

TẠP CHÍ HÀN QUỐC

Số 2(28)
05/2019

CƠ QUAN NGÔN LUẬN CỦA HỘI NGHIÊN CỨU KHOA HỌC VỀ HÀN QUỐC CỦA VIỆT NAM

ISSN 2354 - 0621

TỔNG BIÊN TẬP
GS.TS. MAI NGỌC CHỪ

PHÓ TỔNG BIÊN TẬP
TS. ĐẶNG THIẾU NGÂN

TRƯỞNG PHÒNG TRỊ SỰ
TS. LƯU TUẤN ANH
TS. NGUYỄN THỊ THẨM

TRƯỞNG PHÒNG ĐỐI NGOẠI
TS. TRẦN THỊ HƯỜNG

HỘI ĐỒNG BIÊN TẬP
Chủ tịch
GS.TS. MAI NGỌC CHỪ

Phó chủ tịch
TS. PARK JI HOON

Ủy viên
TS. ĐẶNG THIẾU NGÂN
TS. LƯU TUẤN ANH
TS. NGUYỄN THỊ THẨM
GS.TS. PHAN THU HIỀN
TS. TRẦN VĂN TIẾNG
TS. LÊ ĐĂNG HOAN
TS. LÝ XUÂN CHUNG
TS. LÊ THỊ THU GIANG
TS. TRẦN THỊ HƯỜNG
TS. NGHIÊM THỊ THU HƯƠNG

Tòa soạn: 336 Nguyễn Trãi, Thanh Xuân, Hà Nội
ĐT: 0912211106; 0918485969; 01646996986
Email: tapchihanquoc@gmail.com

Giấy phép xuất bản số: 1232/GP-BTTTT
In tại: Công ty TNHH Hương Khánh
Số 22 ngõ 8 đường Lê Trọng Tấn, Phường La Khê,
Quận Hà Đông, Thành phố Hà Nội, Việt Nam

Mục lục

LƯU TUẤN ANH Vấn đề vận dụng đặc trưng và tính hệ thống của ngữ pháp tiếng Hàn trong giảng dạy cho người Việt	3
BÙI THỊ MỸ LINH Khảo sát tần số, khả năng kết hợp và ý nghĩa biểu trưng của các từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (đầu) và thuộc đầu trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn	10
NGUYỄN THỌ ĐỨC Vài nét tương đồng, khác biệt giữa Tân nho học hiện đại Hàn Quốc và khuynh hướng Chấn hưng nho giáo Việt Nam đầu thế kỷ XX (Nghiên cứu trường hợp Park Un-Sik và Trần Trọng Kim)	23
LÊ VIỆT PHƯƠNG THẢO Tư tưởng tịnh độ trong văn hóa Phật giáo Korea thời Shilla thống nhất qua trước tác của Wonhyo và Gyunghung (So sánh với trước tác của Trần Thái Tông)	44
MAI NGỌC CHỪ Bước tiến mới trong quan hệ Mỹ - Triều Tiên - Hàn Quốc	57
HỒ THỊ THÀNH “Làn sóng Hàn Quốc” (Hallyu) tại Indonesia trong chính sách ngoại giao văn hóa của Hàn Quốc	62
NGUYỄN THỊ THU HÀ Độc “Công chúa Bari” theo quan điểm giới (Gender)	70

KOREA **KF**
FOUNDATION

This Journal is supported by the Korea Foundation
이 학술지는 한국국제교류재단의 지원을 받아 출판되었습니다

한국학 저널

베트남 한국학술연구회

제2(28)호

2019년05월

ISSN 2354 - 0621

발행인
Prof.Ph.D. MAI NGOC CHU

부발행인
Ph.D. DANG THIEU NGAN

감수
Ph.D. LUU TUAN ANH
Ph.D. NGUYEN THI THAM

대외협력부 부장
Ph.D. TRAN THI HUONG

편집위원회 위원장
Prof.Ph.D. MAI NGOC CHU

부위원장
Ph.D. PARK JI HOON

위원
Ph.D. DANG THIEU NGAN
Ph.D. LUU TUAN ANH
Ph.D. NGUYEN THI THAM
Prof.Ph.D. PHAN THU HIEN
Ph.D. TRAN VAN TIENG
Ph.D. LE DANG HOAN
Ph.D. LY XUAN CHUNG
Ph.D. LE THI THU GIANG
Ph.D. TRAN THI HUONG
Ph.D. NGHIEM THI THU HUONG

발행: 336 Nguyễn Trãi, Thanh Xuân, Hà Nội
문의: 0912211106; 0918485969; 01646996986
이메일: tapchihanquoc@gmail.com;

발행허가: 1232/GP-BTTTT
인쇄: Công ty TNHH Hương Khánh
Số 22 ngõ 8 đường Lê Trọng Tấn, Phường La Khê,
Quận Hà Đông, Thành phố Hà Nội, Việt Nam

목록

- LUU TUAN ANH** 3
베트남인 학습자를 위한 한국어 교육과 한국어의 특징 및 문법의 체계성의 활용에 대한 제언
- BUI THI MY LINH** 10
머리부위가 나타난 한국 속담, 관용표현의 빈도와 결합가능성 및 상징적 의미에 관한 조사
- NGUYEN THO DUC** 23
현대 한국의 신유학(新儒學)과 20 세기초 베트남 유교진흥 경향의 유사점 및 차이점 -박은식과 Tran Trong Kim 의 사례 연구-
- LE VIET PHUONG THAO** 44
元曉 와 憬興 의 저술을 중심으로 통일신라 시대의 정토사상 고찰 - 陳太宗 저술과 비교-
- MAI NGOC CHU** 57
미국 - 한국 - 조선민주주의인민공화국 관계의 새로운 진전
- HO THI THANH** 62
한국정부의 문화외교 정책과 인도네시아에서의 한류
- NGUYEN THI THU HA** 70
젠더적 관점에서 본 "바리공주"

KOREA **KF**
FOUNDATION

This Journal is supported by the Korea Foundation
이 학술지는 한국국제교류재단의 지원을 받아 출판되었음

VẤN ĐỀ VẬN DỤNG ĐẶC TRƯNG VÀ TÍNH HỆ THỐNG CỦA NGỮ PHÁP TIẾNG HÀN TRONG GIẢNG DẠY CHO NGƯỜI VIỆT

Lưu Tuấn Anh*

Tóm tắt

Bài viết này phân tích đặc trưng của tiếng Hàn và tính hệ thống của ngữ pháp tiếng Hàn với hy vọng có thể trở thành ý tưởng tham khảo, gợi mở và định hướng cho việc xây dựng nên những tài liệu hay phương pháp giảng dạy thực sự phù hợp với đối tượng người Việt. Đặc biệt, bài viết muốn khẳng định rằng giảng viên người Việt dạy tiếng Hàn có thể vận dụng tính hệ thống chặt chẽ của ngữ pháp tiếng Hàn để quy các hiện tượng ngôn ngữ đa dạng trong đời sống thường ngày thành các điển mẫu tổng quát, xây dựng phương án giảng dạy có hiệu quả và chất lượng.

Từ khóa: tính hệ thống, ngữ pháp tiếng Hàn, giảng dạy tiếng Hàn, ngôn ngữ chấp dính

Mở đầu

Tiếng Hàn được biết đến ở Việt Nam từ bao giờ? Người Việt Nam đầu tiên học tiếng Hàn từ khi nào? - có thể phán đoán, thậm chí là từ trước khi Hoàng tử Lý Long Tường lưu lạc đến Cao Ly vào thế kỷ 13. Câu chuyện này phải theo dòng lịch sử mới khám phá được, tuy nhiên một điều chắc chắn có thể khẳng định rằng, hiện nay tiếng Hàn

đã có một chỗ đứng bên cạnh các ngoại ngữ khác - những thứ tiếng vốn từ lâu đã trở thành truyền thống trong học tập ngoại ngữ của Việt Nam. Sau khi thiết lập quan hệ ngoại giao Việt Nam - Hàn Quốc năm 1992, tiếng Hàn chính thức được đưa vào đào tạo ở đại học và như được hậu thuẫn bởi mối quan hệ phát triển nhanh chóng giữa hai quốc gia, nó đã ngày càng được mở rộng, có tới hơn 25 cơ sở đào tạo chính quy và con số người học lên tới cả vạn người mỗi năm.

Quy mô đào tạo tiếng Hàn về số lượng ngày càng tăng nhưng giáo trình và phương pháp giảng dạy thì lại ít được cải tiến, cập nhật, chưa có những bộ giáo trình chuẩn đáp ứng cho các loại đối tượng đào tạo ở Việt Nam. Đa phần giáo trình đang sử dụng được xuất bản bởi các đại học Hàn Quốc, có giáo trình dành cho người Việt thì cũng là những giáo trình được dịch sang tiếng Việt, chỉ bổ sung thêm ngữ cảnh hội thoại có liên quan đến Việt Nam. Phương pháp giảng dạy cũng được triển khai theo các loại giáo trình sử dụng, thực sự chưa thể hiện hết được cái đặc thù của tiếng Hàn để áp dụng cho đối tượng người dạy và người học là người Việt.

Bài viết này trình bày về đặc trưng của tiếng Hàn, nhấn mạnh vào tính hệ thống của ngữ pháp tiếng Hàn với hy vọng giúp cho giảng viên người Việt có thể tham khảo, có được định hướng mới trong

*Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn,
Đại học Quốc gia Hà Nội

việc xây dựng tài liệu hay phương pháp giảng dạy thực sự phù hợp với đối tượng người Việt.

1. Đặc trưng của tiếng Hàn

Nói đến ngôn ngữ chấp dính (agglutinative language) là nói đến ngôn ngữ có đặc điểm về mặt cấu tạo nhờ gắn thêm các phụ tố (Affix) vào sau thân từ (Stem) một cách liên tiếp thành chuỗi để biểu thị các mối quan hệ ngữ pháp. Chính vì thế, về mặt hình thái, ngôn ngữ chấp dính luôn có thể phân tích, bóc tách và khu biệt được các hình vị ngữ pháp nối tiếp sau các hình vị từ vựng. Tiếng Thổ Nhĩ Kỳ, tiếng Nhật, tiếng Mông Cổ và tiếng Hàn... thuộc vào loại hình ngôn ngữ này. Với đặc điểm đó, ở ngôn ngữ chấp dính vốn hình thành nên sự khác biệt, đối lập lại với các loại hình ngôn ngữ biến hình, đơn lập về các mặt phương thức, hình thức ngữ pháp và kể cả các mối quan hệ ngữ pháp... Đồng thời, trong các tiêu chí được sử dụng để mô tả, phân tích đơn vị ngữ pháp ở mọi cấp độ, bên cạnh các tiêu chí về ý nghĩa từ vựng, chức năng cú pháp, tiêu chí về hình thái cũng luôn được nhấn mạnh, không thể không đề cập.

Cho đến nay vẫn còn có các giả thuyết khác nhau về ngữ hệ của tiếng Hàn, nhưng về cơ bản, đa phần các nhà ngữ học Hàn Quốc theo quan điểm của học giả G.J.Ramstedt cho rằng tiếng Hàn thuộc ngữ hệ Altaic¹. Các nhà ngôn ngữ học cũng đã tiến hành đúc kết, tổng hợp lại một số đặc trưng sau của tiếng Hàn²:

¹ Lee Ik-seop - Lee Sang-eok, “Ngôn ngữ của Hàn Quốc”, NXB ShinguMunhwa, 1997, tr.16. (이익섭 - 이상억, “한국의 언어”, 신구문화사, 1997, 16쪽)

² Theo Từ điển thuật ngữ ngôn ngữ học - quốc ngữ học, Lee Eun-jeong chủ biên, NXB Văn hóa quốc ngữ, 1994. (이은정 편, 국어학-언어학 용어 사전, 국어문화사, 1994)

1 - Có hiện tượng điều hòa nguyên âm, các nguyên âm cùng nhóm kết hợp với nhau.

2 - Không có hiện tượng thay đổi nguyên âm hay phụ âm ở các phạm trù ngữ pháp. Điều này có thể thấy ở các ngôn ngữ biến hình, còn ở tiếng Hàn, về mặt cấu tạo, được thể hiện bằng việc lựa chọn để "dính" các hình vị ngữ pháp phù hợp. Có chăng, trong quá trình "dính" đấy, do có sự ảnh hưởng của bối cảnh phát âm mà chỉ xảy ra hiện tượng biến đổi về "hình thái âm vị" (morphophonemics)³.

3 - Có hạn chế đối với phụ âm ở vị trí âm đầu của âm tiết. Ở vị trí âm đầu, không có nhóm hai hay nhiều phụ âm xuất hiện như ở các ngôn ngữ Ấn - Âu. Các phụ âm [ɲ, ɳ, ɭ] cũng không xuất hiện ở vị trí âm đầu.

4 - Ở vị trí cuối âm tiết, phụ âm cũng cho thấy một số nguyên tắc hạn chế như không có hiện tượng phát âm thành hai hay nhiều phụ âm cuối, không có các âm nổ, âm sát, âm tắc sát, âm rung ở vị trí cuối âm tiết.

5 - Không có phạm trù về giống trong ngữ pháp, không có động từ hay tính từ phân biệt về giống.

6 - Không có đại từ quan hệ.

7 - Có sự khác biệt về sắc thái biểu đạt dựa theo sự điều chỉnh về mặt âm sắc của các phụ âm và nguyên âm trong phát ngôn.

8 - Có hiện tượng chấp dính các hình thái ngữ pháp - các tiểu từ, đuôi từ (hình thái phụ thuộc) vào sau các thể từ hay vị từ để biểu thị cho các chức năng cú pháp.

³ Do ảnh hưởng của yếu tố hình thái xuất hiện cụ thể trong từng bối cảnh phát âm mà các âm vị bị biến đổi.

9 - Trong cấu trúc của các đơn vị ngôn ngữ, đối với trường hợp các thành tố cấu tạo có mối quan hệ chính phụ, thành tố bổ nghĩa bao giờ cũng đặt trước các thành tố được bổ nghĩa. Điều này đem lại mô hình cấu trúc cú pháp cơ bản của tiếng Hàn là SOV, các bổ ngữ hay trạng ngữ luôn đứng trước vị ngữ.

Các nhà ngôn ngữ học Hàn Quốc cũng đã thực hiện đối chiếu và nhận diện ra đặc trưng 1, 3, 4, 8 nêu trên là các đặc trưng có thể đối chiếu, cho thấy điểm tương đồng với đặc trưng của các ngôn ngữ khác thuộc ngữ hệ Altaic. Trừ đặc trưng 3 và 4 ra, 7 đặc trưng còn lại đều là đặc trưng liên quan đến hình thái và cú pháp, liên quan đến hiện tượng chấp dính trong tiếng Hàn. Chính việc chấp dính các hình vị ngữ pháp sau các hình vị từ vựng đã hình thành nên những đặc điểm riêng về hình thái và quan hệ cú pháp của tiếng Hàn mà chúng ta có thể tổng hợp lại một cách cụ thể như sau:

1 - Do các hình vị ngữ pháp dính sau các hình vị từ vựng nên trước hết chúng phải được sắp đặt vào các loại riêng biệt, theo các tầng bậc đơn vị khác nhau. Ở cấp độ từ có các "trợ từ" chuyên gắn vào sau các thể từ (danh từ, đại từ, số từ) và ở cấp độ phụ tố, có các hậu tố ngữ pháp - hay còn gọi là đuôi từ gắn vào sau các vị từ (động từ, tính từ).

수미 씨가 주말에 울 수 없어서 회의가 변경됐어요.
(1) (2) (3) (4) (5) (6) (7)
(Vì Sumi không đi được vào cuối tuần nên cuộc họp đã được thay đổi)

Ví dụ trên cho thấy ở một câu nói đơn giản của tiếng Hàn, trong tất cả các thành phần câu đều có hình vị ngữ pháp gắn sau các hình vị từ vựng. Nhưng các hình vị này không gắn theo một cách lộn

xộn, lung tung mà được xếp thành các loại riêng biệt và kết hợp một cách chọn lọc theo các nhóm từ loại. (1),(2),(5) là các từ ngữ pháp - "trợ từ" chỉ gắn sau các danh từ, còn (3),(4),(6),(7) là các phụ tố ngữ pháp - đuôi từ chỉ gắn sau các động từ, tính từ.

2 - Do tính chất chấp dính, không có hiện tượng biến đổi hình thái của từ để biểu thị các phạm trù ngữ pháp khác nhau nên mỗi phụ tố thường biểu thị một ý nghĩa ngữ pháp và được chấp dính liền với nhau thành chuỗi và cũng vì thế mà câu tiếng Hàn thường dài hơn câu tiếng Việt về hình thái cấu trúc.

Tất nhiên, không phải không có những trường hợp hình vị ngữ pháp đồng thời biểu thị hai phạm trù ngữ pháp, chẳng hạn như đuôi từ "-습니다" vừa đồng thời biểu thị phạm trù loại câu (câu trần thuật), vừa biểu thị phạm trù kính ngữ (kính trọng người nghe - ngôi thứ hai). Mặc dù vậy, con số này không nhiều nên, về cơ bản, có thể nói trong tiếng Hàn các hình vị ngữ pháp có số lượng nhiều hơn so với tiếng Việt, tuy nhiên chính đặc điểm này lại giúp chúng ta có thể dễ dàng phân loại các hình vị ngữ pháp vào các "ngăn" riêng biệt, không bị chồng chéo.

3 - Tiếng Hàn không có hiện tượng biến đổi hình thái ngữ âm của từ để biểu thị các phạm trù ngữ pháp khác nhau, nhưng trong quá trình chấp dính lại phải "chia" theo cách "chọn lọc" cho phù hợp về hình thái ngữ âm. Thực tế, đây là các biến thể hình vị - cùng biểu thị một ý nghĩa ngữ pháp của một hình vị nhưng có các biến thể khác nhau và phải chọn lọc sử dụng các biến thể này theo nguyên tắc của bối cảnh ngữ âm. Nguyên tắc này hoàn toàn không phức tạp, có thể quy về 2 loại

là: (1) dính sau âm tiết có xuất hiện phụ âm cuối hay không? (2) nguyên âm của âm tiết được chấp dính thuộc loại nào?

4 - Do các hình vị ngữ pháp được phân theo đơn vị ngôn ngữ, phân loại theo khả năng kết hợp và chức năng đảm nhận một cách tách biệt rõ ràng, do việc chấp dính chúng với các hình vị từ vựng để biểu thị ý nghĩa và quan hệ ngữ pháp được thực hiện theo những nguyên tắc nhất định như đã nêu trên, nên tất cả các hình vị ngữ pháp của tiếng Hàn đều có thể xếp vào nhóm theo những “ngăn” cùng loại, nằm trong một hệ thống hết sức chặt chẽ và logic. Có thể xem mỗi “ngăn” này là những “điển mẫu” (hay điển thể) có thể sử dụng để vẽ nên bức tranh toàn cảnh về phương thức chấp dính các hình thức ngữ pháp trong tiếng Hàn.

5 - Do tính chấp dính các hình vị biểu thị ý nghĩa và quan hệ ngữ pháp vào sau hình vị từ vựng, mỗi quan hệ chính phụ ở tất cả các bậc cấu trúc ngôn ngữ (cấu trúc từ ghép, cấu trúc đoạn ngữ, cấu trúc câu), đa phần đều đi theo trật tự “Phụ trước - Chính sau”. Bởi một điều đơn giản là cái “Chính” sẽ được gắn các dấu hiệu ngôn ngữ (ở đây là các hình thức ngữ pháp được phụ gia).

2. Tính hệ thống của ngữ pháp tiếng Hàn và vấn đề vận dụng trong giảng dạy cho người Việt

Khó khăn lớn nhất trong giảng dạy và học tập tiếng Hàn của người Việt là gì? Trọng tâm thường được đặt vào đâu? Có biện pháp nào có thể giúp người học đạt được thành tựu trong thời gian ngắn nhất?

Về mặt từ vựng, rõ ràng người Việt học tiếng Hàn thuận lợi hơn so với người châu Âu, châu Mỹ bởi có thể tận

dụng được vốn từ vựng gốc Hán có trong cả tiếng Hàn lẫn tiếng Việt. Tất nhiên không phải không có những lỗi về sử dụng từ vựng do sự can thiệp của chính yếu tố này ở tiếng mẹ đẻ, song vẫn có thể xem đây là một lợi thế có khả năng tận dụng tối đa trong học tập tiếng Hàn của người Việt.

Về mặt ngữ âm, trừ trường hợp của các cặp khu biệt, đối lập giữa phụ âm thường - âm căng - và âm bật hơi là những âm có thể gây khó khăn trong luyện tập phát âm của người Việt, còn lại hầu hết các phụ âm hay nguyên âm trong tiếng Hàn đều giống hoặc gần giống với các phụ âm và nguyên âm của tiếng Việt. Tiếng Việt và tiếng Hàn lại có điểm tương đồng về mặt chữ viết, đều dùng hệ thống chữ viết biểu âm, mỗi con chữ tương ứng với một âm vị, dễ dàng tổ hợp lại thành đơn vị âm tiết để phát âm nên cũng có nhiều thuận lợi đối với người Việt.

Thực tế cho thấy, do tiếng Hàn khác với tiếng Việt cả về ngữ hệ lẫn loại hình ngôn ngữ, với những đặc trưng như đã trình bày, vấn đề học tập về ngữ pháp có lẽ vẫn là vấn đề khó khăn và được chú trọng hơn cả. Một công trình nghiên cứu về lỗi tiếng Hàn của người Việt do giáo viên người Hàn thực hiện đã cho thấy trong số 450 bài viết của học viên người Việt, khi kết hợp - chấp dính các hình vị ngữ pháp vào sau các hình vị từ vựng để đặt câu theo ngữ pháp tiếng Hàn thường xảy ra các lỗi sau: Đối với trường hợp trợ từ (từ ngữ pháp): có 65,7% kết hợp không chính xác các trợ từ ở vị trí sau từ, 14,3% bỏ sót, khuyết thiếu trợ từ, 12,9% lỗi về hình thái của từ, 7,1% gắn sai trợ từ (không theo nguyên tắc). Đối với trường

hợp đuôi từ (phụ tố ngữ pháp) có 1.171 lỗi. Trong đó, có 43,9% là lỗi của các đuôi từ chỉ thời thể, 23,6% lỗi đuôi từ liên kết, 16,6% lỗi kết hợp phụ tố phái sinh, 9,4% lỗi kết hợp đuôi từ, 6,4% lỗi về sử dụng kính ngữ.⁴

Có thể tạm thời rút ra một nhận xét rằng, tiếng Hàn khác với tiếng Việt ở loại hình ngôn ngữ, một đẳng là chấp dính, một đẳng là đơn lập. Đặc trưng về loại hình của ngôn ngữ chấp dính ở tiếng Hàn thể hiện chủ yếu qua việc gắn kết các hình vị ngữ pháp vào các hình vị từ vựng. Do mỗi hình vị ngữ pháp này chỉ biểu hiện rất ít các ý nghĩa ngữ pháp nên số lượng của chúng khá nhiều và lại có những biến thể, việc lựa chọn các biến thể để “dính” này lại được thực hiện theo những nguyên tắc về hình thái ngữ âm, bị chi phối bởi bối cảnh ngữ âm nên đối với việc giảng dạy và học tập, đây là vấn đề vướng mắc nhất, khó lý giải hơn cả.

Để tìm giải pháp giúp cho việc giảng dạy và học tập ngữ pháp tiếng Hàn của người Việt tốt hơn, trước hết chúng tôi lần theo quan điểm trong nghiên cứu về bộ máy ngôn ngữ của nhà ngôn ngữ học Hồ Lê (1995). Trong cuốn “Quy luật ngôn ngữ”, tác giả đã trình bày về “biến thể” và “điển thể”, cho rằng biến thể xuất hiện trong lời nói, nhiều vô kể về số lượng, trái lại điển thể thì có hạn về số lượng. Và rồi, “*bất cứ cộng đồng ngôn ngữ nào cũng đều có tình hình biến thể*

có thể xuất phát từ hoặc có thể quy chiếu về điển thể”. Tác giả cũng diễn giải rằng: “*Dấu hiệu ngôn ngữ “dù lên đến hàng vạn/hàng chục vạn vẫn không phải là một mớ lộn xộn, mà trái lại, là có thể so sánh được với nhau, có thể tổ chức thành hệ thống, bởi vốn mang trong bản thân những nét hoặc những thành tố vừa có điểm giống nhau vừa có điểm khác nhau và có quan hệ với nhau.*”⁵ Như vậy, để giải quyết được vấn đề phức tạp về số lượng, để mô tả và nhận diện được bộ máy ngôn ngữ chấp dính của tiếng Hàn có lẽ phải tìm kiếm và quy chiếu số lượng nhiều các biến thể, đưa về một số ít điển thể. Việc làm này, ở tiếng Hàn là khá đơn giản, bởi như đã trình bày, dù số lượng nhiều nhưng các hình vị ngữ pháp của tiếng Hàn được phân loại một cách khá rạch ròi theo các thuộc tính, chức năng và khả năng kết hợp của chúng. Việc phân loại này sẽ giúp ta hình thành nên một hệ thống hết sức chặt chẽ và logic, giống như ta xếp đồ đạc vào các ngăn của một của một chiếc tủ có trật tự trên dưới rõ ràng vậy.

Căn cứ vào đặc điểm có tính hệ thống chặt chẽ của ngữ pháp tiếng Hàn, chúng tôi đã dựng nên một bảng về các “điển thể chấp dính ngữ pháp của tiếng Hàn” như sau:

⁴ Lee-Byung woon, "Phân tích khuynh hướng lỗi trong viết văn tiếng Hàn của học viên người Việt - trường hợp sử dụng đuôi từ và trợ từ", Hội nghiên cứu lời nói chữ viết Urimalgeul, Tạp chí Urimalgeul, quyển 52, tr.105-130, 2011. (이병운, "베트남인 학습자의 작문 오류 경향 분석 - 조사 · 어미를 중심으로", 우리말글학회, 우리말글, 제52집, 105-130쪽, 2011)

⁵ Hồ Lê “Quy luật ngôn ngữ”, quyển 1, Tính quy luật của bộ máy ngôn ngữ, NXB Khoa học Xã hội, 1995, tr74-75.

Trợ từ (hay tiểu từ) <từ> đính sau thể từ (danh từ, đại từ, số từ)						Đuôi từ <phụ tố ngữ pháp> đính sau vị từ (động từ, tính từ)						
Trợ từ chỉ cách (Biểu hiện chức năng thành phần câu)						Trợ từ bổ trợ (Bổ sung thêm nghĩa cho thể từ)		Đuôi từ hàng trước (đính sau hình vị từ vựng và ở trước loại đuôi kết thúc)		Đuôi từ hàng sau (đính ở vị trí sau cùng của từ)		
Biểu thị chủ ngữ	Biểu thị bổ ngữ	Biểu thị trạng ngữ	Biểu thị định ngữ (sở hữu cách)	Biểu thị bổ túc ngữ	Biểu thị hô ngữ		Đuôi từ chỉ kính ngữ chủ thể		Bổ trợ vị từ ⁶	Đuôi không kết thúc câu		Đuôi kết thúc câu
										Đuôi từ liên kết	Đuôi từ chuyển loại mệnh đề ⁷	

Bảng trên được xây dựng mô phỏng theo những công trình nghiên cứu của các nhà ngôn ngữ học Hàn Quốc⁸, có điều chỉnh cho phù hợp với quá trình giảng dạy và học tập của người Việt. Ở đây, với mong muốn giảm thiểu tối đa mức độ phức tạp và đồng thời, để phù hợp với việc miêu tả các hiện tượng ngữ pháp chấp dính của tiếng Hàn, chúng tôi đề xuất đưa tất cả các “điền thể chấp dính” vào bảng, không tính đến cấp độ đơn vị ngôn ngữ là từ hay phụ tố.

Nhìn vào bảng trên có thể thấy, các loại hình vị ngữ pháp được sắp xếp vào các ngăn theo một hệ thống nhất định. Việc sắp xếp này được căn cứ trước hết theo khả năng kết hợp để chia thành trợ từ và đuôi từ. Sau đó ở mỗi loại trợ từ và đuôi từ, căn cứ theo ý nghĩa ngữ pháp, mối quan hệ và chức năng ngữ pháp mà chúng biểu thị lại tiếp tục có thể phân thành những ngăn nhỏ hơn. Nếu khái quát tất cả chúng thành những điền thể, ta có thể giới hạn được về số lượng và định hình được chúng theo hệ thống, để rồi từ đó có thể quay trở lại, mô tả hoặc đưa ra thành công thức, ứng dụng trong thực tiễn sinh hoạt ngôn ngữ.

Kết luận

Giảng dạy ngữ pháp của ngoại ngữ hiện đại nói chung và tiếng Hàn nói riêng, có nhiều phương pháp lựa chọn cho các giảng viên để đưa ngoại ngữ đó tiệm cận, đến với người học. Chẳng hạn như có

⁶ Bổ trợ vị từ, trong tiếng Hàn được chia thành bổ trợ động từ và bổ trợ tính từ, tương đương như phụ động từ, phụ tính từ của tiếng Việt, là đơn vị ngữ pháp được xem ở cấp độ từ, gắn sau các động từ và tính từ chính để bổ sung ý nghĩa cho các từ chính này.

⁷ Đuôi từ gắn vào sau các mệnh đề, chuyển loại cho mệnh đề thành danh ngữ, định ngữ, trạng ngữ.

⁸ Lee Ik-seop, Quốc ngữ học khái thuyết, NXB HakYeon, 1994, tr99-102. (이익섭, 국어학개설, 학연사, 1994, 99-102쪽)

những phương pháp theo kiểu trải nghiệm thực hành hoặc phương pháp áp dụng thiết bị công nghệ, cung cấp các ngữ cảnh để người học có được trực quan hay tri nhận của người bản địa v.v... Tuy nhiên, suy cho cùng tất cả đều dẫn đến một mục tiêu là tập dượt cho người học tích lũy những nguyên tắc về cấu trúc và quan hệ trên trục tuyến tính của một ngôn ngữ. Bài viết này không nhằm mục đích tranh luận về việc giảng dạy ngữ pháp theo hình thức truyền thống hay theo kiểu ứng dụng thực hành mà chỉ muốn khẳng định vào tính hệ thống chặt chẽ của ngữ pháp chấp dính ở tiếng Hàn.

Nắm bắt được khung hệ thống này, quy chiếu được những biến thể trong ngôn ngữ sinh hoạt hàng ngày thành những điển mẫu hữu hạn - những “điển thể chấp dính”, người dạy và người học sẽ định hướng được mục tiêu để lập nên kế hoạch và phương pháp giảng dạy, học tập mang lại hiệu quả cao nhất, giảm thiểu được mức độ phức tạp của số lượng và chủng loại hình vị ngữ pháp trong tiếng Hàn. Hy vọng ở các giai đoạn tiếp theo, sẽ có những công trình nghiên cứu cụ thể hơn, vận dụng tính hệ thống chặt chẽ của ngữ pháp tiếng Hàn, đối chiếu với tiếng Việt để đề ra các phương án khác nhau trong giảng dạy cũng như thiết kế tài liệu học tập thực sự phù hợp với các đối tượng người học là người Việt.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- 1) Hồ Lê “Quy luật ngôn ngữ”, quyển 1, Tính quy luật của bộ máy ngôn ngữ, NXB Khoa học Xã hội, 1995.
- 2) Lee-Byung woon, "Phân tích khuynh hướng lỗi trong viết văn tiếng Hàn của học viên người Việt - trường hợp sử dụng đuôi từ

và trợ từ", Hội nghiên cứu lời nói chữ viết Urimalgeul, Tạp chí Urimalgeul, quyển 52, 2011. (이병운, "베트남인 학습자의 작문 오류 경향 분석 - 조사·어미를 중심으로", 우리말글학회, 우리말글, 제52집, 2011)

3) Lee Eun-jeong chủ biên, Từ điển thuật ngữ ngôn ngữ học - quốc ngữ học, NXB Văn hóa quốc ngữ, 1994. (이은정 편, 국어학-언어학 용어사전, 국어문화사, 1994)

4) Lee Ik-seop - Lee Sang-eok, “Ngôn ngữ của Hàn Quốc”, NXB ShinguMunhwa, 1997. (이익섭 - 이상억, “한국의 언어”, 신구문화사, 1997)

5) Lee Ik-seop, Quốc ngữ học khái thuyết, NXB HakYeon, 1994. (이익섭, 국어학개설, 학연사, 1994)

USING THE CHARACTERISTICS AND SYSTEMATICNESS OF KOREAN GRAMMAR IN TEACHING KOREAN IN VIETNAM

Abstract

This article analyses the characteristics of Korean and the rigorous systematicness of Korean grammar in order to give Korean teachers in Vietnam a suggestive idea in developing teaching materials and methods which are suitable for Vietnamese students. Particularly, it also emphasizes that Korean teachers can use the rigorous systematicness of Korean grammar to turn various linguistic phenomena in daily life into general formulas in developing their own teaching and learning plans, thereby improving teaching effectiveness.

Keyword: systematicness, Korean grammar, teaching Korean, agglutinative language

KHẢO SÁT TẦN SỐ, KHẢ NĂNG KẾT HỢP VÀ Ý NGHĨA BIỂU TRƯNG CỦA CÁC TỪ NGỮ CHỈ BỘ PHẬN 머리 (ĐẦU) VÀ THUỘC ĐẦU TRONG THÀNH NGỮ, TỤC NGỮ TIẾNG HÀN

Bùi Thị Mỹ Linh*

Tóm tắt

Với 1.150 câu thành ngữ, tục ngữ có chứa từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (đầu) và thuộc đầu trong tiếng Hàn thu thập được, chúng tôi tiến hành phân tích theo ba phương diện: tần số, khả năng kết hợp và ý nghĩa biểu trưng.

Từ khóa: Tục ngữ, Thành ngữ tiếng Hàn

1. Đối tượng nghiên cứu

Đối tượng nghiên cứu ở bài này gồm những thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn có chứa từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (Đầu) và các bộ phận thuộc đầu. Tư liệu được khảo sát từ ba nguồn chính: 두산동아 (2009), 동아 새국어사전 제 5판, 두산동아 (Doosan DongA (2009), Từ điển quốc ngữ mới DongA bản thứ 5, Nxb. Doosan DongA); 이선종 (2011), 한국어의 속담 대백과, 아이템북스 (Lee Son Jong (2011), Đại bách khoa tục ngữ của Hàn Quốc, Nxb. Itembooks); 박영준·최경봉 (1996), 관용어 사전, 태학사 (Park Yong Jun · Choi Kyeong Bong (1996), Từ điển thành ngữ, Nxb. Thái học sĩ).

2. Khảo sát tần số xuất hiện và khả năng kết hợp của từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (đầu) và các bộ phận thuộc đầu

2.1. Số lượng từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (đầu) và các bộ phận thuộc đầu

Chúng tôi tiến hành thu thập khảo sát được 104 từ ngữ chỉ bộ phận cơ thể người (BPCTN) có chứa từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (đầu) và các bộ phận thuộc đầu trên 1.150 câu thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn, bao gồm: 머리 (Đầu), 대가리 (Đầu), 골치 (Đầu, óc), 골머리 (óc), 해골 (Sọ), 머릿살 (Dây thần kinh), 신경 (Thần kinh), 뇌리 (Não), 뒤통수 (Gáy), 머리카락 (Sợi tóc), 머리칼 (Sợi tóc), 머릿발 (Sợi tóc), 머리털 (Sợi tóc), 이마 (Trán), 이마빡 (Trán), 이마살 (Da trán), 이마의 털 (Lông trán), 눈 (mắt), 목 (Mục), 눈살 (Da mắt), 눈썹 (Mày / Lông mày), 눈썹 (Mày/Lông mày), 아미 (Lông mi), 눈알 (Con ngươi), 눈썹 (Con ngươi), 목자 (Mục tử), 눈동자 (Đồng tử mắt), 동자 (Đồng tử), 망울 (Nhân cầu), 눈시울 (Mí mắt), 눈꺼풀 (Mí mắt), 눈구석 (Mí mắt dưới), 눈자위 (Tròng mắt), 안광 (Nhân quang), 눈허리 (Khoé mắt), 눈확 (Hóc mắt), 눈뿌리 (Hóc mắt), 눈물 (Nước mắt), 코 (Mũi), 코빼기 (Mũi), 콧대 (Sống mũi), 코대 (Sống mũi), 콧등 (Lưng sống mũi), 코등 (Lưng sống mũi), 코집 (Mũi), 콧날 (Cánh mũi), 코허리 (Khe mũi), 콧잔등

*Trường Đại học Khoa học Xã hội & Nhân văn
Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh

(Khe mũi), 코끝 (Chóp mũi), 콧마루 (Hai bên sống mũi), 코털 (Lông mũi), 코피 (Máu mũi), 입 (Miệng), 주둥이 (Mồm), 조둥이 (Mồm), 조동아리 (Mồm), 아가리 (Mồm), 입술 (Môi), 입가 (Mép), 위턱 (Hàm trên), 아래턱 (Hàm dưới), 이 (Răng), 이빨 (Răng), 치 (Nha), 어금니 (Răng hàm), 속니 (Răng cửa), 이골 (Tuỷ răng), 잇몸 (Lợi), 혀 (Lưỡi), 어안 (Lưỡi), 혀바닥 (Mặt lưỡi), 혀끝 (Đầu lưỡi), 혀뿌리 (Gốc lưỡi), 인중 (Nhân trung), 수염 (Râu), 나룻 (Ria), 턱 (Cằm/Hàm), 침 (Nước bọt), 입김 (Hơi miệng), 귀 (Tai), 귓전 (Mép tai), 귓등 (Mép tai), 귓구멍 (Lỗ tai), 귀문 (Lỗ tai), 귓문 (Lỗ tai), 귓가 (Vành tai), 귀바퀴 (Vành tai), 귀청 (Màng nhĩ), 귀밑 (Mang tai), 귀싸대기 (Mang tai), 귀때기 (Tai), 귓볼 (Dái tai), 이 (Nhĩ), 얼굴 (Gương mặt), 쪽 (Gương mặt), 먼 (Diện), 낮 (Mặt), 낮작 (Mặt), 낮가죽 (Da mặt), 낮바닥 (Nền mặt), 얼굴 가죽 (Da gương mặt), 뺨 (Má), 콧김 (Hơi mũi).

Với 104 từ ngữ chỉ BPCTN trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn có 15 từ ngữ chỉ BPCTN dùng cách nói thông tục, coi khinh. Đó là: 눈깔 là cách nói thông tục để chỉ cho con người (눈알)¹, 대가리 là cách nói thông tục để chỉ cho đầu (머리), 주둥이, 아가리, 조동아리, 조둥이 là những cách nói thông tục để chỉ cho miệng (입), 낮작 là cách nói thông tục để chỉ cho mặt (낮), 골치 là cách nói thông tục để chỉ cho đầu hoặc não (머리 또는 머릿골), 골머리 là cách nói thông tục để chỉ cho não (머릿골), 코빼기 là cách nói thông tục để chỉ cho mũi (코), 이빨 là cách nói thông

tục để chỉ cho răng (이), 귀싸대기 là cách nói thông tục để chỉ cho tai (귀), 코대 là cách nói coi khinh để chỉ cho người có cái mũi lớn, 콧잔등 là cách nói coi khinh để chỉ cho khe mũi (코허리), 쪽 là cách nói thông tục để chỉ cho gương mặt (얼굴).

Tiếng Hàn được sử dụng ở Nam Hàn (Hàn Quốc) và Bắc Hàn (Triều tiên) có sự khác nhau trong cách dùng từ loại cho nên khi khảo sát thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn chúng tôi thống kê được 6 từ ngữ chỉ BPCTN chỉ sử dụng ở Bắc Hàn là: 눈섭, 코집, 눈허리, 귀문, 귀바퀴, 코등.

2.2. Tần số xuất hiện

Từ ngữ chỉ BPCTN có chứa từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (đầu) và các bộ phận thuộc đầu trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn có tổng tần số xuất hiện là 1.245 lần. Tần số xuất hiện của các từ ngữ chỉ BPCTN không những khác nhau mà mức độ khác nhau của chúng cũng rất lớn. Có từ ngữ tần số xuất hiện là 243 lần nhưng cũng có nhiều từ ngữ chỉ xuất hiện đúng một lần.

¹ Theo từ điển 두산동아 (2009), 동아 새국어사전 제 5판, 두산동아 (Doosan DongA (2009), Từ điển quốc ngữ mới DongA bản thứ 5, Nxb. Doosan DongA).

