

ĐẠI HỌC QUỐC GIA THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN

NGUYỄN NGỌC THƠ

NGHI LỄ VÀ BIỂU TƯỢNG TRONG NGHI L

2020 | PDF | 332 Pages
buihuuhanh@gmail.com

*"Trân trọng tri ân
Trường Đại học Khoa học Xã hội và
Nhân văn – ĐHQG-HCM,
Viện Harvard-Yenching,
Đại học Harvard, và Đại học Boston
đã tạo điều kiện để chúng tôi hoàn
thành công trình này".*

1 LỄ VÀ BIỂU TƯỢNG TRONG NGHI LỄ



NHÀ XUẤT BẢN
ĐẠI HỌC QUỐC GIA THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

Cùng một tác giả

Hình tượng Rồng
trong văn hóa phương Đông
(2016)

Tín ngưỡng Thiên Hậu vùng Tây Nam Bộ
(2017)

Giáo trình Văn hóa Trung Hoa
(2017)

Người Hoa, Người Minh Hương
với văn hóa Hội An
(2018)

Con người suốt quá trình sinh thành luôn gắn với nhiều mối quan hệ xã hội vốn rất đa dạng và có thể thay đổi tùy theo thời gian và tùy theo hoàn cảnh. Duy chỉ có một thứ có thể giúp con người có thể 'làm chủ' chính mình một cách hiệu quả trong tất cả các mối quan hệ ấy, đó là lễ và tri thức về lễ. Triết lý Nho gia từng đề cao tinh thần "khắc kỷ phục lễ vi nhân". Tuy được diễn giải và áp dụng khác nhau ở những thời điểm khác nhau của lịch sử, phương châm này khi đứng ở góc độ bản thể luận nguyên thủy của nó vẫn còn nguyên giá trị trong xã hội hôm nay. "Tiên học lễ, hậu học văn", tầm quan trọng của lễ trong đạo làm người luôn được các thế hệ người Việt Nam coi trọng...



Trình bày bìa: Họa sĩ Di Linh



**ĐẠI HỌC QUỐC GIA THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN**



NGUYỄN NGỌC THƠ

NGHI LỄ VÀ BIỂU TƯỢNG TRONG NGHI LỄ

**NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC QUỐC GIA
THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH - 2020**

LỜI NÓI ĐẦU

1. Con người từ lúc sinh ra, lớn lên và trưởng thành luôn gắn với nhiều mối quan hệ xã hội vốn rất đa dạng và có thể thay đổi tùy theo thời gian và tùy theo hoàn cảnh. Duy chỉ có một thứ có thể giúp con người có thể ‘làm chủ’ chính mình một cách hiệu quả trong tất cả các mối quan hệ ấy, đó là *lễ* và tri thức về *lễ*. Triết lý Nho gia từng đề cao tinh thần “khắc kỷ phục lễ vi nhân” (khắc chế những đòi hỏi cá nhân, tránh để cái tôi chi phối, ngược lại, phải rèn luyện để hành xử theo chuẩn tắc để làm người có nhân có nghĩa). Tuy được diễn giải và áp dụng khác nhau ở những thời điểm khác nhau của lịch sử; song, đứng ở góc độ bản thể luận nguyên thủy của nó, phương châm này vẫn còn nguyên giá trị trong xã hội hôm nay: “tiên học lễ, hậu học văn”. Lễ là hệ thống quy tắc và tri thức ứng xử xã hội được mã hóa dưới dạng những khuôn phép, quy tắc thành văn hoặc bất thành văn nhằm giúp con người nhận thức, điều chỉnh thái độ và hành vi cho phù hợp với những mô thức ứng xử xã hội được cộng đồng xã hội thừa nhận và phát huy. Đối với thành phần tinh hoa trong xã hội, lễ có thể tồn tại dưới dạng những quan niệm, quy tắc đơn thuần trong nhận thức và tư duy của họ, trong nhiều trường hợp được cụ thể hóa và lý tính hóa thành một số điều luật cụ thể áp dụng trong đời sống hàng ngày. Song đối với đại đa số tầng lớp đại chúng, không phải bất cứ yếu tố lễ nào lý tính hóa thành lễ đều phát huy tác dụng. Trong các xã hội truyền thống, lễ được chuyển hóa thành nền tảng cơ bản của hệ thống biểu tượng và nghi lễ, hai yếu tố có quan hệ mật thiết với nhau trong đời sống tinh thần - tâm linh của cộng đồng xã hội, kể cả ở những xã hội được cho là tiên bộ như Âu - Mỹ hiện nay (tồn tại trong phong tục, tín ngưỡng, tôn giáo, v.v.). Ở một chừng mực nhất định, nghi lễ và biểu tượng là hai trong số các ‘phương tiện’ và ‘cơ chế’ quan trọng để con người thực hành lễ nghi xã hội (xem bài 1).

2. Nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ dưới góc nhìn hậu cấu trúc (phân tích diễn ngôn) và góc nhìn quá trình

vốn rất thịnh hành với nền học thuật thế giới, song vẫn mang tính mới và có giá trị cập nhật trong khoa học xã hội ở Việt Nam hiện nay. Trong khi nhiều công trình nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ ở Việt Nam nhấn mạnh góc nhìn cấu trúc - chức năng thì nghiên cứu này là một khác biệt.

Giới nghiên cứu nghi lễ thế giới, bắt đầu từ các nhà Dân tộc học, Nhân học văn hóa, Lịch sử và Triết học lịch sử cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX, đã xây dựng nền tảng cơ bản cho nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ. Emily Durkheim (1858-1917), James Frazer (1854-1941), Max Weber (1864-1920), Arnold van Gennep (1873-1957), Radcliffe-Brown (1881-1955), Bronisław Malinowski (1884-1942), Paul Tillich (1886-1965), Carl Jung (1875-1961), Raymond Firth (1901-2002), Talcott Parsons (1902-1979), Theodore Gaster (1906-1992), Abraham Maslow (1908-1970), Edmund Leach (1910-1989), Max Gluckman (1911-1975), Mary Douglas (1921-2007), Clifford Geertz (1926-2006), v.v. là các nhà khoa học tiên phong trong trào lưu tìm hiểu, nghiên cứu nghi lễ và văn hóa tộc người các dân tộc ngoài thế giới Âu Mỹ và đặt nền tảng lý luận đầu tiên cho nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng thông qua các quan điểm, trường phái lý thuyết khác nhau như chức năng, cấu trúc, đặc thù lịch sử, v.v. Những luận thuyết và quan điểm của họ ít nhiều làm sáng tỏ các bình diện cơ bản của nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ; song, cũng gợi mở nhiều vấn đề nghi vấn chẳng hạn như tính tương tác hai chiều giữa nghi lễ (do người tổ chức, thầy cúng thiết kế, tiến hành) và công chúng tham dự, giữa biểu tượng cốt lõi được sử dụng trong nghi lễ với bối cảnh tâm lý - xã hội thực tiễn cụ thể, vai trò của thần thoại - truyền thuyết với nghi lễ, những khả năng sáng tạo đa dạng sau nghi lễ và các lớp diễn ngôn qua nghi lễ, v.v. để các nhà nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng gắn với từ giữa thế kỷ XX về sau phát triển đến hoàn thiện dưới trào lưu Hậu cấu trúc - Phân tích diễn ngôn. Diễn hình phải kể đến Fredrick Barthes (1915-1980), Victor Turner (1920-1983), Sally Moore (1924-~), Stanley Tambiah (1929-2014), Barbara Myerhoff (1935-1985), Tu Weiming (1940),

Sherry Ortner (1941-~), Ronald L. Grimes (1943-~), Steven Sangren (1964-~), Catherine Bell (1953-2008), Lương Văn Hy (1953-~), Zdzisław Mach (1954-~), Kenneth Pomeranz (1958-~), Robert Weller (?-~), Katherine Bowie (?-~), Prasenjit Duara (?-~), Bernard ter Haar (?-~), Michael Szonyi (1967-~)¹, v.v. Với trào lưu Hậu cấu trúc - Phân tích diễn ngôn trong nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng, các nhà khoa học đương đại đã thực sự phát triển lý luận khoa học nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ lên mức hoàn thiện, đồng thời, để ngỏ cho các nghiên cứu tiếp nối về sau, nhất là các nghiên cứu diễn giải và tái diễn giải nghi lễ và biểu tượng gắn với bối cảnh và nghiên cứu diễn ngôn. Dựa trên thành quả khổng lồ ấy của các nhà khoa học đi trước cũng như kiến thức, kinh nghiệm của bản thân, một số tác giả đã công bố các tác phẩm mang tính hệ thống và nền tảng cho nghiên cứu nghi lễ dưới góc nhìn Hậu cấu trúc - Phân tích diễn ngôn như Victor Turner với *Forest of symbols: aspects of Ndembu Ritual* (Rừng biểu tượng: các khía cạnh của nghi lễ tộc người Ndembu, 1967) và *The ritual process: structure and anti-structure* (Quá trình nghi lễ: cấu trúc và phản cấu trúc, 1969), Catherine Bell với cuốn *Ritual theory, ritual practice* (Lý thuyết nghi lễ, thực hành nghi lễ, 1992) và *Ritual perspectives and dimensions* (Các quan điểm và chiều kích của nghi lễ, 2009), Ronald Grimes với *Beginnings in ritual studies* (Khởi đầu trong nghiên cứu nghi lễ, 1995/1982) và *The craft of ritual studies* (Kỹ xảo trong nghiên cứu nghi lễ, 2014), Hans Schilderman với cuốn *Discourse in ritual studies* (Diễn ngôn trong nghiên cứu nghi lễ (2007), v.v. Đồng thời, Đại học Pittsburg ở Pennsylvania (Hoa Kỳ) xuất bản đều đặn các số *Tạp chí Nghiên cứu nghi lễ* (Journal of Ritual Studies) từ năm 1987 đến nay đã tạo một diễn đàn học thuật có ý nghĩa, giúp các nhà khoa học trong lĩnh vực này công bố và trao đổi thành quả nghiên cứu, góp phần nâng cao hiệu quả nghiên cứu lý luận và thực tiễn về nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ.

¹ Các công trình và quan điểm chính của các tác giả được dẫn và phân tích trong các phần nội dung tương ứng trong các chương 1, 2 và 3 của tác phẩm này.

Nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng gắn với nghi lễ ở Việt Nam, cho tới nay, cũng gặt hái nhiều thành tựu đáng kể với các tên tuổi quen thuộc. Tiêu biểu phải kể đến Ngô Đức Thịnh (1944-2020) với nhiều công trình về Đạo Mẫu và Sử thi Tây Nguyên, Đinh Gia Khánh và Lê Hữu Tầng chủ biên cuốn *Lễ hội truyền thống trong đời sống xã hội hiện đại* (1994), Karen Fjelstad và Nguyễn Thị Hiền với cuốn *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities* (Cho các linh hồn nhập xác: hiện tượng lên đồng trong các cộng đồng Việt Nam đương đại, 2006), Lê Hồng Lý với công trình nghiên cứu về biến đổi nghi lễ đền Bà chúa Kho ở Bắc Ninh (2007), Philip Taylor với cuốn *Goddess on the Rise: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam* (Thánh mẫu trên đà phát triển: hành hương và tín ngưỡng dân gian ở Việt Nam, 2004) bàn về quá trình hình thành, phát triển của tục thờ Bà chúa Xứ, các động thái hành hương và sinh hoạt nghi lễ cộng đồng cùng các diễn ngôn văn hóa - chính trị gắn với tục thờ này ở Nam Bộ, Lương Văn Hy và Trương Huyền Chi với công trình nghiên cứu diễn ngôn trong lễ hội cộng đồng làng Hoài Thị (xem www.anthdep.edu.vn), v.v. Bên cạnh đó, Jacques Dournes (tái bản 2015), Đinh Gia Khánh (1985, 1993, 2012), Trần Lâm Biền (2017, 2019), Huỳnh Quốc Thắng (2003), Nguyễn Chí Bền (2009), Kirsten W Endres (1998, 2001, 2002), Nguyễn Thị Phương Châm (2009), Phạm Quỳnh Phương (2009), Phan Thị Yến Tuyết (2014), Lê Trung Vũ (2014), Đinh Hồng Hải (2014, 2020), Nguyễn Ngọc Thơ (2017, 2020), Nguyễn Tô Lan (2020) v.v. đã đóng góp nhiều ý tưởng quan trọng trong cả trong lý luận lẫn thực tiễn nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ ở Việt Nam.

Giáo trình ***Nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ*** này được chúng tôi thực hiện từ góc tiếp cận liên ngành giữa nghiên cứu văn hóa, nhân học văn hóa, khu vực học (Việt Nam học, Đông Á học) và triết học lịch sử, chủ yếu tổng hợp, phân tích và trình bày có hệ thống nền tảng lý luận, lý thuyết nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng gắn với nghi lễ của thế giới và khu vực, đặt chúng

trong tiêu cự văn hóa Việt Nam và Đông Á. Đây là giáo trình dành cho đối tượng học viên cao học và nghiên cứu sinh, do đó, phổ nội dung công trình tập trung chuyên sâu và nâng cao vào hai vấn đề cốt lõi của quá trình nghi lễ (nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ). Các khái niệm và khía cạnh có liên quan khác được trình bày trong cuốn *Nhập môn nghiên cứu lễ tục* dành cho bậc cử nhân dự kiến xuất bản trong thời gian tới đây. Để tăng cường khả năng áp dụng các quan điểm, lý thuyết vào nghiên cứu, chúng tôi cung cấp một số nghiên cứu trường hợp tiêu biểu đã thực hiện trong nhiều năm qua tại địa bàn Nam Bộ (Việt Nam) và một số khu vực có liên quan như Nam Trung Quốc, Đài Loan, Malaysia và Indonesia. Nguồn tài liệu thành văn vô cùng phong phú, được sử dụng xuyên suốt các nội dung nghiên cứu cụ thể.

3. Nghi lễ và biểu tượng thuộc về hai phạm trù khác nhau nhưng có quan hệ mật thiết với nhau trong quá trình thực hành lễ. Nghi lễ được xem xét như một cơ chế, một quá trình con người ứng xử với thế giới xung quanh, với thế giới nội tâm sâu thẳm của chính mình và với người khác trong giới hạn thời - không nhất định, trong đó, họ được tiếp xúc, chiêm nghiệm và sử dụng hệ thống các nội dung cơ bản của các biểu tượng cốt lõi dùng trong hoạt động nghi lễ để đạt đến sự tinh tấn, sự tươi mới trong tinh thần ('thăng hoa') và sự khởi thị cho những lối nhận thức và hành vi mới thông qua 'ngưỡng' thiêng của nghi lễ và 'trạng thái cộng cảm' sau khi vượt 'ngưỡng' (quan điểm của Arnold van Gennep và Victor Turner). Nếu như các nhà nghiên cứu nghi lễ giai đoạn đầu (Durkheim (1858-1917), van Gennep (1873-1957), v.v.) chú trọng nhiều hơn ở tác dụng và ý nghĩa của các tiêu điểm chính của hoạt động nghi lễ là trạng thái vượt 'ngưỡng' và cảm thức sẻ chia chung giữa các cá nhân với nhau khi các ranh giới xã hội (thành phần, địa vị, tuổi tác, giới tính v.v.) tạm thời đã bị xóa nhòa đi, thì ở giai đoạn sau, bắt đầu từ Victor Turner (1920-1983), các tác giả chú trọng nhiều hơn ở những hệ quả xã hội mà con người (cộng đồng) sẽ thực hiện sau khi lần lượt vượt 'ngưỡng' và 'cộng cảm' (xem bài 2). Nói cách

khác, các nghiên cứu nghi lễ hiện nay không dừng lại ở việc coi nghi lễ là một hiện thực văn hóa với các ý nghĩa và chức năng xã hội đơn thuần đã được lập trình sẵn, mà thiên về coi hoạt động ấy như là một ‘cơ chế’, một ‘cỗ máy’ tinh thần để tái sinh năng lượng và nguồn lực tư duy mới cho con người (cộng đồng). Từng cá nhân với bối cảnh lịch sử - xã hội và năng lực tư duy khác nhau, khi tham gia vào quá trình nghi lễ, sẽ cảm nhận, diễn giải và được ‘làm mới’ tư duy theo nhiều chiều kích khác nhau. Do đó, nhiệm vụ của nghiên cứu văn hóa hiện nay là phải tìm hiểu, nắm bắt được và tôn trọng tính đa dạng của sự phát triển tư duy của các cá nhân sau nghi lễ, thay vì cố gắng diễn dịch đơn tuyến theo các khung cấu trúc sẵn có. Trong nhiều trường hợp, nghi lễ đi liền với hoạt động phân hội; công trình này coi các hoạt động ấy là môi trường và chất xúc tác thúc đẩy “cộng cảm” và “chia sẻ” sau ngưỡng nghi lễ.

Trong hoạt động nghi lễ, không thể thiếu các biểu tượng cốt lõi vốn được hiểu là ‘chất xúc tác’ và là ‘nguồn nguyên liệu’ nội dung xuyên suốt quá trình nghi lễ. Trong hoạt động nghi lễ, biểu tượng được cộng đồng sáng tạo nhằm đúc kết và chuyển tải các chuẩn mực và giá trị mong muốn, được thể hiện dưới hình thức các vật biểu trưng mang tính thiêng (linh thiêng hoặc thiêng liêng) trong quá trình nghi lễ. Theo Sherry Ortner (1973, tr.1340), biểu tượng phân làm hai nhóm chính, gồm *biểu tượng mang tính tổng thuật* (the summarizing symbol) về ý nghĩa biểu tượng và *biểu tượng mang tính khởi thảo/dẫn dắt* (the elaborating symbol) (xem bài 3). Trong quá trình nghi lễ, các biểu tượng mang tính tổng thuật đóng vai trò dẫn dắt, kết nối con người với đời sống tâm linh - tinh thần của họ, làm chất liệu để tạo nên những cảm xúc thông qua cơ chế ‘soi rọi’ và ‘phản chiếu’ vào tâm thức con người với những “ánh hào quang hiển nhiên” và “sự thật không thể chối cãi” (Mach 1993, tr.49). Trong khi đó, các biểu tượng mang tính khởi thảo mang đến cho con người động năng tinh thần và chất kích thích tư duy trong trạng thái ‘thăng hoa’ sau ngưỡng nghi lễ, để từ đó, con người có thể phát triển thêm nhiều ý tưởng mới, nội dung mới và ý nghĩa mới

cho cuộc sống. Ở chiều ngược lại, khi tư duy con người phát triển, họ tác động trở lại, làm giàu thêm ý nghĩa biểu tượng thông qua các thủ pháp cách tân, tăng quyền cho biểu tượng.

Như đã bàn, hoạt động nghi lễ như một ‘cỗ máy’ làm tinh tấn tư duy và đời sống tinh thần con người, song, do bối cảnh và năng lực tư duy mỗi cá nhân mỗi khác, vậy nên, hoạt động nghi lễ không thể và không bao giờ có thể ‘làm phẳng’ mặt bằng tư duy và ‘hợp nhất’ tính đa dạng giữa các cá nhân. Trên thực tế, Adam Seligman và Robert Weller (2012, xem bài 2) chứng minh rằng, các ranh giới mơ hồ, thậm chí là sự mâu thuẫn, sẽ tiếp tục tồn tại sau hoạt động nghi lễ vì chúng là lẽ tất yếu của một thể giới đa dạng. Vấn đề mấu chốt nằm ở chỗ, thông qua nghi lễ và những kích thích tinh thần mà con người đạt được qua nghi lễ, họ sẽ biết cách ‘sắp xếp’ những khác biệt để cùng ‘chia sẻ’ những cảm thức chung, ước vọng và kế hoạch chung với nhau. Sẽ không có một thể giới bằng phẳng, và cũng sẽ không có những con người hoàn toàn đồng điệu sau hoạt động nghi lễ, thay vào đó, chỉ có một vận động chung phổ biến, đó là sự chủ động tìm kiếm tiếng nói chung ở giữa sự đa dạng. Trong quá trình vận động tìm kiếm cái chung được chia sẻ ấy, biểu tượng - yếu tố hàm chứa hệ thống ý nghĩa kết tinh và ‘mang tính đương nhiên’, sẽ đóng vai trò là chất xúc tác và công cụ để đưa con người đến gần nhau hơn.

Thế giới biểu tượng và nghi lễ Việt Nam và Đông Á truyền thống chịu sự chi phối mạnh mẽ nhất bởi dòng tư tưởng triết học chính trị chính thống trong xã hội, đó là Nho giáo. Nho giáo, với tư cách một học thuyết triết học luân lý, đã dần dà thấm sâu vào cội rễ nhân sinh quan và vũ trụ quan của từng cá nhân, thể hiện ra thành những quy tắc ứng xử có sức chi phối mạnh mẽ trong đời sống xã hội (yếu tố lễ), từ quan niệm đạo đức cá nhân đến quan hệ ứng xử trong gia đình và xã hội. Nho giáo từng lấy lễ/nghi lễ như là một cỗ máy để ‘phong hóa’ thiên hạ và kiến tạo sự thống nhất văn hóa. Trong rất nhiều trường hợp, tầng lớp quân chủ đã “dụng lễ sát nhân” mà không cần quan tâm đến tính chủ

thể của cộng đồng. Song, như đã bàn trên đây, hoạt động nghi lễ có thể giúp kéo gần các khoảng cách chứ không thể hoàn toàn xóa bỏ chúng, các tầng lớp trong xã hội (quan lại, trí thức địa phương, dân thường), tùy vào hoàn cảnh đặc thù, mà họ (cộng đồng địa phương) áp dụng phương cách ứng xử phù hợp nhất: phục tùng tuyệt đối, từ chối tuyệt đối, hoặc khéo léo nguy trang theo các cấu trúc trong - ngoài, bề mặt - nền tảng sâu, v.v. (xem bài 4). Các nghiên cứu chủ đề này vốn rất phong phú, đã phản ánh được tính năng động của người bị cai trị trong xã hội quân chủ Đông Á khi đối mặt với hiện thực nước đôi: *một là*, phải tuân thủ các chính sách, quy định của nhà nước trung ương, và *hai là*, phải đảm bảo việc duy trì và phát triển của sắc thái văn hóa địa phương. Nghiên cứu các động thái phản ứng cụ thể của người bị trị đối với các áp đặt chính sách trong xã hội xưa còn mở ra và khẳng định với người nghiên cứu văn hóa một phương pháp luận hết sức quan trọng: phải đặt góc nhìn nghiên cứu vào từng bối cảnh cụ thể chứ không thể suy diễn chung chung theo trường chức năng - giá trị một cách mơ hồ.

Hoạt động nghi lễ có phổ đối tượng và nội dung rất rộng, bao hàm cả hai bình diện ứng xử với môi trường xã hội và ứng xử với môi trường tự nhiên, cũng như mối quan hệ hữu cơ giữa chúng. Một trong các khía cạnh có liên quan trực tiếp là đời sống tâm linh - sinh thái; nhìn ở một khía cạnh khác hơn, đó chính là quan điểm sinh thái tâm linh. Các nhà khoa học đã sớm nhận diện hai kiểu nhận thức về môi trường, đó là kiểu nhận thức dựa vào kinh nghiệm và kiểu nhận thức dựa vào thực nghiệm. Kiểu nhận thức dựa vào kinh nghiệm lấy đời sống tâm linh làm môi trường vận động phát triển và hình thành nền tảng sinh thái - tâm linh hết sức phong phú. Kiểu nhận thức dựa vào thực nghiệm lấy khoa học lý tính làm cơ chế, phát triển thành nền tảng khoa học - công nghệ hiện đại. Suốt một thời gian dài, nhiều nhà khoa học tiên lượng rằng, nền khoa học hiện đại cùng phương thức tư duy lý tính gắn với nó sẽ dần dà thay thế các kiểu loại tư duy truyền thống và dẫn dắt con người đi đến văn minh; song, thực tiễn

không phải như vậy, nhất là vấn nạn môi trường và dịch bệnh như hiện nay. Nghiên cứu nguồn lực văn hóa các cộng đồng khác nhau trên khắp thế giới chỉ ra rằng, tri thức bản địa hàm chứa nền tảng khoa học sơ khai, do các cộng đồng đúc kết được thông qua thực tiễn và được “thiên hóa” dưới dạng các hình thức các quy định trong lệ cấm kỵ, nghi lễ, phong tục, v.v. (xem bài 5). Rất nhiều các nghiên cứu dưới góc nhìn sinh thái học tâm linh hiện nay chỉ ra rằng, nguồn tri thức bản địa ẩn chứa trong yếu tố lễ khi con người ứng xử với tự nhiên có thể là ‘liều thuốc’ tư duy - tinh thần quý giá giúp chữa lành vết thương sinh thái, và rằng sự phối hợp hữu cơ giữa hai kiểu nhận thức cơ bản nói trên là cần thiết để phục hồi và duy trì tính cân bằng giữa tự nhiên và xã hội loài người.

Trên nền tảng vũ trụ quan sinh thái, nhiều vận động tư tưởng và các trào lưu văn hóa mới đã và đang diễn ra trên thế giới với mong muốn xây dựng một phương pháp tư duy phù hợp cho nhân loại trong ứng xử với tự nhiên và với xã hội loài người. Trong số ấy, phải kể đến sự vận động của dòng triết học Nho giáo ở thời điểm hiện nay, một sản phẩm của sự va chạm, tương tác và đối thoại giữa hai nền văn hóa Đông - Tây. Bắt đầu từ đầu thế kỷ XX, một số nhà nghiên cứu Đông Á, và đến cuối thế kỷ XX là hàng loạt các nhà nghiên cứu Hoa Kỳ, đã chú ý cải tiến hệ thống triết học và các quan niệm đạo đức Nho giáo cho phù hợp với nhân quan nhân loại tiến bộ trên thế giới và theo đuổi phương châm “Đông thể Tây dụng”² trong tương quan so sánh tính chất của nền triết học hai khu vực. Trào lưu ấy đã sản sinh dòng triết học Nho giáo mới (New Confucianism) vốn có nền tảng từ Dương Minh học của Tân Nho (Neo-Confucianism), song, phát triển cao hơn. Nho giáo mới lấy quan điểm ‘Nhân vũ luận’ (anthropocosmism) làm trọng tâm, hướng tới xây dựng (trang bị) cho con người một vũ trụ quan sinh thái phù hợp với nhân quan hậu nhân văn hiện nay: phản bác thuyết nhân loại

² Đại ý: triết học phương Đông chú trọng tính hệ thống, tính bản thể, trong khi triết học phương Tây chú trọng tính ứng dụng và tính thực tiễn.

trung tâm (anthropocentrism) và đề xướng quan điểm cả con người lẫn vũ trụ đều đóng vai trò các nhân tố đồng tham gia vào kiến tạo vũ trụ cân bằng và hài hòa thông qua xử lý tốt đẹp mối quan hệ bộ ba Thiên - Địa - Nhân (xem bài 6).

4. Với quan niệm nghiên cứu, kiểm nghiệm các dòng lý luận nghiên cứu văn hóa từ đời sống thực tiễn, công trình này cung cấp một số nghiên cứu trường hợp cụ thể trong bối cảnh văn hóa Việt Nam và Đông Á. Các nghiên cứu này, tuy đa dạng về chủ đề, đối tượng và phương pháp nghiên cứu, song có cùng điểm chung là nghiên cứu về nghi lễ và biểu tượng gắn với nghi lễ dưới góc nhìn diễn ngôn và biến đổi văn hóa.

Cùng với Quan Đế, Thiên Hậu được người Hoa mang đến Nam Bộ và xây dựng thành biểu tượng đại diện ‘chính thống’ cho bản sắc văn hóa dân tộc - giá trị không hề có trong văn hóa Hoa Nam hoặc ở các nước Đông Nam Á khác hiện nay. Hiện tượng củng cố vị trí ‘chính thống’ của Thiên Hậu trong văn hóa người Hoa ở Việt Nam cũng là một sản phẩm của cơ chế “chính thống hóa” trong tàn dư văn hóa Minh - Thanh còn được duy trì và phát triển trong cộng đồng này ở Việt Nam. Điểm khác biệt giữa bối cảnh Việt Nam và các nước Đông Nam Á nằm ở chỗ, văn hóa Việt Nam truyền thống cũng từng chú trọng cơ chế “chuẩn hóa” và “chính thống hóa” văn hóa dưới nhãn quan Nho giáo (xem thêm Wolter 1996; K. Taylor 2002), do vậy, nhu cầu tôn tạo và khẳng định tính chính thống và tính đại diện của biểu tượng Thiên Hậu ở cộng đồng người Hoa Việt Nam là có thật và có thể hiểu được. Một ai đó có thể đặt ra câu hỏi tại sao không phải là Quan Đế mà phải là Thiên Hậu, câu trả lời đã nằm ngay trong phân tích trên đây của chúng tôi: Quan Đế thẩm thấu giá trị lịch sử chống ngoại xâm ở Việt Nam thời chống Pháp, chỉ có thể trở thành biểu tượng giao lưu văn hóa Việt - Hoa chứ không thể xây dựng thành biểu tượng bản sắc dân tộc Hoa được. Sức mạnh của cơ chế “chính thống hóa” và nhu cầu tôn tạo tính chính thống của biểu tượng Thiên Hậu đã khiến cho cộng đồng người Hoa Hẹ ở Bửu Long (Biên Hòa, Đồng Nai) chuyển đổi

hình thức tín ngưỡng tổ sư nghề đá-mộc-rèn truyền thống của nhóm tộc người mình (Lỗ Ban, Uất/Úy Tri Cung, Ngũ Đinh) thành tín ngưỡng Thiên Hậu, biến lễ hội vía Tổ sư thành “Lễ hội Bà Thiên Hậu”, mặc dù về bản chất, tục thờ và lễ hội vẫn là dành cho tổ sư và hầu như không có gì gắn với Thiên Hậu (ngoại trừ hiện thực khán thờ Thiên Hậu được gắn thêm vào cánh phải của khán thờ Tam vị tổ sư trong chính điện và Thiên Hậu được “mời” làm “khách dự lễ” trong lễ hội mang tên của chính mình!) (xem bài 7). Đây là hiện tượng ‘ngụy trang’ kiểu ‘xác bướm hồn sâu’, nó chứa đựng nhiều ‘tự sự’ của những nhóm người trong cuộc khác nhau, và chỉ có những nghiên cứu gắn chặt với thực địa và cộng đồng mới có thể lần hồi bóc tách được các lớp ‘tự sự’ ấy của cộng đồng.

Với tư thế là thần đại diện bản sắc tộc người Hoa, Bà Thiên Hậu còn được người Hoa (Triều Châu) ở Cà Mau mở rộng thêm thành một biểu tượng giao lưu văn hóa đa tộc người thông qua hiện tượng dịch chuyển và ghép đôi nghi lễ Thiên Hậu với nghi lễ tiễn - đón ông Táo và nghi lễ rước - tiễn ông bà tổ tiên trước và trong tết Nguyên đán ở địa phương. Trong khi hầu hết các cộng đồng thờ Thiên Hậu ở Việt Nam và trên khắp thế giới tổ chức lễ vía Thiên Hậu ngày 23 tháng 3 âm lịch hàng năm (như ở quận 5 Thành phố Hồ Chí Minh) hay ngày Rằm tháng Giêng (như ở Bình Dương), thì người Hoa thành phố Cà Mau lại tổ chức *Lễ nghênh đón Thiên Hậu hồi cung* với quy mô lớn vào lúc gần nửa đêm mùng 3 tết âm lịch. Tại sao là lễ nghênh đón? Vậy bà Thiên Hậu đã đi đâu trong những ngày tết mà lễ ra bà phải ở nhà để sum họp, đoàn viên? Với động lực thúc đẩy giao lưu văn hóa, người Hoa Cà Mau đã vận dụng ý nghĩa tính ‘chính thống’ của biểu tượng Thiên Hậu trong văn hóa để xây dựng một diễn ngôn mới hết sức thú vị: Bà Thiên Hậu phải ‘thăng thiên’ để báo cáo Ngọc Hoàng Thượng Đế vào mỗi cuối năm giống như ông Táo trong văn hóa người Việt và ‘hồi hương’ đoàn tụ với gia đình (đào Mi Châu, Bò Điền, Phúc Kiến, Trung Quốc) ngay trước giờ giao thừa như trong tâm thức người Việt (xem mục bài 8). Theo diễn lệ của

người Việt, tổ tiên được đón rước về ăn tết cùng gia đình vào ngày 30 tháng Chạp và đưa tiễn vào sáng mùng 3 tết, người Hoa Cà Mau cũng xây dựng một ‘quy trình’ Bà Thiên Hậu về quê ăn tết với đầy đủ các chi tiết như vậy. Bà Thiên Hậu sẽ được người ở Mi Châu đưa tiễn sáng mùng 3 tết, với một quãng đường dài xuyên quốc gia, Bà sẽ về đến Cà Mau vào buổi tối cùng ngày. Đó chính là nguồn cơn của *Nghi lễ nghênh đón Thiên Hậu hồi cung* đêm mùng 3 tết âm lịch hàng năm ở địa phương (xem thêm Nguyễn Ngọc Thơ 2019). Hiện tượng phối hợp nghi lễ này ở Cà Mau mang tính độc đáo trong tương quan so sánh với hệ thống nghi lễ gắn với Thiên Hậu ở khu vực và thế giới.

Trong dòng chảy tiến hóa văn hóa người Hoa ở Nam Bộ, cùng với quá trình chuyển đổi và tái tạo văn hóa trong tín ngưỡng truyền thống, còn có các dòng tôn giáo, điển hình là Minh Nguyệt cư sĩ lâm. Tông phái này bắt nguồn từ tục thờ Tống Thiên tổ sư ở vùng Triều Châu (Quảng Đông, Trung Quốc), về sau, hấp thụ thêm tục thờ Lý Đạo Minh Thiên tôn của Đạo giáo và, đặc biệt là, dưới tác động kích thích của dòng Chân Ngôn tông Nhật Bản, phát triển thành một thực thể tôn giáo - văn hóa (Minh Nguyệt Thiện Xã) mang tính tổng hợp giữa Phật giáo Bắc tông, Chân ngôn tông, Đạo giáo và tín ngưỡng dân gian ở Trung Quốc. Theo dòng di dân người Hoa Triều Châu, tục thờ Tống Thiên Tổ sư được truyền bá đến Việt Nam từ thập niên 1940, dần dà hoàn thiện hệ thống Minh Nguyệt Thiện Xã đầy đủ như ở Trung Quốc. Song, dưới tác động của bối cảnh lịch sử - xã hội ở Nam Bộ, Minh Nguyệt Thiện Xã thay tên thành Minh Nguyệt cư sĩ lâm, mở rộng ra bảy cơ sở ở Thành phố Hồ Chí Minh, Đà Lạt, Tây Nam Bộ và phát triển theo hướng hòa nhập sâu hơn với Phật giáo Bắc Tông. Đặc biệt, sự tiếp xúc trực tiếp với Chân Ngôn tông Nhật Bản năm 1974, Minh Nguyệt cư sĩ lâm đã xóa bỏ hầu hết các tàn tích phi Phật giáo trong cấu trúc đức tin và nghi lễ của họ. Điều thú vị hơn, cùng với bước chân di dân người Hoa gốc Việt Nam sang Australia và Bắc Mỹ, Minh Nguyệt cư sĩ lâm Việt Nam xuất du, tiếp tục chuyển đổi và

phát triển ở những vùng đất mới theo xu hướng gần gũi hơn với tín ngưỡng dân gian (thể hiện qua Lễ phổ độ Rằm tháng Tám âm lịch, thay vì là Đại lễ Vu lan của Phật giáo) (xem bài 9).

Nếu như ở các trường hợp nghiên cứu trên Thiên Hậu và tục thờ Thiên Hậu được tiếp cận từ góc độ nghi lễ thì Quan Đế được chúng tôi phân tích từ góc nhìn biểu tượng gắn với nghi lễ. Quan Đế có nguồn gốc từ một nhân vật lịch sử, một bại tướng với nhiều khuyết điểm trong tính cách và mưu lược (xem Duara 1988, teer Har 2017), được các hoàng đế và giới nho sĩ Trung Hoa các triều đại liên tục ‘sắc phong (ordain)’ và ‘gia phong (superscribe)’ nhiều ý nghĩa ‘chính thống’ khác nhau nhằm biến nhân vật này thành một biểu tượng đại diện cho các đức tính ‘đẹp’ mà họ mong muốn (trung, nghĩa, liêm, dũng, v.v.), có sức lan tỏa và thấm thấu vào tư tưởng đại chúng, trực tiếp thúc đẩy quá trình ‘phong hóa’ (orthopraxy) cộng đồng và thống nhất văn hóa quốc gia. Biểu tượng Quan Đế truyền bá đến Việt Nam qua hai con đường khác nhau: *một là*, được nhà nước quân chủ tiếp nhận (khu vực phía Bắc) rồi lan tỏa cả nước cùng với sự mở rộng và tăng cường của các thiết chế nhà nước từ thời các chúa Nguyễn và nhà Nguyễn, và *hai là*, con đường du nhập cùng với các dòng di dân của người Hoa Nam đến khu vực phía Nam. Trong văn hóa Việt Nam, Quan Đế vừa là ‘biểu tượng’ của hệ thống đạo đức người quân tử (dòng chính thống), vừa là một vị phúc thần trong quan niệm dân gian (thần trừ tà, thần tài, v.v.) và là thần bảo hộ trong các tín ngưỡng - tôn giáo ở địa phương (Già-lam bồ tát trong Phật giáo, Hiệp Thiên đại đế trong Đạo giáo và tín ngưỡng dân gian, thần bảo hộ trong các nhóm hội kín, v.v.). Thời chống Pháp, vai trò các thiết chế nhà nước đối với biểu tượng Quan Đế không còn, đó là lúc một bộ phận trí thức - nghĩa sĩ ở Nam Bộ sử dụng biểu tượng Quan Đế để tập hợp nghĩa sĩ yêu nước chống Pháp, làm cho biểu tượng này thấm thấu giá trị lịch sử và tồn tại trong tâm thức cộng đồng mà không cần đến vai trò cổ vũ của nhà nước (xem bài 10). Cho đến nay, bối cảnh lịch sử chống ngoại xâm đã chấm dứt từ non nửa

thế kỷ trước, lớp ý nghĩa lịch sử dần dà cũng phai nhạt theo năm tháng, biểu tượng Quan Đế đang đứng trước một ngã rẽ lớn: hoặc phải gia tăng lớp ý nghĩa gắn chặt với đời sống thực tiễn (chẳng hạn vai trò thần tài), hoặc lún sâu vào quá trình ‘giải Hán hóa’ và trở về nguyên bản là một vị thần hoàn toàn mang bản sắc Hoa. Nghiên cứu này chỉ ra rằng, không phải chỉ có nhà nước tập quyền mới có uy quyền “gia phong” các giá trị ‘chuẩn mực’ cho một biểu tượng, mà lịch sử và vai trò lịch sử của cộng đồng cũng là một thế lực quan trọng trong việc ‘gieo cấy’ và ‘tái tạo’ biểu tượng.

Cùng trong mạch nghiên cứu biểu tượng, biểu tượng rồng được chúng tôi khảo sát dưới góc nhìn phân tích diễn ngôn. Vốn xuất thân từ tư duy sáng tạo của đại chúng về ước vọng có đủ năng lực chế ngự những tác động có hại của môi trường sống đối với con người (diễn ngôn sinh thái), rồng đã bị các hoàng đế Đông Á (đặc biệt là Trung Hoa) lũng đoạn, trải qua các quá trình “chuẩn hóa” và “chính thống hóa” sớm trở thành “biểu tượng của sự phục tùng” (xem Tu, Hejtmanek & Wachman 1992, tr.43) và mang các thông điệp tôn vinh uy quyền các hoàng đế (xem bài 11). Đứng trước sự áp đặt tư tưởng và văn hóa ấy, các nhóm cộng đồng Đông Á đã thể hiện nhiều phản ứng mạnh mẽ khác nhau thông qua việc ‘tái tạo’ hình ảnh biểu tượng rồng (với một khiếm khuyết nào đó, hay với sự gia tăng và phô trương các tiểu tiết không bị “chính thống hóa”) và việc để rồng tham gia sâu hơn vào không gian mầu nhiệm của đức tin tín ngưỡng - tôn giáo. Ở thời điểm hiện tại, khi nhân loại đang đánh giá lại mối quan hệ giữa chính mình và giới tự nhiên trong bối cảnh những phản ứng của giới tự nhiên đối với sự lạm dụng của con người ngày càng nghiêm trọng hơn thì nhu cầu phục hồi diễn ngôn sinh thái trong biểu tượng này càng trở nên cấp thiết. Quá trình phục hồi ấy phải diễn ra song hành với các quá trình ‘giải - chuẩn hóa’ (de-standardization), ‘giải - chính thống hóa’ (de-orthopraxy) cũng như tăng cường các giá trị tư tưởng của các trào lưu mới như hậu hiện đại, hậu nhân văn. Trong nỗ lực phục hồi và xây

đựng mới này, biểu tượng rồng có khả năng trở thành biểu tượng của khát vọng vươn lên, biểu tượng truyền cảm hứng sáng tạo, biểu tượng chứa đựng bản sắc chung của khu vực Đông Á, và là biểu tượng của sự chia sẻ toàn cầu các giá trị nhân văn.

Khác với biểu tượng rồng là lợn. Lợn từng là một loại tô-tem (thậm chí là biểu tượng) trong văn hóa một số vùng đất ở Đông Á, nó trực tiếp phản ánh phương thức sinh kế cộng đồng ứng với bối cảnh lịch sử - xã hội của họ. Ở một chừng mực nhất định, lợn không may mắn như rồng, nó trở thành ‘nạn nhân’ của cơ chế “chính thống hóa” văn hóa ở Đông Á truyền thống, đành phải lui về ‘ẩn dật’ trong tiềm thức dân gian với hai thái cực ý nghĩa tích cực và tiêu cực khác nhau (xem bài 12). Chính ở những mẫu vật không bị cuốn vào các quá trình thao tác hóa thành công cụ tư tưởng mới giữ được nhiều hơn các lớp giá trị nguyên thủy của chúng; và do vậy, khi nghiên cứu biểu tượng, ngoài áp dụng quy tắc gắn đối tượng nghiên cứu với từng bối cảnh cụ thể, ta cần thêm góc nhìn so sánh để có thể nhìn thấu suốt hơn các động thái phát sinh, chuyển đổi và gia giảm ý nghĩa của biểu tượng.

5. Công trình này chỉ mới bước đầu phác thảo một số lý luận cơ bản và một số nghiên cứu trường hợp cụ thể về nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng trong chuyên ngành Văn hóa học và một số lĩnh vực có liên quan. Các dòng lý luận mới trong nghiên cứu hai đối tượng này luôn không ngừng vận động và biến đổi, song, dù có phát triển tiến bộ đến đâu đi nữa, chúng cũng phải đứng từ những nền tảng ban đầu. Những giới hạn của công trình này chắc chắn sẽ là cánh cửa mở ra cho các công trình tiếp theo song hành cùng quá trình phát triển của những lý luận ấy. Tương tự như vậy, một số nghiên cứu trường hợp dùng làm minh chứng trong công trình này hạn chế về phổ nội dung, chủ đề và đối tượng khách thể (đặc biệt chưa đề cập nhiều đến nghi lễ và biểu tượng trong văn hóa người Việt địa phương). Với phương châm tạo động lực gợi mở các vấn đề nghiên cứu mới cũng như kích thích ứng dụng các dòng lý luận tương thích trong

nghiên cứu văn hóa, công trình này để mở một số khía cạnh (bình diện) của nghi lễ và biểu tượng.

6. Môn học *Nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ* (cấp Sau đại học) này là sự kế thừa và phát triển lên cao của môn học *Nhập môn nghiên cứu lễ tục* ở cấp đào tạo cử nhân, do đó, một số khái niệm, nguyên lý cơ bản của vấn đề nghi lễ, lễ hội và phong tục không tiếp tục được đề cập. Giáo trình *Nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ* phục vụ môn học cùng tên với thời lượng 30 tiết, được phân thành 6 buổi học chính; mỗi buổi học sẽ nghiên cứu một bài lý luận (từ bài 1 đến bài 6) và thảo luận ít nhất một công trình nghiên cứu điển hình (từ bài 7 đến bài 12). Qua nghiên cứu lý luận và phân tích công trình điển hình, người học sẽ dễ dàng nắm bắt và vận dụng lý luận vào nghiên cứu cũng như các thao tác, phương pháp nghiên cứu cụ thể. Sau mỗi đơn vị bài trong giáo trình đều có phần Hướng dẫn ôn tập với các mục nội dung trọng tâm, phần gợi mở các vấn đề nghiên cứu và danh mục tài liệu đọc thêm nhằm hỗ trợ người học hình thành các ý tưởng nghiên cứu và phác họa các thao tác, phương pháp nghiên cứu.

7. Xin chân thành cảm ơn Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh đã cấp đề tài nghiên cứu mã số B2019-18b-01, tạo tiền đề để chúng tôi thực hiện công trình này. Xin trân trọng tri ân Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, ĐHQG-HCM cùng Viện Harvard-Yenching, Đại học Harvard và Đại học Boston đã tạo điều kiện thuận lợi để chúng tôi tiếp cận nguồn tài liệu quý giá cần thiết trong nghiên cứu cũng như cơ hội được tiếp xúc, trao đổi và học hỏi từ các chuyên gia, nhà nghiên cứu tiên bối trong cùng lĩnh vực. Chúng tôi cũng xin chân thành cảm ơn Hội đồng Khoa học và Đào tạo Khoa Văn hóa học đánh giá, góp ý và thông qua đề cương giáo trình; chân thành cảm ơn các thành viên Hội đồng thẩm định, phản biện và góp ý cho giáo trình của Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh (GS.TS Phan Thu Hiền - Chủ tịch, PGS.TS Huỳnh Quốc Thắng, PGS.TS Lâm Nhân, PGS.TS Phan An và PGS.TS Huỳnh Ngọc Thu); đồng thời, cảm

ơn PGS.TS Đinh Hồng Hải đã hỗ trợ cung cấp tài liệu nghiên cứu và cảm ơn anh Nguyễn Tuấn Nghĩa đã hỗ trợ đọc và hiệu chỉnh hình thức bản thảo công trình này.

8. Trong cái bao la không bờ bến của bể học và sự giới hạn của hiểu biết cá nhân, công trình này chắc chắn không tránh khỏi những lỗi sai và thiếu sót nhất định. Kính mong nhận được ý kiến đóng góp của quý độc giả để tác giả có cơ hội hoàn thiện hơn trong lần tái bản sau.

Trân trọng kính chào./.

Nguyễn Ngọc Thơ

Tháng 7 năm 2020

DANH MỤC TỪ VIẾT TẮT

ĐHQG-HCM:	Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh
MNCSL:	Minh Nguyệt cư sĩ lâm
NXB:	Nhà xuất bản
Tr.:	trang
KHXH:	Khoa học xã hội
NY:	New York
UCLA:	University of California, Long Angeles

MỤC LỤC

<i>Lời nói đầu</i>	iii
<i>Danh mục từ viết tắt</i>	xx
Chương 1: Nghi lễ và nghiên cứu nghi lễ	3
Bài 1: Khái luận về nghi lễ	3
Bài 2: Một số lý thuyết nghiên cứu nghi lễ	36
Chương 2: Biểu tượng trong nghi lễ	60
Bài 3: Khái luận về biểu tượng và nghiên cứu biểu tượng trong nghi lễ.....	60
Bài 4: Nghi lễ và biểu tượng dưới nhãn quan Nho giáo: cơ chế “chính thống hóa”	93
Chương 3: Nghi lễ và biểu tượng trong mối quan hệ với môi trường tự nhiên	117
Bài 5: Nghi lễ và biểu tượng trong sinh thái học tâm linh	117
Bài 6: Nghi lễ và biểu tượng trong Nho giáo mới: quan điểm “Nhân vũ luận”	137
Chương 4: Một số nghi lễ trong văn hóa Việt Nam ở Nam Bộ	169
Bài 7: “Xác bướm hồn sâu”: chuyển đổi hình thức tín ngưỡng người Hẹ vùng Bửu Long (Biên Hòa, Đồng Nai).....	169
Bài 8: “Thiên Hậu thắng thiên và hồi hương”: biến đổi hình thức nghi lễ Thiên Hậu ở Cà Mau	197
Bài 9: Biến đổi nghi lễ trong Minh Nguyệt Cư Sĩ Lâm ở Nam Bộ	223

**Chương 5: Một số biểu tượng trong nghi lễ ở Việt Nam
và Đông Á245**

Bài 10: Biểu tượng Quan Công (Quan Đế) trong văn
hóa Việt Nam245

Bài 11: Biểu tượng rồng và các diễn ngôn tư tưởng -
văn hóa.....270

Bài 12: Hình tượng lợn trong thế giới biểu tượng ở
Đông Á và Việt Nam.....300

Tài liệu tham khảo.....313

Danh mục thuật ngữ346



H.1. Hành lễ

(Nguồn ảnh: Trường vẽ Gia Định 1930)

CHƯƠNG I

NGHI LỄ VÀ NGHIÊN CỨU NGHI LỄ

Bài 1

KHÁI LUẬN VỀ NGHI LỄ

Nghi lễ (ritual) - một bộ phận của hoạt động lễ tục (rituals), là một quá trình tư duy được phản ánh qua các hoạt động mang tính nghi thức trên thực tiễn, thường xuất hiện trong các bình diện tín ngưỡng - tôn giáo, phong tục, lễ hội và cả đời sống thường nhật. Bắt nguồn từ mong muốn được vươn lên làm chủ cuộc sống và tổ chức đời sống cộng đồng hài hòa và tiến bộ, con người xưa và nay đã và đang ‘nghi lễ hóa’ (hoặc ‘thiêng’ hóa) các tri thức ứng xử độc đáo của cộng đồng trong các hoạt động nghi lễ nhằm thúc đẩy quá trình ‘phong hóa’ đời sống cộng đồng cũng như tìm kiếm các mô thức tư duy tiến bộ thúc đẩy phát triển cộng đồng dưới ‘quyền năng’ của tính thiêng. Ở góc độ nhất định, hoạt động nghi lễ không đơn thuần là sự phản ánh tĩnh tại của tư duy (đức tin) mà nó hoàn toàn là một quá trình tư duy dựa trên tâm thức và mục tiêu phát triển cộng đồng.

1.1. Khái niệm nghi lễ

Nghi lễ (ritual, hiểu rộng ra là *lễ tục*, rituals¹) là một thuật ngữ liên ngành chỉ hệ thống các thực hành văn hóa gắn liền với các lễ nghi - nghi lễ và được cộng đồng đại chúng thực hiện, gìn giữ và lưu truyền theo lịch sử. Nghi lễ là một bộ phận quan trọng của văn hóa truyền thống. Tác giả Stanley Tambiah khái luận nghi lễ là phương thức (hoạt động) thông tin qua hệ thống biểu tượng, bao gồm những chuỗi ngôn từ và hành vi được thể thức

¹ Thuật ngữ “rituals” chỉ hoạt động lễ tục, không phải là hình thức số nhiều của thuật ngữ “ritual” (nghi lễ) mà là một thuật ngữ độc lập, có ý nghĩa bao trùm nghi lễ, phong tục có tính thiêng (ngưỡng) và cả các nghi thức “cận ngưỡng” (xem Grimes 1990, tr.10).

và thường quy hóa, tương đối ổn định, có tính cô đọng về mặt ý nghĩa và, đồng thời, ý nghĩa của nhiều hành vi và biểu tượng có hiện tượng trùng lặp nhau (Tambiah 1985, tr.125-146). Định nghĩa này bao trùm cả các hoạt động nghi thức mang tính lễ nghi chính thống và hoạt động lễ hội có chứa yếu tố lễ nghi. Hoạt động nghi lễ bao gồm hai bình diện cơ bản, trong đó, cái thể hiện cơ bản là *yếu tố nghi lễ* (ritual) gắn với *thế giới cái thiêng*, song, ý nghĩa cốt lõi của chúng lại nằm ở *bình diện xã hội*. Đó là cách thức “lễ nghi hóa”, hay “thiêng hóa” các trải nghiệm, kinh nghiệm cuộc sống, là tri thức ứng xử xã hội được tích lũy và “thiêng hóa” dưới dạng nghi lễ để đảm bảo sự vận hành của gia đình và xã hội. Lễ tục xã hội là phạm trù chỉ thế giới ý nghĩa xã hội của hệ thống nghi lễ ấy. Đến lượt mình, phạm trù “cái thiêng” lại phân thành hai tiểu hệ thống, bao gồm (1) *cái linh thiêng* (sacredness/holiness/sanctity) gắn với đời sống tâm linh - tinh thần; và (2) *cái thiêng liêng* (‘ultimate feeling’) gắn với phạm trù xã hội. Uy lực thần thánh được xếp vào *cái linh thiêng*; trong thời khắc giao thừa, nghi lễ bái tạ gia tiên trong hôn nhân, v.v. là các thể hiện cụ thể của *cái thiêng liêng*. *Linh thiêng* có thể hiểu là xúc cảm tinh thần mang tính tâm linh, tôn giáo do con người (cả vô thức và hữu thức) trải nghiệm cảm giác trong giao tiếp với thế giới huyền bí thông qua đức tin và/ hoặc nghi lễ; trong khi *thiêng liêng* là một xúc cảm mang tính xã hội do con người trải nghiệm quá trình vượt “ngưỡng” nghi lễ và chiêm nghiệm trong thế giới “cộng cảm” mang lại. Trong các nghi lễ mang tính linh thiêng bao trùm cả xúc cảm thiêng liêng, trong khi ở chiều ngược lại, là khó xác định.

Chính vì vậy, các tác giả Rappaport (1979b, tr.177), MacAloon (1984), Turner (1982a, 1982b), Rothenbuhler (1998, tr.13) khẳng định rằng nghi lễ khác với các hoạt động xã hội thông thường ở tính nghiêm túc của nó, ngay cả khi lễ hội mang không khí vui tươi phục vụ nhu cầu giải trí của một bộ phận người tham gia.

Trong hoạt động nghi lễ, hai yếu tố *lễ* và *tục* không thể tách rời nhau. “Lễ” (禮, etiquette) được hiểu là hệ thống phong tục,

quy tắc và văn hóa quy định cách thức con người ứng xử phù hợp với các mối quan hệ xã hội xung quanh mình. ‘Lễ’ không bắt nguồn từ các giá trị siêu hình, ngược lại, nó hình thành một cách tự nhiên từng chút một trong sự ràng buộc của môi trường xã hội với điều kiện thực tiễn tại cộng đồng (Ogura 2018, tr.115). Các phong tục vòng đời, các ngày lễ tết thường niên, v.v. chứa đựng đầy đủ các cấu trúc nội hàm và hình thức của cả *lễ* và *tục*. Chính vì mối quan hệ hữu cơ giữa hai yếu tố này, tác giả Nguyễn Lân, trong cuốn *Từ điển từ và ngữ Việt Nam* (2000), khái luận rằng: “lễ tục là lễ nghi theo đúng phong tục đã quen [...]” (Nguyễn Lân 2000)². Tác giả Dương Thái Nhơn (2016, tr.9) thì tách *lễ tục* thành *lễ thức* và *phong tục*, cả hai đều thể hiện đặc trưng “truyền thống cố hữu” của dân tộc và “sắc thái riêng biệt” của từng địa phương. Tác giả này nhấn mạnh các nghi thức cúng tế tổ tiên, tổ nghề, người có công, các phúc thần và các lễ tết truyền thống (như cúng tổ tiên, cúng ông táo, cúng đất, cúng tổ nghề, cúng sóc vọng, lễ giỗ người có công, tết nguyên đán, đoan Ngọ, trung thu, v.v. là các thể hiện cụ thể của lễ tục.

Roy Rappaport diễn tả hoạt động nghi lễ (ritual) là sự trình bày của ít nhiều các trình tự bất biến của các hành vi và lời nói chính thức không được mã hóa hoàn toàn bởi người thực hiện chúng (Rappaport 1999; dẫn trong Seligman et al. 2008, tr.11); trong khi đó, Rothenbuhler (1998, tr.20) cho rằng, lễ tục là hình thức của các hành vi tập quán (customary behavior) vốn đã được chuẩn hóa, được gọt giũa, cách điệu, trở nên trang trọng và tương đối bất biến. Theo Rothenbuhler, người thực hiện nghi lễ, phong tục không có quyền sáng tác, thêm bớt vào trình tự và nội dung hoạt động, bởi họ chỉ có quyền “biểu diễn” dựa trên “kịch bản” đã có sẵn mà thôi. Cũng ở xu hướng nhấn mạnh tính khuôn mẫu của hành vi trong lễ tục, hai tác giả Dubbs & Whitney cho rằng, lễ tục là sự khẳng định mang tính biểu trưng của các giá trị bằng phương thức của các lời nói và hành động chuẩn hóa về

² Các *Từ điển tiếng Việt* của Viện Ngôn ngữ học và các tác giả Đào Duy Anh, Hoàng Phê, v.v. đều không có định nghĩa “lễ tục”.

mặt văn hóa. Một số lễ tục thể hiện là bằng lời nói, một số khác thể hiện bằng hành động hoặc cả hai (Dubbs & Whitney 1980, tr.64). Edmund Leach mở rộng đánh giá hoạt động nghi lễ bao trùm cả các lực lượng siêu hình và các hành vi giao tiếp dựa trên *mã văn hóa* (Leach 1968, tr.403). Goody (1961) đánh giá nghi lễ là “một thể loại hành vi được chuẩn hóa [...], trong đó, mối quan hệ giữa phương tiện và mục đích không phải là bản chất nội tại” (Rappaport 1979a, tr.178). Ở mức độ trừu tượng hơn, Robert Weller (1987, tr.7-8) thì cho rằng, nghi lễ “cơ bản là những thực hành sống được chính thống hóa thông qua các quy ước xã hội, được lặp đi lặp lại nhiều lần dưới cách thức mà công chúng nhận thức được sự tương đồng của chúng với những gì họ đã làm trong quá khứ”.

Trong hoạt động nghi lễ, ngoài chủ đề chính (nội dung, mục đích cốt lõi) của nghi lễ ra thì các yếu tố biểu tượng, nghi vật (các vật phẩm đặc trưng dùng trong nghi lễ), nghi trượng (các yếu tố tạo không khí, bối cảnh, môi trường nghi lễ), nhạc lễ, v.v. đều đóng vai trò quan trọng, quyết định hiệu quả của hoạt động nghi lễ.

Sau phần *lễ* là các hoạt động phần *hội*. Các hoạt động phần hội tiếp tục tăng cường thúc đẩy và duy trì các “hiệu ứng”, các giá trị mà phần lễ đã định hướng. Đây cũng là khoảng thời - không đặc biệt để công chúng tham dự cùng hòa vào không gian cộng cảm, chia sẻ chung của nghi lễ. Do đó, hoạt động phần hội cũng là một mắt xích quan trọng, không thể tách rời của toàn bộ quá trình nghi lễ.

Trong tiếng Việt, một số lễ hội rất coi trọng yếu tố nghi lễ nhưng trong tên gọi giản lược mất từ “lễ” (như Hội Đèn Hùng, Hội Gióng, v.v.), về cơ bản, vẫn là hoạt động nghi lễ xuyên suốt (các nghi thức tế bái nghiêm túc, quy củ) (xem định nghĩa về *nghi lễ* của Tambiah 1985), các hoạt động phần hội hoàn toàn không thể tách khỏi ý nghĩa phần lễ, trái lại, chúng có sứ mệnh thúc đẩy hiệu ứng các nghi thức phần lễ trở nên hoàn chỉnh hơn: tôn vinh thần thánh, anh hùng lịch sử và tổ tiên, thượng tôn pháp

luật và trật tự xã hội, giáo dục lịch sử, củng cố tinh thần đoàn kết - chia sẻ. Góc nhìn quá trình trong nghiên cứu nghi lễ cho phép ta xem xét các lễ hội này trong tổng thể quá trình của chúng chứ không chia cắt ra thành từng mảng, đoạn rời rạc.

Một số lễ hội nặng về phần hội như lễ hội âm nhạc và nghệ thuật (như Hội Lim ở Bắc Ninh), lễ hội hóa trang (carnival), lễ hội thể thao (Thế vận hội, Á vận hội, Sea Games, v.v.) vẫn hàm chứa yếu tố nghi lễ, yếu tố “ngưỡng” và cảm thức thiêng liêng (chẳng hạn như nghi thức thượng cờ trong đại lễ Thế vận hội). Nếu lấy yếu tố ngưỡng thiêng và sự cộng cảm làm tiêu chí thì các lễ hội trên đây cũng được xem là một phần của nghi lễ, xếp vào nhóm *các nghi lễ cận ngưỡng*. Nhiều tác giả phương Tây đánh giá khái niệm nghi lễ ở tầng nghĩa rộng, gọi đó là nhóm các lễ hội thế tục (secular rituals) (Schechner 2013, tr.53). Tác giả Mikhail Bakhtin (1968) trong nghiên cứu các nghi lễ carnival ở nước Pháp, từng nhấn mạnh rất rõ yếu tố ngưỡng và cộng cảm của người tham dự như sau:

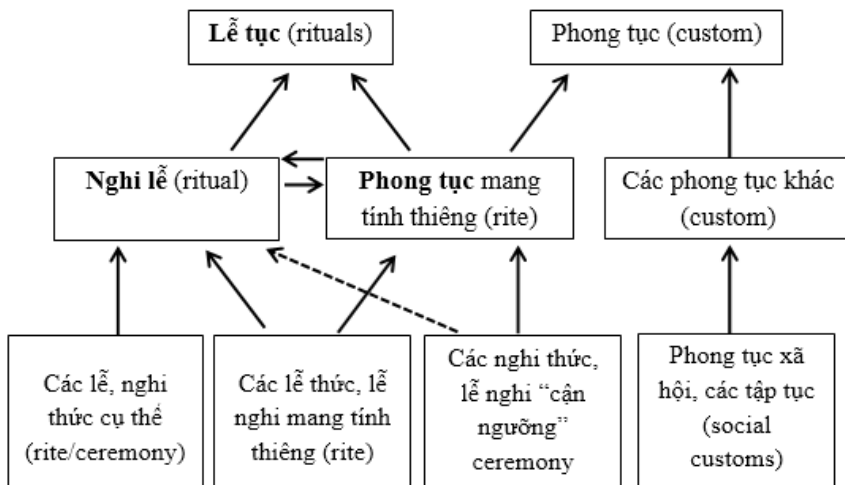
“Trái ngược với phần nghi lễ chính thức, hoạt động phần hội đánh dấu sự giải phóng tạm thời khỏi sự thật phổ biến của trật tự xã hội bất công đã được thiết lập sẵn; nó đánh dấu sự đình chỉ của thứ bậc tôn ti, các đặc quyền, các chuẩn mực và điều cấm kỵ trong đời sống thường nhật. Lễ hội hóa trang là lễ hội thực sự của thời gian, lễ hội của sự trở thành [cái khác hơn], sự thay đổi và sự đảo ngược. Ở lễ hội ấy, con người có thể đối đầu với tất cả những thứ không mong muốn đã tồn tại và hoàn chỉnh” (Bakhtin 1968, tr.11-12).

1.2. Phân biệt nghi lễ với các khái niệm tương cận

Xét ở tầng nghĩa rộng nhất, nghi lễ (ritual) gần với hoạt động lễ tục, phổ các hoạt động nghi lễ gần trùng lặp với phổ các hoạt động lễ tục. Trong tiếng Anh, cả hai dùng chung thuật ngữ *ritual*, nhưng được diễn giải trong hai ngữ cảnh khác nhau: *nghi lễ* dùng từ có hình thức số ít (ritual), *lễ tục* gần với hình thức số nhiều (rituals).

Trong cấu trúc nội hàm, khái niệm *ngghi lễ* phân biệt với các khái niệm tương cận qua *tính lễ nghi*, *tính thiêng* và *tính hệ thống* của nó. Trước hết, các nghi lễ cụ thể (lúc này thuật ngữ tiếng Anh là *rite* hoặc *ritual*) là một phần của chuỗi hoạt động lễ tục (tiếng Anh là *rituals*). Khái niệm *ngghi lễ* chỉ hệ thống các nghi thức mang tính *lễ* và tính *thiêng* được tổ chức phổ biến trong các hoạt động lễ tục; trong khi *lễ tục* là thuật ngữ mang tính hệ thống hơn, chỉ toàn bộ hệ thống các nghi lễ, lễ nghi, phong tục cùng các mối quan hệ tương tác bên trong và bên ngoài của chúng. Theo Grimes (1990, tr.10), lễ tục (*rituals*) là một khái niệm mới do giới học giả đề xuất, từ đó, phân lập như sau: thuật ngữ *lễ tục* (*rituals*) dùng làm thuật ngữ chung bao hàm cả hai bình diện có mối quan hệ cố hữu với nhau là *ngghi lễ* và *phong tục* (phong tục mang tính thiêng), trong khi, các nghi lễ cụ thể có xu hướng dùng thuật ngữ “rite” để biểu đạt, chẳng hạn, *rites of passage* tức là *các nghi lễ vòng đời*. Nghi lễ (*ritual*, *rite*) đến lượt mình có thể được phân tách ra thành các *lễ*, *lễ nghi* hay *ngghi thức* cụ thể (*ceremony*), chẳng hạn như, trong lễ cúng đình Nam Bộ có các lễ Túc yết, lễ Đoàn cả, lễ tiền hậu hiền, v.v. Các “lễ” này, về thực chất, đều là các nghi thức cụ thể, là một phần của toàn bộ nghi lễ. Cần lưu ý thêm rằng, khái niệm “*lễ*” (lễ thức, lễ nghi, *ceremony*) lại là một thuật ngữ mang tính mơ hồ, bởi, lễ bao trùm cả các hoạt động mang tính thiêng (linh thiêng, gọi là nghi lễ) và các hoạt động hoàn toàn mang tính xã hội (có thể mang thuộc tính thiêng liêng hoặc hoàn toàn mang tính xã hội). Trong văn hóa phương Tây, như Mỹ chẳng hạn, các hoạt động lễ nghi thể tục có thể kể như lễ khai giảng năm học, lễ tốt nghiệp, nghi thức chào cờ - hát quốc ca trước trận đấu bóng đá Mỹ (xem Arens 1975; Dubbs & Whitney 1980, tr.65), do thiếu yếu tố *linh thiêng* (*sacredness*) nên chúng không phải là nghi lễ chính thống. Victor Turner cũng phân biệt *ngghi lễ* (*ritual*) với *lễ/lễ nghi/ngghi thức* (*ceremony*) rất rõ ràng, ông gọi nghi lễ là các quá trình mang tính chuyển đổi (“transformative processes”), trong khi nghi thức được hiểu là quá trình khẳng

định hay phê chuẩn một ý niệm hay một quyết định nào đó (“confirmation or ratification”) (Turner 1967, tr.95; 1982a, tr.80-84). Dựa trên quan điểm của các tác giả, chúng tôi xác định mối quan hệ giữa các thành tố của lễ tục và nghi lễ như sau:



H.2. Sơ đồ mối quan hệ giữa nghi lễ, lễ tục, phong tục và các nghi thức

- *Nghi lễ và nghi thức*

Trong một chuỗi hoạt động nghi lễ, có các *nghi thức* cụ thể (rite). Đại lễ cúng đình bao gồm nhiều nghi thức cụ thể như lễ như Túc yết, Đoàn cả, Tôn vương, v.v.. *Nghi thức* (rite, các lễ cụ thể) chỉ các hành động cụ thể của hoạt động nghi lễ trong những khoảng thời gian và không gian cụ thể, thường là các hoạt động do người chủ lễ tiến hành và được người dự lễ quan sát, hưởng ứng (Arens 1975; Grimes 1990, tr.9, 70). *Nghi thức hóa* (ritualizing) là thuật ngữ chỉ các hoạt động mang tính lễ thức có chủ đích nhằm kiến tạo nên các *nghi thức* cụ thể (rites), nó diễn ra khi người chủ lễ tiến hành các cử chỉ, động tác mang tính công thức trước sự chứng kiến của các thành viên dự lễ (xem Grimes 1982, tr.55; 1990, tr.10). Hiện tượng *nghi thức hóa* (ritualization) chỉ hành vi chưa được cộng đồng công nhận là nghi lễ trong văn hóa, song, được người chủ lễ tiến hành thị phạm với mong muốn được cộng đồng chấp nhận như là một

dạng thức tiềm năng của nghi lễ (xem Humphrey & Laidlaw 1994; Seligman et al. 2008, tr.5). Hiện tượng nghi thức hóa cung cấp các ‘chuẩn nghi thức’ hay ‘tiền nghi thức’ (Grimes 1990, tr.10), và nếu được cộng đồng chấp nhận và được gọt giũa, tiến hóa theo thời gian sẽ trở thành nghi thức chính thức, tức bước vào phạm trù lễ tục.

- Nghi lễ và lễ thức, lễ nghi

Max Gluckman nhấn mạnh, *nghi lễ* (ritual) khác với *lễ thức* (hay *lễ nghi*, ceremony) nằm ở chỗ, nghi lễ hàm chứa ‘các quan niệm thần bí/huyền diệu’ (Gluckman 1962b, tr.30). Moore và Myerhoff (1977, tr.10-11) đánh giá các hoạt động mang tính lễ nghi (ceremony) không cầu kỳ về nội dung tư tưởng hay quan niệm như các hoạt động nghi lễ, song, chúng lại gắn chặt với sự vận hành của đời sống xã hội hơn nghi lễ. Giữa hai khái niệm này có một khoảng trùng lấp do quan niệm về tính thiêng có thể khác nhau tùy thuộc vào quan điểm cá nhân, trường phái, tôn giáo. Trong các hoạt động đời sống xã hội như kỹ thuật, kinh tế, đời sống gia đình, nghệ thuật, chính trị - xã hội, người ta vận dụng cả hai yếu tố *nghi lễ* (ritual) và *lễ nghi/lễ thức* (ceremony); theo đó, có tất cả 5 tiêu chí nhìn nhận một hoạt động lễ nghi xã hội gồm: (1) mục tiêu hiển thị; (2) biểu tượng và thông điệp hiển thị; (3) các trần thuật (diễn ngôn) ẩn thị; (4) các mối quan hệ xã hội chịu ảnh hưởng; (5) hình thành cảm thức đối sánh giữa ‘trật tự văn hóa’ với ‘sự hỗn độn’ (Moore & Myerhoff 1977, tr.3, 16). Hoạt động lễ nghi có chức năng ‘chính thức hóa’ vai trò các thực thể chính trị - xã hội (nhà nước, chính đảng, v.v.) và ‘chuyển tải’ thông điệp mang tính chính trị - xã hội xuống cộng đồng (Gluckman 1962a, tr.22; Moore & Myerhoff 1977, tr.14). Một số hoạt động lễ nghi quan trọng được thiết kế kết nối với một cảm thức thiêng liêng nào đó để tăng cường hiệu ứng mong muốn (tính đoàn kết xã hội, củng cố tinh thần các thành viên sẵn lòng cho một ý tưởng xã hội nào đó, v.v.) (Mach 1993, tr.74), chẳng hạn Max Gluckman (1962a, tr.50; 1962b, tr.45) nêu một ví dụ điển hình về buổi lễ nhậm chức hiệu trưởng của một đơn vị

trường học. Lễ nhậm chức đã khẳng định vị trí chính thức của hiệu trưởng, là một thời khắc quan trọng để chính thức hóa sự công nhận của công chúng thành viên cũng như sự thừa nhận của những ‘ứng viên đối thủ’ khác. Tác giả Zdzislaw Mach (1993, tr.142-144) phân tích Đại lễ Ngày chiến thắng (Victory Day) của Liên Xô với các nghi thức duyệt binh hoành tráng lần đầu tổ chức năm 1945 sau khi thắng lợi trong Thế chiến thứ hai, cho rằng tinh thần cao nhất của toàn bộ buổi lễ là tăng cường lòng yêu nước thông qua sự hiện diện của quân đội và các biểu tượng có liên quan như hình ảnh lính vệ binh danh dự, nghi thức duyệt binh, nghi thức bắn súng khánh tiết, v.v.. Ngày nay, ở các xã hội đô thị hóa mạnh, vai trò từng cá nhân (nhóm cá nhân) phân định khá rạch ròi, nền tảng vật chất - kỹ thuật phát triển thì cả yếu tố nghi lễ lẫn nghi thức đều thưa vắng dần (Gluckman 1962b, tr.34, 38). Đương nhiên, phạm trù các hoạt động lễ nghi có nội hàm rộng hơn, nó bao trùm cả những phép tắc lịch sự trong hoạt động giao tiếp - ứng xử hàng ngày của con người³ (Seligman et al. 2008, tr.21). Trong bài viết này, chúng tôi chỉ quan tâm đến nhóm các hoạt động nghi lễ (ritual) hơn là các hoạt động lễ nghi chính trị - xã hội này.

- Nghi lễ và “lễ” trong quan niệm Nho giáo

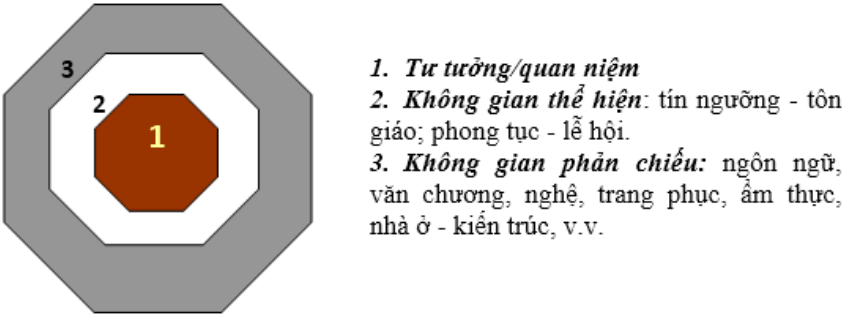
Lễ tục xã hội trong truyền thống Nho giáo xưa được đúc kết trong phạm trù chữ lễ (禮, propriety), được diễn giải ý nghĩa trên *bình diện xã hội*, tức nó thiên về lễ thức, lễ nghi hơn là nghi lễ. Theo cuốn *Kinh Lễ* của Khổng Tử, “hai yếu tố lễ, nhạc cùng thịnh đạt, đó là cách khiến cho bọn quỷ thần không phương hại con người, và làm cho công chúng cũng không oán hờn, ghen ghét lẫn nhau” (dẫn trong Seligman et al. 2008, tr.18). Đến thời Tống, các nhà Lý học diễn giải cụ thể hơn về cấu trúc nội hàm của lễ; theo đó, hiểu theo nghĩa rộng lễ bao gồm cả các hành vi

³ Hai tác giả Jack Goody and John Skorupski, thậm chí, còn tranh cãi liệu có nên xếp các hoạt động như xem TV, đi xem phim, giữ lễ lối làm việc, đi săn,... vào phạm trù các hoạt động lễ nghi hay không (Goody 1977; Skorupski 1976; Seligman et al. 2008, tr.5).

thờ cúng và các lễ nghi cá nhân và cộng đồng (ritual/rituals), bao hàm cả phép tắc lịch sự và nghi thức ngoại giao (etiquette) (xem Weller 1998; Seligman et al. 2008, tr.3). Phạm trù *lễ* của Tổng Nho cũng không nằm ngoài phạm trù lễ nghi, lễ thức.

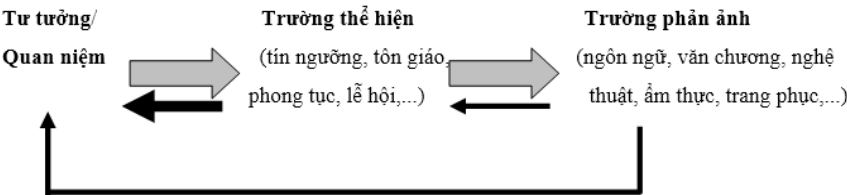
1.3. Cấu trúc nội hàm nghi lễ

Nghi lễ có cấu trúc thành phần đa tầng, cái lõi là *nhận thức/tư tưởng* (ideology/ideas), gọi là *trường nhận thức*, bao quanh nó là không gian thể hiện, bao gồm bình diện tín ngưỡng - tôn giáo và phong tục - lễ hội nơi nghi lễ được thể hiện, nhào nặn và tích lũy (*trường thể hiện*), còn bên ngoài cùng là không gian phản chiếu (*trường phản ánh*) của hoạt động nghi lễ (bao gồm các bình diện ngôn ngữ, văn chương, nghệ thuật, trang phục, ẩm thực, nhà ở - kiến trúc, v.v.). Trên đại thể, cấu trúc của nghi lễ có thể hiểu qua sơ đồ sau:



H.3. Cấu trúc của nghi lễ

Với cấu trúc nghi lễ phân tầng trong - ngoài khá rõ ràng như vậy, hoạt động nghi lễ có thể được xem xét ở ba bình diện cụ thể, bao gồm nền tảng tư tưởng, trường thể hiện, trường phản ánh:



H.4. Mối quan hệ giữa các trường thành tố của lễ tục

- Trường nhận thức

Nền tảng tư tưởng, quan niệm của hoạt động nghi lễ là cái lõi của hoàn bộ hệ thống, nó được ‘kết tinh’, ‘đúc kết’ qua ý thức cộng đồng và luôn tồn tại dưới dạng chặt chẽ về mặt logic. Theo Mach, hoạt động nghi lễ nhắm đến những vấn đề ‘trọng đại’ về tư tưởng, quan niệm, chúng có sức mạnh khiến con người phải ‘làm những việc đáng làm’ nếu muốn nhóm (cộng đồng) tiếp tục tồn tại (Mach 1993, tr.72). Tác giả Rappaport (1979, tr.173) đánh giá rằng, ở trong lõi của nghi lễ, tồn tại nền tảng logic luôn được ràng buộc và kết nối chặt chẽ. Ý nghĩa và hiệu ứng của nghi lễ vốn đã được ‘đúc kết’ và ‘thiết kế’ sẵn như là một thành phần nội tại cơ bản của từng cấu trúc nghi lễ; và vì thế, nghi lễ thường đóng vai trò ‘áp đặt’ các trật tự logic (quan niệm, tư tưởng) ấy đối với thể giới bên ngoài. Theo Edmund Leach (1954, tr.13ff), tư tưởng chính của hoạt động nghi lễ có thể được thể hiện dưới các dạng thức mang tính biểu trưng (biểu tượng) như thần thoại, thơ ca, nghệ thuật tạo hình, điêu khắc, kiến trúc, v.v. Nhiều nhà nghiên cứu như Weber (1922/1978), Parsons (1937/1968), Lévi-Strauss (1958; 1963), Rothenbuhler (1998, tr.12), v.v. thống nhất nhau ở điểm rằng, thông thường, nghi lễ hoạt động theo logic ý nghĩa biểu trưng của các biểu tượng (ký hiệu), ý nghĩa văn hóa đã đúc kết sẵn cũng như các chuẩn mực đạo đức nhóm (cộng đồng) cần đạt tới.

Giữa quan niệm - tư tưởng và trường thể hiện của hoạt động nghi lễ có quan hệ tương tác hai chiều. Robert Turner nhấn mạnh rằng, những thể hiện của nghi lễ có quan hệ tương tác hai chiều với hoạt động nhận thức hay hoạt động thần kinh (cách chúng ta tư duy và hành động), chúng có thể vừa là nguyên nhân vừa là kết quả của các hoạt động tư duy (Robert Turner 2015, tr.31-44; xem thêm Bull & Mitchell 2015, tr.8).

Hoạt động nghi lễ đặt mục tiêu sử dụng thành công các biểu tượng cốt lõi, câu chuyện thần thoại kiểu các vở kịch, câu chuyện, và âm nhạc để tạo hiệu ứng tổng hòa. Chẳng hạn, nói riêng về âm nhạc, theo Robert Turner, đó là thứ ngôn ngữ nghi

lễ hóa, một dạng thường quy hóa điển hình có thể giúp con người hạn chế hoặc xóa bỏ các rào cản liên cá thể (Robert Turner 2015, tr.38). Trên đại thể, hoạt động nghi lễ mang các đặc điểm sau:

- (1) *Tính quy cách*: hành vi nghi lễ và giá trị biểu trưng của nó được quy định sẵn, người thực hiện nghi lễ không có quyền tiến hành theo tư duy logic cá nhân mình;
- (2) *Tính trường hợp*: hoạt động nghi lễ có thể diễn ra theo chu kỳ hay vào những dịp đặc biệt, do thủ lĩnh, người đại diện về nghi lễ của cộng đồng hay cả cộng đồng quyết định, có thể tiến hành ở những địa điểm chuyên biệt hoặc ở những địa điểm được người thủ lĩnh, thầy tư tế hay cả cộng đồng lựa chọn;
- (3) *Tính liên thông giữa các cá nhân trong nhóm tham gia*: hoạt động nghi lễ có thể bao trùm toàn bộ nhóm hoặc chỉ diễn ra trong nội bộ nhóm; song, nó có thể liên thông giữa các cá nhân không cùng sắc thái tôn giáo hay địa vị xã hội;
- (4) *Hướng tới các mục tiêu ẩn thị hoặc hiển thị* do cộng đồng đặt ra như là nghĩa vụ hay lý tưởng chung nhằm thỏa mãn các nhu cầu tinh thần và xúc cảm, gia cố quan hệ xã hội hay thể hiện sự tuân thủ, sự gia nhập nhóm hay tạo không khí phấn chấn cho cộng đồng. Thông thường, hiệu ứng kiến tạo hay gia cố các mối quan hệ xã hội qua hoạt động nghi lễ là hiển thị, trong khi, các động lực cạnh tranh hay phong hóa cộng đồng (xã hội) lại thể hiện dưới dạng ẩn thị (tham khảo Robert Turner 2015 tr.32-33).

- Trường thể hiện

Trường thể hiện, còn gọi là *trường tương tác*, bao gồm các bình diện trình bày, thể hiện và tương tác mang tính biểu trưng giữa các thành tố của nghi lễ với các bình diện tư duy, tư tưởng, tinh thần và cảm xúc của người tham gia. Có thể nói nôm na

rằng, trường thể hiện của hoạt động nghi lễ chính là “nơi” các quan niệm, tư tưởng, ‘ý đồ’, ý nghĩa cốt lõi được trình bày ra với cộng đồng. Các tác giả Mitchell (2006), Stewart và Strathern (2014) gọi các hoạt động nghi lễ là một dạng hành động trình diễn (performative action). Cần lưu ý rằng, khi quan sát, đánh giá trường thể hiện của nghi lễ, chúng ta cần phải ghi nhớ rằng các quan niệm, tư tưởng được “khuôn đúc” để tồn tại và được diễn giải trong một thế giới quan đặc biệt mà hoạt động nghi lễ muốn hướng tới. Seligman và các đồng nghiệp gọi đó là “thế giới giả định (the subjunctive world)” của nghi lễ (Seligman et al. 2008, tr.20). Chính ở thế giới giả định này, Catherine Bell (1992) đánh giá nghi lễ là một dạng trần thuật không dựa vào thực tế⁴.

Nếu như hệ thống triết lý, quan niệm, giá trị và niềm tin được kết tinh qua các biểu tượng cốt lõi thì hệ thống các hoạt động nghi lễ ở trường thể hiện giúp “cài cắm” và “chính thức hóa” các ý nghĩa ấy vào tâm thức các đối tượng thụ hưởng. Theo Victor Turner (1967, tr.19), nghi lễ là hành vi chính thức được thể thức hóa để phản ánh những sự vật/ hiện tượng không tuân thủ các quy tắc khoa học kỹ thuật, thường có quan hệ mật thiết tới niềm tin vào các thế lực kỳ bí hay sức mạnh siêu nhiên” (dẫn lại trong Alexander 1991, tr.13). Ở một góc nhìn khác, tác giả Tu Weiming (1994, tr.178) cho rằng, hiện tượng “nghi lễ hóa” các hiện thực xã hội là một quá trình năng động của giao tiếp và phát triển cá nhân, không phải là hiện tượng xã hội hóa thụ động, trái lại, nó tích cực tham gia vào quá trình thừa nhận, trải nghiệm, diễn giải và đại diện cho các quy tắc lý tính trong giao tiếp - yếu tố xác định xã hội là một cộng đồng có ý nghĩa văn hóa. Ở chừng mực nhất định, nghi lễ, về cơ bản, là những hành vi được chính thức hóa thông qua quy ước xã hội và được lặp đi lặp lại nhiều lần theo cách mà mọi người nhận thấy bằng những

⁴ Một số tác giả cực đoan hơn, như Humphrey và Laidlaw (1994) chẳng hạn, gọi hoạt động nghi lễ theo đuổi thế giới giả định không bám sát thực tiễn xã hội là “vốn dĩ vô nghĩa”.

điều đang diễn ra giống như trước đây (xem thêm Seligman & Weller 2012, tr.7).

Clifford Geertz đề xuất hai loại mô hình thế giới gồm “mô hình của thế giới (model of the world)” và “mô hình cho thế giới (model for the world)”, trong đó, mô hình đầu tiên chủ yếu để diễn giải (trình bày) một cách biểu trưng về các quan hệ hiện có giữa các thành phần xã hội, trong khi mô hình thứ hai chủ trương kiến tạo nên một hiện thực mang tính giả thiết được nhận thức qua các hoạt động xã hội (Geertz 1973a, tr.93). Ông cũng cho rằng, nghi lễ (hay lễ tục nói chung) là một dạng “văn bản” có thể đọc được; đó là cách người ta có thể “nói lên điều gì đó về sự vật/ hiện tượng xung quanh” thông qua các vật thể, hành động và lời nói chuyên biệt. Đó là lúc cảm xúc và “quan niệm đạo đức” được tạo ra qua nghi lễ sẽ trở nên sáng rõ hơn (dẫn trong Bull & Mitchell 2015, tr.1). Con người nên diễn giải nghi lễ trong mối quan hệ với một thế giới quan tương ứng chứ không nên đánh giá nó bằng các hành vi diễn ra trên thực tế (xem Seligman et al. 2008, tr.20).

Theo Rappaport (1979, tr.175-176), hoạt động nghi lễ mang hai đặc tính: (1) *tính hình thức*: cả người tham gia lẫn người tổ chức nghi lễ đều nhìn nhận, ứng xử với hoạt động nghi lễ thông qua trạng thái hình thức đặc thù của nó. Nhìn chung, nghi lễ có xu hướng được cách điệu, nghệ thuật hóa, rập khuôn, lặp đi lặp lại, diễn ra cố định vào những thời điểm nhất định trong ngày, trong năm và trong những hoàn cảnh cụ thể; và (2) *tính phân lập* giữa quan niệm cốt lõi chi phối toàn bộ các hoạt động và các trình tự nghi thức của nghi lễ. Barbara Kowalzig (2007, tr.34) thì khái quát thành bốn đặc điểm cơ bản của nghi lễ: *tính hình thức*, *tính cổ xưa*, *tính biểu trưng*, và *tính lặp đi lặp lại theo chu kỳ*.

- Trường phản ảnh

Trường phản ảnh của hoạt động nghi lễ bao trùm các bình diện bên ngoài yếu tố thiêng (thiên thiêng, linh thiêng) của đời sống xã hội, nơi dấu ấn, hiệu ứng của hoạt động nghi lễ được

trình bày hay thể hiện dưới dạng các ‘diễn ngôn’ cụ thể, có thể được xem là những cảm nhận, trải nghiệm hay đánh giá cụ thể của công chúng. Ngôn ngữ - văn chương, nghệ thuật và các bình diện đời sống vật thể chính là ‘không gian’ phản ánh của hoạt động nghi lễ. Có ý kiến cho rằng, đình miếu hay các vật dụng dùng trong nghi lễ là các thiết chế, phẩm vật vật thể, vậy, nên xếp chúng vào trường phản ánh. Tuy nhiên, cốt lõi của hoạt động nghi lễ là tính thiêng, các vật phẩm, thiết chế này mang tính thiêng, chúng thuộc về trường thể hiện - tương tác hơn là trường phản ánh.

1.4. Chức năng của nghi lễ

Để tìm hiểu chức năng của hoạt động nghi lễ, chúng tôi tiến hành khảo sát kết hợp cả ba góc nhìn: cấu trúc - chức năng, quá trình và diễn giải quá trình. Ronald Grimes cho rằng, hoạt động nghi lễ thể hiện rõ nét bốn chức năng cơ bản, gồm: (1) duy trì kết nối với cái thiêng, đáp ứng nhu cầu tinh thần - tâm linh của con người; (2) góp phần kết nối và củng cố quan hệ xã hội và quản lý xã hội; (3) phản ánh triệu chứng của vấn đề thuộc thần kinh chưa được giải quyết triệt để; và (4) gắn kết tự nhiên với thần thoại (huyền thoại) (xem Grimes 1995, tr.121). Trong nghiên cứu này, chúng tôi xác định thêm hai chức năng quan trọng có liên quan đến bình diện diễn giải biểu tượng và diễn giải văn hóa nói chung, đó là *chức năng ‘phong hóa’* và *chức năng thúc đẩy kiến tạo đổi mới tư duy và thúc đẩy phát triển xã hội*. Chức năng ‘phong hóa’ gần với chức năng củng cố quan hệ xã hội và quản lý xã hội, cả hai đều thuộc phạm trù xã hội. Trong khi đó, chức năng thúc đẩy kiến tạo đổi mới và phát triển xã hội gần với chức năng phản ánh và giải quyết xung đột xã hội. Song, theo lý luận nhân học biểu tượng của Victor Turner mà chúng tôi trình bày dưới đây cho thấy, hoạt động nghi lễ định hướng và thúc đẩy đổi mới, giúp cộng đồng (xã hội) phát triển lên thêm qua cơ chế đặc thù của các hoạt động nghi lễ thông thường. Để tiện hơn trong nghiên cứu và lập luận, chúng tôi phân chia các chức năng nói trên thành hai nhóm, gồm: (1)

nhóm các chức năng gắn với bình diện tâm linh - tinh thần (duy trì kết nối với cái thiêng, đáp ứng nhu cầu tinh thần - tâm linh; phản ánh triệu chứng của vấn đề thuộc thần kinh chưa được giải quyết triệt để; gắn kết tự nhiên với thần thoại); và (2) nhóm các chức năng gắn với bình diện xã hội (góp phần kết nối và củng cố quan hệ xã hội và quản lý xã hội; ‘phong hóa’ xã hội; thúc đẩy kiến tạo đổi mới và phát triển xã hội).

- Nghi lễ dưới góc nhìn cấu trúc - chức năng

Ở nhóm chức năng thứ nhất, theo Emile Durkheim và Lévi-Strauss, hành vi tế lễ (sacrifice) đóng vai trò kéo gần hai bình diện (hay trật tự) mang tính biểu trưng là *cái phàm trần* và *cái thiêng* (hay cái tôi và cái được phản chiếu từ cái tôi) lại với nhau (Beers 1992, tr.141; Seligman & Weller 2012, tr.7), lúc này, sự hợp nhất cái tôi và vật phản chiếu qua nghi lễ hoàn toàn trùng khớp với mô thức cộng cảm của Victor Turner. Sự cộng cảm và sự đồng cảm là những khái niệm tương đương, đều xuất phát từ các yếu tố tự sự và chứa đựng các yếu tố tự sự, thể hiện mong muốn được kết nối hoặc, thậm chí, hợp nhất với nhau của các cá nhân (Beers 1992, tr.141). Việc tham gia tế lễ có ý nghĩa là trạng thái tách biệt giữa cái tôi (self) và cái không-phải-tôi (not-me) trong thực tiễn và đặt cái không-phải-tôi ra khỏi hệ thống phân loại mang tính chủ quan (Beers 1992, tr.143). Greg Downey (2015, tr.45-62) khẳng định, nghi lễ với chuỗi các hành vi, nghi thức lặp đi lặp lại theo chu kỳ có tác dụng hỗ trợ tinh thần cho con người, giúp hình thành một dạng thức tự tái tạo hay tự quản lý hệ thống thần kinh (Bull & Mitchell 2015, tr.8). Sigmund Freud tìm kiếm chức năng của nghi lễ ở góc độ phân tâm học, ông cho rằng, nếu xét ở góc độ quan niệm cá nhân, hoạt động nghi lễ được xác định là một dạng triệu chứng của bệnh lý có nguồn gốc từ trong quan hệ xã hội (dẫn trong Rothenbuhler 1998, tr.13). Ở góc độ tâm lý - thần kinh, hoạt động nghi lễ có thể mang đến sự yên tâm và cảm giác an toàn khi đối mặt với sự xáo trộn tâm lý của cuộc sống hàng ngày, chúng giúp con người cảm thấy được trấn an bằng cách giao phó các vấn đề chưa được

giải quyết hoặc không thể giải quyết vào tay thần thánh hay thượng đế (xem thêm Rappaport 1979, tr.27-28; Dubbs & Whitney 1980, tr.73).

Theo Stanley Tambiah (1985), nghi lễ là một hệ thống giao tiếp biểu tượng được xây dựng theo chuẩn mực văn hóa. Nó được tạo thành từ các chuỗi lời nói và hành vi theo khuôn mẫu và có trật tự, thường được thể hiện trên nhiều phương tiện, mà nội dung và cách sắp xếp của chúng được đặc trưng ở mức độ khác nhau theo hình thức (tính quy ước), tính rập khuôn (tính cứng nhắc), sự cô đọng (sự dung hợp) và sự dư dật (tính lặp lại). Theo ông, nghi lễ, ngoài nhiệm vụ “thuyết phục” hoặc “trình bày” mong muốn chủ chốt ra, còn có các chức năng giao tiếp khác như “truyền thông điệp thông qua sự lặp đi lặp lại nghi lễ theo chu kỳ, lưu trữ kiến thức kỹ nghệ quan trọng trong văn hóa truyền miệng, v.v.

Theo tổng hợp của Robert A. Yelle (2013), nghi lễ thể hiện các cảm thức: cảm thức trình bày (sense of performative approach), cảm thức sự trình diễn được dàn dựng trước (sense of a staged performance) và cảm thức về các giá trị chỉ báo (sense of indexical values).

- Nghi lễ dưới góc nhìn quá trình và diễn giải quá trình

Ở nhóm chức năng thứ hai, Raymond Firth (1967, tr.80) và Max Gluckman (1963) cho rằng, hoạt động nghi lễ có thể giúp giải quyết xung đột xã hội, xem đó là một quá trình hay một công cụ xã hội nhằm ứng xử với các rối loạn chức năng xã hội, sự đối kháng, sự tranh chấp phe phái, v.v.⁵. Hoạt động nghi lễ luôn mang tính tập thể và là một phần của một nỗ lực không bao giờ kết thúc để nhào nặn nên trật tự xã hội, từ việc thôn nhậ và ‘sắp xếp’ hay ‘án định’ các mẫu phẩm riêng lẻ của nó. Có thể nói, nghi lễ chứa đựng cả quyền lực chế ngự lẫn quyền lực thuyết phục đặc biệt (Burns & Laughlin 1979, tr.271-273), nó

⁵ Xem thêm Gluckman (1954), Nobeck (1963), Burns & Laughlin (1979, tr.250), Dubbs & Whitney (1980, tr.73-74).

vừa củng cố truyền thống vừa khuyến khích sáng tạo, hướng tới mục tiêu xây dựng một xã hội có trật tự và có năng lượng phát triển vô tận (Seligman et al. 2008, tr.37, 40). Các nghi thức trong hoạt động nghi lễ giúp phân định (hay ấn định) vị trí, ngôi thứ, vai trò, trách nhiệm của từng cá nhân trong nhóm, nó phân định ra ranh giới trong nhóm và ngoài nhóm, song, đồng thời cũng cho phép thâm nhập thêm thành viên hoặc cho phép sự di chuyển giữa các ranh giới với nhau. Hoạt động nghi lễ chỉ ra các ranh giới nhưng cũng cung cấp ‘phương tiện’ để vượt qua chúng (Seligman et al. 2008, tr.12). Ở góc độ quản lý xã hội, Radcliffe-Brown (1922, tr.325) và Burns & Laughlin (1979, tr.250) xác định nghi lễ là một dạng cơ chế hỗ trợ cho quản lý xã hội, là một kiểu trình làng cái “đúng đắn”, cái “nên làm” vì phúc lợi chung của hết thảy thành viên. Như một ví dụ cụ thể, Radcliffe-Brown miêu tả nghi lễ tang ma, gọi đó là “một dạng phản ứng tập thể nhằm chống lại sự ảnh hưởng của việc một thành viên mất đi sẽ tác động đến cảm thức đoàn kết tập thể nhóm (gia đình, dòng họ)” (Radcliffe-Brown 1922, tr.285-286). Ông xem xét các phương tiện biểu tượng, mà qua đó, những người còn sống nỗ lực điều chỉnh lại các nghi thức cho phù hợp với thực tế xã hội là nhóm đã có thành viên qua đời (Gluckman 1962, tr.51). Còn theo Fortes và Evans-Pritchard (1940, tr.21-22), nghi lễ còn góp phần duy trì tình đoàn kết xã hội thông qua xác định giá trị, “chuẩn hóa” thái độ - hành vi, xác lập bản sắc nhóm, củng cố ‘trật tự đạo đức’ và giương cao ngọn cờ chống lại hiện tượng độc tôn hung hãn trong xã hội (xem thêm Radcliffe-Brown 1922, tr.234; Wallace 1966, tr.126). Ở một góc độ khác, Burns & Laughlin (1979, tr.250) xác định hoạt động nghi lễ giúp duy trì sự phân tầng xã hội, đóng vai trò ‘phản chiếu’, mô hình hóa, hợp pháp hóa, xác định hoặc chế định sự khác biệt về địa vị giữa các thành phần của xã hội. Chúng ta cũng cần lưu ý đến khả năng kiến tạo và lưu giữ ký ức xã hội của nghi lễ do tính năng kiến tạo, ‘gọt giũa’, gìn giữ và trình bày lặp đi lặp lại các truyền thống theo thời gian. Chẳng hạn, yếu tố nhạc lễ trong các nghi lễ cúng đình ở Nam Bộ là một thành phần không thể thiếu xưa và

nay, nó được gìn giữ và lưu truyền như một phần ký ức xã hội của người Việt địa phương. Cùng với chất nghệ thuật và chất nghi lễ được gìn giữ trong nhạc lễ, nhạc cụ, phương thức sử dụng nhạc cụ và các chi tiết có liên quan cũng được bảo tồn và trình diễn theo chu kỳ.

Ở *chức năng phong hóa*, hoạt động nghi lễ sử dụng ‘hiệu nghiệm’ của tính thiêng để tiến hành “chuẩn hóa”, “phong hóa” thái độ, hành vi và các tập tục, lễ lối trong gia đình và xã hội. Cảm thức, cảm nhận về vạn vật của một thành viên xã hội được định dạng bằng văn hóa thường được biểu trưng qua ngôn ngữ hay hành vi đã “chuẩn hóa”. Hành vi nghi lễ vốn dĩ là một phương tiện hữu hiệu để thể hiện và củng cố các xúc cảm quan trọng con người (Dubbs & Whitney 1980, tr.63), hướng tới sự thay đổi tâm thế của các thành viên (đặc biệt là các nghi lễ vòng đời), giúp họ nhận diện và xác định mô thức “chuẩn hóa” (hay ‘phong hóa’). Chức năng ‘phong hóa’ của nghi lễ đã ‘gieo cấy’ nhiệm vụ, chuẩn mực hành vi và kích thích đối tượng trực tiếp của nghi lễ phải thực hiện đúng quy cách (Dubbs & Whitney 1980, tr.74). Lấy một ví dụ cụ thể, nghi lễ lên đèn trong phong tục cưới người Việt Nam Bộ trực tiếp xác lập vị trí chồng, vợ (con rể, con dâu) giữa hai cá nhân trong gia đình, kể từ đó, mỗi người trong số họ được ấn định phải tuân thủ một ‘mã’ giao tiếp mới mang tính cố định. Chức năng phong hóa của hoạt động nghi lễ còn thể hiện ở điểm xác lập, củng cố hệ thống giá trị ‘chuẩn mực’ trong xã hội. Chẳng hạn, phong tục ngày tết đầu năm là dịp cộng đồng không ngừng đánh giá, tái đánh giá, sàng lọc và củng cố nề nếp, giá trị, thái độ và hành vi đạo đức cá nhân và gia đình.

Ngay cả khi hoạt động nghi lễ phục vụ cho các *chức năng trấn an tâm lý - thần kinh*, vai trò ‘phong hóa’ của nghi lễ cũng không mất đi. Max Gluckman (1955, tr.109) ví von hoạt động nghi lễ là một kiểu làm giảm căng thẳng tâm lý, gọi đó là ‘các nghi lễ đảo ngược’ (rites of reversal). Theo ông, trong nghi lễ, ở chừng mực nhất định, con người được phép thực hiện một số

hành vi trái ngược với những chuẩn mực văn hóa thông thường. Trái với những lo lắng cho rằng việc làm trái chuẩn mực như thế sẽ tạo ra các tiền lệ xấu, cả Max Gluckman và hai tác giả Dubbs & Whitney (1980, tr.74) đều khẳng định rằng chúng, ngược lại, giúp tăng cường sự tuân thủ các chuẩn mực sau nghi lễ.

