

TRẦN NGỌC THÊM  
PHÓ GIÁO SƯ, TIẾN SĨ KHOA HỌC

TÌM VỀ

# BẢN SẮC VĂN HÓA VIỆT NAM



NHÀ XUẤT BẢN TP. HỒ CHÍ MINH

**TÌM VỀ BẢN SÁCH  
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 thiêu 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*

*Ch*úng 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 điều 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, tự 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 kỉ 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, tính kế thừa của lịch sử và không bị trôi lẩn ngay cả khi hội nhập vào những cộng đồng lớn hơn. Trong quá trình hội nhập thế giới, trong khi khoa học kỹ 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 bền bỉ tích luỹ, thâu 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 mênh 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. Chả 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 kỷ 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漫, 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 thế mạnh của phương pháp ngôn ngữ học. Nếu như văn hóa là tổng thể các hệ thống tín hiệu không

lỗ mang tính 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 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 gần 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 lý 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 lý âm dương (được gọi là "lưỡng nghi") đến mô hình tú 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 lý 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 thú vị 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 lôgic* 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. D. D.

## *Lời đầu sách*

**Ở** Việt Nam, với câu hỏi "Dàn Nam Giao là gì?", một phiên dịch viên lâu năm trả lời: "Đó là một loại dàn cổ"! Dựa 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?"<sup>1</sup>. Không chỉ trong giao lưu trực tiếp, mà cả trong các ấn phẩm du lịch, ta có thể gặp không ít những "lỗi văn hóa" rất đáng trách. Một cuốn anh-hùng giới thiệu về Huế mang nhau 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 giã gạo"<sup>2</sup>, v.v. và v.v.

Cuộc điều tra trong 1.800 thành 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 (XV! [Nguyễn Minh Hòa 1995: 22].

<sup>1</sup> Câu trả lời xin xem §6.6.1.

<sup>2</sup> Nguyên nhân dẫn 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 trật, 30-40% thì trả lời không biết, hoặc không quan tâm<sup>9</sup>. Ở Mĩ, có thanh niên cho rằng cư dân chăn Mĩ La-tinh nói tiếng La-tinh, còn Toronto (một thành phố Nam Canada - lang gieng 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 hiềm hoa có tính chất toàn cầu càng gia tăng, thậm chí có nguy cơ đe doa 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 kỉ 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 kỉ phát triển văn hóa thế giới 1988-1997" với bốn mục tiêu: (a) Đam mê 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.

Thưa tin trên báo Sài Gòn giải phóng, số 128, ngày 26-6-1993.

*Về phương diện lí luận, nhu cầu đầy 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 kỷ 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 bao giờ 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 Mĩ 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 Mĩ về việc mở rộng đối tượng và quy mô (những năm 30-40, phong trào nghiên cứu văn hóa và ngôn ngữ của các thố dân Mĩ 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 đối bù phán các công trình được viết ra theo hướng "lịch sử văn hóa" mang tinh chất miêu tả rất công

phu tì mí như của Lê Quý Đôn (1773), Phan Kế Bính (1915), Đào Duy Anh<sup>1</sup> (1938), Nguyễn Văn Huyên (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) tần mạn thiêu tinh hệ thống, tinh quy luật, b) do vây mà còn chưa dung nhiều mâu thuẫn nói tai, và c) thường bị chỉ 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, vd 1973c], Trần Quốc Vương [x, vd 1980], Phan Ngọc [1994], nhưng các công trình này hoặc còn mang nhiều chất cầm tinh - 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 dám chân tai chõi, bằng lòng với cách hiểu thiêu tinh hệ thống mà lại chưa 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 tần mạn các tư liệu và sự kiên thiêu 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 cũng 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

<sup>1</sup> Nhiệm vụ của cụ Đào Duy Anh đặt ra là: "thu thập những tài liệu hiện có... để giúp cho những nhà nghiên cứu văn hóa sử để công tìm kiếm" [DJ 38: VIII]

Trung Hoa, đồng thời chỉ ra được những mối liên hệ mang tính quy luật chất chẽ 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 lý 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 gắn 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 duy 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. Bởi vậy, một điều hiển nhiên là nền tảng sâu xa của công trình nghiên cứu này chính là phương pháp luân duy vật biên chứng

Văn hóa có tinh 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 đô), 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 (ân - mạc - 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 'đổi mới' 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 cách phan 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 bội phần quan trọng, bởi lẽ văn hóa tư 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 tinh 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 "tim 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 tính 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)<sup>5</sup>. 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. Hơn nữa, đối tượng của công trình này là các đặc trưng, các quy luật văn hóa chứ không phải bàn thân các sự kiện văn hóa.

Về mặt địa lý, không gian gốc của văn hóa Việt Nam là vùng Bách Việt - Nam A, cho nên dễ hiểu là trong việc đi tìm bản sắc văn hóa dân tộc thì những sự kiện văn hóa vùng đồng bằng sông Hồng, sông Mây 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 ban 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 Khanh (Viện Văn hóa dân gian), GS Nguyễn Tài Cẩn (Khoa Ngữ văn Trường ĐHTH Hà Nội), GS Phạm Đức Dương (Viện Đông Nam A), PGS PTS Lê Sĩ Giáo (Khoa Sử Trường ĐHTH Hà Nội), GS Nguyễn Tấn Đắc (Viện KHXH tại Tp HCM), GS Lương Duy Thủ (Khoa Ngữ văn Trường ĐHTH Tp HCM), PGS PTS Tạ Văn Thành (Ban KHXH Thành ủy Tp HCM), GS Lý Chánh Trung (Liên hiệp các Hội KH & KT Tp HCM), học giả Minh Chí (Viện nghiên cứu Phát học), PTS Ngô Văn Lê (Khoa Sử Trường ĐHTH Tp HCM), PTS Võ Văn Sen (Trường ĐHTH Tp HCM) và nhiều vị khác. Những ý kiến trao đổi của PGS Trần Thanh Đạm, TS Dương Thiếu Tống, PGS Trần Trọng Đặng Đàn, PTS Mai Quốc Liên, các

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

nhà nghiên cứu Mai Thúc Luân, Trần Khuê, Nguyễn Văn Dương, Cao Tự Thành 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 đọc<sup>6</sup>. 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 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 ĐHNN 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 chí là cào xới lén vẩn đé, gợi mở một hướng đi, đưa ra MỘT MÔ 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 bàn về một lĩnh vực mông mênh dường 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 47/238 đường Phú Lộc, phường 6, Q. Tân Bình, Tp. Hồ Chí Minh)

Tp. Hồ Chí Minh, tháng Nhâm Thìn năm Bính Thân (1996)

TÁC GIẢ

<sup>6</sup> 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

- Đơn vị cơ sở trong sách là MUC (§), 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 173* hiểu là hình thu 3 ở mục 17)
- 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**
- Những phần nội dung *đi sâu vào tinh 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 văn bản 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**
- Xuất xu **TAI 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, vd [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 LÍ LUẬN CHO CÁCH  
NHÌN HỆ THỐNG - LOẠI HÌNH**

**VỀ VĂN HÓA VIỆT NAM**



## Tiêu điểm

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 cá nhân; 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 là 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 hành động, 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 đã 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 hoặc du mục hoàn toàn. Việc để tìm bản sắc văn hóa Việt Nam, công 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 dài thế 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

**T**ừ "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 CSND 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"<sup>1</sup>. Chính với cách

<sup>1</sup> Nguồn: *Đại từ điển 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 bể 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

thể nào, có thể nói được rằng dân tộc đó măc và ở ra sao, suy nghĩ và ứng xử như thế nào... Từ đó, người đọc có thể suy ngẫm và giải các tì<sup>1</sup> hiệu 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 "võ") 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* *thực sáng tạo* *những 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 hiểu theo một lĩnh vực *hoạt động* đặc biệt chỉ có ở riêng xã hội loài người, với những quy luật hành chung 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 (mafia) cũng được xem là một loại "vật<sup>2</sup> 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 hiện chung và khách quan trong việc đánh giá tính giá trị của sự vật, hiện tượng; tránh được những xu hướng cục đoan – phủ nhận sạch trơn hoặc tán dương hết lời.

Nhưng vậy mà, về mặt đồng đại, cùng một hiện tượng có thể có giá trị nhiều hay ít tùy theo góc nhìn, theo hình 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 E. 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 Hồi Lập được hình thành. Mà – như E. Engels giải thích – "nếu không có cơ sở văn minh Hồi Lập 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 hiện chung 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 "phản giao" giữa tự nhiên và con người: **VĂN HÓA = TỰ NHIÊN ⋯ 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, đẽo 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 *dirt nucce 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.

Do 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 = chuyền 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, *trong 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 đam mê tinh kết tục của lịch sử. Nếu gien sinh học di truyền lại cho các thế hệ sau hình thể con người thì văn hóa là một thứ “gien” xã hội di truyền phẩm chất con người lại cho các thế hệ mai sau.

1.1.5. Trên lên là những đặc trưng cơ bản. Những đặc trưng khác, nếu có, chí 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 D. 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 sau cho tiện lợi”. Nói đến văn minh, người ta chủ yếu nghĩ đến các tiêu chuẩn 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 cá các giá trị vật chất tần 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, những 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 tinh 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 tinh lịch sử, mà cái tinh thần và tinh 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, yếu 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 Hí-La (Hí 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 Phoenicie từ phương Đông - vùng Syria-Palestine 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 mành 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 dịnh 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 *đất 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 Lý 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 bё́ dầy lịch sử			Chỉ trình độ phát triển
Có tinh thần tộc			Có tinh quốc tế
Gắn bó nhiều hơn với phương Đông nông nghiệp			Gắn 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 tri 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 *Lý thuyết hệ thống*.

Theo lý 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 lý 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 ví dụ 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 đã 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 ví dụ 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 ví dụ là văn hóa tổ chức dời 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 dời sống cá nhân (những vấn đề liên quan đến dời sống mỗi người như lín người, 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 (trí thùy), 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 lại 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 hình diện **đồng đại** và **lịch đại**, **khái quát** và **cụ thể**. Môn lịch sử văn hóa lâu nay chủ yếu quan tâm đến hình diện cụ thể và lịch đại, còn môn văn hóa học đang bàn chủ yếu quan tâm đến hình 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 hình 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 SỰ** phải được xây dựng như thế. Ngược lại, **nếu lấy diện đồng đại làm cơ sở** thì trong mỗi hệ thống con 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

**S**o 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 kỷ XIX ở Tây Âu đã phổ biến thuyết khuyếch 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. Cụ lan tỏa *toan bộ* hoặc *lan tỏa bộ phận* (truyền bá những yếu tố riêng lẻ của một nền văn hóa); *lan tỏa liên phát* (trực tiếp từ nơi phát sinh) hoặc *lan tỏa thứ sinh*. Việc cục đoạn hóa thuyết này đã dẫn đến chỗ bị giới cầm 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 kỷ XX, từ những ý kiến của F. Boas, các nhà nhân chủng học M. C. L. Wissler và A. L. Kroeber đã phản đối thuyết khuyếch 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

nhiều 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 han hẹp, C L. Wissler và một số tác giả về sau đã đi đến kết luận về sự cần thiết lựa chọn *một tập hợp những đặc trưng tao 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 lí 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*”, *làn tỏa*.

Nếu các nền văn hóa gần gũi nhau về địa lí 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)<sup>1</sup>. Các nền văn hóa gần gũi và giao lưu

<sup>1</sup> Thuật ngữ của Hà Văn Tấn [1981], Trần Quốc Vương [1991] dịch là *giao thoa*; Sơn Nam [1992] dịch là *thu ứng*.

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 bát 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

vực là điều không kém phần quan trọng đối với việc xác định một nền văn hóa. Điều này là một cách tiếp cận có găng 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 (mau 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-Áu - đó cũng chính là hai trung tâm hình thành chủng tộc cổ xưa nhất của loài người: *Trung tâm phía Tây* (Phi-Áu) 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 chủng tộc: sớm hơn là miền **Dông-Bắc Phi và Tây-Nam Á**, ít nhiều muộn hơn là miền **Dông-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].

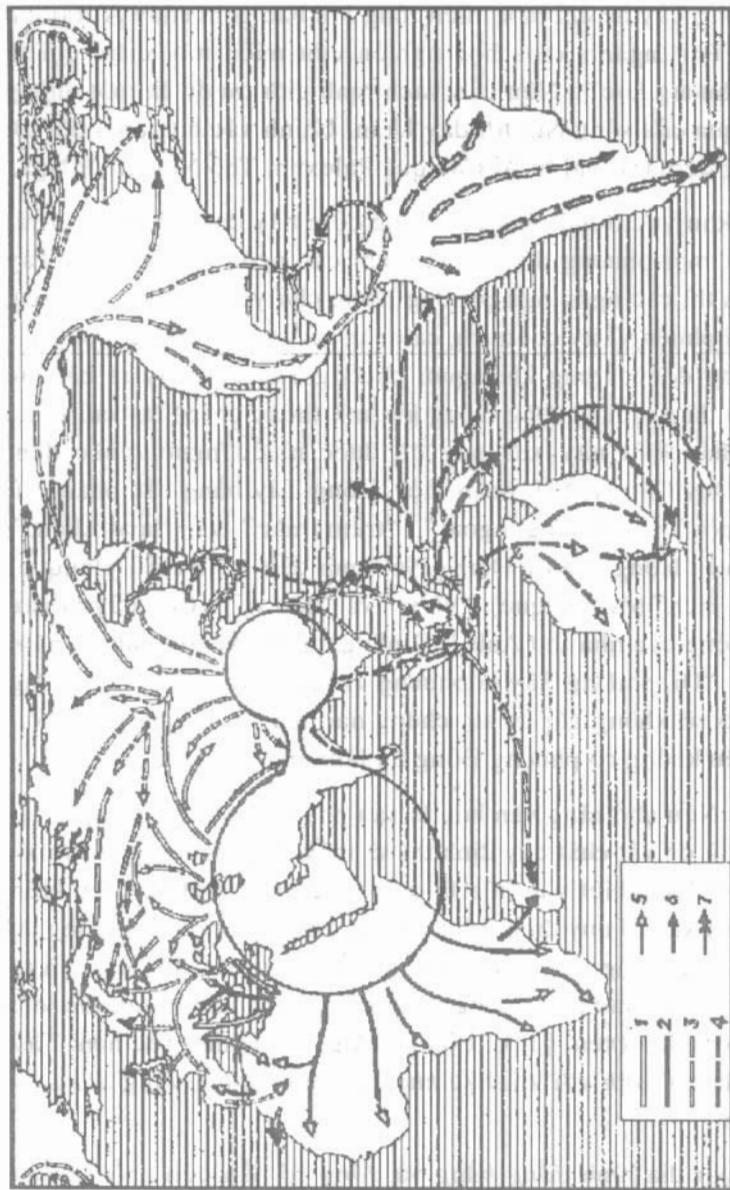
Từ *trung tâm phía Tây*, con người nguyên thủy phân tán ra thành hai đại chủng: a) Đại chủng Âu (Europeoid) bao gồm các chủng: Ban-tích, Trung Âu và Địa Trung Hải; b) Đại chủng Phi (Negroid) bao gồm các chủng: Nam Á (Dravidien), Etiopi, Đông Phi, Trung Phi, Nam Phi.

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. I-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 khai 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 lý. 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 ra<sup>2</sup>, xuất phát từ cái nhìn**

<sup>2</sup> Người phương Tây đặt ra các khái niệm: *còn Đông* để chỉ vùng Ai Cập - Palestine; *trung Đông* để chỉ vùng Iran-Afghanistan; *viễn Đông* để chỉ vùng Đông Xibia, Triều Tiên, Nhật Bản, Đông Trung Quốc, Đông Nam Á (s. Viễn Đông Bắc cổ do người Pháp lập ra ở Hà Nội).



Hình 2.1: Sơ hình thành và phân bố các chủng người trên trái đất (dựa theo Cheboksarovy 1971):  
 1- Chủng Âu; 2- Chủng Phi; 3- Chủng A; 4- Chủng Phi trong Nam; 5- Thời đá cũ;  
 6- Thời đá mới; 6- Thời đá giữa và mới; 7- Thời đá giữa 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 Urar. Chính xác hơn phải nói tới một vùng đệm trải dài từ Ai Cập qua Palestiin, Thổ Nhĩ Kì 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 chắp) 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 “hương nội” và “hương ngoại”, “trầm mặc” và “hoạt động”, “phẩm” và “lượng”... Kim Định [1969] nói đến “tĩnh chỉ” (statique) và “động đích” (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 Hải... Nhưng nếu không có phương Đông thì làm gì có phương Tây!”.

**2.2.3.** Nếu phô rằng văn hóa là sản phẩm của con người và cái tinh 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 mưa 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 mènh 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. Già súc ăn cỏ và không bị cố định như cái cây, ăn hết cỏ không thể ngồi đợi cho cỏ mọc mà phải di tản bắc cỏ khác. Cho nên sống **bằng nghề** du mục là lối sống **du cư** - vừa di 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 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 TỊNH** và **TRỌNG HỘNG**. Diển 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 động 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 đổi dào và thay 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 thành<sup>3</sup>.

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 đổi 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 đó 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 *chùm những đặc trưng khu biệt theo từng thành tố* (tiểu hệ) do mỗi

<sup>3</sup> Giải thích sự khác biệt giữa Hà 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 giới, và vì ở lục địa nên làm nông nghiệp. Cách giải thích này không đủ sức thuyết phục, vì không chỉ Hà Lạp, mà cả người phương Tây nói chung (cố “lục”) đều buôn bán giới; còn Trung Hoa, Việt Nam đều có biển, người Trung Hoa tuy có lục chủ trương “trong nông” nhưng tài buôn bán của họ chưa chắc đã kém ai, còn người Việt Nam truyền thống thì lại ghét nghề buôn海上.

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. Lối 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 tĩnh phương Đông. Người Việt Nam mỉm miệng là nói “lấy trời”, “nhờ trời”, “on trời”: “Lấy trời mưa xuống, Lấy nước tôi uống, Lấy ruộng tôi cày, Lấy dày bát cơm, Lấy rơm đun bếp”; “Ôn tròn mưa nắng phải thì, Nói thì bừa cạn, nói 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. Perkiss 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 bộc lộ “khuynh 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 Vượng 1980].

Mỗi thái độ đều có mặt hay và mặt dở riêng của nó. Tôn trọng thiên nhiên có cái hay là gần 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 dùng 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 km<sup>2</sup> xuống còn 7,8 triệu km<sup>2</sup>) Thảm thực vật bị phá hủy khiến nó không hấp thu hết thán khí (CO<sub>2</sub>) 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 với vàn hau quả không thể lường trước được. Từ Jâu, F. Engels trong cuốn *Phép biện 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 tinh tế với thiên nhiên!"

Nhà triết học Nga nổi tiếng V V Nalimov [1991] cũng nhận xét: "Tham vọng làm chủ tự nhiên vô hạn đã đang để 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 từ bỏ khát vọng chiếm lĩnh tự nhiên. Là việc dì 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 hể lặng mới yên tâm lòng.

Đó chính là đầu mối của *lối tư duy tổng hợp*<sup>4</sup>. 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 tĩnh 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 và gà trống thì mưa; Quá tẩm thì ráo, sáo tẩm thì mưa; Ráng mì gà, ai có nhà phải có hổng; Đầu mùa lúa thì ưa mùa cau, đầu mùa cau thì đau mùa lúa; Mồng tám tháng tám không mưa, bùi và rày bùi mà nhỏ lúa dì....* 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: *Thám đồng thì mưa, thám đau thì khú, thám rái thì chửa; Cám chín tối, cái vồng non, gái mồi con, gá ghe ố....*

Ngoài ra, đối tượng quan tâm của nghề chăn nuôi không là mạn mà tập trung vào đàn gia súc, con vật. Xuất phát từ cái chính 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 xé 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 chính thể đã là đương nhiên), cho nên phân tích kéo theo *siêu hình* – chú ý tới các yếu tố, trừu tượng hóa chúng khỏi các mối liên hệ. Phân tích và siêu hình – đó chính là đặc trưng tư duy của văn hóa trọng động mà phương Tây là điển hình.

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

<sup>4</sup> GS Nguyễn Đình Chú [1995] gọi là lối tư duy cầu tính (global, sphérique): liên 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. Hì Lạp *meta phisika* chỉ những phần trong tác phẩm của Aristotle, 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 tinh tai. Từ *bíên chứng* (t. Hì 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 triết lý, những khái niệm, những quy luật" (V.I. Lenin). Tức là, khoa học không phải bao giờ cũng đúng<sup>5</sup>. 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)!

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

<sup>5</sup> V.V. Nalimov nhận xét một cách đí dòm: "Tuyệt đại đa số mọi người trong xã hội (ma chúng ta đang sống) tin vào vòng hào 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 ngay xưa người ta tin rằng tôn giáo không thể sai lầm và mà thuật là vạn năng". Ông đặt câu hỏi: "Bản thân khoa học liệu có khoa học hay không?" [Nalimov 1991].

phản 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 ĐÀO 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 – *tinh thâm thúy* của đạo học từ đó mà ra. Thêm vào đó, do được hình thành một cách tự nhiên (không bị giới hạn đổi tượng) và được kiểm chứng bằng kinh nghiệm của nhiều thế hệ nên *tinh dung* của đạo học thường khá cao. Chính vì vậy mà tư tưởng phuông 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 tính 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 tinh 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 bồ cá lú không bằng một tú cá tình*. Lối sống trọng tình cảm tất yếu dẫn đến thái độ **trọng đức, trọng văn, 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 iề quê thới* [1992, tr 498] viết: "Tư ngàn xưa, những khi có việc làng không hề có bóng phu nữ nơi đình trung"? (Cái "ngàn xưa" ấy thực ra chỉ là dãm thê kỉ, chủ yếu từ thời (Hầu) 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. Tục ngữ Việt Nam chưa dừng khôn khôn ít những câu thể hiện nguyên lí này: *Nhất vợ nhì trót; Lệnh ông không bằng công bà; Ruộng rau trâu nai không bằng con gai dầu lồng...* Phu nữ Việt Nam là người có trách nhiệm quản lí kinh tế, tài chính trong gia đình, dân gian gọi là *tay kèm, hia 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 *ái* vốn có nghĩa là "mẹ" (*con cái* *gái mang*) được chuyển nghĩa thành "lớn, quan trọng, chủ yếu" (*sóng cái, đường cái, dừa cái, cột cái, trống cái, ngón tay cái, mày 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 mợ đàn ông, Đem bỏ vào lồng cho kién nó tha; Ba trăm một mụ đàn bà, Đem về mà trải chiếu hoa cho ngồi!*

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)<sup>4</sup>. Cho đến tận bây giờ, ở các dân tộc ít chịu ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa như Chàm hoặc hoàn toàn không chịu ảnh hưởng như nhiều dân tộc Tây Nguyên (Edè, Giarai...), vai trò của người phụ nữ vẫn rất lớn: phụ nữ chủ động trong hôn nhân, chồng về ở dằng 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 'rong gia đình. Bởi lẽ người đàn bà ấy nắm hết cơ sở vật chất, quản trị trong nhà, giữ mối liên lạc đôi với hàng xóm, bà con thày rõ trọng trách của gia đình mình đối với làng nước'"

Càng đi về phía Bắc (Trung Hoa) và phía Tây (Ấn Độ), sự phân biệt đối xứng nam nữ càng rõ. O.W. Wolters trong khi nghiên cứu đặc trưng văn hóa Đông Nam Á [1995: 19] đã nói: "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 thần và nữ thần ở tiểu tương học Java, trong khi đó sự khác biệt về giống đã được thể hiện không thể nhầm lẫn trong tiểu tương 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 lê 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 chua dù mà còn phải kèm thêm cả tên cha bên cạnh. Truyền thuyết Thiên Chúa giáo coi người đàn bà chỉ là cái sương suon của người đàn ông mà thôi!

<sup>4</sup> Quan niệm cho rằng mẫu hệ "sơ khai" hơn và "cũ trước" phụ hệ đến nay đã không còn đúng nữa (Trần Quốc Vượng 1995); Nền văn minh Chàm không thể nói là của một dân tộc "sơ khai". Cũng ở Tây Nguyên, nhưng trong khi các dân tộc Ê đê và Giarai theo mẫu hệ thì Bană và Xođâng 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 lý sống của người Việt Nam là: *Ở bầu thì tròn, ở ống thì dài; Di với Bụt mâu áo ca-sa, di 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 tinh 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 (**đàn 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 tinh lí coi **trọng tập thể**, *ông đồng*. Người Việt Nam làm gì cũng phải tính đến tập thể, luôn có tập thể đứng sau.

Ngoài ra, 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 dựa của tổ tiên khi xưa đòi hỏi 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 **tính tổ chức cao**. Cách thức tổ

chức theo nguyên tắc liên quan đến lối sống **trọng lí** - đề cao lí trí (theo lối nói cũ của doanh phuơng 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**)<sup>7</sup>. Nền quân chủ hà khắc phuơng Tây thống trị bằng sức mạnh và thanh kiêm kéo dài suốt thời Trung cổ, khiến cho cuộc sống trở nên không thể chịu đựng được<sup>8</sup>. 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.

Từ duy phân tích, cách tổ chức cộng đồng theo nguyên tắc, v.v. dẫn đến một đặc điểm quan trọng của văn hóa phuơng 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.

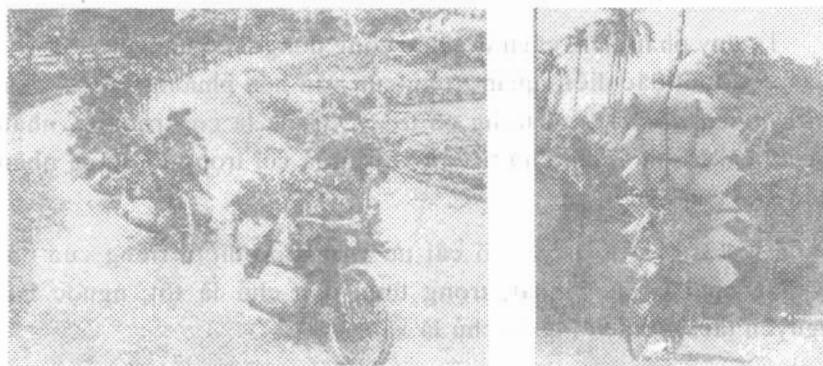
2.3.4.3. Mỗi lối sống có cái ưu và nhược điểm riêng của nó. Không phải cứ linh hoạt, trọng tình, dân chủ là tốt; ngược lại, nguyên tắc, trọng võ, quân chủ là xấu.

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

<sup>7</sup> Ché đó quân chủ (monarchie) theo Aristote 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) trọng trường; 3) trọng nam.

<sup>8</sup> Dante Alighieri (1265-1321), tư tưởng gia và 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, hè ai thắng thì có toàn quyền toàn lối” [Nguyễn Phút Tân 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 tật 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: *Dưa r'bau đến trước cửa 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 *tinh 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 tinh 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 ~~lặng~~ 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). Đôi khi 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 (Nhật 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 dàn cài rất đa dạng. Sự đa dạng này bị chỉ phõi 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 kỳ*. Chu kỳ này thường có *những phái triển không đồng đều*. Toàn bộ sự khác biệt của hai loại hình văn hóa chính là ở đây.

TIÊU CHÍ		VH TRỌNG TÍNH (gốc nông nghiệp)	VH TRỌNG ĐỘNG (gốc du mục)
Đặc trong gốc	Địa hình	Đồng bằng (ẩm, thấp)	Đồng cỏ (khô, cao)
	Nghề chính	Trồng trọt	Chăn nuôi
	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 (trong quan hệ), Chủ quan, cảm tinh và kinh nghiệm	Thiên về phân tích và siêu hình (trong yếu tố); Khách quan, li tinh 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
	Cách thức tổ chức CĐ	Linh hoạt và dân chủ, trọng tập thể	Nguyên tắc và quân chủ, trọng 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

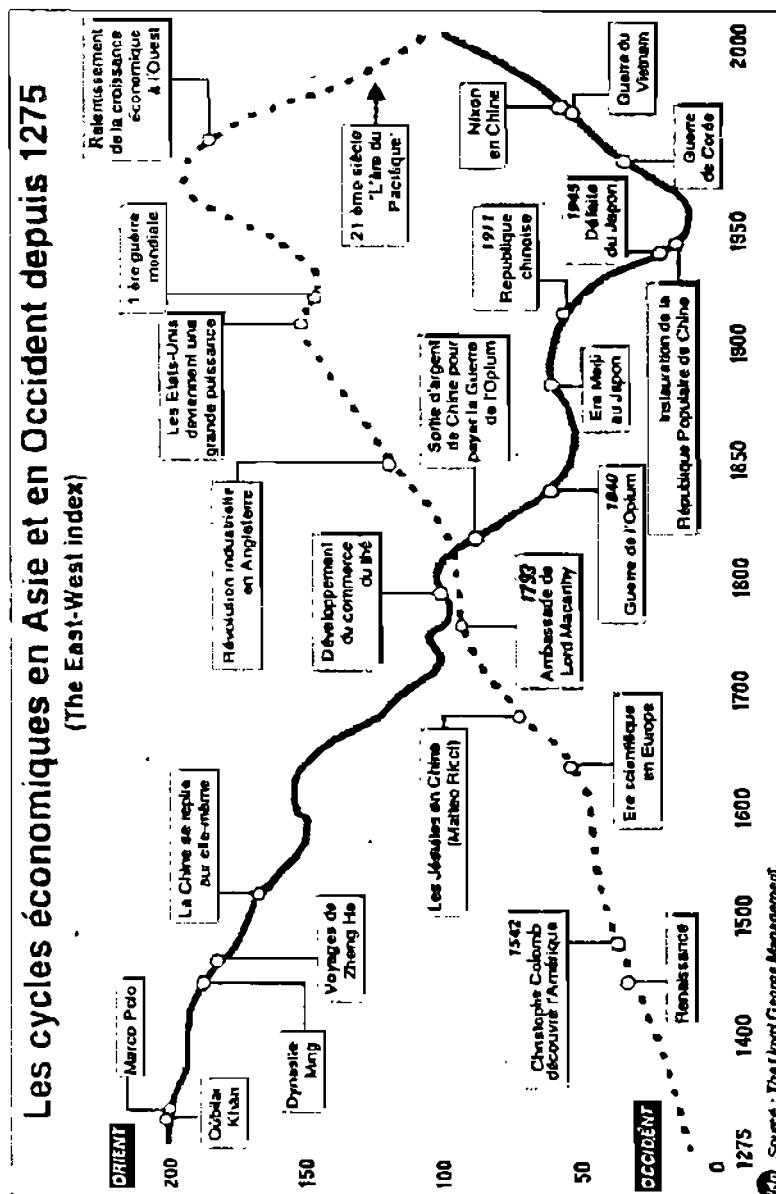
Thật vậy, về kinh tế, nhân loại nhìn chung phát triển qua các hình thái: săn bắt và hái lượm - trồng trọt và chăn nuôi - công nghiệp và thương nghiệp - văn minh tin học (trí tuệ)... Nhưng điều kiện tự nhiên và khí hậu miền Tây-Bắc của thế giới (phương Tây) thuận lợi hơn cho việc chăn nuôi, vì vậy chăn 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 thuận tiện sẽ qua nhanh những 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 kỷ XXI sẽ là thế kỷ của phương Đông (châu Á - Thái Bình Dương).

Cần phân biệt hai loại hình văn hóa gốc nông nghiệp và gốc du mục nói ở đây như những khái niệm khoa học với nội hàm là chùm 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 hâu 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<sub>1</sub> (sơ khai) - quân chủ - dân chủ<sub>2</sub>... 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 dòng phuơng Tây thì giai đoạn dân chủ sơ khai kết thúc khá sớm những chỗ cho nền quân chủ phong kiến châu Âu kéo dài tới khi có nền dân chủ tư sản thay thế. Ngay cả cái chế độ 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, thương dân); Aristotle 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 Tân Phút 1967: 74, 79].

Về tôn giáo, phương Tây từ tín ngưỡng da thằn sơ khai nhanh chóng chuyển sang nhất thần giáo và tôn giáo độc tôn, còn ở các nền văn hóa gốc nông nghiệp trọng tĩnh thì tín ngưỡng da thằn 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 dàn cài 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 “trong tinh” và “trong 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 tinh (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 tinh động, phương Đông thiên về tinh tĩnh; ta còn có thể thấy rõ rằng trong phương Đông trong tinh thì văn hóa Trung Hoa lại thiên về tinh động (xem ở dưới, §3 4), còn văn hóa Việt Nam thiên về tinh tĩnh. Như vậy, Trung Hoa là động ở trong tinh còn Việt Nam là tinh ở trong tinh (rất tinh = 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 tinh động (kinh tế thi thiền về chăn nuôi, xã hội thi phát triển thương nghiệp và đô thị,..). còn khu vực phía Nam thiên về nông nghiệp tinh 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 (trong tinh) hoặc du mục (trong 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 (trong tinh) hay du mục (trong 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 di từ vùng du mục hơn

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

Xét trên đại thể có thể nói rằng *chiến tranh thường di* 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 dời 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 (Nođemangđi, 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 di* 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...

Đến 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 lí 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

**G**iống 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 Mĩ đã từng tồn tại hai khoảng thời gian văn hóa: thời gian của nền văn hóa Indian và thời gian của nền văn hóa Mĩ, hai khoảng thời gian này giao nhau. Nói chung, thời gian văn hóa không thể có ranh giới rạch rời, nó là một khái niệm mở. 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 đồng nhất với không gian lãnh thổ*. Nó bao quát tất thảy 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 rời như không gian lãnh thổ; và, cũng như thời gian văn hóa, nó là một khái niệm mở: 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 trực tiếp 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 thay người Việt Nam gốc từ Trung Hoa (cổ sử Trung Hoa, L. Arouseau, 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 Anhdomédiéng' [1955: 56] Có thuyết khẳng định người Việt vốn gốc từ vùng Tây Tạng (G. Coedès, H. Kahlke, Bình Nguyên Lộc, ) Có người gần vàn đề nguồn gốc người Việt với cư dân các quần đảo Thái Bình Dương (L. Finot, )

Giản dấy, 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. Croz-Courhan và R. Poirier - là già của nhiều công trình nghiên cứu cổ vật 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. Chesnay viết - Đông Nam Á đã là một trong những cái nôi hình thành loài người. Đây chính là dia 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 động Bình Gia (Lang Sơn), núi Đo (Thanh Hóa) vùng Hàng Gòn - Đầu Giây (Đồng Nai), đã tìm thấy những răng hàm của người vươn cỡ, những công cụ đá như mảnh tước, nao thô, rìu tay, có niên đại vào khoảng 30-40 vạn năm trước công nguyên (sa 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 vươn cỡ" ở khu vực này vẫn còn đang tiếp tục [xem Jamie 1989].

Muộn hơn, khi người nguyên thủy phân hóa dần thành các chủng tộc, sông trên địa bàn Đông Dương là những người thuộc dai chủng phương Nam (các chủng Negrito, Melanesien) Vào khoảng gần 20 000 năm trước công nguyên, mức nước biển ở các đại dương đã hạ xuống tới mức thấp nhất (thấp hơn mức nước biển hiện nay khoảng 100-200 mét), bán đảo Đông Dương và vùng các quần đảo trở nên gần nhau liền nhau ở vùng chau thổ sông Cửu Long đã hình thành một "cầu lục địa". Nhờ đó, những dòng người và động vật có diêu kién di chuyển từ đất liền ra các hải đảo, rồi di 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 thiêng 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 Melanesien bản địa (thuộc dai chủng Úc), dẫn đến kết quả là sự hình thành **chủng Indonésien** (còn gọi là *cổ Mã Lai*) với nứt da ngăm đen, tóc quăn đứt sóng, tầm vóc thấp,... Từ đây lan tỏa ra, người Indonésien cư trú trên toàn bộ địa bàn Đông Nam Á cổ đại, Hồ 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 Indonêxia [Nguyễn Hùng 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 lý phía Nam của châu Á (là vùng Ấn Độ). Thực ra, trước đại chiến thế giới thứ hai, trong địa lý 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 HVĐN 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 lý 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 trâm" (Bách) chỉ là một cách nói hiểu trừng, nhưng đó thực sự là một cộng đồng cư dân hùng hậu, bao gồm nhiều tộc người Việt như Diên Việt, Dương Việt, Mân Việt, Đông Việt, Nam Việt, Lạc Việt... 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-

<sup>1</sup> Về mặt địa lý thì Diên Việt ở Ván Nám, Nam Việt ở Quảng Đông, Lạc Việt ở Quảng Tây và Bắc Bộ Việt Nam [Nguyễn Đình Khoa 1976, tr. 171].

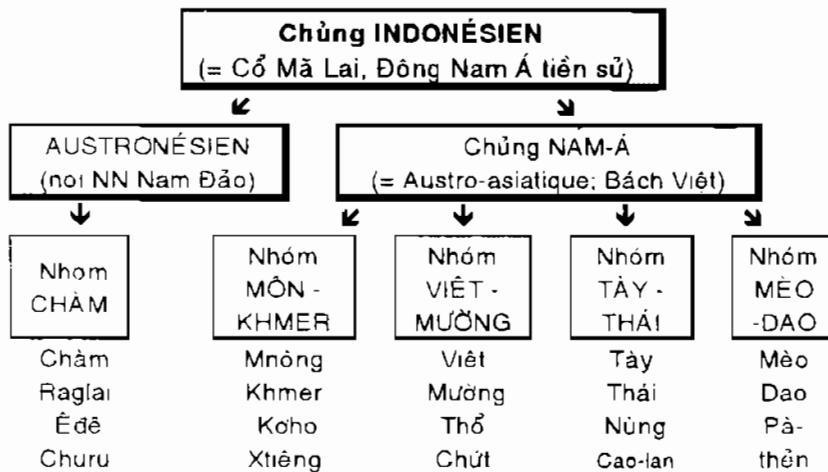
Đạo. Quá trình chia tách này tiếp tục diễn tiến, dần dần đã dẫn đến sự hình thành các dân tộc cụ thể (cùng với sự chia tách ngôn ngữ), trong đó người Việt đã tách ra từ khối Việt-Mường chung vào khoảng cuối thời Bắc thuộc (thế kỷ VII-VIII) [Nguyễn Văn Tài 1978].

Trong khi đó, ở phía Nam, dọc theo dải Trường Sơn, vẫn là địa bàn cư trú của người Indonesia. 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 Chàm, Raglai, Êđê, Giarai, Churu, v.v. Ngôn ngữ của khối người mà Chàm có thể xem là đại diện này (gọi là *Nam Dao*, Austronésien) cũng duy trì được nhiều nét tương đồng với ngôn ngữ của cư dân các hải đảo. Kết hợp các dữ liệu nhân chủng học [Nguyễn Đình Khoa 1976; Viện DTH 1983] với các dữ liệu ngôn ngữ học [ví dụ: Phạm Đức Dương 1983; Hà Văn Tấn 1993]<sup>2</sup>, 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 Indonesia, 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

<sup>2</sup> 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. Nhìn 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 trả về trước) người ta xếp tiếng Việt vào họ ngôn ngữ Hán-Tạng. Tuy hiểu kĩ hơn, mới thấy rằng tiếng Việt có một vốn từ có bản thân về Nam Á, nhưng cơ chế ngữ pháp của nó lại có nhiều đặc điểm chung với các tiếng Tây-Háti, 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,...

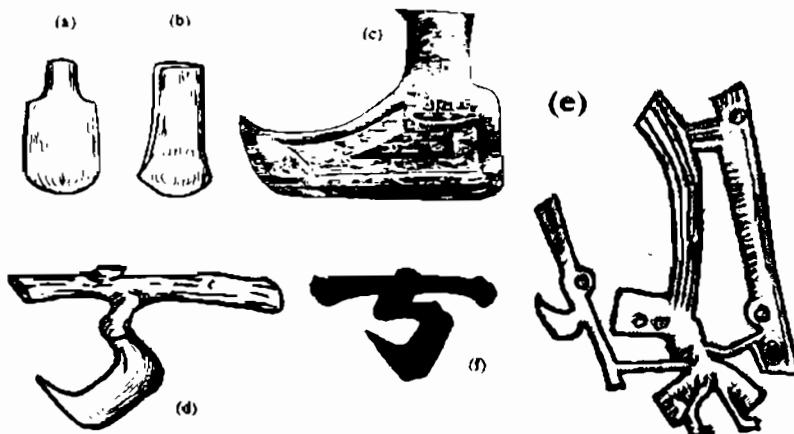


Bảng 3.1: *Sự hình thành các dân tộc Đông Nam Á*

Về ý nghĩa của tộc danh **Việt**, lâu nay một số người thường đưa trên dạng Hán tự hiên đại 越人, 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 từ rất sớm).

Theo Bình Nguyên Lộc [1971: 154-157, 784-787], viết vồn là tên gọi một loại công cụ kiềm vũ khí rất đặc thù của người (tiền) Việt cổ. cái rìu Khảo cổ học đã tìm được ở khắp nơi trong địa bàn cư trú của người tiền 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, rìu có lẽ đã được phát âm là *yít* hoặc một âm gì đó tương tự<sup>3</sup> (các truyền thuyết Mường vẫn gọi vua Việt là *Bua Yít* (Dit) hay *Yít Yàng* (Dit Dàng)). Khi tiếp xúc với người phương Nam, tổ tiên người Hán, với tính 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 Yít* 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 rìu 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 *yít* 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 gán nghĩa *riu*.



Hình 3.2. a) *Rìu đá có tay cầm*, b) *Rìu hình tứ giác (bằng đồng)*,  
 c) *Rìu lưỡi xéo (bằng đồng)*; d) *Rìu lưỡi xéo có cán (phục chế)*,  
 e) *Người cầm rìu lưỡi xéo đang múa (hình khắc trên trống đồng)*,  
 f) *Chữ "Việt" nguyên thủy mô phỏng hình rìu lưỡi xéo*

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

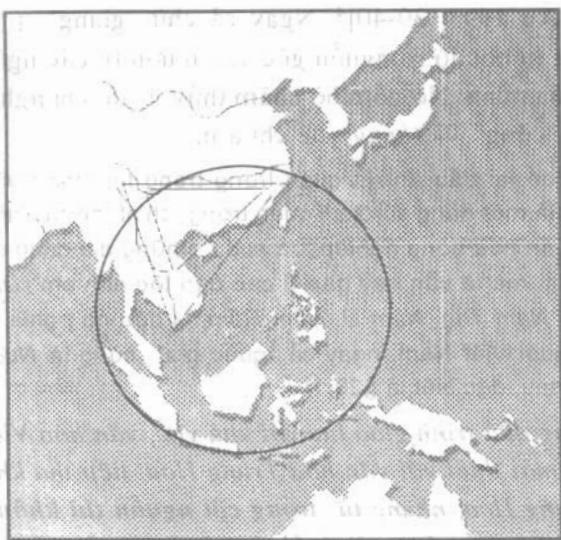
rèn rào, dao, rúa.. Bên cạnh đó, cho đến gần đây vẫn có một chữ "viết" với tư cách danh từ chung có nghĩa là riu; nó xuất hiện trong kết hợp phủ viết (phủ = búa, viết = riu)

Đến thời Khổng Tử, chữ "viết" 越 vẫn còn giữ được kí hiệu 越 tương hình cho cái riu, ngoài ra, nó còn được bổ sung thêm một nét đặc trưng quan trọng nữa là bô mě 爾 để chỉ dân trồng lúa [Kim Định 1970: 60-61, 82] Ngay cả chữ "Viết" hiện thời 越 cũng còn giữ được dấu vết của "cái riu" đó qua sự hiện diện của bô thích. Theo Vé Tự Hiền trong *Ngô Viết thích danh thuyết* thì "chữ 越 (Viết, tên dân tộc) chính là chữ 越 (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 Viết vi 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 Hồng Sơn nổi tiếng. Đây là khu vực mà tên các làng cổ thường chứa chung một yếu tố "ké" (nghĩa là "làng"): Ké Mơ, Ké Bàng, Ké Nói, Ké Gỗ, Ké 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 Himalaya: 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; Mèkhủng - 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]<sup>4</sup>. 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 đặc 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 Rốm*,..) 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 trường và đồng hóa của Trung Hoa dần dần thâu tóm. Mặc dù vậy, cho đến giờ ngay cả vùng Nam Trung Hoa này cũng hẵn 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 phuơng diện vật chất: làm ruộng cấy

<sup>4</sup> 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, Nhị Hà); tuy nhiên, một vài trường hợp ấy không thể phủ nhận rằng phuơng Bắc là nơi chữ "hà" chiếm ưu thế, còn phuơng 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 tươi nước ruộng. Về phương diện *tôn giáo*: thuyết vạn vật hữu linh, thờ phung 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 phượng 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 vực<sup>5</sup>: Có thể nói, *Việt Nam là một Đông Nam Á thu nhỏ* [Đinh 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.

<sup>5</sup> Việt Nam lưu 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 Hawaii về phía Đông (mà cư dân thuộc ngữ hệ Malay - Đa Đảo). Huu Ngoc trong lời tựa cuốn sách của Phan Cảnh Thương [1995: 7] cho biết: "Christine Polzies, nữ giáo sư chuyên nghiên cứu Đông Nam Á ở trường Đại học Hawaii, đã viết cho tôi: "Trong tất cả các bang và các nền văn hóa hàng đầu của xã hội da văn hóa Mì, tôi cho là quần đảo Hawaii có quan hệ thân thuộc nhất với Việt Nam. Có người tin là quê hương của dân tộc Đa Đảo (Polynesian), thờ dân Hawaii, chính là Việt Nam". Bob Krauss... đã so sánh Hawaii 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 Wilhelm Solheim về quan hệ thân thuộc giữa người Hawaii 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 cổ 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 Phu 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 lý - tự nhiên. Việt Nam ở vào vị trí tận cùng của khu vực địa lý 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 lý Tây Bắc, do vậy

dễ 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 dôi - *nông nghiệp gốc du mục*<sup>6</sup>. 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 nhất định, 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*

<sup>6</sup> 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 thương 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 “Hồng tiến” này là quan niệm coi trọng phương Đông: trong tiếng Trung Hoa có những cách nói như dōng sàng (giường phía Đông), dōng 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 vĩ cõi bản cung vẫn còn ở phía Bắc sông Dương Tử. Cùng với sự lớn mạnh về quân sự và hành trường 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 trường 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* rồi, đến lượt mình, phát huy ảnh hưởng trở lại phương Nam và các dân tộc xung quanh.

Lý Thiệu người đời Hán, trong sách “*Hán 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” [đảm 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 thương cổ cho đến thời Tần Hán, giải đất hiện tại gọi là Triết Giang, Phúc Kiên, 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 kỷ 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 thâu hóa. Việc thâu 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 hóa 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]<sup>7</sup>.

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

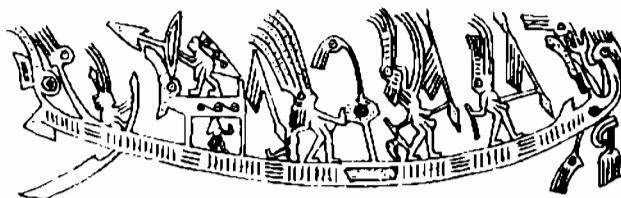
<sup>7</sup> Trong số các dân tộc hiện đang sống trên lãnh thổ Trung Quốc thì dân tộc *Choang* thuộc nhóm Bách Việt (sinh sống ở khu vực Quảng Đông, Quảng Tây, Vân Nam, Quý Châu) có số lượng đông nhất trong số các dân tộc ít người, đứng thứ hai sau tộc Hán (13,38 triệu người, theo điều tra dân số năm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

Hoàng Hà đã hồn 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 hâu Nam) và phát triển đất nước theo một trật tự ngược lại: tiền Nam hâu Bắc” [Phạm Đức Dưỡng 1994: 7].

VĂN HÓA P. BẮC cỗ đại	↔ VĂN HÓA PHƯƠNG NAM (= ĐNÁ cỗ 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. Mê bằng s. Mêkông	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 RƠI 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 tính chất nặng chúa 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 lì luân rằng lối sống mà ta gọi là văn minh thoát tiền bắc nguồn từ vòng cung phì 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 côn 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 đam 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*.

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 Cân 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 kép 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 tiền sử học Đông Nam Á lại không ai biết đến? Có nhiều nguyên nhân, nhưng lí do chính là vì *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. Lý do thứ hai là *bất cứ cái gì khám phá thấy đều được xếp loại cẩn 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 Héine 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 kỉ hà học <...>

Các nhà nghiên cứu tiền sử phần đông đều chấp nhận lối lập luân cổ điển này, nhưng nếu theo đó thì có một số sư kiến 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 Mỹ, 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 thời 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 trù ẩn băng 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 Mêkông 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 đào lộn hoàn toàn các điều khoa khảo cổ đã biết từ trước*

Trong một chỗ đất chỉ rộng chừng  $2,5 \text{ cm}^2$ , có một mảnh đồ gốm có *in vết vỏ của một hạt lúa*, có niên đại muộn nhất là  $3500 \text{ năm trước công nguyên}$ . 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 rìu đồng, được đúc trong các khuôn kép 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 từ giác mà chúng tôi tìm thấy ở Non Nok Tha đều nằm từng đôi một, chứng tỏ chúng đã được đặt cạnh nhau ở đó chứ không phải bị mất hoặc vứt bỏ bừa bãi. Cú nhìn những mảnh vụn của những nồi 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 rìu 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 hâm mộ 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 đẻ, một hạt tiêu so, nhiều mảnh bì 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 hoắc nướng trên lửa, mà là được nấu trong một dụng cụ hầm 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 tráng 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 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 dày thùng, 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 tiền 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 dày thùng 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 tiền 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 tiền 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 rỗi 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 kỷ trước công nguyên. Rất có thể các bộ phận giữ thăng bằng lôi 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 cắn 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 trống 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 nghệ thuật vẽ hình kỉ hà học gồm những vòng xoắn ốc, những hình tam giác, tứ giác trong các đài 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 Cũng 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 tại 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 hiêu chính, có tham khảo bản dịch của Nguyễn Tường Minh đăng trong [Lê Kim Ngân 1974, tr. 216-225]).

## 54. 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 Tây<sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> Cách phân biệt 3 lớp văn hóa ở đây hoàn toàn tương ứng với cách chia văn hóa Việt Nam thành 3 giai đoạn của GS. Phạm Đức Dương và nhóm đồ tài "Tiếp xúc, giao lưu và phát triển văn hóa: quan hệ giữa Việt Nam và thế giới" [Phạm Đức Dương 1994]; giai đoạn *bình 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 trồng<sup>2</sup>, Đông Nam Á là một. Theo nhà địa - thực vật học người Mĩ 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 Á<sup>3</sup> [Gluzdakov 1960: 21; Chủ Văn Tân 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 kĩ 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 (khoảng 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

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

<sup>3</sup> Các nhà nghiên cứu Nhật Bản gọi lúa hạt dài là loại hình Bengal, còn loại hạt tròn là loại hình Mê-kông.

nghiệp sớm nhất của nhân loại" [Phan Huy Lê... 1991: 20]. Ở các di chỉ khảo cổ khác nhau của Việt Nam như Sông Sầm, Tràng Kênh, Giò Bông, Hòn Đậu, Giò Mun... đã phát hiện được những dấu tích của bào tử phấn lúa, vỏ trấu, gạo cháy, mảnh chõ xôi... có niên đại xưa 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 Zhi-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 Nguưỡng Thiếu (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 nỗi nồng nghiệp lớn. Những nền văn hóa trồng lúa vùng sông Dương Tử thời kì Long Sơn (Lunshan) và muôn hơn thực chất đều là ngoại vi của nội 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 cày đ耖" [REINVA 1977: 265-26]. Theo các tác giả bô *Lịch sử văn hóa Trung Quốc* do Đàm Gia Kiên chủ biên [1993: 767] thì "lúa đ耖 được nhập vào trồng ở vùng Trung nguyên từ đời Chu", tức là vào khoảng 1122-247 trước công nguyên. *Chǔ đ耖* 朱耖 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 *đ耖* trong tiếng Hán bắt nguồn từ chữ gạo mà ngay cả chữ *rice*, *riz*, *Reis*, *puc*, trong các ngôn ngữ

châu Áu cũng có nguồn gốc từ tiếng Đông Nam Á cổ đại (dấu vết này còn thấy ở tên thần lúa *Yang Shu* 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 cổ) 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"<sup>4</sup> (xem thêm §18 1 2-3)

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

- (a) Việc trồng lúa và các loại cây như khoai sọ, bầu bí, trầu cau, dâu,...
- (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. Chesnoff 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

<sup>4</sup>Autran C., *L'Epopee Indoue*. - Paris, 1946. Dẫn theo [Nguyễn Ngoci Chửu Long 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 HÓA**

Lâu nay, dựa theo sách vỏ 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)<sup>5</sup>. Vẽ 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 bịa đặt li

<sup>5</sup> 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 đầu khu thi* thay vì Hoàng Đế là Nữ Ôa, Theo Tiêu Chu (nhà Thục Hán) thì ở vị trí này là Toại Nhân. Theo *Tâm Ngữ 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 *không 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].”

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 xú nóng). Niên đại truyền thuyết của Thần Nông (3320 - 3080 ?? = thiên niên kỷ 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 hat, bày cho cách gieo trồng. Từ đó mới có lúa để ăn và bông lau để xe chì 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, dừng ở hang mà lau. 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

<sup>“</sup>Ấy thế mà cái lối gán ghép moi thành tựu cho mấy ông “*Tam Hoàng Ngũ Đế*” hoang đường ấy cho đến tận ngày nay vẫn được nhiều người tin theo. Chẳng hạn, không ít người vẫn tin rằng ông Phục Hí xem các xoáy lồng trên lưng con long ma (một con vật tưởng tượng) mà “ve ra là Đồ và vach ra bát quái”, còn ông Hoàng Đế thì đà 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 chưng gạo làm cơm, nấu gạo làm cháo. Phó Huyền khen cơm ngọt nói rằng: gạo té thơm tháng mười*” để chứng minh rằng nghề trồng lúa nước là sản phẩm của văn minh Hoa Hán (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 thuỷ 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 thuỷ 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 thuỷ tổ của mình. Đó là điều có thể hiểu được. Hán tộc không hề coi Thần Nông là thuỷ 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 dấu tiên của Trung Hoa cũng đều được đặt tên theo lối cú pháp xuôi của phương Nam. *Đế Nghiêu, Đế Thuấn, Đế Cắc, 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 **Bản 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 Bản 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 mẩu chuyện của Hán tộc mà tạo nên Bản Cổ, vị thần sáng tạo thế giới [dẫn theo Đinh Gia Khánh 1991: 17].

**Phục Hí** 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 (một típ quả bầu me rất phổ biến ở các dân tộc Đông Nam Á) gặp nạn hổng thuỷ rồi lấy cô em gái. Truyền anh em Bào Hí của người Dao ở Quảng Tây được Viên Kha dẫn trong "Trung Quốc cổ đại thần thoại". Phục Hí là biến âm của Bào Hí (= quả bầu). Truyền do Lã Chấn 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 Hí khảo" thì viết rằng thần thoại Phục Hí và Bàn Cổ có cùng gốc gác [xem Đinh Gia Khánh 1991: 24-32].

Còn **Nữ Oa** cô em gái và vợ của Phục Hí, người có công đắt ra tục dung vợ gả chồng, 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 cốc", "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 Dũng bà Đà, thần Đức - thần Cái* với câu ca dao: "Của bà Nữ Oa bằng ba mẫu ruộng, của ông Tứ Tượng bằng mười bốn con sáo" phản ánh tin 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 Đức có tên là Tứ Tượng áy là vì 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. Mua ngâu là hiên tượng đặc thù chỉ có ở phương Nam (ngâu, ngưu, sủu (con trâu) chỉ là những biến âm từ cùng một từ cổ đọc chèch ra). Truyền "Ngưu Lang - Chức Nữ" của Trung Quốc và truyền "Chàng Ngưu ả Chức" của ta là hai dí bản từ cùng một truyện 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 ưa lè, dựa vào các thư tịch cổ và truyền thuyết, thì có thể hình dung nó khởi đầu từ khoảng giữa thiên niên kỷ 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 Linh* 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 Đinh, 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 Đinh là *Long Nữ*, sinh ra *Sùng Lâm*, nối ngôi làm vua xưng là *Lạc Long Quân*. Lạc Long Quân lấy Âu Cơ, sinh ra boc 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 tông người con trưởng làm vua nước *Văn Lang*, xung là *Vua Hùng*<sup>7</sup>.

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

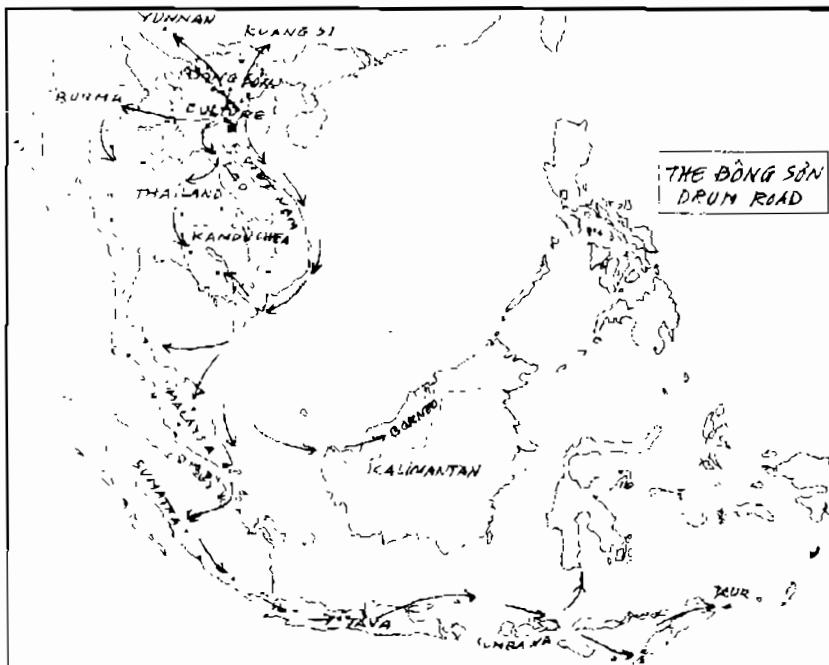
<sup>7</sup> "Hùng" là cách phiên âm Hán-Việt của *Khun* - một danh hiệu thủ lĩnh của các dân tộc Bách Việt; "Vua Hùng" âm cổ là *pò khun* (= 'bố các thủ lĩnh') [Trần Quốc Vương 1986: 484]. Người Thái Tây Bắc hiện nay vẫn gọi người đứng đầu mường lớn là *pò khun*; người Mường gọi là *lang Kun*. Vua nước Thái Lan cổ đại Sukhothai cũng tự xưng là *pò khun*. Phạm Lũy Thông cho là "hung" trong thói quen "xưng Hùng xưng Bá" của các vua Sở chính là dấu vết truyền thống của ngôn ngữ cư dân Bách Việt [1988: 2]. Tồn tại một cách giải thích khác của E. L. Maspero (và được một số người đồng tình) rằng chữ "Hùng" là chữ "Lạc" chép nhầm thành (do tự đang chữ Hán của "lac" và "hung" gần giống nhau) [Đào Duy Anh 1955: 150; HVVN-II: 279-306; Huệ Thiên 1992].

Tử) chính là địa bàn cư trú của người Nam-Á – Bách Việt, là khu vực tam giác không gian gốc của văn hóa Việt Nam<sup>8</sup>. Bờ cõi nước Văn Lang của các vua Hùng sau này là một bộ phận của không gian gốc đó<sup>9</sup>, 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

<sup>8</sup> Trong Vũ trang tuỳ bút, Phạm Đình Hổ [1989: 185] có viết khá nhiều về những mối liên hệ huyền bí giữa Việt Nam với hồ Đông Đinh: “Các bắc tiền hối chúng ta thường trước là thần bến Trung Hoa, phần nhiều là thần ở Đông Đinh, như chuyên ông Nguyễn Trọng Vi ta đã chép ở trong sách *Tang thường ngẫu lục*, cùng với chuyên Hoàng Công [Hoàng Bình Chính, đô tiến sĩ năm 1775] có cái nhân duyên kiếp trước [với một mi nhân hồ Đông Đinh]... Ta lại thường nghe chuyên khi xưa Nguyễn Thủ Khải đã mất rồi, có ông ban đồng niên đi sứ sang Trung Hoa, sắp qua hồ Đông Đinh, đêm cung nằm mộng thấy ông Nguyễn Thủ Khải [báo trước về trán phong ba trong hồ vào ngày hôm sau]... Ý chừng hồ Đông Đinh với nước ta, từ đời Kinh Dương Vương [vẫn có] cái nhân quả thần với người tuẫn hoàn đi lai, du non sông cách trai cung không thể ngăn cản được chẳng?”

<sup>9</sup> Về sau này, trong sách vở Trung Hoa (và Việt Nam), ranh giới Bắc-Nam được đẩy lùi xuống vùng núi Ngũ Linh. Trung Hoa có sách *Lĩnh Nam chí thư* của Âu Đại Nhãm; tập truyền thuyết và cổ tích phương Nam sám nhất mà ta còn giữ được (dời Trần) có nhan đề là *Lĩnh Nam chích quái* (Những truyền kỳ là thu lượm được ở phía Nam núi Ngũ Linh). Theo sách *Lĩnh ngoại dại dáp* của Chu Khử Phi thì từ dời Trần, người ta đã nói đến 5 ngọn núi. Sách *Quảng Châu ký* của Bùi Uyên viết rằng Ngũ Linh là các núi: Đại Dù, Thị An, Lâm Ha, Quế 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 cung viet: “Từ phía Nam núi Ngũ Linh là đất đai của nhà vua thì mặc ý nhà vua tư dinh liệu 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 Cẩn 1989: 78])

Về một 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)<sup>10</sup>. 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 trọn 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, tháp 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 bắn đia của văn hóa Đông Sơn nói chung, kỹ thuật luyện kim Đông Sơn nói riêng. Họ đã tìm nguồn gốc ở tận đất Trung Nguyên, phương Bắc, thậm chí còn tìm ở nơi xa xinh 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

<sup>10</sup>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 đột biến 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 thâm chí cả đồ đồng Đông Sơn cũng bị tưởng rằng bắt nguồn từ phía Bắc Bảy 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 Án trở nên có cơ sở. Niên 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 Vuong [1986 482] thì chữ "đồng" trong tiếng Hán được phiên âm từ tiếng Đông Nam Á cổ đại (Tày: *toong*; Việt: *đồng*)

Ảnh hưởng của đồ đồng Nam Á còn vượt rất xa ra ngoài khu vực "Gần đây nhất việc phân tích kỹ thuật luyên 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 luyên 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 *ba* trước công nguyên" [Chesnov 1976, 6]

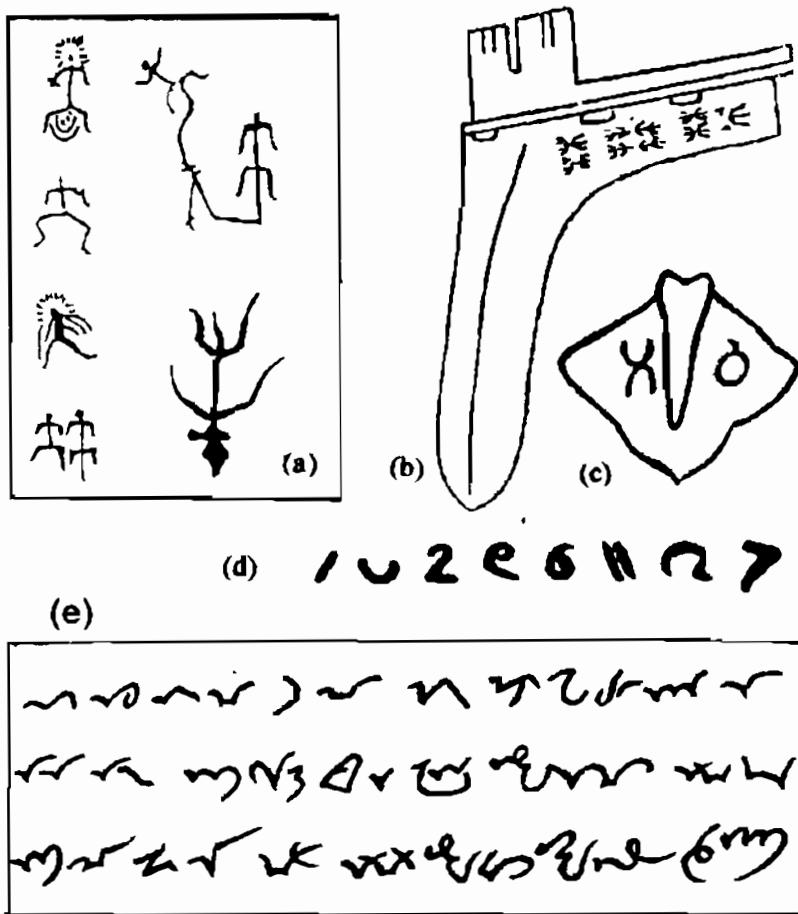
Một chuyên gia có tiếng về Đông Nam Á, giáo sư nhân chủng học Mī W.G Solheim II [1971] đã viết "Các nhà sử học Âu Mĩ thường hay li luân rằng lõi sông mà ta gọi là văn minh thoát tiên bắt nguồn từ vòng cung phi nhiều miền cát Đông, hoặc trong những vùng sườn đồi lân cận. Ta đã tin tưởng từ lâu rằng ở đây con người cổ sơ đã phát triển nghệ 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 cát 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 thay mới nơi trên trái đất*, sớm hơn các dân tộc Cận Đông, Ấn Độ và Trung Hoa tới cả hàng 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 định cao nực rỡ trong lịch sử dân tộc - văn hóa và có ảnh hưởng lớn đến toàn**

khu vực. 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 Ngاعen, 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 D.V. Deopik gọi thế kỉ V trước công nguyên là “*thế kỉ của phương Nam*” [REJINVA 1977: 270]. Hứng 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 văn đề trực tiếp đầy hẫu 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 chửi riêng nói gì đến chửi 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 chửi 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 Đạt 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 luống 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* ở 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. Thập châu vốn là đất nước ta. Trên châu còn có chữ, lẽ nào mà dưới chơ lại không? Lối chữ châu là chữ nước ta đó. Nước ta nói thuộc kẻ đã ngàn dư năm, từ khi Sĩ Vương dạy chữ Trung Quốc, mà lối chữ nước ta bỏ đi hết. Thập châu bời 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 Ký 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塊 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 thi 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 vực<sup>11</sup>**

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

<sup>11</sup> Điện đạt 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 triều 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 triều 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 Trần-Hán dồn dập trở thành một đế quốc hùng mạnh bậc nhất khu vực.

Việc Triệu Đà xâm lăng nước Âu Lạc bằng thủ đoạn hòn nhân dà khiên nhân dân cấm hòn, nhưng, do nhiều nguyên nhân, sau khi thâu tóm quyền lực và lãnh thổ, Triệu đã đứng về phía người phương Nam (tư xung 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 lý 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 triều công nguyên ấy đã được nuôi dưỡng và bộc lộ mạnh mẽ qua các cuộc khởi nghĩa của Hai Bà Trưng<sup>12</sup> (40

<sup>12</sup> 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 Ngõ, Uất Lâm (Nam Trung Hoa) - hưởng ứng. Người Champa ở Quảng Tây (một nhánh của Bách Việt) đến nay còn giữ nhiều kí

43), Triệu Thị Trinh (246), Lý 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 hóa thâm độc.

Chinh Tu 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 lẩn với người Việt" [Tu Mã Thiên 1978, II: 372]. Năm 231, Tiết Tông dâng sớ lên vua Ngô Hoàng Võ kể về việc đời trước rằng "Vua Hiếu Vũ (lúc Hán Võ Đế) giết Lữ Gia (thừa tướng Nam Việt - TNT), chia nước Việt thành 9 quận, đặt ra quan thứ sử quận Giao Chỉ. Từ đó những tội nhân Trung Quốc chạy sang, ở lẩn với dân, dạy học sử sách (Trung Hoa - TNT) và phổ cập phong tục lỗ 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 Trắc* thờ Hai Bà Trưng ở cả phía Nam hồ Đông Đinh (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 ngả 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 vũ lực 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 diển lẽ hôn nhân và gia đình theo lối Trung Hoa; Sĩ Nhiếp vào thế kỷ 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 gián, suốt các thế kỉ này văn hóa Trung Hoa nói chung và Nho giáo nói riêng vẫn không thể nào bắt rẽ 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 đã đạt làm quan cho Trung Hoa (như như Lí Cầm, Lí Tiến làm túc vệ, thủ sử dời Hán; Khương Công Phụ người Ái Châu quận Nhật Nam (Thanh Hóa) đỗ tiến sĩ năm 766 làm quan đến chức tể tướng dời Đường,...).

**4.2.2.** Nhờ đã có được nền móng vững vàng tạo nên từ đinh cao tực rõ 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) lô việc ổn định, gầy dựng lại, văn hóa Việt Nam đã khôi phục và thăng hoa nhanh chóng. Giai đoạn văn hóa Đại Việt trở thành định 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 nǎng 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 thường dân, 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 kỷ XIII sứ thần nhà Nguyên là Trần Phu từng nhận xét: *"Hạ tục kiêu phù thảm, Trung Hoa lỗ nhạc vô"* (Tục dân rất nồng nỗi, không biết lỗ nhạc Trung Hoa).