Bảng 1. Bảng thống kê tần số xuất hiện của từng từ ngữ chỉ BPCTN

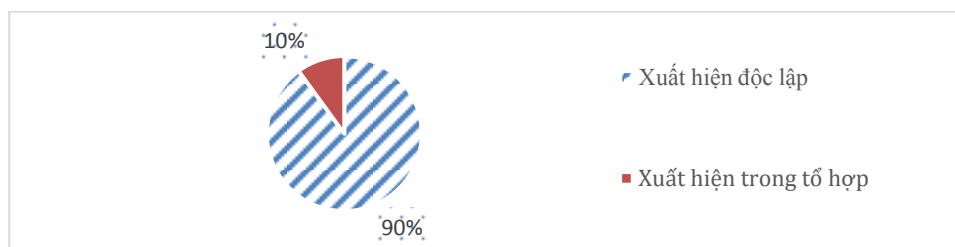
STT	Từ ngữ chỉ BPCTN	Tần số xuất hiện (lần)	STT	Từ ngữ chỉ BPCTN	Tần số xuất hiện (lần)	STT	Từ ngữ chỉ BPCTN	Tần số xuất hiện (lần)
1	눈	243	36	신경	4	71	눈구석	1
2	입	199	37	뇌리	4	72	눈꺼풀	1
3	코	100	38	머리털	4	73	목자	1
4	귀	84	39	낮짚	4	74	아미	1
5	머리	74	40	귓등	4	75	눈자위	1
6	얼굴	66	41	귓구멍	4	76	눈허리	1
7	낮	34	42	조동이	4	77	눈확	1
8	이	33	43	귀밑	4	78	귓불	1
9	혀	30	44	눈살	3	79	귀문	1
10	뺨	20	45	골머리	3	80	귀바퀴	1
11	침	22	46	골치	3	81	귓문	1
12	이마	19	47	귓가	3	82	이마의 털	1
13	턱	16	48	코허리	3	83	콧마루	1
14	눈물	16	49	코끝	3	84	코대	1
15	눈갈	15	50	코빼기	3	85	코등	1
16	눈썹	14	51	치	3	86	코털	1
17	수염	12	52	이빨	3	87	콧잔등	1
18	대가리	12	53	코피	3	88	쪽	1
19	눈알	11	54	코집	2	89	인중	1
20	눈썹	9	55	콧날	2	90	입가	1
21	귀칭	8	56	낮가족	2	91	이맛살	1
22	주둥이	8	57	낮바닥	2	92	해골	1
23	입술	7	58	얼굴 가족	2	93	속니	1
24	눈뿌리	7	59	어안	2	94	동자	1
25	혀끝	7	60	혓바닥	2	95	망울	1
26	귓전	6	61	뒤통수	2	96	잇몸	1
27	콧대	6	62	머리카락	2	97	위턱	1
28	목 (눈)	6	63	머리카락	2	98	아래턱	1
29	아가리	5	64	어금니	2	99	머릿발	1
30	입김	5	65	눈시울	2	100	나룻	1
31	면 (낮)	4	66	귀때기	2	101	이골	1
32	콧등	4	67	귀싸대기	2	102	안광	1
33	조동아리	4	68	혀뿌리	2	103	콧김	1
34	눈동자	4	69	이마뺨	2	104	혀바닥	1
35	머릿살	4	70	이 (귀)	2			

Từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (đầu) và các bộ phận thuộc đầu trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn có tần số xuất hiện cao bao gồm: 눈 (243 lần), 입 (199 lần), 코 (100 lần), 귀 (84 lần), 머리 (74 lần), 얼굴 (66 lần) và có tần số xuất hiện thấp bao gồm: 이골 (1 lần), 잇몸 (1 lần), 입가 (1 lần), 코털 (1 lần), 콧볼 (1 lần), 눈허리 (1 lần), 인중 (1 lần)... Những từ ngữ chỉ BPCTN có tần số xuất hiện cao đều là những bộ phận lớn, dễ dàng nhận thấy khi nhìn vào gương mặt con người. Ngược lại, những từ ngữ chỉ BPCTN xuất hiện với tần số

thấp đều là những bộ phận nhỏ, khó nhận thấy, hoặc ít được chú ý khi quan sát gương mặt con người.

2.3. Khả năng xuất hiện của BPCTN

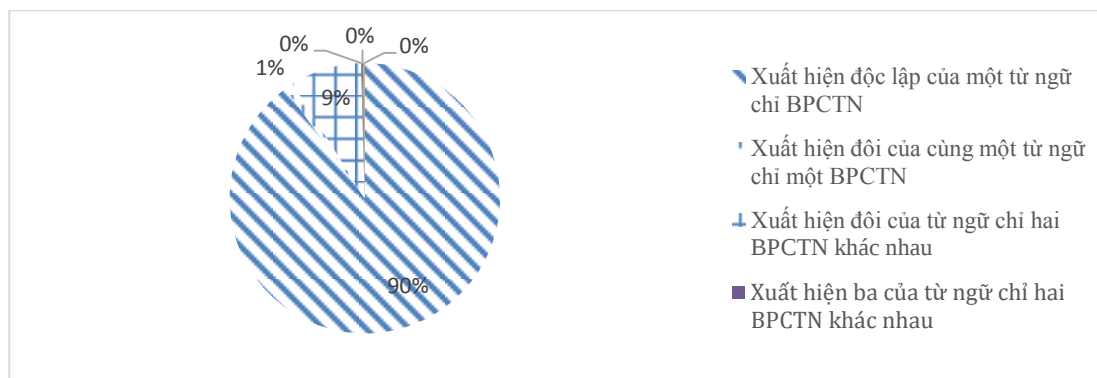
Từ ngữ chỉ BPCTN trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn có hai cách thức xuất hiện: 1) Xuất hiện độc lập một từ ngữ chỉ BPCTN; 2) Xuất hiện trong tổ hợp gồm nhiều từ ngữ chỉ BPCTN. Tuy nhiên qua khảo sát, trong thành ngữ và tục ngữ tiếng Hàn cách thức đầu chiếm 90% (1035 câu), trong khi đó cách thức thứ hai chỉ chiếm 10% (115 câu).



Hình 1. Biểu đồ thể hiện cách thức xuất hiện từ ngữ chỉ BPCTN trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn

Từ ngữ chỉ BPCTN có chứa từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (đầu) và các bộ phận thuộc đầu trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn chia ra 6 cách thức xuất hiện bậc dưới: 1) Xuất hiện độc lập của một từ ngữ chỉ BPCTN; 2) Xuất hiện đôi của cùng

một từ ngữ chỉ một BPCTN; 3) Xuất hiện đôi của từ ngữ chỉ hai BPCTN khác nhau; 4) Xuất hiện ba của từ ngữ chỉ hai BPCTN khác nhau; 5) Xuất hiện bốn của từ ngữ chỉ hai BPCTN khác nhau; 6) Xuất hiện bốn của từ ngữ chỉ ba BPCTN khác nhau.



Hình 2. Cách thức xuất hiện BPCTN trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn

- 1) Cách thức xuất hiện BPCTN nhiều nhất trong các thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn chính là xuất hiện độc lập một từ ngữ chỉ BPCTN chiếm tới 90%. Trong số đó:

Từ ngữ chỉ BPCTN có khả năng xuất hiện độc lập nhiều nhất là 눈 (Mắt) với 213 câu thành ngữ, tục ngữ: “눈이 높다 [Mắt cao] (Kiêu kỳ, kén chọn)”², “눈 들 곳을 모르다 [Không biết chỗ nào để đặt mắt] (Ngại không biết nhìn vào chỗ nào)”, “보는 눈이 있다 [Có mắt nhìn] (Có mắt đánh giá)”, “눈이 캄캄하다 [Mắt tối tăm] (Mắt tối sầm lại)”, 눈이 등잔만 하다 [Mắt bằng cây đèn dầu] (Mắt tròn tròn lên như cây đèn)”, “눈에 흙이 들어가다 [Đổ vào] [Đổ vào] [phủ] mắt] (Nhắm mắt xuôi tay)”, “눈 밖에 나다 [Ra ngoài mắt] (Bị ghét ra mắt)”, “눈에 넣어도 아프지 않다 [Dù bỏ vào mắt cũng không đau] (Dễ thương nhìn không thấy xốn mắt)”, “가랑잎으로 눈(을) 가리고 아웅 한다 [Che mắt bằng lá khô rồi ú à] (Lấy vải thưa che mắt thánh)”, “너무 고르다가 눈먼 사위 얻는다 [Lựa quá rồi nhận được con rể mờ mắt] (Lựa tới lựa lui cuối cùng chọn cái không ra gì)”, “누워서 떡을 먹으면 팔고물이 눈에 들어간다 [Nếu nằm ăn bánh Ttok thì nhân đậu sẽ đi vào mắt] (Vừa nằm vừa ăn thì nguy hiểm)”...

Đứng thứ hai về khả năng xuất hiện độc lập là từ ngữ chỉ bộ phận 입 (Miệng) với 176 câu thành ngữ, tục ngữ: “입(을) 모으다 [Tập hợp miệng] (Nhiều người cùng nói một quan điểm)”, “입(을) 씻다 [Rửa] [chùi] miệng] (Ăn vụng chùi mép)”, “입만 살다 [Chỉ miệng sống] (Chỉ biết nói mà không biết làm./ Khảnh ăn)”, “입이 높다

[Miệng cao] (Khảnh ăn)”, “홍시 떨어지면 먹으려고 감나무 밑에 가서 입 벌리고 누웠다 [Đi tới nằm há miệng dưới cây hồng để khi hồng rụng thì ăn] (Há miệng chờ sung)”, “계집 입 썬 것 [Miệng đàn bà rẻ tiền] (Cái miệng hại cái thân)”, “백성의 입 막기는 내 막기보다 힘들다 [Chặn miệng bách tính vất vả [khó] hơn chặn nước suối] (Sao bịt được miệng thiên hạ)”...

Đứng thứ ba về khả năng xuất hiện độc lập là từ ngữ chỉ bộ phận 코 (Mũi) với 82 câu thành ngữ, tục ngữ: “코가 높다 [Mũi cao] (Ra vẻ ta đây)”, “코가 비뚤어지게 [비뚤어지도록] [Đến mức [đến khi] mũi bị lệch] (Say bí tí)”, “코가 어디 붙은지 모른다 [Không biết mũi dính vào đâu] (Không quen biết)”, “코 아래 구멍이 제일 무섭다 [Cái lỗ dưới mũi là sợ nhất] (Cẩn thận lời ăn tiếng nói)”, “안되는 사람은 자빠져도 [뒤로 넘어져도] 코가 깨진다 [Người không được thì ngã [té ra sau] cũng bị vỡ mũi] (Vận quá đen đui)”...

- 2) Sự kết hợp đôi của cùng một từ ngữ chỉ BPCTN chỉ chiếm 1% với tổng số lượng là 12 câu thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn. Kết hợp đôi các BPCTN thuộc đầu gồm 6 từ ngữ chỉ BPCTN: 눈-눈 (Mắt-Mắt), 귀-귀 (Tai-Tai), 코-코 (Mũi-Mũi), 얼굴-얼굴 (Gương mặt-Gương mặt), 입-입 (Miệng-Miệng), 아가리 - 아가리 (Mồm-Mồm).

Trong đó sự kết hợp của 입-입 (Miệng-Miệng) là nhiều nhất với 4 câu, và lần lượt xếp theo sau đó là: 눈-눈 (Mắt-Mắt) 2 câu, 코-코 (Mũi-Mũi) 2 câu, 얼굴-얼굴 (Gương mặt - Gương mặt) 2 câu, các kết hợp còn lại đều chỉ xuất hiện duy nhất trong một trường hợp: “구린 입 지린 입 [Miệng thối miệng khai] (Ý kiến của mình lúc thế này lúc thế khác/Miệng nói toàn

² Chúng tôi biểu diễn cách dịch sát nguyên văn trong dấu [] và cách dịch nghĩa trong dấu ()

những lời vớ vẩn, bần thiêu)”, “입이 밥 빌리러 오지 밥이 입 빌리러 올까 [Miệng đến mượn cơm chứ chẳng nhẽ cơm đến mượn miệng] (Muốn mà lại không đi lấy mà cứ ngồi mong người khác đem đến cho mình)”, “한 입 건너고 두 입 건너다 [Qua một cái miệng và qua hai cái miệng] (Một đồn mười)”, “자식을 보기엔 아비만 한 눈이 없고 제자를 보기엔 스승만 한 눈이 없다 [Không con mắt nào bằng bố nhìn con và không có con mắt nào bằng thầy cô giáo nhìn đệ tử] (Không ai hiểu con bằng bố, không ai hiểu trò bằng thầy)”, “눈먼 소경더러 눈 멀었다 하면 성낸다 [Khi nói thằng mù bị mù thì nó sẽ nổi nóng] (Bất cứ ai cũng không thích người khác nói về điểm yếu của mình)”, “제 코도 못 닦는 것이 남의 코 닦으려고 한다 [Không thể lau mũi của mình lại định lau mũi cho người khác] (Việc mình còn lo không xong lại đi can dự vào việc của người khác)”, “얼어져도 코가 깨지고 자빠져도 코가 깨진다 [Ngã sấp mặt cũng vỡ mũi, ngã ngửa ra sau cũng vỡ mũi] (Xui tận mạng)”, “친구의 찌푸린 얼굴을 보느니 마보의 웃는 얼굴을 보는 것이 낫다 [So với việc nhìn thấy gương mặt nhăn nhó của bạn thì việc nhìn thấy gương mặt cười của kẻ khờ vẫn tốt hơn] (Dù sao thì nhìn gương mặt đầy sự cau có vẫn rất khó chịu)”, “그 얼굴이 그 얼굴이다 [Gương mặt đó là gương mặt đó] (Không có nhân vật nào mới lạ cả)”, “한 귀로 듣고 한 귀로 흘린다 [Nghe bằng một tai và trôi bằng một tai] (Nghe qua loa không để tâm)”, “아가리에 자시오 할땐 마다하다가 아가리에 처먹으라 해야 먹는다 [Nói với miệng là aaaa thì lại khước từ khi nói ăn đi thì lại ăn] (Lúc nói nhẹ nhàng thì không nghe đợi lúc bị la thì mới chịu nghe)”...

- 3) Kết hợp xuất hiện đôi của từ ngữ chỉ hai BPCTN khác nhau chiếm 9% với tổng số lượng là 98 câu thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn. Ở phần này chúng tôi khảo sát thấy có hai cách thức kết hợp: a) Kết hợp đôi của từ ngữ chỉ hai BPCTN cùng nhóm thuộc đầu; b) Kết hợp đôi của từ ngữ chỉ một BPCTN thuộc nhóm đầu và một BPCTN không thuộc nhóm đầu.
- a) Kết hợp đôi của từ ngữ chỉ hai BPCTN khác nhau cùng nhóm gồm 33 cách thức kết hợp, cụ thể: 눈-귀 (Mắt-Tai)/귀-눈 (Tai-Mắt), 눈-코 (Mắt-Mũi), 눈-동자 (Mắt-Đồng tử), 눈-망울 (Mắt-Nhãn cầu), 눈-입/입-눈 (Mắt-Miệng)/(Miệng-Mắt), 눈-얼굴 (Mắt-Gương mặt)/얼굴-눈 (Gương mặt-Mắt), 눈-눈물 (Mắt-Nước mắt/눈물-눈 (Nước mắt-Mắt), 뺨-눈 (Má/Mắt), 입-혀바닥 (Miệng-Mặt lưỡi), 입-귀밑 (Miệng-Mang tai), 입-혀 (Miệng-Lưỡi), 입-침 (Miệng-Nước bọt), 눈동자-눈썹 (Đồng tử-Lông mày), 대가리-귀 (Đầu-Tai), 귀-입 (Tai-Miệng), 코-귀 (Mũi-Tai)/귀-코 (Tai-Mũi), 머리-귀 (Đầu-Tai), 코-입 (Mũi-Miệng), 얼굴-코 (Gương mặt-Mũi), 낮-코 (Mặt-Mũi), 머리-이 (Đầu-Răng), 입술-이 (Môi-Răng), 이-뺨 (Răng-Má), 이-잇몸 (Răng-Lợi), 얼굴-침 (Gương mặt-Nước bọt), 입술-침 (Môi-Nước bọt), 혀-침 (Lưỡi-Nước bọt), 혀바닥-침 (Mặt lưỡi-Nước bọt), 턱-수염 (Cằm/Hàm-râu), 이-목 (Nhĩ-Mục), 먼-목 (Diện-Mục), 아래턱-위턱 (Hàm dưới-Hàm trên), 코등-혀바닥 (Lưng sống mũi-Mặt lưỡi).

Trường hợp kết hợp đôi của từ ngữ chỉ hai BPCTN cùng nhóm đầu, thì 눈 (Mắt) là BPCTN có khả năng kết hợp đa dạng nhất với 9 trường hợp. Sự kết hợp đôi có bộ phận 눈 (Mắt) xuất hiện trong 22 câu thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn: “눈과 귀가 쏠리다 [Mắt và tai bị đổ dồn] (Tập trung chú ý cả mắt và tai)”, “눈이 아무리 밝아도 제 코는 안 보인다 [Dù mắt sáng thì mũi của mình cũng không được nhìn] (Dù thông minh cỡ nào thì cũng không biết về bản thân mình)”, “눈보다 동자가 크다 [So với mắt thì đồng tử lớn hơn] (Một đồng gà ba đồng thóc)”, “눈은 있어도 망울이 없다 [Dù có mắt nhưng không có nhãn cầu] (Có mắt như mù)”, “눈에는 풍년이요 입에는 흉년이라 [Trong mắt là phong niên, trong miệng là hung niên] (Thấy nhiều món ngon mà thực tế không có gì ăn)”, “눈이 크니 얼굴도 커야지 [Mắt lớn thì gương mặt cũng phải lớn chứ] (Bất cứ cái gì cũng phải hợp với phong cách)”, “한 입으로 묻지 말고 두 눈으로 보아라 [Đừng hỏi bằng một cái miệng mà hãy nhìn bằng hai mắt] (Đừng nói người khác mà hãy tự mình xem xét thật kỹ/Ở nơi diễn ra vụ việc đừng có ăn nói lung tung mà hãy đứng im mà nhìn thôi)”, “눈에 눈이 들어가니 눈물인가 눈물인가 [Tuyết vào mắt thì không biết nước mắt hay nước tuyết tan] (Khó lòng phân biệt được đâu là đâu)”, “[종로에서 뽕맞고 한강에서 [빙고에서/한강에 가서/행랑 뒤에서] 눈 흘긴다] (Bị tát ở Jongno rồi liếc mắt ở sông Hàn [kho đá lạnh/đi đến sông Hàn/ ở sau phòng] (Giận cá chém thớt))”...

Từ ngữ chỉ BPCTN có khả năng kết hợp đa dạng thứ hai là 입 (Miệng) với 7 cách thức kết hợp trong 13 câu thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn: “들은 귀는 천 년이요 한 입은 사흘이라 [Tai mà sẽ nghe là ngàn năm

miệng mà đã nói thì ba ngày] (Người nói ra lời xấu thì cũng sẽ dễ dàng quên nhưng người nghe lời xấu đó thì chịu tổn thương và không dễ dàng quên đi được)”, “코 아래 입 [Miệng dưới mũi] (Cái rất gần)”, “입안의 혀바닥 같다 [Giống như mặt lưỡi trong miệng (Làm theo đúng ý người chỉ việc)”, “입이 귀밑까지 찢어지다[이르다] [Miệng rách[tới] tận mang tai] (Cười ngoác cả mồm)”, “입에 문 혀도 깨문다 [Lưỡi ngậm vào miệng cũng cắn] (Phàm là con người thì không thể nào tránh sai phạm)”, “눈은 풍년이요 입은 흉년이다 [Mắt là phong niên nhưng miệng là hung niên] (Thấy nhiều món ngon mà thực tế không có gì ăn)”, “입에 침이 마르다 [Nước bọt trong miệng khô luôn] (Nói không ngớt về vật dụng của người khác hoặc về người khác)”, “들은 귀는 천 년이요 한 입은 사흘이라 [Tai nghe một ngàn năm miệng nói thì ba ngày] (Người nói thì dễ quên nhưng người nghe thì giữ mãi)”...

Từ ngữ chỉ BPCTN có khả năng kết hợp đa dạng tiếp theo trong trường hợp kết hợp của từ ngữ chỉ hai BPCTN cùng nhóm đầu chính là 코 (Mũi), 침 (Nước bọt), 귀 (Tai) với 5 cách kết hợp xuất hiện lần lượt trong 15 câu, 10 câu, 9 câu, thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn: “눈코 뜰 사이 없다 [Không có khoảng giữa để mở mắt mũi] (Bạn tôi tắm mặt mũi)”, “코 아래 입 [Miệng dưới mũi] (Cái rất gần)”, “얼굴보다 코가 더 크다 [So với mặt thì mũi lớn hơn] (Một đồng gà ba đồng thóc)”, “혀가 짧아도 침은 길게 빨는다 [Dù lưỡi ngắn thì vẫn nhổ nước bọt dài] (Làm quá so với khả năng của bản thân)”, “입술에 침이나 바르지 [Bôi đồ nước bọt lên môi chứ] (Đã biết tông nên đừng có dùng cách trẻ con mà nói dối nữa)”, “머리를 샅으면 귀까지

익는다 [Nếu lược đầu thì đến tai cũng chín] (Làm việc lớn thì những việc nhỏ theo nó cũng sẽ làm xong)”, “귀 소문 말고 눈 소문 하라[내라] [Đừng đồn [nói lời đồn] tai mà hãy đồn mắt] (Nếu không tận mắt chứng kiến thì đừng có nói)”...

b) Kết hợp đôi của từ ngữ chỉ hai BPCTN không thuộc nhóm. Ở sự kết hợp đôi này chúng tôi khảo sát được 2 sự kết hợp: Kết hợp của nhóm thuộc đầu kết hợp với nhóm tứ chi, kết hợp của nhóm thuộc đầu kết hợp với nhóm khác.

Thứ nhất là sự kết hợp của nhóm thuộc đầu kết hợp với nhóm tứ chi có 10 sự kết hợp với 13 câu thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn: 눈-손 (Mắt-Bàn tay), 귀밑-무릎 (Mang tai-Đầu gối), 코-발 (Mũi-Bàn chân), 코-손 (Mũi-Bàn tay), 얼굴-손 (Gương mặt-Bàn tay), 뺨-손 (Má-Bàn tay), 이마-발뒤꿈치 (Trán-Gót bàn chân), 머리-발 (Đầu-Bàn chân), 주먹-손 (Nắm đấm-Bàn tay), 눈-발바닥 (Mắt-Lòng bàn chân): “눈 익고 손 설다 [Mắt quen và bàn tay lạ] [Quen mắt không quen tay]”, “귀밑이 무릎까지 닿았다 [Mang tai chạm tới đầu gối] (Lưng còng), “코가 크고 작은 것은 석수쟁이 손에 달렸다 [Mũi lớn hay nhỏ thì phụ thuộc vào bàn tay của thợ đeo đá] (Quy trình và kết quả công việc phụ thuộc vào người đảm nhận công việc đó)”, “뺨을 맞아도 은가락지 낀 손에 맞는 것이 좋다 [Dù bị đánh vào má thì bị đánh bằng bàn tay đeo nhẫn cặp nhẫn bạc vẫn tốt] (Bị phạt, bị chửi bởi một người có đạo đức và quyền lực vẫn tốt hơn)”...

Thứ hai là sự kết hợp của nhóm thuộc đầu kết hợp với nhóm khác có 15 sự kết hợp với 18 câu thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn: 몸-입 (thân thể-miệng), 입-가죽

(Miệng-Da), 혀-굳은살 (Lưỡi-Da cứng), 대가리-젓통 (Đầu-Bầu sữa), 머리-털 (Đầu-Lông), 머리통-털 (Đầu-Lông), 뺨-꿀 (Má-Não), 귀밑-피 (Mang tai-Máu), 눈-혹 (Mắt-U), 얼굴-뿔 (Gương mặt-Phân), 입-젓 (Miệng-Sữa), 이마-피 (Trán-Máu), 가죽-눈 (Da-Mắt), 눈-뿔 (Mắt-Phân), 콧구멍-밀구멍 (Lỗ mũi-Lỗ đít): “몸은 개천에 가 있어도 입은 관청에 가 있다 [Thân thể thì đang ở suối nhưng miệng thì đang ở chốn quan trường] (Người nghèo khó muốn ăn ngon sống tốt)”, “혀에 굳은살이 박이도록 [Da cứng bị gắn vào lưỡi] (Nói nhiều)”, “사내 못난 것은 대가리만 크고, 계집 못난 것은 젓통만 크다 [Đàn ông không giỏi chỉ có mỗi cái đầu to, đàn bà không giỏi chỉ có mỗi bầu sữa to] (Người đàn ông đầu to và người phụ nữ có bộ ngực to), ...

4) Tần số xuất hiện ba của từ ngữ chỉ hai BPCTN khác nhau chỉ duy nhất trong một câu tục ngữ tiếng Hàn với sự lặp lại của một BPCTN kết hợp với một BPCTN. Ở đây một BPCTN thuộc đầu kết hợp với một BPCTN thuộc nhóm khác: 혀-뼈-뼈 (Lưỡi-Xương-Xương): “사람의 혀는 뼈가 없어도 사람의 뼈를 부순다 [Lưỡi của con người dù không có xương thì cũng phá huỷ xương của con người] (Lời nói rất đáng sợ)”.

5) Tần số xuất hiện bốn của từ ngữ chỉ hai BPCTN khác nhau xuất hiện trong 3 câu tục ngữ tiếng Hàn. Trường hợp này thì chỉ có một khả năng kết hợp chính là kết hợp giữa hai bộ phận khác nhau BPCTN thuộc nhóm đầu. Cụ thể: 눈-눈-이-이 (Mắt-Mắt-Răng-Răng), 눈-귀-눈-귀 (Mắt-Tai-Mắt-Tai): “적의 눈과 귀는 멀게 하고 내 눈과 귀는 밝아야 한다 [Khiến cho mắt và tai của

kẻ thù mù mịt và mắt và tai của mình phải sáng rõ] (Biết địch và giấu mình thì nhất định sẽ giành chiến thắng)”, “눈에는 눈(을) 이에는 이(를) [Mắt vào mắt răng vào răng] (Nợ máu phải trả bằng máu)”...

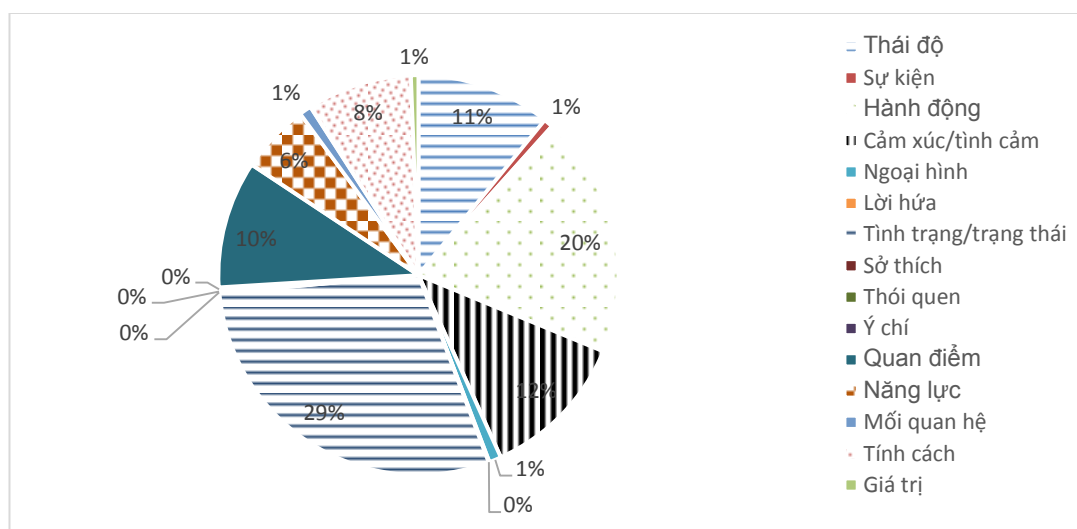
- 6) Tần số xuất hiện bốn của từ ngữ chỉ ba BPCTN khác nhau xuất hiện trong một câu tục ngữ tiếng Hàn. Trường hợp này thì chỉ có một khả năng kết hợp chính là kết hợp giữa một từ ngữ chỉ BPCTN thuộc nhóm đầu và nhóm khác. Cụ thể: 눈-피-눈-고름 (Mắt-Máu-Mắt-Mủ): “남의 눈에서 피 내리면 내 눈에서 고름이 나와 한다 [Nếu mắt người khác chảy máu thì mắt của mình phải chảy mủ (Làm hại người khác rồi bản thân sẽ nhận lấy hậu quả còn lớn hơn)]”.

Qua khảo sát cách thức xuất hiện chúng tôi nhận thấy rằng: 1) Người Hàn ưa chuộng cách sử dụng từng từ ngữ chỉ

BPCTN riêng lẻ chứ không thường dùng cách kết hợp giữa các từ ngữ chỉ BPCTN; 2) Từ ngữ chỉ bộ phận “눈 (Mắt)” không những có số lượng câu thành ngữ, tục ngữ đứng độc lập nhiều nhất mà nó còn là từ ngữ có khả năng kết hợp đa dạng nhất 5/6 trường hợp. Điều đó có thể cho chúng tôi nhận diện được trong quan điểm người Hàn “눈 (Mắt)” là bộ phận quan trọng nhất trong toàn bộ các bộ phận thuộc đầu.

3. Ý nghĩa biểu trưng của từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (Đầu) và các bộ phận thuộc đầu

Trên cơ sở tư liệu thu thập, chúng tôi khảo sát được 15 ý nghĩa biểu trưng của từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (Đầu) và các bộ phận thuộc đầu. Bao gồm: Thái độ, sự kiện, hành động, cảm xúc/tình cảm, ngoại hình, lời hứa, tình trạng/trạng thái, sở thích, thói quen, ý chí, quan điểm, năng lực, mối quan hệ, tính cách, giá trị.



Hình 3. Tần số xuất hiện theo từng ý nghĩa biểu trưng trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn

Ý nghĩa biểu trưng xuất hiện nhiều nhất trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn đó chính là tình trạng/trạng thái chiếm 29% với 390 câu. Trong đó 243 câu thể hiện tình trạng/trạng thái tiêu cực: “머리(가) 썩다 [Đầu bị mục rữa] (Đầu óc lác hậu rồi)”, “눈에서 피눈물이 나다 [Ra máu nước mắt từ mắt] (Bực bội chết đi được)”, “머리 위에 무쇠 두멍이 내릴 때가 멀지 않았다 [Thùng sắt rơi trên đầu không còn xa nữa] (Như ngọn đèn leo lắt trước gió)”, “머릿살(이) 아프다 [Da đầu đau] (Nghĩ đến nhứt cả đầu)”, “혀(가) 굳다 [Cứng lưỡi] (Không thốt lên được lời nào)”, “밥 퍼 주고 주걱으로 뺨 맞는다 [Bị đánh má bằng cái vá mà xối cơm cho] (Làm ơn mắc oán)”, “낯익은 도끼에 발등 찍다 [Chặt mu bàn chân bằng cái rìu quen mặt] (Việc không ra chi vì sự phản bội của người mình tin tưởng)”, “얼굴(을) 내놓을 수 없다 [Không thể đưa mặt ra] (Roi vào hoàn cảnh xấu hổ)”, “콧구멍 같은 집에 밀구멍 같은 나그네 온다 [Khách như lỗ đít đến nhà như lỗ mũi] (Nhà đã nghèo mà vị khách không mấy chờ đợi lại tìm đến)”, “귀청이 터지다 [Nổ màng nhĩ] (Nghe điếc cả lỗ tai)”, “귀뎀기가 새파란 녀석 [Thằng nhãi tai xanh] (Vẫn còn con nít ranh)”, “귀에 못이 박히다 [Bị đóng đinh vào tai] (Nghe riết một nội dung)”, “골치(가) 아프다 [Đau óc/đầu] (Việc khó giải quyết)”, “눈알이 빠지게 [빠지도록] 기다리다 [Chờ đến mức [đến độ] roi con người] (Chờ đến dài cả cổ)”, “눈썹에 불이 붙는다 [Dán lửa vào mày/lông mày] (Roi vào tình huống nguy cấp vì gặp phải việc lo lắng)”, “눈살(을) 펴 세 없다 [Không có khoảng trống để giãn da mắt] (Không hết nỗi lo)”, “눈(이) 어둡다 [Mắt tối] (Không rõ gì sự tình bên trong)”...; 138 câu thể hiện tình trạng/trạng thái tích cực: “눈앞이 환해지다 [Trước mắt

trở nên sáng] (Tương lai, triển vọng trở nên rõ ràng)”, “얼굴에 기름기(가) 흐르다 [Lớp dầu mỡ chảy ở mặt] (Cuộc sống trông tốt đẹp lên)”, “얼굴(을,이) 팔리다 [Gương mặt bị bán] (Trở nên nổi tiếng)”, “얼굴(이) 퍼지다 [Gương mặt dần ra] (Hết lo lắng)”, “입에 맞다 [Hợp với miệng] (Hợp gu)”...; 9 câu thể hiện tình trạng/trạng thái trung hoà: “코 아래 입 [Miệng dưới mũi] (Cái rất gần)”, “넘어지면 코 닿을 데 [Nơi khi té thì chạm mũi] (Khoảng cách rất gần)”, “코를 맞대다 [Chạm mũi] (Gần lại)”...

Trong tổng số 104 từ ngữ chỉ BPCTN được khảo sát trong bài thì có 49 từ ngữ chỉ BPCTN thể hiện tình trạng/trạng thái. Đồng thời từ ngữ chỉ 눈 (Mắt) và các bộ phận thuộc mắt xuất hiện với số lượng câu thành ngữ, tục ngữ nhiều nhất là 110 câu: “눈(에) 띄다 [Đập vào mắt] (Bắt mắt)”, “눈코 뜰 사이 없다 [Không có khoảng trống để mở mắt mũi] (Quá bận rộn)”, “눈깔(이) 뒤집히다 [Con người bị lật ngược] (Mất hết cả lý trí)”, “눈꺼풀이 썩다 [Mí mắt bị ám] (Bị mờ mắt)”, “눈동자가 풀리다 [Đòng tử mắt được xả ra] (Mất tâm trí)”, “눈물 흘리면서 겨자 먹기 [Vừa ăn mù tạt vừa chảy nước mắt] (Miễn cưỡng)”...; và 수염 (râu) với số lượng câu thành ngữ, tục ngữ ít nhất chỉ với một câu thành ngữ: “수염의 불 끄듯 [Như dập lửa của râu] (Gấp gáp vội vàng)”.

Ý nghĩa biểu trưng xuất hiện nhiều thứ 2 là hành động chiếm 20% với 258 câu. Trong đó có 130 câu mang ý nghĩa hành động tiêu cực: “자기 얼굴[낯]에 침 뱉기 [Nhổ nước bọt vào gương mặt [mặt] của mình] (Gây hại cho người khác cuối cùng mình nhận lấy hậu quả)”, “눈총(을) 주다 [Cho ánh nhìn giận dữ] (Nhìn với ánh mắt tức giận)”, “이도 아니 나서 콩밥을

씹는다 [Răng chưa ra đã nhai com lạc] (Xông xáo làm những việc khó mà chưa chuẩn bị gì cả)”, “뒤통수(를) 때리다 [Đánh vào gáy] (Làm trái với đạo lý và niềm tin)”, “대가리가 터지도록[터지게] 싸우다 [Đánh cho đến lúc (cho tới) nổ đầu] (Đánh nhau kịch liệt)”, “혀를 내밀다 [Thò lưỡi ra] (Nhạo báng, chế nhạo người khác)”...; 92 câu mang ý nghĩa hành động tích cực: “머리(를) 모으다 [Dồn đầu] (Tập tập lại bàn ý kiến/Tổng hợp ý kiến)”, “입맛 맞추기 [Làm đúng với khẩu vị] (Làm hợp với khuynh hướng)”, “머리(를) 쓰다 [Sử dụng đầu] (Suy nghĩ nhiều hướng để tìm ra ý tưởng)”, “머리(를) 내밀다 [Thò đầu ra] (Xuất hiện ở nơi nào đó)”, “햇바닥에 침이나 묻혀라 [Hay là dính nước bọt vào mặt lưỡi] (Dè bủ người đang nói dối lộ liễu)”, “입에 반창고를 붙이다 [Dán miếng băng cao dán] (Giữ im lặng, giữ bí mật)”, “입(을) 모으다 [Tập hợp miệng] (Nhiều người cùng nói ý kiến giống nhau)”, “얼굴(을) 고치다 [Sửa gương mặt] (Trang điểm lại)”...; 36 câu mang ý nghĩa hành động trung hoà: “눈썹 싸움을[씨름을] 하다 [Đánh nhau [vật nhau] với mày/lông mày] (Buồn ngủ nhưng cố gắng để không ngủ)”, “결눈(을) 주다 [Cho cái liếc mắt] (Chuyển ý cho đối phương bằng cách lén liếc mắt)”, “입에 대다 [Chạm vào miệng] (Ăn uống hoặc hút thuốc)”, “귀를 열다 [Mở tai] (Chuẩn bị lắng tai nghe)”...

Có 29 từ ngữ chỉ BPCTN thể hiện ý nghĩa biểu trưng hành động, trong đó từ ngữ chỉ 입 (Miệng) và các bộ phận thuộc miệng xuất hiện với số lượng câu thành ngữ, tục ngữ nhiều nhất là 72 câu: “입을 내밀다 [Thò miệng ra] (Bĩu môi)”, “혀를 내밀다 [Thò lưỡi ra] (Nhạo báng, chế nhạo người khác)”, “혀끝(을) 맞물다 [Nối đầu

lưỡi] (Bàn bạc và trao đổi ý kiến với nhau)”, “아직 이도 나기 전에 갈비를 뜯는다 [Trước khi mọc răng mà đã gặm sườn] (Xông xáo làm những việc khó mà chưa chuẩn bị gì cả)”, “이빨(을) 까다 [Lột răng] (Nói cho người khác những điều mình biết)”, “여름이 아픈가 보다 [Dường như răng hàm đau] (Cảm râm)”...; và 이마 (trán) với số lượng ít nhất chỉ với 3 câu: “이마가 땅에 닿다 [Chạm trán vào đất] (Cúi thấp người xuống)”, “이마를 마주하다[맞대다] [Đối diện [Chạm] trán] (Tập hợp lại ngồi bàn bạc)”...

Ý nghĩa biểu trưng xuất hiện nhiều thứ 3 là cảm xúc/tình cảm chiếm 12% với 160 câu. Trong đó có 95 câu mang ý nghĩa hành động tiêu cực: “눈 밖에 나다 [Ra khỏi mắt] (Bị ghét)”, “눈에 불을 켜다 [Bật lửa vào mắt (Nổi giận)]”, “눈에 거슬리다[걸리다] [Bị vướng [bị xón] ở mắt] (Khó chịu)”, “콧등이 시다 [Lưng sống mũi cay] (Ghét cay ghét đắng)”, “볼 낮이 없다 [Không có mặt nhìn] (Có lỗi)”, “머리가 무겁다 [Đầu nặng] (Tâm trạng không vui)”, “이(가) 떨리다 [Răng rung lên] (Quá tức giận)”...; 49 câu mang ý nghĩa hành động tích cực: 눈(이) 맞다, “눈에 넣어도 아프지 않다 [Dù bỏ vào mắt cũng không đau] (Quá đáng yêu)”, “눈에 차다 [Đầy trong mắt] (Hết sức hài lòng)”, “입이 귀밑까지 찢어지다[이르다] [Miệng rách [đạt] tới mang tai] (Quá vui sướng)”, “입에 맞는 떡 [Bánh Ttok hợp với miệng] (Hết sức hài lòng)”, “머리가 가볍다 [Nhẹ đầu] (Tâm trạng sáng khoái, thoải mái)”...; 16 câu mang ý nghĩa hành động trung hoà: “눈(이) 나오다 [Mắt lộ ra] (Rất ngạc nhiên)”, “눈이 동그래지다 [Mắt trở nên tròn] (Mắt tròn mắt dẹt)”, “입이 떨어지지 않다 [Miệng không rớt xuống]

(Giật mình)” , “벌린 입을 다물지 못하다 [Không thể ngậm được miệng đang mở” (Há hốc mồm)...