Ở chức năng thúc đẩy kiến tạo đổi mới và phát triển xã hội, hoạt động nghi lễ trực tiếp và gián tiếp tạo ra những xung lực cách tân và nhu cầu phát triển cộng đồng thông qua cảm thức ‘phản biện’ xã hội. Ngay từ thập niên 1970, Wallace (1966, tr.236) từng nhấn mạnh rằng, bên cạnh các chức năng làm giảm thiểu sự lo lắng, tăng cường hợp tác xã hội, hoạt động nghi lễ còn hàm chứa động năng ‘chuẩn bị’ cho các hành động trong tương lai. Roy Rappaport cũng cho rằng, nghi lễ không những thúc đẩy tiến bộ ở nội bộ cộng đồng nghi lễ mà còn gián tiếp tăng cường động lực phát triển ở các đơn vị xã hội mà các thành viên tham gia hoạt động nghi lễ đang nắm giữ các cương vị (Rappaport 1979, tr.28). Robert Turner chỉ ra rằng, con người có thể học cách chia sẻ kinh nghiệm sống cũng như các ý tưởng tiến bộ trong hoạt động nghi lễ (Robert Turner 2015, tr.43). Hai tác giả Seligman & Weller (2012, tr.9) từng viết: “Nghi thức phải tồn tại để chúng ta chia sẻ kinh nghiệm sống với nhau”.

1.5. Đặc điểm nghi lễ

Văn hóa thường được thể hiện qua nghệ thuật và các hoạt động nghi lễ (lễ tục) (Honigsmann 1963, tr.75). Nghi lễ xuất hiện từ thuở bình minh của nhân loại, nó gắn với quá trình tiến hóa của con người. Victor Turner từng cho rằng, nghi lễ là một “hành vi chính thức của các trường hợp không phù hợp với các quy tắc khoa học công nghệ, nó ngược lại gắn chặt với đức tin vào đáng siêu nhiên hay sức mạnh huyền bí” (xem Victor Turner 1967, tr.19)⁶. Tác giả Rodney Deedham (1985, tr.177) cho rằng, con người thường xuyên thực hiện các nghi lễ vì “bản chất của

⁶ Xem thêm Grimes (1990, tr.12), Fine (1992, tr.23), Hicks (2002, tr.114).

con người là như vậy”. Nghi lễ, cũng giống như lời nói hay điệu múa, được người xưa thực hiện trong đời sống thường nhật của mình. Hicks (2002, tr.113) thậm chí cho rằng, đó là một ‘gen di truyền văn hóa’ của loài người hiện đại.

- Đặc điểm nghi lễ dưới góc nhìn cấu trúc - chức năng

Dưới *góc nhìn cấu trúc - chức năng*, nghi lễ được diễn giải thành một ‘công cụ’ giúp quá trình tiến hóa văn hóa - xã hội diễn ra suôn sẻ và hiệu quả hơn. Ngay từ cuối thế kỷ XIX, Robertson Smith (1889) từng nhấn mạnh rằng: “trong các tôn giáo cổ xưa, thần thoại thay thế cho giáo điều”, và “huyền thoại chỉ đơn thuần là một lời giải thích về đức tin tôn giáo”; do đó, nghiên cứu về tôn giáo cổ đại không phải bắt đầu bằng thần thoại, mà bằng cách thức sử dụng nghi lễ và truyền thống” (xem Hicks 2002, tr.115-116)⁷. Thậm chí, theo Robertson Smith, con người nên đề cao vai trò “giáo hóa” xã hội của nghi lễ hơn cả mệnh lệnh của chính quyền (đương thời). Khác với Smith, E.B. Tylor (1871) phân biệt đức tin và nghi lễ, trong đó, ông đặt yếu tố đức tin ở vị trí ưu tiên hơn nghi lễ, trong khi đó, những người theo trường phái James Frazer thì ít nhiều đánh giá rằng, nghi lễ hàm chứa ma thuật, vốn là một “phương thức khoa học sai” (a false scientific technique) (xem thêm Hick 2002, tr.117). E.B. Tylor (1871/1924) và các tác giả cùng trường phái nhìn nhận thần thoại như là một dạng nghi lễ “tiền đề”, do đó, các hoạt động gắn với thần thoại cũng được xếp vào nghi lễ, bởi vì, chúng hàm chứa đức tin tôn giáo (Rothenbuhler 1998, tr.8). Emile Durkheim cho tôn giáo là “một hệ thống thống nhất về tín ngưỡng và thực hành (nghi lễ) liên quan đến cái thiêng”, trong đó, các nghi lễ là “các quy tắc ứng xử quy định cách con người ‘gột giũa’ bản thân trước sự hiện diện của những vật biểu thiêng dùng trong nghi lễ” (Durkheim (1912/1954), tr.42, 47).

⁷ Theo Jane Harrison, “nghi lễ là sự kịch bản hóa thần thoại”, sau đó, Malinowski tiếp tục khẳng định “huyền thoại là một dạng điều lệ của các hành động xã hội” (xem Hick 2002, tr.120).

Các thể hệ của các nhà cấu trúc - chức năng Anh tiêu biểu như Durkheim (1912), Malinowski (1923, 1939, 1962), Langer (1942/1960), Radcliffe-Brown (1952, 1965), Bolch (1989), v.v. đều cho rằng, các nghi lễ lấy các quan hệ xã hội là tiền đề cơ bản, chủ trương coi chân lý giả định của chúng là một công cụ mang tính phương pháp luận. Quan niệm chính nằm ở chỗ, người ta có thể lập bản đồ cấu trúc xã hội thông qua việc đọc và diễn giải nghi lễ của xã hội ấy. Emile Durkheim (1858-1917) đứng từ góc nhìn xã hội học cho rằng, nhiều hiện tượng xã hội (tập trung nhất là tín ngưỡng - tôn giáo, trong đó, có lễ tục) hàm chứa hai bình diện thiêng - phàm, trong đó, vai trò củng cố các quan hệ xã hội (cái phàm) rất được chú trọng. Durkheim nói rõ, nghi lễ là các quy tắc ứng xử quy định cách thức con người 'rèn' bản thân trước sự hiện diện của các vật linh cụ thể. Còn theo Langer (1942/1960), các nghi lễ phân đông có sử dụng các biểu tượng theo thể thức 'trình bày ý nghĩa sẵn có' (presentational) hơn là hàm chứa các suy luận diễn ngôn (Moore & Myerhoff 1977, tr.4, 18; Mach 1993, tr.73). Malinowski (1954) nhấn mạnh rằng, trong nhiều tình huống đối mặt với hiểm nguy, nhiều cộng đồng (chưa đạt đến đỉnh cao khoa học công nghệ như người phương Tây) dùng đến các nghi lễ như một phương tiện ứng phó, đẩy lùi sự sợ hãi và thay thế cho các hành động mang tính thiết thực hơn (Hicks 2002, tr.113). Tương tự Durkheim, Malinowski phân lập hai bình diện thiêng - phàm, song, vẫn coi vấn đề cốt yếu nằm ở bình diện lý tính xã hội. Ông nói:

"...Con người cần đến phép lạ không phải vì anh ta đã vượt qua được giới hạn của sự thiếu hiểu biết mang tính nguyên thủy, [hoặc] thông qua mách khéo của một thầy cúng, mà bởi vì, anh ta nhận ra ở mọi giai đoạn phát triển của mình rằng sức mạnh cơ bắp và tâm trí anh ta bị hạn chế" (Malinowski 1923-1939/1962, tr.300-301).

Về sau, Forde cũng khẳng định rằng, các nghi lễ ngày trước là một dạng nỗ lực để đảm bảo thành công và tránh thảm họa, bởi dường như các xã hội ấy khác với thời đại chúng ta, ở họ

luôn có sự hiện diện của sự thiếu thành công nhưng có thừa tai họa... (Gluckman 1962b, tr.31-32).

Chức năng kiến tạo hài hòa xã hội của các nghi lễ còn được phân tích kỹ lưỡng trong các nghiên cứu của Radcliffe-Brown (1881-1955). Ông cho rằng, nghi lễ là một phương tiện để xã hội có thể duy trì sự gắn kết của nó. Thông qua việc thực hiện các nghi thức chung, các cá nhân có thể vượt qua được tính vị kỷ của họ và cùng tham gia trải nghiệm cảm giác của cộng đồng như là một phần của một thực thể siêu việt (đó là xã hội) (Hicks 2002, tr.114, 117). Ở một khía cạnh khác, Lévi-Strauss có khuynh hướng coi trình tự nghi lễ là yếu tố không thể thiếu đối với các quá trình tư duy của con người (Hick 2002, tr.118). Tác giả Austin (1962) nhấn mạnh tính biểu trưng của nghi lễ, coi đó là một dạng ‘hợp đồng xã hội’ và là một yếu tố đạo đức nội tại sẵn có trong cấu trúc của nghi lễ (dẫn trong Rappaport 1979a, tr.175). Edmund Leach, trong cuốn *Political system of Highland Burma* (Hệ thống chính trị vùng cao Miến Điện, 1954), đề cập nghi lễ là một hiện tượng chung của xã hội, nó là một khái niệm, một sự trừu tượng mà ý nghĩa của nó được xác định bởi bối cảnh xã hội. Theo ông, các biểu tượng dùng trong nghi lễ là một thứ phương tiện giao tiếp (Hicks 2002, tr.114)⁸; theo đó, nghi lễ bao gồm cả hai phạm trù *thiên* và *thế tục*⁹, con người dùng biểu tượng để giao tiếp với thế giới thiên, song, mục tiêu cơ bản nhất chính là đáp ứng những nhu cầu thế tục của cộng đồng (Bloch 1989; Rappaport 1979; Rothenbuhler 1998, tr.22). Leach nhấn mạnh, thần thoại là ‘vật đối ứng (counterpart)’ của nghi lễ, nghi lễ ngụ ý thần thoại, cả hai thực ra chỉ là một. Nếu thần thoại được coi là một dạng tuyên bố trong lời nói thì nghi lễ là một tuyên bố trong hành động (Leach 1954, tr.13-15). Nghi lễ giúp các cá nhân nhận diện vị

⁸ Wallace (1966, tr.234, 237ff) cho rằng tổng thể nghi lễ là một dạng thức giao tiếp đặc biệt, phân thành giao tiếp tự động (auto-communicative) và giao tiếp đồng chủng (allo-communicative).

⁹ Leach dùng thuật ngữ “sacred and secular”, khác với Durkheim là “sacred and profane”.

trí bản thân mình trong cấu trúc xã hội mà anh ta đang sống. Nói tóm lại, theo Leach, nghi lễ (lễ tục) là một khía cạnh biểu cảm của hành vi con người (Leach 1954, 1968).

Cùng thuộc nhóm trường phái cấu trúc - chức năng, còn có nhà nhân học văn hóa Roy Rappaport (1926-1997). Trong công trình nghiên cứu phong tục giết lợn rừng số lượng lớn để giữ cân bằng sinh thái của cộng đồng người Tsembaga ở Papua New Guinea, ông nhấn mạnh đến các nghi lễ tôn giáo, theo đó, nghi lễ chính là việc thực hiện theo lễ lối các hành vi được quy ước hóa rõ ràng nhằm hướng đến sự kết nối lực lượng siêu nhiên với các vấn đề trần thế của chính mình (Rappaport 1979b, tr.28; Mach 1993, tr.1982). Các nghi lễ tôn giáo và các ‘mệnh lệnh siêu nhiên’ mà họ hướng đến rõ ràng không thể được coi là những hiện tượng thông thường, các nghi lễ giúp tích hợp đơn vị xã hội trong cộng đồng hoặc gia tăng sự ràng buộc các đơn vị ấy với môi trường sống của họ (Rappaport 1979a, tr.174; 1979b, tr.41). Đương nhiên, hiện tượng ấy cũng tồn tại trong các nghi lễ, phong tục rộng rãi ngoài xã hội, không nhất thiết phải gắn với một cơ sở tín ngưỡng - tôn giáo cụ thể (Rappaport 1979a, tr.27). Cùng với Roy Rappaport, Bocock khẳng định “nghi lễ gắn với quá trình ràng buộc con người về tình cảm với tổ chức xã hội hiện có...”. Theo ông, một mặt, nghi lễ có thể thúc đẩy mọi người trở nên gắn bó hơn với lối sống cơ bản và các giá trị của xã hội của mình, mặt khác, có thể thúc đẩy họ thay đổi trong hành động và trong các giá trị mà xã hội ấy theo đuổi (Bocock 1974, tr.174; Mach 1993, tr.78-79). Nghi lễ có thể giúp chúng ta rèn giũa nhiều thói quen xã hội, nó cung cấp các ‘công thức’ hành động và thể hiện, là nơi con người có thể đón nhận nguồn cảm xúc và tình yêu (Robert Turner 2015, tr.33). Còn theo Sherry Ortner, nghi lễ có thể giúp tái tạo sự cân bằng xã hội (Ortner 1978, tr.4).

Có thể nói, trường phái cấu trúc - chức năng đã rất sôi nổi trong phân tích, đánh giá nghi lễ trong mối quan hệ với xã hội thông qua cấu trúc nội hàm và chức năng đa tầng của chúng. Đến cuối thế kỷ XX, trường phái này gặp phải sự phản biện

khá gay gắt từ trường phái khác như *hậu cấu trúc*, *giải kiến tạo* và *phân tích diễn ngôn*. Như Mach (1994, tr.83) từng nói, “các nghi lễ đã cung cấp các lập luận biện minh ý thức hệ của cấu trúc quyền lực và củng cố nó thông qua giải thích biểu tượng”, “nghi lễ kết hợp sự cân bằng quyền lực với mô thức bản sắc của cộng đồng”. Chính ở điểm này, nghiên cứu khái niệm nghi lễ cần có một góc nhìn khác hơn, góc nhìn quá trình và diễn giải biểu tượng.

- Đặc điểm nghi lễ dưới góc nhìn quá trình và diễn giải quá trình

Dưới góc nhìn quá trình và diễn giải quá trình, chúng tôi quan tâm sâu hơn đến lý luận của Victor Turner, Evans-Pritchard và một số tác giả khác. Theo các tác giả ấy, nghi lễ nên được xem xét dưới trạng thái một quá trình diễn biến tâm lý - xã hội, mà ở mỗi khâu đoạn của nó đều hàm chứa những thông điệp hết sức rõ ràng của các bên tham gia vào quá trình nghi lễ muốn chuyển tải hoặc mới kiến tạo nên.

Trước hết, nghi lễ - hay rộng hơn là lễ tục - đều là các hành động hay một quá trình. Mary Douglas (1970/1982) khẳng định nghi lễ là một dạng thức hành động chứ không phải hình thức tư duy. Cohen (1974) viết: “thế giới quan là sản phẩm của sự diễn giải và giao tiếp mang tính biểu trưng của trạng thái thực tế; sự diễn giải ấy được kiến tạo, áp đặt và được cộng đồng chấp nhận, nó trở thành hiện thực trong nhận thức của con người và, vì thế, con người hành động theo cách họ nhận thức” (dẫn trong Mach 1993, tr.51). Nhóm các tác giả Seligman, Weller, Puett và Simon lưu ý vai trò “đóng khuôn” của nghi lễ đối với các hành động, bởi, chỉ khi được “lên khuôn” thì các hành động ấy mới trở thành nghi lễ (Seligman et al. 2008, tr.5). Nghi lễ cơ bản là một hình thức ngoại tại, con người tham gia nghi lễ bằng cả thể chất lẫn tư duy (xem Durkheim 1912/1965; Rothenbuhler 1998, tr.8). Còn theo Evans-Pritchard, nghi lễ được phân biệt bởi thực tế là nó được gọi là ‘các khái niệm huyền bí (mystical notions)’, đó là “các kiểu suy nghĩ thuộc tính của các hiện tượng siêu nhạy cảm,

hoặc một phần trong đó, không xuất phát từ quan sát hoặc không thể được suy luận một cách logic từ nó và những gì họ không sở hữu” (Evans-Pritchard 1937, tr.12). Max Gluckman phân chia nghi lễ thành bốn nhóm, gồm: (1) nhóm *hành động ma thuật* (*magical action*), kết nối với việc sử dụng các tính chất do sức mạnh thần bí tạo nên; (2) nhóm *hành động tôn giáo* (*religious action*), chẳng hạn như tục thờ cúng tổ tiên; (3) nhóm *nghi lễ thực thể và kiến tạo* (*substantive or constitutive ritual*), chúng trình bày hoặc làm thay đổi các mối quan hệ xã hội bằng cách tham chiếu đến các khái niệm mang ý nghĩa huyền bí, trong đó điển hình là các nghi lễ vòng đời; và (4) nhóm *các nghi thức thực tế* (*factitive ritual*) gồm các nghi lễ có tác dụng làm tăng hiệu suất hoặc sức mạnh nhóm/cộng đồng, hoặc có tác dụng phong hóa, bảo vệ hay tăng cường phúc lợi nhóm/cộng đồng (Gluckman 1962b, tr.23). Theo cách phân loại này, Max Gluckman đã trực tiếp coi nghi lễ là một dạng thức hành động với các mục tiêu cụ thể. Đứng ở một góc độ khác, lại có thể phân nghi lễ thành ba nhóm: (1) nhóm nghi lễ phi công cụ (*non-instrumental*), (2) nhóm nghi lễ lý tính (*rational*) và (3) nhóm nghi lễ phi lý tính (*irrational*) (Parsons 1944/1954; Rothenbuhler 1998, tr.11). La Fontaine cũng từng nói: “[...] *hành động nghi lễ là hoạt động nêu gương cho các giá trị văn hóa được tìm thấy biểu hiện trong các tuyên ngôn về đức tin hay được xây dựng trong các cổ sự hoặc thần thoại*” (La Fontaine 1972, tr.xvii). Khác với các loại hành động mang tính tự phát, ý tưởng và mục tiêu của nghi lễ đã được chuẩn bị từ trước.

Victor Turner đã phân tích và giải thích hành động của con người như một quá trình hoặc một trải nghiệm (cá nhân, tập thể), ông tập trung vào những biểu tượng văn hóa cốt lõi (như biểu tượng nổi bật hay nghi lễ điển hình) vốn có thể “điều tiết”, “hòa giải” các xung lực và ý định vô thức cá nhân cũng như các quá trình xã hội của nhóm nhằm hướng tới xây dựng sự gắn kết và liên tục của nhóm (xã hội) (Turner & Turner 1985, tr.35-36, 126). Turner đứng ở lập trường nhân học trải nghiệm, ông nhấn mạnh hai yếu tố kích bản xã hội và quá trình nghi lễ. Dựa trên

quan điểm của Turner, Beers tập trung vào các phạm trù khủng hoảng xã hội (như sự vi phạm, khủng hoảng, quá trình tu sửa, chỉnh lý các sai phạm, sự tái hòa nhập hoặc tái thừa nhận hiện tượng phân ly vốn không thể chia cắt, v.v.), hành trình nghi lễ và ngưỡng trong nghi lễ (Beers 1992, tr.44).

Ở trường phái này, các tác giả Turner (1969/1977; 1982a, 1982b), MacAloon (1984b), Moore & Myerhoff (1977) đánh giá mối quan hệ giữa nghi lễ và đời sống xã hội thông qua cảm nhận và tư duy của người tham dự hơn là của nhà tổ chức và nhà quản lý xã hội. Theo đó, nghi lễ là một dạng thức phản ánh xã hội trong thế giới tinh thần, là dịp để thể hiện quan điểm bình luận, đánh giá và gửi gắm những hy vọng. Handelman (1990), cũng nhận định tương tự, cho rằng lễ tục/nghi lễ không đơn thuần chỉ là một phản ánh của một trật tự xã hội mà chúng còn trình bày (nói lên) các ý tưởng về một trật tự xã hội lý tưởng hơn. Johnathan Z. Smith đánh giá nghi lễ, trên hết, là sự khẳng nhận sự khác biệt trong văn hóa (Smith 1987), trong khi, Seligman và các đồng nghiệp cũng nhấn mạnh rằng nghi lễ, cùng với thành ý (sincerity), có thể nắm giữ định hướng cho cái thiêng được trình bày và được tận dụng trong hoạt động nghi lễ. Nghi lễ và hành vi nghi lễ cũng là cách thức con người đánh giá, “thương lượng” với chính sự tồn tại của mình trong thế giới này (Seligman et al. 2008, tr.6, 8). Do vậy, để hiểu rõ về nghi lễ, người quan sát cần phải lưu ý đến bối cảnh và nền tảng tư tưởng sẵn có của người tham gia (Hicks 2002, tr.115). Hình thức bề ngoài của hoạt động nghi lễ hoàn toàn có thể thay đổi độc lập so với các quá trình tư duy của những người tham gia; song, nghi lễ thường có sức mạnh giúp con người vượt qua những khác biệt ấy để kiến tạo nên sự thống nhất kinh nghiệm trong suy nghĩ và trong hành động con người (xem Bell 1992; Kertzer 1988; Lincoln 1989; Rappaport 1979c; Rothenbuhler 1998, tr.8). Hoạt động nghi lễ không chỉ ‘kiến tạo’ cộng đồng có trật tự, nó còn tạo ra cả những quy tắc kiến tạo những phản đề của trật tự xã hội (Rappaport 1979a, tr.214), giúp con người tự thân đánh giá và lựa chọn. Tóm lại, các hoạt động nghi lễ cụ thể có vai trò củng cố các mối

quan hệ xã hội truyền thống hoặc phản ánh các xung đột xã hội hoặc phân định vai trò xã hội.

Với tư cách là một dạng hành động, các hoạt động nghi lễ có thể thúc đẩy tăng cường các trật tự xã hội sẵn có, song, cũng có thể tạo ra các giềng mối thay đổi thông qua thúc đẩy giải quyết các mâu thuẫn, xung đột nếu có. Tác giả Moore gọi nhóm các nghi lễ mang tính tăng cường ấy là *nhóm hiệu ứng giáo lý* (doctrinal efficiency), trong khi gọi nhóm hoạt động kiến tạo hiệu ứng tâm lý xã hội hướng đến thay đổi xã hội là *nhóm hiệu ứng vận hành* (operational efficacy) (Moore & Myerhoff 1977, tr.12). Sherry Ortner từng cho rằng, nghi lễ là một loại hoạt động tinh thần mang tính biến đổi ý thức hai chiều cho phù hợp với bối cảnh văn hóa nhưng, đồng thời, giúp định hình văn hóa phù hợp với các yếu tố quyết định hành động xã hội và cấu trúc xã hội tức thời nhằm hướng tới sự đồng thuận trong cuộc sống thường nhật (Ortner 1978). Catherine Bell (1992, 1997) coi nghi lễ như một công cụ mạnh mẽ để tạo ra và duy trì các mối quan hệ xã hội, và là một phương tiện để điều chỉnh sự thay đổi. Nghi lễ cố gắng thể hiện tính cổ xưa của nó để thuyết phục người tham dự (với giả định rằng cộng đồng noi theo tập tục cũ) (Kowalzig 2007, tr.34), song, nghi lễ lại định hướng và truyền cảm hứng cho những thay đổi xã hội tốt hơn ở hiện tại và tương lai. Marshall Sahlins cũng tin rằng, các hình thức nghi lễ cung cấp một bối cảnh và đảm bảo rằng các thay đổi văn hóa sẽ được cộng đồng hiểu và chấp nhận trọn vẹn (Kowalzig 2007, tr.42). Như vậy, bản thân nghi lễ là một thứ quyền lực (quan điểm Geertz 1980, tr.122-123), hàm chứa một diễn ngôn phổ quát, đó là dùng truyền thống biện minh cho các thực hành đương thời (xem Leach 1966, tr.411-413). Nghi lễ hoạt động như một loại sức mạnh thay thế với các chiến lược đặc biệt nhắm vào đức tin sâu thẳm bên trong con người, nó “ra lệnh” có uy nghiêm, chắc chắn và hiệu quả hơn cả sự tàn bạo về thể chất (Bendix 1978, tr.17). Nghi lễ tiến hành “hợp pháp hóa” các giá trị (chuẩn mực) mà một mình quyền lực thế tục không thể nào làm tốt hơn được.

Theo Dubbs & Whitney (1980, tr.72), các hoạt động nghi lễ mang tính tăng cường thường là các hoạt động nghi lễ diễn ra đều đặn theo chu kỳ lịch pháp trong các xã hội ổn định, chẳng hạn lễ tết, lễ Quốc khánh, lễ Tạ ơn, Giáng sinh, v.v. (xem thêm Pleck 2000, tr.22). Chính vì thế, thuật ngữ “lễ”, trong truyền thống Nho giáo Đông Á, không đơn thuần để chỉ những phép tắc, chuẩn mực gắn với hình ảnh người quân tử và mô hình xã hội thịnh trị mà còn bao hàm cả những nghi thức, nghi lễ cúng tế thường niên theo chu kỳ lịch pháp cũng như các hình thức thờ Thiên, thờ xã tắc, thờ công thần, thờ thần Thành hoàng, v.v. được nhà nước quân chủ sắc phong và thiết lập ở kinh đô và các địa phương, nhằm đưa công chúng vào khuôn phép (xem Seligman et al. 2008, tr.5, 35; Seligman & Weller 2012, tr.135).

Ở một góc độ khác, hoạt động nghi lễ tái tạo trạng thái cân bằng tâm lý - văn hóa đôi khi phải thông qua một số nghi thức mang tính ‘xung đột’. Max Gluckman gọi đó là các “nghi thức nổi loạn” (rituals of rebellion) (Mach 1993, tr.84; Kowalzig 2007, tr.37). Gluckman nói: *“Những ‘nghi lễ nổi loạn này’ diễn ra trong một hệ thống truyền thống đã được thiết lập sẵn và đã thiêng hóa, trong đó sự tranh chấp chủ yếu diễn ra liên quan tới sự phân phối quyền lực chứ không phải bắt nguồn từ chính cấu trúc của chính hệ thống ấy [...]”* (Gluckman 1954, tr.3). Mikhail Bakhtin (1968) cũng từng đề xuất khái niệm “các nghi lễ đảo ngược (rituals of reversal)” để phản ánh sự phê phán đối với quyền lực thông qua việc đảo ngược hoặc san bằng các thứ bậc xã hội bất công trong nghi lễ. Michel Foucault (1975, tr.61-68) cũng miêu thuật các trường hợp điển hình tương tự về việc các nghi lễ chính trị biến thành biểu hiện của sự bất đồng chính kiến trong nhà tù Paris. Nghi lễ tạm thời đảo lộn thứ bậc của các mối quan hệ xã hội hàng ngày, kích thích sáng tạo những xung lực mới làm thay đổi xã hội, song, cuối cùng, nghi lễ vẫn hướng đến tính liên tục và sự gắn kết cộng đồng (Gluckman 1962; Bell 1997, tr.38-40; 52-55). Thời gian nghi lễ là khoản thời gian đặc biệt, là lúc công chúng “có

giấy phép” tháo rời một trật tự xã hội nhất định, song, không phải lúc nào trật tự ấy cũng được cấu hình lại rõ ràng như trước nữa (Kowalzig 2007, tr.38). Chính vì thế, nghi lễ là một quá trình và phải được diễn giải như một quá trình.

Nghi lễ trình bày một phần các mâu thuẫn trong hiện thực xã hội dưới dạng nghi thức hóa. Theo Max Gluckman (1962), chính việc luôn thay đổi hình thức và cách thức nghi thức hóa các mối quan hệ xã hội trong nghi lễ làm cho nghi lễ trở thành một tác nhân mang quyền lực nội tại từ bên trong xã hội chứ không phải là một đại diện tĩnh của xã hội. David Hick nhấn mạnh, nghi lễ có thể được xem là hoạt động kịch hóa mang tính ma thuật của các hoạt động thường nhật, trong khi các ‘kịch bản’ dùng trong nghi lễ chính là sự tinh gọn hóa mang tính thể tục của toàn bộ nghi lễ (Hick 2002, tr.116). Nghi lễ, vì thế, là một dạng thức giao tiếp, trong đó, các cá nhân ứng xử với nhau theo cách thức chuẩn hóa (‘lễ nghi hóa’) (Hick 2002, tr.119). Victor Turner thì khẳng định, chính các “bi kịch/kịch bản xã hội (social drama)” là xuất phát điểm của các hoạt động nghi lễ mang tính cách mạng. Theo ông, ‘bi kịch xã hội’ mang bốn đặc điểm sau: (1) sự phá vỡ các quy tắc thông thường chi phối các quan hệ xã hội; (2) lâm vào tình thế khủng hoảng; (3) các hành động thoái bộ thường diễn ra dưới hình thức nghi thức; và (4) sự tái hòa nhập (có thể bao gồm hiện tượng tái cấu trúc trật tự xã hội có trước hoặc sự tách nhóm, song, các nhóm mới tách không chấp nhận những quy định thay đổi về chuẩn mực và giá trị đã được thiết kế sẵn (Turner 1974, tr.37-41). Sally F. Moore (1975) nhận xét, hoạt động nghi lễ là một dạng ‘tuyên bố’ chống lại tính bất xác định xã hội. Moore & Myerhoff (1977, tr.5) cũng lưu ý rằng, nghi lễ không chỉ là ‘tấm gương’ phản chiếu các trật tự xã hội hiện có và các phương thức tư duy đương thời mà còn đóng vai trò rất lớn đối với quá trình biến đổi xã hội; nó có thể tạo ra hoặc làm rõ thêm sự phân cực giữa các bên trong mối quan hệ mâu thuẫn vốn sẵn có, gián tiếp góp phần làm thay đổi đời

sống xã hội (Kideckel 1983; Mach 1993, tr.85-86). Cũng cần nhớ rằng, nghi lễ luôn “nhắc nhở” và hướng những người tham gia chấp nhận và tuân thủ quy tắc, điểm đặc của nhóm dựa trên các mối quan hệ chủng tộc, tư tưởng, nền tảng đức tin, do đó, nó thiết lập và củng cố các ranh giới (xem Ellen 1985, tr.1; Mach 1993, tr.90).

1.6. Thay lời kết luận

Với những luận điểm kiến giải trên đây, nội dung này không nhằm để đúc kết thành luận điểm lớn, thay vào đó, chúng tôi muốn nêu bật càng nhiều khía cạnh liên quan đến hoạt động nghi lễ càng tốt, từ khái niệm, nội hàm, cấu trúc, chức năng và một số cách tiếp cận nghiên cứu hoạt động nghi lễ trong giới nghiên cứu chuyên môn trên thế giới hiện nay. Được ví như một loại “gen văn hóa” di truyền theo thể thức cộng đồng, hoạt động nghi lễ đã và đang giúp con người chữa lành những “vết thương” tâm lý - tinh thần, gột đẽo (‘phong hóa’) những hành vi thiếu chuẩn mực của cá nhân và cộng đồng, giúp mở rộng kết nối và hàn gắn các mối quan hệ, trực tiếp hoặc gián tiếp tạo môi trường xã hội ổn định và hướng đến sự phát triển. Với tư cách là một thứ “gen văn hóa” mang tính cộng đồng, chủ thể của các hoạt động nghi lễ là cộng đồng; tiêu chí đánh giá hoạt động nghi lễ cũng phải đứng trên quan điểm cộng đồng. Trong tiến trình lịch sử tồn tại và phát triển của mình, nghi lễ đã chứng minh cho nhân loại thấy, bản thân nó không phải là một dạng hình thức phản ánh của tư duy, mà trái lại, nó là một quá trình tư duy, trong đó, tính trải nghiệm của cộng đồng khi cùng nhau vượt ‘ngưỡng’ nghi lễ và chia sẻ tâm thức ‘cộng cảm’ đã trực tiếp thúc đẩy hình thành nhu cầu và động lực đổi mới trong cuộc sống (quan điểm Victor Turner); và do vậy, nếu được nhận thức và tổ chức đúng hướng, hoạt động nghi lễ sẽ luôn đồng hành cùng sự tiến bộ của nhân loại.

HƯỚNG DẪN HỌC TẬP

1. Nội dung trọng tâm

- Khái niệm nghi lễ. Phân biệt nghi lễ với các khái niệm tương cận.
- Cấu trúc của nghi lễ. Ba trường nội hàm của hoạt động nghi lễ.
- Chức năng của nghi lễ theo góc nhìn cấu trúc - chức năng và góc nhìn quá trình - diễn giải quá trình.
- Đặc điểm của nghi lễ xét theo góc nhìn cấu trúc - chức năng và xét theo góc nhìn quá trình.

2. Gợi mở hướng nghiên cứu, phát triển

- Khái niệm “lễ” trong hệ tư tưởng Nho giáo và mối quan hệ của nó với nghi lễ.
- Các nghi thức “cận ngưỡng” dưới góc nhìn nghiên cứu nghi lễ và góc nhìn văn hóa đại chúng.
- Hai yếu tố “linh thiêng” và “thiêng liêng” trong hoạt động nghi lễ.
- Hoạt động nghi lễ trong các tôn giáo, tín ngưỡng cụ thể ở Việt Nam và trên thế giới.
- Vai trò của hoạt động phân hội đối với nghi lễ trong các lễ hội cộng đồng và lễ hội tôn giáo.

3. Tài liệu đọc thêm

- Chương 1 và 2 cuốn *A Ritual theory, ritual practice* của Catherine Bell (1992).
- Phần 1 (The Ritual Field) trong cuốn *Beginnings in ritual studies* của Ronald Grimes (1982/1995).
- Chương 3 và 4 cuốn *The ritual process: structure and anti-structure* của Victor Turner (1969).

- Cuốn *Pigs for the ancestors* của Rappaport, A. Roy (1967a/1968).
- Cuốn *Essays in the ritual of social relations* của Gluckman, Max (1962).
- Bài “Beautiful Customs, Worthy Traditions: Changing State Discourse on the Role of Vietnamese Culture” của Kirsten W. Endres (2002).

Bài 2

MỘT SỐ LÝ THUYẾT NGHIÊN CỨU NGHI LỄ

Hiện tại, trong nền học thuật thế giới, có nhiều dòng lý thuyết khác nhau nghiên cứu nghi lễ. Xem xét nghi lễ dưới góc nhìn quá trình, chúng tôi lần lượt trình bày các quan điểm của Malinowski, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Arnold van Gennep, Theodore Gaster, Victor Turner, Adam Seligman và Robert Weller trong phần nội dung dưới đây.

2.1. Lý thuyết chức năng

Lý thuyết chức năng sớm được hình thành và phát triển trong khoa học xã hội phương Tây với các tên tuổi đại diện như Bronisław Malinowski với quan điểm chức năng ứng với phạm trù cá nhân, Émile Durkheim và Alfred Radcliffe-Brown với quan điểm chức năng ứng với phạm trù xã hội.

Trong công trình nghiên cứu về đời sống người Trobriand ở Thái Bình Dương, Malinowski nhấn mạnh rằng, nghi lễ chứa đựng chức năng tâm sinh lý, trấn an tinh thần, giúp cư dân địa phương vốn còn hạn chế về tri thức khoa học lý tính có thể vững vàng về mặt tâm lý khi đối mặt với những hiểm nguy, bất trắc trong đời sống (cụ thể là khi đánh bắt cá ngoài biển). Trên cơ sở ấy, Malinowski lập luận rằng, ở những xã hội có môi trường càng tiềm ẩn hiểm họa và bất trắc, cuộc sống đối mặt với sự bấp bênh thì con người lại càng cần đến những nghi lễ mẫu nhiệm và ma thuật phù phép như là một lựa chọn tinh thần thay thế. Cũng bằng cách này, các thương nhân và ngư dân vùng Phúc Kiến (Trung Quốc) xưa lập bàn thờ Ma Tổ (Thiên Hậu) và thường xuyên cúng tế mỗi khi ra khơi. Giai đoạn cuối Minh đầu Thanh (thế kỷ XVII-XVIII), nhiều di dân người Hoa Nam đi thuyền xuống Đông Nam Á đã chủ động thờ cúng Thiên Hậu và Quan Âm Nam Hải trên thuyền để cầu bình an (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2017). Một số ngư dân Việt Nam, Đài Loan và nhiều khu vực trên thế giới, cho đến tận ngày nay, vẫn còn tổ chức nghi lễ cúng thần biển trước

khi ra khơi. Vùng Chiết Giang (Trung Quốc) mãi đến ngày nay, vẫn còn giữ tập tục cúng tế và đốt thuyền Vương Gia với hy vọng hạn chế và kiểm soát ôn dịch (xem Paul Katz 1995). Trong công trình nghiên cứu của Lê Hồng Lý (2007), tâm lý bất an trong làm ăn, kinh doanh, nhất là khi ứng xử với tính cạnh tranh khốc liệt của thị trường thời mở cửa đã thúc đẩy một lượng không nhỏ những người buôn bán Việt Nam tìm đến với Bà chúa Kho ở Bắc Ninh. Ở Nam Bộ, cũng có nhiều thương nhân, người buôn bán từ Thành phố Hồ Chí Minh tìm đến bái viếng Bà chúa Xứ ở Núi Sam (xem Philip Taylor 2004). Trong đời sống thường nhật, nhiều nghi lễ có xuất phát điểm ban đầu từ nhu cầu tâm sinh lý cá nhân người thụ lễ như thế.

Khác với Malinowski, Émile Durkheim (1912) và Alfred Radcliffe-Brown (1952) nhắm vào các chức năng cộng đồng và xã hội của nghi lễ, coi lễ hội là một diễn đàn mang ý nghĩa văn hóa và giáo dục chung cho cả cộng đồng tham dự (hay các nhóm trong cộng đồng). Theo quan điểm này, lễ nghi và các hoạt động lễ nghi có sứ mệnh củng cố, tôn vinh quyền lực, vị trí người thủ lĩnh, nhà quản lý, thiết lập và củng cố trật tự xã hội hay truyền đạt thông tin về những quy ước cộng đồng tăng cường tinh đoàn kết nội khối của cộng đồng lễ hội. Nhiều tác giả¹ khẳng định, lễ hội làng ở Việt Nam là một dạng sinh hoạt văn hóa cộng đồng, nơi tinh thần đoàn kết làng và văn hóa truyền thống làng được củng cố và gìn giữ. Rải rác từ Bắc vào Nam, nhiều lễ hội làng, ngoài chức năng ổn định và thúc đẩy trật tự hài hòa trong làng, còn có chức năng giáo dục lịch sử, chẳng hạn, lễ hội đền Hùng ở Phú Thọ và lễ hội Gióng ở Phù Đổng (Bắc Ninh) và nhiều nơi ở Đồng bằng sông Hồng, lễ hội đình thần Nguyễn Trung Trực ở Rạch Giá (Kiên Giang), lễ hội đình Thiên Hộ Dương ở Gò Tháp (Kiên Giang), v.v. Trong khảo sát gần đây của chúng tôi, lễ hội làm chay ở đình thần thị trấn Tầm Vu (Long An), ngoài các chức năng củng cố trật tự, tinh thần đoàn kết làng và tưởng nhớ

¹ Như Trần Quốc Vượng (1978), Đinh Gia Khánh (1985), Nguyễn Văn Huyền (1995), Kirsten Endres (2001, 2002).

anh hùng lịch sử và tiền nhân khai khẩn địa phương, còn có chức năng tạo dựng “bản sắc”, thậm chí là “thương hiệu”, cho địa phương. Nhiều lễ hội đền miếu người Hoa ở Nam Bộ, ngoài chức năng đáp ứng nhu cầu tâm linh cá (quan điểm Malinowski), còn có sứ mệnh củng cố tinh thần đoàn kết nhóm tộc người, gìn giữ - phát huy văn hóa tộc người, và tăng cường giao lưu văn hóa đa tộc người.

2.2. Lý thuyết cấu trúc

Lý thuyết cấu trúc có nền tảng từ ngôn ngữ học (tiêu biểu là Ferdinand de Saussure), phát triển mạnh mẽ trong nghiên cứu văn hóa - xã hội từ thời Claude Lévi-Strauss và, về sau, được Edmund Leach và Victor Turner ứng dụng vào nghiên cứu nghi lễ và biểu tượng với những đóng góp riêng biệt của họ.

Trong lý thuyết cấu trúc, nhà nghiên cứu chủ trương tìm kiếm các quá trình sản sinh ra ý nghĩa của hoạt động nghi lễ, coi đó là một kiểu *văn bản* (text, dạng thức mang tính biểu trưng) kiến tạo nên ý nghĩa. Các hiện thực văn hóa được cho là tồn tại dưới dạng các cặp cấu trúc nhị phân đối lập (chẳng hạn như tự nhiên/văn hóa, nam/nữ, hướng nội/hướng ngoại, dung nạp/bài trừ, v.v.). Theo lý thuyết cấu trúc, các động thái diễn ra trong không gian cũng như hành vi chỉ có thể hiểu được tường tận khi được đặt trong mối quan hệ đối lập với các động thái, hành vi khác tương thích. Chẳng hạn, văn tế trong nghi lễ phải được soạn thảo chẵn chu, có quy tắc và thường là phỏng theo các mô thức truyền thống chỉ có thể hiểu rõ trong mối tương quan với ngôn ngữ thường nhật. Trong công trình nghiên cứu nghi lễ làng Hoài Thị ở Bắc Ninh, hai tác giả Lương Văn Hy và Trương Huyền Chi (2012) chỉ ra rằng, việc những thầy tế luôn giữ người thẳng và bước chân cứng không di động bàn chân chỉ có thể được cắt nghĩa trong quan hệ đối lập với những bước đi thông thường trong đời sống thường ngày. Về mặt không gian, góc nhìn cấu trúc luận sẽ chú ý phân tích ý nghĩa của vai trò các cụ ông và nam thanh niên ở đình làng trong tương quan so sánh đối nghịch với các cụ bà và phụ nữ ở chùa làng.

Lý luận cấu trúc trong nghiên cứu nghi lễ, đến nửa sau thế kỷ XX, đã bị các dòng lý luận mới hơn (hậu cấu trúc, phân tích diễn ngôn, v.v.) phê phán. Dù vậy, quan điểm phân tích, đánh giá ý nghĩa văn hóa qua các cặp đôi nhị phân đối lập của cấu trúc luận vẫn có ý nghĩa về phương pháp trong một số trường hợp, khía cạnh nhất định của nghiên cứu nghi lễ. Trong nghiên cứu tục thờ và nghi lễ Thiên Hậu trong cộng đồng người Hoa Việt Nam chẳng hạn, các phân tích vai trò, ý nghĩa và hình ảnh diễn ngôn của Thiên Hậu thường phải đặt trong mối tương quan với Quan Đế hay Bắc Đế và, ngược lại.

2.3. Lý thuyết “vốn văn hóa” của Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu (1930-2002) là nhà xã hội học, nhân học người Pháp có đóng góp quan trọng trong nghiên cứu các dòng chuyển dịch vốn xã hội (social capital), đặc biệt là chuyển đổi từ trường lực kinh tế (economic field) sang trường lực văn hóa (cultural field) để làm giàu thêm nguồn lực và vốn xã hội của một bộ phận dân cư giàu có và có thanh thế trong xã hội.

Pierre Bourdieu nhấn mạnh rằng, sự chuyển dịch (chuyển đổi) các nguồn vốn kinh tế (kể cả chính trị) sang nguồn vốn văn hóa thực chất là một hình thức tái sản xuất giai cấp (class reproduction). Những thành phần có của cải và thanh thế năng động tìm kiếm cơ hội chuyển hóa của cải thành một dạng thức “vốn” đặc biệt để “đầu tư” vào guồng máy xã hội (thông qua nghi lễ hay các sự kiện mang tính nghi lễ khác) sinh lợi thành uy tín, danh vọng, của cải nhằm duy trì và nâng cao vị trí giai cấp của họ. Pierre Bourdieu thừa nhận tính đa dạng của hình thức và mục đích chuyển đổi các nguồn vốn xã hội ấy, cho rằng một số người đơn thuần theo đuổi uy tín hoặc mục tiêu kinh tế, có người theo đuổi thanh thế và quyền lực, cũng có người theo đuổi cả hai. Hoạt động nghi lễ, trong chừng mực nhất định, đã trở thành một dạng “môi trường” chuyển dịch các nguồn vốn xã hội cũng như tái tạo các nguồn lực mới.

Tác giả Ngô Thị Phương Lan (2017), trong công trình nghiên cứu lễ hội đình làng Tân Chánh (Cần Đức, Long An) trong giai đoạn đầu thế kỷ XXI, phát hiện ra rằng, sinh hoạt lễ hội đình làng hiện đã khởi sắc hẳn so với truyền thống, thể hiện qua quy mô, tính chất lễ hội và số người tham gia tổ chức và người tham dự. Hai trong những nhân tố quan trọng làm nên sự khởi sắc ấy nằm ở: (1) sự chuyển dịch sinh kế của người dân địa phương từ nghề trồng lúa nước đơn thuần sang nghề nuôi tôm thâm canh; và (2) sự năng động và linh hoạt của một số chủ hộ kinh doanh vận tải xà lan ở địa phương trong việc tham gia tổ chức nghi lễ và huy động các mối quan hệ xã hội để thu hút khách thập phương cùng tham gia. Những hộ nuôi tôm giàu có muốn tham gia sâu hơn trong lễ hội để tìm kiếm nhiều hơn các cơ hội làm ăn, học hỏi kinh nghiệm (nuôi tôm, bán tôm) và nâng cao uy tín trong làng. Những hộ kinh doanh vận tải xà lan tận dụng các mối quan hệ làm ăn với các tổ chức, cá nhân các địa phương khác, mời họ cùng đến dự lễ, trước là tăng cường quan hệ giao tiếp, sau là nâng cao uy tín và niềm tin giữa họ và các đối tác trong các giao dịch tương lai. Đương nhiên, người dân địa phương cũng được hưởng lợi ích từ lễ hội cũng như các tiện ích kinh tế - xã hội do các thành phần kinh tế năng động đóng góp. Lễ hội đình làng Tân Chánh, vì thế, đã trở thành một “cỗ máy” chuyển dịch các nguồn vốn xã hội và tái sản sinh thêm các nguồn lực mới.

2.4. Lý thuyết “ngưỡng” của Arnold van Gennep

Arnold van Gennep (1873-1957) được chú ý với tác phẩm *Rites of passage* (Nghi lễ vòng đời, 1960), trong đó, phân kỳ một quá trình nghi lễ vòng đời (còn gọi là các nghi lễ tăng cường, rites of intensification) thành ba giai đoạn: phân li (separation), ngưỡng - vượt ngưỡng (limen or margin) và tái hòa nhập trở lại (reaggregation, hoặc incorporation), trong đó, yếu tố “ngưỡng/vượt ngưỡng” (liminality) là “chìa khóa để hiểu nghi lễ” (van Gennep 1960, tr.11; xem thêm Beers 1992, tr.45; Rothenbuhler 1998, tr.15). “Ngưỡng” là giai đoạn đỉnh điểm chuyển tiếp giữa

hai trạng thái trước và sau nghi lễ, là “cột mốc” làm thay đổi xúc cảm, trạng thái tinh thần của người trong cuộc dưới quyền năng vô hình của yếu tố *thiên* (cả *thiên* *liêng* lẫn *linh thiên*). Chính vì thế, các nghi lễ vòng đời được gọi là *nghi lễ chuyển đổi*. Theo ông, nghi lễ chuyển đổi là các nghi lễ đi kèm bất kỳ một sự thay đổi nào về địa điểm, trạng thái, địa vị xã hội và tuổi tác của các cá nhân. Cuộc đời của một cá nhân trong bất kỳ xã hội nào cũng là hành trình của một chuỗi những giai đoạn có khởi điểm và kết thúc giống nhau, gồm sinh ra, trưởng thành, kết hôn, làm cha mẹ, thăng tiến xã hội, chuyên môn hóa cao trong nghề nghiệp và qua đời. Đối với mỗi giai đoạn trong chuỗi sự kiện này, những nghi lễ quan trọng được tổ chức để cho phép cá nhân chuyển đổi từ vị trí xác định này sang vị trí xác định khác (Schechner 2013, tr.59).

Lý luận ngưỡng và nghi lễ chuyển đổi của van Gennep có thể mở rộng ra để bao quát các hiện tượng xã hội, nó giúp chúng ta hiểu thêm về trạng thái tâm lý cá nhân và cộng đồng, về hiện trạng văn hóa - xã hội dưới khuôn khổ mang tính nghi lễ và về ý nghĩa của cơ chế chuyển đổi tâm lý qua nghi lễ. van Gennep cũng giống như Durkheim hay Tylor, Frazer, chủ yếu quan sát các xã hội tiền công nghiệp, ở đó, hiện tượng nghi lễ hóa các mối quan hệ xã hội là phổ biến nhằm kiến tạo và duy trì trật tự xã hội dựa trên cái *thiên* và cảm thức về ngưỡng nghi lễ (Gluckman 1962, tr.25). Theo van Gennep, biểu tượng có tác dụng rất quan trọng trong nghi lễ, nhất là trong các nghi lễ vòng đời và các nghi lễ chuyển đổi khác (như nghi lễ nhập môn chẳng hạn) (Gennep 1908/1960; xem thêm Myerhoff, Camino & Turner 1987). Tuy nhiên, Victor Turner đánh giá rằng, van Gennep có đóng góp quan trọng khi đánh giá nghi lễ có khả năng “tước bỏ” bản sắc mang tính cấu trúc của người tham gia ngay tại giai đoạn vượt ngưỡng, tạo nên sự mơ hồ về cấu trúc (Turner 1982a, tr.24). Song, đóng góp của van Gennep là rất quan trọng, bởi quan điểm của ông đã làm nền tảng cho các phát triển sâu hơn của Theodore Gaster, Victor Turner và các nhà nghiên cứu về sau.

2.5. Lý thuyết nghi lễ và thần thoại theo trường phái duy tâm của Theodore Gaster

- *Mối quan hệ nghi lễ và thần thoại*

Thần thoại và nghi lễ là hai phương thức khác nhau của giao tiếp văn hóa, song, về bản chất, chúng có liên quan với nhau, và cùng chuyển tải cùng một thông điệp, một mục tiêu theo những cách khác nhau (Kowalzig 2007, tr.14). Cho đến nay, diễn giải mối quan hệ giữa thần thoại và nghi lễ đã trải qua ba xu hướng (giai đoạn) chính, gồm: (1) xu hướng cho thần thoại sản sinh từ nghi lễ; (2) xu hướng xem xét song hành giữa thần thoại và nghi lễ; và (3) xu hướng chú trọng tính tương tác giữa thần thoại và nghi lễ.

Xu hướng đầu được gọi là trường phái Cambridge trong nghiên cứu thần thoại - nghi lễ. James Frazer trong *Cành vàng* (1959) cho rằng, tất cả các nghi lễ đều mô phỏng một mô hình chung trên toàn thế giới về cái chết và sự phục sinh của một vị thần hoặc vị vua thần thánh, những người phải gánh nỗi đau khổ để đảm bảo sự màu mỡ của đất đai và phúc lợi của người dân. Tất cả các nghi lễ đều diễn ra theo một mô hình cơ bản không phải để giải thích mà là trình bày ý thức chung về hình ảnh vương quyền thiêng liêng và sự phồn sinh của xã hội (Kowalzig 2007, tr.14-15). Jane Harrison (1850-1928) cho rằng, thần thoại luôn bắt nguồn từ những nghi lễ thực tế, song, sau đó, các nghi lễ ấy đi vào lãng quên và, vì vậy, thần thoại trở thành ‘những nghi lễ bị hiểu lầm’. Bà khẳng định thần thoại là phần có tiếng nói (ngôn từ) của nghi lễ. Một số thần thoại dường như không đi kèm với nghi lễ, theo Harrison, đó là vì nghi lễ vốn có đã mất. Một số thần thoại, như thần thoại Hy Lạp chẳng hạn, về sau trong lịch sử đã “gắn” mình với các nghi lễ mới và, nhờ vậy, chúng tồn tại mạnh mẽ hơn. Các thần thoại đánh mất nghi lễ, theo Samuel Hooke, trở nên vô nghĩa. Về sau, Harrison thay đổi quan điểm cho rằng, thần thoại và nghi lễ đều có xuất phát điểm chung trong một hoàn cảnh xã hội cụ thể. Harrison chịu ảnh hưởng của Durkheim và Frazer, chủ trương thần thoại là sản

phẩm của cảm xúc tập thể, tự phát, có nội dung tập trung vào câu chuyện về cái chết và sự tái sinh của thần minh được thể hiện một cách tượng trưng trong một nghi lễ nhập môn vào xã hội (Kowalzig 2007, tr.15-16).

Bronislaw Malinowski (1884-1942) cho chức năng của thần thoại không phải là mâu nhiệm mà cũng không phải để giải thích cho những mối quan tâm của con người, mà là nhắm vào xã hội. Theo ông, thần thoại xuất hiện khi nghi thức nghi lễ, thể chế xã hội hoặc hệ thống thân tộc, tín ngưỡng hoặc phạm trù đạo đức nào đó đòi hỏi một ‘sự biện minh, một sự đảm bảo về tính cổ xưa, tính hiện thực và sự tôn nghiêm’. Malinowski coi nghi lễ bắt nguồn sâu xa từ kinh nghiệm và đức tin cá nhân hơn là một hiện tượng xã hội, chúng đáp ứng nhu cầu tình cảm và tâm lý con người. Trong khi đó, thần thoại được ông cho là nhằm đề cao xã hội bằng cách khơi dậy cảm xúc đối với các hiện tượng có giá trị xã hội. Giữa nghi lễ và thần thoại, theo ông, chia sẻ chức năng xã hội chung thể hiện qua sự hội tụ những trải nghiệm cá nhân và tập thể (Malinowski 1948/1926, tr.84-85).

Giai đoạn 2, giai đoạn của chủ nghĩa cấu trúc, có xu hướng xem xét nghi lễ và thần thoại một cách độc lập, dù rằng thi thoảng có xem xét mối quan hệ giữa chúng. Lévi-Strauss xếp thần thoại lên trước nghi lễ, coi đó là hình thức cô đọng của biểu hiện văn hóa, chúng tháo rời sự gắn kết của kinh nghiệm liên tục về thực tại thành các đơn vị cấu trúc. Trong khi đó, ông coi nghi lễ là phương thức dẫn dắt con người vào trạng thái cực lạc trong một nỗ lực tuyệt vọng và bất thành để ghép các mảnh rời rạc lại với nhau thành trải nghiệm sống liên tục của con người. Theo đó, Lévi-Strauss đánh giá nghi lễ là tiếng vọng thứ cấp và tản mạn của những cấu trúc trí tuệ sâu kín chứa đựng trong thần thoại. Ông cho rằng, mối quan hệ giữa chúng rất mỏng manh, thậm chí, không hề có quan hệ gì với nhau. Dù vậy, ông vẫn đặt chúng trong mối quan hệ biện chứng do cả hai đều giải thích cho những biến đổi tinh thần khác nhau của thực tại (xem Kowalzig 2007, tr.18).

Khác với Lévi-Strauss, Edmund Leach (1910-1989) khẳng định sự phụ thuộc lẫn nhau giữa nghi lễ và thần thoại, ông nhấn mạnh rằng, thần thoại ngụ ý về nghi lễ và nghi lễ ngụ ý về huyền thoại. Thế nhưng, Leach vẫn chịu ảnh hưởng của Lévi-Strauss khi coi thần thoại là công cụ tạo khuôn mẫu cho mối quan hệ giữa nó với nghi lễ, nghĩa là, vẫn đặt trong tâm ở thần thoại (Leach 1954, tr.13ff).

Ở giai đoạn thứ ba, các nhà nghiên cứu không còn quá câu nệ vào nguồn gốc ban đầu của nghi lễ và thần thoại, mà thay vào đó, coi trọng hơn mối quan hệ giữa chúng. Stanley Tambiah cho rằng, thần thoại và nghi lễ cùng “lên khuôn” “hai mặt của một nghịch lý không thể hòa giải” (Tambiah 1970, tr.307). Tambiah, nghiên cứu trường hợp Phật giáo Thái Lan, cho rằng thần thoại và nghi lễ có liên quan đến nhau như một hình ảnh và chiếc gương phản chiếu của nó (dù bây giờ hình ảnh ấy đã biến dạng rất nhiều). Tambiah khẳng định, thần thoại và nghi lễ cổ xưa xuất hiện là để bổ sung cho nhau, “cùng hướng vào một thứ” thay vì chỉ song hành với nhau (Kowalzig 2007, tr.18-19).

Tambiah khẳng định, cả thần thoại và nghi lễ đều cần thiết cho cùng một quá trình nghi lễ. Theo đó, thần thoại giúp xác nhận và tôn vinh địa vị tôn giáo và quyền lực của một thủ lĩnh hay thầy tư tế nào đó; trong khi, nghi lễ lại có sứ mệnh ngược lại, nó “thuần hóa” và gắn anh ta vào đúng vị trí, nhiệm vụ trước cộng đồng mà thần thoại đã trao quyền cho. Trong trường hợp Phật giáo Thái Lan, nghi lễ là một hình thức giúp người thủ lĩnh, thầy tư tế tự trấn tĩnh tinh thần và khắc phục (vượt qua) các nhược điểm của cảm dỗ nhục cảm (Kowalzig 2007, tr.18).

Walter Burkert, khi nghiên cứu điểm tương đồng giữa thần thoại và nghi lễ, cho rằng thần thoại là ‘cốt truyện’ của nghi lễ, song, lại không chú trọng thời điểm hình thành và bối cảnh hình thành mối quan hệ ấy (Burkert 1970, tr.14). Theo đó, thần thoại và nghi lễ là những thể hiện bằng lời nói và hành động của các mẫu hành vi cơ bản được xác định trước bởi các ‘chương trình

hành động' thông thường. Với tư cách là “cốt truyện (plot)”, thần thoại “có thể chỉ ra mối liên hệ giữa các nghi lễ vốn bị mất đi trong truyền thống” và “có thể trở nên độc lập với nghi lễ” (Burkert 1966, tr.14; Kowalzig 2007, tr.19, 22).

Stephen Hugh-Jones (1945-), tuy chịu nhiều ảnh hưởng của Lévi-Strauss, đã cố gắng đặt thần thoại trở lại vị trí tương ứng của nó trong nghi lễ và phát triển khái niệm về một mạng lưới các thần thoại và nghi lễ gắn chặt với nhau. Theo ông, chúng ta chỉ có thể hiểu cặn kẽ cái hồn của thần thoại khi đặt nó tương thích với một nghi lễ, vì chỉ “trong bối cảnh nghi lễ thực thụ thì ý nghĩa tiềm ẩn [của thần thoại] mới trở thành hiện thực” (Hugh-Jones 1979). Tác giả cũng nhấn mạnh thêm rằng, tuy thần thoại “hòa âm” cùng nghi lễ, song, hai nhân tố ấy trong cùng một bối cảnh có thể phát huy các chức năng khác nhau. Thần thoại có thể không hỗ trợ nhiều cho nghi lễ, song, khi gắn với nghi lễ thì thần thoại mới được diễn giải nhiều giá trị, ý nghĩa hơn và, ngược lại.

Barbara Kowalzig (2007, tr.22-23) cho rằng, không phải lúc nào thần thoại và nghi lễ cũng tương tác, bổ trợ nhau theo nguyên tắc một đôi một; thay vào đó, chúng ta có thể xem thần thoại và nghi lễ như một kết cấu mở, mà ở đó, có thể nhiều thần thoại cùng tồn tại và tương tác với một hay nhiều nghi lễ. Mối quan hệ giữa thần thoại và nghi lễ không phải bao giờ cũng cố định mà bao gồm một mạng lưới sáng tạo các truyền thống bổ sung cho nhau, gắn mật thiết với tình huống cụ thể, với thời gian và không gian cụ thể. Theo thời gian, cả thần thoại và nghi lễ đều biến đổi, có thể làm mất đi mối quan hệ tương tác vốn có. Lúc bấy giờ, nghiên cứu mối quan hệ nghi lễ và thần thoại cần gắn vào từng bối cảnh cụ thể, và nên chú trọng vào diễn giải các mối quan hệ thực tại hơn là truy tìm lịch sử. Vì vậy, thay vì đi tìm sự phản ánh, sự bổ sung hoặc loại trừ lẫn nhau giữa thần thoại và nghi lễ, người nghiên cứu nên tập trung vào tính tương tác giữa chúng.

- Quan điểm của Theodore Gaster

Nhà nghiên cứu tâm lý Theodore Herzl Gaster (1906-1992), người chịu ảnh hưởng của tư tưởng James Frazer (1854-1941), Gilbert Murray (1866-1957) và Francis Conford (1886-1960), đã bỏ nhiều thời gian nghiên cứu các văn bản, thần thoại và kịch nghệ dùng trong nghi lễ vùng Trung - Cận Đông, đặc biệt là của người Do Thái, đã đề xuất quan điểm đánh giá nghi lễ qua mối quan hệ tương tác giữa nghi lễ và thần thoại (Theodore Gaster 1961, tr.26ff; xem thêm Grime 1995, tr.138). Theo ông, trong nghi lễ, “ngôn từ chính là sự cô đọng vắn tắt của tư tưởng (ý tưởng), trong khi “chuyện kể dân gian (thần thoại/huyền thoại)” có nguồn gốc từ tư tưởng (tâm trí) chứ không phải từ miệng người kể hay ngòi bút người viết” (Gaster 1961, tr.109).

Khác với mô hình ngưỡng ba nhịp của van Gennep, Gaster chia một quá trình nghi lễ ra thành bốn giai đoạn, gồm: (1) giai đoạn thoái hóa cuối mùa (mortification), chỉ trạng thái chu kỳ cũ đã hết phát huy giá trị của nó, đòi hỏi có sự thay đổi; (2) giai đoạn thanh tẩy (purgation), tức giai đoạn thực hiện các nghi thức thanh tẩy, trừ bỏ cái cũ, cái ô nhiễm để dọn đường cho cái mới nảy sinh; (3) giai đoạn chấn hưng (invirogation), chỉ giai đoạn đỉnh điểm của nghi lễ khi ‘quyền lực’ mang tính thiêng được tích hợp, con người đã vượt “ngưỡng”, đã chuyển đổi tâm thức sang một ‘chương’ mới, một ‘thời kỳ mới’; và (4) sự hân hoan trở lại (jubilation) sau khi vượt “ngưỡng”. Theo ông, xuyên suốt quá trình ấy cả nội dung lẫn hình thức nghi lễ đều thống nhất đồng bộ theo từng giai đoạn (Theodore Gaster 1961, tr.99). Đặt bốn phân đoạn của nghi lễ mà Gaster đề xuất trong hoạt động ăn Tết truyền thống của người Việt Nam, ta có thể thấy trạng thái tâm lý gần cuối năm, công việc, mùa màng căng thẳng khiến con người mong tết đến sớm ứng với phân đoạn thoái hóa cuối mùa; sự nô nức chuẩn bị đồ ăn thức uống, trang hoàng nhà cửa đón tết ứng với phân đoạn thanh tẩy, rũ bỏ cái cũ; nghi thức đón giao thừa ứng với thời khắc chấn hưng, trong khi, các hoạt động từ sáng mùng một tết trở đi hoàn toàn khớp

nổi với phân đoạn sự hân hoan trở lại. Nếu đem cách phân đoạn này đặt trong bối cảnh cộng đồng người Hoa ở các địa phương Nam Bộ tổ chức đại lễ vía Quan Công hay Thiên Hậu cũng hoàn toàn hợp lý.

Khi phân loại nghi lễ, Gaster đề xuất tổng cộng năm nhóm chính, gồm: (1) *các nghi lễ toàn diện điển hình* (the comprehensive type), bao trùm toàn bộ các phân đoạn nêu trên của một chu kỳ nghi lễ; (2) *các nghi lễ kiểu ‘chiến đấu’* (the combat type) nhấn mạnh giai đoạn chấn hưng (invigoration, ‘ngưỡng’), chú trọng nhiều tới tính xung đột xảy ra giữa chu kỳ cũ và mới, giữa những cặp nhị nguyên đối lập như mưa và hạn hán, mùa hè và mùa đông, sự sống và cái chết, v.v.; (3) *các nghi lễ loại khuyết thần* (the disappearing god type) tập trung ở những nghi lễ mang tính tang thương (như tang lễ chẳng hạn); (4) *các nghi lễ ‘đăng quang’* (the coronation) chủ yếu nhấn mạnh mối quan hệ tương thích giữa nghi lễ và thần thoại nhằm tăng cường tính thiêng và uy lực của nghi lễ; và (5) *các nghi lễ ‘châm biếm’* (the burlesque) chỉ những nghi lễ đã thật sự “thoái hóa” từ cái gốc ban đầu của nó, nhất là khi biểu tượng và thần thoại gắn với nghi lễ đã mất dần ý nghĩa và chức năng của nó (Gaster 1961, tr.413; xem thêm Grime 1995, tr.141).

Có thể thấy, cái lõi trong lý thuyết Gaster chính là *thần thoại* - một dạng trần thuật về các quan niệm lý tưởng tồn tại lâu bền được “thỏa hiệp một cách không thể chối từ” (1954, tr.103). Theo ông, một thần thoại thường trải qua bốn giai đoạn gồm: (1) giai đoạn nguyên thủy; (2) giai đoạn kịch hóa; (3) giai đoạn nghi lễ hóa; và (4) giai đoạn văn chương hóa, từ đó, nó trở thành một chuyện kể thành thực hay một tác phẩm nghệ thuật (Gaster 1954, tr.200ff). Gaster nhấn mạnh, “việc diễn giải đồng thời thần thoại và nghi lễ tạo ra các kịch bản (drama)” (1961, tr.17). Với nhận định này, Gaster phủ nhận quan điểm của Robertson Smith trước đó vốn cho rằng, thần thoại là một thành phần của nghi lễ, ngược lại, ông quan niệm nghi lễ là một ‘vật đối ứng’ mang tính thức thời và phản ánh chân thật (the punctual-real

correspondent) của quan điểm lý tưởng - thần thoại. Theo đó, các quan điểm thần thoại cơ bản, nhìn chung, mang tính song hành giữa thức thời (punctual, thủ thời) và lâu bền (durative), giữa lý tưởng và hiện thực, giữa thần thoại và nghi lễ, v.v. đều là những yếu tố quan trọng của nhận thức luận cơ bản, không đơn thuần chỉ là thông số mang tính dữ liệu trong nghiên cứu (xem Grime 1995, tr.144). Nói tóm lại, theo Theodore Gaster, nghi lễ (hay lễ tục nói chung) là đại diện thức thời và chân thật của tư tưởng thần thoại, nó hướng tới tính đoàn kết, sự ngưng tụ và tính ổn định của truyền thống văn hóa (Grime 1995, tr.150).

2.6. Lý thuyết cộng cảm và kiến tạo các khả năng mới sau nghi lễ của Victor Turner

Là người đi sau van Gennep trong nghiên cứu lễ tục - nghi lễ, Victor Turner (1920-1983) lựa chọn cho mình góc nhìn Nhân học biểu tượng để nghiên cứu các nghi lễ vòng đời dưới góc độ cộng đồng. Ông thừa nhận rằng, mình đã tiếp nhận lý luận nghi lễ chuyển đổi của Arnold van Gennep, cụ thể trong đó, nhấn mạnh đến giai đoạn “ngưỡng” chuyển đổi của nghi lễ (xem Turner 1974, tr.47, 273; 1982, tr.24). Theo Turner, “ngưỡng (liminality)” có thể hiểu là một lần ranh chuyển đổi bất phân hóa [và vì thế trở nên] mang tính bình đẳng và được cảm thụ trực tiếp bởi người tham gia trong quá trình nghi lễ (Turner 1974, tr.46-47, 243).

Nghi lễ là một quá trình trải nghiệm

Victor Turner đã tìm cách phân tích và giải thích hành động của con người như một quá trình hoặc một trải nghiệm, trong đó, ông tập trung vào các biểu tượng văn hóa cơ bản (biểu tượng phổ biến, nghi lễ tượng trưng) vốn có thể “làm vật dung hòa giữa các xung lực và ý định vô thức cá nhân cũng như các quá trình xã hội của cộng đồng kiến tạo nên sự gắn kết và liên tục của chúng” (tham khảo Turner 1985, tr.126). Trong quá trình nghi lễ, ngưỡng là giai đoạn chuyển tiếp mang tính mơ hồ giữa các trạng thái hoặc vị trí, nó có thể được thể hiện thông qua vô

số các biểu tượng, bởi lẽ, trí tưởng tượng con người trong tâm trí ít bị gò bó trong các khuôn mẫu chuẩn mực nhất định (Beers 1992, tr.44-46).

Turner cũng mở rộng phổ hoạt động có thể đạt ngưỡng và tạo nên trạng thái cộng cảm ra ngoài phạm vi nghi lễ thiêng, ông gọi đó là các lĩnh vực “chuẩn-ngưỡng (quasi-liminal)” (Turner 1978, tr.253) hay “giống ngưỡng (liminal like)”, tạo thành cái gọi là “các hiện tượng cận-ngưỡng (limonoid phenomena)” (Turner 1982a, tr.32), chẳng hạn như sân khấu, điện ảnh, buổi hòa nhạc, vở ballet, diễn xiếc, lễ hội carnival, lễ hội cộng đồng, lễ diễu hành, chuyến hành hương, thậm chí, là một cuộc cách mạng (xem Turner 1985, tr.237, 243; 1986, tr.124-127, 231; Alexander 1991, tr.20). Theo cách phân loại này, các hoạt động mang tính nghi lễ trong môi trường học đường (lễ khai giảng, lễ tổng kết - khen thưởng, lễ tôn vinh nghề giáo, lễ chia tay cán bộ - giảng viên nghỉ hưu, v.v. đều nằm rải rác từ phổ nghi lễ chuyển đổi sang nhóm các hiện tượng cận-ngưỡng và đều có quá trình chuyển đổi trạng thái tâm lý như nhau. Điểm khác biệt nếu có thể nhận diện được giữa chúng bao gồm: (1) thiên về tính thể tục; (2) không nhất thiết liên quan đến các biến đổi lịch sử, sinh học, cấu trúc xã hội mang tính tập thể hoặc với các hiện tượng bất ổn định xã hội; (3) không mang tính bắt buộc mọi thành viên xã hội phải tham gia; (4) không gắn kết (tích hợp) hoàn toàn vào quá trình xã hội tổng thể; và (5) không chủ trương đề xuất những mô hình xã hội lý tưởng ở cấp độ vĩ mô mà chỉ trình bày những phê bình xã hội (nếu có) mang tính xây dựng (xem Turner 1982a, 1985, 1986).

Trạng thái “vượt ngưỡng” và “cộng cảm”

Nghi thức thực hiện điều này bằng cách tạo ra điều kiện về ngưỡng chuyển đổi trong phong tục vòng đời, trong đó, một số yêu cầu và nghĩa vụ của con người của cấu trúc xã hội “được nói lỏng”, con người bước vào trạng thái “cộng cảm” (communitas) lúc họ tiến gần nhau hơn và cùng chia sẻ những cảm xúc chung mang tính nhân loại vốn không bị chi phối bởi các yếu tố xã hội (dân tộc, giai cấp, thành phần kinh tế, học vấn, v.v.).

Communitas là một chữ Latinh để chỉ một “dạng thức (modality)” của sự giao hòa xã hội trong thế giới tinh thần, nó khác với sự quần tụ xã hội trong không gian địa lý. Tác giả Rudolph Otto (1926) gọi trạng thái ấy là ‘siêu tự nhiên (numinous)’, Jasmes (1903) trước đó chỉ đơn thuần gọi là “trải nghiệm (experience)”, còn Durkheim (1961/1915) thì gọi là “trạng thái bông bênh (effervescence)”. *Communitas* xuất hiện ngay sau quá trình vượt ngưỡng, là “suối nguồn của những khả năng thuần túy” (Turner 1974, tr.202), là “môi trường” để có thể “gieo cấy” những ý niệm, giá trị và đức tin mới cho một cấu trúc văn hóa mới. Bằng cách tạm thời tách con người ra khỏi cấu trúc xã hội hàng ngày, nghi lễ kiến tạo nên một trạng thái xã hội mơ hồ mới - một sự “giải phóng” tạm thời trước khi hòa nhập hay hình thành một trạng thái mới (Turner 1974, tr.201, 273-274). Turner nhận diện ba loại *communitas* cơ bản gồm loại mang tính tự phát, loại thiên về tính tư tưởng, và loại mang tính quy phạm (Turner 1969a, tr.132).

Turner cho rằng, thuộc tính của ngưỡng và người thụ ngưỡng thực ra là *mơ hồ*, bởi họ đã ‘vượt qua’ mạng lưới phân tầng xã hội vốn xác định vị thế và vị trí xã hội của họ. Lúc đó, hoàn toàn không có trạng thái định vị rõ ràng, họ ở đâu đó không xác định giữa các vị trí vốn được phân công hay bố trí qua luật pháp, phong tục, quy ước và chuẩn tắc lễ nghi (Turner 1969, tr.95; xem thêm Beers 1992, tr.46). “Ngưỡng” trong nghi lễ, có thể được thể hiện qua vô số các biểu tượng, bởi thế giới trí tưởng tượng của con người ít bị gò bó hơn thực tại xã hội. Ngưỡng và tổng thể nghi lễ có hai tác dụng hiển nhiên gồm: (1) “ngưỡng” giúp loại bỏ sắc thái xã hội và phân biệt xã hội trước đó để chuẩn bị cho người thụ ngưỡng một tâm thức mới trong đời sống xã hội; (2) quá trình này vô hình trung kéo con người xích lại gần nhau. Một khi vị thế, vị trí và các ràng buộc gia đình và xã hội đã được gạt sang một bên, người thụ ngưỡng sẵn lòng chia sẻ một bản sắc, mục đích và không gian chung với nhau (tham khảo Beers 1992, tr.46).

Mô thức “phản-cấu trúc” trong nghi lễ

Victor Turner đi xa hơn Arnold van Gennep ở chỗ, ông quan sát rằng những người tham gia nghi lễ không chỉ đơn giản là “giải thoát” ra khỏi các bản sắc cấu trúc cũ của họ, mà còn mở ra những “khả năng” (potentiality) hay động lực sáng tạo mới sắp sửa diễn ra (Turner 1969, tr.127; 1974, tr.13, 202, 286; 1978, tr.3; Kowalzig 2007, tr.37). Theo Victor Turner, trạng thái “cộng cảm” (communitas) trong hoạt động lễ tục là một dạng “phản cấu trúc xã hội (anti-social antistructure)”, một dạng “phẩm chất mối quan hệ (relation quality) của giao tiếp [...] thiếu sự điều tiết giữa các sắc thái xác định và mang tính quyết định nảy sinh một cách tự phát trong các nhóm (cộng đồng), các tình huống và các bối cảnh cụ thể” (Victor Turner 1977, tr.36; xem thêm Fine 1992, tr.33). Giống như Turner, Rappaport cũng từng khẳng định, các nghi lễ (cả nghi lễ thiên về lời nói lẫn nghi lễ mang tính hành động) có thể chứa đựng khả năng sáng tạo (Rappaport 1979, tr.175). Turner xếp communitas trong thể đối lập với cấu trúc, “communitas là một dạng “phản-cấu trúc” (Turner 1969, tr.96-97). Về bản chất, các “phản-cấu trúc” này không phải mang tính ‘đả phá’, ‘loại trừ’ cấu trúc đã có, mà giữa “phản cấu trúc” và cấu trúc trước đó thực chất có *mối quan hệ biện chứng*. ‘Phản-cấu trúc’ có thể hiểu là bước phát triển mang tính chuyển đổi lên trạng thái hoàn thiện hơn, hiệu quả hơn cấu trúc có trước ‘vốn đang ở trạng thái cuối mùa’ (như đánh giá của Theodore Gaster 1961, tr.99). Cấu trúc trước là tiền đề chuyển đổi, biểu tượng và hoạt động nghi lễ tạo động lực chuyển đổi qua trạng thái vượt ngưỡng và cộng cảm tinh thần. Cái ‘phản-cấu trúc’ được sản sinh qua nghi lễ (nếu có) là sản phẩm vốn có của hoạt động lễ tục có tính năng kích thích phát triển xã hội. Nếu như Durkheim và Malinowski quan niệm hoạt động lễ tục nói chung mang tính tĩnh, là một mô thức thể hiện mang tính tập thể phản ánh xã hội và duy trì đoàn kết xã hội, Victor Turner đánh giá lễ tục đóng vai trò ‘suối nguồn’ kiến tạo nên văn hóa và cấu trúc xã hội. Ông gọi lễ tục là các hoạt động chuyển đổi, trong khi các

buổi lễ mang tính nghi thức (ceremony) mới đóng vai trò khẳng định các chức năng, ý nghĩa đã xác định (Turner 1967, tr.95). Turner cho rằng, thần thoại, tuy mang nhãn ‘có nguồn gốc’, song, thường xuất phát từ các quá trình chuyển đổi ấy (Turner 1968b, tr.576). Ông nói, “trong trạng thái phi thời - không (sau ngưỡng nghi lễ), sự phân loại và các ‘loại’ văn hóa hòa nhập phổ tích hợp chung của thần thoại, biểu tượng và nghi lễ” (Turner 1974a, tr.259; dẫn lại trong Grime 1995, tr.153). Tóm lại, trạng thái vượt ngưỡng và cộng cảm trong nghi lễ mở ra các khả năng kiến tạo các cấu trúc mới sau nghi lễ, chính vì thế, hoạt động lễ tục nói chung (các nghi lễ nói riêng) được ví như những “cỗ máy đúc khuôn” hữu hiệu các dòng tư tưởng - văn hóa của xã hội.

Victor Turner nhấn mạnh vai trò biểu tượng trong nghi lễ, ông gọi đó là ‘các phân tử cấu thành nghi lễ’ (Turner 1969, tr.14) và đánh giá chúng mang tính cố định xuyên thời gian, kiểu như yếu tố thần thoại trong phân tích của Theodore Gaster (tham khảo Turner 1974a, tr.252). Song, như đã phân tích ở mục trên, biểu tượng mang tính ‘đa thanh’ (multivocal), chúng có thể được hiểu theo nhiều cách khác nhau trong các dịp khác nhau, ý nghĩa của chúng có thể ‘trượt’ trong phổ biểu trưng ngay khi bối cảnh thay đổi. Chúng có thể mất đi hay thâm nạp thêm ý nghĩa, song, cái cơ bản là chúng chứa các động năng cơ bản có thể dùng làm các nhân tố tích cực trong hoạt động lễ tục. Ông đi đến kết luận rằng, cả nghi thức và biểu tượng trong hoạt động nghi lễ (lễ tục) sản sinh ra văn hóa và các chức năng sáng tạo của nó (xem thêm Grime 1995, tr.153). Ở góc độ nào đó, nghi lễ được xây dựng hướng về quá khứ hơn là từ quá khứ. Nếu nghi lễ là sản phẩm của hiện tại thì nghi lễ sẽ vừa phản ánh sự thay đổi, vừa thúc đẩy xã hội trở nên năng động hơn. Bản thân nghi lễ cũng trở thành một diễn đàn, trong đó, thay đổi xã hội được thực hiện, vì hiện tại không bao giờ ổn định mà luôn kéo theo một hình thức thay đổi (Kowalzig 2007, tr.42).

Khác với Theodore Gaster, Victor Turner thiên về chủ nghĩa kinh nghiệm, chú trọng hoạt động thực tiễn hơn là trạng thái tâm

lý đơn thuần. Grime (1995, tr.147) đánh giá ông là người chú trọng tính đa diện của xã hội, nhất là các xung đột và biến đổi xã hội theo quá trình và theo thời gian. Nghi lễ, vì thế, nên được xem là một quá trình hơn là một hệ thống hay loại hình bền chặt theo quan niệm của Gaster. Trong ngôn ngữ Ấn-Âu, từ “rite (nghi lễ)” mang nghĩa gốc là một dòng chảy (flowing) (xem Turner 1968a, tr.269). Theo đó, hoạt động lễ tục, ở chừng mực nhất định, là dịp con người ứng xử với các ‘vở kịch xã hội (drama)’. Ông từng đánh giá rằng, bộ mặt xã hội mà nghi lễ phản ánh không hề tĩnh tại; thay vào đó, nghi lễ phản ánh một xã hội liên tục được “tháo rời” và “lắp ráp” lại trong một vở kịch xã hội nằm giữa hai thái cực giữa bình thường và bất thường thông qua các ngưỡng thiêng, sự cộng cảm và phức cảm “phản-xã hội” (Turner 1969, 1974). Turner xác định, các ‘vở kịch xã hội’ chính là những phải ứng xã hội hàm chứa các xung đột như sự bất hòa (breach), khủng hoảng (crisis), tranh chấp (redress) hay sự tái hòa nhập (reintegration). Pierre Bourdieu cũng từng coi các nghi lễ là những thực hành chiến lược để vượt qua và chuyển đổi các thể loại văn hóa nhằm đáp ứng những xung đột nảy sinh từ các tình huống trong cuộc sống thực tế (Bourdieu 1977; Kowalzig 2007, tr.37). Trong công trình này, chúng tôi đồng thuận với Grimes (1990, tr.174-176) khi tổng kết quan điểm của Turner thành năm điểm mấu chốt sau: (1) tranh chấp là các mấu chốt nghi lễ của các ‘vở kịch xã hội’; (2) mô thức chính của nghi lễ là các nghi lễ chuyển đổi; (3) mấu chốt của nghi lễ chuyển đổi chính là giai đoạn ‘ngưỡng’; (4) ngưỡng trong nghi lễ là một mô thức văn hóa của tính phản thân (phản xạ) tâm lý; và (5) sự gia tăng tính phản thân trong nghi lễ giúp chữa lành vết thương xã hội, đồng thời làm gia tăng các diễn ngôn mang tính thẩm mỹ.

2.7. Lý thuyết nghi lễ kiến tạo khả năng ‘vượt ranh giới’ của Adam Seligman và Robert Weller

Cuộc sống sản sinh ra tri thức, được tích lũy và lưu truyền dưới dạng các ký hiệu (notation), đơn giản từ đường nét, màu

sắc, hình thái cho đến những hình tượng phức tạp, trừu tượng hơn như vòng tròn Thái cực, Bát quái, mô-típ rồng phụng, v.v. Văn hóa định hình và tồn tại một phần qua các ký hiệu ấy. Ký hiệu văn hóa tìm thấy môi trường sống hoàn hảo nhất trong các nghi lễ, phong tục, ngôn ngữ, văn chương, nghệ thuật và ngay cả trong cuộc sống thường nhật. Chúng là thành quả chung của cả cộng đồng, từng cá thể tùy vào năng lực hàm thụ và biểu đạt văn hóa của mình mà vận dụng một cách sáng tạo các ký hiệu ấy vào thực tiễn cuộc sống.

Ký hiệu văn hóa và đặc tính mơ hồ

Ký hiệu văn hóa được tạo ra trên nền tảng của một bối cảnh lịch sử - văn hóa nhất định, do vậy, chúng chỉ tạo nghĩa hoàn chỉnh trong môi trường phù hợp nhất. Một khi môi trường sống thay đổi, con người phải thay đổi lối sống, điều này ắt kéo theo sự phá vỡ cấu trúc và nội hàm của các ký hiệu văn hóa có liên quan. Đó không đơn thuần chỉ là sự điều chỉnh cơ học của một hay một vài hành vi cụ thể, mà phải là sự nhào nặn, tái cấu trúc hệ thống các ký hiệu văn hóa mới. Trên thực tế, quá trình xã hội xuất hiện không ít các ranh giới của sự khác biệt, nguồn cội của các xung đột và mâu thuẫn. Đó có thể là biểu hiện của cấu trúc cũ cuối mùa trong quan niệm của Gaster và Turner. Theo Segliman và Weller, có ba mô thức giúp làm chủ các ranh giới của sự khác biệt (xung đột, mâu thuẫn), đó là biểu tượng, nghi lễ - nghi thức và trải nghiệm chia sẻ chung. “Cả ba không bao giờ loại trừ nhau, đều là những yếu tố cần thiết cho mọi xã hội”. Ba yếu tố này có thể “kết hợp dưới nhiều hình thức và cấp độ khác nhau, song, tất cả đều giúp kiến tạo nên các trường lịch sử và xã hội đổi mới (tiến bộ)” (Segliman & Weller 2012, tr.9).

Bản chất của lễ nghi bao gồm hai yếu tố gồm đức tin (hay lòng tin) và thực hành, trong đó, đức tin (hay lòng tin) là một dạng ký hiệu văn hóa (notation). Lễ tục là sự thống nhất của đức tin, thường được “thiênêng liêng hóa” thành một dạng thức “ngưỡng chuyển đổi” mẫu nhiệm, như nghi thức thành hôn, lễ cúng giao thừa, tiếng trống ngày hội khai trường, v.v. Lễ tục có

trường biểu đạt là nghi lễ, song, lễ nghi có mục đích tối thượng là đảm bảo các quy tắc tồn tại và vận hành bình thường của các quan hệ xã hội, từ quan hệ gia đình, thầy-trò, cấp trên-cấp dưới, các quan hệ thường nhật trong xã hội. Lễ tục được thừa nhận qua tâm thức cộng đồng mà không cần phải được “chứng nhận” bằng luật pháp, chẳng hạn, cặp đôi nam - nữ dù đã đăng ký kết hôn nhưng chưa làm lễ gia tiên, người đời vẫn chưa thể công nhận quan hệ hôn nhân giữa họ.

Hình thức thể hiện bề ngoài của nghi lễ (đặc biệt là các nghi lễ tái hiện hay hồi tưởng lịch sử được tính toán trước) phải tạo nên sự khả tín trong cách con người diễn giải nghi lễ. Chính vì vậy, hoạt động nghi lễ bao trùm trạng thái mơ hồ của cuộc sống (Seligman & Weller 2012, tr.94), nơi cái thật được nghi lễ hóa và nơi hoạt động nghi lễ hóa kiến tạo các mô hình lý tưởng để thay đổi cái thật đã cũ kỹ. Seligman & Weller khẳng định, các nghi lễ cho phép chúng ta sống với sự mơ hồ mà không cần hiểu biết thấu đáo về nó. Nhờ vào việc thích nghi với sự mơ hồ qua nghi lễ, con người trong một tập thể có thể chung sống hài hòa với nhau mà không cần phải hiểu biết hết về nhau (Seligman & Weller 2012, tr.94).

Thành ý và sự chia sẻ trải nghiệm chung trong nghi lễ

Theo hai tác giả, cái khiến con người chung sống hài hòa trước sự mơ hồ ấy là *thành ý* (sincerity, còn gọi là lòng chân thành) vốn là một cảm xúc tự do, thuần khiết, hoàn hảo, nguyên vẹn trong mỗi con người (Seligman & Weller 2012, tr.95-96). Biểu tượng (nghi vật) tương tác tốt với không gian nghi lễ (nghi trượng) sẽ đánh thức lòng chân thành của con người, nó xuất hiện và tồn tại trong trạng thái trải nghiệm chia sẻ chung trong hoạt động nghi lễ. Thành ý giúp con người sống chung với sự khác biệt chứ không phải từ chối, phủ định nó. Hai tác giả này thừa nhận rằng, hoạt động lễ tục không thể giải quyết hết các mâu thuẫn hoặc làm tan biến các ranh giới, mà chỉ có thể khiến con người tìm kiếm sự chia sẻ, đồng cảm trong đám hỗn độn khác biệt thông qua đánh thức lòng chân thành. Một khi con

người học cách chấp nhận sự khác biệt và tính không liên tục của thế giới này, đó là lúc chúng ta phải thừa nhận rằng các nỗ lực xây dựng và tinh luyện các mối quan hệ xã hội chưa bao giờ kết thúc. Các nhà nho khi xưa khăng khăng ‘khắc kỷ phục lễ’ chính là cách duy trì năng lực tự thân kiến tạo sự hài hòa trong cuộc sống vốn dĩ tồn tại sự khác biệt giai cấp, chủng tộc và văn hóa². Đó là lý do các hoạt động lễ tục với tính năng lặp đi lặp lại và ‘làm mới’ trạng thái tinh thần được hình thành và duy trì nhằm tạo ra các động năng mới giúp con người đối mặt với sự khác biệt. Thông qua cơ chế lặp đi lặp lại, các nghi lễ hình thành một ‘bộ quy chuẩn’ về ý nghĩa vượt lên trên các hành vi, sự kiện đơn lẻ và tồn tại theo thời gian (Seligman & Weller 2012, tr.98, 134, 150).

Trải nghiệm chia sẻ chung (shared experience) trong quan điểm của Seligman và Weller được hiểu là tri thức phụ thuộc vào bối cảnh ở mức độ cao. Chính vì thế, nó cần có hệ thống biểu tượng và các nghi thức phù hợp để ‘đúc khuôn’ thành các trải nghiệm mong muốn. Seligman và Weller chia sẻ quan điểm của Turner coi quá trình nghi lễ là một quá trình và là một cơ chế kiến tạo nên trạng thái tâm lý mới cho người tham dự, khiến họ sẵn sàng quay về với thực tại xã hội với một cảm xúc tâm lý mới. Turner nhấn mạnh ‘ngưỡng’ và trạng thái cộng cảm, hai yếu tố thúc đẩy hình thành các ‘phản-cấu trúc’ cần thiết cho sự tiến bộ xã hội, trong khi Seligman và Weller chú trọng sự tương tác hữu cơ giữa biểu tượng và hoạt động nghi lễ, sự tương tác ấy tạo nên ‘trải nghiệm chia sẻ chung’ làm bối cảnh cho sự trỗi dậy của lòng chân thành mang tính nhân bản, giúp con người vượt lên trên các ranh giới của sự khác biệt trong đời sống xã hội. Turner nhấn mạnh tính mới trong quan niệm, tư tưởng người tham dự sau nghi lễ, còn Seligman và Weller nhấn mạnh cái đích cuối cùng của nghi lễ: năng lực vượt qua các ranh giới (cross boundaries). Seligman và Weller không phủ nhận khả năng kiến tạo ra cái mới (thông

² Đến thời Tống, trường phái Lý học khuyến khích việc thực hiện lễ ở cả quy mô gia đình và cộng đồng.

qua cái ‘phản-cấu trúc’) của nghi lễ theo quan điểm của Turner, trái lại, họ nhấn mạnh rằng, khi vượt qua được các ranh giới của sự khác biệt thì con người rộng đường hơn trong việc tái kiến và phát triển cộng đồng (xã hội) mình, đồng thời, lại đặt ra cho chu kỳ nghi lễ mới những yêu cầu mới thông qua cơ chế tích lũy, bổ sung các giá trị mới trong hệ thống biểu tượng và hoạt động nghi lễ. Một điểm thú vị nữa là nghi lễ cũng tạo ra cơ chế và phương pháp luận con người nhìn nhận về sự khác biệt. Nghi lễ lặp lại theo chu kỳ, cảm thức về trải nghiệm chia sẻ chung luôn được đổi mới; chính vì thế, con người luôn sẵn sàng ứng phó với những ranh giới mới. Đó cũng là lý do nhu cầu vượt ranh giới luôn tồn tại và hoạt động nghi lễ (lễ tục) luôn hiện diện trong cuộc sống của chúng ta. Theo Seligman và Weller, nếu biểu tượng cung cấp tri thức về thế giới (của thế giới) thì nghi lễ và trải nghiệm chia sẻ chung cung cấp tri thức cho thế giới này (xem Seligman & Weller 2012, tr.204-205).

HƯỚNG DẪN HỌC TẬP

1. Nội dung trọng tâm

- Các chức năng tâm sinh lý cá nhân và chức năng xã hội của nghi lễ.
- Các cấu trúc nhị phân đối lập trong nghi lễ và cơ chế tạo nghĩa của chúng.
- Sự chuyển dịch các nguồn vốn xã hội và cơ chế tái tạo nguồn lực mới quan nghi lễ.
- Khái niệm “ngưỡng” trong nghi lễ và nghi lễ chuyển đổi theo quan niệm Anorlđ van Gennep.
- Mối quan hệ giữa thần thoại - nghi lễ và bốn giai đoạn nghi lễ theo Theodore Gaster.
- Quá trình nghi lễ, trạng thái “vượt ngưỡng” và “cộng cảm” và khả năng kiến tạo các “phản-cấu trúc xã hội” theo quan niệm Victor Turner.

- Đặc tính đa dạng và mơ hồ của tư tưởng xã hội. Mỗi quan hệ giữa ký hiệu văn hóa và nghi lễ trong việc kiến tạo sự trải nghiệm và chia sẻ theo Adam Seligman và Robert Weller. Yếu tố thành ý trong sự cộng cảm suốt quá trình nghi lễ.

2. Gợi mở hướng nghiên cứu, phát triển

- Sự kế thừa và phát triển lên cao hơn của Victor Turner so với Anorl van Gennepe.
- Thân thoại như là một biểu tượng đặc biệt trong nghi lễ.
- Mỗi quan hệ giữa các biểu tượng, nghi vật dùng trong nghi lễ và các trạng thái “vượt ngưỡng” và “cộng cảm” trong nghi lễ.
- Vai trò của nghi trượng (các yếu tố tạo không khí, cảnh quan, môi trường cho hoạt động nghi lễ) đối với hiệu quả nghi lễ.
- Tính đa dạng của “ngưỡng” và trạng thái “cộng cảm” trong các nghi lễ tôn giáo tín ngưỡng ở Việt Nam và thế giới.
- Mỗi quan hệ giữa yếu tố “thành ý” trong quan điểm Adam Seligman và Robert Weller với “thành ý” trong quan điểm Tân Nho giáo.

3. Tài liệu đọc thêm

- Chương III (Ritual and Power) cuốn *Ritual theory, ritual practice* của Catherine Bell (1992).
- Bài “Thương thảo tái lập và sáng tạo “truyền thống”: Tiến trình tái cấu trúc lễ hội cộng đồng tại một làng Bắc Bộ” của Lương Văn Huy và Trương Huyền Chi (2012, nhanhoc.edu.vn).
- Các chương “Narrative and ritual criticism” và “Drama and ritual criticism” trong cuốn *Ritual Criticism: case*

studies in its practices - essays on its theory của Ronald Grimes (1990).

- Phần 3 (Theory of Ritual) trong cuốn *Beginnings in ritual studies* Ronald Grimes (1982/1995).
- Cuốn *Rethinking pluralism - ritual, experience, and ambiguity* của Segliman, B. Adam & Weller, P. Robert (2012).
- Cuốn *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion* của L. Berger (1996).
- Bài “Local dynamics of renegotiating ritual space in northern Vietnam: the case of the ‘đình’” của Kirsten W. Endres (2001).
- Bài “Entertainment as ritual: the Post-Reform transformation of Hát bội in Southern Vietnam” của Nguyễn Tô Lan (2020).

CHƯƠNG II

BIỂU TƯỢNG TRONG NGHI LỄ

Bài 3

KHÁI LUẬN VỀ BIỂU TƯỢNG VÀ NGHIÊN CỨU BIỂU TƯỢNG TRONG NGHI LỄ

3.1. Khái niệm biểu tượng

Trong hoạt động lễ tục, một trong những yếu tố trọng tâm mang tính tương tác xuyên suốt quá trình là *biểu tượng*. Victor Turner từng nói: “lễ tục là một tập hợp các biểu tượng” (Turner 1968a, tr.2). Hoạt động lễ tục cần có hệ thống các biểu tượng cô đọng, súc tích, giàu ý nghĩa nhận thức và chứa đựng tình cảm để làm ‘sợi chỉ’ liên kết các thành viên với nhau và với toàn bộ nghi lễ. Chúng thường đóng vai trò gắn kết (kết nối) trải nghiệm, cảm giác với nền tảng nhận thức hợp lý, chuẩn tắc (xem thêm Robert Turner 2015, tr.43). Vậy, biểu tượng là gì?

- *Khái niệm biểu tượng*

Biểu tượng (symbol) là một hệ thống ký hiệu gắn với một chuỗi các liên kết ý nghĩa tương thích [...] và khó để mô tả bằng các thuật ngữ đơn thuần mà phải bằng sự tổng hòa từng ý nghĩa bộ phận cấu thành (xem Firth 1973, tr.75). Từ điển *American Heritage Dictionary* định nghĩa chung rằng, biểu tượng là một mẫu vật được lựa chọn đại diện cho một mẫu vật hay ý tưởng, quan niệm khác thông qua sự liên tưởng, mô phỏng hoặc quy ước (xem Hick 2002, tr.xiv). Từ điển *Oxford* định nghĩa biểu tượng là một thứ được cộng đồng đồng thuận coi như đại diện điển hình một cách tự nhiên hoặc gợi nhớ một đối tượng nào đó bằng cách sở hữu những phẩm chất tương tự hoặc bằng cách tạo ra sự liên kết (liên tưởng) trong thực tế hoặc trong suy nghĩ. Phép tỷ dụ và sự liên tưởng là hai nguyên tắc cơ bản chi phối

chuỗi các nội hàm hình thành ý nghĩa cuối cùng của biểu tượng (xem Turner 1975, tr.165). Theo *Từ điển tiếng Việt* của Viện Ngôn ngữ học do Hoàng Phê chủ biên, *biểu tượng* có hai nghĩa: (1) “*hình ảnh tượng trưng*” và (2) “*hình thức của nhận thức, cao hơn cảm giác, cho ta hình ảnh của sự vật còn giữ lại trong đầu óc khi tác động của sự vật vào giác quan ta đã chấm dứt*” (Viện Ngôn ngữ học 1998). Biểu tượng bắt nguồn từ sự tương tác giữa con người và môi trường sống của họ. Theo Sherry Ortner (Ortner 1973, tr.1339), tất cả các biểu tượng đúc kết, thể hiện và đại diện cho con người một cách mạnh mẽ về xúc cảm và giống nhau một cách tương đối. Bà coi các biểu tượng là một “nguồn phân loại của trật tự thế giới được khái niệm hóa” (Ortner 1973, tr.1340). Biểu tượng mang giá trị hoặc ý nghĩa do người sử dụng nó nhận thức và diễn giải ra. Biểu tượng đa dạng về nguyên mẫu, từ vật phẩm vật chất, phương thức chuyển động của mẫu vật, hình vẽ hình học cho đến màu sắc, mùi vị, v.v.. Nhà nghiên cứu Carl Jung đánh giá rằng một từ ngữ hay một hình ảnh là một biểu tượng khi nó ngụ ý điều gì đó chứa nội hàm ý nghĩa nhiều hơn và rõ ràng hơn bản thân ý nghĩa vật lý ngay tức thời của nó (Jung 1964, tr.21). Beattie (1964, tr.69) đánh giá rằng, biểu tượng được xây dựng từ nguyên mẫu dưới những nguyên tắc cơ bản và với sự phù hợp đặc biệt về cả ý nghĩa lẫn hình thức. Chẳng hạn, người ta tìm thấy những mối liên hệ tương thích cơ bản giữa màu trắng và sự tinh khiết, trong trắng. Trong biểu tượng chứa đựng dấu ấn ý nghĩa xã hội, do đó, con người không thể liên tưởng biểu tượng với các vật thể cụ thể bởi tính vô đoán trong việc diễn giải ý nghĩa của nó (xem Mach 1993, tr.24). Biểu tượng có hai đặc tính, gồm tính xúc cảm và tính vô đoán (Mach 1993, tr.24; xem thêm Hick 2002, tr.xiv). Mary Douglas thì cho rằng, các biểu tượng thuộc thế giới tự nhiên thường bắt nguồn từ các cơ quan cơ thể người (Douglas 1970). Carl Jung khẳng định biểu tượng làm toát lên những khoảng lặng sâu sắc nhất trong tâm lý con người (Mach 1993, tr.25). Nhiều dân tộc khác nhau trên thế giới có thể đồng thời kiến tạo các biểu tượng giống nhau về hình tượng vật lý, chẳng hạn như

biểu tượng mandala (Jung 1948, tr.373-386). Còn theo Robert Turner, biểu tượng thường liên tưởng đến với những câu chuyện nổi tiếng và những chuẩn tắc đạo đức, được sử dụng theo trình tự quy trình xác định. Các mẫu vật trở thành biểu tượng khi chúng được sử dụng một cách rập khuôn trong các dịp (nghỉ lễ) cụ thể, cho phép người tham gia xác nhận vai trò cụ thể của họ thông qua ý nghĩa biểu trưng của biểu tượng, cho dù họ có hiểu hay không hiểu đích xác mục đích của từng hành động của mình (Robert Turner 2015, tr.38). Khi sử dụng các nguyên mẫu làm biểu tượng, các cộng đồng đã thổi hồn sự sống vào niềm tin của họ cũng như kiến tạo nên ý nghĩa cho các hoạt động lễ tục (Hick 2002, tr.xiv). Theo Max Gluckman, thông thường, biểu tượng và quan niệm lồng vào lễ tục nhằm hướng tới mục đích thực tế, còn nghi lễ là ‘một dạng quy ước mang tính trau chuốt dùng để thể hiện cảm xúc, không nhất thiết phải gắn với hoạt động tôn giáo (Gluckman 1962, tr.21). Trong hệ thống các biểu tượng vốn rất đa dạng và phong phú về nội dung và hình thức, David Schneider (1980) chọn ra các biểu tượng cốt lõi thông qua xem xét tính logic nội tại của chúng và khẳng định rằng, văn hóa được xác định thông qua những hình mẫu hay quy tắc căn bản của các biểu tượng cốt lõi ấy (xem thêm Đinh Hồng Hải 2011).

