ bỏ cách tổ chức theo xóm làng với lũy tre khép kín cổ truyền mà chuyển sang quy tụ theo trục đường sông, đường bộ. Trong đô thị, vị trí nhà mặt tiền được đánh giá cao. Tuy nhiên, vai trò của cộng đồng vẫn không bị lãng quên - khi xét đến nhiều tiêu chuẩn thì yếu tố hàng xóm (lân) vẫn được xếp vào thứ hai: Nhất cận thị, nhị cận lân, tam cận giang, tứ cận lộ, ngũ cận điền (§10.6.4).

20.2.4. Biện pháp thứ ba để đối phó với môi trường tự nhiên là tận dụng tối đa thế mạnh của môi trường tự nhiên trong việc CHỌN VÀ SỬ DỤNG VẬT LIỆU XÂY DỰNG.

Vật liệu xây dựng tự nhiên sẵn có nhất là *tre*. Cây tre có mặt ở khắp nơi. Tre có tác dụng cải thiện môi sinh, làm cho không khí mát mẻ, che chắn gió bão, được dùng làm vật liệu quan trọng cho việc làm nhà. Họ hàng nhà tre, theo đặc tính của mình mà được phân công mỗi loại một việc: *Bương*, vầu thân to dầy, đốt ngắn chịu sức nén khỏe có thể làm cột nhà; *tre dầy* ngà thân gần như đặc lại dẻo nên chịu sức kéo tốt có thể dùng làm đòn tay; *mai* thẳng và dầy đều được bỏ ra thành lá làm sàn nhà cho bà con miền núi; *nứa* mỏng có thể đập dập lợp mái hoặc đan vách; rồi còn *hóp*, *luồng*, *trúc*, *giàng*, *mây*, *song*,... Để chống mối mọt, lát *mây tre* phải lược trước khi chẻ, chẻ rồi phải gác bếp cho khói xông; *tre ngâm* khoảng một năm dưới bùn ao khi vừa vớt lên mềm như sợi bún rất dễ uốn, còn khi để khô thì có khả năng chống mối mọt rất hiệu nghiệm. Tổng hợp và linh hoạt như thế, tre xứng đáng là hình ảnh biểu trưng cho tính cách Việt Nam, cho cái đẹp Việt Nam: *Trúc xinh trúc mọc đầu đình, em xinh em đứng một mình cũng xinh*.

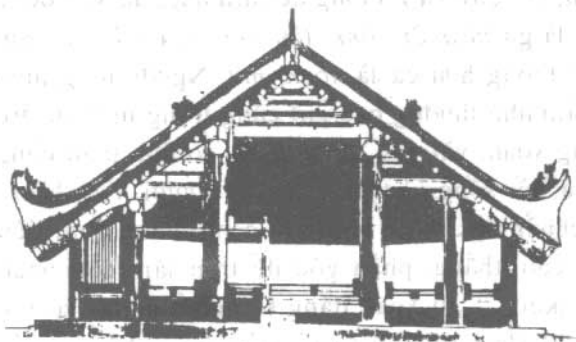
Sau tre thì đến *gỗ*. Gỗ quý và lí tưởng để làm nhà, để xây dựng đình chùa, cung điện là *gỗ tứ thiết: đình, lim, sến, táu*. Còn để làm nhà dân gian thì phổ thông hơn cả là *xoan, mít*. Người nông thôn khi lập gia đình và làm nhà thường bao giờ cũng trồng một bụi tre ở góc vườn, một hàng xoan, vài gốc mít - đó là do tính thần cộng đồng, thói quen lo xa, lối sống vì tương lai của người Việt Nam: tre, xoan, mít đó là chuẩn bị cho 20 năm sau con mình có vật liệu làm nhà. Thân xoan cao, thẳng, phần gốc để tròn làm cột, phần trên dẽo gọt làm xà, kèo,...; *gỗ xoan* dầy (do chất nhựa) có tác dụng chống mối mọt lí tưởng: *Nhà gỗ xoan, quan ông nghè*.

Lợp mái thì phổ biến là các vật liệu *thực vật: rơm rạ, lá cọ* (lá gồi), *lá dừa nước, cỏ tranh, nứa* đan thành *lám*. Ở một số địa phương miền Nam, trên rui mè người ta đổ một lớp *đất sét* rồi mới lợp lá gồi, lá dừa nước lên trên - đất sét có tác dụng cách nhiệt (chống nóng) và chống cháy rất tốt.

Nung đất làm **gạch** xây tường và **ngói** lợp mái là một nghề thủ công rất phổ thông và cổ truyền có từ ngàn xưa. Ngói có nhiều loại với các chức năng khác nhau: ngói âm dương, ngói chiếu, ngói vảy rồng, ngói mũi hài, ngói lưu li (tráng men),... Gạch thì ngoài gạch chữ nhật, gạch vuông thông thường còn có các loại gạch chuyên dụng như gạch hộp (có kích thước lớn), gạch múi bưởi (xây cửa vòm), gạch có mộng, gạch thước thợ, gạch tròn, gạch đa giác,...

Để xây tường thì hỗn hợp **vỏ ốc vụn** đốt thành than, với **vỏ sò** nghiền nát, trộn với **cốt**, **giấy bản** hay **rom nếp** vò nát, luyên với **vỏ cây dẻ** đốt (hoặc các loại cây khác tùy địa phương) và **mật mía** tạo nên một chất kết dính lí tưởng; nó được dùng để đắp những con rồng, phượng, nghê, sấu,... trên nóc đình, đắp những đầu đao cong vút rất bền vững với thời gian.

20.2.5. VỀ CÁCH THỨC KIẾN TRÚC thì đặc điểm của ngôi nhà Việt Nam truyền thống là rất **động và linh hoạt**.



Hình 20.16: *Khung nhà, đình làng (cắt ngang)*

Toàn bộ ngôi nhà được hình thành trên cơ sở một bộ **khung chịu lực** hình hộp với sự liên kết chặt chẽ giữa các bộ phận trong một không gian ba chiều: *Theo chiều đứng*, trọng lực của ngôi nhà phân

hố đều vào các **cột** (cột cái, cột con, cột hiên) và dồn xuống các viên đá tảng kê chân cột; *theo chiều ngang*, các cột được liên kết bằng các **kẻ** (bẫy, câu đầu,...) tạo nên các vì kèo; *theo chiều dọc* ngôi nhà, các vì kèo được liên kết lại với nhau bằng các **xà** (xà

nóc, xà thượng, xà trung, xà hạ, xà chân) (hình 20,16). Để tăng thêm sự vững chắc cho ngôi nhà, các cột phải được đẽo theo hình *dầu cân cân, chân quân cờ* (ngọn cột nhỏ, gần gốc phình to và chân cột thắt lại theo tỉ lệ 6-10-8), khi dựng vì kèo thì các cột phải đứng theo thế choãi chân gọi là *thượng thu hạ thích* (thách 2 phân cho mỗi thước cao của cột). Không cần đến móng, tường. Tường đất, vách nứa, hoặc ván bưng xung quanh chỉ có tác dụng che nắng mưa chứ không chịu lực.

Tất cả các chi tiết của ngôi nhà được lắp ghép lại với nhau bằng dây buộc, nóc, con xô (đối với nhà tre đơn giản) hoặc *mộng* (đối với nhà gỗ). Mộng là phần gờ lồi ra (thường có dạng hình thang cân lộn ngược) của một bộ phận này lắp khít vào chỗ lõm có hình dáng và kích thước tương ứng ở một bộ phận khác (theo nguyên lí âm dương). Kỹ thuật ghép mộng áp dụng cho toàn bộ đồ mộc truyền thống, từ nhà đến giường tủ, bàn ghế..., tạo nên sự liên kết rất chắc chắn nhưng lại rất động và linh hoạt. Khi cần di chuyển chỉ cần làm ngược lại quy trình lắp vào là có thể tháo dỡ ra rất dễ dàng. Vì vậy, không có gì đáng ngạc nhiên khi biết rằng vua Gia Long đã cho dỡ một số cung điện của thành Hà Nội chở theo đường thủy vào dựng ở Huế; ngược lại, một nhà thờ họ ở Huế đã được chở ra Hà Nội dựng ở làng Vẽ, đền Hai Bà Trưng và chùa Trấn Quốc ở Hà Nội đã được di chuyển từ ngoài bờ sông vào trong đồng để tránh lụt; cũng để tránh lụt, vào năm 1903, đình Chèm ở bờ sông phía Bắc Hà Nội đã được nâng cao hơn so với mặt nền cũ là 6 thước ta. Với kiểu nhà này, việc mua bán nhà và đất là hai việc khác hẳn nhau.

Để thống nhất kích thước, trong khi phương Tây dùng bản vẽ kỹ thuật phức tạp, chi li và cứng nhắc thì người thợ mộc Việt Nam

dùng cái *thước tầm* (còn gọi là *rui mực*, *sào mực*)⁸. Đó là một thân tre bở dôi dài hơn chiều cao của cột cái, trong lòng máng vạch những kí hiệu cho phép xác định các khoảng ngang, khoảng đứng và khoảng chày, từ đó mà ấn định được kích thước của các bộ phận như chiều cao của cột hiên, cột con, cột cái,... Cấu tạo của thước tầm là chung cho mọi nhà, nhưng mỗi thước lại được tính theo một đơn vị gốc mang tính rất cá biệt là *dốt gốc ngón tay út* [Chu Quang Trứ 1989: 39] hoặc *gang tay* [Nguyễn Cao Luyện 1977: 53] của người chủ nhà (truyền thống coi con người là trung tâm, lấy kích cỡ con người làm chuẩn để đo đạc tự nhiên và vũ trụ (xem §9.2.3)). Thành ra nhà nào thước ấy, không thể mượn thước của người khác mà làm nhà cho mình được. Thước tầm trở thành vật xác định quyền sở hữu ngôi nhà của chủ nhân. Khi hoàn thành ngôi nhà, phải làm *lễ cái sào*⁹ để báo cáo với thần linh thổ địa và long trọng đưa cây thước tầm lên gác ở vị trí cao nhất dưới nóc giữa hai vì kèo, chỉ khi nào cần sửa chữa thì thợ cả mới lấy xuống để đo các chi tiết thay thế.

⁸ *Thước tầm* = thước có ghi tầm (cột), *rui mực*, *sào mực* = cái rui, cái sào có ghi dấu bằng mực.

⁹ Theo phong tục, quá trình làm nhà phải trải qua nhiều nghi lễ, trong đó quan trọng nhất là các lễ: *phất mực*, do chủ nhân và thợ cả cùng chủ trì cùng tế thần và tổ sư phường thợ xin phép bắt tay vào làm nhà, cúng xong, thợ cả đeo may quạt vào cây gỗ để làm phép; lễ *cái cọc* (thường tương) dặt đơn đồng lên nóc gian chính giữa ngôi nhà cầu mong bình yên và thịnh vượng cho gia chủ, và lễ *cái sào*. Ngoài ra, còn có thể có các lễ: *mượn tuổi* (trước năm làm nhà khắc tuổi với gia chủ), *đông thổ* (chủ nhà báo cáo xin phép thổ thần làm nhà mới và bỏ nhất cuộc (đầu tiên đắp nền nhà) *áo thổ* (cung tế thần) với gạo trộn nước lá nõn rắc vào bốn góc nhà cầu cho đất liền lại như cũ và nhà của bên vung) *đông sang* (xin phép đơn đồ vào nhà mới), *áo cử* (đón vào ở nhà mới), ...

20.2.6. VỀ HÌNH THỨC KIẾN TRÚC thì ngôi nhà Việt Nam là *tám gương phản ánh đặc điểm của truyền thống văn hóa dân tộc*.

Hình thức kiến trúc của ngôi nhà Việt Nam phản ánh truyền thống *coi trọng bên Trái* (phía Đông) của văn hóa nông nghiệp. Ngoài những điều đã nói đến ở trên về chiếc đòn dông (dông) có đầu gốc ở phía trái (phía Đông), về cái bếp luôn đặt phía trái (phía Đông)... ta còn có thể gặp hàng loạt sự kiện thú vị khác. Một tòa thành có nhiều cửa thì cửa chính nằm phía Nam; còn nếu có hai cửa nhìn về phía Nam thì cửa chính là cửa tả (bên trái, phía Đông). Ở Nam Bộ, nếu trong nhà có thờ tổ tiên của cả hai họ thì bàn thờ họ nội đặt bên trái (phía gốc của cây đòn dông, phía Đông) và họ ngoại đặt bên phải; nếu cha mẹ đã qua đời thì bàn thờ cha mẹ đặt bên trái, bàn thờ ông bà đặt bên phải (vì cha mẹ gần gũi hơn) [Phan Thị Yến Tuyết 1993: 38-39].



Hình 20.17: Cửa Hiến Nhân (thành Huế)

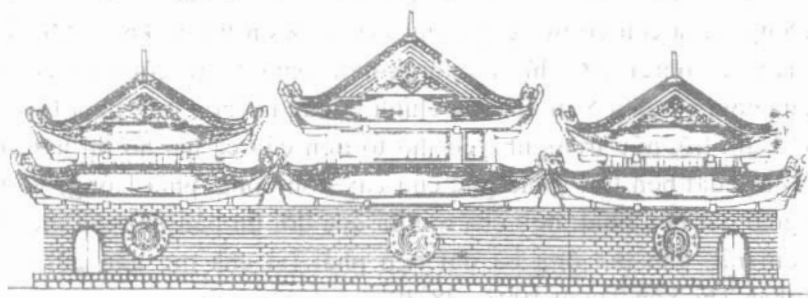
Hình thức kiến trúc ngôi nhà Việt Nam còn tuân thủ nguyên tắc *coi trọng các con số ước lệ, nhất là số lẻ*, theo truyền thống văn hóa nông nghiệp. Bước vào cổng là *cổng tam quan* (con số 3, hình 20.17)¹⁰; bước lên

hạc là *hạc tam cấp*; các kiến trúc lớn đều dựng theo lối *nhà tam*

¹⁰ Có người gắn *cổng tam quan* với khái niệm "tam quan" trong Phật giáo. Thực ra, đó là những khái niệm khác nhau. Cổng tam quan không chỉ có ở chùa chiền, mà còn gặp ở cả các đình miếu, cổng làng, v.v.

tòa (hình 20.18). Các tòa thành như thành Cổ Loa, thành Huế đều có kiến trúc 3 lớp vòng thành.

Ngọ Môn ở Huế (hình 20.19) nhìn chính diện có ba cửa (số 3) dành cho Vua và quan lại, thêm hai cửa phụ hai bên cho lính và súc vật (số 5), trên nóc có 9 nhóm mái (ca dao Huế có câu: *Ngọ Môn 5 cửa 9 lầu, Cột cờ 3 cấp, Phú Văn Lâu 2 tầng*).



Hình 20.18: Chùa Kim Liên: tam tòa (Hà Nội)

Số gian của một ngôi nhà, số bậc của cầu thang trong nhà bao giờ cũng là số lẻ. Nói chung, khi có nhiều khả năng lựa chọn thì kiến trúc nhà cửa cho người sống của Việt Nam đều chọn các số lẻ, vì



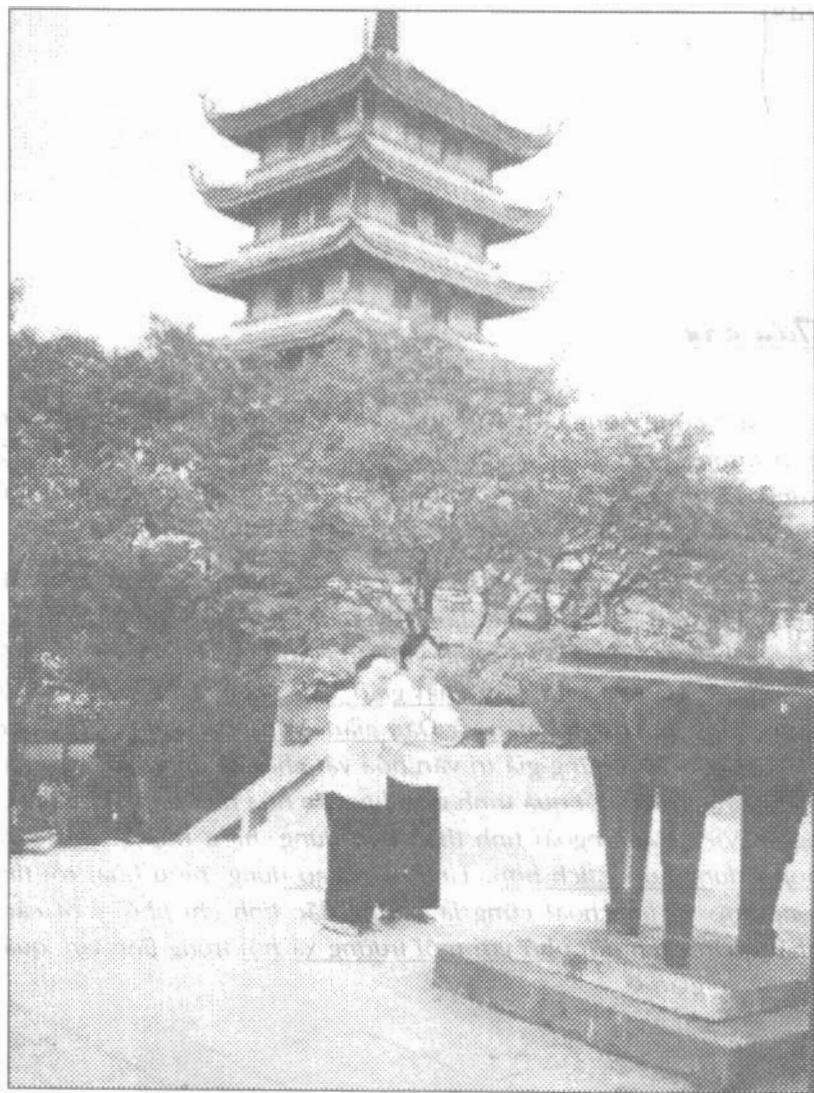
Hình 20.19: Cửa Ngọ Môn (thành Huế)

số lẻ là số dương (dương = động; động là sự sống và động còn phù hợp với tính cách linh hoạt của văn hóa nông nghiệp). Trong khi đó

thì nhà cho *người chết* - nhà mồ - của các dân tộc (ở Việt Bắc, Tây Nguyên) lại chọn các *số chẵn* (ví dụ, số bậc cầu thang), vì số chẵn là số âm (âm = tĩnh, chết). Tất nhiên, cần lưu ý rằng trường hợp chết coi như sống thì dùng số lẻ (ví dụ, thờ Phật), còn sống coi như chết thì dùng số chẵn (ví dụ, con gái lạy cha mẹ trước khi xuất giá), xem thêm §14.2.3.

Nhìn chung, chỉ trong *một việc ở*, ta cũng *thấy nguyên lý âm dương* và ý muốn *hướng tới một cuộc sống âm dương hài hòa* chi phối con người Việt Nam một cách trọn vẹn: Lớn và thiết thực như trong việc *chọn hướng nhà* (thuật phong thủy), ngôi nhà tốt phải nằm trong một môi trường thiên nhiên - khí hậu hài hòa: *gió* không ít quá không nhiều quá, *nước* không ít quá không nhiều quá, không tù đọng nhưng cũng không chảy nhanh quá... *Vị trí ngôi nhà* không cao quá (không làm nhà trên đỉnh đồi - gió, nóng) không thấp quá (nhà sàn nâng ngôi nhà lên khỏi mặt đất, mặt nước). *Cách kiến trúc* theo lối ghép mộng (âm dương) giúp cho việc liên kết các bộ phận vừa chặt chẽ vừa động và linh hoạt. Khi cần cố định hóa các chi tiết của ngôi nhà thì người Việt Nam dùng một loại đinh đặc biệt là *đinh tre vuông* tra vào cái *lỗ tròn* (âm dương), khiến cho các thanh gỗ liên kết với nhau rất chặt mà lại không nứt nẻ, không bị sét rỉ làm hư hại (như khi dùng đinh kim loại). Khi *lợp nhà* thì người Việt Nam dùng *ngói âm dương* viên xấp viên ngửa (Phân biệt với ngói ống Trung Hoa [Đỗ Văn Ninh 1988, tr. 38-39]). Trong *hình thức kiến trúc* thì việc coi trọng bên trái, coi trọng số lẻ vừa nói cũng đều từ triết lý âm dương mà ra cả.





Chương Sáu: **VĂN HÓA ỨNG XỬ
VỚI MÔI TRƯỜNG XÃ HỘI**

Tiểu dẫn

Một cộng đồng cư dân không chỉ sống trong mối quan hệ với môi trường tự nhiên mà còn luôn phải quan hệ với các dân tộc xung quanh – đó là môi trường xã hội. Cách thức ứng xử với môi trường xã hội là thành tố thứ tư của một hệ thống văn hóa.

Trong lĩnh vực này, với vị trí ngã tư đường của các nền văn minh, người Việt Nam quan tâm đặc biệt tới việc tiếp nhận các giá trị văn hóa nhân loại: Tiếp thu văn hóa Ấn Độ, ta có nền văn hóa Chăm độc đáo và một nền Phật giáo Việt Nam. Tiếp thu văn hóa Trung Hoa, ta có Nho giáo và Đạo giáo. Văn hóa phương Tây đem lại Kitô giáo và những giá trị văn hóa vật chất và tinh thần mới mẻ. Đặc tính xuyên suốt quá trình giao lưu văn hóa nhiều thế kỷ này của người Việt Nam, ngoài tinh thần bao dung, hiếu hòa là tính tổng hợp - dung hợp - tích hợp. Tinh thần bao dung, hiếu hòa, rồi tính tổng hợp và linh hoạt cũng là những đặc tính chi phối một cách nhất quán cách đối phó với môi trường xã hội trong lĩnh vực quản sự, ngoại giao ❖

§21. GIAO LƯU VỚI ẤN ĐỘ: VĂN HÓA CHĂM

21.1. Bàlamôn giáo từ Ấn Độ và ba nguồn gốc của văn hóa Chăm

21.1.1. Những người Ấn Độ đầu tiên đã theo đường biển mà đến Việt Nam ngay từ đầu công nguyên. Dấu vết của họ thấy cả ở vùng Óc Eo (An Giang), cả ở ven biển miền Trung và cả ở Luy Lâu (Hà Bắc). Họ mang theo cả Bàlamôn giáo lẫn Phật giáo. Nhưng tình hình đã thay đổi một cách cơ bản kể từ khi người Chăm lập quốc.

Về mặt chủng tộc, người Chăm (cùng với một số dân tộc Tây Nguyên) thuộc nhóm ngữ hệ Nam Đảo, là một bộ phận của nhóm loại hình Indonésien (xem §3.2), xưa kia cư trú rải rác từ nam Đèo Ngang đến Bình Thuận¹. Theo các sử liệu Trung Quốc, sau cuộc khởi nghĩa có quy mô lớn nhưng bị đàn áp đẫm máu của Hai Bà Trưng, vào năm 192, lợi dụng lúc nhà Hậu Hán suy yếu, một viên chức quận Tượng Lâm (phía Nam Thừa Thiên ngày nay) là Khu Liên đã lãnh đạo người Chăm nổi lên khởi nghĩa thắng lợi lập nên vương quốc *Lâm Ấp* (= xứ Rừng). Quốc hiệu *Chămpa* xuất hiện vào

¹ Hiện nay, người Chăm cư trú ở 8 tỉnh thành, trong đó, trên 89% ở 2 tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận. Số còn lại cư trú ở An Giang, Phú Yên, thành phố Hồ Chí Minh, Bình Định, Tây Ninh, Đồng Nai. Theo kết quả điều tra dân số thì tính đến ngày 1-4-1989 dân tộc Chăm có 98.971 (gần 9,9 vạn) người, đứng thứ 14 trong số 54 dân tộc Việt Nam.

lúc nào không rõ, chỉ biết rằng bia kí sớm nhất có nhắc đến tên này được khắc vào cuối thế kỉ VI [Ngô Văn Doanh 1994: 6]².

Sau khi lập quốc, người Chăm thoát khỏi ách đô hộ của Trung Hoa, liên hệ với Trung Hoa cũng hầu như không còn. Thay vào đó, người Ấn Độ đến ngày một nhiều hơn và, khác với Trung Hoa, họ không mang theo chiến tranh, vì vậy, nền văn hóa Ấn Độ được người Chăm vui vẻ tiếp nhận.

Cái gì đã cuốn hút người Ấn Độ vượt biển đến Đông Nam Á ngày càng nhiều vào những thế kỉ đầu công nguyên? Có hai động lực chủ yếu: Thứ nhất là nguồn hương liệu phong phú với gỗ trầm hương, kì nam, các loại dầu thơm, long não, cánh kiến trắng, và thứ hai là nguồn vàng³ - nhất là từ khi Ấn Độ mất nguồn mua vàng từ Xibêri và Trung Á. Champa thời xưa lại chính là xứ sở nổi tiếng về trầm hương và vàng. Theo lời của nhà sử học Ba Tư là Ibn Abê Yak Kub viết vào khoảng năm 875-880 thì trầm hương của Champa được đánh giá là tốt nhất thế giới; sách *Thủy kinh chú* cho biết người ta phải mua gỗ trầm của Champa "bằng lương vàng nặng tương đương". Còn về trữ lương vàng của Champa thì lớn đến mức trở thành huyền thoại: Sách *Lương thư* của Trung Quốc ghi rằng "nước đó có núi vàng; đá đều màu đỏ, trong đó sinh ra vàng. Vàng ban đêm bay ra giống như đom đóm"! [Ngô Văn Doanh 1994: 13]. Sách *Tống thư* cho biết, để trừng phạt Lâm Ấp quấy nhiễu vùng Nhật Nam, vào năm 446, thủ sử Trung Hoa tại Giao Châu là Đàn Hòa Chí đã kéo quân đánh Lâm Ấp; tương và các đồ bằng vàng cướp được từ các đền đài đem nấu thành thoi thu được tới 100

² Iâu nay thường cho rằng quốc hiệu này xuất hiện vào tk. IX, sau một cuộc dời đô. *Champa* là tên một loài hoa, miền Bắc gọi là hoa dai, miền Nam gọi là hoa sứ. Dạng rút gọn của nó là *Chăm*, biến âm là *Chàm*. Âm Hán Việt là *Chiêm Thành*, rút gọn là *Chiêm*. Trong người Việt, còn có tên gọi là *Hời*, *Lối*. Giữa hai thời kỳ Lâm Ấp và Champa còn có tên gọi là *Hoàn Vương*.

³ Một loạt địa danh Đông Nam Á được ghi lại bằng chữ Phạn với những đặc sản điển hình của địa phương như: *Xứ Vàng* (Suvarnadvipa), *Thành Phố Vàng* (Karakapuri), *Đảo Long Não* (Karguradvipa), *Đảo Dừa* (Nantkeladvipa),...

ngàn cân vàng nguyên chất. Sử sách cũng ghi rằng cuộc tấn công của Lưu Phương, một tướng Trung Quốc khác, vào năm 605 thu về 18 thắn chủ bằng vàng thờ trong các miếu

Ảnh hưởng của Ấn Độ đối với văn hóa Chăm phát huy mạnh mẽ trong khoảng từ thế kỉ VII đến hết thế kỉ XV, khi Chămpa chấm dứt sự tồn tại với tư cách quốc gia của mình. Trong từng ấy thế kỉ, ảnh hưởng này để lại lớn đến mức nhiều người chỉ nhìn thấy những yếu tố Ấn Độ trong văn hóa Chăm⁴. Do vậy, ***nói đến ảnh hưởng của Ấn Độ ở Việt Nam thì trước hết phải nói đến văn hóa Chăm và khu vực phía Nam*** vì chỉ có ở đây, ảnh hưởng đó mới bộc lộ mạnh mẽ và trực tiếp hơn cả.

21.1.2. Từ Ấn Độ, người Chăm đã tiếp thu nhiều tôn giáo: Phật giáo, Bàlamôn giáo và Hồi giáo. Nhưng ở chính quốc thì từ thế kỉ V, Phật giáo bị Bàlamôn giáo tấn công và dần dần di đến tàn lụi, còn Hồi giáo thì tuy đã có những dấu vết từ thế kỉ X, nhưng phải đến cuối thế kỉ XV mới có nhiều người Chăm theo. Chính vì vậy mà nói đến ảnh hưởng của Ấn Độ trong việc hình thành văn hóa Chăm thì ***Bàlamôn giáo là yếu tố đóng vai trò quan trọng nhất***. Bàlamôn giáo (Brahmanism) là tôn giáo hình thành trên cơ sở kinh Veda do người Aryen từ phía Tây Bắc đưa vào. Đạo Bàlamôn tôn thờ BRAHMA⁵ (nghĩa là "Đại Hồn"), một ý niệm trừu tượng của kinh Veda. Brahma là chúa tể các thần, nguồn gốc của vũ trụ, có quyền năng vô biên. Ngài hiện ở ba ngôi như thế thống nhất của

⁴ Có người thậm chí còn cho rằng về mặt chủng tộc, người Chăm có lẽ vốn là "những người thuộc dòng dõi quý tộc của Ấn Độ, bị thất thế ở chính quốc, nên phiêu bạt giang hồ đi tìm đất nước để dựng thân" [Lê Văn Siêu 1972: 335]

⁵ Người theo tôn giáo này gọi là Brahman (phiên âm Hán-Việt thành "Balamôn").

một bộ ba vị thần: Brahma (thần *Sáng tạo*), Visnu (thần *Bảo tồn*) và Siva (thần *Phá hủy*).

Ngôi **Brahma** sáng tạo ra thế giới, tương hình 4 mặt mà chỉ có ba thánh hình, 4 tay cầm 4 phần kinh Veda, đầu có vòng hoa và râu rậm, khi thì cưỡi con thiên nga Hamsa, khi thì ngồi trên một bông sen mọc từ rốn của Visnu đang nằm trên mình con rắn Naga nổi bong bênh trên đại dương nguyên thủy (nghĩa là Brahma sinh ra từ chính mình).

Ngôi **Visnu** bảo tồn vũ trụ, 4 tay cầm 4 lênh bài là cái tù và, cái vòng, cái búa và cánh hoa sen tượng trưng cho bốn chất tạo nên vũ trụ, ngài khi thì cưỡi con chim thần Garuda, khi thì có dạng nửa người nửa chim, khi thì nằm trên mình con rắn Naga.

Ngôi **Siva** phá hủy thế gian, mang trong mình chức năng của thần chết, quyền hạn của thần thời gian, có vô vàn tên dữ tợn như Ugra (người tàn nhẫn), Rudra, Aghora (người khủng khiếp) ; ngài thường cưỡi con bò thần Nandin.

Sau khi đạo Phật lụi tàn trên đất Ấn Độ, Bàlamôn giáo được cải biến thành Ấn Độ giáo (Hinduism).

Nguồn ảnh hưởng Ấn Độ, tuy đóng một vai trò quan trọng trong sự hình thành văn hóa Chăm, nhưng nó không phải là tất cả. Kế thừa di sản phong phú của văn hóa Sa Huỳnh⁶, văn hóa Chăm tất yếu còn là sản phẩm tổng hòa của cả nguồn ảnh hưởng khu vực và nguồn bản địa.

Đặc trưng điển hình của *nguồn bản địa* là *chất dương tính trong tính cách Chăm*. Người Chăm sống trên giải đất hẹp miền Trung, giữa một bên là dãy Trường Sơn cao vút và bên kia là biển Đông sâu thẳm. Một bên cực dương và một bên cực âm. Sự đối chọi đó của thiên nhiên đã tạo ra những sản vật đặc biệt (như trầm

⁶ Dọc ven biển Quảng Nam - Đà Nẵng, người ta đã tìm được những di chỉ phong phú có quy mô rộng lớn với những bari chum mộ bằng gốm chứa di cốt hóa táng, những công cụ nông nghiệp và binh khí bằng sắt có niên đại vào thiên niên kỷ I trước công nguyên.

hương, vàng,...); nhưng đồng thời sự thiếu hài hòa đó của tự nhiên cũng tạo nên một miền khí hậu khắc nghiệt, bao nhiêu nước mưa rơi xuống núi đều trôi tuột ra biển cả, khiến cho đất đai miền Trung trở nên hết sức khô cằn. Sống trong khung cảnh đó, con người phải, một mặt, vật lộn với thiên nhiên và, mặt khác, giành giật với các láng giềng xung quanh. Suốt dải đất miền Trung còn để lại nhiều dấu tích của những công trình trị thủy mang lại màu xanh cho cây cối như các hệ thống dẫn nước hình kỉ hà, các đập nước, hồ chứa nước,...; người Chăm đã thuần dưỡng được giống lúa không cần nhiều nước được gọi là "lúa Chiêm" (Chiêm Thành); người Chăm vươn ra chiếm lĩnh biển khơi với nghề đánh cá. Trong quá trình tồn tại của vương quốc mình, người Chăm cũng từng nhiều lần cướp bóc các buôn, sóc Khmer ở phía Nam, đánh lên vùng Tây nguyên của người Thượng, và vùng vẫy tiến ra Bắc, lấn chiếm vùng đất phía Nam Đèo Ngang của Giao Châu (sau này là Đại Việt). Chính cuộc sống như vậy đã rèn luyện cho người Chăm trong lịch sử một tính cách cứng rắn và cương nghị, thượng võ và có phần hiếu chiến (*dương tính*)⁷.

Tuy mang bản chất dương tính, nhưng lại sống trong một vùng Đông Nam Á nông nghiệp, cho nên người Chăm không thể không hấp thụ những ảnh hưởng của *văn hóa khu vực* mà đặc trưng điển hình là *thiên về âm tính trong cố gắng đạt đến sự hài hòa âm dương*, với triết lí âm dương trong nhận thức và tục sùng bái sinh thực khí trong tín ngưỡng.

⁷ Năm 433, vua Lâm Ấp từng cử phái bộ sang để nghi triều đình Lưu Tống giao đất Giao Châu cho Lâm Ấp cai trị. Sau này vua Chăm Chế Bồng Nga đã từng đánh tận kinh đô Thăng Long tới ba lần. Hoàng Xuân Hãn [1995: 8] nhận xét: "Tuy trước thế kỉ thứ 11, Chiêm Thành đã bị quân Trung Quốc và quân ta đánh thua nhiều trận, nhưng dân Chiêm Thành vẫn là dân thiện chiến và hiếu chiến. Vùng Thanh, Nghệ nước ta luôn bị đe dọa, và Thăng Long cũng đã bị phục kích từ bể đánh vào".

Văn hóa Chăm bao gồm nhiều lĩnh vực, nhưng trong đó nổi bật nhất là kiến trúc và điêu khắc. Thành tựu nổi bật của điêu khắc và kiến trúc Chăm là kiến trúc đền tháp và điêu khắc trên đền tháp. Đền tháp ấy là đền tháp tôn giáo. Tôn giáo đóng vai trò cực kỳ quan trọng trong đời sống người Chăm, nó được vật chất hóa qua điêu khắc và kiến trúc. Qua kiến trúc và điêu khắc, ta sẽ tìm hiểu quan niệm tôn giáo của người Chăm.

21.2. Những đặc điểm của kiến trúc Chăm

Nói đến văn hóa Chăm không thể không nói tới các tháp Chăm. Tháp Chăm đứng sừng sững uy nghi trước sóng gió, chúng có mặt rải rác từ ven biển lên đến Tây Nguyên, suốt dọc miền Trung từ Bắc vào Nam - khắp những nơi nào có người Chăm cư trú.

Thống kê cho biết hiện còn 19 khu tháp với 40 kiến trúc lớn nhỏ [Ngô Văn Doanh 1994: 103]. Số lượng các khu phế tháp và các phế tháp Chăm do bom đạn tàn phá và huỷ diệt là chưa thể xác định được. Theo khảo sát và thống kê của H. Parmentier vào năm 1904-1909, riêng lòng chảo Mĩ Sơn (Quảng Nam - Đà Nẵng) đã có tới trên 70 kiến trúc

Tháp Chăm được thừa nhận *về độ tinh tế*. B. Groslier trong cuốn *Indochine, Carefour des arts* (Paris, 1961) nhận xét: "Về cấu trúc, tháp Chăm đẹp hơn các đền tháp Khmer"; sử dĩ như vậy là vì "Chắc chắn là do họ (= người Chăm) giữ được ý thức về chất liệu (= gạch) và biết tôn trọng bản chất của nó; trong khi đó, người Khmer có xu hướng dựng lên một khối bằng bất cứ vật liệu nào rồi chạm khắc lên đó. Nghệ thuật kiến trúc Chăm cân bằng, có nhịp điệu và sáng sủa hơn, nó tạo cho tháp Chăm một vẻ đẹp không thể bỏ qua". Từ những thế kỷ V-VI, sử sách Trung Hoa đã phải công nhận người Chăm là bậc thầy trong nghệ thuật kiến trúc và điêu khắc gạch [Ngô Văn Doanh 1994: 106].

Việc các tháp Chăm được làm từ những viên gạch đỏ chống khít lên nhau không thấy mạch hồ khiến hình thành nên huyền thoại cho rằng người Chăm xây tháp bằng gạch mộc, đổ gọt lên đó, rồi nung cả khối tháp trong một ngọn lửa khổng lồ. Các chuyên gia Ba Lan khẳng định rằng người Chăm đã dùng gạch nung sẵn gắn với nhau bằng vữa đất sét rồi sau đó toàn bộ tháp được nung lại. Một số nhà nghiên cứu thì nêu ra giả thuyết cho rằng người Chăm đã dùng keo chiết từ thực vật (nhựa xương rồng + mật mía, hoặc nhựa cây dầu rái⁸) để dán các viên gạch lại với nhau. Những nghiên cứu gần đây cho thấy người Chăm đã sử dụng kết hợp một số biện pháp kỹ thuật khác nhau để xây tháp: Dùng những viên gạch có độ lõm ở mặt tiếp xúc, nên khi xây, nhìn từ phía ngoài và trong đều không thấy vữa giữa các viên gạch, còn ở giữa (nơi không nhìn thấy) thì có lớp vữa dày; mài các viên gạch trong nước cho thật khít vào nhau rồi xếp lại để cho hột gạch ở giữa tự kết dính dưới sức nặng trọng lực của phần trên tháp; dùng các viên gạch có hình dáng góc khuyết góc lồi theo kiểu âm dương để khi xếp vào tự thân chúng đã tạo nên sự liên kết với nhau [Lê Đình Phụng 1990; Nguyễn Xuân Lí 1991].

Sự tinh tế của các tháp Chăm còn thể hiện ở vô số những hình chạm khắc tỉ mỉ, chau chuốt do nghệ nhân đục đẽo trực tiếp lên tường tháp. Việc đục đẽo phải được thực hiện sao cho làm đến đâu chính xác tới đó; tường gạch đã xây sẵn không thể vì một sai sót mà phá đi xây lại. Hoàn toàn có lí khi H. Parmentier nhận xét rằng người Chăm chạm gạch như chạm gỗ, đẽo đá như đẽo gỗ [Nguyễn Duy Hình 1992: 169].

Về cấu trúc quần thể, các tháp Chăm tập hợp theo hai loại [Nguyễn Duy Hình 1992: 80]: Loại thứ nhất là các *quần thể kiến*

⁸ Loại cây này mọc thành rừng ở miền Trung, đầu nó được người miền Trung dùng để trám ghe, đánh bóng đồ gỗ [Trần Kỳ Phương 1988: 19].

trúc bộ ba gồm ba tháp song song thờ ba vị thần Brahma, Visnu, Siva⁹. Loại thứ hai là các *quần thể kiến trúc có một tháp trung tâm* thờ Siva và các tháp phụ vây quanh. Loại này thường xuất hiện muộn hơn (khoảng thế kỷ IX trở về sau); có những nơi trước đây là quần thể kiến trúc bộ ba về sau khi tu chỉnh được chuyển thành loại quần thể có một tháp trung tâm¹⁰.

Như vậy, qua sự phát triển của cấu trúc quần thể tháp, ta thấy quá trình du nhập Bàlamôn giáo từ Ấn Độ vào Chămpa đã đi qua ba bước: a) ở Ấn Độ, Brahma được coi là chúa tể (vì vậy mà gọi là "Bàlamôn!"); b) vào Chămpa (giai đoạn I), cả ba vị thần đều được coi trọng như nhau (tháp bộ ba); c) sang giai đoạn II, người Chăm

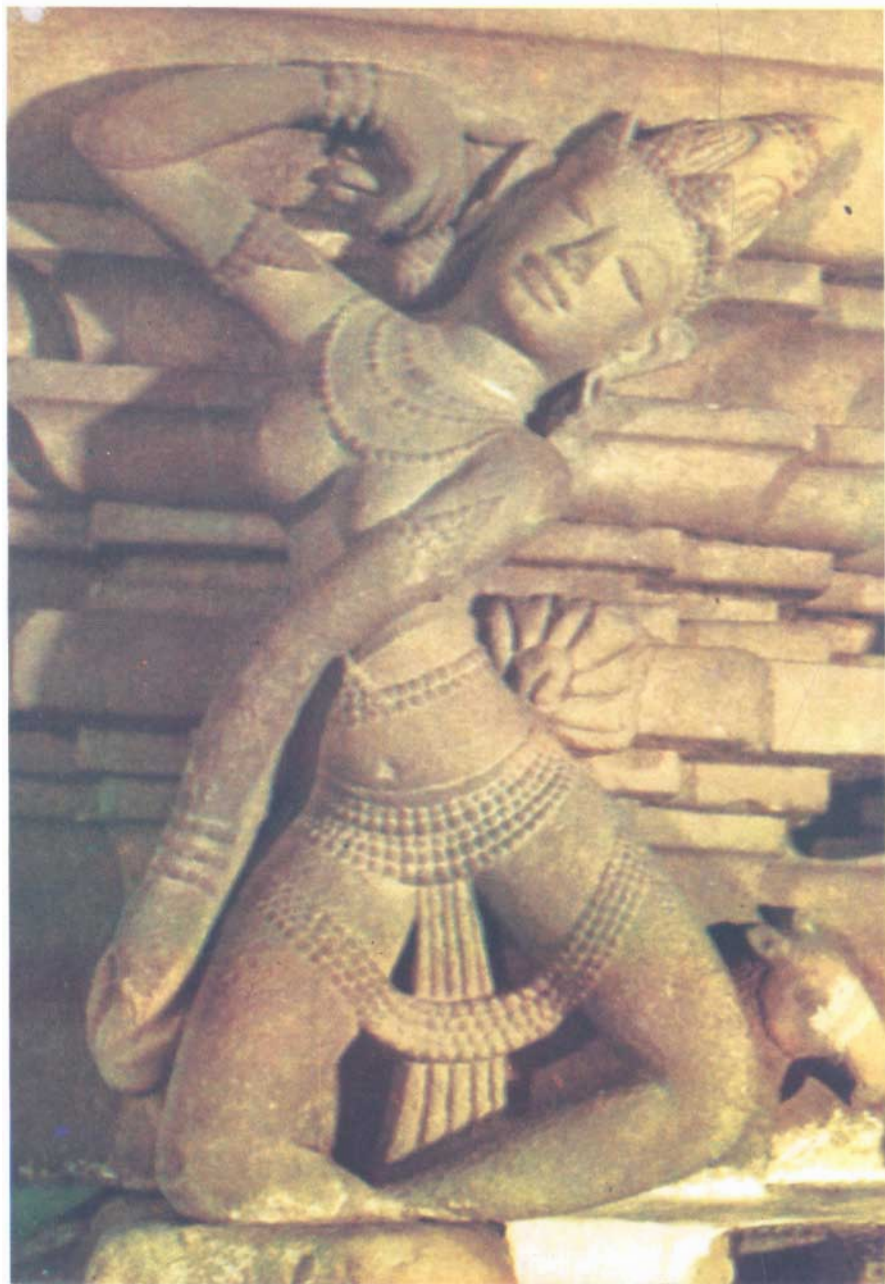


Hình 21.1: Nhóm tháp Dương Long (Nghĩa Bình)

suy tôn Siva thành chúa tể (ngay cả những cụm tháp bộ ba còn giữ được thì tháp lớn và cao nhất cũng dành thờ Siva). Nguyên nhân của sự chuyển hướng này chính là do *chất dương tính trong tính cách bản địa* của văn hóa Chăm. Như vậy, thực chất, người Chăm đã biến Bàlamôn giáo thành *Siva giáo*.

⁹ Điển hình cho loại kiến trúc bộ ba này là các nhóm tháp: Chiên Đàn (phía Bắc thị xã Tam Kỳ, QN-ĐN), Khương Mỹ (phía Nam thị xã Tam Kỳ), Dương Long (huyện Tây Sơn, Nghĩa Bình, hình 21.1), Hưng Thạnh (ngoại ô Quy Nhơn - hiện nay chỉ còn hai tháp nên dân gian gọi là tháp Đôi), Hòa Lai (gần Phan Rang).

¹⁰ Thuộc trường hợp này là nhóm tháp Đồng Dương (huyện Thăng Bình, QN-ĐN), nhóm tháp Mỹ Sơn A1 (huyện Duy Xuyên, QN-ĐN), nhóm tháp Bà (Nha Trang). Riêng ở nhóm tháp Đồng Dương, tháp chính thờ Phật - đây là một loại Phật-Siva, kết quả của sự hỗn dung Bàlamôn giáo với Phật giáo.



Hình 21.11: Tượng vũ nữ Chăm (Trà Kiệu, Quảng Nam - Đà Nẵng)



Hình 21.2: Tháp Pô
Klaun Garai

Vai trò của yếu tố bản địa còn thấy rõ qua hình dáng tháp. Về hình dáng, do bắt nguồn từ một loại kiến trúc Bàlamôn giáo Ấn Độ biểu tượng cho núi Mêru¹¹ gọi là *sikhara*, phần lớn tháp Chăm đều có dạng hình ngọn núi (*sikhara* có nghĩa là "đỉnh núi nhọn"); trên các tầng tháp có thể có các tháp con ở góc (hình 21.2) ứng với các ngọn núi nhỏ. Tuy hình núi có nguồn gốc từ dãy Mêru truyền thuyết trong Bàlamôn giáo Ấn Độ, nhưng với người dân Chăm, chúng lại là biểu tượng cho thiên nhiên miền Trung trùng điệp núi non và, do vậy, phản ánh đúng chất dương tính trong tính cách bản địa của văn hóa Chăm (núi = dương). Chất dương tính bản địa này còn bộc lộ đặc biệt ở những tháp mô phỏng hình sinh thực khí nam (biến thể của tháp hình núi) mà lát cắt bổ đôi cho thấy rất rõ (hình 21.3). Bên cạnh tháp chính hình ngọn núi, ta còn có thể gặp những kiến trúc phụ có mái cong hình thuyền (hình 21.4) - dấu hiệu đặc thù trong kiến trúc nhà cửa của cư dân Đông Nam Á (xem §20.2); đến đây, kiến trúc đền tháp Chăm mang đậm thêm ảnh hưởng của văn hóa khu vực.



Hình 21.3: Tháp
Chăm bổ đôi

Như vậy, từ chỗ khởi đầu vay mượn dạng *sikhara* Ấn Độ, tháp Chăm đã đi đến chỗ hòa quyện và phối kết trong mình khá nhiều

¹¹ Mêru là một dãy núi thần thoại nơi trung tâm của vũ trụ, gồm nhiều đỉnh cao thấp khác nhau; các vị thần tùy theo đẳng cấp mà ngự trị ở các đỉnh khác nhau này.

sáng tạo mang dấu ấn ảnh hưởng của tính cách bản địa Chăm và văn hóa nông nghiệp khu vực. Ta theo hình thức mà gọi các kiến trúc này là "tháp", nhưng người Chăm thì gọi chúng là *kalăn*, có nghĩa là "lăng": Hầu hết chúng đều mang tính chất lăng mộ thờ các vị vua¹². Ngoài chức năng *lăng mộ thờ vua*, tháp Chăm còn có chức năng là *đền thờ thần*, thánh đường thờ vị thần bảo trợ của nhà vua¹³. Chính vì mang chức năng lăng mộ và đền thờ nên nội thất tháp Chăm rất chật hẹp, nó chỉ có chỗ cho các pháp sư hành lễ chứ không phải là nơi cho các tín đồ hội tụ và cầu nguyện.

21.3. Những đặc điểm của điêu khắc Chăm

21.3.1. Trong các đền tháp Chăm, vị thần được thờ phổ biến nhất là SIVA và vật thờ phổ biến nhất là LINGA. "Linga" có nghĩa



H. 21.4: Tháp Pô Klông Garai (Phan Rang)
với kiến trúc phụ mái cong

là *sinh thực khí nam*. Bởi lẽ cùng mang bản chất ĐƯƠNG TÍNH, sinh thực khí nam và thần Siva được đồng nhất với nhau. Do vậy, thờ linga cũng tức là thờ thần Siva. Điều này phù hợp với kết luận

¹² Tháp Pô Klông Garai (ở núi Trầu, thị xã Phan Rang) thờ vua Pô Garai, tháp Pô Tâm (ở gần Phan Rí) thờ vua Pô Tâm, tháp Pô Rômê (ở Thuận Hải) thờ vua Pô Rômê,...

¹³ Trong các bia ký, ta thường gặp các từ *devàlaya* (thánh đường thờ thần), *prasàda* (đền thờ thần), *devakutidve* (nơi ngự của thần),...

đã rút ra ở trên về khuynh hướng suy tôn Siva làm vị thần chúa tể trong quá trình phát triển của tháp Chăm.

Thờ sinh thực khí, như đã nói (xem §13.1), là tín ngưỡng xuất phát từ cư dân nông nghiệp; càng nông nghiệp điển hình bao nhiêu thì tín ngưỡng này càng mạnh bấy nhiêu. Người du mục không có truyền thống thờ sinh thực khí; kinh Veda nói rằng những kẻ lấy linga làm thượng đế là kẻ thù của đạo giáo Aryen [Lê Văn Siêu 1972: 339]. Ở Ấn Độ, việc thờ sinh thực khí vốn là tín ngưỡng của thổ dân Dravidien; sự xâm nhập của nó vào Bàlamôn giáo và việc đồng nhất Siva với linga (= sinh thực khí nam) chắc hẳn đã xảy ra vào thời kì hậu Veda.

Người Chăm nằm trong khu vực nông nghiệp, nghĩa là, từ trước khi Bàlamôn giáo xâm nhập, đã phải có tục thờ sinh thực khí rồi. Và miền Trung là vùng mang tính cách thiên về dương tính, cho nên dễ hiểu là tục thờ sinh thực khí nam (linga) sẽ phổ biến hơn. Về hình dáng, linga Chăm có ba loại:



Hình 21.5: Linga một thành phần

1) Một loại linga chỉ có *một thành phần* hình trụ tròn. Linga vào loại cổ nhất tìm được ở Óc Eo (An Giang; hình 21.5 trái) thuộc loại này. Linga loại này có khi gặp cả hàng chục cái được dựng thành hàng (hình 21.5 phải). Loại này ở Ấn Độ không thấy có. Nó mang dấu ấn đậm nét của tính cách *bản địa* Chăm.

2) Loại linga thứ hai có cấu tạo *hai thành phần*. Phần trên vẫn là hình trụ tròn; phần dưới là một vật thể to hình tròn - ta gọi là

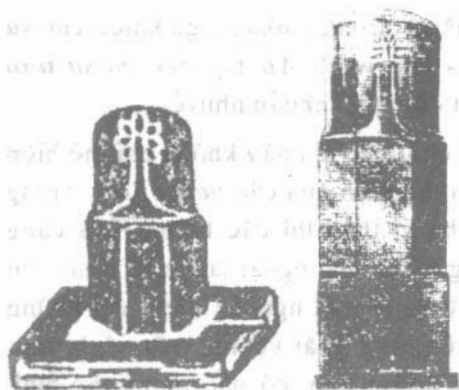
biến thể 2A (hình 21.6, trái) hoặc vuông - ta gọi là biến thể 2B (hình 21.6, phải). Trong biến thể 2A (kiểu này ở Ấn Độ cũng không thấy có), phần to tròn ở dưới có hình khum cao, rõ ràng là



Hình 21.6: Linga hai thành phần

mô phỏng cái cối giã gạo; toàn bộ linga giờ đây hiện lên như một sự mô phỏng bộ *chày cối* (*nỗ nường*) - biểu tượng tín ngưỡng phồn thực điển hình của các chủ nhân trống đồng Đông Sơn (xem §13.1 và [N.H.G. 1986]). Ở biến thể 2B, cái cối được thay thế bằng hình vuông phẳng dẹt mang tính cách biểu tượng; *tròn vuông* - đó là hình ảnh điển hình của triết lý âm dương. Như vậy, ở loại linga với hai phần này không chỉ có chất dương tính của tính cách bản địa Chăm mà còn có cả chất âm; nó là một tổng thể âm dương hài hòa - dấu ấn rất rõ ràng của truyền thống văn hóa nông nghiệp *khu vực*.

3) Loại linga thứ ba có cấu tạo *ba thành phần*. Ngoài phần hình trụ tròn ở trên và phần hình vuông ở dưới (có thể mang dạng to dẹt như ở hình 21.7 (trái) hoặc nhỏ cao với cạnh bằng đường kính của hình trụ tròn như ở hình 21.7 (phải), loại linga này còn có một đoạn hình bát giác nằm giữa. Cấu trúc ba phần này phản ánh ảnh hưởng *triết lý Balamôn giáo Ấn Độ*: Phần hình vuông (âm tính) ở dưới ứng với thần Brahma sáng tạo; khúc hình bát giác ở giữa là một phần chuyển tiếp, ứng với thần Vishnu bảo tồn; còn phần hình trụ tròn (dương tính) ở trên ứng với thần Siva phá hủy.

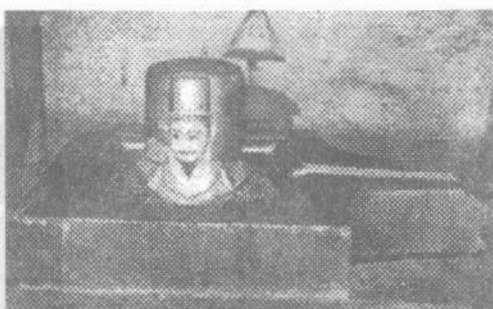


Hình 21.7: Linga ba thành phần

Trong loại hai và ba phần, phần hình vuông âm tính ở dưới được gọi là *yoni* (sinh thực khí âm). Đáng chú ý là trong trường hợp này, linga (cả bộ hai phần âm-dương hoặc ba phần Brahma-Vishnu-Siva) đã không còn là linga theo nghĩa là "sinh thực khí nam" nữa; song nó vẫn cứ được gọi

là "linga" (*linga* theo nghĩa rộng). Như vậy thấy rằng chất dương tính - tính cách bản địa Chăm - đã lấn át như thế nào.

Khắp nơi, trong khu vực cư trú của người Chămpa dương tính, ta đều có thể gặp linga: Ở trên bệ thờ trong tháp, ở vị trí có tính cách trang trí, ở cả trên đỉnh tháp (tháp Bà Nha Trang). Ngoài các linga thông thường, trong các đền tháp Chăm, ta còn gặp



Hình 21.8: Linga - tượng vua Pô Klông Garai (trong tháp Pô Klông Garai)

loại *linga hình mặt người* (gọi là mukhalinga, hình 21.8). Đó là một khối tượng hình linga đặt trên một yoni mà non nửa phần trước tạc tượng phù điêu hình ông vua của người Chăm; tượng thường có những dấu hiệu rõ rệt của thần Siva như hình bò thần Nandin (ở mukhalinga trong các tháp Pô Rômê và tháp Pô Klông Garai). Sự đồng nhất "Siva (thần Ấn Độ) = Linga (tín ngưỡng phồn thực khu

vực) = Vua (lãnh tụ dân tộc Chăm)" trong mukhalinga khiến cho *sự hòa quyện ba yếu tố bản địa - khu vực - Ấn Độ trên cơ sở tính cách bản địa đương tính* đã đạt đến mức nhuần nhuyễn.

21.3.2. Dòng dương tính và chất bản địa này không chỉ thể hiện bằng vô số tượng linga, mà còn thể hiện qua các tượng Siva. Trong số tượng hình người thể hiện ba vị thần thì các tượng Siva cũng chiếm đa số. Ở nhiều pho tượng Siva, chất ngoại lai chỉ còn nơi tên gọi, người được thể hiện hoàn toàn là một người Chăm, với những đặc điểm nhân chủng Chăm điển hình (mặt vuông, mắt xếch, môi dày). Để nhấn mạnh tính cách đương tính, có pho tượng tạc hình đàn ông chưa đủ, đặt tên là Siva cũng chưa đủ, tác giả còn cho nhân vật Siva này cầm trong tay một linga (hình 21.9). Không chỉ thần dạng người, mà cả thần dưới dạng động vật, thần-voi Ganesa, cũng cầm linga trong tay (hình 21.10)!



Hình 21.9: Tượng Siva tay cầm Linga

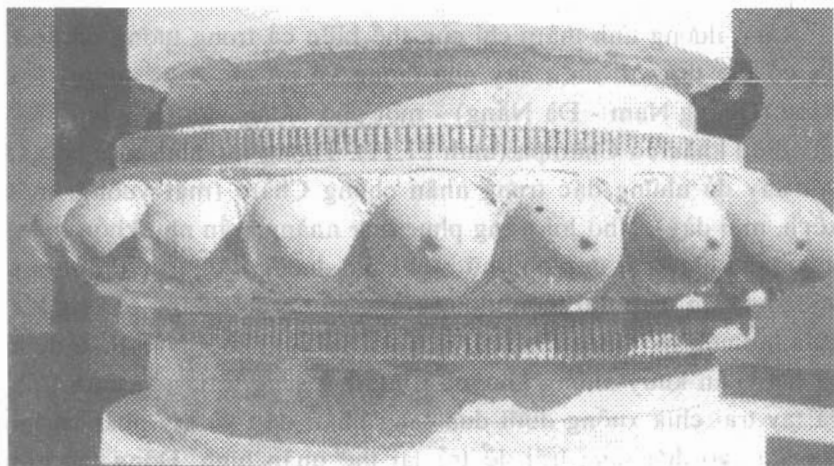


Hình 21.10: Tượng thần Voi (Ganesa) tay cầm Linga

Chất dương tính thậm chí còn thể hiện cả trong tượng phụ nữ. Ta có thể thấy rõ điều này qua tượng vũ nữ tạc ở bệ tượng Trà Kiệu (Quảng Nam - Đà Nẵng) - một pho tượng vào loại đẹp nhất của điêu khắc cổ Chămpa (hình 21.11). Tượng tạc hình một cô gái với đầy đủ những đặc trưng nhân chủng Chăm (mặt vuông, mắt xếch, môi dày). Nhờ lối trang phục nhẹ nhàng, gần như khỏa thân, tượng thể hiện cái đẹp phụ nữ một cách dương tính, trực diện: bầu vú căng tròn, cặp đùi thon, hông rộng, cổ tay tròn lẳn,... Động tác múa tạo nên một hình khối rất cân đối và chặt chẽ: Nửa thân dưới và hai chân khụy xuống khuynh rộng đưa sang trái; nửa thân trên và tay trái chìa xuống dưới đưa sang phải; đầu và tay phải co lại giờ lên cao đưa sang trái để trả lại thế quân bình. Động tác đối hướng ấy không chỉ uyển chuyển mà còn đầy sức mạnh. Sở dĩ như vậy là vì cái đẹp của hình khối đó chính là cái đẹp của *một thế võ*: chân khuynh là thế đứng tấn, một tay che bên dưới là để tự vệ, tay kia co lại đưa lên cao là để chuẩn bị tấn công.

Chất dương tính còn thể hiện cả ở *chất liệu* điêu khắc: tuyệt đại bộ phận các tác phẩm điêu khắc Chăm (linga, tượng Siva, tượng vũ nữ,...) đều bằng đá. Trong khi người nông nghiệp khu vực thờ đất thì, cho đến nay, dọc theo dải đất miền Trung núi nhiều đá lắm, từ Trị Thiên vào đến tận vùng Khmer Nam Bộ, người dân vẫn có tục thờ những hòn đá thiêng, đá có hình dạng đặc biệt (người Việt gọi những hòn đá ấy là *Ông Đá*, *Ông Dàng*, *Bà Dàng*; người Khmer gọi là *Niêi Tà*).

21.3.3. Bên cạnh dòng dương tính sục sôi với những Siva, những linga, những thế võ và chất liệu đá thì trong văn hóa Chăm lại còn có một DÒNG ÂM TÍNH mạnh mẽ không kém với những bầu vú căng đầy, những tượng và hình tượng mẫu thần của quê hương xứ sở.



Hình 21.12: Dây vú trang trí đài thờ Tháp Mẫm (Bình Định)

Những bầu vú căng đầy không chỉ đập vào mắt từ ngực các vũ nữ Chăm, chúng còn được tạc thành từng *dây vú* trang trí bao quanh các bệ tượng (hình 21.12). Đó chính là biểu tượng của *nữ thần Uroja* (nghĩa là "vú phụ nữ") hay *Pô Yan Ina Nugar* - Bà chính là Mẹ Quê Hương Xứ Sở, là Quốc Mẫu của người Chăm (*Pô* = ngài, *Yan* = thần, *Ina* = mẹ, *Nugar* = xứ sở). Người Chăm thờ Quốc Mẫu (*Pô Yan Ina Nugar*) của mình ở *tháp Bà* (Nha Trang) dưới dạng hình ảnh phồn thực của một bà mẹ bản địa với bụng thon, vú căng tròn.

Ban đầu tháp này vốn thờ một linga bằng vàng, linga đã bị những người từ biển vào tấn công và cướp đi, chỉ còn lại chiếc yoni, đến năm 965 người ta đã tạc pho tượng nữ thần Pô Nugar ngồi trên tòa sen bằng đá đen đặt lên yoni đó. Tượng là sự kết hợp của Mẹ Xứ Sở - người mà theo truyền thuyết dân gian đã "sản sinh ra đất, lúa gạo, gỗ trầm", người đã "tung một hạt lúa cánh trắng lên tận trời xanh" để Trời làm sinh sôi nảy nở bao giống lúa khác; Người là Patao Kumay (Vua của Đàn bà), là Stri Ratjhi (Chúa của Phụ nữ), là Muk Juk (Bà Đen) - với nữ thần Bhagavati hay Uma, vợ thần Siva. Sau này, chiến tranh một lần nữa lại

lây mất phần đầu của pho tượng, người ta đã làm một cái đầu khác thay vào

Cho dù xã hội Ấn Độ vốn theo phụ hệ thì xã hội Chăm từ xưa đến nay vẫn là mẫu hệ. Những ảnh hưởng của Bàlamôn giáo Ấn Độ không thể thay thế được nếp tôn vinh người phụ nữ - NGƯỜI MẸ - trong truyền thống văn hóa ngàn đời của người Chăm và cư dân nông nghiệp Đông Nam Á. Ngày nay, ta vẫn gặp khắp nơi những Pô Ina Nưgar *Humu Aram* (Mẹ Xứ Rừng) ở Phan Rang, Pô Ina Nưgar *Humu Cavat* (Mẹ Xứ Chim) ở Bình Thuận, Pô Ina Nưgar *Humu Chanok* (Mẹ Xứ Chài) ở Bà Rịa, Pô Ina Nưgar *Yathan* (Mẹ Xứ Lau) ở Nha Trang, *Thiên Yana* Thánh Mẫu (Mẹ Trời) hay là *Bà Chúa Ngọc* ở diện Hòn Chén (Huế)¹⁴, *Bà Chúa Xứ* ở núi Sam (Châu Đốc, An Giang), v.v. và v.v.

Sự tồn tại song song của hai dòng âm và dương tính này chính là sản phẩm sự đối chọi của thiên nhiên miền Trung giữa một bên là dãy Trường Sơn dương tính cao vút với bên kia là biển Đông âm tính sâu thẳm (xem ở trên, §21.1.2).

21.4. Sức mạnh bản địa hóa ảnh hưởng Bàlamôn giáo và Hồi giáo

21.4.1. Như vậy, trong ba nguồn gốc của văn hóa Chăm, nguồn ảnh hưởng Ấn Độ có vẻ nổi bật nhất, nhưng thực chất thì nguồn bản địa và khu vực mới giữ vai trò quan trọng. Thực tế, có lẽ phần lớn người Chăm bình dân không hề biết đến các triết lý Bàlamôn giáo cùng các vị thần, các truyền thuyết Ấn Độ xa lạ. Đó là việc

¹⁴ Danh hiệu "Chúa Ngọc" là do Minh Mệnh phong tặng vào năm 1832. Thiên Yanna đã tích hợp những đặc trưng của một thánh mẫu Chăm với những tính cách của Liễu Hạnh và tục thờ Tam Phủ. Trong diện hiện nay có Thiên Yana trùm khăn đỏ ngồi giữa, Mẫu Thoài trùm khăn trắng ngồi bên trái, Mẫu Địa trùm khăn lam xanh ngồi bên phải.

của các tu sĩ Bàlamôn. Tu sĩ Bàlamôn thì chỉ đạo xây đền, tạc tượng theo những khuôn mẫu Ấn Độ, còn người nghệ sĩ dân gian thì xây và tạc theo cảm hứng và những khuôn mẫu truyền thống của nhân dân mình.

Từ chỗ cả ba vị thần Bàlamôn đều được dựng tháp thờ khi đạo này mới du nhập, dần dần chỉ có một mình Siva được đề cao bởi lẽ tính cách Siva phù hợp hơn cả với tính cách bản địa của người Chăm. Và trong Siva muôn mặt với hàng trăm tên, chỉ có Siva dưới dạng *Linga* hoặc với *Linga* được phổ biến bởi lẽ tục thờ cột đá như một dạng của tín ngưỡng phồn thực vốn là truyền thống lâu đời của người nông nghiệp. Cuối cùng, Siva thì được hình dung thành người Chăm (ngay cả con bò thần Nandin của Siva cũng được thể hiện dưới dạng con trâu quen thuộc¹⁵); còn *Linga* thì ở chỗ này được thay bằng ông vua - anh hùng dân tộc Chăm, ở chỗ khác thì được thay bằng nữ thần Mẹ quê hương xứ sở. Thành ra trên thực tế, thần Siva cùng bạn bè, họ hạ của ông với những lí lịch Ấn Độ xa lạ chỉ còn tồn tại trong ý nghĩ của tầng lớp trí thức và tu sĩ Bàlamôn; đối với số đông người dân Chăm, thần Siva, tượng *Linga*, v.v., chỉ là hình thức, còn ước vọng phồn thực và lòng sùng kính các nữ thần địa phương, các anh hùng dân tộc mới là nội dung. Đạo Bàlamôn xa lạ đã được người Chăm biến cải thành ĐẠO BÀ CHĂM gần gũi; đạo Bà Chăm này đã không còn là Bàlamôn giáo Ấn Độ nữa mà chỉ có thể xem như một biến thể của nó.

21.4.2. Ngoài đạo Bà Chăm - biến thể đạo Bàlamôn, ở Chhampa còn có cả ĐẠO HỒI (Islam). Du nhập vào Chhampa muộn hơn¹⁶, với những giáo luật khắt khe vào bậc nhất, ấy vậy mà đạo

¹⁵ Như hình tạc trên là như ở tháp Bà (Nha Trang).

¹⁶ Hồi giáo (t. Ả-rập *Islam* nghĩa là phục tùng) ra đời vào đầu thế kỉ VII tại bán đảo Ả-rập, đến cuối tk. XV trở thành phổ biến và thâm nhập vào nhiều nước Đông Nam Á. Theo M. Ner thì vào 1936, ở Việt Nam có 9 vạn người

Hồi cũng bị người Chăm cải biến khá nhiều. Ở những vùng đạo Hồi du nhập trước, nó trở thành một thứ tôn giáo khác hẳn, một biến dạng của đạo Hồi với tên gọi riêng của mình là *đạo Bà Ni*¹⁷.

Giáo luật đạo Hồi gồm 5 điều cơ bản 1- Biểu lộ đức tin vào: a) một thượng đế duy nhất là đức Allah, b) sứ mạng của giáo chủ Mohamet (571-632), c) việc phán xét cuối cùng 2- Cầu nguyện mỗi ngày 5 lần (rạng đông, giữa trưa, chiều, hoàng hôn, chập tối). 3- Ăn chay (nhịn ăn, uống, hút, sinh hoạt vợ chồng vào ban ngày) trong tháng 9 (tháng Ramuwan) 4- Bỏ thí 1/10 lợi tức hằng năm 5- Hành hương tới Thánh địa Mecca.

Khác với giáo luật, người Chăm Bà Ni tin vào Allah như một đấng tối cao, nhưng không phải là duy nhất; họ vẫn thờ các vị thần trong tín ngưỡng truyền thống của mình và khu vực như Thần Mưa, Thần Núi, Thần Biển.... Họ vẫn thực hiện các nghi lễ nông nghiệp theo tín ngưỡng dân gian như Lễ cầu xin thần Mọc Xứ Sở (Rifa Nugar), Lễ cầu mưa (Yor Yang), Lễ cầu thần Sóng Biển (Plao Pasah), Lễ chặn đầu nguồn (Kap Hlâu Krong),....

Người Chăm Bà Ni không cầu nguyện cả 5 lần mỗi ngày; không nhịn ăn ban ngày vào tháng Ramuwan như luật định mà chỉ có giáo sĩ nhịn ăn ba ngày đầu tháng thôi. Họ cũng không hành hương tới thánh địa Mecca (người Chăm hồi giáo ở Châu Đốc sau này cử Đại diện đi hành hương).

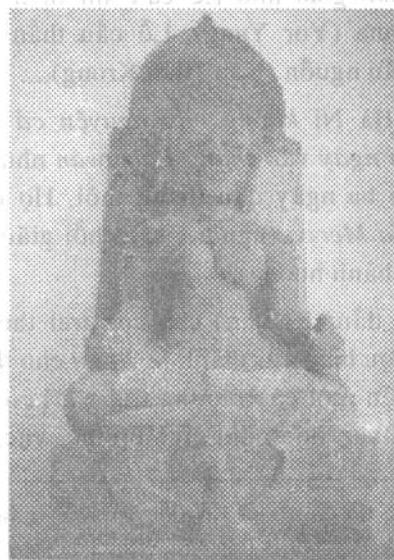
Lễ cắt da quy đầu (Khotan) cho con trai theo phong tục Hồi giáo nghiệt ngã được biến cải thành lễ *Katat* cho thiếu niên nam 15 tuổi và chỉ thực hiện một cách tượng trưng. Theo truyền thống âm dương hài hòa của văn hóa nông nghiệp khu vực, người Chăm lại

Chăm Hồi giáo, trong đó có 16.000 người ở miền Trung và khoảng 7.000 người ở Châu Đốc và Tây Ninh [Nguyễn Văn Luận 1974: 47]. Hiện nay Việt Nam có khoảng 5 vạn tín đồ Hồi giáo.

¹⁷ Đạo Hồi của những người Chăm cư trú ở Châu Đốc, Tây Ninh, thành phố Hồ Chí Minh sau này gần với nguyên gốc hơn.

đặt thêm ra lễ *Karoh* cho thiếu nữ đến tuổi dậy thì. Khác với xã hội Hồi giáo coi trọng đàn ông (phụ hệ), người Chăm Bà Ni vẫn theo truyền thống *coi trọng phụ nữ* (mẫu hệ) trong tổ chức gia đình, trong việc cưới xin. Cũng bởi vậy mà lễ *Karoh* (cho con gái) được coi trọng hơn lễ *Katat* (cho con trai).

Lễ tang của người Chăm Bà Ni tổ chức theo tập tục Hồi giáo nhưng được bổ sung thêm bằng một loạt phong tục cổ truyền của cư dân Đông Nam Á như tục mở đường xuống âm phủ, tục ngăn ngừa sự quấy phá của vong hồn người chết, tục gửi lễ vật nhờ người chết mang xuống âm phủ cho người thân,... [Phan Xuân Biên 1992: 51].