Phải đến *thời Lê*, Nho giáo mới đạt đến độ thịnh vượng nhất và nǎm trong tay toàn bộ guồng máy xã hội. *Xu hướng tiếp nhận văn hóa Trung Hoa (Hán hóa)* trở thành chủ đạo. Tinh 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" 𠂊 gồm bộ khẩu và chữ "nam"), một trong những sản phẩm của cuộc giao lưu này - mạnh 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 (dầu 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. Lenin, 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 mới, một giai đoạn văn hóa ngắn nhất (như văn hóa Đại Nam) cũng phải tính bằng vài thế kỷ, 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 *đang định hình*. Tuy nhiên, bước đầu cũng có thể phác thảo một vài điểm mới của giai đoạn văn hóa này:

a- Óc 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 tư tưởng đối nhuần nhuyễn cho lối tư duy tổng hợp truyền thống (xem §26.4);

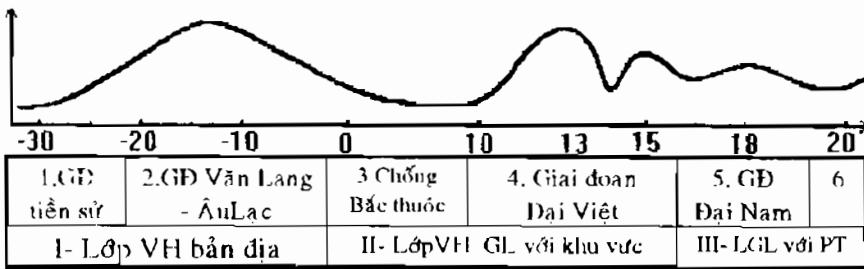
b- Ý thức về vai trò con người cá nhân đang được nâng cao bổ sung cho ý thức cộng đồng truyền thống;

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- L VH giao lưu với T. Hoa & khu vực	III- Lớp VH giao lưu với phương Tây
<b>GIAI ĐOẠN VĂN HÓA</b>	1. Giai đoạn VH tiền sử	3. Giai đoạn VH chống Bắc thuộc	5. Giai đoạn văn hóa Đại Nam
	2. GĐ VH Văn Lang - Âu Lạc	4. Giai đoạn văn hóa Đại Việt	6. Giai đoạn văn hóa hiện đại
<b>G.ĐOẠN VĂN TỰ</b>	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

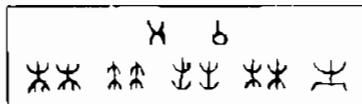
Cách đây mươi hai năm, vấn đề chữ viết của người Việt cổ đã được đặt ra trên tinh thần nghiêm túc và khoa học trong các hội nghị nghiên cứu thời kì các vua Hùng.

Năm 1979, khi khảo sát những di vật thuộc văn hóa Đông Sơn do nhà khảo cổ học Thuy 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 Bảo 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 cày 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	TÀNG	SỐ TỰ	CHỮ	TÀNG
1	:	1	11	𠂇	1
2	::	1	12	𠂇	1
3	☲	1	13	𠂇	1
4	☲	1	14	𠂇	1
5	չ	1	15	𠂇	1
6	չ	2	16	𠂇	1
7	չ	2	17	𠂇	1
8	չ	3	18	𠂇	1
9	չ	3	19	𠂇	1
10	𠂇	1	20	𠂇	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 gấp 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 phân bộ phân hình tuyển (từ chữ thứ 1 đến chữ thứ 11), và bộ phân tương hình (từ chữ thứ 12 đến chữ thứ 20). Trong loại chữ viết hình tuyển, tùy theo số lượng các vạch, các đoạn cong, và vị trí sắp, ngừa của các đoạn cong mà chúng tao thành các kí hiệu khác nhau, tức các chữ khác nhau. Đoạn cong ngừa 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 là nghĩ đến hình mặt trời trên trống Đông Sơn (Ngọc Lũ, Hoàng Hà, v.v.). Nhưng một số chữ tương hình hẳn đã biểu hiện những khái niệm trừu tượng hơn những vật cụ thể. Ví dụ, chữ 15 vẽ một chiếc nồi bốc hơi, hẳn nói lên một khái niệm nào đó như sôi, chin, chữ 14 vẽ hai nửa mặt trời chồng lên nhau, nửa mặt trời trên có vạch 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 chồng lên nhau hẳn biểu thị một kiểu hỏi ý nào đó. Quy tắc cấu tạo chữ của hệ thống này đã gal bỏ moi 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 (sign-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 tú 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 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 mồ 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 Tân Ninh thấp hơn và khác xa loại chữ

trên qua đồng nói trên.

Theo chúng tôi, loai 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 hiêu có khả năng là chữ viết trên các đồ đồng cổ Việt Nam của thời kì ấy.

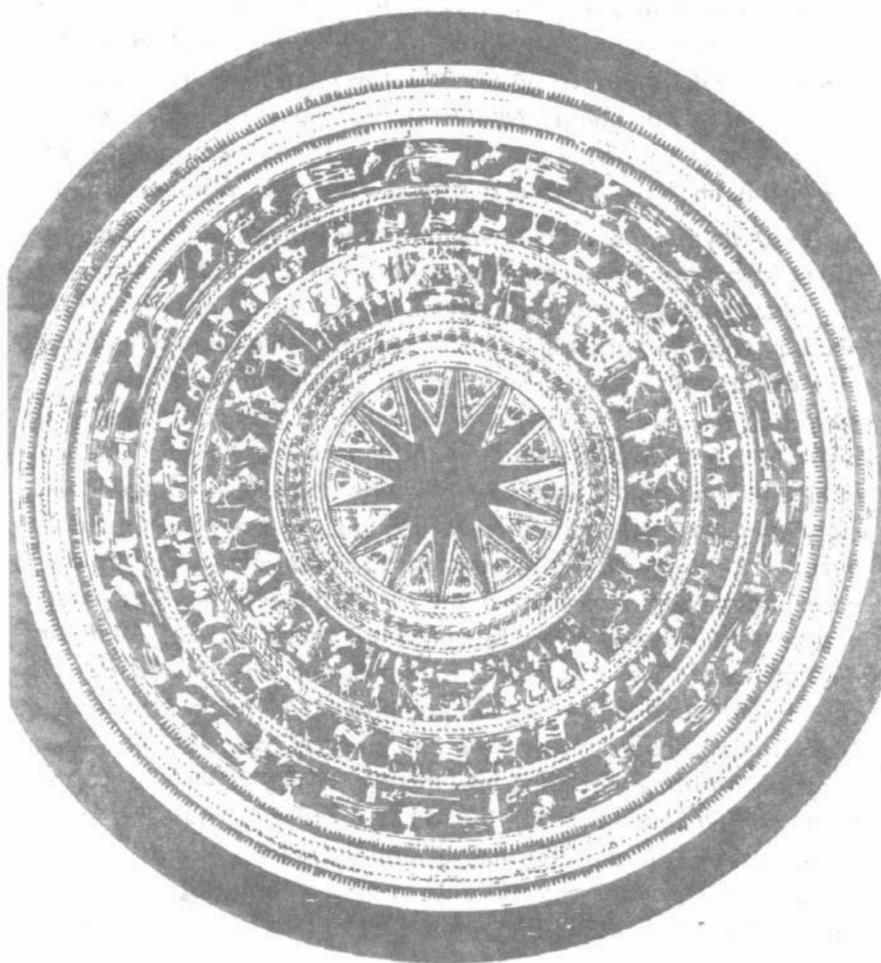
Như vậy có nhiều triền vong trong việc phát hiện thêm các di tích chữ viết thời các vua Hùng, ngay giờ đây, đã có thể nói rằng có một hệ thống chữ viết Việt cổ thời kì văn minh Đông Sơn phát triển rực rỡ ở khoảng thế kỷ IV trước Công nguyên, trước khi người Hán vào xâm lược, đã hó đất nước của người 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 (tinh 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 (véc tơ tường 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天然 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 dài 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**ỗi 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 cổ!*); 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 đồng<sup>1</sup>.

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 đẻ. Nghĩa là *hai hình thái sinh sản này có cùng một bản chất*: Đất được đẻ nhất với mẹ, còn trời được đẻ nhất với cha. Việc hợp nhất của hai cặp "mẹ cha" và "đất trời" chính là sự khai quát hóa đầu tiên trên con đường dẫn tới triết

<sup>1</sup> Người du mục thì, ngược lại, để con súc 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 bộ 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", "mẹ - 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 nhau* "úng - hạn", "nắng - mưa", "nước - lửa" (dầm 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 tám trong nắng-gió (dương); đến độ nảy hông thì hoa lúa chỉ phơi màu vào giờ ngọ (giữa trưa, lúc dương khí thịnh) và giờ tี (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 "MẸ 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 Chàm cổ, ở Huế có đền thờ *Thiên lana* = Mẹ Trời), *ina* (tiếng Giarai, tiếng Chàm hiện đại) *inang* (tiếng Indônêxia), *na* <tiếng Việt cổ, so sánh *na* dòng (người đàn bà đã có con); Con thi *na*, cá thi nước, Con so nấm nhà *na*, con dạ nấm nhà chồng>

("hình 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 dương; 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 tối nên *màu đen* thuộc âm, ngày thì nắng đỏ nên *màu đỏ* thuộc dương.

<b>ÂM DƯƠNG</b> (— —) (— —)	
<b>MẸ - CHA</b> mềm (dẻo) - cung (rắn) tĩnh cảm - lì tri / võ lực chậm - nhanh tĩnh - động hướng nội - hướng ngoại ổn định - phát triển sô chấn - sô lě hình vuông - hình tròn vĩnh ng nghiệp - VH du mục	<b>ĐẤT - TRỜI</b> thấp - cao lạnh - nóng ph Bắc - ph Nam mùa Đông - mùa Hạ đêm - ngày  tối - sáng  màu đen - màu đỏ

Bảng 5.1: Nguyên lý âm dương

Tư cặp "mẹ-chá" (nữ-nam, cái-dịc), có thể suy ra rằng:

<sup>2</sup> Trong khu vực phương Bắc và phương Nam đều ở trên đường xích đạo, trên bề mặt đất cát dàn 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)<sup>4</sup>;

b) Về hình khối thì vì khối vuông ổn định, vững chãi, sinh nên hình vuông thuộc về âm; còn khối cầu dễ chuyển động nên hình tròn thuộc dương (thêm vào đó, hình vuông có tứ lệ giữa cạnh và chu vi là 1:4 - số 4 chẵn, thuộc âm; còn hình tròn có tứ 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 tinh, xem §2.2) chứa những đặc trưng âm tính là chủ yếu: sống thì muôn 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 hộc 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 vũ 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, biện chứng và lối sống

<sup>4</sup> Lê Quý Đôn cho biết: Muốn phân biệt tre cái tre đực thì xem cạnh thứ nhất trên gốc: nếu có 2 cạnh là tre cái, còn nếu 1 cạnh 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 định (*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 lí 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		Du cư	
Ứng xử với MTTN	Hòa hợp với thiên nhiên		Chế ngự thiên nhiên	D Ư
Lối tổ chức công đồng	Trọng tình cảm; trọng văn, phụ nữ	Â M	Trọng sức mạnh; trọng võ, nam giới	Ở N
Ứng xử với MTXH	Dung hợp; Mềm dẻo		Độc tôn; Cứng rắn	G
Lối nhận thức và ứng xử	Tổng hợp & Biên 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 lí âm dương

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

$$\text{VH gốc Nông Nghiệp} = \text{VH Trọng Tính} = \text{VH Trọng Âm}$$

$$\text{VH gốc Du Mục} = \text{VH Trọng Động} = \text{VH Trọng Dương}$$

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 logic 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 nong, 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, tối kì sinh sản thì giao hoan với nhau và cùng biến thành cái đực 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 (các từ trái nghĩa), tức là với sự 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:

*4- 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 di 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 lí là âm nhưng xét về tính cách có thể lại là dương; ngược 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 trot (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 lành hiền thì càng hay nóng cục. 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).

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



Hình 5.1

Biểu tượng  
âm dương

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 lôgic học phương Tây.** Trong lôgic học cũng có hai quy luật chủ yếu: *Luật đồng nhất* (luật về bản chất các yếu tố:  $A=A$ ), và *Luật lì 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 lôgic học phương Tây này chỉ đúng trong sự phản ánh hiện thực một cách tĩnh tại 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 lôgic 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. Tinh 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 biếu 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 (= *đương 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 nóng 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 thời 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 nghiệp 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 [Grasset 1934; Maspero 1955 - dẫn theo Kim Định 1970: 215-216]; lên xe ngựa thì người tôn kính ngồi bên trái, bì tôi ngồi bên phải [Hàm Gia Kiện 1994: 776], v.v.

Về sau (**giai đoạn hai**), khi văn hóa Trung Hoa trọng động gốc du mục dã manh dần lên, ngang bằng với văn hóa nông nghiệp trọng tĩnh phương Nam, ta chứng kiến sự đổi chỗ: *Nam (đương tĩnh) giành lấy chỗ bên trái, để lại cho nữ (âm tĩnh) chỗ bên phải* (quy tắc "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 (= đương tĩnh), còn "hữu khuynh" (thiên về bên phải) lại là bất cập, yếu quá (= âm tĩnh). Đây là một giai đoạn trung gian, nó chưa đầy sự lộn xộn và mâu thuẫn: nam (đương) chiếm bên trái để giành lấy sự ưu tiên, nhưng văn hóa trọng động gốc du mục vẫn ở bên phải (vì đổi lập du mục - nông nghiệp phụ thuộc chặt chẽ vào phương hướng, còn đổi lập nữ - nam thì không).

Bởi vậy, khi văn hóa Trung Hoa trọng động gốc du mục tiếp tục mạnh lên nữa, với mức độ hơn hẳn văn hóa nông nghiệp, tất yếu phải có một bước chuyển nữa để đạt đến sự hợp lý, chặt chẽ hơn - đó là **giai đoạn thứ ba**: *Nam (đương tĩnh) trở về bên của mình (bên phải, bên du mục)*, nhưng bây giờ 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 tú", "đương thiện âm ác". Nam không còn phải là "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-dǎm*, tiếng Mường là *view-tăm* (so sánh: *tay chiêu*; *Chân dǎm* *đá* *chân chiêu* (thành ngữ); *suy nghĩ dǎm 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 dǎm" ít dùng dần và, thay vào đó, bên dǎm được gọi thành *bên phải* - *bên của* những người đúng, 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 phụ).

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	ĐẦM
Tự nhiên		Phương Đông (+)	Phương Tây (-)
X Ã	I NN > DM	VH nông nghiệp (-) > Ví dụ: Công chúa Quan văn Quan đại phu Người tôn quý	> VH gốc du mục (+) Ví dụ: Hoàng tử Quan võ Quan chư hầu Bé tôi
	II NN = DM	(+) > Ví dụ: Nam tǎ "Tả khuynh"	> (-) Ví dụ: Nữ hữu
	III NN < DM	(-) < Ví dụ: Nữ ti Âm ác bên "trái"	< (+) Ví dụ: Nam tôn 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 lí 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 lí âm dương. Đây là một triết lí hình thành rất sớm tại vùng nông nghiệp Nam-Á, từ khi chưa có chữ

viết (xem ở sau, chú thích 1 §6)<sup>4</sup>. 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 trứu 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 tĩnh**. Nó khác hẳn với 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 ràng triết lí âm dương chỉ có thể là sản phẩm

<sup>4</sup> Theo Phùng Hữu Lan [1968: 147] thì quan niệm về âm và dương như hai nguyên lí vui tru 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 kỷ IV hay III trước Tây lịch). Cuốn sử này thuật lại rằng nhân vật địa chấn năm 780 tr.TL, một nhà nhỏ bấy giờ thốt ra câu nói: "Đương không thể ra, âm ép không lối thoát, thì địa chấn sinh"".

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

4- Cố lẽ chính vì là hậu duệ của cộng đồng cư dân Nam-Á – Bách Việt, những người đã sáng tạo nên triết lí 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 **tinh 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 trùm tượng 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 Đồng bà Cối, đồng Cô đồng Cậu, đồng Đức Ông đồng 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 kiều viền ngửa viền 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 lí âm dương khiến người Việt Nam đã nói đến *đất 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, Chưê 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 (Pôtao Ia) và Vua Lửa (Pôtao Pui).



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

5- Nhờ thấm nhuần sâu sắc tư tưởng triết lí 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 lấm khổ nhiều; Trèo cao ngã đau; Yêu nhau lấm, cắn nhau đau; Tham thì thâm; Bỉ 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 vú trụ hài hòa mà người nông nghiệp Việt Nam có được *triết lí 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 lí 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 kỉ III trước công nguyên được gióng 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 lí 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 lí 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*)<sup>5</sup>: 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 sỉ nhì nông, hết gạo chạy rông, nhất nông nhì sỉ;*
  - *Con vua thì lại làm vua,  
con sãi ở chùa lại quét lá da.*
  - *Bao giờ dân nổi can qua,  
con vua thái thú 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 - dài dãi nghèo khổ nhất - về mười quả trứng:

*Tháng Giêng, tháng Hai, tháng Ba, tháng Bốn - tháng khôn, tháng nụ.  
Di vay đi đam, mượn tạm được một quan tiền.*

<sup>5</sup> 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 Kẻ Diên mua con gà mái về nuôi, hẵn dé ra mươi trứng:*

*Một trứng ưng.*

*Hai trứng ưng.*

*Ba trứng ưng.*

*Bốn trứng ưng.*

*Năm trứng ưng.*

*Sáu trứng ưng.*

*Bảy trứng ưng...*

*Còn ba trứng nở ra ba con:*

*Con diều tha.*

*Con quạ bắt.*

*Con cất xơi...*

*Chớ than phận khó 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 tĩnh**, bởi lẽ bản thân văn hóa nông nghiệp trọng tĩnh đã mang âm tĩnh 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 dương<sup>6</sup>. 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

<sup>6</sup> Vì chỉ dựa vào các tài liệu dịch học của Trung Hoa cho nên Nguyễn Duy cần tò mò 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, nói ít ảnh hưởng bởi chất văn hóa du mục, mọi cặp quan hệ thân tộc đều vẫn giữ được trật tự nguyên thuỷ âm trước dương sau: Trong tiếng K'ho (Lâm Đồng) ta có: *me vap* (mẹ cha), *mô pàng* (bà ông), *oh mih* (chị anh), *ur klaw* (gái trai); trong tiếng H'rê (Quảng Ngãi) ta có: *mi 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:

- *Bà vuông sánh với hảy tròn,*  
*Dời cha vĩnh hiền, dời con sang giàu...*

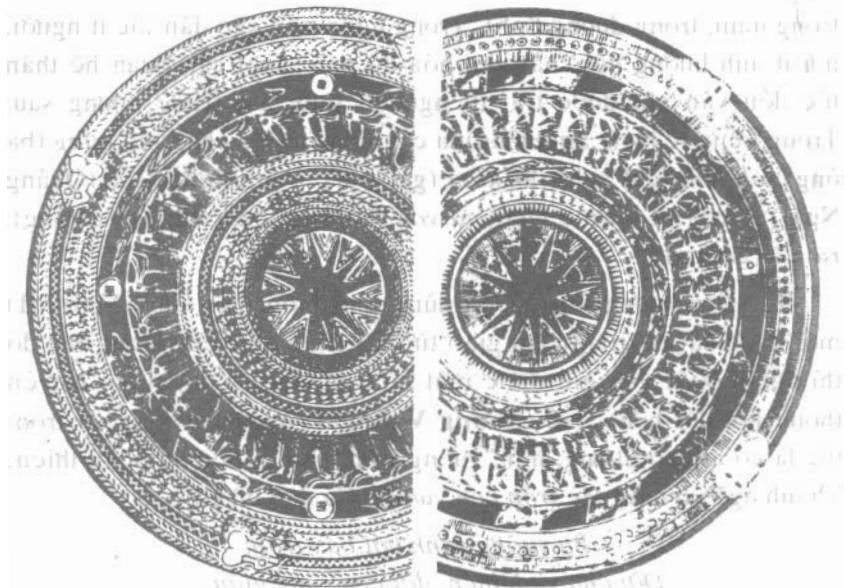
- *Lạy trời cho dặng vuông tròn,*  
*Trăm năm cho trọn lòng son với chàng!*

Trong "Truyện Kiều", Nguyễn Du viết:

- *Nghĩ mình phận mỏng cánh chuồn,*  
*Khuôn xanh hiết có vuông tròn mà hay?*

- *Trăm năm tính cuộc vuông tròn,*  
*Phái 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). Tiên 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 *Dị lâm* của Trung Hoa chép: "tục người Di rất chuông trống đồng... bọn thổ hào phú gia tranh nhau mua rất đắt, đến trăm con bò cũng không tiếc"; sách *Trinh 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 trống đồng với tư cách là vật trao đổi, các tác giả sách *Thời đại Hùng Vương* viết: "Trống đồng sau khi xuất hiện ở nước Văn Lang, trở thành sản phẩm được nhiều nước Đông Nam Á ưa chuông. Vì vậy, nó trở thành một hàng hóa được đem đi trao đổi với các nước ở Đông Nam Á. Trên trống đồng có hình những chiếc thuyền chở trống đồng ở trên sạp. Những chiếc thuyền này là thuyền đi biển. Những chiếc thuyền đi biển này không phải là chở trống 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 trống đồng qua hình chấm đặc nằm trong chấm rỗng trong một dãy hình tròn có tiếp tuyến kế tiếp nhau (ông gọi là "chuỗi luồng hợp rỗng-đặc nối kết nhau") 

## 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 di theo hai ngả 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 thuần 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 ực 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 dừng 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* (đóng 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 nhì, nhì 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 lí âm dương được trình bày ở bảng 5.4.

**5.5.2.** Nếu loại ra các số 1-2 liên quan đến triết lí 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 hàng* (4 bên hàng xóm); *tứ đại* (4 đối); *tứ đức* (4 đức của người phụ nữ theo Nho giáo); *tứ hải* (4 biển); *tứ mã* (xe 4 ngựa); *tứ phái* (4 người được thờ chung với Khổng Tử trong Văn Miếu); *tứ*

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

Hỗn Mang	❶	Thái Cực
	↓	
Âm Dương	❷	Lưỡng Nghị
	↙	↘
Tam Tài	❸	❹ Tứ Tượng
	↓	↓
Ngũ Hành	❺	❻ Bát Quái
<b>SẢN PHẨM CỦA VĂN HÓA</b>		<b>SẢN PHẨM CỦA VĂN HÓA</b>
<b>PHƯƠNG NAM</b>		<b>PHƯƠNG BẮC</b>

Bảng 5.4: *Sự phát triển của triết lý âm dương*

*Lục nghệ* (6 môn học ở Trung Hoa thời xưa: lỗ, nhạc, xạ, ngữ, 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)...

*Tứ duy số lẻ* là nét đặc thù của văn hóa nông nghiệp trong tinh phuơng 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 sánh<sup>7</sup>:

<sup>7</sup> Xin nhớ rằng các dân chủng và việc dùng con số biểu trưng đều ở đây đều là những cứ liệu mang tính thống kê. Điều đó có nghĩa là: (a) Trước hết cần loại bỏ trường hợp những con số là thực (ví dụ: Một ràng thường, hai ràng thường, Cố bốn chân giường gác một cột ba... - giường vốn có 4 chân thì hiển nhiên là không thể nói khác đi được); (b) Trong những trường hợp kia 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 mồi hay 4 bò 6 mồi cũng thế) thì thấy ở người Việt loại số lẻ rất hay gấp (điều đó có nghĩa là vẫn có thể gấp trường hợp dùng số biểu trưng là số chẵn, nhưng chúng chiếm một tỷ lệ không đáng kể).

1 lời nói dối, sám hối 7 ngày	3 hồn 7 vía	3 bò 9 trâu
1 câu nhin, 9 câu lành	3 dây 7 tòra	Túm 5 tum 3
1 miệng thì kín, 9 miệng thì hở	3 lo 7 liệu	5 cha 3 mẹ
3 mặt 1 lời	3 vành 7 vè	5 bè 7 mối
3 sương 1 nắng	3 vơ 7 nắng hầu	5 lần 7 lượt
3 xôi nhồi 1 chõ	3 vuông 7 tròn	5 lửa 7 lọc
3 thương cung vào 1 dấu	Tam sao thất bần	5 thê 7 thiếp
Mua danh 3 vạn, bán danh 3 đồng	3 chlm 7 nỗi 9 lènh đèn	5 liệu 7 lo
3 bè 7 mối	3 hồn 9 vía	.....

Các số **18** (*18 con chim bay khắc trên vành ngoài mặt trống đồng Ngọc Lũ, sông Đà; 18 dời Hùng vương, 18 ụ hỏa công ở thành Cố Loa, 18 thôn Vườn Trâu*), **27** (dại tang 3 năm thực ra chỉ có 27 tháng); **36** (*36 con chim cả bay và đứng trên vành ngoài mặt trống Ngọc Lũ; Hà Nội 36 phố phường; 36 chước, chước chuồn là hòn; 36 cái nõ nướng...*), v.v., thực chất đều là những hối số của các con số 3 và 9: ( $9 \times 2$ ,  $9 \times 3$ ,  $9 \times 4$ ).

Người Việt thích số lẻ, nhưng đồng thời cũng sợ số lẻ (lâm lí 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):

- Chớ dì ngày 7 chớ về ngày 3;
- Mồng năm, mười bốn, hai ba,
- Đi chơi cũng lố 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 việt dùng Lạc Thư đang mạnh (*cửu trù, cửu dĩnh, cửu châu...*).

*Lấy vợ thì tránh, làm nhà thì kiêng;*

*- Mồng năm, mười bốn, hai ba,*

*Trồng cây cây đổ, làm nhà nhà xiêu...*

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

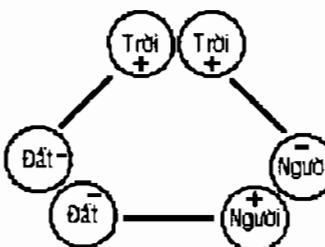


## 56. TRIẾT LÝ PHƯƠNG NAM VỀ CẤU TRÚC KHÔNG GIAN CỦA VŨ TRỤ: MÔ HÌNH TAM TÀI, NGŨ HÀNH

### 6.1. Tam Tài

**T**am 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 lí cổ xưa về cấu trúc không gian của vũ trụ dưới dạng một mô hình ba yếu tố.

Con đường di từ triết lí 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 hiện chứng quen thuộc, người xưa sớm nhận ra rằng các cặp âm dương tưởng chừng riêng rẽ như *trời-dưới*, *trời-người*, *dưới-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-Dưới-Người" nay, Trời dương, Dưới âm, còn Người ở giữa (âm so với Trời, nhưng dương so với Dưới).



Hình 6.1: Nguyên lí  
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 bò mẹ 1 con; 3 người - 2 bò mẹ 1 con).

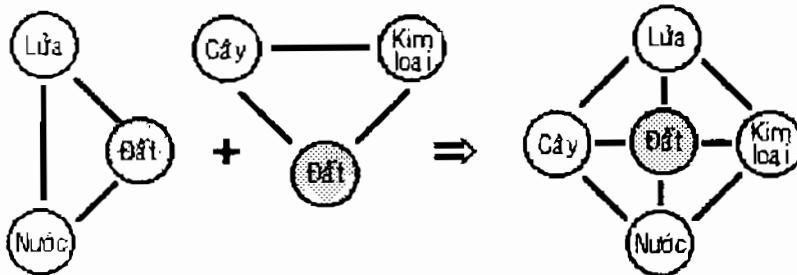
Hình 6.2: Tư duy từ âm  
dương đến Tam tài  
trên rìu Đông Sơn



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 - Thuỷ Tinh - Mị Nương*; phong tục ăn trầu và thờ thổ công được lý giải bằng những câu chuyện cảm động về bộ ba *vợ-chồng-em* chết đi biến thành bộ ba *trầu-cau-või*, bộ ba *vợ - chồng cũ - chồng mới* chết đi biến thành bộ ba *ông đầu rau ức* với bộ ba *thần đất - thần hép - thần chợ húa* (xem §13.3.3),...

## 6.2. Những đặc trưng khái quát của Ngũ Hành

Kết hợp hai bộ tam tài “lửa-đất-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 lý 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, thuỷ, 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 Ili Lạp, phương Tây: vào thế kỉ V-VI trước công nguyên, các nhà triết học Ili Lạp cổ đại như Empédocle, Aristotle 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” (Mâhabuhiâs): *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 Hè Đô đã có từ thời chưa có chữ viết, tức là có trước triết học Hồi-La 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 thoát 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 Đôi tượng quan sát	"Hành" ( <i>vận động quan hệ</i> )	"Chất" ( <i>tình tại, yếu tố</i> )
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 chất chẽ	Không được sắp thứ tự
4 Quan hệ các thành tố	Có quan hệ nội tại ( <i>tương sinh, tương khắc</i> )	Không có quan hệ nội tại giữa các thành tố
5 Q hê với không gian	Được định vị trong không gian	Không có quan hệ với không gian

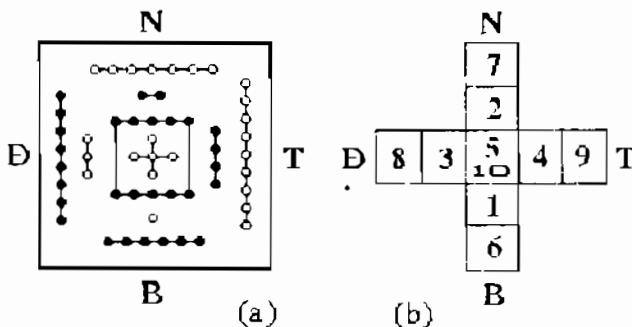
Hình 6.1: *Bảng so sánh "Ngũ hành" (phương Đông) với "tứ chất" (phương Tây)*

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 dường 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 được<sup>1</sup>. Ba đặc trưng sau là dặc 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 Hổ di chuyển ở sông Hà, thấy có con Long Mã (= con vật tượng trưng mình ngựa đầu rồng, xem hình 6.5) nổi lên, trên lưng có bức đồ; Phục Hổ theo đó mà làm ra Hà Đồ.



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

<sup>1</sup> 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 tinh, 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 *five agents*, có người dịch là *five undergoing principles* [Kim Dinh 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 *đã 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)<sup>2</sup>. 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:

<sup>2</sup> Từ đây suy ra: triết lý 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 Hồ còn chứa đựng sự *tổng hợp nhận thức* về câu tạo âm dương của vũ trụ với mỗi 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)<sup>2</sup>.

**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 ủ lợt âm dương hợp lí hơn cả**: Nó không quá chênh lệch với mức mực cân đối như 1-4 (dương bị âm lấn át), cũng không cân bằng tuyệt đối (đồng nghĩa với chép), 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 Mĩ gốc Trung Quốc là Dương Chẩn Ninh (Đại học Princeton) và Lý 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 lý tử âm

<sup>2</sup> Chú ý: *Nhị tam* chỉ 2, 3 số vật rời rạc; còn *lưỡng tham* chỉ những binh điện 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 chưa 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 lì 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 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 số 5-10 (xem ở trên, §5.5.2): *Mồng năm, mười bốn, hai ba; di chơi cũng lỗ nữa là di 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 Thuỷ
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 *dát 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 Hồ; 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 phân đư.

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 này<sup>4</sup>. 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

<sup>4</sup> Tai liệu nhắc đến Ngũ hành sớm nhất ở Trung Hoa là *Kinh Thư*, thiên *Hồng phật*, mục *Cửu trù*, có viết: “Thứ nhất trong Cửu trù 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), di từ thượng nguồn đến hạ lưu sông Hoàng Hà, và giai đoạn II là Nam tiến (Thủy  $\Rightarrow$  Hỏa), di 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):

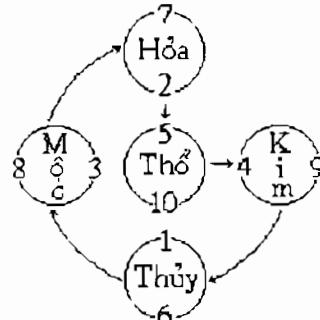
\* Thủy  $\Rightarrow$  Mộc (ví dụ: *nước* giúp cho *cây* tươi tốt);

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

\* Hỏa  $\Rightarrow$  Thổ (ví dụ: *tro bụi* do *lửa* dốt 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*).



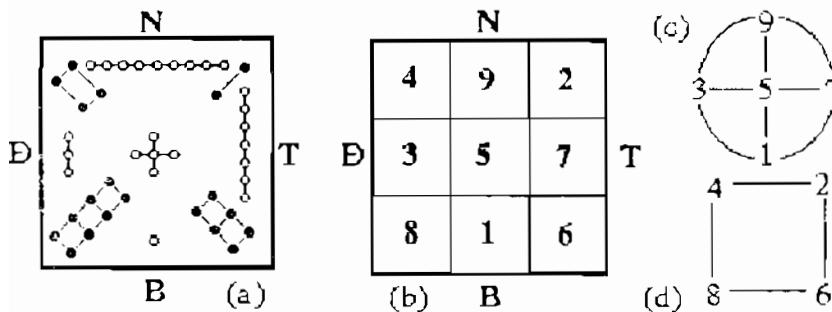
Hình 6.6: *Ngũ hành*  
*tương sinh theo Hà Đồ*

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 lí 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 bây giờ chỉ còn 9 số<sup>5</sup>.



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).

<sup>5</sup> Tù duy nông nghiệp thuần khiết với triết lí 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 cư dân 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 Hồ, con người còn đang ở giai đoạn thám hiểm thế giới cho nên kết thúc cuộc hành trình ở giữa (Bắc  $\Rightarrow$  Nam  $\Rightarrow$  Đông  $\Rightarrow$  Tây  $\Rightarrow$  Trung ương) – chỗ giữa ấy cũng rất phù hợp với tính cách nông nghiệp hay dân do 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<sup>6</sup>. 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, quá chín, thức 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:

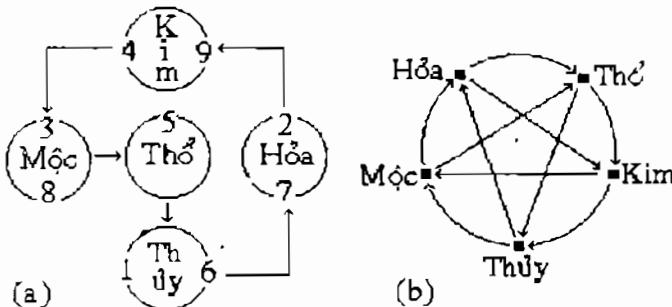
5) Lạc Thư phản ánh *nguyên lý hài hòa âm dương* của văn hóa nông nghiệp: gốc có hai số dương nhỏ nhất (Đông Bắc với các số 1-3) thì được bù bằng số âm lớn nhất (8) và ngược lại - gốc có hai số dương lớn nhất (Tây Nam với các số 7-9) thì được bù bằng số âm nhỏ nhất (2). Sự lựa chọn tương tự diễn ra với hai số âm còn lại (số âm nhỏ là 4 đặt ở gốc có hai số dương lớn là 3-9, và số âm lớn là 6 đặt ở gốc 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 *một hằng 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 phuông* (carré magique). Song, dù là muôn hòn hàng mấy chục thế kỷ, ma phuông và Lạc Thư vẫn khác nhau như văn hóa gốc du mục phuông Tây

<sup>6</sup> 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 ương. 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 dập dề ngăn nước).

Quan hệ tương sinh tương khắc giữa các hành có thể được ghép lại, trình bày trong một hình ngôi sao lấp Ngũ hành theo Hà Đô 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 yếu 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 lí 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-dầu là Thủy-Hỏa, tay trái - tay phải là Mộc-Kim, thân là Thổ); khuôn mặt là một hệ thống Ngũ hành (cằm-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).

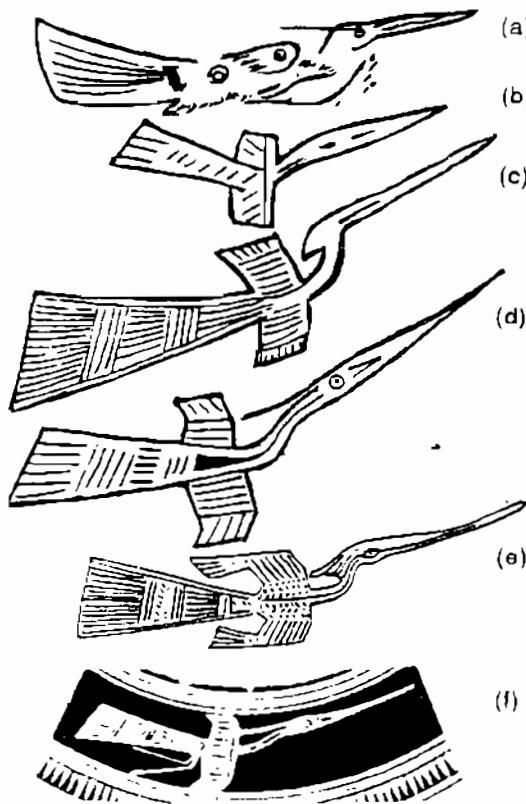
Ngũ hành có ứng dụng của rất rộng. Sở dĩ như vậy là vì, như đã nói ở §6.2, các hành trong Ngũ hành là những khái niệm vừa cụ thể vừa trừu tượng, chúng rất đa nghĩa (xem bảng 6.3).

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	Thể đất	ngoắn ngòe	nhọn	dài	tròn	vuông
9	Màu biểu <sup>7</sup>	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.

<sup>7</sup> 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 trồi, kiếm ăn nổi sông nước - tính chất lưỡng cư ấy cùng với sự hiền lành của loài chim rất diễn 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 đồng dối họ Hồng Bàng (*Hồng Bàng* = một loài sếu lớn), và trên các

Mang tính ước lệ nhiều hơn cả là bộ **vật biểu**. Ngũ hành có nguồn gốc ở văn hóa nông nghiệp Hồng-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 điểu, 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

trống 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 cắp trong miệng nguyên cả một con cá (hình 6.10).



Hình 6.10 *Hình chim cắp cá*  
(trống Miếu 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.

Phương Bắc xét trong hệ thống cũng thuộc vùng văn hóa du mục trong động, song phương Bắc lại cũng là phương 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 phương Nam đã chọn một trong số những con vật tiêu biểu còn lại của mình là con Rùa để đặt cho phương 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 sụp đầu và út chỉ 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 phương.

Vật biểu của hành (phương) nào thì mang theo màu biểu của hành (phương) 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 vĩ thê!*

**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 hùa có chỉ Ngũ sắc (= Ngũ hành), bằng bức tranh dân gian Ngũ Hổ (5 con hổ ở 5 phương với 5 màu theo Ngũ hành mà các thầy cúng thường gọi là "Ngũ định quan lớn", xem hình 6.12) với ý nghĩa: Hổ tượng trưng cho sức mạnh, trấn trị ở khấp 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 ngả đường); không phải 8

hướng mà là 9 hướng theo Lạc Thư: *lạy 9 phương Trời, lạy 10 phương đất*. Cũng không phải ngẫu nhiên mà 6 ngọn núi ở Non Nước (Quảng Nam - Đà Nẵng) được quy về 5 dãy 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* (bên trái) của văn hóa nông nghiệp trọng tinh luân được coi trọng hơn *phương Bắc* và *Tây* (bên 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 coi tinh “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 Tứ và thần Sinh* (hay Nam Tào và Bắc Hầu), trong khi thần Nam Tào giữ số sinh (coi sự sống) ở phương Nam, ở bên trái Ngọc Hoàng, thì thần Bắc Hầu giữ số tử (coi sự chết) lại ở phương Bắc, ở bên 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 Hầu” chính là truyền thuyết xuất phát từ phương Nam (cùng với những truyền thuyết nông nghiệp phương Nam khác như Thần Nông, Người Lang Chúc 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 cưỡi, 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 xưa 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 chầu



Hình 6.12: *Ngũ Hổ* (tranh dân gian Hàng Trống)

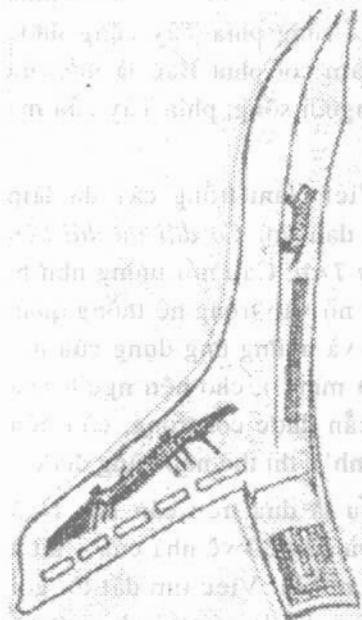
[Hoàn Thị Tịnh 1987: 130]). Ở các làng quê, nghĩa địa thường đặt ở phía Tây. Ở nhiều vùng dân tộc, không chỉ nghĩa địa đặt ở phía Tây [Phan Cẩm Thượng 1995: 22] mà rừng phía Tây cũng được xem là nơi ở của ma quỷ. Người Chàm coi phía Bắc là nơi của người chết (nghĩa địa), phía Nam của người sống, phía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

Chú Cuội trong truyện cổ tích Việt Nam trồng cây da làm thuốc cải tử hoàn sinh trong vườn thì dặn vợ: *Có dái thì dái bên Tây, đừng dái bên Đông, cây đồng 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!

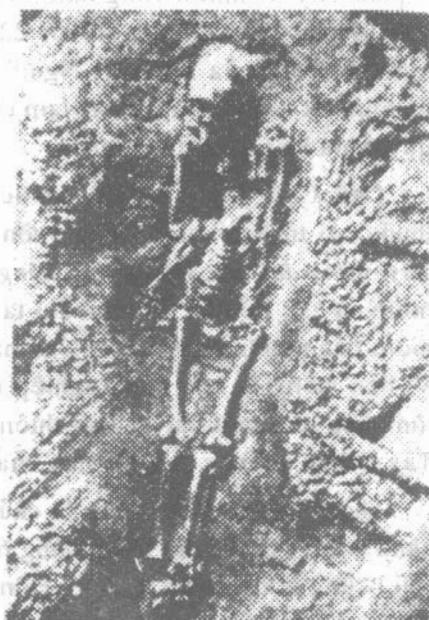
Thuật Phong thủy (Địa lí) chủ yếu là dựa trên căn bản Ngũ hành (xem các thế đất trong bảng 6.3 và §20.2.3 về nhà cửa – kiến trúc) cùng với nguyên lí trọng Đông hơn Tây: Việc tìm đất tốt gọi là *tầm Long* (phương Đông); công cụ tìm đất là *cái tróc long* (tróc long nhỏ hơn la bàn); đất tốt có *Tả Thanh 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 Bột 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 Phuông đời Nguyên trong cuốn "*Chu Dịch đồ thuyết*" đã từng viết: "Quốc và Hâm đều bão Phục Hi bắt chước Hà Đồ để

vach Bát quái, hậu thế tin theo hết dời nọ sang dời kia mà chẳng biết tinh ngô. Hiền tài như Chu Tử mà cũng không thoát khỏi khát 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 di 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 Hồ lồi 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 Hồ-Thư là hai con Long Mã và Rùa.

*Long Mã* (hình 6.4) là con vật tượng trưng minh *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 Hồ 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, can gì phải ghép với con rồng và gắn với vùng sông nước? Không những ghép, mà sách *Tử nguyên* nói rõ ràng con Long Mã này có minh *xanh* vần *dò*: xanh và dò 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 di chơi sông Hà thấy con Rồng dò" (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 Hồ.

Con Rùa mang Lạc Thư là một con vật vùng sông nước, đã được nhắc đến rất sớm trong sách *Ngụy phê thông giám tập lâm*: "Năm thứ năm đời vua Nghiêu (2353 trước công nguyên) có người Việt Thường từ phương Nam đến chầu, 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 mờ trời đất. Vua Nghiêu sai chép lấy, gọi là Quy Dịch".

Hoạn 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 luỹ được (chuyện từ khi mờ trời đất); (e) Những tri thức đó vua Nghiêu đã sai dịch ra tiếng phương Bắc và căn cứ theo nội dung mang đầy 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) này<sup>8</sup> hẳn là đã có triết lí âm dương và những yếu tố của Ngũ hành (nền tảng của Ngũ hành là Hè đỡ đã hình thành từ thời chưa có chữ viết kia mà!). Và Ngũ hành này là cơ sở để đến thời Tam dai (Hà-Thanh-Triệu) mờ rông thành CỦU TRÙ, đặt trong khuôn HỒNG PHẠM (khuôn mẫu lớn). Cửu trù thực ra chỉ là sự lắp ghép cự giải 9 phạm trù khác nhau cần thiết cho việc tổ chức xã hội<sup>9</sup> theo mẫu Lạc thư. Mặc dù truyền

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

<sup>9</sup> Chín khái niệm đó là: Ngũ hành, ngũ sự, bát chính, ngũ kí, hoàng cực, tam đức, kê nghì, thứ trung, 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 dĩnh*, *chế độ tinh diển*...) – 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 ra<sup>10</sup> 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 kỷ 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 TÙ TƯ QNG 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*.



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

nhưng là điều cần thiết để duy trì quan hệ của xã hội. Trong kinh, các khía cạnh của xã hội đều được miêu tả bằng các khía cạnh của vũ trụ.

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

### 7.1. Tứ Tượng

**M**uốn 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 đối* nó một cách cơ giới thành Tứ tượng (*tượng* = hình): Từ 2 mùa nóng-lạnh phân đối được 4 mùa Xuân-Hạ-Thu-Đông; từ 2 phương chính Nam-Bắc phân đối 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.

LƯƯNG NGHI		ÂM (0)				DƯƠNG (1)			
TỨ TƯỢNG	Thái Âm 0.0 — — —	Thiếu Dương 0.1 — — —		Thiếu Âm 1.0 — — —		Thái Dương 1.1 — — —			
		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 — — —
BÁT QUÁI	8	7	6	5	4	3	2	1	

Bảng 7.1: Tứ Lưỡng nghi đến Tứ 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 biên 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.

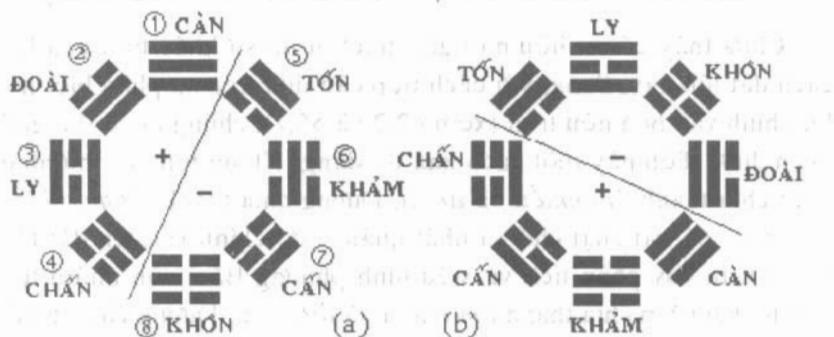
## 7.2. Bát Quái Tiên Thiên

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) - HOÀI (đồng) - LI (lửa) - CHẤN (sấm) và 4 quẻ âm TỐN (gió) - KHẨM (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-KhẨm, 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 - Hoài - 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

tĩnh), 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 dã 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)<sup>1</sup>, 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

<sup>1</sup> 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 tảng 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. Ngay nỗi, trong Bát quái tiên thiêng, quẻ Càn là Trời thì nằm ở phương Nam, mà quẻ hướng 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 đổi quẻ Càn từ phương chính Nam về phương Tây-Bắc cho trùng quẻ 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 đổi quẻ Khôn từ phương chính Bắc về phương Tây-Nam.

Đến 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 Hất được đưa về phương Tây-Nam); nhưng Tây-Bắc và Tây-Nam lại đều là những phương phụ, mà đường đường các dãng Trời-Hất 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 thiêng) 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 dẹp 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 lí!

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

<sup>1</sup> 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 dễ, vì sau Càn-Khôn thì phải đến Li-Khám là những quẻ chính. Li (lửa) là quẻ dương, nên vị trí của nó tất phải ở phương Nam; Khám (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 lí do để đứng ở vị trí Bắc-Nam, song Bát quái hâu 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 chủng phương Nam.

Trong Trung nam và Trung nữ thì ai ở Li, ai ở Khám? Thoạt nhìn, có thể cho rằng Trung nam sẽ ứng với Li là quẻ dương, còn Trung nữ sẽ ứng với Khám 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 (đổi dấu theo luật dương sinh âm; phương Đông Nam là xíu nóng, dương, sinh ra nền văn hóa nông nghiệp trọng âm), do vậy ứng với Li phải là Trung nữ. Cũng vậy, Khám 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 Khám 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 Tây<sup>1</sup>; Chấn là

<sup>1</sup> Cho nên trong tiếng Việt thường nói "thượng ba đông doài", thán Doài là thôn ở phía Tây. Cà dao có câu: *Làm trai cho đáng nên trai, Xưởng Đông*

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

Ở Bát quái hau thiên, các quẻ âm Tốn-Li-Đoài (trừ quẻ Khôn) chứa nhiều hào dương, còn các quẻ dương Chấn-Cần-Khảm (trừ quẻ Càn) chứa nhiều hào âm (luật *Âm quái da dương, Dương quái da 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 *nữ tự nhiên sang vũ hội thì âm dương đổi 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 phô 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 do 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 đèn 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*

*Dòng anh, tên Doài Doài yên, thư Nguyễn Bính viết: *Thôn Doài ngồi nhau  
nhìn Đông. Cứ thôn Doài nhở giấu không thôn nào?* (Bài Tương lai).*

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 quái<sup>4</sup> [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	Khǎm	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 lí 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 biện chứng - lối tư duy diễn 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 diễn hình của văn hóa trọng động phương Bắc (xem bảng 7.3).**

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

<sup>4</sup> 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 (Tứ 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*.

LỐI TƯ DUY		NGŨ HÀNH	BÁT QUÁI
* Mỗi hành có nhiều nghĩa (đa nghĩa), * vừa cụ thể vừa trừu tượng. ↳ TỔNG HỢP	* Mỗi quẻ chỉ có một nghĩa (đơn nghĩa), * luôn rất cụ thể. ↳ PHÂN TÍCH		
* Giữa các hành có các quan hệ tương sinh, tương khắc; * Bao quát cả trung tâm. ↳ BIỂN CHỨNG	* 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	TỨ CHẤT
1. Đối tượng quan sát	"hành" - động	"quẻ"/"chất" - tĩnh tại	
2. Bản chất thành tố	trúu 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 Tứ 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 dã đủ rồi, thì ở phương Bắc<sup>5</sup> 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 nhơ 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

<sup>5</sup> 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 tố tổng cộng là 9 thành tố) để tăng độ chính xác: Trong việc xác định tuổi “kim lâu” theo Bát quái (kị cát nhà) có nguyên tắc “*ngũ thập nhập trung cung*”<sup>9</sup>. Nhà dự đoán học Trung Quốc đương đại Thiệu Vĩ 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 mươi phương đất”*, *“lạy chín phương trời, lạy mươi 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 lí 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 biện 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

<sup>9</sup> 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 đến tuổi chẵn (10 - Khôn, 20 - Đoát, 30 - Càn, 40 - Khảm, 50 - trung cung, 60 - Càn, 70 - Chấn, 80 - Tốn, 90 - Tí), sau đó đến trời lẻ. Nếu rơi vào Khôn là chánh kỵ (kỵ cho mình), Càn là kỵ cho vợ, Càn là kỵ cho con, Tốn là kỵ cho sức 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 giàn 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 lí 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 bát nguồn từ một gốc mà lại độc lập với nhau như thế (nói nói về ngũ hành thì không nhắc gì đến bát quái, còn nói 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 (khoa 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 lí âm dương bát nguồn từ phương Nam. Chính đây là lí 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 Đinh, 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 sống 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 bằng 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 dai 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 thuỷ* 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* này phối hợp với *Lạc thư* của cư dân Tam Miêu (thổ dân cư trú tại đây) mà hình thành nên Hà đó – "Hà đó chính là Lạc thư diều 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 đó 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



## 58. CẤU TRÚC THỜI GIAN CỦA VŨ TRỤ: LỊCH PHÁP VÀ HỆ CAN CHI

### 8.1. Lịch và Lịch Âm Dương

**M**ghề 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 (lưu vực sông Nil) vào khoảng 3000 năm trước công nguyên, *lịch* truyền do một bác sĩ tên là Thoth làm ra, dựa trên chu kỳ chuyển động biểu kiến của mặt trời, mỗi chu kỳ (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 kỳ trăng (gọi là một tháng) dài 29,53 ngày<sup>1</sup>; 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 kỷ thứ 7 trước công nguyên, lịch âm Lưỡng Hà đã được người Etruscan từ vùng Tiểu Á đưa đến Ý và truyền cho

<sup>1</sup> Cho nên cứ 100 tháng âm lịch thì có 53 tháng dư và 17 tháng thiếu.

người La Mã, HCN 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 Augustus<sup>2</sup>, và sau nữa là giáo hoàng Gregory tiếp tục cải tiến<sup>3</sup>. 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 kỳ mặt trăng lẫn mặt trời. Một cách đơn giản, việc xây dựng lịch này gồm 3 giai đoạn<sup>4</sup>:

a) Định các *tháng theo lịch âm* bằng cách xác định các ngày sóc-vọng (sóc = bắt đầu, ngày đầu tháng; vọng = ngửa 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 dặn hằng tháng cũng 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

<sup>2</sup> Các tháng Ily và August được đặt tên để kỷ niệm hai vị này.

<sup>3</sup> Do vậy mà phương Tây còn gọi dương lịch là lịch Grégorien. 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.

<sup>4</sup> Theo GS Hoàng Xuân Lãm [1982] thì lịch này cũng đã trải qua hàng trăm lần cải tiến.

ngày nóng nhất, *chí* = 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 kỉ cứng hái vào các dịp này, rồi dần dần kết hợp với lịch lao động (cũng 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 nhuận<sup>5</sup>).

Do chở 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 kỳ 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 dùng là chỉ phản xạ lại ánh sáng của mặt trời, nhưng bù vào đó, nó lại là hành tinh gần trái đất nhất<sup>6</sup> và, do vậy, sức hút của nó đã gây nên hiện tượng thủy triều

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> Khoảng cách từ mặt trăng đến trái đất trung bình là 384.440km (ánh sáng chỉ cần hơn 1 giây để vượt qua đường này); bằng 1/20 lần khoảng cách từ mặt trời đến trái đất. Sao Khuynh (một 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 kỳ kinh nguyệt của phụ nữ, chu kỳ tâm lí của con người, chu kỳ 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, dù 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 kỳ 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 lối nhuận thông thường như ở các lịch thuần âm và thuần dương. Nó phản ánh sự biến động thời tiết có tính chu kỳ 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 Lân 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 thiêng văn học người Pháp L. de Saussure (em nhà ngôn

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 chuỗi sao Bắc Đẩu<sup>7</sup> 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)<sup>8</sup> là những tinh cầu không những hàng ngày cùng vòng tròn xoay một vòng quanh sao Bắc Đẩu, mà còn di chuyển chậm trên vòng tròn. 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 xuống<sup>9</sup>, sẽ xác định được một hệ thống 28 ngôi sao cố định trên vòng tròn, hàng ngày cùng vòng tròn xoay quanh sao Bắc Đẩu. Do vậy mà, theo số lượng, chúng được gọi là *Nhị thập bát tú*, 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

<sup>7</sup> Bắc Đẩu = "cái gáo phương Bắc" - chòm sao hình cái gáo ở phương Bắc, là sao duy nhất đứng yên không chạy vòng tròn như những sao khác.

<sup>8</sup> 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 trái tự nhiên thủy của Ngũ hành theo là Đô (Thủy-Hỏa-Mộc-Kim-Thổ) lại phản ánh khoảng cách xa gần của các ngôi sao tính từ trái đất.

<sup>9</sup> Dựa vào đây mà L. de Saussure gọi lịch này là lịch theo hệ thống thiên văn hàng dọc, phân biệt với lịch dương dựa 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 chuỗi sao Bắc Đầu 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 Hàn của vua Lê Thánh Tông); nhiều sao trong đó đã đi vào thơ ca, truyền thuyết, diễn cố văn học (ví dụ: Ngưu, Đầu, 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	Phỏng	Mão	Nhật	CN	Solis
Nguy	Trường	Tâm	Tất	Nguyệt	Hai	Lunae
Thất	Đức	Vi	Chủy	Hỏa	Ba	Martis
Bích	Chấn	Cơ	Sâm	Thủy	Tư	Mercurii
Đầu	Tinh	Giốc	Khuê	Mộc	Năm	Jovis
Ngưu	Quỷ	Cang	Lâu	Kim	Sáu	Veneris
Nữ	Liễn	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 dọc dáo 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, Kỷ, Canh, Tân, Nhâm, Quý) xây dựng trên cơ sở 5 hành phối hợp với âm dương ( $5 \times 2$ ) 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)<sup>10</sup>.

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

<sup>10</sup> 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 lồ,...) thì lại khác nữa (và phức tạp hơn).

dương thổ cộng với 4 hành thủy-hỏa-mộc-kim thành 6)<sup>11</sup>, cho nên được gọi là *thập nhị chi*, hay *địa 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 (thứ, 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 Chứt gọi năm sủu là *kluu*. *lluu* [Ferlus 1979], nghĩa là, mồi mồi, nó đã được đưa vào tiếng Hán cổ để rồi sau này phiên âm Hán-Việt thành *sửu*, mồi khác, nó chuyển hoa thành *tru* hoặc *tlâu*, *trâu* trong tiếng Việt và các phương ngữ tiếng Việt. Theo Bùi Huy Hồng, *chữ thin* chỉ con rồng vòn có nghĩa là "con rùa" xưa kia, người Việt gọi con rùa hay con ba ba là *đin đin* (tục ngữ "Muồng rơi chưa chín, đin đin đâ rù"), người Phúc Châu (Phúc Kiến) ngày nay gọi tuổi thin là *đin*, cung Thin trong thiên văn cổ Trung Quốc gọi là cung Huyền vũ và ứng với chòm Tho tinh (huyền vũ = rùa đen rùa sống 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 tý, 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 tý, vào lúc giữa đông, khi dương khí bắt đầu sinh ra.

<sup>11</sup> Tương ứng chi-hành: Tý & Hợi = THỦY; Tỵ & Ngọ = HỎA; Dần & Mao = MỘC; Thân & Dậu = KIM; Sửu & Mùi = ÂM THỔ; Thìn & Tuất = ĐƯƠNG THỔ.

Su nhât quan trong he thống lịch âm dương nguyên thủy nay giài thích su tồn tại của tên gọi *tháng Mốt* trong tiêng Việt (ứng với tháng 11, so sánh *Một Chap, Giêng Hai, ..*) Không phải ngẫu nhiên mà cư dân sống ở những vùng biêt lập, không giao lưu với Trung Hoa, vẫn duy trì được he lịch cổ này. Lịch của người Kho-mú bắt đầu từ tháng 11, sớm hơn lịch Việt hiện nay 2 tháng [Đảng Nghiêm Van 1972: 47] Theo sach *Đại Nam nhất thống chí* thi đến thế kỉ 19, ở Bất Bat Mĩ Lương (Hà Tây) cũng vẫn "hằng năm lấy tháng 11 làm tháng đầu năm, hằng tháng lấy ngay 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 Ngo (Trung Dương) 5-5 moi đúng với y nghĩa là ngay giữa năm

Ở vùng Hoa Bắc, nhà Chu từng dùng lịch lấy tháng Tí làm tháng đầu năm, gọi là lịch *kiên Tí* (kiên = trò vào) Nhà Thương thi dùng lịch *kiên Sưu* Nhà Hạ dùng lịch *kiên Dần*. Khi Nhan Uyên hồi vê việc tri nước, Khổng Tử day rằng phải "Theo lịch nhà Hạ, ngồi xe nhà Ân, đổi mũ nhà Chu" [Luân ngữ, Vé 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. Chon 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 nóng chưa thể ra đông, nên lịch *kiên Dần* có vẻ thích hợp hơn. Một khac 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 đèn tháng Dần dương khí đã hiện hồn ra ngoài (băng tuyết phương Bắc đã tan, cây cối đã nẩy chồi nhú lá)

Có nhiêu dấu hiêu cho thấy rằng he đêm 10 (can) dùng phổ biến ở phương Bắc, còn he đêm 12 (chí) dùng phổ biến ở phương Nam. Ở Trung Hoa ban đầu ngày được chia làm 10 giờ, tuần chia làm 10 ngày và gọi băng tên của tháp can, về sau này mới thay bằng cách chia ngày thành 12 giờ, chia tuần thành 7 ngày [An Chí 1996, tr 60-61]. Ở Việt Nam thi đèn nay người dân cũng vẫn thích dùng he đêm 12 đèn mức, ngoại cách đêm tám lối, còn phổ biến lối dùng các tên gọi he 10 để chỉ he 12, như kiểu đếm trái cây - 1 chục = 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 yêu tố đứng đầu của he đếm 10)

Phối hợp các can chi với nhau, ta được hệ đếm gồm 60 đơn vị với các tên gọi như Giáp Tí, 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 lí âm dương theo nguyên tắc chỉ ghép các can chi "đồng tính"<sup>12</sup> (đương 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 Tí,...).

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 Tí = 42, Nhâm Thìn = 29).

CHI CAN	Tí +	Sửu -	Đần Mão	Thìn +	Tị -	Ngo 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
Kỉ -		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

<sup>12</sup> Bởi lẽ từ thân CAN 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 tí" = "giáp" (yếu tố dương của hệ dương) + "tí" (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 lịch 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 cộng 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 Can chi sang năm Dương lịch**

(B1)

$$D = C + 3 + (h \times 60)$$

Trong đó:  $D$  - năm dương lịch;  $C$  - mã số tên năm Cẩn 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 bát kỉ cùng hội với năm cần tìm, lấy năm đó chia cho 60 sẽ được  $h$ . Ví dụ: Cẩn đổi năm Ất Tí (mã số 42) ra năm dương lịch, biết rằng đó là khoảng những năm Mùi ném bom miền Bắc. Ta lấy, chẳng hạn, 1972 (là năm Mùi 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 Tí là năm 1965).

**Ghi chú:** Nếu biết năm đầu Hội và kỉ hiêu  $H$  là năm cuối Hội trước thì ta sẽ có công thức

(B2)

$$D = C + H$$

Ví dụ: Cẩn 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 Can chi đổi với những năm trước công nguyên**

Để chuyển đổi những năm trước công nguyên, cần lập một bảng đổi xứng gương 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 tiên 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 lý thuyết, cư dân nông nghiệp có nhu cầu về lịch (tính 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 lý âm dương để từ 10 x 12 yếu tố thu được hệ đếm kí số chỉ có 60 đơn vị (linh hoạt, biện chứng)!

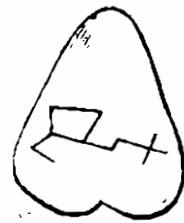
3) *Tết* - *cuối* - *chi* không liên quan gì đến ngôn ngữ Trung Hoa mà, ngược lại, có nhiều cơ sở kết luận rằng chúng có nguồn gốc từ tiếng Đông Nam Á cổ đại (xem ở trên, §8.2).

4) Lịch này không dung 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 Khám*, *u âm hội Đầu*, *võ đầu hội Đông*; dịp tháng Bảy hàng năm có mưa Ngâu rất đúng lịch (Vào mồng 3, ra

mồng 7, rãy mồng 8); kinh nghiệm làm nông tang là: *Muốn biết lúa tháng 5, trông trăng Rằm tháng 8; Tó trăng 14 được tằm, đục trăng hôm Rằm thì được lúa chém* (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 Bách Việt gần 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 hè tên tháng nguyên thủy bắt đầu từ tháng Tý; 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 Hỏa - Thủy - Mộc - Kim - Thổ), chứ không phải theo thứ tự Ngũ hành sửa đổi. Cũng không phải ngẫu nhiên mà hè 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 Hồng 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 thiêng đồ cho phép bằng cách do 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 cẩn tím. 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	MÂU
1	CANH
2	NHÂM
3	GIÁP
4	BÍNH

Bảng 8.4 Tính can cho tháng

Tháng	Chi	Tháng	Chi
11	Tí	5	Ngọ
12	Sửu	6	Mùi
1	Dần	7	Thân
2	Mão	8	Dậu
3	Thìn	9	Tuất
4	Tị	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 Bình, vậy can của tháng 5 là CANH Theo bảng 8 5, ta có chỉ tháng 5 là NGO Vậy tháng 5 năm 1964 là tháng Canh Ngo

## 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 kỳ lặp lại là 60 ngày, nhưng nếu tính cả theo năm thì chu kỳ 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 kỳ 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 tý còn 1-1-1922 là ngày Kỉ tị Giáp tý và Kỉ tị lệch nhau đúng 5 ngày Giáp Tý, Ất Sửu, Bính Dần, Đinh Mão, Mậu Thìn, Kỉ Tỵ

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 gấp lại ngay có tên trùng với ngày đầu năm, tức là sang chu kỳ 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 kỳ 1921-2000, chỉ cần cộng thêm hoặc trừ đi 80 để quy về một năm trong chu kỳ 1921-2000, đổi lẽ những ngày cách nhau đúng một chu kỳ 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 Bình Ngo, trong bảng Can Chi (bảng 8 3) Bình Ngo ứng với mã số **43** Ma 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 tý Vài 19-3-1952 là ngày **Giáp tý**

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 tý	1941	Ki dậu	1961	Giáp ngọ	1981	Ki mão
1922	K' tị	1942	Giáp dần	1962	Ki hợi	1982	Giáp thân
1923	Giáp tuất	1943	Ki mùi	1963	Giáp thân	1983	Ki sùu
1924	Ki mão	1944	Giáp tị	1964	Ki dậu	1984	Giáp ngọ
1925	Ất dậu	1945	Canh ngọ	1965	Ất mão	1985	Canh tị
1926	Canh dần	1946	Ất hợi	1966	Canh thân	1986	Ất tị
1927	Ất mùi	1947	Canh thân	1967	Ất sùu	1987	Canh tuất
1928	Canh tý	1948	Ất dậu	1968	Canh ngọ	1988	Ất mão
1929	Bình ngọ	1949	Tân mão	1969	Bình tị	1989	Tân dậu
1930	Tân hợi	1950	Bình thân	1970	Tân tị	1990	Bình dần
1931	Bình thân	1951	Tân sùu	1971	Bình tuất	1991	Tân mùi
1932	Tân dậu	1952	Bình ngọ	1972	Tân mão	1992	Bình tị
1933	Đinh mão	1953	Nhâm tị	1973	Đinh dậu	1993	Nhâm ngọ
1934	Nhâm thân	1954	Đinh tị	1974	Nhâm dần	1994	Đinh hợi
1935	Đinh sùu	1955	Nhâm tuất	1975	Đinh mùi	1995	Nhâm thân
1936	Nhâm ngọ	1956	Đinh mão	1976	Nhâm tý	1996	Đinh dậu
1937	Mậu tị	1957	Quy dậu	1977	Mậu ngọ	1997	Quy mão
1938	Quy tị	1958	Mậu dần	1978	Quy hợi	1998	Mậu thân
1939	Mậu tuất	1959	Quy mùi	1979	Mậu thân	1999	Quy sùu
1940	Quy mão	1960	Mậu tý	1980	Quy dậu	2000	Mậu ngọ

Bảng 8.6 Bảng đổi 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
Nhuân	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 kỳ 1921-2000, do vậy trước hết cần quy nó về năm tương ứng trong chu kỳ 1921-2000  $1915 + 80 = 1995$  Theo bảng 8.6, 1-1-1995 là ngày Nhâm thân, trong bảng Can Chi (bảng 8.3) Nhâm thân có mã số 29 Năm 1995 là năm thường

(không nhuân) 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**



## 59. 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 nhân thực 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, cầm 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, mặt trước cẳng chân là dương, bụng chân là âm. Cứ như vậy, có thể phân biệt âm dương tối tăm bù phân cự thế.

Vũ trụ cấu trúc theo Ngũ hành, con người cũng thế: 5 tạng, 5 phủ, 5 giác quan, 5 chất (tạo nên cơ thể đều hoạt động theo nguyên lý Ngũ hành (xem bảng 9.1).

Với Ngũ tạng (tạng = tàng chứa), nhiều người thường hiểu thận = quá cật, tâm = quá tị, can = la gan, phè = phổi, tì = 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 động: do 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: quá

cát chỉ là một đại diện tiêu biểu của nó. **Tâm** chủ về huyết mạch, là nơi chứa thần minh (tâm tàng thần) - tâm huyết kém thì thần chí suy, sinh mệt: 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 mưu lự; 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. **Tì** chủ về dinh dưỡng và vận hành thức ăn; lá lách chỉ là một đại diện tiêu biểu của nó.

Số	Các lĩnh vực	THỦY	HỎA	MỘC	KIM	THỔ
1	Số Hà Đồ	1	2	3	4	5
2	Hành được sinh	Mộc	Thổ	Hỏa	Thủy	Kim
3	Hành bị khắc	Hỏa	-Kim	Thổ	Mộc	Thủy
1	Tạng	thận	tâm	can	phế	đủ
2	Phú	bàng quang	tiểu tràng	dởm	dại tràng	vị
3	Ngũ quan	tai	lưỡi	mắt	mũi	miếng
4	Thể chất	xương tủy	huyết mach	gân	da lông	thịt

Bảng 9.1: Ngũ hành trong cơ thể con người

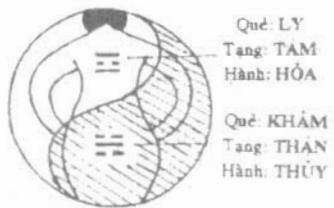
Với 5 phủ (phủ = vùng) cũng vậy, không phải hoàn toàn là bàng quang = bọng đái, tiểu trướng = ruột non, dởm = mật, đại trướng = ruột già, vị = dạ dày. **Bàng quang** là kho chứa nước, biến nó thành tân dịch (nước miếng, mồ hôi,...) và chủ về tiểu tiện. **Tiểu trướng** chủ về hóa vật, chứa đựng đồ ăn từ vị, hóa thành tinh chất là một thứ nước màu dẫn lên tim để hóa ra huyết. **Dởm** chủ về sự quyết đoán. **Đại trướng** làm tiếp nhiệm vụ của tiểu trướng, chủ về bài tiết. **Vị** là biến chứa thủy cốc và chủ về việc xử lí 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 tang phủ trên dưới với nhau: **Thương tiêu** là khu vực từ miếng

đến ngực (đại diện là các tạng tâm và phế). *Trung tiêu* là khu vực từ ngực đến bụng (đại diện là tì). *Ha tiêu* là khu vực từ bụng đến hậu môn (đại diện là thận 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 *sintagmatique*) 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 *paradigmatique*) 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 *đau dạ dày*. Đa dày thuộc vị (phủ), có liên hệ với tạng tì và ứng với hành thổ. Đa dày đau là vì tì bị can (hành mộc) khắc quá mạnh, Muốn chữa phải *binh can* (hạ bớt hưng phấn 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 huyệt hư thì sinh ra mắt mờ, hoa mắt, quáng gà.



Hình 9.1: *Đồ hình thải cực thân 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 tinh âm của tạng tâm và tinh dương của tạng thận: theo Bát quái hậu thiên thì tâm ở phần ngực (trên) ứng với quẻ Lí (trung nữ, quẻ âm); còn thận ở phần bụng (dưới) ứng với quẻ Khám (trung nam, quẻ dương). Tất cả tạo nên một đồ hình thái cực, một "tiểu vũ trụ" CON NGƯỜI trong "đại vũ trụ" THIÊN NHÂN (xem hình 9.1) [Hoàng Tuấn 1990: 55].