Biểu tượng là các *khuôn mẫu văn hóa* quy định các hành vi ứng xử của con người. “Văn hóa là một lớp vật thể và hiện tượng phụ thuộc vào khả năng tượng trưng hóa của con người” (White 1949) trong khi “tư duy và hành vi biểu tượng hóa là đặc trưng tiêu biểu nhất của đời sống nhân loại và toàn bộ văn hóa nhân loại” (Cassirer 1923/1929). Như vậy, biểu tượng là sản phẩm của năng lực “tượng trưng hóa” của con người, nó chứa đựng những ý nghĩa, giá trị mang tính nhân sinh trừu tượng, làm thành một loại hình *ngôn ngữ - ký hiệu văn hóa*.

Theo Susanne Langer (1958, tr.59), ý nghĩa biểu tượng gắn với ba phạm trù: sự diễn ý (signification), sự biểu thị (denotation) và nội hàm (connotation). Sự diễn ý liên quan đến mối quan hệ giữa biểu tượng và đối tượng mà biểu tượng ấy

muốn nhắm tới, sự biểu thị chỉ mối quan hệ phức tạp mà một tên gọi bất kỳ nào đó phải gắn với một đối tượng (vật) mang tên ấy, còn nội hàm chỉ mối quan hệ trực tiếp hơn của biểu tượng với khái niệm liên quan đến nó. Ngay khi sự biểu thị không còn nữa, chúng ta ít nhiều vẫn có thể hình dung ra nội hàm bởi phạm trù này được “tích trữ” và “ân chứa” bên trong biểu tượng.

Biểu tượng trong nghi lễ là một bộ phận đặc biệt của hệ thống biểu tượng. Lịch sử thường được kết tinh trong các biểu tượng nghi lễ quan trọng như là một phần của sự biểu đạt hoặc sự diễn giải đã chuẩn hóa của chúng. Trong các xã hội không có chữ viết, mối quan hệ giữa nghi lễ và lịch sử là không rõ ràng, mặc dù ngữ nghĩa của các biểu tượng đó ít nhiều chịu ảnh hưởng của quá trình lịch sử. Các biểu tượng nghi lễ thể hiện sức mạnh ảnh hưởng bán phần, “thể hiện các mục tiêu cuối cùng một cách mơ hồ cùng với sự đồng hành về cảm xúc”, và là yếu tố chính trong hiệu quả gắn kết xã hội của biểu tượng (Turner 1975, tr.167-168, 175).

Theo Turner (1975, tr.176), biểu tượng trong nghi lễ thể hiện ba lớp ý nghĩa, bao gồm: (1) ý nghĩa hiển thị, chỉ cái nhận thức được và cái trình bày trong nghi lễ; (2) ý nghĩa tiềm ẩn, chỉ cái được nhận thức ngoài rìa, cái liên kết với các nghi lễ khác và các bối cảnh thực tiễn của hành vi xã hội và (3) các ý nghĩa ẩn giấu, chỉ cái mà chủ thể hoàn toàn vô thức về nó, là cái gắn với những trải nghiệm không chủ đích giữa những người tham dự với nhau và với nhân loại.

- Phân biệt biểu tượng với hình tượng và ký hiệu

Giữa *biểu tượng* (symbol) và *hình tượng* (icon) và *ký hiệu* (sign) có mối quan hệ tương cận nhưng không thể trộn lẫn nhau. *Hình tượng* (icon) được xây dựng dưới dạng những mẫu vật có biểu hiện vật thể vật lý hoặc trong trí tưởng tượng, nó gợi ý tưởng bằng sự kết hợp phức tạp của các yếu tố cấu thành nên chúng. Hình tượng mang ý nghĩa biểu trưng, nó gợi sự liên tưởng đến các chuỗi ý nghĩa, quan niệm xã hội được con người

nhận diện, “án định” (hoặc gắn kết) thông qua tính tương thông cảm tính trong nhận thức con người. Chẳng hạn, hình tượng sói trong văn hóa các dân tộc nông nghiệp trồng trọt là hiện thân của cái ác, do loài sói thường xuyên quấy phá xóm làng, trong khi đó, sói là hiện thân của sự sống trong văn hóa nhiều dân tộc du mục trên thảo nguyên Mông Cổ, do chúng rình bắt mồi trên các triền cỏ, gián tiếp giúp bảo vệ đồng cỏ tươi nguyên cho đàn vật nuôi. Có sói thì còn đồng cỏ; còn đồng cỏ thì còn bầy gia súc; còn gia súc thì sự sống được đảm bảo. Sự liên tưởng dây chuyền này tồn tại trong nền tảng nhận thức, cho phép con người lựa chọn những mẫu vật xác định làm đại diện cho nhóm các quan niệm hay các mẫu vật khác. Hình tượng chia sẻ các đặc điểm chính thức hợp lý với những gì chúng biểu thị, chẳng hạn tám bản đồ, sinh thực khí, vì sao, v.v. (Peirce 1960, tr.143ff, dẫn lại trong Rappaport 1979, tr.180). Hình tượng khác với biểu tượng ở chỗ, biểu tượng được kết tinh sâu sắc hơn, cô đọng hơn về ý nghĩa biểu trưng, được toàn thể các thành viên nhóm (cộng đồng) chấp nhận và tuân thủ các quy tắc ứng xử với chúng, trong khi hình tượng tương tác lỏng lẻo hơn với nhận thức của con người. Trong cùng một nhóm (cộng đồng), hình tượng ABC nào đó có thể mang nhiều ý nghĩa khác nhau đối với các cá nhân, nhóm khác nhau. Biểu tượng trước hết là một dạng hình tượng, song, nó nằm ở tầng thứ cao hơn của quá trình gọt giũa, biểu trưng hóa quan niệm, ý tưởng. Ở một phương diện khác, hình tượng là các ký hiệu “có động cơ”, trong đó sự liên kết giữa chúng và những gì chúng biểu thị không hoàn toàn mang tính quy ước (ví dụ: khói ám chỉ đám cháy; các ký hiệu dự báo thời tiết, v.v.) (Yelle 2013).

Một *ký hiệu* (sign) bao gồm *cái biểu đạt* (signifier, tồn tại dưới dạng hình thức), *cái được biểu đạt* (signified, tồn tại dưới dạng khái niệm, ý niệm) và thế giới ý nghĩa được con người đọc và diễn giải. Không phải mọi *cái biểu đạt* đều tạo ra *cái được biểu đạt* thống nhất xuyên suốt; thay vào đó, tính tương tác giữa hai yếu tố ấy tạo nên “cơ chế tạo nghĩa” (signification). Một ký

hiệu có thể mang hai trường nghĩa: trường nghĩa trực tiếp (signans) và trường nghĩa gián tiếp (signatum) (Cobley 2009, tr.324-325). Đây chính là cơ sở để hình thành nên nền tảng của cấu trúc “tam nguyên” của ký hiệu học (quan điểm Charles P. Pierce, 1839-1914).

Ký hiệu, theo tổng hợp của Stam và đồng nghiệp (1992, tr.5-6), có ba loại chủ yếu (không loại trừ nhau), gồm: (1) *ký hiệu chỉ báo* (indexical sign, chú trọng mối liên hệ nhân quả, tồn tại giữa ký hiệu và ý nghĩa biểu trưng như ký hiệu vòi phun nước, khói ám chỉ lửa, v.v.); (2) *ký hiệu biểu tượng* (symbolic sign, chú trọng tính liên kết thông ước hoàn chỉnh giữa ký hiệu và ý nghĩa biểu trưng, ví dụ như ký hiệu ngôn ngữ, các biểu tượng dùng trong nghi lễ, v.v.); và (3) *ký hiệu hình tượng* (iconic sign, chú trọng tính tương ứng (tương đồng) giữa cấu hình ký hiệu với cấu hình đối tượng được đại diện, ví dụ như biểu đồ thể hiện mức tăng trưởng trong sản xuất và kinh doanh).

Ký hiệu là một dấu hiệu, trong đó hai yếu tố - một vật (ý tưởng) thể hiện và một vật (hay ý tưởng) được trình bày, có một mối quan hệ nội tại sẵn có bởi cả hai đều thuộc cùng một bối cảnh văn hóa; do vậy, mối quan hệ ấy ở một chừng mực nhất định mang tính võ đoán (xem thêm Mach 1993, tr.25-26). Carl Jung từng cho rằng, ký hiệu là một biểu thức tương tự hoặc viết tắt của một sự vật đã biết, còn một biểu tượng là một thực thể tương đối chưa được biết đến; người ta sử dụng nó mặc dù không thực sự hiểu hết về nó (dẫn trong Turner 1975, tr.207-208).

Hiện nay, có hai ý kiến khác nhau bàn về mối quan hệ giữa biểu tượng và ký hiệu. Nhóm thứ nhất *đồng nhất biểu tượng với ký hiệu*, trong khi nhóm thứ hai chủ trương *biểu tượng chỉ là một dạng của ký hiệu*. Ở nhóm thứ nhất, Ernst Cassirer trong cuốn *Philosophy of Symbolic Forms* (1953-1957 [1923-1929]) đồng nhất biểu tượng (symbol) với ký hiệu (sign). Ogden và Richards (1923) cũng cho rằng, biểu tượng là tên gọi khác của ký hiệu nhằm trình bày ý nghĩa về mối quan hệ tương tác giữa biểu tượng, ý nghĩa và đối tượng được bàn tới (referent). Ở nhóm thứ

hai, Sigmund Freud và các nhà phân tâm học về sau coi biểu tượng là *một loại ký hiệu đặc biệt* chỉ ra tất cả các hoạt động tâm linh hoặc thể chất có thể hiện cái vô thức trong chừng mực nhất định. Cái vô thức ấy thực hiện chức năng sàng lọc và bảo vệ các ý nghĩa và giá trị biểu trưng bằng cách trình bày cái hữu thức cùng với biểu tượng của đối tượng đã được biểu trưng (symbolized object). Charles S. Peirce cũng cho biểu tượng là ký hiệu của “*hệ quả của một thói quen*” (“in consequence of a habit”) lâu dài. Saussure (1916) khẳng định biểu tượng là một dạng ký hiệu cụ thể, khác biệt với các ký hiệu ngôn từ (verbal signs). Theo Saussure, sự tương tác giữa cái biểu thị và cái được biểu thị mang tính quy ước. Mikhail M. Bakhtin (1968) cũng xếp biểu tượng vào thành một dạng của ký hiệu, trong đó, biểu tượng đòi hỏi sự giải mã cẩn trọng, thấu suốt, đặc biệt trong mối tương quan giữa bản sắc văn hóa và biến đổi văn hóa (xem Cobley 2009, tr. 338-339). Công trình này, chúng tôi coi biểu tượng là một dạng ký hiệu đặc biệt, do đó, biểu tượng mang đầy đủ các đặc điểm của ký hiệu.

- Phân loại biểu tượng

Tất cả các loại biểu tượng đều là biểu tượng văn hóa. Việc phân loại phải dựa vào các tiêu chí cụ thể, chẳng hạn, *nguồn gốc* (tự nhiên, nhân sinh), *chức năng* (thể loại, lĩnh vực ứng dụng/sử dụng), *hình dáng thể hiện* (hữu hình/vô hình, hình dạng, màu sắc), *phương tiện tạo tác* (xã hội/đồ họa internet), v.v. Nếu căn cứ vào tiêu chí *nguồn gốc*, ta có thể nhận diện hai nhóm biểu tượng chính, gồm biểu tượng mang nguồn gốc tự nhiên và nguồn gốc văn hóa. Căn cứ vào chức năng, ta có thể nhận diện thêm nhóm biểu tượng nghệ thuật so với nhóm các biểu tượng văn hóa thông thường. Trong giai đoạn bùng nổ công nghệ thông tin hiện nay, tiếp tục sản sinh ra nhiều biểu tượng mới, gắn liền với kỹ thuật thông tin. Tựu chung các tiêu chí lại, hiện có một số loại biểu tượng chính sau:

Biểu tượng văn hóa mang nguồn gốc tự nhiên: hệ thống các sự vật - hiện tượng tự nhiên được con người biểu tượng hóa và

sử dụng để chuyển tải những thông điệp xã hội nhất định. Ví dụ, trái tim được vay mượn làm biểu tượng của tình yêu; hoa sen làm biểu tượng của sự tinh khiết, thanh cao; chim bồ câu làm biểu tượng hòa bình; con hổ làm biểu tượng của sức mạnh; con rùa làm biểu tượng sự trường thọ.

Biểu tượng văn hóa mang nguồn gốc nhân sinh: hệ thống các sự vật - hiện tượng (cả vật chất lẫn tinh thần) được cộng đồng lựa chọn, biểu trưng hóa thành biểu tượng định hướng giá trị chung cho cả cộng đồng. Ví dụ: rồng là biểu tượng có nguồn gốc từ trí tưởng tượng của con người, làm biểu tượng cho sức mạnh, quyền uy, sự mâu nhiệm của giới tự nhiên lẫn ước vọng vươn lên của con người; Văn Miếu - Khuê Văn Các làm biểu tượng cho truyền thống văn hiến và tinh thần trọng văn, trọng lễ nghĩa và hiếu học của người Việt Nam, v.v..

Biểu tượng nghệ thuật: hệ thống các hình ảnh sáng tạo nghệ thuật và là ký hiệu thẩm mỹ có ý nghĩa tượng trưng mang tính trừu tượng, có tính ẩn dụ cao, ẩn chứa nhiều tầng nghĩa văn hóa, được phát triển từ các hình tượng nghệ thuật cụ thể. Ví dụ: biểu tượng chim hạc và cành trúc, biểu tượng tùng bách, v.v..

Biểu tượng kỹ thuật số: hệ thống các biểu tượng và công cụ đồ họa, được thiết kế và sử dụng trong các chương trình vận hành trên máy tính, là sản phẩm của khoa học công nghệ bán dẫn và kỹ thuật số. Ví dụ: các logo đơn vị và thương phẩm, nút ký hiệu biểu thị các mệnh lệnh vi tính, v.v..

- Hai nhóm biểu tượng cơ bản trong quá trình nghi lễ

Khi nghiên cứu biểu tượng trong các lĩnh vực ký hiệu học, nghệ thuật học, di sản văn hóa và nhân học biểu tượng, có thể tiến hành phân loại biểu tượng theo nhiều tiêu chí khác nhau như căn cứ vào hình dáng, thuộc tính, chức năng, v.v.¹, nghiên cứu này đứng từ góc nhìn quá trình nghi lễ phân loại biểu tượng theo một hướng khác: khả năng dẫn dắt quá trình vượt ngưỡng nghi

¹ Theo đó, biểu tượng có thể phân thành các nhóm biểu tượng văn hóa, biểu tượng chính trị, biểu tượng nghệ thuật, biểu tượng kỹ thuật số, v.v..

lễ, cộng cảm và kiến tạo các khả năng tư duy mới sau nghi lễ. Theo đó, có hai loại biểu tượng được nhận diện khi xem xét đến nguồn gốc hình thành của chúng: *một là, các biểu tượng mang tính tổng thuật* hay *quy nạp* (summarizing symbols); và *hai là, các biểu tượng mang tính khởi thảo* hay *dẫn dắt* (elaborating symbols). Biểu tượng mang tính tổng thuật tiến hành tổng kết “vận hành để kết hợp và tổng hợp hóa một hệ thống các ý tưởng phức tạp, để “tóm tắt” các ý tưởng ấy dưới một hình thức đơn nhất, bằng cách ấy chúng có thể “đại diện cho” toàn bộ hệ thống; trong khi biểu tượng mang tính khởi thảo cung cấp “công cụ” để phân loại các cảm xúc và ý tưởng phức tạp bất phân minh, làm cho chúng dễ được hiểu, nắm bắt và chuyển hóa ra thành hành động hơn ở người tiếp nhận. Biểu tượng mang tính khởi thảo giữ vai trò then chốt trong nền văn hóa, chúng có chức năng thu nhận kinh nghiệm/trải nghiệm của con người để đúc kết thành các quy tắc, quy ước; và do vậy, chúng hoàn toàn mang tính lý tính. Loại biểu tượng này “sản sinh” ý nghĩa thông qua hai mô thức chính: (1) khái niệm hóa các ý nghĩa từ hiện thực xã hội (được hiểu là nguồn chủng loại của quá trình khái quát hóa trật tự thế giới); và (2) diễn dịch ý nghĩa dựa vào hành động (được đánh giá là cơ chế ngầm của các hành vi xã hội). Biểu tượng mang tính khởi thảo đến lượt mình lại tiếp tục phân chia thành hai tiểu nhóm: nhóm mang ý nghĩa được khái quát hóa từ hiện thực xã hội được gọi là *các ẩn dụ gốc* (root metaphor), trong khi nhóm phát huy giá trị dựa vào hành động được gọi là *các kịch bản then chốt* (key scenario) (xem thêm Ortner 1973, tr.1340). Trong hoạt động nghi lễ, chúng ta trực tiếp bàn đến cả các biểu tượng *ẩn dụ gốc* lẫn *các kịch bản then chốt* ấy.

Biểu tượng		
Biểu tượng mang tính tổng thuật (summarizing symbol)	<i>Biểu tượng mang tính khởi thảo</i> (elaborating symbol)	
	“ <i>Ẩn dụ gốc</i> (root metaphor)”	“ <i>Kịch bản then chốt</i> (key scenario)”

H.5. Phân loại biểu tượng của Sherry Ortner (1973, tr.1342).

Biểu tượng không phải là một hệ thống tri thức tĩnh có giá trị vĩnh viễn vượt thời gian. Biểu tượng tham gia vào đời sống xã hội không ngừng được cách tân, ‘gọt giũa’ giá trị. Hoạt động lễ tục cũng cung cấp cơ chế ấy. Hai nhà nghiên cứu Seligman và Weller (2012) khẳng định rằng, biểu tượng tham gia vào quá trình nghi lễ, cùng với các nghi thức chính tạo ra trải nghiệm chia sẻ chung khóa lấp không gian nghi lễ, góp phần làm trỗi dậy *lòng chân thành* (sincerity) giúp con người đủ nhận thức và năng lực vượt qua các ranh giới của sự khác biệt. Với một tâm thế mới, con người quay trở lại ‘gọt giũa’, bổ sung và ‘thổi hồn’ thêm cho biểu tượng để chúng đủ giá trị tham gia vào quá trình nghi lễ ở chu kỳ sau với những ranh giới mới, khác biệt mới. Quá trình mang tính chu kỳ này của hoạt động lễ tục diễn ra không ngừng làm nên cơ chế “chuẩn hóa” biểu tượng (xem thêm mục *Nhóm lý thuyết nghiên cứu nghi lễ*).

- *Mối quan hệ giữa biểu tượng và nghi lễ*

Giữa biểu tượng và nghi lễ tồn tại mối quan hệ *nội dung* và *hình thức*. Theo Zdzislaw Mach, biểu tượng chuyển tải các chuẩn mực và giá trị và thể hiện chúng dưới hình thức nghi lễ và các sự kiện mang tính thiêng, gắn lên chúng những cảm xúc và đặt chúng vào tâm thức con người với một “ánh hào quang hiển nhiên” và “sự thật không thể chối cãi” (Mach 1993, tr.49). Ngay cả đối với các nghi lễ mang tính thiêng, song, trên thực tế, cấu trúc cơ bản của mỗi nghi lễ đơn nhất là vượt qua ranh giới giữa cái thiêng và cái phàm trần, không chỉ đơn giản là “rong chơi” trong thế giới thiêng (Seligman & Weller 2012, tr.7). Tác giả Robert Weller nhận định, “*các dòng tư tưởng sẽ hình thành ở những nơi mà nghi lễ ít nhiều thay đổi khi lần lượt trải qua các bối cảnh xã hội và xuyên suốt các thời kỳ lịch sử, đặc biệt nhiều thành phần xã hội (bao gồm cả nhà nước và giới tinh hoa địa phương) gánh lấy trách nhiệm thúc đẩy diễn giải các biểu tượng và nghi lễ phổ biến trong xã hội [...]*” (Weller 1987, tr.22). Edmund Leach nhấn mạnh vai trò thúc đẩy chuyển hóa biểu tượng thông qua các ngưỡng chuyển đổi, chẳng hạn nghi lễ

trưởng thành mới thực thụ có thể chuyển cậu bé thành một chiến binh hay một người đàn ông thực thụ.

- Các thuộc tính của biểu tượng

Trở lại với biểu tượng, theo Victor Turner, bản chất đa diện của biểu tượng trong lễ tục có ba thuộc tính thiết yếu cần lưu ý. Thứ nhất là, tính cô đọng kiểu “thuộc tính tối giản” (the “simplest property” condensation), trong đó, biểu tượng đúc kết, “cô đọng” phổ rộng các sự vật hiện tượng từ hành động, biểu cảm, sự quan sát cho đến hiện thực xã hội. Các hoạt động lễ tục và các biểu tượng chủ chốt có thể giúp chuyển tải cả những mong muốn vô thức và hữu thức của các cá nhân, của trật tự xã hội và tư tưởng cốt lõi của nhóm (Turner 1967, tr.28)². Cụ thể hơn, các ngẫu tượng và hình ảnh biểu trưng vượt lên trên hết thấy các định nghĩa đơn thuần về cùng một (nhóm) ý nghĩa, về cùng một dạng nguyên mẫu (xem Mitchell 2015, tr.22). Thứ hai là, tính thống nhất nội hàm ý nghĩa theo phương thức các biểu tượng cốt lõi hình thành từ quá trình thống nhất các ý nghĩa, ý tưởng khác biệt và đa dạng (Turner 1967, tr.28). Theo Victor Turner, một biểu tượng nghi lễ cốt lõi sẽ thể hiện đầy đủ những mong muốn, ý định vô thức của các cá nhân cũng như trật tự xã hội và ý thức hệ của nhóm” (dẫn trong Beers 1992, tr.47); Cuối cùng là, tính phân cực trong ý nghĩa biểu đạt (polarization of meaning) (Turner 1967, tr.29).

Cũng theo Victor Turner, một biểu tượng trong hoạt động lễ tục hàm chứa hai “cực (poles)” chính là “cực chuẩn mực (normative)” và “cực khung hình thể (oretic)”, biểu thị tương ứng các ý nghĩa ngữ nghĩa và tương tác vật lý của biểu tượng (xem Robert Turner 2015, tr.38). Theo chúng tôi, biểu tượng còn mang đặc điểm thứ tư, đó là yêu cầu được diễn giải cụ thể dựa vào ngữ cảnh. Đặc điểm này là sản phẩm từ tính võ đoán của biểu tượng. Saussure phân tích biểu tượng trong mối quan hệ cấu trúc cố định giữa cái diễn đạt và cái được diễn đạt trong mỗi

² Xem thêm Kertzer (1988), Beers (1992, tr.46-47), Rothenbuhler (1998, tr.18).

quan hệ với chủ thể, trong khi các nhà nghiên cứu về sau phủ định điều này. Theo Mach (1993, tr.43), do mang tính chất mơ hồ và tính đa nghĩa, biểu tượng, khi được sử dụng trên thực tế, chỉ có thể được giải thích tốt nhất trong bối cảnh cụ thể của các tình huống xã hội, bởi cùng một biểu tượng có thể đại diện cho các ý tưởng khác nhau, đôi khi trái ngược nhau. Chẳng hạn, màu đỏ là biểu tượng của sự may mắn trong văn hóa Đông Á, song, lại là ám thị của sự nguy hiểm, sự nóng giận (và cả tai họa) trong văn hóa phương Tây. Còn theo Paul Tillich (1957), biểu tượng chỉ phát huy giá trị và ý nghĩa đến đối tượng mà nó tương thích mà thôi. White (1967) cũng khẳng định vai trò của cá nhân (nhóm, cộng đồng) sử dụng biểu tượng trong việc quyết định ý nghĩa biểu trưng của chúng. Ở chừng mực nào đó, các biểu tượng có ý nghĩa từ sự áp đặt ngẫu nhiên của con người. Hick (2002, tr.xiv) cũng xác nhận thuộc tính này bên cạnh các thuộc tính biểu tượng thể hiện dưới dạng ngôn ngữ hoặc hành động, được sử dụng cho mục đích giao tiếp và tính kết nối xuyên thời gian của trường ý nghĩa của biểu tượng. Diễn giải biểu tượng theo ngữ cảnh là xu hướng tư duy phù hợp với trào lưu Hậu cấu trúc - Phân tích diễn ngôn đang thịnh hành trong nền học thuật thế giới hiện nay.

Mary Douglas và Victor Turner đều trao cho biểu tượng vị trí trung tâm trong việc *hình thành các chuẩn mực và giá trị xã hội* (Barette 1984, tr.209; Beers 1992, tr.39). Trong khi Clifford Geertz từng nói, các biểu tượng tương tác với nhau kiến tạo nên thế giới quan và đạo đức xã hội, bản thân chúng cũng được hình thành bởi thế giới quan và quan niệm đạo đức...; theo đó, thế giới quan, quan niệm đạo đức và vũ trụ quan của con người là những thực thể xác định được thể hiện qua biểu tượng và nghi lễ (Geertz 1973; Tucker 2004, tr.22-23). Cũng theo Geertz, các biểu tượng quan trọng được tập hợp lại với nhau tạo thành các “mô thức văn hóa”, mà qua đó, con người nắm bắt được các sự kiện mà họ trải nghiệm trong cuộc sống (xem Geertz 1973, tr.363). Thậm chí, ông còn cho rằng, nếu trong cuộc sống không có biểu tượng làm trung gian cho bộ máy tâm lý đang trong giai

đoạn phát triển thuở thiếu thời (thông qua cha mẹ), có lẽ con người chúng ta đều trở thành “những con quái vật” (Geertz 1973; Beers 1992, tr.138). Như vậy, Geertz nhấn mạnh rằng, văn hóa không hề giới hạn trong tiềm thức của từng cá nhân con người, mà nó còn bao gồm hệ thống các biểu tượng trực tiếp hoặc gián tiếp thể hiện quan niệm nhận thức, đặc tính, giá trị về tự nhiên và xã hội mà cá nhân ấy sử dụng trong giao tiếp. Có thể thấy, các nhà nghiên cứu biểu tượng đều thống nhất nhau ở điểm coi hệ thống các biểu tượng là một trong các “hạt nhân” của văn hóa.

3.2. Chức năng của biểu tượng

Về *chức năng của biểu tượng*, tác giả Raymond Firth (1973, tr.34, 38) đề xuất bốn chức năng cơ bản gồm: thể hiện (expression), giao tiếp (communication), truyền bá tri thức (knowledge) và kiểm chế/quản lý (control). Ở chức năng thể hiện, biểu tượng được sử dụng phổ biến ở hầu hết các bình diện, song, rõ nhất là ở hai mặt tôn giáo và chính trị³. Dưới tác động của môi trường đặc trưng, bất kỳ chức năng nào trong số bốn chức năng này cũng có thể được nhấn mạnh, bởi vì, “truyền thống văn hóa và quá trình xã hội xác định ý nghĩa của các biểu tượng và thường dẫn đến sự khác biệt trong cách diễn giải của các nhóm xã hội thuộc cùng một nền văn hóa”. Các biểu tượng truyền đạt các chuẩn mực và giá trị, được trình bày dưới dạng tôn tượng, vật phẩm, quan niệm hoặc nghi lễ, lãnh đạo cộng đồng sử dụng các biểu tượng làm quy tắc ứng xử trong cộng đồng thông qua các nghi thức thiêng hoặc đơn thuần thông qua sự kiện công bố chính thức và được đông đảo thành viên cộng đồng ủng hộ.

Victor Turner phân chức năng thể hiện của biểu tượng ra hai bình diện là *ý thức tư tưởng* và *cảm xúc*. Ở bình diện ý thức tư tưởng, biểu tượng giúp liên tưởng (gợi lên) ý tưởng và thúc đẩy nhận thức, trong khi ở bình diện cảm xúc, biểu tượng ‘khuấy

³ Firth nhận định: “Chính biểu tượng là vật phổ biến được dùng để chuyển tải thông điệp của sự cống hiến và lòng thù hận” (Firth 1973, tr.77).

động’ và điều tiết cảm xúc, nhờ vậy, đạt đến sự hài hòa giữa ý thức và cảm xúc (Turner 1967, tr.30). Ở chừng mực nhất định, biểu tượng kích thích phát triển các ý tưởng mới, góp phần thúc đẩy tiến bộ xã hội (Mach 1993, tr.50). Victor Turner cũng có quan điểm tương tự (Turner 1969, tr.55). Ông đã tìm cách phân tích và giải thích hành động của con người như một quá trình trải nghiệm, đồng thời, hướng trọng tâm quan sát đến các biểu tượng văn hóa (bao gồm các biểu tượng nổi bật, nghi lễ mang tính tượng trưng) có thể giúp dung hòa giữa các xung lực và ý định vô thức cá nhân với các quá trình xã hội của cộng đồng (nhóm) để tạo nên sự gắn kết và tính liên tục của cộng đồng (xem Turner 1985a, tr.126).

Ở chức năng *giao tiếp*, biểu tượng được dùng để thay thế trong trường hợp con người không thể chuyển tải được ý tưởng và cảm xúc bằng cách thức giao tiếp thông thường. White (1969, tr.34) thậm chí, còn nhận định rằng, nếu thiếu hành vi giao tiếp biểu trưng con người sẽ không có văn hóa. Đến lượt mình, biểu tượng tiến hành ‘giao tiếp’ “một cách tổng hợp, ngắn gọn, lôi cuốn trực tiếp những cảm xúc và liên tưởng bán nhận thức (semiconscious associations), đồng thời, có thể tránh được lỗi giao tiếp quá trau chuốt trí tuệ” (Mach 1993, tr.35). Giao tiếp qua ngôn ngữ cũng giúp kích thích hành động thông qua kết nối với ý nghĩa và giá trị của ý tưởng cốt lõi cũng như ấn định vai trò và trách nhiệm của các cá thể. Khi chức năng giao tiếp của biểu tượng được nhấn mạnh hay lạm dụng, nhất là khi biểu tượng đặt dưới quyền thế của một cá nhân hay nhóm cá nhân nào đó, họ sẽ sử dụng biểu tượng như một ‘công cụ’ hữu hiệu để chế ngự hoặc sai khiến các thành viên khác (xem Firth 1973, tr.84).

Biểu tượng được ví như một ‘kho tàng’ lưu giữ tri thức và ký ức xã hội được tinh luyện, gìn giữ (xem Hick 2002, tr.xiv). Carl Jung từng cho rằng, biểu tượng gắn liền với “vô thức tập thể” và các “nguyên mẫu” được lưu giữ theo thời gian (dẫn trong Turner 1975, tr.175). Cá nhân của những thế hệ khác nhau và ở những khoảng không gian khác nhau có thể ‘giao tiếp’ với nhau thông qua biểu tượng miễn là họ cùng một truyền thống

văn hóa. Abner Cohen (1974, tr.30) nói “[...] các quan hệ xã hội được phát triển và bảo toàn qua biểu tượng; và vì thế, người khác có thể ‘nhìn nhận’ các nhóm (cộng đồng) thông qua biểu tượng của họ”. Chức năng lưu giữ và truyền bá tri thức kinh nghiệm càng trở nên rõ ràng hơn trong thế giới hôm nay khi mà cách mạng khoa học công nghệ đẩy con người đi sâu hơn vào chủ nghĩa cá nhân vị kỷ cũng như đánh mất truyền thống giao tiếp xã hội trên thực tế (thay vào đó, là giao tiếp trong không gian ảo lại tăng lên).

Ở chức năng *quản lý*, có thể nói rằng, tất cả các loại hình xã hội xưa và nay đều vận hành gắn với biểu tượng. Việc sử dụng biểu tượng giúp con người tạo nên sự trường tồn của văn hóa; White (1969, tr.33) từng thốt lên rằng: “không có biểu tượng thì con người thậm chí còn không có văn hóa”. Các xã hội cổ xưa sử dụng biểu tượng như là một dạng “mệnh lệnh” bất thành văn để tập hợp và phân định ngôi thứ, trật tự xã hội. Xã hội tư bản công nghiệp càng chú trọng nhiều hơn ở tính quy tắc, khuôn thước, kỷ luật, do vậy, vẫn duy trì việc sử dụng biểu tượng bên cạnh các ký hiệu hiện đại. Chẳng hạn, tượng Nữ thần đặt trên đảo ngoài cửa vịnh Hudson ở New York là biểu tượng của tự do, cái bắt tay là biểu tượng của sự giao hảo và sự đồng thuận, tổ hợp logo và vật biểu xác định là biểu tượng nhận diện ‘thương hiệu’ của các đơn vị sự nghiệp như trường đại học, đội thể thao, v.v. Chủ nghĩa Marx cũng vậy, chủ trương dùng biểu tượng, băng-rôn, khẩu hiệu, biểu ngữ, nghi thức diễu hành đại chúng, nhạc lễ, v.v. và cao hơn là chủ nghĩa duy vật biện chứng gắn liền với biểu tượng nhằm phục vụ mục tiêu thiết lập, duy trì và gìn giữ trật tự xã hội luôn được chú trọng.

Biểu tượng hoàn toàn có thể *thay đổi* một phần hoặc toàn bộ cấu trúc ý nghĩa của chúng. Shlomo Deshen từng xác định các nguyên nhân sau đây có thể kéo theo sự thay đổi ấy: (1) sự loại bỏ, tức tách bỏ một biểu tượng ra khỏi không gian văn hóa hiện sinh mà biểu tượng áp dụng; (2) sự kiến tạo, tức khi bối cảnh được kiến tạo mới hoàn toàn hay được vay mượn từ bên ngoài;

và (3) sự đổi mới (cách tân), tức trạng thái thay đổi bối cảnh văn hóa hiện sinh làm cho biểu tượng không còn tương thích nữa (dẫn trong Mach 1993, tr.52). Tuy nhiên, do biểu tượng mang tính cô đọng và gọt giũa theo thời gian, nó được ‘trình bày’ lặp đi lặp lại theo chu kỳ, về cơ bản nó hàm chứa tính cố định tương đối, việc thay đổi ý nghĩa biểu trưng của biểu tượng chắc chắn sẽ mất thời gian cho dù cộng đồng và bối cảnh xã hội đã thay đổi trước đó.

3.3. Cấu trúc và diễn giải cấu trúc biểu tượng

Cấu trúc biểu tượng là một vấn đề thú vị được giới khoa học quan tâm. Cấu trúc biểu tượng gắn liền với quá trình diễn giải biểu tượng.

- Khái luận về diễn giải biểu tượng

Diễn giải biểu tượng là một nghệ thuật. Nghiên cứu văn hóa và nhân học biểu tượng trong mấy thập niên gần đây phát triển rất sâu các dòng lý thuyết về phân tích diễn giải biểu tượng; song, trong khuôn khổ công trình nghiên cứu này chúng tôi đặc biệt nhấn mạnh đến ba khía cạnh gồm diễn giải biểu tượng trên nền tảng tương tác giữa biểu tượng với bối cảnh thực tiễn, tư duy phân tích diễn ngôn trong diễn giải biểu tượng (góc nhìn hậu cấu trúc) và tác động của các trào lưu hậu cấu trúc - hậu hiện đại - hậu nhân văn trong việc diễn giải biểu tượng.

Theo Danesi và Perron (1999, tr.14), các nhà ký hiệu học xem văn hóa như là một hệ thống chung về ý nghĩa có thể cung cấp công cụ (hay phương tiện) để con người chuyển dịch các bản năng, xung lực, nhu cầu và các khuynh hướng khác của họ thành các cấu trúc mang tính đại diện và tính giao tiếp. Mục tiêu chính của phân tích ký hiệu (biểu tượng) chính là ghi chép và phân tích - điều tra các cấu trúc này.

Con người tiếp nhận và xử lý các thông tin thô vốn không phải hoàn toàn bằng các trực giác mà thông qua các ký hiệu (biểu tượng) trung gian, do đó, các ý nghĩa đọc ra được thường phải qua

khung tham chiếu trong không gian tâm thức họ. Đó cũng là nguyên do tạo nên tính gắn kết các ý nghĩa (interconnectedness of meanings) trong văn hóa. Đó là lý do Clifford Geertz (1973, tiếp nối Max Weber) đề xuất quan niệm “mạng lưới các ý nghĩa (webs of significance)”, David M. Schneider (1976) gọi là “các thiên hà của biểu tượng thống trị (galaxies of regnant symbols)” và Michael Herzfeld (1992) gọi là “nguyên mô thức/siêu mô thức (metapatterns)”. Chính vì thế, nghiên cứu biểu tượng hướng tới nhiệm vụ “liên kết và giải thích về các sự kiện thông qua lý luận biểu tượng với các cấu trúc xã hội và các sự kiện xã hội trong những điều kiện cụ thể”, nhằm giải thích ý nghĩa của các biểu tượng trong các nền văn hóa; đồng thời qua đó, sử dụng việc diễn giải như “những phương tiện trung gian để tìm hiểu xa hơn về các tiến trình trong đời sống xã hội” (Firth 1973, tr.25). Trong đời sống xã hội, ngôn ngữ, thần thoại, nghi lễ, phong tục - tập quán, v.v. đều hàm chứa biểu tượng; do vậy, đều là đối tượng và là bối cảnh trình bày (thể hiện) của biểu tượng.

Diễn giải biểu tượng là một bộ phận của diễn giải văn hóa. Clifford Geertz (1973) từng viết:

“Khái niệm văn hóa mà tôi chọn cùng với những thứ mà các luận văn dưới đây muốn chứng minh về cơ bản là một khái niệm ký hiệu học. Trên cơ sở của Max Weber, tôi tin rằng con người là động vật bị treo lơ lửng trong những mạng lưới (webs) quan trọng do chính họ tạo ra. Tôi coi văn hóa như những mạng lưới này; vì vậy, việc phân tích nó không phải là một khoa học thực nghiệm đi tìm kiếm quy luật, mà là khoa học giải thích đi tìm kiếm ý nghĩa” (Geertz 1973, tr.5).

Các điểm mâu chốt trong quan điểm diễn giải văn hóa (biểu tượng) của Geertz nằm ở: (1) ý tưởng về mạng lưới các ý nghĩa; (2) nguyên tắc vi phân; (3) vai trò trung tâm của sự suy luận; (4) ý tưởng cho rằng văn hóa sống trong chiều kích “ngoại tại hóa”, (5) chủ nghĩa phản trực giác; và (6) vai trò trung tâm của sự diễn giải (Lorusso 2015, tr.135). Geertz cũng quan tâm đến mối quan hệ (relationship) và tổ chức (organization) nhưng không có hệ thống

phân cấp định dạng sẵn, có nghĩa là, một biểu tượng hoặc một nghi lễ là một phần của các mối quan hệ khác nhau cùng đan xen. Theo Geertz, ý nghĩa sẽ không bao giờ có một nội dung ngữ nghĩa cố định được xác định đầy đủ, nhưng nó luôn có thể được tiếp nhận duy nhất thông qua một chuỗi sự điều giải, theo ngữ cảnh, thông qua những người diễn giải (Lorusso 2015, tr.138).

Theo Geertz, trong nghiên cứu văn hóa, các dấu hiệu nhận diện ý nghĩa cần diễn giải không phải là “triệu chứng” hoặc “cụm triệu chứng” như trong y học lâm sàng, mà là hành vi biểu trưng hoặc nhóm hành vi biểu trưng. Đồng thời, mục đích của việc diễn giải này *không phải là tìm ra liệu pháp* mà là *phân tích diễn ngôn xã hội* (Geertz 1983, tr.26).

- Hai xu hướng truyền thống trong diễn giải cấu trúc biểu tượng

Cấu trúc biểu tượng là điểm mấu chốt của diễn giải biểu tượng. Về cơ bản, biểu tượng là một dạng ký hiệu mang tính cô đọng, có kết cấu nội tại sâu sắc; do vậy, biểu tượng mang cấu trúc hoàn toàn giống như các ký hiệu thông thường. Các kiến giải cấu trúc biểu tượng (ký hiệu) hình thành nên trường phái cấu trúc trong nghiên cứu biểu tượng với các tên tuổi Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Charles S. Peirce, Umberto Eco, Louis Hjelmslev, v.v.

Ferdinand de Saussure, người sáng lập ra Cấu trúc luận (Structuralism) từ đầu thế kỷ XX, đặt biểu tượng (ký hiệu) trong khoa học hoàn chỉnh, gọi ký hiệu học/biểu tượng học (semiology) (Saussure 1915, tr.16). Theo ông, ký hiệu là cấu trúc tổng hòa mối *quan hệ nhị nguyên* giữa cái biểu đạt (signifier) và cái được biểu đạt (signified):

Ký hiệu (Sign) =	Cái biểu đạt (Signifier)
	Cái được biểu đạt (Signified)

(Saussure 1915, tr.16; 1959 tr.117).

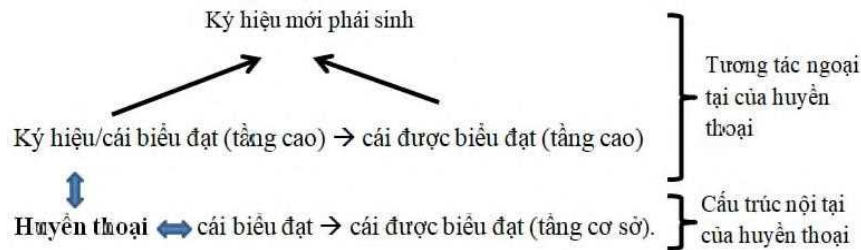
Saussure từng nói: “ký hiệu ngôn ngữ không phải là mối liên hệ giữa một sự vật và một tên gọi, mà là giữa một khái niệm và một mẫu âm thanh” và “dấu hiệu là một thực thể tâm lý hai mặt” (Saussure 1983, tr.66). “Một ngôn ngữ không bao giờ tồn tại dù chỉ trong một khoảnh khắc, ngoại trừ nó đóng vai trò là một thực thể xã hội” (Saussure 1983, tr.77) và “Một cộng đồng là cần thiết để thiết lập các giá trị. Giá trị không có lý do nào khác ngoài việc sử dụng và thỏa thuận chung về chúng” (Saussure 1983, tr.112; Parret 1983, tr.24). Saussure nhấn mạnh vào nền tảng tâm lý xã hội của nghiên cứu ký hiệu (Saussure 1983, tr.16). Cấu trúc này của de Saussure đã làm cơ sở cho cách tiếp cận cấu trúc - chức năng diễn giải ý nghĩa ký hiệu (biểu tượng) thông qua tính tương tác nội tại giữa hai thành tố, từ đó, suy luận ra thành các thông điệp, ý nghĩa mà ký hiệu (biểu tượng) chứa đựng bên trong nó.

Saussure, và sau đó là Louis Hjelmslev (1899-1965), cho quá trình tương tác - giải mã biểu tượng mang kiểu quan hệ nhị nguyên (*dyadic relation*). Hai tác giả này hình thành nên *định hướng Saussuro-Hjelmslev* diễn hình trong ký hiệu học (độc lập với *định hướng Peirce*). Định hướng này coi ký hiệu (biểu tượng) thể hiện mối quan hệ song đôi giữa cái biểu đạt (*signifier*) và cái được biểu đạt (*signified*), đồng thời, coi sự phân đôi này (giữa thể hiện và nội dung, giữa hình thức và bản chất) là một phương pháp luận mạnh mẽ trong phân tích, nghiên cứu ký hiệu (biểu tượng), trong khi đánh lờ các khía cạnh khác của hiện tượng (Parret 1983, tr.27).

Louis Hjelmslev đề xuất khái niệm “trường nghĩa” (*‘logicistics’*) khi đánh giá mối quan hệ giữa cái biểu đạt và cái được biểu đạt của ký hiệu (biểu tượng). Về cơ bản, khái niệm này vẫn mang tính nhị nguyên, bởi vì mối quan hệ ký hiệu được xem xét vẫn tĩnh tại, nó được hiểu là một logic của sự song song của hình thức thể hiện và nội dung, giữa hình thức và bản chất (Parret 1983, tr.29). Theo Hjelmslev, biểu tượng học cấu trúc thực chất là xem xét một *trường quan hệ* (*relational logistics*),

trong khi ký hiệu học phân tích (quan điểm Peirce 1931) là một *logic hành động* (logic of action). Hjelmslev phân biệt giữa ‘cái bề mặt’ (‘surface’, mục đích hoặc ý nghĩa được biểu đạt) và ‘chiều sâu’ (ý nghĩa được khớp nối) có liên quan với nhau thông qua phương thức tái cấu trúc biểu tượng/ký hiệu (tức sự khớp nối) (xem Parret 1983, tr.45).

Sau Saussure và Hjelmslev, Roland Barthes (1915-1980) đã nâng tầm tiếp cận và kiến giải ký hiệu lên cao hơn thông qua phân tích ý nghĩa huyền thoại trong văn hóa. Theo đó, huyền thoại có thể diễn ra thành cấu trúc hai tầng: tầng cơ sở và tầng nâng cao (tầng phái sinh). Ở tầng cơ sở, huyền thoại chứa đựng ngôn ngữ biểu đạt được cộng đồng ‘đúc khuôn’ qua lịch sử có chức năng chuyển tải các thông điệp ẩn thị được biểu đạt thông qua quy ước (tương tác bên trong cấu trúc ký hiệu, giữa bản thân ký hiệu và ý nghĩa biểu trưng của nó). Huyền thoại đến lượt mình lại đóng vai trò của một dạng ký hiệu tổng thể (cái biểu đạt, ở cấp độ tương tác với bên ngoài), bản thân huyền thoại tương tác với bối cảnh ngoại quan để hình thành (biểu đạt) ý nghĩa biểu trưng phái sinh mới. Lúc bấy giờ, huyền thoại như là một ký hiệu, lại tương tác với lớp ý nghĩa phái sinh mới ấy và hình thành một cấu trúc ký hiệu mới gắn với ngữ cảnh cụ thể.

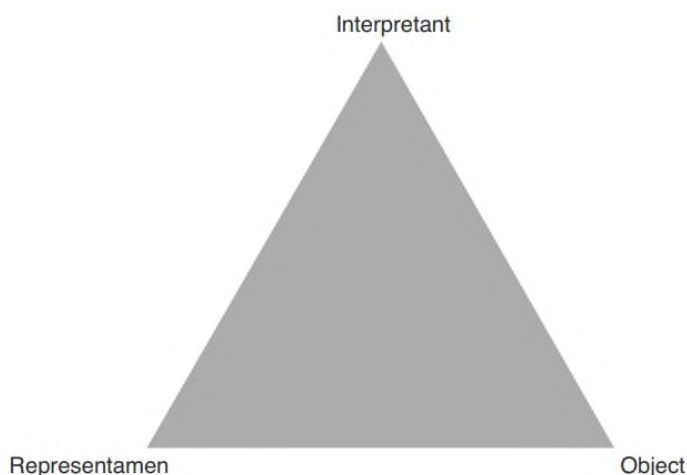


H.6. Cấu trúc diễn nghĩa theo hai tầng của huyền thoại
b (Barthes 1972, tr.113)

Roland Barthes (dẫn trong Lorusso 2015, tr.30) cho rằng, tất cả các ký hiệu đều mang tính xã hội và tính hệ thống, việc phân tích ý nghĩa của chúng đòi hỏi phải tích hợp đầy đủ các lớp nghĩa đa dạng vốn có, và văn hóa vận hành trên nền tảng dung

hòa giữa các diễn ngôn, bao gồm sự phân tầng và diễn dịch các mã nhằm tránh tình trạng diễn giải ngôn ngữ ký hiệu trở nên quá ngây ngô và thuần phác. Terence Hawkes (1977/2003, tr.89) lưu ý rằng, các mã đóng vai trò như các đơn vị bổ sung, xác định và quan trọng nhất là tạo ra ý nghĩa theo cách khác xa với bề mặt hình thức ngây ngô, thuần phác của chúng; chúng được giải mã theo cách rất giống với những cách thức phức tạp mà ngôn ngữ tự áp đặt các mô hình hòa giải và định hình lên những gì chúng ta muốn nghĩ về như một thể giới khách quan “ở ngoài kia”.

Khác với *định hướng nhị nguyên* của Saussure và Hjelmslev, tác giả Charles S. Peirce (1839-1914) đề xuất *mô hình tam nguyên* thể hiện mối quan hệ tương tác giữa các thành tố cấu thành ý nghĩa biểu tượng được diễn giải như sau:



H.7. Mô hình Tam nguyên của Pierce (interpretant: ý nghĩa biểu trưng; representamen: mẫu đại diện; object: đối tượng khách thể)
(Lorusso 2015, tr.128)

Theo Pierce, có ba loại ý nghĩa biểu trưng (interpretant): *ý nghĩa trực quan* (immediate interpretant, cảm giác ban đầu, tiềm năng ngữ nghĩa), *ý nghĩa động thái* (dynamic interpretant, chỉ tác dụng trực tiếp mà biểu tượng mang đến cho từng người diễn giải khác nhau, nó thay đổi tùy theo cá nhân, không gian và thời gian bối cảnh) và *ý nghĩa cuối cùng* (final interpretant, sản phẩm

của quá trình tư duy, diễn giải ý nghĩa biểu tượng một cách thận trọng) (Ding Ersu 2011, tr.32).

Peirce nhấn mạnh rằng, vai trò người diễn giải với nền tảng văn hóa - xã hội và tư tưởng của anh ta đã được chú ý. Ông từng nhấn mạnh rằng, “con người là một ký hiệu/biểu tượng” và, thậm chí, “là một từ ngữ” (Peirce 1931, tr.314). Trong mô hình tam nguyên, các ký hiệu chỉ biểu thị một số ý nghĩa nhất định liên quan đến một hay một vài khía cạnh nhất định của nhóm khách thể; ký hiệu phát huy ý nghĩa trong mối quan hệ tương tác liên hoàn lẫn nhau giữa ba thành tố ký hiệu, sự biểu thị và khách thể. Một khi đặt biểu tượng trong một góc nhìn khác, ứng với một khía cạnh khác hoặc một nhóm khách thể khác, lập tức các quan hệ tương tác giữa ba cực của cấu trúc tam nguyên đã thay đổi, nghĩa là quá trình diễn giải ý nghĩa ký hiệu cũng thay đổi theo (xem thêm Đinh Hồng Hải 2011). Khác với Saussure được đánh giá là người khai sinh ra *semiology* (ký hiệu học; chủ trương phân đôi chủ thể/khách thể; chú trọng cái được biểu thị/signified), tên tuổi Peirce gắn liền với khái niệm *semiotics* (ký hiệu học; chú trọng mối quan hệ bộ ba: ký hiệu, khách thể và bộ óc; chú trọng cái biểu thị/signifier).

Trong nghiên cứu ký hiệu (biểu tượng), Peirce chủ trương loài người có khả năng sáng tạo các “tín hiệu vô hạn định” trong suốt quá trình văn minh nhân loại. Nghiên cứu ký hiệu được cho là một “học thuyết gần như cần thiết, hoặc chính thống, về các dấu hiệu” (xem Parret 1983, tr.28). Pierce cho ký hiệu là một logic về hành động, trong khi Hjelmslev coi là một trường tương tác quan hệ (relation logistics) (Parret 1983, tr.31). Hjelmslev (1961, tr.43-46) cho rằng, ý nghĩa của ký hiệu phụ thuộc một cách hệ thống vào ngữ cảnh, song, sự phụ thuộc này giảm xuống thành mức độ phụ thuộc vào ngữ cảnh đồng-văn bản (co-textual context). Theo đó, hệ thống ký hiệu tự nó là một ngữ cảnh, chứ không phải căn cứ hoàn toàn vào ngữ cảnh giao tiếp (Parret 1983, tr.35). Theo Pierce, biểu tượng hay ký hiệu trong mối quan hệ tương tác với bối cảnh thực chất là quá trình tạo nghĩa

(semiosis), và do vậy, diễn giải biểu tượng phải nắm bắt quá trình tạo nghĩa ấy.

Umberto Eco (1932-2016) đề xuất ba các diễn giải cơ bản, lần lượt là *diễn giải mang tính cổ điển* (paleographic interpretation, chẳng hạn với ví dụ về sách và các vật thể chứa đựng tri thức như sách, văn bản viết được lưu trữ), *diễn giải thể chế* (institutional interpretation, chẳng hạn như các điều luật) và *diễn giải tương quan* (correlational interpretation, chỉ các mã thống nhất từ các thành tố cái biểu trưng và cái được biểu trưng qua sử dụng mô hình thay thế và hệ thống mật mã) (Eco 1976; Lorusso 2015, tr.21-22).

Umberto Eco đề xuất *mô hình bách khoa* (encyclopedia) trong nghiên cứu ký hiệu (biểu tượng) vào thập niên 1980, nhấn mạnh “tính nhạy cảm với ngữ cảnh (sensitivity to context)” của nghiên cứu ký hiệu (biểu tượng) để tìm kiếm ý nghĩa tại chỗ của chúng. Eco thay thuật ngữ ký hiệu (sign) bằng thuật ngữ ký hiệu-chức năng (sign-function) để thể hiện chính xác hơn về mối tương quan giữa một biểu thức (một sự kiện mang tính bản chất) và nội dung của nó. Eco coi thế giới của ký hiệu (biểu tượng) cũng giống như một bách khoa toàn thư, trong đó, mọi mối quan hệ hoặc sự tương tác đều có thể diễn ra. “*Một khi xã hội tồn tại mọi chức năng đều tự động chuyển thành ký hiệu của các chức năng ấy. Điều này chỉ có thể xảy ra khi văn hóa tồn tại. Nhưng văn hóa chỉ có thể tồn tại vì điều này*” (Eco 1974, tr.24). Ký hiệu và hệ thống ý nghĩa văn hóa của chúng không chịu sự chi phối của các chuẩn mực xã hội, mà ngược lại, được quy định trong nội tại các tình huống địa phương, trong những hoàn cảnh nhất định và tùy thuộc vào cách diễn giải của các đối tượng (Lorusso 2015, tr.122).

Umberto Eco (1975, tr.298) cho rằng ký hiệu học là một hình thức phân tích và can thiệp xã hội, là một hình thức phản biện xã hội và, do đó, là một trong nhiều hình thức thực hành xã hội. Theo ông, ý nghĩa của ký hiệu (trong đó có biểu tượng) là

sản phẩm của quá trình tương tác, thương nghị công khai giữa các bên tham gia vào bối cảnh mà ký hiệu (biểu tượng) ấy được sử dụng. Theo ông, mã (của ký hiệu) là một “dạng thông tin” phức tạp ứng với hệ thống hai quy luật: luật giải mã (decoding rule) và luật tạo nghĩa (production rule).

Jurij Lotman (1922-1993) cho rằng, văn hóa là một cơ chế tự tạo nên các mối tương quan. Văn hóa tự thiết lập thông qua các hệ thống quan hệ không cố định, không cứng nhắc, không sẵn có mà luôn mang tính cục bộ, có thể sửa đổi, mang tính tạm thời và đại diện cho mọi thứ, vì vậy, nó không mang ý nghĩa gì khi đặt bên ngoài hệ thống quan hệ ấy cũng như bên ngoài các “kho lưu trữ”. Biểu tượng cũng vậy, nó phụ thuộc hoàn toàn vào từng bối cảnh cụ thể. Lotman không phủ nhận vai trò của văn bản trong diễn giải văn hóa (diễn giải biểu tượng), song, việc phân tích văn bản phụ thuộc vào việc xác định quá trình xử lý và truyền tải văn hóa ở quy mô chung và mỗi văn bản là nơi có nhiều mã đan xen vào nhau, tạo thành những mối quan hệ và cấu trúc mới (Lorusso 2015, tr.67). Theo Lotman, bất kể đối tượng phân tích là gì, ông luôn tập trung vào hệ thống các mối quan hệ giữa đối tượng và bối cảnh, giữa thống nhất và đa dạng, cố gắng phân biệt các mô hình chi phối để thể hiện phát hiện một mô hình điển hình hóa của văn hóa (a typification of cultures). Lotman giả định và đặt câu hỏi rõ ràng về một số khía cạnh của chủ nghĩa cấu trúc, gồm vai trò trung tâm của phạm trù thông tin, nhu cầu xác định các cơ chế tạo ra tính cấu trúc (tức trật tự hệ thống vừa có tổ chức vừa năng động) và đặc điểm ngôn ngữ. Với quan điểm này, Lotman chủ trương văn hóa chứa đựng các thông tin và rằng các thông tin này có thể được trao đổi và trao truyền lại. Văn hóa phải đạt được hai mục tiêu cơ bản là *phải xây dựng (tích lũy) các nội dung mới và truyền tải chúng* theo cả cách thức đồng bộ (qua giao tiếp) và cách riêng (qua ký ức) (Lorusso 2015, tr.68). “*Văn hóa chưa bao giờ là một tập hợp phổ quát mà chỉ là những tập hợp con ứng với từng tổ chức nhất định*” (Lotman và Uspenskij 1971).

- Góc nhìn Hậu cấu trúc trong diễn giải biểu tượng

Chủ nghĩa hậu cấu trúc, nổi bật từ Derrida sang Michel Foucault, Jacques Lacan, Roland Barthes, Jacques Derrida và Jean-Francois Lyotard, trong nghiên cứu biểu tượng đã chuyển dịch mối quan tâm từ cái được biểu đạt (signified) sang cái biểu đạt (signifier), từ nội dung phát ngôn sang cơ chế biểu thị, từ chuỗi không gian sang thời gian, và từ cấu trúc sang quá trình cấu trúc. Chủ nghĩa hậu cấu trúc nghi vấn triệt để đối với bất kỳ lý thuyết tập trung, toàn thể, về khả năng xây dựng một siêu ngôn ngữ (metalanguage) có thể định vị, ổn định hoặc giải thích tất cả các diễn ngôn khác, vì tính bất cập của chúng. Chủ nghĩa hậu cấu trúc đòi hỏi người nghiên cứu chú tâm vào phân tích phê phán các khái niệm về biểu tượng mang tính ổn định về ý nghĩa, về chủ thể được cho là thống nhất, về bản sắc và cả chân lý (Stam, Burgoyne và Flitterman-Lewis 1992, tr.24). Nếu như Saussure nhấn mạnh mối quan hệ khác biệt giữa các biểu tượng (ký hiệu) thì Jacques Derrida (1930-2004) chú trọng các quan hệ ấy trong cùng một biểu tượng. Theo ông, quá trình cấu thành biểu tượng vốn dĩ là một sự dịch chuyển liên tục, dấu vết của nó (trace) hằn lại chuỗi các ý nghĩa bất ổn định trong bối cảnh liên văn bản (intertextuality) không có ranh giới (Derrida 1981). Ông cho rằng, triết học phương Tây đã phi chính thức áp dụng các mô hình chiều sâu ẩn dụ (metaphorical depth models) để chi phối quan niệm về ngôn ngữ và ý thức, cái mà ông xếp vào phép “siêu hình học của sự hiện diện” (metaphysics of presence). Theo Derrida (1967/1973), “chủ nghĩa logo/nhân mác trung tâm” (logocentrism, có thể hiểu rộng ra là chủ nghĩa lấy biểu tượng làm trung tâm) đã tạo ra các cặp đối lập nhị phân “được đánh dấu” hoặc phân cấp có ảnh hưởng đến tất cả từ quan niệm của chúng ta về quan hệ lời nói đến cách viết và sự hiểu biết về sự khác biệt chủng tộc. Giải cấu trúc là một nỗ lực phơi bày và làm suy yếu phép “siêu hình học” nói trên.

Đi từ chia sẻ, tranh luận với Derrida, Michel Foucault (1926-1984) bắt đầu từ việc phản đối cách diễn giải môn ngữ

theo chức năng đã định dạng sẵn mà cố gắng đi tìm những hàm ý ẩn giấu đằng sau những hình thức thể hiện của ngôn ngữ, dần dà phát triển thành quan điểm phân tích diễn ngôn đi tìm cách thức mà ngôn ngữ (mở rộng ra là hệ thống biểu tượng) sản sinh ra tri thức và quyền lực trong những điều kiện đặc thù. Foucault xác nhận vai trò định vị chặt chẽ của các biểu tượng, theo đó, mọi biểu tượng (hoặc ký hiệu) được tạo nghĩa trong hệ thống các logic tại cơ sở (thực tiễn) và mang tính cục bộ (Lorusso 2015, tr.169). Theo lập luận của Foucault, các diễn ngôn đã sản sinh ra và không ngừng “bồi đắp” cho các đối tượng của diễn ngôn (những người tiếp nhận ngôn ngữ, văn bản, hay các biểu tượng). Bằng cách này, các đối tượng bị các “văn bản” (mở rộng ra là hệ thống biểu tượng, nghi lễ) “nuốt chửng” hay “chết đi” vì “ngôn ngữ đã thác lờ (họ) vào đó” (dẫn theo Phạm Quỳnh Phương, Hoàng Cẩm 2013, tr.60).

Tư duy hậu cấu trúc không hài lòng với cách diễn giải biểu tượng dựa trên tính bảo toàn hệ thống ý nghĩa của văn hóa và hệ thống chức năng “theo giả định” của biểu tượng, nó tìm kiếm những “điểm không bình thường” của sự biểu thị và diễn giải biểu tượng để bàn tới các đặc điểm tại chỗ, cập nhật của xã hội. Chính vì thế, một số tác giả từ cuối thập niên 1980 cho tới nay tiếp nối nhau bổ sung các phương diện còn khiếm khuyết của nghiên cứu biểu tượng, bao gồm quan điểm chống lại tư tưởng nhân mạnh thái quá về tính hệ thống của văn hóa của Hannerz (1989), quan điểm chú trọng đến tính phi trật tự của Friedrich (1988), quan điểm về tính mơ hồ của Battaglia (1999), quan điểm về tính đa thanh của Abu-Lughod (1991), quan điểm về mối quan hệ biện chứng của Fabian (1985), quan điểm về sự khác biệt của Gupta và Ferguson (1992), quan điểm về sự đối kháng của Ortner (1995), v.v. (xem Parmentier 2016).

Diễn ngôn là các thực hành có thể hình thành các chủ đề mà con người muốn nói một cách có hệ thống (Foucault 1972, tr.49), nó không chỉ là một tập hợp các câu lệnh mà đúng hơn, nó có tính vật chất xã hội và tính chất đặc thù về hệ tư tưởng và luôn luôn bị cấu trúc quyền lực tìm cách phủ nhận. Diễn ngôn

không đơn thuần chỉ là các chủ đề, nó hình thành nên chủ đề, điều đặc biệt là trong quá trình ấy, nó che giấu những sự can thiệp mà nó chủ trương thực hiện. Theo Foucault (1980), việc sáng tạo nên tri thức trí tuệ là rất quan trọng đối với việc kiến tạo và duy trì cả quyền lực nhà nước và diễn ngôn phổ quát trong cộng đồng. Theo Wright (2003, tr.20), ý nghĩa của diễn ngôn có thể cung cấp phương tiện giúp các cá nhân nắm bắt những nguồn lực nào đang hiện hữu khi họ giải thích về thế giới và về chính họ trong thế giới này.

Phân tích diễn ngôn là thuật ngữ được sử dụng phổ biến trong số các tác giả muốn “tìm kiếm một cái nhìn cận cảnh hơn về “ngôn ngữ được sử dụng”, mà ở đó, những nhà phân tích diễn ngôn sẽ chú tâm tìm kiếm “các mô thức”. Như vậy, phân tích diễn ngôn diễn tả quá trình nắm bắt quy luật ý nghĩa (qua mô thức sử dụng ngôn ngữ), bởi vì, những quy luật này là “thành phần của diễn ngôn và cho thấy cách diễn ngôn cấu thành các khía cạnh của xã hội và con người trong xã hội” (xem Taylor 2001, tr.6, 9). Theo đánh giá của Tu Weiming (1996, tr.58), Foucault và Derrida đang “tạo ra vấn đề/gây rắc rối” cho các di sản của văn minh Khai sáng nhân loại trong suốt mấy thế kỷ qua, bởi lý luận diễn ngôn và hậu cấu trúc của họ đang “khuyến khích” con người biết đặt lại vấn đề về sự hình thành và tồn tại của các cấu trúc - chức năng đã định dạng sẵn.

Tác giả Zdzislaw Mach từng nhận định, truyền thống văn hóa và các quá trình xã hội sẽ quyết định ý nghĩa các biểu tượng và dường như chúng thường dẫn tới những cách diễn giải khác biệt giữa các nhóm trong cùng một nền văn hóa (Mach 1993, tr.31). Có một thực tế là xã hội Việt Nam hiện nay đang chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi các quá trình xã hội bởi chúng mang tính *động*, trong khi yếu tố truyền thống mang tính *tĩnh*. Thế hệ công dân trẻ đang dần thấm nhuần tư tưởng phân tích diễn ngôn trong cuộc sống. Họ biết cách đặt các vấn đề lên bàn thảo luận, thay vì nhún mạnh “làm thế nào?”. Chính vì thế, các hoạt động lễ tục truyền thống cần được xem xét, đánh giá

dưới góc nhìn phân tích diễn ngôn để thấy được vai trò chủ động của người tham gia nghi lễ cũng như độ tương thích giữa các hoạt động lễ tục với thực tế cuộc sống cũng như nền tảng lý tính xã hội.

Nếu như lý luận cấu trúc - chức năng chủ trương kiến tạo sự hài hòa xã hội thông qua định dạng và bố trí khớp nối nhau giữa các vị trí, trách nhiệm của các cá nhân tổ chức và tham gia hoạt động lễ tục thì tư duy phân tích diễn ngôn lại có xu hướng “giải” cấu trúc và “giải” các kiến tạo ấy, điều mà các nhà khoa học gọi là tư duy hậu cấu trúc - giải kiến tạo (post-structuralism and deconstruction).

Trong đời sống thực tiễn, biểu tượng đã được diễn giải trong từng bối cảnh cụ thể thông qua tính chất mối quan hệ tương tác giữa ký hiệu/biểu tượng với bối cảnh văn hóa - xã hội mà nó tồn tại hoặc được sử dụng. Hướng tiếp cận này trở nên phổ biến từ hai thập niên cuối thế kỷ XX về sau, khi trào lưu Hậu cấu trúc - Phân tích diễn ngôn trở nên phổ biến hơn. Trong nghiên cứu văn hóa, người nghiên cứu biểu tượng tuyệt đối không được sử dụng những thông điệp được biểu đạt gần như cố định của biểu tượng ở cấp cơ sở (tức hệ giá trị biểu trưng nội tại vốn có, cái mà Ortner (1973, tr.1340) gọi là các *ẩn dụ gốc*) để gán ghép, áp đặt vào tất cả các trường hợp khách quan mà không tính đến hiệu quả tương tác giữa biểu tượng và bối cảnh trên thực tế (theo Ortner (1973, tr.1340) là *kịch bản then chốt*). Mối quan hệ tương tác giữa cái biểu đạt và cái được biểu đạt ngoại tại chỉ thực sự sản sinh trong tính tương tác giữa biểu tượng và bối cảnh thực tại ấy. Điều đó có nghĩa là, biểu tượng chỉ thực sự có ý nghĩa trong từng mối quan hệ tương tác cụ thể và, do vậy, sẽ không có bất kỳ công thức chung nào để diễn giải ý nghĩa biểu tượng, ngoại trừ cách tiếp cận chú trọng tính tương tác của biểu tượng và ngoại cảnh. Để làm được điều này, người nghiên cứu cần tiến hành nghiên cứu thực địa và phỏng vấn định tính tại địa bàn nghiên cứu. Kết quả khảo sát điền dã sẽ được tham chiếu với nhóm ý nghĩa nội tại cấp cơ sở của biểu tượng, qua phân tích so

sánh, người nghiên cứu sẽ phát hiện được vấn đề trọng tâm của công trình.

Quá trình giải mã biểu tượng phải căn cứ vào tính tương tác của hai nhân tố cơ bản: *một là*, hệ giá trị biểu trưng mang tính lịch sử - văn hóa của biểu tượng và, *hai là*, bối cảnh lịch sử - xã hội cụ thể, nơi biểu tượng được sử dụng và được giải mã. Trường phái chức năng - cấu trúc nhấn mạnh tính lan tỏa các thông điệp đã biểu trưng hóa của biểu tượng ra cộng đồng, trong khi các trường phái hậu cấu trúc chỉ ra rằng, chính tính tương tác giữa ý nghĩa biểu trưng của biểu tượng với cộng đồng sử dụng chúng đặt trong từng bối cảnh cụ thể mới quyết định các giá trị biểu trưng được giải mã. Chẳng hạn, *sói* là biểu tượng của cái ác trong hầu hết các nền văn hóa, song, lại là biểu trưng của tổ tiên, của nguồn sống và sự che chở trong văn hóa các dân tộc chuyên về chăn nuôi gia súc trên các đồng cỏ ở Mông Cổ và Trung Á (xem *Tô tem Sói* của Khương Nhung). Các phương thức giải mã lâu dần hình thành nên kiểu lựa chọn văn hóa của các cộng đồng, song, chúng ta không nên tuyệt đối hóa các kiểu lựa chọn ấy thành công cụ thể hiện bản sắc văn hóa, bởi việc diễn giải biểu tượng còn phụ thuộc vào một nhân tố nằm ngoài lớp giá trị biểu trưng của biểu tượng, đó là bối cảnh xã hội cụ thể. Mặc dù ý nghĩa biểu tượng không phụ thuộc vào tình huống tức thì đang diễn ra, song, nếu quá chú trọng vào trường nghĩa biểu trưng sẽ dẫn đến hệ quả đánh mất các ý nghĩa, giá trị phái sinh trong từng tình huống. Nói cách khác, nghiên cứu biểu tượng cần thiết kết hợp hai hướng tiếp cận *văn bản* (text) và *thực tại xã hội* (social fact).

Trước hết, bản thân văn hóa mang tính khuyến khích sự sàng lọc và diễn giải ý nghĩa văn hóa dựa vào các bối cảnh cụ thể. Văn hóa “*có thể thúc đẩy sự phân biệt các ký hiệu và đặc tính có tính cuốn hút bằng cách tập trung sự chú ý cũng như cung cấp các quy phạm để diễn giải và kiến nghị con người tiếp nhận, thưởng thức các đặc tính này*” (Shils 1975, tr.128). Mặt khác, văn hóa được cho là “bắt nguồn từ những ý nghĩa liên tục được kiến tạo và tái tạo, được thỏa hiệp, được sử dụng có chọn

lọc và được diễn giải hợp lý”; văn hóa không chỉ là những “ý nghĩa”, nó còn là cách thức con người hiểu và nắm bắt mọi thứ, mọi việc và là cách con người trải nghiệm thực tiễn mà không cần đụng chạm đến ý nghĩa của chúng (xem Eipper 1998). Antonio Gramsci (1971, tr.327) trước đó cũng đã từng khẳng định rằng, con người luôn có xu hướng tự diễn giải sự vật hiện tượng theo cách riêng của mình hơn là đơn thuần chấp nhận mã ý nghĩa đã định dạng sẵn. Với đặc điểm này của văn hóa, sự hình thành và phát triển của các trào lưu mới thời hậu hiện đại là một quy luật mang tính tất yếu.

Hậu hiện đại là một trào lưu tư tưởng chống lại và “vượt qua” chủ nghĩa hiện đại và tư duy khai sáng lấy lý tính khoa học làm trung tâm. Nếu như Francis Bacon (1561-1626) từng nói “kiến thức là sức mạnh (knowledge is power)”, August Comte (1798-1857) nhấn mạnh phát triển khoa học là tính tất yếu lịch sử của tiến bộ nhân loại thì chủ nghĩa hiện đại đã “gói ghém” hết túi khôn nhân loại trong các cấu trúc dân nhân “khoa học”. Talcott Parsons (1971, tr.141) khẳng định có ba chiều kích không thể tách rời của chủ nghĩa hiện đại nửa sau thế kỷ XX thúc đẩy sự tập trung của nhân loại vào ba vấn đề là *kinh tế thị trường*, *chính trị dân chủ* và *chủ nghĩa cá nhân*, vốn phát triển mạnh ở Anh, Pháp, Mỹ (Tu Weiming 1996, tr.66) và sau đó lan rộng ra thế giới.

Bằng tư duy khai sáng và chủ nghĩa hiện đại, các thể chế tiến hành “đúc khuôn” tư tưởng con người dựa trên nguyên lý lý tính của khoa học - kỹ thuật tựa như hệ thống máy móc sản xuất hàng loạt trên các dây chuyền sản xuất tư bản. Như một quy luật tất yếu, con người đang tìm cách thoát khỏi sự chế ngự của các cỗ máy khoa học lý tính ấy và đặt lại vấn đề, khơi mào cho chủ nghĩa hậu hiện đại và, sau đó nữa, là hậu nhân văn.

Quan điểm hậu hiện đại giống như hậu cấu trúc - giải kiến tạo ở chỗ luôn biết “nghĩ ngờ” các quan điểm được định dạng là “chính thống” và cái gọi là “tri thức khách quan” (khoa học) và “sự thật tuyệt đối”. Quan điểm hậu hiện đại có thiên hướng phủ

nhận những “đại tự sự” (grand narratives) hay những lý thuyết phổ quát (xem thêm Lyotard, 1924-1998) được sản sinh ra với những mục đích nhất định nhằm “đề bẹp” những rối loạn, bất ổn, sự đa dạng đề hướng đến trật tự và ổn định, ngược lại, có xu hướng cổ súy cho các “tiểu tự sự”, tính đa dạng, tính địa phương, sự không đồng nhất, tính ngoại diên, trân trọng sự sáng tạo, sự khác biệt và tính đặc thù của hiện thực văn hóa - xã hội. Biểu tượng hai hệ thống lễ nghi (nghi lễ), cũng giống như “những giai thoại hợp pháp hóa” (legitimizing myths) trong nghiên cứu của Lyotard đều là các tự sự, đại tự sự - những “tri thức được hợp pháp hóa”, bị những người mang tư duy hậu hiện đại đánh giá là “trò chơi ngôn ngữ” hay một dạng ‘trò chơi biểu tượng’.

Ở giai đoạn sau của chủ nghĩa hiện đại, nhân loại bước vào *chủ nghĩa hậu nhân văn*. Chủ nghĩa hậu nhân văn không phải là phản đối chủ nghĩa nhân văn mà là đặt nền móng từ nhân văn và “bước qua”, “vượt qua” nó. Sau quá trình phát triển trào lưu lấy con người, tư duy sáng tạo cá nhân và tính đa dạng văn hóa của họ làm gốc, trên văn đàn khoa học xã hội thế giới nổi lên trào lưu phê bình sinh thái - một quan điểm toàn cầu được diễn giải và tái diễn giải trong các triết thuyết và trong thực tiễn xã hội. Trào lưu hậu nhân văn đặt lại vấn đề tính chủ thể của con người trong trật tự vũ trụ và trong mối quan hệ tương tác giữa con người với tự nhiên (xem Maccormack 2016). Ngay ở chủ nghĩa nhân văn và các trào lưu trước đó đều lấy con người làm trung tâm của vũ trụ (anthropocentrism), đều gán cho con người vai trò chủ thể, vì vậy, họ diễn giải và đánh giá thế giới dựa trên các giá trị, kinh nghiệm và cảm xúc của chính mình. Được kích thích một phần bởi “tiếng kêu cứu” của môi trường sinh thái, nhân loại tiên bộ đang đánh giá lại quan điểm này, họ nhận ra rằng, tính chủ thể của con người trong đánh giá thế giới là điều sai lầm, nếu không nói là điều nguy hiểm cho sự trường tồn của vũ trụ. Trong trào lưu mới này, các phê phán xã hội nhằm định hướng bên vực người nghèo, người thấp bé trong xã hội đang dần chuyển hướng sang phê bình sinh thái (eco-criticism) với tư cách sinh thái là nạn nhân của mọi nạn nhân

(xem Nguyễn Ngọc Thơ 2019). Họ mạnh dạn đề xuất quan điểm mới - “nhân vũ luận (anthropocosmism)”, khuyến khích con người tư duy nhiều hơn về mối quan hệ gắn bó hữu cơ và tương tác đa chiều giữa họ với thế giới động vật trong hệ sinh thái tự nhiên (McGuire 2018, tr.147).

HƯỚNG DẪN HỌC TẬP

1. Nội dung trọng tâm

- Khái niệm biểu tượng. Hai nhóm biểu tượng chính trong nghi lễ: biểu tượng mang tính tổng thuật, quy nạp và biểu tượng mang tính khơi mở, dẫn dắt.
- Mối quan hệ giữa biểu tượng và các phạm trù tương cận.
- Mối quan hệ giữa biểu tượng và nghi lễ.
- Thuộc tính, cấu trúc, đặc điểm và vai trò của biểu tượng trong hoạt động nghi lễ.
- Diễn ngôn và phân tích diễn ngôn trong biểu tượng

2. Gợi mở hướng nghiên cứu, phát triển

- Hệ thống các biểu tượng phân loại theo ký hiệu học và theo nghiên cứu nghi lễ.
- Tính tương tác giữa biểu tượng và cộng đồng khách thể trong hoạt động nghi lễ.
- Hoạt động nghi lễ như là một “kịch bản then chốt”.
- Tương đồng và khác biệt trong hệ thống các biểu tượng dùng trong nghi lễ và các biểu tượng dùng trong nghi thức “cận ngưỡng”.
- Khả năng khơi mở, dẫn dắt của biểu tượng trong hoạt động nghi lễ.
- Tôn tượng như là loại biểu tượng trong nghi lễ.

3. Tài liệu đọc thêm

- Bài viết “On key symbols”, in *American Anthropologist* 75(5): 1338-1346 của Sherry Ortner (1973).
- Chương 1, 3 và phần Kết luận trong cuốn *Symbols, conflict, and identity: essays on political anthropology* của Zdzisław Mach (1993).
- Các chương 1, 2, 3 và 4 trong cuốn *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual* của Victor Turner (1967).
- Bài “Deep play: notes on the Balinese cockfight” của Clifford Geertz trong cuốn *Myth, symbol, and culture* do Clifford Geertz biên tập (1971/1974).
- Cuốn *Nghiên cứu biểu tượng: một số lý thuyết tiếp cận* của Đinh Hồng Hải (2014).
- Cuốn *Hình tượng rồng trong văn hóa phương Đông* của Nguyễn Ngọc Thơ (2016).

NGHI LỄ VÀ BIỂU TƯỢNG TRONG NHO GIÁO MỚI: QUAN ĐIỂM “NHÂN VŨ LUẬN”

6.1. Đặt vấn đề

Sự dâng cao của chủ nghĩa vật chất đã đẩy môi trường sinh thái vào bờ vực thảm, kèm theo đó là cái giá đắt đỏ mà con người phải trả giá. Trên diễn đàn lý luận, nhân loại đã và đang tiến sâu hơn vào các giai đoạn sau của chủ nghĩa hậu hiện đại, nơi các diễn ngôn chính trị - xã hội dần dà chuyển hướng từ bảo vệ con người (người già, phụ nữ, trẻ em, các nhóm yếu thế, v.v.) sang phê bình sinh thái. Nhiều chuyên gia xác định thế giới đang bước vào thời kỳ hậu nhân văn, khi mà tư tưởng ‘lấy con người làm trung tâm (anthropocentric)’ đã và đang chuyển hướng sang một quan điểm mới: ‘nhân vũ luận (anthropocosmic)’¹.

Nho giáo Đông Á từ xa xưa đã tồn tại quan niệm ‘Thiên nhân hợp nhất’ (天人合一), coi sự hợp nhất của con người và vạn vật trong vũ trụ là cảnh giới cao nhất của nhân loại, nơi khí hạo nhiên vũ trụ bao trùm lấy nhân gian. Thế nhưng, sự ra đời của Lý học và cải cách Chu Hi đã làm tiền đề cho các triều đại quân chủ Đông Á đẩy mạnh sự nghiệp đào tạo khoa cử và quản trị quốc gia hơn là theo đuổi hợp nhất “thiên”, “nhân”. Từ thời Minh về sau, Vương Dương Minh cải cách Nho giáo, theo đuổi lương tri, khuyến khích con người tự thân nhận thức, tự thân tu dưỡng đạo đức, đề cao sự hợp nhất *tri* và *hành*, mở đường cho sự phát triển của phê bình sinh thái sang một mức cao hơn. Đầu thế kỷ XX, khi các va chạm giữa văn hóa Đông Á và văn minh phương Tây dần dà lớn mạnh hơn, một lực lượng trí thức Trung Hoa chủ động thẩm thấu tinh hoa triết học phương Tây để cải cách và phát triển quan điểm sinh thái trong Nho giáo lên một nấc thang mới, biến Lý học trở thành Nho giáo mới. Nho giáo

¹ Công trình này đã công bố trên Tạp chí *Văn hóa và nguồn lực* (Trường Đại học Văn hóa Thành phố Hồ Chí Minh), số 4(20)/2019: tr.20-36.

mới lấy quan điểm ‘nhân vũ luận’ làm giá trị cốt lõi, coi trọng tính tương thích và sự hợp nhất *tri - hành*, đồng thời, vận động phát triển theo hướng tăng cường các giá trị phổ quát toàn cầu.

Nho giáo Việt Nam truyền thống vận động trên nguyên tắc tiếp thu cái cần thiết phục vụ cho thực tiễn quản trị quốc gia và phát triển xã hội, giới nho sĩ Việt Nam rất ít quan tâm đến *tri* và, do vậy, Nho giáo Việt Nam ít vận động phát triển. Khi bước vào giai đoạn phê bình sinh thái mới, người Việt Nam càng phải nỗ lực vận động nhiều hơn trong việc kiện toàn và nâng cao tính hợp nhất *tri - hành*, chủ động nắm bắt lý luận mới và tham gia vào quá trình tranh luận, phát triển lý luận mới của khu vực và thế giới.

Cho đến nay, vấn đề môi trường không còn là một hiện tượng cục bộ của riêng cộng đồng quốc gia - dân tộc nào, mà đã trở thành một vấn nạn chung của nhân loại. Các nhà lập pháp, chính trị gia, các nhà khoa học môi trường và cộng đồng dân cư tiến bộ trên thế giới không ngừng nhận thức và chung tay hành động vì môi trường. Tuy nhiên, để nhận thức và hành động có nền tảng lý luận và phương pháp tiếp cận thực sự, thế giới cần có những kiến giải hàn lâm về môi trường và mối quan hệ con người với môi trường. Hầu hết các nền văn hóa lớn của thế giới đều dành những phần nội dung khá quan trọng trong truyền thống triết học, tôn giáo - tín ngưỡng và phong tục để phản ánh điều này, song, cái chung nhất vẫn là quan điểm ‘con người làm trung tâm’ (anthropocentrism), chính vì vậy mà thế chủ động luôn đặt vào tay con người. Thế giới hôm nay đang dần chuyển dịch sâu hơn vào trào lưu hậu hiện đại, khi mà chủ nghĩa hậu nhân văn ngày càng trở nên phổ biến, các quan điểm phê bình sinh thái ngày càng sâu rộng hơn thì xuất hiện không ít các trường phái triết học mới với chủ trương ‘cổ vi kim dụng’ (tri thức xưa được ứng dụng vào xã hội hôm nay), đã tiến hành phân tích, diễn giải và tái diễn giải triết học nhân sinh dưới góc nhìn hậu nhân văn. Quan điểm ‘nhân vũ luận’ (人字論, ‘anthropocosmology’/ ‘anthropocosmic’ vision) trong trào lưu Nho giáo mới thế kỷ XX-XXI (New Confucianism) là một trường hợp điển hình.

Trong ‘nhân vũ luận’, ‘nhân’ là con người, ‘vũ’ để chỉ vũ trụ, giới tự nhiên tồn tại cùng con người. ‘Nhân vũ luận’ trong Nho giáo mới lấy nền tảng từ phương châm ‘Thiên nhân hợp nhất’ trong học thuyết Khổng - Mạnh, song, đã được tái diễn giải (thậm chí là tái cấu trúc) dưới cách tiếp cận mới: tự nhiên, cũng giống như con người, có vai trò quyết định sự tồn tại của thế giới, tự nhiên và con người là hai thành tố cơ hữu của một thể tự nhiên hài hòa, chúng có mối quan hệ tương tác, bổ trợ nhau để đảm bảo dòng chảy hài hòa của vũ trụ. ‘Nhân vũ luận’ không hẳn đánh mất hoàn toàn vai trò của con người, cũng không đặt con người song hành với tự nhiên như hai đơn nguyên độc lập, ‘nhân vũ luận’ nhấn mạnh ‘tính nhất thể’ của sự vận động con người với quy luật tạo hóa của vũ trụ.

Từ cách diễn giải ‘Thiên nhân hợp nhất’ truyền thống đến ‘Nhân vũ luận’ đương đại là một quá trình dài, trùng lặp với lịch sử phát triển của Nho học Đông Á. Trên thực tế, quá trình ấy đã diễn ra như thế nào? Giới nghiên cứu đã khắc phục sự bất tương thức giữa tri và hành trong văn hóa Đông Á ra sao để có thể tương tác và làm chủ quan điểm ‘nhân vũ luận’ trong Nho giáo mới? Nho giáo Việt Nam có vị trí ở đâu trên bản đồ Nho giáo khu vực, và để tiến sâu hơn vào trào lưu hậu nhân văn, người Việt Nam cần có những gì để bắt kịp sự phát triển lý luận và thực tiễn của khu vực và thế giới?

Bài viết này vận dụng cách tiếp cận đa ngành (triết học, văn hóa học, lịch sử, sinh thái học văn hóa, v.v.) để phân tích, diễn giải quá trình hình thành, đặc điểm và những tác động dự kiến của quan điểm ‘nhân vũ luận’ trong Nho giáo mới trên nền tảng của cặp phạm trù *tri - hành* và quan niệm *tri hành hợp nhất* của Dương Minh học, đồng thời, bàn sâu hơn thực tế cũng như triển vọng nhận thức (*tri*) và thực hành (*hành*) trong truyền thống Nho giáo xưa và nay tại Trung Quốc và Việt Nam. Nghiên cứu này phát hiện ra rằng, Nho giáo Trung Quốc truyền thống rất tích cực đề cao sinh thái cùng mối quan hệ hài hòa giữa con người với vũ trụ (*tri*), song, thực tiễn xã hội (*hành*) lại không bắt

nhịp với lý luận, từ đó, dẫn đến tình trạng khủng hoảng sinh thái (ecocrisis) và mơ hồ sinh thái (ecoambiguity). Trong khi đó, ở Việt Nam, sự thiếu vẹn toàn trong nhận thức và việc quá chuyên tâm vào thực tiễn xã hội dù thiếu vắng lý luận có tính hệ thống đã đánh mất khả năng xác lập chiến lược và tầm nhìn phát triển quốc gia. Có lẽ, trong các con đường đi từ truyền thống đến hậu nhân văn của các quốc gia Đông Á thì con đường của Việt Nam là dài nhất.

6.2. Từ Lý học đến Nho giáo mới: hướng đến tri - hành hợp nhất

a. Lý học, hay Tân Nho (Neo-Confucianism), là thành quả triết học Trung Hoa nói riêng, Đông Á nói chung, xuất hiện từ thời Tống ở Trung Quốc, trải qua nhiều đợt vận động, tranh luận và bổ sung các khía cạnh cơ bản của Học thuyết Khổng - Mạnh qua các triều đại Tống, Nguyên, Minh và Thanh ở Trung Quốc cũng như dưới triều Choson ở Triều Tiên và Tokugawa, Meiji ở Nhật Bản. Còn Nho giáo mới (New Confucianism) là bước phát triển tiếp theo của Lý học, xuất hiện từ sau Phong trào Ngũ Tứ ở Trung Quốc, trong mối quan hệ tương tác với triết học phương Tây và trào lưu hậu hiện đại - hậu nhân văn, khi phê bình sinh thái trở thành quan điểm toàn cầu được diễn giải và tái diễn giải trong triết thuyết Nho giáo.

Học thuyết Khổng - Mạnh trước đây và hệ thống triết lý Nho giáo về sau được Weber (1968) đánh giá là “thiếu nền tảng tinh thần (mental foundation)” và là học thuyết về “sự phục tùng quyền năng trật tự chính trị đương thời, một dạng thức chủ nghĩa nhân văn thế tục (secular humanism), khác biệt với đạo đức Tin lành vốn bắt nguồn từ đức tin tâm linh”².

Học thuyết Khổng - Mạnh đề cao quan điểm ‘Thiên nhân hợp nhất’, nhấn mạnh tính nhất thống và hòa hợp của thiên (heaven, vũ trụ) và nhân (humanity, nhân văn) như là một thể

² Tham khảo Weber (1968), Roetz (2013, tr.33), Tu (2008, tr.147).

thống nhất (McBeath & McBeath 2014, tr.22). Theo đó, con người được sinh ra trên nền tảng của giới tự nhiên, chịu sự chi phối của “thiên lý” trong tự nhiên, họ có mục tiêu và sứ mạng ‘đúng đắn’ trong đời là theo đuổi đạo đức như một quy luật tất yếu của vũ trụ (McBeath et al. 2014, tr.22). Lúc sinh thời, Mạnh Tử cũng từng mơ ước rằng, nếu con người ít quăng lưới xuống ao hồ thì thế nào cũng có nhiều cá và rùa hơn; và nếu ít mang búa rìu lên núi hay vào rừng, hẳn sẽ có nhiều gỗ hơn ta cần. Quản Trọng cũng từng nhắc nhở rằng, hãy nuôi ít động vật để đồng cỏ được tái sinh nhanh chóng và đừng gieo cấy quá dày để đất được hồi sinh. Cuốn *Hoài Nam Tử* khẳng định rằng, con người chỉ thịnh vượng khi hạn chế săn bắt hay can thiệp sâu vào môi trường, trong khi Hàn Dũ (thế kỷ VIII) cho rằng, cần hạn chế lượng dân số để bớt gánh nặng môi sinh (dẫn theo Thornber 2018, tr.175-176). Tác giả John Berthrong gọi quan điểm con người cần chủ động xây dựng mối quan hệ hài hòa với tự nhiên là “quan điểm bảo thủ trong mối quan hệ tương tác của con người với tự nhiên” (Berthrong 1998).

Lúc sinh thời, Tuân Tử đã từng xây dựng hệ thống đẳng cấp bốn nhóm thành tố của vũ trụ, gồm: (1) Nước và khoáng chất tự thân tồn tại *khí* (氣, energy) nhưng không có *sự sống* (life); (2) Cây cối có đủ *khí* và *sự sống* nhưng chúng thiếu cái *trí* (智, awareness); (3) Giới động vật có đủ *khí*, *sự sống* và *trí* nhưng lại không có *đạo đức* (道德, morals); trong khi (4) Con người có đầy đủ bốn thành tố: khí, sự sống, trí và đạo đức (McBeath & McBeath 2014, tr.23). Chính điều này đã phản ánh tính thượng đẳng của con người trước tự nhiên. Nhiều nho sĩ đời sau khai thác quan điểm này, luôn trao cho con người tính chủ động khi ứng xử với tự nhiên, tạo thành quan điểm ‘con người là trung tâm vũ trụ’ (anthropocentrism) trong Nho giáo.

b. Đến trào lưu Lý học từ thời Tống về sau, nhận thức về mối quan hệ giữa con người với tự nhiên đã dần có sự thay đổi nhất định, mở đường cho sự xuất hiện quan điểm ‘nhân vũ luận’ ngày nay.

Trương Tải (張載, Zhang Zai 1020-1077) là một nhà nho có tiếng trước Trình - Chu ở Trung Quốc, người có công đặt ra các mục tiêu mang tính bản thể cho người trí thức: kiến tạo tinh thần chung cho sự tồn tại của *thiên* và *địa* (bao hàm cả *nhân*), xây dựng trách nhiệm kiến tạo cuộc sống tốt đẹp cho cộng đồng; tìm tòi và phát triển các nền tảng triết học của tiền nhân có nguy cơ bị đánh mất; và hướng tới nền hòa bình thịnh trị vĩnh hằng. Ông nói, “Trời (Thiên, Heaven) là cha, Đất (Địa, Earth) là mẹ, vạn vật kể cả côn trùng nhỏ bé đều có vị trí của mình giữa cha và mẹ [...] Tất cả con người đều là anh em, vạn vật trong vũ trụ đều là bạn đồng hành” (xem Trương Tải: “Tây Minh”)³. Với nhận thức này, Trương Tải được nhiều tác giả trào lưu Nho giáo mới đánh giá là người đặt nền tảng cơ bản cho quan điểm ‘nhân vũ luận’ về sau.

Cùng thời với Trương Tải còn có Trình Hạo (程顥, Cheng Hao 1032-1085) và Trình Di (程頤, Cheng Yi 1033-1107), hai nhà nho có công lớn trong việc đặt nền móng Lý học cho Nho giáo Đông Á. Trong cuốn *Nhị Trình di thư* (二程遺書), anh em họ Trình đã nhấn mạnh đến tình trạng nước đôi của tính thể tục và tính thiêng của tự nhiên và mối quan hệ giữa con người với tự nhiên, theo đó, con người phải nỗ lực hết mình để hình thành một thể thống nhất với Trời, Đất, và vạn vật” (Trình Hạo: *Nhị Trình di thư*, tr.4; Tu 2008, tr.159).

Chu Đôn Di (周敦頤, Zhou Dun-Yi, 1017-1073) là người có công trong việc phát triển Nho giáo cổ đại lên thêm một bước. Ông cho rằng, trước khi vạn vật xác lập Thái cực âm dương, vũ trụ, bao hàm cả con người, là thể Vô cực; và rằng, vạn vật tồn tạo theo nguyên lý *khí* hạo nhiên khách quan, con người muốn sống hài hòa với vũ trụ cần phải rèn luyện mình để bắt nhịp với cái *khí* ấy.

³ Xem thêm Kinsley (1995, tr.77); Tu (2001, tr.245); McBeath & McBeath (2014, tr.23).

Đền Chu Hi (朱熹, Zhu Xi, 1130-1200), nền tảng Lý học đã hoàn thiện và được đưa vào ứng dụng trong xã hội, nhất là trong giáo dục khoa cử và tuyển dụng nhân tài. Chu Hy đã nhấn mạnh đến cái trí của giới nho sĩ, đề cao “cách vật” bằng nhân quan lý tính và tồn tại khách quan, điều mà nhiều nho sĩ về sau đã phủ nhận hoàn toàn (Chan 1963, tr.655). So với Trương Tải, Nhị Trình và Chu Đôn Di, Chu Hi thiên hẳn về phương diện xã hội hơn là nhấn mạnh mối quan hệ hữu cơ giữa con người với tự nhiên, chính vì thế mà John Berthrong đánh giá Chu Hi là gần gũi với Tuân Tử hơn cả (Berthrong 1998, tr.187). Tác giả Mâu Tông Tam thế kỷ XX cũng nhận xét rằng, Chu Hi đã xây dựng quan điểm siêu hình về đạo đức (metaphysics of moral), vốn là một hình thức lý tính dựa hoàn toàn trên năng lực “cách vật” tìm kiếm thiên lý của con người. Rõ ràng, quan điểm siêu hình về đạo đức (metaphysics of moral) khác hoàn toàn với quan điểm siêu hình mang tính đạo đức (moral metaphysics), Chu Hi chưa chú trọng đến tính năng động sáng tạo của tâm trí như một tiền đề và động lực của quá trình tìm hiểu tự nhiên - tức quá trình ‘cách vật’ (tham khảo Berthrong 1998, tr.188).

Phải đến Vương Dương Minh (王陽明, Wang Yang-ming, 1472-1529) thời Minh, thì cách nhìn nhận về mối quan hệ giữa con người với tự nhiên mới sáng rõ do ông đặt trọng tâm ở sứ mệnh tự nhận thức (self-realization), tự suy ngẫm (self-reflection) và tự thân rèn luyện (self-cultivation) của từng cá nhân để chạm tới sự hài hòa nhất thể giữa con người với vũ trụ⁴. Theo Vương Dương Minh, *thành ý* (誠意, sincerity) của nguyện ước là cái có trước (Chan 1963, tr.655) và sẽ không có bất kỳ cái lý hay sự vật nào tồn tại, cho đến khi con người quyết định *nhận thức* về chúng, do vậy, thành ý phải tồn tại trước quá trình cách vật. Quan điểm này của ông đã đối lập hoàn toàn với sự nhấn mạnh năng lực ‘cách vật’ lý tính của Chu Hi nói trên. Vương Dương Minh nhấn mạnh rằng, nếu cái lý tồn tại bên ngoài tâm trí thật sự thì quan niệm chữ hiếu của con người sẽ biến mất

⁴ Xem thêm Chan (1963, tr.658), Bary (1981, tr.xiii), Taylor (1990, tr.5).

ngay khi bố mẹ họ qua đời, bởi lúc đó không còn sự hiện diện tương tác của bố mẹ nữa thì nhu cầu thể hiện chữ hiếu cũng không còn. Theo ông, cái lý và tâm trí là một, tinh thần hiếu đạo chính là cái thể hiện ra bên ngoài của cái tâm. Vạn vật cũng vậy, nó tồn tại trong nhận thức của con người. Cái tâm tốt thể hiện người có lương tri, người có lương tri sẽ tự thân biết cách tu dưỡng để đạt cảnh giới ‘Thiên nhân hợp nhất’.

So với nhiều nhà nho Lý học trước đó, Vương Dương Minh nhấn mạnh thực nghiệm hơn suy luận logic, ông chủ trương bám sát vào trải nghiệm thực tiễn của đời sống nhân sinh hơn là những suy luận triết thuyết bay bổng. Nhà nghiên cứu Hồng Kông đời sau là Đường Quân Nghị gọi triết thuyết Vương Dương Minh là một dạng mô thức “ngôn ngữ thực nghiệm” (a heuristic language) (xem Chen et al. 2014, tr.76).

Vương Dương Minh cho rằng, tri thức bẩm sinh vốn là “bản chất nguyên thủy của cái tâm”, là “nguyên lý của tự nhiên”, là “trí khôn tinh khiết và nền tảng nhận thức rõ nét nhất của cái tâm”. Bản thể của tâm là *chí thiện* (至善). Cái tác động trực giác vào cái tâm hướng đến chí thiện là *lương tri* (良知). Bản thể của lương tri là thái hư, nó bàng bạc khắp vũ trụ, không tụ lại ở điểm này và cũng không bỏ sót ở điểm kia. Theo ông, cái tâm luôn soi sáng và phản ánh vạn vật theo đúng bản chất của chúng, đó là nguyên lý tạo nên thiên, địa, đấng siêu nhiên và các bậc đế vương” (xem Chan 1963, tr.656; Phan Văn Hùm 2016, tr.241-242). Vương Dương Minh chủ trương “trí tri cách vật (致知格物)”, con người mang lương tri xuất phát từ cái tâm tốt lành của mình (thiên lý) ra để tiếp ứng vạn vật trong vũ trụ, ắt vạn vật sẽ vận hành hợp lẽ với thiên lý và hợp với cái tâm của chúng ta. Lương tri của cái tâm được dùng triệt để, đến nơi đến chốn, ấy là “trí tri”, vạn vật vận hành đúng thiên lý của vũ trụ, ấy là “cách vật”. *Tâm với lý* (Thiên lý) hòa thành một khối, ấy là cảnh giới mỹ mãn nhất (tham khảo Đào Trinh Nhất, tr.180).

Điều đáng nhấn mạnh ở Vương Dương Minh chính là quan điểm về sự thống nhất về *tri* và *hành* trong lý luận; theo đó, *tri*

(tri thức) là khởi nguồn của *hành* (hành động), còn chính *hành* là sự kết thúc của *tri* (Wang 1963, tr.656). Nếu như ở Chu Hi, đào tạo trí thức đủ tầm để “cách vật” và tham gia xã hội là ưu tiên hàng đầu, thì ở Vương Dương Minh, đó là sự tu dưỡng đạo đức cá nhân và xã hội. Theo ông, người quân tử cần “giảm thiểu cái sai trái trong tâm trí để đảm bảo tính đúng đắn trong bản chất nguyên thủy của nó” (Chan 1963, tr.655). Chính ở điểm này, Theodore de Bary đánh giá rằng Nho giáo đã đề cao trách nhiệm lễ nghi của con người hơn là quyền lợi của họ để bảo đảm rằng mọi cá nhân luôn tìm thấy chỗ đứng chính xác nhất của mình (tham khảo Tu et al. 1992, tr.17).

Học thuyết Vương Dương Minh truyền bá đến Nhật Bản, hình thành học phái Yomeigaku (Dương Minh học), một trường phái thách thức nhóm Shushigaku (Chu Hi học) xuyên suốt từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XIX, đồng thời, cung cấp nền tảng triết lý quan trọng cho công cuộc cải cách Minh Trị năm 1868 (Chan 1963, tr.658). Quan niệm *tri* và *hành* cũng như mối quan hệ giữa Thiên, Địa và Nhân của Vương Dương Minh có ảnh hưởng lâu dài về sau, tác động mạnh mẽ đến quá trình hình thành con đường triết học của Tôn Dật Tiên (1866-1925), Hùng Thập Lực (1885-1968), v.v.

c. Song, để đi từ Lý học đến Nho giáo mới, triết học Nho gia đã vận động không ngừng để khắc phục hoặc loại bỏ những phương diện (thậm chí là một số giá trị, chuẩn mực) để phù hợp với nhân quan thế giới hậu hiện đại hôm nay, nhất là khi nhân loại đang bắt đầu gánh chịu những phản ứng khắc nghiệt từ thiên nhiên.

