

TẠ CHÍ ĐẠI TRƯỜNG

THẦN, NGƯỜI
VÀ ĐẤT VIỆT
(BẢN MỚI)

VĂN HỌC
XUẤT BẢN

Tạ Chí Đại Trường

Thần, Người và Đất Việt

*Copyrighted by Tạ Chí Đại Trường
Published by Kệ Sách eBook Publishing Center
2011*

Smashwords edition

ISBN: 978-1-4524-5892-2

Ebook miễn phí tại : www.Sachvui.Com

Smashwords Edition, License Notes

This ebook is licensed for your personal enjoyment only. This ebook may not be re-sold or given away to other people. If you would like to share this book with another person, please purchase an additional copy for each recipient. If you're reading this book and did not purchase it, or it was not purchased for your use only, then please return to Smashwords.com and purchase your own copy. Thank you for respecting the hard work of this author.

Tác giả giữ bản quyền sách điện tử này. Mọi hình thức xuất bản, sao chụp, phân phối dưới dạng in ấn hoặc văn bản điện tử, phát tán trên mạng Internet, nếu không có sự cho phép của tác giả, là vi phạm pháp luật và làm tổn hại đến quyền lợi của tác giả.

THẦN, NGƯỜI VÀ ĐẤT VIỆT

MỤC LỤC

Đôi lời phân trần

Lời Giới thiệu của ông Đào Hùng (lần tái bản, Việt Nam 2006)

Lời Giới thiệu của Giáo sư Nguyễn Thế Anh (lần xuất bản đầu tiên, California 1989)

Chương I. Khía cạnh đời sống tinh thần Việt và các tài liệu

1 - Thần linh Việt trong sách vở và archéo-culture

2 - Từ sử sách, nhìn khía cạnh thích nghi văn hoá

3 - Khảo cổ học và mức độ phát hiện nét siêu nhiên ẩn giấu

Chương II. Các hệ thống thần linh bản địa Việt cổ

1 - Nhiên thần: các thần cây, đá

2 - Nhiên thần: các thần sông nước

3- Các nhân thần sơ khai

Chương III. Những biến chuyển về quan niệm thần linh trong thời Bắc thuộc

1 - Việt cổ và Trung Quốc: vấn đề tác động lịch sử và văn hoá

2 - Sự hội nhập qua các dòng tôn giáo

3 - Thổ thần và phúc thần: sự nâng cấp của thần linh địa phương

Chương IV. Các thế kỉ độc lập buổi đầu (thế kỉ X – XIV) và sự kiến tạo một hệ thống thần linh trung ương

1 - Các biến động lịch sử và ý thức hệ

2 - Sự nâng cấp của thần linh địa phương chuyển về trung ương theo yêu cầu tổ chức quyền bính của Lí

3 - Hình ảnh thần linh Lí-Trần bên ngoài khuôn mẫu của nho thần

4 - Lễ tiết và phương cách tương thông thần – người

Chương V. Hệ thống Hùng Vương

1 - Sự bất toàn của hệ thống thần linh nhà nước Lí-Trần trước sự định hình của quốc gia dân tộc tăng dần cường độ

2 - Sự phồn tạp của các dân từ chiu ẩn nấp

3 - Hùng Vương, hồi quang của lịch sử vong vào dân chúng kết tập thành ý thức

4 - Hùng Vương vào chính sử và quy tụ thần linh

Chương VI. Hệ thống thần linh mới: thành hoàng làng

1 - Một chỗ trú của thần linh nấp bóng Phật Giáo

2 - Quyết định 1496 và tập hợp thành hoàng nhiều nguồn gốc

3 - Đình làng và lê làng

4 - Hèm và tâm thức nông dân Đại Việt

Chương VII. Những chân trời mới cho thần linh Đại Việt

1 - Người và thần Chiêm Thành trên đất Đại Việt

2 - Hệ thống thần linh biển

3 - Phật Bà Quan Âm và các nữ thần

4 - Tam giáo Việt và thần linh

5 - Các phái đạo Nội

Chương VIII. Sự phối hợp thần linh ở Đàng Trong

1 - Vị trí của Đàng Trong trong sự bành trướng về nam của Đại Việt

2 - Quan điểm mới về quyền lực: tính cách thần linh của người chủ
tê Đàng Trong

3 - Đền miếu và bumông

4 - Sự thể chế hoá việc thờ cúng thần linh của nhà Nguyễn

Chương IX. Thần linh địa phương Việt Nam đi vào thời giao lưu

lớn cận, hiện đại

1 - Sự sa sút của một tập hợp thần linh theo một triều đại suy tàn

2 - Uy thế của thần linh liên khu vực

3 - Một quyền lực địa phương tranh chấp với thành hoàng của
Hoàng Đế

4 - Một phúc thần được dân chúng ưa chuộng hơn thành hoàng: ông
thổ địa

5 - Các thần bình dân Trung Quốc cận đại trên đà Việt hoá

Chương X. Chiều hướng và những kết quả tập hợp thần linh mới

1 - Khủng hoảng: đối nghịch và hội tụ

2 - Bửu Sơn Kỳ Hương: khởi đầu của dòng tiên tri Nam Bộ

3 - Những dòng tiên tri tản mạn: các ông đạo

4 - Sự hội tụ của các dòng tiên tri: các giáo phái

Chương XI. Sức nặng của thần linh hết được phong cấp

Thư mục

Sách dẫn

ĐÔI LỜI PHÂN TRẦN

Tại sao lại là “Bản mới”?

Bản cũ in ra năm 1989 từ lúc chúng tôi còn ở trong nước, theo lời Nhà xuất bản Văn Nghệ, vẫn còn chất đầy kho, trong garage của ông chủ và bạn bè. Tình trạng đó thật ra cũng chẳng có gì đáng nói nếu nhìn chung về tình hình xuất bản sách khoa học nhân văn ở các nước và riêng trong tình trạng lèo tèo của nhóm người Việt di tản so với số người đọc tiếng Việt đông đảo nằm ở chính quốc. Ông Văn Nghệ đã làm một công việc đầy can đảm và thiện chí khi nhận chịu in sách nghiên cứu tung ra giữa những người đồng hương đang cuống quýt lo ổn định đời sống nơi đất lạ quê người, còn sách thì không có cơ hội nào trở về dưới mắt đồng bào quê cũ, trừ vài bản lạc loài lén lút đến tay những người tò mò bằng một cách nào đó. Hơn mười năm qua đầu óc tác giả cũng chẳng mới thêm được chút nào. Vậy thì tại sao lại có “bản mới”?

Chẳng ai viết một quyển sách mà có can đảm tự nhận mình đã làm một công việc hoàn hảo. Và khi nói ra những thiếu sót thì cũng không thể bị coi là để phân trần, bào chữa. Công việc của chúng tôi ở đây cũng vậy. Ai cũng biết, và bây giờ vẫn có thể hình dung lại được tình hình ở Miền Nam sau 1975 về cuộc sống vật vờ cơm áo, hoảng loạn tinh thần của một lớp người giữa tiếng ồn ào la hét, mắng mỏ chửi bới của một lớp người khác. Trong tình trạng đó thì thường tình là im lặng né tránh nếu có thể được, đừng nói đến chuyện mày mò nghiên cứu! Tuy nhiên im lặng né tránh lại làm phát hiện một chón riêng tư không quyền lực nào có thể chen vào xoi mói được, nhất là đối với những người may mắn không phải đắm chìm lâu năm trong sự khủng bố của quyền lực để biến cái sợ trở thành tự giác, sợ hãi cả vào lúc không còn cái gì để mà sợ – không phải, không dám phát sinh ra hung dữ phản kháng mà êm êm lịm dần, lịm dần, hành xử theo phản ứng chính trị đã được khuôn nắn tặn trong tì vết tâm hồn.

May mắn cũng đến với chúng tôi khi vừa học xong thì phải đi lính, trong gần mười một năm lêu bêu cận kề mà lại bên lề khói lửa, đã sử dụng những thì giờ rảnh rỗi hiếm hoi để tò mò tìm kiếm những chất liệu thêm vào sách vở cũ. Câu “Tái ông thất mã” chận một khúc đầu của chuyện kể, sao lại không thể áp dụng để cho đời sống có chút ý vị lạc quan? Vậy là những tích trữ đó có chỗ sử dụng trong cõi riêng tư mà

cuộc sống bên lề sau 1975 đã giúp chúng tôi khỏi bị ràng buộc vào nền học thuật chính thống đang được rao giảng tận tình đến thành “chân lí không bao giờ / không thể nào thay đổi”. Những năm vào trại cải tạo giúp chúng tôi có thực tế để suy ngẫm về những gì vừa xảy ra, đang xảy ra trước mắt mà không bị tràn ngập bởi sách vở trùng trùng lẫn tiếng la hét đe dọa của những tay thư lại mới, bởi sức nặng kiến thức của các học giả Tây Phương thừa phươg tiện và đầy uy tín quốc tế. Sách vở cũ thoát cơn mối xông sáu năm, còn lại hai quyển Việt điện u linh tập và Lĩnh Nam chích quái, bản dịch của ông Lê Hữu Mục; bản dịch Toàn thư lần đầu của Hà Nội, mua được hai tập I và II ở chợ trời Đặng Thị Nhu (Hò Văn Ngà cũ), tập III, IV là của chợ trời Hà Nội, tất cả mất bìa long gáy – nhưng còn chữ là được rồi! Cũng chợ trời, hè phổ cung cấp vài tập Khảo cổ học, Nghiên cứu lịch sử. Người nghiêm túc theo trường phái Đại học có thể chê là làm việc theo trường phái Bạ-đâu-vơ-đó, nhưng đây cũng là một cơ hội thoát khỏi sức nặng của kinh điển để cho trí óc được bay bổng. Sao lại không coi là một trường hợp “Tái ông thất mã” nữa? Vậy là bắt tay vào việc, bắt đầu “làm việc” sau những giờ làm việc mệt nhọc hay thời gian trống rỗng ngồi cà-phê-ghế dựa lưng vào tường nhìn người, xe qua lại hỗn độn sát mặt.

Bây giờ ngồi nghĩ lại, chẳng hiểu tại sao đã có những ý nghĩ như đã được viết ra. Đúng là có sự tích tụ của kiến thức cũ từ nhà trường, trong sách vở, ngoài hiện trường. Nhưng trong sâu thẳm hẳn là có sự phản kháng với thân phận mình trong cơn lốc lịch sử, với đám học giả núp bóng quyền uy chính trị, ngang ngược trước mắt. Chuyện Thánh Gióng bình thường thì cũng đã nghe từ nhỏ đủ để trí óc mơ mộng nâng cao, nhưng nghe mãi... gì mà “anh hùng dân tộc hay anh hùng bộ lạc”, đi theo với hình ảnh viên thiên tướng cỡi ngựa sắt như mục phù thủy Tây cỡi chổi xẹt qua xẹt lại, không phải chỉ lẫn lộn truyền thuyết và sự thật khoa học mà còn muốn lấy khoa học biện minh cho truyền thuyết, sao mà thấy... ngứa quá! Vậy là có bài viết đầu tiên theo cách nhìn trần tục nói về chân dung Thánh Gióng được người Việt vẽ ra trong tiến trình lịch sử (Những bài dã sử Việt, Thanh Văn xuất bản 1997.) Như thế không phải lỗi của mình khi lôi các ông Cao Lỗ, Trương Hống, Trương Hát, Lí Phục Man, Triệu Quang Phục, các tướng của vua Hùng, Hai Bà... cho trở về vị trí của thần tinh gỗ đá, ma da ... ráo trội. Từ lúc cầm quyển vở học thuộc lòng những bài lịch sử vẫn thấy có những điều gì không ổn, rồi khi đối chiếu với những nhân vật lịch sử lớn nhỏ trước mắt, sự cách biệt giữa thực tế và lí thuyết đem lại hoài nghi đã làm vỡ ra bức màn ngăn cách quá khứ và hiện tại mà những điều học được bảo phải nhìn lịch sử theo thực tế trần trụi, đương thời đã bừng sáng lên trong trí óc. Cầm trong tay quyển Thế kỉ Mười – Những vấn đề lịch sử

của Hội nghị lịch sử nhóm họp tại Hoa Lư (1982), trích những tham luận xuất sắc chứa đựng hẳn là tinh túy của tầng lớp người (chiến thắng) tự phụ là tinh hoa của dân tộc, nhưng chỉ thấy những lời trau chuốt văn từ, tán tụng lịch sử dưới lớp vỏ bọc tư tưởng “hiện đại và dân tộc” mà bài viết “hiện đại” là của một anh nguy luôn lọt được vào vì bàn “đúng hướng”, lại nổi bật chỉ vì anh nguy viết theo sách ít nhiều gì cũng là của bọn Xét lại, còn các học giả sử quan mới thì không dám nhúc nhích khỏi chữ của Thánh hiền (mà lại được dịch ra theo một thứ chữ Việt ngô nghê, có in ấn hẳn hoi).

Sinh sống ở một vùng ngoại vi trong tiến trình lịch sử dân tộc Việt chắc cũng giúp chúng tôi thoát khỏi những thành kiến tuy làm nên sức mạnh chung nhưng cũng trói níu nhiều vào quá khứ, để cảm tính che lấp lí trí, nhất là vào một thời đại tràn trề sôi động những khẩu hiệu cao vờ không cần suy nghĩ, dưới những áp lực kìm giữ chưa từng thấy, không chừa chỗ cho những đường lối lệch hướng. Đất nước của các vương triều cổ cựu trở nên to rộng hơn, do đó chừa chỗ cho các luồng tư tưởng sinh hoạt rộng đường di chuyển giúp chúng tôi nhìn thấy Bà Chúa Xứ thuần chất trong cung Lí Trần và pha tạp chuyển biến trong các dòng đạo Nội, điện phủ của thời cận đại, đem lại sự công bình lịch sử: Một dân tộc – dân tộc Chăm – tưởng gần bị diệt vong đã tái sinh dưới hình dạng hoà nhập với người chiến thắng, không phải sống vật vờ, hời hợt mà vững mạnh, sâu và xa. Có thể nói nữa đến ông họ Tái không?

Cứ thế mà đi tới. Với ông Bạch Mã Thái Giám xuất thân hiền hiện nói kết sách vở với chuyến đi thực địa, lại là bên lề của một buổi đi tìm tiền cổ. Cứ thế mà đi tới gặp Cao Đài, Hoà Hảo, những giáo phái đầy tính năng động nhưng thường vẫn được nhìn với tính cách dè bủ, hoặc ngại ngần sợ hãi, trong đó có ẩn giấu sự miệt thị “nội hoá”, địa phương – chỉ có học giả ngoại quốc mới xem đó là một hiện tượng văn hoá đáng để ý. Cứ thế mà...

Và rút lại quyển sách đi tìm tâm thức dân tộc phải chứa đựng một cách nhìn mới về lịch sử Việt Nam của thời văn minh, hiện đại, thực sự, đáng hãnh diện, không cần phải trốn nấp sau những lời huênh hoang ồn ào – lại chỉ để nói với nhau theo kiểu “mẹ hát...” Một quyển sử như thế còn là một mong ước...

Chúng tôi đành phải bằng lòng với những gì đã có. Để trở lại với lúc đầu: Tại sao lại là “bản mới” trong lúc chẳng có gì mới hơn? Đã nói, không phải là một lời phân trần nhưng tập sách viết vào lúc ấy, ngoài cái hoàn cảnh chung ai cũng biết, còn có những điều riêng mà nay mới có dịp chấn chỉnh lại. Viết sau những giờ lặn gồ, xúc bột giấy, theo xe áp tải ngơ ngơ không biết hỏi lộ để anh chàng công an

đuôi: "Đi cho được việc!" Viết trong thời gian chưa có điện Trị An, ngọn đèn 60w trở thành đèn ngủ đành đánh một giấc, đôi giờ làm việc thành nửa khuya về sáng. Viết vào lúc không mong gì xuất bản, chỉ để tuôn ra ý tưởng thấy là mới mẻ, đánh máy trên giấy rom đen điu, rồi chuyển cho bạn bè người quen đọc, chưa kịp thấy nổi nguy hiểm của cách phát biểu "chui" như thế. Một bản liệu lĩnh đi ra nước ngoài – cũng chỉ mong người quen đọc – được hỏi: "Đăng không? Muốn kí biệt hiệu gì?" – "Chữ nghĩa chính quy, ai lại phải cần giấu giếm!" Trả lời thí-mạng-cùi trong lúc chưa biết đến cái án mười năm của Doãn Quốc Sỹ – Hồ Khanh. Bản thảo vào tay ông chủ Văn Nghệ trong tình trạng điếc không sợ súng như thế đó. (Và rồi được đăng chân lân đăng đầu, bài Việt Nam nhìn từ bên trong được đòi hỏi phải in trước khi tác giả ra đi).

Vì thế khi cầm quyển sách gửi chuyên vòng vèo qua Pháp, qua một nhà ngoại giao [2011: Yoshiharu Tsuboi] có lẽ kiếm chuyện vào Sài Gòn để đưa tận tay tác giả, thật vừa thấy vui mừng vừa thất vọng. Lỗi của người thì ít mà lỗi của mình thì nhiều, không thể đổ thừa tại, bởi, bị... Phải sửa thôi. Và cũng nhân dịp sửa mà thêm vào một ít kiến thức mình chứng thấy được về sau, mớ bằng có nôn nóng không dừng được đã cho chen vào những bài viết ở Mỹ. (Những bài văn sử, Văn Học xuất bản 1998.) Lại ở một quyển sách nghiên cứu thì theo "tục lệ" không thể thiếu được phần Sách dẫn, điều mà tác giả không đủ khả năng làm được – có làm cũng phải mất nhiều thời gian mày mò. May mắn thay, một anh bạn trẻ ái mộ đã có lòng giúp cho theo với khả năng đã trở thành thông thường của lớp người mới, của tương lai.

Các ý tưởng nòng cốt vẫn còn đó. Và tuy người làm việc riêng biệt, khoa học không cần để ý nhiều đến những phản ứng của định kiến đã thành hình – cứ "nói theo" thì chẳng có khoa học – nhưng thiết tưởng cũng phải có lời dàn-hoà với số đông. Một người trong nước khi cầm quyển sách đọc đã gay gắt: "Viết sử gì như thế này!" Thật dễ hiểu và đã lường trước được: Chúng tôi đã động đến không phải chỉ kiến thức mà là tâm cảm của số đông hiện tại, đã cho các nhân vật lịch sử "anh hùng anh thư dân tộc" trở thành thần gần hết, đã cho vua Hùng chỉ trở thành chính thống theo một tiến triển hợp lí dẫn đến thời Lê sơ nửa sau thế kỉ XV chứ không phải sẵn sàng mũ áo rồng phượng từ bốn ngàn năm trước đó... Cũng như lời giải thích về cái đình làng động đến niềm kiêu hãnh địa phương núp dưới dấu hiệu bản sắc quốc gia dân tộc. Phản ứng đó cũng thấy ở vài người thân quen hay xa lạ ở hải ngoại – thân thì nhăn nhó, sơ thì găm gù. Trong đời sống thông thường, một thói quen vẫn không dễ gì gạt bỏ. Nhưng mà ở thời đại tự do văn minh, người ta không dễ gì lấn lướt kẻ khác, nhất là chỉ bằng chữ nghĩa.

Quan niệm “chữ của thánh hiền” còn rơi rớt khiến người ta còn quá coi trọng mấy dòng viết, in khiến cho các “tác giả” tự coi mình là đã làm việc “đế đờ”, còn nhà cầm quyền thì lo canh giữ các anh, tướng chùng họ sắp cướp mất công cứu nước trị dân của mình vậy. Hãy coi chữ-ngữ như một trò chơi kiến thức trong một sân chơi còn rộng, còn chỗ cho ăn nhậu, nói thánh nói tướng, xem tivi, nghe radio, đĩa CD, vào casino... để có thái độ rộng rãi với nhau hơn. Mặt khác, cách nhìn chê bai những thành kiến, theo hướng tiêu cực khi cho rằng mình đứng trong quan điểm mới, cũng không phải là thái độ đúng của sử gia. Ông Lạc Vương có vẻ chính danh hơn ông Hùng Vương nhưng không có tác động trên dân Việt thời cận hiện đại bằng ông vua Hùng. Ông vua Lạc đã mất chỗ đứng ở nước Việt từ thời đại có Hồ Tông Thốc, Ngô Sĩ Liên lên tiếng, chỉ còn rơi rớt trong sách vở của người ngoài. (An Nam chí của người Minh.) Đối tượng của sử học không phải là cái giả định mà là cái đã xảy ra, dù nguyên nhân được gán cho là từ những người không phải thật, từ một thời điểm lệch. Cho nên có đây ông vua Hùng tụt xuống bốn ngàn năm, cho ông Triệu Quang Phục chẳng hạn lên ngôi lại ngay thân, sử gia không phải đã xóa thân xác họ trong lịch sử mà là chủ ý tìm hiểu tác động đến lịch sử của các nhân vật đó như những người thật. Một ý tưởng như thế đã có trong lời đề-từ năm 1988 đòi “lí trí dôi theo tìm dạng thân, hồn người trên đất Việt.”

*Có vẻ như thế cũng đã là cạn lời rồi vậy.
Westminster, bắt đầu tháng Ba 1999*

Dù đứng ở phe phái nào đi nữa, là người Việt, ai cũng phải công nhận rằng từ 1945, nước Việt Nam đã hiện diện trên bản đồ thế giới, lần này không phải với danh nghĩa một phiên thân của Trung Quốc hay một thuộc địa của người Pháp mà là một nước độc lập, tự chủ, muốn đứng ngang hàng với các dân tộc khác trên toàn cầu. Ấy thế mà qua bao nhiêu xương máu đã đổ ra, kết quả thật là tệ hại, không thể nào tự bào chữa được. Có vẻ qua bao nhiêu nguyên nhân được dẫn ra, nguyên nhân chính là người Việt chưa tự biết mình rõ và đúng. Trong đó có lịch sử quốc gia dân tộc.

Người Việt vẫn thường hiểu lịch sử đất nước, dân tộc qua một vài quyển sử được tán rộng, theo một đầu óc hồng hoang với nước sơn khoa học, thật đúng với thực trạng hiện tại thừa hưởng của quá khứ. **Thần, người và đất Việt**, như tựa đề, không chỉ nói về thần mà đi tìm hiểu tâm linh người Việt qua dòng thời gian, dựa trên một cái khung lịch sử xác thực, có bằng cứ như bất cứ một người nào của thời đại khoa học có thể nhận ra sau khi đè nén được lòng tự ái, sự kiêu căng trong hoang tưởng. Và cái khung lịch sử ấy có thể mở rộng ra để có thể có được một quyển sử Việt chân xác, dồi dào không để người ngoài giành lấy, viết giùm.

Những hàng chữ nhỏ trên là viết vào cuối năm 1999, nhưng đến khi in thì thay thế bằng các dòng sau, ở trang bìa 4:

“Hãy tự biết rõ mình”, lời nhà hiền triết Hi Lạp của 2 500 năm trước

là một tự vấn đòi hỏi một cách nhìn khách quan về bản thân mình, về tập đoàn mình. Biết để sống được, sống hợp lí với mình, với người chung quanh. Hơn nữa thế kỉ qua, dân tộc Việt Nam xuất hiện trên thế giới đã gây nhiều xôn xao, trong đó có những ca tụng ngút người rồi tiếp theo là lời chê trách, sự thất vọng nào nê có vẻ chưa thấy ngày chấm dứt. Giống như ta đang chứng kiến một thứ lên đồng tập thể mãi đến cơn hồi tỉnh vẫn còn choáng váng miên man. Như dấu vết của một cuộc sống trong thời đại khoa học mà chưa thoát khỏi những vướng víu nặng nề của quá khứ, trì níu tương lai. *Thần, người và đất Việt* phân tích tâm thức ấy của quá khứ không dựa trên những lời tán rộ mà căn cứ trên những tài liệu xác thực, các tài liệu sờ sờ trước mắt không phải chỉ với người cùng nước đang huênh hoang mà cả sử gia bên ngoài cũng chưa kịp nhận ra. Do đó, *Thần, người và đất Việt* còn là căn bản cho một quyền sử Việt Nam mới, hợp với thời đại khoa học, cũng là một cách giải quyết vấn đề “tự biết mình” để theo kịp trào lưu thế giới, nếu muốn.

Bản in năm 2000 được gọi là “Bản mới” mà thật ra chỉ dựa vào bản 1989 của nhà Văn nghệ chỉ vì bản thảo không còn nữa, không có cả những tài liệu cơ bản trong tay, và tác giả lúc ấy chỉ chủ ý sửa câu văn, sửa những gì thấy thành hình mà sao vô lí quá. Không thể làm hơn, đó cũng là một cái tội không tha thứ được.

THẦN, NGƯỜI VÀ ĐẤT VIỆT

Không hiểu từ đâu khoảng giữa năm 2004, có e-mail từ Hà Nội đề nghị tái bản Thần, người và đất Việt. Thư qua lại, làm giấy uỷ quyền ngày 25-10-2004 cho tái bản ở Việt Nam. Có những hành động “đánh tiếng” cho sách vì người ta cũng biết là phải dọn đường dư luận. Mà bản thân cũng có kinh nghiệm là năm 2000 có người gửi sách về VN – ngó ngán gửi theo đường bưu điện, bị tịch thu, bị kêu đi “làm việc” nên gửi thư qua mạng: “già đầu mà còn lộn xộn”, viết sách “phản động... không bỏ ích gì cho trí óc”. Xưa & Nay số 238 (6-2005) đăng bài “Thần, người và đất Việt, một quyển sách cần được tái bản” của ông Dương Trung Quốc, đến số 241 (8-2005) lại đăng trích đoạn: “Hùng Vương, từ vô thức đến hữu thức, con đường trở thành quốc tổ”, và số 256 (3-2006): “Từ thần dân gian địa phương trở thành thần chính thống”. Các tựa đề đều là của toà soạn, ít nhiều gì cũng là dụng ý uốn nắn cho đúng chữ nghĩa thời đại nhưng cũng vì thế mà tuy tán thưởng nhưng lại né tránh ý của tác giả. Ví dụ không thể nào thẳng thắn như Lại Nguyên Ân, xác nhận cách trình bày “truyện tích Hùng Vương” mang “một lí tính khoa học không cho (ông) tin thời đại Hùng Vương là sự thật lịch sử” (LNÁ, “Có một tâm linh Việt”, Tuổi Trẻ 19-1-2006). Mặt khác, chữ nghĩa đối với Việt Nam cũng chỉ là chuyện vui qua ngày cho nên không tác động đến quyết định năm 2007 của Quốc hội CHXHCNVN công nhận ngày 10-3âl. là ngày Giỗ Tổ, một sự kiện chứng tỏ một tình trạng ngu, ngang ở cấp bậc cao trên tầm mức quốc gia.

1-2006: Tái bản ở Việt Nam, Nxb. Văn hoá Thông tin, H. 2005. Đơn vị liên kết xuất bản – Tổng phát hành: Nhà sách Kiến Thức, Hà Nội. Không có lời Phân trần của tác giả, không có lời Tựa của GS. Nguyễn Thế Anh. Thay vào đó là Lời Giới thiệu của ông Đào Hùng, Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam, cho hợp với yêu cầu tái bản trong nước.

Không có bản đồ (3 bản). Không có các hình ảnh kèm theo. Ngó sơ thì thấy có bỏ một vài chú thích: Một phần của chú thích 35 Chương X (các chú thích từ 19-34 bị bỏ có vẻ là do lây lan tội từ phần chú số 35); các chú thích 4, 5, 6 Chương XI, còn thì có vẻ được giữ nguyên. Bản sau đây có một vài chữ sửa thêm, lỗi chính tả, in ấn.

LỜI GIỚI THIỆU

ĐÀO HÙNG

Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam

Tôn giáo và tín ngưỡng của người Việt là một lĩnh vực nghiên cứu được nhiều học giả trong và ngoài nước quan tâm. Đối với các nhà nghiên cứu Việt Nam, sự quan tâm đó có thể xuất phát từ nhiều hoàn cảnh và do nhiều động cơ khác nhau, tuy nhiên, trải qua một thời gian dài giới nghiên cứu của chúng ta thường bị những động cơ chính trị chi phối, nên việc nghiên cứu đôi khi không thể không tránh khỏi những thiên kiến.

Còn nhớ một thời chúng ta chủ trương học thuyết vô thần – thậm chí trong nguyên tắc phân loại của thư viện học, các xuất bản phẩm đề cập đến vấn đề tôn giáo đều được xếp vào mục “vô thần” – nên đã đồng loạt coi mọi hiện tượng tôn giáo tín ngưỡng thuộc vào lĩnh vực của quá khứ mang nhiều tính lạc hậu, thậm chí còn là phản động, là “những tàn dư của xã hội cũ”. Tình hình đó ảnh hưởng không ít đến sự phát triển của môn học này, đặc biệt là đối với nhân học tôn giáo.

Từ ngày đất nước bước vào con đường đổi mới và hội nhập, không khí học thuật của chúng ta có phần cởi mở hơn, không còn bị gò bó đi theo lối mòn cũ. Cũng vì vậy mà trên lĩnh vực nghiên cứu tôn giáo và tín ngưỡng, nhiều công trình đã quan tâm đề cập đến giá trị và tác động của văn hoá tâm linh đối với sự phát triển của văn hoá dân tộc. Tuy nhiên do lâu nay giới nghiên cứu Việt Nam ít được tiếp xúc với các công trình của nước ngoài trên lĩnh vực này, nên nhiều vấn đề về lí luận đã tỏ ra bất cập. Nếu trước kia một số lớn thần linh thường được đánh giá là “phản ánh của những tư tưởng mê muội và lạc hậu thời phong kiến”, thì nay lại có khi được nhìn nhận theo cực ngược lại, là cố đi tìm lai lịch các vị nhân thần hay nhiên thần theo hướng là những “nhân vật đã có công giữ nước và dựng nước”. Chẳng hạn trong việc vận động xếp hạng các di tích gắn với tín ngưỡng, người ta thường cố dựng lại lí lịch của các vị thần được thờ theo hướng đó. Họ không nghĩ rằng việc này đã được cụ Nguyễn Bính từ thời Lê Trung hưng làm rồi. Hầu hết lí lịch các vị thần tối cổ bản địa do triều đình sắc phong đều được vị học sĩ này biên soạn lại theo nhãn quan nho giáo, để trở thành những vị thần nếu không có công phò vua giúp nước, thì ít ra cũng là những anh hùng văn hoá. Vì vậy mà một loạt các thần giao long, thường luồng, thần hòn

đá, thân gốc cây... đã được biến hoá, nếu không trở thành “tướng của vua Hùng” thì cũng là “nữ tướng của Hai bà Trưng”... Cách làm đó vô tình đã được lặp lại trong tâm thức của nhiều học giả thời nay, muốn tìm lại trong tín ngưỡng truyền thống những hình ảnh của tinh thần dân tộc được lưu lại từ thời xưa. Vì việc làm đó đang phục vụ cho việc đi tìm lại bản sắc văn hoá dân tộc, góp phần vào công cuộc chấn hưng kinh tế xã hội ngày nay.

Nhằm góp một phần nhỏ vào việc giới thiệu những lí luận cơ bản trong nghiên cứu tôn giáo và tín ngưỡng mà Viện Nghiên cứu tôn giáo đã làm trong mười năm trở lại đây, Hội Khoa học lịch sử Việt Nam đang chuẩn bị xuất bản một tập hợp những bài viết về nhân học tôn giáo của các học giả nước ngoài, từ các tác gia kinh điển đến các tác gia hiện đại. Cũng trên tinh thần đó, việc tái bản cuốn *Thần, người và đất Việt* của Tạ Chí Đại Trường là một đóng góp mới vào việc giới thiệu một phương pháp nghiên cứu tôn giáo và tín ngưỡng mà tác giả đã thực hiện một cách nghiêm túc và khoa học.

Trong lời Giới thiệu cho lần xuất bản đầu tiên, Gs. Nguyễn Thế Anh đã viết: “Tạ Chí Đại Trường không tự hạn định trong một quan niệm duy vật lịch sử đồng hoá tín ngưỡng tôn giáo với tấm gương phản chiếu một cơ chế kinh tế xã hội, bắt buộc mọi sự phân loại các hiện tượng tôn giáo phải đặt cơ sở trên khía cạnh xã hội. Bởi vì, coi tín ngưỡng như một kiến trúc thượng tầng liên kết chặt chẽ với sự biến chuyển của các phương thức sản xuất xã hội nhưng chỉ phảng phất trên các thực tế khách quan mà nó là một hình ảnh méo mó, duy vật biện chứng phủ nhận tác dụng đòi hỏi của tâm hồn cần có một thế giới siêu linh. Trái lại, như tác giả đã viết trong một nơi trong sách: ‘tính cách chung trong sự vọng tưởng về thiêng liêng của con người giải thích sự tồn tại và đổi dạng của thần linh qua thời đại, qua thể chế xã hội’. Cho rằng câu chuyện thần linh căn bản là câu chuyện văn hoá, Tạ Chí Đại Trường nhấn mạnh lên các sự liên tục văn hoá, để thấu hiểu, bên trên sự hỗn độn của các dữ kiện thần thoại, hiện tượng tín ngưỡng trong tính đơn nhất sống động của nó, như là một hoạt động văn hoá diễn đạt dưới nhiều hình thức khác nhau. Sự nghiên cứu của ông là một nghiên cứu các sự đổi thay: tín ngưỡng tôn giáo chuyển biến hơn là tan biến, với những đổi thay nghi thức phụng thờ đi đôi với sự lệ thuộc thần quyền vào thế quyền, với những niềm tin mới xuất phát từ sự gập gờ của những văn hoá ngoại lai”.

Xác định phương pháp của mình, tác giả cũng đã trình bày trong một bài viết trước đây: “Người ta đã đi từ sự quá đà coi thần tích như là hiện thân toàn vẹn của lịch sử, đến sự quá đà khác là bác bỏ hoàn toàn, hay ít ra cũng đi đến sự hoài nghi sâu đậm. Thần tích xuất hiện qua

những giai đoạn khác nhau phản ánh tâm tư của con người thời đại, níu kéo trên bước chân của mình những sự kiện xảy ra trong thời gian đó; nói cách khác, một chuỗi thân tích nối tiếp nhau về một nhân vật, nếu được đặt kề nhau, sẽ làm nổi lên dấu vết lịch sử cấu thành hình ảnh nhân vật đó. Ở đây chúng ta không tìm một khuôn mặt nhạt nhoà qua thời gian, mà đi tìm một khuôn mặt hình thành qua thời gian, và lẽ tất nhiên sẽ thấy được khuôn mặt lúc khởi đầu.” (trong *Lịch sử một thân tích: Phù Đông Thiên vương*, 1986).

Cuốn sách này xuất bản đã lâu, nhưng đến với độc giả Việt Nam còn quá ít. Mong rằng với lần tái bản này, chúng ta sẽ có điều kiện hiểu biết nhau hơn, chia sẻ cùng tác giả những suy nghĩ và băn khoăn trong quá trình nghiên cứu để đi đến có một cái nhìn chân xác hơn về lịch sử phát triển của tôn giáo và tín ngưỡng dân gian Việt Nam.

LỜI GIỚI THIỆU

Giáo sư NGUYỄN THẾ ANH

Tuy sớm xâm nhập vào Việt Nam, Tam giáo đã không hề xoá nhoà ảnh hưởng của một vũ trụ quan đậm màu sắc vật linh luận trong cuộc sống tâm linh của người dân Việt. Có thể nói rằng dưới lớp phủ của các lễ thức, lễ nghi của Phật giáo, Đạo giáo và Nho giáo, nền tảng tín ngưỡng bản địa hầu như đã không biến dạng. Quả vậy, gắn bó với đất đai và tùy thuộc các lực lượng thiên nhiên chi phối đời sống hàng ngày, người nông dân Việt từ xa xưa đã nhân cách hoá và sùng bái các lực lượng siêu nhiên ấy. Mặc dù bị các tôn giáo lớn đồng hoá phần nào, những hình thức tín ngưỡng dân gian sơ khai này, đặt căn bản trên quan niệm một thế giới của thần luôn luôn có quan hệ, ảnh hưởng với thế giới của người, vẫn tồn tại dai dẳng, gắn liền với những phong tục nghi lễ địa phương.

Nhằm mục đích quy tụ tất cả uy thế của thần linh vào uy thế của vương quyền, các triều đại vua chúa đã chú trọng đến việc hệ thống hoá các thần thoại, bằng cách cho ghi chép thành thần tích lai lịch hành trạng bách thần, cùng thể lệ về việc thờ cúng bách thần ở các miếu, đền. Do đó, các nhà nho, vốn không muốn tin vào những sự quái dị theo quan điểm “bất ngữ quái, lực, loạn, thần” và “quỷ thần kính nhi viễn chi” đã phải lưu tâm đến việc biên soạn các thần thoại, đặc biệt là gạn lọc và biến chế các truyền thuyết để củng cố tín ngưỡng thành hoàng ở các làng, xã. Trên cơ sở ấy, đầu thế kỉ thứ XIV, Lí Tế Xuyên đã dựa vào những bản thần tích trong các đợt phong thần của các vua nhà Trần và các lời truyền tụng trong dân chúng để soạn *Việt điện u linh tập*, chủ trương chép lại sự tích các vị thần có công “cứu giúp sinh linh”. Cuối thế kỉ thứ XV, sách *Lĩnh Nam chích quái* được hoàn thành, do nhiều thế hệ soạn giả sưu tập một số truyện dân gian có tính chất thần thoại dần dần viết nên. Đó là những bản văn cổ nhất mở đầu cho nhiều công trình biên soạn thần thoại dưới hình thức truyền thuyết, đã sử dụng trong những tập sử kí, nhân vật chí, địa phương chí, truyền kì, tạp văn, và dưới hình thức những thần tích, ngọc phả.

Thế nhưng, qua những sự đổi thay, thêm bớt, thần thoại còn truyền lại được đến ngày nay chẳng những không còn phản ánh được tình hình thực của thần thoại xưa kia, mà lại còn chứa đựng những ảnh hưởng của

các đời sau. Cho nên ta không thể hiểu rõ quá trình hình thành hệ thống thần thoại, nếu không giải quyết những vấn đề chủ yếu sau: thần thoại đã nảy sinh như thế nào? đã phát triển và lưu truyền ra sao? có ý nghĩa gì? Đây là những vấn đề mà Tạ Chí Đại Trường cố gắng làm sáng tỏ trong tác phẩm **Thần, Người và Đất Việt**. Giới khoa học biết tác giả nhiều hơn qua những công trình nghiên cứu sử đề cập đến cả những khía cạnh thật đặc biệt như cổ tiền học. Song ông cũng đã có những đóng góp đáng kể về cách thức suy nghĩ và ứng xử của người dân Việt trong cuộc sống tâm linh *. Chính trong một bài biên tập đã xuất bản ấy mà đã được xác định phương pháp nghiên cứu sẽ áp dụng trong quyển sách được giới thiệu ở đây: “Người ta đã đi từ sự quá đà coi thần tích như là hiện thân toàn vẹn của lịch sử, đến sự quá đà khác là bác bỏ hoàn toàn, hay ít ra cũng đi đến sự hoài nghi sâu đậm. Thần tích xuất hiện qua những giai đoạn khác nhau phản ánh tâm tư của con người thời đại, níu kéo trên bước chân của mình những sự kiện xảy ra trong thời gian đó; nói cách khác, một chuỗi thần tích nối tiếp nhau về một nhân vật, nếu được đặt kề nhau, sẽ làm nổi lên dấu vết lịch sử cấu thành hình ảnh nhân vật đó. Ở đây chúng ta không tìm một khuôn mặt nhợt nhạt qua thời gian, mà đi tìm một khuôn mặt hình thành qua thời gian, và lẽ tất nhiên sẽ thấy được khuôn mặt lúc khởi đầu.”**

Tạ Chí Đại Trường không tự hạn định trong một quan điểm duy vật lịch sử đồng hoá tín ngưỡng tôn giáo với tấm gương phản chiếu một cơ chế kinh tế xã hội, bắt buộc mọi sự phân loại các hiện tượng tôn giáo phải đặt cơ sở trên khía cạnh xã hội. Bởi vì, coi tín ngưỡng như một kiến trúc thượng tầng liên kết chặt chẽ với sự biến chuyển của các phương thức sản xuất nhưng chỉ phảng phất trên các thực tế khách quan mà nó là một hình ảnh méo mó, duy vật biện chứng phủ nhận tác dụng đòi hỏi của tâm hồn cần có một thế giới siêu linh. Trái lại, như tác giả đã viết tại một nơi trong sách, “tính cách chung trong sự vọng tưởng về thiêng liêng của con người giải thích sự tồn tại và đổi dạng của thần linh qua thời đại, qua thể chế xã hội.” Cho rằng câu chuyện thần linh căn bản là câu chuyện văn hoá, Tạ Chí Đại Trường nhấn mạnh lên các sự liên tục văn hoá, để thấu hiểu, bên trên sự hỗn độn của các dữ kiện thần thoại, hiện tượng tín ngưỡng trong tính đơn nhất sống động của nó, như là một hoạt động văn hoá diễn đạt dưới nhiều hình thức khác nhau. Sự nghiên cứu của ông là một sự nghiên cứu các sự đổi thay: tín ngưỡng tôn giáo chuyển hoá hơn là tan biến, với những đổi thay nghi thức phụng thờ đi đôi với sự lệ thuộc thần quyền vào thế quyền, với những niềm tin mới phát xuất từ sự gặp gỡ với những văn hoá ngoại lai.

Tác phẩm **Thần, Người và Đất Việt**, như thế, vạch lại chi tiết lịch sử các sự biến chuyển qua các thời đại của quan niệm thần linh tại Việt

Nam. Và, nếu tác giả khảo sát cận kề hệ thống thần linh thời quân chủ, ông đã không dừng lại với sự tàn tạ của hệ thống này tiếp theo sự sụp đổ của nhà Nguyễn. Ông còn tìm hiểu thêm về chiều hướng và kết quả tập hợp thần linh mới trong hiện đại, để chứng minh rằng người ta chỉ có thể đổi thay mà không thể huỷ thần linh. Tại vì, bên trong tâm thức người dân Việt, còn triền miên một quan niệm về sự tồn tại của một thế giới siêu nhiên, làm mẫu mực cho cuộc đời này hướng tới. Và Tạ Chí Đại Trường kết luận là quá khứ sâu đậm ảnh hưởng thần linh, “có đất phát triển trong một xã hội bị kéo lùi, nông thôn hoá trong suy nghĩ, lí luận, bị hấp dẫn bởi tiền bạc thúc bách, khiến cho một trình độ giả khoa học không đủ sức ngăn chặn dù có quyền lực tiếp tay”.

Câu kết luận này biểu lộ tất cả một thái độ lạc quan trước sự bất lực của cái chế độ vô thần ngự trị trên đất Việt ngày nay.

NGUYỄN THẾ ANH

* “*Lịch sử một thần tích: Phù Đổng Thiên vương*”(…), Đường mới, số 5 (Pháp) (1986), tr. 174 – 200; “*Một trú sở Việt của thần linh: cái đình làng*”, Văn học, số 8-9 (Mĩ) (10/1986), tr. 5 – 17; số 10 (11/1986), tr. 44 – 67. Cả hai đã được tập hợp lại trong Những bài đã sử Việt, Thanh văn xuất bản (Mĩ) 1997 (Chú thêm 1999).

** Bài “*Lịch sử một thần tích*” dẫn trên, trang 176 – 177.

Một trang riêng:

Con khi Tôn Hành Giả xuất thân từ đá nứt, vướng víu cái kim cô, một lần trả lời Tam Tạng, thầy mình, đang dùng dằng trên đường thỉnh kinh

Tôi đi về phía trước.

Vị Đầu Chiến Thắng Phật đó là của “truyện Tàu” truyền kì, nhưng lại nói như một người dân Chàm bình thường

*Đi về phía trước không nhìn lại sau
thì anh sẽ được giàu sang.*

Chính cái chất người trong lốt khi, trong hào quang của bậc thần linh khiến nhân vật này vẫn hiện diện giữa trần thế, nơi cửa miệng những người kể chuyện thỉnh kinh qua một bản văn quốc ngữ đọc dưới ánh đèn điện, trong buổi lễ tống ôn miền quê Nam Bộ và thấp thoáng trên những trang sách Ramayana hay trong buổi diễn Riêm-kê, bên cạnh Hanuman còn lại dáng hình bà con xưa cũ. Chính một vòng thác sinh văn hoá như thế, có vinh quang riêng của nó bởi vì nó cứ đi về phía trước mà ta có thể mượn làm hình tượng cho lí trí dõng theo tìm dạng thần hồn người trên đất Việt.

21-6-2006: Câu của Tề Thiên trích ở trên là nhớ từ truyện Tàu của nhà Trí Đức thư xã, câu nói của Chàm là từ một bài của P. Mus ở BEFEO, không nhớ chi tiết.

CHƯƠNG I

KHÍA CẠNH ĐỜI SỐNG TINH THẦN VIỆT VÀ CÁC TÀI LIỆU

I. THẦN LINH VIỆT TRONG SÁCH VỞ VÀ ARCHEO-CULTURE

Như nhiều người đã biết, tài liệu cổ về tập đoàn dân tộc sinh sống trên đồng bằng sông Hồng, sông Mã, sông Cả ngày nay là của người Trung Quốc để lại. Nhưng vì tình trạng Việt cổ là một thuộc địa của Thiên triều, nên sử kí phần rất lớn chỉ ghi chuyện chinh phạt, chiếm đóng, tổ chức cai trị địa phương cùng các hành động quấy đảo tranh giành quyền lực, hoặc tự động bột phát bên trong, hoặc do tác động của những khuynh đảo từ chính quốc ảnh hưởng đến. Qua những tài liệu như thế, thật khó tìm xem dân bản xứ nghĩ gì, ứng xử như thế nào trong cuộc sống tâm linh tuy rằng với đà mở rộng kiến thức ngày nay, người nghiên cứu cũng hé mở thấy được chút ít bằng những suy luận gián tiếp qua phương cách đối chiếu.

Một tầng cấp hệ thống xã hội Hùng/Lạc của người Việt cổ được ghi lại ít ra là đến 5 thế kỉ sau khi bị chiếm đóng, cô đọng vài dòng trong vấn đề thể chế chính trị, khai thác đất đai đã gây ra nhiều tranh luận về việc giải thích chúng, chưa kể những cái đuôi chấp nối về sau. Sự xuất hiện trong chính sử Trung Quốc của các “nữ tặc” Trung, Triệu làm nổi lên trên bình diện chính trị của Đế quốc vai trò người đàn bà trong xã hội bản xứ. Một An Dương Vương ghép với nhà Triệu là nhân vật đầu tiên được phác họa có dạng hình của thời sơ sử Việt cổ. Những nhân vật ấy, ở mức độ tài liệu này chưa cho ta thấy bên trong con người họ, nhưng cũng là những bằng cứ thân xác đủ cho ta tin để dò hỏi tâm hồn họ. Nhưng nguồn tin lại đến rất là muộn.

Từ thế kỉ X, nước Việt độc lập, các triều đại cần một tập hợp dân chúng ủng hộ mình nên phải chú ý ít nhiều đến cuộc sống của họ, riêng biệt là cuộc sống tinh thần mà các nhà lãnh đạo cũng chia xẻ một phần tâm tư. Sự cảm thông này của hai lớp người ở hai đầu tầng cấp xã hội càng lúc càng phai lạt tuy không mất hẳn, dần dần chuyển sang sự tương thông thuần lí qua nghi lễ, chỉ vì nhu cầu muốn xây dựng một nhà nước vững chắc đòi hỏi người cầm đầu phải mượn mô hình duy lí của Khổng Giáo. Từ khi biết có bộ *(Đại) Việt sử lược* (VSL) xuất hiện năm 1377(1) trước bộ *Đại Việt sử kí toàn thư* (Toàn thư) liên tiếp bổ túc qua các triều đại với dạng hình hoàn chỉnh vào thế kỉ XVII,(2) người ta lại có dịp so sánh để thấy sự khác biệt tâm lí ý thức của thời đại đã ảnh hưởng đến các lớp người thực hiện hai bộ sử này. Riêng trong lĩnh vực ta đang bàn thì VSL đã chép rõ nhiều chi tiết ma thuật hơn *Toàn thư*, tuy

sách này (phần của các tác giả thế kỉ XV) cũng không bỏ những tin tưởng thần bí xảy ra dưới triều Trần nối tiếp dòng tín ngưỡng của Lí, và lại còn thêm phần huyền thoại mới, lần này được bao bọc dưới lớp tinh thần trung quân ái quốc mở đường cho những tán tụng về sau.

Khi nhận ra dòng tin tưởng bình dân của thời đại Lí Trần vươn lên đến tầng cấp tột đỉnh của xã hội đương thời như thế, ta không lấy làm lạ khi thấy các ông vua lưu tâm đến các thần linh được thờ phụng trong nước và các nho sĩ thì lại thu nhặt các chuyện truyền kì để chép thành sách. Các vua cần đến một cõi thiêng liêng chưa được tập trung lắm vào tay một ông Thiên, cha của vua, nên phải cầu khẩn các vị thần trong nước che chở mình chống người thù địch, chống kẻ xâm lăng. Các nho sĩ tuy có ngoi lên được một chút từ giữa triều Trần, nhưng vẫn còn ở địa vị thứ lại, gia thần nên trừ một vài người gương gạo, không ai dám thẳng thắn bênh vực “chính giáo”, và lại còn thấy mình gằn gủi các tin tưởng lưu hành nên chép các truyện tích được các thời đại quan tâm, được dân chúng truyền đạt cho nhau để nhân tiện kín đáo bày tỏ quan điểm của tập đoàn mình. *Việt điện u linh tập* (VDULT) và *Lĩnh Nam chích quái* (LNCQ)(3) thành hình trong một khung cảnh thời đại và lòng người như thế, cho ta những chi tiết về cuộc sống tinh thần của người dân Đại Việt liên hệ đến thần linh tới thế kỉ XV.

Các sách xưa của ta lưu truyền lại phần lớn không mang tính cách văn bản thời đại dứt khoát, nhưng do các nghiên cứu ngày nay, về đại thể, người ta có thể phân biệt được các phần căn bản của VDULT là vào năm 1329 và của LNCQ là vào cuối thế kỉ XIV. VDULT là sách viết về tập hợp thần linh được chính quyền công nhận, do đó, ta thấy có sự đồng lòng chấp nhận phụng thờ các thần linh ấy giữa chính quyền và địa phương có thần, mà phần chính quyền là đem lại tính cách định hình chính thức cho nội dung thần linh của dân chúng cung cấp. LNCQ vì là truyện dân gian, chỉ cần có các dấu vết niên đại đủ làm khung truyện, còn nội dung thì dàn trải ra trong sự phô diễn phần ý thức xã hội đến lúc định hình trong sách, trên một địa vực còn mơ hồ là của nhà Triệu, của bộ Giao Chỉ, nhưng thực ra chỉ là của Đại Việt Lí Trần thôi. Vì sách có khuynh hướng thu hẹp trong vùng đất độc lập nên từ vị trí đó sẽ có ảnh hưởng đến người đọc tiếp nối tác động vào việc sáng tạo những thần linh mới.

Rõ ràng ngay từ thời xuất hiện, các tập sách đã thấm một dạng văn hoá mới trên lớp sự kiện cũ để ta bắt gặp được những biến đổi trong cách nhìn về cõi thiêng qua thời gian, và do đó, những người-thần, những chuyện của thần linh sống, dàn trải trong một thế giới phi hiện thực, phi lịch sử lại trở nên có sử tính đáng lưu ý. Cho nên trong cùng tột ẩn kín của sự kiện được phô diễn qua những từ ngữ văn hoa, mang

những biến dạng văn hoá, ta thấy ra một thời đại thật sâu vào trong quá khứ. Giá như sử dụng một máy quang tuyến thời gian để soi sự kiện, ta sẽ chỉ thấy lơ mờ dáng người anh hùng cứu quốc, dáng một bầy tôi trung tín, một ông vua uy vũ... mà nổi bật lên lại là một thân đá, một thân sông biển... Những “lớp đất” văn hoá trong các sách vở này, thay vì gặp rời rạc ở các công trình của những người thuộc các thời đại khác nhau – và điều này thì lại thuộc mô hình nghiên cứu khác – lại tập trung vào trong một quyển sách, cho thấy những tầng lớp thời gian cụ thể.

Các tác giả về sau ghi chép dồi dào hơn – nhất là từ thế kỉ XVIII – cũng cho ta thoáng thấy những tầng lớp văn hoá trong chính ý thức của tác giả biểu lộ, trong các chuyện kể ghi chép được, nhất là ở bộ phận địa chí, nơi tụ hội dấu vết tập thể nhiều nhất. Đồ sộ hơn hết là bộ *Đại Nam nhất thống chí* (ĐNNTC) thành hình vào cuối thế kỉ XIX, đầu thế kỉ XX trong khi người Pháp đã có mặt trên đất nước này, nhưng những người biên tập vẫn còn ở trong truyền thống cũ và cách bố trí xây dựng tác phẩm vẫn theo mô hình cũ. Đất nước không còn hẹp như ở thế kỉ X, nhưng dân tộc Việt đã đứng chân trên vùng đất Nam - Bắc trải dài đến “... mũi Cà Mau.” Truyện tích càng nhiều, người người phức tạp nhưng hệ thống văn hoá cũ đã tìm cách thích ứng được theo những biến động nội chuyển của đất nước, trong đó có sự gặp gỡ lại – một thứ trở-về-nguồn – với những dạng hình đồng điệu ở các khu vực chính trị khác phía Nam. Cho nên, qua những nghiên cứu của trường phái Tây Phương – của người Pháp – với những tài liệu thu thập dồi dào, quan sát tỉ mỉ, đối chiếu tinh tế, những yếu tố xưa đã nổi bật lên. Có thể lấy làm thí dụ trong hai thời điểm cách xa nhau: L. Cadière chú ý đến tục thờ cây đá cho đó là biểu hiệu của “tôn giáo Annam”, một thứ tôn giáo thờ Thần linh (religion des Esprits)(4); R. Stein gọi ra những tín ngưỡng bình dân từ phong tục chơi hòn non bộ vốn thường chỉ được coi là có ý nghĩa nghệ thuật, triết lí.(5)

Theo đường hướng khoa học, các nhà nghiên cứu Việt Nam ngày nay đã chặn ra được từ trong một thân tích, lễ tục hiện tại những dấu vết cổ sơ, không phải chỉ ẩn tàng trong ngữ nghĩa, trong lẽ lời diễn tả mà còn ngay ở các hiện vật. Ví dụ ông Trần Quốc Vượng đã thấy cái gọi là cọc buộc ngựa của Thánh Gióng trên núi Vũ Ninh là một tập hợp lingayoni mà trụ đá có ngẩng cao đến 4m, còn ngựa giặc Ân lại là của điêu khắc Chăm.(6)

Tất nhiên là những dấu vết tìm lại ấy không biểu hiện đúng và đầy đủ hiện trạng ý thức xã hội xa tít trong thời gian. Năm tháng đè nặng lên làm nó bị vùi dập, méo mó, lệch lạc, nghèo nàn đi, hay biến dạng – dù là chậm chạp – theo những yếu tố mới gây ảnh hưởng đến. Công việc gỡ những lớp thời gian như thế do đó có những khó khăn đáng kể,

không những chỉ vì quá khứ xa xôi mà còn vì có tác động của các dạng hình văn hoá hiện diện theo những chênh lệch thời gian trên từng khu vực khác nhau của đất nước.

II. TỪ SỬ SÁCH, NHÌN KHÍA CẠNH THÍCH NGHI VĂN HOÁ

Trên bình diện lịch sử văn hoá, có một thời người ta coi nước Việt chỉ là thành phần tinh lẻ của văn hoá Trung Hoa sâu sắc và lớn rộng, để rồi sau đó lại có phản ứng muốn chứng minh tính chất bản địa của văn hoá Việt với một số kết quả thành công nhưng cũng có khi không kém phần sơ hở.

Tài liệu của nhà nho để lại quả cũng dễ cho người ta khẳng định tính chất bộ phận văn hoá Trung Hoa của Việt Nam: sách vở viết bằng chữ Hán, trích dẫn Kinh Truyện, nói chuyện Phật (Trung Hoa), Lão... Tổ chức chính quyền cho thấy cứ một lần vùng lên lớn mạnh, cả với lần đánh bại quân phương Bắc, là một lần người ta mang mẫu hình Trung Quốc về áp dụng trong nước một cách khít khao hơn... Mà cho dù kết quả đã là như thế thì vấn đề Việt Nam thu nhận văn hoá Trung Quốc cũng phải được khảo sát một cách tinh tế hơn, bởi vì cuộc tiếp xúc văn hoá giữa hai khu vực nào cũng phải diễn ra dưới nhiều hình thái (thu nhận, phản ứng chống đối, hội nhập), phải tính bao gồm yếu tố thời gian, theo từng khu vực xâm nhập... Nghĩa là vấn đề không giản dị, đòi hỏi người nghiên cứu phải có khả năng thấu hiểu lịch sử của hai khu vực tương quan đồng thời với khả năng biện biệt sâu sắc.(7)

H. Maspéro nghiên cứu cuộc viễn chinh của Mã Viện đã nêu rõ tác động lớn lao của cuộc xâm lăng này trên xã hội Việt cổ và luận điểm này đã được nhiều người công nhận – công khai hoặc ngầm hiểu thì cũng như nhau. Nhưng có thể xét vấn đề uyển chuyển, chi li hơn, do đó làm sáng tỏ lịch sử hơn. Cuộc nổi dậy của Hai Bà Trưng gây ra phản ứng tức khắc của nhà Đông Hán lo sợ cho sự tồn vong của đế quốc mới lập lại của mình, không phải bỗng dưng mà có, không phải không chứng tỏ sức mạnh nội tại của thể chế xã hội bản xứ. Sự đột biến văn hoá do cuộc chiến thắng của Mã Viện trên đất Việt cổ cũng không xoá được tình trạng phổ biến của tục *lévirat* ở vùng Mê Linh, Cửu Chân mãi đến hai thế kỉ sau, theo lời báo cáo của Tiết Tổng. Cho nên lại cũng không phải ngẫu nhiên mà sau bà Trưng ở Mê Linh lại là bà Triệu ở Cửu Chân. Và các bằng cứ đó giúp ta không ngạc nhiên khi nhìn thấy dấu vết mẫu hệ từ thời độc lập sau chín thế kỉ chiến thắng của Mã Viện.

Ở khía cạnh nhìn mức độ xâm nhập của văn hoá Trung Quốc theo chiều hướng phân biệt địa vực, tài liệu *VDULT* cho ta thấy trong khi

Tổng Bình – La Thành đã có các ông chủ đất trên cõi thiêng đúng theo quan niệm của chính quốc với cấp bậc thổ địa – thành hoàng, thì xa hơn, trên phía Tây Bắc, ông thần đất bản xứ vẫn còn mạnh và truyện thần Bạch Hạc phản ảnh được một sự đối kháng văn hoá qua chuyện tranh tài của ông thần Đá địa phương và ông thần Đất Trung Quốc trên vùng Ngã Ba. Tuy có sự thắng thế của mẫu hình Trung Quốc qua giấc mơ của ông quan triều Đường – do tiềm thức tự cao thống trị nổi dậy, ông thần địa phương chỉ thua một bước vẫn còn đây, chờ khi ngoại nhân ra đi lại lên làm chủ khu vực, chủ làng với danh nghĩa thành hoàng vay mượn, đến bây giờ đã hội nhập vào sinh hoạt bản xứ.

Như vậy trong thời Bắc thuộc, sự xâm nhập văn hoá Trung Quốc qua thời gian cũng phải tùy thuộc vào yếu tố địa vực mà triển khai tính chất, thu hoạch hiệu quả hay có biến tính đi. Trên danh nghĩa thì nhà Hán đã chiếm đất Việt cổ từ thế kỉ II tr.C.n., nhưng ảnh hưởng lan tới các vùng khác với khung cảnh quen thuộc của họ thì chậm hơn: Sự tương đối đồng nhất chỉ thấy được trên vùng đồng bằng, nơi đặt lỵ sở của quan lại cũng là nơi di trú của dân chúng họ, và tiếp tục là nơi phát triển toả rộng của các thời đại độc lập về sau.

Lại cũng nên nhìn yếu tố bản địa với tính cách động của nó. Một ông thần địa phương lớn dần lên theo với sự lớn mạnh của xứ sở, dù nhận những yếu tố mới đưa vào, vẫn mang tính địa phương trong giai đoạn mới. Sự thay đổi ngôn ngữ khiến đôi khi ta hiểu sai nội dung của chủ thể đang bàn: Khi ta dùng chữ Hán (Việt) thổ địa – “thổ lệnh trưởng” để chỉ ông thần Bạch Hạc thì hình ảnh ông thần Trung Hoa có thể chen vào lấn lướt, nhưng trước mắt dân chúng đương thời, thần nơi đó vẫn chỉ là một đồng đá linh thiêng. Lực lượng thuỷ triều phối hợp với dòng chảy trên vùng hợp lưu sông Thái Bình làm người dân Việt cổ sợ hãi, tác động đến sự hình thành một bài thơ chữ Hán vạch ra một ranh giới thời đại chính trị, các thần nước đó vẫn được thờ cúng dù đã mang mũ mấn đai hia không có lúc trước, nghĩa là đã thành một ông thần – không mới hay cũ – ứng hợp với thời đại. Một thần linh có sống, có chết, có hưng vượng, có tàn tạ – hiểu theo mặt biểu hiện trước thế tục là sự thờ cúng. Hiểu theo nghĩa động như thế, tính chất bản địa không phải là cái gì khô cứng cần đến sự bảo vệ gương gạo, bướng bỉnh của người sau; hiểu như thế, hình ảnh các thần linh sẽ được rõ nét qua thời gian, qua những quan niệm thờ cúng tác động đến cuộc sống tinh thần của người Việt từng giai đoạn khác nhau.

Vì cũng lưu ý đến tính chất bản địa, các học giả Pháp vào cuối thời kì chiếm đóng bắt đầu nói đến một nền văn hoá austroasiatique, tuy nhiên ảnh hưởng đậm nét Trung Quốc trên vùng căn bản của dân Việt làm người ta khó tìm ra chứng cứ, và để có chứng cứ, người ta lại vội

vã ghép cái nhà sàn indonésien với nơi thờ ông thành hoàng làng, một lẽ lỗi làm việc hợp với các nghiên cứu của thời độc lập đậm nét tinh thần dân tộc chủ nghĩa mà chưa thoát khỏi thói quen theo đuôi của thời lệ thuộc, xưa cũng như nay.

Trên chiều dài lịch sử đất nước Việt Nam hiện tại, sự bảo lưu và phát triển tính chất bản địa trên trung châu Bắc Bộ và Bắc Trung Bộ còn mang tác động của các tập đoàn dân cư vùng trung thượng du, của các tập đoàn phương Nam cả từ khi đất nước chưa mở rộng nhưng không phải đóng kín. Không nên quên sự lưu tâm của các nhà cầm quyền đến tín ngưỡng, tập tục, tâm lí của đám dân dưới quyền họ: Họ phải mượn một mẫu hình tổ chức từ bên ngoài cần cho sự thiết lập một chính quyền bao trùm cả lãnh thổ phức tạp, nhưng thực tế cai trị – nhìn thấy, học được hay mang tính cách khách quan bắt buộc – cũng khiến họ phải điều chỉnh vay mượn theo tình hình tác động của thực tế đó. Ta gặp các triều đại độc lập đầu tiên phong tặng các thần địa phương lẫn các thần xâm nhập (của phủ Đô hộ) để lôi cuốn dân chúng theo phe mình chống xâm lăng. Đến thờ kiểu tảo quân Lê Đại Hành, Đinh Tiên Hoàng, Dương Hậu theo tập tục được chấp nhận lúc đó vẫn còn hiện diện có lẽ đến đầu thế kỉ XVI. Ta gặp hai triều Hậu Lê, Mạc dung chứa ít ra là 300 năm ngay tại kinh đô (không kể ở địa phương) một ngôi đền Bà Banh mà nghi lễ thờ cúng không có gì mâu thuẫn và đối chọi hơn với sự thanh khiết sĩ diện của hệ thống Nho Giáo mạnh mẽ đương thời.

Ảnh hưởng văn hoá Chăm ngay trung tâm Đại Việt đã quan trọng hơn người ta tưởng. Lớp tù binh Chăm xây tháp, dựng đền, làm tướng, làm mưu sĩ, vào hậu cung, phổ biến tiếng nói, đe dọa quyền bính triều đình, làm đa tạp hoá tình hình cư dân trung châu, ít nhiều gì cũng góp phần làm lệch đường hướng lịch sử vương vীu của thời Bắc thuộc và những tiếp nhận về sau. Trong vấn đề ta đang bàn, Thiên Y A Na, thần bảo trợ vương quốc Chăm, đã được Lí Thánh Tông đưa về làm một vị thần bảo trợ nước Việt. Thần Po Yan Dari làm Bà Banh hưởng cúng tế đến khoảng 1/4 đầu thế kỉ XIX mới bị nhà Nguyễn đuổi đi. Thiên Y A Na bị quên lãng ở đền Hậu Thổ lại khoác áo Chúa Tiên, Liễu Hạnh đi vào các điện phủ... Ta có cảm giác như đây là sự trả thù của dân bại trận, một sự thực mà Lí Thánh Tông lo sợ khi đem Thiên Y về thờ trong mục đích xoa dịu hận thù và lôi kéo phe cánh trên cõi thiêng liêng.

Đám lưu dân Việt đi về phương Nam phát hiện thêm một hệ thống thần biến với những liên hệ vốn chỉ có những đại diện mờ nhạt ở trung châu miền Bắc. Các tập địa chí ở miền Trung dù ghi chép muộn màng cũng cho ta thấy những vị thủy thần xuất thân theo một hệ thống gia đình khác kiểu với dân Việt, nên hiện ra những hình ảnh “dâm loạn” trong cách thai sinh, trong sự thờ cúng. Có thần còn giữ gần như

nguyên vẹn hình ảnh cũ: thần Cá Voi. Có thần biến dạng thành Long Vương, nhập thành Tứ vị Thánh nương của Đại Việt, đồng dạng với bà Thiên Phi, Thiên Hậu của đám dân Trung Hoa hàng hải, lưu vong.

Trên đất liền, ngoài các vị thần rừng núi của các dân tộc phía tây, nổi bật hơn hết là thần Thiên Y, quyền uy lớn rộng – cả ngoài biển khơi – chứ không phải mờ nhạt như khi lạc loài ở Thăng Long. Ở đây, sự tan rã của tầng lớp cầm quyền Champa làm biến mất hệ thống thần Ấn vay mượn, chỉ còn lại các thần địa phương của dân chúng hay của tầng lớp trên tạo dựng riêng. Cho nên các ông chúa Việt thì lấy ý niệm deva-rajah để tự gọi hay chấp nhận sự tôn xưng, còn dân chúng thì gặp lại các ông thần đá như một sự thân quen xưa cũ đã bị các ý thức hệ cao cấp xua đuổi, bôi xoá. Ông thổ thần ở đây đã bớt uy vũ vốn có trong các đình làng miền Bắc, dù các vua Nguyễn có ủng hộ các ông trong một chừng mực. Chủ thiêng liêng của ruộng đất không phải chỉ có ông thổ thần của vua phong mà còn có thần của dân bại trận nữa.

Sự hiện diện của người Pháp trên đất Việt là biến cố chính trị văn hoá to lớn làm đảo lộn xã hội, đẩy Việt Nam vào trong quỹ đạo của sinh hoạt thế giới. Với lần tiếp xúc này trong thời đại khoa học đang đà phát triển, các tài liệu ghi nhận đã nhiều hơn khiến ta nhận được nhiều chi tiết về xã hội truyền thống tuy ở giai đoạn cuối nhưng cũng giúp ta đi sâu vào thời gian xa hơn. Truyền thống một mặt co lại trong triều đình vật vờ, ốm yếu ở Huế, trong các khu vực làng xóm – tuy cũng không tránh khỏi khủng hoảng – mặt khác, cố vươn lên trong những con người, tập đoàn chống đối mang những mức độ khác nhau về sự tin tưởng ở giá trị của những truyền thống ấy.

Cũng có những cố gắng tự đổi thay vươn lên trong hệ thống ngoại trị, và ở vấn đề ta đang bàn, là sự điều chỉnh các dòng tiên tri mang đậm màu sắc Nam Bộ khi tiếp xúc với xứ sở của dân Khmer chứa nhiều yếu tố kích động, để tập hợp thành những tôn giáo mới với hàng triệu tín đồ đi tìm thần linh trong giai đoạn bên thềm thế giới. Chính vì điểm xuất phát mang tính địa phương và quần chúng thuộc tầng lớp bậc trung trở xuống mà các hệ thống này có sự vinh quang và nổi cay đắng riêng của họ. Và cũng vì sự mới mẻ còn đầy tính cách thời sự của chúng mà các nhận xét nhắm vào không khỏi đầy tính cách giận dữ thù ghét, hoặc yêu chuộng ưa thích mang tính cách phe phái, trong đó có cả sự dè dặt xuê xoa của những người đang sống trong biến cố. Nhưng dù sao thì đó cũng là điều tất nhiên.

III. KHẢO CỔ HỌC VÀ MỨC ĐỘ PHÁT HIỆN THÊM NÉT SIÊU NHIÊN ẨN GIẤU

Ở ta, sự bù đắp của khảo cổ học vào các phần trống vắng của lịch sử lại còn cần thiết hơn nhiều nơi khác vì các tài liệu hoặc muộn màng, hoặc quá sơ lược như đã nói. Nhưng vấn đề đi sâu vào cuộc sống tinh thần càng không dễ dàng một khi các bằng cứ khai quật – đối tượng chủ yếu của khảo cổ học – đã được các nhà khoa học ngày nay sử dụng tuy với nhiều thiện chí nhưng lại khoác thêm một bộ áo phù thủy.

Người Pháp đã lật ra trang tiền sử nước Việt với các nền văn hoá Hoà Bình, Bắc Sơn. Nhưng cho dù có những khám phá nối tiếp sau này của các nhà khảo cổ học Việt Nam, chúng ta vẫn chưa thấy được mối liên hệ của chúng với tập đoàn cư dân thời sơ sử mà dấu vết thờ đá của một bộ phận trong đó không cần phải được nối kết thật xa trong thời gian. Nền văn minh Đông Sơn cũng là của Trường Pháp Quốc Viễn Đông Bác Cổ phát hiện, nghiên cứu và tìm tiếp trợ để hiểu sâu sắc hơn. (8) Người ta tranh luận về nguồn gốc của nền văn minh này, nhưng trong cách giải mã các hình chạm trên trống đồng liên quan đến tang lễ của người Dayak (Borneo), V. Goloubew (1929) đầu tiên đã đưa gần đến ý niệm về một nền văn minh riêng của Đông Nam Á có mặt trên vùng đất Việt cổ vào những thế kỉ đầu trước Công nguyên.

Các nhà nghiên cứu ở Trường VĐBC bị lôi cuốn bởi các đền tháp của Khmer, Champa nên lãng quên các kiến trúc Việt. Parmentier sau này có tiếc là trong khi vội vã lo cho Mĩ Sơn hồi đầu thế kỉ đã quên không tìm cách đề nghị liệt vào hạng cổ tích phải giữ gìn một ngôi nhà trạm ở Phan Rang mà ông đã ghé vào trên đường đi và tấm tắc khen quy mô, đặc sắc của nó – mà chắc không biết đến ông thần ở đó. L. Bezacier nói về “nghệ thuật Annam” từ các vật chứng rải rác, trên đền đài, miếu vũ, lăng tẩm, và chú ý đến cái đình làng nhưng ta thật khó đi sâu vào tâm hồn người xưa với những trang sách ấy.

Tuy nhiên những khảo sát về các vương quốc Khmer, Champa không phải là không có ích đối với vấn đề ta đang bàn. Nếu không dừng lại ở quan điểm hoài cổ và địa phương hạn hẹp, thì việc những người Việt ở phương Nam thay đổi trong khi tiếp xúc với sinh hoạt và tín ngưỡng Chăm, Khmer cũng phải được coi là điều quan trọng tạo nên

bản sắc dân Việt của thời cận, hiện đại. Các hiện vật tuy nằm dưới đất nhưng cũng từng có đời sống di chuyển qua rất nhiều đường đất, do đó đã dẫn các học giả gắng đi tìm nguồn gốc thật xa với quan điểm “ngã ba, ngã tư quốc tế” yểm trợ thêm. O. Janse đem vào nền văn minh Việt cổ các yếu tố Ấn Hi, Hi La dựa trên cách giải thích những hiện vật tìm thấy trong các mộ cổ. Ông đã thất bại vì không theo sát lịch sử Việt vào thời kì nhà Hán đã ngự trị trên đất này, nhưng các phân tích đi từ hiện vật đến tâm hồn người đã cho ta những gợi ý rất quý.

Người Việt xưa cũng đã tìm thấy cổ vật trên đất nước mình và sự ghi nhận đã lộ ra khuynh hướng liên hệ đến cõi vô hình, thiêng liêng. Lê Hoàn cày bặt hũ vàng, hũ bạc trong khi làm lễ tịch điền – một cách nói của sử quan nho gia về việc ông chủ ruộng cao quý này cúng thần đất của ông. Lí Thái Tông thấy tận mắt hòm đựng xá lợi của chùa Pháp Vân – chẳng biết có giống với các hòm xá lợi trên đất Triều Tiên còn lại trong bảo tàng hay không. Và bộ xương người xác định là nhạc công trên núi Thất Diệu, chắc vì có kèm theo “nhạc cụ” (cái lục lạc?), không biết phát hiện vào lúc nào mà được sử dụng trong câu chuyện An Dương Vương trấn áp yêu quái khi xây cất thành Loa...

Trong hơn 30 năm qua, các nhà khảo cổ Việt Nam đã phát hiện khá nhiều những di vật của người xưa từ trong lòng đất của xứ sở. Từ Miền Bắc, sau 1975, hoạt động của họ trải rộng khắp lãnh thổ mà trong 20 năm, tình trạng mất an ninh đã ngăn chặn một số người muốn đi sâu tìm hiểu – không riêng gì ở lãnh vực khảo cổ học. Sự nhiệt thành của những người thực hiện và các thành quả đã đem lại sự tự tin và óc tự phụ một mình, không cho họ thấy những sơ hở có khi rất là ấu trĩ. Tính chiến đấu, thay vì làm chất men kích thích sự nghiên cứu học hỏi đưa đến khám phá mới, lại lấn át tính khoa học cho nên các công trình chỉ là làm việc triển khai một xác định có trước của nhà chính trị thiếu khả năng học vấn.(9)

Ở di chỉ Phùng Nguyên có một đồ vật đời Hán không được xác định; lớp đất cho là thuộc cuối văn hoá Phùng Nguyên ở Tiên Hội (Hà Nội) có đồ sắt mà được bỏ qua. Dấu vết tục ăn thịt người thấy từ những năm 60, mới được đặt ra một cách dè dặt từ hội nghị Ngành năm 1984 dù chứng cứ đã rõ rệt ở Đồng Đậu (1983) và dấu vết muộu trong lịch sử là ở thế kỉ X, triều Đinh. Ở Gò Mun có một ngôi mộ sớm nhất là thuộc thế kỉ XV, theo căn cứ hiểu biết về cổ tiền học Việt Nam. Ngôi thành Cổ Loa như trong hiện tại, đắp bằng đất Hán là sớm nhất, vậy mà vẫn được các nhà nghiên cứu có tầm cỡ vẽ hoạ đồ quả quyết là của An Dương Vương, làm như các tướng lãnh, quan lại Hán, Lục Triều là người kế tục ông vua này... Hãy bỏ qua nhiều chứng dẫn để đến một thời đại gần ta hơn, đang cũng cần một tính chiến đấu để bênh vực như

thế: Pho tượng chùa Bộc được gọi là của Quang Trung chỉ vì có hai chữ đó trong vế đối, trong khi năm Bính ngọ ghi trên tượng là năm 1786 chỉ mới có ông Long Nhương Tướng quân! Và khi thấy ra điều này, người ta lòi đến giáp tí sau: 1846, để càng chứng tỏ người dân Bắc Hà vẫn nhớ ơn người anh hùng cứu nước, dù xương cốt ông vẫn đang bị giam, dù năm đó thuộc thời đại một ông vua Nguyễn đã sai đào mồ Công chúa Ngọc Hân, cựa Bắc Cung Hoàng Hậu, được chôn lén nơi quê nhà Phù Ninh, hẳn cách chùa Bộc không xa so với con đường đến kinh đô Huế.

Chúng ta dễ dàng thấy sức hấp dẫn của các tài liệu đưa ra một cách nhiệt thành với đủ cung cách nghiêm túc như thế đối với những người ở xa không thể kiểm chứng được nguồn gốc và bằng cuộc sống thực tế. (10) Đành phải chấp nhận và để người khác chấp nhận như thế, vì như lời ông Viện trưởng Khảo cổ học Phạm Huy Thông, sau khi nhận định nghiêm khắc về một số sự việc xảy ra có tiếng nói khác biệt với tiếng nói chính thức, đã cho rằng “chúng ta chưa thể yên tâm (!) bật đèn xanh cho tranh luận, *dù là tranh luận học thuật*”, nhất là đối với những luận điểm sử học “nhờ những công trình khoa học mà đã trở thành di sản thiêng liêng của dân tộc... không cho phép ai lấy danh nghĩa khoa học mà phát ngôn tùy tiện”.(11)

Hai điểm *tabou* được ông kể ra – vua Hùng và Hai Bà Trưng – chúng ta sẽ phải phạm tới, bởi không biết tránh vào đâu, tuy chưa bàn hết vì chưa đặt trọng tâm vào các đề tài đó.

Cũng thuộc vấn đề ta đang bàn tới trong tình hình đối kháng, hội nhập giữa văn hoá bản địa (đương thời) và văn hoá Trung Hoa, khảo cổ học tiên và sơ sử khi xác định được tính chất tộc người trên vùng Việt cổ sẽ giúp ích cho ta rất nhiều, tuy ta không quên rằng tập hợp tộc người không trùng với tập hợp văn hoá. Nhưng ở đây ta cũng gặp các nghiên cứu trên quan điểm được gọi là khoa học mà không theo “khách quan chủ nghĩa”, chiếm địa vị chỉ đạo. Trong một lãnh vực chuyên sâu như nhân loại học với các con số đo đạc và từ ngữ chuyên môn rườm rà, người ta thường dễ dàng nghe theo các chuyên viên nếu không thấy luận chứng có những sơ hở quá lộ liễu.(12)

Thực ra thì ngay cả với các phát hiện được coi là có liên quan tới “Thời đại Hùng Vương”, các chứng cứ khảo cổ học phần nhiều chưa được liên hệ sít sao với tài liệu sử đã có, và một khi có bàn bạc thì tinh thần phe phái, dân tộc chủ nghĩa vẫn chiếm ưu thế đáng kể. Tinh thần của thời đại đó thấy rõ trong quyển *Lịch sử Việt Nam* tập I của Ủy ban Khoa học xã hội Việt Nam (tái bản 1977), tập sách như một bản trường ca chống Bắc bình Nam (mà cố tình lãng quên một số người có trách vụ lịch sử đó). Thói quen biện minh cho một chân lí được coi là đã “trở thành di sản thiêng liêng của dân tộc” khiến ông Viện trưởng Viện sử

học đem tên Vân Nga đẹp đẽ của điện phủ, kịch bản, tuồng cải lương gán cho bà Dương Thái hậu của thế kỉ X, để xứng với tinh thần vì nước quên tình riêng của con người thực ra là đại diện cho truyền thống đương thời.(13)

Sự sùng kính này dẫn đến sự sùng kính khác làm hạn chế sự tìm tòi: L. Bezacier không thực hiện được ý định xem thử dưới đền Hùng ngày nay có các nền móng nào khác không, còn các nhà chuyên môn của chúng ta thì không những không quan tâm xem phía dưới các ngôi mộ gọi là của Kinh Dương Vương, Triệu Việt Vương, vua Ân... có cái gì trong đó, mà còn muốn sử dụng các hiện vật đó như những bằng chứng lịch sử cho các chuyện cổ tích. Về phía Nam, không ai đọc chuyện thần Thiên Mục của sử quan, chú ý đến chi tiết Cao Biền đào đứt long mạch, để nghi ngờ có ý nghĩa phá tháp cũ trong đó và gọi tò mò cho nhà khảo cổ xem dưới chân tháp ngày nay, có tượng thần Garuda, Kinari... nào không.

Tuy nhiên tinh thần khoa học đã chỉ ra khía cạnh tích cực của sự hoài nghi, cho nên hướng sử dụng các tài liệu vẫn rộng mở với tất cả sự bấp bênh của thành quả, lần này lại tùy thuộc khả năng của người nghiên cứu.

Chú thích

1. Về bộ (Đại)Việt sử lược, xem bài giới thiệu của Đông Châu Nguyễn Hữu Tiến trong Nam phong tạp chí 83(1924), tr. 388 – 395. Chúng tôi sử dụng bản dịch của ông Trần Quốc Vương, Hà Nội 1960. Có bản dịch mới của ông Nguyễn Gia Tường, TP. Hồ Chí Minh 1993.
2. Đã có bản dịch ở Hà Nội từ 1966, 4 tập, sửa lỗi, in ấn khá kỹ. Bản dịch thứ hai căn cứ trên bản Chính Hoà, hoàn thành năm 1993, 4 tập với bản gốc chụp lại. Các sự kiện về lịch sử Việt Nam của chúng tôi, nếu không dẫn riêng, đều lấy từ bản dịch lần thứ nhất, gọi tắt là Toàn thư.
3. Chúng tôi sử dụng các bản dịch có phân dẫn nhập, chú thích, in kèm bản chữ Hán (sắp chữ lại) của ông Lê Hữu Mục, Sài Gòn 1960, 1961.
4. L. Cadière, “Religions non annamites et annamites” trong Un empire colonial francais: L’Indochine, G. Maspero chủ biên.
5. R. Stein, “Jardin en miniature d’Extrême Orient”, BEFEO XLI (1941), tr. 1 – 104.
6. Trần Quốc Vương, “Từ huyền thoại thánh Gióng đến hội khoả Phù Đổng”, báo Thể dục thể thao TP. Hồ Chí Minh, Xuân 1987, tr. 5.
7. A. Woodside, Vietnam and the Chinese Model –A Comparative Study of Nguyễn and Ch’ing Civil Government in the First Half of the Nineteenth Century (Harvard University Press 1971). Cũng phải công bình mà nhận rằng Phan Huy Chú trong nghiên cứu của mình, Lịch triều hiến chương loại chí (bản dịch Hà Nội, 3 tập), đã có liên hệ đến các thể chế của Trung Hoa, nhưng điều ông làm có tính cách của một loại tìm-về-nguồn hơn là đối chiếu phê phán.

8. *Việc tóm gọn các lí thuyết về những nguồn văn hoá ảnh hưởng đến văn minh Đông Sơn cùng các tài liệu thiết yếu giải thích của các tác giả người Âu, thấy ở G. Coedès, Les peuples de la péninsule indochinoise (Paris 1962), ttr. 24 – 26, 39 – 40. Ý kiến tổng hợp của O. Janse thấy trong “Việtnam, carrefour de peuples et de civilisations”, France-Asie, Nlle série, Vol. XVII, No 160 (Tokyo Janv.-Fév. 1960).*
9. *Về các khai quật ở những địa điểm làm căn cứ cho chuỗi hệ thống tiến triển lịch sử Việt cổ được trở thành chính thống ở Việt Nam ngày nay, ngoài những bài rải rác, còn có các tập hợp chuyên biệt: Hoàng Xuân Chinh – Nguyễn Ngọc Bích, Di chỉ khảo cổ học Phùng Nguyên (1978); Hà Văn Phụng – Nguyễn Duy Trì, Di chỉ khảo cổ học Gò Mun (1982); Lê Xuân Diệm – Hoàng Xuân Chinh, Di chỉ khảo cổ học Đồng Đậu (1983).*

Chỉ có địa điểm Đồng Đậu là được khai quật kĩ tiếp trong năm 1984 và lần này được xác định niên đại tuyệt đối bằng cách ghép với cuộc khai quật thành Dền (1983, 1984), nhưng các văn bản đã hà tiện lời và hình ảnh nên vẫn cứ phải tạm tin vào các thông tin bản thân chúng tôi nắm được (trong Những phát hiện mới về khảo cổ học các năm 1983, 1984) với những thắc mắc đã có.
10. *Các tài liệu văn học Miền Bắc đã xâm nhập trong một tình trạng không bình thường vào trường Đại học Văn khoa Sài Gòn trước năm 1975. Hệ thống thời đại Phùng Nguyên – Đồng Đậu – Gò Mun – Đông Sơn đi vào vài quyển giáo khoa sử lớp 12, dự định cho kì thi cuối niên khoá 74-75. Ông Lê Văn Hào có Đi tìm An Dương Vương, Mị Châu, Trọng Thủy (Trình bày xb. 1966). Và chúng tôi cũng từng bàn đến khuôn mặt Nguyễn Huệ chỉ bằng vào bức hình pho tượng chùa Bộc trong sách của ông Nguyễn Phương, Việt Nam thời bành trướng: Tây Sơn.*
11. *Phạm Huy Thông, “Điểm thời sự”, Khảo cổ học 1(1985), ttr. 4 – 5.*
12. *Chỉ xin lấy một ví dụ không chọn lựa: Nguyễn Đình Khoa, Nhân chủng học Đông Nam Á (Hà Nội 1963). Xem cuộc tranh luận về sọ cổ Châu Can giữa Viện trưởng Phạm Huy Thông và ông Nguyễn Quang Quyền trên Khảo cổ học và báo chí năm 1976.*
13. *Văn Tạo, “Một vài suy nghĩ về tính bản địa và đặc sắc của văn hoá Việt Nam”, Nghiên cứu lịch sử 1(1986), tr. 5.*

CHƯƠNG II

CÁC HỆ THỐNG THẦN LINH BẢN ĐỊA VIỆT CỔ

Chúng ta dùng chữ bản địa ở đây để chỉ thuộc tính địa vực của các sự kiện xuất hiện trong khuôn khổ Việt cổ, ở lớp văn hoá thấp nhất của các thần tích ghi chép về sau, hay của vài dạng thờ cúng còn thấy ngày nay.

I. *NHIÊN THÂN: CÁC THẦN CÂY ĐÁ*

Trong các nhân vật hiện diện vào buổi đầu của lịch sử Việt thì Hùng Vương xuất hiện sau Lạc Vương nên phải chịu một lời khăng định Lạc làm ra Hùng, gây nên một số phân vân. Trong lúc đó, các tài liệu xưa nhất về Việt cổ (*Quảng Châu kí* và *Giao Châu ngoại vực kí*) đều có nhắc đến An Dương Vương, người dùng binh lực cai trị vùng đất, thay thế các chủ trước. Ở đây chúng ta không bàn đến gốc tích, thời đại chính xác của An Dương Vương,⁽¹⁾ tuy nhiên mối liên quan của ông với Triệu Đà, nhân vật lịch sử Trung Quốc, khiến ta có thể đặt ông vào nửa sau thế kỉ III trCn., và do đó, dù còn bao trùm không khí thần thoại, khuôn mặt ông cũng rõ rệt hơn những nhân vật có trước, đủ làm căn cứ để giải thích những sự kiện mà nếu không có tính cách lịch sử của ông thì thật khó xác định điều gì.

Hai quyển sách xưa của ta nhắc đến ông là *VĐULT* và *LNCQ* có những khác nhau tận căn bản, trừ việc nhận ông là vua. Ở *LNCQ* có chuyện An Dương Vương xây thành Cổ Loa còn lại bây giờ, với sự giúp sức của thần Kim Quy, và câu chuyện lông ngỗng mà ngày nay ai cũng biết – câu chuyện nặng tài liệu Trung Quốc pha lẫn những thêm thắt của địa phương về sau. An Dương Vương có một bề tôi là Cao Lỗ, người chế ra chiếc nỏ thần là nguyên nhân dẫn đến kết cục bi thảm của mối tình Trọng Thủy – Mị Châu, và làm một chứng cứ cho các nhà khảo cổ học bây giờ phối hợp với sự kiện khai quật kho tên Cầu Vực (1959) để tin chắc rằng ngôi thành hiện tại là của An Dương Vương.

Truyện của *VĐULT*, “Quả Nghị Cương Chính Uy Huệ Vương”, coi Cao Lỗ là bề tôi của An Dương Vương nhưng lại là một vị thần được thờ cúng, trong khi An Dương Vương vắng mặt trên đền đài của các triều vua buổi đầu độc lập. Ít ra thì điều đó cũng chứng tỏ rằng tính cách thiêng liêng của Cao Lỗ đã nổi bật hơn, nếu không nói là đã khuynh loát An Dương Vương. Sự thờ cúng Cao Lỗ là của truyền thống ăn sâu vào trong thời gian khiến con người quan tâm đến thần linh địa phương như Cao Biền, vì thấm nhuần tư tưởng Đạo Giáo của thời đại, đã phải lưu ý mà lập đền thờ.

Cao Lỗ là ai? *Sử kí* của Đỗ Thiện đời Lí (2) dẫn *Giao Chỉ kí* cho biết Cao Lỗ có “tục hiệu” là Đô Lỗ hoặc rõ hơn, là thần Đá (Thạch thần). Tục hiệu là chứng cứ xác định nguồn gốc và tính chất của Thần.

Thần Đá nấp sau danh hiệu Hán hoá Cao Lỗ, *lù lù cao lớn*, rõ ràng vẫn là đá *lù lù đẹp đẽ* (đô lỗ), không mất tính chất chỉ nội dung bản địa của Thần. Rồi đến khi người ta bớt lưu ý đến hình dạng, tính chất nguyên thủy của Thần thì tức phong các năm 1285, 1288 để chỉ nội dung đức tính gán cho Thần cũng vẫn vương vịu ý nghĩa đá: *cứng cõi* (quả nghị), *cứng thẳng* (cương chính).

Truyện tích và hội lễ “rước vua sống” diễn ra trong hội đền An Dương Vương ngày nay cho ta thoáng thấy mối liên quan thực của ông vua và thần. Truyện tích kể rằng lũ yêu quái tập trung ở làng Nhồi (trong khu thành Giữa ngày nay) đã cản trở An Dương Vương xây thành Cổ Loa. Nhờ có Trần Thiên Huyền Vũ khu trừ, thành mới xây xong, An Dương Vương bèn lập đền thờ và hàng năm thường đến đó bái tạ. Ngày nay, trong lễ hội, có người đóng giả Vương ngồi trên kiệu, đến tận đền Nhồi bước xuống bái lạy.(3)

Một ông vua của chính quyền theo quan niệm Nho Giáo không lạy thần mà chỉ lạy Trời, vị thần tối cao của mình. Ông An Dương Vương của thời sơ sử lạy thần đền Nhồi là ông thủ lĩnh lạy vị thần bảo trợ vùng đất của mình. Rõ ràng trong vết tích nguyên thủy, *thần bảo trợ An Dương Vương là một thần đá*, vì thế nước mất, vua tan biến nhưng thần đá vẫn được thờ. Thế rồi vì quan niệm *vuong* thâm nhuần trong đầu óc các nho sĩ Trung Quốc, các quan lại ở Giao Chỉ, ở phủ Đô Hộ An Nam, người ta lật ngược tương quan cũ để cho thần Cao Lỗ làm bầy tôi An Dương Vương.(4) Cho đến thời đại độc lập thì An Dương Vương càng nổi bật lên, nhất là khi ý niệm Thiên tử được củng cố. Ông thần mà vua đến cầu – dù là vua giả – cũng không thể là thần đá, do đó có thần Huyền Thiên Trần Vũ, một ông vua trên trời của Đạo Giáo, đến thay thế khiến cho hành động đó trở thành hợp lý và tục lệ thích ứng thêm với đời thay để được duy trì đến tận ngày nay. Nên kể thêm một thần đá có liên quan với nhân vật dính dáng tới truyện tích này: thần đá cụt đầu được giữ gìn ở am Bà Chúa làm hình bóng của nàng công chúa Mị Châu chịu tội gây ra cảnh nước mất nhà tan.

Dấu vết thần đá rõ rệt khác, vì có chỉ danh kèm theo, là ở vùng đỉnh lưu vực sông Hồng, thuộc ngoại vi vùng đậm ảnh hưởng văn hoá của người cầm quyền phương Bắc. Đó là chuyện ghi lại của Triệu Xương (chức Đô hộ An Nam 791, 803), về viên Đô đốc Giao Châu Lí Thường Minh giữa các năm 650 – 655 mà *VDULT* ghi lại ở mục “Trung Phục Vũ Phụ Uy Linh Vương”. Thần của quan cai trị thắng thần của dân chúng là chuyện dĩ nhiên, nhưng qua câu chuyện Thổ lệnh trưởng (quan niệm Hán) phải thi đua với người khác mới được là phúc thần vùng Bạch Hạc, ta thấy đối thủ thất thế của ông là một vị thần được dân chúng địa phương tôn thờ mang cái tên đã được chuyển hoá nhưng

không thể lẫn lộn nguồn gốc được: *anh Đá* (Thạch Khanh). Và tuy Thổ lệnh trưởng được “cầu cúng... nhang đèn không dứt” theo chứng cứ 1329 của Lí Tế Xuyên, nhưng vai trò Thạch Khanh vẫn không suy suyển theo chứng cứ khoảng 1322 – 1324, khi Hứa Tông Đạo làm bài Kí trên chuông đúc để cầu phúc cho Trưởng công chúa Thiên Chân và Công chúa Thiên Thụy.(5)

Ông thần thứ ba phức tạp hơn, ít ra cũng được thờ cúng độc lập và có uy vũ một mình đến đầu thế kỉ IX khi phái Quan Bích xâm nhập khu vực quyền lực của ông: ông Đông hương Phù Đông. Tên Phù Đông được giải thích khá hợp lí là chuyển từ tiếng *pù-đông* Tày Thái, có nghĩa là *núi đá*, và hẳn tên Đông rút gọn từ đó. Sau này tuy không phải mang thành phần đá nhưng nó cũng còn ý nghĩa núi như trường hợp các gò đồng, nhất là đồng môi mà tin tưởng phong thủy sẽ bồi đắp thêm vào quan niệm linh thiêng xưa cũ.

Tương tự như ở Phù Đông, ta cũng gặp dấu vết đá ở nơi phái thiên tông Nam Phương bắt đầu cuối thế kỉ VI khởi dựng chùa Pháp Vân (gốc). Truyện tích về lúc khởi đầu chùa này (“Man Nương” – *LNCQ*) có nói đến phép linh thiêng của phiến đá tạc thành bốn tượng Vân, Vũ, Lôi, Điện chuyển qua thành tên các chùa của hệ thống Tứ Pháp về sau. Các chứng nhân ngày nay còn thấy hòn đá thờ ở chùa Pháp Vân với danh hiệu Thạch Quang Phật.(6)

Một vị thần danh tiếng, khuất lấp hơn về nguồn gốc nhưng cũng để ta nhận ra được dấu vết thần đá: Lí Ông Trọng. *VĐULT* và *LNCQ* đều có chép truyện ông thần đền Chèm “được coi là một trong bốn vị thần tối linh trong nước” (*VĐULT*), người đời Hùng – Thục, được công (hay thi đậu làm quan) nước Tần, trấn đóng ở biên giới, chặn được Hung Nô. Bản thân của truyện tích không có gì khớp với môi bang giao Việt Trung, và từ thế kỉ XVIII, Ngô Thì Sĩ đã ngờ vực nêu ra điều vô lí là tên Ông Trọng chỉ có từ thời Nguy (thế kỉ III – V) thôi.(7) Tên đó gán cho ông thần đền Chèm hẳn chỉ là chuyển hướng cho đúng với phần nội dung thêm thắt về sau (tượng trấn giữ quân Hung Nô), chứ nếu ta giữ lại cái tên trấn trụ không bóng dáng lịch sử thì thấy ngay dấu vết đá *nặng nề* trong nguyên tính của Thần. *LNCQ* lấy truyện từ dân gian, cho chi tiết người thần cao lớn, hợp với sự tích về những con người khổng lồ hiện diện khá nhiều trong truyện tích Nam Trung Quốc – Đông Dương, ảnh hưởng đến việc chấp nối phần sau cho đời ông thổ địa Phù Đông (xem sau). Tương quan gốc gác của hai vị thần hẳn đã làm nảy sinh ở đền Chèm lễ diễn xướng kể chuyện Lí Ông Trọng bắc cầu qua sông gặp Gióng/Dóng và Dóng cũng đến thăm đáp lễ:(8) Ông thần nặng nề ở bờ nam sông Hồng có dáng là đồng loại với ông thần đá Phù Đông.

Chính vị trí thủ phủ Tống Bình – La Thành đã làm cho ông khổng

lò Thuy Hương nho hoá nhanh để thành người phục vụ cho Tần vào lúc Tần chẳng cần biết kinh sử nho là gì hết. Chênh mực ảnh hưởng Nho Giáo đó rõ rệt khi đem đôi chiếu thoại gốc dân chúng (*LNCQ*) và thoại gốc nho sĩ (*VĐULT*), khiến ngày nay ông Lê Hữu Mục thấy rằng “nhân cách Lí Ông Trọng trong *VĐULT* cao quý hơn trong *LNCQ*”(9). Còn ông thần đá nho hoá bản luận được kinh Xuân Thu với quan Đô hộ Triệu Xương đã đủ uy danh kiến thức khiến cho ngày xưa Ngô Thì Sĩ bài bác được cái tên mà không dám nghi ngờ gì đến nguồn gốc của Thần có thể liên quan với các ông Đông.