**9.1.3. Đối với hai tạng TÂM-THẬN này, y học Việt Nam coi trọng nhất là tạng thận.** Theo Hải Thượng Lãn Ông Lê Hữu Trác, nhà y học Việt Nam thiên tài thế kỉ 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 bào âm, còn Mệnh Môn (hỏa) ở giữa ứng với bào dương, tạo nên quẻ Khám. Mệnh Môn hóa là hỏa tiên 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 mệt, dương hỏa tuyệt. Cho nên trong con người, theo cụ Hải Thượng, "hết bệnh đều gốc ở tạng thận" [Hoàng Tuấn 1990: 7-8, 69].

Quan niệm coi trọng trục tâm thận, trong đó thận (chứa mệnh hỏa) là trung tâm này làm cho y học Việt Nam khác hẳn y học phương Tây. Thận và bụng đều mang tính tĩnh, 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 mòn 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

<sup>1</sup> Ngược lại, phế là âm ở trong dương, con cái là dương ở trong âm.

yêu (*philia lòng nhau*); *rõn* làm biểu tượng của trung tâm (*cái rõn của vũ trụ*); thâm chí lấy trung tâm thể xác làm trung tâm lý trí (*nghị bụng, bụng báo dạ, suy bụng ta ra bụng người...*).

Trong khi đó thì, ngược lại, y học phương Tây chỉ chú trọng đến *quái 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"<sup>2</sup>. 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
tinh/đông	tinh (âm)	đông (dương)	
trùu tương/cu thể	trùu tương		cu thể
vô hình/hữu hình	vô hình		hữu hình
đối tượng	tạng <b>Thận</b>	tạng <b>Tâm</b>	quả <b>Tâm</b>

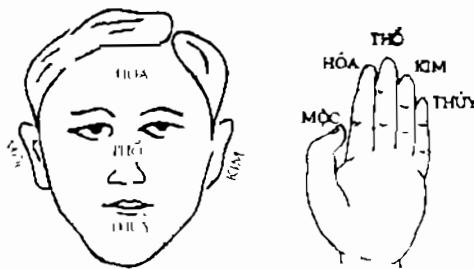
Bảng 9.2: *Sơ sinh quan niệm nhận thức về con người tự nhiên của Việt Nam, Trung Hoa và phương Tây*

## 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 nòng 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 lý giải không chỉ

<sup>2</sup> 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.



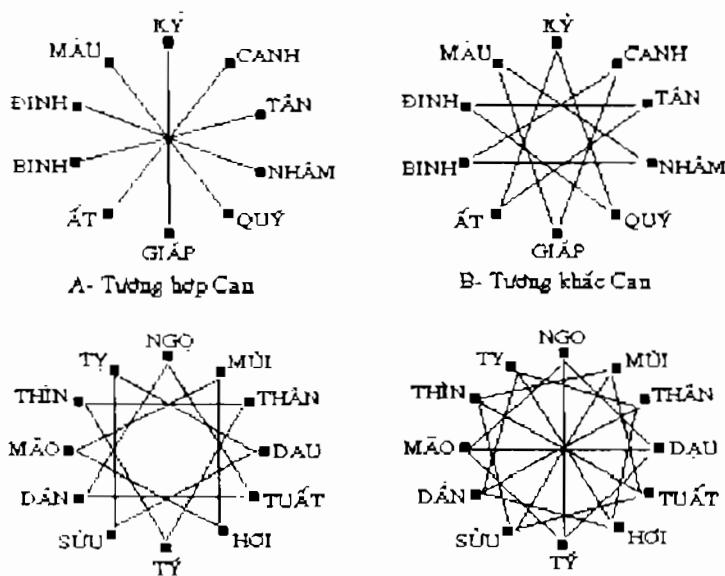
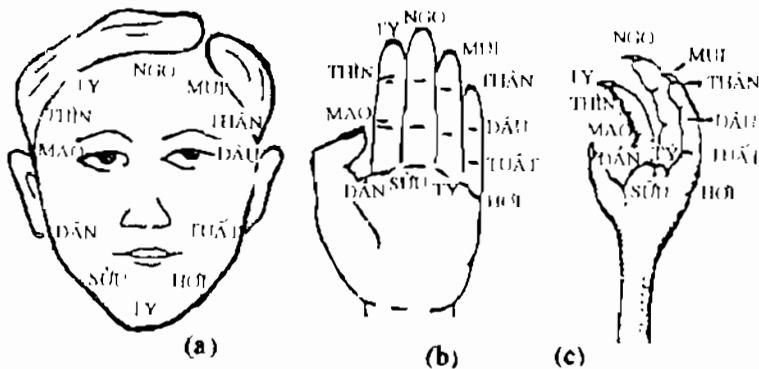
Hình 9.2: Ngũ hành trên mặt và bàn tay

Những 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.

Thâm 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 bè bạn, 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, thường truyền do Trần Hoàn nhà Tống (960-1227) soạn ra.

Tuy là một sản phẩm khá muôn 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 tung du nhập từ phân biel phương Đông nồng 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 phát về đường võ hoặc tài hùng biện (=tinh cách du mục phương Tây, tư duy phân tích chặt chẽ), trong khi đó sao *Thanh Long* (= phương Đông) điển hình cho tinh cách sang trọng, cao thượng, dẽ đến sự may mắn về đường thi cử, công danh (= văn), hôn nhân, sinh nở (= phồn thực nồng 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: *hàn thản*, *tiền kiếp*, *hạnh 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 tinh 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 mới 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: NHÓ-Y-LÍ-SỐ; không giỏi thì thôi, đã giỏi một khoa thì thường cũng khá cả mấy khoa kia.

Vào thời minh, 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]. Sách còn truyền lại những lời tiên tri, sấm kí của Trang Trinh Nguyễn Bỉnh 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 báu có tài "huyền cơ tham tao hóa" (năm được bộ máy huyền vi, xen vào công việc của tao hóa)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Giản dây ở Trung Quốc đãi lên một "còn sót" ứng dụng Chu dịch vào việc dự đoán trong mọi lĩnh vực (quản lý xã hội, quản lý kinh nghiệp, khoa học, đời sống,...). Cuốn *Chu dịch với dự đoán học* của Thiệu Võ Hoa (NXB Văn hóa đãi 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 Đảng Tiểu Bình!

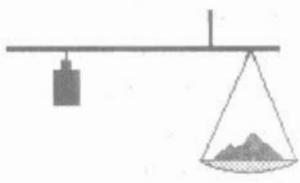
**9.2.3. Do nhìn thấy mối quan hệ mật thiết giữa con người với tự nhiên (vũ trụ), người xưa không chỉ đưa những kết quả nhận thức về vũ trụ áp dụng vào xem xét con người, mà còn ngược lại, *lấy mình làm trung tâm để xem xét đánh giá tự nhiên*. Con người là *hành Thủ* trong Ngũ hành, là trung tâm của vũ trụ.**

Xu hướng này trước hết thể hiện ở việc dùng những kích cỡ của chính mình để đo đặc tự nhiên và vũ trụ. Người Việt do *chiều dài* bằng 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* ( $\approx 40$  cm). Các đơn vị phái sinh dưới thước gồm tấc ( $= 1/10$  thước  $\approx 4$  cm), phân ( $= 1/10$  tấc  $\approx 4$  mm), li ( $= 1/10$  phân  $\approx 0,4$  mm). Trên thước có bô ( $= 5$  thước  $\approx 2$  m), trường ( $= 2$  bô  $\approx 4$  m). Khi làm nhà, người Việt dùng công cụ tính toán là cái thước tằm (hay ruột mực) hình thành trên cơ sở đơn vị đo cơ bản là *đốt gốc 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 do là thốn - một thốn bằng một đốt giữa ngón tay giữa của người bệnh.

Việc dùng những kích cỡ của con người để đo đặc tự nhiên này thể hiện rõ hàng loạt đặc tính của lối tư duy biên chủng (đồng) của văn hóa nông nghiệp: *linh hoạt* (việc đo đặc có thể thực hiện bất cứ lúc nào ở bất cứ đâu rất đơn giản và dễ dàng), *chủ quan* (do đặc 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 bàn vẽ thiết kế phương Tây thì khác hẳn: nó nguyên tắc máy móc (không có dụng cụ không đo được), khách quan (quan sát do đặc 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 vững 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 (đóng) 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 biên 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) [Hà Quang Huy 1995: 17].

Hình 9.5: *Cân ta*Hình 9.6: *Cân bàn (phương Tây)*

Lối do 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 đường như hoàn toàn tương đối này lại là duy nhất đúng. Chẳng hạn, để xác định các huyệt 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 huyệt 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 dời sống tập thể và tổ chức dời sống cá nhân. Chương này dành cho bộ phận thứ nhất - tổ chức dời sống tập thể.

Tổ chức dời 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. Hiện 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 kỳ 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 chỉ phối cả truyền thống tổ chức quốc gia lẫn tổ chức đô thị, cả diện mạo xã hội lẫn tính cách con người. Nắm vững những đặc thù của tổ chức nông thôn tức là nắm được chìa khóa trong việc tổ chức dời 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

*O*uộc sống nông nghiệp phụ thuộc vào thiên nhiên; thiên tai không chữa ai mà chia đều cho tất cả mọi người: *Lụt thì lũi rá 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 **tinh 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 bó<sup>1</sup> 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 (nó coi trọng con người cá nhân). Tuy nhiên, so ngay trong phương Đông thì lại thấy có một sự khác biệt rất tinh tế: ở Trung Hoa (= văn hóa nông nghiệp gốc du mục), với bản tính động, phải lấy gia đình làm gốc (Nhờ giáo rất coi trọng gia đình), còn ở Việt Nam (= văn hóa nông nghiệp thuần

<sup>1</sup> Vì các tổ chức nông thôn theo huyết thống với tinh chất *cộng xã* thì *tộc* chính là bước khởi đầu trong lịc sử tiến hóa của làng xã.

túy) thì vai trò già tộc lớn hơn<sup>2</sup>. 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 già 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 “*nha 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 già 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: Hặng Xá (xá = nơi ở, *Hặng Xá* = làng của họ Hặng), Ngõ Xá, Hồ Xá, Trần Xá, Nguyễn Xá, Châu Xá, Lê Xá... Trong làng, người Việt: cho đến giờ vẫn thích sống theo lối *dai gia đình*: các cụ già rất lấy làm hạnh diện nếu họ đứng đầu một gia đình quần tụ dưới 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 tinh thần dùm học, thương yêu nhau. Người trong họ có trách nhiệm cứu mang nhau về mặt vật chất: *Xá cha còn chú, xá mẹ hú dì*; hỗ trợ nhau về trí tuệ, tinh thần: *Nó hù nhung chú nó khôn*; và dùi dắt 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 *hang dọc*, theo *thời gian*. Nó là cơ sở của *tinh thần tì*: người sinh ra trước là bậc

<sup>2</sup> Các khái niệm như “chín đời (tứu tộc)”, “trưởng bo (tộc trưởng)”, “nha thờ bo (tư đường)”, “già phả”, “móng kí”, “giỗ họ”, “giả tổ”, “mùng thô”, v.v. đều liên quan đến già 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*):

Kì/Cố	Cụ	Ông	Cha	<b>TÔI</b>	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 kỵ). Ngay cả tiếng Trung Hoa cũng vậy:

Cao tằng tổ	Tăng tổ	Tổ phụ	Phu	<b>NGÃ</b>	Tử	Tôn	Tăng 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 hăng rủ khoai, cút vai mà gọi.*

Tinh tinh ti dẫn đến mặt trái là óc già trưởng. Tổ chức nông thôn theo huyết thống dẫn đến sự đối lập giữa các họ, dẫn đến cựu trái ngược của tinh công đồng là tinh 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 tinh 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 kè; kè Giỗ, kè Sặt, kè Mơ,...).

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 thi tộc 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 này 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 Sương mù của Bonaparte*, 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 dẻ nhiều mà còn cần liên kết chặt chẽ với nhau (làm đồng 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 *hán anh em xa, mua láng giềng gần*. Nguyên tắc này bổ sung cho nguyên tắc *Một giòi máu đào hơn ao nước lũ*: 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 *tinh dân chủ*, hối lè muôn giúp đỡ nhau, muôn có quan hệ lâu dài thì phải tôn trọng, bình đẳng với nhau. Hó 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 lý "đương cục 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.

Tinh dân chủ bình đẳng kéo theo mặt trái là thói dựa dẫm ỷ lại và thói dối kị, cào bầm.

### 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 gồm làm đồ sành sứ, phường nề 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 thương, phường dừa đồng... Có những nghề không phải là kế sinh nhai, người ta cũng họp thành

phường, như phường *chèo*, phường *tuồng*. Lại có cả những phường của trẻ con như phường *chăn trâu*, phường *cắt 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 bò lão liên kết các cụ ông trong làng, hội chư 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**. Đầu 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

dàn ông tham gia vào giáp<sup>3</sup>, 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: *tí ấu* (từ nhỏ đến 18 tuổi), *dinh* (hoặc *tráng*; *dinh* = đứa; *tráng* = khỏe mạnh) và *lão*<sup>4</sup>.

Khi một gia đình nông thôn sinh con trai, bố đứa bé biện một lễ mọn trình giáp của mình để xin cho đứa bé được vào giáp. Nó thuộc lớp tuổi gọi là *tí ấu*. Mỗi khi hàng giáp có hội họp cỗ bàn, 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). *Dinh* *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 tại đình dám, nghĩa vụ với nước là đóng sinh thuế và di lính đi 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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Trần Từ [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 (cùng như họ gồm những người cùng huyết thống, xóm gồm những người cùng địa vị,...). 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 thi đến đời Tân, 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 hẫu*, một loại *tự điền* (ruộng thờ). Thuộc loại tự điền còn có *Thần tự điền* (ruộng thờ thần), *Phát tự điền* (ruộng thờ Phát), *Văn chỉ điền* (ruộng thờ đức Khổng Tử), *Võ phả 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 thi 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 quản cắp 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 Thành 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 ngôi 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 dắt họ: 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 sĩ. Có nơi tôn xưng gọi các cụ già là *quan lão*. Vị trí do tuổi tác mang lại gọi là *xí tước* (*xí* = răng = tuổi tác - người già gãy răng) hoặc *thiênƯớc* (tước vị trời cho): *Triều đình trọng tước, hương đáng trọng xí*.

Kinh trọng thì được rất mực kính trọng, nhưng vì quyền hành thực sự không còn cho nên lão cũng có nghĩa là vào tuổi nghỉ ngơi, các cụ được miễn suu thuế, miễn đi phu đì lính, cũng được miễn luôn quyền nhận phần ruộng công của làng. Vì vậy, lão cũng còn gọi là *ra lão xuất lão vô sự, mồ ni che tai*, gác bỗ 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, Doài*<sup>6</sup>...) hoặc tính chất nơi cư trú (ví dụ: *địa, chùa, chợ*...)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Tục thập dữ tú tài đồng, thất thập dữ cử nhân đồng, bát thập dữ tiên si đồng.

<sup>6</sup> Doài là phía Tây (quê Doài trong Bát quái hau thiên nằm ở hướng tây, x. §7, 3).

<sup>7</sup> Bùi Thiết nhấn mạnh vào tính chất địa vực cư trú và dựa vào những câu như "Mâu Cường và vợ là Hoàng Thị Liên người giáp Đản Chành 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 xóim ở chỗ nào? Cần 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 tiền thân bằng tuổi tác: *Sóng lâu lén lão làng*. Mặt khác, giáp lại cũng có **tính dân chủ**: tất cả mọi thành viên cùng lớp tuổi đều bình đẳng 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 kỳ 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 mõ,... mà lại vẫn phải nộp thuế nộp sưu, vẫn bị điều di phu di 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 cố thêm bởi việc trong các sáng tác dân gian, dân ngụ

---

nhóm giới có thể đa dien ra sau này, hoặc ở một số địa phương (tác giả sử dụng tại liệu thống kê địa danh đầu tk. XX của ba huyện đồng bằng Bắc Bộ).

cư thường được miêu tả như những người sặc sảo thông minh (như chí mõ trong cảnh "xã trưởng - mẹ Hốp" 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<sup>8</sup>.

Người ta lại cũng hay nói tới việc người Việt Nam đời đời kiếp kiếp gắn bó với làng quê, với "quê cha đất tổ", với nỗi "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 sơ rơi vào thân phận dân ngụ cư nên không dám di dâu. Ngày nay, khi sự phân biệt đó không còn, các cu, mắc 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 thoả mãn 2 điều kiện: đã cư trú ở làng từ 3 đời trở lên và phải có một ít diền 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 dai - ruộng đất không dễ gì bỏ vào túi mà mang theo như tiềng dược.

<sup>8</sup> Bởi vậy mà chỉ có trong trường hợp bất đắc di làm - vi phạm nhưng tục là lâu đời của làng, nhất là trong chuyên hôn nhân - và phải là những người có bản lĩnh lắm thì mới dám bỏ làng mà đi. Chính đây mới trong những lý do giải thích tại sao nhân vật mò trong các sáng tác dân gian thường là những người sặc sảo thông minh.

Dân chính cư trong xã chia làm 5 hạng:

- 1) *Chức sắc* gồm những người đã 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) *Dinh* gồm trai dinh trong các giáp;
- 5) *Ti áu* là hạng trẻ con của các giáp<sup>9</sup>.

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 mục<sup>10</sup> (ở miền Bắc và Trung gọi là *Hội đồng kì mục*, do *Tiên chí* và *Thư chỉ* đứng đầu; ở các thôn ấp miền Nam sau này gọi là *Hội hè*, do *Hương* cả đứng đầu) có trách nhiệm bàn bạc tập thể và quyết định các công việc của xã. Nhóm kì dịch<sup>11</sup>, 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. Hội tương quản lí chủ yếu của lí dịch là ba hạng dân kèn dưới - lão, dinh và ti áu - 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

<sup>9</sup> Một số làng trong khoa bảng còn đặt ra thêm hạng thí khoá sinh xếp vào sau *Chức dịch* nhưng trước *Lão*.

<sup>10</sup> *Kì*: già cả; *mục*: chủ yếu. *Kì mục* - những người già, giữ vai trò chủ chốt trong xã.

<sup>11</sup> *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 có truyền rất gọn nhẹ. Đầu dâu ban lí dịch này là *Lí trưởng* (hay *Xã trưởng*); dưới ông ta có *Phó lí* (giúp việc), *Huống 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 sổ - *sổ định* và *sổ diển*: một tay nắm nhân lực (trai định), và một tay nắm kinh tế (ruộng 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 *tinh cộng đồng* làng xã. Tinh 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 đường tinh, hướng ngoại.

Sản phẩm của tinh cộng đồng ấy là một tập thể làng xã mang *tinh tự trị*: các làng tồn tại biệt lập với nhau<sup>12</sup> và độc lập với triều đình phong kiến. Tinh 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 tinh, hướng nội.

Trải qua các triều đại, nhà nước phong kiến 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

<sup>12</sup> Hiểu tượng "kết cha" (kết nghĩa anh em giữa các làng) không phải là phổ biến.

làng xã nhưng đến đời Trần Thuần Tôn (1388-1397) thì phải bãi bỏ. Đời Lê cõ găng này lại được lắp lại (Lê Thành 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 lắp lại một lần thứ ba dưới thời Pháp thuộc. Năm 1904 ở Nam Kì và 1921 ở Bắc Kì, 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 chiêu cõ 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 nới 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 dành bất lực. Làng xã Việt Nam như một thứ vương quốc nhỏ với luật pháp riêng (mà các làng gọi là hương ước) và tiễu triều đình riêng (trong đó hội đồng kì mục là cơ quan lập pháp, lí dịch là cơ quan hành pháp; nhiều làng tôn xưng bốn cụ cao tuổi nhất làng là tứ trụ<sup>14</sup>). 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 *đảng 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),

<sup>14</sup> Tứ trụ là bốn chức quan cõi trù của triều đình phong kiến: Cản chánh diên đại học sĩ, Văn minh diên đại học sĩ, Võ hiển diên 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 kí 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, xúi xổ rối 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 đô hộ của mình. Năm 1905, sau 5 năm rưỡi giữ chức Trưởng quyền Đông Dương, Paul Doumer trong cuốn hồi ký *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 kỷ 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 có thể 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 tập 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 công nạp. Chúng ta xác định mức công nạp tùy theo sự giàu có tổng thể của từng xã, còn chính làng xã sẽ phải tìm cách thu công phẩm." [Đường Kinh Quốc 1988: 198-199; chúng tôi nhấn mạnh - TN].

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 - hến 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 ki mực, 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 dây làm nỗi tạm giam; quan trên về thì lấy dây 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 *dinh đám*); sân đình cũng là nơi để diễn chèo, tuồng. Đình còn là một *trung tâm về mặt tôn giáo*: Thế 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 thiết nhất:

- Quá đình ngá nón trong đình,  
Đình bao nhiêu ngôi thương minh bấy nhiêu...

- Dêm qua tát nước đầu đình,  
Để quên cái áo bên cành hoa sen...

- Trúc xinh trúc mọc đầu 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 trúc<sup>14</sup>, 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 rông 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 rắng, 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 không thấy rằng đình chỉ còn là chốn lui tới riêng của đàn ông: giáp gầm đàn ông, quan viên hàng xã cũng chỉ toàn đàn ông... Bị đẩy ra khỏi đình, giới Phụ nữ quần tụ lại nơi BIỂN 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 tối mức đã có trường hợp khi hai làng thù oán nhau, ban đêm trai làng này đột nhập vào làng kia yểm bùa bằng cách *dong cọc* vào giếng - người ta tin rằng làm như thế, gái làng kia sẽ không chồng mà chửa cả!

<sup>14</sup> Một số đình như đình Tây Đằng, đình Chu Quyến (ở là Sơn Bình); đình Định Bảng (ở là BẮC)... vẫn giữ nguyên lối kiến trúc có sàn chẵng khác gì nhà rông.

CÂY ĐA cổ thụ mọc um tùm ở đầu làng, gốc cây có cái miếu thờ nhỏ nhô nhô lúc nào cũng khói hương nghi ngút - đó là chốn linh thiêng, nơi hội tụ của thánh thần: *Thần cây da, ma cây gạo, cù cáo cây dê; Sợ thần sợ cả cây da*. Cây da, gốc cây có quán nước, còn là nơi nghỉ chân gặp gỡ của những người đi làm đồng, những khách qua đường<sup>15</sup>... Nhờ khách qua đường, gốc cây da 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: dối không cháy, trèo không được, đào đường hầm thì vướng rễ không qua. Luỹ tre là một đặc điểm quan trọng làm cho làng xóm phương Nam khác hẳn ấp lì Trung Hoa có thành quách dắp 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 lì 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	Luỹ tre
HÈ	- Tinh thần đoàn kết tương trợ; - Tinh thần thể hòa đồng; - Nếp sống dân chủ bình đẳng	- Tinh thần tự lập; - Tinh thần cẩn cù; - Nếp sống tự cấp tự túc
QUÀ TỐT	- Sự thủ tiêu vai trò cá nhân. - Thói dựa dẫm, ỷ lại. - Thói cào băng, đố kị.	- Óc tư hữu, ích kí; - Óc bê phai, địa phương; - Óc gia trưởng tốn ti.
HẤU QUẢ XẤU		

Bảng 10.1: Tính cộng đồng và tính tự trị của làng xã

<sup>15</sup> Nhắc đến cây da và quán nước, ca dao có câu ví: *Cơ quán tinh phụ cây da. Ba năm quán dở, cây da vẫn còn*.

Tinh cộng đồng và tinh tự trị là hai đặc trưng gốc rễ, chúng chính là nguồn gốc sản sinh ra hàng loạt những ưu điểm và劣势 điểm trong tính cách của người Việt Nam. Những đặc điểm đó có thể tóm kết trong bảng 10.1.

**10.6.3. Tinh 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 dưới ruột xót", "chị ngã em nâng", "lá lành dùm lá rách".... Do đồng nhất (giống nhau) cho nên người Việt Nam luôn có **tinh thần 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 nguồn gốc của **nếp sống dân chủ - bình đẳng** bậc bộ 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 thù 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 ảm 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 cùi 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**, ý lại vào tập thể: *Nước trôi thì bèo trôi, Nước nối thì thuyền nối*. Tệ hại hơn nữa là tình trạng *Cha chung không ai khóc, Lắm sài không ai đóng cửa chùa...* Cùng với thói dựa dẫm, ý lại là tư tưởng **cầu an** (an phận thủ thường) và **cả nể**, làm gì cũng sợ rút dày động rutenberg nên có việc gì thường chủ trương đóng cửa hùa nhau...

Một nhược điểm trầm trọng thứ ba là **thói cào bằng, dố ki**, không muốn cho ai hơn mình (dể cho tất cả đều đồng nhất, giống nhau!): *Xấu đều hơn tốt lối; Khôn dốt không bằng ngốc dàn; Chết một đồng còn hơn sống một người...* Dể 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 dàn 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 tối riêng rẽ thì trở thành xấu (*khôn dốt không bằng ngốc dàn*); ngược lại, cái xấu, nhưng là xấu tập thể thì trở nên bình thường:

*Toết mắt là tại hướng đình,  
Cá làng toết mắt, riêng mình em đâu!*

**10.6.4. Tinh tú tri 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 tú tri - 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 tất mặt tối, hán mặt cho đất hán 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 ăn<sup>16</sup>; 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 kỉ**: *Bè ai người ấy chống; Ruộng ai người ấy dấp bờ; Ai có thân người ấy lo, ai có bờ người ấy giữ; Thân trâu trâu lo, thân bò bò liệu;...* Óc tư hữu ích kỉ này sinh ra từ tính tự trị của làng xã Việt và dã luôn bị chính người Việt phê phán: *Của mình thì giữ ho ho, của người thì để cho bò nó ăn; Của người bò tát, của mình huộc lạt...*

Thói xấu thứ hai có nguồn gốc từ tính tự trị là **óc hè 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 dục ao nhà vẫn hon...*

Một biểu hiện thứ ba của tính khác biệt - cơ sở của tính tự trị - là **óc gia trưởng - tôn ti**: Tinh thần 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 lí 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 lí *Sông lâu lên lão làng; Áo măr không qua khói dầu*, 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

<sup>16</sup> 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 dòi. Cho nên tính cách dân tộc Việt Nam thường mang tính chất nước dòi: Người Việt đồng thời vừa có tinh thần đoàn kết tương trợ lại vừa có ý chí tự hữu, ích kỉ và thói vào hằng, dò kí, vừa có tinh thần hòa đồng lại vừa có ý chí phái, địa phương; vừa có nếp sống dân chủ bình đẳng lại vừa có ý chí gia trưởng tôn ti; vừa có tinh thần tự lập lại vừa có sự thù tiêu vui trò cá nhân; vừa có tinh thần cẩn cù và nếp sống tự cấp tự túc lại vừa có thói dựa dẫm, ý lại. Tất cả những cái tốt và cái xấu ấy cứ di thành từng cặp và đều tồn tại ở người Việt Nam; hối kẽ 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 trí.

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 doạ sự sống còn của cả cộng đồng thì cái nói lên sẽ là tinh thần đoàn kết và tinh thần; nhưng khi nguy cơ ấy qua đi rồi thì có thể là thói tư hữu và ý chí 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 có truyền khép kín trong lũy tre xanh thì nét đặc trưng chung của thôn ấp đồng bằng Nam Bộ là tinh miệt: Làng Nam Bộ không có lũy tre dày đặc bao quanh với cái cổng làng sầm mờ tối 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 rạch<sup>17</sup>. Thành phần dân

<sup>17</sup> Giang Nam miêu tả đồng bằng Nam Bộ trong bài kí *Đồng bằng đánh Mi*: "Miệt sông nhà cửa san sát, ghe xuồng lắp nắp, ngang dọc những dòng kênh. Nước kính nhuộm màu xanh của dừa, của mía, của những hàng mít 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 nhau bấy nhiêu, dù có đến đâu hay đến đó.

Mỗi 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 để 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 để tiếp nhận hơn cả những ảnh hưởng từ bên ngoài của văn hóa phương Tây (thời Pháp, Mĩ).

Tuy nhiên, dù hay biến động, người dân Nam Bộ vẫn sống thành làng với thấp thoáng hóng tre, mỗi làng cũng có một ngôi đình với tín ngưỡng thờ thần Thành Eloáng, 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 tinh 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, nhì cận lỵ, 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 bít chia thằng lèn trời. Một giống mènh mông ruộng lúa bờ tre, mòi bò tre thường là địa đầu của một ấp. Dừng xa mà nhìn, chúng giống như cù lao xanh rầm rộm giữa biển lúa vàng óng ánh”.

## §II. TỔ CHỨC QUỐC GIA

### 11.1. Từ Làng đến Nước: Lòng yêu nước và tinh thần đoàn kết toàn dân

**Q**uốc 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 thể 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 (Dinh), 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 Lý - 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 Linh hình VH	Cá nhân	Làng xã	Vùng (tỉnh)	Quốc gia	Quốc tế
Việt Nam	-	+	-	+	-
Phương 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 kỉ, 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".

Mới 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 phuơng Tây muốn ngồi yên trên ngai vàng của mình phải dựa vào các lãnh chúa; lãnh đà 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 đà) đó chuyển thành các *hang*, 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 đối thiêng liêng (xem thêm ở dưới, §11.3). Không phải ngẫu nhiên mà khi nói đến Việt Nam và một số dân tộc phuơng Đông, người phuơng 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 phuơng Tây, ranh giới quốc gia rất mờ. Người du mục xưa quen sống lang thang. Người phuơng Tây ngày nay di 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 mình chủ chứ không có ý thức quốc gia, nước Lỗ của Khổng Tử đối 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 phuơng Tây.

Người Việt Nam và phuơng 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 cúng với việc ngoài làng). Người du mục xưa đi lại thường xuyên, nên người phương Tây nay hay quan tâm đến công việc quốc tế<sup>1</sup>. 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; khôi 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).

<sup>1</sup> 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 hí cùng, tuy rằng khác giống nhưng chung một giàn", "Nhiều điều phú lấy già gưống, 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 bò trứng). **TINH THẦN HOÀN 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 lí xem việc bỏ quê hương ra nước ngoài sinh sống là việc tày trời, trong lịch sử nhiều khi nó thậm chí được xem là một trọng tội, một sự phản bội. **Ý THỨC HỘC LẬP DÂN TỘC** và **LÒNG YÊU NƯỚC** mãnh liệt từ đó mà ra.

### **11.2. Nước với nhu cầu tổ chức và quản lí 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 lí 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)

tối chót di theo hướng học tập cách tổ chức xã hội của Trung Hoa (thời độc lập tự chủ), và của phong cách 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*<sup>2</sup>) 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 cùa 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 *Cố 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, đổi 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 thần* gồm các chức tam thái (Thái sư, Thái phó, Thái

<sup>2</sup> *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 *patao* trong tiếng Tây-Thái; *motao*, *patao*, *badao* trong các tiếng Gia Rai, 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 Tể 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 Lý, 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 lý nội bộ bên trong và đối phó với môi trường xã hội bên ngoài.

Quan chế các đời sau chủ yếu dựa vào thời Lý, có điều chỉnh ít nhiều và mở rộng thêm. Đến 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 lai từ con em giới cầm quyền; *Khâm thiên giám* coi thiền 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 nền nếp và quy củ<sup>3</sup> nên trong lời tâu của Mã Viện gửi vua Hán Quang Vũ (trong sách *Hậu Hán thư*) sau khi dàn áp cuộc khởi nghĩa của Hai Bà Trưng còn ghi rõ: "Luật của dân Việt khác luật của người Hán đến hơn mươi điều".

<sup>3</sup> Người Ê đê có bộ luật tục gồm 236 điều để cấp 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 hiến trở để đóng đô, đã nâng cao hiệu lực của pháp luật lên một bước nữa bằng cách định ra *những hình phạt* khác như nấu trong vạc-lòi đặt ở sân triều, cho hổ dữ nuôι trong cùi ăn thịt,...

Thời Lý có bộ luật *Hình thư* gồm 3 quyển do Lý 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*). Dời 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 Thành. 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 (trưởng), tù khổ sai (đỗ), 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 như 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 *hố* xuất phát từ cùng một gốc. *Thời Hùng Vương*, từ "hô" (với các biến thể *pô*, *pô*, *hố*) vừa có nghĩa là cha vừa có nghĩa là thủ lĩnh của dân làng - già làng: *Pô chiêng* trong tiếng Tây-Thái *Pô trinh* trong các ngôn ngữ Tây Nguyên, người Hán phiên âm là *Bô chính*, *Pô Inu Nagar* trong tiếng Chăm... Từ một từ "hô" ban đầu, dần dần được phân hóa ra, một đẳng chuyển thành *hố*, một đẳng chuyển thành *vua*; *hố* ⇌ *Bô* ⇌ *hua*<sup>4</sup> ⇌ *vua*. Không phải ngẫu nhiên mà lanh tụ khôi nghĩa Phùng Hưng (766-791) được dân tôn làm *Bô cái đại vương* (hố cái = cha mẹ) [Nguyễn Tài Cẩn 1994]. Chữ Nôm của ta ghi chữ "vua" 號 gồm chữ "vương" 王 ở trên để chỉ nghĩa và chữ "bố" 父 ở dưới chỉ âm.

Vua Việt Nam nông nghiệp gắn bó với đất dai, 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 Người, 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).

<sup>4</sup> Người Mường gọi vua Việt là *hua Dịt*. Từ điển A. de Rhodes (1651) cũng ghi âm này là *hua*.

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 Đinh thì chữ *hoàng* 皇 là màu vàng bao gồm chữ *công* 共 bỗn đới và chữ *diến* 爪 (= 'ruộng chung' – theo phép 'tĩnh diến', 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* 伯 và *vương* 王 (vua tráng). Trong các cổ thư Trung Hoa, khi nói đến "Tam Hoàng" thì dùng 皇 (bách vương), còn 'Hoàng đế' thì viết bằng 皇帝 (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 lý 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 di 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 lấn át chữ *hoàng* thứ nhất và giành trọn 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 HOÀNG 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 chinh Bắc thuộc, từ thời Lý-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 "xitudng ca vô loài", là không thể chấp nhận được). Theo lời kể của một sứ 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 Lý-Trần, sử chép rằng khi thiết triều xét án, vua Lý Thánh Tông (1057-1072) có lần chỉ vào công chúa đứng cạnh mà bảo các quan: "Lòng trẫm yêu dân cũng như yêu con trẫm vậy. Hiếm vì trẫm họ ngu dại, làm cần phải tội, trẫm lấy làm thường lắm. Từ nay về sau, tôi 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 trỗi 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. Tính 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 ki mui*, truyền thống lãnh đạo tập thể ở cấp quốc gia đi từ quan hệ huyết thống như *vua chị - vua em* (Trung Trác và Trung 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	I	Chuyển tiếp	II
Quan hệ:		huyết thống	pháp lí
Cách phân công:	đồng đẳng	không đồng đẳng	
BIỂU HIỂN	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 hính” (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 bàng lòng với vị trí hèn tội và giữ lẽ tôn kính đối với vua (khi thiết triều, chúa ngồi ở vị trí thấp hơn, phía bên trái<sup>5</sup> nhà vua; khi nhận chức, chúa phải quỳ nhận sách phong và áo mũ vua ban)<sup>6</sup>. Sự phân công

<sup>5</sup> Lưu ý truyền thống trong bên trái (= phương Đông).

<sup>6</sup> Thuật ngữ chính trị học gọi lối lãnh đạo tập thể kiểu này là *lương đầu chế* (L. Pháp: dyarchie). Tuy nhiên, “lương đầu chế” của Việt Nam xuất hiện rất

kiểu này rất phù hợp với lối tư duy tổng hợp và biện chứng, hay dấn do cảm nhận không muốn làm mất lòng ai của người Việt Nam (so sánh với cách phân công giữa gia thần với thố 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 lý 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 “hộ tam”, “hộ 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 tinh thần dân chủ còn thể hiện rõ cả trong luật pháp.** Như đã nói ở §11.2.2, để quản lý 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 thiêng 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 lưỡng đầu thời Mac 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 lưỡng 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 xem giảm tội (điều 3: *hát 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 kì 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 mọi 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 khói 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 di 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

dàn ông có 7 cờ để bỏ vợ (*Thất xuất*)<sup>7</sup>, nhưng đồng thời lại đặt ra *Tam hất khả xuất* (ba trường hợp người dàn ông không có quyền bỏ<sup>8</sup>) để hạn chế bởi 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 (= vẫn 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 dàn 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 dàn ông sẽ bị tội xử giảo<sup>9</sup> giam hâu.

Yu Insun nhận xét rằng trong vấn đề gia đình, truyền thống luật Việt Nam chú trọng nhiều với người phụ nữ và quan hệ vợ chồng (dân chủ bình đẳng), còn luật Trung Hoa thì chú trọng nhiều với quan hệ cha con (đẳng 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 *tinh 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 hộ máy quan lại*. Ở phương Tây, hộ máy quan lại phong kiến (với các tư thế vị công, hầu, bá, tử, nam) được bổ nhiệm theo lối cha truyền con nối. Còn ở Việt Nam và

<sup>7</sup> Không có con, dâm dật, không thờ cha mẹ chồng, trộm cắp, lấn chiếm, ghen tuông, có ác tài.

<sup>8</sup> Trừ khi vợ mắc tội ngoại tình.

<sup>9</sup> Thất cỗ.

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. Đầu 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, thua vi sư*": học để đi thi ra làm quan, thi trượt thì mới về dạy học. Những trường trường 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 hạ", 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 Đinh. Hương là làng, thi Hương là thi ở cấp cơ sở cho các thí sinh một tỉnh hoặc một số tỉnh<sup>10</sup>; 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

<sup>10</sup> 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 *kẻ sĩ* có tài được *tiến cử* cho vua dùng). Đỗ *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 nhì 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	H thức thi	Xếp loại	Danh hiệu, Học vị người đỗ	Tên gọi d. gian	Người đỗ đầu
A- Thi Hương	Tam trường	II	Sinh đỗ '8 Tú tài (từ 1829)	ô. Đỗ Ô Tú	Giải ng uyễn A M
	Tứ trường	I	Hương công '8 Cử nhân (từ 1829)	ô. Công ô. Cử	
B- Thi HỘI	Tứ trường	II	Phó bảng (từ 1829)	-	Hội ng uyễn N G
		I	Thái học sinh '8 <i>Tiến sĩ</i> (từ 1370)	ô. Nghè	
C- Thi ĐÌNH	Thi trong nội điện	Tam giáp (từ 1282)	3- Đồng TS xuất thân	ô. Nghè	Đinh ng uyễn Y E
			2- TS xuất thân ( <i>Hoàng giáp</i> )	ô. Hoàng	
			1- TS tam cập đệ	ô. Thái ô. Bảng ô. Trạng	
		kh	2- Bảng nhãn	ô. Bảng	ô. Trạng N
		đi	1- Trạng ng.	ô. 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 linh gác<sup>11</sup>. Người thi thi phải tư mang theo lều chông và sau khi có linh gác kiểm tra cẩn thận thi 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 lai có chòi cao với linh gác coi thi chặt chẽ.

Về nội dung thi, thời Lê-Trần coi trọng kiến thức của cả Nho, Phật, Lão Thanh Hổ, ngoài những kiến thức xã hội, ... 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 thi 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 *chẽ-chiếu-biểu*, kiểm tra năng lực soạn thảo các loại văn bản hành chính. Kì thứ tư thi *văn sách* thi sinh phải trình bộc lộ 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, đóng viên, khích lệ. Trước khi đi thi, các giám khảo phải vào cung vua, làm lễ ăn thế và nhận lấm biển vua ban với 4 chữ “*Phụng chỉ cầu hiến*” (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 Định, chính nhà vua ra đề thi và xem lại bài thi lần cuối. Đỗ thi được lịnh 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 đá<sup>12</sup>, được vinh quy báu lổ.

**11.3.5. Truyền thống văn hóa nông nghiệp trọng văn** (trọng tình  $\Rightarrow$  trọng đức  $\Rightarrow$  trọng văn, xem §2) nên trong xã hội, kẻ sĩ được coi trọng nhất.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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, THƯƠNG<sup>13</sup>. Sau tri 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 rông, 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 hàn, dĩ thương vi mạt* (nông nghiệp là cơ bản, buôn bán là hèn kém). Sở dĩ có tình trạng như vậy là vì do tính cộng đồng, xã hội nông nghiệp sống theo tình cảm, trong khi nghề buôn bán lấy lợi nhuận làm đầu. Một khác, do tính tư trí, xã hội nông nghiệp tự cấp tự túc ít có nhu cầu mua bán<sup>14</sup>, mà người buôn bán thì vẫn cần phải sống, vì vậy họ phải tìm cách tăng lợi nhuận bất chính. Truyền thống buôn bán Việt Nam là gian dối: "Gian tham mua quỵt bán lường"; "Thật thà cũng thế lái trâu, yêu nhau cũng thế nàng dâu mẹ chồng"; "Đầu hàng xảo, gáo hàng dâu".... 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 dựa mục đã chuyển sang thương nghiệp và

<sup>13</sup> Theo hàng ngang thì có bốn nghề: *ngư, tiều, canh, mục* (ngư nghiệp, làm nghiệp, nông nghiệp, chăn nuôi).

<sup>14</sup> 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 *nà doang 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

**D**ô thị có thể được xem xét từ hai phía: trong quan hệ với quốc gia và trong quan hệ với nông thôn<sup>1</sup>.

### 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 tinh thành sẽ phái thày địa lí đi tìm đất. Căm 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.

<sup>1</sup> Tư liệu viết §12.1 và §12.2 sử dụng nhiều từ [Văn Tạo 1989].

G Đ	Tên đô thị	T.điểm huyện	Chức năng, quá trình phát triển	Địa điểm hiện nay
V L À	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, Vinh Phú
	Cố Loa (Khai Lù)	khoảng 208 TCN	Kinh đô nước Âu Lạc. Huyện lỵ Phong Khê thời Bắc thuộc. Kinh đô thời Ngô Quyền. Tàn lũi từ thế kỷ XI.	xã Cố Loa, Đông Anh, Hà Nội
C. B Á C	Luy Lâu	đầu thế kỷ I TCN	Tri sở quân Giao Chỉ. Suy tàn từ cuối thế kỷ VII.	Hà Bắc
	Óc Eo	đầu thế kỷ II seong nguyễn	Cảng thi vương quốc Phù Nam, suy tàn từ đầu thế kỷ VIII.	An Giang
	Tống Bình - Đại La - Thăng Long - Hà Nội	giữa thế kỷ V	Huyện lỵ 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 lỵ Hà Nội thời Nguyễn.	thủ đô Hà Nội
D A L V T	Hoa Lư	n. 968	Kinh đô nhà Đinh. Suy tàn từ 1010.	Ninh Bình
	Vĩnh Bình	cuối thế kỷ X	"Bắc dịch trường" thời Li-Trần. Tri sở Lạng Sơn.	Lạng Sơn
	Thiên Trầm g	năm 1239	Nơi ở của Thượng hoàng nhà Trần. Tri sở phủ từ 1262. Suy tàn từ thời Hồ.	ng. thành Namu Định
	Vân Đồn	năm 1149	Trung tâm buôn bán quốc tế trong các thế kỷ XII-XVI. Tri sở trấn Vân Đồn.	vùng đảo B.Tứ Long
	Tây Đô	năm 1396	Kinh đô nhà Hồ từ 1397. Suy tàn dần từ 1407.	Vĩnh Lộc, Th.Hòa

B T	Hưng Hóa	đầu thế kỉ XV	Tri sở dao Hưng Hóa. Trung tâm buôn bán ngươn xuôi 4 thế kỉ Suy tàn dần từ 1905 (khi tỉnh lì chuyển về Phủ Thio).	Tam Thanh, Vĩnh Phú
	Phố Biển	cuối thế kỉ XV	Nơi đặt biển ti của thừa tuyên trấn Sơn Nam. Trung tâm buôn bán quốc tế thế kỉ 17	Hưng Yên, Hải Phòng
	Hội An (Chiê m Cảng)	thế kỉ XVI	Trung tâm buôn bán quốc tế của DNÁ thế kỉ 17-18 (nước ngoài gọi là Laito, phiên âm từ tên cũ là Hội Phố (Hoà Phố, Hải Phố, Hoài Phố? [Nguyễn Sinh Duy 1995])).	xem Hội An, Quảng Nam DN
D 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 Hán trong <i>Thuận Hoa</i> ).	Thành phố Huế
	Sài Gòn	năm 1698	Tri sở huyện Tân Bình, rồi dinh Phiên Trấn. Từ 1790 (Nguyễn Ánh xây thành Bát Quái), là thủ phủ chúa Nguyễn. Sau 1802 là tri 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 lý hành chính. Chức năng kinh tế chỉ là thứ yếu. Đô thị có phần đô và phần thị; thông thường thì phần đô hình thành trước, rồi dần dần, một cách tự phát, trên cơ sở phần đô đã có sẵn, phần thị được hình thành<sup>2</sup>. Thậm chí có những đô thị, phần đô đã di vào**

<sup>2</sup> 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 Hemin, Thiên Trường của nhà Trần, Tây Đô của nhà Hồ, Lam Kinh của nhà Lê, Phương Hoàng Trung Đô của nhà Tây Sơn,...

**12.1.3. Về mặt quản lý, đô thị Việt Nam đều do nhà nước quản lý.** Đô thị do nhà nước đặt ra thì dễ hiểu là đô thị phải do nhà nước quản lý 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 kỷ XIII, con nuôi vua Trần Thánh Tông là Trần Khánh Dư được phái về cai trị Vân Đồn; ông đã tiến hành quản lý kinh tế chặt chẽ tới mức khiến cho dân Vân Đồn phải ví là "Chó già Vân Đồn đều khiếp via" (Vân Đồn kê khuyễn diệc gai 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 kỳ 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 lý, trong khi đô thị của ta do nhà nước quản lý 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*)<sup>3</sup>. 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 cõi 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 tinh, 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

<sup>3</sup> 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 lý tưởng của một thị quốc là 5.040 người! [dẫn theo Phạm Cao Dương 1972: 81].

trí*ển 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.

ĐẶC TRƯNG	ĐT VIỆT NAM	ĐT PHƯƠNG TÂY
1-Ngôn ngữ gốc	Đo nhà nước lập ra	Linh thành tự phát
2-Chức năng chính	CN hành chính ("đô")	CN kinh tế ("thị")
3-Tính chất quản lý	Đo nhà nước quản lý	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 (Tứ Liêm) làm giấy, làng Nhị Khê (Hà Sơn Bình) làm nghề tiện.... Chuyên nghề buôn bán thì có: làng Phù Linh, làng Hà Nguồn (Hải Hùng) buôn thuốc bắc, làng Bảo 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 cho 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 chỉ phôi 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*, *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 hàng 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 tiêu 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 sân xuất, phía ngoài bán hàng.

Vào thế kỷ 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 Nhị Khê ra làm nghề thợ tiềng, làng Văn Lâm, Văn Trúc ra làm giấy dép,

trí<sup>1</sup> 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 TRƯUNG	ĐT VIỆT NAM	ĐT PHƯƠNG TÂY
1-Nguồn gốc	Do nhà nước lập ra	Tinh thành tự phát
2-Chức năng chính	CN hành chính ("đô")	CN kinh tế ("thị")
3-Tính chất quản lý	Do nhà nước quản lý	Tự trị

Bảng 12.2: *Dặc 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 công thì có: làng Bát Tràng (Gia Lâm) làm đồ gốm, làng Đại Bách (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 Tả ra làm mành, làng Liễu Viên ra làm mộc... - các làng này 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 Phết Lộc là nơi ở của dân từ làng Phết Lộc (Đông Quan, Thái Bình) phường Ngũ Xá (đoạn chênh đi của Ngũ Xá) 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 Thành Hoàng làng và bát hương nhà thờ họ ra đô thi thờ cúng. Những ngày giỗ tết, hội hè, dân thành phố vẫn kéo nhau về quê tham dự<sup>4</sup>.

Lỗi tổ chức đô thi theo phường làm cho đô thi Việt Nam có một bộ mặt thât 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 Sú - tất cả đều xanh Tiếp đến phố Bát Đàn - tất cả đều đỏ. Rồi đến phố Hàng Đồng lắp lánh ánh kim vàng chói. Phố Hàng Thêu và phố Hàng Tranh, màu sắc tươi vui sắc sỡ". Năm 1889, Yann nhân xét: "Tôi đã trông thấy nhiều phố. Điều đặc biệt là những phố này do những nhà công nghệ hoạt động trong cùng một nghệ 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].

Ngay 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 Lí 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 tái phường hóa: Một dãy phố trước đây bán mặt hàng này, nay cả phố chuyển sang kinh doanh mặt hàng khác.

<sup>4</sup> Tất Nguyên 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 phuơng tỏ ra có lợi cho người bán: họ có điều kiện tưống trợ giúp đỡ nhau trong việc định giá, giữ giá, vay mượn hàng, giới thiệu khách hàng cho nhau...* **Đó là** tính phuơng hội - một biểu hiện cụ thể của tính cộng đồng, tục ngữ có câu: “Buôn có bạn, bán có phuơng”. Một 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 nặng<sup>5</sup>; bởi vậy mà, về mặt này, cách tổ chức theo phuơng 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 dắt) 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 phuơng Tây thương nhân kiếm lời bằng cách cống găng 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

<sup>5</sup> Báo Sài Gòn giải phóng số ra ngày 10-10-1994 đưa tin: “Theo nhận 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 nhàn hàng ngoại, nhàn của một số cơ sở sản xuất trong nước có uy tín, còn có dạng hàng ngoại chất lượng kém giả nhàn 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 điều tra”.

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 thảy mọi nhà. Tất thảy 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 (trong nhà giúp nhau, cho quà nhau, thăm nom nhau,...) như bao dời nay vẫn sống ở nông thôn. Chất nông thôn của đô thị Việt Nam cũng bộc lộ cả ở **tinh túy** 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, chêch phia Tây thì có làng Láng nổi tiếng với nghề trồng rau húng<sup>6</sup>. 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)

<sup>6</sup> Tục ngữ có câu: *Dưa Lạ, Húng Láng, nem Bàng, tương Bẩn, nước mắm Vạn Ván, cá rô đậm Sét.*

đảo làng quê với những thôn Vĩ Dạ thơ mộng, làng Phú Cam làm nón... 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 cất 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 Chợ* (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 ta dần để rồi trở lại thành nông thôn. Hàng loạt đô thị cổ như Văn Lang, Cố 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 trại sở đạo Hưng Hóa - một trung tâm buôn bán giữa miền ngược và miền xuôi trong suốt 4 thế kỷ, thì sau năm 1905, khi tinh lị chuyển về thị xã Phú Thọ, nó đã hoàn toàn biến mất. Thị xã Phú Thọ, đến lượt mình, sau khi nhập tinh và tinh lị chuyển về Việt Trì, cũng trở nên tiêu diêu, tàn tạ. Trưởng hợp tương tự cũng diễn ra, chẳng hạn như với thị xã Sa Đéc sau khi tinh lị tinh 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 kia phát triển kinh tế thị trường, trong thành phố Việt Nam, kể 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, bếp 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 Ngữ đã so sánh những đổi thay đang diễn ra với hình ảnh một đô thị lớn của ta vào những năm 70-80: "Lầm 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 chèo thuyền lợn. Nửa đêm, chó sủa 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



Hình 12.2: *Phố An Nam*  
( tranh khắc gỗ đầu thế kỉ )

mình 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 chửi đồng: "Đ. mẹ cha đưa náo ở trong cái nhà này!" Dưới con mắt của "lão Khủng" - nhân vật chính trong truyện ngắn *Khách ở quê ra* của Nguyễn Minh Châu - thi

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 chiêng 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

thành phố chỉ là "những bức tường chí chít và những ngõ phố khúc khuỷu", với "những hộp sắt tay dây kín mít, nghe bên trong nhạc xập xình... lai thấy các dây quần áo đang phơi, lai thấy cả những cái mắt người ló 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 hồn nhiên và hoang dã"!

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 Hô thị toàn quốc lần thứ II (tổ chức tại thành phố Hồ Chí Minh tháng 7-1995), Thủ tướng Võ Văn Kiệt nhân 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 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".<sup>7</sup>

### **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 dồi sống tập thể của người Việt Nam tạo nên *những nhóm hương phân chật 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 giữ hai bên chắt 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, hương nội thuộc âm; còn làng công thương cởi mở, hương ngoại thuộc dương. Trong nội bộ khối

<sup>7</sup> Báo Tuổi trẻ, ngày 27-7-1995.

đô thị thì phần "đô" chậm chạp, tĩnh tại thuộc âm; còn phần "thị" nồng động, nhanh nhẹn 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 (phản "đô") đóng vai trò quyết định, chỉ đạo hoạt động thương mại (phản "thị"). Giữa nông thôn và đô thị thì biến cả nông thôn lấn lướt khối 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 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 nguồn gốc 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 khôi dô 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 hảo 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 tính 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 thương 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 với 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 lung thoại* (thế kỷ XIX), nhà nho Nguyễn Đức Hạt 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 hưng huệ hưng", "Thà nghèo nhưng ổn định còn hơn" - đó là một truyền thống chung của người Việt Nam, của nền văn hóa nông nghiệp trọng tinh. Dân gian đã diễn đạt điều đó một cách hình tượng bằng câu tục ngữ: *Buôn tàu buôn bè không bằng ăn dè hè tiện*.





### *Chương Bốn*

## **VĂN HÓA TỔ CHỨC CỘNG ĐỒNG: ĐỜI SỐNG CÁ NHÂN**

### Tiêu điểm:

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 lý, 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 NGƯỜNG

### 13.1. Sùng bái sự sinh sôi này nở của tự nhiên và con người: Tín Ngưỡng Phồn Thực

**N**gay 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 hội phẫn 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, hai 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 di lùm quy luật khoa học để lý 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* = này nở). Ở Việt Nam, tín ngưỡng phồn thực từng tồn tại suốt chiều dài lịch sử, và có tới hai dạng biểu hiện: thờ cờ quan sinh dục nam nữ và thờ bản thân hành vi giao phối.

**13.1.1. Việc thờ cờ quan sinh dục nam nữ được gọi là *thờ sinh thực khí* (*sinh* = đẻ, *thực* = này 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 Tưởng... 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 nô nướng* (*nô* = cái nêm, tượng trưng cho sinh thực khí nam; *nướng* = 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 dốt đi và tro được đem chia cho mọi người để lấy may. Theo các cụ thì năm nào bỗ 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 khí và khi dám 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

<sup>1</sup> Trong dân gian có câu hát: *Ba mươi sáu cái nô nướng, Cái để dâu giường, cái để gối tay* (36 - bài số 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 thời 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 Lưỡng<sup>2</sup>, vị nữ thần phù hộ cho ngư dân này gọi là Bà Lưỡng; trong suốt 200 năm qua, việc thờ cúng Bà Lưỡng được Sở đầm Hòn Đỏ duy trì liên tục, đèn nhang không lúc nào tắt [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 phồn thực độc đáo, đặc biệt phổ biến ở khu vực Đông Nam Á [Stratanovich 1978: 59-80].

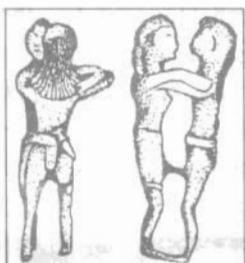
Trên nắp tháp đồng lùm được ở làng Đào Thịnh (Yên Bái, niên đại 500 năm trước công nguyên), xung quanh



Hình 13.2: Tháp Đào Thịnh

<sup>2</sup> Đây là âm đọc chéch di 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 hồn 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 nam nữ giao phối trong nhà mồ ở huyện Chu Pah (Giarai)*

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

hợp (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 đạp mái. Người ta cũng tìm thấy cả tượng cốc giao phối. Nếu lưu ý rằng cốc

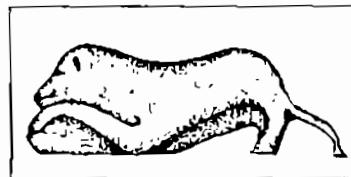


Hình 13.5: *Thuyền trên thạp Đào Thịnh với hình Rồng giao nhau*

tượng trưng cho việc cầu múa, cầu múa thì ý nghĩa phồn thực của loại tượng cóc giao phối lại càng rõ nét.

Vào dịp hội đèn Hùng, ở vùng đất tổ lưu truyền diệu múa "tùng dí": 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 (dí). Ở Sờ đầm Hòn Đỏ (Khánh Hòa) vừa nhắc đến, khi nhiều ngày liên tục không đánh được cá, đích thàn người cầm đầu Sờ phải tới cầu xin, lạy 3 lạy và cầm vật tượng trưng cho sinh thực khí nam dâng vào Lô Lưỡng 3 lần (lại con số 3, số lẻ ưa thích của người phương Nam!).

Ở vùng La Sơn, La Cả (Hà Sơn Bình) trước đây có tục khi rã hội (tan đám), vị bò lão chủ trì chạm rã đánh 3 hồi trống, rồi đến 3 hồi chiring, và trong khoảng thời gian đó, đèn được tắt hết, mọi điều cấm kị được lâm thời huỷ bỏ, thanh niên nam nữ được tự do [Stratanovich 1978: 77]. Dân gian có câu: *Bơi Dám, ruote Giá, hội Thầy; Vui thi vui vậy, chẳng tẩy RÃ LA*<sup>1</sup>. Ý nghĩa của tục này là ở chỗ sự hợp thân tự nhiên của nam nữ trên đất cỏ 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 13.6 *Tượng thú giao phối* (Đông Sơn)



Hình 13.7: *Nam nữ già gao* (hình khắc trên trống đồng)

<sup>1</sup> *Dám* = làng Tây Lou, *Giá* = làng Yên Sở, *Thầy* = chùa Thầy - tất cả đều thuộc Hà Tây

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 lung dội (hình 13.7).



Hình 13.8. "Giã cối dồn dâu"

Không thấy mối liên hệ giữa việc giã gạo với tín ngưỡng phồn thực, sẽ không hiểu được phong tục "giã cối dồn 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 cháu<sup>4</sup>. 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 phu là làm nhịp đệm, việc giã cối thể hiện ước mong trai gái sẽ thành lứa đôi và sinh con để cái. Cũng sẽ không hiểu được trò cướp cầu - một trò chơi Việt Nam rất đặc biệt phổ biến ở vùng đất tổ Phong Châu (Vĩnh Phúc) và các khu vực xung quanh: Hai phe tranh nhau một quả cầu màu đỏ (dương), ai

Không thấy mối liên hệ giữa việc giã gạo với tín ngưỡng phồn thực, sẽ không hiểu được phong tục "giã cối dồn 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 cháu<sup>4</sup>. 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 phu là làm nhịp đệm, việc giã cối thể hiện ước mong trai gái sẽ thành lứa đôi và sinh con để cái. Cũng sẽ không hiểu được trò cướp cầu - một trò chơi Việt Nam rất đặc biệt phổ biến ở vùng đất tổ Phong Châu (Vĩnh Phúc) và các khu vực xung quanh: Hai phe tranh nhau một quả cầu màu đỏ (dương), ai

<sup>4</sup> Phan Kế Bính [1990: 57] ghi lại phong tục này nhưng không giải thích điều: "Ở nơi đâu mới đến cửa, một người lấy chày cối giã một lúc, tục ây thi ngữ quá, 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 phồn thực, cầu may, cầu hạnh phúc là hàng loạt trò chơi như tung cùn, ném cầu, đánh phết, đánh đáo,...



Hình 13.9 *Cách đánh trống đồng thời Đông Sơn*

trống đồng được phát triển từ chiếc cối già gạo [Chử Văn Tân 1990: 64]. Thứ hai, cách đánh trống đồng theo lối cầm chày dài mà dâm 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 già gạo<sup>5</sup> - 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 cốc - con cốc trong ý thức của người Việt là “cậu ông trời”, mang theo mưa, khiến cho màng tốt tươi, cũng là một dạng biểu trưng của tín ngưỡng phồn

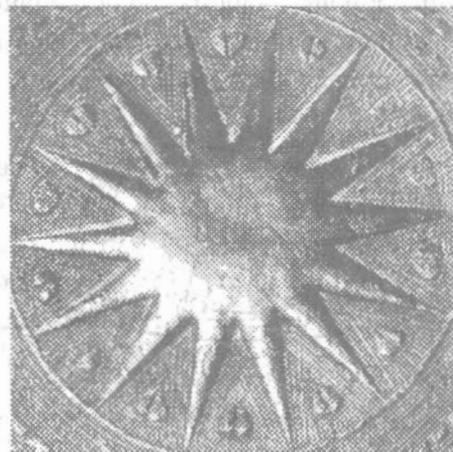
13.1.3. Vai trò của tín ngưỡng phồn thực trong đời sống của người Việt cổ lớn tới mức chiếc *trống đồng* - biểu tượng sức mạnh, biểu tượng quyền lực... của người xưa - đồng thời cũng là biểu tượng toàn diện của tín ngưỡng phồn thực: Trước hết, hình dáng

<sup>5</sup> Chính vì vậy mà nhiều người thường lầm lộn không phân biệt được hình người già 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 già gạo”. Hình dơi chuột đánh trống đồng trên bia đá chùa Ô Đô Hồ (§17.2.2) cũng bị xem là *dạng già 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 cốc trên trống đồng*  
(Hữu Chung, Tứ Ki, 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 diệu dưới dạng các hình hoa thị, chữ thập; cũng trên các cột này luôn luôn phải có hình cặp dùi, háng, bẹn, và âm hộ bà

Hor 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 (đương) trong cái hồ vuông (âm) (xem §22.3.3), tháp Bút (đương) và dài Nghiên (âm) ở cổng đền Ngọc Sơn (Hà Nội), cửa sổ tròn (đương) trên gác Khuê Văn (tượng trưng cho sao Khuê) soi mình xuống hồ vuông (âm) Thiên Quang Tinh trong Văn Miếu, v.v., cũng đều liên quan tới tín ngưỡng phồn thực. Cũng không phải ngẫu nhiên mà ở các nơi thờ cũng 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 đương, cái chuông làm bằng đồng (hành Kim) đặt ở bên phải (phương Tây) là âm<sup>6</sup>. 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 dâng thần năm 1252, đứng chỉ huy hiệu lệnh uống rượu là một người đầu đội *mo nang*, tay cầm *dùi dục*! [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 (*linga*) thì người Việt Nam, với nếp sống quân bình âm dương, thờ cả sinh

<sup>6</sup> Do vậy mà 4 nút tròn ở 4 bên quả chuông (nơi để đâm cái chày vào khi đánh chuông) gọi là *vú chuông*. Cái cổng (chiêng) mõ phỏng ngực người phụ nữ cũng là biểu tượng nữ tính: *Lệnh ông không bằng CỐNG 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 chiềng sâu của văn hóa cổ truyền Việt Nam.

### 13.2. Tín ngưỡng Sùng Báu Tự Nhiên

Sùng báu 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 Thương Ngàn  
( tranh Hàng Trống)

là *tin 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 Hảo - Mai Thị Ngọc Chúc [1984] có tới 75 nữ thần). Và vì cái đích mà người Việt Nam hướng tới là sự phồn thực, cho nên nữ thần của ta không phải là các cô gái trẻ đẹp, mà là các Bà mẹ, các MÃU.

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, Thủ 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 Mụ, 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 Thủy<sup>7</sup>. 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 Thương Thiên, Mẫu Thương 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 trời<sup>8</sup>, về sau, cũng chỉ có vua (con trời) là thờ trời thôi, dân Trung Hoa không thờ trời<sup>9</sup>. Lễ Nam Giao và lễ Tịch Diên mà trước đây triều đình thường tổ chức có thể xem là một hình thức nhà nước hóa tục thờ Trời và thờ Đất<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Đi liền với Bà Thủy là Bà Hoá (dương tính như lửa mà cũng là Bà, dù biết chất âm tính của văn hóa Việt mạnh đến chừng nào!).

<sup>8</sup> Sách Sử ký chép rằng nhân dân nguyên nua vua Kiệt: "Mày là mặt trời đáng ghét, bao giờ mày mới suy tàn?"

<sup>9</sup> Kinh Xuân Thu ghi: "Dân thờ trời là đắc tội với Thiên Tử".

<sup>10</sup> 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 Diên là tế Đất, còn gọi là lễ Đóng 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 bộ áo Phật giáo và, với truyền thuyết Mân Nương Phật Mẫu, được nhào nặn thành hệ thống Tứ PHÁP: *Pháp Vân* (Thần Mây) thờ ở chùa Bà Đâu, *Pháp Vũ* (Thần Mưa) thờ ở chùa Bà Đâu, *Pháp Lôi* (Thần Sấm) thờ ở chùa Bà Tường, *Pháp Điện* (Thần Chớp) thờ ở chùa Bà Dần. Lòng tin của nhân dân vào hệ thống Tứ Pháp mạnh đến nỗi vào thời Lê, nhiều lần triều đình đã phải rước tượng Pháp Vân về Thăng Long cầu đảo, thậm chí rước theo đoàn quân di 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 ngả đường. Theo địa chi, người ta thờ *thần thời gian* là *Thập Nhị Hành Khiến* (12 vị thần, mỗi vị coi sóc một năm theo Tý, 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 Mụ* (hình 13,15).

**13.2.2. Trong mảng tín ngưỡng sùng bái giới tự nhiên còn có việc THỜ ĐỘNG VẬT và THIÚC 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 thi 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 lý, 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 lẽ trời và tề 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 thờ những con thú dữ (như chó sói, hổ, chim ưng, đại bàng,...) thì nếp sống tinh 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 điểu, nhì xà, tam ngư, tứ tượng*. Thiên hường nghệ thuật của loại hình văn hóa nông nghiệp còn dấy 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" 鳳凰 ghép bởi chữ *giang* là "sông nước" và chữ *diểu* là "chim")<sup>11</sup>. **Tiên Rồng** là một cặp đôi (chỉ có dân tư duy theo lối triết lí âm dương mới có vật tổ cặp đôi), trong đó Tiên được trứu tượng hóa từ giống chim (cho nên Mẹ Âu Cơ đẻ trứng!), còn Rồng được trứu 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 di 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 ẩm cầm, 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 một 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*

<sup>11</sup> Không chỉ "lồng" 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, krōng, klong* trong tiếng Đông Nam Á cổ có nghĩa là “sông nước” (xem §2.3 và Nguyễn Vinh Quang 1986, tr. 411). 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 nước<sup>12</sup> vừa phun lửa. Không phải ngẫu nhiên mà trong các sách sử cổ thường nhắc đến “Rồng vàng xuất hiện” như một loại “diêm tốt”; rất nhiều địa danh Việt Nam được đặt tên “rồng”: *Hàm Rồng, Hàm Long, Thủ Long, Hạ Long, Cửu Long, Bạch Long Vĩ, Long Đỗ, Long Diên, Long Môn*, v.v. Người dân Nam Bộ (vùng này cho đến đầu thế kỷ 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 dắc quả sẽ hóa thành rồng bay lên trời (hiện tượng đó được gọi là *Cù dậy*<sup>13</sup>).

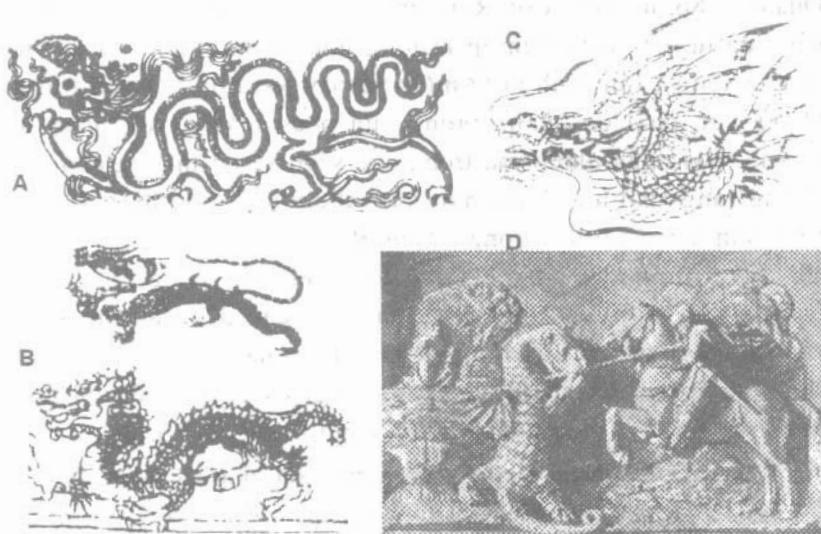
Từ vùng Đông Nam Á này, hình tượng con rồng đã được hội nhập vào văn hóa Trung Hoa và đồng thời được đưa đến những vùng xa xôi nhất của châu Âu (xem ý kiến của D V Deopik và Ja V Chesnov ở trên). Ở những xứ này, con rồng đã bị dương tính hóa: thân hình thì thu ngắn lại và giống thú, còn tính cách thì ác độc và dữ tợn. Đến phương Tây nó được xem như một con vật hung hăn, chuyên canh giữ các kho báu, không chỉ có thể, xứ này còn gán thêm cho con rồng đôi cánh, bơi lội 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*

<sup>12</sup> Rồng chửi mưa: hiện tượng gió lốc hút nước lên cao dần gọi là *vòi rồng*.

<sup>13</sup> X. truyện *Cù dậy* của Viễn Phương (Báo Sài Gòn giải phóng Chủ nhật 11-12-1994).

của Nhan Sư Cố nói: "con giao hình như con rắn mà có 4 chân,... có thể nuốt người dược"; sách *Hoài Nam* từ của Cao Dụ tả: "đa nô 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.... [Đinh Gia Khánh 1993: 157-165]. Thứ đến là các loài cây xuất hiện sớm ở vùng này như cây Cau, cây Da, 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 trầu tượng. Người Pupéo (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 bình dân với những con số ước lệ 3-7-9 quen thuộc (sản phẩm của *truyền thống* với 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. Hòn 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 trầu 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  *yêu vía*, người *cứng vía*,... Cho nên, khi gặp người có *vía độc*, khi *chạm vía* thì phải *dứt vía*, *trừ vía*, *giải vía*,... Hồn trầu tượng hơn nên được xem là độc lập với thể xác. Hiện tượng ngủ mê được dân gian giải thích là hồn lâm thời lìa thể xác để đi chu du. Khi ốm nặng ngất đi bất tỉnh nhân sự thì có tục gọi *hồn*, *hút hồn*: "Ba hồn bảy vía anh! Dâu ở đâu thì về với vợ con!" (trong *Tết*

dèn 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 gần 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 từ là cơ thể từ trạng thái *động* trở thành *tĩnh*, cho nên theo triết lí 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, ngăn cách chúng ta bằng *chín suối* (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 dẽo 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 quẩn tại nhà, đêm đêm hội các bà sê múa điệu *chèo* để và hát những câu tiễn đưa linh hồn người chết về nơi chín suối<sup>14</sup>.