Có 36 từ ngữ chỉ BPCTN thể hiện ý nghĩa biểu trưng cảm xúc/tình cảm, trong đó từ ngữ chỉ 눈 (Mắt) và các bộ phận thuộc mắt xuất hiện với số lượng câu thành ngữ, tục ngữ nhiều nhất là 54 câu: “눈이 동그래지다 [Mắt trở nên tròn] (Mắt tròn mắt dẹt)”, “눈물이 골짜기 같다 [Nước mắt tuôn trào] (Khóc không ngừng)”, “눈썹(이) 나오다 [Con người lòi ra] (Mắt tròn mắt dẹt)”, “눈동자와 같이 아끼고 사랑하다 [Yêu thương và nâng niu như đồng tử mắt] (Quá trân quý yêu thương và nâng niu)”, “눈썹리가 뜨겁다 [Hốc mắt nóng lên] (Khoé mắt cay lên)”, “눈시울을 붉히다 [Làm đỏ mí mắt] (Quá cảm động)”, “눈허리(가) 시다 [Chói khoé mắt] (Cảm động đến mức rơi nước mắt)”...; và 턱 (cằm) với số lượng ít nhất chỉ với 1 câu: “명 짧은 놈 턱 떨어지겠다 [Thằng ngắn mệnh thì hàm/cằm rơi xuống] (Chờ phát bực bội)”.

Ý nghĩa biểu trưng xuất hiện ít nhất chỉ trong một câu thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn là lời hứa, sở thích, thói quen: “검은 머리 파뿌리 되도록[될 때까지] [Cho đến mức [Cho đến khi] mái đầu đen trở thành râu hãnh] (Đến khi đầu bạc răng long)”, “가시어미 눈멀 사위 [Con rể làm cay mắt mẹ vợ] (Người quá thích canh)”, “눈만 뜨면 [Khi mắt mở] [Luôn luôn]”.

Qua khảo sát chúng tôi nhận thấy rằng 눈 (Mắt) và các bộ phận thuộc mắt thể hiện được nhiều ý nghĩa biểu trưng nhất và nó cũng chiếm số lượng câu thành ngữ, tục ngữ nhiều nhất trong thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn.

4. Thay lời kết

Khảo sát nguồn cứ liệu thành ngữ, tục ngữ tiếng Hàn có từ ngữ chỉ bộ phận 머리 (Đầu) và các bộ phận thuộc đầu chúng tôi đã đi theo ba hướng tần số xuất hiện, khả năng kết hợp và ý nghĩa biểu trưng. Tuy đây mới là khảo sát bước đầu nhưng sẽ là cơ sở cho những nghiên cứu sau này trong việc tạo tiền đề cho những bài đối chiếu so sánh cùng đối tượng với thành ngữ, tục ngữ tiếng Việt.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Tiếng Việt

Hoàng Dũng, Đỗ Thị Hồng Nhung (2017), *Về con số biểu trưng trong thành ngữ và tục ngữ Hán (so sánh với tiếng Việt)*. Đại học Sư phạm TPHCM: Tạp chí khoa học, tập 14, số 2b(2017):7-19.

Nguyễn Đức Dương (2010), *Từ điển tục ngữ Việt Nam*. Thành phố Hồ Chí Minh: NXB Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh.

Nguyễn Lực (2002), *Thành ngữ tiếng Việt*. Hà Nội: NXB Thanh Niên.

Nguyễn Như Ý (chủ biên) (1998), *Từ điển giải thích thành ngữ tiếng Việt*. Hà Nội: NXB Giáo dục.

Nguyễn Thị Phương (2009), *Đặc trưng ngôn ngữ văn hoá của các từ ngữ chỉ Bộ phận cơ thể người trong thành ngữ tiếng Việt (so sánh với tiếng Anh)*. Thành phố Hồ Chí Minh: Trường Đại học Sư phạm Thành phố Hồ Chí Minh.

Tiếng Hàn

국립국어연구원 (1997), 표준국어대사전, 두산동아 (Viện nghiên cứu quốc ngữ. (1997), Đại từ điển quốc ngữ phổ thông. Hàn Quốc: NXB Doosan Dong A).

박영준 최경봉 (1996), 관용어 사전, 태학사 (Park Yong Jun-Choi Kyeong Bong (1996), Từ điển thành ngữ. Hàn Quốc: NXB Thái học sĩ).

두산동아 (2009), 동아 새국어사전 제 5판, 두산동아 (Doosan DongA (2009), Từ điển quốc ngữ mới DongA bản thứ 5, Nxb. Doosan DongA)

이선종 (2011), 한국어의 속담 대백과, 아이템북스 (Lee Son Jong (2011), Đại bách khoa tục ngữ của Hàn Quốc. Hàn Quốc: NXB Itembooks).

이재춘 (2010), 관용구를 활용한 한국어 문화 교육 연구, 박사학위논문, 단국대학교. (Lee Jae Chun (2010), Nghiên cứu giáo dục văn hoá tiếng Hàn trong thành ngữ. Trường đại học Dankook: Luận án tiến sĩ).

헤마 (2010), 한국어문화교육을 위한 속담 교육 연구: 인도인 한국어 학습자를 중심으로, 석사학위논문, 고려대학교 (Hema (2010), Nghiên cứu giảng dạy tục ngữ cho công tác giảng dạy văn hoá Hàn Quốc: Trọng tâm là sinh viên Ấn Độ học tiếng Hàn. Trường đại học Korea: Luận văn thạc sĩ).

레타잉짱 (2012), 한국어와 베트남어의 신체어휘 관용구 대조 연구, 석사 학위논문, 고려대학교 (Lê Thanh Trang (2012), Nghiên cứu đối chiếu thành ngữ có từ chỉ BPCTN của Hàn Quốc và Việt Nam. Trường đại học Korea: Luận văn thạc sĩ).

Shereen Elhamy Mohamed Galaledin Emara (2016), 한국어와 아랍어의 신체 어휘 관련 관용구 대조 연구, 석사학위논문, 고려대학교. (Shereen Elhamy Mohamed Galaledin Emara (2016), Nghiên cứu đối chiếu thành ngữ có từ ngữ Bộ phận cơ thể người trong tiếng Hàn và tiếng Ả rập. Trường đại học Korea: Luận văn thạc sĩ).

HEAD - RELATED IN KOREAN IDIOMS AND PROVERBS - FOCUS ON FREQUENCIES, COMBINATIONS, AND DETERMINES THEIR MEANINGS

Abstract

With 1.150 Korean Idioms and Proverbs contain Head-related, the research analyses frequencies, combinations, and determines their meanings.

Keywords: Head-related Korean idioms, Proverbs

**VÀI NÉT TƯƠNG ĐỒNG, KHÁC BIỆT
GIỮA TÂN NHO HỌC HIỆN ĐẠI HÀN QUỐC VÀ KHUYNH HƯỚNG
CHẤN HƯNG NHO GIÁO VIỆT NAM ĐẦU THẾ KỶ XX
(Nghiên cứu trường hợp Park Un-Sik và Trần Trọng Kim)**

Nguyễn Thọ Đức*

Tóm tắt

Nho giáo Việt Nam và Hàn Quốc có nhiều điểm tương đồng trong lịch sử tiếp nhận, vận động và phát triển. Tuy nhiên, do bối cảnh lịch sử khác nhau, nên quá trình vận động, phát triển tư tưởng học thuật Nho giáo và sự vận dụng tư tưởng Nho giáo để giải quyết những vấn đề thực tiễn cụ thể của mỗi nước trong những giai đoạn lịch sử tương đồng không hoàn toàn như nhau. Nghiên cứu so sánh Nho giáo Hàn Quốc với Nho giáo Việt Nam nói chung và Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc với Khuynh hướng chấn hưng Nho giáo Việt Nam đầu thế kỷ XX nói riêng, là một đề tài có ý nghĩa. Hướng nghiên cứu này sẽ cho thấy những đặc điểm tương đồng và khác biệt giữa hai quốc gia cùng tiếp nhận Nho giáo từ Trung Quốc - nơi phát sinh Nho giáo để giải quyết những vấn đề cụ thể của quốc gia mình. Nó khác với những nghiên cứu so sánh thường thấy trước nay giữa Nho giáo Hàn Quốc, Nho giáo Việt Nam hay Nho giáo Nhật Bản - nơi tiếp nhận Nho giáo với Nho giáo Trung Quốc - nơi phát sinh Nho giáo.

Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc và Khuynh hướng chấn hưng Nho giáo Việt Nam hình thành và phát triển đầu thế kỷ XX, khi nhà nước chuyên chế Nho giáo Hàn Quốc và Việt Nam thể hiện sự kém cỏi và thất bại của nó trước sự tấn công của thế lực phương Tây về quân sự và văn hóa. Nho giáo rơi vào khủng hoảng toàn diện, chế độ khoa cử Nho học giải thể, Việt Nam và Hàn Quốc lần lượt bị xâm lược và đô hộ bởi đế quốc Nhật và Pháp. Việc tìm hiểu, giới thiệu trào lưu Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc với học giới Việt Nam, qua đó tiến hành so sánh Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc với Khuynh hướng chấn hưng Nho giáo Việt Nam đầu thế kỷ XX là vấn đề đòi hỏi những công trình nghiên cứu quy mô lớn. Trong bài viết nhỏ này, trên cơ sở hiểu biết hạn chế về Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc, người viết chỉ bước đầu phác thảo sơ lược vài nét tương đồng và khác biệt giữa Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc và Khuynh hướng chấn hưng Nho giáo Việt Nam đầu thế kỷ XX, thông qua so sánh nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo giữa Trần Trọng Kim và Park Un-Sik.

*Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn,
Đại học Quốc gia Hà Nội

Từ khóa: Nho giáo, Tân Nho học hiện đại, Park Un-Sik, Trần Trọng Kim.

Mở đầu

Lịch sử tư tưởng Việt Nam và Hàn Quốc nói chung, lịch sử Nho giáo Việt Nam và Hàn Quốc nói riêng, có quá trình tiếp nhận, vận động và phát triển khá tương đồng trên một số điểm lớn, chẳng hạn giai đoạn thế kỉ X - XIV là thời kì Việt Nam và Hàn Quốc chứng kiến sự phát triển song hành của Tam giáo Nho, Phật, Đạo, trong đó Phật giáo phát triển cực thịnh, được xem là quốc giáo; thời điểm chuyển từ Phật giáo sang độc tôn Nho giáo ở Việt Nam và Hàn Quốc diễn ra giai đoạn cuối thế kỉ XIV - đầu thế kỉ XV; Việt Nam và Hàn Quốc đều tôn Lí học Trình - Chu là hệ tư tưởng quan phương chính thống (từ thế kỉ XV đến cuối thế kỉ XIX); nhà nước chuyên chế Nho giáo và chế độ khoa cử Nho học Việt Nam và Hàn Quốc đều giải thể vào cuối thế kỉ XIX đầu thế kỉ XX trước sự tấn công ồ ạt về quân sự và văn hóa phương Tây; tiếp sau đó là trào lưu hiện đại hóa tư tưởng Nho học đầu thế kỉ XX nhằm khôi phục chấn hưng Nho giáo... Tuy nhiên, do bối cảnh lịch sử mỗi nước khác nhau, nên quá trình vận động, phát triển tư tưởng học thuật Nho giáo, cũng như việc vận dụng tư tưởng Nho giáo để giải quyết những vấn đề thực tiễn cụ thể của mỗi nước trong những giai đoạn lịch sử tương đồng không hoàn toàn như nhau.

Nghiên cứu so sánh lịch sử tiếp nhận, vận động và phát triển giữa Nho giáo Hàn Quốc và Nho giáo Việt Nam suốt chiều dài khoảng 500 năm lịch sử nói chung, và giữa Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc với Khuynh hướng chấn hưng Nho giáo Việt Nam đầu thế kỉ XX nói riêng, là một đề tài lớn và có ý nghĩa. Hướng nghiên cứu này cho thấy những

đặc điểm tương đồng và khác biệt giữa hai quốc gia cùng tiếp nhận Nho giáo từ Trung Quốc - nơi phát sinh Nho giáo để giải quyết những vấn đề cụ thể của quốc gia mình. Nó khác với những nghiên cứu so sánh thường thấy trước nay giữa Nho giáo Hàn Quốc, Nho giáo Việt Nam hay Nho giáo Nhật Bản - nơi tiếp nhận Nho giáo với Nho giáo Trung Quốc - nơi phát sinh Nho giáo. Tuy nhiên, trong điều kiện thiếu vắng tư liệu Nho giáo Hàn Quốc tại Việt Nam - *nhất là những tư liệu gốc*, vấn đề nghiên cứu so sánh Nho giáo Việt Nam và Nho giáo Hàn Quốc dường như cũng chưa được học giới hai nước quan tâm ở mức độ cần thiết, thì đây cũng lại là một đề tài khó.

Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc và Khuynh hướng chấn hưng Nho giáo Việt Nam hình thành và phát triển giai đoạn đầu thế kỉ XX, khi nhà nước chuyên chế Nho giáo Hàn Quốc và Việt Nam thể hiện sự kém cỏi, yếu ớt và thất bại của nó trước sự xâm nhập và lấn lướt của thế lực phương Tây về quân sự và văn hóa, Nho giáo rơi vào khủng hoảng toàn diện, chế độ khoa cử Nho học giải thể, Việt Nam và Hàn Quốc lần lượt bị xâm lược và đô hộ bởi đế quốc Nhật và Pháp. Việc tìm hiểu, giới thiệu trào lưu Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc tại Việt Nam, qua đó tiến hành nghiên cứu so sánh Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc với Khuynh hướng chấn hưng Nho giáo Việt Nam đầu thế kỉ XX, đòi hỏi một công trình nghiên cứu quy mô lớn. Trong bài viết nhỏ này, trên cơ sở hiểu biết ít ỏi về Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc, người viết chỉ phác thảo sơ lược vài nét tương đồng và khác biệt giữa Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc và Khuynh hướng chấn hưng Nho giáo Việt Nam đầu thế kỉ

XX, thông qua so sánh nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo giữa Trần Trọng Kim và Park Un-Sik.

Lí do bài viết lựa chọn Trần Trọng Kim và Park Un-Sik làm đối tượng nghiên cứu so sánh là vì, Trần Trọng Kim và Park Un-Sik đều là những đại diện tiêu biểu mở đầu cho khuynh hướng chấn hưng Nho giáo bằng phương thức hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo ở Việt Nam và Hàn Quốc đầu thế kỉ XX, và cũng bởi Trần Trọng Kim và Park Un-Sik cùng theo khuynh hướng phê phán Lí học Trình - Chu, khẳng định Tâm học Lục - Vương.

1. Nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo của Park Un-Sik

Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc hình thành trên cơ sở phản tỉnh, phê phán Nho học truyền thống, qua đó lựa chọn, kế thừa, phát huy, dung hợp ưu điểm triết học Nho gia truyền thống với triết học phương Tây, sáng tạo ra tư tưởng Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc có khả năng thích ứng với yêu cầu mới của thời đại. Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc phát triển theo hai khuynh hướng là Tân Nho học hiện đại theo tư tưởng Vương Dương Minh 王陽明 (1472-1528) với đại diện như Park Un-Sik 朴殷植, Chong In-Bo 鄭寅普 (1893-1950) và Tân Nho học hiện đại theo tư tưởng Chu Hi 朱熹 (1130 - 1200) với đại diện như Chang Chi-Yon 張志淵 (1864-1921) và Lee Sang-Un 李相殷 (1905-1976). Park Un-Sik là đại diện mở đầu trào lưu Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc, ông theo khuynh hướng phê phán Lí học Trình - Chu, khẳng định Tâm học Lục - Vương.

Park Un-Sik 朴殷植 (1859 - 1925) là “người sáng lập Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc”, “người viết trang sử đầu tiên cho Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc”,

những tác phẩm của ông như *Nho giáo cầu tân luận* 《儒教求新論》, *Vương Dương Minh thực ký* 《王陽明實記》 có ý nghĩa xác lập và kiến tạo nền móng cho Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc¹.

Khác với các học phái tư tưởng Hàn Quốc đương thời đầu thế kỉ XX như phái thủ cự “Vệ chính xích tà” - khẳng định tuyệt đối giá trị Chu tử học, phê phán bài xích, cự tuyệt tân học phương Tây, phái “Khai hóa” - phê phán kịch liệt Nho giáo truyền thống, khẳng định và tiếp nhận hoàn toàn tân học phương Tây, phái “Cự thể tân dụng”/“Nho thể Tây dụng” chủ trương chiết trung quan điểm hai phái thủ cự và khai hoá - lấy tư tưởng Chu tử làm thể, Tây học làm dụng, Park Un-Sik lại lấy Tâm học Dương Minh làm nền tảng, kế thừa và phát huy những nhân tố tích cực của tư tưởng Dương Minh để tiếp thu, dung hợp tư tưởng tiến hoá luận, tự do, dân chủ, dân quyền và khoa học hiện đại phương Tây, tiến hành cải tạo, làm mới và hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, lấy đó làm phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa Hàn Quốc, nhằm khôi phục độc lập dân tộc, chủ quyền quốc gia.

Thời trẻ Park Un-Sik tôn sùng Tínlí học Chu tử truyền thống, đến năm bốn mươi tuổi (1898) ông bắt đầu hoài nghi Tínlí học Chu Hi, quan tâm đến tri thức tân học và chuyển sang khuynh hướng tân học - từ phái thủ cự “Vệ chính xích tà” sang phái “Khai hóa tự cường”. Khi nhận thức được sự quan trọng của việc khai hóa, cũng là lúc Park Un-Sik hiểu ra căn nguyên khiến dân tộc

¹ Jung In - Jae

鄭仁在：〈韓國現代新儒家之形成及其發展〉，收錄於劉述先主編：《儒家思想在現代東亞：韓國與東南亞篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，中華民國90年），頁88。

Hàn mất chủ quyền quốc gia là bởi những tệ lậu Nho giáo truyền thống gây nên. Theo ông, nếu chỉ dựa vào Tính lý học Chu tử truyền thống sẽ không thể giải quyết vấn đề độc lập dân tộc và chủ quyền quốc gia, chỉ có tiếp nhận tân học phương Tây mới có thể giải quyết vấn đề hệ trọng này. Bởi thế, từ năm 1904 đến năm 1910, ông phê phán gay gắt Tính lý học Chu tử truyền thống và tư tưởng phái “Vệ chính xích tà”, tìm về Tâm học Dương Minh, tiếp nhận tân học phương Tây, kết hợp Dương Minh học với tân học phương Tây, khiến Dương Minh học thích ứng với nhu cầu mới của thời đại.

Park Un-Sik cho rằng tư tưởng căn bản của Nho giáo không phải “Tam cương ngũ thường” hay lễ giáo cứng nhắc của Chu tử, mà là lý tưởng đại đồng “thiên hạ nhất gia” của Khổng tử, là tư tưởng dân bản “dân quý, quân khinh” của Mạnh tử. Tiếc rằng, Nho giáo Hàn Quốc truyền thống đã đi ngược lý tưởng đích thực của Khổng Mạnh. Ông nhấn mạnh, tư tưởng “lương tri” và “trí lương tri” của Vương Dương Minh mới là sự kế thừa và phát triển toàn diện nhất tư tưởng “dân vi quý” và thuyết “tính thiện” của Mạnh tử, vì vậy phải lấy tư tưởng Dương Minh làm cơ sở để cải tạo và làm mới Nho giáo, nhằm khắc phục tệ lậu hủ bại của Chu tử học.

Khi chuyển từ Tính lý học Nho giáo truyền thống sang tiếp nhận tri thức hiện đại phương Tây, Park Un-Sik đã nhận thức được bản chất Nho giáo và tính tất yếu phải cải biến những khuyết tật của nó. Năm 1909, ông viết *Nho giáo cầu tân luận*, phê phán tệ lậu của Nho giáo truyền thống và đưa ra phương pháp cải tạo, cách tân Nho giáo. Park Un-Sik cho rằng, Hàn Quốc sở dĩ suy tàn đổ nát, yếu hèn bạc

nhược, bị Nhật Bản xâm chiếm, là vì nhà nho truyền thống Hàn Quốc và đương thời đều không suy xét tìm hiểu cái lý mới, chỉ khư khư ôm cái học cũ, không quan tâm vấn đề kinh tế, chỉ bàn suông nghĩa lý, gây trở ngại cho việc kiến tạo nền văn minh mới. Bởi vậy, thực hiện cải cách Nho giáo là cần thiết, hợp thời, là việc đương nhiên phải làm, chỉ có cải cách Nho giáo mới có thể tiếp tục sinh tồn và thích ứng được với thời đại mới. Cải cách Nho giáo không chỉ mang lại kết quả tốt đẹp cho Hàn Quốc như khôi phục chủ quyền quốc gia, mà còn mang lại điều tốt đẹp cho cả thế giới: “*cải cách Nho giáo không chỉ giúp khôi phục chủ quyền đế quốc Đại Hàn, mà còn có tác dụng to lớn với sự phát triển của châu Á và toàn nhân loại*”, “*thế kỉ XIX và XX là thời đại văn minh phương Tây phát triển và làm chủ thế giới, thế kỉ XXI và XXII sẽ là thời kì văn minh phương Đông phát triển cao độ và làm chủ thế giới, đạo của Khổng tử sẽ lại tỏa sáng trên toàn thế giới. Để đón thời khắc đó, tất phải tiến hành cải cách Nho giáo*”².

Về căn nguyên cụ thể khiến Nho giáo Hàn Quốc suy tàn, Park Un-Sik cho rằng Nho giáo Hàn Quốc sở dĩ đình đốn trì trệ, hủ bại giáo điều, không phát triển theo kịp phương Tây, vì Nho giáo bị đế vương lợi dụng, Nho giáo chỉ đứng về phía đế vương, không quan tâm khai sáng dân trí, phát triển dân quyền:

“Tinh thần phái Nho lâm là chỉ phụng sự đế vương, những nhà nho quân tử giữ đạo thủ nghĩa lấy việc giảng thuyết tu sửa nhân tâm nhà vua làm mục đích

² Park Un-Sik: 《儒教求新論》, dẫn theo Shin Yong - Ha 慎鐸度: 〈朴殷植의哲學思想〉, 收錄於傅永聚、韓中文: 《日本韓國的儒學研究》(北京:中華書局, 2003年), 頁608。

chính, đám nho tiểu nhân thì a dua phụ họa kinh nghĩa, sao cho hợp lòng đế vương, chứ chẳng đưa ra được kế sách gì hay. Họ chưa từng đưa ra kế sách nào quan tâm đến nhân dân xã hội, khai sáng dân trí, phát triển dân quyền”³.

Từ quan điểm này, ông chủ trương Nho giáo phải chuyển từ quan niệm coi vua làm trung tâm sang coi trọng dân bản, phát triển dân quyền, phải kết hợp Nho giáo với tư tưởng dân quyền phương Tây, bởi Khổng - Mạnh vốn có tư tưởng “đại đồng”, “dân vi quý” và “dữ dân đồng lạc”. Tư tưởng “dân bản” của Mạnh tử gần với tư tưởng “dân quyền” phương tây, dân bản và dân quyền tên gọi khác nhau nhưng đều coi trọng nhân dân, nên chúng đều cùng nguồn gốc. Chỉ vì sau khi Khổng Mạnh qua đời, học thuyết Mạnh tử không được truyền bá, mà lại tôn sùng tư tưởng Tuân tử. Tuân tử nhấn mạnh tôn quân, học trò Tuân tử là Lý Tư phò tá nhà Tần lại tôn quyền vua hơn nữa. Từ đời Hán về sau, hình thành tư tưởng “tôn quân quyền”, để vương các đời đều biểu chương “Lục kinh”, trọng dụng nho thần, bề ngoài tôn sùng Khổng tử, nhưng thực chất không phải tôn sùng cái đạo chân chính của Khổng tử, họ chỉ dựa vào lễ nghi Nho giáo để bảo vệ địa vị của mình. Nho giáo trở thành học phái chỉ coi trọng ông vua, coi thường nhân dân xã hội, nên nó không thể phát triển ở đời. Muốn phát huy tinh thần đích thực của Nho giáo và mang lại hạnh phúc cho dân chúng, phải kế thừa cái học Mạnh tử, phổ cập nó tới người dân và xã hội, để khai sáng dân trí, phát triển dân quyền:

“Trong môn đồ của Khổng tử, cái học của Mạnh tử không được truyền, mà chỉ truyền tư tưởng Tuân tử, đó là bất hạnh lớn nhất của học thuyết Nho giáo và người dân.....huống hồ hiện nay dân trí đang được khai hoá, dân quyền nhờ đó phát triển theo, đối mặt với vấn đề này, nếu không cải tạo làm mới, thì sự phát triển của Nho giáo là vô vọng.các nhà nho phái Nho lâm muốn mang lại hạnh phúc cho dân chúng, phải mở rộng và phổ cập cái học của Mạnh tử đến nhân dân xã hội”⁴.

Park Un-Sik cũng cho rằng, Hàn Quốc yếu hèn, không thể ứng phó với các loại khoa học mới phương Tây, vì suốt 600 năm phát triển, Nho giáo Hàn Quốc chỉ chuyên chú cái học chi li nhỏ mọn của Chu tử, bài xích tư tưởng giản dị, trực tiếp và thiết thực của Dương Minh, muốn thay đổi và phát triển, phải bỏ cái học Chu tử, theo cái học Dương Minh. Cái học chi li vụn vặt của Chu tử không giúp người ta lĩnh ngộ được đạo thánh đích thực, cũng không thể ứng phó với khoa học hiện đại, chỉ có Dương Minh học - cái học bản lĩnh, giản dị, trực tiếp, thiết thực, tri hành hợp nhất, đi thẳng vào tâm con người mới có thể giúp người ta lĩnh ngộ được đạo thánh đích thực, giúp người ta thích ứng, tiếp thu các loại khoa học hiện đại, giúp Nho giáo có thể cách tân để thích ứng với thay đổi mới của thời đại:

“Phạm vi của đạo Nho bao la rộng lớn, gồm đủ lớn nhỏ tinh thô, nhưng công phu nhập môn chỉ có một đường..... “Kinh dịch” nói: “giản dị mà được cái lý thiên hạ”, Khổng tử nói: “Ngô đạo nhất dĩ quán chi”, Mạnh tử nói “trước tiên

³ 《儒教求新論》，《朴殷植全書》，下卷，頁45。

⁴ 《儒教求新論》，《朴殷植全書》，下卷，頁45。

phải lập cái gốc lớn”.....Với học giả không để chỉ vào học vấn thì chẳng nói làm gì; nhưng người có chí học mà không biết đường vào, thì vô đầu bút tại bởi cái chi li vụn vặt, chán nản cái phức tạp, cuối cùng đành bỏ dở. Huống hồ ngày nay, các môn khoa học ngày càng phức tạp, cuộc sống nhân sinh diễn ra với tốc độ chóng mặt. Nói về học vấn bản lĩnh, nếu không có phương pháp giản dị, trực tiếp, thiết thực, vẫn theo kiểu học chi li vụn vặt, thì thế hệ thanh niên sau này sẽ khổ sở vì cái chi li, chán nản sự phiền toái, chẳng muốn học hành, đó là vấn đề trọng yếu của Nho giáo nước ta. Suốt 600 năm qua, tôn chỉ các nhà nho tiền bối nước ta truyền thừa, tôn sùng như sao bắc đẩu, đều là cái học Chu Hi. Ngoài Chu tử học, [nếu có ai] lập ra học thuyết khác liền bị xem là loạn tặc, bị các nhà nho bài xích là dị đoan tà thuyết. Vậy nên, ngoài Chu tử học, không có học phái nào khác. Từ nhỏ tôi cũng đọc sách Chu tử, tôn sùng học thuyết của ông, các nhà nho xưa nay đa phần tiếp nhận ảnh hưởng từ Chu tử.....Nhưng nhà nho thời nay, ngoài các loại khoa học ra, muốn tìm môn học vấn bản lĩnh, thì theo cái học Dương Minh, đó là phương pháp giản dị, thiết thực. Phương pháp tinh sát thiết thực này rất linh hoạt, hiệu quả trong ứng phó sự vật, đó là lý do học phái Dương Minh đạt được nhiều hiệu quả lớn trong sự nghiệp và khí tiết”⁵.

Theo Park Un-Sik, cái “tri” của Chu tử và cái “tri” trong khoa học hiện đại cùng thuộc tầng tri thức - cái tri kiến văn, nếu kết hợp hai cái đó với nhau chúng sẽ càng phức tạp. So với tri thức kiến văn khoa học, “lương tri” - cái tri đức tính của

Dương Minh thuộc tầng cao hơn, nó không thuộc tri thức khoa học, nên lương tri và khoa học không hề xung đột, mà có thể kết hợp dung hòa. “Lương tri” không sinh ra từ tri thức kiến văn, không chìm đắm, hỗn tạp và xa rời tri thức kiến văn, nên nó có thể tùy thời thích ứng ngoại vật, có thể tiếp thu, dung nạp tri thức kiến văn, dẫn dụ tri thức khoa học đi theo phương hướng chính thường. Đó là lý do phải lấy cái học “lương tri” giản dị, thiết thực, hiệu quả của Dương Minh làm gốc thay cho cái học chi li vụn vặt của Chu tử, để thích ứng với nhu cầu tiếp nhận, học tập khoa học hiện đại phương Tây.

Để giải thích cụ thể, tường tận ý nghĩa “lương tri” đức tính của Dương Minh, phân biệt nó với cái tri kiến văn của Chu tử, năm 1910 Park Un-Sik viết *Vương Dương Minh thực ký*, giải thích lại mới về “lương tri” với sáu đặc trưng:

- (1) cái tri minh giác tự nhiên 自然明覺之知;
- (2) cái tri thuần nhất không hư ngụy 純一無偽之知;
- (3) cái tri lưu hành không nghỉ 流行不息之知;
- (4) cái tri ứng biến linh hoạt 泛應不滯之知;
- (5) cái tri không phân biệt thánh ngu 聖愚不間之知;
- (6) cái tri thiên nhân hợp nhất 天人合一之知⁶.

Trong đó, cái “tri minh giác tự nhiên” và cái “tri thuần nhất không hư ngụy” khẳng định “lương tri” là “thiên lý” thuần thiện; cái “tri không phân biệt thánh ngu” và cái “tri thiên nhân hợp nhất” thể hiện sự tương đồng và bình đẳng phổ biến

⁵ 《儒教求新論》，《朴殷植全書》，下卷，頁47。

⁶ 《王陽明實記》，《朴殷植全書》，中卷，頁48。

về đạo đức và bản chất của con người giữa thánh nhân và phàm nhân. Căn cứ vào sự bình đẳng này, Park Un-Sik khẳng định tư tưởng Dương Minh vốn hàm chứa nhân tố “dân chủ”, và ông “*đặc biệt nhấn mạnh yếu tố dân chủ vốn có trong tư tưởng Dương Minh*”⁷; cái “tri lưu hành không nghỉ” và cái “tri ứng biến linh hoạt” nhấn mạnh đặc tính lưu động biến hoá, thay đổi tùy thời của “lương tri”. Sự thay đổi biến hóa tùy thời của “lương tri” khiến Nho giáo không bị chìm đắm trong tẻ lậu cũ, mà có thể thích ứng theo sự thay đổi, biến động liên tục của sự vật và thời cuộc. Đây là cơ sở để ông tiếp nhận tư tưởng tiến hóa luận phương Tây, và tiến hành “*kết hợp hữu cơ tư tưởng tiến hóa luận [phương Tây] với Dương Minh học*”⁸.

Có thể thấy, khi giải thích lại và làm mới tư tưởng Dương Minh, Park Un-Sik đã lưu ý tìm kiếm nhân tố tương đồng trong tư tưởng “lương tri” Dương Minh với tư tưởng cận đại phương Tây, để kết hợp chúng với nhau. Tư tưởng ông bắt nguồn từ “lương tri”, tiến đến mở rộng tiếp nhận, dung nạp tư tưởng bình đẳng tự do, dân chủ dân quyền, tiến hóa luận phương Tây, thực hiện bước chuyển hóa hiện đại tư tưởng Nho giáo. Qua khẳng định và làm nổi bật yếu tố bình đẳng, dân chủ, dân quyền, tùy cơ ứng biến vốn có trong học thuyết Dương Minh, Park Un-Sik đã khiến tư tưởng Dương Minh phù hợp và có thể thích ứng với tư tưởng dân chủ, dân quyền và tiến hóa xã hội. Nói cách khác, Park Un-Sik đã cố gắng “*giải*

thích Dương Minh học một cách dân chủ nhất, phù hợp thời đại ông nhất”⁹.

Trên cơ sở cải tạo, làm mới và kết hợp tư tưởng Dương Minh với tư tưởng phương Tây, Park Un-Sik đưa ra thuyết “Đại đồng” làm phương châm thực hiện mục tiêu cứu thế. Tư tưởng Đại đồng của ông hình thành từ tư tưởng đại đồng của Khổng tử, tư tưởng đại đồng của Khang Hữu Vi và tư tưởng Dương Minh theo sự lĩnh hội, giải thích mới của ông, kết hợp với tư tưởng tiến hóa luận, tự do, dân quyền phương Tây thịnh hành đương thời một cách phê phán có chọn lọc.

Về tư tưởng tiến hóa luận, ông tiếp nhận hoàn toàn “nguyên lí tiến hóa”, nhưng cố gắng sửa chữa khuyết điểm của nó, ông cho rằng có thể tiếp nhận “nguyên lí cạnh tranh” trong tiến hóa xã hội làm nguyên lí cạnh tranh giữa các quốc gia với nhau - chỉ cạnh tranh bên ngoài, nhưng phản đối áp dụng nguyên tắc này vào nội bộ một xã hội một quốc gia. Theo ông, trong xã hội đồng bào mình thì không cạnh tranh, mà phải lấy tư tưởng đại đồng làm nguyên lí, dù có lúc cũng phải vận dụng nguyên lí này, nhưng tương lai cần phải khắc phục. Hiện nay, nguyên tắc này đang thịnh hành trên thế giới, nhưng tương lai phải khắc phục, để tạo ra một xã hội đại đồng.

Với tư tưởng tự do dân quyền, ông cũng tiếp nhận hoàn toàn, nhưng không tiếp nhận tư tưởng chủ nghĩa cá nhân, phản đối gay gắt quyền lợi cá nhân, chủ nghĩa lợi kỉ, khẳng định sự quan trọng của lợi ích chung so với lợi ích cá nhân. Thừa nhận và khẳng định tư tưởng

⁷ Shin Yong - Ha
慎鐸度：〈朴殷植の哲學思想〉，收錄於傅永聚、韓中文：《日本韓國的儒學研究》（北京：中華書局，2003年），頁612。

⁸ Shin Yong - Ha
慎鐸度：〈朴殷植の哲學思想〉，收錄於傅永聚、韓中文：《日本韓國的儒學研究》（北京：中華書局，2003年），頁616。

⁹ Shin Yong - Ha
慎鐸度：〈朴殷植の哲學思想〉，收錄於傅永聚、韓中文：《日本韓國的儒學研究》（北京：中華書局，2003年），頁615。

tiến hoá luận, tự do, dân quyền phương Tây đương thời, nhưng Park Un-Sik vẫn lấy tư tưởng “thiên địa vạn vật nhất thể” của Dương Minh và tư tưởng đại đồng của Khổng tử làm căn bản, để tiếp thu có chọn lọc tư tưởng phương Tây. Park Un-Sik cho rằng tư tưởng Đại đồng của ông ưu việt hơn tư tưởng chủ nghĩa dân tộc/quốc gia và quyền lợi cá nhân phương Tây, bởi nó là sự kết hợp và dung hòa giữa tư tưởng “lương tri” Dương Minh với tư tưởng tự do, dân chủ, dân quyền, tiến hóa luận phương Tây với sáu đặc trưng mang đậm sắc thái tư tưởng Dương Minh: (1) chủ nghĩa công đức công lợi, (2) chủ nghĩa cứu thế, (3) vạn vật nhất thể luận, (4) chủ nghĩa tôn sùng đất nước mình, (5) tri hành hợp nhất yêu nước, (6) chủ nghĩa hòa bình thế giới. Điều này cho thấy, tư tưởng Đại đồng của Park Un-Sik là sự “*vận dụng truyền thống triết học phương đông để khắc phục nhược điểm của tư tưởng tiến hóa luận và chủ nghĩa cá nhân phương Tây*”¹⁰.

Như vậy, với *Nho giáo cầu tân luận* và *Vương Dương Minh thực ký*, Park Un-Sik đã vứt bỏ hoàn toàn phương thức tư duy Chu tử truyền thống, chuyển sang lấy thuyết “lương tri” của Vương Dương Minh làm gốc, kết hợp và dung hòa tư tưởng Dương Minh với tư tưởng tiến hóa, dân chủ, dân quyền và khoa học hiện đại phương Tây, để thích ứng với sự thay đổi và yêu cầu mới của thời đại. Nho giáo truyền thống vốn đối lập với tư tưởng tiến hóa, dân chủ, dân quyền, khoa học hiện đại phương Tây, bị phái Khai hóa đương thời phê phán là căn nguyên khiến Hàn

Quốc yếu hèn bạc nhược, thất bại trước phương Tây, cản trở tiến trình hiện đại hóa của Hàn Quốc, nhưng với nỗ lực làm mới và hiện đại hóa của Park Un-Sik, Nho giáo truyền thống đã tìm được những nhân tố nội tại vốn có cần thiết, để thích ứng, tiếp nhận, dung hòa với tư tưởng phương Tây. Nói cách khác, Park Un-Sik đã tiếp nhận tư tưởng phương Tây trên nền tảng tư tưởng Dương Minh - kết hợp, dung hòa cái tinh túy của Nho giáo truyền thống với tân học phương Tây.

Có thể khái quát nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo - phương pháp cách tân Nho giáo của Park Un-Sik như sau: từ phê phán Lí học Chu Hi chuyển sang nhận đồng Tâm học Dương Minh, thông qua cải tạo, làm mới tư tưởng “lương tri” của Dương Minh, lấy Dương Minh học làm nền tảng, kết hợp với tư tưởng *tiến hóa luận, dân chủ, dân quyền* và *khoa học* hiện đại phương Tây, đưa ra thuyết “Đại đồng” làm phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa Hàn Quốc, hướng tới khôi phục độc lập dân tộc và chấn hưng Nho giáo.

2. Nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo của Trần Trọng Kim

Trần Trọng Kim (1883 - 1953) là đại diện tiêu biểu mở đầu Khuynh hướng chấn hưng Nho giáo ở Việt Nam đầu thế kỉ XX với tác phẩm *Nho giáo* xuất bản năm 1930. Trong *Nho giáo*, với mục đích khôi phục và chấn hưng Nho giáo, Trần Trọng Kim đã phản tỉnh, phê phán khuyết điểm và hạn chế của Nho giáo truyền thống, đồng thời tiến hành cải tạo, làm mới và hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo. Ông đã hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo bằng cách bổ khuyết cho Nho giáo truyền thống những nhân tố mới theo yêu cầu

¹⁰ Shin Yong - Ha

慎鋪度：〈朴殷植の哲學思想〉，收錄於傅永聚、韓中文：《日本韓國的儒學研究》（北京：中華書局，2003年），頁617。

của thời đại như: hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” và “khoa học”, giải thích lại nội dung tư tưởng và phương pháp triết học Nho giáo, xác lập mô thức văn hóa Việt Nam tương lai... Thông qua tự điều chỉnh và thích ứng với yêu cầu mới của thời đại, Trần Trọng Kim hi vọng có thể khôi phục và chấn hưng Nho giáo.

Về mục đích viết sách *Nho giáo* và xác lập mô thức văn hóa Việt Nam tương lai, Trần Trọng Kim cho biết ông viết sách *Nho giáo* là để “vẽ lấy cái bản đồ của Nho giáo”, “cố tả cho rõ cái chân tướng của Nho giáo”, “vẽ cho đúng cái chân tướng của Nho giáo qua các thời đại”¹¹, nhằm hiển chương đạo thánh hiền đang suy tàn bằng hoại và bị phê phán gay gắt ở Việt Nam. Qua đó, lấy Nho giáo làm nền tảng kết hợp với văn minh phương Tây, kiến tạo diện mạo văn hóa Việt Nam mới - nền văn hóa vừa giữ được đạo đức luân lí Nho giáo truyền thống, vừa tiếp thu được nền khoa học hiện đại phương Tây: kết hợp Nho giáo với khoa học phương Tây. Trần Trọng Kim coi đây là mô thức văn hóa Việt Nam tương lai - phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa Việt Nam dưới sự dẫn dắt của tư tưởng Nho giáo:

*“đem dung hòa cái mới với cái cũ mà gây thành ra cái tinh thần mới, có thể thích hợp với hoàn cảnh của mình, thích hợp với trình độ và tâm tính của mình”*¹².

“mong rằng ta giữ được cái nền đạo đức cũ mà tham chước với sự sinh hoạt đương thời, để cho tâm với trí cùng tiến hóa, cùng điều hòa được với nhau, thì

*có lẽ cái đạo của thánh hiền cũng có thể sáng rõ ra được, và nhân loại không đến nỗi lờ mờ như người đi đêm vậy”*¹³.