§ 22. PHẬT GIÁO VÀ VĂN HÓA VIỆT NAM

22.1. Sự hình thành và nội dung cơ bản của Phật giáo

22.1.1. Đạo Phật hình thành ở Ấn Độ vào khoảng thế kỉ V trước công nguyên; người sáng lập là thái tử Sidharta (Tất-đạt-da), họ là Gotama (Cồ-dàm), con vua Tịnh Phạn¹ và hoàng hậu Ma-gia. Ông sinh ra khoảng năm 563 trước công nguyên, vào lúc ở Ấn Độ đang tồn tại nhiều trường phái tư tưởng và tôn giáo. Theo kinh Phật thì lúc đó có tới 62-63 trường phái triết học, còn trong tôn giáo thì giữ địa vị thống trị là đạo Bàlamôn (Brahmanisme) xây dựng trên nền tảng kinh Veda (t. Sanscrit *Veda* = tri thức). Trong bối cảnh đó, xã hội Ấn Độ phân chia một cách sâu sắc thành 4 đẳng cấp cơ bản.

Bốn đẳng cấp đó là:

1) Tu sĩ Bàlamôn (Brahmans) là những người da trắng dòng Aryen chịu trách nhiệm về tôn giáo và những vấn đề linh thần cao cả trong xã hội; theo kinh Veda thì đẳng cấp này vốn từ miệng thần Phạm thiên mà sinh ra.

2) Vương tướng (Kshatriyas) là những người bảo vệ công lí (các quốc vương đều thuộc đẳng cấp này);

3) Thực nghiệp (Vaishyas) là những người có sứ mạng quản trị và làm tăng nguồn của cải, bao gồm thương gia, nông gia, chủ ngân hàng..

¹ Tri vi bộ tộc Sakya (Thích-ca) tại một vương quốc nhỏ ở vùng phía Bắc Ấn Độ ngày nay, giáp giới với Nê-pan.

4) Người lao động (Shudras) là những người trực tiếp làm các loại lao động chân tay ở nông thôn, thành thị, họ chiếm đa số trong xã hội;

Ngoài ra, còn một lớp người bị truất khỏi mọi đẳng cấp trong xã hội – đó là những người dân bản xứ nghèo khổ (Parias) đã bị người Aryans chinh phục

Nỗi bất bình của thái tử Sidharta về sự phân hóa đẳng cấp, kì thị màu da và đồng cảm với nỗi khổ của muôn dân là những nguyên nhân chính dẫn đến sự từ bỏ đạo Bàlamôn và sáng lập ra một tôn giáo mới. Sau này, khi môn đệ của Ngài thắc mắc tại sao các pháp sư Bàlamôn tự xưng là cao cấp và khinh rẻ đẳng cấp mà đức Phật xuất thân, Ngài đã trả lời: "Các vị Bàlamôn sinh ra từ cửa miêng Phạm thiên chăng? Đâu có, vợ các người ấy cũng có kinh nguyệt, có mang thai, có sinh con, cho con bú, v.v. Vậy làm gì mà các vị ấy cao cấp được? Chỉ những ai có đủ đạo đức lương thiện là cao cấp, còn lại là tì tiện" (*Trường bộ kinh*).

Chi tu hành của Sidharta càng quyết khi vợ ngài, đã sinh hạ được một người con trai là Rahula (La-hầu-la)² nổi dỗi cho vua cha. Ngài rời nhà năm 29 tuổi, từ đó người ta gọi ngài là *Sakya Muni* (Thích-ca Mầu-ni = hiền nhân dòng họ Thích-ca). Sakya Muni đi đến những nơi có nhiều nhà tu hành, tìm gặp những người tu lâu năm để học hỏi, nhưng những điều thu thập được hoàn toàn không làm cho ông thỏa mãn. Ông cùng 5 người bạn rủ nhau đến vùng Uruvela (gần thị trấn Gaya)³ tu theo lối khổ hạnh, tương truyền là mỗi ngày ăn cầm hơi một hạt kê, một hạt vừng, uống một ngụm nước, trong suốt 6 năm ròng mà chẳng thấy ích lợi gì. Thấy mình đã tu sai đường, ngài liền ăn uống cho lại sức rồi tìm đến một gốc cây pipal lớn lấy cỏ làm chiếu ngồi tập trung suy nghĩ. Sau một thời gian (tương truyền là 49 ngày đêm), tư tưởng của ngài liền trở nên sáng rõ, ngài đã hiểu ra quy luật của cuộc đời, nỗi khổ của chúng sinh, người đã thấy được điều mà bấy lâu tìm kiếm. Sau đó, đức Phật đi tìm 5 người

² Về sau La-hầu-la trở thành người giúp việc cho cha, là một trong 18 vị bồ-tát.

³ Ma sau này các sách thường ghi rằng Phật tu ở núi Tuyết Sơn.

bạn đã cùng tu khổ hạnh trước đây để giác ngộ cho họ rồi cùng với họ, trong suốt 40 năm còn lại của cuộc đời, đi khắp vùng lưu vực sông Hằng để truyền bá những tư tưởng của mình. Từ đó, người đời gọi Ngài là *Buddha* (Bậc Giác Ngộ, phiên âm tiếng Việt là *But, Phật*). Cây pipal, nơi ngài đã ngồi tu luyện, được gọi là cây *bodhi* (bồ-đề) và trở thành biểu tượng cho sự giác ngộ. Đức Phật qua đời khoảng năm 483 trước công nguyên, thọ 80 tuổi.

22.1.2. Thực chất của đạo Phật là một học thuyết về nỗi khổ và sự giải thoát. Đức Phật từng nói: "Ta chỉ dạy một điều: *Khổ và khổ diệt*". Học thuyết này được Đức Phật trình bày một cách cô đúc trong bài thuyết pháp đầu tiên tại vườn Lộc Uyển dành cho 5 người bạn đã cùng tu khổ hạnh; nó thường được gọi là *Tứ diệu đế* (Bốn Chân Lý Kỳ Diệu) hay *Tứ thánh đế* (Bốn Chân Lý Thánh, tiếng Pali: cattari ariyasaccani), đó là:

1- *Khổ đế* (Dukkha) là chân lý về bản chất của nỗi khổ. Cuộc sống quanh ta (thế giới hiện thực) đầy nỗi khổ. Khổ là gì? Đó là trạng thái buồn phiền phổ biến ở con người do sinh, lão, bệnh, tử, do mọi thứ nguyện vọng không được thỏa mãn.

2- *Nhân đế*, hay *Tập đế* (Samudaya) là chân lý về nguyên nhân của nỗi khổ. Con người trong thế giới hiện thực này khổ là vì đâu? Đó là do *ái dục* (ham muốn) và *vô minh* (sự kém sáng suốt), do *tham-sân-si* (lòng tham, sự giận dữ, sự ngu dốt) thúc đẩy. Dục vọng thể hiện thành hành động gọi là *Nghiệp* (karma); hành động (nghiệp) xấu khiến con người phải nhận lãnh lấy hậu quả của nó (*luật nhân quả, nghiệp báo*), thành ra cứ luân quẩn trong vòng *luân hồi* không thoát ra được.

3- *Diệt đế* (Nirodha) là chân lý về cảnh giới diệt khổ. Nỗi khổ sẽ được tiêu diệt khi nguyên nhân gây ra khổ (ái dục và vô minh) bị loại trừ. Sự tiêu diệt khổ đau gọi là *Niết bàn* (Nirvana, nghĩa đen

¹ "Tập" đây có nghĩa là tích tụ (= tập trung) mà khởi lên.

là "dập tắt": dập tắt ngọn lửa phiền não). Đó là thế giới lí tưởng của sự giác ngộ và giải thoát. Mục đích của Phật tử là thực hiện Niết bàn. Khi đang tu dưỡng là thực hiện được *Niết bàn từng phần*, khi giác ngộ rồi là thực hiện được *Niết bàn toàn phần*, trở thành Phật.

4- *Đạo đức* (magga) là chân lí chỉ ra *con đường* (*hiện pháp*) diệt khổ. Con đường diệt khổ, giải thoát và giác ngộ đòi hỏi phải rèn luyện đạo đức (*giới*), rèn luyện tư tưởng (*định*) và khai sáng trí tuệ (*tuệ*). Ba môn học này được cụ thể hóa trong khái niệm *bát chánh đạo* (tám nẻo đường chân chính):

- 1) *Chánh kiến* hiểu biết đúng đắn, kiến giải chính xác,
- 2) *Chánh tư duy*: suy nghĩ đúng đắn;
- 3) *Chánh ngữ* lời nói chân thật, hòa ái,

4) *Chánh nghiệp* làm những việc tốt (*thiện nghiệp*), thực hiện *ngũ giới* (không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không uống rượu, không nói dối);

5) *Chánh mạng* nuôi sống thân mạng bằng nghề nghiệp chính đáng lương thiện,

6) *Chánh tinh tấn*: nỗ lực tiến bộ một cách chính đáng;

7) *Chánh niệm* luôn nhớ, nghĩ những điều lành;

8) *Chánh định*: tinh tâm, tập trung tư tưởng vào một đối tượng

Trong tám nẻo đường này thì chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng thuộc về lĩnh vực *rèn luyện đạo đức* (*GIỚI*); chánh niệm, chánh định thuộc về lĩnh vực *rèn luyện tư tưởng* (*ĐỊNH*); chánh kiến, chánh tư duy, chánh tinh tấn thuộc về lĩnh vực *khai sáng trí tuệ* (*TUỆ*).

Toàn bộ giáo lí của Phật giáo về sau được sắp xếp lại thành ba *tạng* (tạng = chứa đựng): *Kinh tạng* sưu tập các bài thuyết pháp của đức Phật và một số đệ tử lớn của Phật; *Luật tạng* sưu tập các lời

Phật dạy về giới luật và nghi thức sinh hoạt của tăng chúng; *Luận tạng* gồm các điểm tranh luận, những lời bàn luận⁵.

Phật giáo coi trọng ba thứ: Phật-Pháp-Tăng, gọi là *tam bảo*. Đức Phật đáng trọng vì ông là người sáng lập ra Phật giáo; pháp (giáo lý) đáng trọng vì đó là cốt tủy của đạo Phật; tăng chúng (người tu hành xuất gia) đáng trọng vì nhờ có họ mà Phật pháp truyền bá được trong thế gian. Ở trên ta đã nói đến Phật và Pháp, dưới đây ta sẽ nói tiếp đến Tăng.

22.1.3. Sau khi đức Phật tạ thế, các đệ tử của Người đã định kỳ họp lại. Tại các cuộc họp càng về sau, sự bất đồng ý kiến giữa các chư tăng trong việc hiểu và giải thích kinh Phật càng ngày càng lớn. Hàng ngũ Phật giáo do vậy chia làm hai phái: Phái của các vị trưởng lão, gọi là phái THỤY TẠ (Theravada) theo xu hướng bảo thủ, chủ trương bám sát kinh điển, giữ nghiêm giáo luật; Phật tử chỉ giác ngộ cho bản thân mình, chỉ thờ đức Phật Thích-ca và chỉ cầu sớm chứng quả La-hán⁶. Phần đông tăng chúng còn lại không chịu nghe theo, họ khai hội nghị riêng, lập ra phái ĐẠI CHÚNG (Mahasanghika), chủ trương không câu nệ cố chấp vào kinh điển, khoan dung đại lượng trong việc thực hiện giáo luật, thu nạp rộng rãi tất cả những ai muốn quy y, giác ngộ giải thoát cho nhiều người, thờ nhiều Phật, và nhân vật tiêu biểu là Bồ-tát⁷.

⁵ Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng Đại hội I không thông qua Luận tạng [Minh Chi... 1993: 202]. Về tác giả, người ta thường cho rằng luận tạng là do các môn đệ của đức Phật khởi thảo về sau, nhưng cũng có người cho rằng chính đức Phật đã dạy những điều chính yếu của phần này [Bùi Biên Hòa 1994: 73].

⁶ La-hán (= A-la-hán, t. Sanscrit: *Arhat*) là người đã thoát khỏi cảnh sinh tử luân hồi, không phải tái sinh nữa, xứng đáng được tôn sùng.

⁷ Tiếng Sanscrit: *Bodhisattva* có nghĩa là "giác ngộ chứng sinh".

Tại các lần kiết tập thứ 3-4, phái Đại Chúng soạn ra kinh sách riêng và tự xưng là ĐẠI THỪA (Mahayana), nghĩa là "cỗ xe lớn" (ngụ ý chở được nhiều người) và gọi phái Thượng Tọa là TIỂU THỪA (Hinayana), nghĩa là "cỗ xe nhỏ" (ngụ ý chỉ chở được một người)*.

Phái Đại thừa phát triển lên phía Bắc, nên được gọi là BẮC TÔNG, phổ biến sang Trung Hoa, Nhật Bản, Triều Tiên,... Phái Tiểu thừa phát triển xuống phía Nam, nên được gọi là NAM TÔNG, từ trung tâm Sri-Lanka (Tích Lan) phát triển sang các nước Đông Nam Á². Kinh sách Đại thừa viết bằng tiếng Sanscrit (và sau này bằng tiếng Hán), kinh sách Tiểu thừa viết bằng tiếng Pali.

Ở Ấn Độ có hai thứ tiếng: *Sanscrit* là ngôn ngữ văn học, phổ biến trong giới trí thức và học giả. *Pali* là ngôn ngữ phổ thông mà giới bình dân thường dùng. Sinh thời, vì muốn nhằm vào quần chúng rộng rãi nên đức Phật đã dùng tiếng Pali mà diễn đạt tư tưởng của mình. Vì vậy, phái Tiểu Thừa (bảo thủ) giữ nguyên kinh sách bằng tiếng Pali, còn phái Đại Thừa thì dùng tiếng Sanscrit để soạn kinh sách. Vào Trung Hoa, kinh sách tiếng Sanscrit đều được dịch sang tiếng Hán, sau này, khi Phật giáo ở Ấn Độ bị triệt phá, Phật giáo Bắc tông chỉ còn đưa vào kinh sách chữ Hán mà thôi. Kinh sách Nam tông chỉ có một bộ *A-hàm* (Nikaya), không lẫn kinh sách Bắc tông, còn kinh sách Bắc tông thì chứa trọn bộ *A-hàm*, ngoài ra còn chứa rất nhiều kinh khác (*Hoa nghiêm, Lăng nghiêm, Diêu pháp liên hoa, Bát nhã*...).

* Do danh từ *Tiểu thừa* ngụ ý chê bai không đúng, khiến nhiều người hiểu lầm nên tại Hội nghị Phật giáo quốc tế họp ở Nepal năm 1956, các vị lãnh đạo Phật giáo thế giới đề nghị bỏ danh từ "Tiểu thừa" và thay bằng PHẬT GIÁO NGUYỄN THUY.

² Tại Ấn Độ, Phật giáo phát triển nhất vào thời vua Asoka (khoảng tk. III tr.CN). Từ tk. V sau CN, Phật giáo bị Ấn Độ giáo tấn công, rồi đến tk. VIII lại bị Hồi giáo tàn phá. Từ tk. XII về sau, Phật giáo chỉ còn là một tôn giáo nhỏ ở Ấn Độ.

22.2. Quá trình thâm nhập và phát triển của Phật giáo ở Việt Nam

22.2.1. Theo đường biển, các nhà sư Ấn Độ đã đến Việt Nam ngay từ đầu công nguyên¹⁰. Luy Lâu, trị sở quận Giao Chỉ, đã sớm trở thành một trung tâm Phật giáo quan trọng. Tại đây, với hoạt động truyền giáo của Khâu-dà-la (Ksudra, đến Luy Lâu trong khoảng các năm 168-189), đã xuất hiện truyền thuyết Phật giáo Việt Nam đầu tiên với Thạch Quang Phật và Man Nương Phật mẫu¹¹. Từ đây, có những nhà sư Ấn Độ như Ma-ha-ki-vực (Mahajivaka) hoặc những người nước ngoài như Khương Tăng Hội (người gốc Trung Á) sau khi xuất gia tu hành theo Phật giáo, đã đi sâu vào Trung Hoa truyền đạo¹². Sau này, khi trả lời vua Tùy Văn Đế về tình hình Phật giáo Giao Châu, nhà sư Đàm Thiên (người gốc Trung Á) đã nói rằng: "Xứ Giao Châu có đường thông sang Thiên Trúc, Phật giáo truyền vào Trung Hoa chưa phổ cập đến Giang Đông mà xứ ấy đã xây ở Luy Lâu hơn 20 bảo tháp, độ được hơn 500 vị tăng và dịch được 15 bộ kinh rồi. Thế là xứ ấy theo đạo

¹⁰ Dựa vào tích Chử Đồng Tử gặp và học đạo ở một nhà sư Ấn Độ, Phan Lạc Tuyên [1993: 23] khẳng định rằng thời điểm thâm nhập của đạo Phật vào Việt Nam và Đông Nam Á xảy ra "chắc chắn từ trước công nguyên hàng thế kỷ".

¹¹ Tích này được kể trong *Việt Nam trích quái* và nhiều sách khác, xem [Nguyễn Lạc Thư 1988: 45-53] và §13.2.1.

¹² Một trong những người được Khương Tăng Hội truyền đạo chính là Ngô Tôn Quyền. Có nhiều khả năng là từ Luy Lâu, Phật giáo đã truyền sang *Bành Thành* (kinh đô nước Sở ở hạ lưu sông Trường Giang, thuộc tỉnh Giang Tô ngày nay), rồi từ Bành Thành đến *Lạc Dương* (kinh đô nhà Đông Hán xây dựng trên bờ sông Lạc, phía Nam sông Hoang Hà, thuộc tỉnh Hà Nam ngày nay), tạo nên ba trung tâm Phật giáo lớn của đế quốc Hán đầu công nguyên [Nguyễn Lạc Thư... 1988: 27-28].

Phật trước ta"¹³). Thời Tam Quốc, Ngô Quốc Thái (mẹ Ngô Tôn Quyền) từng cho mời các nhà sư từ Luy Lâu sang Kiến Nghiệp (thủ phủ nước Ngô) thuyết giảng.

Tại Giao Châu, một người Trung Hoa tên là Mâu Bác (sinh khoảng 165-170) theo mẹ chạy tới đây lánh nạn, đã bỏ Nho, Lão mà tu theo đạo Phật, cuốn sách *Lý Hoặc luận* (bản luận về cách xử lý những điều mê hoặc, sai lầm) do ông viết tại Giao châu đã trở thành cuốn sách đầu tiên giới thiệu về Phật giáo bằng tiếng Trung Hoa. Sách viết dưới dạng hỏi đáp gồm 37 câu¹⁴. Nội dung sách cho thấy rõ Phật giáo Giao châu đã chịu ảnh hưởng trực tiếp từ Ấn Độ (tăng sĩ Giao châu mặc áo cà-sa đỏ, khi giao tiếp không quý khiến cho người Trung Hoa thắc mắc) và tác giả đã có cái nhìn khách quan trong việc đánh giá quan hệ của văn hóa Trung Hoa với xung quanh¹⁵.

Cũng do Phật giáo đã được truyền bá trực tiếp từ Ấn Độ vào Việt Nam ngay từ đầu công nguyên nên từ *Buddha* (Bậc Giác Ngộ) tiếng Phạn đã được phiên âm trực tiếp sang tiếng Việt thành *Bụt*. Phật giáo Giao châu lúc này mang màu sắc *Tiểu thừa Nam tông* và, trong con mắt của người Việt Nam nông nghiệp, Bụt được hình dung như một vị thần dân dã toàn năng có mặt ở khắp nơi, luôn sẵn sàng xuất hiện để cứu giúp người tốt và trừng trị kẻ xấu.

¹³ Chuyện này được quốc sử Hồng Biện thuật lại cho Thái hậu Linh Nhân (Ý Lan) nghe khi bà hỏi về nguồn gốc đạo Phật Việt Nam vào dịp các cao tăng trong nước tập hợp tại chùa Khai Quốc (nay là Trấn Quốc, Thăng Long) vào ngày rằm tháng 2 năm 1096.

¹⁴ Sách còn lưu giữ trong hồ *Hoàng minh tập* ấn hành vào tk. VI; các sách *Lưu chi* và *Đường chí* đều có nhắc đến cuốn *Lý hoặc luận* này.

¹⁵ Câu hỏi 14 nêu: "Tôi nghe dùng người Ha (= Trung Hoa) để cải hóa giống người Di, Dịch chữ chưa từng nghe dùng người Di, Dịch để cải hóa người Ha bao giờ?" Tác giả trả lời: "Vi không đi đâu không biết nên tự cho mình là nhất thiên hạ, "cũng giống như một người chỉ mới thấy sông, suối mà chưa thấy biển, mới thấy ánh sáng của đuốc mà chưa thấy ánh sáng mặt trời". "Đạo Phật giống như mặt trời, Không, Lão chỉ là ngọn đuốc".

Sau này, sang thế kỉ IV-V, lại có thêm luồng *ảnh hưởng Phật giáo Đại thừa Bắc tông* từ Trung Hoa tràn vào. Chẳng mấy chốc, nó đã lấn át và thay thế luồng Nam tông có từ trước đó. Từ "Buddha" tiếng Phạn vào tiếng Hán được phiên âm thành *Phật-dà*, *Phật-dồ*, vào tiếng Việt rút gọn lại còn *Phật*; từ đây từ *Phật* dần dần thay thế cho từ *Bụt*¹⁶: *Bụt* với nghĩa là người sáng lập ra Phật giáo chỉ còn giới hạn trong các thành ngữ tục ngữ (ví dụ: *Gần chùa gọi Bụt bằng anh*) hoặc với nghĩa là ông tiên trong các truyện dân gian (như truyện *Tám Cám*).

22.2.2. Từ Trung Hoa, có ba tông phái Phật giáo được truyền vào Việt Nam: Thiền tông, Tịnh độ tông và Mật tông.

THIỀN TÔNG là tông phái Phật giáo do nhà sư Ấn Độ Bồ-đề-đạt-ma (Bodhidharma) sáng lập ra ở Trung Quốc vào đầu thế kỉ VI. "Thiền" (rút gọn của *Thiền-na*) là dạng phiên âm của *Dhyana* (t. Sanscrit nghĩa là "tĩnh tâm") chủ trương tập trung trí tuệ suy nghĩ (thiền) để tự mình tìm ra các chân lí của đạo Phật. Tu theo Thiền tông đòi hỏi nhiều công phu và khả năng trí tuệ, do vậy chỉ phổ biến ở tầng lớp trí thức và giai cấp thượng lưu, cũng chính nhờ họ

¹⁶ Có tác giả cho rằng cả *Bụt* lẫn *Phật* đều bắt nguồn từ tiếng Hán, vì người bình dân Việt Nam không hiểu biết Sanscrit, họ không thể có tài thẩm âm như sư sai và Nho sĩ, trong dân gian, từ *Phật* có tần số sử dụng cao hơn. Nhưng chứng cứ này đều không đủ sức thuyết phục: Đầu cần phải biết một thứ tiếng, đầu cần đến "tài thẩm âm" mới có thể phiên âm được một từ! Khi có nhu cầu dùng một khái niệm mới, người ta chỉ việc "nghe sao nói vậy" theo những nguyên tắc ngữ âm trong tiếng mẹ đẻ của mình, cho nên *Buddha* (hai âm tiết) mới được rút lại thành *Bụt* (một âm tiết). Người Việt bình dân đâu cần biết tiếng Pháp, đâu cần "tài thẩm âm" mà vẫn phiên chuyển không biết bao nhiêu từ tiếng Pháp sang tiếng Việt? Còn khi từ *Phật* vào và thay thế dần cho từ *Bụt* thì hiển nhiên, nó sẽ được dùng ngày càng nhiều hơn.

ghi chép lại mà nay ta được biết về lịch sử Thiền tông Việt Nam rõ hơn cả.

Đòng Thiền thứ nhất của Việt Nam do nhà sư *Ti-ni-da-lưu-chi* (Vinitaruci) lập ra. Ông người Ấn Độ, đi qua Trung Hoa được tổ thứ ba thiền tông Trung Hoa là Tăng Xán khuyến nên "mau đi về phương Nam mà tiếp xúc với thiên hạ". Ông đến Việt Nam vào năm 580, tu ở chùa Pháp Vân (Thuận Thành, Hà Bắc) và truyền cho tổ thứ hai là Pháp Hiền. Đòng Thiền này truyền được 19 thế hệ.

Đòng Thiền thứ hai do một người quê ở Quảng Châu (Trung Quốc) có đạo hiệu là *Vô Ngôn Thông*, vào Việt Nam năm 820, tu ở chùa Kiến Sơ (Phù Đổng, Hà Bắc), lập ra. Người kế nghiệp ông là Cảm Thành, Đòng Thiền này truyền được 17 đời.

Thời Lí có nhà sư *Thảo Đường* (người Trung Quốc), vốn là tù binh bị bắt tại Chiêm Thành, được vua Lí Thánh Tông (1054-1072) giải phóng khỏi kiếp nô lệ và cho mở đạo trường tại chùa Khai Quốc (Thăng Long, năm 1069). Đệ tử theo học rất đông, trong số đó có cả chính vua Lí Thánh Tông. Từ đó có thêm đòng Thiền thứ ba, truyền được 6 đời.

Thời Trần có vua Trần Nhân Tông (1258-1368), từng nghiên cứu Phật pháp dưới sự hướng dẫn của thiền sư lỗi lạc Tuệ Trung Thượng Sĩ¹⁷, sau khi xuất gia vào năm 1299, đã lên tu ở trên núi *Yên Tử* (Quảng Ninh) và, tại đây, lập ra Thiền phái *Trúc Lâm*¹⁸. Các sư Pháp Loa và Huyền Quang là tổ thứ hai và thứ ba của phái này. Với việc lập ra phái Trúc Lâm, Trần Nhân Tông đã thống

¹⁷ Tuệ Trung Thượng Sĩ tên thật là Trần Tung, là con Trần Liễu, bác của Trần Nhân Tông.

¹⁸ Phái Trúc Lâm kế tục truyền thống của các nhà sư tu ở Yên Tử (nhà khai sơn là sư Hiền Quang) trước khi Trần Nhân Tông lên núi.

nhất các thiền phái tồn tại trước đó và toàn bộ giáo hội Phật giáo đời Trần về một mối.

Những thời sau này còn xuất hiện một số thiền phái khác như **phái Tào Động** thời Trịnh-Nguyễn, **phái Liên Tôn** (khoảng thế kỉ XVI-XIX) trụ sở ở chùa Bà Đá và chùa Liên Phái (Hà Nội), **phái Lâm Tế** xuất hiện ở miền Trung vào thời Nguyễn và rất phổ biến ở miền Nam sau này, **phái Liễu Quán** phổ biến ở miền Trung vào thế kỉ XVIII

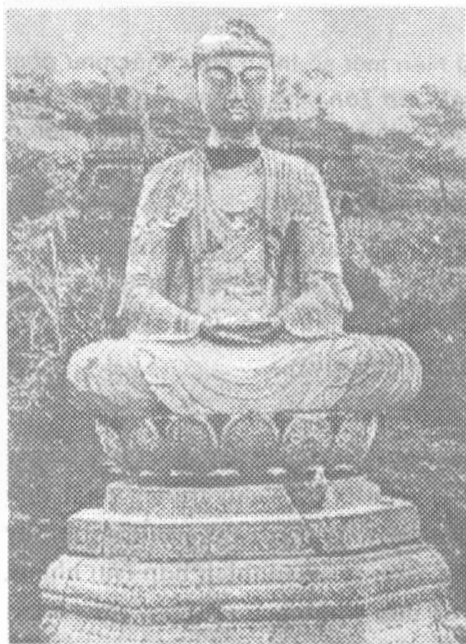
Thiền tông Việt Nam luôn rất đề cao cái Tâm. Phật tại tâm, tâm là niết-bàn, là Phật. Quốc sư núi Yên Tử nói với Trần Thái Tông: "Núi vốn không có Phật, Phật ở nơi tâm, tâm lặng lẽ sáng suốt ấy là chân Phật". Trần Nhân Tông viết:

*Nơi mình có ngọc, tìm đâu nữa,
Trước cảnh vô tâm, ấy đạo Thiền.*

Khác với Thiền tông, TỊNH ĐỘ TÔNG chủ trương phải dựa vào tha lực (sự giúp đỡ từ bên ngoài). Thực ra thì Thiền tông hay Tịnh Độ tông cũng chỉ là những biện pháp tu thích hợp cho những đối tượng khác nhau và đều từ đức Phật mà ra: Bản thân Phật Thích-ca đã nhờ tự lực suy nghĩ mà giác ngộ; nhưng để mọi người cũng giác ngộ thì cần phải hết sức giúp đỡ họ. Sự giúp đỡ từ bên ngoài này rất quan trọng. Phật Thích-ca có lần thuyết giảng rằng: "Một viên đá dù nhỏ đến mấy mà ném xuống nước thì nó cũng chìm, nhưng một hòn đá dù to đến mấy nếu đặt trên bè thì nó vẫn nổi". Thiền tông là phái dành cho những người có trình độ cao, còn Tịnh Độ tông là dành cho giới bình dân.

Sự giúp đỡ từ bên ngoài cho tín đồ Tịnh Độ tông là gọi cho họ về một cõi niết-bàn cụ thể gọi là cõi Tịnh Độ (= yên tĩnh, trong sáng), được hình dung như một nơi Cực Lạc, nơi này do đức Phật Adidà (Amitabha = vô lượng quang) cai quản, người mà, theo kinh Phật, đã xuất hiện từ vô số kiếp về trước. Sự giúp đỡ đó còn là việc bản thân họ cần thường xuyên đi chùa dâng hương hoa trước tượng Phật, thường xuyên tụng niệm danh hiệu Phật Adidà. Hình

dụng cụ thể về niết-bàn là để có đích mà hướng tới; cúng tượng



Hình 22.1: Tượng Phật Adidà (chùa Phật Tích, Hà Bắc, 1057)

ngoài dát vàng tạc năm 1057, hình 22.1). Vai trò "công cụ" này của tượng Phật, của tên Phật được người Việt Nam nhận thức khá rõ: *Để là hòn đất, cất lên ông Bụt.*

MẬT TÔNG là tông phái chủ trương sử dụng những phép tu huyền bí (bí mật) như dùng linh phù, mật chú, ấn quyết,... để mau

¹⁹ "Mục đích đi chùa không phải để cúng lạy, mà để học hỏi [tăng, ni] chánh pháp, tập tu đức hạnh". "Lạy Phật không vì van xin tha tội, không vì cầu mong ban ân, chỉ vì quý kính... Lạy Phật để thấy mình còn thấp nhỏ... Quý kính gương cao cả của Phật để mình noi theo. Phước đức lạy Phật là tại chỗ đó". [Phật pháp III: 370-373].

Phật và niệm danh Phật là để thường xuyên nhớ đến những lời dạy của Người mà rắng làm theo¹⁹. Nhờ cách thức tu đơn giản như vậy, Tịnh Độ tông là tông phái phổ biến khắp cõi Việt Nam: Đâu đâu ta cũng gặp người dân tụng niệm câu *Nam-mô Adidà Phật!* (= Nguyên quy theo đức Phật Adidà); tượng Adidà cũng thuộc loại tượng Phật lâu đời và phổ biến hơn cả (ví dụ, pho tượng đức Phật Adidà bằng đá cao gần 2 mét ở chùa Phật Tích (Hà Bắc) phía

chúng đạt đến giác ngộ và giải thoát. Tương truyền Mật giáo (Tantrisme) do Phật Đại Nhật (Mahavairocana) chủ xướng; Mật tông có hai bộ kinh cơ bản là kinh Đại Nhật và kinh Kim Cương. Vào Việt Nam, Mật tông không còn tồn tại độc lập như một tông phái riêng mà nhanh chóng hòa vào dòng tín ngưỡng dân gian với những truyền thống cầu đồng, dùng pháp thuật, yểm bùa trị tà ma và chữa bệnh....

Trong hàng ngũ Phật giáo, những người xuất gia tu hành nói chung, nếu là nam thì gọi là tăng, nữ thì gọi là ni. Về hàng giáo phẩm, người mới xuất gia được gọi là tiểu. Sau một thời gian tập sự, nếu được tăng chúng đánh giá tốt, tiểu được thu giới sadi mà người Việt Nam ta gọi là sư bác. Sau một thời gian làm sư bác, theo sự nhận xét của tăng chúng, sẽ được thu giới tikheo và được gọi là đại đức hay sư ông. Sư ông có nhiều năm tu hành (tối thiểu là 25 năm), có đạo đức và trình độ Phật học cao được suy tôn là thượng tọa, và cao hơn nữa là hòa thượng (hòa thượng phải có tối thiểu là 40 năm tu hành). Đối với ni không có phẩm thượng tọa và hòa thượng mà thay bằng ni sư và sư trưởng.

22.2.3. Do thâm nhập một cách hòa bình, ngay từ thời Bắc thuộc, Phật giáo đã phổ biến rộng khắp. Nội một việc vua nhà hậu Lí Nam Đế có tên là Lí **Phật Tử** cũng cho thấy ảnh hưởng của Phật giáo thời này như thế nào. Các vua Đường từng nhiều lần mời các nhà sư An Nam sang kinh đô Trung Hoa thuyết pháp giảng kinh²⁰.

²⁰ Sách vở Trung Hoa viết nhiều về Phật giáo Giao Châu thời kỳ này. Nhiều sư phư Trung Hoa đến trị nhâm và thăm thú chùa chiền Việt Nam đã có thơ ca ngợi các nhà sư ở đây. Các cao tăng được mời sang kinh đô Trung Hoa thuyết pháp cũng được các thi sĩ Trung Hoa hết sức mến mộ. Thi sĩ Dương Cự Nguyên có bài *Tống Phụng Đình pháp sư quy An Nam* (Tiến pháp sư Phụng Đình về An Nam) lời lẽ rất chân thành tha thiết. Thi sĩ Cổ Đảo trong bài thơ *Tống An Nam Duy Giám pháp sư* (Tiến pháp sư Duy Giám người An Nam) có đoạn cho thấy nhà sư Việt Nam đã giảng kinh riêng cho vua nghe: *Giảng kinh Xuân Điện lý, Hoa nhiều ngự sàng phi, Nam Hải kỳ hồi quả, Cựu sơn lâm lão quy* (Giảng kinh trong Xuân điện, Hoa thơm quần

Đến thời Lí-Trần, Phật giáo Việt Nam phát triển tới mức cực thịnh. Nhà nho Lê Quát, học trò Chu Văn An, đã lấy làm tức giận vì thấy toàn dân theo Phật: "Phật chỉ lấy điều họa phúc mà động lòng người, sao mà sâu sa và bền chắc đến như vậy? Trên từ vương công, dưới đến thứ dân, hễ làm cái gì thuộc về việc Phật, thì hết cả gia tài cũng không tiếc. Nếu hôm nay đem tiền của để làm chùa, xây tháp thì hơn hử vui vẻ, như trong tay đã cầm được cái biên lai để ngày sau đi nhận số tiền trả báo lại. Cho nên, trong từ kinh thành ngoài đến châu phủ, đường cùng, ngõ hẻm, chẳng khiến đã theo, chẳng thể mà tin; hễ chỗ nào có nhà ở thì có chùa Phật; bỏ đi thì làm lại, hư đi thì sửa lại" [Thích Thanh Từ 1966: 24].

Rất nhiều chùa tháp có quy mô to lớn hoặc kiến trúc độc đáo được xây dựng trong thời gian này như chùa Phật Tích, chùa Đại Lâm (chùa Dạm), chùa Hương Lãng, chùa Linh Xứng, chùa Quỳnh Lâm, chùa Diên Hựu (Một Cột); chùa Phổ Minh, chùa Bối Khê, chùa Thái Lạc, hệ thống chùa Yên Tử, tháp Bình Sơn, v.v.



Hình 22.2: Thú đá chùa Phật Tích

đá (đến nay vẫn còn, xem hình 22.2), phía sau có ao rộng, gác cao vẽ

Chùa Phật Tích có tên là "Van Phúc tự" ở Tiên Sơn (Hà Bắc), được xây dựng vào năm 1057. Theo bia *Van Phúc đại thiên tự bi* thì chùa có 100 tòa, "trên đỉnh núi mở ra một tòa nhà đá, trong điện tự nhiên sáng như ngọc lưu li; điện ấy đã rộng lại to, sáng sửa lại kín. Trên thêm bạc đằng trước có bày 10 con thú

giống vua, Đường Nam Hải (Trở về ngọn núi xưa...) [Lê Văn Siêu 1972: 391-396].

chim phượng và sao Ngưu, sao Đẩu sáng lấp lánh, đầu rồng và tay rồng với tới trời sao" Trong khuôn viên chùa dựng "cây tháp cao ngàn trượng, trong tháp có pho tượng Phật minh vàng cao 6 thước ($\approx 2,5m$)" Năm 1937 L.T. Bezacier đo canh đáy tháp được 8,5m; ông cho rằng tháp phải cao khoảng 42m (theo tỉ lệ truyền thống đáy bằng 1/5 chiều cao)

Chùa Đại Lâm (dân gian gọi là chùa Đạm) do nguyên phi Ý Lan chủ trì xây dựng vào năm 1086. Chùa lớn đến mức riêng việc đóng mở cửa chùa hàng ngày phải dùng đến 72 người, dân gian có câu thành ngữ *mười tám đóng cửa chùa Đạm* (thay cho câu *mười tám râm trâu*). Vua Trần Nhân Tông trong bài *Đại Lâm Thần Quang tự* đã ca ngợi ngôi chùa bằng những câu *Thập nhị lâu đài khai họa tục. Tam thiên thế giới nhập thi mầu* (Mười hai lâu đài mở ra như bức hoa, Ba nghìn thế giới thu vào tám mắt rồng muôn trùng) Đến nay còn lại dấu tích khu nền chùa rộng 8 ngàn mét vuông, bậc cấp chính dẫn lên chùa rộng 16m, dài 120m

Khâm phục những thành tựu văn hóa Phật giáo Việt Nam thời Lý-Trần, sách vở Trung Hoa truyền tụng nhiều về bốn công trình nghệ thuật lớn mà họ gọi là *Au Nam tứ đại khí*. Đó là:

1) *Tượng Phật chùa Quỳnh Lâm*: Chùa Quỳnh Lâm ở Đông Triều (Quảng Ninh) được xây dựng vào khoảng thế kỉ XI, có pho tượng Di Lặc bằng đồng mà theo văn bia mà nay vẫn còn giữ được trong chùa thì tượng cao 6 trượng (1 trượng bằng khoảng gần 4m) đặt trong một tòa Phật điện cao 7 trượng. Đứng từ bên dò Đông Triều, cách xa 10 dặm vẫn còn trông thấy nóc điện.

2) *Tháp Báo Thiên*: Gồm 12 tầng, cao 20 trượng, do vua Lý Thánh Tông cho xây dựng vào năm 1057 trên khuôn viên chùa Sùng Khánh ở phía Tây hồ Lục Thủy (tức hồ Gươm Hà Nội ngày nay) bằng đá và gạch, *riêng tầng thứ 12 đúc bằng đồng*. Nhà thơ Phạm Sư Mạnh đời Trần làm thơ ca ngợi tháp như sau (trích dịch):

*Trần áp Đông Tây vững đế kì,
Vọt cao một tháp đứng uy nghi.*

*Cột chống trời Nam, sóng núi lặng,
Tháp vững bao đời vẫn chẳng suy.
Gió thổi, chuông ngân, vang ứng đáp,
Đêm sao, đèn đuốc, ánh hâu li...*

Tháp là đệ nhất danh thắng để đó một thời. Đến năm 1414, tháp bị quân Vương Thông tàn phá. Nền tháp còn lại to như một quả đồi, có thời dùng làm nơi họp chợ; đến năm 1791 dỡ ra lấy gạch xây thành còn thấy 4 pho tượng Kim Cương trấn giữ 4 cửa và nhiều tượng tiên, chim thú khác. Thời Pháp, bị phá huỷ hoàn toàn để xây nhà thờ lớn trên đất ấy.

3) *Chuông Quy Điền*: Năm 1101, vua Lí Nhân Tông cho xuất kho hàng vạn cân đồng để đúc quả chuông này và dự định treo nó tại khuôn viên chùa Điền Hựu²¹, trong một toà tháp chuông bằng đá xanh cao 8 trượng. Nhưng chuông đúc xong to quá (tượng truyền miệng chuông có đường kính 1,5 trượng (khoảng 6m), cao 3 trượng (khoảng 12m), nặng tới vài vạn cân) không treo lên nổi nên đành để ở ngoài ruộng. Mùa nước ngập, rùa bò ra bờ vào nên dân gian gọi là chuông "ruộng rùa".

4) *Vạc Phổ Minh*: Đúc bằng đồng vào thời Trần Nhân Tông (1279-1293) đặt tại sân chùa Phổ Minh (làng Tức Mạc, Nam Hà). Vạc sâu 4 thước (≈ 1,6m), rộng 10 thước (≈ 4m), nặng trên 7 tấn²². Vạc to tới mức có thể nấu được cả một con bò mộng, trẻ con có thể chạy nô đùa trên thành miệng vạc. Đến nay vẫn còn 3 trụ đá kê chân vạc trước sân chùa Phổ Minh.

²¹ Điện thân chùa Một Cột (Hà Nội) sau này. Chùa Điền Hựu xây năm 1049 vốn quy mô rất to lớn.

²² Theo tài liệu mới nhất là sách *Nam Hà di tích và thắng cảnh* (Sở VHHT Nam Hà, 1994). Các tài liệu trước đây thường ghi vạc nặng 6150 cân ta (≈ 3,7 tấn).

Đáng tiếc là tuyệt đại bộ phận các thành tựu văn hóa thời Lí-Trần đều đã bị quân Minh tàn phá hết sức dã man. Chỉ dụ của Minh Thành Tổ gửi Chu Năng và Trương Phụ ngày 21-8-1406 có đoạn "Một khi binh lính đã vào nước Nam, thì hết thấy mọi sách vở văn tự, cho đến các loại ca lí dân gian, các sách dạy trẻ nhỏ, một mảnh một chữ phải đốt hết. Khắp trong nước, các bia do An Nam dựng thì phải phá hủy tất cả, một chữ chớ để sót lại". Chín tháng sau, Minh Thành Tổ lại gửi chỉ dụ thúc giục "Nhiều lần đã bảo các người rằng phạm An Nam có tất thấy sách vở văn tự gì, kể cả các câu ca lí dân gian, các sách dạy trẻ, và tất cả các bia mà xưa ấy dựng lên, thì dù một mảnh, một chữ, hễ trông thấy là phá hủy ngay lập tức, chớ để sót lại!" Theo *Minh sử* thì trong những năm xâm lược này, chỉ một tên quan hạng bét như Lưu Hiếu cũng vợ vét được ở Việt Nam 93 chiếc trống đồng đem về Tàu!

Sang đời Lê, nhà nước tuyên bố lấy Nho giáo làm quốc giáo, Phát giáo dần dần suy thoái. Đầu thế kỉ XVIII, vua Quang Trung có quan tâm chấn hưng đạo Phật, xuống chiếu chỉnh đốn việc cất chùa, cho cất các chùa lớn đẹp, chọn các tăng nhân có học thức và đạo đức cho coi chùa, song vì vua mất sớm nên việc này ít thu được kết quả [Trần Trọng Kim 1973, q.II: 142].

Đầu thế kỉ XX, đứng trước trào lưu Âu hóa và những biến động về mọi mặt của đất nước do sự giao lưu với phương Tây mang lại, phong trào *chấn hưng Phật giáo* được đẩy lên, khởi đầu từ các đô thị miền Nam, với vai trò quan trọng của các nhà sư Khánh Hòa và Thiên Chiếu. Vào những năm 30, các hội Phật giáo ở Nam Kỳ, Trung Kỳ và Bắc Kỳ lần lượt ra đời với những cơ quan ngôn luận riêng. Các cuộc tranh luận về tư tưởng Phật giáo²³ đã diễn ra trên báo chí hết sức sôi nổi. Cho đến nay, Phật giáo là tôn giáo có số lượng tín đồ đông nhất ở Việt Nam. Pho tượng đồng lớn nhất được đúc trong thời hiện đại cũng là tượng Phật - đó là pho tượng Phật

²³ Những đề tài tranh luận chính là: thái độ Phật tử là xuất thế hay nhập thế, Phật giáo là vô thần hay hữu thần, có linh hồn hay không và quan hệ của nó với thế xác thế nào,...

Adidã cao 4m, trong lượng kể cả tòa sen là 14 tấn, do phường đúc đồng Ngũ Xã thực hiện trong 3 năm 1949-1952 hiện đặt tại chùa Thần Quang làng Ngũ Xã (Hà Nội).

Đạo Phật thân thiết với người Việt Nam đến nỗi dường như một người Việt Nam nếu không theo một tôn giáo nào khác thì ắt là theo Phật hoặc chí ít là có cảm tình với đạo Phật. Theo số liệu của Ban Tôn giáo Chính phủ thì số tín đồ Phật tử xuất gia khoảng 3 triệu người, số thường xuyên đến chùa tham gia các Phật sự khoảng 10 triệu người, số chịu ảnh hưởng của Phật giáo khoảng vài chục triệu người [Ban Tôn giáo 1993: 272].

22.3. Tính tổng hợp và tính linh hoạt như những đặc điểm của Phật giáo Việt Nam

22.3.1. Tính tổng hợp, đặc trưng của lối tư duy nông nghiệp, cũng là đặc trưng nổi bật nhất của Phật giáo Việt Nam.

Khi vào Việt Nam, Phật giáo đã tiếp xúc ngay *với các tín ngưỡng truyền thống* của dân tộc và, do vậy, đã được tổng hợp chặt chẽ ngay với chúng. Hệ thống chùa "Tứ pháp" thực ra vẫn chỉ là những đền miếu dân gian thờ các vị thần tự nhiên Mây-Mưa-Sấm-Chớp và thờ đá²⁴. Lối kiến trúc phổ biến của chùa chiền Việt Nam là "tiền Phật hậu Thần" với việc thờ trong chùa các thần, các thánh, các vị thành hoàng thổ địa, các anh hùng dân tộc. Có những chùa có cả bàn thờ Bác Hồ ở Hậu tổ [Hiệp Hội DL 1995: 176]. Hầu như không chùa nào là không để bia hậu, bát nhang cho các linh hồn, vong hồn đã khuất.

²⁴ Sự tích Man Nương kể rằng "Khi đèo tới giữa cây, chơ ngày xưa sự giấu người con gái, thì chỗ ấy đã hóa thành một phiến đá rất cứng. Búa rìu của thợ đèo vào đều bị sứt mẻ hết. Mới lấy phiến đá ném xuống nước, phiến đá phóng xuất hào quang... Mọi người... nhờ kẻ chài lặn xuống sông, vớt phiến đá lên, rước vào điện Phật mà thờ" [Nguyễn Tài Thư 1988: 49]. Có tài liệu gọi phiến đá này là Thạch Quang Phật.

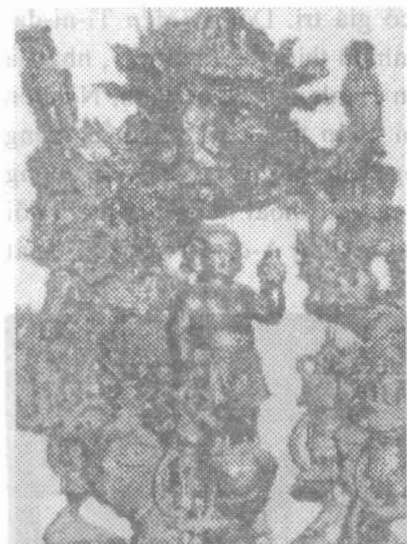
Phật giáo Việt Nam lại tổng hợp các tông phái với nhau. Ở Việt Nam, không có tông phái Phật giáo nào thuần khiết. Tuy thiên tông có chủ trương bất lập ngôn, song ở Việt Nam chính các thiền sư đã để lại khá nhiều trước tác có giá trị. Dòng Thiền Tì-ni-da-lưu-chi thì pha trộn với Mật giáo, nhiều thiền sư phái này, nhất là những vị sống vào thời Lí như Vạn Hạnh, Từ Đạo Hạnh, Nguyễn Minh Không, đều nổi tiếng là giỏi pháp thuật, có tài thần thông biến hóa. Phật giáo Việt Nam cũng dung hợp chặt chẽ con đường giải thoát bằng tự lực với con đường giải thoát bằng tha lực, phối hợp Thiền tông với Tịnh độ tông (niệm Phật A-di-đà và cầu Bồ-tát cứu vớt).

Chùa miền Bắc là cả một Phật điện vô cùng phong phú (hình 22.3) với hàng mấy chục pho tượng Phật, bồ tát, la-hán của các tông phái khác nhau. Riêng tượng Phật Thích-ca cũng đã có tới 5 dạng: Thích-ca sơ sinh (thường gọi là Thích-ca Cửu Long, do tích khi sinh, có 9 con rồng đến phun nước cho ngài tắm, hình 22.4), Tuyết Sơn (Thích-ca thời kì tu khổ hạnh ở chân núi Tuyết Sơn, hình 22.5), Thích-ca đứng thuyết pháp, Thích-ca ngồi tòa sen (loại tượng phổ biến nhất) và Thích-ca nhập Niết-bàn (lúc sắp mất, hình 22.6). Ở phía Nam, Đại thừa và Tiểu thừa kết hợp mật thiết với nhau: nhiều chùa mang hình thức tiểu thừa (thờ Phật



Hình 22.3: Nội thất chùa Keo
(Thái Bình)

Thích-ca, sư mặc áo vàng) nhưng lại theo giáo lí Đại thừa; bên cạnh pho tượng Phật Thích-ca lớn thì vẫn có nhiều tượng Phật nhỏ khác (hình 22.7), bên cạnh áo vàng vẫn sử dụng đồ nâu và lam.



Hình 22.4: Thích Ca Cưu Long
(đồng, chùa Giác Lâm, tp.HCM)



Hình 22.5: Thích-ca Tuyết Sơn
(chùa Mía, Hà Tây)



H. 22.6:
Thích-ca
nhập
Niết Bàn
(chùa
Chèm)

Phật giáo Việt Nam tổng hợp chặt chẽ với các tôn giáo khác: Phật với Nho, với Đạo (xem §26.2).

Phật giáo Việt Nam kết hợp chặt chẽ việc đạo với việc đời. Tuy là một tôn giáo xuất thế, nhưng ở Việt Nam, Phật giáo lại rất *nhập thế*: Các cao tăng được nhà nước mời tham chính hoặc cố vấn trong những việc hệ trọng. Năm 971, vua Đinh phong cho Khuông Việt đại sư Ngô Chân Lưu làm tăng thống. Thời Tiền Lê, đại sư Khuông Việt và pháp sư Đỗ Thuận được giao tiếp sứ thần nhà Tống. Trước khi xuất quân đánh Tống, vua Lê Đại Hành đã hỏi ý kiến sư Vạn Hạnh. Thời Lý, thiền sư Vạn Hạnh trở thành cố vấn về mọi mặt cho vua Lý Thái Tổ; bài kệ của vua Lý Nhân Tôn truy tán sư Vạn Hạnh viết²⁵: *Học rộng lâu ba cõi, Lời in tiếng sáu xưa. Quê làng tên Cổ Pháp, Dựng gậy vừng kinh vua.*

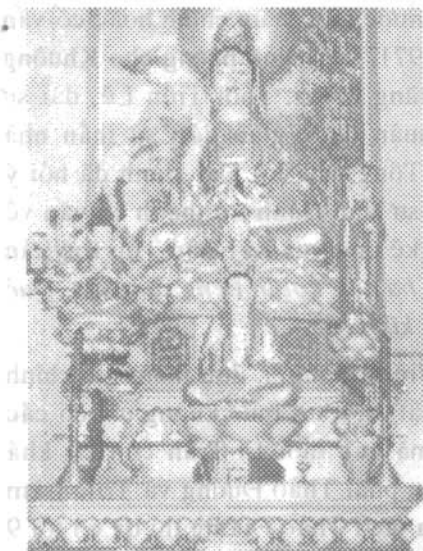
Thời Trần, các sư Đa Bảo, Viên Thông,... đều tham gia chính sự. Sự gắn bó giữa đạo với đời mật thiết tới mức không chỉ có các nhà sư tham gia vào chính sự, mà các thời Lý-Trần còn có khá nhiều vua quan quý tộc đi tu (thiền phái Thảo Đường và Trúc Lâm Yên Tử). Trong 6 thế hệ đệ tử của phái Thảo Đường thì đã có tới 9 người là vua quan đương nhiệm²⁶. Không phải ngẫu nhiên mà ở sân chùa Phổ Minh, quê hương nhà Trần, lại cho dựng chiếc vạc đồng lớn tượng trưng cho quyền lực (một trong "An Nam tứ đại khí", xem ở trên).

Vẫn với truyền thống gắn bó đạo với đời, đầu thế kỉ XX, Phật tử Việt Nam hăng hái tham gia vào các hoạt động xã hội (như cuộc vận động đòi ân xá Phan Bội Châu và đám tang Phan Châu Trinh). Thời Diệm-Thiệu, Phật tử miền Nam đã tham gia tích cực vào

²⁵ Nguyễn văn chữ Hán: *Vạn Hạnh dung tam tế, Ứng phù cổ sáu thi, Hương quan danh Cổ Pháp, Trụ tích trấn vương kỳ.*

²⁶ Các vua đệ tử phái Thảo Đường gồm: Lý Thánh Tông (1054-1072), Lý Anh Tông (1138-1175), Lý Cao Tông (1176-1210).

phong trào đấu tranh đòi hòa bình và độc lập dân tộc, nổi bật là sự kiện Phật tử xuống đường đấu tranh mà đỉnh cao là vụ hòa thượng Thích Quảng Đức tự thiêu tại Sài Gòn tháng 6-1963 phản đối nền độc tài chuyên chế của gia đình họ Ngô (hình 22.8).



H. 22.7: Nội thất chùa Tiên Thạch
(Núi Bà, Tây Ninh)



H.22.8: Hòa thượng Thích Quảng Đức tự thiêu tại SG (6-1963)

22.3.2. Đặc trưng nổi bật thứ hai của Phật giáo Việt Nam là xu hướng hài hòa âm dương có phần thiên về nữ tính - đặc tính bản chất của văn hóa nông nghiệp.

Các vị Phật Ấn Độ xuất thân vốn là những vị Phật đàn ông, sang Việt Nam biến thành Phật ông Phật bà. Có những chùa Mường còn giữ những tên gọi rất nguyên sơ: *But đực*, *But cái* [Trần

[âm biên 1989: 41]. *Phật Bà Quan Âm* (biến thể của Quán Thế Âm Bồ-tát²⁷, hình 22.9) trở thành vị thần hộ mệnh của cư dân khắp vùng sông nước vốn là địa bàn của văn hóa Nam-Á (nên còn gọi là *Quan Âm Nam Hải*). Người Việt Nam còn có những "Phật bà" riêng của mình, do mình tạo ra: Đứa con gái của nàng Man, tương truyền sinh vào ngày 8-4, được xem là *Phật tử* Việt Nam, bản thân nàng Man trở thành *Phật mẫu*; rồi còn những vị Phật bà khác nữa như *Quan Âm Thị Kính* (tượng bà trong các chùa thường gọi là *Quan Âm tống tử*, hình 22.10), *Phật bà chùa Hương* (= Bà chúa Ba



Hình 22.9: *Phật Bà Quan Âm nghìn mắt nghìn tay* (gỗ, chùa Bút Tháp)



Hình 22.10: *Quán Âm tống tử* (chùa Tây Phương, Hà Tây)

²⁷ Vị Bồ-tát có khả năng bao quát (quán xuyên) hết các âm thanh của thế giới (tiếng kêu khổ của người đời).

= Quan Âm Diệu Thiện, hình 22.11²⁸). Lại còn rất nhiều các bà Bồ-tát như bà Trắng chùa Dầu (hình 22.12), các thánh mẫu...



Hình 22.11 (phải): Phật Bà chùa Hương (Hà Tây)

Hình 22.12 (trái): Bà Trắng (Bồ-tát chùa Dầu, Hà Bắc)

Việt Nam có khá nhiều chùa chiêm mang tên các bà: chùa Bà Dầu, chùa Bà Đậu, chùa Bà Tướng, chùa Bà Dàn, chùa Bà Đá, chùa Bà Đanh,... Tuyệt đại bộ phận Phật tử tại gia là các bà: Trẻ vui nhà, già vui chùa là nói cảnh các bà.

Chùa hòa nhập với thiên nhiên, bao giờ cũng là nơi phong cảnh hữu tình. Vui như chảy hội chùa. Đất Vua, chùa làng, phong cảnh

²⁸ Cũng như trường hợp Quan Âm Thị Kính, trong dân gian tồn tại một câu chuyện thơ rất dài về cuộc đời của Bà chúa Ba (công chúa thứ ba) trải qua bao gian lao vất vả để cuối cùng đắc đạo thành Phật và được giao cai quản chùa Hương. (Hình 22.9 là pho tượng đá tạc Bà tại động Hương Tích với cốt cách rất giản dị của người phụ nữ Việt Nam.

Bụt. Cảnh chùa hữu tình, hội chùa vui, cửa chùa rộng mở, cho nên cũng là nơi chớ che cho bao đôi gái trai tình tự: *Trai chùa vợ nhớ hội chùa Thầy*. Truyện thơ nôm lục bát *Phan Trần* dài gần nghìn câu kể về mối tình đắm say của một đôi trai gái (một thư sinh họ Phan với một ni-cô họ Trần)²⁹ dưới mái chùa, mối tình lại được sự cô thông cảm giúp đỡ. Ca dao Việt Nam có câu: *Đàn ông chớ kể Phan Trần, Đàn bà chớ kể Thúy Vân, Thúy Kiều*.

22.3.3. Tính tổng hợp, tính hài hòa âm dương có thiên về nữ tính là những biểu hiện đa dạng của truyền thống văn hóa nông nghiệp. Bên cạnh đó, truyền thống văn hóa nông nghiệp còn có *tính linh hoạt*. Tính linh hoạt này đã khiến cho khi vào Việt Nam, Phật giáo đã *bị Việt Nam hóa* một cách mạnh mẽ.

Ngay khi Phật giáo vừa đặt chân vào Việt Nam, người Việt Nam đã tạo ra một lịch sử Phật giáo riêng cho mình: Nàng Man, cô gái làng Dầu Hà Bắc, một trong những đệ tử đầu tiên của Phật giáo, trở thành *Phật mẫu*, đứa con gái của nàng hóa thân vào đá trở thành *Phật tử* với ngày sinh là ngày Phật đản 8-4.

Vốn có đầu óc thiết thực, người Việt Nam coi trọng việc sống phúc đức, trung thực hơn là đi chùa: *Thứ nhất là tu tại gia, thứ nhì tu chợ, thứ ba tu chùa; Dù xây chín bậc phủ-đồ, không bằng làm phúc cứu cho một người*. Coi trọng truyền thống thờ cha mẹ ông bà hơn là thờ Phật: *Tu dẫu cho bằng tu nhà, thờ cha kính mẹ mới là chân tu* (ca dao); đồng nhất cha mẹ ông bà với Phật: *Phật trong nhà không thờ đi thờ Thích-ca ngoài đường* (tục ngữ).

Vào Việt Nam, đức Phật được đồng nhất với những vị thần trong tín ngưỡng truyền thống có khả năng cứu giúp mọi người dân (không chỉ Phật tử!) thoát mọi tai họa: *Nghiêng vai ngựa vái Phật*,

²⁹ Thư sinh Phan Tất Chánh và ni-cô Trần Kiều Liên, pháp danh Diệu Thường.

Trời, Dương cơ hoạn nạn độ người trầm luân; làm nên mây mưa sấm chớp để mùa màng tốt tươi. (hệ thống chùa tứ Pháp); ban cho người hiếm muộn có con (tục đi chùa cầu tư; *Tay bưng quả nếp vô chùa, thấp nhang lay Phật xin bùa em đẹp*); ban lộc cho người bình dân để quanh năm làm ăn phát đạt (tục đi chùa lễ Phật và hái lộc vào lúc giao thừa); cứu độ cho người chết và giúp họ siêu thoát (tục mời nhà sư tới cầu kinh và làm lễ tiễn đưa người chết).

Muốn giữ cho Phật giáo ở mãi bên mình, người Việt Nam nhiều khi phá cả giới luật. Có những nơi, do muốn buộc ông sư gắn bó với làng mình để giữ chùa, cúng lễ, dân làng đã tổ chức cưới vợ cho sư, khiến cho ngôi chùa gần như trở thành một gia đình! [Thích Thanh Từ 1966: 66]. Muốn hiểu điều này, không thể dừng lại ở hình thức của sự kiện, mà phải đi vào nội dung. Việc các tôn giáo thường cấm kỵ các "cán bộ" của mình xây dựng gia đình chẳng qua là để phụng sự việc đưa tôn giáo đến với quần chúng được tốt hơn. Trường hợp của chúng ta tuy trái giới luật nhưng lại đúng mục đích

- giúp dân làng gắn bó hơn với tôn giáo này. Đó chính là một biểu hiện của tính linh hoạt trong Phật giáo Việt Nam!

Người Việt Nam giao tiếp theo nguyên tắc "xưng khiêm hô tôn" (§15.1.6) cho nên các vị bồ-tát, hòa thượng mà người Việt Nam quý trọng đều được tôn làm Phật cả: Phật bà Quan Âm (vốn là bồ-tát), Phật Di-lặc (vốn là hòa thượng). Tượng Phật Việt Nam mang dáng dấp hiển hòa của người Việt Nam với những tên gọi rất dân gian: ông *Nhịn Ăn Mà Mặc* (Thích-ca Tuyết Sơn gầy ốm, xem ở trên hình 22.5), ông *Nhịn Mặc Mà Ăn* (Di-lặc to béo, hình 22.13), ông *Bụt Ốc* (tượng



Hình 22.13: Di-lặc

Thích-ca tóc quấn),... Nhiều pho tượng Phật tạc theo lối ngôi chân co chân duỗi rất giản dị, thoải mái (tượng Tuyết Sơn, Phật bà chùa Hương). Trên đầu Phật bà chùa Hương (hình 22.11) còn lấp ló cả lợn tóc đuôi gà truyền thống của người phụ nữ Việt Nam.



Hình 22.14: Phât Di-lặc (Long An cổ tự, Cai Lậy, Tiền Giang)

Ngôi chùa Việt Nam được thiết kế theo phong cách ngôi nhà Việt Nam với hình thức mái cong cổ truyền có ba gian hai chái, năm gian hai chái,... Chùa Một Cột như một lễ vật dâng lên Phật Bà, với hình bông sen thanh thoát ở trên và trụ đá biểu hiện ước vọng phồn thực (no đủ và đông đúc) ở dưới là một kiến trúc dân tộc độc đáo³⁰. Mô hình này không phải chỉ có ở chùa Một Cột Hà Nội; cột đá chùa Dạm (Hà Bắc, xem §13.1.1) và hình 13.11) chạm hình đôi rồng châu viên ngọc và hình sóng nước với 6 lỗ đục trên đỉnh, với dấu hằn của một xà ngang cho thấy điều này [Ngô Văn Doanh 1990], Phât Di-lặc Việt Nam không chỉ độc đáo ở danh hiệu “Nhịn ăn mà mặc” mà còn được hình dung như một người ông hiền từ với đàn trẻ thơ bá vai bá cổ (hình 22.14).

Cùng với mái đình, ngôi chùa trở thành công trình công cộng quan trọng ở mỗi làng. Người dân đi bất kì đâu lỡ độ đường đều có

³⁰ Ý nghĩa phồn thực của hình tượng chùa Một Cột và giá trị của nó từng được GS Nguyễn Đăng Thục phân tích rất kỹ [1992, tập 3: 187-202].

thể ghé chùa xin nghỉ tạm hoặc xin ăn. Thành ngữ của chùa có nghĩa là "cửa công"; từ đó mà sinh ra các lối nói: *làm chùa* (không được trả công), *ăn chùa*, *học chùa* (không trả tiền),...

22.3.4. Sự cải biến linh hoạt (khả năng Việt Nam hóa) trên cơ sở tổng hợp đạo Phật với đạo ông bà đã tạo nên *Phật giáo Hòa Hảo*, hay đúng hơn là *Đạo Hòa Hảo*, mà giáo chủ là Huỳnh Phú Sổ.

Huỳnh Phú Sổ (1919-1947) quê ở làng Hòa Hảo (Tân Châu, Châu Đốc). Ông thuở nhỏ thông minh, nhưng đau ốm nhiều, thường lên miếu Tà Lơn trên núi học hành tu đạo. Ngày 18-5-1939 ông đứng ra khai đạo. Tên gọi "Hòa Hảo" vừa chỉ địa danh quê ông, lại vừa nói lên tinh thần liên kết trên cơ sở *hiếu hòa* và *giao hảo*. Từ đó, Huỳnh Phú Sổ đi chữa bệnh, tiên tri, thuyết pháp và sáng tác thơ văn, kệ giảng. Đến những năm 50, đạo Hòa Hảo có trên 1 triệu tín đồ; sang những năm 70, lên tới trên 2 triệu người [Ban Tôn giáo 1993: 205]⁴¹, có cơ quan ngôn luận (tạp chí *Được từ bi*) và xuất bản bộ kinh *Sấm giảng thi văn toàn bộ* của Huỳnh Phú Sổ. Hàng trăm thư viện của trên 30 quốc gia có lưu trữ kinh sách, báo chí của đạo Hòa Hảo [Nguyễn Văn Hầu 1968: 269-284].

Đạo Hòa Hảo lấy pháp môn Tịnh Độ tông làm căn bản, rồi kết hợp với đạo của dân tộc thờ ông bà tổ tiên mà đề ra thuyết *tứ ân* (ìm): Ân tổ tiên cha mẹ, ân đất nước, ân tam bảo, ân đồng bào và nhân loại. Trong bốn ơn đó, ơn tam bảo đứng hàng thứ ba, còn ơn cha mẹ được xếp hàng thứ nhất.

Đạo Hòa Hảo rất chú trọng giáo dục tinh thần dân tộc, ý thức chống ngoại xâm (ơn đất nước): "Sanh ra, ta phải nhờ tổ tiên cha mẹ, sống ta phải nhờ đất nước quê hương. Hưởng những tấc đất, ăn

⁴¹ Ở một số vùng như Châu Đốc, An Giang... số tín đồ của đạo này chiếm tới 90%.

những ngọn rau... ta có bốn phận phải bảo vệ đất nước khi bị kẻ xâm lăng giày đạp. Ráng nâng đỡ xứ sở quê hương lúc nghiêng nghèo và làm cho được trở nên cường thịnh. Ráng cứu cấp nước nhà khi bị kẻ ngoài thống trị. Bờ cõi vững lặng thân ta mới yên, quốc gia mạnh giàu mình ta mới ấm" [Nguyễn Văn Hào 1968: 125-126].

Đạo Hòa Hảo không chủ trương nghi lễ rườm rà: Tín đồ Hòa Hảo cúng Phật không có gì khác ngoài đèn hương, nước lã và hoa quả; không thờ tượng, không cúng bằng cá thịt, vàng mã,... người tu tại gia có 3 nơi thờ phượng là bàn Thông Thiên (ngoài sân) với bàn thờ Ông Bà và bàn thờ Phật (trong nhà). Nhưng ngay cả điều này cũng không nhất thiết. Huỳnh Phú Sổ dạy tín đồ: "Nếu trong nhà chật, nội bàn Thông Thiên với một lư hương thôi cũng được, bởi vì sự tu hành cốt ở chỗ trau tâm rửa tánh hơn là do sự lễ bái ở ngoài... Kẻ nào ở chung đậu với người khác hoặc cửa nhà nhỏ hẹp quá không có chỗ thờ phượng thì... chỉ vái thầm và niệm Phật trong tâm thôi cũng được" [Nguyễn Văn Hào 1968: 145].

Với giáo lý và cách hành đạo như trên, đạo Hòa Hảo chủ trương không có hàng giáo phẩm và hệ thống tổ chức của đạo. Sau này, khi đạo phát triển mạnh, những người đứng đầu mới lập ra hệ thống các ban trị sự từ trung ương đến cơ sở; có những thời kì, do có tham vọng chính trị lớn, họ còn lập ra lực lượng vũ trang và đảng phái chính trị riêng.



§ 23. NHO GIÁO VÀ VĂN HÓA VIỆT NAM

23.1. Sự hình thành của Nho giáo

23.1.1. Trong xã hội Trung Hoa cổ đại, "Nho" là một danh hiệu chỉ những người có học thức, biết lễ nghi, NHO GIÁO là hệ thống giáo lí của các nhà Nho nhằm mục đích tổ chức xã hội có hiệu quả. Những cơ sở của nó được hình thành từ đời Tây Chu, đặc biệt là với sự đóng góp của Chu Công Đán¹. Đến đời Xuân Thu, xã hội loạn li, KHỔNG TỬ (hình 23.1) mới phát triển tư tưởng của Chu Công², hệ thống hóa lại và tích cực truyền bá, vì vậy, ông thường được xem là người sáng lập Nho giáo.

Khổng Tử tên là *Khâu*, tự là Trọng Ni, sinh ngày 27-8 năm 551 trước công nguyên tại ấp Trâu, làng Xương Bình, nước Lỗ (nay là huyện Khúc Phu, tỉnh Sơn Đông) trong một gia đình mà ông tổ ba đời vốn

¹ Chu Công Đán là con thứ Chu Văn vương, em ruột Chu Vô vương. Ông là cố vấn văn hóa và chính trị của nhà Chu, là chú ruột Chu Thành vương và phụ chính của Thành vương khi ông này lên ngôi thay cha lúc còn nhỏ tuổi. Chu Công đã đúc kết kinh nghiệm của các thi tộc Hạ, Thương trước đó mà xây dựng nên một thứ chính trị để trị nước (bộ lạc) và bình thiên hạ (liên minh bộ lạc).

² Khi Chu Vô vương thừa kế nghiệp cha, diệt Ân Trụ, lập nên nhà Tây Chu, đã đem nước Lỗ cấp cho em là Chu Công. Vì vậy nước Lỗ quê hương Khổng Tử chính là nước của con cháu Chu Công. Chu Công trở thành thần tượng mà Khổng Tử suốt đời sùng bái. Nói chuyện với học trò, ông thường nhắc đến việc "mông thấy Chu Công".

thuộc dòng quý tộc sa sút từ nước Tống dời sang nước Lỗ. Cha Khổng Khâu làm một chức quan võ ở ấp Trâu, ngoài 70 tuổi lấy Nhan thị làm vợ ba mà sinh ra ông. Năm lên ba, Khâu mồ côi cha; lớn lên, phải làm lụng vất vả để giúp mẹ, nhưng rất ham học. Sau này, ông rất tự hào về điều đó: "Trong một ấp mười nhà, ắt phải có người trung tín như Khâu này, nhưng chẳng có ai ham học bằng Khâu" [Luận ngữ, Công Dã Tráng 27]. Năm 19 tuổi, ông lấy vợ và làm một chức quan nhỏ coi kho. Năm 20 tuổi sinh con đặt tên là Khổng Li, tự là Bá Ngự.

Từ năm 22 tuổi, ông mở lớp dạy học. Học trò gọi ông là *Khổng Tử* (= thầy Khổng). Ông luôn đòi hỏi học trò phải suy luận (nhất dĩ quán chi): "Ta vén lên cho một góc mà không chịu tìm ra ba góc kia thì ta không giảng thêm cho nữa" [Luận ngữ, Thuật Nhi 8].

Từ năm 34 tuổi, trong suốt gần 20 năm, Khổng Tử dẫn học trò đi khắp các nước trong vùng để truyền bá tư tưởng của mình và tìm người biết dùng để thực hành. Ông nói: "Nếu có ông vua nào dùng ta trong việc cai trị, thì trong một năm ta sắp đặt đã khá, trong ba năm sẽ thành công" [Luận ngữ]. Có nơi Khổng Tử được kính trọng, nhưng nhiều nơi thấy trò bị bỏ dơi, bị vấy, bị dọa giết, và đạo của ông thì chẳng ai dùng. Một lần, vào lúc 51 tuổi, khi đã trở về nước Lỗ, ông được giao coi thành Trung Đô, một năm sau được thăng đến chức đại tư khấu (coi việc hình pháp), kiêm quyền tể tướng; sau ba tháng, nước Lỗ trở nên thịnh trị. Nhưng rồi bị li gián, dèm pha, ông bèn từ chức và lại một lần nữa ra đi.