Tục thờ cúng các đồng đá – một hình thức thờ đá nói chung – đã có mặt khắp nơi trên thế giới, và còn phổ biến ở nước ta ít ra là trước 1945 như O. Janse đã ghi vào máy ảnh, ở Thanh Hoá để minh chứng cho thuyết Đông Sơn có ảnh hưởng gốc Hi La của ông.(10) Dưới chân đèo Bonhomme phần đất Pháp của dãy Mont Blanc, có đồng đá gọi là Plan des Dames, ai đi qua cũng ném một hòn vào đây để cầu vị thần, con tinh của đèo ban phúc cho.(11) Tây Tạng có những *lhatho*, nơi ở của thần núi, là một đồng đá nơi đỉnh đèo.(12) Dân da đỏ Nam Mỹ vẫn còn có những *apacheta*, một vật linh (*huaca*), cũng là đồng đá trên đỉnh đèo, dọc đường đi mà người lữ khách ghé lại bỏ thêm vào đây một hòn đá mang theo, hay mảnh gỗ, chiếc giày, miếng vải.(13) Người Chăm thờ thần Po Yan Dari có những đồng đá hình dạng đặc biệt có sắp xếp hơn, tuy không bỏ việc thờ cúng các tảng đá rời rạc mang tên là *Kút*. Những đồng đá nằm ở biên giới Lào Việt, trên đường núi, mà người Kha đi qua xếp thêm đá, người Lào chắt thêm cành cây, được giải thích là do cách điếm quân của lính Việt viễn chinh: Đoàn quân bỏ đá lúc đi, lúc về lấy lại, số đá còn tại chỗ là những tử sĩ.(14) Trụ đồng Mã Viện cũng có thể giải thích theo tín ngưỡng thờ ông Đông: Người dân Việt cổ bỏ đá đất chông thành đồng trên đỉnh đèo (mang tính chất ranh giới) với ý nghĩa cầu phúc riêng tư, trong khi các quan lại ngoại thuộc nhìn sự kiện đó theo toan tính trí thức (đường biên giới), theo tâm tình của mình, vừa hãnh diện, vừa e sợ vì nhận ra cả một sự đối kháng thành hình.(15)

Tục thờ đá thiêng không xa rời tục thờ cây thiêng. Chúng ta gặp thần cây riêng biệt như ở truyện Mộc tinh (*LNCQ*), và ông Đông Phù Đông xưa của *VĐULT* có dấu xuất hiện từ gốc cây cổ thụ, không thấy được nhắc gì đến đồng đất đá ở đây vốn thật hợp với bản chất của ông. Nhưng thần núi Vệ Linh lại hiện ra qua một cây cao (“Sóc Thiên Vương kí”, *VĐULT*). Còn hòn đá tạo ra Tứ Pháp chùa Dâu thì lại ở giữa một thân cây cổ thụ.

Mối liên hệ khăng khít giữa việc thờ cúng cây và đá có vẻ bất ngờ nếu ta so sánh bề ngoài giữa sự bất động của đá và sự nảy nở của cây.

Tuy nhiên trong sự tiếp cận có xúc cảm thì ta thấy cây cao um tùm và đá núi bề bộn là một tập hợp đan xen vào nhau. Trong quan điểm siêu hình thì đá và cây đều có hồn, nghĩa là linh hoạt, nhất là khi ý niệm ma thuật vẫn thường gắn liền thân với những cây và đá có hình thù kì dị. Chính từ căn bản đó mà ông Đông Phù Đông sau này (sớm nhất là vào nửa đầu thế kỉ XV, gợi ý từ cuộc chiến thắng quân Minh) mới có thể khoác hình dạng đứa bé đi đánh giặc cứu nước với tất cả những bất ngờ: cầm nín vút nói cười, ba tuổi trở thành người lớn... Sự thoát xác từ tình trạng bất động bên ngoài qua đôi thay linh động là điều có cơ sở hữu lí vậy.

Các nhà nghiên cứu thường cho tục thờ cúng cây đá gắn liền với tín ngưỡng phồn thực của cư dân nông nghiệp mong mỏi về sự sinh sôi nảy nở trong tạo vật. Chúng ta không rõ tục thờ sinh thực khí liên quan đến tín ngưỡng phồn thực đã phổ biến như thế nào trên đất Việt cổ. Tập hợp linga-yoni mà ông Trần Quốc Vượng nói đến trên núi Trâu chắc phải là đồng thời với ngựa Chàm (của binh tướng *Ân*), nghĩa là từ thế kỉ X, XI trở đi. (Các ông quan Bắc thuộc đi đánh Chàm hẳn không quan tâm đến việc mang bộ linga-yoni về, dù là để trưng bày như chiến lợi phẩm theo kiểu ngày nay). Nhưng tên chùa Dận (rặn) hiện diện cùng với cái linga Thạch Quang Phật chứng tỏ chùa Dâu nguyên sơ cũng thờ sinh thực khí. Và tượng đá để đeo ở Văn Điển (Hà Nội) lộ ra bộ phận sinh dục cùng các tượng người giao hoan trên thạp đồng Đào Thịnh (Yên Bái) là bằng cứ rõ rệt nhất, chứng minh về sự lâu đời và miên tục của một tín ngưỡng còn kéo dài đến gần đây trong các hẻm của hội lễ dân gian. Và không riêng gì của người Việt, nghĩa là tình hình còn mở ra cơ hội tiếp xúc cho các tập đoàn dân tộc khác nhau trong vùng, một khi các ảnh hưởng xa lạ phai lạt đi, điều mà dân Việt thể nghiệm được khi tiến về nam.

Chúng ta không rõ các nghi lễ tế thần đã được tiến hành như thế nào. Truyện Mộc tinh (*LNCQ*) nhiều chi tiết nhất nhưng có pha những sự kiện muộn (các trò “xiếc”), còn những ghi chép khác thì chỉ nói với giọng tự phụ, chê bai quen thuộc của nhà nho về các cách tin việc ma quỷ, cầu khẩn lễ bái của dân chúng. Nhưng chúng ta cũng thấy ở *LNCQ*, có dấu vết về việc giết người tế thần từng kì hạn vào lúc đổi chu kì năm (truyện Mộc tinh, Việt tinh), việc hiến tế người cầu cho công trình xây dựng hoàn thành (truyện Kim Quy), hay vào lúc khánh thành (truyện Man Nương).

Về giới tính thì các tên ông Đông, Cao Lỗ trực tiếp hay gián tiếp cho ta rõ là nam thần, nhưng thực ra ta chỉ biết điều đó qua sự xếp đặt trong hệ thống vương quyền phụ hệ: Đó là ông thổ địa, ông quan. Núi Tản Viên, theo các nho thần của *VDULT* và *LNCQ* lọc lựa thì chỉ có

nam thần, và chắc vị thần đền Tản Viên nhà Lí xây cất ở Thăng Long cũng được coi là nam thần, thế mà đến đầu thế kỉ XV, người Minh còn ghi theo chứng cứ địa phương rằng ở núi ấy có đền Mị Nương, “con gái Hùng Vương... từng hiện nguyên hình với tóc dài, áo dài, xinh đẹp...”(16) Và núi Tam Đảo, danh sơn thứ hai trấn giữ đồng bằng sông Hồng, tuy giữa thế kỉ XV đã được phong là Đại vương mà ba thế kỉ sau, có người còn thấy “trong lùm núi, xưa có đền Quốc mẫu là một vị dâm thần” (“Thanh Sơn Đại Vương”, *VDULT*). Cho nên, chú ý hơn, ta thấy thần đá ở Bạch Hạc là một thần trung tính vì chữ “khanh” được dùng cho cả hai giới nam, nữ. Riêng thần gốc chùa Dâu là một nữ thần, như truyện Man Nương chứng tỏ, và vì cho đến nay, tên thông tục của chùa vẫn chỉ có thể thuộc phái nữ: chùa Dận (một chùa Bà Banh không đợi Lí/Lê Thánh Tông đưa về?) Các thần nữ lần tránh hệ thống phụ hệ sẽ chuyển hình chui vào nắp dưới dạng các nữ tướng Hai Bà, công chúa con Hùng Vương theo tập hợp Hùng Vương và đình làng được chính thức và thể chế hoá từ cuối thế kỉ XV.

Các nghiên cứu khoa học ngày nay cho ta biết về sự phân biệt, đối kháng của các tập đoàn cư dân miền cao và miền thấp: việc chia con của Lạc Long Quân và Âu Cơ, mỗi xung đột giữa Sơn Tinh – Thủy Tinh. Có vẻ mờ nhạt hơn là chuyện thánh Dóng và giặc Ân, chuyện cậu bé mang khó ở bãi lầy (Chử Đồng Tử) chống ông cha vợ Hùng Vương. Nhưng mỗi mâu thuẫn về phương diện tín ngưỡng của sự xung đột đó thì có thể nhận ra trong lịch sử Âu Lạc, giữa ông vua An Dương và ông thần bảo trợ Cao Lỗ.

Ông thần đá của *VDULT* “lấy dùi búi tóc, gài dao làm trâm”, nghĩa là đã được tả theo dạng thổ dân kì dị, trong lần báo mộng với Tiết độ sứ Cao Biền, nói rằng mình bị Lạc hầu dèm pha nên bị An Dương Vương giết. Tuy không muốn tiết lộ “việc u minh”, nhưng ông cũng cho biết thêm: ”An Dương Vương tức là tinh Kim Kê, Lạc hầu là tinh Bạch Viên, còn mỗ là tinh Giáp Mão Bạch Long, gà với vượn tương hợp còn với rồng thì tương khắc...”

Truyện tích đã qua nhận thức của các ông quan đô hộ (chưa kể của các nhà nho Lí Trần) nên quan niệm âm dương ngũ hành đã chen vào để cho ông vua mang sắc vàng (trung ương), con vượn trên núi (phía tây) màu trắng, con rồng nằm dưới biển cho xứng hợp với địa vị thần. Tất nhiên một quan niệm vay mượn không phản ánh được hết nội dung phức tạp của tình hình nguyên thủy, và sự mù mờ như thế được giải thích gọn là chuyện của cõi u minh. Chỉ còn lại một điều rõ rệt là có cuộc xung đột giữa những người cầm quyền tục thế – những tín đồ, và vị thần bảo trợ, nghĩa là có cuộc khủng hoảng tín ngưỡng còn dư vang đến tận đời sau. Nước Âu Lạc là kết quả tập hợp của hai khối dân vùng

thấp, vùng cao (Thực từ vùng cao xuống chiếm lĩnh vùng ruộng Lạc), cho nên sự phối hợp buổi đầu của các tập hợp dân cư trên vùng khai khẩn được của đồng bằng sông Hồng để thành lập một nhà nước trung ương hẳn là không suôn sẻ dễ dàng.

Ta cũng gặp hình ảnh sự khủng hoảng đó khi trở lại câu chuyện cái nỏ thần. *Giao Châu ngoại vực kí* kể rằng thần Cao Thông (Cao Lỗ) bị bạc đãi nên bỏ An Dương Vương ra đi, để lại cái nỏ với lời dặn nên giữ gìn quý vật. Cái nỏ cụ thể đáng gờm đối với người phương Bắc, trong thần thuyết Việt (*LNCQ*) lại thu vào trong *cái máy nỏ* là tượng trưng hình ảnh thiết yếu nơi mâu chốt mà sự mất mát, gãy đổ dẫn đến sự suy sụp, tan vỡ của toàn hệ thống.

Mọi truyền thuyết đều nói cái nỏ được giao cho Mị Châu trông giữ. Mị Châu không phải là tên riêng của nàng công chúa con An Dương Vương, mà là tên chung chỉ các bà chúa – Mẹ nàng. Sử sách đã viết qua quan điểm phụ hệ nên ta không còn thấy tầm mức quan trọng của sự việc này, nhưng trở lại thời đại cũ để thấy tính cách truyền theo dòng mẹ và vai trò cao của người đàn bà trong xã hội xưa,⁽¹⁷⁾ thì hiểu rằng việc giữ nỏ có ý nghĩa là việc giữ gìn truyền thống.

Vậy toàn bộ câu chuyện cái nỏ thần có đoạn kết thúc hấp dẫn với vai trò Trọng Thủy Mị Châu khiến người sau nổi lòng thương cảm theo tâm tình riêng tư, hay giận dữ hằn học theo tinh thần dân tộc ngày nay, thực chất là một khủng hoảng xã hội biểu lộ tập trung nơi một gia đình cầm quyền. Triệu Đà của truyền thuyết thừa hưởng từ sự khủng hoảng đó qua vai trò chàng rể-gởi như một yếu tố của văn minh phương Bắc thêm vào sự bất ổn trong sự phối hợp Thục-Hùng. Lược bỏ những lệch lạc vì nhiều quan điểm chen vào hay bởi nhiều sự việc mù mờ khó tạo dựng lại, ta thấy vấn đề thần Cao Lỗ / Cao Thông bỏ đi, hay bị An Dương Vương giết, là phản ảnh một cuộc khủng hoảng trong xã hội Âu Lạc, ở đó có sự xâm nhập vào tín ngưỡng vùng cao của tín ngưỡng vùng thấp: Ông thần đá phải mang dấu vết của biển (rồng), phải chia xẻ địa vị với các thần đầm lầy, sông nước, nghĩa là yếu thế đi.

II. NHIÊN THÂN: CÁC THẦN SÔNG NƯỚC

(*Bản đồ Trung châu Bắc Bộ*)

Trước khi muốn đặt thần trở lại ngai, ta phải xoá cái xác thân lịch sử của thần đã được dựng lên. Và đây là trường hợp một bộ phận thần sông nước quan trọng trong thời kì chống đối các quan đô hộ phương Bắc đến đầu thế kỉ VII, mở đầu với việc hình thành hệ thống chính quyền trung ương Vạn Xuân của Lí Bôn/Bí (541 – 547), và đã theo thời gian trở thành những nhân vật quan trọng ảnh hưởng đến lịch sử nước Việt.

H. Maspéro trong khi nghiên cứu về nhà Tiền Lí đã không công nhận Triệu Việt Vương – Triệu Quang Phục là một nhân vật lịch sử, (18) tuy truyện ông vua này có chép trong *VĐULT* (“Triệu Việt Vương – Lí Nam Đế”) và ở *LNCQ* (“Đàm Nhất Dạ”), và nhất là có mặt ở *Toàn thư* nguyên cả một *kỉ* – phần cốt yếu lấy ở hai sách trên. Ông Hoàng Xuân Hãn(19) thì tuy có tìm cách giải thích bài thơ “Nam quốc sơn hà Nam Đế cư...” là của Lí Thường Kiệt, nhưng thuật lại truyện Trương Hồng, Trương Hát y như ở *VĐULT* với một cách thức khiến ta tin rằng ông cũng muốn coi tình vua tôi của Triệu Quang Phục và hai anh em người kia là thực, nghĩa là Triệu Quang Phục có thật. Ông Lê Hữu Mục trong bản dịch *VĐULT* (trang 156) cho rằng “ xem sự ưu đãi của Lí Bôn đối với Triệu Túc và sự ganh ghét của Lí Phật Tử đối với Triệu Quang Phục, ta khó lòng phủ nhận Triệu Quang Phục là một nhân vật lịch sử”. Tuy nhiên ông lại xoay chiều mà không giải thích lí do, ở *LNCQ* (trang 54, chú 1): “Truyện Triệu Quang Phục khó lòng là một truyện có thực. Có lẽ là... do óc tưởng tượng của nhà văn sáng tạo ra”. Các sử gia chính thống bây giờ thì không đặt vấn đề gì nữa, chỉ còn có việc thêm vào sử cũ những thần tích đời sau, và đi tìm các vết tích còn lại có nhắc đến trong truyện xưa để củng cố thêm tin tưởng mà thôi.(20)

Điều phải nói đầu tiên là dấu hiệu thêm thắt của các tài liệu càng về sau càng nổi lên rõ rệt. *VĐULT* không đặt mối liên quan giữa Triệu Túc và Triệu Quang Phục mà chỉ ghi ông sau là “bộ tướng” của Lí Bôn như Lí Phật Tử, một nhân vật lịch sử sẽ kéo Triệu Quang Phục từ thần thuyết ra lịch sử, và ngược lại bị nhân vật này lôi vào thần thuyết. Chi tiết Triệu Quang Phục là con Triệu Túc, thái phó của Lí Bôn, là từ đã sử do *Toàn thư* đem vào, không thấy ở *VĐULT*, một tập hợp thần phở của triều đình Lí Trần, giữ được các sự kiện hẳn là xưa hơn các dã sử thời

Phan Phu Tiên, Ngô Sĩ Liên hay những sử quan tiếp nối.

VĐULT không phải là một quyển sử – dù có lúc dẫn *Sử kí* của Đỗ Thiện – nhưng vẫn là một tài liệu sử, hiểu theo nghĩa một chứng tích mà ta có, được ghi chép về những sự kiện thông qua tâm thức của những người sống trên vùng Việt cổ, ít ra là đến nửa đầu thế kỉ XIV. Và *VĐULT* dù thường dẫn sách này nọ, lúc đến truyện Triệu Quang Phục đã đi ngay vào chuyện như là kẻ đầu tiên thu thập thần tích, hẳn đã được cô đọng từ các lần phong 1285, 1288. *Thần* không phải là dấu hiệu xấu để ta dựa vào mà bác bỏ nhân vật lịch sử tàng ẩn trong đó, nhưng ngược lại cũng không vì thế mà thần nào cũng phải là nhân vật lịch sử dù nghe kể họ có “công” chống Lương, Nam Hán, Tống... Nhiệm vụ chống xâm lăng phương Bắc là nhiệm vụ của người trần mời gọi họ theo tâm thức đương thời, để họ có tác động đến lịch sử. Từ các sự kiện đó, các thần tự bồi đắp thêm bản thân tạo thành các hình ảnh khác về sau – ở các nhân vật ta sắp nói tới đây, là những hình ảnh *nhân hoá*, khác với hình ảnh khởi đầu của họ, của các *nhiên thần*.

Ông Nguyễn Văn Huyền trong khi nghiên cứu về thành hoàng Lí Phục Man làng Yên Sở có làm bản kê các thần được thờ (gọi là) thuộc nhà Tiên Lí (giữa thế kỉ VI), và đề nghị làm một cuộc điều tra rộng rãi về các nhân vật này, về các huyền thoại trong dân gian bao quanh họ trong suốt thời gian từ bấy đến nay, xem thử ai được thờ cúng cùng lúc với ai và mối liên quan cúng tế của thần này với thần kia như thế nào... Công việc đó hình như ông đã thực hiện được nhiều theo tin tức từ Trường VĐBC(21), tiếc rằng ngoài các nghiên cứu ngắn, về phần đời sống tâm linh, trước năm 1945, chúng ta chỉ thấy xuất hiện nghiên cứu về đạo tu tiên (1944), về văn minh Việt Nam nói chung, và sau đó thì đứt đoạn vì phải ràng buộc với chức vụ trong chính phủ VNDCCH. Nhưng biết đâu đó chẳng là cái may cho ông?

Tuy nhiên khi điều tra về thần Lí Phục Man, ông không dừng lại ở hai làng Yên Sở, Đắc Sở mà lập thêm một bản đồ ghi rõ sự phân bố của “các thần Tiên Lí” trên vùng trung châu sông Hồng. Tuy các địa điểm nêu ra chưa được điều tra theo hướng xuất hiện theo thời gian (hàm ý trong đề nghị của ông) nhưng việc sắp xếp chúng trên bản đồ, diện không gian thu nhỏ, khiến ta có thể “đọc” được nhiều điều mà sách vở dàn trải không cho thấy, đọc được sâu cả vào trong thời gian.

Lí Phật Tử, nhân vật có đôi chứng lịch sử, được thờ xúm xít phía bắc thành Cổ Loa có thể giải thích có lẽ vì ông đóng đô ở Cổ Loa, và khi làm thần không thể chiếm vị trí có sẵn của người trước: An Dương Vương. Đáng chú ý là đền thờ được gọi là chính của ông thì lại ở Quán Xá, gần phía biển, bên sông Trà Lí (Thái Bình). Còn số lượng lớn các đền thờ Triệu Quang Phục đều “ở miền dưới” (Nguyễn Văn Huyền):

Thái Bình, Hải Dương, Nam Định, Ninh Bình, Hà Nam. *Toàn thư* có một ghi nhận đối chiếu có ý nghĩa: “[Lí Phật Tử] sợ [Lưu Phương] xin hàng, bị đưa về Bắc rồi chết. Dân làm đền thờ ở cửa biển Tiểu Nha [cửa Càn] để đối với đền thờ Triệu Việt Vương [ở cửa Đại Nha – cửa Đáy, phía bắc Tiểu Nha].

Lí Phật Tử hàng trên đất liền, chết ở Trung Quốc, chẳng thấy nước biển là gì, thế mà lại được thờ ở một cửa biển thờ cá voi, đền thờ mang ý nghĩa biển như của Triệu Quang Phục: Rõ ràng Lí Phật Tử được thờ ở biển là vì Triệu Quang Phục, nói cách khác, người ta thờ Lí Phật Tử – Triệu Quang Phục là theo khía cạnh xúc cảm gợi nên vì truyền thuyết hơn là đi theo sự kiện được ghi. Còn vấn đề tại sao đền thờ chính ngày nay của Lí Phật Tử lại ở phía bắc chứ không phải ở phía nam đền Triệu Quang Phục như *VĐULT* ghi mà *Toàn thư* chép theo, thì lại nằm trong đề nghị không thực hiện được của ông Nguyễn Văn Huyền, nghĩa là cần tìm hiểu thêm.

Trở lại Triệu Quang Phục. Ông Nguyễn Văn Huyền cho biết đền thờ chính của Triệu Quang Phục nằm ở Độc Bộ, giao lưu của sông Đáy và sông Nam Bình nối với sông Hồng ngang qua thành phố Nam Định. Nếu ta lưu ý rằng vùng biển phía nam châu thổ được bồi đắp nhanh hơn các nơi khác – một phần vùng Thái Bình được quai đê lấn biển vào đầu thế kỉ XV (Trần Quốc Kiệt), và phần sông Đáy, sông Lạc Giang có hai huyện Kim Sơn, Tiền Hải được khai khẩn hồi nửa đầu thế kỉ XIX với Nguyễn Công Trứ – thì địa điểm Độc Bộ vào thế kỉ XIII, XIV quả là gần biển hơn bây giờ nhiều. Điều đó cũng có nghĩa là cửa Đại Nha (cửa Đáy) lúc đó ở sâu vào trong đất liền (ngày nay), gần Độc Bộ hơn bây giờ. Đền Độc Bộ có thể là đền xưa nhất, nơi bây giờ còn giữ lại ngôi đền xây vào thế kỉ XVI theo sự điều tra của Trường VĐBC năm 1928. Theo thói quen “trùng tu” của người xưa, kiểu xây cất lại trên nền cũ, thì Độc Bộ cũng có thể là vị trí của đền nguyên thủy, nơi thờ cúng, tán phong mà *VĐULT* nhắc lại ở truyện tích.

Triệu Quang Phục được coi là lập thân từ (đầm) Dạ Trạch – cái tên không có trong *VĐULT* mà chỉ được hiểu qua danh hiệu Dạ Trạch Vương, tôn hiệu được giải thích từ việc ông đánh du kích ban đêm. Thế rồi qua *LNCQ* có đầm Nhất Dạ của Chủ Đồng Tử (làm phép *một đêm* biến từ bãi hoang trở thành nơi đô hội), Triệu Quang Phục và đầm Dạ của ông được ghép vào đấy, gán ghép hơi bất ngờ, có vẻ chỉ vì hai nơi có chung một chữ dạ. Nhưng việc ghép Triệu Quang Phục vào với Chủ Đồng Tử khiến cho câu chuyện thêm nhiều tình tiết để người sau từ chỉ dẫn địa điểm mơ hồ “phía bắc quận Châu Diên” (*VĐULT*) lần hồi dựa vào tên bãi Tự Nhiên, bãi Man Trù, để tìm ra một vùng Hồng ngày nay có bãi (tên nôm) Màn Trò giữa sông để chỉ đó là nơi đánh quân Trần Bá

Tiên, Dương Sần ngày xưa, khiến cho nhân vật Triệu Quang Phục trở thành có tính lịch sử không thể nào chối cãi được..

Nhưng lối ghép truyện tích như của *LNCQ* như thế hẳn là chỉ thích hợp với lối kể chuyện đời xưa chứ không có tính thuyết phục khoa học. Rốt lại chỉ nên giữ lại địa điểm gắn liền với danh vị Triệu Quang Phục là một cái đầm, một vùng lầy lội, tối tăm, có hơi hướng biển nặng nề để truyện thêm vào con rồng vàng (tướng tinh của “Hoàng đế” Triệu) ẩn nấp nơi đó. Vẫn theo *VĐULT*, sau khi bị Lí Phật Tử đánh bại, Triệu Quang Phục bỏ thành Long Biên chạy về nam, “đến *châu phủ...*” tạm nghỉ, gọi rồng đến giúp, giết Cảo Nương rồi biến vào biển: *Nơi căn bản của Triệu Quang Phục là vùng sông nước.* Trong chuyện chia đất với Lí Phật Tử, Triệu Quang Phục cũng chiếm đất phía đông trên hai bờ sông Hồng, dấu vết đầm lầy, sông nước của nhân vật được gọi là Triệu Quang Phục cũng hiện rõ.

Tất cả bên dưới truyện tích không cho ta thấy dấu vết “người” nào của Triệu Quang Phục cả. Mỗi liên hệ với Lí Bôn giải thích theo tương quan tâm thức đương thời sẽ cho ta thấy dấu hiệu mất tính người của Triệu Quang Phục lịch sử. Ông là thần sông nước, hơn thế nữa, là thần của một cửa biển dữ dội: cửa Đại Ác mà Lí Thái Tông muốn dùng tính chất ma thuật của ngôn ngữ để trấn át nên cho đổi lại là Đại An (1044), nhưng thực tế còn sờ sờ, tin tưởng cũ không dễ gì xoá bỏ, nên Lê Tác rời nước năm 1285 vẫn còn giữ tên Đại Ác là chính, Đại An là phụ.(22) Đại Ác và Tiểu Ác là các cửa biển chiến lược phía nam, lần đầu tiên vào thời độc lập, quân Chiêm theo Ngô Nhật Khánh về trả thù bị bão đánh chìm thuyền hết (979) và năm 1377, lại cũng một đoàn viễn chinh của quân Chiêm đắm ở cửa Đại Ác trong thời kì uy vũ của Chế Bông Nga lên cao. Lần phong thần đầu tiên của Trần (1285) cũng cho ta thêm một bằng chứng nữa. Trần đã cho Hai Bà Trưng tước Phu nhân (ngang với Mị Ê), Phùng Hưng tước Vương, nhưng phong Hồng Hát là Đại Vương và Triệu Quang Phục và Lí Phật Tử (ăn-theo) là Đế. Vùng sông nước mà họ Trần lập nghiệp hẳn có ảnh hưởng đến sự xung tưng cao cấp này.

Thần cửa Đại Ác là thần lớn, so với các thần sông nhỏ hơn thì tất là giữ địa vị chủ tể, do đó, mỗi liên hệ khăng khít với Trương Hồng, Trương Hát ở vùng sông Cầu, sông Thương với Triệu Quang Phục theo nghĩa bầy tôi và vua chúa thật là dễ hiểu. Chắc chắn là bởi mỗi tình vua tôi này mà ông vua có được một số đền phía bắc sông Đuống gần với hai anh em người bề tôi. Nhưng trước hết, ta phải chứng minh tính chất thần của hai người này. Và cũng thấy ở đây bề dày văn hoá từ thần thiên nhiên đến thần nhân hoá chan hoà nhau trong tích truyện.

Truyện tích của *VĐULT* mãi về sau mới kết tập nên mới có câu

chuyện cảm động về lòng trung trinh của hai anh em Hồng Hát với Triệu Việt Vương có nhuộm màu Xuân Thu - Chiến Quốc. Nhóm thần này có thể được quy tụ vào thời Tiền Lí, nhưng truyện thì có thể kết thành vào thế kỉ X với đầu mỗi Nam Tấn Vương (951 – 965) Ngô Xương Văn đánh Lí Huy ở vùng Phù Lan, Hưng Yên ngày nay.(23)

Đất Phù Lan vào năm 991 được phong cho con thứ 6 của Lê Hoàn là Ngự Bắc Vương – tước phong chứng tỏ vị trí chiến lược đối ngoại của vùng đất, và có lẽ cũng vì thế mà ở đây đã xảy ra chiến trận giành ngôi quan trọng khi Lê Hoàn chết (1005). Đất Phù Lan, cho rằng thuộc vùng Hưng Yên ngày nay, hẳn còn mở rộng về phía đông bắc đến vùng thượng lưu sông Thái Bình, vì theo diễn tiến truyện tích còn chỉ vùng hợp lưu của các sông Cầu, sông Thương, cả vùng thường được gọi là sông Lục Đầu, nghĩa là có tính thêm cửa sông Đuống và nơi bắt đầu của sông Kinh Thầy ra cửa Bạch Đằng: một vùng chiến lược của người cũng là vùng của thần linh sông nước.

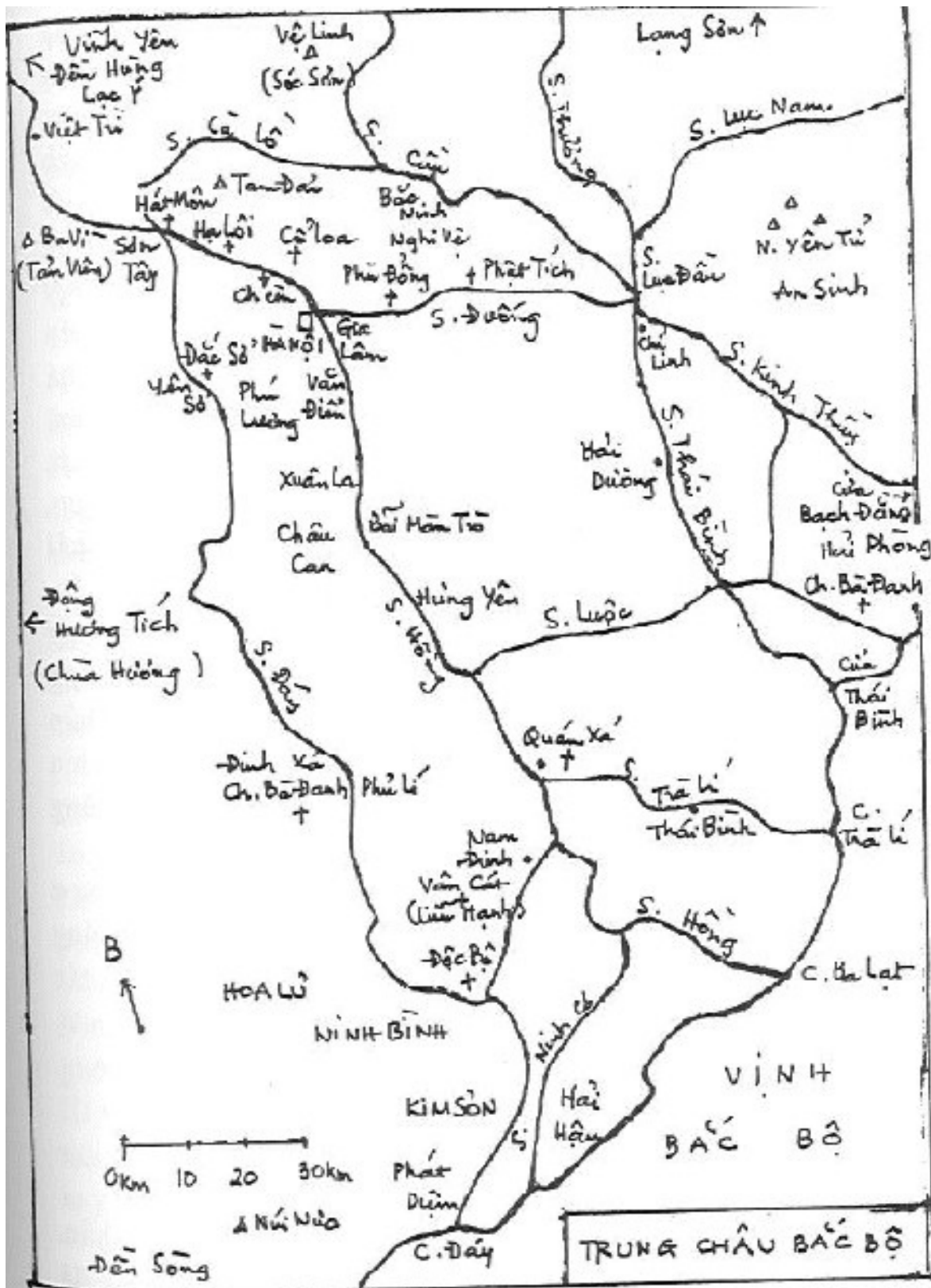
Tước Đô Hộ Quốc Thần Vương của Nam Tấn Vương phong cho anh em Hồng Hát có giá trị bằng chứng trùng bội cho chính bản thân thần tích và của lịch sử Việt Nam nói chung. Nhờ đó, chúng ta sẽ nhìn ra đồng thời tính chất khả hữu của truyện tích và quốc danh vào thời nhà Ngô.

Ta biết vào thời Bắc thuộc, đây là phủ Đô Hộ An Nam. Từ năm 968, nước độc lập có tên là Đại Cồ Việt, nhưng danh xưng phủ Đô Hộ vẫn còn sử dụng để chỉ vùng châu thổ đến thế kỉ XIII theo ghi chép còn lại của chính sử, và đến thế kỉ XV, nhân vật nhà Minh còn nhắc đến tám biển đề “An Nam Đô Hộ Phủ...” trên lầu chuông dành để khiêu nại.(24) Khoảng từ 939, Ngô Quyền xưng vương, không thấy nói tới quốc hiệu, nhưng danh xưng Đô hộ mất tính chất “phủ” phải trở thành “nước” bởi vì đã có “vua”. Như thế, qua tước phong trên, ta ngờ rằng người ta đã dùng chữ nước Đô Hộ để gọi toàn thể thành phần thuộc địa phương Nam của Trung Quốc lúc bấy giờ đã thoát li chính quốc và trở thành tự chủ, độc lập. Và ngược lại, cái tên hơi kì quái mà thuận chiều lịch sử đó đã chứng tỏ rằng đoạn truyện tích nói trên là có thật, rằng tập đoàn trung ương lúc bấy giờ đã sử dụng các thần có tiếng ở các địa phương vào cuộc tranh chấp quyền bính đương thời. Và lẽ dĩ nhiên thần được nâng cấp vẫn còn đáng cũ.

Đây là hai thần sông mà qua câu chuyện báo mộng, họ cho biết Thượng Đế đã phong cho *cả hai anh em, không phân biệt*, chức Than hà long quân phó sứ, hiệu là Tuần Giang Đô Phó Sứ. Dùng chữ Thượng Đế có nghĩa là đẩy lùi sự kiện về lúc khởi thủy, xét từ bản chất của Thần: Thần là *thác trên sông* (than hà), hiện diện dọc theo (tuần giang) sông Thương (Vũ Bình, Nam Bình), sông Cầu (Lạng Giang). Nhận định

như thế, ta có được giải thích về nguồn gốc tên của Thần: Hồng và Hát, *tiếng nước réo trên thác, trên sông, một đê doạ, một quyển rũ* (mà cũng hàm chứa sự lôi cuốn nguy hiểm), đầy đủ quyền uy và hấp dẫn của siêu nhiên.

Ta còn có thể đi xa hơn nữa trong chi tiết về nguồn gốc của Thần: Thần *lúc đầu chỉ có một mà mang hai dạng*, và là thần của vùng hợp lưu làm nên sông Thái Bình chứ không phải của hai sông phụ. Cổ địa lí cho biết ngày xưa, sông Hồng còn chia nước cho lưu vực sông Thái Bình bằng sông Thiếp / Ngũ Huyện Khê đổ vào sông Cầu, và bằng sông Đuống mà thời bấy giờ là nhánh chính của sông Hồng nối đến sông Thái Bình.(25)



Cũng vùng này lại liên lạc với đường nước danh tiếng nhất lịch sử: sông Bạch Đằng. Tính chất địa lí lịch sử đó đã làm nên thần thiêng từ một ông thần vô danh nào đó. Việc phân hai của Thần trên vùng nước dữ này bắt đầu trong lời nói ẩn dụ của *VDULT*: “Ông anh dẫn quân đi

từ... đền, ông em...” Tuy nhiên tính chất *nhị vị nhất thể* của Thần vẫn tồn tại rất lâu: Sau chuyện *cả hai anh em đồng loạt* báo mộng cho vua Ngô, Lí Thường Kiệt vẫn chỉ cầu có *một đền*, và chuyện vua Trần phong (1285, 1288) cũng chỉ nói đến một đền, của ông anh, không kể gì đến ông em cả. Điều này khá khó hiểu với người nhìn thần tích như một tự thân vĩnh cửu mà không chịu nhận tác động của bên ngoài làm thay đổi thần tích. Ngay từ khi xây dựng nền độc lập với cuộc sống phức tạp hơn, và khi các đường nước phía đông bắc thành Thăng Long phải chịu đựng ngày càng nhiều những cuộc xâm lăng từ phương Bắc, thì vị thế của Thần do đó càng cao và sự tách biệt càng rõ trong sự đồng nhất ấy: Sông Cầu dữ dội (được tiếp nước sông Hồng như đã nói) nên có ông anh (Hồng) làm *Đại Đương Giang Thần Vương*, và sông Thương dòng chảy yếu hơn phải có thần chịu làm em, để chia nhau giữ nước.

Tuy nhiên trong khi thần Hồng của sông Cầu làm người ta e sợ thì tên Hát của thần sông Thương lại đi vào lòng dân chúng để sau này đẻ ra câu chuyện Trương Chi, ảnh hưởng chắc từ các tiểu thuyết diễm tình của Minh Thanh:

*Ngày xưa có anh Trương Chi,
Người thì thậm xấu, hát thì thậm hay.
Mị Nương ở chốn lầu Tây,
Con quan thừa tướng ngày rầy ngóng trông...*

Cũng có thể nhân tiện tìm nguồn gốc họ Trương của Thần. Sức mạnh thiên nhiên có công phù trợ nhà nước như thế, đã được nhân thần hoá thì phải mang họ của người, và tất nhiên phải là họ tôn quý. Chúng tôi chưa hiểu vì sao họ Trương lại là tôn quý lúc bấy giờ, chỉ biết sự tôn quý qua một bằng chứng của thế kỉ XII: Mùa đông tháng 11 âm lịch (1128), Thái úy Lê Bá Ngọc, người được Nhân Tông vời đến khi hấp hối, được trấn giữ cung điện để phòng phản loạn, vì Thần Tông, *con nuôi* Nhân Tông, lên ngôi, con người nắm trong tay vận mệnh của dòng họ đương quyền như thế, được phong chức thái sư và *được đổi làm họ Trương*.

Hơn một thế kỉ sau lần được Ngô Xương Văn phong tặng, hai thần lại được nổi danh vì cuộc xâm lăng của quân Tống (1076 – 1077) với bài thơ truyền tụng “Nam quốc sơn hà Nam Đế cư”. Hẳn đây cũng là một bằng chứng về sinh hoạt đồng cốt trong đền, phản ánh ý thức tự chủ cao độ của tập đoàn cư dân sông Hồng tích trữ qua năm tháng, và cụ thể hơn, là áp lực tinh thần từ lực lượng quân tướng Đại Việt của Lí Thường Kiệt đang hiện diện ở đây.

Như thế cũng là đủ để ta nhận rằng anh em Trương Hồng, Trương Hát là thần sông nhân hoá để từ đó, ngược lại, vì mối liên hệ “vua tôi” với Triệu Quang Phục qua thần tích mà ta có thêm bằng cứ rằng ông

“vua” này cũng là nhiên thần.

Tất nhiên là mọi vấn đề ngược dòng lịch sử không phải đã được giải quyết hết. Tên Quang Phục chỉ phát sinh khi nhân vật huyền thoại đã biến thành nhân vật lịch sử với công tích được cho là đánh thắng quân Lương, giết tướng Dương Sần, “quang phục” đất nước. Sự việc *VDULT* nói Triệu Quang Phục chiếm thành Long Biên, quản trị cả hai xứ Lộc Loa (Cổ Loa?) và Vũ Ninh, xưng Nam Việt Quốc Vương khiến ta ngỡ rằng ông đã được ghép vào một dòng Nam Việt Vương khác: họ Triệu của thế kỉ III và II tCn. Lê Tấn(26) cho biết, theo tục truyền, dưới chân núi Vũ Ninh có mộ Triệu Việt Vương, tuy nhiên chúng ta ngày nay thật khó tìm biết để biện biệt xem đó là ông vua Triệu nào, vì đề hiệu của Triệu Đà cũng chỉ là tự xưng, không được nhà Hán công nhận. Nhưng điều đó cũng chỉ ra tính cách mù mờ lẫn lộn có thể có giữa hai ông vua Triệu. Chứng cứ là ngày nay Bắc Ninh và Nam Định, mỗi nơi đều có hai đền Triệu Vũ Đế và Triệu Việt Vương: Ông vua lịch sử kéo ông vua thần thuyết lên vùng Vũ Ninh, nơi biên giới tranh chấp của Triệu (lịch sử) – Thục, và ông vua thần thuyết kéo ông vua lịch sử xuống vùng đầm lầy sông nước.

Mối liên hệ trước, sau còn rõ ở câu chuyện truyền kì về nguyên nhân mất nước. Ngoài sự kiện dấu vết lông ngỗng trùng lặp ở cả hai nơi, có sự giống nhau gần hoàn toàn của hai truyện Trọng Thủy – Mị Châu và Nhã Lang – Cảo Nương, là bằng cứ về việc ông thần mang danh tính, tước hiệu của ông Triệu lịch sử. Còn lúc nào có sự nối kết đó lại là vấn đề phải tìm hiểu thêm.

Truyện Trọng Thủy Mị Châu *xưa hơn*. Hình ảnh thần sông còn dấu vết thô sơ, công cuộc xây thành còn đầy chi tiết ma thuật, tên Mị Châu như đã nói, mang tính cách tông tộc, bộ lạc... Trong khi đó, Cảo Nương (cô gái tươi đẹp), Nhã Lang (chàng trai chính đính, mẫu mực) mang tên Hán hoá nhiều hơn, và con rồng vàng đến giúp cũng chứa nội dung Hán đầy đủ hơn là con rùa (móng rồng gắn trên mũ đầu mâu chứ không để làm nỏ)... nghĩa là toàn bộ câu chuyện móng rồng đã được kết thành sau câu chuyện cái nỏ.

Chúng ta lại cũng thấy trong tập hợp thần Tiên Lí có một ông thần sông khác: thần Lí Phục Man, trên đường nước phía tây châu thổ (sông Đáy).

Sử gia ngày nay cố sức chứng minh thành hoàng các làng Yên Sở, Đắc Sở là Phạm Tu, tướng của Lí Bí, dựa thêm vào phụ lục thần tích ghi ở *VDULT*, chứng minh tuy không xong mà vẫn muốn ghép thành nhân vật lịch sử.(27) Nguyễn Văn Huyền dựa vào chữ “phục man” và vị trí của đền thờ trong khung cảnh đất nước mà cho rằng đây là một anh hùng địa phương có công chống giữ vùng giáp ranh rừng núi, sau

được thờ làm thần. Các luận cứ trên cho thấy những người chủ trương đã chịu ảnh hưởng quan niệm thông thường của Nho Giáo, cho rằng phúc thần chủ yếu là nhân thần, những người có công giúp dân, sau khi phục vụ vua ở cõi trần, lúc chết đi lại tiếp tục làm việc ấy trên cõi thiêng.

Thực ra, cũng như với trường hợp Trương Hồng, Trương Hát, ở đây ta gặp một nhiên thần về sau được nhân hoá. Truyện của *VĐULT* dẫn Đỗ Thiện, bắt đầu từ Lí Thái Tổ (1009 – 1028) nhưng như thế cũng là vừa đủ. Ta hãy nghe ông thần sông Sở Bộ Đầu kể thành tích với ông vua mới: Theo Khâu Hoà, Thái thú Giao Châu (cuối Tuỳ đầu Đường), đánh quân Ninh Trường Chân *trên đường biển vào*, (28) theo chính quyền thuộc địa thắng quân Đại Thực – Ba Tư khoảng 762 – 779 ở cửa Thần Thạch (Thần Phù?), phá quân Côn Lôn – Đồ Bà (các đảo phương nam) khoảng 780 – 804, giúp Cao Biền đánh Nam Chiếu (865 – 866), giúp Ngô Quyền đánh Nam Hán (938), chặn Tống (981). *Tất cả đều là chuyện trên đường thuỷ*, ngay cả Cao Biền đánh Nam Chiếu cũng vào phủ Đô Hộ bằng đường thuỷ và nổi danh với việc đào kênh biển được ghép với công việc làm sấm sét để hoàn thành công trình. Cả cử chỉ cúng lễ của Lí Thái Tổ cũng có ý nghĩa chứng minh: Ông *rót rượu đổ xuống sông mà vái*, tức là ông biết rằng ông đang vái một thần sông.

Có thể phỏng đoán rằng thần sông Đáy nơi vùng ngày nay có đình thờ chính ở tập hợp Yên Sở – Đắc Sở đã trở nên quan trọng hơn khi Tống Bình – La Thành trở thành thủ phủ của thuộc địa An Nam. Thượng lưu sông Đáy đóng vai trò chiến lũy phía tây bảo vệ những cuộc lần chiếm từ vùng núi xuống, nơi có con đường “thượng đạo”, tuyến đường duy nhất còn dấu vết sử dụng ở thế kỉ X (Lê Hoàn) từ La Thành đi Thanh Hoá và ngược lại, ngang qua sông. (29) Và vị thần nói trên được chính quyền cầu cúng, kêu gọi giúp đỡ, trở thành tướng Phục Man, mang họ Lí không phải chỉ của dòng vua mới mà còn vì đó là chỉ danh tông tộc phiếm chỉ của chính quyền Trung Quốc gọi dân thuộc địa phía nam (Lí – Lái – Lão).

Vậy là cho đến lúc *VĐULT* được tập thành (1329), trong các thần sông nước có ông Triệu Quang Phục được thành vua, với các tướng kia phụ tá theo suốt thời gian lưu truyền của tập hợp này. Ngô Sĩ Liên đưa Triệu Quang Phục vào sử (1479), có chính danh cho ông cũng còn ghi lại là “theo dã sử” và để các tướng kia vào vị trí của truyền thuyết. Thế mà đến giữa thế kỉ XX trở đi, với phong trào giành độc lập lên cao và một tầng lớp học giả, sử gia được đào tạo trong một tinh thần dân tộc quá khích, tất cả lại trở thành nhân vật lịch sử khó chối cãi, không chút gì dính dáng đến thần thánh để phải nghi ngờ cả. Tuy nhiên mặt khác, sự tôn vinh các “nhân vật lịch sử” này lại có kết quả bất ngờ, là cứu vớt

được các ông thần này cùng đèn đài trú ẩn của các ông khỏi bị tàn phá, nếu đứng trong quan điểm “khoa học” duy vật lịch sử coi đó là tàn tích phong kiến, lạc hậu phải xoá bỏ, tận diệt.

Những lời lẽ văn hoa của các quan chức, nho sĩ ghi lại về sau tuy còn cho ta nhận được tông tích ẩn giấu của các thần đã kể, nhưng lại không đủ cho ta biết chi li chân tướng họ vào lúc phát sinh, không cho ta biết quan niệm của người dân – có thể gọi là tín đồ – vào khoảng thời gian ấy bộc lộ như thế nào đối với họ. Thuộc tính của nhân thần trong truyện tích có nhiều điều hấp dẫn hơn, đã che lấp thuộc tính nhiên thần khởi thủy của họ. Nhưng dù sao thì từ địa vị của các thần lớn đã bàn, ta thấy được sự quan trọng của các thần vùng sông nước ở khắp lãnh thổ. Chúng ta không rõ trước khi các thần đó được Hán hoá dưới các tên: long quân, hà bá... thì họ đã được gọi là gì. Có lẽ chỉ giản dị với những tên: thần nước, thần sông, thần đầm lầy, tinh ma dưới nước... với lờ mờ một bộ mặt người, chứ không đường bệ, oai nghiêm như khi họ hiện ra báo mộng cho các ông thái thú, ông quan, ông vua.

Dấu vết thiên nhiên của thời đại còn nhiều nên đã có những con vật ở nước trở thành thần nước. Rùa thần sẽ có một đại biểu chui vào chuyện xây thành Cổ Loa. Những con rắn hoặc còn nguyên vẹn dạng rắn với một vài điểm dị hình, hoặc biến thành cái tên truyền kì “con giải”, “con thường luồng” có tác động nhiều nhất vào mối tin tưởng của người dân. Có con măng xà làm tăng thêm vẻ tôn nghiêm cho đền Mục Thận, đền Lí Đô úy – vốn chỉ là một con ma da (kẻ chết đuối) thành thần ở cửa sông Thiên Mạc này, nghĩa là một nhiên thần, gần gũi với rắn hơn là với người. Có con rắn được người nuôi tự trong trứng, biết trả ơn, giúp mùa màng tốt đẹp ở bãi Kim Bài (?) như Lê Tắc cho biết.

(30)

Nhiều tác giả cho rằng con rồng trong truyền thuyết (được coi là sản phẩm văn hoá Hán) có gốc là con cá sấu.(31) Ông Trần Kinh Hoà sử dụng riêng biệt ngôn ngữ học để chứng minh chữ “giao” (long) và “ngạc” (cá sấu) cũng đều là biến thái của chữ ghi nhận tiếng kêu của con cá sấu.(32) Về phương diện khảo cổ học, chúng ta gặp hình dạng cá sấu hơi uốn mình nhưng khó làm lẫn được trên thập đồng Đào Thịnh, còn trên một lưỡi rìu xéo thì cái đầu, mõm cá sấu còn rõ nhưng cặp chân trước đã dài ra, có vuốt, và thân mình thì cuộn tròn dẻo như thân rắn. Có thể tìm thấy hình dạng trung gian như thế nữa trên hộ tâm phiến Ninh Bình.(33) Chúng ta có thể nghĩ rằng khi đã vào truyền kì thì cá sấu hoặc rắn không thể giữ được hình dáng bình thường, cho nên rắn thần thường phải có cái mào trên đầu, và thường luồng, giao long phải thành một hình tượng tách biệt, dù có nhập vào rồng Trung Quốc cũng còn bản sắc riêng của một dấu vết pha trộn: con rồng-rắn của Lí với tên

kinh đô Thăng Long mang niềm hãnh diện lâu dài của các triều đại Đại Việt.

Sự thờ cúng thần sông nước thể hiện trong một lễ hội có dấu vết vào đầu những năm 20 của thế kỉ IX, ở ngay những người bản xứ thuộc tầng lớp trên.(34) Phạm Đình Chi, người được kể chuyện cùng với Đỗ Anh Sách – làm An Nam Phó đô hộ thời Đường Đức Tông (780 – 804) – “thường hay tắm gội lâu chẳng về” bị Kinh lược sứ Bùi Hành Lập cảnh cáo nhiều lần vẫn không tuân nên bị đánh chết. Tục tắm gội như thế rõ là một thứ nghi lễ tôn giáo cổ của người Việt liên quan đến sông nước. Tục đua thuyền là một nghi thức hội lễ nông nghiệp chung khắp vùng Đông Nam Á, tồn tại mãi tới bây giờ,(35) nơi này, nơi khác được giải thích theo với các sự kiện lịch sử xảy ra về sau.

Lễ đua thuyền nhằm vào ước vọng cầu được mùa, cho nên ta không lấy làm lạ khi thấy trên các trống đồng Đông Sơn, cùng với thuyền bè, các dấu vết sông nước khác, những con cá sấu, giao long mà ta đã chỉ là thần sông nước, được thể hiện bằng từng cặp một dính liền, đôi xứng nhau mang ý nghĩa tính giao, không cần cụ thể hoá như các cặp người trên thập đồng Đào Thịnh. Các hình tượng như thế cũng thấy trên một số đồ đồng khác, có khi được giản lược hoá thành nét hoa văn như trên hộ tâm phiến Ninh Bình, Thiệu Dương. Chính vì thế nên thần sông Đàng Châu làm mưa làm tạnh, bảo vệ mùa màng cho dân trong vùng, còn thần Lí Phục Man thì không dừng lại ở bên sông mà được coi như “trần thủ” hai xứ Đỗ Động, Đường Lâm, giữ yên hai nơi này.

Lại cũng như các thần cây đá, các thần sông nước hình như cũng được hiến tế bằng mạng người. Hiểu hình tượng trên trống đồng như E. Porée-Maspéro, rằng đây là một lễ hội mừng nước thì ta suy hợp lí rằng các cảnh hành hình trên các trống đồng xưa nhất (Ngọc Lũ, Hoàng Hạ) là bằng chứng hiến tế thần sông nước. Gần ta hơn, Lê Quý Đôn kể chuyện vua Lí đầu mắt được thần báo mộng chỉ phép chữa lành bằng cách xem “người nào đến chỗ bên sông này, hỏi xem thích gì thì ban cho đầy đủ rồi quẳng xuống sông...” Chuyện này còn truyền đến bây giờ(36) rõ ràng đã có hơi hướng phong thuỷ xen vào. Những dấu vết muộn hơn vẫn nằm trong tục truyền, đặt vào các triều đại sau (Trần, Hậu Lê), nếu là sự thực cũng là kết tụ của hồi ức xa xưa về việc hiến tế thần sông nước khi sự phát triển của xứ sở đã chuyển hoạt động ra đến ngoài biên cả ngàn khơi hợp với tình hình tiếp xúc mới.

III. CÁC NHÂN THÂN SƠ KHAI

Như ta đã nói, vì sự chồng chất văn hoá trong các tài liệu quá muộn được sử dụng, nên các nhân thân được trình bày đã đậm nét nhân thân lịch sử: Báo mộng với hình dạng quan quyền, vua chúa, phản ứng hành động giống như con người thời đại... Tuy nhiên quan niệm nhân thân trong tình trạng thô thiển nhất của nó cũng thật gần gũi với sự tôn kính nhân thân.

Cũng như bất cứ nơi nào khác, quan niệm của người cổ về thế giới bên kia thường chủ yếu là gặp ở các mộ táng. Đất Việt ần thấp không phải là nơi lí tưởng để cho những gì nằm dưới đất được tồn tại nguyên vẹn, nhưng dù sao các mồ mả khai quật cũng cho một ít ánh sáng về vấn đề ta quan tâm. Ta dừng lại ở các dấu vết thời đồng-sắt trở về sau, vì tuy có một ít phân vân tranh luận, nhưng nói một cách bao quát thì quả có thể chứng minh trên phần lớn bằng cứ rằng có sự liên tục lịch sử văn hoá của những tập đoàn người sống trên vùng đất Việt cổ cho đến thời kì có sử rõ ràng. Khoảng thời gian sau thời sơ sử lại là giai đoạn có những đổi thay lớn qua sự tiếp cận ép buộc của văn hoá Hán, trong khi những tài liệu để lại chưa mang đủ những chi tiết cần thiết cho hiểu biết về thời trước, dù ta chưa phải đòi hỏi nhiều.

Về mặt phản ảnh ý thức, có vẻ như “ngôi nhà” của người Việt cổ chết nằm dưới đất không dẫn đến một phát giác lớn nào. Trong các khai quật, hầu như đã rõ ràng là ngôi nhà ấy bao gồm một huyệt mộ mà phần xác chết được bó trong một loại tre, vải nào đó, với đồ tùy táng, hoặc tất cả có một áo quan bền và rõ rệt trong vật dụng gốm, gỗ. Có một dạng hòm được chú ý đặc biệt, từ thô sơ là thân cây khoét rỗng đến các dạng hình thuyền, pha trộn rồi tách dần phức tạp với những loại mộ hình cũ trước khi vôi gạch phổ biến đến thay thế loại quách này.

Mộ thuyền mà dấu tích được biết đã kéo dài đến đời Trần, hình như là hình thức chôn cất thông tục mà trang trọng nhất của dân bản xứ, nhưng thực ra cũng chỉ là một bộ phận của một vùng văn hoá rộng lớn từ Nam Trung Quốc đến vùng hải đảo.(37) Từ mộ thuyền xưa nhất được biết ở Việt Khê – Hải Phòng (thế kỉ VI tCn.) xuống đến đời Trần (chấm dứt ở thế kỉ XIV), quả là tập tục cũng đã được giữ gìn thật lâu. Với mộ thuyền Xuân La (Hà Đông) phát hiện tháng 3-1982, theo chúng tôi, có thể muộn đến một hai thế kỉ đầu Công nguyên, tức là lúc đã có sự hiện diện vững chắc của người Hán, thế mà tính chất bản xứ vẫn còn rõ rệt trên vùng đồng bằng: Pho tượng bằng gỗ có lẽ đã được cắm trên

quan tài(38) là bằng cứ xác định lời phỏng đoán của Goloubew cho rằng người Việt cổ cũng có thể chôn cất nơi nhà mồ như người dân tộc ở Tây Nguyên ngày nay.(39) Có thể nào dựa vào các quan tài có hình thuyền đó mà liên hệ đến cách giải thích của Goloubew về các hình trên trống đồng, hay của E. Porée-Maspéro về hội nước để hiểu thêm về tâm thức Việt cổ không? Dù sao thì khi thấy các quan tài đó có bằng cứ phải lôi kéo trên vùng đầm lầy, và sự hiện diện của chúng trên vùng đồng bằng thấp ngày nay, thì ta có thể nhận ra rằng phải có sự tác động của cõi sông nước trên người đương thời khi họ nghĩ về hình ảnh của thế giới bên kia.

Quan niệm về thế giới bên kia rõ hơn qua các vật tùy táng, phản ánh ý thức của người xưa về một thế giới khác – có một phân hình dạng của thế giới này – mà người chết đến đó sinh hoạt lại, ít ra cũng như cũ, phải cần đến những đồ vật dùng hàng ngày, hoặc với chính vật ấy, hoặc với dạng thay thế: đồ minh khí. Tinh chất chung nhất ấy của nhân loại khiến ta không thể có kiến giải gì đặc biệt ở đây, tuy rằng cũng có thể dừng lại ở vài trường hợp có bằng cứ đối chiếu để tìm hiểu cụ thể hơn trong thế biến đổi. Đó là trường hợp các ngôi mộ ở Phú Lương – Hà Đông.(40)

Theo các tác giả sắp xếp báo cáo thì khu mộ địa có hai lớp: lớp dưới (sớm nhất là thuộc thế kỉ IV tCn.) có đa số là mộ chôn với thân cây khoét rỗng, và lớp trên, có tiền ngữ thù kèm theo, đều là mộ đất với đa số mộ cải táng. Nhưng cũng suy từ dẫn chứng của các tác giả thì việc thay đổi hình thức áo quan (bỏ thân cây khoét) không có ảnh hưởng gì đến phần lớn tập tục: Ở cả hai lớp vẫn cùng một cách đặt tử thi, một cách xếp đặt đồ tùy táng... Điều đó có vẻ mâu thuẫn nhưng ta có thể giải quyết được nếu lùi niên đại lớp mộ thân cây hạ xuống gần với lớp mộ đất, nghĩa là tuy vẫn giữ sự trước sau nhưng đặt tất cả vào khoảng quanh đầu Công nguyên: Dấu hiệu trung gian là lớp mộ đất nằm ở lớp mộ cây. Và như thế, trong khi nhận có sự liên tục trong ý thức của người xưa về vấn đề sống, chết thì ta cũng thấy ở đó có dấu vết đậm dần hình ảnh về thế giới bên kia, và do đó cõi thiêng cũng có nét quyền uy rõ rệt với người sống hơn.

Tất cả nằm trong một thái độ nước-đôi của người sống đối với người chết và cõi chết: vừa sợ vừa thân – điều mà ta không thấy khi người đối xử với các lực lượng thiên nhiên. Ở Phú Lương, đồ tùy táng trong lớp mộ dưới đều bị đập vỡ. Xa hơn, về phía nam (Nghệ An), ở làng Vạc (40+/-80 sau Cn.), vật tùy táng đặt ngược với lúc bình thường (trống đồng để ngửa, nồi thạp úp xuống), mặt trống, đáy thạp bị đục thủng, dao găm bị bẻ đôi...(41) Cái chết được coi như một sự đổ vỡ lớn lao trong đó thoáng một ý mơ hồ về sự sợ hãi người chết có thể trở về.

Cho nên cũng rõ rệt có thái độ ngăn chặn sự trở về đó: Người chết ở Phú Lương thuộc hai lớp mộ đều bị cột chân – nếu dẫn giải theo báo các khai quật thì sự thể có dấu rõ hơn ở lớp dưới. Còn ở núi Nấp (280+/-85), người xưa diễn tả sự ngăn chặn bằng phương thức có tính cách khu vực hẹp: Lây đá đè lên người, nơi tay, cùi chỏ, ngực...(40)

Sự kiện có ngôi mộ chồng 5 cá thể ở núi Nấp (1976), tuy có được liên hệ với những phát hiện về trước và ngay ở địa điểm này (1977), vẫn không được người khai quật tìm ra giải đáp thoả đáng nên ta thử đưa ra một đề nghị. Quan sát kỹ, người báo cáo đã cho biết rằng không có hiện tượng chôn liên tiếp trong nhiều giai đoạn khác nhau ở cùng một chỗ, mà mộ 5 người chôn chồng (có một bộ xương cải táng) ở núi Nấp là chôn đồng loạt. Phải loại trừ trường hợp những người này là thân thích chết vì tai dịch. Thời tai dịch không phải là lúc để làm việc cải táng thận trọng. Việc có một bộ xương cải táng trong ngôi mộ 5 người chứng tỏ việc chôn chồng là một tục lệ tuy không thông thường nhưng đã thành hình ít ra là ở Thanh Nghệ – đất Hoan, Ái xưa – nơi có mộ Quý Chử với kết quả C14 là thế kỉ VI tCn. Bốn người chết đồng loạt kia là chứng cứ của *cái chết bắt buộc*, có thể giải thích được nếu liên hệ với ngôi mộ bên cạnh của ông già “có những nét chính ở sọ và mặt... thường gặp ở những sọ cổ Việt trước đó 1 000 năm... trên cùng mảnh đất Thanh Nghệ”.

Ông già chết có cái ấn chôn theo chứng tỏ là một kẻ có chức quyền. (43) Một người thường dân nào đó khi chết đi còn có thân thuộc phải chết theo, thì một ông già có chức quyền lôi 4 người sống cùng theo cũng là phải lẽ. Niên đại đo C14 cung cấp từ bộ xương dưới nhất trong mộ chôn chồng 5 (280+/- 85) cũng có thể là của ông già, vì tất cả đều là của một hệ thống mộ đồng thời. Và như thế ta đang đứng trước một tập đoàn người bản xứ sử dụng phương thức tuấn táng khá phổ biến và dài lâu.

Có thể theo sát nhân vật ông già núi Nấp hơn một chút. Chúng tôi không có điều kiện đi sâu vào ngữ ngôn lịch sử của tiếng Hán để nắm chắc được nghĩa chữ “tì” khắc trên cái ấn thế kỉ III nằm trong mộ (nếu có vấn đề), chỉ có thể dựa vào các từ điển ngày nay để suy đoán thôi. *Từ Hải* cho biết chữ trên ấn có nghĩa là *phụ, trợ, nối liền* hình như không giúp ích gì cho ta nhiều. Có lẽ nên lưu ý rằng chữ tì này được mượn để dịch kinh Phật tạo ra các từ: *Tì Lu* (tên một vị Phật), *tì ni* (giới luật), và do đó có thể đưa ra giả thuyết đây là một chức quyền trong hệ thống tăng sĩ đương thời (khoảng chừng ngang với thời Sĩ Nhiếp có Hồ tăng).

Có nhiều vấn đề nổi lên với giả thuyết này, nhưng ta có thể mượn hai sự kiện trong thời đại lịch sử muộn để nối kết với giả thuyết về sự tuấn táng nói trên: 1/ Khoảng đầu 1125, người vợ họ Hà của Thành

Khánh Hầu uống thuốc độc chết theo người chồng mất trước đó ba tháng, có lẽ để vừa kịp lúc chôn theo chồng, như Ngô Sĩ Liên phỏng đoán; 2/ Sát với vấn đề núi Nấp hơn, có việc mùa thu 1117, Thái hậu Ý Lan, người được đương thời tôn là Quan Âm,(44) lúc chết đi được hoá táng, có ba người thị nữ chôn theo khiến Ngô Sĩ Liên ngạc nhiên, vì ông chỉ biết chuyện Tần chôn người qua kinh sử mà không biết chuyện hẳn cũng là bình thường trong đất nước ông đang ở, tuy thuộc vào một thời đại khác.

O. Janse dựa trên tài liệu khảo cổ học để phân tích tìm hiểu dấu vết “văn minh chôn thôn dã, làng xóm, đơn vị cơ sở của Việt Nam thời xa xưa nhất”, tách biệt với “nền văn minh phát triển dưới ảnh hưởng của Khổng Giáo nơi triều đình, quan chức và nơi các đô thị.”(45) Ông cố đi sâu vào đời sống tinh thần, tâm linh người Việt cổ, nhằm mục đích chứng minh Việt Nam không phải là một bộ phận địa phương của văn minh Trung Quốc mà còn chịu ảnh hưởng hệ thống Hi La ở Cận Đông một cách khá sâu đậm. Nếu nhận quan điểm của ông, ta thấy người Việt cổ chịu ảnh hưởng quan niệm về sự thờ cúng thần Dionysos, có quan niệm về “động trời” trong kiến trúc mộ vòm cuốn, có tin tưởng về thần Hermès/Mercure biểu lộ trong tục thờ ông Đông...

Dù có lúng túng về các dẫn chứng bác học của ông, ta cũng nghi ngờ rằng thời điểm giai đoạn Lạch Trường mà ông đặt vào thế kỉ III tCn. đến thế kỉ III sau Cn., thời gian ít ra ở 2/3 độ dài đã có sự hiện diện của người Hán với cả một hệ thống hành chính, quân sự chặt chẽ mà sao ảnh hưởng Hán lại ít đến thế? Không những ít mà lại còn thụt lùi so với thời Đông Sơn ông đặt trước đó? Luận cứ cho rằng tính cách âm dương trong quan niệm xây mộ (Hán) không được tôn trọng trong mộ vòm cuốn chứng tỏ đây không phải là nơi chôn cất của người Hán, nhưng gặp bằng cứ có quan tài gỗ trong mộ(46) cũng như chính dấu vết O. Janse phải phỏng đoán là gỗ, thì ta phải kết luận rằng quan niệm âm dương vẫn được giữ nguyên vẹn ở đây. Hướng chi quan niệm “động trời” nếu quả thực là của văn minh Hi La thì cũng có thể đến thẳng Trung Quốc qua đường lục địa như đã thấy với nhiều bằng chứng khác. Mộ nằm trong động mới phát hiện gần đây là ở Mãn Thành (Hà Bắc 1968), của Tịnh Trung Sơn Vương, anh của Hán Vũ Đế (140 – 87 tr. C.n.), và vợ là Đậu Oản.(47) Như thế một người nằm trong mộ vòm cuốn không có gì là lạc lõng trong quan niệm Hán về mộ phần. Dấu vết địa phương được thấy trong mộ, nếu không có bằng chứng nhân thể rành rẽ thì cũng khó kết luận dứt khoát. Có thể đó là một người địa phương Hán hoá, có thể là một người Hán bản xứ hoá – cũng như Triệu Đà cao vòi vọi mà cũng “quên mất lễ nghĩa” *ngồi xóm* tiếp Lục Giả theo lối ngồi của người Việt.(48)

Từ sự gãy đổ bằng chứng ở trên, ta khó chấp nhận về dư vang lời cúng thần Dionysos trong cư dân Lạch Trường vì luận cứ phải dựa trên cơ sở, là những đồ vật chôn theo dẫn ra làm bằng chứng ấy phải là những đồ minh khí theo nghĩa chặt chẽ, nghĩa là các vật đó biểu hiện được cuộc sống tinh thần của cư dân thời đại chứ không phải có thể chỉ là phản ảnh một, hai sự thiên ái nào đó đối với chúng. Bởi vì những vật như các chân đèn có dáng tượng thần Pan, ông phỗng chân đèn có thể chỉ là những vật dụng thường ngày, thường dùng của người chết. Ở một nơi của giao lưu văn hoá như người ta xác nhận về vị trí của Việt Nam, thì vật dụng từ xa đưa lại – có thể chế tạo lại tại địa phương thì cũng còn mang sắc thái xa lạ – sẽ được coi là đồ hiếm, đồ quý và được đưa theo xuống mồ làm bạn với người chết ở thế giới bên kia. Người xưa có thể sống với thần linh nhiều hơn người nay, nhưng không phải là họ bỏ mất cuộc sống trần tục...

Cũng thật khó bài bác hẳn về các ảnh hưởng từ rất xa, ví dụ như các dấu vết của văn hoá Scythe (Nam Nga) trên trống đồng Đông Sơn, vì một vài chứng cứ lịch sử ghi nhận được cho thấy đường đất cản trở không ngăn nổi người, vật dụng ra đi như ta tưởng: Quân Mông Cổ gốc sa mạc, từ Bắc Trung Hoa đã chiếm Vân Nam, thông xuống Đại Việt đến hơn ba mươi năm trước khi chiếm xong Nam Tống, xâm lăng Đại Việt theo con đường Lạng Sơn cổ cự. Tuy nhiên từ lâu nhiều học giả tuy còn có ý kiến chệnh lệch, cũng chú trọng đến các ảnh hưởng gần, các dấu vết địa phương – hiểu như cả vùng Đông Nam Á, lan rộng đến Nam Trung Quốc – đã tác động đến sự hình thành các công trình kỹ thuật ngày nay đào bới được, bởi vì người thợ xưa cũng phải lấy đề tài của chính họ, của cuộc sống chung quanh vốn thuộc vào một bộ phận văn hoá rộng lớn hơn khu vực họ sinh tồn. V. Goloubew giải thích các hình thuyền và những người hoá trang trên trống đồng là biểu hiện một buổi lễ đưa hồn người chết như tục lệ của người Dayak ngày nay. Còn E. Porée-Maspéro thì cho rằng đây là lễ rước nước đưa thuyền liên hệ đến bản thân trống đồng là thần vật cầu mưa.(49) Cầu mưa là điều thiết thân của cư dân nông nghiệp, ở Đại Việt là mối lo âu tập trung nhất của các triều đại độc lập, còn trong thời kì ngoại thuộc thì phân tán nơi các khu vực cư dân có các ông thần lớn nhỏ, trong đó đã bắt đầu có những nhân thần.

Như đã thấy trong lớp mộ xưa ở Phú Lương, quan niệm người chết ra đi chưa vĩnh viễn, hẳn đã gợi ra ý tưởng về những hồn ma người còn sinh hoạt lẫn lộn với các tinh cây đá, sông nước và có thể còn thấp địa vị hơn các lực lượng siêu nhiên trên. Nhưng đến lúc này thì quan niệm nhân thần chưa thành hình rõ rệt. Chúng ta thấy trên hệ thống cư dân đã mang dấu vết tổ chức lãnh thổ như Âu Lạc mà người cầm đầu sau khi

chết cũng không được hưởng một địa vị nào trong tâm trí của người dân. Trong khi đó, thần Cao Lỗ lại được lưu truyền dù rằng về sau phải chịu hạ cấp vì trải qua một giai đoạn lịch sử khác. Tất nhiên ta không nói đến các đền ngày nay của An Dương Vương và những người liên hệ, vì đây là nơi thờ cúng một An Dương Vương thần thoại chứ không phải là một An Dương Vương lịch sử – tính chất này chỉ đến sau và nhập vào tính chất thần thoại có trước dù là sẽ lấn át nó.

Chúng ta gặp một nhân thần đầu tiên trên đất Việt cổ được ghi lại là Nhâm Diên, thái thú Cửu Chân (25 – 28), người đã thi hành những biện pháp thay đổi sản xuất, cải tổ xã hội trên quận ông cai trị. Sau khi đổi về trung ương, chuyển nhiệm sở, ông được dân sở tại lập đền thờ.(50) Cũng nên lưu ý rằng đồng thời với ông, Tích Quang cũng thi hành cải cách ở Giao Chỉ, được sử ghi chép mà không thấy nói đến đền. Chi tiết công trình của Tích Quang ít hơn, hời hợt hơn, có lẽ dành cho một lớp người hạn hẹp (“lấy lễ nghĩa dạy dân”) trong khi Nhâm Diên ở quận Cửu Chân xa về phía nam, vào đầu thế kỉ I hẳn mang dấu vết bản xứ nhiều hơn Giao Chỉ, cần đến thay đổi nhiều hơn. Những cải cách của Nhâm Diên đã gây biến đổi xã hội mạnh mẽ, có tác động rộng lớn đối với dân nơi đây hơn là Tích Quang ở Giao Chỉ. Mặt khác, hẳn là ở những nơi xa các trung tâm chính trị đông đúc cư dân, sự tin tưởng nhân thần tiềm tàng nhưng mơ hồ có được dịp bộc lộ nơi hình thức thờ cúng những cá nhân đặc biệt, gây nhiều chú ý.

Dù sao thì vì phải sử dụng tài liệu của những người cai trị đương thời để lại nên ta mới thấy dấu vết nhân thần đầu tiên trên đất Việt cổ là của một người Hán. Nhưng chỉ khoảng 15 năm sau Nhâm Diên là đã có một nhân vật lịch sử Việt trở thành nhân thần dành cho người dân thờ cúng. Đúng hơn, đó là hai nhân vật lịch sử: Hai Bà Trưng.

Trong niềm tôn trọng những người cứu nước, về sau, và tiếp nối mãi tới bây giờ, người ta vẫn giữ ý tưởng cho rằng Hai Bà sau khi thất trận thì “hoá” hay nhảy xuống sông Hát tự tử,(51) phủ nhận việc Hai Bà bị giết. Nhưng dân chúng đương thời không biết đến lời báo công của Mã Viện, không mang mặc cảm của tinh thần dân tộc, đạo lí của thời sau, đã xác nhận sự thực họ chứng kiến, và lưu truyền một cách thức thờ cúng riêng biệt tồn tại mãi với thời gian: Trong đền Hai Bà, “án thờ, khí mảnh đều sơn đen, không có đồ sơn đỏ, dân không mặc áo đỏ, du khách hay khách hành hương mặc áo đỏ phải bỏ lại. Tương truyền thần bị chết về binh cách nên kiêng sắc đỏ giống màu huyết.”(52) Tác giả *VĐULT* là nho gia nên sắp xếp hai bà vua này sau các ông vua – thật hay giả – xuất hiện muộn hơn, nhưng ở vào thời đại Nho Giáo chưa giữ địa vị chính thống đến tận dưới tầng lớp thấp để đổi thay thần tích, nên vẫn ghi lại được sự thực lưu truyền qua thờ cúng: Hai Bà chết trận.

Tuy nhiên, do sự xác nhận thực tế bi đát và ghê rợn của cái chết mà ta nhận ra rằng lúc đầu, *đây chỉ là một sự thờ cúng linh hồn*. Chính do điều này mà các quan cai trị mới chấp nhận đền thờ vì thấy không có gì khác với tin tưởng của chính họ. Bởi vì khó tưởng tượng một cách ngây thơ rằng các đền thờ anh hùng dân tộc (“nữ tặc”) được thờ cúng có ý thức lại ngang nhiên tồn tại trước mũi nhà cầm quyền ngoại bang cả hàng chín thế kỉ! Đền, với ý nghĩa thờ người chết bất đắc kì tử, có thể được cất không xa thời bình định của Mã Viện và được dân chúng chấp nhận sự bảo trợ thiêng liêng của Thần, để rồi ảnh hưởng sẽ lan rộng theo với sự kết tập cư dân ở khu vực đó. Với thời gian nó sẽ nối kết với các nhân, nhiên thần khác thành một hệ thống thần địa phương của thuộc địa, tạo ý tưởng của người dân về sự cố kết trong cõi thiêng, mang tính địa phương tiềm tàng để người ta bám vào đó mà tin tưởng thay đổi cuộc sống, nhất là vào những thời điểm có những biến động lớn lao đòi hỏi các khả năng thực hiện vượt quá sức người – sức của cá nhân cũng như của tập đoàn.

Chú thích

1. R. Despierres, *Cổ Loa, capitale du royaume Âu Lạc (Hanoi 1940)*, có trích văn của các sách *Giao Châu ngoại vực kí*, *Quảng Châu kí*; *Ủy ban Khoa học xã hội Việt Nam*, *Hùng Vương dựng nước, tập III (Hà Nội 1972)*.

(2) Theo nguyên tắc dè dặt thông thường của các nhà khoa học, mặc dù H. Maspéro (“*Etudes d’histoire d’Annam – La dynastie des Li antérieure, 540 – 601*” BEFEO XVI) đã nhận xét rằng đời Lí có xuất hiện một Đỗ Thiện vào khoảng tháng 2-1127 với vai trò quan trọng, người ta vẫn không biết có phải ông này là tác giả quyển *Sử kí* mà Lí Tế Xuyên dẫn lại không. Tuy nhiên, nếu chúng ta chú ý rằng nho thần của nhà Lí còn ít, tổ chức cai trị có thể gọi là “gia đình” của Lí tập trung những người ưu tú và tin cậy vào nội cung, và Đỗ Thiện đã giữ vai trò khá quan trọng trong tập đoàn nội thư gia ấy (tham dự vào một trường hợp truyền ngôi mang nhiều tính biến động – truyền ngôi cho người ở một chi khác), nếu chú ý đến thực tế tình hình “trí thức” đương thời như thế thì sự hoài nghi, dè dặt của ta phải bớt đi nhiều. Tất nhiên là vẫn chưa có thể xác quyết hẳn sự việc.

Trong vấn đề *An Dương Vương* ở đây, chúng tôi không kể Lê Tắc (An Nam chí lược, bản dịch Viện Đại học Huế 1961, tr. 39) vì ông đã chép của *Giao Châu...*, khác với *VĐULT* mang chi tiết địa phương rõ rệt. Về loạt nghiên cứu *Annam* của Maspéro kể trên, chúng tôi không thấy trong thư viện đến tham khảo nên đành theo kết luận của các người khác dẫn lại.

(3) *Trịnh Cao Tường – Trịnh Sinh*, Hà Nội, thời đại đồng và sắt sớm (*Hà Nội 1982*), ttr. 64 – 65, 234.

(4) Các bản chữ Hán của *VĐULT* và *An Nam chí lược* đều viết “cao” với nghĩa họ Cao. Các tác giả đó (hay người sao chép lại) không thể viết khác một khi thần được chỉ rõ là người có họ Cao, tên Lỗ (hay Thông), khác với điều ta thấy trong toàn bộ tục hiệu, tước phong, ý nghĩa đã đã rõ rệt.

(5) Bản dịch “Bạch Hạc Thông Thánh Quán chung kí” (Thơ văn Lí Trần, tập II, quyển thượng, Hà Nội 1989, tr. 630): “Lấy phần của cái Trướng công chúa bó thí, thu mua đồng thiếc... đến cột đá... đúc một quả chuông lớn... để cúng dâng...”

Chữ “cột đá” dịch sát nghĩa từ chữ Hán “thạch đồng”, ngờ rằng đó cũng chỉ là “đồng đá” mà ý nghĩa nôm đã chen vào biểu hiện bằng Hán tự, giống như trường hợp Phật Đào Kinh / kinh Phật Đào trong truyện Ngự tinh của LNCQ vậy. Bài Kí viết vào thời Đại Khánh (1314 – 1324), mắt năm cụ thể nhưng xét nội dung thì có thể là làm trong các năm 1322 – 1324.

(6) Phan Đại Doãn – Lê Văn Mỹ, “Phật Giáo dân gian vùng Dâu (Hà Bắc)”, Văn hoá dân gian 1(1987), tr. 68.

(7) Ngô Thị Sĩ, Việt sử tiêu án (bản dịch Sài Gòn 1960), ttr. 20 – 21. Ông nhắc chuyện vua Ngụy có 3 Ông Trọng bằng đồng, 2 Ông Trọng bằng đá, chỉ là loại vật dụng trấn yểm cửa thành, đền miếu.

(8) Đặng Văn Lung, “Diễn xướng sự tích anh hùng trực tiếp chống xâm lăng”, Văn hoá dân gian 2(1984), tr. 16.

(9) VDULT, tr. 160.

(10) O. Janse, bdd, hình IIb, ttr. 1654 – 55. Ông ngạc nhiên là các đồng như ông đã chụp ảnh thực chất là đất mà dân chúng vẫn gọi là “đồng đá”. Từ việc nhận thấy các bà đi chợ bỏ hòn đất lên đồng có sẵn, cầu xin mua may bán đất, sau đó có lẽ tạ, ông cho là các ông Đồng Việt Nam có nguồn gốc Hi La, lấy từ quan niệm thờ thần Hermès Hi Lạp – tương ứng với thần Mercure La Mã, là thần bảo trợ thương mại và kẻ lừa hành, thường được hình tượng bằng một đồng đá. Thực ra, ở Tây Âu, các thần Hi La, và sau này các thánh Thiên Chúa Giáo cũng chỉ là kẻ đến sau phủ lên mở tin ngưỡng có trước. Riêng ở đây, chúng ta không thấy điều ấy chứng thực rõ ràng, chỉ biết rằng cũng đã có những tầng lớp văn hoá chông chát, pha trộn trên hình dạng của ông Đồng Phù Đồng.

(11) Les montagnes (Larousse, Paris 1957), ttr. 50 – 51.

(12) Giuseppe Tucci, Tibet – Land of Snows, bản tiếng Anh của J. E. Stapleton Driver (New York 1967), hình 86, tr. 159.

(13) Alfred Métraux, Les Incas (Paris 1961), ttr. 67 – 69, hình tr. 68.

14. A. Cabaton, Nouvelles recherches sur les Chams (Paris 1901), ttr. 20 - 21; chú số 2 ttr. 21 – 22 ghi lại quan sát của Odhend’hal trên biên giới Lào Việt. Hình vẽ cho thấy một hòn đá ở giữa và vành đá bao quanh. Miếu Thiên Y hiện nay ở Bình Thuận cũng có vật thờ là hòn đá lớn (Thiên Y) và các đá nhỏ chung quanh (các con của Bà).
15. Trong tình trạng tiếp cận tài liệu của mình, chúng tôi thấy Lê Tắc (An Nam chí lược đã dẫn, ttr. 39 – 40) và An Nam chí (Ngan nan tche yuan, Publ. EFEO, E. Gaspardone giới thiệu, Hanoi 1932) – nhưng sách này hay dẫn Lê Tắc – tả việc và dẫn câu “đồng trụ chiết, Giao Chỉ diệt” ghép với cây trụ ở châu Khâm (Quảng Đông ngày nay), rồi đồng thời dẫn ra các đồng trụ khác khiến nêu thành vấn đề sử học quan trọng cho nhiều người bàn đến. Thiết tưởng nếu đặt vấn đề trụ đồng trong viễn tượng tục thờ ông Đồng như chúng tôi nghĩ thì không nên lấy làm lạ rằng sao lại có nhiều trụ đồng Mã Viện đến như thế, và không nên tìm biên giới của Mã Viện vạch ra căn cứ trên các tác giả nói chuyện trụ đồng làm lẫn với ông Đồng xưa.
16. Ngan nan tche yuan, sdd, phần chữ Hán, tr. 215.
17. Xem các phân tích của E. Porée-Maspéro (Etudes sur les rites agraires des Cambodgiens, 3 tomes, La Haye 1962, 1964, 1969) về cách truyền qua dòng mẹ và hệ thống nhị nguyên đối tính của nền văn minh được bà đặt tên là Man ở vùng Đông Nam Á từ Nam Trung Hoa trở xuống. Các tài liệu lịch sử Việt Nam do các nho sĩ để lại và những người ngày nay nói tiếp đã

khiến cho nữ học giả này thấy được tính cách truyền qua dòng mẹ có mặt ở khắp vùng bà khảo sát mà ở Việt Nam vào thời cổ sơ thì vẫn còn phải qua phỏng đoán (tome III, tr. 863), còn đến thời có sử thì ghi chép vẫn có đầy mà không ai nhận ra.

18. Như đã nói, chúng tôi không được thấy các số BEFEO của H. Maspéro với bài nghiên cứu về nhà Tiền Lí trong thư viện chúng tôi đến tham khảo. Tuy nhiên, chúng tôi đã nhìn “nhân vật” Triệu Quang Phục không phải theo khía cạnh tài liệu tiêu cực, mà cố nhận định lại vị trí của nhân vật đó theo một hướng tích cực, trong tập hợp thân sông nước như sẽ thấy. Nhân vật đó không cần phải được chứng minh là người nhưng rõ ràng cũng đã có tác động trên lịch sử Việt Nam.

Trần Cương trong “Mấy điều cần làm sáng tỏ trong lịch sử Việt Nam nửa cuối thế kỉ thứ VI” (Nghiên cứu lịch sử số tháng 4-1987, phát hành tháng 4-1988) nhắc chuyện các sử gia Trung Quốc năm 1982 cho rằng nhân vật Triệu Quang Phục là “sự bịa đặt của các nhà sử học phong kiến Việt Nam”. Nhận định này tuy mang màu sắc “hiện đại”, có tính cách mácxít địa phương, nhưng cũng hàm ý một sự phủ nhận dễ dãi các sự kiện lịch sử không phù hợp với ý mình, cũng nằm trong khuynh hướng không mở ra một cách giải quyết rộng rãi vấn đề.

19. Hoàng Xuân Hãn, Lí Thường Kiệt (Sài Gòn tái bản 1966), ttr. 299 – 300, 315 – 316.
20. Phan Huy Lê – Trần Quốc Vượng – Lương Ninh, Lịch sử Việt Nam, tập I (Hà Nội 1983), ttr. 292 – 293.
21. Nguyễn Văn Huyền, “Contribution à l'étude d'un génie titulaire annamite: Lí Phục Man”, BEFEO XXXVIII(1938), tr. 15; BEFEO XLI(1941), mục Tin tức, tr. 215, báo tin ông đã lập bản đồ phân bố các thành hoàng trong vùng đồng bằng Bắc Kỳ và chuẩn bị xuất bản lịch lễ hội các làng.
22. Lê Tắc, An Nam chí lược đã dẫn, tr.38. Không thấy đâu có lời giải thích sự chuyển biến qua lại giữa Đại Nha và Đại Ác. Ngờ rằng nha là quạ, chỉ con vật báo điềm dữ, được sử dụng với tiếng nôm là ác (quạ), đồng nghĩa với ác (hại). Toàn thư nhắc chuyện năm 979 cũng gọi cửa Tiểu Ác là Tiểu Khang theo cách gọi mang chủ đích tương tự như với Đại An thay cho Đại Ác.
23. Toàn thư, tập I (tái bản 1972), chú 41, tr. 332. Ông Hà Văn Tấn chú thích Dư địa chí (Nguyễn Trãi toàn tập, Hà Nội 1976), ttr. 566 – 567, cho biết sông Lục Đầu là sông Đuống, sông Thương, sông Cầu, sông Kinh Thầy, sông Thái Bình và một nhánh của nó.
24. Ngan nan tche yuan đã dẫn, phần chữ Hán, tr. 194.
25. Nguyễn Vinh Phúc – Nguyễn Văn Lê, Hà Nội – Con đường – Dòng sông và lịch sử (Hà Nội 1984), tr. 8, 27. Chúng tôi mua được bản sách cũ không có bản đồ kèm theo, và cũng nhận thấy các tác giả không nói đến thời điểm thay đổi lưu lượng các dòng chảy này.
26. Lê Tắc, sđd, tr. 33.
27. Phan Huy Lê – Trần Quốc Vượng – Lương Ninh, sđd, tr. 287 và chú 1.
28. Chi tiết lấy thêm của Toàn thư 1, tr. 128 ghép với tên người được dẫn ra. Toàn thư cũng nói chuyện Đồ Bà (Chà Và đúng hơn?) và Hoàn Vương xâm nhập, nhưng ghi vào các năm 767, 819.
29. Nguyễn Vinh Phúc..., sđd, ttr. 23 – 24. Đây cũng là đường tiến của một cánh quân Quang Trung vào Tết Mậu thân 1788.
30. Lê Tắc, sđd, tr. 42.

31. *E. Porée-Maspéro, Etudes..., sđd, t.I. tr. 3.*
32. *Trần Kinh Hoà, “Khảo cứu về danh xưng Giao Chỉ”, Đại học (Huế 1960) số 15, ttr.175 – 217, số 16, ttr. 130 – 153.*
33. *Khảo cổ học, số đặc biệt về trống đồng 14(1974), tr. 14, hình 9, tr. 73, hình 6b.*
34. *Lê Tấn, sđd, ttr. 166, 167, 231.*
35. *E. Porée-Maspéro, sđd, t.II, ttr. 402, 476 – 477, 703. Bà cũng kể (t. II, tr. 400) ở làng Giá (Thái Nguyên) có chuyện gần như của Lê Tấn nói về bãi Kim Bài. Người làng Giá có tục đua thuyền trên những vùng ngày xưa bà lão đã thả rắm nuôi xuồng.*
36. *Lê Quý Đôn, Kiến văn tiểu lục, t. II, (Đàm Duy Tảo dịch, Sài Gòn 1964), ttr. 325 – 327; Nguyễn Vinh Phúc..., sđd, ttr. 30 – 31.*
37. *Những phát hiện mộ thuyền gần đây thường được đăng trong các số Khảo cổ học, hay trong tập hợp Những phát hiện mới về khảo cổ học năm... Bài nghiên cứu tổng quát về mộ thuyền được phổ biến gần đây là: Bùi Văn Liêm, “Mộ thuyền: Phân loại và quan hệ với các di tích Đông Sơn khác”, Khảo cổ học 3(1987), ttr. 58 – 60.*

Có lẽ cũng nên đối chiếu thêm từ các tài liệu còn rời rạc về mộ thân cây để có thể tách biệt hoặc liên hệ loại mộ này với mộ thuyền. An Nam chí (Ngan nan..., phần chữ Hán, tr. 214) ghi rằng các dân miền núi được gọi chung là Liêu ở vùng phía tây Thanh Hoá, vùng Hoà Bình, Phú Thọ ngày nay, có tục lấy cám gạo (chắc có một chữ viết sai nơi đây) nhồi đầy thây, treo lên cây, đợi thây rã lượm xương rửa bỏ vào (hòm) thuyền chôn giữa ao “cho là chỉ hiếu”. Các tác giả Lịch sử Vĩnh Phú (1980, tr. 51) cho biết ngày nay người ta vẫn thấy có nhiều xương người dưới các ao chuôm vùng thành Cự Triều (Vượn/ Dền) và cho rằng đó là xương cốt của chiến binh Trung Hoa / Việt tử trận. Vĩnh Phú có phần là thuộc đất Gia Hưng của An Nam chí kể trên. Mộ thuyền ở Xuân La cho thấy là đã được chôn trong các lớp đất có cây sù, vẹt, còn lưu lại cả gốc sù lớn nơi khai quật.

38. *Phan Quốc Quân – Trịnh Căn, “Khu mộ thuyền Xuân La”, Khảo cổ học 4(1982), tr. 32, 38, hình 3. Khu mộ có tiền ngũ thù Đông Hán, tiền đại tuyền ngũ thập của Vương Mãng (9 – 28) nên các tác giả cho rằng “cách đây khoảng 2 000 năm”. Thực ra, ít ra là đối với các xứ Á Đông, một đồng tiền chôn trong mộ chỉ giúp vào việc đoán định niên đại của mộ theo chiều hướng tiêu cực: Mộ không thể thành hình trước năm xuất hiện của các đồng tiền thời. Quan điểm này cũng sẽ được áp dụng trong tập hợp mộ Phú Lương nói sau.*
39. *Dẫn của E. Porée-Maspero, Etudes..., t.?, tr.566.*
40. *Hà Văn Phụng – Nguyễn Trường Kỳ, “Di chỉ Phú Lương”, Khảo cổ học, 2(1986), ttr. 27 – 41. Địa điểm này khai quật vào cuối năm 1984.*
41. *Trịnh Minh Hiến, “Một di chỉ quan trọng thuộc thời kì Hùng Vương: Làng Vạc (Nghệ An)”, Khảo cổ học 15(1974), ttr. 41 – 42.*
42. *Hà Văn Phụng “Núi Nấp (Thanh Hoá) – Nhận thức mới”, Khảo cổ học 4(1984), ttr. 27 – 40, hình 6, 7.*

(43) Hà Văn Phụng, bđd, tr. 28, ghi rõ ấn khắc chữ “tý” (không có chữ Hán kèm theo, in hoa.) Nhưng chúng tôi nhìn thấy trên bản vẽ in kèm thì trừ một nét nằm riêng bộ chuy, còn

nguyên cả ấn khắc chữ “bì”, “tì” (tỳ), không thể nào là “tỷ” được. Sai lạc về cách đọc chữ dẫn đến sai lạc của những người chép theo, kèm theo suy luận riêng để gợi ý về ấn của vua. Xem của chính tác giả này: “Nghề xe sợi và dệt vải thời dựng nước đầu tiên”, Khảo cổ học 2(1982), tr. 22, trong đó có nhận xét “mộ 1 là của một người có địa vị cao trong xã hội vì... (có) con dấu khắc chữ Tỷ...”. Hai năm sau, trong một bài về núi Nấp, có lẽ tác giả đã thấy được mâu thuẫn giữa vật dụng và ý nghĩa chữ đọc nên sửa lại “ấn nhỏ... biểu hiện một quyền uy không lớn.”

Về mối liên hệ vị trí giữa ngôi mộ ông già (số 1b) và mộ 5 người (số 2), chúng tôi không được biết rõ hơn bằng đồ bản, nhưng cách đánh số như thế gợi ý cho người đọc rằng chúng nằm gần nhau để có thể đặt một giả thuyết liên hệ.

(44) Ngan nan... sđd, phần chữ Hán, tr. 194.

(45) O. Janse, bđd. tr. 1646.

(46) Mục Tin tức ở BEFEO XXXIX(1939), báo cáo của H. Maspéro cho Hàn lâm viện Mỹ nghệ nói về phát hiện của J. Y. Claves ở Lạc Ý (1932).

(47) New Archeological Finds in China – Discoveries During the Cultural Revolution (Peking 1972), ttr. 13 – 19.

(48) Toàn thư I, tr. 72.

(49) E. Porée-Maspéro, Etudes...sđd, t. III, ttr. 432 – 436.

(50) Lê Tấn, sđd, ttr. 139 – 140.

(51) Nguyễn Vinh Phúc, “Tái phát hiện thần tích hai làng Hát Môn và Hạ Lôi”, Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1983 (Hà Nội 1983), ttr. 202 – 206.

(52) Đại Nam nhất thống chí – tỉnh Sơn Tây (bản dịch Sài Gòn 1966), ttr. 104 – 105.

CHƯƠNG III

NHỮNG CHUYỂN BIẾN VỀ QUAN NIỆM THẦN LINH TRONG THỜI BẮC THUỘC

I. VIỆT CỔ VÀ TRUNG QUỐC: VẤN ĐỀ TÁC ĐỘNG LỊCH SỬ VÀ VĂN HOÁ

Những kiến giải về các thần linh địa phương Việt cổ ở trên rõ ràng phần lớn đã phải chứa đựng một mớ chông chát những quan niệm ngôn từ của phương Bắc đem xuống. Ảnh hưởng lịch sử 1 000 năm Bắc thuộc là điều không thể coi nhẹ, dù có những quan niệm thời đại khiến cho những lập luận phủ nhận nổi lên nhưng rồi vẫn phải chạy quanh sự công nhận ảnh hưởng đó – chưa kể những ảnh hưởng gián tiếp, tự nguyện về sau.

Vấn đề thời kì Bắc thuộc bắt đầu từ lúc nào cũng là điều làm nổi bật các quan điểm khác nhau tuy có lúc không trình bày rõ rệt. Tác giả *Việt sử lược* (VSL – 1377) không nói đến nhà Triệu như người khởi đầu trong khi tập thể sử quan *Toàn thư* giữ lại một lời Lê Văn Hưu tán tụng Triệu Vũ Đế, còn Ngô Thì Sĩ (thế kỉ XVIII) thì tuy không thêm hiểu biết gì mới, lại đổi mục của *Toàn thư* ra thành chương “Ngoại thuộc nhà Triệu” trong *Việt sử tiêu án* của ông. Cách viết theo đường lối này hay đường lối khác đã kéo dài hay thu ngắn thời gian Bắc thuộc đến cả 100 năm, một thời gian không lấy gì làm dài so với tổng số, nhưng lại đụng chạm đến cách giải thích về các tài liệu khảo cổ học như một phù trợ cho sử học. Tuy nhiên quan điểm khảo cổ học tranh đấu đi quá đà đã khiến cho đôi khi ngành này không còn giữ được tính cách độc lập của nó.

Nhìn ở quan điểm “vương hoá”, các triều vua Trung Quốc vẫn coi những triều vua độc lập của Đại Việt như là xuất phát từ nước Nam Việt của Triệu Đà. Lời chiếu của Tống Thái Tông sau cuộc thất trận (981) đi đến chỗ vỗ về, đã nhắc đến việc Triệu Đà thần phục và được nhà Hán phong tước như là một tiền lệ cho cách đối xử với mảnh đất phương Nam.(1) Ranh giới Giao – Quảng còn nhập nhoà trong trận chiến Lí – Tống (1075 – 1077) khi Lí đem quân qua châu Khâm, châu Liêm có người giúp đỡ, nội ứng cũng là một bằng cứ không nhận ra ở thời sau về phạm vi quyền hành của một nước Nam Việt xưa kia. Chưa kể việc Quang Trung đòi đất Lương Quảng...

Nước Nam Việt vẫn nằm trong sử Việt rành rẽ không phải vì sự thần phục của vua quan buổi đầu nhà Hậu Lê về phương diện chính trị

mà là do một tình hình chấp nhận văn hoá Trung Quốc phù hợp với ý thức kiêu hãnh quốc gia sau lần thoát ách ngoại thuộc ở thế kỉ XV dẫn đến việc chấp nhận một hệ thống Hùng Vương. Bởi vì, đã cho cương vực phía bắc nước Văn Lang lên đến hồ Động Đình thì kinh đô Phiên Ngung ở Quảng Đông (ngày nay) của Nam Việt và nước Việt của Triệu là thuộc truyền thống Đại Việt, đâu có gì phải thắc mắc?