**13.3.2. Niềm tin rằng chết là về với tổ tiên nơi chín suối**, tin rằng tuy ở nơi chín suối, 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 [Hình Giả Khánh 1993: 43], nhưng,

<sup>14</sup> Nghi lễ *Chèo đưa linh* và văn bản chèo được ghi chép khá kí 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 bộ lạc Dayak hiện sống trên đảo Borneo. 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 đà chờ tổ tiên họ (vốn là những cư dân Indonesia 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 chờ 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 Việt<sup>15</sup>. Đối với người Việt, nó gần như trở thành một thứ tôn giáo<sup>16</sup>; 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 duy trì giữ ĐẠO NHÀ,  
Còn hơn sáng nết 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 (kì nhật), bởi lẽ người ta tin rằng đó là ngày con người đi vào cõi vĩnh hằng. Ngoài ra 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 kỳ khi nào trong nhà có việc: để báo cáo tổ tiên (dựng vợ già 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 *đường sao âm* vậy cho nên cúng tổ tiên hằng cả đồ ăn (có hoa quả "mùa nào thức ấy", và cỗ - mặn chay,

<sup>15</sup> 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" (II) [Ngô Vinh Chính... 1994: 88].

<sup>16</sup> Không phải ngẫu nhiên mà trong tiếng Việt, từ *tôn giáo* là biến âm từ *tổng giáo*; *tôn giáo* là việc giáo dục theo nền nếp của tổ *tổng*.

lớn nhỏ tùy trường hợp) lẩn 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 là 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 dổi, cher. rượu cũng đem rót xuống đồng tàn vàng - có như vậy người chết mới nhận được đồ cúng tế. Hương khói bay lên trời, nước (rượu) hòa với lúa 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: *Đất 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 bỗng ra đi và lấy một người chồng khá già. Một hôm có người ăn xin vào nhà; khi mang gạo ra cho, người vợ nhán ra đó là người chồng cũ của mình. Gắn trưa, sợ chồng mới về hiểu lầm, người vợ bảo người chồng cũ ra đồng rơm nấp tạm. 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 phong cho cả ba cùng làm Vua Bếp (= Táo Quán. ông Táo, do vây 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 nêu 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 lại 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 lý: 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 hà 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) đương 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 cửa cải đều từ đất mà ra!). Nhiều tranh tượng Ông Địa với khuôn mặt nữ tính (mặc dù có thể về râu), ngực lớn và cái bụng chình ình của người sắp đẻ (gọi là Ông Địa - Bà Bóng, xem hình 13.17) cho thấy rõ mối liên hệ với cõi nguồn Mệ 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 Hoa<sup>17</sup> 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 (dời Lê Anh Tông), triều đình phải giao cho Nguyễn Bính (nguyên là Hán 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).

<sup>17</sup> 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.

**Hỗn phong thần** là những vị có tên tuổi, được 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 gắp phân, người chết nghèo, v.v., tóm lại, những người có "lì 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 *Tử bát tử* (hồn người không chết): Tân Viên, Thánh Gióng, Chùa Đồng Tử, và Liễu Hạnh.

**Tân 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

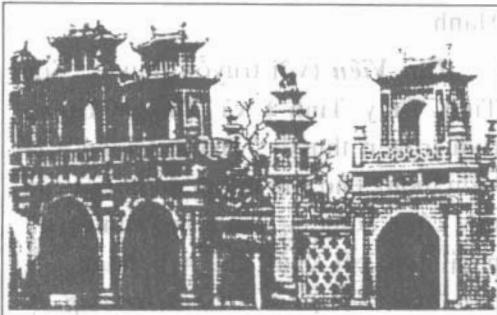


Hình 13.18: Liễu Hạnh

nhiên là *chồng lụt* và, mặt khác, đối phó với môi trường xã hội là *chồng giặc ngoại xâm*. Sự phối hợp thần thánh 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*. **Chử 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 gây 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 (Vu Bản, Nam Hà), tượng 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 của 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 cầm 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 Vu Bản (Nam Hà)

Hanh 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*<sup>18</sup>) 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 mộ *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 tin ngưỡng riêng là *Tam toà Thánh Mẫu* [xem thêm: Vũ Ngọc Khánh 1990, Đặng Văn Lung 1991] Vai trò của thánh *Mẫu Liễu Hạnh* lớn đến mức vua Đỗ Khánh phải tư nguyên xin làm đê 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 Tin Nguưỡng Việt Nam

Nhìn chung lại, ta thấy tin 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* (tin ngưỡng sùng bái tự nhiên).

2- Là con đẻ của nền văn hóa nông nghiệp, tin ngưỡng Việt Nam phản ánh đậm nét *nguyên lí âm dương*: từ đối tượng thờ cũng

<sup>18</sup> Đức thánh Trần Hưng Đạo mất 20-8 năm Canh Tí (1300); hội đền Kiếp Bạc (Hà Nội) 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 hàng 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 cõi, 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- Giữ liền với cuộc sống nông nghiệp và nguyên lí âm dương là *khuynh hướng để 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 mụ, 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 hùng lên chính vào lúc Nho giáo hưng thịnh nhất. Ở Việt Nam, phụ nữ cũng có thể đứng trước bàn thờ cũng 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 - ĐÀO MẪU<sup>19</sup>.

4- Biểu hiện của lính tổng hợp trong tín ngưỡng là *tính da thân*. 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 hòn bảy (chín) vía; bốn vị Tứ Pháp, Tứ Bất Tử, Tứ Phủ; năm vị thần không gian; 12 vị thần thời gian, 12 bà mụ; tập thể gia tiên... Thành Hoàng làng thường cũng là tập thể hàng chục vị [Nguyễn Tứ Chi 1996: 131-140].

<sup>19</sup> Mới ra mắt một công trình nghiên cứu công phu gồm hai tập do PGS.TS 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 cốc cũng có thể di kiện (truyện cổ tích *cốc kiện Trời*); Trời sai thì một anh nông dân dỗi 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 xứng hô “mày-tao” một cách bình đẳng:

*Bắc thang lên hỏi ông Trời,  
Sao không thí hỏ 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 trừu 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: “Hỏi 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 Hăm San đồi lấy nữ thần Mặt Trời (= Bà Trời)!

## 14. PHONG TỤC

**G**ắn 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*: giờ, *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 *Thợ Mai gia lê*. Đó không phải sách Tàu (như nhiều người thường nghĩ), mà là của tiến sĩ Hồ Sĩ Tân (1690-1760), hiệu là *Thợ Mai*, người làng Hoàn Hậu (Quỳnh Lưu, Nghệ An), sống vào cuối triều Lê, soạn ra<sup>1</sup>. 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 tinh cộng đồng

Như ta đã biết, một trong hai đặc trưng cơ bản của làng xã là tinh 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

<sup>1</sup> *Thợ Mai gia lê* có thể là sách Tàu (*Chu công gia lê*, nhưng không rập khuôn theo Tàu) và các sách gia lê của ta trước đó (như *Hồ Thượng thư gia lê* 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 *Lưỡng chũ cụ* 具, *vú chũ tâm* 具心, phải là:

*Dàn bà thắt dây lưng ong.*

*Vừa khéo chiều 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 thê, làm rể nơi nhiều con; Lấy con xem ná* (ná = 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 dâu vợ chồng sinh đẻ được "đồng con nhiều cháu". Rồi cũng nhằm để có "đồng con nhiều cháu" là tục trai chiếu cho lễ hợp cẩn: gia đình lựa chọn một người

phụ nữ cao tuổi, dông con, phúc hậu, vợ chồng song toàn vào trái chiếu cho cô dâu chú rể; chiếu trái phải một đôi - một chiếc trái nghĩa, một chiếc trái sấp (một âm một dương) úp vào nhau.

Không chỉ duy trì dòng giống, người con tung 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 vê vang (nguồn lợi tinh thần) cho gia đình nhà vợ:

- *Chồng sang vợ được di giày,*

*Vợ ngoan chồng được tối ngày cậy trông;*

- *Trai khôn kén vợ chợ dông,*

*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 ngũ 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 đầu chợ, vợ giữa làng; Ruộng giữa dông, chồng giữa làng; Lấy chồng khó giữa làng, hơn lấy chồng sang thiên hạ; Ta về ta tắm ao ta, Dù trong dù dục ao nhà vẫn hơn...*

Nếu việc phân biệt "dân chính cư - dân ngũ 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 nói "chôn nhau cắt rốn" là phương tiện tâm lí; thì tục nộp cheo 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 bênh gái một khoản "lệ phí" gọi là "cheo" 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 hèo, Lấy vợ thì phải nộp cheo cho làng; Lấy vợ muối heo, không cheo cũng mất; Lấy vợ không cheo, tiền*

*giao xuống suối*. Người cùng làng lấy nhau thì nộp ít (có tính chất tượng trưng), 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 Trí (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 viễn cớ người ta lấy chồng làng khác mà đòi liền cheo quá lạm"; còn đến năm Gia Long thứ ba (1804) thì định lệ "về tiền cheo, thì nhà giàu phải nộp một quan năm tiền, nhà bặc trung nộp sáu tiền, nhà nghèo nộp ba tiền. Nếu lấy người làng khác thì phải nộp gấp đôi" [Nhất Thanh 1992 354-356, chúng tôi nhấn mạnh - 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 Trong Thủy, công chúa Huyền Trân với vua Chàm Chế Mân, công chúa Ngọc Hân với Nguyễn Huệ,... rồi vô số những cuộc hôn nhân của các con vua chúa 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 quyết định 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 đam*).

Để cho *quan hệ của đôi vợ chồng* được dồi dồi 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 nguyền gắn bó với đất dai - 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 chéch đi của *phu thê*): Bánh "phu thê" (vợ chồng) làm bằng đường trắng, dừa, đậu xanh và các hương ngũ vị, rắc vừng (mè), hoặc bằng hai khuôn (làm bằng lá cau hoặc lá dừa) hình vuông úp khít vào nhau. Hộ 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, buộc lại đǒ), 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 nếp<sup>2</sup> 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

<sup>2</sup> Lúc ăn cơm nếp khi hợp cẩn cung có từ thời Hùng Vương: "Giết trâu dê làm đồ tế lê, lấy cơm nếp để nhập phòng cùng ăn, sau đó mới thành thân" (Lĩnh Nam chích quái).

đi là có ý nhường quyền "Nội tướng" tướng lai cho con dâu để cho trong gia đình trên thuận dưới hòa, mẹ con khỏi xung khắc. Nhưng đó là trong tướng lai, còn hiện tại thì chưa, cho nên bà mẹ chồng mới ôm theo chiếc bình vôi, bồi lẽ chiếc bình vôi thiêng liêng<sup>3</sup> 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: nuối 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 tướng 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 hời*. Nhiều nơi có người già chết còn đốt pháo<sup>4</sup>; chất chút để tang cụ kỵ 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 hậu*<sup>5</sup>, người già thì làm cỗ hậu bằng gỗ vàng lâm (gỗ này không mục) để xương cốt khỏi bị hư hại. Quan tài của ta làm hình vuông tượng trưng cho cõi âm theo

<sup>3</sup> Chiếc bình vôi được tôn là Bà Chúa trong nhà, khi bình vôi hư không dùng, được mổ thì để ra gốc da đầu làng (là nơi linh thiêng), mà không dám vứt bỏ.

<sup>4</sup> Tân Việt [1993: 111] ghi rằng đốt pháo như vậy là để triệt tiêu hơi lạnh, phòng quỷ nhập tràng.

<sup>5</sup> 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 ngũ trong quan ngoài quách). Cỗ thợ làm xong, kê ngay dưới bàn thờ như một việc hết sức bình thường. Có cỗ thợ rồi, các cụ lo đến việc nhờ thầy địa lí di 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 thăng cảnh là vì thế.

Khi trong nhà có người nhà hấp hối, việc quan trọng là đặt tên hèm (tên thụy) cho người sắp chết. Hó là một tên mèo, 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 cõi hồn lang thang vào ăn tranh cõi 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" đúng như thế vào thôi (vì vậy, tên này còn gọi là tên cúng cơm).

Trước khi khâm liệm, phải làm lễ mặc dục (tắm gội cho người chết) và lễ phan hàm: bỏ một nhúm gạo nếp và ba đồng tiền vào miếng (gạo để dùng thay bữa, tiền để di dò - quan niệm của người vùng sông nước). Khi khâm liệm, phải có miếng vải dắp 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 tang. Ngày nay, người Việt vẫn để kèm trong áo quan một số đồ vật tùy thân như quần áo, gươm 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'nông mở áo quan lấy dao khoét tấm vải che mặt thi 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 ngả đường để xin phép đưa

tang. Trên đường đi, có tục rắc cắc thỏi 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 cõi".

Chôn cất xong, trên nấm mộ đặt hắt cơm, quả trứng, dôi đũa (cắm trên hắt cơm), nhiều nơi còn đặt thêm mồ hôi nhùi. Tục này mang ý nghĩa chúc tụng: mồ hôi nhùi tượng trưng cho thế giới hồn mang, trong hồn mang hình thành nên thái cực (tượng trưng bằng hắt cơm), thái cực sinh ra hương nghi (tượng trưng bằng dôi đũa), có hương 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 *cái tang*.

**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 *dưa nếp*; bên kia là quan niệm trần tục coi chết là hết nên việc tang ma là việc *xói thường*.

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 thør* (nhà không có con thì thuê người khóc mướn) và các nghi lễ để *tung* thể hiện linh 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 xáu nhất trong Ngũ hành (theo quan niệm của cư dân nông nghiệp Đông Nam Á); về chất liệu thì dùng các loại vải thô, xáu 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 chống gậy; con gái, con đâu 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 lăn 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 xố gấu, áo lộn trái, đầu tóc không chải, chân đi đất,... Ngày 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 chí 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, đầu bù,...); đau buồn quá nên đường không vững (trai phải chống gậy, gái yếu hàn nên phải lăn ra đường); đau buồn quá để sinh buồn trắc và đậm thành trùng tang (nên phải đội mũ dây chuối,...).

Ở lĩnh vực tang lễ này cũng thấy rõ *tinh cộng đồng*: nhà có tang, việc thì nhiều mà người nhà lại không còn du tĩnh táo mỉnh mẫn nữa, nên bà con xóm làng bao giờ cũng chạy tới giúp dập, 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 đương 3 tháng, láng giềng 3 ngày; Làng giềng còn để ba ngày.* *Chồng cô, vợ cậu một ngày tưng không.* Người nông nghiệp sống gần hó 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 lý 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): Nói để mô tả của người Việt và

người dân tộc thường là hương Tây của 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)<sup>6</sup>. Nếu chất, chút 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 thiêng 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 trược linh cữu thì phải lạy 2 hoặc 4 lạy; 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: lạy người sống phải là 1 hoặc 3 lạy; cầu thang, bậc tam cấp nhà ở phải có số bậc lẻ (thể 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 chồng gãy để tang thì cha gãy tre, mẹ gãy vông. Đó là vì thân tre tròn, biểu tượng dương; cành gỗ vông dẹo, dẹc thành hình vuông, biểu tượng âm. Hết tang và để tang còn có tục *cha đưa mẹ dón* (tang cha - đi sau quan tài, tang mẹ - đi giật lùi phía đầu quan tài) và tục *áo tang cha* thì mặc trơ dằng sống lung ra, tang mẹ mặc trơ dằng sống lung vô - hai tục sau cũng đều thể hiện triết lí âm dương qua cặp nghĩa *hương ngoại* (dương, cha) - *hương nội* (âm, mẹ).

<sup>6</sup> Hiện nay, người ta thường nghĩ rằng màu lang đen chỉ có từ khi giao lưu với phương Tây, thực ra thì chậm nhất là từ dinh Lê da có rồi: 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 thao 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).

*Thờ Mai gia lỗ* của ta quy định cha mẹ phải để tang con, và không chỉ cha mẹ để tang con mà cả ông bà và cụ kỵ cũng để tang hàng cháu, hàng chất. Trong khi đó thì, theo tục lệ Trung Hoa, "Phu hất hái tử" (cha không lạy con), con chết trước cha mẹ là nghịch cảnh, là con hất 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, quấn 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 tinh 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 dã nhiều, hội hè cũng lăm.

14.3.1. Các ngày LỄ TẾT được phân bố đều *theo thời gian* trong năm, chúng 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 đầu tắt mặt tối (Tết). Tết là phải ăn - "ăn Tết".

Trong năm, quan trọng nhất là Tết đầu năm - *Tết Nguyên Đán* (nguyên = hắt đầu, đán = 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 hắt đầu từ tháng Tí, tức tháng Một (=11) bây giờ, về sau ta chịu ảnh hưởng của Trung Hoa, mới lấy tháng Đán (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 trung, 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. Tinh thần 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 via<sup>7</sup> Trời, ngày 10 via Đất. Hai số 9 và 10 là hai số dương và âm tận cùng của Lạc Thư và Hà Hồ, được xem là số của Trời và Đất; đó cũng là "số phuơng" của Trời Đất: *Lạy 9 phuơng Trời, lạy 10 phuơng Đất* (xem §7.4.2); đạo Cao Đài cũ ghi lấy ngày 9-1 làm ngày via đức Chí Tôn (xem §26.3.2). **Rằm Tháng Giêng** là ngày trăng

<sup>7</sup> Ngày via: 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 cá 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 hằng cháo hoa đổ vào những chiếc lá da đặt dọc đường đi; cũng là ngày lễ Vu Lan của nhà Phật) và *Hạ Nguyên* (Rằm Tháng Mười, *Thủy quan giải ách*; cũng là ngày Tết Côm 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 năm<sup>8</sup>, lúc thời tiết trở nên mát mẻ, tổ chức thả diều, hát trống quân,... sau này chuyển thành Tết của thiều nhi.

Ngoài ra, có Tết *Hàn Thực* (3-3, có nguồn gốc từ Trung Hoa: ăn đồ lạnh kỉ niệm Giỗ Tử Thôi) làm bánh trôi bánh chay cúng gia tiên; Tết *Doan Ngọ* (5-5) là Tết của người phương Nam kỉ niệm thời điểm giữa năm (năm theo lịch nguyên thủy tính từ tháng Tý: Tý = đầu năm, Ngọ = giữa năm), giữa lúc nóng nực<sup>9</sup> nhiều bệnh tật

<sup>8</sup> Vì trục tự xoay của mặt trăng không thẳng góc, sức hút của trái đất và các thiên thể xung quanh lai không đồng đều nên ánh sáng mặt trời dội vào phần nhìn thấy được của mặt trăng thường chênh chêch, riêng Rằm tháng 8 trùng ngày thu phân, lúc ấy mặt trời dời tương đối thẳng vào mặt trăng nên nó nhận được nhiều ánh sáng mặt trời hơn cả [Thanh Giang 1978: 17].

<sup>9</sup> Nóng = dương, nên Tết này còn gọi là Tết *Doan Dương*, *Trung Dương*. Sách *Chinese Festivals* của W. Eberhard (N.Y., 1952, dẫn theo [Kim Định 1971a: 82]) viết ở trang 70-71: "Doubt fifth is a Southern festival, lucky festival or festival of the living" (Doan 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 tư vẫn ở sông Mich-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 phản 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 rươi 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 mū ông 1 mū bà để cúng hộ ba Thổ Công - Thổ Địa - Thổ Kì, gọi chung là ông Táo (xem §13.3.3) cùng với cá chép để ông lên chầu Trời (người du mục thì di 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 trước 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 Khium, mồng 8 hội Dâu, mồng 9 dâu dâu 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 Tết Đoan 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” (Đoan 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 Dâu (Thuận Thành, Hà Bắc) mở vào 8-4; hội Tứ Pháp chùa Thửa (Thuận Thành, Hà Bắc), cũng mở vào 8-4; hội Tứ Pháp Yên Mô (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 (Tứ Liêm, Hà Nội) và hội Vũ Bi (Mỗ 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 dâm trâu để tạ ơn Trời ban cho mùa màng và sức khỏe tổ chức vào đầu xuân, hội cốm (Sa Mộc) đón mùa lúa chín tổ chức vào khoảng tháng 10; người Tày, Nùng, Thái (Tây Bắc) có hội xuống đồng (lồng-lồng) mở vào mùa xuân; người Khơ-mú (Sơn La) có hội cốm mới (Kin Khẩu Mô).

Ngoài nghề nông là chính, còn có những lễ hội của các nghề dệt 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 Lì 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 đi mồng 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 tuẫn 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 Phù Đổng* (tranh sơn  
khắc của Nguyễn Nghĩa Duyên)

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 (Mỹ 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 đèn Vă (Bắc Bát, Hà Tây) mở vào ngày 15 tháng Giêng thờ thần Tản Viên; hội đèn Bắc Lệ (Hữu Lũng, Lạng Sơn) mở vào đầu tháng Giêng thờ Mẫu Thượng Ngàn; hội Chủ Đ Đồng Tử (xã Tự Nhiên, Thường Tín, Hà Tây) mở vào trung tuần tháng 2 kỉ niệm nơi Tiên Dung lần đầu gặp Chủ Đ Đồng Tử; hội làng Đa Hòa (xã Bình Minh, Châu Giang, Hải Hưng) mở vào cuối tháng Giêng kỉ niệm nơi Chủ Đ Đồng Tử - Tiên Dung sinh sống; hội đèn Hóa Đa Trach (xã Dạ Trach, Châu Giang, Hải Hưng) mở vào giữa tháng 2 kỉ niệm nơi Chủ Đ Đồng Tử - Tiên Dung bay về Trời; hội Phù Giày (Vân Cát, Vụ Bản, Nam Hà) mở vào thượng tuần tháng 3 và hội đèn Sòng (Bỉm Sơn, Thanh Hóa) thờ Liễu Hạnh; hội đèn Quan lớn Tuần 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 **II** 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 **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, đi thuyền đốt pháo, ném pháo, đánh pháo đất,... Xuất phát từ **ước vọng cầu cạn** là các trò thi thả diều vào các hội mùa hè mong gió lèn, nắng lèn để nước lụt mau rút xuống. Xuất phát từ **ước vọng phồn thịnh** là các trò cướp cầu thả lõi, đánh đáo, ném cò, 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 cờm, vừa gánh vừa thổi cờm, vừa giữ trẻ vừa thổi cờm, vừa bơi thuyền vừa thổi cờm; thi luộc gà, thi dọn cỗ, thi bắt lớn, thi bắt vịt, thi dệt vải, thi leo cầu ụm, 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, chơi gà, chơi trâu, chơi cá, chơi 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 trân thế (Tết, hội), nhưng lễ Tết thiên về **vật** (hái (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 *dân chủ* (bình đẳng) giữa các thành viên trong làng xã và *liên kết* các *hội đồng* thành những gia đình mới. Lễ Tết phân bố theo *thời gian*, lễ hội phân bố theo *không gian*. Hai trực này - một dọc một ngang - kết hợp với nhau làm nên nhịp sống âm dương hài hòa suối 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

**B**ản chất con người chỉ bộc lộ ra trong giao tiếp. Chữ "nhân" 仁 với nghĩa là "tính người" bao gồm chữ "nhị" 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 cộng đồng này là nguyên nhân khiến người Việt Nam đặc biệt *coi trọng việc giao tiếp*. Sự giao tiếp tạo ra quan hệ: *Đao nồng liếc thì sắc, người nồng chào thì quen*. Sự giao tiếp cũng cố tình thân: *Áo nồng may nồng mới, người*

*nắng tới nắng thân.* Nắng 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 mực, 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 gốc độ của mình, chủ thể giao tiếp, thì người Việt Nam có tính **thích thăm viếng**. Phàm dã là người Việt Nam, dã 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 r'... các đồ ăn ngon nhất: *Khách đến nhà chừng già thì x'... b'... le đời năm, không ai đời bữa.* "Bạn đi công tác, đến đâu có bạn đấy che chở. Người ta thường 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 dễ 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 hèo lánh, những miền rừng núi xa xôi. "Người dân

hà - A. Pazzi [1970: 47] nhận xét - dầu 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 RÚT RÈ - 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 tương ứng 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 hổ ba, Ghét nhau cau sáu hổ ra làm mười; Yêu nhau cù ấu cùng tròn, ghét nhau hổ hòn cùng méo; Yêu nhau moi việc chằng nề, Dẫu trăm chỗ lệch cùng kê cho bằng; Yêu nhau chín hổ làm mười...

Nếu trong tổng thể, người Việt Nam lấy sự hài hòa âm dương làm nguyên lý 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 cân cân nhắc giữa tình với lí thì tình được đặt cao hơn lí: *Một bồ cái lí không bằng một tí cái tình; Dưa nhau đến trước cửa quan. Bên ngoài là lí, bên trong là tình...*

Người Việt Nam luôn nhắc nhở nhau coi trọng tình cảm hơn moi thứ ở đời. Trong gia đình thì *Vợ chồng là nghĩa ở đời, ai ơi chờ 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 lí, thầy phù thủy, thầy cãi, 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 nhận xét là người Việt Nam hay tò mò. Đặc tính này - dù gọi bằng tên gọi gì đi chăng nữa - chặng qua cũng chỉ là một sản phẩm nữa của tính công đồng lang 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 chỉ 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.

Tính hay quan sát khiến người Việt Nam có được một kinh nghiệm xem tướng hết sức phong phú: chỉ cần nhìn vào cái mắt, cái mũi, cái miệng, con mắt,.. là đã biết được tính cách con người. Chẳng hạn, riêng về xem người qua con mắt đã có các kinh nghiệm *Dàn bà con mắt lá dám, Lông mày lá liễu đáng trâm 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 hoài đuổi đi; Những người tị hỉ mắt luron. Trai thì trộm cướp, gái buôn chồng người; Trên trời Phan 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 cửa; 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 hâu thì tròn, ở ống thì dài; Di với Bụt mặc áo cà sa, di với ma mặc áo giấy.*

**15.1.4. Tinh cung 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; Đồi 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 *sī diēn*<sup>1</sup>: *Ở đời muôn sự của chung, Hơn nhau một tiếng anh hùng mà thôi; Đem chuông dì dầm nước người, Không kêu cũng dầm ba hồi lấy danh; Một quan tiền công, không bằng một đồng tiền thường.* Ở chốn làng quê, thói sī diēn thể hiện trầm trọng trong tục lệ ngồi thử nồi đinh trung và tục chia phần. Các cụ già bảy tám mươi, tuy ăn không ăn được, nhưng vì danh dự (sī diēn), vẫn có thể to tiếng với nhau vì miêng ăn. *Một miêng giữa làng, bằng một sàng*

<sup>1</sup> Sī diēn nghĩa đen là “bộ mặt người có học” (xem Từ điển từ và ngữ Hán Việt của Nguyễn Lân, 1989, tr. 580). Ké sī là hàng dàn đứng đầu trong xã hội Việt Nam xưa, cho nên “bộ mặt của kè sī” cũng là bộ mặt “có giá” nhất.

*xó bếp*. Thói sĩ 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 sĩ 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 sĩ 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 Lai đã viết trong tiểu thuyết *Thời xa vắng*: "Người ta chỉ dám tự theo dư luận mà sống chứ ai dám dám lên dư luận mà đi theo ý mình". "Ở đời này người ta chỉ sẵn sàng chết dối, chết rét, chết bom chết đạn để che chở, nuôi nấng cho con mình tai qua nạn khốn, 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 *ưa sự tế nhị, ý tứ và trọng sự hòa thuận*.

Lối giao tiếp ưa 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 trau chuốt dày 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, diều thuốc lá, lì 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 phu nữ đang nói chuyện với mình có chồng hay không, người Việt Nam ý tứ hỏi *Chị về muộn thế này liệu anh nhà (hay ông xã) có phàn*

nàn không? Còn đây là lời tỏ tình rất vòng vo của người con trai Nam Bộ (nơi mà người Việt có tiếng là bôc trực hơn cả) qua một bài ca dao.

*Chiếc thuyền giăng câu,  
Đáu ngang cồn cát,  
Đáu sát mé nhà,  
Anh biết em có một mẹ già,  
Muốn vó phung duồng, 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?", "Cụ 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 dâng này một cái" hoặc trả lời bằng cách hỏi lại *Cụ 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 dần dà cân nhắc kĩ càng khi nói năng: *Ăn có nhai, nói có nghĩ; Chó ba quanh mồi nầm, người ba nầm mồi nói; Biết thì thưa thốt, không biết thì dựa cột mà nghe; Khôn cũng chéi, dại cũng chéi, ai biết thì sống; Người khôn ăn nói nửa chừng, Dể cho kẻ dại nửa mừng nửa lo...* Chính sự dần dà 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. Hành sống của dân tộc họ dù có chiến thắng vẫn không có những hận 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 chủ trương **nhường nhịn**: Một sự nhường là chín sự lành; Chồng giận thì vợ hớt lửa, Cơm sôi nhỏ lửa có dời 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 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 ni, 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: *hà 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 kín 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 (tên 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 lôi tên cái ra để “réo” khi chửi nhau. Đặt tên con cần nhất là không được trùng với tên của những người bê trên trong gia đình, gia tộc cũng như ngoài xã hội. Vì vậy mà người Việt Nam trước đây có tục *nhập gia vẫn 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 tôi một hanh thua trông thấy*, *Cháu được như hôm nay là nhờ cô dấy* (cảm ơn khi được giúp đỡ),...; *Nói vô phép*, *Nói khi không phải* (xin lỗi khi nói điều gì không hay), *Tôi sơ ý* (*vô ý* quá), *Tôi lỡ tay*, *Mong bác bỏ quá lỗi* (*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 a!*; *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 gấp 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. Tính biểu trưng, tính biểu cảm và tính linh hoạt trong nghệ thuật ngôn từ Việt Nam

Ông cụ của giao tiếp là ngôn ngữ. W. Humboldt, nhà văn hóa lùn 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 bờ 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 mốt nhời, năm bè bảy mồi, tam khoanh tú dóm. Yêu nhau tam tú núi cũng trèo...., trăm dâu dố một dâu tầm, trăm khôn ngàn khéo, tiền trăm hạt van, trăm họ, van sự, muôn dân, muôn vật.... Nguyễn Bính viết:

Nhà em cách bốn quả dổi,  
 Cách ba ngọn suối, cách đôi cánh rừng,  
 Nhà em xa cách quá chừng,  
 Em van anh đáy, anh đừng thương em...

Lối tư duy tổng hợp mọi yếu tố, lối sống ổn định có quan hệ tốt 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 lý 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, lối 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 rào / ngã dau; ăn vóc / học hay; một quả dâu da / bằng ba chén thuốc; hiết thi thưa thót / không hiết thi 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 tinh tế, lại vừa通俗 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 lý 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 hỉ. Câu đối Hán có, Nôm có, vừa Hán vừa Nôm cũng có.

Đây là dối câu đố của Nguyễn Khuyến làm cho một người vợ khóc chồng làm nghề thơ nhuộm với đủ mọi kì công: Về vợ, về chồng; về người sống, về người chết, nghĩa đen với tình cảm vợ chồng thắm thiết, nghĩa bóng với đủ mọi sắc màu.

Thiệp kẽ từ lá thắm xe duyên, lúc vân tia, buổi cơn đèn, diều dài diều khôn nhở bối đỗ,

Chàng ở dưới suối vàng có biết, vợ má hồng, con răng trắng, tím gan tím ruột với trời xanh

Kurn Stern trong lời tựa một tập thơ Việt Nam dịch ra tiếng Đức có nhận xét rằng "Việt Nam là dải 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 thế<sup>2</sup>, 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 hát, song thất lục hát) và có vần điệu nghiêm ngặt thể hiện sự cân đối, hài hòa.

<sup>2</sup> Văn xuôi trường thiền, tiểu thuyết chương hồi là lĩnh vực rất mạnh và có nguồn gốc lâu đời của Trung Hoa, trong khi đó thi 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 *Sơ từ*, mà *Sơ từ* lại chính là sản phẩm của văn hóa phương Nam (Khuất Nguyên và Tống Ngọc người nước Sơ). 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 mẩu 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 lý, nó bắt nguồn từ chính sự khác biệt gốc rễ giữa hai loại hình văn hóa: Văn hóa gốc DU MỤC với bản tính *DỘNG* tất thiêng về trình bày các *tình 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 thiêng về trình bày *tâm lí tình cảm* với bút pháp *biểu trưng* và lối diễn đạt *cân 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 kỷ XX, do ảnh hưởng của phương Tây).

So sánh *Kim Văn 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 vỏn vẹn có 8 dòng thơ; trong khi đó, đoạn tả *nỗi lòng* Thúy Kiều khi ở lầu Ngung 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, thõi 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 biền ngẫu như *Hịch tướng sĩ*

của Trần Quốc Tuấn, hoặc tự do như thư dù hàng của Nguyễn Trãi gửi dịch, 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, vẫn diệu.

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 vòc đất khó thể duy trì. Nếu không lương sức mà cứ cưỡng làm, thì ít khi không thất bại.* Còn đây là lời cầu trong trò phu đồng chổi của trẻ em: *Phụ đồng cái chổi, mau nỗi mà lên. Ba bể bốn bên, đồng lên cho chóng. Nhược bằng cửa đóng, cũng phá mà vào; cách sông cách ao, phải vào cho được. Hoặc đồng còn đi quét lá da, hoặc đồng còn đi xa về gần, hoặc đồng còn đi ân về ái. nghe lời thầy gọi, cũng phải về ngay Ông Chổi đi trước, bà Chổi đi sau, dắt díu lấy nhau, nhập vào cái chổi.*

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 ghẹ ổ, nó lạc ban sáng, mà thằng nào con nào, đứa ở gần mà qua, đứa 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 đớoi!*



Hình 15.1: *Đấu khẩu*

*Chém cha đưa bắt gà nhà bà! Chiều hôm qua, bà cho nó ăn nó hây còn, sáng hôm nay con bà gọi nó nó hây còn, mà bây giờ nó đã bị bắt mất. Mày muốn sống mà ở với chồng với con mày, thì buông tha thả bỏ nó ra, cho nó về nhà bà. Nhược bằng mày chấp chiếm, thì bà đào mả thằng tam tú đại nhà mày ra, bà khai quật bắt sảng thằng ngũ đại lục đại nhà mày lên. Nó ở nhà bà, nó là con gà, nó về nhà mày, nó biến thành cù thành cáo, thành thằn nanh đẻ mổ; nó mổ chồng mổ con, mổ cả nhà mày cho mà xem.*

*Ôi cái thằng chết đâm, cái con chết xia kia! Mày mà giết gà nhà bà thì một người ăn chết một, hai người ăn chết hai, ba người ăn chết ba. Mày xuống âm phủ, mày bị quỷ sứ thần linh rút ruột ra. Ôi cái thằng chết đâm cái con chết xia kia!*<sup>3</sup>

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 hấy nhiêu; mềm bao nhiêu, chín hấy nhiêu; chín bao nhiêu, tươi hấy nhiêu; tươi bao nhiêu, tình hấy nhiêu. Như ghét, như yêu, như chiều, như ngượng. Lông mày ngài, đôi mắt phượng, cô chờ ai?* (Giác mộng con).

Không chỉ tiểu thuyết, mà ngay cả văn chính luận Việt Nam cũng có thể mang đầy chất thơ nhờ sự cấu tạo cân đối nhịp nhàng. Học 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*".

<sup>3</sup> Bạn đọc muốn tìm hiểu thêm về nghệ thuật chửi Việt Nam có thể xem bài *Đặc trưng văn hóa - ngôn ngữ trong các lối chửi của người Việt* của Nguyễn Thị Tuyết Ngàn (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 ảnh 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 Nhóc trong nhờn nhợt màu da, Ăn gì to lớn dầy dà làm sao,... một Sở Khanh với hình ảnh Mày râu nhăn nhúi áo quần bảnh bao, trước thảy 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 leo, Có gà lùn phún, Cá diếc le te...

Về mặt ngữ pháp, tiếng Việt sử dụng rất nhiều các hу từ có sắc thái biểu cảm: à, ư, nhí, nhé, chăng, chớ, hả, hỡ, phỏng, sao, chứ,... Cấu trúc "iết hóa" mang sắc thái đánh giá (sách siếc, bàn hiếc,...) 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 chặng thi cũng chỉ là nói đến nỗi buồn của nó (ví dụ: *Chinh phu ngâm*).

### 15.2.3. Nghệ thuật ngôn từ Việt Nam có đặc điểm thứ ba là **tinh động, linh hoạt**.

Tinh 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 tối mức mây 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*).

Tinh 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 dở. Người Việt Nam không bao giờ nói thế, 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 tinh* (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).

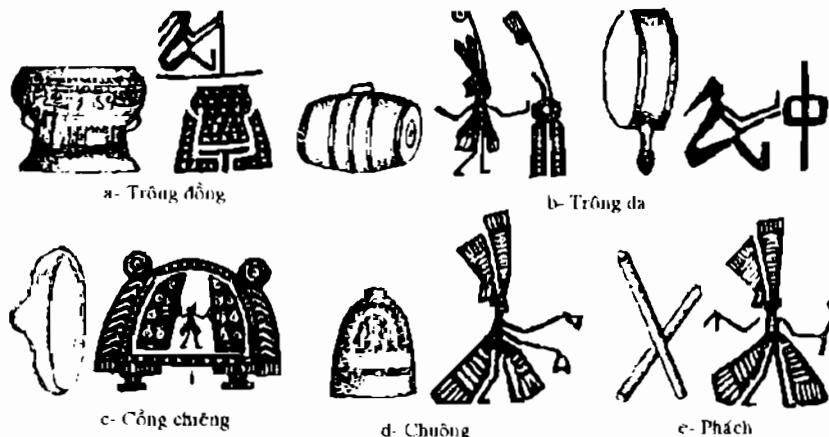
Mỗi hay, ngôn ngữ thực sự là tấm gương phản chiếu văn hóa dân tộc và tác động của luật âm dương (trong âm có dương, trong dương có âm; âm sinh dương, dương sinh âm) thật là rộng lớn và sâu xa!



## 16. NGHỆ THUẬT THANH SẮC

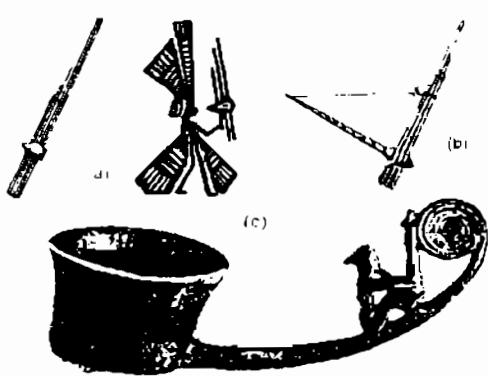
### 16.1. Vài nét về nghệ thuật Âm Nhạc, Dân Ca và Sân Khấu Việt Nam

**N**ghệ 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 cồng, cồng/chiêng, chuông lớn, chuông nhỏ, khánh,**



Hình 16.2: Nhạc cụ bộ hơi

kèn (khèn), sáo, tiêu, klông-pút - tuy ít hơn về số lượng và đơn diệu hơn về chủng loại, nhưng cũng có loại đã xuất hiện từ thời Đông Sơn. Hình ảnh cây khèn ngang 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 khèn được dúc để trang trí ở cả các đồ vật dân dụng bình thường như trên cán muôi (vá) 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 Lý) nhưng khá phong phú về chủng loại: nhị (dờn cò), đàn nguyệt (dờn kìm), đàn nhạt, đàn dây, 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

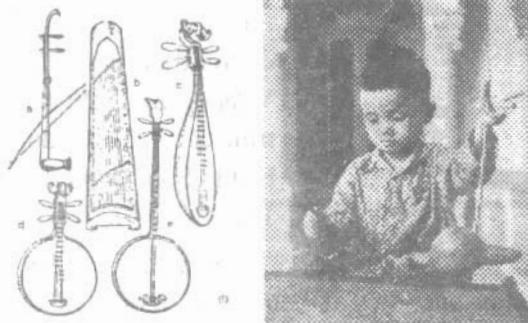
lệnh, cảnh, tiêu, chũm chọe<sup>1</sup>, mõ, phách, sênh tiền<sup>2</sup>, trống,... không biết bao nhiêu thứ, bao nhiêu loại. Phần lớn chúng đều có mặt từ thời Hùng Vương, được ghi khắc trên các loại đồ đồng Đông Sơn (xem hình 16.1).

Nhạc cụ **bộ hơi** -

<sup>1</sup> Thơ Hồ Xuân Hương vính cảnh chùa: *Khi cảnh, khi tiêu, khi chũm chọe*. Giọng hù, giọng hù, giọng hì hò.

<sup>2</sup> Là loại phách cài tiền có xâu mẩy đồng tiền; sênh tiền là tên đọc chệch đi của (phách cổ) 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 nhặt; 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 đàm đá, như đàm đàm 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 đèn 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 thiêng 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 lối, hò mái nhì, hò mái dẩy, hò chèo thuyền... ; thuộc loại này còn có lối *hát đò đưa* nổi tiếng của những người chở khách qua sông. Ca dao có câu: *Trai khôn tránh khỏi vợ thừa, Gái khôn tránh giọng đò đưa* mới là; mặc dù vậy, giọng hát đò đưa vẫn quyến rũ đến mức: *Mẹ cha khuyên nhủ sớm trưa, Nhưng em vẫn hát đò 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 *xوان* (Phú 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 quèn* 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 trù* (còn gọi là hát á dào, hát vò dâu, hát nhà thơ, hát nhà trò).

**16.1.3. Trong nghệ thuật SÂN KHẤU cổ truyền có *chèo* là loại hình hết sức phổ biến trong đồng 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. Phuơng chèo xưa có khoảng mươi lăm người, gồm một Trùm phuơng phụ trách chung; bác Thơ lò lùm tít, đặt câu, phân vai,...; bảy tám nghệ nhân sắm các vai dào, kép, lão, mụ, hắc; 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 di hát hàng tháng, đến khi lúa chín mới về.

Phố biển không kém gì chèo là *tuồng* (miền Nam gọi là *hát bài*). Tuồng có hai loại: *tuồng thầy* (còn gọi là *tuồng pho*) phố biển trong tầng lớp thượng lưu (vua chúa, quan lại) và *tuồng dồ* phố biển 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 kỷ 18-19. Từ làng quê tới chốn cung đình, từ Bắc vào Nam, đâu đâu 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:

*Mái dì đứng đánh con đau,  
Để con hát bài làm dào má coi.*

Ở những vùng đất Nam Bộ mới khai phá, nơi còn "dưới sông cá sấu trên bờ cọp béo", người dân mê hát dựng sân diễn trên mặt nước để chống cọp, người xem ngồi trên xuồng vây kín xung quanh, bèn ngoài làm hàng rào để ngăn cá sấu [Sơn Nam ?: 88].

Rồi "ước" cũng là một loại hình sân khấu truyền thống hết sức đặc sắc, phố biển từ thời Lý. Đây là nền nghệ thuật của những người nông dân quen ngâm bùn lội nước trồng rau trên mặt ao dựng lên một ngôi nhà nhỏ gọi là Thủy đình: thủy đình thường có hai tầng - tầng trên làm nồi thở tổ, tầng dưới làm hầm trướng (buồng trò) cho người diễn khiêng, phía trước có màn che. Rồi nước có hai hậu trường: sau màn để giấu diễn viên và dưới nước để giấu kỹ 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 nay 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 kỷ 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 diệu ca *vọng cổ* nổi tiếng.

## 16.2. Tính 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 Aristotle 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

tương 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. Đối 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*: Động 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 tao nên một chỉnh thể. Một chân trụ làm đầu với thì chân kia đuôi làm đuôi chuốt, 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*: Động tác phải có phải có trái, có trước có sau,.. - các phía này phải ứng với nhau tao 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 day sang phải,..

c) *Phi sáu tương chế*: Sự *hài hòa* còn được tao 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 động tác.

d) *Nội ngoại tương quan*: Phải có sự tương quan giữa nội tâm và ngoại hình của nhân vật (*Hiệu ư trung xuất hình ư ngoại*), giữa múa với hát (múa phải bám sát nội dung của lời văn - *chữ đầu bô đó*), giữa con

người với thế giới thiên nhiên xung quanh (nói như Nguyễn Du trong Truyền Kiều: *Người buôn cảnh có vui đâu bao giờ!*)

**16.2.2. Tinh biếu 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 phuơng 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, dàn...) 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 diệu 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 phuơng Tây phải bày bàn ghế, li tách, đồ ăn đồ uống rất nhiều khé. Để nói về một cuộc chiến đấu, trong khi người diễn viên trên sân khấu phuơng 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 guitar, rồi một người kẹp kiếm của đối phuơng 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 hét lâm li để giải bày tâm sự - điều mà trên thực tế không bao giờ xảy ra! Bằng động tác di 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 cuối ngựa; với một mái chèo để hình dung cảnh di thuyền; với một vòng tròn trên sân khấu để hình dung cảnh vượt hàng trăm dặm đường xa - *đường dài muôn dặm di 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*<sup>3</sup>.

"Một võ sĩ ra mắt hai viên quan giám khảo cuộc thi võ. Anh ta phải trổ 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. Rồi tương 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

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 tốt lên yên. Thế là chàng kỵ mã dùng tay trái nắm lấy cái cương tuồng 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 thao, anh ta lõ trón, loay hoay suýt nữa nhào đầu té xuống. Hoảng hốt, anh ta giang thẳng

nhéo quắt vào mông ngựa, tay trái cố sức ghìm cương ngựa như một người chết đuối đang mong với lấy sợi dây cứu mạng. Con ngựa lồng lết phóng nước đai. Ta thấy tay trái anh ta co duỗi gấp gấp, anh ta nhảy sải trên sân khấu, chạy vòng hết tốc độ quanh mảnh chiếu trên sàn gỗ, với động tác phi nhịp ba, in hệt như trẻ con chơi trò cưỡi ngựa. Tôi nghiệp cho anh ta, hồn via 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

<sup>3</sup> G. Coulet, *Le théâtre annamite classique*. - Muoton, Toulon, 1926. [Đẫn theo Lê Ngọc Cầu - Phan Ngọc 1984: 249].

mỗi lúc mỗi nhanh Kinh hoàng, nhìn mặt đất đang lùi vun vút dưới chân, anh ta té nhào xuống”

Tất cả những cảm nhận về cảnh cưỡi ngựa đó trên sân khấu đều do một diễn viên duy nhất với một đạo cụ duy nhất là ngựa rơi thể hiện (hình 16.5)

**16.2.3. Tinh biểu trưng ẩn kín 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 dào, kép, lão, mỵ, vua, quan, tuồng, soái,...

**Dào** chia thành *dào chiến* là những nữ tuồng cầm quân ra trận; *dào thương* là những cô gái gặp nhiều đau khổ; *dào lảng* là những cô gái ơng bướm lảng lơ (như Thị Mầu); *dào cảnh* là những cô gái nhân hóa loại tiểu thư, công chúa....

**Kép** được chia theo cách vẽ mặt thành *kép dò* là những anh hùng trung dung văn võ kiêm toàn; *kép đen* là những hảo hán bộc trực (như Hồn Minh trong vở Lục Vân Tiên); *kép xanh* là những hảo kiết nổi rừng núi; *kép màu da cam* là người vùng sông nước; *kép xéo* (có hố mắt vẽ xéo ngược hai bên tai mang tai) là người có sức mạnh phi thường; *kép rắn ri* là loại người đáng sợ nổi biến thùy (như Tử Hải); *kép trắng* là kẻ nịnh; *kép trắng dò lón đốm* là kẻ lòng dạ phản trắc, tráo trở; *kép có vệt dò ở mang tai* là kẻ nóng nảy hờn chộp...

**Lông mày** cũng là một thứ mô hình nói lên tính cách nhân vật: *mày hời mác* là kẻ anh hùng; *mày nhợn mũi dài* là kẻ nham hiểm; *mày chối dót* là kẻ gian nịnh; *mày viền nét dò* là kẻ nóng tính; *mày hình cá rô* là kẻ có sức mạnh đáng gờm...

**Bộ râu** cũng quan trọng chẳng kém: *râu quai nón lởm chởm* là kẻ có sức mạnh; *râu rồng* là người cao quý; *râu nấm chòm dài* là

người trung dung; *râu ba chòm dài* là người dôn hậu; *râu chuột*, *râu đê* là kẻ hèn hạ, ti tiện; *râu cáo* là kẻ quý quyết ranh ma,...:

*Người trung mực dở dối tròng bạc,*

*Dứa 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 khiết cho karakter 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 tươm, thêu rồng năm móng, đิ hia vàng. Tướng mặc áo giáp, hai vai đeo cờ lệnh, chân đิ hia, tay cầm đại dao,... 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'Ămon*), 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 Thành 1995].

**16.2.4. Tinh biểu trưng, ước lệ** là thuộc tính bản chất của truyền thống sân khấu Việt Nam nói riêng và phương Đông 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 diệu hộ 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 diệu *vọng cổ*: Từ *Dạ 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 diệu 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 kếp 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, bổ 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 nhát* đòi hỏi sự thống nhất ba mắt của hành động kịch, không gian kịch và thời gian kịch - thì từ giữa thế kỷ XIX trở đi, những nhà cách tân phương Tây đã tìm mọi cách nói lồng sợi dây ràng buộc đó từ việc cầu cứu các phương tiện kỹ thuật như sân khấu quay, sân khấu tầng, sân khấu hộp, cho đến việc dùng những thủ pháp ước lê như đồng hiện sân khấu gián cách. Để xướng ra loại hình sân khấu gián cách và kịch tự 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 lê từ hàng nghìn năm nay rồi. Chính ở phương Đông, thủ pháp ước lê 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 *Cô lá* (dân ca đồng bằng Bắc Bộ); *Người đi, người ở dừng về*, *Ngồi tựa man thuyền*, *Cây trúc xinh* (dân ca quan họ Bắc Ninh); *Ru con, Lí con sáo* (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 dữ khoát, tốc độ nhanh, tiết tấu vui,... Sự ra đời của điệu ca *vợng cổ* được nhiều người ưa thích cho thấy tinh 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 Cố-dắc; những bước xoạc cẳng rộng, những động tác quay tròn cho áo vẩy tung lên như của phu nữ Xí-gan.... Ngược lại, phổ biến là những đường nét tròn trĩnh, uốn lượn mềm mại, không gãy góc, dôi chân khép kín,... Nét phổ biến trong múa nữ còn là sự kín đáo, tết nhị: kín đáo tết nhị trong cách ăn mặc (không hở hang); kín đáo tết nhị trong động tác (động tác che nón 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 biếu cảm của nó thể hiện ở chỗ vai trò của người phu nữ luôn được nhấn mạnh và tô đậm: từ bi như Thị Kính, lảng tính như Thị Mầu (chèo *Quan âm Thị Kính*); hiếu thảo như Thị Phượng (chèo *Trương Viên*); tiết hạnh như Châu Long (chèo *Lưu Bình - Dương Lễ*); sỉ ốm và phụ bạc như Súy 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 hội*. 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)<sup>4</sup>. Sân khấu truyền thống Việt Nam là sự tổng hợp của mọi thể thơ, mọi loại văn, mọi diệu 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 (bi, hài,...)**. Trong khi sân khấu phương Tây phân biệt rành mạch lồng vở diễn là bi kịch hay hài kịch thì ở Việt Nam, cả chất bi 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 mồi, 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

<sup>4</sup> Giống hệt 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 Mâu lên chùa, xã trưởng - mẹ Hốp,... Người xem khóc đầy rồi lại cười ngay đầy. Tất cả luôn 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 “xè” 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 một cách僵硬, hèn hèn hàn của tích diễn. Mang trong dạ cái thần, cái ý chính của vở, người nghệ nhân tùy trường hợp có thể biến hóa lối diễn cho thích hợp. Tối nỗi thích nghe hát thì nghệ nhân cho thêm lòn điệu này, câu hát nô; tối nỗi thích hài thì vai hèn cài thêm những câu ngoài tích phù hợp với tình hình địa phương; nỗi thiên về khoa cử thì diễn viên đưa thêm vào những câu lăm 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.

Tinh linh hoạt còn thể hiện ở chỗ sân khấu truyền thống có sự giao lưu rất mật thiết với người xem. Sàn diễn thường là sân đình, bốn manh 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 ảo lè nên để cho người xem ngồi vây kín ba mặt, sát tận mép chiếu. Người xem có thể tham gia hình phẩm khen chè 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 rỉ 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, hướng những lời tỏ tình mỗi lúc một công khai và nồng cháy hơn thì ở ngoài, trong số khán giả có người tình nghịch này ra ý “phá đám” - họ nói chen vào: *Mầu ơi, ở nhà mà người ta hãi hết hò 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, công cảm mà rằng: *Nhà tao còn ối trâu!* Để rồi lại quay vào tiếp tục “tán công” chàng tiếu.

Chính do là con đường hình thành một loại lời thoại đặc biệt trong sân khấu cổ truyền - *tiếng dế*. Lời của người xem dế vào ngẫu hứng như vây đứng 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 dế” 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 dế khác hẳn “dàn đồng ca” hay “người dân chuyện” trong sân khấu kịch châu Âu là bộ phận chỉ có góp phần làm tăng thêm không khí của vở diễn, làm cảng thăng thêm tình huống kịch. Còn tiếng dế 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 châm biếm, mỉa mai,... Tiếng dế làm cho không khí của vở diễn trở nên uyển chuyển linh hoạt - đang bị chuyển thành hài, đang nghiêm trang chuyển thành dừa cợt. Tiếng dế nhiều khi tranh hết cả lời nhàn vật, như trong đoạn sau đây (vở *Tôn Mạnh - Tôn Trọng*):

*THÀY BỐ: Ông làm dại nhà này thâu ban ngày đây.*

*TIẾNG ĐẾ: Thác ban đêm,*

*THẦY BỐI: 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: Đế trên gò chừ!*

*THẦY BỐI: Ở ở... nhẽ ra thì đế ruộng cày,*

*Bỗng dưng nước lụt khiêng 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!*

*THẦY BỐI* (cấp tráp di 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 *đại diện cho dân làng* nói lên tiếng nói đánh giá thường phạt khen chê. Hèm hát sôi nổi giòn giã hay rì rạc huồn hích 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 thường phạt được thể hiện qua tiếng trống chầu. Quy ước của trống chầu như sau: 9 tiếng là trống giục; 1 tiếng là đế điểm câu; 2 tiếng là khen vừa; 3 tiếng là khen

nhiều: 1 tiếng tích (1 dùi chăn, 1 đánh giữa da trống) là chê; đánh cắc 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 Thờ phải đưa người khác thế vào...

Chính mối quan hệ sống động 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 tu đình củafä tướng quán 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 tội trung sang sông. Ngồi trên mình "cá", người kép đóng vai trung thần xúi cầm cát lên tiếng hát:

*Cười ô mā qua miền hai ngạn,  
Cõng tiên hoàng tó rạng đường non  
Vần vở cá lói như cờ Họ ho*

Anh kép miêng thi họ, họ tay thi làm đồng tác ghim cương như ngồi trên mình ngựa. Lê Văn Duyệt đang cầm chầu bèn đánh "cắc" vào tang trống, miêng lớn tiếng gắt *Ca chư ngựa đâu mà "hó" mày?* Rồi vào thê bí người diễn viên nhanh trí bèn hát tiếp

*Ho ho Tưởng con ô mā ai ngờ lì ngư!*

Lê Văn Duyệt dù chưa hết bức nhưng cũng phải vung tay đánh một loạt trống thường cho người kép 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: di mồi khán giả ăn trầu, dẹp trật tự, giáo trò, khép trò... - diễn hình là nhân vật chú Tễu héo tròn phlop pháp, mồm đóng khố, áo mặc phong phanh, cổ deo khánh bạc, tóc đé trái đào mà người xem rối nước không thể nào quên được (hình 16.6). Lại cũng do kỹ thuật trên nước phết tấp, đẽ 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 Chu Tieu

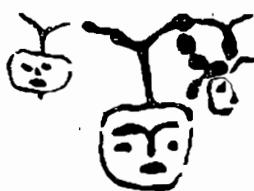
Chẳng hạn, trong một buổi diễn của phuơng rỗi nước Đồng Ngư (Thuận Thành, Hà Bắc), khi cày đến đầu bờ quay lai, con rỗi thơ cày tuột dây nỗi lénh bénh, diễn viên nhanh trí cho đứa con anh thơ cày chạy ra kêu *Trời ơi, trâu húc ngã bố tôi rồi! Nào, để con cõng bố về vây!* Trong một buổi diễn khác, có hai con rỗi ra cầm cờ, cầm xong, một con rỗi vướng dây không vào được. Con rỗi kia vào rỗi lai quay ra bảo *Sao anh còn chưa chịu về? Sợ cờ đổ hả? Thế thì cứ đứng dây mà giữ vây*

**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 cá ba đặc trưng* - tính tổng hợp, tính linh hoạt, và tính biểu cảm: **Tổng hợp**, bởi vì, xét về mặt sản phẩm âm nhạc, dàn 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, dàn bầu chơi theo cách một tay (tay phải) dùng cái nạy mà gẩy vào dây, tay kia (tay trái) cầm cần dàn 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 với mức tuyệt vời theo ý muốn. **Biểu cảm**, bởi vì, xét về hiệu quả âm nhạc, dàn bầu thích hợp hơn cả để thể hiện những cảm xúc âm tình, nó phản ánh chính xác tâm hồn Việt Nam. *Dàn bầu ai gẩy nẩy nghe, làm thản con gái chờ nghe dàn bầu!* Sở dĩ như vậy là vì con gái và dàn bầu - hai thứ đều âm tính cộng với nhau, theo luật âm dương, sẽ dẫn đến một sự mỉa thăng bằng trầm trọng!**

## §17. NGHỆ THUẬT HÌNH KHỐI

### 17.1. Vài nét về nghệ thuật Hội Họa và Điêu Khắc Việt Nam

**N**ghệ 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 đã man của kẻ thù qua các cuộc chiến tranh.



Hình 17.1: *Hình khắc*  
đá ở hang Đồng Nai

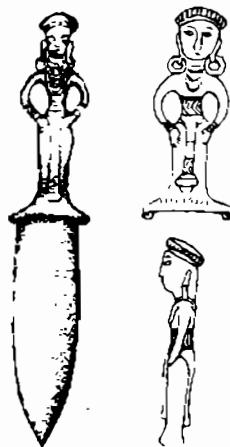
những pho tượng đá nguyên thủy sơ, nghệ thuật chạm khắc đá Việt Nam đã để lại những bức vữa chắc để đạt đến những tác phẩm chạm khắc đá nổi tiếng như pho tượng đức Phật Adidà bằng đá cao gần 2 mét ở chùa Phật Tích (Hà Bắc) phía ngoài dát vàng tạc vào thời Li (hình 22.1, xem thêm §22.2.2) hoặc như nghệ thuật chạm đá của người Chàm (xem §21.3)...

17.1.2. Việt Nam nói riêng và Đông Nam Á nói chung là một trong những nơi có *dồ gốm* xuất hiện sớm nhất thế giới (xem Trần

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 Nai (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,

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 tráng 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 bô 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 Tokamosouke (Paris, 1873) thì trong khoảng thế kỷ XVI-XIX, ở Nhật Bản có nhiều thợ gốm giỏi đã bắt chước làm 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 bằng 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 cõng 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 Làng 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 đâu vào đâu 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 kỷ 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 **khăm 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 khăm trai là làng Chương Mĩ (Hà Tây); ông tổ nghề khăm trai tượng 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 đó ngoài đèn [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 son thếp vàng các đồ thờ thì từ nước sơn này qua nước sơn khác đều phải qua khâu mài dát 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 bảng 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 hoa tiết hiện dần ra, cảnh gần chồng 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 đàm 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 tinh, 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 đổi công miền núi* (1958) của Tràng 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 dề tài tinh, âm tính, đặc biệt là các thể loại phong cảnh và phu nữ (cảnh nông thôn, hoa lá, thiếu nữ, bà mẹ, v.v.). Các bức tranh lụa của nghệ sĩ lão 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 lung*, *Tình mẹ con*, *Tiên Dung và Chử Đồng 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 mả 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 Lý, 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; ấy 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 Văn... 1984: 28-31].

Trong những dòng tranh giấy mà cho đến giờ còn lưu truyền thì nổi tiếng nhất là tranh dân gian Hông Hồ và tranh dân gian Hàng Trống. Về mặt kĩ thuật, những tranh này được sáng tác theo phương pháp *khắc gỗ màu*.

Làng *Dông Hồ* (tên nôm là làng Mái, Thuận Thành, Hà Bắc) có truyền thống làm tranh, làm hàng mả 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 Hông Hồ phản ánh cái chất phác, hồn hậu và mộc mạc

của người nông dân, điển hình là những bức như *Cá chép trong trăng*, *Gà dàn*, *Lợn dàn*, *Danh vật*, *Thày đồ Cóc*, *Dám cưới chuột*, *Hàng dừa*, *Danh 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 thở như gỗ thị, mõ, lõng mực,... và gỗ khắc mảng làm bằng các loại gỗ xốp, thẩm mực như gỗ giổi, gỗ vàng tâm,... Khách đến "ăn tranh" bằng thuyền và chờ đợi khấp khởi 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 nền 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 Da*, *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 trong 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 dãng là hình vẽ thô mộc, khỏe khoắn, tả cá chép đồng con, tên tranh thuần Việt - đó là dòng tranh nông thôn bảo lưu văn hóa truyền thống (nông nghiệp); một dãng là hình vẽ chau chuốt, ưa tết, 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 dó của đất sơn, 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 Đồng Hồ và Hèng 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 dồ; làng Sinh và làng Chuồn ở gần Huế (huyện Hương Phủ) 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 dời 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 kỷ XV). Thể loại sơn dầu có bảng màu đổi dào, dẽ 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 cao di để sửa lại dẽ 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 Sìn...

## **17.2. Tinh biếu 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 biếu trưng như một nét đặc thù tiêu biếu 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 biếu 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 ảo lè biếu trưng. *Nguyên lý và mục đích của tính biếu trưng trong nghệ*

*thuật hình khôi là chú trọng gợi nhiều hơn tả, hương 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.

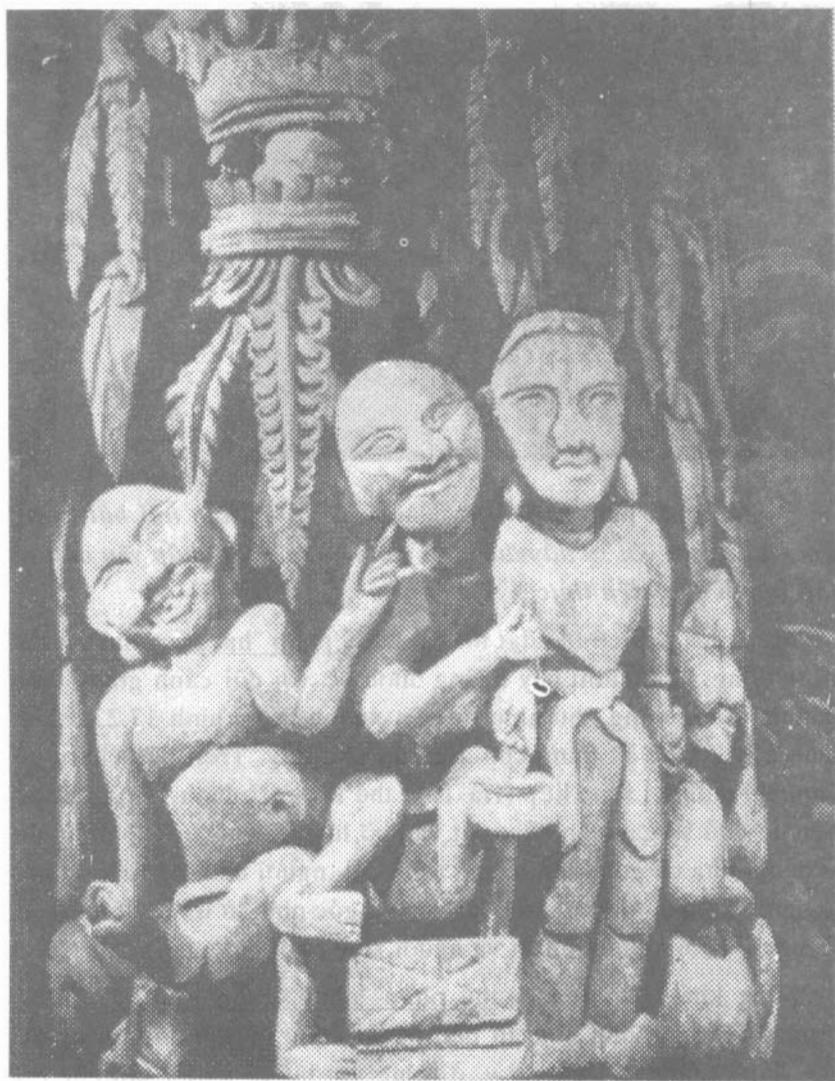
Nghệ thuật hình khôi Việt Nam *chú trọng diễn tả nội tâm*, tâm lí, tình cảm nhân vật, do vậy mà *sơ sài, giàn lược về mặt hình thức*. Chẳng hạn, hình người trong bức chạm trai gái dừa vui ở đình Hương Lộc (Nam Hà, thế kỉ XVII, xem hình 17.5) được chạm bằng những nhát đục to, thô, tạo nên những mảng, khôi; 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 luôn tay phải vào yếm bạn, gương mặt si tình với một nụ cười ngượng ngập của người con trai đang cố tỏ ra hào 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 ngập 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 thận 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 hào 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...



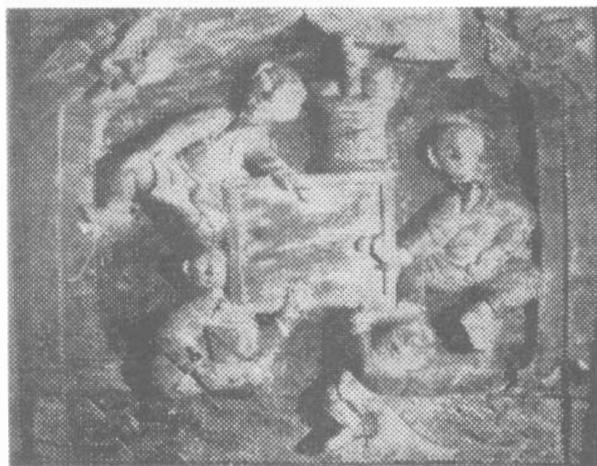
Hình 17.3: *Chơi ô ăn quan* ( tranh lụa Nguyễn Phan Chánh, 1931)

Hình 17.4a (trái): *Cá chép trong trắng*; 17.4b (phải): *Lí Ngư vọng nguyệt*





Hình 17.5: *Trai gái dừa vui*  
(chạm gỗ, đình Hương Lộc, Hà Nam, tk. 18)



Hình 17.6:  
*Dánh cờ*  
 (Đình Liên  
 Hiệp, Hà Tây,  
 tk. 18)

Nghệ thuật hình khôi Việt Nam *chú trọng làm nổi bật trọng tâm* của dề tài với sự đầy đủ, trọn vẹn của nó, *bất chấp yêu cầu về tính hợp lí 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 *Dánh 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, th.17)

Nghệ thuật hình khối Việt Nam còn sử dụng thủ pháp nhấn mạnh 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 *Dám cưới chuột* (hình 17.8), hình con mèo (có chữ "miêu" 猫 phía sau) - đại diện cho tầng lớp thống trị - được phóng to, hình con ngựa (vật cưỡi của con chuột) được thu nhỏ,



Hình 17.8: *Dám cưới chuột* (tranh Đông Hồ)



Hình 17.9: Tiên cưỡi hạc (chạm gỗ)



Hình 17.10: Đánh vật ( tranh Đông Hồ)

thành ra con mèo to hơn con ngựa nhiều lần<sup>1</sup>. 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

có chi tiết thừa. Cảnh *Danh 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 tràng pháo, ngoài ra không

<sup>1</sup> 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 lề vật (tấn lề) với ý nghĩa *chim-trời-chuột trắng* (trên tranh màu là màu *đỏ*) = đương 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 kiêm 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 TÚ LINH với *long* (rồng) biểu trưng cho uy lực, cho nam tính; *lì* (= long mã, hình 6.4) hoặc *lân* (kì lân, một con vật tượng 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 bình<sup>2</sup>; *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

<sup>2</sup> Kì lân là con vật tượng trưng của phương Nam: đuôi trâu, ăn cỏ, hiền lành, biểu trưng cho ước vọng thái bình - đó đều là dấu hiện 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 Đinh 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) hấy còn gần với nguyên mẫu của nó là con cá sấu.

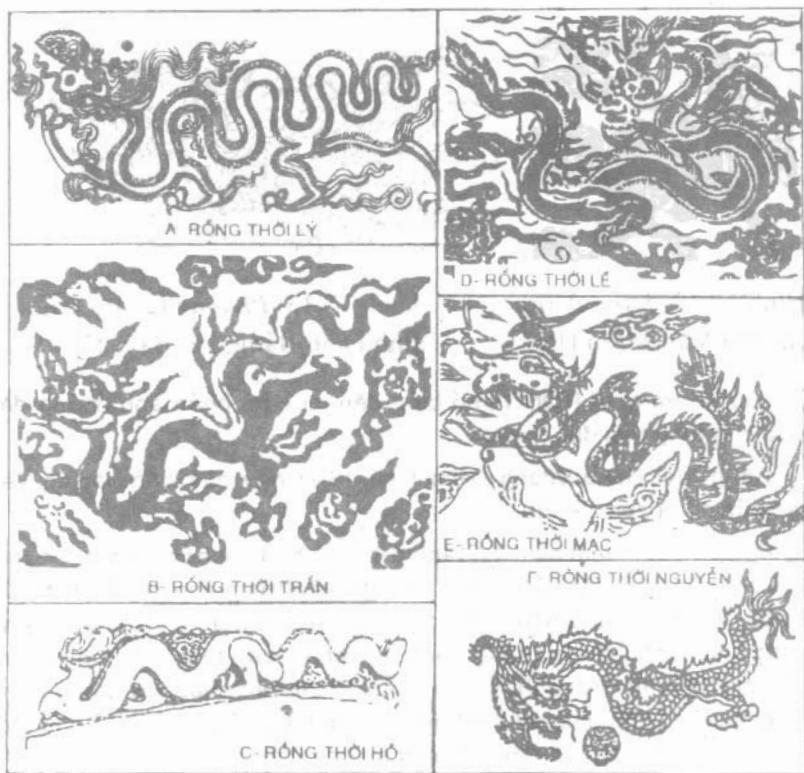
Rồng thời Lí (xem hình 17.14a) là sự kết hợp hài hòa của cá sấu và rắn, có thân dài uốn lượn nhịp nhàng biểu trưng cho sự ổn định của xã hội, với những chòm tóc, chòm lông dài và dày cung viền ngọc trong miêng biểu tượng cho sự sang trọng quý phái; toàn thân toát lên một vẻ mềm mại hiền từ. Rồng thời Trần (hình 17.14b) uốn lượn có phần thoái 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 chắp 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 hăn của một sức mạnh thực lực từ bên trong, còn rồng Nguyễn thì thiêng về dọa nạt bên ngoài - cái hung hăn 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"<sup>3</sup> biểu tượng cho sự thành đạt (hình 17.15).