Muộn nhất là từ thời Khổng Tử về sau, triết học Nho gia luôn đề cao ‘Thiên nhân hợp nhất’, đề cao mối quan hệ con người và giới tự nhiên, song, lại trao cho con người (chính xác là đẳng quân tử) sứ mệnh và quyền năng chủ động để tác động, cải hóa tự nhiên. Theo Heiner Roetz, cái gọi là ‘Thiên nhân hợp nhất’ được diễn giải trên thực tế lịch sử là một nguyên tắc ‘hợp tác’ hơn là nguyên tắc con người vận động để hoàn thiện mình trước tự nhiên

(Roetz 2013, tr.27). Nho giáo khi ứng dụng vào xã hội từ thời Hán về sau thực chất là vừa cổ vũ vừa chế ngự tự nhiên.

Thần thoại Trung Hoa hết lời ca ngợi hình ảnh những bậc anh hùng tiên phong chinh phục tự nhiên, từ Hoàng Đế “bạt rừng, phá núi, khơi thông ao hồ để lấy đất cho dân; vua Thuấn ‘đốt đầm lầy và xua đuổi động vật hoang dã’ (ghi trong *Quản Tử*, chương 84. 414), một số binh tướng của Thuấn đã ‘đốt rừng, bạt núi, xua đuổi thú rừng’ theo mệnh lệnh của Thuấn (theo cuốn *Mạnh Tử* 3a4). Mạnh Tử đã từng không ngớt lời khen ngợi vua Thuấn khuất phục thiên nhiên để tạo cơ ngơi cho con người. Tương tự, người Trung Hoa xưa và nay lưu truyền với tinh thần tự hào về vị vua Vũ ‘không ngừng đốn hạ cây cối trên núi’ và ‘trị thủy’ cứu muôn dân, về một ông Ngu công dời trọn cả quả núi, về một Tinh Vệ lấp mắt một phần biển cả, v.v. (ghi trong *Thượng Thư, Kinh Thi*; xem Roetz 2013, tr.35). Như vậy, giữa *tri* và *hành* của người Trung Hoa xưa khi ứng xử với tự nhiên không phải bao giờ cũng tương thích với nhau, đến Trang Tử cũng thốt lên rằng, cây trên núi thể nào cũng bị anh thợ mộc đốn hạ để biến chúng thành cái có ích cho anh ta (*Trang Tử* chương 4, 81; *Tả truyện*). Ngay từ thời Tần, người Trung Hoa đã cho xây đập nước Đô Giang Yểm để ngăn dòng chảy của dòng sông Dương Tử, cho đào Linh Cù vượt núi Việt Thành ở phía Bắc Quảng Tây để khơi thông huyết mạch giao thông đường thủy từ vùng Dương Tử xuống Lĩnh Nam; đến thời Tùy - Đường thì cho đào kênh Đại Vận Hà để nối thông Nam - Bắc. Một số nhà nho các đời sau còn ví von khả năng chinh phục tự nhiên là một trong các ‘đức’ của người quân tử, ngược lại, coi những cộng đồng nằm ở ngoại vi văn minh Trung Hoa là ‘những con người rừng rú’ thiếu văn minh. Tác giả Robert P. Weller khảo tả bộ *Miêu Man Đồ* (苗蠻圖) thời Thanh cho thấy, người Trung Hoa vẽ hình hài các dân tộc phi Hán vùng rừng núi Tây Nam không hơn những cá thể ‘người rừng’ thực thụ với tóc cắt ngắn hay để dài buông thõng, toàn thân đầy lông lá, thân để trần, phía dưới quần tẩm da thú hay đơn giản chỉ quấn bằng dây lá (thay vì mặc trang phục thêu may như những người Trung Hoa thẩm được

chất văn minh Nho giáo) (Weller 2014, tr.151). Dù vậy, trong một nghiên cứu khác, Weller cũng khẳng định rằng, trong lịch sử Trung Hoa vẫn tồn tại một khuynh hướng giữ cân bằng sinh thái, một khi các hoàng đế phá rừng, khai sông dẫn đến lụt lội hay hạn hán đều bị dân chúng phê bình là ‘không hợp thiên mệnh/ thiên lý’; do đó, một lực lượng trí thức lớn luôn phải vận động trí óc để tìm tòi phương thức khai phá đất nông nghiệp phục vụ sản xuất lương thực nhưng ít tàn phá môi trường nhất có thể (Weller 2011, tr.128).

Trong tín ngưỡng dân gian, thần thánh phải chờ đợi lần lượt được sắc phong để đạt được cái gọi là ‘chính thống’, giới trí thức và dân làng mang các thần thánh ‘chính thống’ ấy về địa phương mình, coi họ như là một thể hiện của hoàng đế hơn là những vị thần có năng lực siêu nhiên biết ‘hô phong hoán vũ’ và kết nối con người với cái thần bí của vũ trụ. Đến lúc này, thần thánh ‘chính thống’ chẳng qua là ‘bàn tay kéo dài’ của hoàng đế xuống từng thôn xóm (xem Faure 1999, tr.278). Trong thế giới biểu tượng, rồng là ‘chúa tể’ của vạn vật song bị các hoàng đế lũng đoạn, biến chúng thành một công cụ đại diện cho tính thuần phục vô điều kiện đối với các bậc Thiên tử (Tu et al. 1992, tr.43; Nguyễn 2017).

Thuật phong thủy Trung Hoa từng bị lầm tưởng là tri thức giúp con người tìm kiếm cách thức sống hài hòa viên mãn với giới tự nhiên, thế nhưng, trên thực tế, lại là một thứ ‘công cụ’ chỉ dẫn con người “lấp sông”, “bạt rừng”, “phá núi” để khai thông cái gọi là “dòng chảy của khí”. Marion Egger (2002) kết luận rằng, phong thủy thực chất là phương thức con người tìm kiếm phương cách quản lý số phận mình bằng bất cứ mọi phương cách⁵.

“Dân dĩ thực vi thiên” - Khổng Tử từng nhận xét như vậy; do đó, quan niệm tiến bộ ‘thiên nhân hợp nhất’ đã bị đánh lờ đi, bởi ‘dân coi cái ăn là trời’. Tương tự như vậy, thuốc Bắc cũng là một hệ thống tri thức tận dụng (nếu không nói là khuất phục) tự

⁵ Các chi tiết xem Egger (2002, tr.255), Roetz (2013, tr.31).

nhiên bằng cái có là bảo vệ sức khỏe con người. Để có được những thang thuốc Bắc như ý, người ta hăng hái mổ gấu lấy mật, cắt cụt sừng tê, rút gân xương hổ, đánh cá lấy vi (vây), chém khi ăn óc, hay giết thịt một số loài động vật quý hiếm khác trong giới tự nhiên (tham khảo Roetz 2013, tr.31).

Nghệ thuật vườn cảnh Trung Hoa cũng là một thể hiện sinh động của việc đem núi non, sơn thủy về nhà và bắt chúng thể hiện theo ý thích của riêng mình (Tuan I-fu 1972, tr.17) dưới một lớp diễn ngôn rất sức ‘thanh tao, nho nhã’ là thú tiêu khiển của trí thức thượng lưu.

Rõ ràng, Nho giáo Trung Hoa trong lịch sử đã trao cho con người (đặc biệt là Thiên tử và giới quý tộc) thế và quyền chủ động khi ứng xử với thiên nhiên. Tác giả Trung Hoa là Li Ruiquan, trong cuốn *Luân lý học sinh mệnh Nho gia*, đã không ngần ngại cho rằng các nhà nho có thể ‘đóng vai thần thánh’, chủ động làm ‘người đồng sáng thế’ (co-creator) của vũ trụ, có sứ mệnh chỉnh sửa mặt thiếu hụt hay khuyết điểm của tự nhiên (Li Ruiquan 1999, tr.130-132; Kinsley 1995, tr.77). Vấn đề nằm ở chỗ, tự nhiên là đầy đủ hay khiếm khuyết, tất cả quyết định ấy đều nằm trong phạm trù *tri* của con người khi đứng trước nhu cầu thực tiễn vốn không có điểm dừng của họ.

Theo Roetz, Trung Quốc hiện nay đang đối mặt với thực tiễn môi trường bị tàn phá nghiêm trọng (Roetz 2013, tr.23); như vậy, quan điểm ‘thiên nhân hợp nhất’ đã không được diễn giải đúng theo nguyên bản của nó. Từ cái *tri* có thiên kiến đã dẫn đến cái *hành* đầy khuyết điểm.

d. Trào lưu Nho giáo mới (New Confucianism) xuất hiện từ đầu thế kỷ XX (thập niên 1920-1930) tới nay như một hệ quả của sự tương tác giữa Lý học với triết học và văn minh phương Tây (“Kéo Tây học vào Nho học”), là một bước chỉnh lý và hoàn thiện triết lý Nho giáo theo những tác động và nhu cầu của thời đại mới (xem Lý Anh Hoa 1997). Tác giả Vi Chính Thông (1982, tr.44) đã phác họa các đặc trưng cơ bản của Nho giáo mới

ở Trung Quốc gồm có: (1) là dòng Nho giáo chính thống trong văn hóa Trung Hoa chú trọng “tâm tính chi học”; (2) coi văn hóa sử Trung Hoa là một “thực thể tinh thần” và dòng chảy văn hóa sử tồn tại ở nơi thực thể tinh thần ấy thể hiện; (3) khẳng định Đạo thống là nền tảng cốt lõi của quốc gia và là suối nguồn của mọi biến đổi; (4) tôn trọng văn hóa truyền thống; (5) chú trọng căn nguyên, nguồn cội; (6) thận trọng trong việc đối mặt với các nguy cơ phai nhạt dần về văn hóa; (7) giàu cảm xúc tôn giáo và ước vọng chấn hưng văn hóa quốc gia (xem thêm Makeham 2003, tr.29-30).

Tuy vậy, như đã nói, Nho giáo mới là trào lưu triết học mang tính khu vực và thế giới; ngoài hệ thống đặc tính quốc gia nói trên, Nho giáo mới chia sẻ với thế giới một điểm mấu chốt: phê bình sinh thái. Theo Tu Weiming (Đỗ Duy Minh), Nho giáo mới có một động lực và cũng là nguồn sáng tạo to lớn là dấu ấn sinh thái, sản sinh ra ngay ở thời điểm có “bước ngoặt sinh thái (ecological turn)” quan trọng của nhân loại (Berthrong 1998, tr.185; Tu 2001, tr.244).

Nho giáo mới đã trải qua lần lượt ba giai đoạn phát triển. *Giai đoạn thứ nhất* ứng với thời kỳ Vận động Ngũ Tứ gia tăng học hỏi và giao lưu với văn minh phương Tây với các đại diện là Lương Thấu Minh (Liang Shuming 梁漱溟), Trương Quân Mai (Zhang Junmai 張君勱 1886-1969), Phùng Hữu Lan (Feng Youlan 馮友蘭), Hạ Lâm (He Lin 賀麟), Hùng Thập Lực (Xiong Shili 熊十力), v.v. *Giai đoạn thứ hai* tính từ sau Thế chiến thứ hai với các tên tuổi Mâu Tông Tam (Mou Zongsan 牟宗三), Đường Quân Nghị (Tang Junyi 唐君毅), Từ Phục Quan (Xu Fuguan 徐復觀), Tiền Mục (Qian Mu 錢穆), Phương Đông Mỹ (Fang Dongmei 方東美), v.v. *Giai đoạn thứ ba* là giai đoạn hiện nay, nổi lên các nhà nghiên cứu Dư Thời Anh (Yu Shiyong 余英時), Lưu Thuật Tiên (Liu Shuxian 劉述先), Lý Trạch Hậu (Li Zehou 李澤厚)⁶, Thành Trung Anh (Cheng Chung-ying 成中英)

⁶ Xem bài “Li Zehou and New Confucianism” của Sylvia Chan (2003) trong cuốn

và đặc biệt là Đỗ Duy Minh (Tu Weiming 杜維明)⁷. Ở giai đoạn thứ ba này, song hành cùng nổi lên tên tuổi nhiều nhà nghiên cứu phương Tây cùng đối thoại và xây dựng phát triển nền tảng học thuật của Nho giáo mới trong mối quan hệ ứng xử với sinh thái.

Lương Thấu Minh (Liang Shuming 梁漱溟 1893-1988), tác giả cuốn *Đông - Tây văn hóa cận kỳ triết học* (1922)⁸, cho rằng các quan niệm đạo đức Nho giáo thực chất chủ trương xa rời và thiếu thân thiện với tự nhiên; do đó, người Trung Quốc phải học phương Tây về quan điểm và phương thức sống hài hòa với thiên nhiên trong quá trình phát triển (Liang 1979, tr.200-201; Tu 2001, tr.250). Lương Thấu Minh, sinh thời, chịu sự phê phán sâu sắc của tư tưởng cách tân Tây học, song, vẫn kiên trì viết về các khía cạnh triết học và tôn giáo của tư tưởng Nho giáo (Tucker 2004, tr.17; xem thêm Nguyễn Kim Sơn 2005, tr.68-73). Cả tư duy siêu hình và tư duy thực nghiệm của họ Lương được cho là dấu vết ảnh hưởng của tư tưởng Phật giáo, điều khiến cho tác giả Hohn Hanafin đánh giá rằng ông “gần Phật giáo hơn Nho giáo” (Hanfin 2003, tr.187-218). Dù vậy, những quan điểm, khái niệm cơ bản của ông đa phần xuất phát từ Vương Căn (1483-1540), chẳng hạn chữ nhân, lương tri, lương tâm, v.v. (Makeham 2003, tr.13). Phép siêu hình của Lương Thấu Minh xoay quanh trục ba khái niệm: (a) *sinh mệnh*; (b) *vũ trụ* và *bản ngã*; và (c) *quan điểm duy thức* (唯識論), đồng thời, phân biệt triết học Nho giáo Trung Hoa với triết học phương Tây qua cặp phạm trù *trực giác* (Trung Hoa) và *lý trí* (phương Tây) (xem thêm Hanafin 2003, tr.199-205).

Hùng Thập Lực (Xiong Shili 熊十力, 1883-1968) là người theo chủ phái Vương Dương Minh hơn là triết học Trình - Chu, một hạt nhân quan trọng gieo cấy nên trào lưu Nho giáo mới.

New Confucianism: a critical examination, ed. John Makeham, Palgrave MacMillan, tr.105-128.

⁷ Xem Fang Keli (1988, tr.18-24), Tu et al. (1992, tr.103), Makeham (2003, tr.5, 25-54), Hammond (2015, tr.104).

⁸ Nhiều tác giả Trung Hoa và phương Tây coi quyển *Đông Tây văn hóa cận kỳ triết học* của Lương Thấu Minh là văn bản Nho giáo mới đầu tiên trên văn đàn (Makeham 2003, tr.11).

Ông cho rằng quan niệm ‘Đại hóa (大化)’ trong Phật học và Nho học phải được diễn giải thành sự tham gia (chứ hoàn toàn không phải là sự áp đặt hay can dự) của con người vào các quá trình vận động của vũ trụ (Berthrong 1998, tr.185).

Theo họ Hùng, sức sống thu hút sự sáng tạo của con người vốn dĩ là cùng một nguồn năng lượng tạo ra núi, sông và toàn bộ hành tinh này (Tu 2001, tr.250), do vậy, loài người không phải một đơn nguyên độc lập nằm ngoài hay nằm trên giới tự nhiên. Trong thuyết ‘Bản thể vũ trụ luận 本體宇宙論’ của mình, ông nhấn mạnh rằng, ý tưởng Nho giáo mới về “sự biến đổi vĩ đại” được khẳng định dựa trên sự tham gia của con người vào quá trình vũ trụ, thay vì áp đặt ý chí của con người lên thiên nhiên. Ông khẳng định, ‘bản thể vũ trụ luận’ thực chất là một phép siêu hình, trong đó bản chất của bản thể biến đổi và thẩm thấu vào vạn vật để bản chất bản thể và hiện tượng được kết dính, hòa hợp với nhau (xem thêm Makeham 2003, tr.14). Ông còn quan sát thêm rằng, là một loài liên tục phát triển, con người không được tạo ra ngoài tự nhiên mà chúng nổi lên như một phần không thể thiếu của lực lượng sản xuất và sinh sản nguyên thủy. Hùng Thập Lực đã nhất quán nhấn mạnh rằng, sự tồn tại lâu dài của loài người phụ thuộc vào tính điều độ trong thực hành sống, một đặc trưng của sự trau dồi triết học Nho gia trong việc đạt được sự cân bằng, hài hòa và cân bằng với thiên nhiên (xem Tu 2001, tr.251; 2004, tr.486). Như vậy, cả Hùng Thập Lực và Lương Thấu Minh đều khẳng định rằng, sức sống của giới tự nhiên phải được tôn trọng và bảo tồn thông qua sự điều tiết có chừng mực của con người; tuy nhiên, cả hai ông đều chưa mạnh dạn đề xuất quan điểm không lấy con người làm trung tâm vũ trụ (non-anthropocentric) (Tu 2001, tr.251). Với những đóng góp của mình, Hùng Thập Lực được đánh giá là “người đầu tiên sau Vương Dương Minh khuyến khích nền tảng tinh thần của đạo đức nói chung và phép siêu hình đạo đức nói riêng” (xem Makeham 2003, tr.14) mặc dù không ít tác giả phương Tây và Trung Quốc đánh giá rằng ông chịu ảnh hưởng của Phật giáo Duy già tông/Duy Thức tông (Yogacara Buddhism) từ Ấn Độ.

Mâu Tông Tam (Mou Zongsan 牟宗三, 1909-1995) là nhà nho theo dòng chủ lưu tư tưởng Trung Quốc thời Tống - Minh, nếu truy ngược hơn nữa là Mạnh Tử, không chạy theo chủ trương giáo dục khoa cử của Chu Hi. Ông truy tìm nguyên lý mới (*Tâm thể* và *Tính thể*) thông qua triết học và logic phương Tây, cho rằng các nhà nho thời ấy cần xây dựng và bảo vệ khung logic triết học chặt chẽ hơn cho Nho giáo Trung Hoa, bởi nó giống tư tưởng Nho giáo (so với triết học phương Tây) thiếu tính tổ chức quy củ, thiếu logic khoa học, giống với thơ ca hơn là tranh luận triết học. Theo họ Mâu, cả Kant và Chu Hy đều đã xây dựng nền tảng siêu hình về đạo đức, một thứ chủ nghĩa duy lý đơn thuần dựa trên khả năng của cái tâm để phân tích các nguyên tắc nội tại và ngoại tại của nó (Berthrong 1998, tr.187-188). Ông cho rằng, nhà nho phải quan tâm đến giá trị con người và tìm hiểu phương cách để những giá trị ấy có thể mang tới thịnh vượng của con người. Mâu Tông Tam gọi đó là cặp phạm trù “mối bận tâm - sự nhận thức” (“concern-consciousness”), cái mà hiền nhân cổ kim luôn tìm kiếm để chấn hưng xã hội và duy trì mối quan hệ thân thiện giữa con người và môi trường. Theo Mâu Tông Tam, thế giới là có thật và những giá trị mà con người nắm giữ cũng có thật (Berthrong 1998, tr.188).

Mâu Tông Tam đặt Nho giáo dưới nhãn quan tôn giáo, mặc dù phương thức tổ chức của nó khác với Do Thái giáo, Ấn Độ giáo, Hồi giáo, v.v. bởi Nho giáo có định hướng cả những vấn đề thực tế đời thường lẫn những phạm trù siêu việt (Tu et al.1992, tr.100-101; Chan 2003, tr.131-164).

Tiền Mục (Qian Mu 錢穆, 1895-1990) nhấn mạnh: ‘Thiên nhân hợp nhất’ trong Nho giáo phải là sự tương tác và tương hỗ nhau giữa tâm trí con người với Thiên đạo; đồng thời cho rằng, đây sẽ là một đóng góp lớn của triết học Nho giáo đối với nhân loại trong tương lai (Qian 1990; Tu 2001, tr.244-245).

Đường Quân Nghị (Tang Junyi 唐君毅, 1909-1978) nhấn mạnh cái gọi là “sự siêu việt vô thường (immanent

transcendence)” của vũ trụ và con người, chúng ta có thể “thông hiểu” được Thiên mệnh bằng cách hiểu được tâm trí của chúng ta; do đó, tính siêu việt của Thiên là vô tận trong ý thức tự giác và tinh thần phê phán của con người nói chung (Tang 1977, tr.872-888). Theo ông, Nho giáo vốn dĩ là dòng triết học thể hiện sự tôn kính sâu đối với giới tự nhiên (Thiên), thế giới quan Nho giáo không (và không nên) thể hiện bất kỳ “sự điều chỉnh nào đối với thế giới tự nhiên”. Nho giáo đề cao ý thức trách nhiệm thông qua phạm trù siêu việt (yếu tố “Thiên”), song, không chủ trương vượt lên trên giới tự nhiên mà là đi xuyên qua nó (Tu 2001, tr.245).

Phùng Hữu Lan (Feng Youlan 馮友蘭, 1895-1990), tác giả bộ Trung Quốc triết học sử, là người lần đầu tiên sử dụng thuật ngữ “Nho giáo mới” trên văn đàn Trung Quốc. Họ Phùng nhấn mạnh các giá trị của sự hài hòa không chỉ nằm trong thế giới con người mà còn trong mối quan hệ giữa con người và thiên nhiên (xem Feng 1999, tr.251-254). Phùng Hữu Lan chịu ảnh hưởng của Trương Tải, khẳng định rằng cảnh giới cao nhất của sự tự nhận thức của con người chính là sự hiện thân của “tinh thần Thiên - Địa” (the ‘spirit of Heaven and Earth’) (Tu 2001, tr.244-246).

Lý Trạch Hậu (Li Zehou 李澤厚, 1930-) là một học giả theo xu hướng Hùng Thập Lực và Mâu Tông Tam, đặc biệt giống như Mâu Tông Tam, họ Lý nỗ lực dung hòa, tổng hợp cách diễn giải đạo đức của Kant vào hệ thống triết học Nho giáo (Ames 2001, tr.94; Makeham 2003, tr.8; Chan 2003, tr.111-112). Nền tảng triết học của ông bắt nguồn từ Tuân Tử, coi các chuẩn mực đạo đức, nghi lễ và cả những điều cấm kỵ là “Lễ 禮”, đến lượt mình, “Lễ” có thể thay đổi theo thời gian, song sự mưu cầu chính nghĩa và hành vi đẹp trong tiềm thức con người mọi thời đại đã “chất lọc” và “ngưng tụ” ở lại trở thành cấu trúc đạo đức sâu thẳm thúc đẩy chúng ta hướng thiện. Lý Trạch Hậu tiếp nhận Kant nhưng vẫn khác Kant ở hai điểm: *một là*, Kant đặt ra một trật tự vũ trụ cần thiết để duy trì sự hoàn thiện đạo đức con người

gắn với sự tồn tại của Đấng siêu nhiên (God), trong khi, trong triết học Nho giáo, trật tự vũ trụ được hiểu là một quy luật chung (thiên lý) chia sẻ giữa vạn vật trong vòng quay bất tận của mình và nguyên tắc đạo đức con người (đạo, Thiên đạo); *hai là*, Kant phủ nhận thiện tính của bản chất sinh học của con người (ngay cả từ lúc mới sinh ra), trong khi trường phái Mạnh Tử của Nho giáo lại khẳng định: “Nhân chi sơ tính bản thiện”. Lý Trạch Hậu ủng hộ quan điểm tính thiện bao trùm cả cơ thể sinh học lẫn cái tâm lương tri của con người, chỉ cần con người sống đúng Thiên đạo sẽ đảm bảo tính nhất quán của đạo đức cá nhân. Ở một phương diện khác, Lý Trạch Hậu cũng quan tâm đến phê bình sinh thái, ông khẳng định, khi con người sống hợp với quy luật tự nhiên, đó là lúc họ được “tự do” trong sinh hoạt sống, được tiếp cận và làm chủ chân-thiện-mỹ. Để làm sáng tỏ hơn quan điểm sinh thái của mình, ông đề xuất quan niệm “nhân tự nhiên hóa” (人自然化, naturalized humanity) được diễn giải cụ thể qua ba bước: (1) sống gần gũi, hòa hợp với thiên nhiên; (2) rèn luyện thể chất để hấp thụ khí của đất trời nhằm hoàn thiện khí của chính mình; và (3) đặt mình vào đúng quỹ đạo của ‘Thiên lý’ thông qua một số thuật pháp như khí công, yoga nhằm nắm bắt sự huyền bí của thiên nhiên và khơi thông năng lượng của chính mình (Chan 2003, tr.115). Như vậy, giống như nhiều nhà Nho mới khác, Lý Trạch Hậu tiếp tục khẳng định tầm quan trọng của Thiên lý trong thiên nhiên và chủ trương con người phải quay về quỹ đạo Thiên lý để đạt đến cảnh giới cao nhất của cuộc sống thiện mỹ.

Đỗ Duy Minh (Tu Weiming 杜維明, 1940-) là đại diện nổi bật nhất của giai đoạn thứ ba của trào lưu Nho giáo mới. Là người tinh thông triết học Đông-Tây, Đỗ Duy Minh chủ trương tìm kiếm thế mạnh của triết học phương Tây để bổ khuyết, lựa chọn và xây dựng triết học Nho giáo trở nên tiên bộ, để cả thế giới hiểu và chia sẻ được. Ông chủ trương Nho giáo mới đề cao năng lực vận động của tâm trí, của sự tự nhận thức và con đường thể hiện của nó ra ngoài hành động. Theo đó, học cách làm người có nghĩa là sự tự ý thức của tâm trí để bắt đầu một quá

trình mà cơ thể con người và thể giới của người đó được biến đổi và hoàn thiện dần. Sự vận động không ngừng của tâm trí chính là điều kiện và là động lực để con người hoàn thiện mình trong một thể giới hài hòa giữa con người với nhau và với tự nhiên. Theo Tu Weiming, đặc điểm nổi bật nhất của tâm trí là sự cảm thông, là khả năng chia sẻ nỗi đau khổ của người khác; cái tâm biểu thị cả nhận thức trí tuệ lẫn sự thức tỉnh đạo đức, ở đó, “cảm giác” (feeling) chính là cơ sở để nhận biết, sẻ chia và phán xét. Theo đó, sự tự nhận thức (self-realization) không phải là một cuộc tìm kiếm đơn độc cho trạng thái tâm linh bên trong cá nhân mà là một hành động giao tiếp trao quyền cho các cá nhân trở thành con người có trách nhiệm (Tu 1994, tr.179-182). Trong nhiều phần nội dung dưới đây, chúng tôi nhắc lại một số quan điểm của Tu Weiming để làm nền tảng lý luận cho các phần nội dung thảo luận của mình.

Nho giáo mới là một trào lưu hiện hành, chưa có hồi kết; do vậy, diện mạo của nó chắc hẳn chưa thật sự hoàn thiện. Không một nhà nghiên cứu nào dám khẳng định họ có thể hoàn thiện hệ thống triết học mới một cách có hệ thống mà vẫn bảo lưu đầy đủ nền tảng truyền thống. Hiện tại, các nhà nho đang sàng lọc cái gì nên giữ, cái gì cần nhấn mạnh, cái gì phải bỏ đi để đảm bảo Nho giáo mới hàm chứa nhiều hơn các giá trị phổ quát nhất.

Thú vị hơn, trong hai thập kỷ gần đây, ngày càng xuất hiện một xu hướng mới trong phê bình Nho giáo mới, cái gọi là “Hậu Nho giáo mới (后新儒学, Post New Confucianism)” như là một khuynh hướng đối kháng trực tiếp. Năm 1994, Lâm An Ngô (林安梧) dùng thuật ngữ này để minh chứng rằng Nho giáo mới mang tính bảo thủ, và rằng trí thức Trung Hoa (và cả Đông Á) ngày nay thâm thấu, am hiểu tinh hoa triết học đa nguyên, từ Nho, Phật, Đạo, Mặc và cả triết học Ấn Độ, phương Tây, họ đã vượt qua những rào cản phân biệt hẹp hòi của các ranh giới triết học; do đó, việc quá chăm chú vào việc xây dựng nội hàm và ngoại diên mới cho Nho giáo như là một tháp ngà triết thuyết mới có khi lại không hợp với xu thế hậu hiện đại. Cho đến nay, xu hướng “Hậu Nho giáo mới” này vẫn khá im ắng, những yếu

điểm của Nho giáo mới được nêu ra trên đây đã cung cấp một “hồ sơ bệnh án” quan trọng cho Nho giáo mới, giúp các học giả đương thời kịp điều chỉnh, bổ sung và mở rộng các giá trị theo hướng bắt nhịp và dung hòa vào tinh thần nhân loại. Trong bức tranh đầy các mạng lưới vận động đan cài vào nhau ấy, quan điểm ‘nhân vũ luận’ dường như tìm thấy chỗ đứng khá ổn định của chính mình.

6.3. Diễn ngôn sinh thái trong Nho giáo mới: hợp nhất tri, hành và quan điểm ‘nhân vũ luận’

a. Vào thập niên 1990, nhóm học giả Đại học Harvard dưới sự chủ trì của Trung tâm Nghiên cứu Tôn giáo Thế giới của Trường đã nghiên cứu và xuất bản hàng loạt chuyên luận và tuyển tập chuyên đề có giá trị khai mở một khuynh hướng nghiên cứu mới về môi trường, đó là triết lý tôn giáo và môi trường sinh thái thời hậu nhân văn. Theo Beverley F. McGuire, chủ nghĩa hậu hiện đại đang lên trên quy mô toàn cầu, nó mạnh mẽ phê phán quan điểm lấy con người làm trung tâm cũng như phân biệt ranh giới giữa con người với động vật. Hậu nhân văn mạnh mẽ phê phán hành vi tàn phá môi sinh và sát hại các loài vật trong hệ sinh thái; nó khuyến khích con người tư duy nhiều hơn về mối quan hệ gắn bó hữu cơ và tương tác đa chiều giữa họ với thế giới động vật trong hệ sinh thái tự nhiên (McGuire 2018, tr.147). Có thể kể ra một số tác phẩm tiêu biểu như Tucker và Williams (1997) với *Phật giáo và sinh thái* (Buddhism and ecology), Tucker và Berthrong (1998) với cuốn *Nho giáo và sinh thái* (Confucianism and ecology), Foltz (2003) với cuốn *Islam và sinh thái* (Islam and ecology), v.v. (Yu 2014, tr.2). Bên cạnh đó là các cuốn tuyển tập phê bình sinh thái từ góc độ triết học, tín ngưỡng - tôn giáo và văn học - nghệ thuật có giá trị khác như *Chiều kích tôn giáo của Nho giáo* (*Religious Dimensions of Confucianism*) của Rodney Taylor (1990), *Sinh thái và tôn giáo* (Ecology and Religion) của David Kinsley (1995), *Đồng bằng sông Cửu Long: sinh thái, kinh tế và cách mạng giai đoạn 1860-1960* (The Mekong Delta: ecology, economy, and revolution, 1860-1960) của Pierre Brocheux (1995), *Nho gia sinh mệnh*

luân lý học của Li Ruiquan (1999), *Cẩm nang về tôn giáo và sinh thái - phần Nho giáo* (The Oxford handbook of religion and ecology) của Roger S. Gottlieb cb. (2006), *Phê bình sinh thái thời hậu thuộc địa* (Postcolonial Ecocriticism) của Helen Tiffin & Graham Huggan (2009), *Đương đại Nho giáo sinh mệnh luân lý học* của Fan Ruiping (2011), *Sự mơ hồ sinh thái: khủng hoảng môi sinh và văn học Đông Á* (Ecoambiguity: environmental crises and East Asia literatures) của Karen Thornber (2012), *Tôn giáo và tính bền vững sinh thái ở Trung Quốc* (Religion and ecological sustainability in China) của James Miller, Dan Smyer Yu và Peter van der Veer cb. (2014), *Sinh thái toàn cầu và vấn đề nhân văn môi trường* (Global ecologies and the environmental humanities) của David Arnold cb (2015), *Phê bình sinh thái và các nước đang phát triển* (Ecocriticism of the global South) của Christopher Lloyd de Shield (2015), *Phê bình sinh thái ở Đông Nam Á* (Southeast Asian ecocriticism) của Charles Ryan cb. (2018), v.v. Các tác phẩm này đặc biệt gây chú ý, đặc biệt là nghiên cứu yếu tố sinh thái trong hệ thống triết học Nho giáo, dần hình thành nên cái gọi là ‘nhóm Nho học Boston’ với các tên tuổi quan trọng như Theodore de Berry, Tu Weiming, Marilyn Tucker, John Berthrong, Rodney Taylor, Karen Thornber, McBean, David Kinsley, v.v.

Sự phục hưng Nho giáo mới bắt đầu từ điểm tựa nhân văn của nó. Theo Rodney Taylor, Nho giáo là một hệ thống đạo đức về giáo dục nhân văn (Taylor 1990, tr.2), trong nhiều thập kỷ qua đã không ngừng được hồi sinh và tu bổ để có thể hiện diện như một dòng triết học nhân sinh tiên bộ của thế giới (Tu 1986, tr.3-21& 2008, tr.152). Nho giáo truyền thống mang đặc điểm ‘lấy con người làm trung tâm’ (anthropocentrism) và cái giá phải trả cho việc thể tục hóa giá trị nhân sinh Nho giáo là hết sức lớn lao (Tu 2001, tr.253). Thực ra, thứ chủ nghĩa nhân văn thể hiện sự hợp nhất hài hòa giữa con người với thiên nhiên không mang tính thể tục hoàn toàn cũng không đặt con người ở vị trí trung tâm.

Trong Nho giáo mới, phương diện mà các nhà nghiên cứu tiếp cận đầu tiên và phổ quát hơn cả chính là diễn ngôn sinh thái (ecological narrative). Tu Weiming từng đánh giá rằng, các kinh điển Tân Nho không ngừng củng cố quan điểm ‘nhân vũ luận’ về sự hợp nhất Thiên, Địa, Nhân⁹. Mạnh Tử từng nói “ái nhân, ái vật”, cuốn *Trung Dung* ca ngợi trạng thái “Thiên địa hợp nhất”, hay Trương Tải từng viết “Trời là cha, đất là mẹ, con người là anh em, và vạn vật là bạn đồng hành”¹⁰, tất cả cho thấy, triết thuyết Nho giáo về mặt lý luận luôn có chỗ đứng quan trọng của sinh thái. Vương Dương Minh được đánh giá là nhà nho thân thiện với sinh thái, ông cho rằng, người quân tử coi Thiên, Địa và vạn vật như một cơ thể nhất thống. Thế giới là một gia đình và đất nước là một thành viên trong gia đình ấy. Những ai luôn tìm kiếm cách phân biệt, tách bạch chúng với nhau hiển nhiên là kẻ tiểu nhân. Người quân tử coi Thiên, Địa và vạn vật như một cơ thể nhất thống, không phải vì anh ta cố tình muốn làm như vậy, mà vì bản chất nhân đạo của tâm trí anh ta làm vậy. Vương Dương Minh đưa ra khẳng định mang tính bản thể rằng, khả năng tạo nên sự cộng hưởng, đồng cảm với Trời, Đất và vạn vật chính là một đặc điểm mang tính xác định của con người. Cái gọi là “một cơ thể nhất thống” được đề cập trên đây không phải là một ý tưởng lãng mạn về sự hợp nhất, mà là một cảm giác khác biệt cao về sự kết nối giữa con người với vũ trụ. Con người, với tư cách là thành viên đồng tham gia đảm bảo sự vận hành bình thường của vũ trụ, họ không chỉ phải có trách nhiệm với chính mình mà còn phải có trách nhiệm với trời, đất và vạn vật. Chúng ta càng vượt ra khỏi tự ngã trung tâm của chính mình thì càng được ‘tăng quyền’ để tự nhận thức (Tu 2001, tr.246; 2004, tr.492-494).

Michael Kalton khám phá ra rằng, trong Nho giáo Triều Tiên, giới tự nhiên được định nghĩa là ‘Thiên’ chính là mặt thể hiện của đạo đức (Tu et al. 1992, tr.3), theo đó, con người đứng

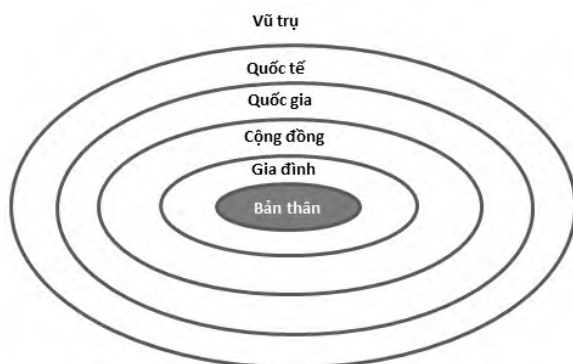
⁹ Xem thêm Tu (2001, tr.246), McBeath et al. (2014, tr.23).

¹⁰ Dẫn trong Kinsley (1995, tr.77), Tu (1994, tr.185 & 2001, tr.245).

giữa đầu đó giữa thiên, địa và vạn vật. Với cái *trí* và năng lực kết hợp *tri* và *hành* của mình, con người phải là những người quản gia, người giám hộ, hoặc thậm chí, là ‘cha mẹ’ của vạn vật (Kinsley 1995, tr.78).

Theo Tu Weiming, chỉ bằng cách kết hợp đầy đủ các chiều kích tâm linh (cái thiêng) và cái tự nhiên vào triết học thế giới Nho giáo mới có thể tránh được nguy cơ quá nhấn mạnh yếu tố kỹ thuật xã hội, chất lý tính mang tính công cụ, phát triển kinh tế tuyến tính và quản lý công nghệ trả giá bằng sự đánh mất tầm nhìn ‘nhân vũ luận’. Do vậy, Nho giáo phải tự giải thoát khỏi tư duy phát triển kinh tế hiện đại bằng mọi giá và xem xét lại mối quan hệ của nó với thể chế xã hội như một điều kiện tiên quyết cho sự chuyển đổi sáng tạo của chính nó (Tu 2004, tr.497). Nho giáo mới tin rằng yếu tố ‘Thiên’ thể hiện đầy đủ bản chất con người và ‘Thiên đạo’ có thể tiếp cận được với chúng ta thông qua cái *trí* và sự hiểu biết của chúng ta về tự nhiên như một quá trình không ngừng, thay vì sự hiện diện tĩnh, và là nguồn cảm hứng để chúng ta hiểu được sự năng động của cái ‘Thiên’. Bước ngoặt sinh thái Nho giáo mới cho thấy rõ rằng, có một khía cạnh không thể tách rời của mối quan hệ con người bền vững chính là việc tạo ra các giếng mối xã hội hài hòa và các chính phủ thân thiện thông qua việc tự nhận thức của tất cả các thành viên cộng đồng (Tu 2004, tr.498, 504). Đạt được điều này, chúng ta có thể nói rằng, tinh thần Nho giáo mới đầy chất bao dung, cùng với Phật giáo và Đạo giáo tiến bộ, con người Đông Á có thể học cách để “ứng xử với vạn vật với tất cả lòng tôn kính và sự thận trọng” (Tu 2004, tr.498, tr.504-505). Cũng theo Tu Weiming, con đường phát triển của tự nhận thức và tự rèn luyện - tu dưỡng mở rộng từ cái lõi là bản thân (self), rộng ra thành gia đình (family), quốc gia (country), thế giới (world) và vũ trụ rộng lớn hơn (beyond)¹¹:

¹¹ McBean & McBean thì quy tụ thành bốn phạm trù: bản thân (self), cộng đồng (community), giới tự nhiên (nature), và ‘Thiên’ (Heaven) (McBeath et al. 2014, tr.25).



H.9. Cấu trúc mối quan hệ giữa bản thân (cá nhân) và vũ trụ

(Tu 1994, tr.182)

Để thúc ước tính tương thích vốn có giữa con người và vũ trụ, Tu Weiming đề xuất ứng dụng triệt để quan điểm ‘nhân vũ luận’ (anthropocosmic vision) trong Nho giáo mới, đồng thời, nhấn mạnh vai trò của *khí* trong việc kết nối, đồng nhất cây cỏ, vạn vật và con người với nhau (Tu 1989, tr.475-485; Tucker 2004, tr.4). Nhân quan ‘nhân vũ luận’ chỉ ra rằng, bản thân con người gắn chặt với trật tự vũ trụ chứ không phải đơn thuần là người đồng hành với vạn vật trong vũ trụ. Chính sự gắn chặt hữu cơ này thúc đẩy mối quan hệ thiên - địa - nhân càng trở nên năng động hơn, cả ba yếu tố cùng chi phối, kích thích nhau phát triển (xem McBeath et al. 2014, tr.24). Tu Weiming cũng giải thích thêm rằng, các chiều kích tự biến đổi của tâm linh Nho giáo đòi hỏi con người phải điều nghiên nhiều phương thức tu dưỡng cá nhân khác nhau, điều mà ông gọi là “tự biến đổi như một hành động chung của nhân loại” (Tu 1989, tr.475-485). Ngạn ngữ Trung Hoa cổ có câu “Thiên sinh nhân thành”, rõ ràng, con người không thể tách biệt với sinh thái trong việc lựa chọn con đường tiến bộ của chính mình. Con người có thể trợ giúp sự chuyên hóa và phát triển của vũ trụ thông qua quá trình tri và hành đúng đắn (Tu 1989, tr.77; Tu 2008, tr.155). Tự nhiên (‘Thiên’) đã tự mang tính sáng tạo, con người cần phải học để sáng tạo tương ứng thông qua nỗ lực tự thân của mình (Tu 2008, tr.154-155).

Nhận định về quan điểm này của Tu Weiming, Roger T. Ames đánh giá rằng, chính sự gần gũi và nhạy cảm (thay vì tư duy lý tính, ý chí hay trí thông minh) là cái xác định phẩm chất tối thượng của con người. Thông qua sự tu dưỡng của tâm trí, con người cá nhân và thế giới trở nên có ý nghĩa tâm linh sâu sắc, một phương diện quan trọng hình thành nên quan điểm ‘nhân vũ luận’ Nho giáo mới, nơi chủ nghĩa nhân văn bằng bạc thúc đẩy hình thành thể thống nhất Thiên - Địa - Nhân và vạn vật (Ames 1994, tr.171-172).

Một tác giả Nho giáo mới khác là Cheng Chung-ying (Thành Trung Anh) đã trình bày vấn đề quan niệm về cái tâm, đặc điểm của biện chứng và triết học Nho giáo cũng như vai trò của lương tâm trong việc nhận thức và thực hành quan điểm ‘nhân vũ luận’, v.v. Theo ông, tinh thần tôn trọng sinh thái có lẽ được mô tả tốt hơn khi xem xét mối quan hệ giữa mục tiêu với chủ thể và giữa thể chất với tinh thần, đồng thời các nhà nho mới phải tăng cường đối thoại với các nhà Hán học và triết gia phương Tây để làm rõ sự giao thoa và tính độc đáo của Nho giáo mới hiện nay (Cheng 1991, tr.84; Berthrong 1998, tr.194).

Quan điểm ‘nhân vũ luận’ hay rộng hơn là mối quan hệ hữu cơ giữa con người và giới tự nhiên của các tác giả Trung Hoa rất được các nhà Hán học phương Tây quan tâm: Roger Ames, John Berthrong, Julia Ching, Cheng Chung-ying, Antonio Cua, Wm. Theodore de Bary, David Hall, J. Ivanhoe, Young Chan Ro, Rodney Taylor, Mary Evelyn Tucker, Lee Yearley, v.v. Marilyn Tucker cho rằng ‘Thiên nhân hợp nhất’ trong nhân quan đạo đức toàn cầu có thể sẽ là một trong những ‘cứu tinh’ của khủng hoảng sinh thái toàn cầu (xem McBeath et al. 2014, tr.24). Tucker nhấn mạnh việc duy trì các nghi lễ điển hình của văn hóa Nho giáo là cần thiết, vì các nghi lễ chính là các phương tiện khẳng định các chiều kích cảm xúc của cuộc sống con người. Hơn nữa, các nghi lễ trực tiếp liên kết, thúc ước con người với nhau và với các bình diện quan trọng khác của đời sống thực tiễn như trật tự chính trị, tiến bộ xã hội, tính chu kỳ của mùa màng và

vũ trụ. Nói cách khác, các nghi lễ Nho giáo được coi là phù hợp với tính năng sáng tạo của trật tự vũ trụ (Tucker 2004, tr.5).

Cũng theo Marilyn Tucker, truyền thống Nho giáo được thể hiện đa dạng cùng lúc ở Trung Quốc, Triều Tiên, Nhật Bản và một số vùng lãnh thổ khác, do vậy, xem Nho giáo như một truyền thống đơn nhất là một vấn đề bởi sự lan truyền địa lý, sự phát triển lịch sử và các hình thức đa dạng của Nho giáo là hết sức đa dạng (Tucker 2004, tr.7).

Rodney Taylor lưu ý rằng, cần nhấn mạnh tính cần thiết của việc duy trì các mối quan hệ hài hòa giữa con người với giới tự nhiên, trong đó, tập trung nhiều nhất vào giới động vật ngoài con người (McBeath et al. 2014, tr.21) - đối tượng dễ bị tổn hại nhất bởi các hoạt động sống của con người. Trong cuốn *Chiều kích tôn giáo của Nho giáo (Religious Dimensions of Confucianism, 1990)*, Rodney Taylor khẳng định, Nho giáo là một hệ thống đạo đức của nền giáo dục nhân văn, trong đó, mối quan hệ giữa ‘Thiên’ và các nhà nho, các bậc thánh nhân đã trở thành một mô hình tôn giáo điển hình (Taylor 1990, tr.2-3).

Robert P. Weller nghiên cứu phê bình sinh thái từ góc nhìn nhân loại học văn hóa, ông tiếp cận quan điểm ‘nhân vũ luận’ trong văn hóa Trung Hoa thông qua phong tục - lễ hội và các thực hành tín ngưỡng - tôn giáo. Ông cho rằng, trong văn hóa Trung Hoa nói riêng, trong văn hóa Nho giáo nói chung, quan điểm ‘nhân vũ luận’ có thể đơn giản hóa thành ‘Thiên nhân hợp nhất’, con người, vạn vật và vũ trụ tuân thủ một nguồn năng lượng chung là *khí*, được vận hành trên trục hài hòa âm dương luân chuyển cho nhau. Thế nhưng, trên thực tế, người Trung Hoa đã chặt phá rừng và bạt núi xuyên suốt nhiều thế kỷ qua để lấy đất cày cấy, tạo nên một hệ sinh thái “nhân tạo” mới khá cố định trong thời gian dài. Nghề trồng lúa nước theo phương thức truyền thống, nghề trồng dâu nuôi tằm và nuôi cá ao ít nhiều có xu hướng cân bằng môi trường, dù rằng chúng cũng tác động nguy hại đến một số loài trong tự nhiên và, nhất là, đòi hỏi khai phá một diện tích đất lớn (Weller 2011, tr.125-129). Nghiên cứu

của ông chỉ ra rằng, sau thời kỳ thượng tôn phát triển và trả giá vì môi sinh, một bộ phận trí thức và lãnh đạo tôn giáo - tín ngưỡng ở Đài Loan và một số nơi ở Trung Quốc đại lục đã ý thức được tầm quan trọng của quan điểm ‘nhân vũ luận’, đồng thời, đã và đang triển khai nhiều hoạt động gắn bảo vệ môi sinh với các hoạt động tín ngưỡng - tôn giáo và truyền thống lịch sử - văn hóa địa phương.

Karen Thornber (Đại học Harvard) trong cuốn *Sự mơ hồ sinh thái: Khủng hoảng môi sinh và văn học Đông Á* (Ecoambiguity: Environmental crises and East Asia literatures) (2012, tr.1), tác giả này đã nhấn mạnh tầm quan trọng và sự kiên trì trong khảo cứu và nâng tầm “quan hệ tương tác đối lập và phức tạp giữa con người với môi trường bằng sự hiện diện phi nhân loại vô cùng quan trọng”. Theo bà, nền văn học Trung, Nhật, Hàn trong một trăm năm qua “đầy ắp những diễn ngôn về sự xuống cấp của môi trường (ecodegradation) cũng như sự mơ hồ sinh thái (ecoambiguity), điều có thể khiến cho độc giả vốn quen với những hình ảnh thông ước truyền thống về sự hài hòa ‘thiên nhân hợp nhất’ giữa con người với sinh thái cảm thấy rất ngạc nhiên”. Các họa sĩ và triết gia Đông Á truyền thống đã không ngừng lý tưởng hóa sự tương tác với môi trường xung quanh, họ làm cho người dân lầm tưởng rằng truyền thống văn hóa ưu ái, thân thiện với môi trường; thế nhưng, trớ trêu thay, đó chỉ là những tôn xưng mang tính lý thuyết chứ không hề phản ánh thực tế. Trong bài viết phê bình sinh thái đối với tác phẩm *Tô tem Sói* (狼圖騰) của Khương Nhung (Thornber 2017, tr.888-894), bà đặc biệt cảm thấy đau nhói khi phản ánh sự tàn phá của Cách mạng Văn hóa Trung Quốc đối với môi trường (đại diện là bầy sói) qua diễn ngôn mang tính giai cấp. Một thủ lĩnh Hồng vệ binh đã nói: “Kẻ thù giai cấp chúng ta chính là loài sói [...], chúng ta phải tiêu diệt hết loài sói trên trái đất này!”. Karen Thornber nhấn mạnh đến ‘sự trả thù’ của sinh thái đối với con người đã được tác giả Khương Nhung phản ánh sinh động qua hình ảnh bầy sói rượt đuổi để bắt mỗi bằng mọi giá đối với bầy ngựa của Hồng vệ binh đến nỗi con người phải trả giá bằng

chính sinh mạng của mình và bày ngửa quý giá của mình. Theo bà, tác phẩm *Tô-tem Sói* đã đặt một nền móng khá quan trọng cho trào lưu nhận thức về môi trường đang lên ở Trung Quốc.

Hai tác giả Gerald A. McBeath và Jenifer Huang McBean đánh giá rằng, quan điểm ‘Thiên nhân hợp nhất’ mới của Nho giáo mới, nếu được diễn giải đúng, có thể đóng góp to lớn đối với vấn đề đạo đức môi trường toàn cầu cũng như việc nhấn mạnh tính bền vững của sinh thái (McBeath et al. 2014, tr.29). Cũng theo hai tác giả này, quan điểm sinh thái của Nho giáo mới mang *bốn đặc trưng cơ bản*, gồm: (1) sự tương tác hiệu quả giữa cá nhân và cộng đồng; (2) mối quan hệ hài hòa bền vững giữa loài người và giới tự nhiên; (3) sự chi phối lẫn nhau giữa tâm - trí con người và ‘Thiên đạo’; và (4) tính tự độ (tính tự thân) trong nhận thức và tu dưỡng của con người trong việc hình thành Thiên - Địa - Nhân nhất thể (McBeath et al. 2014, tr.25).

Nho giáo mới đề cao yếu tố *thiên*, từ thời Tống, Trình Hạo đã từng khẳng định triết lý Nho giáo hàm chứa cả yếu tố thiên và yếu tố xã hội (Trình Hạo: *Nhị Trình di thư*, tr.4). Tác giả Kim Kyong-Dong từng nhấn mạnh phương diện tâm linh của dòng triết học này, bên cạnh nó là tính triết học, tầm nhìn quản lý, chuẩn mực xã hội và sự tu dưỡng cá nhân (Kim 1996, tr.51-53; Tucker 2004, tr.18). Theo Marilyn Tucker, thế giới quan tôn giáo của Nho giáo thể hiện rõ trong khối vũ trụ năng động của nó đan xen với các chiều kích tâm linh, cụ thể là sự hòa hợp xã hội, sự tu dưỡng đạo đức cá nhân cũng như các nghi lễ cộng đồng và riêng tư. Các nghi thức phản ánh các cấu trúc khuôn mẫu của thế giới tự nhiên và gắn kết con người với nhau, với thế giới tổ tiên và với vũ trụ rộng lớn ở bên ngoài (Tucker 2004, tr.23-25).

b. Là một quan điểm được diễn giải mới trong học thuyết Nho giáo, ‘nhân vũ luận’ được nhiều nhà nghiên cứu quan tâm đánh giá và phê bình dưới nhiều góc độ khác nhau. Tác giả Fan Ruiping cho rằng, quan điểm ‘nhân vũ luận’ theo diễn giải của Tu Weiming thực chất là một kiểu quan điểm ‘con người làm trung tâm’ ở mức thấp (weak anthropocentric) chứ hoàn toàn

chưa phải là ‘nhân vũ luận’ chính thống bởi Nho giáo luôn đề cao giá trị nội tại của con người so với vạn vật và, do vậy, chỉ có con người mới mang tính chủ động trước vũ trụ. Theo ông, ‘nhân vũ luận’ là một quan niệm mơ hồ và thiếu chính xác để mô tả theo bất kỳ bản chất cụ thể nào về đạo đức môi trường với ý nghĩa quy phạm về cách chúng ta nên đối xử với động vật và các đối tượng khác trong giới tự nhiên; do vậy, thực chất đó vẫn là quan điểm ‘nhân loại trung tâm’ theo định hướng vũ trụ (Fan 2005, tr.105). Chủ nghĩa nhân loại trung tâm, cũng như chủ nghĩa vũ trụ trung tâm và chủ nghĩa tự nhiên trung tâm đều mang tính siêu hình, tính thực nghiệm và tính đạo đức, vốn không phải là những phạm trù đơn lẻ mà phải là những nhóm cấu trúc các vấn đề có liên quan đan cài vào nhau (Ivanhoe 1998, tr.65-67; Fan 2005, tr.105-107). Đồng quan điểm này, hai tác giả Gerald A. McBeath và Jenifer Huang McBean giải thích thêm rằng quan điểm về sinh thái của Nho giáo mới thừa nhận rằng lợi ích của nhân loại vượt lên trên các lợi ích về kinh tế mà nó còn bao gồm cả phúc lợi môi trường, thực tế ấy là kiểu ‘nhân loại trung tâm luận’ ở mức thấp chứ không hẳn là ‘nhân vũ luận’ (McBeath & McBeath 2014, tr.17). Tác giả Heiner Roetz cũng cấp thêm rằng, theo quan điểm của Nho giáo xuyên suốt lịch sử, chính con người mới là người chủ động nhào nặn thế giới mang hình hài ‘Thiên Địa Nhân hợp nhất’ (Roetz 2013, tr.33).

Nhà Hán học Herbert Fingerhette cũng từng tranh luận rằng, mặc dù Nho giáo chú trọng lễ nghi nhiều hơn là đức tin cá nhân, song, việc coi các phạm trù thế tục là thiêng liêng là “có vấn đề”; hơn nữa, việc quy chụp chung quan điểm ấy cho tất cả các giai tầng xã hội là khó khả thi, bởi nhận thức và hành vi của một thương nhân, một anh nông dân sẽ rất khác so với một người trí thức (xem Tu et al. 1992, tr.18). Peter Bol nhấn mạnh thêm rằng, định hướng giá trị của Nho giáo về bản chất là tạo thế ưu tiên cho giới trí thức và dòng văn hóa tinh hoa hơn là cho toàn thể xã hội. Theo đó, nếu ‘nhào nặn’ quá đà nội hàm mới cho Nho giáo mới có khả năng tạo ra một triết thuyết hoàn toàn mới mang vỏ bọc Nho giáo (Tu et al. 1992, tr.12, 18-19). Do vậy, việc đề cao giá trị tuyệt đối của vũ trụ và sự hòa nhập nhất

thể hoàn toàn của nhân loại vào vũ trụ (hoặc giả coi nhân loại là người đồng sáng thể (co-creator) với vũ trụ) là khá cấp tiến và khó thực thi trên thực tiễn nếu chúng ta không có thể chế, cơ chế và cách tiếp cận gần gũi hơn với thực tế.

Nếu như Max Weber từng đánh giá Trung Quốc thiếu vắng “nền tảng tinh thần” (mental foundation) để thay đổi thế giới, bởi trong văn hóa thế giới, quan niệm về sự linh thiêng của thần thánh do con người (nhà nước quân chủ) chế ngự. Có lẽ, Weber đã đánh giá một chiều, bởi lẽ, sự thiếu vắng đức tin tâm linh sâu sắc có thể cho phép con người làm bất cứ thứ gì với công cụ kỹ thuật tiên bộ của mình dù phương châm ‘thiên nhân hợp nhất’ có mạnh mẽ đến đâu. Cũng theo Heiner Roetz (2013, tr.39), văn hóa Trung Hoa vừa thúc đẩy vừa kéo lùi năng lực con người, tự thân mỗi cá nhân sẽ phải biết điểm dừng của mình để khỏi phải lâm vào hoàn cảnh bi đát. Thay vì họ nói “thiên sinh nhân thành” nhưng lại nói “nhân định thắng thiên” (người muốn là thắng trời), cả hai đều đan cài, chi phối vũ trụ quan và nhân sinh quan người Trung Hoa từ xưa tới nay. Muốn thay đổi hoàn toàn truyền thống này để gieo cấy quan niệm ‘nhân vũ luận’ Nho giáo mới là điều không hề dễ dàng.

KẾT LUẬN

Trường phái triết học Dương Minh đã để lại cho thế giới nền tảng nhận thức về tầm quan trọng của cặp phạm trù *tri - hành* và *tri - hành* hợp nhất. Từ Lý học đến Dương Minh học là một quá trình dài trí thức Trung Hoa và Đông Á đã chỉnh sửa, bổ sung điểm khuyết của trường phái Chu Hy trước đó vốn được nhà nước Trung Hoa, Triều Tiên và Việt Nam ứng dụng vào nền giáo dục khoa cử và quản trị xã hội. Sự tách biệt *tri* với *hành* dẫn đến sự khập khiễng xã hội khi mà các đô thị có nền sản xuất hàng hóa phát triển đã thúc đẩy sự tự do trong nhận thức và lối sống, kèm với nó là sự tụt giảm mức độ phụ thuộc vào triều đình trung ương. Trên nền tảng ấy, học phái Dương Minh ra đời làm nền tảng cho một mô thức giáo dục mới, kết hợp *tri* với *hành*, chủ trương con người *tự thân tu dưỡng* chứ không phải chăm

chú vào việc thi cử đỗ đạt và làm quan. Học phái Dương Minh truyền bá đến Triều Tiên, Nhật Bản, đã tạo nên tính năng động của xã hội Triều Tiên thời Choson và Nhật Bản thời Tokugawa và thời Minh Trị.

Dựa trên quan điểm hợp nhất tri - hành và cá nhân tự thân tu dưỡng của học phái Dương Minh và nền tảng ‘Thiên nhân hợp nhất’ của tư tưởng Khổng - Mạnh và phạm trù Thiên lý của Tống Nho, một số nhà nghiên cứu Trung Hoa, Đông Á và Âu Mỹ đã dần phát triển Nho học thành một trào lưu Nho giáo mới với một số điểm nhấn mới mang tính toàn cầu, trong đó, có quan điểm ‘nhân vũ luận’ và tinh thần phê bình sinh thái. Trào lưu này đã trải qua ba giai đoạn tính từ Phong trào Ngũ Tứ 1919 ở Trung Quốc trở về sau, tính đến nay là thế hệ thứ ba với các nhân vật tiêu biểu như Lương Thấu Minh, Mâu Tông Tam, Hùng Thập Lực, Phùng Hữu Lan, Đường Quân Nghị, Đỗ Duy Minh cùng một nhóm tác giả phương Tây thuộc học phái Harvard - Boston. Mặc dù quan điểm ‘nhân vũ luận’ phê bình sinh thái trong Nho giáo mới hiện vẫn đang tiếp tục được tranh luận trên các diễn đàn, song, những động thái gần nhất cho thấy, nó rất có giá trị (đặc biệt là ở khu vực Đông Á) khi mà cuộc chiến chống suy thoái môi trường ngày càng khốc liệt hơn.

HƯỚNG DẪN HỌC TẬP

1. Nội dung trọng tâm

- Nền tảng Lý học của Nho giáo mới và quá trình hình thành Nho giáo mới.
- Một số tác giả tiêu biểu trong trào lưu Nho giáo mới.
- Quan điểm “Nhân vũ luận” và “tri hành hợp nhất” trong Nho giáo mới.
- Nho giáo mới và Chủ nghĩa Hậu nhân văn.
- Diễn ngôn sinh thái trong Nho giáo mới.

2. Gợi mở hướng nghiên cứu, phát triển

- Quan điểm *Thiên nhân hợp nhất* trong hệ tư tưởng Nho giáo từ Nho gia, Hán Nho, Tống Nho đến Nho giáo mới.
- Từ quan điểm “Thuật nhi bất tác” đến quan điểm *tri hành hợp nhất* trong Nho giáo.
- Dương Minh học và quan niệm *tri ngôn, dưỡng khí, tập nghĩa*.
- Mối quan hệ giữa quan điểm “nhân vũ luận” và sinh thái học tâm linh.
- Khả năng vận dụng quan điểm “Nhân vũ luận” trong nghiên cứu nghi lễ và phong tục.

3. Tài liệu đọc thêm

- Cuốn *The Confucian world observed: contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia* do Tu Weiming, Milan Hejtmanek & Alan Wachman chủ biên (1992).
- *The Archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the Jain Rite of Worship* của Caroline Humphrey & James Laidlaw (1994),
- Cuốn *Confucianism and ecology: the interrelation of heaven, earth, and humans* do Mary Evelyn Tucker & John Berthrong chủ biên (1998).
- Cuốn *Confucian spirituality*, 2 vol., Tu Weiming & Mary Evelyn Tucker chủ biên (2004).
- Cuốn *Ecoambiguity: environmental crises and East Asia literatures* của Karen Thornber (2012).
- Cuốn *Posthuman ethics: embodiment and cultural theory* của P. McCormack (2012/2016).



**H.10. Bia công đức Tả quân Lê Văn Duyệt tại quần thể Lăng Ông
(quận Bình Thạnh, Thành phố Hồ Chí Minh)**

(Nguồn ảnh: Trùng vẽ Gia Định 1930)

CHƯƠNG IV

MỘT SỐ NGHI LỄ

TRONG VĂN HÓA VIỆT NAM Ở NAM BỘ

Bài 7

“XÁC BƯỞM HỒN SÂU”: CHUYỂN ĐỔI HÌNH THỨC TÍN NGƯỠNG CỘNG ĐỒNG NGƯỜI HOA HẠ VÙNG BỬU LONG (BIÊN HÒA, ĐỒNG NAI)*

7.1. Đặt vấn đề

Có đến 95% trên tổng số 823.000 người Hoa Việt Nam đang sinh sống ở các tỉnh phía Nam. Người Hoa có 5 nhóm phương ngữ chính, bao gồm: Quảng Đông, Triều Châu (Tiều), Phúc Kiến, Hạ (Khách Gia) và Hải Nam, giữa các nhóm tồn tại những sắc thái riêng trên nền tảng hòa đồng dân tộc và văn hóa¹. Trong tín ngưỡng dân gian, từng nhóm có sự lựa chọn riêng các vị thần mình đại diện cho cộng đồng mình, trong đó, Quan Công và Thiên Hậu được cả 5 cộng đồng thờ phụng, vì thế, có thể gọi họ là thần đại diện cho cả tộc người. Người Hoa Hạ (gọi tắt là “người Hạ”) ở chân núi Bửu Long (Biên Hòa, Đồng Nai) thì khác biệt, họ thờ các vị tổ sư làng nghề. Tục thờ này đã tạo nên khoảng cách vô hình giữa họ và các nhóm phương ngữ còn lại. Bên cạnh đó, các vị thần làng nghề của họ bị cho là mang đặc điểm phi chính thống do trong lịch sử chưa bao giờ được triều đình trung ương (Trung Hoa, Việt Nam) sắc phong. Dưới tác động của bối cảnh kinh tế - xã hội phức tạp, người Hạ ở Bửu

* Công trình nghiên cứu của Nguyễn Ngọc Thơ, Nguyễn Thị Nguyệt, đã công bố trên Tạp chí *Văn hóa dân gian*, số 1(175), tr.16-28, năm 2018

¹ Khu vực tỉnh Đồng Nai có rất ít người Hoa Hải Nam, không cấu thành 1 bang; do vậy, ở địa phương này chỉ có bốn bang: Quảng Đông, Phúc Kiến, Triều Châu và Hạ. Nhóm Hoa Quảng Ninh di cư sau năm 1954 có thành phần và nguồn gốc khá đa dạng, nghiên cứu này tạm thời chưa bàn đến.

Long đã chuyển đổi tín ngưỡng từ truyền thống thờ tổ sư làng nghề lâu năm sang thờ vị thánh mẫu được toàn thể các cộng đồng người Hoa công nhận - Bà Thiên Hậu. Họ không loại bỏ tục thờ Tổ sư cũ mà chỉ gắn lên thêm trên nền tảng ấy một “bề mặt mới”. “Xác bướm hồn sâu”, diễn ngôn bề mặt về tục thờ Thiên Hậu được truyền bá rộng rãi, trong khi hầu như không có bất cứ sự biến đổi hay dịch chuyển nào trong đức tin và ý nghĩa thực hành tín ngưỡng.

Trên thực tế, trí thức bản tộc người Hẹ đã tư duy và quyết định lựa chọn sự thay đổi với mục tiêu kết nối (hay hòa nhập) với các cộng đồng phương ngữ Hoa còn lại ở Nam Bộ cũng như kiến tạo và duy trì bản sắc người Hẹ ở địa phương. Hơn nữa, việc lựa chọn bà Thiên Hậu làm đại diện cho cộng đồng còn có thể giúp họ hòa nhập sâu hơn và nhanh hơn vào cộng đồng dân tộc Hoa nói riêng và bối cảnh văn hóa - xã hội Việt Nam nói chung. Bài viết này phân tích, đánh giá hiện tượng “ngụy trang” trong tín ngưỡng dân gian người Hẹ ở Bửu Long nhằm phát hiện những nỗ lực không ngừng nghỉ của trí thức và dân chúng cộng đồng người Hẹ địa phương vì mục tiêu tiến hóa văn hóa và củng cố đoàn kết tộc người, qua đó, thảo luận sâu hơn về các tương tác đa chiều và các diễn ngôn tiềm ẩn giữa các bên có liên quan.

Mỗi năm có hàng triệu khách thập phương (cả Việt lẫn Hoa) đến viếng ít nhất một trong 123 miếu Thiên Hậu nằm rải rác ở các tỉnh/ thành Nam Bộ, dần dà biến tín ngưỡng này trở nên phổ biến và khá ổn định. Trải qua quá trình biến đổi và tăng quyền văn hóa, bà Thiên Hậu đã trở thành một biểu tượng quan trọng đại diện cho văn hóa dân gian dân tộc Hoa ở Việt Nam (Nguyễn Ngọc Thơ 2017a). Lễ Đản sinh Thiên Hậu ứng vào ngày 23 tháng 3 âm lịch hàng năm, đây là dịp truyền thống văn hóa tộc người được ôn lại, tiếp nối và gìn giữ.

Có hơn 400 người Hẹ đang sống ở Bửu Long (Nguyễn Thị Nguyệt 2015, tr.14)², họ có nguồn gốc xuất thân xa xưa từ vùng

² Theo thống kê của UBND Thành phố Biên Hòa năm 2011, phường Bửu Long chỉ có 429 người/160 hộ.

Huệ Dương tỉnh Quảng Đông Trung Quốc. Tổ tiên của họ từng là một phần trong quân đoàn do tướng quân trấn giữ vùng Long Môn là Trần Thượng Xuyên dẫn đầu đến cư trú đất Nông Nại, chung tay cùng với người Việt để xây dựng cảng thị Cù lao Phố và dải đất trù phú ven sông Đồng Nai. Người Hẹ gốc Huệ Dương sau đó đã chọn khu vực núi Bửu Long để lập nghiệp, bởi nguồn đá xanh tự nhiên dồi dào sẵn có có thể giúp họ duy trì truyền thống làng nghề sẵn có từ cổ quốc (đá, mộc, rèn)³. Họ lập miếu Tổ Sư thờ ba vị tổ sư nghề (Lỗ Ban - đại diện nghề mộc; Ngũ Đinh/Ngũ Đẳng - nghề đá; Uất/Úy Trì Cung - nghề rèn) từ cuối thế kỷ XVII; đến đầu thế kỷ XX, ngôi miếu này được đặt tên lại là “Thiên Hậu cổ miếu”, toàn bộ các hoạt động tín ngưỡng trong bốn miếu đều được gắn với bà Thiên Hậu. Vào khoảng 10 đến 13 tháng 6 âm lịch mỗi năm (vào các năm âm lịch “thân, hợi, dần, tỵ”)⁴, người Hẹ Bửu Long đều tổ chức *Lễ hội Làm Chay* để “phụng cúng Thiên Hậu”, song, kỳ thực đây là ngày vía Lỗ Ban vốn có lịch sử hàng trăm năm qua. “Cáo mượn oai hùm”, rõ ràng giữa đức tin và tên gọi lẫn thực hành tín ngưỡng, giữa người bên trong và bên ngoài cộng đồng đang tồn tại một sự khác biệt sâu sắc, dường như hình ảnh Bà Thiên Hậu được vay mượn có chủ đích cho những cấu trúc văn hóa ẩn thị được gìn giữ. Vậy, điều gì khiến cho người Hẹ ở Bửu Long phải “ngụy trang” truyền thống thờ tổ sư làng nghề của mình bên dưới hình thức tín ngưỡng Thiên Hậu? Sự chuyển đổi tín ngưỡng ấy đã xảy ra như thế nào? Sự tồn tại khác biệt giữa đức tin và thực hành tín ngưỡng, giữa bên trong và bên ngoài cộng đồng chắc chắn sẽ dẫn tới những cách nhìn nhận và phản ứng khác nhau (giữa trí thức người Hẹ, cộng đồng người Hẹ, các

³ Trong khi đó, người Hẹ gốc Đại Bô (cũng thuộc tỉnh Quảng Đông) thường làm nghề thuốc Bắc, định cư rải rác ở các đô thị lớn khắp Nam Bộ.

⁴ Thống kê của nhóm tác giả đã từng tham dự các lễ Làm Chay trong thời gian hơn 10 năm qua, những kỳ đáo lệ được tổ chức vào các năm: Giáp Thân (2004), Đinh Hợi (2007), Canh Dần (2010), Quý Tỵ (2013) và Bính Thân (2016). Những kỳ đáo lệ này đã được duy trì hàng trăm năm qua. Điều này trùng hợp với quan niệm “tứ hành xung” (dần, thân, tỵ, hợi) trong giải thích về “hệ can chi” theo phong thủy âm dương, ngũ hành. Có thể trí thức người Hẹ cho đây là những năm xấu nên cần phải tổ chức lễ Làm Chay để giải hạn cho cộng đồng (?).

nhóm phương ngữ Hoa khác, người Việt, chính quyền địa phương, v.v.); vậy, họ đã hiểu và diễn giải như thế nào về hiện tượng này? Nghiên cứu này tập trung phân tích nguồn gốc và cơ chế của sự chuyển đổi tín ngưỡng trong bối cảnh văn hóa - xã hội người Hẹ ở vùng đất giàu truyền thống nghề thủ công bên sông Đồng Nai, qua đó, nhận diện các quy tắc và xu hướng tiến hóa văn hóa của cộng đồng địa phương.

7.2. Chuẩn hóa thân mình và tái diễn giải truyền thống dân gian theo ngữ cảnh

Nghiên cứu này áp dụng góc nhìn nghiên cứu văn hóa cơ bản để xây dựng giả thuyết chuyển đổi tín ngưỡng ở cộng đồng người Hẹ Bửu Long, trong đó, các nhân tố mang cấu trúc sâu như lịch sử di dân, loại hình sinh kế truyền thống, các ranh giới chính trị - xã hội và di sản văn hóa được quan tâm đồng bộ. Chính vì vậy, nghiên cứu này trải dài trên một phổ khá rộng từ góc nhìn tín ngưỡng (yếu tố tâm linh) cho đến góc nhìn kinh tế - chính trị - xã hội (yếu tố thể tục).

Sự chuyển đổi hình thức tín ngưỡng của người Hẹ là một thể hiện cụ thể của quá trình chuẩn hóa truyền thống văn hóa người Trung Hoa nói riêng, vốn được rất nhiều nhà nghiên cứu Âu-Mỹ và Đông Á thảo luận trực tiếp trong suốt nhiều thập kỷ qua. Trong phần trình bày lý luận cơ chế chính thống hóa mục 1.4 trên đây, chúng tôi đã tổng thuật chi tiết quan điểm cốt lõi của James Watson (1985, tr.323) về “chuẩn hóa” và “chính thống hóa” cùng các tranh luận và mở rộng của nhiều tác giả khác như Richard von Glahn (2004), Prasenjit Duara (1988, tr.778-795), Pau Katz (1995, 2007), Michael Szonyi (1997, 2007), Liu Zhiwei (1997); David Faure (1999, 2001), Donald Sutton (2007), Melissa Brown (2007), v.v., điều này cho thấy thực tế là, giới nghiên cứu Đông Á học hết sức quan tâm đến bình diện diễn giải ý nghĩa biểu tượng trong văn hóa. Arthur Wolf (1974) cho biết, “thần thánh thường kết hợp cả hai loại quyền lực. Họ thể hiện quyền lực đế chế qua tước hiệu được sắc phong, bởi hình ảnh của họ và đền miếu thờ họ chia sẻ những giá trị biểu

trung quan trọng với tầng lớp quản lý địa phương, và vì vậy, người dân xưa vẫn thường so sánh thần thánh của họ với tầng lớp quan chức trong xã hội mà họ đang sống” (xem Jordan 1972). Paul Katz cũng thừa nhận rằng: “văn hóa Trung Hoa hòa nhập nhất thể là nhờ quá trình chuẩn hóa văn hóa, chẳng hạn như việc chính quyền và trí thức địa phương phụng mệnh triều đình trung ương ra sức tuyên truyền trong dân chúng về hình ảnh Bà Thiên Hậu vốn đã được các hoàng đế sắc phong” (Katz 2007, tr.71-90).

Một cách tương đối nhất, nỗ lực đạt được danh hiệu “chính thống” là một phần quan trọng trong văn hóa Trung Hoa. Rawski (1985) nhấn mạnh, văn hóa Trung Hoa sở dĩ đạt được “sự thống nhất cao” là nhờ vào sự hưng thịnh của tính hiệu quả quản lý, giáo dục và hệ thống văn tự thống nhất, những thứ đã giúp nhà nước thúc dục mạnh mẽ những mục tiêu chính trị đã định dạng sẵn. Những biểu tượng được triều đình công nhận có khả năng ‘phong hóa’ nghi lễ và truyền thống văn hóa địa phương (xem thêm Sutton 2007). Nhờ vào nỗ lực chuẩn hóa không ngừng nghỉ ấy, tín ngưỡng người Hoa, nhìn chung, thể hiện một trật tự “của cái có thể cho phép ta truy tìm các tư tưởng chứa đựng nguyên tắc quản lý xã hội thông qua một loạt các tín ngưỡng bất đồng nhất ...” (Freedman 1974).

Tuy vậy, chuẩn hóa được thực hiện dưới hình thức một quá trình tương tác đa dạng, trong đó, mỗi cộng đồng địa phương lại nhìn nhận và diễn giải theo cách thức của riêng mình. Prasenjit Duara (1988) nói, “từng nhóm riêng biệt diễn giải biểu tượng theo cách thức mà họ mong muốn theo chủ đích”. Tác giả David Faure cũng tranh luận rằng, chuẩn hóa là “một kênh giúp nhà nước thâm nhập hiệu quả vào từng cộng đồng”; các trí thức địa phương và những thầy cúng tổ chức nghi lễ “để quy ước hóa quyền lợi của họ, ngay cả khi phải đối mặt với quyền bính triều đình” (Faure 1999).

Trong những điều kiện cụ thể nhất định, sản phẩm của quá trình chuẩn hóa lại thể hiện dưới hình thức “giả-chính thống”.

Michael Szonyi, trong nghiên cứu tục thờ Ngũ Đế vùng Phúc Châu (tỉnh Phúc Kiến), phát hiện ra sự chuyển đổi nguy trang của tục thờ này sang tín ngưỡng Ngũ Hiền đã tạo nên “ảo ảnh của quá trình chuẩn hóa thần thánh” (Szonyi 2002). Dưới áp lực chuẩn hóa truyền thống địa phương theo yêu cầu triều đình trung ương, cộng đồng tín ngưỡng Ngũ Đế ở Phúc Châu đã “mượn” danh tiếng chính thống hóa của tín ngưỡng Ngũ Hiền vùng Giang Tây lân cận để khoác lên mình, tuy nhiên, “trí thức địa phương đứng giữa chính quyền và dân chúng, về lý thuyết, họ sẵn lòng làm theo ý nguyện triều đình, song, trên thực tế, lại bảo trợ cho truyền thống đa dạng cũng như hệ thống nghi lễ đặc thù của địa phương”. Donald S. Sutton (2007) thậm chí gọi những trí thức “bắt cá hai tay” này là “những người trí thức hai mặt (the Janus-faced local elites)”. Kenneth Pomeranz (1997) cũng hết sức ca ngợi sự tài hoa của tầng lớp này. Wong, Hutters và Yu (1997, tr.14, 22) khẳng định trong những trường hợp cụ thể, nhà nước phối hợp cùng trí thức địa phương để ủng hộ một truyền thống nào đó nhằm đạt được cái mình muốn. Tương tự, Paul Katz (2007) trong nghiên cứu về Ôn nguyên soái (thần Ôn dịch) ở tỉnh Phúc Kiến cũng phát hiện ra rằng, trí thức địa phương thực ra không hề tuân thủ triều đình mặc dù họ hoàn toàn nhận thức được điều đó. Như vậy, *chuẩn hóa* đôi khi được người trí thức địa phương, bên cạnh cộng đồng tín đồ, triển khai thực hiện theo ý mình, theo phác đồ có chủ đích của địa phương mà không hề tham chiếu hệ giá trị chuẩn ban hành từ trung ương. Trong một nghiên cứu khác, Paul Katz nhấn mạnh khái niệm “tiếng vang vọng (reverberation)”, ám chỉ sự tương tác lẫn nhau và quá trình diễn giải các hình thức thể hiện mang tính đại diện khác nhau, cả chính thống và dân gian” (Katz 1995). Tác giả Melissa Brown cũng đồng ý rằng quan lại và trí thức địa phương có hẳn nghị trình riêng của mình, sẵn sàng “đánh lừa” để chế trung ương trước đây cũng như một số nhà sử học ngày nay (Brown 2002).

Tóm lại, bất kỳ ai cũng nhận thấy, trong văn hóa Trung Hoa truyền thống, chuẩn hóa là một quá trình diễn hóa văn hóa theo lối “thượng nhi hạ”, được quan lại và trí thức địa phương “ủng

hộ và thực thi” theo một mức độ nhất định. Giống như Johnson nhận định, những nhân tố này giữ vai trò trung gian kết nối để giúp văn hóa Trung Hoa đạt được “tính thống nhất cao” (Johnson, Nathan, and Rawski 1985). Chính vì vậy, ở một số trường hợp, chuẩn hóa theo ý nguyên để chế thực chất chỉ là hình thức trên giấy tờ, “một kiểu trang trí cộng đồng và không hơn một hình thức diễn ngôn mà trí thức địa phương dùng như một diễn đàn để nói về họ” (Szonyi 2002). “Rất nhiều quá trình đan xen tồn tại và tương tác lẫn nhau, do nhiều đối tượng, nhiều cộng đồng có chủ đích thực hiện” (Katz 2007, tr.74).

Hầu hết những biến đổi, chuyển đổi văn hóa (do quyền bính để chế hay do nguy trang có chủ đích) đều phải dựa vào nền tảng tương tác với ngoại cảnh. Robert P. Weller (1986) nói, *“rất nhiều hiện thực văn hóa, tuy nhiên, không hề được định chế hóa hay tư tưởng hóa. Nó tồn tại như một quá trình diễn giải và tái diễn giải theo thực tế”*. *“Một số người coi văn hóa và xã hội là một, một số người khác liên tưởng văn hóa với các nhóm cộng đồng bên trong thực thể xã hội ấy”*. Các nhóm khác nhau có phong cách diễn giải văn hóa khác nhau, chúng hoàn toàn có thể thay đổi ngay khi các điều kiện xã hội thay đổi. Robert P. Weller (1986) viết tiếp, *“chính những mối quan hệ xã hội đa dạng đã thúc uớc cách thức diễn giải văn hóa và tất cả các tín ngưỡng (đức tin) đều ở dạng mở để được tái diễn giải ý nghĩa ngay khi thể chế và các trải nghiệm xã hội chứa đựng đằng sau chúng thay đổi”*. Văn hóa Trung Hoa rất đa dạng là vì thế. Ngay trong quan điểm chuẩn hóa tạo nên làn sóng lý thuyết mới của mình, James Watson cũng nói *“nhà nước áp đặt khung cấu trúc nhưng không áp đặt nội dung... nó cung cấp biểu tượng và niềm tin mà thôi”*, bằng cách đó họ đã cho phép các nhóm cộng đồng khác nhau xây dựng hình ảnh Bà Thiên Hậu theo cách riêng của mình (Watson, 1985, tr.323; xem thêm Sutton, 2007, tr.4). Tu Weiming gọi đây là *“sự tưởng tượng mang tính đối thoại (dialogic imagination), ở đó các ý tưởng và thực hành được tái thiết thông qua tranh luận và tái diễn giải theo ngữ cảnh”* (Tu et al., 1994). Vì vậy, luôn sẵn có những khoảng trống để tầng lớp

trí thức địa phương thỏa sức sáng tạo khi vẽ nên hình hài truyền thống cộng đồng mình với những mục tiêu mà cộng đồng có thể chấp nhận được.

Hiển nhiên, nhu cầu được “công nhận” trong truyền thống dân gian của người Hoa nói chung, phải chia sẻ với thực tế biến đổi, chuyển đổi văn hóa do tác động của ngoại cảnh. Trong các quá trình phức tạp ấy, người trí thức địa phương đã đóng vai trò chủ chốt trong việc tạo dựng và tái tạo tín ngưỡng cộng đồng theo những khuynh hướng có chủ đích. Văn hóa cộng đồng người Hoa luôn phải vận hành trên nền tảng hài hòa với tổng thể hệ thống văn hóa (ở Việt Nam), chính từ đó kéo theo sự dịch chuyển, sự chuyển đổi thực hành văn hóa nhằm hướng tới sự dung hòa văn hóa xuyên tộc người.

7.3. Lịch sử - văn hóa người Hoa Hẹ ở Bửu Long

Trong số 5 nhóm phương ngữ chính ở Việt Nam (Quảng Đông, Triều Châu, Phúc Kiến, Hẹ và Hải Nam), số người nói tiếng Hẹ hoặc xuất thân từ phương ngữ Hẹ đứng áp chót, chỉ trên số người Hải Nam (Đào Trinh Nhất 1924; Tsai Maw-kuey 1968). Người Hẹ, còn gọi là người Khách, hay Khách Gia, nhiều người tự diễn giải tên gọi nhóm tộc người mình là cách gọi trại đi của từ Hạ (trong Hoa Hạ). Theo *Gia Định thành thông chí* của Trịnh Hoài Đức, người Hẹ cùng các nhóm Hoa khác tới Biên Hòa hồi cuối thế kỷ XVII, cùng dựng Cù lao Phố, xây Thất phủ Cổ miếu thờ Quan Đế và phối thờ Thiên Hậu (1684), cùng an cư lạc nghiệp. Có hai nhóm người Hẹ chính, nhóm Huệ Dương và nhóm Đại Bô, cả hai tự gọi mình là người Sùng Chính. Người Hẹ Huệ Dương ngược dòng lên các khu vực có núi đá thuộc các ấp Tân Thành, Bình Điện (phường Bửu Long) và Bình Trị (xã Hóa An)¹ cách Cù lao Phố chừng 6-8 km (Nguyễn Thị Nguyệt 2015, tr.18) nằm đối diện hai bên sông Đồng Nai, trong khi

¹ Tại ấp Bình Trị (xã Hóa An) là nơi có mỏ đá xanh có thể khai thác nguyên liệu làm nghề đá, vì vậy, một nhóm người Hoa Hẹ từ Cù lao Phố ban đầu di chuyển đến đây làm nghề đá, nay vẫn còn ngôi miếu nhỏ tên gọi “Thạch Sơn cổ miếu”. Sau đó, người Hẹ chuyển dần qua sinh sống tập trung ở khu vực Bửu Long ngày nay.

nhóm Đại Bô di chuyển xuôi xuống miệt sông Tiền sông Hậu để làm nghề thuốc bắc. Tại núi Bửu Long, người Hẹ dựng miếu Tổ sư cặp bờ sông Đồng Nai để thờ Lỗ Ban, Uất/Úy Trì Cung và Ngũ Đinh, sau nhiều lần di dời, hiện tọa lạc tại mặt đường Huỳnh Văn Nghệ (tỉnh lộ 24 cũ). Giống như người Minh Hương ở Hội An trong nghiên cứu của Charles Wheeler (2015, tr.143), người Hoa Hẹ đã học cách ứng biến với thời cuộc để tồn tại và hòa nhập với xã hội Việt Nam. Sự phát triển vượt bậc của nghề lúa nước ở miệt Đồng bằng sông Cửu Long suốt hai thế kỷ XVIII-XIX đã giúp làng nghề Bửu Long phát triển, làm cho đời sống cộng đồng người Hẹ địa phương hết sức thịnh vượng và tục thờ Tổ sư cũng vì thế mà hưng vượng. Đến đầu thế kỷ XX, do chính sách thắt chặt quản lý của người Pháp và tác động của khủng hoảng kinh tế - xã hội đương thời, đời sống kinh tế người Hẹ Bửu Long gặp khó khăn. Thêm vào đó, hiện trạng hôn nhân xuyên tộc người (Hoa - Việt) và sự phụ thuộc quá nhiều vào thị trường vốn dĩ rất bấp bênh của ngành hàng thủ công truyền thống đã đẩy cộng đồng này vào tình thế bắt buộc phải thay đổi. Và thế là, mỗi 3 năm, họ mở hội Làm chay, trước là tế bái thần thánh, sau là ôn lại truyền thống văn hóa tộc người trước nguy cơ bị mai một nhanh chóng.

Giống như người Minh Hương ở Hội An thuở trước, người Hẹ trong các thế kỷ XVIII-XIX cũng từng là thành phần quý tộc thiểu số. Nghề truyền thống đã phần nào đảm bảo vị thế vượt trội của họ so với một số cộng đồng lân cận, đồng thời, cũng giúp họ trở nên tự tin hơn với bản sắc Khách Gia của cộng đồng mình trong quan hệ với các nhóm Hoa khác. Cho đến khi kinh tế xuống cấp đầu thế kỷ XX, những khoảng cách vô hình về văn hóa cộng với những mâu thuẫn trong kinh tế đã làm dấy lên những cuộc ẩu đả không đáng có giữa người Hẹ và người Triều Châu ở Sài Gòn, với kết quả cuối cùng là, cả hai nhóm này cùng chia sẻ nhau một hội quán đại diện - Hội quán Nghĩa An - Sùng Chính (đường Nguyễn Trãi, Quận 5). Người Hẹ Bửu Long không còn cách nào khác đành chấp nhận nhún nhường để được hòa đồng và làm kinh tế. Cuộc gặp gỡ hòa đàm giữa thủ lĩnh các bang hội người Hoa đã

diễn ra trong khó khăn, một phần do các mâu thuẫn kinh tế, phần khác là do khoảng cách giữa người Hẹ và các nhóm vẫn chưa được giải quyết. Thêm vào đó, người Hẹ, với truyền thống thờ Tổ sư vốn khác biệt với phần còn lại của cộng đồng người Hoa, cũng góp phần cản trở quá trình hội nhập văn hóa của họ. Kết quả là họ quyết định gắn thêm lên nền tảng tục thờ Tổ sư của mình hai tín ngưỡng mới - Thiên Hậu và Quan Công.

Người Hẹ Bửu Long truyền tai nhau câu chuyện về hiện thân của bà Thiên Hậu để minh chứng cho việc gắn thêm khán thờ Bà trong bốn miếu. Chuyện kể rằng, vùng Bửu Long năm ấy bị nạn dịch, nhiều người chết mà không có phương thuốc nào chữa trị hiệu quả, người người cầu khẩn các vị Tổ sư nhưng vẫn vô hiệu. Ngày 13 tháng 6 năm ấy, ông Sù Khoảng (Tào Khương) trong làng đột nhiên bất thường, mắt long lên, lơ ngơ lóng ngóng. Ông chông đôi chân lên trời, lấy hai tay làm chân, đi từ mặt đường vào sân miếu và nói to, cho là hiện thân của bà Thiên Hậu và sai mọi người đi lấy 100 loại thảo dược về phân làm 8 nhóm để phân phát cho dân làng. Dân uống thuốc hết bệnh, nạn dịch cũng chấm dứt. Hiện nay, vẫn còn lưu 100 thẻ xăm thuốc tương ứng 100 vị thảo dược như lời chỉ dạy của bà Thiên Hậu tại Thiên Hậu Cung (Nguyễn Thị Nguyệt 2015, tr.126). Dân làng tin rằng bà Thiên Hậu đã lựa chọn làng Bửu Long, dân làng có trách nhiệm dựng thêm khán thờ Bà bên trái, khán thờ Quan Công bên phải, rồi đổi tên bốn miếu thành Thiên Hậu cổ miếu (天后古廟). Mỗi đảo lệ ba năm, nhân dân trong vùng mở hội Làm Chay để “tạ ơn Thiên Hậu”, nhưng thực chất là cúng Tổ nghiệp vào ngày vía Tổ sư. Theo các mẫu phỏng vấn sâu của chúng tôi, câu chuyện này được các trí thức người Hẹ trong vùng tạo dựng lên sau ngày đổi tên bốn miếu với mục đích chính thống hóa sự chuyển đổi hình thức tín ngưỡng.

Trên thực tế, ở chính điện vẫn là khán thờ tam vị Tổ sư, còn Thiên Hậu và Quan Công chỉ là phối thờ. Lễ hội Làm Chay được mang danh là Lễ hội Bà Thiên Hậu, song, trên thực tế, là một chuỗi các nghi lễ pha trộn giữa tín ngưỡng dân gian với Đạo giáo và Phật giáo dành cho tam vị Tổ sư. Xuyên suốt quá trình lễ

hội, Bà Thiên Hậu dường như đứng ngoài cuộc, trừ mỗi chi tiết được thỉnh ra đàn thần dự lễ ngoài sân miếu giống như các vị thần minh khác. Hình thức “ngự trang” này có phần giống với trường hợp tục thờ Ngũ Đế phải nương nhờ vào hình thức chính thống hóa của tín ngưỡng Ngũ Hiền trong nghiên cứu của Michael Szonyi ở Phúc Châu năm 2002. Ngoài giai đoạn chuẩn bị, có thể chia lễ Làm Chay thành bốn giai đoạn như sau: (1) Giai đoạn khai lễ, khai đàn: điều hành biểu dương lực lượng, rước xách, múa lân sư rồng, múa hầu, múa võ, cung thỉnh chư thần về dự lễ; khai quang điểm nhãn; (2) Giai đoạn Chính Chay: nghi thức cầu an, thỉnh cỗ cúng vong hồn, cầu siêu; (3) Giai đoạn cầu phúc và hỏa kết: khai bãng, cầu an, rước cỗ phóng thủy đăng, cầu siêu Thủy thần, phóng sanh, bố thí cô hồn trên bến sông, cầu phúc nghiệp, bắc cầu hoa vàng thỉnh Mễ đầu cầu phước; và (4) Giai đoạn phục hồi kết lễ: xô giàn cầu siêu; cúng nhả mặn, cung thỉnh chư thần về bổn miếu và kết thúc lễ hội. Lễ hội kéo dài trong bốn ngày, từ ngày 10 đến ngày 13 tháng 6 âm lịch, chính lễ ngày 12 đến rạng ngày 13 tháng 6.

Ở thời điểm hiện tại, cấu trúc vị trí tam vị Tổ sư ở khán thờ trung tâm vẫn chưa thật ổn định do các nhóm quản lý các nhiệm kỳ thay đổi theo quan niệm riêng. Nhóm quản lý tiền nhiệm cho rằng Lỗ Ban mới là chính thần, và vì thế, chính lễ mới rơi vào ngày 13 tháng 6, là ngày đản sinh Lỗ Ban. Nhóm quản lý đương nhiệm lại có quan điểm khác, cho rằng làng Bửu Long là làng nghề đá, không phải nghề gỗ, do vậy, Ngũ Đinh mới là chính thần. Mâu thuẫn này tuy không lớn nhưng âm ỉ tồn tại trong tầng lớp trí thức quản lý bổn miếu. Theo nghiên cứu sâu của chúng tôi, nguyên nhân bắt nguồn từ nhận thức của người đứng đầu Ban trị sự, ở nhiệm kỳ trước, ông T.N.⁵ với tư cách là người đại diện đã đặt hàng nhóm đạo sĩ Chợ Lớn thực hiện các chuỗi nghi lễ lấy Lỗ Ban làm trung tâm; song, nhóm quản lý nhiệm kỳ đương nhiệm thì phó mặc hết cho các đạo sĩ với mỗi yêu cầu duy nhất là tạo nên sự mới mẻ. Các đạo sĩ dường như có không gian rộng hơn trong việc quyết định ai là thần chủ và nghi lễ sẽ

⁵ Trưởng ban trị sự nhiệm kỳ trước.

diễn ra như thế nào. Trong xuyên suốt năm kỳ Lễ hội Làm Chay, chúng tôi nhận thấy, ba kỳ đầu, nghi lễ lấy Ngũ Đinh làm trung tâm trong khi ở hai lần gần nhất vị trí thần chủ lại là Lỗ Ban trở lại. Nếu giả thuyết này là chính xác, thần Lỗ Ban hay Ngũ Đinh, ai giữ vị trí trung tâm, điều này hoàn toàn phụ thuộc vào nhóm quản lý đương nhiệm trong mối quan hệ với các đạo sĩ. Họ có thể vẽ nên cấu trúc thần thánh theo cách riêng của mình.

Tóm lại, truyền thống tín ngưỡng người Hẹ ở Bửu Long bao gồm cả sự chuyển đổi hình thức tín ngưỡng đánh dấu những cột mốc quan trọng trong suốt quá trình di dân, định cư và phát triển của cộng đồng này ở Việt Nam. Hành trình văn hóa của miếu Tổ sư (Thiên Hậu cổ miếu), bao gồm cả Lễ hội Làm Chay, chứa đựng sự kết nối giữa quá khứ và vị lai, giữa cái thiêng và cái xã hội. Sự chuyển đổi hình thức tín ngưỡng, ở một chừng mực nhất định, đã phản ánh quá trình đấu tranh và thỏa hiệp giữa nội tại và ngoại tại các cấu trúc kinh tế, chính trị, xã hội ở địa phương và giữa các nhóm cộng đồng người Hoa với nhau. “Xác bướm hồn sâu” thực chất là một sự hy sinh tinh thần, mà cho đến nay, người Hẹ vẫn chưa thể tìm được câu trả lời thế nào là thỏa đáng.

7.4. Chuyển đổi hình thức tín ngưỡng - hiện tượng “giả-chính thống”?

Như trên đây đã trình bày, nỗ lực chuẩn hóa truyền thống dân gian là một yếu tố quan trọng của cái gọi là “đặc tính Trung Hoa” (Chineseness). Đặc biệt, ở một quốc gia ngoài Trung Quốc như Việt Nam, “bản sắc Trung Hoa” đã và đang là một nhu cầu hết sức cấp thiết đối với người Hẹ và các nhóm phương ngữ khác khi đối diện với người Việt chủ thể và các dân tộc tại chỗ khác. Ở bức tranh rộng lớn hơn, đặc điểm “là người Hoa” (being Chinese) có thể “được định nghĩa rõ ràng hơn hết khi so sánh với các dân tộc phi Hán”. “Tâm thức về tính độc đáo văn hóa Hán đã sớm được tăng cường bởi tầng lớp trí thức khi so sánh với các dân tộc ngoài biên cương” (Sutton 2007). Đường như nhu cầu xác định “là người Hoa” trở nên mạnh mẽ hơn khi họ va chạm với các nền văn hóa khác mình. Bởi thế, người Hẹ ở Bửu

Long tự nhận diện mình là “người Hoa Hạ” (Hạ → Hẹ), họ lưu giữ ước vọng trở thành cộng đồng hậu duệ văn hóa Trung Hoa chính thống một cách mạnh mẽ. Kể từ sau khi miếu Tổ sư “thay tên đổi họ”, ý thức văn hóa nhóm tộc người này càng quyết liệt hơn vì bản thân họ tự nhận thức được những gì đã và đang đánh mất. Có thể nói, đó là một phản xạ tự nhiên, một cơ chế phản vệ về văn hóa một cách hữu cơ nhất.

Charles Wheeler (2002) từng chỉ ra rằng người Minh Hương trong lịch sử đã chuyển đổi vị thế nguồn lực kinh tế của mình từ các thế kỷ XVIII-XIX để tiếp tục khai thác thế mạnh nguồn lực văn hóa trong thế kỷ XX. Xu hướng này nổi bật ở hầu hết các cộng đồng người Hoa từ Bắc chí Nam, từ đô thị đến nông thôn, và cũng đúng với trường hợp người Hẹ ở Bửu Long. Các lễ hội dân gian người Hoa rải rác khắp khu vực miền Trung và Nam Bộ là những thể hiện sống động nhất của quyền lực văn hóa được chấn hưng thông qua những cải cách quan trọng theo hướng tiến hóa văn hóa. Miếu Thiên Hậu Bình Dương, miếu Thiên Hậu Tuệ Thành Thành phố Hồ Chí Minh, miếu Thiên Hậu Cà Mau, miếu Thiên Hậu Vĩnh Long, miếu Quan Đế Cần Thơ, miếu Quan Đế Vị Thanh, miếu Quan Đế Phan Thiết, miếu Bắc Đế Vĩnh Châu, v.v. đã và đang trở thành những điểm hội tụ văn hóa và giao lưu văn hóa đa tộc người, đặc biệt vào đầu năm mới và những dịp lễ lạt, nơi bản thân người Hoa, một mặt, học cách củng cố và gìn giữ bản sắc tộc người, mặt khác, cùng các dân tộc khác kiến tạo và tham gia những trải nghiệm chung được chia sẻ về văn hóa (*shared experience on culture*). Nhiều cơ sở tín ngưỡng dân gian được vinh danh là di sản kiến trúc mỹ thuật cấp quốc gia và cấp tỉnh, nhờ vậy, cộng đồng địa phương càng thêm trân quý bản sắc cộng đồng mình. Có thể nói, từ khi cải cách mở cửa cho tới nay, người Hoa ở Việt Nam đang trên đà củng cố và tái kiến tạo bản sắc dân tộc mới trong một xã hội Việt Nam đang chuyển đổi. Choi Byung Wook (2004, tr.38) viết: “(Người Hoa Việt Nam) “thể hiện sự sẵn sàng hòa nhập vào xã hội Việt Nam trên các phương diện trang phục, ngôn ngữ và phong cách sống, song vẫn gìn giữ nguồn gốc và bản sắc Hoa

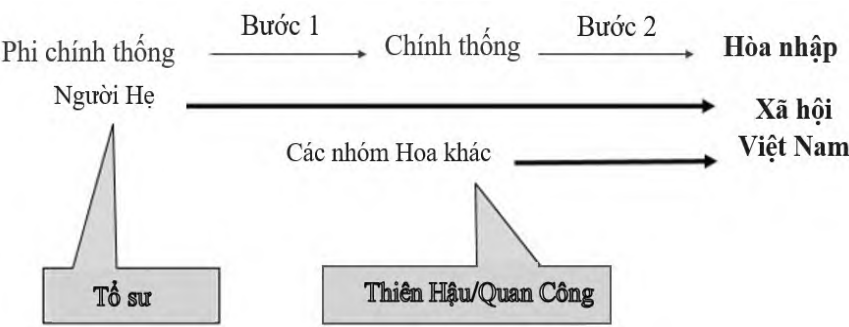
của chính mình”⁶. Tác giả Trần Khánh (1997, tr.267) cũng nhận định, “những thay đổi ở Việt Nam trong thập kỷ qua đã đóng góp làm cho cộng đồng người Hoa hòa nhập sâu rộng hơn vào xã hội Việt Nam”.