Trong khi các sử quan ngày xưa chấp nhận một quan điểm duy văn hoá như thế mà không để hại cho tinh thần dân tộc, lại nâng cao ý thức ấy bằng việc biểu dương vai trò của Hai Bà Trưng (như Lê Văn Hưu, Ngô Sĩ Liên phê phán trong *Toàn thư*) thì một sử gia ở Miền Nam Việt Nam vào đầu những năm 60 đã đưa ra một giải thích táo bạo về nguồn gốc dân Việt. Ông đặt vai trò quyết định của thời kì Bắc thuộc trong việc hình thành dân tộc Việt Nam, một dân tộc mới, gốc Hán, tạo dựng trong khung cảnh địa lí xa đất mẹ, khác hẳn đám dân bị trị có các anh hùng là Hai Bà Trưng và nền văn minh Đông Sơn. Luận thuyết đó cũng được trình bày trong một hội nghị quốc tế, nhưng chìm lấp trong các biến cố chính trị to lớn lúc bấy giờ, tuy cũng gặp một phản ứng trên tầng lớp trí thức, lịch sử mà không sâu sắc lắm.⁽²⁾ Một đề xuất giải thích mang tính cách cá nhân bình thường như thế – dù có thể không đồng ý về lập luận thì vẫn không thể bài bác tính chất cá nhân cần phải có trong một nghiên cứu – một đề xuất như thế, không ngờ lại trở thành sức nặng cản trở cả một công trình nghiên cứu cổ nhân học ở Miền Bắc có dáng không theo chủ trương chính trị vạch sẵn. Một số nhà khoa học nghiên cứu sọ cổ Châu Can nhận ra ở đó có những dấu vết australoid – có thể được giải thích là không-Việt – đã bị buộc tội tiếp tay cho nhà sử học trên – được coi như là đại biểu uỷ nhiệm của một chế độ xấu xa.⁽³⁾

Người ngoài ngành không đủ thẩm quyền để xác định trình độ chuyên môn của những nhà nhân học lớp mới nhưng quả cũng khó chấp nhận một quan điểm của nhà chính trị bảo khoa học không được mang tính cách “khách quan chủ nghĩa”. Các kết luận của cổ nhân học Việt về sự vàng-hoá mạnh trong thời kì đồng-sắt đã góp thêm vào chứng liệu lịch sử về sự biến đổi nhân chủng đáng kể trong thời Bắc thuộc. Nhưng Lí Bí lại cũng không phải là “người Việt đầu tiên” (Nguyễn Phương), vì một kẻ nổi dậy bao giờ cũng phải có một vị thế mang quyền uy mới thực hiện được điều đó – một người lai bản xứ hoá đúng là ở vị thế tốt nhất. Ở vào vấn đề ta đang bàn, có thể nói Lí Bí là người đầu tiên mang lại hệ thống thần linh đầu tiên mà sau này người ta sẽ tiếp tục khai triển theo với những điều kiện mới.

Có thể nhìn sự xâm nhập văn hoá Hán từ trên xuống như trường hợp các Lạc tướng chịu làm huyện lệnh mang ấn đồng thao xanh, hay nơi các công tào (Khu Liên, Phan Hâm), các thổ hào (Phùng Hưng, Đỗ Anh

Sách, Phạm Đình Chi) mà dấu vết bản xứ vẫn không thể xoá mờ. Lại còn có thể nhìn sự xâm nhập khác biệt giữa vùng đồng bằng và vùng rừng núi, giữa khu vực các lị sở và khu vực bên ngoài các trung tâm đó. Hãy nhìn huyền thoại nhân vật Bà Triệu (248). Nhân vật lịch sử mang đậm tính bản xứ này (một người đàn bà lãnh tụ) nhanh chóng trở về với khu vực văn hoá khác-Hán, có vú dài ba/năm thước, chuyện hẳn là được hình thành về sau, có thể mãi đến thế kỉ VII – IX, thuộc thời đại thành hình phần lớn truyện của *VĐULT*, thời gian đủ cho sự thoát xác đó được người Trung Quốc ghi nhận ở *Thái bình hoàn vũ kí* (thế kỉ X). Bà Triệu mang hình ảnh hai bà họ Tây trên vùng Nam Trung Hoa, một của thời Triệu Đà, một ở vào thế kỉ VI(4) thuộc vào nửa phần phía bắc có hệ thống người không lồ trong nền văn minh Man, theo tên đề nghị của E. Porée-Maspéro.

Tính chất không lồ đó được nhấn mạnh ở sự khác thường của cơ quan sinh dục. Nhưng trong khi nhân vật nữ ở Phnom Ci (Kampuchia) được biểu hiện thô tục, gần với tính cách nguyên thủy hơn, thì Bà Triệu được tả thanh nhã hơn, bởi đám người chịu ảnh hưởng Hán rõ ràng không chấp nhận một hình ảnh “dâm bôn” tuy họ đã chịu nói đến cặp vú dài (kể cả đủ vất lên vai!) Nghĩa là dấu vết nguyên thủy, bản xứ còn được giữ lại ở hình ảnh Bà Triệu huyền thoại trên vùng rừng núi, trên đất Cửu Chân xa, trong khi Hai Bà Trưng trên vùng đồng bằng phía Bắc vẫn chỉ là người-thần bình thường. Còn ông không lồ ở Tống Bình – Đại La thì bị lờ đi dấu vết cơ quan sinh dục nơi người nam Phnom Ci, chỉ có một số đo khác thường về chiều cao mà một phần đặc tính đó của thân xác lại được chuyển qua khu vực lí tưởng hoá để làm nên phần cao quý cho con người Lí Thân. Rồi muộn hơn, nhưng ông không lồ Phù Đổng “trở về nguồn” cũng thoát vai thổ địa, hộ pháp để trở thành người anh hùng cứu nước sau thời độc lập.

II. SỰ HỘI NHẬP QUA CÁC DÒNG TÔN GIÁO

Các quan cai trị và đám dân Hán lưu vong, chạy loạn hay trốn tránh pháp luật đến ở đất Giao Chỉ tất nhiên mang theo cả những ý thức thu nhận ở quê nhà. Tùy theo trình độ của họ mà ta thấy xuất hiện ở đây, hoặc những tư tưởng đã thành hệ thống phát sinh và chuyển biến ở chính quốc, hoặc một mớ hỗn tạp tư tưởng cần thiết cho cuộc sống hàng ngày của đám bình dân. Sự hoà hợp trong tầng lớp bình dân hẳn là đã diễn tiến dễ dàng, nhưng với những tư tưởng thành hệ thống thì phải có một mức độ và thời gian dần xếp để có sự hoà nhập, tuy có khi rút lại vẫn còn so le.

Từ những nghiên cứu về sự du nhập của Phật Giáo vào Giao Chỉ,⁽⁵⁾ người ta biết rằng tôn giáo này có mặt ở đây rất sớm mà dấu vết được những người đồng thời ghi nhận: Thái thú Sĩ Nhiếp (+226) mỗi khi ra ngoài đường thì nghi vệ nghiêm chỉnh, có “người Hồ đi sát xe, đốt hương”. “Hồ” là danh xưng Hán chỉ người Bắc Ấn, Trung Á nên ta không lấy làm lạ rằng trong hai thiên phái truyền nghiệp lâu dài ở Đại Việt sau này, phái đầu tiên, Nam Phương, có người sáng lập mang tên âm hưởng Hồ, được dò tìm nguyên gốc là Vinitaruci (+594). Ba thế kỉ sau, thiên phái thứ hai, Quan Bích, lại đến, lần này với tăng sĩ Trung Hoa. Trong vị thế một thuộc địa của Trung Hoa, Phật Giáo Giao Chỉ phải đậm nét phương Bắc, ta không rõ hai phái thiên tông trên có mặt nào khác biệt không. Chúng ta chỉ thấy có điều là trên những dấu vết còn lại, tác động của hai thiên phái đã có khác trên tín ngưỡng địa phương, và lẽ tất nhiên vấn đề thời gian, vị trí tiếp xúc cũng có ảnh hưởng đến sự đổi thay thành tựu giao tiếp.

Phật Giáo mang tính cách một tôn giáo toàn cầu nên dù phải “dấn thân” chuyển biến theo địa phương trong một chừng mực nào đó – tức là phương thức phổ biến theo tinh thần “hạ thừa” – nó vẫn giữ niềm kiêu hãnh của một tôn giáo, và trong sự hội nhập với địa phương, nó vẫn muốn đóng một vai trò trên-trước. Trong truyện Man Nương, ta gặp sự xung đột giữa hai tín ngưỡng, sự phản ứng của địa phương và ưu thế của tôn giáo toàn cầu trong sự dần hoà mâu thuẫn.

Đẽo gỗ cây làm tượng Phật không được, chạm đến đá thợ chết hết, đó là quyền lực của thần linh địa phương. Phải van vái mới vớt lên an lành, rồi đưa đá vào điện thờ chung với Phật – một sự dần hoà – và

người đại diện tôn giáo mới đó, người được truyền thần thông là một người đàn bà có ưu thế xã hội mà vị tổ sư lúc đầu không lưu tâm đến. Chỉ vì nhà sư – tên Già La Đồ Lê, Khâu Đà La hay Tì Ni Đa Lưu Chi không cần thiết lắm – đã đến một xứ mà người đàn bà nắm địa vị chủ chốt. Man Nương “người đàn bà bản xứ (thấp kém)”, không phải là một tên riêng mà là dấu hiệu của một quyền uy xã hội đã thấy nơi những con người lịch sử: Hai Bà Trưng, Bà Triệu. *Hòn đá cầu mưa* “có dáng hình một sinh thực khí nam” từ khởi thủy đó, đến nay vẫn còn trong chùa Dâu với danh hiệu Đức Thạch Quang (Phật). Các phụ tính thiêng liêng của Thần trở thành các Phật Mây, Mưa, Sấm, Chớp lần át các Phật chính thức, tất cả dù có uy vũ đến đâu cũng phải chịu tôn xưng Man Nương là tổ, dù rằng đền thờ Bà nay chỉ còn là chùa làng.(6)

Một chi tiết đáng chú ý khác trong truyện Man Nương, là sự thai sinh gián tiếp của Man Nương với nhà sư trong không khí thần bí. Dấu vết Mật tông đã lộ ra trước khi được chứng minh bằng các bảo tràng của Đình Liên (thế kỉ X) phát hiện ngày nay ở Hoa Lư. Ta trở lại ý nghĩa thờ đá mang tín ngưỡng phồn thực để thấy rằng chùa Dâu nguyên thủy có thể dễ dàng chấp nhận một khuynh hướng Phật Giáo như thế. Kết quả là sự hoà nhập đã thành hình bởi vì Đá và Phụ tính đã thành Phật, Phật chịu nhận Đá, tất cả chịu nằm trong một hệ thống mang danh xưng của tín ngưỡng cao cấp hơn.

Trong khi đó, ông Đông Phù Đông còn đứng riêng là một lực lượng khác biệt mà các nhà sư của thiên phái Quan Bích muốn lấn lướt, thuận phục phải mất nhiều khó nhọc hơn. Cát đền thờ thổ địa riêng biệt là cách thức công nhận một quyền lực khác có thể quấy rối việc tu hành của mình, một cách vờ vè, chịu đựng quyền lực đó. Đúng vậy, bởi vì ông Đông qua thời gian vẫn được dân chúng thờ cúng như một thần “ngoại giáo”, trong một “dâm từ”, để sau này, vào thế kỉ XI gặp dịp sẽ phát triển quyền uy to lớn hơn. Sự xung đột giữa thiên sư Đa Bảo và ông Đông đưa đến một mức độ hoà nhập cao hơn trong đó, thần vẫn không mất tính chất riêng biệt. Theo những điều ghi lại sơ sài của *VDULT*, ta có thể tưởng tượng hiện trạng thờ ông Đông Phật tử lúc đó gần giống như trên bức ảnh của G. Tucci ghi lại ở Tây Tạng: Điện thờ có tượng Chenrêsik (Quan Âm), thần che chở 8 loại nạn, trước mặt có một đồng đá do những người đến cầu nguyện ném chông chát.(7) Tại sao lại có sự khác biệt của cùng một tôn giáo tác động trên cùng một hình dạng tín ngưỡng địa phương như thế?

Lí do có lẽ phải tìm vừa ở chênh mực thời gian giao tiếp (thế kỉ VI, có thể còn trước hơn nữa, và thế kỉ IX), vừa ở tính chất hai thiên phái có nguồn xuất phát khác nhau. Thiên phái Nam Phương gốc Ấn hay gần gũi, gặp hiện tượng thờ cây đá, riêng biệt là đá trên vùng văn hoá gốc,

trên vùng chịu ảnh hưởng văn hoá Ấn phía nam với tượng linga-yoni nên không gặp dị ứng nhiều với thần đá vùng Dâu – mà nơi này đã có đá linga còn lại, sao nguyên thủy không thể có cả đá yoni cho đúng với danh hiệu chùa nữ? Thiên phái Quan Bích từ phương Bắc xuống, dù không quên tinh thần tôn giáo của mình là nhìn người, không phân biệt, như một chúng sinh phải cứu vớt, nhưng vẫn không tránh khỏi sự vướng víu với tư cách người thống trị – và trong trường hợp này thì uy thế tôn giáo lại tăng thêm niềm kiêu hãnh đó. Truyện của *VDULT* kể một thiên sư lập đền thờ thần Phù Đổng, một thiên sư khác muốn đập phá đi. Phải đập phá vì uy thế của thần đôi với dân chúng khiến không thể có sự thần phục hoàn toàn kẻ nào khác. Và duyên cớ sự hưng thịnh của Thần còn phải tìm ở sự phát triển trên đất Giao một dòng tín ngưỡng khác gần gũi với Thần hơn: Đạo Giáo. Ở Giao Châu, Phật Giáo cũng có thể như trên đất Trung Hoa vào buổi đầu, vì nhu cầu phổ biến theo đường lối hạ thừa để gần với trình độ dân chúng nên phải nhuộm màu sắc Đạo Giáo,(8) tuy nhiên sự cách biệt vẫn phải có nếu không muốn mất bản sắc tôn giáo của mình. Đạo Giáo đã thừa hưởng sự dùng dằng ấy để chen vào sự thờ cúng ông Đổng có một dáng đồng cốt (lời thần hiện trên vỏ cây), được cho là vào đầu thế kỉ XI.

Với triều đại Đông Hán, Đạo Giáo xâm nhập vào Giao Chỉ đã mang đậm nét phương sĩ, ma thuật qua các phong trào Huỳnh Cân, Xích Mi, Ngũ Đấu Mễ nên chúng ta không mong được thấy lí thuyết về vô vi như một thái độ sống, về một triết lí siêu hình làm quân bình với thái độ nhập thế của Nho, Mặc. Chỉ có những người luyện đơn, đi tìm phép trường sinh và những ông tiên lấy từ tín ngưỡng bình dân Trung Hoa.

Thứ sử Trương Tân (nhận chức năm 201) “thích việc quý thần, thường đội khăn màu đỏ, gậy đàn, đốt hương, đọc sách Đạo, nói rằng có thể giúp được việc giáo hoá”. Chút dấu vết kiến thức lí thuyết của ông này đã mờ sau những hành động ma thuật nổi bật. Còn Sĩ Nhiếp mà tên tuổi ở phương Nam gắn liền với Nho Giáo đến nỗi các sử quan Đại Việt tôn xưng là “vương”, ông đó sau khi chết đi được Đạo Giáo lưu tâm chuyển thành một nhân vật đồng tôn biết được bí quyết riêng biệt của tập đoàn mình là phép nhiếp dưỡng,(9) giữ cho thân hình tươi sống mãi mãi. Xứ Nam nổi danh nên Cát Hồng, một nhân vật trọng yếu của Đạo Giáo vẫn gượng tuổi già, lặn lội đường xa, xin làm một chức huyện lệnh tâm thường cốt để có dịp luyện đơn.(10)

Nhưng dấu vết đậm nhất của ảnh hưởng Đạo Giáo trên đất Việt là thuộc vào thời kì cuối Bắc thuộc, đời Đường. Không phải chỉ vì lúc cực thịnh của Đạo Giáo vào thời Trung, Văn Đường (thế kỉ VIII, IX) có đại biểu ở phủ Đô hộ An Nam là một ông tiết độ sứ vừa giỏi hành chính, quân sự, vừa giỏi phù phép. *VDULT* rõ ràng chép một phần những thần

linh thời Bắc thuộc mà chính yếu là của giai đoạn cuối, bày tỏ những sự kiện liên quan đến những hoạt động thờ cúng đỉnh đáp đến quan niệm Đạo Giáo về thần linh. Và do sự ghi chép được lưu giữ này mà ảnh hưởng còn lan đến về sau, thời độc lập, trong đó ông Tiết độ sứ Cao Biền sẽ thành ông tổ môn phong thủy địa lí.

Sớm hơn các hoạt động của Cao Biền, có viên đô hộ Giao Châu thời Khai Nguyên (713 – 741) xây đền thờ Huyền Nguyên Đế Quân (Lão Tử) theo lệnh năm 732 bắt hai kinh Nam Bắc và các châu lập ra.(11) Đó là năm có đền thờ chính thức trên đất Việt của nhà nước dành cho người giáo chủ Đạo Giáo. Nhưng như ta đã thấy, sự phổ biến của Đạo Giáo đã có từ nhiều thế kỉ trước nên các ông thần, tiên của Đạo đã chiếm lĩnh chỗ phải có của mình. Trong tình thế đó, các ngọn núi của Giao Châu trở thành nơi thần tiên ở, và hắc thần núi Vệ Linh, Tản Viên đã nổi lên trong tâm trí người dân đồng bằng quanh các khu vực, li sở bên cạnh. Và thông qua tin tưởng của mình, các ông quan lệnh đã để cho các thần địa phương báo mộng, xưng danh, xuất hiện lại trong cuộc sống trần thế dưới một dạng hình mới: các thần của Đạo Giáo.

Theo *VDULT*, Cao Biền không những chỉ mộng thấy Sĩ Nhiếp mà còn thấy thần Cao Lỗ về phân trần than vãn số phận hẩm hiu, thấy được phản ứng chống đối của thần Long Đỗ... Cho dù không phải là chuyện thật của Cao Biền đi nữa thì điều này cũng chứng tỏ các thần đó đã chiếm được vị trí trong quan niệm thần linh mới, rồi sẽ trường tồn với thời gian qua những dạng hình tiếp nối. Hệ thống thần sông nước đã thành hình sau thế kỉ VI, thần Tản Viên nay cũng đã có “trụ sở” thì theo đó câu chuyện Sơn Tinh – Thủy Tinh cũng đủ dạng hình để xây dựng nên từ các ý niệm mơ hồ của dân chúng về sự xung đột vùng cao vùng thấp, về những cơn lụt hàng năm tràn ngập tất cả chỉ chừa các đỉnh cao...

Sở dĩ có sự tương thông dễ dàng như thế là vì như đã nói, Đạo Giáo ngay từ ở Trung Quốc đã mang trong mình một số tin tưởng bình dân dễ được chia sẻ ở các phương trời khác, nhất là ở một xứ thuộc địa đã có mầm mống của sự đồng tình do môi giao tiếp của tổ chức chính trị, xã hội đưa lại. Có thể nói, đối với dân bản xứ, Đạo Giáo chỉ là một thứ Thần giáo mà trong khi chấp nhận – vì tự nguyện hay bắt buộc – họ có thể mang ông thần của họ vào.

III. THỔ THẦN VÀ PHÚC THẦN: SỰ NÂNG CẤP CỦA THẦN ĐỊA PHƯƠNG THEO VỚI ĐÀ PHÁT TRIỂN XÃ HỘI

Thần linh một khi đã được thờ cúng, đã có một trú sở nhất định thì ít hay nhiều cũng là một loại thần đất trong vùng, có lãnh vực quyền uy co giãn với đám dân chúng đến cầu xin bảo trợ, cảm nhận được uy thế của thần quanh vị trí trú đóng. Đối với dân chúng nông nghiệp thì “đất” còn có nghĩa là đất sản xuất, và thần đất ở đó tiến đến chỗ thành những thần linh bảo vệ mùa màng, cai trị đất từ cõi linh thiêng và có quyền uy – hay nói theo một nghĩa nhân bản hơn, có nhiệm vụ bảo đảm sự an toàn của người dân trên vùng đất ấy. Ý thức này được phát triển theo với đà biến đổi chính trị, xã hội trong những thế kỉ Bắc thuộc và càng nổi bật hơn vào thời độc lập.

Các thần sông, cửa biển nơi những vùng danh tiếng đã kể, theo như những ghi chép còn lại thì có vẻ như không dính dáng gì đến nông nghiệp, nhưng qua chuyện thần Đàng Châu, ta nghĩ rằng các thần nước khác, vào lúc chưa được quyền uy thế tục làm nổi bật những nhiệm vụ mang tính lãnh thổ rộng lớn hơn, thì nhiệm vụ bảo trợ dân chúng nơi vùng của họ chắc có mở rộng đến việc làm mưa cần thiết cho mùa màng. Bằng có thần sông ở Đàng Châu làm mưa và giúp đỡ dân chúng cùng chứng tỏ thần uy với một ông lãnh chúa có thực ấp ở đây, thấy ở *VDULT* với Lê Ngoạ Triều khi còn là hoàng tử – hay với Lí Công Uẩn theo *LNCQ*. Lại có một chứng dẫn khác nằm trong thần thuyết về sự thác sinh của Phạm Bạch Hổ: Mẹ ông vào miếu nấp mưa, giao phối với Thần trong cơn mưa, có mang ông sứ quân nhập cuộc tranh chấp vào giữa thế kỉ X.(12) Không cần thắc mắc về các chuyện có liên quan đích thực hay không với ông sứ quân này hay ông vua nọ, truyền thuyết để lại đã cho ta thấy vai trò phồn thực của ông thần sông ở Đàng Châu.

Truyện Sóc Thiên Vương ghi muện ở thế kỉ XV(13) nhưng nhắc một chuyện đã trở thành truyền thuyết đến lúc bấy giờ, cho ta thấy có một ông thần đất địa phương nằm ngoài vòng quản lí của nhà nước thuộc địa. Thần núi Sóc (Vệ Linh) sau này được đồng hoá với thần Phù Đổng để cho ông Đổng Thiên Vương đánh xong giặc Ân liền phi ngựa

đến núi Vệ Linh “trèo lên cây đa mà bay lên trời, để áo và dẫu tích lại, đến nay vẫn còn, người trong thôn gọi cây ấy là cây Dịch phục (cởi áo)”. Tài liệu dân tộc học ngày nay cho biết(14) người Thái Đen có hai thần đất thờ ở hai lùm rừng bất khả xâm phạm: thần của mừng (phi mừng) là một cây lớn ở nơi đi vào làng chính của mừng, thần đất riêng của chúa mừng (lak mừng) chỉ là một cây cột gỗ có tên “cột của mừng”, hay “cột để đặt áo bên cạnh (lak sua)”. Tên cây cột có ý nghĩa gần với Dịch phục đó, là do phép tắc bắt buộc viên tạo mừng dù có hay vắng mặt trong buổi lễ cũng phải để lại đó một cái áo dâng thần, nếu không thì thần không xuống hưởng cúng. Sự nối kết truyền thuyết cho ta thấy có những mối tin tưởng gần nhau, có thể xâm nhập lẫn nhau, của những tập đoàn người trên đất thuộc địa An Nam mà do sự phát triển không đồng đều giữa vùng đồng bằng và vùng rừng núi đã làm cách biệt càng lúc càng xa.

Sự tách biệt đồng bằng rừng núi về mặt hành chính xuất hiện năm 271 khi Thứ sử Đào Hoàng cắt các vùng thượng du của Giao Chỉ, Cửu Chân làm các đơn vị hành chính riêng. Từ đó, những tập đoàn chung quanh đồng bằng đã được gọi riêng là Lí, Lái, Lão. Rồi đến đời Đường, các châu đồng bằng phải chịu sự cai trị trực tiếp trong khi trên vùng cao, các châu ki mi (ràng buộc lỏng lẻo) chỉ giữ gìn được qua quyền uy quân sự của các đô đốc. Đây chính là giai đoạn mở đầu định hình những truyền thuyết riêng trên đất Việt về sự phân biệt vùng cao – vùng thấp, núi non – sông biển, tách ra từ một vũ trụ luận nhị nguyên đối kháng, chung cho các dân tộc trên một lãnh địa rộng lớn từ Trường Sa Ngũ Lĩnh đến các đất tận cùng phía nam đại lục.(15)

Vì sự tương hợp sinh hoạt đối với vùng xuất phát của họ nên các quan cai trị ở thuộc địa đã chăm chú nhiều đến sự phát triển ở đồng bằng. Quan niệm lãnh thổ của họ là lãnh thổ đồng bằng. Do đó, các biến động được ghi lại trong sử sách của họ mà ta phải theo về sau, phần rất lớn là ở đồng bằng, bao gồm các trị sở lớn nhỏ, ở đó, theo với đà phát triển chung, dân bản xứ cũng đổi thay để các thần linh ngự trị trong vùng phải mang danh xưng mới có dấu ấn của phương Bắc.

Những thần linh địa phương có trú sở trên vùng đất với tín đồ thờ cúng, như đã nói, đã là một thứ thần Đất, tuy ta không biết tên xưa cũ riêng biệt được gọi là gì. Chuyển sang từ Hán, đó là những Thổ địa, Thổ thần mà cấp bậc ở quận, huyện từ các triều đại Hán, Lục Triều riêng biệt được hưởng tế lễ, có tên là Thành hoàng. Vị thành hoàng được chính thức cúng tế đầu tiên năm 555 là của thành Dĩnh, khi Mộ Dung Nghiễm giữ ngôi thành ở Vũ Xương này. Đến đời Đường thì mỗi lần lập cơ cấu hành chính mới là người ta xây đền thờ thành hoàng nơi ấy. Thần đất ở làng, khu phố, cầu đường, cánh đồng, đền đài, công

thự... là của dân chúng, ngang tầm dân chúng nên đành chịu lép vế, không có chức tước. Thứ bực thành hoàng – thổ địa thành hình từ đó.

Như thế thành hoàng Trung Quốc ban đầu cũng là một nhiên thần, lâu dần mới được nhân hoá. Thành hoàng theo nội dung mới, là người từng làm quan cũ ở đây – và thanh liêm, nghĩa là có đức hạnh. Thành hoàng là quan của một hệ thống triều đình ở cõi linh thiêng. Có điều đáng lưu ý là các nhân vật được ghi lại, làm việc tế thành hoàng sau lần tiên khởi, là các thi nhân: Trương Duyệt ở Kinh Châu năm 717, Trương Cửu Linh ở đất Hồng năm 727 và Đỗ Mục ở đất Hoành năm 842.(16)

Ở phủ Đô hộ An Nam xa, sự tiếp thu quan niệm thành hoàng có hơi muộn nhưng rốt lại cũng đầy đủ. Năm 732, viên thứ sử lập phủ lệ, cất đền Huyền Nguyên dành vị trí cao nhất cho Lão Tử, thì chỉ xây thêm đền thổ địa và dựng tượng thờ. Hẳn đó là tên thần đất nói chung trong khi ảnh hưởng Đạo Giáo thật mạnh nên đền ấy lại có tên là *quán* (Già La), như một cơ sở tu hành của đạo sĩ.

Gần một thế kỉ sau tình hình có khác. Đô hộ Lí Nguyên Hỉ xây phủ lệ (822) mang ý thức mới nên tìm ra một thành hoàng có sẵn mà người trước không lưu tâm nên không thấy: đó là Tô Lịch. Chắc đã có một sự dò hỏi thấu đáo nên người ta biết Tô Lịch được cử hiệu liêm về đời Tấn (thế kỉ IV – V), không giàu nhưng gia tộc hoà thuận, từng làm quan lệnh trong vùng, được vua cho lấy tên riêng đặt tên làng, tất cả những chi tiết có thật hay đã được thêm bớt đó đều đủ cho người ta không thể chọn ai khác khi phải lựa thành hoàng. Thần tích còn thêm một đoạn thần báo mộng khuyên nhủ quan đô hộ, chứng tỏ người ta đã có quan niệm rõ rệt về vai trò thành hoàng, từ cõi thiêng liêng tác động đến người cầm đầu thế tục để tạo hạnh phúc cho dân chúng trong vùng mình bảo trợ.(17) Rồi đến thời Cao Biền (Đô hộ: 866 – 868) thì Đô Hộ Cung của ông có đền thờ thần thổ địa làm thủ hộ.(18) Như thế cả hệ thống thành hoàng – thổ địa đã thành hình trọn vẹn ở An Nam.

Ta không thấy một ông thành hoàng nào khác ngoài ông ở phủ lệ An Nam. Nhưng ở những nơi mà quyền uy nhà nước Đô hộ thắng thế thì ông thổ địa Trung Quốc lấn lướt ông thần Đất (Đá) bản xứ, như câu chuyện tranh đua xảy ra ở vùng Bạch Hạc. Và cũng vì sự chuyển biến văn hoá mà thần đất bản xứ cũng có hơi hướng thổ địa Hán khiến cho viên chức cai trị thấy được một ít tương đồng nên không huỷ diệt ông thần khác nòi.(19)

Chính trong đà phát triển tách biệt này mà các thần linh địa phương nào có sức mạnh riêng rẽ thì không chịu hoà nhập vào một tín ngưỡng khác, mà chỉ có thể chung lộn với một tín ngưỡng đồng dạng thôi. Núi Vệ Linh đã từng có chùa xây cất, có thiền sư danh tiếng thời Lí Trần, thế mà thần núi không chịu khuất phục Phật Giáo, lại chịu làm hình dạng

khác của thần Phù Đông. Các tăng sĩ chùa Kiến Sơ thời Bắc thuộc lập đền thờ địa riêng biệt với chùa nhưng đền vẫn nổi lên là một “dâm từ”, cái tên chỉ một nơi thờ phụng không được tầng lớp trên của xã hội thừa nhận. Từ thực tế đó, ta thấy nội dung thờ địa Hán đã bị lấn át, thần bản xứ lớn mạnh sẽ có đà đặt bước phát triển vụt trội vào thời độc lập tiếp theo.

Nhưng sự thăng tiến mạnh nhất là ở nhóm thần sông nước. Họ quy tụ quanh một giai đoạn lịch sử đặc biệt để tiến nhanh trên đà nhân hoá khiến ta có thể gọi được chung một tên là *hệ thống thần Tiên Lí*.

Suốt cả ngàn năm Bắc thuộc, trong những lần người bản xứ nổi dậy chiếm (châu) phủ thành, có một lần là Phùng Hưng kéo dài được qua đời con, nhưng ta không thấy chi tiết một tổ chức kỉ cương nào hết ngoài việc xưng vương mà danh hiệu truyền lại cũng được coi là của dân chúng gán cho. Dù sao thì với vị thế đó, Phùng Hưng cũng được một đền thờ đánh dấu địa vị lịch sử của mình. Ở vùng xa trung tâm hẳn vẫn có đền thờ những người nổi dậy, như khi *ANC* nhắc đến chuyện Bà Triệu “chết thành thần.” Mai Hắc Đế chắc cũng có nơi thờ cúng tuy không thấy sách xưa nào nhắc đến. Các vị vương, đế đó chỉ tạo được điều kiện bản thân để thành thần chứ không có dấu hiệu tác động đến thần. Việc làm như thế có thể xảy ra thuận chiều luận lí đối với giai đoạn nổi dậy của Lí Bí vào khoảng giữa thế kỉ VI. Điều thuận lí đó tuy không được tài liệu nào minh bạch nói đến nhưng sẽ nối kết được một số thân linh khiến thành hình hệ thống thần Tiên Lí mà sự kết nạp hoàn chỉnh lại là của những sự kiện lịch sử tiếp nối về sau.

Lí Bí không những xưng Đế (544), có niên hiệu, lại đặt quốc hiệu, bách quan, nghĩa là ít nhiều gì một dấu vết triều nghi cũng đã thấy có. Mà tổ chức như thế thành lập được hẳn vì vị thế người lai-Hán của Lí Bí đã đặt ông ta gần gũi với cách ứng xử như tổ tiên ông, một khi họ chiếm được chính quyền, muốn thành lập một nước. Điều đó dẫn tới việc phải có của một vị vương theo quan niệm Hán: *phong thần*, việc làm bị lãng quên trong sử sách, nhưng sẽ quay lại sử sách, ồn ào hỗn độn hơn.

Vua phong thần là để tỏ quyền uy của mình khi thắng thế, nhưng vua phong thần cũng là để cầu cứu đến thần giúp mình chống đối với quân địch – điều khiến ta nhắc lại không thừa những đoạn thuộc thế kỉ X, XI ghi ở *VĐULT*. Định triều nghi là vào lúc yên ổn, nhưng cầu thần thì thực hiện ở cả mọi lúc, nhất là vào những hồi gian nan. Xét quá trình lịch sử của Lí Bí và nối kết với một tài liệu chưa được nhắc tới thì thần mà Lí Bí đến cầu là nhóm thần sông nước.

ANC dẫn các sách xưa như *An Nam chí lược*, *Giao Chỉ thông chí*, *Nam Việt ngoại kỉ* và các sách ở châu huyện Đại Việt tịch thu vào đầu

thế kỉ XV, cho biết rằng chính Lí Bí chứ không phải Triệu Quang Phục (không có mặt trong sách) đã đóng hai vạn quân bên trong một đầm ở huyện Đông Kết, chờ đêm ra đánh làm nổi danh đầm Đêm.(20) Sử Việt gián tiếp xác nhận điều đó khi nói đến việc Lí Bí đánh Trần Bá Tiên ở vùng Chu Diên và việc quân Triệu Quang Phục (của Lí Bí) có mặt ở đầm Dạ, ở những khu đầm lầy, sông lớn. Chiến đấu ở vùng sông nước thì Lí Bí cầu cứu thần đầm lầy, thần sông lớn đến tiếp ứng là điều dĩ nhiên. Ông thần cửa biển Đại Ác, ông thần sông gằm thét, cả hai trấn giữ những đường nước quan trọng chặn quân Nam triều (tập hợp triều đình Hán mang tính sông nước nhiều hơn thành phần phía bắc, Bắc triều), cả hai là những vị thần đầu tiên trong hệ thống ta gọi là thần Tiên Lí. Tiếp theo đó, thủ đô Vạn Xuân ở vùng Hà Nội ngày nay sẽ mở cửa đền nhà nước cho ông thần Sở Bộ Đầu.

Cuộc xung đột của Lí Phật Tử và Triệu Quang Phục có hơi hướng như cuộc xung đột An Dương Vương – Cao Lỗ nhưng mang những bằng chứng lịch sử rõ rệt hơn. Về mặt sự kiện được ghi, Lí Phật Tử đóng đô ở Cổ Loa, không phải ở Long Biên của nhà nước thuộc địa (lúc này do Lí Đại Quyền chiếm giữ)(22) mà cũng không phải ở kinh đô Vạn Xuân của Lí Bí: Về mặt vị trí, đó là dấu hiệu của sự tách biệt đối với nước Vạn Xuân, đối với thần nước Vạn Xuân. Phật Tử cũng không phải là tên của viên chủ suý ở Cổ Loa, mà đó là danh hiệu rõ ràng của một người sùng mộ, một tín đồ Phật Giáo. Thêm một lí do nữa để nói đến sự tách biệt Lí Phật Tử và nhóm thần Triệu Quang Phục, sự tách biệt có mầm mống chống đối mà thế áp đảo là ở phía chính quyền như ta sẽ thấy sau này ở dưới đời Lí Trần. Triệu Quang Phục “thua” là câu chuyện về sự đàn áp “dâm từ” theo một cách nào đó.

Ta có thể nghĩ đến tình trạng của hệ thống thần Tiên Lí ở đầu thế kỉ VII là như thế. Còn hình trạng về sau là của những chuyện tiếp nối. Ý nghĩa của chuyện ông thần cửa biển tiếp tục công trình, sự nghiệp của Lí Bí là một sự liên kết thần – người: Từ cõi thiêng liêng, thần tán trợ hành động của người, tiếp tục công việc dang dở của người như một cách đền bù thiếu sót cho thực tế. Nhiên thần mang dạng nhân thần được bồi đắp tên tuổi sẽ lấy từng mảnh liên quan với các nhân vật lịch sử để tự mình có thân xác, trở thành nhân vật lịch sử, vào ngự trị trong sách vở, có đà lấn át cả nhân vật lịch sử, thật như một hành động của thần trả thù con người đã quên vai trò của họ trong lịch sử.

Như vậy quan niệm “phúc thần” từ mức độ hạn hẹp trong một vùng và ảnh hưởng, có khi còn đầy tính cách đe dọa đối với tầng lớp thấp trong xã hội, đã dần dần toả rộng và tác động đến tầng lớp cao, và đến đây thì ý nghĩa phúc thần đã vươn lên theo với một tổ chức xã hội có đà hoàn chỉnh, để thay thế cho sự tàn mạt xưa cũ. Nhưng tính cách thuộc

địa tiếp theo đã khiến cho khuynh hướng tập trung, hướng thượng của thần linh phải bị kèm hãm lại, do đó ta thấy phần lớn sự tương thông thần-người vẫn còn ở mức độ cá nhân, tập đoàn nhỏ.

Thần thường hiển linh để tỏ lộ quyền uy, thần báo mộng lành dữ, làm việc phán xét phân xử, trông chừng sinh hoạt tốt đẹp cho nhân dân. Khía cạnh lạc quan trong quan niệm về thần linh như thế đã hiện rõ tuy không được như các nho sĩ sau này nhìn nhận qua quan điểm lí tưởng của họ. Dân chúng đến với thần để thề bồi, cầu đảo mưa nắng điều hoà, cầu lợi làm ăn, đền tạ thần. Chúng ta không rõ các nghi thức như thế nào để có được sự tương thông, không biết tổ chức thờ phụng mang những đặc điểm chi tiết ra sao. Đọc truyện Hồ tinh trong *LNCQ*, E. Porée-Maspéro đưa ý kiến giải thích là trong lễ hội của tộc người Man Áo Trắng có chi tiết một người giả trang làm Hồ chín đuôi, và diễn trò hợp hôn trong động.(22)

Sách vở của nho sĩ để lại thì tài liệu thật nghèo nàn. Chỉ có từ “cầu đảo” không thêm gì hơn, còn việc “xin keo” thì cho thấy việc trao đổi thật hạn hẹp. Những câu chuyện về “ứng mộng” mang hàm ý có sự tương thông dài hơi hơn. Không thấy có sự tiếp xúc qua trung gian đồng cốt, bà vu – thành phần được nhắc dài suốt thời gian lịch sử, đến tận ngày nay. Nhưng có thể đoán rằng trong những cuộc hội họp, ngày lễ có nhảy múa, xướng ca tất phải tạo ra những cảnh xuất thần tập thể trong đó những người mẫn cảm với siêu việt sẽ vụt thốt nên lời, còn những người khác sẽ giao tiếp với thần vào đêm tối, khi những ràng buộc của xã hội được giác ngủ giải toả đi. Những cách thức giao tiếp như thế sẽ vẫn tồn tại lâu dài bởi vì chúng nằm ở mức độ thô sơ nhất, cơ bản nhất. Chúng chỉ có thể mất đi chừng nào mà con người không hướng đến một thế giới ngoài con người, gọi là thế giới của thần linh, của ước mơ, thế giới phóng thể của người, gọi thế nào đi nữa cũng vẫn phải có một cái tên cho phần cuộc sống đang diễn biến của con người, kéo dài ra.

Chú thích

1. Lê Tác, sđd, tr. 85.
2. Chúng tôi không thể ghi dẫn chứng rành rẽ. Các bài của ông Nguyễn Phương về vấn đề này đăng trên các số Đại học sư phạm Huế, tạp chí Bách khoa, tập họp lại trong Việt Nam thời khai sinh, Phòng nghiên cứu sử Viện Đại học Huế xuất bản 1965. Bản thuyết trình “Chinese Origin of the Vietnamese People” của ông đọc trong một hội nghị nghiên cứu quốc tế họp ở Hongkong 1964. Còn các phân bác là của nhà giáo Việt văn Bùi Hữu Sùng đăng trên Bách khoa.
3. Xem chú số 11, Chương I. Ông Phạm Huy Thông sau này đã sửa quan điểm uyển chuyển

hơn trong “*Phương hướng nghiên cứu*”, *Khảo cổ học* 1-2(1985), tr.155. Xem ý kiến của một nhà nhân chủng học: Nguyễn Duy, “*Cư dân cổ đại ở Việt Nam và lân cận*”, *Khảo cổ học* 2(1978), tr. 89 – 90. Ông nói đến “những nét Á đã xâm nhập vào Việt Nam trong thời đại đồng-sắt, mạnh hơn nhiều so với thời đại đá mới.” Thời đồng sắt, theo ông, là “*tương ứng với giai đoạn Hùng Vương*”, nhưng trong các sọ đồng-sắt được xét đến có sọ Núi Nấp thuộc thế kỉ III sau Cn. và sọ An Khê (sự đoán định còn phân vân) thuộc thế kỉ XIII.

4. Phan Huy Lê – Trần Quốc Vượng – Lương Ninh, sđd, tr. 244, chú 1, dẫn của Từ Tùng Thạch về hai bà vú dài họ Tây ở Hợp Phố. Chắc vì trường hợp Bà Triệu mà tác giả đã mở rộng khu vực huyền thoại đến Cửu Chân. Tuy nhiên như ta đã thấy, chứng dẫn về những người khổng lồ còn được bà E. Porée-Maspéro tìm ra trong truyền thuyết ở Kampuchia.
5. Trần Văn Giáp, “*Le Bouddhisme en Annam des origines au XIIIe siècle*”, BEFEO XXXII (1932), tr. 191 – 208; Hoàng Xuân Hãn, Lí Thường Kiệt, sđd, tr. 413 – 419.
6. Phan Đại Doãn – Lê Văn Mỹ, “*Phật Giáo dân gian vùng Dâu*”, Văn hoá dân gian 1(1987), tr.68, 71.Theo ông Nguyễn Duy Hinh, “*Hệ tư tưởng trước Lí*”, Nghiên cứu lịch sử 5-6, 1987, tr.54, 60) thì hòn đá thiêng chùa Dâu lâu nay “*mất tích*” vừa được tìm thấy “*cất giấu trong chùa*”, là một hòn đá tròn “*ché tác nhẵn nhụi, có dáng một sinh thực khí nam.*”.
7. G. Tucci, sđd, tr. 159, hình 87.
8. H. Maspéro. *Le Taoisme* (Paris 1967), chương “*Le Taoisme et les débuts du Bouddhisme en Chine*”. tr. 185 – 199. Cũng xem cùng tác giả *Les religions chinoises* (Paris 1967), tr. 195 – 211.
9. Xem lời bàn của Ngô Sĩ Liên (Toàn thư I, tr. 102) về chuyện 160 năm sau khi Sĩ Nhiếp mất, người Lâm Ấp đào mà thấy xác còn tươi (dấu hiệu bất tử.) Về các kĩ thuật luyện phép trường sinh, xem *Le Taoisme*, tr. 83.
10. Lê Tắc, sđd, tr. 104. Về Trương Tân, xem trang 145.
11. VDULT, tr. 104. Theo Từ hải thì lệnh năm 732, ngoài việc bắt dựng miếu thờ Huyền Nguyên Hoàng Đế (danh xưng đời Đường chỉ Lão Tử), còn có việc lập Sùng Huyền Học giảng dạy Đạo Đức Kinh.
12. VDULT, tr. 112 – 113 . Chú thích của ông Lê Hữu Mục tr. 167 – 168.
13. VDULT, tr. 123 – 124.
14. H. Maspéro, *Les religions chinoises*, tr. 173 – 174.
15. Khi Lê Quý Đôn chê rằng LNCQ “*phụ hội*” rất nhiều những chuyện ngoài đất Việt thì ông không thấy rằng ông quan niệm Lĩnh Nam là đất Việt của thời ông chứ không phải Lĩnh Nam của thời Li Trần còn vương vùi đất Nam Việt của Triệu Đà có biên giới phía bắc là Ngũ Lĩnh.
16. H. Maspéro, *Les religions chinoises*, tr. 120 – 122. Vì tình hình đào tạo ngày xưa, ông quan nào cũng có thể là thi nhân, cho nên có vẻ do tính chất thi nhân vượt trội của những người đã kể khiến cho các vụ ghi lại là của thi nhân chứ không phải chỉ những người này tế thành hoàng mà thôi.
17. VDULT, tr. 73 – 74.
18. VDULT, tr. 117.
19. VDULT, tr. 114 – 115.
20. Ngan Nan tche yuan, sđd, phần chữ Hán, tr. 47.
21. Lê Tắc, sđd, tr. 95.
22. E. Porée-Maspéro, *Etudes...*, I, tr. 46.

CHƯƠNG IV

CÁC THỂ KỈ ĐỘC LẬP BUỒI ĐẦU

(thể kỉ X – XIV) VÀ SỰ KIẾN TẠO MỘT HỆ THỐNG THẦN LINH TRUNG ƯƠNG

I. CÁC BIẾN ĐỘNG LỊCH SỬ VÀ Ý THỨC HỆ

Từ thế kỉ X, đất Đô hộ An Nam dần dần thấy mình thoát li khỏi uy quyền trung ương ở phương Bắc vì những biến động làm tan rã đế quốc Đường mà triều đại thống nhất Tống không đủ sức hàn gắn lại. Tiến trình kết thành lãnh địa riêng biệt ấy không hẳn là giản dị. Phải trải qua thời kì li khai rồi tiến tới tự chủ độc lập, từ sự tự chủ trong khuôn khổ của một địa phương thuộc một đế quốc rộng lớn, tới nền độc lập với những vấn đề riêng của mình mà một chút danh nghĩa thần phục không làm mất tính chất riêng biệt của một nước, càng lúc càng lớn mạnh theo thời gian.

Nhưng muốn nói đến một quốc gia vững chắc thì phải kể từ thế kỉ XI với triều Lí (1009 – 1225) thể hiện trong buổi đầu triều đại bằng những sự kiện lớn: tên nước Đại Việt (1054) lâu dài mang tính danh nghĩa quan trọng, các cuộc lấn chiếm Chiêm Thành (1044, 1069) áp đặt quyền uy ở phía Nam, cuộc chiến (1075 – 1077) mang ý nghĩa lâu dài là giải quyết dứt khoát vấn đề ranh giới Giao Châu – Quảng Châu với người chủ cũ – từ đó cũng là một sự xác nhận nền độc lập quốc gia trong phần đất còn lại. Đặt trên cơ sở những thành tựu của nhà Lí, nhà Trần (1226 – 1400) đã lãnh đạo đánh thắng quân Nguyên trong hai cuộc chiến lẫy lừng (1285, 1287 – 1288) mà rốt cục mức độ tàn phá của chiến tranh và sự căng thẳng chờ đợi các trận trả thù đã góp phần dẫn đến sự suy sụp của dòng họ và sự tàn tạ của đất nước.

Nếu không kể những khác biệt thì Lí hay Trần cũng đều là những tông tộc trị nước. Ông tên Tuấn nếu không chịu thiên thì không nổi danh thành Lí Thường Kiệt trong số đông những người tình nguyện đoạn dục để được chen vào trong nhà họ Lí chúa tể. Những người phục dịch trong cung họ Lí mang các từ tốt đẹp “...chi hậu”, toả ra ngoài kinh đô mang danh hiệu cũng tốt đẹp là “trung sứ” để thu thuế, truyền lệnh... trên những khu vực có khi chỉ có hào cường, lãnh tụ địa phương. Sự liên kết thông gia của họ cầm quyền với các tù trưởng bên rìa đồng bằng cũng chứng tỏ một quan niệm cai trị còn ở trong mức độ gia đình mà hoàn cảnh lịch sử đã khiến cho biện pháp liên kết bình thường ấy trở thành một hành động chính trị khôn ngoan, mang lại hiệu quả cao. Còn tính cách tông tộc của họ Trần thì càng rõ nét hơn. Mức độ cai trị bằng tông tộc khiến cho Lí, Trần dễ bị xâm nhập bởi những quan niệm tín

ngưỡng của đám dân chúng dưới quyền, tuy Lí có cố sức xây dựng tầng cấp xã hội để đặt mình đứng trên cao và Trần hoàn thiện thêm thành quả ấy cho dòng họ mình.

Có thể nhắc đến sự cố kết của Lí, Trần với đám dân chúng dưới quyền theo biện pháp có ý thức là thúc đẩy sự quảng bá của đạo Phật dưới các triều này. Nền độc lập cần đến sự ủng hộ của dân chúng, và cả sự vững vàng ngôi vị của người cầm quyền phải cần đến một ý thức hệ nối kết con người, vượt trên thói quen trung thành truyền thống với từng lãnh tụ địa phương đã là mầm mống xung đột căn bản trước đó. Cho nên khi Đinh Bộ Lĩnh dẹp tan các sứ quân thì ngoài cái uy chuông cọp, vạc dầu, còn có sự ủng hộ của tập đoàn tăng đạo – nhất là tăng, được mời gọi lập thành hệ thống quan giai có chức có quyền trên đỉnh cao xã hội. Lí, Trần vượt lên một bậc nữa trong khi chia xẻ hệ thống tín ngưỡng chung của thời đại đó, bằng cách tự mình làm lãnh tụ tông phái (thiền phái) để thực hiện ý định thu tóm quyền uy thế tục và siêu linh vào trong một tay: Lí Thánh Tông mở phái Thảo Đường, Trần Thái Tông mở phái Yên Tử; Lí Cao Tông tự xưng là Phật, Trần Thái Tông được tôn xưng là Điều Ngự Vương Phật, lộ ra ý định thành hình một quan niệm vua-Phật không có cơ hội xuất hiện lâu dài như quan niệm Thiên Vương (deva-rajah) ở phía Nam và Tây Nam.

Văn thơ để lại cho thấy các thiền sư, các vua Phật thâm nhuần giáo lí thiền rất sâu xa, nhưng bằng cơ khảo cổ học cho thấy Phật Giáo đương thời mang dấu vết Mật tông, nghĩa là có sẵn yếu tố thoả hợp với Đạo Giáo thần tiên và tín ngưỡng thần linh xưa cũ của dân chúng.

Nhưng sự tiếp cận với lãnh thổ kẻ thống trị cũ mà áp lực chính trị, quân sự vẫn còn đè nặng, cùng quá khứ tiếp nhận văn hoá phương Bắc đã thành nếp khiến cho quốc gia độc lập Đại Việt vẫn tổ chức theo một quan niệm vương quyền Nho Giáo, càng ngày càng theo sát những đổi thay từ nơi xuất phát với một mức độ thời gian cách biệt đủ để cho các yếu tố bản địa mượn hơi hướng đồng danh chen vào, tạo sắc thái quốc gia khác biệt. Quan niệm vương quyền này mở ra một hệ thống quốc giáo mà các người cầm đầu muốn là Vua-Phật chịu được sự chuyển hướng, vì thấy nếu hạ mình một chút họ vẫn có thể nắm cả quyền uy thế tục lẫn linh thiêng để làm chủ dân và nước. Đó là địa vị bậc Con-Trời thiêng liêng cai trị vùng đất cả Ba tầng thế giới. Năm 1019, Lí Thái Tổ tể vọng các danh sơn, nhưng hành động đó tuy có qua được mức cầu cạnh, vẫn còn mang vẻ trình bày hơn là tuyên cáo quyền uy. Chỉ khi nhà Tống yếu thế (bị Kim ròi Mông Cổ uy hiếp, lấn đất) chịu nhận một “nước” An Nam, phong Lí làm An Nam Quốc Vương (1164) để vừa vớt vát uy tín, vừa hi vọng nhờ cậy thì vua Lí mới có danh nghĩa do lí thuyết đưa lại mà lập miếu phong thần các xứ (1189), tỏ hẳn quyền uy

với thần linh trong nước. Tuy nhiên, đàn Viên Khâu dựng lên vào đầu nửa sau thế kỉ (1154) mà mãi gần hai thế kỉ rưỡi nữa vẫn chưa thấy một lần tế Giao, vì lí thuyết chưa thâm nhập đủ để cho các bậc con Trời đủ tự tin mà bước lên đài. Cái đài thờ Trời đó vẫn còn là chỗ ngự trị của các ông bà thần làm mưa, làm tạnh.

Người ta phải nhớ ơn kẻ được coi là cố động cho khuôn mẫu chính trị đem lại quyền uy đó của vua, nên bực Vạn thế sư biểu và đám đồ đệ, liên hệ của ông được ba lần nhắc đến đền thờ trong đời Lí (1070, 1156, 1171). Rồi đến đời sau thì với tinh thần dân tộc, niềm kiêu hãnh tông tộc nâng cao theo chiến thắng, người ta đem các nho thần trong nước thờ chung với các ông tổ phương xa (Chu An – 1370, Trương Hán Siêu – 1373, Trần Nguyên Đán) mà không ngờ đến tinh thần bảo vệ chính thống của sử gia Ngô Sĩ Liên sau này.

Chính trong cái thế chen vai thích cánh của các ý thức hệ như thế mà các thần linh tìm được chỗ đứng trong nước dưới những hình trạng khác nhau. Càng về sau, các nhiên thần nhân hoá phải khoác thêm bộ mặt trung quân ái quốc. Tinh thần duy văn hoá công nhận thành quả văn hoá phương Bắc càng cao thì ý thức phân biệt dân tộc phải càng rõ để khỏi sa vào lệ thuộc, khỏi mất chủ quyền. Một bộ mặt thần linh mới bắt nguồn từ những nhân vật tại chỗ, lớn dần trong tập hợp cũ, chờ đợi bước thay đổi lịch sử nữa ở đầu thế kỉ sau (thế kỉ XV) để được chính quyền công nhận, và lấy uy thế mà xây dựng một hệ thống mới: *hệ thống Hùng Vương*.

II. SỰ NÂNG CẤP CỦA THẦN LINH ĐỊA PHƯƠNG CHUYỂN VỀ TRUNG ƯƠNG THEO YÊU CẦU TỔ CHỨC QUYỀN BÍNH CỦA NHÀ LÍ

Nhà Lí xây cất chùa tháp thật nhiều, ngay từ ông vua đầu, lúc mới lên nắm quyền bính, để cho các sử quan nho thần theo truyền thống Hàn Dũ phải lên tiếng khá gay gắt. Nhưng các ông sử thần này cũng thấy mà ghi lại nhiều cơ sở thờ cúng thần linh được dựng lên trong khuôn khổ chính quyền mới ở kinh đô Thăng Long từ khi Lí Thái Tổ dời về. Ta có thể liệt kê theo những năm tháng được ghi trong chính sử: đền thần Đồng Cổ (1028), đền thờ Phạm Cự Lượng (đầu 1038), đàn Xã Tắc (1048), đàn Vu phía nam kinh thành (nhắc đến các năm 1137, 1138) các đền Bồ Cối, Tản Viên, Ông Nghiêm, Ông Mẫu (1145), đàn Viên Khâu (1154), các đền Hai Bà, Xuy Vưu (1160). Theo *VDULT*, đền Hậu Thổ dựng sau chiến thắng Chiêm Thành 1069, còn đền Phù Đồng ở Cảo Hương bên hồ Tây thì không có thời điểm rõ rệt.

Các công trình trên cho thấy sự tập trung các thần linh theo quan niệm vương quyền phương Bắc, được tiến hành với những điều kiện địa phương. Chính vì sự thành lập thể chế thờ thần linh có đến hai yếu tố tác động như trên nên ta mới thấy một chừng mực ghi chép lệch lạc giữa chính sử và *VDULT* mà ta sẽ cố gắng giải thích.

Chuyện thần Đồng Cổ (Trống Đồng) báo mộng cho Lí Thái Tông về loạn Tam Vương kê trong chính sử được *VDULT*(1) thêm rằng Thần được rước từ Thanh Hoá về Thăng Long do đã giúp ông hoàng Phật Mã trong một chuyến nam chinh (có lẽ chỉ chuyến đầu 1021). Sự việc báo mộng dù là có thực do một linh cảm nào đó của con người nằm ngay trong biến cố, hay chỉ là cái cớ để lập hội thề sau biến loạn, thì việc chọn Thần làm chủ cũng chứng tỏ địa vị quan trọng của Thần, không những ngay trong gia đình họ Lí mà còn đối với các tập đoàn thứ cấp khác nữa. *Toàn thư* chỉ rõ miếu ở bên hữu thành Đại La, phía sau chùa Thánh Thọ, nhưng đó là miếu để hội thề cất sau biến cố 1028. *VDULT* cho chi tiết đáng tin vì các sự kiện ràng buộc nhau, rằng miếu thần (sau 1021) ở bên trong Đại nội, chi tiết chứng tỏ trước hết Thần là kẻ bảo vệ riêng cho nhà họ Lí. Vị thần núi linh thiêng ở vùng Cửu Chân từ địa

phương đã được “lên chức” để làm yên lòng phe phái phương Nam – Hoa Lư, khi kinh đô dời khỏi nơi đó, được trân trọng thờ trong khuôn viên gia đình chủ nước rồi lên đến tột đỉnh với địa vị kẻ chứng kiến sự thè boi cả nước: Thiên hạ Minh chủ.

Phạm Cự Lượng(2) được phong là người xét xử ở cõi âm làm các nho sĩ đời sau vốn thông đạt các truyền thống phương Bắc, ngạc nhiên hỏi sao không phải là ông Cao Giao Trung Quốc được thờ mà thay vào đó lại là một người luôn lọt qua các triều Đinh, Lê chẳng “khác gì bọn tuý thời để lập công danh”? Nhưng nhìn ở quan điểm *Sử kí* Đỗ Thiện được viện dẫn thì đời Lí người ta không nghĩ như thế. Phạm Cự Lượng được coi là một người “tận trung báo quốc”, “ngay thẳng... trong trắng không có một lỗi nào”. Xác nhận đó được gán cho là từ cõi âm, nhưng việc kê khai gia thế có vẻ đúng với phổ hệ thực, và việc phong thần rõ ràng là có lí do mượn sự tích một người giúp Lê Hoàn lấy ngôi Đinh để biện minh cho việc Lí lấy ngôi Lê. Việc thờ cúng cũng đồng thời nằm trong ý định giữ gìn hương hoả cho một sứ quân: họ Phạm ở vùng Nam Sách. Một sứ quân khác ở Đằng Châu có thân là thổ địa, nhưng khi đất chuyển về thuộc quyền trung ương (đất của Lê Ngoạ Triều theo *VĐULT* hay của Lí Thái Tổ của *LNCQ* không quan trọng lắm), được nâng lên thành phủ (Thái Bình) thì thân cũng lên chức tương xứng.(3)

Các thần Tản Viên (đã được cúng tế năm 1073), Hai Bà Trưng, Phù Đổng vốn là của các vùng đất mặt Bắc kinh thành, đều lần lượt được đưa về kinh đô. Ngay cả một vị thần ở ngoại vi đất nước đương thời, qua những lần chiến thắng của nhà Lí cũng được đón rước: Thiên Y A Na với vật thờ là cả bộ linga-yoni. Ở đây ta chỉ nhìn thần Hậu Thổ Thăng Long theo khía cạnh tương quan của kẻ chiến thắng và người bại vong. *VĐULT* kể rằng(4) Thần xưng với Lí Thánh Tông, là “tinh của Đại địa Nam Quốc – không phải nước An Nam như các học giả ngày nay có thể tưởng lầm, mà là “nước lớn phía nam”: Chiêm Thành. Dấu vết thần “thác sinh trên cây” giống như truyền thuyết còn để lại ngày nay, là một bằng chứng thêm nữa về căn cước vị Nữ thần Xứ sở của Chiêm Thành. Đưa thần của đất chiến bại về thờ là người ta đã làm một công việc vớ vẩn về kẻ chiến bại từ cõi linh thiêng.

Tất cả tổ chức tập trung thần linh như thế, như đã nói, phản ánh quan niệm tổ chức vương quyền nhận được của phương Bắc: Mỗi địa phương trong nước đều có đại diện ở kinh đô; thần của địa phương – tất nhiên phải mang một mức độ uy tín nào đó, đều có một mảnh đất ở trung ương để ngự trị, như chứng tích không bao giờ bị xoá của lãnh địa nơi xa, dù rằng lãnh chúa trần thế nơi ấy đã bị đánh bại. Thời gian xa cách từ khi thể chế đó xuất hiện, sự cách biệt đối với vùng xuất phát quan niệm, thực tế địa phương, tất cả làm nên những lệch lạc đổi thay

trong sự tiếp nhận văn hoá, nhưng những đường nét chính vẫn còn thể hiện rõ rệt. Khi hệ thống trung ương Lí được củng cố với đàn Xã Tắc, đàn Viên Khâu (thờ Trời mà chưa dám tế Trời) cho hợp với quyền uy của một vị hoàng đế Việt thì người ta cũng lập đền thờ thần Xuy Vu, kẻ bại trận của vị Hoàng Đế Trung Quốc xa xưa đã truyền lại danh xưng chung cho tất cả những chúa tể muốn nổi gót ông trên đường chinh phục, cai trị, trong đó có các ông vua họ Lí xưng Đế chứ không phải chỉ bằng lòng là Vương.

Khi bàn đến sự kiện tập trung thần tứ xứ, ta không nên quên các thần có sẵn ở kinh đô vẫn được tiếp tục thờ cúng dưới đời Lí và cũng lên cấp theo với uy danh triều đại: thần Tô Lịch, “thành hoàng của kinh đô”, thần Phùng Hưng, thần cửa Đông Đại La – mang tên thần Long Đô/Đỗ, hẳn nổi bật chỉ vì là nơi tập trung sinh hoạt thương mại, tạo sự bất an vượt ngoài sự kiểm soát của chính quyền mà dấu vết chuyên biến qua cõi thiêng thành mối đe dọa Cao Biên, người quản lí phủ Đô Hộ trước kia. Quan niệm nhân thần “phúc thần” mở cửa đền cho các nhân vật triều Lí vào ngự trị: Lí Hoảng, Lí Thường Kiệt, Lê Phụng Hiểu, Mục Thận...

Rồi với đất nước mở rộng, họ Lí vươn tầm hoạt động ra xa, các thần vô danh của dân chúng bắt đầu được triều đình biết đến, nhất là qua mối tương quan quyền lợi như trường hợp vị thần bảo trợ người mò ngọc trai.(5)

Chúng ta sẽ bàn đến khía cạnh khác của ông Hoả Long Tinh Quân này. Truyện tích không cho ta biết “vua” và “triều đình” được nói tới là của thời nào, nhưng *Toàn thư* có đoạn chép: Mùa thu, tháng 7, ngày 12 (1033), châu mục Vĩnh An (Hải Ninh ngày nay) là Sư Dụng Hoả tâu rằng xứ ấy có vực trên châu. Vua (Thái Tông) sai sứ đến tìm, quả nhiên thấy được. Sứ đã ghi rõ cả ngày tháng năm, sự kiện hẳn không còn nghi ngờ gì cả. Truyện tích có ngầm ý bảo rằng đám thị thần không lấy được trên châu nhiều bằng hai anh em người địa phương. Hẳn là vì đám người sai phái không thiện nghệ bằng dân chuyên môn, nhưng người ta dễ tin ở một lí do khác: Đó là vì người địa phương có thờ thần bảo trợ. Vua ham châu báu thì không tiếc gì một cảnh rước xách có nghi vệ, âm nhạc và một tờ sắc phong. Thế là một thần biển có cơ hội được nâng cấp lên tầm mức quốc gia. Vua Lí “thực thà” gọi là Thần Châu Long Vương, vua Trần né tránh kín đáo nhưng vẫn không phủ nhận tính cách mang lại lợi lộc cho nhà nước: *Lợi Tế Long Vương*.

Nhà Trần có vẻ không mang gì mới vào trong hệ thống thần linh tập trung đó, trừ sự cố kết họ thêm qua những lần phong tặng (1285, 1288, 1313) mà chủ đích vẫn là báo cáo công thành, mời gọi ủng hộ hơn là tỏ rõ quyền uy. Các thần mới của họ chưa đủ thời gian để xuất hiện trên bề

mặt quốc gia nhưng vẫn tiếp tục bù đắp cho sự chật hẹp của hệ thống có sẵn để mở đường cho hệ thống mới.

III. HÌNH ẢNH THẦN LINH LÍ, TRẦN BÊN NGOÀI KHUÔN MẪU CỦA NHO THẦN

Đã thoảng qua những chứng dẫn cho thấy tập hợp thần linh trung ương Lí, Trần chỉ là một phần rất nhỏ của thần linh trong nước. Lấy mẫu mực Nho Giáo để khuôn nắn tính chất các thần may ra chỉ đưa đến những dáng đồng dạng ở một vài điểm cốt yếu chứ không bao trùm hết được quan niệm người đương thời nghĩ về thần. Ngay đến các thần được tập trung, nghĩa là đã được thu gọn, cải biên theo người ghi chép, nhìn kĩ, cũng không mang một nội dung duy lí như các đời sau và sách vở của nho sĩ muốn gán cho. Các phần Tiếm bình kèm theo ở *VĐULT* chẳng hạn, với những lời tán tụng và phản đối, cho thấy sự lệch lạc qua thời gian của tầng lớp trí thức chung một ý thức hệ, và đồng thời cũng cho thấy sự lệch lạc ngay lúc đương thời của đối tượng được thờ cúng và người ghi nhận.

Các nho thần, hay trí thức thâm nhuần nho học, mượn khía cạnh nhập thế của lí thuyết này để củng cố vương quyền, cố sức đem quan điểm về một ông con Trời vào đầu óc các vua Lí, nhưng có bằng cứ cho thấy các ông này đã sợ thần linh hơn là ý thức mình cai trị được thần linh. Lần đầu tiên có được nhà cao cửa rộng trên một xứ đầy đông bão thường có sét đánh sập cả cung điện, Lí Nhân Tông đã sợ sấm sét phải cầu cứu đến đức Phật – một ông Phật-thần – và truyền căn bệnh ấy lại cho ông cháu, Lí Cao Tông(6). Họ cầu mưa qua một hòn-đá-Phật, qua một hòn ma, họ vẫn chia xẻ tâm trạng sùng kính thần linh của dân chúng trong khi địa vị của họ đáng lẽ đòi hỏi một thái độ nhiều quyền uy hơn. Thành thử trong một thời gian dài, vẫn còn sôi động một quan niệm thần linh chiết toả cuộc sống thường nhật đến cả tầng lớp cao trong nước, trong đó lẫn lộn đậm nét những tin tưởng xưa cũ hoặc còn giữ được những nét cốt yếu, hay đã chuyển hoá ra đầu phục các hệ thống tôn giáo, làm biến dạng các hệ thống này.

Ở thế kỉ XVIII, Ngô Thì Sĩ(7) làm thông kê:”Triều Lí trước sau gần 50 lần chép diêm lành... Đời (Lí) Thần Tông chép 29 diêm tốt, diêm hươu đến 9 lần, vì hươu mà được làm quan đến 3 lần, dò xét hươu được thưởng 2 lần...” Lê Văn Hưu (thế kỉ XIII), Ngô Sĩ Liên (thế kỉ XV), không làm thông kê, nhưng cũng phê bình vua, nhân có những điều các

ông cho là “lam dụng” khi thấy các nhân vật đi theo sinh hoạt thời đại: tìm hươu trắng, vật thú lạ.

Chuyện vật lạ chưa phải chấm dứt dưới triều Trần, nhất là vào lúc đất nước rối loạn: hổ đen xuất hiện ở kinh thành (1354), chim trắng vào đầu nhà Hồ (1400). Có điều những ghi nhận lúc này quan tâm đến con người nhiều hơn: chuyện đổi giống, sinh dính liền. Lại có thêm những ảnh hưởng mới từ phương Nam: cá voi chết cũng được ghi nhận (1287) ở cửa sông danh tiếng Bạch Đằng, như mở đường cho việc phong thần đền cửa Càn (1312).

Các vật dị hình: cau nhiều thân, rùa nhiều đầu, ngựa nhiều móng, hổ, voi, sẻ trắng, hươu trắng, hươu đen... không được giải thích về mặt lệch lạc sinh học mà như là những “điềm” báo hiệu sự tốt đẹp.

Đạo Phật có ưu thế nên không lấy làm lạ rằng các điềm, vật lạ có liên quan đến tôn giáo này, được Ngô Thì Sĩ nhật ra đến 30 lần trong đời Lí: bông đèn, hoa sung (ưu đàm) nở, cây phướn múa. Phần lớn các con vật được coi là lạ chỉ vì mang màu trắng được đặt ở vị thế cao quý trong thời đó. Voi trắng bị bắt nhiều lần (1060, 1068, 1079, 1090, 1106, 1186) là gốc ở tin tưởng về chuyện Tiên thân (Jataka), từ chuyện mẹ Thích Ca thấy voi trắng chui vào mình mà hoài thai Phật.

Nhưng ta biết Phật Giáo tự nơi xuất phát đã vương víu những thần thoại Bà La Môn với các hệ phái của nó, và trong tình trạng phát triển ở Đại Việt với các nước Chiêm Thành, Chân Lạp phía nam đậm màu các giáo phái đó, với cả Phật Giáo, thì những tin tưởng quen thuộc của hệ thống Ấn Độ lại có dịp hội tụ để nổi lên trong tâm tư người dân Đại Việt. Con voi trắng linh thiêng có thể nhận lãnh sự sùng kính thay cho con bò thần (trắng) Nandin, vật cưỡi của thần Civa.

Nho Giáo, hệ thống chính trị - xã hội đó, hay bài bác “mê tín, dị đoan”, cũng mang đến những thần linh của mình lấy từ phương Bắc. Nổi bật hơn hết là con rồng, trên nét chạm khắc của người thợ đương thời nó còn là con rắn, vậy mà đã xuất hiện luôn luôn bên mình một ông hoàng thái tử, trong cung điện hoàng đế, với màu vàng chỉ vị trí trung ương của vị chủ tể nước theo hệ thống bát quái Trung Hoa.

“Điềm” đều là điềm lành, mang ý nghĩa *cầu mưa* rõ rệt. Ngay đến cả con voi trắng cũng là vật báo hiệu mưa trong một truyện Tiên thân. Cho nên ta có thể nhìn lại vị thần chủ trì chính về việc làm mưa của nhà Lí để thấy tính chất phồn thực trong sự tin tưởng liên quan đến những vị thần khác, có tên hay vô danh, của thời đại.

Có thể biết rõ thần Hậu Thổ có gốc tích là Bà Chúa Xứ đất Chiêm Thành như đã nói. Rõ hơn, có thể biết tượng gốc đem về không phải là khúc cây lượm tình cờ trên bãi sông mà chính là tượng đang thờ lúc ấy: “một đầu cây rất giống hình người, hình như *có dấu sơn cũ...*” (Chúng

tôi nhân mạnh.) Thần tích chứa đựng một truyền thuyết về bà Thiên Y nhập vào thân cây nhưng các danh hiệu phong tặng lại cho ta thấy hình tượng nguyên cả tập hợp linga-yoni. Năm 1285: Hậu Thổ Thần *Địa Kì Nguyên Quân*; “nguyên quân” là từ được dùng để xưng tụng một phụ nữ quý phái, sang cả, chỉ đứng vào người đàn bà hiền linh mặc “quần xanh” kia, màu xanh như sẽ thấy đi cùng với những nữ thần báo mộng cho Nguyễn Hoàng về sau, ngay trên đất Chăm; “địa kì nguyên quân” rõ ràng là chữ Hán dịch ngay tên Bà Chúa Xứ, chứng tỏ đương thời người ta đã nghe và hiểu tên Chăm: Po Yan Ino Nurga; thần Hậu Thổ là từ mượn của Trung Hoa nhưng người Tiêm bình *VDULT* của thế kỉ XVIII vẫn hiểu nên ghi rõ hơn: Hậu Thổ *Phu nhân*. Thần Đất, trừ ở các dân tộc có tổ chức xã hội phụ hệ mạnh, thường vẫn là thần Đất Mẹ vì chứa đựng mầm mống sinh sôi nảy nở, điều hiển rõ trong danh hiệu năm 1313 chỉ nội dung tín ngưỡng: Ứng Thiên Hoá Dục. Người Tiêm bình còn hiểu ý nghĩa thờ thần, nên dè dặt giải thích “chiếu phong tặng *rất kín đáo*”, nhưng ngỡ ngàng trước danh hiệu “Nguyên Trung” của năm 1288 mà không thấy ý nghĩa của nó nằm trong sự “kín đáo” đã nói, là chỉ sự thẳng cứng xuyên suốt của thân, chỉ hình tượng vật chất của một bộ phận thờ cúng: cái linga. Phỏng đoán từ *VDULT*, chi tiết hơn, có thể gọi tượng đem về là một mukhalinga, linga có hình mặt người.

Thần Thiên Y A Na – tên Việt bây giờ của ...Nguyên Quân, vẫn còn giữ âm gốc: Thiên/ Yan(a)/Dàng – đã được nâng lên bậc đàn chủ của đàn Viên Khâu (1154) – lập ra để tế Trời – từng làm “được mưa to xối xả” với một thần thuộc quyền là Câu Mang. Có lẽ đây là thần Câu Long được đọc trại đi hay hiểu sai lạc: Câu Long, con Cộng Công, không chống với Chuyên Húc như người cha mà chỉ lo việc cày cấy đất nhà và được thừa hưởng cúng kiếng, trở thành thần Hậu Thổ Trung Quốc, thần Đại Xã của vùng trời Hoa Hạ(8) chứ không phải là “phụ tá” của thần Hậu Thổ gốc Chiêm Thành. Không phải là vấn đề sai hay đúng mà là chứng cứ về sự chuyển biến của một nét văn hoá khi phải xê dịch.

Vị thần Phù Đổng đem về Thăng Long hình như vẫn không mất bản chất thờ cúng tín dục, tuy trên vùng đất quê hương, thiên phái Quan Bích muốn đồng hoá Thần, đã khoác cho Thần bộ mặt kẻ giữ gìn, bảo vệ tôn giáo (lokapala) qua lối mượn ý từ cõi linh thiêng theo một cung cách nào đó:

Phật pháp thùy năng hộ?

Trong các đền ở kinh đô Lí có tên hai vị thần chỉ xuất hiện một lần (1145) theo lời sử ghi nơi thờ cúng được dựng lên, là Ông Nghiêm và Ông Mẫu. Các nhà chú thích sách *Toàn thư* xưa và nay đều bỏ lơ, có lẽ vì không tìm ra dấu tích liên hệ. Dừng lại ở phần ý nghĩa chữ thì Ông Nghiêm có thể là (Lí) Ông Trọng, còn Ông Mẫu là thần Phù Đổng vì

các nghĩa của chữ “mẫu” liên quan đến vấn đề ở đây là “gò đồng”, “chốt cửa”, “giống đực” có ám chỉ đến nguồn gốc, khía cạnh tính dục của Thần. Đền thần ở Thăng Long lập trên đất có tên Hán-Việt là Cảo Hương – tên nôm là làng Cáo. Thế mà truyện Hồ tinh của *LNCQ* cho biết phía ngoài đồng ruộng cày cấy, trên vùng cao ráo bên hồ Tây “đều có dân cư, tục gọi là Hồ Thôn” – lại một chữ khác xác nhận tên gốc làng Cáo (chôn). Ta nhắc đến cách giải thích của E. Porée-Maspéro về nghi lễ thờ cúng của tập đoàn người ở chân núi Tản Viên kéo dài đến bên thành Thăng Long, có thể có tập tục để một người – pháp sư? hoá trang cáo (chín đuôi) hợp hôn với trai gái ngày lễ đi vào hang động. Ông Đống Phù Đống đi về an cư ngụ trị trên một Hồ Thôn đó hẳn là không lạc loài.

Xa về phía biển, ta gặp một chuyện “dâm loạn” mà nho sĩ vẫn ghi lại. Bà vợ của ông Nam Hải Long Vương, chúa cả vùng biển ấy, thuật chuyện làm việc tính giao bình thường với một ông Hoả Long nào đấy, nếu hiểu theo quan điểm Nho Giáo hẳn phải đem đến một kết quả tội tề, nhưng lại thấy nảy nở ra một sự khác thường: một vị thần với đầy đủ quyền lực. Ông Hoả Long con ấy, tuy trong truyện nói là một khúc cây, nhưng sự kiện đeo đẳng dựa vào mạn thuyền người dân chài, cho thấy thấp thoáng có dáng con cá voi cứu người đi biển ở phía Nam.

Như thế, thần linh Lí, Trần dù đã được tập hợp thành hệ thống cho những thần nổi bật, dù mang dạng phúc thần của Nho Giáo, vẫn chứa đựng đầy tín ngưỡng phồn thực của dân chúng mà quan điểm một nhà nước nông nghiệp thấy có thể chia xẻ được, và phải chia xẻ.

Thần thổ địa Đàng Châu điều khiển mưa, tạnh. Thần Bồ Cái cũng ra ân cứu hạn. Hai Bà Trưng cũng không được Lí thờ như những vị anh hùng cứu quốc mà vì đã tỏ quyền lực trong một cơn mưa cứu hạn, do đó được đưa về phía bắc Đại nội, trong đền Vũ Sư,⁽⁹⁾ hẳn là nơi mà một thời chủ trì cầu đảo ở đây là tăng nhân “Vũ sư” Tĩnh Giới của nhà Lí, và là nơi Trần Thái Tông thử thách khả năng làm mưa của sư Giới Châu.⁽¹⁰⁾

Ý thức tính giao liên hệ đến mùa màng biểu hiện ở sự chăm sóc xây dựng các giếng khơi và những chuyện thần kì quanh các giếng cung cấp nước cho nhà nông. Việc đắp đê sông Hồng chỉ có tính hệ thống, nề nếp với triều Trần (1248) trong lúc đô Cơ Xá (1108) của Lí đơn lẻ, chỉ có mục đích chính là bảo vệ kinh thành. Cho nên giếng vẫn còn cần thiết ở mức độ cao cho nhà nông, và có thể hiểu “giếng” còn là ao. *ANC* ghi chuyện giếng Tự Nhiên ở quê hương nhà Lí được “cổ lão tương truyền là không phải do người đào”, thường không cạn, nếu cạn thì đỏi kém, đầy thì được mùa, tất nhiên! Có giếng Thăng Đức làm bằng đá xếp, giữa vùng cây gỗ lim, do họ Lí đào, đã phun nước báo hiệu cho vua

Trần (Duệ Tông) biết sẽ bị thất bại trong trận đánh Chiêm Thành (1377).

Giếng nước chứa mầm mống thần bí nên trong việc tranh chấp ngôi vua dưới triều Trần Minh Tông (1314 – 1329), người ta bỏ bùa ếm mang tên những người chia nạn vào bụng cá bống thả xuống giếng ở Đông Cung. Sự thần bí ấy (về giếng nước, khe nước) có liên quan đến âm tính, đến bây giờ còn thấy trong ngôn ngữ “tục”, và chuyển qua trong những bài thơ nói là của bà Hồ Xuân Hương. Theo *ANC*, giếng Chuông Linh ở huyện Cổ Nông, là do một người đàn bà đến bên đầm giặt giũ, dựa vào một cái chuông hư khiến chuông chui vào đất sâu đến trăm trượng mà tạo thành. Chuyện cái giếng (ao) Trọng Thủy trong thành Cổ Loa, theo lời truyền, có đặc tính làm sáng ngọc châu (hồn oan Mị Châu) là thần thoại đượm màu văn chương trong ý nghĩa tính giao gợi nên từ cái giếng nước. Và vì ý nghĩa siêu hình mang trong bản thân nên giếng không cần phải có công dụng cụ thể nữa, mà chỉ là vật tượng trưng, thành giếng khơi, giếng cảnh, giếng mắt rồng (như tên bây giờ mang ý nghĩa phong thủy) có thành được chạm trổ, mài láng trang trí Li Cung nhà Hồ.(11)

Có vẻ như sự thăng cấp thần linh đem về trung ương bắt đầu với triều Lí đã làm đà thăng tiến cho những thần linh khác đi từ chỗ vô danh ra ngoài ánh sáng của lịch sử. Và chính ở dạng công khai mà các thần linh mới dễ định hình theo sự lôi kéo của các dòng tư tưởng lưu hành, trong đó ý thức hệ được nhà nước công nhận đóng vai trò chủ đạo, khuôn nắn những chất liệu từ các tầng lớp dân chúng, từ các khu vực xa xôi đưa về.

IV. LỄ TIẾT VÀ CÁC PHƯƠNG CÁCH TƯƠNG THÔNG THẦN – NGƯỜI

Đã nói, những tài liệu muộn ghi về sự giao tiếp thể tục và thần linh của thời gian trước thế kỉ X đều không cho chi tiết nào ngoài những từ chung chung “cầu đảo”, “xin keo”... Tuy không có dữ kiện nhiều để ta so sánh mà nhận ra sự đổi thay của hai thời đại, nhưng từ thời độc lập chúng ta đã thấy được những bóng dáng cụ thể của sinh hoạt đó qua hành trạng của một số nhân vật và quần chúng đương thời.

Lí Huệ Tông khi nổi cơn điên (1217) đã tưởng tượng mình là một thiên tướng “tay cầm giáo và mộc, cắm cờ nhỏ vào búi tóc, đùa múa từ sáng tới chiều...” Hình ảnh đó hẳn là chi tiết biểu diễn trong một lễ cầu thần đương thời có một pháp sư sai khiến âm binh như trường hợp Lí Giác (1103) biết “biến cỏ cây thành người”, hay như Trần Đức Huy (1403) dùng ấn, mỏ đồng, gươm nhỏ theo các phương pháp trong sách vở riêng, đem đến dâng đàn làm phép.

Hẳn là phải có sự khác biệt về mặt tổ chức một buổi lễ của thầy pháp địa phương với một lễ đàn lớn ở kinh thành. Khi sử quan cho rằng từ lúc có Hứa Tông Đạo thiết đàn ở Thăng Long (1302) thì phép phù thủy mới thịnh hành, ta đoán sự khác biệt không những nằm ở tính chất quy mô mà còn ở sự vay mượn quyền uy của Phật Giáo vì sử quan cũng kể thêm về sự thiết lập đàn chay đồng thời. Nhưng có vẻ ở đây có sự nhường bước của cả hai phía trong cách hành lễ vì đã có chứng tích là Hứa đã đến Thăng Long từ 1/4 thế kỉ trước (1276), đầu quân dưới trướng Trần Nhật Duật (1261 – 1330), một người trong dòng họ ăn chay đã trở thành truyền thống, và ngược lại hẳn Hứa cũng là nhân vật chính giúp viên tướng bác học biết nghề thầy pháp, tự mình hành lễ trấn áp con-sát bảo vệ ông hoàng thái tử con nuôi – Trần Minh Tông sau này.

Cũng thuộc loại trấn áp của ma thuật mà không thấy nói đến chi tiết nghi lễ, là chuyện Lí Cao Tông (1173 – 1210, lên ngôi 1173) sợ sấm sét nên bảo bày tôi trấn yểm nhưng không thành công. Nhà Trần nghe lời Trần Thủ Độ yểm sông núi năm 1248 đã có dạng quan niệm phong thủy chen vào trong khi thiết lập hệ thống đê điều liên khu vực, bảo vệ vùng đất gốc từ kinh đô mới.

Ta nhắc lại tục tuần táng từ xưa đã thấy qua dấu vết khảo cổ học,

đến đời Lí mới thấy nổi lên trong tư liệu thành văn mà không được các sử quan thấu hiểu ý nghĩa. Có điều ta thấy chen vào tục lệ đó là các nghi thức Phật Giáo ở mức độ nhân hoá chậm chạp. Lí Nhân Tông (1066 – 1127, lên ngôi 1071) cho chôn thi nữ theo hầu mẹ được hoả táng, đến Lí Thần Tông (1116 – 1138, lên ngôi 1128) thì *thieu* cung nữ theo hầu Lí Nhân Tông, còn đến đời Trần, Nhân Tông xuất gia – một hình thức chết – thì có sư thân cận đốt cánh tay, đến khi Nhân Tông chết thật (1308), vào hầu bảo tháp rồi rớt lại mới tự *thieu*.

Mức độ tác động vào cõi linh thiêng tùy thuộc vào vị thế trần gian của viên pháp sư – nhìn ở quan điểm trần tục thường tình thì đó là do tính chất “cao tay ần” hay không của người thi hành ma thuật. Nhà sư Từ Đạo Hạnh hứa đầu thai (1116) làm Dương Hoán (Lí Thần Tông sau này), chỉ cần “thay áo tắm rửa, vào trong hang núi trút xác mà đi”. Sự tiếp nối tử sinh đó có trùng hợp về ngày tháng hay không, không quan hệ bằng sự thực là Từ Đạo Hạnh đã chết đi với tính cách bình thường, khác với một người tiến hành cùng pháp thuật ấy nửa thế kỉ trước. Người có thuật đầu thai thác hoá khiến cho Thánh Tông có được Thái tử Càn Đức (1066) chỉ là một người hầu trong cung: Chi hậu nội nhân Nguyễn Bông. Người ta giải thích là Bông bị chém để có thể được đầu thai (làm thái tử). Tuy nhiên, có nghĩa lơ mờ trong lời ghi của sử quan: “(Thánh Tông) sai... Nguyễn Bông... cầu tự (1063)... ở chùa Thánh Chúa. Nhà sư dạy cho Bông thuật đầu thai thác hoá, Bông nghe theo. *Việc phác giác*, đem chém Bông ở trước cửa chùa”. Sử quan đã sử dụng truyền thuyết thì ta cũng sử dụng thần phả còn lưu lại để nhìn ra một sự kiện “trần tục”, nếu không xảy ra với hai ông vua Lí thì hẳn cũng được dân chúng (có thể) vào thời ấy đồng ý về một phương pháp chữa bệnh hiểm muộn. Có chi tiết Nguyễn Bông và Từ Đạo Hạnh lên vào nhà tắm của hai người đàn bà vương giả, và làm gì đó không thấy nói tiếp nhưng đủ cho ta hiểu câu văn lơ mờ của sử quan trích dẫn trên: “*Việc phác giác...*” *Chi tiết thần phả mà ông Hoàng Xuân Hãn tìm thấy ngày nay vẫn được hiểu ít ra là vào thời Ngô Sĩ Liên.*(12) Vậy thì phải chăng các pháp sư thời đó đã chữa bệnh hiểm muộn bằng chính bản thân mình?

Biết về tương lai bằng cách bói như Phùng Tá Chu đoán được Trần thắng Nguyên kiều như sử quan nói thì chúng ta không hiểu thêm điều gì mới, nhưng phép nội quan qua chuyện của Minh tự Nguyễn Mặc Lão (1277) thì có chi tiết riêng biệt. Nguyên Trần Thái Tông phải con rít thành cái đình – có lẽ phải cái đình tưởng là con rít – nên bảo Mặc Lão nghiệm xem. Chuyện Mặc Lão phải đợi “ngày hôm sau” mới trả lời được điều xảy ra ngoài cõi trần tục khiến ta nghĩ rằng ông đã mở cuộc đánh đồng thiếp nghiệm túc vào ban đêm để trả lời vấn đề hỏi “đùa” của chủ. Người đồng kể lại những điều đã thấy, không chen ý kiến riêng

vào để giữ cho sự tiếp cận linh thiêng có tính cách hoà hợp nhập thân, để còn sự tương thông trực tiếp. Giải thích nguồn tin linh thiêng ấy lại là công việc của một người khác (Thái Tông), cần vận dụng đến lí trí trần thế. Sinh hoạt đồng bóng là điều bình thường trong triều đình của các thế kỉ này.

Điều đó không lạ vì *ANC* (phần của thế kỉ XV) cho biết rằng “(Ở Giao Chỉ) người có mối lo, tai biến thì nhảy đồng, chạy thầy cúng”. Sách cũng ghi lại các sự kiện “lạ lùng hơn hết” ở các vùng bên ngoài trung châu như chuyện ma lai rút ruột ở châu Gia Hưng, chuyện ma trành hoá hổ ở châu Ái, phép thư ở huyện Tú Mang. Vụ Lê Văn Thịnh hoá hổ chụp Lí Nhân Tông ở hồ Tây (1096) có lẽ loan truyền từ sự kiện ông có người gia nô gốc Đại Lí (Vân Nam) giỏi pháp thuật, và điều đó chứng tỏ các tập đoàn dễ tiếp cận nhau trong các tin tưởng đồng dạng. Trong các buổi lễ, cũng theo *ANC*, có thầy pháp giết gà, hướng về phía rừng mà tế, đánh thanh tre, dây nổ ra tiếng từng chập để đuổi thần hổ; có thầy pháp bôi mực đỏ trên mặt bệnh nhân, đọc chú, “... đợi quỷ thần ăn xong cả nhà xúm lại ăn, cho đầy là hết lòng kính trọng.”(13) Còn qua lời ghi lại của *Toàn thư* về việc lạm sát trâu ảnh hưởng đến sự thiếu hụt sức kéo ở vùng đồng bằng vào các thế kỉ XI, XII thì ta thấy có bóng dáng lễ đâm trâu còn hiện diện trong lễ cầu mưa tế “Quốc mẫu” ở Tam Đảo kéo dài đến thế kỉ XVIII, và đến gần đây trong một số hèm chứng tỏ dấu vết một lễ tục riêng biệt indonesien nằm ở phần Bắc chứ không phải chỉ ở phần Nam Việt Nam như ngày nay.(14)

Lễ cầu mưa diễn tiến ở một nơi chôn đặc biệt, đền Vũ Su, như đã nói. Nhưng sử cũng ghi lại chuyện “Hòn đá cầu mưa”. Nguyên Hồ Quý Li cướp ngôi nhà Trần, đã có người con lớn là Hồ Nguyên Trừng nhưng để chính danh theo thói tục đương thời, ông muốn truyền ngôi lại cho người con thứ, Hồ Hán Thương, vì người này là con một bà họ Trần. Ông ra một câu đối cho Trừng: “Hòn đá lạ bằng nắm tay này, gập díp sẽ làm mây làm mưa để thấm nhuần dân chúng”. Vậy là ít ra đến đầu thế kỉ XV, triều đình đã cầu một hòn đá để được mưa. Hòn đá nào? Như ta đã thấy, chùa Pháp Vân có một hòn đá như thế với tên ngày nay còn gọi là Thạch Quang Phật. Suốt hai triều Lí, Trần thường có ghi lại việc cầu mưa nơi Phật Pháp Vân, trong năm 1137 chẳng hạn, cầu ngay ở chùa Báo Thiên, nghĩa là ở Kinh thành. Hồ Quý Li hẳn đã thấy hòn đá lạ đó và tin tưởng ở sự linh thiêng của nó. Vậy Lí Trần không phải đã cầu xin nơi một tượng Phật như ngày nay ta tưởng, mà là nơi một vị Phật đặc biệt: hòn đá Thạch Quang Phật.

Qua bài thơ cô đọng của Nguyễn Phi Khanh, ta thấy một ít chi tiết về đảo vũ trong một cuộc lễ chuẩn bị hụt vì trời đã mưa lúc đang còn chuẩn bị làm theo sắc vua ban ra:

Tiểu tượng [hình nhân] làm mưa hết hạn hung
Phơi xác các trò...

(Lời dịch)

So với tiểu sử Nguyễn Phi Khanh thì năm Giáp Tí có hạn đó là năm 1384.(15) Vậy tài liệu cho thấy là vào thời đó, trong lễ đảo vũ, người ta đem hình nhân của thần ra phơi nắng, hành hạ thần như đã thấy trong quá khứ xa xưa ở Nam Trung Quốc và gần đây trên đất Việt, ở Kampuchia (xem sau). Ngày nay còn có từ *môi* chỉ hình nộm của thầy pháp làm phép. Chúng ta không rõ thần Hậu Thổ chủ đàn Nam Giao có bị phơi không, nhưng với tình hình có thật nhiều thần làm mưa như đã thấy thì hẳn là các nơi đã đem phơi vị thần của mình để mong qua đó tác động được đến cõi linh thiêng.

Rõ ràng trong tế lễ riêng tư đã có sự náo nhiệt nhưng hẳn không bằng nơi các hội lễ chung. *LNCQ* kể về đất Bạch Hạc, vùng trung du, một hội lễ tế thần cây có dáng trở thành thần chủ quản trung vùng. Chỉ giữ lại những nét đại cương, ta thấy có những lời biểu diễn đến lúc tục hoá đi thì gọi là “xiếc”, nhưng tác dụng đối với đương thời thì đó là phương tiện tương thông với thần linh. Có sự kích động của âm thanh đàn trái trong “phép xướng nhi... hội trẻ nhỏ lại đánh chiêng trống, với ca vũ ngâm xướng ồn ào huyên náo”.

Chính khía cạnh âm nhạc, ca múa giả trang có vai trò quan trọng trong nghi lễ cúng thần khiến ta hiểu được vị thế xã hội cao của lớp người “linh nhi” mà theo với thời gian có sự xâm nhập mạnh của Nho Giáo, vị thế đó bị hạ thấp để người ta giải thích linh nhi là “con hát” với ý nghĩa miệt thị. Nhưng lịch sử đã đem lại bằng cứ với những con người có thật: Lí Thần Tông cho “linh nhân” Ngô Toái làm thượng chế (1128), còn phái thiên tông Thảo Đường có một đời tổ là Nguyễn Thức, người trông coi giáp xướng nhi, và không phải vô căn cứ khi *LNCQ* kể rằng nhà sư Từ Đạo Hạnh có bạn là nho sinh và linh nhi.

Có thể hiểu lớp linh nhi là cả bộ phận diễn xướng trong hội lễ vào thời xưa và đến khi Lê Quý Đôn của thế kỉ XVIII hiểu được thì chỉ còn có một lời: trò con mắng nhiếc cha mẹ,(16) có lẽ do ông đã liên hệ với lệnh tháng 10âl. 1465 của Lê Thánh Tông cấm con hát không được diễu cợt cha mẹ (và quan trường). Trong hội lễ, linh nhi làm kẻ trung gian giữa thế giới trần tục và thế giới thần linh, trung gian qua chính bản thân hoá trang của mình và qua sức lôi cuốn của âm nhạc, điệu múa, qua toàn thể không khí sinh hoạt của hội lễ. Các trò biểu diễn ghi lại trong các bia đời Lí được nhà khoa học như Hoàng Xuân Hãn tin là máy móc,(17) còn đối với bây giờ, với trò rối nước được dựng lại thì cũng dễ theo chiều nhận ra đây là một xảo thuật tinh tế. Nhưng lễ vạn thọ của Lí Thái Tông năm 1021 ngoài cảnh chim muông giả chạy trên

núi giả Nam Sơn, còn có những người nấp trong núi bắt chước tiếng cầm thú thì rõ ràng đó là những diễn xuất của con người.

Lễ đua thuyền đã hiện diện trước khi Lê Hoàn đưa lên hàng quốc tế (985) vào tháng 7 âm lịch năm đó và đã xuất hiện khoảng 20 lần trong thế kỉ XI có vua chứng kiến (*VSL*), rồi năm 1119 được nhắc lại lần nữa chuyên qua tháng 8 (âm lịch), tất cả đều quanh quẩn trong hạn kì mùa thu của hội nước mà những nhà nghiên cứu ngày nay còn thấy dấu vết khắp nơi, Nam Trung Quốc và Đông Nam Á. Hội nước là một hội nông nghiệp. Cho nên “tháng 8, nhà nông Lí, Trần giết con sinh để tế thần ruộng và thần bản cảnh” trong thời gian xê xích sau thời kì “làng xóm đều có đua thuyền”.(18)

Bia Sùng Thiện Diên Linh (1121) ghi lại những điều như người thời gần đây còn có thể thấy: “Hàng nghìn chiếc thuyền bơi giữa dòng nhanh như chớp, muôn tiếng trống khua hoà hợp với tiếng nước như sấm động...” Tuy nhiên lại có những chi tiết riêng biệt: “Hươu hợp thành đàn đi lại nhảy nhót... ở giữa sông một con rùa vàng nổi, lưng đội ba hòn núi. Rùa lội rừ rờ trên mặt nước, lộ vân trên thân và bốn chân. Chuyển nhìn trên bờ, miệng thì phun nước lên bên. Quay đường hướng tới ngai vua mà cúi đầu chào.”(19) Không bàn đến đó là máy (kim ngao) hay là trò rối nước, ta thấy nhân vật rùa vàng xuất hiện trong hội nước là nằm trong truyền thống sứ giả của thần nước đã nho giáo, vương giả hoá thành Thanh Giang Sứ, sứ giả của Long Vương trong truyện thần Kim Quy giúp An Dương Vương xây thành Cổ Loa. Có thể hình ảnh trong hội nước đã tả là mẫu hình nguyên khai của ông thần lội trên sông Hoàng Giang trong truyện, và sau này cũng hiện ra ở hồ Hoàn Kiếm đòi lại thanh gươm thần Lê Lợi từng nhận.

Các sự kiện dẫn ra cho thấy cuộc sống bị đè nặng dưới quyền lực của cõi linh thiêng, đã không chừa cả tầng lớp trên của xã hội. Ông Hoàng Xuân Hãn, trong khi lí giải sự kiện Lê Văn Thịnh hoá hổ chụp Nhân Tông, đã nhận xét rằng ông này cũng như các vua Lí đời sau đều có thần kinh dễ xúc cảm. Suy diễn thêm thì thấy Lí Huệ Tông trở thành điên khùng không phải không có nguyên nhân sâu xa trong truyền thống dòng dõi và thời đại. Trong khi đó các ông vua Trần – ngay cả ông cuối đời, lại có vẻ trầm tĩnh, vững vàng hơn. Có vẻ tính cách ”trí thức” của một tăng sĩ Phật Giáo nơi các ông đã ở vào mức độ cao hơn các ông họ Lí.

Những đe dọa của cuộc sống thực tế – riêng tư và công vụ – cộng với mỗi tin tưởng nơi quyền phép thần linh, tạo ra một cuộc sống ảo nổi dài cuộc sống thật hàng ngày, lây lan đậm đặc giữa mọi người. Những chuyện “mê tín” mà *VSL* (cũng của một nhà nho) ghi lại với khá nhiều chi tiết, sau này bị các sử quan Tống nho lược đi khiến ta không tiếp

xúc được với các ảo giác tập thể đó, chắc là còn phong phú hơn trên tài liệu nhiều. Tuy nhiên, lại cũng chính cuộc sống muôn vẻ đã khiến cho con người không phải lúc nào cũng thấy toàn một màu ảm đạm. Ở mức độ hoà nhập vào thiêng liêng, người ta cảm thấy niềm vinh dự được chia xẻ. Trong sự sử dụng phương thuật, con người thấy mình có một chừng mực tham dự vào thế giới thần linh và do đó có một mức độ tự tin ở ngay chính thân phận của mình, về chính cuộc sống tục thế. Từ đó, với thời gian, thế giới thần linh ở một khía cạnh sống nào đó sẽ bị đẩy lùi để mở rộng cuộc sống tục thế, như ta thấy trong lễ sinh nhật vua năm 1123, thay vì những người núp trong cây núi như năm 1021 thì lại là những cung nữ múa trên xe đẩy đi, như một phong cách hưởng thụ tách biệt chứ không chịu chia xẻ với thần linh.