Năm 68 tuổi, Khổng Tử trở về nước Lỗ, tiếp tục dạy học và bắt tay vào soạn sách. Ông mất tháng 4 năm 479 trước công nguyên, thọ 73 tuổi.



Hình 23.1: *Khổng Tử*

23.1.2. Sách kinh điển của Nho giáo gồm 2 bộ.

Bộ thứ nhất là **Lục kinh** gồm 6 cuốn, phần lớn có từ trước Khổng Tử; Khổng Tử đã gia công san định, hiệu đính và giải thích. Những cuốn đó là:

1) **Kinh Thi** là sưu tập các *thơ ca dân gian*. Kinh Thi có từ trước Khổng Tử, trong đó thơ ca về tình yêu nam nữ khá nhiều; Khổng Tử đã gia công san định, chọn lọc lại còn hơn ba trăm thiên. Khổng Tử muốn dùng Kinh Thi để giáo dục cho mọi người một tình cảm trong sáng lành mạnh và cách thức diễn đạt tư tưởng khúc chiết rõ ràng. Khổng Tử từng nói: "Thi có 300 thiên, một lời nói đủ bao trùm tất cả: Tư tưởng trong sáng"³ [Luận ngữ, Vi Chính 2]. Con trai Khổng Tử là Lí Bá Ngư kể lại: "Có lần cha tôi đứng một mình, Lí tôi đi nhanh qua sân. Cha tôi hỏi: *Học Kinh Thi chưa?* Tôi đáp chưa. Cha tôi bảo: *Không học Kinh Thi thì không biết nói năng ra sao*. Lí tôi lui về học Kinh Thi" [Luận ngữ, Quý Thị 13].

2) **Kinh Thư** ghi lại những truyền thuyết và biến cố về các đời vua cổ, cũng có từ trước Khổng Tử; ông gia công san định lại những mong đem gương những ông vua anh minh như Nghiêu, Thuấn và tàn bạo như Kiệt, Trụ làm gương cho đời sau.

3) **Kinh Lễ** (vốn gọi là *Lễ kí*) ghi chép những lễ nghi thời trước; Khổng Tử hiệu đính lại mong dùng làm phương tiện duy trì và ổn định trật tự xã hội. Lời Lí Bá Ngư, con trai Khổng Tử, kể lại: "Hôm khác, cha tôi đứng một mình, Lí tôi đi nhanh qua sân. Cha tôi hỏi: *Học Kinh Lễ chưa?* Tôi thưa chưa. Cha tôi bảo: *Không học Kinh Lễ thì không biết cách đi đứng ở đời*. Lí này lui về học Kinh Lễ" [Luận ngữ, Quý Thị 13].

4) **Kinh Dịch** khởi thủy vốn là một sưu tập những khái niệm Âm dương, Bát quái,... ở dạng kí hiệu. Thời Chu, Chu Văn vương

³ Thi tam bách, nhất ngôn dĩ tế chi, viết: tư vô tà.

đã đặt tên và giải thích các quẻ của Bát quái (gọi là *Thoán từ*), lại lập ra Bát quái hậu thiên. Con thứ Chu Văn vương là Chu Công Đán giải thích chi tiết nghĩa từng hào trong mỗi quẻ (gọi là *Hào từ*). Từ bộ "Chu dịch" đó, Khổng Tử đã gia công giảng giải rộng thêm, sâu thêm *Thoán từ* và *Hào từ* (thành *Thoán truyện* và *Hào truyện*) và trình bày thứ tự rõ ràng cho dễ hiểu, dễ dùng hơn.

5) Tác phẩm mà Khổng Tử tâm đắc nhất là Kinh Xuân Thu. Xuân Thu nguyên là sử kí (xuân thu = mùa xuân và mùa thu, ý nói những biến cố diễn ra trong thời gian) của nước Lỗ quê hương ông, được Khổng Tử bổ sung và sửa chữa. Ông không làm công việc của một sử gia mà chỉ theo đuổi mục đích trị nước của mình cho nên ông dụng tâm chọn lọc các sự kiện, ghi kèm theo những lời bình, thậm chí sáng tác thêm những lời thoại để giáo dục các bậc vua chúa. Bởi vậy, ông nói: "Thiên hạ biết đến ta là bởi kinh Xuân Thu, thiên hạ trách ta cũng sẽ là ở kinh Xuân Thu này".

Cuốn thứ sáu là Kinh Nhạc do Khổng Tử hiệu đính. Nhưng về sau, Kinh Nhạc bị thất lạc, chỉ còn lại một ít làm thành một thiên ghép chung vào *Kinh Lễ* gọi là *Nhạc kí*. Vì vậy, "Lục kinh" thành ra chỉ còn *Ngũ kinh*.

Sau khi Khổng Tử mất, học trò Khổng Tử tập hợp những lời dạy của thầy lại mà soạn ra cuốn Luân ngữ (các lời bàn luận). Học trò xuất sắc của Khổng Tử là Tăng Sâm (thường gọi là Tăng Tử) dựa vào lời thầy mà soạn sách Đại học dạy phép làm người để trở thành bậc quân tử. Khổng Cấp, thường gọi là Tử Tư, cháu nội của Khổng Tử, học trò Tăng Tử, viết ra Trung dung nhằm phát triển tư tưởng của Khổng Tử về cách sống dung hòa, không thiên lệch. Đến thời Chiến quốc, xã hội loạn lạc, các học phái nổi lên như nấm, có Mạnh Kha (khoảng 390-305 trước công nguyên), thường gọi là Mạnh Tử, học trò Tử Tư, là người kế tục xuất sắc tư tưởng của Khổng Tử; những lời của ông được học trò về sau biên soạn lại thành sách Mạnh Tử. Thời Hán, "Đại học" và "Trung dung" chỉ là

hai thiên trong "Lễ kí", đến đời Tống, chúng được tách ra và cùng với "Luận ngữ", "Mạnh Tử" gọi là *Tứ thư*.

"Tứ thư" và "Ngũ kinh" trở thành hai bộ sách gối đầu giường của Nho gia.

Mạnh Tử đã ghép lại một giai đoạn quan trọng - giai đoạn hình thành Nho giáo. Đó là *Nho giáo nguyên thủy*, còn gọi là *Nho giáo tiền Tần* (trước thời Tần). Khởi đầu từ Khổng Tử và kết thúc bằng Mạnh Tử nên triết lí Nho giáo nguyên thủy cũng được gọi là *tư tưởng Khổng-Mạnh*.

23.2. Nội dung cơ bản, nguồn gốc nước đôi và tính cách hai mặt trong sự phát triển của Nho giáo

23.2.1. Như đã nói, thực chất của Nho giáo là một học thuyết chính trị nhằm tổ chức xã hội. Để làm được điều đó, điều cốt lõi là đào tạo cho được những người cai trị kiểu mẫu - mẫu người lí tưởng đó gọi là QUÂN TỬ (*quân* = cai trị; *quân tử* = người cai trị).

l- Để trở thành người quân tử, trước hết là phải tự đào tạo, phải *tu thân*. Có ba tiêu chuẩn chính:

1) *Đạt "đạo"*. Đạo là con đường, là những mối quan hệ xã hội mà con người phải biết cách ứng xử trong cuộc sống: "Đạt đạo trong thiên hạ có 5 điều: đạo vua tôi, đạo cha con, đạo vợ chồng, đạo anh em, đạo kết giao bè bạn" [Trung dung 20]. Năm đạo "quân thân, phụ tử, phu phụ, huynh đệ, bằng hữu" đó gọi là ngũ luân (luân = thứ bậc, đạo cư xử). Trong xã hội, cách ứng xử tốt hơn cả là trung dung (dung hòa ở giữa). Khổng Tử nói: "Trung dung là đức cực đẹp vậy, ít người giữ được đức đó lâu"⁴ [Luận ngữ, Ung Dã 27].

⁴ Trung dung chỉ vì đức đa, kì chí di hồ (x. thêm Trung dung 3).

2) *Dạy "dức"*. Người quân tử, theo Khổng Tử, nếu có ba điều Nhân-Trí-Dũng thì gọi là dạy đức [Trung dung 20]. Ông nói: "Đạo của người quân tử có ba, mà ta chưa làm được: Người *nhân* không lo buồn, người *trí* không nghi hoặc, người *dũng* không sợ hãi"⁵ [Luận ngữ, Hiến Văn 28]. Về sau, Mạnh Tử bỏ "dũng" mà thay bằng "lễ, nghĩa" thành 4 đức: *nhân, nghĩa, lễ, trí*. (Đến đời Hán thêm "tín" thành 5 đức gọi là ngũ thường).

3) Ngoài các tiêu chuẩn về "đạo" và "đức", người quân tử còn phải *biết thi-thư-lễ-nhạc*. Khổng Tử nói rằng con người "hưng khởi trong lòng là nhờ học Thi, lập thân được là nhờ biết Lễ, thành công được là nhờ có Nhạc"⁶ [Luận ngữ, Thái Bá 8]. Nói cách khác, Khổng Tử đòi hỏi người cai trị không thể là dân võ biền, mà phải có một vốn văn hóa toàn diện. Nói theo cách của Phan Ngọc [1991: 66], cơ sở để chọn người ra làm quan ở các nước theo Khổng giáo là phải có "khả năng diễn đạt *văn hóa* các hành động chính trị".

II- Tu thân rồi, bổn phận của người quân tử là phải *hành động*, phải ra làm quan, làm chính trị. Nội dung của công việc này là *tề gia, trị quốc, bình thiên hạ*. Kim chỉ nam cho mọi hành động của người quân tử trong công việc cai trị là hai phương châm:

1) Phương châm thứ nhất là nhân trị. Nhân là tình người. Nhân trị là cai trị bằng tình người. Cai trị bằng tình người là yêu người, là coi người như bản thân mình. Khi Phần Trì hỏi về Nhân, Khổng Tử đáp: "Yêu người" [Luận ngữ, Nhan Uyên 22]; còn khi Trọng Cung hỏi thế nào là Nhân, Khổng Tử trả lời: "Điều gì mình không muốn thì đừng làm cho người khác"⁷ [Luận ngữ, Nhan Uyên 2]. Khổng

⁵ Quân tử đạo giả tam, ngã vô năng yên: Nhân giả bất ưu, trí giả bất hoặc, dũng giả bất cú (x. thêm: Lễ Hàn 28).

⁶ Hưng ư thi, lập ư lễ, thành ư nhạc.

⁷ Kí sở bất dục vật thị ư nhân.

Tử coi "nhân" là phạm trù cao nhất của luân lí, đạo đức, là gốc của lễ, nhạc; ông nói: "Người không có Nhân thì lễ mà làm gì? Người không có Nhân thì nhạc mà làm gì?"* [Luận ngữ, Bát Dật 3].

2) Phương châm thứ hai là chính danh. Khi học trò là Tử Lộ hỏi: "Nếu vua nước Vệ mời thầy giúp cai trị, thầy làm gì trước?" thì Khổng Tử đáp: "Ắt phải chính danh đã... Nếu danh không chính thì lời nói không thuận, Lời nói không thuận tất việc chẳng thành" [Luận ngữ, Tử Lộ 3]. Chính danh tức là sự vật phải ứng với tên gọi, mỗi người phải làm đúng với chức phận của mình. Chính danh trong cai trị, như lời Khổng Tử nói với Tề Cảnh Công, là phải làm sao để "vua ra vua, tôi ra tôi, cha ra cha, con ra con"¹ [Luận ngữ, Nhan Uyên 11].

23.2.2. Nho giáo có nguồn gốc từ đâu? Câu hỏi này xưa nay ít người đặt ra bởi lẽ câu trả lời dường như quá hiển nhiên: Nho giáo bắt nguồn từ Trung Hoa. Cá biệt cũng có người như Lương Kim Định đặt ra để rồi bất ngờ trả lời bằng thuyết "Việt Nho" mà theo đó thì "chữ Nho cũng như đạo Nho thoát kì thủy do người Việt khởi sáng rồi sau người Tàu hoàn bị cũng như làm cho sa dọa thành ra Hán Nho" [Kim Định 1973c: 239-240]. Nói "Nho giáo bắt nguồn từ Trung Hoa" thì quá chung chung và thiếu chính xác, còn nói như Kim Định thì cực doan và không có sức thuyết phục.

Đúng ra, Nho giáo là đứa con tinh thần được ra đời và nuôi dưỡng bởi hai dòng sữa: truyền thống văn hóa du mục phương Bắc và truyền thống văn hóa nông nghiệp phương Nam.

1- Chất du mục phương Bắc mà Nho giáo nguyên thủy đã tiếp thu thể hiện nổi bật ở các điểm sau:

* Nhân nhĩ bất nhân, như lễ hàt Nhân nhĩ bất nhân, như nhạc hàt

¹ Quân quân, thần thần, phu phụ, tử tử.

1) Thứ nhất là *tham vọng "bình thiên hạ"*. Coi trọng cái quốc tế và coi nhẹ cái quốc gia chính là một trong những nét đặc trưng của truyền thống văn hóa gốc du mục (xem §11.1): bản thân Khổng Tử đã trên một lần rời nước Lỗ quê hương đến các nước khác để tìm minh chủ. Tư tưởng *bá quyền, coi khinh các dân tộc nơi miền biên viễn* cũng chi phối ông rất rõ rệt: "Nơi biên viễn không được mưu việc Hoa Hạ, Di Địch không được làm loạn Trung Hoa" [Xuân Thu, Tả truyện]; "Các nước Di, Địch dù có vua cũng không bằng Hoa Hạ không vua" [Luận ngữ, Bát Dật 6]. Gốc của tham vọng bành trướng là truyền thống *trọng sức mạnh* - điều đó đã được Khổng Tử đưa vào Nho giáo qua chữ "dũng" (nhân-trí-dũng).

2) Quan niệm về một xã hội trật tự ngăn nắp, có *tôn ti* trên dưới rõ ràng, thể hiện qua thuyết "*chính danh*" cũng là một sản phẩm của truyền thống văn hóa gốc du mục phương Bắc với nếp sống chặt chẽ kỉ cương được đảm bảo bằng sức mạnh.

II- Còn chất nông nghiệp phương Nam mà Nho giáo nguyên thủy đã tiếp thu thể hiện nổi bật ở các điểm sau:

1) Việc *đề cao chữ "Nhân"* và nguyên lí "Nhân trị" có nguồn gốc từ *lối sống trọng tình* của người nông nghiệp phương Nam. Có lần Tử Lộ hỏi về cái mạnh, Khổng Tử đã trả lời rất rõ: "Hỏi về cái mạnh của phương Nam ư? Hay là cái mạnh của phương Bắc ư?... *Khoan hòa mềm mại để dạy người, không báo thù kẻ vô đạo - ấy là cái mạnh của **phương Nam**, người quân tử ở vào phía ấy. Xông pha gươm giáo, đầu chết không nản, ấy là cái mạnh của phương Bắc - kẻ mạnh ở vào phía ấy*"¹⁶ [Trung dung, 10]. Chính do chọn lối sống trọng tình phương Nam cho nên khi nghe ông quan huyện Diệp kể

¹⁶ Tử Lộ vấn cường, tử viết: Nam phương chi cường dư Bắc phương chi cường dư... Khoan nhu dĩ giáo, bất báo vô đạo: Nam phương chi cường dã, quân tử cư chi. Nhân kim cách, tử như bất yếm: Bắc phương chi cường dã, nhi cường giả cư chi.

chuyện một người trong huyện mình ngay thẳng tới mức tổ cáo cha về tội ăn trộm cừu thì Khổng Tử nói lại ngay: "Cánh chúng tôi thì không thế. Cha giấu tội cho con, con giấu tội cho cha, ngay thẳng là ở trong đó"¹¹ [Luận ngữ, Tử Lộ 18].



Hình 23.2: *Hiếu Ưc Quốc*
(tranh của Lí Long Miện, 1078)

Lối sống tình cảm khiến cho quan hệ gia đình của người Việt Nam rất bền chặt (xem §10.1). Nhìn qua cặp mắt Nho giáo, người Trung Hoa thấy đó là biểu hiện đặc biệt của chữ "hiếu". Chính vì vậy mà vào năm 1078, nhà danh họa Lí Công Lân, tức Lí Long Miện (người đất Chu, đại thần nhà Tống) đã vẽ bức tranh miêu tả các sứ thần Đại Việt như người của *Hiếu Ưc Quốc* (Đất Nước Của Những Người Hiếu Thảo). Bức họa phẩm xưa nhất về nước Đại Việt này (hình 23.2) nay còn

lưu giữ tại Bảo tàng E. Guimet, Paris [Thái Văn Kiểm 1960: 603].

2) Việc coi trọng dân có nguồn gốc từ tinh thần "dân chủ" của văn hóa nông nghiệp phương Nam. Khổng Tử nói: "Dân là chủ của thần, vì thế thánh nhân xưa lo xong việc dân mới lo đến việc thần" [Xuân Thu, Tả truyện]. Tử Lộ hỏi về phép trị dân, Khổng Tử đáp:

¹¹ Ngô đảng chỉ trực giả dị ư thị. Phụ vị tử ẩn, tử vị phụ ẩn, trực tại kỳ trung hi. Nhưng ví dụ tương tự không ít. Chẳng hạn, một lần khác có người hỏi Khổng Tử: "Chiêu Công (vua của Khổng Tử) biết lễ hay không?". Khổng Tử đáp: "Có". Trở ra, người ấy nói: "Té ra, quân tử cũng có bề đảng ư? Chiêu Công lấy vợ là người cùng họ; nếu ông ấy mà cũng biết lễ thì còn ai mà không biết!". Nghe thấy thế, Khổng Tử lấy làm mừng mà nói: "Khâu này may, nếu có lỗi, người ta ắt biết".

"Phải làm trước những công việc của dân, phải khó nhọc vì dân" (*Tiên chi, lao chi*) [Luận ngữ, Tử Lộ 1]. Tử Cống hỏi về cách cai trị, Khổng Tử nói: Lương thực đủ, binh lực mạnh, dân tin (*thực túc, binh cường, dân tín*), trong ba điều ấy thì "dân tin" là quan trọng nhất [Luận ngữ, Nhan Uyên 7]. Mạnh Tử còn nói rõ hơn: "Dân là quý, thứ đến đất nước, người cai trị thì xem nhẹ"¹². Năm mới đạo "ngũ luân" luôn được Nho giáo nguyên thủy lí giải trong tinh thần của một thứ *quan hệ hai chiều bình đẳng*, tôn trọng con người: *Quân minh thần trung* (vua sáng suốt, tôi trung thành); *Phụ tử úc hiếu* (cha hiền từ, con hiếu thảo); *Phu nghĩa phụ kính* (chồng có nghĩa, vợ kính trọng); *Huynh lương đệ dễ* (anh tốt, em kính nhường); *Bằng hữu hữu tín* (bạn bè tin cậy nhau)¹³. Khi Tử Lộ hỏi về việc thờ vua, Khổng Tử đáp: "Không nên lừa gạt vua, nhưng không ngại xúc phạm vua" [Luận ngữ, Hiến Văn 22].

3) Nho giáo nguyên thủy rất coi trọng văn hóa, đặc biệt là văn hóa tinh thần (thi, thư, lễ, nhạc,...). Tinh yêu nam nữ mà kinh Thi nói đến nhiều chính là biểu hiện của tình người, là cái gốc của chữ nhân, cũng là cái gốc của mọi sự. "Đạo quân tử khai mào từ chuyện vợ chồng, tới lúc cùng tốt thì bàn đến chuyện trời đất"¹⁴ [Trung dung 12]. Khổng Tử có lần nói: "Các trò sao không học kinh Thi? Kinh Thi có thể khiến người ta phấn chấn, có thể khiến người ta quan sát phong tục, có thể khiến người ta hợp quần, có thể khiến người ta phóng thích chính trị đương thời. Gần thì biết đạo

¹² Dân vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh. Có ý kiến cho rằng *quân* ở đây không phải là vua nói chung mà chỉ là vua chư hầu.

¹³ Những cách nói khác: *Quân nhân thần trung, Quân nghĩa thần hành, Phu nghĩa phụ thành, Huynh ái đệ kính*. Mạnh Tử nêu ra 5 nguyên tắc: *Phụ tử hữu thân, quân thần hữu nghĩa, phu phụ hữu biệt, trường ấu hữu tự, bằng hữu hữu tín*.

¹⁴ Quân tử chi đạo tao đoan hồ phụ, cập kỳ chí giả sát hồ thiên địa.

thờ cha, xa thì biết đạo thờ vua, lại biết được nhiều tên chim muông cỏ cây" [Luận ngữ, Dương Hóa 9]. Về nhạc, ông nói: "Khi người ta hiểu thấu được nhạc để dưỡng tâm trí thì những đức nhâ nhận, thành thực sẽ phát triển dễ dàng... Cách hay nhất để cải thiện phong tục là... xét cho kỹ những bản nhạc trong nước" [Durant 1990: 78]. Việc trọng văn hơn võ cũng có nguồn gốc từ phương Nam nóng nghiệp (khác với truyền thống du mục trọng võ hơn văn)¹⁵.

23.2.3. Việc đồng thời dựa vào hai truyền thống văn hóa đối lập nhau - du mục và nông nghiệp - trong một hoàn cảnh xã hội đầy biến động, khiến cho tư tưởng Khổng Tử không tránh khỏi có những giằng co, nhiều khi chứa đựng đầy *mâu thuẫn*.

Mâu thuẫn rõ nhất là trong khi chịu ảnh hưởng của truyền thống dân chủ nông nghiệp coi trọng dân, Khổng Tử vẫn không thoát khỏi lối nghĩ miệt thị dân của kẻ có sức mạnh "Dân chúng, có thể khiến họ theo chứ không thể giằng cho họ hiểu được" [Luận ngữ, Thái Bá 9]. Ông xem họ đương nhiên không thể thuộc phạm trù người quân tử và hơn một lần tỏ sự khinh bỉ họ "Số dĩ người quân tử không muốn ở chung với *đám hạ lưu* vì bao nhiêu tội ác trong thiên hạ dồn cả về đó" [Luận ngữ, Tử Trương 20]. "Người quân tử giúp người làm điều thiện, chứ không làm ác kẻ tiểu nhân thì ngược lại" [Luận ngữ, Nhan Uyên 16]. "Quân tử cũng có khi làm điều bất nhân, còn kẻ tiểu nhân thì chưa người nào có đức nhân cả" [Luận ngữ, Hiến Văn 6]. Ông muốn dân, chủ, nhưng cũng không thoát khỏi tính cách du mục trọng nam khinh nữ "Chỉ nam *đàn bà và tiểu nhân* là khó dạy. Gán thì họ nhàn, xa thì họ oán" [Luận ngữ, Dương Hóa 25] cũng như tư tưởng bá quyền coi thường nước nhỏ (xem ở trên, §23.2.2)

Khổng Tử chống lại chính sách "pháp trị" của truyền thống du mục nhưng ban đầu ông đã tỏ ra rái lúng lúng giữa "lễ trị" và "nhân trị". Khổng Tử nói nhiều đến *Lễ trị*, vận động các nước chư hầu duy trì cái lễ của nhà Tây Chu "Ta học lễ nhà Chu, hiện đang ứng dụng ta theo nhà

¹⁵ Tinh thần nông nghiệp phần nào còn được Khổng Tử tiếp thu gián tiếp qua Lao Tử (xem chú thích 17 ở §24.1.2).

Chu"¹⁶ [Trung dung 28] (học trò thường được nghe Khổng Tử kể rằng ông "mông thấy Chu Công") Tuy nhiên, dần dần, Khổng Tử có phần bít bảo thủ hơn. Ông đã đi từ chữ "lễ" cứng nhắc đến chữ "nhân" đôn hậu. Trong bộ *Lịch sử văn hóa Trung Quốc*, Đàm Gia Kiên [1993: 434] cho rằng "điều sáng tạo mới mẻ nhất (của Khổng Tử) về tư tưởng chính trị là ông đã nhập *Nhân* vào với *Lễ*". Thực ra, ông còn đi xa hơn, coi Nhân là gốc của lễ nhạc. "Người không có Nhân thì lễ mà làm gì? Người không có Nhân thì nhạc mà làm gì?" [Luận ngữ, Bát Dật 3]

Tuy đầy máu thuẫn và lúng túng, nhưng rõ ràng là về tư tưởng, trong hai truyền thống, Khổng Tử và Nho giáo nguyên thủy đã thiên về truyền thống nông nghiệp phương Nam hơn.

Chính chất nông nghiệp phương Nam này là nguyên nhân gây nên tấn BỊ KỊCH lớn nhất của Nho giáo: Cái Nho giáo mà Khổng Tử tốn bao công lao gây dựng, *vừa có thể nói là rất thành công, lại vừa có thể nói là đã thất bại*.

Thất bại, bởi lẽ trong khi các bậc đế vương với truyền thống trọng võ phương Bắc quen cầm quyền theo lối pháp trị và chuyên chế bằng vũ lực thì Khổng Tử lại chịu ảnh hưởng của truyền thống trọng tình (trọng văn) phương Nam mà khuyến họ nên cầm quyền theo lối nhân trị. Chính vì *đi ngược lại xu thế chung* như vậy cho nên ngay từ khi còn sinh thời, Khổng Tử luôn muốn làm quan nhưng hầu như chẳng được ai dùng (trừ mấy năm cai trị thành Trung Đô). Về già, Khổng Tử đã trên một lần *tiên đoán về sự suy tàn của đạo mình*: "Chim phượng chẳng đến, bậc đồ chẳng hiện trên sông Hoàng Hà, ta hết hi vọng rồi!"¹⁷ [Luận ngữ, Tử Hãn 8]; "Ta đã suy lắm rồi, từ lâu không còn mộng thấy Chu Công!"¹⁸ [Luận ngữ, Thuật Nhi 5]; "Thiên hạ không có đạo đã lâu rồi, không ai biết theo ta" [Tư Mã Thiên 1988, I: 249]. Khi sắp mất,

¹⁶ Ngộ học Chu lễ, kim dụng chi, ngộ tông Chu.

¹⁷ Phương diện bất trí, Hà bất xuất đồ, ngộ di hi phù!

¹⁸ Thâm hi ngộ suy đã! Cửu hi, ngộ bất phục mộng Chu Công.

nghe đồn có người bắt được con kì lân bị què chân trái, Khổng Tử nước mắt giàn giụa mà nói: "Đạo của ta đến lúc tàn rồi!"¹⁹.

Năm 246 trước công nguyên, vua Tần²⁰ là Doanh Chính dùng vũ lực mà thống nhất thiên hạ, lên ngôi Hoàng đế (xưng là Tần Thủy Hoàng đế), áp dụng một chính sách cai trị bằng pháp luật độc đoán, chuyên quyền vào bậc nhất; nó đối lập hoàn toàn với chủ trương cai trị bằng tình người dân chủ, bình đẳng của Nho gia. Mâu thuẫn đó là nguyên nhân tất yếu dẫn đến việc nhà Tần tiêu diệt Nho giáo với những hành động tàn bạo *đốt sách, chôn Nho* nổi tiếng.

Chế độ độc tài của Tần Thủy Hoàng bị phần đông trí thức đương thời, nhất là các môn đệ của Khổng Tử, phản đối. Họ xin vua cai trị theo phép của người xưa. Thủy Hoàng đưa ra cho quần thần bàn luận. Thừa tướng Li Tư, một người theo phái pháp gia, ban học của Hàn Phi, tâu rằng

- "Ngũ đế không lập nhau, Tam đại không bắt chước nhau, thế mà vẫn trị được thiên hạ chỉ vì mỗi thời mỗi khác. Nay bé hạ mở nghiệp lớn, dựng công muôn đời, kẻ ngu Nho làm sao biết được. Trước kia thiên hạ phân chia nên chư Nho đẩy lên, đồng nói cái gì là khen đời cổ để làm hai đời kim, trau chuốt những hư ngôn để làm loạn việc thực. Ai cũng cho cái học của mình là phải để rồi chế bai những việc vua làm. Nay bé hạ đã thấu tóm được thiên hạ, phân rõ trắng đen mà định ra cái nhất tôn. Vậy mà bọn Nho sĩ cứ theo cái học riêng của mình để cùng nhau chê bai pháp giáo của nhà vua. Mỗi khi có lệnh trên ban xuống thì

¹⁹ Câu chuyện này có lẽ là một cách nói bóng gió: Kì lân là loài thú tưởng tượng của phương Nam biểu trưng cho sự thái bình (xem §17.2.2); "kì lân bị què chân trái" là biểu tượng suy tàn của văn minh nông nghiệp (bên trái = phương Đông, phương nông nghiệp theo triết lý Ngũ hành).

²⁰ Nước Tần vốn xuất phát từ phía Tây (= du mục), đã tích cực tiếp thu văn hóa từ phía Đông, đẩy mạnh phát triển nông nghiệp và thôn tính dần các bộ lạc du mục xung quanh. Từ cuối tk. VII tr. CN, Tần đã xưng bá ở phía Tây và luôn tìm cách phát triển sang phía Đông.

ho đem cái học của mình ra để bàn luận. . Nếu cứ để vậy mà không cấm thì ở trên uy thế vua sẽ kém đi, ở dưới đảng phái sẽ mọc lên. Vậy xin Hoàng đế ra lệnh cấm ho là hơn cả. Thần xin cho đốt hết mọi sách vở, trừ sách vở của nhà Tần. Sách vở nào không phải của quan bác sĩ được phép giữ mà trong thiên hạ cất giấu như kinh Thi, kinh Thư, . cùng sách vở của trăm nhà đều phải đem cho các quan thú, quan úy đốt đi. Hai người mà dám bàn luận về Thi, Thư thì chém bêu đầu ngoài chợ, lấy đời xưa mà chế đời nay thì giết cả họ. Kẻ nào biết mà không tố giác thì chịu cùng tội với phạm nhân. Lệnh trong 30 ngày mà không đốt sách thì thích chữ vào mắt cho đi xây và canh giữ Trường thành"

Nghe xong, Tần Thủy Hoàng rất hài lòng, bèn phê chuẩn cho thực hiện. Thất vọng với bao chúa, có những người được Thủy Hoàng trong đái cũng bỏ trốn đi. Thủy Hoàng sai tra xét các nhà Nho, lọc ra 460 người phạm cấm mà đem chôn sống tất cả ở Hàm Dương. Con cả Thủy Hoàng là thái tử Phù Tô can gián: "Thiên hạ mới được bình định. Các Nho sinh đều học theo Khổng Tử, nay bệ hạ dùng pháp luật nặng để trói buộc họ thì thần sợ thiên hạ không yên, xin bệ hạ nghĩ đến điều đó." Thủy Hoàng nổi giận cho đưa Phù Tô lên miền Bắc làm quan [Tư Mã Thiên 1988: 49-55]

Chính vì quá chuyên chế độc tài (= du mục) mà chỉ 5 năm sau khi Thủy Hoàng chết, nhà Tần đã sụp đổ; nhà Hán lên thay (năm 202 trước công nguyên). Hán Cao tổ Lưu Bang lúc đầu cũng ý vào vũ lực, coi thường trí thức, văn hóa (= tính cách du mục!). Có lần ông nói với một thầy thuốc: "Ta xuất thân áo vải, tay cầm ba thước kiếm lấy được thiên hạ, đó chẳng phải là mệnh trời sao?" [Tư Mã Thiên 1988: 158]; lần khác ông nói với Lục Giã: "Ta ngồi trên lưng ngựa mà được thiên hạ, cần gì phải học 'Thi, 'Thư?"; thậm chí có lần ông còn dúi vào mũi một nhà Nho đến xin việc! [Đặng Thai Mai 1994: 153]. Nhưng rồi Hán Cao tổ đã biết rút kinh nghiệm của triều Tần, nghe theo lời khuyên của Lục Giã, thủ tiêu các hình phạt hà khắc, giảm nhẹ sưu thuế và trưng dụng trí thức để bảo vệ ngai vàng.

Hán Vũ đế (140-87 trước công nguyên) đã sáng suốt thực hiện nhiều cải cách quan trọng nhằm tập trung quyền lực vào chính quyền trung ương. Ông đã theo lời khuyên của Đổng Trọng Thư²¹, ra lệnh bãi bỏ các học thuyết khác, lần đầu tiên đưa Nho giáo lên địa vị quốc giáo, dùng nó làm công cụ để thống nhất đất nước về tư tưởng. Từ đây, Nho giáo trở thành hệ tư tưởng chính thống và công cụ tinh thần để bảo vệ chế độ phong kiến Trung Hoa suốt hai nghìn năm lịch sử. Không những thế, nó còn được truyền bá khắp các nước miền Đông Á; Khổng Tử được tôn lên bậc thánh; trên thế giới, tên tuổi ông không ai là không biết. Nhìn vào những sự kiện hiển nhiên này, ai lại chẳng nói rằng Nho giáo đã rất *thành công*! W. Durant [1990: 82] viết: "Rốt cuộc đạo Khổng thắng... Kinh đã mạnh hơn *kiếm*".

Thực ra, đây là một sự kiện rất tế nhị. Nó mang *ính hai mặt*. Xét về hình thức thì đúng là Nho giáo thắng, nhưng trên thực tế thì chính là đạo Khổng thua. Nguyên nhân của cả việc thắng lẫn việc thua đều là ở chất nông nghiệp phương Nam mà Nho giáo nguyên thủy đã tiếp thu!

Tại sao nhà Hán đã không chọn các phái khác trong số "trăm nhà", mà lại chọn đúng Nho giáo? Chính là vì Nho giáo có cái mà các học phái thừa hưởng truyền thống phương Bắc đều thiếu: đó là đường lối nhân trị (cai trị bằng tình cảm và coi trọng dân chủ). Chọn Nho giáo, nhà Hán sẽ được sự ủng hộ rộng rãi của nhân dân - những người bấy nay rên xiết bởi chiến tranh và chế độ pháp trị bạo tàn của nhà Tần tới mức "mặc như bò ngựa, ăn như chó lợn".

Nhưng lối sống theo tình cảm và dân chủ chỉ thích hợp cho những phạm vi nhỏ hẹp của các làng xã nông nghiệp, khi mọi người đều quen biết nhau, làm sao mà áp dụng được cho một đất

²¹ Đổng Trọng Thư chính là người đã ba lần dâng kế sách bài thuật bách gia, tôn sùng Nho thuật khi Hán Vũ đế lên ngôi.

nước Trung Hoa rộng lớn? Để giải quyết mâu thuẫn này, nhà Hán đã áp dụng hai biện pháp:

Một mặt, nhà Hán chỉ đề cao Nho giáo một cách hình thức, còn trên thực tế, họ vẫn cai trị theo lối pháp gia. Họ chủ trương *dương đức, âm pháp*, hay như sau này có người đặt tên là *ngoại Nho, nội Pháp* [xem Trần Văn Giàu 1973: 81]. Đây là một chính sách hai mặt với mục đích mị dân, lấy "Nho" và "nhân trị" làm cái bình phong để che đậy lối cai trị bằng pháp luật.

Mặt khác, ngay cả cái Nho giáo hình thức ấy nhà Hán cũng không giữ nguyên. Hán Vũ Đế đã giao cho Lưu Hâm (cùng Tăng Hoàng Dương, Công Tôn Hoàng) *cải tạo, biến đổi nó một cách cơ bản* nhằm mục đích *dùng Nho giáo phục vụ cho vương triều*²². Để làm được điều đó, công việc của bọn Lưu Hâm thực chất chủ yếu tập trung vào việc loại trừ bớt chất "nông nghiệp phương Nam" trong Nho giáo:

1) Trước hết, những người sửa đổi không dám tấn công thẳng vào chữ "nhân" và chủ trương "nhân trị", bởi lẽ đây là cốt lõi của học thuyết Khổng Tử, chính nhờ nó mà Nho giáo được chọn làm công cụ mị dân. Nhưng họ đã lờ đi, hạn chế nhắc đến "nhân" và "nhân trị"; thay vào đó, họ nói đến "lễ trị" và đặc biệt đề cao Trời (thiên mệnh): Mọi việc trên thế gian đều do ý chí của Trời quyết định, "trời người cảm ứng" cho nên mỗi khi trái ý, Trời trừng phạt con người bằng cách giáng những tai họa (= những hiện tượng bất thường) như hạn hán, dịch bệnh, nhật thực... Đề cao Trời để rồi đồng nhất quyền vua (vương quyền) với quyền Trời (thần quyền)

²² Đồng Trọng Thư chống lại việc này nên đã bị sa thải và hai lần suýt chết. Tăng Hoàng Dương là người có ác cảm với Nho giáo ra mặt. Còn Công Tôn Hoàng là người nắm rất vững tư tưởng *pháp trị* của Hàn Phi Tử và Lí Tư nên được Hán Vũ Đế giao làm tế tướng; sử gia Tư Mã Thiên gọi ông là người vô nho mà tuột luân, bẻ ngoài đại lương mà trong lòng mưu mô.

hàng thuyết "vương quyền thần thụ": Quyền thống trị của vua là theo mệnh Trời, do Trời giao phó. Vua đã được biến thành ông Trời con có quyền uy tuyệt đối, biến dân trở thành những bầy tôi ngoan ngoãn (bởi lẽ phần lại vua là chống lại Trời) – đó thật là cả một sách lược khôn ngoan, tác dụng của nó còn hơn cả lễ trị và pháp trị!

2) Việc tiếp theo là loại bỏ cái hạt nhân dân chủ. Thay cho quan niệm của Nho giáo nguyên thủy về Ngũ luân với các quan hệ hai chiều bình đẳng, tất cả được quy về ba giếng mỗi chủ yếu, tạo nên thuyết "Tam cương" với quan hệ một chiều duy nhất chỉ đòi hỏi trách nhiệm của kẻ dưới đối với người trên: *Quân vi thân cương, phụ vi tử cương, phu vi thê cương* (bể tôi phải tuyệt đối phục tùng vua, con phải tuyệt đối phục tùng cha, vợ phải tuyệt đối phục tùng chồng). Nó là cơ sở cho việc diễn đạt trách nhiệm của tôi đối với vua bằng một công thức hết sức phi nhân bản (nhưng lại rất du mục!): *Quân xử thân tử, thân bất tử bất trung* (Vua bảo tôi chết, tôi không chết là tôi bất trung); tương tự là trách nhiệm của con đối với cha: *Phụ xử tử vong, tử bất vong bất hiếu* (Cha bảo con chết, con không chết là con bất hiếu); còn vợ đối với chồng thì có trách nhiệm *Phu xướng phụ tùy*, nó còn được mở rộng ra thành trách nhiệm của phụ nữ đối với giới đàn ông nói chung qua công thức "tam tông": *Tại gia tông phụ, xuất giá tông phu, phu tử tông tử* (Ở nhà theo cha, lấy chồng theo chồng, chồng chết theo con).

3) Từ đời Hán trở về sau, vai trò của văn hóa cũng bị thu hẹp, nó chỉ giới hạn trong khuôn khổ những gì có lợi cho vương quyền. Kinh Thi được giải thích theo lối cao quý, tao nhã²³; nam nữ bị

²³ Ví dụ, bài thơ đầu của Kinh Thi nói về đôi trai gái yêu nhau đêm nằm nhớ nhau trở mình tới bốn kiểu, các sách thường giải thích "Đức Khổng bàn Kinh Thi, lấy thơ *Quan thư* làm trước nhất, là nói *người làm vua ở trên là cha mẹ dân, đức hạnh bà vợ vua mà không được như giới như đất thì không thừa phụng được dòng dõi thối ...*" hoặc "*bà Hậu phi* mong được người

ngăn cách (nam nữ thụ thụ bất thân), đề cao nam, hạ thấp nữ (dương thiện âm ác, nam tôn nữ ti); con hát bị khinh rẻ là "xương ca vô loài".

Như vậy, Nho giáo nguyên thủy của Khổng-Mạnh, đúng như họ Khổng dự đoán, đã hoàn toàn thất bại. Trước khi chết, Khổng Tử rất u buồn, bởi lẽ ông đã không hiểu được rằng, hút nhụy từ văn minh nông nghiệp, Nho giáo đây tính nhân bản của ông chỉ thích hợp được với quy mô làng xã. Để phục vụ được cho vương quyền trong phạm vi quốc gia, cần có một thứ triết thuyết tổng hợp được chất pháp luật tôn ti của văn minh du mục để cai trị và chất tình cảm của văn minh nông nghiệp để lấy lòng dân; con đường thích hợp hơn cả là *du mục hóa Nho giáo*. Nhiệm vụ này Hán Nho đã thực hiện một cách xuất sắc bằng việc đề cao thần quyền (Trời) và thứ bậc tôn ti (Tam cương).

Đó mới là cái Nho giáo mà từ Hán đến các triều đại phong kiến sau này ra sức đề cao. Đến Tống Nho²⁴, Nho giáo lại tự hoàn thiện thêm bằng cách bổ sung những điểm mạnh của Phật giáo (yếu tố tâm lý, tâm linh) và Đạo giáo (yếu tố siêu hình) để phục vụ cho việc đào tạo quan lại.

23.3. Quá trình thâm nhập, phát triển và những đặc điểm của Nho giáo Việt Nam

23.3.1. Nho giáo ở dạng Hán Nho được các quan lại Trung Hoa như Tích Quang, Nhâm Diên, Sĩ Nhiếp đưa vào truyền bá từ đầu công nguyên. Tuy nhiên, vì đây là thứ văn hóa do kẻ xâm lược áp

thực nữ để giúp mình mà thờ người quân tử, lúc chưa được thì mơ màng, được rồi thì vui vẻ" [Kinh Thi 1992: 52]. Tức là nói chệch đi theo hướng có lợi cho vương quyền, thay mối tình đôi thanh niên bằng việc đòi hỏi các cung phi hoàng hậu phải có đức hạnh để thờ vua!

²⁴ Với các tên tuổi như Trình Hạo, Trình Di, Chu Hy.

đặt cho nên, ngoài một số người Việt Nam đỗ đạt được bổ làm quan trong bộ máy cai trị Trung Hoa như Lí Cẩm, Lí Tiến, hoặc cao nhất là Khương Công Phụ người quận Nhật Nam (Thanh Hóa) đỗ tiến sĩ được làm quan đến chức Tể tướng đời Đường, có thể nói rằng suốt cả giai đoạn chống Bắc thuộc, Nho giáo tuy đã được đưa vào nhưng chưa có chỗ đứng trong xã hội Việt Nam.



Hình 23.2: Tượng Khổng Tử thờ trong Văn Miếu (Hà Nội)

Đến năm 1070, với sự kiện Lí Thái Tổ cho lập Văn Miếu thờ Chu Công, Khổng Tử (hình 23.2)²⁵, mới có thể xem là Nho giáo được tiếp nhận chính thức. Chính vì vậy mà Nho giáo ở Việt Nam chủ yếu là Tống Nho (nhà Lí tương ứng với nhà Tống Trung Hoa) chứ không phải Hán Nho, Đường Nho, cũng không phải Minh Nho, Thanh Nho.

Đời Trần có Chu Văn An đỗ thái học sinh nhưng không ra làm quan mà mở trường dạy học, đào tạo được khá đông học trò. Các nhà Nho những lớp đầu tiên này ra sức đấu tranh bài xích Phật giáo để

²⁵ Văn Miếu có giá trị biểu trưng đối với Nho giáo cũng như ngôi chùa đối với Phật giáo, quán đối với Đạo giáo, nhà thờ đối với Thiên Chúa giáo. Ngoài Văn Miếu ở Hà Nội, còn có Văn Miếu ở Huế và Văn Miếu ở Quảng Nam (Thanh Chiêm, Diên Phước, Điện Bàn [xem Cửu Long Giang 1967: 377]) xây dựng từ thời Nguyễn.

khẳng định chỗ đứng của mình. Tuy nhiên, cho đến gần cuối đời Trần, Nho giáo vẫn chưa được người dân chấp nhận. Nhà nho Lê Quát, học trò Chu Văn An, rất tức giận vì thấy toàn dân theo Phật mà thờ ơ với Nho giáo, ông đã viết trên một tấm bia: "Ta từ lúc nhỏ đã đọc sách, chăm vào việc cổ kim, cũng rõ được ít nhiều đạo lí thánh hiền để khai hóa cho dân, vậy mà *chưa được người trong một làng nào tin ta*. Ta thường đi du lãm sơn xuyên, cùng Nam cực Bắc, *tìm những chỗ gọi là học cung, gọi là Văn Miếu, thì rất ít thấy*, vì vậy, ta lấy làm hổ thẹn với bọn Phật đồ lắm vậy" [Thích Thanh Từ 1966: 25].

Không cứ gì nơi thôn dã, ngay ở chốn triều đình, các tập tục, lễ lối của khuôn mẫu Nho giáo cũng rất xa lạ với ta. Đời Trần, có đình thần đề nghị cải tổ triều đình theo mẫu phương Bắc thì bị vua Trần cự tuyệt và nói rằng ta có cách của ta. Tuy nhiên, Nho sĩ càng đông thì xu hướng dập khuôn giáo điều càng nặng. Các vua nhà Trần không ít lần than phiền về việc này. Trần Minh Tông (1314-1329) đã cảnh cáo: "Nhà nước đã có phép tắc riêng, Nam Bắc khác nhau; nếu nghe kể của bọn học trò mặt trắng tìm đường tiến thân thì sinh loạn ngay" [Ngô Sĩ Liên, q. 2: 138]. Vậy mà đến đời Dụ Tông (1338-1369) việc sửa đổi đã xảy ra, Trần Nghệ Tông (1370-1372) lên ngôi đã phải than: "Triều trước dựng nước có luật pháp, chế độ riêng, không theo quy chế của nhà Tống là vì Nam Bắc nước nào làm chủ nước đó, không phải bắt chước nhau. Khoảng năm Đại Tự (đời Dụ Tông), bọn học trò mặt trắng được dùng, không hiểu ý nghĩa sâu xa của việc lập pháp, đem phép cũ của tổ tông thay đổi theo tục phương Bắc cả, như về y phục, nhạc chương... thật không kể xiết" [Ngô Sĩ Liên, q.2: 151].

Trong cuộc kháng chiến 10 năm chống quân Minh (1418-1408), các nhà Nho Việt Nam đứng đầu là Nguyễn Trãi tập hợp dưới ngọn cờ của Lê Lợi đã có những đóng góp to lớn. Sự lớn mạnh của Nho giáo Việt Nam (điều kiện chủ quan) cùng với nhu

cầu cải cách quản lí đất nước (yêu cầu khách quan) đã dẫn đến việc triều Lê chủ động đưa Nho giáo thành quốc giáo: sự phát triển của Nho giáo chuyển sang giai đoạn thứ ba - giai đoạn *Nho giáo độc tôn*. Từ đó, Nho giáo thịnh suy theo bước thăng trầm của triều đình: Thời Lê sơ thì Nho giáo thịnh, chí sĩ đua nhau đi thi để ra làm việc nước. Thời Lê mạt thì Nho giáo suy, nhiều nhà Nho xuất sắc (như Nguyễn Bình Khiêm) lui về ở ẩn. Nhà Nguyễn lên cầm quyền, địa vị Nho giáo một lần nữa được khẳng định để rồi mất hẳn khi phải đối mặt với sự tấn công của văn hóa phương Tây.

Nét độc đáo của văn hóa Việt Nam là khi tiếp thu một hệ tư tưởng ngoại lai, nó không tiếp nhận nguyên cả hệ thống mà tiếp nhận các yếu tố riêng lẻ để rồi cấu tạo lại theo cách của mình tạo thành một hệ thống mới với nhiều nét khác biệt. Nho giáo Việt Nam là một hệ thống như thế.

23.3.2. Nhà nước phong kiến Việt Nam chủ động tiếp nhận Nho giáo chính là để *khai thác* những yếu tố là thế mạnh của Nho giáo, thích hợp cho việc **TỔ CHỨC VÀ QUẢN LÍ** đất nước.

Trước hết, nhà nước quân chủ Việt Nam, đặc biệt là các triều Lê và Nguyễn, đã học tập rất nhiều ở *cách tổ chức triều đình và hệ thống pháp luật* của người Trung Hoa (xem §11). Thật ra, cái này không hẳn là sản phẩm của Nho giáo mà chủ yếu là của truyền thống văn hóa gốc du mục (nhất là pháp luật).

Thứ hai, *hệ thống thi cử* của Nho giáo để tuyển chọn người tài bổ dụng vào bộ máy cai trị được xây dựng trên nguyên lí trọng văn (xem ở dưới, §23.3.4) đã được triều đình phong kiến Việt Nam vận dụng ngay từ đầu triều Lí (§11.3.4). Từ kì thi đầu tiên (năm 1075) đến kì thi cuối cùng của lịch sử khoa cử phong kiến (năm 1919), trong vòng 844 năm có tất cả là 185 khoa thi, với 2.875 người đỗ, trong đó có 56 trạng nguyên (nhà Nguyễn không lấy đỗ trạng nguyên).

Trong số những nhân tài này ta gặp nào là Nguyễn Hiến (1234-?) đỗ trạng năm 12 tuổi, Mạc Đĩnh Chi (1272-1346) và Nguyễn Trục (1417-1474) được phong "lưỡng quốc trạng nguyên"; Lương Thế Vinh (1441-?) đỗ trạng năm 22 tuổi, là tổ sư nghệ toán (dân gian gọi là "Trạng Lường"), Nguyễn Bình Khiêm (1491-1585) - Trạng Trình, nhà lí học nổi tiếng, Lê Quý Đôn (1726-1784) từ nhỏ đã nổi tiếng thần đồng, tác giả của nhiều công trình mang tính bách khoa có giá trị, được người đời truyền tụng. "thiên hạ vô tri vẫn Bạng Đôn" (dưới gầm trời này cái gì không biết cứ lai hồ: Bạng Đôn)..

Thứ ba, khi mà chữ cổ (nếu đúng là nó có) đã mai một và mất hẳn, thì người Việt đã sử dụng *chữ Hán* làm văn tự chính thức trong giao dịch hành chính. Trong tâm thức người Việt Nam, chữ Hán và Nho giáo không tách rời nhau (chữ Hán được gọi là *chữ Nho* - "chữ của Nho gia") và được đồng nhất với cái gì thiêng liêng nhất: Chữ Hán còn được gọi là "chữ thánh hiền"; tờ giấy có chữ không dám dùng vào việc ô uế, thấy nó dưới đất, không dám bước qua. Trên cơ sở chữ Hán, người Việt đã sáng tạo ra *chữ Nôm* (chữ của người Nam) dùng trong sáng tác văn chương. Thời Tây Sơn, Quang Trung Nguyễn Huệ đã mở rộng ra, sử dụng chữ Nôm cả trong lĩnh vực hành chính và giáo dục (La Sơn phu tử Nguyễn Thiếp đã được giao nhiệm vụ dịch *Tứ thư*, *Ngũ kinh* và các sách giáo khoa ra chữ Nôm).

23.3.3. Có khá nhiều những yếu tố của Nho giáo khi vào Việt Nam đã bị truyền thống văn hóa dân tộc đồng hóa, đưa vào đó những nét đặc thù của mình, làm cho yếu tố Nho giáo bị BIẾN ĐỔI cho phù hợp. *Chữ nghĩa có thể vẫn thế, nhưng cách hiểu đã khác nhiều.*

Yếu tố đáng chú ý thứ nhất của Nho giáo bị biến đổi là xu hướng *ưu ổn định*. Xã hội các quốc gia cổ đại vùng Trung Nguyên, với gốc gác du mục của mình, luôn đầy biến động. Bởi vậy, mục đích của Nho giáo là tạo nên một xã hội ổn định. Tuy nhiên, ở Trung Hoa, các triều đại phong kiến chỉ dùng Nho giáo để giữ yên

ngai vàng (giữ ổn định trong đối nội), còn với bên ngoài thì luôn chủ trương bành trướng, xâm lăng (phát triển trong đối ngoại). Đối với văn hóa Việt Nam nông nghiệp, ước mong về một cuộc sống ổn định, không xáo trộn là một truyền thống lâu đời (xem §§10.5, 12.3). Ở Việt Nam, *nhu cầu duy trì sự ổn định không chỉ có ở dân mà ở cả triều đình, không chỉ trong đối nội mà cả trong đối ngoại*. Các cuộc chiến tranh mà người Việt Nam từng phải thực hiện đều mang tính tự vệ, với phong kiến Trung Hoa cũng thế mà với người Chiêm Thành cũng thế (xem §21.1.2).

Để duy trì sự ổn định, làng xã Việt Nam tạo nên sự phân biệt dân chính cư - dân ngụ cư (§10.5), cộng đồng hóa lĩnh vực hôn nhân (§14.1.2), sử dụng hữu hiệu bộ máy dư luận (§15.2.3) - tất cả nhằm tạo ra *sự lệ thuộc của cá nhân vào tập thể cộng đồng*. Tương tự, muốn duy trì sự ổn định của quốc gia, cần tạo ra sự phụ thuộc của bộ máy quan lại vào nhà cầm quyền; để đạt được điều đó, nhà nước Nho giáo đã dùng hai biện pháp:

a) *Biện pháp kinh tế* là "nhẹ lương nặng bổng": Quan lại xưa sống không phải bằng lương (lương chỉ có tính chất tượng trưng) mà chủ yếu bằng bổng lộc: *bổng* do dưới *nộp* lên và *lộc* do trên *ban* xuống. Cuộc sống của quan lại được *bao cấp* theo lối ban ơn.

b) *Biện pháp tinh thần* là "trọng đức khinh tài": Khai thác truyền thống của văn hóa nông nghiệp coi trọng đức hơn tài (mà "đức" là khái niệm rất chủ quan, mù mờ, do dư luận đánh giá), nhà nước Nho giáo buộc quan lại không thể hành động mà không tính đến dư luận.

Yếu tố quan trọng thứ hai là việc *trọng tình người*. Vì trọng tình vốn là truyền thống lâu đời của văn hóa Việt Nam, cho nên khi tiếp nhận Nho giáo, dù là Nho giáo đã được cải biên nhiều lần, người Việt Nam đã tâm đắc với chữ "*Nhân*" hơn cả. Nhân - đó là lòng thương người: *Tấm thành đã thấu đến trời, Bán mình là Hiếu*,

cứu người là Nhân (Truyện Kiều). "Nhân" gắn liền với "Nghĩa", nhân nghĩa: *Ngư rằng tôi chẳng lòng sờn, Xin tròn nhân nghĩa còn hơn bạc vàng* (Truyện Lục Vân Tiên); Nguyễn Trãi mở đầu *Bài cáo bình Ngô* bắt hủ bằng câu: *Việc nhân nghĩa cốt ở yên dân*. Tiếp thu Nho giáo, người Việt Nam coi trọng chữ "Nhân", nhưng đối với người bình dân Việt Nam thì "nhân" còn đồng nghĩa với "tình". Các từ *nhân tình*, *nhân nghĩa* (biến âm của *nhân nghĩa*), *nhân duyên* trong tiếng Việt đã trở lại nói về tình yêu trai gái. Bài ca dao sau đây cho thấy khả năng đồng hóa Nho giáo một cách mãnh liệt của người bình dân Việt Nam:

*Mình về em chẳng cho về,
Em nắm vạt áo em để câu thơ,
Câu thơ ba chữ rành rành:
Chữ Trung, chữ Hiếu, chữ Tình là ba,
Chữ Trung thì để phần cha,
Chữ Hiếu phần mẹ, đôi ta chữ Tình!*

Thật là đầy nhân tính và dí dỏm!

Việc trọng tình người trong Nho giáo Việt Nam được bổ sung bằng truyền thống dân chủ của văn hóa nông nghiệp mà Nho giáo nguyên thủy có tiếp thu (nhưng đến Hán Nho thì nó đã bị loại trừ). Chính nhờ tình dân chủ truyền thống ấy mà khi các yếu tố mang tính du mục của Nho giáo Trung Hoa thâm nhập vào Việt Nam, chúng đã được "làm mềm" đi, không đến mức quá ư hà khắc (ví dụ như trong lĩnh vực pháp luật, *truyền thống coi trọng vai trò của phụ nữ* đã làm cho luật Hồng Đức, luật Gia Long trở nên mềm dẻo hơn, xem §11.3.3). Nhờ truyền thống dân chủ ấy mà ở Việt Nam, dù Nho giáo sau này có giữ địa vị độc tôn và trở thành công cụ thống trị xã hội nhưng cũng không dám loại trừ Phật giáo và hủy bỏ cái gốc của Việt Nam là đạo Mẫu. Tiếp thu chữ "Hiếu" của Nho giáo, người Việt Nam không gắn nó với tư tưởng "nam tôn nữ ti" nặng

nề của Trung Hoa mà đặt chữ hiếu trong một mối quan hệ bình đẳng với cả cha và mẹ:

*Công CHA như núi Thái Sơn,
Nghĩa MẸ như nước trong nguồn chảy ra.
Một lòng thờ MẸ kính CHA
Cho tròn chữ hiếu mới là đạo con.*

Yếu tố đáng chú ý thứ ba là xu hướng *trọng văn*. Trọng văn là truyền thống của văn hóa nông nghiệp. Chính vì chịu ảnh hưởng của văn hóa nông nghiệp phương Nam nên Nho giáo nguyên thủy rất coi trọng văn, trọng văn hóa, trọng kẻ sĩ; tuy nhiên, sau này khi đi vào thực tế thì Hán Nho đã tìm cách hạn chế văn hóa (xem ở trên), xã hội Trung Hoa sau này có trọng quan văn, nhưng nhìn chung thì cũng chỉ ngang hàng quan võ. Ở các nước Đông Á (Trung Hoa, Nhật Bản, Triều Tiên), chữ “DŨNG” vẫn được coi trọng ở những mức độ khác nhau: Trong quân đội Tưởng Giới Thạch 5 đức tính được đề cao là Trí-Tín-Nhân-Dũng-Trực; trong quân đội Triều Tiên thời Sylla thì đề cao Trung-Hiếu-Tín-Nhân-Dũng; còn trong quân đội Nhật thì ca ngợi Trung-I.ẽ-Dũng-Tín-Kiểm [Hoàng Việt 1995: 49]. Thứ bậc “sĩ, nông, công, thương” có ở cả Việt Nam và Nhật Bản, nhưng trong khi “sĩ” ở Việt Nam là *văn sĩ* thì ở Nhật Bản lại là *võ sĩ* [Anabuki 1995].

Ở Việt Nam, trong khi việc trọng văn, trọng tình người rất được đề cao, thì “võ”, “dũng” lại ít được nhắc đến. Chữ, người Việt so sánh với vàng: *Một kho vàng không bằng một nang chữ*; việc học chữ, người Việt so sánh với việc nhà nông: *Chẳng cấy lấy dâu có thóc, chẳng học lấy dâu biết chữ*. Việt Nam trọng văn hơn hẳn võ; tuy luôn phải đối phó với chiến tranh liên miên, thế nhưng người Việt ít quan tâm đến các kì thi võ mà chỉ ham học chữ, thi văn. Người cầm quyền nhìn thấy ở Nho giáo một công cụ cai trị, còn người bình dân thì nhìn thấy ở Nho giáo một công cụ văn hóa, một

con đường làm nên nghiệp lớn. Đây là tâm sự của người con gái trong ca dao:

- *Chẳng tham ruộng cả ao liền,*

Tham vì cái bút cái nghiên anh đồ,

- *Anh về lo học chữ Nhu,*

Chín trăng em đợi, mười thu em chờ.

Yếu tố đáng chú ý thứ tư là *tư tưởng "trung quân"*. Ở Nho giáo Trung Hoa, tư tưởng "trung quân" đóng vai trò rất quan trọng, còn tư tưởng yêu nước thì không được đề cập đến (đó là đặc điểm của truyền thống văn hóa gốc du mục: đề cao vai trò cá nhân của thủ lĩnh và coi nhẹ quốc gia, hưởng tể phạm vi quốc tế, xem §11.1.1); những ông quan Trung Hoa và võ sĩ đạo Nhật Bản đều coi việc trung thành với "minh quân", "minh chúa", "Thiên Hoàng" của mình làm trọng, sẵn sàng xả thân vì họ.

Trong khi đó thì ở Việt Nam, tinh thần yêu nước và tinh thần dân tộc lại là một truyền thống rất mạnh (bởi lẽ đặc điểm của văn hóa nông nghiệp là coi trọng hai đơn vị - làng và nước, xem §11). Người Việt Nam tiếp thu tư tưởng *trung quân* Nho giáo trên cơ sở tinh thần *yêu nước* và tinh thần *dân tộc sẵn có*, khiến cho cái trung quân đó bị biến đổi. Về hình thức, vẫn nói đến "trung" (*Trai thời trung hiếu làm đầu* - Nguyễn Đình Chiểu), nhưng cái *trung quân ở Việt Nam đã được gắn liền với ái quốc*. Khi xuất hiện mâu thuẫn giữa vua với đất nước, dân tộc thì đất nước, dân tộc là cái quyết định. Lê Hoàn lên thay nhà Đinh; Lý Công Uẩn lên thay nhà (Tiền) Lê; Trần Cảnh lên thay nhà Lý... vào những thời điểm lịch sử khi triều đại cũ không còn đủ năng lực lãnh đạo đất nước nên đều được quần dân ủng hộ. Nguyễn Trãi theo Lê Lợi mà không theo con cháu nhà Trần; Ngô Thì Nhậm theo Tây Sơn mà không theo nhà Lê tàn tạ; trước sự kiện Tự Đức cắt ba tỉnh Nam Kỳ cho Pháp, hàng loạt nhà Nho đã phản ứng dữ dội, Phan Văn Trị thậm chí

tuyên bố: “Chém đầu Tự Đức, moi gan Tự Đức, uống máu Tự Đức!”; các nhà nho yêu nước cuối thế kỉ XIX từ Trương Định trở đi đã không theo nhà Nguyễn đầu hàng giặc mà tiến hành khởi nghĩa chống giặc (và chống triều đình!) đều vì đã *dặt nước trên vua*. Chính vì dặt nước lên trên mà một người xuất thân từ dòng dõi Nho giáo như Hồ Chí Minh dám đi ngược lại giáo huấn của Nho giáo, ít nhất là hai lần chuốc tội bất hiếu: Việc thứ nhất dám bỏ lại cha già để đi tìm đường cứu nước tại phương trời Tây xa xôi (theo Nho giáo thì *phụ mẫu tại bất viễn du* - “cha mẹ còn, con không được đi xa”); việc thứ hai là dám không lập gia đình (theo Nho giáo thì *bất hiếu hữu tam vô hậu vi đại* - “tội bất hiếu có ba, không có con nối dõi là nặng nhất”) [Trần Khuê... 1995: 153]. Đúng như Phan Ngọc [1994a: 28] khẳng định, “có hai Nho giáo... Nói đến truyền thống văn hóa (Nho giáo) dựa trên văn học thì chẳng nước nào sánh được với Trung Hoa. Nhưng một *văn hóa* (Nho giáo) lấy *cơ sở* là *truyền thống yêu nước* thì chẳng nước nào sánh được với Việt Nam”.

Trần Khuê và Nguyễn Thị Thanh Xuân [1995: 139] đã nói rất đúng: “Xin đừng bao giờ quy ý thức yêu nước, một vốn rất quý của dân tộc, cho Nho giáo. Ngay những kẻ Nho học thực sự ở đất nước Trung Quốc cũng rất coi nhẹ quốc gia. Họ coi trọng gia đình, dòng họ nghĩa là coi trọng huyết thống chứ không coi trọng cộng đồng dân tộc. Để trả thù cho gia đình thì dù nước có mất về tay ngoại bang cũng chẳng sao. Trường hợp Ngũ Tử Tư là điển hình”.

Yếu tố đáng chú ý thứ năm là *tâm lí khinh rẻ nghề buôn*. Tư tưởng xem nhẹ nghề buôn ở Nho giáo là sản phẩm của quan điểm coi trọng “đạo” và “đạo đức”: “Người quân tử lo không đạt đạo chứ không lo nghèo” [Luận ngữ, Vệ Linh Công 31]; “Làm điều bất nghĩa mà được giàu sang thì ta coi như mây nổi” [Luận ngữ, Thuật Nhi 15]. *Khổng Tử khuyến khích làm giàu nếu nó không trái với lễ*: “Giàu và sang, người ta ai cũng muốn” [Luận ngữ, Lí Nhân 5]; “Phú quý mà có thể cầu được thì dù làm kẻ cầm roi đánh xe hầu

người, ta cũng làm" [Luận ngữ, Thuật Nhi 11]. *Làm giàu không chỉ nên, mà còn là trách nhiệm của người cai trị*: Khi Khổng Tử nhận xét về nước Vệ: "Dân đông nhĩ?", người đánh xe là Nhiễm Hữu hỏi: "Dân đông rồi thì còn phải làm gì nữa?" thì Ông đáp: "Làm cho dân giàu" [Luận ngữ, Tử Lộ 9]. Mạnh Tử từng bàn cả đến các vấn đề trao đổi hàng hóa, giá cả, chính sách thu thuế chợ, thuế đường,...: Ông nói: "người ta có hàng sản mới có hàng tâm". Chính vì vậy mà ở *Trung Hoa, Nho giáo không hề cản trở nghề buôn phát triển*.

Không phải ngẫu nhiên mà Trung Hoa đã sản sinh ra một tầng lớp thương nhân giỏi buôn bán tới mức cả thế giới đều biết tiếng. Ngay từ thời Khổng Tử, tiến tế đã xuất hiện cùng với tầng lớp đại thương nhân có thể lúc ngày càng mạnh: học trò Khổng Tử là Tử Cống nhờ đi buôn mà làm giàu; nhiều thương nhân kết giao với chư hầu, công khanh, đại phu gây nhiều ảnh hưởng đối với giới chính trị đương thời. Thời Chiến Quốc, có những thương nhân lớn như Lã Bất Vi nước Tần tung của cải ra để thao túng chính quyền, Mạnh Thường Quân nước Tề làm nghề cho vay nặng lãi đã dựa vào tiền của để củng cố quyền lực chính trị của mình [Nguyễn Anh Thái. 1991 26-31]. Từ thời Chiến Quốc, chính quyền vua chúa của các nước trong vùng đã lấy tầng lớp thi dân, chủ yếu là thương nhân, làm chỗ dựa. Tầng lớp này tích cực ủng hộ chính sách xâm lược mở mang lãnh thổ để xây dựng một đế chế Trung Hoa rộng lớn

Trong khi đó thì *tâm lí khinh rẻ nghề buôn ở Việt Nam là sản phẩm của truyền thống văn hóa nông nghiệp, của tính cộng đồng và tính tư trị* (xem §§11.3.5, 12.2.2). Nó đã bám rễ vào suy nghĩ và tình cảm mỗi người, khiến cho nghề buôn trong lịch sử Việt Nam không thể phát triển được; nó còn được khái quát hóa thành quan niệm *đĩ nông vi bản, dĩ thương vi mạt* và đường lối ***trọng nông ức thương***. Dưới thời Hồng Đức, nhà vua từng định đuổi tất cả các thị dân nào không có hộ khẩu ở Thăng Long phải trở về quê làm ruộng. Thế kỉ XV, nhà nước còn bắt những người có tiền ở nông thôn mà không có ruộng phải đi khai hoang. "Truyền thống" này,

kết hợp với Nho giáo, khiến cho Việt Nam nông nghiệp âm tính vốn đã thiên về ổn định, lại càng thêm trì trệ. Đến nay, ta hầu như đã dứt bỏ được quan niệm khinh rẻ nghề thương nghiệp, nhưng chắc là phải còn khá lâu nữa mới dứt bỏ hết được những hệ quả của nó.

23.3.4. Sở dĩ Nho giáo Trung Hoa đã được người Việt Nam dờ ra, cải biến cho phù hợp với hoàn cảnh và truyền thống văn hóa của mình, rồi cấu trúc lại một cách tài tình như thế là vì giữa Nho giáo Trung Hoa và văn hóa Việt Nam vốn có những nét tương đồng.

Những nét tương đồng đó không phải là ngẫu nhiên. Đó không phải cái gì khác mà chính là những tinh hoa của văn hóa nông nghiệp phương Nam mà Nho giáo nguyên thủy đã tiếp thu. Thành ra, khi vào Việt Nam, Nho giáo luôn phẳng phất cái nét “vừa lạ vừa quen” rất đặc biệt. Henri Maspero trong cuốn *La Chine antique* (1955) nói rất đúng rằng “khi những dân miền Nam thu nhận văn hóa Trung Hoa trong thời mới thì coi như chỉ là sự đặt lại họ vào một cái gì cố cựu quen thuộc từ xưa mà nay vừa đổi mới lại. Đó là một tình trạng tiền sử mà lúc các dân hiện cư ngụ trên đế quốc Trung Hoa còn tham dự vào một nền văn minh chung” [dẫn theo Kim Định 1970: 156].

Với tất cả những đặc điểm trên, có thể nói rằng Nho giáo Việt Nam là một thứ Nho giáo mang bản sắc riêng khá độc đáo.



§24. ĐẠO GIÁO VÀ VĂN HÓA VIỆT NAM

24.1. Từ Đạo gia đến Đạo giáo: Một triết thuyết và một tôn giáo của người nông nghiệp

24.1.1. Đạo giáo được hình thành trong phong trào nông dân khởi nghĩa vùng Nam Trung Hoa vào thế kỉ II sau công nguyên, cơ sở lí luận của nó là ĐẠO GIA - triết thuyết do Lão Tử đề xướng và Trang Tử hoàn thiện (*học thuyết Lão-Trang*).

Lão Tử người nước Sở (vùng Bách Việt), tên là Nhĩ, tự là Đam (nên còn gọi là Lão Đam), sống vào khoảng thế kỉ VI-V trước công nguyên, gần như đồng thời với Khổng Tử (sớm hơn Khổng chút ít)¹. Ông từng làm quan phụ trách thư viện nhà Chu, sau lui về ở ẩn; không biết mất năm nào, tương truyền về già ông cưỡi con trâu xanh đi về phía Tây vào núi rồi biến mất. Tư tưởng của Lão Tử được trình bày trong cuốn *Đạo đức kinh* Sách gồm 81 chương chia làm hai thiên thượng và hạ bản về *đạo kinh* và *đức kinh*.

Đạo của Lão Tử là một khái niệm triết học trừu tượng ("mắt nhìn không thấy, tai lắng không nghe, tay bắt không được") chỉ cái *lẽ tự nhiên*, cái có sẵn một cách tự nhiên: "Người bắt chước Đất, Đất bắt chước Trời, Trời bắt chước Đạo, Đạo bắt chước TỰ NHIÊN"² [chương 25]. Nó là *nguồn gốc của vạn vật*: "Có một vật do hỗn độn mà thành; nó sinh ra trước trời đất; vừa trống không, vừa yên lặng, đứng yên một mình mà không biến cải; trôi đi khắp

¹ Năm sinh và năm mất không rõ. Hồ Thích [1970: 121] cho rằng ông sinh vào năm 570 trCN.

² Nhân pháp địa, địa pháp thiên, thiên pháp đạo, đạo pháp tự nhiên.

mọi nơi mà không dừng; có thể *làm mẹ của thiên hạ*. Ta không biết tên nó là gì, phải đặt tên cho nó là Đạo và gương gọi nó là Lớn"³ [chương 25].

Đức là biểu hiện cụ thể của đạo trong từng sự vật. Đạo sinh ra vạn vật, nhưng làm cho vật nào thành ra vật ấy và tồn tại được trong vũ trụ là do Đức: "Đạo sinh ra nó (= vạn vật), Đức chứa đựng nó, làm cho nó lớn, làm cho nó sống, làm cho nó hiện ra hình, làm cho nó thành ra chất, và nuôi nấng che chở cho nó"⁴. Nếu Đạo là cái tĩnh vô hình thì Đức là cái *động hữu hình* của Đạo. Nếu Đạo là bản chất của vũ trụ thì Đức là *sự cấu tạo và tồn tại* của vũ trụ.