Việc kết hợp, dung hòa Nho giáo với khoa học hiện đại phương Tây, theo Trần Trọng Kim là phù hợp với nguyên tắc “tùy thời biến dịch” của Khổng Mạnh: *“đem Nho giáo mà dung hợp với khoa học ngày nay, tưởng cũng không phải là trái với tông chỉ của Khổng Mạnh, phải tùy thời mà biến đổi. Miễn là lúc nào cũng giữ lấy nhân nghĩa làm gốc, thì càng thay đổi bao nhiêu lại càng thích hợp với cái chủ nghĩa của Nho giáo bấy nhiêu”*¹⁴.

Chủ trương kết hợp Nho giáo với khoa học phương Tây, cho thấy Trần Trọng Kim không phản đối học tập phương Tây, mà còn khẳng định học tập phương Tây là “cần kíp”, vì không có khoa học đất nước sẽ yếu hèn. Nhưng cách học tập phương Tây của ông khác giới tân học Việt Nam đương thời chủ trương Tây hóa, rũ bỏ hoàn toàn Nho giáo truyền thống. Trần Trọng Kim cho rằng, cách học tập phương Tây của họ là “nóng nôi”, không chín chắn, khiến văn hóa Việt Nam ngày càng đổ nát. Học tập phương Tây, theo ông phải lấy tinh thần dân tộc mình làm cốt lõi, chỉ học thêm cái hay của phương Tây để bồi bổ cho dân tộc mình thì mới tốt. Đàng này, cái tinh thần của mình vốn đã hư hỏng, lại vội đi bắt chước người ta, chỉ làm cho mình dở hơn, làm loạn tính tình, tư tưởng, phong tục của mình, tạo ra đủ thứ bệnh cho xã hội. Sai lầm của những người theo phái Tây hóa là vứt bỏ tinh thần truyền thống dân tộc - văn hóa Nho giáo.

¹¹ Trần Trọng Kim : *Nho giáo*, “Tựa” (Hà nội : Nxb Văn hóa Thông tin, 2001), tr. 7, 11.

¹² *Nho giáo*, “Tựa”, sđd, tr. 8.

¹³ *Nho giáo*, sđd, tr. 37.

¹⁴ *Nho giáo*, sđd, tr. 38.

Trần Trọng Kim khẳng định, sự cường thịnh của một dân tộc quyết định bởi “tinh thần” văn hóa truyền thống của dân tộc đó có cường thịnh hay không, “*dân tộc nào cường thịnh là vì đã biết giữ cái tinh thần của mình được tươi tốt luôn; dân tộc nào suy nhược là vì đã để cái tinh thần hư hỏng đi*”¹⁵. Sự yếu hèn của Việt Nam là do chúng ta không giữ gìn và nuôi dưỡng được tinh thần dân tộc - văn hóa Nho giáo truyền thống. Do vậy, Việt Nam chỉ cần học tập khoa học phương Tây, chứ không phải văn hóa phương Tây, vì tinh thần dân tộc - văn hóa Nho giáo truyền thống Việt Nam vốn có những điểm ưu việt hơn văn hóa phương Tây. Văn hóa Nho giáo không mang lại cuộc sống vật chất, khoa học rực rỡ, nhưng lại coi trọng tình cảm, đạo đức nhân nghĩa. Văn hóa phương Tây khiến cuộc đời mỹ lệ, tài trí phát triển, nhưng khiến người ta cạnh tranh khốc liệt, cuộc sống vất vả, thiếu tình cảm đạo đức. Đó là sở trường và sở đoản của hai nền văn hóa. Vậy nên, nếu “*ta biết hồi tỉnh lại, cố gây lấy cái sở trường của mình, và lại học thêm cái sở trường của người, thì chắc có thể dần dần gây nên cái tinh thần tốt đẹp mạnh mẽ, đủ làm cho ta cường thịnh được*”¹⁶. Chỉ như vậy, mới vừa giữ được truyền thống đạo đức tốt đẹp của mình, vừa học được cái hiện đại của phương Tây.

Về nguyên nhân khiến Nho giáo Trung Quốc và Việt Nam suy tàn, Trần Trọng Kim cho rằng sau khi độc tôn đời Hán, Nho giáo Trung Quốc đã dần hư hỏng, nhà nho đời Hán về sau chỉ chuộng khoa cử, thi phú, từ chương, làm sai lệch

tông chỉ của Khổng tử, khiến Nho giáo trở thành hư văn sáo rỗng, khô cứng, giáo điều, yếu hèn, bạc nhược. Đây là lỗi của đám hậu nho: “*lỗi của bọn Nho học không biết theo đúng tông chỉ của Khổng tử, phải tùy thời mà biến đổi cho hợp lẽ tự nhiên, cho nên mới thành ra kết quả tồi tệ như ngày nay*”¹⁷. Nhà nho Việt Nam cũng theo lối mòn nhà nho Trung Quốc, chỉ trọng hình thức bề ngoài từ chương khoa cử, coi danh lợi làm trọng, việc học chỉ miệt mài làm câu văn cho hay, nhớ chữ cho nhiều, sao cho thi đỗ là được, không ai chú ý vấn đề tư tưởng của Nho giáo, nên đã làm sai tinh thần vốn có của Nho giáo, khiến “*học thuyết của Khổng Mạnh ngày càng hư hỏng, thành ra chỉ có danh mà không có thực*”¹⁸. Trong suốt quá trình phát triển, nhà nho Việt Nam một mực theo khuôn cũ, không ai phê phán để thay đổi tư tưởng, khiến Nho giáo ngày càng khô cứng giáo điều, hủ bại, thiếu sức sống, mất sức đề kháng trước thế lực phương Tây.

Với Nho giáo truyền thống, Trần Trọng Kim phê phán thuyết “tính ác” của Tuân tử trái tông chỉ Khổng Mạnh. Theo ông, việc Tuân tử đặc biệt coi trọng “lễ” và hình pháp đã khiến tư tưởng Nho giáo trở nên thấp kém. Sự kém cỏi và sai lầm trong tư tưởng của Nho giáo về sau là do cái học thấp kém, nông cạn của Tuân tử gây nên. Cái học chuyên trị về hình pháp của Tuân tử chính là nguyên nhân tạo ra nền chính trị chuyên chế đời Tần.

Trần Trọng Kim cũng phê phán gay gắt Lí học Trình - Chu, tư tưởng vốn được xem là quan phương chính thống,

¹⁵ *Nho giáo*, sdd, tr. 19.

¹⁶ *Nho giáo*, sdd, tr. 20.

¹⁷ *Nho giáo*, sdd, tr. 40.

¹⁸ *Nho giáo*, sdd, tr. 15.

khuôn vàng thước ngọc của Nhà nước chuyên chế Nho giáo và thể chế khoa cử Nho học ở Trung Quốc và Việt Nam suốt mấy trăm năm, đồng thời nhận đồng và khẳng định Tâm học Lục - Vương, tư tưởng vốn bị xem là phi chính thống, dị đoan tà thuyết. Theo ông, Lí học Trình - Chu không phải tư tưởng chính truyền của Khổng Mạnh, không thừa tiếp được đạo thống đích thực của Khổng Mạnh, Tâm học Lục - Vương mới là tư tưởng Nho giáo Khổng Mạnh đích thực.

Cái học Trình - Chu câu nệ, chi li, vụn vặt, không ung dung tự đắc như cái học của Lục - Vương. Quan điểm tách rời “thiên lí”, “thiên đạo” với “nhân tâm”, “nhân đạo” làm hai, phân biệt “tâm” với “tính”, và chủ trương “cùng lí ngoại ư tâm” của Chu Hi không đúng với “lí nhất quán” của Khổng tử. Về mặt tu dưỡng đạo đức, Chu Hi cố chấp hẹp hòi, khắc khổ, theo thuyết biến hóa khí chất của Trương Hoành Cừ và Trình Y Xuyên, lấy “lễ nghĩa” để sửa “tâm”, “tính”, cái học “thượng Lễ” của Chu Hi gần giống tư tưởng Tuân tử. Vì quá tôn sùng “lễ nghĩa” mà Chu Hi bỏ mất tư tưởng tự do, khoan dung, hoàng đại của Khổng học: “*cách hành đạo của Tống nho có nhiều chỗ không đúng với cái tinh thần của Khổng học. Đó là bởi cái học thượng lễ của Trương Hoành Cừ, Trình Y Xuyên và Chu Hối Am mà thành ra vậy*”¹⁹.

Cái học “cùng lí” chi li, vụn vặt của Chu Hi khiến người ta câu thúc bó buộc, không mở mang theo hướng “tâm học” của Khổng Mạnh, không lưu hành biến hóa được, rất hại tâm trí: “*cái học của ông [Chu Hi] lại chi li từng chữ, từng*

câu, quá thiên về đường văn tự, chứ không đặt rõ cái tâm học uyên thâm của Khổng Mạnh”²⁰. Chu Hi chuyên về mặt công truyền (hình nhi hạ), chỉ chú trọng tìm kiếm cái lí nhất định của các sự vật bên ngoài “tâm” con người, mà “*bỏ những cái học tâm truyền là cái học “vô ngôn” rất uyên thâm của Khổng giáo, cho nên cái học của ông [Chu Hi] có nhiều chỗ không đạt tới ý nghĩa “nhất quán” của Khổng tử*”²¹. Trần Trọng Kim khẳng định, chỉ có Chu Liêm Khê và Trình Minh Đạo kế thừa và lĩnh hội được cái học “tâm truyền” (hình nhi thượng) của Khổng giáo: “*Cái học ấy [tâm truyền] của Khổng tử chỉ có Chu Liêm Khê và Trình Minh Đạo đã tâm đắc mà thôi, còn Trương Hoành Cừ, Trình Y Xuyên và Chu Hối Am thì thường quá thiên về đường qui thức, quá trọng về đường thượng lễ và cư kính, cho nên thành ra câu chấp, bó buộc về mặt thủ cựu, lâu ngày thành ứ trệ, thật là hại cho sự tiến hóa*”²².

Bởi cái học Chu Hi không theo đúng tông chỉ Khổng Mạnh, nhưng lại được nhà nước trọng dụng, bảo hộ và tôn sùng, khiến Nho giáo ngày càng kém cỏi hủ bại, không mở mang phát triển. Người đời sùng thượng cái học Chu Hi không phải tư tưởng của ông hay, mà vì công danh lợi lộc. Cái học của Chu Hi “*cái danh thì có, mà cái thực thì không*”²³. Sở dĩ Trung Quốc và các quốc gia theo tư tưởng Nho giáo không phát triển hùng mạnh như phương Tây, là vì đều tôn sùng tư tưởng Chu Hi. Đây là điều cần phải xem xét, sửa chữa, trở về tinh thần chân

¹⁹ Nho giáo, sdd, tr. 456.

²⁰ Nho giáo, sdd, tr. 512.

²¹ Nho giáo, sdd, tr. 524.

²² Nho giáo, sdd, tr. 524.

²³ Nho giáo, sdd, tr. 545.

thực của Khổng Mạnh đề “*có đủ thế lực để sinh tồn với người [các cường quốc phương Tây]*”²⁴.

Trần Trọng Kim cho rằng, cái học “lập tâm” của Lục Cửu Uyên theo đúng tinh thần, dòng mạch chính thống của Khổng Mạnh, xa theo Mạnh tử, gần theo Chu Liêm Khê và Trình Minh Đạo. Cái học thuần phác, căn bản, thiết thực này khác cái học “cư kính, cùng lý”, chỉ li vụn vặt của Chu Hi. Lục Cửu Uyên đã “*đem cái học đã mất hơn một nghìn rưỡi năm của Mạnh tử mà phát minh ra ở đời, để sửa lại sự lầm lỗi của tục học, mở mịt ở chỗ từ chương huấn hũ, chìm đắm ở trong vòng khoa cử. Ông ra sức đem học giả vào con đường đạo đức, thiết thực, dùng cái lương tâm sáng suốt mà thù ứng với mọi sự vật, lấy cái linh thức, tức là cái trực giác sẵn nhuệ, mà hiểu biết cái chân lý ở trong vũ trụ. Ông lại tự mình thí nghiệm cái học ấy ở trong việc chính trị, thành được cái hiệu quả rất hay*”²⁵.

Tư tưởng Lục Cửu Uyên được thừa tiếp bởi Vương Dương Minh với thuyết “tri hành hợp nhất” và “trí lương tri”. Cái học Vương Dương Minh cao minh, hoàng đại, nhưng rất căn bản, thiết thực. Cái học “tâm tức lý”, “tâm tức đạo” của Vương Dương Minh chuyên nhất ở “tâm” và “lương tri”, coi trọng công phu “trí lương tri”, nên “*hiểu được đến chỗ uyên thâm của đạo thánh hiền*”²⁶, “*theo được đúng cái lý nhất dĩ quán chi của Khổng học*”²⁷. Nó khác cái học “cùng lý” chia tách “tâm” với “lý” làm hai của Chu Hi. Vương Dương Minh là người kế thừa và phát huy “tâm học”

Khổng Mạnh sáng rõ hơn Lục Cửu Uyên. Cái học Vương Dương Minh là sự thừa tiếp tư tưởng đạo thống chính truyền Khổng Mạnh: “*thiết tưởng từ đời nhà Tống về sau trong Nho giáo chỉ có ông [Vương Dương Minh] là người đã tìm thấy mối đạo ở chỗ căn đế và lập ra cái học thuyết rất thiết thực, khiến sự tư tưởng và sự hành vi hợp làm một, đúng với cái lý nhất quán của Khổng học*”²⁸.

Qua phê phán Lí học Trình - Chu, khẳng định Tâm học Lục - Vương, Trần Trọng Kim chỉ ra rằng, nguyên nhân khiến Nho giáo suy tàn, hủ bại, rơi vào khủng hoảng thời cận hiện đại là vì hậu nho một mực tôn sùng cái học chỉ li vụn vặt, hư văn sáo rỗng phi chính thống Trình - Chu. Việc Trung Quốc và Việt Nam tôn sùng Lí học Trình - Chu trong thời gian dài là nguyên nhân căn bản khiến Nho giáo trở thành giáo điều, hủ bại, yếu hèn trong tư tưởng và thực tế. Muốn khắc phục sự hủ bại của Nho giáo, muốn khôi phục và chấn hưng Nho giáo, phải vứt bỏ Lí học Trình - Chu, quay về Tâm học Lục - Vương - cái học căn bản, thiết thực, khoan dung, hoàng đại, cao viễn, sâu xa - cái học chính truyền Nho giáo Khổng Mạnh.

Về Nho giáo với “dân chủ” và “khoa học”, “dân chủ” và “khoa học” là những nhân tố làm nên sự cường thịnh và ưu việt (so với phương Đông) của các quốc gia phương Tây thời cận hiện đại. Nhưng nó lại là khiếm khuyết của các quốc gia Nho giáo Đông Á truyền thống, và cũng là mục tiêu hướng tới của các quốc gia này trong tiến trình hiện đại hóa. Sự khiếm khuyết thể chế chính trị dân chủ và nền khoa học kỹ thuật hiện đại được

²⁴ Nho giáo, sdd, tr. 525.

²⁵ Nho giáo, sdd, tr. 544.

²⁶ Nho giáo, sdd, tr. 577.

²⁷ Nho giáo, sdd, tr. 617.

²⁸ Nho giáo, sdd, tr. 630.

xem là nguyên nhân khiến các quốc gia Nho giáo Đông Á truyền thống thất bại trước thế lực phương Tây, cũng là căn cứ phái Tây hóa dựa vào phê phán Nho giáo truyền thống. Thách thức này đòi hỏi Nho giáo phải cải tạo, làm mới mình để thích ứng với yêu cầu mới của thời đại, nếu muốn tiếp tục tồn tại. Đối mặt vấn đề này, Trần Trọng Kim đã tìm cách hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo bằng cách cấy ghép nhân tố “dân chủ” và “khoa học” cho Nho giáo, khiến Nho giáo có thể tiếp nhận, kết hợp, dung hoà với dân chủ và khoa học hiện đại phương Tây.

Trái với những người theo phái Tây hóa phê phán Nho giáo khiếm khuyết tư tưởng dân chủ và khoa học, Nho giáo mâu thuẫn, xung đột, không thể dung hòa với dân chủ và khoa học, Nho giáo cản trở tiến trình hiện đại hóa đất nước - học tập khoa học kỹ thuật và xây dựng thể chế chính trị dân chủ phương Tây, Trần Trọng Kim khẳng định Nho giáo không mâu thuẫn với dân chủ và khoa học, Nho giáo vốn hàm chứa tư tưởng “dân chủ” và “khoa học”, thậm chí tư tưởng “dân chủ” Nho giáo còn ưu việt hơn thể chế chính trị dân chủ phương Tây. Tư tưởng “dân chủ” Nho giáo không lạc hậu lỗi thời, mà phù hợp với mọi thời đại, hoàn toàn có thể dung hợp Nho giáo với thể chế dân chủ hiện đại.

Theo Trần Trọng Kim, vì người thời nay chạy theo tư tưởng phương Tây, nên cho rằng chỉ phương Tây mới có tư tưởng và thể chế chính trị dân chủ. Họ không suy xét kỹ học thuyết Nho giáo, nên không biết Nho giáo vốn hàm chứa tư tưởng “dân chủ”. Mạnh tử tuy thừa nhận chính thể quân chủ, nhưng không chuyên chế, luôn lấy dân làm trọng, xem ý dân là

ý trời, coi thiên hạ là của chung (“thiên hạ vi công”) chứ không phải của riêng một ông vua nào. Mạnh tử đặc biệt coi trọng dân chúng, tôn trọng dân ý, điều này thể hiện rõ trong tuyên ngôn kinh điển: “*dân vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh*”. Tuyên ngôn này cho thấy Mạnh tử xem trọng dân hơn vua như thế nào. Từ chủ trương đó, Mạnh tử yêu cầu người làm vua phải thi hành “nhân chính” 仁政, phải có trách nhiệm chăm lo, bảo vệ dân chúng. Đó là sự coi trọng dân chúng trong tư tưởng chính trị “duy dân” [“dân chủ”] của Mạnh tử. Vì có tinh thần “duy dân” [“dân chủ”], nên Mạnh tử chủ trương lấy phép công trị dân, trị nước. Và vì trọng phép công, nên Mạnh tử là người phát minh tư tưởng bình đẳng và tinh thần lập hiến trước các nước phương Tây: “*Theo cái lí tưởng ấy thì rõ là Mạnh tử phát minh ra chủ nghĩa bình đẳng trong pháp luật, cái tinh thần lập hiến trong chính thể quân chủ vậy*”²⁹.

Trần Trọng Kim cũng khẳng định Nho giáo không khiếm khuyết tư tưởng “khoa học”, Nho giáo vốn hàm chứa mầm mống tư tưởng “khoa học”, Nho giáo không xung đột mâu thuẫn với khoa học, vì “*tinh thần của Khổng giáo không trái với khoa học*”³⁰, bởi vậy Nho giáo có thể kết hợp, dung hòa với khoa học hiện đại phương Tây. Nho giáo coi trọng tu dưỡng đạo đức, đòi hỏi chính tâm, tu thân, nhưng không xem thường tri thức khoa học tự nhiên và thực nghiệm. Bên cạnh coi trọng tu dưỡng đạo đức, Nho giáo “*vẫn lấy điều*

²⁹ Nho giáo, sdd, tr. 252.

³⁰ Trần Trọng Kim : “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”, *Phụ nữ tân văn*, Sài Gòn, s.60 (10.7.1930), in lại trong Trần Trọng Kim : *Nho giáo*, Phụ lục (Hà Nội : Nhà xuất bản Văn học, 2003), tr. 681.

trí tri, cách vật làm cốt yếu”³¹. Quan niệm “cách vật trí tri” của Nho giáo tuy chưa phải là khoa học, nhưng không trái khoa học, nó rất gần, thậm chí nó “chính là cái ý nghĩa khoa học[hiện đại]”³². Đây là cơ sở Trần Trọng Kim dựa vào để đề xuất mô hình giáo dục Việt Nam tương lai: kết hợp giáo dục “đức dục” Nho giáo truyền thống với giáo dục “trí dục” hiện đại phương Tây.

Về tư tưởng và phương pháp triết học Nho giáo, trước sự phê phán từ những người theo khuynh hướng triết học khoa học và thực chứng phương Tây cho rằng tư tưởng, phương pháp “trực giác” triết học Nho giáo truyền thống là huyền học vô đoan, phản khoa học, thấp kém so với triết học khoa học, thực chứng phương Tây, Trần Trọng Kim đã so sánh tư tưởng, phương pháp triết học Nho giáo với các triết thuyết phương Tây. Qua đó, khẳng định tư tưởng và phương pháp triết học Nho giáo không thua kém, thậm chí còn cao hơn các triết thuyết phương Tây. Tư tưởng triết học Nho giáo chứa đựng và bao hàm tổng hợp các tư tưởng triết thuyết phương Tây như triết học của Héraclite, Parménide, Zénon D’Elée phái Eléates, Pythagore phái Pythagoriciens, Sorcate, và cả triết học của Spinoza (Hà Lan), Fichte và Hegel (Đức), Auguste Comte (Pháp), Henri Bergson (Pháp). Triết học Nho giáo và các triết thuyết phương Tây hình thức khác nhau chút ít, nhưng tinh thần là một, triết học Nho giáo không chỉ ngang bằng, mà còn cao minh hơn triết

học phương Tây: “về đường tinh thần, Nho giáo vẫn có phần cao minh hơn và có thể khiến người ta cố gắng được hơn cái thực nghiệm của Auguste Comte”, “lấy phần tinh thần mà so sánh cái học của Nho giáo với cái học của Henri Bergson, thì thấy có nhiều điều không xa nhau là mấy. Ta càng xem kỹ cái học của Henri Bergson, ta lại càng thấy rõ cái phần cao minh của Nho giáo”³³.

Theo Trần Trọng Kim, Nho giáo là học thuyết có hệ thống và phương pháp. Khổng tử là người “lập thành cái nền lí học của Nho giáo”³⁴, Khổng tử theo chủ nghĩa “thiên địa vạn vật nhất thể”, lấy “thiên lí lưu hành” làm căn bản, coi sự sinh thành của vũ trụ là do một cái “lí” duy nhất - “lí Thái cực” tạo ra, vạn vật trong vũ trụ cứ biến hóa theo “lí”, điều hòa lưu hành mãi mãi, không ngừng nghỉ. Để nhận biết bản thể của vũ trụ, lẽ biến hóa của trời đất, không thể dùng “lí trí” 理智 mà phải dùng “trực giác” 直覺. Vậy nên, phương pháp của Nho giáo là chứng luận, coi trọng “trực giác”. Triết học phương Tây coi trọng suy luận lí trí và lôgic, Nho giáo đề cao “trực giác”, Trần Trọng Kim khẳng định phải dùng trực giác mới lĩnh hội được bản thể vũ trụ và tinh thần toàn thể của nó, lí trí không thể làm được việc này: “dùng trực giác mà xem cả toàn thể, thì mới thấy cái tinh thần. Nếu dùng lí trí mà suy xét từng bộ phận một, thì thường không thấy rõ gì cả”³⁵.

“Trực giác” không chỉ là phương pháp nhận thức bản thể vũ trụ và quá trình sinh hóa của vạn vật, mà còn là “Nhân” 仁, là “lương tri” 良知 - bản thể đạo đức của

³¹ Nho giáo, sdd, tr. 38.

³² Trần Trọng Kim: “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”, *Phụ nữ tân văn*, Sài Gòn, s.60 (10.7.1930), in lại trong Trần Trọng Kim: *Nho giáo*, Phụ lục (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn học, 2003), tr. 683.

³³ Nho giáo, sdd, tr. 28, 29.

³⁴ Nho giáo, sdd, tr. 195.

³⁵ Nho giáo, sdd, tr. 21.

con người. “Trực giác” đối lập với “lí trí” về nhận thức và đạo đức. Người có “Nhân” thì trực giác mẫn tuệ, thoáng qua đã nhận thức được ý nghĩa tinh vi và cái lí chung của toàn thể, cứ ung dung thư thái “tùy cảm nhi ứng”. Người bất “Nhân” thì trực giác mờ tối, không hiểu rõ mọi thứ, phải dùng “lí trí” suy tính những điều tư lợi. Lí trí là năng lực suy luận để nhận biết mọi việc, nhưng lí trí chỉ hiểu được bên ngoài sự vật, không lĩnh hội được “cái tinh thần linh hoạt ở trong các sự vật” như trực giác, cho nên *“nếu ta bỏ trực giác là cái biết của tâm, mà chỉ chuyên dùng lí trí, thì thường hay làm cho ta sai lầm”*³⁶. Lí trí dù minh mẫn đến đâu, cũng có giới hạn của nó, không thể hiểu nhanh và sâu như trực giác. Người thiên về lí trí thì khôn ngoan tinh xảo, nhưng cái tinh xảo đó không có lợi cho nhân sinh, mà chỉ khiến con người tranh giành khốc liệt. Đó là hậu quả người phương Tây đang phải đối mặt vì chỉ thiên về lí trí, xa rời trực giác - vốn là phương pháp tư tưởng “mĩ mãn” của Nho giáo. Sự khác biệt căn bản trong phương thức tư duy, cùng ưu điểm của phương pháp trực giác triết học Nho giáo so với phương pháp lí trí triết học phương Tây là lí do Trần Trọng Kim khẳng định giá trị, ý nghĩa hiện đại của phương pháp “trực giác” triết học Nho giáo.

Trần Trọng Kim cho rằng, là phương pháp tư duy đặc thù của Nho giáo, “trực giác” không chỉ là công cụ nhận thức bản thể vũ trụ và quá trình sinh hóa của vạn vật, là công cụ để con người tương cảm tương ứng với trời, là phương pháp tư duy trong trước tác và lĩnh hội tư

tưởng học thuật, là công cụ cảm thụ và thưởng thức thẩm mĩ, mà **“trực giác”** còn là **“minh đức”**, là **“cái sáng suốt tự nhiên”**, là **“linh thức”**, là **“lương tri”** - **bản thể đạo đức, cội nguồn đạo đức nội tại của con người**. “Trực giác” vừa là bản thể đạo đức nội tại của con người, đồng thời cũng là phương pháp nhận thức và thể ngộ bản thể đạo đức nội tại đó.

Theo Trần Trọng Kim, phương pháp “trực giác” triết học Nho giáo không trái khoa học, mà còn có vai trò tích cực trong phát hiện khoa học, bởi *“nhờ có cái trực giác cho nên các nhà khoa học mới tìm ra những cái rất huyền bí và sáng tạo ra được nhiều cái rất tinh xảo”*³⁷. Bởi vậy, ông chủ trương kết hợp “trực giác” với “lí trí”. Theo ông, sự kết hợp “trực giác” với “lí trí” không trái tông chỉ “tùy thời mà biến đổi cho hợp đạo trung” của Nho giáo, mà còn là phương pháp đích thực của khoa học hiện đại:

*“ta phải dùng cả trực giác và lí trí. Trực giác là để biết, mà lí trí là để kiểm soát. Đó là phương pháp của khoa học ngày nay phải như thế. Không có phương pháp ấy không phải là khoa học”*³⁸.

Như vậy, giống với Park Un-Sik, sau khi tiến hành hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, Trần Trọng Kim cũng khiến Nho giáo truyền thống vốn bị phê phán là hủ bại, giáo điều tìm được những nhân tố tư tưởng nội tại vốn có cần thiết như “dân chủ” và “khoa học”, để thích ứng, tiếp nhận, kết hợp với tư tưởng dân chủ và khoa học hiện đại phương Tây.

³⁷ Trần Trọng Kim : “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Không giáo”, *Phụ nữ tân văn*, Sài Gòn, s.60 (10.7.1930), in lại trong Trần Trọng Kim : *Nho giáo*, Phụ lục (Hà Nội : Nhà xuất bản Văn học, 2003), tr. 683.

³⁸ *Nho giáo*, sdd, tr. 37.

³⁶ *Nho giáo*, sdd, tr. 33.

Có thể khái quát nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo của Trần Trọng Kim như sau: từ phê phán Lí học Trình - Chu sang nhận đồng và khẳng định Tâm học Lục - Vương, hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” và “khoa học”, làm mới tư tưởng và phương pháp triết học Nho giáo, xác lập mô thức văn hóa Việt Nam tương lai: Nho giáo + “dân chủ” và “khoa học” làm phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa Việt Nam, hướng tới xây dựng đất nước cường thịnh với thể chế chính trị dân chủ và nền khoa học kỹ thuật hiện đại dưới sự dẫn dắt của tư tưởng Nho giáo.

3. Tương đồng, khác biệt về nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo giữa Trần Trọng Kim và Park Un-Sik

Điểm qua những nét chính nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo giữa Trần Trọng Kim và Park Un-Sik, có thể thấy họ có những điểm tương đồng sau:

- Phê phán cái học trọng hình pháp, tôn quân quyền của Tuân tử đi ngược tư tưởng Khổng Mạnh, trái tinh thần trọng dân, dân bản, dân quý của Mạnh tử, khẳng định cái học Tuân tử là nguồn gốc của sự chuyên chế từ thời Tần về sau, muốn trở về tinh thần đích thực của Nho giáo phải kế thừa và phát huy tư tưởng dân chủ, dân quyền của Mạnh tử.

- Phê phán Lí học Trình - Chu là cái học hủ bại giáo điều, không phải Nho giáo chính truyền Khổng Mạnh, cho rằng việc nhà nước chuyên chế Nho giáo và chế độ khoa cử Nho học tôn sùng Lí học Trình - Chu suốt mấy trăm năm là nguyên nhân khiến Nho giáo Việt Nam và Hàn Quốc suy tàn hủ bại, cản trở sự phát triển đất nước và bất lực trước thế lực phương Tây. Nhận đồng và khẳng

định Tâm học Lục - Vương là Nho giáo chính thống, thừa tiếp được tinh thần đích thực của Khổng Mạnh. Đồng thời, chỉ ra con đường chấn hưng Nho giáo Việt Nam và Hàn Quốc thoát khỏi khủng hoảng đương thời là vứt bỏ Lí học Trình - Chu, trở về Tâm học Lục - Vương - cái học chân truyền của Khổng Mạnh, khẳng định chỉ có Tâm học Dương Minh mới sửa chữa được những tệ lậu hủ bại do cái học Chu Hi gây ra.

- Thừa nhận dân chủ và khoa học - đòi hỏi mới của thời đại là điều kiện sống còn của Nho giáo thời hiện đại, khẳng định Nho giáo không xung đột mâu thuẫn với dân chủ và khoa học, Nho giáo hàm chứa tư tưởng “dân chủ” và “khoa học”. Mầm mống tư tưởng “dân chủ” và “khoa học” Nho giáo vốn có trong tư tưởng Mạnh tử và Dương Minh là tiền đề để Nho giáo thích ứng, tiếp nhận và kết hợp với thể chế chính trị dân chủ và nền khoa học kỹ thuật hiện đại phương Tây một cách thuận lợi.

- Lấy tư tưởng Nho giáo truyền thống - tư tưởng Khổng Mạnh, Dương Minh làm nền tảng, kết hợp với thể chế chính trị dân chủ và nền khoa học kỹ thuật hiện đại phương Tây làm mô thức hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo - mô thức văn hóa tương lai Việt Nam và Hàn Quốc - phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa Việt Nam và Hàn Quốc: Nho giáo + “dân chủ” và “khoa học”.

Tuy cùng hướng tới mục đích khôi phục và chấn hưng Nho giáo bằng cách hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo trong bối cảnh chung - Việt Nam và Hàn Quốc đều bị xâm lược bởi Nhật và Pháp, nhà nước chuyên chế Nho giáo và chế độ khoa cử Nho học Việt Nam và Hàn Quốc đã giải

thể, văn hóa phương Tây ảnh hưởng sâu rộng, Nho giáo truyền thống bị phê phán gay gắt, nhưng do bối cảnh lịch sử mỗi nước khác nhau, do nhận thức của Trần Trọng Kim và Park Un-Sik về Nho giáo không hoàn toàn như nhau, nên giữa họ vẫn có những khác biệt nhất định:

- Trần Trọng Kim và Park Un-Sik đều là những người mở đầu Khuyết hướng chấn hưng Nho giáo bằng cách hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo ở Việt Nam và Hàn Quốc, nhưng thời điểm tiến hành hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo giữa họ cách nhau khá xa - hai mươi năm. *Nho giáo cầu tân luận* và *Vương Dương Minh thực ký* của Park Un-Sik ra đời các năm 1909 và 1910, *Nho giáo* của Trần Trọng Kim năm 1930 mới xuất bản. Trong khi đó, *Đông Tây văn hóa cập kì triết học* 《東西文化及其哲學》- tác phẩm tiên hành hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo theo hướng phê phán Lí học Trình - Chu, nhận đồng và khẳng định Tâm học Lục - Vương của Lương Thấu Minh 梁漱溟 (1893 - 1988) - người mở đầu trào lưu Tân Nho học hiện đại Trung Quốc xuất bản năm 1921. Xét về thời gian, Park Un-Sik đã tiến hành hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo trước Lương Thấu Minh mười năm và trước Trần Trọng Kim hai mươi năm. Điều đáng lưu ý là, *Nho giáo* của Trần Trọng Kim đã ít nhiều tiếp nhận ảnh hưởng từ *Đông Tây văn hóa cập kì triết học* của Lương Thấu Minh³⁹.

³⁹ Về sự ảnh hưởng của *Đông tây văn hóa cập kì triết học* của Lương Thấu Minh với *Nho giáo* của Trần Trọng Kim, xin xem Nguyễn Thọ Đức: “Quá trình hiện đại hóa tư tưởng Nho học của Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc và ảnh hưởng của nó đến Nho học Việt Nam đầu thế kỉ XX: khảo sát qua trường hợp Lương Thấu Minh và Trần Trọng Kim”, trong Đại học Quốc gia Hà Nội - Trường Đại học KHXH&NV - Khoa Đông phương học:

- Trần Trọng Kim và Park Un-Sik cùng phê phán Chu Hi, nhận đồng và khẳng định Dương Minh, nhưng nhận thức, cách lí giải và động cơ thúc họ tìm về Tâm học Dương Minh không hoàn toàn như nhau. Tuy đều khẳng định Nho giáo có mầm mống tư tưởng “dân chủ”, “dân quyền” từ Mạnh tử, Vương Dương Minh là người kế thừa tư tưởng Tâm học chính truyền Mạnh tử, nhưng Park Un-Sik chú trọng làm mới và thông diễn phạm trù “lương tri” của Dương Minh để tìm kiếm và phát huy nhân tố tự do, bình đẳng vốn có của nó. Coi đây là căn cứ cho những luận giải về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo, và là cơ sở lí luận triết học - sợi dây kết nối tư tưởng “dân chủ” vốn có trong thuyết “lương tri” của Dương Minh với thể chế chính trị dân chủ hiện đại phương Tây. Thông qua khẳng định tính tự do, bình đẳng của “lương tri” Dương Minh giống với tư tưởng tự do bình đẳng, dân chủ, dân quyền phương Tây, Park Un-Sik đã tạo cơ sở thuận lợi về mặt lí luận để Nho giáo tiếp nhận, dung nạp và kết hợp với thể chế chính trị dân chủ phương Tây. Trong khi đó, Trần Trọng Kim chỉ khẳng định và luận giải tư tưởng “dân chủ” của Mạnh tử ở phương diện từ ngữ, câu chữ bên ngoài khá đơn giản⁴⁰, mà không thông diễn tư tưởng “dân chủ” trong thuyết “lương tri” Dương Minh ở tầng sâu bên trong về mặt lí luận, để tìm kiếm cơ sở triết học gắn kết tư tưởng “dân chủ” Nho

Nhật Bản & thế giới phương Đông (Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế Đông phương học Việt Nam lần thứ tư) (Hà Nội: Nxb Thế giới, 2009), tr. 241-261.

⁴⁰ Về nội dung tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của Trần Trọng Kim, xin xem Nguyễn Thọ Đức, “Nho giáo và tư tưởng dân chủ - Luận về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của Trần Trọng Kim trong *Nho giáo*”, *Tạp chí Nghiên cứu và Phát triển*, Sở Khoa học và Công nghệ Thừa Thiên Huế, số 2 (136), 2017, tr. 17-47.

giáo với thể chế chính trị dân chủ phương Tây. Tuy nhiên, Trần Trọng Kim lại thiên về luận giải, thông diễn phạm trù “lương tri” của Dương Minh từ góc độ phương pháp trực giác triết học Nho giáo, phân biệt và khẳng định sự ưu việt của phương pháp trực giác triết học Nho giáo so với phương pháp lí trí triết học phương Tây⁴¹.

- Trần Trọng Kim và Park Un-Sik đều khẳng định Tâm học Dương Minh là cái học chính truyền Mạnh tử về mặt lí luận. Tuy nhiên, ngoài phương diện lí luận về sự truyền thừa Tâm học từ Mạnh tử đến Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh, lí do thực tế có ý nghĩa quan trọng khiến Trần Trọng Kim nhận đồng và khẳng định Tâm học Dương Minh bắt nguồn từ nhận thức của ông về vai trò của Dương Minh học với sự thành công của Nhật Bản. Trần Trọng Kim phê phán Lí học Trình - Chu là Nho giáo phi chính thống, là cái học chi li vụn vặt, sáo rỗng, cản trở sự phát triển tư tưởng con người, khiến Nho giáo cứng nhắc, giáo điều, hủ bại, đẩy Trung Quốc và Việt Nam vào khủng hoảng, đồng thời khẳng định Tâm học Lục - Vương là Nho giáo chính thống, là cái học cao siêu hoằng đại, căn bản thiết thực. Theo ông, Tâm học Dương Minh mang lại hiệu quả thực tế cao, chỉ vì hậu nho Trung Quốc và Việt Nam không hiểu và không theo đúng tông chỉ của Dương Minh, nên đã làm hỏng cái học Dương Minh: *“xem như cái học của Vương*

*Dương Minh cao sâu bao nhiêu và thiết thực bao nhiêu, thế mà đến bọn hậu học hiểu lầm làm bậy. Cũng như cái học ấy mà sang Nhật Bản thì lại là cái học rất cường kiện, rất thiết thực. Thế đủ rõ dù là cái học hay đến đâu, nếu người ta không biết dùng, rồi cũng hóa ra dở”*⁴². Trần Trọng Kim cho rằng, cái học Dương Minh đã giúp Nhật Bản từ nghèo nàn lạc hậu phát triển nhanh chóng và trở nên hùng mạnh. Nó đối lập với sự lạc hậu và yếu hèn mà cái học Trình - Chu đem lại cho Trung Quốc và Việt Nam. Thời kì đầu, Nhật Bản cũng theo cái học Trình - Chu, coi Trình - Chu là tư tưởng quan phương chính thống, nhưng khi Dương Minh học truyền vào Nhật Bản, bởi cái học Dương Minh căn bản thiết thực nên người Nhật rất ưa chuộng. Nhờ vậy, cái học Dương Minh nhanh chóng phát triển, lấn át cái học Trình Chu. Chính nhờ cái học Dương Minh mà Nhật Bản đã thu được *“hiệu quả rất hay trong thời kì duy tân trước đời Minh Trị”*⁴³. Đây là lí do thực tế khiến Trần Trọng Kim khẳng định, chỉ có vứt bỏ Lí học Trình - Chu, trở về Tâm học Dương Minh mới có thể chấn hưng Nho giáo, chỉ có Tâm học Dương Minh mới đem lại hiệu quả thiết thực cho Việt Nam giống như Nhật Bản. Trong khi đó, dường như Park Un-Sik không cho rằng Dương Minh học có vai trò tích cực với sự thành công của Nhật Bản, dù khi đó Hàn Quốc đang bị quân Nhật xâm lược chiếm đóng. Điều khiến Park Un-Sik phê phán Chu Hi, khẳng định Dương Minh là do nhận thức và phản tỉnh của ông về vai trò tích cực, cần thiết của cái học “lương tri” Dương

⁴¹ Về nội dung phương pháp trực giác triết học Nho giáo của Trần Trọng Kim, xin xem Nguyễn Thọ Đức : “Trực giác, lí trí và phương pháp triết học Nho giáo - Luận về phương pháp triết học Nho giáo của Trần Trọng Kim trong *Nho giáo*”, trong Nguyễn Kim Sơn chủ biên : *Nghiên cứu Nho giáo Việt Nam - quan điểm và phương pháp* (Hà Nội: Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2018), tr. 201-251.

⁴² *Nho giáo*, sđd, tr. 693.

⁴³ *Nho giáo*, sđd, tr. 655.