Còn về phía dân chúng, chúng ta cũng thấy có mức độ hưởng thụ trần tục về hội lễ qua những cảnh được thuật lại với ít nhiều chi tiết trong *VĐULT*, *LNCQ*, *ANC*, trên các bia Lí còn lại. Lời tả vì mang tính cách của người quan sát, nhìn qua nội dung văn hoá thường mang dấu vết Nho Giáo nhiều lí tính của tác giả nên không lột hết được tâm thức của người dự hội lúc đó đã biến đổi, đã quên cuộc sống thường nhật. Trong sự lãng quên các ưu tư, người dân thường đã hưởng thụ một sự buông thả tinh thần theo cách của con người tục thế, không cần xoá bỏ chính mình, không cần núp vào bản thể một thần linh nào hết. Nghĩa là, trong khi thờ cúng thần linh, người ta có thể sử dụng thần linh theo hướng lợi ích cho mình mà không cần ý thức được điều đó.

Chú thích

1. *VĐULT*, ttr. 99 – 100.

(2) *VĐULT*, ttr. 75 – 76.

(3) *VĐULT*, ttr. 97 – 98.

(4) *VĐULT*, ttr. 118 – 119.

(5) *VĐULT*, ttr. 118 – 119.

(6) *Lê Tác*, sđd, tr. 42.

(7) *Việt sử tiêu án*, ttr. 129 – 130, 139.

(8) *H. Maspéro*, *Les religions chinoises*, sđd, tr. 23, 188.

(9) *Bằng cơ đó còn lưu lại ngày nay trong lễ tiết ở ba nơi thờ Hai Bà. Đền Đồng Nhân (Hà Nội) gốc của năm 1160, lấy ngày 6-2 (âm lịch) là ngày tắm tượng trên sông Hồng. Ở đền gốc Hát Môn trong ba lần lễ thì lần vào ngày 24-12 cũng là dịp rước thần tắm. Ở đền Hạ Lôi có 150 nam, 150 nữ rước kiệu thần xuống sông lấy nước. Lễ rước nước ở hội Gióng đi từ đền giếng Mẫu để rửa khí giới, đồ lễ bộ, còn có ý nghĩa cầu nước thành mưa giúp mùa màng. Hội đền Và (thị xã Sơn Tây) thờ Tản Viên, ngày 15-9 cũng có lễ chính là rước bài vị Thánh qua*

sống lấy nước về làm lễ tắm gội. (Giang Quân – Phan Tấn Liêm, Dấu tích kinh thành, Hà Nội, 1987, tr. 120, 139, 144, 145, 160.

(10) Ngan Nan tche yuan, sđd, phần chữ Hán, tr. 209 – 210. Trích dẫn về các giếng nói sau ở các trang 143 – 144.

(11) Phạm Như Hồ, “Li cung qua ba lần khai quật”, Khảo cổ học 3(1984), tr. 62.

(12) Ông Hoàng Xuân Hãn (Lí Thường Kiệt, sđd, tr. 437 – 444) thuật lại những chuyện thần quái trong đời Lí ghi ở Toàn thư, VSL, Thiên uyển tập anh và các thần phả, theo đó, các chuyện thác sinh của Nguyễn Bông và Từ Đạo Hạnh tuy có cách nhau hơn nửa thế kỉ nhưng cũng có tính chất chung của một thời đại.

(13) Ngan Nan tche yuan, sđd, tr. 212 – 214, phần chữ Hán.

(14) Nguyễn Khắc Xương, “Vài nét về hội làng trên Đất tổ và những yếu tố văn hoá Hùng Vương”, Văn hoá dân gian 1(1984), tr. 16 – 17.

(15) Nguyễn Trãi, Úc Trai tập, quyển thượng (Hoàng Khôi dịch, Sài Gòn 1971), tr. 276 – 277. Nguyễn Phi Khanh thi đỗ nhưng bị Trần Nghệ Tông không dùng vì tội dám lấy con nhà quý tộc, mãi đến 1402 mới được Hồ Hán Thương bổ làm Hàn lâm học sĩ.

(16) Chúng tôi đã có lần (“Việt Nam ở thế kỉ X”, The Vietnam Forum 5, 1985, tr. 239) dẫn Lê Quý Đôn trong Kiến văn tiểu lục cho biết phép xướng nhi là diễn trò “con mắng cha mẹ”, đồng thời có một trò khác là trò tôi mắng vua. Về tính chất “phạm thượng” Lê Quý Đôn dẫn ra, ta cũng thấy ở một nơi khác: Knud Rasmussen đến một vùng Bắc cực, thấy trẻ em Eskimo chơi trò chửi mắng thần thánh, khi được hỏi thì cha mẹ chúng trả lời: “Thần cũng biết đó chỉ là trò đùa.” (Birket Smith, Histoire de la civilisation, Paris, 1955, tr. 390.)

(17) Hoàng Xuân Hãn, Lí Thường Kiệt, sđd, tr. 436.

(18) Ngan Nan tche yuan, sđd, tr. 102, phần chữ Hán.

(19) Uỷ ban khoa học xã hội Việt Nam, Lịch sử Việt Nam, tập I, tr. 166; Hoàng Xuân Hãn, sđd, tr. 436.

CHƯƠNG V

HỆ THỐNG HÙNG VƯƠNG

I. SỰ BẤT TOÀN CỦA TẬP HỢP THẦN LINH NHÀ NƯỚC LÍ TRẦN TRƯỚC SỰ ĐỊNH HÌNH QUỐC GIA DÂN TỘC TĂNG DẦN CƯỜNG ĐỘ

Như đã thấy, dù là đất nước Đại Việt sau ngày thoát ách Bắc thuộc còn mang nặng tính chất bản xứ mà dấu vết còn rõ ở cả tầng lớp trên, nhưng tổ chức vương quyền Lí Trần vẫn phải hướng theo khuôn mẫu Trung Quốc, trong đó nho học là căn bản vì đây là một quan niệm tổ chức xã hội có hiệu quả mà tầng lớp trí thức của các hệ thống tư tưởng khác, cũng là vay mượn, không có. Nho sĩ đi tu để có chức phận theo trào lưu đương thời từ đó sẽ nắm được quyền lợi ruộng đất thiết thân, nhưng tăng sĩ, đạo sĩ bàn chuyện đất nước thì quên cả ông Phật, ông Lão Tử với các lập luận triết lí của họ. Tăng phó Nguyễn Thường can vua (1202) như một hậu thân của Khổng Tử: "Ta nghe bài tựa Kinh Thi nói rằng âm thanh của nước loạn thì ai oán và bức tức. Nay dân loạn nước nguy, chúa thượng chơi bời không điều độ, chính sự của triều đình rối loạn, lòng dân trái lìa, đó là triệu bại vong".

Tổ chức cai trị đất nước phức tạp khiến cho đám nội thần cung đình tuy vẫn còn mạnh vì tính chất tông tộc trị nước của Lí, Trần phải cần đến họ, nhưng ông vua cũng phải thấy đám gia thuộc của mình đã không đủ khả năng đảm đương trọng trách. Và thế là nho sĩ lên chân. Hàn lâm Đinh Cung Viên (+1294) ranh ma bêu xấu cái dốt của hoạn quan Lê Tông Giáo thuộc ti Hành khiển (1288) khiến cho Trần Nhân Tông phải bảo ông lưu thủ đất Thiên Trường (quê vua) này đem của hồi lộ cho ông nho thần kia. Rồi không chỉ lần lượt hoạn quan thất học, càng về cuối triều đại, nho thần nắm cả chức hành khiển đã trao cho hoàng tộc có học. Không phải chỉ những nông, thương phát triển đã tách một số người ra ngoài tầm tay của quý tộc Trần, mà các kì thi mở ra đã vạch đường tiến thân cho một lớp người, đưa họ vào chính quyền, vào ràng buộc mà cũng đồng thời củng cố vị trí xã hội của họ từ triều đình ra đến ngoài dân chúng. Chênh lệch địa vị đối với quý tộc còn lớn, nhưng tình thế đó đã dọn sẵn cho Trần Nguyên Đán vào cuối thế kỉ XIV nhận hai thầy đồ Nguyễn Hán Anh, Nguyễn Phi Khanh vào làm rể nhà mình trong một tình thế gượng ép mà không tỏ nổi uy quyền.

Nhưng sự thu nhận một quan niệm tổ chức cai trị theo mẫu hình

phương Bắc không làm mất tính chất độc lập của Đại Việt, bởi vì cùng tiến triển với nó có những biến chuyển đưa ra sự đối kháng Đại Việt – Trung Quốc. Chính quyền Lí, Trần chống Trung Quốc tiên vàn là để bảo vệ ngay chính bản thân tông tộc họ. Lí tuyên bố – hay mượn lời thần tuyên bố: “Nam Quốc sơn hà Nam Đế cư”, còn Trần thì khẳng khăng không chịu vào “châu” Nguyên để sa vào cạm bẫy. Lời hịch tướng sĩ của Trần Quốc Tuấn không phải kêu gọi dân chúng hi sinh vì đất nước theo lối tưởng tượng ngày nay mà là để mắng mỏ tướng sĩ, gia thần quên nhục của chủ, quên cái ơn “không có áo thì (được) cho mặc, không có cơm thì (được) cho ăn”. Không đếm xỉa đến cả nô lệ, loại “người” mà ngay đến tên cũng chỉ là của súc vật: Yết Kiêu, Dã Tượng, ở đây chỉ có tương quan chủ tớ (chủ và gia thần như Phạm Ngũ Lão), nên ngay trong lời hịch có cả chứng dẫn về gương trung thành ở ngay trong hàng ngũ kẻ địch – quân Nguyên. Tuy nhiên, sự tập trung quyền lực ở Thăng Long, mặt khác, cũng tạo nên một môi liên kết xuyên suốt các giai tầng xã hội, các tập đoàn người, dân tộc lớn nhỏ trên một lãnh địa đã trở thành riêng biệt từ thế kỉ X trở đi, làm đà cho sự khác biệt với người cai trị xưa càng ngày càng tăng.

Sự tập trung quyền lực thế tục đã dẫn tới việc lần lượt tập trung các thần trong nước về kinh đô như ta đã thấy dưới triều Lí, rồi hệ thống đó lớn dần, chen thêm các nhân thần của triều đại. Tuy nhiên quan niệm về siêu nhiên biện minh cho hành động đó chưa cho thấy sự vững vàng như kinh sách đòi hỏi. Các ông vua, qua kiến thức nho học tự mình thu nhận hay do các nho sĩ mớm cho, cũng biết đến một quan niệm về một ông Thiên là Cha mình, nhưng ông Thiên ấy còn lẫn lộn với ông Trời – hay một ông (bà) thần có quyền lực hơn hết nào đó mà họ biết đến trong đời sống thường nhật. Ông Trời mang danh hiệu trí thức hoá là ông Thiên vẫn còn là ông Trời hàng ngày trong tâm trí các vua, các triều thần.

Ta hãy nhìn lại sự thờ cúng vị thần bảo trợ tối cao của Lí, Trần. Tô Lịch không được chọn dù Lí đã phong là Quốc đô Thành hoàng Đại vương, vì dấu hiệu nhân thần rõ rệt. Các ông thần khác của Thăng Long và chung quanh cũng không được chọn hoặc vì là gốc nhân thần – nghĩa là không mang tính cách siêu linh tự thân – hoặc tuy cũng là gốc nhiên thần nhưng đã bị truyền thuyết hạ xuống địa vị thần tử, nhân hoá. Cả đến thần Tản Viên sừng sững phía bắc kinh thành cũng bị loại, vì theo ghi chép của Tăng Cỗn (thế kỉ IX), ông thần này đã thành rở một ông vua trần tục. Người ta chỉ dành địa vị bảo trợ vương quyền cho một ông thần – cũng là thần núi – ở phương Nam. Có phần chắc rằng thần Đổng Cỗ là thần bảo trợ của kinh đô Hoa Lư được rước về đô mới để làm người chủ trì chứng giám lời thề của mọi người trong nước, sau khi

làm người chứng giám thề bồi của các tập hợp người trên vùng kinh đô của các vua Đinh, Lê. Danh hiệu “Thiên hạ minh chủ thần” có trước tước Đại vương của Lí Thái Tông phong thêm chứng tỏ nhiệm vụ, vai trò của Thần ở địa phương cũ.

Ta thấy *Toàn thư* ghi lại hai lần về lễ thờ: lần đầu, sau loạn Tam vương (1028) với lời thề “làm con bất hiếu, làm tôi bất trung, xin thần minh giết chết”, lần 2 (1227), lúc họ Trần củng cố quyền lực, ta chỉ thấy có lời thề của các quan bị ràng buộc vào nhiệm vụ: “Làm tôi hết lòng trung, làm quan trong sạch...” Lời ghi của Lê Tắc thuộc về kí ức trước năm hàng Nguyên (1285) có chi tiết về thành phần tham dự chứng thực nội dung lời thề trên: “Mùng 4 tháng 4, người trong dòng họ, quan cận thần hội tại miếu Sơn thần thề trung thành với vua...” Sử kí cho biết dân chúng chỉ là thành phần đứng ngoài nhìn: “Ngày hôm ấy, trai gái bốn phương đứng chật ních ở cạnh đường để xem, cho là ngày hội lớn”.

Gốc tích của Thần trong thể thức (uống máu) ăn thề chứng tỏ đây là một hội thề bộ lạc, làng xóm được nâng lên cấp bậc trung ương. Thế mà tuy là ngày hội lớn, hội vẫn không đạt được nội dung cao cấp của một vương quyền Nho Giáo đòi hỏi, vì có sự mâu thuẫn trong quan niệm về quyền lực thiêng liêng bảo vệ vương quyền: Thần do vua phong lại bảo vệ chính nhà vua và dòng họ. Hội lễ được tiếp tục vì là một thói quen sinh hoạt lâu dài nhưng diễn biến tư tưởng từ đầu thế kỉ XI, như đã nói, đã gây ra sự tranh chấp, xung khắc cũ mới trong lúc bản thân Thần lại đi vào ngõ cụt. Tuy Lê Tắc viết về Thần sau nhiều năm lưu lạc ở Trung Quốc, chắc cũng phai nhạt sự tôn kính lúc còn ở quê nhà, nhưng lời ghi nhạt nhẽo “thần núi” đã biểu lộ được khía cạnh sa sút uy thế của Thần mà ta có thể thấy được khi xét đến các yếu tố khác.

Thần Đồng Cổ ở phương Nam được sùng kính cũng là theo khuynh hướng bảm sinh của con người đối với núi non, nhưng chính căn bản của sự ngưỡng vọng đó đã khiến cho Thần thất thế ở Thăng Long. Thần “di cư” về nơi ở mới, nhưng dù là được rước mời, có đền miếu làm trụ sở, có quang cảnh rộn ràng mang tính nghiêm túc của lễ hội, tất cả cũng không đủ bù đắp lại trong lòng người sự sùng bái kích động từ quang cảnh hùng vĩ, ghê rợn, âm u của ngày xưa, ở nơi ngự trị cũ. Thần đến giữa một tập đoàn người vốn đã có khá nhiều thần riêng của họ, có những mối bận tâm thế tục của một kinh đô đầy dẫy biến cố thu hút mọi người, theo những sự kiện không ngừng gây chú ý. Nội dung thần làm chủ vua, chủ nước (của vua) như quan niệm cũ, phải mất dần để thay thế vào đó là một vị thần đặc biệt của vua sai phái, xem xét hành vi của bầy tôi phục vụ vua ở trần thế. Cho nên trong các lần phong tặng, Thần đã được phong theo lối đồng loạt, không cho thấy có dấu hiệu quan tâm đặc biệt gì so với các thần khác trong các năm 1285, 1288, 1313. Tuy

nhiên, ít ra là theo nguyên tắc của Nho Giáo, Trần đã tiến thêm một bước so với Lí vì phần lớn các thần được thờ cúng dưới đời Lí không mang một tôn hiệu nào hết, nghĩa là Trần đã có ý thức mình là chủ thần linh.

Những năm được ghi này còn mang ý nghĩa quan trọng khác, vì các năm 1285, 1288 là những năm họ Trần đã vượt qua được sự thử thách an nguy đến tột đỉnh để có năm 1313 như một xác nhận đề phòng kiêu hãnh. Sự khu biệt chính trị dẫn đến sự khu biệt văn hoá trong chừng mực địa phương hoá những tiếp nhận cũ, ngăn trở một phần những tiếp nhận mới và khai thác những yếu tố tưởng đã mất đi từ lâu, dần dà nổi lên lại với những dạng hình rõ rệt hơn. Tất cả đã hiện diện trong tranh chấp, hoà hoãn, tạo nên một sắc thái sinh hoạt tinh thần riêng biệt mà nổi bật là tính tự tôn dân tộc rồi sẽ lên đến đỉnh cao với những biện minh lí thuyết và thành tựu thực tế từ trung ương đến địa phương.

II. SỰ PHỒN TẠP CỦA CÁC DÂM TỪ CHỊU ẢN NHÃN

Các triều đại độc lập trong khi chấp nhận một ý thức hệ chính thống làm nền tảng xây dựng cơ nghiệp, và tìm cách hệ thống hoá thần linh theo mẫu hình gợi nên từ cơ cấu thể tục thống nhất, thì họ gặp ngay những vướng víu từ chính những hình thức tín ngưỡng mà họ từng chia xẻ từ lúc chưa lên ngôi cử ngũ và ngay lúc ngồi trên ngai họ cũng chưa dứt bỏ được.

Các thần linh nằm ở những cơ sở tụ tập dân cư, có từ căn bản những yếu tố làm giới hạn ảnh hưởng, quyền uy đối với đám dân chúng ở nơi khác, cùng một tin tưởng thờ cúng. Dù đối với người dân, quyền phép của thần thật to lớn, đáng sợ nhưng thần cây, đá vẫn bị giới hạn của xác thân thể tục ghì giữ trong một vị trí cố định. Các nhân thần cũng vậy: Họ hiển linh nơi họ thoát xác (chết chôn bình thường, chết vì tai nạn, tử trận...) với một đền thờ lập nên làm chứng tích của sự sùng kính, nhưng đồng thời cũng là vật trói buộc chân thần. Do vậy mà thần trở thành một thế lực địa phương tiềm tàng với đám dân chúng tin tưởng tập hợp chung quanh.

Cũng do vậy, khi tập đoàn người chuyển dịch mở rộng tầm kiến thức thì thường có những thần mới xuất hiện thêm – thần vốn có ở địa phương từ trước. Khi chính quyền trung ương khuếch trương thế lực thì các thần địa phương lũ lượt đi vào trong tầm mắt của họ. Nhưng sự phồn tạp ấy sẽ gây nên mối lo ngại cho người cầm quyền cả về phương diện lí tưởng lẫn khía cạnh an ninh. Những thế kỉ độc lập của Lí, Trần đã gây ra cơ hội tạo nên các vấn đề ấy. Năm 1192, một người lính ở địa phương Thanh Hoá nhân giải thích điềm lạ hiện ra ở giáp mình đã gây ra một cuộc quấy đảo phải có quân lính trung ương đàn áp mới xong. Việc họ Lí tập trung thần về kinh đô hẳn cũng có lí do đề phòng biến loạn bằng một thái độ chính trị dựa trên một truyền thống học được. Nhà Trần mở rộng cả một hệ thống đề điều để nối liền các trang trại của tông tộc với kinh đô mới, đã làm phát triển thêm các trang viện cùng với số lượng nô tì đông đúc rủ nhau làm loạn vào cuối đời, lúc triều đại suy tàn tạo cơ hội cho họ vùng dậy. Họ làm loạn không những chỉ vì bị áp bức mà còn vì thân phận nô để bị lôi cuốn bởi những mối tin tưởng khác với tầng lớp chủ của họ. Biến loạn 1192 kể trên là một chứng cứ vì người lính kia cũng là một “nô”. Bằng chứng rõ rệt đó về mối liên hệ

“đạo – đời” lúc bấy giờ cho thấy quả đã có việc chính quyền đàn áp tín ngưỡng của dân chúng, giữ yên được thân phận của tầng lớp nô, sự việc khó nhận ra trong đà đi lên của người cầm quyền.

Ta đã thấy Lí, Trần tôn sùng đạo Phật, và tuy tôn giáo này theo thâm nhập thực tế đã có những biến dạng mở đường chấp nhận các thần linh của dân chúng, nhưng mức độ triết lí tôn giáo của nó vẫn còn đủ sức uyên áo để những tín đồ cấp cao hãnh diện, chưa kể sự kiêu kì về thứ bậc xã hội khiến họ nhìn những xuất hiện tín ngưỡng của đám dân họ cai trị như là những biểu lộ thấp kém, không những không đáng quan tâm mà còn phải xoá bỏ nữa. Các vị sư chùa Kiến Sơ của thế kỉ X trở về trước muốn dẹp bỏ thần Phù Đổng nhưng không được, có lẽ vì không đủ khả năng mời gọi quyền uy thế tục tiếp sức. Đến Lí, Trần thì tình hình đã khác đi.

Danh tướng Lí Thường Kiệt (1020 – 1105) khi lập chùa Phật ở Thanh Hoá, ra tay biến cải “dâm từ”, “trùng phạt sa thái những người ham chuộng ma quỷ, các đồng bóng huyền hoặc dân chúng, để trừ khử những phong tục xấu xa.”(1) Hai thế kỉ sau, lại một bằng chứng khác, một vị quốc sư của Trần Anh Tông (giữ ngôi 1293 – 1314), ở Thanh Hoá, “đi vân du khắp nơi sơn xuyên châu huyện làng mạc, hễ nơi nào có dâm từ, tà thần làm hại dân đều quở trách đuổi đi hết, chặt phá cả miếu đền”. Rõ ràng đây là hành động “cải tạo” triệt để. Nhưng tất nhiên cũng có sẵn đường lối dung hoà khi gặp khó khăn, có kháng cự: “Đối với những vị thần linh thiêng và dữ, phần nhiều hiển hiện hay báo mộng ra đón từ ngoài để cầu xin thì sư thụ giới cho, bắt giảm bớt cúng tế và bắt phải bảo vệ dân, không ai dám xúc phạm”.(2) Và có thể trong cuộc đời hành đạo, Trần Nhân Tông (giữ ngôi 1279 – 1293) cũng từng chuyển hoá cách thờ phụng ở nhiều dâm từ, nên nhiều thế kỉ về sau, người ta kể ông đã làm thay đổi ở đền Đoàn Thượng,(3) nhân vật bại trận trong cuộc tranh chấp giành quyền hồi đầu thế kỉ. Lại cũng ngờ rằng việc Trần Thừa bắt các đình trạm thờ Phật (1231) là để thay thế các ông thần “ngoại đạo” nhảy vào, khiến đình trạm khỏi có khuynh hướng biến thành những dâm từ mới.

Những hành động đàn áp và cải tạo dâm từ như thế còn có mục đích thực tế hơn, là đem lại an ninh cho chính quyền, trong xã hội. Qua những ý nghĩa ẩn giấu bên trong các lời lẽ về sau, ta thấy các thần ở dâm từ đều lấy quyền uy ở sự đe dọa dân chúng, không chừng còn đòi hỏi hiến sinh người như ở truyện Mộc tinh cho thấy dư âm. Nhân Tông đã thuyết pháp cho thần Đoàn Thượng nghe về thuyết nhân quả và đức hiếu sinh để đem thần dữ vào khuôn khổ đường lối của mình. Và tiếp theo đó hẳn là cơ sở vật chất thờ cúng (tài vật, ruộng đất, nô tì) cũng theo quy củ mới mà chịu sự câu thúc của pháp luật đương thời.

Sự chuyển hoá dân từ là do ý định của Phật tử cầm quyền, nhưng hướng thay đổi là của quan niệm Nho Giáo về phúc thần: Thần ngự trị ở cõi linh thiêng không phải để đe dọa mà để bảo vệ dân chúng. Đây không phải là một ý niệm mới, nó đã có sẵn khi đi theo các nghi lễ cầu an, cầu mưa, nhưng ở đây tính hoà nhịp với ước vọng của dân chúng đã lấn át tính bất thường của thần, và như thế có thể nói là thần đã thuần hoá trước mặt người để mang quyền phép ảnh hưởng đến cuộc sống của con người.

Có điều sự dung hoà trong cải tạo sở dĩ thực hiện được lại là bởi mọi người chịu chấp nhận một ranh giới cơ bản. Ai có cách hiểu của người này. Ngôn từ văn hoa xoá sự cách biệt ở bề ngoài, khỏi làm hạ giá người cầm quyền khi phải chấp nhận một tin tưởng của dân ngu dại, còn dân chúng thì thấy ông thần tìm được lối thoát trong khi tiếp nhận tước phong của triều đình, vẫn là ông thần của mình nghĩa là vẫn còn được nhìn với con mắt xưa cũ hơn là mới mẻ. Ông thần cửa sông có họ và chức tước là Lí Đô úy được cái may mắn nằm trên sông Thiên Mạc, con đường chạy giặc thoát hiểm của vua Trần, nên từ người có quyền uy với dân chúng trở thành người bảo vệ cho vua, cho nước. Có tước phong, ngôi đền gốc dân từ trở thành đền vị phúc thần. Bởi vì dấu vết nhân thần muện thật ra cũng không che giấu được cả nguồn gốc nhiên thần nơi sắc phong “thần cửa sông” của Thượng đế và nơi hình ảnh mỗi ngày rằm, con rắn mào vàng từ dưới vực bò lên khoanh tròn hưởng lễ. Con rắn của sông nước mà thôn dân tôn thờ để chủ trì việc phán xét, thì bồi trong vùng (“minh chủ phúc thần”).(4)

Mối liên hệ thờ cúng Phạm Nhan và Trần Hưng Đạo chứng tỏ trường hợp một “thần nhảm nhí... giữ được hương khói đến 500 năm” không phải vì không có một Địch Nhân Kiệt như nhà nho thế kỉ XVIII than thở,(5) mà vì người dân đã biết cách lập được một cơ cấu truyện tích dung hoà được vị thần của họ với vị đại phúc thần của tộc Trần. Xét truyện tích thì thần còn có tên khác là Nguyễn Bá Linh, nhưng sự thật, đó cũng chỉ có ý nghĩa là (thần) “linh ứng vô cùng”, và Phạm Nhan là một “nhan bị tội”. Từ *nhan* hẳn là danh xưng của thần nói chung ở vùng này, vùng sông của xã An Bài mà Thần được hưởng sự thờ cúng của đám dân chài lưới ở đó. Tất nhiên yếu tố cấu thành của Thần khá phức tạp, nhưng điểm trung tâm nổi bật có vẻ là yếu tố “thần đi khắp nước để tìm hút máu” (đàn bà): Thần là một thứ ma lai rút ruột mà *ANC* ghi ở vùng rừng núi Tây Bắc, hiện diện đến đầu thế kỉ XV, không xa Trần, Hồ.

Điều đáng chú ý là vùng Đông Triều xưa có xã An Bài, cũng bao gồm xã An Sinh, đất phong cho cha Trần Quốc Tuấn, Trần Liễu, không phải để bù việc mất vợ mà như là với tính cách trưởng tộc, vì đất An

Sinh là quê của họ Trần(6) trên đường sang Đại Việt, trước khi tiến về nam đến đất Tức Mặc (Nam Định). Và họ Trần gốc dân chài hẳn có lúc cũng thờ thần Nhan. Đạo Phật nâng tộc Trần lên cao hơn tín ngưỡng cũ của họ – hay ít ra cũng là của những người dân chài còn lại nơi quê An Sinh. Uy thế là người chiến thắng của Trần Quốc Tuấn, con của người chủ đất An Sinh, làm cho ông có tư thế cao hơn nữa, xứng đáng là phúc thần của đất “hương hoả”, đủ quyền áp đảo các thần nhảm nhí ở địa phương, trong đó có thần Nhan.(7) Và do đó thần Nhan tồn tại theo với sự thờ cúng thần Vạn Kiếp trong một truyện tích mang kịch tính của chiến tranh hơn là sự thật lịch sử.

Sự tách biệt của quan niệm về bản chất thần khiến cho có khi – ít ra là dưới mắt dân chúng – vị thần của nhà vua (có thể nói: phần thần của nhà vua) không kiến hiệu, không có uy lực bằng phần thần của dân chúng. Nhưng người dân đến lúc này thì lại vừa phải sống cả với thần của mình lẫn với của vua, với kỉ cương của triều đình, vừa với cả tập tục kết thành trong quá khứ và quan niệm mới của người cầm quyền muốn có về thần. Cuộc sống của người dân đối với cõi linh thiêng do đó phải bị chia xé làm hai: thờ thần của mình và thần của vua – cũng một ông thần đó! Cúng lễ thần của vua thì theo các quy tắc – hay ít ra là theo các đường hướng, dạng hình của nhà nước quy định, còn cúng thần của mình thì theo tập tục cũ – mà phải giấu giếm vì tính bất hợp pháp của tập tục đó. Có thể nói là *việc cúng hèm của thần bắt đầu xuất hiện theo với sự đàn áp, cải tạo dân từ.*

Đôi theo định nghĩa mang quan niệm và hành động hội lễ xung tụng thần linh thì hèm có tính chất cấm kỵ. Tất nhiên không thể suy ra từ nguyên của chữ hèm từ các diễn biến hội lễ có tính chất đó được ghi nhận trước năm 1945 trên vùng Bắc Bộ. Khoảng thời gian năm, bảy thế kỉ đủ cho một sự *thờ cúng bên lề* như thế chuyển biến, chậm chạp, ngoắt ngoéo, để thu nhận nhiều yếu tố mang tính bất ngờ, cần sự ứng biến trong thực hiện. Người quan sát cũng phải đáp ứng linh động mới có thể nắm được tính chất lệch lạc đó, đối ứng với nguyên tắc chính thống được chấp nhận.

Nhìn các hèm trong hội lễ, ta gặp các lễ lồi cúng tế, xung tụng thần linh một cách “kì quái”, “xấu xa”, đồng thời lại có những hèm thật khá bình thường theo con mắt thường tục như dùng trâu sục bùn thông đường nước, tục rước cung tên... Có vẻ như ở đây sự đổi thay không hề có bàn tay chính quyền can thiệp mà chỉ là một kiểu cách theo-thời: bỏ ông thần quê mùa để thay thế bằng ông thành hoàng văn hoa “cao cấp”. Nhưng tất cả các hèm đều mang tính cách bên lề như đã nói. Đối với xã hội đương thời, nó mang một ý thức về *sự lệch lạc* với hiện tại, bình thường đến mức độ phải ít nhiều *giấu giếm, che đậy* (giấu đối với người

ngoài, tập đoàn làng xã khác, thực hiện vào đêm khuya, giải thích bằng lí do chịu theo sở thích của Thần). Điều đó làm chúng ta ngỡ rằng các hèm “kì quái, xấu xa” ngày nay tuy có thể xuất hiện muộn nhưng lại gần hơn hết về bản chất với các lỗi thờ cúng xưa cũ, vào thời chúng được trình diễn bình thường không mặc cảm, không e sợ. Và vì vậy, ta để ý đến định nghĩa về chữ “đàng hèm” của Huỳnh Tịnh Của: Cái khe nơi hòm thùng.(8)

Chúng tôi không có từ điển xưa hơn để tìm ra (ví dụ của A. de Rhodes của thế kỉ XVII) để nghe người đương thời hiểu hèm nghĩa là gì. Nhưng nên lưu ý rằng một số từ được xem là của miền Nam đang sử dụng bình thường trong hiện tại là những từ cổ mà lưu dân Bắc đã mang đi và sử dụng ở quê hương mới trong khi nó đã biến mất hay thay đổi ở vùng gốc. Câu ca dao

Đường vô xứ Nghệ quanh quanh...

chứng tỏ tập đoàn người sử dụng thông thường chữ “vô” đã sống ở phía bắc xứ Nghệ An trong khi ngày nay nó thường là của vùng Huế trở vào:

Con cá trong lò giương đôi mắt đỏ

Con cá ngoài mương lấp ló muốn vô.

(Hát ru em Quảng Nam)

Bằng cứ của sự bảo lưu đó không phải chỉ là ở lãnh vực ngôn ngữ thuần túy mà tất nhiên có liên quan đến cả những sinh hoạt xã hội mà ngôn ngữ thể hiện. Với chữ hèm, các từ điển Bắc (hay là của các soạn giả Bắc, khuynh hướng Bắc) đều dừng lại ở nghĩa cấm kị trong thờ cúng (không kể chữ hèm là bã rượ) trong khi không một ai nhắc đến định nghĩa của Huỳnh Tịnh Của, ở đó chữ hèm phải ghép thêm một tiếng khác và mang ả nghĩa “âm vật”. Điều đó có thể nhận ra khi ta biết rằng thợ mộc thường dùng các tiếng “tục” để chỉ những bộ phận cặp-đôi ráp nối nhau. Nhìn ở quan điểm Nho Giáo mang tính nghiêm khắc với dục tính, và sự đàn áp dâm từ “bậy bạ”, không theo “lễ” (chắc phần lớn có trình diễn biểu lộ dục tính như rước sinh thực khí) thì nghĩa chữ hèm là “khe hòm” của P. Của hẳn xưa hơn cả – phần khác vì nó có dấu mai một rõ rệt. Nó chỉ rõ một ý nghĩa liên quan đến tục thờ cúng phồn thực, trình diễn và phô bày ý thức bình thường về cái giống, về sự giao phối tự nhiên. Các hội lễ hèm vốn bình thường như thế, khi trải qua cảm đoán đã tìm cách luồn lọt để tồn tại, và sau đó hèm mới là cấm kị, từ “hèm” mới mang ý nghĩa cấm kị. Cũng có thể nhắc thêm rằng nghĩa này không có trong sách (1895, 1896) của Huỳnh Tịnh Của, nghĩa là quan niệm về hèm (cấm kị) thật xa lạ trong sinh hoạt hội lễ ở miền Nam.

Với đạo Phật mang tính quốc giáo, một bộ phận hèm thần núp trong

các đình thờ Phật nhưng không vì ông Phật bắt buộc phải thờ mà mất bản chất. Sức mạnh đó không có thì không làm sao giải thích được việc các cơ sở thờ cúng gốc đình trạm trở thành một hình thức riêng biệt, được đông đảo người ưa chuộng, nổi lên thành một vấn đề quốc gia quan trọng vào nửa sau thế kỉ XV. Làm sao giải thích các cơ sở thờ cúng đó có ông Phật hiện diện, đã mượn quan niệm lập hậu của nhà chùa, lại trở thành đình thần mà không phải là chùa? Đồng thời, các thần linh tương tự lại còn tìm ra đường thoát, nơi một hướng chuyên biến khác khi ý thức hệ Nho Giáo vươn lên nắm vai trò chủ thể xã hội, đi tìm một ông tổ cho vua, cho đất nước, cho vương quyền riêng biệt của Đại Việt.

III. HÙNG VƯƠNG, HỒI QUANG CỦA LỊCH SỬ VỌNG VÀO DÂN CHÚNG KẾT TẬP THÀNH Ý THỨC

Ngày nay, qua công trình của các học giả, nhiều người cùng biết danh xưng Hùng Vương xuất hiện sớm nhất trong thư tịch là vào thế kỉ V (*Nam Việt chí*). Thư tịch Việt nhắc đến Hùng Vương sớm nhất là *VĐULT* (1329) trong truyện Tản Viên. Truyện này tuy dẫn *Giao Chỉ kí* của Tăng Côn (thế kỉ IX) nhưng dấu vết huyền hoặc, tượng trưng không làm thoả mãn người đời nay bằng đoạn văn ngắn ở *VSL* (1377) có tính hữu lí ở chỗ trình bày được sự tập trung quyền lực siêu nhiên của người đứng đầu "đất nước" Việt cổ. Nhưng chúng ta cũng lưu ý rằng, ngay trong truyện thần Tản Viên của *VĐULT*, Hùng Vương, nhân vật được đặt ở địa vị tối cao vào thời sau, trong truyện cũng là ông vua có "đất rộng, dân đông", vậy mà chỉ là cái bóng làm nổi bật thần thông của ông thần núi. Trong lần phong thần năm 1285 – kể lần đầu để ghi nhận dấu vết xưa nhất – họ Trần chỉ phong cho Sĩ Nhiếp, Phùng Hưng, Hai Bà Trưng, Triệu Quang Phục, Hậu Lí Nam Đế, Sơn Tinh (Tản Viên) mà không đả động gì đến Hùng Vương. Lê Tắc nhắc tới Lạc Vương(9) vì dựa vào *Giao Châu ngoại vực kí*, nhưng với kinh nghiệm hiểu biết ở nước nhà trước năm 1285 (năm ông hàng Nguyên) – nhắc lại, cũng là năm Trần phong thần toàn bộ – thì cũng không thấy nói đến Hùng Vương kể cả khi ông nhắc đến Tản Viên, Phù Đổng.

Điều đó cho thấy rằng đến gần cuối thế kỉ XIII, truyện tích *Hùng Vương chưa nảy nở, hay ít ra, chưa phát triển trên đất Đại Việt*.

Thần được quốc tế, được xếp vào tự điển để nhà nước chính thức thờ cúng thì khó có kẻ lạ bước vào mà không thuận lí một chừng mực nào đó, không cần đến một thời gian thử thách để hội nhập an toàn. Ở *VĐULT* không có một ông Hùng Vương nào được thờ cúng, không có ông Hùng Vương III (hay VI) nào chen vào chuyện ông Phù Đổng, nghĩa là *đến quá phần tư đầu thế kỉ XIV, chuyện Hùng Vương, nếu có thành hình đến mức có người nghe thấy được, thì vẫn còn nằm ngoài dân gian*. Và ông cũng đã được thờ cúng cẩn thận. *ANC* nói đến một "nền cũ cung vua Lạc" còn ở châu Tam Đái, tức là xác nhận trước khi người Minh qua (1407) đã có dấu vết đền Hùng ở địa điểm ngày nay. (10) Rồi vài mươi năm sau *VĐULT*, khuôn mặt Hùng Vương thành

hình, có đầu có đuôi, có dây mơ rễ má chẳng chịt với các nhân vật khác thành *một hệ thống khá hoàn chỉnh, đủ cơ sở để đưa vào truyện tích và sử kí (dã sử)*. Như thế là đã có sự tích tụ ngầm hàng trăm năm để đến nửa sau thế kỉ XIV thì các truyện tích Hùng Vương bộc phát lan tràn và hội tụ lại trong sách vở: Các nhà nho thêm thắt đã tìm thấy những sự kiện biền minh và giải quyết vấn đề quốc tổ, một điểm còn thiếu trong lí thuyết vương quyền vay mượn. Và cũng bởi gắn bó với các sự kiện ấy mà từ ngữ Hùng Vương đậm nét địa phương và vẫn còn tính hiện đại (đối với đương thời) đã được sử dụng lần ất từ Lạc Vương lúc này đã trở thành “cổ hủ”, chỉ vì những người thống trị cũ đã phải rời bỏ thuộc địa từ nhiều thế kỉ rồi.

Bởi vì đúng đã có một truyền thống địa phương lâu dài về chữ hùng được sử dụng. Dựa vào tin tưởng đó, sử gia Trần Quốc Vượng đã đề nghị giải thích rằng “hùng” là phiên âm của một từ Việt cổ chỉ một chức vụ thủ lĩnh, có hướng bà con với các danh xưng tương tự: cun, khun, khunzt cùng chỉ người cầm đầu tộc đoàn của những người Mường, Thái, Munda. Sự giải thích đó bị ông Huệ Thiên bài bác trên phương diện ngữ học(11) nhưng chỉ chứng tỏ sự thất bại của một đề nghị chứ không thể phủ nhận sự kiện chữ hùng, đã hiện diện lâu dài đến mức thành một truyền thống. Vấn đề ở đây không chỉ là ngữ nghĩa, từ nguyên mà còn là truyền thống nữa. Nếu chữ hùng xuất hiện ở *Nam Việt chí* có thời điểm ghi nhận gần gũi (so với các tài liệu về sau) với chữ lạc ở *Giao Châu ngoại vực kí*, cả hai làm ta phân vân lựa chọn thì chữ hùng của Tăng Côn, viên quan đô hộ cùng hành quân với Cao Biền, là bằng cứ địa phương rõ rệt nhất về việc có một danh xưng chỉ người cầm đầu một tập đoàn dân bản xứ trên đất Giao Chỉ / Giao Châu / An Nam. *VSL*, như đã nói, tuy càng muộn hơn, nhưng bằng chứng mang lại còn có thêm nội dung dân tộc học để thuyết phục người ngày nay: Hùng Vương của thế kỉ VII tr.C.n. là một pháp sư, tóm thâu được thần quyền và thế quyền vào trong tay. *VSL* tất đã lấy nguồn tin địa phương, độc lập với các nguồn tin Bắc sử nhìn người cầm đầu ở đây theo tên của tộc đoàn: Lạc (Việt).

Như thế kí ức tập thể của dân chúng đã lưu giữ hình ảnh về những người cầm đầu một vùng đất nước trước thời ngoại thuộc (trong một hình thức tập hợp chính trị nào đó) mà những dạng hình tương tự – có co rút, có biến đổi một chừng mực – vẫn còn lưu giữ trong suốt thời Bắc thuộc và về sau, khiến cho kí ức thêm củng cố, bền vững. “Cổ chí” của “cung Lạc Vương” còn cho người Minh thấy hẳn là của dân chúng lập nên đề thờ ông Hùng Vương của họ trước khi nhà nho và triều đình vua chúa biết đến. Thực ra vua chúa lúc này (Lí, Trần) cũng không cần biết đến, không thể chấp nhận sự hiện diện của một tù trưởng địa

phương xa xôi, xa xưa, vì điều đó có hại cho uy quyền của họ, những người xuất thân ở một khu vực “văn minh” hơn. Chỉ đến khi sau này, một nhóm lang đạo khác lên nắm chính quyền mới thấy sự tương đồng gốc gác đó là thuận chiều với tình thế mà họ phải đối phó, và có thể lợi dụng được.

Những truyện tích về ông vua tổ thời xa xưa đó tập hợp trong *LNCQ* tạo thành một bộ mặt mới cho nhân vật Hùng Vương, nhưng cũng thật khó biết rạch ròi bộ phận nào là của truyền thuyết, phần nào là sáng tác, thêm bớt, phối hợp của Trần Thế Pháp, Kiều Phú, chưa kể Vũ Quỳnh đã soạn hẳn thành bản mới.(12)

Dù sao ta vẫn thấy ra trong *LNCQ*, nhóm truyện Lạc Long Quân và Âu Cơ là một và Hùng Vương lại là một nhóm khác, được đề dàng nối kết nhau bằng chuyện đẻ trứng, chia con. Chính nhờ sự nối kết này mà đất nước Hùng Vương lên đến hồ Động Đình của Lạc Long Quân khiến ông H. Maspéro phải cất công tìm ra một nước Dạ Lang gần đây để giải thích chữ Văn Lang. Truyện Hồng Bàng nằm tách biệt trong *LNCQ* vì riêng biệt trong vị trí xuất hiện của nó, tuy được ngày nay giải thích như chứng tích của văn minh Đông Nam Á (sự đối kháng của yếu tố trên cạn, dưới nước...) – hay là của “văn minh Man” theo E. Porée-Maspéro – nhưng rõ ràng là nó đã mang đậm màu sắc, quan niệm ngũ hành Trung Hoa đặt con rồng cầm tinh phương đông, con chim Hồng phía nam và có cả chứng tích tràn lấn xuống Nam của tập đoàn Hán tộc. Tuy nhiên truyện Hồng Bàng đặt đầu sách cho ta thấy nổi bật ý thức muốn giải thích nguồn gốc dân tộc của người tập hợp truyện, đã sử dụng truyện tích như chiếc cầu nối hư ảo với thực tế, dẫn từ huyền thoại đến lịch sử Việt cổ.

Hùng Vương (và do đó, Lạc Long Quân – Âu Cơ) được ghép vào các truyện về phong tục với các mối tin tưởng, sinh hoạt của dân chúng vùng Việt cổ. Việc ghép này thấy rõ trong truyện công bạch trĩ – có thêm ông Hùng Vương vào gốc sách Bắc sử. Danh hiệu Hùng Vương chung chung được nhắc tới trong truyện Trầu cau, Dưa hấu, Bạch trĩ. Hùng Vương cuối cùng (suy đoán theo hiểu biết bây giờ) là trong truyện Lí Ông Trọng, Sơn Tinh Thủy Tinh, Kim Quy vì có nhắc tới An Dương Vương / Thục Vương Phán. Hùng Vương III là ở truyện đầm Nhất Dạ (Chử Đồng Tử – Tiên Dung), ở Đổng Thiên Vương, Bánh chưng, Việt tinh (có nguồn gốc thư tịch Tống, Nguyên). Không biết từ đâu có sự xác định thời đại (Hùng Vương III) như vậy. Trừ truyện đầm Nhất Dạ có chi tiết “vua cháu 3 đời”, còn các truyện khác thì xoay quanh truyện Đổng Thiên Vương mượn các chi tiết “vua Ân” (Việt tinh), phá giặc Ân xong liền tính chuyện truyền ngôi (Bánh chưng).

Chúng ta lưu ý rằng ông Đổng chính hiệu (Xung Thiên Thần

Vương) ở làng Phù Đổng trong *VĐULT*, phần trước năm 1329, chỉ là một ông thổ địa Phật tử làm chức hộ pháp cho chùa Kiến Sơ đôi với chính quyền, là một ông thần của dân chúng được thờ trong dân từ. Điều này làm ngạc nhiên người tiếm bình của thế kỉ XVIII, khi truyền thuyết về sau đã được lập thành. Trong lúc đó, ông Sóc Thiên Vương (cũng của *VĐULT*) phần của Nguyễn Văn Hiến/Chất (1422 - ?, tiến sĩ 1449, đi sứ Minh 1480) mới là người cứu nước, đã có thần tích đầy đủ với đũa bé lớn lên, có ngựa cùng công tích, điều mà vào hậu bán thế kỉ XIII, Lê Tắc ghi nhận được về người anh hùng dẹp loạn giúp vua, “sau không biết đi đâu mất”. Hai thế kỉ đã trôi qua từ Lê Tắc mà Nguyễn Văn Hiến/Chất cũng không tìm được một thời đại hẹp cho truyền tích ông ghi nhận “theo cổ lão tương truyền”. Như thế có thể cho thời đại Hùng Vương III là khởi đầu từ chính *LNCQ*, một sự xác định dễ hiểu lí do, từ nhiều quan niệm, thói quen suy nghĩ dính líu đến con số 3: cháu 3 đời Thần Nông, ý niệm tam vị, tam tài, cách suy nghĩ về thế hệ 3 đời từ ông đến cháu... Rồi khi sách vở đã ghi nhận thì dễ cho chuyện con số 3 trượt sang con số 6 theo cách viết chữ Hán (và) khiến cho ông Đổng Thiên Vương *sau LNCQ* giúp Hùng Vương VI.

Và Thục An Dương Vương thần thoại cũng được nhắc tới vì mối liên hệ kế tục đã được ghi trong sách xưa. Nhưng cái đỉnh trong câu chuyện của thư tịch Trung Quốc là mối tình Trọng Thủy – Mị Châu và người thần Cao Thông có nỗ quý, chuyển sang *LNCQ* thành báu vật của thần Kim Quy với chuyện xây thành Cổ Loa, đó là phần thần thuyết của địa phương trù lên truyền thuyết ngoại, xưa cũ. Mối tương quan Hùng – Thục ở truyện Kim Quy được kể “thực thà” hơn là ở các truyền thuyết về sau: Tuy không có chuyện An Dương Vương cướp đất Hùng Vương, nhưng ở đây, ông không xây được thành vì “tinh khí núi sông này có con vua trước nhập vào để báo thù”.

Trong khi ở các truyện khác, tên Hùng Vương được xen vào một cách không cần nguyên cơ gốc gác thì ở truyện Kim Quy, mối liên hệ với nhân vật lịch sử Triệu Đà khiến An Dương Vương bắt cầu cho Hùng Vương để nhân vật này thoát cái vỏ thần thoại của truyện Hồng Bàng, trở thành có cội rễ bám vững chắc trong trí người đọc, củng cố cái chân lí tràn ngập tình cảm của truyền thuyết bằng chân lí của lí trí, hiển hiện qua bằng cứ sách vở mới. Tập hợp truyện tích *LNCQ* do đó đã mang lại hiệu quả là khiến cho những nhân vật lịch sử còn mờ nhạt trở thành linh động, chủ động, giữ địa vị trung tâm của cả một sinh hoạt tinh thần mới hướng về tính cách duy lí và dân tộc, phổ biến hơn trước. Chính là do được tập hợp trong ý thức vương quyền duy lí đó mà các vua Hùng không còn mang hình bóng thần thoại, lại ngự trị trên cả một không khí thần thoại – tuy chưa thoát khỏi bầu khí đó – để giữ vững địa

vị cao tột trong lịch sử đất nước. Rồi theo với thời gian, họ lôi được cả một hệ thống thần linh chuyên hoá từ sự bực đãi hay thờ ơ của chính quyền, lấy cơ sở ở các xóm làng, núi đồng, liên kết với những thần linh hữu danh thành một hệ thống chuẩn xuyên suốt trên dưới tuy không thu hút, bao gồm cùng khắp nhưng cũng là điếm hướng tới đầy vinh dự càng ngày càng cao giá.

IV. HÙNG VƯƠNG VÀO CHÍNH SỬ VÀ QUY TỰ THẦN LINH

Nhưng trong ràng buộc của *LNCQ*, ý niệm “quái” khiến các ông Hùng Vương, tuy được dân chúng sùng kính, vẫn như bèo bọt nước bám quanh các nhân vật mang tính cách tập thể của một tình trạng phát triển (nhân vật Chử Đồng Tử khai thác đầm lầy, An Tiêm khai thác hải đảo, làm thương nghiệp, ông hoàng làm bánh dày...) hay quanh các nhân vật “có thực” đang được nhà cầm quyền cúng tế, phong chức. Họ chưa được một bộ phận trí thức đang lên đương thời – các nho sĩ – chấp nhận, tuy bản thân những người này cũng không thoát ám ảnh của những chuyện quái,(13) như trong tập hợp của Trần Thế Pháp ghi lại. Tuy nhiên cũng nhờ bước chấp nhận khởi đầu đó mà nếu có nho sĩ nào tiến thêm một bước, tìm được một luận cứ đủ cho hệ thống tư tưởng mình chấp nhận thì các chuyện quái của dân chúng sẽ có thể đi vào chính quyền. Đây là một trường hợp cải tạo dân từ, có khác biệt với các trường hợp đã nói là không diễn tiến bằng đàn áp, khuynh đảo mà bằng sự tiến cử có lí luận của tầng lớp trí thức. Và Hồ Tông Thốc/Xác (hiện diện năm 1372 với chức Hàn lâm viện học sĩ) là người đã có công nâng cấp Hùng Vương, đưa vào chính sử các ông Hùng Vương – vừa như một nhân vật lịch sử bị lãng quên, vừa như một thần linh dân tộc được nhắc nhở lại trong ý hướng để cho con cháu, hậu nhân chu toàn quan niệm trung hiếu (của Nho Giáo) với những người mở nước, dựng nhà.

Để trả lời câu trách móc (kiểu chê “khuynh hữ”) là tại sao ông không theo “thánh hiền... bài trừ điều quái dị”, Hồ Tông Thốc/Xác viện dẫn rằng Trung Hoa cổ xưa hơn nước Việt mà vẫn còn có những “thuyết mơ hồ như chuyện (bà Nữ Oa) vá trời” đi vào sử sách. Huống chi, theo điều ông thấy, một nền lịch sử thành văn thường có gốc gác từ lịch sử của truyện kể: “từ xưa tới nay, tất cả những sự tích được ghi chép đều do lời các bậc kỳ lão lưu truyền”, nên ông không ngần ngại thu thập “những tài liệu cổ lão di truyền” vào sách *Việt nam thế chí* của ông.

Sách không còn nữa, nhưng tựa đề sách cho thấy ông muốn tác phẩm mang tính chất nghiêm túc: “Ghi chép về những đời (vua) của vùng đất phía nam nước Việt” (của Triệu Đà), thật không còn gì rõ hơn. Cho nên ta nghĩ rằng Phan Huy Chú có thể bắt công khi đặt nó vào một

chỗ với *VDULT*, *LNCQ*, chưa cho nó tách rời chuyện “quái”. (14) Cũng theo Phan Huy Chú thì sách này có quyển I chép thế phở 18 đời Hùng Vương, quyển II mới chép về nhà Triệu. Việc ghép Hùng Vương vào chung sách với nhà Triệu lịch sử, việc xếp Hùng Vương có trước nhà Triệu (ta phỏng đoán, theo thứ tự xếp đặt sách), việc đưa ra con số 18 đời rành rẽ (không thấy trong *LNCQ*) chứng tỏ một công trình muốn đòi hỏi sự nghiêm túc.

Trái lại, Phan Huy Chú đặt quyển *Việt sử cương mục*, cũng của Hồ Tông Thốc, vào loại lịch sử “đứng đắn”. Sách này cũng không còn, nhưng dựa theo ý định của Hồ Tông Thốc đã bàn ở sách trên thì có hi vọng truyện Hồng Bàng và 18 đời Hùng Vương đã có chỗ đứng trong quyển sách sau của ông.

Bước xếp đặt mạnh dạn của Hồ Tông Thốc là của riêng ông, của con người giữ một loại chức vụ “thư kí” cho Trần Nghệ Tông (Hàn lâm học sĩ phụng chỉ – 1386), con người có tài làm 100 bài thơ trong một bữa tiệc làm “tiếng dậy kinh sư”, nhưng hành động đó cũng là nương theo thời thế đã có sự chấp nhận một quan điểm như thế, không còn gây bàn cãi nữa. Trần Minh Tông (giữ ngôi 1314 – 1329) bác bỏ lời xin “thay đổi chế độ” của Lê Bá Quát, Phạm Sư Mạnh, nhưng Trần Du Tông ngập ngừng trong giai đoạn đầu (Thiệu Phong 1341 – 1357) lại nghe theo lời “kẻ học trò mặt trắng” đòi thay “theo tục phương Bắc... không kể xiết” trong niên hiệu sau (Đại Trị 1358 – 1369). Và Nghệ Tông tuy lập lại “lệ cũ đời Khai Thái” (1324 – 1329), nhưng vẫn quý trọng Hồ Tông Thốc, tha tội hối lộ cho ông và đưa các nho thần Chu An, Trương Hán Siêu, Đỗ Tử Bình vào Văn miếu cận kề với các đệ tử Trung Hoa của ông Không.

Đàn Viên Khâu có ý nghĩa tế Trời trong hình dạng tròn mang theo danh xưng của kiến trúc này, đã được dựng lên từ 1154, nhưng chủ đàn lại là một bà “phu nhân” (Hậu Thổ Nguyên Quân / Bà Chúa Xứ), không chịu nhường chỗ cho một ông Trời chứng giám. Nghi lễ tiến hành ở đây là cầu đảo với một dạng đồng cốt nào đó. Lí do không hẳn vì tập truyền cũ còn mạnh mà còn vì sự khiêm khuyết trong khâu nối kết thần thánh cha-con làm cơ sở cho ông vua đủ tự tin đứng ra hành lễ. Các cải cách “không kể xiết” trong đó có cải cách “Nhạc chương” của thời Đại Trị hẳn đã đưa vào nhạc tế lễ mới, có tác dụng kéo bà Hậu Thổ xuống và đẩy ông Thiên, ông Đế lên Đàn. Nhưng ông Trời lại cũng phải đợi triều đại sau thay thế mới được tế. Và sự kiện trọng đại đầu tiên này (1402) làm run sợ người Con tế Cha: Hồ Hán Thương sẩy tay đổ rượu trước mặt các bà được dắt theo vào cuộc tế mang tính cách phụ hệ này, như một níu kéo của quá khứ làm mất thêm tự tin của vị chủ tế.

Thời Minh thuộc (1407 – 1427) như một sự xâm lăng văn hoá

thành công hơn là một cuộc xâm lăng quân sự vì lệnh tận thu, tận diệt sách vở, công trình văn hoá theo lệnh Minh Thành Tổ làm đám dân chúng tiếp theo sau thời độc lập thấy mình như cắt đứt với quá khứ trong khi những đổi thay của người Minh đem lại thật nhiều, thật ồ ạt so với thời gian hiện diện ngắn ngủi của họ. Nhóm lang đạo binh tướng chiến thắng từ rừng núi Lam Sơn kéo xuống lúng túng trong sự phân chia quyền hành, ổn định chính trị theo phương thế quyền lực, rút cục hướng về Nho Giáo như một cách thức giải quyết (có đà sẵn) *độc nhất*. Họ ngoan ngoãn phục tùng một ông vua có học thức hơn bậc cha ông, nắm được thứ vũ khí tư tưởng hợp thời, thích đáng để nâng cao đến tột đỉnh sự chuyên chế có sức kiến hiệu hơn sức mạnh của giáo gươm. Sử sách ghi thật nhiều những lời của Lê Thánh Tông (giữ ngôi 1460 – 1497) mắng mỏ, “chửi bới” bầy tôi thật nặng nề, chứng tỏ nhà vua đã biết sử dụng kiến thức thâm thái từ kinh sách để củng cố ngôi chí tôn của mình qua hai niên hiệu, niên hiệu sau (Hồng Đức 1470 – 1497) như một giai đoạn phát triển đầy đủ của năng lực chuẩn bị tích trữ trong niên hiệu Hồng Thuận trước đó.

Trong lúc Ngô Sĩ Liên còn tự ti, nghĩ rằng Đại Việt chỉ là “hàng phiên thần đời xưa”, không thể tế Giao thì Lê Thánh Tông ngay lúc lên ngôi, đã chỉ cho viên ngự sử thấy rằng quyền lực nằm trong tay ông để xác nhận ông có quyền tế Giao như vua Trung Quốc. Rõ ràng trong sự nắm bắt kiến thức của Nho Giáo, ông đã có tự tin, đã đem sự hiểu biết rộng rãi chứng minh tính căn bản của quyền lực là có trong người ông, và nói chung, chỉ rõ tính văn hoá là phổ biến chứ không phải đặc quyền của khu vực, dù là khu vực khởi thủy xuất hiện của văn hoá ông thụ nhận.

Trong tế Giao nhằm có sự tương thông với thần linh, vị chủ nhân đã thực thi đạo hiếu với người Cha thiêng liêng, nghĩa là mở rộng quan hệ tông tộc ra ngoài phạm vi gia đình dòng dõi của mình. Vị nhân chủ tuân thủ đạo Hiếu, có nghĩa là những nguyên tắc căn bản khác của Nho Giáo cũng phải được coi trọng. Đất nước là của vua thì ông vua mở nước – đến lúc này người ta đã có ý niệm vững chắc về sự tồn tại của ông vua Hùng đó – tất cũng phải được tôn trọng, Cho nên năm 1470, Lê Thánh Tông cho quan chức lập ngọc phả của Hùng Vương, vị “thánh vương ngàn đời” của “cổ Việt”,⁽¹⁵⁾ và thế là ông đã có tông phả ở thế gian để làm điều kiện tế Trời ba năm sau (1473). Vào năm 1428, Nguyễn Trãi chỉ bằng vào uy danh của chiến thắng để củng cố triều đại, trong khi nói đến quốc thống (“Triệu, Đinh, Lê, Lí, Trần”), vẫn chưa biết đến Hùng Vương (*Bình Ngô đại cáo*), nay thì thời thế đã đổi khác, nên Hùng Vương là yếu tố cần thiết, làm căn bản cho quyền uy chuyên chế trên đất Việt, để xây dựng đất nước. Với hoà bình trở lại, Nguyễn Trãi biên

soạn *Dư địa chí* (1435) đã phải nhắc đến Hùng Vương diễn giải từ các nhà nho cuối Trần, lúc này đã trở thành một tín điều không thể bài bác được. Như thế trong lời tựa năm 1479 tường trình công việc soạn *Đại Việt sử kí toàn thư*, Ngô Sĩ Liên đã có đủ yếu tố thuận lợi để đưa họ Hồng Bàng vào chính sử, vượt được sự tự ti trước kia, từ một quan niệm chia xẻ văn hoá có thứ bậc đến sự chấp nhận văn hoá ngang hàng mà vị hoàng đế phải dùng lời lẽ nặng nề với viên sử thần mới thay đổi được.

Ông đã đi nốt chặng đường mà Hồ Tông Thốc mở ra. Hùng Vương nhờ địa vị sử quan của ông mà đi vào sử nhà nước, chính sử, thành một phần của sử Việt, phần Ngoại kỉ. Nhưng có vẻ đó cũng là ý của Hồ Tông Thốc. Họ Ngô đã khen: “Hồ Tông Thốc làm sách *Việt sử cương mục* chép việc cẩn thận mà có phương pháp, bàn việc đích đáng mà không rườm rà.”(16) Sách đó không còn sau cơn binh hoả 1/4 đầu thế kỉ XV như Phan Huy Chú xác nhận, nhưng ta có thể tự hỏi *VSCM* sao không lặp lại quan điểm của *Việt nam thế chí* với mức độ sắp xếp chặt chẽ hơn theo yêu cầu của nhan đề sách “cương mục”? Có điều Ngô Sĩ Liên đã không thể sử dụng *VSCM* làm tài liệu chính thì nhắc đến họ Hồng Bàng hẳn ông phải lấy ở *LNCQ* – hay từ lời ghi nhận của dân chúng, có lẽ còn “quái” hơn. Cái câu nho sĩ làm họ Hồng Bàng bớt tính chất quái trong các trang sử, nhưng nguồn gốc dân gian của nó không phải đã mất đi dù truyện tích và thần đã được nâng cấp.

Dù đã được gọi là Thánh tổ và có ảnh hưởng nhờ sự công nhận của chính quyền trung ương, nhưng tính chất địa phương của Hùng Vương còn thấy rõ trong một câu chuyện của hai thế kỉ sau. Lê Quý Đôn ghi (1777) rằng vào đầu niên hiệu Vĩnh Thịnh (1705), dân thôn Cổ Tích phục vụ đền Hùng lo liệu đi mua bè gỗ để sửa lại đền, thì xảy ra chuyện bè gỗ bị đắm trước đền Ngọc Tháp vì ông “đại vương” ở đó muốn đoạt, nhưng khi thấy được tờ sắc của hoàng đế liền buông ra. Ông đại vương này ở gần đền Hùng, theo truyền thuyết lại có vợ xa tận miền xuôi, trên quê hương của họ Trần, chứng tỏ tác động của ông đến dân chúng cũng thật là lớn.(17) Câu chuyện hình như cũng cho ta thấy sự xung đột dai dẳng của hai họ Trần-Lê.

Dù sao thì chính quyền tập trung Lê sơ cũng tạo ra một hình ảnh mới về nhân vật Hùng Vương nhìn qua lăng kính Nho Giáo để làm đà cho người sau chùng chật thêm truyền thuyết. Bản ngọc phả ở đền Hùng nói trên đã xoá bỏ hết những xung đột Hùng – Thục thấy ở *VĐULT*, *LNCQ*. Không có chuyện thành Loa không xây được vì “con vua trước” phá, không có chuyện sử dụng thần Tản Viên chống Thục, mà chỉ có chuyện Thục Phán được vua Hùng XVIII nhường ngôi nhờ thần Tản Viên giảng hoà, và sau đó Thục lập đền thờ Hùng. Cả một

khuôn mẫu tranh giành chính quyền đáng làm gương cho những người muốn dùng bạo lực! Thêm vào sự kiện của LNCQ, ngọc phả còn nói đến chuyện vua Hùng VI xây đền thánh Gióng trên núi Nghĩa Lĩnh,(18) mở ra một hướng thu hút, quy tụ thần nơi khác.

Về Trưng Vương thì sự gia nhập tập hợp có muộn màng hơn, tuy không có dấu hiệu Thần bị bạc đãi. Có vẻ tính chất Vua Bà không thích hợp với một chính quyền mang quan niệm phụ hệ bắt đầu gay gắt. Sự thờ cúng vẫn tiếp tục theo truyền thống, chờ thời gian mang lại yếu tố thúc đẩy thuận lợi hơn.

Chú thích

1. VDULT, tr. 71.
2. Theo hồi kí của Hồ Nguyên Trừng trong Nam Ông mộng lục, bản dịch Thơ văn Lí Trần, t. III (Hà Nội 1978), tr. 711.
3. VDULT, ttr. 131 – 132.
4. VDULT, ttr. 90 – 91.
5. Vũ Phương Đề, Công dư tiệp kí, q. III (bản dịch Sài Gòn 1962), ttr. 87 – 89.
6. Bia An Sinh Vương, theo ĐNNTC, tỉnh Hải Dương (bản dịch Sài Gòn 1969), tr. 77.
7. Toàn thư, t. II (bản dịch Hà Nội 1967), tr. 82: “Sau khi (Trần Quốc Tuấn) chết, các châu huyện ở Lạng Giang bị bệnh chần đậu, nhiều người kêu cầu.”
8. Nguyên văn : Đàng hèm: đàng hai mí hòm thùng ghép lại mà còn hở phải dùng đồ trét mà trét dài theo.” Các từ điển Génibrel, G. Hue, Gouin đều giải chữ “đàng hèm” là fente, có vẻ lấy từ P. Của tuy không hết ý. Việt Nam tự điển của hội Khai trí tiến đức (Hà Nội 1931) định nghĩa hèm: “1.Vì sự kị huy mà kiêng tên; 2.Lễ phẩm để cúng riêng theo sở thích của một vị thần nào”. Không thấy có từ “đàng hèm”.
9. Lê Tắc, sđd, tr. 39, 41.
10. Ngan Nan tche yuan, tr. 136; H. Maspéro (“Etudes d’histoire d’Annam – Le royaume de Văn Lang”, BEFEO XVIII(1918), in lại trong Dân Việt Nam số 1, 1948), cũng nhắc ANC ghi chuyện đền Hùng vào đầu thế kỉ XV và cho rằng do Trần lập ra ở đây vì dựa theo các tác giả đời Đường thì đó là vùng nước Văn Lang. Chúng tôi nghĩ rằng nhà nước Trần không thờ cúng Hùng Vương, vì nếu có thì hẳn đã phong tước. Chữ “cổ chí” (nền xưa) chứng tỏ đền thuộc truyền thống địa phương.

(11) Trần Quốc Vương, “Về danh hiệu Hùng Vương”, Hùng Vương dựng nước, t. III (Hà Nội 1973), ttr. 353 – 355; Huệ Thiên, “Hùng Vương hay Lạc Vương?” Kiến thức ngày nay, 1-4-1992, ttr. 3 – 9.

(12) Khác với chứng tích từ trước, gần đây người ta đã biết rằng Trần Thế Pháp không phải là tác giả LNCQ mà chỉ là người đề tựa đầu tiên (1492) cho tập sách cũ đời Trần ông có được, và ông là người đồng thời với Kiều Phú, Vũ Quỳnh (Vũ Quỳnh- Tân đình LNCQ, Bùi Văn Nguyên dịch thuật, chủ giải, dẫn nhập, Hà Nội 1993).

Lấy ví dụ gần đây nhất về sự chuyển đổi nội dung ý nghĩa truyện tích do sự thúc đẩy của

định kiến đã đưa những sự phối hợp, giảng giải đi xa gốc gác như thế nào. Trong truyện Ngự tinh, ông Lê Hữu Mục đã cho nhân vật cứu dân cái tên là Đào Kim Long và còn chú thêm “hay Lạc Long Quân.” Thực ra đó là do lối chắm câu chữ Hán khác với câu đúng ra phải là: Kim hô vi Phật Đào Kinh; Long quân mẫn dân bị hại...” và dịch giả chuyển chữ Long quân thành Lạc Long Quân, khai thác theo ý tưởng “vĩ tích của Lạc Long Quân”. Long quân (hay vương) không phải là Lạc Long Quân nhưng cũng có mức độ về âm vận và truyền thuyết (truyện Hồng Bàng) để người ta ghép ông vua rồng dưới biển thành nhân vật cho là tổ tiên dân Việt. Một bằng chứng khác kể thêm, để chứng tỏ ý thức thời đại có thể vượt được tất cả những gay gắt của chế độ xã hội, phe phía, tuy không ai chịu thừa nhận ai: Xem Cao Huy Đình, “Góp phần phê phán các tài liệu thành văn thời phong kiến nói về cuộc chiến đấu của nhân dân ta chống giặc Ân xâm lược ở thời kì Hùng Vương”, Hùng Vương dựng nước, t. II, (Hà Nội 1972), tr. 116, biểu đồ. Ở đây có vẻ ông Cao Huy Đình đã sử dụng bài Hậu tự của Kiều Phú (1446 - ?) để theo chi tiết “Long quân hoá vi Đổng Thiên Vương...” là một trong ba điểm mà ông này đã sửa đổi bản cổ. (Chỉ dẫn của Thơ văn Lí Trần, t. I, Hà Nội, 1977, tr. 90 – 93.) Bản của ông Lê Hữu Mục ngày nay giữ được hai điểm mà Kiều Phú đã sửa: Tản Viên là con của Lạc Long Quân và Âu Cơ; Lí Ông Trọng giả bị đi tả để khỏi bị nạp cho Tần – duy chỉ có truyện Việt tinh thì lại là : Hùng Vương tìm được Đổng Thiên Vương theo lời dạy của Long quân bảo đi cầu hiền.

(13) Hãy xem lời bào chữa thái độ này của một nho sĩ thời thịnh đạt của ý thức hệ nho: Lê Quý Đôn trong Kiến văn tiểu lục, t.II (bản dịch Đàm Duy Tạo, Sài Gòn, 1965), tr. 323: “Thần quái là việc thánh nhân không bàn tới, thế mà trong sách Tả truyện có chép nhiều chuyện quái...”

(14) Phan Huy Chú, Lịch triều hiến chương loại chí, t. IX, Văn tịch chí, q. 42 – 45 (Nguyễn Thọ Dực dịch, Sài Gòn 1974), tr. 208 – 210.

(15) Lê Tượng – Vũ Kim Biên, Lịch sử Vĩnh Phú (Ti Văn hoá và thông tin Vĩnh Phú 1980) bản ảnh sau trang 24 có đề: “Cổ Việt Hùng thị thiên thế thánh vương ngọc phả cổ truyện.” Mức độ chính xác đối với nguyên bản được sao lại mà tác giả nói là của năm 1470, ra sao chúng tôi không được biết, chỉ thấy phần cuối tờ ngọc phả này (in mờ) có tên người “sửa lại” (trùng đỉnh).

(16) Phan Huy Chú, Văn tịch chí đã dẫn, tr. 22.

(17) Lê Quý Đôn, sđd, tr. 329 – 330.

(18) Lê Tượng..., sđd, tr. 34, 37.

CHƯƠNG VI

HỆ THỐNG THẦN ĐỊA PHƯƠNG MỚI: THÀNH HOÀNG LÀNG

Trong sự thăng tiến thần linh qua những thế kỉ độc lập X – XIV, ta gặp những nhiên thần, nhân thần cũ, mới có quyền uy rõ rệt đối với dân chúng trong một tập đoàn, bao quát một vùng lãnh thổ. Nhưng chúng ta không thấy ghi nhận mà biết chắc có, là các thần bảo trợ tư nhân, gia đình mà ngày nay người ta sử dụng từ Hán Việt gọi là táo quân, thổ công (như được ghi nhận trong các cuộc cúng kiếng trong nhà). Và mở rộng quyền lực thần thánh khỏi khuôn viên kiến trúc tư thì đụng đến quyền hạn của ông thổ địa.

Triều đình Trung Quốc nơi cội gốc cũng như ở Việt Nam chưa ai công nhận có một ngạch trật nào cho thổ địa cả. Như thế thổ công, thấp hơn thổ địa, mang tính riêng tư lại càng không dễ có được một nhiệm vụ hành chính nào. Ông thổ công Việt Nam ngày xưa không những đã không có đáng bằng vai với một viên lại cấp thấp mà còn được thời đại quan niệm giống một loại thấp của các thần trong dân từ nữa. Ấy thế mà, theo với đà tiến triển của xã hội Đại Việt, các ông thần tư này dựa vào một hình thức trú sở của một tổ chức hành chính, xã hội vừa công vừa tư, hay công tư riêng biệt, đã vươn lên trở thành những người cầm đầu làng xã trên cõi thiêng, những ông thành hoàng trong các đình làng thành lập chính thức vào cuối thế kỉ XV.

Tất nhiên qua bao nhiêu dạng hình đổi thay, ta không nhận ra ông thần nhỏ nhoi cũ qua bóng dáng đầy oai vũ của ông thành hoàng trong mắt người dân làng thời gần đây. Nhưng cũng chính ông thần nhỏ ấy khi tập hợp được trong một thể chế vững vàng thì lại có thể nói là đã đỡ đầu cho các ông thổ địa lên chức, cho các thần dân từ né tránh búa rìu nhà nước, và trụ sở của thần là nơi đón nhận các thần thất thế bị trung ương bỏ rơi, các thần danh tiếng phải phân thân vì địa điểm cư trú chật chội... Nội dung các đình làng và thần ở đấy lại càng phức tạp hơn vì sự

đổi thay lí lịch phần lớn mang tính cách trốn chạy của các thân đò n về trú ngụ.

I. MỘT CHỖ TRÚ CỦA THẦN LINH NẤP BÓNG PHẬT GIÁO

Khi Lí Thái Tổ dời đô về thành Đại La, “chỗ hội tụ của bốn phương” (Chiếu dời đô), bỏ đất Hoa Lư chật hẹp mang tính chất co rút, phòng ngự thì địa thế của đô mới Thăng Long cũng hưởng được hệ thống liên lạc thủy bộ quen cũ của thời Bắc thuộc. Thế rồi, tổ chức cai trị của một nước độc lập càng làm phát triển cơ cấu giao thông đến mức phồn tạp hơn. Những cung đường đòi hỏi những trạm dừng chân cho người, cho ghe thuyền, một phần do chính quyền tổ chức, một phần do tư nhân – đúng hơn là do các tập đoàn thế lực địa phương lập ra. Chỗ dừng chân đó mượn một từ Hán gọi là *đình*.

Rải rác trong sử sách, bia đá, ta gặp những cấp bậc đình khác nhau cho các đối tượng, từ thứ dân đến bậc sang quý. Đình của thứ dân (theo nghĩa “không chức phận nhà nước”) sử dụng để tránh mưa nắng, lập ra do ý thức cứu mang phổ độ của Phật Giáo. Thời gian nghỉ ngơi dài lâu hơn, là đình ở gần những địa điểm quan trọng như ngôi đình gần chùa Linh Xứng (bia chùa 1126). Đình của hệ thống giao thông nhà nước có bề thế, tổ chức thời gian lưu trú dài lâu như trạm Hoài Viễn đặt vào đầu năm 1045 bên bờ sông Gia Lâm để làm chỗ nghỉ cho người nước ngoài “đến châu”, và 7 trạm lập năm 1047 vừa làm chỗ ghi nhận ranh giới đánh dấu cung đường (“ụ bia”), vừa làm chỗ ngủ đậu cho người “Man Di”. Nhưng có lẽ xây cất có bề thế, tổ chức sang trọng hơn cả là đình của vua mà danh xưng thông thường đương thời chỉ được nhận thấy qua suy đoán gián tiếp trên dấu vết bia (bia Phụng Thánh Phu nhân 1173) và lời sử thoáng qua (năm 1522), còn trên sử sách vẫn được gọi bằng cái tên vương giả: hành cung. Nhận hành cung có tên thông thường vào lúc đương thời là đình, thì ta thấy loại đình này của các ông vua Lí hiện diện khá nhiều trên các khu vực ruộng đất của họ.

Chúng ta không có chứng cứ trực tiếp nào về việc thờ cúng riêng ở các đình này cả – trừ việc thờ Phật ở một bộ phận đình từ thời Trần, sẽ bàn, lại là chứng cứ gián tiếp gợi nên một cách thờ cúng nào đó của dân gian. Số lượng đình của nhà nước trung ương – kể cả đình hành cung – rõ ra là ít hơn đình của các địa phương lập ra, do đó các đình hẳn phải chịu ảnh hưởng ý thức về siêu nhiên của tầng lớp bình dân trong xã hội: một ông tà thần nào đó hoặc vẫn là thần “bậy bạ” hoặc đã khoác tên thổ công...

Như thế có nghĩa là ý thức tín ngưỡng ngoài sự ràng buộc của triều đình vẫn có quá nhiều cơ hội để nảy nở. Các lễ lồi thờ cúng ở dân từ đang bị đàn áp vẫn có thể dừng chân ở các đình trạm. Và điều này khiến ta hiểu được một quyết định của ông thượng hoàng (chưa từng làm vua) Trần Thừa năm 1231: Bắt các đình trạm dựng tượng Phật thờ. Lí do chính thức nêu ra là do một kỉ niệm thời hàn vi, nhưng xét sự kiện bài trừ dân thần của tầng lớp cầm quyền Lí, Trần thì thấy quyết định trên quả là ăn khớp với một chủ trương chung, áp dụng vào lớp thần linh đang ngự trị ở đình trạm. Có thể họ đã có mặt ngay từ lúc thành lập đình trạm, nhưng khuất lấp và rồi dần dần phát triển trong hai thế kỉ, đủ thành một hiện tượng khiến người có quyền lực đầu Trần phải chú ý.

Nhưng những chứng cứ về sau cho ta thấy các thần linh đó vẫn giữ tính riêng biệt dù là có cả một thời gian dài nắp bóng Phật Giáo và tất nhiên phải chịu ảnh hưởng của tôn giáo này. Đình có ông Phật ngự trị vẫn là nơi tiếp đón người nghỉ chân, người trọ, đồng thời mang nặng thêm dấu vết của một ngôi nhà thiêng liêng. Tuy nhiên chức năng thế tục được diễn tiến thường xuyên, hàng ngày nên dù tính chất lưỡng dụng của đình vẫn được duy trì nhưng ưu thế lại nghiêng về phần thế tục.(1)

Chúng ta không thấy những dấu vết khác cho biết đặc tính của đình trong các thế kỉ XIII, XIV. Chỉ đến 1/4 cuối thế kỉ XV mới thấy có sự chuyển tiếp về sự quản trị đình do sự “lam phát” đình đã gây những rối loạn trong xã hội khiến nhà nước phải can thiệp vào. Từ một quy định (“lệ”) năm 1474, ta biết một hình thức đình mang nặng tính chất thờ cúng, phần lớn là do tư nhân lập ra.

Theo lệnh năm 1474 đó, người ta xác nhận đình là của tư nhân giàu có lập ra để “làm phước”. Tuy không thấy nói rõ nhưng hẳn chủ đích ban đầu vẫn còn giữ: để giúp người trú, trọ trên cung đường – chủ đích này còn thấy rõ ở sự xây cất đình quán trong thế kỉ XVIII được phân công cho làng, và ở nơi các nhà công quán còn hiện diện ở nửa đầu thế kỉ XX. Nhưng đến thế kỉ XV đó thì đình đã là nơi thờ thần, được người ta góp ruộng đất làm *hậu* để nhận cúng giỗ sau khi chết đi. Hậu thần đã bắt chước từ hậu Phật. Cơ chế hậu thần khiến cho việc lập đình không phải là việc làm phúc nữa mà trở thành một cách làm ăn có lời. Lệnh 1474 trên cho biết người xướng suất xây đình, lập hậu thần có thể thu tiền đủ giải quyết cả những việc tày đình như bồi thường nhân mạng! Thần đã đủ uy tín như là Phật. Cho nên đến năm 1474 đó thì đình không cần nắp bóng Phật nữa mà đã tách ra một dòng riêng, hẳn phải là khá lâu vì cơ chế đình rõ ra đã có tính chất độc lập vững vàng. Đình lúc này còn có dáng của những cơ sở nó tách ra, nhưng cũng không còn thuần túy là đình trạm, không phải đình trạm có tượng Phật nữa. Ông và

thần hay ông tổ công của thế kỉ XI, đến thế kỉ XV đã trở thành một vị thần có uy thế.

II. QUYẾT ĐỊNH NĂM 1496 VÀ TẬP HỢP THÀNH HOÀNG NHIỀU NGUỒN GỐC

Về những rối loạn do đình tư nhân (và đình thờ Phật) gây ra, ta gặp một chứng cứ muộn màng nhưng nổi bật vì không bó gọn trong tranh chấp cá nhân mà ảnh hưởng lan rộng đến cả một vùng thừa tuyên: Năm 1517, có lệnh của triều đình (tháng 4 âm.) đánh chết Cồ Khắc Xương tự xưng là Phò mã giáng thân, rồi sau đó (tháng 7), có lệnh giết chết Trần Công Vụ, người tự xưng là Thiên Bồng. Cả hai, một người ở chùa làng (đình thờ Phật chuyên thân?), một người ở miếu thần (một thứ đình tư nhân chưa chịu vào khuôn khổ?), đã gây ảnh hưởng thuyết phục đến cả hai quan thừa hiến và hai quan chức khác tin theo, dâng sớ bênh vực! Hãy trở ngược lại một thế hệ trước để thấy những cơ sở đình trạm đã không còn thuần là chỗ nghỉ chân nữa, là nơi có thể gây những rắc rối tương tự, ngoài mỗi tranh chấp về sự thi hành khoán ước ruộng hậu. Rốt lại có lệnh năm 1496 giao cho làng quản lý đình tư nhân để ổn định một tình trạng rối loạn xã hội ở cấp thấp, đề phòng những rối loạn an ninh ở tầm mức cao hơn, toan tính gói trọn trách nhiệm vào trong một khu vực quyền bính nhỏ hẹp. Lê Thánh Tông hẳn không ngờ quyết định ấy lại đưa đến sự phát triển một cơ cấu thân linh làng xã, tạo ra một tâm lý ý thức riêng biệt của xã hội Việt Nam còn lưu giữ đến gần đây, và ngay cả bây giờ ở Miền Bắc.

Làng xã ở thế kỉ XV được giao nhận đình không phải là do sự ngẫu nhiên, và không phải chưa đủ khả năng chấp hành. Và chính khả năng này đã làm phát triển cơ cấu đình làng. Xã hội Đại Việt có những biến đổi lớn lao từ giữa thế kỉ XV do những năm Minh thuộc và cuộc chiến giành độc lập đã thúc đẩy những cải cách của họ Hồ còn bị ràng buộc với thế kỉ XIV, tiến đến những cơ cấu mới, đi theo một triều đại mới mang tính tập trung hơn, do chiến thắng đem lại. Chính sách lộc điền, quân điền của nhà Hậu Lê và sự xuất hiện phồn tạp của hệ thống nho sĩ tạo ra một tầng lớp địa chủ thu tô ăn ngụ lộc tuy không đủ quyền lực đối với thân xác người nông dân như ở thế kỉ trước, nhưng mang mầm mống thẳng tiến xã hội qua con đường khoa cử gợi nên sự ước muốn, thu hút cả tầng lớp thương nhân bắt đầu hình thành khá đông ở các thế kỉ sau.

Nho học phổ biến không những chỉ tạo nên cả một tầng lớp quan lại đông đảo làm sườn vững chắc cho chính quyền quân chủ bên trên mà còn củng cố chế độ ngay từ nền móng, ở đơn vị hành chính cơ sở là làng xã nữa. Theo với thời gian, làng xã tập hợp được những ông quan về hưu, nghỉ ngơi hoặc mở trường dạy học để truyền bá đạo Thánh, những ông sinh đồ (tên gọi từ thế kỉ XV) đỡ quan đỡ dân ngồi dạy học làm nghiệp sinh nhai (thành cả một lớp thầy đồ thường được tô hồng bằng quan niệm quân, sư, phụ), cùng những người “có chữ nghĩa” vì một lúc nào đó mang chút ước mơ thành đạt... Cả một tập hợp trí thức như thế ý thức được tầm quan trọng của mình ở địa phương về phương diện thế tục, tất nhiên cũng dễ dàng nắm lấy quyền quản lí đình làng một khi đình được nâng cấp, vì chính họ thông thạo những nghi lễ tế thần đang tiến hành ở những cơ sở thần linh do trung ương quản lí, tế cúng hàng năm. Và cũng từ vị thế địa phương, họ dễ dàng dung nạp và phát triển quan niệm về ông thần đất cấp cao có triều đình chuẩn nhận, hợp với trú sở của ông được triều đình giao cho làng: ông thành hoàng. Họ đã sử dụng quan niệm ấy có khi với tính cách thoán đoạt rõ rệt.

Chúng ta có bằng cứ rải rác qua nhiều thế kỉ về việc các ông thành hoàng “tự phong” qua đám trí thức làng xã (quan viên) lập ra để nâng cao uy thế của địa phương mình. Trở lại với *VDULT*, trong các thần được quốc tế, ta gặp rất ít thành hoàng: ông thành hoàng độc nhất của phủ Đô hộ thời Bắc thuộc, một ông Quốc đô thành hoàng Tô Lịch, một ông thổ địa Đằng Châu lên cấp sau khi xứ đó được nâng làm phủ vì là đất riêng của một ông vua, thành một cấp bậc hành chính cần phải có một ông như thế. Trường hợp Đằng Châu cho ta nghĩ rằng khi Lí, Trần nâng nơi chôn nhau cắt rốn của mình lên làm phủ (Thiên Đức của Lí, Thiên Trường của Trần) thì các thần thổ địa nơi này phải mang chức vị thành hoàng. Trong hồi Minh thuộc, các quan cai trị lập thành hoàng ở các phủ, huyện, châu (1407)(2) làm tăng số lượng thần loại này. Như thế trên nguyên tắc, thành hoàng vẫn không phải là thần của xã, nhưng đã được dân làng rước về ngự ở đình, như trường hợp ba ông thần đồng loạt ở làng Diên Hà của Lê Quý Đôn vào khoảng giữa thế kỉ XVII qua lời chứng của ông này.

Việc làng Diên Hà lên tận kinh đô tìm thành hoàng chứng tỏ có sự dẫn dắt của nho sĩ địa phương, tính cách hướng thượng trong phong trào tìm thần cho đình và lập đình sôi nổi ở thế kỉ XVII, XVIII. Điều phác giác đó cho ta thấy một yếu tố giải thích tại sao các thần được quốc tế lại có nhiều chi nhánh ở các nơi theo sự dời đổi dân cư, hay vì một mối liên hệ có thể là bổng-dụng nào đó. Mặt khác, nhờ sự phát triển của nho học, các thần có tên nôm na, xấu xí sẽ được gán nhiều mỉa hiệu làm dễ dàng cho việc thoát xác để theo kịp trào lưu. Từ đó những

điều ghi chép của sách vở, giấy tờ bắt đầu có tác dụng mạnh hơn trong việc tạo lập thần.

Thần An Dương Vương đã cầm sừng tê rã nước theo Thanh Giang Sứ thì phải được thờ ở một cửa biển, tuy không hiểu tại sao phải lần vào tận đất Nghệ An ngày nay. Thần Hùng Vương không phải chỉ là những số hiệu 3, 6, 18 theo chiều suy luận số học sơ đẳng mà đã có các tên văn hoa gắn liền với nghĩa Hán của chữ hùng: Hùng Duệ Vương trong thần tích Hai Bà (1572), Hùng Hiền Vương của xã Bình Đăng, huyện Bạch Hạc (cũng năm 1572).(3) Và đến ngày nay thì đủ cả 18 ông!

Ngày nay, chúng ta thấy được thật nhiều đền thờ thành hoàng, thần linh là con, tướng của vua Hùng, vợ và phụ tá của Sơn Tinh (rể Hùng Vương)... Một phần vì tài liệu thiếu thốn, phần khác vì sự đào sâu phân tích dễ gặp sự cấm kỵ của thời đại ngày nay từ chính quyền, và sự trì nín của quần chúng khiến học giả trở thành tự giác trong lo sợ, phải nhiệt thành đào bới trong khuôn khổ, nên chúng ta không có cơ hội rõ được các sự chuyển biến, gia nhập của các thần có tên đẹp đẽ sau này thuộc hệ thống Hùng Vương. Nhưng việc mượn thần tích của làng Quan Nhân xảy ra ở thế kỉ XIX, chứng tỏ các thần làng “dựa hơi” Hùng Vương cho xứng với uy thế tự tạo đã khiến các ông được tôn sùng, được xoá các dấu vết thần trị bệnh dịch, thần ngăn chặn tai ách cho người dân...

Tuy nhiên chúng ta cũng có thể đoán ra gốc gác, chuyển biến ở một số thần. Các thần được Lang thờ ở Hạo Phố (Phú Thọ) coi như con của Hùng Vương, là những thần thổ địa Thái, Mường. Hùng Vương có con rể là một thần núi thì thần núi Cao Sơn, Quý Minh là con rể cũng là điều dễ hiểu.(4) Các thần sông biển có vẻ khó hội nhập – vì có tổ là Thủy Tinh, vì bản chất núi (con Âu Cơ) của Hùng Vương cản trở? Vậy mà hẳn là qua sự nối kết ngôn ngữ giữa Long Vương, Long Quân, Lạc Long Quân, con cá voi từ miền Nam ra dưới các dạng thần khác cũng lách được vào cung Hùng Vương.

Qua sự phát triển của đất nước, một hệ thống thần linh biến thành hình, theo đó các nữ thần của dân từ trời dấy, nấp trong tập hợp thần linh đặt Hùng Vương làm chủ chốt. Và ngay chính thần linh biển cũng ít nhiều núp sau một thần tôn giáo cao cấp: Phật Bà Quan Âm. Đã có vị thần bảo trợ tối cao như thế được triều đình sùng bái là một nữ thần, thì các thần linh nữ không cần biết đến ông tổ đạo Nho đã truyền ý thức coi thường phụ nữ của ông cho các đồ đệ ở Đại Việt như thế nào. Về phần đại biểu địa phương thì đã có một thần linh danh tiếng càng nổi theo với tinh thần độc lập mạnh mẽ sau thời thắng Minh: thần Nhị Trưng.

Ý thức tôn trọng thần tích khiến ta tin rằng qua những sao chép, những chủ ý ban đầu vẫn còn có thể nhận ra trong những bản văn về sau. Từ thần phả 1572, ta gặp tên người cha Hai Bà có ghi ra cũng bằng

không, vì rõ là tên mượn một ý niệm có sẵn: Hùng Lạc Tướng quân, “dòng dõi Lạc Long Quân”. Cách giải quyết dễ dãi về sự phân vân Hùng/Lạc ở đây cũng là điều đáng lưu ý. Trong khi đó, bà mẹ lại có tên rành rẽ: Trần Thị Đoan – tuy rằng tên này cũng còn mang một chừng mực tượng trưng. Chi tiết 2 000 phụ nữ mộ được trong vòng 15 ngày và 27 cô hầu giá chưa có tên rõ rệt, cũng mở ra một cuốn sổ giấy trắng cho người sau điền vào. Các nam tướng cũng có số lượng tuy chưa có tên, nhưng rồi sẽ có đầy đủ tên tuổi, sự tích như ngày nay cho thấy.(5)

Nữ thần còn nhiều ngay cả ở những nơi mà sách vở nho sĩ gán cho là của nam thần. *ANC* nói đến thần Mị Nương trên núi Tản Viên. Núi Tam Đảo, một danh thắng khác của đất nước, vào khoảng 1499 – 1500 được vua cho là có thần Thanh Sơn Đại Vương (tên chưa được xác định nhưng rõ là nam thần), vậy mà đến thế kỉ XVIII-XIX người ta còn biết ở đây có miếu Âm thần, được xưng tụng bằng một từ đáng chú ý : *Quốc mẫu* (Chúa Xứ!) Bà Man Thiện hay Trần Thị Đoan nằm dưới ngôi mả Dạ (từ ngữ chỉ người đàn bà già lão được kính trọng) làm thành hoàng làng Nam Nguyễn (ngoại thành Hà Nội), đã hơn bà quốc mẫu kia ở cái tên họ Hán hoá nhờ ghép với Hai Bà Trưng. Cũng vậy, các “nữ tướng” của Hai Bà sẽ trở thành thành hoàng làng, như bà Bát Nạn ngự ở đình làng Lâu Thượng, còn công chúa Thiệu Hoa thì ở làng Hiền Quan (Vĩnh Phú)... Cả con rùa-da (biển) Bà Tím của ngư dân phía Nam thờ trong các Dinh Vạn với cá Ông cũng lên đến Vĩnh Ninh (Thanh Trì – Hà Nội) để thành Nàng Tía gốc gánh nước, làm tướng Bà Trưng chiến đấu chống quân Hán ở cửa Thần Phù, cả khi thủ lĩnh đã bại trận.(6)

Những vị thần như thế đi vào đình làng, mang các tên còn dấu vết nhiên thần dù dưới các mũ từ xưng tụng như Cao Sơn, Thiết Cương, Long Uyên, Ngọc Hoa, Phương Dung... mà lại có liên hệ với vua Hùng, vua Thục, Bà Trưng, đã khiến ý thức khu vực của làng xã được nâng cao không những trong phạm vi thế tục mà còn thêm được sự chứng giám của cõi linh thiêng. Đình làng do đó tuy còn những dính líu xưa cũ nhưng cũng đã nằm trong một hệ thống có tính duy lí, phản ảnh hệ thống tổ chức xã hội nắm địa vị chủ đạo trên đất Đại Việt.

III. ĐÌNH LÀNG VÀ LỆ LÀNG

Như đã thấy, chúng ta không biết nhiều về diện mạo của đình tư nhân qua các tài liệu ít ỏi của cuối thế kỉ XV, không biết rõ về số lượng tương đối đình tư nhân trên đất Việt, số lượng trong một làng xã nào đó. Nhưng điều rõ rệt là khi làng lãnh việc quản trị đình tư, thì không những họ thừa hưởng một (hay nhiều) công trình xây cất hẳn phải to rộng để cân xứng với một nơi thờ cúng, mà còn thu được vào trong tay cả cơ ngơi ruộng đất sử dụng cho việc cúng tế nữa. Do đó, có thể nói, *từ lệnh 1496, làng đã có công điền (làng xã) thực thụ* để thu tô như ông chủ ruộng chứ không phải chỉ là người quản lí ruộng đất của một nhà nước trung ương, một thành phần thu tô ăn tiền đầu như ta có thể suy từ lệnh của Lí Thái Tông năm 1042.(7)

Các thần địa phương ngay cả khi gia nhập vào hệ thống Hùng Vương vẫn chứng tỏ một sức thu hút riêng, phản ảnh – và nuôi dưỡng – một tinh thần sứ quân tiềm tàng trong xã hội Đại Việt. Ông hộ pháp chùa Kiến Sơ bám trần thế trở thành người anh hùng giúp dân dựng nước mơ hồ ở thế kỉ XIII, đến thế kỉ XV đã vươn lên miền trung du phối hợp với thần núi Vệ Linh thành một thần nhân giúp vua Hùng III (hay VI). Người thần được hoàng đế cho tế lễ đó, nhờ địa vị có quốc tế mà thu nhận vào truyện tích của mình các yếu tố cấu thành của người không lồ trong hình ảnh của đấng bé khởi phát thật nhỏ nhoi về thân xác, vụt cao lớn lên làm nên vĩ tích để đời. Rải rác về sau, những ông Đổng khác tiềm tàng mang truyện tích người không lồ, không được may mắn có vua biết đến, hay được cấu thành muộn hơn, thì đành trở thành người phụ giúp ông Đổng Phù Đổng, qua đó giúp ông Hùng Vương để có chỗ nằm trong hệ thống thần linh mới.

Chúng ta không quên các đình thờ Phật (chắc đã là “chùa” trong các tài liệu 1474, 1496 kể trên) cũng có ruộng đất sử dụng vào việc thờ cúng (hậu Phật) nên chắc sau năm 1496 đã trở thành chùa làng. Cho đến ngày nay, ruộng hậu chùa làng vẫn phải chịu một phần ràng buộc của làng xã, tuy rằng hệ thống tăng sĩ (nếu có để thay thế ông từ) có thể làm nổi bật một phần sự lệ thuộc ấy. Thế mà không xa sau quyết định 1496, chúng ta gặp Trần Cao thao túng tài sản chùa (làng) Dưỡng Chân để đủ sức nổi dậy (1516), còn Cồ Khắc Xương thì đặt tên chùa làng là Phù Kinh làm trụ sở chữa bệnh bằng cơm cháy (1517). Như thế, suy ra với một phần quyền hạn khá lớn trên đất chùa làng và trọn vẹn trên đất đình làng, chính quyền địa phương ở cấp thấp nhất trong xã hội Đại Việt đã

có trong tay một quyền lợi cụ thể dẫn tới quyền lực.

Làng có một ông thần bảo trợ, một nơi hội họp bàn định việc làng để thần chứng kiến, và một cơ sở điều hành, từ đó có thêm một mức độ độc lập đối với trung ương, hơn cả các cấp phủ huyện bên trên, tuy vẫn phải chịu cái thế chèn ép của một đơn vị hành chính thấp nhất. Tầng lớp trí thức địa phương mang lại lí thuyết cho sự thành lập cả một hệ thống quan viên làng xã, tranh giành ngôi thứ và tranh chiếm ruộng đất, cả hai khía cạnh quyền và danh đi đôi với nhau, không ngưng ngừng trước những tiêu chuẩn mà Nho Giáo đòi hỏi.

Sự tan rã của chính quyền trung ương từ thế kỉ XVI qua các cuộc tranh chấp, chiến tranh bên trong triều Lê, giữa Lê Mạc, Trịnh Nguyễn làm cho ý thức địa phương của làng xã thêm củng cố với thực tế phải lo tự bảo toàn trong biến động. Các đình làng còn lại trên miền Bắc phản ánh đúng thực tế đó của giai đoạn củng cố làng xã theo với sự xây cất ngôi nhà thờ ông thành hoàng: Đình sớm nhất là của thế kỉ XVI thật ít ỏi, nhưng lại nở rộ trong các thế kỉ XVII, XVIII cùng với các chứng tích thành văn khác. Tập hợp quan viên làng xã mang mới kiến thức kinh bang tế thế không thành đạt của mình áp dụng vào việc quản trị quê hương: Các hương ước ra đời cũng rõ rệt là của thế kỉ XVII trở đi. (8) Lê làng hẳn trước đó đã có, theo nguyên tắc của một tập hợp xã hội tồn tại lâu dài, đến lúc này được xác nhận bằng văn bản, trở thành luật pháp khu vực, mang tầm mức quyền uy níu thêm uy tín cho những lệ làng chưa thành văn.