Sự sinh hóa từ Đạo ra Đức, từ Đức trở về Đạo ở Lão Tử thấm nhuần sâu sắc *tinh thần biện chứng* của triết lý nông nghiệp phương Nam: "Đạo sinh ra Một, Một sinh ra Hai, Hai sinh ra Ba, Ba sinh ra muôn vật"⁵ (xem §5.6.1). Dưới câu này, Lão Tử nói luôn: "Muôn vật đều công âm mà bồng dương, nhân chỗ *xung* nhau mà hòa với nhau"⁶. Được chi phối bởi luật quân bình âm dương, vạn vật tồn tại theo lẽ tự nhiên một cách rất hợp lí, công bằng, chu đáo, và do vậy mà mâu nhiệm. *Hợp lí*, vì, theo Lão Tử, lẽ tự nhiên giống như việc giương cung, cao thì ghìm xuống, thấp thì nâng lên⁷. *Công bằng*, vì nó luôn bớt chỗ thừa mà bù vào chỗ thiếu⁸. *Chu đáo*,

³ Hữu vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh, tịch hể liêu hê, độc lập nhu bất cại, chu hành nhi bất đãi, khả di vi thiên hạ mẫu. Ngô bất tri kì danh, tự chi viết đạo, cường vi chi danh viết đại.

⁴ Đạo sinh chi, đức xúc chi, trường chi, dục chi, dinh chi, độc chi, dưỡng chi, phúc chi.

⁵ Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật.

⁶ Vạn vật phụ âm nhi bồng dương, xung khí dĩ vi hòa.

⁷ Thiên chu đạo kì do trường cung hồ? Cao giả ức chi, hạ giả cử chi.

⁸ Thiên đạo tồn dư nhĩ bổ bất túc.

vì nó như cái lưới trời lồng lộng, tuy thưa mà khó lọt⁹. Bởi vậy mà nó *mẫu nhiệm* tới mức không cần tranh mà chiến thắng, không cần nói mà ứng nghiệm, không cầu mới mà muôn vật theo về¹⁰. Mọi sự bất cập hay thái quá (mất quân bình) đều trái với lẽ tự nhiên và, do vậy, sẽ phải *tự điều chỉnh* theo nguyên tắc phản phục (trở về), tức là theo luật âm sinh dương, dương sinh âm: "Vật hễ bớt thì nó thêm, thêm thì nó bớt" [chương 42]; "Khuyết tất sẽ tròn, cong thì sẽ ngay, trũng lại đầy, cũ thì lại mới, ít thì được, nhiều thì mất" [chương 22].

Từ đây, Lão Tử suy ra *triết lí sống* tối ưu là *muốn làm việc gì, phải đi từ điểm đối lập, phải vô vi* (không làm). Vô vi không có nghĩa là hoàn toàn không làm gì, mà là hòa nhập với tự nhiên, đừng làm gì thái quá: "Khử thậm, khử xa, khử thái" [chương 29]. Vì làm thái quá thì theo luật âm dương phản phục ("vật cùng tắc biến", "vật cực tắc phản"), kết quả thu được còn tệ hại hơn là hoàn toàn không làm gì. Triết lí vô vi áp dụng vào *dời sống cá nhân* là "tò lòng giản dị, giữ tính tự nhiên, ít riêng tư, ít tham dục"¹¹; "Ta có ba vật báu - Lão Tử nói - một là Từ, hai là Kiệm, ba là không dám đứng trước thiên hạ"¹² [chương 67]: "Từ" là nhân từ, lấy đức báo oán; "kiệm" là không xa xỉ; "không đứng trước thiên hạ" là không tranh đua. Đó là triết lí lấy nhu thắng cương, lấy nhược thắng cường. "Chỉ vì không tranh nên thiên hạ không ai tranh nổi với mình"¹³ [chương 22]; "bởi thế thánh nhân để thân mình ở sau mà

⁹ Thiên vòng khô khô, sơ nhu bất thất.

¹⁰ Thiên chi đạo, bất tranh nhi thiên thắng, bất ngôn nhi thiên ứng, bất triêu nhi tự lai.

¹¹ Kiến tố, bảo phác, thiểu tư, quả dục.

¹² Ngã hữu tam bảo:... nhất viết Từ, nhị viết Kiệm, tam viết bất cảm vi thiên hạ tiền.

¹³ Phù duy bất tranh, cố thiên hạ mạc năng dữ chi tranh.

thành ra thân mình ở trước, bỏ thân mình ra ngoài mà thành ra thân mình còn mãi"¹⁴. Áp dụng vào đời sống xã hội, Lão Tử không tán thành lối cai trị cưỡng chế, áp đặt đương thời, ông nói: "Dân sở dĩ đỏi là vì trên thu thuế nhiều, dân sở dĩ khó trị là vì trên theo lối hữu vi"¹⁵ [chương 75]; muốn dân yên ổn thì cách cai trị một nước theo Lão Tử phải "giống như kho một nồi cá nhỏ": cá nhỏ nên để yên, không cao vẩy, không cắt bỏ ruột; khi kho cá không khuấy đảo - cao, cắt, khuấy đảo chỉ tổ làm cho cá nát.

24.1.2. Công lao của Lão Tử là đã trình bày thành học thuyết những tư tưởng triết lí của truyền thống văn hóa nông nghiệp phương Nam: ĐẠO chẳng phải cái gì khác ngoài sự phạm trừ hóa triết lí tôn trọng tự nhiên; còn ĐỨC chính là sự phạm trừ hóa việc tự nhiên tồn tại theo luật âm dương biến đổi. Khổng Tử và Lão Tử đều tiếp nhận sức sống của văn minh nông nghiệp¹⁶, nhưng trong khi Khổng Tử tìm cách kết hợp nó với văn minh du mục thì Lão Tử dựa hoàn toàn vào nó. Khổng thì "nhập thế", "hữu vi", còn Lão thì

¹⁴ Thi dĩ thánh nhân hậu kì thân nhi thân tiên, ngoại kì thân nhi thân tồn.

¹⁵ Dân chi cơ, dĩ kì thương thực thuế chi đa; dân chi nan trị, dĩ kì thương chi hữu vi.

¹⁶ Khổng Tử còn gián tiếp lĩnh hội tinh thần nông nghiệp phương Nam qua Lão Tử. Khổng Tử từng tìm đến gặp Lão Tử hỏi về lễ, Lão Tử nói: "Người buôn giớ thu biết giấu của hâu, khiến người ta thấy dường như không có hàng; người quân tử có đức tốt thì diên mao dường như lư gi si. Ông nên bỏ cái khí kiêu ngạo cũng cái lòng ham muốn nhiều, cái vẻ hăm hở cùng cái chí tham lam đi. Nhưng cái đó đều không có ích gì cho ông" [Tư Mã Thiên 1988, tập 2: 330]. Hồ Thích [1970: 176] khẳng định: "Khổng Tử chịu ảnh hưởng của Lão Tử rất rõ ràng, như sách Luân ngữ rất sùng bái vô vi nhi trị, lại như dĩ đức báo oán. Đó là học thuyết Lão Tử vậy". Chẳng hạn như trong Luân ngữ [thiên Vô Linh Công 4], Khổng Tử nói: Vô vi nhi trị giả, kì Thuấn dã dĩ! Phù hà vi tại? Cung kí chính Nam diện hi dĩ bi ("Khổng làm gì mà thiên hạ được bình trị, là vua Thuấn đấy chẳng? Chỉ kính cầu, đoan chính quay mặt về phương Nam thế thôi").

"xuất thế", "vô vi". Không phải không có lí do khi có người coi Lão Tử là "ông tổ triết học của dòng Bách Việt" [Nguyễn Hữu Lương 1971]¹⁷. Cũng chính vì học thuyết của Lão Tử xây dựng trên cơ sở triết lí âm dương của văn hóa nông nghiệp là cái mà truyền thống du mục chưa hề biết đến cho nên Hegel từng nhận xét rằng tư tưởng của Khổng Tử nghèo nàn, còn Lão Tử mới xứng đáng là người đại diện cho tinh thần cổ đại phương Đông; còn René Bertrand thì đánh giá *Đạo đức kinh*: "Vài dòng chữ hợp thành quyển sách ấy chứa đựng tất cả sự khôn ngoan trên quả đất này"¹⁸.

Không phải ngẫu nhiên mà trong khi Khổng Tử được hình dung như một ông quan phương Bắc mũ cao áo dài thì Lão Tử - như một ông già nông dân phương Nam chất phác chân đất cưỡi trâu (hình 24.1)¹⁹. Trong khi tiểu sử cụ Khổng được người sau biết rất rõ ràng thì lai lịch cụ Lão mờ mờ ảo ảo. Trong khi Khổng ôm mộng "bình thiên hạ" thì Lão hài lòng với những "nước nhỏ dân ít" như những làng quê mang *tính cộng đồng* ở bên trong và *tính tự trị* ở bên ngoài; nhỏ tới mức "nước láng giềng trông thấy nhau, tiếng gà gáy

¹⁷ Tính chất Nam-Bắc trong đối lập "Đạo-Nho" này từng được nhà văn Nhật Bản Okakura Kakuzo nhận xét: "Cần phải nhớ là Đạo giáo tượng trưng cho sự cố gắng tinh thần cá nhân của người Trung Hoa miền Nam, chống lại cái tinh thần xã hội công cộng của Trung Hoa miền Bắc thể hiện trong Nho giáo" [O. Kakuzo. *Le livre du Thé*. - Paris: Payot, 1931, p. 53; xem Nguyễn Duy Cần 1991: 218].

¹⁸ Les quelques lignes qui le composent contiennent toute la Sagesse de cette terre (René Bertrand. *Sagesse Perdue*. Paris: Ariane, 1946, p.305).

¹⁹ Truyền thuyết về việc Lão Tử cưỡi trâu xanh đi về phía Tây vào núi rồi biến mất là một cách nói đầy ẩn dụ: Trâu là con vật của nông nghiệp phương Nam; màu xanh là màu của phương Đông theo Ngũ hành - Lão Tử cưỡi trâu xanh có nghĩa là ông gắn bó với văn hóa nông nghiệp Đông Nam. Đi về phía Tây là chết (theo truyền thuyết Nam Tào Bắc Đẩu: phương Đông Nam chủ về sự sinh, phương Tây Bắc chủ về sự tử, xem §6.6.2).

chó sủa cùng nghe", và tự trị tới mức "dân đến già chết mà không đi lại với nhau" [chương 80]²⁰.

Trong khi mặc dù Khổng Tử đã kết hợp tinh hoa của văn hóa nông nghiệp với truyền thống của văn hóa gốc du mục mà Nho giáo nguyên thủy của ông vẫn không được dùng thì dễ hiểu là triết lý hoàn toàn dựa trên truyền thống nông nghiệp với lối ứng xử tiêu cực của Lão Tử càng không thể được sử dụng. Lão Tử phản nản: "Lời nói của ta, rất dễ hiểu, rất dễ



Hình 24.1: Lão Tử

làm. Thế mà thiên hạ không ai hiểu, không ai làm!"²¹ [chương 70].

24.1.3. Mãi đến **Trang Tử** (khoảng 369-286 trước công nguyên), học thuyết của Lão Tử mới lại được người đời chú ý. Trang Tử tên thật là Trang Chu, người nước Tống (nay thuộc tỉnh Hà Nam), suốt đời từ chối làm quan, cuối đời sống ẩn dật tại núi Nam Hoa. Tư tưởng của ông được ghi lại trong sách *Nam Hoa kinh*.

Trong lĩnh vực nhận thức, phát triển tư tưởng biện chứng của Lão Tử, Trang Tử đã tuyệt đối hóa sự vận động, xóa nhòa mọi ranh giới giữa con người và thiên nhiên, giữa phải và trái, giữa tồn

²⁰ Nhà triết học Trung Quốc Phùng Hữu Lan và một số học giả phương Tây cho rằng chính nhờ ở giữa hai luồng tư tưởng trái ngược nhau ấy mà dân chúng Trung Hoa có được một tâm hồn mức độ ôn hòa [Nguyễn Duy Cần 1991: 220].

²¹ Ngô ngôn, thậm dị tri, thậm dị hạnh. Thiên hạ mạc năng tri, mạc năng hành.

tại và hư vô, đẩy phép hiện chứng tới mức cực đoan thành một thứ tương đối luận.

Một ví dụ rất điển hình cho thuyết tương đối nguy hiểm của Trang Tử là câu chuyện *Trang Chu hóa bướm* ghi trong *Nam Hoa kinh* (chương *Tế vật luân*) Một hôm Trang Chu chiêm bao thấy mình là Bướm, thích chí bay lượn quên mình là Chu Chợt tỉnh dậy, ngạc nhiên thấy mình là Chu. Và rồi hoang mang chẳng còn biết Chu chiêm bao thấy mình là Bướm hay Bướm chiêm bao thấy mình là Chu nữa!

Trong *linh vực xã hội*, nếu như Lão Tử chỉ không tán thành cách cai trị hữu vi, thì Trang Tử căm ghét kẻ thống trị đến cực độ; ông không chỉ bất hợp tác với họ mà còn nguyên rủa, châm biếm họ là bọn đại đạo (kẻ trộm lớn): "Kẻ trộm giộm thì chết, người trộm nước thì làm vua chư hầu. Chừa vua chư hầu mà còn có nhân nghĩa nữa sao?" [chương *Khử khiếp*].

Nhưng *cách phản ứng* của Trang Tử như thế nào? Ông đã đẩy phép vô vi với chủ trương sống một cách tự nhiên, hòa mình với tự nhiên của Lão Tử tới mức cực đoan thành chủ nghĩa yếm thế thoát tục, trở về xã hội nguyên thủy: "Núi không đường đi, đầm không cầu thuyền, muôn vật chung sống, làng xóm liên tiếp cùng ở với cầm thú" [chương *Mã đề*].

24.1.4. Từ Lão tử đến Trang Tử, sự hình thành của ĐẠO GIÁO đã hoàn tất. Chắt chuy tâm mà Trang Tử đưa vào hệ thống tư tưởng do Lão Tử đề xuất đã trở thành cơ sở cho việc thần bí hóa đạo gia thành ĐẠO GIÁO khi xã hội Trung Quốc rơi vào cảnh loạn li cuối thời Đông Hán (thế kỉ II sau công nguyên). Chủ trương vô vi cùng thái độ phản ứng của Lão-Trang đối với chính sách áp bức bóc lột hữu vi của tầng lớp thống trị khiến cho Đạo giáo nhanh chóng được sử dụng làm vũ khí tinh thần tập hợp nông dân khởi nghĩa.

Đạo giáo thờ "Đạo" và tôn Lão Tử làm giáo chủ, gọi là "Thái Thượng Lão Quân", coi ông là hóa thân của "Đạo" giáng sinh xuống cõi trần. Nếu mục đích của việc tu theo Phật giáo là *thoát*

khó thì mục đích của việc tu theo Đạo giáo là *sống lâu*. Đạo giáo có hai phái: *ĐẠO GIÁO PHỤ THỦY* dùng các pháp thuật trừ tà trị bệnh chủ yếu giúp cho *dân thường* mạnh khỏe; *ĐẠO GIÁO THẦN TIÊN* dạy tu luyện, luyện đan, dành cho *quý tộc* cầu trường sinh bất tử²². Kinh điển của Đạo giáo gọi là *Đạo tạng*; ngoài sách về nghi lễ, giáo lý, Đạo tạng còn bao gồm cả các sách thuốc, dưỡng sinh, bói toán, tướng số, coi đất, thơ văn, bút kí.... tổng cộng lên tới trên năm nghìn quyển.

Đạo giáo khởi đầu bằng *Ngũ đầu mẽ đạo* (*Đạo 5 đầu gao*) - một thứ Đạo giáo phụ thủy do Trương Lăng (thường gọi là Trương Đạo Lăng) sáng lập Trương Đạo Lăng người nước Bái (nay thuộc Giang Tô) đến vùng núi Tứ Xuyên tu luyện, ông lấy Lão Tử làm ngọn cờ²³, dùng bùa chú và phương thuật, nước phép và cỏ dại chữa bệnh để thu hút mọi người vào đạo nhằm chống phong kiến (ai muốn vào đạo của ông thì nộp 5 đầu gao) Tiếp tục con đường của Trương Lăng, cháu ông là Trương Lỗ đã thiết lập ở Hán Trung một bộ máy chính quyền mang tính chất tôn giáo pha chính trị, chia thành 24 giáo khu; chính quyền này tồn tại 30 năm, được dân ủng hộ Đời Tam Quốc, Trương Giác lập ra *Thái bình đạo*, cũng dùng các biện pháp phương thuật, bùa phép để tập hợp nông dân và lãnh đạo họ tiến hành cuộc khởi nghĩa *Hoàng cân* (nổ ra năm 184. nghĩa quân đầu chít *khăn vàng* làm dấu hiệu) chống lại chế độ cai trị đương thời Sau khi bị đàn áp. Thái bình đạo còn tồn tại trong dân gian một thời gian, rồi nhiều tin đồn quy phục theo Ngũ đầu mẽ đạo. Từ đời Tấn về sau. Ngũ đầu mẽ đạo phát triển theo hướng tu tiên và thịnh hành trong giới quý tộc

Đạo giáo thần tiên hướng tới việc tu luyện thành thần tiên trường sinh bất tử²⁴ Thời Tấn, một ông quan là Cát Hồng (283-363) thành lập

²² Cũng giống như trong Phật giáo thì Tịnh độ tông và Mật tông dành cho dân thường, còn Thiền tông dành cho quý tộc.

²³ Tên gốc *Thái Thượng Lão quân* từ phái này mà ra.

²⁴ Do vậy ma lạo từ được gộp cho những truyền thuyết như Mối đẻ ra đầu đã bạc (trên được gọi là *Lão tử*), sống khoảng 200 năm nhờ biết phép tu tiên.

Kim đan đạo, chủ trương "Ngoại Nho nội Đạo", kết hợp dùng Nho để trị quốc an dân, dùng Đạo để dưỡng sinh tu tiên. Tu tiên có hai cách nội tu và ngoại dưỡng. Ngoại dưỡng là dùng thuốc trường sinh, gọi là *kim đan* (hay *linh đan*, thu được trong lò bằng cách luyện từ một số khoáng chất như thủy sa, hùng hoàng, tử thạch, vàng). Nội tu là rèn luyện thân thể, dùng các phép tích cốc (nhịn ăn), dưỡng sinh, khí công,... lấy thân mình làm lò luyện, luyện tinh thành khí, luyện khí thành thần, luyện thần trở về hư vô (Đạo). Con người, cũng như vạn vật, là từ "Đạo" mà sinh ra; cho nên tu luyện là trở về với "Đạo".

Nhà triết học Trung Quốc Phùng Hữu Lan [1968: 19] đã nhận xét khá tinh rằng chủ trương của Đạo gia và Đạo giáo "không những khác nhau mà còn mâu thuẫn nhau. Về mặt triết học, thì Đạo gia dạy một lý thuyết theo đó ta phải thuận theo tự nhiên, trái lại, về mặt tôn giáo, thì Đạo giáo dạy một lý thuyết theo đó ta phải hành động *trái* với tự nhiên. Theo Lão Tử và Trang Tử, chẳng hạn, trong trời đất vật hễ có sống thì có chết, do đó ta phải bình tĩnh mà chịu theo vòng sinh tử tự nhiên ấy. Nhưng Đạo giáo lại có ý đi tìm sự trường sinh bất tử, với những pháp thuật đặc biệt, như thế là hoàn toàn trái tự nhiên. Đạo giáo có tính thần khoa học, nhằm chinh phục tự nhiên. Người nào chú ý đến lịch sử khoa học Trung Quốc, sẽ tìm thấy nhiều điều đáng biết trong trữ tác của các đạo sĩ".

24.2. Sự thâm nhập và phát triển của Đạo giáo ở Việt Nam

24.2.1. Đạo giáo thâm nhập vào Việt Nam từ khoảng cuối thế kỷ II. Sách *Dại Tạng kinh* có ghi: "Sau khi vua Hán Linh đế băng hà, xã hội (Trung Hoa) rối loạn, chỉ có đất Giao Châu là yên ổn. Người phương Bắc chạy sang lánh nạn rất đông, phần nhiều là các đạo sĩ luyện phép trường sinh theo cách nhịn ăn" [dẫn theo Lê Anh Dũng 1994: 44]. Nhiều quan lại Trung Hoa sang ta cai trị đều sinh phương thuật, điển hình là Cao Biền đời Đường từng lùng tìm yểm

huyết, hi vọng cắt đứt các long mạch để hồng triết nguồn nhân tài Việt Nam.



Hình 24.2: Bùa dân gian
"Trấn tà trị bệnh, trấn trạch
bình an."

Lang. Ngay các nhà sư cũng phải học các phép trị bệnh, đánh tà... thì mới đưa Phật giáo thâm nhập sâu vào dân chúng vốn có tín ngưỡng ma thuật được²⁵. Vì vậy, dễ hiểu là trong khi Nho giáo không tìm được chỗ đứng (phải đợi đến thời Lí mới được thừa nhận và đến thời Lê mới phát triển được) thì Đạo giáo, trước hết là **Đạo giáo phù thủy**, đã thâm nhập nhanh chóng và hòa quện dễ dàng với tín ngưỡng ma thuật cổ truyền tới mức không còn ranh giới. Do vậy mà tình hình Đạo giáo ở Việt Nam rất phức tạp, khiến cho không ít

Điều khác biệt chủ yếu giữa Nho giáo và Đạo giáo khi chúng thâm nhập vào Việt Nam là ở chỗ: Trong khi Nho giáo chưa hề có cơ sở xã hội ở đây thì **Đạo giáo đã tìm thấy ngay những tín ngưỡng tương đồng đã có sẵn từ lâu**. Từ xa xưa người Việt Nam từ miền núi đến miền xuôi đã rất sùng bái ma thuật, phù phép; họ tin rằng các lá bùa, những câu thần chú... có thể chữa bệnh, trị tà ma, có thể làm tăng sức mạnh, gươm chém không đứt (xem hình 24.2); các thầy tu luyện trên núi biết phép tăng hình, có thể bện cỏ thành người, luyện đậu thành bính sĩ,... Tương truyền Hùng vương là người giỏi pháp thuật nên có uy tín thu phục 15 bộ lạc nên nước Văn

²⁵ Ngay ngày nay, ở nhiều dân tộc miền núi, các hình thức ma thuật vẫn rất thông dụng. Xem, chẳng hạn [Nguyễn Thành Vân 1995].

nhà nghiên cứu đã quy hết mọi tín ngưỡng cổ truyền Việt Nam cho Đạo giáo và, ngược lại, người Việt Nam sinh đồng bóng, hòa chú thì lại chẳng hề biết Đạo giáo là gì²⁶.

Một sự khác biệt nữa không kém phần quan trọng giữa Nho giáo và Đạo giáo là: Trong khi Nho giáo vốn mang bản chất của một công cụ tổ chức xã hội và, với Hán Nho, nó đã thực sự trở thành vũ khí của kẻ thống trị thì Đạo giáo, trên cơ sở thuyết vô vi, lại sẵn mang trong mình tư tưởng phản kháng giai cấp thống trị. Vì vậy, cũng giống như ở Trung Hoa, vào Việt Nam, *Đạo giáo (phù thủy) đã được người dân sử dụng làm vũ khí chống lại kẻ thống trị*. Ngay khi thâm nhập, Đạo giáo đã là vũ khí chống lại phong kiến phương Bắc rồi. Phong trào nông dân khởi nghĩa ở các tỉnh Nam Trung Hoa vào thế kỉ II đều có liên hệ với các cuộc khởi nghĩa nông dân hai quận Giao Chỉ, Cửu Chân. Vào thời kì phong kiến dân tộc, Đạo giáo được dùng để thu hút nông dân tham gia vào các cuộc bạo động chống lại cường hào ác bá địa phương và quan lại trung ương: Thời Lí Nhân Tông có Lí Giác cầm đầu cuộc bạo động ở Diên Châu là kẻ học được phép lạ có thể "biến cỏ cây thành người"; năm 1379 (đời Trần Phế Đế) ở Bắc Giang có Nguyễn Bổng xưng vương hiệu là Đường Lang Tử Y; đời Hồ có Trần Đĩnh Huy dùng phương thuật thu hút đông đảo người theo bị Hồ Quý Li dẹp năm 1403.

Thời chống Pháp, để đối phó với kẻ địch có ưu thế về súng đạn, nhiều cuộc khởi nghĩa đã tích cực sử dụng ma thuật phù thủy

²⁶ GS Trần Văn Giàu viết: "tư tưởng tín ngưỡng Đạo giáo... sẵn có từng phần lớn trong nhân dân Việt Nam từ nguyên thủy và trong cả quá trình lịch sử; người Việt Nam chưa có lúc nào chế tạo một cái tên chung để đặt cho loại tư tưởng tín ngưỡng đó, duy những người nghiên cứu nhận thấy tư tưởng tín ngưỡng đó cũng bản chất với Đạo giáo nên xếp vào một loại vậy thôi" [1973: 471].

làm vũ khí tinh thần: Mạc Đĩnh Phúc (cháu 18 đời nhà Mạc) khởi nghĩa năm 1895 ở các tỉnh miền biển Bắc Bộ tuyên truyền là mình có phép thần thông làm cho sùng Pháp quay trở lại bản Pháp; Võ Trữ (quê ở Bình Định) và Trần Cao Vân (quê ở Quảng Nam) lãnh đạo nghĩa quân người Kinh và người Thượng đeo bùa mang cung tên, dao rựa đánh giặc; Nguyễn Hữu Trí đóng trụ sở ở núi Tà Lơn (sau ở núi Cấm, Nam Bộ) tôn Phan Xích Long làm Hoàng đế, đồn rằng ông là con vua Hàm Nghi và có nhiều phép màu, nhất là phép làm cho sùng địch không nổ. Rồi phong trào lập "hội kín" ở Nam Kỳ lôi cuốn hàng vạn người tham gia...

24.2.2. Bên cạnh việc thờ Ngọc Hoàng Thượng đế, Thái Thượng Lão quân, thần Trấn Vũ (Huyền Vũ), Quan Thánh đế (Quan Công), thần điện của Đạo giáo phù thủy Việt Nam còn thờ nhiều vị thần thánh khác do Việt Nam xây dựng, trước hết là **thờ Đức Thánh Trần** và **Bà Chúa Liễu** (Tháng 8 giỗ Cha, tháng 3 giỗ Mẹ): Trần Hưng Đạo - vị anh hùng dân tộc đã hai lần đại thắng quân Nguyên - được dân coi là người có tài trừ tà ma cứu nạn cho dân (đặc biệt là diệt trừ yêu quái Phạm Nhan²⁷) nên được tôn là Đức Thánh Trần; Liễu Hạnh được dân coi là nàng tiên có nhiều phép thần thông luôn phù hộ cho dân nên được tôn là Bà Chúa

²⁷ Tương truyền Phạm Nhan nguyên tên là Nguyễn Bá Linh, con một khách buôn Quảng Đông lấy vợ người Đông Triều (Quảng Ninh). Bá Linh theo cha về Tàu, thi đỗ tiến sĩ triều Nguyên. Linh giỏi nghề phù thủy, ra vào chữa bệnh trong cung cấm, thông đàm với cung nữ bị án tử hình, xin theo quân Nguyên sang đánh ta để lập công chuộc tội. Chẳng ngờ Linh bị bắt sống cùng Ô Mã Nhi trong trận Bạch Đằng. Người ta đồn rằng khi đem chém, vì Linh là phù thủy nên phải mời đến Hưng Đạo Vương mới chém được. Trước khi chết, Linh hỏi "Vương cho tôi ăn gì", Vương nổi giận quát rằng: "Cho mày ăn sản huyết hà đê!" Người bình dân tin rằng từ đó hồn y đi khắp nơi, cứ thấy có sản phụ là làm cho người ta đau ốm; người nhà phải đến cầu đức Thánh Trần mới khỏi [Nhất Thanh 1973, số 23: 344].

Liễu. Trong tâm thức dân gian, Thánh và Chúa luôn sống đôi bên nhau - đó chính là sản phẩm của lối tư duy cặp đôi theo triết lý âm dương (xem §5.4). Thờ Liễu Hạnh trong thần điện bao giờ cũng đi kèm với thờ *các Mẫu Tam Phủ, Tứ Phủ* (xem §§13.2.2 và 13.3.5). Đó là Đạo giáo đã hòa quyện với tín ngưỡng dân gian thờ Mẫu.

Thờ đức Thánh Trần và Tam Phủ, Tứ Phủ thường gắn liền với *đồng cốt* (đồng bóng). Người thờ đức Thánh Trần gọi là Thanh đồng (Ông đồng); còn các Bà đồng thì thờ Tam Phủ, Tứ Phủ, gọi là *thờ Chư vị, Lên đồng* còn gọi là *hầu bóng*, mỗi lần người ngồi đồng được thần thánh nhập vào phán bảo hoặc chữa trị,... gọi là một *giá đồng*. Những phụ nữ số phận long đong lận đận được khuyên là có số thờ phải đến *dội bát hương* ở đền hay phủ, xin làm *con công đệ tử* của thánh thần.

Ngoài ra, các pháp sư Việt Nam từ Bắc chí Nam còn thường hay thờ các thần: Tam Bành, Độc Cước, Huyền Đàn, ông Năm Đình, Quan Lớn Tuần Tranh.

Thần Tam Bành vốn là ba bọc sùng-sò-sắt do một bà mẹ ở Vu Bản (Hà Nam Ninh) sinh ra (dưới thời Lê Thánh Tông). Bà mẹ sợ quá đem chôn, sùng-sò-sắt thành tinh, rất linh thiêng và có công đánh giặc nên được vua phong là *Tam Danh đại tướng âm binh*. Các pháp sư thờ hình người có ba đầu, đó chính là Tam Danh, đọc chệch thành Tam Bành.

Thần Độc Cước vốn là con một pháp sư nổi tiếng ở Từ Sơn (Hà Bắc) Đứa trẻ mới ba tuổi đã tài giỏi đánh trống động trời, trời sai thiên tướng xuống lừa lúc nó ngủ chém xẻ đôi người. Bố nó đem chôn, 100 ngày sau đứa bé sống lại, chỉ còn đầu mình với một tay một chân nên được gọi là Độc Cước (hình 24.3) Ở núi Sấm Sơn (Thanh Hóa) có đền thờ thần Độc Cước với vết bàn chân lớn in thủng mặt đá, tương truyền thần bắt tà ma rất linh ứng.

Huyền Đàn là vị thần sống vào thời Đinh Tiên Hoàng, cưới cạp đen, múa guơm thần, đánh đầu trắng đỏ, được Ngọc Hoàng coi là một trong số 12 thiên tướng nhà Trời

Ông Năm Dinh (hay Ngũ Dinh quan lớn) là thần Ngũ Hồ có sức mạnh trấn trị tà ma. Ông Năm Dinh được thờ trong điện bằng bức tranh Ngũ Hồ (xem §6.6 2)



Hình 24 3 trái: Thần Độc Cước; Phải: Bà của thần Độc Cước

Quan lớn Tuấn Tranh vốn là một cặp rắn thần nở từ hai cái trứng do hai ông bà già ở huyện Tú Kỳ (Hải Hưng) nhặt được. Lớn lên, cặp rắn quần quýt lấy hai ông bà nhưng lại hay ăn gà. Sở hàng xóm biết, ông phải đem ném chúng xuống sông Tranh, nơi đó nước trở nên xoáy mạnh và rất linh thiêng. Quan lớn Tuấn Tranh được thờ trong điện dưới dạng hai con rắn bằng giấy (là Thanh Xà và Bạch Xà - đặt tên theo màu Ngũ hành!) quấn trên xà nhà trước bàn thờ.

Các đạo sĩ từng được nhà nước phong kiến hết sức coi trọng chẳng kém gì tăng sư. Các vua Đinh, Lê, Lý, Trần đều chọn cả

tăng sư và đạo sĩ vào triều làm cố vấn; bên cạnh tăng quan, có cả chức đạo quan. Vua Đinh Tiên Hoàng từng "lấy lễ thầy trò" để tiếp pháp sư Văn Du Tướng, nhờ ông chém chết hung thần Xương Cuồng (vốn là Mộc tinh ở cây chiên đàn vùng Bạch Hạc (Việt Trì) sống lâu năm quá mà thành yêu quái hại dân).

Vào thế kỉ XVII, dưới thời vua Lê Thần Tông, xuất hiện một trường phái Đạo giáo Việt Nam có quy mô rất lớn gọi là *Nội Đạo*. Người sáng lập ra Nội Đạo là Trần Toàn, quê ở Quảng Xương (Thanh Hóa), nguyên là một quan to triều Lê, không theo nhà Mạc, từ quan về quê tu tiên, lo giúp dân trừ ma quỷ suốt hai vùng châu Hoan và châu Ái. Ông mở đạo trường ở Hoàng Hóa (Thanh Hóa), có 10 vạn tín đồ, được tôn là Thượng sư. Tương truyền vua Lê Thần Tông bị bệnh mọc lông cọp, Trần Toàn dùng bùa phép và thần chú mà chữa khỏi; Toàn còn cứu sống cho con Chúa chết đã hai ngày. Vua và Chúa sai dựng nhà ở quê cho Toàn và tự tay vua ghi ba chữ *Nội Đạo Trạng*. Ba người con trai của Toàn đều giỏi đạo pháp, được tôn là "Tam Thánh". Phái đạo này phát triển vào Nghệ An và ra Bắc; đến tận thế kỉ XX hãy còn tồn tại nhiều trung tâm của đạo này ở Thanh Hóa, Nghệ An, Hải Dương, Hưng Yên, Hà Nội. Thậm chí tới sau thế chiến thứ nhất, ở Giảng Võ (Hà Nội) hằng năm còn có tới mấy vạn tín đồ đến trường Nội đạo để cúng lễ, chữa bệnh!

24.2.3. Trong *Đạo giáo thần tiên* thì *phái luyện thuốc trường sinh* (ngoại dưỡng) đã được ngay những đạo sĩ đầu tiên đưa vào Việt Nam (xem ở trên, §24.2.1), bởi một lẽ dễ hiểu là phần lớn thần sa mà các đạo sĩ Trung Hoa sử dụng để luyện kim đan đều được các lái buôn mua từ Giao Chỉ (thường là phải đổi bằng vàng). Năm 42, Mã Viện đưa quân sang Giao Chỉ, ngoài việc dẹp cuộc khởi nghĩa của Hai Bà Trưng, còn có mục đích tìm kiếm các mỏ thần sa. Sau khi tấn công tại chiến trường Mê Linh - Cẩm Khê khiến Hai Bà Trưng phải tự vẫn tại cửa sông Hát và đàn áp đẫm

máu hô phận còn lại của nghĩa quân ở Cửu Chân (Thanh Hóa), Mã Viện vẫn tiếp tục tiến sâu vào tận vùng mà nay là Quảng Nam và đã tìm thấy mỏ thần sa khổng lồ tại Cù Lao Chàm [Bình Nguyên Lộc 1971: 874-879], mỏ này khai thác đến hết đời Tống mới cạn. Đời Đông Tấn (326-334), Cát Hồng từ chối chức tước do triều đình tấn phong, xin sang làm tri huyện ở Cầu Lậu (Hải Hưng) để tìm đan sa luyện thuốc. Thế kỉ XIII (đời Nguyên), nhà sư Thích Đại Sán đi du khảo vùng Đông Dương đã xác nhận Giao Chỉ có nhiều thần sa và mỏ thần sa Cù Lao Chàm là mỏ lớn nhất [Bùi Văn Quế 1995]. Tuy nhiên, ngoài một số trường hợp có tính chất cá biệt (ví dụ, Đời Trần Dụ Tông (1341-1369), có *Đạo sĩ Huyền Vân* tu ở núi Phụng Hoàng (Chí Linh, Hải Dương) được vời vào triều để truyền cho vua thuốc trường sinh), phái luyện đan không phổ biến ở người Việt Nam.

Phổ biến hơn trong khuynh hướng Đạo giáo thần tiên ở Việt Nam là phái nội tu. Người Việt Nam thờ Chử Đồng Tử (người đã thành tiên bay lên Trời) làm ông tổ của Đạo giáo Việt Nam (gọi là Chử Đạo Tổ) và nhiều tiên thánh khác (như thánh Tản Viên - người được ban gậy thần và sách ước). Lịch sử và truyền thuyết Việt Nam từng ghi lại sự tích nhiều đạo sĩ hoặc người thường đã tu luyện thành tiên, có nhiều phép lạ.

Đời Trần Thuận Tông (1388-1398) có *Từ Thức* quê ở Thanh Hóa, khi làm quan ở Tiên Du (Hà Bắc) đã cứu giúp một người con gái, sau về quê ở ẩn thành tiên và được kết hôn với tiên nữ Giáng Hương - cô gái được ông cứu giúp khi xưa. Đời Trần-Hồ có người tu tiên ở núi Nua (Nông Cống, Thanh Hóa), người đương thời gọi là *Hoàng Mi tiên sinh*, từng tiên đoán chính xác hậu vận của cha con họ Hồ, tương truyền đến thời Lê. thời Nguyễn sau này thỉnh thoảng vẫn có người còn gặp.

Đời Lê có thư sinh *Trần Tú Uyên* có may mắn kết duyên với nàng tiên Giáng Kiều tại xóm Bích Câu, sau hai vợ chồng cưỡi hạc bay lên trời, tại nền nhà cũ dân lập đền thờ (gọi là "Bích Câu đạo quán") tương truyền rất linh thiêng, từng báo mộng cho vua Lê Thánh Tông (1460-

1497) đánh thắng quân Chiêm Thành. Đời Lê Thánh Tông, một lần vua đi chơi Hồ Tây, xướng hoa thơ vãn cùng một thiếu nữ xinh đẹp, vua rước nàng lên xe đưa về cung, không ngờ nàng là tiên, về đến cửa Đại Hưng (nay là cửa Nam Hà Nội) thì bay lên trời mất; vua cho cất tại đó một lầu gọi là Vọng tiên lâu (nay là "Vọng tiên quán" ở 120B Hàng Bông, Hà Nội). Người đời đặt tên chợ cổ là *Bối Liễn tiên nương* (nàng tiên đi cùng xe vua, xem hình 24.4). Đời Lê Thần Tông (1619-1643) có *Phạm Viên* quê ở Nghệ An (con hoàng giáp Phạm Chất) thường lên núi Hồng Lĩnh hái thuốc gặp tiên học được đạo, từng biết trước hỏa hoạn, biết trước ngày cha tử trần, từng cho một lão ăn mày cây gậy có phép là tự xin được tiền để sống...



Hình 24.4: Vua Lê Thánh Tông và *Bối Liễn tiên nương* trước cửa Đại Hưng (tranh từ sách "Hội chân biên", 1847)

Sách *Hội chân biên* của Thanh Hòa từ đời Nguyễn (in mộc bản năm 1847) sưu tầm sự tích 13 tiên ông và 14 tiên nữ Việt Nam, những chuyện trên chỉ là một phần trong số đó.

Giới sĩ phu Việt Nam xưa thường cùng nhau tổ chức *phụ tiên* (hay *cầu tiên*) để cầu hỏi cơ trời, biết trước chuyện thời thế, đại sự cát hung... Nhiều đàn *phụ tiên* từng nổi danh một thời như đền Ngọc Sơn (Hà Nội), đền Tản Viên (Sơn Tây), đền Đào Xá (Hưng Yên)...

Nhiều Nho gia nhà cửa khang trang đã lập đàn *phụ tiên* tại tư gia. Hoàng giáp Nguyễn Thượng Hiền (1868-1925) khi làm đốc học

Ninh Bình thậm chí đã từng lập đàn phụ tiên ngay tại công đường. Đầu thế kỉ XX, các đàn cầu tiên (gọi là *thiện đàn*) mọc lên khắp nơi đã đóng một vai trò quan trọng trong việc cổ vũ tinh thần dân tộc và yêu nước, chống Pháp. Nhiều đàn cầu tiên ở miền Nam (gọi là *cầu cơ*) đã là một trong những tiền đề dẫn đến sự hình thành đạo Cao Đài (xem §26.3.2).

Nói là lập đàn, thực ra rất giản đơn, chỉ cần đặt một án nhỏ trên để một đỉnh dốt trầm, một bình cắm hoa; trước án bày một *mâm dựng gao* kín khắp mặt mâm và một cành đào vót nhọn, gọi là *hạc bút* để viết trên mâm gao. Một nho sinh sức học tầm thường chỉ cần đủ biết viết, dầu phủ khăn điều che kín mặt, tay cầm hạc bút chờ sẵn (gọi là *cầm kê*). Sau khi dốt hương trầm cầu khẩn, nếu có *tiên giáng bút* thì người cầm kê, dầu vẫn trùm khăn kín, sẽ viết rất nhanh từng chữ, hai người ngồi phụ hai bên sẽ đọc to và chép ra giấy. Nếu có chữ nào đọc sai thì kê bút sẽ gõ vào mâm và viết lại. Cứ thế đến hết bài thơ.

Người đời lưu truyền nhiều chuyện thú vị về những bài giảng bút linh ứng. Chẳng hạn, khi sĩ tử phụ tiên hỏi việc công danh thi cử hoặc đề thi thì nội dung giảng bút nói rất rõ và chính xác nhưng chỉ sau khi việc xong mới vỡ lẽ. Các cụ cho rằng đó chính là sự huyền bí của lẽ trời: nói rõ ra đấy mà vẫn không để lộ thiên cơ! Nhất Thanh [1973: 223-227] có kể về trường hợp hai ban học có tiếng hay chữ ở Thanh Hóa phụ tiên hỏi đề khoa thi Hương thờ: Thiệu Trị, mãi đến gần sáng đêm thứ hai, tiên mới giảng bút ba chữ "Đông chấn thù" rồi thăng ngay. Hai người suy nghĩ cả tháng trời mà vẫn không hiểu ra sao vì chưa từng gặp ba chữ ấy trong sách vở của Bách gia. Đến khi thi thấy đề là "Đông thu Trấn" mới vỡ lẽ. vì nếu giảng là "Đông trấn thù" (*trấn* và *chấn* khác nhau cả nghĩa và mặt chữ) thì đã có thể nói lái mà đoán ra được rồi.

Học giả Đào Duy Anh từng trực tiếp tìm hiểu vấn đề này qua nhiều đàn và nhiều người tham gia. Giải đáp câu hỏi liệu có phải người ta làm sẵn cho người cầm hạc bút cứ thế viết ra, hoặc người này trực tiếp sáng tác ngay lúc ấy hay không, cụ Đào viết: "Xét thực tế thì cả hai trường hợp ấy đều có thể loại trừ. Thứ nhất.. không có người nào trong điều

kiến bình thường có thể tức thì ứng bút thành thơ thao thao bất tuyệt. Nếu quả có người làm được như thế thì người đó cũng đã là tiên thánh rồi! Còn nếu là thơ ca làm sẵn thì có điều khó hiểu là xét theo nội dung các bài thi thấy trong số những người tham gia thiễn đàn không ai có đủ kiến thức, tư tưởng cùng văn khí như trong thơ ca ấy. Hãy xem trường hợp ông Nguyễn Ngọc Tĩnh viết kinh *Đạo nam*. Ông Tĩnh là một người Nho học đi thi hương hỏng trường nhất thì thôi học.. Kinh ấy có thể xem như một tác phẩm tổng hợp về kiến thức và tư tưởng của giới Nho học cả một thời mà trong điều kiện bình thường ông Nguyễn Ngọc Tĩnh không thể nào làm nổi! Sau khi bác bỏ hai khả năng trên, cụ Đào nhân xét "Nên nhớ rằng người cầm kè phải biết chữ ít nhiều và có biết làm thơ, dù là thơ dở, thì mới có giáng bút thành thơ được, nhưng thơ giáng bút ra mau hơn và hay hơn nhiều. Những kiến thức và tư tưởng trong thơ ca ấy phải là kiến thức và tư tưởng của mọi người ở đấy có thể có hoặc của những người khác. mà những người có mặt ở đấy đã từng tiếp xúc. Có thể là *trong không khí tôn giáo đặc biệt*.. phần nhiều vào lúc nửa đêm hết sức thanh vắng, giữa mùi hương trầm bát ngát, trong điệu vãn cấu du dương - không khí ấy đã tạo cho người cầm kè một tâm thái đặc biệt khiến cái mà người ta gọi là tiềm thức hay cái thức gì đó của người cầm kè và của mọi người cùng có mặt ở đấy hoạt động. khiến năng lực sáng tạo của người cầm kè tăng lên và. phản ánh được kiến thức tư tưởng của hoàn cảnh và thời đại mà trực tiếp hay gián tiếp họ đã tiếp xúc có khi ngẫu nhiên và vô ý thức. Tôi nghĩ đây không phải là một hiện tượng thần bí gì, chỉ là một hiện tượng tự nhiên mà khoa học chân chính chưa giải thích hay chưa xem là đối tượng nghiên cứu như bao nhiêu hiện tượng tự nhiên khác" [Đào Duy Anh 1989 206-210, chúng tôi nhân danh - TNT]

Gần với Đạo giáo thần tiên là *khuyh hướng ưa thanh tịnh, nhàn lạc* do ảnh hưởng tư tưởng Lão-Trang. Hầu hết các nhà nho Việt Nam đều mang tư tưởng này. Sinh không gặp thời, gặp chuyện hắt hủi trong chốn quan trường hay khi về già, các cụ thường lui về ẩn dật, tìm thú vui nơi thiên nhiên, hên chén rượu, khi cuộc cờ, hay làm thơ xướng họa - sống một cách điều độ với tinh thần thanh thản trong khung cảnh thiên nhiên trong lành chính là một cách

dưỡng sinh vậy. Chu Văn An, Nguyễn Bỉnh Khiêm, Phan Huy Ích, Nguyễn Công Trứ... đều là những ví dụ điển hình.

Đến nay, những hiện tượng như đồng bóng, đội bát nhang, bùa chú... vẫn còn lưu truyền, nhưng đó là những di sản của tín ngưỡng dân gian truyền thống. Đạo giáo như một tôn giáo đã lâu không còn tồn tại nữa. Dấu vết hoạt động cuối cùng của nó là sự kiện một nhóm tín đồ xuất bản ở Sài Gòn vào năm 1933 bộ sách mang tên *Đạo giáo* viết theo tinh thần tôn giáo gồm 3 tập [xem Trần Văn Châu 1975: 360-376].



§25. PHƯƠNG TÂY VỚI VĂN HÓA VIỆT NAM

25.1. Kitô giáo với văn hóa Việt Nam

Lớp văn hóa giao lưu với phương Tây của Việt Nam hình thành từ khoảng thế kỉ XVI-XVII, gồm hai giai đoạn (giai đoạn văn hóa Đại Nam và giai đoạn văn hóa hiện tại), có thể chia nhỏ hơn thành 4 thời kì: Khởi đầu là thời kì thâm nhập của Kitô giáo, tiếp đến là thời kì thực dân xâm lược và giao lưu với văn hóa Pháp; sau nữa là thời kì giao lưu với văn hóa xã hội chủ nghĩa và hiện nay là thời kì hội nhập tương đối toàn diện vào nền văn minh nhân loại. Tuy hình thành vào thế kỉ XVI-XVII, sự giao lưu với văn hóa phương Tây này đã có mầm mống từ thời xa xưa hơn nhiều.

25.1.1. Những người phương Tây đầu tiên đã tới Việt Nam và Đông Nam Á vào khoảng đầu công nguyên: Họ đem đến các đồ trang sức, đồ pha lê, vũ khí và áo giáp.... Đổi lấy các thứ hàng quý hiếm của Đông Nam Á mà giới quý tộc phương Tây thích như trầm hương, kì nam, vàng, đá quý, yến sào, đồi mồi, ngà voi, tê giác.... Những sản phẩm của Đông Nam Á mà người phương Tây thời đó đặc biệt cần hơn cả là các loại gia vị (như hồ tiêu) dùng để chế biến và bảo quản thịt. Không phải ngẫu nhiên mà giới nghiên cứu đã gọi tuyến đường biển từ Địa Trung Hải tới Việt Nam và Đông Nam Á thời đó là *Đường Hồ Tiêu* (Chemin des Epices). Đông Nam Á không chỉ là đích, mà còn là một trong những chặng dừng chân quan trọng trên con đường từ phương Tây đến Trung Hoa.

Dấu tích của các cuộc trao đổi này là những tấm mép đay bằng vàng ghi niên hiệu năm 152 (thuộc triều đại hoàng đế Antoni le Pieux), những đồ trang sức sản xuất từ Roma tìm thấy ở Óc-eo (An Giang), những đồng tiền vàng in hình hoàng đế Antoni tìm thấy tại vùng Thừa Thiên và vùng núi Ba Vi (Sơn Tây), tại Ba Vi còn tìm thấy cả những đồng tiền muộn hơn – thuộc thời đại Constantin đế nhất (306-337) và thời đại Byzance (thế kỷ V) [Phan Lạc Tuyên 1993: 14-16, 26]. Ngay từ cuối thế kỷ II, nhà địa lí học Claudius Ptolémée đã là người đầu tiên vẽ bản đồ vùng Đông Nam Á (in trong bộ *Geographica*)

Thời Trung Cổ nặng nề có lẽ đã là một trong những nguyên nhân khiến cho cuộc giao lưu này bị gián đoạn. Phải đến thời kì Phục Hưng, sau những phát kiến về địa lí của nhà thám hiểm Bồ Đào Nha tên là Vasco de Gama và sự phát triển của ngành hàng hải châu Âu, cuộc tiếp xúc giữa phương Tây với Việt Nam và Đông Nam Á mới diễn ra đều đặn và liên tục. Người phương Tây đầu tiên trở lại Việt Nam được sách *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* ghi nhận là “Năm Nguyên Hòa thứ I (1533) đời vua Lê Trang Tông có một người Tây dương tên là I-nê-khu (= Ignatio) theo đường biển lên vào giảng đạo Gia-tô ở các làng Ninh Cường, Quần Anh, Trà Lũ (thuộc tỉnh Nam Định cũ)”. Từ đó trở đi, các giáo sĩ Bồ Đào Nha và Tây Ban Nha tìm đến ngày càng đông. Ban đầu, do chưa quen thông thổ và không thạo ngôn ngữ nên việc truyền giáo ít thu được kết quả. Dần dần công việc tiến triển ngày càng khá hơn. Theo tài liệu của giáo hội thì đến năm 1593, ở nam Trung Bộ họ đã lôi kéo được 5 vạn người vào đạo và đào tạo được 40 tu sĩ người Việt, ở Nghệ An đã có đến 12 làng công giáo toàn tông [Ban tôn giáo 1993: 94]. Như vậy là Kitô giáo đã đóng vai trò mở đầu cho sự giao lưu rộng rãi giữa văn hóa Việt Nam với phương Tây.

Kitô giáo là tên gọi chung tất cả các tông phái cùng thờ chúa Jesus Christ “Jesus” – tên người sáng lập tôn giáo này theo tiếng Hébreux có

nghĩa là *cứu thế*¹, còn "Christós" là danh hiệu được tin đồ tôn xưng, tiếng Hi Lạp có nghĩa là *Người được xức dầu*. Qua tiếng Hán, các tên này được chuyển sang tiếng Việt theo nhiều cách khác nhau: *Kitô*, *Giatô*, *Codốc*². Vì vậy mà Kitô giáo cũng gọi là *Giatô giáo*, *Codốc giáo*. Kitô giáo ra đời như một nhánh của Do Thái giáo ở vùng Palestin thuộc đế quốc La Mã rồi nó nhanh chóng phát triển thành một tôn giáo độc lập – tôn giáo của những người bị áp bức. Ban đầu nó bị các chủ nô La Mã (nhất là dưới thời Hoàng đế Néron) ngăn cản và bức hại. Đến thế kỷ IV Hoàng đế Constantin đế nhất ra chỉ dụ tha đạo và công nhận Kitô giáo là quốc giáo.

Giáo lí của Kitô giáo chứa đựng trong *Kinh Thánh*, bao gồm hai bộ Cựu ước và Tân ước. *Cựu ước* gồm những sách tương truyền là do các tiên tri và các tác giả Do Thái được Chúa Trời linh ứng viết nên trước khi Giêsu ra đời. Bộ sách thuật lại nguồn gốc của vũ trụ và loài người, lịch sử của dân tộc Do Thái – dân tộc được Chúa Trời "chọn lựa" để truyền lại đức tin và dẫn dắt mọi người đến một tương lai rực rỡ. Cho đến nay, Cựu ước được truyền lại từ 2 bản hiệu chỉnh khác nhau³, bản tiếng Do Thái (Masoret) và bản tiếng Hi Lạp (Septuaginta - được dịch và hiệu chỉnh tại Alexandri chủ yếu là vào thế kỷ II trước công nguyên) [KSA 1986 48-49]. Nội dung của Cựu ước gồm 3 loại: loại lịch sử (gồm 5 cuốn của Moise, một loạt sách về các vua, sách của anh em Macabê, một số cuốn tiểu sử), loại văn thơ (gồm ca vịnh, châm ngôn, truyền đạo), và loại sách kí (tiên tri). *Tân ước* gồm 27 quyển, cũng chia làm 3 loại: loại lịch sử gồm 4 quyển đầu (gọi là *Evangile*, gốc từ euaggelion

¹ Tin lành theo Mathio viết: "Thiên sứ của Chúa hiện đến cùng Giôxép trong giấc chiêm bao ma phán rằng: Hỡi Giôxép, con cháu Davit, người chớ ngại lấy Mari làm vợ, vì con mà người chui thai đó là bởi Đức Thánh Linh. Người sẽ sinh một trai, người khá đặt tên là JÊSUS, vì chính con trai ấy sẽ *cứu dân mình* ra khỏi tội" [Kinh Thánh, Tân Ước: 1].

² Hơi kì đầu các giáo sĩ phương Tây còn phiên âm thành *Chi-Thu*: tiếng Hán Jesus Christos phiên âm là Yesu Jidū, đọc là Jesu Chitu.

³ Bởi vậy mà về số sách có trong Cựu ước không được ghi thống nhất: có tài liệu ghi gồm 46 quyển [Deveux... 1968: 21], có tài liệu ghi 42 quyển [Đỗ Quang Hưng 1991: 14] hoặc ít hơn.

tiếng Hi Lạp có nghĩa là 'tin tức tốt lành': ta dịch là *Tin mừng*, *Tin Lành* hay qua Hán-Việt là *Phúc âm*) kể về cuộc đời, những việc làm kì diệu, những lời dạy, cái chết và sự phục sinh của Chúa Giê-su, loại thánh thư do các Thánh Tông Đồ viết giảng giải về tín lí và luân lí, về hoạt động truyền bá giáo lí, cuối cùng là sách Khải huyền của Thánh Jean mô tả bức tranh về vũ trụ và giáo hội.

Trong quá trình phát triển của đế quốc Lamã đã hình thành hai đế quốc phương Tây và phương Đông Cùng với nó, Kitô giáo đã tách ra thành hai giáo hội Tây-Đông Ban đầu hai giáo hội này có chung một tín điều và Roma là trung tâm, nhưng do mâu thuẫn ngày càng trầm trọng nên đến khoảng các năm 974-1054 thì phân liệt hẳn. Kết quả là ra đời CÔNG GIÁO (Catholicism, catholique, có nghĩa là "chung cho toàn thể giới"⁴) ở phía Tây lấy Roma làm trung tâm (nên còn gọi là *Công giáo La Mã*, hoặc đôi khi *La Mã giáo*), và CHÍNH THỐNG GIÁO (Orthodoxie có nghĩa là *chính thống*) ở phía Đông lấy Constantinople (tên cũ là Byzance) làm trung tâm (nên còn gọi là *Đông chính giáo*).

Đến năm 1520, cùng với sự phát triển của giai cấp tư sản, phong trào cải cách tôn giáo do mục sư M. Luther người Đức cầm đầu đã dẫn đến một cuộc phân liệt thứ hai: từ khối Công giáo La Mã đã tách ra một dòng mới là đạo TIN LÀNH Đạo Tin Lành chịu ảnh hưởng đậm nét của tư tưởng dân chủ tư sản và khuynh hướng tự do cá nhân: phủ nhận quyền lực của Tòa Thánh và Công đồng chung, chỉ thừa nhận Chúa Giêsu và Kinh Thánh; cho rằng bà Maria chỉ đồng trinh đến khi sinh chúa Giêsu (chính do sự phản đối giáo quyền La Mã đó mà có tên gọi Protestantism, từ protestatio tiếng Latinh có nghĩa là *phản đối*, dịch đúng phải là *Thê phan*⁵) Kiến trúc nhà thờ Tin Lành đơn giản, không thờ tượng ảnh, chỉ có cây thánh giá biểu tượng cho chúa Giêsu chịu nạn Đạo Tin Lành giao quyền tư trị cho các giáo hội cơ sở. Giáo sĩ Tin Lành thường chỉ gồm hai chức là giảng sư và mục sư họ được đào tạo công

⁴ Ở ta còn gọi là *Thiên chúa giáo*

⁵ Gọi là "Tin lành" vì tin đó được đọc và tìm hiểu (tin mừng) trực tiếp chứ không qua lời giải của giáo quyền La Mã.

phu để thực hiện công việc nhưng không phải sống độc thân mà được lập gia đình

Vào thế kỷ XVI còn diễn ra cuộc li khai thứ ba: ANH GIÁO (Anglicanism) tách ra khỏi Công giáo La Mã. Anh giáo là sản phẩm của phong trào cải cách tôn giáo ở Anh, mới ác cảm của dân chúng với giáo hoàng cùng những tu viên giàu có mà thối nát, và sự bất bình của vua Henry VIII đối với giáo hoàng. Năm 1534, Anh cắt đứt liên lạc với Tòa thánh và thông qua Đạo luật về Quyền tối thượng thừa nhân Henry VIII trở thành "thống lãnh" của Giáo hội Anh. Tuy nhiên, từ Henry VIII qua Edward VI rồi đến nữ hoàng Mary Tudor, tùy theo quan điểm của vua mà Giáo hội Anh lúc thì nghiêng về Công giáo La Mã, lúc lại nghiêng sang Tin Lành. Đến năm 1563, dưới triều Elizabeth (vốn là người Tin Lành), Quốc hội thông qua 39 điều luật bác bỏ quyền tối thượng của Giáo hoàng và việc hành lễ bằng tiếng Latinh, cho phép giáo sĩ được lập gia đình như giáo sĩ Tin Lành. Các điều luật và sách kinh thời Elizabeth đã trở thành căn bản của Anh giáo cho tới nay. Về mặt cơ cấu tổ chức và hàng giáo phẩm thì vẫn duy trì theo kiểu Công giáo La Mã. Bởi vậy, một cách hình tượng, có thể nói rằng Anh giáo là một tôn giáo với tinh thần Tin Lành đặt trong một thân thể Công giáo. Địa bàn của Anh giáo chủ yếu là Anh, Mĩ và các thuộc địa cũ của Anh.

Hệ thống tổ chức và phẩm trật của Giáo hội Công giáo bao gồm. Đơn vị cơ sở là giáo xứ do linh mục chính xứ đứng đầu (trong giáo xứ có thể chia thành các họ đạo cho tiên sinh hoạt). Trên giáo xứ là giáo phận do giám mục cai quản, một cấp trực thuộc Tòa thánh Vatican về mọi phương diện, mỗi giám mục đều do chính Giáo hoàng bổ nhiệm. Ở những nước có nhiều giáo phận thì các giáo phận có thể được Tòa thánh cho phép hợp lại thành giáo hội quốc gia với cơ quan lãnh đạo là Hội đồng giám mục quốc gia. Cơ quan đầu não của Giáo hội là Giáo triều Vatican với một hệ thống các thánh bộ, thánh vụ, văn phòng và các Hội đồng giáo hoàng lo các mảng công việc. Quyền lực tối cao và tuyệt đối thuộc về Giáo hoàng, Giáo hoàng do Hồng y đoàn bầu ra và tại vị đến hết đời. Các Hồng y do Giáo hoàng quyết định tấn phong cùng với các chức sắc trong giáo triều, họ là những công sứ viên trực tiếp của Giáo hoàng. Thiết chế quan trọng nhất hỗ trợ cho quyền lực của Giáo hoàng là giám mục đoàn (synode) gồm các giám mục trên thế

giới, tiến hành họp định kỳ để tư vấn và giải quyết những vấn đề do Giáo hoàng đưa ra. Mỗi khi đứng trước những thay đổi quan trọng có tính chất sống còn liên quan đến đường hướng, vận mệnh, chính sách của Giáo hội, Giáo hoàng có thể triệu tập họp Công đồng chung (Concile). Công đồng chung là một Đại hội nghị gồm tất cả các giám mục trên thế giới, bề trên các dòng tu và một số tu sĩ cao cấp. Lịch sử Giáo hội Công giáo đến nay đã có 21 công đồng họp tại nhiều địa điểm khác nhau. Công đồng thứ 21 tổ chức ở Vatican lần thứ hai nên gọi là *Công đồng Vatican II*, cuộc họp kéo dài trong hơn 3 năm (10/1962 - 12/1965) với 2500 giám mục và tu sĩ cao cấp tham dự.

25.1.2. Sự tiếp xúc văn hóa trong giai đoạn đầu tiên này diễn ra *trên phương diện tôn giáo và thương mại*. Vượt cánh tay tới phương trời Đông xa xôi này, nhà truyền giáo và nhà tư bản tất yếu có nhu cầu liên kết chặt chẽ với nhau. Nhà truyền giáo muốn mở rộng nước Chúa cần phương tiện để đi xa. Nhà tư bản muốn kiếm lời cần người am hiểu thị trường. Nhà buôn với đội thuyền của mình sẵn sàng giúp đỡ tài chính cho các giáo sĩ và chở họ tới bất cứ đâu. Bù lại, khi đến nơi, các giáo sĩ sẽ vừa di truyền đạo, vừa tìm sẵn các thứ hàng quý hiếm (như ở Việt Nam là kì nam, trầm hương, đường, hồ tiêu, tơ lụa, ...) chờ khi tàu buôn tới thì giao nộp và nhận tiền. Nhiều khi giáo sĩ giúp nhà buôn bằng cách can thiệp với chính quyền địa phương xin phép cho họ buôn bán.

Trong hoạt động buôn bán và truyền đạo giai đoạn đầu này (thế kỉ XVI - đầu thế kỉ XVII), các giáo sĩ và thương nhân phương Tây thường phục tùng nghiêm chỉnh các quy định của nhà nước phong kiến. Đối lại, các chính quyền phong kiến Việt Nam cũng rất niềm nở tiếp đón họ. Chúa Trịnh từng nhận thuyền trưởng một tàu buôn Hà Lan làm con nuôi, cho phép thương nhân Bồ Đào Nha, Hà Lan tự do đi lại buôn bán. Cả chúa Nguyễn, chúa Trịnh và nhà Lê đều đã từng nhiều lần gửi thư, phái sứ đi mời đón các giáo sĩ và thương nhân Bồ Đào Nha, Tây Ban Nha, Hà Lan. Cả ba đều muốn thông qua việc truyền đạo và buôn bán này để củng cố thế lực,

phát triển kinh tế và tăng cường tiềm lực quân sự để kiểm chế và chống lại đối phương [Nguyễn Hồng 1959: 17-44; Đạo Thiên Chúa 1988: 169].

25.1.3. Trong khi đó thì ở châu Âu, chủ nghĩa tư bản phát triển ngày càng mạnh và đi vào con đường thực dân; nó chi phối mọi hoạt động của xã hội, kể cả tôn giáo. Nếu ban đầu, nhà truyền giáo liên kết với nhà tư bản để có phương tiện di xa thì bây giờ còn phải dấn thân sâu hơn nữa vào việc đời, phục vụ cho kế thực dân cầm quyền để được bảo trợ. Từ *tôn giáo và thương mại, sự dính líu của những người phương Tây ở Việt Nam (và ở các vùng xa phương Tây nơi chung) lan dần sang lĩnh vực chính trị*. Sự câu kết này giữa Giáo hội và các cường quốc tư bản phương Tây để hành trưởng chủ nghĩa thực dân và Kitô giáo ra khắp thế giới là một hiện tượng tất yếu – sản phẩm sự phát triển như vũ bão của chủ nghĩa tư bản và văn minh phương Tây.

Cuối năm 1624, giáo sĩ người Pháp *Alexandre de Rhodes*⁶ (1591-1660) thuộc giáo hội dòng Tên⁷ Bồ Đào Nha từ Ma Cao đến Đàng Trong. Sau mấy năm ở Đàng Trong và Đàng Ngoài, A. de Rhodes trở về châu Âu vận động tòa thánh Roma giao cho Pháp quyền truyền đạo ở Viễn Đông. Kết quả là năm 1658, Giáo hoàng đã phong cho hai giáo sĩ người Pháp là François Pallu và Lambert de la Motte làm giám mục cai quản hai địa phận đầu tiên ở Đông Dương là Đàng Ngoài và Đàng Trong. Năm 1664, *Hội thừa sai Paris* (Missions Étrangères de Paris, MEP), thường gọi là Hội

⁶ Ta thường phiên âm thành *Á-lich-san Đắc Lộ*.

⁷ *Dòng Tên* (Ordre des Jésuites) do một si quan Tây Ban Nha tên là Ignatio Loyola lập ra năm 1534 và được Giáo Hoàng Pavel III chính thức công nhận năm 1540. Một trong những mục đích của Dòng Tên là đáp ứng nhu cầu truyền giáo ra các vùng xa xôi. Thế kỉ XVII-XVIII, Dòng Tên hầu như có mặt khắp nơi trên thế giới.

truyền giáo nước ngoài của Pháp, được thành lập. Mỗi liên hệ tay ba "truyền giáo - thương mại - chính trị" được nói khá rõ trong bản điều trần của Hội này gửi Quốc hội Pháp năm 1790: "Các giáo sĩ của Hội không quên lợi ích của nước mình... họ đã và sẽ mãi mãi có nhiệm vụ thông báo cho Nhà nước mọi phát kiến và những tin tức cần thiết mà họ đạt được bằng con đường hoạt động khoa học hoặc thương mại. Họ tạo điều kiện cho việc buôn bán của nước Pháp ở phương Đông và chính họ tổ chức ra Công ti Đông Ấn đầu tiên... Các giáo sĩ của Hội tin tưởng rằng Nhà nước sẽ có sự che chở đặc biệt đối với Hội" [Đỗ Quang Hưng 1991: 36].

Cuộc nội chiến Nguyễn Ánh - Tây Sơn vào thế kỷ XVIII là một cơ hội tốt cho sự bành trướng của Hội truyền giáo nước ngoài và sự can thiệp của chủ nghĩa thực dân Pháp. Giám mục *Pigneau de Behaine* (1741-1799), thường phiên âm là Bá Đa Lộc, còn gọi là Cha Cả, đại diện Tòa Thánh ở Đàng Trong, đã trở thành cố vấn và người đỡ đầu tích cực cho Nguyễn Ánh. Ông đã đưa Hoàng tử Cảnh di Pháp, và năm 1787 đã đại diện cho Nguyễn Ánh kí với đại diện của vua Pháp Louis 16 *Hiệp ước Versailles* mà theo đó thì Nguyễn Ánh giao cửa biển Hội An và đảo Côn Lôn cho Pháp; đổi lại, Chính phủ Pháp sẽ cung cấp cho Nguyễn Ánh 4 tàu chiến, một đội quân gồm 1650 người và vũ khí để giúp Nguyễn Ánh giành lại đất đai. Do xảy ra cách mạng 1789, hiệp ước Versailles không được thực hiện; Bá Đa Lộc đã tự mình mộ quân và sắm vũ khí giúp Nguyễn Ánh đánh Tây Sơn. Hoạt động của Bá Đa Lộc đã giúp cho nước Pháp có được một chỗ đứng vững chắc ở Việt Nam về tôn giáo và chính trị: Về tôn giáo, đến năm 1802 ở Đàng Ngoài đã có 30 vạn và Đàng Trong có 6 vạn giáo dân, tất cả do 6 giám mục điều khiển, Về chính trị thì, sau khi Nguyễn Ánh lên ngôi, giáo sĩ Adran Launay đã nhận định: "Gia Long đã giành được thắng lợi cuối cùng nhờ một giám mục người Pháp là vị Khâm mạng Tòa thánh Nam Kỳ, tức ông Pigneau de Behaine, người từng về Paris

cầu viện cho ông Hoàng chạy trốn và kí kết hiệp ước 1787 là bước đầu tiên đưa nước Pháp đến việc chinh phục xứ Đông Dương”⁸.

25.1.4. Sau khi lên ngôi vào năm 1802, lấy niên hiệu là Gia Long, Nguyễn Ánh lâm vào một tình thế nước đôi: Một mặt thì chịu ơn và rất nể trọng các giáo sĩ và ân nhân Pháp, do vậy ông đã ban thưởng hậu và sử dụng một số người Pháp làm cố vấn và quan lại trong triều; mặt khác lại lo ngại sự phát triển của Kitô giáo trước mắt sẽ ảnh hưởng xấu đến truyền thống đạo đức và thuần phong mỹ tục cổ truyền, sau nữa có thể làm mất ổn định chính trị và dẫn đến nguy cơ mất nước.

Mối lo ngại này không phải vô cớ. Về văn hóa thì, không nói đâu xa, ngay hoàng tử Cảnh, sau 4 năm theo Bá Đa Lộc làm con tin đi Pháp cầu viện về, đã không chịu lay trước bàn thờ tổ tiên vào ngày giỗ, khiến cho chính Nguyễn Ánh rất bất bình⁹. Còn về chính trị thì vào năm 1804 (hai năm sau khi Nguyễn Ánh lên ngôi), nhân dịp tái lập Hội thừa sai Paris, vua Pháp Napoléon I đã nói rõ chủ trương lợi dụng việc truyền giáo vào mục đích thực dân của mình trước Hội đồng Hoàng gia Pháp: "Những giáo sĩ ấy sẽ rất có ích cho tôi ở châu Á, châu Phi và châu Mĩ. Tôi sẽ cử họ đi điều tra tình hình các xứ. Tầm áo của họ sẽ che chở cho họ và dùng để ẩn giấu những mưu đồ chính trị và thương mại. Tiền phí về họ ít thôi, họ sẽ được những người đã man kính trọng và vì họ không có vẻ gì là chính thức nên không thể gây điều gì sỉ nhục cho chính phủ. Tính mẫn cảm tôn giáo sẽ làm cho họ thi hành tốt mọi công việc

⁸ L'abbé Adran Launay, *Les missionnaires françaises du Tonkin*. - Paris, 1900, p. 50. Dẫn theo [Đạo Thiên Chúa 1988: 173].

⁹ Hoàng tử Cảnh đi Pháp năm 1785, về nước năm 1789, sau bị bệnh đau nửa chết năm 1801.

và coi thường những hiểm nguy vượt hẳn lên trên một viên chức bình thường"¹⁰.

Để đối phó với tình hình, nhà Nguyễn chủ trương "*bế môn tả cảng*" trong giao lưu và *giữ nguyên trạng đạo Kitô* chứ không khuyến khích phát triển. Trong tờ chiếu ban hành tháng Giêng năm 1804, nhân nói với dân chúng Bắc Hà về việc thờ thần Phật, Gia Long đã tuyên bố: "dân các tổng xã nào có nhà thờ Giatô đồ nát thì phải đưa đơn trình quan trấn mới được tu bổ, dựng nhà thờ mới thì đều cấm". Để bảo tồn văn hóa và tạo điều kiện giữ ổn định về chính trị, nhà Nguyễn đã *khôi phục Nho giáo làm quốc giáo*.

Dưới thời Nguyễn Phúc Đảm niên hiệu *Minh Mạng* (1820-1840), ý đồ xâm lược của Pháp càng lộ rõ: Những người Pháp làm quan tại triều Nguyễn và nhiều cha cố đã báo về cho chính phủ Pháp nhiều tin tình báo quan trọng, một số giáo sĩ theo tàu chiến Pháp thâm nhập Việt Nam... Đứng trước thực trạng đó, năm 1832 Minh Mạng đã ra chỉ dụ cấm đạo đầu tiên. Đến năm 1836, sau cuộc binh biến của Lê Văn Khôi ở Gia Định có sự tham gia tích cực của giáo sĩ Pháp Marchand (thường gọi là cố Du)¹¹, Minh Mạng đã ra chỉ dụ thứ hai xem những giáo sĩ phương Tây sống lẫn lút không khai báo là "trinh thám ngoại quốc tới dò la trong nước, xử tội chém".