Minh trong bối cảnh học thuật và đời sống hiện đại, mà không phải về vai trò của Dương Minh học với sự thành công của Nhật Bản như Trần Trọng Kim. Lí giải nguyên do lựa chọn Tâm học Dương Minh làm căn cứ cho việc cải tạo, cách tân, làm mới và hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, Park Un-Sik viết:

Thứ nhất: Học thuật hiện đại rộng lớn phức tạp, đòi người lại ngắn ngủi, trí lực có hạn, không thể bao quát mọi thứ, cho nên sự giản dị của Tâm học dễ dùng ở đời.

Thứ hai: Để thoát khỏi sự hủ lậu của cái học Chu tử, và ứng phó với thay đổi của thời cuộc, phải tìm sự cách tân từ Dương Minh học.

Thứ ba: Muốn chấn hưng nguyên khí Nho học, trở về cái gốc là nhân dân, phải lấy tư tưởng thân dân của Dương Minh để quy tụ dân ý, phát huy tư tưởng Dương Minh trong giáo dục.

Thứ tư: Muốn khắc phục xu hướng vật hoá của học thuật thế giới đương đại, để làm sáng tỏ đạo đức, củng cố nhân luân, phải lấy cái học lương tri làm gốc⁴⁴.

- Về tư tưởng “khoa học” Nho giáo, Park Un-Sik cho Nho giáo có mầm mống “khoa học”, bởi cái “tri kiến văn” của Chu tử giống với tri thức khoa học hiện đại phương Tây, chúng thuộc cùng một tầng tri thức, nhưng không coi đó là nhân tố cần phát huy để tiếp nhận khoa học hiện đại phương Tây, mà ông cho rằng cái “tri kiến văn” của Chu tử không thể ứng phó và tiếp nhận khoa học hiện

đại phương Tây, kết hợp cái “tri kiến văn” chỉ li vụn vặt của Chu tử với khoa học hiện đại phương Tây sẽ làm cho việc học càng trở nên phức tạp, phiền toái. Để tiếp nhận khoa học hiện đại phương Tây, phải loại bỏ cái “tri kiến văn” của Chu tử, và lấy “lương tri” - cái “tri đức tính” của Dương Minh - cái học bản lĩnh, giản dị, thiết thực, linh hoạt và hiệu quả trong ứng phó với sự vật để tiếp nhận, kết hợp, dung hòa với khoa học hiện đại phương Tây - tiếp nhận khoa học hiện đại phương Tây dưới sự dẫn dắt của “lương tri”. Trong khi đó, mặc dù Trần Trọng Kim phê phán gay gắt cái học Chu Hi, nhưng lại khẳng định “cách vật trí tri” theo quan điểm của Chu Hi không trái khoa học, gần khoa học, là mầm mống của khoa học, thậm chí “chính là cái ý nghĩa khoa học”, hoàn toàn có thể kết hợp nó với khoa học hiện đại phương Tây. Đây là căn cứ Trần Trọng Kim dựa vào để hợp lí hóa chủ trương tiếp nhận, kết hợp Nho giáo với khoa học hiện đại phương Tây của ông, nhằm tiếp dẫn thuận lợi khoa học hiện đại phương Tây vào học thuyết Nho giáo.

Lời kết

Trên đây bài viết đã trình bày giản lược nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo của Trần Trọng Kim và Park Un-Sik, qua đó chỉ ra vài điểm tương đồng và khác biệt giữa họ. Những điểm tương đồng giữa Trần Trọng Kim và Park Un-Sik cho thấy nhận thức chung và phương thức giải quyết khá thống nhất giữa họ khi cùng đối mặt với cuộc khủng hoảng Nho giáo Việt Nam và Hàn Quốc đầu thế kỉ XX, nhằm khôi phục và chấn hưng Nho giáo. Sự thống nhất về mục đích, phương hướng và phương thức tiến hành hiện đại hoá tư tưởng Nho giáo khiến họ cùng tin rằng, mô

⁴⁴ 〈與日本陽明學會主幹〉，《朴殷植全書》，下卷，頁237-238， dẫn theo Jung In - Jae

鄭仁在：〈韓國現代新儒家之形成及其發展〉，收錄於劉述先主編：《儒家思想在現代東亞：韓國與東南亞篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，民國90年），頁93。

thức văn hóa Nho giáo + “dân chủ” và “khoa học” sẽ giúp Hàn Quốc và Việt Nam thực hiện thành công hiện đại hóa, và chỉ có thông qua hiện đại hoá tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” và “khoa học” mới có thể giúp Nho giáo thoát khỏi khủng hoảng và tiếp tục tồn tại trong xã hội hiện đại. Những khác biệt giữa Trần Trọng Kim và Park Un-Sik lại cho thấy nhận thức, phản tỉnh của họ về tư tưởng Nho giáo không hoàn toàn như nhau. Điều này khiến nội dung và thao tác cụ thể hóa việc hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt dân chủ, khoa học, triết học và phương pháp triết học giữa họ không hoàn toàn như nhau. Nếu sự tương đồng về mục đích, phương thức hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo giữa Trần Trọng Kim và Park Un-Sik cho thấy đặc điểm chung mang tính quy luật trong lịch sử phát triển thăng trầm của Nho giáo, đó là mỗi khi Nho giáo rơi vào khủng hoảng, để khôi phục và chấn hưng Nho giáo, các nhà nho lại tiến hành cải tạo, làm mới và hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, nhằm xác định lại tư tưởng chính truyền Khổng Mạnh, qua đó kế thừa, phát huy và tiếp nối tư tưởng Nho giáo chính thống; thì những khác biệt mang tính đặc thù trong nội dung và thao tác hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo giữa họ lại khiến nội hàm tư tưởng Nho giáo trở nên phong phú đa dạng. Sự phong phú đa dạng này bắt nguồn từ nhận thức và kiến giải riêng biệt, độc đáo về tư tưởng Nho giáo của Trần Trọng Kim và Park Un-Sik. Những kiến giải riêng biệt, độc đáo về tư tưởng Nho giáo của Trần Trọng Kim và Park Un-Sik ít nhiều đã góp phần làm phong phú tư tưởng Nho giáo Việt Nam và Hàn Quốc, cũng như tư tưởng Nho giáo Đông Á giai đoạn đầu thế kỷ XX.

Với hiểu biết hạn chế về vấn đề nghiên cứu, chưa có điều kiện tiếp xúc và nghiên cứu các tư liệu gốc về Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc và Park Un-Sik, bài viết chỉ mô tả giản lược tư tưởng Nho giáo của Park Un-Sik trên cơ sở kế thừa các công trình nghiên cứu của các học giả Hàn Quốc và Trung Quốc. Bởi vậy, nội dung bài viết chỉ mang tính vấn tắt, nêu vấn đề cho một hướng nghiên cứu có ý nghĩa cần được triển khai sâu rộng hơn trong tương lai. Những nhận định và đánh giá trong bài viết cũng chỉ là bước đầu, thậm chí còn chủ quan cảm tính. Để đánh giá toàn diện và khách quan vấn đề, cần phải tiếp tục tìm hiểu tư liệu sâu rộng hơn, phân tích đầy đủ và tỉ mỉ hơn về Tân Nho học hiện đại Hàn Quốc, nhất là nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo của Park Un-Sik./.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Jung In - Jae 鄭仁在 :

〈韓國現代新儒家之形成及其發展〉, 收錄於劉述先主編:《儒家思想在現代東亞:韓國與東南亞篇》(臺北:中央研究院中國文哲研究所籌備處, 民國90年), 頁81-124。

2. 李甦平 :

〈從韓國陽明學的發展看儒學的生命力〉, 收錄於劉述先主編:《儒家思想在現代東亞:韓國與東南亞篇》(臺北:中央研究院中國文哲研究所籌備處, 民國90年), 頁43-80。

3. Shin Yong - Ha 慎鏞廈 :

〈朴殷植的哲學思想〉, 收錄於傅永聚、韓中文:《日本韓國的儒學研究》(北京:中華書局, 2003年), 頁599-621。

4. 劉述先主編 :

《儒家思想在現代東亞:韓國與東南亞篇》(臺北:中央研究院中國文哲研究所籌備處, 民國90年)。

5. Kim Seong Beom, Kim Sang Ho, Đào Vũ Vũ: *Dẫn nhập lịch sử tư tưởng Hàn Quốc* (Hà Nội: Nxb Khoa học Xã hội, 2011).

6. Phạm Văn Đức, Hwang Eui Dong, Kim Sea Jeong (đồng chủ biên): *Trách nhiệm xã hội của Nho giáo trong lịch sử Việt Nam và Hàn Quốc* (Hà Nội: Nxb Khoa học Xã hội, 2015).

7. Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn TP. Hồ Chí Minh: Tọa đàm khoa học quốc tế *Giao lưu và nhận thức văn hóa giữa Việt Nam và Hàn Quốc* (TP. Hồ Chí Minh: tháng 11, năm 2017).

8. Nguyễn Thị Thắm: *Tổng thư mục nghiên cứu Hàn Quốc tại Việt Nam* (Hà Nội: Nxb Giáo dục Việt Nam, 2015).

9. Trần Trọng Kim: *Nho giáo* (Hà Nội: Nxb Văn hóa Thông tin, 2001).

10. Nguyễn Kim Sơn (chủ biên): *Kinh điển Nho gia tại Việt Nam* (Hà Nội: Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2015).

11. Nguyễn Kim Sơn (chủ biên): *Nghiên cứu Nho giáo Việt Nam - quan điểm và phương pháp* (Hà Nội: Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2018).

12. Nguyễn Kim Sơn: *Nho học Việt Nam nửa cuối thế kỷ XVIII nửa đầu thế kỷ XIX - mấy khuynh hướng và vấn đề* (Hà Nội: Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2018).

**KOREAN MODERN NEO -
CONFUCIANISM AND VIETNAMESE
CONFUCIANISM REVITALIZATION
MOVEMENT IN THE EARLY
TWENTIETH CENTURY - SOME
SIMILARITIES AND DIFFERENCES
(CASE STUDY OF PARK UN-SIK AND
TRAN TRONG KIM)**

Abstract

Vietnamese Confucianism and Korean Confucianism have similarities in the history of integration and development. However, due to the different historical background, the development of Confucian thought and its application to solve practical problems of each country in periods are not quite the same. Studies of Korean Confucianism and Vietnamese Confucianism from comparative perspectives in general, and Korean Modern Neo-Confucianism and Vietnamese Confucianism Revitalization movement in the early 20th century in

particular could indicate the similarities and differences between the two countries integrating Confucianism from China to solve the specific problems of each country. This trend is different from the common comparative studies of Confucianism in Korea, Japan or Vietnam and Confucianism in its origin - China.

Both Korean Modern Neo-Confucianism and Vietnamese Confucianism Revitalization movement were established and developed in the early twentieth century, when Confucian monarchies of the two countries laid bare their weaknesses and were defeated by Western military force and culture. As the result, Korea and Vietnam were invaded and ruled by the Japanese and French colonial empire while Confucianism fell into a full-fledged crisis and the Imperial Examinations ended. Introducing Korean Modern Neo-Confucianism to Vietnamese scholars and conducting comparative studies between Korean Modern Neo-Confucianism and Vietnamese Confucianism Revitalization movement in the early twentieth century are definitely substantial topics requiring large-scale researches. Based on a limited understanding of Korean Neo-Confucianism, this article will compare the thought of Confucian modernization presented by Park Un-Sik and Tran Trong Kim to denote some similarities and differences between Korean Neo-Confucianism and Vietnamese Confucianism Revitalization movement.

Key words: Confucianism, Modern Neo-Confucianism, Park Un-Sik, Tran Trong Kim.

**TƯ TƯỞNG TỊNH ĐỘ TRONG VĂN HÓA PHẬT GIÁO KOREA
THỜI SHILLA THỐNG NHẤT QUA TRƯỚC TÁC CỦA WONHYO
VÀ GYUNGHEUNG
(So sánh với trước tác của Trần Thái Tông)**

Lê Viết Phương Thảo*

Tóm tắt

Trong bài nghiên cứu này, chúng tôi phân tích những kiến giải và tư tưởng Tịnh độ thời Shilla thống nhất (Wonhyo, Gyungheung) và thời Lý Trần (thiền phái Trúc Lâm). Ở Việt Nam, Tịnh độ của thiền phái Trúc Lâm mang tính dung hợp và đậm màu sắc thiền. Ở Shilla, thuyết Tịnh độ nhất thừa của Wonhyo và thuyết Tam thừa của Gyungheung có ảnh hưởng rất lớn trong xã hội lúc bấy giờ. Thêm nữa, xét về vị trí của các vị đại sư trên bình diện quốc gia, xã hội, giáo đoàn, ta thấy không chỉ riêng thiền phái Trúc Lâm thời Lý Trần mà tư tưởng Tịnh độ của Gyungheung và Wonhyo thời Shilla đã tác động mạnh mẽ đến tầng lớp vua quan cho đến dân chúng trong cả nước, trở thành trào lưu chính trong Phật giáo, thậm chí có ảnh hưởng đến cả ngày nay.

Từ khóa: Tư tưởng Tịnh độ, Wonhyo, Gyungheung, Phật giáo Korea, Phật giáo Lý Trần.

Dẫn nhập

Tư tưởng Tịnh độ trong văn hóa Phật giáo Hàn Quốc và Việt Nam được truyền bá và khẳng định vị thế của mình trong suốt chiều dài lịch sử Phật giáo hai nước. Mặc dù tư tưởng Tịnh độ tại mỗi nước mang những đặc thù nhất định, tất cả đều giữ được cả hai yếu tố: khế lý 契理 và khế cơ 契機. Khế lý có nghĩa là phù hợp với chân lý, đạo lý, pháp lý. Khế cơ là phù hợp với thời cơ, hoàn cảnh, xứ sở, cảnh giới, không gian và thời gian, nói cách khác là phù hợp với đối tượng ta đang hướng đến. Điều này không khác "vị giải thoát" chỉ có một vị nhưng khi hoàng pháp cần phải linh hoạt chọn phương thức phù hợp với đặc trưng hoàn cảnh, lịch sử của quốc gia, vùng miền; đồng thời phải tùy căn cơ của chúng sinh mà giáo hóa.

Trong bài nghiên cứu này, chúng tôi tìm hiểu tư tưởng Tịnh độ trong văn hóa Phật giáo của Korea thời Shilla thống nhất qua trước tác của đại sư Wonhyo và Gyungheung - hai nhà sư, học giả cùng thời, có số lượng tác phẩm đồ sộ nhất trong nền văn hóa Phật giáo Korea. Tuy hai vị cùng tiếp thu Tịnh độ từ Trung Quốc nhưng quan điểm về Tịnh độ có những nét đặc trưng khác biệt. Đồng thời

*Đại học Dongguk

chúng tôi cũng phân tích tư tưởng Tịnh độ trong văn hóa Phật giáo Việt Nam thời Lý Trần, cụ thể của thiền phái Trúc Lâm qua tác phẩm *Khóa hư lục* (chương Niệm Phật luận) của Trần Thái Tông. Bài nghiên cứu góp phần mở ra nhịp cầu trao đổi, tìm hiểu và so sánh những nét tương đồng trong văn hóa Phật giáo hai nước, vốn vẫn đang là một lĩnh vực có nhiều tiềm năng nhưng chưa được các học giả đầu tư khai thác.

1. Sự triển khai và đặc trưng của tư tưởng Tịnh độ thời Shilla thống nhất

Thời đại Shilla thống nhất từ nửa cuối thế kỷ thứ VIII, tín ngưỡng A Di Đà đã trở nên rất thịnh hành. Nguyên nhân trong nước bắt nguồn từ cuộc chiến Tam quốc kéo dài, xã hội loạn lạc, đời sống nhân dân lầm than. Ngoài ra, nguyên nhân khách quan còn do chịu ảnh hưởng từ Trung Quốc. Thời kỳ này, tín ngưỡng A Di Đà phát triển ở Trung Quốc cực thịnh. Những du học tăng Shilla ở Trung Hoa về truyền bá tư tưởng Tịnh độ mạnh mẽ, sôi động.

Thời đại Shilla là thời hoàng kim của tư tưởng Tịnh độ. Khoảng thế kỷ thứ VII, VIII, những nhà tư tưởng Tịnh độ lớn đương thời như Từ Tạng (慈藏), Viên Trắc (圓測), Wonhyo, Nghĩa Tương (義湘), Gyungheung, Nghĩa Tịch, Đạo Chứng (道證), Thái Hiền, Pháp Vị (法位), Huyền Nhất, Đạo Luận (道倫)... đã trước tác rất nhiều tác phẩm có giá trị về tư tưởng Tịnh độ của Phật giáo Hàn Quốc.

Tư tưởng Tịnh độ thời kỳ này có thể chia làm hai trường phái chính. Trường phái Trì Luận (地論系) do Huệ Viễn khởi xướng tại chùa Tịnh Ảnh (淨影寺), đời nhà Tùy và trường phái Duy Thức (唯識系) do Huyền Trang (玄奘) - Khuy Cơ (窺基) khởi xướng đời nhà Đường. Về

vấn đề ai là người đầu tiên tiếp nhận và truyền bá tư tưởng Tịnh độ vào Shilla, đến nay vẫn còn nhiều chi tiết chưa xác định rõ. Tuy nhiên đa số học giả đồng tình với quan điểm: đại sư Viên Quang (圓光) là sơ tổ tư tưởng Tịnh độ của Shilla. Viên Quang đến nhà Đường, tại Trường An, theo học *Tiếp đại thừa luận* với đại sư Đàm Thiên (曇遷). Tại đây, ông đã gặp Huệ Viễn, cũng là thính chúng trong pháp hội của Đàm Thiên. Ngoài ra, Từ Tạng trước tác *A Di Đà kinh sơ* 阿彌陀經疏, *A Di Đà kinh nghĩa ký* 阿彌陀經義記, được xem là những bộ luận về tư tưởng Tịnh độ đầu tiên tại Shilla.

Đại sư Wonhyo có cùng tư tưởng với Tịnh độ của Huệ Viễn. Wonhyo cùng với Nghĩa Tịch trước tác *Vô lượng thọ kinh thuật nghĩa ký* 無量壽經述義記, 3 quyển; *Quán vô lượng thọ kinh cương yếu* 觀無量壽經綱要, 1 quyển. Những tác phẩm này thể hiện dấu ấn đậm nét của tư tưởng Huệ Viễn, có tiếp thu tư tưởng của Đạo Xước và Thiện Đạo. Pháp Vị và Huyền Nhất cũng là hai nhà sư có cùng tư tưởng Tịnh độ Huệ Viễn. Pháp Vị trước tác *Vô lượng thọ kinh nghĩa sơ* 無量壽經義疏, 2 quyển; căn cứ trên tác phẩm này, Huyền Nhất soạn *Vô lượng thọ kinh sơ*, 2 quyển.

Mặt khác, Viên Trắc, Gyungheung, Đạo Luận, Thái Hiền lại là những nhà tư tưởng Tịnh độ thuần Duy Thức học theo Huyền Trang và Khuy Cơ. Viên Trắc trước tác *Vô lượng thọ kinh sơ*, 3 quyển, dựa trên căn bản lý luận và học giải của Huyền Trang về Duy Thức Tịnh độ. Thái Hiền trước tác *Vô lượng thọ kinh cổ tích ký* 無量壽經古迹記, 3 quyển; *A Di Đà kinh cổ tích ký* 阿彌陀經古迹, 1 quyển; *Xưng*

tán *Tịnh độ kinh cổ tích ký* 稱讚淨土經古迹記, 1 quyển; *Tịnh độ tổng liệu giản* 淨土總料簡, 1 quyển... cùng nhiều tác phẩm khác, nhưng hiện không còn lưu giữ được.

Như trên khái lược, chúng ta thấy tại Shilla có hai dòng tư tưởng Tịnh độ đối lập: Tịnh độ của Huệ Viễn và Tịnh độ của Huyền Trang-Khuy Cơ. Tuy vậy, hầu hết những tác phẩm luận về Tịnh độ thời Shilla đều đã bị thất truyền. Điều này gây khó khăn trong việc đi sâu phân tích rõ ràng tư tưởng Tịnh độ của từng người. Hiện căn cứ theo tài liệu còn lưu giữ được, chúng ta chỉ có thể nghiên cứu và đưa ra lý luận chắc chắn về tư tưởng Tịnh độ của Pháp Vi, Wonhyo, Nghĩa Tịch và Gyungheung.

2. Thân thế, sự nghiệp và tư tưởng Tịnh độ của Wonhyo (元曉)

2.1. Thân thế và sự nghiệp Wonhyo

Wonhyo (元曉, 617~686) là nhà tư tưởng vĩ đại, tiêu biểu nhất của Phật giáo Hàn Quốc vào thời Shilla thống nhất. Khi còn là một học tăng, Wonhyo cùng những người bạn đồng tu nhiều lần nuôi chí nguyện du học để trau dồi kiến thức. Trên đường sang nhà Đường tầm cầu học đạo, Wonhyo giác ngộ được “nhất tâm”- tâm Phật với chúng sanh không đồng không khác, ngài đã không tiếp tục hành trình mà quay trở về quê hương Shilla hoàng pháp. Không chỉ đương thời, mãi đến ngày nay, tư tưởng “nhất tâm”, “nhất tâm chi nguyên 一心之源” của Wonhyo vẫn có sức ảnh hưởng lớn đến toàn châu Á. Wonhyo trước tác, dịch thuật tổng cộng 103 bộ kinh, gồm 210 quyển, là dịch giả, tác giả, nhà tư tưởng có tầm vóc lớn trong lịch sử Phật giáo Hàn Quốc.

Tác phẩm tiêu biểu của Wonhyo chính là *Thập môn hòa tranh luận*. Ông cũng là người đầu tiên viết chú giải *Kim cang tam muội kinh*. Sự nghiệp của Wonhyo có thể được chia thành hai thời kỳ: thời kỳ đầu là thời kỳ tiếp thu và thời kỳ sau là thời kỳ phát triển tư tưởng cá nhân. Ông đưa ra cái nhìn dung hòa (和觀) với tất cả những hệ thống triết học đương như mang tính đối lập cực đoan như Diệu quán (妙觀) của Thiên thai, Chánh quán (正觀) của Tăng Lăng (僧朗), Không quán (空觀) của Long Thọ, Trung quán của đức Phật.¹

Là một tu sĩ Phật giáo, đúng lẽ phải mặc tăng phục, ngôn từ và hành động phù hợp với đạo phong nhà sư, các nơi lui tới cũng cần cân nhắc. Thế nhưng Wonhyo mặc đồ thế tục, để tóc dài, tự tại không ngăn ngại, minh họa cho giáo lý “nhất tâm” không phân biệt một cách tuyệt đối. Trong *Tổng cao tăng truyện* 松高僧傳-Wonhyo truyện có chép về Wonhyo như sau: “*Những phát ngôn của ông rất độc đáo và có phần nổi loạn, không dính mắc vào lễ nghi. Ngoại hình vượt khỏi những quy chuẩn thường thức. Có thể tự tại cùng những nam nhân khác vào ra kỹ viện, tửu lâu. Giống như Báo Chí Công 保誌公, có khi mang dao vàng, gậy sắt, có lúc dùng bút lông mà viết chú thích Kinh hoa nghiêm, có thể thưởng thức huyền cảm trong từ đường, cũng không ngại ngủ nhờ nhà tranh của người không quen biết, lại có khi ung dung tọa thiền nơi sơn thủy tịch mặc... khế lý khế thời, tùy tâm lưu xuất, không có bất kỳ quy chuẩn nhất định nào.*”²

¹ Ko Young Seop (2016), *Sanh thời và tư tưởng của Bulhwang Wonhyo*, Unjusa, tr.118.

² Ko Young Seop (2010), *Nghiên cứu Wonhyo*, Seoul, Yongsisa, tr.34.

Nếu chấp chặt vào hình thức, hẳn sẽ có người đánh giá Wonhyo là nhà sư phá giới, không trì luật. Tuy nhiên, nếu dùng tinh thần Bồ tát đại thừa xem xét, phải nghĩ khác đi. Giới thể chắc chắn phải giữ nhưng giới tướng có thể thay đổi theo tinh thần Bồ-tát đại thừa. Wonhyo là đại sư rất xem trọng giới luật. Giới hạnh của ngài có thể ví như một đóa sen tinh khiết, ngát hương nở từ bùn nhơ. Tác phẩm *Phát tâm tu hành chương* 發心修行章 thể hiện rõ quan điểm và ý chí trì luật của Wonhyo vô cùng sâu sắc: “*Từ bỏ thế gian đầy não phiền, bước lên thế giới của chân lý thì việc giữ gìn giới luật như chiếc thang vậy. Kẻ phá giới mà đi độ sanh, chẳng khác nào con chim gãy cánh trên lưng còn cồng theo con rùa, tội lỗi mình chưa tiêu trừ được sao có thể giúp cho người khác hết nghiệp chướng. Bản thân không có giới hạnh, sao xứng đáng thọ nhận cúng dường.*”³

Với tâm đại từ đại bi, hạnh vô ngại tự tại, Wonhyo đem đến sự thống nhất cho giới quý tộc và tầng lớp cùng đinh, vốn đã bị phân hóa từ nhiều đời; mở rộng ra là đại nguyện thống nhất Tam quốc, xây dựng đất nước thái bình, không chia cắt.

Trong *Tam quốc di sự* 三國遺事, đại sư Ilyeon có viết: “*bằng lời ca tiếng hát có thể giúp người quy y, từ lão nông trồng dâu đến người thợ gốm, cho đến cả loài khỉ vượn hay hoa lá vô tình cũng ghi nhớ được danh hiệu Phật A Di Đà, kết quả (hoằng pháp) của Wonhyo vô cùng lớn lao*

vậy”⁴. Wonhyo không hề có ý muốn trốn tránh cuộc đời nhiễm ô, những vấn đề con người phải đối diện từ khi sinh ra luôn được Ngài giải thích, thấu hiểu qua lăng kính Phật giáo và tìm thấy giải pháp thực tiễn bằng lời dạy của đức Phật.⁵

Với khối lượng tác phẩm đồ sộ vào bậc nhất không kém bất kỳ cao tăng đương đại nào, Wonhyo còn là một nhà sư luôn tinh tấn tu hành. Thành tựu lớn nhất của ông chính là được lòng dân. Xã hội Shilla nói chung và Phật giáo Shilla thống nhất nói riêng vốn chủ yếu lấy tầng lớp quý tộc làm trọng tâm, bỏ mặc đại đa số quần chúng ít học mù chữ. Wonhyo đã không lựa chọn cách tu tập cho riêng mình mà quyết định hòa vào đời sống nhân dân, chia sẻ những niềm vui cũng như những nỗi khổ niềm đau, đem lời kinh Phật đến gần hơn với quần chúng thiệt thòi trong xã hội.

Tóm lại, khái quát về cuộc đời và hành trạng của Wonhyo, chúng ta có thể nhận định ông không chỉ là một đại học giả, một đại sư mà còn là chuyên gia chính trị, nhà cải cách xã hội, một vị Bồ tát giữa đời thường với đại nguyện vì lợi lạc cho số đông... Wonhyo xứng đáng là nhà đại tư tưởng mà Hàn Quốc tự hào.⁶ Vào triều vua Sukjong năm thứ 6, Koryo (1101), Wonhyo được ban hiệu Hwacheng quốc sư (和諍國師).

⁴ *Tam quốc di sự*, Quyền 4 Nghĩa giải, Wonhyo bát ky, Hàn Quốc Phật giáo toàn thư, quyển 6, tr.348a.

“曉既失戒生聰 已後易俗服 自號小姓居士
偶得優人舞弄大瓠 其狀瑰奇 因其形製爲道具
以華嚴經一切無碍人 一道出生死 命名曰無碍
仍作歌流于世 嘗持此 千村萬落 且歌且舞 化詠而歸
使桑樞瓮牖 獲猴之輩 皆識佛陀之號 咸作南無之稱
曉之化大矣哉。” 一然,

⁵ Ko Un Ki (2005), *Những vấn đề chúng ta phải thật hiểu về Tam quốc di sự*, Seoul: Hyeonamsa, tr.218.

⁶ Ko Young Seop (2014), *Phát tâm và sở nguyện của Bulhwang Wonhyo*, Hàn Quốc Phật giáo học, tập 69, tr 2.

³ Wonhyo, *Phát tâm tu hành chương* (Hàn Quốc Phật giáo toàn thư quyển 1), tr.841b. “棄世間喧 乘空天上 戒爲善梯 是故 破戒 爲他福田 如折翼鳥 負龜翔空 自罪未脫 他罪不贖 然 豈無戒行 受他供給.”

2.2. Tư tưởng Tịnh độ của Wonhyo

Đại sư Wonhyo kết hợp giữa “quán Phật” và “xưng niệm” thành phương pháp xưng quán niệm Phật (稱觀念佛), giải thích đặc trưng của pháp môn niệm Phật phải hội đủ tâm thuần tịnh (淳淨心). Đối với phàm phu căn cơ thấp (gọi là bất định chủng tánh 不定種性) thì phát tâm “tùy duyên” (隨事發心), còn bậc căn cơ cao (Bồ-tát chủng tánh 菩薩種性) thì thuận lý mà phát tâm (順理發心).

Đại sư Wonhyo mô tả về thế giới cực lạc như sau: “Tâm tánh (心性) của chúng sinh dung thông vô ngại, do vậy rộng lớn như hư không, sâu như đại dương bao la. (...) Cõi uế trước và Tịnh độ vốn từ một tâm mà sinh ra, vậy nên sinh tử với niết bàn cũng chẳng phải là hai cảnh giới.”⁷ “đại thể tâm chúng sinh nếu lìa bỏ tướng (相), lìa bỏ tánh (性) thì cùng đồng như hư không, như biển cả. (...) Tịnh độ và Ta bà vốn từ cùng một tâm sinh ra nên sinh tử cũng chính là niết bàn, chứ chẳng phải là hai cảnh giới khác biệt vậy.”⁸

Rõ ràng chúng ta thấy ở đây, tư tưởng Tịnh độ của đại sư Wonhyo không nhấn mạnh vào tính tuyệt đối Nhất Phật là Phật A Di Đà mà mục đích hướng hành giả đến việc quay về nhất tâm 歸一心源. Với Tịnh độ quan như vậy, khi ông giáo hóa quần chúng đã chỉ rõ sinh tử và niết bàn vốn không hai, gián tiếp mô tả trạng thái niết bàn hay cực lạc đang có ngay bây giờ và ở đây. Nói rộng ra, cảnh giới của chư Phật

không phân biệt sinh tử và niết bàn, một là tất cả, tất cả là một. Vì vậy Wonhyo khuyến khích hành giả phát bồ đề tâm, sám hối, tinh tấn tu tập như chư Phật không có ngưng nghỉ, tự tại vô ngại, được vậy sớm trở thành bậc chánh giác, thấu rõ pháp giới vốn rộng khắp, tròn đầy.

Wonhyo khẳng định với việc niệm Phật, chúng sinh sẽ được sinh về Tịnh độ và các vị được vãng sinh về nơi đó tiếp tục tu tập để đạt thành Phật quả. Tịnh độ vốn viên dung, chẳng có phương Đông hay Tây, thậm chí cõi Ta bà và Tịnh độ vốn là nhất tâm. Khái niệm cực lạc quốc độ đối với ông chỉ đơn thuần là đức tin không hơn không kém, do có sự phân biệt nhất thừa hay tam thừa mà có những giải thích khác nhau.⁹

Theo Wonhyo, những giải thích về cõi cực lạc vượt khỏi tam giới chỉ là để phù hợp với chúng sinh có căn cơ thấp. Còn khi nói đến sự không-hai của cõi Ta bà hay Tịnh độ là dành cho những chúng sinh có căn cơ cao. Với cách giải thích này, ta hiểu được Tịnh độ quan căn cứ trên “nhất tâm” của Wonhyo đã bao gồm tất cả cõi Tịnh độ. Điều này thống nhất với quan điểm về Như Lai tạng của ông. “Hiện tượng” và “bản chất” chỉ là phương tiện để giáo hóa chúng sinh có căn cơ chưa cao, tin vào việc vãng sinh sang cõi khác sẽ dễ dàng tu tập thành Phật hơn. Khi nói đến “duy tâm 唯心” thường là để chỉ cho vọng tâm 妄心, còn nói nhất tâm 一心 hàm nghĩa hài hòa mang tính trung đạo. Vậy nên, Tịnh độ nhất tâm của Wonhyo, không phải là duy tâm Tịnh độ.¹⁰

⁷ Tổng yếu kinh vô lượng thọ, ‘Đại ý’ (Hàn Phật Toàn quyền 1, tr. 553c6~13.) “然夫衆生心性，融通無礙，泰若虛空，湛猶巨海 (...) 穢土淨國，本來一心，生死涅槃，終無二際。”

⁸ Chú giải Phật thuyết A Di Đà kinh, ‘Đại ý’ (Hàn Phật Toàn quyền 1, tr.562c6~12.) “夫衆生心之爲心也，離相離性，如海如空 (...) 穢土淨國，本來一心，生死涅槃，終無二際。”

⁹ An Gye Hyeon (1987), 「*Nghiên cứu tư tưởng Tịnh độ thời Shilla*」, Seoul Hyeonumsa, tr. 32.

¹⁰ Kim Jong Wook (2017), Giáo trình 「*Tư tưởng Tịnh độ nhất tâm của Wonhyo*」, tr. 13, DH Dongguk.

Dù rằng vẫn khẳng định niềm tin sâu sắc vào bốn nguyện của đức Phật A Di Đà, tin vào việc nương tựa tha lực tiếp dẫn của chư Phật mà được vãng sinh, tuy nhiên Wonhyo lại nhấn mạnh hơn ở vấn đề: “Nếu muốn nhận sự tiếp độ từ bốn nguyện của chư Phật thì chúng sinh phải có được tâm thể như thế nào?”. Ông cũng trả lời cho câu hỏi về phương pháp tu này qua việc giải thích “mười niệm” trong các bộ luận sớ. Rằng, để có được mười niệm nhất tâm bất loạn ngay trước khi lâm chung, không phải chỉ dựa vào tha lực của Phật A Di Đà mà còn phải dựa vào tự lực hành trì miên mật hàng ngày. Bởi chúng sinh vốn tham sống sợ chết, chấp ngã chấp nhân, nếu không huân tập nhất tâm niệm Phật hằng ngày thì lâm chung không thể được vãng sinh.

3. Thân thể, sự nghiệp và tư tưởng Tịnh độ của Gyungheung (憬興)

3.1. Thân thể, sự nghiệp Gyungheung

Hoàn cảnh xuất thân của Gyungheung chỉ được nhắc đến hai lần trong *Gyungheung ngộ thánh điều* 憬興遇聖條, quyển 5, *Tam quốc di sự*. Theo đây, ông họ Thủy Thị 水氏, người vùng Hùng Xuyên Châu 熊川州, năm 18 tuổi xuất gia, đến đời vua Thần Văn Vương, theo di huấn của vua Văn Vũ Vương, được tấn phong làm Quốc sư, trú trì Tam Lang Tự 三郎寺.¹¹ Năm sinh năm mất không rõ, ước đoán rằng ông sinh khoảng trước hoặc sau năm 620, mất khoảng trước hoặc sau năm 700.¹²

¹¹ *Tam quốc di sự*, Quyển 5 憬興遇聖條 (韓佛全 6, 359 上) “神文王代 大德憬興 姓水氏 熊川州人也 年十八出家遊刀三藏 望重一時 開耀元年 文武王將昇遐 故命漁神文王曰 憬興法師可爲國師 不忘朕命 神文即位 冊爲國老 主三郎寺”.

¹² 韓泰植, 韓普光, Tham khảo luận án Tiến sĩ Kim Ryo Jun 金亮淳 “憬興 의 無量壽經連義述文贊研究”.

Đại sư Gyungheung cùng với Wonhyo, Thái Hiền được xem là ba vị có trước tác nhiều bộ luận sớ nhất vào thời Shilla thống nhất. Ông trước tác *Vô lượng thọ kinh liên nghĩa thuật văn tán* 無量壽經連義述文贊, 3 quyển; *A Di Đà kinh ký* 阿彌陀經記, 1 quyển... cùng hơn 40 tác phẩm khác. Tuy nhiên hiện chỉ còn lưu giữ được *Vô lượng thọ kinh liên nghĩa thuật văn tán*, *Tam Di Lạc kinh sớ* 三彌勒經疏, 1 quyển, *Kim cang minh tối thắng vương kinh lược tán* 金光明最勝王經略贊, 5 quyển. Trong mục lục rất dài những tác phẩm của ông¹³, nhiều nhất vẫn là những luận thuyết về Duy thức và Tịnh độ. Điều này khẳng định rõ ràng Gyungheung chính thực vừa là nhà tư tưởng Tịnh độ, đồng thời cũng là nhà tư tưởng Duy thức.

3.2. Tư tưởng Tịnh độ của Gyungheung

Khi Gyungheung viết bộ *Vô lượng thọ kinh liên nghĩa thuật văn tán*, chủ yếu dựa vào kinh Pháp hộ 法護本, đồng thời tham khảo thêm kinh Bạch diên 帛延本¹⁴ và Chi khiêm 支謙本¹⁵. Khi so sánh về những lời nguyện của tỳ kheo Pháp Tạng ở ba bộ kinh trên, ta nhận ra sự sai biệt về số lượng lời phát nguyện và cấu trúc lời nguyện. Cụ thể, ở kinh Pháp hộ có 48 lời

¹³ Theo luận án tiến sĩ Kim Ryo Jun 金亮淳, Tổng cộng trong các bộ sách như 東域傳燈目錄 (大正藏 55, 1145) 新編諸宗教藏總錄 (大正藏 55, 1166) 注進法相宗藏疏 (1140) 法相宗藏疏 (1138) thì ngoài trừ những sách có tựa đề hay chú giải bị trùng lặp, vẫn còn có ít nhất hơn 40 tác phẩm, trong đó liên quan đến Duy thức là 17 tập (bao gồm 5 tập trong *Kim quang minh kinh* 金光明經), 4 tác phẩm liên quan đến chú giải về các kinh Tịnh độ. Do đó có thể kết luận tác phẩm của ông phần lớn là về Duy thức và Tịnh độ.

¹⁴ *Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh* (Đại Tạng Kinh 12), 『無量清淨平等覺經』 (『大正藏』, 12)

¹⁵ *Đại A Di Đà kinh* (Đại Tạng Kinh, 12). 『大阿彌陀經』 (『大正藏』, 12)

nguyện nhưng ở kinh Bạch diên và Chi khiên chỉ có 24 lời nguyện. Thêm nữa, thứ tự các lời nguyện cũng khác nhau và lời nội dung giữa các lời nguyện cũng có sai biệt.¹⁶ Gyungheung căn cứ vào cấu trúc và số lượng lời nguyện giữa các bộ kinh và kết luận rằng sở dĩ có sự sai khác này là do quá trình dịch kinh đã làm sót mất một số nội dung.¹⁷

Trong *Vô lượng thọ kinh liên nghĩa thuật văn bản*, ông luận phá những học thuyết của Huệ Viễn, Pháp Vĩ, Wonhyo; phê bình giải thích của Nghĩa Tịch; cho thấy một tư tưởng Tịnh độ thuần Huyền Trang-Khuy Cơ. Ông sắp xếp 48 lời nguyện của tỳ kheo Pháp Tạng trong kinh thành ba đề mục: Nguyện thấy Phật thân (求佛身願), Nguyện về Phật quốc (求佛土願), Nguyện làm lợi lạc chúng sinh (利益衆生願). Trong đó, ông chủ trương nguyện thứ 18 là nguyện tiếp thượng phẩm (攝上品), nguyện thứ 19 là nguyện tiếp trung phẩm (攝中品) và nguyện thứ 20 là nguyện tiếp hạ phẩm (攝下品).

Ông cũng đồng thời giải thích lý do một vài điểm sai khác trong Tịnh độ Tam kinh như sau: ở *Kinh vô lượng thọ* có ghi rằng, những người phạm ngũ nghịch tội thì không được vãng sinh, vì phần này đang nói về nguyện dành cho bậc Thượng phẩm thượng sanh. *Kinh quán vô lượng thọ* lại khẳng định ngay cả người phạm ngũ nghịch tội cũng có thể vãng sinh, vì phần này đang thuyết cho những bậc Hạ phẩm hạ sanh. Đây là sự khác biệt về căn cơ và quả vị khi vãng sinh, chứ không phải do các kinh có sự mâu thuẫn.