Chính quyền Lê Trịnh quản trị tập hợp làng xã đó của thế kỉ XVII, XVIII như phải chẳng đặng đừng mà sử dụng một con dao hai lưỡi. Buông cho đám cường hào làng xã quản trị địa phương theo cách có lợi cho hàng ngũ ăn trên ngồi trốc đó với những chi tiết luật lệ riêng biệt có khi được che giấu hoặc biện minh bằng phép nước, bằng đạo lí Nho Giáo, thì Thăng Long sẽ an tâm thu được thuế, bắt được lính, dồn sức giải quyết những tranh chấp với chúa Bầu, với Mạc, với chúa Nguyễn. Nhưng trong khi hệ thống thần linh và thế tục phối hợp nhau điều kiện hoá ý thức của người dân làng xã theo cách có lợi cho trung ương, thì đồng thời nó cũng tạo ra một tâm trạng sù quân tiềm tàng bên trong lũy tre xanh.

Những mong ước thật nhỏ bé đối với tầm mức đất nước trở thành to lớn, đáng hãnh diện, khoe khoang đối với xóm làng, mang lại ý nghĩa sống cho những người bình thường chịu an phận, và là niềm an ủi cho những người phải gặp thất bại trong ý định vươn cao. Sự co rút đó tạo nơi những người lãnh đạo làng xã một tầm nhìn hẹp với tính ích kỉ, cầu an, đầy tranh chấp nhỏ nhen, phản ảnh vào thế giới thần linh – hay biểu lộ trong quan niệm về thế giới thần linh. Có câu chuyện Sơn Tinh Thủy

Tình cách tân, mang tính thời đại phân tranh biến thành chuyện thần thường luông ở Nam Đàn (Nghệ An) đi đánh thần Tản Viên, bị giết chết. Người ta gán vào một viên quan đời Mạc câu chuyện ông đi qua đền làng bị thành hoàng rượt, chạy qua làng bên kêu cứu, không thấy ai (thần) lên tiếng, qua làng khác gặp thần nê tình ra bảo: “Hãy qua bên làng kia, chứ ở đây cùng huyện không tiện giúp.”(9)

Thành hoàng không ra gì, chỉ là “xã lệnh” (trên cõi thiêng) lo việc bắt lính cho thần linh trung ương, nhưng dù sao cũng là có chức phận – còn hơn không có gì – nên ông Tả Ao đi “du học” thành tài, nổi danh để-mả cho nhiều người trở thành sang quý mà rốt cục biết mình không có phận, cũng cố tìm một huyết trên đường khiêng đi chôn, mong hưởng chút huyết thực của làng.(10) Chức không ra gì nhưng thói hồng hách ở khu vực cũng đủ cho thần trách cả Tham tụng Nguyễn Khả, người đứng đầu triều của Lê Trịnh khi đi qua đất Thanh Trì, không xuống ngựa: “Tôi dù nhỏ cũng trấn một phương này...”(11)

Những người – hay tập hợp bá chủ làng xã – khi gặp được một điều kiện phỉnh phờ hay thúc bách nào đó, vụt thấy tham vọng địa phương có cơ thực hiện được thì nổi dậy gây sự để gặp phản ứng tại chỗ – hay ở trung ương nếu mở được tầm mức lớn rộng. Những cuộc nổi dậy trên đất Lê Trịnh thay nhau liên tục ở thế kỉ XVIII được ngày nay gọi là “những cuộc khởi nghĩa nông dân” thực ra đã được khởi xướng bởi đám cường hào, quan viên làng xã hay nhóm làng xã trong tình hình mất sự quân bình của tương quan trung ương địa phương đã tạo nên chính sự tồn tại của cơ cấu xã hội Đại Việt thời ấy. Tình trạng trước và sau “khởi nghĩa” ở làng xã giống như của câu chuyện ông Cường Bạo Đại Vương, phúc thần làng Bối Cẩm, ghi nhận trong thế kỉ XVIII: Một tên ngỗ nghịch liên kết với ông Táo biết việc thiên đình nên tránh được nạn thiên lôi, rồi tăng tiến khả năng, dần dà đe dọa cả thiên đình; vì nội bộ liên minh mâu thuẫn, hắn bị Trời đánh, đành trở về phá phách xóm làng, an phận làm thần một phương, cũng được người sợ như ai mà không thấy Ngọc Hoàng quở trách đâu cả.(12)

IV. HÈM VÀ TÂM THỨC NÔNG DÂN ĐẠI VIỆT

Sự nở rộ của đình làng tiến triển trong lúc thần linh có sẵn điều kiện theo quan niệm chính thống không đủ để ứng phó, nên hiện tượng hèm vẫn tiếp tục để định hình thành danh xưng đến ngày nay. Sự ngăn chặn lần này là từ Nho Giáo độc tôn chứ không phải là Phật Giáo nữa, tuy vẫn là áp lực của chính quyền. Trải qua năm tháng chông chất, hèm trở thành đa dạng hơn bởi xuất phát từ nhiều nguồn gốc, sàng lọc qua nhiều cấm ngăn, chịu đựng những biến thái, có sự níu giữ trong một khoảng thời gian dài do sức đề kháng từ bản thân của nghi lễ cũ.

Cho nên tín ngưỡng phồn thực có lúc, có nơi vẫn còn gàn như nguyên vẹn đến trước 1945.(13) Trên đất Vĩnh Phú, các làng Lương Lỗ (huyện Sông Lô), Đức Bắc (huyện Lập Thạch), Dị Nậu (huyện Tam Thanh) còn tế, rước, cướp nõ nương. Một nghi thức “sỗ sàng” như thế dễ động đến tính chất thanh giáo của nhà nho nên phải có hình thức nguy trang... Và với thời đại thì chỗ núp bóng không đâu tốt hơn ông Hùng Vương, ông An Dương Vương... Tướng Đinh Công Tuấn (?) của An Dương Vương chống Triệu chết đi. được hai làng Trúc Khê và Á Nguyên làm lễ:

*Trúc Khê có tiệc bánh giầy,
Bên Á hả miệng, bên này chày đâm.*

Dấu hiệu gợi tình của câu ca đượm đầy nét dục tính cao độ, dù người ta đã không nhận ra – hay lơ đi? – rằng cái bánh giầy là một thứ yoni rõ rệt. Ở Tráng Việt, lễ cúng về đêm tiễn cho sự giao tiếp gái trai, cũng được gán cho là một hèm của một nữ tướng của Hai Bà. Dấu hiệu phồn thực được nho giáo hoá cao độ đến mức hoà hợp vào quan niệm âm dương lúc này chỉ còn là một phạm trù triết lí. Lễ rước nước như đã nói ở đền Hạ Lô của Hai Bà cần đủ cả kiểu phu nam nữ. Còn trong hội diễn ở đền Phù Đổng thì các nữ tướng giặc Ân sơn phấn lộng lẫy chờ binh hùng tướng mạnh của thánh Gióng đến bắt đi.(14)

Với quan niệm phát triển về thần Đất, những nghi lễ thô sơ cũng được nâng lên dưới bóng dáng của một nhân vật cao cả. Hèm ở An Đạo (Vĩnh Phú) cúng bà Lữ Gia có mỏ heo, bày cỗ ngoài bãi, ngay trên đất không trải chiếu, tế xong phải ăn ngay dù mưa gió, vì theo lời giải thích, bà Lữ Gia phải hành quân cấp tốc đánh quân Hán không có thì giờ nán ná, trì hoãn. Nhưng người ta lại biết rằng những người thợ săn ở

Bồng Lai (Nguồn Sơn – Quảng Bình) thường cúng thổ thần ngay nơi sã, bầy đợc môi.(15) Rõ ràng đó là lỗi thờ cúng gốc của nghi lễ ở An Đạo mà một khi chuyển biến qua hình thức hèm, nghi lễ thô sơ vẫn hiện diện ghép với cái lột của một nhân vật có dáng lịch sử – nhưng đợc tin là nhân vật lịch sử, nghĩa là có đủ uy thế che chở cho một thứ tế lễ có thể bị coi là tầm thường, “mê tín dị đoan”.

Bằng cách núp bóng như thế, một số hèm không còn là kết quả của sự trốn chạy vào lúc đầu, mà là dàn trải dưới mắt người dân. Không còn là sự giấu giếm mà chỉ là sự ẩn náu, né tránh, đợc giải thích là để khỏi xúc phạm đến tính cách thiêng liêng của thần. Và nhìn từ trung ương thì hèm là những *nghi lễ bên lề* của nghi lễ nhà nước quy định, chấp nhận. Đây là sự nhượng bộ của vương quyền Nho Giáo, ở một mặt nào đó giống như sự nhượng bộ của các ông vua-Phật trước kia.

Giới nho sĩ cấp thấp ở làng xã, trong khi hướng về trung ương thì tâm trí thấm nhuần lí thuyết của hệ thống đơng thời nhưng lại bênh vực tín ngưỡng của dân chúng, vì đó cũng là của chính họ một phần – bênh vực gián tiếp qua sự thể chế hoá hương ước, trực tiếp bằng cách nguy trang cho các ông/bà thần-ma, ghép cho họ những chức vụ tướng Hùng Vương, tướng Hai Bà... Và cũng chính tầng lớp ấy phải nhắm mắt chịu đựng sự sinh sôi nảy nở của thần linh, bắt nguồn từ sức sinh động trong quan niệm về thiêng liêng của dân chúng. Nghĩa là nguồn cung cấp hèm thật vô tận.

Có một sự đùn đẩy thần linh từ trong bóng tối đi ra, trên đường xuất hiện có sự tranh giành theo kiểu tranh chấp thế tục bên trong làng xã để chiếm địa vị chôn đình trung. Ta gặp các hèm “đánh đuôi thành hoàng”, “đuôi giặc cho thần” công khai hoá sự tranh chấp ấy, nhưng sự tranh chấp cũng tiềm tàng ở các hèm tế thần mù, thần ăn trộm, qua mặt các ông thành hoàng chính thức đang ngồi trong ngôi đình kia. Và như thế hèm trở thành có thứ bực xuất hiện: Bên dưới mức độ công khai mà nghi lễ chỉ là để né tránh đối với chính quyền trên cao, còn có giai đoạn dò dẫm, thử thách dư luận để đợc hiện diện bên trong làng xã – người ta không kể lại, không giải thích với người lạ nhưng hành lễ bán công khai. Cho đến một ngày nào đó, các hèm này hoặc biến đi, hoặc trở thành quen mắt, quen tai, chường mặt ra ngoài công luận để cho đám nho sĩ tô điểm, biện minh, trở thành một thứ biểu hiện bình thường trong làng xã rồi chờ dịp đợc công cử lên chôn triều đình.

Cả một diễn biến sinh động như thế trong nội dung của ngôi đình làng đã in hằn trên tâm tư người dân Đại Việt, biểu lộ qua những cách thế suy nghĩ, ứng xử đến mức bình thường. Cuộc sống thế tục - thiêng liêng nhất thể hoá trong hình tượng ngôi đình, chứa đựng những yếu tố phức tạp, đa dạng khiến người dân phải đối phó nhiều mặt với nhiều

mức độ, đôi phó một cách uyển chuyển đến mức có thể xoay chuyển dễ dàng qua các thế đôi lập cực đoan nhất.(16) Hèm, ở tình trạng nào, được biện minh cách nào cũng là một sự giấu giếm. Một nét sinh hoạt được coi là đáp ứng nhu cầu về thiêng liêng, thế mà khi vươn ra ngoài cuộc sống thế tục tuy tầm thường nhưng liên tục, lại phải trưng bày dưới hai mặt: mặt công khai đối với tập thể khu vực – rộng hoặc hẹp – và mặt giấu giếm đối với chính quyền trung ương và người ngoài cuộc. *Cuộc sống hai mặt* như thế được biện minh và diễn ra thường xuyên nên trở thành bình thường. Sự điều kiện hoá cung cách ứng xử như thế đã được thực hiện dài lâu, hoà nhập ngay bên trong mỗi con người, do đó trở thành hoàn hảo rất mực.

Mặt khác, ý nghĩa giấu giếm làm cho sự quân bình của cuộc sống tinh thần thật khá mỏng manh, nên phải được thay thế bằng một dạng quân bình bề ngoài rất là đặc biệt của nông thôn Đại Việt. Với tầng lớp trí thức nông thôn – phần lớn là nho sĩ thất thế – thì sự bù đắp được thực hiện bằng mộng tưởng để lấp khoảng cách to lớn giữa thực tế và lí thuyết lẫn lí tưởng. Lời nói, văn thơ khẩu khí là một lối thoát của họ, lối thoát có thể so sánh với một chùng mực lên đồng. Những lời nói, thơ văn ấy không những chỉ thấy tác dụng nơi bản thân người phát lộ mà còn cuốn hút quần chúng đồng cảm trong những vụ khởi loạn nữa. Không kể lớp quan lại về hưu, cường hào và quan viên cấp thấp thấy mình làm quan viên làng xã cũng đều bù được sự chịu đựng đối với quan trên khi biết mình có quyền uy giữa chốn đình trung, có tiếng nói giữa một “triều đình” quen thuộc. Còn người dân tầm thường chia xẻ nghi lễ hèm thấy mình có thần riêng, hoà nhập được trong sinh hoạt chung với thần – dù là ở thế cầu cạnh – nên an tâm, và có khi kiêu hãnh vì sự bảo trợ của chốn linh thiêng để sống chịu đựng qua những năm tháng dài thế tục không lấy gì làm sáng sủa.

Chỉ vì tín ngưỡng, hiểu với khía cạnh xúc cảm là chính, rõ ràng bộc lộ nhiều nhất nơi các nghi lễ hèm. Các tôn giáo cao cấp, trong uy thế tín lí của mình đã thúc đẩy tâm tình ấy lên đến cao độ, khi ta chứng kiến thái độ của tín đồ trong một ngôi chùa hay trong nhà thờ Công Giáo. Còn ở mức độ địa phương khu vực thì các hội lễ hàng năm dồn dập là nơi biểu hiện niềm tin sâu đậm của người dân đối với cõi siêu linh, rõ rệt, như đã biến đổi cả người bình thường làm ngạc nhiên G. Dumoutier khi chứng kiến trong một ngày hội Gióng vào cuối thế kỉ trước. Không khí huy hoàng của hội lễ, cách biệt với sự tầm thường của những ngày bình thường cũng là một yếu tố tạo ra tâm lí vây vo, phô trương, sĩ diện – lại cũng là một biểu hiện của cuộc sống hai mặt còn lại mãi nơi người dân ở đây, một khi vẫn triền miên trong những áp lực đồng bản chất dù thời đại đã khác đi.

Chú thích

1. Định kiến về ngôi đình làng phải phát xuất từ trong chiều sâu của lịch sử Việt Nam khiến người ta quên những bằng cứ khá hiển nhiên về sự xuất hiện muộn của đình làng qua gốc gác đình trạm. Và đây là bằng chứng mà một nhà khảo cổ học chưa kịp đưa ra kết luận: Báo cáo của J. Y. Claves năm 1933 cho Trường Viễn Đông Bác Cổ về cây cầu treo có mái, bằng gỗ của làng Phú Khê, phủ Lí Nhân – Hà Nam, ghi rằng cây cầu nằm gần như có chung trục chính với ngôi đình làng gần bờ rạch, rằng “cây cầu thật đáng chú ý vì nó hợp thành một tổng thể với ngôi đình làng.” (BEFEO XXXIII, 1933, tr. 490). Ý nghĩa tổng thể này ban đầu rõ ràng là của một đầu mối giao thông thủy bộ, một cái chợ (trên cầu) và một đình trạm hay đình quán..
2. Ngan Nan tche yuan, sđd, *phân chữ Hán*, tr. 133.
3. Nguyễn Vinh Phúc, “Tái phát hiện thần tích hai làng Hát Môn và Hạ Lôi”, Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1982, tr. 202 – 206; Phạm Văn Thắm, “Về tấm bia đồng tại đình làng Quan Nhân, huyện Từ Liêm, Hà Nội”, Tạp chí Hán Nôm 1 / 2(1987), tr. 72. Tấm bia đồng 1853 cho biết thần làng Quan Nhân không có sự tích phải chép lại sự tích của làng Bình Đẳng do Nguyễn Bính soạn năm 1572. Nên lưu ý rằng lúc bấy giờ Lê còn ở Thanh Hoá, nên việc làm này đối với các đền thờ trong đất Mạc chỉ là theo truyền văn, kể lại hay có thể là bịa thêm cho phù hợp với tình thế chứ không phải là từ sự kê khai của làng xã.
4. Đặng Văn Lung, “Diễn xướng...”, Văn hoá dân gian 2(1984), tr. 18.
5. Ông Đặng Văn Lung (tr. 16) tỏ ý ngạc nhiên, là diễn xướng về các tướng lĩnh của Hai Bà thì rất cụ thể, với chi tiết rành rẽ trong khi diễn xướng ở nơi thờ Hai Bà thì lại mơ hồ, trừu tượng, như vài nơi thờ Trung Nhị chỉ có một điệu múa mừng được mùa, nơi đền mẹ Hai Bà chỉ có hát múa và cầu đảo. Chẳng nên lấy làm lạ, ghi nhận trên chứng tỏ rằng có một tập hợp gốc thờ cúng Hai Bà thuộc vào thời xưa cũ (có vẻ lên đến thế kỉ XII vì có lễ cầu mùa kèm theo), còn dấu vết khác như ông ĐVL cho biết thì thuộc vào hệ thống Hai Bà mở rộng, của một thời đại muộn hơn, vào lúc tính lịch sử đã chen vào sự thờ cúng và mang thêm tính cách của các thần địa phương được đồng hoá làm tướng Hai Bà.
6. Nguyễn Vinh Phúc, Cuộc khởi nghĩa Hai Bà Trưng ở Hà Nội (Hà Nội 1983), tr. 195. Việc ghép Bà Tim và Nàng Tía là của chúng tôi.
7. Về dấu vết ruộng đất ở khu vực cơ sở tập hợp cư dân (“thôn”) vào cuối thế kỉ X qua thế kỉ XI thì ta tạm dùng chứng cứ – có lẽ là duy nhất – trong truyện Lê Phụng Hiểu. VDULT dựa sách Việt sử bỏ đi (thất truyền) cho biết trong việc Lê Phụng Hiểu dùng sức mạnh giành đất cho làng Cổ Bi, có những bậc già cả đóng vai trò làm chủ trong làng. Nhưng từ đó ta cũng không thể quả quyết rằng ruộng đất làng Cổ Bi (hay của làng Đặng Xá đối nghịch) là của “công xã” bởi vì ngay chính trong truyện này đã có sự kiện ruộng tư mang tính chất bình thường do một nhà giàu bao chiếm, từng muốn Lê Phụng Hiểu giành giật, rồi qua thế kỉ XII thì chuyện ruộng tư đã là một vấn đề xã hội nổi bật trên tầm mức quốc gia để phải ghi vào chính sử với một thể chế càng lúc càng thêm rành rẽ, chặt chẽ.
8. Bùi Xuân Đính, Lê làng phép nước (Hà Nội 1985), tr. 27. Tầng lớp nho sĩ đã được triều đình Lê cho phép tham gia như một kẻ có thẩm quyền về trí thức, tinh thần ở làng xã để ngăn chặn những luật lệ nảy sinh trái với đường lối chính quyền trung ương. Lệnh năm Quang Thuận thứ 5 (1464) “Cấm tục của dân thiết lập tư ước” ghi rõ: “Nhà nước có luật để chiếu vào đó mà thi hành... không nên có khoán ước riêng. Nếu làng xã nào có những tục khác lạ, lập ra khoán ước và cấm lệ, ắt phải nhờ viên chức nho giả, người nào đứng tuổi, có đức hạnh

ngay thẳng (lập ra), mới có thể tuân hành.” Trường hợp “sự đã rồi”, đã có khoán lệ thì phải trình quan trên cho phép mới được lưu hành. (Hồng Đức thiện chính thư, Nguyễn Sĩ Giác dịch, Sài Gòn, 1959, tr. 102 – 105. Chúng tôi nhấn mạnh).

Như thế, điều oái oăm bình thường của lịch sử đã diễn ra: Ở thế kỉ XV, nho sĩ bắt đầu là công cụ của chính quyền ở tận làng xã, đã luôn vào một sinh hoạt có sẵn (tư ước) để phục vụ chính quyền, thế rồi khi khoán ước được chấp nhận thì qua vài thế kỉ lan tràn, nó trở thành một yếu tố phân li (phần lớn mang tính thụ động và trì nín tiêu cực) có nho sĩ đóng vai trò tích cực chính trên lệ làng bằng khả năng và ảnh hưởng của mình.

9. Phạm Đình Hổ – Nguyễn Án, Tang thương ngẫu lục (Đạm Nguyên dịch, Sài Gòn 1962), tr. 91 – 98.
10. Phạm Đình Hổ... sđd, tr. 37 – 39.
11. Vô danh, Lịch đại danh hiền phổ (Nguyễn Thượng Khôi dịch, Sài Gòn 1962), tr. 123.
12. Vũ Phương Đề, Công dư tiệp kí, quyển II (Tô Nam Nguyễn Đình Diệm dịch, Sài Gòn 1962), tr. 58.
13. Lê Trọng...Lịch sử Vĩnh Phú đã dẫn, tr. 34. Các dẫn chứng sau lấy ở trang 42, 43, 50.
14. Giang Quán... Dấu tích kinh thành đã dẫn, tr.145 – 146.
15. L. Cadière, “Coutumes populaires de la vallée de Nguồn Sơn”, BEFEO II, 4(1902), tr. 382.
16. Trong phong trào “đổi mới tư duy”, các học giả trong một hội nghị khoa học (1987) và trong một vài bài báo xuất hiện trong, ngoài nước đã đưa ra nhiều tham luận bàn về các mặt tiêu cực nơi con người, làng xóm, xã hội truyền thống Việt Nam. Sự phục vụ kịp thời như thế đành rằng đã đưa ra công khai một số vấn đề xưa nay (mặc nhiên) bị coi là cấm kỵ, không nên nói, nhưng đồng thời cũng chứng tỏ sự ràng buộc không vượt nổi của những người nghiên cứu vào tình hình chính trị cấp thời. Không lấy làm lạ rằng từ rất lâu chúng ta không thấy gì khác hơn một nền học thuật tán rỗng, khuôn sáo và thù tạc, chưa kể đến tệ hơn, a dua. Và cũng phải công bằng nghĩ rằng chính trị không chỉ kèm thúc, o ép mà còn đưa đẩy, phỉnh phờ, vuốt ve tự ái học giả đi theo những tình cảm hướng thượng hoặc thực tế như tinh thần dân tộc, giai cấp, kết quả chiến thắng, đến độ lấn lướt cả tinh thần khoa học.

CHƯƠNG VII

NHỮNG CHÂN TRỜI MỚI CHO THẦN LINH ĐẠI VIỆT

Nhìn chung, hệ thống thành hoàng là của cư dân làng xã với tuyệt đại đa số là cư dân nông nghiệp. Đây là những thần đất, thần linh khu vực dành cho nhà nông. Phần lớn như ta đã thấy, các thần linh dù nhiên thần hay nhân thần cũng đều mang bộ mặt địa phương hoặc địa phương hoá. Tinh thần duy văn hoá sản sinh trong sự tiếp nhận văn hoá phương Bắc, liên tục và sâu đậm qua nhiều thế kỉ khiến nhiều ông thần Trung Quốc đi thẳng vào đình làng, như ba ông thần làng Diên Hà của Lê Quý Đôn. Người ta không cần thắc mắc ngay cả ở những trường hợp tưởng là gay cấn: Tướng Mã Viện, với năm tháng dài lâu, dù đã được sử sách in vào tâm trí người dân là kẻ đã đàn áp hai vị nữ anh hùng dân tộc cũng vẫn được thờ làm thành hoàng trên vùng chiến trận An Lãng,(1) bởi vì người ta chẳng cần biết đến một ông Phục Ba trong chi tiết của quá khứ mà chỉ cần biết đến một vị thần, một ông Đông Hán Đại Vương mơ hồ, đến lúc này, lúc làng thờ cúng, đã địa phương hoá, đã trở thành một ông thần bảo hộ dân những làng xã Việt.

Tuy nhiên tình hình địa phương hoá thần linh này làm cho tác động của các thần linh cũ co rút lại, trong khi đất nước mở rộng theo với thời gian, không thể không dẫn đến yêu cầu về những thần linh mới, dù thái độ kiêu ngạo của kẻ cầm quyền ở vị thế chiến thắng đã làm ngăn trở sự tiếp nhận. Từ đó ta thấy xuất hiện những hệ thống thần linh mới, không phải thuộc nông nghiệp hay nông nghiệp hoá, trên biên giới mới, hay từ những tập hợp thần linh gởi gắm ngay trong vùng đất Đại Việt tưởng như những yếu tố lạc loài mà lại có cơ sở dẫn đến tác dụng sâu xa.

I. NGƯỜI VÀ THẦN CHIÊM THÀNH TRÊN ĐẤT ĐẠI VIỆT

Lịch sử đã nói khá nhiều đến những trận chiến thắng của quân Đại Việt trên đất Chàm và kết quả là sự mở rộng cương giới về phía nam. Cho đến đầu thế kỉ XIV thì cương giới Đại Việt đã đến phía nam đèo Hải Vân mà câu chuyện Chế Mân lấy châu Ô, châu Rí làm đất dẫn cưới công chúa Huyền Trân (1306), chỉ là một cơ hợp thức hoá sự chuyển nhượng từ trong thực tế, trong khi nhà Trần phải lo tìm đồng minh để đề phòng mối xâm lăng từ phương Bắc, sau một thời gian tạm lắng lại trở thành mối đe dọa thực sự vào năm 1313. Sự trỗi dậy ngắn ngủi của Chế Bồng Nga (+1390) với trận tấn công đầu tiên vào tận kinh thành Thăng Long (1371) và thời kì thuộc Minh (1407 – 1427) ngăn bước nam tiến của quân Đại Việt cho đến trận chiến thắng quyết định của Lê Thánh Tông năm 1471, đánh quy hãn một tập hợp vương quốc hùng cường trong quá khứ.

Nhưng cũng là sự bình thường của lịch sử, lớp người thất bại đã có tác động lâu dài ngược lên đến lớp người chiến thắng. Không phải riêng biệt việc nhà Lí, Trần thờ thần Thiên Y với ý thức chiếm đoạt thần của kẻ bại trận rồi lâu dần, tăng nổi e sợ trước một vị thần đã trở thành “của mình”. Không phải trên vùng đất căn bản Chàm ở phương Nam mà ngay trên đất Đại Việt với những thân phận tù binh, nô lệ mỏng manh dưới uy quyền sấm sét của người chiến thắng như minh chứng trong vụ tàn sát 1509 từ ngoài dân (tháng 5) đến bên trong cung đình (tháng 11).

Những kẻ thất trận kém may mắn mang tinh hoa của dân tộc mình phục vụ cho người chiến thắng như trường hợp người “đốc công” vô danh xây dựng tháp Báo Thiên cho Lí Thánh Tông,⁽²⁾ như tướng Bồ Đông giữ thành Đa Bang cho Hồ Quý Li (1396). Nhưng phần lớn, với vai trò nô lệ, họ chỉ có thể thi thố tài năng trong hàng ngũ những người nổi dậy: Phan [phiên] Ma Lô với Nguyễn Nộn (1229), Phan [phiên] Ất với Trần Cảo (1516); Chế Mạn tự mình nổi dậy khoảng vài năm đầu thế kỉ XVI có lẽ vì những biện pháp kì thị trước đó, rồi đến đầu phục Nguyễn Văn Lang (1509), tham gia vào việc quấy đảo triều Lê...

Khó có thể biết ảnh hưởng của lớp tù binh sống giữa đám người chiến thắng bình dân như thế nào. Và số đó không ít. Sau chiến thắng 1044, có cả 5 000 người được đưa ở rải rác từ Nghệ An đến vùng trung,

thượng lưu sông Hồng, trong “các thôn ấp đặt phỏng theo tên gọi cũ của Chàm”; mười lăm năm sau lại thêm số tù binh đông gấp mười, không rõ nơi an trí. Nhưng dù sao thì cũng có bằng cứ là họ còn để cho Lê Văn Hưu nhận ra sau hơn hai trăm năm (1272), còn phổ biến tiếng nói nước họ trên đất lưu đày, hấp dẫn cả danh tướng Trần Nhật Duật (1261 – 1330). Ngôn ngữ nếu không có chút tương đồng thì làm sao Bồ Đông chỉ huy quân Hồ bên của Hồ Quý Li sau khi bị bắt (tháng 8 năm 1394), và cùng người khác phòng ngự thành Đa Bang (1406)? Và điều đó hẳn cũng làm dễ dàng cho những cuộc hôn nhân dị chủng. Có vẻ như phải đến thế kỉ XV, thời kì Nho Giáo đi đến thế độc tôn, ý thức kì thị của nho sĩ tăng mạnh niềm kiêu hãnh của dân tộc chiến thắng nên mới có lệnh cấm nói tiếng Chàm (1474) vài năm sau khi họ bị an trí, và lệnh cấm thân vương, dân chúng không được lấy phụ nữ Chàm (1499 – với thân phận tù nô sau hai mươi chín năm bại vong!) Tuy nhiên chính qua các biện pháp kì thị của nhà Lê mà ta thoáng thấy ảnh hưởng của tập đoàn Chàm lan ra chung quanh, gây mối lo sợ cho chính quyền.

Lớp tù binh Chàm bên ngoài thành Thăng Long đã lấy người Việt đủ đẳng cấp nên lệnh ngăn cấm năm 1499 mới bao gồm từ trên xuống dưới, và tác động tinh thần của những cuộc hôn phối ấy hiện rõ trong câu (cấm) “để cho phong tục được thuần hậu”. Lệnh tàn sát năm 1509 đối với đám tù binh 40 năm về trước còn sống, hay với đám con cháu họ thì được nhắc kèm với chuyện “cấm các nhà pháp thuật làm phù chú, đạo sĩ ... phải cắt tóc không được để dài... phố xá hàng chợ nhà nào có thờ tiên sư phải cất giấu đi”. Lê Uy Mục vì là con một người xuất thân hèn kém, phải thanh toán đám tôn thất công thần chống đời, lại phải đàn áp luôn cả đám người mượn tiếng thần linh phù trợ phe nghịch, như thế các biện pháp chống con cháu người Chàm tù binh được thi hành đồng thời, có nghĩa là những người này có tác động gây rối khi mang hình thức tín ngưỡng riêng của mình hoà với tín ngưỡng của nhóm người Việt đương thời.

Ngày nay người ta còn biết ở vùng hồ Tây có bến, có đồng Lâm Ấp thuộc xã Xuân Đình là nơi của người Chàm ở, còn truyền lại chuyện người nữ tù binh với 24 nữ tì lập trang Thiên Niên, chết đi được tôn làm bà Chúa Dệt Lĩnh và được thờ ở đền Thiên Niên.(3) Nhưng chi tiết rõ rệt hơn cả của thần linh Chàm được họ mang theo thờ cúng trên kinh đô nước Việt, là “chùa” Bà Đanh.

Bia 1699 còn lại sau lần phá dỡ năm 1907 chỉ rõ tên nôm của chùa là Bà Đanh Tự, còn tên Hán Việt là Châu Lâm Tự, giống tên Viện Châu Lâm của Lê Thánh Tôn dùng làm nơi kiểm tra tù binh cùng thân thuộc họ (tháng 9 năm 1471). Trong việc giữ gìn truyền thống, giới phụ nữ vẫn có khuynh hướng gần như là từ bản chất cho nên với tên chùa đi đôi với

tên viện, ta ngờ rằng đây cũng là nơi dành cho nữ tù binh Chăm (như cung Ngân Hán của Lí Thái Tông lập năm 1046) để họ tiến hành được một lời thờ cúng riêng biệt của họ. Cuối thế kỉ XVIII, đầu thế kỉ XIX, chùa đã trở thành hoang phế như lời xác nhận của Nguyễn Huy Lượng trong bài phú Tụng Tây Hồ (1801). Chùa có tên bình dân khác là chùa Bà Banh và cũng được xác nhận hiện diện khoảng 1720 – 1729 trong gia phả của Nguyễn Quỳnh (Trạng Quỳnh) với câu chuyện bài thơ gheo Thân của ông “trạng” này.(4) Chúng ta không cần biện minh về tác giả, chỉ nhìn riêng bài thơ qua lời tục ẩn giấu để biết những gì người dân thấy được mãi tận thế kỉ XVIII về chi tiết của một tượng thân Chăm:

Khen ai đẽo đá..

Trên cổ đẽo đeo dăm chuỗi hạt,

Có ngựa gàn đây nhiều gốc dứa,

Phô phang chi...

Đây rõ ràng là một “chùa” thờ thần Po Yan Dari, sau này Việt hoá ngay trên đất Chăm cũ là Đĩ Dàng, Lỗ Lường (Khánh Hoà, xem sau). Thần ban phúc cho người cầu cúng khi người này cầm gậy thọc vào hạ bộ của thân. Tên Bà Banh là ý “phô phang” đó, còn tên Bà Đanh là nói về cây gậy (hẳn bằng đá ở chùa này). Xét các tượng còn đến bây giờ, ta phải tiếc là đã mất đi pho tượng đặc biệt này. Chứng dẫn của Phạm Đình Hồ (thường kể những chuyện nửa sau thế kỉ XVIII) cho ta xác quyết thêm về những điều suy đoán trên. Ông dẫn ra hai “Miếu bà Chúa Ngựa” của một bà “cực dâm..., người đến cúng thường lấy lõi mít làm dương vật để cúng”. Po Yan Dari trong trường hợp này rõ ràng đã được Việt hoá, bình dân thêm một bậc nữa vì người kể cho biết quan nha phải dùng ngựa mới đủ thoả mãn bà,(5) nghĩa là đúng với lời mắng mỏ “Con đĩ ngựa!” của dân gian.

Tuy nhiên riêng tên chùa đúng tên Bà Đanh không phải chỉ có ở Thăng Long. Còn lại tấm bia (1562) sửa sang “Bà Đanh Tự”, tên chữ là chùa Thiên Phúc ở xã Trà Phương – Kiến An, do 25 người hoàng tộc Mạc góp tiền của, ruộng nương, trong đó có nhắc đến số ruộng của bà Thái hoàng Thái hậu cúng từ 1542, hai mươi năm trước. Một chùa Bà Đanh nữa có tên chữ Bảo Sơn Tự ở xã Đình Xá – Hà Nam, thành lập (?) khoảng 1677 – 1680. Vì sự đổi tên này mà ta ngờ rằng các tên chùa Bà Á (bia 1620), Nhà Nàng (bia 1622) và các chùa Thiên Phúc khác cũng là gốc Bà Đanh / Bà Banh.(6) Tính theo thời gian xuất hiện qua phỏng đoán và được xác định, thì dễ suy ra rằng có thể chùa Bà Đanh ở Thăng Long đã là gốc của các chùa kia, kể cả hai nơi thờ có tên miếu Bà Chúa Ngựa. Tuy nhiên xét tính chất các nơi thờ Po Yan Dari còn lại ở phía Nam thì thấy tình hình có vẻ phức tạp hơn: Bà Đanh ở Thăng

Long và gần đó có thể là gốc từ các tù binh, cung phi Chăm, nhưng Bà Đanh ở phía biển (Kiến An, Hà Nam) là nằm trong truyền thống biển đưa lại.

Chúng ta đã thấy ảnh hưởng nhạc, múa Chăm ngay từ thời Lí. Nhưng một đền Bà Đanh hiện diện ở Thăng Long hẳn có ảnh hưởng ngay trong dân chúng. Có thể ngờ một chi tiết nào đó trong nghi lễ múa biểu diễn cho thần Dari đã ra ngoài khu vực đền, Việt hoá nhiều hơn để được chấp nhận trong hội lễ đền Đồng Nhân (Hai Bà) với điệu múa “con đĩ đánh bông” (đội mâm, uốn ẹo?), có vũ công nam mang chiếc trống cơm Chăm đánh nhịp điều khiển.

Thời thế đã đổi thay. Tục thờ nữ nương còn chôn ả nấp ở thôn quê dưới dạng hèm như mọi tục lệ kì quái khác đã trở thành bình thường, nhưng giữa kinh đô, đám nho sĩ không chịu được. Câu chuyện bài thơ được coi là của Trạng Quỳnh làm thần mất thiêng, cũng như truyền thuyết về lệnh cấm thờ Bà của Minh Mạng (lại cũng một cao điểm nữa của thời đại tập trung quân quyền theo chuẩn mực Nho Giáo) cho ta thấy phản ứng chống lại một lối thờ cúng xa lạ với người cầm quyền. Bà Banh đã có hàng nhiều thế kỉ nấp được sau một ngôi chùa thì một vị Phật Mẫu như Quan Âm còn có dấu hưng thịnh hơn, vào thế kỉ XVI với một triều đại mới – hai mươi năm sau lúc con cháu Bà Banh bị đàn áp – với hệ thống thần linh biển phát triển, đã đủ sức bao che cho những nữ thần lẩn át hình ảnh của Long Vương. Sự miên tục đó khiến cho các nữ thần thay hình đổi lột để mang những tên mới trong hệ thống mới: hệ thống đền phủ. Từ phương Nam, nhân dịp có một chính quyền Việt trên đất Chăm cũ, thần Thiên Y A lại đi ra miền Bắc – chủ yếu là bằng đường biển, theo những người dân dễ vượt khỏi sự kiểm soát của chính quyền. Khác với đợt ép uông của thế kỉ XI, lần này thần đã Việt hoá và Tam giáo hoá để trở thành một nữ thần Việt có uy thế: thần Liễu Hạnh.

II. HỆ THỐNG THẦN LINH BIỂN

Chúng ta đã gặp và bàn xét về những thần linh ở cửa sông lớn, ở vùng đất đang thành hình (thần Hồng Hát trên sông Lục Đầu, thần Triệu Quang Phục trên cửa Đại Ác). Sự tin tưởng đó phù hợp với một tập đoàn cư dân khai thác đồng bằng đang lấn dần ra biển. Nhưng ý thức đất liền mạnh mẽ bám víu trong đầu óc người nông dân đã khiến cho các thần đó từ cửa biển, sông lớn lại chuyển vào nội địa. Tuy nhiên từ thế kỉ XI trở đi, sự phát triển của Đại Việt đã khiến người ta lưu ý đến biển như một vùng hoạt động phải có, *nối dài với đất*, một không gian sinh tồn của đế quốc nhỏ nhoi mới nổi. Từ đó, ta bắt đầu gặp một hệ thống thần biển thực sự mà những tô vẽ của tầng lớp nho sĩ cầm quyền không che lấp được những đặc tính riêng trong sự thờ cúng của dân chúng đối với người bảo trợ mình giữa sóng nước mênh mông.

Lí Thái Tổ biết đến sóng dữ cửa Biện đầu năm 1012 khi đi đánh châu Diên. Lí Thái Tông và Thánh Tông biết đường biển trong các chuyến nam chinh 1044, 1069. Tuy nhiên sự hấp dẫn của ngọc trai ở vùng Hải Ninh ngày nay đã khiến cho từ 1033, nhà cầm quyền Thăng Long biết đến sự thờ cúng của dân biển mò ngọc trai, mở đầu cho tên chúa Ngọc liên hệ về sau với Thiên Y.

Giao thương mở rộng về mặt biển, các hải cảng được lưu tâm đến, trong đó Vân Đồn được lưu dấu phồn thịnh nhất mà lại không thấy có một đền miếu nào được nhắc tới. Có vẻ đám dân tạp chủng tứ xứ ở đây, trong tình trạng hỗn cư, tuy chắc cũng có quan niệm tín ngưỡng về biển cho riêng mình, nhưng không đủ mức độ tập trung để suy tôn một vị thần riêng biệt nào. Trong lúc đó, *VDULT* ghi lại một tập hợp thần linh biển, ở mãi tận biên giới phía nam nước Đại Việt, với danh xưng và truyện tích cho ta thấy đây là thần gốc của cả một dòng thờ cúng dọc biển tràn xuống phương Nam theo người Việt nhưng nội dung ẩn náu của cốt thần thì phức tạp hơn nhiều.

Đền cửa Cờn (“Cờn hải môn từ”) thờ vị “phu nhân công chúa nhà Nam Tống” vì nước mất nhà tan trôi dạt đến phương Nam, gây nên một đoạn tình oan trái, vô tình hại người nên phải tự tử cùng mẹ và chị. Lớp vỏ bên ngoài của thần là sự kiện hơn 10 vạn xác quân tướng triều đình Nam Tống thua quân Nguyên (1279), chết nổi trên mặt nước như *Toàn thư* đã ghi. Như thế, việc thờ thần theo dạng này là của phần tư cuối thế kỉ XIII. Không loại trừ đền là của đám di thần nhà Tống chạy qua đất Việt sẽ góp phần vào việc chống quân Nguyên vài năm sau. Nhưng có

dấu vết là đền lập trên một điểm thờ cúng cũ của địa phương, vì nội dung truyện tích đã từ một sự kiện gợi lòng trung quân ái quốc, lại chuyển qua việc *thờ cúng một người đàn bà*. Truyện tích nói đến ba người đàn bà liên can, lại chỉ có một mình “Phu nhân” được tôn vinh, một người độc nhất như Trần Anh Tông đã nằm mơ thấy trong chuyến Nam chinh 1312 và được “cố lão” trong vùng xác nhận. Rõ ràng đây là chuyện thờ cúng thần biển đàn bà nấp sau một câu chuyện trung trinh, có dáng thuần lí bên ngoài nhưng chưa mất dấu phù phép đe dọa bên trong: Thần đã lôi cuốn quyến rũ làm chết cả một ông sư đức hạnh.

Tính chất phức tạp đó càng tăng thêm khi ta thấy có cả dấu vết thờ cá voi của nơi này. Miếu thờ người học trò thủy thần của Chu An ở đầm Sét (Thanh Trì – Hà Nội) có tên nôm là Gàn, và tên chữ là Xá Càn Từ, có thể từ gốc Mã Lai *sakan*: cá voi.(7) Và câu chuyện của *VDULT* lại cho thấy dạng cá voi trong hành trạng của “Phu nhân”. Cảnh “thuyền đi biển gặp sóng to gió lớn, nếu van vái với Phu nhân thì được bình yên vô sự” là điều người dân chài phía Nam ngày nay thường thấy và cầu khẩn với cá Ông (voi) – đến cả người di tản vượt biên bây giờ cũng còn loan truyền với nhau. “Bà” và cá Ông đã là một trong tâm trí người dân chài miền biển, như thế dễ có sự lẫn lộn trong việc thờ cúng, để người ngoại cuộc dùng chung một cái tên của dân địa phương chỉ phần tin tưởng có sẵn, và thêm phần của mình vào.

Nguyễn Văn Hiền/Chát (thế kỉ XV) làm phần Tục bổ cho *VDULT*, để chấp nhận khía cạnh trung trinh của câu chuyện trong lúc Dương Văn An gần gũi với khu vực gốc của Thần, đã sửa chữa, tập thành sách *Ô Châu cận lục* (1555) của hai người địa phương, lại cho ta biết thêm một truyền thuyết khác về Thần, và những cách thờ cúng, rõ ràng không phải để dâng cho một thần theo quan niệm Nho Giáo.(8)

Trên một vùng đã là đất Việt từ lâu thì thần (nữ) phải là vợ vua Hùng XIII (?) cho hợp với truyền thuyết Hùng Vương đã vào chính sử gần một thế kỉ sau Ngô Sĩ Liên. Có chuyện tranh ngôi báu kế vị, gây ra âm mưu của một thứ phi sai cắt bộ phận sinh dục của vị hoàng tử nhỏ mới sinh khiến cho bà hoàng hậu phải chịu lưu đày, chết giữa biển – như bao câu chuyện thâm cung bí sử đã trở thành bình thường ở nội cung. Tuy nhiên, Thần lại được xác nhận là “một vị phúc thần rất linh thiêng ở miền biển Nam”. Thần báo mộng cho dân đánh cá thờ cúng, nói rằng mình là “thần nước Nam” – giống như “nước Nam” của thần Thiên Y Hậu Thổ, và nổi lên sự quen thuộc với bộ phận sinh dục, chẳng “thanh tao” tí nào.

Chúng ta không rõ chi tiết về “tục múa hoa đở” (“vũ hồng hoa”) mà dân đánh cá hàng năm tế Thần, nhưng Dương Văn An đã chép trước đó, chuyện thần cửa Cờn hệt như ở *VDULT* và thêm chi tiết: Thần là con

gái út trong nhóm nạn nhân 4 người của nhà Triệu Tông. Thế là thần của Cờn từ thế kỉ XIV đến giữa thế kỉ XVI đã tăng thêm một người, thành “Tứ vị Thánh nương”, được “hết thủy các cửa biển đều lập đền thờ cúng”. Nói “tăng thêm một người” là xét theo hướng thời gian xuất hiện của tài liệu, nhưng xét về mặt nội dung bản chất thần, thì phải thấy chất thần biển bên trong truyện thần của Cờn (nguyên thủy chỉ có một người) sau khi đã nho hoá, đến lúc này và đối với địa phương, lại được ghi rõ ra làm đậm thêm tính chất Chàm đã có sẵn trong truyện tích. Cách thờ thần mà Dương Văn An chê trách đầy vẻ giận dữ, xấu hổ, cho ta biết điều đó: “Cực tục, thổ nhân bất tri dĩ dâm vật sự thần”. “Dĩ dâm vật sự thần” có thể dễ hiểu ngay là người ta thờ cái linga. Và căn cứ theo cách thờ cúng của dân biển vào thời gần đây thì có thể biết thêm chi tiết, là lấy cây gậy gỗ/đá chọc vào lỗ-lường. Như thế càng có thêm bằng chứng là các đền thờ Bà Banh gần biển trong châu thổ sông Hồng không cần phải gốc từ các tù binh Chàm.

Theo với đà nhân hoá thần trong sinh hoạt biển lâu dài của người Chàm, thần biển biểu hiện quyền uy qua câu chuyện oan khuất của con người trước định mệnh mà sau này được Việt hoá, phổ biến trong chuyện hòn Vọng Phu: Hai anh em xung đột, xa cách nhau, gặp gỡ lại, lấy nhau mà không biết... Dương Văn An kể chuyện một thần vọng phu như thế, có tính Chàm nhiều hơn, là thần Thai Dương(9) và ghi rõ: “Tục truyền thần là người nước Chiêm” chết đi hoá thành hòn đá, quở trách người đánh cá vô tình gối đầu lên bụng mang thai của Bà, và Bà trở thành người bảo trợ mùa cá cho hộ thuyền chài, được dâng một người con gái hàng năm. Chi tiết này không thấy ghi ở *Đại Nam nhất thống chí* (ĐNNTC) bởi vì đã được thay thế bằng một con bò mỗi kì tế, ngay trong đời ông nghề triều Mạc này. Tuy nhiên cũng có thể nghĩ rằng thói tục tin ở thần biển còn rất sâu đậm khiến cho Trần Duệ Tông phải hiến tế một cung nhân có tên là Nguyễn Bích Châu trong chuyến viễn chinh 1377, và Lê Thánh Tông, gần một thế kỉ sau, vẫn tin vào tác dụng hiến tế đó mới phong cho con người bạc mệnh là Chế Thắng Phu nhân, theo ghi nhận của bà Đoàn Thị Diễm và một tài liệu muộn màng hơn, ở ĐNNTC, tỉnh Hà Tĩnh.

E. Porée-Maspéro có nhận xét rằng vì ưu thế nữ nên các thần thường được gọi là “Bà” trong khi vật tượng trưng cho thần là cái linga mang nam tính.(10) Sự lẫn lộn – hay chuyển hoá nam nữ – nằm ngay trong bản chất của thần: Thần Po Sah Ino lấy 37 chồng, sinh 37 con trai, làm vua, chuyển giống thành vua Lửa, cai trị 12 năm lại trở thành đàn bà, lấy vua Trung Quốc...(11) Vì thế dù qua nhiều sự nhận diện của dân chúng, thần gốc của Tứ vị Thánh nương có thể đúng là thần Po Riyak (hay Po Rayak), thần sóng biển mà cuối thế kỉ XIX người ta còn thấy

cái bumông (đền gỗ lợp ngói hoặc tranh) ở mũi đất mang tên ngôi đền được kiêng cử: mũi Dinh.(12) Sự tan rã của tập hợp Chàm khiến cho các thần linh của họ pha trộn vào nhau trước mắt người ngoài, và có thể ở ngay chính những tập nhóm còn lại.

Hẳn vì cũng có dạng nam thần nên Po Riyak mới được sắc vua (Nguyễn?) phong là Nam Hải Long Vương. Bằng cứ này cho ta đoán rằng các đền được ghi trên Bình nam đồ vẽ trước phân tư cuối thế kỉ XVIII(13) với tên Long Vương Miếu là đền thần biển Chàm – Việt hoá đến mức độ nào thì ta không được biết, nhưng cũng không nên vì cái từ Việt Hán đó mà cho rằng đây là một đền Việt. Sự hiểu biết của nho sĩ hay triều đình Thăng Long về tục lệ của “phiên dân” hẳn không đủ sâu để phân biệt riêng từng thần giữa các thần đã lẫn lộn, nhưng họ cũng hiểu đây là một thần Chàm. Và Dương Văn An chưa nói đến Long Vương Miếu mà cũng phân biệt được nhiều loại đền thần biển khác. Cá voi cũng là một thần biển riêng biệt của phương Nam nhưng hẳn phần lớn dân Việt đầu thế kỉ XVI chưa nhận ra nên khoảng 1516 – 1526, dân chài cửa Việt còn bắt cá mắc cạn lúc thủy triều rút đi, lấy xương sống làm xà nóc dựng nhà mà không coi là “ngọc cốt”. Tuy nhiên, Dương Văn An có lẽ đã thấy một đền thờ cá voi ở cửa sông Tam Kỳ khi ông liệt kê một “đền loài thủy tộc làm thần sông”.(14)

Thần Po Riyak chỉ là một thần hạng thứ trong hệ thống thần linh Chàm(15) thế nhưng khi Việt hoá thành Tứ vị Thánh nương thì theo đà bắt đầu ấy mà được thờ khắp nơi dọc biển, cá biệt trên sông (ở Bình Định) vì đã thành một hệ thống bảo trợ cần thiết cho đám dân đồng bằng đến thời kì phát triển phải vươn ra ngoài vùng nước mặn, đối phó với sóng gió chập chùng. Họ còn chờ thu nhận một thần linh tương tự trong hướng vọng của đám dân Trung Hoa đi biển nữa để thêm sắc thái cho một hệ thống thần không phải chỉ phù hộ cho dân đi biển mà còn vươn cánh tay quyền uy trên đất liền – tất nhiên là với một dạng hình canh cải, pha trộn thích hợp.

III. PHẬT BÀ QUAN ÂM VÀ CÁC NỮ THẦN

Quan niệm về các Bồ tát, những Phật chưa chịu về yên hưởng ở miền Cực lạc mà còn ở lại với chúng sinh, đã đem lại cho Phật Giáo một hình ảnh tôn giáo cứu rỗi hấp dẫn với quần chúng. Một hình ảnh cứu rỗi càng gần với nhân tính hơn xuất hiện dưới dạng nữ thần: Avalokitesvara là một trong hai Bồ tát phụ tá Phật A Di Đà ở Tây phương Tịnh thổ, sẵn sàng cứu vớt những ai bị tai nạn, hoả hoạn, cướp bóc, thú dữ và cái chết bất ngờ, sau cùng mang tên Quan Âm hay Quan Thế Âm chuyển dạng nữ trên đất Trung Hoa. Và từ lúc thành nữ thần hoàn toàn vào đời Tống thì Bồ tát đặc biệt bảo trợ đàn bà và ban con cầu tự. tuy dạng nam thần vẫn còn bên cạnh A Di Đà trong các chùa. (16)

Đối với tín đồ Phật Giáo thì vị Quan Âm Tống Tử này thường được tạc hình Bà mặc áo trắng, tay bồng đứa trẻ (Hồng Hải Nhi). Ở Đại Việt, ta biết Quan Âm có mặt với quan niệm cứu nạn (đáp ứng lời cầu sống lâu) từ thế kỉ XI theo việc dựng chùa Diên Hựu (1049), và sự bền vững của việc thờ cúng vị Bồ tát này chứng thực trong những lần tu sửa sau đó. Quan Âm lúc này cũng đã là một nữ thần, do việc Ý Lan Thái phi được suy tôn với cùng danh hiệu. Về phía Nam, Avalokitesvara ở Đồng Dương (đầu thế kỉ X) đã có dạng đàn bà và riêng biệt thiên ái với phụ nữ.(17) Trên đất Đại Việt thì có lẽ dấu vết bảo trợ đàn bà với nét thờ cúng khá bề thế là trong câu chuyện cuối 1437 đầu 1438, có người cáo với Lê Thái Tông là Đô đốc Lê Ngân thờ Phật Quan Âm có đồng cốt, phù thủy và những nghi lễ tốn kém để cầu cho con gái là Huệ phi được vua yêu.

Theo các dấu vết điêu khắc, kiến trúc để lại thì sự hưng thịnh của tín ngưỡng thờ Quan Âm là ở dưới triều Mạc (thế kỉ XVI), bởi nguồn gốc của họ này gây nên sự thiên ái đó: Dòng họ Mạc cư trú từ lâu trên vùng biển tất dễ mang tín ngưỡng phổ biến trong vùng, và một khi đạt thành danh vọng tất phải nhớ vị thần bảo trợ của mình.(18) Và cũng vì tính chất cứu nạn nên nội cung Mạc đã bảo trợ các chùa Bà Banh mà hẳn không cần biết mình đang thờ Po Yan Dari hay Po Riyak hay Po Yan Nuga!

Dân đi biển Trung Quốc biết đến câu: “Nam mô cứu khổ cứu nạn Quan Thế Âm Bồ tát” trên đường đi xuống phía nam, gặp một vùng bão

tổ đầy hiểm nguy nên Quan Âm biển Đông (Trung Quốc) trở thành Quan Âm Nam Hải. Quan Âm của người bình dân – mà ta thấy trong Truyện Tàu – ngoài hình dạng ôm Hồng Hải Nhi còn được tạc dưới dạng mang bình Tịnh thủy nhúng cành dương cứu nạn, hai bên có Thiện Tài Đồng Tử và Long Nữ đứng hầu. Đây là vị nữ thần gốc, được thờ ở đảo Thú Sơn ngoài khơi tỉnh Chiết Giang mà các đền ở đây đều mang danh nghĩa thờ Quan Âm.

Tuỳ theo nét đậm nhạt của ảnh hưởng Phật Giáo nơi người đi biển mà vị nữ thần biển cả có dạng Quan Âm hay của một vị thần Đạo Giáo: Thánh Mẫu Thiên Phi / Thiên Hậu. Và đám thương nhân đi biển Trung Quốc cũng như đám Minh thần lưu vong đã mang vị thánh mẫu ấy đến vùng họ ghé bến hay trú ngụ. Chúng ta có thể thấy hình dạng đồng nhất của vị thần biển này dưới những danh xưng khác nhau qua các thời đại, nơi sự tích Bà ghi trong ngôi đền ở Hoà Đa (Bình Thuận): Bà họ Lâm, phái đạo Cửu Mục Công, con gái thứ hai của Ôn Công, 8 tuổi học đạo tiên, 12 tuổi luyện đơn thành công, biết hô phong hoán vũ. Đời Tống có người đi biển lật thuyền được thần xưng là con gái Ôn Công cứu. Tống phong làm Phu Nhân, Minh phong Thiên Phi, Thanh phong là Thiên Hậu.(19) Các xã Minh Hương ở Thừa Thiên, Quảng Nam thuộc lớp tụ cư xưa và phồn thịnh nhất ở Đàng Trong đều có đền Thiên Phi Lâm Thị. Chính trên vùng đất Đàng Trong này Bà đã gặp vị nữ thần biển Chàm đã Việt hoá dưới tên Tứ vị Thánh nương, càng đi sâu vào phía nam càng đậm nét Chàm hơn.

Như vậy sự phát triển thương mại bằng đường biển, sự cần thiết di chuyển – nhất là di dân về phía nam – thuận lợi hơn bằng đường biển đã nâng cao vị thế các nữ thần biển. Họ thành một thế lực chống lại áp lực nam hoá của Nho Giáo trên các làng xóm, đô thị, kinh thành, đã cùng với truyền thống cũ giữ được uy thế trong tập hợp Đạo Giáo Việt ở thế kỉ XVIII, XIX trên đất vua Lê chúa Trịnh, và không suy giảm vì sự tập trung quyền hành của nhà Nguyễn cùng sự lấn lướt của người Pháp.

IV. TAM GIÁO VIỆT VÀ THẦN LINH

Tên riêng Tam Giáo dành cho ba hệ thống tôn giáo - tin tưởng triết lí cùng đan xen tác động đến sinh hoạt tinh thần của các dân tộc Á Đông, nhưng thực ra cũng có những mức độ, sắc thái khác nhau trong sự tiếp nhận ở những khu vực và giai đoạn khác nhau. Trong sự phối hợp đó, mỗi thành phần vốn là một hệ thống riêng biệt vẫn từ đặc tính của mình mà chiếm lấy vị thế riêng. Có điều, cũng như bất cứ sự dung hoà nào khác, mức độ lí thuyết phải sụt xuống và do đó, ở lĩnh vực quan niệm về cõi linh thiêng, người ta dễ dàng thấy những tin tưởng bình dân chen vào khẳng định giá trị của mình.

Ta thấy đất Việt khi còn là thuộc địa đã có ba dòng tư tưởng Phật, Lão, Nho du nhập, nhưng chỉ từ khi đất nước độc lập thì sự tiếp nhận mới mang tính cách chọn lựa có ý thức – tất nhiên là không rời khỏi những ràng buộc khách quan của thời đại. Nho Giáo mang tính duy lí, tự căn bản đã hoà nghi với thần linh, nhưng tuy nho sĩ Việt có kiêu ngạo vì kiến thức, vì hiệu quả công tác trị nước, vì địa vị có thực hay giả định qua tầm vươn tới nhờ khoa bảng, họ cũng vẫn là những con người riêng lẻ, càng về sau càng có thể từ đám bình dân nổi lên, nên dễ chia xẻ quan niệm thần linh của dân chúng gần gũi hay đậm màu Đạo Giáo phương sĩ. Họ chú trọng riêng biệt đến những tin tưởng đem lại thích ứng với tập thể chung quanh, hay đem lại lợi ích cho sự thăng tiến của chính bản thân họ. Do đó, theo với sự thăng tiến của tầng lớp nho sĩ, cũng phát triển đến mức phổ biến quan niệm về thần đất phiếm định mà tác động ma thuật sẽ làm khơi dậy và kích thích hiệu năng.

Nho sĩ được dạy dỗ theo lí thuyết của hệ thống mình là có mối liên hệ giữa Trời, Đất và Người (Tam tài) trong đó con người (đại biểu là Vua) phải biết sống theo nhịp tự nhiên của Trời, Đất được Âm Dương điều hoà, để khỏi xảy ra những tác hại của thiên nhiên đem lại (bão lụt, động đất...) cùng những rối loạn xã hội (loạn lạc...) Nhưng quả cũng thật khó theo lí thuyết để coi thiên nhiên là mang tính vô thức, chỉ là một lực lượng phối hợp bởi 5 yếu tố vật chất (Ngũ hành) chuyển động, đổi thay liên tục trong thế quân bình một khi điều kiện lí tưởng (Đạo) đã đạt được. Người ta vẫn sống ngay trên đất, cảm thấy gần gũi với đất, tất nhiên thấy vận mệnh của mình gắn liền với phần đất mang cả thân xác mình khi nằm xuống. Cho nên thêm một quan niệm Phật Giáo về sự

thác sinh, một quan niệm ma thuật về tác động con người trên sự phối hợp điều hoà âm dương nơi địa thế đất đai, là khoa phong thuỷ địa lí thành hình.

Khoa địa lí (đề mã) chỉ là ứng dụng trên phạm vi hẹp của cá nhân, gia đình của quan niệm lớn về sự tương thông Tam tài, nhưng chính ở phạm vi nhỏ mà khoa địa lí gặp và chấp nhận (dù dưới dạng né tránh và lảng quên) quan niệm thần đất bản xứ cổ xưa. Huyệt đề mã là mắt, miệng rồng... rui ro là đặt ở lưng rồng, đuôi rồng, vì khi nó quấy mình thì... Con vật nằm dưới đất mà người Khmer gọi là nâk-naga được coi là cá sấu trên các đền tiền-Angkor, Angkor,(20) con cá sấu Việt chuyển qua giao long gặp con rồng Trung Quốc vốn cũng là từ cá sấu, tất cả trải bao biến thiên vẫn còn giữ được uy lực để làm nền tảng quyền phép cho người ta tin tưởng, và mượn thêm một mớ lí thuyết trừu tượng để tăng phần sâu dày mà gửi gắm nắm xương tàn, gửi gắm hi vọng cho về sau, lúc mình không còn biết gì nữa cả.

Với quan niệm căn bản về đất đai, rộng ra là sông núi, ảnh hưởng đến con người sinh sống trên đó, đến người cầm quyền cai trị, nên khoa phong thuỷ đã được nảy sinh và vun đắp từ rất lâu trên đất Việt. Việc trấn yểm sông núi, đất đai được ghi nhận lần đầu trong sử với nhà Trần năm 1248 “theo lời Trần Thủ Độ”. Nhưng công việc của “các nhà phù thuỷ” được sai làm này còn có ý nghĩa của việc khai thác đất đai: đào kênh, lập đường nước – nói như ngày nay là tưới tiêu ruộng đất, điều hoà thuỷ lợi, công việc tiếp nối sau khi cả hệ thống đê được lập thành trước đó. Mỗi liên hệ giữa kiến thức về thuỷ lợi và phong thuỷ chứng tỏ nơi An phủ sứ lộ Tân Hưng là Trần Quốc Kiệt (+1408) được Hồ Hán Thương ban khen (1404) vì biết đắp đê ngăn mặn, mở đất đai cày cấy, và cũng là người tập hợp kiến thức địa lí của mình trong quyển *Hình thế địa mạch ca* có Hồ Tông Thốc đề tựa.(21) Tuy nhiên sự tách biệt lại xuất hiện với giai đoạn nho hoá sâu đậm ở thế kỉ sau. Sự phổ biến khoa địa lí phong thuỷ là do tầng lớp nho sĩ đang lên từ thế kỉ XV, thấy có thể nương theo khả năng siêu linh đó để đem lại thăng tiến cho tầng lớp mình. Họ ra công học hỏi, tìm kĩ thuật tối ưu và truyền lại nơi cửa miệng, trong sách vở những chuyện về danh gia vọng tộc này có đất tiên sĩ, cá nhân kia nhờ táng vào hàm rồng bởi một dịp làm ơn tình cờ cho một thầy địa lí ẩn danh... Và Tham tụng Nguyễn Công Hãng rất được Trịnh Cương tin dùng lại phải chết (1732) vì Trịnh Giang, với tội gốc là táng mã vào kiêu đất cửu long có cơ con cháu được làm vua.(22)

Có vấn đề phải lưu ý là ông Tiết độ sứ Cao Biền lại được coi như, nếu không phải là ông tổ địa lí thì cũng là bậc thầy về khoa này ở Đại Việt. *VĐULT* và *LNCQ* để lại những chuyện Cao Biền thất bại trong việc yểm trấn thần Long Đỗ và truyền thuyết từ lịch sử cho biết Cao

Biên đào kênh biên bằng cách sai thần linh phá đá; những tài liệu để lại như thế hẳn có tác dụng dựng hào quang thần thuyết cho ông. Vị thế cao của Cao Biền trong khoa địa lí càng về sau càng vững chắc, lẫn át cả một nhân vật khác, Thượng thư Hoàng Phúc của thời Minh thuộc – ông này chỉ được coi là một thầy địa lí cao tay mà thôi. Sách vở địa lí được gán cho Cao Biền chắc đã xuất hiện hay ít ra là thông dụng trong các thế kỉ XVIII, XIX.(23) Và từ sự chấp nhận dần dà đó của lịch sử mà trên vùng đất mới phía Nam, Cao Biền mất danh vị lịch sử là tiết độ sứ, chỉ còn là một ông phù thủy. Bước đường chuyển thân của một nhân vật trở thành thần thoại như thế, chỉ có thể đạt thành trong sự xâm nhập của tính cách thần hoá vào đầu óc của một tầng lớp nho sĩ mới, khác với lớp người của *VDULT* và *LNCQ*.

Ta hãy xem quyển *Truyện kì mạn lục* của Nguyễn Dữ (trước 1547). Sách chịu ảnh hưởng của một danh tác Trung Hoa (*Tiền đăng tân thoại* của Cù Hựu, 1341 – 1427),(24) biên chép với một cách “phỏng theo” trong đó Nguyễn Dữ đã Việt hoá với những chất liệu lấy từ tin tưởng tại chỗ, đương thời: ma cây gạo, chuyện liên quan đến đền Tản Viên, truyện có ông Thừa chỉ Hồ Tông Thốc, còn ông tiều phu núi Na/Nưa thì có hơi hướng cùng nguồn gốc với tích xưa được Lê Tắc nghe từ trước 1285, Các nho sĩ (khởi đầu) của *VDULT* và *LNCQ* *đứng ngoài các chuyện thần quái họ kể*, còn ở đây, họ là thành phần của *chuyện thần quái, chuyện đương thời của họ, được chấp nhận không thắc mắc*. Thái độ này cũng dễ hiểu theo hoàn cảnh lịch sử: Sự suy sụp của nhà Hậu Lê bắt đầu từ thế kỉ XVI và tiếp theo là các cuộc phân tranh khiến nho sĩ ít nhiều gì cũng mất hướng tiến thân, trở thành những ẩn sĩ bất đắc dĩ xa rời khung trời danh lợi đầy phiến luy nhưng cũng đầy ước mơ. Tư tưởng Lão Trang cung cấp cho các nho sĩ trong hoàn cảnh ấy một cách thế tách rời xã hội mà không phải đoạn tuyệt như khi phải làm sư. Và cũng bởi từ con người thật mà các nho sĩ này – thành đạt hay chưa – dễ tiếp nhận khía cạnh phương thuật của Đạo Giáo, ví dụ hình ảnh của Nguyễn Bình Khiêm (1491 – 1585), kẻ được coi như một bực tiên tri có thể nhìn thấu suốt cả tương lai.

Vị thế Hoàng Phúc cũng hợp với điều sách vở và cả những lời đồn đại gần đây cho thấy các nhà phong thủy - địa lí Trung Quốc như là bực thầy trong khoa đê mã. Sách *Công dư tiếp kí* (thế kỉ XVIII), *Tang thương ngẫu lục* (thế kỉ XIX) phản ánh môi tin tưởng đến thời đại đó về những ông thầy Tàu ẩn danh đi vào thôn quê tìm huyệt, hay về chuyện các thầy địa Việt mầy mò sang quê hương của Cao Biền để học nghề. Những kẻ tầm sư học đạo này có lúc đã đạt đến đỉnh cao của chuyên môn, có thể cạnh tranh được với các đồng nghiệp phương Bắc. Vũ Phương Đề tả rõ kiểu đất chôn cha Trang nguyên Phạm Duy Trĩ (thế kỉ

XVI), kiến hiệu nhờ khoa địa lí của ông thầy học, hơn hẳn ông thầy Tàu. Cũng Vũ Phương Đề đã bàn thật chi tiết về kiều dân ở Chí Linh “đủ thể tốt đẹp”. Tình hình phát triển “nghề nghiệp” như thế ắt phải dẫn tới sự xuất hiện một danh tài ở Nghệ An là ông Tả Ao.

Trong thế giới linh thiêng đó, Đạo Giáo phương sĩ dễ mượn thêm uy tín của Phật Giáo, một tôn giáo tuy ở mức độ cao vẫn có tính cách toàn cầu, nhưng ở tầm mức thấp đã trượt trên lí thuyết hạ thừa là sự thần hoá các giáo chủ, thuộc hạ có tác dụng đi sâu vào tâm tưởng quần chúng hơn là qua những kinh kệ uẩn áo. Quán Già La, hậu thân của thần Thổ địa Đô Hộ Cung thế kỉ VIII, trở thành chùa nhưng vẫn được các vua Trần phong thần. Từ Đạo Hạnh có phù phép không phải chỉ vì nhà tu đó có bạn là đạo sĩ, có học phép phía Tây Phương (Ấn Độ), mà cũng vì truyện kể thể hiện một tương đồng trong sinh hoạt giữa Đạo Giáo và Phật Giáo: Đạo sĩ có gia đình (Phùng Tá Chu có cha được chức lãnh đạo ngành Đạo Giáo 1244), mẹ Từ Đạo Hạnh cũng là một sư nữ như họ *Tăng* (đồng âm với *tăng* sĩ) đã gợi ý chứng minh.⁽²⁵⁾ Và như ta đã thấy, Phật Bà Quan Âm trong tâm tưởng của dân chúng là một thần linh biến Đông cứu độ người bị nạn...

Thành thử trong hoà hợp Tam giáo, trên khía cạnh triều chính, xã hội trần thế thì nho sĩ đảm đương tính cách lãnh đạo, điều hành mà trong tâm tư con người thì Đạo Giáo phương sĩ phù thủy và Phật Giáo thần hoá nằm ở vị trí chủ chốt, ngự trị trong sinh hoạt hướng về cõi siêu linh. Trong tình hình đó ta sẽ không lấy làm lạ về sự xuất hiện của những “môn phái” phương sĩ riêng của Đại Việt.

V. CÁC PHÁI ĐẠO NỘI KẾT TẬP VÀ PHÁT TRIỂN

Thời gian độc lập dài lâu khiến cho người Việt cũng muốn tìm ra một chút gì là “của mình”. Điều đó không thể xuất hiện trong chốn triều đình, nơi người ta sử dụng một hệ thống tổ chức xã hội có sẵn quá to lớn, bắt chước theo còn đuổi hơi huống hồ là sáng tạo thêm. Có sự hoàn chỉnh trong quá khứ, là dần dần tập hợp được một hệ thống Hùng Vương cho đất nước, quy tụ các thần linh nội địa liên kết với thực tế quyền bính thế tục. Nhưng tính chất duy lí của Nho Giáo trong nền tảng hệ thống ấy vẫn chưa đủ thoả mãn tâm trí người dân. Đất nước lại càng lớn rộng hơn qua những cuộc lấn chiếm, không thể nào ngăn chặn được những tiếp xúc, không thể nào không thu nhận những ảnh hưởng càng mạnh, đến từ những thành phần phức tạp khác, vào lúc này đã là một bộ phận trong toàn thể lãnh địa. Thế là phải có một xuất hiện khác, hãnh diện mang tính bản xứ nên không hèn mà cùng được gọi chung một tên “đạo Nội”, mang sự dung hoà, pha trộn, chưa đủ sức tập hợp thành hệ thống chặt chẽ, chỉ vì mới bắt đầu bằng nhu cầu thực tế hàng ngày và được thực hiện bởi những “lí thuyết gia” khu vực để giải quyết ngay chính yêu cầu của nghề nghiệp họ. Đó là những tập hợp thầy pháp - đồng bóng có lí thuyết Đạo Giáo phương sĩ ở nền tảng nhưng pha màu Phật Giáo thần hoá có khi rất đậm, với các nhân vật cao cấp đã mất địa vị chủ tể, lẫn lộn vào trong từng nhóm thần linh bản xứ có đáng lịch sử, thành một tầng cấp mà ta tạm gọi là hệ thống “chấp pháp”, có quyền phép trực tiếp để cho các tín đồ sùng bái, mong đợi ơn phúc.

Ta gặp tên các thần linh của phong trào Đạo Giáo phù thủy thế kỉ XVIII-XIX này là những nhân vật được ghi trong chính sử như Huyền Vân, người được Trần Dụ Tông (giữ ngôi 1341 – 1369) vời từ động Huyền Thiên ở Chí Linh về kinh hỏi phép tu luyện, như các ông tiên của truyền kì: Chử Đồng Tử, Thông Huyền của *LNCQ*, ông già núi Nưa của Nguyễn Dữ qua cốt truyện mượn... Đoàn Thị Điểm đã cố định các truyền thuyết, huyền thoại mới nổi đến thế kỉ XVIII của Bà, với Vân Cát Thần nữ Liễu Hạnh.(26) Đó có thể gọi là những nhân vật tiên thân trong phong trào đạo Nội mà vị thế của họ yếu hay mạnh là tùy nơi mức độ tác động của truyền thuyết còn ảnh hưởng đến dân chúng thời đại thế nào, cũng có nghĩa là cơ sở truyền thuyết dính dấp tới họ còn mang tính thời đại hay không.

Những tập hợp có tính cách chặt chẽ, to rộng một chừng mực nào đó so với những “điểm” hoạt động trước, là thuộc vào nửa sau thế kỉ XVIII, thời kì rối ren, khủng hoảng, với tác động từ bên ngoài (Tây Sơn) dẫn đến việc thay đổi triều đại Lê, Trịnh. Điều đổi dời to lớn đó được ghi nhận ở tên sách có ý nghĩa: *Tang thương ngẫu lục* của hai tác giả Phạm Đình Hồ (1768 – 1839) và Nguyễn Án (+1815), một tác phẩm có lẽ được hình thành vào thập niên đầu thế kỉ XIX.(27) Ta gặp ở đó hành trạng của Phạm Viên, Thành Đạo Tử cùng các đồ đệ quan lại, nho sinh từ trên vị trí xã hội cao cấp khiến dấu ấn Nho Giáo gây cho dòng phù thuỷ mới này một nét thần tiên có quyền lực thế tục, thật hấp dẫn đối với dân chúng. Các phái đạo Nội, ngoài những nhắc nhở vụn vặt, còn được nói riêng ở một chương (Nội đạo tràng) của Phạm Đình Hồ.

Sự thống nhất chính trị của triều Nguyễn đem lại có tác động hội tụ mạnh cho phong trào như ta thấy ở sách *Hội chân biên* (1847).(28) Ở đó không những ta gặp các nhân vật thần tiên được chép trong các sách về trước mà còn thấy bằng chứng kết hợp các thành phần thần linh rải rác qua những chuyện tranh giành, chinh phục lẫn nhau, kể cả việc giáo chủ thầy pháp thắng trận ở vùng Tây Sơn. (Nơi đó cũng có một ông “thượng sư” khác: Nguyễn Nhạc.) Dấu vết địa lí khu vực của những thành phần đạo Nội cũng hiện rõ khiến ta nhận ra được tính chất phức tạp cùng dòng thời gian phát triển của cả tập hợp.

Trong *Hội chân biên*, tuy tổ sư là một tiên ông (Chử Đồng Tử), nhưng tổng số nam thần chỉ là 13 so với 14 thần nữ mà kẻ sau Tổ sư là Liễu Hạnh. Thần xuất hiện khá lâu, từ thế kỉ XVI nếu tin theo lí lịch của kẻ được tin là thần giáng thế (1557). Điều đáng lưu ý, đó cũng là thời đại kéo dài về sau của các vị Quan Âm Nam Hải, Thánh Nương, Thiên Phi từ biển đổ vào đất Việt tạo nên hình dạng và củng cố ngôi vị nữ thần của Liễu Hạnh, càng lúc càng đầy uy thế. Cùng kể với truyện Liễu Hạnh, Đoàn Thị Điểm cũng ghi thêm một nữ thần biển có nguồn gốc lịch sử, chết vì hiến tế cho thần biển gốc. Khuynh hướng tôn sùng thần biển nữ đã tăng uy thế cho các nữ thần cứu nạn khác: Dân chúng đã tôn nữ thần trên một bến sông Tiên Hưng (Thái Bình) trong đền Tiên La là Bát Nạn (cứu nạn) Tướng quân, lại còn chưa bằng lòng với danh hiệu phiếm chỉ ấy, nên theo trào lưu hình thành hệ thống Hùng Vương toả rộng mà đưa bà trở thành tướng của Hai Bà với tên Vũ Thị Thục.

Tính chất biển của Liễu Hạnh được thấy qua nhiều truyện tích tuy có hơi mờ nhạt đi nơi vùng đất gốc tôn sùng bà: Làng Vân Cát có điện Phủ Giày trên đất Nam Định thuộc vùng thấp của trung châu mà gần đó có hai đền chính của Triệu Quang Phục, Lí Phật Tử, những chủ thể liên can đến nạn nước được thờ nơi những cửa biển bây giờ đã nằm trong đất liền. Nhưng tính chất biển của Liễu Hạnh không nhiều như vị thần

gốc mà bà đã thoát thai. Liễu Hạnh là Bà Chúa Xứ đất Bắc mang dạng hình Việt của Bà Chúa Xứ phía Nam, nhiều hơn so với bà Hậu Thổ trước kia. Tính hiện đại hoá của sự vay mượn một lần nữa khiến cho Liễu Hạnh có màu sắc Đạo Giáo với vai trò con Ngọc Hoàng, “tái sinh” trong nhà họ Lê... Nhưng đúng là thần Thiên Y đã ẩn giấu sau hình ảnh hai tuý nữ của thần Việt: Ngọc Hương gộp hình ảnh của người bảo trợ ngọc trai, được giữ lại khi Thiên Y Việt hoá trên đất Đàng Trong (chúa Ngọc), kèm theo chất lượng tôn quý của mùi vị trầm hương – một lột của Thiên Y, một quý vật Thiên Y bảo trợ đã hình thành một phần của truyện tích trên tuyến đường buôn bán ở biển Đông, còn nắn nả nơi tên Quế Hương, tuý nữ thứ hai. Quế thay trầm ở đây bởi vì thần thuộc dòng dõi hoàng triều Thanh Hoá, đất của quế, nên cũng được thờ ở đền Sòng, Phó Cát, rồi xa hơn nữa về phía đèo Ngang. Cũng giống Thiên Y, Liễu Hạnh là một thần dữ, Việt hoá cả ở khía cạnh xuất hiện (hay tác quái, sinh tai dịch) lẫn nguyên nhân bất thường (chết trẻ).

Thần Thiên Y hoá thân lần hai trên đất Bắc mang sức mạnh tràn lán của một hiện tượng mới. *Tang thương ngẫu lục* cho ta biết rằng sau năm 1786, vị nữ thần này được thờ ở Thăng Long nơi một đền vốn là của Lã Thuần Dương tổ sư, điều đó có nghĩa là một nữ thần địa phương đã lan uy thế lên đến kinh đô và lần át được một vị thần Đạo Giáo chính hiệu khiến nhà nho Phạm Đình Hồ thấy hoa vàng, hài vóc bày đầy trước án trong miếu, phải uất ức than thở giùm cho vị thần râu ria tốt đẹp bị trục xuất, mất trú sở. Rồi lại cũng nhà nho này thấy Liễu Hạnh lán cả đền tế Trời ở Nam giao.(29) Đền được lập ra “sau khi nhà Lê mất” cũng như việc chiếm đất của Lã Thuần Dương chứng tỏ tác động của quân Tây Sơn tràn ra đất Bắc đem theo ảnh hưởng Đàng Trong đã khiến Thiên Y Liễu Hạnh mang thêm sức mạnh công phá.

Sự lán lướt của Liễu Hạnh – nữ thần Việt – lại mang ý nghĩa đổi thay có chừng mực quan trọng khi ta thấy cách thời gian đó không xa, quan niệm về thiên đình, tiên giới theo khuôn mẫu Trung Quốc đậm nét trong đầu óc các nhà nho có lúc đã đè bẹp các thần địa phương. Với chuyện về Tham tụng Nguyễn Công Hãng (+1732) thì thần Tản Viên cho biết Nam Tào nắm quyền sinh tử chứ không phải như dân chúng vẫn tin đó là của ông con rể Hùng Vương. Thế mà người tiếm bình của *VĐULT* và tác giả truyện Nguyễn Trãi ở *Tang thương ngẫu lục*, những nhà nho của thế kỉ XVIII, XIX, viết về thiên đình định số cho Nguyễn Trãi, Lê Lợi qua cuộc nằm mộng của Trần Nguyên Hãn, cho biết vị “Phu nhân” thần nữ của núi Tam Đảo (hoặc bà chúa Tiên Dung) đã được đi châu trời.(30) Sự dao động của nho sĩ trong lí thuyết được dạy dỗ, sự lộn hành của Liễu Hạnh qua truyền thuyết, sự lán lướt ở kinh đô qua thực tế, là sự trỗi dậy của thần bản địa đối với thần du nhập, vừa ở

nơi gốc gác (địa phương), vừa do nơi bản chất (nữ) Việt (mở rộng) trong một giai đoạn suy sụp của quyền bính nắm giữ giềng mối, bảo vệ hệ thống du nhập kia.

Tuy Phạm Đình Hồ có nhắc tới một trường đạo Nội khác ở phía Bắc kinh thành, nhưng lời nhắc qua loa chứng tỏ phái đó không nổi bằng phái ở Thanh Hoá với vị tổ sư Trần Lộc “vốn làm nghề phù thủy”. Và ở đây lại cho thấy tập hợp Thanh Nghệ Tĩnh vẫn có cách biểu hiện tính chất khu vực của mình như đã chứng tỏ trong quá khứ, và cả trong hiện tại với hệ thống Ưu binh chống giữ cho chính quyền nằm ở Thăng Long: Xứ Thanh có đền bà chúa Liễu, Nghệ An có chân nhân Phạm Viên, Hà Tĩnh có thánh địa lí Tả Ao.

Trường đạo Nội ở Thanh là một hệ thống thầy pháp không phải dựa vào các thần linh Đạo Giáo cổ điển mà lại dựa trên Phật Giáo, tuy rằng kể truyền thụ “phép Phật thượng thừa”, dẫn dụ bằng toà sen (thành Phật) cho tổ sư Trần Lộc lại là ông già núi Na mang dạng tiên thánh. Do đó dấu vết Phật nặng hơn tiên thánh: Tổ sư Trần Lộc là Phật tổ Như Lai, có thứ bậc phía dưới là những Tôn thánh và một loạt dưới nữa là Bồ tát, Kim cương, Thượng, Trung, Hạ thặng (thừa), Minh sư (danh hiệu có tầm quan trọng lớn ở phía nam đất nước thống nhất)... Tuy nhiên những danh hiệu của Phật Giáo không che được các thuật pháp sử dụng xa lạ với tôn giáo này, dù là ở các tông phái lệch lạc nhất: Tổ sư bắt quyết trừ yêu, đồ đệ đấm ngực niệm chú chữa bệnh, còn phái Nội ở Kinh Bắc thì chữa bệnh bằng “trượng” (roi dâu!)

Tổ chức đạo Nội và thành phần, thành quả của tập hợp này được kể trong *Hội chân biên* có nhiều chi tiết hơn của Phạm Đình Hồ. *Hội chân biên* xuất hiện sau vì có dấu vết của những bồi đắp về sau (không phải chỉ vì năm in 1847 của sách này – xét trên thực trạng in ấn, phổ biến của thời xưa) nhưng cũng có thể là các chi tiết đã có sẵn mà Phạm Đình Hồ là người ngoại cuộc chỉ biết sơ qua, và cũng không cần phải thuật kĩ. Dù sao thì nhìn vào tập hợp đạo Nội ở Thanh Hoá cũng khiến ta nghĩ tới đạo Cao Đài sau này khi loại trừ những khác biệt do thời đại đưa đến. Cũng như các nhân vật được kể, trong một chừng mực nào đó, là hình dáng của các ông đạo xứ Nam Kỳ sau này.

Trường đạo Nội Thanh cho rằng phái mình xuất hiện vào đầu thế kỉ XVII, chứng minh sự hiện diện của mình với nhân vật lịch sử Lê Thần Tông (giữ ngôi 1619 – 43, 1649 – 65) một ông vua có cuộc đời thật bi thảm vì là người đầu tiên không phản kháng họ Trịnh để né tránh cái chết, chịu kéo dài cuộc sống nhần nhục. Có lẽ vì tình cảnh đó mà sinh ra điều sử quan chê là kẻ “mê lầm Phật Giáo” và sinh ra chứng bệnh lạ (?) khiến thầy pháp Thanh Nghệ cho rằng mình được vời ra kinh chữa

cho vua. Mê Phật Giáo thì có tượng ở chùa Thầy làm chứng tích cùng các xây cất ở đây, nhưng mắc bệnh cuồng phải vờ thầy pháp chữa thì chính sử không nói tới, tuy có dấu hiệu gián tiếp là thời gian “ngưng nghỉ” để làm thái thượng hoàng, cùng với sự kiện đồng hoá (làm hậu thân) với ông vua cuồng Lí Thân Tông cũng thờ ở chùa Thầy, nơi Từ Đạo Hạnh hoá kiếp để làm người nối nghiệp cho họ Lí.

Sự xung đột của phái đạo Nội với Liễu Hạnh một mặt là bởi bản chất ma thuật trấn áp của hệ thống thầy pháp, mặt khác biểu lộ sự đối kháng nội địa và biên khơi. Tổ sư đạo Nội thụ pháp một ông tiên trên núi, đã bắn trừ (9 hay 11 ông) thần Nam Hải thường làm sóng bốc cao, lật úp thuyền bè, thần thứ 10/12 phải chạy trốn vào Sùng Sơn, nơi thờ Liễu Hạnh. Sao không thấy đó là một xác thân của Thiên Y? Và sự tích cũng chứng tỏ Liễu Hạnh ở nơi này có trước nhóm thầy pháp kia.

Lại cũng từ vùng đất phía nam Đại Việt cổ nảy sinh một phái đạo cũng phô bày quyền phép, có chi tiết thiên Phật Giáo nhưng dáng dấp đạo thần tiên rõ rệt hơn.

Nhân vật chân nhân Phạm Viên được cho là có quê hương bản quán rành rẽ (xã An Bài, Nghệ An) nhưng hành tung thì không bị ràng buộc của thế gian, nên tha hồ phát sinh những chuyện liên kết ông với các nhân vật lịch sử, để biến ông thành một khuôn mặt thần tiên Việt với dạng hình phiêu hốt, hư thực một cách quyến rũ: Có cha làm thượng thư (?) ở kinh đô, là bạn và thầy huyệt của Nguyễn Công Hoàn (cha Thượng thư Nguyễn Bá Lân 1701 – 1785), thầy một nửa của Nguyễn Trọng Thường từng đi sứ Trung Quốc, và cũng là kẻ từ chối làm thầy Thượng thư Lê Hữu Kiều (1691 – 1760)...

Hội chân biên thêm nhiều chi tiết *như thật* hơn: Ông có cha là Phạm Chát, đỗ hoàng giáp năm 1652, nhưng ta cũng nên lưu ý rằng Vũ Phương Đề (nửa đầu thế kỉ XVIII) trong *Công dư tiếp kí* không nói đến một chân nhân nào tương tự như thế cả. Tất nhiên là quan niệm Lão Trang và hình bóng các đạo sĩ vẫn hiện diện trong xã hội Đại Việt, nhưng sự khác biệt kể trên chứng tỏ là sự khủng hoảng tột độ chỉ xảy ra vào nửa sau thế kỉ XVIII. Trước đó, các nho sĩ còn lạc quan tin tưởng vào sự thành đạt bằng con đường khoa cử, làm quan ở một triều đình tuy có hơi khác lạ (đã có vua còn có chúa) nhưng vẫn điều hành trôi chảy. Hiện tình biến động như thế cho ta thấy trào lưu Đạo Giáo bao quanh hình ảnh của chân nhân Phạm Viên có tính cách “trí thức” rõ rệt.

Sự phân hoá của quan lại nho sĩ Lê Trịnh bắt đầu với sự sa sút quyền lực của chúa Trịnh từ thập niên 30 của thế kỉ XVIII, dẫn đến những cuộc nổi dậy của dòng họ nhà Lê (Lê Duy Chúc, Lê Duy Mật) và với những cuộc khởi nghĩa mà ngày nay ta quen gọi là của “nông dân”, thực ra là của nho sĩ cấp thấp lãnh đạo, khiến nảy ra những con người

thất thế, bẽ tắc đường tiến thân như Phạm Thấu, con vị đông các bà con với Nguyễn Công Hãn, kẻ bị giết vì môi tranh chấp trong triều đình. Cha theo Lê Duy Mật bị giết, Phạm Thấu “bị cầm bó không được dùng... uống rượu li bì, rong chơi sơn thủy”, bệ rạc tới mức lê lét ngoài chợ “áo rách chân không”, còn ngâm vịnh được nhưng “cho rượu không từ chối”, ngủ nhà quan huyện mà “cứ để cả chân lấm, mời đi rửa nhất định không nghe”. Triều Lê sụp đổ, tất nhiên không ai còn đủ rảnh rang để quan tâm đến một người như thế, nhưng từ việc Quốc lão Nguyễn Hoàn ngờ Phạm biết phép tiên, mời đến chơi để hỏi, bị từ chối, thì sự mất tích ấy dễ tạo cơ hội cho những người đồng thời như Nguyễn Án đưa ra một dấu hỏi và người sau nghĩ đến thêm một ông tiên nữa.

Một nhân vật khác hình như có thật vì một tác giả *Tang thương ngẫu lục* có bằng cứ xác nhận qua người cùng làng. Ông này tiến xa hơn Phạm Thấu trong cuộc sống tách biệt với xã hội quen thuộc để đi vào cõi lung linh phiêu hốt với những quyền phép, nói là được truyền từ chân nhân Phạm Viên, và sự tích bản thân thì như cái câu nói giữa lớp phương sĩ trí thức và đám phù thủy kiếm ăn đương thời. Thành Đạo Tử, “Ông thành đạo”, hẳn không có tên thật như vậy nhưng được coi là đã đỗ hương tiến, theo Phạm Viên biết được phép trừ tà chữa bệnh, và vì mang dấu ấn thầy pháp nên khả năng xâm nhập vào cõi linh thiêng phải có giới hạn.

Thành Đạo Tử trừ tà bằng cách bảo chủ nhân bắt cóc treo lên để ếm dọa ma; chân nhân Phạm Viên thử học trò bằng cách nấu món ăn là đưa trẻ lên ba, nhắm rượu với chuột chết, các câu chuyện mang tính cách phủ nhận hình tướng, có hơi hướng Đạo lẫn Phật (Thiền). Nét nho đậm ở hình ảnh Chân nhân trên gheo người ở trường thi, nhưng cũng có thể hiểu thêm là câu chuyện có một tính cách tinh ranh quái ác, không bộc lộ mà đủ sức đe dọa người theo một tầm mức bình thường. Cho nên, dù khoác áo con ông thượng thư, đỗ hoàng giáp, Chân nhân vẫn có đủ yếu tố để đám phù thủy nhận là phe của mình. Họ hành nghề cũng giống như bây giờ, nếu ta tin ở quan sát của Vũ Phương Đề và Đoàn Thị Diễm. Còn trong dân chúng thì vẫn có những con đồng bả sinh và bất ngờ, như chuyện vào lúc đang thi thì giữa chợ có một bà lão từ đám đông nhảy ra, đứng trước mặt mọi người xưng là tiên trên trời xuống, mặt đỏ gay, đầu lão đảo nói rõ tên người sẽ đậu!(31)

Như đã nói, sự hội nhập của các khuynh hướng phương sĩ / phù thủy / đồng cốt ở cuối thế kỉ XVIII có dáng kết thành vào đầu thế kỉ sau. Ở *Hội chân biên*, Phạm Viên, Thành Đạo Tử, Thượng sư trường đạo Nội đã ngồi chung với nhau trong một tên sách nói rõ sự tập hợp ấy. *Tà Liễu Hạnh* bị thầy pháp đánh thua (vì còn mang một dáng hình ngoại lai?) nhưng lại không mất uy thế nhờ Phật cứu, cho làm vải – dấu

hiệu có đủ yếu tố để kết nạp vào tập hợp. Đó là cách giải thích lí thuyết gọn nhẹ nhất cho sự hội nhập các thành phần khác nhau vào hội tiên Việt trong thời gian có sự thống nhất chính trị dưới triều Nguyễn.

Nhưng trung tâm Nho Giáo mang tính duy lí, có bốn phạm bảo vệ các nguyên tắc chính thống đã dời về Huế – mà ở đây nó lại không đủ cứng rắn phản ứng để tác động vào không khí thần linh trên đất Chàm cũ, còn Thăng Long trải dài qua Hà Nội, trở thành một địa phương của một nước thống nhất rộng lớn hơn thời xưa, lại bộc lộ một cảm giác suy tàn trông thấy qua thơ văn. Tính chất ngập ngừng, cảm giác rã rời chán nản đó tạo thành một lỗ hổng quyền lực tinh thần của lớp trí thức dù sao cũng là lãnh đạo của xứ sở, khiến cho các tin tưởng bình dân mạnh mẽ hơn trên căn bản có sẵn. Nét thầy pháp - đồng cốt trở thành ưu thế trong tập hợp tiên thánh và càng lúc càng phát triển phồn tạp vào giai đoạn tan rã tiếp, cuối thế kỉ XIX, đầu thế kỉ XX. Thần thánh của họ không chịu thoả mãn với địa vị bên trong luỹ tre làng như các ông thành hoàng, mà nhờ có chút ít lí thuyết vay mượn của các tôn giáo có sẵn, có mặt trên những khu vực rộng lớn, sẽ luôn vào chiếm các nơi thờ tự của nhà nước trung ương, càng lúc càng nhiều theo đà suy sụp của nhà nước ấy. Họ sẽ làm chủ hoàn toàn nơi sinh hoạt thường xuyên mà chưa được công nhận để lập thành một hệ thống trú sở cho các thầy pháp - đồng cốt: các Điện, Phủ.

Chú thích

1. Lê Quý Đôn, Kiến văn tiểu lục, t. II, tr. 327.
2. Lê Tác, sđd, ttr. 41 – 42.
3. Giang Quân – Phan Tấn Liêm, Dấu tích kinh thành, ttr. 39 – 40. Chuyện chùa Bà Đanh, ttr. 45 – 46; điệu múa “con đĩ đánh bông”, tr. 140.
4. Nguyễn Đức Hiền, Truyện Trạng Quỳnh, (Hải Phòng in lần 2, 1986), ttr. 79 – 80, chú1, tr. 149 nơi bài “Trạng Quỳnh, qua gia phả họ Nguyễn ở Thanh Hoá”.
5. Phạm Đình Hồ, Vũ trung tùy bút, (Sudestasie 1983, in lại bản của Hà Nội 1973), ttr. 148 – 149.
6. Nguyễn Quang Hồng chủ biên, Văn khắc Hán Nôm Việt Nam (Hà Nội 1993), tr. 248, 332, tr. 474 bản đánh số 871 “Tu tạo Bà Đanh Tự chi bi” (1562). Về chùa Bà Đanh Bảo Sơn chúng tôi thấy nhắc bên lề một luận cứ trong Thơ văn Lí Trần, t.I, tr. 152.
7. Lê Hiệu, “Có nên giữ trong sự tích của danh nhân Chu Văn An truyền thuyết về người học trò thủy thần?” Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1990, ttr. 221 – 223. Tác giả thấy chuyện Chu Văn An có học trò thủy thần là của Ngô Thì Sĩ trong Việt sử tiêu án, sđd, tr. 253; sách này lại dẫn Sưu thần kí không rõ gốc gác, nhưng điều đó cũng chứng tỏ rằng truyền thuyết phát sinh trước thế kỉ XVIII. Chúng ta lưu ý rằng miếu thủy thần thờ người học trò này ở đầm Sét cũng cùng huyện Thanh Trì với đình Vĩnh Ninh của Nàng Tía (rùa biển) đã kể.
8. Dương Văn An, Ô Châu cận lục (Bùi Lương dịch, Sài Gòn 1961). Theo lời tựa sách năm 1555, Dương Văn An (1511 - ?, đồng tiến sĩ năm 1547) cho biết rằng đã bỏ tước sách này từ

hai bản thảo của hai nho sĩ, khi ông cư tang năm Quý Sửu (1553). Chuyện kể sau ở các trang 70 – 73. Chúng tôi chỉ có bản dịch nhưng thấy trích văn Hán về việc thờ cúng ở chú thích 2, trang 66 trong Rolf Stein, “Jardin en miniature d’Extrême Orient”, BEFEO XLI(1941).