Qua thời Thiệu Trị (1841-1847) sang thời Tự Đức (1848-1883), cuộc leo thang xâm lược của thực dân Pháp ngày càng gia tăng,

¹⁰ Jean Suret Canale. *Attaque Noire*. - Paris, 1958, p. 120 [dẫn theo Đỗ Quang Hưng 1991: 40].

¹¹ Trong một bức thư, Marchand đã bộc lộ: "Nhờ ơn Thượng đế mà những người nổi loạn thắng cuộc thì chúng ta có thể hy vọng được trông thấy vương quốc An Nam nay hoàn toàn biến thành một quốc gia công giáo" [Jaquenot. *Vie de l'abbé Marchand, missionnaire apostolique et martyr*. - dẫn theo: Đào Huân chúa 1988: 174].

đỉnh cao là vụ Pháp nổ súng chiếm Đà Nẵng (năm 1858) và thành Gia Định (năm 1859). Trong tiến trình này, nhiều giáo sĩ đã tham gia hết sức tích cực: Phó giám mục Lefévre thường xuyên liên lạc với các tàu chiến Pháp, giúp chúng trong các vụ khiêu khích quân sự năm 1845, 1847. Năm 1857 giám mục đã về Paris mở cuộc vận động trong chính giới Pháp can thiệp vũ trang và đệ trình cho vua Napoléon III kế hoạch đánh chiếm Việt Nam. Còn Pellerin thì có mặt trên tàu chiến tấn công Đà Nẵng [Ban tôn giáo 1993: 96]. Thái độ của giáo sĩ tất yếu ảnh hưởng tới thái độ của giáo dân: họ đã lôi kéo nhiều con chiên nhẹ dạ, trong đó có cả một số quan chức, chống lại tổ quốc mình. Chỉ dụ của Thiệu Trị năm 1847 có đoạn: “Đạo Gia-tô là tà giáo làm mê hoặc lòng người rất sâu, không những cám dỗ làm cho tiểu dân u mê mà cả đến người trong quan chức cũng có kẻ say mê không tỉnh! Gần đây như việc Đà Nẵng ở tỉnh Quảng Nam, suất đội Vũ Văn Điển vì đường đi mà ngầm đưa tờ ước thúc, làm tiết lộ quân cơ”¹².

Dù đầy thiện chí, nhưng trước thực tế này, Thiệu Trị và Tự Đức buộc phải tiếp tục chính sách cấm đạo với mức độ ngày càng gắt gao hơn. Đối tượng trị tội trong các chỉ dụ ngày càng rộng ra: ban đầu là các giáo sĩ Tây dương, sau đến các giáo sĩ Việt, rồi các quan lại theo đạo; từ sau khi Pháp đánh chiếm Đà Nẵng và Gia Định, các chỉ dụ thứ 11 và 12 của Tự Đức (tháng 4 và tháng 9 năm 1859) quy định cả những biện pháp đối xử với giáo dân: “Phàm những dân đi đạo bất luận trai gái già trẻ... đều phải thích chữ vào mặt, chia ghép vào các thôn không đi đạo để quản thúc. Khi quân Pháp tràn đến vùng nào có dân đạo bị quản thúc thì phải đem mà giết đi”.

Trong bối cảnh của tình hình lúc bấy giờ, cấm đạo là việc tuy có thể hiểu được nhưng đó là biện pháp rất sai lầm. Sai lầm là đã

¹² Đại Nam thực lục chính biên, tập 26.

không phân biệt được bọn thực dân đội lốt tôn giáo và tay sai với những con chiên nhẹ dạ cả tin và những giáo dân lương thiện. Thành ra việc cấm đạo và giết giáo dân đến lượt mình lại tạo thêm một cơ rất mũi lòng cho bọn thực dân can thiệp vũ trang ráo riết hơn. Cái sai này kéo theo cái sai khác. Trước sức ép của Pháp, tháng 5-1862, nhà Nguyễn buộc phải kí với Pháp một hòa ước (thường gọi là *Hòa ước Nhâm Tuất*), mà theo đó thì triều đình phải nhượng cho Pháp 3 tỉnh miền Đông Nam Bộ¹³ và bỏ cấm đạo. Sự kiện này đã gây ra một phản ứng quyết liệt từ phía quan lại và các nhà Nho yêu nước, vùng miền Trung sôi động phong trào "*Bình Tây sát Tả*" (đẹp giặc Tây, giết tả Đạo) kéo dài tới thời kì Cần Vương.

Trong khi gây nên cảnh cốt nhục tương tàn đau thương đó, bọn thực dân không hề quan tâm gì đến đời sống của giáo dân. Đầu thế kỉ XX, trong tác phẩm *Việt Nam vong quốc sử*, nhà yêu nước Phan Bội Châu đã nhận xét rất đúng: "Đồng bào công giáo đều là anh em ta cả... Mấy mươi năm nay, người Pháp nghiêm hình trọng phạt, có một thứ nào rộng rãi cho người theo giáo Da-tô đâu! Tiền sưu, tiền thuế bao nhiêu không hề bớt một đồng nào cho người theo giáo Da-tô cả!" Ngay giữa các giáo sĩ thừa sai với giáo sĩ bản xứ cũng luôn có một sự phân biệt đối xử nhiều khi tới tàn nhẫn; mãi năm 1933 tòa thánh Vatican mới giao quyền tự quản cho giáo hội Việt Nam và phong chức giám mục cho người bản xứ đầu tiên là Nguyễn Bá Tòng. Cho đến năm 1954, khi Pháp đã thất bại tại Điện Biên Phủ, bọn thực dân đội lốt tôn giáo còn tung tin "Chúa đã vào Nam" để lôi kéo một số lượng rất đông tín đồ từ các tỉnh phía Bắc di chuyển vào Nam, gây nên một sự xáo trộn lớn trong cuộc sống của lương dân.

¹³ Năm năm sau, 1867, Pháp đã dùng vũ lực cưỡng chiếm nốt ba tỉnh miền Tây, lập ra "Nam Kỳ tự trị".

25.1.4. Sau bốn thế kỉ truyền giáo, tới nay Kitô giáo đã có chỗ đứng vững chắc ở Việt Nam với khoảng hơn 5 triệu tín đồ Công giáo và gần nửa triệu tín đồ Tin Lành (Tin Lành có mặt chủ yếu ở các tỉnh phía Nam) [số liệu lấy theo Ban tôn giáo 1993: 272-273]. Tuy nhiên, so với 130 triệu tín đồ Kitô giáo (cả Công giáo và Tin Lành) ở châu Á và 1,5 tỉ trên thế giới, hoặc như so với ảnh hưởng của Phật giáo ở Việt Nam thì con số trên 5 triệu kia chưa phải là lớn. Vào Việt Nam giữa lúc chế độ phong kiến đang khủng hoảng trầm trọng, nan đói kém lan tràn, trong khi Phật giáo thì suy đồi và Nho giáo thì không bản đến kiếp sau, Kitô giáo đã có nhiều cơ hội trở thành chỗ dựa tinh thần cho người dân đang cần niềm an ủi. Nhưng, như đã thấy qua sự trình bày ở trên, sở dĩ *Kitô giáo đã không tranh thủ được hoàn cảnh thuận lợi ấy mà trở thành đạo của số đông* là bởi hai lí do chủ yếu:

Thứ nhất, khác với ở phương Tây, trong quá trình thâm nhập vào Việt Nam xa xôi, các nhà truyền giáo đã phải liên kết với các nhà buôn, rồi qua các nhà buôn và cùng với họ, các giáo sĩ đã liên kết với giới chính khách thực dân. Mà *sự dính líu giữa các giáo sĩ phương Tây với kẻ xâm lược* này rõ ràng tới mức trong cuốn *Bản án chế độ thực dân Pháp*, Nguyễn Ái Quốc phải dành riêng một chương nhan đề “*Chủ nghĩa giáo hội*”¹⁴. Với truyền thống bao

¹⁴ Nguyễn Ái Quốc viết: “Hàng giáo sĩ thuộc địa không những phải chịu trách nhiệm gây ra chiến tranh thuộc địa, mà còn là bọn kéo dài chiến tranh, bọn chủ trương đánh đến cùng, không chịu điều đình “non”. Đô đốc R. de Genouy trong một bản báo cáo với Bộ hải quân đã viết rằng: “Tôi muốn tìm cách giao thiệp với nhà cầm quyền Việt Nam để kí kết một hòa ước, nhưng đã gặp những trở ngại rất lớn do các nhà truyền giáo gây ra... Một hòa ước với người Việt Nam dù có lợi bao nhiêu cũng chẳng thỏa mãn được lòng ham muốn của các ông ấy. Họ muốn đánh chiếm hết cả nước và lật đổ triều đại đang trị vì. Giám mục Pelloranh (Pellerin) đã nhiều lần nói như thế và đó cũng là ý kiến của giám mục Lophevơ (Lefebvre)” [Hồ Chí Minh 1995, tập 2: 103-104]

dung, người Việt Nam chấp nhận mọi tôn giáo ngoại lai miễn là nó phù hợp và đến với thiện chí hòa bình; chưa có một tôn giáo hoặc hệ tư tưởng ngoại lai nào đến cùng với chiến tranh xâm lược mà lại thành công¹⁵. Do vậy mà lần đầu tiên trong lịch sử văn hóa Việt Nam – một nền văn hóa mang tính tổng hợp cho nên vốn có tinh thần bao dung tôn giáo – đã xuất hiện sự đối lập “bên giáo” (Kitô giáo) với tất cả cộng đồng dân cư còn lại gọi là “bên lương” (*lương* thiện!): Bên “lương” thì có ác cảm với Kitô giáo, còn bên “giáo” thì sống khép kín trong các họ đạo và xứ đạo riêng của mình. Đúng như GS Lí Chánh Trung, một trí thức công giáo, đã từng viết: “Một di sản nặng nề đè trên vai Giáo hội này: tính cách hàm hồ mờ ám của buổi đầu thành lập Giáo hội, một thế kỷ công khai thỏa hiệp với kẻ chiếm đất, một chính sách ngu dân cố ý hay vô tình. Giáo hội chưa hòa đồng với nếp sống sinh hoạt của cộng đồng dân tộc, tuy rằng bây giờ không thể đẩy Giáo hội ra khỏi cộng đồng này. Giáo hội có mặt đấy (một sự có mặt đáng sợ và gai mắt) như một mô ghép vào thịt của dân tộc Việt” [1969: 21].

Thứ hai, khác với các tôn giáo đã vào Việt Nam trước đó (như Phật giáo, Đạo giáo,...), Kitô giáo là một tôn giáo mang đậm tính cách cứng rắn của truyền thống văn hóa phương Tây, do vậy mà ***trong một thời gian dài không hòa đồng được với văn hóa Việt Nam***. Xuất phát từ vùng Palestin như một tôn giáo của những người bị áp bức (và do vậy bị chính quyền La Mã đàn áp khốc liệt vào đầu công nguyên) hướng đến nhân từ bác ái, từ khi thâm nhập vào châu Âu và được các nhà cầm quyền thừa nhận, Kitô giáo được chính thống hóa và chịu ảnh hưởng sâu đậm tính cách cứng rắn, độc tôn của truyền thống văn hóa trọng động gốc du mục (với

¹⁵ Nho giáo vào cùng với quân xâm lược ngay từ đầu công nguyên, nhưng chỉ đến thời Lí-Trần, khi đã giành được độc lập và người Việt Nam chủ động thu nhận thì nó mới có chỗ đứng (xem §4.2 và §23.3).

những toà án dành cho các nhà khoa học, những cuộc thập tự chinh...). Khi truyền giáo ở các nước châu Âu gần gũi về địa lí và tương đồng về văn hóa, những tính cách này ít dẫn đến xung đột. Nhưng khi đến với Việt Nam nói riêng và phương Đông nông nghiệp nói chung, nó gây nên một sự tương phản rõ nét.

Một trí thức Công giáo khác là ông Nguyễn Tử Lộc [1968: 219] đã viết: “Sự truyền đạo Công giáo vào Việt Nam và sự phát triển của đạo trong đời sống xã hội Việt Nam đã khiến đạo có một tính cách rất ngoại quốc đối với phần còn lại của dân tộc. Tính chất ngoại quốc gồm cả hình thức đến nội dung, từ lễ nghi, nghệ thuật đến lối sống, tín ngưỡng. Đạo Công giáo có vẻ rất Tây, từ câu kinh La-tinh đến ảnh tượng thờ, đến kiểu kiến trúc giáo đường, đến quan niệm con người và vũ trụ. Nó đối lập từng điểm với các tín ngưỡng đã có ở Việt Nam, một cách toàn diện”.

Vấn đề nổi bật trong quan hệ giữa văn hóa dân tộc với Kitô giáo là mâu thuẫn giữa một bên là *truyền thống thờ cúng tổ tiên* của người Việt Nam với bên kia là *tính độc tôn của Kitô giáo* không chấp nhận việc thờ phụng ai ngoài Chúa. Ngay chính linh mục A. de Rhodes cũng đã kể lại trong cuốn *Lịch sử vương quốc Đàng Ngoài* những trường hợp về một ông quan, một ông thầy thuốc từng được ông thuyết phục sẵn sàng chịu phép rửa tội để theo Kitô giáo, sẵn sàng “từ bỏ hết mọi mê tín dị đoan”, nhưng khi De Rhodes yêu cầu họ phá bỏ bàn thờ tổ tiên thì, theo lời De Rhodes, họ “không thể chấp nhận được”, họ “ngoan cố giữ và chết khốn khổ trong sai lầm” [De Rhodes 1994: 67]. Không chỉ việc thờ cúng tổ tiên, ngay cả Tam giáo – cả Nho, cả Phật, cả Đạo – đều bị các giáo sĩ coi là “mê tín dị đoan” và phủ nhận [De Rhodes 1994: 38-49]. Thực ra thì không ít giáo sĩ phương Tây đã nhận ra rằng quan niệm cực đoan này là “lạc đường và gây trở ngại không thể vượt qua được cho việc truyền đạo” [Nhất Thanh 1972: 10].

Bởi nhận thấy điều này cho nên, ngay từ năm 1658, liền sau khi phong cho hai người Pháp làm giám mục cai quản Đàng Ngoài và Đàng Trong, tòa thánh Roma đã chỉ thị những nguyên tắc khá hợp lí cho việc truyền giáo tại Đông Dương: thành lập hàng giáo sĩ bản xứ, cần trọng trong các vấn đề chính trị và quốc gia, *tôn trọng văn hóa và các tập tục địa phương*, liên hệ chặt chẽ với Roma¹⁶. Nhưng trong thực tế thì những nguyên tắc này đã không được tuân theo. Thời kì đầu, các giáo sĩ dòng Tên Bồ Đào Nha đã cho phép giáo dân được thờ cúng tổ tiên, nhưng rồi đã bị các cố thừa sai Paris và các tu sĩ dòng Đa-minh kiên quyết chống lại và cấm đoán. Sau hơn một thế kỉ tranh luận, năm 1715 giáo hoàng Clément XI đã chính thức tuyên bố coi việc thờ cúng là hoàn toàn đi ngược lại đạo Kitô. Quan điểm bảo thủ này phải mãi tới tận Công đồng Vatican II (1962-1965) mới được điều chỉnh. Với Vatican II, Giáo hội từ chỗ đòi hỏi phải được *đồng nhất* ở khắp nơi đã chuyển thành một Giáo hội *hiệp nhất* - một Giáo hội biết tôn trọng những sự khác biệt và các sắc thái văn hóa truyền thống của các Giáo hội địa phương.

Ngày nay, người Kitô hữu Việt Nam đã và đang thực sự hòa mình với dân tộc, ở trong dân tộc, vì dân tộc mà *tìm lại Chúa*; nêu cao khẩu hiệu *Sống Phúc âm trong lòng dân tộc* và xây dựng cho mình một truyền thống tốt đẹp *Kính Chúa và Yêu Nước*.

25.2. Ảnh hưởng của văn hóa phương Tây đối với văn hóa Việt Nam trên các phương diện

Trong mấy thế kỉ Việt Nam tiếp xúc và giao lưu với phương Tây, ảnh hưởng của văn hóa phương Tây đã tác động một cách khá sâu rộng vào nhiều lĩnh vực văn hóa vật chất và tinh thần Việt

¹⁶ Những nguyên tắc tương tự cũng đã được Bộ truyền giáo Vatican chỉ thị cho đoàn thừa sai đầu tiên được cử đi Trung Hoa từ sớm hơn, vào thế kỉ XV.

Nam. Tuy tùy lúc tùy nơi, thái độ của người Việt Nam có thể khác nhau - chấp nhận hay chống đối - nhưng rồi cuối cùng bao giờ cũng là sự thâm hóa linh hoạt, tiếp nhận những gì có ích và biến đổi cho phù hợp với tính cách Việt Nam, điều kiện Việt Nam và nhu cầu Việt Nam.

25.2.1. Trên bình diện *văn hóa vật chất*, ảnh hưởng đáng kể nhất là trong các lĩnh vực phát triển đô thị, công nghiệp và giao thông. Đó đều là những thế mạnh của nền văn hóa phương Tây hiện đại mà ngay từ đầu, thực dân Pháp đã triển khai nhằm mục đích rất rõ ràng là khai thác thuộc địa.

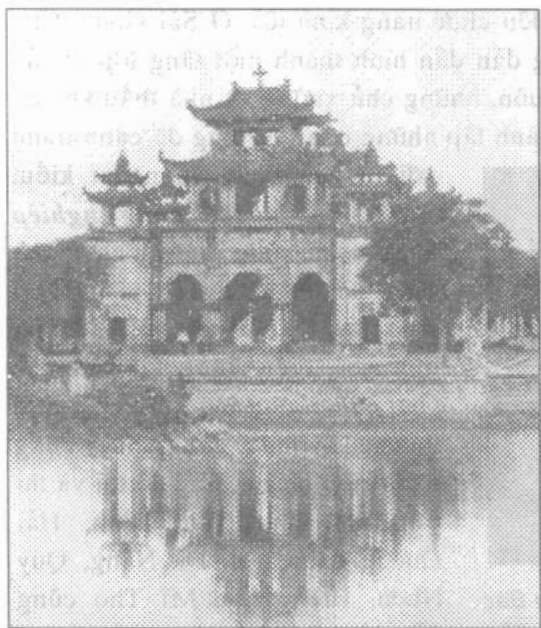
Trên lĩnh vực ***đô thị***, từ cuối thế kỉ XIX, đô thị Việt Nam từ mô hình đô thị cổ truyền với chức năng là trung tâm chính trị (§12.1) đã chuyển sang phát triển theo mô hình đô thị công - thương nghiệp phương Tây (chú trọng đến chức năng kinh tế). Ở Sài Gòn - Chợ Lớn, Hà Nội, Hải Phòng dần dần hình thành một tầng lớp tư sản dân tộc với những nhà buôn, những chủ xưởng và nhà thầu khoán. Một số đã hùn vốn lại thành lập những công ti riêng để cạnh tranh với tư bản Pháp và ngoại kiều.

Hàng loạt ngành ***công nghiệp*** khác nhau cũng được hình thành (nhất là những ngành mang tính chất khai thác và bóc lột như khai mỏ, chế biến nông lâm sản...). Giai cấp tiểu tư sản (tiểu chủ, tiểu thương, trí thức, công chức) cũng phát triển nhanh. Các đô thị và thị trấn nhỏ như Nam Định, Hải Dương, Hòn Gai, Đà Nẵng, Quy Nhơn, Biên Hòa, Mỹ Tho cũng dần dần phát triển.



Hình 25.1: Viện Viễn Đông Bác cổ (nay là Bảo tàng lịch sử)

Các kiến trúc đô thị kiểu phương Tây dần dần mọc lên. Ở nhiều công trình, dấu ấn của sự Việt Nam hóa đã để lại rất rõ. Chẳng hạn, các tòa nhà ở Hà Nội của Trường Đại học Đông Dương (nay là Viện Đại học Quốc gia Hà Nội), Bộ Ngoại giao, Viện Viễn Đông Bác cổ (nay là Bảo tàng lịch sử, hình 25.1),... với sự tham gia thiết kế của các kiến trúc sư Pháp và Việt Nam, đã sử dụng hệ thống mái ngói, bố cục kiểu tam quan, lầu hình bát giác,... làm nổi bật tính dân tộc; đưa các mái hiên, nái che cửa sổ ra xa để tránh nắng chiếu và mưa hắt... Ngay cả nhà thờ Thiên Chúa giáo vốn nổi tiếng khắp nơi về sự rập khuôn cứng nhắc theo lối kiến trúc cao vút có đỉnh tháp nhọn hoắt, thì ở Việt Nam cũng xây dựng được những ngôi nhà thờ (như nhà thờ Phát Diệm, hình 25.2) với lối kiến trúc thấp trải rộng có mái cong mang tính dân tộc rõ rệt.



H. 25.2: Nhà thờ Phát Diệm (Ninh Bình)

Đối với kiến trúc sư Terunobu Furumori, GS Trường Đại học Tokyo, nhà thờ Phát Diệm đã thực sự gây cho ông một cú sốc. Ông viết: "Tôi không thể tưởng tượng được là có thể có một kết cấu kiến trúc to lớn bằng gỗ ở Việt Nam, và vẻ uy nghi của nhà thờ công giáo Việt-Âu này gây được ấn tượng rất sâu sắc. Nó mang tính Việt Nam về phong cách và lối bố trí sắp đặt, ở đó có một cái ao trong sân trước và một bãi rộng ở đằng trước nhà thờ

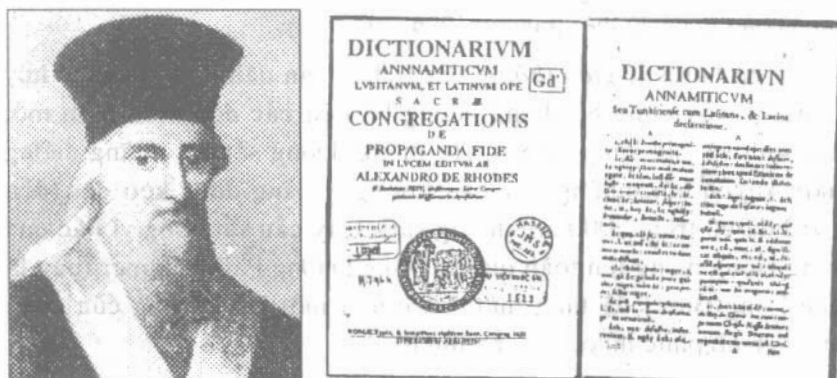
để câu nguyên theo kiểu cách của đạo Phật. Sự diễn cảm cũng sử dụng rất nhiều cách trình bày truyền thống, và truyền thống là tất cả. Chỉ có một điều chung với những nhà thờ châu Âu, đó là mất bằng của lòng nhà thờ dài lê thê" [Fumori 1996: 79].

Trên lĩnh vực *giao thông*, hàng chục vạn dân đinh đã được huy động để xây dựng hệ thống đường bộ đến các đồn điền hầm mỏ, các tỉnh và các vùng xa xôi. Hệ thống đường sắt với những đường hầm xuyên núi, những cây cầu lớn ngày càng được kéo dài (đến 1912 đã có trên 2.000 km đường sắt). Cây cầu sắt hùng vĩ bắc qua sông Hồng mang tên toàn quyền Đông Dương Paul Doumer (nay là cầu Long Biên) đã từng được xem như một biểu tượng của công cuộc chinh phục thuộc địa lần thứ nhất.

25.2.2. Để lại dấu ấn đáng kể trên bình diện *văn hóa tinh thần*, ngoài sự xuất hiện của *Ki-tô giáo*, còn có những hiện tượng quan trọng khác trong các lĩnh vực văn tự - ngôn ngữ, báo chí, văn học - nghệ thuật, giáo dục - khoa học, tư tưởng.

Khi truyền đạo cho người Việt Nam, khó khăn đầu tiên mà các giáo sĩ vấp phải là sự khác biệt về ngôn ngữ và văn tự; các giáo sĩ có thể học tiếng Việt, nhưng học chữ Nôm thì quá khó. Bởi vậy, họ đã dùng bộ chữ cái Latinh có bổ sung thêm các dấu phụ (như chữ Bồ Đào Nha đã làm) để ghi âm tiếng Việt - thứ chữ đó về sau này đã được gọi là *chữ Quốc ngữ*. Chữ Quốc ngữ là thành quả công sức tập thể của các giáo sĩ người Bồ Đào Nha, Ý, Pháp... và những người Việt Nam đã giúp họ học tiếng Việt. Năm 1632, cha Gaspar d' Amaral đã soạn cuốn *Từ điển Việt-Bồ*; rồi cha Antonio Barbosa thì soạn cuốn *Từ điển Bồ-Việt*. Song công lao lớn nhất trong việc củng cố và phát triển thứ chữ này thuộc về linh mục Alexandre de Rhodes (hình 25.3), người đã sưu tập, bổ sung, biên soạn và cho xuất bản ở Roma vào năm 1651 cuốn *Từ điển Annam-Lusitan-Latin* (thường gọi là "Từ điển Việt-Bồ-La") với *Ngữ pháp tiếng An Nam*.

Cũng trong năm này, ông đã xuất bản tài liệu song ngữ Latinh-Việt đầu tiên là cuốn *Phép giảng tám ngày* (Catechimus).



Hình 25.3. A. de Rhodes và trang đầu Từ điển Việt-Bồ-La

Tuy mục đích ban đầu của chữ Quốc ngữ chỉ là giúp các giáo sĩ truyền đạo (và bởi vậy mà có những sĩ phu yêu nước cực đoan như Nguyễn Đình Chiểu đã cấm con cái học chữ Quốc ngữ), nhưng so với chữ Hán và chữ Nôm, nó có ưu điểm lớn là rất dễ học¹⁷. Bởi vậy ngày càng có nhiều người hiểu ra cái lợi của nó trong việc phổ cập giáo dục và nâng cao dân trí, họ đã ra sức cổ động cho việc dùng chữ Quốc ngữ:

Chữ Quốc ngữ là hồn của nước

Phải đem ra tính trước dân ta,

Sách Âu Mỹ, sách Chi Na,

Chữ kia, chữ nọ dịch ra cho tường,

(Đồng kinh nghĩa thực)

¹⁷ Mỗi thứ văn tự đều có ưu và nhược điểm riêng: chữ Hán và chữ Nôm thuộc loại văn tự ghi ý khối vuông, tuy rất khó học, nhưng lại có ưu điểm là chứa đựng và tàng trữ được nhiều thông tin văn hóa.

Sự kiện thứ ba do-việc thâm nhập của văn hóa phương Tây đưa vào - đó là *sự ra đời của thể loại báo chí*. Việc cho báo chí ra đời trước hết là nhằm phục vụ cho nhu cầu thông tin cai trị của thực dân Pháp. *Gia Định báo* - tờ báo đầu tiên ở Việt Nam do Ernest Potteaux làm Chánh tổng tài - được phát hành bằng chữ Quốc ngữ ngay sau khi triều đình Huế nhượng ba tỉnh miền Đông Nam Kỳ cho Pháp (sở đầu tiên ra ngày 15-1-1865) có hai mục đích: (a) Phổ biến các văn kiện chính thức của chính quyền Pháp trong dân chúng Việt Nam, (b) truyền bá thứ chữ viết dùng mẫu tự La-tinh để ghi âm thanh tiếng Việt. Từ 1869-1872, báo này được giao cho Trương Vĩnh Ký¹⁸ làm Chánh tổng tài. Sau *Gia Định báo*, ở Sài Gòn và Hà Nội đã lần lượt xuất hiện nhiều tờ báo khác bằng chữ Quốc ngữ (và một số tờ bằng chữ Hán), do người Pháp hoặc người Việt làm chủ bút. Báo chí (nhất là báo chí cách mạng sau này) đã góp phần quan trọng trong việc phổ cập giáo dục và nâng cao dân trí, thức tỉnh ý thức dân tộc và tăng cường tính năng động của người Việt Nam.

Sự tiếp xúc với phương Tây đã làm nảy sinh trong lĩnh vực *văn học* thể loại *tiểu thuyết hiện đại* (viết bằng văn xuôi) vốn là đặc thù của văn hóa phương Tây (xem §15.3.1) được đánh dấu bằng cuốn tiểu thuyết văn xuôi đầu tiên của Nguyễn Trọng Quản viết bằng chữ Quốc ngữ in ở Sài Gòn năm 1887 với nhan đề *Truyện*

¹⁸ Không chỉ là một nhà báo, Trương Vĩnh Ký (1837-1898) còn là một nhà văn hóa, ông đã viết rất nhiều sách thuộc nhiều lĩnh vực khoa học xã hội và tư nhiên bằng tiếng Việt và tiếng Pháp (sách dạy chữ, nghiên cứu ngôn ngữ, tư điển; sách lịch sử, địa lý; sưu tầm văn học dân gian, ghi chép phong tục; sách dịch; sáng tác văn học,...). Ông nghe, nói và đọc được 15 sinh ngữ và từ ngữ phương Tây, nói thạo 11 ngôn ngữ phương Đông. Ông là hội viên của nhiều hội khoa học thế giới; được giới khoa học phương Tây kể đến cùng với 18 nhà bác học châu Âu cuối thế kỉ XIX [xem Vũ Ngọc Khánh 1993: 555-556; Nguyễn Văn Trung 1993].

thầy Lazaro Phien, và tiếp theo là Phan Yên ngoại sử của Trương Duy Toàn (1910), rồi hàng loạt tiểu thuyết của Hồ Biểu Chánh. Chất văn xuôi, lính cách cá nhân phương Tây còn ảnh hưởng cả vào một lĩnh vực có truyền thống lâu đời như thơ, dẫn đến sự bùng nổ vào những năm 30 của một dòng được gọi là *thơ mới* với những tên tuổi như Thế Lữ, Hàn Mặc Tử, Xuân Diệu, Huy Cận,...

Sự tiếp xúc với phương Tây cũng khiến cho *tiếng Việt* có biến động mạnh: hàng loạt từ ngữ được vay mượn để diễn tả những khái niệm mới đã đi vào đời sống thường ngày của người Việt Nam như *xà phòng / xà bông* (savon), *kem* (crème), *ga* (gare, gaz), *băng* (band, banque, ruban)¹⁹... Sự phát triển của báo chí, tiểu thuyết và ngôn ngữ khoa học cũng khiến cho có những hiện tượng ngữ pháp vốn là đặc thù của các ngôn ngữ phương Tây (như việc dùng thể bị động, kiến trúc danh từ..., xem §15.3.3) đã được dùng một cách phổ biến hơn trong tiếng Việt.

Trong *nghệ thuật* hội họa thì xuất hiện những thể loại vay mượn từ phương Tây như tranh sơn dầu, tranh bột màu với bút pháp tả thực²⁰ theo những nguyên tắc hội họa phương Tây (xem §§17.1.8, 17.2). Bút pháp tả thực của nghệ thuật phương Tây cũng xuất hiện trên sân khấu với thể loại kịch nói và tác động tới sự ra đời của nghệ thuật cải lương (xem §16.2.4). Xuất hiện sự phân hóa nghệ thuật thanh sắc tổng hợp cổ truyền thành hàng loạt bộ môn

¹⁹ Nếu vào năm 1895, trong cuốn *Đại Nam quốc âm tự vị* của Huỳnh Tịnh Của mới chỉ có vài ba từ vay mượn của tiếng Pháp thì đến *Việt Nam tân từ điển* của Thanh Nghị năm 1952 đã có trên 200 từ, còn *Từ điển tiếng Việt* do Hoàng Phê chủ biên (1989) đã ghi nhận hàng nghìn từ gốc Pháp [xem Vương Toàn 1992].

²⁰ Và rồi sau này là cả bút pháp biểu trưng hiện đại (như ấn tượng, siêu thực,...).

chuyên sâu như ca, múa, nhạc, kịch.... theo lối tư duy phân tích phương Tây.

Để đào tạo ra những người làm việc cho mình, thực dân Pháp đã cưỡng bức đưa vào hệ thống **giáo dục** kiểu phương Tây, bắt học trò học tiếng Pháp. Năm 1898, chương trình thi Hương có thêm hai môn là Quốc ngữ và Pháp văn. Năm 1906 lập ra Nha học chính Đông Dương và định ra ba bậc học cơ sở là ấu học ở xã thôn, tiểu học ở phủ huyện và trung học ở tỉnh. Trong những năm này, nhà cầm quyền lập ra một số trường cao đẳng và đến 1908 thì mở ra Trường Đại học Đông Dương. Đứng trước hệ thống giáo dục theo lối phân tích chặt chẽ và mang nặng tính thực tiễn kiểu phương Tây, các nhà Nho dần dần nhận ra chỗ hạn chế của hệ thống Nho học kiểu Trung Hoa. Nó tàn lụi dần. Nhà thơ Tú Xương phải phàn nàn: *Nào có ra gì cái chữ Nho, Ông nghề, ông cống cũng nằm co...*; còn Nguyễn Khuyến thì than thở: *Đạo học ngày nay đã chán rồi, Mười người đi học chín người thôi...* Đến năm 1915 ở Bắc Kỳ và 1918 ở Trung Kỳ việc thi Hương bị bãi bỏ, chấm dứt hoàn toàn nền Nho học Việt Nam.

Hệ thống giáo dục mới này đã góp phần giúp người Việt Nam mở rộng thêm tầm mắt. Qua sách vở phương Tây, người Việt Nam tiếp xúc với các **tư tưởng** cách mạng, dân chủ tư sản, rồi sau là tư tưởng Mácxít. Khởi đầu từ lối tư duy tổng hợp, qua những công trình nghiên cứu được học của Tuệ Tĩnh, toán học và nhiều lĩnh vực khác của Lương Thế Vinh, sử học của Ngô Sĩ Liên, văn hóa bách khoa của Lê Quý Đôn, y học của Lê Hữu Trác..., đến giai đoạn giao lưu với phương Tây nói chung và Pháp nói riêng (thời kỳ thứ nhất của giai đoạn giao lưu với phương Tây) thì truyền thống đạo học của ta được bổ sung thêm một kiểu tư duy mới - *tư duy phân tích*. Tư duy phân tích này được rèn luyện qua báo chí, giáo dục, qua hoạt động của những cơ quan nghiên cứu khoa học như Trường Viễn Đông Pháp (l'École française d'Extrême-Orient,

EFEO, thường gọi là Viện Viễn Đông Bác cổ, thành lập năm 1901 tại Hà Nội trên cơ sở của Hội Khảo cổ học Đông Dương ra đời ở Sài Gòn năm 1898), Viện Vi trùng học (thành lập ở Sài Gòn năm 1891, Nha Trang²¹ năm 1896, Hà Nội năm 1902)... Nền **khảo học** hiện dai mạnh nha từ thời thuộc Pháp này đến khi giao lưu với Liên Xô và hệ thống các nước xã hội chủ nghĩa (thời kì thứ hai của giai đoạn giao lưu với phương Tây), đã trở nên thực sự vững mạnh với một đội ngũ cán bộ khoa học hùng hậu.

Vượt ra ngoài ý đồ của bọn thực dân, sự áp đặt thô bạo của chúng luôn dẫn đến một hậu quả ngược lại là khích lệ tinh thần dân tộc, lòng yêu nước và chống Pháp (luật âm dương chuyển hóa!). Ngay từ giữa thế kỉ XIX, một trí thức Kitô giáo yêu nước là Nguyễn Trường Tộ (1828-1871), sau khi đi qua Roma và Paris về, trong vòng các năm 1863-1871 đã đệ trình lên vua Tự Đức tổng cộng 18 bản diếu trần đề xuất một loạt cải cách kinh tế - xã hội quan trọng nhằm phát triển đất nước bao gồm các việc như: chấn chỉnh bộ máy quan lại, phát triển nông-công-thương nghiệp, tổ chức lại hệ thống tài chính quốc gia, chỉnh đốn võ bị, mở rộng ngoại giao, cải cách giáo dục,...

Đầu thế kỉ XX, ở miền Trung, Phan Châu Trinh (1872-1926), hiệu là Tây Hồ, khởi xướng phong trào *Duy tân* (1906-1908), tích cực cổ động cho tư tưởng dân chủ tư sản với các yêu cầu "Khai dân

²¹ Đặc biệt, Viện Vi trùng học Nha Trang gắn bó mật thiết với tên tuổi của nhà vi trùng học nổi tiếng A. Yersin. Ông sinh năm 1863 tại Thụy Sĩ, nhưng đã lấy Việt Nam làm quê hương thứ hai: ông đã sống và làm việc tại đây phần lớn cuộc đời (1891-1943). Ông đã phát hiện ra cao nguyên Langbian (năm 1893) và cùng với toàn quyền Doumer, ông đã có công khai sinh ra Lam châu đường Lang bian (1899) - tiền thân của thành phố Đà Lạt sau này. Trong một đợt khảo sát và chữa bệnh tại Hồng Kông năm 1894, ông đã phát hiện ra vi trùng dịch hạch mang tên ông. Ông mất năm 1943 tại Nha Trang và được an táng tại Suối Dầu, cách Nha Trang 20 km.

trí, chấn dân khí, hậu dân sinh”, hô hào mở mang trường học, phát triển công thương, cải cách phong tục.... và được nhiều sĩ phu yêu nước như Trần Quý Cáp, Huỳnh Thúc Kháng, Ngô Đức Kế.... tích cực hưởng ứng. Theo phong trào này, nhiều nhà Nho Bắc và Trung kì tự để răng trắng, cắt tóc ngắn, mặc theo lối Tây Hồ. Họ đã lập các nhà buôn, mở nhiều trường dạy học (riêng Phan Châu Trinh thành lập được tới 48 trường).

Ở miền Bắc, Lương Văn Can cùng một số chí sĩ yêu nước đã thành lập Trường *Đông Kinh Nghĩa Thực* (năm 1907) dạy học bằng chữ quốc ngữ, hô hào chấn hưng công nghệ, cổ vũ nhân tài, phát triển báo chí, biên soạn sách báo tuyên truyền, trong đó nổi bật là tác phẩm *Văn minh tân học sách*. Phong trào nhận được sự ủng hộ rất rộng rãi; thơ văn tiến bộ đương thời miêu tả sinh hoạt của phong trào:

*Buổi diễn thuyết người đông như hội,
Kì hình văn khách tới như mưa...*

Nhiều con em các tầng lớp trên được “Nhà nước bảo hộ” ưu ái cấp học bổng cho sang “mẫu quốc” du học đã tiếp thu được cái hay của văn minh phương Tây, đồng thời cũng hiểu rõ bộ mặt của thực dân: kết quả là họ đã nhanh chóng giác ngộ và sớm trở thành những người chống Pháp quyết liệt.

Một trong những đại diện khá tiêu biểu cho khuynh hướng tìm hiểu phương Tây, chất lọc cái hay của văn minh phương Tây để giải phóng dân tộc là *Nguyễn Ái Quốc*. Người đã bằng hai bàn tay của mình, tự tìm đường sang phương Tây đi khắp các nước để học hỏi, để rồi trở về phát động phong trào giải phóng dân tộc khỏi ách thực dân, phát triển đất nước, mở ra một giai đoạn mới trong lịch sử văn hóa giao lưu với phương Tây: giai đoạn hiện tại với định hướng xã hội chủ nghĩa (xem §26.4).

§ 26. VĂN HÓA ĐỐI PHÓ VỚI MÔI TRƯỜNG XÃ HỘI. TÍNH DUNG HỢP NHƯ MỘT ĐẶC TRƯNG ĐIỂN HÌNH CỦA VĂN HÓA ỨNG XỬ VỚI MÔI TRƯỜNG XÃ HỘI

26.1. Văn hóa đối phó với môi trường xã hội: Lĩnh vực quân sự, ngoại giao

Theo quy luật, các nền văn hóa nông nghiệp thường là đối tượng xâm lăng và thôn tính của các nền văn hóa du mục (hoặc gốc du mục). Do những hoàn cảnh địa lí - lịch sử đặc biệt, Việt Nam đã trở thành nơi thường xuyên hứng chịu những cuộc chiến tranh xâm lược dai dẳng và tàn khốc của Trung Hoa, Mông Cổ, rồi Pháp, Mĩ. Trước mắt nhân loại, cái đáng lạ là Việt Nam nhỏ bé đã không hề bị đồng hóa lại còn luôn chiến thắng. Điều này đặt ra những câu hỏi khó trả lời và do vậy, tạo nên những *huyền thoại về sức mạnh quân sự* của người Việt Nam!

26.1.1. Thực ra, xét về mặt loại hình thì Việt Nam thuộc loại văn hóa nông nghiệp, mà theo quy luật thì đã là nông nghiệp (mà Việt Nam lại còn là nông nghiệp điển hình nữa!), tất sẽ *kém về đầu óc tổ chức và yếu về quân sự* (trọng võ là đặc điểm của văn hóa

Claude Galazzoli trong cuốn *Le Vietnam entre deux mythes* nhận xét rằng người phương Tây thường gắn Việt Nam với một trong hai huyền thoại: (a) là một dân tộc nhỏ mà can đảm, can củ, anh dũng; (b) là một dân tộc quân phiệt và hiếu chiến. Bản thân Galazzoli thì cho rằng Việt Nam thực ra ở giữa hai huyền thoại ấy [Nguyễn Hữu Ngọc 1983: 182].

gốc du mục, xem §2.2.5). Đặc trưng của văn hóa nông nghiệp là sống *trọng tình*, cho nên nét nổi bật nhất của người Việt Nam trong việc đối phó với môi trường xã hội là tính cách *hiếu hòa*.

Trong đối phó với môi trường xã hội, truyền thống của người Việt Nam là cố gắng tránh đối đầu, tránh chiến tranh. Qua §15.3.2, ta đã biết rằng trong truyền thống lịch sử văn chương Việt Nam, không có loại tác phẩm anh hùng ca ca ngợi chiến tranh, có nhắc đến chiến tranh chẳng là nói về nỗi buồn của nó (*Chinh phụ ngâm*). Rồi qua §17.3.1, ta còn biết thêm rằng trong truyền thống lịch sử nghệ thuật hình khối Việt Nam, không có loại tác phẩm hội họa và điêu khắc về đề tài chiến tranh với cảnh máu chảy rừng rợn. Người Việt Nam coi trọng học văn hơn học võ; nhà nước phong kiến Việt Nam quan tâm đến việc thi võ không bằng thi văn. Chỉ đến các triều đại Lê-Nguyễn (Nho giáo lên địa vị quốc giáo), việc thi võ mới được tiến hành; các trường “Giảng võ”, “Học võ đường” mới được mở ra [Nguyễn Phúc Nghiệp 1996]. Chị Tạ Thị Kiều, anh hùng các lực lượng vũ trang, người đã 30 lần được gặp Chủ tịch Hồ Chí Minh, kể rằng “Tôi may mắn được gặp Bác nhiều lần, nhưng mỗi lần gặp, Bác chỉ hỏi sức khỏe, học hành mà không nói gì đến chuyện đánh giặc” (Báo *Người lao động*, 18-5-1996).

Khi bất đắc dĩ phải chiến đấu để tự vệ, người Việt Nam chỉ mong giành được một cuộc sống yên bình, cho nên rất đô lượng và không hiếu thắng. Kể cả khi chiến thắng đang nắm trong tay.

Do hiếu hòa chứ không hiếu thắng, An Dương Vương đã cả tin tiếp nhận tin hiệu cầu hòa, gả con gái My Châu cho con trai tướng giặc. Cũng do hiếu hòa mà năm 1077, sau khi đánh cho quân Tống đại bại trên phòng tuyến sông Cầu, Lí Thường Kiệt đã không ham đánh tiếp để huộc địch “đầu hàng vô điều kiện” theo kiểu ta vẫn gặp trong các cuộc chiến tranh phương Tây, mà đã dừng lại chủ động đặt vấn đề điều đình để mở lối thoát cho địch trong danh dự

đồng thời lại “không nhọc tướng tá, khỏi tổn máu mủ mà vẫn bảo toàn được lòng miếu” [Hoàng Xuân Hãn 1995: 211]. Tướng giặc Quách Quỳ như chết đuối vớ được cọc, vội vàng nhận “giảng hòa” để rút quân về nước.

Đo hiếu hòa và độ lượng, sau chiến thắng quân Nguyên lần thứ ba năm 1288, vào đầu năm 1289, khi xét thưởng cho những người có công, vua Trần Nhân Tông cũng đồng thời sai đem đốt hết thư từ của những kẻ phản bội liên lạc đầu hàng giặc mà ta thu được khi vào thành để chúng và gia quyến yên lòng hòa nhập trở lại với dân tộc [Trần Trọng Kim 1971, I: 160]. Trong kháng chiến chống Minh, sau khi đánh tan 10 vạn quân Minh tại Chi Lăng năm 1427, nghĩa quân Lê Lợi chấp nhận cho Vương Thông “giảng hòa” rút quân về nước. Không những cho địch “hòa” để rút về nước, ta còn cấp lương thực cùng thuyền, ngựa cho chúng đi đường. Tình thần hiếu hòa và lòng độ lượng này được Nguyễn Trãi nói rõ trong *Bình Ngô đại cáo*: “Mã Kì, Phương Chính, cấp cho năm trăm chiếc thuyền, ra đến biển chưa thôi trống ngực; Vương Thông, Mã Anh, phát cho vài nghìn cỗ ngựa, về đến Tàu còn đổ mồ hôi. Chúng đã sợ chết mà thực bụng cầu hòa; ta cốt giữ toàn quân để dân yên nghĩ”. Và càng nói rõ hơn trong bài phú *Núi Chí Linh*:

*Nghĩ về kẻ lâu dài của nước,
Tha kẻ hàng mười vạn sĩ binh.
Sửa hòa hiếu cho hai nước...
...Chỉ cần vẹn đất, cốt an ninh.*

Việc tha cho kẻ thù bại trận để giữ hòa hiếu cũng là chuyện thường xảy ra thời chống Pháp, chống Mĩ. Toàn quyền Pháp Paul Doumer từng nói với bà Hoàng Thị Thế, con gái cụ Hoàng Hoa Thám (lãnh tụ cuộc khởi nghĩa Yên Thế): “Galieni với tôi đã bị Đê Thám bắt, trong tay lại không có vũ khí, vậy mà Đê Thám đã tha mạng cho chúng tôi... Ông Đê Thám đã vượt hơn hẳn chúng tôi;

Ông ta bị gọi là giặc nhưng chính ông ta lại là người thương võ. Chứ bọn tôi nếu bắt được ông ta trong tay mình, thì dù ông ta có vũ khí, người ta cũng chẳng tha cho ông ta về đâu”. Và nhận xét: “Nếu không có lòng độ lượng của cha cô thì Galieni chẳng thể nào cứu được Paris” [Tô Nguyễn... 1981: 233-234]. Qua hai cuộc chiến tranh chống Pháp và Mĩ, người phương Tây nhận xét rằng ngoài Việt Nam ra, không thấy nước nào có chính sách tù binh mang tính nhân độ lượng và nhân nghĩa độc đáo như vậy: Ngay trong chiến tranh, dám thả về đồn địch hàng trăm tù binh mạnh khỏe sau khi đã giải thích, giáo dục. Và, nói chung, không gặp sự phản bội [Nguyễn Hữu Ngọc 1983: 189]. Hơn thế, những tù binh được thả về này thường trở thành những lực lượng tuyên truyền chống chiến tranh rất tích cực. GS Phan Ngọc kể về thắc mắc của một bạn người Đức: “Tại sao người Việt Nam chỉ đánh kẻ thù khi kẻ thù cầm súng bắn vào họ, còn khi kẻ thù đã buông vũ khí thì họ đối xử hết sức thân mật như một người thân? Anh ta nói, trong chiến tranh với Liên Xô, người Đức bị bắt là bị xử ngay, không có tù binh. Còn ở đây sao lạ như vậy?” [Phan Ngọc 1996: 38]. Nếu không xuất phát từ những đặc trưng của loại hình văn hóa nông nghiệp thì không thể hiểu tận gốc nguyên nhân sâu xa của tính hiếu hòa và lòng khoan dung độ lượng đặc biệt này.

Trong cuộc kháng chiến chống Mĩ có nhiều câu chuyện rất cảm động về lòng khoan dung độ lượng đặc biệt của người Việt Nam: Nhiều người trên thế giới biết bức ảnh của Phan Thoan chụp cô du kích Nguyễn Thị Lai đang áp giải người phi công Mĩ W A Robinson bị bắn rơi tại Hương Khê (Hà Tĩnh) ngày 20-9-1965 (hình 26 1). Bức ảnh đã trở thành đề tài cho nhà thơ Tố Hữu xúc cảm viết 4 câu thơ

*O du kích nhỏ gương cao sừng
Thằng Mĩ lênh khênh bước cúi đầu.
Ra thế, to gan hơn báo bưng
Anh hùng đâu cứ phải mày râu!*



Hình 26.1: *O du kích nhỏ...*

ông không còn căm giận kẻ thù của mình nữa hay sao?" thì ông Huyện đã trả lời: "Lúc ấy tôi chỉ nghĩ là phải thay ngay quần áo cho anh ta để trước mắt bà con, anh ta không còn là kẻ đi gây tội ác, để mọi người người ngoại con giận mà đối xử nhân đạo với tù binh" (báo *Quân đội nhân dân*, ngày 5-8-1995).

Mặc dù chiến thắng, nhưng người Việt Nam sẵn sàng khiêm nhường chấp nhận một sự lệ thuộc mang tính hình thức để giữ gìn một nền độc lập trên thực tế. Khi quân Tống đã đại bại trên sông Như Nguyệt, Lí Thường Kiệt cho sứ là Kiều Văn Ứng đến đại bản doanh của Quách Quỳ hẹn: "Xin hạ chiếu rút đại binh về, thì sẽ lập tức sai sứ sang tạ tội và tu cống" [Hoàng Xuân Hãn 1995: 211]. Tất cả những người đứng đầu nhà nước phong kiến Việt Nam, từ họ Khúc, Ngô (thế kỉ X) đến nhà Nguyễn sau này, luôn duy trì một

Trở lại Việt Nam ngày 1-5-1995 gặp Nguyễn Thị Lai, W.A. Robinson xúc động nhớ lại rằng thời đó, một gia đình với bà cụ già đã phải nhường chiếc phần duy nhất cho anh nằm, còn dân làng thì đã nhịn ăn nấu cháo gà cho Robinson.

Anh Lại Như Huyện, trung đội trưởng du kích xã Kinh Khê (huyện Phong Châu, Vĩnh Phú) bắt được phi công Mĩ ngày 6-10-1972, đã mua áo ngoại cỡ và lấy chiếc quần bộ đội mới cho y thay - chiếc quần bộ đội đó là kỉ vật của em trai tử chiến trường gửi về trước lúc hi sinh! Sau này (năm 1995), khi phóng viên Mĩ hỏi: "Chẳng lẽ lúc đó

nếp là sau khi chiến thắng kẻ thù (hoặc sau khi lên cầm quyền) đều phái sứ thần sang cống nạp dưới dạng “biếu”, “tặng”, và nhận tước phong của triều đình Trung Hoa, tỏ ý thần phục theo thể thức của một nước chư hầu.

Tuy nhiên, mỗi khi kẻ thù có ý định vượt quá ranh giới hư quyền, đưa quân xâm lược để chiếm đất đai, buộc ta vào vòng lệ thuộc thực sự thì người Việt Nam luôn kiên quyết chống lại. Và luôn chiến thắng. Vậy thì do đâu mà một dân tộc nông nghiệp vốn sống trọng tình và hiếu hòa, kém về đầu óc tổ chức và yếu về quân sự, thêm vào đó là *dất không rộng, người không đông*, lại vẫn luôn **chiến thắng được giặc ngoại xâm** với tiềm lực quân sự và kinh tế lớn hơn nhiều lần, kể cả những kẻ thù mạnh nhất trong lịch sử nhân loại như giặc Nguyên-Mông khi xưa² và đế quốc Mĩ gần đây? Nguyên nhân thì có nhiều, nhưng suy cho cùng thì, ngoài *tinh thần yêu nước* mãnh liệt (sản phẩm của ý thức quốc gia có nguồn gốc từ tính tự trị làng xã, xem §11.1.3), lí do chủ yếu nằm ở hai trong số những đặc trưng cơ bản nhất của truyền thống văn hóa - đó là *linh tổng hợp* và *tính linh hoạt* biện chứng.

26.1.2. Tính tổng hợp trong văn hóa đối phó với môi trường xã hội trước hết thể hiện ở truyền thống *toàn dân đều tham gia đánh giặc* (khác với ở các nền văn hóa gốc du mục, chiến tranh hoàn toàn là việc của quân đội, của đàn ông). Thuật ngữ quân sự Việt Nam gọi đó là *chiến tranh nhân dân*.

Tham gia đánh giặc ở Việt Nam là tất cả: từ cụ già đến trẻ nhỏ, cả đàn ông lẫn đàn bà. Thiếu niên như Trần Quốc Toản khi xưa hoặc Kim Đồng thời đánh Pháp, Võ Thị Sáu thời đánh Mĩ. Hội

² Quân Nguyên-Mông từng dặt ách đô hộ lên khắp các nước từ Á sang Âu đã cay cú đưa quân xâm lược Việt Nam tới ba lần và cả ba lần đều bị Việt Nam đánh bại (vào các năm 1258, 1285, 1288).

ngệ Diên Hồng vang lên lời hô quyết đánh của các cụ già. Phụ nữ như Hai Bà Trưng, Bà Triệu khi xưa hay mẹ con chị Út Tịch thời nay. Tục ngữ Việt Nam có câu *Giặc đến nhà, đàn bà cũng đánh*. Thời Li-Trần, nhà nước nêu thành chính sách *ngụ binh ư nông* (gửi binh trong nông) và *toàn dân vi binh*. Sử gia Phan Huy Chú viết trong *Lịch triều hiến chương loại chí*: “dời Trần, nhân dân ai cũng là binh, nên mỗi phá được giặc dữ, làm cho thế nước được mạnh”. Trong chiến tranh chống ngoại xâm ở Việt Nam, mọi người dân đều thành chiến sĩ, mọi vật vô tri đều có thể dùng làm vũ khí. Trong *Lời kêu gọi toàn quốc kháng chiến* 19-12-1946, Chủ tịch Hồ Chí Minh viết: “Bất kì đàn ông, đàn bà, bất kì người già, người trẻ, không chia tôn giáo, đảng phái, dân tộc, hễ là người Việt Nam thì phải đứng lên đánh thực dân Pháp để cứu Tổ quốc. Ai có súng dùng súng, ai có gươm dùng gươm, không có gươm thì dùng cuốc, thuổng, gậy gộc” [Hồ Chí Minh 1980, I: 403]. Cuộc kháng chiến chống Mĩ cũng là như thế. Trong bài *Emily, con...*, nhà thơ Tố Hữu đã diễn đạt rất đúng và hay.

*Ôi Việt Nam, xứ sở lạ lùng,
Đến em thơ cũng hóa những anh hùng,
Đến ông đại cũng luyện thành chiến sỹ,
Và hoa trái cũng biến thành vũ khí!*

Chính truyền thống "chiến tranh nhân dân" đặc biệt này đã gây nên trong lịch sử nước Mĩ một "cuộc tranh cãi kéo dài nhất và gay gắt nhất về cuộc chiến tranh Việt Nam" - được mệnh danh là "trò chơi con số" - giữa MACV¹ và CIA, giữa hãng truyền hình CBS và tướng Westmoreland. Cuộc tranh cãi này bắt đầu từ năm 1967, diễn ra hầu như hàng ngày, nó bùng nổ dữ dội vào các năm 1968, 1972, 1975 và nhất là năm 1982, từ báo chí, nó sang đến Quốc hội và đưa ra tòa Nguyên nhân của "vu án đáng phỉ nhổ nhất thế kỉ" (theo cách nói của

¹ MAC V (Military Advisory Command in Vietnam): Bộ chỉ huy cố vấn quân sự Mĩ tại Việt Nam.

báo chí) này là mỗi bên đưa ra những số liệu khác xa nhau về "sức mạnh (gồm quy mô, thành phần, số lượng) của kẻ thù". Sai biệt lớn nhất chính là ở sự đánh giá khác nhau về "đội quân vô hình của Việt Cộng" (chẳng hạn, về số lượng dân quân du kích ở một tỉnh Bình Định, trong khi số liệu của MACV là 4 nghìn rưỡi người thì CIA cho con số 55 nghìn người, chênh lệch nhau tới 13 lần) [Davidson 1995 48-100]

Linh tổng hợp trong văn hóa đối phó với môi trường xã hội còn thể hiện ở việc phối hợp chặt chẽ các hình thức đấu tranh khác nhau. Không chỉ là "toàn dân kháng chiến" mà, theo lời Hồ Chí Minh, còn phải "toàn diện kháng chiến": Đánh địch ngoài chiến trường (đấu tranh quân sự) kết hợp với công tác địch vận, giải thích, tuyên truyền rộng rãi cho quân đội và nhân dân của đối phương (đấu tranh chính trị) và kiên trì đàm phán với địch để sớm kết thúc chiến tranh (đấu tranh ngoại giao). Trong cuộc kháng chiến chống Mỹ, truyền thống kết hợp này được phát triển thành lí luận về chiến thuật *ba mũi giáp công*.

Trong lịch sử Việt Nam, *ngoại giao* luôn được xem như một mặt trận. Mặt trận ngoại giao là một bộ phận khăng khít của sức mạnh tổng hợp Việt Nam trong công cuộc bảo vệ và phát triển đất nước; bản thân nền ngoại giao Việt Nam cũng vận dụng tối đa sức mạnh tổng hợp. Ngoại giao Việt Nam không đợi đến khi tiếng súng ngừng nổ mới vào cuộc như ở phương Tây. Biện pháp kết hợp "vừa đánh vừa đàm" luôn tỏ ra là rất hữu hiệu. Thời Lí, Lí Thường Kiệt vừa tổ chức đưa quân tập kích chiến lược vào tận sào huyệt kẻ thù, vừa tổ chức tuyển phòng thủ vững chắc trên sông Như Nguyệt; vừa chỉ huy quân dân Đại Việt đánh tan quân địch, vừa đuổi giặc và đòi đất bằng biện pháp "dùng biện sĩ để hàn hòa". Trưng nguyên Lê Văn Thịnh cầm đầu phái đoàn thương thuyết ở trại Vĩnh Bình để đòi lại những đất nhà Tống đã chiếm của ta, vừa tỏ thái độ mềm mỏng khiêm tốn "kẻ hồi thần này không dám cãi", vừa dùng lời lẽ có lí có tình để thuyết phục; kết quả nhà Tống phải trả lại

cho Đại Việt 6 huyện 3 động. Trong cuộc kháng chiến chống quân Minh, công tác ngoại giao và dịch vận do Nguyễn Trãi chỉ huy đã khiến cho 7 trong 10 thành lớn của giặc Minh mở cửa đầu hàng (khởi đầu là thành Nghệ An và kết thúc là thành Đông Quan). Nguyễn Trãi tổng kết trong *Bình Ngô đại cáo*: “Ta dùng mưu đánh vào lòng người, không đánh mà người chịu khuất”. Lịch sử không thể nào quên được những nỗ lực phi thường của phái đoàn ngoại giao Việt Nam do Chủ tịch Hồ Chí Minh cầm đầu trong việc đàm phán với Pháp năm 1945-46, trước và ngay cả sau khi Pháp nổ súng tấn công Nam Bộ. Trong kháng chiến chống Pháp, Hội nghị Genève diễn ra song song với chiến sự ở chiến trường Đông Dương và chỉ kết thúc sau khi quân ta toàn thắng ở Điện Biên Phủ. Lòng kiên trì “vừa đánh vừa đàm” đạt đến đỉnh cao trong kháng chiến chống Mĩ: Hội nghị bốn bên tại Paris kéo dài dai dẳng suốt 5 năm liền, từ 1968 đến đầu 1973, nó chỉ kết thúc sau khi kế hoạch dùng máy bay chiến lược B-52 ném bom Hà Nội của Mĩ bị hoàn toàn phá sản! Để tạo nên sức mạnh tổng hợp, tham gia vào công việc ngoại giao không chỉ có các nhà ngoại giao mà còn có đủ mọi tầng lớp nhân dân, không chỉ đồng bào trong nước mà cả kiều bào ở nước ngoài... Thuật ngữ “ngoại giao nhân dân” thực sự là một ngôn từ lạ tai đối với người phương Tây.

26.1.2. Đóng vai trò quan trọng trong việc đối phó với môi trường xã hội, bên cạnh tính tổng hợp, là **tính linh hoạt** biện chứng. Nếu ở các nền văn hóa gốc du mục, lối ứng xử nguyên tắc tạo nên truyền thống tiến hành các hoạt động quân sự một cách bài bản, thì ở Việt Nam, lối *tư duy biện chứng* và cách *ứng xử linh hoạt* là cơ sở cho việc hình thành chiến thuật *chiến tranh du kích*.

Đó là một cuộc chiến tranh đầy những bất ngờ mà đối phương không thể dự đoán trước được. Lúc địch mạnh thì thường ta làm “vườn không nhà trống” mà rút về nông thôn, miền núi, nhưng cũng có lúc lại chủ động tấn công trước để tự vệ, đập tắt âm mưu

xâm lược từ trong trứng nước (như trường hợp Lí Thường Kiệt mang quân tập kích vào tận thành Ung Châu năm 1076). Địch từ xa đến muốn đánh nhanh thắng nhanh thì ta tiến hành “kháng chiến trường kì” (như các cuộc kháng chiến chống Minh, chống Pháp, chống Mĩ), nhưng cũng nhiều khi ta lợi dụng đặc điểm địa hình *rừng núi* và *sông nước* mà tổ chức mai phục đánh ngay khi chúng vừa đặt chân đến.

Không phải ngẫu nhiên mà phần lớn các trận đánh lớn của ta trong lịch sử đều là những trận *phục kích đường thủy*. Quân thủy của nữ tướng Lê Chân khiến cho quân Mã Viện khốn đốn ở cửa sông Bạch Đằng, những trận tập kích của nghĩa quân Triệu Quang Phục ở đầm Đa Trạch (Hưng Yên) khiến quân Lương lao đao mất ăn mất ngủ, dẫn đến khôi phục nước Vạn Xuân (thế kỉ VI), trận phục kích trên sông Bạch Đằng của Ngô Quyền năm 938 đập tan đội thủy quân Nam Hán hùng mạnh của Hoǎng Thao giành lại nền độc lập sau ngàn năm Bắc thuộc, trận phục kích trên sông Bạch Đằng của Trần Hưng Đạo năm 1288 tiêu diệt 5 vạn quân Nguyên khiến cho cuộc xâm lăng Đại Việt lần thứ ba của chúng đại bại, trận phục kích trên sông Mĩ Tho (đoan Rach Gầm - Xoài Mút) của Nguyễn Huệ năm 1785 giết tại trận gần 4 vạn quân Xiêm khiến cho sau trận này, theo *Đại Nam thực lục (Chính biên)* của Quốc sử quán triều Nguyễn, “người Xiêm sợ quân Tây Sơn như cọp”

Dùng lối đánh du kích, người Việt Nam hoàn toàn không coi trọng vai trò của thành lũy như ở Trung Quốc và phương Tây. Chiến tranh du kích cho phép ta *luôn nắm quyền chủ động*, linh hoạt bất ngờ, khiến kẻ thù luôn bị động. Có nhà nghiên cứu quân sự Mĩ từng nói một cách khôi hài rằng Mĩ thua Việt Nam vì Mĩ chính quy quá, đúng giờ quá.

Trên lĩnh vực ngoại giao, phương châm *dĩ bất biến, ứng vạn biến* mà Chủ tịch Hồ Chí Minh nêu ra đã phản ánh một cách chính xác cách ứng phó hết sức cơ động, linh hoạt trên cơ sở nắm vững mục tiêu và kiên trì những nguyên tắc cơ bản của mình.

Với chiến lược chiến tranh nhân dân và chiến thuật chiến tranh du kích, người Việt Nam đã luôn thực hiện được chủ trương *lấy ít địch nhiều, lấy yếu thắng mạnh* mà Nguyễn Trãi từng nêu ra. Philip Davidson, tổng chỉ huy tình báo Mĩ tại Nam Việt Nam, tổng kết rằng chiến tranh cách mạng của Việt Nam có sáu đặc điểm [Davidson 1995: 39-40]:

- a) Là một cuộc chiến tranh tổng lực (động viên toàn thể mọi người);
- b) Diễn ra với sự thống nhất toàn bộ các nỗ lực;
- c) Đại đảng làm xói mòn ý chí đối phương;
- d) Chú trọng giành và giữ quyền chủ động;
- e) Luôn thay đổi (pha trộn các hình thức đấu tranh quân sự và chính trị);
- f) Muôn màu muôn vẻ (đan xen các giai đoạn tại các địa phương).

Rõ ràng là các đặc điểm (a-b) chỉ là sự diễn giải của khái niệm “chiến tranh nhân dân”, nói rộng ra thì (a-b) và (c) là biểu hiện của tính tổng hợp; còn các đặc điểm (c-d-f) là biểu hiện của tính linh hoạt, của khái niệm “chiến tranh du kích”. Cả sáu “đặc điểm” này đều không vượt ra ngoài hai phạm trù tính tổng hợp và tính linh hoạt của truyền thống văn hóa Việt Nam.

26.1.3. Điều đáng chú ý là tính tổng hợp và tính linh hoạt trong việc đối phó với môi trường xã hội ở Việt Nam luôn gắn bó mật thiết với nhau: Việc tổng hợp được tiến hành một cách linh hoạt, và sự ứng xử linh hoạt sẽ tạo ra một sức mạnh tổng hợp. Không phải ngẫu nhiên mà trong “6 đặc điểm” do Davidson tổng kết vừa nêu trên, đặc điểm (e) về sự *tổng hợp* các hình thức đấu tranh quân sự và chính trị lại được định nghĩa là “luôn thay đổi”, tức là có màu sắc của tính *linh hoạt*; còn đặc điểm (f) về tính *linh hoạt* “muôn màu muôn vẻ” lại được giải thích là “đan xen các giai đoạn tại các địa phương”, tức là mang màu sắc của sự *tổng hợp*.

26.2. Dung hợp và dung hợp văn hóa khu vực: Tam giáo

Sự kết hợp chặt chẽ giữa tính tổng hợp và linh hoạt tạo nên một đặc trưng cơ bản của văn hóa ứng xử với môi trường xã hội ở Việt Nam nói chung - đó là tính dung hợp. *Dung hợp* là sự tổng hợp nhiều yếu tố khác nhau lại và biến đổi một cách linh hoạt để tạo nên cái mới: DUNG HỢP = TỔNG HỢP + LINH HOẠT. Dung hợp là một dạng *tiếp biến văn hóa* đặc biệt. Ở trên (§26.1), ta đã thấy rõ biểu hiện của tính dung hợp trong lĩnh vực *đối phó* với môi trường xã hội. Dưới đây, ta trở lại phân tích tính dung hợp trong lĩnh vực *tận dụng* môi trường xã hội để thấy nó ở một tầm cao hơn.

26.2.1. Trước hết, ta gặp sự *dung hợp giữa từng hiện tượng văn hóa ngoại lai đang được du nhập với truyền thống văn hóa bản địa*: Sự dung hợp giữa văn hóa dân tộc với việc du nhập Phật giáo sinh ra tín ngưỡng “Tứ pháp” thờ các vị thần Mây-Mưa-Sấm-Chớp, lối cấu trúc chùa chiền theo kiểu “tiền Phật hậu Thần”, chất “nữ tính” của Phật giáo Việt Nam,... (§22.3). Nho giáo vào Việt Nam cũng bị những truyền thống của văn hóa nông nghiệp như việc coi trọng làng và nước, tinh thần dân chủ, v.v. làm cho biến đổi (§23.3.4). Còn Đạo giáo thì, do gần gũi với tín ngưỡng truyền thống cho nên khi vào Việt Nam, nó bị hòa lẫn đến mức nhiều khi người ta hầu như không nhận ra sự tồn tại của nó (§24). Truyền thống thờ các vị thần tự nhiên, tôn sùng phụ nữ.... còn làm biến đổi cả những tôn giáo “cứng rắn” như Bàlamôn giáo và Hồi giáo (§21.4).

26.2.2. Thứ hai là sự *dung hợp giữa các hiện tượng văn hóa ngoại lai được du nhập với nhau*.

Sự dung hợp giữa Phật giáo và Đạo giáo là mối quan hệ bền chặt và lâu đời nhất. Ngay từ giai đoạn chống Bắc thuộc, hai tôn giáo này đã hòa quyện với nhau trong cuộc sống hàng ngày của

người bình dân. Có những nơi, như đền Ngọc Sơn ở hồ Gươm (Hà Nội), lúc là chùa (Phật giáo) lúc là đền (Đạo giáo). Khá nhiều chùa (Phật giáo) thờ các vị thần của *Đạo giáo* như Ngọc Hoàng, Nam Tào, Bắc Đẩu, Quan Công,... Thời Đinh-Lê-Lí-Trần, nhiều nhà sư đồng thời là đạo sĩ. Thiền Phái Trúc Lâm dung hợp tư tưởng Phật với triết lý sống tìm về thiên nhiên của *Lão-Trang*. Triều đình thì trọng dụng cả đạo sĩ lẫn nhà sư. Vua Lí Nhân Tông (1072-1127) thường đi đâu cũng đưa thiền sư Giác Hải và đạo sĩ Thông Huyền đi cùng, có lần vua thử tài hai vị và ban thơ khen rằng:

*Giác Hải tâm như hải,
Thông Huyền đạo hựu huyền.
Thần thông kiêm biến hóa
Nhất Phật, nhất Thần¹.*

Phật giáo và Nho giáo cũng có quan hệ khá lâu đời. Do ảnh hưởng Phật giáo từ Trung Hoa đã dần dần thay thế cho việc truyền đạo trực tiếp từ Ấn Độ, cho nên các nhà sư muốn đọc kinh Phật phải biết chữ Hán, mà chữ Hán thì học qua kinh sách của đạo Nho, do vậy dễ hiểu là có không ít nhà sư khá tinh thông Nho học. Thời Đinh-Lê-Lí-Trần, rất nhiều trường hợp việc tiếp sứ thần Trung Hoa được giao cho các nhà sư, và tài đối đáp cùng vốn tri thức Nho học uyên thâm của các nhà sư Việt Nam luôn khiến sứ thần Trung Hoa trọng nể. Thiền phái Thảo Đường dung hợp khá nhuần nhuyễn triết lý Phật giáo với tư tưởng Nho gia, không phải ngẫu nhiên mà phái này có nhiều vua quan đương nhiệm quy y hơn cả (xem §22.3.1).

26.2.3. Sự chi phối mạnh mẽ của tính dung hợp truyền thống đã khiến cho tôn giáo vào trước mở rộng cửa đón nhận tôn giáo vào sau, tạo nên một sự hòa hợp rộng rãi. Ngay từ đầu công

¹ Nghĩa: *Giác Hải lòng như biển, Thông Huyền đạo càng huyền, Thần thông kiêm biến hóa, Một Phật, một Thần.*



Hình 26.3: Đạo Phật, đạo Lão và đạo Thành Mẫu (tranh dân gian)

nguyên, Phật giáo đã được tín ngưỡng cổ truyền tiếp nhận. Liên đó, Phật giáo cùng tín ngưỡng cổ truyền vui vẻ tiếp nhận Đạo giáo. Rồi tất cả cùng tiếp nhận Nho giáo, tạo thành quan niệm *Tam Giáo đồng nguyên* (ba tôn giáo cùng phát nguyên từ một gốc) và *Tam Giáo đồng quy* (ba tôn giáo cùng quy về một đích). Sự dung hòa “Tam Giáo” là một thực thể hình thành một cách tự nhiên trong tình cảm và việc làm của người dân, được nói đến trong sách vở từ thế kỉ II (trong cuốn *Lí hoặc luận* của Mâu Bác viết tại Luy Lâu, Hà Bắc, xem §22.2.1), và đến thời Lí-Trần thì được chính quyền công nhận rộng rãi. Triều đình tổ chức những kì thi Tam Giáo để tìm những người thông thạo cả ba giáo lí ra giúp nước: kì thi thứ nhất được tổ chức vào năm 1195 (đời Lí Cao Tông), kì thi thứ hai tổ chức vào năm 1247 (đời Trần Thái Tông).