Tuy vậy, trong nội tại cộng đồng người Hoa tồn tại thực trạng phân tán nhỏ lẻ và phức tạp giữa các cộng đồng phương ngữ và cộng đồng địa phương. Lấy người Hoa Phúc Kiến làm ví dụ, đại đa phần có nguồn gốc từ hai vùng Tuyên Châu và Chương Châu, sau một thời gian lập nghiệp tại Thành phố Hồ Chí Minh thì “ai về nhà nấy”, người gốc Tuyên Châu tự họp nhóm và dựng miếu Ôn Lăng (thờ Thiên Hậu), còn người Chương Châu thì lập miếu Hà Chương (thờ Thiên Hậu) cho riêng mình, mặc dù cả hai nhóm trước đó cùng chung tay xây dựng miếu Nhị Phủ (thờ Bồn Đầu Công) làm của chung. Charles Wheeler (2012) khẳng định, các chúa Nguyễn ở Đàng Trong và các vua nhà Nguyễn về sau đã ban cho người Hoa chính sách bán tự trị đặc quyền, nhờ vậy, họ (ngoại trừ người Minh Hương) có thể tham gia hội quán riêng tùy theo giọng nói mẹ đẻ và nguồn gốc xuất thân của mình (Châu Hải 1992, tr.66). Nhà cai trị người Pháp thời thuộc địa đã làm sâu sắc thêm sự phân lập ấy bằng chính sách “chia để trị”, sau này còn chịu ảnh hưởng thêm bởi các đạo luật nghiêm khắc của chính quyền Ngô Đình Diệm những năm 1950-1960. Trong khi đó, ở Campuchia, luật Kramasrok, có từ thế kỷ XVII-XVIII, gom hết người Hoa bất kể sự khác biệt phương ngữ và văn hóa thành một cộng đồng và giao cho một đại diện có vị trí trong triều đình quản lý (Châu Hải 1992, tr.66). Kết quả là cho tới nay, mặc dù hết thảy họ được gọi tên là dân tộc Hoa, song, không ai có thể phủ nhận những khoảng cách giữa họ về giọng nói, truyền thống tín ngưỡng và ý thức nhóm tộc người. Có thể thấy, người Hoa Quảng Đông gắn kết nội tại chặt chẽ nhất trong môi trường đô thị; người Hoa Phúc Kiến và Triều Châu có truyền thống nương tựa nhau trong làm ăn kinh tế; người Hoa Hải Nam giỏi kinh doanh nhà hàng khách sạn bên cạnh người Quảng Đông; người Hẹ gốc Đại

⁶ Xem Wheeler (2015, tr.146).

Bộ giới kinh doanh thuốc Bắc, trong khi người Hẹ gốc Huệ Dương thì lưu giữ các ngành nghề thủ công truyền thống. Trong tương quan so sánh giữa các nhóm phương ngữ, người Hẹ chủ động giữ khoảng cách xa nhất với các nhóm còn lại. Ở nhiều vùng ven đô vùng Đồng bằng sông Cửu Long, khu mộ địa hỗn hợp giữa các nhóm Triều Châu, Quảng Đông và Phúc Kiến⁷ gọi tên chung là *Nghĩa trang Triều Phước Quảng*, trong khi người Hẹ tự xây trang viên cho riêng mình bên cạnh, gọi là *Nghĩa trang Sùng Chính*.

Khoảng cách ấy giữa người Hẹ và các nhóm Hoa khác trở nên sâu sắc hơn trong bức tranh kinh tế - xã hội Việt Nam thời khủng hoảng những năm 1900-1930. Sự tuột dốc của thị trường hàng thủ công, bên cạnh sự bùng nổ của ngành hàng kinh doanh lúa gạo, đã đẩy người Hẹ vùng Bửu Long vào tình thế bắt buộc thay đổi để sinh tồn và phát triển. Họ đã dựa vào di sản văn hóa dân gian để thay đổi, để “chuẩn hóa” truyền thống tín ngưỡng và thu hẹp các khoảng cách vô hình, chấp nhận hy sinh danh tiếng tục thờ Tổ sư hàng trăm năm lịch sử để khoác lên mình chiếc áo mang màu sắc chung của cả dân tộc Hoa. Cần nói thêm rằng, hiện tượng chuyển đổi tín ngưỡng như thế này, có thể nói, là khá phổ biến ở Trung Quốc và Đài Loan, nơi các cộng đồng nhỏ hơn phải tự vận động tiến hóa để hòa nhập vào cộng đồng lớn mạnh hơn mình.



H.11. Sơ đồ biểu thị xu hướng biến đổi nghi lễ và tục thờ Tổ sư

⁷ Vùng này có rất ít người Hoa Hải Nam, trừ dải đất ven biển Tây và đảo Phú Quốc (tỉnh Kiên Giang).

James Watson từng viết, “tầng lớp trí thức... đảm bảo rằng các tục thờ dân gian phải tuân thủ theo mô hình được công nhận toàn quốc” (Watson 1985, tr.322, 324). Trong tương quan so sánh với hai tín ngưỡng Thiên Hậu và Quan Công vốn được chia sẻ rộng rãi giữa các nhóm cộng đồng người Hoa ở Việt Nam, thì tục thờ Tổ sư của người Hẹ bị đánh giá là “phi chính thống”, bởi lẽ, thần minh của họ chưa bao giờ được sắc phong. Đó là một sự thật lịch sử. Nếu như các cộng đồng người Hoa khác chỉ cần điều chỉnh nhỏ để có thể dựa vào nguồn lực văn hóa làm nền tảng hòa nhập xã hội Việt Nam thì người Hẹ phải thực hiện gấp đôi chặng đường, bao gồm chính thống hóa truyền thống dân gian (bước 1) và đại hội nhập (bước 2).

Tuy nhiên, người Hẹ ở Bửu Long không thể lãng quên tam vị Tổ sư của họ. Dân làng không thể chấp nhận loại bỏ tam vị Tổ sư, bắt buộc những người đại diện phải suy nghĩ rồi quyết định lựa chọn sự chuyển đổi. Họ linh hoạt tận dụng quyền bính nghi lễ để ứng xử với tình thế tiến thoái lưỡng nan ấy: gắn thêm vào tục thờ Thiên Hậu và Quan Công, ra sức gìn giữ truyền thống nghi lễ dành cho tam vị Tổ sư dưới danh tiếng Thiên Hậu. Sự chuyển đổi sang hình thức thờ Bà Thiên Hậu chỉ là bề mặt hữu hình, cấu trúc truyền thống làng nghề vẫn không ngừng được củng cố và gìn giữ ở bên dưới.

Tại sao là Thiên Hậu và lễ vía Bà Thiên Hậu?

Cả Quan Công và Thiên Hậu từng ít nhất một lần được các vua triều Nguyễn ở Việt Nam “phong hiệu” hồi thế kỷ XIX. Quan Công còn gắn liền với phong trào chống Pháp của trí thức và nông dân Nam Bộ xuyên suốt cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX (Nguyễn Ngọc Thơ 2017b), là biểu tượng hội tụ của các hội kín người Hoa (như Thiên Địa hội) cho đến giữa thế kỷ XX, trong khi hình ảnh Bà Thiên Hậu cũng sớm biến đổi vượt lên trên biểu tượng một nữ thần biển: phúc thần, thần cai quản địa phương, thần bảo hộ và ban con cái, v.v. Có thể nói, trong chừng mực nhất định, Bà Thiên Hậu trở thành biểu tượng đoàn kết các cộng đồng người Hoa (Nguyễn Ngọc Thơ 2017a), trong khi Quan Công là biểu tượng giao lưu văn hóa Hoa - Việt (đặc biệt

trong trường hợp văn hóa Nam Bộ). Trong hai biểu tượng ấy, duy chỉ có Bà Thiên Hậu mới đáp ứng tốt nhất nhu cầu tái tạo bản sắc văn hóa người Hẹ và hòa nhập tộc người, vì vậy, Bà được lựa chọn làm diễn ngôn chính thức. Về cơ bản, sự chuyển đổi kiểu “xác bướm hồn sâu” này góp phần trực tiếp giúp họ “vượt qua những ranh giới” (crossing boundaries), nhất là trong quan hệ với phần còn lại của dân tộc Hoa.

Weller (1987) nhấn mạnh, diễn giải và tái diễn giải hiện thực văn hóa dựa vào ngữ cảnh cụ thể luôn đóng vai trò then chốt trong việc phác họa bức tranh tiến hóa của một cộng đồng người. Dưới tác động của môi trường sống, cộng đồng đã phải tự điều chỉnh, gia giảm để hình hài văn hóa của cộng đồng mình hiện lên đẹp nhất trong bức tranh ấy. Người Hẹ ở Bửu Long đã học được bài học đáng giá về hệ quả của việc duy trì khoảng cách văn hóa với các cộng đồng lân cận suốt các thế kỷ XVIII-XIX, để rồi phải chấp nhận hy sinh một phần cái tôi của mình cho mục tiêu hòa nhập xã hội, âu cũng là một lựa chọn cho sự tiến hóa. Trong tương quan so sánh với các trường hợp chuẩn hóa (chính thống hóa) tín ngưỡng theo chiều hướng *dĩ thượng hướng hạ* (top-down) dưới nỗ lực vượt trội của quan lại và trí thức từ chương trong các nghiên cứu của James Watson, Michael Szonyi, Paul Katz, v.v. thì trường hợp người Hẹ ở Bửu Long hoàn toàn ngược lại, chính họ mới là người chủ động cho quá trình chuyển đổi tín ngưỡng vì mục tiêu tiến hóa.

Theo tài liệu phỏng vấn sâu được thực hiện nhiều lần với các đối tượng khác nhau, việc gắn thêm tục thờ Thiên Hậu (và cả Quan Công) ban đầu có động lực từ kinh tế, rồi dần dà về sau chuyển hóa thành chuẩn hóa văn hóa. Đối mặt với sự trì trệ của việc buôn bán hàng thủ công, trong đó có tình trạng e dè của các nhóm phương ngữ Hoa khác khi lựa chọn hàng hóa do người Hẹ sản xuất, cộng đồng này ở Bửu Long mới quyết định chuyển đổi. Rõ ràng, “văn hóa không phải là cái sẵn có mà là cái được kiến tạo qua thực tiễn sống” bởi các thành viên xã hội, và “văn hóa được tạo ra trong quá trình con người trải nghiệm những trở ngại thực tế trong xã hội và trong giai cấp” (Sapir 1934, tr.205).

Quan điểm này cũng trùng khớp với nhận định của Robert P. Weller, văn hóa chỉ được hiểu đúng nhất trong mối quan hệ trực tiếp với ngữ cảnh, nơi đó trong những điều kiện cụ thể, con người diễn giải và tái diễn giải văn hóa một cách sống động nhất (Weller 1987, tr.7). Người Hoa Hẹ gắn lên thêm tục thờ Thiên Hậu (và cả Quan Công) đơn thuần chỉ là hình thức nghi lễ (ritual) chứ không phải là đức tin (faith, belief); vì vậy, sự chuyển đổi của họ là một phần rất nhỏ trong quá trình tái diễn giải văn hóa. Đường như hình thức nguy trang này mang hơi hướng của một “đầu trường” của những lực lượng trực tiếp tổ chức đời sống địa phương: trí thức bản tộc, cộng đồng, người ngoài, chính quyền địa phương, v.v. (quan điểm Foucault). Còn khi sử dụng cấu trúc lưỡng phân của Emile Durkheim để đánh giá, thì hiện tượng gắn thêm hình thức tín ngưỡng mới này của người Hẹ đơn thuần chỉ là lớp văn hóa ứng xử với đời sống thế tục, mặc dù những tác động của nó đến cấu trúc đức tin và tín ngưỡng là không nhỏ. Bởi vậy, “nghi lễ, như chúng tôi kỳ vọng kiến nghị, vẫn tiếp tục đóng vai trò quan trọng dạy chúng ta sống hài hòa với những khác biệt và sự mơ hồ tạo ra bởi những khác biệt ấy” (Weller 1987, tr.8). Cũng cần nói thêm rằng, thuật ngữ “nguy trang” trong bối cảnh này, được hiểu ở tầng biểu nghĩa tích cực nhất của nó, ám thị một ai đó (hay cộng đồng nào đó) tận dụng một hình thái thể hiện khác làm đại diện cho mình với chủ đích đạt được những mục tiêu tiến bộ hơn là để “đánh lừa” một ai khác. Trong khi đó, thuật ngữ “nghi lễ (ritual)” được hiểu “ban đầu chỉ những hành vi được chính thức hóa thông qua các thông ước xã hội, và được lặp đi lặp lại nhiều lần dưới các hình thức mà con người có thể cảm nhận được giống với trước đây” (theo Weller 1987, tr.7).

Bởi do sự chuyển đổi bản chất là một sự kết hợp vô cơ hơn là quá trình tăng quyền văn hóa, thực tiễn cho thấy, không ít người Hẹ địa phương hoài nghi, thậm chí là có phản ứng gay gắt, bắt buộc trí thức bản tộc phải dựa vào quan điểm “chuẩn hóa”, “chính thống hóa” tín ngưỡng và nghi lễ cộng đồng để ứng xử với các tình huống. Bằng cách này, tính thiêng và trạng thái

cộng cảm qua nghi lễ đã xoa dịu các nghi vấn hay mơ hồ. Emile từng nói, con người có thể “chia sẻ những khoảng không gian tiềm năng của văn hóa được tạo ra qua nghi lễ” (Durkheim 1912), còn Dewey thì phân tri thức xã hội ra làm hai bình diện, một là tri thức thực tiễn (tức tri thức quan trọng cho thực hành sống), và hai là tri thức mơ hồ (Dewey 1929). “Một phương thức đặt giá cho việc giảm thiểu sự mơ hồ trong đời sống xã hội, đôi khi đơn giản chỉ là sự lặp đi lặp lại” và rằng “sự lặp đi lặp lại chính là cách thức quan trọng khiến các nghi lễ vượt qua mọi ranh giới” (Weller 1987, tr.8). Điển hình, câu chuyện được kể suốt hàng chục năm nay về sự hiện thân của bà Thiên Hậu qua ông Sù Khoảng để cứu giúp nhân dân vượt qua nạn dịch được định chế hóa một cách tự nhiên thành công cụ vượt qua sự mơ hồ. Theo đó, các biểu trưng văn hóa (bà Thiên Hậu, ông Quan Công), nghi lễ (lễ hội Làm chay) và trải nghiệm chung được chia sẻ (trạng thái cộng cảm qua nghi lễ), cái này không loại trừ cái kia, cả ba trực tiếp giúp cộng đồng bản tộc vượt qua các ranh giới, và cả sự mơ hồ của việc chuyển đổi tín ngưỡng. Người Hẹ địa phương học cách chấp nhận hiện tượng gắn thêm trên bề mặt truyền thống một yếu tố mới, song, cũng ghi khắc trong đầu rằng, tam vị Tổ sư của họ không hề bị lãng quên. Trí thức bản tộc, một mặt, gói ghém sự mơ hồ do việc gắn ghép trên bề mặt bằng sự cộng cảm và trải nghiệm chung được chia sẻ qua nghi lễ để dung hòa cộng đồng, mặt khác, cũng phải nỗ lực tái hiện di sản văn hóa Hẹ từ truyền thống làng nghề qua các hoạt động trong Lễ hội Làm chay. David Faure (1999, tr.268, 275, 287-297) tương tự cũng đánh giá cao vai trò của trí thức địa phương (bên cạnh các phương sĩ, đạo sĩ, thầy cúng), cho rằng họ đã dùng nghi lễ “để trình diễn những mong muốn của mình, ngay cả khi đối diện với áp lực từ triều đình”.

7.5. Tính đa dạng trong cách diễn giải sự chuyển đổi

“Các quan hệ xã hội đa dạng thúc ước sự đa dạng trong phong cách diễn giải văn hóa, đồng thời, hết thảy các tín ngưỡng đều định dạng ở tính mở để được tái diễn giải một khi thể chế và

các trải nghiệm xã hội đằng sau chúng thay đổi” (Weller 1978, tr.168). Các thành phần khác nhau từ trí thức bản tộc, cộng đồng người Hẹ, các nhóm Hoa khác, tín đồ người Việt, chính quyền và trí thức người Việt đọc và diễn giải tục thờ Tổ sư - Thiên Hậu và Lễ hội Làm chay ở Bửu Long theo nhiều cách khác nhau, tất cả song hành tồn tại mà không hề có sự mâu thuẫn gay gắt nào có thể dẫn tới xung đột lợi ích.

Nhóm trung tâm của các bên tham gia phải kể đến trí thức bản tộc người Hẹ. Tác giả Converse (1964) từng viết, “đức tin của trí thức thường trừu tượng và lý tính hơn so với ý tưởng của thường dân vốn chịu ảnh hưởng của ngữ cảnh” và rằng “tư tưởng của người trí thức thường khách quan và logic hơn”. Trí thức người Hẹ ở Bửu Long đã rất linh hoạt và chủ động để thực thi việc chuyển đổi, dù rằng câu chuyện đấu tranh vì bản sắc và hội nhập của họ dường như chưa có hồi kết bởi sự chuyển đổi của họ rơi vào tình thế “giả-chính thống”. Nhưng dù sao, đây cũng là một nỗ lực diễn giải và tái diễn giải truyền thống dân gian Hoa trong một xã hội phi Hán như tại Việt Nam hay tại một số nước Đông Nam Á khác. Paul Katz (2007, tr.76) minh chứng rằng, người trí thức thường rất thành công trong việc tái kiến tạo (thậm chí là tái cấu trúc) tín ngưỡng cộng đồng (rộng hơn là truyền thống văn hóa dân gian) để theo đuổi các mục tiêu chuẩn hóa văn hóa và thích nghi với xã hội địa phương.

Là thành phần nòng cốt quyết định sự tồn tại của tín ngưỡng truyền thống, tầng lớp đại chúng người Hẹ buộc phải theo người trí thức bản tộc - ban trị sự bốn miếu, bởi giữa họ “chia sẻ những quan niệm tín ngưỡng cốt lõi nhất” (Yang 1961, tr.276). Khác với Arthur Wolf (1974) người cho rằng: “tồn tại cả một biển trời khác biệt giữa đức tin của người trí thức và người bình dân”, Weller (1987, tr.3), ngược lại, khẳng định: “người trí thức chia sẻ một hệ thống các đức tin tâm linh cơ bản về thiên đàng, về số phận và cả các quan niệm siêu nhiên khác với phần còn lại của cộng đồng”. Chính vì vậy, tín đồ người Hẹ dường như đủ hiểu rằng, sự thay đổi là nhằm tiến tới hai mục tiêu đáng có là chuẩn hóa dòng tín ngưỡng dân gian và hòa nhập với tha nhân.

Michael Szonyi, trong nghiên cứu tại Phúc Châu, chỉ ra rằng: “trí thức địa phương có thể đã vẽ nên hình hài Ngũ Đế tương tự như Ngũ Hiền ở một vài khía cạnh nào đó, thế nhưng, đối với người dân thường, hình ảnh Ngũ Hiền và các nghi lễ gắn với họ hoàn toàn khác với truyền thống thờ Ngũ Đế của họ” (Szonyi 1997, tr.129). Rõ ràng, “đại chúng tham gia vào dòng tín ngưỡng do tầng lớp trí thức của họ nhào nặn nên” (Guo 2003, tr.186), họ “thường chỉ biểu lộ bất đồng chính kiến khi vấn đề có liên quan trực tiếp đến cuộc sống của họ mà thôi” (xem Mann 1970, tr.423-439).

Dưới ánh nhìn của các cộng đồng người Hoa khác ngoài người Hẹ, sự mơ hồ giữa tục thờ Tổ sư và Thiên Hậu ở Bửu Long phần nào đó đã thể hiện tấm lòng thành và sự hy sinh của cộng đồng người Hẹ, họ xứng đáng nhận được sự đồng cảm và công nhận. “Các lễ hội khác nhau sẽ giúp tạo không khí náo nhiệt quanh năm” - nhiều người tham gia lễ hội Làm chay từng khẳng định. “Người ta chia sẻ một hệ thống biểu tượng, hoặc một tập các giá trị, hoặc một ý tưởng chung về cái thiêng, chúng tôi xác định rằng, họ chia sẻ không gian tiềm ẩn của cái ‘có thể là’ - một thế giới hư ảo” (Weller 1987, tr.92). Việc gắn đề lên thêm tục thờ Thiên Hậu và việc dán nhãn Lễ hội Làm chay cho bà Thiên Hậu chỉ ít đã giúp cộng đồng người Hẹ và các cộng đồng phương ngữ Hoa còn lại cùng chung sống hài hòa bên cạnh sự mơ hồ hay khoảng cách.

Đối với người Việt địa phương, đa phần chưa từng bận tâm về bản chất của sự chuyển đổi tín ngưỡng, hoặc giả họ không tìm thấy lợi ích gì khi truy nguyên nguồn gốc tục thờ và lễ hội Làm chay. Trong suy nghĩ của người Việt Nam Bộ, mọi thần thánh đều có chức năng riêng của họ, “việc thờ phụng nhiều thần thánh hơn có thể đảm bảo rằng mọi ước vọng của chúng sinh đều được quan tâm, phù hộ”, bởi đơn giản là, “mọi thần thánh đều là phúc thần”. Nhiều người trong số họ tham dự lễ hội Làm chay một cách nhiệt thành, bởi nhìn thấy ở bà Thiên Hậu một hiện thân của Phật bà Quan Âm, chỉ ít là qua câu chuyện kể về

nạn dịch hồi đầu thế kỷ XX. James Watson (1985) viết, người dân thường “chú trọng vào những hành vi thực tế bất kể họ nghĩ hay cảm nhận như thế nào”. Họ tham dự các hoạt động lễ hội Làm chay theo trải nghiệm riêng và diễn giải ý nghĩa thần thánh bằng cảm nhận của riêng họ. Nếu tính thiêng của thần thánh trong trường hợp này là một dạng ký hiệu văn hóa (notation) thì rõ ràng các ký hiệu ấy cộng với sự trải nghiệm bản thân người dân cả hai có thể giúp họ nắm bắt và làm chủ những trở ngại trong cuộc sống. Weller (1987, tr.167) tiếp tục viết, “ngữ cảnh hoặc sự trải nghiệm có khuynh hướng không phải lúc nào cũng đồng nhất với ký hiệu, cũng giống như đối với bản thân các nghi thức... Tuy nhiên, trên thực tế, ngữ cảnh hầu như luôn kết nối chứ không bài trừ các ký hiệu. Đôi khi, ngữ cảnh thậm chí còn có thể tô điểm thêm cho chúng”.

Sự nỗ lực của cộng đồng người Hẹ để cân đối giữa bản sắc và hội nhập phần nào đó chịu tác động bởi nguyên tắc quản lý hành chính. Xuyên suốt thời kỳ Đảng Trong và thời Nguyễn, người Hẹ cũng như các nhóm phương ngữ Hoa khác được hưởng nhiều chính sách giống như người Việt bản địa (xem Đào Trinh Nhất 1912), song, ở giai đoạn Pháp thuộc và thời kỳ 1954-1975, nhiều biến động xã hội đã làm xáo trộn cấu trúc kinh tế - văn hóa của cộng đồng này (xem Châu Hải 1992, Wheeler 2012). Tính từ cải cách mở cửa 1986 cho tới nay, người Hẹ ở Bửu Long dần dà bước vào giai đoạn phục hưng văn hóa, thiện chí thu hẹp các khoảng cách, hướng tới sự đoàn kết hài hòa với các cộng đồng, phần nào đó phù hợp với chính sách đại đoàn kết của chính quyền địa phương. Mỗi 3 năm, Lễ hội Làm chay kết hợp luôn cả các hoạt động xã hội (phát chẩn từ thiện, giúp đỡ người nghèo, tu sửa đường sá, v.v.), khiến cho sinh hoạt tín ngưỡng này gắn kết chặt chẽ hơn với môi trường xã hội bản địa. Quản lý văn hóa địa phương hoàn toàn hiểu biết và nắm rõ sự chuyển đổi hình thức tín ngưỡng, song, quan điểm “không can thiệp nội bộ” như hiện nay là khá phù hợp, miễn là các hoạt động lễ hội diễn ra theo đúng lịch trình và nội dung đăng ký, không vi phạm các quy định quản lý nhà nước.

Có lẽ những người có tâm trạng thổn thức nhất đối với trạng thái “xác bướm hồn sâu” trong cộng đồng người Hẹ Bửu Long chính là trí thức người Việt đương đại. Họ hiểu rằng sự chuyển đổi tín ngưỡng là một quá trình lịch sử khách quan và là một chuyện chẳng đáng dừng; tuy nhiên, họ càng thấu cảm tình trạng “giả-chính thống” trong tín ngưỡng dân gian sẽ không bao giờ mang lại hiệu quả dài lâu cũng như không thể đảm bảo sự phát triển lành mạnh và hợp logic, nhất là nó có liên quan trực tiếp đến ngày càng đông số lượng các tín đồ thuộc nhiều thành phần khác nhau. Một số trí thức đề xuất với cộng đồng và chính quyền địa phương phương án phục hồi di sản làng nghề Bửu Long, theo đó, tục thờ Tổ sư có thể được trả lại nguyên dạng hình hài của nó. Tuy nhiên, phương án nào cũng cần phải cân trọng vì diễn ngôn về Bà Thiên Hậu gắn với Lễ hội Làm chay từ bấy lâu nay đã là một phần trong tâm thức thiêng trong cộng đồng, bất cứ sự giải thiêng nào (dù có hợp logic đến mấy) cũng dễ dàng đánh hỏng cả truyền thống. Do vậy, thực tiễn đòi hỏi cần có sự điều nghiên kỹ càng hơn của khoa học và cùng với nó là sự gặp gỡ, trao đổi thấu đáo của chính những người trí thức và cộng đồng bản tộc, bởi lẽ, không ai khác ngoài họ mới có thể quyết định con đường phía trước của chính mình.

7.6. Thay lời kết luận: từ “giả-chính thống” đến sự chuẩn hóa vì mục tiêu tiến hóa

Các phân tích trên đây cho thấy, hiện tượng giả-chính thống trong tín ngưỡng dân gian người Hẹ ở Bửu Long phục vụ như một phương thức kiểm soát những bất đồng, kiến tạo bản sắc và định hướng hòa nhập xã hội. Đây là một thể hiện của xu hướng chuẩn hóa giá trị văn hóa có nguồn gốc từ cộng đồng và do đại diện cộng đồng làm chủ. Bởi vậy, diễn ngôn phân tầng cấu trúc này tự thân nó đã tạo nên một ảo giác về tính chính thống của hệ thống tín ngưỡng sau chuyển đổi. Bù lại, nó mang đến hiệu quả xóa nhòa một số ranh giới văn hóa thông qua cách diễn giải mới dựa vào ngữ cảnh. Cộng đồng người Hẹ, về cơ bản, đã đạt được điều mình muốn (sự hội nhập) trong khi vẫn gìn giữ được di sản làng nghề, ít nhất là những giá trị gắn với tính thiêng của tục thờ

Tổ sư. Trong truyền thống dân gian người Hoa Việt Nam, nghi lễ thường bao hàm cả không gian tín ngưỡng cộng đồng, chứa đựng các mối quan hệ xã hội, và biểu đạt dưới dạng một “đầu trường” của các diễn ngôn đan xen vào nhau. “Sự khác biệt cơ bản giữa phong cách diễn giải chính thống và diễn giải theo thực tiễn nằm ở mối quan hệ giữa chúng với bối cảnh xã hội đương thời, chứ không phải nằm ở chất lý tính mang tính kế thừa của chúng” (Weller 1987, tr.10). Trải nghiệm quý báu ấy của người Họ Bửu Long còn thể hiện mối quan hệ tương ứng giữa ý tưởng và thực hành xã hội, trong đó, họ hết sức coi trọng kinh nghiệm thực tiễn và sự diễn giải văn hóa gắn với ngữ cảnh. Trí thức người Họ đã bám sát vào thực tiễn để kiến tạo nên một thực thể tín ngưỡng “xác bướm hồn sâu”, có hiệu quả tạm thời dù thiếu tính logic và thiếu bền vững. Các bên tham gia, khi đối diện với thực thể ấy, đã đọc và diễn giải ý nghĩa theo nhiều hướng khác nhau, song chung quy, tất cả họ cùng chia sẻ sự cộng cảm qua nghi lễ - cái thiêng tạm thời có sức mạnh hơn cả truyền thống làng nghề mấy trăm năm lịch sử. Lễ hội Làm chay và đức tin nội tại của cộng đồng người Họ là phần nội dung cốt lõi của tín ngưỡng làng nghề, nay tiếp tục được gìn giữ và phát huy bên dưới bề mặt của một thực thể văn hóa khác vì mục tiêu tiến hóa và hòa nhập.

Khác với đại đa số các trường hợp chuẩn hóa tín ngưỡng và nghi lễ người Hoa khắp nơi trên thế giới, trường hợp chuyển đổi tín ngưỡng ở người Họ Biên Hòa diễn ra theo trình tự *dĩ hạ hướng thượng* (bottom-up), hiệu quả tạo ra không đơn thuần chỉ là cảm giác “đã đạt chuẩn”, mà nó là một sự tiến hóa. Văn hóa người Hoa ở Việt Nam vốn dĩ đa dạng, phong phú, trên thực tiễn không thiếu các quá trình cải cách đề các cộng đồng tự thu hẹp những khoảng cách. Tuy nhiên, do không có một khung thể chế mang tính logic làm định hướng chung, các quá trình chuẩn hóa thần thánh chắc chắn sẽ diễn ra theo nhiều phương thức khác nhau. Trường hợp người Họ ở Bửu Long được hiểu là một hình thức nguy trang “xác bướm hồn sâu”, một ảo giác về trạng thái chính thống hóa, dù những hiệu quả và đóng góp tạm thời là không nhỏ. Như vậy, việc chuẩn hóa thần thánh hay chính thống

hóa một tín ngưỡng dân gian không phải lúc nào cũng là lời hưởng ứng với các chính sách từ trung ương, mà có thể là một quá trình gia tăng quyền lực cho nhóm thần thánh của các cộng đồng ngoại diên vì mục tiêu sinh tồn và tiến hóa. Người Hoa Hẹ ở Bửu Long dựa vào bối cảnh thực tiễn để đấu tranh đạt chuẩn các giá trị truyền thống, về thực chất, là quá trình chuẩn hóa vì mục tiêu tiến hóa (evolving standardization). Quá trình chuẩn hóa văn hóa như một phương thức phấn đấu vì sinh tồn và tiến hóa đã và đang là một trong những khuynh hướng vận động chính của các cộng đồng người Hoa ở Việt Nam đương đại.

HƯỚNG DẪN HỌC TẬP

1. Nội dung trọng tâm

- Nguồn gốc, quá trình hình thành cộng đồng người Hoa Hẹ và tục thờ Tổ sư ở Bửu Long, Biên Hòa, Đồng Nai.
- Quá trình chuyển đổi hình thức tục thờ và nghi lễ từ Tam vị Tổ sư sang Thiên Hậu Thánh mẫu.
- Hệ quả của cơ chế “chính thống hóa” và nhu cầu hội nhập văn hóa.
- Các diễn ngôn đa tầng trong việc chuyển đổi hình thức nghi lễ kiểu “xác bướm hồn sâu”.

2. Gợi mở hướng nghiên cứu, phát triển

- Cơ chế “chính thống hóa” và hệ quả của nó đối với các truyền thống tín ngưỡng dân gian các địa phương.
- Vai trò lãnh đạo cộng đồng trong ứng xử với mâu thuẫn giữa gìn giữ truyền thống và “chính thống hóa”.
- Nhận thức và thái độ của người bên trong và ngoài cộng đồng đối với các hiện tượng chuyển đổi hình thức nghi lễ kiểu “xác bướm hồn sâu” (như trên)

- Về hiện tượng các biểu tượng “chuẩn hóa” đã “nuốt chửng” (thay thế) các biểu tượng khác trong văn hóa dân gian Việt Nam.

3. Tài liệu đọc thêm

- Cuốn *Miếu thờ và lễ hội Làm Chay ở Biên Hòa* của Nguyễn Thị Nguyệt (2015).
- Bài “Bàn về hiện tượng chuẩn hóa thần minh qua trường hợp Lão Nhị Ma ở cung Vạn Hòa, Đài Trung” của Tạ Quý Văn (2016) in trong *Tuyển tập luận văn Hội thảo quốc tế Văn hóa Ma Tổ* (bản dịch tiếng Việt).
- Bài “The illusion of standardizing the gods: the cult of the Five Emperors in late imperial China” của Michael Szonyi (1997).
- Bài “Chuẩn hóa hay chính thống hóa? Thảo luận tính nhất thống của văn hóa Trung Quốc từ tín ngưỡng và lễ nghi dân gian” của David Faure & Liu Zhiwei (Lưu Chí Vỹ) (2008).
- “Những quan điểm trái ngược về đền Cẩu Nhi” của Nguyễn Chí Bền (2008).
- Cuốn *Thần, người và đất Việt* của Tạ Chí Đại Trường (1989/2006).
- Cuốn *Women and sacrifice: male narcissism and the psychology of religion* của William Beers (1992).

Bài 8

“THIÊN HẬU THĂNG THIÊN VÀ HỒI HƯƠNG”: BIẾN ĐỔI HÌNH THỨC NGHI LỄ THIÊN HẬU Ở CÀ MAU*

8.1. Đặt vấn đề

Tín ngưỡng Thiên Hậu bắt nguồn từ Phúc Kiến (Trung Quốc), theo bước chân di dân người Hoa Nam truyền bá đến Nam Bộ từ nửa cuối thế kỷ XVII, định hình và phát triển mạnh mẽ cùng với quá trình phát triển và hội nhập của cộng đồng này ở địa phương. Trên bình diện giao lưu văn hóa, người Hoa tìm thấy ở Thiên Hậu, chứ không phải Quan Đế, hình ảnh biểu tượng gắn kết và kiến tạo bản sắc tộc người. Thiên Hậu được các triều đại quân chủ Trung Hoa sắc phong từ Phu nhân lên Thiên phi rồi Thiên Hậu, không ngừng được “gia tăng quyền lực văn hóa”, được gắn vào nhiều giá trị Nho giáo nhằm trở thành một thứ “công cụ” đặc biệt trong tổ chức quản lý hành chính ở các địa phương (quan điểm James Watson 1985). Tuy nhiên, ở Cà Mau và một số địa phương khác ở Nam Bộ, “nhập hương tùy tục”, các trí thức và thủ lĩnh cộng đồng đã cố gắng dịch chuyển tục thờ này theo hướng kết hợp với một số nghi lễ gắn với môi trường gia đình để tăng cường giao lưu văn hóa và củng cố bản sắc tộc người. Bà Thiên Hậu được thỉnh về thờ tự trong gia đình ở một số trường hợp, trong khi đó, các nghi lễ lớn được tổ chức chung ở miếu Thiên Hậu Cà Mau trước và sau tết Nguyên đán theo thể thức và hàm ý của nghi lễ trong gia đình (thờ tổ tiên, ông Táo). Nghiên cứu quan hệ giữa cấu trúc tầng sâu của đức tin và thực hành nghi lễ cho thấy, hai xu hướng đối lập nhưng tương tác với nhau: các nghi lễ càng mở, càng dịch chuyển để gắn vào một số giá trị của văn hóa gia đình - dòng tộc thì yếu tố bản sắc tộc người càng được củng cố. Người Hoa ở Cà Mau tận dụng “ảo ảnh của sự dung hợp” để khẳng định và gia cố quyền lực

* Công trình nghiên cứu của tác giả Nguyễn Ngọc Thơ, đã công bố trên Tạp chí *Văn hóa dân gian*, số 4(178), tr.14-26, năm 2018.

văn hóa của mình để có thể duy trì vị thế tộc người trong xã hội đương đại. Nghiên cứu này áp dụng phối hợp phương pháp định tính và điền dã dân tộc học (các năm 2014-2016), sử dụng một số quan điểm lý thuyết nhân học văn hóa đương đại như “chuẩn hóa ảo” đối với thần thánh Trung Hoa thời mạt kỳ quân chủ trong nghiên cứu của Michael Szonyi (1997), quan niệm tồn tại một khoảng cách vô hình giữa đức tin và thực hành tín ngưỡng của Melissa Brown (2007), cũng như mối quan hệ tương tác giữa hệ thống ký hiệu biểu tượng, nghi lễ và trải nghiệm chung trong hoạt động tín ngưỡng của Adam Segliman và Robert Weller (2012) để phân tích, đánh giá bản chất và ý nghĩa của hiện tượng kết hợp, phối hợp hình thức tín ngưỡng Thiên Hậu của người Hoa Triều Châu ở thành phố Cà Mau hiện nay.

8.2. Hiện tượng “Té nước theo mưa”

Nghiên cứu này tập trung đối tượng chính là nghi lễ ngày tết Nguyên đán gắn với tục thờ Bà Thiên Hậu ở Cà Mau, một địa phương ở Đồng bằng sông Cửu Long. Bà Thiên Hậu (còn gọi là Ma Tổ), là một thánh mẫu khá phổ biến ở Hoa Nam và Đông Nam Á. Bà xuất thân là một nữ shaman (Lâm Mặc Nương) ở vùng Phúc Kiến Trung Quốc vào thời Tống, tương truyền Bà có năng lực đặc biệt có thể cứu giúp ngư dân và người đi buôn gặp nạn ngoài biển. Sau khi Bà mất ở độ tuổi 28, một số làng mạc ven biển tôn Bà làm hải thần và bắt đầu thờ phụng. Nhằm tăng cường quản lý hành chính ở vùng duyên hải xa xôi như Phúc Kiến, Quảng Đông, các hoàng đế nhà Tống sắc phong cho Bà thành Phu nhân, nhà Nguyên nâng lên thành Thiên Phi, mãi đến thời Thanh thì hoàng đế Khang Hy sắc phong Bà thành Thiên Hậu (Liu Tiksang 2000, tr.26-28). Tục thờ này theo chân di dân Hoa Nam đến Nam Bộ vào nửa cuối thế kỷ XVII (xem Tsai Maw-kuey 1968). Từ vùng Đông Nam Bộ, tục thờ lan truyền xuống Đồng bằng sông Cửu Long qua hai ngã đường chính: (1) qua sông Đồng Nai - sông Sài Gòn rồi xuôi về đồng bằng qua hệ thống đường sông và đường bộ; và (2) di chuyển trực tiếp từ Hoa Nam qua Biển Đông vào dải đất ven biển từ Trà Vinh, Sóc

Trăng xuống Bạc Liêu. Từ Bạc Liêu, người Hoa (chủ yếu là người Triều Châu) tiếp tục về Cà Mau rồi lan tỏa đi các địa phương trong tỉnh. Theo số liệu thống kê của chúng tôi, đến năm 2017, toàn vùng có 74 miếu Thiên Hậu, trong đó, 54 miếu người Hoa và 17 miếu của người Việt. Tỉnh Cà Mau có tổng cộng 8 miếu Thiên Hậu tọa lạc rải rác ở các địa phương Thành phố Cà Mau, thị trấn Thới Bình, thị trấn Sông Đốc, thị trấn Cái Đôi Vàm, xã Phú Hưng, chợ Cái Keo, chợ Vàm Đầm và chợ Nhà Máy, trong đó, miếu Thiên Hậu Thành phố Cà Mau được xem là “miếu tổ”, còn các cơ sở còn lại là các “phân miếu”. Ngoài ra, miếu Thiên Hậu ở thị trấn Năm Căn bị chiến tranh tàn phá, nay dân trong vùng dựng lại một cái am nhỏ thờ Bà ven đường. Bài viết này tập trung ở miếu tổ Thành phố Cà Mau, chủ yếu khai thác hiện tượng dịch chuyển trọng tâm nghi lễ Thiên Hậu diễn ra vào dịp tết Nguyên đán tại đây.

Lễ đón sinh Thiên Hậu - ngày vía chính phổ biến khắp Đông Á, là ngày 23 tháng 3 âm lịch; tuy nhiên, nghi lễ này ở Cà Mau kéo dài và không tập trung bằng lễ rước Thánh mẫu hồi cung đêm mùng 3 tết âm lịch hàng năm. Vào ngày này, hàng ngàn người dân, bất kể thuộc nhóm tộc người nào, bất kể giới tính và tuổi tác, thành phần xã hội đều cung kính tham gia nghi lễ tổ chức vào khoảng 10 giờ đến 12 giờ khuya. Một số người dân mang nhang đèn, hoa quả đến làm lễ, một số doanh nghiệp thì tranh thủ tham gia thỉnh đèn lồng, coi như tham gia ủng hộ hoạt động tại bốn miếu. Rất nhiều trong số họ đến sân miếu từ sớm để tranh thủ gặp gỡ, hỏi han, chia sẻ câu chuyện cuộc sống và làm ăn buôn bán. Góc bên phải của sân trước chính điện, người ta dựng sân khấu dành cho đội Đồng Tâm Cổ Nhạc phục vụ lễ hội bằng những làn điệu dân tộc Hoa truyền thống. Cạnh đó là đội lân sư với y phục sẵn sàng để biểu diễn. Vật phẩm cúng tế chính thức do Ban trị sự chuẩn bị thường có chè ỷ, bánh phát-cuối (bánh bò bột nổi), trà rượu, hoa quả (ngũ sanh, ngũ quả) (xem Phạm Văn Tú 2011, tr.95), tất cả đều sẵn sàng ở phòng tiếp tân ngay phía sau sân khấu.

Nghi lễ chính bắt đầu vào khoảng 10 giờ 30 đến 11 giờ tối. Trước khi bắt đầu phần chính lễ, người ta tổ chức biểu diễn múa lân sư và tấu nhạc dân tộc trong khoảng 15 phút để tạo không khí. Cả bên trong và bên ngoài cung thờ đều chật kín người. Ban trực lý dùng loa thông báo sắp xếp cúng lễ theo thứ tự trước án thờ: ông hội trưởng lý sự hội¹ đứng trước; theo sau là đại diện 5 bang hội người Hoa và thành viên lý sự hội, các mạnh thường quân và người dân đi lễ. Mỗi người trên tay được phát một nén nhang, tất cả cùng quỳ và xá theo hướng dẫn của chủ lễ trong không khí trang nghiêm. Ban trực lý thu gom nhang lên cắm trên các hương án thờ, lúc này, mọi người vẫn quỳ theo khẩu lệnh chủ lễ. Ngay ở trạng thái trang nghiêm nhất, chủ lễ trình trọng cất tiếng: “Cung thỉnh Thánh mẫu hạ giá hồi cung”. Ông trưởng lý sự hội làm thủ tục xin keo âm dương, nếu keo xin được đều úp hoặc đều ngửa, người chủ tế phải chờ đợi 20-30 phút xin keo lại một lần nữa; nếu xin đến 3 lần vẫn chưa được keo âm dương, ông ấy phải về nhà thay trang phục mới rồi tiếp tục đến làm lễ. Còn khi hai cái keo xin được một úp một ngửa (một âm một dương) có nghĩa là bà đã về. Người chủ lễ hô to: “Thiên Hậu Thánh mẫu hồi cung!”. Mọi người vỗ tay vui mừng, liền sau đó, họ tranh nhau “xin lộc” Bà hay thỉnh bùa đầu năm (xem thêm Phạm Văn Tú 2011, 96-97). Trước và trong chính lễ, không gian tràn ngập khói hương nghi ngút, ở đó, chỉ có sự tĩnh lặng và niềm mong đợi của người dự lễ, tất cả đều “vượt ngưỡng” (thuật ngữ của van Genneep 1909/1960) và tham gia vào giai đoạn “cộng cảm” (thuật ngữ của Turner 1960, tr.96-97, 105, 109) và cùng trải nghiệm chung. Dường như giữa họ đã không còn bất kỳ ranh giới nào một cách nhất thời. Ngược lại, sau chính lễ là sự bùng nổ của mọi cảm xúc, không gian trở nên “hỗn loạn” hơn bởi hàng tá người tranh nhau “xin lộc” là những vật phẩm cúng

¹ Cụm từ “lý sự hội” do Phạm Văn Tú (2011) sử dụng. Trưởng lý sự hội do các thành viên Lý sự hội bầu hai năm một lần, thường là một doanh nhân có am hiểu truyền thống và có uy tín trong cộng đồng, được chính quyền địa phương gián tiếp thừa nhận. Trên thực tế, người Hoa địa phương sử dụng cả hai tên gọi “Lý sự hội” và “Ban quản lý”.

Bà trên bàn hương án dựng giữa chính điện. Khung cảnh tranh giành ấy trông rất giống với miêu tả của Robert P. Weller (1987) về nghi thức “cướp cô hồn (robbing the lonely ghost)” ở Đài Loan. Nhiều người ra về rất hoan hỷ, trên tay cầm “lộc” đã “xin” được trong miếu, họ sẽ mang về đặt trên bàn thờ nhà mình. Nghi lễ kết thúc hoàn toàn vào độ 12 giờ khuya, người người tin rằng, kể từ đó trở đi, chu kỳ một năm mới của cuộc sống chính thức bắt đầu dưới sự “bảo hộ” của Thiên Hậu Thánh Mẫu.

Ngoài miếu Thiên Hậu thành phố Cà Mau ra, các cung thờ Thiên Hậu ở các địa phương trong Tỉnh cũng có tổ chức nghi lễ tương tự nhưng quy mô nhỏ hơn nhiều, số người dân tham dự rất hạn chế (xem thêm Phạm Văn Tú 2011, tr.97).

Xem xét trên bình diện văn hóa, có khá nhiều điều cần được lý giải. Mùng 3 tết âm lịch là ngày các gia đình Việt Nam làm lễ “tiễn ông bà (đã khuất)” về lại nơi thuộc về họ vào buổi sáng, trong khi đó, cộng đồng người Hoa ở Cà Mau làm lễ đón Bà Thiên Hậu về trong buổi tối hôm ấy. Tại sao nghi lễ này chỉ có ở địa bàn Cà Mau và chỉ có ở miếu Thiên Hậu mà không có ở miếu Quan Đế cũng do cùng một Lý sự hội quán lý? Hơn nữa, nghi lễ đêm ngày mùng 3 tết là để “cung thỉnh Bà hồi cung”, vậy, Bà đã “đi” lúc nào, “đi” đâu và “đi” để làm gì? Người Hoa Cà Mau trân trọng và triu mến gọi Bà là “A Má” (Mẹ), coi miếu Thiên Hậu là “nhà A Má”, vậy tại sao Bà không ở “nhà” trong những ngày tết âm lịch vốn mang ý nghĩa đoàn tụ trong văn hóa?

Trên thực tế, nghi lễ miêu tả trên đây là một phần của một chuỗi hai hoạt động mang ý nghĩa sâu sắc của ngày tết: lễ tiễn Thiên Hậu quay về trời và lễ đón Bà hồi cung. Nghi lễ cung tiễn diễn ra vào ngày 24 tháng 12, tức cùng ngày làm lễ tiễn ông Táo của người Hoa ở Cà Mau, sau nghi lễ tiễn ông Táo của người Việt một ngày. Tổ chức và tham gia nghi lễ chủ yếu có các thành viên lý sự hội và Ban trực lý bổn miếu. Đây cũng là thời điểm kết thúc nhiệm kỳ một năm của Ban trực lý, do đó, Lý sự hội tổ chức ra mắt Ban trực lý mới ngay sau lễ cung tiễn Bà về trời. Cũng giống như ông Táo, Bà được sắc phong “Thiên Hậu”, tức là “người của Thiên đình”, nên cuối năm, Bà phải về Thiên

đình để “báo cáo” với Ngọc Hoàng mọi việc của trần gian. Chỉ có điều, ông Táo thực thi nhiệm vụ quan sát trong phạm vi một gia đình, còn Bà Thiên Hậu phải “bao quát” toàn bộ cộng đồng sở tại. Ở một chừng mực nhất định, Bà Thiên Hậu đang đóng vai trò của một “Thiên quan”, một hình ảnh “ông Táo” mở rộng từ phạm trù gia đình ra thành phạm trù cộng đồng. Thành ngữ “tê nước theo mưa” chưa hẳn đã phản ánh đúng bản chất hiện tượng này, song, ở một khía cạnh tích cực nhất, nó phản ánh xu hướng dịch chuyển theo hướng tích hợp một phần nghi lễ trong phạm vi gia đình - dòng tộc (người Hoa, người Việt) của tín ngưỡng Thiên Hậu ở Cà Mau. Hơn thế, một số gia đình ở Cà Mau còn thỉnh ảnh tượng Bà về thờ ở gia đình², bên cạnh tục thờ tổ tiên (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2017a). Hiện tượng đón Thiên Hậu về thờ ở gia đình có thể hiểu là trường hợp thu nhỏ của hiện tượng phân hương - phân linh (incense-dividing) phổ biến ở Đài Loan trong các nghiên cứu của Lâm Mỹ Dung (2006) và Trương Tuấn (2010, tr.8-11). Nhiều người dân (phỏng vấn ngẫu nhiên) cho biết, Bà Thiên Hậu là thần thánh nhà trời, nơi đầu tiên và cuối cùng Bà thuộc về là nhà trời; Bà đến Cà Mau là để “quản lý” và “ban phúc” chúng sinh. Do đó, miếu Thiên Hậu phải cùng với người dân làm lễ tiễn Bà về trời trong mấy ngày tết rồi đón Bà trở lại. Có thể nói, đây là một điểm hết sức độc đáo và kỳ thú trong toàn bộ hệ thống các hoạt động tín ngưỡng thờ Thiên Hậu khắp các vùng miền Việt Nam.

8.3. Cà Mau: tiểu mạng lưới văn hóa người Hoa Triều Châu ở Tây Nam Bộ

Cà Mau, địa phương cuối cùng của Nam Bộ, vốn là vùng đất phù sa do hệ thống sông Cửu Long bồi đắp, sớm được người người Khmer và người Việt đến khai phá. Đến năm 1671 (theo Chen Ching Ho 2008), Mạc Cửu (1655-1735), Tổng trấn Lôi Châu thời nhà Minh (Trung Quốc), vì tránh “cắt tóc và thắt bím đuôi sam” theo điển chế nhà Thanh, đã chạy sang đất Péam khai

² Các gia đình này mang họ Ngô, họ Trịnh, v.v. hoàn toàn không có gia đình họ Lâm như họ của Bà Thiên Hậu (Lâm Mặc Nương) (tài liệu điền dã 2014, 2015).

phá, đặt tên là Hà Tiên. Năm 1708³, Mạc Cửu dâng đất Hà Tiên cho chúa Nguyễn (Nguyễn Phúc Khoát) và được phong làm Tổng trấn Hà Tiên, được phép tổ chức chính quyền và quân đội, được thiết lập hệ thống pháp chế quản lý dân cư và có toàn quyền quyết định quan hệ đối ngoại (xem Nguyễn Khắc Thuần 2006, tr.646). Con trai ông, Mạc Thiên Tứ (1708-1780), là một người Minh Hương (cha Hoa - mẹ Việt), đã phát triển Hà Tiên đến thịnh đạt bằng chính sách an dân và chiêu mộ nhân tài. Vùng đất Cà Mau (xưa gọi là Long Xuyên) chính thức do họ Mạc cai quản vào năm 1757. Dưới chính sách phát triển của họ Mạc, cư dân Việt, Hoa và Khmer kéo về Cà Mau ngày một đông, đồng thời, do tác động của những đợt tấn công của quân Xiêm vào các năm 1771-1772, cư dân về lánh nạn đất mũi càng đông hơn. Thành phố Cà Mau dần định hình và chiếm giữ vị trí trung tâm chính trị, kinh tế và văn hóa ở địa phương này.

Tuy nhiên, số đông người Hoa ở Cà Mau chủ yếu di dân từ dải đất ven biển Sóc Trăng - Bạc Liêu xuống từ cuối thế kỷ XIX, nhất là sau khi người Pháp mở con đường thiên lý xuống tới vùng này. Tài nguyên rừng và biển Cà Mau phong phú đã trực tiếp thu hút nhiều gia đình buôn bán người Hoa tới đây lập nghiệp và trở thành cộng đồng thiểu số trung lưu thịnh vượng. Trong rất nhiều cuộc phỏng vấn trong các năm 2014-2016 của chúng tôi ở Thành phố Cà Mau, thị trấn Năm Căn và thị trấn Sông Đốc, rất nhiều gia đình người Hoa (Triều Châu) đều khẳng định ông cha họ đã di dân từ dải đất Sóc Trăng - Bạc Liêu xuống Cà Mau. Trong phong tục hôn nhân, nhiều bậc gia trưởng mong muốn được cưới dâu vùng Vĩnh Châu (Sóc Trăng) để gìn giữ nề nếp văn hóa Triều Châu cho gia đình mình.

Theo lịch sử, vào thời Nguyễn, Cà Mau thuộc đạo (huyện) Long Xuyên trấn Hà Tiên; thời Pháp thuộc lập đạo Cà Mau năm

³ Tuy nhiên, theo suy đoán của Nguyễn Khắc Thuần qua *Mạc Thị gia phả*, năm Mạc Cửu dâng đất Hà Tiên cho chúa Nguyễn vào năm 1714 (xem Vũ Thế Dinh 2001, tr.9).

1867, đến năm 1877 thì giải thể và nhập vào hạt Rạch Giá. Năm 1882, người Pháp sáp nhập Cà Mau vào tỉnh Bạc Liêu. Cho đến đầu thế kỷ XX, Cà Mau còn là một mắt xích trong chuỗi các mắt xích quan trọng của cộng đồng Triều Châu phía Nam sông Hậu, là một trong những “căn cứ” quan trọng của những hội kín Thiên Địa Hội của người Hoa Triều Châu trong vùng (Hứa Hoàn 1993, tr.126). Sau khi thủ lĩnh hội kín Phan Xích Long và nhiều anh em trong hội bị giặc Pháp xử tử ở Sài Gòn năm 1916⁴, các thế lực hội kín trong vùng tạm lắng xuống. Người Pháp tăng cường quản lý hành chính ở từng địa phương một, làm cho sự liên kết các mắt xích liên tỉnh càng ngày càng lỏng lẻo hơn. Tỉnh Cà Mau được thành lập tháng 3 năm 1956. Sau 1975, cả hai tỉnh Bạc Liêu và Cà Mau nhập lại với nhau gọi là tỉnh Minh Hải, đến năm 1997, thì chia tách tỉnh trở lại. Kể từ khi Cà Mau tách ra khỏi Bạc Liêu năm 1997 tới nay, người Hoa (Triều Châu) địa phương này tự hình thành một tiểu mạng lưới riêng từ trung tâm Tỉnh tỏa đi các địa phương theo luồng di cư của họ. Các cộng đồng phương ngữ khác (Quảng Đông, Phúc Kiến, Hải Nam và Họ) do số lượng quá ít, tiềm lực không nhiều, họ cùng tham gia vào tiểu mạng lưới này của người Triều Châu. Kể từ đó, họ không còn “phụ thuộc” vào chuỗi mắt xích liên tỉnh nữa, chính vì thế mà các cộng đồng tín ngưỡng Thiên Hậu ở Cà Mau, cho tới nay, tự hình thành một tiểu mạng lưới riêng giống như mạng lưới hành chính - xã hội. Từ các địa phương huyện, thị, người dân có thể tìm đến bãi viếng và tham gia nghi lễ Thiên Hậu ở Thành phố Cà Mau bằng hệ thống kênh rạch chằng chịt và sau này là có thêm đường bộ. Theo quy ước của các cộng đồng trong Tỉnh, nghi lễ và các hoạt động tín ngưỡng tại miếu Thiên Hậu Thành phố Cà Mau là “chuẩn mực” cho toàn Tỉnh, các địa phương theo đó mà thực hành theo. Bằng cách này, cộng đồng tín ngưỡng Thiên Hậu ở Thành phố Cà Mau, đại diện là Lý sự hội, đang nắm giữ quyền lực tập trung về văn hóa ở địa phương, đồng thời, sự nối kết chặt chẽ giữa “trung tâm” và các cộng đồng

⁴ Xem Lee Khoon Choy (2013, tr.346-347).

ngoại diên thông qua nghi lễ, giao tiếp và cả hoạt động kinh tế đã giúp củng cố tiểu mạng lưới quyền lực văn hóa người Hoa Triều Châu ở Cà Mau ngày càng bền chặt hơn. Ngay tại Thành phố Cà Mau, Lý sự hội cùng lúc quản lý miếu Quan Đế, chùa Minh Nguyệt cư sĩ lâm và một số cơ sở tín ngưỡng khác, tuy nhiên, những đền miếu, chùa chiền này đều đóng vai trò “ngoại diên” so với miếu Thiên Hậu, điều này có nghĩa là, miếu Thiên Hậu Thành phố Cà Mau đang chiếm giữ vị trí “trung tâm” của “trung tâm” quyền lực văn hóa.

Tiểu mạng lưới văn hóa Triều Châu này còn có một nguồn lực bổ trợ khác từ bên ngoài, đó là miếu Thiên Hậu và cộng đồng tín ngưỡng Thiên Hậu gốc Cà Mau ở Los Angeles (California, Hoa Kỳ). Mười hai tộc họ người Hoa Triều Châu từ Cà Mau, sau khi đến định cư tại đây, đã tự chung tay xây dựng Thiên Hậu Cung - Chùa Bà Thiên Hậu theo phong cách pha trộn văn hóa Hoa - Việt, tiếp tục giữ liên lạc với Lý sự hội ở Cà Mau theo kiểu quan hệ “phân hương” (phân nhánh tín ngưỡng và cộng đồng hương hỏa) như trong các nghiên cứu của Lâm Mỹ Dung (2006) và Trương Tuần (2010) ở Đài Loan vậy.

Tất cả các sự kiện, thông tin nói trên minh chứng một thực tế rằng, tầng lớp tinh anh người Hoa (Triều Châu) ở Cà Mau đã và đang nắm giữ vai trò trung tâm trong việc quyết định con đường phát triển văn hóa dân gian cũng như các hoạt động gắn với tín ngưỡng của cộng đồng mình. Dưới sự quản lý của họ, các nghi lễ Thiên Hậu thường niên được tổ chức chặt chẽ với sự tham gia có trách nhiệm của nhóm cộng đồng (phân khu vực trách nhiệm và luân phiên)⁵ và, đặc biệt nhất là, thu hút được đông đảo người tham gia bất kể thành phần dân tộc, thành phần xã hội, độ tuổi và giới tính. Cách tổ chức này cộng với quan niệm “làm công đức” của người dân đã góp phần làm cho mạng lưới tổ chức cộng đồng tín ngưỡng khá chặt chẽ, trực tiếp tác

⁵ Lý sự hội và cộng đồng tự thỏa hiệp phân khu trung tâm thành phố thành 5 nhóm, mỗi nhóm có một ban đại diện được giao nhiệm vụ thông tin, vận động đóng góp và tham gia các khâu, đoạn của công tác tổ chức lễ hội.

động đến tính hiệu quả và tính ổn định của nghi lễ phụng thờ Thiên Hậu ở Cà Mau.

8.4. Tính đa dạng của chuẩn hóa văn hóa và sự phân lập tín ngưỡng cộng đồng và các nghi lễ gia đình

Nghiên cứu về Thiên Hậu cho đến nay đã hết sức toàn diện, dàn trải khá đều ở các khu vực chính trên thế giới. Ở Trung Quốc, hàng ngàn tác giả thuộc nhiều chuyên ngành khác nhau từ lịch sử, dân tộc học, văn hóa dân gian và tôn giáo học viết và công bố hàng chục quyển sách và hàng ngàn bài viết về Thiên Hậu, trong đó, trào lưu nghiên cứu trước và sau giai đoạn tín ngưỡng Thiên Hậu ở đảo Mi Châu được UNESCO công nhận “Di sản văn hóa phi vật thể của nhân loại” (năm 2010) được xem là đỉnh điểm. Các tác giả tiêu biểu có Hạ Kỳ (夏琦 1962, 1974), Chu Thiên Thuận (朱天順, 1990, 1997,...), La Xuân Vinh (羅春榮, 2006), Lâm Tổ Lương (林祖良 1989), Lý Thiên Tích (李天錫, 2001, 2010, 2011,...) và đông đảo thành viên Hội Nghiên cứu Văn hóa Ma Tổ ở Phúc Kiến, v.v. Các nghiên cứu này đa phần thiên về tiếp cận dân tộc học và sử học, có những đóng góp đáng kể trong việc phác họa nguồn gốc, chân dung và thuộc tính của tục thờ này ở Trung Quốc. Khác với Trung Quốc, một số tác giả Đài Loan vận dụng cách tiếp cận nhân học văn hóa và xã hội học Âu-Mỹ để nghiên cứu Ma Tổ (Thiên Hậu) và các cộng đồng tín ngưỡng gắn với tục thờ này, đã trình bày hết sức có hệ thống và thuyết phục các vận động, tương tác qua lại giữa biểu tượng, đức tin tín ngưỡng, nghi lễ, cộng đồng nghi lễ và các bình diện có liên quan khác. Các tác giả đại diện có Lý Hiến Chương (李獻璋, 1960, 1979, 1995,...), Hoàng Mỹ Anh (黃美英 1974, 1988, 1994,...), Lâm Minh Dụ (林明峪, 1988, 1990,...), Thái Tương Huy (蔡相輝, 1974, 1989, 2006,...), Lâm Mỹ Dung (林美容, 1990, 2001, 2006,...), Thạch Vạn Thọ (石萬壽, 1989,...), Trương Tuần (張珣, 1992, 1997, 2002, 2005,...), Jonathan H.X. Lee (2009), v.v.

Ở Hồng Kông, một số tên tuổi gắn với các công trình, bài viết sâu về Thiên Hậu có Bosco Joseph, Puay-peng Ho (何培斌

1999), David Faure (2008), Lưu Chí Vỹ (劉志偉 2008), Liu Tiksang (廖迪生 2000), Choi Chi Cheung (蔡志祥 1990), Cheung Siu-woo (張兆和) etc., trong khi đó, một vài tác giả người gốc Hoa ở Đông Nam Á cũng khá tích cực, chẳng hạn Tô Khánh Hoa, Lưu Sùng Hán (蘇清華 & 劉崇漢 2007, 2008, 2009) ở Malaysia, Tan Chee-Beng (陳志明 2013) ở Singapore, Aristotle C. Dy (2014) ở Philippines, v.v. Ở Âu-Mỹ, sau giai đoạn thịnh đạt của ngành Hán học châu Âu là sự bùng nổ của các nghiên cứu khoa học xã hội và nhân văn Hoa Kỳ trong tiếp cận văn hóa Trung Hoa, trong đó, vấn đề Thiên Hậu được giới nghiên cứu nhân học văn hóa hào hứng nhất. Lợi thế của các nghiên cứu này chính là nền tảng lý thuyết nghiên cứu sâu do một vài tác giả đề xuất và được các tác giả khác không ngừng phản biện, bổ sung thông qua các nghiên cứu riêng của mình. Các tác giả tiêu biểu phải kể đến Laurance G. Thompson (1973), Steven P. Sangren (1983, 1988, 2001), James L. Watson (1985), Judith Magee Boltz (1986), Roderich Ptak and Cai Jiehua (2017), v.v. Tuy không trực tiếp nghiên cứu về Thiên Hậu nhưng các nhà nghiên cứu như Robert Weller (1987), Donald D. Sutton (2007), Michael Szonyi (1997, 2002), Stephen Feuchtwang (1992, 1994), Kenneth Pomeranz (2007), David Faure (1999), Melissa Brown (2002), Paul Katz (1995, 2007), etc., đã có những đóng góp quan trọng trong việc hoàn thiện nền tảng lý thuyết, cách tiếp cận hiện đại về biểu tượng thần thánh và nghi lễ trong tín ngưỡng dân gian Đông Á. Ở Việt Nam, các nghiên cứu về tục thờ này rải rác xuất hiện từ hai, ba thập niên cuối thế kỷ XX, song, các nghiên cứu có hệ thống hơn chủ yếu được công bố trong những năm gần đây của các tác giả Phạm Văn Tú (2011), Trần Hồng Liên (2012), Phan Thị Hoa Lý (2014, 2018), Nguyễn Ngọc Thơ (2017, 2019), v.v. Bài viết này kế thừa kết quả của các tác giả đi trước, trực tiếp vận dụng một vài quan điểm tiếp cận mới trong văn hóa học diễn giải để tiến hành nghiên cứu trên địa bàn cụ thể là tỉnh Cà Mau trong giai đoạn hiện nay.

Như đã nói, Thiên Hậu là đối tượng nghiên cứu chính của không ít tác giả ở Mỹ. Một trong những nhà nghiên cứu mang

tính khai mở cách tiếp cận mới chính là quan niệm *chuẩn hóa thần thánh* của James L. Watson (1985, 1988 và 1993). Ông nói, “bằng phẩm hạnh do hoàng triều ban tặng và ủng hộ, Bà (Thiên Hậu) dần dà trở thành nữ thần hàng đầu ở Hoa Nam” (Watson 1985, tr.293-294). Ông tranh luận rằng, chính sự ủng hộ và tăng cường truyền bá tín ngưỡng này của các triều đại đã trực tiếp “chuẩn hóa” văn hóa dân gian Hoa Nam xuyên vùng và xuyên giai cấp. Thêm vào đó, với quan điểm “gia phong thần thánh”, Prasenjit Duara cho rằng, thần thánh trong văn hóa Trung Hoa sở dĩ trở nên phổ biến là do những nỗ lực của nhà nước nhằm “gia tăng ý nghĩa biểu tượng” liên tục và đứt quãng (continuous and discontinuous superscription) xuyên suốt giai đoạn mặt kỳ quân chủ (chỉ hai triều đại Minh - Thanh), trong khi đó, Bà Thiên Hậu lại cực kỳ phổ biến khắp các vùng Đông Nam Trung Hoa (Duara 1988, tr.786).

Theo von Glahn (2004, tr.251-253), các triều đại gần nhất đã mạnh dạn thừa nhận và ban sắc phong cho một số tín ngưỡng “chuẩn” như Quan Công, Thiên Hậu và nghi lễ gắn với họ nhằm phục vụ cho chính sách đại thống nhất văn hóa, trong khi Feuchtwang (1992, tr.57-58) ví von đó là một kiểu “ẩn dụ để chế (metaphor)”. Tác giả Paul Katz nhấn mạnh rằng, văn hóa Trung Hoa hòa nhập nhất thể là nhờ quá trình chuẩn hóa văn hóa, chẳng hạn như, việc chính quyền và trí thức địa phương phụng mệnh triều đình ra sức tuyên truyền trong dân chúng về hình ảnh Bà Thiên Hậu đã chuẩn hóa qua các sắc phong (xem thêm Katz 2007, tr.71-90). Những biểu tượng được triều đình công nhận “đã sản sinh ra năng lực thống nhất văn hóa cao độ, giúp vượt qua những khác biệt xã hội, thể hiện trong cách diễn giải truyền thuyết và thực hành nghi lễ ở địa phương” (Sutton 2007, tr.5). Giống như một số thần thánh Trung Hoa “chuẩn” khác, Bà Thiên Hậu sở hữu cả quyền lực trong thế giới thiêng và thế giới phàm trần; người dân thờ Bà bởi cả hai nguồn uy lực ấy. Bà vừa là một thánh mẫu linh thiêng (goddess), vừa là một vị “thiên quan” (celestial bureaucrat) trong hệ thống hành chính mô phỏng thế giới hiện thực thông qua quy ước sắc phong của

hoàng đế (xem Jordan 1972; Wolf 1974; Feuchtwang 1974; Weller 1987; và Faure 1999). Khi người Trung Hoa di cư ra khỏi đất nước, họ sẽ gặp phải những thử thách mới, có thể đó là những thử thách họ chưa từng trải nghiệm qua, lúc này, không ai khác hơn mà chính các vị thần đã được sắc phong của họ đóng vai trò của những vị “Thiên quan” cai quản cộng đồng, trực tiếp giúp họ ổn định niềm tin và nuôi dưỡng những ước vọng vươn lên trong cuộc sống. Khá nhiều mẫu phỏng vấn của chúng tôi cho thấy, người Hoa Triều Châu ở Đồng bằng sông Cửu Long coi Quan Đế và Thiên Hậu là những vị thần mang lại niềm tin, ước vọng và sự ấm cúng. Ở chừng mực nhất định, chúng tôi đọc được từ trong nhận thức những cư dân này rằng, thần thánh đã thực hiện hiệu quả chức năng “điều hòa giữa trật tự và phi trật tự” như trong nhận định của Steve P. Sangren (1987, tr.69).

Tuy nhiên, không phải bất cứ sự dịch chuyển hay sự biến đổi nào cũng dẫn tới đích đến “chuẩn hóa”. Michael Szonyi từng dẫn trường hợp “ảo ảnh của quá trình chuẩn hóa thần thánh” trong nghiên cứu của mình về tục thờ Ngũ Đế vùng Phúc Châu (tỉnh Phúc Kiến) để minh chứng cho tính năng động địa phương trong ứng xử với chính sách áp đặt từ chính quyền trung ương và tầng lớp nho sĩ - quan lại ở địa phương (Szonyi 2002, tr.113-115; xem thêm mục 1.4). Nhìn chung, trí thức địa phương đứng giữa chính quyền và dân chúng, về lý thuyết, họ sẵn lòng làm theo ý nguyện triều đình, song trên thực tế, lại bảo trợ cho truyền thống đa dạng cũng như hệ thống nghi lễ đặc thù của địa phương (Faure 1999, tr.278; Szonyi 2002, tr.115). Kết quả là “nhân dân bề mặt” cho truyền thống địa phương đã trở nên khá khó biến khắp vùng phía Nam Trung Hoa trong suốt hai thời kỳ Minh - Thanh trở về sau (xem thêm Szonyi 1997; Guo 2003, tr.10). Từ kết quả của các nghiên cứu này, chúng ta có thể thấy rằng, cả người trí thức địa phương lẫn dân thường đều chủ động trong việc tiếp cận tín ngưỡng cộng đồng của mình, dù mỗi bên thực hiện theo một kiểu riêng. Trong một số trường hợp, trí thức địa phương cố tình tạo ra ảo ảnh để “phục vụ lợi ích cho riêng mình” (Szonyi 2000, tr.121), hoặc vì mục tiêu phát triển cộng

đồng. Guo Qitao (2003, tr.11) tiếp tục khẳng định, trí thức địa phương không phải là người đứng ngoài cuộc, họ là một bộ phận “người trong cuộc” chịu trách nhiệm “đứng mũi chịu sào”, thay mặt cộng đồng để điều tiết, dàn xếp những “căng thẳng” nếu có giữa nhà nước và cộng đồng hoặc giữa các bên xã hội dân sự vốn là những người cùng chia sẻ một tín ngưỡng.

Theo quy định của nhà nước quân chủ và theo nhận thức phong hóa trong xã hội, thần cộng đồng (public gods) khác với tổ tiên và nhóm các thần thánh tại gia (xem Feuchtwang 1974, tr.7). Thần cộng đồng có đền miếu riêng và có thể “can dự” vào đời sống thể tục của dân chúng ở quy mô cộng đồng (Jordan 1972, tr.39). Triều đại nhà Minh ở Trung Quốc nghiêm cấm sự lẫn lộn giữa tín ngưỡng cộng đồng (public cults) và lễ nghi gia đình (family rites) (Guo Qitao 2003, tr.98). Thần cộng đồng gắn với không gian công cộng, có quan hệ mật thiết với đời sống chính trị của cộng đồng ở chừng mực nhất định, trong khi đó, tổ tiên và thần tại gia chỉ tồn tại trong không gian gia đình - dòng tộc mà thôi (xem Jordan 1972, Weller 1987). Trong phạm vi gia đình người Hoa và người Việt truyền thống, ngoài tổ tiên ra, thì *Ngũ tự gia đường* (thờ thần cửa, thần giếng, thần bếp, thần hộ mạng và thần xã tắc) là hệ thống các tục thờ tại gia chính thống được các triều đình quân chủ củng cố và truyền bá, nay vẫn tồn tại phổ biến trong xã hội. Khác với tín ngưỡng cộng đồng, các tục thờ và nghi lễ tại gia vận hành để thúc đẩy đoàn kết gia đình và truyền thống chữ hiếu theo dòng phụ hệ (Weller 1987, tr.25-26). Theo truyền thống ấy, ông Táo là một đơn nguyên xã hội (a social unit) gắn chặt với gia đình (Weller 1987, tr.30). Trong văn hóa Việt Nam, tục thờ ông Táo là một nghi lễ nội bộ, có ở hầu hết các gia đình phổ thông; do vậy, nghi lễ tổng tiến ông Táo về trời để báo cáo với Thiên đình hoàn toàn là một nghi lễ gia đình. Một số thần cộng đồng trong lịch sử đã bước vào không gian gia đình, song điều đó chỉ xảy ra khi ý nghĩa biểu tượng ở họ đã thay đổi, người dân hiểu và diễn giải hoàn toàn theo cách dân gian. Quan Đế là một thí dụ, ông được thờ tại gia với ý nghĩa là một thần hộ mạng (đối với người Việt), thần tài và thần trừ tà (ở

cả người Hoa và người Việt). So với Quan Đế, Thiên Hậu giữ vị trí khá kiên cố trong không gian cộng đồng.

Sự cáo chung của các triều đại quân chủ cũng đặt dấu chấm hết cho những ràng buộc quy tắc giữa tín ngưỡng cộng đồng và hệ thống lễ nghi gia đình. Xã hội Đông Á đương đại chứng kiến nhiều sự biến đổi đối với các quy tắc ấy; trong đó có không ít sự giao thoa, nhập nhằng giữa hai phạm trù với nhau. Ở một số vùng, “sự thâm nhập” của thần cộng đồng vào không gian gia đình, mặc dù ở bình diện cộng đồng, họ không đánh mất hệ giá trị biểu trưng. Bà Thiên Hậu được một số gia đình ngư dân và thương nhân thỉnh thờ như thần hộ mạng, thần bảo hộ đi biển, thần thương nghiệp và một “mẹ nuôi” ở Malaysia⁶. Một số gia đình người Phúc Kiến ở Bình Đông (Đài Loan), trong thời gian gần đây, cũng bắt đầu thỉnh Bà Thiên Hậu về thờ song hành với Quan Đế⁷. Ở Đồng Nai (Việt Nam), Bà Thiên Hậu cũng được phối thờ tại gia cùng khán thờ với một số nữ thần khác như Chúa Sanh nương nương, Quan Âm Bồ tát (Nguyễn Thị Nguyệt 2015, tr.218). Ở nội thị Thành phố Cà Mau, một số gia đình người Hoa (chủ yếu là các gia đình buôn bán, dịch vụ) thỉnh thờ Thiên Hậu tại nhà, đặt hương án bên cạnh khán thờ tổ tiên, mặc dù gia chủ không mang cùng họ Lâm với Bà Thiên Hậu (Nguyễn Ngọc Thơ 2017, tr.257). Sự thâm nhập của thần cộng đồng vào không gian văn hóa gia đình ở Cà Mau vốn không phải là hiện tượng hiếm thấy, song, nó mang tính hệ thống và có quy mô khá lớn, theo đó, bản chất và ý nghĩa của nó là đáng được quan tâm.

8.5. Hiệu quả thật của sự kết hợp ảo

Edward Sapir (1934, tr.205) từng nhấn mạnh, văn hóa không phải là thứ sẵn có mà phải do cộng đồng xã hội khám phá và tích lũy dần. Robert P. Weller bổ sung thêm rằng, “rất nhiều hiện thực văn hóa, tuy nhiên, không hề được định chế hóa hay tư

⁶ Tài liệu do GS.TS Ong Seng Huat, Viện trưởng Học viện Tao Academy (Penang, Malaysia), cung cấp, 2018. Xin chân thành cảm ơn giáo sư.

⁷ Quan Đế được họ thờ tại gia từ rất sớm với vị trí hộ thần.

tưởng hóa. Nó tồn tại như một quá trình diễn giải và tái diễn giải theo thực tế” (Weller 1986, tr.7). Theo đó, tín ngưỡng dân gian, giống như nhiều thực hành sống khác, thường biến đổi hình thức sinh hoạt để theo kịp nhu cầu thực tiễn. Thần thánh và lễ nghi ở đền miếu đóng vai trò tấm gương phản chiếu những thay đổi có thực trong các quan hệ xã hội.

Thay đổi có thể bắt nguồn từ nhiều nguyên do, bao gồm sự tăng trưởng kinh tế, cải cách chính trị, chính sách quản lý nhà nước hoặc một sự thay đổi tự nhiên do trí thức và thường dân chủ động điều chỉnh ngay khi mức sống tăng lên. Tín ngưỡng Trung Hoa truyền thống thường được trí thức địa phương cải cách theo hướng kết hợp chính sách nhà nước và quyền lợi địa phương. Phillip E. Converse (1964, tr.211) viết, *“tư tưởng của người trí thức khách quan và logic hơn thường dân; vì thế, tín ngưỡng ở người trí thức và thành phần tinh anh thường trừu tượng và gắn kết tương quan hơn so với những ý tưởng vốn chịu chi phối bởi hoàn cảnh của thường dân”*. Dưới những điều kiện thuận lợi, giới trí thức và tinh anh tiến hành cải cách hoặc bổ sung một vài bình diện của thực hành tín ngưỡng dân gian bằng một cơ chế mang định hướng xã hội. Cũng có ý kiến cho rằng, đôi khi sự cải cách hay bổ sung làm lu mờ hoặc thay đổi đức tin/ ý tưởng chính của tín ngưỡng, song, tác giả Robert P. Weller đánh giá nó một cách lạc quan hơn, ông khẳng định: *“sự khác biệt quan trọng giữa phong cách diễn giải thể chế hóa, lý tưởng hóa và phong cách diễn giải thực tế nằm ở mối quan hệ giữa chúng với bối cảnh xã hội đương thời”*, và *“cả hai cách đều có ý nghĩa cho sự trải nghiệm chứ không phải là hai cấu trúc ý tưởng riêng biệt”* (Weller (1987, tr.10-11).

Trong trường hợp cộng đồng tín ngưỡng Thiên Hậu ở Cà Mau, động lực chính dẫn tới sự dịch chuyển bắt nguồn từ điều kiện lịch sử - xã hội, đặc biệt là trải nghiệm lịch sử tộc người có từ cuối thế kỷ XIX. Vào giữa thế kỷ XIX, nhà Nguyễn gia tăng các biện pháp quản lý người Hoa nhằm mục đích hành chính và quốc phòng (Riichiro 1974, tr.167; Hướng Đại Hữu 2016,

tr.188), theo sau đó là chính sách “chia để trị” của người Pháp ở Việt Nam xuyên suốt giai đoạn 1858-1945 và chính sách thắt chặt quản lý kinh tế của Chính quyền Sài Gòn giai đoạn (1954-1975) (xem Châu Hải 1992, Wheeler 2012). Giai đoạn sau chiến tranh (1975-1986) có lúc cộng đồng này nằm kẹt giữa quan hệ ngoại giao Việt-Trung không mấy phẳng lặng, song, kể từ khi đất nước thực hiện chính sách Đổi mới năm 1986, người Hoa dần dà bước vào giai đoạn phục hưng văn hóa, thiện chí thu hẹp các khoảng cách hướng tới sự đoàn kết hài hòa các cộng đồng phù hợp với chính sách đại đoàn kết ở địa phương. Đây cũng là lúc họ đối mặt với một thử thách mới: sự phai nhạt dần (hoặc sự xói mòn) bản sắc và truyền thống tộc người do tác động của tăng trưởng kinh tế và phát triển đô thị.

Nhìn lại lịch sử, cộng đồng người Hoa và những hậu duệ Minh Hương của họ đã không hề bị động khi ứng xử với nguy cơ xói mòn văn hóa. Nghiên cứu của Charles Wheeler (2015, tr.143, 156) và Wi-vun Chiung (2013) cho thấy, người Minh Hương và người Hoa ở Việt Nam các thế kỷ XVIII-XIX đã hết sức chủ động trong việc nắm bắt thời thế, thị hiếu xã hội để kiến tạo và gìn giữ vị thế của mình trong xã hội Việt Nam đầy biến động. Họ chuyển đổi từ vị trí thống lĩnh kinh tế sang kiến tạo và phát triển bản sắc văn hóa, nhờ vậy, họ đã duy trì được vị thế xã hội của mình. Có thể nói, việc tái định nghĩa và kiến tạo bản sắc đã là một trong những phương thức trải nghiệm giúp cộng đồng người Hoa vận động hòa nhập có lựa chọn ở Việt Nam.

Ở thời điểm hiện tại, người Hoa ở Cà Mau cũng gặp phải thử thách tương tự: phải hòa nhập và phải giữ gìn bản sắc. Kết quả là, họ vận động chuyển đổi một phần cấu trúc bản sắc và thực hành văn hóa cho phù hợp. Trong ứng xử nội cộng đồng, các nghi lễ Thiên Hậu được phục hồi sau Đổi mới 1986 đã được cải tiến để phù hợp với xu thế mới. Một mặt, họ tăng cường các hoạt động văn hóa nghệ thuật làm nổi bật văn hóa dân tộc như biểu diễn lân sư rồng và âm nhạc truyền thống, gìn giữ trình tự và quy cách nghi lễ theo truyền thống người Hoa, tăng cường cơ chế các nhóm

trực lý luân phiên thực hiện các công tác chuẩn bị nghi lễ nhằm gắn kết cộng đồng chặt hơn với bốn miếu. Ngoài ra, bản sắc văn hóa người Hoa còn được bổ trợ và tăng cường qua các hoạt động khác ngoài tín ngưỡng. Chẳng hạn, trong dịp tết Thanh minh, sau khi sửa sang, trang trí mộ địa tổ tiên, các gia đình người Hoa chuẩn bị tươm tất trà rượu và các món ăn truyền thống để phụng cúng tổ tiên ngay tại nghĩa trang, tuần tự từng ngôi mộ một theo tôn ti phụ hệ. Nhiều gia đình phải mất cả ngày để cúng lễ, buổi trưa cả gia đình dùng cơm trưa ngay tại khu mộ địa, nơi những người còn sống và người đã khuất cùng hòa quyện, quây quần bên nhau trong một bữa ăn gia đình đặc biệt. Trật tự gia đình, truyền thống chữ hiếu, nhờ vậy, luôn được trân trọng gìn giữ.

Để tăng cường sự lan tỏa và chia sẻ văn hóa với cộng đồng người Việt và người Khmer địa phương, trí thức và giới tinh anh người Hoa đã tập trung đầu tư công sức nhiều hơn cho nghi lễ cung thỉnh Thiên Hậu đêm mùng 3 tết Nguyên đán thay vì đầu tư thêm cho Lễ Đán sinh Thiên Hậu ngày 23 tháng 3 âm lịch hàng năm. Nghi lễ này có từ lâu đời (hiện không ai nhớ chính xác là từ lúc nào) nhưng nó thực sự trở nên náo nhiệt hơn từ thập niên 1990. Nghi lễ đêm mùng 3 tết đã đáp ứng một phần sự kỳ vọng của cộng đồng khi hàng ngàn người, bất kể khác biệt tộc người, giới tính và thành phần xã hội, đã cùng tham dự nghi lễ và chia sẻ trải nghiệm văn hóa ngay trong những thời khắc cuối cùng của tết Nguyên đán, và sau khi các gia đình người Việt làm lễ cúng tiễn gia tiên xong. Quan trọng hơn, việc đầu tư cho nghi lễ cung thỉnh Thiên Hậu đêm mùng 3 tết đã để lại một dấu ấn văn hóa thú vị - hiện tượng “té nước theo mưa”, sự dịch chuyển theo hướng kết hợp giữa tín ngưỡng cộng đồng người Hoa vào hệ thống nghi lễ gắn với gia đình người Việt.

Theo đó, lễ tống tiễn Thiên Hậu về trời ngày 24 tháng Chạp và lễ cung nghinh Bà hồi cung đêm mùng 3 tết có thể được xem là phỏng theo nghi thức tống tiễn và nghinh đón ông Táo của người Việt cũng như nghi lễ đón ông bà về ăn tết và tống tiễn sau khi hết tết (có cả ở người Hoa). Ông Táo của người Việt

được tiễn về trời ngày 23 tháng Chạp và cung nghinh trở về sáng 30 tết, ông Táo sẽ cùng “ăn tết” với gia đình, bởi ông là một phần của gia đình. Tổ tiên được đón về ngày 30 tháng Chạp và tổng tiễn sáng mùng 3 tết. Như vậy, việc tổng tiễn Bà Thiên Hậu ngày 24 tháng Chạp và cung thỉnh hồi cung đêm mùng 3 tết có quan hệ như thế nào với hai hệ thống nghi lễ nói trên?

Trong suốt các năm liên 2014, 2015 và 2016, khi “nhập thân” sâu vào chuỗi các nghi lễ tại bốn miếu, chúng tôi phát hiện thêm hai lớp diễn ngôn văn hóa nằm sâu dưới tầng đáy của cấu trúc diễn ngôn đa tầng. Bà Thiên Hậu, dù có được người Việt (và người Khmer) đón nhận thế nào đi nữa, Bà vẫn là một biểu tượng cộng đồng hội tụ sắc thái dân tộc Hoa, không thể hòa nhập hoàn toàn theo biểu tượng ông Táo hay tổ tiên của người Việt. Người Việt đưa ông Táo về trời ngày 23 tháng Chạp, người Hoa đưa Bà Thiên Hậu về trời cùng ông Táo ngày 24 (để thực thi nhiệm vụ của những vị “Thiên quan”). Người Việt cúng tiễn ông bà sáng mùng 3 tết thì người Hoa đón Bà về tối cùng ngày. Trong suy nghĩ của họ, Bà Thiên Hậu cũng có một gia đình (bởi Bà là nhân vật lịch sử có thật), những ngày Tết, Bà phải ở bên gia đình, đến ngày mùng 3 ắt hẳn sẽ có “người trong gia đình” làm lễ tiễn Bà đi, và vì thế, thời gian cử hành đại lễ nghênh đón Bà trở lại phải muộn hơn thời gian cúng tiễn ông bà trong các gia đình.

Thêm vào đó, bằng sự nỗ lực gấn cho Bà Thiên Hậu chức năng một vị “thiên quan” giống ông Táo, cộng đồng người Hoa ở Cà Mau gửi gắm vào đó một nỗi niềm khắc khoải trong tâm khảm cộng đồng - nỗi nhớ cố hương. Những thế hệ đầu tiên đặt chân đến Cà Mau luôn giữ trong lòng niềm mong ước được về thăm quê hương, tuy nhiên, niềm mong ước ấy cho tới nay, không còn mãnh liệt như trước nữa. Quê hương dần dà thành cố hương, cảm thức về một quê hương chân thành đã uơm mầm ngay tại vùng đất Cà Mau, và Cà Mau đã trở thành quê hương của họ. Thay vào đó, người Hoa đã gửi gắm một hình ảnh thay thế có thể “quay về cố hương” thay cho chính mình -

Bà Thiên Hậu. Bà có quê nhà ở Phúc Kiến, những ngày cuối năm, sau khi hoàn thành nhiệm vụ của một “thiên quan”, Bà sẽ “về thăm quê nhà”. Với tâm thức ấy, nghi lễ tống tiễn và nghênh đón Thiên Hậu những ngày trước và sau tết Nguyên đán còn là một chuỗi nghi lễ chứa đựng chức năng hóa giải ần ứ trong tâm thức cộng đồng, hóa giải những nghịch lý (thậm chí là mâu thuẫn) giữa tâm thức nhớ cố hương và ước vọng “bám rễ”, hòa nhập ở địa phương. Họ gói ghém nỗi nhớ nhà trong một giải pháp “ảo ảnh”, bằng cách ấy, họ có thể bảo toàn năng lượng cho các hoạt động sống thực tại. Giống như người Minh Hương thuở trước, trong nghiên cứu của Wi-vun Chiung (2013) và Charles Wheeler (2015), người Hoa Cà Mau đã từ bỏ hoàn toàn sợi dây liên kết văn hóa với cố hương, thay vào đó, họ chuyển hướng kiến tạo và gìn giữ vị trí nhóm tộc người có vị thế xã hội và có bản sắc ở địa phương.

Như một quy luật tất yếu, con người sử dụng, vận dụng và sáng tạo văn hóa như là một phần của cuộc sống thường nhật trong mạng lưới các quan hệ xã hội của họ (xem thêm Weller 1987, tr.172). Điều đó làm nảy sinh yêu cầu phải thật sự linh hoạt và nhạy bén trong quá trình giải mã các ý tưởng và nội hàm văn hóa thể hiện qua các thực hành văn hóa ấy. Người Hoa Triều Châu ở Cà Mau đã kiến tạo một số thực hành nghi lễ mới (hay gắn thêm cho các nghi lễ những nội hàm mới), do đó, chúng phải được diễn giải theo ngữ cảnh để có được cách nhìn khách quan. Thông thường, ý nghĩa diễn ngôn thể hiện qua hành vi tín ngưỡng không đồng thời thể hiện ra bên ngoài, thay vào đó, chúng hình thành nên cấu trúc diễn ngôn đa tầng. Cái nhìn thấy được như âm nhạc truyền thống, múa lân-sư, trang phục và đồ tế lễ, v.v. thể hiện nhu cầu gìn giữ văn hóa tộc người thể hiện ở tầng nổi, trong khi các ý niệm về hình ảnh Bà Thiên Hậu là một “Thiên quan” hay việc dùng ảo ảnh “Bà Thiên Hậu về thăm quê” để khóa lấp tâm trạng của chính mình đều được ẩn thị khéo léo ở các tầng ý nghĩa kín đáo hơn. Khi đặt cạnh nhau giữa một bên là nghi lễ tống tiễn - nghênh đón Thiên Hậu và một bên là lễ

tổng tiền - nghinh đón ông Táo, lễ nghinh đón - tổng tiền tổ tiên trước và trong tết Nguyên đán, ta sẽ nhìn thấy rõ hai công thức chồng chéo nhau giữa chúng. Trong giai đoạn trước tết, Bà Thiên Hậu có chức năng của một “Thiên quan” như ông Táo (thể hiện qua lễ tổng tiền), còn giai đoạn trong tết, Bà thực hiện nhiệm vụ của gia đình (thể hiện qua ý tưởng Bà về thăm nhà và lễ cúng nghinh hồi cung). Nghi lễ Thiên Hậu dường như nằm vắt ngang cả hai nhóm tín ngưỡng trong gia đình là thờ tổ tiên và thờ ông Táo, một thể hiện sinh động cho thấy ước vọng được hòa nhập sâu rộng hơn trong xã hội Việt Nam đương đại của cộng đồng người Hoa ở Cà Mau.

Nếu như hệ thống nghi lễ Thiên Hậu vào dịp tết Nguyên đán được dùng làm kênh “đối thoại” và “kết nối” với các cộng đồng ngoại tộc thì Lễ đàn sinh Thiên Hậu các ngày 22 và 23 tháng 3 âm lịch vẫn là một thể hiện đầy đủ của diễn ngôn phục hưng văn hóa tộc người. Nghi lễ này được tổ chức hoàn toàn giống với các địa phương khác. Như James Watson (1985) từng nói, những biểu hiện đa dạng của Bà Thiên Hậu trong suy nghĩ của các nhóm cộng đồng khác nhau đã không làm lu mờ ý nghĩa chính thống vốn đã “chuẩn hóa” của Bà (dẫn lại trong Guo Qitao 2003, tr.10). Bà Thiên Hậu được người Hoa Cà Mau “kiến tạo” và “diễn giải” gần hơn với giao lưu văn hóa xuyên tộc người, song, Bà vẫn là một vị thần cộng đồng mang bản sắc Hoa. Cộng đồng người Hoa trong quan hệ giao lưu văn hóa xuyên tộc người ở Nam Bộ đã nỗ lực kết nối (hoặc kết hợp) hệ thống các thực hành văn hóa với cộng đồng chủ thể để thu hẹp dần khoảng cách (nếu có), tiến tới mục tiêu hòa nhập và phát triển.

Trong số ba hạt nhân giúp con người làm chủ các khoảng cách (hay rào cản) văn hóa mà hai tác giả Segliman và Weller (2012, tr.8-9) đề xuất gồm hệ thống ký hiệu văn hóa (notation), nghi lễ (ritual) và trải nghiệm chung (shared experience) thì cộng đồng người Hoa ở Cà Mau đã kiến tạo được trọn vẹn yếu tố thứ ba (trải nghiệm chung) và một phần của yếu tố thứ hai (phần thực hành nghi lễ). Tất cả những người đi lễ đều kiên trì

thực hiện đầy đủ các lễ nghi cần thiết dưới sự hướng dẫn của một nhóm các trí thức và thành phần tinh anh người Hoa, họ đã cùng hòa mình vào một dạng thức trải nghiệm chung - sự cộng cảm. Duy chỉ có yếu tố hệ thống ký hiệu là ít được chia sẻ nhất. Người Hoa ở Cà Mau muốn gìn giữ yếu tố này để duy trì bản sắc Hoa, và do vậy, họ đã chủ động kiến tạo một phần nghi lễ Thiên Hậu gắn với ông Táo và tổ tiên để được nhiều người Việt đón nhận hơn. Người Việt, khi tham gia nghi lễ Thiên Hậu ngày tết với suy nghĩ Bà là một vị phúc thần, giống như Phật bà Quan âm trong dòng chảy Phật giáo đại chúng. Với các yếu tố hạt nhân được chia sẻ ở ba mức độ khác nhau (rất ít ký hiệu văn hóa, một phần nghi lễ và toàn bộ trải nghiệm chung), lễ hội Thiên Hậu Thánh mẫu ngày tết Nguyên đán ở Cà Mau là một thể hiện thành công của giao lưu văn hóa tín ngưỡng. Do hệ thống ký hiệu văn hóa nằm ở tầng sâu đức tin và tư tưởng, trong khi, nghi lễ và trải nghiệm chung qua nghi lễ chỉ là phần thực hành tín ngưỡng ở bề mặt ngoài, sự chia sẻ xuyên tộc người đích xác là hiện tượng giao thoa văn hóa (acculturation), không phải là đồng hóa văn hóa (assimilation) (vận dụng theo quan điểm Melissa Brown 2007, tr.91-124). Bằng hình thức này, người Hoa ở Cà Mau có thể tự tin với sự cân bằng giữa bản sắc và hội nhập.

Ở khía cạnh xã hội, nỗ lực kết nối một phần nghi lễ Thiên Hậu với các tục thờ ở gia đình còn phản ánh những va chạm hay những trở lực trong các mối quan hệ giữa người bên trong (cộng đồng người Hoa) và người bên ngoài (người Việt, người Khmer), giữa cộng đồng địa phương với quản lý nhà nước, và giữa tâm thức nguồn cội với đời sống thực tại. Sau khi được “gia tăng ý nghĩa biểu trưng” sau quá trình dịch chuyển và kết hợp, biểu tượng Bà Thiên Hậu nay đã hấp thụ một phần các giá trị gia đình, tồn tại và phát triển như một dạng thức “ảo ảnh hội nhập”, được tất cả các bên chấp nhận và ủng hộ. Việc người Hoa ở Cà Mau đã chủ động quyết định con đường phát triển cộng đồng địa phương, nhất là sau khi mạng lưới các mắt xích kinh tế người Hoa phía Nam sông Hậu đã tan vỡ từ nhiều thập niên trước đó, trong khi

nguy cơ xói mòn văn hóa và bản sắc là có thực. Nỗ lực kết nối nghi lễ Thiên Hậu ở Cà Mau không phải là trường hợp duy nhất hiện có, các nghiên cứu trước đây của chúng tôi cho thấy, người Triều Châu ở thị xã Vĩnh Châu (tỉnh Sóc Trăng) cũng vận động tích hợp một vài yếu tố Phật giáo đại chúng trong nghi lễ tín ngưỡng Bắc Đế và Thiên Hậu trong vùng, trong khi đó, người Hoa Hẹ ở Cà Mau chủ động chuyển đổi tên gọi và hình thức tín ngưỡng thờ tổ sư làng nghề của mình bằng Thiên Hậu, dù cấu trúc đức tin và nội hàm tín ngưỡng vẫn được gìn giữ như cũ (xem Nguyễn Ngọc Thơ, Nguyễn Thị Nguyệt 2018, tr.16-28). Hơn nữa, theo Wang (1999), Hostetler (2001) và Donald S. Sutton (2007, tr.15), văn hóa người Hoa (mở rộng ra là văn hóa Trung Hoa) được “định nghĩa”, “tái định nghĩa” khi họ va chạm với các dòng văn hóa khác, bởi ý thức đặc tính Trung Hoa lúc này trở nên sâu sắc hơn trong tâm tưởng những người trí thức và thành phần tinh anh trong cộng đồng. Do đó, lúc mở rộng chia sẻ văn hóa cũng là lúc họ ý thức về việc gìn giữ bản sắc, càng nhiều thực hành văn hóa và trải nghiệm chung qua nghi lễ được chia sẻ thì yếu tố bản sắc tộc người càng được củng cố mạnh lên thêm.

Khác với các phát hiện của Michael Szonyi (1997) và Guo Qitao (2003), mà ở đó, “cách thức người trí thức và thành phần tinh anh địa phương nỗ lực chuẩn hóa tín ngưỡng dân gian địa phương mình bắt nguồn từ không gì khác hơn ngoài động lực nhà nước” (xem Guo Qitao 2003, tr.196), trường hợp này ở Cà Mau mang dấu ấn của một sự vận động ngược lại: hạ nhi thượng. Những trải nghiệm khác nghiệt của lịch sử trước đây có thể vẫn còn đọng lại trong tâm thức, song, cái chính là vị thế hiện tại và triển vọng phát triển cộng đồng trong tương lai mới đích thực là nguyên nhân và là động lực cho những vận động ấy.

KẾT LUẬN

Là một cộng đồng tộc người thiểu số có mức sống kinh tế bậc trung lưu ở Cà Mau, người Hoa đã thật sự chủ động trong

kiến tạo con đường phát triển theo hướng vừa hội nhập vừa giữ gìn bản sắc tộc người. Trải qua những trải nghiệm đáng nhớ của lịch sử, trí thức và thành phần tinh anh ở địa phương đã học được cách chuyển đổi nguồn lực kinh tế truyền thống sang nguồn lực văn hóa và “tái định nghĩa” bản sắc thông qua giao lưu văn hóa tín ngưỡng. Họ nỗ lực dịch chuyển một phần biểu tượng và nghi lễ phụng thờ Bà Thiên Hậu ở địa phương theo hướng gần hơn với tín ngưỡng tổ tiên và tục thờ ông Táo trong phạm vi gia đình (người Việt, người Hoa) để tăng cường giao lưu xuyên tộc người và gìn giữ bản sắc. Biểu tượng Bà Thiên Hậu, vì thế, được “gia tăng thêm” ý nghĩa biểu trưng, tục thờ Bà cũng vì thế mà được lan tỏa rộng hơn.

Dù vậy, sự kết hợp theo hướng “té nước theo mưa”, suy cho cùng, đã tạo ra một dạng thức ảo ảnh tâm lý, có thể hiểu là một dạng “thủ thuật ngầm” (“subterfuge”⁸) cho phép các cộng đồng chia sẻ xúc cảm, trải nghiệm nghi lễ và giao lưu văn hóa. Do cấu trúc đức tin sâu vẫn được gìn giữ, do vậy, “đặc tính người Hoa” vẫn được duy trì qua biểu tượng và tục thờ Thiên Hậu. Nỗ lực gắn kết nghi lễ trên đây đã vô hình trung tạo ra một cục diện hai thái cực đối lập nhưng không đối kháng, cả hai cùng tương tác để duy trì trật tự văn hóa tộc người. Đó là sự mở rộng và khép kín, sự thúc đẩy giao lưu văn hóa và củng cố bản sắc tộc người, là ước vọng hòa nhập xã hội và tâm thức nguồn cội, v.v. Trên tất cả các bình diện ấy, vai trò chủ đạo được gán lên vai người trí thức bản tộc, bởi vậy, sự đoàn kết và cơ chế tổ chức đảm bảo sự đoàn kết luôn có ý nghĩa sống còn cho sự nghiệp văn hóa tộc người. Người Hoa ở Cà Mau, dưới sự dẫn dắt của trí thức bản tộc, đã đạt được mục tiêu hội nhập và bản sắc thông qua việc kiến tạo ảo ảnh kết hợp nghi lễ, chính vì vậy, Bà Thiên Hậu được vận dụng như một biểu tượng kết nối và lan tỏa. Giao lưu văn hóa xuyên tộc người có thể được thực hiện hiệu quả thông qua việc kiến tạo nhiều hơn những cơ hội trải nghiệm chung cũng như sự san sẻ một phần hệ thống lễ nghi, chứ không nhất thiết phải chia sẻ toàn bộ hệ thống

⁸ Thuật ngữ của Michael Szonyi (1997, tr.129).

biểu tượng văn hóa để đảm bảo giao lưu văn hóa không dịch chuyển thành đồng hóa văn hóa.

HƯỚNG DẪN HỌC TẬP

1. Nội dung trọng tâm

- Nguồn gốc, quá trình hình thành cộng đồng người Hoa ở Cà Mau và tín ngưỡng Thiên Hậu của họ.
- Nghi lễ “Nghênh đón Thiên Hậu Thánh mẫu hồi cung” tối mùng 3 tết Âm lịch.
- Hiện tượng phối hợp nghi lễ Thiên Hậu và Táo quân trước và trong tết Âm lịch.
- Yếu tố bản sắc và hội nhập văn hóa qua hiện tượng phối hợp nghi lễ.