9. Bản dịch viết Thái Dương nhưng ĐNNTC, tỉnh Thừa Thiên, tập thượng (bản dịch Sài Gòn 1961), tr. 80 có chữ Hán là “thai”, và thân ở sách này cũng còn giữ được tính chất đe dọa thời Dương Văn An.
10. E. Porée-Maspéro, Etudes sur les rites..., I, tr. 142.
11. A. Cabaton, Nouvelles recherches sur les Chams (Pub. EFEO, Paris 1901), ttr. 114 – 115.
12. E. Aymonier, “Les Tchams et leurs religions”, Journal Asiatique 1891, ttr. 218 – 219; Báo cáo của P. Mus về chuyến đi Phan Rang thăm ngôi đền gần làng Sơn Hải (mũi Dinh), mục Tin tức, BEFEO XXIX(1929), ttr. 509 – 510.
13. Tủ sách Viện khảo cổ, Hồng Đức bản đồ (Sài Gòn 1962), bản đồ và chú (dịch) ttr. 90 – 91 của Thiên nam tứ chí lộ đồ thư, bản đồ và chú của Bình nam đồ, ttr. 140 – 141. Trong Lời giới thiệu (trang XIII, XIV), ông Trương Bửu Lâm đoán định rằng Thiên nam... lập vào khoảng 1630 – 1653, còn Bình nam đồ là của Nguyễn Hoàng (+ 1613) nhưng có dấu vết sửa đổi đến khoảng 1653 – 1790. Thực ra, có sai lạc trong lập luận là do ông tưởng rằng hàng chữ “Đốc suất Đoan Quận công hoạ tiến” trên “Giáp ngọc Bình nam đồ” là chỉ Nguyễn Hoàng (trang 139), người được mang tước Đoan Quận công khi trấn thủ Thuận Hoá (1558). Phủ biên tạp lục của Lê Quý Đôn (bản dịch Lê Xuân Giáo, Sài Gòn, 1972, t. I, tr. 122) ghi: “Giáp ngọc (1774), trấn thủ Nghệ An là Đoan Quận công Bùi Thế Đạt dâng sớ xin đánh phương Nam”, được chấp thuận và được phong kiêm chức “Đốc suất Bình nam Đại tướng quân” dưới quyền Hoàng Ngũ Phúc. Như thế Giáp ngọc ghi trên bản đồ là năm 1774, bản đồ được thực hiện với mục đích chinh Nam và cũng là năm đủ ý nghĩa cho lời chú thêm “Tự Đồng Hới chí Cao Miên giới”: Thời Nguyễn Hoàng vào Nam, cương giới Đại Việt chỉ mới tới phía bắc Phú Yên. Chiến dịch đánh Nam làm cho Trịnh hãnh diện nên mới có một thứ “ki niệm chương” là các đồng tiền Cảnh hưng lớn thêm chữ “bình nam”.
14. Dương Văn An, sđd, tr. 19, 76.
15. E. Aymonier, sđd, ttr. 218 – 219.
16. H. Maspéro, Les religions chinoises, ttr. 125 – 126, 236 – 237.
17. P. Dupont, “Les apports chinois dans le style de Dong Duong”, BEFEO XLIV(1947 - 1950), tr. 273, cho biết một tượng Lokeshvara/Avalokitesvara ở Nhan Biều, tạc năm 911 để dâng cho một phụ nữ quyền quý và mang tên bà này.
18. Trong các ấn bản 1989, 2000, chúng tôi đã sử dụng dẫn chứng của ông Trần Quốc Vượng, “Về những nhân tố tự nhiên – số dân – kỹ thuật – ý thức trong văn minh nông nghiệp Việt nam”, Khảo cổ học 2(1983), tr. 3. Tuy nhiên chúng tôi đã nghi ngờ không thấy ông nói rõ chứng cứ về gốc tích họ Mạc ở Phúc Kiến (có lẽ chỉ dựa vào tục thờ cúng Quan Âm biển Đông ở đó). Li Tana dẫn chứng họ Mạc gốc ở Quảng Đông nhưng họ đó đã hiện diện lâu đời trên vùng biển Bắc Bộ, vậy các ảnh hưởng của biển không cần tìm nơi gốc xa mà có thể ngay trong vùng phát triển của họ.
19. ĐNNTC, tỉnh Bình Thuận (bản dịch Sài Gòn 1965), tr. 48. Phần tỉnh Quảng Nam, về đền này có ghi: “Thiên Phi Lâm thị, hội chủ của Minh hương”.
20. E. Porée-Maspéro, Etudes..., I, ttr. 1, 2, 6.
21. Phan Huy Chú, Lịch triều hiến chương loại chí – Văn tịch chí (bản dịch Sài Gòn 1974), ttr. 230 – 231. Tuy Phan Huy Chú không nói về nội dung sách này nhưng ông đã ghép vào mục “Phụ chú các sách về phương kì”, cùng loại với các sách được cho là của Cao Biền, Hoàng Phúc, Hoàng Chiêm (Tả Ao).

22. Đại Việt sử kí toàn thư – Bản kỉ tục biên, t.I (Hà Nội 1982), các năm tương ứng.
23. Nguyễn Đổng Chi, Việt Nam cổ văn học sử (Sài Gòn tái bản 1970), tr. 80 và chú, ghi các sách: Cao Vương di cáo, Cao Biền tấu thư, Địa lí Cao Biền cáo (bản in 1720).
24. Trần Nghĩa, “Thử so sánh Truyền kì mạn lục với Tiễn đăng tân thoại”, Tạp chí Hán Nôm 1 / 2(1987), ttr. 3 – 13; Phan Huy Chú, sđd, tr. 218; Lê Tấn, sđd, tr. 36.
25. Khi dịch Toàn thư, các dịch giả đều gọi người tăng lục (chức quan cầm đầu hệ thống hành chính tăng sĩ) của Đĩnh là Trương Ma Ni. Có lẽ nên chú ý đến lời đề nghị rụt rè của ông Đàm Duy Tạo, người dịch Kiến văn tiểu lục, t.II (trang 209) gọi vị quan này là: ni (sư) Trương Ma, hợp với bằng chứng còn có phụ nữ trong hệ thống tăng sĩ thế kỉ XIII mà Đàm Dĩ Mông đã chê trách lối sống ăn chung ở lộn.
26. Đoàn Thị Điểm, Tân biên truyền kì mạn lục, bản dịch Hà Nội 1962, bản dịch Sài Gòn 1962.
27. Phạm Đình Hổ – Nguyễn Án, Tang thương ngẫu lục (Đạm Nguyên dịch, Sài Gòn 1962), ttr. 54 – 56 về Thành Đạo Tử, ttr. 100 – 103 về Nội Đạo Tràng, ttr. 152 – 153 về Phạm Viên, ttr. 220 – 222 về Phạm Thấu.
28. Nguyễn Văn Huyền, Le culte des Immortels en Annam (Hanoi 1944).
29. Phạm Đình Hổ... sđd, ttr. 168 – 169.
30. VĐULT, ttr. 126 – 127; Tang thương..., tr. 47, ttr. 112 – 114.
31. Vũ Phương Đề, Công dư tiệp kí, t. I (Tô Nam Nguyễn Đình Diệm dịch, Sài Gòn 1961), tr. 49, 103; Đoàn Thị Điểm, sđd, (bản dịch Hà Nội 1962), tr. 67.

CHƯƠNG VIII

SỰ PHỐI HỢP THẦN LINH Ở ĐÀNG TRONG

I. VỊ TRÍ ĐÀNG TRONG TRONG SỰ BÀNH TRƯỚNG VỀ NAM CỦA NGƯỜI VIỆT

Tên Đàng Trong (cũng như Đàng Ngoài) hẳn chỉ ra đời sau cuộc phân tranh Trịnh Nguyễn đã thành hình, tuy nhiên vì khả năng liên lạc giữa hai vùng Nam – Bắc yếu kém so với chiều dài lãnh thổ chiếm được nên chúa Nguyễn chính là kẻ đã mang ý chí riêng biệt ra khai thác thêm tính chất phân li tiềm tàng. Tất nhiên ta cũng biết rằng từ thế kỉ XI, nhà Lí đã hai lần vào đến Chà Bàn/Vijaya, nhưng đó chỉ là khả năng của chiến binh, của lực lượng toàn bộ Đại Việt tập trung trong những cuộc đột kích đánh phá, cướp của bắt người chứ không phải là những cuộc tiến quân chiếm đóng. Cho mãi đến đòan quyết định của Lê Thánh Tông 1471.

Sự suy yếu của chủ quyền Chiêm Thành làm trống quyền lực ở những khu vực ngoại biên kề cận Đại Việt, dọn chỗ cho những người dân xiêu lạc vì thiên tai, vì trốn tránh áp bức, pháp luật tuông ra đi tìm cơ sở mới. Phương tiện di chuyển không phải là những đôi chân mà là những chiếc thuyền nếu ta nhớ đến các dãy núi đâm ngang ra biển – Hoàn Sơn, Hải Vân, Đại Lãnh.

Chúng ta không có tài liệu về các thuyền đi dọc biển Đông của người Việt tuy hình người búi tóc trên vách hành lang ngoài cửa đền Bayon đã được đoán định là bạn thuyền Việt được Chăm mượn,(1) và khả năng của những người ấy được chứng thực trong các chuyến ra những quần đảo, hồi các thế kỉ XVII, XVIII. Chúng ta cũng thấy các giáo sĩ lúc đó đến đất này, choáng ngợp với thuyền chiến của các chúa, nhưng ở đây chúng ta chỉ lưu ý đến phương tiện vận chuyển trên biển của những người dân thường, dù là giàu có. Do vậy, ta chú ý đến chiếc *ghe bầu* được nói nhiều ở phần đất phía Nam trong các câu chuyện di chuyển, chiếc ghe đã từng là thành phần cốt cán của thủy quân Tây Sơn vào nửa sau thế kỉ XVIII và còn được sử dụng gần đây, trước 1945. Thuyền sườn gỗ, có buồm, được đóng cho Tây Sơn thì có thể chở được cả voi, nhưng trong khả năng dân dụng thì rõ ràng không đủ với yêu cầu nối liền Nam – Bắc.

Dò theo các tài liệu gia phả rải rác và các truyền thuyết, ta thấy người dân đi về nam theo từng bước “cóc nhảy” vài trăm cây số với giai đoạn ngưng nghỉ lập nghiệp. Những người trên vùng cỏ Đại Việt đổ vào

Bình Trị Thiên. Những người ở đây đổ vào khu vực Nam Trung Bộ, ở phần cuối lại không lún vào đất mà chỉ như một bên ngung nghi, chứng có nơi cửa Duông (Yuôn: Việt) ở Bình Thuận. Bên trong còn tập hợp Chăm đông đúc với một chủ quyền lay lắt nhưng đủ để đẩy người dân thường bỏ qua mà tiến lên đất Đồng Nai rồi lại tập vào dọc biển Kampuchia. Dòng họ Nguyễn tránh loạn Tây Sơn vào Gia Định cuối thế kỉ XVIII. Còn Bà Rịa mà địa danh có lẽ lấy từ danh xưng thần Po Riyak cũng được cho là của một bà tên Rịa từ Phú Yên / Bình Định đi vào đó lập nghiệp. Truyền thuyết được củng cố thêm với xây cất kỉ niệm của Trường Viễn Đông Bác Cổ nhưng rõ là phản ảnh hồi ức của những đợt di dân của nơi xuất phát và nơi đến.

Như thế, chúa Nguyễn khi nắm chính quyền Đàng Trong đã đóng vai trò quan trọng của một trạm chuyển tiếp đưa người tiến đến đồng bằng Đồng Nai, Cửu Long cũng như sự trung hưng của họ đã nâng cao Gia Định thành một trung tâm nữa của người Việt trên phần đất họ đến vào thế kỉ XVII. Với một chính quyền Việt đặt ở Thuận Hoá, người Việt thêm ưu thế áp đảo đối với các tập đoàn dân tộc yếu ớt trên vùng Chăm, Angkor hùng mạnh cũ để phát triển khả năng di chuyển từng đợt như đã nói. Không có Nguyễn, Hà Tiên có thể trở thành một Singapour trên đất liền.

Nhưng một mặt vì sự khuôn nắn của các tập hợp đồng bằng có núi ngăn cách, một mặt vì sự phát triển chủ yếu theo đường biển với thời gian cách biệt, nên tính chất khu vực hiện ra đậm nét không phải chỉ bởi yếu tố địa lí mà còn bởi yếu tố lịch sử nữa. Người dân Việt vẫn mang dấu vết chung của lớp lưu dân nhưng cũng có điểm riêng biệt cho từng vùng, bởi chính có sự phối hợp với địa phương trong thời gian ngung nghi. Trung tâm Đại Việt phía bắc vẫn phát triển theo hướng nho giáo hoá, nên tác động có khác nhau đến những lớp di dân mới với tính cách từng đợt, nhưng đất Đàng Trong vẫn là của những trung tâm văn hoá có quá khứ huy hoàng mà sự tàn tạ của quyền lực thế tục càng làm tăng độ uy hiếp tinh thần đối với những người mới đến làm chủ – tác động ngược lên cả phía bắc, xa hơn như đã bàn. Sự quần tụ cư dân tứ xứ ở Đàng Trong với khối người Trung Hoa lưu vong, mang đến cho người Việt li khai các yếu tố mới của một nền văn minh quen thuộc, nhưng không phải là một loại của chốn triều đình sang cả mà là của một tập hợp thương nhân không bằng nho gia về mặt triết lí tinh tế, mà nhiều ý thức tự do hơn, của đám bình dân có tin tưởng theo chiều hướng ma thuật, sẵn sàng chống lại bất cứ chính quyền nào không dung chứa một nhân sinh quan như thế. Chính vì thế mà đất Đàng Trong, nối dài cả sau khi thống nhất ở thế kỉ XIX qua thế kỉ XX, là nơi của những cố gắng tụ tập, pha trộn tín ngưỡng đã thành công khuất lấp trong các xóm làng,

rồi sẽ nổi bật lên khi có điều kiện tiếp trợ.

II. QUAN NIỆM MỚI VỀ QUYỀN LỰC: TÍNH CÁCH THẦN LINH CỦA NGƯỜI CHỦ TÊ ĐÀNG TRONG

Chúng ta từng thấy Lí Cao Tông (giữ ngôi 1176 – 1211) xưng là Phật, bị Lê Văn Hưu chê là “không theo phép ở đâu mà thích tự khoe khoang.” Nhưng người chủ của ông sử thần này, Trần Thái Tông, vẫn được tôn là *Điền Ngự Vương Phật*, là Phật Hoàng, cái “phép ở đâu” đây không thể tìm được ở phương Bắc của nhà nho mà phải là ở các nước phía Nam chịu ảnh hưởng Ấn Độ, với quan niệm nhìn vua như một thần linh cao cấp – không phải loại thần linh thứ cấp, loại chỉ là *con Trời* mang xác phàm, phải tế Cha hàng năm qua lễ Giao. Trên đất nước của vương quốc Chăm, Angkor, vua chính là thần linh với yếu tính nhập vào cây trụ đá linga, và quan niệm *devarajah* đó, có thể dịch rất sát qua chữ *Thiên Vương*, đã để dấu ấn đậm nơi dân chúng và những người cầm đầu đất Đàng Trong.

Nguyễn Hoàng chỉ là một ông quan của vua Lê – kẻ chỉ dám xưng là con Trời – và với căn bản nho học được đào tạo ở một mức độ nào đó ta không rõ, lúc đầu, ông không thể xưng – hoặc nhận tôn xưng – một cái gì đó vượt lên trên người ban chức tước cho ông. Các sử quan nhà Nguyễn của *Thực lục tiền biên* không nhắc đến tên chúa Tiên của người đương thời gán cho, theo bằng cứ của Nguyễn Khoa Chiêm (1659 – 1736) trong tác phẩm của ông (1719), nhưng lại không dùng được, phải xác nhận thêm một sự kiện lí thú: “Đời gọi [ông] là Thiên Vương,”(3) nghĩa là nhận lời tôn xưng của đám dân chúng dưới quyền chịu ảnh hưởng quan niệm về tính cách thần linh của người chủ tể, quan niệm từ đám dân chúng bại trận truyền sang – mà đối với những người này thì đó lại là điều hiển nhiên. Năm 1689, dưới đời cháu ông, Nguyễn Phúc Trăn, khi tướng Mai Vạn Long vào Đồng Nai đánh Cao Miên, luôn tiện thanh toán Hoàng Tiến, thì một tướng Minh lưu vong, thuộc quyền Vạn Long, đi dụ Hoàng Tiến đã dùng chữ Thiên Vương để gọi chúa Nguyễn.(4) Với hai chúa, ta gặp cùng một xưng tụng trên hai vùng đất xưa kia thuộc hai quyền bính khác nhau. Và sự việc một người ở một vùng có quan niệm rõ rệt về thuyết trị nước của Nho Giáo mà gọi người chủ đất di trú của họ như thế chứng tỏ quan niệm bản xứ mạnh mẽ đến chừng nào.

Ảnh hưởng đó lên đến tận tột đỉnh quyền lực, thâm nhập vào các chúa Nguyễn. Từ truyền thống sẵn có của vùng đất, họ nhận ra họ cần một sự thần phục tuyệt đối của đám dân chúng dưới quyền bao gồm những người cùng dòng giống dân tộc nhưng không dễ gì ràng buộc, và lớp người khác chủng tộc dù đã quy hàng, nhưng sự cách biệt sâu sắc với những người này về nhiều yếu tố cũng khiến họ phải đề phòng. Trong trường hợp đó, mượn quan niệm thần thánh của địa phương sẽ mang lại hiệu quả nhiều hơn, vì vừa cắt đứt được với quá khứ, vừa thâm nhập với hiện tại, chưa kể những thu hoạch của tương lai. Nguyễn Hoàng chấp nhận khá muộn, tuy đã có dáng rành rẽ sau chuyến trở lại năm 1600 (vấn đề Thiên Mục bàn sau) nên Nguyễn Phúc Nguyên ý thức ngay được vị thế thần linh sẽ có ích lợi như thế nào trong việc thực hiện di huấn của người cha. Tuy ông không xưng là Thiên Vương, mà là Phật Chủ (chúa Sãi), nhưng nội dung thần linh muốn đạt tới cũng là một, như trước ông, những vị chủ nước xây dựng Đồng Dương, Angkor Vat.

Thời gian qua đi, có nhiều đổi thay nhưng nội dung ấy vẫn còn đây. Họ Nguyễn cần một lớp thư lại để tổ chức cai trị Đàng Trong phụ tá cho lớp người xứ gốc “Quý huyện, Quý hương” Tống Sơn Gia Miêu, nên mở ra nhiều khoa thi khiến ảnh hưởng nho xâm nhập càng nhiều, cùng lúc với tác động của đám Minh thần lưu vong và dân Trung Hoa phiêu lưu tìm danh vọng, tiền bạc nơi xứ này. Nguyễn Phúc Chu muốn lập một nước riêng, đã xưng là Đại Việt Quốc Vương (1695) theo đúng cung cách của một vương quyền Nho Giáo như ở phía Bắc. Thế mà nửa thế kỉ sau, khi Nguyễn Phúc Khoát lấy vương hiệu thực thụ (1744), thì danh xưng Thiên Vương vẫn xuất hiện. Theo bằng cứ còn lại, xưng Thiên Vương lúc này là để dùng với các lân bang được coi là thuộc quốc,⁽⁵⁾ sự kiêu ngạo của nước tự coi là lớn thật là rõ rệt nhưng ẩn khuất bên trong vẫn còn có nội dung của truyền thống mới xác lập từ ông chúa đầu tiên.

Ý nghĩa đó theo thời gian có bị phai nhạt phần nào trên tột đỉnh quyền bính, lại vẫn đậm đà trong dân chúng, nơi chúng có xuất hiện gần ba mươi năm sau với một nhóm người đối nghịch rồi sẽ lập vương triều mới. Nguyễn Nhạc vẫn có danh hiệu Thiên Vương trên sách vở chữ Hán, nhưng nhờ các giáo sĩ ghi lại, ta biết danh hiệu đúng của dân chúng tôn xưng: *Vua Trời*. Nguồn gốc địa phương hẻo lánh của anh em Tây Sơn và thành phần tiểu lại cường hào của họ khiến danh xưng nô nà này càng phản ảnh được quan niệm về quyền bính tối cao mang tính thiêng liêng riêng biệt của lớp dân chúng đương thời theo họ nổi dậy – cũng như đã từng theo kẻ họ sẽ lật đổ. Tập đoàn li khai Đàng Trong tuy không tìm được một nguyên tắc tổ chức xã hội nào mới ngoài khuôn

khô của các đế quốc Đông Á, nhưng cũng phải bị thực tế của địa phương nhỏ uôn nắn, thành ra có mang màu sắc riêng biệt để trong khi hoà nhập vào cái chung của toàn thể, vẫn có con đường định mệnh của mình, gây tác động đến cái chung đó.

III. ĐÈN MIẾU VÀ BUMÔNG

Sự xung tụng và tự xưng Thiên Vương nhằm vào vị thế chủ tể trong xứ đã cho ta thấy sự hoà nhập trên cấp cao của đám dân chiến thắng và tầng lớp bại vong. Nhưng chúng ta cũng khó biết nhiều về sự pha trộn tín ngưỡng, về sự chia xẻ quan niệm về cõi siêu linh ở tầng lớp dưới trong các thế kỉ phân li ở Đàng Trong.

Có bằng cứ cho thấy nhiều thần Chàm được thờ cúng qua nhiều thế kỉ, nếu còn giữ được sự sùng tín lâu dài thì cũng như các thần ở phía Bắc, từ địa vị thấp kém của một tập đoàn tín ngưỡng, lần hồi sẽ được vua chúa phong chức tước, tham dự vào hàng các thần bảo vệ quốc gia. Thai Dương Phu nhân của tập hợp dân chài ở Thừa Thiên được nhắc tới trong *Ô Châu cận lục*, vẫn thấy ở cuối thế kỉ XIX, đầu thế kỉ XX trong *ĐNNTC* với truyền thuyết phai lạt khía cạnh inceste khởi đầu. Tuy nhiên khía cạnh hiển linh càng lúc càng được nhấn mạnh với nhiều bằng cứ nơi một dãy dài những phủ tước vua (?) phong, đề từ năm 1811 có đền bằng gạch ngói, tham dự vào hàng quốc tế.(6) Trội hơn, với khởi đầu gia nhập khối thần linh Việt Đàng Trong theo từng thời điểm ở nhiều nơi khác nhau, là bà Chúa Ngọc vững vàng uy thế trên đất kinh đô mới, trên cửa sông Cái Nha Trang, trong các đền miếu đầy đầy nơi sông biển, ruộng đồng.

Óc tò mò của ta không được thoả mãn khi muốn tìm hiểu xem một bumông (đền thần Chàm) đã thành một đền miếu Việt trong trường hợp nào, qua những biến đổi và biến dạng như thế nào. Tuy nhiên sự tiếp nối thờ tự đã chứng tỏ rằng vẫn có sự giao tiếp bình thường giữa hai dân tộc trong một khoảng thời gian lâu dài chứ không phải có sự cắt đứt quá khứ tại chỗ như hình ảnh chiến tranh có thể gợi nên. Ví dụ, không kể đến những đền thờ Bà lẫn lộn trong thôn xóm, ngay ở Tháp Bà Nha Trang, còn một *xóm Bóng* chứng tỏ tập hợp thờ cúng Chàm vẫn hiện diện (múa bóng) đến thời rất gần đây (?). Chen giữa hệ thống tháp, người Việt lại lập riêng một miếu thờ mà người Pháp năm 1919 đã dỡ đi để lấy chỗ khảo sát và bảo tồn di tích. Nghĩa là trên phương diện thờ cúng người ta đã thực hiện một lối “chung sống hoà bình”: Mỗi tập thể thờ theo lối của mình, không ai lấn át, khuynh đảo ai.

Ô Châu cận lục cho ta thấy một vùng Bình Trị Thiên (vào quá phía nam đèo Hải Vân) trước khi Nguyễn Hoàng đến vài năm, đã là vùng Việt hoá cao độ với các bà hậu phi triều Lê, các ông tiến sĩ, giám sinh, các phò mã, võ tướng, quan chức sống ngay tại Thăng Long. Chỉ còn

sót lại một vài làng nói tiếng Chăm – tất nhiên là tác giả quan tâm nhiều hơn đến nơi sinh hoạt quen thuộc của người Việt trên vùng đồng bằng. Vì thế ta gặp ở đây một mớ nhân thần là những bầy tôi triều đình Thăng Long chết trận, tử tiết..., được thờ cúng không phải chỉ vì người dân tuân lệnh vua, vì một thói quen có sẵn mà còn chủ yếu vì được đắm đồng hương nơi đất lạ coi là người quen thuộc bảo trợ từ cõi thiêng. Vì nhu cầu có thần gần gũi về mặt chủng tộc nên thần cửa Cờn Nghệ An, vốn đã Việt hoá, khi đi xuống phía nam, ngự trị nơi ở của một thần biển đồng dạng, lại đậm thêm đường nét Chăm tưởng như đã mất đi như ta đã phân tích – ít ra là đối với chuyện thế kỉ XVI của Dương Văn An.

Tiến thêm một bước chấp nhận địa phương là việc thờ nguyên vẹn các thần Chăm, trong đó có thần “Y Na”, Thiên Y A Na / Thiên Mục, có tầm mức tác động lớn trong sự khuôn đúc môi tin tưởng về cõi linh thiêng ở Đàng Trong. Điều đáng chú ý là, từ một xã hội bắt đầu chịu ảnh hưởng khuôn khổ nghiêm túc của Nho Giáo, những người dân bỏ xứ đi đã thoát được sự ràng buộc áy của người ở lại, liền quay về thiên hướng cũ, dễ dàng chấp nhận các thần mới mà truyện tích, nghi lễ cúng tế đầy tính cách phóng đãng, tràn trề dục tính. Thần thuỷ tộc ở Hải Lăng cướp gái đồng trinh, đàn bà có chồng. Thần đền Linh Đà là thần (con) Trai lớn – biểu tượng quen thuộc của âm vật, và là dấu vết rõ rệt của một nơi thờ thần Lỗ Lường như thời gần đây. Hình ảnh vị thần nằm trong cây đa như thế (một hốc cây!) gợi ý cho ta liên tưởng đến những nữ thần thờ dưới gốc cây mà L. Cadière đã nêu làm điểm khác biệt Nam Bắc. Thần Thai Dương có câu chuyện “loạn luân” thương tâm của hòn Vọng Phu Bình Định, Khánh Hoà trong lúc truyện tích các nơi này đã đậm nét văn chương Việt. Ta nhắc thêm tích thần Tứ Vị chỉ còn có bà hoàng hậu mắc oan khuất với ông hoàng tử con mất bộ phận sinh dục – một dấu hiệu không bình thường thành ra mang tính linh thiêng, đáng được tôn thờ.

Tuy không có lời dài dòng, nhưng những chú thích trên các tấm bản đồ được gọi là của thời Hồng Đức cho ta thấy nhiều địa điểm thờ cúng đương thời đến thế kỉ XVIII.(7) *Bình Nam đồ*, *Thiên Nam tứ chí lộ đồ thư* thường ghi các tên “miếu” trống trơn hoặc kèm theo tên ta không hiểu được: Điền Vị Miếu, Ông Thành Miếu, hoặc mơ hồ như Long Vương Miếu. Đối chiếu với *Kiến văn tiểu lục*,(8) ta gặp ba miếu trên trên cù lao Chăm thờ Cao Các Đại Vương, Phục Ba Tướng Quân, Bồ Bồ Đại Vương. Đây là hòn đảo trấn ngay lối ra vào của thương nhân Á Đông trên đường ghé cửa Hàn, Hội An nên không lấy làm lạ là có hai thần linh Hán Việt liên quan đến núi, biển và vẫn còn rơi rớt một thần linh Chăm với ông/bà Pô gì đó lặp lại theo kiểu nói lịu vì mất gốc tích.

Ngoài miếu Long Vương ở Lệ Thuỷ đã nói, còn có một miếu khác

bên trong đầm Thi Nại, nơi cửa con sông có trên Tích Kinh Giản (sông/suôi chảy qua một vùng mả xưa.) Có thể nghĩ đó là sông Gò Chàm ngày nay. Chắc đồng dạng với thần này là thần trong Long Vương Miếu do Nguyễn Cửu Vân lập, cũng vào thế kỉ XVIII, trên vùng đất mà tên Bà Rịa đoán định từ Po Riyak cho ta biết chân tướng vị thần nằm trong miếu. Không thấy ghi rõ việc thờ các thần cá voi, vích... nơi các miếu Nam Hải, Long Vương, nhưng cá voi, theo tin tưởng của người Chàm cũng là thần sóng(9) và cá voi trên các sắc thần triều Nguyễn còn lại đã được gọi là Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân Tôn Thần. Lễ Cầu ngư đã được tiến hành một cách đặc biệt qua ghi nhận ở *Bình nam đồ*, chứng tỏ tầm quan trọng của lễ ở một địa điểm phồn thịnh nghề cá: Tháp Phố Hải (trên bản đồ: Phố Đài) được vẽ cao 8 tầng như tháp Việt, có 3 con cá quay đầu vào bờ với hàng chữ “Mỗi năm ngày tháng 5, lũ cá quay châu về tháp”. Bây giờ ở đây lễ Cầu ngư cũng tiến hành trong khoảng ngày tháng trên.

Quay trở về với tài liệu sử quan, ta thấy Nguyễn Hoàng, ông chúa đầu tiên đã có khuynh hướng thu hút bởi các nữ thần. Năm 1572, khi quân Lập Bạo của Mạc theo đường biển đánh vào, ông đã cầu cứu đến thần sông Ái Tử.(10) Thần là đàn bà, “người phụ nữ mặc áo xanh”, và chỗ Nguyễn Hoàng mưu định thành công là vùng nước có chim trao trao kêu, tiếng chim là lạ hẳn đã gây ấn tượng mạnh đến con người đang tìm đường thoát, lần đầu tiên giải quyết chuyện binh đao quan hệ đến sự tồn vong của chính bản thân mình. Không chắc danh hiệu tôn xưng *Phu nhân* đã có ngay từ lúc đầu (có lẽ là của lệnh năm 1841), nhưng tước vị như thế cũng là xứng đáng với công lao phò trợ.

Ta không rõ nguyên nhân chọn lựa tin tưởng chính thức sau ông chúa Nguyễn đầu vốn ghét tăng thích, nhưng có vẻ là ảnh hưởng Phnom Pênh cũng góp phần thúc đẩy: Đã xuất phát từ một xứ Phật Giáo (dù là Đại thừa) thì làm Vua-Phật hẳn suôn sẻ và dễ chấp nhận hơn tự xưng, là kẻ có thần tính nằm trong cái linga – hãy cứ hiểu theo nghĩa thường tục! Cho nên chúa Nguyễn thứ hai xưng là Vua Sãi. Danh tướng Nguyễn Cửu Dật (1611 – 1681) chết đi được gọi tôn là Bò tát. Hoàng tử Hiệp sau trận chiến 1672 – 1673, liền từ bỏ danh vọng đi tu, còn Quốc Chúa Nguyễn Phúc Chu thì mời cao tăng Trung Quốc về quy y (1695 – 1696). Chùa được dựng lên: Thiên Mục (1601), Sùng Hoá (1602), Hoà Vinh (1667).(11)

Nhưng ngôi chùa được công nhận là xây cất đầu tiên càng chứng tỏ sự nổi bật của thần linh địa phương. Ngôi chùa (tháp Chàm?) có tên Thiên Mục đã được nói đến ở *Ô Châu cận lục* (1555), trước lúc Nguyễn Hoàng vào Nam (1558), đã có vị trí như ngày nay và không thua mức độ hấp dẫn: “Nóc ở đỉnh núi, chân gối dòng sông... vượt hẳn ba nghìn

thế giới.” Ấy thế mà bây tôi nhà Nguyễn muốn coi sự sáng lập chùa là của vị chúa đầu tiên của họ.(12) Nhưng câu chuyện kể lại tuy có lệch lạc Việt hoá với ông Cao Biền đào đứt long mạch (phá tháp cũ?), lại nói với người sau rất nhiều về nguồn gốc của Thần, về quyền lực của Thần đối với dân chúng, về tâm tưởng của ông chúa đầu tiên trong bước ngoặt của đời ông cũng như của lịch sử Đại Việt từ sự đổi thay ấy.

Đây là một nữ thần đầy quyền uy để dân chúng kính sợ chứ không như tên Hán Việt (Ngọc Diên Phi) ít nhiều cũng gợi dáng bay bướm, hiền hoà. Bà già mặc áo đỏ quần xanh có dáng bà con văn hoá với thần Trao Trao, báo hiệu Chân chúa sẽ đến đất này. Có vẻ đó là hình ảnh của tin tưởng tôn giáo tiên tri của phương Nam, trùng hợp với quan niệm mong đợi chân chúa Nho Giáo được đưa ra để ủng hộ ý thức phân li, thành hình trong con người Nguyễn Hoàng sau lần trốn về Nam (1600) vì nhìn ra địa vị phụ thuộc của mình ở xứ Bắc. Việc xây cất chùa Thiên Mụ ngay năm sau tỏ rõ ý định của Nguyễn Hoàng muốn đi tìm sự che chở nơi một vị thần khác với của Thăng Long: vị thần Chúa Xứ phương Nam. Ngôi chùa đó không phải chỉ là nơi thờ tự mà đồng thời còn là vương phủ trong một thời gian, theo như ghi nhận của Thích Đại Sán, người được Quốc Chúa rước về cầu đạo:(13) Trung tâm thế tục và trung tâm tôn giáo bày tỏ quyền lực chung ở một nơi, hiện tượng còn thấy rõ kéo dài với sự kiện Bùi Đắc Tuyên của Tây Sơn cai trị từ chùa Thuyền Lâm. Đền chùa – vương phủ gắn bó làm một, điều đó ta không còn thấy ở Bắc Hà dù rằng vương phủ, đế điện ở Thăng Long cũng mang một chừng mực thiêng liêng nào đó.

Một mẫu hình phối hợp như thế đã xuất hiện và phát triển ở miền Bắc theo những điều kiện khác, và lại ở đơn vị hành chính thấp nhất. Chúng ta không thấy dấu vết các đình làng ở Đàng Trong vào thời kì đầu của nó, nhưng bằng cứ năm 1661(14) có tính cách thời điểm đáng chú ý vì như ta đã thấy, đây là thời kì nở rộ đình làng ở Đàng Ngoài. Thủy thủ Hoà Lan trên một chiếc tàu chìm ở cù lao Ré (Lí Sơn – Quảng Ngãi) được đưa tới Faifo ngày 16-4-1661 và cho trú nơi một cái đình. Nạn nhân ngoại quốc có nhận xét đây là một toà nhà như cái chùa, dùng làm nơi hội họp, xử kiện và nhà tù. Hoạt động thế tục có vẻ phồn tạp: Có thầy bói và thợ cạo sửa râu tóc trong khuôn viên đình; dân đến để “xem” người Tây Dương lúc nào cũng được. Hoà Lan phàn nàn về chỗ ở thì được trả lời là vua Chăm, vua Miên gì đó cũng đều nhốt ở đây cả. Có lẽ vua Chăm đây là ông *dairo* – thầy Cả của Champa mà khách Hoà Lan khác từng thấy mặt 10 năm trước với thân phận tù binh.(15)

Đình là nơi nhốt tù thì còn thấy đến trước 1945 theo một bằng cứ ở Vọng Thê (Long Xuyên) hẳn có dính dáng đến nhiệm vụ của ông hương quản. Nhưng đình là pháp trường thì ta thấy trong vụ xử Á thánh

Minh (1835) ở đình Khao (Vĩnh Long),(16) không phải chỉ vì đất đình rộng mà là vì người ta muốn vụ xử án của quyền lực thế tục phải có sự chứng kiến của thần linh. Câu chuyện thầy chùa cất đình (1789) ở Bình Thuận không những chỉ bày tỏ tâm thức tín ngưỡng lẫn lộn của người đương thời mà còn cho thấy tính chất nặng tín ngưỡng trong quan niệm về đình.

Chúng có từ những người Hoà Lan kia không cho biết đình thờ thần gì. Nhưng sự im lặng cũng có ý nghĩa của nó. Đình xuất hiện theo với quan niệm thành hoàng - nhiên thần trên đất Đàng Trong xa lạ không có quá khứ quen thuộc để nối kết với ông Hùng Vương, Bà Trưng nào cả để có thể biến thành những nhân thần phụ tá cho họ. Quan niệm thần đất lại theo Minh dân lưu vong đi vào, cho nên ta có miếu Ông Bồn – thành hoàng bồn cảnh – ở Lệ Thủy trên tờ *Bình nam đồ*. Chế độ khuôn thức của nhà Nguyễn lại gán trở một ông thành hoàng nhân hoá, dù rằng thành hoàng theo quan niệm Nho Giáo thường tục là nhân thần. Cho nên, theo chúng tôi thấy trên các sắc thần còn lại, phần lớn các thành hoàng ở vùng Đàng Trong chỉ mang các mỹ hiệu và những lời xưng tụng mà thôi.

Người dân phải tìm cách hoà hợp với thần để thích ứng với cuộc sống, do đó, họ không cần chờ vua chúa chấp nhận hay không. Lại cũng trên *Bình nam đồ*, ta thấy trên khối núi Vọng Phu (Bình Định) có tên đỉnh Bô Chinh Đại Sơn, có lẽ là tên lấy từ Po (Yan) In mà trong quan niệm nhị hợp như E. Porée-Maspéro đã bàn, dân chúng gọi là núi Bà, và hẳn cũng từ đó gợi ý cho câu chuyện truyền kì kia. Tháp Bà Nha Trang trong bản đồ này được ghi là Chúa Ngọc Tháp cho ta biết một mức độ Việt hoá sâu của Po Yan Ino Nuga trước thế kỉ XVIII: Thiên / Y A Na còn là chuyển dịch và phiên âm sát sao, nhưng Chúa Ngọc thì khó thấy có âm Chàm trong ấy tuy rằng Ngọc Diển Phi với chữ “diển” còn hơi hướng của âm chữ yan/giàng. Truyền thuyết về người khổng lồ cũng được lưu giữ ở đây tuy rằng không có dáng trụi trụi của người Khmer, hay dáng vẻ lịch sử của thần Phù Đổng. Những điều đó thật xa lạ với sinh hoạt bình thường của người dân: Ông khổng lồ trên đằm Thi Nại chỉ bắt cá ăn, bỏ xương chất thành núi – núi Xương Cá – hai chân đạp lên bờ biển lún xuống thành hai vũng: vũng Nôm và vũng Bắc.

Xa hơn về phía nam, trên vùng đất mới khác, các ông Tà (neak ta) cũng sớm gia nhập hệ thống thần linh của dân Việt. Qua Trịnh Hoài Đức, ta thấy các bậc đá trên vùng Trị An (sông Đồng Nai) được mang tên không lẫn lộn nguồn gốc vào đâu được. Các nhà biên tập *ĐNNTC* xác nhận “đây là tập (bất chước) theo man ngữ mà xưng hô”:(17) Tà Mã, Tà Môn, Tà Nông, Tà Việt, Tà Khuông ở chung một Ngũ Công Từ với các tước quốc công, quận công hẳn là của nhà Nguyễn phong – hay

bắt chước tước phong của họ Nguyễn. Tập hợp thần địa phương ở đây còn thuần nhất về dạng hình xuất hiện (thác đá), nhưng người đương thời cũng thấy thần phức tạp hơn nhiều nên nảy sinh sự thờ cúng ở các miếu Hội Đồng trước khi nhà Nguyễn tìm cho họ một ông thần tối cao trong địa phương để chấp nhận.

Sự tôn kính thần linh tương ứng với thực tế dễ dẫn đến những cảm kĩ, kiêng cử mà hèm là một dạng riêng biệt cho người Việt ở phía Bắc như ta đã biết. Tuy nhiên tính cách địa phương mang yếu tố lịch sử của hèm đã khiến cho nó không tồn tại ở miền Nam.

Thực ra, cũng có dấu vết hèm đã được đưa vào Đàng Trong. Ghi nhận là của Trịnh Hoài Đức ở tận vùng Sài Gòn trước khi sự kiện bị ảnh hưởng do biến động Tây Sơn (Nguyễn Lữ vào Nam lần đầu 1776), nhưng tên hiệu Thần và sự tích đã được Dương Văn An nói đến cùng việc phong tặng khoảng 1497 – 1504 với hai đền ở cửa Tư Dung (Thừa Thiên) và Đà Nẵng.⁽¹⁸⁾ Chi tiết hèm là của Trịnh Hoài Đức: Sáng ngày làm lễ, cho người vác heo chạy quanh đám tế, chọc cho heo kêu tỏ ý cáo với thần là heo còn sống. Tục ấy được giải thích là vì thần chết bởi gươm đao nên không có sát sinh. Dương Văn An chỉ cho biết sau khi chết, thần “thường hiển linh nên dân địa phương lập đền thờ cúng”, nhưng phối hợp hai nguồn tin, ta nghĩ rằng hèm tế heo sống đã có trước ở các đền Thừa Thiên, Quảng Nam ít ra là từ cuối thế kỉ XV. Hèm này ở đâu ra? Có phải bởi ảnh hưởng đạo Phật khiến lưu dân nghĩ rằng ông thần-bồ-tát ngồi trong điện kia không ưa sát sinh nên tìm cách dung hoà ý thích của thần và nhu cầu ăn uống của mình?

Tuy nhiên đây là chứng cứ duy nhất trong quá khứ về một hèm ở Đàng Trong, và ngay đến hèm này cũng không bền lâu vì tính chất lẻ loi rõ rệt của nó, bởi hèm thiếu điều kiện tồn tại như đã từng có ở phía Bắc. Cũng Trịnh Hoài Đức cho biết “từ ngày binh loạn, phủ nha bãi bỏ nên không còn tế lễ”. Một quan niệm, một tục lệ chuyển dịch ra khỏi vùng đất gốc đã bớt phần gây ấn tượng sâu đậm cho những người tin theo, vậy mà khung cảnh xã hội ở đất mới lại không có điều kiện để nảy nở, do đó không duy trì được những gì đã xác lập. Ở đây, đối với lưu dân, uy quyền nhà nước không đủ để ràng buộc nên người ta cúng thần tà, thần của dân bại trận còn không cần giấu giếm thì với thần của phe ta, cách cúng có khác thường cũng không cần phải lén lút, chứng cứ là nha phủ đã tế thần – mà, chính sự giấu giếm mới làm nảy sinh sức mạnh bảo thủ, tạo điều kiện để hèm tồn tại lâu dài, làm hèm liên tục phát sinh. Và có vẻ do đó, cuộc sống hai mặt ở đây cũng không có dịp nảy nở sâu xa như phía Bắc.

Những luồng tín ngưỡng đương thời đó, ít hay nhiều cũng đã là yếu tố điều kiện hoá tâm thức của người dân Đàng Trong trên những vùng

khác nhau. Nhưng không ở đâu mà nó bộc lộ được sức mạnh phối hợp hơn trên vùng đất của phủ Quy Nhơn để gây nên cuộc đảo lộn lớn nhất mở ra thời cận đại của Việt Nam: cuộc khởi nghĩa Tây Sơn. Có thể nói đến tác động tín ngưỡng trong cuộc khởi nghĩa này – ít ra là trong buổi đầu – vì những bằng cứ rõ ràng của nó.(19)

Với thành phần quân khởi nghĩa là Việt – Trung Hoa – người thiểu số trên vùng rừng núi phía tây, ta có đủ những bộ phận chủng tộc, mang dấu ấn tin tưởng riêng của mình mà vẫn có cái thể hoà hợp ở một mức độ nào đó để đi đến thành công. Toán “quân Thanh” Tập Đình, Lí Tài đeo bùa liềm mình xung trận là bằng cứ yếu tố Trung Quốc bình dân, cả về biểu hiện lẫn nội dung. Nhưng yếu tố Thượng thì không thể tìm ra bằng cứ trực tiếp, trừ phi qua thành phần người Việt chủ thể của cuộc nổi dậy.

Một nhóm Tây Sơn trước có tên Tứ Linh, không hiểu đó là tập hợp 4 người cầm đầu mang tên 4 con vật thiêng – Long, Li, Quy, Phụng – hay là tên của cả tập hợp, nhưng dù sao thì tính chất thần bí mà tập hợp muốn khoác cho mình cũng đã rõ rệt. Hẳn khuynh hướng này cũng là một nhân tố khiến họ bị hút vào tập đoàn Nguyễn Nhạc – cũng mang tính chất thần bí, mà lại mạnh hơn. Nguyễn Nhạc vào những ngày nổi dậy đã được binh lính xung tụng là “Thượng Sư” qua lời hịch : “Vâng mệnh Trời và tuân lệnh Đức Thượng Sư...” Tiếng gọi nôm na của Thượng Sư là Thầy Cả như thấy trong chứng cứ về Thầy Cả Bá-đa-lộc (Pierre Pigneau de Béhaine). Người đứng đầu nhóm Thầy Xế của người Chăm hiện nay được gọi là Thầy Xế Cả; *chữ “cả” biến mất ở miền Nam đất nước ngày nay – và hẳn từ thời Đàng Trong, trong thứ bực gia đình không phải vì sự tôn kính Hoàng tử Cảnh theo một cách giải thích, mà vì nó được dành riêng cho thần thánh.*

Thứ bực trên hàng cao cấp của một hệ thống tín ngưỡng nào đó bên trong hàng ngũ Tây Sơn vào thời kì đầu thật rõ rệt. Nguyễn Nhạc có dáng như một messie ở Tây Nguyên như còn thấy sau này, khi người Pháp tới. Cơ sở tin tưởng và hướng tiến tới của phong trào nằm trong câu sấm:”Tây khởi nghĩa, Bắc thu công”.

Nói đến sấm kí và sự khai thác ý nghĩa vị trí địa lí (học) của câu sấm trên, thì phải liên hệ đến quan niệm phong thủy và bát quái nằm trong đó. Tuy nhiên, nhìn kĩ ta lại thấy có sự lệch lạc giữa kinh sách và thực tế cho nên phải hiểu rằng chính thực tế trong trường hợp này đã uốn nắn các giải thích từ kinh sách. Tây Sơn đã chọn màu đỏ cho linh hồn cuộc khởi nghĩa, thể hiện trên lá cờ và sắc áo binh tướng còn chứng tích mãi đến lúc cuối đời. Với nhà nho Giáo Hiến – người giảng sấm kí theo sử quan Nguyễn – thì hẳn màu đỏ trong bát quái Chu dịch là của phương Nam (quẻ li, hành hoả). Như vậy, đã có sự gượng ép trong giải

thích theo cách tự bằng lòng, là quê hương loạn quân ở phía nam đối với phương bắc: Phú Xuân. Nhưng sấm kí đã có trước lời thầy bói diễn giảng và đã gắn liền với phong trào, cho nên thật ra màu đỏ của Tây Sơn chọn lựa đã mang ý nghĩa khác với khuôn khổ của Chu dịch. Đó là “thần” của phương tây, từ trong rừng núi nơi họ xuất phát – Tây Sơn, thần nói gọn của cõi thiêng liêng huyền bí.

Họ Nguyễn đã biết đến vua Lửa, vua Nước để Lê Quý Đôn ghi khá nhiều chi tiết về sinh hoạt của các ông “vua” này.(20) Nhưng quan trọng, nổi bật là vua Lửa. *Bình nam đồ* (vẽ từ đất Trịnh) chỉ ghi “vua Lửa”, tỏ rõ sự quan trọng của ông Patao Pui này trong tộc người Jarai. Và cũng không phải ngẫu nhiên mà nữ chúa Chăm ở Thạch Thành (Phú Yên), giúp Tây Sơn trong buổi đầu có tên [Thị] Hoả – chữ của sử quan Nguyễn – ở ngay căn cứ khởi nghĩa, nếu ta nhớ Chu Văn Tiếp lúc còn theo Tây Sơn đã hoạt động trong vùng rừng núi Phú Yên. Hành hoá trong thực tế, đó là của phương tây. Rõ là ảnh hưởng của vùng rừng núi, của tin tưởng trong đám dân thiểu số đã thâm nhập và trở thành ý thức chủ đạo của Tây Sơn buổi đầu. Qua khỏi thời kì khởi nghĩa, khi nắm được chính quyền, theo đà thăng tiến đó, ông Thầy Cả trở thành Vua Trời thì cũng là điều tự nhiên.(21)

Tuy nhiên khi phát triển thêm một bậc, bỏ lại ông Nguyễn Nhạc của những ràng buộc quá khứ, địa phương, bộ phận Tây Sơn ra Bắc vào Nam thấy phải cần đến một hình thức tổ chức xã hội cao hơn. Nguyễn Huệ cầu khẩn Nguyễn Thiếp, xin vua Lê mấy ông nghề, là đi theo đà vươn lên đó mà không ngờ đến sự bế tắc của hệ thống ông đang đánh đổ. Nhưng qua sự biến đổi cấp thiết này – không có cách nào khác – mà ở ngay trong hàng ngũ những người vì lẽ này hay lẽ khác đã bỏ rơi kẻ tụt hậu Nguyễn Nhạc, ta thấy họ cũng không thích ứng kịp với tình thế mới, dù rằng quyền uy có trong tay khiến ý kiến họ được chấp nhận, lấn át những kẻ dè bieu bên lề.

Ở Nghệ An, viên trấn thủ (có phần chắc là Trần Quang Diệu) đem đồ lễ tế thần đồ cho chó ăn và bảo “Chó có ích hơn thần Xã Tắc.”(22) Nghi lễ tế thần hẳn là được thực hiện bởi viên quan văn hiệp trấn phụ tá, loại “hàng thần lơ láo” cứ tưởng là có dịp đem các hiểu biết để chứng minh vai trò cần thiết của mình, của nho sĩ nói chung trong triều đình mới. Còn viên trấn tướng ù ù cạc cạc chẳng biết và thấy chẳng cần đến nghi lễ của một tập đoàn khác. Một sự kiện như thế thật nhỏ bé so với những biến động đảo lộn của thời đại nhưng đã cho ta biết sự tách biệt và khác biệt quan trọng của Đảng Trong Đảng Ngoài qua 200 năm phân li, của những người chịu đựng các tác động văn hoá rộng hẹp khác nhau trên những địa bàn khác nhau. Có thể nhìn thêm sự kiện Đông Đa theo hướng tác động đó. Tôn Sĩ Nghị dù có nghe lời cấp báo là quân

Tây Sơn đã tiến ra nhưng vẫn hẹn sau Tết mới tiến quân, còn Quang Trung thì đòi đánh rồi mới ăn Tết. Quân tướng Tây Sơn đã ào ạt di chuyển trong những ngày giáp Tết và đánh nhau trùm lên cả những ngày của hai năm cũ mới của một hội lễ có vẻ chỉ được coi là thiêng liêng nhất đối với một vùng đất thôi. Có vẻ thành phần nòng cốt của đạo quân phương Nam này không phải chịu nhiều về sự ràng buộc của những tin tưởng đã gây nên sự thờ ơ, giải đãi của đám dân cư ở Thăng Long làm ghìm chân, trì trệ các đạo quân chiếm đóng và phụ lực, dẫn đến sự thất bại thảm thương.

Sự khác biệt ấy, Nguyễn Huệ sẽ nhận thấy và chắt vạt hướng tới theo xu thế khu vực ông cai trị – Thăng Long và Phú Xuân – mang đậm nét truyền thống cũ hơn Quy Nhơn. Và nếu ông chưa thấy thành công thì Nguyễn Ánh sẽ thực hiện được tương đối trọn tru, dễ dàng với vị thế văn hoá có sẵn nơi ông và lớp tùy tùng. Các thần linh cũng như dân chúng sẽ phải chịu một sự thống thuộc mới mà vẫn trong khuôn mẫu Á Đông Trung Hoa, tuy có chen một chút cách thể thích ứng riêng biệt của khả năng bản thân và địa phương mình.

IV. SỰ THỂ CHẾ HOÁ VIỆC THỜ CÚNG THẦN LINH CỦA NHÀ NGUYỄN

Có những dấu vết của quá khứ và những điều kiện mới trong khi nắm quyền đã khiến cho nhà Nguyễn khai thác mạnh quan niệm về vương quyền phương Đông để củng cố cho tính chất chuyên chế của mình. Sự áp đặt quyền uy của vua trên thần linh sẽ tác động đến đến đám dân chúng được cai trị. Nhưng việc tiến hành đường lối đó trong buổi đầu cũng phải chịu ảnh hưởng ý thức của người sáng nghiệp Nguyễn Ánh và vùng đất phù trợ ông: Gia Định.

Riêng Nguyễn Ánh, qua những bước thăng trầm, ông đã ý thức được vị thế người-thường của mình hơn ai hết. Mãi đến khi làm vua, ông vẫn không tin mình cụ thể là con-Trời mà chỉ là xác thân của cha mẹ sinh ra. Nhưng hãy để bầy tôi và dân chúng theo khuôn khổ giáo dục chung tin như thế, tin ông là hiện thân thiêng liêng, trung gian của một quyền lực tối cao nơi một nhân vật hay một ý niệm ít nhiều nhân hoá (thiên mệnh). Có điều trong biến cố, chúa tôi Nguyễn chỉ tiếp xúc với quyền lực siêu nhiên qua những xác thân, sự vật cụ thể tuy có vẻ tầm thường mà không thể coi thường được: nước ngọt giữa biển, cây ngã chặn đường quân giặc, rái cá “báo” có địch quân... Họ đã tiếp nhận sự trợ giúp của *những thần linh* trên vùng đất nổi bật tính đa dạng, uốn nắn con người phải theo.

Đất Gia Định – Đồng Nai, gọi chung cả vùng Nam Bộ ngày nay, không những là một khu vực địa lí riêng biệt mà còn có ảnh hưởng của văn hoá Chân Lạp khiến tính khu vực càng lộ rõ và đã tác động đến tâm tính, sinh hoạt của người mới đến cho dù họ cũng mang sức mạnh cải tiến của người thắng thế. Người Việt đã đem các ông thần còn cách biệt của mình nhập với các thần địa phương – được biến cải qua quan niệm văn hoá của mình – để thờ bao gồm trong những kiến trúc vừa với khả năng của tập đoàn. Quan niệm về tương thông thần – người của các tầng lớp dân chúng cũng dễ dàng gặp nhau như bất cứ ở đâu khác.

Trên dấu vết để lại của nhà nho quyền quý, lẽ dĩ nhiên ta không gặp những khảo tả chi tiết nhưng cũng thấy được quan niệm, lễ lồi sinh hoạt ấy có mức độ phổ biến, và có lúc đã ảnh hưởng đến tầng lớp trên để rồi sẽ trở thành thể chế chung. Trong dân gian, phù thủy, đồng bóng thật nhiều và trong lúc mới nắm quyền lại, họ Nguyễn đã tổ chức các ti

Thầy pháp, Đạo sĩ (23) hẳn không phải chỉ để quản lí người mà còn để sinh hoạt như trong dân chúng. Sinh hoạt đó không thích hợp với sự tập trung quyền bính – thực tế cấp bách quan hệ đến sự tồn vong của cả tập đoàn mà phải nhờ cậy kẻ-khuất-mặt qua kẻ trung gian vô học – cho nên các ti trên bị bãi bỏ ngay (1789), đời sống không quá vài tháng, và dĩ nhiên các ông đồng bà bóng bị truy bức bỏ nghề, hẳn vì không chứng minh được hiệu quả trong thời gian “tại chức”. Nhưng thần linh trong các miếu Hội Đồng của dân chúng thì vẫn được nể trọng, và thể chế này không những được tồn tại mà còn phát triển ngay cả khi thống nhất.

Ghi nhận cũ cho biết hai đền cổ ở Rạch Giá, Cà Mau “nguyên xưa là miếu Hội Đồng”,(24) có trước thời trung hưng. Dấu hiệu tập trung quan trọng là việc lập miếu Hội Đồng năm 1795 ở Sài Gòn, thủ đô bước đầu của Nguyễn Ánh. Bước đầu đã qua thì bước nổi dễ tiếp theo, và việc xây dựng các miếu Hội Đồng trước, sau ở những địa điểm đặc biệt, chứng tỏ mối quan tâm về sự liên hệ giữa người và tập hợp thần linh trong ý thức của vua tôi nhà Nguyễn, theo cung cách biểu hiện từ địa phương khởi phát.

Ngay năm lên ngôi (1802), hai miếu Hội Đồng được thành lập ở Thừa Thiên và Bình Định, một nơi là kinh đô cũ của dòng họ đã trở thành vĩnh viễn của thời trung hưng, nơi kia là đất gốc của kẻ địch cần phải được tế lễ để xoa dịu những kẻ trên cõi thiêng thuộc phe đó, để mời gọi họ trở về phe ta. Sự xoa dịu tiếp theo được thực hiện ở một kinh đô khác, trong thứ bậc quan tâm phải có nhưng đã trở thành kém quan trọng hơn: Thăng Long có miếu Hội Đồng năm 1803. Có lẽ miếu ở Quảng Ngãi năm 1804 là nằm trong trình tự quan tâm ấy. (Đây cũng là nơi được coi là thang mộc áp của Tây Sơn.) Các xây dựng ở những nơi khác chỉ là công việc tiếp nối. Những niên đại rời rạc, nhiều khi không được ghi lại chứng tỏ sự thiếu quan tâm của chính quyền trung ương, sự thực hiện chỉ là tiến hành theo đà sẵn có thôi.

Sở dĩ có sự phai nhạt ấy chỉ vì nhà Nguyễn thiết lập triều đại trên một đất nước thống nhất đã có sẵn một mô thức xây dựng đền thờ mà vương quyền Nho Giáo đã quy định. Kiểu mẫu Trung Hoa lại được củng cố thêm trong thời gian các vua nổi nghiệp, qua tài liệu sách vở, chứng kiến của các sứ thần đi Thanh mang về. Kinh đô Huế xây đền Xã Tắc (1805), đàn Nam Giao (1806) để ông vua xứ nông nghiệp có chỗ tế Thần Nông, tế Trời. Và loại hình tôn giáo nhà nước nông nghiệp này được có chi nhánh trên phần lớn lãnh thổ, dưới triều đại ông vua mở rộng cương vực nhất, tập trung quyền uy mạnh nhất: Các đền Xã Tắc, Tiên Nông ở các tỉnh hầu hết được xây dựng dưới thời Minh Mạng (giữ ngôi 1820 – 1840), nhất là quanh các năm 1832 – 1833. (Cũng lưu ý rằng đền thờ thần Hoàng Sa thay cho cổ miếu Vạn Lí Ba Bình ở đây là

vào giữa năm 1835).

Lại cũng Bình Định, quê hương của kẻ thù, có được miếu thành hoàng đầu tiên (1802), chứng tỏ sự quan tâm của Nguyễn Ánh – Gia Long trong việc điều chỉnh thế giới linh thiêng. Ông Đô thành hoàng Tô Lịch của Lí, Trần, Lê, nơi cựu kinh Thăng Long, sống vất vưởng trên cõi thiêng, đến năm 1809 thì bị Đô thành hoàng của Huế thay thế, và đến năm 1847 thì có thành hoàng mới cho tỉnh Hà Nội, mà miếu cũng phải lập sau của Thừa Thiên (1846). Vùng đất Bắc từ Thanh Hoá trở ra thì các ông thành hoàng có chỗ trú đồng loạt vào thời Thiệu Trị, nhất là hai năm đầu 1841, 1842.

Rồi theo đà mở rộng bao quát quyền lực, các thần sông núi được chú ý lập đền đồng loạt trong thời Tự Đức (hầu hết ở các năm 1852, 1853), trong đó thần ở quê hương Tây Sơn vẫn được võ về trước. Ta không biết đền thần sông núi được lập ra có phải vì thêm lí do là sự đe dọa xâm lược của người Pháp hay không.

Sự kiện mới: cất trụ sở cho một loạt thành hoàng ở *tỉnh* đã đem lại chút đổi thay trong quan niệm về thành hoàng đình làng trước kia. Thành hoàng từ gốc Trung Quốc tuy vương vít đáng nhiên thần nhưng quan niệm nhân thần – phúc thần đã là nền tảng chủ yếu, vì thế như ta đã thấy, các đình làng miền Bắc đã cố gắng tạo cho các thần mình một truyện tích có vị trí bên trong lịch sử, xã hội Việt từ các vị thần có nguồn gốc mờ mờ, hay để đạt mục đích ấy, không ngần ngại đến cả việc sang đoạt thần tích có sẵn của một ông thần đã qua thời kì có gốc gác mờ mờ... Loạt thành hoàng mới ở *tỉnh*, có hơi hướng nhân thần hoá chỉ vì liên quan với những con người thờ cúng chứ thực ra đó là những ý niệm thần hoá nằm gọn trong hệ thống tế lễ của chính quyền trung ương, hệ thống tôn giáo của nhà nước muốn nắm chắc vị thế lãnh đạo. Đi kèm với việc thiếu thần tích của các thành hoàng ở phần đất cực nam, việc ăn cắp sắc thần đã xảy ra chỉ còn có ý nghĩa là nhu cầu cần có một bằng cứ công nhận của người chủ tể đất nước, do đó càng nổi bật tính chất về ý niệm thần hơn là về bản thân của một ông thần cụ thể.

Quan niệm đó theo chiều đi xuống trong tầng cấp xã hội, đã khiến cho các đình làng trên vùng Đàng Trong cũ nặng về tính cách thờ tự – nghi lễ hơn. Không có một ông thần cụ thể, trừ một vài trường hợp ít ỏi, nên trên xứ Đàng Trong cũ không có hiện tượng đền (nơi ông thần trú ngụ) và đình (nơi ông thần hưởng cúng tế) riêng biệt mà liên kết như của thành hoàng ở phía Bắc. Thành hoàng phía Nam chỉ có đình là trụ sở độc nhất nên tính cách thiêng liêng theo quy ước dồn tụ lại đây. Theo tinh thần tập trung quyền lực do bậc chủ tể thần linh ở cõi thế phong cho, thành hoàng là bậc thần cao nhất trong vùng nên các thần khác dù có đền riêng, được tế riêng cũng phải được đưa về đình làng để được tế

chung. Tính chất đình-đền gộp chung nổi bật như thế nên khi đình-trụ-sở sa sút tác dụng – như đối với các đình của đất Nam Kỳ Lục tỉnh có cuộc sống thế tục phồn tạp do sự phát triển công thương vượt bậc đối với các vùng Việt Nam khác – thì đình mang ý nghĩa đền trở lại thành đền dưới cái tên được lưu giữ của nó: đình thân.

Chú thích

1. J. B. Pétri, “La jonque de Bayon”, Indochine hebdomadaire, 10-10-1944, hình 17.
2. Nguyễn Thông, “Thuật lại cuộc đời của cha tôi”, Tác phẩm Nguyễn Thông (Cao Tự Thanh và Đoàn Lê Giang trích dịch và giới thiệu, *Sở Thông tin và Văn hoá Long An* 1984), tr. 231. Lời chú 5, trang 234 của hai dịch giả dựa vào (một bản) Hồng Đức bản đồ, cho Tân Châu ở phía bắc Đông Hới. Nhưng Quy Nhơn ngày nay, vào thời chúa Nguyễn cũng là Tân Châu.
3. Đại Nam thực lục tiền biên, q. 1, tờ 6b; *Bảng Trung Hậu Nguyễn Khoa Chiêm*, Trịnh Nguyễn diễn chí (tên gốc: Nam triều công nghiệp diễn chí), t. 1 (*Sở Thông tin Văn hoá Bình Trị Thiên* 1986), tr. 48 lần đầu nhắc đến chữ chúa Tiên. Chúng tôi không thấy bản chữ Hán, chỉ thấy chú của người dịch là nguyên văn viết “Tiên vương” và lời chú trang 57 giải thích “người đương thời gọi... là chúa Tiên có lẽ vì lý do” Nguyễn Hoàng ưa đạo sĩ, ghét tăng thích. Nếu quả đó là chữ “đạo” Tiên thì người dịch đã dè dặt thái quá. Tên sách gốc được đổi ra bản dịch là Trịnh Nguyễn diễn chí có vẻ vì muốn chiêu khách theo một tên dễ hiểu hơn, nhưng kết quả cũng không đạt. Sách chỉ ra có hai tập rồi dứt, phải đổi lại một tên có vẻ ăn khách hơn: Mộng bá vương, để ra toàn tập nhưng cũng thất bại. Có bản in của Nxb. Hội nhà văn 1994 với tên Việt Nam khai quốc chí truyện.
4. Đại Nam thực lục tiền biên, q. 6, 9a.
5. Chi tiết này thấy ở bản dịch Phủ biên tạp lục của Hà Nội (1964), tr. 62. Bản dịch Sài Gòn (1972) không có.
6. ĐNNTC, tỉnh Thừa Thiên, q. thượng (Sài Gòn 1961), tr. 80.
7. Thiên Nam tứ chí lộ đồ thư được người khảo sát ở Hồng Đức bản đồ, sđd, cho là làm trong khoảng 1630 – 1653. Nhưng chi tiết ở bản đồ đưa ra (thuộc q. 1) và lời chú tr. 96 – 97 trong sách có ghi: “Quy Ninh phủ, kim Quy Nhân”, điều đó chứng tỏ người vẽ bản đồ này (ít ra là vẽ lại) đã biết đến chuyện vùng này có tên Quy Ninh (từ năm 1655) được đổi là Quy Nhân / Quy Nhơn (1742). Vậy năm lập bản đồ phải là sau 1742.
8. Lê Quý Đôn, Kiến văn tiểu lục, t. II, tr. 253
9. A. Cabaton, Nouvelles recherches..., tr. 117.
10. Đại Nam thực lục tiền biên, sđd, q. 1, 10b, 11a. Trịnh Nguyễn..., t. I, tr. 48. Sách này chỉ kể tiếng dòng nước kêu “trào trào” vọng đến tai Nguyễn Hoàng, nhưng ta dễ nhận ra đó là của một loại chim nước, chim trao trao, như tên thường gọi.
11. Đại Nam..., các năm liên hệ.
12. Đại Nam..., q. 5, 20b.
13. Thích Đại Sán, Hải ngoại ký sự (Viện Đại học Huế 1962), tr. 199 – 200.
14. W. J. Buch, “La Compagnie des Indes néerlandaises et l’Indochine”, BEFEO XXXVII (1937), tr. 147, 195.
15. Điều đáng lưu ý là chứng cứ của người Hoà Lan ở đây, phối hợp với cách tính của E.

Aymonier từ Biên niên sử Chăm ở Bình Thuận cho ta thấy ông vua Chăm này là Po Romé – theo Aymonier, đã trị vì từ 1627 – 1651, vị vua còn tháp ở Hậu Sanh (Ninh Thuận) và có công trình xây thành, đào sông dẫn nước vào ruộng. Bằng cơ đối chiếu sít sao này có thể là một dấu hiệu để các sử gia tin cậy hơn vào Biên niên sử Chăm để thêm tài liệu cho sử Chiêm Thành ngoài tài liệu văn bia và chữ viết đã được khai thác. Huyền thoại chung quanh cuộc đời Po Romé có vẻ hợp với vai trò “le grande prêtre” mà người Hoà Lan biết năm 1851 và với sự tin tưởng thờ cúng của dân chúng bây giờ. (Xem Dohamide – Dohoriem, Dân tộc Chăm lược sử, Sài Gòn, 1965, phần Phụ lục; Nguyễn Văn Luận “Vua Po Romé trong lịch sử và tín ngưỡng của người Chăm”, Việt Nam khảo cổ tập san, Sài Gòn, 1971, tr. 177 – 197).

16. Lm. Matthêu Đức, Hạnh cha Minh và lái Gầm tử đạo, bản in lần thứ hai đã sửa lại và có thêm hạnh Á thánh Marchand (Du), linh mục dòng Sai tử đạo (Saigon 1902), tr. 58.
17. ĐNNTC, Nam Kỳ Lục tỉnh (Sài Gòn 1973), tr. 94.

(18) Trần Kinh Hoà, “Thành trì chí của Trịnh Hoài Đức”, Đại học 6(12-1962), tr. 44; Dương Văn An, sđd, tr. 73 – 74.

18. Tầm mức quan trọng của cuộc khởi nghĩa Tây Sơn trong lịch sử đã khiến nhiều nhà nghiên cứu lưu ý, và càng lưu ý hơn để Tây Sơn xuất hiện nhiều trên sách vở mấy mươi năm gần đây vì được cho rằng đáp ứng các vấn đề thời thượng: cách mạng, thống nhất, chống xâm lăng. Các sự kiện nêu ra ở đây đã được khai thác nhiều rồi, nhưng chúng tôi muốn từ các sự kiện thường chỉ là liệt kê ấy để đưa ra một vài kiến giải về ý thức xã hội thời ấy, căn cứ trên những bằng cứ mà các người khảo cứu cũng không quan tâm nhiều về khía cạnh này. Muốn thấy sự khác biệt gây ngạc nhiên của người đương thời hãy xem chứng dẫn nơi bài thơ của Bùi Dương Lịch (Lê quý dật sử, Hà Nội 1987, tr.70) nói về quân Tây Sơn: (dịch) “nói năng, ăn mặc hoàn toàn mới lạ.” Ông thấy người Tây Sơn gọi lính là “cha” nên theo quan niệm chữ Hiếu được dạy dỗ mà cho rằng họ “đối Trời... thật không biết nhục” trong khi người ngày nay biết rằng đó là tiếng xưng hô bình dân. thông thường, không có ý nghĩa tôn trọng nào cả: thằng cha, thằng chả, lệ lên... cha! Có lẽ vì hận thù chống đối, ông không biết rằng tiếng “cha” cũng đã được dùng ở đồng bằng phía Bắc trong thế kỉ XVII để chỉ thành phần bất hảo, đầu trộm đuôi cướp khiến cho cả làng phải bị phạt vạ. Về hình dạng thật, có thể xem bức hoạ của người phương Tây đương thời về lính Tây Sơn với trang phục, vũ khí của họ.
19. Lê Quý Đôn, Phủ biên tạp lục (Hà Nội 1964), tr. 126 – 127.
20. Trong truyền thuyết địa phương về Tây Sơn có chuyện Nguyễn Nhạc (hay Nguyễn Huệ tuý sự ưa thích riêng tư) trong khi lẩn lộn trên rừng, được thần cho cây guom thiêng chém rắn yêu: Chuyện có hơi hướng Lưu Bang trăm Bạch xà nhưng cũng không xa cây guom thiêng của vua Lữ.
21. VDULT, tr. 57.
22. Đại Nam thực lục chính biên, đệ nhất kỉ, q. 4, 14b.
23. ĐNNTC, Nam Kỳ Lục tỉnh, Hà Tiên. Các sự kiện về đền miếu kể sau là tổng kết từ tập hợp địa chí này, nơi các tỉnh liên hệ.

CHƯƠNG IX

THẦN LINH ĐỊA PHƯƠNG VIỆT NAM ĐI VÀO THỜI GIAO LƯU CẬN HIỆN ĐẠI

I. SỰ SA SÚT CỦA MỘT TẬP HỢP THẦN LINH THEO VỚI MỘT TRIỀU ĐẠI SUY TÀN

Chúng ta thấy rằng triều Nguyễn cũng không đem lại một chút mới mẻ nào trong quan niệm về thần linh. Hệ thống văn hoá mà họ thu nhận, và cả suy nghĩ của khối dân chúng đa số, nghĩ về hình ảnh những thần linh đã có những khuôn mẫu rõ rệt được vạch sẵn. Nhưng khuôn mẫu đó bị một tôn giáo mới đe dọa làm nứt rạn từ lúc nó mới du nhập Đại Việt vào thế kỉ XVI, và đã gây xung đột trực tiếp với quan niệm chính thống ngay ở trung ương vào những năm cuối thế kỉ XVIII, đầu thế kỉ XIX khi nhà Nguyễn còn ở Gia Định. Thiên Chúa Giáo đang muốn đem một hệ thống thần linh mới – ít ra thì đây cũng là cách nhìn của dân chúng hiểu qua sự rao giảng của giáo sĩ – theo đó đã kêu gọi, mời gọi dân chúng mơ ước về một vùng trời linh thiêng khác, gây nguy hại đến chính quyền khiến cho phản ứng chống đối, “trở về nguồn” là phù hợp với đòi hỏi của thời đại, đồng thời với việc củng cố quyền bính thống nhất. Trong chiều hướng đó là sự xác định lại những gì đã thành hình theo khuôn khổ như lệnh năm 1841 nói rõ: “Liễu Hạnh Công chúa và các vị thần đã phong tước rồi... cứ để như cũ.”(1)

Có điều trong khi tập hợp, bố trí lại hệ thống thần linh xưa cũ theo hướng tập trung quy chiếu về một trung ương mới – có sự thay đổi thủ đô – nhà Nguyễn đã tìm cách chặn đứng một tình trạng thần linh cát cứ có thể ảnh hưởng đến quyền uy thế tục của mình. Ý thức rõ hơn về địa vị con-Trời theo sau chiến thắng khiến các vua Nguyễn thấy mình phải có địa vị cách biệt hơn đối với các thần linh của các triều trước. Từ 1804, họ đã buộc *Bắc Thành* khai danh sách các thần hiệu để quy định ai được giữ, ai phải bỏ.(2) Và đến lệnh năm 1841 trên: “Khi trước hiệu thần là Đại Vương, Thánh Phi, Công Chúa, Công Hầu, Quý Phủ, bây giờ theo nghĩa hoặc đổi ra Tôn thần, hoặc đổi ra Chi thần... Phủ quân... Phu nhơn”. Lệnh là chung cho “các tỉnh” khắp nước, nhưng các Đại Vương, Công Chúa rõ ràng là đầy dẫy trên kinh đô cũ, nên lệnh đó cũng có nghĩa là ngăn cấm và đề phòng tình trạng tự phong ở địa phương Đàng Ngoài, tuy nhắm vào cõi thiêng mà gọi ra những tham vọng của những kẻ muốn làm sứ quân, có khuynh hướng cát cứ được tăng lên với sự thất thế mới vừa xảy ra. Thần đã phải xuống cấp theo với sự mất

ngôi của nhà Lê.

Ở mức độ sa sút nhiều hơn vì mang những điều kiện lịch sử lâu dài, sâu xa hơn là trường hợp thần Hậu Thổ Thiên Y. Không còn là vị thần bảo vệ vương quyền, đất nước thuộc loại cao cấp từ khi khuynh hướng phụ hệ Nho Giáo lấn lướt ở chốn triều đình, thần Thiên Y (cũ) mang lột Hậu Thổ hẳn tồn tại nhờ thói tục quen thuộc, có phần nào nhờ ảnh hưởng sự hiện diện của người Chăm đến thế kỉ XVI ở Thăng Long, mà chắc chắn hơn, là đã tồn tại bền lâu nhờ nền tảng tính chất Đất-mẹ trường cửu kéo dài theo với sự trỗi dậy của các nữ thần, như với Liễu Hạnh như đã nói. Biến chuyển này còn thấy trong tên gọi trú sở ngày nay của vị phúc thần thôn Láng Hạ: đền Ứng Thiên (Hoá Dục), đền Hậu Thổ, đình Nhà Bà, đình Láng Hạ. Dãy tên đó nói lên được diễn biến lịch sử kèm theo công năng của trú sở thần, và cái tên cuối cùng với dấu hiệu kiến trúc hiện thời là của Nguyễn(3) chứng tỏ chặng đường cuối cùng trong hình dáng cũ của vị thần danh tiếng trên “vùng đất lớn trời Nam” lạc loài ở đất Bắc, trong khi phần còn lại của thần ở nửa phía Nam đất Việt lại đầy quyền uy, sống động.

Cũng trong dịp trỗi dậy mạnh mẽ của tính nữ ở các thế kỉ XVII, XVIII mà qua thế kỉ XIX, một vị thần được quốc tế khác có thêm một bà vợ – sự kiện giống như là từ cõi vô thức của tâm hồn tập thể, người dân đã phản ứng lại các khuôn mẫu giá trị chính thống, ở đây là sự chống lại quan niệm xướng ca vô loài, quan niệm miệt thị hình thức biểu hiện nghệ thuật mà kẻ cả nhà nho, ai cũng ưa thích. Tổ chức hát cửa đình có dấu phồn thịnh ở thế kỉ XVII theo với sự thành lập đình, làm dịp cho những người trần tục tiếp cận với thần linh, từ đó dễ mang hơi hướng thần hoá. Cho nên, đào hát cửa đình Á Nương – cái tên chỉ có tính tượng trưng cho thời kì sau khi thành thần – sau những lần quen mặt ở đình Yên Sở, chết đi trong làng đó, được trở thành vợ thứ của Lí Phục Man.(4) Cái chết bí ẩn, hợp với chuyện của linh thiêng thật vừa tầm để ghép với ông thần sông nước đã trở thành anh hùng dân tộc khó đảo ngược được.

Cuộc hôn phối phải trải qua một lời bói toán khi một trận dịch phát ra trong làng sau lúc Á Nương chết. Ở đây, sự phong thần không phải theo thể chế quốc gia của lớp trí thức nho gia trung ương mà phát xuất từ không khí và trình độ tín ngưỡng của làng xã. Cho nên không phải ngẫu nhiên mà thần tích có gom thêm chuyện hòn đá Rùa thiêng (1789) của dòng họ Á Nương và gương mặt hình rùa của người đại biểu cuối cùng trong dòng họ này (1804), đem thêm sự thần bí, biện minh cho thế lực của vị thần mới rõ là có mang trong mình gốc rễ từ tín ngưỡng đá, rùa, gò đồng... sâu vào trong thời gian.

Một sự phối hợp khác xảy ra ở đền thánh Gióng mang tính cách liên

kết địa phương và phong phú hoá lễ hội với các yếu tố văn hoá nghệ thuật ở cấp độ trung ương chuyển xuống. Phần hội lễ đánh nhau chưa thấy ở Phù Đổng vào nửa đầu thế kỉ XVIII, nhưng lại thấy ở Sóc Sơn dưới hình thức cụ thể hơn, tình hình đó có vẻ không thay đổi dưới thời Lê quý – vì cũng chẳng có lí do gì để thay đổi, cho đến thời gian xảy ra những biến động đảo lộn to lớn hồi cuối thế kỉ XVIII, đầu thế kỉ XIX. Dấu vết xưa còn lại có vẻ là trò hàng phục cộp của phường Ái Lao từ Hội Xá đến tham gia: Xưa cũ không những là ngay trong ý nghĩa sinh hoạt tàng ẩn nơi trò diễn xướng (rừng rú hoang sơ) mà còn vì sự liên kết của phường với chùa Kiến Sơ (phường trú ở chùa suốt thời gian hội lễ) trong khi ông Đống đã tách ra thành một thành phần độc lập chứ không còn là ông thổ địa - Hộ pháp của chùa nữa. Cái xưa cũ khéo léo ẩn hiện sau những hình dạng mới kết tập. Lời ca của phường Ái Lao được truyền tụng là có từ thời Lí, nhưng những câu hát đưa tình mời mọc luyện ái giao hoan được sắp xếp trong khung cảnh rừng núi, lại có dáng nhuần nhuyễn thật là mới với thể lục bát, thu nhận cả những câu Kiều của Nguyễn Du ở nửa đầu thế kỉ XIX.(5) Dấu vết tính giao có lúc còn khá nguyên vẹn trong một số hội lễ trên đồng bằng Bắc Bộ, lại ẩn náu trong lễ phá trận: Tướng giặc là con gái sơn phấn rực rỡ đón chờ đám đàn ông, con trai hùng hục ra quân đánh bại, bắt về. Phần diễn xướng chính của lễ phá trận mang tính cách “tuồng” với cơ cấu trang phục, lễ lối điều hành có dạng của thế kỉ XIX, và sự trình diễn tượng trưng có gốc gác phát xuất từ chốn triều đường, trên tầng lớp cao... Những sự phụ hội về sau đó chứng tỏ các làng xã miền Bắc đã thừa hưởng thêm từ sự tan rã của chính quyền trung ương ở Thăng Long (cuối thế kỉ XVIII), rồi Huế (cuối thế kỉ XIX) để có chủ động hơn trong việc tổ chức hành lễ ở địa phương. Họ còn tiếp tục đưa thêm vào hệ thống chung những thần mới theo quan niệm bình dân của thời đại. Điều này thấy rõ ở phản ứng trung ương, trong lệnh chỉ 1804, cho biết có những thần gốc “tinh gỗ đá... quái côn trùng.”(6) Như thế những hèm mới vẫn xuất hiện dưới thời Nguyễn vì có dấu hiệu là lệnh chỉ đã không được thi hành nghiêm túc để chặn được những lối thờ cúng riêng biệt đã kể.

Không phải chỉ có những mảng văn hoá lễ tế nương theo đà hạ giá của một triều đình, đã tìm chốn ẩn trú nơi các hệ thống thấp hơn mà có khi cả những nguyên tắc giềng mối cũng được chuyển xuống cho dân chúng chấp nhận, lâu dần sẽ thành sinh hoạt của chính họ, không gây ra thắc mắc.

J. Przulski quan sát lễ Động thổ trên một làng ở Hưng Yên, thấy trong ý nghĩa cúng tế của chức việc làng có hình thức phong thần vốn theo lí thuyết gốc phải là của nhà vua.(7) Ở đây, người hành lễ có thể cũng không hiểu hành động của mình theo cách giải thích của

Przyluski, nhưng điều quan trọng phải lưu tâm là họ biết họ có tác động quyền hành đến cõi thiêng trong lễ Động thổ, dẫn đến quyền hành thế tục, bởi vì sau đó mọi người mới được cày cấy, làm vườn, xay giã... Chính cái ý nghĩa đương thời đối với họ đó đã khiến cho họ nhận ra các lễ tiết tương tự ở các vùng xa hơn dù rằng có sự lệch lạc về chi tiết, cả đến về danh xưng. Ở phía nam đất nước, giữa những khuôn mặt thần linh phồn tạp có dạng văn hoá khác, lễ Động thổ, Vía đất chỉ còn mang tính cách gia đình, cầu an (mắt hửn nghi tiết long trọng cho dù chỉ là của làng xã). Có thể cho rằng từ phạm vi đất nước to rộng, từ vị thế cao cả của người cầm đầu xứ sở mà thu hẹp trong phạm vi gia đình, một lễ tiết như thế chứng tỏ sự suy tàn của một truyền thống, nhưng sự kiện đó đồng thời cũng chứng tỏ một sự bảo lưu truyền thống dai dẳng mà tính tích cực hay tiêu cực của nó cần phải được đánh giá một cách thận trọng hơn.

II. UY THỂ CỦA THẦN LINH LIÊN KHU VỰC TRONG TÌNH HÌNH ĐỒ VÕ QUYỀN UY NHÀ NGUYỄN

Ngay từ sự phát triển tự phát, cả khu vực Đàng Trong cũ cũng đã chịu ảnh hưởng sinh hoạt của dân Việt nhạt dần từ bắc xuống nam. Nho Giáo như là ý thức hệ chủ đạo của tổ chức xã hội Việt đã tăng thêm cường độ duy lý tôn quân sau 1802, không những vì sự cần thiết thống nhất đất nước qua mấy trăm năm qua phân mà còn vì ảnh hưởng quan niệm điều hành chính quyền chuyên chế của Minh Thanh luôn vào sau thời xây dựng triều đại.(8)

Tuy nhiên đối với dân chúng thì sự ràng buộc với chính quyền chủ yếu từ thực tế hơn là bằng vào lý thuyết dù là một lý thuyết, khi đơn giản hoá đến mức độ dễ chấp nhận cũng có tác dụng thuyết phục sự tuân thủ. Mà với các lý thuyết trong đường nét đơn giản thì dễ có chuyện trượt từ hệ thống này sang hệ thống khác không gây thắc mắc. Chúng ta gặp điều này trên đất Gia Định “ít học” (Khổng Nho) như nhận định của vua quan triều Nguyễn (1821), ở đó dưới quan niệm Thiên tử vẫn tiềm tàng hình bóng một Thiên vương. Thực tế chiến đấu giành quyền khiến cho các võ tướng nổi bật trước và sau khi chiến thắng. Trong dân chúng, lưu dân Minh, Thanh cũng chỉ là những nông dân, thương nhân ra đi mang theo tập tục của tổ quốc họ hơn là những lý thuyết xa vời. Tuy nhiên, sự chăm sóc của họ Nguyễn đối với vùng đất trung hưng, đất họ ngoại của mấy ông vua đầu triều khiến thúc đẩy mức độ thâm nhập Nho Giáo trong vùng và khoác dạng hình mới cho những tin tưởng cũ.

Tất nhiên những biện pháp thi hành trong gần một thế kỉ còn quyền hành vững vàng của nhà Nguyễn cũng đã có tác dụng đáng kể trong việc đổi thay ý thức tâm lí, nhưng sau đó thì sự hiện diện của người Pháp mang lại đảo lộn lớn lao trong xã hội Việt. Hành động của họ lúc đầu là phủ nhận trong thực tế cái quyền uy tối thượng của vua bằng sự lật đổ của binh lực, dần dà là cả sự phủ nhận cuộc sống cũ với sự lấn chiếm của các hình thức kinh tế, xã hội mới, vượt qua những toan tính thoả hợp giai đoạn của những nhà chính trị khôn ngoan, nếu không nói là ranh ma. Con đường một chiều trong biến động đó, nhìn riêng thì do sự lấn chiếm của người Pháp, nhưng nhìn chung thì do áp lực thế giới

hoá làm tan rã những khu vực lớn trên thế giới, theo một trình tự thay đổi không phải là đơn giản.

Biến động lịch sử của người Pháp đem lại có tác động gần trở một phần, đến sự cố gắng thống nhất thần linh của nhà Nguyễn mà nếu tiếp tục bình thường hẳn phải dẫn đến một đà Việt hoá nhanh hơn, dù rằng không ngăn được hướng địa phương hoá của dân Việt trên vùng họ mới đến làm chủ. Tuy là kẻ chiến thắng, họ vẫn phải chịu áp lực thần quyền của các khối dân phía Tây, của các tộc người chủ nhân cũ còn lại, dưới đồng bằng.(9) Áp lực đó là điều kiện phải có của đời sống, nghĩa là áp lực thiết thân, khiến kết quả in sâu vào tâm trí người Việt, ảnh hưởng đến cuộc sống hàng ngày của họ. Những ghi nhận của người Pháp về các hình thức, tục lệ thờ cúng diễn biến trước mắt họ, kéo dài sớm nhất là từ 1/3 cuối thế kỉ XIX đến vài mươi năm gần đây, tuy không thuộc thời Nguyễn (hiểu theo nghĩa còn chủ quyền toàn vẹn) nhưng có bằng cứ đầy sức sống động khiến ta có thể đặt chúng vào một thời kì còn xa xưa hơn. Sự bảo lưu đó có thể nhận ra trong sinh hoạt, trong trí óc người bây giờ dù sự thay đổi trong 80 năm thuộc Pháp đã đem lại một số hình thức suy giảm, lệch lạc, chưa kể đến những biến động dữ dội của 40 năm qua.

a. Các nhiên thần cũ

Người Pháp đến nắm địa vị chủ nhân đất nước khiến cho tầng lớp trí thức cao cấp nhất của người Việt – nhà Nguyễn và triều đình theo khuôn khổ Nho Giáo và truyền thống – không còn có tác động mạnh đến sự điều chỉnh các tin tưởng của dân chúng, mà chỉ còn có một số tập tục tiến hành theo thói quen (cũng tàn tạ dần), hay vụt nổi lên xuất hiện lại – như lễ đàn Nam Giao, lần cuối: 1942 – do nhu cầu hiện diện của chính bản thân tầng lớp ấy trong chính sách cai trị của người Pháp. Tất nhiên tác động của người Pháp trên đời sống tinh thần của người Việt lại có khác nhau từng địa phương, từng khu vực vì các yêu cầu chính trị, lịch sử (sự phân chia ba Kì), vì mức độ phát triển (thành thị, thôn quê, rừng núi)... đã khiến cho những dạng hình mới cũ xuất hiện càng phức tạp hơn.

Trong tình trạng đó, các tin tưởng của tầng lớp thấp được nảy nở theo hướng bình thường của nó, hướng hoà nhập trong thế giới cảm tính với thiên nhiên vốn có từ thời rất xa xưa, nay lại tiếp tục xuất hiện trong những hình dạng hỗn hợp mới mà ở căn bản thì gần như không thay đổi. L. Cadière đã gọi religion des Esprits, thứ linh hồn giáo đó, là tôn giáo chủ yếu của người Việt, những người nhìn thấy ở chung quanh, trong thiên nhiên có những linh hồn có quyền phép được gọi là tinh, là ma, là thần... Một vài đặc điểm của tôn giáo này được P. Mus nhìn theo

một cương vực rộng rãi hơn để đặt tên lại là religion des Moussons.(10)

Nhưng dù người Việt trên đất Đàng Trong cũ cũng thờ cây, đá thì cách họ nhìn các quyền uy ẩn khuất trong những vật gọi là đá mọi, những tượng gầy sút từ các đền miếu Chàm đồ nát... vẫn không phải cùng cảm giác có ý thức như người đồng chủng của họ nhìn hòn đá đã thành Phật trong chùa Dầu chẳng hạn.

L. Cadière quan sát trên vùng Bình Trị Thiên hồi đầu thế kỉ cho thấy ngoài dấu vết thờ ông Thần Đá trên các hòn đá nằm ở những vị trí đặc biệt, có linh ứng (qua một sự kiện lạ, thường có thầy bói xác nhận)... còn có những hòn đá gốc là một phần tượng, bia Chàm. Mộ cụ thạch Xuân Lộc trước khi khai quật, bị vùi lấp còn lộ ra một trụ đá được dân địa phương gọi là ông Đá.(11) Trên vùng đất Nam Kỳ này, các phần tượng đá còn lại, được thờ cúng, mang một danh xưng địa phương: ông Tà. Ông thần Mộc của Cadière trên vùng Bình Trị Thiên cũng lại thấy ở Mĩ Hưng (Vĩnh Long), vốn là cột biên giới của lãnh chúa Chân Lạp, vào đầu thế kỉ này nằm dưới một cái miếu nhỏ, theo lời dân chúng là “có từ thời Gia Long”.(12)

Lại phải nhắc để chú ý về những tầng lớp văn hoá chồng chất bên trong tục thờ đá ngày nay. Dạng nguyên thủy coi đá là thần linh, “ông thần đá”, coi thần là bản chất của đá linh, vẫn không mất đi đằng sau các dạng nối tiếp. Nhưng sau đó là ý thức thần-người chen vào: Có thần trong đá. Ví dụ, theo chứng dẫn của Cadière, thần đá trong trường Bá công Huế, được gọi là “Đại tướng quân”, vốn là tượng ở dạng phác thảo gốc từ sở đá của triều đình, tạc nửa chừng hai ông Nguyễn Văn Thành và Lê Văn Duyệt. Nhận diện hai công thần là công trình của học giả, còn dân chúng tuy không biết, vẫn thấy chỉ là thần đá, nhưng có thêm dáng quen thuộc của người. Tiến lên một bậc, thần đá có thêm truyện tích, và vì không có một ông Cao Lỗ, ông Đống nào ở gần nên truyện tích đã mang tính cận đại hơn. Ông “Thần thạch cảm đương”, nhân vật thần thoại bình dân Nam Trung Quốc về nằm ở làng Tùng Luật (Quảng Trị), trong miếu Bình Khâu Công ở Phú Xuân (Thừa Thiên), mang truyện tích có ông Lưu Bang, có giấc Khiết Đơn và một tình tiết oan thù của dân di cư Phúc Kiến dựng lên theo lối “truyện Tàu” để biện minh cho sự kiện địa phương hoá của mình. Tất nhiên nếu gán ghép được với một truyện tích gây nhiều xúc cảm thì tượng đá dễ được biết đến, không phải chỉ trong khu vực của mình. Ví dụ hòn Vọng Phu (Bình Định) dưới mắt những người dân biết sự tích thì nhận ra hình ảnh một người đàn bà ôm con thơ, có cả con mèo với rỏ rá dưới chân!

Ở mức độ này của quan niệm thờ đá, có thể cho rằng việc thờ các tượng Chàm cũ – còn nguyên hay sút gầy – chính là thờ thần-người (đá), có thêm xác định chủng tộc, văn hoá, cho nên ngoài ý thức, nhu

cầu được bảo vệ còn là cầu mong khỏi bị trả thù (tương đương và đồng thời với lễ cúng Ngũ liên quan đến đất ruộng). Xét từ một tầng lớp “trí thức” hơn thì có lúc ông thần đá lại bị hạ cấp, chỉ còn là công cụ đàn áp của người chiến thắng, của người nắm trong tay uy lực tác động đến cõi linh thiêng: Các thẻ đá trong vùng quanh Thất Sơn, lúc thì được coi là của tập đoàn Minh dân Mạc Cửu, lúc thì được coi là của tập đoàn Việt phản ứng lại.(13) Rõ ràng là hướng tiến của ông thần đá phía Nam đã rẽ ra nhiều lối hơn phía Bắc. Ở Bắc Ninh, hòn đá trên gò biển thành anh học trò đọc sách,(14) theo ước vọng đã trở thành lối mòn là tiến thân bằng con đường lều chõng. Hay như hòn đá ở một góc vườn cũ là của một thành hoàng gốc đào nương (Á Nương của Lí Phục Man) theo một ước vọng thành đạt khiêm nhường hơn.

Sự khác biệt địa phương đó cũng biểu lộ ở quan niệm về thần cây. J. Przulski thấy rằng ở Bắc, thần thổ địa thường nhập vào một cây thiêng, trong khi L. Cadière thấy thần cây thiêng ở Bình Trị Thiên lại mang nữ tính: Con tinh cây đa giành được chỗ của ông thần.(15) R. Stein(16) phê bình Cadière có ý phân biệt hai tục thờ cây và đá trong khi, theo ông, yếu tính của hai quan niệm này vẫn là một: Trong đầu óc của người dân, đá cũng mọc như cây, đá cũng mang mầm mống về sức sống như cây cỏ. Ông nghiên cứu về giả sơn, thấy rằng tục lệ này không phải là một trò chơi nghệ thuật mang ý nghĩa triết lí, như thường tình vẫn hiểu. Ông nhận thấy các chùa, điện, am thờ chư vị, tam phủ – thờ các *bà chúa*... nói chung, đều có đặt giả sơn, và điều này không phải là ngẫu nhiên: Các thành phần của kiến trúc cũng có ý nghĩa thuộc tính của phái nữ như hồ nước, ao, giếng, hang động, như trong danh xưng (chùa Ngọc *Hồ* mang ý nghĩa của cái *bầu/hồ*...) Các bà chúa Thượng Ngàn, Thiên Y thường dính líu tới cây, đá.

Sự đồng nhất cây-đá có thể hiểu được trong một quan niệm phân thực cổ sơ mà ở đây, nữ tính nổi bật. R. Stein nhận xét về tục thờ Bà, cho là do ưu thế của mẫu hệ trong tín ngưỡng bình dân Trung Quốc thời cổ, trong xã hội Chăm, Miên trên vùng Đông Dương. Nhưng ông không biết rằng tính mẫu hệ cũng nặng nề ở Việt Nam trong một thời gian dài – ngay cả trong giai đoạn các lịch sử vương triều. Nếu biết thế thì ông khỏi cần tìm nguyên nhân đâu xa, phải coi đây như là một sự trở về nguồn khi gặp đồng cảm thức, qua những thế kỉ ngập chìm trong quan niệm Nho Giáo phụ hệ – giải thích này hợp với tính cận đại của tín ngưỡng đền phủ như ta đã thấy, và R. Stein đã quan sát.

Cho rằng đá cũng mang nữ tính, sinh sản, ta hiểu được thêm những sự kiện do Cadière ghi lại mà không đề xuất hướng giải thích: Không kể các hòn đá được biết có tinh là đàn bà, đá đặt trong miếu bà Chúa Ngọc, bà Hoả, bà Thủy, các thần đó vẫn được giao những con trẻ khó nuôi, bị

bệnh gần chết. Cái linga đặt trong “chùa Chà” trên đường Trương Định ở Sài Gòn còn là nơi các bà hiếm muộn đến xoa đầu khăn vái.

Địa lí học cho ta biết cả khối rừng núi phía Tây đè nặng trên các rẻo đồng bằng ven biển phần giữa nước Việt. Cho nên, thần núi – nữ thần, đầy dẫy ở các nơi thờ cúng người Việt, nặng nề trên vùng Trung Kỳ, trong trào lưu trôi dạt chung của các nữ thần qua tín ngưỡng đồng bóng. Tên bà Chúa Thượng Ngàn chỉ là ý niệm chung chung, ở đây cụ thể là bà Chúa Mọi, bà Thiên Y với những phụ tính không làm lẫn được mà vẫn không gọi ra ý bêu xấu, như trong ngôn ngữ thường (“mọi”) có thể dẫn đến phán đoán sai lạc. R. Stein quan sát trên vùng Huế, thấy ở điện Nam Sơn có tượng Cô Bảy mang gùi, ở trần, da sạm, tay nắm cành cây, tay cầm cái chum có đặt ve thủy tinh để chứa “hương” thuốc thánh; ở am Hoà Cảnh có bốn cô nương Mọi đeo chuỗi ngọc, vòng tay vàng. Một lễ lên đồng có tên “Đi nguồn” vì phía đó là nơi chứa các thứ thuốc men quý gốc thực vật mà người thiểu số là chủ nhân nắm giữ. Đây chỉ là hiện tượng đồng dạng có dáng bình dân của sự kiện được quan sát xưa hơn, vào thế kỉ XVIII, chuyện bà Liễu Hạnh của đất Nam Định có hai người tùy nữ là Quế Hương và Ngọc Hương đem ra từ Phố Cát (Thanh Hoá),(17) trên vùng có tác động của quế, trầm – mờ nhạt hơn. Và rồi chúng ta cũng sẽ thấy vợ chồng Chủ Ngu ở Nam Kỳ đeo gùi, chứng tỏ ảnh hưởng rừng núi xuống tận vùng đồng bằng xa.

Sự hiện diện ở điện Nam Sơn của các ông Sáu nguồn Bò, ông Một Đại Nhất Thượng Ngàn, ông Bảy, ông Chín đeo gùi, đập rần, thần lản, mang giáo, của bốn tượng mọi với cung nỏ, kèn, nón, chuỗi ngọc..., các dấu vết nam tính đó không phủ nhận được bằng chứng tính nữ đậm của các tin tưởng ở đây, vì dù trong chế độ mẫu hệ, quyền bính vẫn trao vào tay người đàn ông – phía dòng nữ. Ví dụ ở đây, trên cái lao của ông Chín, miếng gỗ trầm bằng nắm tay dính vào là biểu tượng của một nữ thần: Thiên Y A Na.

Kinh đô Huế với một ông vua con-Trời, một triều đình khuôn mẫu Nho Giáo duy lí, vang vang lời tụng kinh sách qua trường ốc để bước lên bậc thang danh vọng, kinh đô đó vẫn bị bao vây, xâm nhập bởi một khung cảnh thần bí của núi rừng – cụ thể là của bà Thiên Y điện Hòn Chén thay thế cho bà Thiên Mụ đã biến chất – đã điều kiện hoá tâm thức của người dân ở đây, không cần được thú nhận hay khoa trương mà hiệu quả vẫn vững vàng. Và nhìn lại thì ảnh hưởng này đã kéo dài suốt lịch sử Việt về phương diện văn hoá mà ít được chú ý tới: Những yếu tố văn hoá núi rừng như nước mạch ngầm thấm xuống đồng bằng là sức cản, tạo thế cân bằng đối với những ảnh hưởng từ nơi khác đến, một sự kiện mà nếu cứ đứng nhìn ở thế kẻ cả, “văn minh” của tầng lớp trên thì người ta rất dễ phủ nhận tuy rằng đã thu nhận rất nhiều.

(*Bản đồ* Đàng Ngoài, Đàng Trong và xứ Chàm cũ)

b. Một nữ thần lớn riêng biệt: Thiên Y A Na Ngọc Diễn Phi

Ta không thể kể hết uy thế bao trùm của vị thần Chàm chính này đối với người dân đồng bằng miền Trung trên phần đất Đàng Trong cũ, có uy thế từ đất liền ra đến ngoài biển cả. Không có sự phân biệt như người Chàm đối với vị thần Chúa Xứ của vương quốc cũ, tách ra Bà ở tháp Nha Trang, ở Hữu Đức (Phan Rang), ở Bế Ngãi (Bà Rịa).(18) Đối với người Việt, Bà có hai nơi tập trung lớn nhất: Hòn Chén (Huế) và Tháp Bà (Nha Trang) mang sự tích thành văn và tung rải trên vùng quê theo với quyền lực bảo trợ của Bà trên vùng núi đồng, lan ra ngoài biển, thay thế những thần Chàm khác đã bị lãng quên hay co rút lại.