Mặc dù xưng danh niệm Phật được xem là hành động gieo nhân vãng sinh cùng với việc phát nguyện vãng sinh, nhưng cần biết đây là “nhân xa”, nghĩa là sẽ có một lúc nào đó được vãng sinh. Nói cách khác khi hành giả lập nguyện vãng sinh và niệm Phật cầu vãng sinh, thì việc vãng sinh đó chỉ là sanh về “biến hóa Tịnh độ 化土”. Điều này chính là căn cứ vào phần “biệt thời nghĩa thuyết 別時意說” trong *Tiếp đại thừa luận*. Ở đây, Tây phương Tịnh độ của Phật A Di Đà được quan niệm là “tha thọ dụng độ 他受用土”¹⁸ nên hạng hạ căn hạ trí sẽ không vãng sinh về đây được. Đối với hạng hạ căn hạ trí nếu có nói niệm Phật vãng sinh thì chỉ là sanh về “biến hóa Tịnh độ”. Gyungheung lý giải sự khác biệt ở hai bộ kinh trên dựa vào luận “biệt thời nghĩa thuyết”, kết luận không có sự mâu thuẫn giữa các kinh. Vốn dĩ trong *Tha thọ dụng Tịnh độ* có biến hóa Tịnh độ và ngược lại. Những phân tích về *Tha thọ dụng Tịnh độ* và *Biến hóa Tịnh độ* trên đây không chỉ căn cứ vào điểm khác biệt ở *Kinh vô lượng thọ* và *Quán vô lượng thọ*, mà còn là bằng chứng cho thấy Gyungheung đã chịu sự ảnh hưởng từ Pháp Tướng tông, vốn tiếp nhận lý thuyết của cả hai bộ kinh như trên.

Tóm lại, chúng ta thấy được tư tưởng Tịnh độ của Wonhyo và Gyungheung đã có ảnh hưởng rất lớn đến Phật giáo Korea

¹⁶ 『無量壽經連義述文贊』 卷中 (『韓佛全』 2, 46c-47a)

¹⁷ 望月信亨, 『淨土教の起源及發達』, 東京: 山喜房佛書林, 1977.

¹⁸ Thọ dụng ở đây có nghĩa là thọ dụng quả báo, tức tạo nhân gì thì thọ quả báo gì. Quả báo của Phật và Bồ-tát là THẬT BÁO TRANG NGHIÊM TỊNH ĐỘ. Thọ dụng Tịnh độ có hai: Tự thọ dụng và Tha thọ dụng. *Tha thọ dụng* tức Bồ-tát sở duyên (tiếp xúc, thọ dụng) với Báo thân vô biên tướng hảo và quốc độ đủ vô biên trang nghiêm, như Hoa tạng thế giới trong kinh Hoa Nghiêm vậy. Đây là Phật tùy thuận chỗ chứng ngộ của Bồ-tát mà thị hiện chứ không phải là cảnh tự thọ dụng của riêng mình.

cho đến tận bây giờ. Tư tưởng và kiến giải của hai ông thể hiện cái nhìn đối lập. Qua đó hiểu được bối cảnh tư tưởng Tịnh độ thời Shilla gồm hai trường phái chính, một là Tịnh độ của Hoàng Long Tự và một là Tịnh độ Duy thức học. Dù vậy cả hai học phái này đều có điểm chung là hướng về sự vãng sinh Tịnh độ của Phật A Di Đà. Điều này bắt nguồn từ mong ước rất hiện thực và nhân văn của con người trong hoàn cảnh ly loạn, chịu nhiều khổ đau và hiểm nguy, họ có lý do để hy vọng vào thế giới sau khi chết được hạnh phúc và bình an hơn, để làm lành lánh dữ ngay trong hiện đời này.

4. Thân thế, sự nghiệp và tư tưởng Tịnh độ của Trần Thái Tông (陳太宗)

4.1. Thân thế, sự nghiệp Trần Thái Tông

Trần Thái Tông (陳太宗, 1218-1277) lên ngôi vua từ năm tám tuổi, là vị hoàng đế đầu tiên của triều Trần, nước Đại Việt. Ông ở ngôi từ năm 1225 tới năm 1258, sau đó làm Thái thượng hoàng cho đến khi qua đời. Trần Thái Tông đã tiến hành cải tổ luật pháp, hành chính, đồng thời khuyến khích nông, thương nghiệp và phát triển nền giáo dục. Ông cũng xây dựng quân đội mạnh và ngăn chặn quân Chiêm Thành cướp phá mạn Nam.¹⁹ Theo nhà chép sử Lê Tung đời Lê sơ: "chế độ nhà Trần do đây hưng thịnh".²⁰

Trong thời gian đó, trên hướng bắc Đại Việt, dân tộc Mông Cổ đã trở dậy thành một đế quốc quân sự lớn. Năm 1258, tướng Mông Cổ Uriyangqatai đem quân tấn công Đại Việt. Trần Thái Tông

trực tiếp lãnh đạo kháng chiến và cuối cùng đã đánh bại người Mông Cổ. Không lâu sau chiến thắng, ông nhường ngôi cho Thái tử Hoảng, tức Hoàng đế Trần Thánh Tông, và được tôn làm Hiển Nghiêu Thánh Thọ Thái Thượng Hoàng Đế (顯堯聖壽太上皇帝). Thượng hoàng vẫn có ảnh hưởng lớn đến việc triều chính cho đến khi mất năm 1277.²¹ Ông còn là một thiền sư Phật giáo, đã truyền dạy kinh nghiệm tu hành của mình qua các tác phẩm *Khóa hư lục*, *Thiền tông chỉ nam*, *Chú giải kinh kim cương tam muội* và *Lục thời sám hối khoa nghi*. Ông được xem là người có ảnh hưởng lớn đến sự hình thành Thiền phái Trúc Lâm - giáo hội thống nhất đầu tiên của đạo Phật tại Việt Nam - vào cuối thế kỷ XIII.

Bài tựa sách *Thiền tông chỉ nam* cho biết vua tự mình học Phật theo lời khuyên nhủ của Trúc Lâm quốc sư. Trình độ học Phật uyên thâm. Thái Tông học được nhiều từ Thiên Phong. Thiên Phong là người thuộc thiền phái Lâm Tế. Do đó thiền học của Trần Thái Tông sau này thấm nhuần sâu xa tính chất thiền học Lâm Tế.²²

4.2. Tư tưởng Tịnh độ của Trần Thái Tông

Trong tác phẩm *Khóa hư lục*, Trần Thái Tông không đưa ra khái niệm "niệm Phật" một cách trực tiếp, nhưng căn cứ vào chương "Niệm Phật luận" trong tác phẩm này, có thể thấy Trần Thái Tông đã có một cách hiểu hết sức sâu sắc về niệm Phật. Trước hết, ông cho rằng, niệm Phật thực chất chính là niệm tâm. Ông viết:

¹⁹ Ngô Thị Sĩ (1991), *Hội Việt Nam nghiên cứu liên lạc văn hóa Á Châu* (phiên dịch), *Việt sử tiêu án*, Nhà xuất bản Văn Sử, tr. 60-72.

²⁰ Lê Tung, *Việt giám thông khảo tổng luận*, Hội Bảo tồn di sản chữ Nôm. tr. 13a-13b.

²¹ Ngô Sĩ Liên (1993), *Đại Việt sử ký toàn thư*, Nội các quan bản, Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, tr. 175-182.

²² Nguyễn Lang (2014), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, NXB Phương Đông, tr.175-176

“Niệm Phật do tâm khởi. Tâm khởi thiện là thiện niệm. Tâm khởi ác là ác niệm. Sinh ác niệm tất ứng ác nghiệp. Như gương hiện ảnh, tựa bóng theo hình”²³. Điều này cho thấy niệm Phật, theo Trần Thái Tông, là một quá trình biến tâm, một hình thức tu học thiên về quán chiếu tự tâm thông qua nỗ lực tự thân mà Lục tổ Huệ Năng từng nói tới trong *Kinh pháp bảo đàn*.²⁴

Thứ hai, Trần Thái Tông cho rằng, niệm Phật là quá trình hướng tâm tới Phật nhằm chuyển hóa thân tâm hay nói đúng hơn hơn là quá trình chuyển hóa thân, khẩu, ý từ ác tới thiện, từ chưa tốt tới tốt, từ hư vọng tới chân thật. Nói cách khác, niệm Phật là quá trình chuyển hóa thân tâm theo con đường Chân - Thiện - Mỹ. Ông viết: “Trong lúc niệm Phật thân thẳng ngồi ngay, không làm việc tà, như vậy là dứt trừ được nghiệp thân. Miệng tụng lời chân chính, không nói điều xằng bậy, thế là dứt trừ được nghiệp miệng. Ý chăm chú ở sự tịnh tiến, không nảy sinh ý nghĩ tà, thế là dứt trừ được nghiệp ý”.²⁵

Trần Thái Tông chia ra làm ba hạng niệm Phật. Hạng đầu là bậc thượng trí, giữa là trung trí và cuối cùng là hạ trí. Dù chia ra ba hạng như vậy nhưng Trần Thái Tông nói rằng: “Ba hạng trí ấy nông sâu không giống nhau nhưng cái nhận được

chỉ là một”. Sở dĩ phải phân chia như vậy vì “ví như là một tòa nhà lâu đài ba tầng mà không làm tầng dưới trước, đó là điều chưa từng có vậy”.

Bậc thượng trí niệm Phật như thế nào theo sự giải thích của Trần Thái Tông? “*Tâm tức là Phật, không cần tu thêm, niệm tức là bụi trần, không vướng một máy may, trần và niệm vốn tịnh, nên nói là như như bất động. Thân Phật cũng chính là thân ta, vậy nên không có hai hình tướng.*”²⁶ Điều này thống nhất với quan điểm trong kinh *Quán vô lượng thọ*: “thị tâm tác Phật, thị tâm thị Phật.”²⁷ Như trên đã phân tích, Trần Thái Tông quan niệm “niệm Phật chính là niệm tâm, xoay lại nhìn tâm chính là thấy Phật”. Chính vì vậy, theo phương pháp này, hành giả không còn phân biệt năng-sở, không còn có đối tượng niệm Phật, không còn chủ thể-khách thể niệm Phật. Nói cách khác hành giả không nhờ vào niệm Phật để thành Phật. Ta có thể gọi phương pháp niệm Phật này là Bất nhị tướng niệm Phật hay còn gọi là Vô phân biệt niệm Phật. Tuy nhiên, cảnh giới này, ý nghĩa này chỉ có bậc thượng căn thượng trí mới lãnh hội được.

Bậc trung trí niệm Phật theo phương pháp tạm gọi là *Nhất tâm niệm Phật*. Theo phương pháp này, hành giả cần phải tập trung tâm ý một cách chuyên nhất vào danh hiệu Phật, không để cho tạp loạn xen vào. Mọi vọng niệm có tính cách điên đảo trong tâm thức được thay thế bằng danh hiệu đức Phật. Quá trình này được duy trì cho tới khi tâm hành giả chỉ còn duy nhất

²³ Thích Thanh Từ (2012), *Khóa hùylục giảng giải*, NXB Tổng Hợp TPHCM, p. 130, Bản chữ Hán:

<http://lib.nomfoundation.org/collection/1/volume/625/>:

“夫念佛者 由心所起 心起於善則爲善念
善念之起則善業報之 心起於惡則爲惡念
惡念之生則惡業應之 如鏡現像”

²⁴ Phạm Hoài Phong, 「Quan điểm niệm Phật trong sách *Khóa hùylục* của Trần Thái Tông」

²⁵ Thích Thanh Từ (2012), “*於念佛時正身端坐 不行邪行 是息身業也, 口誦真言不道邪語 是息口業也, 意存精不起邪念 是息意業也*”

²⁶ Thích Thanh Từ (2012), “上智者心即是佛不假修添, 念即是塵不容一點, 塵念本淨故曰如如不動即是佛身佛身即我身是無有二相, 相相無二寂然常存存而不知是為活佛.”

²⁷ *Kinh quán vô lượng thọ* (Đại Tạng Kinh 12, tr.343상) “是心作佛 是心是佛”.

danh hiệu đức Phật, không còn một niệm nào khác. Nói như Trần Thái Tông, đó là lúc “*thiện niệm phát khởi, ác niệm tiêu tan, duy còn thiện niệm*”.²⁸ Tuy nhiên theo Trần Thái Tông đó vẫn chưa phải là chỗ cứu cánh của pháp môn niệm Phật. Bởi vì, theo truyền thống Phật giáo, muốn đạt đến cứu cánh, tâm của hành giả phải thuần tịnh nhất như, xả ly tất cả các niệm, dù đó là niệm ác hay niệm thiện.

Bậc hạ trí niệm Phật theo phương pháp *Tam nghiệp niệm Phật*. Thực tập phương pháp này hành giả phải vận dụng cả ba phương diện thân, khẩu và ý để niệm Phật. Đây thực chất chính là phương pháp *Trì danh hiệu Phật* - một phương pháp niệm Phật quan trọng và phổ biến của truyền thống Tịnh độ tông. Tuy nhiên, ở đây, Trần Thái Tông không chú trọng về tha lực, tức năng lực cứu độ bên ngoài mà lại chú trọng tới tự lực, tức năng lực chuyển hóa bên trong tự thân của hành giả thực tập. Ông viết: “*Miệng niệm danh hiệu Phật, tâm nguyện được thấy tướng Phật, thân nguyện sinh nước Phật, ngày đêm tinh tấn không thoái chuyển. Sau khi mạng chung, theo thiện nghiệp đó sinh sang nước Phật, được nghe chính pháp, chứng đạo Bồ-đề*.”²⁹ Như vậy, mục tiêu có thể đạt được từ phương pháp niệm Phật thứ ba này là việc vãng sinh sang nước Phật. Từ đó, hành giả mới tiếp tục quá trình tu học để thành tựu giác ngộ, giải thoát viên mãn.

Ba phương pháp niệm Phật trên tùy căn cơ chúng sinh mà có sai biệt. Trần Thái Tông cho rằng phương pháp thứ ba là phương pháp có nền tảng vững chắc, thích hợp với đại đa số quần chúng. Hai phương pháp còn lại tuy diễn tả nghe đơn giản nhưng chỉ thích hợp với hạng căn cơ cao, không phải ai cũng có thể thực tập như vậy. “*Ba bậc trên sâu cạn chẳng đồng, chỗ được là một vậy. Song bậc thượng trí nói thì dễ mà hành thì khó(...) Bậc trung trí nếu hay siêng tu như lời nói ở trên thì tức khắc thành Phật. Nếu như lâu chưa hết mà lâm chung, tùy quả báo kia trở lại thọ sanh ở đời, nhận quả báo thiện. Quả báo thiện đã hết, không có người đánh thức, trở lại rơi vào đường ác. Như thế đó cũng là khó vậy. Bậc hạ trí lấy niệm Phật làm nấc thang, lấy tinh tấn làm cây thang, chú ý duyên lành, nguyện sanh về nước Phật. Siêng năng không lười biếng, tâm tánh thuần thực, sau khi mạng chung, tùy theo sở nguyện, được sanh về nước Phật. Đã sanh về nước Phật thân đó không bao giờ mất. Người học thời nay, đã được thân người, ba nghiệp đồng có, mà chẳng dùng niệm Phật, cầu sanh về cõi Phật, đâu chẳng khó sao? Như muốn niệm Phật, tức lấy bậc hạ trí làm trước*.”³⁰

Như vậy, cách niệm Phật thứ ba giúp hành giả dần dần loại bỏ những tập khí vô minh, tâm thức được lắng trong. Thái Tông đã vì số đông chúng sinh có căn cơ thấp, khuyến tu phương pháp này. Ở bước đầu niệm Phật cho đối tượng hạ căn hạ trí,

²⁸ Thích Thanh Từ (2012), “中智者 必藉念佛 注意精勤 念念不忘 自心純善, 善念既現 惡念便消, 惡念既消 惟存善念. 以念念念 念念滅之. 念滅之時 必歸正道, 命終之時 得涅槃常樂”.

²⁹ Thích Thanh Từ (2012), “下智者 口勤念佛語 心欲見佛相 身願生佛國, 晝夜勤修無有退轉. 命終之後 隨其善念得生佛國, 後得諸佛所宣正法 證得菩提 亦入佛果”.

³⁰ Thích Thanh Từ (2012), “三者深淺不同 所得一也. 然上智者也 言之則易 行之則難 (...) 下智者以念為階, 以精進為棧, 注意善緣, 願生佛國. 勤而不忘 心性純熟, 命終之後 隨意所願得生佛國 既生佛國 (...) 今之學者 既受人身 三業並有. 而不以念佛求生佛國者, 不亦難乎 如欲念佛 即以下智為先.”

đối tượng của niệm chính là Phật. Khi tập trung tâm ý vào một đối tượng, ta gọi là “chỉ”, tiến thêm một bước, hành giả quan sát được những suy nghĩ, tâm hành của mình thì gọi là “quán”. Nếu khi quán sát được vạn pháp một cách rõ ràng thấu suốt, thì có thể làm chủ được hành động và ý thức của bản thân. Đây chính là phương pháp chỉ quán song tu (止觀雙修), nói cách khác là bước tu căn bản của thiền.

Ở Trung Quốc, Tịnh độ tông và Thiền tông hoàn toàn phân biệt trên tinh thần hiển kỷ giáng tha (显己降他). Ở Nhật Bản, Tịnh độ chân tông và Nhật liên tông cũng rơi vào tình trạng tương tự. Ngược lại, ở Việt Nam ngay từ sau khi các tông phái được du nhập vào đã có đặc trưng là tổng hợp lẫn nhau. Tỳ-ni-đa-lưu-chi có sự kết hợp với mật giáo, các vị cao tăng thiền sư vừa tinh thông Phật pháp lại vừa rất giỏi chú thuật. Thiền và Tịnh độ cũng kết hợp hài hòa, các thiền sư vừa tu tập thiền định vừa hướng dẫn tín đồ niệm Phật Di Đà, Quan Thế Âm Bồ Tát.

Về phương diện nghi lễ, ở các ngôi chùa Việt (bao gồm thiền viện) hầu hết tụng kinh Di Đà, đọc kèm thần chú, niệm Phật và hồi hướng công đức vãng sinh Tây phương. Hiếm có trường hợp chỉ tụng kinh thuần túy của thiền phái. Ngay cả các thiền sư hoặc hành giả tu thiền, cũng chấp nhận pháp môn niệm Phật và trào lưu Tịnh độ một cách tự nhiên. Phật giáo Lý Trần với đặc trưng là thiền tịnh song tu trở thành chủ lưu chính của Phật giáo Việt Nam kể cả đến ngày nay.

Mặt khác, *Khóa hư lục* còn có có thêm phần *Lục thời sám hối khoa nghi* 六时忏悔课义. Nội dung chủ yếu nói về quy y chư Phật và Bồ-tát, sám hối các nghiệp. Theo Trần Thái Tông, tự tánh Di

Đà chính là ở đây, ở trong lòng mỗi chúng sinh chứ không phải tồn tại nơi quốc độ nào khác. Tư tưởng này cũng thống nhất với tư tưởng của các học giả thiền sư nổi tiếng đương thời như Tuệ Trung Thượng Sĩ (慧中上士, 1230-1291) và Trần Nhân Tông (陈仁宗, 1258-1308). Theo đó, có thể kết luận rằng tư tưởng Tịnh độ thời Lý Trần phản ánh quan điểm của các thiền sư về Tịnh độ. Nét đặc trưng của tư tưởng Tịnh độ được thể hiện qua lăng kính các vị thiền sư này không chỉ có ở thời Lý Trần mà còn là luận cứ cho nhiều tư tưởng Phật giáo về sau.

Kết luận

Chúng tôi đã phân tích những kiến giải và tư tưởng Tịnh độ thời Shilla thống nhất (Wonhyo, Gyungheung) và thời Lý Trần (thiền phái Trúc Lâm). Ở Việt Nam, Tịnh độ của thiền phái Trúc Lâm mang tính dung hợp và đậm màu sắc thiền. Ở Shilla, thuyết Tịnh độ nhất thừa của Wonhyo và thuyết Tam thừa của Gyungheung có ảnh hưởng rất lớn trong xã hội lúc bấy giờ, tác động mạnh mẽ đến tầng lớp vua quan cho đến dân chúng trong cả nước, trở thành trào lưu chính trong Phật giáo, có ảnh hưởng đến cả ngày nay.

Từ sau thời đại Shilla, tư tưởng Tịnh độ được giải thích theo hướng tự lực, niệm Phật thành Phật, kết hợp với các tư tưởng Phật giáo khác. Thông qua phương pháp trì danh niệm Phật hay niệm Phật tam muội, tư tưởng Tịnh độ đã phát triển mạnh mẽ và có chỗ đứng vững chắc ở Hàn Quốc. Khuynh hướng nỗ lực giải thích tư tưởng Tịnh độ theo hướng tự lực chứ không hoàn toàn dựa vào tha lực này làm cho Tịnh độ dễ dàng hòa quyện với tất cả các tông phái khác của Phật giáo.

Đề hoàng pháp ở thế giới Ta bà, cần phải xem trọng cả lý trí và tình thương. Tịnh độ là pháp môn dung hợp được cả hai điều này. Chữ tịnh trong Tịnh độ có hai nghĩa: Chúng sinh thanh tịnh và cõi nước thanh tịnh. Cực lạc Tịnh độ là cõi nước vật chất thật sự. Tịnh độ không có nghĩa chỉ là cõi Tịnh độ duy tâm trong tâm mà thôi. Đây là cõi nước do nguyên lực của chư Phật tạo nên.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Ngô Sĩ Liên (1993), *Đại Việt sử ký toàn thư*, Nội các quan bản, Hà Nội, NXB Khoa học Xã hội.
2. Ngô Thi Sĩ (1991), *Hội Việt Nam Nghiên cứu Liên Lạc Văn Hóa Á Châu* (phiên dịch), *Việt sử tiêu án*, Nhà xuất bản Văn Sử.
3. Lê Mạnh Thát (2003), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, tập 1, NXB TP HCM.
4. Thích Thanh Kiểm dịch (2003), *Khóa hư lục*, NXB. Tôn giáo.
5. Thích Thanh Từ (2012), *Khóa hư lục*, NXB Tôn Giáo.
6. Marvin E Gettleman (1966), *Vietnam: History, Documents and Opinions on a Major World Crisis*, Penguin Books.
7. Philip Taylor (2007), *Modernity and Re-Enchantment: Religion in Post-Revolutionary Vietnam*.
8. 고영섭 (2016), *분황 원효의 생애와 사상*, 운주사. (Ko Young Seop (2016), *Sanh thời và tư tưởng của Bulhwang Wonhyo*, Unjusa).
9. 고영섭 (2014), 「분황 원효의 발심과 서원」, 한국불교학, 69집 (Ko Young Seop (2014), *Phát tâm và sở nguyện của Bulhwang Wonhyo*, Phật giáo học Hàn Quốc, tập 69)
10. 고운기 (2005), 『우리가 정말 알아야 할 삼국유사』, 서울:현암사. (Ko Un Gi (2005), *Những vấn đề chúng ta phải thật hiểu về Tam quốc di sử*, Seoul: Hyeonamsa)
11. 마스다니 후미오(増谷文雄), 이종택 역 (1992), *불교와 기독교의 비교연구*, 고려원. (Masdani Humio, Lee Jong Thek dịch (1992), *Nghiên cứu so sánh giữa Phật giáo và Cơ đốc giáo*, Koryowon)
12. 법상 (2013), *정토 수행관 연구*, 운주사. (Beopsang (2013), *Nghiên cứu về thực tập quan Tịnh độ*, Unjusa)
13. 안계현 (1975), 「신라정토교학의 체문제」 *한국불교사상사*, 원불교사상연구원. (An Gye Hyeon (1975), 「Đặt vấn đề về Tịnh độ học thời Shilla」, *Lịch sử tư tưởng Phật giáo Korea*, Viện nghiên cứu tư tưởng WonBulgyo)
14. 안계현 (1987), *新羅淨土思想史研究*, 서울현음사. (An Gye Hyeon (1987), *Nghiên cứu sử tư tưởng Tịnh độ Shilla*, Seoul Hyeonumsa)
15. 원효, *發心修行章*, 韓國佛教全書, 제1책. (Wonhyo, *Phát tâm tu hành chương*, Hàn Quốc Phật giáo toàn thư, quyển 1)
16. “三國遺事”, 권4 「義解」 제5 ‘元曉不羈’(“韓國佛教全書” 제6책). (*Tam quốc di sử*, quyển 4, *Nghĩa giải*, Tập 5, *Wonhyo bất ky*, Hàn Quốc Phật giáo toàn thư quyển 6).

[Luận văn/báo khoa học]

1. 강기선, 「유마경의 정토사상과 西洋의 유토피아사상 고찰」, 동아시아불교문화학회 2012, 10권, pp. 177 ~ 216. (Kang Gi Seong, 「*Tư tưởng Tịnh độ trong kinh Duy Ma và tư tưởng Utopia phương Tây*」, Hiệp hội Văn hóa Phật giáo Đông Á, 2012, quyển 10, tr.177 ~ 216)
2. 김영미, 「불교의 수용과 신라인의 죽음관의 변화」, 한국고대사연구, Vol 20, 2000, pp. 145-195. (Kim Yeong Mi, 「*Sự tiếp nhận Phật giáo và chuyển hóa trong quan niệm về cái chết của người Shilla*」, Nghiên cứu lịch sử cổ đại Korea, Vol 20, 2000, tr. 145-195)

3. 김종욱, 「원효의 일심 정토 사상」, 동국대학교, 2017. (Kim Jong Wook, Giáo trình môn 「Tư tưởng Tịnh độ nhất tâm của Wonhyo」, ĐH Dongguk, 2017)
4. 박금표, 「베트남근대화에 미친 불교의 영향」, 한국선학, 36호, 한국선학회 2010, pp. 555-569. (Park Geum Pyo, 「Ảnh hưởng của Phật giáo đến Việt Nam thời cận hiện đại」, Thiền học Korea, số 36, 2010, tr. 555-569.)
5. 이병욱, 「베트남불교의 역사와 현황」, 불교평론, 2017, pp. 194-217. (Lee Byeong Wook, 「Lịch sử và hiện trạng Phật giáo Việt Nam」, VNC Phật giáo, 2017, tr. 194-217.)
6. 후지 요시나리, 「淨土란 무엇인가? -원효의 불도와 정토사상」, 한중철학회, 제4집, 1998, pp. 345-364. (Hooji Yoshinari, 「Tịnh độ là gì? -Tư tưởng Tịnh độ và Phật Quốc độ của Wonhyo」, Hiệp hội triết học Hàn-Trung, Tập 4, 1998, tr. 345-364.)

**PURE LAND IDEOLOGY IN BUDDHIST
CULTURE OF THE UNIFIED SHILLA
THROUGH WONHYO AND
GYUNGHEUNG'S WRITINGS
-IN COMPARISON WITH
TRAN THAI TONG'S WRITINGS-**

Abstract

In this paper, we analyzed the interpretation and ideology of the Shilla Pure Land (Wonhyo, Gyungheung) and Ly Tran Pure Land (Truc Lam). In Vietnam, the Pure Land of Truc Lam was fused and had a strong Zen'colors. In Shilla, the Ekayàna Pure Land theory of Wonhyo and the Triyàna (Three conveyances) Pure

Land of Gyungheung had a great influence on society at the time. In addition, regarding the position of these great masters on the national level, society, the congregation, we can figure out that not only the Truc Lam Zen at Tran Dynasty, but also the Pure Land ideas of Wonhyo and Gyungheung at Shilla strongly influenced kings and people throughout the countries, becoming the mainstream in Buddhism, even today.

The goal of Buddhism is to help each individual to improve his personality, thereby building a peaceful society, where suffering is no longer continuing. Pure Land ideology is suitable for this purpose. As long as one still perceives the present of suffering and impermanence, there is still an ongoing cycle of samsara, so that the Pure Land will still exist. Whether in Korea or Vietnam, the dream and hope of the "peace and joy without sufferings" are the same. Therefore, not only in the golden age of Buddhism in Shilla or Ly Tran, the idea of Pure Land has reached its peak, but also at this moment, the Pure Land movement is still mainstream in Buddhism in the two countries.

Key words: Pure Land Ideology, Pure Land's belief, Korea Buddhism, Ly Tran Dynasty Buddhism, Wonhyo's Pure Land Ideology, Gyungheung's Pure Land Ideology.

BƯỚC TIẾN MỚI TRONG QUAN HỆ MỸ - TRIỀU TIÊN - HÀN QUỐC

Mai Ngọc Châu*

Tóm tắt

Những năm gần đây, mối quan hệ giữa Triều Tiên và Hàn Quốc, giữa Triều Tiên và Mỹ có những thay đổi quan trọng theo hướng tích cực, từ đối đầu sang đối thoại hòa bình. Những thay đổi ấy được tạo nên bởi nhiều nhân tố. Chung quy lại có thể thấy rõ qua ba nhân tố chính yếu, đó là hoàn cảnh chính trị - xã hội của các bên liên quan, tình hình khu vực và quốc tế, vai trò cá nhân của ba nhà lãnh đạo đứng đầu ba quốc gia. Bài viết đề cập đến quan hệ “tay ba” trong lịch sử và những thay đổi trong quan hệ Mỹ - Triều Tiên - Hàn Quốc.

Từ khóa: Quan hệ Mỹ - Triều Tiên, quan hệ Triều Tiên - Hàn Quốc, quan hệ quốc tế

1. Thời điểm nổi bật đánh dấu mối quan hệ Mỹ - Triều Tiên là vào năm 1945 sau khi Chiến tranh thế giới thứ hai kết thúc. Vào tháng 8 năm 1945, với sự thỏa thuận chủ yếu của Liên Xô và Mỹ, bán đảo Hàn bị cắt thành hai nửa: Liên Xô trấn giữ từ vĩ tuyến 38 trở về phía bắc, Mỹ trấn giữ từ vĩ tuyến 38 về phía nam. Sau đó 3 năm, hai sự kiện lịch sử quan trọng xảy ra ở hai miền: Miền Nam thành lập Chính phủ Đại hàn Dân quốc (Gọi tắt là Hàn Quốc) với

người đứng đầu là Tổng thống Syngman Rhee; miền Bắc thành lập Cộng hòa Dân chủ Nhân dân Triều Tiên (Gọi tắt là Triều Tiên) với người đứng đầu là Chủ tịch Kim Nhật Thành. Từ đây, Hàn Quốc được Mỹ hậu thuẫn, còn Triều Tiên do Trung Quốc và Liên Xô hậu thuẫn.

Giữa năm 1950 cuộc chiến tranh trên bán đảo Hàn nổ ra khi hơn 13 vạn lính Triều Tiên vượt vĩ tuyến 38 tràn sang Hàn Quốc. Với sự giúp đỡ và tham chiến của Mỹ, Hàn Quốc chống trả quyết liệt. Quân đội Hàn Quốc và Mỹ không chỉ đẩy được lính Triều Tiên trở lại bên kia vĩ tuyến 38 mà còn tấn công lên sát biên giới Trung Quốc. Không thể để Triều Tiên bị mất, cả Liên Xô và Trung Quốc đều tham chiến. Với sự vào cuộc của 5 bên, nguy cơ về một cuộc chiến tranh thế giới mới đang dần hiện hữu. Trước tình hình đó, Mỹ quyết định rút quân. Một *Hiệp định đình chiến* sau đó đã được kí kết vào tháng 7/1953. Cũng từ đó, người ta lập ra một hàng rào *khu phi quân sự* dọc vĩ tuyến 38, ngăn cách hoàn toàn Triều Tiên và Hàn Quốc. Với hàng rào này, Mỹ và Triều Tiên, Triều Tiên và Hàn Quốc trở thành những bên đối đầu không khoan nhượng. Cuộc đối đầu thù địch ấy tới nay đã kéo dài tới 66 năm (1953-2019). Người Triều Tiên không quên được con số 20% dân số của họ đã bị chết vì bom napan của Mỹ trong cuộc chiến tranh Triều Tiên. Suốt

*Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn,
Đại học Quốc gia Hà Nội

những năm qua, giữa Mỹ và Triều Tiên không có quan hệ ngoại giao chính thức bởi Mỹ chỉ thừa nhận Chính phủ Hàn Quốc mới là chính phủ hợp pháp duy nhất đại diện cho cả bán đảo Hàn.

Trong suốt chặng đường 2/3 thế kỉ đổi đầu, không phải lúc nào quan hệ Mỹ - Triều Tiên cũng chỉ ở dạng thù địch ngấm ngấm. Trên thực tế, Mỹ đã không ít lần “đụng” đến Triều Tiên và bị Triều Tiên có hành động đáp trả. Vụ Triều Tiên bắt giữ tàu do thám cải trang USS Pueblo của Mỹ năm 1968 là một ví dụ. Rồi đến năm 1969, một máy bay trinh sát của Mỹ xâm phạm vùng trời Triều Tiên cũng đã bị bắn hạ.

Bước vào thế kỉ XXI, Mỹ vẫn xếp Triều Tiên cùng với Iran và Iraq vào cái mà Mỹ gọi là “Trục ma quỷ”. Năm 2002, Mỹ lên án Triều Tiên vi phạm Hiệp định kí kết năm 1994 vì Triều Tiên đã bí mật thực hiện chương trình làm giàu uranium. Tình hình trở nên đặc biệt căng thẳng vào năm 2004 khi Triều Tiên tuyên bố phá vỡ Hiệp định về chương trình hạt nhân đã kí với Mỹ. Hai năm sau (2006) Triều Tiên công khai thực hiện vụ thử hạt nhân đầu tiên. Sự kiện này làm thế cả thế giới lo lắng về sự bất an tại bán đảo Hàn và đẩy các quan hệ Triều Tiên - Hàn Quốc, Triều Tiên - Mỹ rơi vào tình trạng cực kì căng thẳng. Để giảm tải sự căng thẳng không mong muốn, năm 2008 Mỹ đưa Triều Tiên ra khỏi Danh sách đen những nước tài trợ khủng bố. Đổi lại, Mỹ được quyền kiểm soát việc lắp đặt các cơ sở hạt nhân của Triều Tiên.

2. Sự thay đổi bất ngờ quan hệ giữa Tổng thống Mỹ Donald Trump và Chủ tịch Triều Tiên Kim Jong-un, giữa Tổng thống Hàn Quốc Moon Jae-in và Chủ tịch

Triều Tiên Kim Jong-un là lí do quan trọng nhất, đáng chú ý nhất làm thay đổi mối quan hệ “tay ba” Mỹ - Triều Tiên - Hàn Quốc.

Tuy nhiên không phải ngay từ khi mới lên nắm quyền, Tổng thống Donald Trump đã “bắt tay” thân thiện với Kim Jong-un. Còn nhớ, sau khi nhậm chức vào đầu năm 2017, Tổng thống Mỹ tuyên bố không cho phép Bình Nhưỡng phát triển vũ khí hạt nhân có khả năng tấn công nước Mỹ. Đáp trả lời đe dọa của Tổng thống Donald Trump, bảy tháng sau, Bình Nhưỡng liên tiếp thử hai vụ tên lửa đạn đạo xuyên lục địa. Kim Jong-un tuyên bố đánh thép: Toàn bộ lãnh thổ Mỹ nằm trong tầm bắn của tên lửa xuyên lục địa của Triều Tiên. Có thể nói, hai vụ thử tên lửa nêu trên đã làm cho tình hình trở nên căng thẳng tột độ. Phát biểu trước Đại hội đồng Liên hợp quốc, Donald Trump tuyên bố sẽ xóa sổ hoàn toàn Triều Tiên. Nhưng Triều Tiên vẫn phớt lờ lời cảnh cáo của Mỹ. Triều Tiên tiếp tục một vụ thử mà tên lửa đạn đạo của họ bay ngang lãnh thổ Nhật Bản - một đồng minh thân cận của Mỹ. Vào thời điểm đó, Tổng thống Mỹ lớn tiếng tuyên bố đối thoại với Triều Tiên không phải là một giải pháp. Sau đó một tháng, tức là vào tháng 9/2017, Kim Jong-un lại cho thử hạt nhân và tuyên bố Triều Tiên trở thành cường quốc hạt nhân. Trước hành động trên của Kim Jong-un, Tổng thống Mỹ ban hành thêm lệnh trừng phạt Triều Tiên. Và Triều Tiên coi đây là một hành động gây chiến của Mỹ.

Ai cũng biết rằng phía sau Hàn Quốc là Mỹ. Bởi vậy khi quan hệ Mỹ và Triều Tiên căng thẳng thì Hàn Quốc chính là bên có thể có những hành động làm dịu bớt tình hình. Và đúng như vậy. Chính

Tổng thống Hàn Quốc Moon Jae-in đã gánh trọng trách lịch sử này. Nhận lời mời của Chính phủ Hàn Quốc, Triều Tiên đã đồng ý đưa đoàn vận động viên tham dự Thế vận hội Mùa đông 2018 tổ chức tại Pyeong - Chang vào tháng 2/2018. Một sự kiện rất quan trọng sau đó là cuộc viếng thăm của phái đoàn cấp cao Hàn Quốc tới Bình Nhưỡng. Nhiều tờ báo nước ngoài coi hình ảnh Moon Jae-in và Kim Jong-un ôm nhau thăm thiết trong Hội nghị liên Triều tháng 4/2018 là dấu mốc quan trọng nhất của sự thay đổi quan hệ Triều Tiên - Hàn Quốc. Kết quả đáng ghi nhận của cuộc họp cấp cao Triều Tiên - Hàn Quốc là Chủ tịch Kim Jong-un ngỏ lời mời gặp gỡ Tổng thống Mỹ Donald Trump. Sau đó, vào tháng 5/2018 Tổng thống Hàn Quốc và Chủ tịch Triều Tiên lại gặp nhau lần thứ hai. Nhờ có những cố gắng không mệt mỏi của Tổng thống Moon Jae-in và Chủ tịch Kim Jong-un mà Triều Tiên và Mỹ đã có được cuộc gặp mặt lịch sử thượng đỉnh vào tháng 6 năm 2018.

Như vậy có thể nói, 2018 là một dấu mốc mới trong quan hệ Mỹ - Triều Tiên - Hàn Quốc.

3. Như trên đã nói, một trong những lí do quan trọng làm thay đổi cục diện, làm xoay chuyển quan hệ Mỹ - Triều Tiên - Hàn Quốc chính là *vai trò cá nhân* của ba nhà lãnh đạo ba quốc gia: Tổng thống Donald Trump, Chủ tịch Kim Jong-un và Tổng thống Moon Jae-in. Có thể nói học thuyết Mac Lenin về vai trò của cá nhân trong lịch sử được thể hiện khá điển hình trong trường hợp này. Từ chỗ tình hình ba bên căng như một dây đàn, tưởng chiến tranh nổ ra đến nơi, đến chỗ có thể nói và hy vọng về một tương lai hòa bình trên bán đảo Hàn là một bước tiến ngoạn

mục trong quan hệ Mỹ - Triều Tiên - Hàn Quốc. Điều đó thể hiện một cách rõ ràng và sinh động vai trò cá nhân của ba con người đứng đầu ba quốc gia. Không còn những lời đe dọa và mạt sát nhau. Thay vào đó là những lời ca ngợi “có cánh”, kiểu như lời Tổng thống Donald Trump khen Kim Jong-un là “thông minh và tài năng” sau khi gặp ông này tại Singapore ngày 12/6/2018. Có thể nói rằng, khác với người cha của mình là Kim Jong-il vốn không tin vào khả năng đàm phán với Mỹ, Kim Jong-un đặt niềm hy vọng vào Tổng thống Mỹ Donald Trump. Và chiều ngược lại, Tổng thống Donald Trump cũng coi Kim Jong-un là người “đáng trân trọng” nên không phải không tin vào những cuộc đàm phán sẽ diễn ra. Về phía Hàn Quốc, khác với các đời Tổng thống trước đây, ông Moon Jae-in đã có những ứng xử mềm dẻo hơn rất nhiều với Bình Nhưỡng. Xa hơn nữa, có thể đó là ước nguyện muốn thống nhất hai miền bán đảo Hàn. Rõ ràng là quan hệ “tay ba” Mỹ - Triều Tiên - Hàn Quốc đã thay đổi nhanh chóng nhờ vào ba nhà lãnh đạo cao nhất của ba nước.