2. Gợi mở hướng nghiên cứu, phát triển

- Biến đổi nghi lễ và phối hợp nghi lễ trong truyền thống tín ngưỡng - tôn giáo các cộng đồng dân tộc Việt Nam.
- Hiệu quả và kinh nghiệm của cộng đồng trong việc cân đối hài hòa giữa gìn giữ bản sắc và hội nhập văn hóa qua nghi lễ.
- Giao lưu - tiếp biến văn hóa qua nghi lễ.
- Cộng sinh văn hóa trong hoạt động nghi lễ.

3. Tài liệu đọc thêm

- Luận án tiến sĩ *Tín ngưỡng Thiên Hậu ở Cà Mau* của Phạm Văn Tú (2011).
- Bài “In Homage to T'ien-fei” của Judith M. Boltz (1986).
- Luận án tiến sĩ *Người Hoa ở miền Nam Việt Nam* của Tsai Maw-kuey (1968).

- Bài “Thiên Địa Hội và cuộc khởi nghĩa của Phan Xích Long Hoàng đế” của Hứa Hoàn (1993) in trong cuốn *Nam Kỳ Lục tỉnh - ký sự miền Nam*.
- Cuốn *Mạc thị gia phả* của Vũ Thế Dinh (2001).
- Bài “Mac Thien Tu and Phrayataksin: a survey on their political stand, conflict and background” của Chen Ching Ho (2008) in trong cuốn *The Chinese diaspora in the Pacific 1500-1900* (Anthony Reid chủ biên).
- Bài “Interests, institutions, and identity: strategic adaptation and the ethno-evolution of Minh Huong (Central Vietnam), 16th - 19th centuries” của Charles Wheeler (2015).
- Cuốn *Chính sách của các vương triều Việt Nam đối với người Hoa* của Huỳnh Ngọc Đáng (2018).
- Cuốn *The imperial metaphor: popular religion in China* của Stephen Feuchtwang (1992/1994).
- Cuốn *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* của Richard von Glahn (2004).

BIẾN ĐỔI NGHI LỄ TRONG MINH NGUYỆT CƯ SĨ LÂM Ở NAM BỘ*

9.1. Đặt vấn đề

Minh Nguyệt Cư Sĩ Lâm (MNCSL) là một tông phái tôn giáo của người Hoa Triều Châu tổng hợp từ Phật giáo, Đạo giáo Trung Hoa, tín ngưỡng dân gian người Hoa, Phật giáo Mật tông Nhật Bản và Phật giáo Tịnh độ tông Việt Nam. Hiện tại, MNCSL có một Tổng lâm ở Thành phố Hồ Chí Minh và các cơ sở tôn giáo tại Cần Thơ, Sa Đéc, Sóc Trăng, Bạc Liêu, Cà Mau và Đà Lạt. MNCSL du nhập và phát triển trong bối cảnh đa văn hóa, được công nhận là một bộ phận của Phật giáo Hoa tông Việt Nam từ năm 1954, trong khi tại Trung Quốc, Malaysia và Thái Lan, tông phái này vẫn tồn tại độc lập tương đối gần gũi hơn với tín ngưỡng dân gian. Với vị trí xuất thân là một tông phái ngoại vi văn hóa Trung Hoa, MNCSL nở rộ, phát triển và truyền bá vào thời chiến tranh loạn lạc, du nhập vào Việt Nam theo dòng di dân. MNCSL ở Việt Nam phải chuyển hóa gắn với Phật giáo để được công nhận và tạo điều kiện phát triển dù vẫn duy trì hình thức tu sĩ tại gia. Cũng theo dòng di dân, MNCSL trong thập niên 1980 đã lan rộng đến Canada, Hoa Kỳ và Australia, hình thành một mạng lưới đa quốc gia (Việt Nam - Trung Hoa - Canada - Hoa Kỳ - Australia) hết sức thú vị.

Bài viết này sử dụng hai thủ pháp chính là phân tích - tổng hợp tài liệu thành văn và khảo sát điền dã để tìm hiểu quá trình hình thành và phát triển của MNCSL tại Việt Nam, nghiên cứu này đồng thời phát hiện ra rằng, việc MNCLS gắn bó mật thiết với Phật giáo đã tạo ra cho mình một nền tảng và vị trí quan trọng như hiện nay.

* Công trình nghiên cứu của Nguyễn Ngọc Thơ và Huỳnh Hoàng Ba, đã công bố trên Tạp chí *Nghiên cứu Văn hóa Việt Nam*, số 6(186), tr.3-12, năm 2019.

9.2. Tiền thân của Minh Nguyệt Cư Sĩ Lâm: giao thoa văn hóa Phật giáo Hoa - Nhật vùng Triều Châu

Cho đến thời điểm hiện tại, các nghiên cứu về MNCSL ở Việt Nam rất ít ỏi, trong đó, chủ yếu có hai tác giả chính: Satohiro Serizawa (Nhật Bản) và Chen Jingxi (Trần Cảnh Hy, Trung Quốc), cả hai nghiên cứu từ góc nhìn sử học. Satohiro Serizawa với hai bài viết công bố vào các năm 2009, 2015, chủ yếu lấy phái Chân Ngôn tông của Phật giáo Nhật Bản làm điểm khởi phát và là vấn đề trung tâm để tiến tới thảo luận tầm ảnh hưởng của Chân Ngôn tông Nhật Bản đến Minh Nguyệt Thiện Xã (tiền thân của MNCSL) ở vùng Triều Châu Trung Quốc trước khi truyền bá đến Việt Nam. Satohiro Serizawa kết luận rằng, Phật giáo Nhật Bản thế kỷ XX truyền bá đến Trung Quốc gắn với cuộc xâm lược của người Nhật, sở dĩ nó tồn tại được ở Trung Quốc, kể cả sau khi Chiến tranh Trung - Nhật kết thúc, là vì Phật giáo chứa đựng các giá trị phổ quát xuyên văn hóa; người Trung Quốc tự thân nhận thấy tính gần gũi trong Phật giáo Trung Hoa và Phật giáo Nhật Bản, đã tiếp nhận, phát triển và lan tỏa đến Việt Nam. Khi đến Việt Nam, MNCSL đã có một vị trí, một tư cách chính thống trong lòng Phật giáo (xem Serizawa 2015, tr.324-325).

Tác giả Chen Jingxi cũng có hai bài viết quan trọng về chủ đề này. Bài thứ nhất (công bố 2009), tác giả tập trung nghiên cứu nhóm tín ngưỡng Tống Thiên tổ sư ở vùng Triều Châu - Sán Đầu tỉnh Quảng Đông thời kỳ Sau cải cách mở cửa 1978 ở Trung Quốc. Tác giả phát hiện ra rằng, tục thờ này gắn bó khá thân thiết với Đạo giáo và tín ngưỡng thờ thần ở địa phương, thể hiện qua việc hợp lưu với tục thờ Lý Đạo Minh Thiên tôn (hóa thân của Lý Thiết Quài trong nhóm “Bát tiên quá hải” của Đạo giáo Trung Hoa) và tín ngưỡng Hoàng Đại Tiên (黃大仙) trong văn hóa dân gian vùng Triều Châu (xem Chen Jingxi 2019). Ở bài thứ hai (chưa công bố), tác giả chuyển hướng khảo sát lịch sử hình thành và phát triển Minh Nguyệt Thiện Xã ở Trung Quốc và quá trình lan tỏa, phát triển ở Việt Nam. Điểm đặc biệt

ở tác giả Chen Jingxi là, dù có nhắc tới Satohiro Serizawa, nhưng hoàn toàn không đề cập đến ảnh hưởng của Chân Ngôn tông Nhật Bản đến MNCSL mà thay vào đó, lấy tục thờ Tổng Thiên Tổ sư làm xương sống cho toàn bộ công trình. Tác giả nhấn mạnh rằng, từ Minh Nguyệt Thiện Xã (Trung Quốc) đến MNCSL (Việt Nam) rồi lan tỏa đến Bắc Mỹ - châu Đại Dương là một quá trình nhiều bước, theo đó, tục thờ Tổng Thiên Tổ sư hợp lưu với tục thờ Lý Đạo Minh và nhiều hình thức tín ngưỡng dân gian khác ở Trung Quốc (vào cuối thời Thanh), đến thập niên 1940 thì lan tỏa xuống Việt Nam và Đông Nam Á, trong đó, khởi phát mạnh mẽ nhất tại Việt Nam với chiến lược gắn bó mật thiết và trở thành một bộ phận của Phật giáo Việt Nam (nhóm Hoa tông).

Về bản thể, MNCSL là một tổ chức tôn giáo của một số tu sĩ tại gia người Hoa Triều Châu theo Phật giáo ở Nam Bộ, họ không có lực lượng tăng ni như các tông phái Phật giáo phổ biến khác. Tín đồ MNCSL xây dựng chùa riêng, lấy tên là MNCSL, vào những dịp trọng đại, các thành viên quy tụ về tổ chức lễ cầu nguyện và đọc kinh Phật giáo bằng phương ngữ Triều Châu (tiếng Hoa) (Serizawa 2015, tr.312). Tên gọi Minh Nguyệt bắt nguồn từ hai tên gọi của hai vị “tổ sư”, “Minh” là tên của Lý Đạo Minh Thiên tôn, còn “Nguyệt” là tên viết ngắn của Tổng Thiên Tổ sư: Tổng Siêu Nguyệt. Trong hai vị tổ sư này, Tổng Thiên Tổ sư được cho là nhân vật khởi nguồn của MNCSL. Tổng Thiên Tổ sư họ Tống, tự Siêu Nguyệt (超月), hiệu Nhất Kính (一鏡), là người vùng Tịnh Hải thuộc Huệ Ấp tỉnh Quảng Đông. Ông sinh ngày 07 tháng 4 năm 1568 (Minh Long Khánh năm thứ hai), từ nhỏ đã rất thông minh, sáng dạ nên được nhiều người chú ý. Năm 1633, ông xuất gia cửa Phật (Serizawa 2015, tr.317). Tác giả Chen Jingxi (2019), khi khảo sát tại chùa Vĩnh Phúc Tự trấn Huệ Thành huyện Huệ Lai thành phố Khiết Dương tỉnh Quảng Đông, phát hiện bia ký ghi ngôi chùa này do Tổng Thiên Tổ sư xây dựng năm 1672 để làm nơi ông tu hành¹. Theo bia ký, ông mất năm

¹ Theo Chen Jingxi (2019), chùa Vĩnh Phúc tu bỏ vào năm 1899, người ta cho

1701, thọ 133 tuổi. Tương truyền, sau khi sư mất, “nhục thân” ông “bất hoại” khiến cho người dân tôn xưng làm “nhục thân bồ tát”, người đời tôn kính, lưu truyền thiên hạ. Như vậy, đến cuối thời Thanh, tục thờ Tổng Thiên Tổ sư đã tồn tại trong dân gian vùng Triều Châu (Chen Jingxi 2019).

Theo phân kỳ của chúng tôi, từ tục thờ Tổng Thiên Tổ Sư đến MNCSL ở Việt Nam có thể phân làm ba giai đoạn lớn: (1) giai đoạn hình thành tín ngưỡng Tổng Thiên Tổ sư (1701-1897); (2) giai đoạn hợp lưu tục thờ Tổng Thiên Tổ sư và Lý Đạo Minh Thiên tôn, hình thành Minh Nguyệt Thiện Xã; và (3) giai đoạn du nhập - phát triển ở Việt Nam và truyền bá ra Bắc Mỹ - châu Đại Dương (1945-nay).

Đến năm 1897, tín đồ thờ Tổng Thiên Tổ sư bắt đầu tổ chức các nghi thức nhập đồng (扶乩儀式) và các nghi lễ mang màu sắc hiện linh tôn giáo khác, kể từ lúc đó, tục thờ này được truyền bá ra cộng đồng dân cư trong vùng. Theo khảo sát của Chen Jingxi (2019), năm 1914, đã có mặt ở hầu hết các địa phương huyện Huệ Lai; năm 1933, truyền bá đến Sán Đầu (lập Siêu Nguyệt Lư 超月廬); năm 1934, đến vùng Huệ Thành (lập Thành Đức Thiện Đường); năm 1935, đến huyện Triều Dương (lập Thạch Đức Thiện Đường ở Thạch Thuyền), và muộn nhất đến năm 1944, truyền bá đến trấn Đại Bồ huyện Triều Dương (đều thuộc tỉnh Quảng Đông)². Đây cũng là mốc niên đại được nhiều tác giả chọn làm năm thành lập MNCSL, lúc đầu, lấy tên là Minh Nguyệt Thiện Xã (明月善社) (xem Tan 2012; Serizawa 2015, tr.317-318). Theo ghi chép của một nhóm người Triều Châu gốc Đại Bồ, hiện sinh sống ở Malaysia, năm 1944, họ làm lễ dâng hương lên Tổng Thiên Tổ sư thì được Tổ sư “giáng bút” lấy tên là Minh Nguyệt Thiện Xã (Serizawa 2015, tr.317-318).

dựng thêm bia *Tổ sư miếu Vũ bi ký* 祖師廟宇碑記 kể về cuộc đời và sự nghiệp Tổng Thiên Tổ sư. Tác giả Nhật Xương thời Thanh (1823-1882) có viết bài *Quy Dương Trúc Tử Từ* 葵陽竹子詞 gắn với di tích này.

² Một bia ký ở Việt Nam cho biết MNCSL đã lan tỏa đến Hải Phòng, Triều Dương ở Trung Quốc, Kowloon ở Hồng Kông và Penang ở Malaysia (xem Serizawa 2015, tr.318).

Còn theo hồi ký của một số tín đồ, vào các năm 1944-1946, mỗi năm, người dân tiến hành một pháp hội phổ độ chúng sinh kéo dài 7 ngày 7 đêm. Về sau, người ta tiến hành thỉnh hương hóa Tống Thiện Tổ sư từ Minh Nguyệt Thiện Xã ở Đại Bồ Triều Dương sang Nam Bộ Việt Nam (năm 1947, lập MNCSL), Bagan Serai tỉnh Perak Malaysia (năm 1947, lập Minh Nguyệt Thiện Xã), Bangkok Thái Lan (năm 1973, lập Minh Nguyệt Thiện Xã), v.v. (xem thêm Chen Jingxi 2019).

Giai đoạn đầu thế kỷ XX cũng là thời kì MNCSL tiếp nhận Phật giáo Mật tông Nhật Bản³. Theo Joseph Lee (2000), người Triều Châu, với vị trí vùng biên viễn của nền văn minh Trung Hoa, rất nhiệt thành trong tiếp nhận các trào lưu tôn giáo mới từ bên ngoài, kể cả Thiên Chúa giáo. Bên cạnh đó, Đức giáo (德教) cũng hết sức phát đạt trong vùng nhờ vào các mối quan hệ kinh tế - văn hóa chặt chẽ với cộng đồng người Hoa Triều Châu ở Nam Dương⁴. Vào thời gian này, dưới chính sách *Thần - Phật ly khai* ở Nhật Bản sau thời Meiji, các tu sĩ Mật tông Nhật Bản tìm đến nhiều nơi ở Trung Quốc, trong đó có vùng Triều Châu. Chen Jingxi (2004, tr.271-296, 290) không ngừng khẳng định tầm ảnh hưởng và dấu vết còn lưu lại của Mật tông Nhật Bản trong các nghi lễ tín ngưỡng dân gian trong vùng.

Theo Satohiro Serizawa (2015, tr.313), các nhà sư Nhật Bản hết sức quan tâm đến việc tiếp nhận và truyền bá Phật pháp ở Trung Quốc. Theo ghi chép lịch sử, vào thế kỷ VIII, ba nhà sư Ấn là Subhakarasiṃha (善無為 Thiện Vô Vi), Vajrabodhi (金剛智 Kim Cương Trí), và Amoghavajra (不空 Bất Không) đã mang Mật tông vào Trung Quốc, được nhà Đường ủng hộ (Lehnert 2006, tr.89-92). Đến năm 804, nhà sư Kūkai (空海) - người Nhật, đến Trung Quốc theo học Mật tông từ thầy Hué Quǎ (惠果, một đệ tử của sư Amoghavajra). Kūkai trở về Nhật Bản năm 806, xây chùa Kyo-o Gokokuji (教王護國寺, còn gọi là Toji 東寺) trên

³ Về Mật tông Nhật Bản, xem Rambelli (2006, tr.107-129) và Keown (2003).

⁴ Xem thêm Tan Chee-Beng (1985); Kazuo Yoshihara (1987, tr.61-79); Bernard Formosa (2010); v.v.

núi Koyasan (高野山) phía Nam kinh thành Kyoto. Sư Kukai lập ra phái Chân Ngôn tông (真言宗 Shingonshu) phát triển mạnh mẽ ở Nhật Bản cho đến nay (xem Keown 2003, tr.149; Serizawa 2015, tr.314). Trong khi đó, Mật tông Trung Hoa, hoặc hòa vào Phật giáo Thiền tông, hoặc hòa vào các dạng thức tín ngưỡng dân gian khác và gần như mất dấu, mãi cho đến khi tiếp xúc với các nhà sư Mật tông Nhật Bản đầu thế kỷ XX, người Trung Hoa chợt nhớ ra rằng Mật tông đã trở lại.

Cũng theo nghiên cứu của Satoshi Serizawa (2015, tr.315), vào năm 1919, Vương Hoảng Nguyên (王弘願, Wang Hongyuan), người Triều Châu, đã dịch kinh sách Mật tông Nhật Bản sang tiếng Trung (đặc biệt là cuốn *Mật Tông kỷ yếu* (密宗紀要, Mikkyo Koyo, tác giả Gonda Raifu 權田雷斧) và xây chùa ở vùng Triều Châu, mời sư Gonda Raifu sang thăm năm 1924. Sư Gonda Raifu tổ chức nghi lễ thọ giáo cho Vương Hoảng Nguyên tại chùa Khai Nguyên Tự (開元寺). Về sau, họ Vương còn công bố nhiều bài viết giới thiệu về thực hành của Chân Ngôn tông trên văn đàn Triều Châu (từ *Hải Triều Âm* 海潮音), đã làm sống dậy trào lưu Mật tông vốn đã “biến mất” trước đó ở Trung Quốc (xem thêm Tiêu Bình 2003, tr.206-207)⁵. Sau Vương Hoảng Nguyên, sư chủ trì chùa Khai Nguyên, người Triều Châu, là Thuần Mật (純密) đã tiếp nhận Chân Ngôn tông, về sau, ông đi thăm Thái Lan năm 1927 và Singapore năm 1929 đã truyền bá Mật tông xuống Nam Dương (Chen Jingxi 2004: tr.271-296, 292; Serizawa 2015, tr.317). Thập niên 1930, cũng có một số tu sĩ MNCSL Triều Châu tu học ở chùa Chân Ngôn tông ở Sán Đầu (Serizawa 2015, tr.317). Đến năm 1943, một cuốn sách ở Nhật Bản miêu tả rất tỉ mỉ nghi thức nhập môn

⁵ Văn đàn Trung Hoa cũng có ghi sự kiện sư Đại Dũng (大勇) đi học Mật tông ở Koyasan vào năm 1921, nhưng sau đó, đã chuyển sang tu học Phật giáo Tạng truyền sau khi về nước (xem Hoàng Anh Kiệt 1992, tr.226-227). Trước Chân Ngôn tông đã có Tịnh Thổ Chân tông (淨土真宗 Jodoshinshu) đã vào Trung Quốc từ cuối thế kỷ XIX (xem Nakano (1977); Komuro (1987); Serizawa (2015, tr.316)).

Chân Ngôn tông do các nhà sư Nhật Bản thực hiện ở vùng Triều Châu dành cho nhiều môn đệ người Hoa, trong đó có một người Triều Châu từ Sài Gòn sang (xem Sugimoto 1943, tr.69, 79). Sau này, mối quan hệ giữa Minh Nguyệt Thiện Đàn và Mật tông Nhật Bản càng thêm thắt chặt thông qua các cuộc tiếp xúc, giao lưu giữa các tu sĩ Minh Nguyệt và các nhà sư Nhật Bản, chẳng hạn như nhóm Mật tông chùa Hasedera (長谷寺) với Minh Nguyệt Thiện xã ở Trung Quốc và MNCSL ở Việt Nam (Serizawa 2015, tr.320-321).

9.3. Minh Nguyệt cư sĩ lâm ở Việt Nam

Như lược thuật ở phần trên từ các nghiên cứu của các tác giả Trung Hoa và Nhật Bản, MNCSL ở Việt Nam ban đầu là một mạng lưới chi nhánh của tổ chức Minh Nguyệt Thiện Xã của người Triều Châu ở Trung Quốc nói chung. Tu sĩ MNCSL có mặt ở Bạc Liêu từ năm 1945, người này lập ra am Thái Xương phụng thờ Tổng Thiện Tổ sư ở đó, song, phải đến năm 1947, nhóm 12 doanh nhân người Hoa Triều Châu mới chính thức thành lập cơ sở MNCSL đầu tiên ở vùng Chợ Lớn (nay là số 26 đường Võ Chí Hiếu, Phường 13, Quận 5, Thành phố Hồ Chí Minh). Nhóm này thường xuyên thực hiện các nghi lễ giáng bút - cầu cơ, nhiều di vật (có từ thập niên 1940) nay còn tìm thấy trong chính điện cơ sở MNCSL này (Serizawa 2015, tr.318).

Theo hồi ức của ông Liên Viễn Đạt (劉遠達), một tu sĩ ở Minh Nguyệt Thiện Xã Bangkok, ông có người bạn thiếu thời là Liên Tráng Du (連壯猷) di cư sang Việt Nam. Năm ấy, ông Du về thăm quê ở vùng Triều Châu. Năm 1945, quân Nhật tan rã, đầu hàng trên đất Trung Quốc, tình hình rối ren, ông Du trở lại Việt Nam mang theo đức tin Tổng Thiện Tổ sư. Ông này lập am Thái Xương (泰昌鸞壇 Thái Xương loan đường) ở Bạc Liêu - tiền thân của MNCSL Việt Nam, sau đó, năm Đinh Hợi 1947, mở chùa MNCSL đầu tiên ở số 41 đường Mã Hợp (còn gọi là đường Đốc phủ Thụy, nay là đường Võ Chí Hiếu), tuyên

bổ thành lập Việt Nam Minh Nguyệt Thiện Xã (Lý Văn Hùng 1972, tr.206-208). Họ tiến hành lập Phật tọa, chuẩn hóa kinh sách và hệ thống hóa các nghi lễ chính. Theo Satohiro Serizawa (2007), thời gian đầu, Minh Nguyệt Thiện Xã mời được một số nhà sư Triều Châu và Phúc Kiến sang tham gia tổ chức hoạt động tôn giáo, trong số đó có sư Đỗ Đăng Anh (杜騰英 Du Tengying)⁶, người bắt đầu truyền bá kinh sách Minh Nguyệt mang hơi thở Phật giáo ở Chợ Lớn. Khi số tín đồ ngày càng đông, họ gọi cộng đồng mình là “Cư sĩ lâm” (Serizawa 2015, tr.313, 319; Chen Jingxi 2019). Theo khẩu truyền của tín đồ, Tổ sư Tổng Thiện đã giảng bút đổi tên Minh Nguyệt Thiện Xã thành MNCSL vào năm 1949 (Chen Jingxi 2019). Ngay sau khi thành lập và hoàn thiện các nghi thức cúng tế, cầu nguyện, MNCSL Việt Nam thu nạp thêm tục thờ Lý Đạo Minh Thiên tôn⁷; tuy vậy, vẫn được cộng đồng địa phương (cả tu sĩ MNCSL lẫn người bên ngoài) đều hiểu là một tông phái Phật giáo. Đến năm 1954, để được đăng ký tư cách pháp nhân với Chính quyền Sài Gòn, MNCSL chính thức lấy tên là *Minh Nguyệt cư sĩ lâm Phật học Hội*. Dưới sự bảo trợ của một nhà chính trị ở Sài Gòn, ông Mai Thọ Truyền (1905-1973), MNCSL đã đăng ký thành công là một tông phái Phật giáo.

Dù vậy, giai đoạn 1950-1960, MNCSL hoạt động chủ yếu theo hướng Đạo giáo dân gian hơn là Phật giáo Bắc Tông. Theo Satohiro Serizawa (2007, tr.320-321), phải đến năm 1968, họ mới thật sự chuyển hướng sinh hoạt tôn giáo hoàn toàn theo Phật giáo Mật tông. Đến năm 1974, một đoàn nhà sư Mật tông chùa Hasedera vùng Nara Nhật Bản sang thăm Sài Gòn và giới thiệu Chân Ngôn tông thì hệ thống MNCSL loại bỏ hoàn toàn các nghi thức phi-Fật giáo trước đó.

⁶ Ông này một thời làm Hiệu trưởng Trường học Nghĩa An của người Hoa Triều Châu ở Chợ Lớn.

⁷ Tục thờ Lý Đạo Minh Thiên tôn có sẵn trong tín ngưỡng dân gian người Hoa Việt Nam, đồng thời, trong truyền thống Minh Nguyệt Thiện Đàn ở Trung Quốc vốn đã có tiền lệ hợp lưu giữa tục thờ Tổng Thiện Tổ sư và Lý Đạo Minh Thiên tôn.



H.12. Tống Thiền Tổ sư
(www.bengsiew.org.my).
Truy cập 22/12/2019



H.13. Hình Lý Đạo Minh Đại sư
tại MNCSL Sa Đéc
(Tài liệu điền dã, 2017)

Về hệ thống các chi nhánh, từ cuối thập niên 1950, MNCSL mở các chi nhánh của mình ở một số địa phương có đông người Hoa Triều Châu cư trú ở Đồng bằng sông Cửu Long. Năm 1958, họ lập MNCSL Thiền Hiên ở thành phố Sóc Trăng; năm 1960, lập MNCSL Nguyệt Hiên ở thành phố Bạc Liêu và MNCSL Quốc Hiên ở thành phố Cà Mau⁸; năm 1962, lập MNCSL Đức Hiên ở Cần Thơ; năm 1965, lập MNCSL Ân Hiên ở Sa Đéc. Đến năm 1968, lập thêm Tổ đình MNCSL ở Đà Lạt (Vĩnh Phúc Tự, 永福寺)⁹. Các cơ sở MNCSL đều coi cơ sở lập năm 1947 ở đường Vũ Chí Hiếu (Quận 5) là ‘Tông lâm’. Ngoài ra, những

⁸ Theo Thích Phước Hạnh (2012, tr.9) thì cơ sở ở Cà Mau thành lập năm 1958; song, theo nhận thức chung của các tác giả chuyên nghiên cứu lĩnh vực này thì năm thành lập là 1960.

⁹ Tổ đình này lấy tên Vĩnh Phúc Tự vốn là tên ngôi chùa Tống Thiền Tổ Sư lập ra ở trấn Huệ Thành huyện Huệ Lai thành phố Khiết Dương tỉnh Quảng Đông năm 1672 (xem phần 1).

năm 1970, cộng đồng MNCSL còn có ý định lập thêm ba cơ sở nữa ở Rạch Giá, Huế và Phan Rang nhưng chưa thực hiện được.

Cấu trúc thờ tự trong mỗi cơ sở MNCSL, nhìn chung, là khá giống nhau. Lấy MNCSL Đức Hiên ở Cần Thơ làm ví dụ, tầng trệt thờ Tam thế Phật và dành không gian giao tiếp; tầng một thờ Địa Tạng vương Bồ tát và bài vị tiền hiền. Không gian chính của MNCSL nằm ở tầng hai với vị trí trung tâm chính điện là khán thờ Phật Thích ca, khán bên trái thờ Tổng Thiên Tổ sư, khán bên phải là Lý Đạo Minh Thiên tôn, phía sau lưng Phật Thích ca đặt khán thờ Quan Âm. Hai bờ tường phía trước, bên trái thờ Già-lam Bồ tát Quan Công, bên phải đặt tượng Hộ pháp, phía trước gần cửa ra vào thì đặt Bàn thờ Thiên. Tổng thể kiến trúc MNCSL không hoàn toàn mang nét kiến trúc truyền thống, song, cũng không phải phong cách hiện đại, đa phần không có sân vườn do các cơ sở thường tập trung ở đô thị tiện cho việc đi lại và sinh hoạt tôn giáo. Cơ sở MNCSL Cà Mau, về cấu trúc, khá giống với cơ sở Cần Thơ, trong đó, họ thờ Di Lặc thay cho Tam Thế Phật, tầng một có thờ Cửu huyền thất tổ. Cơ sở MNCSL ở Sa Đéc¹⁰ có cấu trúc đơn giản hơn, bao gồm hai tầng: tầng trệt bố trí gian thờ chính (thờ Phật Thích ca, Tổng Thiên Tổ sư, Lý Đạo Minh Thiên tôn, Quan Thế âm Bồ Tát, Địa Tạng vương, Già-lam Bồ tát (Quan Đế), Vi-đà và linh vị tiền nhân) và dành một khoảng không gian tiếp khách. Tầng hai của cơ sở này dùng làm kho chứa kinh sách và vật dụng chuyên dùng. Ở Sóc Trăng, chúng tôi phát hiện có đến hai cơ sở MNCSL: một cơ sở ở trung tâm thành phố và một cơ sở nằm trong khuôn viên nghĩa địa Triều Châu, hai cơ sở này phân thành cấu trúc chính - phụ. Cơ sở được thành lập đầu tiên (nằm trong khuôn viên nghĩa địa Triều Châu), ngoài cấu trúc thờ như ở Cần Thơ, lại có thêm Tế Công, Chuẩn Đề Bồ tát và 18 vị La hán (được phối thờ từ những thập niên 1980-1990), trong khi đó, cơ sở ở trung tâm thành phố được kiến lập trễ hơn một ít, có cấu trúc thờ tự cũng giống như MNCSL ở Sa Đéc và Cần Thơ, nhưng tại cơ sở này, có phối thờ

¹⁰ Tọa lạc số 184 đường Hùng Vương, Phường 2, thành phố Sa Đéc.

thêm 18 vị La Hán. Do cơ sở này có vị trí thuận lợi về đường đi và nằm trong trung tâm thành phố nên các hoạt động tín ngưỡng và cúng bái được cộng đồng thực hiện nhiều hơn cơ sở trong nghĩa trang. Theo ghi nhận qua phỏng vấn của chúng tôi, sở dĩ người Hoa Triều Châu trước đây lập cơ sở MNCSL ở nghĩa địa là do nhu cầu tâm linh của người thân các gia đình có người quá cố, song, dần dà về sau, khi MNCSL củng cố hệ thống của mình thì tính chất tôn giáo ngày càng rõ rệt, người dân tập trung sinh hoạt chính ở cơ sở trung tâm thành phố. Xét ở mối quan hệ hàng ngang giữa các cơ sở MNCSL ở Việt Nam, nhìn chung, các cơ sở này thường chỉ giao lưu, trao đổi thông tin cho nhau vào những dịp lễ lạt quan trọng. Một số thành viên Ban trị sự MNCSL có thể đảm nhiệm thêm một vài vị trí trong Ban trị sự các cơ sở tôn giáo tín ngưỡng khác. Chẳng hạn tại Cần Thơ, một số thành viên Ban trị sự MNCSL đồng thời cũng tham gia Ban trị sự miếu Thiên Hòa và miếu Quan Đế ở địa phương (tài liệu điền dã 2019).

Sau 1975, theo dòng di dân người Hoa, MNCSL Việt Nam truyền bá ra Bắc Mỹ và châu Đại Dương, lập 7 cơ sở ở Toronto, Edmonton (Canada), Sydney (Australia) và Los Angeles (Mỹ) (xem Serizawa 2015, tr.322; Chen Jingxi 2019). Chi nhánh MNCSL Toronto do ông K. từ Việt Nam sang thành lập năm 1982, đến năm 2007, theo nhu cầu tín ngưỡng người Hoa gốc Việt Nam ở địa phương, cơ sở này bắt đầu tổ chức *Lễ phở độ rằm tháng 8 âm lịch hàng năm* (dân gian gọi là Lễ cúng cô hồn)¹¹. Cơ sở MNCSL ở Sydney cũng có hoạt động tương tự (Tan 2015, tr.323)¹². Có thể nói, Lễ phở độ Rằm tháng 8 là một mắt xích quan trọng đánh dấu sự biến đổi của MNCSL ở các quốc gia sở tại (so với hệ thống MNCSL ở Việt Nam và Minh

¹¹ Xem thêm Minh Nguyệt Cư Sĩ Lâm Học hội Phật giáo Trung Hoa Canada (2007, tr.13, 24), Chen (2019). Trong khi đó, nhiều cơ sở MNCSL ở Việt Nam (chẳng hạn tại Sa Đéc) tổ chức Đại lễ Vu lan dịp này.

¹² Có thể xem tại <https://www.youtube.com/watch?v=WM7c-ufCl3E>. Dịp kỷ niệm 70 năm thành lập MNCSL ở Thành phố Hồ Chí Minh năm 2007, cơ sở MNCSL Sydney có gửi lời khánh chúc trên tờ *Sài Gòn giải phóng* - bản tiếng Hoa (Serizawa 2015, tr.324).

Nguyệt Thiện Xã ở Trung Quốc) theo hướng chuyển dịch gần hơn với tín ngưỡng dân gian và Đạo giáo. Một nghiên cứu so sánh khác của chúng tôi về những biến đổi trong tín ngưỡng thờ Thiên Hậu của người Hoa gốc Cà Mau ở Los Angeles (California, Hoa Kỳ) cho thấy, Bà Thiên Hậu do người Hoa gốc Cà Mau lập miếu thờ từ thập niên 1980, dần dà về sau, đã chuyển dịch theo hướng gắn kết truyền thống dòng tộc và ý thức nguồn cội, do đó, những biến đổi trong tục thờ này không chuyển dịch khỏi quỹ đạo của một hình thức tín ngưỡng dân gian có từ thời còn ở Cà Mau. Theo chuyện kể và theo ghi chép của Ban quản trị ‘Chùa Bà Thiên Hậu Cà Mau’ ở Los Angeles, thuở ban đầu, 12 tộc họ người Hoa Triều Châu gốc Cà Mau đã chung tay góp sức xây dựng miếu thờ. Cho đến hôm nay, ngôi miếu đã trở thành biểu tượng của nguồn cội, của sự tương thân tương ái và sự đoàn kết liên tộc họ của cộng đồng người Triều Châu quê Cà Mau ở Los Angeles. Trong tâm thức của họ, quê hương nguồn cội giờ đây là vùng đất mũi Cà Mau, những dịp lễ lạt quan trọng, người ta vẫn tin rằng Bà Thiên Hậu về thăm ‘quê’ ở Cà Mau, nơi tổ miếu (phường 2 thành phố Cà Mau)¹³ vẫn giữ vị thế của một “trung tâm” trong tâm thức nhiều tín đồ. Thế nhưng, ở trường hợp MNCSL, yếu tố Phật giáo mở rộng tông phái này với hết thảy công chúng, do vậy, sự vắng mặt vai trò của các tộc họ điển hình trong cấu trúc tổ chức tông phái đã cho phép các hoạt động phụng vụ của các cơ sở này được tiến hành và được diễn giải theo những hoàn cảnh mới, phù hợp với nhu cầu và thị hiếu của cộng đồng sở tại.

Sau 1975, MNCSL vẫn tiếp tục sinh hoạt trong nhóm Phật giáo Hoa Tông được Giáo hội Phật giáo Việt Nam công nhận. Nhóm Phật giáo Hoa Tông, ngoài MNCSL, còn có Tịnh độ tông, Phật giáo Tiên Thiên đạo¹⁴, Phật giáo Hậu Thiên đạo¹⁵, Mai Sơn

¹³ Xem Nguyễn Ngọc Thơ (2018), “Hiện tượng phối hợp nghi lễ Thiên Hậu với phong tục gia đình trước và trong tết Nguyên đán ở Cà Mau”, *Tạp chí Văn hóa Dân gian* số 4(178): tr.14-26.

¹⁴ Bao gồm các nhóm Tạng Hà 藏霞, Phi Hà, 飛霞, Vĩnh Đức 永德, Kính Thánh 敬聖, Vĩnh An 永安, An Khánh 安慶, Hiệp Thành 合成, Nhất Đức 一德, Thủ Chân 守真, Triều Hoa 潮華, Tụ Quần 敘群.

(梅山), Giác Lâm (覺林), Giác Viên (覺圓), Phụng Sơn (鳳山), v.v. (xem thêm Lý Văn Hùng, tr.206).

9.5. Biến đổi trong MNCSL: “cuốn theo chiều gió”

Nam Bộ Việt Nam xưa và nay luôn dành chỗ đứng quan trọng nhất cho *Phật giáo*. Nho giáo theo người Việt vào Nam cứ nhạt dần, không đủ sức để gắn kết xã hội, đến nỗi Cao Tự Thanh (1996) phải thốt lên rằng: “Nho mà không Nho...”. Để ứng xử và kết nối các cộng đồng phi truyền thống ở đất Nam Bộ (người Khmer, người Hoa,...), người Việt Nam dùng nhãn quan Phật giáo thay vì Nho giáo chính thống (FitzGerald 1972, tr.32). Như một quy luật tất yếu, người Hoa luôn cố gắng kéo truyền thống tín ngưỡng của mình gần hơn với Phật giáo.

Từ trong truyền thống, người Việt đa phần theo Phật giáo đại chúng dù vẫn tôn xưng giáo lý Nho học (nhất là giới quý tộc và trí thức). Theo Dương Ngọc Dũng, dù ở hoàn cảnh nào, Nho giáo và Đạo giáo ở Việt Nam phải học cách hài hòa với Phật giáo (Duong 2004, tr.300), nếu như không nói là cả hai có ảnh hưởng không bằng Phật giáo (Nguyen Ngoc Huy 1998, tr.93). Trong khi giới nho sĩ Trung Hoa và Triều Tiên trong nhiều thời kỳ lịch sử đã tìm cách đối kháng và triệt tiêu Phật giáo, thì trí thức Việt Nam xưa không có nhu cầu xây dựng phép đối trọng siêu hình (metaphysical counterattaction) với Phật giáo (xem Woodside 2002, tr.117, 127).

Hoàng đế Trung Hoa cuối thế kỷ V đã ngạc nhiên rằng Phật giáo Việt Nam ngang ngửa, nếu như không nói là tiến bộ hơn Trung Quốc, đền chùa đông đúc có đến hàng trăm tầng ni (xem Taylor 1976, tr.171). Năm 819, khi Dương Thanh nổi dậy chiếm thành Đại La, người Trung Quốc đã phải dùng Phật giáo để xoa dịu tình hình; năm 820, họ bố trí một số nhà sư Trung Quốc đến Việt Nam lập nên phái Vô Ngôn Thông. Vua Lý Thánh Tông, sau đó, tiếp tục lập phái Thảo Đường. Năm 1070,

¹⁵ Còn gọi là Khánh Vân Nam Viện (慶雲南院).

dù đã lập Văn Miếu, Phật học vẫn là nền tảng chủ đạo của kiến thiết quốc gia (Taylor 1976, tr.179-180). Thời nhà Trần, mặc dù Nho giáo cổ điển phát triển dần, song, hoàng tộc và cả vương quốc sùng bái Thiên tông, dùng Phật giáo để tiếp xúc, liên kết với Champa để chống quân Nguyên Mông, vua Trần Nhân Tông còn lập ra Thiền phái Trúc Lâm (Dutton & Werner 2012, tr.30). Điều đáng lưu ý là từ đầu thế kỷ VII về sau, Đảng Trong tin dùng Phật giáo hơn Đảng Ngoài (Richey 2013, tr.68). Theo Li Tana, các chúa Nguyễn đã chú trọng xây dựng nền tảng Phật giáo, trong khi đó, ảnh hưởng của Nho giáo là rất mờ nhạt (Li 1998). Thời Nguyễn, dù với nỗ lực chấn hưng Nho giáo từ đầu thế kỷ XIX, vùng đất Nam Bộ vẫn vận hành trên nền tảng đạo đức Phật giáo. Chính vì thế, hầu như các bình diện đời sống xã hội ở Nam Bộ hôm nay vẫn còn mang sâu đậm dấu ấn tôn giáo này.

Người Hoa ở Nam Bộ xây dựng và củng cố văn hóa tộc người thông qua hai trụ cột chính, đó là *truyền thống văn hóa gia đình - dòng tộc theo dòng phụ hệ* (thể hiện qua đời sống gia đình, giáo dục gia đình, phong tục - nghi lễ vòng đời,...) và *hệ thống tín ngưỡng dân gian* (Quan Đế, Thiên Hậu, Bắc Đế, v.v.), trong khi đó, lại dùng Phật giáo làm “cửa ngõ” để nối thông và giao tiếp với các tộc người khác. Quan Đế trở thành Già-lam Bồ tát trong chùa Phật; trong nhiều giai thoại và điển tích của người Hoa Đồng bằng sông Cửu Long, Bà Thiên Hậu gắn liền (đôi khi là đồng nhất) với Phật Quan âm. Ở Thiên Hậu cung Cà Mau, bia ký có ghi Bà Thiên Hậu tu học Phật pháp suốt 28 năm (thay vì nguyên bản ở Trung Quốc là theo học Đạo giáo). Ở Đôn Xuân (Trà Cú, Trà Vinh), quần thể chùa - miếu Chơn Minh “dung hòa” đa tôn giáo với cấu trúc “tiền Phật hậu thánh” (thánh: Quan Đế, Thiên Hậu) (Nguyễn Ngọc Thơ 2017). Trong chùa Đại Giác (Cù lao Phố, Biên Hòa, Đồng Nai) và chùa Tân Long (xã Thanh Sơn huyện Trà Cú tỉnh Trà Vinh), người ta phối thờ Thiên Hậu ở hậu điện.

Trở lại với MNCSL, câu chuyện mối quan hệ tông phái này với Phật giáo là một câu chuyện dài, chứa đựng nhiều nút thắt. Với xuất thân là một tông phái Phật giáo (gắn liền với nhà sư Tổng Thiên Siêu Nguyệt), Minh Nguyệt Thiện Đàn ở Trung Quốc sớm được biết đến như một bộ phận của Phật giáo. Thế nhưng, các nghi thức cầu cơ - giảng bút, một vài nghi lễ shaman, và đặc biệt là sự dung hòa của tục thờ Lý Đạo Minh Thiên tôn, tông phái này chuyển dịch gần hơn với Đạo giáo và tín ngưỡng dân gian từ cuối thế kỷ XIX. Sự tiếp xúc với các nhà sư Phật giáo Chân Ngôn tông của Nhật Bản vào các thập niên 1930-1940 đã kéo tông phái này quay trở lại với quỹ đạo Phật giáo (dù các hình thức shaman vẫn tồn tại), chính thức thành lập năm 1944 với tên gọi “Minh Nguyệt Thiện Xã” - một tông phái Phật giáo tu tại gia. Như vậy, đi từ tục thờ Tổng Thiên Tổ sư đến Minh Nguyệt Thiện Xã là đi từ Phật giáo rẽ sang Đạo giáo rồi lại trở về với Phật giáo. Từ sau Thế chiến thứ II đến nay, Minh Nguyệt Thiện Xã ở Trung Quốc tồn tại như một tông phái tương đối độc lập nằm giữa Phật giáo, Đạo giáo và tín ngưỡng dân gian.

MNCSL ở Việt Nam là một câu chuyện tương tự. Khởi thủy, tông phái này thể hiện như một biến thể của Đạo giáo (như *Thái Xương loan đàn* ở Bạc Liêu năm 1945 chẳng hạn). Ngay cả sau khi đã đăng ký tư cách pháp nhân là một tông phái Phật giáo (1954), đồng thời, mạng lưới các cơ sở hình thành khá hoàn thiện thì các hoạt động chính của MNCSL vẫn mang hơi thở phi-Fật giáo, gần với Đạo giáo và shaman giáo (như hiện tượng cơ bút, các nghi thức shaman, v.v.). Đến năm 1968, một số chức sắc MNCSL lên tiếng kêu gọi loại bỏ các nghi thức phi-Fật giáo, song, phải đợi đến khi tiếp xúc với các nhà sư Chân Ngôn tông Nhật Bản năm 1974, thì MNCSL mới thực sự đứng trên nền tảng Phật giáo. Từ sau 1975 đến nay, MNCSL vẫn tiếp tục duy trì hình thức tông phái Phật giáo, các hoạt động tôn giáo có sự đối thoại và tương tác với Phật giáo Bắc tông¹⁶. Đơn cử

¹⁶ Theo phỏng vấn hồi cố của chúng tôi thực hiện tại Sa Đéc, Sóc Trăng và Cà Mau,

trường hợp MNCSL Ân Hiền ở Sa Đéc, năm 2015 tiến hành đại lễ kỷ niệm 50 năm thành lập (ngày 9 tháng 10), các nghi thức diễn ra theo truyền thống Phật giáo, được tín đồ và các thiện nam tín nữ địa phương tham gia với tinh thần Phật giáo¹⁷. Theo ghi nhận của chúng tôi, cơ sở này tổ chức các nghi lễ vào ngày Phật đản, các ngày rằm, trong đó, cúng lớn suốt ba ngày đêm dịp Lễ Vu lan hàng năm¹⁸. Theo Thích Phước Hạnh, vào các ngày 14 và 30 âm lịch hàng tháng, Phật tử người Hoa Cà Mau tập trung về MNCSL ở địa phương để tụng *kinh Dược sư* cầu an (Thích Phước Hạnh 2012, tr.9).

Đến đây, lại xuất hiện thêm một chi tiết khác cần được làm rõ. MNCSL thu nạp tục thờ Lý Đạo Minh Thiên tôn, hiện nay, trong tất cả các cơ sở MNCSL đều có ngẫu tượng đức Thiên tôn này, vậy, MNCSL duy trì mối quan hệ như thế nào với Đạo giáo và các tín ngưỡng dân gian?

Cần thấy rằng, tục thờ Lý Đạo Minh Thiên tôn ở Việt Nam không tồn tại riêng lẻ như các trường hợp Quan Đế hay Thiên Hậu. Theo khảo sát chưa đầy đủ của chúng tôi, Lý Đạo Minh thường sánh đôi với Tống Thiên Tổ sư trong tất cả các trường hợp trong và ngoài MNCSL, trừ một số trường hợp đức Thiên tôn này phối hợp với Tống Đại Phong tổ sư (cũng là một tín ngưỡng gốc Triều Châu)¹⁹. Trong hệ thống MNCSL, Lý Đạo Minh đứng ở vị trí thứ ba, sau Phật tổ và Tống Thiên Tổ sư.

một số cơ sở MNCSL trước 1975 có thực hiện tục cầu cơ - giáng bút, về sau chấm dứt hẳn.

¹⁷ Theo Báo Giác Ngộ Online:

<https://giacngo.vn/PrintView.aspx?Language=vi&ID=1BF45A>.

¹⁸ Thông tin do ông phỏng vấn ông G.T.T. (Sa Đéc) cung cấp ngày 08 tháng 6 năm 2019.

¹⁹ Xem thêm Tô Khánh Hoa (2003), “Tục thờ cúng và thiện đường Tống Đại Phong tổ sư ở Singapore và Malaysia: điển cứu trường hợp Thiện đường Nam Dương”, *Kinh nghiệm di dân người Triều Châu ở hải ngoại*, Lý Chí Hiền chủ biên, Hội quán Bát Áp người Triều Châu Singapore & Công ty Doanh nghiệp Văn hóa Bát phương xuất bản, tr.201-212; Lê Đạo Cương (2003), “Nghiên cứu tín ngưỡng - tôn giáo người Hoa Triều Châu ở Thái Lan”, *Kinh nghiệm di dân người Triều Châu ở hải ngoại*, tài liệu đã dẫn, tr.225-239.

Cấu trúc thường thấy là tượng Thích Ca ở giữa, bên trái Thích Ca là Tổng Thiên Tổ sư, còn bên phải là Lý Đạo Minh. Các nghi thức phụng cúng Lý Đạo Minh Thiên tôn đã hoàn toàn theo khuôn khổ Phật giáo, chẳng hạn như nghi lễ ngày 08 tháng 8 âm lịch năm 2016 tại MNCSL Sa Đéc vừa qua²⁰.

Bên ngoài hệ thống MNCSL, chúng tôi phát hiện có bốn cơ sở tín ngưỡng người Hoa có phối thờ Tổng Thiên Tổ sư và Lý Đạo Minh Thiên tôn ở Bạc Liêu, Sóc Trăng, Cần Thơ và Thành phố Hồ Chí Minh. Ở thành phố Sóc Trăng, La Hán Đàn là một tổ hợp tín ngưỡng dân gian (gắn với Đạo giáo) với cấu trúc tín ngưỡng tổng hòa các tục thờ trong dân gian (Thiên Hậu, Tê Công, Quan Công) với Phật giáo (Phật Thích Ca, Bồ Đề Đạt Ma, Địa Tạng vương Bồ tát) và tục thờ Tổng Thiên Tổ sư - Lý Đạo Minh của MNCSL. Bàn thờ hai vị tổ sư MNCSL đặt ngay phía sau bàn thờ Phật tổ, điều này cho thấy rằng, dù xuất hiện trong một miếu thờ dân gian, hai vị tổ sư vẫn gắn liền với màu sắc Phật giáo. Tương tự, trong miếu Thiên Hòa ở Thành phố Cần Thơ cũng có cách bố trí như trên. Trong miếu Thiên Ý ở Quận 6 Thành phố Hồ Chí Minh, bộ đôi này được phối thờ chung với hàng chục (thậm chí hàng trăm) ngẫu tượng thần thánh Nho-Phật-Đạo và tín ngưỡng dân gian khác nhau (tài liệu điền dã 2015). Trong gần 130 miếu Thiên Hậu khắp Nam Bộ mà chúng tôi đã khảo sát qua, Thiên Hậu Cung thị xã Giá Rai tỉnh Bạc Liêu có phối thờ Tổng Đại Phong Tổ sư và Lý Đạo Minh Thiên tôn bên cạnh chư Phật trong một điện thờ độc lập bên cạnh miếu Thiên Hậu (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2017). Mặc dù rất ít dữ liệu để kết nối Tổng Thiên Tổ sư với Tổng Đại Phong tổ sư, song, bộ đôi Tổ sư - Thiên tôn này cũng không nằm ngoài khuôn khổ Phật giáo.

Nhà nghiên cứu Tan Chee-Beng từng đúc kết rằng, chính sự dung hòa và hợp lưu nghi thức, nghi lễ tín ngưỡng - tôn giáo

²⁰ Xem www.facebook.com/media/set/?set=a.387379298126771.1073741905.202097796654923&type=3. Truy cập lúc 18:00 ngày 05 tháng 4 năm 2019.

mang nguồn gốc Hoa và phi-Hoa ở Đông Nam Á là một mắt xích quan trọng giúp người Hoa địa phương có thể củng cố bản sắc văn hóa tộc người của mình nhưng, đồng thời, vẫn đạt được mục tiêu hòa nhập xã hội (Tan 2015, tr.xxx). MNCSL ở Việt Nam cuối cùng là một tông phái Phật giáo có giáo lý pha trộn giữa Tịnh độ tông và Chân ngôn tông. Sự phổ biến của Tịnh Độ tông ở Việt Nam là nguyên nhân cơ bản khiến cho giáo lý MNCSL ngả về tông phái này, dù rằng trong quá trình hình thành và phát triển của nó, ảnh hưởng của Chân Ngôn tông (Mật Tông) là không hề nhỏ. MNCSL ngày nay không chỉ “đóng khung” hoạt động nghi lễ tại các cơ sở tôn giáo riêng của mình mà còn tham gia sâu vào các hoạt động tang tế trong cộng đồng với tư cách Phật giáo. Tại Thành phố Cà Mau, theo quan sát của chúng tôi, một số tang lễ người Hoa (nhất là các gia đình trung thượng lưu) có mời tụng đoàn MNCSL đến làm lễ cầu siêu cho người đã khuất. Kinh cầu siêu đọc bằng tiếng Triều Châu, trong khi gia chủ hiểu rằng họ đã tiến hành các nghi lễ quan trọng cần thiết của một tang lễ theo nghi thức Phật giáo. Cơ sở này cũng xem xét tặng áo quan cho gia đình khó khăn có người thân qua đời, bất kể dân tộc, tôn giáo. Tại Sa Đéc, hoạt động này cũng diễn ra tương tự, song, quy mô có phần thu hẹp hơn, chủ yếu phổ biến trong các gia đình thành viên. Một số gia đình, sau tang lễ, vẫn tiếp tục mời tụng đoàn MNCSL đến làm lễ cúng tuần, cúng Thanh minh (năm đầu tiên) tại gia, đồng thời, làm lễ “gửi” hương hồn người đã khuất theo “Đức Phật” và các vị tổ sư trong chùa MNCSL (điền dã 2016, 2017, 2019). Tại Sa Đéc, trong khi nhiều cơ sở tín ngưỡng trong vùng tổ chức cúng cô hồn (*Trung nguyên phổ độ*) dịp Rằm tháng Bảy thì MNCSL tổ chức *đại lễ Vu lan* khá long trọng suốt ba ngày liên tục. Những hoạt động mang phong cách Phật giáo này, một mặt, gắn MNCSL chặt chẽ hơn với Phật giáo, đồng thời, càng thu hút sự quan tâm rộng rãi của công chúng ở địa phương.



H.14. Tượng Lý Đạo Minh Đại sư tại La Hán Đàm Thành phố Sóc Trăng

(Ảnh: Nguyễn Ngọc Thơ 2016)



H.15. Tượng Lý Đạo Minh Đại sư tại Thiên Hậu Cung thị xã Giá Rai tỉnh Bạc Liêu

(Ảnh: Nguyễn Ngọc Thơ 2014)

KẾT LUẬN

Vùng Hoa Nam Trung Hoa sùng bái đa thần, họ cho rằng, các vị thần khác nhau có liên quan đến các phạm trù, bình diện khác nhau của đời sống nhân sinh (xem thêm Liu Tiksang 2000). Trong Phật giáo, các cộng đồng phương ngữ khác nhau tại Hoa Nam sản sinh ra các tông phái khác nhau trên nền tảng Phật giáo có thâm nạp thêm Đạo giáo hay các tín ngưỡng dân gian. Tục thờ Tổng Thiên Tổ sư vùng Triều Châu có từ đầu thế kỷ XVII đã dung hợp với tục thờ Lý Đạo Minh Thiên tôn của Đạo giáo, một số dạng thức shaman và Phật giáo Mật tông Nhật Bản (Chân Ngôn tông) để hình thành Minh Nguyệt Thiện Xã (1944) trước khi truyền bá xuống Việt Nam và Đông Nam Á. Tại Việt Nam, tông phái này lấy tên là MNCSL (1949), đăng ký pháp danh là một tông phái Phật giáo Hoa tông, mở rộng mạng lưới và không ngừng cải cách theo triết lý Phật giáo. Sự tương tác với Chân Ngôn tông Nhật Bản, một lần nữa, đã ấn định

MNCSL hoạt động trong quỹ đạo Phật giáo. Kể từ thập niên 1980 trở đi, MNCSL lan tỏa sang Bắc Mỹ và châu Đại Dương, với nhu cầu tâm linh tổng hợp của cộng đồng người Hoa gốc Việt Nam ở địa phương, các chi nhánh MNCSL này đã biến đổi một lần nữa theo hướng tích hợp thêm các nghi thức tín ngưỡng dân gian, thể hiện sinh động qua Lễ phổ độ ngày Rằm tháng 8 âm lịch. Quá trình hình thành và phát triển MNCSL thể hiện một tinh thần phóng khoáng, mang tính khai mở và hết sức linh hoạt trong ứng biến văn hóa với thời cuộc và với từng bối cảnh cụ thể của người Hoa Triều Châu, đã cho phép cộng đồng này hòa nhập sâu rộng hơn ở những nơi họ đi qua. Nét đặc thù của MNCSL so với Phật giáo Tịnh độ tông hay Thiền tông là một trong những nền tảng giúp duy trì đặc trưng văn hóa Triều Châu trong bức tranh đa văn hóa ở Nam Bộ. Gắn kết đời sống với một hình thức tín ngưỡng - tôn giáo đặc thù của cộng đồng phương ngữ hiện đang là một xu hướng vận động văn hóa khá phổ biến trong cộng đồng các phương ngữ Hoa ở Việt Nam hiện nay²¹.

HƯỚNG DẪN HỌC TẬP

1. Nội dung trọng tâm

- Nguồn gốc, quá trình hình thành tông phái Minh Nguyệt Thiện Xã ở vùng Triều Châu (Quảng Đông, Trung Quốc) và quá trình truyền bá xuống Đông Nam Á.
- Quá trình hình thành và phát triển Minh Nguyệt cư sĩ lâm ở Việt Nam.
- Mối quan hệ giữa Minh Nguyệt cư sĩ lâm và Chân Ngôn tông (Nhật Bản).
- Biến đổi tổ chức và nghi lễ của Minh Nguyệt cư sĩ lâm trong văn hóa Việt Nam.

²¹ Trân trọng cảm ơn tác giả Chen Jingxi (Trần Cảnh Hy, Viện Trưởng Viện Nghiên cứu Văn hóa Triều Châu, Đại học Hoa Kiều, Trung Quốc) đã cho phép chúng tôi sử dụng một số chi tiết trong bản thảo chưa công bố của ông.

2. Gợi mở hướng nghiên cứu, phát triển

- Các tông phái Phật giáo người Hoa ở Nam Bộ: Phật giáo Tiên Thiên đạo (các nhóm Tạng Hà 藏霞, Phi Hà 飛霞, Vĩnh Đức 永德, Kính Thánh 敬聖, Vĩnh An 永安, An Khánh 安慶, Hiệp Thành 合成, Nhất Đức 一德, Thủ Chân 守真, Triều Hoa 潮華, Tự Quần 敘群), Phật giáo Hậu Thiên đạo (còn gọi là Khánh Vân Nam Viện 慶雲南院), Mai Sơn 梅山, Giác Lâm 覺林, Giác Viên 覺圓, Phụng Sơn 鳳山, v.v.
- Hệ thống tôn tượng, biểu tượng trong các tông phái Phật giáo người Hoa ở Nam Bộ.
- Nghi lễ và biểu tượng trong nghi lễ của các tông phái tôn giáo dung hợp Nho, Phật, Đạo của cộng đồng người Hoa Nam Bộ.
- Các nghi thức shaman trong nghi lễ tín ngưỡng - tôn giáo người Hoa ở Nam Bộ.
- Mối quan hệ nguồn gốc lịch sử và văn hóa giữa các tín ngưỡng - tôn giáo người Hoa Nam Bộ với khu vực nam Trung Hoa và Đông Nam Á.
- Nho giáo và Đạo giáo người Hoa ở Nam Bộ.
- Hệ thống tín ngưỡng người Hoa ở Nam Bộ.
- Phong tục - lễ hội người Hoa ở Nam Bộ.
- Thiết chế nghĩa địa - nghĩa từ và nghi lễ phổ độ Rằm tháng 8 âm lịch của người Hoa ở Nam Bộ.
- Tính đa dạng trong văn hóa truyền thống các nhóm phương ngữ Hoa ở Nam Bộ.
- Các hội quán người Hoa ở Nam Bộ.
- Giao lưu, tiếp biến văn hóa Việt - Hoa - Khmer qua đức tin và nghi lễ tín ngưỡng - tôn giáo.

3. Tài liệu đọc thêm

- Bài “Japanese Buddhism and Chinese sub-ethnic culture: instances of a Chinese Buddhist organization from Shantou to Vietnam” của Satohiro Serizawa (2015).
- Bài “Nguồn gốc Minh Nguyệt Cư sĩ Lâm ở Việt Nam” của Chen Jingxi (2019).
- Bài “When the sage becomes a “god”: The spiritualized Confucian sect of Minh Đức Nho giáo đại đạo in Southern Vietnam” của Nguyễn Ngọc Thơ (2020).
- Luận án *Doing it for Him: Religion and Tourism on Long Son Island, Ba Ria Vung Tau province, Vietnam* của Trương Thị Thu Hằng (2011).
- Cuốn *Water Frontier: Commerce and the Chinese in the Lower* do Nola Cooke and Li Tana chủ biên (2004).
- Cuốn *The Chinese diaspora in Southeast Asia - the overseas Chinese in Indo-China* của Tracy Barrett (2012).
- Cuốn *After migration and religious affiliation* của Tan Chee-Beng (2015). Cuốn *Golden Dragon and purple phoenix - the Chinese and their multi-ethnic descendants in Southeast Asia* của Lee Khoon Choy (2013).

CHƯƠNG V

MỘT SỐ BIỂU TƯỢNG TRONG NGHI LỄ Ở VIỆT NAM VÀ ĐÔNG Á

Bài 10

BIỂU TƯỢNG QUAN CÔNG (QUAN ĐẾ) TRONG VĂN HÓA VIỆT NAM*

10.1. Đặt vấn đề

Trong nhiều năm liền, khi có dịp về Thủ Dầu Một, chúng tôi thường ghé thăm một loạt các địa điểm nổi tiếng, từ chùa Hội Khánh, miếu Quan Đế, miếu Thuận Thiên, miếu Thiên Hậu cho đến chùa Tây Tạng. Chúng tôi đặc biệt chú ý đến miếu Quan Đế, vì trong ấy không chỉ thờ Quan Đế mà còn phối thờ Đức Thánh Trần Hưng Đạo, Quang Trung Nguyễn Huệ, Chủ tịch Hồ Chí Minh và các bậc anh hùng nghĩa sĩ. Khi về miền Tây Nam Bộ, đi tìm hiện tượng phối thờ tương tự trong hệ thống miếu Quan Đế, chúng tôi thấy ở Lăng Tứ Kiệt - Miếu Quan Đế thị xã Cai Lậy tỉnh Tiền Giang, đình thần Năm Ông - Võ Đế Thánh Điện thành phố Sóc Trăng, v.v., ngoài thần Quan Công, còn có các nhân vật lịch sử được thờ phụng như thể Quan Công đã từng đồng hành cùng họ vượt qua những thử thách lớn của thời cuộc. Phải chăng hình tượng Quan Công được người Bình Dương nói riêng, Nam Bộ nói chung, hiểu theo chiều hướng gắn kết với chủ nghĩa yêu nước?

Năm 2014, trong một lần đi ăn tối cùng các học giả quốc tế tại một nhà hàng Trung Quốc ở Bắc Kinh, chúng tôi đã hết sức ngạc nhiên khi nhìn thấy tượng Quan Đế được dựng ngay vị trí bàn tiếp tân, ngay cổng ra vào nhà hàng, phía sau là một bức

* Công trình nghiên cứu của Nguyễn Ngọc Thơ, đã đăng trên Tạp chí *Khoa học*, Trường Đại học Trà Vinh, số 27, tr.56-69, năm 2017.

bình phong bằng gỗ có trang trí hoa văn hình mắt lưới. Bước qua tấm bình phong này là hình ảnh la liệt kẻ đứng người ngồi ăn uống hết sức huyên náo, thế tục. Quan Công đã trở thành một vị tiếp tân trong nhà hàng ở Bắc Kinh! Một vài lần sau đó, hình ảnh tương tự đã xuất hiện tại Thượng Hải và Quảng Châu cũng thuộc Trung Quốc.

Từ một nhân vật lịch sử, Quan Công được hình tượng hóa qua các tác phẩm *Tam quốc chí* và *Tam quốc diễn nghĩa*, được nhà Đường phong Vương và nhà Minh phong Đế, Quan Công đã tồn tại song hành cùng thể chế giáo dục Nho học suốt hơn một ngàn năm ở Trung Quốc, được truyền bá sang thế giới Đông Á và Đông Nam Á, trong đó có Việt Nam, từ nhiều thế kỷ qua. Tại mỗi vùng đất mới, biểu tượng Quan Công đã thâm thấu nhiều ý nghĩa mới, bên cạnh việc tiếp tục đóng vai trò của một bậc thánh nhân trượng nghĩa, dũng, liêm và si theo hệ giá trị Nho giáo và là vị thần bảo hộ, thần hộ mệnh, thần tài trong tâm thức dân gian.

Tại Việt Nam, hình tượng Quan Công từng được nhà nước quân chủ Đại Việt và Đại Nam tiếp nhận, phát huy với vai trò một biểu tượng dũng khí, trung hiếu vẹn toàn. Từ lớp văn hóa quan phương và qua giao lưu văn hóa quốc tế, dân gian người Việt tiếp nhận Quan Công dưới cách tiếp cận tâm linh. Quan Công càng củng cố vị trí một vị thần huyền nhiệm khi cộng đồng người Hoa ồ ạt di dân từ cuối thế kỷ XVII vào đất Nam Bộ cùng hành trang tâm thức thờ thần thánh truyền thống, trong đó có Quan Công. Nhiều thế kỷ nữa trôi qua, Quan Công thâm thấu vào nhiều khía cạnh của đời sống tinh thần của các dân tộc Việt và Hoa địa phương, tồn tại cùng một hệ thống giá trị xã hội và tâm linh chuyên biệt và đặc biệt là song hành cùng bối cảnh lịch sử - xã hội đặc thù ở Việt Nam (Nam Bộ). Chính tiến trình thâm thấu tính lịch sử và bối cảnh xã hội ở Việt Nam đã khiến Quan Công vẫn giữ được tính thiêng trong ý nghĩa biểu tượng của mình, và đó cũng là nguyên do tại sao chúng tôi cảm thấy sốc khi nhìn thấy cảnh Quan Công đóng vai một người tiếp tân nơi quán xá phàm trần.

Vậy, đâu là căn nguyên của *tính thiêng* trong biểu tượng Quan Công ở Việt Nam nói chung và ở Nam Bộ nói riêng? Phải chăng đó chính là lý do hình tượng Quan Công ở Việt Nam vẫn giữ được nhiều giá trị biểu tượng, trong khi đó, biểu tượng này đã gần như “giải thiêng” và “thể tục hóa” mãnh liệt ở Trung Quốc. Và quan trọng hơn, liệu trong tương lai, hình tượng Quan Công ở Việt Nam có bước vào quá trình “giải thiêng” và “thể tục hóa” tương tự hay không?

Trên thực tế, nghiên cứu Quan Công vốn dĩ là vấn đề không mới, song, đặt vấn đề nghiên cứu dưới lý luận tăng quyền văn hóa là hoàn toàn mới. Trung Quốc đại lục, Đài Loan, Hồng Kông, Singapore, Nhật Bản, Hàn Quốc, Malaysia, Việt Nam, Hoa Kỳ (xem Jordan 1972; Duara 1988, tr.778-795; teer Har 2017), Australia rải rác đều có các nghiên cứu dưới các góc nhìn, cách tiếp cận khác nhau, nhiều nhất là văn hóa dân gian và dân tộc học.

Ở Trung Quốc, Mạnh Hải Sinh (孟海生) là một trong những tác giả đầu tiên nghiên cứu nhiều vấn đề Quan Công: cuộc đời, thân thể, chiến tích, phong thánh, hiển thánh, v.v. qua các bài viết tiêu biểu như “Bàn về văn hóa Quan Công”, “Quan Công Bình Truyện”, “Phu nhân Quan Công”, “Quan Công xuất thế”, v.v. Phân tích vai trò nhân tố nhà nước trong tục thờ Quan Công, tác giả Ngô Hiểu Phong (吴晓峰) có bài “Bàn về hành vi của Nhà nước trong sự phát triển của văn hóa Quan Công và ý nghĩa thực tiễn”, trong khi Phụ Công Chấn (傅功振) phân tích “Nghĩa sĩ - Nghĩa thần - Nghĩa đạo - Giá trị hạt nhân của văn hóa Quan Công và ý nghĩa thực tiễn” (xem Ngụy Cẩn Viên 2016), v.v. Tuy vậy, các nghiên cứu trước đây ở Trung Quốc phần nhiều mang tính tổng hợp văn - sử - triết, chưa vận dụng các nhóm lý thuyết nghiên cứu văn hóa đương đại trong nghiên cứu.

Tính đa dạng trong góc nhìn nghiên cứu, phương pháp nghiên cứu và phát hiện trong nghiên cứu Quan Công phải kể các tác giả Đài Loan, Hồng Kông (Hò Tiểu Vệ 2004) và Đông

Nam Á. Với hệ thống miếu thờ Quan Đế dày đặc, Đài Loan sớm trở thành địa bàn nghiên cứu của nhiều tác giả địa phương cũng như các nhà Hán học quốc tế. Các vấn đề khảo cứu nhiều nhất là hệ thống miếu thờ, nghi lễ, cộng đồng tín ngưỡng, chế độ phân hương, các chức năng phong hóa xã hội và đoàn kết cộng đồng thông qua tục thờ Quan Công, nhờ vậy, sản phẩm công bố (sách chuyên khảo, bài viết, v.v.) là hết sức phong phú (xem Hàu Kiệt 2006; Trương Gia Lâm 2016, v.v.). Các nghiên cứu này được đánh giá rất cao, bởi chúng cung cấp cơ sở lý luận, các cách tiếp cận và phương pháp nghiên cứu phù hợp cho công cuộc nghiên cứu tại Việt Nam.

Nghiên cứu về Quan Công ở Việt Nam, thực ra cũng không mới, nhất là dưới góc độ văn học, lịch sử và văn hóa dân gian; tuy nhiên, đại đa phần các nghiên cứu đặt vấn đề khảo sát trong mối quan hệ tương tác trực tiếp, nội tại giữa hình tượng Quan Công và cộng đồng tín ngưỡng, hệ thống các giá trị biểu trưng của hình tượng Quan Công trong văn hóa Việt Nam, song, chưa thật sự đặt vấn đề dưới góc nhìn khu vực học trong mối quan hệ so sánh liên văn hóa, chưa vận dụng nhóm quan điểm giải kiến tạo - giải cấu trúc để nhận diện “thuộc tính bản địa” của tục thờ Quan Công ở Việt Nam. Tiêu biểu, tác giả Lê Anh Dũng (1995) với cuốn *Quan Thánh xưa và nay*, đã tổng thuật khá chi tiết nguồn gốc xuất thân, lịch sử cuộc đời, chiến công, tôn thánh - tôn hiệu, tranh tượng và một miếu Quan Thánh tiêu biểu ở Việt Nam. Năm 2004, Nguyễn Ngọc Nguyên viết khóa luận *Tìm hiểu hình tượng Quan Công trong văn hóa Trung Hoa* đã so sánh ý nghĩa, chức năng và vai trò hình tượng Quan Công qua các giai đoạn lịch sử văn hóa Trung Hoa, nhấn mạnh nhân tố “thiên hương hóa” ở các giai đoạn Minh - Thanh về sau. Tác giả Lê Văn Sao (2016) hoàn thành luận văn thạc sỹ Văn hóa học với chủ đề *Tín ngưỡng Quan Thánh Đế Quân trong cộng đồng người Hoa tỉnh Trà Vinh* đã trình bày có hệ thống nghiên cứu trường hợp ở một địa phương cụ thể, trong khi Wei Jin Yuan (2014) cũng đã tiến hành nghiên cứu so sánh đặc trưng và thuộc tính tục thờ này trong luận văn *Tín ngưỡng Quan Công vùng Hoa Nam Trung*

Hoa và Nam Bộ Việt Nam (bậc thạc sĩ, ngành Việt Nam học). Rải rác một số tác giả khác cũng khai thác một số khía cạnh cụ thể của tín ngưỡng Quan Công, chẳng hạn Dương Hoàng Lộc với bài “Tín ngưỡng thờ Quan Công ở Nam Bộ (từ góc nhìn giao lưu văn hóa)”, Nguyễn Thái Hòa (2013, tr.43-46) với bài “Lược khảo về nguồn gốc tín ngưỡng thờ Quan Công”, Nguyễn Tử Quang (2011) với tác phẩm *Tam Quốc bình giảng*, Nguyễn Ngọc Thơ và Nguyễn Ngọc Nguyên (2013) với bài “Trung và Nghĩa trong văn hóa Việt Nam Điển cứu hình tượng Quan Công”, v.v. Một số nghiên cứu mang tính tổng quát hơn cũng đề cập tới Quan Công với vị trí một trong các vị thần được cộng đồng người Hoa ở Nam Bộ phụng thờ. Tác giả Phan An dành không ít không gian để phác họa những đặc trưng về tín ngưỡng thờ Quan Công trong các công trình viết về người Hoa ở Nam Bộ, trong khi tác giả Trần Hồng Liên cũng miêu thuật khá tỉ mỉ thuộc tính tục thờ này cũng như đặc trưng hệ thống các miếu thờ thần linh của người Hoa ở Nam Bộ trong rất nhiều các bài viết, sách chuyên khảo của mình. Hết thảy các công trình trên đây có đóng góp quan trọng trong việc cung cấp dữ liệu và cơ sở để đánh giá tục thờ Quan Công trong văn hóa Việt Nam.

10.2. Quan Công - chân tướng, huyền thoại và lịch sử

Tục thờ Quan Công lấy hệ giá trị biểu tượng Quan Công làm gốc, bắt nguồn từ văn hóa Trung Hoa từ thời Đường về sau trước khi truyền bá đến Việt Nam. Biểu tượng Quan Công trải qua một quá trình lịch sử phát triển dần tính thiêng theo thời gian của các triều đại Đường, Minh và Thanh, bước vào thế giới tâm thức và tâm linh của người Trung Hoa một cách chính thống trước khi truyền bá đến Việt Nam.

Quá trình Quan Vũ được phong từ Hầu đến Vương rồi đến Đế bởi ý nghĩa biểu tượng này hoàn toàn phù hợp với các quan niệm “dĩ lao định quốc”, “dĩ tử cần sự” của Nho giáo (theo *Lễ Ký*). Mãi đến thời Đường Huyền Tông, lúc lập Vũ Thành Vương Điện và sắc phong cho các thần thánh trong thần phủ triều đình (đứng đầu là Khương Tử Nha) chưa hề phong hầu cho Quan

Công. Đến thời Đường Tiêu Tông, khi nhà vua này sắc phong cho 46 vị tướng quân oanh liệt từ Xuân Thu tới thời Đường thì Quan Vũ được xếp thứ 50. Từ đó trở đi, Quan Vũ chính thức bước vào thế giới thần minh của tầng lớp quan phương chính thống. Đến thời Minh Thành Tổ Chu Nguyên Chương đã thực hiện động thái “hạ bệ” vị trí tối cao của Khương Tử Nha trong Võ Thành Vương Thần Điện, thay thế bằng Quan Vũ, củng cố và truyền bá tín ngưỡng Quan Công ra rộng khắp cả nước Trung Quốc. Quan Công cùng Khổng Tử (vị trí tối cao trong Văn Tuyên Vương Thần Điện) được quân thần nhà Minh hết mực cung kính tôn thờ. Tiếp theo sau đó, vua Minh Thần Tông (1563-1620) năm 1578, phong thánh “Hiệp Thiên Hộ quốc trung nghĩa Đại đế”, đến năm 1613, tiếp tục gia phong “Tam giới phục ma Đại đế thần uy viễn chấn Thiên tôn Quan Thánh Đế Quân”, Quan Công chính thức được gọi là Quan Đế, Hiệp Thiên Đại Đế hay Quan Thánh Đế Quân. Đến cuối thời Minh, xuất hiện Tam giới phục ma Quan Thánh Đế Quân trung hiếu trung nghĩa chân kinh coi Quan Công là tổng quản tam giới (Trịnh Chí Minh 1986, tr.286).

Về hai tên gọi Hiệp Thiên Đại Đế và Quan Đế, về cơ bản là giống nhau, tuy nhiên, Hiệp Thiên Đại Đế hiệp trợ Ngọc Hoàng Đại Đế cai quản tam giới thiên, địa, nhân, trong khi Quan Đế là danh xưng do hoàng triều dương trần sắc phong mang hàm ý biểu trưng ý nghĩa Nho giáo trong đời sống xã hội. Nói cách khác, danh xưng *Hiệp Thiên Đại Đế thiên về tính tâm linh* còn Quan Đế hay *Quan Thánh Đế Quân mang ý nghĩa xã hội* nhiều hơn. Ở Bình Dương, cơ sở thờ tự nổi tiếng nhất gọi là miếu Quan Đế - Thanh An Tự, ở Quận Cái Răng thành phố Cần Thơ là Hiệp Thiên Cung, v.v.

Trong tâm thức người dân Trung Quốc xưa, Quan Công là Thần hộ pháp. Khi thâm thấu vào Phật giáo Bắc Tông (phái Thiên Thai và Thiên tông) và đạo Nhất Quán ở Trung Quốc, Quan Công được thần cách hóa thành Già-lam tôn giả hay Quan Pháp luật chủ. Ở nhiều ngôi chùa ở Trung Quốc và Đài Loan,

tượng Quan Công và Hộ pháp Vi-đà đứng hai bên Đại Hùng Bảo Điện để bảo vệ Đức Phật, bảo vệ Phật pháp. Tương truyền, Tri Giả đại pháp sư (người sáng lập phái Thiên Thai) đương thời tu hành trong miếu Quan Đế ở núi Ngọc Tuyền nằm mơ thấy Quan Đế nhập thần phả Phật giáo và nhường thần miếu của mình cho Đức Phật (Hồ Tiểu Vệ 2005, tr.25-26). Từ đó về sau, miếu Quan Đế trên núi Ngọc Tuyền trở thành chùa Thiên Thai, Quan Công chính thức trở thành Thần hộ pháp cho Phật. Trong đạo Nhất Quán, Quan Công và Lã Động Tân, Nhạc Vũ Mục Vương (Nhạc Phi), Hằng Hầu Đại Đế (Trương Phi) chuyển hóa thành Pháp luật chủ trong thần điện đạo Nhất Quán. Từ thời Minh Thần Tông trở về sau, tuy Quan Công được sắc phong tước vị “đại đế”, vẫn khiêm cung đứng hầu Đức Phật trong Phật điện hay Thần điện (đạo Nhất Quán), tình nguyện tiếp tục làm một vị thần bảo hộ pháp luật tôn giáo. Từ thời Thanh về sau, Quan Công tiếp nhận và quản thúc việc thực hiện các quy tắc đạo đức Nho giáo của Khổng Tử. Quan Công trở thành “người phát ngôn” của Khổng Tử, cùng song hành với Khổng Tử trong tư tưởng văn nhân Trung Hoa (Trương Gia Lân 2016, tr.6).

Quan Công bước vào Điện Linh Tiêu của Đạo giáo. Trong suy nghĩ của tín đồ, Quan Công là một vị Thiên Công, phò trợ Ngọc Hoàng Đại Đế để cứu rỗi thế nhân. Thậm chí, họ còn đồng nhất Quan Đế và Ngọc Hoàng Đại Đế, thức thần chủ của các vị thần, từ đó, khoác lên mình chiếc long bào màu vàng, bước vào Điện Linh Tiêu. Còn trong cuốn *Ngọc Hoàng phổ độ thánh kinh* thì cho rằng, Quan Công được giáo chủ ngũ giáo đề xuất thành Thiên Công. Khi ấy, Quan Công đã vượt qua giới hạn của một nhân thần để chuyển hóa thành nhiên thần. Trong đạo Nhất Quán, các loan sinh¹ ở Đài Loan cũng xem Quan Công là một Thiên Công. Tất nhiên, một số giáo phái Đạo giáo phản đối việc đồng nhất Quan Đế và Ngọc Hoàng Thượng Đế, cho rằng Ngọc Hoàng là thần chủ duy nhất. Năm 2014, đoàn lễ thành phố Vân

¹ Người tu theo đạo Nhất Quán.

Thành tỉnh Sơn Tây Trung Quốc đã đưa bức tượng Quan Công mặc long bào vàng trong tư thế Ngọc Hoàng Thượng Đế đi tuần du nhiều miếu Quan Đế ở Đài Loan, nhiều tín đồ và người dân kịp nhận ra vị trí thần chủ điện Linh Tiêu của Quan Đế (Trương Gia Lâm 2016).

Quan Công là vị Văn Xương và Thần tài. Quan Công là Thần Văn Xương bắt đầu từ thời Thanh, do Hoàng triều tái sắp xếp thần điện, tác động đến nhân dân. Nhiều người cho rằng, Quan Công là Văn Hoành Thánh Đế (文衡聖帝), gọi bằng tên văn nhân là Sơn Tây phu tử (tương quan với Sơn Đông phu tử - Khổng Tử). Quan Công trở thành một vị thần chủ của văn nhân, nho sinh đương thời. Thời Càn Long, người Đài Loan xây Quan Đế Miếu ở Trữ La có lập bia ở Văn Hoành Điện. Trong năm vị Ngũ Văn Xương có Quan Công, thần bảo hộ khai mở trí tuệ và đỗ đạt thành tài. Như vậy, nếu như thời Minh tôn xưng Quan Công là Võ thánh, thì đến thời Minh, ông gắn thêm tư cách một vị Văn thánh. Quan Công, một đời trung thành phò tá Lưu Bị, người nhà buôn cho rằng đức tính ấy thật sự cần có để làm tôn chỉ vươn tới thành công trên thương trường, vì vậy, họ đã tôn xưng Quan Công là Thần tài (Hầu Kiệt 2006, tr.79-80).

Với tính đa chức năng của mình, Quan Công được phong trào Thiên Địa Hội (Hồng Môn) ở Trung Quốc tôn xưng làm Thần bảo hộ. Một số vùng Hoa Bắc và Hoa Trung rước Quan Công về thờ trong miếu Thành hoàng, mỗi kỳ cầu mưa, cầu nắng đều tổ chức thánh lễ. Quan Công, lúc bấy giờ, còn có thêm chức năng vị thần nông. Do vậy, trong lịch sử văn hóa Trung Hoa, Quan Công thấm thâu các chức năng phong phú của nhiều tầng lớp dân chúng trong xã hội xưa: sĩ, nông, công, thương, binh, v.v.

Tuy nhiên, từ sau Cách mạng Tân Hợi 1911, nhiều trào lưu tư tưởng khai phóng phương Tây đã du nhập vào Trung Quốc, mở thêm nhiều cánh cửa tư duy, ít nhiều tác động đến nếp sống, nếp nghĩ của người dân. “Thời Trung Hoa Dân quốc đã bắt đầu triển khai phê phán truyền thống văn hóa, đặc biệt là

phê phán Nho giáo”². Song có lẽ, chính Cách mạng Văn hóa (1966-1976) là cao trào phản-truyền thống hơn cả. “Khi Cách mạng Văn hóa diễn ra, đầu tiên người ta phê phán Khổng Tử, có khẩu hiệu là “đánh đổ Khổng Tử”, sau đó, triển khai cuộc vận động “đả phá cái cũ”, không chỉ đối với văn hóa vật chất mà cả đối với quan niệm, phong tục tập quán cũng vậy. Nhiều phong tục hoặc quan niệm khi bị coi là không hợp yêu cầu chính trị, trong đó có quan niệm chữ Hiếu hay lễ nghĩa xã hội gắn với chữ hiếu, hết thấy đều bị mạnh tay xóa bỏ”³. Chính từ sau Cách mạng Văn hóa, hình tượng Quan Công đánh mất gần như hoàn toàn vai trò xã hội của các giá trị lịch sử - văn hóa (trung, nghĩa, dũng,...), ngược lại, các ý nghĩa thiên về tâm linh (Già-lam Bồ tát, Thiên Công, thần trừ ma đuổi quỷ) và thể tục (thần tài) lại hiển thị ngày càng rõ, đến mức mà Quan Công thi thoảng phải rời bỏ đền miếu của mình đến làm một vị “tiếp tân” trong nhà hàng, khách sạn.

10.3. Quan Công - truyền bá và phát triển

Trong văn hóa Việt Nam, theo ghi nhận của sử tịch, biểu tượng Quan Công được du nhập sớm nhất vào thế kỷ XVII. Theo *Cao Bằng Thực Lục*, miếu Quan Đế ở địa phương được xây dựng từ năm thứ 3 thời Lê Vĩnh Trị (năm 1678), còn ở kinh thành Thăng Long, theo ghi chép trong *Thăng Long Cổ Tích Khảo Bính Hội Đồ*, thì cửa đông thành có Quan Công Từ được xây dựng từ rất xa trước đó. Các miếu Quan Đế ở Hưng Yên, Nam Định, Thanh Hóa, Huế, Hội An, v.v. đa phần được xây dựng trong thế kỷ XIX bởi nhà nước quân chủ và một số do các thương nhân người Hoa (Hưng Yên, Hội An). Ở Nam Bộ, miếu Quan Đế - Quảng Triệu Hội quán ở Cù lao Phố được xây dựng từ năm 1684 (theo ghi chép trên phù điêu), được xem là một trong những miếu thờ sớm nhất trong vùng (Nguyễn Ngọc Thơ,

² Tài liệu do Ngụy Cần Viên phỏng vấn ông Yang Shi Wei (92 tuổi, phường Thuận Khánh, thành phố Nam Sung, tỉnh Tứ Xuyên, Trung Quốc).

³ Tài liệu do Ngụy Cần Viên phỏng vấn, đd.

Nguyễn Ngọc Nguyên 2014, tr.161-167). Gần đây hơn, trong lần khảo sát ở Phước Minh Cung chủ thờ Quan Đế thành phố Trà Vinh, chúng tôi phát hiện tấm bảng đồng treo trong chính điện ghi niên đại 1556, nếu mốc niên đại này được chứng nhận thì đây có lẽ là khoảng thời gian tục thờ Quan Đế xuất hiện ở Nam Bộ⁴. Tác giả Nhan Bảo viết: “Ở Việt Nam và Trung Quốc đều giống nhau, là những nơi mà mọi người ngưỡng mộ một trong những nhân vật chính của cuốn tiểu thuyết: Quan Vũ. Nhiều gia đình thờ Quan Vũ tại gia” (tham khảo Trần Ích Nguyên 2013, tr.490-528). Khi bàn về tục thờ này ở Nam Bộ, Sơn Nam viết “Trong chùa phật Quan Công là một ông Già-lam, sắc mặt bớt đỏ, râu cắt ngắn (...); khách thập phương có thể vào chùa xin xăm với ông Già-lam này. Nhiều đình, chùa miếu ở Sài Gòn, Chợ Lớn và rải rác chợ quận, chợ làng, khi xem lại thì lúc ban đầu là thờ Quan Công, về sau thêm chi tiết, không ai thắc mắc cho lắm” (Sơn Nam 1993, tr.100-101).



H.16. Sắc phong của vua Tự Đức lưu giữ tại miếu Vĩnh Lạc thành phố Rạch Giá tỉnh Kiên Giang

(Tài liệu điền dã 2016)

⁴ Tuy nhiên, việc căn cứ vào niên đại ghi trên các bức hoành phi, bảng đồng trong các đền, miếu chỉ mang tính tương đối; bởi trong nhiều trường hợp, người Hoa di dân theo nhóm dòng họ hay cả làng, họ mang theo nhiều vật phẩm truyền thống, trong đó có nhiều tượng thần thánh, hoành phi, câu đối, bảng đồng, thậm chí là bia đá từ quê hương sang Đông Nam Á. Chính vì thế, mốc niên đại 1556 ở Phước Minh Cung cần được nghiên cứu kỹ hơn.



H.17. Tượng Quan Công trong chùa Trấn Quốc, Hà Nội

(Tài liệu điền dã 2016)

Có thể nói, tín ngưỡng Quan Công được các triều đại quân chủ Việt Nam và tầng lớp quan phương chính thức tiếp nhận từ thế kỷ XVII từ vùng Hoa Nam; rồi từ cung đình, từ tầng lớp quan phương, Quan Công bước xuống cộng đồng dân gian. Vì vậy, cho đến nay, ý nghĩa quan phương và dân gian cùng song hành tồn tại.



**H.18. Tượng Quan Công phong cách dân gian
tại động Huyền Không, Đà Nẵng**

(Ảnh: Báo Đà Nẵng)



**H.19. Quan Công (trái, phải) và Phật Di Lặc
tại Minh Hương Tụy Tiên Đường, Hội An, Quảng Nam**

(Tài liệu điền dã 2016)

Toàn khu vực Nam Bộ có khoảng 70 ngôi miếu chủ thờ Quan Công của người Việt hoặc hỗn hợp giữa người Việt và người Hoa, khoảng 40 ngôi miếu chủ thờ Quan Công của người Hoa và khoảng 100 miếu thần, đàn thần và chùa Phật có phối thờ Quan Công dưới các tầng chức năng khác nhau của thang nhu cầu theo Abraham Maslow (1908-1970). Các miếu của người Việt điển hình có Lăng Tứ Kiệt - miếu Quan Đế ở thị xã Cai Lậy, miếu Quan Đế ở Cái Bè (Tiền Giang), miếu Quan Đế Tân An (Long An), miếu Vĩnh Lạc ở Rạch Giá, Miếu Năm Ông ở Sóc Trăng, miếu Quan Đế ở thị trấn Cái Tàu Hạ huyện Châu Thành (Đồng Tháp), miếu Quan Đế ở huyện Châu Thành (Trà Vinh), miếu Quan Đế Núi Sam thành phố Châu Đốc (An Giang), v.v. Trong số ấy, miếu Tứ Kiệt (Cai Lậy, Tiền Giang) và đình thần Năm Ông (Sóc Trăng) có giá trị lịch sử tiêu biểu do gắn liền với các nhân vật lịch sử, trong khi miếu Vĩnh Lạc (Rạch Giá, Kiên Giang) lại có cấu trúc của một ngôi đình làng người Việt và ẩn chứa dấu ấn giao lưu văn hóa Việt - Hoa.

Hệ thống các miếu Quan Đế tiêu biểu của người Hoa ở Nam Bộ có miếu Nghĩa An (Thành phố Hồ Chí Minh), miếu Quan Đế Lái Thiêu (Bình Dương), Quảng Triệu Hội quán Cù lao Phố

(Đồng Nai), miếu Quảng Triệu, miếu Sùng Chính, miếu Triều Châu và miếu Hải Nam thành phố Mỹ Tho (Tiền Giang), miếu Vĩnh An thành phố Vĩnh Long, miếu Quan Đế thị trấn Trà Ôn (Vĩnh Long), miếu Quan Đế thị trấn Ba Tri (Bến Tre), miếu Quan Đế thị xã Hồng Ngự (Đồng Tháp), miếu Quan Đế Long Xuyên, miếu Quan Đế Châu Đốc, miếu Quan Đế Tân Châu (An Giang), miếu Quan Đế Quảng Triệu quận Ninh Kiều, Hiệp Thiên Cung quận Cái Răng, miếu Quan Đế quận Ô Môn (thành phố Cần Thơ), miếu Quan Đế thành phố Vị Thanh (Hậu Giang), Phước Minh Cung thành phố Trà Vinh, miếu Quan Đế Bảo An huyện Trà Cú (Trà Vinh), đình thần Năm Ông (Võ Đố Thánh Điện) thành phố Sóc Trăng, miếu Quan Đế thị xã Vĩnh Châu (Sóc Trăng), miếu Quan Đế thành phố Bạc Liêu (Bạc Liêu), miếu Quan Đế thành phố Cà Mau (Cà Mau), miếu Quan Đế Hà Tiên, miếu Quan Đế Dương Đông huyện Phú Quốc (Kiên Giang), v.v. Đa số các miếu Quan Đế của người Hoa, ngoài bộ ba Quan Công - Châu Xương và Quan Bình ra, còn phối thờ Thiên Hậu và Phúc Đức Chánh Thần, riêng tại thành phố Vị Thanh thay Phúc Đức Chánh Thần bằng Phạm Lãi (tài liệu điền dã 2015). Trong các miếu thờ này, miếu Quan Đế thành phố Châu Đốc tỉnh An Giang có cấu trúc thờ song hành Quan Đế và Khổng Tử theo thể thức *tiền võ hậu văn*.

Ở một số miếu Quan Đế khác cũng có thờ Khổng Tử nhưng ở hình thức khiêm tốn hơn, chẳng hạn, tại thị trấn Dương Đông huyện Phú Quốc tỉnh Kiên Giang. Các miếu đa phần có tên là miếu Quan Đế, miếu Quan Thánh Đế (Quân), chùa Quan Thánh. Một số miếu lấy tên riêng (Vĩnh An Cung Vĩnh Long, Phước Minh Cung Trà Vinh, v.v.) hay các tên gọi riêng theo tên gọi hội quán (Quảng Triệu Hội Quán thành phố Cần Thơ); riêng tại quận Cái Răng thành phố Cần Thơ thì gọi là Hiệp Thiên Cung (tài liệu điền dã 2014, 2015 và 2016). Có thể thấy, hệ thống cơ sở thờ tự Quan Công của người Hoa nổi trội hơn về số lượng và quy mô so với hệ thống miếu của người Việt. Hai hệ thống này bổ sung cho nhau, cùng tồn tại và kiến tạo nên trường ý nghĩa biểu tượng của Quan Công trong văn hóa Nam Bộ. Ở một số địa

phương có tổ chức hệ thống *phân linh - phân hương*⁵ theo chiều dọc giữa miếu Quan Đế trung tâm và địa phương, tiêu biểu có thể kể hệ thống Quan Đế miếu thị trấn Dương Đông và bốn miếu Quan Đế nhỏ hơn nằm rải rác tại các địa danh Suối Đá, Gành Gió, Cửa Cạn và Dương Tơ trên đảo Phú Quốc (tài liệu điền dã 2015).



H.20. Cổng miếu Quan Đế - Thanh An Tự Thành phố Thủ Đức Một

(Tài liệu điền dã 2016)

Diễn cứu miếu Quan Đế Bình Dương, cơ sở còn gọi là chùa Ông Ngựa, tọa lạc ở số 18 Hùng Vương, phường Phú Cường, thành phố Thủ Đức Một, khởi nguyên là miếu Thanh An chủ thờ Quan Công do người Hoa trong nhóm Minh Sư thuộc phong trào “phản Thanh phục Minh” xây dựng từ giữa thế kỷ XIX (có sách ghi chép năm 1868). Vào khoảng đầu thế kỷ XX, ông Trần Hiến Vinh đã trùng tu ngôi miếu thành ngôi “chùa”, đổi tên là Thanh An Tự - Quan Đế Miếu, lần trùng tu gần nhất là năm 2004. Trong bài viết này, chúng tôi tạm gọi là miếu Quan Đế, do chúng tôi nhìn nhận đây là một cơ sở tín ngưỡng dân gian. Miếu có kiến trúc hình chữ “Nhất” được xây dựng theo phong cách kiến trúc pha trộn giữa Việt Nam (phong cách Huế) và Trung Quốc (Hoa Nam). Trong miếu có tượng ngựa Xích Thố và một thanh long đao án ngữ ở cổng chính, do một nghệ nhân ở Huế chế tác từ cuối năm 1930, và vì thế, dân gian gọi bốn miếu là chùa Ông Ngựa. Trong miếu, có nhiều bích họa nhắc lại các tích

⁵ Hiện tượng phân nhánh các miếu tự cơ sở và duy trì quan hệ trung tâm - ngoại vi.

xưa gắn với Quan Công, Lưu Bị như *Đào viên kết nghĩa*, *Quan Công phò nhị tẩu*, *Lưu Bị cầu hôn Giang Tả*, v.v.



H.21. Miếu Quan Đế và tượng bộ ba Quan Đế, Châu Xương và Quan Bình ở Thành phố Thủ Dầu Một

(Ảnh internet 2016)

Trong chánh điện có bàn thờ chính thờ Quan Thánh Đế Quân, phối thờ Đức Thánh Trần Hưng Đạo, Chủ tịch Hồ Chí Minh, Thần Hoàng bốn xứ, Phúc - Lộc - Thọ, v.v. Hàng năm, tại bốn miếu đều có tổ chức lễ vía Quan Thánh Đế Quân vào ngày 13 tháng giêng âm lịch (vía sanh) và ngày 23/6 âm lịch (Quan Công quy y nhà Phật). Hầu hết các nghi lễ đều tổ chức cúng chay theo nhà Phật.



H.22-24. Bài vị Đức Thánh Trần Hưng Đạo, tượng Chủ tịch Hồ Chí Minh, các tiền hiền và bài vị vua Quang Trung Nguyễn Huệ được phối thờ trong Quan Đế Miếu - Thanh An Tự

(Tài liệu điền dã 2015)

10.4. Quan Công: chuẩn hóa và tăng quyền

Có thể thấy, tục thờ Quan Công ở Nam Bộ thể hiện sự tích hợp đa nguyên giữa bản thân tín ngưỡng dân gian với Phật giáo và truyền thống tri ân các anh hùng lịch sử. Để có thể góp thêm một cách nhìn nhận về một hiện tượng cụ thể, song có nhiều điểm tương đồng với một số địa phương khác, chúng tôi sử dụng hai quan điểm khoa học để lý giải - lý thuyết tăng quyền và quan điểm chuẩn hóa tín ngưỡng dân gian để lý giải căn nguyên tính thiêng của hình tượng Quan Công. Về bản chất, hai hiện tượng này đan xen, tương tác nhau để tạo nên cục diện chung của tục thờ Quan Công.

Hình tượng Quan Công ở Nam Bộ Việt Nam đã trải qua *quá trình tăng quyền văn hóa* do tác động của lịch sử. Khái niệm *tăng quyền* (Empowerment) vốn được bắt nguồn từ lĩnh vực kinh tế và chính trị và được sử dụng rộng rãi, thậm chí, trở thành một thuật ngữ thời thượng vào thập niên 1990. Theo Jo Rowlands (2006), sự tăng quyền hành, không giới hạn ở việc đạt được hình thức “*quyền hành đối với*”, mà còn có thể bao gồm việc phát triển quyền cho ai, quyền với ai, và quyền từ bên trong. Những loại quyền hành này không bị hạn chế, thật vậy, người ta có thể lập luận rằng, chúng càng được hành xử bao nhiêu thì càng được tăng lên bấy nhiêu (Rowlands 2006, tr.313-314). Lý do “trao quyền” hầu hết trong số họ là bên ngoài, nhưng đôi khi các cá nhân có thể tự mình nâng cao thẩm quyền riêng của họ, tình trạng của họ như là “tự trao quyền” (tính tự lực) (Leong 2008). Trong khi đó, Prasenjit Duara (1988) cho rằng, quá trình các hoàng đế Trung Hoa sắc phong và gia phong cho Quan Đế liên tục trong các thời kỳ lịch sử khác nhau chính là căn nguyên của hiện tượng “tăng quyền” trong biểu tượng Quan Đế. Như vậy, “tăng quyền” là một quá trình chứ không phải là kết quả cuối cùng, sẽ có các loại khác nhau của sự trao quyền theo những cách khác nhau của cộng đồng, trong đó, các thành viên tham gia tích cực trong việc chăm sóc cho nhau, tôn trọng nhau. “Trao quyền” trong cộng

đồng cũng bao gồm quyền kiểm soát hoặc khiến cho một số quyết định trở nên quan trọng đối với nguồn lực xã hội.

Trong tín ngưỡng thờ Quan Công ở Nam Bộ, hiện tượng tăng quyền thể hiện ở cả phạm vi và mức độ. Ở khía cạnh *phạm vi*, Quan Công được xếp vào cả hai nhóm: tín ngưỡng trong cộng đồng và tín ngưỡng trong gia đình. Quan Công chuyển hóa từ tăng lớp quan phương xuống thành phúc thần trong cộng đồng dân gian, được thờ phụng ở đình, đền, miếu, tự. Theo thời gian và cùng với bước chân người Việt vào vùng đất Bình Dương - Đồng Nai - Gia Định và Đồng bằng sông Cửu Long, Quan Công được thỉnh về thờ trong gia đình, trở thành thần hộ mệnh cho nam giới trong nhiều gia đình Nam Bộ (bên cạnh Quan Âm - thần hộ mệnh nữ giới, và Thiên Hậu). Như vậy, Quan Công đã bước vào không gian văn hóa gia đình, trở thành một vị phúc thần song hành cùng truyền thống thờ tổ tiên, dòng tộc. Ở Trung Quốc và Đài Loan, Quan Công thi thoảng được thờ ở gia đình, song chủ yếu với chức năng thần tài (phổ biến nhất là tầng lớp buôn bán, kinh doanh). Khi được hỏi về vị trí khấn thờ Quan Công ngay vị trí trung tâm bàn thờ tổ tiên, đặt trước cả bàn thờ tổ tiên trong gia đình, ông N.V.T. (88 tuổi, tỉnh Tiền Giang) cho rằng: “ông Quan Công cũng giống như Phật Thích Ca hay chúa Giê-su, đều là thần thánh, đều bảo vệ và ban phúc lành cho gia đình. Gia đình bác thờ Quan Công từ thời trước Giải phóng. Trong làng này, hầu như nhà nào lâu đời cũng vậy” (tài liệu điền dã 2014). Như vậy, ngoài được công nhận là một vị thánh thần, vị Thiên Công, vị Già-lam, vị tôn giả, vị thần tài,... Quan Công đã tìm thấy chỗ đứng khá vững chắc của mình trong tâm thức một bộ phận người Việt, được tăng quyền tham dự vào chiều sâu đời sống cá nhân và gia đình của họ.