Người Việt Nam nhận ra rằng Tam Giáo mới trông thì khác nhau nhưng nhìn kĩ thì thấy chúng chỉ là những cách nói khác nhau về cùng một khái niệm. Vua Trần Thái Tông (1217-1277) từng chỉ ra rằng, để khuyến khích con người làm điều thiện, “sách Nho thì dạy thi nhân bố đức; kinh Đạo dạy yêu vật, quý sự sống; còn Phật thì chủ trương giữ giới, cấm sát sinh”. Hoặc có khi là những phạm trù khác nhau, những biện pháp khác nhau nhằm đến cùng một đích, những cái *dụng* khác nhau của cùng một *thể*, như lời của thiền sư Hương Hải đời Hậu Lê [dẫn theo Lê Anh Dũng 1994: 92]:

*Nho dùng tam cương, ngũ thường,
Đạo gìn ngũ khí, giữ gìn ba nguyên,
Thích giáo nhân tam quy, ngũ giới,
Thể một đường xe phải dụng ba.*

Cái chỗ khác nhau ấy không mâu thuẫn đối chọi nhau mà bổ sung hỗ trợ cho nhau: Nho giáo lo tổ chức xã hội sao cho quy củ nền nếp; Đạo giáo lo thể xác con người sao cho thư thái, khỏe mạnh; Phật giáo lo cứu khổ, lo cho tâm linh, cho kiếp sau của con

người. Bởi vậy mà người dân cần đến cả ba tôn giáo, họ sử dụng kết hợp chúng theo giới tính, theo các giai đoạn trong cuộc đời một cách thật nhuần nhuyễn.

Người Việt Nam, phụ nữ thiên về Phật, đàn ông thiên về Nho. Phật âm tính hơn và Nho dương tính hơn. Bài *Thơ xuân* của Nguyễn Bính có đoạn viết:

*Có những ông già tóc bạc phơ,
Rượu đào nổi chén, bát dề thơ;
Những bà tóc bạc hiền như Phật,
Sắm sửa hành trang trở hội chùa.*

Cùng một người Việt Nam, khi trẻ trung thì học Nho để ra giúp nước, khi khổ ải trầm luân thì cầu Trời khấn Phật phù hộ, khi ốm đau già yếu thì mời đạo sĩ trừ tà trị bệnh hoặc tập luyện dưỡng khí an thần. Không chỉ trong một đời, mà ngay trong một ngày, cũng có thể gặp sự thể hiện của ba tôn giáo nơi một con người. Ở ngay vào thời Lê, thời kì Nho giáo độc tôn, mà một ông vua như Lê Thánh Tông cũng chỉ học lộ chất “Nho” vào buổi sáng thiết triều giải quyết công việc, còn buổi chiều thì đã đi thăm chùa với tâm linh của một Phật tử, rồi gặp một cô tiên xinh đẹp tài hoa, vua bèn xướng họa và cho dựng *Vọng Tiên Quán* nơi cô bay lên trời (xem §24.2.3) để tưởng nhớ với tâm hồn của một đạo sĩ.

Nói về Tam Giáo, một nhà sử học - tiến sĩ Ngô Thì Sĩ (1726-1780) - đã lí giải: “Phật giáo chủ trương từ bi, Đạo giáo ưa thanh tịnh, Nho giáo lấy thuyết nhân nghĩa, trung chính mở đường cương thường của Trời để dựng nên một trật tự cho người. Điều thiết yếu là tích hợp thể giới hữu hình vào một hư không siêu hình, thu tất cả thiên hình vạn trạng khác nhau vào một mối. Nhập thế và xuất thế, dung thì khác nhau mà thể thì như nhau”. Vua Trần Thái Tông khẳng định: “Khi chưa tỏ thì người đời còn lầm lẫn phân biệt Tam Giáo, chừng đạt tới gốc rồi thì cùng ngộ một tâm”. Trong nhiều thế

ki, hình ảnh *Tam Giáo tổ sư* (hình 26.2) với Thích-ca ở giữa, Lão Tử bên trái (bên trái = phương Đông-Nam = tinh thần nông nghiệp tự nhiên) và Khổng Tử bên phải (bên phải = phương Tây-Bắc = tinh thần du mục xã hội) đã in sâu vào tâm thức mọi người Việt Nam.



H. 26.2: *Tam Giáo tổ sư* (tranh cổ)

Thời Nguyễn, Nho giáo một lần nữa lại giành địa vị độc tôn, nhưng tinh thần Tam Giáo không phải vì thế mà suy giảm: Phật giáo từng là chất keo đoàn kết nhân dân xây dựng đất nước vùng Đàng Trong, cho nên rất được coi trọng; số chùa chiền được xây dựng ở các tỉnh phía Nam trong giai đoạn Đại Nam khá nhiều; các vua từ Gia Long, Minh Mạng đến Đồng Khánh, Thành Thái đều nhiều lần cho tu sửa mở mang đền chùa. Nhiều quan lại quý tộc tra sống cuộc đời

ẩn dật gần gũi với thiên nhiên của một đạo sĩ. Trong những tác phẩm văn chương như *Truyện Kiều* của Nguyễn Du, *Lục Vân Tiên* của Nguyễn Đình Chiểu, v.v., đều miêu tả những cảnh đời, những nhân vật chứa đựng một sự hòa quyện Tam Giáo sâu sắc: Kiều có những người thân như Kim Trọng, Vương Quan đều đi học rồi làm

quan (Nho), luôn bị Đạm Tiên ám ảnh (Đạo), và khi tính mạng lâm nguy thì được vãi Giác Duyên cứu vớt (Phật). Chàng Lục Vân Tiên xuất thân là Nho sinh, khi gặp nạn thì nương nhờ cửa Phật, và được ông tiên (Đạo) cho thuốc chữa mắt sáng lại.

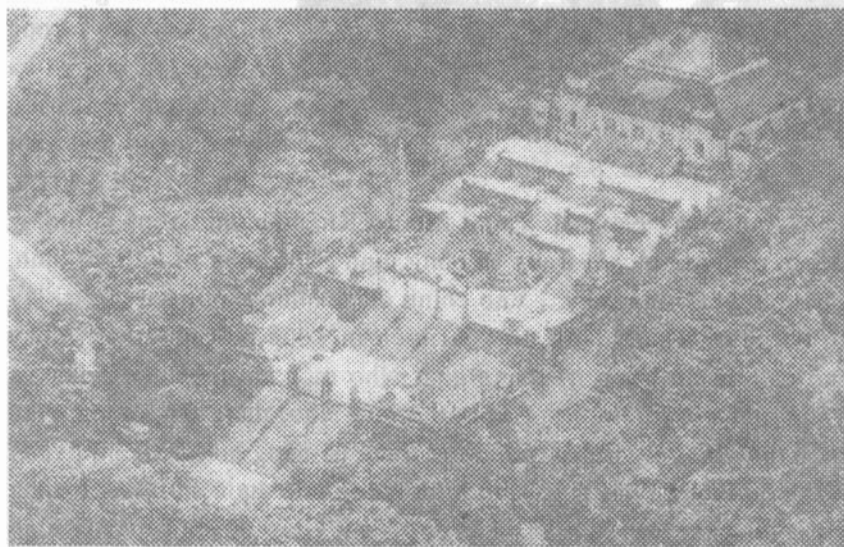
26.2.3. Ở một mức độ cao hơn nữa, người Việt Nam dung hợp *cả các tôn giáo ngoại lai với nhau và với tín ngưỡng bản địa*. Người bình dân nhận thấy gần gũi với mình nhất là Phật giáo và Đạo giáo. Mà tín ngưỡng bản địa điển hình và phổ biến nhất của cư dân nông nghiệp Việt Nam là đạo thờ các Mẫu. Thế là hình thành một thứ “Tam Giáo” rất bình dân và rất tổng hợp, hoà quyện *Đạo Phật, Đạo Lão và Đạo Thánh Mẫu* (xem hình 26.3).

Từ thời Nguyễn, tinh thần dung hợp không chỉ giới hạn trong phạm vi tín ngưỡng bản địa và Tam Giáo, mà còn được mở rộng ra, dung nạp thêm cả văn hóa phương Tây.

26.3. Dung hợp văn hóa Đông-Tây: Từ Lăng Khải Định đến Đạo Cao Đài

26.3.1. Trên lĩnh vực văn hóa vật chất, ta đã thấy sự kết hợp tuyệt vời giữa truyền thống dân tộc kín đáo dịu dàng và chất phương Tây táo bạo trong *tà áo dài* tân thời (xem §19.2.2). Sự kết hợp sáng tạo cái xe đạp cho một người đi của phương Tây với những mục đích sử dụng rất đa dạng của Việt Nam: từ việc cồng cộ cái đèo hàng để chở 2-3 người, đến chỗ thồ hàng tạ hàng, rồi sửa thành cái xích-lô, cái xe ba-gác... Ta cũng có thể thấy khá hài hòa giữa kiến trúc cổ truyền với kiến trúc hiện đại phương Tây trong nhiều *tòa nhà* được xây dựng vào thời Pháp: Nhà lầu tường gạch với mái ngói cong nhẹ, dốc và đưa ra xa khỏi hàng hiên để tránh nắng, tránh mưa dột, hắt (cùng chức năng ấy là những mái con phía trên các cửa sổ), các phòng nhiều cửa và cửa sổ, có trần cao để thoáng mát,... Tinh dung hợp mạnh mẽ của văn hóa Việt

Nam đã khiến cho ngay cả ngôi *nhà thờ* có mái cao chót vót uy nghi ngự trị một cách tuyệt đối trong khắp thế giới Kitô giáo thì vào đến Việt Nam đôi khi cũng có thể bị thay hình đổi dạng theo kiểu kiến trúc cổ truyền Việt Nam. Ví dụ điển hình là nhà thờ *Phát Diệm* với hình dáng thấp và những mái cong (xem §25.2.1). *Lăng Khải Định* (Huế) có thể xem như một ví dụ khác về tinh thần dung hợp Đông-Tây này.



Hình 26.4a: Tổng thể lăng Khải Định (Huế)

Về tổng quan thì vị trí lăng dựa vào thế núi đằng sau và dòng suối Châu Ê quanh co uốn lượn phía trước theo quan niệm phong thủy cổ truyền, nhưng có xu hướng đặt cao theo kiểu phương Tây chứ không ở dưới thấp theo lối truyền thống. Kiến trúc lăng phân chia thành từng khu kế tiếp nhau theo lối truyền thống, nhưng không trải ra theo bề rộng (như lăng Tự Đức, Minh Mạng) để hòa mình vào thiên nhiên, mà gói gọn trong một quần thể nối nhau bằng hệ thống tam cấp lên cao tổng cộng hàng trăm bậc, kết hợp

với kỹ thuật hiện đại như bê tông cốt thép, cột thu lôi, đèn điện,... tạo nên một tổng thể kiến trúc oai phong bề thế (hình 26.4).



Hình 26.4b: Sân lằng Khải Định

Về trang trí nội thất thì, với chất liệu sành sứ thủy tinh phong phú và sinh động, các đồ án trang trí từ ngoài vào trong đánh dấu khá rõ ba giai đoạn phát triển ý thức trong một đời người [Trần Đức Anh Sơn 1994: 93]: Thoạt tiên (ở Khải Thành Điện) là những đồ án mang tính chất trang trí cung đình (Nho) như tứ linh, tứ bình, nhật nguyệt, rồng mây... Vào chính điện, những môtip trang trí lấy từ bộ bát bửu của đạo Lão xuất hiện mỗi lúc một nhiều lên, thay thế các đồ án trang trí mang chất Nho mỗi lúc một vắng dần và vầng mặt trời (tượng trưng cho thiên tử, Nho) đang lặn xuống. Hậu điện, nơi thờ bài vị nhà vua, được trang trí bằng hơn 400 chữ “vạn” 卐 (biểu tượng Phật giáo) thể hiện mong ước được siêu thoát trong cõi Niết-bàn. Đan xen vào kết hợp Tam Giáo đó một mặt là hình trang trí những con vật nuôi gần gũi trong đời sống hàng ngày (12 con giáp) như gà, chuột, chó, mèo,... với những cảnh bình dân Việt Nam như trồng mái, cào bắt gà... và mặt khác là những vật dụng đại biểu cho nền văn minh phương Tây như chiếc đồng hồ để bàn, cây vợt tennis, li uống rượu sâm-banh, chiếc kính lúp, hộp đựng thuốc lá, cây đèn hoa kỳ....

Không xuất phát từ tư duy tổng hợp - tinh thần dung hợp truyền thống, khó có thể chấp nhận được lăng Khải Định (người ta thường đánh giá lăng này là lai căng ketchup), và càng không thể

hiểu được một hiện tượng văn hóa khác như nghệ thuật cải lương, đạo Cao Đài...

26.3.2. Trên lĩnh vực văn hóa tinh thần, loại hình *cải lương* xuất hiện ở Nam Bộ vào đầu thế kỉ là sự kết hợp hài hòa giữa phong cách biểu trưng truyền thống của nghệ thuật thanh sắc Việt Nam với phong cách tả thực tuyên thống của nghệ thuật thanh sắc phương Tây (xem §16.2.4). Cũng ra đời tại Nam Bộ vào đầu thế kỉ, đạo Cao Đài là một ví dụ điển hình về việc tổng hợp tôn giáo.

Đạo Cao Đài, tên gọi đầy đủ là *Dại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ*, là một tôn giáo hình thành vào những năm 20, trong thời điểm khi mà hàng loạt phong trào yêu nước (như Cần Vương ở miền Trung; Yên Thế, Thái Nguyên ở miền Bắc; Hội kín ở Nam Bộ) lần lượt bị đàn áp, các tôn giáo đã có thì không lấp được chỗ trống trong lòng người. Đạo Cao Đài đã đi tìm lối thoát ở truyền thống dung hợp của văn hóa dân tộc nhằm tổng hợp các tôn giáo đã có để tạo ra tôn giáo mới.

Giáo lí Cao Đài giải thích rằng từ khi có loài người, Thượng Đế đã hai lần cứu rỗi (*phổ độ*) chúng sinh. Thời đó, do “năm châu còn sống lẻ loi”, cho nên Ngài đã xuất hiện ở các vùng khác nhau, lập nên các tôn giáo khác nhau phù hợp với phong tục tập quán từng vùng. Các tôn giáo này tuy đều xuất phát từ cùng một gốc (Thượng Đế) và cùng một mục đích (cứu rỗi chúng sinh) nhưng vì tồn tại riêng rẽ nên dần dần sinh ra mâu thuẫn, tranh giành, xung đột lẫn nhau. Nay điều kiện giao lưu đã dễ dàng, “năm châu chung chợ, bốn phương chung nhà”, đức Ngọc Hoàng quyết định lập ra tôn giáo mới này để *phổ độ* lần thứ ba. Đạo Cao Đài không chỉ *dung hợp Tam Giáo*, mà còn hướng tới sự *dung hợp hết thầy “vạn giáo”*, *dung hợp tâm linh con người với tâm linh vũ trụ*. Tôn chỉ của đạo Cao Đài là *Thiên nhân hợp nhất* và *Vạn giáo nhất lí*.

Diễn tiến của ba kì phổ độ có thể hình dung như ở bảng 26.1.

	Ở Đông Á		Ở Ấn Độ	Ở Tiểu Á và Ai Cập	
Kì I:	Phục Hi	Thần Nông	Nhiên Đẳng Cổ Phật	Moise	
Kì II:	Khổng Tử (Nho giáo)	Lão Tử (Đạo giáo)	Thích-ca (Phật giáo)	Giêsu (Kitô giáo)	Mohamet (Hồi giáo)
Kì III:	CAO ĐÀI				

Bảng 26.1: *Diễn tiến tam kì phổ độ theo đạo Cao Đài*

Tại kì ba này, theo giáo lí đạo Cao Đài, đích thân Thượng Đế làm giáo chủ để phổ độ chúng sinh với danh hiệu *Cao Đài Tiên Ông Đại Bồ-tát Mahatát*, gọi tắt là *Cao Đài*. Tự thân danh hiệu này đã là sự tổng hợp của ba tôn giáo cơ bản: Nho (Cao Đài) - Đạo (Tiên Ông) - Phật (Đại Bồ-tát Mahatát). Phương tiện liên lạc giữa Thượng Đế và các tiên thánh giúp việc Người với các đệ tử là *cơ bút* (về cơ bút, xem §24.2.3). Những bài giảng bút của đức Cao Đài và các tiên thánh hợp thành bộ *Thánh ngôn hiệp tuyển* - kinh sách chủ yếu của đạo Cao Đài⁵. Đệ tử đầu tiên được đức Cao Đài lựa chọn trao nhiệm vụ chuẩn bị cho việc thành lập đạo là ông Ngô Văn Chiêu (1878-1932), thường được biết tới qua đạo hiệu là Ngô Minh Chiêu.

Ông Chiêu vốn thích chơi cầu cơ. Truyền rằng vào năm 1920, khi ông làm tri huyện ở đảo Phú Quốc, trong những buổi cầu cơ có một ông

⁵ Đạo Cao Đài đặc biệt đề cao tính thiêng liêng huyền diệu của cơ bút. Nhưng ngay chính nội bộ giới Cao Đài cũng ngỡ rằng trong một số trường hợp, có sự thêm bớt của người thường nhằm những mục đích cá nhân. Hộ pháp của phái Cao Đài Tây Ninh, ông Phạm Công Tắc từng nói: “Đạo khai cùng nhờ cơ bút, đạo thiêng liêng huyền diệu cũng nhờ cơ bút. Đến khi đạo chia rẽ thành nhiều phái cũng do cơ bút. Nên đạo bị đả phá khinh thường cũng tại cơ bút... Cơ bút hư hư thiệt thiệt vì mọi việc khi có tính phạm của con người hùn vốn vào thì đều hư nhiều thiệt ít” [Ban Tôn Giáo 1993: 186].

tiên xưng danh là Cao Đài xuất hiện và từ đó trở đi thường xuyên giảng dạy giáo lý cho ông Chiêu. Cuối năm 1924 ông Chiêu được đổi về Sài Gòn. Năm 1925 đức Cao Đài (ban đầu dưới bí danh đức A Ắ Ắ) lại xuất hiện và hóa đồ cho nhóm Cao Quỳnh Cư - Phạm Công Tắc ở Sài Gòn khi các ông này muốn thử dùng phương pháp xây bàn⁶ theo lối phương Tây để tiếp xúc với thần linh. Đến đầu năm 1926, Cao Đài tiên ông qua cơ bút đã dẫn dắt nhóm Cao-Phạm (và các nhóm khác) tới gặp Ngô Minh Chiêu và tôn ông Chiêu làm anh cả. Kể đó, đức Cao Đài tiếp tục giảng dạy cho nhóm để từ chọn lọc của mình về giáo lý, cách thờ cúng, cách tổ chức, và hướng dẫn cách thành lập đạo⁷.

Đạo Cao Đài gồm hai pháp môn: vô vi và phổ độ. Pháp môn phổ độ mang tính phổ thông, dễ theo, mở rộng cửa cho tất cả mọi người; pháp môn vô vi cao siêu, dành cho một số tín đồ chọn lọc. Phổ độ chủ trì phần xác, vô vi chủ trì phần hồn. Môn đệ phần vô vi không quan tâm đến hình thức thờ cúng ồn ào, không quan tâm đến chức tước phẩm vị⁸.

Ngày 7-10-1926, 28 người đại diện cho 247 tín đồ (pháp môn phổ độ) kí tên công bố một bản tuyên ngôn thành lập đạo (gọi là *Tờ khai*

⁶ Xây bàn là phương pháp tiếp xúc với thần linh của thông thiên học (spiritisme), một phong trào phát triển mạnh mẽ ở phương Tây vào nửa cuối thế kỉ XIX, đầu thế kỉ XX. Để xây bàn, những người tham dự ngồi quanh một chiếc bàn tròn ba chân, cùng đặt tay lên bàn và cùng tâm niệm điều cầu xin. Nếu có hồn tiên nhập vào thì chiếc bàn sẽ gõ chân xuống sàn. Số tiếng gõ cho phép xác định vị trí (số thứ tự) của một chữ trong bảng chữ cái, theo đó mà ghép lại thành từ, thành câu.

⁷ Đạo Cao Đài đặc biệt đề cao linh thiêng liêng huyền diệu của cơ bút. Nhưng ngay chính nội bộ giới Cao Đài cũng ngỡ rằng trong một số trường hợp, có sự thêm bớt của người thường nhằm những mục đích cá nhân. Hồ pháp Phạm Công Tắc từng nói: “Đạo khai cũng nhờ cơ bút, đạo thiêng liêng huyền diệu cũng nhờ cơ bút. Đến khi đạo chia rẽ thành nhiều phái cũng do cơ bút. Nền đạo bị đả phá khinh thường cũng tại cơ bút... Cơ bút hư hư thiệt thiệt vì mọi việc khi có tính phạm của con người hùn vốn vào thì đều hư nhiều thiệt ít” [Ban Tôn Giáo 1993: 186].

⁸ Mỗi quan hệ giữa vô vi và phổ độ trong đạo Cao Đài có thể khiến ta phần nào nhớ đến quan hệ giữa Thiên tông với Tịnh độ tông trong Phật giáo.

đạo) Lễ ra mắt của Đạo được tổ chức vào ngày 18-11-1926 tại chùa Từ Lâm ở Gò Kén (Tây Ninh). Tây Ninh trở thành thủ đô của đạo Cao Đài với tòa *thánh thất* khang trang cùng hàng loạt công trình kiến trúc kèm theo như Hộ pháp đường, Đẩu sư đường,... được xây dựng trong các năm 1933-1947 tại một khu vực rộng 10ha có tường bao quanh với cách quy hoạch khá quy mô. Đạo phát triển nhanh ra Trung Kỳ, Bắc Kỳ, Campuchia, có văn phòng đại diện tại Paris và có đại diện tại Hội Tâm linh học thế giới. Trong quá trình phát triển, đạo Cao Đài phân hóa thành nhiều chi phái; theo số liệu của Ban tôn giáo [1993: 273] thì tới nay có hơn 20 tổ chức với khoảng trên 2 triệu tín đồ⁹.

Đạo Cao Đài rất chú trọng đến các giá trị biểu trưng truyền thống. Số 3 (tam tài) là con số được chú trọng hơn cả. Theo lịch sử của Đạo thì trong hài cơ bút giáng ngày 27-9-1935, đức Cao Đài giáng giải: “Trời có 3 bấu là Nhật Nguyệt Tinh; đất có 3 bấu là Thủy Hỏa Phong; người có 3 bấu là Tinh Khí Thần. Trời nhờ 3 bấu đó mà hóa sanh muôn loài vạn vật, luân chuyển ngày đêm phần âm dương... Đất nhờ 3 bấu đó mà thời tiết điều hòa, cỏ cây tươi nhuận, mưa nắng chia ra Xuân Hạ Thu Đông. Người nhờ 3 bấu đó mà tạo Tiên tác Phật” [Đồng Tân 1972: 116]. Tạo tiên tác Phật tức là lập đạo. Trong số các đạo thì Tam Giáo là cốt lõi¹⁰. Vậy thì Tinh-Khí-Thần trong Tam Giáo là gì? Trong đạo Nho đó là tam cương, trong đạo Phật là việc quy y tam bảo, trong Đạo giáo là tam thanh (khái niệm rộng hơn của tinh khí thần); *tam cương, tam quy, tam thanh* - đó chính là Tinh-Khí-Thần của Tam Giáo vậy! Trên bàn thờ luôn phải có ba thứ là hương hoa, rượu, trà; khi cử hành đại lễ thì phải dâng cúng ba lần, “lần đầu dâng hương hoa, lần giữa

⁹ Đồng Tân vào năm 1967 cho con số khoảng 3-4 triệu [1967: 112].

¹⁰ Từ khai đạo ngày 7-10-1926 viết: “từ xưa đến nay ở Đông Dương đã có Tam Giáo. Tổ tiên chúng tôi đã tu hành theo giáo lý Tam Giáo và sống hạnh phúc nhờ tuân thủ những lời dạy tốt lành của Tam Giáo Đạo Tổ” (theo bản dịch của Đinh Thị Thanh Mai trong [Lê Anh Dũng 1993: 169]).

dâng rượu, lặn chót dâng trà”, bởi lẽ *huơng hoa* tượng trưng cho tinh, *rượu* tượng trưng cho khí, *trà* tượng trưng cho thần. Mỗi quan hệ của Tam Giáo và tam bảo trong đạo Cao Đài có thể hình dung như trong bảng 26.2.

Lễ phẩm	Tam giáo	NHO	ĐẠO	PHẬT	
		Tam bảo	Tam cương	Tam thanh	Tam quy
	↔	TINH	Phụ thê	Ngọc thanh	Quy y Tăng
	↔	KHÍ	Phụ tử	Chân thanh	Quy y Pháp
↔	THẦN	Quần thân	Thượng thanh	Quy y Phật	
		↓	↓	↓	
	Tam trấn	Quan Thánh	Lí Bạch	Quan Âm	
	Tam phái	<u>Ngọc</u> thanh	<u>Thượng</u> thanh	<u>Thái</u> thanh	
	Màu biểu	Đỏ	Xanh	Vàng	

Bảng 26.2: Quan hệ Tam Giáo và tam bảo trong đạo Cao Đài

Tam Giáo hiệp nhất tạo nên cốt lõi của đạo Cao Đài. Trong các thánh thất Cao Đài, có thể gặp hệ thống tranh tượng thờ mà trên cao nhất là *Tam Giáo tổ sư* với Thích-ca ở giữa, Lão Tử bên trái và Khổng Tử bên phải. Tiếp theo có *Tam trấn oai nghiêm* với Phật Bà Quan Âm đại diện cho Phật giáo (Phật đạo), Lí Thái Bạch (nhà thơ đời Đường, được tôn là Thái Bạch Kim Tinh) đại diện cho Lão giáo (Tiên đạo), Quan Thánh (Quan Vân Trường thời Tam Quốc, được tôn là Hiệp Thiên Đại Đế Quan Thánh Đế Quân) đại diện cho Nho giáo (Nhân đạo); ba vị này thay mặt Tam Giáo giúp việc đức Cao Đài phổ độ chúng sinh. Các chức sắc trong Cao Đài chia thành 3 phái Ngọc - Thượng - Thái¹¹ ứng với Tam Giáo Nho - Đạo - Phật, mặc lễ phục 3 màu đỏ - xanh - vàng (xem bảng 26.2).

¹¹ Phạn danh của họ gồm tên phái ở đầu, tên riêng ở giữa và cuối là chữ “Thanh” (vd: phối sư *Thái Thơ Thanh* là ông Nguyễn Ngọc Thơ phái Thái).

Trong đạo Cao Đài, Tam Giáo với vai trò cốt lõi còn được dung hợp với các tôn giáo Đông-Tây khác. Ở hệ thống tranh tượng thờ, ngoài Tam Giáo tổ sư và Tam trấn oai nghiêm, còn có Giêsu đại diện cho Thánh đạo và Khương Thái Công (thái sư Khương Tử Nha trong truyện *Phong thần*) đại diện cho Thần đạo. Phật đạo, Nhân đạo, Tiên đạo, Thánh đạo, Thần đạo - đó là *Ngũ chi đại đạo*. Tinh thần tổng hợp văn hóa Đông-Tây còn bộc lộ rõ qua việc trưng



Hình 26.5: *Tam thánh*

ở đại sảnh các tòa thánh bức tranh *Tam thánh* vẽ hình nhà tiên tri danh tiếng Việt Nam Trạng Trình Nguyễn Bình Khiêm¹² cùng hai đệ tử là nhà thơ Pháp Victor Hugo và nhà cách mạng Trung Quốc Tôn Dật Tiên. Cả ba vị thánh này (với vòng hào quang trên đầu) cùng hướng tới *Thượng Đế* mà đồng tâm nói lên những ước vọng chung của nhân loại về *Lòng nhân ái - Tình yêu - Lễ phải* viết bằng chữ Hán và chữ Pháp (hình 26.5). Ba vị thánh trên được xem là

¹² Về Nguyễn Bình Khiêm và đạo Cao Đài, xem thêm: [Trần Bạch Đằng 1991: 169; Hồ Phước Vinh 1991].

Tuy nhiên, những tranh tượng các thánh (thành phần tổng hợp) có thể có cố thể không; đối tượng thờ chủ yếu và trên hết của tín đồ Cao Đài là hình ảnh *mắt trái* (kết quả tổng



Hình 26.6: Thiên Nhãn (Tây Ninh)

hợp). Mắt biểu tượng cho tâm linh (*Tâm tại nhãn*), bên trái là dương (= trời) ⇒ mắt trái tượng trưng cho mắt trời, nên được gọi là *Thiên Nhãn*. Thiên Nhãn đặt trên quả cầu vũ trụ (càn khôn) màu xanh da trời (hình 26.6) với nền là Nhật-Nguyệt-Tinh (trời, trăng, sao). Biểu tượng cho tâm linh vô hình, Mắt Trời là duy nhất và thống nhất ở khắp mọi nơi (không như tranh tượng mỗi nơi làm mỗi khác), là một *sản phẩm của tinh thần tổng hợp vạn giáo*. Mắt Trời soi xét tất cả, không việc gì không biết; tín đồ nhìn vào Thiên Nhãn thấy như đang nhìn vào chính cõi tâm linh của mình (*Tâm tại nhãn*).

Tổ chức đạo Cao Đài, cũng như kiến trúc phổ biến của Thánh thất Cao Đài (hình 26.7), gồm 3 phần: *Bát Quái đài* là phần vô hình - nơi thờ Thiên Nhãn, nơi ngự của Thượng Đế - là cơ quan lập pháp (trong thánh thất là phần có tháp cao tám cạnh ở phía trong); *Hiệp Thiên đài* là nơi nắm cơ bút liên lạc với Thượng Đế, là cơ quan tư pháp, vạch ra các chủ trương đường lối của đạo (trong thánh thất là phần có hai tháp cao¹⁵ ở

¹⁵ Tháp bên trái treo trống Lôi Âm và tháp bên phải treo chuông Bạch Ngọc.

phía ngoài); *Cửu Trùng Đài* là nơi làm lễ, là cơ quan hành pháp, chỉ đạo thực hiện mọi công việc (trong thánh thất là phần ở giữa, chia làm 9 khoảng). Đứng đầu Hiệp Thiên Đài là Hộ pháp (dưới Hộ pháp có chức Thượng phẩm và Thượng sanh). Đứng đầu Cửu Trùng Đài là Giáo tông; dưới giáo tông có 3 vị Chuồng pháp đại diện cho 3 ngành đạo, dưới nữa có 3 vị Đầu sư, 36 Phối sư, 72 Giáo sư,... - các số 36, 72 đều là bội số của 3, 9.



Hình 26.7: Thánh thất Cao Đài Tây Ninh

cũng lắm nặng nề, bao nhiêu nam tức bấy nhiêu nữ. Nam biết thành Tiên, Phật chớ nữ lại không sao? Thầy đã nói Bạch ngọc kinh có cả nam cả nữ, mà có phần nữ lấn quyền thế hơn nam nhiều” [Đồng Tân 1972: 165]. Tại nhiều nơi, bên cạnh tòa thánh thờ Ông (= đức Chí Tôn, Cao Đài) còn có điện thờ Bà - đó là Cửu Thiên Huyền Nữ (Bà Trời), được đồng nhất với Điều Trì Kim Mẫu (Tây Vương Mẫu) và Phật Mẫu (Phật Mẫu là tên gọi hay được dùng nhất). Bàn thờ Phật Mẫu có thể gặp khắp nơi. Đạo Cao Đài phân bố hài hòa hai ngày lễ lớn nhất trong năm cho Ông và Bà - đó là ngày lễ Đức Chí Tôn 9-1 (xem §14.3: *Mồng chín vía Trời, mồng mười vía Đất*) và ngày lễ Đức Bà 15-8 (Hội yến Điều Trì). Lối tư duy Việt Nam truyền thống hướng tới sự *hài hòa âm dương* (Phật ông - Phật bà, ông đồng - bà cốt, ông Tơ - bà Nguyệt,..., xem §5.4)

Đạo Cao Đài cũng bộc lộ truyền thống âm tính, trong phụ nữ của văn hóa dân tộc. Bài Thánh ngôn giáng (ngày) 17-7-1926 dạy việc lập nữ phái Cao Đài có đoạn: “Phần các con truyền đạo phần Phổ độ này

lại có dịp được bộc lộ. Hẳn là không phải ngẫu nhiên mà tại Hội nghị tôn giáo quốc tế họp tại London năm 1936, đạo Cao Đài được nhìn nhận là “một tôn giáo *khoan dung* nhất thế giới” [Đổng Tân 1972: 435].

Như vậy, đạo Cao Đài đã xây dựng trên tinh thần tổng hợp - dung hợp khá rộng rãi: đó là sự tổng hợp các tôn giáo, từ Nho-Phật-Đạo đến cả các tôn giáo phương Tây; tổng hợp các truyền thống văn hóa dân tộc, từ việc cầu tiên giáng bút đến lối tư duy hàng các con số biểu trưng, hưởng tới sự hài hòa âm dương... Chính nhờ sự tổng hợp tạo nên ấn tượng “vừa lạ vừa quen” ấy mà, vào thời điểm ra đời, đạo Cao Đài đã thu hút được nhiều người (vốn từng là hoặc đang là tín đồ của những tôn giáo khác) tin theo và nhanh chóng phát triển¹⁴.

Trong sự phát triển đó, một số chức sắc của đạo Cao Đài có tư tưởng cơ hội đã bị các thế lực phản động mua chuộc, lôi kéo, từng làm ảnh hưởng đến thanh danh của đạo. Tuy nhiên, như một tài liệu của Ban tôn giáo Chính phủ đã nhận định, “tuyệt đại bộ phận tín đồ và số đông chức sắc đạo Cao Đài... đã có những đóng góp xứng đáng cho dân tộc trong hai cuộc kháng chiến” [Ban tôn giáo 1993: 198].

¹⁴ Vào lúc các dân tộc đang ngày càng xích lại gần nhau, *tinh thần tổng hợp* này cũng rất phù hợp với xu hướng *tích hợp* và *hòa nhập* chung của nhân loại trong đời sống, trong khoa học (§0.3) và cả trong tôn giáo. A.J. Balun, giáo sư triết học và tôn giáo đối chiếu của Trường Đại học New Mexico, trong cuốn *The World's Living Religions* (New York, Dell, 1964) đã viết: “Nhân loại đang thiếu một nền tôn giáo toàn cầu theo nghĩa tôn giáo đó thực chất là một nền đạo duy nhất và theo nghĩa tôn giáo đó vượt hẳn lên trên các tôn giáo khác chỉ vì bản thân nó chứa đựng tinh hoa của tất cả các tôn giáo khác” [Lê Anh Dũng 1993: 21].

26.4. Tích hợp văn hóa Đông-Tây với lí tưởng xã hội chủ nghĩa: Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh

Tuy nhiên, sự dung hợp văn hóa Đông-Tây thể hiện qua những hiện tượng vừa nêu còn thiên về hình thức. Tổng hợp ở mức độ nhuần nhuyễn trên cơ sở của một cái nền vững chắc – đó là *tích hợp*. Điển hình cho một sự tích hợp như thế – tích hợp văn hóa Đông-Tây với lí tưởng xã hội chủ nghĩa trên cơ sở của truyền thống văn hóa dân tộc – phải kể đến anh hùng dân tộc và danh nhân văn hóa *Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh* (1890-1969).



Hình 26.8: Hồ Chí Minh

Trước hết, suốt cuộc đời bốn ba năm châu bốn biển, Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh vẫn giữ trọn được những giá trị truyền thống của dân tộc: *Tình cộng đồng* (đi xa mà vẫn giữ nguyên tình cảm quê hương, gia tộc, vẫn không quên giọng quê xứ Nghệ, trở về Kim Liên sau hơn nửa thế kỉ xa quê vẫn nhận ra người bạn thường cùng câu cá thuở ấu thơ...); lối sống *hài hòa thiên về âm tính, trọng tình* (kính già mến trẻ, quý trọng phụ nữ, chung thủy với bạn bè, chan hòa với thiên nhiên, năng khiếu thơ ca...).

Hồ Chí Minh mang dấu ấn cả Nho-Phật-Đạo. Xuất thân từ một gia đình Nho giáo, Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh đã học hỏi ở Nho gia quan niệm về vai trò quan trọng của giáo dục cải tạo con người; ở những bài nói và viết in trong *Hồ Chí Minh toàn tập* có thể gặp hàng nghìn câu trích dẫn hoặc vận dụng những cách nói của Khổng Tử. Tinh thần nhân ái từ bi của Phật giáo; lối sống coi nhẹ hình thức của Lão giáo cũng thể hiện rất rõ trong con người Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh. Nói chuyện với các nhà báo vào

tháng 1-1946, Người bộc lộ ước mơ rất Việt Nam và rất Lão-Trang của mình: “Riêng phần tôi thì làm một cái nhà nho nhỏ, nơi có non xanh nước biếc, để câu cá, trồng rau, sớm chiều làm bạn với các cụ già hái củi, em trẻ chăn trâu, không dính líu gì với danh lợi” [Hồ Chí Minh 1980: 381]. Cuộc sống thanh đạm của Bác tại Hà Nội ở ngôi nhà sàn trong vườn cây, bện ao cá là sự hiện thực hóa một phần ước muốn đó.

Tích hợp được truyền thống phương Đông, Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh luôn bộc lộ khuynh hướng tư duy tổng hợp và trực giác, hoài bão tìm kiếm sự thống nhất của vũ trụ; Người rất thích tóm gọn phép ứng xử trong một vài từ: đường lối *đoàn kết*; cách sống *cần kiệm liêm chính*; chủ trương *đi bất biến ứng vạn biến*; mục tiêu *Độc Lập - Tự Do - Hạnh Phúc* mà Bác rút từ tôn chỉ chủ nghĩa Tam Dân của Tôn Dật Tiên (Dân tộc độc lập - Dân quyền tự do - Dân sinh hạnh phúc)...

Lăn lộn học hỏi ở trời Tây, Nguyễn Ái Quốc đã kết hợp nhuần nhuyễn lối tư duy tổng hợp của truyền thống văn hóa nông nghiệp phương Đông với phương pháp tư duy *phân tích* dựa trên *lí tính* của truyền thống văn hóa phương Tây. Điều đó thể hiện qua phong cách điều tra lí mỷ và cách trình bày chặt chẽ đầy sức thuyết phục trong hàng loạt những bài phóng sự, bút chiến, tiểu phẩm, truyện kí... của Người. Không chỉ tổng hợp được lối tư duy, Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh còn phối hợp được cả lối sống cộng đồng coi trọng tập thể của truyền thống Việt Nam với lối sống phương Tây *coi trọng cá nhân* con người: Trong cải cách ruộng đất 1953-1955, Bác từng đứng ra bảo vệ một bác sĩ bị các phần tử quá khích lên án vì đã chăm sóc một đứa trẻ ốm đau con địa chủ. Quan sát cách sống và lối ứng xử của Người, một Bộ trưởng Pháp thuộc phái De Gaulle từng nhận xét: “ông Hồ Chí Minh rất Pháp” [Hữu Ngọc 1990: 336, 332].

Không chỉ dừng lại ở sự tổng hợp Đông-Tây, Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh còn là người Việt Nam đầu tiên tiến lên một mức xa hơn là tích hợp các giá trị văn hóa Đông-Tây với tinh hoa của chủ nghĩa Mác. Hồ Chí Minh từng nói với một nhà báo:

“Học thuyết Khổng Tử có ưu điểm của nó là sự tu dưỡng đạo đức cá nhân.

Tôn giáo Giêsu có ưu điểm của nó là lòng nhân ái cao cả.

Chủ nghĩa Mác có ưu điểm của nó là phương pháp làm việc hiện chứng.

Chủ nghĩa Tôn Dật Tiên có ưu điểm của nó là chính sách của nó thích hợp với điều kiện nước ta.

Khổng Tử, Giêsu, Mác, Tôn Dật Tiên chẳng có những điểm chung đó sao? Họ đều muốn mưu hạnh phúc cho loài người, mưu phúc lợi cho xã hội. Nếu hôm nay họ còn sống trên đời này, nếu họ họp lại một chỗ, tôi tin rằng họ nhất định chung sống với nhau rất hoàn mĩ như những người bạn thân thiết.

Tôi cố gắng làm người học trò nhỏ của các vị ấy”¹⁵.

Chính nhờ sức tích hợp trí thức Đông-Tây, khả năng dung hợp nhuần nhuyễn, mà Hồ Chí Minh có được một tầm nhìn rộng lớn, đề ra và giải quyết nhiều vấn đề vượt trước thời đại.

Người thấu hiểu vai trò của trí thức, đã trân trọng mời nhiều trí thức Việt kiều về xây dựng đất nước ngay năm 1946. Việc diệt trừ “giặc đói” được Người nói đến ngay sau khi tuyên bố độc lập một ngày; và đến 4-10-1945 thì phát động phong trào “Bình dân học vụ” nhằm chống nạn thất học. Trong khi trên thế giới, vấn đề xóa nạn mù chữ chỉ mới đặt ra gần đây trong khuôn khổ UNESCO.

¹⁵ Trần Dân Tiên, *Hồ Chí Minh truyện*. - Thương Hải, NXB Tam Hiệp: 1949, tr. 91. Dân theo [UBKHXH 1990: 256].

Từ năm 1960, Hồ Chí Minh đã phát động “Tết trồng cây”, thực chất là đề xuất và đi đầu thực hiện phong trào trồng cây gây rừng để bảo vệ môi sinh và giữ cân bằng sinh thái, trong khi UNESCO mãi gần đây mới đề ra chương trình này. Lúc đó Bác đã nói: “Tết trồng cây làm cho phong cảnh nước ta sẽ ngày càng tươi đẹp, khí hậu điều hòa hơn, cây gỗ đầy đủ hơn. Điều đó sẽ góp phần quan trọng vào việc cải thiện đời sống của nhân dân” [Trần Viết Hoàn 1996].



Hình 26-10:
Giây phút với thiên nhiên

Trên tinh thần dung hợp truyền thống, trong *Sách lược vấn tắt của Đảng* năm 1930, Nguyễn Ái Quốc đã đề ra đường lối đoàn kết rộng rãi toàn dân và xác định “phải hết sức liên lạc với tiểu tư sản, trí thức, trung nông... để kéo họ đi về phía vô sản giai cấp” [Hồ Chí Minh 1980, 1: 303]. Lúc đó không phải ai cũng hiểu được Người, có những đồng chí đã lên tiếng phê phán Nguyễn Ái Quốc là có tư tưởng hữu khuynh [xem Đỗ Quang Hưng 1990: 30]. Song thực tiễn cách mạng đã cho thấy đường lối đoàn kết của Bác là hoàn toàn đúng đắn và sáng tạo: Với Mặt trận Việt Minh, ta đã giành được độc lập từ tay thực dân phát-xít năm 1945, trước cả Ấn Độ và Trung Quốc, mở đầu cho phong trào đấu tranh giải phóng dân tộc. Với Chính phủ liên hiệp do Người thành lập năm 1946 có sự tham gia của nhiều nhân sĩ lớn, nước Việt Nam non trẻ đã một mình vượt qua hiểm

nguy của thời điểm “vận mệnh dân tộc ngàn cân treo sợi tóc”, đứng vững và tiến hành cuộc kháng chiến chống Pháp thành công.

Đường lối đoàn kết được Bác vận dụng rất linh hoạt và sáng tạo, nhưng là đoàn kết có nguyên tắc, đoàn kết với những lực lượng khác chính kiến nhưng có thiện chí, chứ không đoàn kết với kẻ thù. Ngay đầu năm 1930, tên trùm thực dân L. Marty đã nhận xét: “Khôn ngoan hơn Bôrôđin (đại diện của Quốc tế Cộng sản cạnh Đảng Cộng sản Trung Quốc - TNT), Nguyễn Ái Quốc không hề nghĩ đến việc thực hiện với Việt Nam Quốc dân Đảng một sự liên kết nguy hiểm như liên kết giữa Quốc dân đảng Trung Hoa với Đảng Cộng sản Trung Quốc” [Đỗ Quang Hưng 1990: 36].

Trên tinh thần tôn trọng quyền tự quyết của các dân tộc, kết hợp lợi ích quốc gia và quốc tế, Hồ Chí Minh luôn đề ra những chủ trương đúng đắn và thích hợp cho từng hoàn cảnh lịch sử cụ thể. Cương lĩnh “trước làm cách mạng *quốc gia* sau làm cách mạng *thế giới*” của Việt Nam Thanh niên Cách mạng đồng chí Hội do Nguyễn Ái Quốc sáng lập ở Quảng Châu năm 1925 đã khiến cho hơn trùm thực dân đương thời thực sự lo ngại. Vào những năm 30, sau khi thành lập Đảng Cộng sản Việt Nam, trong Quốc tế Cộng sản có ý kiến cho Nguyễn Ái Quốc có tư tưởng dân tộc chủ nghĩa [xem Đỗ Quang Hưng 1990: 31]. Thành ra, đến khi Chủ tịch Hồ Chí Minh tuyên bố Việt Nam độc lập ngày 2-9-1945, Mỹ và phương Tây không công nhận vì Hồ Chí Minh là cộng sản đã dành, Liên Xô và các nước xã hội chủ nghĩa Đông Âu cũng chưa công nhận. Mãi đến sau khi cách mạng Trung Quốc thành công (10-1949) và Việt Nam mở chiến dịch Biên giới thắng lợi năm 1950, thì Trung Quốc, rồi sau đó là Liên Xô và các nước xã hội chủ nghĩa Đông Âu mới lần lượt công nhận Việt Nam.

Sự kết hợp chất quốc gia và quốc tế ở Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh nhuần nhuyễn tới mức thậm chí đến tận bây giờ, người

phương Tây vẫn còn tiếp tục băn khoăn và thảo luận về việc Bác là một nhà cộng sản hay dân tộc. Đây là lập luận của Philip B. Davidson [1995: 209]: “Không nghi ngờ gì nữa, Hồ Chí Minh là một người cộng sản tận tâm; và chắc chắn rằng ông là một nhà dân tộc chân thành. Vậy thực chất ông là ai - cộng sản hay dân tộc?... Sự hiển nhiên mong manh về khuynh hướng dân tộc chủ nghĩa của ông Hồ đã bị bác bỏ bởi một dẫn chứng hùng hồn rằng ông đã là một nhà cách mạng cộng sản tận tâm từ lâu. Tính đến 1945, ông Hồ đã là đảng viên cộng sản được 25 năm. Ông là một trong những người sáng lập ra Đảng Cộng sản Pháp và là cơ sở chính của Quốc tế Cộng sản ở châu Á từ năm 1930”.

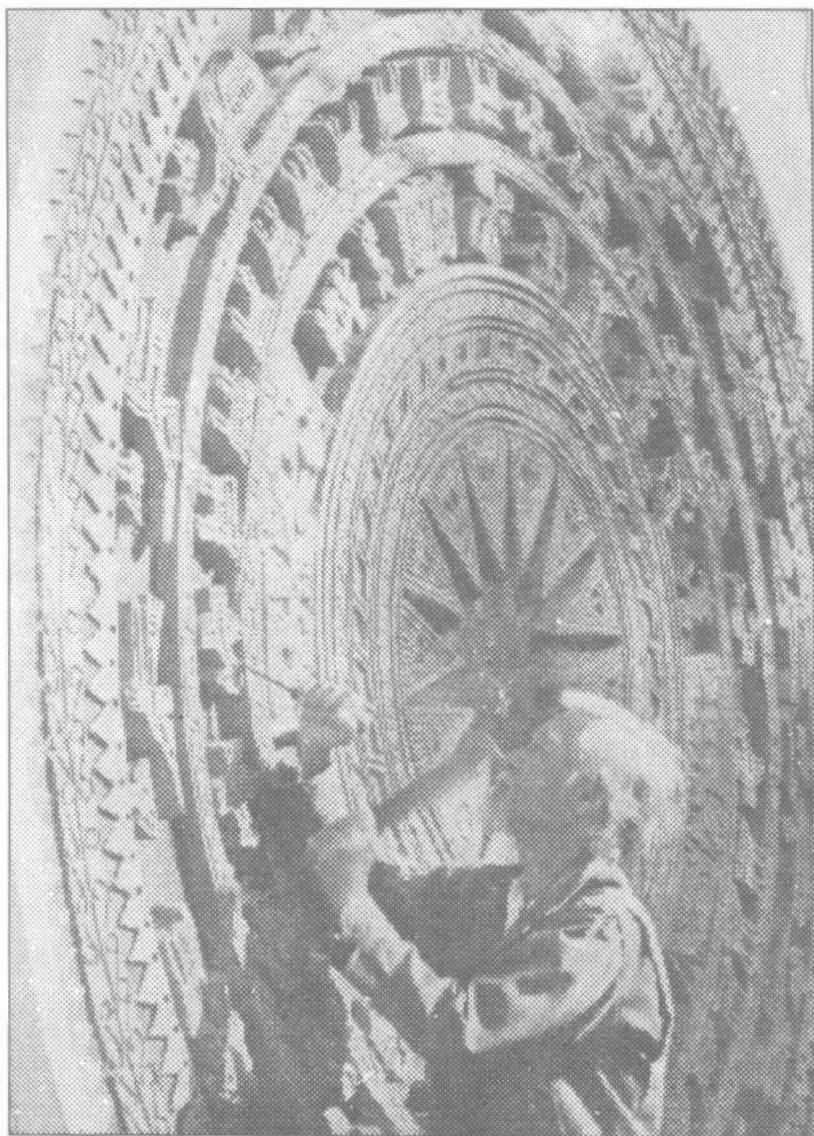
Khả năng tích hợp ở Hồ Chí Minh là một đặc điểm rõ rệt đến mức nhiều báo chí các nước trên thế giới đều đồng thời nói đến. Báo *Ánh điện Án Độ* nhận xét: “Cụ Hồ đã kết hợp nhuần nhuyễn sự tao nhã cao quý với tác phong gần gũi rất dân chủ, giữa tự do không nghi thức với sự nghiêm chỉnh thận trọng; vì vậy Cụ Hồ có một sức hấp dẫn đặc biệt không gì so sánh được”. Báo *Ashahi* của Nhật Bản cất giọng: “Điều làm cho Cụ Hồ trở thành một lãnh tụ quần chúng tuyệt vời là sự kết hợp chủ nghĩa dân tộc với chủ nghĩa xã hội, kết hợp phong trào giải phóng dân tộc và cách mạng xã hội chủ nghĩa”. Giăng Ru viết trong báo *Chiến đấu* (Pháp): “Từ ba mươi năm nay, trong số các nhân vật mà tôi được gặp, chắc chắn Cụ Hồ là người hoàn toàn đáng được mọi người ca ngợi, bởi vì Cụ đã kết hợp đến mức nhuần nhuyễn phi thường chủ nghĩa anh hùng với đầu óc sáng suốt, lòng yêu nước tuyệt vời, tinh thần cách mạng trong sáng, thái độ cứng rắn trước cuộc sống với lòng nhân đạo đối với con người. Sự hài hòa giữa những tính tình đôi khi trái ngược nhau đó giải thích tại sao Cụ Hồ cùng một lúc là nhà thơ, là đảng viên, là nhà lãnh đạo quốc gia, lại vừa là một chiến sĩ” [dẫn theo Trần Văn Giàu 1995: 69].

Thực chất, Bác đã đi một chặng đường dài từ *Ái Quốc* đến *Chí Minh*, từ một người *yêu nước*, yêu dân tộc trở thành một người cộng sản *sáng suốt*. Chính vì sáng suốt cho nên con đường của Người được tạo thành bởi sự *tích hợp* chứ không phải bởi những sự thay thế. Cho nên quốc tế rồi mà vẫn rất dân tộc, tiếp thu được văn minh phương Tây rồi mà vẫn phát huy được truyền thống văn hóa phương Đông, lĩnh hội được lối tư duy lí trí rồi mà vẫn sống rất tình cảm, viết truyện kí mà vẫn không bỏ sáng tác thơ ca, hành động cách mạng kiên quyết mà vẫn mang một tâm hồn vô cùng lãng mạn:

*Trăng vào cửa sổ đòi thơ,
Việc quân dung bận, xin chờ hôm sau.*

Chính là tất cả những cái đó cộng lại đã khiến cho sau khi tiếp xúc với Nguyễn Ái Quốc, ngay từ năm 1923 nhà báo Nga Osip Mandelstamm đã phải thốt lên: “Nguyễn Ái Quốc thấm đượm chất văn hóa – không phải thứ văn hóa châu Âu, có lẽ đây là *nền văn hóa của tương lai*... Qua dáng điệu trang nhã và giọng nói chậm rãi của Nguyễn Ái Quốc, người ta nghe thấy vọng lại âm thanh của ngày mai, âm thanh trầm hùng của đại dương bao la tình hữu ái” [Levitán 1990].

Không phải ngẫu nhiên mà Hồ Chí Minh đã trở thành biểu tượng của phong trào giải phóng dân tộc. Cũng không phải ngẫu nhiên mà Người được Đại hội đồng UNESCO họp năm 1990 quyết định công nhận là Anh hùng giải phóng dân tộc và Danh nhân văn hóa. Nghị quyết của UNESCO ghi rõ: “sự đóng góp quan trọng về nhiều mặt của Chủ tịch Hồ Chí Minh trong các lĩnh vực văn hóa, giáo dục và nghệ thuật là kết tinh truyền thống văn hóa hàng ngàn năm của nhân dân Việt Nam, và những tư tưởng của Người là hiện thân những khát vọng của các dân tộc trong việc khẳng định bản sắc dân tộc của mình và... thúc đẩy sự hiểu biết lẫn nhau”.



THAY LỜI KẾT LUẬN



§ 27. VĂN HÓA VIỆT NAM TỪ TRUYỀN THỐNG ĐẾN HIỆN ĐẠI

§27.1. Nhìn lại bản sắc và tính cách của văn hóa Việt Nam

Văn hóa Việt Nam hình thành trên nền của văn hóa Nam-Á và Đông Nam Á (lớp văn hóa thứ nhất). Trải qua nhiều thế kỉ, nó đã phát triển trong sự giao lưu mật thiết với văn hóa khu vực, trước hết là Trung Hoa (lớp văn hóa thứ hai). Từ vài thế kỉ trở lại đây nó đang chuyển mình dữ dội nhờ đi vào giao lưu ngày càng chặt chẽ với văn hóa phương Tây (lớp văn hóa thứ ba). Nhưng dù trải qua hai lần lột xác mạnh mẽ như thế, văn hóa Việt Nam vẫn mang trong mình những nét bản sắc chung.

Trong suốt cuốn sách, chúng tôi đã cố gắng chỉ ra rằng phần lớn những hiện tượng tưởng như đa dạng và phong phú vô hạn trong các lĩnh vực của văn hóa Việt Nam xưa nay thực ra đều chỉ là những biểu hiện khác nhau của một số lượng hữu hạn các đặc

trưng bản sắc của nền văn hóa này. Bản sắc đó trước hết được quy định bởi **môi trường sống** với ba đặc điểm cơ bản nhất là:

a) Xứ *nóng*;

b) Nhiều *sông nước*;

c) Là "ngũ tư đường" của các nền văn minh (từ núi xuống biển và từ biển vào đất liền, từ Bắc xuống Nam và từ Nam lên Bắc, từ Tây sang Đông và từ Đông sang Tây).

27.1.1. LỚP VĂN HÓA BẢN ĐỊA với cái nền *NAM-Á VÀ ĐÔNG NAM Á* (= Đông Nam Á cổ đại) đã để lại cho văn hóa Việt Nam những đặc điểm quan trọng; nhiều đặc điểm trong số đó đã tạo nên sự *tương đồng* với văn hóa các dân tộc Đông Nam Á và sự *khác biệt* với văn hóa Hán. Những đặc điểm đó là:

1) Về đời sống vật chất có **nghề nông trồng lúa nước** cùng các kỹ thuật nông nghiệp đi kèm (cấy hái, tưới tiêu...), các công cụ sản xuất (rìu, cây bừa...), các loại cây trồng khác (bầu bí, trầu cau...), các loại thú nuôi (trâu, gà, lợn...). Hệ quả của nghề nông lúa nước là *cơ cấu ăn* trong đó cơm là chủ đạo, rau là thứ hai, và cá là thứ ba; với thức uống là rượu gạo; với tục ăn trầu cau. Hệ quả của khí hậu nóng là *cách mặc* các đồ thoáng mát (váy, yếm, khố, quần lá tọa...) làm từ chất liệu thực vật (tơ tằm, dây gai, bông...), *cách ở* có chọn hướng kỹ càng (hướng Nam, vai trò của thuật phong thủy). Hệ quả của thiên nhiên sông nước là *cách đi lại* chủ yếu bằng thuyền, là kiến trúc nhà sàn mái cong hình thuyền.

Trong khi đó thì văn hóa Hán có nguồn gốc du mục, sau chuyển sang nông nghiệp khô (trồng kê mạch) với thực vật đi kèm điển hình là đậu, với động vật nuôi điển hình là ngựa, bò. Cơ cấu ăn xưa chủ yếu là thịt, bánh bao. Cách mặc phù hợp với khí hậu lạnh và nguồn gốc chăn nuôi là quần. Ở nhà đất làm kiểu chữ đình hoặc nhà có trái bít kín, mái thẳng. Đi lại chủ yếu bằng xe, ngựa.

2) Một hệ quả quan trọng của nghề nông lúa nước là *tính thời vụ cao dẫn đến chỗ trong tổ chức xã hội*, người Việt Nam phải sống liên kết chặt chẽ với nhau (*tính cộng đồng*) thành những *gia tộc*, những *phường hội*, những *phe giáp*, những *làng xã* khép kín (*tính tự trị*). Lối tổ chức này tạo nên tính *dân chủ* và tính *tôn ti*; tính thần *doàn kết*, tính *tập thể*, tính *tự lập* (nhưng đồng thời cũng có cả những thói xấu đi kèm như thói gia trưởng, óc bè phái địa phương, thói ích kỷ, lối sống dựa dẫm, thói đố kỵ cào bằng). Ở phạm vi lớn, làng trở thành *nước*, tính cộng đồng và tính tự trị chuyển hóa thành *tinh thần đoàn kết toàn dân* và *ý thức độc lập dân tộc*; nó dẫn tới *lòng yêu nước nồng nàn*.

3) Về nhân thực, cuộc sống nông nghiệp luôn phụ thuộc vào nhiều yếu tố khác nhau đã khiến con người phải *chú trọng tới các môi quan hệ* giữa chúng, dẫn đến lối *tư duy hiện chứng* với sản phẩm điển hình là *triết lí âm dương* mà biểu hiện cụ thể là *lối sống quân bình luôn hướng tới sự hài hòa* – hài hòa âm dương trong bản thân mình (để phòng bệnh và chữa bệnh, để sống lạc quan...), hài hòa âm dương trong quan hệ với môi trường tự nhiên (ăn, mặc, ở...), hài hòa âm dương trong tổ chức cộng đồng và trong quan hệ với môi trường xã hội (sống không làm mất lòng ai, chiến thắng nhưng không làm đối phương mất mặt...).

4) Nhưng sự hài hòa, quân bình này không phải là tuyệt đối. Do bản chất nông nghiệp nên đây là sự hài hòa *thiên về âm tính*: Trong tổ chức gia đình truyền thống thì *phụ nữ* giữ vai trò cao hơn nam giới. Trong tổ chức xã hội thì xu thế *ưu ổn định* nổi trội hơn xu thế *ưa phát triển*, âm mạnh hơn dương (làng xã tạo ra hàng loạt biện pháp duy trì sự ổn định như khuyến khích gắn bó với quê cha đất tổ, khinh rẻ dân ngụ cư, thu cheo ngoại nặng hơn cheo nội...; việc chọn đất đặt kinh đô cũng hướng tới mục tiêu ổn định, làm “*để dò muôn đời*”) – chính đó là cái gốc khiến cho, dù trải qua bao

phong ba, Việt Nam không bị kẻ thù đồng hóa. Trong giao tiếp và quan hệ xã hội thì coi *trọng tình cảm* hơn lí trí, *tình thần* hơn vật chất, *ưu sự tế nhị kín đáo* hơn sự rành mạch thô bạo (cho dù có phải “vòng vo tam quốc”). Trong đối ngoại (ứng xử với môi trường xã hội) thì *mềm dẻo, hiếu hòa*. Trọng *văn* hơn võ.

5) Việc chú trọng các mối quan hệ cũng dẫn đến một lối ứng xử *năng động, linh hoạt* có *khả năng thích nghi cao độ* với mọi tình huống, mọi biến đổi. Tính động, linh hoạt này xuất hiện khắp nơi - trong cách nghĩ; trong nghệ thuật giao tiếp, thanh sắc, hình khối; trong cách ăn, cách mặc, cách ở; trong cách tiếp nhận các giá trị văn hóa có nguồn gốc ngoại sinh, trong cách thức tiến hành chiến tranh, hoạt động ngoại giao bảo vệ đất nước.

Sự linh hoạt chỉ mang lại hiệu quả khi nó được tiến hành trên nền của cái Ổn định. Văn hóa Việt Nam chứa đựng sự kết hợp kì diệu của cái ổn định và cái linh hoạt. Con người ứng xử linh hoạt với nhau theo tình cảm trên cơ sở sự tồn tại của cộng đồng ổn định; cách đánh giặc bằng chiến tranh du kích linh hoạt tiến hành trên cơ sở của chiến tranh nhân dân ổn định... Trong khái niệm “đất nước” thì *đất* chính là biểu tượng của sự ổn định, còn *nước* là biểu tượng của sự *linh hoạt* (nước luồn lách, chảy vào khắp mọi nơi, nó không có hình dáng nhất định), và *khả năng thích nghi cao* (chảy vào vật gì thì mang hình dạng của vật đó), và luôn hướng tới sự *quân bình* (nước luôn chảy về chỗ trũng, bớt chỗ nhiều, bù chỗ thiếu)¹. Hơn

¹ GS. Cao Xuân Huy [1995: 363-366] đề nghị xem nước như một hình ảnh có khả năng khái quát đặc tính của tư tưởng dân tộc: “Dân tộc ta đã thắng được cái hoàn cảnh thiên nhiên ác liệt ấy, đã thắng được cái sức đồng hóa kinh khủng của một dân tộc khổng lồ... là nhờ ở chỗ dân tộc ta có cái đặc tính mềm mại, uyển chuyển, linh hoạt, lưu động như nước... Một đặc tính của nước là cái “quân thế” [thế quân bình]... Chính vì nước là hoạt bát, lưu

thể nữa, tự thân nước đã thể hiện sự hài hòa âm dương rồi: xét về tính động thì nó dương hơn so với đất, còn xét về độ cứng thì nó âm hơn. “Nước” còn là *môi trường sống* thiết thân của người Việt Nam: nước *nuôi cây lúa*. Có lẽ chính vì nước quan trọng như vậy cho nên một khái niệm *NƯỚC* không thôi cũng đã có thể đại diện cho đất nước được rồi.

6) Cuộc sống nông nghiệp phụ thuộc vào nhiều yếu tố khác nhau còn khiến con người phải luôn cố gắng bao quát chúng, dẫn đến lối *tư duy tổng hợp* luôn kết hợp mọi cái với nhau, lối sống *cộng đồng* (đã nói ở trên) gắn bó mọi người chặt chẽ với nhau thành một khối. Sự kết hợp lối ứng xử *tổng hợp* với *linh hoạt* tạo nên ở người Việt Nam một tính thần *dung hợp* rộng rãi; còn *tổng hợp* một cách *linh hoạt* ở mức độ nhuần nhuyễn *trên cơ sở cái nền văn hóa dân tộc vững chắc* làm nên tính *tích hợp* như đỉnh cao của sự *tổng hợp*. Không phải ngẫu nhiên mà ai cũng thấy rằng người Việt Nam rất có tài trong việc lắp ghép, pha chế, cải tạo... mọi thứ vay mượn, tạo nên những sản phẩm mang bản sắc đặc biệt Việt Nam từ lĩnh vực vật chất đến tinh thần (xem §26). Tính *dung hợp* này khiến cho mọi tôn giáo du nhập vào Việt Nam đều được tiếp nhận và phát triển chứ không có tình trạng một tôn giáo độc tôn như ở khu vực các quốc gia Đông Nam Á còn lại: ở Mianma, Campuchia, Lào, Thái Lan là Phật giáo Tiểu thừa; ở Indônêxia là Hồi giáo; ở Philippin là Kitô giáo. Đó cũng là nguyên nhân khiến cho Kitô giáo ở Việt Nam có vai trò cao hơn nhiều so với Kitô giáo ở Trung Hoa.

Chính những điều vừa nói trên đã làm nên những đặc trưng *BẢN SẮC* của văn hóa Việt Nam.

đồng cho nên trong bất cứ trường hợp nào, dầu có điên đảo ngã nghiêng đến đâu nó vẫn nhanh chóng trở về cái quân thế tuyệt diệu của nó”.

27.1.2. Do vị trí ngã tư đường cho nên văn hóa Việt Nam liên tục tồn tại và phát triển trong sự giao lưu, mà sự giao lưu để lại nhiều dấu ấn đậm nét hơn cả là *giao lưu với văn hóa Hán*.

Đây là một cuộc giao lưu *hai chiều* mà xét trong lịch sử thì nó diễn ra không phải giữa Việt Nam và Trung Hoa, mà là *giữa Đông Nam Á cổ đại* (bao gồm cả phía Nam sông Dương Tử) và *Hoa (Hán) tộc*. Vào khoảng trước thời Tần-Hán, ảnh hưởng văn hóa chủ yếu đi từ Nam lên Bắc; từ thời Tần-Hán về sau thì lại theo chiều ngược lại – từ Bắc xuống Nam.

Cứ liệu từ nhiều lĩnh vực khác nhau, cung cấp bởi các nhà khoa học thuộc nhiều quốc tịch khác nhau, đã cho thấy rằng ***ảnh hưởng văn hóa từ Nam lên Bắc*** trước thời Tần-Hán chủ yếu tập trung vào các điểm sau:

1) Về đời sống vật chất thì ảnh hưởng quan trọng nhất mà Hoa tộc tiếp thu từ phương Nam là nghề *trồng lúa nước* (mà theo các nhà khoa học Trung Quốc thì “được nhập vào trồng ở vùng Trung Nguyên từ đời Chu” [Đàm Gia Kiệt 1993: 767]), nghề *trồng dâu nuôi tằm* cùng một số loại cây nhiệt đới khác: các loại vật phẩm phương Nam như trầm hương, ngà voi, san hô, hổ phách, mai rùa, ngọc trai, đồi mồi, mã não...; lối ăn bằng đũa; loại nhà mái cong; cái riêu, cái nỏ; nghề nấu thủy tinh, phần nào nghề luyện kim đồng...

2) Về tôn giáo - nghệ thuật là hình tượng *Thần Nông* cùng *một số nhân vật thần thoại* khác (như Bàn Cổ, Nữ Oa, Ngưu Lang - Chức Nữ..., xem Mở rộng 2); hình tượng *con Rồng* mà D.V. Deopik [1993: 13] khẳng định: “Rồng là sản phẩm chung của tất cả các cư dân Việt và từ họ, nó đã đi vào văn hóa Trung Hoa”; những thành tựu của Phật giáo phương Nam, âm nhạc phương Nam [xem Ngô Vinh Chính... 1994: 448].

3) Về lĩnh vực tinh thần là lối sống *thiên về tình cảm*, nó bù đắp và làm mềm đi cái cứng rắn của một dân tộc xuất phát từ du

mục (điều mà Khổng Tử ngày xưa và Lương Khải Siêu, Hồ Thích sau này đã nói, xem §§23.2.2, 3.4, 15.2.1).

27.1.3. Ảnh hưởng văn hóa từ Bắc (Hoa tộc) xuống Nam (Nam-Á Bách Việt) diễn ra chủ yếu từ đời Tần-Hán trở về sau có thể chia làm hai khu vực.

Khu vực các tộc người Bách Việt ở phía Nam sông Dương Tử về mặt lãnh thổ đã bị sát nhập vào đất đai Hoa tộc từ đời Tần (trước công nguyên), nhưng về mặt văn hóa thì họ vẫn bảo lưu được cơ tầng văn hóa Việt trong một thời gian khá dài, việc Hán hóa chỉ mãi đến tận thế kỉ XII mới hoàn tất [Deopik 1993: 16].

Ở **khu vực dân Lạc Việt đổ về phía Nam** (Việt Nam) thì ảnh hưởng văn hóa Hoa tộc diễn ra một cách từ từ, có khi được tự nguyện tiếp thu, có khi bị cưỡng lại. Nó không đủ sức đồng hóa mà chỉ bổ sung cho văn hóa Việt Nam những nét mới, nó tạo nên một mặt là sự *ương đồng* với văn hóa Hán, và mặt khác là sự *khác biệt* với văn hóa các dân tộc Đông Nam Á. Những nét ảnh hưởng mới đó chủ yếu là:

1) Về văn hóa vật chất là kĩ thuật luyện sắt cùng một số loại đồ sắt (đồ đồng mạnh ở phương Nam, còn đồ sắt thì mạnh từ phương Bắc); một số loại vũ khí; kĩ thuật làm giấy; một số vị thuốc (thuộc Bắc); trang phục quan lại...

2) Về lĩnh vực tinh thần là ngôn ngữ và văn tự Hán (chữ Nho) cùng một lớp từ chính trị - xã hội (từ Hán-Việt); cách thức tổ chức chính quyền trung ương và luật pháp; tư tưởng Bát quái và Kinh Dịch cùng một số hình thức bói toán (như bói Dịch, tử vi)...

3) Về tôn giáo - nghệ thuật là Đạo giáo (từ thời Bắc thuộc) và Nho giáo (chủ yếu từ thời Lí-Trần và đặc biệt là vào thời Lê, Nguyễn). Phật giáo qua con đường Trung Hoa cũng góp phần đem lại những sắc thái riêng cho Phật giáo Việt Nam, khu biệt nó với Phật giáo ở các nước Đông Nam Á khác. Văn chương sử sách Tàu

cũng góp phần tác động quan trọng đến đời sống tinh thần ở Việt Nam, đặc biệt là tầng lớp trên. Một số phong tục tập quán (hoặc bộ phận của chúng) cũng thâm nhập và bén rễ...

Từ khi *văn hóa phương Tây* bắt đầu thâm nhập, cùng lúc văn minh Trung Hoa suy thoái đi, các yếu tố thuộc bản sắc truyền thống của văn hóa Việt Nam được dịp phát huy tác dụng. Văn hóa của quần chúng nhân dân phát triển mạnh (như văn hóa đình làng thời Mạc). Văn hóa Nho giáo được thay thế bởi văn hóa thế giới. Tuy nhiên, dù Việt Nam có ngày càng hội nhập sâu hơn vào thế giới, một số yếu tố của văn hóa Trung Hoa đã mãi mãi trở thành một bộ phận của truyền thống văn hóa Việt Nam (lớp từ Hán-Việt, một số nét của truyền thống Nho giáo, Đạo giáo...).