4. Do đâu có những chuyển biến tích cực như vậy? Xét cho cùng, đó là vì lợi ích của cả ba. Về phía Triều Tiên, cuộc chạy đua vũ trang đã làm cho nền kinh tế nước này suy yếu, cuộc sống của nhân dân bần hàn. Chủ tịch Kim Jong-un đã ý thức được điều đó. Là một người trẻ, được đào tạo bài bản, tiếp xúc với thế giới hiện đại, Kim Jong-un nhận thức được trách nhiệm của mình với dân tộc mình, đất nước mình. Động lực ấy đã khiến ông phải đưa ra những quyết sách mang tầm chiến lược để thay đổi đất nước. Hàn Quốc là một con rồng của châu Á, đã tạo nên “ki tích

sông Hàn”. Đất nước sẽ không yên ổn chút nào nếu tình hình Nam Bắc Hàn căng thẳng. Mỗi lần Triều Tiên thử hạt nhân, người Hàn Quốc và những người nước ngoài sống ở Hàn Quốc cảm thấy an ninh của Hàn Quốc bị đe dọa. Vì vậy hoà bình trên bán đảo Hàn là một ước nguyện của nhiều người. Hơn nữa, dù chia thành hai quốc gia, bán đảo Hàn vẫn là một tộc người cùng gốc văn hoá và ngôn ngữ. Đến một lúc nào đó, tinh thần dân tộc sẽ được khơi dậy và nhu cầu thống nhất sẽ trở thành một đòi hỏi. Theo quan niệm của văn hoá phương Đông, cái gì đến sẽ đến. Có lẽ “thời vận” của bán đảo Hàn, dân tộc Hàn đang đến gần.

Về phía Mỹ, Mỹ không muốn Triều Tiên phụ thuộc hoàn toàn vào Trung Quốc. Xưa nay trong mắt người Mỹ và nhiều người trên thế giới, phía sau Triều Tiên là Trung Quốc. Đã đến lúc Mỹ muốn có một vai trò nhất định với Triều Tiên, hạn chế ảnh hưởng của Trung Quốc với quốc gia này. Điều đó đã làm cho chính quyền của Tổng thống Donald Trump chú trọng cải thiện quan hệ với Triều Tiên bằng những hành động cụ thể, thiết thực và có hiệu quả, nhằm thay đổi tình hình “đóng băng” mấy chục năm qua.

Kết luận

Vào thập niên đầu của thế kỉ XXI, quan hệ giữa Triều Tiên và Mỹ, Triều Tiên và Hàn Quốc vẫn ở trong tình trạng cực kì căng thẳng. Thậm chí, đã có lúc, cả thế giới phải “nín thở” lo lắng về một cuộc chiến có thể bùng nổ trên bán đảo Hàn. Không phải không có những người nghĩ rằng, với tuổi đời còn quá trẻ, Kim Jong-un có thể sẽ liều lĩnh nghênh chiến với cả Mỹ và Hàn Quốc, châm ngòi cho một cuộc chiến hạt nhân khủng khiếp.

Tình hình trở nên căng thẳng khi mà Triều Tiên tiến hành hàng loạt cuộc thử nghiệm vũ khí hạt nhân và những tên lửa tầm xa có khả năng tấn công những mục tiêu xa hàng ngàn dặm, có thể đe dọa đến an ninh của Mỹ chứ không chỉ của Hàn Quốc. Tuy nhiên, do nhiều yếu tố chủ quan và khách quan, trong đó phải kể đến tình hình chính trị, xã hội của mỗi nước, tình hình khu vực và thế giới cũng như vai trò cá nhân của ba vị lãnh đạo đứng đầu ba quốc gia, quan hệ Triều Tiên - Mỹ - Hàn Quốc đã có những thay đổi mang tính bước ngoặt, từ đối đầu sang đối thoại hoà bình.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- 1) Phạm Quang Minh, *Quan hệ quốc tế ở khu vực châu Á - Thái Bình Dương*, NXB ĐHQG Hà Nội, 2014.
- 2) Tran Bach Hieu ..., *Prospect for Reunification of the Korean Peninsula: Perspective from International Relations in East Asia Today*, Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế: Quan hệ Quốc tế ở Đông Á trong bối cảnh mới của khu vực, Trường Đại học KHXH&NV, ĐHQG Hà Nội, ngày 27-28 tháng 6, 2016.
- 3) “*In Focus: North Korea’s Nuclear Threats*”. 16 tháng 4 năm 2013. Truy cập ngày 16 tháng 4 năm 2013.
- 4) Đặng Xuân Thanh, *Cục diện an ninh Đông Bắc Á trong tầm nhìn đến năm 2020*, Tạp chí Nghiên cứu Đông Bắc Á, số 1 và 2 năm 2013.
- 5) Nguyễn Xuân Thắng - Đặng Xuân Thanh, *Kinh tế, chính trị Đông Bắc Á hai đoạn 2001 - 2020*, NXB KHXH, 2013.
- 6) George Friedman, *The United States in Korea: A Strategy of Inertia*, Stratfor Global Intelligence, March 27, 2012.

NEW PROGRESS IN THE US - NORTH KOREA - SOUTH KOREA RELATIONS

Abstract

In recent years, the relations between North Korea and South Korea, between North Korea and the US have important changes in the positive direction, from confrontation to peaceful dialogue. These changes originate from many factors. In general, it can be clearly seen through three main factors: the

political - social situation of the related parties, the regional and international situation, the personal role of the top three leaders in the three nations. The article addresses the "three-handed" relationship in history and changes in The US - North Korea - South Korea relations.

Keywords: The US - North Korea relations, North Korea - South Korea relations, international relations.

“LÀN SÓNG HÀN QUỐC” (HALLYU) TẠI INDONESIA TRONG CHÍNH SÁCH NGOẠI GIAO VĂN HÓA CỦA HÀN QUỐC

Hồ Thị Thành*

Tóm tắt:

Trong khoảng hai thập niên trở lại đây, “Làn sóng Hàn Quốc” (Hallyu) đã lan tỏa ra nhiều nước châu Á, trong đó có Indonesia - một quốc gia lớn và có dân số đông nhất Đông Nam Á. Làn sóng này tràn đến Indonesia từ khoảng đầu những năm 2000 bắt đầu bằng việc các kênh truyền hình ở Indonesia công chiếu một loạt phim truyền hình và phim điện ảnh Hàn Quốc. Sau đó, nhạc Hàn Quốc bắt đầu phổ biến và kéo theo đó là làn sóng tiêu dùng các sản phẩm và dịch vụ mang thương hiệu Hàn Quốc. Đây là những đặc điểm nổi bật của làn sóng Hàn Quốc tại Indonesia mà bài nghiên cứu muốn đề cập. Bên cạnh đó, nghiên cứu này cũng cố gắng phân tích vai trò của chính phủ Hàn Quốc trong việc phát triển ngoại giao văn hóa và thúc đẩy “Làn sóng Hàn Quốc” phát triển tại Indonesia. Đồng thời, nghiên cứu còn đánh giá tác động của “Làn sóng Hàn Quốc” ở Indonesia đối với lợi ích kinh tế, quân sự và chính trị của Hàn Quốc. Cuối cùng, thông qua kinh nghiệm Hàn Quốc, bài nghiên cứu kết luận về tầm quan trọng của việc áp dụng chiến lược ngoại giao văn hóa trong việc xây dựng và củng cố vị thế và sức mạnh của mỗi quốc gia.

Từ khóa: Làn sóng Hàn Quốc, Ngoại giao văn hóa, Hàn Quốc, Indonesia

Dẫn nhập:

Từ những năm cuối thập niên 1990, Hallyu hay “Làn sóng Hàn Quốc” bắt đầu phổ biến đến nhiều quốc gia trên thế giới, đặc biệt là ở các quốc gia châu Á, trong đó có Indonesia. Sự bùng nổ của trào lưu thưởng thức văn hóa Hàn Quốc của công chúng châu Á là một hiện tượng văn hóa nổi bật, song nó không phải là một hiện tượng ngẫu nhiên mà có liên hệ mật thiết với chính sách ngoại giao văn hóa của chính phủ Hàn Quốc cũng như sự phát triển vượt bậc của nền kinh tế và công nghệ Hàn Quốc trong những thập niên qua. Trước khi tìm hiểu về sự phổ biến của làn sóng văn hóa Hàn Quốc tại Indonesia và những tác động của nó đến sự gia tăng lợi ích kinh tế, chính trị và quân sự của Hàn Quốc trong quan hệ với quốc đảo này, bài nghiên cứu sẽ phân tích và đánh giá về chiến lược ngoại giao văn hóa của Hàn Quốc đối với việc phát triển của “Làn sóng Hàn Quốc” ra châu Á và thế giới.

1. Khái niệm và cơ sở hình thành chiến lược “ngoại giao văn hóa” và “Làn sóng Hàn Quốc” của chính phủ Hàn Quốc

Trong lĩnh vực quan hệ quốc tế, khái niệm ngoại giao văn hóa đang ngày càng được sử dụng rộng rãi. Ngoại giao văn hóa hay ngoại giao công chúng là một dạng quyền lực mềm bao gồm việc “trao đổi ý tưởng, thông tin, nghệ thuật và các

*Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn,
Đại học Quốc gia Hà Nội

khía cạnh khác của văn hóa giữa các quốc gia và dân tộc để thúc đẩy sự hiểu biết lẫn nhau" [Waller, 2009]. Ngoại giao văn hóa là thành tố quan trọng trong quyền lực mềm - một quyền lực có "khả năng ảnh hưởng đến người khác để đạt được kết quả thay vì ép buộc" trên cơ sở sức mạnh kinh tế và khả năng quân sự [Nye, 2004]. Mục đích của ngoại giao văn hóa là hỗ trợ các mục tiêu kinh tế và chính trị của quốc gia [Maack, 2001].

Trong khi đó, “làn sóng Hàn Quốc” là một thuật ngữ chỉ sự lan truyền và phổ biến của các sản phẩm văn hóa Hàn Quốc ở nước ngoài như phim truyền hình, phim điện ảnh, nhạc pop (K-pop), ẩm thực, thời trang, mỹ phẩm... Thuật ngữ này lần đầu tiên được các nhà báo Trung Quốc sử dụng vào giữa những năm 1990 bằng cách gọi nó là “hanliu”, sau đó chuyển thành “hallyu” trong tiếng Hàn [Do Kyun Kim dan Se-Jin Kim. 2011]. Giữa thập niên 1990 thường được coi là thời điểm khởi đầu của làn sóng Hàn Quốc ra thế giới.

“Làn sóng Hàn Quốc” không phải đột nhiên xuất hiện mà đã có cơ sở và sự chuẩn bị để bước vào thị trường quốc tế từ thập niên 1990 trong thời gian Tổng thống Kim Dae Jung nắm quyền (1993-1998). Khẩu hiệu "Sáng tạo Hàn Quốc mới" mà chính quyền Tổng thống Kim Dae Jung đưa ra đã khuyến khích sự sáng tạo và đổi mới của Hàn Quốc trên các lĩnh vực, trong đó bao gồm sáng tạo văn hóa nghệ thuật, tạo tiền đề cho sự hình thành của “Làn sóng Hàn Quốc”. Tiếp đó, sau cuộc khủng hoảng tài chính châu Á năm 1997, các chính phủ Hàn Quốc kế tiếp bắt đầu hướng đến mục tiêu xuất khẩu văn hóa Hàn Quốc ra nước ngoài. Sau khi Luật

thúc đẩy công nghiệp văn hóa được ban hành năm 1999, một quỹ ban đầu 148,5 triệu đô la Mỹ đã được phân bổ nhằm phát triển và phổ biến văn hóa Hàn Quốc thông qua các sáng tạo văn hóa kết hợp truyền thống và hiện đại [Sang-Yeon, 2008].

Sau khi các sản phẩm văn hóa Hàn Quốc mang tinh thần sáng tạo, chủ động và hiện đại bắt đầu thu hút sự chú ý của công chúng một số nước châu Á như Trung Quốc, Đài Loan vào khoảng cuối thập niên 1990, chính phủ Hàn Quốc bắt đầu đẩy mạnh chiến lược ngoại giao văn hóa. Trên cơ sở nhận thức được vai trò ngày càng quan trọng của quyền lực mềm và sự gia tăng văn hóa là một yếu tố thiết yếu góp phần nâng cao năng lực cạnh tranh quốc gia, Chính phủ Hàn Quốc đã nâng ngoại giao văn hóa lên thành một trụ cột quan trọng của thực thi ngoại giao quốc gia. Hàn Quốc là quốc gia có quyền lực hạng trung và không thể đạt được sự cân bằng quyền lực với các nước láng giềng Trung Quốc và Nhật Bản thông qua sức mạnh cứng. Do đó, việc mở rộng ngoại giao văn hóa sẽ là một cách thức gia tăng quyền lực mềm của Hàn Quốc, thông qua đó tăng cường vị thế và sức mạnh quốc gia.

Từ nhận thức đó, năm 2006, Bộ Ngoại giao và Thương mại Hàn Quốc (MOFAT) ủng hộ sự mở rộng “Làn sóng Hàn Quốc” như một hình thức ngoại giao văn hóa để làm tăng quyền lực mềm trong việc thực thi mục tiêu quốc gia về một “Hàn Quốc toàn cầu” (Global Korea). Năm 2009, Chính phủ Hàn Quốc thành lập Hội đồng Chủ tịch về Thương hiệu Quốc gia (President Council on Nation Branding - PCNB) với nhiệm vụ xây dựng, cải thiện và phát triển hình ảnh quốc

gia trong cộng đồng quốc tế, đồng thời quản lý việc thực hiện chiến lược thương hiệu quốc gia một cách toàn diện và có hệ thống. Mục đích của PCNB là quảng bá hình ảnh của Hàn Quốc như một quốc gia đóng góp cho thế giới các sản phẩm và dịch vụ đẳng cấp thế giới, cũng đồng thời là một quốc gia biết chia sẻ và tôn trọng giá trị của các nền văn hóa khác. Cùng với đó, “Sáng kiến châu Á mới” được chính quyền của Tổng thống Lee Myung-bak đưa ra vào năm 2009 càng củng cố cho khát vọng của Hàn Quốc là nắm giữ vai trò tiên phong trong việc củng cố hợp tác khu vực, phát triển kinh tế và thịnh vượng giữa các nước thành viên, từ đó xây dựng mạng lưới toàn cầu của Hàn Quốc.

Để thực hiện các mục tiêu nói trên, Hàn Quốc tăng cường ngoại giao văn hóa và thúc đẩy “Làn sóng Hàn Quốc” ra nước ngoài. Bộ Ngoại giao và Thương mại Hàn Quốc (MOFAT) đã mở rộng chủ thể ngoại giao từ chính phủ sang công chúng, cụ thể như doanh nghiệp, các tổ chức phi chính phủ và các cá nhân. Năm 2010, MOFAT thành lập Diễn đàn Ngoại giao Công chúng Hàn Quốc (Korea Public Diplomacy Forum - KPDF). MOFAT cũng tăng cường năng lực ngoại giao của chính quyền địa phương, hỗ trợ các tổ chức phi chính phủ và các doanh nghiệp mở rộng quan hệ đối ngoại. Đặc biệt, để gia tăng hiệu quả hoạt động ngoại giao mềm, chính phủ Hàn Quốc không chỉ khuyến khích quảng bá “Làn sóng Hàn Quốc” trên các phương tiện truyền thông truyền hình mà còn tận dụng thế mạnh phát triển công nghệ để đưa các sản phẩm văn hóa đại chúng của Hàn Quốc lên các mạng xã hội, đặc biệt như YouTube, Twitter và Facebook. Công nghệ truyền

thông đã trở thành một nhân tố đặc lực truyền bá văn hóa Hàn Quốc ra bên ngoài, tạo nên một “Làn sóng Hàn Quốc” mạnh mẽ và sôi động ở nhiều quốc gia trên thế giới, đặc biệt là ở châu Á.

Trong chiến lược Ngoại giao văn hóa, chính phủ Hàn Quốc đã lựa chọn nhạc Hàn Quốc (K-pop) là đại sứ văn hóa Hàn Quốc. K-pop nói riêng cũng như “Làn sóng Hàn Quốc” nói chung đã giúp tạo dựng hình ảnh Hàn Quốc hiện đại, thân thiện, chủ động và đáng tin cậy trong mắt cộng đồng quốc tế, từ đó không chỉ giúp tăng cường mối quan hệ song phương ngày càng chặt chẽ giữa Hàn Quốc với quốc gia đối tác mà còn thúc đẩy các lợi ích kinh tế, quân sự và chính trị của Hàn Quốc. Sự gia tăng hiểu biết và mến mộ của khán giả nước ngoài đối với văn hóa và con người Hàn Quốc thông qua “Làn sóng Hàn Quốc” đã tạo điều kiện thuận lợi hơn cho các nhà đầu tư và doanh nghiệp Hàn Quốc bước vào thị trường các nước này. Các sản phẩm hàng hóa mang thương hiệu Hàn Quốc được người tiêu dùng bên ngoài đón nhận nhiều hơn. Các dịch vụ như du lịch, chăm sóc sức khỏe, thẩm mỹ, du học... của Hàn Quốc cũng nhờ đó mà thu hút được nhiều khách hàng từ các nước nơi làn sóng Hàn Quốc đã thâm nhập. Cùng với đó, “Làn sóng Hàn Quốc” còn góp phần tạo niềm tin và sự ủng hộ của cộng đồng quốc tế đối với Hàn Quốc trong vấn đề thống nhất bán đảo Hàn cũng như trong việc ủng hộ Hàn Quốc có vai trò lớn hơn trong các vấn đề chính trị an ninh quốc tế. Những tác động này rõ ràng đã là cơ sở để chính phủ Hàn Quốc tiếp tục đẩy mạnh đầu tư, phát triển ngoại giao văn hóa đối với các quốc gia bên ngoài bên cạnh nỗ lực phát triển

nền văn hóa và công nghệ quốc gia sáng tạo, chủ động, hiện đại.

Như vậy, Hàn Quốc có những cơ sở rõ ràng trong việc áp dụng chính sách ngoại giao văn hóa mà công cụ chủ yếu là “làn sóng Hàn Quốc”. Chính sách này đã được thực hiện thành công tại nhiều nước trên thế giới, trong đó có Indonesia.

2. “Làn sóng Hàn Quốc” trong chính sách ngoại giao văn hóa của Hàn Quốc tại Indonesia

Trong các nước Đông Nam Á, Indonesia là quốc gia có diện tích và dân số lớn nhất. Do đó, Indonesia không chỉ là thị trường hấp dẫn đối với các nhà đầu tư Hàn Quốc mà còn là đối tác quan trọng của chính phủ Hàn Quốc. Mỗi quan hệ cấp nhà nước giữa Hàn Quốc với Indonesia được thiết lập từ năm 1973 và tiếp tục được củng cố trong nhiều thập niên tiếp theo. Kể từ đầu những năm 2000, cả hai chính phủ Hàn Quốc và Indonesia đều ý thức tăng cường mối quan hệ này. Năm 2006, Hàn Quốc và Indonesia nâng quan hệ lên tầm đối tác chiến lược trên tất cả các lĩnh vực.

Trên lĩnh vực quan hệ văn hóa, từ đầu những năm 2000, Hàn Quốc với chiến lược xuất khẩu các sản phẩm văn hóa ra nước ngoài, đã chú ý tới việc giới thiệu và phát triển các phim truyền hình sang Indonesia. Đây là thời điểm cuộc khủng hoảng kinh tế châu Á mới diễn ra và có tác động lớn đến nền kinh tế chính trị xã hội châu Á. Dư âm của cuộc khủng hoảng kinh tế châu Á khiến người tiêu dùng nói chung trong khu vực quan tâm đến các sản phẩm chất lượng nhưng có giá thành phù hợp, và phim truyền hình Hàn Quốc nhanh chóng đáp ứng tiêu chí này. Năm 2000, giá phim truyền hình Hàn Quốc chỉ

bằng một phần tư giá phim truyền hình Nhật Bản và một phần mười so với giá của phim truyền hình Hồng Kông [Shim, 2006] nhưng lại có nhiều ưu điểm vượt trội về cách biểu đạt tâm lý nhân vật, vẻ đẹp ngoại hình diễn viên và phong cách thời trang. Nhờ đó, phim Hàn Quốc nhanh chóng chiếm lĩnh thị trường châu Á. Các đài truyền hình ở nhiều nước như Trung Quốc, Đài Loan, Thái Lan, Nhật Bản, Việt Nam, Indonesia... liên tiếp công chiếu các phim truyền hình Hàn Quốc, từ đó tạo ra một cơn sốt hâm mộ của công chúng các nước châu Á với diễn viên, thời trang và văn hóa ẩm thực Hàn Quốc. Ở Indonesia, cũng giống như ở nhiều nước châu Á khác, các bộ phim truyền hình Hàn Quốc đầu tiên xuất hiện như *Bán tỉnh ca mùa đông*, *Tình yêu bất tận* lập tức được khán giả say mê đón nhận. Sự hâm mộ của công chúng Indonesia đối với phim truyền hình Hàn Quốc được lưu giữ suốt hơn một thập niên kể từ đầu những năm 2000. Trên nhiều kênh truyền hình Indonesia, các phim truyền hình Hàn Quốc vẫn liên tục được công chiếu. Năm 2011, ước tính có khoảng 50 bộ phim truyền hình Hàn Quốc được phát sóng trên các đài truyền hình tư nhân Indonesia [Susanthi, 2011]. Cùng với sự thành công của một loạt phim truyền hình Hàn Quốc, các phim điện ảnh Hàn Quốc bắt đầu xuất hiện. Khán giả Indonesia nhanh chóng bị phim Hàn Quốc thu hút bởi những chủ đề mang tính lịch sử và tình yêu lãng mạn, kịch bản thú vị, kịch tính, đầy cảm xúc, dàn diễn viên đẹp, ăn mặc thời trang, đặc biệt là những diễn biến tâm lý, tính cách nhân vật phù hợp với tâm lý, tính cách người Indonesia (cũng như người châu Á nói chung). Thông qua các bộ phim, văn

hóa Hàn Quốc từng bước trở nên quen thuộc với khán giả Indonesia, mở đường cho các sản phẩm văn hóa và du lịch khác của Hàn Quốc như ẩm thực, thời trang, âm nhạc, du lịch... tiếp cận với người tiêu dùng Indonesia.

Trong khi phim truyền hình và phim điện ảnh Hàn Quốc vẫn đang làm mưa gió trên các đài truyền hình và rạp chiếu phim tại Indonesia, từ năm 2008, K-pop hay nhạc Hàn Quốc cũng bắt đầu phổ biến tại quốc đảo này. K-Pop hấp dẫn bởi sự kết hợp đặc sắc giữa hiệu ứng âm thanh, điệu nhảy hiện đại và các hình tượng âm nhạc. Số lượng người Indonesia hâm mộ K-pop gia tăng nhanh chóng, lên tới hàng trăm nghìn người [Rijkers, 2012]. Họ kết nối với nhau tạo thành các nhóm hâm mộ và lập nên các trang mạng để cập nhật và chia sẻ thông tin về các thần tượng K-pop. Ở hầu khắp các thành phố lớn của Indonesia, đặc biệt là Jakarta, đều có các nhóm hâm mộ được thiết lập. Họ thường xuyên tụ họp giao lưu với nhau về các chủ đề liên quan đến K-pop, thậm chí biểu tình đề đạt nguyện vọng được các nhóm K-pop đến biểu diễn ở thành phố của họ.

Trong giai đoạn 2008-2012, các buổi trình diễn K-Pop diễn ra thường niên tại Indonesia. Riêng năm 2012, K-pop được tổ chức gần như mỗi tháng. Trong những năm 2011-2012, những buổi trình diễn K-pop quy mô lớn được tổ chức tại Jakarta với sự tham gia của các nghệ sĩ và các ban nhạc Hàn Quốc đình đám. Chẳng hạn, tháng 6-2011 diễn ra lễ hội âm nhạc lớn mang tên 'KIMCHI K-POP' với sự tham gia của Park Jung Min và các ngôi sao âm nhạc của nhóm Super Junior. Tháng 4-2012, tại sân vận động Mata

Elang (Ancol, Jakarta), một buổi biểu diễn Super Show 4 quy mô lớn được tổ chức có đông đảo giới hâm mộ trẻ Indonesia tham dự. Những buổi biểu diễn này còn được đăng tải trên khắp các phương tiện thông tin đại chúng, thu hút sự chú ý sâu sắc của công chúng Indonesia.

Sự phát triển của K-pop còn trực tiếp ảnh hưởng đến ngành công nghiệp âm nhạc Indonesia. Một số nhóm nhạc Indonesia được hình thành dựa trên cảm hứng từ K-pop như nhóm Princess (thành lập năm 2011). Ngoài ra, một chương trình tìm kiếm tài năng ca sĩ K-Pop "Galaxy Superstar" được triển khai vào năm 2012 tại Indonesia do công ty giải trí PT. YS Entertainment của Hàn Quốc hợp tác với đài truyền hình Indosiar tổ chức, được Samsung tài trợ. Indonesia là quốc gia đầu tiên được lựa chọn để tìm kiếm tài năng ca sĩ. Những người chiến thắng trong chương trình được gửi đến Hàn Quốc để được đào tạo và chuẩn bị ra mắt sự nghiệp ở khu vực châu Á. Chương trình này đã củng cố và phát triển hơn mối quan hệ văn hóa và hợp tác giữa Hàn Quốc với Indonesia.

Sự phát triển của “Làn sóng Hàn Quốc” nói trên tại Indonesia cũng như tại nhiều nước châu Á khác có sự góp sức rất lớn của chính phủ Indonesia. Như đã đề cập ở nội dung thứ nhất, chính phủ Hàn Quốc đã có chính sách rõ ràng về ngoại giao văn hóa với các nước bên ngoài, từ đó đầu tư và thúc đẩy sự phát triển của văn hóa Hàn Quốc đương đại mang đặc trưng sáng tạo và hiện đại. Chính phủ Hàn Quốc đã phối hợp hiệu quả với các công ty truyền thông, các tổ chức phi chính phủ và các nghệ sĩ Hàn Quốc nổi danh để phát triển dòng văn hóa hiện đại Hàn Quốc ra

bên ngoài. Còn tại từng quốc gia cụ thể, chính phủ Hàn Quốc cũng đẩy mạnh đầu tư, hỗ trợ để thiết lập các trung tâm và triển lãm văn hóa Hàn Quốc, qua đó truyền bá ảnh hưởng văn hóa Hàn Quốc. Tại Indonesia, chính phủ Hàn Quốc đã thiết lập Trung tâm văn hóa Hàn Quốc với mục đích thông tin, giới thiệu và tổ chức các hoạt động văn hóa của Hàn Quốc. Tại đây, trung tâm mở các lớp giảng dạy về văn hóa truyền thống Hàn Quốc, chiếu phim Hàn Quốc, tổ chức các lớp dạy nhảy K-pop và nhiều sự kiện và cuộc thi liên quan đến K-pop. Trong những năm 2009 - 2011, chính phủ Hàn Quốc phối hợp với các bộ, ngành Indonesia đã tổ chức một loạt triển lãm văn hóa Hàn Quốc tại Indonesia với tên gọi "Tuần lễ Hàn Quốc-Indonesia". Tuần lễ này nhằm quảng bá và trao đổi sâu rộng các giá trị văn hóa của hai quốc gia, trong đó có nhạc truyền thống Hàn Quốc, các nghề thủ công truyền thống của Hàn Quốc và đặc biệt là K-pop. Chính phủ Hàn Quốc cũng cử nhiều giáo viên tình nguyện sang Indonesia dạy tiếng Hàn, qua đó không chỉ thúc đẩy mối quan tâm của sinh viên đối với ngôn ngữ mà với cả văn hóa Hàn Quốc.

Với những nỗ lực này từ phía chính phủ và các chủ thể phi chính phủ của Hàn Quốc (như các công ty truyền thông, các nghệ sĩ, các tổ chức phi lợi nhuận...), “Làn sóng Hàn Quốc” đã lan tỏa mạnh mẽ tại Indonesia, kéo theo những tác động về kinh tế, chính trị, quân sự trong mối quan hệ giữa hai nước, đặc biệt mang lại lợi ích cho Hàn Quốc không chỉ ở khía cạnh kinh tế mà còn ở sự gia tăng vị thế và uy tín của Hàn Quốc tại châu Á và trên thế giới.

3. Tác động của “Làn sóng Hàn Quốc” đối với lợi ích của Hàn Quốc trong mối quan hệ với Indonesia

“Làn sóng Hàn Quốc” được sử dụng như một điểm thu hút để củng cố quan hệ song phương giữa Hàn Quốc và Indonesia trên nhiều lĩnh vực hợp tác khác như kinh tế, chính trị, quân sự. Trên lĩnh vực kinh tế, sức hút của phim ảnh, nhạc pop Hàn Quốc khiến người Indonesia quan tâm nhiều hơn đến văn hóa, con người cũng như các sản phẩm hàng hóa mang thương hiệu Hàn Quốc. Giới trẻ Indonesia không chỉ xem phim Hàn Quốc, nghe K-pop mà còn bắt chước phong cách của các nghệ sĩ Hàn Quốc và tiêu dùng các sản phẩm sản xuất từ Hàn Quốc. Họ mua các album K-pop, ăn mặc theo phong cách thời trang của các nghệ sĩ K-pop, dùng mỹ phẩm Hàn Quốc, thưởng thức các món ăn Hàn Quốc và chơi game Hàn Quốc... Điều này giúp cho các công ty Hàn Quốc không chỉ xuất khẩu sang Indonesia các sản phẩm công nghiệp văn hóa mà cả các sản phẩm thời trang, phụ kiện khác có liên quan.

Sự quen thuộc với văn hóa Hàn Quốc của công chúng Indonesia cũng giúp các nhà đầu tư Hàn Quốc thuận lợi khi tiếp cận thị trường Indonesia. Đặc biệt các công ty Hàn Quốc như Samsung và LG đã mời các nghệ sĩ K-Pop nổi tiếng trở thành đại sứ thương hiệu cho các sản phẩm của họ nhằm quảng bá và thu hút sức mua của công chúng. Tại Indonesia cũng như tại các thị trường châu Á khác, quảng cáo có các nghệ sĩ K-Pop đã giúp tăng doanh số bán các thiết bị từ LG hay điện thoại Samsung...

K-pop cũng có tác động lớn đến sự phát triển của ngành du lịch Hàn Quốc. Chính phủ Hàn Quốc đã hợp tác với công

ty giải trí lớn của Hàn Quốc như SM Entertainment, JYP Entertainment, YG Entertainment để thông qua trình diễn K-pop quảng bá văn hóa và du lịch Hàn Quốc ra quốc tế. Có nhiều khách du lịch Indonesia đến Hàn Quốc để thăm quê hương của thần tượng âm nhạc của họ, để ghé thăm các địa điểm đóng các bộ phim Hàn Quốc nổi tiếng, hay để thưởng thức ẩm thực và mua sắm các sản phẩm mang thương hiệu Hàn Quốc mà họ thấy các diễn viên và ca sĩ sử dụng trong các bộ phim và chương trình âm nhạc.

Ngoài ra, các nghệ sĩ trong “Làn sóng Hàn Quốc” cũng tham gia vào việc tăng cường quan hệ chính trị và quân sự của Hàn Quốc với Indonesia. Trong chuyến thăm cấp nhà nước của phái đoàn quân đội Hàn Quốc tới Indonesia tháng 10-2011, một diễn viên Hàn Quốc đang thực hiện nghĩa vụ quân sự là Hyun Bin được bổ nhiệm làm đại sứ quân đội Hàn Quốc. Sự xuất hiện của Hyun Bin là một hình thức ngoại giao mềm nhằm gia tăng hình ảnh thân thiện của quân đội Hàn Quốc cũng như tăng cường sự hợp tác giữa lực lượng quân đội Hàn Quốc với quân đội Indonesia. Từ kết quả chuyến viếng thăm này, Chính phủ Hàn Quốc và Indonesia đã nhất trí tăng cường hợp tác quốc phòng giữa hai nước trong việc sản xuất chung và chuyển giao công nghệ thiết bị quân sự.

Về mặt chính trị, “làn sóng Hàn Quốc” còn tạo ra sự chia sẻ và ủng hộ của Indonesia với Hàn Quốc. Với tư cách là những quốc gia đang theo đuổi con đường chính trị dân chủ, Hàn Quốc và Indonesia đang chia sẻ với nhau những giá trị dân chủ tương đồng. Thông qua “làn sóng Hàn Quốc”, công chúng Indonesia càng có ấn tượng tốt đẹp về một Hàn Quốc dân chủ,

hiện đại, cởi mở và tham gia tích cực vào vào vấn đề quốc tế. Sự ngưỡng mộ của công chúng Indonesia đối với Hàn Quốc góp phần tác động tới chính phủ Indonesia, qua đó có thể giúp chính phủ Indonesia ủng hộ Hàn Quốc mạnh mẽ hơn trong các diễn đàn khu vực, quốc tế cũng như trong vấn đề thống nhất bán đảo Triều Tiên.

Kết luận

Sự phổ biến của “Làn sóng Hàn Quốc” (Hallyu) với các loại hình văn hóa tiêu biểu như phim truyền hình, phim điện ảnh, K-pop cùng sự ưa chuộng của công chúng đối với các sản phẩm văn hóa Hàn Quốc khác tại Indonesia là một biểu hiện về sự thành công của ngoại giao văn hóa Hàn Quốc trong khoảng hai thập niên vừa qua. “Làn sóng Hàn Quốc” đã góp phần thúc đẩy hợp tác kinh tế, quân sự và chính trị giữa hai quốc gia, trong đó đặc biệt mang lại lợi ích kinh tế, chính trị và vị thế quốc gia cho Hàn Quốc. Hơn nữa, sự góp mặt của “Làn sóng Hàn Quốc” tại Indonesia còn góp phần xây dựng và củng cố hình ảnh của Hàn Quốc như một quốc gia đi đầu và có trách nhiệm với thế giới về sự phát triển, hiện đại, sáng tạo và dân chủ.

Sự thành công của ngoại giao văn hóa và “Làn sóng Hàn Quốc” còn có thể mang lại kinh nghiệm học tập cho các quốc gia khác trên thế giới, đặc biệt là các quốc gia châu Á. Trường hợp Hàn Quốc cho thấy với sự đầu tư có chiến lược bài bản và hệ thống cho sự phát triển và sáng tạo văn hóa, việc áp dụng chính sách ngoại giao văn hóa chắc chắn sẽ giúp tăng cường các lợi ích và vị thế quốc gia. Tuy nhiên, sự thành công của làn sóng Hàn Quốc và ngoại giao văn hóa còn dựa trên sự phối hợp đồng bộ giữa sức mạnh kinh tế, công nghệ, khả năng sáng tạo văn hóa, trình độ dân trí và sự phát triển xã hội. Do

đó, với các quốc gia chưa đủ tiềm lực kinh tế, công nghệ, và có nền tảng xã hội phát triển như Hàn Quốc, tùy theo điều kiện văn hóa, kinh tế, chính trị đặc thù của mỗi nước mà việc xây dựng và áp dụng chính sách ngoại giao văn hóa nên có sự linh động, sáng tạo cho phù hợp.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Do Kyun Kim and Se-Jin Kim. 2011. *Hallyu from Its Origin to Presents*. Do Kyun Kim and Min-Sun Kim (eds). *Hallyu: Influence of Korean Popular Culture in Asia and Beyond*. Seoul: Seoul National University Press. Hal. 22

KBS. 2012. *Kementrian Kebudayaan Umumkan Proyek Untuk Tahun 2012*. [Online].

http://world.kbs.co.kr/indonesian/news/news_Cu_detail.htm?No=25593.

Maack, M. N., 2001. Books and Libraries as Instruments of Cultural Diplomacy in Francophone Africa during the Cold War. *Libraries & Culture*, Volume 1, p. 55.

Nye, Joseph. S., 2004, *Soft power: Review: Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, 2004.

Rijkers, Monique dan Lily C. 2012. *Wabah Demam Korea Melanda Indonesia*. [Online]

<http://www.mediaindonesia.com/read/2012/04/04/316524/61/10/Wabah-Demam-Korea-Melanda-Indonesia>.

Sang-Yeon, Sung, 2008, Why are Asians Attracted to Korean Pop Culture? The Korea Herald (eds). *Korean wave*. Seoul: Jimoondang. P. 16-17.

Shim, Doobo, 2006, Hybridity and Rise of Korean Popular Culture in Asia. *Media, Culture and Society*. Vol.28(1). P. 28

Susanthi, Nyoman Liam, 2011. "Gurita" Budaya Populer Korea di Indonesia. [Online] <http://www.isi-dps.ac.id/berita/%E2%80%98gurita%E2%80%99budaya-populer-korea-di-indonesia>.

Waller, M. J., 2009. Cultural Diplomacy, Political Influence, and Integrated Strategy. In: *Strategic Influence: Public Diplomacy, Counterpropaganda, and Political Warfare*. Washington DC: Institute of World Politics Press, p. 74.

KOREA'S CULTURAL DIPLOMACY: AN ANALYSIS OF THE HALLYU IN INDONESIA

Abstract

In the past two decades, the "Korean wave" (Hallyu) has spread to many Asian countries, including Indonesia - the largest and most populous country in Southeast Asia. This wave came to Indonesia from the early 2000s with some Indonesian TV channels showing a series of Korean dramas and movies. After that, Korean music (K-pop) began to become popular in Indonesia and followed by a wave of consumption of Korean-branded products. In addition to examining these salient features of the Korean wave in Indonesia, this article also attempts to analyze the role of the Korean government in developing cultural diplomacy as well as promoting the Korean wave to spread in Indonesia and other Asian countries. Besides, this article also assesses the impact of the "Korean wave" in Indonesia on Korea's economic, military and political interests. Finally, this article concludes that some other nations should learn the experience of Korea to build and implement the cultural diplomacy strategy in order to improve their national position and strength.

Keywords: Cultural diplomacy, Korean wave, Korea, Indonesia

ĐỌC “CÔNG CHÚA BARI” THEO QUAN ĐIỂM GIỚI (GENDER)

Nguyễn Thị Thu Hà*

Tóm tắt

Khác với các nghiên cứu về vụ ca tự sự “Công chúa Bari” tiền lệ, bài viết này hướng tiêu điểm tới các cuộc gặp gỡ, rộng hơn là các mối quan hệ giữa công chúa Bari và các nhân vật (cả nam và nữ) xuất hiện trong tác phẩm và tiến hành phân tích chúng theo quan điểm giới. Cụ thể, bài viết đi sâu phân tích mối quan hệ của công chúa Bari với phụ hoàng Eobi, Đức Phật Thích Ca Thế Tôn, ông bà lão nhân từ, 6 công chúa chị, thần Mujang và những người xung quanh để thấy rõ định kiến xã hội phân biệt nam nữ và khuôn mẫu giới đương thời, nhằm góp phần vào cái nhìn đa chiều hơn về nền văn hoá xã hội Hàn Quốc lúc đó.

Từ khóa: Công chúa Bari, Quan điểm giới, Định kiến giới, Khuôn mẫu giới, Vụ ca tự sự Hàn Quốc

1. Đặt vấn đề

Simone de Beauvoir đưa ra câu nói nổi tiếng trong cuốn sách *Giới tính thứ 2* (The second sex) - một trong những tác phẩm quan trọng của thế kỷ XX làm cơ sở lý luận cho phong trào nữ quyền, rằng “Người ta sinh ra không phải là phụ nữ mà trở thành phụ nữ.” Tư tưởng này làm tiền đề để lý thuyết nữ quyền theo đuổi khái niệm giới tính (sex) và giới (gender).

Hai khái niệm này được giải thích tại Điều 5 của Luật bình đẳng giới Việt Nam như sau: Giới tính là khái niệm chỉ các đặc điểm sinh học của nam, nữ; Giới là khái niệm chỉ đặc điểm, vị trí, vai trò của nam và nữ trong tất cả các mối quan hệ xã hội. Như vậy, giới tính là cái bẩm sinh, không thể thay đổi còn giới (gender) là cái có thể thay đổi do dạy và học, do mong đợi xã hội. Học giả Mai Huy Bích đã đưa ra nhận xét rằng, việc sử dụng hai khái niệm này nhằm nêu bật không chỉ tính bất biến mà cả tính khả biến và hi vọng thay đổi cho quan hệ giới. Nghĩa là những thay đổi về mặt sinh học diễn ra rất ít, rất chậm chạp, thường đòi hỏi sự tích lũy dần dần qua hàng chục, thậm chí hàng trăm năm, còn trong lĩnh vực văn hoá - xã hội, sự biến đổi mang tính khả dĩ hơn.¹

Việc xác định giới của một người có ảnh hưởng vô cùng quan trọng trong cuộc sống của người ấy, và là nền tảng cơ bản nhất cho bản sắc cá nhân (tức cho việc cá nhân coi mình là ai). Bản sắc (identity) được tạo nên từ nhiều nguồn (sắc tộc, tuổi tác, nghề nghiệp, giai cấp, tôn giáo, quốc tịch, v.v.), và một nguồn trong đó là giới. Bản sắc giới là việc một người tự nhận mình, và được những người khác thừa nhận, là nam hay nữ. Theo quan điểm giới (gender), bản sắc giới được tạo nên từ

*Trường Đại học Bà Rịa - Vũng Tàu

¹ Mai Huy Bích (2009), *Xã hội học giới*, Nxb Đại học quốc gia Hà Nội, tr.7.

nhiều yếu tố khác nhau: cá nhân và tập thể, sinh học và xã hội. Đi liền với bản sắc giới thường là các khái niệm nam tính (masculinity) và nữ tính (femininity). Quan niệm của con người về bản sắc giới được hình thành rất sớm đến nỗi khi lớn lên, chúng ta coi đó là đương nhiên. Nhưng giới không chỉ là học cách hành động như một bé trai hay gái; khác biệt giới là cái chúng ta sống hàng ngày. Yếu tố tạo nên sự khác biệt giới là do văn hoá chứ không phải sinh học. Chúng ta tái tạo giới về mặt xã hội qua hàng nghìn hành động nhỏ trong mỗi ngày (làm giới - doing gender).