Có thể coi bia Phan Thanh Giản ở Tháp Bà ghi sự tích Bà vào năm 1856 là mốc thời gian xác định để ta biết cách hiểu trong chi tiết của người Việt lớp trên về vị thần này, và là tài liệu chuẩn phát sinh hai bản văn vắn(19) khác nhau vì có tác động của kinh đô Huế chen vào. Trung tâm vương quyền Nho Giáo ở Huế đã khiến cho bản văn *Cổ tháp linh tích* (Hòn Chén) mang hình thức văn thể phức tạp (song thất lục bát), của một tầng lớp nho sĩ kì thị, kênh kiệu (gọi hai ông bà nuôi Thiên Y là “vợ chồng cả Mọi...”) Từ đây truyện tích được sửa đổi (hay chọn lựa) những chi tiết cho là hợp với tính chất thần linh: Bà tự xây tháp không có con cái xen vào, chuyện kết hôn mang tính cách trần tục được gỡ bớt bằng sự kiện khác thường, gỡ sĩ diện cho nam phái, là Thái tử Trung Quốc, người trần nhưng có thần lực mang nổi cây hương (thần) về cung. Công tích đối với dân chỉ được gói gọn trong một câu khuôn sáo “Ra tay sửa đặt kỉ cương”, bởi vì nho sĩ đã có những vị thần lúa, thần nông, thần dệt riêng rồi, không thể dành xưng tụng cho một người đàn bà. Thật khác hẳn vào thời kì họ Nguyễn còn ở địa vị “chúa”, những địa danh chung quanh kinh đô Phú Xuân đã mang đầy chữ “hương”, thần tính của Thiên Y, những tên lưu mãi đến ngày nay, dù người ta có thể không còn hiểu thấu ý nghĩa khởi đầu.

Bài *Văn Bà* sử dụng ở tập hợp tháp Nha Trang, nơi được coi là chỗ Bà xuất thân thì mang giọng văn lục bát bình dân tuy vẫn có dáng danh nho và ảnh hưởng *Kiều* rõ rệt.(20) Lời kể chú trọng đến những chi tiết gần gũi cuộc sống thường nhật (Bà có con trai, con gái, dạy dân làm ruộng, dệt vải, làm bẫy chống thú dữ...) và do đó, diễn tả hợp với lí thường tình về tấm lòng biết ơn của người đối với thần theo một cung cách rất là “người” (xây tháp tưởng nhớ) mà vẫn không hạ giá trị linh thiêng của thần. Thêm vào đó là những chi tiết địa lí xác nhận tính chất riêng biệt địa phương của thần tích.

Nói tóm lại thì Bà Chúa Xứ Chàm đã trở thành một bà thần Việt(21) qua thơ văn, mang dạng tiên nương trong một khung cảnh lung linh huyền ảo của Đạo Giáo mà chưa mất dấu vết xa lạ. Con bạch hạc của đạo Tiên chưa thay thế được con bạch tượng, con cá sấu là vật đỡ chân thần trong truyện tích; cơn giận dữ nổi dông gió đánh chìm thuyền bé của thái tử cất công tìm vợ, có dáng của một vị thần bất thường, chưa có sự nhuần nhuyễn khuôn phép của người vợ phải tông phu... Cho nên, không lấy làm lạ rằng tên Bà trong thần điện mới đã được Việt hoá vừa theo cách diễn âm, vừa theo cách chuyển nghĩa, lẫn lộn hơi ngượng nghịu: Po Yan Ino Nurga / *Thiên Yana Diễn Bà* Chúa Ngọc Thánh Phi / Chúa Ngọc *Diễn Phi*. Tính cộng tồn văn hoá trong chữ nghĩa là biểu hiện tính cộng tồn trong sinh hoạt, là bằng chứng một thời của sự cộng tồn ấy dù có thể một thành phần của cộng đồng đã tan biến đi.

Ngoài khu đền tháp được coi là phân chia cho Bà và cha mẹ nuôi, chồng con, nằm nơi cửa sông Cái, dưới chân núi Đại An, còn có đền thờ võ lúa dị thường của Bà, có đền tương truyền do tướng Nguyễn Văn Thành lập (1787).(22) Hầu hết các làng ở Khánh Hoà đều có miếu Bà gần đình/chùa, cho là để tiện việc nhang đèn ngày rằm, mừng một.

Ta không lấy làm lạ về dấu vết thần Mẹ lúa của vùng Tây Nguyên thấy trong quyền lực của Thiên Y, bởi vì truyện tích của Bà cũng gắn liền với một quý vật rừng núi nơi này: trầm hương, mà vai trò vật trao đổi sản phẩm của nó trên vùng biển Đông đã tạo nên một phần thần tích. Trên miếu Thiên Y ở Phan Rí ngày nay còn tấm bảng gỗ của viên tri huyện Hoà Đa sở tại ghi lại (1854) câu chuyện Bà tỏ quyền lực với một thương nhân Thanh như thế nào.(23) Quyền uy đó thể hiện nơi chuyện làm dông bão chặn đứng tham tâm của kẻ ăn cắp thần vật, cũng như dông bão xưa kia đã tỏ với đạo quân của chồng Bà. Nghĩa là, với người Việt và với thời đại muộn thì Thiên Y đã thay thế thần sóng biển Po Riyak bây giờ đã mờ nhạt.

Bà Thiên Y còn lại gần đây của người Chàm thì sinh ra từ mây và bọt biển – như thần Venus – không chính chuyên như bà Thiên Y Việt, có đến 97 chồng, sinh nhiều con gái trên đất Khánh Hoà, đều là thần xấu.(24) Tập hợp thần theo thoại này, chuyển vào người Việt không qua văn bia Phan Thanh Giản, mà riêng biệt hình thành một hệ thống tín ngưỡng liên quan đến sông nước, biển khơi, mang nhiều tính chất “phàm tục” hơn. Vị thần của dân chài hòn Đỏ (Nha Trang) có một phần tên quen thuộc của Thiên Y: Chúa Xứ Long Thần, Càn Long Chúa Xứ Nương Nương. Nhưng lối thờ cúng thật đặc biệt: Ngư phủ lấy gậy chọc vào lỗ đá nứt khi hành lễ cầu mong được mùa. Tên Việt của bà Lỗ Lường hay bà Lường đó cùng với tên Đĩ Dàng còn dáng Chàm (yan) cho ta hiểu sát nghĩa tên vị thần được thờ cúng với sinh thực khí.(25)

Muôn tìm tên vị thần được Thiên Y thay thế phải đi vào thời xưa hơn, và đến nơi còn nặng tính chất Chàm hơn. Vào 1/4 cuối thế kỉ XIX, E. Aymonier tả vị thần Yan Dari như bà Lỗ Lường: Trong các lễ cầu cho trẻ con lành mạnh, người ta lấy gậy chọc vào lỗ cây, đá, ụ gò mối... (26) Tên Việt Đĩ Dàng vừa là một phiên âm, vừa là một tỏ lộ ý thức phê phán do khác biệt văn hoá nhưng sự chỉ trích có vẻ không gay gắt lắm, bởi vì dấu vết của thần thấy hiện diện khắp nơi trong vùng. Trên một khúc sông Cái (Khánh Hoà), người chèo thuyền thọc sào vào Lỗ Đoi (lỗ đất trọc) để cầu mong được bình an trên sông nước. Có những hành động tương tự cho thấy một phần quyền lực của Thiên Y lẫn lộn trong hình dạng Yan Dari đi vào lối thờ cúng của dân chúng, chính quyền địa phương: Vào lúc hạn, nông dân một vùng ở Ninh Hoà (Khánh Hoà) thọc gậy vào lỗ nước sẽ thấy mưa, cũng như trong lễ đảo võ ở suối Lò Ô (Khánh Hoà), khi người ta lăn đá xuống suối thì mây ùn ùn kéo tới, như chịu tác động của cử chỉ giao hợp tượng trưng đó.(27)

Tính chất hoang sơ trong dạng vị thần sông biển của Thiên Y khiến ta không lấy làm lạ về lễ hiến tế người mà hẳn các vua chinh Nam đã biết từ rất lâu, chỉ được ghi lại một lần duy nhất với Trần Duệ Tông. Tục lệ đó còn được thi hành ở nửa đầu thế kỉ này – ít ra là ở một địa điểm rõ rệt, dù là thi hành lén lút. Chúng tôi cũng biết sơ qua những điều ông Lê Quang Nghiêm kể chi tiết hơn về việc đốt một trẻ em Thượng để cúng Mùa của ngư phủ Khánh Hoà. Cho nên có thể tin là thật chuyện E. Aymonier từ cuối thế kỉ trước, bảo chỉ nghe-nói về việc ông chủ đập Chàm dìm một đứa trẻ con nhà tử tế, khoảng 4, 5 tuổi ở đập để ruộng đủ nước cày cấy, hay chuyện dân chài ném một người đàn ông ra biển để tế thần Ngư.(28)

Vả lại cũng thật là dễ hiểu về một hành động như thế, đối với một tập đoàn người phải rời bỏ vùng đất liền tương đối bình yên ra nơi sóng gió, trời nước mênh mông. Cuộc sống tạo nên tâm tính “ăn đàng sóng, nói đàng gió” ấy quả thực không bình thường, luôn luôn bị đe dọa đối với sinh mạng, cơ nghiệp, nhiều hơn cuộc sống trong đất liền vốn cũng đã nhiều điên đảo rồi. Ở đây tế lễ mang tính cách cầu cạnh thần linh hơn là bày ra dưới dạng ma thuật trấn yểm. Có điều, cũng như mọi lúc tiếp cận khác với khu vực siêu nhiên, người ta vừa đến với thần biển mà trong lòng sợ hãi, lại vừa có thể thấy gần gũi trong một niềm kính cẩn thân tình. Sự mâu thuẫn được giải quyết bằng cách nhìn mở ra đối với những thần biển khác nhau.

Vị thần chính được tôn kính có hình dạng xác thân rõ rệt: cá voi, “Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân Tôn Thần” được triều Nguyễn cho vào bậc Trung đẳng thần. Các ông quan viết ĐNNTC đã mượn ý của Trịnh Hoài Đức (đầu thế kỉ XIX) khi nói về đền thần ở Phước Tỉnh (Bà Rịa)

và nêu ra nhận xét về tính chất khu vực của tục lệ : “Duy có nước Nam từ sông Gianh đến Hà Tiên thường có linh ứng, còn ở biển khác thì không có sự tế độ ấy” – ám chỉ đến việc cá voi cứu người ngoài biển khơi.(29)

Đã có nhiều nghiên cứu về tục lệ thờ cúng cá Ông này – tang lễ khi Ông “ly” (luy – tập vào bờ, chết), hát hò riêng biệt khi cúng tế, sự gìn giữ, chăm sóc “ngọc cốt”... nhưng ta cũng nên lưu ý rằng trong các Dinh Vạn không phải chỉ có ngọc cốt của cá voi lớn nhỏ mà còn có cả của rùa biển, ba ba, đèn / rấn biển (Bà Tím, Ông Sứa, Mộc Trụ Thần Xà...) Và bao trùm trên hết là Bà Chúa Xứ. Tế lễ Ông Nha Trang có nhắc đến Bà, miếu Bà trên hòn đảo nhỏ ngoài khơi La Gi (Bình Thuận), sắc vua Thiệu Trị phong cho Bà nằm trong Dinh vạn Thủy Tú (Phan Thiết) theo chúng tôi thấy...

Khía cạnh sinh hoạt hội lễ biển ở đây tuy mang tính cận đại mà cũng không kém vẻ ồn ào náo nhiệt trong sự thành kính, tôn trọng thiêng liêng...

Lễ Cầu ngư ở Bắc Vọng Đông (Thừa Thiên)(30) núp bóng một nhân vật lịch sử khuyết danh – bà Tư giúp vào việc bỏ về Nam của Nguyễn Hoàng năm 1600 – nhưng rõ ràng là thủy thần đã chứng giám hết các nghi lễ tiến hành trên biển, trước miếu với các thầy pháp, các nghi thức, vật phẩm đã trở thành khuôn thức chung (niệm chú, đốt vàng bạc, dâng rượu thịt...) nếu không có chi tiết thô kệch “Màng Bà! Màng Bà!” của người ngư phủ già nhảy quanh bàn thờ, vỗ tay, hét, ném thịt cúng cho thần an tâm hưởng. Không thấy người quan sát cho biết người ta đã múa thế nào, hát những gì, nhưng sự lướt qua đó khiến ta nghĩ rằng không có chỗ cho những bài diễn xướng thường thấy hơn trong tục thờ cá Ông.

Các *Bạn Chèo* – ít ra là từ vùng nam Hải Vân đến sát Bà Rịa – đều có những bản văn giống nhau trên đại thể để diễn xướng trong các lễ đưa đám cá voi, mở mùa cá theo một cách thức trình bày mang tính chất hát bội rõ rệt.(31) Chúng ta có thể thấy bản văn gốc là bài *Chèo Ông* dùng trong tang lễ cá voi, và các bản văn chuyển dạng là *Chèo Linh* (đưa linh hồn người chết), *Chèo Cô hồn*. Chúng được lựa chọn để dùng trong những ngày lễ hội lớn: lễ kì an, mở mùa cá, ngày kị chính của làng Ông ở mỗi Dinh Vạn hàng năm...

Ở đây hình như lại cũng có thể thấy lớp văn hoá đáy của các dân tộc vùng biển xa xưa trong những lời ca rất mới:

*Ông vô ử dột trời mưa,
Hai bên bả trạo chèo đưa Ông về.*

Diễn xướng xoay quanh hình dạng một chiếc thuyền tượng trưng với các nhân vật điều khiển có thứ bậc (*Tổng Lái, Tổng Mũi, Tổng*

Thương – đứng giữa), và những tay chèo (*bả trạo*) khiến chiếc thuyền, nhân vật và cảnh trí thấm đượm tính chất thiêng liêng – hình như có vương vất hơi hướng lễ Tiwak của người Dayak trên đảo Borneo đã làm cơ sở cho V. Goloubev lập thuyết giải thích các hình đúc trên trống đồng Đông Sơn. Có chiếc thuyền đưa linh hồn người chết về nơi yên nghỉ nào đó:

*Nay linh cửu đưa ra khỏi biển,
Thôi thuyền ta trở lại giang tân...*

Nhưng quan niệm chuyền tiếp cũng đã được nhìn theo lăng kính Phật Giáo:

*Thuyền bát nhã đưa người lui tới,
Đò âm dương kẻ lại người qua...*

và lối trình diễn thì theo dạng hát bội cận hiện đại, với những chi tiết đổi thay theo nguồn hứng văn chương của người đặt bài cùng những chi tiết địa phương. Tâm tình của người trình diễn qua những lời cảm khái về sự tử biệt sinh li, về công đức của thần đối với người, về kiếp nhân sinh, đượm màu Lão Trang qua sự chấp nhận của nho sĩ. Tóm lại, diễn xướng *Chèo Bả trạo* được trình bày theo quan niệm và khuôn khổ của một tuồng hát bội thu nhỏ.

Ta không quên rằng trên vùng đất Đàng Trong cũ thuộc Trung Bộ ngày nay, hát bội tuy có đưa gốc tích từ ông tổ Đào Duy Từ (1572 – 1634) – mà không có chứng cứ thuyết phục, chỉ bằng vào gốc xướng ca của ông này – nhưng sự phát triển nổi bật của nó là từ non nửa sau thế kỉ XIX, với nhóm cử nghiệp Bình Định (Tú tài Nguyễn Diêu ở Nhơn Ân, thầy của Đào Tấn, chẳng hạn) và được nâng cao trình độ tổ chức, sáng tác tuồng tích, trình diễn với Đào Tấn (1845 – 1907) của một thời nhà Nguyễn tàn tạ nhưng còn đủ sức kìm hãm địa phương không theo những biến đổi ở hai đầu Nam, Bắc. Chúng ta cũng không rõ sự tiếp xúc với văn hoá mới qua những giao tiếp với người Pháp có ảnh hưởng như thế nào đối với ông tổng đốc nghệ sĩ này, nhưng khác với miền Bắc còn nặng nề quan niệm xướng ca vô loài thì ngay ở Trung Kỳ, đám văn thân cuối thế kỉ XIX qua thế kỉ XX, lại tự mình đặt tuồng, đóng tuồng nâng cao giá trị hát bội trước mắt quần chúng, thành một hấp lực thu hút các hình thức trình diễn quần chúng khác. Trò chơi tổ tôm điếm quan dạng của tầng lớp quý tộc, bình dân hoá thành lối đánh bài chòi vào dịp Tết, được kết tinh tách biệt thành lối hô bài chòi có tuồng tích. Và chẳng biết khởi thủy từ lúc nào mà lối hát bả trạo lại được đem ra trình diễn trước thần cá voi với đủ giọng nam, khách...

Trong sự tan rã của chế độ chính trị truyền thống, các sinh hoạt tập hợp quần chúng có sức đề kháng lâu dài hơn, nhất là trong những sinh hoạt đánh mạnh vào cảm tính của người dân: tuồng và hội lễ. Trên đất

Nam Kì thuộc địa, với sự tàn tạ nhanh chóng của lớp sĩ phu khoác áo quan quyền nhà Nguyễn đồng thời với sự lấn lướt chính trị văn hoá mới, hát bội gắng gượng trời dậy nhưng lại lập tức mất độc quyền khi nảy nở kịch nghệ cải lương – cái tên rất có ý nghĩa nếu ta không chỉ dừng lại ở phạm vi sân khấu. Hát bội, nhìn ở khía cạnh văn chương, mang hình thức của một thứ văn xuôi không thể phát triển hơn trong thời cũ thiếu vắng văn xuôi, đến lúc này lại gặp một nền văn chương quốc ngữ do người Pháp đưa lại, nó trở thành một thứ đại biểu cho truyền thống trong trào lưu mới. Một thời nó đã hiện diện để nâng cấp cho văn chương quốc ngữ Nam Kì, khác với mục đích của các quan chức thuộc địa chỉ cần dùng lối viết chữ mới như một công cụ cai trị mà thôi. Nhìn ở khía cạnh bảo thủ này, ta hiểu được hát bội, khi chen vào trong những tục lệ đã ăn sâu vào trong tít mù của thời gian, nó cũng góp phần vào việc gìn giữ truyền thống trước sự đe dọa đổi thay xã hội, hiện diện cụ thể nơi quyền bính của người Pháp.



ĐẶNG NGOẠI, ĐẶNG TRONG VÀ XỬ CHÂM CỬ

c. Một thần biến biến dạng: thần Bạch Mã Thái Giám

Tập hợp *ĐNNTC* về miền Bắc cho thấy tên thần Bạch Mã nơi đền thờ thần Long Độ/Đỗ cũ, mà theo *VĐULT* thì thần này đã từng cầu cạnh Cao Biền trước khi thành kẻ cản trở thù địch, khiến ông tiết độ sứ này đoán ra sự thất thế trên đất phủ Đô Hộ phía Nam – và người nay thì coi là lời thú nhận thất bại của chính quyền cai trị phương Bắc. Nhưng *ĐNNTC* cũng cho thấy rằng thần Long Độ của thời Bắc thuộc, của Lí, của Trần không còn linh thiêng nữa và đã bị “truất phế” – chắc là sau thế kỉ XV – thay vào đó là con ngựa thần dẫn đường cho họ Lí xây thành Thăng Long, như một thoại khác mượn từ câu chuyện xây thành Cổ Loa trong đó thần Kim Quy bị thay thế vai trò. Thế rồi lại thêm một lần hạ cấp nữa với triều Lê tàn tạ, họ Nguyễn chiếm lĩnh rồi mất quyền, thần đi xuống làm thành hoàng làng.

Nhưng trên các phần đất phía Nam, người ta hay nói và thờ một vị thần Bạch Mã khác mà tên thường được ghép với danh xưng chỉ nhân vật trong tổ chức nội cung của vua chúa: thái giám. Truyền thuyết về con ngựa bạch trung thành, có đầu được thờ ở thôn Phú Lương (Phú Yên) kéo dài sự tích từ đất Bình Định qua Phú Yên đến đèo Cổ Mã thuộc Khánh Hoà, và còn dài đường đất hơn nữa nếu ta bám theo mình con ngựa rơi xuống biển.(32) Văn tế đình của tỉnh Khánh Hoà có kêu cầu đến vị “Thái Giám Bạch Mã Tôn Thần.” Một bản sao văn tế đình từ bản gốc 1809 ở vùng Gia Định cũng có tên vị “Trung đẳng thần” đó giữa 43 vị thần được kể ra.(33) Chúng tôi gặp được ở đất Bình Thuận, câu chuyện về một ông Bạch Mã Thái Giám tên Tài Công Lan(34) áo giáp kết bằng tiền (chắc có thêm ý nghĩa bùa chú), đi đánh trận bị tên, cưỡi ngựa chạy về làng quê (gần tháp Phố Hải) mới ngã xuống chết. Dân lập miếu thờ và có lời đồn trước khi bị phá dỡ năm 1945, trong miếu còn treo chiếc áo giáp kia. Thần Bạch Mã cũng có mặt ở miếu Phước Hưng, làng Vĩnh Phước (Bạc Liêu),(35) chưa kể các con ngựa trắng được thờ trang trọng trong đền các công thần nhà Nguyễn như Võ Di Nguy, Trương Tấn Bửu (có cả giỏ cỏ tươi!), trong đình Phong Phú (Thủ Đức).

Như vậy, ta thấy có một vị thần gốc là con ngựa – thêm chi tiết màu trắng, con ngựa kim như giới bình dân thường gọi. Thần về sau có tên Bạch Mã Thái Giám mà sự xáo trộn văn pháp Hán Việt cũng sinh ra tên Thái Giám Bạch Mã, hay, được kiêng tên chính chỉ gọi trống tron là Thái Giám như vị thần thờ ở Quảng Ngãi – theo *ĐNNTC*, chung với thần Ngũ Hành, và thần thờ ở An Lương (Khánh Hoà) cùng với chúa Ngọc, Thuỷ Long, thành hoàng.(36)

Con ngựa trắng là vật linh thiêng của tín đồ nhà Phật. Trong truyện về đạo Phật lần đầu truyền đến kinh đô Lạc Dương (thế kỉ II) có con ngựa trắng chở kinh. Không những chỉ có truyền thuyết nói về con ngựa trắng giúp Lí Thái Tổ xây thành Thăng Long mà lịch sử cũng ghi ông có con “Bạch long thần mã” biết trước lúc nào vua ra đi, còn con vua, Lí Thái Tông sau này – thì có tên là Phật Mã, con ngựa đưa Phật xuất gia, con ngựa được trọng vọng cả ở một đạo Phật cách tân, có tượng đài trên Toà Thánh Cao Đài Tây Ninh. Con ngựa như thế ở phía Bắc giúp vua Lí thì ở phía Nam, theo sự tích truyền qua những lưu dân Trung Quốc vùng miếu Phước Hưng, cũng từng giúp vua Chân Lạp dựng và giữ nước.

Mọi thần tích bắt đầu từ một truyện Tiên thân: con ngựa Balaha.(38) Đây là câu chuyện 500 người lái buôn Ấn ra ngoài biển đến một hòn đảo có đám nữ nhân ăn thịt người, nhưng lại tha và chịu lấy họ. Chuyện chấm dứt ở đây nếu tình hoài hương không lôi kéo họ sống trong đau khổ nhớ nhung. Một vị Bồ tát thương tình hoá thành con ngựa trắng đem họ về đất liền. Khôi tượng Neak Pean (Kampuchia, cuối thế kỉ XII – đầu thế kỉ XIII) diễn tả sự tích ấy với cảnh một nhóm người đang tranh nhau bám vào mình ngựa thần. Chi tiết truyện tích có một chút hơi hướng thần thoại Hi Lạp ở chỗ Bồ tát dặn họ không được quay đầu nhìn lại luyến tiếc vợ con, nhưng họ không kềm được nên bị rớt xuống biển hết, trừ một người sau này trở thành vua Ấn.

Một đền Bạch Mã ở Thăng Long không thể lan xa với nhiều chi nhánh chỉ vì, dù là chuyện Tiên thân, chuyện Phật, nó chỉ là một sự biến nhỏ trong trăm ngàn chuyện kì lạ của tôn giáo, không gọi nên trong đầu óc người nông dân Việt một sự đeo đẳng đặc biệt nào ngoài sự truyền đạt của giáo lí đem lại. Chỉ có đám dân chài, thương buôn phải đương đầu với biển cả, thì sự kiện thần cứu người bị nạn ngoài khơi mới là điều thiết thân để họ ghi nhớ, cầu khẩn và do đó sự thờ cúng mới lan rộng. Có thể tên đền Bạch Mã đã tranh mất tên thần Long Đỗ mang tính cách Đạo Giáo, chỉ vì sự phát triển thương nghiệp trên đất Thăng Long đã mang mức độ phồn thịnh hơn trước khiến dẫn đến sự thay đổi danh xưng. Vậy thần Bạch Mã (Thái Giám) là thần của dân thương buôn qua lại trên biển. Trong lời khẩn chen vào lúc tế đình ở Khánh Hoà với danh hiệu: “... *lợi vật* (tôn thần)”, trong lời gia tặng “Bảo An Lợi Vật” ở sắc thần 1809, cả hai đã có dáng dành cho dân thương buôn, nhưng dấu vết rõ rệt hơn nằm trên tờ sắc phong đề ngày 29 tháng 11, Tự Đức 5 (9-1-1853) cho thần một đình ở vùng Sài Gòn: “*Giương Uy Ngự Vũ Bảo Chương* Kiện Thuận Hoà Nhu Hàm Quang Thượng Đẳng Thần.” “Hàm Quang” là tước phong cho thổ thần theo lệnh năm 1850, nhưng thần từ bậc trung đẳng qua gần 50 năm được thăng lên bậc thượng đẳng chính

vì người ta đã nhận ra thêm tầm quan trọng của công tích: không phải chỉ “làm lợi” hay “giữ yên” chung chung mà còn là” Giương uy, chặn mưa, ngăn gió chướng”. Sự tích về thần Phước Hưng (Bạc Liêu) giải thích bởi chính người Khmer, dân gốc thờ thần nơi này, chứng tỏ tính chất biển của thần: Vua Chân Lạp xưa thất lạc một con ngựa trắng rồi thấy thân cây trôi trên biển giống hình ngựa, vua cho là ngựa đã thành thần nên sai vớt lên lập miếu thờ, đặt tên là miếu Xà Bê (ngựa cây). Chuyện mình con ngựa rơi xuống biển ở Khánh Hoà cũng cùng một dạng của dấu vết biển, dấu vết mờ nhạt của truyện tích Phật. Con ngựa Balaha là tiền thân của Thích Ca theo một tích xưa, còn với một tích muộn hơn thì vị Bồ tát kia là Avalokitesvara, Quan Âm của Phật Giáo Đại Thừa, Quan Âm Nam Hải của dân qua lại trên biển Đông thường hay kêu cầu tai qua nạn khỏi.

Một truyện tích đi theo hai ngã qua lục địa, qua đại dương với những hành trình không giản dị, có tác dụng đậm nhạt theo với những nhân vật chuyên chở sự tích, đã gặp lại trên phần nửa đất Việt ngày nay, tất phải phức tạp hơn bao giờ hết và có khi mang những hình dạng không dễ nhận ra với những tính chất không phải của lúc ban đầu nữa. Nhưng sự kiện lưu dân Trung Quốc đến ở Bạc Liêu gần đây còn tiếp tục thờ một đền ngựa-trắng-trên-biển của dân bản xứ Khmer, chứng tỏ đã có sự tương đồng căn bản trong sự thờ cúng ở địa điểm này của hai tập đoàn dân tộc trước, sau dù rằng trong hoàn cảnh văn hoá riêng, người Trung Hoa đã có một thứ Quan Âm đạo giáo hoá là Thiên Phi, Thiên Hậu mà đền miếu đã rải ra trên bờ biển Việt Nam, nơi những vùng định cư của họ.

Nhưng giữa hai dân tộc thờ thần Bạch Mã / Avalokitesvara thì dân Khmer còn giữ được bằng cứ đền tượng nhiều (có lẽ ngay từ thế kỉ VI), còn ở người Chăm thì không thấy, trừ dấu vết dân tộc học – mà lại phải đoán định gián tiếp qua người Việt thời nay. Dù sao thì dấu vết đó cũng là bù đắp cho sự hiểu biết về một dân tộc một thời vùng vẫy trên biển khơi – hơn cả dân Khmer nặng tính nội địa hơn. Như đã nói, ta có thể thấy thần Bạch Mã còn được lưu truyền đến thời gian gần đây ở Quảng Ngãi, Phú Yên, Khánh Hoà, Bình Thuận và chính từ sự nối tiếp Chăm-Việt trước sau của đối tượng thờ kính này mà ta tưởng có thể tìm ra ý nghĩa thuộc tính “thái giám” được ghép vào thần Bạch Mã cũ. Chúng tôi muốn nhắc đến truyện tích và sự thờ cúng thần ở Bình Thuận, người tuy sử sách không nói rõ tính chất chủng tộc nhưng được dân địa phương tin là một người thiểu số.

Đối chiếu các ghi chép lịch sử, khung cảnh địa lí và truyền thuyết lưu hành, ta thấy khi thần hoá một nhân vật có nơi thờ tự của vua Nguyễn ban như ông Tài Công Lan này, những người dân Việt trong

vùng trong khi chấp nhận một thần linh địa phương theo lệnh vua cũng được hướng dẫn bởi nhu cầu thích ứng trong sinh hoạt, bởi (trong tiềm thức) muốn biện minh cho sự thờ cúng một nhân thần “mọi”. Sự thờ cúng này động đến tinh thần tự tôn của người chiến thắng, chỉ có thể xoá bỏ hay che lấp đi bằng hình ảnh một vị thần đích thực của quá khứ lâu đời tại địa phương vượt lên trên hàng rào ngăn cách chủng tộc. Sự lấp ghép này khiến cho nét thần linh cũ nổi bật hơn nhân vật lịch sử và do đó, ta nắm bắt được hình tượng đích thực về thần trong đầu óc người dân. Trong trường hợp này thì chữ “hình tượng” có thêm phần bằng có vật chất cụ thể: Chúng tôi đã đến thăm mã của ông tướng/thần này (1971) và thấy trước năm mộ, trên nền vôi có tượng phẳng mặt – bị gãy vỡ, có phần đã rời ra – nhưng rõ rệt là đầy đủ hình của một con ngựa quét vôi trắng. Và theo chúng tôi, chi tiết này là quan trọng: Con ngựa *không có cái chỉ cái giống*.

Tượng thần có dấu chỉ giống thường không ít, nhưng sự hồ thẹn thông thường đã khiến cho người ta biểu lộ tính nam nữ trên tượng bằng những phụ tính khác, hay bỏ hẳn đi không quan tâm tới bằng một luận cứ của lí thuyết, ví dụ ở đạo Phật là Phật không có giới tính (trừ Quan Âm là trường hợp phát sinh muộn như ta đã thấy – mà ở đây thì giới tính cũng chỉ ở dáng vẻ bên ngoài). Quan niệm Phật Giáo về chuyển kiếp luân hồi vẫn đặt vấn đề cấp bức – điều đó thật thường tình – nên khi người ta không thắc mắc về ông Phật trong chùa sao không có... thì trái lại vẫn phải lưu ý đối với con ngựa không *giống*. Nói cách khác, *đanh xưng Bạch Mã Thái Giám là từ hình tượng con ngựa trung tính mà ra*. Ở Bình Thuận, con ngựa cưỡi của một nhân vật lịch sử là yếu tố mượn để ông thần xâm nhập vào đền, khiến thế nhân gọi người cùng lúc với tên thần. Ở các nơi khác không có một nhân vật lịch sử để thần dựa vào, thần thuần túy là Bạch Mã Thái Giám, hẳn là theo cách gọi của những người đầu tiên thấy một tượng đài theo một cách thức xấu đẹp nào đó, có hình con ngựa trung tính.

Với thời gian thì thì tính cách biến của người Chăm không còn nữa, vương quốc Khmer vốn mang tính cách nội địa càng nội địa hơn khi người Việt chiếm các vùng cửa sông Đồng Nai, Cửu Long nên thần Bạch Mã không còn gì là dấu vết thần biến (ngoài những rơi rớt văn từ trong tế lễ), và biến dạng đi hoặc thành những hình thức phối hợp, hoặc bị thay thế hẳn. Thuộc tính “thái giám” gán ghép bởi người Việt, quen thuộc với người Việt (qua cách nhìn hệ thống cung đình) ở vùng Đàng Trong cũ, có lúc nổi bật lên như trường hợp ở Quảng Ngãi, nhưng có lúc lại mất đi, dạng hình thần chỉ còn giữ lại ở tên núi (Bạch Mã, phía nam Huế). Con ngựa trắng lại lẫn lộn vào trong một đề tài huyền thoại khác: Con ngựa thiêng với chủ tướng bị chết, rời khỏi chiến trường về

một nơi tốt đẹp đã định – vai trò của ngựa và người thay đổi nổi bật trong câu chuyện tùy theo ảnh hưởng địa phương và chủ thể dựng cốt truyện tác động đến.

Tướng Tài Công Lan của truyện tích Việt Bình Thuận bị tên, cưỡi ngựa chạy về quê cũ, ở đây, người nổi hơn ngựa, nhưng trên hình tượng thờ cúng và trong đầu óc người dân thì ngựa nổi hơn người. Vị thần Cathun của dân Chăm Bình Thuận còn được cầu khẩn vào đầu thế kỉ này, không có kết quả thảm thương của ông tướng Việt nhưng trong lúc ung dung cưỡi ngựa với roi đỏ, lục lạc reo thì sẵn sàng quay đầu, hướng ngựa về phía có tiếng bà bóng gọi để hưởng lễ cúng (rượu, trứng gà). Đó là điều gặp gỡ quan niệm phong thủy, thần linh Việt khi người ta nói về sự hưởng “huyết thực” hoặc ở quê nhà hoặc ở một nơi Trời định như ta gặp trong các thần tích muộn.

VĐULT vào thế kỉ XV (Nguyễn Văn Chất) không có thần Đoàn Thượng, thế rồi có lẽ những vấn đề trung quân đặt ra với các biến động của nhà Lê sống vất vưởng cùng với sự phồn thịnh của tin tưởng phong thủy, khiến tạo thành câu chuyện (gọi là) ông trung thần của nhà Lí đánh nhau bị đứt đầu, cưỡi ngựa chạy đến một nơi được thần nhân chỉ định mới ngã ra chết. Thần tích như thế hẳn đã phổ biến trong nửa sau thế kỉ XVIII, được Phạm Đình Hồ ghi lại mà câu chuyện đã thành cố định nếu so với các trang viết về Đoàn Thượng của đạo nhân quán Tam Thanh vào năm 1919.(40) Các nhà sưu tập ĐNNTC lại thấy ở tỉnh Thanh Hoá cũng có một ông thần “Đoàn Thượng” như thế, ông thần mượn cái tên của nhân vật lịch sử Lê Cốc/Ngọc ở thế kỉ VIII, làm con ông này, chứng tỏ đây là *truyện tích mượn*. Bởi vì đáng lưu ý là Thanh Hoá cũng có đền Đoàn Thượng. Như thế thần tích Đoàn Thượng ngoài dấu vết lịch sử còn bao quát cả một đề tài tín ngưỡng, có thể nói từ phương Nam ra theo với sự giao tiếp và phá vỡ phân tranh trong thế kỉ XVIII. Thần Bạch Mã đi ra, gặp đâu hay đấy, đã nhập vào con ông Lê Cốc, lại vào Đoàn Thượng, lấy xác thân của hai nhân vật lịch sử xác định nên không thể trộn làm một, đành phải giữ cái thế chia hai đến ngày nay.

Đề tài đó được nối kết ở câu chuyện ông Giám sát Tư mã (không tên riêng) ở Quảng Trị.(41) Lại cũng vẫn một ông Đoàn Thượng, cũng một vị tướng, nhưng chức phận của thần làm nổi lên một con ngựa (Tư mã) và, tuy khó khăn nhưng cũng gọi đến một ông quan hoạn (*Giám sát*). Thôn Như Lệ (thờ ông thần ấy) đã có tên trong *Ô Châu cận lục*, nhưng sách này không nói rõ rệt đến tên ông thần, chứng tỏ truyện về thần cũng mới xuất hiện về sau và vì nằm giữa hai kinh đô văn vật nên có tính chất quân quyền nghiêm túc hơn, không làm nổi lên danh xưng Bạch Mã Thái Giám như ông thần Bình Thuận.

Thần Bạch Mã Xà Bê của Khmer sau khi hết vai trò cứu nước giúp vua của thời kì Chân Lạp, cũng thay hình đổi dạng theo với đám lưu dân Trung Hoa đã quên quá khứ đe dọa của biển, nên tìm cách giải thích tính chất ông thần đang thờ cho hợp với khung cảnh mới: Miếu Phước Hưng trở thành miếu Ông Bồn, thờ thành hoàng bồn cảnh. Rồi cũng như các tộc đoàn lưu vong khác, sự tự kiêu đã khiến cho các lưu dân Trung Quốc không dừng lại ở một ông thần bồn cảnh chung chung mà lại gán ghép thần với một danh nhân của họ – điều này cũng hợp với quan niệm thần linh là nhân thần. Minh dân lưu vong nhớ đến thành tích to lớn của một vị thái giám đã nhiều lần đưa chiến thuyền xuống phương Nam, qua Ấn Độ Dương rồi trở về, nên thờ cụ thể ông Bồn là Thái giám Trịnh Hoà. Vì thế, thần Bạch Mã, Thành hoàng, Thái giám chen chúc trong các chùa Ông Bồn, ở đó thần Bạch Mã gốc mờ nhạt hình bóng nhưng vẫn thấp thoáng bên trong, như làm bằng gỗ cho tính chất mơ hồ, pha trộn của danh xưng “chùa” chỉ nơi thờ tự.

Những sự kiện thu nhận, chuyển đổi, biến dạng lẫn lộn thần linh như thế là điều thường thấy trong sự giao tiếp giữa các dân tộc. Nhưng dù là không rõ rệt, sự tan rã của hệ thống chính quyền nhà Nguyễn cũng đã có ảnh hưởng mặt này hay mặt khác vào sự biến đổi. Kết quả hiển nhiên là khác với các triều đại trước, các thần linh không có chiều hướng nâng cấp mà phải đứng sừng lại và toả rộng theo chiều ngang ở tầm mức thấp trong xã hội, ở khu vực thôn quê, nơi mà văn hoá Tây Phương qua quyền uy cụ thể của người Pháp chưa đụng tới trong khi họ đã bẻ gãy thế lực vua quan, từ đó phá vỡ nguyên tắc tác động đến cõi linh thiêng của lớp người này, dù rằng thói tục vẫn tiếp diễn gượng gạo.

Bình thường thì người dân cũng chỉ lưu tâm đến các vị thần linh theo sát cuộc sống của họ (thổ địa, con ma, thần cây đa...) hơn là các vị thần cao vòi vọi cưỡi xe mây, sống trên thiên đình, Phật giới cao tít. Nhưng khi hệ thống chính trị thế tục theo truyền thống còn vững thì còn có thực tế để lôi kéo họ ngược tầm mắt nhìn lên cao hơn những gì họ tiếp cận hàng ngày, để ngưỡng vọng, chịu lôi cuốn theo. Điều kiện đó qua thế kỉ XX thì rõ rệt đã tan biến dù còn một chút gắng gượng tôn trọng truyền thống của người Pháp, hoặc bởi nhu cầu chính trị, hoặc bởi từ chính bản thân của một số người cai trị thừa hưởng sự tốt đẹp của nền văn hoá đã đưa họ đến mức toả rộng trên thế giới. Trong buổi đầu kháng Pháp ở thế kỉ XIX, người ta kêu gọi đến thần linh bảo vệ đất nước như một thời đồng loạt vào thế kỉ XIII. Nam Kỳ ở vào buổi đầu đó của phản ứng nên hình ảnh vua vẫn còn đi theo thần linh đến cả những giai đoạn về sau theo một hiện tượng co rút, cố thủ dễ hiểu. Nhưng ở một giai đoạn tiếp theo trên cả nước, thần linh phải lùi bước, sau đó sự việ dẫn đến tinh thần dân tộc, ái quốc nổi lên đi kèm với vua trong một

lúc, mãi cho đến khi ông vua bị bỏ rơi thì ông thần đã lần khuất ở một góc ngách nào rồi. Trong tình hình diễn tiến như thế thì người dân bình thường càng thấy là tự nhiên khi chỉ phải lưu tâm đến các thần gần gũi với cuộc sống của mình thôi.

III. MỘT QUYỀN LỰC TRANH CHẤP VỚI THÀNH HOÀNG CỦA HOÀNG ĐẾ

Tạm lấy niên hạn 1945, thì cho đến lúc này, vị thần linh có quyền uy tiếp cận người dân Việt nhất, là ông thần đất. Con số 80, 90% nông dân, không cần phải là chính xác, đã nói lên bằng cứ cho cõi vô hình.

Chúng tôi không biết trong công trình nghiên cứu về thành hoàng và lễ hội ở trung châu Bắc Kì mà ông Nguyễn Văn Huyền đã thực hiện trước năm 1945, có ghi nhận những biến đổi gì trong sinh hoạt này hay không – biến đổi dù là ít ỏi như khi ông cho thấy có chuyện đổi thay các câu hát tế thần trong năm 1938. Trên đại thể, truyền thống hẳn là vẫn tiếp tục nhưng có chi tiết và bằng cứ thay đổi quyền bính thế tục khiến ta nghĩ rằng ông thành hoàng của nhà vua xứ Trung Kì không có biến chuyển gì mấy, còn ông thành hoàng của xứ Bắc Kì chắc là truân chuyên hơn chỉ vì vai trò của một ông thống sứ lớn quyền hơn ông vua xứ Huế, kinh qua một phủ Kinh lược đã bị bãi bỏ từ cuối thế kỉ trước, nghĩa là sự đảo lộn của quyền uy thế tục dù ít dù nhiều cũng gây biến đổi ở làng xã. Sự quan sát của Przulski về lễ động thổ gợi ý cho ta thấy quyền lực phong thần của hoàng đế đã được “phân quyền” cho làng xã. Sự kiện này có thể xuất hiện từ lâu trước khi được quan sát nhưng sự vắng mặt của vương quyền trên đất Bắc đã làm tăng ý thức về khả năng tác động đến thần linh ở cả những viên chức cấp thấp và từ đó, tăng lên mức độ bảo thủ về lệ làng xưa cũ. Người ta không còn phải sợ vua Nguyễn như xưa nên đã dựng lên ông thần vốn là tướng của “Ngụy Tây” Quang Trung đến thay thế ông thần tướng cướp có cái hèm đòi giết lợn làm cỗ tế trong thời gian kỉ lục, phủ lớp sơn mới là lễ trẩy quân giết giặc xâm lăng.(42)

Dù sao thì sự khủng hoảng cũng đi theo chiều hướng xấu, khi sự tàn tạ của nho học làm tầng lớp trí thức địa phương mất uy tín, cùng lúc với công cuộc cải lương hương chính của người Pháp đã theo ý muốn họ đem lại một ít đổi thay ở khu vực cơ sở của đất nước. Sự trì trệ ở vùng thôn quê đã có tiếng vang trên báo chí đương thời của một lớp người mới ở đô thị tự phụ là “văn minh” hơn. “Tập án cái đình” của Ngô Tất Tố nằm trong phong trào đó, nhưng nếu bỏ qua những điều cốt của tác giả, ta cũng nhận ra những xáo trộn địa vị thành hoàng do ảnh hưởng

mới đem lại trên vùng trung châu Bắc Kì, ngay trước Thế chiến II không xa. Một ông thành hoàng không biết chữ nho, khi tế lễ phải xướng vật cúng bằng tên nôm, đúng vào thời kì nho học suy tàn; chữ Tây giả cây chen vào hèm thần thánh để một làng nọ gọi ông thành hoàng gốc hồ là “bệt” (bê-tê). Không phải chỉ có chữ Tây chen vào đình làng mà có cả nhân vật quyền quý mới: Công sứ Minault tỉnh Thái Bình được dân làng Trà Lí xin với người kế nhiệm là ông toàn quyền Đông Dương tương lai, cho làm thành hoàng làng mình. Sự kiện đó cho thấy một cung cách phối hợp nhuần nhuyễn quan niệm phúc thần cổ điển với tính xu phụ quyền lực mới, kết thành thật mau chóng, nếu ta lưu ý rằng câu chuyện xảy ra có lẽ vào hồi đầu thế kỉ, rất gần với thời gian bắt đầu Bảo hộ.(43)

Nhưng trên vùng trung châu miền Bắc, dù ông thần này có thay thế ông thần khác “bị cách”, dù sự kiện mất nước có làm nảy ra những ông thần thù địch được xếp vào ngôi chung một chiếu – như ông thần công sứ đã nói với ông thần chống xâm lăng xưa cũ nào đó – dù có đổi thay nhân vật thì ông thành hoàng vẫn đầy đủ quyền hành để được dân chúng kính sợ. Sự tụ hội của tâm hồn người dân hướng về cõi linh thiêng nơi trú sở đình làng trong tình trạng dao động như thế khiến vị thế thành hoàng bấp bênh hơn, nhưng do đó mà càng tăng chất cảm tính, những điều ta thấy mờ nhạt hơn nơi các đình làng phía Nam.

Thành hoàng của nhà Nguyễn tuy không rời truyền thống nhưng mang tính chất ý niệm nhiều hơn là thần linh sống. Ông thần được thờ thường không tên tuổi, chỉ là những cấp bậc “thượng/trung đẳng thần... hộ quốc tể dân...” không mang chất “sống”, chất “người” nào cả. Thành hoàng tuy được quyền cai quản thần linh trong vùng, được quyền tập hợp thần về chung vào ngày tế đình nhưng có thể nói đó là sự áp đặt thế tục đối với các thần vốn có một mức độ độc lập, riêng biệt, không cần nhập cuộc, chen chúc thay thế nhau trong ngôi đình. Tâm cảm của người dân đã đặt vào những vị thần ngoại vi này, những kẻ có khung cảnh thiêng liêng riêng của họ để tỏ uy lực với người dân, không hề sa sút vì vị thế khuất lấp.

Lưu dân tuy quen thói dọc ngang, nhưng vẫn biết ngoài những “thần của mình” – có khi chưa có bao nhiêu – còn phải kể đến “thần của người khác” – đầy dẫy, nên phải tìm cách ứng xử cho hợp với thực tế. Ở vị thế kẻ chiến thắng – hay thuộc phe chiến thắng – lưu dân Việt từng giành giật ruộng đất của người Chăm, Khmer, lấn cả khu vực đánh cá ở Biển Hồ khiến cho nhà Nguyễn phải ra lệnh cấm để ngăn chặn rối loạn. Thế nhưng chính người dân cũng thấy cái thế của mình mỏng manh vì người che chở – triều đình – thì xa và thực tế đã mất quyền từng khu vực từ 1862, các lực lượng thất bại lại ở gần, và quyền uy họ đáng sợ

không phải là ở trần thế này mà là ở cõi vô hình, dưới những dạng khuất lấp, khó lường. Vậy phải quan tâm đến thần linh địa phương, phải “cúng” họ theo một cách thế nào đó. Và cũng bởi sự đe dọa là chung và sinh hoạt cộng đồng nông dân là đồng nhất, thêm một mức độ đồng nhất của dân địa phương (dù là của hai đế quốc Chàm, Khmer khác nhau) nên sự thờ cúng thần đất địa phương của lớp người chủ mới lại có những nét chung dễ nhận thấy, ngay cả trong chi tiết.

Tập đoàn lưu dân vốn không còn giữ được tính cách đại gia đình nơi quê gốc, thế mà nhu cầu thờ cúng vẫn phải thực hiện ở mức độ gia đình nhỏ ấy, nên người ta đã tổ chức lễ Động thổ riêng. Lễ Tết vườn ở Nam Kỳ (mồng ba Tết theo chúng tôi biết ở một nơi, mồng mười theo ông Lê Văn Phát) thực hiện xong, người ta mới có thể giã gạo, chẻ củi, hái cây trái, đào đất. Tết vườn ở Khánh Hoà (đêm 8 rạng 9 tháng Giêng) thì cúng “Hoàng thiên, Hậu thổ, Diệu Tú Phu nhơn (?), vợ chồng chủ đất, Long Thân Quản cuộc”, bao gồm cả vía Đất, vía Trời ở Nam Kỳ.(44)

Lễ cúng chủ đất cũ (“ma Thổ” ở Nam Kỳ) với một số chi tiết khác nhau, thấy thực hiện ở Nam Trung Kỳ và Nam Kỳ theo từng năm hay có định kì lâu hơn. Tài liệu xưa nhất về lễ này có lẽ là của M. Landes(45) dựa vào những quan sát, theo ông, vào lúc tục lệ đã giảm nhưng có nơi còn đầy đủ nghi tiết phức tạp, như trường hợp một làng ở tỉnh Chợ Lớn (một phần Thành phố Hồ Chí Minh và tỉnh Long An ngày nay) tổ chức (1879) cúng lớn đến 7 ngày đêm, mất hết 700 quan cho 16 pháp sư hành lễ, trả tiền (giấy vàng mã) thuê đất là 1 500 quan cùng lời hứa hẹn 3 năm cúng một heo làm định kì. Về lễ cúng này, ta có một bản giao ước “khao thổ” của tỉnh Khánh Hoà *bằng tiếng Việt* giúp ta đi sâu vào tâm tình người trong cuộc – dù là thứ tâm tình đã bị điều kiện hoá bởi văn từ của nhà nho.(46)

Phối hợp tài liệu của Lê Văn Phát(47) và M. Landes, ta thấy cùng là cúng chủ đất cũ nhưng hai lễ cúng Đất và cúng Chủ Ngu có sự khác biệt không những về mức độ nhỏ, lớn mà còn ở mức độ tác động của người vào thần linh, đối phó với phản ứng ngược lại. Có vẻ sự khác biệt đó là do ý thức của người dân thấy phải đối phó với hai tầng cấp thần linh: thần đất (cũ) cấp thấp, ở từng mảnh ruộng vườn, và thần chủ đất cấp cao, một thứ Chúa Xứ cũ. Cúng Đất là lễ nhỏ, ở mức độ cầu khẩn, một thứ lễ cầu an vì lúc cúng Đất, người ta bao gồm cúng luôn cả “người khuất mặt” để họ khỏi giành đất ở. Người khai phá cúng Đất, điền chủ ở các vùng xa xôi, hẻo lánh – liệu cái thế yếu của mình, cúng để gia đình mình, để tá điền, gia súc được yên.

Một ngày trong ba tháng đầu mùa, người ta lập bàn thờ Ngũ hành. Trước bàn, trên đất là mâm cơm, rau sống – hay rau luộc, rượu, một *con*

cá lóc nướng trui và vài que củi để nấu nướng, tất cả cho thấy đây là mâm cơm của dân khai phá, dân trong đồng. Cúng xong, thầy pháp hay chủ nhà lấy mỗi thứ một ít trong mâm cơm để lên bè chuối, quay hướng ra ngoài (*trở bè*), đưa ra sông hay hồ gần đó (*đưa bè*). Lờn khấn trở bè là mời thần, ma đến hưởng cúng tế để rồi ra đi, không quấy phá. Lờn khấn lúc đưa bè là mời các thần Ngũ phương trở về nơi trú ngụ và ban phúc lớn cho chủ nhà.

Tuy sự có mặt của thầy pháp trong lễ cúng Đất có một chừng mực uy hiếp thần linh, nhưng chỉ trong lễ cúng Chủ Ngu ta mới thấy thầy pháp ra oai và qua lễ, thấy được sự ranh ma của con người kẻ chiến thắng lẩn lút, lường gạt kẻ chiến bại dù đã nhận họ là thần linh.

Cúng Đất rồi mà trong nhà cũng không “yên” (người và trâu bò có bệnh, thấy ma phá phách) thì thầy pháp cho biết rằng phải mua đất, mướn đất cho Chủ Ngu bằng lòng. Lệ bộ phải có *đồ mã* là nhà cửa, đồ đạc, (có cả con thần lẫn!), đây tở, tiền bạc. Ngày cúng, một người được coi là có thần nhãn, ngồi trong lòng nan kín theo lệnh thầy pháp cho biết tên Chủ Ngu, vờ gọi đến để chịu bằng lòng bán đất. Giai đoạn này, Landes gọi là *hỏi kính* (gương soi).

Người đồng ngồi đó cho thầy pháp la hét, quát mắng sai âm binh triệu người. Chủ Ngu hiện về khi đồng ném chiếc khăn đang đội, cào cào mặt mày, xé quần áo, bôi lọ đầy mặt khi người ta đưa cái nôi rang ra – phải đen như “Mọi” – ăn thịt gà sống, uống rượu từng bát lớn – như “Mọi” – và la hét đòi đất, xưng là *Chúa Ngu Ma Vương*. *Màn thử đất* bắt Chúa (Chủ) Ngu chỉ đúng, phân biệt hộp đất của chủ nhà và đất của người khác. (Còn tại sao Chúa Ngu chỉ đúng thì chỉ có pháp sư biết mà thôi!) Thầy pháp ra oai đe dọa, thuyết phục Chủ Ngu nhường đất, không được phá khuấy chủ nhà. Lại có màn giằng co chịu hay không chịu để có dịp cho các đấng sự nghi ngơi, và làm như tình thế trở nên phức tạp hơn. Cuối cùng khi Chủ Ngu chịu bán hay cho thuê đất thì chủ nhà chỉ cho thấy đồ vàng mã như đã giao kết, rồi đưa Chủ Ngu lên kiệu đi khắp đất ruộng để chỉ quyền sở hữu được chuyển nhượng. Ở mỗi góc ruộng, mỗi nhà được nhường lại, thầy pháp bắt ấn, niệm chú, cắm cây nêu, vẽ hình ma quỷ bùa chú, xác nhận giấy bán/thuê được Chủ Ngu điểm chỉ hẳn hoi.

Lê Văn Phát nói đến hai vợ chồng Chủ Ngu – như ở Nam Trung Kỳ – là người khác dân Việt, chứng cứ ngoài những điều đã nói, là họ có mang gùi – ít ra là theo cách quan sát tập tính chuyên chở bình thường của người Việt. Nhưng họ cũng lộ ra thói tục và tâm tính Việt vì yêu cầu của sự việc diễn tiến phải theo pháp luật hiện hành. Khi điểm chỉ trên giấy bán đất, chồng tay trái, vợ tay phải. Gặp anh chồng nhát gan hay ham tiền, chịu nhận lời bán đất ngay, thì lại có màn người vợ la hét,

khóc lóc nhất định không, không chịu bán hoặc muốn giằng co để kéo dài thêm. Thầy pháp phải ra oai bắt anh chồng li dị vợ, và tất nhiên nếu người vợ đồng ý thì tờ “đề” được huỷ đi.

Nếu cả hai người không chịu (?) thì thầy pháp đòi chiến thuật xin cho mượn đất mãi đời, hay hạ giá đòi hỏi, xin mượn có thời hạn, hết hạn sẽ có lễ *Cúng việc tường* để tái cam kết. Gặp Chủ Ngu đàn độn (?), thầy pháp đem quả trứng gà luộc đưa ra, định thời gian hết mượn ruộng đất là lúc trứng nở, Chủ Ngu lúc đó phải mang gà con tới mới được chuộc!(48)

Lễ Khao thổ / Mãi thổ ở Khánh Hoà có hai chủ đất trên cõi thiêng liêng mang tên rõ ràng: Đào Lương Bang và Nguyễn Thị Thúc. Cũng rõ ràng là hai người thiếu số vì họ mang gùi trong đó có nồi niêu, rìu chặt cây, dao đi rừng. Lễ vào ngày 18-3 âm lịch, trong đó hai vợ chồng Chủ Ngung, qua người đồng, nói líu lo với thầy pháp, chịu lặn tay điểm chỉ trên tờ văn tự – sau đó đem đốt đi. Thầy pháp cũng dẫn hai vợ chồng mang 5 hòn đá bôi vôi có vẽ hình, là hợp đồng giữa cõi u minh và trần thế, đem trấn 4 góc và giữa vườn.

Tờ văn tự “mượn” đất vĩnh viễn có bên A là vợ chồng “Chủ lão Thổ phủ Long thần”, cùng các chủ đất trước “Tiên hiền Chủ bộ đẳng thần”, các người cai trị “Ngũ phương, Ngũ đế, Chủ Ngung Đại thần” với các tên khác-Việt: Đà La, Đà Ni, Đà Ma, Ma Ni, Đà Rô Vương. Giới cận của đất đai: đông, tây, nam, bắc được gọi bằng tên của vũ trụ Đạo Giáo (Thanh Long, Bạch Hổ, Châu Tước, Huyền Vũ), còn xứ sở làm giấy tờ thì mang tên lẫn lộn thực hư, lịch sử, giả lịch sử cả phi lịch sử (tỉnh Nam Việt, phủ Ô Châu, huyện Dị Hà, xã Bồ Châu.) Bên B hẳn hoi là người tỉnh Khánh Hoà, nước Đại Nam, giao tiền cho 5 vị thần chủ góc vườn đã nói, để ông chủ trần thế thuê mảnh đất ấy làm “của riêng mãi”.

Tập hợp các thần và vợ chồng chủ đất trên cõi thiêng có bốn phận phải giúp cho gia súc tăng số lượng, mùa màng tươi tốt, cho con cháu người trần được hiển quý, xua đuổi thần xấu, giúp cho mọi sự lớn nhỏ gì cũng trở nên tốt lành cả. Dù bốn phận phải hoàn thành thật khá nặng nhọc chứng tỏ người trần khá tham lam, nhưng nếu không làm tròn, các thần phải chịu sự xử lí của “phép nước”. Chứng kiến cam kết có thổ địa và vị “hành khiển trong năm”. Kí kết có Chủ Ngung, Hậu Thổ Phu nhân, Man Nương, thầy pháp và ông tổ pháp sư: Trương Chơn quân.

Ông Sơn Nam nhắc đến lễ cúng chúa Ngung Ma Nương, cho là “do miền Trung đưa vào” mà không nói rõ hơn căn cứ của lập luận,(49) có lẽ vì bàn chuyện ma quái lúc ông in sách là không hợp thời. Vấn đề phức tạp hình như vẫn có thể giải thích được nếu ta dõi theo sự chuyển biến của ngôn từ chứa đựng tác động hội tụ văn hoá trong sự kiện.

Nhìn theo cách của ông Sơn Nam là nhìn gốc gác từ chữ *chủ ngưng* – chủ góc, chủ phương - của vùng vườn ruộng trần thế và đất trời, chữ dùng và ý nghĩa nằm trong từ văn tự bán / cho-mượn ruộng đất ở Khánh Hoà (và Phú Yên, suy diễn theo trình bày của ông Nguyễn Đình Tư). Đi vào Nam, thoát sự kèm toả của chữ Hán, chủ ngưng thành *chủ ngưng*, man nương thành *ma nương* có âm hưởng ghê rợn hợp lí hơn. Hai tập hợp vốn tách biệt, nay ghép lại thành chúa Ngu Ma Nương (chữ dùng của Lê Văn Phát).

Nhưng đến đây thì có những tác động mới xen vào. Điều kiện vật chất mở rộng – đất đai màu mỡ, ruộng đất mênh mông, khiến có điều kiện tiếp nhận lễ nghĩa phồn tạp hơn. Một tác động là từ ảnh hưởng có nguồn gốc xưa cũ của thần thoại Ấn Độ Giáo mà người Khmer còn giữ được nhiều hơn nhờ còn một thực thể đất nước, và một cửa truyện tích Trung Quốc của đám lưu dân thuộc tập đoàn này, và được phổ biến bằng chữ quốc ngữ, nghĩa là dính dáng tới các yếu tố rất là mới.

Trong “truyện Tàu” *Tây du kí*, ông chúa trâu Ngu (đọc là Ngu) Ma Vương chỉ phải cái tội lấy bà vợ có cái quạt cần cho Tam Tạng vượt qua Hoả Diệm Sơn, nên bị hành hạ khôn khéo. Do cái tên qua khâu ngữ ấy có âm hưởng giống với tên người chủ đất cũ (trên cõi thiêng) mà con trâu thần chen vào lễ cúng Chủ Ngu, chịu làm đối tượng cho thầy pháp hành hạ. Chúng tôi có nghe nói mà không rõ chi tiết về một lễ cúng Chủ Ngu diễn lại tấn tuồng bức ép trâu thần – không phải dâng quạt – trong đó Tôn Hành Giả đứng về phe thầy pháp. Tấn tuồng này lại dễ được chấp nhận ở Nam Kỳ bởi có sẵn một truyện tích Ấn: Uma (vợ Siva) từng khuất phục được quỷ trâu Mahisasura. Và cũng bởi tương thông dễ dàng do ngôn từ dẫn dắt, Ngu Ma (Vương) đúng là Uma (Nương), một thần đàn-thỏ, nên phải được cúng tế – và ép uống!

Điều đáng chú ý là lễ cúng Chủ Ngung ở Khánh Hoà, Phú Yên, theo chứng cứ gần đây, chỉ giới hạn trong việc bán/cho “mượn” *đất vườn* trong khi ở Nam Kỳ lại là chuyện *bao gồm cả vườn và ruộng*. Ông Nguyễn Đình Tư cho thấy với một nội dung văn tự như nhau mà Phú Yên gọi là “tá thổ” (mượn, vay mượn đất), trong khi Khánh Hoà gọi là mãi / khao thổ. Nhưng sự khác biệt của từ sử dụng không làm mất kết quả cuối cùng của lễ: dùng chữ nào thì cũng là được đất nên ăn mừng là dĩ nhiên. Và như đã nói, sự tiến hành lễ không thấy thực hiện trên đất ruộng.

Cuối thế kỉ XIX, E. Aymonier nói đến những ruộng cấm, trong đó có ruộng Taboung của vua Chăm mà sử Việt nhắc đến vào cuối thế kỉ XVIII với tên Trà Nương ở Long Hương, Phan Rí, Phố Hải (Bình Thuận).(50) Tục cúng thần ruộng hẳn có truyền sang người Việt, và mở rộng bao quát hơn với hoàn cảnh chủ nhân mới cúng thần cũ. Trong báo

cáo khai quật Sa Huỳnh (Quảng Ngãi), H. Parmentier thấy ở làng Đông Phổ cách Sa Huỳnh 5 km về phía nam (gần với tỉnh Bình Định), có một miếng đất mà dân chúng bảo là của người Chăm và người dân đến làm ruộng *gần đây* phải giết gà làm lễ xin phép.(51) Chúng tôi cũng nghe nói mà không rõ chi tiết, rằng khoảng những năm 20 ấy, ở Bình Định người ta làm lễ *tạ thổ* rất lớn, có cả hát bội kèm theo. Gọi là tạ (theo một nghĩa) thì văn hoa hơn là “tá” có tính cách “tiền bạc” hơn, nhưng rốt cục cũng là sử dụng đất của người khác, và phải cúng để xoa dịu thần linh. Tạ thổ với chi tiết lễ lớn cho ta thấy một ý thức văn hoá cao hơn về sự trao đổi quyền sở hữu đất đai diễn ra trong cơ hội tiếp xúc giữa người và thần linh. Có thể vì góc gác kinh đô Vijaya của Bình Định mà vấn đề phải đặt ra nghiêm trọng hơn chăng?

Như vậy có thể tin rằng lễ cúng Chủ Ngung có lúc đã được thi hành bao trùm cả ruộng, đất nói chung ở vùng Nam Trung Kỳ. Sự tràn lấn những tục mới của người Việt có một quyền bình trung ương yểm trợ lâu ngày đã khiến cho sự sợ hãi thần cũ tan dần đi, và thần Tiên Hiền, Hậu Hiền đến thay thế Chủ Ngung trên hầu hết ruộng cày. Nhưng tại sao dinh lũy ẩn nấp cuối cùng của các Chủ Ngung Đà La, Đà Ni... lại ở trên đất vườn? Ở Khánh Hoà, gần rừng núi, người ta khấn “các đấng Nhang, Giàng”, ở đồng, người ta khấn “các đấng cô hồn”, điều đó dễ hiểu nếu ta nhìn vào ranh giới tiếp xúc của người Việt và người Thượng. Nhưng các thần Giàng chủ ngung trên, thay vì chạy ra xa để biến mất vào rừng núi, sao lại tiến sát đến sân nhà người Việt? Có lẽ phải tìm ra nguyên nhân một mặt ở sự “lừa phỉnh” của chữ nghĩa, và mặt khác là ở sự chấp nhận thần linh của kẻ khác – thần linh nói chung – có điểm e dè mà cũng có chiều thân thuộc.

Trong sự phân chia theo nhu cầu đánh thuế, chính quyền Nguyễn tách ra hai loại lớn: ruộng lúa và đất vườn trồng hoa màu – *điền* và *thổ*. Như vậy ở đây, chữ đất nói chung (*thổ*) bị thu hẹp lại và ông thổ thần chỉ còn uy lực trên một địa vực hạn hẹp hơn: trên vùng cao, mảnh đất cư trú, vùng đất hoang không rộng lắm, tiếp cận vùng cư trú. Thổ thần có tên là Nhang, Giàng còn ngự trị trên vùng hoang hoá thì cũng có mặt trên mảnh đất cùng một phân loại, trên đất vườn cây cối um tùm hay trên đất thổ canh hoang hoá một phần trong năm. Ít nghe thấy chuyện ma trên ruộng xanh lúa, phẳng lì nước mà yêu tinh phần lớn lại thường ẩn khuất trong các vườn, đất thổ khô khan. Cách hành lễ cụ thể cho thấy chiều hướng co rút của các thần ấy, diễn tả trong nội dung danh xưng Hán Việt của thần: chủ ngung / chủ góc – góc trời bao la trở thành góc vườn chật hẹp mà người phù thủy bước đến cắm cây tre, đặt hòn đá làm mốc giới.

Thần xuống cấp nên chỉ còn là chủ nhân của những mảnh đất vườn

với hai cái tên cụ thể, có dáng thật gần gũi với người sống, ý chừng như chỉ là đại diện của một quyền lực khác cao hơn mà thầy pháp Khánh Hoà không dám động tới. Người phù thuỷ nào đã khai sinh ra hai cái tên Đào Lương Bang và Nguyễn Thị Thúc với bề ngoài rất là Việt, đã đứng vào vị thế văn hoá của mình nhưng lại không giấu được cái tâm thức e dè chấp nhận một loại thần của người khác. Họ Nguyễn cho người đàn bà là họ của chúa đương quyền, trở thành họ thông dụng đại biểu cho người Việt, họ *cạnh* của các tập đoàn khác, nên cũng là họ của một bộ phận Chăm Việt, người Kinh-Cự; còn họ Đào, tưởng có dáng Việt, lại là họ do Minh Mạng ban ra năm 1837 cho người “không phải Hán dân” ở Tây Ninh – trong đó có một bộ phận Chăm.(52) Cái tàn dư xa lạ vẫn còn đó, tuy nằm tận bên trong của một bề ngoài quen thuộc, tưởng chừng không thể nào gây nổi thắc mắc.

Ở Nam Kỳ, như đã nói, lễ cúng Chủ Ngu vẫn bao gồm ruộng vườn nhà cửa. Có vẻ như sự chiếm đoạt thuộc địa của người Pháp đã ngăn chặn hệ thống thần linh của nhà Nguyễn, của truyền thống Việt trong tổ chức thành hoàng, tuy mang sức mạnh tập trung mà chưa có tác động nhiều trên mảnh đất này, khiến cho quan niệm Chủ Ngu vẫn còn khá vững quyền hành trên tất cả các loại sở hữu đất đai. Chứng cứ của Landes cho ta thấy quyền lực đó: Đồ mã của làng dâng cúng cho Chủ Ngu *không phải chỉ là nhà cửa thường* – dù là nhà cao cửa rộng – *mà là cái đình*. Ông thành hoàng ở vùng cuối đất Việt này thật là yếu thế: Ngôi nhà tôn nghiêm dành riêng cho ông vẫn có thể đem ra đút lót cho Ma Vương để đổi lấy sự an lành cho cả làng, nhiệm vụ mà vị phúc thần của ta không hoàn thành hay đã được dân chúng tin tưởng là không thể hoàn thành.

Từ ngăn chặn, người Pháp đem lại sự suy sụp sớm của lễ tục với ý nghĩa là sinh hoạt tập đoàn. Chỉ hơn 1/4 thế kỉ sau Landes, Lê Văn Phát đã tả lễ tục không phải là của làng xã nữa mà chỉ là của cá nhân, của mấy ông điền chủ bận tâm bảo vệ cơ nghiệp mình. Và cứ theo chiều hướng đó thì sự quên lãng sẽ đến.

IV. MỘT PHÚC THẦN ĐƯỢC DÂN CHÚNG ƯA CHUỘNG HƠN THÀNH HOÀNG CỦA HOÀNG ĐẾ: ÔNG THỔ ĐỊA

Đối với người nông dân, mùa màng được hay mất là điều cốt tử. Thông thường đó cũng là nhiệm vụ của vua, chuyện của triều đình phải lo cầu xin mưa nắng điều hoà. Nhưng người dân cũng nhận ra rằng yêu cầu cấp thiết của mình, vì lí do này hay lí do khác không phải lúc nào cũng được trên ngai bệ xa tít đáp ứng kịp thời, nên họ phải tự lo lấy. Thêm nữa, một chính quyền mới thiết lập ở Nam Kỳ từ nửa sau thế kỉ XIX không hiểu rõ vì lẽ gì mình phải “cầu mưa”, nên làng xã ở đây phải lo xoay sở theo tin tưởng cũ trong chút quyền hạn còn sót lại của mình. Một lễ đảo võ như thế cho ta thấy vai trò của ông thổ địa trong sinh hoạt tinh thần của người dân Nam Kỳ, vai trò nổi bật có nguyên do một phần cũng bởi sự phân rã của chính quyền nhà Nguyễn trên đất này, vốn chưa tồn tại lâu dài mà đã suy sụp.

Chúng ta có thể nghe ông Lê Văn Phát thuật chuyện.(53)

Khi hội đồng làng chọn được ngày tốt thì chùa mở cửa thắp nhang, khua chiêng đóng trống rền vang. Trai làng đi từng cặp leo lên khoảng 10 chiếc thuyền, dành thuyền to nhất cho ông địa mập mập mặc áo thụng vải xanh, mang mặt nạ trắng, dáng hiền từ. Hàng trăm người ngồi trong thuyền la hét giữa tiếng chiêng trống, chèo ào ào quanh một khúc sông. Một lúc thuyền ngưng, tiếng trống im bặt, một chức việc lên tiếng kì kèo với ông địa để biết chừng nào thì trời mưa.

– Vài ngày nữa.

– Trễ lắm, đồng khô cháy hết rồi, xin cho mưa sớm hơn đi.

– Để tôi tâu lại với Trời, chỉ vài ngày nữa thôi.

– Không được, phải mưa ngay. Ông không chịu lên trời tâu thì xuống âm phủ xin giùm.

Ông địa bị xô xuống nước trong tiếng la của mọi người: “Ông làm việc không xong thì chúng tôi để ông chết đuối đó”. Dưới sông, ông địa ngụp lặn, người ta tạt nước vào mặt cho đến lúc địa mệt, kêu lên: “Thôi, có tin mừng, kéo tui lên”.

– Chừng nào mưa?

Lại một câu trả lời không được thoả mãn, địa bị xô xuống nước cho

đến khi địa chủ rằng sẽ có mưa ngay. Xong, địa được rước đi khắp làng và mọi người hò theo nhịp sanh của một người ngồi trên thuyền:

Rầm rập bơi – Cho trời mưa xuống – Cho dân làm ruộng – Lúa đổ đầy kho – Cho dân ăn no – Đặng chèo cho mạnh.

Ở những nơi không gần sông rạch thì người ta kéo thuyền trên cạn. Và vào mùa nắng năm 1975, chúng tôi biết ở gần thị xã Tân An, người ta còn tổ chức một buổi lễ cầu mưa như vậy – một cách “dịu dàng” hơn: Ông địa cầm quạt phe phẩy đi dọc bờ ruộng làng, người đi theo, chốc chốc lại hỏi: “Mưa? Chừng nào mưa?”

Chúng ta biết rằng chữ thổ thần mang tính bao quát, nhưng trong tôn giáo của nhà nước thì thành hoàng và thổ địa là hai tước vị của thần linh cai quản đất theo thứ tự trên, dưới. Vì vai trò thấp kém của một thần chủ đất nhỏ, không quan trọng nên thổ địa cũng thường lẫn với thổ công của các khu nhà, vườn. Przulski đã quan sát thấy thổ địa miền Bắc gắn liền với các cây cổ thụ, giống như thổ thần ở các làng xã Trung Quốc xưa.(54) Có điều, ở các khu dân cư miền Bắc, nơi hệ thống thành hoàng thành lập lâu đời, vai trò thổ địa phải lép sau các thành hoàng, không thể nào hiện diện trong các nghi lễ, hội tế chính thức của làng, điều mà ta thấy là bình thường như trong lễ đảo võ vừa kể. Đi dần vào phía Nam, ta gặp các ông thổ địa nhường cây cổ thụ cho Các Bà, Các Cô, Các Bác, cho con tinh để chịu ngôi trong miếu giữa trời nơi hoang vắng hay trần trụi trên gành đá như ông Địa trên đường Phan Thiết – Mũi Né mà tiếng tăm vang xa hơn vùng đất ông được quyền cai quản theo nguyên tắc.

Điều dễ hiểu là trong khi thành hoàng có thể nói là thần áp đặt của vua Nguyễn, mang nội dung quá duy lí như ta đã phân tích, thì chính nhờ địa vị thấp bé đối với chính quyền mà thổ địa trở nên kẻ theo sát được sinh hoạt của dân chúng, được kính sợ lẫn lộn thân mật, gần gũi. Đàng khác, một chút dính dấp với thành hoàng nâng cao địa vị của ông khiến ông có thể lực, quyền uy trực tiếp hơn thổ công, táo quân, những người chỉ giữ nhiệm vụ báo cáo trong một hệ thống chính quyền cao vờ vờ hình như đã giao việc giải quyết ở trần gian cho thổ địa. Thổ địa làm chứng nơi văn khế mãi thổ của Chúa Ngung, không có mặt thành hoàng của vua. Thổ địa có thể ra oai hành hạ người trần dám xâm phạm vùng đất thiêng của ông – trừ trẻ chăn trâu vì đây là con cháu Thần Nông, những ”đứa chăn trâu” thường bị khinh miệt trong tư thế riêng rẽ mà lại có một lễ Mộc đồng ở Phù Cát (Bình Định), được chia phần trong lễ cúng Cơm mới ở Khánh Hoà.(55) Thổ địa ở Nam Kỳ lại kiêm nhiệm thêm việc “bảo vệ bà mẹ, trẻ em” vào lúc Mụ Bà có dấu hiệu bất lực trước sản phụ gặp khó khăn.(56)

Thực ra thì việc đem hành hạ một vị thần để cầu được ước nguyện,

đề cầu mưa đã thấy từ thời xưa, trên một vùng rất rộng: Thái Lan hành hạ tượng Phật, Cashemire vào thế kỉ V – VII đem áo mao Phật ra phơi nắng, Tứ Xuyên (Trung Quốc) phơi Long Vương, thuỷ thần... Cũng trong truyền thống đó mà các vị thần có thể làm mưa dưới triều Trần (cả Lí?) có hình nhân thể thân bị phơi nắng, cũng như chứng cứ hồi đầu thế kỉ XX với bài vị của ông thành hoàng làng Cương Hà (Quảng Trị). (57) Nhưng thổ địa bị trấn nước thay thế cho thành hoàng thì quả là cách thể riêng của vùng sông rạch Nam Kỳ, tuy mục đích hành động cũng như các nơi khác. Ở đây có bồi đắp thêm một ít toan tính: Lễ hội ồn ào là để cho Trời chú ý, quây đục sông cho Diêm Vương biết, hành hạ ông Địa *cụ thể* mang tính cách xác thực hơn để tác động mạnh hơn đối với ông Trời thương người đại diện của mình.

Cho nên phải nhìn ông địa Nam Kỳ thêm một dáng hình Khmer. Cầu mưa theo nghi tiết đã tả là một chuyên dạng của tục lệ Khmer. Lễ Cầu mưa ở sóc Pisei (tổng Bình Hoà, Trà Vinh) phức tạp và dai dẳng hơn, nhưng kẻ bị hành hạ không phải là thổ địa mà là *ông Tà*. (58) Thổ địa – ông Tà là chứng cứ của sự chuyển đổi qua lại đánh dấu sự thân cận của thân đất đối với dân chúng ở đây.

Tất nhiên ở đây, không có chuyện về cả một hệ thống neak-ta phức tạp của giới thượng lưu Miên thờ cúng mà chỉ là nói về những ông Tà nhập vào hòn đá, sống trên cây, trong các katom (miếu) dưới gốc cây, có người trông coi thờ phụng hay không. (59) Nghĩa là với quyền uy đó, với xác thân đó dễ có sự lẫn lộn họ với ông địa, nhất là khi không phải lúc nào cũng có hình tượng bằng đất sét của Địa để tượng trưng ông theo khuôn mẫu văn hoá Việt. Tuy nhiên, khi còn có sự phân biệt giữa hai vị thần thì thái độ của người Việt đối với thần Tà lại cũng có ý thức như đối với Chúa Ngung – ở đây, vì vị thế thấp của thần Tà mà ý thức dụ dỗ, xoa dịu nổi bật lên. Khi cúng thổ địa, chúng tôi thấy người ta để nguyên lễ vật, nhưng khi cúng ông Tà thì làm như món cúng đã có người ăn dở chừng (ví dụ trái chuối bóc ra) để cho thần Tà an tâm thụ hưởng, không sợ thuốc độc!

Thổ địa thân thiết, được ưa chuộng ở Nam Kỳ lại cũng do một hoàn cảnh phối hợp khác từ ảnh hưởng của khối lưu dân Trung Quốc, có sự can thiệp gián tiếp của người Pháp trong việc phổ biến một công cụ văn hoá bình dân: “tiêu thuyết” lịch sử, *truyện Tàu*.

V. CÁC ÔNG THẦN BÌNH DÂN TRUNG QUỐC CẬN ĐẠI TRÊN ĐÀ VIỆT HOÁ

Dòng lưu dân Trung Quốc rời bỏ quê hương xứ sở toả xuống các vùng đất, hải đảo phía Nam vẫn có tính cách thường xuyên, nhưng từng lúc lại mang tính cách bùng nổ dồn dập sau những biến cố lớn ở chính quốc. Thế kỉ XVII, binh tướng, dân chúng Minh thần đến xứ Đàng Trong theo những đợt lớn có ghi trong sử sách. Họ Nguyễn nhờ đất Đàng Ngoài cách biệt với Trung Quốc, khỏi sợ nhà Thanh truy đuổi, nhưng lại ngại đám lưu vong nên đẩy họ vào Gia Định, tạo thêm một lực lượng mở rộng đất đai. Về sau, sự tàn tạ của nhà Thanh và những biến cố dai dẳng tiếp theo đưa thêm người Trung Quốc đến đất Việt làm ăn phát đạt lớn, một phần nhờ chính sách dung dưỡng của người Pháp về mặt kinh tế.

Nhưng không nên tìm ở đây những khuôn mặt xuất sắc trong lãnh vực văn hoá, tư tưởng. Ngay cả những tông binh, đô đốc Minh thần thâm nhuần Nho Giáo đến mức nắm bắt được tính phổ quát của nguyên tắc đạo lí, ví dụ nguyên tắc trung quân, như trường hợp con Trần Thượng Xuyên (Trần Đại Định) đã thích ứng với hoàn cảnh mới, chuyển đạo thờ vua Minh vào chúa Nguyễn qua một sự chọn lựa đau đớn, những người đó đến đất mới cũng phải bận tâm đến vấn đề an cư trên hết vì, hoặc phải lo đối phó với bên ngoài, hoặc đối phó nội bộ. Mạc Thiên Tứ lập được Chiêu Anh Các cũng là thừa hưởng từ cuộc đời lao đao lận đận có vẻ kinh doanh cả nghề gá bạc của Mạc Cửu. Cho nên với tình thế như vậy thì các yếu tố tinh thần ảnh hưởng đến cuộc sống thường nhật là của đám đông, của những tin tưởng phù hợp với trình độ của đám đông ấy.

Thương nhân Trung Quốc – thương nhân Việt không khác – cũng không phải là thành phần được chấp nhận là ưu tú trong nước. Nhưng chính vì họ “ít học” mà lại có thể lực kinh tế nên mới thúc đẩy phát triển những bộ môn văn nghệ “tâm thường”, tác động ngược vào giới “văn hay chữ tốt”: hí kịch, “tiểu thuyết”, văn chương sử dụng bạch thoại. Ở trình độ đó, người ta dễ tìm được sự hoà nhập với đám dân chúng cùng chung văn hoá trong vùng họ đến ở.⁽⁶⁰⁾ Mặt khác, trong lúc vua quan Việt làm nhiệm vụ bảo vệ đất nước, quyền lợi của mình,

không kịp thay đổi theo với những dạng mới của khuôn thức văn hoá chọn lựa, thì Minh dân lưu vong lại đến đất Việt với *con người hiện đại của họ*, nghĩa là mang một bộ mặt mới đối với dân Việt, với đám nho sĩ tại chỗ, như ở vùng Trịnh Lê, chỉ đọc sách Đường Tống, muộn nhất là của thế kỉ XIII. Do đó họ có sức hấp dẫn riêng để làm thay đổi người, và cũng làm thay đổi cả chính mình. Vai trò của các vua chúa Việt, nhất là biểu lộ trong các lệnh đồng hoá (bắt thay đổi y phục, đồng hoá người lai, người cũ trước, người mới sau) khiến cho yếu tố Việt giữ được tính cách chủ thể ngay cả trên vùng còn tranh chấp dân tộc.

Tính chất lưu vong và thương nhân ít học (so với nho sĩ khoa bảng) khiến cho người Hoa biết “tiểu thuyết” nhiều hơn Kinh Truyện, và tin nhân vật tiểu thuyết lịch sử hơn là trong sử kí. Thần Quan Đế của họ mang tính khu vực lưu tán (Nam Trung Quốc) là hình ảnh rút từ *Tam quốc chí diễn nghĩa* của La Quán Trung chứ không phải từ *Tam quốc chí* của Trần Thọ. Các đền miếu Quan Đế của họ xuất hiện từ Bắc chí Nam (Việt), thờ phụng một võ tướng trung tín, nghĩa liệt, thành thần ngay sau khi tử trận (*vật chết* Lữ Mông), đã dần dần thay thế một Võ Khúc Tinh Quân mơ hồ khiến cho nhà Nguyễn, một triều đại xây dựng trên chiến thắng và mở rộng cương vực, nhìn lại mình, thấy sự tương đồng nên cho xây miếu Quan Đế ở các tỉnh trong nước.

Chúng ta biết rằng tập hợp lịch sử tiểu thuyết mà ta thường gọi là “truyện Tàu” do các ông Lương Khắc Ninh, Nguyễn Chánh Sắt... dịch ra quốc ngữ ở Sài Gòn từ 1904 và phổ biến ra khắp nước, đã góp phần định hình cho một phong thái, một lẽ lối tư tưởng của người dân Nam Kỳ.(61) Nhưng cũng có thể chắc rằng trước đó, các nhân vật của *Tam quốc chí*, *Thủy hử* cùng truyện tích của họ đã khuôn nắn hành động các hội viên quân chúng và lãnh tụ các hội kín Minh dân (và những người tiếp nối), rồi qua họ mà phổ biến cho tập hợp cư dân Việt trong đà Việt hoá của người lưu vong. Nhìn sự đồng dạng trong tin tưởng ma thuật, chúng ta ngờ rằng các nhân vật *Phong thần*, *Tây du*, *Thuyết Đường*... đã được biết đến trước khi chúng hiện diện trên các trang sách chữ quốc ngữ, và hẳn đó cũng là tiền đề cho việc dịch ra tiếng Việt. Cho nên cũng nên nghĩ rằng không khí truyện tích đó có ảnh hưởng đến *Lục Vân Tiên*, chứng tỏ nho sĩ Nguyễn Đình Chiểu dù mang tinh thần bảo vệ chính thống đến khe khát cũng phải chịu cho các truyện kể chung quanh xâm nhập vào con người đã mềm yếu một chút vì nỗi đau khổ riêng tư. Vai trò thần hộ cứu người (tiểu đồng), xử tội (cha con họ Võ) là của tín ngưỡng thờ cọp, đậm nét kịch động hơn chuyện cọp ngòi nghe hát bội trên kinh rạch, nhưng chuyện pháp thuật của tướng Phiên sao mà có dáng của Cáp Tô Văn, của các tướng Phiên trong *Chinh Đông*, *Chinh Tây*, *Ngũ hổ*..., còn ông tôn sư thì chẳng khác nào Vương Thiên, Vương

Ngao lão tổ!

Dù thế nào đi nữa thì tính chất ma thuật trong truyện Tàu (thần hoá ông Trời, ông Phật) thật hợp với cuộc sống đầy tính chất thần quái của Nam Kỳ. Ở đây, sự cố gắng hệ thống hoá, nhất thống hoá – không hoàn chỉnh về lí thuyết – của nhà Nguyễn hướng về quan niệm vương quyền Nho Giáo lại bị gãy đổ nửa chừng vì sự can thiệp của người Pháp, cho nên tính chất tứ chiếng phải còn chờ một sự kết hợp khác – điều mà người ta sẽ thực hiện trong những năm 20, 30 của thế kỉ XX.

Ta đã nói đến vị thế vừa bao trùm vừa nhỏ nòi, vừa thiết yếu mà thân cận đối với người dân của ông thổ địa Nam Kỳ. Ông thổ địa Nam Kỳ không ngồi trên cao vì người ta đã quên không biết đến nguồn gốc của ông từ thời Đông, Tây Chu, vừa xa về thời gian lẫn đường đất – từ đó vừa xa về tâm lí. Người ta hiểu ông là thần đất hẳn phải ngồi dưới đất. Và truyện *Phi long diễn nghĩa* đem lại một biện minh, một lí giải cho sự kiện đó: Thần Đất trước kia có ngai, nhưng bị ông vua Tống Thái Tổ chưa thành – Triệu Khuôn Dã – đặt xuống đất để lấy chỗ nằm ngủ trên bước đường luân lạc. (Nghe thấp thoáng trong đó như chuyện sử kí kể về Lí Công Uẩn đuổi thành hoàng đi xa).

Khuôn mặt thổ địa đã bình dị lại càng bình dị hơn vì trong truyện Tàu, nhất là ở *Tây du*, thổ địa chỉ là thần để sai phái. Điều đó tạo nên một khuôn mặt thổ địa hiền hoà dễ đùa bỡn lúc thường, và dễ tạo sự gần gũi lúc nhờ cậy làm trung gian với thần linh lớn. Lễ cúng Chúa Ngu có diễn tuồng Tây du mà chúng tôi nghe thuật lại, có thổ địa đóng vai trò con “lật đật” chạy qua chạy lại trong hoạt cảnh tìm Ngưu Ma Vương (Ngu Ma Nương) về kí giấy bán đất.

Truyện *Tây du* có ảnh hưởng mạnh vì mang tính cách phối hợp của hai nền văn hoá Trung Quốc Ấn Độ ở trình độ bình dân ngay chính trong vùng chung lộn của các tập hợp dân tộc cùng chịu ảnh hưởng. Nền tảng truyện tích Ấn với thần Hanuman dù đã chuyển hướng thành thân xác Tôn Hành Giả, vẫn còn được nhận rõ, nhất là trên vùng đất cũ Chân Lạp dù thần Khí không còn giúp vua Ấn đánh Tích Lan nữa. Nhưng chuyển qua việc phò Tam Tạng thỉnh kinh thì tư tưởng Phật Giáo thần hoá lại mang thêm tính hiện đại trước mắt dân chúng trong vùng, của cả lưu dân lẫn người bản thổ cũ, mới. Trong lễ tống ôn ở Hà Nội tháng 5-1927, tuy vẫn có kiệu Tam Tạng, Tề Thiên dẫn đầu, nhưng người ta không quên thần Quan Công (để có thêm uy vũ), thần địa phương Văn Xương Đế Quân vớt vát chút nho phong của khu vực, và cuối cùng là kiệu Phật, nghĩa là vị giáo chủ vẫn là kẻ chứng giám cao nhất cho buổi lễ.(62) Trong lúc đó, trên vùng Chợ Đệm (Bình Chánh, nay thuộc Thành phố Hồ Chí Minh) lễ tống ôn lại diễn tả công trình rước kinh, nổi bật với vai trò Tề Thiên trừ 72 động yêu làm bằng hình

rom, đem lửa tắt cả xuống sông, đốt tiết.(63) Ông Lê Văn Phát kể về một lễ tống ôn khác: Trong lễ cúng, thầy pháp gọi ma tới cho ăn cỗ trên bè, rồi phát một tiếng pháo lệnh, các nhà quất roi dậu đuổi ma trốn đi, trai tráng mang bè chạy đến sông gần nhất, bỏ xuống thả trôi theo dòng nước – chạy ào ào mới sinh ra thành ngữ ”Chạy như Tàu tống ôn”. Và chúng tôi thấy một buổi lễ tống ôn giản dị vào thời điểm hoảng loạn tháng 4-1975 ở Sài Gòn với ba ông đồ đệ của Tam Tạng phò thầy đi vòng vòng trong khu vực hành lễ. Vị trí Chợ Đệm gần Sài Gòn và thời gian ông Nguyễn Văn Trấn kể chỉ khoảng trước Thế chiến II, gần ta hơn ông Lê Văn Phát, chứng tỏ rằng truyện *Tây du* đã đem thêm kịch bản cho một lễ cũ có sẵn.

Tề Thiên còn nhảy vào cơ đàn Cao Đài, theo một lời truyền lại, đã đem đến khủng hoảng cho một cơ cấu muốn là tôn giáo hoàn cầu: Có những chức sắc thâm nhuần nho học hơn không chịu một cơn khi chỉ đường lối tu hành cho mình.

Cả đến sự an lành của ngày Tết vốn từ lâu được coi là nằm dưới sự bảo trợ của Phật qua vạch vôi, cây nêu, thế mà truyện *Phong thần* cũng chen vào: Chính Khương Thượng, người mở nghiệp cho nhà Chu, đã ra lệnh ngăn Thiên Linh Cầu thường chờ dịp Tết xuống trần lấy mạng người, không được xâm phạm vào ranh giới ông định sẵn để bảo vệ người đời vui chơi.(64)

Đỉnh núi linh thiêng của Tây Ninh đối với dân chúng bình thường là nơi thờ Bà Đen của Khmer, lại được người giữ điện thì thăm với chúng tôi (1962) là nơi thờ Lê Sơn Thánh Mẫu, vị tiên cô có quyền phép hơn hết trong phái nữ của *Phong thần*, người thầy của Tiết Đinh San trong *Chinh Tây*. Bà chiếm lĩnh hòn núi này chẳng qua chỉ vì một sự trùng hợp ngữ nghĩa: Lê sơn là núi (Bà) Đen. Cũng như vì sự trung gian của ngôn ngữ mà một vị thánh mẫu ở Quảng Lăng Am (Huế), một bà già Thượng được diễn giải văn hoa là “lê mại” (già đen) được người ta ghi lại cho nhà nghiên cứu bằng tên riêng của một người họ Lê tên Mại.(65) Giá như cái am đó nằm ở đất Nam Kỳ thì cũng dễ thành điện của bà Lê Sơn vậy!

Sự phân tích theo hướng duy lí tách rời lòng tin dễ làm cho người ta thấy khía cạnh khôi hài của sự kiện, nhưng nếu trở lại với thời đại, với con người sống, ta sẽ thấy những thần linh cũ, mới mang đầy quyền phép ấy đã đủ sức tác động đến những con người chia xẻ mỗi giao hội tín ngưỡng, để thực hiện nhiệm vụ xã hội của họ qua những *hội kín* hướng đến hai mục tiêu có vẻ tách biệt mà thực ra vướng víu nhau: Lập một quyền uy trần thế mới trong đó trần thế và cõi vô hình quyền chặt với nhau nắm lấy thân xác và linh hồn người dân.

Chú thích

1. Quốc triều chánh biên toát yếu (Sài Gòn 1972), ttr. 246 – 247.
2. Đại Nam điển lệ (Sài Gòn 1962), tr. 402, 403.
3. Trần Quốc Vương – Trịnh Cao Tường, “Góp phần tìm hiểu lịch sử ngôi đình”, Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1982, ttr. 241 – 242.
4. Nguyễn Văn Huyền, “Contribution...”, bđd, ttr. 22 – 23. VDULT (ttr. 87 – 89, phần Tiếm bình và Phụ lục) cho biết Lí Phục Man có một bà vợ được thờ trước Á Nương (Bà thứ), bà này hẳn không xưa lắm vì thấy được nhắc liên quan đến hai nhân vật ở nửa đầu thế kỉ XVIII: Nguyễn Mại +1720, Lê Anh Tuấn +1734.
5. Nguyễn Văn Huyền, “Les chants et les danses d’Ái Lao aux fêtes de Phù Đổng”, BEFEO XXXIX(1939), ttr. 153 – 196. Ghi chú trang 191 cho biết sau lễ hội 1937, năm 1938, tác giả thấy có ba bài hát khác do viên tri huyện Tiên Du và chức sắc dưới quyền làm ra, vì cho rằng các bài trước “không nghiêm túc..” Vậy chuyện có ảnh hưởng Kiều không phải là điều lạ, và các bài mới hẳn đã sửa đổi những lời “sỗ sàng” của các bài cũ.
6. Quốc triều... sđd, tr. 60 có ghi: “Điều lệ trong hương đảng ban cho các xã dân ngoài Bắc Thành” năm 1804. Như vậy, điển lệ nói về việc phong thần ở Bắc Thành cùng năm đã kể là phần chi tiết của tờ chiếu này.
7. J. Przyluski, “Les rites de Động thổ – Contribution à l’étude du culte du Dieu du sol au Tonkin”, in lại trong Le Việt Nam (1948), tr. 6.
8. Quốc triều... sđd, tr. 124. Minh Mạng từng biết sử Minh, có lẽ do nhóm Trịnh Hoài Đức dạy, hỏi các quan thì không ai biết. Nhân sĩ Đàng Ngoài Phan Huy Thực mới cho nhà vua hay rằng “Từ nhà Lê đến nay (1824), học cử nghiệp chỉ đọc Hán, Đường, Tống để mau biết đi thi mà thôi”.
9. Không phải chỉ ở những tập đoàn Chăm, Khmer có quá khứ từng được ghi rõ, mà ta cũng phải lưu ý đến thành phần của khối dân Tây Nguyên ngày nay, từng hiện diện dưới đồng bằng, sát biển. Trong các chuyện cổ tích được các nhà thám hiểm, học giả ghi nhận, có dấu vết nói về một kí ức biển, về cá voi. Đến năm 1930, các nhà nghiên cứu còn thấy trên vùng biển Khánh Hoà (rải rác từ vũng Rô đến vịnh Cam Ranh) có những người Mọi đã Việt hoá đến giai đoạn cuối. (BEFEO XXXIII, 1933, phần Tin tức của M. Ner tr. 496; BEFEO XL, 1940, phần Tin tức của P. Mus, tr. 476.) Dân địa phương gọi đây là những người (Mọi) “Hạ” (sinh sống ở vùng thấp) trong khi ở nơi không còn những người này thì “Mọi hạ” là những người sinh sống cũng ở phía tây nhưng gần người Việt, còn “Mọi thượng” thì ở vùng núi cao, xa hơn, khó đi tới. Tên Thượng đã thay thế cho tên Mọi được theo thói quen cho là có ý khinh miệt. Có vẻ những tác giả Việt sinh chữ nho và chia xẻ mặc cảm không muốn mình là “gốc Mọi”, nên đã giải thích chữ “hạ” là Hạ Châu – Tân Gia Ba, chứng tỏ dấu vết một dòng di cư Mã Lai lên bờ biển Khánh Hoà theo giả thuyết của ông Bình Nguyên Lộc vào thập niên 1960.
10. L. Cadière, “Croyance et pratique religieuse des Annamites dans les environs de Hue – II. Cultes des pierres”, BEFEO, XIX(1919), tr. 17. Chúng tôi không đọc được phần I: Cultes des arbres. Ý tưởng tổng hợp của Cadière về vấn đề này được trình bày trong tập hợp: Un empire colonial français – L’Indochine, phần “Religions annamites et non-annamites”. Cũng xem P. Mus, “Cultes indiennes et indigènes au Champa”, BEFEO XXXIII(1933), tr. 373.
11. H. Parmentier, “Vestiges mégalithiques à Xuan Loc”, BEFEO XXVIII(1928), ttr. 79 – 80.
12. L. Cadière, “Notes archéologiques” BEFEO XX(1920), ttr. 1 – 2.
13. Nguyễn Văn Hầu, Đúc Cổ Quán hay là cuộc khởi nghĩa Bày Thưa (Sài Gòn 1956), ttr.

45 – 47. Tác giả có dẫn chứng một người thấy được một thẻ đá ở Thất Sơn mang niên hiệu nhà Thanh, 1792.