27.1.4. Trong quá trình phát triển của dân tộc, giao lưu văn hóa là chuyện tất nhiên. Mọi nền văn hóa thường bao gồm ba thành phần: các yếu tố bản địa, các yếu tố vay mượn gần (khu vực), các yếu tố vay mượn xa (thế giới). Văn hóa của bất kì dân tộc nào, để nó vẫn còn là nó, phải có ***thành phần chủ đạo là các yếu tố bản địa***. Sự phân tích của chúng tôi ở §21 đã cho thấy rằng ngay văn hóa Chăm thường bị xem là bản sao của văn hóa Ấn Độ thì thật ra yếu tố bản địa vẫn là chủ đạo. *Văn hóa Việt Nam với lịch sử bốn nghìn năm lại càng như thế.*

Tiếng Việt, dù vay mượn rất nhiều từ ngữ xã hội - chính trị của tiếng Hán, vẫn cứ là tiếng Việt, bởi lẽ nó có riêng một vốn từ cơ bản - những từ mà ngay khi sinh ra người ta đã phải dùng rồi (như mắt, mũi, chân, tay, trời, đất, núi, sông...), riêng một hệ thống ngữ pháp... Văn hóa Việt Nam, dù sau này có vay mượn khá nhiều từ văn hóa Trung Hoa, nhưng *những yếu tố vay mượn đó đều đã được Việt hóa, chính là nhờ có những đặc trưng truyền thống từ xa xưa chi phối*. Cho nên, mới nhìn cứ tưởng rằng Việt Nam chỉ là bản

sao của văn hóa Trung Hoa, nhưng thực ra, bên cạnh những cái tương đồng, nhìn vào đâu đâu ta cũng có thể thấy cái dị biệt:

- Cùng là tư tưởng “trung quân”, nhưng nếu Trung Hoa trung với một ông vua cụ thể (cá nhân!) thì Việt Nam gắn trung quân với ái quốc (vì Việt Nam nông nghiệp hơn, coi trọng làng với nước):

Trong khi Trung Hoa coi trọng gia đình hạt nhân thì Việt Nam coi trọng gia tộc (vì tính cộng đồng ở Việt Nam cao hơn);

- Trong khi hệ thống thân tộc của tiếng Hán chỉ phân biệt 4 thế hệ, còn lên trên nữa và xuống dưới nữa phải ghép từ (giống các ngôn ngữ phương Tây) thì tiếng Việt có đủ từ để phân biệt rạch ròi tới 9 thế hệ (vì vai trò gia tộc ở Việt Nam chi phối mạnh hơn);

- Trong khi tiếng Hán chỉ có các đại từ khái quát cho 3 ngôi (giống các ngôn ngữ phương Tây) thì tiếng Việt sử dụng một hệ thống đại từ và từ đại từ hóa cực kỳ phong phú (vì Việt Nam thiên về tình cảm hơn);

- Trong khi âm nhạc Trung Hoa chú trọng nhiều đến cái hùng tráng (giống phương Tây), thì trong âm nhạc truyền thống Việt Nam chỉ có cái trữ tình;

- Trong khi ở hội họa Trung Hoa phát triển tranh thủy mặc có yếu tố tả thực (thủ pháp truyền thống của hội họa phương Tây) thì hội họa Việt Nam truyền thống thiên hẳn về biểu trưng ước lệ;

- Trong khi nông nghiệp Trung Hoa vùng sông Hoàng Hà thiên về trồng kê-mạch (giống phương Tây), thì nông nghiệp Việt Nam chủ yếu là trồng lúa nước;

- Trong khi phương tiện giao thông truyền thống ở Trung Hoa chủ yếu là xe, ngựa (giống phương Tây), thì ở Việt Nam chủ yếu là thuyền bè;

- Trong khi nghệ thuật quân sự Trung Hoa thiên về chuyên nghiệp bài bản (giống phương Tây), thì Việt Nam thiên về chiến tranh nhân dân, chiến tranh du kích;

- Trong khi truyền thống dân gian Trung Hoa thiên về sử dụng Bát quái trong các lĩnh vực thì Việt Nam thiên về sử dụng âm dương ngũ hành;

- Trong khi các thần thánh trong thần thoại Trung Hoa phát huy mạnh vai trò cá nhân (giống phương Tây), thì ở Việt Nam các thần thánh luôn có đôi (Rồng-Tiên, ông Tơ - bà Nguyệt,...) hoặc làm việc tập thể;

- Trong khi tín ngưỡng Trung Hoa thiên về nam thần (giống phương Tây), thì ở Việt Nam thiên về nữ thần;

- Trong khi truyền thống Trung Hoa luôn coi trọng đàn ông (giống phương Tây), thì Việt Nam ngay cả vào lúc Nho giáo cực thịnh vẫn giữ được phần nào truyền thống coi trọng phụ nữ;

- Trong khi Trung Hoa sớm phát triển đô thị và giới buôn bán (giống phương Tây), thì ở Việt Nam đô thị rất kém phát triển và dân chúng có truyền thống khinh rẻ nghề buôn; vân vân.

Những khác biệt đó càng cho thấy rõ Việt Nam là một nền văn hóa có bản sắc riêng. Còn chỗ giống phương Tây của văn hóa Trung Hoa thì mình chứng cho tính chất nước đôi của nó (§3.4).

27.1.5. Cho tới nay, văn hóa Việt Nam đã trải qua *ba lần chuyển mình, lột xác* cơ bản nhất: Từ cơ chế *nông nghiệp làng xã* thuần túy bản địa, nó đã dung hợp với văn hóa khu vực mà Trung Hoa với chế độ đẳng cấp phong kiến là chủ đạo, tạo nên một cơ chế *nông nghiệp phong kiến làng xã*. Từ cái nền nông nghiệp phong kiến ấy, văn hóa Việt Nam đã hòa nhập vào dòng giao lưu với phương Tây (bước đầu phát triển đô thị, giao thông, hình thành

khoa học), rồi tiếp nhận cơ chế *xã hội chủ nghĩa* và đẩy mạnh phát triển khoa học, công nghiệp...

Sự tích hợp và kế thừa liên tục làm cho văn hóa Việt Nam trở thành một sức mạnh lớn lao tập hợp được dân tộc thành một khối vững chắc biết ứng xử khéo léo với tự nhiên và luôn luôn chiến thắng những thế lực thù địch mạnh hơn mình gấp bội. *Truyền thống* là **ỔN ĐỊNH**, còn *hiện tại* phải là **PHÁT TRIỂN**. Sức mạnh văn hóa bốn ngàn năm đó cũng chính là động lực cho sự *phát triển* của xã hội ngày hôm nay.

27.2. Văn hóa cổ truyền đứng trước công cuộc công nghiệp hóa và hiện đại hóa

27.2.1. Đặc trưng “cộng đồng chăm lo cho mỗi người” của truyền thống văn hóa nông nghiệp cùng với nguyên tắc “nhà nước chăm lo mọi mặt đời sống cho dân” của chủ nghĩa xã hội tạo nên nét ưu việt lớn của chế độ mới, nhưng cũng đồng thời làm hình thành trong những năm qua một cơ chế bao cấp - bình quân, một phương thức quản lý tập trung quan liêu và hành chính mệnh lệnh. Trong giai đoạn hiện nay, khi sự giao lưu với phương Tây đem lại những biến đổi ngày càng mạnh mẽ về mọi phương diện, thì cơ chế bao cấp quan liêu đã không còn đáp ứng được những yêu cầu cấp bách của công cuộc đổi mới. Tình hình đó buộc văn hóa cổ truyền Việt Nam phải *đứng trước công cuộc công nghiệp hóa và hiện đại hóa đất nước và đối mặt với kinh tế thị trường*.

Cuộc đối mặt này là tất yếu vì sự thâm nhập của kinh tế thị trường là không thể tránh khỏi, trong khi sự khác biệt giữa văn hóa cổ truyền với kinh tế thị trường lại rất lớn. Những nét khác biệt quan trọng nhất giữa chúng được trình bày trong bảng 27.1.

TIÊU CHÍ		VĂN HÓA CỔ TRUYỀN	KINH TẾ THỊ TRƯỜNG
TỔNG QUAN	Chủ nhân	XH nông nghiệp	XH công thương nghiệp
	Không gian chính	Vùng nông thôn	Vùng đô thị
	Đặc trưng	Tính công đồng làng xã	Tính độc lập cá nhân
TƯ DUY	Lối tư duy	Tổng hợp trong quan hệ	Phân tích, trong yếu tố
	Cách tư duy	Linh hoạt, dễ thay đổi	Kiên định, quyết đoán
HANH ĐỒNG	Lối sống	Theo tình nghĩa	Theo luật pháp
	Chuẩn đánh giá	Theo đạo đức	Như hàng hóa
	Cách hành động	<i>Đưa dấm</i> vào sự quen biết, <i>quân binh</i>	Quy thành <i>giá cả, lợi nhuận, cạnh tranh</i>
	Cách thức quản lí	Theo "lệ làng" và "phép nước"	Theo quy luật kinh tế
	Thái độ với thương nghiệp	Khinh rẻ, hạn chế thương nghiệp	Khuyến khích phát triển thương nghiệp

Bảng 27.1 So sánh văn hóa cổ truyền với kinh tế thị trường

Trong cuộc đối mặt với kinh tế thị trường để rồi dung hợp với nó, có cái hay và có cái dở, có cái được và có cái mất, có cái xuất hiện và cái tiêu vong, có cái ta sẽ thoát khỏi và có cái ta sẽ nhiễm phải. Những nét phác thảo chính của bức tranh này có thể thấy qua bảng 27.2.

Nhiều cái hay, cái dở, cái được, cái mất trong cuộc đối mặt với kinh tế thị trường nay đã thấy ngay trước mắt

Chưa bao giờ đô thị và công thương nghiệp lại phát triển với tốc độ nhanh chóng như những năm gần đây. Các thành phố đổi thay từng ngày. Nhưng cùng với nó, tiếng ồn và bụi bặm các loại đang ngày càng trở thành nỗi khổ của người dân đô thị. Chất thải công nghiệp từ thành phố đang tràn ra lân cận vùng nông thôn, khiến nhiều nghề trồng trọt và chăn nuôi thủy sản ở các huyện ngoại thành đang có nguy cơ phá sản. Ở một số vùng ngoại thành (như huyện Bình Chánh, Nhà Bè ở Thành phố Hồ Chí Minh), thậm chí cả nước tiêu dùng cũng phải mua từ thành phố chở ra.

STT	CÁI HAY		CÁI DỠ	
	Cái được (thêm)	Cái thoát khỏi	Cái mất (giảm)	Cái nhiệm phải
1	Đô thị, công nghiệp phát triển	Đô thị bị nông thôn khống chế	Môi trường tự nhiên	Nạn ô nhiễm môi trường
2	ĐS vật chất cao, tiên nghi đầy đủ	Sự nghèo nàn, thiếu thốn	Lối sống tình nghĩa	Lối sống thực dụng
3	Vai trò cá nhân nâng cao	Thói đua dẫm, bênh bảo thủ	Tình tập thể, sự ổn định gia đình	Lối sống cá nhân chủ nghĩa
4	Tinh thần tự do phê phán	Thối gia trưởng	Nền nếp, chữ "lễ"	Lối sống "cá đối bằng đầu"
5	Sự liên kết quốc tế rộng rãi	Ốc địa phương chủ nghĩa	Tinh độc lập (tự trị) giảm	Những hiện tượng đối truy du nhập

Bảng 27.2 Văn hóa cổ truyền với kinh tế thị trường cái hay và cái dở

Cũng trong những năm gần đây, đời sống vật chất được nâng cao với những liên nghi hiện đại nhất, mức sống của người dân được cải thiện trông thấy. Nhưng cùng với nó, lối sống thực dụng, chạy theo đồng tiền cũng có nguy cơ phát triển. Nhịp sống đô thị ngày càng căng thẳng đang khiến quan hệ gia đình trở nên lỏng lẻo, cha con, vợ chồng ít quan tâm đến nhau hơn. Trên báo chí cá biệt đã xuất hiện tin tức về những vụ con cái kiện cáo cha mẹ, tranh chấp của cải với cha mẹ, đưa cha mẹ vào nhà dưỡng lão, v.v., là những hiện tượng mà trước đây chỉ nghe thấy ở phương Tây.

Bảng 27.2 trình bày ở trên mới chỉ là một phác thảo với những điều hay-dở chủ yếu. Ta có thể tăng thêm số hàng để chi tiết hóa và hoàn chỉnh nó. Bảng này là một kiểu mô hình mà trong đó, mỗi ô đều nằm trong những mối liên hệ chặt chẽ theo hàng ngang và theo cột dọc. Một mô hình hoàn chỉnh có thể giúp ta tìm ra *phương án tối ưu* sao cho dở ít hay nhiều.

THUẬN LỢI cơ bản là văn hóa Việt Nam vốn có đặc tính *linh hoạt* (do lối tư duy tổng hợp, trọng quan hệ), điều này rất thích hợp cho sự thâm nhập của kinh tế thị trường vốn có đặc điểm là *năng động, nhanh nhạy*. Đây chính là một nguyên nhân quan trọng giải thích tại sao cùng có gốc chung là cơ chế xã hội chủ nghĩa mà Việt Nam tiếp nhận nền kinh tế thị trường nhẹ nhàng hơn các nước khác (trong khi Liên Xô và các nước Đông Âu thì sụp đổ đến giờ vẫn chưa gượng dậy được, còn Trung Quốc thì cũng phải mất hàng chục năm sau cái quần quai đau đớn của cách mạng văn hóa).

Nhưng do giữa văn hóa cổ truyền và kinh tế thị trường, cái giống nhau thì ít mà cái khác nhau thì nhiều, cho nên có không ít KHÓ KHĂN. Dưới đây là những khó khăn chủ yếu:

Khó khăn thứ nhất là bệnh tùy tiện – mặt trái của lối ứng xử *linh hoạt*. Điều này hoàn toàn không thích hợp với cơ chế kinh tế thị trường, với truyền thống ứng xử *kiên định, quyết đoán, nguyên tắc* của văn hóa phương Tây gốc du mục – nền tảng của văn minh đô thị và kinh tế thị trường. Bệnh này có những biểu hiện như *tật dễ thay đổi ý kiến; tật chưa quen sống và làm việc theo pháp luật* (dân vốn ứng xử theo tình cảm nên chưa quen sống theo pháp luật, người thực thi pháp luật quen ứng xử linh hoạt nên thực thi pháp luật đôi khi thiếu nghiêm khắc và thiếu công bằng).

Hiện nay, giữa các công ti với nhau đôi khi vẫn có tình trạng tùy tiện thay đổi hợp đồng mà không báo trước nhiều đơn vị tùy tiện chuyển kinh phí cho mục đích này sang mục đích khác. Các quy chế, quy định, v.v., mang tính cách pháp luật nhiều khi cũng bị thay đổi liên tục. Việc thiếu ổn định về luật này gây ra nhiều hậu quả tai hại mà một trong số đó là khó thu hút được vốn đầu tư. Tổng giám đốc công ti EPCO từng phát biểu trên báo như sau: "Trong những năm qua, không ít lần chúng tôi đang xuất hàng thì bị cấm xuất, đang nhập hàng thì bị cấm nhập, hợp đồng thực hiện chưa xong thì bị tăng thuế. Các cơ quan Nhà nước cứ thế thân nhiên thi hành, thân nhiên ra lệnh mà không nghi rằng làm như thế sẽ gây thiệt hại rất lớn cho các nhà đầu tư. Chính sách hay

thay đổi là rủi ro lớn nhất mà các nhà đầu tư thường phải gánh chịu. Nó làm cho các nhà đầu tư lo nơm nớp và không dám tung hết túi ra làm ăn vì còn phải dự phòng những rủi ro bất ngờ" (*Tuổi trẻ*, ngày 19-2-95)

Một trong những biểu hiện của bệnh thiếu tôn trọng pháp luật là tình trạng giao thông hỗn độn, hiện tượng lấn chiếm lòng lề đường ở thành phố, những tay "cò" của các tiệm ăn nghênh ngang đứng giữa đường chặn dòng xe cộ để níu kéo chào mời khách, ở nông thôn, gia súc không người chăn dắt bước đi ung dung trên đường quốc lộ, mặt đường trở thành sân phơi rơm rạ, gạo, bắp, khoai sắn..., những xe khách chỗ hàng hóa quá tải với cả người ngồi trên mui xe và đeo lòng teng ngoài cửa xe. Với nghị định 36-CP, từ tháng 8-1995, ta đang cố gắng từng bước lập lại trật tự kỉ cương trong lĩnh vực an toàn giao thông.

Một khó khăn nghiêm trọng khác là *bệnh làm ăn kiểu sản xuất nhỏ* – mặt trái của *tính cộng đồng* và *tính tự trị* làng xã. Một biểu hiện của nó là nạn hàng giả, hàng rởm; tệ nói thách một cách tùy tiện (xem §11.3.5), Cung cách làm ăn theo kiểu phường hội, thương nhân liên kết với nhau (một biểu hiện của tính cộng đồng) để chèn ép khách hàng của nghề buôn truyền thống Việt Nam trái ngược với cung cách của cơ chế thị trường phương Tây mà, theo đó, thương nhân kiếm lời bằng cách cố gắng chiếm lòng tin của khách hàng, đồng thời tìm cách loại trừ lẫn nhau (quy luật cạnh tranh; xem §12.2.2).

Tính cộng đồng không chỉ dẫn đến bệnh làm ăn kiểu sản xuất nhỏ mà còn dẫn tới bệnh *gia đình chủ nghĩa*, tật *xuề xòa đại khái*, thói *ỷ lại*. Một xã hội muốn phát triển thì các năng lực cá nhân phải được giải phóng, đòi hỏi đó đang gặp phải trở ngại rất lớn là con người của nền văn hóa gốc nông nghiệp bị ràng buộc vào với cộng đồng, và dưới góc độ này thì hậu quả tệ hại nhất của tính cộng đồng là bệnh *dố kỵ cào bằng*, không muốn cho người khác vượt trội hơn mình... (xem §10.6).

Người nông nghiệp sống trong không gian làng xã khép kín theo một nhịp sống tĩnh tại, ổn định, không vội vã, không coi thời gian làm trọng (xem §15.1). *Tác phong dừng đỉnh* này cũng là một khó khăn đáng kể, bởi lẽ nhịp sống công nghiệp đòi hỏi mọi việc phải được giải quyết nhanh gọn, chính xác, khoa học.

Ngoài những khó khăn chủ yếu trên, còn không ít những khó khăn nhỏ khác như bệnh "phép vua thua lệ làng" (sản phẩm của truyền thống làng xã tự trị, §10.6.1) dẫn đến tình trạng thiếu thông suốt từ trên xuống dưới (từ trung ương xuống địa phương, từ thủ trưởng xuống nhân viên) và thiếu đồng bộ giữa các bộ phận với nhau (giữa các địa phương, các nhân viên). Ví dụ điển hình là tình trạng các ngành giao thông công chính, bưu điện, điện lực, cấp thoát nước đào bới lòng lề đường phố chằng chéo lên nhau. Bệnh cửa quyền, tàn dư của cơ chế quan liêu bao cấp gần đây và sản phẩm của lối quản lý "nhẹ lương nặng bổng" truyền thống (x. §20.3.2) thì dẫn đến hiện tượng độc đoán, chèn ép, thái độ ban ơn ở những người làm việc trong các lĩnh vực, những loại dịch vụ mà Nhà nước nắm độc quyền.

27.2.3. Tuy có nhiều khó khăn, nhưng phần lớn chúng đều mang tính nhất thời. Với việc làm ăn ngày càng quy củ nền nếp, luật pháp kỉ cương ngày càng hoàn thiện thì lối làm ăn tùy tiện sẽ ngày càng bị đẩy lùi. Với nền kinh tế hàng hóa ngày càng phát triển, nhu cầu tiêu thụ ngày càng lớn, thì lối làm ăn kiểu sản xuất nhỏ, buôn bán thiếu thật thà (nói thách, hàng giả) sẽ không còn thích hợp². Khi công việc càng nhiều, nhịp sống càng khẩn trương thì tác phong dừng đỉnh sẽ không còn chỗ đứng. Khi quan hệ xã hội càng rộng thì lối xử gia đình chủ nghĩa sẽ bị đẩy lùi...

² Ngay hiện nay tệ nạn này cũng đang bị thu hẹp, nó chỉ còn xuất hiện ở những người làm ăn quy mô trung và nhỏ; các công ty xí nghiệp lớn đều đã đang coi uy tín chất lượng làm đầu.

Không những thế, Việt Nam đang có một thuận lợi cơ bản (ngoài sự phù hợp của lĩnh vực với tính năng động đã nói) – đó là công cuộc đổi mới, công nghiệp hóa và hiện đại hóa đất nước đang được tiến hành trong một *không gian thuận lợi* (sự ủng hộ của các nước Đông Á và Đông Nam Á), *thời gian thuận lợi* (thế giới đang hướng về khu vực châu Á - Thái Bình Dương, Mĩ bỏ cấm vận đối với Việt Nam, Việt Nam gia nhập ASEAN), và *chủ thể thuận lợi* (nhân dân phấn khởi, Đảng và Chính phủ quyết tâm). Sau nhiều thế kỉ suy thoái, nhiều nước phương Đông đã bước vào chu kì phát triển, trở lại địa vị được phương Tây ngưỡng mộ (xem biểu đồ so sánh sự phát triển kinh tế Đông-Tây ở §2.3.6.1). Đối với Việt Nam, tuy có chậm, nhưng thời điểm đó cũng đang đến. Đó chính là chúng ta đang có *thiên thời, địa lợi và nhân hòa*.

Không phải ngẫu nhiên mà trong một thời gian ngắn, Việt Nam từ chỗ phải nhập khẩu gạo đã vươn lên thành nước xuất khẩu gạo đứng hàng thứ ba trên thế giới. Cũng không phải ngẫu nhiên mà trong một năm 1995, Nhà nước được nhân dân ủng hộ đã thực hiện thành công vào đầu năm lệnh cấm đốt pháo để tiết kiệm, chống ô nhiễm và tai nạn, và từ 1-8-1995 đang quyết tâm từng bước thực hiện Nghị định 36/CP về việc lập lại trật tự an toàn giao thông. Trong từng vụ việc cụ thể, Nhà nước cũng đã và đang có thái độ và những biện pháp kiên quyết hơn.

Tuy con đường đi lên không đơn giản, dễ dàng, những khó khăn luôn đón đợi, níu kéo, nhưng một điều rõ ràng là, một khi đã hội đủ những điều kiện cần thiết, Việt Nam có thể tự điều chỉnh để chuyển từ *truyền thống hài hòa thiên về âm tính* (x. §12.3) sang sự *hài hòa thiên về dương tính*. Việc *thiên về dương tính* sẽ hưởng đất nước sang con đường phát triển (chứ không phải ổn định như trước); còn tính *hài hòa* sẽ đảm bảo cho sự phát triển diễn ra vững chắc – đó là phát triển trong dung hợp và tích hợp văn hóa phương Đông với phương Tây, văn hóa dân tộc với văn minh thế giới. Đây chính là sợi chỉ đỏ của việc giải bài toán tối ưu đã nêu ở bảng 27.2 về mối tương quan giữa cái hay và cái dở, cái được và cái mất

trong việc du nhập kinh tế thị trường – bài toán tối ưu giữa hai nhiệm vụ *nâng cao đời sống và phát triển kinh tế* đi đôi với *bảo tồn và phát triển văn hóa dân tộc*.

27.2. Vấn đề bảo tồn và phát triển văn hóa dân tộc

27.2.1. Một điều hết sức đáng mừng là trong những năm gần đây, cùng với sự chuyển mình mạnh mẽ về kinh tế, đã diễn ra một cuộc *phục hưng* trong lĩnh vực văn hóa. Nhiều giá trị tinh thần truyền thống (trong quan hệ gia đình, làng xóm, thầy trò...) đang được khôi phục. Các di sản văn hóa vật chất đang được Nhà nước và nhân dân chú trọng tu bổ, tôn tạo. Nhiều hình thức hoạt động văn hóa đa dạng, phong phú, sinh động đang thu hút và đáp ứng được phần nào nhu cầu hưởng thụ văn hóa của nhân dân. Nhưng cùng lúc, mặt trái của kinh tế thị trường với khuynh hướng “thương mại hóa”, với sự xáo trộn về bậc thang giá trị, với sự phục hồi các hủ tục... cũng đang tác động ráo riết. Hơn lúc nào hết, nhu cầu bảo tồn và phát triển văn hóa dân tộc đang trở nên ngày càng bức thiết.

Để bảo tồn và phát triển văn hóa dân tộc, trước hết, cần nhận thức rõ rằng việc thực hiện hai nhiệm vụ này *phải đi liền với nhau*. Bảo tồn là giữ không để cho mất đi. Bảo tồn chứ không phải “bảo vệ”; giữ không để cho mất đi chứ không phải là không để cho phát triển và biến đổi. *BẢO TỒN* văn hóa dân tộc không có nghĩa là ôm khư khư lấy vốn cổ không cho nó thay đổi, trái lại phải luôn luôn làm cho nó lớn mạnh hơn, giàu có hơn, bổ sung cho nó những yếu tố mới, tức là phải *PHÁT TRIỂN* nó.

¹ Dành góc độ này, cách nói “bảo vệ văn hóa” vẫn hay gặp đây đó là không chính xác.

Mối quan hệ giữa bảo tồn và phát triển rất đa dạng: Có khi bên cạnh cái-vốn-có của ta xuất hiện thêm cái-vay-mượn của người (như loại hình tranh sơn dầu mượn của phương Tây trong hội họa, các thể loại tiểu thuyết và thơ tự do mượn của phương Tây trong văn chương). Có khi cái-của-ta lai tạo với cái-của-người tạo ra một cái mới không có ở người mà cũng chưa có ở ta và nó tồn tại bên cạnh những cái mà ta vốn có (như nghệ thuật cải lương là con đẻ của sự phối hợp giữa hát bội truyền thống với kịch nói phương Tây và nó tồn tại song song cùng với các loại hình chèo, tuồng). Có khi cái-của-ta được chuyển hóa thành cái-mới và thay thế cho cái-cũ (như chiếc áo dài tân thời được cải tiến từ chiếc áo tứ thân, năm thân cổ truyền và thay thế chúng). Có đặt *bảo tồn* trong mối quan hệ biện chứng với *phát triển* mới tránh được cái nhìn phiến diện và bảo thủ, phản tiến hóa – trân trọng quá khứ nhưng không nên lấy nó làm chuẩn mực, thước đo không cho cái mới vượt qua (kiểu như một số bậc phụ huynh phản đối con gái mình đi guốc cao gót, bôi má phấn, đánh môi son...).

27.3.2. Vậy thì, bảo tồn và phát triển cần thực hiện theo nguyên tắc nào? Nguyên tắc quan trọng là ***phải có chọn lựa***.

Đối với việc bảo tồn, cần chọn lựa *cái gì còn là giá trị phải được gìn giữ, cái gì trở thành vật cần cần dẹp bỏ* (ví dụ lối sống tình nghĩa, óc sáng tạo linh hoạt cần được gìn giữ; thói cào bằng níu kéo chân nhau không muốn cho người khác hơn mình, lối sống tự cấp tự túc khép kín không còn thích hợp với xã hội công nghiệp liên minh rộng mở cần phải dẹp bỏ).

Trong số những giá trị cần bảo tồn, lại phải chọn lựa cái gì cần gìn giữ như những kỉ vật của một thời đã qua, cái gì cần tiếp tục duy trì trong hành động để *tránh phục cổ tràn lan* (chẳng hạn như việc ăn trầu và nhuộm răng đen, chiếc yếm thắm và tà áo tứ thân) là những phong tục nhiều ý nghĩa, là biểu tượng cái đẹp của một thời tuy cần được đời đời nhắc nhở và gìn giữ, nhưng nay

không còn thích hợp, không nên khôi phục lại làm gì; tình làng nghĩa xóm thương yêu đùm bọc lẫn nhau, lời hát ru, các món ăn ngon tuyệt vời của ta... là những thứ không việc gì phải bỏ). Trong số những giá trị cần tiếp tục duy trì trong hành động lại phải chọn lựa cái gì có thể *duy trì nguyên vẹn*, cái gì *cần cải tiến* cho tốt hơn...

Đối với việc phát triển bằng con đường tiếp thu cũng vậy: *Cần lựa chọn cái gì tinh túy, cái gì cần thiết* thì tiếp thu chứ không phải tiếp thu ồ ạt, đua đòi. Học vi tính, học tiếng Anh, học sống theo pháp luật là cần; học nhảy đầm, học chơi nhạc rock – cũng không sao. Nhưng học theo phim ảnh khiêu dâm, bạo lực, học ma túy, học mafia, thì không – bởi lẽ đó là những rác rưởi cần bã mà chính người phương Tây cũng đang lên án và đào thải. Trong những cái tinh túy, cần tiếp thu còn phải lựa chọn xem cái gì có thể tiếp thu nguyên vẹn, cái gì cần sửa đổi (= Việt Nam hóa) cho phù hợp.

Lựa chọn trong bảo tồn và phát triển còn có nghĩa là áp dụng tùy nơi, tùy lúc sao cho *thích hợp* (tính *quân bình vừa phải* và tính *linh hoạt* của văn hóa Việt Nam). Khi trong làng còn những gia đình không đủ ăn thì không nên bày trò lễ hội đóng góp tốn kém. Mặc áo dài là đẹp, nhưng đừng bắt các em nữ sinh còn quá nhỏ mặc áo dài trông rúm ró đến tội nghiệp. Học ngoại ngữ để giao dịch là cần thiết, nhưng không phải bằng tên, bằng hiệu nào cũng trương lên bằng tiếng Anh. Phát triển đô thị cần có quy hoạch, tính toán đến mối tương quan với cảnh quan xung quanh, tránh xây cất tràn lan, nhưng cũng không nên quá vì một hai kiến trúc chẳng phải cố kính gì cho lắm mà phản đối việc xây dựng các tòa nhà cao tầng hiện đại. Quá khứ là đáng kính, nhưng xã hội phải đi lên.

27.3.3. Hiểu về sự cần thiết phải lựa chọn rồi, cần có những *biện pháp bảo đảm vật chất và tinh thần* để lựa chọn cho sáng suốt và thực hiện việc bảo tồn và phát triển những cái đã lựa chọn cho thành công.

Biện pháp *báo đảm tinh thần* quan trọng nhất là việc *giáo dục về văn hóa* (dân tộc và nước ngoài) một cách bài bản, hệ thống. Đây là trách nhiệm không chỉ của nhà trường, mà phải toàn xã hội. Một môn học về văn hóa dân tộc với mấy chục tiết trong nhà trường chỉ là những hạt mưa, trong khi thông tin ngoài xã hội hàng ngày là những cơn lũ: Thử điểm xem trên các phương tiện thông tin đại chúng hàng ngày có bao nhiêu phim, bài có nội dung giáo dục về văn hóa dân tộc và bao nhiêu phim, bài giới thiệu về các loại mốt, về đời tư các người mẫu, siêu sao, về các vụ án đầy tình tiết giật gân và bạo lực? Các báo, đài nên mở (nếu đã mở rồi thì tăng cường) các chuyên mục tìm hiểu về văn hóa dân tộc, qua đó thanh niên sẽ được biết về nguồn gốc, ý nghĩa, lí do tồn tại, phạm vi sử dụng... của một phong tục, một sản phẩm văn hóa. Biết được ý nghĩa sâu xa của tục thờ cúng tổ tiên, thanh niên sẽ không phũ phàng tới mức “nại cố bản công tác, đợi gần sát giờ ăn mới đưa vợ đến, thấp vội nén nhang, ngồi ăn dứt điểm cho lẹ rồi lại “bận công tác” để chuẩn cho nhanh” (báo *Tuổi trẻ*, 2-11-1995). Hiểu được chỗ hay và biết cách thưởng thức, thanh niên sẽ bớt thờ ơ hơn với các loại hình sân khấu truyền thống mà thế giới đang hết lời ca ngợi như chèo, tuồng, múa rối nước, cải lương... Biết được lí do tồn tại và phạm vi sử dụng của một hiện tượng văn hóa nước ngoài, thanh niên sẽ không mù quáng học đòi. Hiểu biết về văn hóa, sẽ hạn chế được hàng loạt sai sót đáng tiếc xảy ra khá thường xuyên trên các báo đài!

Đi đôi với việc trên, Nhà nước và các ban ngành, địa phương có liên quan (văn hóa, du lịch, bảo tàng, giáo dục...) cần có những biện pháp *báo đảm vật chất cụ thể*. Không chỉ kiên quyết bài trừ các loại văn hóa phẩm độc hại “ngoài luồng”, mà còn cần sản xuất nhiều hơn, duyệt chọn nhanh hơn để có một danh mục băng hình “trong luồng” có chất lượng đủ cho người dân lựa chọn. Không chỉ thu hút khách đến du lịch tham quan, mà cần đầu tư bảo trì, tu bổ,

tôn tạo cái-để-tham-quan sao cho đáng. Cần lập ra những cơ quan có hiệu lực đứng ra tổ chức, thực hiện, tư vấn các vấn đề liên quan đến việc bảo tồn và phát triển về văn hóa dân tộc.

27.3.4. Cuối cùng, việc bảo tồn và phát triển về văn hóa dân tộc **phụ thuộc vào mỗi người chúng ta và vào lớp trẻ** - sử giả của tương lai. Từ chỗ HỒ TỬ đến chỗ thấy CẦN, từ chỗ thấy cần đến chỗ phải TỰ-THÂN-VẬN-ĐỘNG. Sách vở về văn hóa có khá nhiều, văn hóa tồn tại ở khắp mọi nơi, bạn trẻ cần tự tìm kiếm, học hỏi và suy nghĩ, đừng nên thụ động ngồi chờ để rồi trách cứ rằng không có ai chỉ bảo. Đừng nên mượn cớ “tác phong công nghiệp nhanh, gọn, thiết thực”, mượn cớ còn phải “phóng tâm mắt xuyên lục địa, thu nhận những tri thức hiện đại” mà thờ ơ với văn hóa dân tộc – báu vật vô giá mà chúng ta đang có trong tay, tự đánh mất bản thân mình để rồi một lúc nào đó lại ngối mà hối tiếc ❖



Một vài nhận xét...

Sách này là sự mở rộng của công trình nghiên cứu khoa học cấp Bộ "Tích hệ thống của văn hóa Việt Nam" (1994, Bằng khen của Bộ trưởng Bộ GD & ĐT về công trình nghiên cứu khoa học xuất sắc năm 1991-1995), và cuốn "Cơ sở văn hóa Việt Nam" (ĐH TH Tp HCM, 1995). Dưới đây là một số nhận xét, đánh giá về hai tác phẩm đó:

¹⁷ Trích các nhận xét tại Hội đồng nghiệm thu đề tài khoa học cấp Bộ "Tích hệ thống của văn hóa Việt Nam" họp ngày 23-12-1994:

❖ PGS. PTS. Tạ Văn Thành (Ban Khoa học Xã hội Thành ủy Tp HCM)

Phương pháp hệ thống - cấu trúc đã được tác giả vận dụng nhất quán và đã đem lại kết quả tốt. Văn hóa Việt Nam đã được xem xét trong hệ thống văn hóa thế giới, văn hóa nông nghiệp, văn hóa phương Đông, trong sự so sánh giữa văn hóa gốc nông nghiệp với văn hóa gốc du mục, từ đó đưa ra những nét đặc thù của nó. Các thành tố của văn hóa Việt Nam cũng được xem xét trong một hệ thống toàn vẹn nhằm phát hiện những mối liên hệ hữu cơ giữa chúng.

Tác giả đã phê phán và chính mình đã thoát ra khỏi quan điểm "lấy Trung Hoa làm trung tâm" và quan điểm "lấy Châu Âu làm trung tâm". Từ đó nêu ra được những đóng góp của văn hóa phương Nam, của văn hóa Đông Nam Á vào văn hóa thế giới. Cũng từ đó nêu ra được những nét độc đáo của văn hóa Việt Nam. Văn hóa này có bản sắc riêng trước khi xảy ra sự tiếp biến văn hóa với Trung Hoa và Pháp.

Nhìn chung, tác giả đã có những đóng góp bước đầu đáng quý trong việc vận dụng lý thuyết văn hóa học vào việc tìm hiểu những quy luật phát triển của văn hóa Việt Nam, tìm hiểu bản sắc, tính đặc thù của

no, cô gắng xem xét nó như một hệ thống toàn vẹn của các thành tố trong những mối liên hệ hữu cơ, hợp lô gích giữa chúng

❖ **GS Lương Duy Thứ** (Trưởng BM ngữ văn Trung Quốc ĐHTH Tp. HCM)

Eng trình về văn hóa Việt Nam của tác giả Trần Ngọc Thêm không giới thiệu, tập hợp, biên soạn, cũng không nhún nhường "bàn vế", "thủ bản vế" mà đối mặt trực tiếp với đối tượng khoa học, phân tích lý giải nó theo một quan điểm nhất quán. Nói nôm na là tác giả có cái mạch suy nghĩ liên tục và mạnh mẽ riêng của mình. Đó là cái quý nhất trong nghiên cứu khoa học. Không những phải có cái mạch ngầm (ý tưởng) của mình mà còn cần cái "mạch ngầm ngàn dặm" như tác giả bỏ tiểu thuyết *Hồng lâu mộng* đã nói:

Nổi bật hơn cả là sự khẳng định mạnh bạo nền văn hóa phương Nam trong tư thế đối lập với nền văn hóa phương Bắc và hơn thế, còn khẳng định ảnh hưởng ngược trở lại của văn hóa phương Nam đối với văn hóa phương Bắc trong khi nhiều nhà nghiên cứu lớp trước chỉ khẳng định sự tiếp thu thụ động (cho dù có sáng tạo, nhưng chỉ là sự sáng tạo mang tính chất cải biên). Còn các sách văn hóa học, lịch sử văn hóa Trung Quốc khi nói đến giao lưu văn hóa với phương Nam cũng chỉ đề cập một cách sơ sài về việc trồng lúa nước, nghề làm giấy và nấu thủy tinh.

Tôi ủng hộ quan điểm này của tác giả Trần Ngọc Thêm. Vì một lẽ đơn giản trong tiến trình văn hóa 6 giai đoạn của Việt Nam, theo các nhà khảo cổ học thì từ giai đoạn tiến sử chúng ta đã có văn minh lúa nước thuần dưỡng gia súc, sử dụng dược thảo, chế tạo đồ gốm. Đến giai đoạn Văn Lang - Âu Lạc thì những thành tựu này đã phát triển đến đỉnh cao của nghề trồng lúa nước, nghề trí thủy, nghề luyện đồ đồng đặc biệt là tròng đồng, và công trình kiến trúc thành Cổ Loa.

Chúng ta đã mất mát quá nhiều trong thời kỳ gần 1050 năm Bắc thuộc (từ -111 đến +938). Không chỉ mất văn hóa vật chất (ngựa đồng, voi đồng, các đồ trang sức đồng, đền chùa miếu mạo...) mà trong cuộc đấu tranh dai dẳng để chống đồng hóa chúng ta cũng mất đi khá nhiều văn hóa phi vật chất. Đến thời kỳ độc lập tự chủ với quốc hiệu đầy tự hào Đại Cồ Việt, với thủ đô "Rồng Lén", chúng ta mới dần dần hồi sức để co đỉnh cao văn hóa Lý-Trần. Nhưng trong 10 thế kỷ tự chủ đó, bao

lần chúng ta lại bị kẻ xâm lược đến từ phương Bắc tàn phá văn hóa. Nếu phương Nam không có một nền văn hóa rang rỡ thì cơ chi vua Minh chỉ thị cho Trương Phụ thiêu hủy sạch các di vật có văn tự và bắt đi toàn bộ thợ giỏi?

Một nền văn hóa như vậy chắc chắn phải bắt nguồn từ một cơ sở văn hóa nhân thức sâu sắc và mang sắc thái riêng. Chương Hai về văn hóa nhân thức với cách lý giải về triết lý âm dương - ngũ hành và Hà Đồ - Lạc Thư, về lịch pháp và hệ can chi,... có nhiều suy nghĩ đáng khâm định. Quán xuyên một cách nhìn, tác giả cố gắng vận dụng các cứ liệu trong văn hóa Việt Nam để chứng minh gốc gác phương Nam của nó. Đó là những cố gắng đáng trân trọng.

☞ Trích báo cáo đề dẫn của PGS Chu Xuân Diên tại Hội thảo khoa học "Biên soạn và giảng dạy văn hóa học và văn hóa Việt Nam" do Khoa Ngữ văn và Báo chí Trường ĐHTH Tp. HCM tổ chức ngày 6-3-1995:

Cơ sở văn hóa Việt Nam của GS Trần Ngọc Thêm... đã ứng dụng triệt để và nhất quán cách tiếp cận hệ thống để có thể trong khi chủ yếu theo nguyên tắc đồng đại, nguyên tắc loại hình mà vẫn không loại trừ nguyên tắc lịch đại, nguyên tắc lịch sử. Theo tác giả, dùng cách tiếp cận hệ thống để áp dụng các nguyên tắc trên, có thể xác định và miêu tả diện mạo của văn hóa Việt Nam theo các thành tố cơ bản tạo nên cấu trúc của hệ thống văn hóa..., theo hệ tọa độ ba chiều của văn hóa..., và theo các lớp văn hóa hình thành trong tiến trình văn hóa."

(Các báo cáo của Hội thảo này in trong: *Tập san khoa học Trường ĐHTH Tp. HCM, loạt Khoa học xã hội, Số 1-1995*).

☞ Trích một số ý kiến phát biểu tại Hội thảo khoa học về công trình "Cơ sở văn hóa Việt Nam" do Trung tâm Quốc học (Tp. Hồ Chí Minh) tổ chức ngày 5-3-1996:

❖ PGS. *Trần Thanh Dạm* (Trường ĐH KHXH và NV, ĐH Quốc gia Tp HCM):

Quần sách về văn hóa Việt Nam của GS Trần Ngọc Thêm là một công trình nghiên cứu rất công phu, có thể nói là đồ sộ nữa, và tương đối có hệ

thông về văn hóa Việt Nam, trước nay chưa có một công trình nào có quy mô như thế. Nó ra đời để đáp ứng một nhu cầu của đời sống tri thức hiện nay ngoài xã hội cũng như trong nhà trường. Đây là một công trình nghiên cứu nghiêm túc trong nhiều năm. Từ khi in ra, nó được dư luận quan tâm, do tầm quan trọng của vấn đề văn hóa trong công cuộc đổi mới của chúng ta, lại còn do hiện nay, trong chương trình đại học đang đổi mới có vấn đề giảng dạy bộ môn Văn hóa Việt Nam hầu như ở tất cả các ngành học.

Ưu điểm nổi bật của công trình là sự phong phú về tư liệu. Công trình bao quát và sử dụng rất rộng rãi hầu hết các kết quả của những người đi trước. Riêng thư mục đã gần 400 tài liệu tham khảo, cả ngoài nước cả trong nước kể cả những công trình mà nêu như anh không nhân ra thì ít người biết đến, những tư liệu mà anh mới sưu tầm, mới phát hiện gần đây. Những tư liệu này được đưa ra với mức độ chính xác và tin cậy nhất định, trên tinh thần nghiên cứu khoa học rất nghiêm túc và được trình bày rất rõ ràng, gọn gàng - cái văn phong rõ ràng, gọn gàng của một nhà ngôn ngữ học. Có thể sử dụng công trình này như một tài liệu tra cứu đầy đủ và súc tích về văn hóa Việt Nam.

Ưu điểm thứ hai của công trình là nó được trình bày theo một quan điểm và phương pháp rất khác lạ so với cách làm của những người viết về văn hóa lâu nay - đó là quan điểm hệ thống và diễn dịch. Mọi cái anh đều đưa vào hệ thống, và mọi kết luận đều được diễn dịch từ hệ thống đó mà ra. Cổ nhiên anh có kết hợp với các phương pháp khác, nhưng phương pháp hệ thống - diễn dịch được anh vận dụng triệt để và nhất quán. Đó là một thái độ nên có trong một công trình nghiên cứu khoa học. Người ta có thể không đồng ý về điểm này điểm khác, nhưng phải tôn trọng quan điểm cùng các lập luận của tác giả. Và nếu muốn phản bác, tranh luận thì phải xem xét toàn bộ hệ thống do của anh.

Trong khi tiếp cận vấn đề, tác giả muốn thoát ra khỏi cái mà trước nay ta thường hay mặc phải - đó là cái gọi là "đĩ Âu vi trung" (Eurocentrisme) và "đĩ Hoa vi trung" (Sinocentrisme) về văn hóa Việt Nam truyền thống thì ta nghĩ bằng công cụ của Trung Hoa, coi Trung Hoa là chuẩn mực, về văn hóa Việt Nam hiện đại thì ta nghĩ bằng công cụ của Phương Tây, xem Phương Tây là khuôn mẫu. Có đồng ý hay không đồng ý với anh Thêm thì tùy, nhưng phải trên cơ sở hiểu quan điểm đo của anh. Trong nghiên cứu khoa học, nhà khoa học có thể đưa ra một quan điểm và nhất quán với quan điểm đo. Anh Thêm nhất quán với quan điểm của mình, đó là công hiến. Công trình này là một *these* (luận án) mới, *these* của Trần Ngọc Thêm, anh Thêm cần bảo vệ nó trước mọi sự phản bác có thể có.

Tôi xin nêu một vấn đề Tất cả những điều mà lâu nay ta nghĩ là của Trung Hoa thì nay theo anh Thém là của Việt Nam hết. Âm dương, Ngũ hành, Bát quái, thậm chí cả lịch pháp can chi. Theo anh Thém thì chung là của Xêda Việt Nam, và anh muốn trả lại cho Xêda Việt Nam. Chỗ này có thể gây tranh luận Về mặt phương pháp, anh Thém qua chủ trong đến hệ thống, mà ít chú trọng đến lịch sử Những giá trị nói trên có cái có thể bắt nguồn từ Việt Nam nhưng không thể xem nó là của Việt Nam được Văn hoa Hi Lạp - La Mã chẳng hạn như anh Thém cũng biết, không phải toàn là của người Hi Lạp và La Mã nó là sự tổng hợp và nâng cao của các văn hoa khác trước đó, nhưng vào Hi-La, nó đã mang hình thái cổ điển (classique) khởi nguồn cho các nền văn hoa Phương Tây Tôi nghĩ đối với văn hoa Trung Hoa cũng nên quan niệm như thế. Về nguồn gốc, nó có thể bắt nguồn từ Phương Nam, từ Việt Nam nhưng nó đã là sở hữu của Trung Hoa, nó đã trở thành hình thái cổ điển của Trung Hoa và của cả phương Đông Vậy thì theo tôi, cần phải trả lại cho Xêda cai của Xêda

❖ GS. TS Dương Thiệu Tjong (Trưởng ĐHSP thuộc Đại học Quốc gia Tp HCM)

Tôi rất mừng là có cuốn sách về văn hóa Việt Nam của tác giả Trần Ngọc Thém ra đời Tất nhiên là một cuốn sách thì không thể tránh khỏi hết mọi thiếu sót Vì nhiều khi do không phải là thiếu sót của bản thân tác giả mà là sai lầm của những người đi trước mà tác giả đã đưa vào Tại sao sai lầm, chúng ta có lẽ là ít biết bởi vì chúng ta bị ảnh hưởng căn bệnh "lấy châu Âu làm trung tâm" (Eurocentrisme) và "lấy Trung Hoa làm trung tâm" (Sinocentrisme) Nhà Nho Huỳnh Thúc Kháng từng nhận rằng lâu nay chúng ta (các cụ Nho) quen coi tất cả những gì người Tàu nói đều là đúng, cả những sai lầm đại dốt của họ ta cũng coi là chân lí Con đến lớp người được đào luyện theo Pháp như chúng tôi thì có người phủ nhận tất cả, phủ nhận cả vua Hùng, vì đọc theo sách Tây thấy có ông Tây bảo không có vua Hùng, chỉ có Lạc vương thôi May mà hiện tại có một người trẻ tuổi là GS Trần Ngọc Thém tranh được hai sai lầm đó Và tôi nghĩ rằng, trong tương lai, khi lớp trẻ ít bị ảnh hưởng của Trung Hoa và phương Tây hơn thì có lẽ họ sẽ tìm ra được văn hóa nguyên thủy của Việt Nam đúng hơn

Ban về cuốn sách của anh Thém, có người cho rằng phải trả Âm dương Ngũ hành lại cho Trung Hoa Trước hết cần lưu ý là anh Thém không hề nói rằng tất cả mọi thứ Âm dương, Ngũ hành, Bát quái đều là của Việt Nam mà chỉ *chứng minh* rằng Âm dương, Ngũ hành, và lịch can chi có *nguồn gốc từ phương Nam* (con Bát quái có nguồn gốc từ phương Bắc) Sau nữa có vấn đề tên gọi Nếu gọi chung là "Âm dương", "Ngũ hành" thì cứ trả lại cho người ta

cũng được. Nhưng nếu chúng ta có một từ nào khác để gọi (anh Thêm tìm ra rằng cả "âm" và "dương" đều là các từ phiên âm từ tiếng phương Nam) thì sẽ thấy rằng triết lý Âm dương nằm ngay trên trống đồng. Trong những hình RỒNG và ĐẶC TÔI rất tiếc là tôi đã viết một cuốn sách 400 trang, nhưng chưa xuất bản được vì còn cần "thiên thời, địa lợi, nhân hòa". Tôi tin rằng thuyết RỒNG-ĐẶC ấy là triết lý nguyên thủy của Việt Nam, cũng như tôi tin rằng Lạc thư là một cuốn lịch. Và tôi đã sử dụng cuốn lịch đó để tìm ra các ngày xuân phân, thu phân, hạ chí, đông chí - đúng phóc - đó là lịch của người phương Nam. Tôi nghĩ rằng chúng ta đừng nên vội vàng phản đối, phải tìm hiểu xem nó thế nào, cái triết lý RỒNG-ĐẶC đó hình thành và phát triển ra sao, thì may ra chúng ta mới có thể hiểu được văn hóa Việt Nam hơn, con người Việt Nam hơn.

Con về quan hệ giữa Việt Nam với Hoa Nam thì, căn cứ vào kết luận khảo cổ học, tôi quan niệm rằng vùng của người Việt là tư sông Dương Tử trở xuống (bao gồm cả nước Sở). Đây là lời của học giả Trung Hoa Hứa Văn Tiểu trong lời tựa viết cho bản dịch từ tiếng Nhật cuốn *An Nam thông sử* của tác giả Nhật Bản Nham Thôn Thành Doãn (*Tân Hoa ấn loát công ti* xuất bản tại Hương Cảng năm 1957, tr. 3-4):

"Công nguyên tiền thập nhất thế kỷ xuất hiện chi Sở quốc, tức An Nam dân tộc sở kiến lập. Sử ký chính nghĩa văn "Nam Việt cập Âu Lạc tỉnh". Hựu dẫn Thế bản "Việt Mi tỉnh dã. dữ Sở đồng tổ thị dã. Cổ tích sở vị đồng tỉnh, đồng tổ. tức đồng chủng tộc chi vị dã."

Đây là lời dịch của cụ Bửu Cầm. "Nước Sở xuất hiện khoảng mười một thế kỷ trước công nguyên là do dân tộc An Nam kiến lập... Sử ký chính nghĩa viết "Nam Việt và Âu Lạc đều lập họ". Lại dẫn Thế bản. "Việt họ Mị cùng tổ với Sở. Sách xưa gọi là đồng tỉnh, đồng tổ, tức là cùng một chủng tộc."

Đó, trong khi chính người Trung Quốc bảo rằng người An Nam lập nên nước Sở (xin lưu ý là nước Sở thành lập vào thế kỷ XI trước CN, tức là sau nước Văn Lang gần một nghìn năm) thì có người Việt Nam lại la lối lên rằng Việt Nam không có vua Hùng đâu, vua Hùng thường nhắc đến là vua Hùng của nước Sở đó. Cần phải có thêm thời gian để xác định trong trường hợp này ai đúng ai sai, nhưng tại thời điểm hiện nay, việc xác định nguồn gốc của một hiện tượng văn hóa chưa quan trọng bằng sự cần thiết phải nhận thức được rằng từ xa xưa đã có sự *giao lưu* qua lại giữa các nền văn hóa phương Nam và phương Bắc, trong cuộc giao lưu đó, phương Nam không chỉ là "kẻ nhận" mà còn là "kẻ cho" - điều mà các nhà khoa học thuộc nhiều lĩnh vực khác nhau đã chứng minh. Trong khoa học, muốn tìm ra chân lý, cần phải tranh trong cái mới. Trên tinh thần đó, tôi hết sức hoan nghênh và vui mừng trước sự ra đời cuốn sách của GS Trần Ngọc Thêm về văn hóa Việt Nam ✱

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Arnoldov A.I. (chủ biên) 1985: *Cơ sở lý luận văn hóa Mác-Lênin*. - HN: NXB Văn hóa.
2. An Chu 1996: *Chuyên Đông chuyện Tây*. - Trong: *Kiến thức ngày nay*, số 196, 1-1-96, tr. 59-61.
3. Anabuki Makoto 1995: *Người Việt Nam và người Nhật Bản* (tiếng Nhật). - Tokyo: PHP Kenkyujo (theo bài tóm tắt của Hồ Hoàng Hoa trên *tạp Nghiên cứu Nhật Bản*, số 2-1995).
4. Ban Tôn giáo 1993: *Một số tôn giáo ở Việt Nam* (Lưu hành nội bộ). - HN: Phòng TTTT, Ban tôn giáo của Chính phủ.
5. Bellwood P. 1978: *Man's conquest of the Pacific. The prehistory of Southeast Asia and Oceania*. - (Bd: Nga: M: Nauka, 1986).
6. Bình Nguyễn Lộc 1971: *Nguồn gốc Mã Lai của dân tộc Việt Nam*. - SG: Lá Bối.
7. Bình Nguyễn Lộc 1971a: *Lót trần Việt ngữ*. - SG: Nguồn Xưa.
8. Blautberg I.V., Sadovskij V.N., Judin E.G. 1969: *Sistemnyj podkhod: predposylki, problemy, trudnosti*. - M: Znanie.
9. BNS 1987: *Biên niên lịch sử cổ trung đại Việt Nam (từ đầu đến giữa tk. 19)*. - HN: KHXH.
10. Brinton C., Christopher J.B., Wolff R. Lee 1971: *Văn minh Tây phương (Civilization in the West)*, tập I. - SG: Phủ QVK đặc trách Văn hóa.
11. Brinton C., Christopher J.B., Wolff R. Lee 1972: *Văn minh Tây phương (Civilization in the West)*, tập II. - SG: Phủ QVK đặc trách Văn hóa.
12. Brinton C., Christopher J.B., Wolff R. Lee 1974: *Văn minh Tây phương (Civilization in the West)*, tập III. - SG: Phủ QVK đặc trách Văn hóa.
13. Bùn Biên Hòa 1994: *Đạo Phật và thế gian*. - HN: NXB Hà Nội.
14. Bùn Huy Hồng 1974: *Lịch thời Hùng vương trên mặt trống đồng Hoàng Hạ*. - Khảo cổ học, số 14, tập 2.
15. Bùn Thiết 1993: *Từ điển hội lễ Việt Nam*. - HN: Văn hóa.
16. Bùn Thiết 1986: *Góp một vài nhận xét về tổ chức giáp ở nông thôn người Việt*. - *Tạp chí Dân tộc học*, số 2, tr. 58-66.
17. Bùn Văn Nguyễn 1991: *Việt Nam - truyền cổ với triết lý tình thương*. - HN: KHXH.

18. Bùi Văn Nguyên 1993: *Việt Nam: thần thoại và truyền thuyết*. - HN: KHXH & NXB Mũi Cà Mau.
19. Bùi Văn Quý 1995: *Thơ ngôn và lịch sử*. - Tạp chí *Sống vui khỏe* (Hội y học cổ truyền TP. HCM), số 9.
20. Bùi Cẩm 1969: *Quốc hữu nước ta từ An Nam đến Đại Nam*. - SG: Phủ QVK đặc trách văn hóa.
21. Cao Trung 1969: *Đã Dầm Tã Áo. Tấm lòng gia truyền bảo đảm*. - SG.
22. Cao Trung 1969: *Địa h lý Áo bị truyền. Địa đạo điển ca*. - SG: Hồng Dân.
23. Cao Trung 1985: *Địa h gia truyền. Bí thư đại toàn*. - Xuân Thu.
24. Cao Xuân Huy 1995: *Từ tướng phượng Đông gọi những điểm nhìn tham chiếu* (Nguyễn Huệ Chi soạn, chú và giới thiệu). - HN: NXB Văn học.
25. Cheboksarov N.N., Cheboksarova I.A. 1971: *Narody, rasy, kulury*. - M: Nauka.
26. Chesnov Ja.V. 1976: *Istoricheskaja etnographija stran Indokutaja*. - M: Nauka.
27. Chu Quang Trứ 1989: *Thực kiến trúc Việt Nam*. - Tạp chí *Kiến trúc*, số 4 (89), tr. 39-42.
28. Chu Xuân Diên 1995: *Về việc biên soạn và giảng dạy văn hóa học và văn học Việt Nam*. - "Tạp san khoa học ĐHTH TP. Hồ Chí Minh", số 1, tr. 1-12.
29. Chữ Văn Tấn 1988: *Vấn đề nông nghiệp sớm ở Việt Nam và Đông Nam Á*. - *Tạp Khảo cổ học*, số 3, tr. 29-41.
30. Chữ Văn Tấn 1990: *Nguồn gốc và sự phát triển trồng đồng ở Việt Nam trong quan hệ văn hóa trồng đồng ở Đông Nam Á*. - *Tạp Khảo cổ học*, số 1+2, tr. 63-70.
31. Chương trình 1990: *Bộ chương trình các môn học Giai đoạn I khối ngành ngoại ngữ*. - HN: Bộ GD và ĐT.
32. Chương trình 1995: *Bộ chương trình giáo dục Đại học đại cương*. - HN: Bộ GD và ĐT.
33. Cửu Long Giang, Toàn Ảnh 1967: *Nguồn Việt, đất Việt*. - SG: Nam Chi tùng thư.
34. Davidson E. 1995: *Những bí mật của cuộc chiến tranh Việt Nam*. - HN: NXB Chính trị Quốc gia.
35. De Rhodes, Alexandre 1994: *Lịch sử vương quốc Đàng Ngoài (Histoire du Royaume de Tonquin)*. - TP. HCM: UB đoàn kết Công giáo.
36. Deopik D.V. 1993: *Vietnam kak chast' jugo-vostochnoj azii*. - V kn: *Inducionij Vietnam*. - M: 1993, s. 11-23.
37. Dexaux J., Duy Ân Mai 1968: *Dùc tin của người công giáo*. - SG: Tủ sách R & khô.

38. Dịch Quán Tả 1992: *Văn học sử Trung Quốc* (Huỳnh Minh Đức dịch). - TP. HCM: NXB Trẻ.
39. Đoàn Chinh, Trương Chung, Nguyễn Thế Nghĩa, Vũ Tình 1994: *Dại cương lịch sử triết học phương Đông cổ đại*. - NXB GD.
40. Đoàn Chinh, Trương Giới, Trương Văn Chung 1994: *Giải thích các danh từ triết học Trung Quốc*. - NXB GD.
41. Douglas 1990: *Dong Son drums in Vietnam*. - HN: KHXH.
42. Durand W. 1990: *Lịch sử văn minh Trung Quốc*. - TP. HCM: Trung tâm thông tin DHP.
43. Dương Kinh Quốc 1988: *Chính quyền thuộc địa ở Việt Nam trước Cách mạng tháng Tám*. - HN: KHXH.
44. Dương Thuận Tống 1989: *Tương quan giữa trống đồng và cốt lõi truyền thuyết Hồng Bàng thị*. - Tạp chí Kiến thức ngày nay, số 20 (1-1-1989), tr. 3-6.
45. Dương Thuận Tống 1993: *Trống đồng - một tài liệu triết học Lạc Việt*. - Tạp chí Giáo dục và sáng tạo, số 1, tr. 12-14.
46. Đại học 1991: *Đại học - Trung dụng (Nho giáo)*. - HN: KHXH.
47. Đàm Gia Kiên (chủ biên) 1993: *Lịch sử văn hóa Trung Quốc* (nhóm Trương Chinh dịch). - HN: KHXH.
48. Đào Thiên Chúa 1988: *Một số vấn đề lịch sử Đạo Thiên Chúa trong lịch sử dân tộc Việt Nam*. - Viện KHXH và Ban tôn giáo tp. HCM.
49. Đào Duy Anh 1938: *Việt Nam văn hóa sử cương*. - SG: Bốn Phương (thảo bản in 1951).
50. Đào Duy Anh 1950: *Nguồn gốc dân tộc Việt Nam*. - HN: Thế giới.
51. Đào Duy Anh 1955: *Cổ sử Việt Nam*. - HN: Tác giả xuất bản.
52. Đào Duy Anh 1964: *Đất nước Việt Nam qua các đời*. - HN: Khoa học.
53. Đào Duy Anh 1989: *Như nghĩ chiều hôm*. - TP. HCM: NXB Trẻ.
54. Đào Quang Huy 1995: *Giáo trình hành chính công quyền học*. - Đại học Đà Lạt.
55. Đặng Nghiêm Vạn, Nguyễn Trúc Bình, Nguyễn Văn Huy, Thanh Thiên 1972: *Những nhóm dân tộc thuộc ngữ hệ Nam Á ở Tây Bắc Việt Nam*. - HN: KHXH.
56. Đặng Quốc Nhật 1983: *tiếng cồng trên sân khấu truyền thống*. - HN: Văn hóa.
57. Đặng Thai Mai 1994: *Xã hội sử Trung Quốc*. - HN: KHXH.
58. Đặng Văn Lung 1991: *Tam tôn Thánh Mẫu*. - HN: Văn hóa dân tộc.
59. Đinh Gia Khánh 1991: *Thần thoại Trung Quốc*. - HN: NXB KHXH.
60. Đinh Gia Khánh 1993: *Văn hóa dân gian Việt Nam trong bối cảnh văn hóa Đông Nam Á*. - HN: KHXH.

61. Đinh Gia Khánh 1995: *Dại cương về tiến trình văn hóa Việt Nam*. - Trong: *Cao vọng văn hóa Việt Nam* (Đinh Gia Khánh và Cù Huy Cận chủ biên). - HN: NXB Văn học.
62. Đoàn Thanh Bình 1990: *Từ vị với số phận con người*. - SỞ VIPTT Hà Nam Ninh.
63. Đoàn Thị Tình 1987: *Tìm hiểu trang phục Việt Nam (dân tộc Việt)*. - HN: Văn hóa.
64. Đỗ Nam 1992: *Những câu chuyện lí thú về Tết Ao*. - NXB Đồng Nai.
65. Đỗ Đình Nhuận 1973: *Dịch học nhập môn*. - SG: Tủ sách Hoa Lư.
66. Đỗ Quang Hưng 1990: *Chủ tịch Hồ Chí Minh trong thời kì 1934-1938. Roi sang thêm cho vấn đề dân tộc hay quốc tế*. - In trong: "Hồ Chí Minh - anh hùng giải phóng dân tộc, danh nhân văn hóa", HN: NXB KHXH, tr. 28-36.
67. Đỗ Quang Hưng 1991: *Một số vấn đề lịch sử Thiên Chúa giáo ở Việt Nam*. - ĐHHH Hà Nội.
68. Đỗ Quang Hưng 1995: *Con người Việt Nam trong môi trường văn hóa phương tây cường chế (1897-1945): những giải pháp tiếp nhận*. - Tạp chí Văn hóa nghệ thuật, số 2.
69. Đỗ Tất Lợi 1977: *Những cây thuốc và vị thuốc Việt Nam*. - HN: Khoa học và Kỹ thuật
70. Đỗ Thị Lão, Mai Thị Ngọc Chức 1984: *Các nữ thần Việt Nam*. - HN: Phụ nữ.
71. Đỗ Văn Ninh 1983: *Thành cổ Việt Nam*. - HN: KHXH.
72. Đỗ Văn Ninh 1988: *Ngôi âm dương*. - Tạp chí Dân tộc học, số 1+2, tr. 38-41.
73. Đống Lân 1967: *Lịch sử Cao Đài Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Phần vô vi*. - SG: Cao Hiến.
74. Đống Lân 1972: *Lịch sử Cao Đài Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Phần phổ độ*. - SG: Cao Hiến.
75. ИЛИУВА 1981: *Эмическая история народов восточной и юго-восточной Азии*. - M: Nauka.
76. Engels F. 1971: *Biến chứng của tự nhiên*. - HN: Sự thật.
77. Engels F. 1971a: *Chống Duy-nhệ*. - HN: Sự thật.
78. Fyssukov V.V. 1988: *Mitologija kitajskogo neolita*. - Novosibirsk, Nauka.
79. Halazzoh Claude 1981: *Le Vietnam entre deux mythes*. - Paris: Economica.
80. Fujimori T. 1966: *Hà Nội và các công trình kiến trúc*. - *Tic Kiến trúc Việt Nam*, số 1-1996, tr. 78-82.
81. Gagnon G. 1959: *Hiền Việt*. - Cần Thơ.
82. ГАЙСИАА 1983: *Geneticheskie, areal'nye i tipologicheskie svyazi jazykov Azii*. - M: Nauka.

83. Greenberg J. 1963: *Kvantitativnyj podkhod k morphologicheskoi tipologii jazykov*. - Novoe v lingvistike, vyp. 4. - M.
84. Hà Thúc Cẩn 1989: *The bronze Đông Sơn drums*. - Hanoi - Saigon - Singapore - Hongkong.
85. Hà Văn Tấn 1981: *giao lưu văn hóa ở người Việt cổ*. - Nghiên cứu nghệ thuật.
86. Hà Văn Tấn 1982: *Dấu vết một hệ thống chữ viết trước Hán và khác Hán ở Việt Nam và nam Trung Quốc*. - Khảo cổ học, số 1-1982, tr. 31-46.
87. Hà Văn Tấn 1983: *Có một hệ thống chữ Việt cổ thời các vua Hùng*. - Báo ảnh Việt Nam, số 291, tháng 3-1983.
88. Hà Văn Tấn (chủ biên) 1994: *Văn hóa Đông Sơn ở Việt Nam*. - HN: KHXH.
89. Hà Văn Tấn 1993: *Văn hóa và ngôn ngữ Việt Nam thời tiền sử*. - VN-NN&VH 1993: tr. 27-31.
90. Hải Thượng Lãn Ông 1971a: *Vệ sinh yếu quyết*. - HN: Y học.
91. Hải Thượng Lãn Ông 1971b: *Nữ công thập lục*. - HN: Phụ nữ.
92. Hiệp Hội DL 1995: *Đất nước mến yêu. Kiến thức phục vụ thuyết minh du lịch*. - NXB Tp. HCM.
93. Hirsch Jr.E.D. 1987: *Cultural Literacy (What Every American Needs to Know)*. - Boston: Houghton Mifflin Co.
94. Hồ Chí Minh 1980: *Tuyển tập*, tập 1-II. - HN: NXB Sự thật.
95. Hồ Chí Minh 1981: *Văn hóa nghệ thuật cũng là một mặt trận*. - HN: VH.
96. Hồ Chí Minh 1995: *Toàn tập*, tập 1-6 (in lần 2). - NXB Chính trị Quốc gia.
97. Hồ Phước Vinh 1971: *Đạo Cao Đài và Nguyễn Bình Khiêm*. - Trong cuốn: *Nguyễn Bình Khiêm trong lịch sử phát triển văn hóa dân tộc*. - Tp. Hồ Chí Minh: TTNC Hán Nôm, tr. 204-205.
98. Hồ Sĩ Vinh (chủ biên) 1993a: *Tìm về bản sắc dân tộc của văn hóa*. - HN: Tạp chí VH-NT.
99. Hồ Sĩ Vinh (chủ biên) 1993b: *Văn hóa và con người*. - HN: NXB Văn hóa và Tạp chí VH-NT.
100. Hồ Sĩ Vinh, Huỳnh Khái Vinh (chủ biên) 1994: *Văn hóa Việt Nam: Một chặng đường*. - HN: NXB Văn hóa và Tạp chí VH-NT.
101. Hồ Thích 1970: *Trung quốc triết học sử* (Huỳnh Minh Đức dịch). - SG: Khai tri.
102. Hồ Tường 1992: *Tục lệ thờ Hai Bà Trưng và Liễu Hạnh Thánh Mẫu*. - Tp.HCM: NXB Tp. HCM.
103. Hoài Việt 1996: *Ngàn xưa đất mẹ tinh hoa*. - HN: NXB Văn hóa dân tộc.
104. Hoàng Đạo Thúy 1974: *Phố phường Hà Nội xưa*. - HN: NXB Hà Nội.

105. Hoàng Li 1995: *Hai người Anh thăm Sài Gòn và Huế đầu tk. XIX*. - Kiến thức ngày nay, số 192, 20-11-1995, tr. 12-15.
106. Hoàng Minh Hùng 1992: *Lịch thế kỉ XX: 1901-2000*. - NXB Thanh Hóa.
107. Hoàng Thị Châu 1966: *Mối liên hệ về ngôn ngữ cổ đại ở Đông Nam Á qua một vài tên sông*. - Trong: *Thông báo khoa học Đại học Tổng hợp Hà Nội*, phần Ngữ văn.
108. Hoàng Thị Châu 1967: *Tìm hiểu từ "phụ đạo" trong truyền thuyết Hùng vương*. - Nghiên cứu Lịch sử, 9-1967, tr.22-28.
109. Hoàng Tuấn 1990: *Học thuyết tâm thận trong y học cổ truyền*. - HN: Y học.
110. Hoàng Tuấn 1994: *Học thuyết âm dương và phương dược cổ truyền*. - HN: Y học.
111. Hoàng Văn Nội 1973: *Nguồn gốc dân tộc Việt Nam*. - SG: Tác giả xuất bản.
112. Hoàng Việt 1995: *Một vài sự khác biệt giữa Nho giáo ở Nhật Bản với Nho giáo ở Trung Quốc*. - Tạp chí Nghiên cứu Nhật Bản, số 2-1995, tr. 47-50.
113. Hoàng Vinh 1986: *Góp bàn về định nghĩa văn hóa*. - Trong: *Khái niệm và quan niệm về văn hóa*, HN: Viện văn hóa.
114. Hoàng Xuân Hãn 1982: *Lịch và lịch Việt Nam*. - Tập san Khoa học xã hội (Paris), số 2.
115. Hoàng Xuân Hãn 1995: *Lí Thường Kiệt* (in lần đầu năm 1950). - HN: Văn học.
116. Huard P., Durant M. 1954: *Connaissance du Vietnam*. - HN: EFEO.
117. Huệ Thiên 1992: *Tìm hiểu về hai từ "But" và "Phật"*. - "Kiến thức ngày nay", số 84, tr. 15-17.
118. Humboldt W. von 1984: *Izbranyje trudy po jazykoznaniju*. - M: Progress.
119. Huntington S.P. 1993: *The Clash of Civilizations?* - "Foreign Affairs", Summer, Vol. 72, N. 3, pp. 7-29 (Theo bản dịch "Sự đụng độ giữa các nền văn minh" trong "Thông tin KHXH" 1995, chuyên đề số 1).
120. Huyền Nam 1986: *"Làng" và "kê" trong hệ thống tên tổ chức cơ sở cổ truyền*. - Ngôn ngữ, 1986, số 3.
121. Huỳnh Khái Vinh, Nguyễn Thanh Tuấn 1995: *Chấn hưng các vùng và tiểu vùng văn hóa ở nước ta hiện nay*. - HN: NXB Chính trị Quốc gia.
122. Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường 1994: *Ông Địa - tín ngưỡng và tranh tượng*. - Tp. HCM: NXB Tp.HCM.
123. Hữn Ngọc 1990: *Hồ Chí Minh và những giá trị văn hóa phương Tây*. - In trong: "Hồ Chí Minh - anh hùng giải phóng dân tộc, danh nhân văn hóa", HN: NXB KHXH, tr. 332-337.