<sup>3</sup> 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 *Uyên giám loại*

Chữ *phúc* 福 nghĩa là "phúc đức" viết gần giống với chữ *hực* 禿 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 xưa dùng tượng trưng cho phong cách thần tiên: dâu có hạc là nỗi đố có sẵn (xem hực chạm tiên [cười] đá, chùa Linh Quang, Hải Phòng) 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 tùng/con hổ trong bộ đó).

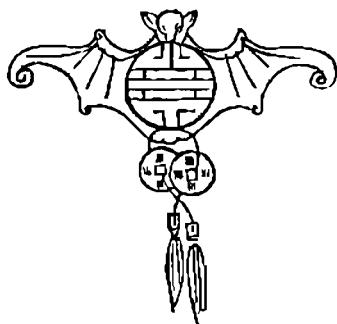


Hình 17.15: Cá hóa rồng (chạm tiên) (cười) đá, chùa Linh Quang, Hải Phòng) hạc hình 17.9). Con *hổ* tượng trưng cho sức mạnh (để thờ trừ tà ma, có tranh với đủ bộ *Ngũ hổ* - hình 6.9) và tranh vẽ tùng/con hổ trong bộ đó).

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 chạm chạm, và tệ 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

hình của Trung Hoa mà Lê Quý Đôn có dẫn thi "Sông Long Môn, xưa ở châu Gia Lăng, nước thác chảy xuống âm âm, thuyền đi qua phải kéo lênh bờ, qua đó lải thả xuống đi; bên cạnh có cái hang, nhiều cá anh vũ, mõm cong mà dò, tượng truyền cá ấy hóa rồng, cho nên gọi đấy là Long Môn". Sách *Dương sơn lữ khảo* thì cho biết: "Sông Long Môn ở huyện Mông, châu Gia Lăng, nước An Nam, phát nguyên từ tỉnh Vân Nam, đến đây, dòng sông bị chấn ngang, chia làm ba ngả, nước chảy âm âm như thác, ở xa 100 dặm cũng nghe tiếng; bên cạnh có một cái hang, có nhiều cá anh vũ sắc xanh biếc, mõm cong như mỏ chim anh vũ" [dẫn theo Lê Quý Đôn 1773: 534]. Hỏa 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 di về của cá anh vũ tại khúc sông Thảo, vùng Việt Trì: *Mồng bốn cá di ăn thể, Mồng tám cá về cá vượt Vũ Môn*.

tạo mô hình và biểu tượng, người Việt rất hay dùng thủ pháp *LIÊN TƯỞNG* bằng ngôn từ.



Hình 17.16:  
"Phúc Thọ song toàn"

Có ba cách liên tưởng bằng ngôn từ. Thứ nhất, do trong suốt gần hai chục thế kỉ dùng chữ Hán, người Việt hay liên tưởng theo dạng chữ (như trường hợp các chữ phúc-lộc đã nói ở trên). Cách thứ hai là liên tưởng đồng âm: Chẳng hạn, nhóm hình "con dơi - con hươu - ông già" biểu tượng cho khái niệm TAM ĐA "phúc - lộc - thọ" bởi lẽ lộc với nghĩa "con hươu" và lộc với nghĩa "hổng lộc" là những từ đồng âm<sup>4</sup>. Lại còn dạng liên tưởng thứ ba là liên tưởng gần âm: Hình trang trí con dơi miêng ngâm 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, du dù, xoài, để hiếu thành (do đọc chệch thành) Cầu sung (túc) vừa dù xài. Cái được quan tâm ở đây là ý nghĩa, còn bẩn thỉu vật thì 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 *Tứ Hỷ* vẽ 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 *Tứ Tài* vẽ bốn

<sup>4</sup> Hình vẽ 5 con dơi đọc là ngũ phúc. Ngũ phúc bao gồm: sống lâu, giàu có, yên ổn, yêu đức, sống hết mực trời (thọ, phú, khang ninh, hiếu đức, chung mến).

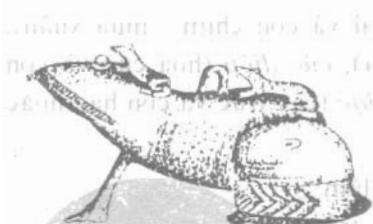
loài động thực vật: *mai diễu* (hoa mai và con chim - mùa xuân), *liên áp* (hoa sen và con vịt - mùa hạ), *cúc diệp* (hoa cúc và con bướm - mùa thu), *trúc hạc hoặc tùng lộc* (cây trúc và con hạc hoặc cây tùng và con hươu - mùa đông)...

Đo 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 tassel, lan can... ở phuông Tây thường chỉ là những hình hình học đẹp mắt nhưng vô nghĩa thì ở Việt Nam thường dùng các chữ như chữ "cộng" 𠂇, chữ "vạn" 𠂇, 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 PHỒN THỰC (xem §13.1). Dấu hiệu điển hình nhất của nó là *số* nhiều: Tượng cốc dàn thời Hông Sơn (hình 17.18), tranh gà dàn, lợn dàn (hình 17.19), cá dàn (hình 17.4), trẻ con chơi hàng dàn 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 nổi lên ý nghĩa phồn thực: hình âm dương thay các xoáy lông trên lông 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 dàn* (tượng Đông Sơn)



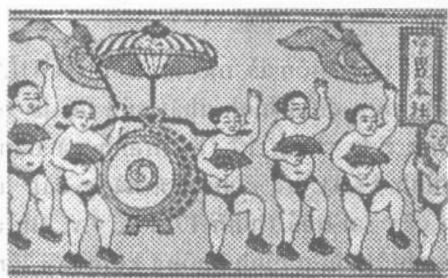
H. 17.19: *Lợn dàn* ( tranh Đông Hồ)



Hình 17.20  
(trái):

*Thát đồng*  
( tranh  
Hàng  
Trống)

Hình 17.21  
(phải):  
*Em bé*  
*bé cóc*  
( tranh  
Đông Hồ)



H. 17.22: *Rước trống* ( tranh Đông Hồ)

Các biến 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 phồn thực: Tranh

em bé bể cốc (hình 17.21), mặc dù trên thực tế không ai bể một con vật xấu xí như vậy cả! Cảnh rước trống (tiếng trống mõ phỏng tiếng sấm cầu mưa cầu mưa) với hình âm dương vẽ trên mặt trống (hình 17.22). Cảnh dội chim phượng chầu mặt trời (phượng: âm, mặt trời: dương) mà trong đó, dưới bông lúa trùu 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 đá<sup>5</sup> (hình 17.23). Tất cả đều thể hiện một ước vọng thiêng liêng của người dân nông nghiệp: Ước vọng phồn thực. Con cháu đồng đúc và mùa màng tốt tươi.



Hình 17.23: Trần bia đá chùa Đô Hồ (Hà Bắc, 1680)

<sup>5</sup> 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 dội phượng chầu vào một vòng tròn, thì chính ở vị trí cái vòng tròn tôn kính, lại có hai con thú như thể con chuột (?) đang giã vào một cái cối ngay dưới bông lúa chiu hạt. Con thú được nhân hóa, động tác như của người lao động thực thụ, 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 lí 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 lí tả thực quán xuyến mọi loại hình nghệ thuật truyền thống phương Tây - từ nghệ thuật thanh sắc, hình khối đến nghệ thuật ngôn từ<sup>6</sup>. Đó là một sự kiện ngẫu nhiên hay là một quy luật?

Liền 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, lắp hình không theo trật tự mắt nhìn thông thường, mô tả rất kĩ, rất thực nhưng dựa vào một không gian rất không thực”, nhà phê bình nghệ thuật Phan Cẩm Thượng và họa sĩ Nguyễn Tấn Cử đã nhận xét: “Phương pháp siêu hình Tây Nguyên không khác lầm 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

<sup>6</sup> Trong nghệ thuật ngôn từ phương Tây, nguyên lý tả thực biểu hiện ở thế 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 họe lô khát vọng trở về với tự nhiên<sup>7</sup>. Loại hình văn hóa gốc nông nghiệp do thường ngày sống hòa hợp với thiên nhiên nên trong nghệ thuật họe lô khát khao thoát khỏi tự nhiên trong chốn lát để vươn tới cái biểu trưng ước lệ (điều này sẽ dễ thấy nếu ta so sánh sở thích chơi cây lá, cá chìm và đồ mây tre của người dân tộc 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 tinh tế mĩ 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 hoa 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 (1990-1991) 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

<sup>7</sup> 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 Herauld ở Pháp. "Tôi nhận ra những người theo chủ nghĩa tự nhiên Pháp" thành lập năm 1926 đến nay có trên 2 triệu hội viên.

bỗng quay thoát ra khỏi bức tranh, ít lâu sau thây 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 diễn hình giữa phong cách tả thực của văn hóa gốc du mục (chú trọng 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 trọng tình mang TÌNH BIẾU 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 dầu rơi máu chảy rùng rợn là mảng đề tài khá thịnh hành ở các nước có nền văn hóa trọng dương. Ở Việt Nam, cũng lầm 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 đậm đà* của con người thì lại rất nhiều. Cảnh trai gái dừa vui cùng một đê 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 nghịch và hờ hênh một cách đáng yêu trong động tác nâng vạt váy để dón cắp dừa do chàng trai

trên cây thả xuống với hai câu thơ nôm khắc bên gốc trái tờ tranh bộc lộ tình yêu mạnh dạn và mãnh liệt của cô gái! *Khen ai khéo*



Hình 17.24: *Tấm áo* (chạm gỗ, đèn Đè Tam, Hà Nam)



Hình 17.25 (trái): *Hứng dừa* ( tranh dân gian Đông Hồ)



Hình 17.26: *Khỉ ôm nhau*  
(bia đá đền vua Đinh, NB)

dụng nên dừa, Dây trèo dây hưng 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 khéo léo 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), tắm 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 dám cưỡi chuột (hình 17.8) phá vỡ trình tự tuyến tính trước sau của đoàn rước mà cắt dội 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 cửa 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.



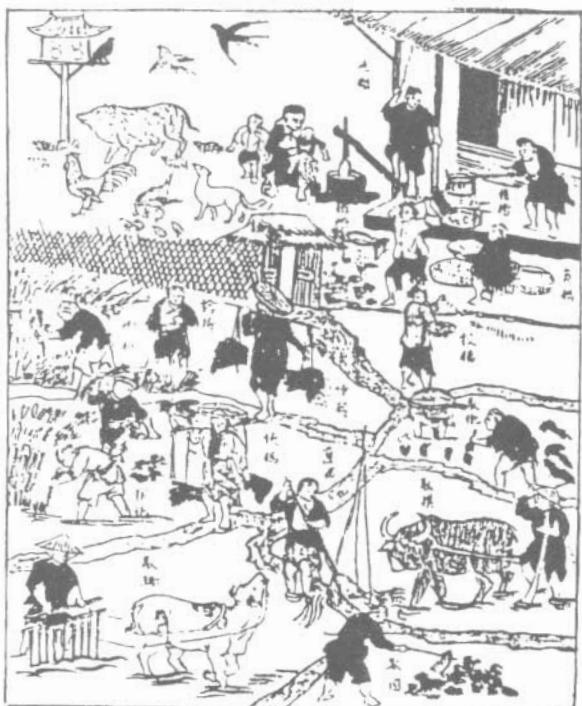
Hình 17.29. *Tượng hổ đá ở lăng Trần Thủ Độ (Thái Bình, 1264)*

Tinh 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 thế 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 chầu vào mặt trời có chữ "văn" (文) bên trong, còn trong bức chạm dưới, hai con rồng chầu 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 nghề 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 đỗ*  
(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 chật chẽ với tự nhiên - cách thức ứng xử với môi trường tự nhiên là thành tố quan trọng thứ ba của mối 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. TẬM DỤNG MÔI TRƯỜNG TỰ NHIÊN ĐỂ ĂN UỐNG VÀ GIỮ GÌN SỨC KHỎE

### 18.1. QUAN NIỆM VỀ ĂN VÀ DẤU 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 lí phương Tây nhắc nhở: "Người ta ăn để mà 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 dãng toàn năng như Trời cũng không dám và không được quyền xâm phạm: *Trời đánh 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 tinh 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 hā trâu*, 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, quẩn chúng tinh.

thực tế tính, v.v. của phở "Tôi thấy rằng trong muôn vàn thực tế phong phu 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 cốt, bên một lạng 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 ngạc 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 mè ruột; Dồi thì thèm thịt thèm xôi, hẽ 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, mạch<sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> Sách *Phạm từ kẾT* nghiên cứu: "Năm phương đều có thổ ngữ, có chỗ cao, chỗ thấp; chỗ nào cao, mà nóng, thì nhiều đậu; chỗ nào thấp, mà ẩm, thì nhiều ngũ cốc".

không phải ngẫu nhiên mà 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 non rang lên là *cốm*, hạt lúa già là *thóc*, bông lúa gặt về thì phần còn lại ngoài đồng là *ra*, 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 gãy gọi là *tấm*, gạo nấu lên thành *cơm*, *xôi*, nấu cho nhiều nước thành *cháo*, chế biến thành món quà là *bỗng*. 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 *Vân Đài loại ngũ* 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 ngũ 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 mươi giống; họ dùng gạo tẻ nấu cơm ăn và gạo nếp để nấu rượu" [dẫn theo Lê Quý Đôn 1773, 486]. Vào thế kỷ XVII, A de Rhodes [1994, 30] viết "về các nguồn lợi thì có thóc gạo là đối đào và đất rất phì nhiêu. Có hai mùa gặt vào tháng Sáu và tháng Một, vì thế giá 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  $\Leftrightarrow$  mùa trống lúa  $\Leftrightarrow$  lúa mùa  $\Leftrightarrow$  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 câu 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 trống ở các tỉnh Nam Trung Hoa (Phúc Kiến, Quảng Đông, Hà Nam, ...). Đến đời Tống, nhà cầm quyền Trung Hoa còn sai sứ đem châubáu 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-Á Bách 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 bội [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 của một trong những trung tâm trồng rau, Việt Nam có một danh mục rau quả mùa nào thức ấy, phong phú và cùng. Đối với người Việt Nam thì đói ăn rau, đau ốm không thuốc là chuyện tất nhiên. Ăn cám không rau như nhà giàu hèi không kèn trống; Ăn cám không rau như đánh nhau không có người đỡ. Điều hiếu 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: 498] viết: "Sản vật tốt, phần nhiều sản xuất ở phương Nam. Có nhiều thứ hương duoc (thuộc có mùi thơm), hoa quả cây rau mà Trung Quốc không có. Từ đời Hán, người ta khai thac Giao Chỉ, sưu tầm những thứ của quý la, rồi sau các thứ kì hương, hoắc 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 dãi chức lu quan ở Giao Chỉ để trồng nom việc dâng tiên hoa quả [Hà Văn Tấn 1994, 297]. Thẩm Tác Triết và Phạm Thành Đại đời Tống dùng thuyết Ngũ hành để giải thích nguyên nhân sự sinh trưởng nhiều cây nương ríe, quý ở vùng này như sau: "Phương Nam hỏa thịnh sinh thổ, thổ vì ngọt mà thơm, cây cổ 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 Á<sup>2</sup>. Đó là tên gọi lúa gạo (xem §4.1.1), tên gọi các loại cây trái cau, trà,.. (xem ở dưới, §18.1.3) hoặc tên hàng loạt loại cây khác như *ba-la-mật* (t. Hán)<sup>3</sup> ⇔ b'lá mít (= "trái mít", t. Việt cổ), *càm đam* (t. Hán) ⇔ k'lam (= "cây trám", t. Việt cổ), *khương* (t. Hán) ⇔ kh'ing (= "cây gừng", t. Tây), v.v. Theo sách *Lịch sử văn hóa Trung Quốc* [Đàm Gia Kiến 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 dì anh nhớ quê nhà, Nhớ canh rau muống, nhớ cà dầm ương...*

Huyện Tiên Sơn (Hà Bắc) có làng Hiền Hương (tên nôm là làng Ngang), là nơi có loại rau muống với thân lớn, sắc trắng, đốt thừa, ngọt mặn, ăn ngọt và dòn, ngọt nổi tiếng từ thời Hùng Vương (được trồng theo hai cách: cho ngọt 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 "úng thái" (nhiều nước). Sách *Thảo mộc trạng* viết: "Úng thái tính lạnh, vị ngọt. Người Nam lấy cỏ rau, kén làm bè thưa để lỗ nhỏ, thả trên mặt nước, rồi trổng úng thái lén trên bè ấy, bè nổi lèn đèn như bèo. Khi cây rau đã lớn, ngọt và lá từ lỗ bè mọc lên, theo nước lén xuống. Ấy là một thứ rau la của phương Nam" [Lê Quý Đôn 1773: 491]

Sự tích *Thánh Gióng* gắn liền với quả cà: mẹ *Thánh Gióng* là người dàn bà trồng cà; cha *Thánh Gióng* là ông thần di hải trộm cà; bản thân *Thánh Gióng* nhặt ăn "bảy nong cơm ba nong cà" mà lớn được thành người khổng lồ di cứu nước. Cà và rau cải đem

<sup>2</sup> Ngược lại, tên các loài thực vật ôn đới như *thổng*, *tùng*, *bách*,.. thì tiếng Việt lại mượn từ tiếng Hán.

<sup>3</sup> Sách *Minh nhất thống chí* chép: "Nước An Nam có ba-la-mật, quả lớn như quả dông-qua (cũng là một tên người Trung Hoa đặt ra để chỉ quả bồ), da có gai, chín về tháng 5-6, rất thơm, ngọt" [Lê Quý Đôn 1773: 503].

muối dưa tạo thành những thức ăn rất đặc đáo. Chứng phù hợp với thời tiết và khẩu vị nên ngon miệng tới mức tục ngữ có những câu: *Có dưa, chừa rau; Có cà thì tha gấp mắm; Thịt cá là hoa, ương và lùi gia bán*. Nói về kĩ thuật muối dưa của người Việt Nam, sách *Kinh Sơ 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 lai chua, dễ 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, xưởng sông, thìa là, hổ 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.

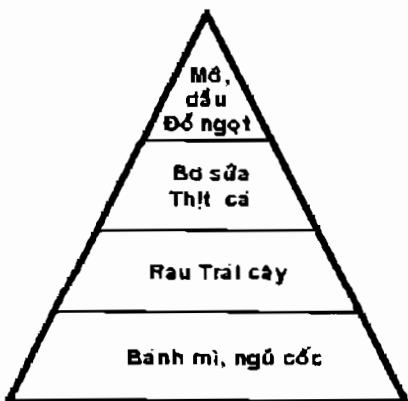
18.1.2.3. Đứng thứ ba trong cơ cấu ăn và đứng đầu trong hàng thức ăn động vật của người Việt Nam là các loại **THỦY SẢN** - đó chính là sản phẩm đặc thù của vùng sông nước. Sau "cơm rau" thì "cơm cá" là thông dụng nhất; *Có cá dổi vạ cho cơm, Con cá đánh ngã hái cơm là thế*.

Từ các loài thuỷ sản, người Việt Nam đã chế tạo ra một thứ đồ chấm đặc biệt rất bổ vì nhiều đậm là nước mắm và mắm các loại (mắm ruốc, 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 dặt 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 di 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-tai và nước xốt có tiếng nhất của người Anh" [Phan T. Yên 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 đồi chó, chết được bó vàng tâm; Sống ở trên đời ăn miếng đồi chó, chết xuống âm phủ biết có hay không?*) cho đến sơn hào hải vị như gân bò, yến xào (tổ làm bằng nhái 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. Hô là một cơ cấu ăn thiên về thực vật, mà thực vật là mẹ 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].



Hình 18.1: Kim tự tháp ăn đúng cách của Mĩ

18.1.3. HỒ UỐNG-HÚT truyền thống của người Việt Nam thì có tràu cau, thuốc lào, rượu gạo, nước chè, nước vối,... Hô đều là

những sản phẩm thực vật của nghề trồng trọt có nguồn gốc Đông Nam Á cổ đại.

Cây trầu, 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 Cau<sup>4</sup>. Ăn trầu cau là một phong tục cực kỳ lâu đời ở Việt Nam, nó cũng là phong tục phổ biến khắp vùng Đông Nam Á cổ đại. Tên gọi cây cau, cây trầu trong tiếng Hán có nguồn gốc từ các ngôn ngữ Đông Nam Á: *tân lang* (cây cau) ⇔ *pnang*, *mnang* (Edê), *nang* (Mường); *phù lưu* (cây trầu) ⇔ *b'lâu* (Việt cổ). J.Przyluski, một chuyên gia về các ngôn ngữ Nam Á, cho rằng từ *tambula* (cây trầu) trong tiếng Ấn không thể là từ tiếng Ấn-Âu, nó chỉ có thể là dạng phiên âm rất sát từ tên gọi cây trầu (*iam* = cây, *hula* = trầu) của các ngôn ngữ Nam-Á [Nguyễn Ngọc Chương 1989: 333].

Miếng trầu gồm một miếng cau, một lá trầu quết vôi, thường có phụ thêm một miếng vỏ cây chát (gọi là miếng rẽ); 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 trầu; có người ăn luôn miệng, nhả bã miếng này lại ăn luôn miếng khác. Ăn trầu cau có tác dụng trừ sơn lâm chướng khí, chống hôi miệng, chống sâu răng, gây chảy nước bọt, v.v.; lá trầu có tác dụng chữa bệnh nấc cho trẻ nhỏ, bệnh đau mắt cho cụ già, chữa các mụn làm mủ sưng tấy....

A de Rhodes nói về việc ăn trầu 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 trầu cau. Họ có tục đem theo một túi con hay một bì con đầy, đeo ở thắt lưng, họ để mở trong khi

<sup>4</sup> 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 vũ khí thi thực ra là đầu gà lá cau và tay cầm tau cau; tên nước "Vân Lang" thực ra là biến âm của từ *vân nang* nghĩa là "cau súc".

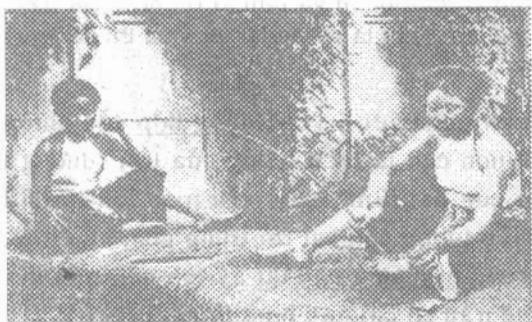
qua lối phố phường để gặp bạn bè. Khi gặp, họ bắt đầu chào hỏi nhau rồi mỗi người lấy ở trong túi của bạn một miếng trầu để ăn. Người ta nói có tới năm mươi ngàn người bán buôn và bán lẻ ở nhiều địa điểm trong thành phố. Vì thế có thể kết luận là số người tới mua thi đong vô lường" [De Rhodes 1994: 17]

Tục ăn trầu cau tiềm ẩn một triết lí về sự tổng hợp của nhiều chất khác nhau: cây *cau* vươn cao là biểu tượng của trời (đương), với chất dâ là biểu tượng của đất (âm); dày *trầu* mọc lên từ đất, quấn quýt lấy thân cây, biểu tượng cho vai trò trung gian hòa hợp. Sự tổng hợp biến 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 hùi của rễ... tất cả tạo nên một chất kích thích, làm cho thơm mồm, dở môi, và khuôn mặt người ăn bừng bừng 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 cai 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 nồng bằng chí, ăn rỗi 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 (cai trầu lên quan), của việc cám ơn (cai trầu mời khách trong đám ma), của việc xin lỗi (cai trầu ta với làng khi nhà có con hư), cách tẩm trầu là thước đo tài khéo léo của người phu nữ. Ăn trầu phổi biến tới mức trở thành thước đo thời gian (thơ Nguyễn Bính: *Láng giềng đã dở đèn đâu, Chờ em chừng giáp bã trầu em sang*).

Trong khi ăn trầu là thú vui chủ yếu của phụ nữ thì hút thuốc láo là thú vui chủ yếu của nam giới. Thuốc láo là một thứ cây gần giống như thuốc lá, người ta hái lá phơi khô thái nhỏ rồi cho vào diều mà hút. Từ vua quan đến thư dân trước đây, ai cũng hút thuốc láo. Trên thực tế, ăn trầu ở Việt Nam từng có không chỉ dàn bà mà cả dàn ông, và hút thuốc láo ở Việt Nam từng có không chỉ dàn

ông mà cả phụ nữ (xem hình 18.2). Hà Nội có riêng hẳn một phố Hàng Hiếu chuyên bán diếu và phụ tùng diếu các loại.



Hình 18.2: Phụ nữ hút thuốc lào bằng diếu 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 diếu (dụng cụ để hút thuốc lào) bên dưới chữa nước diếu, bên trên có nõ diếu

dụng thuốc; lửa (hỏa) đốt thuốc ở trên được rít, kéo xuống gấp nước (thủy) ở dưới; khói thuốc (dương) đi qua nước (âm) mà tạo nên tiếng kêu và đến miệng người hút, thẩm vào từng tế bào cơ thể con người. Thuốc lào và diếu hút thuốc lào vì vậy trở thành một sự đam mê và biểu tượng của đam mê tột độ - trái gái yêu nhau được ví là *suy nhau như diếu đốt*; ca dao có câu:

*Nhớ ai như nhớ thuốc lào.*

*Đã chôn diếu xuống lại đào diếu 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 lài,... gọi là *rượu mùi* hoặc *mẫu* (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. Cúng 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 tưởng vi trắng, quả như quả tinh biền lư, nhí như nhí dinh 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, Sri-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 thuốc thảo, rồi nghiên 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 ngô, hoa cúc... trong đó được ưa chuộng hơn cả là chè sen. Trong giới thương lưu của Việt Nam trước đây, do ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa, cũng khá phổ biến thứ 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 bữa ăn ngon:

- *Bồng bồng nấu với tép khô,*  
*Dầu chít xuống mồ cũng dậy mà ăn,*
- *Rau cái nấu với cá rô,*  
*Gừng thơm một lát, cho cô giữ chồng,*
- *Rủ nhau xuống bể mồ cua,*  
*Về nhà nấu quả mơ chua trên rường...*

Các món xào, nấu, ninh, tần, hấp, nêm 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 đí dòm: *Nấu canh suông ở truồng 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, mồ, 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 tro<sup>5</sup> để ngâm hoặc rưới 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 đậu là giá đỗ, su hào, du dù 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

<sup>5</sup> Nước tro có tác dụng sát trùng và tẩy trắng.

vịt và nước dừa xiêm, lại được ăn cùng với bánh tráng và dưa giá lắn hé 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, dỗ, mà còn được rắc muối lạc, rươi nước mõi, trộn hành phi mõi; ở miền Nam, nó được rắc thêm đường, cùi dừa. Món *ốc nấu* không chỉ có ốc, mà còn được gia giảm thêm đậu phụ, thịt mõi, 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 chèn 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 Trường vẽ Gia Định đầu thế kỉ)

Ngay chỉ một chén nước nhấm thông thường thôi, bà nội trợ khéo tay cũng phải pha chế rất kĩ 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

chanh, dấm<sup>6</sup>; 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

<sup>6</sup> Người Nam Bộ còn cho thêm xoài sống xanh thái chỉ.

vàng, hạt tiêu đen, cái cay xuyệt xoa của ớt đỏ, cái thơm nhẹ 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 ngọt, 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 **dủ 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 **dủ ngũ vị**: mặn-béo-chua-cay-ngot, lại vừa có cái đẹp hài hòa của **dủ ngũ sắc**: đen-dỏ-xanh-trắng-vàng.

**18.2.2. Tinh tống 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 thế kỷ*

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 đưa ra từng món của người phương Tây - ăn hết món này mới đưa ra món tiếp theo - đó là cách ăn theo lối 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 trầu 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 hưng lên, *mắt nhìn* màu sắc hài hòa của bàn ăn, *hởi thường* thức vị ngọt của đồ ăn, *tai nghe* tiếng kêu ròn tan của thức ăn (không phải ngẫu nhiên mà khi uống trà ngọt người Việt thích chép miệng, khi uống rượu ngọt thích "khà" lên mấy tiếng), và đôi khi nếu *đeo tay* vào cầm thức ăn mà đưa lên miệng xé (như khi ăn thịt gà luộc) thì lại càng thấy ngọt!

### 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 thâm thúy về tính cộng đồng của người dân buôn làng sống chung với 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 trong nôi, ngồi trong hương*: Vì mỗi thành viên trong bữa ăn của người Việt Nam đều phụ thuộc lẫn nhau nên phải có ý tứ khi ngồi và mực thước khi ăn. Tính mực 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 chừa lại một ít trong các đĩa đồ ăn để tỏ rằng mình không chê chê, không tham ăn; vì vậy mà tục ngữ mới có câu: *Ăn hết bị dồn, ăn còn mất vợ*<sup>7</sup>. Truyện dân gian thường phê phán những người vô ý trong khi ăn và nhiều truyện có cảnh dùng bữa ăn để kén rể. Chốn triều đình khi xưa có lệ *Thần thị Quân, tưu hối quá tam hối*: bế tội hầu tiệc nhà vua, rượu không được uống quá ba chén (tránh tình trạng rượu vào lối 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 do sự ý tứ, thước do trình độ văn hóa của con người trong việc ăn uống. Nói *Ăn trong 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

<sup>7</sup> Tính mực 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 cưa doan, lối giao tiếp trực khôi của người phương Tây; tục phương Tây là khi ăn cơm khách li 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 *bữa 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 bè bạn* giao cùng ăn thì *không ngon*; *có bạn bè* giao mà *không khí bữa ăn* không vui vẻ thì *cũng không ngon* nốt. Có *không khí bữa ăn* đậm đà, 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 vội* *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 món<sup>8</sup>!

### 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: *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 đại<sup>9</sup>. 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 chật chẽ (sản phẩm của tư duy phân tích) thì *đũa* của người Việt Nam thực hiện một cách cực kì linh hoạt hàng loạt chức năng khác nhau: gấp, và, xé, xé, dầm, khoắng, trộn, vét, và... nối cho cánh tay dài ra để gấp thức ăn xa!

Người Việt Nam chế ra rất nhiều loại *đũa* *đũa* *tre* bình dân vừa dẻo vừa dai, gấp đồ ăn nóng đến đâu cũng không hỏng, *đũa* *mun* càng dùng càng bóng, *đũa* *sơn mài*, *đũa* *khám 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 hiên được chất độc trong thức ăn.

Tập quán dùng *đũa* lâu đời đã khiến cho ở người Việt Nam hình thành cả một triết lý - *triết lý đũa*. Trước hết, đó là triết lý về tinh cẩn đũi. *Vợ chồng như đũa có đòn, Bây giờ chồng thấp vợ cao, như đũa lệch so sao cho bằng. Vợ dai không hại bằng đũa vênh*. Thời Lê, bê

<sup>8</sup> 14 cách ăn từ một mâm gồm 4 món A-B-C-D là: ABCD; ABC, ABD, ACD, BCD; AB, AC, AD, BC, BD, CD; A, B, C, D.

<sup>9</sup> Người Áo ăn bằng tay. Người Trung Quốc trước thời Tần vẫn chưa dùng *đũa* mà lấy tay bốc [Đàm Của Kiện 1993: 769]; từ khi thôn tính phương Nam (dời Tần Hán) mới dùng *đũa*: ban đầu dùng một cách hanh hố để gấp thức ăn riêng từ các món canh, mai về sau đổi *đũa* mới trở thành phổ biến.

gãy đói dưa là dấu hiệu li hôn Thú đói là triết lí về tính số đông: Bó đùa là biểu tượng của sự đoàn kết, của tình công đồng Vợ dưa cả năm là nói đến thời cao bằng xô bồ, tốt xấu không phân biệt.

**18.3.3.** Tuy nhiên, biểu hiện quan trọng hơn cả của TÍNH BIẾN CHỨNG 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 biện 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 nhặt luật âm dương hù trù 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 *diều hòa âm dương, hàn nhiệt* của thức ăn.

Chẳng hạn, *gừng* đứng đầu về 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 bì đao, rau cải, cải bắp, cá, thịt bò, ... Ông 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). *Rau răm* thuộc loại nhiệt (dương) đi với trứng lợn 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 riêng, Con trâu ngó ngó 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 thât hợp lí

Chanh (bình, mát)	↔	Thịt Gà (ôn, âm)
Hành (ôn, ấm)	↔	Thịt Lợn (bình, mát)
Riêng (ôn, âm)	↔	Thịt Chó (nhiệt, nóng)
Mé, Húng (bình, mát)	↔	Thịt Trâu (bình, mát)
Tỏi (ôn, âm)	↔	

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 đậm 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 *Về sinh yếu quyết*, Hải Thương Lân 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 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 thăng lâm*,

Hải Thương Lân 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 lý, nó góp phần quan trọng trong việc tạo nên sự cân bằng giữa con người với môi trường<sup>10</sup>.

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 nêm, làm dưa, tao nên thức ăn có nhiều nước (âm) và vị chua (âm) vừa chua dễ ăn, vừa nhẹ dễ tiêu, vừa giải nhiệt. Chính vì vậy mà người Việt Nam rất thích ăn đồ chua, dắng - cái chua của dưa cà, của quả khế, quả sầu, quả me, quả chanh, quả chay, lá bứa; cái dắng của mướp dắng (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

<sup>10</sup> Do không chú ý đến vai trò của protein thực vật, ở nước ta một thời người ta đã phổ biến tri thức khoa học một cách phiến diện sai lầm làm cho bao nhiêu triệu người lao vào lùm kiếm protein động vật (thịt) cho bữa ăn. Trong thịt có nhiều mỡ, tăng thịt và mỡ kẽo theo sự tăng lipit qua mứ - 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!) [Tờ Giấy... 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 da môi trường tự nhiên để phục vụ con người, là hòa mình vào tự nhiên, tạo nên sự cân bằng biện 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 ngồi mùa thu, chim cu mùa hè; Éch tháng Ba, gà tháng Bảy; Éch tháng Mười, người tháng Giêng*<sup>11</sup>; *Tháng Chín ăn rươi, tháng Mười ăn ruốc; Rau muống tháng Chín* (trái mùa!), *nàng 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 biện 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 **bộ 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 đay; 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, lưỡn trắm; Một trắm đám cuối, không hăng hàm dưới cá trê...* Đối với thịt gà: *Nhất phao câu, nhì âu cánh...*

Người Việt rất kĩ tính trong việc **chọn chủng loại**: Cốm ngon, phải là cốm Vòng (làng Vòng ở Từ Liêm, Hà Nội), rau húng ngon phải là húng Láng (Hà Nội)... Rất phổ biến những kinh nghiệm

<sup>11</sup> Tháng Mười là mùa gặt (lúa mì), lúa chín rụng nhiều nên éch béo (cũng như tháng Giêng là tháng ăn chơi nên người dẹp). Còn Éch tháng Ba, gà tháng Bảy là câu nói ngược (cũng như Rau muống tháng Chín...): tháng Ba giáp hat, éch 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 Đàm Sét*... Mỗi loại thức ăn lại có giá trị ở những **trạng thái** khác nhau: *Tôm nấu sống*, *bống để ướm*; *Bầu già* thì *ném xuống ao*, *Bí già đóng cửa làm cao để tiến*...

Mỗi loại thức ăn còn chỉ thực sự có giá trị vào đúng **thời điểm**: *Cơm chín tới*, *cải vồng non*, *gái một con*, *gà ghẹ ố*. 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 c长大* 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 dừa, 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 ăn này, tục ngữ có câu: *Cốm hoa vàng, chim ra ràng, gái mẫn tang, cà cuống trứng*<sup>12</sup>. Không phải ngẫu nhiên mà *nhau sắn phụ* được sử dụng làm loại nguyên liệu đặc biệt để sản xuất thuốc bổ.



Hình 18.6: *Cà cuống* (quế đỗ, hình khắc trên Cửu đỉnh)

<sup>12</sup> 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 đỗ” (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 Crawfurd 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 ưng (!) 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 ưng 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 trọng đặc biệt. Trong bụng còn ngờ, chúng tôi sai đem trứng đến cho những binh lính có nhiệm vụ canh gác, thì họ hối hả nuốt lấy nuốt để một cách rất thèm thuồng" [Hoàng Lị 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 trống 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 Băng 1993: 148]: Giống cây này muốn có quả thì đến tháng 8 bước sang tháng 9 là lúc bói 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 bón gốc cho cây, và lấy nước giặt đồ của phụ nữ đem tưới thì phật thủ mới dở mày hay hat, sang tháng 9 quả sẽ sai lúc lìu (nếu không, cây sẽ cứ đực ra

Trung Hoa giải thích rằng đó là "con sâu chuyên đục thân cây quả, mùi thơm, dùng làm đồ ăn quý"; trên Cửu đỉnh ở Huế có khắc hình cà cuống và ghi chữ Hán là "quế dỗ", 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 quả, 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 dỗ).

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 thi 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 Linh*, Hải Thượng Lãnh 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].



## 519. 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 chắt, mặc lấy hèn*, và *Cơm ba hát, áo ba manh, đối 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 sơ dạ, lợ sơ áo*. Người ta hơn kém nhau nhiều khi bởi nó: *Hơn nhau cái áo manh quần, thả ra ai cũng bóc trần như ai*; và người ta khổ sở nhiều khi cũng vì nó: *Cha dời cái áo rách này, mất chung mái bạn vì mày 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 tối về phản, chún tối về hài, tai tốt về hou*. Ăn mặc giúp con người *khắc phục những nhược điểm về cơ thể, về tuổi tác*: *Cau già khéo hổ thì non, Nụ dòng trang điểm lại giàn hơn xưa*. Thậm chí còn hơn thế nữa:

*Gà già khéo ướp lại to,  
Nụ dòng trang điểm, gái to mãi 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 Lý, 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: *Dánh cho để dài tóc, đánh cho để đen răng...*

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 sở trường 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 đợi 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: Hồ 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" 蠻 mà người Hán dùng để chỉ người phương Nam có chứa bộ trùng 虍 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 dầu Sí Vưu thì thần Tằm Tang dâng lụa cho ông" (hiểu là: khi bô lạc phương Bắc do Hoàng Đế làm thủ lĩnh chiến thắng bộ lạc phương Nam do Sí Vưu làm thủ lĩnh thì người phương Bắc tiếp thu được bí quyết nghề trồng dầu nuôi tằm của phương Nam). Các sách cổ Trung Quốc như *Thùy kinh chú*, *Tam đô phú*, *Tế dân yếu thuật* đều nói rằng đến dầu công nguyên, trong khi Trung Quốc một năm chỉ nuôi được 3 lứa tằm thì năng suất tằm ở Giao Chỉ, Nhật Nam, Lãm 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, ẩm<sup>2</sup>. Đây là một nghề hết sức vất vả cực nhọc: *Làm ruộng ba năm không hàng chăn tằm một lứa*; *Làm ruộng ăn cơm năm, nuôi tằm ăn cơm dừng*. Từ tơ tằm, nhân dân ta đã dệt nên nhiều loại sản phẩm rất phong phú: *tơ, lụa, lụa, là, gấm, vóc, nhiều, the, đoạn, lanh, dũi, địa, nái, sô, thao, vân...* mỗi loại lại có hàng mấy chục mẫu mã khác nhau<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> "Man" là từ do người Hoa phiên âm từ tên gọi các dân tộc Mèo-Dao 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 *Bách* (phía Bắc), *Đi* (phía Đông) và *Nhung* (phía Tây).

<sup>3</sup> Như *Bát bối tằm*, *Nguyên trán tằm* (tơm vào tháng 3), *Thái tằm* (tơm vào tháng 4), *Nguyên tằm* (tơm vào tháng 5), *Ái tằm* (tơm vào tháng 6), *Hai trán tằm* (tơm vào tháng 7), *Tứ xuất tằm* (tơm vào tháng 9), *Làn tằm* (tơm vào tháng 10).

<sup>4</sup> Ví dụ như lụa thi có *lụa mỏng*, *lụa dày*, *lụa trắng*, *lụa tròn*, *lụa mờ*, *lụa bóng*, *lụa ngũ sắc*,...; vân thi có *vân tử quý*, *vân hồng diệp*, *vân trúc diệp*, *vân phương thọ*, *vân chư triện*, *vân chư hỷ*,...

Đến 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 nhân xét: "Tơ lụa Đà Nẵng 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 sương*) thì riêng vải lụa đã chiếm 11 mặt hàng<sup>1</sup>. Trong thời kì này, riêng công ty Đông Ấn (Hà Lan) mỗi năm đã mua của ta khoảng 3.000 ta tơ tằm. Thời thuộc Pháp, tơ lụa Việt Nam đã trở thành một nguồn lợi to lớn, riêng trong khoảng 1909-1913, hàng 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 day, gai, sợi bông.

*Vải tơ chuối* là một mặt hàng đặc sản của Việt Nam mà đến thế kỉ VI kỉ 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 dẽ 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 Lùng Trung 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].

<sup>1</sup> Đó là các loại: *hoàng quyến*, *sả lăng*, *xu sa*, *ngu tì*, *hoàng li*, *lăng li*, *mộc miên 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, Hưởng 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 lì 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 *vát 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 đốn nỗi người Trung Quốc thường 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 măc, thêm vào đó, da (và lông) thú lai rất phù hợp với thời tiết phương Bắc lạnh Mùa lạnh ở Việt Nam, bên cạnh cách măc đơn giản và rẻ tiền nhất là măc lồng 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*, măc 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 di 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 nơi 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 muôn đưa chiếc quần vào thay thế cho chiếc váy của ta. Đến thời nhà Minh, chiếc quần phu nữ có lẽ đã phổ biến được ở một bộ phận thi dân. Bởi vậy mà vào năm 1665, vua Lê Huyền Tông đã phải ra chiếu chỉ cấm phu nữ không được mặc quần để bảo tồn quốc tục mặc váy cổ truyền. Trong khi đó, đến cuối thế kỷ XVII, để tạo nên sự đối lập với Đảng Ngoài, chúa Nguyễn ở trong Nam đã lệnh cho trai gái Đảng 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 triết 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 đà kích sâu cay *Tháng tam có chiếu vua ra. Cấm quần không đáy, người ta hãi hùng. Không đi thì chợ không đông. Đi thì phải mướn 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 tin vào bản sắc và bản lĩnh văn hóa của mình.

*Cái trong mà thùng hai đầu  
Bên ta thì có, bên Tầu thời không!*

Đối với nam giới, đồ mặc phía dưới ban đầu là **chiếc khổ**. Khố là một mảnh vải dài quấn một hoặc nhiều vòng quanh bụng và luồn từ trước ra sau, dưới khổ thường thả phía sau (cũng có khi thả về phía trước). Khô 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 lệnh tuy phân biệt với nhau bằng màu của *thái lụng* (lễ phục) hoặc *xà vạp* (thường phục), nhưng vẫn được gọi là "khố": *linh khổ xanh* (địa phương), *linh khổ dò* (quân thường trực), *linh khổ vàng* (phục vụ vua). Ngày nay, tuy nam giới không còn dùng khổ, nhưng do sự chi phối của khí hậu, lối cởi trần mặc độc một chiếc quần dùi (= quần xà lỏn) lúc ở nhà vào mùa nóng ở người lớn cũng như trẻ con, nồng

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, và lại, nam giới (dương tính) cũng phù hợp với văn hóa trọng động gốc du mục (dương tính) hơn. Quần dàn ông có hai loại: quần lá tọa và quần ống sở.

*Quần lá tọa* có ống rộng và thẳng, дũng sâu, cạp quần (miền Nam gọi là lưng quần) to bản. 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 chảng 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 cao, ruộng nước; nước nông, nước sâu) người dàn 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 дũng sâu). *Chiếc* váy phụ nữ và *chiếc* quần lá tọa nam giới được Nguyễn Khuyến nhắc đến trong bài câu đối khóc vợ:

Nhà chín<sup>5</sup> cũng nghèo thay! Nhờ ái lực bà hay làm hay làm, thắt lưng bộ que, váy quai còng, tất cả chân dăm đá chân chiêu, vì  
túi đỗ dồn trong mọi việc.

Bà di dâu với máy! Dέ cho lão vái vợ vái vuông, búi tóc cú hành, huòng quần lá tọa, gật gù tuy dưa chạm tay chén, cùng ai kể  
lέ, huyền trâm nấm.

<sup>5</sup> Chín: lao.

Ngày lễ hội, nam giới dùng **quần ống sót**: quần màu trắng có ống hép, dũng 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 tuý Việt Nam, thường do phụ nữ tự cắt-may-nhudem 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 giải phái phơi phỏng ở chỗ kín đáo), và có sức quyến rũ mãnh liệt: *Bà ô dội gạo lên chùa, Một cô yếm thắm hờ hửu cho sú, Sú về sú ôm nương iú, Ôm lăn ôm lóc, hờ sú trọc đầu...* Yếm và những bộ phận của yếm trở thành biểu tượng của tình yêu: *Yếm trắng mà vã nước hổ, Vã di vã lại anh dỗ yêu thương; Trâu em tém tối hôm qua, Cát trong giải yếm mở ra mồi hàng; Lớc gì sòng nồng một gung, Bắt cầu giải yếm cho hàng 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 kỷ 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 cổ trần.

*Dàn ông* khi lao động thì thường cởi trần. Các thành ngữ "váy vẩn yếm mang" (đối với phụ nữ) và "cởi trần đóng khố" (đối với nam giới) miêu tả rất chính xác trạng 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. *Dàn ông* đóng khố đuổi hầm, *Dàn bà* yếm thắm hở lưng mới xinh.

Khi lao động và trong những hoạt động bình thường, nam nữ cũng thường mặc *áo ngắn* có hai túi phía dưới, có thể xé 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* (dầu thế kỉ)

Dịp 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* (dầu thế kỉ)

ở giữa sống lưng, dangle trước là hai tà (vạt) áo không có khuy; khi mặc bỏ buông hoặc buộc thắt hai vạt vào nhau. Theo sách *Văn hiến thông khảo* của Mã Hoan Lâm, ở Giao Chỉ thời xưa, "người có địa vị trong xã hội đều mặc áo dài... Lẽ lạt thì mặc thêm áo rộng màu thẫm trùm lên, gồm có bốn vạt, gọi là *áo năm 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 cản*, dc lén 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 lí 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 nhám*<sup>6</sup>): về sau ở dàn ông, lối mặc này đã bị thay bằng lối mặc cài khuy bên phải của Trung Hoa.

Đi hội hè, phụ nữ xưa hay mặc áo lối mở ba, mở 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 mỗi là các lớp áo cánh nhiều màu (vàng mỏ gà, vàng chanh, hồng cánh sen, hồng đào, xanh hô thủy...). Ở Nam Bộ, nơi khí hậu nắng quanh năm, "áo mỏ" được thay bằng áo cắp (2 cái<sup>7</sup>).

<sup>6</sup> Khổng Tử từng nhắc đến điều này khi khen Quán Trọng, người có công xây dựng văn hóa nước Tề (khai thác mỏ sắt, chế dùng cù bằng sắt, tổ chức binh mã...): "Cho đến nay, dân chúng còn được hưởng ân đức của ông ấy. Không có Quán Trọng thì chúng ta phải giặc (thần) tóc và cài khuy áo bên tả rồi" [Luân ngữ, thiên Hán văn]. Việc Khổng Tử nói đến "nguy 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 *nâu*, *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 nhã<sup>7</sup>. 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 hưởng 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 da 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 xé tà áo hai bên身穿 cao hơn cho hở lườn... 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 tứ thân cổ truyền buông hai vạt trước bay phấp phổi thì áo dài tân thời ghép hai thân trước thành một vạt dài kín đáo hơn;

<sup>7</sup> Từ thời Nguyên, trong dân gian đã hình thành nên thành ngữ *an Bắc mặc Kinh* để chỉ cái cầu kỳ trong ăn uống của người Bắc Hà và cái kỹ tính trong may mặc của người kinh đô Huế.

trong khi áo tứ thân cổ truyền dễ hở ngực yếm, hở cổ thì kiểu áo dài tân thời được ưa chuộng nhất là kiểu có cổ nhỏ cao<sup>8</sup>...



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 doan 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 khêu gợi một cách tế nhị kín đáo, tính cách *dương 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

<sup>8</sup> 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, Huế<sup>9</sup> và trở thành *biểu tượng cho y phục truyền thống Việt Nam*.

Một phu nữ nước ngoài nhận xét về chiếc áo dài Việt Nam như sau: 'Áo dài trông rất sexy, nhưng sexy trong sự kín đáo tinh tế nhí nhảnh. 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 dễ làm đàn ông ngoại quốc say mê hơn là cách hở hang táo bạo của phu 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. Giỏi thường 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 đôn dẫu, 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 *dai 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 tượng*) để kiêm nhiệm mục đích thứ tư là làm túi đựng đồ vật (tiền, trầu cau...).

Khi lao động đồng áng, người Việt Nam thường *di chân đất*, khi hội hè hoặc ở thành thị, thì *di dép* (theo chất liệu có dép da, dép dừa, dép cối, dép cao su...), *di guốc* (làm bằng gỗ), *di hài* (đối với phụ nữ), *di giày* (đối với nam giới).

<sup>9</sup> Áo dài Huế là sự dung hòa, trung chuyển của phong cách Hà Nội thiên về bảo hộ truyền thống và phong cách Sài Gòn thiên về Âu hóa, cách tân: Nó không dài chàm gót như áo dài Hà Nội, cũng không ngắn tối gối như áo dài Sài Gòn; cổ áo cao vừa phải; eo áo không quá bó; tay áo không xẻ quá cao; màu áo không quá đậm như áo dài Hà Nội, cũng không quá nực rõ tượng phản như áo dài Sài Gòn.

Trên đầu thường *dội 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 chui 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 linh, 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* quay 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). Hần ông trước đây để tóc dài (hịch kêu gọi đánh quân Thành của Nguyễn Huệ viết: "đánh cho để dài tóc") búi lại thành một búi tròn trên đầu gọi là *búi tóc*, *búi cú hành* (được nhắc đến trong câu đối khóc vợ của Nguyễn Khuyến đã dẫn ở trên). Khi làm lụng, người đàn ông vấn khăn đầu rùa, lúc sang trọng thì *dội khăn xếp*. Người Nam Bộ thường *dội khăn rần*.

Trên khăn, hoặc thay cho khăn là *nón* để che mưa nắng. Nón thường có khung tre và lợp lá gõi. Nón chép nhọn đầu; nón thúng rộng vành; nón ba tần 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 dội đầu ôm sát và kín tóc (miền Nam gọi chung cả mũ và nón là "nón"). Vua xưa dội mũ miện; quan văn xưa dội mũ cánh chuồn (có hai cánh hai bên); tung ra trận dội mũ trù (bằng chất liệu cứng để chống binh khí); sư săi và người già dội mũ ni (có diềm che kín tai và gáy, bởi vậy

mỗi có thành ngữ "mũ nị che tai"); trẻ con đội *mũ thóp* (để bảo vệ thóp thở ở đỉnh đầu); sau này còn có *mũ lưỡi trai*, *mũ ca-lô*, *mũ cát*...

Về cách *trang sức* thì từ thời *Đông Sơn* cho đến nay, *làng Vượng*, người Việt Nam đã rất thích *deo vòng* - vòng tai, vòng cổ, vòng tay, vòng chân (vòng tai có thể nặng làm trễ dài 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 *Đông Sơn* 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 dò 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 *linh hoạt* dể 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 *tết* *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**

**T**rong xã hội Việt Nam cổ truyền, do bản chất nông nghiệp sống định cư cho nên con người ít có nhu cầu di lại, di chuyển; có di thì di gần nhiều hơn di xa. Nhiều cụ già nông thôn suốt đời không hề bước chân ra khỏi làng mငh, mặc dù đô 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-chì-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 di gần - từ nhà ra đồng, từ nhà lên nương - và trong phạm vi khoảng cách đó họ dùng sức người mà vận 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

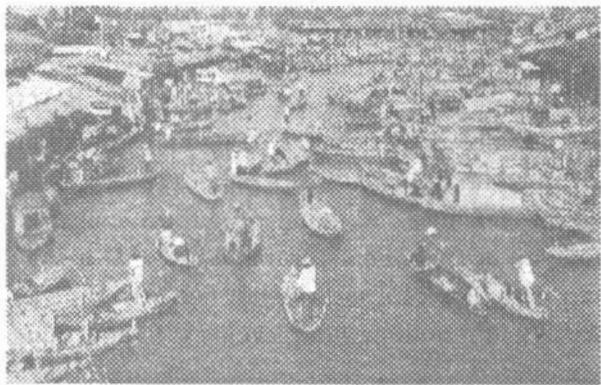
là *năm*, mang trong tay qua trung gian (sợi dây, cái túi,...) là *xách*, mang trong lòng một hoặc hai bàn tay là *hối*, mang bằng hai tay một vật nặng là *bê*, mang bằng hai tay giơ lên là *hứng*, mang gọn trong lòng bằng hai tay là *ôm*, mang trong lòng bằng hai tay một cách nồng nàn là *hồng*, *bế*, *đầm*, mang một người trên lưng là *đồng*, mang đứa bé trên lưng một qua trung gian một mảnh vải là *dịu*, mang một vật trên lưng là *gùi*, mang trên vai là *vác*, mang trên vai qua trung gian của một cái đòn vối vật ở hai đầu đòn đều nhau là *quanh*, mang trên vai qua trung gian của một cái đòn vối 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 HÌNH LẠI thì người Việt Nam di đường thủy nhiều hơn đường bộ. **Giao thông đường bộ** ở Việt Nam, cho đến tận khi Pháp vào, chỉ là những con đường nhỏ<sup>1</sup>, phương tiện di lại và vận chuyển, ngoài súc trâu, ngựa, voi, thì phổ biến là *dôi*, *hàn*, công văn giấy tờ của nhà nước chủ yếu cũng được chuyển di theo phương pháp này; quan lại thì di chuyển bằng *cảng*, *kiệu*. Thời Nguyễn, nhà nước mới tổ chức được hệ thống ngựa trạm; công văn chuyển từ kinh đô Huế vào đến Gia Định di 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 di 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 dâng không bằng gang nước; Di mươi bước xa, hơn dã ba bước lội), nhưng nó lại là phương tiện di lại phổ biến vì Việt Nam có địa hình sông nước; ở Bắc Bộ và Nam Bộ có hệ thống sông ngòi, kênh rạch

<sup>1</sup> Phản lối những con đường này chính là những con đê ngăn nước chảy dọc hai bờ các triền sông.

chẳng chít (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 kỷ 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 chít 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 Cà;  
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 kỷ, 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

đi chợ, hoặc để di thăm người thân thích, hoặc chở gạo củi di buôn bán rất tiện lợi. Ghe thuyền chật sông, ngày đêm di lại không ngớt" [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 dời Hán dã thường diễn đạt rất ngắn gọn: *Nam di chu, Bắc di mã* (Nam di thuyền, Bắc di 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), *xuồng*, *bè*, *mảng*, *phà*, *tàu*... Thuyền có rất nhiều loại: *thuyền thúng*, *thuyền thoi*,

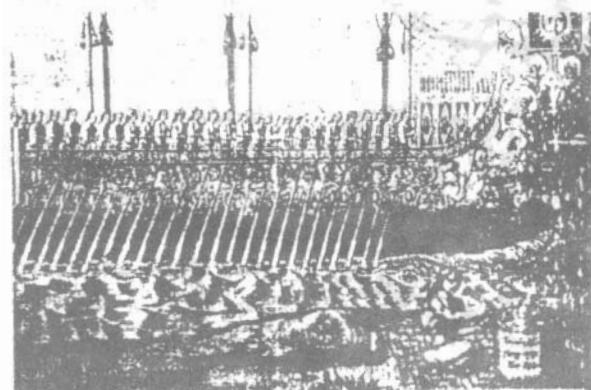


Hình 20.2: Hình thuyền khắc trên trống đồng Đông Sơn: a- trống Sơn Tây; b- trống Hoàng Ha; c- trống Miếu Môn; d- trống Làng Vạc

*thuyền mành*, *thuyền lươn*, *thuyền đinh*, *thuyền cốc*, *thuyền chài*, *thuyền rồng*, *thuyền độc mộc*, *thuyền tam bản*... Ghe Nam Bộ thì có: *ghe bầu*, *ghe cửa*, *ghe lồng*, *ghe giàn*, *ghe be*, *ghe bè*, *ghe chài*, *ghe lười*, *ghe đò*.... 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

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 kỹ 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 phương 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 hé 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 dung cụ bằng than tre đập nhịp điệu hòa, tiếng vừa trầm vừa cao.

Người chèo chèo rất khéo, rất le, mặc dầu 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 vầy' [De Rhodes 1994: 15]

Theo lời của J. Barrow, hội viên Hội Khoa học Hoàng gia Anh, người đã đến Hàng Trong vào cuối thế kỷ XVIII, thì "có một ngành đặc biệt trong các nghề mà xíu Hàng Trong hiện nay có thể tự hào được. Đó là kĩ thuật đóng thuyền biển... thuyền của họ đóng rất đẹp, thường dài từ 50 đến 80 pieds (1 pieds = 0,3m)... Những người chèo mât 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 Mì 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 kĩ 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 *Dai Việt sử ký* thì vào năm 1214, nhà Lý bắc cầu phao qua hòn 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 di 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 iều buôn hè không bằng ăn đè hà tiện*; nói về nghị lực ý chí thì *Chợ thấy sóng cá mà rã tay chèo*; *Chết trong cơn bom sống dại*; nói về kinh nghiệm làm ăn thì *Ăn cỗ đi trước lội nước đi sau*; *Bồi ở lờ đi*; *Bầu cầu mà noi, không ai hắc cầu mà lội*; *Chết sông chết suối, không ai chết đuối đợi đèn*; nói về công việc sinh nở khó nhọc của người phụ nữ thì *Dàn ông vượt biển có chúng có bạn, dàn bà vượt cạn chỉ có một mình*; nói về sự khôn ngoan, sự nham hiểm của con người thì *Dố ai lặn xuống vực sâu, mà do miệng cá uốn câu cho vú*; *Sông sâu còn có kẻ dò, lòng người nham hiểm ai do cho rutherford*; *Chắp tay vái lạy con sào, nòng sâu đã biết, thấp cao đã sừng*; nói về quan hệ vợ chồng và tình yêu nam nữ thì: *Thuyền theo lối, gái theo chồng*; *Thuyền về có nhát bén chăng, bén thì một dạ khăng khăng đợi thuyền*; *Thuyền anh mặc cạn lên dây, mượn dôi dài yếm làm dây kéo thuyền*; *Chiếc thuyền kia nói có, chiếc ghe nó nói không, phải chi miếu ở gần sông, em thèm một tiếng kêu lòng anh nghĩ..* Người Việt nói: *chìm đắm* trong suy tư, *bơi* trong khó khăn, *hở* giun *trôi* nhanh, *ăn* nói *trôi* cháy, *hở* sơ hị *ngâm* lâu, *thân* phận *bơi* *bèo*, *trông* *sách* *nước* *cản*, *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 dải sông sông nước không chỉ thể hiện trong việc di 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 (*chin suối*) và đến đó phải đi bằng thuyền (tục chèo (đò) đưa linh, xem §13.3)!

### **20.2. ĐỐI PHÓ VỚI THỜI TIẾT, KHI HẬU: Nhà cửa, kiến trúc. Tinh hài hòa, tinh linh hoạt và tinh 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: *Thứ nhất dương cõi, thứ nhì âm phần*, "Dương cõi" 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 kí* 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 đế đốc Trung Hoa Chu Bội Liên về việc An Nam lầm nhân 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 trá trộn với người, về sau người đời gọi bà là Cửu Thiên Huyền Nữ. Một hôm, mọi người ra bờ suối tắm, bà thần chỉ vào một bụi cây dứa dai, bứt một lá đầy gai cưa vào chân rách da. Hai anh em Lộ Ban và Lộ Bộc tinh ý bắt chước làm ra cái cưa để xẻ cây. Một hôm khác, bà đứng thẳng chống hai tay vào

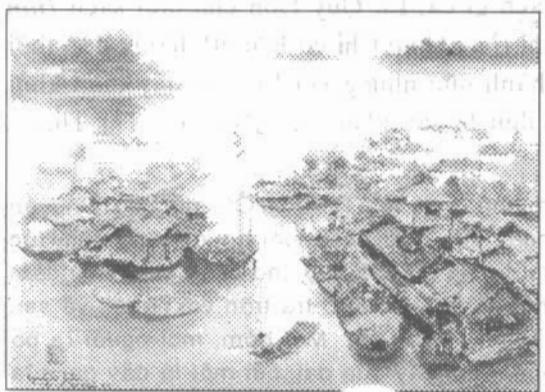
hông, anh em Lô Ban và Lô Bộc theo đó mà chế ra kiểu nhà đầu tiên của người Việt Nam có một cột chính giữa, hai đầu kèo hai bên, gọi là nhà chữ đinh. Bà thần còn dạy cách làm thuyền, bà nặn ngửa cong người lên, Lô Ban và Lô Bộc học theo, lấy cây gỗ đục làm thân ghe, lại thêm các mái gỗ ngắn làm chèo, 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* 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 đò,...)



Hình 20.4: *Làng chài* (Hình: B. J. Tavernier, 1909)

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 kỷ XIX có "nhiều nhà cao cẳng, sàn bằng ván, xếp hàng dọc theo bờ kênh, bờ sông, hay dọc theo đường cái rộng thoáng đãng. 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 Sơn<sup>2</sup> (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 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 kỳ 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 nước<sup>3</sup> (như đồng bằng sông



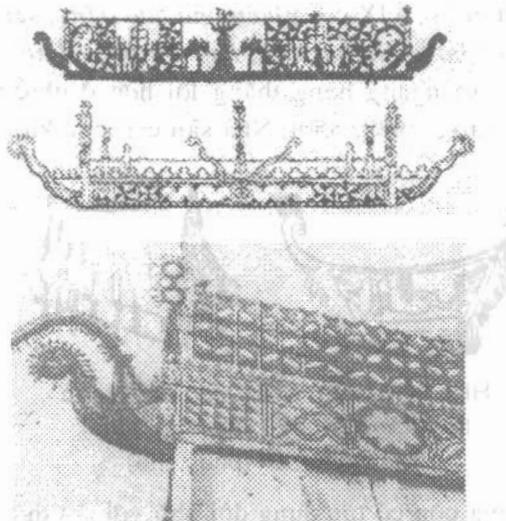
Hình 20.5 (trái): *Nhà Đông Sơn* (khắc trên trống đồng); Hình 20.6 (phải): *Nhà Đông Sơn* (phục chế)

<sup>2</sup> 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].

<sup>3</sup> 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 thuyền. Người ta quen cho rằng đặc điểm này là vay mượn của kiến trúc Trung Hoa.



Hình 20.7: *Mái nhà mồ Tây Nguyên (hình thuyền)*

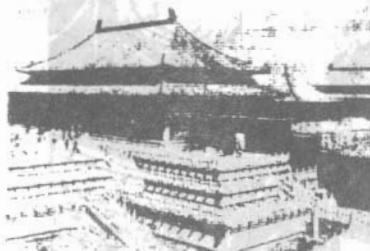
Trong khi thực ra là ngược lại. Nhà sàn Việt Nam từ thời Đông Sơn (chưa hề giao lưu với Trung Hoa) đã có mái cong rồi. Các dấu tích còn lưu lại qua hình khắc trên trống đồng (hình 20.5) và trong lòng đất (hình 20.6) cho thấy rõ điều này. Nhà rông Tây Nguyên đến giờ vẫn làm kiểu mái cong,

tuy rằng cũng không hề có giao lưu với Trung Hoa. Nóc nhà mồ Tây Nguyên đều làm kiểu mái cong hình thuyền (hình 20.7). Phan Cẩm Thượng và Nguyễn Tấn Cử [1995: 25] nhận xét: "Có lẽ tổ tiên người Giarai, người Bana từng đi 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 Chàm cũng có loại mái cong (xem §21.2). Trong khi đó, nhà

Trung Hoa thời Hán mái vắn 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 Minh<sup>4</sup> 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) múa canh cũng có thể được trang trí rất cầu kỳ, thì nhà nhà đều làm mái cong; về sau này, khi công việc nhiều lên, thì mái nhà bình dân thường làm đuôi 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 kỳ. 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 dao 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 dao cong vút, ngoài việc gợi nhớ hình ảnh của *còn 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.

<sup>4</sup> 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)

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 *năm ba ngồi hai*). Ở vùng ven biển,

**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 **nha cao cua rong**. 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

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 lợn 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 gánh) thường được đưa ra khá xa so với hàng hiên; mái nhà sàn ở vùng núi thậm chí có giọt gánh 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 dũ*) để cho hơi nóng và khói dun 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 dâm thẳng vào nhà. Trưởng 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 dâm 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 dàn bà, làm nhà hướng Nam*. Câu tục ngữ thường 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 dàn 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 tối 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 nam) 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 năm dã 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 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 ban giờ cũng là cửa phía Nam (*Ngõ Môn* của kinh thành Huế có nghĩa là cửa phía Nam, "ngõ" là phương Nam theo trục tí-ngo trên là bàn của thày địa lí<sup>5</sup>).

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

<sup>5</sup> Không hiểu điều này, nhiều sách dịch tên này ra các tiếng phương Tây thành "cửa giữa trưa" (vd. t. 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 xung Vương" của phong kiến Trung Hoa (xuất phát từ tư tưởng bành trướng có từ đời Chu, xem §3.4).

trái<sup>6</sup>, xem §5.4) cho nên đòn nóc còn có tên gọi là *dòn dông*, nhiều nơi đọc chệch thành *dòn dồng*. Cũng do truyền thống trọng bên trái, bàn thờ Thổ Công (ông Táo) - vị thần quan trọng nhất, cai quản cái bếp, cái nhà - được đặt ở gian bên trái; bài vị của ông vì thế được ghi là Dông 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, chí ít là cơm chǎng lành canh chǎng 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 nghệ CHỌN ĐẤT để làm nhà, đặt mộ, gọi là nghệ *phong thủy*. Nghệ 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 cờ, đất đặt mộ gọi là âm phần; dương cờ được coi trọng hơn âm phần (*Nhất dương nhì âm*), song trên thực tế thì người ta chỉ chú trọng đến đất dương

<sup>6</sup> "Đông vi là, Tây vi hữu".

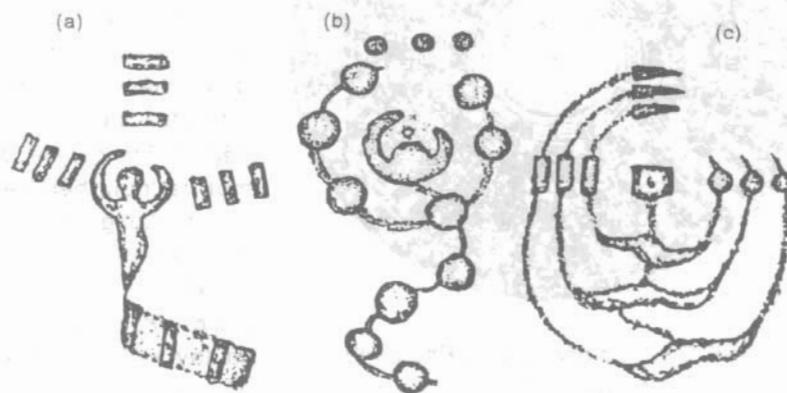
cơ khi lập dinh chùa, đặt đô thị, còn nhà thường dân thì chủ yếu chỉ chọn hướng mà thôi; nhưng âm phần thì thường nhở thay địa lí đi tìm đất rất cẩn thận. Lê Quý Đôn [1773: 50] kể rằng Hoành Cử vốn không tin phong thủy, nhưng đã nói: "Người phương Nam... thử đất huyệt táng tốt hay xấu, họ dùng chỉ ngũ 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 cổ tui 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 hành<sup>7</sup>. "Phong" và "thủy" là hai yếu tố quan trọng nhất, tạo thành vỉ 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 hỏng nhưng gió nhiều quá cũng không tốt; gió có thể bị núi, dồi, mồ đất hay cây to lái đi, do vậy nhà phong thủy cần nắm vững hướng gió, biết sử dụng các hình 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 vỉ khí hậu; dòng nước ngoằn ngoèo,

<sup>7</sup> Theo tài liệu của Vương Ngọc Đức [1996: 32-33] thì ở Trung Hoa quan niệm phong thuỷ xuất hiện từ giai đoạn trước thời Tần; về mặt địa lí thì trung tâm phong thuỷ 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 thuỷ, Hồng Kông và Đài Loan của ta vẫn tồn tại sâu rộng những tập tục phong thuỷ. 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 thuỷ, ở Trung Hoa vốn có *kham dư*, *địa lí* hay *tương 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.

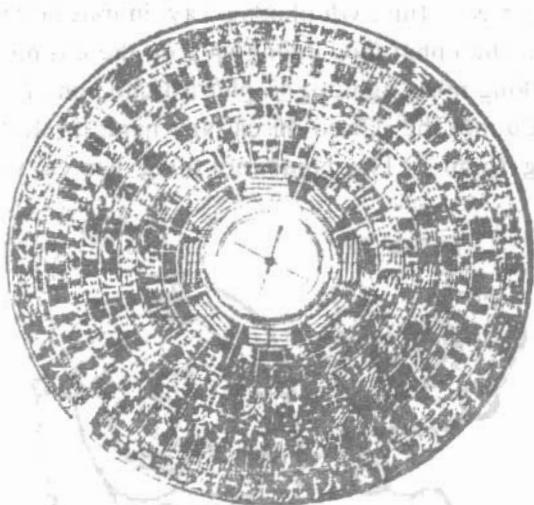
Theo Ngũ hành, các thế đất được phân thành hình thủy (ngoắn ngoèo như dòng nước), hình hỏa (nhọn như ngọn lửa), hình mộc (dài như cái cây), hình kim (tròn), hình thổ (vuông). Đúng theo mối tương quan giữa các phương Đông-Tây của Ngũ hành với hai loại hình văn hóa, thế đất hình Kim (ứng với phương Tây du mục) được coi là sẽ phù trợ cho con cháu phát theo đường võ, còn thế đất hình Mộc (ứng với phương Đông nông nghiệp) sẽ phù trợ cho con cháu phát theo đường văn, nếu một thế 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 Huyên dời Lê, người làng Tả Ao (Nghi Xuân, Nghệ An), tục gọi là cụ Tả Ao, để lại nhiều sách dạy nghề này [Cao Trung 1969, 1974, 1985; Hồ 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 = Rồng = phương Đông theo Ngũ hành), việc tìm đất gọi là *tầm long*, công cụ để tìm đất là cái *tròc long* (và la bàn - la bàn lớn hơn cái tròc long, đầy đủ thông tin hơn, dùng để phân kim điểm huyệt; 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 *huyệt*. Huyệt thường là thế đất có án che phía trước (gọi là *tiền Án*, có khi là một quả đồi), chẩm làm chỗ dựa phía sau (gọi là *hậu Chẩm*, có khi là một trái núi), bên trái có tay *Long* và bên phải là tay *Hổ* (gọi là *tả Thanh Long, hữu Bach 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). Huyệt 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 lanh thổ, với những dãy nhiều ngọn núi. Trên một tay *Long* có thể có nhiều điểm kết, điểm kết nhất gọi là *Hàm Rồng* (so sánh núi Hàm Rồng ở Thanh Hóa).