Hiện nay trong khoa học xã hội, giới (gender) là đề tài nghiên cứu trung tâm bên cạnh giai cấp và tộc người. Giới là một phạm trù then chốt, là lăng kính để xem xét tất cả mọi hiện tượng xã hội. Ở bài nghiên cứu này, tác giả muốn dùng lăng kính “giới” để tiếp cận với tác phẩm “Công chúa Bari”, một tác phẩm vu ca của Hàn Quốc - bộ phận đặc biệt có thể tiết lộ những chiều kích văn hoá giới (feminism) trong văn học dân gian Hàn Quốc do có những đặc điểm được sáng tác/ trình diễn chỉ bởi một số pháp sư (mudang) “có căn” chứ không phải người dân nào cũng có thể; và phần đông pháp sư là nữ (bà đồng), phần đông người tham dự vụ thuật (*musuk*) cũng là nữ (Phan Thị Thu Hiền, 2017: 94~96). Cụ thể trong bài viết này, tác giả sẽ tập trung phân tích các mối quan hệ giữa công chúa Bari với các nhân vật, tức mối quan hệ giới.

“Công chúa Bari” thuộc thể loại vu ca tự sự - di sản văn hoá của Hàn Quốc được hình thành từ thời cổ đại và được lưu truyền cho đến ngày nay. Xứng tầm với thời gian hình thành lâu dài và thông điệp

rộng lớn của mình, nó trở thành đề tài nghiên cứu của rất nhiều học giả Hàn Quốc lẫn nước ngoài. Khía cạnh mà các nghiên cứu trước tập trung khai thác thường là về cấu trúc, thể loại, Shaman giáo, chữ hiếu, nhân vật nữ anh hùng... nhưng lại thiếu vắng những nghiên cứu phân tích các mối quan hệ đa dạng của công chúa Bari với các nhân vật xuất hiện trong tác phẩm, đặc biệt là theo quan điểm giới. Vậy nên trong bài viết này, tác giả hướng tiêu điểm tới các cuộc gặp gỡ, rộng hơn là các mối quan hệ giữa công chúa Bari và các nhân vật khác (thuộc giới nam lẫn giới nữ) xuất hiện trong tác phẩm và tiến hành phân tích chúng theo quan điểm giới, cụ thể là định kiến xã hội phân biệt nam nữ và khuôn mẫu giới nhằm góp phần nghiên cứu tác phẩm này trong chiều kích mới mẻ và khác biệt.

2. Định vị câu chuyện “Công chúa Bari”

Tác phẩm văn học là những câu chuyện phân tích cuộc sống của con người, do đó nó bao hàm từ chính bản thân con người, xã hội, hiện thực, đến các vấn đề cần giải quyết. Tác phẩm văn học, đặc biệt là vu ca tự sự về cơ bản thường tập trung vào cốt truyện nhân vật đi tìm hiểu và xác định bản thân (bản sắc giới) của mình như thế nào trong bối cảnh xã hội và hiện thực. Trong vu ca “Công chúa Bari”, vua và hoàng hậu đã phải chịu tội chết vì ruồng bỏ công chúa Bari, đưa con gái út của mình, rồi chính cô con gái út này đã tận hiến để hồi sinh cho cha mẹ. Nội dung này thể hiện sự điều chỉnh những quy phạm nghiêm ngặt của Nho giáo như quan niệm “Nhất nam viết hữu, thập nữ viết vô” bởi mơ ước dân chủ, bình đẳng của nhân dân. “Công chúa Bari” là một tác phẩm điển hình cho thể loại này

khi xuất thân không được xã hội công nhận do là nữ, trải qua những biến cố cuộc đời nhiều trắc trở, chông gai để tới ngày hoàn thiện bản thân và được những người xung quanh công nhận. Căn cứ vào cấu trúc và đề tài, người nghiên cứu lựa chọn tác phẩm “Công chúa Bari” làm tư liệu, và xem xét nó theo quan điểm giới - một trong những yếu tố quan trọng để đánh giá các hiện tượng xã hội, nhằm phân tích các mối quan hệ trong tác phẩm từ chi tiết đến bao quát hơn.

Cùng với “Danggeum Aegi” (Giải thích nguồn gốc của Đế Thích) và “Chil-seong pu-ri” (Giải thích về chòm sao bảy ngôi), “Công chúa Bari” là một trong 3 tác phẩm vu ca tự sự duy nhất được lưu truyền rộng rãi trên toàn lãnh thổ Hàn Quốc. Tính đến thời điểm hiện tại, tác phẩm này có tổng số 53 dị bản được phát hành thành văn bản có đăng ký tại Hàn Quốc (Kim My Ryeong, 2001:6). Trong khuôn khổ bài viết này, tác giả tiến hành nghiên cứu nội dung văn hoá trên bản kể “Công chúa Bari” của Shin Dong Heun, bản kể được lưu truyền ở vùng Seoul tập trung chủ yếu đến quyền năng siêu nhiên chỉ đường cho người chết về thế giới bên kia của công chúa Bari này được giới nghiên cứu đánh giá cao tại Hàn Quốc.²

“Công chúa Bari” có cốt truyện kể về một nàng công chúa - đưa con gái thứ 7 bị vứt bỏ ngay khi mới chào đời của Đại vương Eobi và phu nhân Gildae ở đất nước Tam (Sam nara). Trước khi kết hôn, các hiền nhân trong thiên hạ đã xem quẻ

bói và đều phán rằng: nếu Đại vương tổ chức lễ cưới trong năm nay thì hoàng hậu sẽ sinh hạ được 7 công chúa, còn nếu để sang năm thì hoàng hậu sẽ sinh hạ được ba hoàng tử. Đại Vương Eobi đã không đợi được và tổ chức hôn lễ liền trong năm đó. Sau đó hoàng hậu lần lượt hạ sinh 6 nàng công chúa liên tiếp. Không bao lâu sau hoàng hậu lại có thai lần thứ 7, và đứa con thứ 7 chào đời lại vẫn là con gái. Đại vương cho rằng mình có tội nên Ngọc Hoàng Thượng Đế mới ban cho ngài 7 con gái và cho rằng mình phải dâng vật quý cho Tây hải Long vương. Vậy là vua gọi tên cô con gái thứ 7 của mình là Bari - mang nghĩa “bỏ đi” và hạ mệnh lệnh vứt bỏ đứa bé còn đỏ hỏn vào hộp ngọc, đem thả ra biển. Đúng lúc Đức Phật Thích Ca Thế Tôn đi ngang qua, Phật nhận ra công chúa Bari và hướng hộp ngọc về Thái Dương tây thôn cho vợ chồng ông bà lão nhân từ nuôi dưỡng. Lên 7 tuổi, dù không được học hành nhưng cô bé rất thông minh tới mức trên thông thiên văn dưới tường địa lý, không điều gì là cô bé không biết. Cô bé thắc mắc về cội nguồn của mình, rằng cha mẹ mình là ai nhưng vẫn không tìm được câu trả lời. Thế rồi khi cô bé lên 15 tuổi, Đại vương Eobi và Hoàng hậu Gildae đều lâm bệnh cùng giờ cùng ngày. Trong giấc mơ, nhà vua thấy một đồng tử mặc áo xanh đến nói với ngài rằng chỉ có nước dưỡng hiền (養賢水) - tên của nước thuốc giúp con người hồi sinh của thần Mujang ở núi Bồng Lai, Phụng Trượng (nơi các vị thần tiên sinh sống) mới có thể chữa khỏi bệnh và đây là bệnh phát sinh do mắc tội vứt bỏ công chúa thứ 7 nên hãy đi tìm công chúa về. Vua hạ lệnh cho người đi tìm công chúa Bari, nhờ

² “Công chúa Bari” được đăng trong Shin Dong Heun (2013), Chuyện nàng Bô Rơi: con gái của ta, con gái mà ta bỏ rơi đây rồi, Nxb Humanist, tr.116~125. Toàn bộ phần trích dẫn trong bài viết này đều do Nguyễn Thị Thu Hà dịch.

vậy công chúa được tương phùng với cha mẹ. Sau khi trở về hoàng cung, Bari xưng phong lên đường tìm kiếm thuốc cứu mạng cha mẹ, sau khi tất cả 6 công chúa chị đều nhất loạt thoái thác. Công chúa Bari đã thay bộ quần áo nam giới và lên đường đi tìm nước dưỡng hiền trên núi Bồng Lai, Phương Trượng, ở đó nàng đã gặp thần Mujang. Để lấy được nước thần, công chúa Bari đã phải trả giá bằng cách làm lao dịch trong suốt 9 năm với 3 năm quét lá, 3 năm đốt lửa, 3 năm múc nước. Sau 9 năm, một ngày nọ thần Mujang nói với công chúa rằng, mặc dù công chúa mặc quần áo nam nhưng nhìn từ phía trước nàng có khí chất và tướng mạo của quốc vương còn nhìn từ phía sau thì nàng là một phụ nữ, sau đó thần Mujang liền đề nghị công chúa làm vợ mình và sinh cho mình 7 người con trai. Công chúa đồng ý kết hôn và hạ sinh 7 người con trai. Mặc dù sống cùng với chồng và con nhưng công chúa Bari vẫn không ngừng lo lắng cho bệnh tật của cha mẹ. Cuối cùng, một ngày nọ công chúa đề nghị thần Mujang cho mình nhanh chóng trở về bên cha mẹ. Thần Mujang chỉ cho nàng những loại thuốc dùng để chữa bệnh và hướng dẫn nàng cách cứu chữa cho cha mẹ. Vào thời khắc hai người tạm biệt nhau, thần Mujang đột ngột quyết định không để công chúa Bari trở về hoàng cung một mình. Vậy là 9 người trong gia đình nhỏ của công chúa cùng nhau trở về hoàng cung. Trên đường trở về trần gian, công chúa đã dâng lòng thành của mình niệm Phật cho những linh hồn đang đi xuống địa ngục và linh hồn đang không biết đi đâu về đâu để họ đến thế giới cực lạc hay đi con đường thiên đô vãng sinh. Cuối

cùng, công chúa gặp 2 chiếc quan tài, một to một nhỏ, đó chính là quan tài chở Đại vương và hoàng hậu đi đến nghĩa trang. Công chúa liền giấu thần Mujang và 7 người con trai rồi tiến đến phía quan tài, dùng nước lã rửa mặt và hoa ba màu làm hồi sinh cho cha và mẹ. Sau đó tất cả cùng hồi cung trong tiếng kèn trống như mở hội. Về cung, Đại vương Eobi ban thưởng cho những người có công. Thần Mujang được nhận cúng tế từ lễ cúng thần núi (Sơn Thần Tế) và lễ sau khi hạ huyết (Bình Thổ Tế); bà lão nhân từ được nhận lễ động quan (lộ tế, 路祭) và lễ đoạn tang (cát tế, 吉祭); 7 người con trai của công chúa trở thành thập vương ở thế giới bên kia; còn công chúa Bari trở thành thần linh hướng dẫn linh hồn người chết được vãng sinh cực lạc và được người đời tôn kính.

3. Các mối quan hệ của công chúa Bari theo quan điểm giới

3.1. Trong mối quan hệ với phụ hoàng

Vương quốc Tam của Đại vương Eobi là một xã hội với chế độ trọng nam bá nữ bền chặt trong tư tưởng con người cũng như tập tục xã hội. Ảnh hưởng hệ tư tưởng của chế độ đó, Đại vương Eobi là người đánh giá con cái chỉ có giá trị khi là con trai - người có thể kế thừa ngôi vị. Do đó ngài luôn khát khao sinh được con trai, nỗi khao khát này không cần giấu diếm ngay từ lần đầu tiên hoàng hậu Gildae mang thai. Đại vương đã không nén được nỗi tiếc nuối khi nhận được thông báo rằng đứa con đầu lòng của mình là con gái mà thoát lên: “Hoàng hậu đã không đẻ được thái tử ư?” Sau đó, nỗi thất vọng của Đại vương ngày càng lớn dần khi hoàng hậu liên tiếp hạ sinh những 5 lần nữa

nhưng đều hoàn toàn trái với ước nguyện của ngài, 5 cô công chúa tiếp theo nối nhau chào đời. Thế nên nỗi thất vọng của ngài trở thành nỗi tuyệt vọng khi nghe tin đứa con thứ 7 là con gái, tới mức mà:

*“Long lệ hai hàng lã chã tuôn rơi,
long bào ướt đầm
Đại vương thở dài, hương khói ai lo
Tông miếu xã tắc này biết truyền cho ai
Triều đình bá quan biết nương tựa vào ai.”*

Tư tưởng Nho giáo Hàn Quốc quan niệm “Nhất nam viết hữu, thập nữ viết vô” nên các bậc cha mẹ trông cậy ở người con trai nối dõi, khinh thường con gái và chữ Hiếu hướng tới bổn phận người con trai chứ không phải người con gái, bổn phận người con trưởng chứ không phải người con út (Phan Thị Thu Hiền cb, 2017: 441). Ảnh hưởng bởi tư tưởng này, Đại vương Eobi đã chỉ mong mỏi có một mụn con trai, nhưng điều này không thành đã khiến ngài khóc lóc kêu than. Và ở địa vị ngồi trên ngai vàng cai quản một đất nước, nỗi thất vọng càng lớn hơn người bình thường vì trách nhiệm “*Tông miếu xã tắc này biết truyền cho ai / Triều đình bá quan biết nương tựa vào ai.*” Như vậy, trong mối quan hệ gia tộc, việc Bari là con gái đã là nỗi thất vọng tràn trề, hơn nữa lại là con gái thứ 7 và là con út thì như giọt nước tràn ly, cô bé sẽ không thể tránh khỏi việc bị xem là người vô dụng, không hề có giá trị trong mắt phụ hoàng. Ở đất nước Tam, con gái không phải là đối tượng được kỳ vọng sẽ kế tục sự nghiệp cai quản đất nước nếu như Đại vương Eobi qua đời. Do đó, cả 7 chị em công chúa Bari đều là những người không được chào đón vì giới tính của họ, đặc biệt là công chúa Bari còn bị rẫy bỏ vì giới tính nữ.

Sau đó, Đại vương tiếp tục than trách:
“Ta đã đắc tội ở kiếp trước

Nên Ngọc Hoàng Thượng Đế mới ban cho ta 7 công chúa

Hãy tiến thượng công chúa này cho Tây hải Long vương.”

Vậy là công chúa Bari được đặt vào hộp ngọc thả trôi ra biển dâng cho Long Vương. Ở tình tiết này, công chúa Bari đã trở thành vật tế thần hồng chuộc lại lỗi lầm của đấng sinh thành. Trong xã hội trọng nam của Đại vương Eobi, nam giới - người được kỳ vọng sẽ giữ bổn phận báo hiếu cho cha mẹ, mới có giá trị còn nữ giới không được coi trọng, thậm chí có thể trở thành vật hy sinh khi cần thiết. Ở tình huống này, nếu giả sử Bari sinh ra không phải là con gái mà là con trai, hẳn rằng cô bé đã không phải làm vật tế thần, không bị ruồng bỏ, không bị bỏ hộp ngọc thả trôi ra biển. Đây không khác gì bản tuyên án phải chết. Ở đây, giới nam (Đại vương Eobi) đã yêu cầu giới nữ (công chúa Bari) một sự hy sinh lớn đến cùng cực.

3.2. Trong mối quan hệ với Thích Ca Thế Tôn

Trong vu ca “Công chúa Bari”, công chúa Bari đã 2 lần được diện kiến Đức Phật Thích Ca Thế Tôn và cả hai lần đều công chúa đều nhận được sự cứu độ của Phật. Lần diện kiến đầu tiên là thời điểm công chúa Bari trôi dạt theo biển Tứ Hải, nó đúng với thời điểm Đức Phật Thích Ca Thế Tôn đang dạo quanh biển Tứ Hải cứu độ nhân gian. Thích Ca Thế Tôn nhận ra công chúa thứ 7 của quốc vương và dẫn đường hộp ngọc tới Thái Dương tây thôn cho ông bà lão nhân từ nuôi dưỡng. Nhờ sự cứu độ của Đức Phật, công chúa Bari đã được cứu sống. Lần

gặp thứ 2 là khi công chúa đang trên đường đi tìm thuốc thần cứu chữa cho cha mẹ. Chi tiết cần chú ý ở tình tiết này là công chúa mặc quần áo nam và nói dối rằng mình là hoàng tử của đất nước Tam, nhưng Đức Phật đã tha thứ cho nàng vì lòng hiếu thảo của nàng với cha mẹ rất lớn. Chi tiết này một lần nữa phần nào khẳng định cho chúng ta thấy rằng, trong khi Nho giáo trọng nam khinh nữ thì Phật giáo nhất thiết bình đẳng. Ngoài ra đạo Phật còn coi trọng chữ Hiếu, đặc biệt là chữ Hiếu hướng tới cứu rỗi cha mẹ. Chính vì thế Thích Ca Thế Tôn đã ban thêm hồng phúc cho công chúa bằng cách cho nàng hoa thần linh và gậy vàng, những vật dụng cần thiết để vượt qua con đường hiểm nguy phía trước.

3.3. Trong mối quan hệ với ông bà lão nhân từ

Nghe theo lời đề nghị nhận Bari về nuôi dạy của Thích Ca Thế Tôn, mặc dù cuộc sống nghèo khổ nhưng ông bà lão nhân từ vẫn quyết định nuôi nấng công chúa Bari. Vậy là công chúa Bari - người mang dòng giống của Đại vương Eobi đã không được nuôi dưỡng trong cung mà được nuôi dưỡng bởi người ngoài, thuộc tầng lớp dân thường không có gì trong tay tới độ phải đi hành khất. Nhưng cũng chính bởi điều kiện và tính cách này mà ông bà lão nhân từ đã không có những định kiến, quan niệm cổ hủ về phân biệt giới tính. Theo đó công chúa Bari đã được nuôi dạy và trưởng thành trong không gian không có bất cứ định kiến về vai trò giới của nam/ nữ. Cô bé đã lớn lên trong môi trường hoàn toàn không có các quy định, giá trị hay trật tự về phân biệt giới nghiêm ngặt như ở nơi cô bé từng sinh ra. Nơi cô bé trưởng thành đã không hề tồn

tại tư tưởng trọng nam khinh nữ, ưa chuộng con trai hơn con gái. Chính nhờ được bao bọc bởi mối quan hệ này mà năng lực tiềm ẩn của công chúa Bari có cơ hội được thể hiện và phát triển trọn vẹn.

Dưới sự nuôi dạy của ông bà lão nhân từ, công chúa Bari đã phát huy năng lực xuất chúng của mình. Khi được 7 tuổi, dù “*không được học hành nhưng cô bé rất thông minh, thông tuệ mọi kiến thức trên đời*”. Chi tiết công chúa Bari hiểu cao biết rộng này là toàn bộ những thành quả khoa học nhân văn mà xã hội cổ đại xem trọng, đặc biệt cô bé đã có cơ hội được học chữ và kiến thức cổ kim - một đặc quyền vốn chỉ dành cho nam giới thuộc giai tầng đặc biệt trong xã hội. Ông bà lão nhân từ đã không kỳ vọng công chúa Bari trong khuôn mẫu giới tính nữ thời đó, nhờ đó cô bé được học tập, nói cách khác cô bé được phát triển giới thông qua học tập, giáo dục. Nếu như Bari lớn lên ở vương quốc của cha mình thì việc cô bé được lĩnh hội những thành tích học tập này là thứ khó có thể tưởng tượng được. Bởi trong bối cảnh hiện thực lịch sử, phụ nữ bao gồm cả công chúa cũng không được trao cho cơ hội được học chữ hay khoa học nhân văn. Nhưng trong không gian không có sự phân biệt giới tính này, công chúa Bari đã thoát khỏi quy phạm về giới ở đất nước của Đại vương Eobi để trở thành một người am hiểu các thành quả khoa học nhân văn, tường thông hệ thống tri thức từ cổ chí kim - những yếu tố được xem là nam tính (masculinity) ở nền văn hoá đó.

3.4. Trong mối tương quan với các chị gái

Việc Đại vương Eobi lâm bệnh nặng đã trở thành cơ hội để công chúa Bari được tương phùng cùng cha mẹ và các chị, được tìm về với cội nguồn của

mình. Đồng tử áo xanh đã hiện về trong giấc mơ giữa ban ngày của Đại vương và báo mộng cho ngài về thứ thuốc có thể giúp ngài và hoàng hậu bình phục, đồng thời còn dặn dò thêm hãy tìm công chúa Bari - người duy nhất có thể giúp Đại vương và hoàng hậu khỏi bệnh. Nhờ vậy, Bari được trở về hoàng cung hội ngộ cùng gia tộc. Nhưng ở thời khắc quan trọng khi vua cần người đi tìm nước thuốc thì ứng xử và hành động của công chúa Bari và các chị xuất hiện hoàn toàn đối lập nhau. Sáu công chúa chị đều thoái thác, cách phản ứng này hoàn toàn trái ngược với công chúa Bari khi nàng bước lên và nói: *“Con đã ở trong bụng mẹ suốt 10 tháng, ơn cha mẹ rất lớn, con sẽ đi cứu cha mẹ.”* Hành trình đi tìm thuốc chữa bệnh là nhiệm vụ vô cùng khó khăn mà thường do nam giới đảm nhiệm. Việc xung phong thực hiện nhiệm vụ này cho thấy công chúa Bari đã hành động như một nam nhi, nói cách khác nàng thực hiện những hành vi vượt quá vai trò giới. Bản sắc giới của công chúa Bari có lẫn cả nam tính.

Ở đây cần phải nhấn mạnh rằng, bản sắc nam tính sẵn sàng đối đầu với hiểm nguy của công chúa Bari đã được đâm chồi nảy lộc ở một nền văn hoá xã hội bên ngoài hoàng cung - nơi không có sự kỳ thị, phân biệt giới tính. Tính nam tính này xuất hiện một cách nổi bật hơn nữa khi so sánh tương quan với 6 công chúa chị. Sáu công chúa chị sống sung sướng trong hoàng cung đã thoái thác không đi, hành vi này đối lập hoàn toàn với hành vi ngay lập tức xung phong lên đường dù biết sẽ gặp nhiều hiểm nguy của cô công chúa út - người đã phải chịu đựng *“cái lạnh, cái nóng, cái đói một cách khó khăn”*. Chi tiết này ám chỉ rằng việc Bari

bị vứt bỏ ngay khi vừa mới chào đời là tình tiết làm nổi bật hành vi khác biệt này của nàng. Phản ứng của sáu công chúa chị được bao bọc trong cung vua thể hiện vô cùng yếu đuối còn công chúa Bari lại dũng cảm đến mức quên cả tính mạng. Tại sao lại có sự khác biệt này? Lý do thứ nhất là vì họ đã sống trong môi trường sống có nền văn hoá xã hội khác nhau. Nền văn hoá xã hội ở vương quốc của Đại vương Eobi bị thống trị bởi chế độ trọng nam, ở đây phụ nữ là những người yếu thế, yếu đuối. Điều này lý giải cho phản ứng yếu đuối của họ trước đề nghị của phụ hoàng. Ngược lại, môi trường sống của công chúa Bari không bị thống trị bởi chế độ trọng nam kinh nữ là lý do cho cách ứng xử khác biệt của công chúa Bari, giải thích cho những hành xử dũng cảm, không hề yếu đuối của nàng. Thứ hai, khác biệt do họ được giáo dục (xã hội hoá) khác nhau. Ở vương quốc của Đại vương Eobi, nền văn hoá xã hội đó đã kỳ vọng 6 công chúa chị theo khuôn mẫu giới tính nữ và ngay lập tức những người chịu ảnh hưởng bởi nền văn hoá đó đã giáo dục 6 công chúa theo cách mà xã hội đó kỳ vọng. Họ không được học chữ và được kỳ vọng phải nhu mì, hiền thực, nhút nhát - những tập tính phụ nữ, trong khi đó công chúa Bari lại được dạy học chữ và khoa học nhân văn giúp nàng hiểu rõ về chữ trung, chữ hiếu. Đây chính là nền tảng hình thành tính cách hiếu đạo, trí dũng cho nàng, khiến nàng sẵn sàng quên mình để giữ trọn chữ hiếu với cha mẹ.

3.5. Trong quan hệ hôn nhân với thần Mujang

Trước khi đi vào phân tích mối quan hệ hôn nhân của công chúa Bari với thần Mujang, người nghiên cứu muốn chú

ý đến chi tiết công chúa Bari mặc nam phục đi tìm thuốc cứu cha mẹ. Chúng ta hãy nhớ lại môi trường nơi Bari trưởng thành dưới sự nuôi dạy của ông bà lão nhân từ, nơi đó đã không hề có bất cứ đề cập nào về trang phục nam nữ, không có bất cứ yếu tố phân biệt đối xử về giới nhân mạnh chỉ đàn ông mới được đi học còn phụ nữ thì không. Trái lại, năng lực tri thức của công chúa Bari - thứ vốn không được công nhận trong nền văn hoá ở vương quốc Tam, thì ở đây nó còn là yếu tố được ca tụng. Thế nhưng khi lên đường đi tìm thuốc thì công chúa Bari lại mặc nam phục để cải trang thành đàn ông. Khi lý giải sự khác biệt giới bằng *thuyết kiến tạo xã hội về giới*, nhà nghiên cứu R. Connell cho rằng, trang phục (quần áo, giày dép) là những phương tiện quan trọng để đạt được sự chối bỏ cơ thể, váy, giày cao cổ và túi xách (tất cả theo phong cách nữ) cho cơ thể nữ, còn quần (có túi), cà vạt và giày da trơn (toàn bộ theo phong cách nam) cho cơ thể nam.³ Như vậy ở đây, công chúa Bari đã dùng trang phục để chối bỏ cơ thể giới nữ của mình. Tất nhiên, nàng làm điều này có lẽ không vì khát vọng muốn trở thành nam nhi, mà chỉ đơn giản để gặp thuận lợi hơn trong hành trình đi tìm thuốc gian nan. Đường đi lấy thuốc rất xa, trong khi xã hội đó có chế độ trọng nam thống trị mọi lĩnh vực và phụ nữ là giới yếu thế hơn, có thể gặp vô vàn nguy cơ xấu. Hẳn rằng hành trình đó sẽ có biết bao biến cố, rủi ro có thể ập xuống bất thành lình nếu như người đi đường là một cô gái. Có lẽ đây chính là lý do khiến nàng phải cải trang thành nam nhi trước

khi lên đường và cả trong 9 năm làm lao dịch để trả tiền lệ phí lấy thuốc chữa bệnh cho cha mẹ.

Để chữa bệnh cho Đại vương và hoàng hậu thì cần phải có nước thuốc của thần Mujang. Chính vì thế công chúa Bari đã gặp thần Mujang trên hành trình đi tìm thuốc chữa bệnh. Thế nhưng sau khi công chúa hoàn thành 3 năm quét lá cây, thêm 3 năm đốt lửa và lại thêm 3 năm múc nước - những công việc làm lộ phí để lấy được thuốc từ thần Mujang thì thần Mujang lại thổ lộ với nàng:

*“Ta trông nàng mặc quần áo nam trang
Nhưng phía trước của nàng là khí chất và
tướng mạo của hoàng tộc,
Còn phía sau của nàng là cơ thể của một
nữ nhi
Nàng hãy thiên sinh phối thất với ta.
Nàng hãy sinh cho ta 7 con trai.”*

Vậy là công chúa Bari và thần Mujang cùng nhau chung sống và sinh được 7 người con trai. Chi tiết này cho chúng ta thấy công chúa Bari có thể tự đưa ra quyết định của mình và bộc lộ mạnh mẽ tính nữ (femininity) của mình theo quan điểm giới (gender).

Nếu như Bari ở vương quốc của Đại vương Eobi, nơi chế độ gia trưởng ăn sâu bám chặt thì việc kết hôn sẽ nhất định được định đoạt bởi người cha mà không hề xem xét đến tâm tư, tình cảm của người con gái, nhưng ở chốn Tây thiên, công chúa Bari đã không những tự quyết định việc hôn nhân của mình mà còn tự định đoạt việc sinh con đẻ cái. Ở chi tiết này, công chúa Bari đã vượt qua giới hạn về thể xác và khắc phục cả hạn chế về tinh thần. Công chúa đã tự đưa ra những quyết định trọng đại mà phụ nữ thời đó đã không thể. Đây là hành động lật đổ giá trị

³ Mai Huy Bích(2009), *Xã hội học giới*, Nxb Đại học quốc gia Hà Nội, tr.79.

quan của xã hội gia trưởng mà nàng thuộc về. Tất nhiên hành động này chỉ thành công ở không gian không phân biệt giới (Tây thiên).

Việc công chúa Bari chấp thuận lời đề nghị của thần Mujang, kết hôn và sinh 7 người con là quá trình nữ tính (femininity) của nàng đã bị phủ định và bóp méo ngay khi vừa chào đời được khắc hoạ đỉnh điểm. Chi tiết này cũng được xem là quá trình nữ tính mà nàng vốn có được bộc lộ trọn vẹn, rõ ràng nhất. Đặc điểm nữ tính sinh con đẻ cái này là đặc điểm sinh học nên nó có từ khi công chúa Bari mới chào đời, và nó được công chúa Bari cảm nhận và nội hoá vào cơ thể mình. Việc nàng đồng ý trước lời đề nghị của thần Mujang thì đồng nghĩa với việc cá nhân nàng đã tự nhận mình là nữ. Bên cạnh đó, thần Mujang cũng nhìn nhận công chúa Bari là phụ nữ. Vậy là bản sắc giới của công chúa Bari được xác lập. Ngoài ra, cái nữ tính đã bị chối bỏ vào thời điểm bị thả trôi ra biển đó, ở nơi Tây thiên cùng với thần Mujang, nó lại được phát huy mạnh mẽ khi được sử dụng làm một trong những yếu tố giúp lấy được thuốc chữa bệnh cho Đại vương Eobi và hoàng hậu Gildae, thể hiện chữ hiếu của con cái với cha mẹ. Trong khi đó nếu đặt giả thuyết người đi tìm thuốc không phải là phụ nữ (công chúa Bari) mà là đàn ông thì hẳn rằng nhiệm vụ cuối cùng do thần Mujang yêu cầu sẽ khó lòng được hoàn thành.

Ngoài ra, chi tiết này cũng cho chúng ta thấy điểm khác biệt của câu chuyện nữ anh hùng, khi so sánh với các câu chuyện về nam anh hùng. Các huyền thoại lập quốc, các truyền thuyết, các câu chuyện lịch sử thường là các vị vua, các

tướng sĩ, các tráng sĩ, ...- những nhân vật nam giới. Do đó những khổ hạnh, công gai mà những nhân vật này phải vượt qua thường là những công việc lao lực thể chất. Tương tự như vậy, công chúa Bari cũng phải lao lực thể chất trong 9 năm, nhưng không dừng lại ở đó, trong vu ca về nữ anh hùng này, nhân vật chính không phải là nam mà là nữ, do đó mà nhân vật này phải vượt qua một bước công gai mà chỉ giới nữ mới có thể làm, đó là sinh con đẻ cái.

Thêm nữa, mối quan hệ của công chúa Bari và thần Mujang rất đặc biệt. Khi công chúa Bari xin phép về cứu cha mẹ, thần Mujang đồng ý và nói thêm rằng, ta không thể sống một mình, thế nên ta sẽ đi theo công chúa. Nếu như Nho giáo quan niệm “chồng chúa - vợ tôi”, “chồng cao như trời, vợ thấp như đất” thì trong vu ca này, Bari kết duyên chồng vợ với thần Mujang, yêu thương nhau, khi nàng vì chữ Hiếu phải trở về thì chàng cũng vì chữ Tình mà cùng các con theo gót vợ (Phan Thị Thu Hiền cb, 2017: 441). Ở đây, không phải người vợ đã phải nhất nhất vâng lời và hành động dưới sự cho phép của người chồng, mà ngược lại người chồng đã rất tôn trọng người vợ, hy sinh cái tôi của mình để vợ được giữ trọn chữ Hiếu với cha mẹ.

3.6. Trong các mối quan hệ xã hội khác

Công chúa Bari khi đi tìm thuốc đã được diện kiến Thích Ca Thế Tôn và nhận hoa thân linh. Trên đường đi nàng đã ghé qua địa ngục và chứng kiến sự thống khổ của tội nhân nơi địa ngục, nàng đã lắc hoa thân linh để giải thoát cho những tội nhân này. Phá địa ngục (破地獄) là sự kiện đầu tiên mà năng lực siêu nhiên của nàng được biểu lộ rõ rệt. Trên đường mang thuốc về

cứu cha mẹ, công chúa Bari còn niệm Phật cho những hồn ma trên chiếc thuyền không người để giúp họ về nơi vãng sinh cực lạc. Năng lực siêu nhiên của công chúa Bari đã được lộ diện trong các mối quan hệ với những tội nhân, hay những hồn ma không biết đi đâu về đâu. Và có lẽ cũng chính do quyền lực siêu nhiên này mà nàng đã từ chối nhận những hậu thưởng do Đại vương Eobi đề nghị ban thưởng cho nàng, sau đó trở thành thần linh hướng dẫn linh hồn người chết được vãng sinh cực lạc - một vị thần trong Shaman giáo. Có lẽ chính bản sắc giới khác biệt với những năng lực xuất chúng của công chúa Bari đã phủ cho nàng quyền lực siêu nhiên này⁴. Cuối tác phẩm, khi công chúa Bari trở về hoàng cung, công chúa là nữ giới nhưng lại không những tinh thông kim cổ mà còn sở hữu cả quyền lực siêu nhiên. Trong khi đó, vương quốc của cha nàng là một xã hội trọng nam, phân biệt rạch ròi nam giới và nữ giới. Chính vì lẽ đó, để xã hội này thừa nhận công chúa Bari - một cá nhân tiêu biểu mà không áp đặt những người có năng lực khác biệt như nàng phải thay đổi hay không gán cho họ cái tai tiếng nào thì trở thành một đấng siêu nhiên như vị thần trong Shaman giáo là con đường duy nhất để khẳng định địa vị của công chúa Bari trong xã hội đó.

⁴ Trong cuốn sách *Xã hội học giới* của mình, Mai Huy Bích đã khảo sát các nghiên cứu trước của Helliwell (1993) thấy kết quả rằng: “Tại nhiều xã hội ở Đông Nam Á, người ta thường cho rằng chính bản sắc giới không rõ ràng của họ (những đồng nam - male transvestite) đã phủ cho họ quyền lực siêu nhiên.”; và Williams (1996) đưa ra kết luận rằng, vai trò trung gian của người berdache ở một vài xã hội thổ dân Bắc Mỹ và châu Á, Nam Thái Bình Dương không chỉ là giữa nam và nữ, mà cả giữa cái thể chất và cái tâm linh. (Mai Huy Bích, 2009: 33~36)

4. Kết luận

Nhân vật công chúa Bari có giới tính bẩm sinh thuộc giới nữ. Nhưng theo quan điểm giới (gender), bản sắc giới của công chúa đã liên tục được phát triển qua những va chạm với các nhân vật xuất hiện xuyên suốt trong tác phẩm. Bài viết này đã tiến hành phân tích các mối quan hệ của công chúa Bari với các nhân vật vây quanh nàng. Trong mỗi quan hệ với Đại vương Eobi, công chúa Bari phải chịu sự phân biệt đối xử cùng cực vì giới tính của mình. Trong mỗi quan hệ với Thích Ca Thế Tôn, công chúa không bị phân biệt đối xử mà được hưởng nhiều hồng lộc. Trong mỗi quan hệ với ông bà lão nhân từ, công chúa được đối xử thoát khỏi sự phân biệt, kỳ thị và nhờ đó công chúa được học tập để phát triển bản sắc giới của mình. Trong mỗi quan hệ với 6 công chúa chị, chúng ta xác nhận được bản sắc của công chúa Bari khác biệt với các chị. Trong mỗi quan hệ với thần Mujang, công chúa đã thể hiện cả phần nữ tính và nam tính của mình, đồng thời xác nhận bản sắc của mình. Cuối cùng, trong mỗi quan hệ với những người xung quanh, công chúa được thừa nhận là giới siêu nhiên.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Tiếng Việt

1. Cho Dong Il, Seo Dae Seok, Lee Hai Soon, Kim Dae Haeng, Park Hee Byoung, Oh Sae Young, Cho Nam Hyon (Trần Thị Bích Phượng dịch) (2010), *Những bài giảng văn học Hàn Quốc*, Nxb Văn học.
2. Mai Huy Bích (2009), *Xã hội học giới*, Nxb Đại học quốc gia Hà Nội.
3. Woo Han Yong, Park In Gee, Chung Byung Heon, Choi Byeong Woo, Yoon Bun Hee (Đào Thị Mỹ Khanh dịch) (2009), *Văn học cổ điển Hàn Quốc*, Nxb Văn Nghệ.

4. Phan Thị Thu Hiền, Nguyễn Thị Hiền (2017), Giáo trình Văn học Hàn Quốc, Nxb Đại học quốc gia Tp. Hồ Chí Minh.
5. Phan Thị Thu Hiền (cb) (2017), Hợp tuyển văn học dân gian Hàn Quốc, Nxb Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh.

Tiếng Hàn

1. Ansgar Nunning, Roy Sommer (2006), Lý thuyết văn hoá và nghiên cứu văn học, Nxb Viện văn hoá xuất bản đại học, Trường Đại học Yonsei, Hàn Quốc (안스가 뉘닝, 로이 조머 (2006), 문화이론과 문학연구, 연세대학교 대학출판문화원).
2. Kim Mi Ryeong (2001), “Nghiên cứu vu ca tự sự ‘Công chúa Bari’”, Luận văn thạc sỹ trường Đại học Choson, Hàn Quốc. (김미령 (2001), 敍事巫歌 “바리공주” 研究, 석사논문, 조선대학교). Shin Dong Heun (2013), Công chúa Bari: Con gái của ta, con gái mà ta bỏ rơi đây rồi, Nxb Humanist (신동훈 (2013), 바리데기: 야야 내 딸이야 내가 버린 내 딸이야, 휴머니스트).

READING “BARI PRINCESS” MUGA FROM THE GENDER PERSPECTIVE

Abstract

Different from previous research on “Bari Princess”, this paper is designed to focus on the relationships between Bari Princess and characters (both male and female) in the context of “Bari princess” muga. Furthermore, the writer also attempts to analyze those relationships in the scope of gender perspective. Specifically, this paper will strive to illuminate the relationship of Bari Princess with Eobi Emperor, with Shakyamuni Buddha, with the generous old man and his wife, with six elder princesses, with Mujangsung (a Taoist hermit with miraculous powers) and with people around her. By doing so, the researcher tries to offer a clear view for understanding of the social bias, gender discrimination and gender pattern implying in the story of “Bari princess”.

Key words: Bari princess, gender perspective, gender discrimination, gender pattern, Korean muga

THẺ LỆ GỬI BÀI CHO TẠP CHÍ HÀN QUỐC

1. Bài gửi Tạp chí là bài chưa công bố trên các sách, báo, tạp chí khác.
2. Bản thảo được soạn trên máy vi tính, khổ A4, phông chữ Times New Roman (thuộc mã UNICODE), cỡ chữ 12, giãn dòng 1.1.
3. Danh mục Tài liệu tham khảo để ở cuối bài, theo từng khối: Việt, Anh, Pháp, Hàn Quốc, Trung Quốc, ... và Internet.
4. Bài viết gửi qua email: maingocchu@gmail.com. Tòa soạn không trả lại bản thảo.
5. Bài viết phải có tóm tắt và từ khóa bằng tiếng Việt và tiếng Anh. Tóm tắt và từ khóa bằng tiếng Việt để ở phần trên của bài, dưới tên bài và tên tác giả. Tóm tắt và từ khóa bằng tiếng Anh để ở cuối bài, sau Tài liệu tham khảo.