H.25. Thần phủ đạo Cao Đài
(www.daotam.info)



H.18. Bàn thờ trong một gia đình người Việt ở Quận 6, Thành phố Hồ Chí Minh
(Tài liệu điền dã 2016)



H.26. Bàn thờ Quan Công, Quan Âm và thần tài ở quán cơm Nuôi, Long Xuyên, tỉnh An Giang
(Tài liệu điền dã 2016)

Ở khía cạnh *mức độ*, so với Hoa Nam và Đài Loan, hiện tượng tăng quyền văn hóa của tục thờ Quan Công ở Nam Bộ thể hiện rõ hơn trong cấu trúc tâm linh (thiên - phàm) của tín ngưỡng hơn là tính tôn ti xã hội do khế ước của cộng đồng tín ngưỡng tạo nên. Ngược lại, cốt lõi của tính tôn ti trong tục thờ Quan Công là cái *thiên*, trong văn hóa Việt Nam tại Nam Bộ lại được phân thành hai phạm trù: *linh thiên* và *thiên liêng*. Tục thờ Hùng Vương, thờ Chủ tịch Hồ Chí Minh mang ý nghĩa *thiên liêng* trong khi tục thờ Quan Công mang ý nghĩa *linh thiên*. Cái khác biệt mang sắc thái Việt Nam (và có lẽ cũng có ở các nước Đông Nam Á khác) chính là giá trị *thiên liêng* của hình tượng Quan Công hết sức sâu sắc.

Trải qua quá trình lịch sử đặc thù ở Nam Bộ từ giữa thế kỷ XIX về sau, tục thờ Quan Công *được thiêng hóa qua việc tích hợp giá trị lịch sử*. Bằng việc tích hợp này, tín ngưỡng Quan Công được tăng quyền văn hóa qua hiện tượng chuẩn hóa tín ngưỡng. Khái niệm “chuẩn hóa” (standardization) do nhà nghiên cứu nhân học văn hóa người Mỹ James L. Watson (1985, tr.292-324) đề xuất khi tiến hành phân tích hiện tượng hàng loạt các tục thờ, các miếu tự dân gian mang tính tự phát đã chuyển đổi thành “chính thống hóa” thông qua việc lai ghép một phần hay hòa nhập hoàn toàn vào một dạng tín ngưỡng chính thống nhất định. Tác giả, thậm chí, đã sử dụng thuật ngữ “nuốt chửng” để ám chỉ hiện tượng tín ngưỡng lớn, được nhà nước công nhận đã thôn tóm các tín ngưỡng tự phát, cho rằng đó là kết quả của quá trình vận động “chuẩn hóa” phong tục địa phương dưới tác động của quan lại và tầng lớp tinh anh ở địa phương. Dĩ nhiên, một tục thờ nào đó chỉ kết thúc quá trình “chuẩn hóa” khi cả ba yếu tố nhà nước, tầng lớp tinh anh và quần chúng dân gian cùng nhất trí về kết quả mới của nó theo những nguyên tắc chính thống. Tuy nhiên, văn hóa địa phương mang các thuộc tính cơ bản là *năng động, linh hoạt và đa nguyên*, những biểu hiện của các quá trình “chuẩn hóa” là không giống nhau ở cả quy mô và nội dung. Donald S. Sutton (2007), Kenneth Pomeranz (2007) và Michael Szonyi (2007) chứng minh rằng, hiện tượng “chuẩn hóa” trên đây thực chất chỉ là “giả chuẩn hóa” (pseudo-standardization), rằng tầng lớp trí thức địa phương đóng vai trò chủ đạo đối với lễ tục xã hội; thực chất các quá trình chuẩn hóa (orthodoxy/orthoprax) đều là “hành vi nguy chính thống (hóa)” (pseudo-orthodoxy/ pseudo-orthopraxy) mà thôi. Các tác giả này nhấn mạnh rằng, hiện tượng này rất phổ biến trong văn hóa Á Đông, và nhất là đối với các trường hợp tín ngưỡng dân gian. Dưới áp lực của nhà nước quân chủ và quan lại địa phương, tầng lớp tinh anh đã chẳng dặng dưng phải gấn cho các tục thờ tự phát của cộng đồng một tên gọi mới phù hợp với quy chuẩn nhà nước nhưng vẫn tiếp tục tổ chức sinh hoạt tín ngưỡng theo lệ cũ, tức nói theo cách dân gian, là hiện tượng “bình mới rượu cũ”. Michael Szonyi thì khẳng định: “(lễ tục xã hội) là một loại diễn ngôn mà chính tầng lớp trí thức địa phương dùng để

nói về chính mình” (Szonyi 2007). Phản bác các lập luận nói trên, hai tác giả David Faure và Lurü Chí Vỹ (2008) cho rằng, việc đổi tên thay họ cho thần linh là một chuyện, song, việc dân gian có thay đổi bản chất tục thờ hay không là một chuyện rất khác. Khó có thể nói thể nào mới là tính chính xác trong quá trình chuẩn hóa tín ngưỡng dân gian bởi chính người dân mới là chủ thể đánh giá, phán đoán thiết hơn. Họ có quyền cho rằng, chuyển hóa theo lễ lối quan phương không phải là đích đến cuối cùng. Chính thống hóa (legitimization) vốn dĩ là một phạm trù mang nội hàm rộng, ngoài giai cấp quan phương thì tầng lớp tinh anh ở địa phương cũng có thể định nghĩa nó theo cách của mình, do vậy, có thể khẳng định rằng, chiếm giữ vai trò then chốt trong việc “chuẩn hóa” tín ngưỡng chính là tầng lớp tinh anh trong dân chúng.

Giống như Thiên Hậu và nhiều thần minh khác, Quan Công được các triều đại quân chủ Trung Hoa và Việt Nam sắc phong nhiều tước hiệu khác nhau, kể từ đó, tục thờ này bước vào giai đoạn *chuẩn hóa hệ giá trị* để có thể tham gia vào quá trình giáo hóa thiên hạ và gắn kết cộng đồng (chức năng *phong hóa lễ tục xã hội*). Từ xa xưa, học thuyết Khổng - Mạnh chủ trương “dĩ nhân văn giáo hóa thiên hạ”, các quốc gia Đông Á không ngừng ca tụng các đức tính trung, nghĩa, liêm, khiết của Quan Công qua nhiều điển tích tiêu biểu như *Đào viên kết nghĩa*, *Quan Công phò nhị tẩu*, *Quan Công thu phục kẻ thù*, v.v. dù rằng, trên thực tế, Quan Công là một bại tướng. Xét theo quan điểm của Michael Foucault (1926-1984), chủ trương truyền thuyết hóa và vay mượn lịch sử để phụng sự xã hội là một dạng thức “đại tự sự” của giai cấp quan phương (diễn ngôn chính thức), trong đó, cộng đồng dân gian chỉ đóng vai trò đơn thuần là *khách thể* trong các câu chuyện ấy. Chính vì vậy, trong ứng xử với tín ngưỡng dân gian, quản lý văn hóa cần phải làm giảm đi cảm giác “được gắn vào một đại tự sự” như một diễn ngôn của nhà quản lý, còn dân gian chỉ là “khách qua đường”.

Như một thể hiện của tính khách quan lịch sử, trong nhiều trường hợp, quá trình chuẩn hóa không phải bắt đầu từ tầng lớp quan phương, mà ngược lại, nó được tầng lớp tinh anh (elite)

khơi mào và làm chủ, đồng thời, được sự đồng tình ủng hộ của quần chúng nhân dân. Hình tượng Quan Công trong văn hóa người Việt ở Nam Bộ là một trường hợp như vậy, chỉ ít là đặt trong bối cảnh lịch sử - xã hội địa phương cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX - thời kỳ thực dân Pháp xâm lược và cai trị, dòng tư tưởng xã hội truyền thống (Nho giáo) phai nhạt dần trong khi chính đảng chưa hình thành để lãnh đạo nhân dân. Theo quan điểm của tác giả Jane Jacobs (1984), guồng máy xã hội vẫn sẽ tiếp tục vận hành một khi các đơn nguyên cấu thành nên nó cũng vận hành, trong đó, tính tương tác và mở rộng giao tế giữa các thành tố nội tại và ngoại tại để cùng tạo nên cục diện chung sẽ được chú trọng, nhất là thành phần trí thức (elite) trong cộng đồng.



**H.27-28. Lăng Tứ Kiệt thị xã Cai Lậy tỉnh Tiền Giang
và Võ Đệ Thánh Điện Thành phố Sóc Trăng**

(Tài liệu điền dã 2015)

Trong trường hợp miếu Quan Đế ở Thủ Dầu Một tỉnh Bình Dương, lăng Tứ Kiệt ở thị xã Cai Lậy tỉnh Tiền Giang và Võ Đệ Thánh Điện thành phố Sóc Trăng⁶ và nhiều cơ sở khác ở Nam Bộ, sự tích hợp các tục thờ Đức Thánh Trần Hưng Đạo, Chủ tịch Hồ Chí Minh và các bậc anh hùng liệt sĩ vào tục thờ Quan Công là một thể hiện của quá trình “chuẩn hóa” thực hành tín ngưỡng theo phương cách dân gian (bởi tầng lớp tinh anh). Quá trình ấy mang tính lịch sử. Ở thị xã Cai Lậy, bốn nghĩa sĩ ở địa phương là

⁶ Còn gọi là Chùa Năm Ông, thờ Quan Đế, Châu Xương, Quan Bình, Linh Quang Thiên Tôn, Trương Tiên Đại Đế, Thần hoàng, các nhân vật lịch sử Võ Đình Sâm và Trần Văn Hòa, lịch sử hơn 300 tuổi, có ghi trong *Gia Định thành thông chí* của Trịnh Hoài Đức (tài liệu điền dã, 2016).

ông Thận, ông Long, ông Đức, ông Rộng đã mượn hình ảnh Quan Công để tập hợp các nghĩa sĩ yêu nước cùng nhau chống Pháp, còn ở Sài Gòn - Gia Định, phong trào hội kín Nguyễn An Ninh (1900-1943) cũng sử dụng Quan Công làm một trong những biểu tượng nghĩa khí và ý chí cách mạng. Hiện tượng “chuẩn hóa” này là sản phẩm kéo theo của quá trình tăng quyền văn hóa do tác động của lịch sử Nam Bộ trong hơn một thế kỷ rưỡi qua (tính từ thời Pháp thuộc tới nay) chứ không phải là sự kiện ngẫu nhiên. Nhiều đình làng ở Nam Bộ⁷ phối thờ anh hùng lịch sử và cả Quan Công thể như họ cùng chung một chiến tuyến vậy. Ngoài tích hợp chủ nghĩa yêu nước và tinh thần lịch sử, ở Quan Đế Miếu Bình Dương còn thẩm thấu màu sắc Phật giáo, một tôn giáo đại đồng phổ biến trong văn hóa người Việt địa phương. Hình ảnh Quan Công cùng Trương Phi, Quan Bình, Châu Xương, Lã Tiên hợp thành Ngũ gia Vương Phật, là chư hộ pháp quan trọng trong Phật giáo dân gian ở Nam Bộ.

Bàn về vai trò của cộng đồng (trong đó có tầng lớp tinh anh) trong việc chuẩn hóa tín ngưỡng dân gian và mối quan hệ giữa cộng đồng và quản lý nhà nước đối với tín ngưỡng trong lịch sử, các tác giả Arthur P. Wolf (1974), Stephan Feuchtwang (1974), Prasenjit Duara (1988) và Helen F. Siu (1989), đều nhấn mạnh rằng, quyền lực chính thức của quản lý nhà nước luôn có tác động qua lại một cách phi chính thức với tín ngưỡng - tôn giáo thông qua tầng lớp tinh anh (Tạ Quý Văn 2016, tr.888), đồng thời cho rằng, chính hiện tượng “thỏa hiệp giữa quản lý nhà nước và địa phương” trong lịch sử đã đảm bảo dòng chảy tương đối ổn định của sự dung hòa tính chính thống xã hội và tính đa dạng, linh hoạt địa phương của các thực hành phong tục - tín ngưỡng. Trong trường hợp Nam Bộ cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX, khi quyền quản lý xã hội không còn nằm trong tay quốc dân nữa, tác động của nhà nước quân chủ hầu như không còn, đó là lúc tầng lớp tinh anh sẽ phải thể hiện vai trò phong hóa của mình. Bốn ông Thận, Long, Đức, Rộng ở Cai Lậy, chí sĩ Nguyễn An Ninh ở Gia Định hay các vị tiền hiền ở Thủ Dầu

⁷ Chẳng hạn hệ thống đình làng ở Thoại Sơn, tỉnh An Giang (tài liệu điền dã, 2015)

Một đã chủ động vẽ nên diện mạo của tục thờ Quan Công theo phong cách riêng Việt Nam, ở đó, *tính thiêng* của tín ngưỡng đã được tăng quyền thêm bởi tính lịch sử, làm cho biểu tượng Quan Công trở nên mang tính lịch sử - xã hội nhiều hơn so với nguyên bản trong dân gian (vốn thiên về tính tâm linh - cái linh thiêng).

KẾT LUẬN

Trường hợp tích hợp lịch sử vào nội hàm tín ngưỡng dân gian thể hiện qua tục thờ Quan Công ở Nam Bộ Việt Nam thể hiện một thuộc tính quan trọng: *biến dị* và *tăng quyền* trong quá trình đi tìm con đường *chuẩn hóa* cho phù hợp với bối cảnh lịch sử - xã hội ở địa phương. Cõi thể hiện của tục thờ này là một loại diễn ngôn thì theo quan điểm của Teun A. Van Dijk (2008), không phải bản thân tình huống xã hội mà chính là cách thức người tham gia vào các thực hành văn hóa định nghĩa nên tình huống xã hội tác động trực tiếp tới diễn ngôn. Ngữ cảnh vốn không phải là tình huống xã hội khách quan mà là cấu trúc chủ quan của người tham gia (subjective participant construct). Quá trình sống là quá trình nhào nặn nên gương mặt cuộc sống; khi không gian, thời gian thay đổi, các cộng đồng (nhóm) phải không ngừng “nhào nặn” gương mặt văn hóa của mình cho phù hợp. Nhiệm vụ ấy không phải chỉ nằm ở quản lý nhà nước mà còn nằm ở tầng lớp tinh anh trong cộng đồng, cũng như mối quan hệ mang tính thỏa hiệp giữa tầng lớp tinh anh (đại diện cho cộng đồng tín ngưỡng) với quản lý nhà nước. Để phù hợp với màu sắc xã hội chủ nghĩa và bối cảnh kinh tế - xã hội như hiện nay, chắc chắn rằng, quá trình “chuẩn hóa” tín ngưỡng Quan Công sẽ tiếp tục tiếp diễn, song, nhờ vào tính chất tăng quyền văn hóa (tích hợp tính lịch sử) sẽ đảm bảo tính ổn định tương đối của tục thờ này trong tương lai gần.

HƯỚNG DẪN HỌC TẬP

1. Nội dung trọng tâm

- Quan Đế: từ nhân vật lịch sử đến huyền thoại.

- Quá trình “chuẩn hóa” và “gia phong” cho Quan Đế xuyên suốt thời quân chủ ở Trung Quốc.
- Quá trình tiếp nhận và phát triển biểu tượng và tục thờ Quan Đế trong văn hóa Việt Nam.
- Khuynh hướng “bản địa hóa” biểu tượng Quan Đế dưới tác động của lịch sử các phong trào chống Pháp ở Nam Bộ.

2. Gợi mở hướng nghiên cứu, phát triển

- Những biến đổi trong nhận thức và ứng xử với tín ngưỡng Quan Đế hiện nay và dự báo tương lai.
- Biểu tượng Quan Đế trong tín ngưỡng - tôn giáo người Việt và người Hoa ở Nam Bộ.
- Tính đa dạng trong hình thức nghi lễ vía Quan Đế ở Nam Bộ.
- Nghiên cứu so sánh biểu tượng Quan Đế với Thiên Hậu, Bắc Đế, Quan Âm và các thần minh khác trong văn hóa dân gian người Hoa ở Nam Bộ.
- Sắc phong của các triều đình quân chủ Việt Nam đối với Quan Đế.
- Hiện tượng tăng quyền lịch sử trong các tín ngưỡng - tôn giáo Nam Bộ cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX.
- Các hội kín và phong trào “phản Pháp phục Nam” ở Nam Bộ cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX ở Nam Bộ.
- Nghiên cứu so sánh biểu tượng và tín ngưỡng Quan Đế trong văn hóa Việt Nam với Trung Quốc, Hàn Quốc.

3. Tài liệu đọc thêm

- Bài “Superscribing symbols: the myth of Guandi, the Chinese god of war” của Prasenjit Duara (1988).

- Cuốn *Guan Yu: the religious afterlife of a failed hero* của Barend ter Haar (2017).
- Bài “A farce that wounds both high and low: the Guan Yu cult in Chosŏn-Ming relations” của Joshua van Lieu (2014).
- *Đồng bằng sông Cửu Long: nét sinh hoạt xưa* của Sơn Nam (1993).
- Cuốn *Millenarianism and peasant politics in Vietnam* của Hồ Huệ Tâm (1983).
- Cuốn *Southern Vietnam under the Reign of Minh Mang, 1820-1841* của Choi Byung Wook (2004).
- Cuốn *Người Hoa, người Minh Hương với văn hóa Hội An* của Nguyễn Ngọc Thơ (2018).
- Cuốn *Unities and Diversities in Chinese Religion* của Robert Weller (1987).

Bài 11

BIỂU TƯỢNG RỒNG VÀ CÁC DIỄN NGÔN TƯ TƯỞNG - VĂN HÓA Ở ĐÔNG Á*

11.1. Rồng Đông Á - ‘vạn vật chi vương’



H.29. Tem rồng Trung Quốc năm 2012

(Nguồn: www.telegraph.co.uk)

Năm 2012 âm lịch là năm con rồng theo cung hoàng đạo Đông Á. Năm đó, chính phủ Trung Quốc đã công bố con tem rồng làm vật biểu cho sức mạnh nước này. Con rồng được phác họa trong trạng thái đối mặt trực diện với người xem, miệng mở to, răng nanh, móng vuốt sẵn sàng ‘tiếp’ đối phương. Con tem gây ngạc nhiên trong công chúng và làm dấy lên cuộc tranh luận giữa đại chúng, học giả và giới quản lý Trung Quốc về mẫu thiết kế tem rồng. Thay vào đó, nhiều học giả và dân thường lại yêu mến một hình ảnh của một con rồng thân thiện và nhân văn hơn. Ở một phương diện khác, hình ảnh con rồng trên con tem nói trên đã làm mất lòng nhiều người ở khu vực Đông Á, những người vốn đã rất quen thuộc với ý nghĩa trật tự thứ bậc và quyền lực đế quốc thời quân chủ được thể hiện qua những con rồng Trung Quốc. Nhiều người đọc được ý nghĩa không mấy thân thiện từ hình ảnh con rồng. Do đó, con tem đã đặt ra những câu hỏi mới

* Công trình nghiên cứu của tác giả Nguyễn Ngọc Thơ (2020).

giữa các học giả Đông Á: Có phải con rồng Trung Quốc vốn đã giải tập quyền sau Cách mạng Tân Hợi 1911, nay lại ‘tập quyền hóa’ một lần nữa? Liệu nào người Trung Quốc muốn trưng bày hình ảnh con rồng không mấy thân thiện này để chuyển tải thông điệp ‘Trung Quốc trỗi dậy trong hòa bình’ đến các nước láng giềng Đông Á, Đông Nam Á và thế giới?

Các nghiên cứu về rồng Trung Quốc (một đại diện của rồng Đông Á) chủ yếu do các học giả Trung Quốc thực hiện trong bốn thập niên gần đây. Nghiên cứu của họ tập trung vào vấn đề rồng Trung Hoa như là một biểu tượng của bản sắc dân tộc và là biểu hiện của tinh hoa dân tộc trong ứng xử với môi trường sống. Các tác giả này phân lập tương đối giữa hai nhóm rồng chính thống và rồng dân gian do chú trọng đến thuộc tính giữa chúng, song, hầu như không có công trình nào phân tích dưới góc nhìn phân tích diễn ngôn (hậu cấu trúc). Các tác giả tiêu biểu có thể kể đến như Tôn Tác Vân (Sun Zuoyun, 1960), Lưu Đôn Nguyên (1978), Châu Bản Hùng (1981), Tôn Thủ Đạo (1984), Vương Xương Chính (1985), Ngụy Á Nam (1986), Từ Hoa Dương (1988), Vương Đại Hữu (1988), Thu Phổ (1988), Vương Duy Đề (1990, 2000), Hà Tân (1990, 2004), Chung Đào (1991), Trần Thụ Tường (1993), Bàng Tấn (1993, 2007), Hà Tinh Lượng (1998), Vương Đông (2000), Diệp Ứng Toại (2001), Thái Dịch An (2001), Thiết Nguyên (2001), Ngụy Chí Cường (2003), v.v. Bên cạnh đó, một số tác giả chú ý đến tính đa dạng trong nguồn gốc và sự thể hiện của rồng Đông Á. Chẳng hạn, Văn Nhất Đa (1942), Zheng Xiaolu (1997), Xiong Yongzhong (1991), và một số tác giả khác đặc biệt nhấn mạnh nguồn gốc Bách Việt của rồng Trung Hoa. Trước đó, hai tác giả người Nga là D.V. Deopik (1993) và N.I. Niculin (2006) cũng đã từng nhấn mạnh nguồn gốc Bách Việt ấy (dẫn trong Trần Ngọc Thêm 2004).

Ở phương Tây, một số tác giả nghiên cứu biểu tượng rồng Đông Á từ góc nhìn nhân học hoặc nghệ thuật học, tiêu biểu như Schuyler V.R. Cammann với cuốn *China's dragon robes* (Long bào Trung Hoa, 1952), Hayes, L. Newton với cuốn *The Chinese dragon* (Rồng Trung Hoa, 1973), Peggy Goldstein với cuốn

Long is a dragon (Long là rồng, 1991), Tao T. Liu Sanders với cuốn *Dragons, Gods, and Spirits from China* (Rồng, thần minh và chư tiên trong [văn hóa] Trung Quốc, 1994); Valery M. Garrett với cuốn *Chinese dragon robes* (Long bào Trung Quốc, 1998), Andrew Chittick với bài “Dragon boats and serpent prow: naval warfare and the political culture of China’s Southern borderlands” (Thuyền rồng và mũi rắn: chiến tranh hải quân và văn hóa chính trị của Trung Quốc ở vùng biên giới phía Nam, 2015), Martin Arnold với cuốn *The dragon: fear and power* (Rồng: nỗi sợ và quyền lực, 2018), v.v. Tuy nhiên, phân tích diễn ngôn trong biểu tượng rồng Trung Hoa và Đông Á vẫn còn là một vấn đề mới trong giới học thuật phương Tây. Người phương Tây cũng có biểu tượng rồng của riêng họ, song, nó thường mang hàm ý tiêu cực. Bài viết chủ yếu chú trọng đối tượng rồng Đông Á.

Rồng Đông Á nguyên thủy mang các thông điệp sinh thái đơn thuần. Rồng được cho là bắt nguồn từ câu hỏi của tổ tiên và nghi ngờ bản chất “bí ẩn” của tự nhiên. Tác giả Trung Quốc là Ninh Nghiệp Cao và Hạ Quốc Trân, gọi đó là kiểu “tư duy mơ hồ” về nhận thức thế giới của người xưa, kiểu tư duy xuất hiện khi họ đối mặt với cái bất trắc không mong muốn từ tự nhiên (Ninh Nghiệp Cao 1999, tr.23). Theo đó, người xưa đã sáng tác biểu tượng rồng như một vị thần tượng tượng, đối tượng có thể tự đại diện cho họ trong đối phó với những biến động của giới tự nhiên. Do đó, rồng truyền thống được cho là mang các đặc tính giỏi bơi, lặn, chạy, bay, biến hình, thánh hóa, v.v. Bằng cách tích hợp và hấp thu cả các nguồn lực thể tục và sức mạnh thiêng, rồng đã trở thành vua của vạn vật.

Khi xã hội phát triển và hình thành các hệ thống đẳng cấp xã hội, con người đã gọt giũa và gieo cấy vào biểu tượng rồng nhiều hàm ý xã hội hơn, trong đó có nhiều tự sự đối lập và bài trừ lẫn nhau, biến biểu tượng rồng thành một ‘đấu trường’ của các cuộc tranh luận xã hội. Trong văn hóa Nho giáo Đông Á, “gọt giũa” biểu tượng rồng cho phù hợp với các giá trị mong

muốn của triều đình quân chủ cũng tức là “chuẩn hóa” nó cho hợp với quan niệm về “lễ” trong hệ thống lễ tục xã hội.

Các thời đại Hạ - Thương - Chu đã khá thành công trong chiến dịch chinh phục, thu nhận và tái cấu trúc một số hiện thực văn hóa từ các nền văn hóa lân cận. Họ chấp nhận một phần các mẫu vật biểu trưng (thậm chí là vật tổ) của các vùng đất và bộ lạc ấy để ‘gieo cấy’ thêm vào nền văn hóa Hoa Hạ. Ví dụ, các nhà khảo cổ tìm thấy những mẫu vật tổ hình đầu lợn trong văn hóa Hồng Sơn ở phía Đông Bắc Trung Quốc và những mẫu vật thân rắn và cá trong khu vực từ hạ lưu sông Dương Tử xuống đến Bắc Đông Dương. Đó là các nguyên mẫu của rồng Đông Á về sau, được gom góp và nhào nặn trong khuôn khổ nền văn hóa Trung Nguyên suốt nhiều thế kỷ trước và sau Công nguyên. Dấu vết của các mẫu vật ấy ngày nay còn lưu lại hình dáng trong một số chủng loại rồng Đông Á, chẳng hạn rồng rắn, rồng cá sấu, rồng cá, rồng trâu, rồng lợn, rồng kỳ đà, rồng ngựa, rồng chó, v.v. (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2016).

Dưới ảnh hưởng của nền văn minh Hoa Hạ tập quyền, các thành phần của các mẫu vật biểu trưng ấy đã được đưa vào ‘đúc’ trong một khung cấu trúc lớn hơn và có hệ thống hơn để “chuẩn hóa” khuôn mẫu của rồng, kể cả về hình dáng lẫn ý nghĩa. Tất cả những mẫu vật rồng khác nhau đều được xem xét và lựa chọn, bằng cách ấy, những chi tiết, bộ phận tiến bộ của chúng được tiếp nhận để xây dựng nên hình hài biểu tượng rồng tích hợp mới nhằm đại diện cho các lợi ích của nhà quản lý. Trải qua các triều đại quân chủ tập quyền với nhiều đại tự sự khác nhau, cuối cùng, con rồng Trung Hoa đã định hình với một số đặc điểm cơ bản quy tụ thành “tam đình cử tự” (ba phần đầu - thân - đuôi, chín nét đặc trưng). La Nguyên đời Tống là người đề xuất giải mã khái niệm “cử tự” sớm nhất, gồm: sừng giống nai, đầu giống đà, mắt giống thỏ, thân giống rắn, bụng giống trai, vây giống cá, ngón chân giống chim, chân giống hổ, tai giống bò (Hạo Xuân 1999, tr.5-6). Trên thực tế, đây là hiện tượng rồng “nuốt chửng” các tô-tem linh thú có liên quan trong quá trình tạo tác và “chính thống hóa” của nó. Khi hoàn thiện, rồng cung đình

là rồng chính thống, có cả thảy 117 vảy trên thân, trong đó, có 81 vảy dương (9x9 mà thành) và 36 vảy âm (9x4). Số vảy dương đại diện cho sức mạnh, quyền lực và các đặc tính tốt của rồng (tạo phúc, tạo mưa, v.v.), trong khi số vảy âm tượng trưng cho một số đặc tính không mong muốn của nó (như hung tợn, giáng họa trừng phạt con người, v.v.). Cả hai thành phần vảy âm và dương cùng tồn tại, khiến biểu tượng rồng trở nên hài hòa với sự lưu thông, luân chuyển bí ẩn của trời và đất, do đó, rồng được cho là đạt được sức mạnh thiêng liêng. Rồng Trung Hoa không ngừng được bổ sung, chỉnh lý và “chuẩn hóa” nhiều lần, đặc biệt là trong các thời kỳ Tống, Minh, được giới tinh hoa nuôi dưỡng và bảo vệ bằng nhãn quan Nho giáo chính thống.



H.30. Hai con li long trong bức “Lạc thần phú (洛神賦)” của Cao Trí thời Tấn (*Vương Duy Đề 2000*)



H.31. Mô hình rồng thời Đường

(*Nguyễn Ngọc Thơ chụp tại Tây An, tháng 5 năm 2013*)

11.2. Quá trình “chuẩn hóa” biểu tượng rồng trong văn hóa Đông Á

Nếu như ở thời kỳ đầu của sự tiến hóa, biểu tượng rồng Trung Hoa được xác định theo phương pháp xây dựng từ đại chúng lên chính thống, thì ở các thời kỳ cao trào của thời đại quân chủ, rồng chịu áp lực của quá trình “chuẩn hóa” khắc nghiệt theo cách tiếp cận từ trung ương xuống dân gian, khiến cho rồng trở thành một công cụ của quản lý nhà nước hơn là một biểu tượng đơn thuần (xem Watson 1985; Katz 2007; Sutton 2007). Trong văn hóa Trung Hoa, rồng chính thống tựa như một vị thần lẫm liệt, cao vợi vợi trên ngôi cửu ngũ.

Tôn xưng tính chính thống là một đặc điểm quan trọng của văn hóa Trung Hoa. Rawski (1985) nhấn mạnh rằng, văn hóa Trung Hoa sở dĩ trở nên thống nhất cao một phần là do hiệu quả của cách giáo dục ấy. Các hành động mang tính tượng trưng chính là các phương tiện thúc đẩy hội nhập văn hóa, không ngừng phục vụ cho các mục đích chính trị của nhà nước. Các biểu tượng được nhà nước ‘cải tạo’ và sắc phong đã giúp tạo nên sự thống nhất về văn hóa, giúp vượt qua sự khác biệt xã hội trong việc giải thích thần thoại và thực hành nghi lễ ở các địa phương (Sutton 2007, tr.5). Hệ quả tất yếu là các đại tự sự chính trị - tư tưởng trong biểu tượng rồng đã trực tiếp cản trở hoặc thủ tiêu các hàm ý văn hóa thể hiện mối quan hệ hài hòa giữa con người với thiên nhiên thuở ban đầu.

Tuy nhiên, chuẩn hóa (hay chính thống hóa) là một cơ chế chứ không phải khung cấu trúc cố định, do đó, các nhóm khác nhau có thể diễn giải các biểu tượng theo sự hiểu biết chung và lợi ích riêng của họ. David Faure (1999, tr.278) tranh luận rằng, chuẩn hóa chính là “một kênh giao tiếp, là nơi tri thức và thể chế mang tầm quốc gia thâm nhập vào làng xã”. Dù vậy, giới tinh hoa và các chuyên gia tôn giáo ở địa phương nỗ lực tổ chức các nghi lễ riêng để khẳng định tính hợp pháp của chính họ (hay tôn giáo của họ), ngay cả khi phải đối mặt với quyền bá chủ của triều đình trung ương. Philip Kuhn (1980), cũng như Joseph Esherick và Mary Rankin (1990), đều khẳng định rằng, giới tinh hoa Trung Hoa ở địa phương có đủ năng lực để tạo ra và duy trì ảnh hưởng của họ trong cộng đồng địa phương. Cả Joanna Meskill (1979) và Keith Schoppa (1982) đều ca ngợi vai trò tích cực của giới tinh hoa trong việc tối đa hóa sự quan tâm của người dân ở địa phương mình (xem thêm Barrett 2012, tr.52-56). Dù vậy, một số tinh hoa văn hóa tình nguyện trở thành công cụ thúc đẩy quá trình chính thống hóa như một cơ chế kiểm soát chính trị - tư tưởng thông suốt từ trung ương (Tu, Hejtmanek & Wachman 1992, tr.131). Hệ quả là, người Trung Hoa có xu hướng dễ chấp nhận hình thức nghi lễ bên ngoài nhưng không chắc họ sẽ tuân thủ nội hàm chính thống bên trong” (Tu, Hejtmanek & Wachman 1992, tr.9-10).

Bằng cách ấy, ở một mức độ nhất định, rồng về sau đã trở thành tượng trưng cho biểu tượng của sự phục tùng quyền lực tuyệt đối của triều đình (Tu, Hejtmanek & Wachman 1992, tr.43). Các hoàng đế đã tước bỏ các giá trị nguyên bản của rồng và tái tạo lại nó để đáp ứng lợi ích quyền lực trực tiếp của mình (xem thêm Hạo Xuân 1999, tr.10-11). Quan điểm này phù hợp với ý tưởng của Victor Turner, người đã khẳng định rằng, các biểu tượng có thể được sử dụng làm phương tiện và công cụ để kiểm soát xã hội (Turner 1967). Dưới áp lực của cơ chế chính thống hóa, tất cả các loại rồng nguyên thủy đã được kiểm tra cẩn thận, chỉ một số thành tố viên mới đủ điều kiện mới được lựa chọn. Cơ chế chính thống hóa diễn ra mạnh mẽ, nhất là vào thời kỳ nhà Minh, cho tới nay, chúng ta vẫn có thể thấy di sản của nó trong xã hội đương đại, nhất là trong truyền thống di dân người Hoa ở đảo Đài Loan và Đông Nam Á. Chỉ có hoàng đế mới có thể sở hữu biểu tượng rồng thành thực, chân mọc đủ 5 móng và thân có đủ 117 vảy; trong khi đó, quan lại, Đức Phật và chư thần chỉ có thể ‘làm chủ’ những con rồng ‘chưa trưởng thành’, ‘chưa chuẩn’, chân có 3 hoặc 4 móng, thân có vảy xù xì không đủ bộ 117 chiếc vảy, v.v. Và như thế, hễ nơi nào người dân nhìn thấy rồng thì y như là họ đang ‘diện kiến’ hoàng đế ở đó. Họ bị cấm đụng chạm đến rồng, nếu có vẽ rồng thì cấm điểm nhãn, còn vẽ rắn thì cấm thêm chân. Thành ngữ “Diệp công hiếu long” (葉公好龍) cũng ẩn chứa một diễn ngôn chính trị - tư tưởng thú vị. Chuyện kể rằng, ông Diệp là một huyện quan, có tính mê rồng nên cho đắp tượng rồng khắp nơi trong dinh phủ. Chuyện đến tai Ngọc Hoàng, Ngọc Hoàng cảm động cho mời Long vương đến và bảo hãy tận mặt cảm ơn ông Diệp một tiếng. Hôm Long vương xuất hiện ở huyện phủ, ông Diệp sợ đến ‘hồn xiêu phách lạc’, luôn miệng van nài xin tha mạng. Long vương không hiểu chuyện gì xảy ra bèn bỏ về long cung. Từ đó về sau, ông Diệp sai người phá bỏ hết các tượng đắp hình rồng. Ông Diệp sùng rồng nhưng sợ chạm mặt rồng; dân gian cũng vậy, họ có thể yêu rồng, thích rồng, tôn kính rồng nhưng tuyệt đối không được đụng chạm đến rồng, bởi nó là hình ảnh hoàng đế ở từng thôn xóm.

Trung Quốc, Việt Nam và Hàn Quốc thời quân chủ thường xuyên tổ chức các cuộc thi thuyền rồng như một phương tiện thực thi sức mạnh quân sự. Ở Hàn Quốc, chủ nghĩa gia đình truyền thống đã củng cố và phát huy hơn nữa các giá trị đạo đức Nho giáo cùng cơ chế chính thống hóa văn hóa (Lee 2003, tr.133-141; Kim 1991, tr.134), do đó, rồng Hàn Quốc truyền thống phần lớn cũng phản ánh thứ bậc của Nho giáo và trật tự xã hội. Câu chuyện thần thoại Rồng Đông Hải bảo vệ Hàn Quốc (*Dragon of the East Sea in order to protect Korea*) gợi nhớ lại câu chuyện nhà vua vĩ đại Munmu trong lịch sử Triều Tiên thời sơ kỳ mong muốn trở thành con rồng bảo vệ bán đảo này. Thêm vào đó, con rồng gắn liền với sự ra đời của các thủ lĩnh lập quốc ở Hàn Quốc, hơn ai hết, rồng Hàn Quốc là biểu tượng của giai cấp quân chủ (Tcho 2007, tr.99).

Văn hóa Nhật Bản thể hiện sự pha trộn của cả truyền thống bản địa và các giá trị Nho giáo gốc Trung Hoa. Dấu vết đạo đức Nho giáo sớm nhất trong văn hóa Nhật Bản chứa đựng trong hai bộ cổ sử *Kojiki* (Cổ sự ký, A.D. 712) và *Nihon shoki* (Nhật Bản sử ký, A.D. 720). Đến thời kỳ Tokugawa, Nho giáo cung đình ít được nhấn mạnh (xem Tu, Hejzmanek & Wachman 1992, tr.3, 13, 31, 40), thay vào đó là tinh thần dũng khí samurai mang đậm khí chất võ nghệ. Khi trường phái Dương Minh học phát triển mạnh ở giai đoạn tiền hiện đại, Nho giáo Nhật Bản gần như đã bị thể tục hóa hoàn toàn. Rồng Nhật Bản, vì thế, cũng bước vào quá trình ‘giải tập quyền’, sớm trở thành linh vật có nội hàm và phong cách hình thể tự do hơn so với phần còn lại của thế giới Nho giáo.

Joseph Buttinger (1958, 1972) từng gọi Việt Nam là “một con rồng nhỏ”, ngụ ý rằng Việt Nam xưa từng chịu ảnh hưởng sâu sắc của tư tưởng Nho giáo Trung Hoa. Cơ chế “chuẩn hóa” (hay chính thống hóa) từng tồn tại trong lịch sử Việt Nam, không ngừng được tầng lớp quan lại và nho sĩ địa phương ủng hộ, tuy nhiên, xu hướng ấy không mạnh mẽ như ở Trung Quốc hay Hàn Quốc. Keith Taylor từng nghiên cứu về Cao Biền (高駢), quan đô hộ nhà Đường ở Việt Nam (thế kỷ IX), chứng minh rằng Nho

giáo thời ấy đã được chấn hưng mạnh mẽ. Tuy nhiên, thời kỳ Lý - Trần (thế kỷ X-XIV), nhà nước Đại Việt thống nhất và quản lý đất nước bằng Phật giáo nhiều hơn Nho giáo (xem Taylor 1976, tr.149-181). Nhà Minh xâm lược và cai trị giai đoạn 1407-1428 đã tiếp tục ‘gieo cấy’ lối giáo dục Nho giáo vào cơ thể văn hóa Việt Nam, làm cho xã hội Việt Nam thời Lê sau đó (thế kỷ XV-XVI) phát triển mạnh mẽ trên nền tảng Nho giáo (xem McHale 2002, tr.398; Whitmore 2010, tr.107).

Tuy nhiên, so với Trung Quốc, Hàn Quốc hay Nhật Bản, Nho giáo Việt Nam không mạnh, bởi người Việt tiếp nhận phiên bản Nho giáo nông hơn và thiếu hệ thống rồi nội địa hóa nó thay vì tiếp nhận toàn bộ hệ thống (xem McHale 2002, tr.409-410, 416). John Whitmore khẳng định rằng, trong khi người Việt Nam ứng xử với các khái niệm Nho giáo hoàn toàn không gạt bỏ hay khước từ các quan điểm phi Nho giáo đang tồn tại trong xã hội (Whitmore 1976, tr.200). Như vậy, Nho giáo ở Việt Nam không phải là một phiên bản truyền thống của Nho giáo Trung Quốc mà là một biểu hiện bản địa của các giá trị Việt Nam trên khung giá trị Nho giáo (xem Richey 2013, tr.60). Hệ quả là cơ chế chính thống hóa trong văn hóa Việt Nam diễn ra không mạnh và không quyết liệt. Hệ tư tưởng Nho giáo vốn không đủ mạnh để có thể ‘nhất thống hóa’ toàn bộ sự khác biệt và tính đa dạng địa phương, vùng miền trên cả nước, càng trở nên nhạt nhẽo hơn khi ứng xử với sự du nhập và thống trị của văn minh lý tính và nền giáo dục Pháp suốt thời kỳ thuộc địa 1858-1954. Có thể nói rằng, Nho giáo không hoàn toàn thay đổi bộ mặt xã hội Việt Nam (Nguyen Ngoc Huy 1998, tr.99). Kết quả là văn hóa Việt Nam tồn tại tính đa dạng cao (so với các quốc gia Nho giáo khác); biểu tượng rồng cũng thể hiện đặc điểm ấy. Theo tác giả Andrew Chittick, nhà Tống Trung Quốc và nhà Lý Việt Nam, trong thế kỷ XII, hàng năm có tổ chức sự kiện duyệt binh bằng thuyền rồng như một phần quan trọng trong văn hóa quân sự và chính trị. Người Trung Quốc kiên trì trang trí những chiếc thuyền với thiết kế mang biểu tượng rồng, trong khi ở Việt Nam, “những phong cách trang trí đa dạng vốn có truyền thống trước

đó đã được gìn giữ và thích nghi với sở thích của cộng đồng địa phương” (Chittick 2015, tr.148-149, 156).

11.3. Những phản hồi hướng thượng: tự sự mang tính tương tác

Tầng lớp thường dân Trung Hoa xưa không hoàn toàn phục tùng hệ thống phân cấp biểu tượng được thể hiện qua biểu tượng rồng như các hoàng đế và tầng lớp quan lại mong đợi. Dân chúng được giới tinh hoa ẩn sĩ địa phương ủng hộ, trong nhiều trường hợp, đã phản ứng khôn khéo với cơ chế chính thống hóa nhà nước để bảo vệ lợi ích của họ. Họ linh hoạt trong thiết kế và sử dụng biểu tượng rồng như một cách thức thể hiện phản ứng và phô diễn tinh thần đoàn kết của họ. Do biểu tượng rồng chính quy bị các hoàng đế lũng đoạn, thường dân buộc phải sáng tạo thêm các hình thức thể hiện khác của rồng, làm sản sinh ra các biến thể hết sức thú vị như quỳ long (夔龍), li long (螭龍), trúc long (竹龍), mai long (梅龍), v.v. Về mặt hình thức, những con rồng dân gian “phi chính thống” này thiếu sót một hoặc một vài bộ phận quan trọng như chân, móng, vây, cơ bắp, v.v., nên chúng nghiêm nhiên không phải là biểu tượng chính thống, do đó, được phép sử dụng. So sánh với rồng cung đình, rồng dân gian thiên về ý nghĩa trang trí, làm đẹp hơn là chứa đựng các thông điệp (tự sự) chính trị - tư tưởng. Trong một số trường hợp, các loại rồng dân gian này cũng được sử dụng trang trí trong cung đình qua hai hình thức điêu khắc và mỹ thuật, song, chúng không thể nào thay thế được biểu tượng rồng chính thống trên bức Cửa Long Bích hay trên bệ rồng ngay giữa Tử Cấm Thành.



**H.32. Quỳ long trên
thanh long bôi thời Minh**

(Thiết Nguyên 2001, tr.119)



**H.33. Mai long, trang trí ở quần thể
miếu Bà chúa Kho, Bắc Ninh, Việt Nam**

(Nguyễn Ngọc Thơ, 2016)

Người dân trấn Duyệt Thành tỉnh Quảng Đông Trung Quốc hết mực tôn kính Long Mẫu Nương Nương, vị nữ thần sông Tây Giang chảy qua thị trấn. Sông Tây Giang chảy qua địa phận Duyệt Thành thì uốn khúc hiểm trở hình khuỷu tay. Miếu Long Mẫu được lập ngay tại vị trí khuỷu tay ấy. Tần Thủy Hoàng muốn thôn tính đất Việt cổ ở Lĩnh Nam nhưng bị thủ lĩnh Dịch Hu Tống (易乎宋) thống lĩnh ba quân Bách Việt chống trả quyết liệt, quân Tần “ba năm không rời bỏ cung nỏ”, đành thúc thủ ở phía Bắc dãy Việt Thành Lĩnh (nay là Hồ Nam, tiếp giáp với Quảng Tây). Quân Tần dụng mưu cho người lên vào quân doanh giết chết Dịch Hu Tống khiến quân Bách Việt thất bại, các cánh quân chạy tứ phía, trong số ấy có năm cánh quân chạy về phía Đông ẩn náu ở khuỷu sông Duyệt Thành chờ thuyền giặc xuống và vào vách đá cứ thế mà tấn công. Tại Duyệt Thành, họ lập miếu thờ Dịch Hu Tống. Quân Tần tức trí cho người do thám biết tình thế khúc sông hiểm trở và đặc biệt có năm cánh quân mai phục nên không cho quân xuôi dòng. Thay vào đó, họ cho đắp đập ngăn nước ở thượng nguồn, chờ nước đầy thì khai đập cho nước tràn về Duyệt Thành nhấn chìm quân doanh, quân Việt cổ chạy lên núi thoát thân. Miếu thờ Dịch Hu Tống cứ thế tiếp tục được dân gian gìn giữ; song, dưới áp lực của trung ương tập quyền, đặc biệt là quá trình loại bỏ truyền thống văn hóa phi-Hán diễn ra mạnh mẽ ở các thời kỳ quân chủ về sau, thủ lĩnh Dịch Hu Tống hóa thân thành nữ thần sông Tây Giang trấn giữa khuỷu sông Duyệt Thành. Vì gắn với dòng sông, tục thờ này được tích hợp vào biểu tượng rồng (Long Mẫu). Để chính thức hóa hình ảnh Long Mẫu, dân gian đã tạo dựng tích Long Mẫu chống Tần để làm bình phong cho câu chuyện lịch sử cũ. Chuyện kể rằng, “Long Mẫu vốn là cô gái khuê các, bố mẹ chết vì lũ lụt, được lão đánh cá mang về nuôi. Hôm ra bờ sông Duyệt Thành giặt áo vớt được năm quả trứng đem về nuôi nở ra năm con rồng con (Ngũ long tử), vì thế mà thành Long Mẫu. Tần Thủy Hoàng bắt Long Mẫu dẫn bảy rồng con về Hàm Dương thuần phục nhưng bà từ chối. Quân Tần giận dữ cho ba quân đắp đập thượng nguồn Tây Giang hòng giết mẹ con Long Mẫu. Đề

cứu chúng dân, Long Mẫu và Ngũ long tử lấy thân mình chặn dòng nước. Dòng nước chảy xiết, Long Mẫu chỉ kịp đẩy các con lên bờ, một mình bị nước cuốn trôi, vĩnh viễn ở lại đáy sông hóa thân thành Long Mẫu Nương Nương” (xem Diệp Xuân Sinh & Tưởng Minh Trí 2003). Ngày nay, người Hoa Quảng Đông bước ra thế giới có truyền thống phối thờ Long Mẫu Nương Nương với Thiên Hậu và Kim Hoa phu nhân. Câu chuyện Long Mẫu chống Tần tuy chứa đựng nhiều chi tiết huyền thoại, song lại phản ánh khá đầy đủ và chi tiết về sự kiện năm cánh quân mang tinh thần báo thù cho thủ lĩnh trấn giữ khúc sông Duyệt Thành năm xưa. Dưới áp lực của cơ chế chính thống hóa, câu chuyện người Việt cổ chống Tần Thủy Hoàng phải ẩn mình dưới bóng dáng của vị nữ thần sông Tây Giang, và nhờ vậy, nó chứa đựng tinh thần phản kháng khéo léo nhưng mạnh mẽ trước áp lực trung ương tập quyền Hoa Bắc.



H.34. Tranh tượng Long Mẫu Nương Nương ngày nay tại Duyệt Thành

(Nguyễn Ngọc Thơ chụp 2008)

Trong tác phẩm *Tây du ký* của Ngô Thừa Ân (thời Minh), Thái tử con trai Long vương bị Tôn Ngộ Không thu phục, hóa thân thành bạch mã giúp Đường Tăng đi Tây Thiên thỉnh kinh. Rồng được phối thờ trong rất nhiều ngôi chùa Phật giáo ở Việt

Nam, Trung Quốc và Hàn Quốc (chẳng hạn Long vương được thờ trong chùa Tây Tạng ở Thủ Dầu Một tỉnh Bình Dương), hoặc được sử dụng như linh vật trang trí trong chùa chiền, đạo quán, văn miếu. Gắn bó mật thiết với tín ngưỡng - tôn giáo là một trong những cách sáng tạo để duy trì biểu tượng rồng trong tay thường dân xuyên suốt quá trình lịch sử.

Gần đây, hai nhà nghiên cứu Du và Li (tỉnh Giang Tây) trình bày tại Đại học Harvard (ngày 28 tháng 02 năm 2019) một nghiên cứu trường hợp tại thôn D nằm ở phía Nam thành phố Nam Xương tỉnh Giang Tây. Dân làng đã tận dụng lịch sử và tài nguyên văn hóa địa phương để thể hiện sức mạnh tập thể trong việc ‘đối thoại’ với chính quyền quản lý và các nhà đầu tư khi thôn xóm của họ có nguy cơ bị xóa sổ. Họ tổ chức biểu diễn múa rồng tập thể với hàng trăm người biểu diễn và hàng ngàn người tham gia. Rồng được ‘chế tác’ từ việc gắn một đầu rồng được chế tác công phu với hàng trăm chiếc ghế gỗ thân dài nối móc vào nhau, cứ thế họ có thể kéo dài mãi thân rồng. Mỗi gia đình tham gia ‘góp tiếng nói’ của mình bằng cách chuẩn bị một chiếc ghế như thế và tham gia vào đoàn biểu diễn. Hoạt động thường niên này kéo dài nhiều năm liền, kết quả là dân làng đã đạt được mục tiêu bảo vệ quyền sở hữu đất đai của họ. Sở dĩ họ chọn múa rồng thay vì chọn các linh vật khác vì nhiều lý do, trong đó, nổi bật nhất là hai điều sau: *Một là*, biểu tượng rồng đại diện cho hình ảnh hoàng đế ở xóm làng, tượng trưng cho sự có mặt của ‘trung ương’ trong ngôi làng của họ thông qua các sắc phong đang cất giữ trong miếu; *Hai là*, rồng thân dài, là ưu điểm để kết nối sức mạnh tập thể dân làng thông qua nguyên tắc ai tham gia thì nối thêm một thanh ghế dài vào và cứ thế diễu hành khắp phố. Như vậy, biểu tượng rồng và thần linh địa phương đã được sử dụng như một hình thức nguy trang để thể hiện sự phản kháng và đoàn kết trong làng.

Trong văn hóa Hàn Quốc, rồng đã gia nhập thế giới Phật giáo kể từ thời Tam Quốc (57 TCN - 668) và được tôn thờ chính thức như một vị thần trong triều đại Koryo (918-1392) (xem

Tcho 2007, tr.93-99). Dân gian Hàn Quốc chịu sự chi phối của chủ nghĩa gia đình và hệ tư tưởng Nho giáo trọng tôn ti thứ bậc, điều đã góp phần tạo nên sự ổn định xã hội trong suốt một thời gian dài. Mỗi khi họ phải đối mặt với sự áp đặt khắc nghiệt của tầng lớp thượng lưu (từ triều đình hay từ các gia đình Yangban và chính quyền địa phương, v.v.) thì biểu tượng rồng lại có thể trở thành biểu tượng của sự phản kháng. Thêm vào đó, theo tác giả Alexander Woodside, người Hàn Quốc, cũng như người Việt Nam, từ quan chức nhà nước, giới thượng lưu và dân chúng đều thể hiện quyết tâm chống lại sự áp đặt của chủ nghĩa đế quốc Trung Hoa xuyên suốt thời quân chủ (chẳng hạn trước nguy cơ thể diện quốc gia bị hạ thấp hoặc bị coi thường) (Woodside 1998, tr.199). Shawn McHale cũng kết luận rằng, cả Hàn Quốc và Việt Nam đều “kết hợp diễn ngôn Nho giáo với đại tự sự mang hơi thở chủ nghĩa dân tộc và tinh thần chống ngoại xâm (McHale 2004, tr. 93). Quan điểm ấy được thấm thấu ngay trong văn hóa dân gian. Câu chuyện về Rồng thần hộ mệnh bán đảo Korea bị tướng Tô Định Phương (蘇定方) thời Đường bắt giữ ở vương quốc Baekche trong cuộc chiến tranh chống nhà Đường xâm lược (xem Yoon 1999, tr.133). Việc thần rồng hộ mệnh bị hạ bệ và câu lưu được nhiều người dân hiểu là một nỗi đau lịch sử, nó thậm chí còn nghiêm trọng hơn nhiều so với những tổn thất quân sự. Tuy nhiên, những câu chuyện về biểu tượng rồng tượng trưng cho hình thức kháng chiến từ dân gian lên triều đình trong văn hóa Hàn Quốc không mấy phổ biến, chúng tỏ rằng xã hội Hàn Quốc được tổ chức tốt theo các chuẩn mực, giá trị và trật tự Nho giáo mạnh mẽ (như Lê Quý Đôn đã từng khen ngợi từ thế kỷ XVIII, xem Woodside 1998, tr.197).

Ở Nhật Bản, “diễn ngôn đạo đức Nho giáo được thể hiện và đánh dấu bằng một ý thức lịch sử, trong đó, quá khứ được vận dụng như kênh tham chiếu vào các dự định tương lai”, trong đó Nho giáo đã “biến thành một tập hợp các nguyên tắc đạo đức không hề chịu sự chi phối hay sự trừng phạt của bất kỳ lực lượng siêu nhiên nào” và trở nên “thể tục hóa hoàn toàn” (Tu,

Hejtmanek & Wachman 1992, tr.3, 13). Do đó, biểu tượng rồng ít nhận được sự quan tâm của công chúng, chúng được miêu tả ở cả hai mặt tích cực và tiêu cực trong các câu chuyện dân gian và các câu chuyện tôn giáo. *Trước hết*, rồng Nhật Bản chứa đựng ý nghĩa của chiến thắng và sự công chính. Phật giáo Mật tông Nhật Bản có câu chuyện Phật Bất động Minh vương nuốt thanh gươm kẻ thù để hóa giải kiếp nạn và cứu độ chúng sinh. Chuyện kể rằng, Bất động Minh vương đã chiến đấu với 95 loài nga quý và biến chúng thành “thanh kiếm lửa trí tuệ” (trí hỏa chi kiếm, 智火之劍). Sau khi bọn nga quý biến thành “thanh kiếm lửa trí tuệ”, đức Minh vương biến thành rồng Furikara Fudo-myo-oh (利伽羅), sử dụng bốn móng vuốt của mình để nắm chặt thanh kiếm và nuốt chửng vào bụng. Bằng cách này, đức Bất động Minh vương đã đánh bại được lũ quý (xem Nguyễn Ngọc Thor 2016).



H.35. “Câu dẫn long thần” - Tranh họa Hàn Quốc miêu tả tướng Tô Định Phương nhà Đường câu dẫn rồng hộ mệnh Baekje của Hàn Quốc (Yoon 1999, tr.133)

Thứ hai, rồng Nhật Bản trong lịch sử ít chịu tác động của cơ chế chính thống hóa ở Đông Á, ngược lại, nó bị gắn vào nhiều hàm ý của tai ương và sự khắc nghiệt. Trong tiếng Nhật, rồng được gọi là Ryu, được vay mượn từ Trung Quốc vào cuối thời Nara. Do vị trí địa lý và môi trường tự nhiên đặc thù cũng như mối quan hệ văn hóa tương đối độc lập với các triều đại Trung Quốc, người Nhật không chủ trương thúc đẩy quá trình chuẩn hóa dưới nhãn quan Nho giáo. Thay vào đó, họ có xu hướng gắn kết những thảm họa tự nhiên (như núi lửa, động đất, sóng thần, v.v.) vào biểu tượng rồng, biến rồng thành hình ảnh phản chiếu của cái xấu. Khi tinh thần Nhật Bản được thúc đẩy ngày càng mạnh mẽ vào các thế kỷ gần đây, ngày càng nhiều người Nhật coi rồng là biểu tượng của cái ác (Nguyễn Ngọc Thơ 2016). Trong thần thoại Nhật Bản, người anh hùng, Susanoo, đã giết con rồng Yamato-no-Orochi hung dữ để bảo vệ các hòn đảo Nhật Bản. Bên cạnh đó, chùa Dojo (Đạo Thành, thành phố Hidakagawa, tỉnh Wakayama) được xây dựng từ thời Heian được nhiều người biết đến với câu chuyện con rồng cái Kiyohime (清姫, Thanh Cơ) nổi giận truy sát nhà sư Anchin (安珍, An Trân) đang ẩn náu bên trong chiếc chuông sắt trong chùa chỉ vì bị nhà sư khước từ tình yêu của nó¹.



H.36. Tranh họa miêu tả rồng cái Kiyohime truy sát sư Anchin ở chùa Dojo

(Nguồn: *World Fine Art: Pictorial History of Japanese customs, Volume 2*)

¹ Xem Câu chuyện Achin-Kiyohime (安珍・清姫伝説). <https://www.weblio.jp>. Truy cập ngày 7 tháng 5 năm 2020; Kiyohime-Dojoji: The story of Achin and Kiyohime (清姫 - 道成寺 - 安珍と清姫の物語). www.dojoji.com › anchin. <http://www.dojoji.com/anchin/>. Truy cập ngày 07/5/2020.

Như đã nói ở trên, Việt Nam thời quân chủ không phải là một nhà nước Nho giáo mạnh, đồng thời, cơ chế chính thống hóa dưới nhãn quan Nho giáo không hoàn toàn hiệu quả. Nho giáo phải cạnh tranh với truyền thống phi Nho giáo (chất văn hóa Đông Nam Á) ở địa phương (xem thêm Whitmore 1976, tr.200). Hơn nữa, Việt Nam thường xuyên tiếp xúc với các nền văn hóa bản địa Đông Nam Á chịu ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ (Lào và Campuchia), yếu tố đã góp phần tạo nên tính đặc thù Nho giáo Việt Nam và tính đa dạng của văn hóa truyền thống. Con rồng Việt Nam xuyên suốt các thế kỷ X-XIV (thời Lý - Trần) trông giống rắn thần Naga hơn là rồng Nho giáo, dù trên thân có 4 chân rõ ràng với 3 hay 4 móng trên mỗi chân (xem Viện Nghệ thuật 1973; Trần 2012; Lee 2013, tr.345). Trong lịch sử Việt Nam, hầu như không ghi nhận người dân đại chúng sử dụng rồng làm công cụ phản kháng đối với các tập đoàn quân chủ. Trong nghệ thuật trang trí dân gian, mô-típ thường thấy nhất vẫn là rồng dân gian (phi chính thống), nghĩa là người dân vẫn tuân thủ quy tắc tôn ti áp đặt từ triều đình. Trái ngược với số lượng rồng cung đình (rồng 5 móng) hiện diện hạn chế ở cố đô Huế, rồng 3 hoặc 4 móng được sử dụng như linh vật hay vật trang trí trong đình chùa, miếu mạo, dân gian có xu hướng sử dụng các linh vật khác (như kỳ lân, sư tử, hổ, v.v.) thay thế cho rồng. Dân gian người Việt xưa thường không tổ chức múa rồng; thay vào đó, họ múa lân, múa sư tử, múa thiên cầu², v.v. vào những dịp trọng đại. Đây cũng có thể xem là một hình thức phản kháng linh hoạt trước mệnh lệnh áp đặt từ triều đình Huế.

Rồng Nho giáo Đông Á thời kỳ tiền hiện đại gặp phải những phản ứng ở nhiều cấp độ khác nhau trong tầng lớp bình dân, xu hướng ấy càng trở nên trầm trọng hơn khi các nước trong khu vực tiếp xúc sâu hơn với nền văn minh phương Tây từ cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX. Ở nhiều nơi trong khu vực, con rồng bị cho là tượng trưng cho quá khứ lỗi thời hoặc gắn với di sản

² Múa thiên cầu là loại hình nghệ thuật dân gian vùng Hội An, pha trộn hai sắc thái văn hóa Việt - Hoa (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2018).

phong kiến bảo thủ. Sau một thời gian dài được tu sửa, gọt giũa như một biểu tượng của sự phục tùng vương quyền, rồng đã mất đi ý nghĩa bản thể nguyên thủy của nó. Ngay khi các thế lực quân chủ - chủ sở hữu của rồng ‘chính thống’ không còn nữa, nó phải đối mặt với nguy cơ lỗi thời và đi vào quên lãng. Sự kiện chiếc tem rồng Trung Quốc năm 2012 lại đặt ra một câu hỏi lớn: liệu rồng có quay trở lại với một vị thế “chính thống hóa” mới mang màu sắc thiếu thân thiện? Nếu cho việc rồng đi vào quên lãng là một sự mất mát lớn thì việc cho rồng xuất hiện lại và bị lũng đoạn bằng một phương thức tập quyền mới cũng nguy hiểm không kém. Vậy, làm thế nào để rồng có thể tìm về đúng bản chất của nó? Câu trả lời hiện nay có lẽ nằm ở mối quan hệ giữa con người và sinh thái - một vấn đề nóng hổi đang được thế giới đặt lên bàn cân ngay trong thời đại dịch COVID-19 này.

11.4. Tái định nghĩa và diễn giải biểu tượng rồng trước ‘ngưỡng cửa sinh thái’

Việc tạo ra các biểu tượng là một quá trình cấu trúc có hệ thống về mặt nhận thức và tư tưởng, trong đó, con người xây dựng các biểu tượng để ẩn chứa những hàm ý nhất định của họ, song, chúng chịu sự thay đổi theo thời gian và không gian. Trong cuộc sống hàng ngày, con người có xu hướng đóng khung các sự vật hiện tượng thành các biểu tượng nhất định để triển khai các diễn giải của riêng họ. Ferdinand de Saussure (1959/2011) đã nhấn mạnh rằng, một biểu tượng bao gồm một cấu trúc của hai thành phần gốc, đó là ký hiệu (signifier) và đối tượng được diễn ý (the signified). Lévi-Strauss đã đề xuất khái niệm “đổi lập nhị phân” khi diễn giải biểu tượng (Lévi-Strauss 1964). Trên thực tế, các biểu tượng gắn liền với đời sống chính trị của con người, nghi lễ gia đình, nghi thức thông hành, v.v. (xem thêm Weber (1916), Parson (1951), Geertz (1993), Howe (2009), v.v.), do đó, mặt thể hiện của chúng cực kỳ đa dạng, đòi hỏi tính linh hoạt của hoạt động diễn giải biểu tượng (trường phái Hậu cấu trúc). Chẳng hạn, Victor Turner bác bỏ ý tưởng cho rằng các biểu tượng hoạt động như các mô hình mang các

đặc điểm xã hội và ý thức xã hội dựa trên cấu trúc cố định của biểu tượng và đối tượng được diễn ý. Ông khẳng định rằng, với cấu trúc nhị phân nói trên, các biểu tượng được sử dụng làm phương tiện và công cụ để kiểm soát xã hội trong suốt một thời gian dài (Turner 1967). Schneider thì nhấn mạnh tính năng động của văn hóa và, do đó, gián tiếp khẳng định giá trị thay đổi của các biểu tượng trong đời sống (xem Schneider 1980). Thật ra, cho dù với chủng loại đa dạng và với nhiều ý thức hệ được sử dụng trong diễn giải ý nghĩa, các biểu tượng luôn bắt nguồn từ tự nhiên và được gắn kết với các diễn ngôn xã hội cụ thể nhất định. Chúng chỉ có thể được hiểu và được diễn giải trong từng bối cảnh cụ thể.

Một biểu tượng bền vững phải được ‘nuôi dưỡng’ trong một môi trường phù hợp và được xác định rõ các giá trị mà nó chứa đựng. Quá trình tái diễn giải biểu tượng đòi hỏi phải đứng từ vị trí của thế giới khách quan tại thời điểm nó được xem xét và đặt trong bối cảnh của cộng đồng sở hữu biểu tượng ấy. Cụ thể hơn, để tái diễn giải biểu tượng, chúng ta cần một bộ công cụ hợp lý, chẳng hạn như các khái niệm cốt lõi, cách tiếp cận hợp lý, nền tảng môi trường tốt và các cơ chế diễn giải phù hợp. May mắn thay, quan điểm giá trị sinh thái trong Nho giáo mới giai đoạn đầu thế kỷ XXI này được xây dựng và củng cố bằng quan điểm của chủ nghĩa hậu hiện đại có thể cung cấp các phương tiện và phương pháp triệt để cho động thái này.

Biểu tượng rồng đã được sửa đổi và ‘gia cố/gia phong’ (‘superscribed’)³ ý nghĩa biểu trưng liên tục nhằm phản ánh sự biến đổi của xã hội, dù rằng cơ chế chuẩn hóa do nhà nước bảo trợ chưa bao giờ kết thúc. Theo Gramsci, văn hóa chắc chắn không “tồn tại theo thời gian, được truyền lại từ thế hệ này sang thế hệ khác” (dẫn trong Phạm Quỳnh Phương 2009, tr.176). Tác giả Robert P. Weller, nhà nhân học nổi tiếng người Mỹ, từng cho rằng tầm quan trọng của diễn giải và tái diễn giải các hiện thực văn hóa dựa trên ngữ cảnh xã hội đương đại ở Trung Quốc

³ Khái niệm của Prasenjit Duara (1988, tr.778-795).

và Đông Á (Weller 1987, tr.7), cùng lúc đó, Thomas Gold, trong quá trình tư duy về bản sắc văn hóa, cũng nhấn mạnh rằng “bản sắc văn hóa [...] vốn không phải là đồng dạng theo thời gian và không gian” (Tu, Hejzmanek & Wachman 1992, tr.41). Trong một tác phẩm tập trung vấn đề diễn giải các thực hành tín ngưỡng - tôn giáo theo ngữ cảnh, Clifford Geertz cũng từng khẳng định rằng, tín ngưỡng - tôn giáo như là một hệ thống biểu tượng không thể tồn tại ngoài bối cảnh văn hóa. Theo ông, các biểu tượng “hình thành và được định hình bởi các thế giới quan và chuẩn mực đạo đức, trong đó, thế giới quan và chuẩn mực đạo đức, vũ trụ quan và các thực hành tâm linh của con người, vũ trụ học và thực hành tâm linh của họ đều là các thực thể xác nhận, bổ sung lẫn nhau được thể hiện trong các biểu tượng và nghi lễ (có dẫn trong Tucker 2004, tr.22-23). Do đó, bản sắc là một truyền thống mở và đang tiếp diễn, nó mở ra cơ sở tiếp cận đa dạng cho các nhà nghiên cứu thuộc các nền tảng khác nhau, thuộc các thế hệ khác nhau. Ý nghĩa biểu trưng (của biểu tượng) bắt nguồn từ nền tảng xã hội vốn luôn được kiến tạo và tái kiến tạo, được thỏa hiệp và củng cố liên tục (xem thêm Eipper 1998). Tu Weiming, khi phân tích về tầm nhìn mới của Nho giáo vào đầu thế kỷ XXI, cũng nhấn mạnh rằng: “Nho giáo kiên định rằng chúng ta bắt đầu hành trình tự nhận thức với sự thừa nhận rằng chúng ta là những cơ thể sống gắn kết mật thiết với thế giới (tự nhiên và xã hội) ở không gian hiện hữu tại đây và bây giờ” (Tu 2004, tr.489).

Tác giả Phạm Quỳnh Phương trong công trình nghiên cứu biểu tượng lịch sử Trần Hưng Đạo trong văn hóa Việt Nam cũng từng khẳng định rằng: “mặc dù văn hóa có thể là một đại diện tập thể, song, nó không phải là một thứ đồng nhất cũng không phải là một công cụ xã hội hay công cụ nâng cao giá trị duy nhất theo nghĩa của Durkheim” (Phạm 2009, tr.15-16). Thật vậy, khi biểu tượng rỗng ngày càng lún sâu vào đấu trường các diễn ngôn chính trị - tư tưởng xã hội, chúng ta hoàn toàn có thể đề xuất tái định nghĩa và tái diễn giải nó trong thời đại hôm nay, nhất là khi chúng ta đứng từ góc nhìn phê bình sinh thái.

Một trong những quan điểm nổi bật có thể khuyến khích cách giải thích mới về biểu tượng rồng là tầm nhìn ‘nhân vũ luận (anthropocosmic vision)’ và ‘bước ngoặt sinh thái (ecological turn)’ của làn sóng Nho giáo mới: bước diễn giải chuyển đổi từ quan niệm ‘Thiên nhân hợp nhất’ trong Nho giáo truyền thống. Theo đó, chủ nghĩa nhân văn Nho giáo chắc chắn không hoàn toàn mang tính thế tục mà cũng không mang tính siêu việt. Thay vào đó, nó mang tầm nhìn của "nhân vũ học" và từ chối một cách dứt khoát đối với chủ nghĩa nhân loại trung tâm (Tu, Hejtmanek & Wachman 1992, tr.18; Tu 1998, tr.17-19; 2004, tr.480, 489; Taylor 1998, tr.44-45). Fan Ruiping gọi tầm nhìn này là một quan điểm nhân loại trung tâm ở mức nhẹ (weak anthropocentrism) chứ không hoàn toàn là ‘nhân vũ luận’ hay một quan điểm cân bằng hoàn toàn giữa nhân loại và giới tự nhiên theo nguyên tắc vũ trụ (Fan 2005, tr.107). Dù gọi là gì đi nữa, thì ‘Nhân vũ luận’ cũng là một quan điểm tiến bộ hơn, chủ trương lấy mối quan hệ hài hòa giữa con người và vạn vật làm trung tâm chứ không còn ca ngợi sức mạnh vạn năng của con người theo kiểu “tu thân, tề gia, trị quốc và bình thiên hạ” như trước nữa. Theo quan điểm ‘nhân vũ luận’, mối quan hệ của Thiên đường, Trái đất và Con người luôn rất năng động, tương tác và kích thích lẫn nhau (McBeath & McBeath 2014, tr.24; Fan 2005, tr.105-122). Quan niệm trường tồn của trái đất và sự đồng sáng tạo của con người được nhấn mạnh, trong đó, năng lực sáng tạo của Thiên trong thế giới quan vũ trụ Nho giáo truyền thống cùng song hành với sự trường tồn của thế giới tự nhiên (xem Tucker 2004 tr.25). Từ quan điểm đó, Tu Weiming đề nghị thêm rằng, con người nên dành sự đồng điệu, cảm thông và đồng cảm với thiên nhiên cũng như đối với xã hội loài người. Ông nói: “Con người, với tư cách là đồng sáng tạo của trật tự vũ trụ, họ chịu trách nhiệm không chỉ đối với bản thân mà còn đối với Thiên, Địa và vạn vật” (Tu 2004, tr.494). Tác giả Rodney Taylor lên tiếng kêu gọi con người nỗ lực giữ gìn mối quan hệ hài hòa với thế giới tự nhiên, nhất là tập trung sự quan tâm vào các loài động vật ngoài con người (Taylor 1986, tr.237-263).

Tucker đã đi xa hơn rằng, con người sống gắn chặt và phụ thuộc vào những động năng lớn hơn của giới tự nhiên (so với động năng mà chính họ tạo ra) (Tucker 2004, tr.20) và, khẳng định rằng, Thiên nhân hợp nhất chính là nền tảng đạo đức toàn cầu giúp chống lại cuộc khủng hoảng sinh thái (Tucker 1998, tr.87-210, dẫn trong McBeath & McBeath 2014, tr.24). Quan điểm ‘Nhân vũ luận’ ấy nhắc chúng ta nhớ lại trạng thái nguyên thủy cùng hệ ý nghĩa biểu trưng ban đầu của biểu tượng rồng ngay trước quá trình chuẩn hóa dưới nhãn quan Nho giáo diễn ra ở Đông Á, trong đó, dấu ấn sinh thái đóng vai trò cơ bản trong cách hình thành và diễn giải biểu tượng rồng. Chính quá trình “chính thống hóa” lâu dài trong lịch sử đã đẩy rồng ra khỏi vũ đài sinh thái. Chúng ta không thể phủ nhận thực tế là những con rồng đã “chuẩn hóa” vẫn mang cả diễn ngôn về sinh thái lẫn xã hội; tuy nhiên, các diễn ngôn xã hội đã được nhấn mạnh đến mức dấu ấn sinh thái gần như bị che lấp mất; sự áp đặt vương quyền đã khiến mong muốn có được một cuộc sống hài hòa với vạn vật và thiên nhiên của con người gần như bị thủ tiêu mất. Chừng nào những hàm ý xã hội mang tính áp đặt chưa bị hủy bỏ thì biểu tượng rồng sẽ vẫn còn chết dần chết mòn trong cuộc sống hiện đại. Nhiều người từng hy vọng và tin rằng, sự sụp đổ của chế độ quân chủ Đông Á sẽ giúp khôi phục các tự sự sinh thái trong biểu tượng rồng; tuy nhiên, con tem rồng do nhà nước Trung Quốc công bố gần đây có thể gợi ý ở hướng ngược lại. Do đó, việc khôi phục lại bản chất sinh thái trong biểu tượng rồng sẽ có thể được thực hiện tốt hơn dưới tầm nhìn ‘nhân vũ luận’ của triết học Nho giáo mới. Quan điểm ấy có thể làm nền tảng triết học cốt lõi cho việc xây dựng, sử dụng và kiến giải ý nghĩa biểu tượng rồng ở khu vực Đông Á hiện nay.

Các học giả trước đây gồm Lương Thấu Minh (梁漱溟) (1979, tr.200-201), Mưu Tông Tam (牟宗三), Đường Quân Nghị (唐君毅), Phùng Hữu Lan (馮友蘭) (xem Tu 2004, tr.480-508) cũng như các nhà nghiên cứu hiện nay như Lý Trạch Hậu, Đỗ Duy Minh, Mary Evelyn Tucker, Wang Gungwu, Robert P.

Weller, Adam Seligman, Trần Lai, Thành Trung Anh, v.v. (xem Kelly 1998, tr.93-119; Hammond 2015, tr.104) đang tích cực làm việc nhằm xây dựng (khôi phục) mối quan hệ hài hòa hữu cơ giữa con người và thiên nhiên. Một số người trong họ đề xuất ý tưởng rằng, nền tảng tâm linh Nho giáo nên được đánh giá cao hơn để đảm bảo sự cân bằng cơ bản của mối quan hệ ấy (xem Tu, Hejtmanek & Wachman 1992; Tu 2004; Tucker 2004). Biểu tượng rồng nên được tái tạo trên nền tảng gìn giữ các hàm ý sinh thái tích cực và tạo điều kiện phát huy hơn nữa giá trị các diễn ngôn xã hội phù hợp với bối cảnh xã hội đương đại trong từng khoảng thời – không gian cụ thể. Các diễn ngôn xã hội hiện nay có thể được thay đổi cho phù hợp với tính đa dạng và khả năng chuyển đổi của xã hội loài người; tuy nhiên, tri thức ứng xử với tự nhiên như một giá trị cốt lõi của biểu tượng rồng phải được bảo vệ tránh bị biến dạng. Khi dấu ấn thiên nhiên của rồng được phát huy, sức mạnh tâm linh của nó sẽ được tôn trọng ở cả trong tôn giáo lẫn trên nền tảng khoa học lý tính. Nói cách khác, sự phát triển sâu rộng của biểu tượng rồng trong thế giới tâm linh có thể giúp duy trì bản chất cơ bản của nó và giữ cho nó luôn gắn liền với cuộc sống hàng ngày của người dân. Bằng cách áp dụng tầm nhìn ‘nhân vũ luận’, theo đề nghị của Tu Weiming, rồng hoàn toàn có thể phục hồi ý nghĩa của nó như là *một biểu tượng của khát vọng vươn lên (symbol of aspiration)*.

Để tạo ra một hệ thống giá trị linh hoạt và tự do của biểu tượng rồng, chúng ta nên áp dụng góc nhìn hậu hiện đại trong việc tái cấu trúc, định hình và tái diễn giải ý nghĩa của rồng. George De Vos lưu ý quan điểm của Durkheim rằng “hiện đại hóa không thể tránh khỏi xu hướng thế tục hóa mọi thực hành, do đó, con người phải tìm kiếm một số nguồn lực khác ngoài đặc tính siêu nhiên để giải thích (diễn giải) cho sự hiện thân của thần thánh” (xem Tu, Hejtmanek & Wachman 1992, tr.12). “Nguồn lực” mà De Vos đề cập không thể là quan điểm dựa hoàn toàn vào khoa học bởi con người đã quá hiểu mặt trái của khuynh hướng ấy trong xã hội đương đại. Shih Chih-yu từng

viết, “Nho giáo thực sự khuyến khích con người dần sâu hơn vào chủ nghĩa uyên bác một khi nhà nước (quân chủ) đi chệch khỏi quỹ đạo tinh thần của Đạo. Bản chất của sự dần thân ấy chỉ có thể được cảm nhận bởi mỗi cá nhân. Nói cách khác, sự tự do bắt nguồn từ nghĩa vụ chung bị áp đặt (của nhà nước) đối với những người trí thức nắm giữ các chức vụ có thể đã mang lại cho người Trung Hoa một mức độ tự do cao hơn trong việc tìm kiếm và thể hiện các đánh giá độc lập hơn so với tước vị xã hội của họ” (Shih 1995, tr.126; dẫn trong Kelly 1998, tr.96). Liệu đó có phải là một ‘sự đền bù tinh thần’ cho con người trong thế giới tư duy của họ, đóng vai trò như là một công cụ phản kháng tư tưởng một khi thế giới quan của họ bị đóng khung, áp đặt? Trong thế giới tư duy ‘tự do’ ấy, chúng ta nên theo đuổi quan điểm hậu hiện đại trong việc xác định lại giá trị và ý nghĩa biểu tượng rộng theo hướng giải tập quyền và giải chính thống hóa. Hơn nữa, việc tích hợp quan điểm hậu hiện đại có thể giúp xây dựng rộng trở thành một *biểu tượng truyền cảm hứng sáng tạo* (symbol of aspiration).



H.37. Các mẫu thiết kế đầu rồng hiện nay

(cn.dreamstime.com)

Trong một tuyên bố liên quan đến tính tự do và tinh thần giải phóng trong việc định nghĩa và tái diễn giải các thực hành sống của con người trong Nho giáo mới ở Trung Quốc và Đông

Á, hai tác giả Theodore De Bary và Wing-tsit Chan nói rằng, chúng ta không nhất thiết phải thay đổi toàn bộ nền tảng tư tưởng chính trị mà có thể tiến hành trên phương diện ‘tu thân’ (trích dẫn trong Tu, Hejtmanek & Wachman 1992, tr.130). Trước đó, Mâu Tông Tam đã coi Nho giáo mới như là “một phép siêu hình đạo đức đã cách tân (a reformed moral metaphysics)”. Các học giả Nho giáo về sau quan tâm nhiều hơn về các giá trị nhân bản cũng như “luôn trăn trở tìm câu trả lời cho câu hỏi làm thế nào để các giá trị này mang đến cho con người sự hưng thịnh”. Quan điểm tư duy ấy được đặt tên là ý thức “quan tâm - tự giác (concern-consciousness)” (dẫn trong Berthrong 1998, tr.188). Tu Weiming nhấn mạnh thêm rằng, “cái tâm đặc biệt định hình nên tính đặc thù của nhân loại”; chính vì thế, “học để thành nhân” đòi hỏi một quá trình tự nhận thức, tự giác ngộ và tự chuyển đổi liên tục của con người. Quan điểm ‘nhân vũ luận’ khuyến khích con người “vượt qua cả chủ nghĩa vị kỷ lẫn chủ nghĩa gia đình, chủ nghĩa địa phương, chủ nghĩa dân tộc và chủ nghĩa dân tộc sô-vanh” (Tu 1994, tr.179, 184); vì vậy, nó sẽ thúc đẩy mạnh mẽ việc phi chính trị hóa biểu tượng rồng và, đồng thời, tạo cảm giác đồng cảm và đồng điệu giữa các cộng đồng sở hữu biểu tượng rồng. Như Berthrong từng viết, các học giả Nho giáo hiện đại đang tích cực sàng lọc và đánh giá để kiểm tra những gì nên được bảo lưu, sửa đổi và những gì nên từ bỏ trong hệ thống triết học Nho giáo (Berthrong 1998, tr.191-192), các cuộc tranh luận không ngớt giữa các học giả về sự thao túng quá mức các di sản văn hóa (thời quân chủ) ở Đông Á đã truyền cảm hứng mạnh mẽ cho các nhà lý thuyết và các nhà nghiên cứu trong việc tìm kiếm những chân trời mới trong chuyên môn của họ (xem Tu, Hejtmanek & Wachman 1992). Có thể nói, các nghệ sĩ địa phương ở Đông Á hiện nay, khi thiết kế hay tạo tác những con rồng hiện đại đã không còn quan tâm đến các tính năng chính thống hay ‘chuẩn mực’ vốn dĩ đã lỗi thời ấy nữa; thay vào đó, họ tập trung nhiều hơn vào cấu trúc, ngoại hình và tính thẩm mỹ của những con rồng để đáp ứng nhu cầu thương mại hóa của thị trường. Trong hầu hết các

trường hợp, những con rồng được tạo ra chỉ với bốn móng chân, ấy không phải vì họ tránh “phạm úy” đến ‘các vị hoàng đế sống vào thời nào đó xa lắc’ mà chẳng qua bởi vì “tạo tác rồng năm móng phức tạp, khó đạt cấu trúc mỹ thuật cân đối và đẹp mắt” (dẫn theo lời một nghệ nhân tạo tác điêu khắc rồng ở miếu Thanh Minh (thờ Bắc Đế) ở thị xã Vĩnh Châu tỉnh Sóc Trăng (Việt Nam) và một nghệ nhân người Hoa Triều Châu ở miếu Thiên Hậu ngoại vi thành phố Tanjung Pinang (Indonesia) (tài liệu điền dã 2016 ở Sóc Trăng và 2017 ở Indonesia). Rõ ràng, các nghệ nhân tạo tác rồng hiện đại không hề bị chi phối bởi quan điểm chính trị - tư tưởng, chính vì thế, ở một mức độ nhất định, rồng hiện đại có thể trở thành một biểu tượng của sự tự do tư duy và cách tân (symbol of liberal mindset and self-transformation).



**H.38. Lưỡng long châu Thánh giá ở nhà thờ Vọng Đông
huyện Thoại Sơn tỉnh An Giang**

(Bùi Việt Thành chụp năm 2014)

Rồng là một biểu tượng chung khu vực của Đông Á và thế giới; do đó, chúng ta phải căn cứ vào góc nhìn chung mang tính phổ quát của khu vực và thế giới để định nghĩa và diễn giải nó. Nghiên cứu lịch sử hình thành và phát triển rồng Đông Á truyền thống rõ ràng cho thấy sự đóng góp đa dạng của nhiều nguyên mẫu từ nhiều vùng đất khác nhau, mặc dù sau đó, nó được cách tân và “chuẩn hóa” bởi người Trung Hoa nhiều hơn bất kỳ quốc gia nào khác ở Đông Á. Nho giáo ngày nay (đặc biệt là Nho giáo

mới) đã được công nhận là một hệ thống triết học đặc biệt mang các giá trị phổ quát, do đó, các thực hành Nho giáo đương đại phải mang các đặc điểm chung của khu vực và quốc tế. Việc cố tình kéo giữ và áp đặt biểu tượng rỗng vào không gian văn hóa khép kín của bất kỳ quốc gia nào cũng đều là điều không công bằng và phi nhân văn. Trong kỷ nguyên mới, các giá trị của rỗng là phổ quát, biểu tượng của rỗng nên được trả về cho tầng lớp sáng tạo ra nó và để nó được hít thở, đồng điệu với nhịp điệu thiên nhiên. Nếu được vận dụng đúng đắn, tầm nhìn ‘nhân vũ luận’ sẽ tích cực đóng vai trò quan trọng trong việc xóa bỏ chủ nghĩa dân tộc hay bất kỳ sự chiếm dụng mang tính áp đặt của bất cứ thế lực nào ở Đông Á. Bất cứ ai hiểu biết lịch sử hình thành và phát triển của rỗng, họ đều ít nhiều biết đến cơ chế “chính thống hóa” và “chuẩn mực hóa” mà các hoàng đế Trung Hoa áp đặt bằng nhãn quan Nho giáo cực đoan; do đó, thế giới đương đại không cần thiết phải trình làng thêm bất kỳ sự khẳng định nào về điều đó. Biểu tượng rỗng không phải là biểu tượng của một quốc gia cụ thể, nó là biểu tượng mang đặc tính chung của khu vực Đông Á (symbol of *East Asian-ness*).

Nếu các giá trị phổ quát của rỗng có thể được nhóm lại thành khái niệm chung “biểu trưng (notion)”, tầm nhìn ‘nhân vũ luận’ Nho giáo mới sẽ đóng vai trò của khung nghi lễ cốt lõi (ritual), vậy nên, khi áp dụng lý luận Seligman và Weller (2012), ta sẽ nhận diện cảm thức *trải nghiệm chung được chia sẻ* (shared experience) giữa các dân tộc Đông Á nói riêng, và cộng đồng thế giới nói chung. Giống như Mary Evelyn Tucker từng nói, “các nghi lễ phản ánh các cấu trúc khuôn mẫu của thế giới tự nhiên và gắn kết con người lại với nhau, với thế giới tổ tiên và với vũ trụ nói chung” (Tucker 2004, tr.25). Tương tự như vậy, Tu Weiming khẳng định rằng: “Nghi lễ hóa như là quá trình năng động của sự tương tác liên cá thể và là sự phát triển cá nhân vốn không phải là quá trình xã hội hóa một cách thụ động mà là sự tham gia tích cực của con người trong việc nhận diện, trải nghiệm, diễn giải và thể hiện cho tính duy lý trong giao tiếp

của con người - yếu tố xác định xã hội là một cộng đồng có ý nghĩa” (Tu 1994, tr.178). Sức sống và tầm quan trọng của biểu tượng rồng trong thời kỳ diễn ra ‘bước chuyển mình sinh thái’ như hiện nay sẽ được phát huy tốt nếu các cộng đồng Đông Á tích cực tham gia chia sẻ các trải nghiệm văn hóa. Bằng các nghi thức tâm linh hay các nghi thức xã hội, biểu tượng rồng có thể tích cực tham gia vào guồng quay bất tận của bộ ba Thiên, Địa (giới tự nhiên, bao trùm vạn vật), Nhân và trở thành biểu tượng của sự chia sẻ (symbol of *sharing*).

KẾT LUẬN

Biểu tượng rồng phản ánh mối quan hệ tương hỗ giữa con người và thiên nhiên cũng như những phản ứng tinh thần của con người đối với những tác động từ thiên nhiên đến cuộc sống của mình. Lịch sử Nho giáo Đông Á đã thúc đẩy rồng rơi vào vòng xoay vô tận của cơ chế “chính thống hóa” và “chuẩn mực hóa” bằng nhãn quan Nho giáo cực đoan, vô hình trung đã ‘búng’ biểu tượng này ra khỏi môi trường bản thể của nó, trực tiếp áp chế và thủ tiêu các diễn ngôn sinh thái thuần túy của nó. Một khi biểu tượng rồng còn bị áp đặt lên các diễn ngôn chính trị - tư tưởng thì mâu thuẫn và xung đột tư tưởng - văn hóa giữa các dân tộc sẽ tiếp tục tồn tại. Con rồng, vì thế, trở thành một công cụ tuyên truyền chính trị chứ không phải là một biểu tượng văn hóa nữa. Sự hồi sinh (phục hồi) mang tính bản thể của biểu tượng rồng ngày nay phải gắn kết chặt chẽ với tầm nhìn mới về mối quan hệ của con người và thiên nhiên (ít nhất là ở Đông Á) trong khung lý luận Nho giáo mới để đảm bảo tính nhất quán và tính liên tục trong nền tảng triết học của biểu tượng. ‘Nhân vũ luận’ - tầm nhìn được các tác giả thế kỷ XX-XXI xây dựng trên nền tảng đối thoại triết học Đông - Tây, hoàn toàn phù hợp với việc xây dựng hệ giá trị phổ quát hậu hiện đại của biểu tượng rồng. Vấn đề tìm kiếm phương thức sống hài hòa với thiên nhiên hiện đang là vấn đề chung của toàn cầu; do đó, việc áp dụng phương pháp ‘tái định hình’ và ‘tái diễn giải’ rồng dựa trên nền tảng tư duy thân thiện với tự nhiên và đề cao tính thẩm mỹ đơn

thuần sẽ cho phép các cộng đồng chia sẻ cảm thức văn hóa chung cũng như hệ giá trị biểu trưng mang tính phổ quát của biểu tượng ấy. Với thực tế là biểu tượng từng được sử dụng để thay thế cho các giá trị và lợi ích của nhà nước quân chủ ở Đông Á, các cộng đồng văn hóa khu vực và thế giới hôm nay lạc quan mong đợi rằng rồng sẽ luôn tỏa sáng với ‘đặc tính Đông Á’ và chứa đựng đầy đủ các giá trị phổ quát trong ứng xử với sự tuần hoàn của tự nhiên cũng như tính đa dạng của văn hóa nhân loại⁴.

HƯỚNG DẪN HỌC TẬP

1. Nội dung trọng tâm

- Nguồn gốc, quá trình hình thành và thuộc tính sinh thái - văn hóa của rồng phương Đông.
- Quá trình “chuẩn hóa” và “chính thống hóa” biểu tượng rồng trong văn hóa Đông Á (chủ yếu là Trung Hoa).
- Diễn ngôn tư tưởng - chính trị trong biểu tượng rồng và ứng xử của cộng đồng.
- Tái diễn giải ý nghĩa biểu tượng rồng dưới góc nhìn Hậu hiện đại và Hậu nhân văn.

2. Gợi mở hướng nghiên cứu, phát triển

- Phân tích diễn ngôn và tái diễn giải các biểu tượng kinh điển trong văn hóa Việt Nam và Đông Á theo các trào lưu tư tưởng mới (Chủ nghĩa Hậu hiện đại, Chủ nghĩa Hậu nhân văn).
- Tứ linh trong tín ngưỡng - tôn giáo Việt Nam.
- Tính thống nhất và tính đa dạng trong biểu tượng rồng Việt Nam và Đông Á.

⁴ Bài viết này đã nhận được nhiều ý kiến đóng góp quý báu của GS.TS Phan Thị Thu Hiền. Xin trân trọng cảm ơn Giáo sư.

- Nghiên cứu so sánh rồng Việt Nam và Đông Á.
- Các biểu tượng quan trọng trong văn hóa các dân tộc Việt Nam.
- Tái tạo và tái diễn giải dấu ấn sinh thái - nhân văn trong biểu tượng rồng Việt Nam.

3. Tài liệu đọc thêm

- Cuốn trong *Hình tượng rồng văn hóa phương Đông* của Nguyễn Ngọc Thơ (2016).
- Cuốn *The dragon: fear and power* của Arnold Martin (2018).
- Cuốn *Dragons, gods & spirits from Chinese mythology* của Tao Tao Liu Sanders (1983).
- Cuốn *Long phụng trình tường* của Hạo Xuân (1999).
- Cuốn *Nghiên cứu biểu tượng: một số hướng tiếp cận lý thuyết* của Đinh Hồng Hải (2014).
- Cuốn *Văn hóa dân gian cổ truyền: Ông Địa, tín ngưỡng và tranh tượng* của Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường & Hồ Tường (1993).
- Bài “Ethos, world view, and the analysis of sacred symbols” của Clifford Geertz in trong cuốn *The Interpretation of Cultures: selected essays* (2017).
- Cuốn *Transformations of the Confucian way* của John Berthrong (1998).

Bài 12

HÌNH TƯỢNG LỢN TRONG THẾ GIỚI BIỂU TƯỢNG Ở ĐÔNG Á VÀ VIỆT NAM*

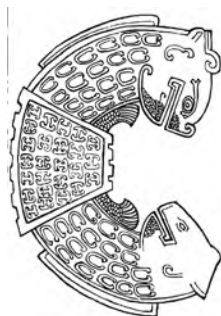
12.1. Tô-tem “rồng lợn”

Năm 1986, giới khảo cổ phát hiện miếng ngọc bội hình đầu lợn thuộc văn hóa Hồng Sơn vùng bán đảo Liêu Ninh Trung Quốc có niên đại 5000-6000 năm. Lần lượt nhiều năm sau đó, người ta phát hiện thêm nhiều mẫu vật tương tự trong một khu vực tập trung, giới nghiên cứu đặt tên là “nhóm rồng lợn”. Cùng thời, người ta phát hiện các nhóm “rồng sói”, “rồng chó”, “rồng hươu”, “rồng kỳ đà”, “rồng hổ”, “rồng ngựa” rải rác khắp thảo nguyên Mông Cổ và Đồng bằng Hoàng Hà, trong khi vùng sông nước Bách Việt Dương Tử - Hồng Hà thì phổ biến là các nhóm rồng cá sấu, rồng rắn, rồng thường luồng (Nguyễn Ngọc Thơ 2016). Các loài linh thú trên đây liệu có thật là “rồng” hay đơn thuần là các linh vật (linh thú) nguyên thủy từng tồn tại song hành với các tô-tem tiền thân của rồng? Làm thế nào mà lợn, một loài vật mà nhiều nền văn hóa trên thế giới cho là ô uế, lại có thể là “rồng”? Lợn đã từng là một loại tô-tem, vậy, tại sao ngày nay ta không còn nhìn thấy “rồng lợn” nữa?



**H.39. “Rồng lợn”
văn hóa Hồng Sơn**

(<http://tupian.baike.com>)



**H. 40. “Rồng lợn” vùng Hoàng
Hà cách nay khoảng 3.000 năm**

(Thái Dịch An, 2001, tr.67)

* Công trình nghiên cứu của tác giả Nguyễn Ngọc Thơ, đã đăng trên *Tạp san Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh* xuân Kỷ Hợi 2019

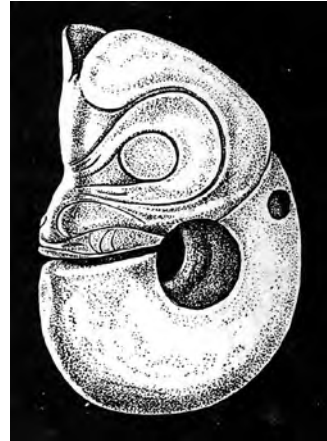
Theo hai tác giả Tôn Thủ Đạo và Quách Đại Thuận (1984), các bộ tộc bán nông bán du vùng bán đảo Liêu Ninh xưa sớm thuần dưỡng lợn. Cuốn *Hải Nội Kinh* viết: “phía Đông Lưu Sa, phía Tây dòng Hắc Thủy có nước Triều Vân, có nước Tư Trệ” (Hắc Thủy = Hắc Long Giang; Tư Trệ = nuôi lợn). Nước Tư Trệ trong thư tịch cổ hoàn toàn khớp với khu vực bán đảo Liêu Ninh nói trên.

Rồng lợn tiếp tục tồn tại ở vùng này cho đến các thời Đường, Tống mới dần biến mất. Trong truyền thuyết Trung Hoa, vua Cao Tông nhà Đường dẫn quân đi đánh Liêu Đông, Cao Ly (Koryo, nay là Triều Tiên) và Bách Tế (Paekche, nay là Hàn Quốc) trở về, đến núi An Lộc (Liêu Ninh) thì mở dạ yến khoản đãi ba quân, vua uống say và “biến thành một con lợn đầu rồng” (Vương Duy Đề 2000, tr.40). Truyền thuyết Lôi công vùng Hoa Bắc xưa vẫn thường nhắc đến hình ảnh một Lôi thần mình người đầu lợn, nhiều tác giả cho rằng, đó là dấu ấn văn hóa của các bộ tộc Liêu Ninh truyền xuống Hoàng Hà.



**H.41. Ngọc long hình đầu lợn
văn hóa Hồng Sơn**

(Vương Duy Đề 2000)



**H.42. Ngọc long hình đầu lợn
tìm thấy ở Nội Mông**

(Vương Duy Đề 2000)

12.2. Tạo tác rồng

Rồng là linh vật phổ biến trong các nền văn hóa Đông Á, xuất phát từ những nghi vấn của người xưa về thế giới tự

nhiên, qua tưởng tượng về một vị “thần linh” có thể chế ngự được những hiểm nguy và bí ẩn của tạo hóa vốn đang uy hiếp cuộc sống của họ. Theo sự phát triển của xã hội, con người cảm thụ và tích lũy kinh nghiệm trong hoạt động sống, đã liên tục sáng tạo và làm phong phú thêm hình tượng rồng, gắn cho chúng nhiều lớp diễn ngôn xã hội, đôi khi là mâu thuẫn, triệt tiêu lẫn nhau.

Khi các vương triều Trung Hoa cổ thống nhất Hoàng Hà (thời Hạ - Thương - Chu), họ áp dụng phương châm *chính phục - thân nạp*, nhà cai trị đã tiếp nhận một phần vật biểu của các bộ tộc ở các vùng đất chiếm được thành từng bộ phận của một/ một nhóm vật tổ mới mang tính dung hợp và được tái tạo, lên khuôn trên cơ sở hệ thống tư tưởng của guồng máy xã hội người Hán.

Theo dân gian, toàn thân rồng phân thành “tam đình cử tự”. Theo La Nguyên (đời Tống), “tam đình” bao gồm ba phần đầu, thân và đuôi; còn “cử tự” gồm 9 bộ phận độc lập: sừng giống nai, đầu giống đà, mắt giống thỏ, thân giống rắn, bụng giống trai, vảy giống cá, ngón chân giống chim, chân giống hổ, tai giống bò (Hạo Xuân 1999, tr.5-6). Rồng chuẩn mực phải đạt số vảy trên thân cần thiết (81 vảy dương và 36 vảy âm để đủ ‘nguồn lực’ đại diện cho sự tuần hoàn biến hóa thiên địa). Rồng Trung Hoa hoàn thiện nhất vào các thời Tống và Minh, sau quá trình diễn hóa xã hội và tạo tác văn hóa, hình hài của rồng được tầng lớp nho sĩ và quan lại “lựa chọn” và “nhào nặn” dưới nhãn quan Nho giáo.

So với rồng ngày nay, rồng lợn Liêu Ninh nói trên chủ yếu có hai bộ phận: đầu lợn, thân lươn/rắn và hoàn toàn không có vảy. Rồng lợn hay các nhóm rồng thú xưa đơn thuần chỉ là vật tổ (tô-tem) của các bộ tộc/thị tộc cổ: rồng lợn, rồng gấu vùng Liêu Ninh; rồng sói, rồng chó vùng Nội Mông; rồng hươu, rồng ngựa vùng Hoàng Thổ; rồng hổ vùng Tứ Xuyên; rồng thần lằn vùng Thiểm Tây và Tây Vực; rồng rắn vùng hạ lưu Hoàng Hà; rồng cá sấu sông Dương Tử; rồng thường luồng vùng sông Hồng và trung lưu sông Mekong, v.v.



H.43. Rồng chó ở Đôn Hoàng

(Thái Dịch An 2001)



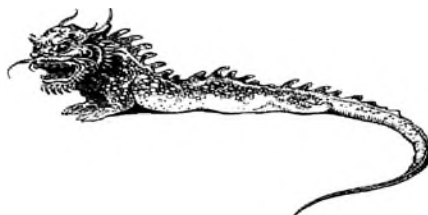
H.44. Rồng gấu ở Liêu Ninh

(www.artchn.com, truy cập 18/11/2019)



H.45. Rồng ngựa thời Đường

(Thái Dịch An 2001, tr.193)



H.46. Rồng kỳ đà thời Đường

(Thái Dịch An 2001, tr.188)

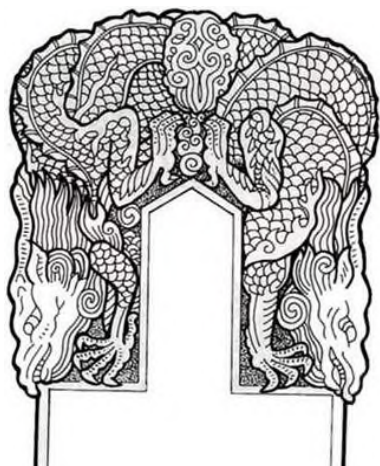
12.3. Sự đánh mất vị thế của lợn trong quá trình “phong hóa”

Quá trình hoàn thiện hình hài của rồng không phải là một quá trình chọn lọc tự nhiên, càng không phải là sản phẩm của trí tuệ xã hội, mà đó là phương tiện và công cụ tổ chức và quản lý xã hội của các hoàng đế Trung Hoa. Các hoàng đế, được tầng lớp nho sĩ và quan lại ủng hộ, đã “tước đoạt” ý niệm về rồng trong dân gian và tái tạo biểu tượng theo nguyên tắc thể hiện uy lực thiên triều càng nhiều càng tốt (Watson 1985, tr.323; xem

mục 1.4). Dưới sự hỗ trợ đắc lực của tầng lớp nho sĩ trí thức và quan lại địa phương, triều đình trung ương ra sức “sắp xếp”, “gọt đẽo” biểu tượng rồng, cả về hình dáng lẫn ý nghĩa, nhằm mục đích biến “tính chính thống về mặt nghi lễ phục vụ như một nguồn lực quan trọng tiến tới xây dựng sự độc tôn văn hóa” (Von Glahn 2004, tr.251-253; David Faure 1999, tr.278). Cuối cùng, rồng đã trở thành biểu tượng của nguyên tắc, của sự phục tùng và gần như đánh mất quyền năng chuyển hóa thiên địa, âm dương vốn có của nó!