Các kinh đô khi xưa đều là những địa điểm được chọn theo con mắt phong thủy. Trong *Chiếu dời đô*, Li 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 rộng cuộn hổ ngồi; đất đung ngồi Nam Bắc Đông Tây; lại tiện hướng nhìn sông dựa núi. Địa thế rộng mà bằng; đất đai cao mà thoáng. Dân cư khởi 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 tu 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



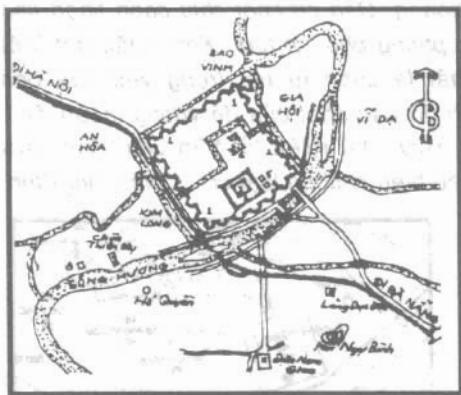
Hình 20.14 (phải):

Địa thế Lam Kinh

đằng sau gói vào núi, trước mặt nhìn ra sông, bốn bên nước non xanh biếc, rừng rậm um tùm... Sau điện, lấy Tây hồ làm náo... hồ rất rộng lớn, nước từ các ngả chảy cả vào đó. Có con sông phát nguyên từ hồ ấy, chảy 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 Ngũ Bình ở phía trước làm ẩn, sông Hương chảy lồng 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

kinh tế hàng hóa đã phát triển, người Việt còn rất coi trọng việc chọn vị trí giao thông thuận tiện: Nhất cận thị, nhì 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, nhì cận lân, tam cận giang, tứ cận lộ, ngũ cận diền (§10.6.4).

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

**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: *buồng*, *vầu* thân to đầy, đốt ngắn chịu lực nén khỏe có thể làm cột nhà; *tre dằng* ngà thân gần như đặc lại dẻo nên chịu lực kéo tốt có thể dùng làm dòn tay; *mai* thẳng và dày đều được bô ra thành lá làm sàn nhà cho bà con miền núi; *nứa* mòng có thể đập đập lợp mái hoặc dan vách; rồi còn *hóp*, *luồng*, *trúc*, *giang*, *mây*, *song*... Để chống mối mọt, lạt *mây tre* phải luộc trước khi chè, chè 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 mộc dầu đình, em xinh em đứng một mình cũng xinh*.

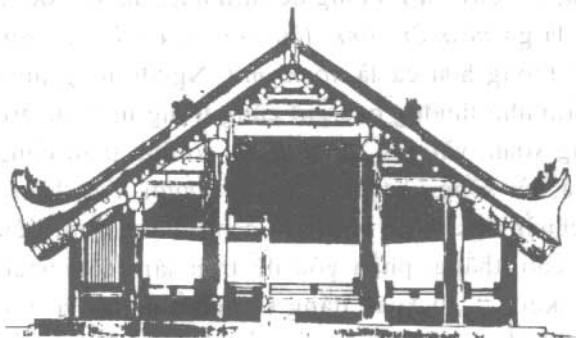
Sau tre thì đến *gỗ*. Gỗ quý và lí tưởng để làm nhà, để xây dựng đình chùa, cung điện là gỗ *tứ thiết*: *dinh*, *lim*, *sến*, *táu*. Còn để làm nhà dân gian thì phổ thông hơn cả là *xoan*, *mít*. Người nông thôn khi lập gia đình và làm nhà thường bao giờ cũng trồng một bụi tre ở góc vườn, một hàng xoan, vài gốc mít - đó là do tinh 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 dẹo gợn làm xà, kèo,...; gỗ xoan dắng (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* *dan* *thành* *tấm*. Ở một số địa phương miền Nam, trên rui mè người ta đỗ 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 vẩy rồng, ngói mũi hài, ngói lùu 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 mũi bưới (xây cửa vòm), gạch có mộng, gạch thước thợ, gạch tròn, gạch da giác,...

Để xây tường thì hỗn hợp vở ốc và vôi đốt thành thán, vôi vở sò nghiền nát, trộn với cát, giấy bẩn hay rơm nếp vò nát, luyện với vở cây dẽ dặt (hoặc các loại cây khác tùy địa phương) và mật mía tạo nên một chất kết dính lí tường; nó được dùng để dắp những con rồng, phượng, nghê, sấu,... trên nóc đình, dắp những đầu dao 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

bố 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 **kết** (bẩy, cầu 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 thương, xà trung, xà hạ, xà chân) (hình 20.16). Để tăng thêm sự vững chắc cho ngôi nhà, các cột phải được đeo theo hình *dầu cân cân, chân quan cờ* (ngọn cột nhỏ, gần gốc phình to và chân cột thắt lại theo tỉ lệ 6-10-8), khi dựng vỉ kèo thì các cột phải đứng theo thế *choãi chân* gọi là *thượng thư hạ thách* (thách 2 phân cho mỗi thước cao của cột). Không cần đến móng, tường. Tường đất, vách nứa, hoặc ván hứng 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, néo, con xô (đối với nhà tre đơn giản) hoặc *móng* (đối với nhà gỗ). Móng là phần gờ lồi ra (thường có dạng hình thang cân lõn 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 lý âm dương). Kỹ thuật ghép móng 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 Giả Long đã cho dỡ một số cung điện của thành Hà Nội chờ theo đường thủy vào dựng ở Huế; ngược lại, một nhà thờ ho 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 thi mộc Việt Nam

dùng cái **thước tầm** (còn gọi là *rui mực*, *sào mực*)<sup>8</sup>. Đó là một thân tre bỗn 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 chẵy, từ đó mà xác 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 *lê cái sào*<sup>9</sup> 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 vò kẽo, chỉ khi nào cần sửa chữa thì thợ cà mới lấy xuống để đo các chi tiết thay thế.

<sup>8</sup> *Thước tầm* = thước có ghi tầm (cột) *rui mực*, *sào mực* = cái rui, cái sào có ghi dấu bằng mực.

<sup>9</sup> Theo phong tục, quá trình làm nhà phải trải qua nhiều nghi lễ, trong đó quan trọng nhất là các lễ: *phai mộc*, do chủ nhân và thợ cà cùng chủ trì cúng ty thần và tỏ sự phu lòng thọ xin phép bắt tay vào làm nhà, cúng xong, thợ cà deo may mắt vào cây gỗ để làm phép; *lê cái mộc* (thường lưỡng) dắt đơn đồng lõi nóc gian chính giữa ngôi nhà, cầu mong bình yên và thịnh vượng cho gia chủ, và *lê cái sào*. Ngoài ra, còn có thể có các lễ: *mơ mìn* (tối trước năm làm nhà khắc tuổi với già chủ), *đóng thổ* (chủ nhà bao cáo xin phép thủ thần lai nhà mới và bù nhát cuộc đầu tiên dắp nền nhà), *đóng thổ* (tường thổ thành) với gáo tròn nước lai rọi rắc vào bốn gác nhà cầu cho đất liền lại như cũ và nhà cửa bền vững), *đóng sào* (xin phép đơn đồ vào nhà mới, và cà (đon vào nhà mới).

**20.2.6. VỀ HÌNH THỨC KIẾN TRÚC** thì ngôi nhà Việt Nam là *tấm 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 dòn dông (dông) có dâu 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 dòn 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].



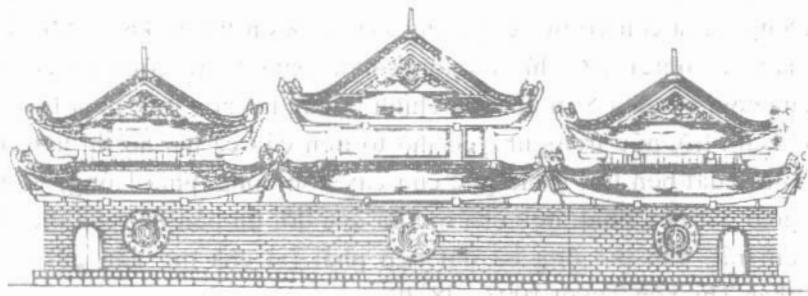
Hình 20.17: Cửa Hiển Nhơn (thành Huế)

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)<sup>10</sup>; bước lên bậc là *bậc tam cấp*; các kiến trúc lớn đều dựng theo lối *nha tam*

<sup>10</sup> Có người gần *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 dinh miếu, cổng lăng, v.v.

tòa (hình 20.18). Các tòa thành như thành Cố 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 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

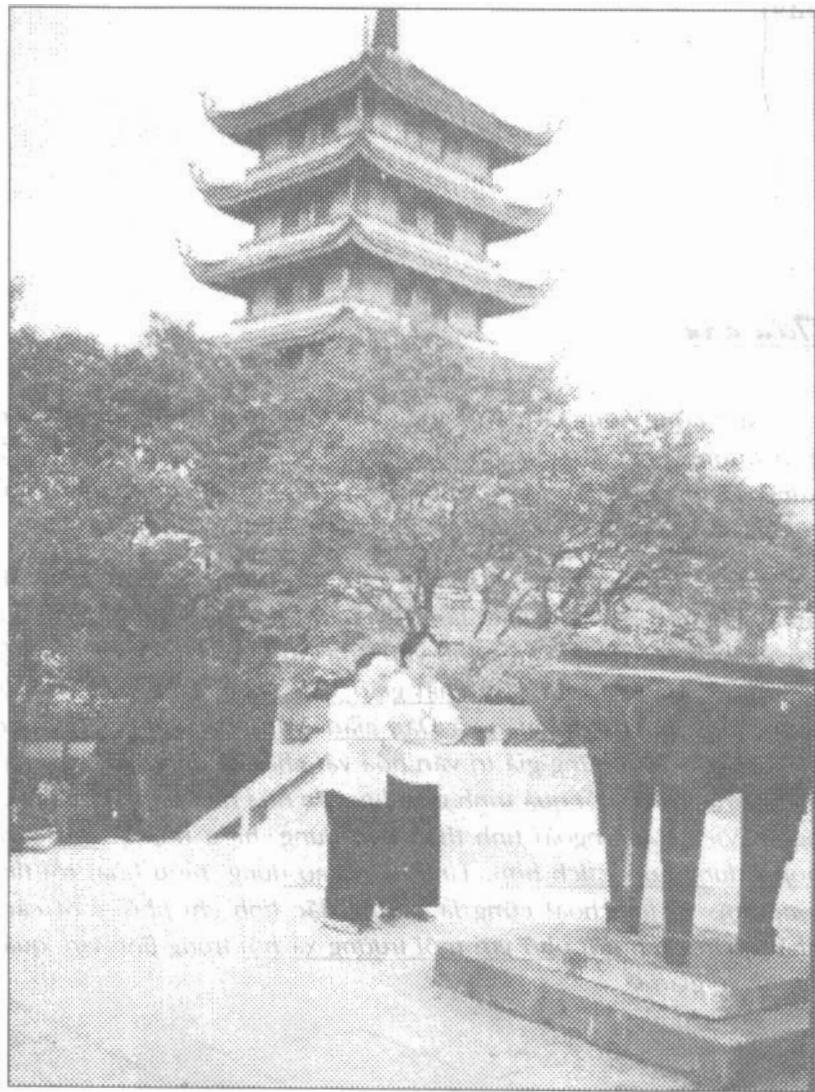


Hình 20.19: *Cửa Ngọ Môn* (thành Huế)

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 lí âm dương* và ý muốn *hướng tới một cuộc sống âm dương hài hòa* chỉ phôi con người Việt Nam một cách trọn vẹn: Lớn và thiết thực như trong việc chọn hướng nhà (thuật phong thủy), ngôi nhà tối 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 *dinh 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 [Hồ 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 Đao 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 thể chế này của người Việt Nam, ngoài tinh thần bao dung, hiếu hòa là tinh thần hợp - dung hợp - tích hợp. Tinh thần bao dung, hiếu hòa, rồi tinh tảng hợp và tinh hoà cũng là những đặc tính chỉ phôi môt cách nhất quán cách đối phó với môi trường xã hội trong lĩnh vực quân 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 Hèo Ngang đến Bình Thuận<sup>1</sup>. Theo các sử liệu Trung Quốc, sau cuộc khởi nghĩa có quy mô lớn nhưng bị đàn áp dã man 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 *Champa* xuất hiện vào

<sup>1</sup> 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]<sup>2</sup>.

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, ki nam, các loại dầu thơm, long não, cánh kiến trắng, và thứ hai là nguồn vàng<sup>3</sup> - nhất là từ khi Ấn Độ mất nguồn mua vàng từ Xiberi 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 Abi Yak Kub viết vào khoảng năm 875-880 thì trầm hương của Champa được đánh giá là tốt nhất thế giới; sách *Thuỷ kinh* chủ 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"<sup>4</sup> [Ngô Văn Doanh 1994, 13]. Sách *Tống thư* cho biết, để trừng phạt Lâm Ấp quây nhiều vùng Nhật Nam, vào năm 446, thứ sử Trung Hoa tại Giao Châu là Đàm Hòa Chi đã kéo quân đánh Lâm Ấp; tương và các đồ bằng vàng cướp được từ các đền đài đem nấu thành thời thu được tới 100

<sup>2</sup> Lâu nay thường cho rằng quốc hiệu này xuất hiện vào tk. IX, sau một cuộc đời đó, Champa là tên một loài hoa, miền Bắc gọi là hoa dai, miền Nam gọi là hoa sứ. Đặng 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 Hồi, I. Giữa hai thời kỳ Lâm Ấp và Champa còn có tên gọi là Hoàn Vương.

<sup>3</sup> 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 (Nankeladvipa),...

ngàn cân vàng nguyên chất. Sử sách cũng ghi rằng cuộc tấn công của Lưu Phượng, một tướng Trung Quốc khác, vào năm 605 thu về 18 thỏi chì 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 Champa Chăm 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 Chăm<sup>4</sup>. 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 BRAHMA<sup>5</sup> (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 thể thống nhất của

<sup>4</sup> 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 thắt cổ ở chính quốc, nên phải bạt giang hồ đi tìm đất nước để dung thân" [Lê Văn Siêu 1972: 335].

<sup>5</sup> Người theo tôn giáo này gọi là Brahman (phiên âm Hán-Việt thành "Bàlamôn").

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 thành hình, 4 tay cầm 4 phần kinh Veda, đầu có vòng hoa và râu rậm, khi thi cưỡi con thiên nga Hamsa, khi thi ngồi trên một bông sen mọc từ rốn của Visnu đang nằm trên mình con rắn Naga nổi bồng bếnh 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 thi cưỡi con chim thần Garuda, khi thi có dạng nửa người nửa chim, khi thi 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 lui tàn trên đất Ấn Độ, Bàlamôn giáo được cải biên 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 Huỳnh<sup>6</sup>, 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峙 đó của thiên nhiên đã tạo ra những sản vật đặc biệt (như trầm

<sup>6</sup> Dọc ven biển Quảng Nam - Đà Nẵng, người ta đã tìm được những di chỉ phong phú có quy mô rộng lớn với những bài châm mộ bằng gốm chứa di cốt hỏa táng, những công cụ nông nghiệp và bình khí hăng 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. Sông trong khung cảnh đó, con người phải, một mặt, vật lộn với thiên nhiên và, mặt khác, giành giật với các lảng 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 kí 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 vẩy 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, thương vong và có phần hiếu chiến (*dương tính*)<sup>7</sup>.

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 cõ gắng đạt đến sự hài hòa âm dương*, với triết lý âm dương trong nhận thức và tục sùng bái sinh thực khí trong linh nguyêng.

<sup>7</sup> Năm 433, vua Lãm Ấp từng cử phái bộ sang để nghị triều đình Tống giao đất Giao Châu cho Lãm Ấp cai trị. Sau này vua Chăm Chế Bằng Nga đã từng đánh tận kinh đô Thăng Long tới ba lần. Hoàng Xuân Hán (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 để 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 kì 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 Mị 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. Carréfour des arts* (Paris, 1961) nhận xét: "Về cấu trúc, tháp Chăm đẹp hơn các đền tháp Khmer"; sở 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 khôi 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 dò chồng khít lên nhau không thấy mạch hồ khiến hình thành nên huyền thoại cho rằng người Chăm xây tháp bằng gạch mộc, dẽo 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 săn 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 rái<sup>8</sup>) 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 kĩ 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 góe 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 tinh xảo, chau chuốt do nghệ nhân đúc dẽo trực tiếp lên tường tháp. Việc đúc dẽo 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 Hinh 1992: 169].

Về *cấu trúc quần thể*, các tháp Chăm tập hợp theo hai loại [Nguyễn Duy Hinh 1992: 80]: Loại thứ nhất là các *quần thể kiêm*

<sup>8</sup> Loại cây này mọc thành rừng ở miền Trung, dầu nó được người miền Trung dùng để trán ghe, đánh bóng đồ gỗ [Trần Kỳ Phương 1988: 19].

trúc bộ ba gồm ba tháp song song thờ ba vị thần Brahma, Visnu, Siva<sup>9</sup>. 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 kỉ 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 tâm<sup>10</sup>.

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 Chămpa 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 Chămpa. Như vậy, thực chất, người Chămpa đã biến Bàlamôn giáo thành Siva giáo.



Hình 21.1: Nhóm tháp Dương Long (Nghĩa Bình)

<sup>9</sup> Diễn 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).

<sup>10</sup> Thuộc trường hợp này là nhóm tháp Đồng Dương (huyện Thăng Bình, QN-ĐN), nhóm tháp Mỳ 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 Chàm* (Trà Kiệu, Quảng Nam - Đà Nẵng)



Hình 21.2: *Tháp Pô Klaun Garai*

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* (biển 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 *ánh hưởng của văn hóa khu vực*.

Như vậy, từ chỗ khởi đầu vay mượn dạng sikhara Ấn Độ, tháp Chăm đã di đến chỗ hòa quyện và phối kết trong mình khá nhiều

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 Mêru<sup>11</sup> 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,



Hình 21.3: *Tháp Chăm bổ đôi*

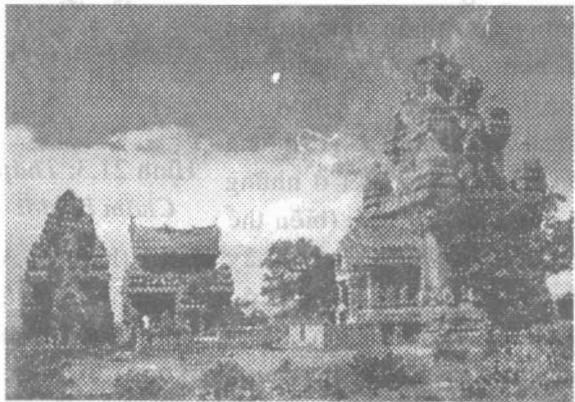
<sup>11</sup> Mêru là một dãy núi thần thoại nơi trung tâm của vũ trụ, gồm nhiều đỉnh cao thấp khác nhau; các vị thần tùy theo đẳng cấp mà ngự trị ở các đỉnh khác nhau này.

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 *kalāñ*, có nghĩa là "lăng": Hầu hết chúng đều mang tính chất lăng mộ thờ các vị vua<sup>12</sup>. Ngoài chức năng *lăng mộ thờ vua*, tháp Chăm còn có chức năng là *dền thờ thần*, thánh đường thờ vị thần bảo trợ của nhà vua<sup>13</sup>. 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 là *sinh thực khí nam*. Bởi lẽ cùng mang bản chất DƯƠNG 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



H. 21.4: Tháp Pô Klông Garai (Phan Rang)  
với kiến trúc phụ mái cong

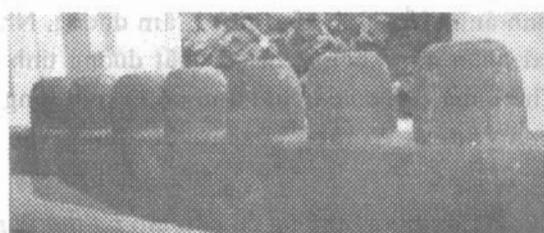
<sup>12</sup> Tháp Pô Klông Garai (ở núi Trầu, thị xã Phan Rang) thờ vua Pô Garai, tháp Pô Tâm (ở gần Phan Rí) thờ vua Pô Tâm, tháp Pô Rômê (ở Thuận Hải) thờ vua Pô Rômê,...

<sup>13</sup> Trong các bia ký, ta thường gặp các từ *devälaya* (thánh đường thờ thần), *prasāda* (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 thương 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. Vùng 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 gấp 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

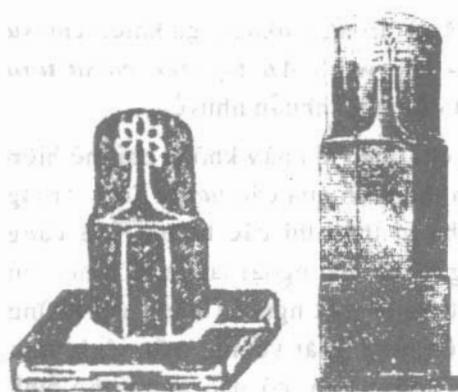
biến thể 2A (hình 21.6, trái) hoặc vuông - ta gọi là biến thể 2B (hình 21.6, phải). Trong biến thể 2A (kiểu này ở Ấn Độ cũng không thấy có), phần to tròn ở dưới có hình khum cao, rõ ràng là



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* (*nô nướng*) - 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 lí âm dương. Như vậy, ở loại linga với hai phần này không chỉ có chất dương tính của tính cách bản địa Chàm 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 dường 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 lí *Bàlamôn* 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.

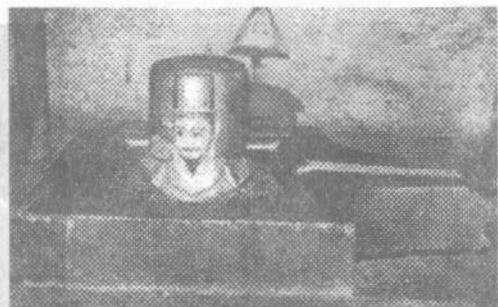


Hình 21.7: Linga ba thành phần

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 lẩn 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 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

Hình 21.8: Linga - tượng vua Pô Klông Garai  
(trong tháp Pô Klông Garai)

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 dương 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 nỗi tên gọi, người được thể hiện hoàn toàn là một người Chăm, với những đặc điểm nhân chủng Chàm điển hình (mặt vuông, mắt xếch, môi dày). Để nhấn mạnh tính cách dương 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*

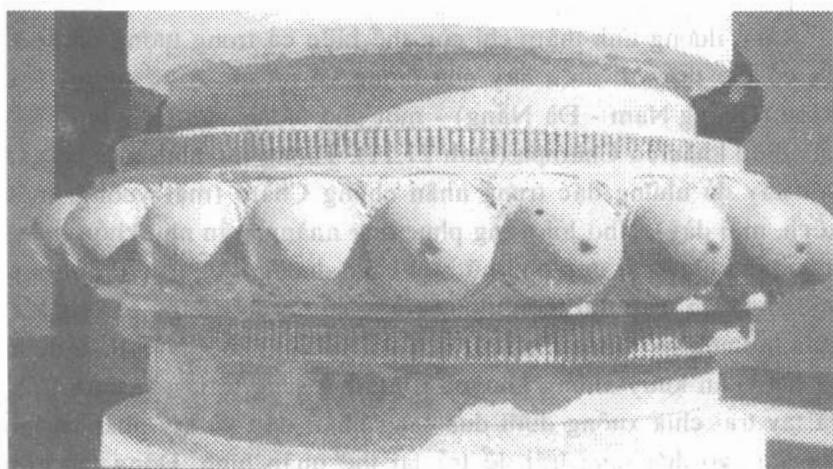


Hình 21.10: *Tượng thần Voi (Ganesa) tay cầm Linga*

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 Chàm (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 khuỵu xuống khuỳnh rộng đưa sang trái; nửa thân trên và tay trái chìa xuống dưới đưa sang phải; đầu và tay phải co lại giơ lên cao đưa sang trái để trả lại thế cân bằng. Động tác đổi 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 thể võ*: chân khuỳnh 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 Chămpa (linga, tượng Siva, tượng vũ nữ,...) đều bằng đá. Trong khi người nông nghiệp khu vực thờ đất thì, cho đến nay, đọc theo dải đất miền Trung núi nhiều đá lấp, 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 *Niei Tà*).

**21.3.3. Bên cạnh dòng dương tính súc sôi với những Siva, những linga, những thể võ và chất liệu đá thì trong văn hóa Chămpa lại còn có một ĐÔNG ÂM TÍNH mạnh mẽ không kém với những bầu vú căng đầy, những tượng và hình tượng mẫu thân của quê hương xứ sở.**



Hình 21.12: *Dây vú trang trí đài thờ Tháp Mẫu* (Bình Định)

Những bầu vú căng đầy không chỉ dập vào mặt từ ngực các vú nữ Chàm, 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 bẩn 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 Ratjnhî* (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

lấy 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 anh 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 Nugar *Humu Aram* (Mẹ Xứ Rừng) ở Phan Rang, Pô Ina Nugar *Humu Cavat* (Mẹ Xứ Chim) ở Bình Thuận, Pô Ina Nugar *Humu Chanok* (Mẹ Xứ Chài) ở Bà Rịa, Pô Ina Nugar *Yathan* (Mẹ Xứ Lau) ở Nha Trang, *Thiên Yana* Thánh Mẫu (Mẹ Trời) hay là Bà Chúa Ngọc ở điện Hòn Chén (Huế)<sup>14</sup>, 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 anh 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 lí Bàlamôn giáo cùng các vị thần, các truyền thuyết Ấn Độ xa lạ. Đó là việc

<sup>14</sup> Danh hiệu "Chúa Ngọc" là do Minh Mệnh phong tặng vào năm 1832. Thiên Yana dà tích hợp nhưng đặc trưng của một thánh mẫu Chăm với những tính cách của Liêu Hanh và tục thờ Tam Phủ. Trong điện hiện nay có Thiên Yana trùm khăn đỏ ngồi giữa, Mẫu Thoải 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 thuộc*<sup>15</sup>); 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 cũng bạn bè, bộ hạ của ông với những lì 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 HÀO 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 Chămpa còn có cả ĐÀO HỒI (Islam). Du nhập vào Chămpa muộn hơn<sup>16</sup>, với những giáo luật khắt khe vào bậc nhất, ấy vậy mà đạo

<sup>15</sup> Như hình tạc trên lá nhí ở tháp Bà (Nha Trang).

<sup>16</sup> Hồi giáo (t. Arập Islam nghĩa là *phục tùng*) ra đời vào đầu thế kỉ VII tại bán đảo Arập, 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**<sup>17</sup>.

Giáo luật đạo Hồi gồm 5 điều cơ bản 1- Biểu lộ đức tin vào: a) một thương đế duy nhất là đức Allah, b) sứ mạng của giáo chủ Mohamed (571-632). c) việc phán xét cuối cùng 2- Cầu nguyện mỗi ngày 5 lần (rang đồng, 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- Bổ 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 Mẹ Xứ Sở (Rifa Nugar), Lễ cầu mưa (Yor Yang), Lễ cầu thần Sóng Biển (Plao Pasah), Lễ chấn dầu 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 di hành hương).

Lễ cắt da quy đầu (Khotan) cho con trai theo phong tục Hồi giáo nghiêm ngặt 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.

<sup>17</sup> 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 Siddharta (Tất-dạt-da), họ là Gotama (Cồ-dàm), con vua Tịnh Phạn<sup>1</sup> 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 tinh thần cao cả trong xã hội; theo kinh Veda thì đẳng cấp này vốn từ miệng thần Pham thiêng 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...

<sup>1</sup> Trí vị 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 Bâlamôn và sáng lập ra một tôn giáo mới. Sau này, khi môn đệ của Ngài thắc mắc tại sao các pháp sư Bâlamôn tự xưng là cao cấp và khinh rẻ đẳng cấp mà đức Phật xuất thân, Ngài đã trả lời: "Các vị Bâlamôn sinh ra từ cửa miêng Phạm thiên chẳng? Hầu 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*).

Chỉ tu hành của Sidharta càng quyết khi vợ ngài, đã sinh hạ được một người con trai là Rahula (La-hầu-la)<sup>2</sup> nối dõi cho vua cha. Ngài rời nhà năm 29 tuổi, từ đó người ta gọi ngài là *Sakya Muni* (Thích-ca Mâu-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)<sup>3</sup> tu theo lối khổ hạnh, tương truyền là mỗi ngày ăn cầm hơi một hạt kê, một hạt vừng, uống một ngum nước, trong suốt 6 năm ròng mà chẳng thấy ích lợi gì. Thây minh đã tu sai đường, ngài liền ăn uống cho lại sức rồi tìm đến một gốc cây pipal lớn lấy cỏ làm chiếu ngồi tấp 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 tim kiêng. Sau đó, đức Phật đi tìm 5 người

<sup>2</sup> Về sau La-hầu-la trở thành người giúp việc cho cha, là một trong 18 vị bồ-tát.

<sup>3</sup> 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* (Bắc 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 Kì Diệu) hay *Tứ thánh đế* (Bốn Chân Lý Thánh, tiếng Pali: cattari aryasaccani), đó là:

1- *Khổ đế* (Dukkha) là chân lí về *hỗn 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 nguyễn vọng không được thỏa mãn.

2- *Nhân đế*, hay *Tập đế* (Samudaya) là chân lí 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 thế hiên 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 lí về *cánh 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

<sup>4</sup> "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 tuồng 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 đệ (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 tuồng (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 niêm* luôn nhớ, nghĩ những điều lành;
- 8) *Chánh định*: tĩnh tâm, tập trung tư tuồng 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 niêm, chánh định thuộc về lĩnh vực *rèn luyện tư tuồng* (ĐỊNH); chánh kiến, chánh tư duy, chánh tinh tấn thuộc về lĩnh vực *khai sáng trí tuệ* (TUỆ).

Tuần hô 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 tăng gồm các điểm tranh luận, những lời bàn luận<sup>5</sup>.

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 túy 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 THUỘNG TỌA (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-hán<sup>6</sup>. Phần đông tăng chúng còn lại không chịu nghe theo, họ khai hội nghị riêng, lập ra phái ĐẠI CHÚNG (Mahasanghika), chủ trương không cầu 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-tát<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng Đại hội I không thông qua Luận tăng [Minh Chi... 1993: 202]. Về tác giả, người ta thường cho rằng luận tăng 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].

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> Tiếng Sanscrit: Bodhisattva có nghĩa là "giác ngộ chứng sinh".

Tại các lần kiểm tập thứ 3-4, phái Đại Chúng soạn ra kinh sách riêng và tự xưng là ĐẠI THỦA (Mahayana), nghĩa là "cỗ xe lớn" (ngụ ý chỉ được nhiều người) và gọi phái Thượng Tọa là TIỂU THỦA (Hinayana), nghĩa là "cỗ xe nhỏ" (ngụ ý chỉ chỉ được một người)<sup>8</sup>.

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-Lanca (Tích Lan) phát triển sang các nước Đông Nam Á<sup>9</sup>. 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 nhắm 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 dựa 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*...).

<sup>8</sup> Do danh từ Tiểu thừa ngụ ý chỉ bại không đúng, khiến nhiều người hiểu lầm nên tại Hội nghị Phật giáo quốc tế họp ở Népal năm 1956, các vị lãnh đạo Phật giáo thế giới đã nghị bỏ danh từ "Tiểu thừa" và thay bằng PHẬT GIÁO NGUYỄN THỦY.

<sup>9</sup> 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 nguyên<sup>10</sup>. 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 mẫu<sup>11</sup>. Từ đây, có những nhà sư Ấn Độ như Ma-ha-kì-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 di sâu vào Trung Hoa truyền đạo<sup>12</sup>. 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

<sup>10</sup> Dựa vào tích Chữ Đồng Lử 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".

<sup>11</sup> Tích này được kể trong *Linh Nam trích quái* và nhiều sách khác, xem [Nguyễn Tài Thư 1988: 45-53] và §13.2.1.

<sup>12</sup> Một trong những người được Khương Tăng Hội truyền đạo chính là Ngô Tôn Quyền. Có nhiều khả năng là từ Tuy 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 Tài Thư,.. 1988: 27-28].

Phật trước ta"<sup>13</sup>. 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 câu<sup>14</sup>. 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 quỳ 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 quanh<sup>15</sup>.

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 trừu trì kẻ xấu.

<sup>13</sup> Chuyện này được quốc sư Thông 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 họp tại chùa Khai Quốc (nay là Trần Quốc, Thăng Long) vào ngày rằm tháng 2 năm 1096.

<sup>14</sup> Sách còn lưu giữ trong bộ *Hoằng minh tập* ấn hành vào tk. VI; các sách *Tùy chí* và *Dương chí* đều có nhắc đến cuốn *Lý hoặc luận* này.

<sup>15</sup> Câu hỏi 14 nêu: "Tôi nghe dùng người Hà (= Trung Hoa) để cải hóa giống người Di. Dịch chữ chưa từng nghe dùng người Di, Dịch để cải hóa người Hà bao giờ?" Tác giả trả lời: Vì không ai dám 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 được mà chưa thấy ánh sáng mặt trời". "Đạo Phật giống như mặt trời, Khổng, Lão chỉ là ngọn đuốc".

Sau này, sang thế kỉ IV-V, lại có thêm luồng ánh *hương 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*<sup>16</sup>. *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 *Tấm 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-dề-dạt-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 "tịnh 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

<sup>16</sup> 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, đâu 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* (tai 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 ngay càng nhiều hơn.

ghi chép lại mà nay ta được biết về lịch sử Thiên tông Việt Nam rõ hơn cả.

Dòng Thiên 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 khuyên 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. Dòng Thiên này truyền được 19 thế hệ.

Dòng Thiên 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. Dòng Thiên này truyền được 17 đời.

Thời Lý có nhà sư *Thảo Đường* (người Trung Quốc), vốn là tù binh bị bắt tại Chiêm Thành, được vua Lý Thánh Tông (1054-1072) giải phóng khỏi kiếp nô lệ và cho mở đạo trường tại chùa Khai Quốc (Thăng Long, năm 1069). Hệ tử theo học rất đông, trong số đó có cả chính vua Lý Thánh Tông. Từ đó có thêm dòng Thiên 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 lão lạc Tuệ Trung Thượng Sĩ<sup>17</sup>, 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*<sup>18</sup>. 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

<sup>17</sup> Tuệ Trung Thượng Sĩ tên thật là Trần Tùng, là con Trần Liêu, bác của Trần Nhân Tông.

<sup>18</sup> Phái Trúc Lâm kế tục truyền thống của các nhà sư tu ở Yên Tử (mà khai sơn là sư Huyền Quang) trước khi Trần Nhân Tông lên núi.

nhất các thiền phái tồn tại trước đó và toàn bộ giáo hội Phật giáo đổi 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

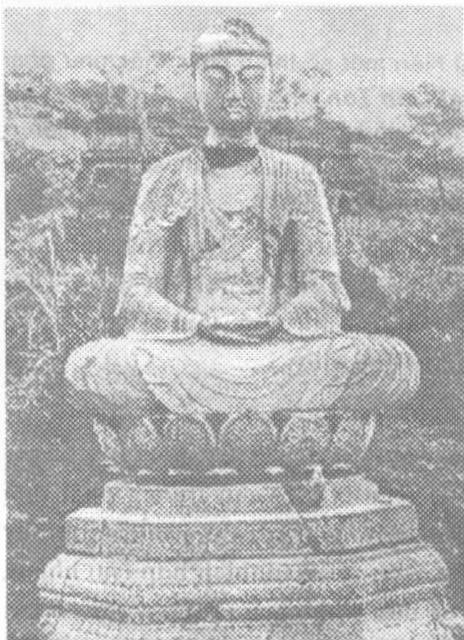
Thiền tông Việt Nam luôn rất đề cao cái Tâm. Phật tại tâm, tâm là niết-bàn, là Phật. Quốc sư núi Yên Tử nói với Trần Thái Tông: "Núi vốn không có Phật, Phật ở nơi tâm, tâm lặng lẽ sáng suốt ấy là chân Phật". Trần Nhân Tông viết:

*Nơi mình có ngọc, tìm đâu nữa,  
Trước cảnh vô tâm, ấy đạo Thiền.*

Khác với Thiền tông, **TỊNH HỘ TÔNG** chủ trương phải dựa vào tha lực (sự giúp đỡ từ bên ngoài). Thực ra thì Thiền tông hay Tịnh Hộ 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 cùng 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 Hộ tông là dành cho giới bình dân.

Sự giúp đỡ từ bên ngoài cho tín đồ Tịnh Hộ tông là gợi cho họ về một cõi niết-bàn cụ thể gọi là cõi Tịnh Hộ (= yên tĩnh, trong sáng), đức 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. Tịnh

dung cụ thể về niết-bàn là để có đích mà hướng tới; cũng tương



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

<sup>19</sup> "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 nhõ... Quý kính gương cao cả của Phật để mình noi theo. Phước đức lạy Phật là tai chưởng" [Phật pháp III: 370-373].

Phật và niêm danh Phật là để thường xuyên nhớ đến những lời dạy của Người mà ráng làm theo<sup>19</sup>. 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

chóng 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 chửi hịnh...

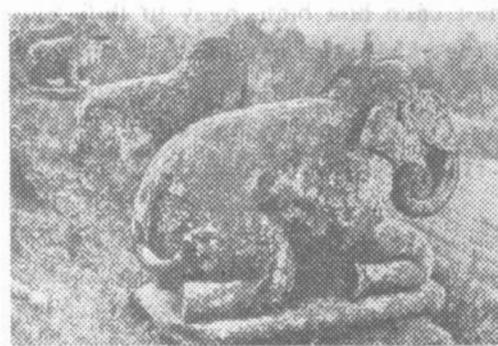
Trong hàng ngũ Phật giáo, những người xuất gia tu hành nói chung, nếu là nam thì gọi là tăng, nữ thì gọi là ni. Về hàng giáo phẩm, người mới xuất gia được gọi là tiểu. Sau một thời gian tập sự, nếu được tăng chúng đánh giá tốt, tiểu được thu giới sáu mà người Việt Nam ta gọi là sư báu. Sau một thời gian làm sư báu, theo sự nhận xét của tăng chúng, sẽ được thu giới tikkheo 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 toa, 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 toa 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 Lê Nam Đế có tên là Lý 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 kinh<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Sách vở Trung Hoa viết nhiều về Phật giáo Giao Châu thời kỳ này. Nhiều sĩ phu 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 cung được các thi sĩ Trung Hoa hết sức mến mộ. Thi sĩ Dương Cự Nguyên có bài Tống Phụng Đinh pháp sư quy An Nam (Tiễn pháp sư Phụng Đinh về An Nam) lời lẽ rất chân thành tha thiết. Thi sĩ Cổ Đảo trong bài thơ Tống An Nam Duy Giám pháp sư (Tiễn 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 hối quát, Cửu Sơn lâm lão quy (Giảng kinh trong Xuân điện, Hoa thơm quấn

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 diều 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 hớn hở vui vẻ, như trong tay đã cầm được cái biên lai để ngày sau đi nhận số tiền trả bao lại. Cho nên, trong từ kinh thành ngoài đến châu phủ, dường cùng, ngõ hẻm, chẳng khiến dã theo, chẳng thèm mà tin; hễ chỗ nào có nhà ở thì có chùa Phật; bỏ 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 Lăng, 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

(đến nay vẫn còn, xem hình 22.2), phía sau có ao rồng, gác cao vẽ

Chùa Phật Tích có tên là "Vạn Phúc tự" ở Tiên Sơn (Hà Bắc), được xây dựng vào năm 1057. Theo bia Vạn Phúc đại thiền tự bì thì chùa có 100 tòa, "trên đỉnh núi mở ra một tòa nhà đá, trong điện tự nhiên sáng như ngọc lưu ly; điện ấy đã rông lại to, sáng sửa lại kín. Trên thềm bắc đằng trước có bày 10 con thú

giống vua, Dưỡng Nam Hải cũ, Trở về ngọn núi xưa...) [Lê Văn Siêu 1972: 391-396].

chim phương và sao Ngưu, sao Đầu sáng lấp lánh, đầu rồng và tay rồng với tóisao" 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 do 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 Lãm (dân gian gọi là chùa Dam) do nguyên phi  $\checkmark$  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 Dam* (thay cho câu *mười tám rám trầu*). Vua Trần Nhàn Tông trong bài *Đại Lãm Thần Quang* tự đã ca ngợi ngôi chùa bằng những câu *Tháp nhị lâu dài khai họa tục. Tam thiên thế giới nhập thi mầu* (Mười hai lâu dài mở ra như bức họa, Ba nghìn thế giới thu vào tầm mắt rồng muôn trùng) Đến nay còn lại dấu tích khu nền chùa rộng 8 ngàn mét vuông, bắc 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 hồn công trình nghệ thuật lớn mà họ gọi là *Ấn 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 kỷ XI, có pho tượng *Đi 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. Hứng từ bến đò 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,  
Vợt cao một tháp đứng uy nghi.*

*Cột chông trời Nam, sông núi lặng,  
Tháp vững bao đời vẫn chẳng suy.  
Gió thổi, chuông ngân, vang ứng đáp.  
Đêm sao, đèn dưới, ánh luar lì...*

Tháp là đệ nhất danh thắng đế đô một thời. Đến năm 1414, tháp bị quân Vươn Thông tàn phá. Nền tháp còn lại to như một quả đồi, có thời dùng làm nơi họp chợ; đến năm 1791 đờ 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 Diên*: Năm 1101, vua Lý Nhân Tông cho xuất kho hàng vạn cân đồng đúc quả chuông này và dự định treo nó tại khuôn viên chùa Diên Hựu<sup>21</sup>, trong một tòa 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 dành để ở ngoài ruộng. Mùa nước ngập, rùa bò ra bò vào nêu dân gian gọi là chuông "ruộng rùa".

4) *Vạc Phổ Minh*: Húc bằng đồng vào thời Trần Nhân Tông (1279-1293) đặt tại sân chùa Phổ Minh (làng Tức Mạc, Nam Hà). Vạc sâu 4 thước ( $\approx 1,6$ m), rộng 10 thước ( $\approx 4$ m), nặng trên 7 tấn<sup>22</sup>. Vạc to tới mức có thể nấu được cả một con bò mộng; trẻ con có thể chạy nô nức trên thành miệng vạc. Đến nay vẫn còn 3 trụ đá kê chân vạc trước sân chùa Phổ Minh.

<sup>21</sup> Tiền thân chùa Một Cột (Hà Nội) sau này. Chùa Diên Hựu xây năm 1049 với quy mô rất to lớn.

<sup>22</sup> Theo tài liệu mới nhất là sách *Nam Hà di tích và thắng cảnh* (Sở VH TT Nam Hà, 1994). Các tài liệu trước đây thường ghi vạc nặng 6150 cân ta ( $\approx 3,7$  tấn).

Đáng tiếc là tuyệt đại bô phân các thành tựu văn hóa thời Lý-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 thảy moi sách vở văn tu, cho đến các loại ca lì 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 bão các người rằng phàm An Nam có tất thảy sách vở văn tu gì, kể cả các câu ca lì dân gian, các sách dạy trẻ, và tất cả các bia mà xú ây 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 mới tên quan hạng bét như Lưu Hiểu cũng vơ 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, Phật giáo dần dần suy thoái. Đầu thế kỷ 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 kỷ XX, đứng trước trào lưu Âu hóa và những biến động về moai mặt của đất nước do sự giao lưu với phương Tây mang lại, phong trào *chấn hưng Phật giáo* được dấy lên, khởi đầu từ các đồ thi 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 Kì, Trung Kì và Bắc Kì lần lượt ra đời với những cơ quan ngôn luận riêng. Các cuộc tranh luận về tư tưởng Phật giáo<sup>22</sup> 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

<sup>22</sup> Nhưng để 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 thể nào,...

À didà cao 4m, trọng lượng kẽ cả tòa sen là 14 tấn, do phuơng dúc 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. Tinh tổng hợp và tinh linh hoạt như những đặc điểm của Phật giáo Việt Nam**

**22.3.1. Tinh 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 đá<sup>24</sup>. 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.

<sup>24</sup> Sư tích Man Nương kể rằng "Khi dèo tới giữa cây, chờ ngày xưa sư giàu người con gái, thì chỗ ấy đã hóa thành một phiến đá rất cứng. Búa rìu của thợ dèo vào đều bị sứt mẻ hết. Mới lấy phiến đá ném xuống nước, phiến đá phóng xuôi hào quang... Mọi người... nhờ kẽ chài lắn 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.

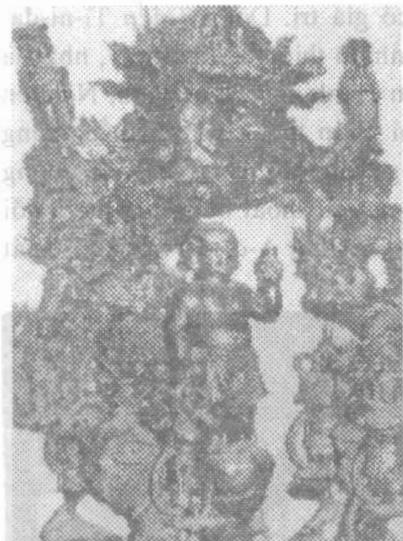
Phật giáo Việt Nam lại tổng hợp các tông phái với nhau. Ở Việt Nam, không có tông phái Phật giáo nào thuần khiết. Tuy thiền tông có chủ trương bất lập ngôn, song ở Việt Nam chính các thiền sư đã để lại khá nhiều trước tác có giá trị. Dòng *Thiền Tì-ni-dalu-chi* thì pha trộn với *Mật giáo*, nhiều thiền 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-dà và cầu Bồ-tát cứu vớt).

Chùa miền Bắc là cả một Phật điện vô cùng phong phú (hình 22.3) với hàng mây 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 hanh 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)

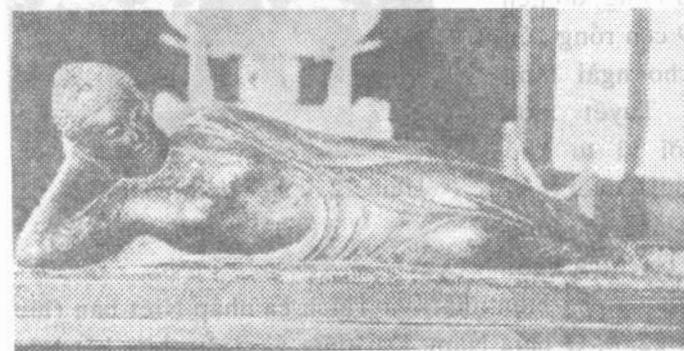
Thích-ca, sư mặc áo vàng) nhưng lại theo giáo lí Đại thừa; bên cạnh pho tượng Phật Thích-ca lớn thì vẫn có nhiều tượng Phật nhỏ khác (hình 22.7), bên cạnh áo vàng vẫn sử dụng đồ nâu và lam.



Hình 22.4: *Thich Ca Cuu Long*  
(đồng, chùa Giác Lâm, tp.HCM)



Hình 22.5: *Thich Ca Tuyet Son*  
(chùa Mía, Hà Tây)



Hình 22.6: *Thich 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 dao 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 Hình 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 Tông truy tán sư Vạn Hạnh viết<sup>25</sup>: *Học rộng lâu ba cõi, Lời in tiếng sấm xưa. Quê làng tên Cổ Pháp. Dụng gây vững kinh vua.*

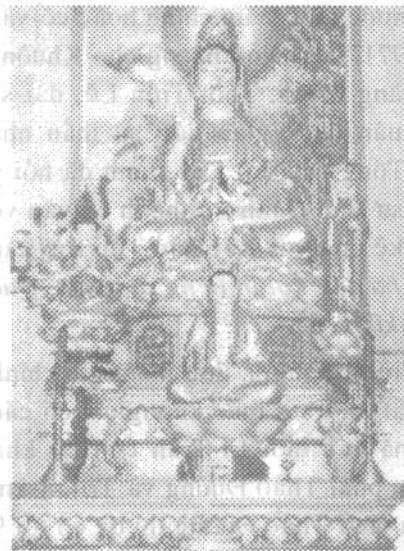
Thời Trần, các sư Đà Bảo, Viên Thông... đều tham gia chính sự. Sự gắn bó giữa đạo với đời mật thiết tới mức không chỉ có các nhà sư tham gia vào chính sự, mà các thời Lý-Trần còn có khá nhiều vua quan quý tộc di tu (thiền phái Thảo Đường và Trúc Lâm Yên Tử). Trong 6 thế hệ đệ tử của phái Thảo Đường thì đã có tới 9 người là vua quan đương nhiệm<sup>26</sup>. 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 tử đại khí", xem ở trên).

Vẫn với truyền thống gắn bó đạo với đời, đầu thế kỷ 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 Điêm-Thiệu, Phật tử miền Nam đã tham gia tích cực vào

<sup>25</sup> Nguyên văn chữ Hán: Vạn Hạnh dung tam tế, Ung phù cổ sấm thi, Thượng quan danh Cổ Pháp, Trụ tích trấn vương kỳ.

<sup>26</sup> Các vua đỗ 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 thương 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 thương 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 thiêng 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: *Bụt đực, Bụt cái* [Trần

[Hàm Biền 1989: 41]. *Phật Bà Quan Âm* (biến thể của Quán Thế Âm Bồ-tát<sup>27</sup>, 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 tổ* 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: *Quan Âm tống tử* (chùa Tây Phương, Hà Tây)

<sup>27</sup> Vì Bồ-tát có khả năng bao quát (quán xuyêñ) hết các âm thanh của thế giới (tiếng kêu khổ của người đời).

= Quán Âm Diệu Thiện, hình 22.11<sup>28</sup>). Lại còn rất nhiều các bà hồn-tát như bà Tráng chùa Dâu (hình 22.12), các thánh mẫu... (hình 22.13) (và hàng nón) ở miếu bà Huyện Thanh Bình (hình 22.14).



Hình 22.11 (phải): *Phật Bà chùa Hương* (Hà Tây)

Hình 22.12 (trái): *Bà Trắng* (Bồ-tát chùa Dâu, Hà Bắc)

Việt Nam có khá nhiều chùa chiền mang tên các bà: chùa Bà Dâu, chùa Bà Đậu, chùa Bà Tưởng, 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*

<sup>28</sup> 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 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 chờ che cho bao đôi gái trai tình tự: Trai chùa vợ nhớ hội chùa Thày.* Truyện thơ nôm lục bát *Phan Trần* dài gần nghìn câu kể về mối tình dắm say của một đôi trai gái (một thư sinh họ Phan với một ni-cô họ Trần)<sup>29</sup> dưới mái chùa, mối tình lại được sự cô thông cảm giúp đỡ. Ca dao Việt Nam có câu: *Đàn ông chờ kể Phan Trần, Đàn bà chờ kể Thúy Vân, Thúy Kiều.*

**22.3.3. Tinh tinh 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 **tinh linh hoạt**.** Tinh 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 Dâu Hà Bắc, một trong những đệ tử đầu tiên của Phật giáo, trở thành *Phật mẫu*; đưa con gái của nàng hóa thân vào đá trở thành *Phật tổ* 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 phù đồ, không bằng làm phúc cứu cho một người.* Coi trọng truyền thống thờ cha mẹ ông bà hơn là thờ Phật: *Tu đâu 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 (lục 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 ngửa vai Phật,*

<sup>29</sup> Thư sinh Phan Tất Chánh và ni-cô Trần Kiều Liên, pháp danh Diệu Thường.

Trời, Dương cơn hoạn nạn đột ngột, 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 lạy Phật xin bùa em đeo*); 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 mành 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 kị 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 lâm Phật cả: *Phật bà Quan Âm* (vốn là bồ-tát), *Phật Di-lặc* (vốn là hòa thượng). Tượng Phật Việt Nam mang dáng dấp hiền hòa của người Việt Nam với những tên gọi rất dân gian: ông *Nhịn Ăn Mắc* (Thích-ca Tuyết Sơn gầy ốm, xem ở trên hình 22.5), ông *Nhịn Mắc Mắc 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 ngồi 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 lọn tóc duỗi gà truyền thống của người phụ nữ Việt Nam.



Hình 22.14: Phat Di-lac (Long An  
cổ tự, Cai Lậy, Tiền Giang)

nước với 6 lỗ đục trên đỉnh, với dấu hàn của một xà ngang cho thấy điều này [Ngô Văn Doanh 1990]. Phật 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 dàn 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 lõi đường đều có

<sup>30</sup> Ý nghĩa phồn thực của hình tượng chùa Một Cột và giá trị của nó, từng được GS Nguyễn Đăng Thực phân tích rất kỹ [1992, tập 3: 187-202].

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 nô bông sen thánh thoát ở trên và trụ đá biểu hiện ước vọng phồn thực (nó dù và đồng dúc) ở dưới là một kiến trúc dân tộc độc đáo<sup>30</sup>. 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 chầu viên ngọc và hình sóng

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), *đn chùa, học chùa* (không trả tiền),...

**22.3.4. Sư 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 di 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]<sup>31</sup>, có cơ quan ngôn luận (tạp chí *Đuốc tử bi*) và xuất bản bộ kinh *Sám 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* (âm): 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): "Sinh ra, ta phải nhớ tổ tiên cha mẹ, sống ta phải nhớ đất nước quê hương. Hưởng những tấc đất, ăn

<sup>31</sup> 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 minh ta mới ấm" [Nguyễn Văn Hầu 1968: 125-126].

Đạo Hòa Hảo không chủ trương nghi lễ rước rà: Tín đồ Hòa Hảo cúng Phật không có gì khác ngoài đèn hương, nước lâ 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 tria 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 thăm và niệm Phật trong tâm thôi cũng được" [Nguyễn Văn Hầu 1968: 145].

Với giáo lí 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 lý 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 Đán<sup>1</sup>. Đến đời Xuân Thu, xã hội loạn lì, KHỔNG Tử (hình 23.1) mới phát triển tư tưởng của Chu Công<sup>2</sup>, 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 là ba đời vốn

<sup>1</sup> Chu Công Đán là con thứ Chu Văn vương, em ruột Chu Võ vương. Ông là tổ văn hóa và chính trị của nhà Chu, là chú ruột Chu Thành vương và phu 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 Ha, Thương trước đó mà xây dựng nên một thứ chính trị để trị nước (bộ lạc) và bình thiên hạ (liên minh bộ lạc).

<sup>2</sup> Khi Chu Võ 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 áp 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" [Luân ngữ, Công Dã Trang 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 Ngu.

Từ năm 22 tuổi, ông mở lớp dạy học. Học trò gọi ông là *Khổng Tử* (= thày Khổng). Ông luôn đòi hỏi học trò phải suy luân (nhất dĩ quán chí): "Ta vén lên cho một góc mà không chịu tìm ra ba góc kia thì ta không giảng thêm cho nữa" [Luân 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" [Luân ngữ]. Có nơi Khổng Tử được kính trọng, nhưng nhiều nơi thày trò bị bỏ rơi, bị vây, bị đao giết, và đạo của ông thi 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 lật 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 già 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 già 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"<sup>3</sup> [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 già 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 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

<sup>3</sup> Thị tam bách, nhất ngôn dĩ tể 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 Hán 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 Cáp, 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 khép lại một giai đoạn quan trọng - giai đoạn hình thành Nho giáo. Đó là *Nho giáo nguyên thủy*, còn gọi là *Nho giáo tiên Tân* (trước thời Tân), 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 kiều mẫu - mẫu người lí tưởng đó gọi là **QUÂN TỬ** (*quân* = cai trị; *quân tử* = người cai trị).

I- Để trở thành người quân tử, trước hết là phải tự đào tạo, phải **tu thân**. Có ba tiêu chuẩn chính:

1) *Đại "đạo"*. Đạo là con đường, là những mối quan hệ xã hội mà con người phải biết cách ứng xử trong cuộc sống: "Đại 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 thần, phu tử, phu phụ, huynh đệ, bàng 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"<sup>4</sup> [Luận ngữ, Ung Dã 27].

<sup>4</sup> Trung dung chí vi đức da, kì chí di hổ (x. thêm Trung dung 3).

2) *Dát "dức"*, Người quân tử, theo Khổng Tử, nếu có ba điều Nhân-Trí-Dũng thì gọi là dát 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" [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 "dức", 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" [Luận ngữ, Thái Bá 8]. Nói cách khác, Khổng Tử đòi hỏi người cai trị không thể là dân võ hiền, 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, bốn 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 tri. Nhân là tình người. Nhân tri là cai trị bằng tình người. Cai trị bằng tình người là yêu người, là coi người như bản thân mình. Khi Phàn Trí hỏi về Nhân, Khổng Tử đáp: "Yêu người" [Luận ngữ, Nhân Uyên 22]; còn khi Trọng Cung hỏi thế nào là Nhân, Khổng Tử trả lời: "Hiểu gì mình không muốn thì đừng làm cho người khác" [Luận ngữ, Nhân Uyên 2]. Khổng

<sup>5</sup> Quân tử đạo giả tam, ngà võ năng yên: Nhân giả bất tu, trí giả bất hoặc, dung giả bất cu (x. thêm: Từ Hán 28).

<sup>6</sup> Tề tùng ư thi, lập ư lễ, thành ư nhạc.

<sup>7</sup> Kí sở bất dục vát thi ư nhân.

Tử coi "nhân" là phạm trù cao nhất của luân lí, đạo đức, là gốc của lẽ, nhạc; ông nói: "Người không có Nhân thì lẽ mà làm gì? Người không có Nhân thì nhạc mà làm gì?"<sup>x</sup> [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: "Ái phải chính danh dã... 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"<sup>y</sup> [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 thường như quá hiển nhiên: Nho giáo bắt nguồn từ Trung Hoa. Cá biệt cũng có người như Lương Kim Định đặt ra để rồi bắt ngay trả lời bằng thuyết "Việt Nho" mà theo đó thì "chữ Nho cũng như đạo Nho thoát ki thùy 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 đoan và không có sức thuyết phục.

Hứng 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.

I- Chất du mục phương Bắc mà Nho giáo nguyên thủy đã tiếp thu thể hiện nổi bật ở các điểm sau:

<sup>x</sup> Nhân như bát nhân, như lè kèt Nhân như bát nhân, như nhạc kèt

<sup>y</sup> Quản quản, thân thân, phu phu, hử hử.

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 *hà quyền*, *coi khinh các dân tộc nơi miền viễn* cũng chỉ phô rõ ràng: "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]. Giống của tham vọng hành trั̄ng 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 bảo thủ kẽ vô đạo* - ấy là *cái mạnh của phương Nam, người quân tử ở vào phía ấy*. Xông pha gươm giáo, dẫu chết không nản, ấy là cái mạnh của phương Bắc - kẽ mạnh ở vào phía ấy"<sup>10</sup> [Trung dung, 10]. Chính do chọn lối sống trọng tình phương Nam cho nên khi nghe ông quan huyện Diệp kể

<sup>10</sup> Tứ Lộ vấn cương, Lứ viết: Nam phương chí cường dứt Bắc phương chí cường dứt... Khoan nhu di giáo, bất bảo vô đạo: Nam phương chí cường dà, quân tử cự chí. Nhân kim cách, tử nhì bất yểm: Bắc phương chí cường dà, nhì cường già cự chí.

chuyện một người trong huyện mình ngay thẳng tới mức tố cáo cha về tội ăn trộm cừu thì Khổng Tử nói lại ngay: "Cánh chúng tôi thì không thể. Cha giàu tội cho con, con giàu tội cho cha, ngay thẳng là ở trong đó"<sup>11</sup> [Luận ngữ, Tử Lộ 18].



Hình 23.2: *Hiếu Úc Quốc*  
( tranh của Li Long Miện, 1078)

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:

<sup>11</sup> Ngô dâng chỉ trực giả dí ư thị. Phụ vị tử ẩn, tử vị phụ ẩn, trực tại kỳ trung hi. Nhưng ví du tương tư 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 bè dâng 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".

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 Lý Công Lân, tức Lý Long Miện (người đất Chu, đại thần nhà Tống) đã vẽ bức tranh miêu tả các sứ thần Đại Việt như người của *Hiếu Úc Quốc* (Đất Nước Của Những Người Hiếu Thảo). Bức họa phẩm xưa nhất về nước Đại Việt này (hình 23.2) nay còn

"Phải làm trước những công việc của dân, phải khó nhọc vì dân" (*Tiên chí, lao chí*) [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 tin*), 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"<sup>12</sup>. Năm mối đạo "ngũ luân" luôn được Nho giáo nguyên thủy lý giải trong tinh thần của một thứ quan hệ *hai chiều hình đẳng*, tôn trọng con người: *Quân minh thần trung* (vua sáng suốt, tôn trọng thành); *Phụ tử tử hiếu* (cha hiền tử, con hiếu thảo); *Phu nghĩa phụ kính* (chồng có nghĩa, vợ kính trọng); *Huynh lương đệ đế* (anh tốt, em kính như ông); *Bằng hữu hữu tín* (bạn bè tin cậy nhau)<sup>13</sup>. 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,...). Tình 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 chuyên vợ chồng, tại lúc cùng tội thì bàn đến chuyện trời đất"<sup>14</sup> [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 phúng thích chính trị đương thời. Gần thì biết đạo

<sup>12</sup> Dân vi quý, xà tắc thứ chí, quân vi khinh. Có ý kiến cho rằng quân ở đây không phải là vua nói chung mà chỉ là vua chư hầu.

<sup>13</sup> Những cách nói khác: *Quân nhân thần trung*, *Quân nghĩa thần hành*; *Phụ nghĩa phụ thịnh*; *Huynh ái đệ kính*. Mạnh Tử nêu ra 5 nguyên tắc: *Phụ tử hữu thân, quân thần hữu nghĩa, phụ phụ hữu biệt, trưởng ái hữu tự, bằng hữu hữu tín*.

<sup>14</sup> Quân tử chí đạo tao doan hổ phụ phụ, cập kỳ chí giả sát hổ 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 nhã nhặn, thành thực sẽ phát triển dễ dàng... Cách hay nhất để cải thiện phong tục là... xét cho kĩ những bản nhạc trong nước" [Durant 1990: 78]. Việc trọng văn hơn võ cũng có nguồn gốc từ phuơng Nam nông nghiệp (khác với truyền thống du mục trọng võ hơn văn)<sup>15</sup>.

**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, khiếu cho tư tưởng Khổng Tử không tránh khỏi có những giằng co, nhiều khi chia rẽ đầy *mâu thuẫn*.**

Mâu thuẫn rõ nhất là trong khi chịu ảnh hưởng của truyền thống dân chủ nông nghiệp cai 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 chủ không thể giảng cho họ hiểu được" [Luân 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 "Sở dĩ người quân tử không muốn ở chung với đám hạ lưu vì bao nhiêu tội ác trong thiên hạ dồn cả về đó" [Luân ngữ, Tứ Trưởng 20]. "Người quân tử giúp người làm điều thiện, chủ không làm ác kẻ tiểu nhân thì ngược lại" [Luân 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" [Luân ngữ, Hiển Văn 6]. Ông muốn dân chủ, nhưng cũng không thoát khỏi tính cách du mục trọng nam khinh nữ "Chỉ nang đàn bà và tiểu nhân là khó dạy Gén thi họ nhàn, xa trai họ oán" [Luân ngữ, Dương Hóa 25] cũng như tư tưởng bá quyền cai 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 rất lúng túng giữa "lễ tri" và "nhân tri" Khổng Tử nói nhiều lần Lễ tri, 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

<sup>15</sup> Tình hình nông nghiệp phần nào còn được Khổng Tử tiếp thu gián tiếp qua Lao Tử (xem chú thích 17 ở §24.1.2).

Chu<sup>16</sup> [Trung dung 28] (hoc trò thường được nghe Khổng Tử kể rằng ông "mông thấy Chu Công") Tuy nhiên, dần dần, Khổng Tử có phần bớt bảo thủ hơn Ông đã đi từ chữ "lễ" cứng nhắc đến chữ "nhân" đôn hẫu 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 nhảy Nhân vào với Lễ" Thực ra, ông còn đi xa hơn, coi Nhân là gốc của lễ nhac "Người không có Nhân thì lễ mà làm gì? Người không có Nhân thì nhac mà làm gì?" [Luân ngữ, Bát Dát 3]

Tuy đầy mâu 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 tần BI 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 khuyên 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 muối làm quan nhưng hầu như chẳng được ai dùng (trừ mấy năm cai trị thành Trung Hô). Về già, Khổng Tử đã trên một lần *tiên đoán về sự suy tàn* của đạo mình: "Chim phương chẵng đến, bức đồ chẵng hiện trên sông Hoàng Hà, ta hết hi vọng rồi!"<sup>17</sup> [Luận ngữ, Tử Hán 8]; "Ta đã suy lầm rồi, từ lâu không còn mộng thấy Chu Công!"<sup>18</sup> [Luận ngữ, Thuật Nhì 5]; "Thiên hạ không có đạo đã lâu rồi, không ai biết theo ta" [Tư Mã Thiên 1988, I: 249]. Khi sắp mất,

<sup>16</sup> Ngô học Chu lè, kim dụng chí, ngô tòng Chu.

<sup>17</sup> Phương diều bất trí, Hà bất xuất đồ, ngô di hi phù!

<sup>18</sup> Thiên hi ngô suy dà! Cửu hi, ngô bất phục mộng Chu Công.

nghe dồn có người bắt được con kỉ lân bị què chân trái, Khổng Tử nước mắt giàn giò mà nói: "Đạo của ta đến lúc tàn rồi!"<sup>19</sup>.

Năm 246 trước công nguyên, vua Tần<sup>20</sup> 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 đối sách, chôn Nho nổi tiếng.

Chế độ độc tài của Tần Thủy Hoàng bị phản động 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 bân luân. Thừa tướng Lí Tư, một người theo phái pháp gia, ban học của Hán Phi, trả lời rằng

- "Ngũ đê không lắp nhau, Tam đại không bắt chước nhau, thế mà vẫn tri được thiên hạ - chỉ vì mỗi thời mỗi khác. Nay bê ha mở nghiệp lớn, dung công muôn đời, kẽ ngu Nho làm sao biết được. Trước kia thiên hạ phân chia nên chư Nho dấy lên, động 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 chê bai những việc vua làm. Nay bê ha dã thâu tóm được thiên hạ, phân rõ tráng dẽn mà định ra cái nhất lòn. Vây mà bon 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

<sup>19</sup> Câu chuyện này có lẽ là một cách nói bóng gió: Kỉ lân là loài thú tượng trưng của phương Nam biểu trưng cho sự thái bình (xem §17.2.2); "kỉ 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 Ngu hành).

<sup>20</sup> Nước Tần vốn xuất phát từ phía Tây (= du mục), dã tích (cực tiếp thu văn hóa từ phía Đông, dãy manh phát triển nông nghiệp và thôn tính dần các bộ lạc du mục xung quanh. Từ cuối tk. VII trCN, 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 vây mà không cầm thì ở trên uy thế vua sẽ kèm đi, ở dưới đảng phái sẽ mọc lên. Vây xin Hoàng đế ra lệnh cầm ho là hơn cả. Thần xin cho đốt hết moi sách vở, trừ sách vở của nhà Tần. Sách vở nào không phải của quan báu 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, lây đời xưa mà ché đời nay thi 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. Thật vong với bao chúa, có những người được Thủy Hoàng trọng dâng 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 bê ha dùng pháp luật nặng để trói buộc họ thi thần sợ thiên hạ không yên, xin bê ha 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 Giả: "Ta ngồi trên hống ngựa mà được thiên hạ, cần gì phải học 'Thi, Thư'"; thậm chí có lần ông còn đái vào mũ một nhà Nho đến xin việc! [Hặng Thai Mai 1994: 153]. Nhưng rồi Hán Cao tổ đã biết rút kinh nghiệm của triều Tần, nghe theo lời khuyên của Lục Giả, thủ tiêu các hình phạt hà khắc, giảm nhẹ sự thu 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 Hỗn Trung Thư<sup>21</sup>, 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; Hỗn 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 *tính 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 nhàn 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 với mức "mặc như bò ngựa, ăn như chó lợn".

Những 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

<sup>21</sup> Hỗn Trung Thư chính là người đã ba lần dâng kế sách bài truất bách gia, tốn súng 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 *đương 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) *đài tạo, biến đổi nó một cách cơ bản* nhằm mục đích dùng Nho giáo phục vụ cho vương triều<sup>22</sup>. Để làm được điều đó, công việc của họ 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 "lẽ 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)

<sup>22</sup> Đồng Trong 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 tể tướng; sứ gia Tư Mã Thiên gọi ông là người vỗ nho mà ruồi luồi, hồn ngoài đại lương mà trong lòng mưu mò.

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 phản lại vua là chống lại Trời) – đó thật là cả một sách lược khôn ngoan, tác dụng của nó còn hơn cả lẽ trị và pháp trị!

2) Việc tiếp theo là loại bỏ cái hat 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 giềng mối 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 thần cương, phụ vi tử cương, phu vi thê cương* (bề 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 xú thần tử, thần hất tử hất trung* (Vua bảo tôi chết, tôi không chết là tôi hất trung); tương tự là trách nhiệm của con đối với cha: *Phụ xú tử vong, tử hất vong hất hiếu* (Cha bảo con chết, con không chết là con hất 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 tòng": *Tại gia tòng phụ, xuất giá tòng phu, phu tử tòng 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 nhã<sup>23</sup>; nam nữ bị

<sup>23</sup> Ví dụ, bài thơ đầu của Kinh Thi nói về đời trai gái yêu nhau đêm nằm nhớ nhau trả mình tới bốn kiếp, 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 thất... " 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 "xướng 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 đầy 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 chắt lọc luật tôn ti của văn minh du mục để cai trị và chắt tinh 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 Nho<sup>24</sup>, Nho giáo lại tự hoàn thiện thêm bằng cách bổ sung những điểm mạnh của Phật giáo (yếu tố tâm li, 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 nở để giúp mình mà thứ người quản lý, lúc chưa được thi mõ màng, được rồi thì vui vẻ" [Kinh Thi 1992: 52]. Tức là nói chêch đi theo hướng có lợi cho vương quyền, thay đổi tinh thần thanh niên bằng việc đòi hỏi các cung phi hoang hậu phải có đức hạnh để thờ vua!