124. HVĐN-I 1970: *Hùng vương dựng nước*, tập I. - HN: KHXH.
125. HVĐN-II 1972: *Hùng vương dựng nước*, tập II. - HN: KHXH.
126. HVĐN-III 1973: *Hùng vương dựng nước*, tập III. - HN: KHXH.
127. HVĐN-IV 1974: *Hùng vương dựng nước*, tập IV. - HN: KHXH.
128. Hli Trường 1973: *Nhân tướng học*. - SG: Tủ sách KH Nhân văn.
129. Insun Yu 1994: *Luật và xã hội Việt Nam thế kỉ XVII-XVIII*. - HN: NXB KHXH.
130. James J. 1989: *Stalking the Giant Ape*. - Discover (February 1989). Theo bản dịch *Cuộc săn đuổi người vượn khổng lồ*, in trong: *Đất Việt*, Canada, 3-1989, tr.46-51.
131. Jansé O. 1961: *Nguồn gốc văn minh Việt Nam*. - Huế: NXB Đại học.
132. Kagan M.C. 1974: *Chelovecheskaja dejatelnost'*. - Moskva: Nauka.
133. Kagan M.C. 1988: *Mir obshchenija*. - Moskva: Politizdat.
134. Khuyết danh 1993: *Đại Việt sử lược*. - Tp. HCM: NXB Tổng hợp & BM Châu Á học Trường ĐHTH.
135. Kim Đình 1967: *Chữ Thời*. - SG: Thanh Bình.
136. Kim Đình 1969: *Nhân bản*. - SG: Thanh Bình.
137. Kim Đình 1969a: *Những dị biệt giữa hai nền triết lí Đông Tây*. - SG: Ra khơi Nhân ái.
138. Kim Đình 1970: *Viết lí tổ nguyên*. - SG: An Tiêm.
139. Kim Đình 1971a: *Triết lí cái đĩnh*. - SG: Nguồn sáng.
140. Kim Đình 1971b: *Lạc thú minh triết*. - SG: Nguồn sáng.
141. Kim Đình 1973a: *Tình hoa ngũ diễm*. - SG: Nguồn sáng.
142. Kim Đình 1973b: *Nguồn gốc văn hóa Việt Nam*. - SG: Nguồn sáng.
143. Kim Đình 1973c: *Cơ cấu Việt Nho*. - SG: Nguồn sáng.
144. Kim Đình 1974: *Cửa Khổng*. - SG: Ca dao.
145. Kinh Thủ 1992: *(Bản do Tân Đà Nguyễn Khắc Hiếu, Nghiêm Thượng Văn, Đặng Đức Tô phiên âm, dịch và chú giải)*. - NXB Tp. HCM.
146. Kinh Thánh 1988: *Kinh Thánh. Cựu ước và Tân ước*. - Korea: United Bible Societies.
147. Krjukov M.V., Perelomov L.S., Sofronov M.V., Cheboksarov N.N. 1983: *Drevnie kitajcv v epokhu centralizovannykh imperij*. - M: Nauka.
148. KSA 1986: *Karmanmyj slovar' ateista*. - Moskva: Politizdat.
149. Lâm Tô Lộc 1979: *Nghệ thuật múa dân tộc Việt*. - HN: Văn hóa.
150. Lakoff G. 1986: *Classifiers as a reflection of mind*. - *Noun Classes and Categorization*. - Amsterdam (BdTN: Novoe v zarubezhnoj lingvistike, vyp. 23. - M:1988).

151. Lê Sĩ Bằng 1973: *Khởi nguyên của dân tộc Việt Nam* (rút trong *Bức thưộc thời kì dịch Việt Nam*). - SG: Tạp chí *Tư tưởng*, số 2, tr.85-90.
152. Lê Anh Dũng 1993: *Lịch sử đạo Cao Đài. Thời kì tiềm ẩn 1920-1926*. - Tp. HCM.
153. Lê Anh Dũng 1994: *Con đường tam giáo Việt Nam*. - Tp. HCM: NXB tp. HCM.
154. Lê Anh Dũng 1994b: *Lịch sử đạo Cao Đài. Thánh thất Hà Nội*. - Tp. HCM.
155. Lê Chí Thiệp 1973: *Kinh Dịch nguyên thủy*. - SG: Khai trí.
156. Lê Đình Phụng 1990: *Kỹ thuật xây dựng tháp Chàm: Một chặng đường nghiên cứu*. - T/c *Khảo cổ học*, số 1+2, tr. 84-94.
157. Lê Đình Sỹ, Nguyễn Danh Phiệt 1994: *Kế sách giữ nước thời Lí-Trần*. - HN: NXB Chính trị Quốc gia.
158. Lê Kim Ngân 1974: *Định chế chính trị và xã hội tại Việt Nam thời Hùng vương*. - SG: Tủ sách khảo cứu Đại Việt.
159. Lê Kim Ngân 1974a: *Văn hóa chính trị Việt Nam: Chế độ chính trị Việt Nam thế kỉ XVII và XVIII*. - SG: Tủ sách khảo cứu Đại Việt.
160. Lê Ngọc Cầu, Phan Ngọc 1984: *Nội dung xã hội và mỹ học tuồng đồ*. - HN: KHXH.
161. Lê Quang Nghiêm 1970: *Tục thờ cúng của ngư phủ Khánh Hòa*. - SG.
162. Lê Quý Đôn 1773: *Văn Đai loại ngữ* (theo bản in: SG, Miến Nam, 1973).
163. Lê Quý Đôn 1993: *Kinh Thư điển nghĩa*. - Tp. HCM: NXB Tổng hợp.
164. Lê Sỹ Thăng (chủ biên) 1994: *Nho giáo tại Việt Nam*. - HN: KHXH.
165. Lê Thành Lân 1987: *Lịch thế giới và lịch Việt Nam*. - Lịch văn hóa tổng hợp 1987-1990. - HN: Viện văn hóa.
166. Lê Thành Lân 1991: *Lịch pháp Việt Nam*. - Sách lịch Sự thật 1991. - HN: NXB Sự thật.
167. Lê Văn Hảo 1982: *Hành trình về thời đại Hùng vương dung nước*. - HN: Thanh niên.
168. Lê Văn Quán 1993: *Khảo luận tư tưởng Chu Dịch*. - HN: Giáo dục.
169. Lê Văn Siêu 1964: *Văn minh Việt Nam*. - SG: Nam Chi tùng thư.
170. Lê Văn Siêu 1967: *Việt Nam văn minh sử cương*. - SG: Lá bối.
171. Lê Văn Siêu 1972: *Việt Nam văn minh sử lược khảo*, tập thượng. - Trung tâm học liệu BGD.
172. Lenin I.V. 1981: *Toàn tập*, tập 29: *Bút kí triết học*. Moskva: Tiến bộ.
173. Leroi-Gourhan A., Poirier J, 1953: *Etnologie de l'Union Française*. - Paris.
174. Levitan G. 1990: *Nguyễn Xi Quốc đến thăm Quốc tế Cộng sản: Cuộc phỏng vấn có một không hai*. - Tạp chí Liên Xô, 2-90.

175. Lévi-Strauss C. 1958: *Anthropologie structurale*. - Paris (theo BđtN: M., 1983).
176. Lévi-Strauss C. 1992: *Chủng tộc và lịch sử* (Bản dịch của chương trình KX.06). - HN.
177. Li Chánh Trung 1969: *Hai bộ mặt của Giáo hội Công giáo*. - T/c Đất nước - số 9 (tháng 2-69).
178. Li Chánh Trung 1974: *Đạo đức học tổng quát*. - SG: ĐH Văn khoa.
179. Likhtachov Đ. 1990: *Văn hóa và văn minh*. - Báo ảnh Liên Xô, số 2-90.
180. Lisevich I.S. 1993: *Tư tưởng văn học Trung Quốc cổ xưa* (Trần Đình Sử dịch). - Tp. HCM: ĐHSP.
181. Luật tục 1996: *Luật tục Êđê (tập quán pháp)*. - HN: NXB Chính trị Quốc gia.
182. Lương Đức Thiệp 1971: *Xã hội Việt Nam*. - SG: Hoa tiên.
183. LSVN 1976: *Lịch sử Việt Nam*, tập I (UBKHXH). - HN: KHXH.
184. LSVN 1985: *Lịch sử Việt Nam*, tập II (UBKHXH). - HN: KHXH.
185. Luận ngữ 1995: *Luận ngữ* (Bản do Nguyễn Duy Cần dịch và chú giải). - HN: Văn học.
186. Markarijan E.S. 1983: *Teorija kul'tury i sovremennaja nauka*. - Moskva: Mysl'.
187. Mekeon R.P., Robinson H. 1992: *Culture et civilisation* (Bản dịch của chương trình KX.06). - HN.
188. Minh Chi 1994: *Tôn giáo học và tôn giáo vùng Đông Á*. - Tp. HCM: Trường ĐHTH (Khoa Đông phương học).
189. Minh Chi, Hà Thúc Minh 1993: *Đại cương triết học Đông phương*. - Tp. HCM: Trường ĐHTH (Bộ môn Châu Á học).
190. Mukhlinov A.I. 1977: *Proiskhozhenie i rannie etapy etnichesoj istorii v'etnamskogo naroda*. - M: Nauka.
191. Nalimov V.V. 1991: *Trebovaniju k iznemeneniju obraza nauki*. - "Vesnik MGU", serija 7 (Filosofija), № 5, s. 18-33.
192. Needham J. 1954: *Science and civilization in China* (7 vol.). - Cambridge University Press.
193. Ngô Đức Thịnh 1986: *Truyền thống ăn uống Việt Nam với dưỡng sinh và trị bệnh*. - Văn hóa dân gian, số 4.
194. Ngô Đức Thịnh 1987: *Xung quanh việc xác định đối tượng, chức năng của ngành folklore học Việt Nam*. - Văn hóa dân gian, số 4.
195. Ngô Đức Thịnh 1993: *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*. - HN: KHXH.

196. Ngô Đức Thịnh 1994: *Trang phục cổ truyền các dân tộc Việt Nam*. - HN: Văn hóa dân tộc.
197. Ngô Huy Quỳnh 1986: *Tìm hiểu lịch sử kiến trúc Việt Nam*. - HN: NXB Xây dựng.
198. Ngô Sĩ Liên (và các sử thần triều Lê): *Dại Việt sử kí toàn thư* (bản dịch). - HN: NXB KHXH, 1967-1968.
199. Ngô Tất Tố 1992: *Lão Tử*. - Tp. HCM: NXB Tổng hợp.
200. Ngô Thời Sĩ 1960: *Việt sử tiêu án. Từ Hồng Bàng đến ngoại thuộc nhà Minh*. - SG: Văn hóa Á châu.
201. Ngô Văn Doanh 1990: *Hình tượng "Quan Âm Nam Hải" và cột đá chùa Dạm (Hà Bắc)*. - *Tạp chí Khảo cổ học*, số 1+2, tr. 95-98.
202. Ngô Văn Doanh 1993: *Nhà mồ và tượng nhà mồ Giarai, Bômar*. - Sở VHVT Gia Lai.
203. Ngô Văn Doanh 1994: *Văn hóa Chăm-pa*. - HN: NXB Văn hóa - Thông tin.
204. Ngô Vinh Chính (chủ biên) 1993: *Dại cương lịch sử văn hóa Trung Quốc* (nhóm Lương Duy Thứ dịch). - NXB Văn hóa - thông tin.
205. Ngọc Canh 1982: *Nghệ thuật múa Chăm*. - HN: NXB Văn hóa.
206. Nguyễn Anh Thái, Đặng Thanh Tịnh, Ngô Phương Bá 1991: *Lịch sử Trung Quốc*. - HN: NXB Giáo dục.
207. Nguyễn Bá Lăng 1972: *Kiến trúc Phật giáo Việt Nam*. - SG: Viện ĐHV Vạn Hạnh.
208. Nguyễn Bá Vân, Chu Quang Trứ 1984: *Tranh dân gian Việt Nam*. - HN: Văn hóa.
209. Nguyễn Bình Khiêm 1991: *Nguyễn Bình Khiêm trong lịch sử phát triển văn hóa dân tộc* (kỷ yếu Hội thảo khoa học). - Tp. Hồ Chí Minh: Trung tâm nghiên cứu Hán-Nôm.
210. Nguyễn Cao Luyện 1977: *Từ những mái nhà tranh cổ truyền*. - HN: Văn hóa.
211. Nguyễn Công Bình, Lê Xuân Diễm, Mạc Đường 1990: *Văn hóa và cư dân đồng bằng sông Cửu Long*. - Tp. HCM: KHXH.
212. Nguyễn Duy Cần 1957: *Văn minh Đông phương và Tây phương*. - SG: Phương Đông.
213. Nguyễn Duy Cần 1971: *Nhập môn triết học Đông phương*. - SG: Tủ sách Thu Giang.
214. Nguyễn Duy Cần 1973: *Dịch học tinh hoa*. - SG: Tủ sách Thu Giang.
215. Nguyễn Duy Cần 1974: *Chu Dịch huyền giải*. - SG: Tủ sách Thu Giang.
216. Nguyễn Duy Cần 1991: *Lão Tử tinh hoa*. - Tp. HCM: NXB Tp. HCM.

217. Nguyễn Duy Cần 1992a: *Tinh hoa Đạo học Đông phương*. - Tp. HCM: NXB Tp. HCM.
218. Nguyễn Duy Cần 1992b: *Phật học tinh hoa*. - Tp. HCM: NXB Tp. HCM.
219. Nguyễn Duy Ninh 1992: *Tháp cổ Việt Nam*. - HN: KHXH.
220. Nguyễn Đăng Thục 1961: *Văn hóa Việt Nam với Đông Nam Á*. - SG: Văn hóa Á châu.
221. Nguyễn Đăng Thục 1973: *Triết lý đối chiếu*. - SG: Nhị Khê.
222. Nguyễn Đăng Thục 1992: *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*, tập 1-6. - Tp HCM: NXB Tp. HCM.
223. Nguyễn Đình Chú: *Sự áp đảo của phương Tây đối với phương Đông trên phương diện văn hóa tinh thần truyền thống*. - Nghiên cứu Đông Nam Á, số 3.
224. Nguyễn Đình Khoa 1976: *Các dân tộc ở miền Bắc Việt Nam (dẫn liệu nhân chủng học)*. - HN: KHXH.
225. Nguyễn Đình Khoa 1983: *Nhân chủng học Đông Nam Á*. - HN: ĐH và THCN.
226. Nguyễn Hiến Lê 1992: *Kinh Dịch - đạo của người quân tử*. - HN: Văn học.
227. Nguyễn Hiến Lê 1993: *Hồi ký Nguyễn Hiến Lê*. - NXB Văn học.
228. Nguyễn Hồng Phong 1963: *Tìm hiểu tính cách dân tộc*. - HN: KHXH.
229. Nguyễn Hữu Lương 1971: *Kinh Dịch với vũ trụ quan Đông phương*. - SG: Nhà Tuyên úy Phật giáo.
230. Nguyễn Hữu Ngọc 1983: *Người nước ngoài nghĩ gì về Việt Nam?* - In trong: "Về giá trị tinh thần Việt Nam", tập II. - HN: NXB Thông tin - Lí luận.
231. Nguyễn Huy Hồng 1974: *Nghệ thuật múa rối Việt Nam*. - HN: Văn hóa.
232. Nguyễn Khắc Thuần 1993: *Thế thứ các triều vua Việt Nam*. - HN: Giáo dục.
233. Nguyễn Khắc Thuần 1993a: *Việt sử giai thoại (thời Trần)*. - HN: Giáo dục.
234. Nguyễn Khắc Thuần 1993b: *Việt sử giai thoại (thời Hồ và thuộc Minh)*. - HN: Giáo dục.
235. Nguyễn Khắc Thuần 1993c: *Việt sử giai thoại (thời Lê sơ)*. - HN: Giáo dục.
236. Nguyễn Khắc Viên 1993: *Bàn về đạo Nho*. - HN: NXB Thế giới.
237. Nguyễn Lộc 1995: *Văn hóa Trung Hoa và ca dao, dân ca Việt Nam*. - "Tập san khoa học DITTH Tp. Hồ Chí Minh", số 1, tr. 29-40.
238. Nguyễn Mạnh Hùng 1989: *Kỉ họa Việt Nam đầu thế kỉ 20*. - Tp. HCM: NXB Trẻ.

239. Nguyễn Minh Hòa 1995: *Bảo tồn và phát triển văn hóa truyền thống trong quá trình công nghiệp hóa - đô thị hóa ở Tp. Hồ Chí Minh*. - T/c Thông tin lí luận, số 10, tr. 20-24.
240. Nguyễn Ngọc Chương 1989: *Trầu cau Việt điện thư*. - Sở VH TT Hà Nam Ninh.
241. Nguyễn Ngọc Huy, Young S.B. (?): *Understanding Vietnam* (Special report, ed. by T.D.R. Thomason). - The DPC Information Service.
242. Nguyễn Ngọc Sơn 1993: *Tìm hiểu về tiếng Việt lịch sử*. - HN: Giáo dục.
243. Nguyễn Phát Lộc 1972: *Từ vi hàm số*. - SG: Tủ sách KH Nhân văn.
244. Nguyễn Phát Lộc 1974: *Từ vi tổng hợp*. - SG: Tủ sách KH Nhân văn.
245. Nguyễn Phi Hoanh 1984: *Mĩ thuật Việt Nam*. - NXB Tp. HCM.
246. Nguyễn Phúc Nghiệp 1996: *Mùa xuân, nghĩ về truyền thống thương võ của dân tộc*. - T/c Kiến thức ngày nay, số 196 (1-1-1996), tr. 99-101.
247. Nguyễn Phú Tấn 1967: *Tư tưởng chính trị Đông Tây khái luận*. - SG: Khai trí.
248. Nguyễn Quân, Phan Cẩm Thượng 1989: *Mĩ thuật của người Việt*. - HN: Mĩ thuật.
249. Nguyễn Quân, Phan Cẩm Thượng 1991: *Mĩ thuật ở làng*. - HN: Mĩ thuật.
250. Nguyễn Quang Hồng 1981: *Truyền thống ngôn ngữ học châu Âu và Trung Hoa với vấn đề xác lập các đơn vị ngôn ngữ*. - Ngôn ngữ 1981, số 2, tr. 33-41.
251. Nguyễn Quang Quyền 1978: *Các chủng tộc loài người*. - HN: Khoa học và kĩ thuật.
252. Nguyễn Quốc Siêu 1996: *Nói chuyện tổ tiên và thờ phụng*. - Thế giới mới, số 177, 25-3-1996, tr. 50-51.
253. Nguyễn Sinh Duy 1995: *Danh xưng chi Hôi An xưa*. - Đà Nẵng, Tạp chí Du lịch, số 5, tr. 16-17.
254. Nguyễn Tấn Đắc 1987: *Nội dung folklore*. - Văn hóa dân gian, số 4.
255. Nguyễn Tấn Đắc 1995: *Về môn học văn hóa*. - "Tập san khoa học ĐHTH Tp. Hồ Chí Minh", số 1, tr. 20-28.
256. Nguyễn Tài Căn 1994: *O prochenii titula Bồ Cẩu Đại Vương*. - Trong: *Jazyki i literatura Dal'nego Vostoka i Jugovostochnoj Azii*. - Sankt-Peterburg: SPbGU, s. 66-69.
257. Nguyễn Tài Thư (chủ biên) 1988: *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*. - HN: NXB KHXH.
258. Nguyễn Tài Thư (chủ biên) 1993: *Lịch sử tư tưởng Việt Nam*. - HN: KHXH.

259. Nguyễn Thành Vân 1995: *Người Rục và các hình thức ma thuật*. - Kiến thức ngày nay, số 176, 10-6-1995, tr. 96-97.
260. Nguyễn Thị Thảo, Phạm Văn Thắm, Nguyễn Kim Oanh 1996: *Sứ thần Việt Nam*. - HN: NXB Văn hóa - Thông tin.
261. Nguyễn Thị Tuyết Ngân 1993: *Đặc trưng văn hóa - ngôn ngữ trong các lối chửi của người Việt*. - Tạp chí Ngôn ngữ, số 1-93, tr. 32-38; in lại trong: VN-NN&VH 1993: tr. 72-76.
262. Nguyễn Thường 1992: *Lịch, lịch sử kinh tế chính trị và chiến tranh*. - Tạp chí Hán Nôm, số 1, tr. 42-48.
263. Nguyễn Tử Chi 1966: *Góp phần nghiên cứu văn hóa và tộc người*. - NXB Văn hóa Thông tin.
264. Nguyễn Tử Lộc 1968: *Vấn đề dân tộc đất cho người Công giáo*. - Tạp chí Đất nước, số 8 (12-68).
265. Nguyễn Tuấn 1988: *Cảnh sắc và hương vị đất nước*. - HN: Tác phẩm mới.
266. Nguyễn Văn Ân 1993: *Địa danh Việt Nam*. - HN: NXB Giáo dục.
267. Nguyễn Văn Chiến 1993: *Từ xưng hô trong tiếng Việt*. - VN-NN&VH 1993: tr. 60-65.
268. Nguyễn Văn Hân 1968: *Nhận thức Phật giáo Hòa Hảo*. - SG: Hương Sen.
269. Nguyễn Văn Lợi 1993: *Tộc danh của một số dân tộc ở nam Trung Quốc và Đông Nam Á. Vấn đề tên gọi Giao Chỉ*. - VN-NN&VH 1993: tr. 35-44.
270. Nguyễn Văn Luân 1974: *Người Chăm Hồi giáo miền Tây Nam phần Việt Nam*. - SG: Bô Văn hóa - GD - TN.
271. Nguyễn Văn Tài 1978: *Góp thêm tài liệu cho việc đoán định thời điểm chia tách hai ngôn ngữ Việt và Mường*. - Tạp chí Dân tộc học, số 3.
272. Nguyễn Văn Trung 1993: *Trương Vĩnh Ký - nhà văn hóa*. - HN: NXB Hội nhà văn.
273. Nguyễn Việt, Vũ Minh Giang, Nguyễn Mạnh Hùng 1983: *Quần thúy trong lịch sử chống ngoại xâm*. - HN: QĐND.
274. Nguyễn Vinh Quang 1986: *Về một vài danh xưng thời Hùng Vương*. - Tlc Khảo cổ học, số 1, tr. 40-43.
275. Nguyễn Xuân Lí 1991: *Trở lại vấn đề kỹ thuật xây dựng tháp Chăm*. - Tlc Khảo cổ học, số 3, tr. 76-79.
276. N.H.G. 1986: *Bàn thờ Trà Kiệu*. - Tlc Mĩ thuật, số 2, tr. 37-38.
277. Nhứt Thanh 1973: *Tìm ngưỡng Đạo giáo ở Việt Nam*. - SG: Tạp chí Phương Đông, số 21 (tr. 178-184), số 22 (tr. 221-229), số 23 (tr. 339-346), số 24 (tr. 400-423).
278. Nhứt Thanh 1992: *Đất lễ quê thời*. - Tp. HCM: NXB Tp. HCM.
279. Ninh Hùng 1991: *Lịch sử của cuốn lịch*. - Tp. HCM.

280. Nông thôn 1977: *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*, tập I-II. - HN: KHXH.
281. Pazz A.¹ 1970: *Người Việt cao quý* (bản dịch của Hồng Cúc). - SG: Khai trí.
282. Phật giáo... 1989: *Phật giáo và văn hóa dân tộc* (Kỷ yếu Hội thảo). - HN: Giáo hội PGVN.
283. Phạm Cao Dương 1972: *Nhập môn lịch sử các nền văn minh thế giới*, tập 1: Văn minh Tây phương. - SG: Tủ sách phổ thông sử học.
284. Phạm Đan Quế 1992: *Giao thoa và sám ki Trạng Trình*. - Tp. HCM: NXB Văn nghệ.
285. Phạm Đình Hồ 1989: *Vũ trụng tùy bút*. - NXB Trẻ & Hội NCGDVH Tp. HCM.
286. Phạm Đức Cường 1982: *Kỹ thuật sơn mài*. - HN: Văn hóa.
287. Phạm Đức Dương 1983: *Nguồn gốc tiếng Việt: từ tiền Việt-Mường đến Việt-Mường chung*. - In trong: *Tiếp xúc ngôn ngữ ở Đông Nam Á*. - HN: Viện DNA.
288. Phạm Đức Dương 1994: *Tiếp xúc, giao lưu và phát triển văn hóa: quan hệ giữa văn hóa Việt Nam và thế giới (Chương trình KX-06-15)*. - In trong: *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 4, 1994, tr. 1-23.
289. Phạm Đức Dương 1996: *Đông Nam Á - một khu vực lịch sử - văn hóa*. - Trong: "Văn hóa học đại cương và cơ sở văn hóa Việt Nam". - HN: NXB KHXH, tr. 191-205.
290. Phạm Đức Thành Dũng 1995: *Rồng nguyên thủy là cá sấu?* (Theo *tư Du lịch Trung Quốc*) - *Tạp Kiến thức ngày nay*, số 192, 20-11-95, tr. 77-78.
291. Phạm Minh Huyền, Nguyễn Văn Huyền, Trình Sinh 1987: *Trống Đông Sơn*. - HN: KHXH.
292. Phạm Ngô Hiến, Nguyễn Hòa Đường, Nguyễn Bá Am, Trần Trình Hiến 1981: *Tân dương Gia-tô bí lục*. - HN: KHXH.
293. Phạm Văn Đồng 1994: *Văn hóa và đổi mới*. - HN: NXB Chính trị quốc gia.
294. Phạm Việt Tuyển 1974: *Cửa vào phong tục Việt Nam*. - SG: DHI Văn khoa.
295. Phạm Huy Thông 1988: *Về gốc tích con Rồng*. - *Tạp Khảo cổ học*, số 1+2, tr. 1-3.
296. Phan Cẩm Thượng, Nguyễn Tấn Cứ 1995: *Điều khắc nhà mở Tây Nguyên*. - HN: NXB Mỹ Thuật.

¹Bút danh của Vũ Hạnh.

297. Phan Huy Lê, Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn, Lương Ninh 1991: *Lịch sử Việt Nam*, tập I. - HN: NXB Đại học & Giáo dục.
298. Phan Hữu Dật 1974: *Chiếc trống đồng Lũng Cú*. - Tạp chí Khảo cổ học, Số đặc biệt Trống đồng, tập I.
299. Phan Kế Bính 1915: *Việt Nam phong tục* (theo bản in: Tp. HCM, NXB Tổng hợp, 1990).
300. Phan Lạc Tuyên 1993: *Lịch sử bang giao Việt Nam - Đông Nam Á (trước công nguyên tới tk. XIX)*. - Tp. HCM: Viện DT Mở rộng.
301. Phan Ngọc 1989: *Một vài mẹo để đạt đến phong cách khoa học*. - Tạp chí Khoa học Trường ĐHTH Hà Nội, Loại Ngôn ngữ và văn học, số 3, tr. 23-27.
302. Phan Ngọc 1991: *Cách tiếp cận của Khổng tử*. - trong: [Vũ Khiêu chủ biên 1991, tr. 61-70].
303. Phan Ngọc 1994: *Văn hóa Việt Nam và cách tiếp cận mới*. - HN: NXB Văn hóa - thông tin.
304. Phan Ngọc 1994a: *Sự tiếp xúc văn hóa của Việt Nam với Pháp*. - In trong: *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 4, 1994, tr. 24-43.
305. Phan Ngọc 1996: *Bề dày văn hóa của người Việt Nam*. - Tạp chí *Việt Nam & Đông Nam Á ngày nay*, số 1 (tháng 3-1966), tr. 38-39.
306. Phan Ngọc, Phạm Đức Dương 1983: *Tiếp xúc ngôn ngữ ở Đông Nam Á*. - HN: Viện DNA.
307. Phan Đại Doãn, Nguyễn Quang Ngọc 1988: *Những bản tay tài hoa của cha ông*. - HN: Giáo dục.
308. Phan Thanh Hiền, Trần Mạnh Tiến, Huy Trang, Nguyễn Khánh Trân (sưu tầm) 1990: *Trò chơi dân gian Việt Nam*. - NXB Tp. HCM.
309. Phan Thi Yến Tuyết 1993: *Nhà ở, trang phục, ăn uống của các dân tộc vùng đồng bằng sông Cửu Long*. - HN: KHXH.
310. Phan Xuân Biên 1992: *Văn hóa Chăm - những yếu tố bản địa và bản địa hóa*. - Trong tập: *Kinh tế - văn hóa Chăm*, Tp. Hồ Chí Minh: Viện Đào tạo Mở Rộng.
311. Phùng Hữu Lan 1968: *Đại cương triết học sử Trung Quốc* (Nguyễn Văn Dường dịch). - SG: Đại học Văn Hạnh.
312. Pozner P.V. 1980: *Drevnij Vietnam. Problema letopisanija*. - Moskva: Nauka.
313. Quang Đàm 1994: *Nho giáo xưa và nay*. - HN: Văn hóa.
314. QTHL 1991: *Quốc triều hình luật (Luật hình triều Lê)*. - HN: NXB Pháp lí.
315. REINVA 1977: *Rannjaja emicheskaja istorija vostochnoj Azii*. - Moskva: Nauka.

316. Rhodes A. de 1651: *Histoire du royaume de Tunquin*. - Lyon, (Theo bđt Việt: *Lịch sử vương quốc Đàng Ngoài*. - Tp. HCM: 1994).
317. Sadovskij V.N. 1974: *Osnovanija obschej teorij sistemy*. - Moskva: Nauka.
318. Solheim II W.G. 1971: *New Light on a Forgotten Past*. - "National Geographic", Vol. 139, -/ 3 (bản dịch tiếng Việt: Phụ lục I sách này).
319. Sơn Nam?: *Tìm hiểu đất Hậu Giang*. - SG.
320. Sơn Nam 1992: *Văn minh miệt vườn*. - HN: Văn hóa.
321. Sơn Nam 1994: *Người Sài Gòn*. - Tp. Hồ Chí Minh, HCM: NXB Trẻ.
322. STDT 1983: *Số tay về các dân tộc ở Việt Nam*. - HN: KHXH.
323. Stratanovich G.G. 1978: *Narodnye verovanija naselenija Indokitaja*. - Moskva: Nauka.
324. Tân Việt 1993: *100 điều nên biết về phong tục Việt Nam*. - HN: Văn hóa dân tộc.
325. Tăng Sâm, Khổng Cấp 1991: *Đại học và Trung dung*. - HN: KHXH.
326. Tạ Phong Châu, Nguyễn Quang vinh, Nguyễn Đa Văn 1977: *Truyện các ngành nghề*. - HN: Lao động.
327. Tân Đà (dịch và chú giải) 1992: *Kinh Thi*. - Tp. HCM: NXB Tổng hợp.
328. Thích Trung Giả 1972: *Hệ thống Tam Giáo trong "Truyền kì mạn lục"*. - SG: Tạp chí "Tư tưởng", số 3, tr. 83-108.
329. Thích Giác 1978: *Mười Trông*. - HN: NXB KH và KT.
330. Thái Bá Vân 1976: *Hai lần thay đổi mô hình thẩm mỹ*. - Tạp chí *Nghiên cứu nghệ thuật*, số 2. In lại trong: *Tìm về bản sắc của văn hóa dân tộc*. - HN: Tạp chí nghiên cứu văn hóa nghệ thuật xuất bản, 1993, tr. 193-208.
331. Thái Văn Kiểm 1960: *Đất Việt trời Nam*. - SG: Nguồn sống.
332. Thích Minh Châu, Minh Chi 1991: *Từ điển Phật học Việt Nam*. - HN: KHXH.
333. Thích Phụng Sơn 1995: *Những nét văn hóa của Đạo Phật*. - Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam.
334. Thích Thanh Từ 1966: *Phật giáo trong mạch sống dân tộc*. - SG: Lá Bối.
335. Thiệu Lương 1986: *Từ vi nghiệm lí toàn thư*. - California: Dainam Co.
336. Thiệu Vi Hoa 1995: *Chu Dịch với dự đoán học*. - HN: NXB Văn hóa.
337. Thu Linh, Đặng Văn Lương 1984: *Lễ hội - truyền thống và hiện đại*. - HN: NXB Văn hóa.
338. Tô Ngọc Thanh 1995: *Vùng văn hóa Tây Nguyên*. - Trong: Các vùng văn hóa Việt Nam (Đình gia Khánh và Cù Huy Cận chủ biên). - HN: NXB Văn học.
339. Tô Nguyễn, Trịnh Nguyễn: 1981: *Kinh Bắc - Hà Bắc*. - HN: NXB Văn hóa.

340. Toàn Ảnh 1992: *Nếp cũ*, 6 cuốn, - Tp. HCM: NXB Tổng hợp.
341. Toàn Ảnh 1969: *Phong tục Việt Nam: từ bản thân đến gia đình*, - SG: Khai trí.
342. Toàn Ảnh 1970: *Cảm ca Việt Nam*, - SG: Lá Bối.
343. Toynebe A. 1976: *La genèse des civilisations* (Phần II cuốn Histoire, Paris, 1976, - Bản dịch của chương trình KX.06), - HN.
344. Tư Mã Thiên 1988: *Sử kí* (2 tập), - HN: Văn học.
345. Từ Giấy, Đường Hồng Dật,... 1988: *Ấn uống và sức khỏe*, - HN: Khoa học Kỹ thuật.
346. Trần Bạch Đằng 1991: *Trạng Trình ở Nam Bộ*, - Trong cuốn: *Nguyễn Bình Khâm trong lịch sử phát triển văn hóa dân tộc*, - Tp. Hồ Chí Minh, TTNC Hán Nôm, tr. 166-170.
347. Trần Đức Anh Sơn 1994: *Mấy nhân xét về trạng trí nội thất lăng Khải Định*, - Tạp chí "Sông Hương", số 2, tr. 89-94.
348. Trần Khánh Chương 1990: *Nghệ thuật gốm Việt Nam*, - HN: Mỹ thuật.
349. Trần Khuê 1995: *Khổng giáo và vấn đề nữ quyền ở Việt Nam*, - Trong cuốn: *Năm năm Hán Nôm 1991-1995*, - Tp. HCM: Trung tâm nghiên cứu Hán Nôm, tr. 292-300.
350. Trần Khuê và Nguyễn Thị Thanh Xuân 1995: *Nho giáo và sự phát triển của Việt Nam*, - Trong cuốn: *Năm năm Hán Nôm 1991-1995*, - Tp. HCM: Trung tâm nghiên cứu Hán Nôm, tr. 132-159.
351. Trần Kim Thạch, Lê Quang Sáng, Lê Thị Đình 1970: *Lịch sử thành lập đất Việt*, - SG: Lửa thiêng.
352. Trần Kim Thạch, Trần Hải Vân 1971: *Biên khảo về người tiền sử (thế giới và Việt Nam)*, - SG: Lửa thiêng.
353. Trần Kỳ Phương 1988: *Mỹ Sơn trong lịch sử nghệ thuật Chăm*, - NXB Đà Nẵng.
354. Trần Lâm Biền 1989: *Bước đi của ngôi chùa Việt*, - Tịch Kiến trúc, số 2, tr. 41-47.
355. Trần Ngọc Thêm 1976: *Về lịch sử, hiện tại và tương lai của tên người Việt*, - Tạp chí Dân tộc học, số 3, tr. 11-20.
356. Trần Ngọc Thêm 1991: *Cơ sở văn hóa Việt Nam*, tập 1-2, - HN: ĐHNN.
357. Trần Ngọc Thêm 1992: *Giao lưu quốc tế và việc giáo dục văn hóa dân tộc*, - "Thế giới mới", số 31 (1992), tr.3-7.
358. Trần Ngọc Thêm 1992a: *Giải đáp về chiều quay của trống đồng*, - "Thế giới mới", số 40 (1992), tr.39-40.
359. Trần Ngọc Thêm 1993: *Di tìm ngôn ngữ của văn hóa và đặc trưng văn hóa của ngôn ngữ*, - "Tạp chí Khoa học xã hội", số 18.

360. Trần Ngọc Thêm 1994: *Cơ sở văn hóa Việt Nam (bản mới)*, tập I-II. - Tp. HCM.
361. Trần Ngọc Thêm 1995: *Triết lý âm dương và vai trò của nó trong truyền thống văn hóa Việt Nam*. - "Văn hóa - Nghệ thuật", số 12, tr. 18-21.
362. Trần Ngọc Thêm 1995a: *Văn hóa Việt Nam đối mặt với kinh tế thị trường*. - "Tập chí Công sản", số 16 (484), tr. 38-40.
363. Trần Ngọc Thêm 1995b: *Để có một giáo trình văn hóa Việt Nam*. - "Tập san khoa học ĐHTH Tp. Hồ Chí Minh", số 1, tr. 13-19.
364. Trần Ngọc Thêm 1995c: *Cơ sở văn hóa Việt Nam (bản đầy đủ)*. - Tp. HCM: ĐHTH.
365. Trần Nhuận (chủ biên) 1995: *Có một Việt Nam như thế' - Such is Vietnam*. - HN-Singapore: NXB Chính trị Quốc gia - Cty ISHOU.
366. Trần Quốc Tri 1994: *Các văn hóa trước Hòa Bình và Hòa Bình ở bắc Đông Dương*. - HN: NXB Văn hóa - thông tin.
367. Trần Quốc Vương 1980: *Suy nghĩ đôi điều về văn hóa Việt Nam*. - Tạp chí Dân tộc học, số 1-1980, tr. 12-18.
368. Trần Quốc Vương 1991: *Việt Nam: 100 năm giao thoa văn hóa Đông Tây*. - Đất mới (Canada), số tháng 3-4.
369. Trần Quốc Vương 1995: *Mẫu hệ Êđê trong bối cảnh chung của vùng Đông Nam Á*. - Nghiên cứu Đông Nam Á, số 1, tr. 17-19.
370. Trần Quốc Vương (chủ biên) 1996: *Văn hóa học đại cương và cơ sở văn hóa Việt Nam*. - HN: NXB KHXH.
371. Trần Quốc Vương, Hà Văn Tấn 1960: *Lịch sử chế độ cộng sản nguyên thủy tại Việt Nam*. - HN.
372. Trần Quốc Vương, Hà Văn Tấn, Diệp Đình Hoa 1978: *Cơ sở khảo cổ học*. - HN: DH và THCN.
373. Trần Quốc Vương, Nguyễn Cao Lũy 1978a: *Những mẫu chuyện về truyền thống văn hóa Việt Nam*. - HN: Giáo dục.
374. Trần Thị ngọc Diệp 1970: *Những vị thánh của tín ngưỡng đồng bóng*. - In trong: *Việt Nam khảo cổ tập san*, số 6, SG.
375. Trần Từ 1984: *Cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền ở Bắc Bộ*. - HN: KHXH.
376. Trần Trọng Kim 1973: *Việt Nam sử lược*, tập I-II. - SG: Trung tâm Học liệu BGD.
377. Trần Trọng San 1969: *Văn học Trung Quốc đời Chu-Tấn*. - SG: Bắc Đẩu.
378. Trần Văn Giàu 1973: *Sự phát triển của tư tưởng ở Việt Nam từ tk. 19 đến CM tháng Tam*, tập I: *Hệ ý thức phong kiến và...* - HN: KHXH.

379. Trần Văn Giàu 1975: *Sự phát triển của tư tưởng ở Việt Nam từ tk. 19 đến CM tháng Tám*, (tập II: Hệ ý thức tư sản và... - HN: KHXH.
380. Trần Văn Giàu 1980: *Giá trị tinh thần truyền thống của dân tộc Việt Nam*. - HN: KHXH.
381. Trần Văn Giàu 1995: *Nhân cách của Chủ tịch Hồ Chí Minh*. - Trong cuốn: *Năm năm Hán Nôm 1991-1995*. - Tp. HCM: Trung tâm NC Hán Nôm.
382. Trần Văn Hải Minh (Thảo Đường cư sĩ) 1991: *Bách gia chư tử*. - Tp. HCM: Hội NCGD văn học.
383. Trần Văn Khai 1970: *Nghệ thuật sân khấu Việt Nam*. - SG: Khai trí.
384. Trần Viết Hoàn 1996: *Nơi khởi đầu của Tết trồng cây*. - Tlc "Xưa và nay", số Tết Bình Ti, tr. 5.
385. Trinh Cao Tường, Trinh Sinh 1982: *Hà Nội thời đại đồng và sắt sớm*. - HN: NXB Hà Nội.
386. Trinh Khắc Mạnh, Nguyễn Văn Nguyễn 1994: *Rồng Trung Quốc* (giới thiệu cuốn *Trung Quốc dịch long do Từ Hoa Dương biên soạn*, NXB Công nghiệp như Trung Quốc xuất bản năm 1988). - *Tap chí Hán-Nôm*, số 1, tr. 66-69.
387. Trinh Nhin, Nguyễn Gia Phú 1990: *Đại cương lịch sử thế giới cổ đại*, (tập I-II). - HN: ĐU và THCN.
388. Trương Chính, Đặng Đức Siêu 1978: *Sổ tay văn hóa Việt Nam*. - HN: NXB Văn hóa.
389. Tsuboi Y. 1993: *Nước Đại Nam đối diện với Pháp và Trung Hoa*. - HN: Hội sử học.
390. UBKHXH 1990: *Hồ Chí Minh - anh hùng giải phóng dân tộc, danh nhân văn hóa*. - HN: NXB KHXH.
391. Uryson M.I. 1977: *Problema prarodny drevnejšhego cheloveka v svete paleoantropologičeskikh i arkeologičeskikh dannyxh*. - V kn: REINVA 1977, s. 10-12.
392. Văn Tân, Nguyễn Linh, Lê Văn Lan, Nguyễn Đồng Chi, Hoàng Hưng 1973: *Thời đại Hùng vương*. - HN: KHXH.
393. Văn Tao (chủ biên) 1989: *Đô thị cổ Việt Nam*. - HN: Viện sử học.
394. VC 1993: *Tradicijomij Vietnam (sbornik stat'ej)*. - M: V'etnamovedčeskij centr.
395. Vereschagin E.M., Kostomarov V.G. 1983: *Jazyk i kultura: Langvostranovedenie v prepodavanii russkogo jazyka kak mistrannogo*. 3-e izd. - M: Russkij jazyk.
396. Viện DTH 1983: *Sổ tay về các dân tộc ở Việt Nam*. - HN: KHXH.

397. Viện DTH 1984: *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía Nam)*. - HN: KHXH.
398. Viện nghệ thuật 1975: *Nghệ thuật chạm khắc cổ Việt Nam (qua các bản rập)*. - HN: Viện nghệ thuật.
399. Viện sử học 1979: *Tìm hiểu khoa học kỹ thuật trong lịch sử Việt Nam*. - HN: KHXH.
400. Viện tôn giáo 1994: *Vê tôn giáo*, tập I. - HN: NXB KHXH.
401. Viện triết học 1986: *Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam*. - HN: 1986.
402. Việt sử 1957: *Việt sử thông giám cương mục*. - HN: NXB Văn sử địa.
403. VN-NN&VH 1993: *Việt Nam - Những vấn đề ngôn ngữ và văn hóa*. - HN: Hội Ngôn ngữ học VN.
404. Võ Tài Lục 1973: *Những quy luật chính trị trong sử Việt*. - SG: Việt Chiến.
405. Vũ Bằng 1990: *Miếng ngon Hà Nội*. - HN: Văn học.
406. Vũ Bằng 1993: *Thương nhớ Mười hai*. - HN: Văn học.
407. Vũ Khắc Khoan 1974: *Tìm hiểu sân khấu chèo*. - SG: Lửa thiêng.
408. Vũ Khâu (chủ biên) 1991: *Nho giáo xưa và nay*. - HN: KHXH.
409. Vũ Ngọc Khánh (chủ biên) 1989: *Nhân vật thần kì các dân tộc thiểu số Việt Nam*. - HN: Văn hóa dân tộc.
410. Vũ Ngọc Khánh (chủ biên) 1993: *Từ điển văn hóa Việt Nam. Phần nhân vật chí*. - HN: Văn hóa.
411. Vũ Ngọc Khánh 1991: *Dẫn luận nghiên cứu folklore Việt Nam*. - SGD Thanh Hóa.
412. Vũ Ngọc Khánh, Ngô Đức Thịnh 1990: *Từ bất tử*. - HN: Văn hóa dân tộc.
413. Vũ Tam Lang 1991: *Kiến trúc cổ Việt Nam*. - HN: NXB Xây dựng.
414. Vũ Thị Phụng 1990: *Lịch sử nhà nước và pháp luật Việt Nam*. - HN: NXB KHXH.
415. Vũ Trọng Hùng, Ngô Hì 1990: *Bí ẩn và bí quyết sự sống - đời người*. - HN: Văn hóa dân tộc.
416. Vương Ngọc Đức 1996: *Bí ẩn của phong thủy (nghiên cứu và phê phán thuật xem tướng địa truyền thống)*. - HN: NXB Văn hóa - Thông tin.
417. Vương Toàn 1992: *Từ gốc Pháp trong tiếng Việt*. - HN: KHXH.
418. White L., 1949: *The science of culture*. - New York.
419. White L., 1975: *The concept of cultural systems. A key to understanding tribes and nations*. - New York.
420. O.W. Wolters 1995: *Dặc trưng văn hóa Đông Nam Á*. - T/c "Tiến tới kỉ nguyên châu Á - Thái Bình Dương", DHSP Tp. HCM, số 4, 3-95, tr. 17-29.

DISCOVERING THE IDENTITY OF VIETNAMESE CULTURE
Typological-systematic views
(CONTENTS)

- Foreword (of prof. Pham Duc Duong): 5
- Prologue: 9
- Reader's guide to the book: 17

Chapter One

**A THEORETICAL BASIS OF TYPOLOGICAL-SYSTEMATIC VIEWS
ON CULTUROLOGY AND VIETNAMESE CULTURE**

- Introduction: 20

§1. Culture and its structure: 21

1.1. A concept of culture. Traits and functions of culture 1.2. Culture (*văn hóa*) and concepts of civilization (*văn minh*), spiritual cultural heritage (*văn hiến*), non-spiritual cultural heritage (*văn vật*) 1.3. The structure of a culture system.

§2. Types of culture: 34

2.1. Comparative culturology: from variety to similarity 2.2. Principles of two cultural types (culture of agricultural origins and culture of nomadic origins) 2.3. Traits of two cultural types.

§3. Vietnamese culture co-ordinates: 59

3.1. The three-dimensional co-ordinates system 3.2. Origins of the Vietnamese people - a cultural subject 3.3. Vietnamese cultural space 3.4. The relation between Vietnamese culture and Chinese culture in terms of origins.

Excursus 1: W.G. Şolheim II. *New Light on a Forgotten Past*: 75

§4. The process of Vietnamese culture: 82

4.1. The layer of the indigenous culture 4.2. The layer of the culture in intercourse with China and the region 4.3. The layer of the culture in intercourse with the West.

Excursus 2: *The Austroasiatic origins of Shen-Nong and some Chinese mythological personages:* 86

Excursus 3: *Ha Van Tan. There is a system of old Vietnamese in the dynasty of Hung Kings:* 105

Chapter Two CULTURE OF COGNITION

- Introduction: 110

§5. Thoughts on the nature of the cosmos: the philosophy of *yin-yang*

5.1. The philosophy of *yin-yang*: its process of foundation, nature and concept 5.2. Two laws of the philosophy of *yin-yang* in comparison with occidental logic 5.3. The *yin-yang* principles of the “left-right” pair 5.4. The southern origins of the philosophy of *yin-yang* and Vietnamese people’s characteristics 5.5. Two directions in the expansion of the philosophy of *yin-yang*.

§6. Southern¹ philosophy of the cosmic space structure: the Three Powers² (*Tam tài*) and the Five Hanh’s³ (*Ngũ hành*): 134

6.1. The Three Powers 6.2. General of the Five Hanh’s 6.3. The Plan of the Ha River (*Hà Đồ*) – the fundamentals of the Five Hanh’s 6.4. The Five Hanh’s on the basis of the Plan of the Ha River 6.5. The Book of the Lat River (*Lạc Thư*) and the serial overcoming

¹ The “Southern” zone here is the zone so-called “Hundred of Viets”, including the area from Yang-tzu River of Modern China to Northern Vietnam.

² Normally include: Heaven, Earth and Man.

³ Normally translated as “Five Elements” and normally include: Metal, Wood, Water, Fire, and Soil.

relationships of the Five Hanh's 6.6. The application and the southern origins of the Five Hanh's.

§7. Northern⁴ philosophy of the cosmic space structure: the Four Symbols⁵ (*Tứ tượng*) and the Eight Hexagrams (*Bát quái*): 158

7.1. The Four Symbols 7.2. The Eight Hexagrams of the Earlier Heaven 7.3. The Eight Hexagrams of the Later Heaven 7.4. The Eight Hexagrams compared with the Five Hanh's: proofs strengthening the fact that the Five Hanh's originated from the South and that the Eight Hexagrams originated from the North.

§8. The cosmic time structure: calendar and the Ten-Stem and Twelve-Branch systems: 170

8.1. Calendar and the yin-yang (lunar-solar) calendar 8.2. The Ten-Stem and Twelve-Branch systems 8.3. Proofs of Austroasiatic origins of the yin-yang calendar.

Excursus 4: How to change Gregorian calendar days and months into the Ten-Stem and Twelve-Branch systems: 184

§9. Cognition of man: 188

9.1. The physical man as a model of the Yin-Yang principles and the Five Hanh's 9.2. An approach to applying the Yin-Yang principles and the Five Hanh's to the social man.

Chapter Three

CULTURE OF COMMUNITY ORGANIZATION: COLLECTIVE LIFE

- Introduction: 200

§10. Rural organization: 201

10.1. Rural organization based on kindred: family and clan 10.2. Rural organization based on dwelling: hamlets and villages 10.3.

⁴ The "northern" zone here is the zone of ancient Hans, including the area of Yellow River.

⁵ Include: Great Yin, Lesser Yang, Lesser Yin, and Great Yang.

Rural organization based on occupations and tastes: guilds and associations 10.4. Rural organization based on masculinity: the *giáp* (male line in a village) 10.5. Rural administrative organization: *thôn* (hamlet administrative unit) and *xã* (village administrative unit) 10.6. Communal and autonomous features – two fundamental traits of the Vietnamese countryside 10.7. Village in Nam-Bộ.

§11. National organization: 224

11.1. From village to country 11.2. The country with the needs of social organization and administration 11.3. The country with the democratic tradition of agricultural culture.

§12. Urban organization: 244

12.1. The Vietnamese urban areas in their relationship with the country 12.2. The Vietnamese urban areas in relationship with the countryside 12.3. The common principle of the traditional Vietnamese social organization.

Chapter Four

CULTURE OF COMMUNITY ORGANIZATION: INDIVIDUAL LIFE

- Introduction: 262

§13. Beliefs: 263

13.1. The cult of natural and human proliferation: Belief in fertility 13.2. Nature worshipping belief (*animism*) 13.3. Man (*ancestor- and national heroes*) worshipping belief 13.4. Generalities of Vietnamese beliefs

§14. Custom: 290

14.1. Wedding custom and its communal feature 14.2. Funeral custom and the philosophy of *Yin-Yang* 14.3. The traditional *Tet* and other customary festivals and their systematic feature.

§15. Culture of social intercourse and the art of speech: 307

15.1. Fundamental traits of Vietnamese culture of social intercourse
15.1. Symbolic, emotional and flexible features of Vietnamese people's art of speech.

§16. The art of performance: 326

16.1. A glimpse of the arts of music, the folk song and the stage of Vietnam *16.2. The symbolic feature of Vietnamese art of performance* *16.3. The emotional, synthetizing and flexible features of Vietnamese art of performance*

§17. The arts of painting and sculpture: 345

17.1. A glimpse of Vietnamese arts of painting and sculpture *17.2. The symbolic feature of Vietnamese arts of painting and sculpture* *17.3. The emotional, synthetizing and flexible features of Vietnamese arts of painting and sculpture.*

Chapter Five

CULTURE COPING WITH NATURAL ENVIRONMENT

• Introduction: 376

§18. Making the best use of natural environment for food and drink as well as for health protection: 377

18.1. Gastronomic conception and the agricultural impression in shaping Vietnamese meals *18.2. Synthetic and communal features of Vietnamese gastronomy* *18.3. Dialectical and flexible features of Vietnamese gastronomy.*

§19. Dealing with natural environment: Dressing and adornment: 402

19.1. Conception of dressing and agricultural origins inherent in Vietnamese people's dressing materials *19.2. Vietnamese way of dressing through ages and its flexibility to correspond with the environment.*

§20. Dealing with natural environment: Dwelling and travelling: 418

20.1. Dealing with distance: transportation 20.2. Dealing with weather and climate: houses and architecture. Harmonious, flexible and symbolic features of Vietnamese way of dwelling.

Chapter Six

CULTURE COPING WITH SOCIAL ENVIRONMENT

- Introduction: 448

§21. In intercourse with India: Champa culture: 449

21.1. Brahmanism introduced from India and the three origins of Champa culture 21.2. Characteristics of Champa architecture 21.3. Characteristics of Champa sculpture 21.4. The power of adapting Brahmanism and Islam to indigenous conditions.

§22. Buddhism and Vietnamese culture: 469

22.1. The foundation and fundamental subject matter of Buddhism 22.2. The process of Buddhist permeation and its expansion in Viet Nam 22.3. Synthetizing ability and flexibility as fundamental features of Vietnamese Buddhism.

§23. Confucianism and Vietnamese culture: 498

23.1. The foundation of Confucianism 23.2. The fundamental subject matter, twofold origins and duality in the expansion of Confucianism 23.3. The process of permeation, expansion and features of Vietnamese Confucianism.

§24. Taoism and Vietnamese culture: 527

24.1. From Taoist philosophy to Taoist religion: a doctrine and a belief of agrarian people 24.2. The permeation and expansion of Taoism in Vietnam.

§25. The West and Vietnamese culture: 547

25.1. Christianity and Vietnamese culture 25.2. Influences of the West upon Vietnamese culture in various aspects.

§26. Culture dealing with social environment. Synthesizing flexibility as a typical trait of culture in coping with social environment: 572

26.1. Culture dealing with social environment: military and diplomatic domains 26.2. Synthesizing flexibility and flexible synthesis of regional cultures: the Three Teachings (Confucianism, Buddhism, and Taoism) 26.3. Flexible synthesis of Oriental and Occidental cultures: from the mausoleum of King Khải Định to Cao Daiism 26.4. Accumulative synthesis of Oriental and Occidental cultures and socialist ideal: Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh.

IN LIEU OF AN EPILOGUE

§27. Vietnamese culture from tradition to contemporary times: 609

27.1. Looking back upon the identity and characteristics of Vietnamese culture 27.2. Traditional culture before industrialization and modernization 27.3. The issue of keeping up and developing the national culture.

- Some remarks on this book: 631
- Bibliography: 637
- Contents: 657



MỤC LỤC

•	<i>Lời giới thiệu (của GS. Phạm Đức Dương)</i>	5
•	<i>Lời đầu sách</i>	9
•	<i>Quy ước trình bày</i>	17

Chương một:

CƠ SỞ LÝ LUẬN CHO CÁCH NHÌN HỆ THỐNG - LOẠI HÌNH VỀ VĂN HÓA VIỆT NAM

•	<i>Tiểu dẫn</i>	20
§1	Văn hóa và cấu trúc văn hóa	21
	1.1 Khái niệm văn hóa. Các đặc trưng và chức năng của văn hóa (21) 1.3. Văn hóa với các khái niệm văn minh, văn hiến, văn vật (27) 1.4. Cấu trúc của hệ thống văn hóa (30)	
§2	Loại hình văn hóa	34
	2.1 Văn hóa học so sánh: từ đa dạng đến tương đồng (34) 2.2 Nguyên lý phân định loại hình văn hóa (37). 2.3. Những đặc trưng của hai loại hình văn hóa (42).	
§3	Tọa độ của văn hóa Việt Nam	59
	3.1 Hệ tọa độ ba chiều (59). 3.2. Nguồn gốc dân tộc Việt Nam - chủ thể văn hóa (60). 3.3. Không gian văn hóa Việt Nam (66) 3.4. Văn hóa Việt Nam trong quan hệ cộng đồng với văn hóa Trung Hoa (70).	
•	<i>Mở rộng 1: W.G. Solheim II. Tia sáng mới rọi vào quá khứ bị lãng quên</i>	75

§4	Tiến trình văn hóa Việt Nam	82
	4.1. Lớp văn hóa bản địa (82). 4.2. Lớp văn hóa giao lưu với Trung Hoa và khu vực (97) 4.3. Lớp văn hóa giao lưu với phương Tây (102)	
☞	<i>Mở rộng 2: Vấn đề nguồn gốc Nam-Á của Thần Nông và một số nhân vật thần thoại Trung Hoa</i>	86
☞	<i>Mở rộng 3: Hà Văn Tấn. Có một hệ thống chữ Việt cổ thời các vua Hùng</i>	105

Chương hai:

VĂN HÓA NHẬN THỨC

•	<i>Tiểu dẫn</i>	110
§5	Tư tưởng xuất phát về bản chất của vũ trụ: triết lí âm dương	111
	5.1. Triết lí âm dương: quá trình hình thành, bản chất và khái niệm (111) 5.2. Hai quy luật của triết lí âm dương trong sự so sánh với logic học phương Tây (116) 5.3. Tính âm dương của cặp "trái-phải" (119). 5.4. Nguồn gốc phương Nam của triết lí âm dương và tính cách người Việt (121). 5.5. Hai hướng phát triển của triết lí âm dương (129)	
§6	Triết lí phương Nam về cấu trúc không gian của vũ trụ: Mô hình Tam tài, Ngũ hành	134
	6.1. Tam tài (134). 6.2. Những đặc trưng khái quát của Ngũ hành (136). 6.3. Hà Đồ - cơ sở của Ngũ hành (137). 6.4. Ngũ hành theo Hà Đồ (141). 6.5. Lạc Thư và Ngũ Hành tương khắc (143). 6.6. Ứng dụng và nguồn gốc phương Nam của Ngũ hành (147)	
§7	Triết lí phương Bắc về cấu trúc không gian của vũ trụ: Mô hình Tứ tượng, Bát quái	158
	7.1. Tứ tượng (158). 7.2. Bát quái tiến thiên (159). 7.3.	

- Bát quái hâu thiên (160). 7.4. So sánh Bát quái với Ngũ hành. những bằng chứng bổ sung về nguồn gốc phương Nam của Ngũ hành và nguồn gốc phương Bắc của Bát quái (163)
- §8 **Cấu trúc thời gian của vũ trụ: Lịch pháp và hệ Can Chi** 170
 8.1 Lịch và lịch âm dương (170) 8.2. Hệ đếm can chi (176) 8.3. Những bằng chứng về nguồn gốc Nam-Á của lịch âm dương (182)
- §9 *Mở rộng 4: Cách đổi tháng, ngày dương lịch sang hệ can chi* 184
- §9 Nhận thức về con người 188
 9.1 Con người tự nhiên như một mô hình âm dương ngũ hành (188). 9.2. Nhận thức về con người xã hội (192).

Chương ba:

**VĂN HÓA TỔ CHỨC CỘNG ĐỒNG:
 ĐỜI SỐNG TẬP THỂ**

- *Tiểu dẫn* 200
- §10 **Tổ chức nông thôn** 201
 10.1. Tổ chức nông thôn theo huyết thống, gia đình và gia tộc (201). 10.2. Tổ chức nông thôn theo địa bàn cư trú: xóm và làng (204). 10.3. Tổ chức nông thôn theo nghề nghiệp và sở thích: phường và hội (205). 10.4. Tổ chức nông thôn theo truyền thống nam giới: giáp (206). 10.5. Tổ chức nông thôn về mặt hành chính: thôn và xã (210). 10.6. Tính công đồng và tính lự trị - hai đặc trưng cơ bản của nông thôn Việt Nam (213). 10.7. Làng Nam Bộ (222)
- §11 **Tổ chức Quốc gia** 224
 11.1 Từ làng đến nước Lòng yêu nước và tinh thần đoàn kết toàn dân (224). 11.2 Nước với nhu cầu tổ chức và quản lý xã hội (228) 11.3. Nước với truyền thống dân chủ

của văn hóa nông nghiệp (231)

- §12 **Tổ chức đô thị** 244
- 12.1. Đô thị Việt Nam trong mối quan hệ với Quốc gia (244) 12.2. Đô thị Việt Nam trong mối quan hệ với nông thôn (249) 12.3. Quy luật chung của tổ chức xã hội Việt Nam truyền thống (256).

Chương bốn:

**VĂN HÓA TỔ CHỨC CỘNG ĐỒNG:
ĐỜI SỐNG CÁ NHÂN**

- *Tiểu dẫn* 262
- §13 **Tín ngưỡng** 263
- 13.1. Sùng bái sự sinh sôi nảy nở của tự nhiên và con người. Tín ngưỡng phồn thực (263). 13.2. Tín ngưỡng sùng bái tự nhiên (272). 13.3. Tín ngưỡng sùng bái con người (278) 13.4. Khái quát về tín ngưỡng Việt Nam (287)
- §14 **Phong tục** 290
- 14.1. Phong tục hôn nhân và tình cộng đồng (290). 14.2. Phong tục tang ma và triết lí âm dương (295). 14.3. Phong tục lễ tết, lễ hội và tình hệ thống của chúng (300)
- §15 **Văn hóa giao tiếp và nghệ thuật ngôn từ** 307
- 15.1. Các đặc trưng cơ bản trong văn hóa giao tiếp của người Việt Nam (307). 15.2. Tinh biểu trung, tinh biểu cảm và tinh linh hoạt trong nghệ thuật ngôn từ của người Việt Nam (316).
- §16 **Nghệ thuật thanh sắc** 326
- 16.1. Vài nét về nghệ thuật âm nhạc, dân ca và sân khấu Việt Nam (326) 16.2. Tinh biểu trung của nghệ thuật thanh sắc Việt Nam (331). 16.3. Tinh biểu cảm, tinh tổng hợp và tinh linh hoạt của nghệ thuật thanh sắc Việt Nam (338).

- §17 Nghệ thuật hình khối** 345
- 17.1. Vài nét về nghệ thuật hội họa và điêu khắc Việt Nam (345). 17.2. Tính biểu trưng của nghệ thuật hình khối Việt Nam (351). 16.7. Tính biểu cảm, tính tổng hợp và tinh linh hoạt của nghệ thuật hình khối Việt Nam (368).

Chương Năm:

VĂN HÓA ỨNG XỬ VỚI MÔI TRƯỜNG TỰ NHIÊN

- *Tiểu dẫn* 376
- §18 Tận dụng môi trường tự nhiên để ăn uống và giữ gìn sức khỏe** 377

18.1 Quan niệm về ăn và nấu ăn nông nghiệp trong cơ cấu bữa ăn của người Việt (377). 18.2. Tính tổng hợp và tính công đồng trong lối ăn của người Việt (388). 18.3. Tính biến chứng, linh hoạt trong lối ăn của người Việt (393).*

- §19 Đối phó với môi trường tự nhiên: Mặc và làm đẹp con người** 402

19.1 Quan niệm về mặc và nguồn gốc nông nghiệp trong chất liệu may mặc của người Việt (402). 19.2. Cách thức trang phục qua các thời đại và tinh linh hoạt phù hợp với môi trường trong cách mặc của người Việt(407).

- §20 Đối phó với môi trường tự nhiên: Ở và đi lại** 418

20.1 Đối phó với khoảng cách: giao thông (418). 20.2. Đối phó với thời tiết, khí hậu: nhà cửa, kiến trúc Tính hài hòa, tinh linh hoạt và tính biểu trưng của lối ở Việt Nam (425).

Chương Sáu:

VĂN HÓA ỨNG XỬ VỚI MÔI TRƯỜNG XÃ HỘI

- *Tiểu dẫn* 448

- §21 Giao lưu với Ấn Độ: văn hóa Chăm** 449
21.1. Bàlamôn giáo từ Ấn Độ và ba nguồn gốc của văn hóa Chăm (449). 21.2. Những đặc điểm của kiến trúc Chăm (454). 21.3. Những đặc điểm của điêu khắc Chăm (458). 21.4. Sức mạnh bản địa hóa ảnh hưởng Bàlamôn giáo và Hồi giáo (466).
- §22 Phật giáo và văn hóa Việt Nam** 469
22.1. Sự hình thành và nội dung cơ bản của Phật giáo (469). 22.2. Quá trình thâm nhập và phát triển của Phật giáo ở Việt Nam (475). 22.3. Tính tổng hợp và tính linh hoạt như những đặc điểm cơ bản của Phật giáo Việt Nam (487)
- §23 Nho giáo và văn hóa Việt Nam** 498
23.1. Sự hình thành của Nho giáo (498). 23.2. Nội dung cơ bản, nguồn gốc nước đôi và tính cách hai mặt trong sự phát triển của Nho giáo (502). 23.3. Quá trình thâm nhập, phát triển và những đặc điểm của Nho giáo Việt Nam (515)
- §24 Đạo giáo và văn hóa Việt Nam** 527
24.1 Từ Đạo gia đến Đạo giáo: một triết thuyết và một tôn giáo của người nông nghiệp (527). 24.2 Sự thâm nhập và phát triển của Đạo giáo ở Việt Nam (535)
- §25 Phương Tây với văn hóa Việt Nam** 547
25.1. Kitô giáo và văn hóa Việt Nam (547). 25.2 Ảnh hưởng của phương Tây đối với văn hóa Việt Nam trên các phương diện (562).
- §26 Văn hóa đối phó với môi trường xã hội. Tính dung hợp như một đặc trưng điển hình của văn hóa ứng xử với môi trường xã hội** 572
26.1 Văn hóa đối phó với môi trường xã hội: lĩnh vực quân sự, ngoại giao (572) 26.2. Dung hợp và dung hợp văn hóa khu vực: Tam Giáo (583). 26.3. Dung hợp văn

- hóa Đông-Tây: Từ lăng Khải Định đến đạo Cao Đài (588). 26.4. Tích hợp văn hóa Đông-Tây với lý tưởng xã hội chủ nghĩa: Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh. (600).
- Thay lời kết luận:**
- §27 Văn hóa Việt Nam từ truyền thống đến hiện đại 609
- 27.1. Nhìn lại bản sắc và tính cách của văn hóa Việt Nam. (609). 27.2. Văn hóa cổ truyền đứng trước công cuộc công nghiệp hóa và hiện đại hóa (619). 27.3. Vấn đề bảo tồn và phát triển văn hóa dân tộc (626).
- Một vài nhận xét* (trích ý kiến của các giáo sư: Tạ Văn Thành, Lương Duy Thứ, Chu Xuân Diên, Trần Thanh Đạm, Dương Thiệu Tống) 631
- Tài liệu tham khảo* 637
- Discovering the identity of Vietnamese culture: Contents* 657
- Mục lục* 664
- §28 Văn hóa và văn hóa Việt Nam 677
- 28.1. Từ Giáo dục đến Giáo dục một thế hệ: một lý thuyết và một tôn giáo của người nông nghiệp (227) 28.2. Sự thâm nhập và phát triển (232)
- §29 Văn hóa Tây 682
- 29.1. Kitô giáo (27) 29.2. Ảnh hưởng của các phương pháp (28)
- §30 Văn hóa Đông 682
- 30.1. Văn hóa một thế hệ (29) 30.2. Văn hóa một thế hệ (30) 30.3. Văn hóa một thế hệ (31) 30.4. Văn hóa một thế hệ (32) 30.5. Văn hóa một thế hệ (33) 30.6. Văn hóa một thế hệ (34) 30.7. Văn hóa một thế hệ (35) 30.8. Văn hóa một thế hệ (36) 30.9. Văn hóa một thế hệ (37) 30.10. Văn hóa một thế hệ (38) 30.11. Văn hóa một thế hệ (39) 30.12. Văn hóa một thế hệ (40) 30.13. Văn hóa một thế hệ (41) 30.14. Văn hóa một thế hệ (42) 30.15. Văn hóa một thế hệ (43) 30.16. Văn hóa một thế hệ (44) 30.17. Văn hóa một thế hệ (45) 30.18. Văn hóa một thế hệ (46) 30.19. Văn hóa một thế hệ (47) 30.20. Văn hóa một thế hệ (48) 30.21. Văn hóa một thế hệ (49) 30.22. Văn hóa một thế hệ (50) 30.23. Văn hóa một thế hệ (51) 30.24. Văn hóa một thế hệ (52) 30.25. Văn hóa một thế hệ (53) 30.26. Văn hóa một thế hệ (54) 30.27. Văn hóa một thế hệ (55) 30.28. Văn hóa một thế hệ (56) 30.29. Văn hóa một thế hệ (57) 30.30. Văn hóa một thế hệ (58) 30.31. Văn hóa một thế hệ (59) 30.32. Văn hóa một thế hệ (60) 30.33. Văn hóa một thế hệ (61) 30.34. Văn hóa một thế hệ (62) 30.35. Văn hóa một thế hệ (63) 30.36. Văn hóa một thế hệ (64) 30.37. Văn hóa một thế hệ (65) 30.38. Văn hóa một thế hệ (66) 30.39. Văn hóa một thế hệ (67) 30.40. Văn hóa một thế hệ (68) 30.41. Văn hóa một thế hệ (69) 30.42. Văn hóa một thế hệ (70) 30.43. Văn hóa một thế hệ (71) 30.44. Văn hóa một thế hệ (72) 30.45. Văn hóa một thế hệ (73) 30.46. Văn hóa một thế hệ (74) 30.47. Văn hóa một thế hệ (75) 30.48. Văn hóa một thế hệ (76) 30.49. Văn hóa một thế hệ (77) 30.50. Văn hóa một thế hệ (78) 30.51. Văn hóa một thế hệ (79) 30.52. Văn hóa một thế hệ (80) 30.53. Văn hóa một thế hệ (81) 30.54. Văn hóa một thế hệ (82) 30.55. Văn hóa một thế hệ (83) 30.56. Văn hóa một thế hệ (84) 30.57. Văn hóa một thế hệ (85) 30.58. Văn hóa một thế hệ (86) 30.59. Văn hóa một thế hệ (87) 30.60. Văn hóa một thế hệ (88) 30.61. Văn hóa một thế hệ (89) 30.62. Văn hóa một thế hệ (90) 30.63. Văn hóa một thế hệ (91) 30.64. Văn hóa một thế hệ (92) 30.65. Văn hóa một thế hệ (93) 30.66. Văn hóa một thế hệ (94) 30.67. Văn hóa một thế hệ (95) 30.68. Văn hóa một thế hệ (96) 30.69. Văn hóa một thế hệ (97) 30.70. Văn hóa một thế hệ (98) 30.71. Văn hóa một thế hệ (99) 30.72. Văn hóa một thế hệ (100)



TÌM VỀ BẢN SẮC VĂN HÓA VIỆT NAM

PGS.TS TRẦN NGỌC THÊM

Chịu trách nhiệm xuất bản:

VƯƠNG LAN

Chịu trách nhiệm bản thảo:

PHẠM HẬU

Biên tập : **HOÀNG MAI**

Sửa bản in : **HOÀNG TÂN**

Trình bày : **NGỌC ANH**

Bìa : **MINH TRUNG**

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

62 Nguyễn Thị Minh Khai, Q. 1

ĐT: 8225340, 8296764, 8222726, 8296713, 8223637

In 1500 cuốn, khổ 14,5 x 20,5cm tại Xưởng in Trường Đại học Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh. Giấy phép xuất bản số 318-CXB cấp ngày 21-6-1996. In xong và nộp lưu chiểu tháng 7-1996.

Giá: 48.000đ

ĐÍNH CHÍNH

Trang	Dòng	IN SAI	SỬA LÀ
57	2↑	2.6.3.3	2.3.6.3
87	5↑	Hoàng Đế	Thần Nông
87	4↑	<i>Hoàng Đế nội kinh...</i>	<i>Thần Nông bốn thảo...</i>
145	1↑	§2.2.7	§2.3.6.3



Về tác giả :

- Sinh năm 1952 tại Hiền Đa, Sông Thao, Vĩnh Phú.
- Tốt nghiệp ngành *Ngôn ngữ toán* Trường Đại học Tổng hợp Quốc gia Leningrad (tức Skt-Peterburg Nga) năm 1974. Bảo vệ **Phó Tiến sĩ** năm 1987 và **Tiến sĩ khoa học** ngữ văn năm 1988 tại Đại học Tổng hợp Leningrad. Được phong **Phó Giáo sư** năm 1991.
- Làm việc tại khoa Ngữ văn Đại học Tổng hợp Hà Nội (1975-1992) và khoa Đông phương Đại học Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh (từ 1992 đến nay).
- Các tác phẩm chính : *Hệ thống liên kết văn bản tiếng Việt* (NXB KHXH, HN, 1985); *Ngữ pháp văn bản và việc dạy làm văn* (viết chung, NXB Giáo dục, HN, 1985); *Những vấn đề tổ chức ngữ pháp - ngữ nghĩa của văn bản* (luận án TS, Leningrad, 1988); *Cơ sở văn hóa Việt Nam* (Trường ĐHTH Tp. HCM, 1995); *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam* (NXB Tp. HCM, 1996)... và nhiều bài nghiên cứu về các vấn đề ngôn ngữ và văn hóa đăng trên các tạp chí khoa học trong và ngoài nước.