Một số tô-tem khác may mắn hơn lợn, tuy không được lựa chọn và “chuẩn hóa” bằng rồng hay phụng nhưng chúng cũng có chỗ đứng nhất định. Chẳng hạn, “chín con của rồng”, lần lượt là bị hí, li vắn (hay xi vắn), bồ lao, bệ ngạn, thao thiết, công phúc, nhai xế, toan nghệ và tiêu đồ, mỗi con một dáng vẻ và có “sở thích” khác nhau.

Nếu đứng từ góc độ cơ chế chuẩn hóa, một ai đó có thể nói rằng, chín con của rồng là “may mắn” vì đã “khéo léo” khoác lên mình tên gọi “họ nhà rồng” và tránh bị đào thải (như trường hợp lợn) hay bị “nuốt chửng” (“be eaten up”, như trường hợp chín loài vật đã “cống hiến” các bộ phận của mình để tạo tác rồng). Thế nhưng, đối với dân gian, thì đây lại là chuyện chẳng đáng mừng. Họ đã thật sự khéo léo trong chuyện “thấy sang bắt quàng làm họ” khi chấp nhận “hy sinh” một phần giá trị linh vật của mình (vốn dĩ đã tồn tại trong dòng chảy văn hóa dân gian các vùng (địa phương) để thúc đẩy chúng “gia nhập” vào họ hàng rồng, chẳng hạn các linh vật tù ngư, hải trãi, trào phong, phụ hí, tỳ hưu, v.v. (xem thêm Nguyễn Ngọc Thơ 2016) và tiếp tục tồn tại trong thế giới biểu tượng. Nhiều loài vật vốn không có các chi tiết hình thể giống rồng, song, dưới tác động của cơ chế “chính thống hóa” và quá trình “gia nhập” gia tộc rồng, chúng đã “thoát thai” để giống rồng nhiều hơn và được chấp nhận xếp vào hàng biểu tượng mang tính lễ nghi, được tô vẽ, tạc tượng trong các công trình quan trọng như cung điện, đền đài, điện, phủ,...



H.47. Phụ hí - một trong 9 con của rồng có nhiệm vụ canh giữ bia mộ cho hoàng gia và tầng lớp quý tộc

(Thiết Nguyên 2001)



H.48. Tiêu đồ - con út trong bộ Chín con của rồng

(Diệp Ứng Toại 2001, tr.123)

Dưới sức mạnh phong hóa, các nhóm linh vật muốn gắn “mác” rồng đều lần lượt được “soi xét” và lựa chọn, miễn sao chúng đáp ứng được nguyên tắc: đại diện sức mạnh uy quyền, chuyển tải các thông điệp mong muốn của nhà cai trị, có chức năng tôn tạo vẻ uy nghiêm và giá trị của rồng chính thống (đại diện cho hoàng đế, phù hợp với quy tắc của “lễ”) và có vẻ đẹp về hình thức. Quá trình chuẩn hóa xã hội diễn ra mạnh mẽ nhất vào thời Minh ở Trung Quốc và, có lẽ, quá trình ấy chưa có dấu hiệu dừng lại. Trường hợp tỳ hưu là một thí dụ điển hình.

Đương nhiên, song hành cùng với quá trình “gia nhập” gia tộc rồng của một số biểu tượng là quá trình “giải rồng hóa” của một số biểu tượng khác ở Việt Nam và Đông Á. Chẳng hạn, trong văn hóa Việt Nam ở Bắc Bộ có biểu tượng nghệ, văn hóa vùng Hội An có Thiên cầu, trong văn hóa vùng bán đảo Lô Chi Châu (Trung Quốc) có biểu tượng chó đá; trong khi đó, biểu tượng rồng trong văn hóa Nhật Bản có xu hướng “giải chính thống” và “giải tập quyền” (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2016). Xét theo góc độ này, tô-tem lợn lại có khi may mắn hơn, bởi nó

không đánh mất chính mình và không phải can dự vào quá trình “giải chính thống hóa”.



**H.49. Con nghê
trong văn hóa Việt Nam**

(gomsuxaydung.vn)



H.50. Chó đá Lôi Châu

(baike.com)

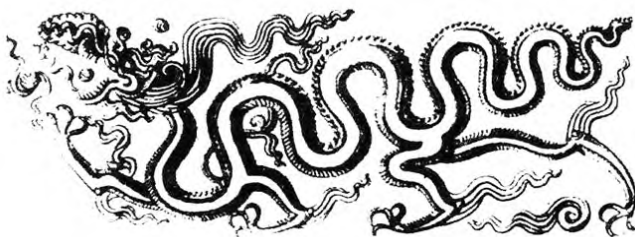
Tô-tem lợn với nguồn gốc phi Hán (từ vùng “Đông Di” ở Liêu Ninh), bản thân loài lợn cũng bị đánh giá là “không sạch sẽ” và “kém trí tuệ”, chúng khó có thể đại diện cho đức tính mà các hoàng đế mong muốn và, vì thế, rồng lợn bước ra khỏi thế giới rồng. Chi tiết vua Cao Tông nhà Đường “biến thành một con lợn đầu rồng” (Vương Duy Đề 2000, tr.40) nêu trên đây liệu có phải là một nỗ lực bất thành của việc muốn “gia nhập” gia tộc rồng của lợn? Rõ ràng, lợn bị “thất sủng” so với chín động vật đóng góp các bộ phận trong thuyết “tam đình cử tự” cũng như chín con của rồng (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2016). Không bèn duyên với Nho giáo, lợn lui về ẩn dật trong đời sống dân gian, đến thời Minh, tác giả Ngô Thừa Ân (thế kỷ XVI) cho nhân vật mang dấu ấn của loài lợn là Trư Bát Giới đầu quân nhà Phật trong tác phẩm *Tây du ký*.

Các hoàng đế Trung Hoa từng đoạn biểu tượng rồng, với vị trí “Thiên tử”, họ tự cho mình quyền sử dụng rồng 5 móng chân (hoàn chỉnh, thành thực), quy định thần, Phật chỉ được dùng rồng 4 hay 3 móng (đắp, vẽ ở đình chùa miếu mạo), trong khi quan lại chỉ được dùng hình mãng xà hay rắn. Độc đoán hơn, dân gian bị cấm dùng chạm đến rồng, họ chỉ có thể “kính nhi viễn chi” mà thôi.

12.4. Lợn trong văn hóa dân gian Việt Nam

Giới khảo cổ học phát hiện lợn đã được thuần dưỡng từ thời thượng cổ ở Việt Nam và Đông Nam Á. Lợn gắn với đời sống gia đình thôn dã, với đặc tính thân to tròn, mắn đẻ, lợn đôi khi được vay mượn làm biểu tượng phồn sinh (không phải rỗng). Bức *Đàn lợn* trong dòng tranh Đông Hồ không gì khác hơn chính là phản ánh của những ước vọng dân gian bình dị sau lũy tre làng.

Rồng Việt Nam có nguồn gốc xa xưa từ rồng Bách Việt, thuộc giống thủy tộc. Deopik (1993) từng viết: “Rồng là con vật đặc thù chung cho tất cả các dân tộc Việt và, chính từ đây, nó đã đi vào văn hóa Trung Hoa”; tác giả Niculin (2006) cũng từng nói: “[...] hình tượng con rồng trong văn hóa Trung Hoa có nguồn gốc từ phương Nam, từ vùng Đông Nam Á, từ Việt Nam và các quốc gia láng giềng [...]” (xem Trần Ngọc Thêm, Nguyễn Ngọc Thơ 2001). Yếu tố “rồng” mà các tác giả này bàn tới chính là biểu tượng rồng hoàn thiện với hai yếu tố nổi trội nhất là thân rắn, đầu cá sấu vốn là những đóng góp quan trọng của văn hóa Bách Việt.



**H.51. Rồng thời Lý (rồng văn, rồng Phật giáo)
chùa Phật Tích, Tiên Sơn, Bắc Ninh niên đại 1066**

(Trần Ngọc Thêm 2001)

Văn hóa Việt Nam từ cuối giai đoạn chống Bắc thuộc đã dần chịu ảnh hưởng của Nho giáo và, do vậy, trong một bộ phận trí thức Nho học cũng xuất hiện tư tưởng “phong hóa” theo mô hình phương Bắc. Tác giả Taylor (1976, tr.159-160) cho rằng, tướng Cao Biền nhà Đường với chính sách thúc đẩy giáo dục Nho học, đã tạo ra một tầng lớp quý tộc khá đông đảo ở nước Nam, đến

giữa thế kỷ X thì nhóm này nổi lên 12 “sứ quân”. Nhà Đinh, Tiền Lê, nhà Lý và nhà Trần thống nhất Việt Nam, kết nối các nhóm quý tộc, dân cư các vùng miền và cai trị sơn hà chủ yếu bằng Phật giáo hơn là Nho giáo (dù hai mảng nghi lễ và quan hệ quốc tế có dựa vào các nhà nho). Hai sử gia Lê Văn Hưu (thế kỷ XIII-XIV, viết *Đại Việt sử ký*) và Ngô Sĩ Liên (thế kỷ XV, viết *Đại Việt sử ký toàn thư*) đã dùng nhãn quan và hệ quy chiếu Nho giáo để đánh giá về cách tổ chức và sinh hoạt văn hóa hai triều đại Lý, Trần với giọng điệu khá nghiêm khắc (xem Wolter 1996). Theo tác giả Phạm Hoàng Quân trên báo *Tuổi Trẻ* ngày 22/12/2018, hiện nay, người Trung Quốc cho in ấn lại hàng loạt các cuốn cổ sử Việt Nam, họ sẽ đọc và diễn giải theo nhãn quan của các sử gia nhà nho xưa, do vậy, khó có thể phản ánh chính xác vũ trụ quan và nhân sinh quan của người Việt Nam xuyên suốt lịch sử.

Xét cho cùng, các nhà nước quân chủ Việt Nam xưa không thể áp đặt nguyên tắc tập quyền mạnh mẽ trong dân chúng, tầng lớp nho sĩ và quan lại vì chế độ thịnh suy mỗi lúc khác nhau, nên không đủ sức “phong hóa”, “thay thế” toàn bộ sinh hoạt văn hóa của người dân địa phương. Do vậy, dẫu các nhà nho và tầng lớp nghệ sĩ quý tộc có dòng tranh Hàng Trống với các đối tượng phản ánh đầy diễn ngôn “chuẩn hóa” như *Cá chép ngấm trăng* (*Lý ngư vọng nguyệt*), *Tổ nữ*, *Ngũ hổ*, *Tứ quý*, v.v., thì đằng sau lũy tre làng, lợn vẫn là lợn, vẫn đầy sức sống trong bức tranh Đông Hồ thấm đượm màu sắc dân gian, vẫn sung túc tràn đầy nhựa sống.



H.52. Đàn lợn - tranh dân gian Đông Hồ

(hohyhung.blogspot.com)

Trong quá trình Nam tiến, người Việt mang Phật giáo và tín ngưỡng dân gian làm hành trang văn hóa, họ đã kết nối và thống nhất văn hóa Việt Nam ba miền bằng Phật giáo, mở rộng giao lưu văn hóa với các dân tộc Chăm, Khmer bằng Phật giáo, giao lưu với các dân tộc Trường Sơn - Tây Nguyên bằng tín ngưỡng dân gian và ứng xử với đồng bào người Hoa ở Nam Bộ bằng Nho giáo.



H.53. Rồng 9 đầu che Đức Phật mô phỏng mô-típ rắn Naga 9 đầu che Đức Phật trong văn hóa Khmer Nam Bộ ở chùa người Việt TP Cà Mau

(Bùi Việt Thành chụp năm 2015)

Như một quy luật văn hóa, người Việt Nam Bộ dung hòa các dòng văn hóa, tư tưởng với nhau cho phù hợp với thực tiễn xã hội. Đình Thới Sơn (An Giang) nhìn nhận Nho giáo qua câu đối sau¹:

Nguyên tác

君非君臣非臣君臣皆共樂；
父不父子不子父子是同歡

Âm Hán - Việt

Quân phi quân thần phi thần quân
thần giai cộng lạc
Phụ bất phụ tử bất tử phụ tử thị
đồng hoan

¹ Chân thành cảm ơn TS Nguyễn Thanh Phong (Trường Đại học An Giang, ĐHQG-HCM) đã cung cấp thông tin đối chứng.

(Tạm dịch: Quân - thần, phụ - tử hòa hợp bất phân tôn ti trật tự ắt cùng vui vầy).

Trong tâm thức người dân Nam Bộ, con lợn không gì hơn là biểu trưng của sự sung túc, thịnh vượng. Vậy, lợn nên là lợn hay là rồng?

12.5. Kết luận

Biểu tượng rồng hình thành trong một quá trình con người ứng xử với tự nhiên, song lại phát triển trong một quá trình khác - quá trình ứng xử với môi trường xã hội. Mỗi bước phát triển lên thêm của biểu tượng rồng là một bước thoát ly ra khỏi khung bản thể luận nguyên thủy của nó. Biểu tượng rồng với tư cách là ‘chúa tể vạn vật’ được ‘cấu trúc’ và ‘tái cấu trúc’ từ sự lựa chọn và bố trí có hệ thống của những bộ óc có tư duy “trị quốc” và “bình thiên hạ”, do đó, nó thâm nạp nhiều “bảo bối” từ nhiều vật tổ (hay loài vật thông thường) khác nhau như rắn, cá sấu, hổ, nai, cá, v.v. Có một loài vật từng là vật tổ ở một số cộng đồng, từng được xếp vào danh sách những “ứng cử viên” đóng góp “bảo bối” cho rồng, song cuối cùng, đã bị gạt ra khỏi tầm ngắm của các nhà nho Trung Hoa, đó là lợn. Nghiên cứu lợn như là một mô hình ‘chuẩn-biểu tượng’ trong lịch sử văn hóa Đông Á sẽ cung cấp một góc nhìn tham chiếu quan trọng trong việc xác định nguồn cơn và ý nghĩa của các ‘đại tự sự’ trong biểu tượng rồng.

HƯỚNG DẪN HỌC TẬP

1. Nội dung trọng tâm

- Đặc điểm và thuộc tính của cơ chế chính thống hóa thời quân chủ.
- Tô-tem lợn và sự đào thảo trong quá trình “chuẩn hóa” biểu tượng rồng Trung Hoa.
- Hiện tượng “gia nhập” gia tộc rồng của các tiểu linh vật (linh thú) và các “thủ thuật” ứng xử của dân gian Việt Nam và Đông Á.

- Các diễn ngôn chính trị - tư tưởng trong quá trình hình thành và phát triển các biểu tượng văn hóa chính thống ở Việt Nam và Đông Á.

2. Gợi mở hướng nghiên cứu, phát triển

- Phân tích diễn ngôn và diễn giải theo ngữ cảnh các biểu tượng (hình tượng, linh vật) phi chính thống trong văn hóa Việt Nam và Đông Á.
- Phân tích diễn ngôn hiện tượng “gia nhập” gia tộc rồng của các linh thú (Chín con của rồng, tỳ hưu, trảo phong, vọng thiên khổng, v.v.) trong văn hóa Đông Á.
- Mối quan hệ biện chứng giữa hiện tượng song hành tồn tại giữa “chuẩn hóa” ý nghĩa biểu trưng chính thống về mặt hình thức và “bảo tồn” văn hóa dân gian về mặt nội dung trong các biểu tượng văn hóa Nho giáo ở Việt Nam và Đông Á.
- Tính hiệu quả của cơ chế “chính thống hóa” văn hóa nhìn từ văn hóa dân gian.
- Biểu tượng nghệ trong văn hóa Việt Nam và Đông Á.
- Phân tích diễn ngôn các biểu tượng Thánh Gióng (Phù Đổng Thiên Vương), thành hoàng làng, Thổ Địa, Thần tài, v.v. trong văn hóa Việt Nam.
- Biểu tượng rắn naga và thủy quái makara trong văn hóa Nam Á và Đông Nam Á.

3. Tài liệu đọc thêm

- Bài “Vấn đề nguồn gốc con Rồng từ góc nhìn văn hóa” của Trần Ngọc Thêm và Nguyễn Ngọc Thơ (2012).
- Bài “Chín con của rồng” và “Phân loại rồng” trong cuốn *Hình tượng rồng văn hóa phương Đông* của Nguyễn Ngọc Thơ (2016).

- Cuốn *Múa thiên cầu* của Trần Văn An, Trương Hoàng Vinh (2010).
- Bài “Sự phát triển của không gian thờ cúng Hùng Vương: quan hệ giữa di tích và du lịch” của Nguyễn Chí Bền (2011).
- Cuốn *Người anh hùng làng Dóng* của Cao Huy Đình (1969)
- Cuốn *Linh Nam chí quái* của Trần Thế Pháp (Đinh Gia Khánh và Nguyễn Ngọc San dịch, 1960).
- Cuốn *Việt điện u linh* của Lý Tế Xuyên (Lê Hưu Mục dịch, 1961).
- Cuốn *Những bài dã sử Việt* của Tạ Chí Đại Trường (1996).
- Bài “From Confucianism to Nationalism” của Trần Trọng Dương (2020).
- Cuốn *Những biểu tượng đặc trưng trong văn hoá truyền thống Việt Nam* của Đinh Hồng Hải (2012).
- Cuốn *Potao, một lý thuyết về quyền lực ở người Jarai Đông Dương* của Jacques Dournes (2014).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- Alexander, C. Bobby (1991), *Victor Turner revisited: ritual as social change*, Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Alley, K. D. (2002), *On the banks of the Ganges: when wastewater meets a sacred river*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (2019), “River goddesses, personhood and rights of nature: implications for spiritual ecology”, *Religions* 10(9): 502-518.
- Ames, T. Roger (1994), “Introduction to part three”, in *Self as person in Asian theory and practice*, ed. T. Roger Ames, Wimal Dissanayake & P. Thomas Kasulis, pp.171-176, State University of New York Press..
- (2001), “New Confucianism: a native response to Western philosophy”, in *Chinese political culture, 1989-2000*, ed. Shiping Hua, Armonk, ME. Sharpe.
- Ang, Claudine (2019), *Poetic transformations: eighteenth-century cultural projects on the Mekong plains*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center.
- Antony, J. Robert (2014), “‘Righteous Yang’: pirate, rebel, and hero on the sino-Vietnamese water frontier, 1644-1684”, *Cross-currents: East Asian History and Culture Review* 11: 4-30.
- Arens, William (1975), “The great American football ritual”, *Natural History Magazine*, American Museum of Natural History.
- Århem, K. (2008), “Introduction: Katuic ethnography project”, *Vietnamese Studies*, Special Issue (June 2008), Hanoi.
- Århem, N. (2015), *Forests, spirits and high modernist development: a study of cosmology and change among the Katuic peoples in the uplands of Laos and Vietnam*, Uppsala Studies in Cultural Anthropology.
- Aso, Michitake (2018), *Rubber and the Making of Vietnam: An Ecological History, 1897-1975*, University of North Carolina Press.
- Austin, J. L. (1962), *How to do things with words*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Badiner, A. H. (ed.) (1990), *Dharma Gaia: A harvest of essays in Buddhism and ecology*, Berkeley, CA: Parallax.
- Bakhtin, M. Mikhail (1968), *Rabelais and his World*, trans. H. Iswolsky. Cambridge, Mass.: MIT Press.

- Barret, C. Tracy (2012), *The Chinese diaspora in Southeast Asia – the overseas Chinese in Indo-China*, London & New York: I.B. Tauris.
- Barthes, Roland (1972), *Mythologies*, trans. Annette Lavers, Straus Farrar & Giroux.
- Bary, W.M. Theodore de (1981), *Neo-Confucianism orthodoxy and the learning of the Mind-and-Heart*, New York: Columbia University Press.
- Batchelor, M. & Brown, K. (eds.) (1992), *Buddhism and ecology*, London: Cassell.
- Beattie, John (2004), *Other cultures: aims, methods and achievements in social anthropology*, London: Taylor & Francis Group.
- Beers, William (1992), *Women and sacrifice: male narcissism and the psychology of religion*, Detroit: Wayne State University Press.
- Bell, M. Catherine (1989), “Religion and Chinese culture: toward an assessment of “popular religion”, *History of Religions* 29(1): 35-57.
- (1992), *Ritual theory, ritual practice*, New York: Oxford University Press.
- (1997), *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press. Reprinted 2009, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Bell, Martin (1979), “The exploitation of indigenous knowledge or the indigenous exploitation of knowledge: whose use of what for what?”, In *Rural development: whose knowledge counts?* Special issue of DIS Bulletin: Transforming development knowledge 10(2): 44-50.
- Bendix, Reinhard (1978), *Kings or people: power and the mandate to rule*, Berkeley: University of California Press.
- Berger, L. (1996), *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, UK: Open Road Media.
- Berling, Judith (1997), *A pilgrim in Chinese culture: negotiating religious diversity*, Marykonll, NY: Orbis Books.
- Berthrong, H. John (1998), *Transformations of the Confucian way*, Westview Press.
- (2006), “Motifs for a New Confucian ecological vision”, in *The Oxford handbook of religion and ecology*, ed. Roger S. Gottlieb, pp.326-353, Oxford: Oxford University Press.
- Bocock, Robert (1974), *Ritual in industrial society: a sociological analysis of ritualism in modern England*, London: George Allen and Unwin Ltd.

- Boelens, R. (2014), "Cultural politics and the hydrosocial cycle: Water, power and identity in the Andean highlands", *Geoforum* 57: 234-247.
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a theory of practice*, trans. R. Nice. Cambridge, U.K. & New York: Cambridge University Press.
- Brocheux, P. (1995), *The Mekong Delta: ecology, economy and evolution, 1860-1960*, University of Wisconsin-Madison.
- Brokensha, W. David; Warren, D. M. & Werner, Oswald (1980), *Indigenous knowledge systems and development*, University Press of America.
- Brown, Melissa (2002), "Local Government Agency: Manipulating Tujia Identity", *Modern China* 28 (3): 362-395.
- (2007), "Ethnic identity, cultural variation, and processes of change: rethinking the insights of standardization and orthopraxy", *Modern China* 33(1): 91-124.
- Bryan, M. (2017), "Valuing sacred tribal waters within prior appropriation", *Natural Resources Journal* 57(1): 139-181.
- Burkert, Walter (1966), 'Kekropidensage und Arrhephoria', *Hermes* 94, 1-25.
- Burkert, Walter (1970), "Jason, Hypsipyle and New Fire at Lemnos: a study in myth and ritual", *Classical Quarterly* 20 (1): 1-16.
- Bull, Michael & Mitchell, P. Jon (2015), "Introduction", *Ritual, performance and the senses*, ed. Michael Bull & Jon P. Mitchell London: Bloomsbury Academic, pp.1-10.
- Burns, Tom & Laughlin, D. Charles (1979), "Ritual and social power", *The spectrum, of ritual: a biogenetic structural analysis*, ed. D'Aquili, Eugebe G.; Laughlin, Charles D. & McManus, John, pp.249-279, NY.: Columbia University Press..
- Buttinger, Joseph (1958), *The smaller dragon: a political history of Vietnam*. New York: Praeger.
- (1972), *A dragon defiant: a short history of Vietnam*, New York – Washington: Praeger Publishers.
- Callicott, J. B. (1987), "Conceptual resources for environmental ethics in Asian traditions of thought: a propaedeutic", *Philosophy East and West* 37 (2): 115-130.
- Cao Tự Thanh (1996), *Nho giáo ở Gia Định*, Nhà xuất bản Thành Phố Hồ Chí Minh.

- Chambers, Robert (ed.) (1979), *Rural development: whose knowledge counts?* Special issue of DIS Bulletin: Transforming development knowledge 10(2).
- Chan, Wing-tsit (1963), “Dynamic idealism in Wang Yang-ming”, *A sourcebook in Chinese philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp.654-691.
- Chan, N. Serina (2003), “What is Confucian and New about the thought of Mou Zongsan”, *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, Palgrave Mac Millan, pp.131-164.
- Chan, Sylvia (2003), “Li Zehou and New Confucianism”, *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, pp.105-128, Palgrave Mac Millan.
- Châu Hải (1992), *Các nhóm cộng đồng người Hoa ở Việt Nam*, Hà Nội: NXB KHXH.
- Chen Ching Ho (2008), “Mac Thien Tu and Phrayataksin: a survey on their political stand, conflict and background”, In *The Chinese diaspora in the Pacific 1500-1900*, ed. Anthony Reid, Ashgate, Variorum.
- Chen Jingxi (2004), “Nghiên cứu tục thờ Cửu Hoàng Bồ tát ở Bắc Đầu vùng Triều Sán”, *Nghiên cứu Triều học*, số 11, tr.271-296 (陳景熙 (2004), 《潮汕北斗九黃菩薩崇拜研究》, 《潮學研究》第 11 期, 頁 271-296).
- (2019), *Nguồn gốc Minh Nguyệt Cư sĩ Lâm Việt Nam*, bản thảo chưa công bố của tác giả (陳景熙 (2019), 《越南明月居士林起源考》, 未出版).
- Chen Xia, Peng Guoxing with Miller, James (2014), “Hard-hearted” and ‘soft-hearted’ ecologies: a reading of Confucian and Taoist classics”, *Religion and ecological sustainability in China*, ed. James Miller, Dan Smyer Yu, Peter van de Veer, pp. 71-83, London & NY: Routledge.
- Cheng Chung-ying (成中英, Thành Trung Anh) (1991), *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian philosophy*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Chittic, Andrew (2015), “Dragon boats and serpent prow: naval warfare and the political culture of China’s southern borderlands”, in *Imperial China and its southern neighbours*, ed. Victor H. Mair and Liam Kelley, pp. 140-60. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute.

- Choi Byung Wook (2004), *Southern Vietnam under the Reign of Minh Mạng (1820-1841): Central Policies and Local Response*. Ithaca, NY: Southeast Asia Program Publications.
- Chiung, Wi-vun Taiffalo (2013), "Identity and indigenization: Minh Huong people versus ethnic Chinese in Vietnam", *Taiwan International Studies Quarterly* 9 (4): 87-114.
- Cohen, Abner (1974), *Two-dimensional man; an essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*, Berkeley: University of California Press.
- Converse, Phillip E. (1964), "The nature of belief systems in mass publics", in *Ideology and discontent*, ed. David E. Apter, Glencoe, Illinois, Free Press.
- Condominas, G. (1977), *We have eaten the forest: the story of a Montagnard village in the Central Highlands of Vietnam*, York New: Hill and Wang.
- Cooke, Nola (1991), *Colonial political myth and the problem of the other: French and Vietnamese in the protectorate of An-nam*, Ph.D. dissertation, Australian National University.
- Cuisinier, Jeanne (1948/1995), *Người Mường, địa lý nhân văn và xã hội học (Les Mường: Géographie humaine et sociologie)*, Sở Văn hóa - Thông tin tỉnh Hòa Bình dịch, Hà Nội: NXB Lao động.
- Danesi, Marcel, and Paul Perron (1999), *Analyzing Cultures: An Introduction and Handbook*. Bloomington: Indiana University Press.
- Darlington, S. M. (1998), "The ordination of a tree: the Buddhist ecology movement in Thailand", *Ethnology* 37 (1): 1-15.
- (2003), "The spirit(s) of conservation in Buddhist Thailand", in *Nature across cultures: views of nature and the environment in non-Western cultures*, ed. Helaine Selin and Arne Kalland, pp.129-145, Dordrecht: Kluwer Academic.
- (2017), "Contemporary Buddhism and ecology", *The Oxford handbook of contemporary Buddhism*, edited by Michael Jerryson, pp.487-503, Oxford University Press.
- Deedham, Rodney (1985), *Exemplars*, University of California Press.
- Деопик, D.V. (Деопик Д. В.) (1993), *Вьетнам как часть Юго-восточной Азии (Vietnam as part of Southeast Asia)* - В: Традиционный Вьетнам. М., с.11-23.

- Derrida, J. (1967/1973), *Speech and phenomena: and other essays on Husserl's theory of signs (Studies in phenomenology and existential philosophy)*, trans. David B. Allison, Presses Universitaires de France (1967) & Northwestern University Press (1973).
- Derrida, Jacques; Bass, Alan; Ronse, Henri (1981), *Positions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Descola, P. (1996), "Constructing natures: symbolic ecology and social practice", in *Nature and society: anthropological perspectives*, ed. Philippe Descola and Gísli Palsson, pp.82-102, London: Routledge.
- (2006), "Beyond nature and culture", in *Proceedings of the British Academy*, pp.137-155.
- Dewey (1929), *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action (Gifford Lectures 1929)*, Minton, Balch.
- Diệp Xuân Sinh & Tưởng Minh Trí (2003), *Văn hóa Long Mẫu ở Duyệt Thành*, NXB Nhân dân Hắc Long Giang (叶春生 & 蒋明智 (2003), 《悦城龙母文化》, 黑龙江人民出版社).
- Diệp Ứng Toại (2001), *Trung Hoa cát tường đồ*, NXB Du lịch Trung Quốc (葉應隧 (2001), 《中華吉祥圖》, 中國旅遊出版社). Douglas, Mary 1970: *Natural symbols*, London: Cressent.
- Ding Ersu (Đinh Nhĩ Tô) (2011), *Ký hiệu học và nghiên cứu xuyên văn hóa*, NXB. ĐH Phúc Đán (丁爾蘇 2011: 符號學於跨文化研究, 上海: 復旦大學出版社).
- Douglas, Mary (1970/1982), *Natural symbols*, London: Cresset.
- Downey, Greg (2015), "The importance of repetition: ritual as a support to mind", *Ritual, performance and the senses*, ed. Michael Bull & Jon P. Mitchell, pp.45-62, London: Bloomsbury Academic.
- Duara, Prasenjit (1988), "Superscribing symbols: the myth of Guandi, the Chinese god of war", *Journal of Asian Studies* 47(4): 778-795.
- Dubbs, Patrick J. & Whitney, Daniel D. (1980), "Expressing culture through ritual and art", *Cultural contexts: making anthropology personal*, pp. 63-92, Allyn and Bacon, Inc.
- Duong, Dung N. (2004), "An exploration of Vietnamese Confucian spirituality: the idea of the unity of the Three Teachings (tam giao dong nguyen)", *Confucian spirituality*, edited by Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, Vol.2, pp.289-318, New York: Crossroad Publication Company.

- Dương Thái Nhon (2016), *Tìm hiểu về nghi thức, lễ tục ở Phú Yên*, Hà Nội: NXB Hội Nhà văn.
- Durkheim, Émile (1912/1954), *The elementary forms of the religious life, a study in religious sociology*, London, G. Allen & Unwin; New York, Macmillan.
- Dutton, E. George & Werner, S. Jayne (2012), *Sources of Vietnamese tradition*, New York: Colombia University Press.
- Đào Trinh Nhất (?), *Vương Dương Minh: người xướng ra học thuyết tri lương tri và tri hành hợp nhất*, Sài Gòn: Tân Việt.
- (1924), *Thế lực Khách trú và vấn đề di dân ở Nam Kỳ*, tái bản 2016, NXB Hội Nhà văn.
- Đinh Gia Khánh (1985), “Ý nghĩa xã hội và văn hóa của lễ hội dân gian”, *Tạp chí Văn hóa Dân gian*, 1: 3-11.
- Đinh Hồng Hải (2011), “Nghiên cứu văn hóa từ góc nhìn Nhân học biểu tượng”, *Dân tộc học*, số 5.
- Đinh Hồng Hải (2014), *Nghiên cứu biểu tượng: một số lý thuyết tiếp cận*, Hà Nội: NXB Thế giới.
- Eco, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani (English translation. *A Theory of Semiotics*, Indiana: Indiana University Press, 1976).
- Eco, Umberto (1976), *A theory of semiotics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Egger, Marion (2002), “P’ungsu: Korean geomancy in traditional intellectual perspective”, *Bochumer Jahrbuch zur ostasienforschung* 26.
- Egri, C.P. (1997), “Spiritual connections with the natural environment pathways for global change”, in *Organization & environment* 10(4): 407-431.
- (1999), “Nature in Spiritual Traditions: Social and Cultural Implications for Environmental Change”, In *Living with Nature: Environmental Politics as Cultural Discourse*, ed. Frank Fischer and Maarten Hajer, pp.58-80, Oxford: Oxford University Press.
- Eipper, Christopher (1998), “Anthropology and cultural studies: difference, ethnography and theory”, *Australian Journal of Anthropology* 9: 310-326.

- Elman, Benjamin A., Duncan, John B., & Ooms, Herman (2002), "Introduction", in *Rethinking Confucianism: past and present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, ed. Benjamin A. Elman, John B. Duncan, & Herman Ooms, pp.1-29, Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series.
- Ellen, Roy (1985), "Ritual, identity, and the management of inter-ethnic relations", Paper presented at the Conference *Social Functions of Ritual*, Zakopane, Poland, September 1985.
- Endres, W. Kirsten (2001), "Local dynamics of renegotiating ritual space in northern Vietnam: the case of the 'đình'", *Journal of social issues in Southeast Asia*, 16(1): 70-101.
- Endres, W. Kirsten (2002), "Beautiful customs, worthy traditions: changing state discourse on the role of Vietnamese culture", *Internationales Asienforum* 33 (3-4): 303-322.
- Esherick, Joseph & Rankin, Mary (1990), *Chinese local elites and patterns of dominance*, Berkeley: University of California Press.
- Fan, Ruiping (2005), "A reconstructionist Confucian account of environmentalism: toward a human sagely dominion over nature", *Journal of Chinese Philosophy* 32(1): 105-122.
- Fang Keli (Phương Khắc Lập) (1988), "Mấy vấn đề về Nho giáo mới hiện nay", *Tạp chí Khoa học Xã hội Thiên Tân* số 4: 18-24 (方克立 (1988), 關於現代新儒家研究的幾個問題", 《天津社會科學》 4: 18-24).
- Firth, R. (1973), *Symbol, public and private*, London: George Allen and Unwin.
- Frazer, G. James (1948), *The golden bough: a study in magic and religion*, New York: Macmillan Co.
- Faure, David (1999), "The emperor in the village: representing the state in South China", in *State and Court Ritual in China*, ed. Joseph P. McDermott, pp.267-298, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2001), "State and rituals in modern China: comments on the civil society" debate.", *Proceedings of the International Conference on Society, Ethnicity, and Cultural Performance*, Vol.2, ed. Wang Ch'iu-kuei, Chuang Ying-chang, and Chen Chung-min, pp.509-535, Taipei: Center for Chinese Studies.
- (2004), "The Heaven and Earth Society in the Nineteenth Century", *Heterodoxy in late Imperial China*, University of Hawaii Press.

- Faure, David & Liu Zhiwei (Luu Chí Vỹ) (2008), “Chuẩn hóa hay chính thống hóa? Thảo luận tính nhất thống của văn hóa Trung Quốc từ tín ngưỡng và lễ nghi dân gian”, *Học san Nhân loại học lịch sử* 6(1): 1-21 (科大為 & 劉志偉 (2008), 「標準化還是正統化? 從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統」, 《歷史人類學學刊》6 卷 1: 頁 1-21).
- Feng Youlan (Phùng Hữu Lan) (1999), *Zhongguo xiandai zhexueshi (Lịch sử triết học hiện đại ở Trung Quốc)*, Guangzhou: Guangdong People's Publishers.
- Feuchtwang, Stephan (1974), “Domestic and communal worship in Taiwan”, In *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Worf, Stanford: Stanford University Press.
- (1992/1994), *The imperial metaphor: popular religion in China*, New York: Routledge.
- Firth, Raymond (1973), *Symbol, public and private*, London: George Allen and Unwin.
- FitzGerald, C.P. (1972), “Chapter 2: Chinese expansion by land: Vietnam”, *The Southern expansion of the Chinese people*, pp.19-38, London: Barrie & Jenkins.
- Formosa, Bernard (2010), *De jiao: a religious movement in contemporary China and overseas: purple qi from the East*, Singapore: NUS Press.
- Fortes, Meyer & E.E. Evans-Pritchard (1940), *African political systems*, Oxford University Press.
- Foucault, Michel (1972), *The archaeology of knowledge*, New York: Pantheon.
- (1975), *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris. English translation: *Discipline and punish: the birth of the prison*, trans. A. Sheridan, London, 1977.
- (1983), “Afterword: the subject and power”, in *Michel Foucault, Beyond structuralism and hermeneutics*, pp.208-226, Chicago: University of Chicago Press.
- Freedman, Maurice (1957), *Chinese family and marriage in Singapore*, H/M/ Stationery Office, London.
- (1974), “The politics of an old state: a view from the Chinese lineage,” in *Choice and Change: Essays in Honor of Lucy Mair*, ed. Davis, John, London: Athlone.
- (1974), *Chinese lineage and society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone Press; New York: Humanities Press.

- van Gennep, A. (1909/1960), *The rites of passage*, trans. M. Vizedom and G. Caffé, Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford (1973/1993), *The interpretation of cultures: selected essays*, London: Fontana Press.
- (1980), *Negara: The theater state in nineteenth-century Bali*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- (1983), *Local knowledge. further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books.
- von Glahn, Richard (2004), *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley: University of California Press.
- Gluckman, Max (1955), *Custom and conflict in Africa*, Glencoe, Ill.: The Free Press.
- (1958), *Politics, law and ritual in tribal society: an analysis of a social situation in modern Zululand*, Manchester: Manchester University Press.
- (1962a), *Essays in the ritual of social relations*, Manchester: Manchester University Press.
- (1962b/1963), “Les rite de passage”, in *The ritual of social relations*, ed. Forde, D., Fortes, M., Gluckman, M. & Turner, Victor, pp.1-52, Manchester University Press.
- (1963), “Ritual of rebellion in Southeast Africa”, In *Order and rebellion in tribal Africa*, ed. Max Gluckman, London: Cohen & West.
- (1965), *Politics, law and ritual in tribal society*, Chicago: Aldine Pub. Co.
- Goody, Jack (1961), “Religion and ritual: the definitional problem”, *British Journal of Sociology* 12: 142-164.
- Gourou, Pierre (1936/2003), *Người nông dân châu thổ Bắc Kỳ, nghiên cứu địa lý nhân văn (Les paysans du delta tonkinois: étude de géographie humaine)*, Nguyễn Khắc Đạm, Đào Hùng & Nguyễn Hoàng Oanh, Thành phố Hồ Chí Minh: NXB Trẻ.
- Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the prison notebooks*, International Publishers.
- Guo Qitao (2003), “Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China”, *China Research Monograph* 55, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, Center for Chinese Studies.

- Grimes, L. Ronald (1995/1982), *Beginnings in ritual studies*, University of South Carolina Press.
- (1990), *Ritual Criticism: case studies in its practices – essays on its theory*, University of South Carolina Press.
- (2013), *The craft of ritual studies*, Oxford: Oxford University Press.
- ter Haar, J. Barend (1998), *Ritual and mythology of the Chinese triads: Creating an identity*, Leiden & London: Brill.
- (2017), *Guan Yu: the religious afterlife of a failed hero*, Oxford: Oxford University Press.
- Haba, John (2007), *Revitalisasi Kearifan Lokal: Studi Resolusi Konflik Di Kalimantan Barat, Maluku Dan Poso (Sự hồi sinh ý kiến địa phương: Nghiên cứu giải quyết xung đột ở Tây Kalimantan, Maluku và Poso)*, Jakarta: ICIP dan European Commission.
- Hanafin, J. John (2003), “‘Last Buddhist’: the philosophy of Liang Shuming”, *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, pp.187-218, Palgrave Mac Millan.
- Hammond, J. Kenneth (2015), “The return of the repressed: the new left and “left” Confucianism in contemporary China”, in *The sage returns: Confucian revival in contemporary China*, ed. Kenneth J. Hammond & Jeffrey L. Richey, pp.93-112. Albany, NY.: SUNY Press.
- Hạo Xuân (1999), *Long phụng trình tường*, NXB Giáo dục Sơn Đông (浩春 (1999), 《龍鳳呈祥》, 山東教育出版社).
- Harris, Marvin (1966), “The cultural ecology of India’s sacred cattle”, *Current anthropology* 7(1): 51-66.
- Hawkes, Terence (2003), *Structuralism and semiotics*, London: Routledge.
- Hayes, L. Newton (1922/1973), *The Chinese dragon*, Shanghai: Commercial Press, Ltd./Ann Arbor, Michigan: University Microfilms.
- Hầu Kiệt (2006), “Tín ngưỡng Quan Công và xã hội Trung Quốc: khảo sát vùng Hoa Bắc”, *Tín ngưỡng Quan Công và xã hội hiện đại*. Đài Bắc: Khoa Tôn giáo học Đại học Chân Lý Đài Bắc (侯傑 (2006), 「關公信仰與中國社會—以華北地區為中心的考察」, 《關公信仰與現代社會》, 台北: 真理大學宗教學系).
- Herzfeld, Michael (1992), “Metapatterns: Archaeology and the Uses of Evidential Scarcity”, *Representations in Archaeology*, edited by J.C. Gardin and C.S. Peebles, 66-86. Bloomington: Indiana University Press.

- Hicks, David (2002), “Introduction”, In *Ritual and belief: readings in Anthropology of Religion*, second edition, ed. David Hicks, McGraw-Hill, pp.xiii-xxiii.
- Hjelmslev, L. (1961), *Prolegomena to a theory of language*, Bloomington: Indiana University Press.
- Ho Dahpon David (2013), “The Empire’s Scorched Shore: Coastal China, 1633–1683”, *Journal of Early Modern History* 17 (1): 53-74.
- Hồ Tiểu Vệ (2005), *Già lam Thiên tôn, Hồng Kông*: NXB Đồ thư Khoa Hoa (胡小偉 (2005), 《珈藍天尊》, 香港: 科華圖書出版社..
- Hoàng Anh Kiệt (1992), *Niên giám Mật tông thời Dân quốc*, NXB. Văn hóa Toàn Phật (黃英傑 1992: 《民國密宗年鑑》, 全佛文化出版社).
- Homans, G.C. (1941), “Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown”, *American Anthropologist* 43: 164-172.
- Howe, James (2009), *Chiefs, scribes, and ethnographers: Kuna culture from inside and out*. Austin: University of Texas Press.
- Hostetler, Laura (2001), *Qing colonial enterprise: ethnography and cartography in early modern China*, Chicago: University of Chicago Press.
- Honigmann, J. John (1963), *Understanding culture*, NY.: Harper & Row.
- Hugh -Jones, S. (1979), *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge studies in social anthropology, 24.
- Humphrey, Caroline & Laidlaw, James (1994), *The Archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the Jain Rite of Worship*, NY.: Oxford University Press.
- Hứa Hoàn (1993), “Thiên Địa Hội và cuộc khởi nghĩa của Phan Xích Long Hoàng đế”, *Nam Kỳ Lục tỉnh – kỷ sự miền Nam* 3, Văn hóa.
- Hướng Đại Hữu (2016), *Nghiên cứu Hoa nhân Hoa kiều ở Việt Nam thời kỳ phong kiến*, NXB KHXH Trung Quốc (向大有 (2016), 《越南封建時期華僑華人研究》, 中國華僑歷史學會文庫).
- Jacobs, Jane (1984), *Cities and the wealth of nations: principles of economic life*, New York City: Vintage.
- Japan Toyodo (1890), *Pictorial History of Japanese customs*, Vol. 2. (日本東陽堂 (1890), 《日本風俗歷史畫報》 2).

- Jordan, K. David (1972), *Gods, Ghosts, and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Johnson, Nathan & Rawski (1985), *Popular culture in late imperial China*, Berkeley: University of California Press.
- Jung, G. Carl (1921/1942), *Psychologische Typen*, Zürich: Rascher. English translation: *Psychological type*, 1972, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- (1964), *Man and his symbols*, with Marie-Luise von Franz, Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Katz, R. Paul (1995), *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, Albany: State University of New York Press.
- (2007), “Orthopraxy and Heteropraxy beyond the state – standardizing ritual in Chinese society”, *Modern China* 33(1): 72-90.
- Kaza, S. (2006), “The greening of Buddhism: promise and perils”, *The Oxford handbook of religion and ecology*, ed. by Roger S. Gottlieb, pp.184-206, Oxford: Oxford University Press.
- Kelly, David (1998), “The Chinese search for freedom as a universal value”, In *Asian freedoms: the idea of freedom in East and Southeast Asia*, ed. David Kelly & Anthony Reid, pp. 93-119. Cambridge: Cambridge University.
- Keown, Damien (2003), *A dictionary of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press.
- Kertzer, D. I. (1988), *Ritual, politics, & power*, New Haven, CT.: Yale University Press.
- Kideckel, A. David (1983), “Introduction: political rituals and symbolism in Socialist Eastern Europe”, *Anthropological Quarterly* 56(2): 52-54.
- Kim Kyong-Dong (1996), “Confucianism and Modernization in East Asia”, in *The impact of traditional thought on present-day Japan*, ed. Josef Kreiner, Munich: Iudicium-Verlag.
- Kinsley, R. David (1995), *Ecology and religion: ecological spirituality in cross-cultural perspective*, Prentice Hall.
- Kiyohime-Dojoji: *The story of Achin and Kiyohime* (清姫 - 道成寺 - 安珍と清姫の物語). www.dojoji.com/anchin/. Truy cập ngày 7 tháng 5 năm 2020.

- Komuro, Hiromitsu (1987), *Nghiên cứu Lịch sử Phật giáo thời cận đại* 《近代佛教史研究》 (Kindai Bukkyo shi kenkyu), Kyoto: Dohosha Shuppan.
- Kowalzig, Barbara (2007), *Singing for the Gods*, Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, Philip (1980), *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1769-1864*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- La Fontaine, J.S. & Richards, I. Audrey (1972), *The interpretation of ritual: essays in honour of A.I. Richards*, London Tavistock Publications.
- Lagerwey, L. John (1987), *Taoist ritual in Chinese society and history*, New York: Macmillan.
- Langer, K. Susanne (1942/1960), *Philosophy in a new key*, Cambridge: Harvard University Press.
- Langer, Susane (1958), *Philosophy in a new key: a study in the symbolism of reason, rite, and art*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lansing, S.J. (1991), *Priests and programmers: technologies of power in the engineered landscape of Bali*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2006), *Perfect order: recognizing complexity in Bali*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lâm Mỹ Dung (2006), *Ma Tổ và xã hội Đài Loan*, Công ty TNHH Thực nghiệp Văn hóa Bác Dương (林美容 (2006), 《媽祖信仰與台灣社會》, 博揚文化實業有限公司).
- Lê Anh Dũng (1995), *Quan Thánh xưa và nay*, Hà Nội: NXB Văn hóa - Thông tin.
- Lê Đạo Cương (2003), “Nghiên cứu tín ngưỡng - tôn giáo người Hoa Triều Châu ở Thái Lan”, *Kinh nghiệm di dân người Triều Châu ở hải ngoại*, Lý Chí Hiền chủ biên, tr.225-239, Hội quán Bát Áp người Triều Châu Singapore & Công ty Doanh nghiệp Văn hóa Bát phương xuất bản, (黎道綱 2003: 「泰國潮人宗教信仰探究」, 《海外潮人德移民經驗》, 李志賢主編, 新加坡潮州人八邑會館、八方文化企業公司, 頁 225-239).
- Leach, R. Edmund (1954), *Political systems of highland Burma: a study of Kachin social structure*, Boston: Beacon Press.

- (1966), “Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development”, *A discussion on ritualization of behaviour in animals and man*, ed. J. Huxley, pp.403-427, London: Philosophical Transactions of the Royal Society of London, ser. B, Vol. 251.
- (1968), “Ritualization in man in relation to conceptual and social development”, *Philosophical transactions of the royal society of London*, 251 (Series B, 772), pp.403-408.
- Lee Khoon Choy (2013), “The Minh Hương of Vietnam”, *Golden Dragon and purple phoenix – the Chinese and their multi-ethnic descendants in Southeast Asia*, pp.327-368, World Scientific.
- Lê Hồng Lý (2007), “Praying for profit: the cult of the Lady of the Treasury”, *Journal of Southeast Asian Studies* 38(3): 493-513.
- Lê Thị Ngọc Diệp & Nguyễn Ngọc Thơ (2020), “Spiritual ecology and environmental protection: the hidden discourses of the sacred pond “Bà Om” of the ethnic Khmer in Trà Vinh, Vietnam”, in *The Mekong: Ecology, Culture and Environmental Ethics*, Nova Science Publisher (forthcoming).
- Lehnert, Martin (2006), “Myth and secrecy in Tang-period Tantric Buddhism”, *The culture of secrecy in Japanese religion*, ed. Bernard Scheid and Mark Teewen, pp.78-104, Oxon: Routledge.
- Leong, T. L. Frederick (2008), *Encyclopedia Counseling: Empowerment*, Michigan State University.
- Lévi-Strauss, C. (1958/ 1963), *Structural anthropology*, C. Jacobson and B.G. Schoepf trans, NY.: Basic Books.
- (1964), *The raw and the cooked*, trans. John Weightman & Doreen Weightman. New York: Harper and Row.
- Li Tana (1998), *Nguyễn Cochinchina: southern Vietnam in the seventeenth and eighteenth centuries*, Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program Publications/(Studies on Southeast Asia no. 23).
- Liam, C. Kelley (2006), “Confucianism in Vietnam: a state of the field essay”, *Journal of Vietnamese Studies* 1(1-2): 314-370.
- Lincoln, B. (1989), *Discourse and the construction of society: comparative studies of myth, ritual, and classification*, NY.: Oxford University Press.
- Liu Tiksang (2000), *The cult of Tian Hou in Hong Kong*, Joint Publishing Hong Kong (廖迪生 (2000), 《香港天后崇拜》三聯書店 (香港) 有限公司).

- Lin Pei-ya (2010), “Từ khuê nữ thành Ma Tổ (Thiên Hậu): nghiên cứu nguồn gốc Lão Nhị Ma ở Vạn Hòa Cung Thành phố Đài Trung”, *Học báo Nhân văn Đại học Trung Hưng*, Đài Loan số 44: 91-110 (林培雅 (2010), 「閨女變媽祖—台中市萬和宮老二媽由來傳說探討」, 《台灣中興國立大學學報》 44 : 91-110).
- Lorusso, Anna Maria (2015), *Cultural semiotics: for a cultural perspective in semiotics*, Palgrave Macmillan.
- Lotman, J. (1984/2005), “On the semiosphere”, *Today in sign systems studies* 33(1).
- Lotman, J. and Uspenskij, B. (1971), “O semioti českom mechanisme kul’turny”, in *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu (English translation. “On the Semiotic Mechanism of Culture” in *New Literary History* 9(2), Soviet Semiotics and Criticism: An Anthology (Winter 1978): 211-232.
- Lương Thâu Minh (Liang Shuming) (1979), *Đông Tây văn hóa cập kỳ triết học*, Đài Bắc: NXB Văn học (梁漱溟 1979: 東西文化及其哲學, 台北: 文學出版社).
- Lương Việt Hải và I.K. Lixiev (2008), *Hiện đại hóa xã hội và sinh thái*, Hà Nội: NXB KHXH.
- Lưu Chí Vỹ (Liu Zhiwei) (1997), *Giữa nhà nước và xã hội: chế độ thuế khóa và phục dịch lý giáp ở Quảng Đông thời Minh-Thanh*, Quảng Châu: NXB Đại học Trung Sơn (劉志偉 1997: 在國家與社會之間: 明清廣東里甲賦役制度研究, 廣東: 中山大學出版社).
- Lý Anh Hoa (1997), “Tân Nho giáo”, *Trung Quốc nho học*, Nhà xuất bản Đông Phương, bản dịch của Phạm Lan, đăng trên Thông báo Hán Nôm học 2006, tr.296-301.
- Lý Văn Hùng (1972), *Văn hiến Việt Nam* (tập hạ), Sài Gòn: Thiên-Nam Hán-Viện.
- Lytotard, J. (1971/2011), *Discourse, figure*, trans. Antony Hudek and Mary Lydon, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- (1979/1984), *The postmodern condition: a report on knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
- MacAloon, J. John (1984), *Rites, drama, festival, spectacle: rehearsals towards a theory of cultural performance*, Philadelphia: Institute of the Study of Human Issues.
- Maccormark, P. (2012/2016), *Posthuman ethics: embodiment and cultural theory*, London & NY.: Routledge.

- Mach, Zdzislaw (1993), *Symbols, conflict, and identity: essays on political anthropology*, State University of New York Press.
- Makeham, John (2003), "Introduction", *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, pp.1-22, Palgrave Mac Millan.
- (2003), "The retrospective creation of New Confucianism", in *New Confucianism: a critical examination*, ed. John Makeham, pp.25-54, Palgrave Mac Millan.
- Malefijt, H. Walter (1995), *Religion Studies*, Mineapolis: Fortress Press.
- Malinowski, Bronislaw (1926/1948), "Myth in primitive psychology", *Magic, science and religion and other essays* by Bronislaw Malinowski, selected, and with an introduction by R. Redfield, pp.72-124, Garden City, N.Y.: Doubleday.
- (1962), *Sex, culture and myth*, New York, Harcourt, Brace & World.
- Mann, Michael (1970), "The social cohesion of liberal democracy", *American Sociological Review* 35: 423-39.
- Marr, G. David (1984), *Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945*, University of California Press.
- McBeath, Gerald A. & McBeath, J. Huang (2014), *Environmental education in China*, Cheltenham: Edward Elgar Pub. Ltd.
- McGuire, F. Beverley (2018), *Posthumanism: the future of homo-sapiens*, Macmillan Reference USA, Gale, pp.143-154.
- McHale, Shawn (2002), "Mapping a Vietnamese Confucian past and its transition to modernity", in *Rethinking Confucianism: past and present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, ed. By Benjamin A. Elman, John B. Duncan, & Herman Ooms, pp.397-430, Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series.
- (2004), *Print and power: Confucianism, Communism, and Buddhism in the making of modern Vietnam*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Meskill, Joanna (1979), *A Chinese pioneer family: the Lins of Wu-feng, Taiwan, 1729-1895*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Mitchell, P. Jon (2006), "Performance", *Handbook of material culture*, London; Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Moore, Sally Falk & Myerhoff, G. Barbara (1977), *Secular ritual*, Assen, the Netherlands: VanGorcum.

- Myerhoff, B. G. (1974), *Peyote hunt: the sacred journey of the Huichol Indians*, Ithaca: Cornell University Press.
- Nakano, Kyotoku (1977), *Senjika no Bukkyo*, Tokyo: Kokusho Kankokai.
- Nelson, R. (1983), *Make prayers to the raven: a Koyukon view of the Northern forest*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ngô Đức Thịnh (2006), *Điều tra, sưu tầm, bảo quản, biên dịch và xuất bản kho tàng Sứ thi Tây Nguyên*, Hà Nội: NXB KHXH.
- Ngô Thị Phương Lan (2017), “Giao lưu và cố kết cộng đồng trong nghi lễ cúng đình ở xã Tân Chánh huyện Cần Đức tỉnh Long An”, *Nghiên cứu tôn giáo* 7(163): 88-101.
- Nguyễn Chí Bền (2009), “Nghiên cứu văn hóa sinh thái ở Việt Nam: thành tựu và vấn đề”, tham luận trong *The First International Conference on Asian Ecoculture*, Gwangju Korea, pp.229-248.
- Nguyễn Công Bình, Lê Xuân Diệm, Mạc Đường (1990), *Văn hóa và cư dân vùng đồng bằng sông Cửu Long*, Hà Nội: NXB. KHXH.
- Nguyễn Công Thảo (2008), “Nghiên cứu về mối quan hệ giữa con người và môi trường”, *Nghiên cứu phát triển bền vững* 4/2008.
- Nguyễn Danh Tiên (2014), “Tri thức bản địa”, *Tạp chí Lý luận chính trị* số 6.
- Nguyễn Diệp Mai (2003), “Tục ăn ong của người Việt ở U Minh”, *Thông báo văn hóa dân gian*, Hà Nội: NXB KHXH.
- Nguyễn Duy Thiệu (2002), *Cộng đồng ngư dân ở Việt Nam*, Hà Nội: NXB KHXH.
- Nguyễn Khắc Thuần (2006), *Tiến trình văn hóa Việt Nam từ khởi thủy đến thế kỷ 19*, NXB Giáo dục.
- Nguyen Khac Vien (1974), “Confucianism and Marxism in Vietnam”, in Nguyễn Khắc Viện: *Tradition and Revolution in Vietnam*, Berkeley, CA: Indochina Resource Center.
- Nguyễn Kim Sơn (2005), “Lương Thấu Minh và sự khởi xướng Tân Nho học hiện đại”, *Tạp chí Khoa học*, ĐHQG-Hà Nội, số 1: 68-73.
- Nguyễn Lân (2000), *Từ điển Từ và ngữ Việt Nam*, NXB Thành phố Hồ Chí Minh.
- Nguyen Ngoc Huy (1998), “The Confucian incursion into Vietnam”, in *Confucianism and the family*, ed. Walter H. Slote & George A. De Vos, pp. 91-103, New York: State University of New York Press.
- Nguyễn Ngọc Thơ (2016), *Hình tượng rồng trong văn hóa phương Đông*, Hà Nội: Chính trị Quốc gia.

- (2017), “Confucian and human education in contemporary Vietnam”, *International Communication of Chinese Culture* 3(4): 645-671.
- (2017a), *Tín ngưỡng Thiên Hậu vùng Tây Nam Bộ*, Hà Nội: NXB. Chính trị Quốc gia.
- (2017b), “Giải kiến tạo và tăng quyền trong văn hóa tín ngưỡng người Hoa ở Việt Nam – nghiên cứu so sánh Quan Công và Thiên Hậu”, *Tạp chí Văn hiến Hoa kiều dữ Hoa nhân*, số 5.
- (2017c), “Biến đổi và tăng quyền trong tín ngưỡng Quan Công ở Nam Bộ”, *Tạp chí Khoa học ĐH Trà Vinh*, số 27.
- (2018), *Người Hoa, người Minh Hương với văn hóa Hội An*, TP Hồ Chí Minh: NXB Văn hóa.
- (2019), “Nhân vũ luận và diễn ngôn sinh thái trong Nho giáo mới”, *Văn hóa và nguồn lực* 20: 20-36.
- Nguyễn Ngọc Thơ & Nguyễn Thị Nguyệt (2018), ““Xác bướm hồn sâu” – chuyển đổi hình thức tín ngưỡng ở cộng đồng người Hẹ ở Đồng Nai”, *Tạp chí Văn hóa dân gian*, 1(175): 16-28.
- Nguyen Quang Dung (2019), “Complementarity between humans and nature: Adaptive local knowledge in a protected area of northern Thailand”, *Environmental Development* 30: 89-102.
- Nguyễn Thị Nguyệt (2015), *Miếu thờ và lễ hội Làm Chay ở Biên Hòa*, NXB Đồng Nai.
- (2015), *Tín ngưỡng dân gian của người Hoa ở Đồng Nai*, Luận án tiến sĩ Văn hóa dân gian, Hà Nội: Học viện KHXH, Viện Hàn lâm KHXH Việt Nam.
- Nguyễn Văn Huyền (1945/1995), *The ancient civilization of Vietnam*. New translated edition of *La Civilisation Annamite*. Hanoi: Thế giới.
- Niculin, N. I. (2006), *Dòng chảy văn hóa Việt Nam*, Hà Nội: Văn hóa Dân tộc.
- Ninh Nghiệp Cao & Hạ Quốc Trân (1999), *Văn hóa cát tường Trung Quốc*, Bắc Kinh: NXB Nhân dân Trung ương (寧業高-夏國珍 (1999), 《中國吉祥文化》, 北京: 中央民族大學出版社).
- O’Harrow, Stephen (1979), “Nguyen Trai’s “Bình Ngô đại cáo” of 1428: The development of a Vietnamese national identity”, *Journal of Southeast Asian Studies* 10(1): 159-174.
- Ogura, Kizo (2018), “Animism and spiritualism: the two origins of life in Confucianism”, *Confucianisms for a changing world cultural order*, Honolulu: University of Hawai’i Press/East West Center, pp.112-127.

- Ortner, B. Sherry (1973), "On key symbols", in *American Anthropologist* 75(5): 1338-1346.
- (1978), *Sherpas through their ritual*, Cambridge University Press.
- Osgood, C. (1951), "Culture: its empirical and non-empirical character", *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (2): 202-214.
- Ostrowski, Brian (2010), "The rise of Christain Nôm literature in seventeenth-century Vietnam: fusing European content and local expression", in *Vietnam and the West: new approaches*, ed. Wynn Wilcox, pp.19-39, Cornell Southeast Asia Program Publications.
- Palmer, Lisa (2015), *Water politics and spiritual ecology: custom, environmental governance and development*, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
- Parmentier, J. Richard (2016), *Signs and Society: Further Studies in Semiotic Anthropology*, Indiana University Press.
- Parsons, Talcott (1937/1968), *The structure of social action*, Vol. 1-2, NY.: Free Press.
- (1951), *Toward a general theory of action*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1971), *The system of modern societies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Phạm Hoàng Quân (2018), "Người Trung Quốc đang in và đọc sử Việt một cách hệ thống", <https://tuoitre.vn>. Truy cập ngày 22 tháng 12 năm 2018.
- Pham Quynh Phuong (2009), *Hero and deity – Tran Hung Dao and the resurgence of popular religion in Vietnam*, Bangkok: Mekong Press.
- Phạm Quỳnh Phương, Hoàng Cầm (2013), *Một số khuynh hướng lý thuyết nghiên cứu văn hóa và các hướng tiếp cận nghiên cứu văn hóa Việt Nam*, đề tài nghiên cứu cấp Bộ, Viện Nghiên cứu Văn hóa, Viện Hàn lâm KHXH Việt Nam.
- Phạm Văn Tú (2011), *Tín ngưỡng Thiên Hậu ở Cà Mau*, Luận án tiến sĩ.
- Phan Anh Tú (2014), "Ứng xử với môi trường tự nhiên của người Khmer Nam Bộ nhìn từ sinh thái học Phật giáo", *Nghiên cứu Tôn giáo* 5 (131): 61-69.
- Phan Thị Yến Tuyết (1993), *Nhà ở, trang phục, ăn uống các dân tộc vùng Đồng bằng sông Cửu Long*, Hà Nội: NXB KHXH.
- (2010), "Tâm thức ứng xử với nước của người Khmer qua lễ hội Ok Om Bok: tiếp cận sinh thái văn hóa", *Tạp chí Khoa học Trường Đại học Trà Vinh* 7: 22-29.

- (2014), *Đời sống xã hội - kinh tế văn hóa của ngư dân và cư dân vùng biển Nam Bộ*, TP HCM: NXB Đại học Quốc gia.
- Phan Văn Hùm (2016), *Vương Dương Minh: thân thế và học thuyết*, Hà Nội: Nhà xuất bản Thế giới.
- Peirce, S. Charles (1931), *Collected papers*, ed. Charles Hartshorne, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Pleck, H. Elizabeth (2000), *Celebrating the family: ethnicity, consumer culture, and family rituals*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Pomeranz, Kenneth (1997), “Power, gender, and pluralism in the cult of the Goddess of Taishan”, *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques*, ed. Theodore Hutters, R. Bin Wong & Pauline Yu, pp.182-204, Stanford, CA: Stanford University Press,.
- (2007), “Orthopraxy, orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan”, *Modern China* 33(1): 22-46.
- Qian Mu (Tiền Mục) (1990), “Zhongguo wenhua dui renlei weilai keyou di kongxian” (Những đóng góp có thể có của văn hóa Trung Quốc cho nhân loại trong tương lai), *United News in Taiwan*.
- Thu Phổ (1988), “Thuyết long”, *Luận đàn Văn học Dân gian* 1 (秋浦 (1988), “說龍”, 《民間文學論壇》, 第 1 期).
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922), *The Andaman Islanders*, Cambridge University Press.
- (1965/1952), *Structure and function in primitive society: essays and addresses*, Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Rambelli, Fabio (2006), “Secrecy in Japanese esoteric Buddhism”, in *The culture of secrecy in Japanese religion*, ed. Bernard Scheid and Mark Teewen, pp.107-129, Oxon: Routledge.
- Rappaport, A. Roy (1967a/1968), *Pigs for the ancestors*, New Haven, CT.: Yale University Press.
- (1967b), “Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people”, *Ethnology* 6(1): 17-30
- (1979a), “The obvious aspects of ritual”, in *Ecology, meaning, and religion*, pp.173-215, Richmond, California: North Atlantic Books.
- (1979b), “Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea People”, *Ecology, meaning, and religion*, pp.27-42, Richmond, California: North Atlantic Books.

- (1999), *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawski, S. Everlyne (1985), “Economic and social foundations of the late imperial culture”, in *Popular culture in late imperial China*, ed. Johnson, Nathan, and Rawski, pp.3-33, Berkeley: University of California Press.
- Reid, Anthony (1988), *Southeast Asia in the Age of commerce 1450-1680*, Yale University Press.
- Richey, L. Jeffrey (2013), “Confucius in East Asia: Confucianism’s history in China, Korea, Japan and Việt Nam”, Key Issues in *Asian Studies*, No.13, Ann Arbor: the Association for Asian Studies, Inc.
- Riichiro, Fujiwara (1974), “Chính sách đối với dân Trung Hoa di cư của các triều đại Việt Nam”, *Khảo cổ tập san*, số 8, Viện Khảo cổ, Bộ Văn hóa Giáo dục và Thanh niên, Sài Gòn: 140-175.
- Roetz, Heiner (2013), “Chinese ‘unity of man and nature’: reality or myth?”, *Nature, environment and culture in East Asia*, pp.23-39, Leiden-Boston: Brill.
- Rolston, H., (1987), “Can the East help the West to value nature?”, *Philosophy East and West*, 37 (2): 172-190.
- Rothenbuhler, W. Eric (1998), *Ritual communication: from everyday conversation to mediated ceremony*, Sage Publication.
- Sanders, Tao Tao Liu (1983), *Dragons, gods & spirits from Chinese mythology*. New York: Schocken Books.
- Sangren, Steven (1989), “Orthodoxy, heterodoxy, and the structure of value in Chinese ritual”, *Modern China* 13 (1): 63-89.
- Sapir, Edward (1934), “The emergence of the concept of personality in a study of culture”, In *Culture, Language and personality*, ed. Edward Sapir, Berkeley: University of California Press.
- de Saussure, Ferdinand (1916/1983), *Course in general linguistics*, edited by Ch. Bally and A. Sechehaye, translated by R. Harris. London: Duckworth.
- (1959/2011), *Course in General Linguistics*, trans. Haun Saussy. New York: Columbia University Press.
- Schefold, R. (1988), “The mentawai equilibrium and the modern world”, in *The real and the imagined role of culture in development: case studies from Indonesia*, ed. Michael R. Dove, pp.201-215, Honolulu: University of Hawai’i Press.

- Schilderman, Hans (2007), *Discourse in ritual studies*, Leiden & Boston: Brill.
- Schechner, Richard (2013), *Performance studies: an introduction*, Florence: Routledge.
- Schneider, David (1976), "Notes toward a Theory of Culture". In *Meaning in Anthropology*, edited by K. H. Basso and H. A. Selby, 196-220. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- (1980), *American kinship: a cultural account*, the 2nd edition, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Schoppa, Keith (1982), *Chinese elites and political change: Zhejiang Province in the early 20th century*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Segliman, Adam B. & Weller, Robert P, Puett, Michael & Sinmon, Bennett (2008), *Rituals and its consequences*, Oxford University Press.
- Segliman, B. Adam & Weller, P. Robert (2012), *Rethinking pluralism – ritual, experience, and ambiguity*, Oxford University Press.
- Serizawa, Satoshiro (芹澤知廣) (2009), "Japanese estoric Buddhism in overseas Chinese societies: findings from the fieldwork on a Buddhist laymen's organization of Vietnamese-Chinese from Swatow (Shantou, Chaozhou)", *Bulletin of Research Institute of Nara University* 17.
- (2015), "Japanese Buddhism and Chinese sub-ethnic culture: instances of a Chinese Buddhist organization from Shantou to Vietnam", *After migration and religious affiliation*, ed. Tan Chee-Beng, pp.311-327, World Scientific.
- Shih, Chih-yu (1995), *State and society in Chinese economic reforms: the cultural dynamics of socialist reform*, Boulder: Lynne Rienner.
- Shils, Edward (1975), *Center and periphery: essays in macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Siu, F. Helen (1989), *Agents and victims in South China: accomplices in rural revolution*, New Haven: Yale University Press.
- Skorupski, John (1976), *Symbol and theory: a philosophical study of theories of religion in social anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Z. Johnathan (1987), *To take the place: toward theory in ritual*, Chicago: University of Chicago Press.
- Son Nam (1993), *Đồng bằng sông Cửu Long: nét sinh hoạt xưa*, NXB TP Hồ Chí Minh, tái bản 2018.

- Sponsel, L.E. & Natadecha-Sponsel. P. (1997), "A theoretical analysis of the potential contribution of the monastic community in promoting a green society in Thailand", in *Buddhism and ecology: the interconnection of dharma and deeds*, ed. Mary Evelyn Tucker and Duncan Williams, pp.45-68, Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions.
- Sponsel, L.E. (2010), "Religion and environment: exploring spiritual ecology", *Religion and society: advances in research* 1(1): 131-145.
- Stam, Robert; Burgoyne, Robert; Flitterman-Lewis, Sandy (1992), "The origin of semiotics", *New Vocabularies in Film Semiotics: Structuralism, Poststructuralism and Beyond*, pp.1-28, Taylor & Francis Group.
- Stein, A. Rolf (1979), "Religious Taoism and popular religion from the second to seventh century", *Facets of Taoism*, ed. Holmes Welch and Anna Seidel, pp.53-82, New Haven: Yale University Press.
- Strickmann, Michel (2002), *Chinese Magical Medicine*, ed. Bernard Faure, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Stewart, P.J. & Strathern, A. (2014), *Ritual: key concepts in religion*, London: Bloomsbury.
- Sugimoto, Ryochi (1943), *Hoa Nam tuần tích*, Tokyo: Gokoku-ji (杉本良知 1943: 《華南巡錫》, 護國寺).
- Sutton, Donald (2007), "Introduction to the Special Issue: Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China – reconsidering James L. Watson's ideas", *Modern China* 33(1): 3-21.
- Swearer, D. (1979), "Bhikkhu Buddhādāsa on ethics and society", *The Journal of Religious Ethics* 7(1): 54-64.
- (2006), "An assessment of Buddhist ecophilosophy", *Harvard Theological Review* 99(2): 123-137.
- Szonyi, Michael (1997), "The illusion of standardizing the gods: the cult of the Five Emperors in late imperial China", *Journal of Asian Studies* 56(1): 113-135.
- (2000), "Local cult, Lijia, and lineage: Religious and Social Organization in the Fuzhou Region in the Ming and Qing", *Journal of Chinese Religions*, Vol.28,
- (2002), *Practicing kinship: lineage and descent in late imperial China*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- (2007), “Making claims about standardization and orthodoxy in late imperial China – rituals and cults in the Fuzhou Region in light of Watson’s theories”, *Modern China* 33(1): 47-71.
- Tạ Quý Văn (2016), “Bàn về hiện tượng chuẩn hóa thần minh qua trường hợp Lão Nhị Ma ở cung Vạn Hòa, Đài Trung”, in trong *Tuyển tập luận văn Hội thảo quốc tế Văn hóa Ma Tổ*. Học viện Bồ Đề, Phúc Kiến, Trung Quốc (謝貴文 (2016), 「從台中萬和宮的老二媽論神明的標準化」, 《第二屆國際媽祖文化學術討論會論文集》中國福建莆田學院).
- Tambiah, J. Stanley (1970), *Buddhism and the spirit cults in north-east Thailand*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1985), *Culture, thought and social action*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1990), *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge England & New York: Cambridge University Press.
- Tan Chee-Beng (1985), *The development and distribution of Dejiao associations in Malaysia and Singapore*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- (2015), “Introduction”, in *After migration and religious affiliation*, ed. Tan Chee-Beng, pp.xvii-xxxi, World Scientific.
- Tạ Chí Đại Trường (1989/2006), *Thần, người và đất Việt*, NXB Văn hóa - Thông tin.
- Taylor, W. Keith (1976), “The Rise of Đại Việt and the Establishment of Thăng-long”, in *Explorations in the early Southeast Asian history: the origins of Southeast Asian statecraft*, ed. Kenneth R. Hall & John K. Whitmore, pp.149-181, Michigan Papers on South and Southeast Asia, Ann Arbor: University of Michigan.
- (2002), “Vietnamese Confucian narratives”, *Rethinking Confucianism: past and present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, ed. Benjamin A. Elman, John B. Duncan, & Herman Ooms, pp.337-369, Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series.
- Taylor, Keith (1976), “The Rise of Đại Việt and the Establishment of Thăng-long”, in *Explorations in the early Southeast Asian history: the origins of Southeast Asian statecraft*, ed. Kenneth R. Hall and John K. Whitmore, pp.149-181. Michigan Papers on South and Southeast Asia, Ann Arbor: University of Michigan.

- (1993), “Nguyen Hoang and the beginning of Vietnam’s Southward expansion”, *Southeast Asia in the early modern era*, ed. Anthony Reid, pp.42-66, Ithaca & London: Cornell University Press.
- Taylor, Philip (2004), *Goddess on the rise: pilgrimage and popular religion in Vietnam*, University of Hawaii Press.
- Taylor, L. Rodney (1986), “Of animals and man: the Confucian perspectives”, in *Animal sacrifices: religious perspective on the use of animals in science*, ed. Tom Reagan, pp.237-263, Philadelphia: Temple University Press.
- (1990), *The religious dimensions of Confucianism*, Albany: State University of New York Press.
- (1998), “Companionship with the world: roots and branches of a Confucian ecology”, *Confucianism and ecology: the interrelation of heaven, earth, and humans*, ed. Mary Evelyn Tucker & John Berthrong, pp.37-58, Cambridge, Mass.: Distributed by Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions.
- Tcho, Hye-Young (2007), “The Dragon in Buddhist Korean temples”, *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 8: 93-114.
- Thái Dịch An (2001), *Long phụng đồ điển*, NXB Hà Nam, Trung Quốc (蔡易安 (2001), 《龍鳳圖典》, 河南美術出版社).
- Thích Phước Hạnh (2012), “Chùa Minh Nguyệt cư sĩ lâm”, *Danh mục các tự viện Phật giáo tỉnh Cà Mau*, Ban Văn hóa Tỉnh Hội Phật giáo tỉnh Cà Mau.
- Thiệt Nguyên (2001), *Tuyển tập hình ảnh rồng phụng*, Bắc Kinh: NXB Hoa Lệnh (鐵源 (2001, 龍鳳紋飾卷, 北京華玲出版社).
- Thornber, Karen (2012), *Ecoambiguity: environmental crises and East Asian literature*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (2017), “Wolf totem and the Nature writing”, *A new literary history of modern China*, ed. David Der-Wei Wang, pp.888-894, Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (2018), “Is there environmental awareness in China?”, *The China questions: critical insights into a rising power*, ed. Jennifer Rudolph & Michael Szonyi, pp.173-179, Harvard University Press.
- Tiêu Bình (2003), *Phục hưng Phật giáo Trung Quốc thời cận đại: giao lưu với Phật giáo Nhật Bản*, NXB Nhân dân Quảng Đông (肖平 2003: 《近代中國佛教的復興：與日本佛教交接的交往錄》廣東人民出版社).

Tô Khánh Hoa (2003), “Tục thờ cúng và thiện đường Tổng Đại Phong tổ sư ở Singapore và Malaysia: điển cứu trường hợp Thiện đường Nam Dương”, *Kinh nghiệm di dân người Triều Châu ở hải ngoại*, Lý Chí Hiền chủ biên, tr.201-212, Hội quán Bát Áp người Triều Châu Singapore & Công ty Doanh nghiệp Văn hóa Bát phương xuất bản, (蘇慶華 (2003), 「新馬潮人的宋大峰崇奉與善堂：以南洋崇奉善堂為例」, 《海外朝人德移民經驗》, 李志賢主編, 新加坡潮州人八邑會館、八方文化企業公司, 頁 201- 212).

Tôn Thủ Đạo, Quách Đại Thuận (1984), “Khám phá và nghiên cứu tượng đầu nữ thần thuộc văn hóa Hồng Sơn ở Hà Lương”, *Văn vật* 6: 11-17 (孫守道、郭大順 (1984), 「牛河梁紅山文化女神頭像的發現與研究」, 《文物》 6: 11-17).

Trần Hồng Liên (2004), *Cộng đồng ngư dân ở Nam Bộ*, Hà Nội: NXB KHXH.

Trần Ích Nguyên (2013), “Tín ngưỡng Quan Công ở Việt Nam”, in trong *Tuyển tập nghiên cứu tín ngưỡng Quan Công và xã hội hiện đại*, tr.490-528 (陳益源 (2013), 「越南關帝信仰」, 《關帝信仰與現代社會研究論文集》, 頁 490-528).

Trần Ngọc Thêm (2004), *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*, NXB Tổng hợp TP Hồ Chí Minh.

Trần Ngọc Thêm & Nguyễn Ngọc Thơ (2011), “Nguồn gốc con rồng nhìn từ văn hóa học”, *Bản tin Đại học Quốc gia TP Hồ Chí Minh* 14: 36-39.

Trần Quốc Vượng (1978), “Hội hè dân gian với làng quê đổi mới”, *Nghiên cứu Nghệ thuật*, 1 (18): 70-82/104.

—— (2005), *Môi trường, con người và văn hóa*, Hà Nội: NXB Văn hóa - Thông tin và Viện Văn hóa.

Trần Quốc Vượng & Cao Xuân Phổ (cb.) (1996), *Biển với người Việt cổ*, Hà Nội: Văn hóa - Thông tin.

Trần Thị An (2012), “Hiển thần và tăng quyền – một khảo sát về tục thờ thần biển Bắc Bộ và Trung Bộ”, *Tạp chí Nghiên cứu và Phát triển* 8-9: 97-98.

Trần Trọng Kim (1958), *Việt Nam sử lược*, Sài Gòn: Tân-Việt.

—— (1960), *Vương Dương Minh và cái học trí lương tri*, Sài Gòn: NXB Tân Việt.

- Trần Văn Giàu: *Lược cương về Nho giáo ở Việt Nam*,
<https://khotrithucso.com/tai-lieu-chuyen-nganh/chuyen-nganh-xa-hoi/van-hoa-lich-su/luan-cuong-ve-nho-giao-o-viet-nam-tran-van-giau.html>
- (1973/1975), *Sự phát triển của tư tưởng ở Việt Nam từ thế kỷ XIX đến Cách mạng Tháng Tám*, 2 tập: năm 1973 (tập 1), 1975 (tập 2), Hà Nội: NXB. Khoa học Xã hội, tập 1:11.
- Trịnh Chí Minh (1986), *Xã hội và tôn giáo Trung Quốc: nghiên cứu tư tưởng phổ biến*, Đài Bắc: Thư cục Học sinh Đài Bắc (鄭志明 (1986), 《中國社會與宗教 - 通俗思想的研究》, 台北: 台灣學生數據).
- Trương Gia Lân (2016), “Ai đã phong thần: nguồn gốc và quá trình hình thành tín ngưỡng Quan Công ở Đài Loan”, In trong *Văn hóa tín ngưỡng Quan Thánh Đế Quân thế giới*. Đài Bắc: Hiệp hội Nghiên cứu Văn hóa người Hoa Thế giới và Hội Văn hóa Nam Dương (張家麟 (2016), 「誰在封神：當代台灣關公信仰脈絡及其形成」, 《世界觀聖帝君民間信仰文化》, 世界華人民間信仰文化研究中心、南陽文化學會).
- (2016), “Hung thần và cát thần: nghiên cứu loại hình An thái tuế và ý nghĩa tư tưởng ở Đài Loan”, In trong *Tuyển tập luận văn niên hội Hội Nghiên cứu Tôn giáo Đài Loan năm 2016*, Hội Tôn giáo Đài Loan (張家麟 (2016), 「凶神或吉神：論台灣地區安太歲的類型與思想意涵」, 《2016 台灣宗教學會年會論文集》, 台灣宗教學會).
- Trương Tuần (2010), *Ma Tổ - truy tìm nguồn gốc tín ngưỡng*, Công ty TNHH Thực nghiệp Văn hóa Bắc Dương (張珣 2010: 《媽祖. 信仰的追尋》, 博揚文化實業有限公司).
- Tsai Maw-kuey (1968), *Les Chinois au Sud-Vietnam (Người Hoa ở miền Nam Việt Nam)*, Paris: Bibliothèque Nationale.
- Tu Weiming (1985), “The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature” in *Confucian Thought: selfhood as creative transformation*, State University of New York Press.
- (1986), “Toward a third epoch of Confucian humanism: a background understanding”, in *Confucianism: the dynamics of tradition*, ed. Irene Eber, pp.3-21, NY: Macmillan..
- (1994), “Embodying the universe: a note on Confucian self-realization”, in *Self as person in Asian theory and practice*, ed. T. Roger Ames, Wimal Dissanayake & P. Thomas Kasulis, pp.177-186, Albany: State University of New York Press.

- (1989), *Centrality and commonality: an essay on Confucian Religiousness*, Albany, NY.: State University of New York.
- (1989), “Embodying the Universe: A Note on Confucian Self-realization”, *World & I*: 475-85. Reprinted 1994 in *Self as person in Asian theory and practice*, ed. T. Roger Ames, Wimal Dissanayake & P. Thomas Kasulis, pp.177-186, State University of New York Press.
- (ed.) (1994), *The Living Tree: the changing meaning of being Chinese today*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- (1998), “Beyond the enlightenment mentality”, in *Confucianism and ecology: the interrelation of heaven, earth, and humans*, ed. Mary Evelyn Tucker & John Berthrong, pp.3-22. Cambridge, Mass.: Distributed by Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions.
- (2001), “The ecological turn in New Confucian humanism: implications for China and the world”, *Agricultural & Environmental Science Collection*, 130(4): 243-264.
- (2004), “The ecological turn in new Confucian humanism: implications for China and the world”, in *Confucian spirituality*, Vol 2, ed. Tu Weiming & Mary Evelyn Tucker, pp.480-508: New York: The Crossroad Publishing Company.
- (2008), “Sociality, individuality and anthropocosmic vision in Confucian humanism”, *Polishing the Chinese mirror: essays in honor of Henry Rosemont, Jr*, New York: Global Scholarly Publications.
- Tu Weiming, Hejtmanek, Milan & Wachman, Alan (1992), *The Confucian world observed: contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia*, Honolulu, Hawaii: East-West Center: Distributed by the University of Hawaii Press.
- Tuan I-fu (1972), “Discrepancies between environmental attitude and behavior: examples from Europe and China”, *Man, space, and environment*, ed. Paul Ward, pp.68-81, New York, Oxford University Press.
- Tucker, Mary Evelyn (2004), “Introduction”, in *Confucian spirituality*, Vol.2, ed. Tu Weiming & Mary Evelyn Tucker, pp.1-27. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Turner, N. J. (2005), *The earth’s blanket: traditional teachings for sustainable living*, Seattle: University of Washington Press.

- Turner, Robert (2015), “Ritual action shapes our brains: an essay in neuroanthropology”, in *Ritual, performance and the senses*, ed. Michael Bull & Jon P. Mitchell, pp.31-45. London: Bloomsbury Academic.
- Turner, Victor (1967), *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1967), *Forest of symbols: aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, NY.: Cornell University Press.
- (1969), *The ritual process: structure and anti-structure*, Ithaca, NY.: Cornell University Press.
- (1974). *Dramas, fields, and metaphors; symbolic action in human society*. Ithaca, N.Y. Cornell University Press.
- (1975), *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, NY.: Cornell University Press.
- (1978), *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*, (with Edith L. B. Turner), Columbia University Press.
- (1982a), *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, PAJ Publications paperback.
- (1982b), “Introduction”, *Celebration: studies in festivity and ritual*, ed. Victor Turner, pp. 11-32, Washington, DC.: Smithsonian Institute Press.
- (1985), “Liminality, kabbalah, and the media”, *Religion* 15 (3): 205-217.
- Turner, Victor & Turner, Edith (1985), *On the edge of the bush: anthropology as experience*, Tucson: University of Arizona Press.
- van Dijk, A. Teun (2012), “Discourse and knowledge”, in *Handbook of discourse analysis*, ed. James Paul Gee & Michael Handford, pp.587-603. London: Routledge.
- Vi Chính Thông (1982), “Đương đại Tân Nho học đích tâm thái”, *Trung Quốc luận đàn* 15(1).
- Văn Nhất Đa (1942), *Bàn về rồng và tô tem từ hình tượng đầu người thân rắn*, không rõ nơi xuất bản (聞一多 (1942), 《從人首蛇身像談到龍與圖騰》, Publisher unknown).
- Vũ Thế Dinh (2001), *Mạc thị gia phả*, Hà Nội: NXB Văn hóa - Thông tin.
- Vương Duy Đề (2000), *Long phụng văn hóa*, Thượng Hải: NXB Thư tịch cổ (王維堤 (2000), 《龍鳳文化》, 上海古籍出版社).
- Wallace, F. C. Anthony (1966), *Religion: an anthropological view*, NY.: Random House.

- Wang Mingke (1999), "From the Qiang barbarians to Qiang nationality: the making of a new Chinese boundary", in *Imagining China: Regional Division and National Unity*, ed. Shu-min Huang and Cheng-kuang Hsu, pp.43-80, Taipei: Institute of Ethnology.
- Watson, L. James (1985), "Standardizing the gods: The promotion of Tien'hou ("Empress of Heaven") along the South China coast, 960-1960", *Village Life in Hong Kong – Politics, gender, and ritual in the New Territories*, ed. James Watson & Rubie S. Watson, Hong Kong: The Chinese University Press. In lại trong *Popular Culture in Late Imperial China*, David Johnson, Andrew J. Nathan & Evelyn S. Rawski, pp.292-324, Berkeley: University of California Press.
- (1993), "Rites or beliefs? The construction of a unified culture in late imperial China", *China's quest for national identity*, ed. Lowell Dittmer & Samuel S. Kim, pp.80-113, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (2004), "Killing the ancestors: power and piety in the Cantonese ancestor cult", *Village life in Hong Kong: politics, gender, and ritual in the New Territories*, ed. James L. Watson & Rubie S. Watson, Hong Kong: The Chinese University Press: 443-447.
- Weber, Max (1916), *Essays on art*, New York: W. E. Rudge.
- (1922/1978), *Economy and society*, G. Roth & C. Wittich eds., Berkeley: University of California Press.
- (1968), *The religion of China*, translated by Hans H. Gerth, NY.: The Free Press.
- Weller, Robert (1987), *Unities and diversities in Chinese religion*. London: Macmillan/ Seattle: University of Washington Press.
- (1994), *Resistance, chaos and control in China*, Seattle: University of Washington Press.
- Weller, Robert (2011), "Chinese cosmology and the environment", *Chinese religious life*, ed. David A. Palmer, Glenn Shive, and Philip L. Wickeri, pp.124-138, Oxford University Press.
- (2014), "Globalizations and diversities of nature in China", *Religion and ecological sustainability in China*, ed. James Miller, Dan Smyer Yu, Peter van de Veer, pp.147-163, London & NY: Routledge.
- Wheeler, Charles (2012), "Identity and Function in Sino-Vietnamese Piracy: Where are the Minh Hương?", *Journal of Early Modern History*, Volume 16(6): 503-521.

- (2015), “Interests, institutions, and identity: strategic adaptation and the ethno-evolution of Minh Huong (Central Vietnam), 16th – 19th centuries”, *Itinerario* 39(1): 141-166.
- White, Lynn (1967), “The historical roots of our ecological crisis”, *Science* 155: 1203-1207.
- Whitmore, K. John (1976), “The Vietnamese Confucian scholar’s view of his country’s early history”, in *Explorations in the early Southeast Asian history: the origins of Southeast Asian statecraft*, ed. By Kenneth R. Hall & John K. Whitmore, pp.193-203, Michigan Papers on South and Southeast Asia. Ann Arbor: University of Michigan.
- (2010), “Paperwork: the rise of the new literati and ministerial power and the effort toward legibility in Đại Việt”, In *Southeast Asia in the fifteenth century: the China factor*, ed. Geoff Wade & Sun Laichen, pp.104-125, Singapore: Singapore National University Press.
- Wolf, Arthur (1974), *Religion and ritual in Chinese society*, Stanford: Stanford University Press.
- Wolters, W. Oliver (1988), *Two essays on Đại-Việt in the fourteenth century*, Council on Southeast Asia Studies & Yale Center for international and area studies.
- (1996), “What else may Ngo Si Lien mean? A matter of distinctions in the Fifteenth century”, in *Sojourners and settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese*, ed. Anthony Reid & Kristine Alilunas Rodgers, pp.94-114, Asian Studies Association of Australia. Allen & Unwin.
- Wong, R Bin; Hutters, Theodore & Yu, Pauline (1997), “Introduction: shifting paradigms of political and social order”, in (eds.), *Culture and State in Chinese History. Conventions, Accommodations, and Critiques*, ed. Theodore Hutters, R. Bin Wong, and Pauline Yu, Stanford, pp.1-26, CA: Stanford University Press,.
- Woodside, Alexander (1988), *Vietnam and Chinese model: a comparative study of Vietnamese and Chinese government in the first half of the nineteenth century*, Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University: Distributed by Harvard University Press.
- (1998), “Territorial order and collective-identity tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea”, *Daedalus* 127(3): 191-220.
- (1998), “Freedom and elite political theory in Vietnam before the French”, *Asian freedoms: the idea of freedom in East and Southeast Asia*, ed. David Kelly and Anthony Reid, pp.205-224, Cambridge: Cambridge University.

- (2002), “Classical promordialism and the historial agendas of Vietnamese Confucianism”, *Rethinking Confucianism: past and present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, ed. Benjamin A. Elman, John B. Duncan, & Herman Ooms, pp.116-143, Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series.
- Yang, C. K. (1961), *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*, Berkeley, University of California Press.
- Yelle, A. Robert (2013), *Semiotics of religion: signs of the sacred in history*, Bloombury.
- Yoon, Yul-Soo □□□ (1999), *The legend of immortality*, Daewonsa.
- Yoshihara, Kazuo (1987), “Dejiao: a study of an urban Chinese religion in Thailand”, *Contributions to Southeast Asian Ethnography* 6: 61-79.
- weblio.jp: Achin-Kiyohime Legend (安 珍 ・ 清 姫 伝 説).
<https://www.weblio.jp>. Truy cập ngày 7 tháng 5 năm 2020.

DANH MỤC THUẬT NGỮ

ẩn dụ để chế 104, 208

ẩn dụ gốc 68, 87

ao Bà Om 132-134

Bất động Minh vương 284

biểu tượng mang tính khởi thảo viii, 68

biểu tượng mang tính tổng thuật viii, 68, 91

cách vật 143-145

Chân Ngôn tông , 224, 225, 228, 230, 237, 240, 242

chí thiện 144

chín con của rồng 304-306, 311

chính thống hóa xii, xvi, xvii, 6, 93-98, 102-105, 107, 109-111, 113-115, 174, 176, 180,-181, 186-188, 195-196, 263-264, 273, 275-277, 278-279, 281, 285-287, 291, 293, 296-298, 304, 306, 310-311

chuẩn hóa xii, xvi, 5, 20-21, 32, 63, 69, 93-96, 99-100, 102-104, 107, 109-110, 112-114, 124, 174-177, 182, 185, 187-188, 190-191, 193-196, 198, 206-207, 209, 217, 219, 230, 260, 263-268, 273-275, 277, 285, 288, 291, 295, 298, 304-305, 308, 310-311

cộng cảm vii, 4, 6-7, 18, 33, 48, 50-53, 57-58, 68, 189, 194, 200, 218

đĩ thượng hướng hạ 187

đĩ hạ hướng thượng 194

đĩ lao định quốc 249

đĩ tử cần sự 249

dị hợp hóa 96, 111

Dịch Hu Tổng 280

diễn giải biểu tượng 17, 27, 71, 75-77, 81, 83, 85, 88, 98, 100, 175, 287-288, 291,

diễn ngôn iii-vi, xii-xiii, xvi, 10, 17, 24, 27, 30, 39, 54, 71, 75, 77, 79, 84-87, 91, 98, 105, 107, 112, 125, 135, 137, 148, 156, 158, 163, 167, 172, 177, 187, 193-195, 215-217, 263, 267, 270-272, 276, 283, 288-289, 291-292, 297-298, 302, 308, 311

Dương Minh học xi, 139, 145, 166, 168, 277

đặc tính Đông Á 298

đặc tính Trung Hoa 104, 182, 219

Đông thể Tây dụng xi,

Đức giáo 227

gia phong xv, 95, 99, 103-104, 208, 250, 268, 288

Già-lam Bồ tát xv, 232, 236, 253

giả chuẩn 110-111, 263

giả-chính thống 175, 182, 190, 193

giải thiêng 193, 247

hậu hiện đại xvi, 75, 89-90, 288, 292-293, 297-298

hậu nhân văn xi, 75, 89-90, 125-127, 137-140, 156, 167, 298,

Hậu Nho giáo mới 155

hiệu ứng giáo lý 30,

hình tượng xxii, 54, 61, 63-65, 67, 92, 245-249, 253, 260, 262, 265, 299, 300, 302, 307, 311-312

khách thể hóa 118

kịch bản then chốt 68, 87

ký hiệu 60, 62-67, 75-79, 81-82, 84-85, 87-88, 91, 287

Lạc thần phú 274

lễ hội làm chay 173, 180, 182, 189-194, 196

lễ nghi iii, 3-5, 8, 10-12, 32, 37, 50, 55, 90, 112, 145, 165, 196, 210-212, 216-217, 220, 304

lễ thức 5, 8-12,

lễ tục vii, xviii, 3-12, 16, 22, 24, 26-27, 29, 48, 51-53, 55-57, 60, 62, 69-70, 86-87, 95, 101, 103-104, 107-108, 110, 112, 130, 263-264, 273,

li long 274, 279,

linh thiêng viii, 4, 8, 16, 34, 41, 133, 166, 208, 262, 267,

Long Mẫu 280-281

lương tri 137, 144, 150, 154,

Lý Đạo Minh Thiên tôn xiv, 224-226, 230, 232, 237-239, 241

lý giáp 95, 104-105

mã hóa iii, 5, 119,

Mật tông 223, 227-230, 240-241

Minh Nguyệt cư sĩ lâmxiv, xx, xxi, 223-224, 229-230, 233, 242-244

Minh Nguyệt Thiện Xã xiv, 224-227, 229-230, 233-234, 237, 241-242

mơ hồ sinh thái 140, 157, 163

nghi lễ vòng đời 8, 21, 28, 40-41, 48,

nghi thức 3-12, 16, 18, 20, 22, 25, 28, 31-32, 34, 43, 46-47, 50, 52, 54-56, 69, 72, 74, 109-110, 123, 164, 181, 192, 201, 214, 226, 228, 230, 237-240, 242-243, 287, 297,

nghi thức hóa 9-10, 32

ngoại tại hóa 76

nội tâm hóa 118

Ngũ tự 210

ngụy chuẩn 110

nguyệt trang x, xiii, 108, 172-173, 176-177, 181, 188, 195
 ngưỡng 4, 7, 34, 40, 46-48, 50-51, 58, 67,
 nhân vũ luận xi, xxi, 137-139, 141-142, 156, 158-160, 161-168,
 290-292, 294, 296-297
 Nho giáo mới xi, xxi, 137-140, 142, 145, 148-151, 153-155,
 169-161, 164-168, 288, 290-291, 294, 296-297
 nuốt chữ 85, 101, 196, 263, 273, 284, 304
 phản-cấu trúc 51-52, 57-58
 phân linh – phân hương 202, 205
 phê bình sinh thái 126-127, 137-138, 140, 149, 154, 156-157,
 162-163, 167, 289
 phong hóa ix, xv, 3, 14, 17-18, 21, 28, 33, 93-95, 97-99, 103,
 113, 115, 134, 175, 210, 248, 264, 303, 305, 307-308
 Quan Đế xii, xv-xvi, xxi, 95, 100, 103-104, 106, 110, 112-113,
 118, 121, 129, 178, 183, 197, 201, 205, 209-211, 232-233, 236,
 238, 241, 245, 248, 250-264, 256-260, 265-268
 quyền lực thể diện 93, 115
 quyền lực thực tế 93, 115
 sắc phong 15, 31, 94-95, 98, 100-101, 104, 106, 109, 111, 113,
 171, 174-175, 186, 197-198, 202, 208-209, 249-251, 260, 264,
 268, 275, 282
 siêu hình 5-6, 84, 143, 150-152, 165, 294
 sinh thái học tâm linh xi, 117, 121, 168,
 sinh thái học vật linh 120
 sự siêu việt vô thường 152
 tam nguyên 65, 80-81
 tăng quyền ix, 103, 158, 172, 188, 195, 197, 247, 260-264, 266-
 268,

té nước theo mưa 198, 202, 214, 220

thành ý 55-56, 58-59,

thế giới giả định 15

thế tục hóa 157, 247, 277, 283, 292,

Thiên đạo 126

Thiên Hậu xii-xv, xxi, 36, 39, 47, 94-95, 98-102, 109-113, 171-175, 177-178, 180, 182-184, 186-190, 193, 195, 197-202, 204, 221, 234, 236, 238-239, 241, 245, 257, 261, 264, 268, 281, 295

Thiên nhân hợp nhất 137, 139-140, 144-145, 147-148, 152, 161-164, 166-168, 290-291,

Thiên sinh nhân thành 160, 166

Thiên lý 141, 143-144, 147, 154, 167

Thiên mệnh 147, 153

Thiên quan 110, 202, 208-209, 215-217

thiên hóa xi, 4, 31, 122, 132-133, 248, 263

thiên liêng viii, 4, 7-8, 10, 16, 34, 41-42, 55, 122, 165, 262, 274,

thuyết nhân loại trung tâm xi, 165, 290

tính chính thống xii, 100, 105-106, 112-113, 193, 275, 304

tính dị hợp 112

tính hai mặt 109, 115

tính nước đôi 112

tính võ đoán 61, 65, 70,

Tổ sư xiii, 171-173, 178-183, 185-186, 189-195

Tổng Thiên tổ sư xiv, 224-227, 229-232, 237-239, 241

tri hành hợp nhất 139, 168

tri thức bản địa xi, 118-120, 122-125, 127-128, 131-132, 134-135

tri thức tập thể 120

trí tri 144

trường nghĩa gián tiếp 65

trường nghĩa trực tiếp 65

trường phản ảnh 12, 16-17

trường thể hiện 12-15, 17

trường tương tác 14

tự sự xiii, 18, 133, 264, 272, 275-276, 283, 291, 310

vấn đề diện mạo 96

vô vi 126

vũ trụ học sinh thái 120

xác bướm hồn sâu xiii, xxi, 171-172, 182, 187, 193-196

NGHI LỄ VÀ BIỂU TƯỢNG TRONG NGHI LỄ

Nguyễn Ngọc Thơ

Chịu trách nhiệm xuất bản và nội dung
TS ĐỖ VĂN BIÊN

Biên tập
NGUYỄN THỊ NGỌC ANH

Sửa bản in
PHƯỚC HUỆ

Trình bày bìa
NGUYỄN DI LINH

Đối tác liên kết – Tổ chức bản thảo và chịu trách nhiệm tác quyền
NGUYỄN NGỌC THƠ

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC QUỐC GIA TP HỒ CHÍ MINH
Phòng 501, Nhà Điều hành ĐHQG-HCM, P.Linh Trung, Q.Thủ Đức, TPHCM
ĐT: 028 6272 6361 - 028 6272 6390 E-mail: vnuhp@vnuhcm.edu.vn
Website: www.vnuhcmppress.edu.vn

**VĂN PHÒNG NHÀ XUẤT BẢN
PHÒNG QUẢN LÝ DỰ ÁN VÀ PHÁT HÀNH**

Tòa nhà K-Trường Đại học Khoa học Xã hội & Nhân văn,
số 10-12 Đinh Tiên Hoàng, phường Bến Nghé, Quận 1, TP Hồ Chí Minh
ĐT: 028 66817058 - 028 62726390 - 028 62726351
Website: www.vnuhcmppress.edu.vn

Nhà xuất bản ĐHQG-HCM và tác giả/ đối tác liên kết giữ bản quyền©
Copyright © by VNU-HCM Press and author/copartnership. All rights reserved
Bản quyền tác phẩm đã được bảo hộ bởi Luật Xuất bản và Luật Sở hữu
trí tuệ Việt Nam. Nghiêm cấm mọi hình thức xuất bản, sao chụp, phát tán
nội dung khi chưa có sự đồng ý của tác giả và Nhà xuất bản.

ISBN: 978-604-73-7957-6

Xuất bản lần thứ 1. Số lượng in 500 cuốn, khổ 16 x 24 cm, XNĐKXB số: 3982-
2020/CXBIPH/18-79/ĐHQGTPHCM QĐXB số 275/QĐ-NXB cấp ngày
24/12/2020. In tại: Công ty TNHH MTV In Tín Lộc. Địa chỉ: 117/5 Võ Thị Thửa,
P. An Phú Đông, Q.12, TP HCM. Nộp lưu chiểu: Quý 4/2020

ĐỂ CÓ SÁCH HAY, CẦN CHUNG TAY BẢO VỆ TÁC QUYỀN!