<sup>24</sup> Với các tên tuổi như Trịnh Hạo, Trịnh Di, Chu Huy.

đặt cho nên, ngoài một số người Việt Nam đã đạt được bổ làm quan trong bộ máy cai trị Trung Hoa như Lý Cầm, Lý Tiến, hoặc cao nhất là Khương Công Phụ người quận Nhật Nam (Thanh Hóa) đã 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 thời nhà Minh (Hà Nội). Lớp đầu tiên này ra sức đấu tranh bài xích Phật giáo để

Đến năm 1070, với sự kiện

Lý Thái Tổ cho lập Văn Miếu thờ Chu Công, Khổng Tử (hình 23.2)<sup>25</sup>, mới có thể xem là Nho giáo được tiếp nhận chính thức. Chính vì vậy mà Nho

Tổng Nho (nhà Lý 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

<sup>25</sup> Văn Miếu có giá trị biểu trưng đối với Nho giáo cũng như ngôi chùa đối với Phật giáo, quản 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, Diên 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 cõi 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 lâm 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 lầm vạy" [Thích Thanh Từ 1966: 25].

Không cứ gì nói thô thô dã, ngay ở chốn triều đình, các tập tục, lề 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 trăng 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 hắt chước nhau. Khoảng năm Đại Tự (dời Dụ Tông), bọn học trò mặt trăng 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 (diều kiện chủ quan) cùng với nhu

cầu cải cách quản lý 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 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 mãi hẵn 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 CHỦC 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 lý trọng văn (xem ở dưới, §23.3.4) đã được triều đình phong kiến Việt Nam vận dụng ngay từ đầu triều Lý (§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-?) đã trang năm 12 tuổi, Mac Đinh Chi (1272-1346) và Nguyễn Trực (1417-1474) được phong "lưỡng quốc trang nguyên"; Lương Thế Vinh (1441-?) đã trang năm 22 tuổi, là tổ sư nghề toán (dân gian gọi là "Trang Lường"), Nguyễn Bỉnh 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 ha vô tri vẫn Bảng Đôn" (dưới gầm trời này cái gì không biết cứ lai hổ: Bảng 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 BIỂN 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 **ưa 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 hành trường, 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, như câu 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 linh 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 hổng": Quan lại xưa sống không phải bằng lương (lương chỉ có tính chất tượng trưng) mà chủ yếu bằng hổng lộc: *hổng* 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: *Tâm thành đã thấu đến trời, Bán mình là Hiếu*,

cứu người là Nhân (Truyện Kiều). "Nhân" gắn liền với "Nghĩa"; nhân nghĩa: *Ngư rồng tôi chẳng lòng sờn, Xin tròn nhân nghĩa còn hổm bạc vàng* (Truyện Lục Vân Tiên); Nguyễn Trãi mở đầu *Bài cáo hình Ngô hất 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 ngãi (biến âm của nhan 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 mảnh 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, dôi ta chữ Tình!*

Thật là đầy nhân tình và di dộng!

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

nè 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**. Trong 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 di 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-Trí; trong quân đội Triều Tiên thời Sylla thì đề cao Trung-Hiếu-Tín-Nhân-Dũng; còn trong quân đội Nhật thì ca ngợi Trung-Lễ-Dũng-Tín-Kiêm [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 cây lấy đâu có thóc, chẳng học lấy đâu 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 cǎ ao liền,  
Tham vì cái hút cái nghiên anh đỗ.*
- *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 Nhơ 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*, hướng tối phạm *vì 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* Nhơ 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 Hành Chiểu), nhưng cái *trung quân* ở Việt Nam đã được hiểu 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 Hùng; Lý Công Uẩn lên thay nhà (Tiễn) 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 quân 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 Kì cho Pháp, hàng loạt nhà Nhơ 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 kỷ 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 đặt nước trên vua. Chính vì đặt nước lên trên mà một người xuất thân từ dòng dõi Nho giáo như Hồ Chí Minh dám di 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]. Hứng 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. Trưởng hợp Ngũ Tử Tứ là điển hình”.

Yếu tố đáng chú ý thứ năm là *tâm lí khinh rẻ nghè huôn*. Từ tưởng xem nhẹ nghè huôn ở Nho giáo là sản phẩm của quan điểm coi trọng “dao” và “dao 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 mả” [Luận ngữ, Thuật Nhì 15]. *Khổng Tử* khuyến khích làm giàu nếu nó không trái với lẽ: “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 Nhì 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 nhỉ?", 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, Tứ 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 hăng tâm". Chính vì vậy mà ở Trung Hoa, Nho giáo không hề cản trở nghề buôn bán 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, tiền tệ đã xuất hiện cùng với tầng lớp đại thương nhân có thể lực 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.

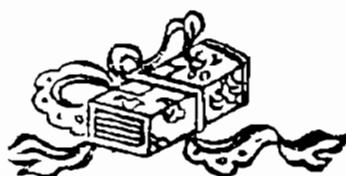
Trong khi đó thì *tâm lí khinh rẻ nghề buôn ở Việt Nam là sản phẩm của truyền thống văn hóa nông nghiệp, của tính cộng đồng và tính tư trị* (xem §§11.3.5, 12.2.2). Nó đã bám rễ vào suy nghĩ và tình cảm mỗi người, khiến cho nghề buôn trong lịch sử Việt Nam không thể phát triển được; nó còn được khai quát hóa thành quan niệm *dĩ nông vi hàn, dĩ thương vi mạt* và *dưỡng 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 trả về quê làm ruộng. Thế kỷ 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 dâra, 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 phảng 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 thâu 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 đặc 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 lý luận của nó là *ĐÀO GIÁ* - 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)<sup>1</sup>. Ông từng làm quan phu 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 bàn về *đạo kinh* và *đức kinh*.

*Đạo* của Lão Tử là một khái niệm triết học triền 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"<sup>2</sup> [chương 25]. Nó là *nguồn gốc của vạn vật*: "Có một vật do hồn dộn 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

<sup>1</sup> Năm sinh và năm mất không rõ. Hồ Thích [1970: 121] cho rằng ông sinh vào năm 570 trước Công nguyên.

<sup>2</sup> Nhân pháp địa, địa pháp thiêng, thiêng pháp dao, dao 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 gượng gọi nó là Lớn"<sup>3</sup> [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"<sup>4</sup>. Nếu Đạo là cái tinh vô hình thì Đức là cái động hữu hình của Đạo. Nếu Đạo là bản chất của vũ trụ thì Đức là sự cầu 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 lí nông nghiệp phương Nam: "Đạo sinh ra Một, Một sinh ra Hai, Hai sinh ra Ba, Ba sinh ra muôn vật"<sup>5</sup> (xem §5.6.1). Dưới câu này, Lão Tử nói luôn: "Muôn vật đều công âm mà hống dương, nhân chỗ xung nhau mà hòa với nhau"<sup>6</sup>. Đức 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 mẫu nhiệm. *Hợp lí*, vì, theo Lão Tử, lẽ tự nhiên giống như việc giao long cung, cao thì ghìm xuống, thấp thì nâng lên<sup>7</sup>. *Công bằng*, vì nó luôn bớt chỗ thừa mà bù vào chỗ thiếu<sup>8</sup>. *Chu đáo*,

<sup>3</sup> Hữu vật hồn thành, tiên thiên địa sinh, tịch hồn liêu hồn, độc lập nhì bất cái, chu hành nhì bất dái, khà dì vi thiên hạ mẫu. Ngô bất tri kì danh, tự chi viết đạo, cường vi chi danh viết đại.

<sup>4</sup> Đạo sinh chí, đức xúc chí, trường chí, dục chí, định chí, độc chí, dưỡng chí, phúc chí.

<sup>5</sup> Đạo sinh nhất, nhất sinh nhì, nhì sinh tam, tam sinh vạn vật.

<sup>6</sup> Vạn vật phu âm nhì bảo dương, xung khí dì vi hòa.

<sup>7</sup> Thiên chí dao kì do trường cung hồn Cao già ức chí, hạ già cử chí.

<sup>8</sup> Thiên dao tồn hữu nhì bổ bất túc.

vì nó như cái hổn trời lồng lộng, tuy thừa mà khó lọt<sup>9</sup>. Bởi vậy mà nó mâu nhiệm tới mức không cần tranh mà chiến thắng, không cần nói mà ứng nghiệm, không cầu mồi mà muôn vật theo về<sup>10</sup>. Mọi sự bất cập hay thái quá (mất quân bình) đều trái với lẽ tự nhiên và, do vậy, sẽ phải tự diều chỉnh theo nguyên tắc phản phục (trở về), tức là theo luật âm sinh dương, dương sinh âm: "Vật hễ hốt thì nó thêm, thêm thì nó hốt" [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 di từ diễn đổi 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: "Khứ thậm, khứ xa, khứ 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 *đời sống cá nhân* là "tò lòng giản dị, giữ tính tự nhiên, ít riêng tư, ít tham dục"<sup>11</sup>; "Ta có ba vật hau - Lão Tử nói - một là Từ, hai là Kiệm, ba là không dám đứng trước thiên hạ"<sup>12</sup> [chương 67]; "Tử" là nhân từ, lấy đức bao 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"<sup>13</sup> [chương 22]; "bởi thế thánh nhân để thân mình ở sau mà

<sup>9</sup> Thiên vong khôi khôi, sơ nhí bất thất.

<sup>10</sup> Thiên chi đạo, bất tranh nhí thiện thắng, bất ngôn nhí thiện ứng, bất triêu nhí tư lai.

<sup>11</sup> Kiến tố, bảo phác, thiểu tư, quả dục.

<sup>12</sup> Ngà hữu tam bửu... nhí viết Từ, nhí viết Kiệm, tam viết bất cảm vi thiên hạ tiên.

<sup>13</sup> 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”<sup>14</sup>. Áp dụng vào *dân sống xã hội*, Lão Tử không tán thành lối cai trị cưỡng chế, áp đặt đương thời, ông nói: “Dân sở dĩ đổi là vì trên thu thuế nhiều, dân sở dĩ khó trị là vì trên theo lối hữu vi”<sup>15</sup> [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 dễ yên, không cạo vẩy, không cắt bỏ ruột; khi kho cá không khuấy đảo - cạo, 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*:** ĐÀO chẳng phải cái gì khác ngoài sự phạm trù hóa triết lí tôn trọng tự nhiên; còn ĐỨC chính là sự phạm trù 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 nghiệp<sup>16</sup>, 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

<sup>14</sup> Thị dì thánh nhân hâu ki thân như thân tiên, ngoại ki thân như thân lồn.

<sup>15</sup> Dân chí cơ, dì ki thương thực thuế chí đa; dân chí nan trị, dì ki thương chí hữu vi.

<sup>16</sup> Khổng Tử còn gián tiếp lính hội tinh thần nông nghiệp phương Nam qua Lao Tử. Khổng Tử từng tìm đến gặp Lao Tử hỏi về lỗ, Lao Tử nói: “Người buôn giò thi biết giấu của hâu, khiến người ta thấy dương như không có hang; người quản tử có đức tốt thì điện mao dương như lugu si. Ông nên bỏ cái khí kiêu ngạo cùng 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 Lao Tử rất rõ ràng, như sách Luân ngữ rất sùng bái vô vi nhì trị, lại như dì dức báo oán. Đó là học thuyết Lao Tử vậy”. Chẳng hạn như trong Luân ngữ [thiên Vô Linh Công 4], Khổng Tử nói: *Vô vi nhì trị giả, ki Thuần dà dứ! Phù hà vi tài! Cung kí chính Nam điện hì di hì* (“Không làm gì mà thiên hạ được bình trị, là vua Thuần dãy chẳng! Chỉ kính cẩn, doan 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]<sup>17</sup>. 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"<sup>18</sup>.

Không phải ngẫu nhiên mà trong khi Khổng Tử được hình dung như một ông quan phuơng Bắc mũ cao áo dài thì Lão Tử - như một ông già nông dân phuơng Nam chất phác chân đất cưỡi trâu (hình 24.1)<sup>19</sup>. 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 tinh cộng đồng ở bên trong và tinh túi trị ở bên ngoài; nhỏ tới mức "nước láng giềng trông thấy nhau, tiếng gà gáy

<sup>17</sup> 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 Cân 1991: 218].

<sup>18</sup> Les quelques lignes qui le composent contiennent toute la Sagesse de cette terre (René Bertrand. *Sagesse Perdue*. Paris: Ariane, 1946, p.305).

<sup>19</sup> Truyền thuyết về việc Lão Tử cưỡi trâu xanh di về phía Tây vào núi t菴 biển mực là một cách nói đầy ẩn dụ: Trâu là con vật của nông nghiệp phuơng Nam; màu xanh là màu của phuơng Đông theo Ngũ hành - Lão Tử cưỡi trâu xanh có nghĩa là ông gắn bó với văn hóa nông nghiệp Đông Nam. Di về phía Tây là chết (theo truyền thuyết Nam Tào Bắc Đẩu: phuơng Đông Nam chủ về sự sinh, phuơng Tây Bắc chủ về sự tử, xem §6.6.2).

chó sửa cùng nghe", và tư tri tới mức "dân đến già chết mà không dì lại với nhau" [chương 80]<sup>20</sup>. 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 Nhị giáo nguyên thủy của ông vẫn không được dùng thì dễ hiểu là triết lí 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 làm. Thế mà thiên hạ không ai hiểu, không ai làm" <sup>21</sup> [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 linh 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



Hình 24.1. Lão Tử

<sup>20</sup> 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].

<sup>21</sup> Ngõ ngách, thậm chí, thậm chí hành. Thiên hạ mặc nǎng tri, mặc nǎng hành.

tại và hư vô, dấy phép hiện chứng tới mức cực đoan thành một thứ tương đối luân.

Một ví dụ rất điển hình cho thuyết tương đối nguy biến của Trang Tử là câu chuyên *Trang Chu hóa bướm* ghi trong *Nam Hoa kinh* (chương *Tề vật luân*). Một hôm Trang Chu chiêm bao thấy mình là Bướm, thích chí bay luôn 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 *lĩnh vực xã hội*, nếu như Lão Tử chỉ không tán thành cách cai trị hữu vi, thì Trang Tử cảm 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 gươm thì chết, người trộm nước thì làm vua chư hầu. Cửa vua chư hầu mà còn có nhân nghĩa nữa sao?" [chương *Khứ khiếp*].

Nhưng cách phản ứng của Trang Tử như thế nào? Ông đã dấy 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 cùm thú" [chương *Mã đê*].

**24.1.4. Từ Lão tử đến Trang Tử, sự hình thành của ĐÀO GIÁO** đã hoàn tất. Chất duy 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 ĐÀO GIÁO khi xã hội Trung Quốc rơi vào cảnh loạn li cuối thời Hỗn 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*

khổ thì mục đích của việc tu theo Đạo giáo là *sống lâu*. Đạo giáo có hai phái: *ĐẠO GIÁO PHÙ THỦY* dùng các pháp thuật trừ tà trị bệnh chủ yếu giúp cho dân thường mạnh khỏe; *ĐẠO GIÁO THẦN TIỀN* dạy tu luyện, luyện dan, dành cho quý tộc cầu trường sinh bất tử<sup>22</sup>. Kinh điển của Đạo giáo gọi là *Đạo tạng*; ngoài sách về nghi lễ, giáo lí, Đạo tạng còn bao gồm cả các sách thuốc, dưỡng sinh, bói toán, tướng số, coi đất, thơ văn, hút kí,... tổng cộng lên tới trên năm nghìn quyển.

Đạo giáo khởi đầu bằng *Ngũ đầu mễ đạo* (*Đạo 5 đầu gao*) - một thứ Đạo giáo phù thủy do Trương Lăng (thường gọi là Trương Đạo Lăng) sáng lập. Trương Đạo Lăng người nước Bái (hay thuộc Giang Tô) đến vùng núi Tứ Xuyên tu luyện, ông lấy Lão Tử làm ngọn cờ<sup>23</sup>, 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. Đến Tam Quốc, Trương Giác lập ra *Thái bình đạo*, cũng dùng các biện pháp phương thuật, bùa phép để tập hợp nông dân và lanh đạo họ tiến hành cuộc khởi nghĩa *Hoàng cán* (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 mě đạo. Từ đời Tấn về sau, Ngũ đầu mě 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 tử<sup>24</sup>. Thời Tấn, một ông quan là Cát Hồng (283-363) thành lập

<sup>22</sup> Cũng giống như trong Phật giáo thi Tịnh độ tông và Mật tông dành cho dân thường, còn Thiền tông dành cho quý tộc.

<sup>23</sup> Tên gọi *Thái Thượng Lão quan* từ phái này mà ra.

<sup>24</sup> Do vậy mà Lão tử được gấp cho những truyền thuyết như: Mới đẻ ra đầu đã bạc (nên được gọi là *Lão tử*), sống khoảng 200 năm nhờ biết phép tu tiên.

*Kim đan* đao, 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 thẩn sa, hùng hoàng, lù thach, vàng). Nội tu là rèn luyện thân thể, dùng các phép tích cốc (nhịn ăn), dưỡng sinh, khí công,... lấy thân minh 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 lí thuyết theo đó ta phải thuận theo tự nhiên, trái lại, về mặt tôn giáo, thì Đạo giáo dạy một lí thuyết theo đó ta phải hành động trái với tự nhiên. Theo Lão Tử và Trang Tử, chẳng hạn, trong trái 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 tinh 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 trứ 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 *Dai Tang kinh* có ghi: "Sau khi vua Hán Linh đế băng hà, xã hội (Trung Hoa) rối loạn, chỉ có đất Giiao 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 dời Đường từng lùng tìm yểm

huyệt, hi vọng cắt đứt các long mạch để hòng triệt nguồn nhân tài Việt Nam.



Hình 24.2: *Bùa dân gian  
"Trữ tà trị bệnh, trấn trạch  
và bảo bình an"*

Ngay các nhà sư cũng phải học các phép trị bệnh, đánh tă... thì mới dưa Phật giáo thâm nhập sâu vào dân chúng vốn có tín ngưỡng ma thuật được<sup>25</sup>. Vì vậy, dễ hiểu là trong khi Nho giáo không tìm được chỗ đứng (phải đợi đến thời Lê 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 quyện 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 dến 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 tàng hình, có thể biến cổ thành người, luyện đậu thành hinh sĩ... Tương truyền Hùng vương là người giỏi pháp thuật nên có uy tín thu phục 15 bộ lập nên nước Văn Lang. Ngay các nhà sư cũng phải học các phép trị bệnh, đánh tă...

<sup>25</sup> Ngay ngày nay, ở nhiều dân tộc miền núi, các hình thức ma thuật vẫn rất thông dụng. Xem, chẳng hạn [Nguyễn Thành Văn 1995].

nà nghiên cứu đã quy hết mọi tín ngưỡng cổ truyền Việt Nam cho Đạo giáo và, ngược lại, người Việt Nam sinh đồng bóng, hùa chú thì lại chẳng hề biết Đạo giáo là gì<sup>26</sup>.

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 phuơng 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 phuơng và quan lại trung ương: Thời Lý Nhân Tông có Lý Giác cầm đầu cuộc bạo động ở Diễn 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 Bổ xưng vương hiệu là Đường Lang Tử Y; đời Hồ có Trần Đức Huy dùng phuơng 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 *má thuật* phù thủy

<sup>26</sup> GS Trần Văn Giàu viết: "tư tưởng tín ngưỡng Đạo giáo... vẫn 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 cùng bản chất với Đạo giáo nên xếp vào một loại vây thôi" [1973: 471].

làm vũ khí tinh thần: Mạc Hĩnh 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 súng Pháp quay trở lại bắn Pháp; Võ Trứ (quê ở Bình Định) và Trần Cao Vân (quê ở Quảng Nam) lanh 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 Cầm, 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 súng dịch 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 Trần 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 Mc); 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 Nhan<sup>27</sup>) 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

<sup>27</sup> 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 Nguyễn. Linh giỏi nghệ phù thủy, ra vào chữa bệnh trong cung cấm, thông dâm 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 trại 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 sán huyết bà đê!" Người bình dân tin rằng từ đó hồn y đi khắp nơi, cứ thấy có sán phu là làm cho người ta đau ốm; người nhà phải đến cầu đức Thánh Trần mới khỏi [Nhất Thành 1973, số 23: 344].

Liễu. Trong tâm thức dân gian, Thánh và Chúa luôn sống dōi bên nhau - đó chính là sản phẩm của lối tư duy cặp đôi theo triết lí âm dương (xem §5.4). Thờ Liễu Hạnh trong thần diện bao giờ cũng đi kèm với thờ *các Mẫu Tam Phủ, Tứ Phủ* (xem §§13.2.2 và 13.3.5). Họ 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 cối* (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 bão hoặc chữa trị,... gọi là *một giá đồng*. Những phụ nữ số phận long dong lận đận được khuyên là có số thờ phải đến *đội hái 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 Đàm, ông Năm Định, Quan Lớn Tuần Tranh.

Thần Tam Bành vốn là ba bọc sừng-sô-sắt do một bà mẹ ở Vu Bản (Hà Nam Ninh) sinh ra (dưới thời Lê Thánh Tông). Bà mẹ sợ quá đem chôn, sừng-sô-sắt thành tinh, rất linh thiêng và có công đánh giặc nên được vua phong là *Tam Danh đại tướng ám binh*. Các pháp sư thờ hình người có ba đầu, đó chính là Tam Danh, đọc chéch 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 thiền tướng xuống lửa lúc nó ngủ chém xé 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 Sầm Sơn (Thanh Hóa) có đền thờ thần Độc Cước với vết mót bàn chân lớn in thủng mặt đá, tượng truyền thần bắt tà ma rất linh ứng.

Huyền Đàm là vị thần sống vào thời Đinh Tiên Hoàng, cưỡi cọp đen, múa gươm thần, đánh đâu thắng đó, được Ngọc Hoàng coi là một trong số 12 thiền tướng nhà Trời.

Ông Năm Dinh (hay Ngũ Dinh quan lớn) là thần Ngũ Hổ có sức mạnh trấn tri tà ma. Ông Năm Dinh được thờ trong điện bằng bức tranh Ngũ Hổ (xem §6.6.2)



Hình 24 3 trái *Thần Độc Cước; Phải Bùa của thần Độc Cước*

Quan lớn Tuần Tranh vốn là một cặp rắn thần nở từ hai cái trứng do hai ông bà già ở huyện Tú Kì (Hải Hưng) nhặt được. Lớn lên, cặp rắn quấn quýt lấy hai ông bà nhưng lai hay ăn gà. Sợ hàng xóm biết, ông phải đem ném chúng xuống sông Tranh, nơi đó nước trở nên xoáy mạnh và rất linh thiêng. Quan lớn Tuần 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 Hinh Tiên Hoàng từng "lấy lẽ thầy trò" để tiếp pháp sư Văn Du Tường, nhờ ông chém chết hung thần Xương Cuồng (vốn là Mộc tinh ở cây chiên dàn 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 Hoàn và châu Ái. Ông mở đạo trường ở Hoằng 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 dã hai ngày. Vua và Chúa sai dựng nhà ở quê cho Toàn và tự tay vua ghi ba chữ *Nội Đạo Tràng*. 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 tối sau thế chiến thứ nhất, ở Giảng Võ (Hà Nội) hàng năm còn có tối mấy vạn tín đồ đến trường Nội đạo để cúng lỗ, chữa bệnh!

**24.2.3. Trong Đạo giáo *thần tiên* thì phái *luyện thuốc trường sinh* (ngoại dường) 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 dược 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 dàn áp dầm**

máu bô 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 thằn 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 Câu Lậu (Hải Hưng) để tìm dan sa luyện thuốc. Thế kỉ XIII (dời Nguyên), nhà sư Thích Đại Sán đi du khảo vùng Đông Dương đã xác nhận Giao Chỉ có nhiều thằn sa và mỏ thằn 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 Trầnbü 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 dan không phổ biến ở người Việt Nam.

Phổ biến hơn trong khuynh hướng Đạo giáo thần tiên ở Việt Nam là phái nói tu. Người Việt Nam thờ Chữ Hổng Tử (người đã thành tiên bay lên Trời) làm ông tổ của Đạo giáo Việt Nam (gọi là Chữ Đạo Tổ) và nhiều tiên thánh khác (như thánh Tân 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 Tử 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 hâu 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 cưới hạc bay lên trời, tại nền nhà cũ dân lập đền thờ (gọi là "Bích Câu đao 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, xuống hoa thơ văn 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 cho cô 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 Linh hái thuốc gấp tiên học được đao, từng biết trước hỏa hoạn, biết trước ngày cha từ trần, từng cho một lão ăn mày cây gậy có phép lạ tự xin được tiền để sống...



Sách *Hội chán 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 chuyên 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 cõi trời, biết trước chuyện thời thế, đại sự cát hung... Nhiều dàn phụ tiên từng nổi danh một thời như dàn Ngọc Sơn (Hà Nội), dàn Tân

Viên (Sơn Tây), dàn Đào Xá (Hưng Yên)...

Nhiều Nho gia nhà cửa khang trang đã lập dàn phụ tiên tại tư gia. Hoàng giáp Nguyễn Thủ Công Hiền (1868-1925) khi làm đốc học

Hình 24.4. Vua Lê Thánh Tông và Bối

*Liễn tiên nương* trước cửa Đại Hưng (tranh từ sách "Hội chán biên", 1847)

Ninh Bình thậm chí đã từng lập dàn phụ tiên ngay tại công đường. Đầu thế kỷ XX, các dàn cầu tiên (gọi là *thiện dàn*) 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 dàn 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 lắp dàn, thực ra rất giản đơn, chỉ cần đặt một án nhỏ trên để một đinh đốt trầm, một bình cắm hoa; trước án bày một mâm đựng gạo kín khấp mặt mâm và một cành đào vót nhọn, gọi là *hạc húi* để viết trên mâm gạo. Một nho sinh sức học tầm thường chỉ cần đủ biết viết, dẫu phủ khăn điếu che kín mặt, tay cầm hạc húi chờ sẵn (gọi là *cầm kê*). Sau khi đốt hương trầm cầu khấn, nếu có *tiên giáng húi* thì người cầm kê, dẫu 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 húi sẽ gõ vào mâm và viết lại. Cứ thế đến hết bài thơ.

Người đời lưu truyền nhiều chuyện thú vị về những bài giáng bút linh ứng. Chẳng hạn, khi sĩ tử phu tiên hỏi việc công danh thi cử hoặc đề thi thi nòi dung giáng bút nói rất rõ và chính xác nhưng chỉ sau khi việc xong mới rõ lẽ. Các cu cho rằng đó chính là sự huyền bí của lẽ trời: rõ ra đây 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 phu tiên hỏi để khoa thi Hương thời Thiệu Trị, mãi đến gần sáng đêm thứ hai, tiên mới giáng bút ba chữ "Đông chấn thù" rõ 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 thủ Trần" mới rõ lẽ, vì nếu giáng 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 dàn 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, cu 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 binh 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 thiền đàn không ai có đủ kiến thức, tư tưởng cùng văn khí như trong thơ ca ấy. Hãy xem trường hợp ông Nguyễn Ngọc Tỉnh viết kinh *Đạo nam*. Ông Tỉnh là một người Nho học dĩ thi hương hỏng trường nhất thi thời 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 kiến binh thường ông Nguyễn Ngọc Tỉnh không thể nào làm nổi! Sau khi bác bỏ hai khả năng trên, cụ Đào nhân xét: "Nên nhớ rằng người cầm kệ 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 đây có thể có hoặc của những người khác. mà những người có mặt ở đây 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 điều vân cát du dương - không khí ấy đã tạo cho người cầm kệ một tâm thái đặc biệt khiến cái mà người ta gọi là tiếm thức hay cái thức gì đó của người cầm kệ và của mọi người cùng có mặt ở đây hoạt động... khiến năng lực sáng tạo của người cầm kệ 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 mạnh - TNT]

Giần với Đạo giáo thần tiên là ***khuynh 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 hối hận trong chốn quan trường hay khi về già, các cụ thường lui về ẩn dật, tìm thú vui nơi thiên nhiên, bên chén rượu, khi cuộc cờ, hay làm thư xướng họa - sống một cách điều độ với tinh thần thanh tản trong khung cảnh thiên nhiên trong lành chính là một cách

đương sinh vây, 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. Đầu 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 Giàu 1975: 360-376).



## § 25. PHƯƠNG TÂY VỚI VĂN HÓA VIỆT NAM

### 25.1. Kitô giáo với văn hóa Việt Nam

**L**ớp văn hóa giao lưu với phương Tây của Việt Nam hình thành từ khoảng thế kỷ 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 kỳ: Khởi đầu là thời kỳ thâm nhập của Kitô giáo, tiếp đến là thời kỳ thực dân xâm lược và giao lưu với văn hóa Pháp; sau nữa là thời kỳ giao lưu với văn hóa xã hội chủ nghĩa và hiện nay là thời kỳ hội nhập tương đối toàn diện vào nền văn minh nhân loại. Tuy hình thành vào thế kỷ 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, kỉ nam, vàng, đá quý, yến xào, 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 tiếu) 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 *Dường Hồ Tiếu* (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 lấm mè day 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 Vì (Sơn Tây), tại Ba Vì còn tìm thấy cả những đồng tiền muôn hơn ~ thuộc thời đại Constantin đế nhất (306-337) và thời đại Byzance (thế kỉ V) [Phan Lạc Tuyên 1993: 14-16, 26]. Ngay từ cuối thế kỉ 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 1 (1533) đời vua Lê Trang Tông có một người Tây dương tên là I-nê-khu (= Ignatio) theo đường biển lèn 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 thoả và không thạo ngôn ngữ nên việc truyền giáo ít thu được kết quả. Dần dần công việc tiến triển ngày càng khả 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*<sup>1</sup>, còn "Christós" là danh hiệu được tin đỗ 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*<sup>2</sup>. 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 Neron) ngăn cản và bức hại. Đến thế kỉ IV, Hoàng đế Constantin đế nhất ra chỉ dụ tha đạo và công nhận Kitô giáo là quốc giáo.

Giáo lý của Kitô giáo chứa đựng trong *Kinh Thánh*, bao gồm hai bộ *Cuu Ước* và *Tân Ước*. *Cuu 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, *Cuu Ước* được truyền lại từ 2 bản hiêu chỉnh khác nhau<sup>3</sup>: bản tiếng Do Thái (Masoret) và bản tiếng Hi Lạp (Septuaginta - được dịch và hiêu chỉnh tại Alexandria chủ yếu là vào thế kỉ II trước công nguyên) [KSA 1986: 48-49]. NỘI DUNG của *Cuu Ước* gồm 3 loại: loại lịch sử (gồm 5 cuốn của Moise, một loạt sách về các vua, sách của anh em Macabè, một số cuốn tiểu sử), loại văn thơ (gồm ca vịnh, châm ngôn, truyền đao), và loại sấm 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

<sup>1</sup> Tin lành theo Mathio viết: "Thiên sứ của Chúa hiện đến cùng Giôsép trong giấc chiêm bao mà phán rằng: Hồi Giôsép, con cháu Đavit, người thô ngai lậy Mari làm vợ, vì con mà người chịu thai đó là bởi Đức Thánh Linh. Người sẽ sinh một trai, người khá dát tên là JESUS, vì chính con trai ấy sẽ cứu dân mình ra khỏi tội" |Kinh Thánh, Tân Ước: 1|.

<sup>2</sup> Thời kỉ đầu các giáo sĩ phương Tây còn phiên âm thành *Chi-Thu*: tiếng Hán Jesus Christos phiên âm là Yesu Jidu, đọc !<sup>5</sup> Jesu Chitù.

<sup>3</sup> Bởi vậy mà về số sách có trong *Cuu 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 Hì 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 tin 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 La Mã 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 thế giới"<sup>4</sup>) ở phía Tây lây 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 Giê-su và Kinh Thánh; cho rằng bà Maria chỉ đồng trinh đến khi sinh Chúa Giê-su (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 phản*<sup>5</sup>). Kiến trúc nhà thờ Tin Lành đơn giản, không thờ tượng ảnh, chỉ có cây thánh giá biểu tượng cho Chúa Giê-su chịu nạn. Đạo Tin Lành giáo quyền tư tri cho các giáo hội cơ sở. Giáo sĩ Tin Lành thường chỉ gồm hai chức là giảng sư và mục sư ho được đào tạo công

<sup>4</sup> Ông ta còn gọi là *Thiền chúa giáo*.

<sup>5</sup> Cái 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 lì 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, mối ác cảm của dân chúng với giáo hoàng cùng những tu viện 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 nhận Henry VIII trở thành "thống lĩnh" của Giáo hội Anh Tuy nhiên, từ Henry VIII qua Edward VI rồi đến nữ hoàng Mary Tudor, tuỳ 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 linh 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 kì 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, văn minh, 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, bao gồm 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.** Vươn cánh tay tới phương trời 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 di xa. Nhà tư bản muốn kiếm lời cần người am hiểu thị trường. Nhà buôn với đội thương thuyền của mình sẵn sàng giúp đỡ tài chính cho các giáo sĩ và chờ họ tới bến cứ dâu. 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, đeo ng, 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. Hồi lại, các chính quyền phong kiến Việt Nam cũng rất nghiêm 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 kiềm 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 di 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 dời, phục vụ cho kẻ 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 nói chung) lan dần sang lĩnh vực chính trị.* Sự kết nối này giữa Giáo hội và các cường quốc tư bản phương Tây để hành trường 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*<sup>6</sup> (1591-1660) thuộc giáo hội dòng Tên<sup>7</sup> Bồ Đào Nha từ Ma Cao đến Hàng Trong. Sau mấy năm ở Hàng Trong và Hàng 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 Hàng Ngoài và Hàng Trong. Năm 1664, *Hội thừa sai Paris* (Missions Étrangères de Paris, MEP), thường gọi là Hội

<sup>6</sup> Ta thường phiên âm thành Á-lich-san Đắc Lộ.

<sup>7</sup> Dòng Tên (Ordre des Jésuites) do một sĩ 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. Thời kỉ XVII-XVIII, Dòng Tên hầu như có mặt khắp nơi trên thế giới.

truyền giáo nước ngoài của Pháp, được thành lập. Mối 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 ty Đông Án đầu tiên... Các giáo sĩ của Hội tin tưởng rằng Nhà nước sẽ có sự che chở đặc biệt đối với Hội" [Hồ Quang Hưng 1991: 36].

Cuộc nội chiến Nguyễn Ánh - Tây Sơn vào thế kỉ 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 Cá, đại diện Tòa Thánh ở Hàng 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 mua 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 Hàng Ngoài đã có 30 vạn và Hàng 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 Kì, đức 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<sup>8</sup>.

**25.1.4.** Sau khi lên ngôi vào năm 1802, lấy niên hiệu là *Gia Long*, Nguyễn Ánh lâm vào một *tình thế nước dối*: 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 mĩ tục cổ truyền, sau nữa có thể làm mất ổn định chính trị và dẫn đến nguy cơ mất nước.

Mỗi 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 ở Pháp cầu viện về, đã không chịu lấy trousse bàn thờ tổ tiên vào ngày giỗ, khiến cho chính Nguyễn Ánh rất bất bình<sup>9</sup>. 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. Tấm áo của họ sẽ che chở cho họ và dùng để ẩn giấu những mưu đồ chính trị và thương mại. Tôi phí vế họ ít thôi, họ sẽ được những người đã man kính trọng và vì họ không có vé 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

<sup>8</sup> L'abbé Adran Launay, *Les missionnaires françaises du Tonkin*. - Paris, 1900, p. 50. Dẫn theo [Đào Thiên Chúa 1988: 173].

<sup>9</sup> Hoàng tử Cảnh di Pháp năm 1785, về nước năm 1789, sau bị bệnh đậu mùa chết năm 1801.

và coi thường những hiểm nguy vượt hẳn lên trên một viễn chinh bình thường”<sup>10</sup>.

Để đối phó với tình hình, nhà Nguyễn chủ trương “bé mòn tảo 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 đổ 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*.

Đầu thời Nguyễn Phúc Hâm 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... Hứng 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)<sup>11</sup>, Minh Mạng đã ra chỉ dụ thứ hai xem những giáo sĩ phương Tây sống lẩn lút không khai báo là “trinh thám ngoại quốc tới dò la trong nước, xúi 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,

<sup>10</sup> Jean Suret-Canale, *Attaque Noire*. - Paris, 1958, p. 120 [dẫn theo Đỗ Quang Hùng 1991: 40].

<sup>11</sup> Trong một bức thư, Marchand đã bộc lộ: “Nhờ ơn Thương để 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” [Lacquerot, *Vie de l'abbé Marchand, missionnaire apostolique et martyr*. - dẫn theo: Đạo Thiên chúa 1988: 174].

dỉnh 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 Lefébvre 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: “Đao 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 Hiển vì dương di mà ngầm đưa tờ ước thúe, làm tiết lộ quân cơ”<sup>12</sup>.

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. Hồi 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 di đạo bất luận trai gái già trẻ... đều phải thích chữ vào mặt, chia ghép vào các thôn không di đạo để quản thúc. Khi quân Pháp tràn đến vùng nào có dân đạo bị quản thúc thì phải đem mà giết di”.

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

<sup>12</sup> Đại Nam thực lục chính biên, tập 26.

không phân biệt được bọn thực dân dội 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 cái rát mũi lồng 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 ký 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 Bộ<sup>13</sup> và bỏ cấm đạo. Sự kiện này đã gây ra một phản ứng quyết liệt từ phía quan lại và các nhà Nhờ yêu nước, vùng miền Trung sôi động phong trào “*Bình Tây sát Tả*” (dẹp 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! Tiên sư, tiễn thuế bao nhiêu không hề bắt 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 dội lốt tôn giáo côn tung tin “*Chúa đã vào Nam*” để lôi kéo một số lương 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.

<sup>13</sup> Năm năm sau, 1867, Pháp đã dùng vũ lực cưỡng chiếm nốt ba tỉnh miền Tây lập ra ‘Nam Kỳ lục tỉnh’

**25.1.4.** Sau bốn thế kỷ 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 đối kém lan tràn, trong khi Phật giáo thì suy đồi và Nho giáo thì không bùn 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 lý 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*”<sup>14</sup>. Với truyền thống bao

<sup>14</sup> Nguyễn Ái Quốc viết: “Hàng giáo sĩ thuộc địa không những phải chịu trách nhiệm gầy 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. dò Giromui trong một bản báo cáo với Bộ hải quân da viết rằng: “Tôi muốn tìm cách giao thiệp với nhà cầm quyền Việt Nam để kí kết một hòa ước, nhưng da gặp những trở ngại rất lớn do các nhà truyền giáo gây ra... Một hoa ước với người Việt Nam dù có lời hứa nhiều cũng chẳng thỏa mãn được lòng ham muốn của các ông ấy. Họ muốn đánh chiếm hết cả nước và tất cả triều đại đang trị vì. Giám mục Penlordan (Pellerin) đã nhiều lần nói như thế và đó cũng là ý kiến của giám mục Lophévorot (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 công<sup>15</sup>. 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 kỉ công khai thỏa hiệp với kè 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 bấy giờ không thể đẩy Giáo hội ra khỏi cộng đồng này. Giáo hội có mặt đẩy (một sự có mặt đáng sợ và gai mắt) như một mỏ 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

<sup>15</sup> 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 tòa 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* *Dàng 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 “tử 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 “ngohan 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 Thành 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 Hàng Ngoài và Hàng Trong, tòa thánh Roma đã chỉ thị những nguyên tắc khá hợp lý cho việc truyền giáo tại Đông Dương; thành lập hàng giáo sĩ bán xí, cẩn 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 Roma<sup>16</sup>. 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 di 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 *Kinh 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

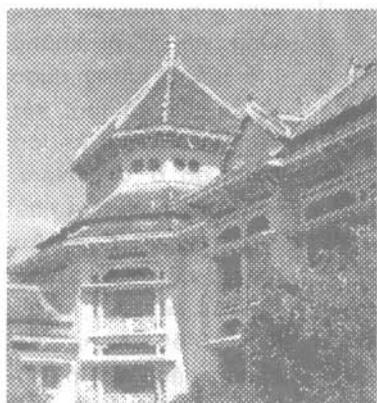
<sup>16</sup> Những nguyên tắc tương tự cũng đã được Bộ truyền giáo Vatican chỉ thị cho đoàn thừa sai đầu tiên được cử đi Trung Hoa từ sớm hơn, vào thế kỉ XV.

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 thâu 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.

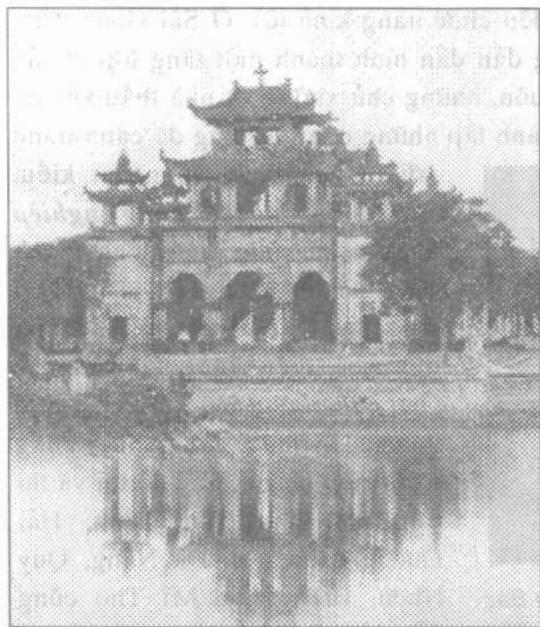
Trên lĩnh vực *đô thị*, từ cuối thế kỉ XIX, đô thị Việt Nam từ mô hình đô thị cổ truyền với chức năng là trung tâm chính trị (§12.1) đã chuyển sang phát triển theo mô hình đô thị công - thương nghiệp phương Tây (chú trọng đến chức năng kinh tế). Ở Sài Gòn - Chợ Lớn, Hà Nội, Hải Phòng dần dần hình thành 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 ty 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, Mĩ Tho cũng dần dần phát triển.



Hình 25.1. Viên Viễn Đông Bác Cố (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, bối 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 Furimori, 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

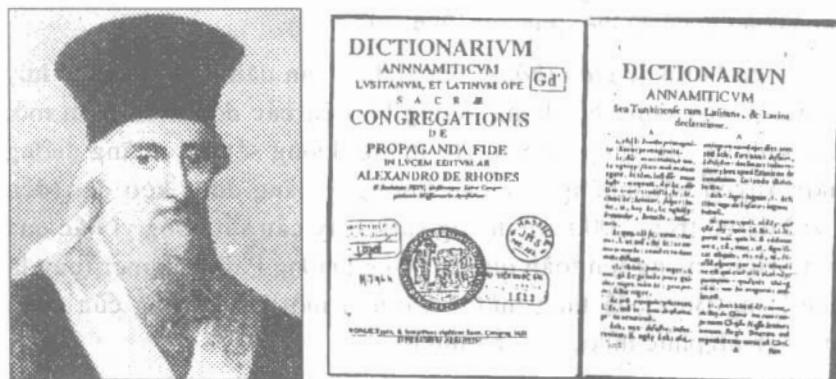
để cầu nguyện theo kiểu cách của đạo Phật. Sự diển cảm cũng sử dụng rất nhiều cách trình bày truyền thống, và truyền thống là tất cả. Chỉ có một điều chung với những nhà thờ châu Âu, đó là măt bằng của lòng nhà thờ dài lê thê" [Fumori 1996: 79].

Trên lĩnh vực **giao thông**, hàng chục vạn dân đinh đã được huy động để xây dựng hệ thống đường bộ đến các dồn 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 hình diện *văn hóa tinh thần*.** Ngoài sự xuất hiện của Kitô 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* (Cathechimus).



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 học<sup>17</sup>. 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 Mĩ, sách Chi Na,*

*Chữ kia, chữ nọ dịch ra cho tường.*

*(Đông kinh nghĩa thực)*

<sup>17</sup> 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 Poiteaux làm Chánh tổng tài - được phát hành bằng chữ Quốc ngữ ngay sau khi triều đình Huế nhượng ba tỉnh miền Đông Nam Kì cho Pháp (số 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 Ký<sup>18</sup> 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 tinh ý thức dân tộc và tăng cường tinh 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 Quán viết bằng chữ Quốc ngữ in ở Sài Gòn năm 1887 với nhan đề *Truyện*

<sup>18</sup> 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 tự nhiên bằng tiếng Việt và tiếng Pháp (sách dạy chữ, nghiên cứu ngôn ngữ, từ 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 ngôn ngữ và tư 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 Phièn*, và tiếp theo là *Phan Yên ngoại sử* của Trương Duy Toản (1910), rồi hàng loạt tiểu thuyết của Hồ Biểu Chánh. Chất văn xuôi, tính 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), *hàng* (band, banque, ruban)<sup>19</sup>... 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 thèm 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 thực<sup>20</sup> 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

<sup>19</sup> 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 Phố chủ biên* (1989) đã ghi nhận hàng nghìn từ gốc Pháp [xem Vương Toàn 1992].

<sup>20</sup> 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.

Đã 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. Hứng trược 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 nghè, ông công cũng nằm co...*; còn Nguyễn Khuyến thì than thở: *Đạo học ngày nay đã chán rồi, Muỗi người đi học chín người thôi...* Đến năm 1915 ở Bắc Kì và 1918 ở Trung Kì 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 Mác-xít. 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 kì 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'Ecole française d'Extrême-Orient.

ELLO, 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 Trang<sup>2</sup> năm 1896, Hà Nội năm 1902)... Nền **khoa học** hiện đại 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 điều 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 vũ bị, mở rộng ngoại giao, cải cách giáo dục,...

Đầu thế kỉ XX, ở miền Trung, Phan Châu Trinh (1872-1926), hiếu 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

<sup>2</sup> 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 Thuỵ 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 trạm diêu dương Langbian (1899) - tiền thân của thành phố Đà Lạt sau này. Trong một đợt khao 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 rắng trắng, cắt tóc ngắn, mặc theo模式 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 Thục (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 đồng như hội,  
Kỳ hình văn khách tối 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 lùm hiếu 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 khôi phục dân, phát triển đất nước, mở ra một giai đoạn mới trong lối 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

**T**heo 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 lý - lịch sử đặc biệt, Việt Nam đã trở thành nỗi 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 là 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<sup>1</sup>.

26.1.1. Thực ra, xét về mặt hình thức 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 *ý nghĩa quân sự* (trọng yếu là đặc điểm của văn hóa

<sup>1</sup> Claude Falazzoli 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, cẩn cù, anh dũng; (b) là một dân tộc quân phiệt và hiếu chiến. Bản thân Falazzoli 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 phủ 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 dầu rơi máu chảy rùng 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 bắt đầu dĩ phải chiến đấu để tự vệ, người Việt Nam chỉ mong giành được một cuộc sống yên bình, cho nên rất đô lương và không hiếu thắng. Kể cả khi chiến thắng đang nắm trong tay.

Do hiếu hòa chứ không hiếu thắng, An Dương Vương đã cẩn tin tiếp nhân tín hiệu cầu hòa, gả con gái Mỵ Châu cho con trai tướng giặc. Cũng do hiếu hòa mà năm 1077, sau khi đánh cho quân Tống đại bại trên phong tuyến sông Cầu, Lý 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 nhận tương tá, khởi tốn mău mủ mà vẫn bảo toàn được lòng miếu” [Hoàng Xuân Hãn 1995: 211]. Tương giặc Quách Quỳ như chết đuối vỡ được cọc, vội vàng nhận “giảng hòa” để rút quân về nước.

Do 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 dịch “hòa” để rút về nước, ta còn cấp lương thực cùng thuyền, ngựa cho chúng đi đường. Tinh thần hiếu hòa và lòng độ lượng này được Nguyễn Trãi nói rõ trong *Binh Ngõ* dài cáo: “Mã Kì, Phượng 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 dỗ mồi hôi. Chúng đã sợ chết mà thực bụng cầu hòa; ta cốt giữ toàn quân để dân yên nghỉ”. Và càng nói rõ hơn trong bài phú *Núi Chi Linh*:

Nghĩ về kẽ lầu dài của nước.  
Tha kẽ hàng mươi vạn sĩ binh.  
Sứa 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 Đề Thám bắt, trong tay lại không có vũ khí, vậy mà Đề Thám đã tha mạng cho chúng tôi... Ông Đề Thám đã vượt hơn hẳn chúng tôi;

ông ta bị gọi là giặc nhưng chính ông ta lại là người thương vở. Chứ bạn 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 thần 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 dối xù hết sức thân mật như một người thân? Anh ta nói, trong chiến tranh với Liên Xô, người Đức bị bắt là bị khử 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 chuyên 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 giương cao súng  
 Thẳng Mĩ lênh khênh bước cùi đầu.  
 Ra thế, to gan hơn béo bụng  
 Anh hùng đâu cứ phải mày râu!*



Hình 26.1: *O du kích nhỏ...*

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 phản duy nhất cho anh nǎm, còn dân làng thì đã nhịn ăn nấu cháo gà cho Robinson.

Anh Lại Như Huyền, trung đội trưởng du kích xã Kinh Kê (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 từ chiến trường gửi về trước lúc hi sinh! Sau này (năm 1995), khi phóng viên Mĩ hỏi: "Chẳng lẽ lúc đó

ông không còn căm giận kẻ thù của mình nữa hay sao?" thì ông Huyền 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 ngoài ngoại cơn giận mà đổi 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 lẻ mảng 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

nếu 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 lệc 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 đất 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 xưa<sup>1</sup> 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 tinh 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 *tính tổng hợp* và *tính linh hoạt* hiện 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

<sup>1</sup> Quân Nguyên-Mông từng đặt ách đô hộ lên khắp các nước từ Á sang Âu da cay cùi 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).

nghị 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, dân bà cũng đánh*. Thời Lê-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*: “đời Trần, nhân dân ai cũng là binh, nên mới 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 dân ông, dân bà, bất kì người già, người trẻ, không chia tôn giáo, đảng phái, dân tộc, họ 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, thuồng, 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 lụa lùng,  
Đến em thưi ảng hóa những anh hùng.  
Đến ong dại 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 menganh danh là ‘trò chơi con só’ - giữa MACV<sup>1</sup> 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

<sup>1</sup> MACV (Military Advisory Command in Vietnam): Bộ chỉ huy cố vấn quân sự Mỹ 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].

Tính 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 "tổn dân kháng chiến" mà, theo lời Hồ Chí Minh, còn phải "tổn diện kháng chiến": Hành dịch ngoài chiến trường (dấu tranh quân sự) kết hợp với công tác địch vận, giải thích, tuyên truyền rộng rãi cho quân đội và nhân dân của đối phu<sup>ương</sup> (dấu tranh chính trị) và kiên trì đàm phán với địch để sớm kết thúc chiến tranh (dấu tranh ngoại giao). Trong cuộc kháng chiến chống Mĩ, truyền thống kết hợp này được phát triển thành lý 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 phu<sup>ương</sup> Tây. Biện pháp kết hợp "vừa đánh vừa đàm" luôn tỏ ra là rất hữu hiệu. Thời Lê, Lý Thường Kiệt vừa tổ chức đưa quân tập kích chiến lược vào tận sào huyệt kẻ thù, vừa tổ chức tuyến phòng thủ vững chắc trên sông Nhị 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 bàn hòa". Trạng 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 bối 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 đồng. Trong cuộc kháng chiến chống quân Minh, công tác ngoại giao và dịch vụ 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 Geneva 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. Hỗn vai trò quan trọng trong việc đối phó với môi trường xã hội, bên cạnh tính tổng hợp, là tính linh hoạt biến 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 *tự duy biến chứng* và cách ứng xử linh hoạt là cơ sở cho việc hình thành chiến thuật chiến tranh du kích.**

Hó 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, những cùm có lúc lại chủ động tấn công trước để tự vệ, dập tắt âm mưu

xâm lược từ trong triền nước (như trường hợp Lí Thủ Đang Kiết mang quân tập kích vào tận thành Ung Châu năm 1076). Địch từ xa đến muôn 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 Mă Viện khốn đốn ở cửa sông Bạch Đằng, những trận tập kích của nghĩa quân Triệu Quang Phục ở đầm Da 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 dập tan đội thủy quân Nam Hán hùng mạnh của Hoảng Thao giành lại nên 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 Mă Tho (đoạn Rach Gầm - Xoài Mút) của Nguyễn Huệ năm 1785 giết tai trận gần 4 vạn quân Xiêm khiên cho sau trận này, theo *Đại Nam thực lục* (Chính biên) của Quốc sử quán triều Nguyễn, “người Xiêm sợ quân Tây Sơn như cợp”

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 Mă từng nói một cách khôi hài rằng Mă thua Việt Nam vì Mă chính quy quá, đúng giờ quá.

Trên lĩnh vực ngoại giao, phương châm *dĩ hái hiến*, ứng van hiến 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 út địch h nhiều, lấy yếu thắng mạnh* mà Nguyễn Trãi từng nêu ra. Philip Davidson, tư lệnh 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) Dài dằng 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. Hiều đáng chú ý là tính tổng hợp và tính linh hoạt trong việc dối phó với môi trường xã hội ở Việt Nam luôn gắn bó mặt 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 ẩn xỉu 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-Mùa-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 Balamôn 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-Lý-Trần, nhiều nhà sư đồng thời là đạo sĩ. Thiền Phái Trúc Lâm dung hợp tư tưởng Phật với triết lí sống tìm về thiên nhiên của *Lão-Trang*. Triều đình thì trọng dụng cả đạo sĩ lẫn nhà sư. Vua Lý 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 huyền huyền.  
Thần thông kiêm biến hóa  
Nhất Phật, nhất Thần Tiên*<sup>1</sup>.

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 để hiểu là có không ít nhà sư khá tinh thông Nho học. Thời Đinh-Lê-Lý-Trần, rất nhiều trường hợp việc tiếp sứ thần Trung Hoa được giao cho các nhà sư, và tài đối đáp cũng 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 lí 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 khiêu 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

<sup>1</sup> Nghia: *Giác Hải lòng như biển, Thông Huyền đạo càng huyền, Thần thông kiêm biến hóa, Một Phật, một Thần tiên*.



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 tinh 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 (dời Lí Cao Tông), kì thi thứ hai tổ chức vào năm 1247 (dời 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 bỗ 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 dung khác nhau của cùng một thể, như lời của thiền sư Hương Hải dời Hậu Lê [dẫn theo Lê Anh Dũng 1994: 92]:

*Nho dùng tam cương, ngũ thường,  
Đạo gìn ngũ khí, giữ giềng ba nguyên.  
Thích giáo nhân tam quy, ngũ giới.  
Thể một dường xe phải dung ba.*

Cái chỗ khác nhau ấy không mâu thuẫn đối chọi nhau mà bối 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 dào nối chén, hút đê thơ;  
Những bà tóc bạc hiền như Phật,  
Sắm sửa hành trang trẩy 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 bộc 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 xưởng 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 lý 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 thế 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 tách thì người đời còn làm lẫn phân biệt Tam Giáo, chừng đạt tới gốc rễ thì cùng ngộ một tâm”. Trong nhiều thế

kỉ, 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.



II. 26.2: *Tam Giáo tổ sư* (tranh cổ)

Đã đặt gần gũi với thiên nhiên của một đạo sĩ. Trong những tác phẩm văn chương như *Truyện Kiều* của Nguyễn Du, *Lục Văn Tiên* của Nguyễn Hành Chiểu, v.v.. đều miêu tả những cảnh dời, 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

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 ưa sống cuộc đời

Thái đều nhiều lần cho tu sửa mở mang đền chùa. Nhiều quan lại quý tộc ưa sống cuộc đời

Thái đều nhiều lần cho tu sửa mở mang đền chùa. Nhiều quan lại quý tộc ưa sống cuộc đời

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).

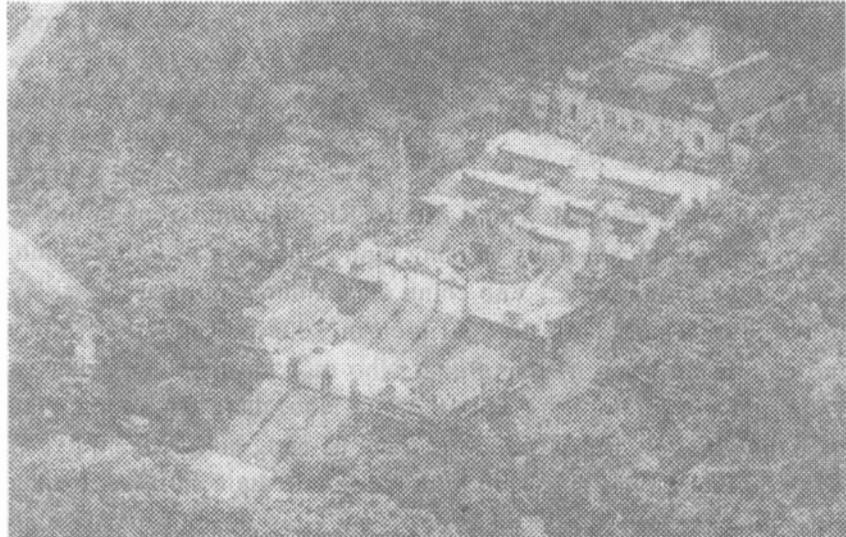
Từ thời Nguyễn, tinh thần dung hợp không chỉ giới hạn trong phạm vi tín ngưỡng bản địa và Tam Giáo, mà còn được mở rộng ra, dung nạp thêm cả văn hóa phương Tây.

### **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 cung cố cái đèo hàng để chở 2-3 người, đến chở 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.

Ảnh 26.4a: *Tổng thể lăng Khải Định (Huế)*



Hình 26.4a: *Tổng thể lăng Khải Định (Huế)*

Về tổng quan thì vị trí lăng dựa vào thế núi dằng 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 kĩ 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 lăng 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 dời 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 tử linh, tử 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 vắng mặt trời (tương trưng cho thiên tử, Nho) đang lăn xuống. Hậu điện, nơi thờ bài vị nhà vua, được trang trí bằng hơn 400 chữ “vạn” 𧈧 (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 trống mái, cáo 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, lì uống rượu sâm-banh, chiếc kính lúp, hộp đựng thuốc lá, cây đèn hoa kì...

Không xuất phát từ *tự 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 kệch cỡm), 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 truyền 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 Kì 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 lắp 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, Thương Hố đã hai lần cứu rỗi (phổ độ) chúng sinh. Thời đó, do “năm châu còn sống lè 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 (Thương Hố) 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 chở, 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 thảy* “*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 lý.

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 Hí	Thán Nàng	Nhiên Đăng Cổ Phật	Moise	
Kì II:	Khổng Tử (Nho giáo)	Lão Tử (Đạo giáo)	Thích-ca (Phật giáo)	Giêsu (Kitô giáo)	Mohamed (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 giáng bút của đức Cao Đài và các tiên thánh hợp thành bộ *Thánh ngôn hiệp tuyển* - kinh sách chủ yếu của đạo Cao Đài<sup>5</sup>. 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 huyên ở đảo Phú Quốc, trong những buổi cầu cơ có một ông

<sup>5</sup> Đạo Cao Đài đặc biệt để cao tính thiêng liêng huyền diệu của cơ bút. Nhưng ngay chính nội bộ giới Cao Đài cũng ngờ rằng trong một số trường hợp, có sự tham 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 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 dã phá khinh thường rùng lại cơ bút... Cơ bút hư hư thiệt thiệt vì mọi việc khi có tính phàm của con người hùn vùn vào thì đều hư nhiều thiệt ít" [Ban Tôn Giáo 1993: 186].

tiên xung 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 Ă Ă) lại xuất hiện và hóa độ cho nhóm Cao Quỳnh Cư - Phạm Công Tắc ở Sài Gòn khi các ông này muốn thử dùng phương pháp xây bàn<sup>6</sup> 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 Ngũ Minh Chiêu và tôn ông Chiêu làm anh cả. Kể đó, đức Cao Đài tiếp tục giảng dạy cho nhóm đệ tử chọn lọc của mình về giáo lý, cách thờ cúng, cách tổ chức, và hướng dẫn cách thành lập đạo<sup>7</sup>.

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 chúc lục phẩm vị<sup>8</sup>.

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*

<sup>6</sup> 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 kỷ XIX, đầu thế kỷ 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.

<sup>7</sup> Đạo Cao Đài đặc biệt đề cao ính thiêng liêng huyền diệu của cơ bút. Nhưng ngay chính nội bộ giới Cao Đài cũng ngờ rằng trong một số trường hợp, có sự tham bót của người thường nhằm những mục đích cá nhân. Hô 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 đâ phá khinh thường cũng tại cơ bút... Cơ bút hư hư thiệt thiệt vì mọi việc khi có tính phàm của con người hùn vốn vào thì đều hư nhiều thiệt ít” [Ban Tôn Giáo 1993: 186].

<sup>8</sup> Mối quan hệ giữa vô vi và phổ độ trong đạo Cao Đài có thể khiến ta phân nàn nhớ đến quan hệ giữa Thiền 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, Đầu 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 Ki, Bắc Ki, 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 đồ<sup>9</sup>.

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 bài cờ bút giáng ngày 27-9-1935, đức Cao Đài giáng giải: "Trời có 3 báu là Nhật Nguyệt Tinh; đất có 3 báu là Thủỷ Hoả Phong; người có 3 báu là Tinh Khí Thần. Trời nhờ 3 báu đó mà hóa sanh muôn loài vạn vật, luân chuyển ngày đêm phân âm dương... Đất nhờ 3 báu đó mà thời tiết điều hòa, cỏ cây tươi nhuần, mưa nắng chia ra Xuân Hạ Thu Đông. Người nhờ 3 báu 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 lõi<sup>10</sup>. 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, nến, trà; khi cử hành đại lễ thì phải dâng cúng ba lần, "lần đầu dâng hương hoa, lần giữa

<sup>9</sup> Đồng Tân vào năm 1967 cho con số khoảng 3-4 triệu [1967: 112].

<sup>10</sup> 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 hanh 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, lần chót dâng trà", bởi lẽ *hương hoa* tượng trưng cho tinh, *rượu* tượng trưng cho khí, *trà* tượng trưng cho thần. Mối 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	ĐÀO	PHẬT
	Tam bảo	Tam cương	Tam thanh	Tam quy
hoa	⇒ <b>TINH</b>	Phu thê	Ngọc thanh	Quy y Tăng
rượu	⇒ <b>KHÍ</b>	Phụ tử	Chân thanh	Quy y Pháp
trà	⇒ <b>THẦN</b>	Quân thần	Thượng thanh	Quy y Phật
	⇓	⇓	⇓	⇓
	<b>Tam trấn</b>	Quan Thánh	Lí Bạch	Quan Âm
	<b>Tam phái</b>	Ngọc thanh	Thượng thanh	Thái thanh
	<b>Màu biếu</b>	Đỏ	Xanh	Vàng

Bảng 26.2: Quan hệ Tam Giáo và tam bảo trong đạo Cao Đài

Tam Giáo hiệt 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 Văn 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 - Thái<sup>11</sup> ứng với Tam Giáo Nho - Đạo - Phật, mặc lẽ phục 3 màu đỏ - xanh - vàng (xem bảng 26.2).

<sup>11</sup> Phap danh của họ gồm tên phái ở đầu, tên riêng ở giữa và cuối là chữ "Thánh" (vd: phái sứ Thái Thơ Thành 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*

những thiêng sứ “đắc linh làm hương đạo cho nhơn loại để thực hành đệ tam thiêng nhơn hòa ước” (lời ghi trên tấm biển thuyết minh cạnh bức tranh Tam Thánh ở tòa thánh Tây Ninh).

ở đại sảnh các tòa thánh bức tranh *Tam thánh* vẽ hình nhà tiên tri danh tiếng Việt Nam Trạng Trình Nguyễn Bỉnh Khiêm<sup>12</sup> 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 - Lẽ phải* viết bằng chữ Hán và chữ Pháp (hình 26.5). Ba vị thánh trên được xem là

<sup>12</sup> Về Nguyễn Bỉnh 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 có thể không; đối tượng thờ chủ yếu và trên hết của tín đồ Cao Đài là hình *mắt trái* (kết quả tổng hợp).



Hình 26.6: Thiên Nhãn (Tây Ninh)

Mắt biểu tượng cho tâm linh (*Tâm tại nhẫn*), bên trái là dương (= trời)  $\Rightarrow$  mắt trái tượng trưng cho mặt 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 nhẫn*).

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 cờ 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 cao<sup>13</sup> ở

<sup>13</sup> 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 khoảnh). Đứng đầu Hiệp Thiên Đài là Hộ pháp (dưới Hộ pháp có chức Thương phẩm và Thương sanh). Đứng đầu Cửu Trùng Đài là Giáo tông; dưới giáo tông có 3 vị Chưởng 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 năng nề, bao nhiêu nam túc bấy nhiêu nữ. Nam biết thành Tiên Phật chờ 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” [Hồng 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 Diêu Trì Kim Mẫu (Tây Vương Mẫu) và Phật Mẫu (Phật Mẫu là tên gọi hay được dùng nhất). Bàn thờ Phật Mẫu có thể gấp 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 Diêu 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 phu 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. Hắn 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” [Đồng 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 bằng các con số biểu trưng, hướng 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 triển<sup>14</sup>.

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, “*tuỵệt 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].

<sup>14</sup> 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. Bahm, 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 chưa 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 bôn ba năm châu bốn biển, Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh vẫn giữ trọn được những giá trị truyền thống của dân tộc: *Tinh cộng đồng* (di 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 kỷ 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 cài 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-Tràng của mình: “Riêng phần tôi thì làm một cái nhà nhỏ nhở, 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, bến ao cá là sự hiện thực hóa một phần ước muôn đời.

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 đã hát biến ứng vận biến; mục tiêu Độc Lập - Tự Do - Hạnh Phúc mà Bác rúi từ tôn chỉ chủ nghĩa Tam Dân của Tôn Đật 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 kí tính của truyền thống văn hóa phương Tây. Điều đó thể hiện qua phong cách điều tra tỉ mỷ và cách trình bày chặt chẽ đầy sức thuyết phục trong hàng loạt những bài phỏng 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 cái cách ruộng đất 1953-1955, Bác từng đứng ra bảo vệ một bác sĩ bị các phần tử quá khích lèn 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 biện chứng.

Chủ nghĩa Tôn Đật Tiên có ưu điểm của nó là chính sách của nó thích hợp với điều kiện nước ta.

Khổng Tử, Giêsu, Mác, Tôn Đật 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”<sup>15</sup>.

Chính nhờ sức tích hợp tri 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 dốt” được Người nói đến ngay sau khi tuyên bố độc lập một ngày; và đến 4-10-1945 thì phát động phong trào “Binh dân học vụ” nhằm chống nạn thất học. Trong khi trên thế giới, vấn đề xóa nạn mù chữ mới đặt ra gần đây trong khuôn khổ UNESCO.

<sup>15</sup> Trần Dân Tiên, Hồ Chí Minh truyện. - Thượng Hải, NXB Tam Biển: 1949, tr. 91. Dẫn theo [UBK1XH 1990: 256].

Từ năm 1960, Hồ Chí Minh đã phát động “Tết trồng cây”, thực chất là đề xuất và di dời 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 dày đủ hơn. Điều đó sẽ góp phần quan trọng vào việc cải thiện đời sống của nhân dân” [Trần Việt Hoàn 1996].

Trên tinh thần dung hợp truyền thống, trong *Sách lược văn hóa 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 di về phía vô sản giai cấp” [Hồ Chí Minh 1980, I: 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



Hình 26.10:

*Giây phút với thiên nhiên*

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 Bôrôdin (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” [Hồ 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 bọn trùm thực dân dường 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 Hồ Quang Hưng 1990: 31]. Thành ra, đến khi Chủ tịch Hồ Chí Minh tuyên bố Việt Nam độc lập ngày 2-9-1945, Mĩ 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 đồng minh. Mãi đến sau khi cách mạng Trung Quốc thành công vào 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 với mức thậm chí đến tận bây giờ, người

phương Tây vẫn còn tiếp tục bắn khoan và thảo luận về việc Hồ 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”.

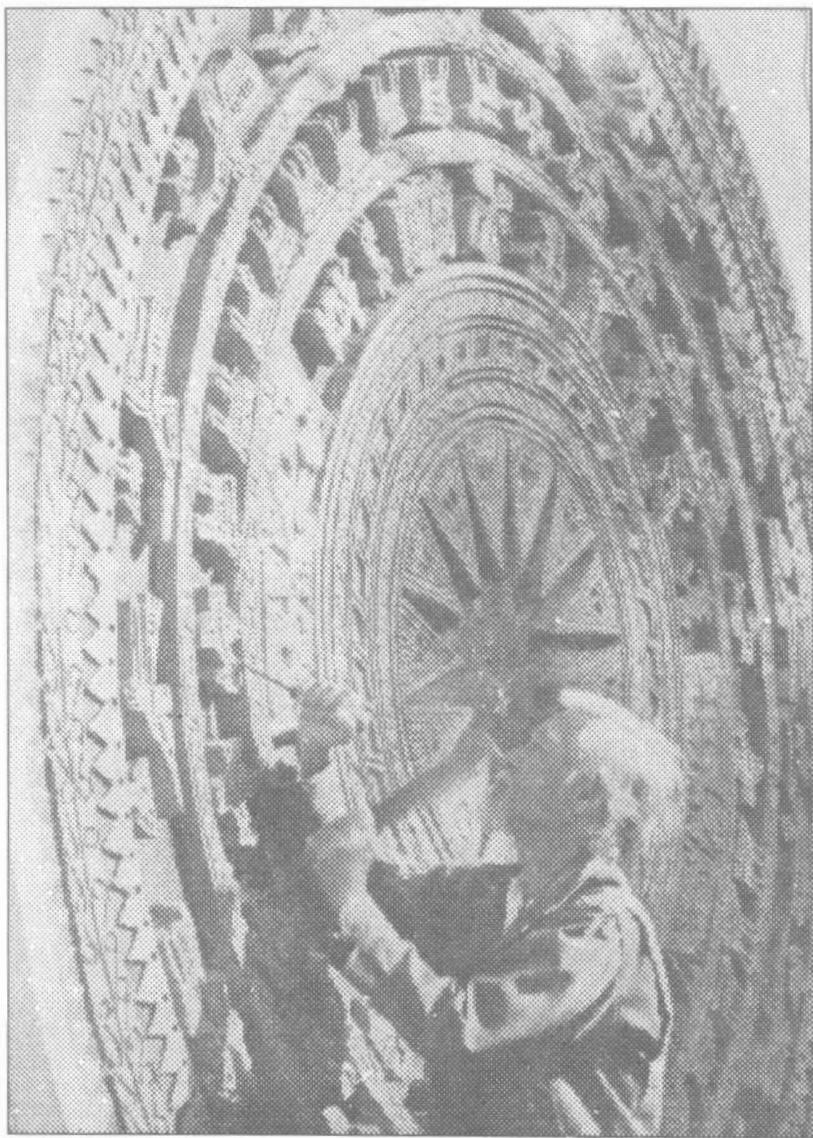
Khả năng tích hợp ở Hồ Chí Minh là một đặc điểm rõ rệt đến mức nhiều báo chí các nước trên thế giới đều đồng thời nói đến. Báo *Ánh điện Ấn Độ* nhận xét: “Cụ Hồ đã kết hợp nhuần nhuyễn sự tao nhã cao quý với tác phong gần gũi rất dân chủ, giữa tự do không nghi thức với sự nghiêm chỉnh thận trọng; vì vậy Cụ Hồ có một sức hấp dẫn đặc biệt không gì so sánh được”. Báo *Ashahi* của Nhật Bản cất nghĩa: “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 đối lập 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, linh hôi 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 dòi thơ,  
Viết quân đang hận, 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 đấy là nền văn hóa của nương 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” [Levitan 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

**V**ăn 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 di 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

trong 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 nồng;*
- b) *Nhiều sông nước;*

c) Là “*ngã uốn dường*” 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. LỐP 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 *ương 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 dời sống vật chất có *nghề nông trồng lúa nước* cùng các kĩ thuật nông nghiệp đi kèm (cấy hái, tưới tiêu...), các công cụ sản xuất (rìu, cày 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 nồng là *cách mặc* các đồ thoáng mát (váy, yếm, khổ, quần lá tơa...) làm từ chất liệu thực vật (tơ tằm, day gai, bông...), *cách ở* có chọn hướng kĩ càng (hướng Nam, vai trò của thuật phong thủy). Hệ quả của thiên nhiên sông nước là *cách di* *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 diễn hình là đậu, với động vật nuôi diễn 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 đinh hoặc nhà có trái bít kín, mái thẳng. Di 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 đoàn kết*, tính *tập thể*, tính *tự lập* (những đồng thời cũng có cả những thói xấu đi kèm như thói gia trưởng, óc bè phái địa phương, thói ích kỉ, lối sống dựa dẫm, thói đố kị cào hăng). 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 *dộc 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 mối quan hệ giữa chúng, dẫn đến lối *như 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 thiện 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 *ưa 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 gán 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 “đế đô 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, **ưa 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. Tinh 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 chưa 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 luôn 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 binh* (nước luôn chảy về chỗ trũng, hớt chỗ nhiều, bù chỗ thiếu)<sup>1</sup>. Hơn

<sup>1</sup> GS. Cao Xuân Huy [1995: 363-366] đã nghị xem nước như một hình ảnh có khả năng khai quật đặc tính của tư tưởng dân tộc: “Dân tộc ta đã thắng được cái hoán 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 thố” [thố quân binh]... 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 *tu 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 tinh 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 chè, 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). Tinh 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.

---

đóng cho nên trong bất cứ trường hợp nào, dù có điên đảo ngả 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 di 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 dời sông vát 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 dời Chu” [Đàm Gia Kiện 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, mă năo...; lối ăn hàng dưa; loại nhà mái cong; cái rùa, cái nõ; nghề nấu thủy tinh, phần năo 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 Cỗ, Nữ Ôa, 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 di 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 (diễn 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 kỷ XII mới hoàn tất [Deopik 1993: 16].

**Ở khu vực dân Lạc Việt dồn về phía Nam** (Việt Nam) thì ảnh hưởng văn hóa Hoa tộc diễn ra một cách từ từ, có khi được tự nguyên 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 (thuốc Bắc); trang phục quan lại...

2) Về linh 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 kỳ 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 Chàm 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:

- Cũng 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 tên trên nura và xuống dưới nura 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 chỉ phôi 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 tính 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 phuơng 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 phuơng Tây), thì ở Việt Nam các thần thánh luôn có đôi (Rồng-Tiên, ông Tờ - bà Nguyệt,...) hoặc làm việc tập thể;
- Trong khi tín ngưỡng Trung Hoa thiên về nam thần (giống phuơng Tây), thì ở Việt Nam thiên về nữ thần;
- Trong khi truyền thống Trung Hoa luôn coi trọng đàn ông (giống phuơng 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 giỏi buôn bán (giống phuơng 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 phuơng Tây của văn hóa Trung Hoa thì minh 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 phuơng Tây (bắt 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 đổi mới với kinh tế thị trường.

Cuộc đổi mới 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	Tinh công đồng làng xã	Tinh đốc lập cá nhân
TƯ DUY	Lối tư duy	Tổng hợp trong quan hệ	Phân tích, trọng yếu tố
	Cách tư duy	Linh hoạt, dễ thay đổi	Kiên định, quyết đoán
HÀNH ĐỘNG	Lối sống	Theo tình nghĩa	Theo luật pháp
	Chuẩn đánh giá	Theo đạo đức	Như hàng hóa
	Cách hành động	Đưa dãm vào sự quen biết, quân bình	Quy thành giá cả, lợi nhuận, cạnh tranh
	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 đổi mới 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 tiễn vong, có cái ta sẽ thoát khỏi và có cái ta sẽ níu缱 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 đổi mới 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 bẩm các loại đang ngày càng trở thành nỗi khổ của người dân đô thị. Chất thải công nghiệp từ thành phố đang tràn ra tận công 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

Số	CÁI HAY		CÁI DỞ	
	Cái được (thêm)	Cái thoát khỏi	Cái mất (giảm)	Cái nhiễm phải
1	Đỗ thi, công nghiệp phát triển	Đỗ thi bị nồng thô khống chế	Môi trường tự nhiên	Nạn ô nhiễm môi trường
2	DS vật chất cao, tiên tiến đây đủ	Sự nghèo nàn, thiêu thoái	Lối sống tình nghĩa	Lối sống thực dụng
3	Vai trò ca nhân nâng cao	Thói dưa dẩm, bênh bao thủ	Tính tập thể, sự ổn định gia đình	Lối sống cá nhân chủ nghĩa
4	Tinh thần tự do phê phán	Thói gia trưởng	Nền nếp, chữ "lẽ"	Lối sống "cá đỗi bằng đầu"
5	Sự liên kết quốc tế rộng rãi	Óc địa phương chủ nghĩa	Tính độc lập (tự trị) giảm	Những hiện tượng đồi 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 tiên tiến 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 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.

THIẾU ẨN 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 nhẹn*. 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 quại 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 *để 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 ty 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 ty 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 thản nhiên thi hành, thản nhiên ra lệnh mà không nghĩ 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 tinh trạng giao thông hỗn độn, hiên tướng lấn chiếm lòng lề đường ở thành phố, những tay "cò" của các tiệm ăn nghênh ngang đứng giữa đường chăn dòng xe cộ để níu kéo chào mời khách, ở nông thôn, giá súc không người chăn dắt bước đi ưng dung trên đường quốc lộ, mặt đường trở thành sân phơi rơm rạ, gạo, bắp, khoai sắn.., những xe khách chở hàng hóa quá tải với cả người ngồi trên mui xe và đeo lồng teng ngoài cửa xe. Với nghị định 36-CP, từ tháng 8-1995, ta đang cố gắng từng bước lắp lại trật tự kỉ cương trong lĩnh vực an toàn giao thông

Một khó khăn nghiêm trọng khác là **hệnh làm ăn kiểu săn xuất nhò** – mặt trái của *tinh cộng đồng* và *tinh tự trị* làng xã. Một biểu hiện của nó là **nạn hàng giả, hàng rởm**; tệ nỗi 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 *tinh 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 kiểm 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).

*Tinh cộng đồng* không chỉ dẫn đến **hệnh làm ăn kiểu săn xuất nhò** mà còn dẫn tới **hệnh gia đình chủ nghĩa**, **tật xuể xòe đại khái**, thói **ỷ lại**. Một xã hội muốn phát triển thì các năng lực cá nhân phải được giải phong, 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 *tinh cộng đồng* là **hệnh dố kị cào bùng**, 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 đúng đinh** 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 lè làng" (sản phẩm của truyền thống làng xã tự trị, §10.6.1) dẫn đến tình trạng thiếu thông suối 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 chánh, bưu điện, điện lực, cấp thoát nước đào bới lồng lề đường phố chồng 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 tuỳ 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 hợp<sup>2</sup>. Khi công việc càng nhiều, nhịp sống càng khẩn trương thì tác phong đúng đinh sẽ không còn chỗ đứng. Khi quan hệ xã hội càng rộng thì lối cự xử gia đình chủ nghĩa sẽ bị đẩy lùi...

<sup>2</sup> Ngày 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 dang coi uy tín chất lượng làm đầu.

Không những thế, Việt Nam đang có một thuận lợi cơ bản (ngoài sự phù hợp của tính linh hoạt 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 kỷ suy thoái, nhiều nước phương Đông đã bước vào chu kỳ 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 hướng 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 cũng 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 r้าo 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 ràng 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 cỗ 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.

<sup>1</sup> Dưới gốc đó này, cách nói "bảo vệ văn hóa" vẫn hay gặp đây đó là không chính xác.

Mỗi 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 hội 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 cái áo từ 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, thay thế do 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 mồi 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, ốc súng tạo linh hoạt cần được gìn giữ; thói cào bằng niu kéo chân nhau không muốn cho người khác hơn mình, lối sống tư cách tự túc khép kín không còn thích hợp với xã hội công nghiệp hiện 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 vỗ trán lun (chẳng hạn như việc ăn trầu và nhuộm răng đen, chiếc yếm thắm và tà áo từ thân, là những phong tục nhiều ý nghĩa, là biểu tượng cái dẹp 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 thường yêu dùm học lắn 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...

Bởi 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 ô-ạt, dưa dỗi. Học vi tính, học tiếng Anh, học sống theo pháp luật là cần; học nhảy dây, 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 cẩn bã mà chính người phương Tây cũng đang lén án và dè chừng. 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 tuỳ nơi, tuỳ lúc sao cho thích hợp (tính *quân bình* vừa phái và tính *linh hoạt* của văn hóa Việt Nam). Khi trong làng còn những gia đình không dù ăn thì không nên bày trò lể hội đóng góp tốn kém. Mặc áo dài là đẹp, nhưng đừng bắt các em nữ sinh còn quá nhỏ mặc áo dài trong rầm rộ đến tội nghiệp. Học ngoại ngữ để giao dịch là cần thiết, nhưng không phải bằng tên, bằng hiệu nào cũng trường 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 cổ 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 di lên.

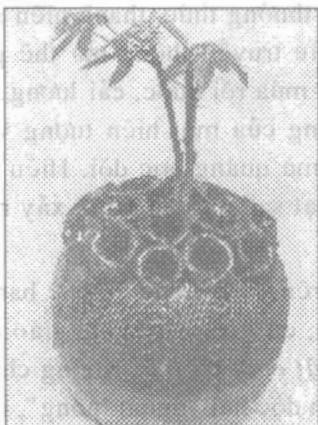
**27.3.3. Hiểu về sự cần thiết phải lựa chọn rồi, cần có những biện pháp bảo đảm vật chất và tinh thần để lựa chọn cho sáng suốt và thực hiện việc bảo tồn và phát triển những cái đã lựa chọn cho thành công.**

Biện pháp *bảo 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 mây 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 mít, 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 cờ hận công tác, đợi gần sát giờ ăn mới đưa vợ đến, thấp vội nén nhang, ngồi ăn dứt điểm cho kịp rồi lại "hận công tác" để chuồn cho nhanh" (báo *Tuổi trẻ*, 2-11-1995). Hiểu được chỗ hay và biết cách thưởng thức, thanh niên sẽ hớt 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!

Hồi dời 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 *bảo 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-dể-tham-quan sao cho đảng. 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** - sứ giả của tương lai. Từ chỗ HIỂU đến chỗ thấy CẦN, từ chỗ thấy cần đến chỗ phải TỰ THIÂN 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 tầm mắt xuyên lục địa, thu nhận những tri thức hiện đại” mà thờ ơ với văn hóa dân tộc – hau vật vô giá mà chúng ta đang có trong tay, tự đánh mất bản thân mình để rồi một lúc nào đó lại ngồi mà hối tiếc ♦



## *Một vài nhận xét...*

Sách này là sự mở rộng của công trình nghiên cứu khoa học cấp Bộ "Tinh thần 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 năm 1991-1995), và cuốn "Cơ sở văn hóa Việt Nam" (ĐHTH Tp. HCM, 1995). Dưới đây là một số nhận xét, đánh giá về hai tác phẩm đó:

1/ Trích các nhận xét tại Hội đồng nghiệm thu đề tài khoa học cấp Bộ "Tinh thần 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)**

**D**ương pháp hệ thống - cấu trúc đã được tác giả vận dụng nhât quan 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 gác nông nghiệp với văn hóa gác 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 minh 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 đặc 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

nhé có gắng xem xét nó như một hệ thống toàn vẹn của các thành tố trong những mối liên hệ hữu cơ, hợp lẽ ginch giữa chúng

❖ **GS Lương Duy Thứ** (*Trưởng BM ngữ văn Trung Quốc ĐHTH Tp. HCM*)

Ông trình về văn hóa Việt Nam của tác giả Trần Ngọc Thêm không giới thiêu, tập hợp, biên soạn, cũng không nhún nhường “bàn về”, “thủ bàn về” mà đổi 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 bô tiểu thuyết *Hồng lâu mộng* đã nói:

Nỗi bất hồn cả là sự khẳng định mạnh bao nền văn hóa phương Nam trong tư thế đổi lấp 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 thu đóng (cho dù có sáng tạo, nhưng chỉ là sự sáng tạo mang tính chất cài biến). Còn các sách văn hóa học, lịch sử văn hóa Trung Quốc khi nói đến giao lưu văn hóa với phương Nam cũng chỉ để cấp một cách sơ sài về việc trồng lúa nước, nghề làm giấy và nau 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 tiền sử chúng ta đã có văn minh lúa nước thuận dưỡng giá 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 tri thủy, nghề luyện đồ đồng đặc biệt là trồng đồng, và công trình kiến trúc thành Cố 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, đèn 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 tu hào Đại Cồ Việt, với thủ đô “Rồng Lέ”, chúng ta mới dần dần hồi sức để cõi đình 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 rõ thì có chi vua Minh chỉ thị cho Trương Phụ thiêu hủy sách các di vật có văn tự và bắt đi toàn bộ thư giới?

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 khẳng định. Quán xuyến 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:

*Q*o sô văn hóa Việt Nam của GS Trần Ngọc Thêm... đã ứng dụng triết lý 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 Đạm** (Trường ĐH KHXH và NV, ĐH Quốc gia Tp. HCM):

*Q*uển 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 văn 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 đã 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 nhận ra thì ít người biết đến, những tư liệu mà anh moi 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 - cai 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 dày dì 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. Cố 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 cũng các lập luận của tác giả. Va nếu muốn phản bác, tranh luận thì phải xem xét toàn bộ hệ thống do của anh.

Trong khi tiếp cận văn đề, tác giả muốn thoát ra khỏi cái mà trước nay ta thường hay mắc phải - đó là cái gọi là "dĩ Âu vi trung" (Eurocentrisme) và "dĩ Hoa vi trung" (Sinocentrisme) về văn hóa Việt Nam. Truyền thống thi ta nghĩ bằng công cụ của Trung Hoa, coi Trung Hoa là chuẩn mực, về văn hóa Việt Nam hiện đại thi ta nghĩ bằng công cụ của Phương Tây, xem Phương Tây là khuôn mẫu. Cơ đồng ý hay không đồng ý với anh Thêm thì tùy, nhưng phải trên cơ sở hiểu quan điểm do của anh. Trong nghiên cứu khoa học, nhà khoa học có thể đưa ra một quan điểm và nhất quán với quan điểm do. Anh Thêm nhất quán với quan điểm của mình, đó là công hiến. Công trình này là một *these* (*luận an*) mới, *thèse* của Trần Ngọc Thêm, anh Thêm cần bảo vệ nó trước mọi 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 Thêm là của Việt Nam hết. Âm dương, Ngũ hành, Bát quái, thậm chí cả lịch pháp can chi. Theo anh Thêm thì chung là của Xέda Việt Nam, và anh muốn trả lại cho Xέda Việt Nam. Chỗ này có thể gây tranh luân. Về mặt phương pháp, anh Thêm qua chù trong đến hệ thống, mà chủ trọng đến lịch sử. Những giá trị nêu trên có cái có thể bắt nguồn từ Việt Nam nhưng không thể xem nó là của Việt Nam được. Văn hóa Hí Lạp - La Mã chẳng hạn nhu anh Thêm cũng biết, không phải toàn là của người Hí Lạp và La Mã, nó là sự tổng hợp và nâng cao của các văn hóa khác trước đó, nhưng vào Hí-La, nó đã mang hình thái cổ điển (classique) khởi nguồn cho các nền văn hóa Phương Tây. Tôi nghĩ đối với văn hóa 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 Xέda cái của Xέda

❖ GS.TS Dương Thiệu Tông (Trưởng ĐHSP thuộc Đại học Quốc gia Tp. HCM)

**T**ôi rất mừng là có cuốn sách về văn hóa Việt Nam của tác giả Trần Ngọc Thêm 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. Tai sao sai lầm, chung ta có lẽ là ít biết bởi vì chung ta bị ảnh hưởng cẩn bênh "lấy châu Âu làm trung tâm" (Eurocentrisme) và "lấy Trung Hoa làm trung tâm" (Sinocentrisme). Nhờ Nho Huynh 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 dai dẳng của họ ta cũng coi là chân lý. Con đến lớp người được đào luyện theo Pháp như chúng tôi thì co 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 Thêm tranh được hai sai lầm đó. Va 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 Thêm, có người cho rằng phải trả Âm dương, Ngũ hành lại cho Trung Hoa. Trước hết cần lưu ý là anh Thêm 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. Nêu gọi chung là "Âm dương", "Ngũ hành" thì cứ trả lại cho người ta

cũng được Nhung 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 năm 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 phác - 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, cai triết lý Rồng-Đặc do 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 từ sông Dương Tử trở xuống (bao gồm cả nước Sở). Đây là lời của học giả Trung Hoa Hứa Văn Tiếu 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 tháp nhất thế kỉ xuất hiện chỉ Sở quốc, tức An Nam dân tộc sở kiến lập. Sử kí chính nghĩa vẫn "Nam Việt cắp Âu Lạc tinh". Hựu dẫn Thể bản "Việt Mị tinh dã. dù Sở đồng tổ thị dã. Cố tích sở vị đồng tinh, đồng tổ, tức đồng chủng tộc chí vị dã."*

Đây là lời dịch của cụ Bửu Cầm. "Nước Sở xuất hiện khoảng mươi mốt thế kỉ trước công nguyên là do dân tộc An Nam kiến lập... Sử kí chính nghĩa viết "Nam Việt và Âu Lạc đều lập họ". Lại dẫn Thể bản. "Việt họ Mị cùng tổ với Sở. Sach xưa gọi là đồng tinh, 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 kỉ XI trước CN, tức là sau nước Văn Lang gần một nghìn năm) thì có người Việt lại là lối lèn rằng Việt Nam không có vua Hùng đâu, vua Hùng thường nhắc đến là vua Hùng của nước Sở do Cân 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 nhân" 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 trân trọng 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 Đòng 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 Kenkynjo (theo bài tóm tắt của Hồ Hoàng Hoa trên t/c *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*. - (Bđt Nga: M: Nauka, 1986).
6. Bình Nguyên Lộc 1971: *Nguồn gốc Mā Lai của dân tộc Việt Nam*. - SG: Lá Bối.
7. Bình Nguyên Lộc 1971a: *Lời trần Việt ngữ*. - SG: Nguồn Xưa.
8. Blaiberg I.V., Sadovskij V.N., Judin E.G. 1969: *Sistemnyj podkhod: predpovylki, 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. Bùi Biên Hòa 1994: *Đạo Phật và thế gian*. - HN: NXB Hà Nội.
14. Bùi Huy Hồng 1974: *Lịch thời Hùng vương trên mảnh trống đồng Hoàng Ha*. - Khảo cổ học, số 14, tập 2.
15. Bùi Thiết 1993: *Từ điển hội lễ Việt Nam*. - HN: Văn hóa.
16. Bùi Thiết 1986: *Góp một vài nhận xét về tổ chức giáp đ ног thôn người Việt*. - *Tạp chí Dân tộc học*, số 2, tr. 58-66.
17. Bùi Văn Nguyên 1991: *Việt Nam - truyền cỗ với triết lý tình thương*. - HN: KHXH.

18. Bùi Văn Nguyên 1993: *Việt Nam: thần thoại và truyền thuyết*. - HN: KHXH & NXB Mùi Cà Mau.
19. Bùi Văn Quê 1995: *Thúy ngần và lịch sử*. - Tạp chí *Sống vui khỏe* (Hội y học cổ truyền TP, HCM), số 9.
20. Bùi Cửu 1969: *Quốc hiệu nước ta từ An Nam đến Đại Nam*. - SG: Phái QVK đặc trách văn hóa.
21. Cao Trung 1969: *Đã Đàm Tả Ao. Tấm lòng già truyền bão dầm*. - SG.
22. Cao Trung 1969: *Địa lý Id. Ao bì truyền. Địa đạo diễn ca*. - SG: Hồng Đàn.
23. Cao Trung 1985: *Địa lý già truyền. Bì thư đại toàn*. - Xuân Thu.
24. Cao Xuân Huy 1995: *Tư tưởng phương Đông gợi những điểm nhìn tham chiếu* (Nguyễn Huệ Chu soạn, chú và giới thiệu). - HN: NXB Văn học.
25. Cheboksarov N.N., Cheboksarova I.A. 1971: *Narody, rasy, kultury*. - M: Nauka.
26. Chesnokov A.V. 1976: *Istoricheskaja etnographija stran Indokitaja*. - 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 ĐHTT TP, Hồ Chí Minh", số 1, tr. 1-12.
29. Chu Văn Tân 1988: *Vấn đề nông nghiệp sớm ở Việt Nam và Đông Nam Á*. - Tác Khoa cổ học, số 3, tr. 29-41.
30. Chu Văn Tân 1990: *Nguồn gốc và sự phát triển trồng đồng ở Việt Nam trong quan hệ văn hóa trồng đồng ở Đông Nam Á*. - Tác Khoa cổ học, số 1+2, tr. 63-70.
31. Chuồng trại 1990: *Bộ chương trình các môn học Giải đoạn I khối ngành ngoại ngữ*. - HN: Bộ GD và ĐT.
32. Chuồng trại 1995: *Bộ chương trình giáo dục Đại học đại cương*. - HN: Bộ GD và ĐT.
33. Cửu Long Giang, Toàn Ánh 1967: *Người 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 Funquin)*. - Tp, HCM: UB đoàn kết Công giáo.
36. Deopik D.V. 1993: *Vietnam kak chast' jugo-vostochnoj azii*. - V: kn: *Traditionen Vietnam*. - M: 1993, s. 11-23.
37. Devaux J., Duy Ân Mai 1968: *Điều tra của người công giáo*. - SG: Tủ sách Rì khói.

38. Dịch Quân Tà 1992: *Văn học sử Trung Quốc* (Huỳnh Minh Đức dịch). - Tp. HCM: NXB Trẻ.
39. Đoàn Chính, Trương Chung, Nguyễn Thế Nghĩa, Vũ Tinh 1994: *Đại cương lịch sử triết học phương Đông cổ đại*. - NXB GD.
40. Đoàn Chính, Trương Giới, Trương Văn Chung 1994: *Giải thích các danh từ triết học Trung Quốc*. - NXB GD.
41. Dongson 1990: *Dong Son drums in Vietnam*. - HN: KHXH.
42. Durant W. 1990: *Lịch sử văn minh Trung Quốc*. - Tp. HCM: Trung tâm thông tin DLISP.
43. Dương Kinh Quốc 1988: *Chinh quyền thuộc địa ở Việt Nam trước Cách mạng tháng Tám*. - HN: KHXH.
44. Dương Huệ Tống 1989: *Tương quan giữa trống đồng và cốt lõi truyền thuyết Hồng Bàng thi*. - Tạp chí Kiến thức ngày nay, số 20 (1-1-1989), tr. 3-6.
45. Dương Huệ Tống 1993: *Trống đồng - một tài liệu triết học Lạc Việt*. - Tạp chí *Giao dục và sáng tạo*, số 1, tr. 12-14.
46. Đại học 1991: *Đại học - Trung dung (Nho giáo)*. - HN: KHXH.
47. Đam Gia Kiên (chủ biên) 1993: *Lịch sử văn hóa Trung Quốc* (nhóm Trương Chính dịch). - HN: KHXH.
48. Dao Thiện Chúa 1988: *Một số vấn đề lịch sử Dao Thiện Chúa trong lịch sử dân tộc Việt Nam*. - Viện KHXH và Ban tôn giáo tp. HCM.
49. Dao Duy Anh 1938: *Việt Nam văn hóa sử cương*. - SG: Bốn Phương (theo bản in 1951).
50. Dao Duy Anh 1950: *Nguồn gốc dân tộc Việt Nam*. - HN: Thế giới.
51. Dao Duy Anh 1955: *Cổ sử Việt Nam*. - HN: Tác giả xuất bản.
52. Dao Duy Anh 1964: *Đất nước Việt Nam qua các đời*. - HN: Khoa học.
53. Dao Duy Anh 1989: *Như ngài chiều hôm*. - Tp. HCM: NXB Trẻ.
54. Dao Quang Huy 1995: *Giáo trình hành chính công quyền học*. - Đại học Đà Lạt.
55. Đặng Nghênh Văn, 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 cười trên sân khấu truyền thống*. - HN: Văn hóa.
57. Đặng Thái Mai 1994: *Xã hội sử Trung Quốc*. - HN: KHXH.
58. Đặng Văn Lưng 1991: *Tam tòa Thánh Mẫu*. - HN: Văn hóa dân tộc.
59. Dinh Gia Khánh 1991: *Thần thoại Trung Quốc*. - HN: NXB KHXH.
60. Dinh Gia Khánh 1993: *Văn hóa dân gian Việt Nam trong bối cảnh văn hóa Đông Nam Á*. - HN: KHXH.

61. Dinh Gia Khanh 1995: *Đại cương về tiến trình văn hóa Việt Nam*. - Trong: *Các vùng văn hóa Việt Nam* (Dinh Gia Khanh và Cù Huy Cận chủ biên). - HN: NXB Văn học.
62. Doan Thanh Binh 1990: *Tài vị với số phận con người*. - Sđ VHTT Hà Nam Ninh.
63. Doan Huu Tinh 1987: *Tìm hiểu trang phục Việt Nam (dân tộc Việt)*. - HN: Văn hóa.
64. Do Nai 1992: *Những câu chuyện lị thiú về Tả Ao*. - NXB Đồng Nai.
65. Do Dinh Thuan 1973: *Dich hoc nháp mòn*. - SG: Tủ sách Hoa Lai.
66. Do Quang Hung 1990: *Chủ tịch Hồ Chí Minh trong thời kỳ 1934-1938. Rời sang thăm cho vấn đề dân tộc hay quốc tế*. - lùi trong: "Hồ Chí Minh - anh hùng giải phóng dân tộc, đánh dấu văn hóa", HN: NXB KHXH, tr. 28-36.
67. Do Quang Hung 1991: *Một số vấn đề lịch sử Thiên Chúa giáo ở Việt Nam*. - DEUH Hà Nội.
68. Do Quang Hung 1995: *Con người Việt Nam trong môi trường văn hóa phương Tây (tháng chế 1897-1945): những giải pháp tiếp nhận*. - Tạp chí Văn hóa nghệ thuật, số 2.
69. Do Tat Lai 1977: *Những cây thuốc và vị thuốc Việt Nam*. - HN: Khoa học và Kỹ thuật.
70. Do Thi Dao, Mai Thuyet Chuc 1984: *Các nữ thần Việt Nam*. - HN: Phụ nữ.
71. Do Van Ninh 1983: *Thành cổ Việt Nam*. - HN: KHXH.
72. Do Van Ninh 1988: *Ngói âm dương*. - Tạp chí Dân tộc học, số 1+2, tr. 38-41.
73. Dong Lan 1967: *Lịch sử Cao Đài Đạo Tam Kì Phổ Độ. Phần vó vị*. - SG: Cao Đài.
74. Dong Lan 1972: *Lịch sử Cao Đài Đạo Tam Kì Phổ Độ. Phần phổ độ*. - SG: Cao Đài.
75. FINJUVA 1981: *Etnicheskaja istorija narodov vostochnoj i jugo-vostochnoj Azii*. - M: Nauka.
76. Engels F. 1971: *Biên chứng của tự nhiên*. - HN: Sự thật.
77. Engels F. 1971a: *Chống Duy-rinh*. - HN: Sự thật.
78. Evsukov V.V. 1988: *Mifologija kitajskogo neolita*. - Novosibirsk, Nauka.
79. Falazzoli Claude 1981: *Le Vietnam entre deux mythes*. - Paris: Economia.
80. Fujimori T. 1966: *Hà Nội và các công trình kiến trúc*. - Tlc Kiến trúc Việt Nam, số 1-1996, tr. 78-82.
81. Gagnon G. 1959: *Hòn Việt*. - Cần Thơ.
82. GAISSJA 1983: *Geneticheskie, areal'nye i tipologicheskie svyazi jazykov Azii*. - M: Nauka.

83. Greenberg J. 1963: *Kvantitativnyj podkhod k morphologicheskoy tipologii jazykov*. - Novoe v lingvistike, vyp. 4. - M.
84. Hà Thúc Cần 1989: *The bronze Dong Son 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&VII 1993: tr. 27-31.
90. Hải Thương Lân Ông 1971a: *Vệ sinh yêu quyết*. - HN: Y học.
91. Hải Thương Lân Ông 1971b: *Nữ công thăng lâm*. - HN: Phụ nữ.
92. Hiệp Hồi 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 I-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 VII-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 trí.
102. Hồ Tường 1992: *Tục lệ thờ Hai Bà Trưng và Liệu 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 Dao Thúy 1974: *Phố phường Hà Nội xưa*. - HN: NXB Hà Nội.

105. Hoàng Lí 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 dao" 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*. - Tập chủ 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: *Lý Thường Kiệt* (in lần đầu năm 1950). - HN: Văn học.
116. Huard P., Durant M. 1954: *Connaissance du Vietnam*. - HN: EFEQ.
117. Huệ Thiên 1992: *Tìm hiểu về hai từ "Bồ" và "Phật"*. - "Kiến thức ngày nay", số 84, tr. 15-17.
118. Humboldt W. von 1984: *Izbrannye 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. Huỳnh 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 Thành Tuấn 1995: *Chẩn 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. Hữu 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. Hồ Trưởng 1973: *Nhân tướng học*. - SG: Tủ sách KH Nhân văn.
129. Nguyễn Vũ 1994: *Luật và xã hội Việt Nam thế kỷ 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 dejatevnost'*. - 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 Chất Á học Trường ĐHTH.
135. Kim Định 1967: *Chữ Thời*. - SG: Thành Bình.
136. Kim Định 1969: *Nhân bản*. - SG: Thành Bình.
137. Kim Định 1969a: *Những dị biệt giữa hai nền triết lí Đông Tây*. - SG: Ra khỏi Nhân ái.
138. Kim Định 1970: *Viết lí tố nguyên*. - SG: An Tiêm.
139. Kim Định 1971a: *Triết lí cái định*. - SG: Nguồn sáng.
140. Kim Định 1971b: *Lực thư minh triết*. - SG: Nguồn sáng.
141. Kim Định 1973a: *Tinh hoa ngũ diển*. - SG: Nguồn sáng.
142. Kim Định 1973b: *Nguồn gốc văn hóa Việt Nam*. - SG: Nguồn sáng.
143. Kim Định 1973c: *Cơ cấu Việt Nho*. - SG: Nguồn sáng.
144. Kim Định 1974: *Cửa Khổng*. - SG: Cà dao.
145. Kinh Thủ 1992: (*Bản do Tân Dã Nguyễn Khắc Hiếu, Nghiêm Thương Văn, Đăng Đức Tô phiên ám, 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 I.S., Sofronov M.V., Cheboksarov N.N. 1983: *Drevnye kitajcy v epokhu centralizovannykh imperij*. - M: Nauka.
148. KSA 1986: *Karmannnyj 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 *Bắc thuộc thời kì đế quốc 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 Phong 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 Lý-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 kỷ XVII và XVIII*. - SG: Tủ sách khảo cứu Đại Việt.
160. Lê Ngọc Cầu, Phan Ngọc 1984: *Nội dung xã hội và mĩ học tuồng đờ*. - HN: KHXH.
161. Lê Quang Nghiêm 1970: *Tục thờ cúng của người Khánh Hòa*. - SG.
162. Lê Quý Đôn 1773: *Văn Đài loại ngữ* (theo bản in: SG, Miền Nam, 1973).
163. Lê Quý Đôn 1993: *Kinh Thư diễn nghĩa*. - Tp. HCM: NXB Tổng hợp.
164. Lê Sỹ Thắng (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 dựng nước*. - HN: Thành 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 thứ nhất*. - 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 Ai 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 BdtN: M., 1983).
176. Lévi-Strauss C. 1992: *Chủng tộc và lịch sử* (Bản dịch của chương trình KX.06). - HN.
177. Lý Chánh Trung 1969: *Hai bộ mặt của Giáo hội Công giáo*. - T/c *Đất nước* - số 9 (tháng 2-69).
178. Lý Chánh Trung 1974: *Đạo đức học tổng quát*. - SG: ĐH Văn khoa.
179. Likhachov D. 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 Éđê (lập 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 Cẩn dịch và chú giải). - HN: Văn học.
186. Markarjan E.S. 1983: *Teorija kul'tury i sovremennoj nauka*. - Moskva: Mysl'.
187. McKeon 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 ĐHTT (Khoa Đông phương học).
189. Minh Chi, Hà Thúc Minh 1993: *Đại cương triết học Đông phương*. - Tp. HCM: Trường ĐHTH (Bô môn Châu Á học).
190. Mukhlinov A.I. 1977: *Priskhozhdenie i rannie etapy etnichesoj istorii vietnamskogo naroda*. - M: Nauka.
191. Nalimov V.V. 1991: *Trebovaniyu k izmeneniju 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): *Dai 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 Sỹ 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 Đạm (Hà Bắc)*. - Tlc Khảo cổ học, số 1+2, tr. 95-98.
202. Ngô Văn Doanh 1993: *Nhà mồ và tượng nhà mồ Giarai, Bohmar*. - Sở VHPTT Gia Lai.
203. Ngô Văn Doanh 1994: *Văn hóa Chăm-pa*. - HN: NXB Văn hóa - Thông tin.
204. Ngô Vinh Chính (chủ biên) 1993: *Dai cương lịch sử văn hóa Trung Quốc* (nhóm Lương Duy Thứ dịch). - NXB Văn hóa - thông tin.
205. Ngọc Cảnh 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 ĐH Văn Hánh.
208. Nguyễn Bá Văn, 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 (kỉ 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 Diệm, Mac 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 Thủ Giang.
214. Nguyễn Duy Cần 1973: *Dịch học tinh hoa*. - SG: Tủ sách Thủ Giang.
215. Nguyễn Duy Cần 1974: *Chu Dịch huyền giải*. - SG: Tủ sách Thủ 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 Linh 1992: *Tháp cổ Việt Nam*. - HN: KHXH.
220. Nguyễn Đăng Thực 1961: *Văn hóa Việt Nam với Đông Nam Á*. - SG: Văn hóa Á châu.
221. Nguyễn Đăng Thực 1973: *Triết lí đối chiếu*. - SG: Nhị Khê.
222. Nguyễn Đăng Thực 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 - Lý luận.
231. Nguyễn Huỳ 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 giao thoại (thời Trần)*. - HN: Giáo dục.
234. Nguyễn Khắc Thuần 1993b: *Việt sử giao thoại (thời Hồ và thuộc Minh)*. - HN: Giáo dục.
235. Nguyễn Khắc Thuần 1993c: *Việt sử giao 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 DHTT Tp. Hồ Chí Minh", số 1, tr. 29-40.
238. Nguyễn Mạnh Hùng 1989: *Ki 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: *Trẫu cau Việt điện thư*. - Sở VHTT 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 San 1993: *Tìm hiểu về tiếng Việt lịch sử*. - HN: Giáo dục.
243. Nguyễn Phát Lộc 1972: *Tử vi hàm số*. - SG: Tủ sách KH Nhân văn.
244. Nguyễn Phát Lộc 1974: *Tử 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 vong của dân tộc*. - T/c Kiến thức ngày nay, số 196 (1-1-1996), tr. 99-101.
247. Nguyễn Phút Tấn 1967: *Tư tưởng chính trị Đông Tây khai 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 kỹ thuật.
252. Nguyễn Quốc Siêu 1996: *Nói chuyện tổ tiên và thờ phong*. - Thế giới mới, số 177, 25-3-1996, tr. 50-51.
253. Nguyễn Sinh Duy 1995: *Danh xưng chỉ Hồi 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 Cẩn 1994: *O prochinenii titula Bó Cát Đại Vương*. - Trong: *Jazyki i literatura Dal'nego Vostoka i Jugoo-Vostochnoj 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 Rực và các hình thức ma thuật*. - Kiến thức ngày nay, số 176, 10-6-1995, tr. 96-97.
260. Nguyễn Thị Thảo, Phạm Văn Thẩm, Nguyễn Kim Oanh 1996: *Sư 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&VH1993: tr. 72-76.
262. Nguyễn Thủ Đặng 1992: *Lịch, lịch sử kinh tế chính trị và chiến tranh*. - Tạp chí *Hàn 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 Lộ 1968: *Vấn đề dân tộc đặt cho người Công giáo*. - Tạp chí *Dân nước*, số 8 (12-68).
265. Nguyễn Tuân 1988: *Cảnh sắc và hương vị đất nước*. - HN: Tác phẩm tuổi.
266. Nguyễn Văn Ánh 1993: *Địa danh Việt Nam*. - HN: NXB Giáo dục.
267. Nguyễn Văn Chiểu 1993: *Từ xiang hó trong tiếng Việt*. - VN-NN&VH1993: tr. 60-65.
268. Nguyễn Văn Hân 1968: *Niệm 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&VH1993: tr. 35-44.
270. Nguyễn Văn Luân 1974: *Người Chàm Hồi giáo miền Tây Nam phần Việt Nam*. - SG: Bộ 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 Manh Hùng 1983: *Quân thuỷ trong lịch sử chống ngoại xâm*. - HN: QĐND.
274. Nguyễn Vinh Quang 1986: *Về một vài danh xưng thời Hùng Vương*. - T/c Khảo cổ học, số 1, tr. 40-43.
275. Nguyễn Xuân Lí 1991: *Trở lại vấn đề kĩ thuật xây dựng tháp Chàm*. - T/c Khảo cổ học, số 3, tr. 76-79.
276. N.H.G, 1986: *Bàn thờ Trà Kiệu*. - T/c Mĩ thuật, số 2, tr. 37-38.
277. Nhã Thành 1973: *Tin ngưởi 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. Nhã Thành 1992: *Dải lề 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. Parzi A.<sup>1</sup> 1970: *Người Việt cao quý* (bản dịch của Hồng Cúc). - SG: Khai tri.
282. Phật giáo... 1989: *Phật giáo và văn hóa dân tộc* (Kí yếu Hội thảo). - HN: Giáo hội PGVN.
283. Phạm Cao Dương 1972: *Nhập môn lịch sử các nền văn minh thế giới*, tập I: Văn minh Tây phương. - SG: Tủ sách phổ thông sử học.
284. Phạm Dan Quế 1992: *Giao thoại và sấm kí Trạng Trình*. - Tp. HCM: NXB Văn nghệ.
285. Phạm Đình Hồ 1989: *Vũ trang tự túc*. - 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 t/c Du lịch Trung Quốc) - T/c Kiến thức ngày nay, số 192, 20-11-95, tr. 77-78.
291. Phạm Minh Huyền, Nguyễn Văn Huyền, Trịnh Sinh 1987: *Trống Đồng Sơn*. - HN: KHXH.
292. Phạm Ngô Hiên, Nguyễn Hòa Dương, Nguyễn Bá An, Trần Trinh Hiên 1981: *Tây 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 Tuyền 1974: *Cửa vào phong tục Việt Nam*. - SG: DH Văn khoa.
295. Phạm Huy Thông 1988: *Về gốc tích con Rồng*. - T/c Khoa cổ học, số 1+2, tr. 1-3.
296. Phạm Cẩm Thương, Nguyễn Tấn Cử 1995: *Điêu khắc nhà mồ Tây Nguyên*. - HN: NXB Mĩ Thuật.

297. Phan Huy Lê, Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn, Lương Ninh 1991: *Lịch sử Việt Nam*, tập I. - HN: NXB Đại học & GDCN.
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 Bình 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 ĐT Mở rộng.
301. Phan Ngọc 1989: *Một vài mèo để đạt đến phong cách khoa học*. - Tạp chí Khoa học Trường ĐHTH Hà Nội, Loạt Ngôn ngữ và văn học, số 3, tr. 23-27.
302. Phan Ngọc 1991: *Cách tiếp cận của Không tặc*. - trong: [Vũ Khiêm 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 3-1996), 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 bàn tay tài hoa của cha ông*. - HN: Giáo dục.
308. Phan Thành Hiền, Trần Manh Tiến, Huy Trang, Nguyễn Khánh Trâm (sưu tầm) 1990: *Trò chơi dân gian Việt Nam*. - NXB Tp. HCM.
309. Phan Thị 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 Rồng.
311. Phùng Hữu Lan 1968: *Đại cương triết học sử Trung Quốc* (Nguyễn Văn Dương dịch). - SG: Đại học Văn Hạnh.
312. Pozner P.V. 1980: *Drevnij Vietnam. Problema letopisanija*. - Moskva: Nauka.
313. Quang Đam 1994: *Nhà 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: *Rannaja 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 1 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 liệu 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 Chân, Nguyễn Quang Vinh, Nghiêm Da Văn 1977: *Truyền các ngành nghề*. - HN: Lao động.
327. Tân Đà (dịch và chú giải) 1992: *Kinh Thi*. - Tp. HCM: NXB Tổng hợp.
328. Thạch Trung Giả 1972: *Hệ thống Tam Giáo trong "Truyền kì mạn lục"*. - SG: Tạp chí "Tư tưởng", số 3, tr. 83-108.
329. Thành Giang 1978: *Mái Trăng*. - HN: NXB KH và KT.
330. Thái Bá Văn 1976: *Hai lần thay đổi mô hình thẩm mĩ*. - 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 Chân, Minh Chí 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. Thiên Lương 1986: *Tư vi nghiêm lì toàn thư*. - California: Dainam Co.
336. Thiên Vĩ Hoa 1995: *Chu Dịch với dự đoán học*. - HN: NXB Văn hóa.
337. Thủ Linh, Đặng Văn Lưng 1984: *Lễ hội - truyền thống và hiện đại*. - HN: NXB Văn hóa.
338. Tô Ngọc Thành 1995: *Vùng văn hóa Tây Nguyên*. - Trong: Các vùng văn hóa Việt Nam (Đinh già 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 Ánh 1992: *Nếp cũ*, 6 cuốn. - Tp. HCM: NXB Tổng hợp.
341. Toàn Ánh 1969: *Phong tục Việt Nam: từ bản thân đến gia đình*. - SG: Khai trí.
342. Toàn Ánh 1970: *Cảm ca Việt Nam*. - SG: Lá Bối.
343. Toyibee A. 1976: *La genèse des civilisations* (Phần II cuốn Histoire, Paris, 1976. - Bản dịch của chương trình KX.06). - HN.
344. Từ Mã Phiêu 1988: *Sử kí* (2 tập). - HN: Văn học.
345. Từ Giấy, Đường Hồng Dật,... 1988: *Ăn uống và sức khỏe*. - HN: Khoa học Kỹ thuật.
346. Trần Bách Đằng 1991: *Trạng Trình ở Nam Bộ*. - Trong cuốn: *Nguyễn Bình Khiêm 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 nhận xét về trang trí nội thất lăng Khai 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 Dính 1970: *Lịch sử thành lập đất Việt*. - SG: Lửa thiêng.
352. Trần Kim Thạch, Trần Hải Văn 1971: *Biên khảo về người tiền sử (thế giới và Việt Nam)*. - SG: Lửa thiêng.
353. Trần Kì Phương 1988: *Mỹ Sơn trong lịch sử nghệ thuật Chăm*. - NXB Đà Nẵng.
354. Trần Lâm Biền 1989: *Bước đi của ngôi chùa Việt*. - T/c 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: DHNN.
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: *Đi 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*. - "Tạp 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 DHTH 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: DHTH.
365. Trần Nhâm (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 Vượng 1980: *Suy nghĩ đôi điều về văn hóa Việt Nam*. - Tạp chí Dân tộc học, số 1-1980, tr. 12-18.
368. Trần Quốc Vượng 1991: *Việt Nam: 100 năm giao thoa văn hóa Đông Tây*. - Đất mới (Canada), số tháng 3-4.
369. Trần Quốc Vượng 1995: *Mẫu hệ Éđê trong bối cảnh chung của vùng Đông Nam Á*. - Nghiên cứu Đông Nam Á, số 1, tr. 17-19.
370. Trần Quốc Vượng (chủ biên) 1996: *Văn hóa học đại cương và cơ sở văn hóa Việt Nam*. - HN: NXB KHXH.
371. Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn 1960: *Lịch sử chế độ cộng sản nguyên thủy tại Việt Nam*. - HN.
372. Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn, Diệp Đình Hoa 1978: *Cơ sở khảo cổ học*. - HN: DHH và THCN.
373. Trần Quốc Vượng, 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 dời Chu-Tần*. - SG: Bắc Đầu.
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 thế kỷ 19 đến Cố thang 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 cự sĩ) 1991: *Bách gia chư tú*. - Tp. HCM: Hội NCKD văn học.
383. Trần Văn Khải 1970: *Nghệ thuật sân khấu Việt Nam*. - SG: Khai trí.
384. Trần Việt Hoàn 1996: *Nơi khởi đầu của Tết trồng cây*. - T/c "Xưa và nay", số Tết Bính Tý, tr. 5.
385. Trịnh Cao Tường, Trịnh Sinh 1982: *Hà Nội thời đại đồng và sắt sùm*. - HN: NXB Hà Nội.
386. Trịnh Khắc Mạnh, Nguyễn Văn Nguyên 1994: *Rồng Trung Quốc* (giới thiệu cuốn *Trung Quốc đích long do Từ Hoa Dương biên soạn*, NXB Công nghiệp nhẹ Trung Quốc xuất bản năm 1988). - *Tạp chí Hán-Nôm*, số 1, tr. 66-69.
387. Trịnh Nhã, Nguyễn Gia Phu 1990: *Đại cương lịch sử thế giới cổ đại*, tập I-II. - HN: ĐHQG và THHN.
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 prarodiny drevnejshego cheloveka v svete paleoantropologicheskikh i arkheologicheskikh dannyykh*. - 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: *Tradicionnyy Vietnam* (sbornik stat'ej). - M: V'etnamovedcheskij centr.
395. Vereschagin E.M., Kostomarov V.G. 1983: *Jazyk i kultura: Lingvostranovedenie 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: *Về 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 Lực 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 Khiêu (chủ biên) 1991: *Nhà giáo xưa và nay*. - HN: KHXH.
409. Vũ Ngọc Khanh (chủ biên) 1989: *Nhân vật thân ki các dân tộc thiểu số Việt Nam*. - HN: Văn hóa dân tộc.
410. Vũ Ngọc Khanh (chủ biên) 1993: *Từ điển văn hóa Việt Nam. Phần nhân vật chí*. - HN: Văn hóa.
411. Vũ Ngọc Khanh 1991: *Dẫn luận nghiên cứu folklore Việt Nam*. - SGD Thành Hóa.
412. Vũ Ngọc Khanh, Ngô Đức Thịnh 1990: *Tư bất tử*. - HN: Văn hóa dân tộc.
413. Vũ Tam Lang 1991: *Kiến trúc cổ Việt Nam*. - HN: NXB Xây dựng.
414. Vũ Thị Phung 1990: *Lịch sử nhà nước và pháp luật Việt Nam*. - HN: NXB KHXH.
415. Vũ Trọng Hùng, Ngô Hồi 1990: *Bí ẩn và bí quyết sự sống - dời người*. - HN: Văn hóa dân tộc.
416. Vương Ngọc Đức 1996: *Bí ẩn của phong thuỷ (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: *Dấu ấn trong 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. Solheim 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. Southern<sup>1</sup> philosophy of the cosmic space structure: the Three Powers<sup>2</sup> (*Tam tài*) and the Five Hanh's<sup>3</sup> (*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 Lac River (*Lạc Thư*) and the serial overcoming

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Normally include: Heaven, Earth and Man.

<sup>3</sup> 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. Northern<sup>4</sup> philosophy of the cosmic space structure: the Four Symbols<sup>5</sup> (*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 Light 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.

<sup>4</sup> The "northern" zone here is the zone of ancient Hans, including the area of Yellow River.

<sup>5</sup> 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 *qiếp* (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-Bô.

#### **§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 *Tết* 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: 326**

**§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  
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. Synthesizing 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 [7] 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 Caodaism 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 trình bài</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	<b>Văn hóa và cấu trúc văn hóa</b>	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	<b>Loại hình văn hóa</b>	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	<b>Tọa độ của văn hóa Việt Nam</b>	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 cội nguồn với văn hóa Trung Hoa (70).	
§8	<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)	
✓	Mở rộng 2: Vấn đề nguồn gốc Nam-Âu của Thần Nông và một số nhân vật thần thoại Trung Hoa	86
✓	Mở rộng 3: Hà Văn Tấn. Có một hệ thống chữ Việt cổ thời các vua Hùng	105

*Chương hai:*  
**VĂN HÓA NHẬN THỨC**

•	Tiểu dẫn	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.	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.	7.2. Bát quái 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)	
8.4	<i>Mở rộng 4: Cách đổi tháng, ngày dương lịch sang hệ can chi</i>	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**

•	<i>Tiểu dẫn</i>	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 tự 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 6:*

## **VĂN HÓA TỔ CHỨC CỘNG ĐỒNG: ĐỜI SỐNG CÁ NHÂN**

•	Tiểu dẫn	262
---	----------	-----

§13	Tín ngưỡng	263
-----	------------	-----

13.1. Sùng bái sự sinh sôi này 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 trưng, 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 trưng 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. Tinh biểu trưng của nghệ thuật hình khối Việt Nam (351). 16.7. Tinh biểu cảm, tinh 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 dấu ấn nông nghiệp trong cơ cấu bữa ăn của người Việt (377). 18.2. Tinh tổng hợp và tinh công đồng trong lối ăn của người Việt (388). 18.3. Tinh biện 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 Tinh hài hòa, tinh linh hoạt và tinh biểu trưng của lối ở Việt Nam (425).

*Chương Sáu:***VĂN HÓA ỨNG XỬ VỚI MÔI TRƯỜNG XÃ HỘI**

- *Tiểu dẫn*

448

<b>§21 Giiao lưu với Ấn Độ: văn hóa Chăm</b>	449
21.1. Bàlamôn giáo từ Ấn Độ và ba nguồn gốc của văn hóa Chăm (449). 21.2. Nhũng đặc điểm của kiến trúc Chăm (454). 21.3. Nhũng đặc điểm của điêu khắc Chăm (458). 21.4. Sức mạnh bản địa hóa ảnh hưởng Bàlamôn giáo và Hồi giáo (466).	
<b>§22 Phật giáo và văn hóa Việt Nam</b>	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 nhũng đặc điểm cơ bản của Phật giáo Việt Nam (487)	
<b>§23 Nho giáo và văn hóa Việt Nam</b>	498
23.1. Sự hình thành của Nho giáo (498). 23.2. Nội dung cơ bản, nguồn gốc nước dôi và tính cách hai mặt trong sự phát triển của Nho giáo (502). 23.3. Quá trình thâm nhập, phát triển và nhũng đặc điểm của Nho giáo Việt Nam (515)	
<b>§24 Đạo giáo và văn hóa Việt Nam</b>	527
24.1 Từ Đạo gia đến Đạo giáo: một triết thuyết và một tôn giáo của người nông nghiệp (527). 24.2 Sư thâm nhập và phát triển của Đạo giáo ở Việt Nam (535)	
<b>§25 Phương Tây với văn hóa Việt Nam</b>	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).	
<b>§26 Văn hóa đối phó với môi trường xã hội. Tính dung hợp như một đặc trưng điển hình của văn hóa ửng xử với môi trường xã hội</b>	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 lǎng Khải Định đến đạo Cao Đài (588)  | 128  |
| Tích hợp văn hóa Đông-Tây với lí tưởng xã hội chủ nghĩa: Nguyễn Ái Quốc - Hồ Chí Minh (600)  | 129  |
| <b>Thay lời kết luận:</b>  | 130  |
| <b>§27 Văn hóa Việt Nam từ truyền thống đến hiện đại</b>   | 1609 |
| 27.1 Nhìn lại bản sắc và tính cách của văn hóa Việt Nam (609)  | 1609 |
| 27.2 Văn hóa cổ truyền đứng trước công cuộc công nghiệp hóa và hiện đại hóa (619)  | 1619 |
| 27.3 Văn để bảo tồn và phát triển văn hóa dân tộc (626)  | 1626 |
| <i>Một vài nhận xét</i> (trích ý kiến của các giáo sư: Tạ Văn Thành, Lương Duy Thủ, Chu Xuân Diên, Trần Thành Đam, Dương Thiệu Tống) | 1631 |
| <i>Tài liệu tham khảo</i> (trích một số bài báo và bài viết của các nhà nghiên cứu về văn hóa Việt Nam)                              | 1637 |
| <i>Discovering the identity of Vietnamese culture: Contents</i>  | 1657 |
| <b>Mục lục</b>   | 1664 |
| <b>Đào tạo và đào tạo sau đại học</b>  | 1672 |
| 1673   | 1673 |
| 1674   | 1674 |
| 1675   | 1675 |
| 1676   | 1676 |
| 1677   | 1677 |
| 1678   | 1678 |
| 1679   | 1679 |
| 1680   | 1680 |
| 1681   | 1681 |
| 1682   | 1682 |
| 1683   | 1683 |
| 1684   | 1684 |
| 1685   | 1685 |
| 1686   | 1686 |
| 1687   | 1687 |
| 1688   | 1688 |
| 1689   | 1689 |
| 1690   | 1690 |
| 1691   | 1691 |
| 1692   | 1692 |
| 1693   | 1693 |
| 1694   | 1694 |
| 1695   | 1695 |
| 1696   | 1696 |
| 1697   | 1697 |
| 1698   | 1698 |
| 1699   | 1699 |
| 1700   | 1700 |
| 1701   | 1701 |
| 1702   | 1702 |
| 1703   | 1703 |
| 1704   | 1704 |
| 1705   | 1705 |
| 1706   | 1706 |
| 1707   | 1707 |
| 1708   | 1708 |
| 1709   | 1709 |
| 1710   | 1710 |
| 1711   | 1711 |
| 1712   | 1712 |
| 1713   | 1713 |
| 1714   | 1714 |
| 1715   | 1715 |
| 1716   | 1716 |
| 1717   | 1717 |
| 1718   | 1718 |
| 1719   | 1719 |
| 1720   | 1720 |
| 1721   | 1721 |
| 1722   | 1722 |
| 1723   | 1723 |
| 1724   | 1724 |
| 1725   | 1725 |
| 1726   | 1726 |
| 1727   | 1727 |
| 1728   | 1728 |
| 1729   | 1729 |
| 1730   | 1730 |
| 1731   | 1731 |
| 1732   | 1732 |
| 1733   | 1733 |
| 1734   | 1734 |
| 1735   | 1735 |
| 1736   | 1736 |
| 1737   | 1737 |
| 1738   | 1738 |
| 1739   | 1739 |
| 1740   | 1740 |
| 1741   | 1741 |
| 1742   | 1742 |
| 1743   | 1743 |
| 1744   | 1744 |
| 1745   | 1745 |
| 1746   | 1746 |
| 1747   | 1747 |
| 1748   | 1748 |
| 1749   | 1749 |
| 1750   | 1750 |
| 1751   | 1751 |
| 1752   | 1752 |
| 1753   | 1753 |
| 1754   | 1754 |
| 1755   | 1755 |
| 1756   | 1756 |
| 1757   | 1757 |
| 1758   | 1758 |
| 1759   | 1759 |
| 1760   | 1760 |
| 1761   | 1761 |
| 1762   | 1762 |
| 1763   | 1763 |
| 1764   | 1764 |
| 1765   | 1765 |
| 1766   | 1766 |
| 1767   | 1767 |
| 1768   | 1768 |
| 1769   | 1769 |
| 1770   | 1770 |
| 1771   | 1771 |
| 1772   | 1772 |
| 1773   | 1773 |
| 1774   | 1774 |
| 1775   | 1775 |
| 1776   | 1776 |
| 1777   | 1777 |
| 1778   | 1778 |
| 1779   | 1779 |
| 1780   | 1780 |
| 1781   | 1781 |
| 1782   | 1782 |
| 1783   | 1783 |
| 1784   | 1784 |
| 1785   | 1785 |
| 1786   | 1786 |
| 1787   | 1787 |
| 1788   | 1788 |
| 1789   | 1789 |
| 1790   | 1790 |
| 1791   | 1791 |
| 1792   | 1792 |
| 1793   | 1793 |
| 1794   | 1794 |
| 1795   | 1795 |
| 1796   | 1796 |
| 1797   | 1797 |
| 1798   | 1798 |
| 1799   | 1799 |
| 1800   | 1800 |
| 1801   | 1801 |
| 1802   | 1802 |
| 1803   | 1803 |
| 1804   | 1804 |
| 1805   | 1805 |
| 1806   | 1806 |
| 1807   | 1807 |
| 1808   | 1808 |
| 1809   | 1809 |
| 1810   | 1810 |
| 1811   | 1811 |
| 1812   | 1812 |
| 1813   | 1813 |
| 1814   | 1814 |
| 1815   | 1815 |
| 1816   | 1816 |
| 1817   | 1817 |
| 1818   | 1818 |
| 1819   | 1819 |
| 1820   | 1820 |
| 1821   | 1821 |
| 1822   | 1822 |
| 1823   | 1823 |
| 1824   | 1824 |
| 1825   | 1825 |
| 1826   | 1826 |
| 1827   | 1827 |
| 1828   | 1828 |
| 1829   | 1829 |
| 1830   | 1830 |
| 1831   | 1831 |
| 1832   | 1832 |
| 1833   | 1833 |
| 1834   | 1834 |
| 1835   | 1835 |
| 1836   | 1836 |
| 1837   | 1837 |
| 1838   | 1838 |
| 1839   | 1839 |
| 1840   | 1840 |
| 1841   | 1841 |
| 1842   | 1842 |
| 1843   | 1843 |
| 1844   | 1844 |
| 1845   | 1845 |
| 1846   | 1846 |
| 1847   | 1847 |
| 1848   | 1848 |
| 1849   | 1849 |
| 1850   | 1850 |
| 1851   | 1851 |
| 1852   | 1852 |
| 1853   | 1853 |
| 1854   | 1854 |
| 1855   | 1855 |
| 1856   | 1856 |
| 1857   | 1857 |
| 1858   | 1858 |
| 1859   | 1859 |
| 1860   | 1860 |
| 1861   | 1861 |
| 1862   | 1862 |
| 1863   | 1863 |
| 1864   | 1864 |
| 1865   | 1865 |
| 1866   | 1866 |
| 1867   | 1867 |
| 1868   | 1868 |
| 1869   | 1869 |
| 1870   | 1870 |
| 1871   | 1871 |
| 1872   | 1872 |
| 1873   | 1873 |
| 1874   | 1874 |
| 1875   | 1875 |
| 1876   | 1876 |
| 1877   | 1877 |
| 1878   | 1878 |
| 1879   | 1879 |
| 1880   | 1880 |
| 1881   | 1881 |
| 1882   | 1882 |
| 1883   | 1883 |
| 1884   | 1884 |
| 1885   | 1885 |
| 1886   | 1886 |
| 1887   | 1887 |
| 1888   | 1888 |
| 1889   | 1889 |
| 1890   | 1890 |
| 1891   | 1891 |
| 1892   | 1892 |
| 1893   | 1893 |
| 1894   | 1894 |
| 1895   | 1895 |
| 1896   | 1896 |
| 1897   | 1897 |
| 1898   | 1898 |
| 1899   | 1899 |
| 1900   | 1900 |
| 1901   | 1901 |
| 1902   | 1902 |
| 1903   | 1903 |
| 1904   | 1904 |
| 1905   | 1905 |
| 1906   | 1906 |
| 1907   | 1907 |
| 1908   | 1908 |
| 1909   | 1909 |
| 1910   | 1910 |
| 1911   | 1911 |
| 1912   | 1912 |
| 1913   | 1913 |
| 1914   | 1914 |
| 1915   | 1915 |
| 1916   | 1916 |
| 1917   | 1917 |
| 1918   | 1918 |
| 1919   | 1919 |
| 1920   | 1920 |
| 1921   | 1921 |
| 1922   | 1922 |
| 1923   | 1923 |
| 1924   | 1924 |
| 1925   | 1925 |
| 1926   | 1926 |
| 1927   | 1927 |
| 1928   | 1928 |
| 1929   | 1929 |
| 1930   | 1930 |
| 1931   | 1931 |
| 1932   | 1932 |
| 1933   | 1933 |
| 1934   | 1934 |
| 1935   | 1935 |
| 1936   | 1936 |
| 1937   | 1937 |
| 1938   | 1938 |
| 1939   | 1939 |
| 1940   | 1940 |
| 1941   | 1941 |
| 1942   | 1942 |
| 1943   | 1943 |
| 1944   | 1944 |
| 1945   | 1945 |
| 1946   | 1946 |
| 1947   | 1947 |
| 1948   | 1948 |
| 1949   | 1949 |
| 1950   | 1950 |
| 1951   | 1951 |
| 1952   | 1952 |
| 1953   | 1953 |
| 1954   | 1954 |
| 1955   | 1955 |
| 1956   | 1956 |
| 1957   | 1957 |
| 1958   | 1958 |
| 1959   | 1959 |
| 1960   | 1960 |
| 1961   | 1961 |
| 1962   | 1962 |
| 1963   | 1963 |
| 1964   | 1964 |
| 1965   | 1965 |
| 1966   | 1966 |
| 1967   | 1967 |
| 1968   | 1968 |
| 1969   | 1969 |
| 1970   | 1970 |
| 1971   | 1971 |
| 1972   | 1972 |
| 1973   | 1973 |
| 1974   | 1974 |
| 1975   | 1975 |
| 1976   | 1976 |
| 1977   | 1977 |
| 1978   | 1978 |
| 1979   | 1979 |
| 1980   | 1980 |
| 1981   | 1981 |
| 1982   | 1982 |
| 1983   | 1983 |
| 1984   | 1984 |
| 1985   | 1985 |
| 1986   | 1986 |
| 1987   | 1987 |
| 1988   | 1988 |
| 1989   | 1989 |
| 1990   | 1990 |
| 1991   | 1991 |
| 1992   | 1992 |
| 1993   | 1993 |
| 1994   | 1994 |
| 1995   | 1995 |
| 1996   | 1996 |
| 1997   | 1997 |
| 1998   | 1998 |
| 1999   | 1999 |
| 2000   | 2000 |
| 2001   | 2001 |
| 2002   | 2002 |
| 2003   | 2003 |
| 2004   | 2004 |
| 2005   | 2005 |
| 2006   | 2006 |
| 2007   | 2007 |
| 2008   | 2008 |
| 2009   | 2009 |
| 2010   | 2010 |
| 2011   | 2011 |
| 2012   | 2012 |
| 2013   | 2013 |
| 2014   | 2014 |
| 2015   | 2015 |
| 2016   | 2016 |
| 2017   | 2017 |
| 2018   | 2018 |
| 2019   | 2019 |
| 2020   | 2020 |
| 2021   | 2021 |
| 2022   | 2022 |
| 2023   | 2023 |
| 2024   | 2024 |
| 2025   | 2025 |
| 2026   | 2026 |
| 2027   | 2027 |
| 2028   | 2028 |
| 2029   | 2029 |
| 2030   | 2030 |
| 2031   | 2031 |
| 2032   | 2032 |
| 2033   | 2033 |
| 2034   | 2034 |
| 2035   | 2035 |
| 2036   | 2036 |
| 2037   | 2037 |
| 2038   | 2038 |
| 2039   | 2039 |
| 2040   | 2040 |
| 2041   | 2041 |
| 2042   | 2042 |
| 2043   | 2043 |
| 2044   | 2044 |
| 2045   | 2045 |
| 2046   | 2046 |
| 2047   | 2047 |
| 2048   | 2048 |
| 2049   | 2049 |
| 2050   | 2050 |
| 2051   | 2051 |
| 2052   | 2052 |
| 2053   | 2053 |
| 2054   | 2054 |
| 2055   | 2055 |
| 2056   | 2056 |
| 2057   | 2057 |
| 2058   | 2058 |
| 2059   | 2059 |
| 2060   | 2060 |
| 2061   | 2061 |
| 2062   | 2062 |
| 2063   | 2063 |
| 2064   | 2064 |
| 2065   | 2065 |
| 2066   | 2066 |
| 2067   | 2067 |
| 2068   | 2068 |
| 2069   | 2069 |
| 2070   | 2070 |
| 2071   | 2071 |
| 2072   | 2072 |
| 2073   | 2073 |
| 2074   | 2074 |
| 2075   | 2075 |
| 2076   | 2076 |
| 2077   | 2077 |
| 2078   | 2078 |
| 2079   | 2079 |
| 2080   | 2080 |
| 2081   | 2081 |
| 2082   | 2082 |
| 2083   | 2083 |
| 2084   | 2084 |
| 2085   | 2085 |
| 2086   | 2086 |
| 2087   | 2087 |
| 2088   | 2088 |
| 2089   | 2089 |
| 2090   | 2090 |
| 2091   | 2091 |
| 2092   | 2092 |
| 2093   | 2093 |
| 2094   | 2094 |
| 2095   | 2095 |
| 2096   | 2096 |
| 2097   | 2097 |
| 2098   | 2098 |
| 2099   | 2099 |
| 2100   | 2100 |
| 2101   | 2101 |
| 2102   | 2102 |
| 2103   | 2103 |
| 2104   | 2104 |
| 2105   | 2105 |
| 2106   | 2106 |
| 2107   | 2107 |
| 2108   | 2108 |
| 2109   | 2109 |
| 2110   | 2110 |
| 2111   | 2111 |
| 2112   | 2112 |
| 2113   | 2113 |
| 2114   | 2114 |
| 2115   | 2115 |
| 2116   | 2116 |
| 2117   | 2117 |
| 2118   | 2118 |
| 2119   | 2119 |
| 2120   | 2120 |
| 2121   | 2121 |
| 2122   | 2122 |
| 2123   | 2123 |
| 2124   | 2124 |
| 2125   | 2125 |
| 2126   | 2126 |
| 2127   | 2127 |
| 2128   | 2128 |
| 2129   | 2129 |
| 2130   | 2130 |
| 2131   | 2131 |
| 2132   | 2132 |
| 2133   | 2133 |
| 2134   | 2134 |
| 2135   | 2135 |
| 2136   | 2136 |
| 2137   | 2137 |
| 2138   | 2138 |
| 2139   | 2139 |
| 2140   | 2140 |
| 2141   | 2141 |
| 2142   | 2142 |
| 2143   | 2143 |
| 2144   | 2144 |
| 2145   | 2145 |
| 2146   | 2146 |
| 2147   | 2147 |
| 2148   | 2148 |
| 2149   | 2149 |
| 2150   | 2150 |
| 2151   | 2151 |
| 2152   | 2152 |
| 2153   | 2153 |
| 2154   | 2154 |
| 2155   | 2155 |
| 2156   | 2156 |
| 2157   | 2157 |
| 2158   | 2158 |
| 2159   | 2159 |
| 2160   | 2160 |
| 2161   | 2161 |
| 2162   | 2162 |
| 2163   | 2163 |
| 2164   | 2164 |
| 2165   | 2165 |
| 2166   | 2166 |
| 2167   | 2167 |
| 2168   | 2168 |
| 2169   | 2169 |
| 2170   | 2170 |
| 2171   | 2171 |
| 2172   | 2172 |
| 2173   | 2173 |
| 2174   | 2174 |
| 2175   | 2175 |
| 2176   | 2176 |
| 2177   | 2177 |
| 2178   | 2178 |
| 2179   | 2179 |
| 2180   | 2180 |
| 2181   | 2181 |
| 2182   | 2182 |
| 2183   | 2183 |
| 2184   | 2184 |
| 2185   | 2185 |
| 2186   | 2186 |
| 2187   | 2187 |
| 2188   | 2188 |
| 2189</   |      |

# **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 NGA**

Bìa : **MINH TRUNG**

**NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH**

62 Nguyễn Thị Minh Khai, Q. 1

ĐT: 8225340, 8296764, 8222726, 8296713, 8223637

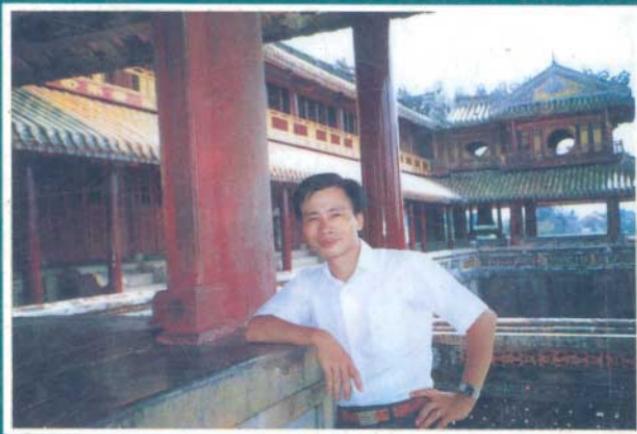
---

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	Thân Nồng
87	4↑	Hoàng Đế nội kinh...	Thân Nồng bốn thảo...
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 Lenigrad (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 Lenigrad. 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, Lenigrad, 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.