14. ĐNNTC, tỉnh Bắc Ninh (bản dịch Sài Gòn 1966), tr. 50.
15. Dẫn một nghiên cứu đăng trong BEFEO IX(1909), tr. 758, trong bài tổng kết “L’EFEO depuis son origine jusqu’en 1920”, BEFEO XXI(1921), ttr. 264 – 265.
16. R. Stein, “Jardins en miniatures...”, bđd, tr. 71, chú số 1. Các chứng dẫn tiếp theo cũng lấy ở bài này.
17. Đoàn Thị Diễm, Tân biên truyện kì mạn lục, sđd.
18. H. Maspéro, “La prière du bain des statues divines chez les Chams”, BEFEO XIX(1919), ttr. 1 – 16.
19. Nguyễn Đình Tư, Non nước Khánh Hoà (Nha Trang 1969), ttr. 152 – 168.
20. “Đọc ngang nào biết trên đầu có ai... ..Hỏi làng làng vẫn Đại An, Hỏi tiêu tiêu đã mộ hoang bao giờ.” Có thể ngờ rằng Văn Bà ra đời sớm nhất là ở đầu thế kỉ này và không sau lúc bắt đầu Thế chiến II, lúc “bóng” Chăm không còn sinh hoạt và “bóng” Việt cần một bản văn thay thế để cúng tế.
21. Chúng ta đã thấy tên tháp Chúa Ngọc trên Bình Nam đồ (1774) và đến năm 1919, các nhà nghiên cứu phải dỡ miếu thờ Bà nằm dưới gốc cây giữa khu tháp Nha Trang để lấy chỗ khảo sát (BEFEO XIX, tr. 106).
22. Nguyễn Đình Tư, sđd, ttr. 213 – 214.
23. Ghi nhận của chúng tôi năm 1972.
24. A. Cabaton, Nouvelles recherches..., ttr. 16 – 18.
25. Lê Quang Nghiêm, Tục thờ cúng của ngư phủ Khánh Hoà (Sài Gòn 1970), ttr. 104 – 110. Trong Thập nhị nhang Giàng thờ ở Khánh Hoà, tác giả ghi được 7 tên: Giàng Châm (chích?), Chợ, Mọi, Rợ, Đĩ, Thoã, Ó Ma Lai (tr. 74) Một thầy thiêm (pháp sư Chăm) giải thích Đĩ Giàng là “hạng đàn bà trác nét dâm dăng, chết rồi mà còn đòi thoả mãn sinh lí.” (tr. 109 – 110). Khác hẳn tục hiến sinh cầu lợi (chú số 28), người dân chài Bình Định cũng thờ như dân hòn Đỏ, hơi cầu kì hơn. Dân hai vùng Nôm (đám Xương Li), Bắc (đám Hưng Lương) trên bán đảo Phương Mai (Quy Nhơn) có hai miếu Bà Lôi, “miếu cũ người Chăm thờ thân sinh nhiều cá tôm” theo tin tưởng dân chài trong vùng. Miếu nhỏ (0,8 m x 0,6 m), bên trong đắp nổi bộ phận sinh dục nữ để mỗi lần đi biển, người ta đến khấn “xin Bà cho bữa biển ngày mai, sẽ cúng cho Bà ‘cặp quê’”. Đó là cái dương vật làm bằng dừa dại với đủ bộ phận, phần trục bằng chột dừa, tinh hoàn là trái dừa, lông là lá dừa xẻ nhỏ nhuộm đen. Khá cầu kì nên có khi người ta phải mượn thợ làm. Tục này bãi bỏ sau 1947. (Vũ Ngọc An, người vùng Nôm, viết trong Xưa và Nay số 340, tháng 9-2009). “Cặp quê” là theo cách viết của tác giả nhưng có lẽ đúng là cặp “huê” < hoa, nói trại. Hình như chỉ có chuyện dâng cúng chứ không có hành động cúng.
26. Les Tchams et leurs religions, tr. 237. E. Aymonier chú sau tên thần là “déesse impudique” có vẻ như đã nghe chữ Đĩ Giàng Việt.
27. Nguyễn Đình Tư, sđd, ttr. 42 – 43.
28. Lê Quang Nghiêm, sđd, ttr. 115 – 131. Chuyện xảy ra ở hòn Đỏ, hòn Một (Nha Trang), hòn Nhân (Cam Ranh). Tục lệ về sau được bỏ (thay bằng cúng heo) có lẽ một phần vì phản ứng của luật pháp, nhưng chính ra cũng có thể vì nguồn cung cấp “vật tế” là những người “Hạ” gần gũi (dưới vùng biển) đã Việt hoá, trở thành ngang hàng (một chừng mực) đối với những người tổ chức, nên khó bắt đem đốt; E. Aymonier, sđd, ttr. 213, 271 – 272.
29. ĐNNTC, Nam Kỳ Lục tỉnh, quyển thượng (Sài Gòn 1973), tr. 44.
30. A. Chapuis, “Les lieux de cultes du village de Bắc Vọng Đông”, BAVH (Oct-Dec 1932),

ttr. 371 – 410.

31. Ông Vũ Khắc Khoan (Tìm hiểu sân khấu chèo. Sài Gòn 1974, ttr. 70 – 71) giới thiệu một bản Chèo đưa linh (hồn người chết) do một sinh viên sưu tầm, không thấy dẫn nơi chốn xuất phát. Ông Nguyễn Đình Tư ghi lại một bản chèo ở Lãng Ông Nha Trang hơi sơ lược. Chúng tôi được ba bản không đầy đủ, gốc ở Phan Rí, sử dụng ở Phan Thiết (lần cuối chúng tôi biết: 7- 1969), do Ban chèo Long Minh Ban, dùng cho 3 trường hợp: đưa Ông (cá voi), đưa Linh (hồn cha mẹ), đưa cô hồn. Gần đây, các điều kiện sưu tầm đầy đủ hơn, những nhà khảo sát ở Quảng Nam – Đà Nẵng (Văn nghệ dân gian Quảng nam – Đà Nẵng, tập I, 1983) loan báo đã tìm được nhiều bản nhưng chỉ giới thiệu qua loa. Chúng tôi không rõ những tin tức về sau đó.
32. “Ngựa bạch trung thành hay sự tích đèo Cổ Mã”, Truyện cổ dân gian Phú Khánh (Phú Khánh 1988), ttr. 27 – 28.
33. Nguyễn Đình Tư, sđd, ttr. 197 – 198; Huỳnh Ngọc Trảng – Trương Ngọc Tường – Hồ Tương, Đình Nam Bộ, tín ngưỡng và nghi lễ (TP. Hồ Chí Minh 1993), tr. 258.
34. ĐNNTC, tỉnh Bình Thuận (Hà Nội, t. III, tr. 144) ghi là Tài Nhị Lan.
35. Ghi chép của ông Vũ Huy Chân, Làng quê – Nhân vật – Thắng cảnh – Lịch sử (Sài Gòn 1973), tr. 142;
36. Nguyễn Đình Tư, sđd, tr. 90. Bản dịch ĐNNTC, tỉnh Quảng Ngãi, của Hà Nội (1970) ghi “ngũ hành thái giám” có vẻ vì Hán văn không có chấm câu rõ rệt nên người dịch đã đem hai thân nhập một.
37. Toàn thư t. I, tr. 194.
38. V. Goloubew, “Le cheval Balaha”, BEFEO XXVII(1927), ttr. 223 – 237, các hình vẽ 8, 10, ảnh XVIII, XX, XXII. Goloubew không nói đến sắc ngựa Neak Pean, nhưng B.P. Groslier (Indochine, carrefour des arts, Paris 1961, tr. 181) lại nói rõ là ngựa trắng.
39. A. Cabaton, sđd, tr. 116.
40. Điều này không khiến ta lấy làm lạ vì trong bài Bạt cho Trùng bổ VĐULT Toàn biên, tác giả đã nhắc tới Tang thương ngẫu lục nghĩa là có biết đến tác phẩm của Phạm Đình Hồ. (Xem bản dịch Lê Hữu Mục, trang 149.)
41. ĐNNTC, Kinh sư (Hà Nội 1969), tr. 177.
42. Ngô Tất Tố, Tác phẩm t. II, Tập án cái đình (Hà Nội 1977), ttr. 159 – 164, chuyện một làng ở Phúc Yên.
43. P. Pasquier, L’Annam d’autrefois (Paris 1929).
44. Nguyễn Đình Tư, sđd, tr. 227.
45. M. Landes, “Notes sur les moeurs et superstitions populaires des Annamites”, Excursions et Reconnaissances (1888), in lại 1896, ttr. 220 – 223.
46. Nguyễn Đình Tư, sđd, ttr. 230 – 233.
47. Lê Văn Phát, La vie intime d’un Annamite de Cochinchine et ses superstitions vulgaires (Saigon 1906), ttr. 32 – 35.
48. Ghi nhận của chúng tôi.
49. Sơn Nam, Đất Gia Định xưa (TP. HCM 1984), tr. 89.
50. E. Aymonier, sđd, tr. 272; Thực lục chính biên đệ nhất kỉ, q. 7, 3a.
51. H. Parmentier, “Notes d’archéologie indochinoise II – Dépôts de Sa Huynh”, BEFEO XXIV(1924), tr. 341.
52. Quốc triều... sđd, tr. 213.
53. Lê Văn Phát, sđd, ttr. 43 – 46.
54. H. Maspéro, Les religions chinoises, sđd, tr. 173.

55. Nguyễn Đình Tư, sđd, ttr. 204 – 205.
56. Lê Văn Phát, sđd, tr. 54.
57. E. Porée-Maspéro, sđd, ttr. 267 – 272; L. Cadière, “Croyances et dictons populaires de la vallée de Nguồn Sơn”, BEFEO I(1901), tr. 205.
58. E. Porée-Maspéro, sđd, ttr. 233 – 234.
59. Lê Hương, Người Việt gốc Miên (Sài Gòn 1969), ttr. 69 – 70.
60. Không phải ngẫu nhiên mà các truyện nôm (còn được lưu truyền hay không) có tên tác giả lại xuất hiện sớm ở Đàng Trong: Hoa Vân cáo thị truyện (1650) của Nguyễn Hữu Dật, đặt truyện vào thời đại mở đầu nhà Minh, Hoa tình truyện của Hoàng tử Tú, Song tình truyện của Nguyễn Hữu Hào ra đời vào khoảng 1700, lấy cảm hứng và ý từ một tiểu thuyết Trung Quốc (in sau 1644) và được tàng trữ ở Hà Tiên, đất của họ Mạc, nhờ đó mới khôi thất truyền. (Nguyễn Hữu Hào, Truyện Song tình, Hoàng Xuân Hãn biên khảo và giới thiệu, Hà Nội 1987, ttr. 8 – 9.) Chúng ta cũng lưu ý rằng Nam triều công nghiệp diễn chí của Nguyễn Khoa Chiêm đã ra đời (1719) trước Hoàng Lê nhất thống chí của nhà Ngô Thì cả 2/3 thế kỉ.
61. G. Coulet (Les sociétés secrètes en terre d’Annam, Saigon 1927, ttr. 42 – 43) cho biết “người Annam ở thành thị, thôn quê ngón ngáu các sách ấy... Có nhiều người mua cả 150\$ loại sách này”. Để lượng định giá trị số tiền trên hãy so sánh: Trong vụ Phan Xích Long 1913, có chuyện Hội kín dự trù mở cửa hàng bán xe đạp với số vốn 400\$.
62. BEFEO XXVII(1927), mục Tin tức, ttr. 462 – 465.
63. Nguyễn Văn Trấn, Chợ Đệm quê tôi (TP. HCM 1985), ttr. 102 – 103.
64. Lê Văn Phát, sđd, tr. 31.
65. R. Stein, bđd, tr. 69.

CHƯƠNG X

CHIỀU HƯỚNG VÀ NHỮNG KẾT QUẢ TẬP HỢP THẦN LINH MỚI

I. KHỦNG HOẢNG: ĐỐI NGHỊCH VÀ HỘI TỤ

Cùng với kinh nghiệm chiếm lĩnh thuộc địa ở các nơi khác, người Pháp đến Việt Nam dần hình thành một quan niệm và tổ chức chính trị, theo họ là thích ứng với vùng đất đông dân này. Nam Kỳ ở giai đoạn đầu của cuộc chiếm đóng nên vẫn là thuộc địa trực trị. Bắc, Trung Kỳ chịu chế độ bảo hộ, ở đó người Pháp điều khiển qua hệ thống quan lại tuy quyền hành đã hạn chế nhưng vẫn còn chút dư uy và cả sự quen thuộc phong tục, tập quán để có sự kiến hiệu vừa đủ cho chủ nhân mới của đất nước.

Hệ thống cai trị hai-tầng khác nhau trên từng khu vực như thế đã nuôi dưỡng tập hợp thần linh truyền thống theo những kiểu cách khác nhau hoặc bằng lối mòn cũ, hoặc có ứng biến từ phía dân chúng trong vùng. Dân Trung Kỳ còn có vua, nên vẫn có người để xin sắc cho thần. Các sắc từ Huế đi ra đất Bắc chỉ là do những trường hợp đặc biệt mà sự mở đường là do những người có thực quyền muốn cho vua Nguyễn “tuần du” để tạo uy tín cho họ. Không có vua, ông Hoàng Cao Khải đã cát sinh từ, tự coi mình là thành hoàng sống của đất ông mới lập. Không có vua thời nay, người dân Bắc Kỳ đi tìm quyền uy của những ông vua đã khuất, đi xin”chân hương” (rước) ông thành hoàng nơi khác về thờ trong khi Nam Kỳ, bạo dạn, ngỗ ngược hơn – và lại cũng không có cách nào khác, người ta ăn cắp sắc thần của làng khác nếu không muốn bằng lòng với việc chỉ thờ ông tiên sư mang tính cách phù thủy hơn là phùng hội.

Hệ thống cai trị hai-tầng như thế cũng làm bộc lộ tính chất đối cực riêng biệt từ sự giao tiếp văn hoá cưỡng ép mà bộ phận thành thị, thị trấn mang dạng của người chiến thắng, vẫn còn là những điểm mới lạc lõng – tuy có mầm mống tiến bộ – trong cả khối làng xã mênh mêng, nặng nề truyền thống mà sự tồn tại bảo lưu ở một mức độ nào đó cũng có lợi cho chính quyền ngoại trị. Lại không chỉ ở sự phân bố địa lí, ngay trong lòng các thị dân, do sự thâm thấu xã hội từ các vùng ngoại đô thị đưa tới, các lề lối, tập quán cũ vẫn còn đè nặng trên sinh hoạt của họ, trì níu họ trên con đường đi theo sự quyến rũ của phương Tây với những quyền lợi vật chất cụ thể do được chia xẻ một ít bởi người Pháp, trực tiếp từ sự phục vụ chính quyền mới, gián tiếp từ sự mở mang thuộc địa dồn tiền bạc về các trung tâm hành chính. Lớp người bị giảng co này thuộc nhiều dạng phức tạp, càng lúc càng đông, càng lúc càng trôi nổi

giữa cuộc sống. Họ dễ rời bỏ những thân linh truyền thống có tính chất nghiêm túc, nặng khuôn khổ lí trí mà hướng về các hình thức tín ngưỡng buông thả cảm tính hơn – đã có sẵn, và chính họ đã khiến cho các hệ thống này mở rộng khuôn khổ hơn. Làm con người của sự khủng hoảng, họ đã gặp sẵn trong xứ những dạng tín ngưỡng của thời khủng hoảng về trước.

Ở tầng lớp trên, quan niệm tổ chức xã hội mang tính phụ hệ gắt gao như Nho Giáo đã phải suy yếu trong thời loạn lạc nội bộ, đến cuối thế kỉ XIX qua thế kỉ XX, lại thêm sự giao tiếp cưỡng bức Pháp-Việt khiến quyền uy của ông vua bị mất vì để mất nước, quyền uy ông cha bị đổ vì lạc loài không hợp thời nữa, vì thất nghiệp – hiểu cả theo nghĩa chính trị, về sự suy sụp của một tầng lớp (nho sĩ) lãnh đạo đất nước. Và các bà, ngày thường vẫn có vai trò quan trọng trong gia đình – cả vai trò kinh tế – bây giờ càng nổi bật lên trong sự tàn tạ của các ông về phương diện kinh tế lẫn chính trị đồng loạt.

Chúng ta đã nói đến sự trỗi dậy của nữ giới nấp sau sự phồn thịnh của tục thờ Liễu Hạnh lần đất tiên ông Lã Thuần Dương, chen vào khu Nam Giao ở cuối thế kỉ XVIII. Về phương diện thế tục hơn, có một Hồ Xuân Hương táo bạo trong sinh hoạt như một thách đố với hệ thống ngự trị càng lao đao càng mang tính cứng nhắc, khiến cho một số đàn ông – được hưởng sự thuận lợi đương nhiên theo khuôn khổ ấy – cũng không chịu được, nhưng không dám mạnh dạn xuất hiện, đã núp bóng Bà làm giùm không ít bài thơ chống phụ quyền Nho Giáo để giải tỏa ản ức tính dục bị chính hệ thống *của mình* đè nén. Cho nên các đền phủ phát triển hơn trong thời kì người Pháp cai trị là điều dễ hiểu. Các Bà, chư vị Thánh Mẫu lần cả vào các chùa, một phần vì vương quyền nâng đỡ tổ chức thế tục của Phật Giáo không còn nữa, phần khác do chính các bà dẫn dắt vào: các bà quan lớn nhỏ, các “me Tây” (một thế lực mới), các bà buôn bán vượt mức độ xóm chợ làng quê, có nhiều tự do hơn, ít hay nhiều cũng là người của thời đại mới.

Về lễ lạt ở các đền phủ, các nhà nghiên cứu có khi chỉ nhìn như một dạng xuất hiện của sinh hoạt truyền thống, thuộc phạm vi dân tộc học(1) mà không đưa vào khu vực của xã hội học, nghĩa là ví dụ không nhìn vào ý nghĩa mới của sự giải phóng dục tính trong sinh hoạt đó của thời đại, điều mà các người nhạy cảm nhận ra nhưng lại theo thói quen trình bày qua sự phê phán đạo đức chứ không theo nhận xét khoa học. Trần Tế Xương (1870 – 1907) không ra khỏi sự ràng buộc ấy, nhưng trong khi ý thức sự sụp đổ của tầng lớp mình, đã làm một bài thơ bất mãn mà thành một bằng cứ xã hội học:

*Một thằng trọc téch ngôi khoa mỗ,
Hai ả tròn xoe đứng múa bông.*

*Thập thoảng bên đèn len bóng Cậu,
Thướt tha dưới án nguyệt sư ông.
Chị em thủ thi đêm canh vắng:*

“Chẳng sướng gì hơn lúc thượng đồng”.

Hình như ngoài chứng liệu ít ai lưu ý tới mà duy nhất này, ta không thấy có dấu vết nào khác để đi sâu vào tâm thức của con người đến cửa phủ, sân đền. Ở đây, chúng ta không đứng trước một ông (bà) đồng chuyên nghiệp được thần thánh lựa chọn làm kẻ trung gian giữa cõi vô hình và hữu hình. Những con người được ân sủng đặc biệt đó, mang “chuyên môn” để có ưu thế riêng, nhưng vì thế cũng làm thu hẹp phạm vi ảnh hưởng xã hội của họ vào riêng một nhóm người sùng tín hạn hẹp, có nhu cầu thì cần đến đồng, không việc thì trở về cuộc sống bình thường, không đòi hỏi sinh hoạt chia sẻ với đồng như là một điều thiết thân. Ở đây, đến lúc này, “chuyên môn” đã trở thành phổ biến, kĩ thuật đã “để dành cho mọi người” – nếu không phải là tất cả thì có thể nói, ai cũng có khả năng lên-đồng. Và ở mức độ quần chúng hoá này thì lên-đồng với căn bản là một hiện tượng tâm-sinh-lí buông thả đã chuyển hướng ý nghĩa, mượn thần thánh để thiên về trần tục hơn. Nó biểu lộ sự giải toả một đòi hỏi bị dồn nén mà Trần Tế Xương, trong vị thế sa sút của tầng lớp mình cùng nổi bật mãi riêng tư, đã thốt ra giọng mỉa mai, hậm hực: “Chẳng *sướng* gì hơn lúc thượng đồng”.

Lên-đồng lúc này mang rộng ý nghĩa thoả mãn dục tính: “bóng Cậu” nhập vào “hai ả” gây cảm giác giao hoan để rồi hoặc chỉ dừng lại ở chỗ “nguyệt sư ông”, hoặc còn dư hưởng xô đẩy các bà – kể cả các mệnh phụ – vào vòng tay người cung văn như văn chương hội những năm 30 phơi bày (*Giông tố* của Vũ Trọng Phụng).

Tín đồ đồng bóng ở cửa phủ, sân đền của giai đoạn này thuộc vào lớp người bên lề của cái xã hội khuôn khổ ràng buộc dục tính mà nay đã không còn đủ phương tiện và uy thế gìn giữ nữa. Các bà quan lớn nhỏ còn ở vị thế bị kềm kẹp hơn những người đồng giới khác, nhưng chính hệ thống quan lại như đã nói cũng chao đảo, nên giới phụ nữ ở đây trong tâm tưởng lại đòi hỏi được giải thoát nhiều hơn. Trong khi đó dân “me Tây” buông thả ngay từ lúc phải chọn vị thế xã hội mới, càng buông thả hơn với một thứ tự do cá nhân méo mó trong sự tiếp xúc với phía “chồng”, trong sự phủ nhận của xã hội Việt. Giới thương nhân có sinh hoạt phóng khoáng hơn – mà cũng bấp bênh hơn. Cả hai lớp người đó, thành công hay không thì cũng đi tìm một nơi ẩn nấp tinh thần, ở đó cá tính được ảo giác giúp sức, buông thả phần còn bị kềm hãm tiếp nối phần đã được giải toả bởi sinh hoạt thường ngày của tầng lớp họ.

Với Chư vị Thánh mẫu mang đường nét giới tính đồng dạng thu hút, phương sách giải toả cá nhân bằng đồng bóng đem lại cho tín đồ một sự

giải trí đồng thời với sự giải thoát thích hợp. Có điều, đó chỉ là sự giải toả ản ức ở trạng thái tiềm thức, mạnh mẽ buông thả vào cõi vô hình, còn cụ thể trần tục thì vẫn là thâm kín, chỉ là lời “thủ thi đêm thanh vắng.” Những đòi hỏi của họ còn bị một xã hội truyền thống nặng nề, khô cứng ràng buộc – sự ràng buộc đôi khi lại có hiệu quả hơn đối với thành phần như họ, bên lề và không có tiếng nói giá trị tinh thần. Nhưng dù sao thì những đòi hỏi ấy dần dần rồi cũng sẽ lan đến các thành phần khác mà bộc lộ công khai, có ý thức vào những năm 1920, rầm rộ ở những năm 30 qua lớp văn sĩ ở thành phố. Nhưng theo đà Âu hoá, những người này đã nêu trong các tác phẩm văn học, các vấn đề xã hội với đủ mức độ, rụt rè hay bạo dạn về phía người phát biểu, theo một tình hình phức tạp, có giấu giếm những ước vọng ghìm giữ bảo thủ nhất dưới những đòi hỏi quá khích nhất, nhất nhạnh được trong sự đổ xô ò ạt của tư tưởng phương Tây lan truyền qua nhiều cánh cửa đối nghịch nhau.

Nhưng có thể mở rộng tầm nhìn để thấy khủng hoảng không chỉ làm đà cho một lớp người khuếch trương một hình thức tín ngưỡng có sẵn để giải toả sự dao động về giới tính mà còn đặt vấn đề mang tính cách nhân loại toàn bộ hơn, mở đường cho những tổng hợp tôn giáo, ở đó, những thần linh cũ – hay tính chất thần linh cũ – vẫn còn chỗ đứng trong thời đại mới. Điều này thật là dễ hiểu vì sự tràn lấn của chế độ tư bản Tây Phương đã mang lại sự đảo lộn trong các nền văn hoá cổ truyền trên các phần đất khác của thế giới, và Việt Nam với điều kiện lịch sử cụ thể là sự chiếm đóng của người Pháp cũng phải chia xẻ sự khủng hoảng toàn bộ đó trước khi tìm ra được một chừng mực kết hợp trên lối thoát.

Riêng ở lãnh vực tinh thần, tín ngưỡng, từ ngữ địa phương chỉ sự khủng hoảng mang tính toàn cầu đó là *thời Hạ nguơn*. Nhưng không nên dừng lại ở nghĩa tiêu cực của từ ngữ gợi ra về một thời đại *tan rã* tuyệt vọng, bởi vì khó tách nó ra khỏi sự cố gắng giải quyết về mặt lí thuyết những vấn đề chính nó đặt ra, để từ đó dẫn tới ý niệm về sự xây dựng, hướng tới *hội Long Hoa*, mở ra *thời Thượng nguơn*.

Sự sôi động trong những vấn đề như thế chứng tỏ người Việt cận, hiện đại đã mang cái riêng của mình hội nhập vào trào lưu tư tưởng thế giới lúc này đã mang tính toàn cầu. Huyền thoại về sự hồi chuyển bất tuyệt (Le Mythe de l'éternel retour) với khai đề khích động là sự tận thế, đã có mặt khắp nơi trên thế giới từ thời xa xưa, không chừa cả thời đại khoa học, nơi nền triết lí đã lập nên chủ nghĩa xã hội lở làng ngày nay.(2) Còn ở người Việt thì nó đã tiềm tàng trong giáo lí đạo Phật mà họ chịu ảnh hưởng. Nó bùng dậy như một ý thức mới từ cuộc khủng hoảng giao tiếp với phương Tây, thêm vào đó là những khủng hoảng

cục bộ của các dân tộc khác trong vùng: của tập hợp người Trung Hoa lưu vong mang vết thương tranh chấp từ chính quốc, của tập hợp người Khmer không còn thời huy hoàng nữa, chưa kể ách đô hộ của người Pháp khơi sâu thêm sự tàn tạ so với huyền vọng về thời vang bóng cũ. Người Việt trong một thời gian dài đã hướng sự giải quyết tồn vong dân tộc thông qua yểm trợ của thần linh nơi những “hội kín” phức tạp không chỉ chấp chứa bản thân dân tộc mình.

Tín đồ Phật Giáo Đại thừa thường biết đến ba vị Phật: Di Đà của Quá khứ, Thích Ca của Hiện tại và Di Lặc của Tương lai. Trong lịch sử đã có những messie da-vàng biết khai thác sức hấp dẫn của vị Phật tương lai, như lãnh tụ Bạch Liên Giáo Hàn Sơn Đồng, kẻ tranh chấp giành giật đất nước trong tay người Mông Cổ với Chu Nguyên Chương. Bạch Liên Giáo về sau mang tính cách bài Thanh phục Minh, đề ra nhiệm vụ cho ông Di Lặc riêng đối với dân Trung Hoa, còn Thiên Địa Hội cùng khuynh hướng lại vẽ ra khuôn mặt lịch sử của một bậc chân chúa – một Minh vương. Đối với người ở giao thời Minh Thanh và những con cháu kiên định thì đó là vị vua dòng dõi nhà Minh, còn đối với kẻ xa đời và người ngoài được gợi ý thì lại là một “ông vua sáng suốt” sẽ đem lại thanh bình mới sau lúc hỗn loạn, một bậc chủ tử, một lãnh tụ thiên tài dắt dẫn dân chúng, tín đồ đến cõi thiên đàng trên đất nước, trên trái đất.

Có điều trên đất Trung Quốc thì nhà Thanh vẫn vững vàng cai trị dân Hán suốt mấy trăm năm, cả đến khi địa vị họ lung lay vì tiếng súng của người Âu nơi các hải cảng hay tận kinh đô. Ước mơ vẫn là ước mơ, thời đại hạ ngươn trên chính quốc cứ kéo dài tưởng không bao giờ chấm dứt. Và kéo dài thêm trong tâm tưởng của đám con cháu lưu vong, chông chất thêm nỗi thất vọng xa tổ quốc.

Phần đất Đàng Trong đón tiếp Minh dân khá nhiều nên có nhiều dấu vết Thiên Địa Hội và những tập hợp thần bí giáo tương tự, nổi bật ngay từ cuộc tranh chấp Nguyễn - Tây Sơn. Nhưng Nam Kỳ thuộc Pháp mới là thiên đường của các tập hợp chính trị - tôn giáo trên thế tan rã dai dẳng này.

Sở mật thám Pháp và những người theo Mẫu quốc đều đứng ở vị trí kẻ đương quyền mà coi các hội kín như những tập hợp phá rối trị an. Nhưng cho dù đứng ở quan điểm người dân mất nước thì người ta cũng không thể và không nên lẫn lộn các tập hợp chống Pháp mang tính thời đại lúc đó, và những tập hợp có tính cách phá hoại an ninh rõ ràng với bất cứ chính quyền nào. Phần lớn những tập hợp thuộc loại thứ hai này là những bộ phận Thiên Địa Hội chỉ còn giữ lại lí tưởng như một chiêu bài, vun quén tinh thần tôn giáo bí nhiệm thành một áp lực đe dọa để có sự cố kết nội bộ, và sử dụng hình thức tổ chức chặt chẽ truyền thống để

thoả mãn khát vọng quyền hành lục lâm cùng hưởng thụ lợi lộc do tổ chức đem lại. Nguyên nhân mới của sự sa đọa này nằm ngay chính trong vị thế của các thành viên Hội trên đất ngụ cư bị mất chủ quyền, và vì mối liên hệ nguồn gốc cùng ảnh hưởng tương tác mà loại hội kín thứ nhất cũng phải mang dấu vết không mấy “sạch sẽ”, chứng tỏ nơi những cuộc thanh toán nội bộ ở các đảng phái dù mang màu sắc quốc gia hay quốc tế.

Từ tính cách của một tổ chức tan rã sống ngoài vòng pháp luật, con đường dẫn đến sự cướp bóc, tự tư tự lợi không xa, kéo theo những tranh chấp bè đảng giành độc quyền kinh tế, khu vực hoạt động. Cho dù với thái độ duy văn hoá khiến các tổ chức “phản Thanh phục Minh” biến thành “phù Thanh diệt Dương” ở Trung Quốc, hay chống Tây ở Việt Nam, thì ý niệm đồng văn hoá cũng không đủ làm cơ sở cho một tinh thần vì nhân loại: Họ vẫn là người Tầu chống Tây trên đất lạ. Cho nên dân bản xứ không phải là đối tượng họ phục vụ mà chỉ là phương tiện để họ đạt mục đích. Và như thế là họ thành một tầng lớp cai trị mới, một hình thức tổ chức (nhiều tập hợp đồng dạng) cai trị song hành với chính quyền Pháp trên đất Việt, đàn áp, bóc lột người Việt theo cách thức riêng của họ.(3)

Tuy nhiên, sự hiện diện của các nhóm Thiên Địa Hội này trên đất Nam Kỳ, với tổ chức kiên hiệu, đã có tác dụng làm mẫu hình chống Pháp cho người Việt mà tầng lớp lãnh đạo đã tan rã từ lâu. Lúc này, tầng lớp lãnh đạo từ thành phố, trung tâm văn minh mới mang tính cách quốc tế, chưa thấy xuất hiện hay còn ở tình trạng rời rạc, lẻ tẻ đến nỗi bị thu hút theo với đám quần chúng thôn quê mang nặng truyền thống càng cứng cỏi, co rút hơn vì chống đối chính quyền ngoại trị. Có tổ quốc biện minh cho hành động, những sai phạm đối với dân chúng của các nhóm hội kín này dễ được chấp nhận hơn. Và cũng vì lấy tổ quốc làm cứu cánh nên các quan niệm gốc qua giai đoạn vay mượn phải chuyển về trung tâm là người Việt và đất Việt. Có thể nói là trong trường hợp này Thiên Địa Hội không còn nữa mà chỉ có những hội kín Việt mang từ ngữ và màu sắc Thiên Địa Hội (đã biến cải phai nhạt hơn), chuyên chở tâm thức của nông dân Nam Kỳ nửa đầu thế kỉ XX.(4)

Ông Đại Minh Quốc Hoàng để thoả nguyện rồi nhường chỗ cho một “Hoàng thái tử” của Hàm Nghi nhà Nguyễn, trở thành “Hoàng đế” Phan Xích Long, tên thật là Phan Phát Sanh, gây quấy đảo ngay tại Sài Gòn - Chợ Lớn những năm 1913, 1916, lúc Pháp đang lúng túng ở chính quốc. Và khi năm tháng làm phai lạt dần các nhân vật lịch sử thì người ta lấp kín thời gian bằng quan niệm về thế lực siêu hình mơ hồ trong hồi tưởng. Người ta nhớ rằng nhà Nguyễn có một ông vua bắt đầu niên hiệu bằng chữ “minh”, có quê vợ trên đất Nam Kỳ, thế là hình thành chuyện

truyền khẩu lãng mạn về lời thề nguyên của ông Minh Mạng với một cô gái đất Gia Định, hẹn kiếp sau sẽ đầu thai để trả dứt nợ tình... Và nợ nước, nên năm 1939, ở Mỹ Tho có đạo Đền Mai Văn Hương xưng là Minh Mạng tái sinh, có bùa phép làm khiếp cả lính làng, hương chức Dưỡng Diêm, trừ súng đạn của mã tà Mỹ Tho.(5) Cứ như thế mà người ta hướng tới một thời thượng nguồn trong lúc kéo dài cuộc đời cho là hạ nguồn một cách tản mạn, co giật, hằn dấu vết khủng hoảng tâm thần của từng người, chia xẻ sự dao động của xã hội.

G. Coulet đã coi những thầy pháp như là yếu tố cần thiết trong hội kín nếu không phải là thủ lãnh hay người sáng lập. Nhưng không phải chỉ ở mức độ kết thành hội kín, các tập hợp mang tham vọng là tôn giáo – mới phát sinh hay cải tiến – đều thấp thoáng có bóng ông thầy pháp và một nhân vật chính trị, nhưng vì chính bóng ông thầy pháp to lớn hơn mà các tập hợp đó phải mang danh là tôn giáo.

Nhìn các bùa nói là đem lại sức mạnh cho người đeo, giúp họ xua đuổi ma quỷ, tránh dịch tễ, đánh bật được súng đạn, ta thấy một số chữ Hán viết không ra dạng hình – có lúc cố đoán cũng không ra chữ. Điều này không có gì lạ vì thành phần xuất thân của thầy pháp cũng giống như phần lớn các hội viên khác, người thì chỉ có chiếc ghe làm của, nhà tranh vách nát, người thì phải cày ruộng phụ cho nghề trừ tà không đủ độ nhật... Uy tín của họ là ở nơi quyền lực cho phép họ tiếp xúc với cõi siêu linh vô hình mà những người khác cảm thấy có nhưng không sao với tới được. Những nét bùa vẽ vờ và sắp xếp bằng chữ Hán mang ý nghĩa biểu hiện quyền lực qua ngôn ngữ, văn tự – nhất là khi với sự đổi thay giáo dục của người Pháp, chữ Hán ít phổ thông dần rồi trở nên hiếm có người đọc, hiểu, nên càng được thầy phủ thêm một tấm màn thần bí, sát gần với các bùa cũng nguệch ngoạc với văn tự (chắc là sai lạc) của hệ thống Ấn Độ. Nội dung các bùa hội kín không thoát khỏi quan niệm về ngũ hành, về cơ cấu vật chất của vũ trụ được thiêng liêng hoá, thần hoá, đủ tạo ra sức mạnh ràng buộc mọi người mà chỉ riêng có ông thầy pháp biết cách sử dụng theo ý ông thôi.(6)

Những mối tin tưởng ấy rõ là vẫn nằm trong truyền thống trong khi người Pháp đã hiện diện ở đây, không phải chỉ bằng binh lực mà với cả một nền văn hoá, đã xô đẩy, lấn dần, lấn dần nếp sống cũ không phải chỉ chịu mất đi mà đang biến dạng, tìm hình thức mới thích hợp. Từ đó là sự xuất hiện khá đông những con người lệch lạc tâm thần – tất nhiên không phải là không còn dính dáng đến cuộc sống cụ thể – những con người khác lạ, nếu không gọi là điên khùng, đi rêu rao hù dọa một thời tận thế mới. Đó là những *ông đạo*, hoặc bằng lòng với những kết quả nho nhỏ của mình, hoặc gặp đúng thời thế, hoàn cảnh thì mang khả năng của mình tập hợp được người, đặt được cơ sở cho những tôn giáo

mới với quá trình ràng buộc đã khiến chúng mang tính địa phương đặc biệt.

I. BỮU SƠN KÌ HƯƠNG, KHỞI ĐẦU CỦA DÒNG TIÊN TRI NAM KÌ

Nhìn ở phạm vi toàn quốc thì ở đâu cũng có những phong trào chống đối người Pháp dựa vào sự yểm trợ của thần linh, mang màu sắc tôn giáo sáng thế, không mất đi cả khi nó chuyển hướng vào các tập hợp chính trị ngầm nhận hay tuyên dương tính chất khoa học của lí tưởng mình. Nhưng không ở đâu như ở Nam Kỳ mà dạng hình chống đối này mang đậm đà, dai dẳng tính chất quấy đảo, đòi hỏi đổi đời liên tục vì ngoài sự hấp dẫn của cái cứu cánh xa vời, gần như không ở trần thế của nó, lại còn có những tập hợp người mang những yếu tố hội tụ để nghe theo, chấp nhận tin tưởng ấy.

Tín đồ của những hệ phái mang tính chất tiên tri ở Nam Kỳ, thường thường coi hệ thống phát xuất của họ có tên là Bửu Sơn Kỳ Hương. Điều quả quyết đó thật cũng khó phủ nhận – như tất cả những gì dính dáng đến lòng tin, tôn giáo – nhưng có thể nhìn vào các chứng cứ tiếp cận được để xét một hiện tượng lịch sử phức tạp hơn những điều mà các tín đồ chấp nhận với đầy cảm tính.

Sự mù mờ làm nên sức mạnh tôn giáo một phần ở Bửu Sơn Kỳ Hương là do tính chất bên lề của nó, từ lạc loài đến chống đối, từ chống đối trở thành tách biệt, ẩn khuất, trốn nấp. “Giáo chủ” khi sinh thời đã có lúc lâm vòng tù tội vì tiếng “gian đạo sĩ”. Các tín đồ và hệ phái chống đối người Pháp, bị đàn áp gắt gao đến nỗi “trước năm 1945, danh từ Bửu Sơn Kỳ Hương (và Tứ Ân Hiếu Nghĩa) ngay tại hai tỉnh Long Xuyên và Châu Đốc là vùng phát tích mà chỉ được nói khẽ với nhau trong dân gian, ở xa đến, người hiếu kì không làm sao tìm ra tông tích.”(7)

Trong tình hình như thế, tư tưởng giáo lí và lịch sử đạo được truyền đạt kín đáo bằng các bài văn vần cho dễ nhớ (phần lớn là lục bát, có khi thất niêm luật) do những người mở đạo sáng tác – hay được coi là của họ – và phần khác là của những đồ đệ về sau, hoặc tỏ bày tâm tư, hoặc giảng giải lí thuyết, hoặc phô bày tự sự. Các bài *văn* được các tín đồ đọc theo giọng ngân nga, truyền cho nhau lời thầy dạy, nhắc nhở cho nhau một truyền thống cố kết, tạo một thứ văn chương truyền khẩu – không xa với sinh hoạt *nói thơ, nói về* ở lãnh vực khác – có tính cách dễ đọc, dễ hiểu, dễ thuộc hơn kinh sách chữ Hán, chữ Phạn xa lạ. Sự làm lạc phát âm chữ *văn* có gốc là một thể loại văn chương ra thành chữ *giảng*, tình cờ lại trùng hợp với nghĩa: lời của bậc tôn sư, giáo chủ dạy bảo cho

tín đồ, nên được lưu truyền theo ý nghĩa đó và không trở lại gốc cũ nữa. Chưa kể chữ sám (bài kinh cầu cúng theo lời) vẫn trở thành sám giảng, trong đó *sám* gọi liên tưởng đến (lời) *sám* để bài Giảng thêm được giọng của lời “tiên tri”.

Sự phát tích, lí thuyết Bửu Sơn Kỳ Hương và các người chịu ảnh hưởng nối tiếp (và chẻ ra thành hệ phái) lại được Phật Giáo Hoà Hảo, một tập hợp khác tự nhận cùng nguồn gốc, đã phát triển thành quyền lực thực sự. Từ lúc đầu họ muốn giữ vai trò chính thống, độc tôn nên để các trí thức họ chiêu mộ, ghi lại những đoạn văn – có khi toàn bộ một bài giảng – hay lục tìm tông tích các nhân vật qua con cháu, mồ mả, nơi tu luyện, xây dựng cơ đồ..., nói tóm lại là làm một công trình sử học với ít nhiều thành công. Đây cũng là một chứng tích nhỏ của sự phát triển phối hợp giữa quần chúng và trí thức làm nên một đạo: Quần chúng của một môi tin tưởng thô kệch đem sức mạnh thu hút trí thức, và trí thức, ở đây là trí thức của thời đại mới, đem hiểu biết của mình tô vẽ, nâng cao tầm mức của đạo để mở ra những hướng kịp-thời. Tuy nhiên, cách thức thu xếp sự kiện sao cho quy tụ vào trung tâm Phật Giáo Hoà Hảo cũng khiến cho người bên ngoài phải nhọc công tách chúng ra khi muốn đi về nguồn gốc và lịch sử phong trào.

Người sáng lập ra Bửu Sơn Kỳ Hương là Đoàn Minh Huyền (1807 – 1856) mà chữ lót của tên là pháp danh nhà Phật (chứng cứ nơi bia mộ núi Sam). Đây là một nông dân tên thật là Đoàn Văn Huyền, người thuộc tỉnh Sa Đéc sau này. Cuộc sống bình thường của làng xóm ảnh hưởng đến ông như thế nào thì ta không được biết, chỉ thấy rằng đến năm 1849, ông bỏ việc làm ăn “ngày này cũng như ngày nọ nói toàn giọng nửa hư nửa thật, khi phàm khi thánh,” bằng chứng của một tình trạng mắc bệnh suy nhược thần kinh mà G. Coulet nhận thấy rất thường xảy ra ở Việt Nam.(8) Có vẻ như chứng bệnh này, riêng của Đoàn Minh Huyền cũng do ảnh hưởng cuộc khủng hoảng từ bệnh dịch xảy ra trên đất Nam Kỳ trong năm 1849 mà chính sử có ghi.(9) Theo lời truyền khẩu được sách vở muợn ghi lại thì chắc không yên với làng xóm, ông bỏ đi đến làng Kiến Thạnh (Long Kiến – Long Xuyên ngày nay) ngồi trong đình chữa bệnh cho dân chúng – lại thêm một bằng cứ về sinh hoạt trong khuôn viên đình phía Nam. Cách chữa bệnh không lạ so với điều ta đoán: Phát bùa đốt hoà nước uống, lấy tro trong bát hương thờ cho cùng một mục đích. Nhưng lấy bông cúng ra làm vật trị bệnh là đã có quan niệm về tôn giáo vượt trên ý thức ma thuật, vượt lên trên ý nghĩ chắc hiện diện nơi rất nhiều “đồng nghiệp” đương thời của ông. Và hẳn do đó cũng nâng thêm uy tín của ông. Sự kiện tiện tặn lấy từng mảnh giấy vàng bạc, vì thiếu giấy vẽ bùa, xé ra chỉ bằng ngón tay cấp cho bệnh nhân, chứng tỏ *nhu cầu chữa bệnh* rất là to lớn.

Người chữa bệnh đến ùn ùn như thế làm náo động quan quyền nên ông bị bắt về tỉnh thành, giam rồi thả, có lẽ vào đầu năm 1850 do triều đình ra ân vì nghe chuyện dịch bệnh, mất mùa hơn là vì phép lạ của Thầy như tin đồn loan truyền với nhau. Nhưng dù sao thì mỗi tin tưởng đó cũng tạo nên những huyền thoại xác định cho đúng với tên hiệu được tôn xưng: Phật Thầy, hàm chứa ý niệm một bồ tát trong khung cảnh địa phương, ở tầm mức nông thôn, ý niệm mang sức mạnh phát triển tiềm tàng, đợi chờ lãnh tụ giáo chủ tương lai.

Và cũng có lẽ muốn tránh thoát tai nạn tù ngục, Đoàn Văn Huyền đã gắng chịu ép mình theo khuôn khổ, nhận thí phát, về tu ở ngôi chùa núi Sam (Châu Đốc) do Doãn Uẩn lập ra năm 1847,(10) thành người của phái Lâm Tế, đời thứ 38. Trong thời gian làm trụ trì, sư Đoàn Minh Huyền đã tổ chức khai khẩn đất hoang ở vùng Thới Sơn mà các đồ đệ nửa tục nửa tăng sẽ tạo ra một hệ thống cư sĩ mới, đông đảo, ảnh hưởng đến lịch sử chính trị và tôn giáo Nam Kỳ về sau. Sau khi sư Đoàn Minh Huyền tịch thì chùa gốc Giác Lâm ở Chợ Lớn cử các vị trụ trì khác đến, giữ được chùa Tây An núi Sam nằm trong hệ chính thống của Thiền tông. Như vậy là các đệ tử của sư đã bị gạt bên lề tổ chức, nhưng với hình thức sinh hoạt riêng biệt, với thế lực vật chất có sẵn, họ dễ có khuynh hướng tách ra thêm thành một hệ phái địa phương, khai thác phần những lời thầy nói hợp với thực tế của họ, và đưa thầy lên địa vị giáo chủ. Giai đoạn bản lề của lúc đầu hình thành Bửu Sơn Kỳ Hương cũng chẳng khác nào các tôn giáo lớn.

Lí thuyết của Đoàn Minh Huyền bị lẫn vào trong các hệ phái về sau chịu ảnh hưởng của thời cuộc, nhưng có thể nói là phần cốt lõi của tín lí vẫn được duy trì, nhất là khi nó cũng không có gì cao xa khó hiểu, lấy sức mạnh ngay từ sự bình thường nọ. Và mặt khác, cũng dễ thấy rằng tín lí ấy là từ khung cảnh địa lí, lịch sử mà Phật Thầy đắm mình vào và khai thác từ đó. Tâm hồn quần chúng đã được dọn sẵn từ lâu chỉ còn chờ người xướng suốt.

Trên vùng đất này, Phật Giáo Tiểu thừa vẫn còn mạnh và các ngọn núi tuy không cao, nhưng với rừng cây hoang địa và tập hợp người Miên đông đúc tất đã tạo thành một khu vực huyền bí đối với đám dân Việt trên đồng ruộng bao quanh. Hai người Miên chống triều đình Việt Nam bị Quản cơ Trần Văn Thành bắt rồi thả (1843), xuống tóc đi tu, không biết thành Phật ra sao mà được dân chúng tôn xưng là Phật Vô, Phật Bướm,(11) sự kiện ấy, sự tích ấy bày tỏ sự bình đẳng do tôn giáo gợi ra, xoá bỏ sự kì thị trong đời sống trần thế chắc không thể nào tránh khỏi. Những câu chuyện bùa ngải, gông và sức mạnh thần bí của người Miên thật vừa hợp với mức độ tin tưởng bùa chú của đám lưu dân Việt. Phật Thầy lấy nơi trú ẩn là nơi ở, cái “cốc” của ông đạo Kiến đã mất đi,

việc ấy chứng tỏ trong giai đoạn đầu đời “hành đạo”, ông đã theo sát đường lối, tập tục của các bậc tiền bối địa phương, và nằm trong ý thức chung của quần chúng đương thời.

Lại thêm vùng Hà Tiên thời đó bao gồm hết góc đông nam của vịnh Thái Lan có trung tâm chứa dòng dõi họ Mạc Lôi Châu và những người đồng chủng mang biểu hiện đối kháng với Thất Sơn bởi vì những cây thẻ đá/gỗ khoanh vùng địa giới được giải thích là để trấn yểm đối phó lẫn nhau. Nhưng sự chung đụng không tránh khỏi đã đem các phong cách, tín ngưỡng Thiên Địa Hội sâu vào con người ông đạo trở thành tăng sĩ, nhân mạnh đến mức tin tưởng về sự xuất hiện của một vị Phật trong tương lai, Phật Di Lặc, mở đầu cho một thời kì mới. Và không phải chỉ là thuần túy suy đoán, chúng ta có thể lần theo các tài liệu để thấy mối liên quan Thiên Địa Hội – Phật Thầy / Bửu Sơn Kỳ Hương.

Đạo Phật Đường đã có mặt trong vụ nổi dậy giết Đốc phủ Ca ở Hóc Môn năm 1885. Vậy mà muộn nhất là khoảng 5 năm đầu thế kỉ này, họ xuất hiện với chùa Minh Sư ở ga Sài Gòn (cũ, ga Bến Thành).(12) Một tài liệu truyền pháp về đạo Phật Đường bị sở Mật thám tịch thu năm 1916 ở Rạch Trê (Sa Đéc), tất cả tuy muộn màng so với thời Phật Thầy, nhưng chữ Phật Đường, theo G. Coulet, đã xuất hiện trước 1867 trên ba tỉnh miền Tây vào thời gian người Pháp chưa có mặt để ghi nhận.(13) Thế mà ở vùng này chỉ có đạo của Phật Thầy là mang tính chất như G. Coulet đã tả theo các tài liệu tìm được về đạo Phật Đường. Tuy ông không nhắc nhở đến tên Bửu Sơn Kỳ Hương, nhưng danh xưng đó được thấy trên lá cờ nổi dậy năm 1916, cũng trong tài liệu của ông. Phật Đường mang tính cách Thiên Địa Hội là điều đã rõ rệt.

Nội dung tín ngưỡng Phật Đường nằm trong tổ chức mà G. Coulet gọi là “giới thứ 3 của Phật Giáo” (le tiers-ordre bouddhique). Giới này rao giảng đức từ bi của Phật và có chủ đích từ bỏ những ham muốn, lạc thú ở đời để được lên Nát bàn. Tín đồ thường ăn chay (vào các ngày ăn chay thường thấy ngày nay), lần tràng hạt đọc kinh, đi chùa lạy Phật mỗi ngày 3 lần, mua bùa trừ bệnh, trừ tà, hành hương ở các chùa trên núi trong ba ngày rằm tháng Giêng, tháng 7 và tháng 10. Nhóm người ”mê Phật Đường” ở ga Sài Gòn thì ăn chay mà “để tóc.”

Các ghi nhận của G. Coulet về tín ngưỡng Phật Đường không thêm nhiều hiểu biết cho người Việt vì đó là cách hành đạo của lớp người mà ta quen gọi là cư sĩ với một ít thêm thắt, với nhiệt tình nhiều hơn. Giới cư sĩ ở đây đã thêm vào tính chất cổ truyền của giới (như ở Trung, Bắc) một số biểu hiện và dạng hình hành đạo khiến đến một lúc nào đó, một thành phần của nó không phải là cư sĩ nữa mà là một tăng sĩ – lại cũng chưa thành. Những người tu tại gia ở đây đông hơn, đến mức độ lấn át quyền uy của hàng tăng sĩ (nếu chùa còn có tăng sĩ.) Hơn thế, họ đã

thay tăng sĩ làm chủ chùa, lập thành có thể gọi là một môn phái Phật Giáo mới có tên là Phật Đường, hợp với tính chất chiếm hữu thời khai phá. Lí thuyết giải thoát của đạo không che lấp nổi tinh thần chiếm hữu ân tàng khiến nảy sinh những phân nhánh của các cá nhân làm đậm thêm khía cạnh này hay khía cạnh khác của một hệ thống lỏng lẻo.

Cho nên vẫn có thể nhìn lí thuyết hành đạo của Đoàn Minh Huyền cả từ những tín đồ về sau của hệ thống Bửu Sơn Kỳ Hương, nơi các bài Giảng lưu truyền. Con người tăng sĩ Đoàn Minh Huyền hoà nhập với con người thầy pháp nên khi biện minh cho quan niệm thiên tông cực đoan không cho thờ tượng cốt, đọc kinh râm ran:

*Ma Phật trong lòng, lựa phải tâm đâu,
... Đốc lòng niệm chữ từ bi,
Lấy dao trí huệ cắt đi cho rời.*

(*Giác mê* [nói là] của Phật Thầy)

nên ông cho thay thế bằng việc thờ tâm trần điều:

*Có lòng, bức trần cũng linh;
Chẳng cần có cốt có hình làm chi.*

(*Sám giảng về Đức Có Quán*)

Màu đỏ là màu của thân linh, ta gặp trên các tượng Việt, trên khăn đội của các ông đồng, trên khăn phủ các thần chủ trong trang thờ gia đình, trên xác cá voi, xa hơn, là bản chất của thần Civa/Rudra, và đạo Phật của Đoàn Minh Huyền nhuộm màu thân linh tất cũng phải khoác biểu tượng màu đỏ – biểu tượng độc nhất. Nhưng với mức độ kĩ thuật chế tác, màu đỏ tươi phải nhường cho màu đỏ điều. (Rồi khi ông đạo Khùng ở Hoà Hảo muốn tách biệt với các hệ phái cùng gốc mà không muốn mất tính cách thừa kế thì lựa một màu đỏ khác: màu đà/đà, tuy có khi cũng không phân biệt chặt chẽ lắm.)

Tính chất bình dân hoá đạo Phật - lược giản phần lí thuyết, và từ đó là phần hành đạo – thích hợp với một khung cảnh sinh hoạt chưa đủ cơ ngơi ổn định của lưu dân, là đặc điểm hấp dẫn tín đồ. Chỉ cần phổ biến, cụ thể hoá hạnh từ bi của Phật vào việc làm lành là điều cốt yếu, vì thế mà đạo của Đoàn Minh Huyền còn có tên là *đạo Lành*.(14) Nhưng nguồn gốc giáo lí cao cấp mà nó dựa vào khiến cho đạo còn có cái tên văn hoa “Bửu Sơn Kỳ Hương” – mùi hương lạ của (trên, từ?) núi báu – đượm mùi thiên mà cũng thêm âm vang huyền bí của địa phương.(15)

Điểm khác Phật Giáo truyền thống mà G. Coulet chú ý tới là tín ngưỡng Phật Đường có khuynh hướng quốc gia chủ nghĩa, rao giảng vai trò ân đức đất nước, cụ thể hoá trong thân xác hoàng đế Việt:

*Loài cầm thú còn hay biết ở,
Huống chi người nữ bỏ tứ ân.*

(*Giác mê* [nói là] của Phật Thầy)

Chúng ta không nghĩ rằng Đoàn Minh Huyền đã rao giảng một thứ tứ ân như về sau người ta hiểu, (16) nhưng dù được hiểu hợp lý là tứ ân như suy diễn từ kinh điển nhà Phật (?): ân phụ mẫu, ân quân vương, ân tam bảo, ân chúng sanh, thì nền tảng đạo được rao giảng nhấn mạnh vào đó cũng lưu giữ mầm mống quốc gia chủ nghĩa. Có điều, tính chất này chỉ vượt khuôn khổ lý thuyết, trở thành sức mạnh hành động khi người Pháp có mặt ở Nam Kỳ và toàn thể Việt Nam sau đó.

Đại biểu cho khuynh hướng hành động này là ông Quản cơ Trần Văn Thành, người lập căn cứ khai hoang của Bửu Sơn Kỳ Hương ở Láng Linh (sau vùng Thất Sơn, theo truyền thuyết của đạo.) Quản cơ là người cầm đầu một cơ khai hoang, một chức vụ của triều đình, do đó có uy thế binh lực, lại thường là kẻ chống quân Pháp xâm lăng, đủ yếu tố hội tụ để thu hút sự nể trọng, cảm phục của dân chúng, nên ông ta dễ dàng được coi là người nắm truyền phái Bửu Sơn. Tuy nhiên kẻ trực tiếp chịu sự chỉ đạo của Phật Thầy lại là tập đoàn đệ tử ở Thới Sơn. Theo các dấu vết còn lại thì các nhân vật ở Thới Sơn chỉ là những nông dân cư sĩ thuần tuý, chi tiết hơn, thì đó là những ông điền chủ, những “ông làng.” (17)

Ông Bùi Văn Thân đứng đầu trại ruộng Thới Sơn, được gọi tôn là ông Tăng chủ (danh xưng đã có ý nghĩa vượt mức độ cư sĩ), nổi danh hàng phục cộ, sáu, đúng với vai trò một người khai hoang. Em ông, ông Bùi Văn Tây / Đình Tây (1803 – 1888) nổi danh về trị bệnh bằng cách cắt lễ với miếng sành, bất ngờ cũng có thể làm bà mẹ. Nguyễn Văn Xuyên / Đình Xuyên (1833 – 1914) chữa bệnh điên, tà, nhận con nít khó nuôi, là một pháp sư chính hiệu. Ông đạo Thắng – Nguyễn Văn Thắng, ông đạo Chợ nông dân thô lỗ, cả hai như một thứ gia nhân nhưng vẫn hưởng hào quang của Đạo, của Thầy.

Ta lưu ý đến các đồ đệ muốn vượt tầm tay của Thầy: ông đạo Xuyên hành đạo đến tận Bà Rịa thuộc đất miền Đông, ông đạo Lập / Phạm Thái Chung xây chùa Bồng Lai, xưng là Bồng Lai La Hồng tiên sinh, và ông đạo Sĩ đi theo một nhân vật khác nổi bật hơn các ông đạo đồng thời: ông Phật Trùm. Và có lẽ với ảnh hưởng ngược lại qua ông Sĩ mà ông đạo Đền gốc Miên này biết phát “lòng phái” (chứng nhận) Bửu Sơn Kỳ Hương nên được coi là hậu thân của Phật Thầy.

Nhìn ở mức độ kiến thức và cách thức sinh hoạt của nhóm Thới Sơn, ta thấy nếu không có mối liên hệ rất gần với Phật Thầy thì họ cũng sẽ chỉ là những ông đạo đơn lẻ. Trái lại nhóm Láng Linh “trí thức” hơn – cũng vì cội nguồn quyền quý hơn – nên đã để lại những văn thơ lưu truyền gìn giữ cho mỗi đạo xuyên suốt. Người con của Trần Văn Thành, Trần Văn Nhu, thay cha giữ mỗi đạo, có đệ tử tên Vương Thông ghi lại lý thuyết và hành trạng của Phật Thầy, chi tiết chính là về ông

quản cơ, trong *Sám giảng về Đức Cố Quán* (2-7-1909). Một đồ đệ khác tên Ba Thới sáng tác đến 9 quyển Giảng.

Có thể nói là chính từ đám đồ đệ trí thức này được xa rời kinh kệ chính thống của chùa chiền, thu nhập các ý tưởng tục thế của làng xóm chung quanh – nhờ vị thế cư sĩ của họ – mà hệ thống Bửu Sơn Kỳ Hương có sắc thái riêng biệt của nó và lưu truyền bền vững. Tiếng tăm của nó không phải dĩ nhiên ở trong các dòng trực tiếp mà qua cả những người chịu ảnh hưởng, có khi chỉ là mượn danh uy, những người được giải thích bằng tập hợp “hậu thân của Phật Thầy”, chẳng thấy có liên hệ truyền phái nào hết với dòng đạo chính.

Ông sư Minh Huyền khiêm nhường xưng là “Sãi (quê) mùa lở dở tèm hem”, nhưng tỏ bày trong *Giác mê* thật là chững chạc với những lời răn đe:

*Sự chẳng toan dọn đào giếng trước,
Đến cơn nghèo khát nước tâm đâu?
Những lời điên đảo dối nhau...*

và mỗi hi vọng mạnh mẽ nhưng có chừng mực:

*Bửu Sơn đã tới, tay không dễ về...
Tới cửa Thiên thời thấy Đế vương...*

Qua đám đồ tôn chịu nhiều đắng cay thì niềm hi vọng trở nên to lớn mà trần tục hơn:

*Hạ nguơn nay đã biến đời,
Tây qua sửa soạn thay đời Đế vương.
Chư hầu bá quốc thông thương,
Mai sau gặp thấy Đế vương mới hoà.
(*Sám giảng về Đức Cố Quán*)*

Mỗi bận tâm của người đời đã khác, đã tập trung vào sự đổi thay thời cuộc, nên ta không lấy làm lạ rằng quần chúng đã tôn sùng một lãnh tụ Cần vương mang dấu ấn của tín ngưỡng *địa phương* – hai điều kiện đồng thời để đẩy người này lên địa vị một “chuyên kiếp của Phật Thầy”: ông Ngô Lợi/Hữu (1830 – 1890). Ông chữa bệnh bằng bùa phép, lên đồng, đi thiếp và là người mở mỗi đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa vào năm 1878, được tôn là Đức Bôn Sư, tôn danh dành cho Phật. Ông tiên đoán ngày tận thế báo hiệu bằng tiếng nổ nứt đôi núi Cẩm, kêu gọi chờ đón hội Long Hoa để phân xử kẻ lành, người ác. Ngôi chùa ở núi Tượng của ông thờ Quan Công, có kinh *Đào viên Minh thánh* tương truyền là của ông đặt ra. Quan Công bình thường được thờ ở nơi khác như một thứ *vũ đế*, phải được nổi bật lên trong một tập hợp nổi loạn cần đến tình kết nghĩa Đào viên (chữ “nghĩa” trong danh xưng đạo) để tăng tính thiêng liêng truyền thống cho tôn chỉ của hệ phái mới này. Tinh thần quấy đảo tiềm tàng đó dẫn đến những hoạt động nổi loạn, khiến

năm 1885 ngôi chùa chính bị đốt phá để công cán Trần Bá Lộc nổi lên:

Thầy vãi Thất Sơn đều trốn sạch.(18)

Nhưng cũng chính từ nơi lời tán dương mang tính cách xu phụ thời thế, quyền uy này mà ta thấy được sự đối kháng văn hoá trong thời ngoại trị của hai trung tâm Sài Gòn – Gia Định và Thất Sơn trên đất Nam Kỳ. Tuy nhiên dù có lưu ý đến tính chất tương đối của sự khu biệt địa vực, ta cũng phải thấy sự đối kháng còn mang tính chất phức tạp hơn ta tưởng.

Nét sinh hoạt đối thay lan truyền theo với quyền uy cai trị của người Pháp bắt đầu từ các đô thị, các khu vực hành chính, thương mại nhưng chưa đủ tràn ngập khắp Nam Kỳ nên các thể lực truyền thống còn có nơi để ẩn nấp – chưa kể mức độ cô thủ trong từng người, từng bộ phận ngay trên vùng có sinh hoạt Âu hoá, với những biến dạng khác nhau. Nơi phe chống đối có an toàn cao độ mà không bị cô lập với quần chúng là vùng rừng núi. Vì sự chống đối chính trị mang cả tính cách đối kháng văn hoá, tính cách ái quốc đi đôi với sự giữ gìn văn hoá, nên vùng Thất Sơn và khu vực Tà Lơn (Bokor – Kampuchia) – xa hơn thành có lợi thế hơn – trở thành các khu đất thánh đào tạo những con người siêu việt luyện phép đánh Tây: Ý niệm “núi báu mang hương lạ” là một nỗi ám ảnh không rời thân xác họ.

Sài Gòn – Gia Định trên hết có quyền uy binh lực lấn lướt, đại biểu cho một thứ văn hoá mới mà Thất Sơn cố cưỡng lại qua sự trốn nấp bị đất của mình trong thế giới siêu linh. Có điều như đã nói, giới tuyến phân vùng bị phá vỡ vì sự cộng cảm của nhiều tầng lớp dân chúng nên phe chống đối có thể xâm nhập gây xáo trộn đến tận trung tâm chính quyền mới như trong biến cố Phan Xích Long.

Binh lực đem quyền uy cho người Pháp trên đất thuộc địa thì sự tạo dựng nó cũng gây nên rắc rối như một phản lực của phát triển. Toàn quyền Đông Dương, Charles, trong khoá họp của Hội đồng Thuộc địa ngày 13-11-1916 công nhận các cuộc loạn 1908 – 1916 là do việc “bắt lính” gây nên.(19) Các nghị định tổ chức binh dịch mới theo lối bắt thăm, trong thâm ý của người đề xướng là tạo sự công bình trong quân vụ, lại gây một đảo lộn tâm lí lớn nơi dân chúng, thúc đẩy thêm những rối rắm dòn dập xuất hiện khiến việc bắt lính trở thành một biến cố gây kinh hoàng khắp xóm làng. Việc trốn lính tuy chỉ là giai đoạn, nhưng có tính cách của những cuộc nổi loạn thực sự, chờ đợi những cuộc nổi dậy của những người chống đối tích cực hơn.

Phan Phát Sanh từ đồng bằng (Tân An) mang ước mơ của người học trò Đông du, trôi dạt (1908 – 1910) qua Xiêm theo ngả Châu Đốc, Hà Tiên, Kampot, đã thâm thối thêm ở đây một mớ kiến thức bùa chú trị tà để thấy mình tăng thêm quyền lực. Từ đó, anh học trò vốn muốn

phục vụ một người thuộc dòng họ Nguyễn chính thống (Cường Đê), lại tự đổi ra họ Nguyễn để thành một hoàng thái tử nổi nghiệp Hàm Nghi theo sự ám ảnh về hình tượng một vị vương xuất thế cứu đời. Rồi với tính chất đô thị, “Hoàng Đê Phan Xích Long” trở về đường Thuận Kiều (Chợ Lớn, 9-1912), thay thế vị Phật-sông mới chết (2-1912) để hưởng sự tôn thờ của quần chúng có một nhóm “cán bộ” cũng từng trôi dạt đến Thất Sơn, Cao Miên kêu gọi được 600 nông dân tỉnh Tân An, Chợ Lớn kéo về xem Hoàng đế xuất thế đánh Tây (28-3-1913). Sự kiện đó như một hành động nổi bật trong những thách thức của nề nếp suy tưởng đã ăn sâu vào quá khứ, chống đối những đổi thay đang có mặt mà chưa bám vào số đông. Cũng tiếp theo đó, tiền trình bạo động của đệ tử Phan Phát Sanh / Nguyễn Văn Lạc / Phan Xích Long và nhóm Nguyễn Hữu Trí phá Khám lớn cứu Hoàng đế (3 giờ sáng ngày 15-2-1916) là chứng cứ đầu tiên về cái thế rừng núi đồng bằng bao vây thành thị xảy ra trước khi có sự sắp xếp thành chiến lược của các lý thuyết gia quân sự về sau.

Cây cờ của nhóm phá Khám lớn năm 1916, cấp ngày 25-12 Ất mao (29-1-1916), có hàng “thánh minh vương phật” giữa các chữ “Bửu Sơn Kỳ Hương”, cùng các chữ Hán khác: “thiên địa thánh thân – tiên phương đạo pháp”. G. Coulet ghi người cấp là Mã Văn nhưng thực ra có ẩn ngữ của Thiên Địa Hội.(20) Coulet cho đó là ông Bảy Do / Cao Văn Long (1855 – 1926), Chưởng giáo Nam Cực Đường trên núi Cấm. Ông Bảy Do cất “chùa” trên núi Cấm (khởi công 1902), thờ Thổ thần, không buộc người tu phải cạo đầu, cho phép họ lập gia đình. Chùa có danh xưng chính thức là Nam Các Tự nhưng với tín đồ lại là Bửu Sơn Kỳ Hương. Người nổi nghiệp ông (còn sống khi ông Nguyễn Văn Hào ngày nay viết bút kí về Thất Sơn) là một giáo viên từng theo phong trào Đông du.(21) Như thế, tuy bị che lấp bởi nhiều yếu tố mới, Bửu Sơn Kỳ Hương vẫn còn là một trung tâm hấp dẫn quần chúng, và ai muốn chứng tỏ là người của phái đạo này (để thành đệ tử hay để giành quyền chính thống) thì cứ nghĩ ra một bài thơ tứ tuyệt có 4 chữ đầu ghép lại thành Bửu Sơn Kỳ Hương.

Trong bài truyền pháp của đạo Phật Đường đã dẫn, ta gặp chữ Minh sư với nghĩa là kẻ dẫn đường (sáng suốt), nhưng tên chùa Minh Sư đi theo với đạo Phật Đường đã thấy ở ga Sài Gòn hồi đầu thế kỉ. Và nhìn các chùa Minh Sư ở Tiền Giang hiện nay (trước 1975), thấy các người tu hành có dáng như là đạo sĩ (râu tóc đầy đủ, có bồ đoàn đọc kinh – tất nhiên là kinh quốc ngữ) sống cùng với gia đình và nhất là người cầm đầu được gọi là Ông Lão, ta nghĩ tới ông đạo Dọt, đồ đệ của Phật Thầy, giữ chùa, vì già mà được gọi là ông từ Lão. Dấu vết buổi đầu rõ là còn đầy nhưng tính cách xa đời và sự độc lập tương đối về phía cơ sở vật chất đã đề các chủ hệ phái tự lựa chọn tương lai của mình: Một phái có

chữ “minh” (Minh Lí) là khởi điểm của đạo Cao Đài, và khi đạo này có cơ sở vững chắc rồi thì lại có thêm một thành phần Minh Sư gia nhập còn phần khác vẫn tách rời...

Không phải tất cả đều là Bửu Sơn Kỳ Hương nhưng danh xưng đó đã trở thành chính thức cho một dòng tín ngưỡng có căn cứ sâu xa của con người, có sắc thái địa phương sâu đậm. Truyền thống chống Pháp của nó đã chuyển hướng một phần tính chất phi trần thế – vô chính phủ, vào một cứu cánh cao đẹp, cho nên nhiều tập hợp, nhiều cá nhân mặc nhiên hay có ý thức, hãnh diện vay mượn cái lí thuyết phức tạp được coi là của nó đó. G. Coulet thấy ở một hội kín làng, trong buổi lễ gia nhập (cuối năm 1915), người ta làm lễ hiến sinh (ngựa, chó, heo bằng bột), hỏi: “Anh đi đâu?” cho người hội viên mới trả lời: “Tôi đi đâu cơ [quân] trả thù cho chúa, đền ơn cha mẹ, trả oán trả hận cho anh em.”(21) Còn ở mức độ “tuyên truyền” thì thỉnh thoảng nơi này nơi nọ có những con người kì quái rao giảng về một thứ hội Long Hoa có khi không thành tên mà đủ sức gây xáo trộn một thời gian, một vùng, mang lại sự thành công cho họ, từ cái tầm thường là miếng ăn miếng uống cho người này, đến danh vọng giáo chủ lớn nhỏ cho người khác.

III. NHỮNG DÒNG TIÊN TRI TẢN MẠN: CÁC ÔNG ĐẠO

Trong công trình nghiên cứu của G. Coulet, tuy có giới hạn bởi đề tài và chứng liệu (hầu hết là của ngành tư pháp), ta cũng mong mà không thấy ông nhắc đến danh xưng một lớp người khá phổ biến mà người Pháp cũng rất bận tâm truy bức: các ông đạo, những người có mặt trong sách nhưng không được gọi tên. Đứng về phương diện chính quyền, người ta thường chỉ chú ý tới những người gây nguy hại về mặt an ninh, nên có thể nói rằng các ông đạo trong dân chúng còn nhiều hơn các ông đạo bị truy bức, tuy rằng một ông đạo bình thường “vô hại” một khi đã có người tin theo, biết tới thì bao giờ cũng gây ra một không khí xáo trộn trong xã hội.

Chúng ta không rõ từ “ông đạo” xuất hiện từ lúc nào, nhưng theo sự lưu truyền thì trước thời Đoàn Minh Huyền đã có dấu vết một ông đạo Kiến cất cái chòi lợp lá (cái “cốc”) ngồi chữa bệnh cho người. Sau khi bị bắt trở về, Đoàn Minh Huyền xây lại trên nền cũ hư nát thành (chùa) Tây An cổ tự (khác với chùa Tây An trên núi Sam – Châu Đốc). Những đồ đệ trực hệ của Phật Thầy được gọi là ông Đạo: đạo Xuyên, đạo Lập, đạo Sĩ... Có điều ta không thấy ai gọi ông Trần Văn Thành – cũng là đồ đệ của Phật Thầy – và Trần Văn Nhu, con ông, là ông đạo cả. Các tên Đức Cố Quản, Cậu Hai Nhu chứng tỏ địa vị quyền quý làm họ thoát khỏi cái danh ông đạo chỉ được gán cho những người cùng phái ở Thới Sơn mà dấu vết nông dân thật rõ rệt.

Trong các nhân vật rải ra của lịch sử Bửu Sơn Kỳ Hương ở miền Tây Nam Kỳ được coi là chuyển tiếp của Phật Thầy Tây An: Đức Bồn Sư, ông Sư Vãi Bán Khoai (+1902?), thì Phật Trùm (+1875) còn có tên là đạo Đền. Và giáo chủ Phật Giáo Hoà Hảo lúc đầu cũng chỉ là ông đạo: đạo Xén (Sinh), đạo Khùng Điên. Điều ghi nhận trước hết của ta là một ông đạo phải ở vào vị thế bình dân, gần gũi với xóm làng. Cũng là bằng vai trước mắt dân chúng mà “ông Phật làm trùm” Tà Paul còn giữ tên đạo Đền trong khi ông Ngô Lợi được gọi tôn là Đức Bồn Sư, có lẽ chỉ vì ông trước là người Miên, ông sau là một người Việt có chất nho sĩ tuy rằng Phật Trùm đã có sức hấp dẫn riêng, thu hút được về phe mình ông đạo Sĩ và con ông đạo Thắng, những đệ tử của Phật Thầy.

Thế rồi nếu có điều kiện nào đó để lên làm thủ lãnh lớn thì tên ông đạo của giáo chủ chỉ là dư âm của thời cũ. Bởi vì ông đạo chỉ là một tu

sĩ đặc biệt, lang thang một mình hay chỉ có một nhóm tín đồ nhỏ. Chính ở điểm cá nhân, đơn lẻ này mà đất miền Tây thấy xuất hiện những ông đạo có trước các tôn phái chính, hay bên lề các tôn phái ấy tuy hành tung và lí thuyết rao giảng cũng có phần giống như người của các tôn phái ấy.

Cơ sở tư tưởng của ông đạo là Phật Giáo có pha trộn, còn phương tiện hành đạo thường là của thầy pháp. Nhưng khi tăng sĩ không phải là ông đạo thì thầy pháp cũng không phải là ông đạo nốt. Một ông đạo tuy có ứng xử kì quái riêng biệt, nhưng bao trùm hơn hết phải là một khuôn mặt đạo đức – hay có dáng hiền lành đạo đức. Cho nên tuy một thầy pháp có đem lí thuyết độ người của Phật Giáo ra để làm cho bùa phép kiến hiệu hơn thì cũng chưa trở thành ông đạo nếu không tách dần bùa phép để thay thế bằng ngôn từ dẫn dụ. Ông đạo không rời cả hai nhưng gần với tôn giáo hơn là ma thuật – còn uy tín đạt được có cao hay thấp thì lại là chuyện khác. Ông Đoàn Minh Huyền và ông đạo chưa kịp có tên, hơi tóc bôm bê cắt ngang ót... cứu người mắc bệnh dịch dưới chân núi Sam năm 1933,(23) cách nhau gần một thế kỉ nhưng thật khá giống nhau để được gọi chung là ông đạo.

Tính cách tu hành riêng rẽ làm cho thành phần các ông đạo thêm phần phức tạp, trong đó có những người kháng Pháp thất bại trốn tránh hay ẩn náu chờ thời – hoặc bởi xu hướng có trước nên dễ biến thành ông đạo, hoặc bởi đội lốt mà dần dà thâm nhập tính cách ông đạo. Nhìn chung thì mỗi ông đạo đều có một cách hành xử đặc biệt hoặc nơi cách sinh sống của mình hoặc bởi cách chữa bệnh.

Ông Tà (tà) Paul xuất hiện ở núi Tà Lon, chữa bệnh dịch bằng bùa phép vào lúc người Pháp mới chiếm ba tỉnh miền Tây Nam Kỳ được một năm (1868), bị bắt đày Côn Đảo chẵn heo, lúc về có phương pháp trị bệnh đặc biệt (dù có lạ lùng đến đâu nhưng ai có kinh nghiệm tù ngục đều có thể hiểu được): Cặp cho bệnh nhân một cây đèn sáp đem về đốt ngủi. Thế là danh đạo Đèn nổi lên cùng với nghề lấy sáp mật ong phát đạt ở vùng Tà Lon từ trước.(24) Ông Sư Vãi Bán Khoai – không thấy mang danh xưng đạo – xuất hiện trên vùng kinh Vĩnh Tế vào đầu thế kỉ một thoáng thời gian, nhưng gây tác động lâu dài vì tính chất lai-cái của ông, và lời dẫn dụ tu niệm trong tập *Sám giảng người đời*. Ông đạo Dừa (lại một Minh Mạng tái sinh nữa) thuộc dòng tu khổ hạnh trên núi Cẩm (phái Hạnh đầu đà), chỉ uống toàn nước dừa và cũng nổi danh vì cái cốc cất trên cây dừa. Ba Quốc (1925? – 1939), người ở của nhà văn Nguyễn Chánh Sắt (cha đẻ nhân vật Chăng Cà Mum), tụ tập tín đồ quấy đảo ở Châu Đốc trong một cuộc giết người tế cờ gây kinh khiếp, nổi danh là đạo Tướng vì cất am ngồi suốt ngày trầm tư suy tưởng.(25) Ông đạo núi Nứa (Bà Rịa), với tên ở sổ bộ-đời là Lê Văn Năm, cả ngày

đi cào sò bắt sam nên mang danh là ông đạo (ở) Trần. Ông chữa bệnh bằng bông lái cúng Phật (hắn là gần như Phật Thầy xưa kia) nên còn có tên là đạo Lài. “Đức ông” có một tin đồ thân cận, theo lời một nhân chứng, làm phận sự bảo vệ “chùa”: “râu tóc bùm tùm, ngồi sau một cái bàn nhỏ có để một cái đèn bong bóng cho vị tiên nhân ấy hút mà chịu đựng cái cảnh ngồi lim dim, làm tỉnh làm thế cả ngày.” Còn ông nguon soái Nguyễn Ngọc Điền ở Chợ Đệm thì không ăn cơm mà chỉ ăn ròng đậu bắp, đậu rồng, bầu chắm với nước tương.(26)

Xa hơn, ở tận phía Nam Vang, ông đạo Nội xuất hiện vào những năm trước Thế chiến II, được đồn là ngồi xếp bằng trong nước vẫn nổi nửa người, ngang bụng. Tín đồ theo lời ông, mỗi trưa, trước giờ ăn, quỳ trước bàn thờ trong khoảng thời gian cháy tàn cây nhang.(27) Có vẻ như một ông đạo lập dị, kì quái chừng nào thì giáo lí giản dị, bình thường chừng nấy.

Thực ra, ý thức muốn tự làm nổi bật của ông đạo cũng có lí do thực sự từ nguồn gốc quan niệm triết lí (rõ rệt hay ẩn tàng) của các ông – nếu ta gạt bỏ, không lưu tâm đến biểu hiện xấu là quảng cáo cá nhân để kiếm lợi lộc riêng tư: Hiểu đạo là đường thì ai cũng muốn tìm ra con đường riêng cho mình, từ đó cho người. Cho nên mỗi ông đạo là một giáo chủ còn trong trứng nước, hoặc mới manh nha về phương diện tập hợp quần chúng. Còn quần chúng thì cũng nhìn đạo là đường nên có khi nhận ra một ông đạo mà không chắc người kia đã biết mình có xứng đáng với danh xưng ấy hay không.

Đó là trường hợp ông đạo Khùng của xứ Cao Lãnh khoảng năm 1912.(28) Ông này lang thang từ làng nọ sang làng kia, lượm rác rến bỏ vào bao đệm mang sau lưng như hình ảnh quen thuộc ở Thành phố Hồ Chí Minh ngày nay (1988) – với bọc ni lông. Ông làm tỉnh, không phá khuấy ai, ngủ đầu đường xó chợ, trong chùa miếu, dưới các hiên nhà. Nhà nào có người bệnh ngặt thì ông tới, nhìn mặt rồi bỏ chạy, hoặc cười xoa ở lại cho thuốc. Thuốc là mớ củi thơm (dứa), vỏ măng cầu nằm sẵn trong bao của ông, được đưa cho gia chủ sắc cho bệnh nhân uống. Ranh giới phép lạ là ở chỗ này, tùy thuộc sự hoài nghi hay cả tin của người nghe kể chuyện. Người tin tưởng thì cho rằng bệnh được ông nhận chữa đều khỏi. Còn thấy không chữa được thì ông bỏ chạy. Rõ rệt như thế nên người trong vùng đều đến cầu ông chữa bệnh. Nhưng chỉ được nửa năm, ông đạo biến mất để lại thành câu chuyện truyền kì, và có lẽ dọn sẵn trong đầu óc mỗi người hình ảnh một ông đạo khác có ý thức tìm tín đồ hơn, ông đạo Khùng Điền của cuối thập niên 1930 chẳng hạn.

Có thể nói là trong tương quan xây dựng đạo mới, phần đóng góp của tín đồ có khi lớn hơn của ông đạo; hình ảnh bản thân của ông đạo có khi lớn hơn thật, chỉ vì tín đồ đã mang ý thức chung bàng bạc của

thời đại đắp lên người ông. “Đức ông” của đạo Lài không dám cho rằng mình là thầy của thiên hạ, nói rằng mình “chỉ biết có chữ nứt là một mà thôi”. Có thể hiểu là ông nói tình thật mà tin đồ với lòng tin đã cho đây là biểu hiện của đức khiêm nhường nơi một con người đạo đức, là dấu hiệu của một ý thức thâm thúy cao xa. Ông chỉ “lấy” ca dao tục ngữ:

*Chim bay về núi tối rồi,
Chị em lo liệu lấy nồi nấu cơm.*

là người ta chờ lúa ùn ùn về núi Nứa trong đó có 3 thiên (ba trăm) gia của bà địa chủ, mẹ của người thanh niên khoảng mười năm sau là Ủy viên Quốc gia Tự vệ cuộc Nam Bộ năm 1945, cột trụ lãnh đạo “công cụ của vô sản chuyên chính” một phương.

Như đã nói, lí thuyết tôn giáo của các ông đạo bám vào là Phật Giáo, nhưng là một thứ Phật Giáo có lúc cũng không nề hà gì mà không thêm vào ông Ngọc Hoàng, ông Minh Vương... Và đây cũng không phải một thứ Phật Giáo trầm mặc, nhẫn nhục đi tìm giải thoát mà là một thứ Phật Giáo quần chúng sôi động, đầy xao xuyên âu lo, sợ hãi, tuy có mở đường hi vọng nhưng tương lai về ra vẫn có dáng chơi với, ngợ người. Một tình trạng tâm lí tập thể như thế dọn chỗ cho sự xuất hiện các nhà tiên tri mà các ông đạo là đại biểu cao hay thấp, thành công nhiều hay ít, đã sinh sôi nảy nở phồn tạp làm hạ giá phong trào nên mới thêm danh xưng bao gồm sự biếm nhẽ: đạo *nảy*, đạo *nhảy*. Nhưng cũng bởi tâm lí chung ấy bàng bạc trong lòng người nên quần chúng mới dễ dàng chấp nhận một ông đạo, cho dù ông có hành tung quái gở đến đâu cũng vậy.

Bởi những người rao giảng là người Việt nên Phật Giáo Đại thừa vẫn là trung tâm thu hút số lớn các ông đạo tiên tri đến hồi mệt mỏi, hay đã đạt được thành công. Phật Thầy Tây An chỉ là bậc tiên tri qua bản văn của các tín đồ xa đời, chứ theo các tài liệu gần ông nhất thì dấu vết tăng sĩ bao trùm hơn hết. Lí thuyết tiên tri có thể là dư âm hay phóng đại của phần đời lưu lạc, còn vài ý tưởng thiên dù là quá khích vẫn là của những ngày tu ở núi Sam. Sau này, ông giáo chủ Phật Giáo Hoà Hảo có lí thuyết nghiêm chỉnh hơn ông đạo Khùng Điền, một sự lựa chọn may mắn (?) sẽ làm trường tồn cho giáo phái của ông.

Đề tài rao giảng chung của các ông đạo là thời hiện đại nằm ở khoảng cuối của một nguơn (nguyên) suy tàn – *hạ nguơn*; một nguơn khác sắp mở – *thượng nguơn* – đón chào nhân loại qua một sự chọn lựa gắt gao ở *hội Long Hoa* chỉ lấy những người xứng đáng, đã chứng tỏ phẩm hạnh ở nguơn trước. Nếu chỉ có sự chuyển tiếp giản dị như thế thì ta đã đi gần đến sự tiếp nhận lí thuyết bình thường của các bậc thức giả phương Đông. Đảng này muốn hồi thức người ta tu hành để được lựa

chọn ở hội Long Hoa thì các ông đạo vẽ ra một ngày tận thế hãi hùng:

*Tử đầu vô số hằng hà,
Độc trùng ác thú đều ra hại người.
Phân thời giặc đánh tới nơi,
Phân thì giặc trời ra hại người ta.*

(Sám giảng [nói là] của Phật Trùm)

Và một lời cảnh cáo rợn người:
*Bấy lâu dạy chẳng nghe lời,
Để cho ác thú trên trời xuống ăn.
Đoái nhìn lửa cháy tứ giăng,
Trên non dưới động binh chần kéo ra.
Lao xao kẻ khóc người la,
Cong lưng mà chạy biết ra ngã nào?*

(Sám giảng [nói là] của Sư Vãi Bán Khoai)

Có thể nhìn vị trí địa lí của nơi sản xuất ra những bài Giảng này để tìm xem nỗi hoảng loạn ấy bởi đâu mà có. Bài Sám giảng nói là của Phật Trùm ghi ở trên, có vẻ xác nhận được từ nguồn gốc chủng tộc của ông Tà Paul, con người sống trong các truyền thuyết về sự đồi dờn thế giới theo vòng xoay vùn mà dân Khmer ở chính quốc cũng như ở Nam Kỳ còn kể cho nhau nghe: Các thần Téveda tàn phá trái đất của con người sinh sống, bằng hạn hán với 7 mặt trời tha hồ thiêu đốt, tiếp theo là mưa lụt, gió bão, chầm dứt giai đoạn huỷ diệt qua giai đoạn hồi sinh với cây cỏ nảy chồi đâm lộc, với lúa mọc đã thành cơm ngay trên ruộng đồng...(29) Thời hạ nguơn như thế cũng được diễn giải trong lời giảng của ông Sư Vãi Bán Khoai, một người từng sống trên vùng biên giới Miên Việt. Một số đồ đệ của Phật Thầy chuyên hướng theo Phật Trùm, nhưng một số đồ đệ khác lại khai thác ý tưởng đồi dờn dữ dội nói trên trong các bài giảng về sau, theo cách gán cho chính Phật Thầy đã dạy dỗ như thế. Khuynh hướng này sẽ vững mạnh hơn với sự xuất hiện của ông đạo Khùng Diên ở Hoà Hảo.

Cũng có thể là ở đây có dấu vết về ngày Tận thế của Thiên Chúa Giáo, ảnh hưởng của các bậc tiên tri Cựu ước, tuy nhiên chắc không phải qua sự dò tìm ở kinh sách mà ở lời truyền miệng được thấy phù hợp với những tin tưởng đồng dạng tại chỗ và được tán rộng theo màu sắc địa phương. Giả định đó có vẻ hơi bất ngờ, nhưng ta đã gặp mỗi cảm tình với Thiên Chúa Giáo trong truyện tích thơ đầy lòng yêu nước và đậm màu sắc Bửu Sơn Kỳ Hương nguyên thủy:

*Nghĩ xưa hồi thuở triều Minh,
Bắt cha chém đạo động tình non dân.*

(Sám giảng về Đức Cố Quán)

Ông đạo Nổi ở Nam Vang báo rằng đến “ngày đó” có sấm nổ ba

tiếng, tối trời tối đất, gà không gáy, chó không sủa, sông Cửu Long hoá thành biển, rồi một chiếc tàu tên là Tàu Bà nổi lên trước thủ đô Nam Vang, mũi thì ở đây mà lái nằm tận Vĩnh Long! Ai chịu nghe theo ông đạo thì mang tiền bạc, vật phẩm cúng (cho Phật – qua ông) sẽ được lên tàu thoát nạn, còn không thì bị thú dữ ăn thịt. Con thuyền bát nhã của ông đạo Dừa trụ hình ở cồn Phụng (Mĩ Tho) vào các năm 1960, 70 để cứu người tuy có nét chính trị thời đại với con sông Bến Hải tượng trưng, với đề tài hô hào hoà bình, nhưng rõ là nằm trong quan niệm cứu khổ của Phật Giáo, và cũng có hơi hướng của chiếc thuyền thần kì xuất hiện vào ngày tận thế. Đây là dấu vết lan truyền có vẻ bất ngờ của mối tin tưởng *cargo-cult* nơi các dân tộc hải đảo châu Úc: Sự xuất hiện của chiếc tàu định mệnh mang lại phồn vinh đòi hỏi người ta phá huỷ, tiêu dùng hết những của cải đã được tạo dựng. Lí thuyết Phật Giáo đã có sẵn ở đây để chỉ dẫn sự từ bỏ đến tuyệt đối. Còn đất nước đầy sông rạch này thì lúc nào cũng có con cá sấu để biến thành con “ngạc ngư” đe dọa ăn thịt người vô phúc trong ngày tận thế!

Truyện Tàu lại cung cấp yếu tố mới cho phong phú thêm các hình thức tu luyện của các ông đạo. “Nguyên soái” Nguyễn Ngọc Điền ở Chợ Đệm từ gốc Cao Đài tách ra, xây “Cửu Trùng Đài”, đêm đêm xoa tóc làm lễ tế sao, tự coi mình là Khương Tử Nha của một Chu Võ Vương chưa thấy ra mặt đấng đàn báỉ tướng. Ông đạo núi Nứa cũng nhớ loáng thoáng truyện *Phong thần* nên để tin đồ coi những lúc mình rời núi là cảnh “(Phật) xuất Kì Sơn”, còn chính mình thì ưa thích *Chinh Đông* nên bài trí cảnh “đồng nữ” đọc truyện Tiết Nhơn Quý trong chùa, ở cuối đường của một căn trại chắt cây hai bên kiêu Ma Thiên Lãn...

Cũng nên nhận ra lí do bao quát nuôi dưỡng sự tin tưởng vào huyền thoại của ngày tận thế, của hội Long Hoa, dẫn đến sự ước mong thay thế mang tính định mệnh về giai đoạn đang sống được thấy là suy sụp đến mức độ thâm trọng, không thể cứu vãn. Đó là do tâm lí bình thường hay bất mãn với hiện tại, một hiện tại lúc nào cũng không tốt đẹp so với ước mơ. Lại thêm có sự đè ép của người ngoại quốc đến cai trị đất nước, gây sự co rút của những lực lượng truyền thống chống đối tăng thêm niềm tuyệt vọng. Mâu thuẫn, nói rộng, là do chênh lệch phát triển trên thế giới để ra những vấn đề của thời hiện tại đã đổ thật nhiều giấy mực, mồ hôi và cả máu xương.

Gián tiếp hay trực tiếp, những đổi thay do người Pháp, do thế giới phát triển đem lại đã gây nên ngạc nhiên, sửng sờ mà người ta phải tìm cách giải thích từ vốn liếng văn hoá của mình để đưa ra một thái độ. Thời mới, thuê má “vật gì cũng trâu” (giống như lời tố cáo trong một bài về của Đông Kinh Nghĩa Thục)... làm cầu, đào kinh. đắp lộ thẳng băng, tàu chạy trên mây, ghe đi khỏi chèo... (*Giảng xưa về Phật Thầy*).

Không thể nào giải thích được mối liên hệ phiến toái như thế của phát triển, thì chỉ có thể coi đó là những điều đã được báo trước về một thời đảo lộn. Sự hoang mang nhẹ nhàng lúc đầu, dần đưa đến nỗi sợ hãi khi người dân đem lên bàn cân so sánh, thấy những cái “mất” trong cuộc sống lấn lướt cái “được” và đe dọa họ. Ví dụ chế độ quân dịch mới mà người Pháp đem áp dụng từ cuối thế kỉ XIX, càng lúc càng nghiệt ngã hơn, gây ra sự bất an đến từng con người trên một xứ mà sự tương đối sung túc càng thúc đẩy người ta lo bảo vệ thân xác hơn. Và lo sợ – nghĩa là bất mãn trong thế thụ động tê liệt – lại đến từ thế giới to rộng hơn. Các biến động trong nước và thế giới, nhờ các phương tiện truyền thông nhanh chóng đi sâu vào các tầng lớp dân chúng khiến chúng càng mang tính cách dôn dập hơn. Ở Ninh Thạnh Lợi, nơi năm 1927 xảy ra vụ giằng giạt ruộng đất dữ dội giữa điền chủ da trắng có súng ống chính quyền bảo vệ và điền chủ da vàng có sự liêu lĩnh tuyệt vọng thêm sức, (30) đến năm 1933, năm bản lề cuối đường đuổi sức của con người địa phương trong cuộc khủng hoảng kinh tế và hồi mở đầu của sức gượng dậy, năm đó ở đây đã nảy ra đạo Ông Núi bảo dọn mình chờ hội Long Hoa.

Huyền thoại cũ được khơi dậy, càng lúc càng củng cố tin tưởng lưu truyền khiến cho những kẻ lọt vào vòng ảnh hưởng của nó, không quan tâm nhiều đến con người – những ông đạo xuất thân không mấy sạch sẽ trong quá khứ bị lộ mặt, những người đang lừa bịp trước mắt (đối với người đứng ngoài) – mà chỉ đề mình buông trôi cho lí thuyết, nhất là khi lí thuyết đã nắm được bí quyết thành công muôn đời: Một sự đe dọa đánh bật mọi sức phản kháng, dọn khoảng trống cho lời dẫn dụ, hứa hẹn về một thiên đường, một thời mới tốt đẹp vô chùng hạn. Tất cả gây men say ảo giác cho con người đu đưa giữa hiện tại và tương lai, giữa thực tế và mơ ước, giữa trần thế và cõi siêu linh, *hai thế giới sống* mà đối với những người này thì phần hưởng thượng thắng thế. Như biểu hiện bằng hành động đại diện cho những con người đó, một ông đạo Tướng (Châu Đốc) ngồi lơ mơ tư tưởng đến ông Quan Đế được thờ, gửi giấy cho Chủ tỉnh đòi trang bị vũ khí đánh Hitler, không được liền chém người tể cờ xuất quân đánh Tây bằng bùa phép và gươm giáo. Ở nấc thứ hai, ông Nguyễn Ngọc Điền thất vọng với đạo Cao Đài không làm thoả mãn lí tưởng của mình, liền tự động lập ra đạo riêng, để rồi đi xa vào mộng huyền, như cơn giạt trong giấc mê, bèn “xuất quân” định đánh chiếm Toà thánh Tây Ninh. (31)

Có những khu vực không gian tinh thần dành cho những tập đoàn người khác nhau khiến họ khó nhận được nhau, do đó có những lời dè bĩu, chê bai, hay ở mức độ hoà hoãn hơn, là thái độ ngạc nhiên đối với hành động của các ông đạo. Tác giả Lê Hương tuy có dùng chữ “lưu

manh” để chỉ các ông đạo, và cũng ngạc nhiên trách một công chức “làm việc” ở Phnom Penh đã nghe theo lời ông đạo Nôi, nhưng lại thuật chuyện ông đạo Khùng không có dấu gì là nghi hoặc. Ông lãnh tụ Đệ tam vùng Chợ Đệm không biết đến sự tương đồng với phe mình, lại tưởng có thể đem lí thuyết “khoa học” ông đang theo đuổi để giải thích hành động của các ông đạo quen biết theo một cách nhìn kẻ cả, tuy chưa có dịp phải ra tay trừ khử như sau 1945. Ông nhạo báng bà mẹ địa chủ đem ba thiên lúa gởi Đức ông vốn là tay “giặt kho bạc (nhà nước)”, leo lên thuyền “không biết ăn cắp của ai” để trốn chạy, khiến cho bà tức giận: ”Mầy không có tiền xài thì xin tao cho, chớ không được phạm tới Đức ông.”(32) Vẫn có những con người như thế nên con đường Ma Thiên Lãnh năm xưa, đến 1971 có được một tịnh toà dài 50m, rộng 16m, cột xi măng cột sắt cao 5m do kiến trúc sư (?) con cháu ông vẽ kiểu.(33) Hiện tượng đó lại tiếp tục xuất hiện sau 75 nơi những người di tản trong một không khí tự do – buông lung, khi phương tiện vật chất dù còn nhỏ bé so với các tập đoàn khác nhưng rõ ràng là đã lớn hơn trước nhiều.

Xã hội Việt Nam trong biến đổi, đã chịu đựng những phong ba của tiếp xúc từ mọi hướng, có những xếp đặt mâu thuẫn lạ lùng vừa dung chứa vừa huỷ diệt nhau một cách hỗn độn mà nổi bật ba khổ tâm của nhà chính trị có khi không được đền bù, thường chỉ đưa dân chúng đến sự thất vọng để đành phải bằng lòng với thực tế. Ông đạo Dừa là một cán bộ của ngành khoa học – ngạch cán sự, nếu tiếp tục làm việc sẽ được phong kĩ sư như những người đồng thời – ông chuẩn kĩ sư đó ngập chìm trong tâm thức truyền thống bình dân, không còn cho thấy một chút rơi rớt duy lí nào mà ông đã thụ nhận ở nhà trường mới. Các đồ đệ của ông đạo Trần năm xưa, bây giờ trở thành những cán bộ cao cấp địa phương, không biết trong mình còn ẩn nấu những gì của ngày cũ, nhất là khi sự siết chặt tư tưởng đã giảm dần trong cơn mê cuồng nhiệt còn kèm hăm đến những ngày gần đây. Và người sư thúc đạo Hoà Hảo không từ việc tiếp xúc với người cộng sản khi không thành giáo chủ đạo Huỳnh Long,(34) để công trình lọt vào tay người khác, kẻ đem phối hợp các tin tưởng của Bửu Sơn Kỳ Hương và Cao Đài thành ra Phật Giáo Hoà Hảo Huỳnh Đạo (Cà Mau). Một sự phân tích nghiêm túc về những khuôn mặt hiện đại ấy qua những tài liệu *trong đối* thật, loại bỏ những huênh hoang hay dua nịnh vì thời cuộc, để đưa đến những nhận định chân xác về thời đại phức tạp của chúng ta, một công trình như thế vẫn còn đang được chờ đợi.

Trở về với những ông đạo tản mạn, trong một thời gian dài, có ông thu được một ít tín đồ, vượt nổi trên dư luận một chút vì tai tiếng, vì hành động va chạm đến an ninh, vì một nhà báo – hiện tượng thông tin

mới – tò mò phát giác ra, nên biến mất vì đôi nghề, hay lặng lẽ trở về với cõi không tăm tiếng trong am cốc của mình. Có người gặp hoàn cảnh ưu đãi, mở rộng vùng ảnh hưởng, nhưng vẫn chưa qua khỏi tên “ông đạo”, khỏi tập hợp của mình xây dựng nên vẫn không có danh xưng nào khác hơn tên của “giáo chủ”. Ông đạo núi Nứa có những hậu cứ như hậu cứ Chợ Đệm làm ăn phát triển, đã chọn được một khu rừng núi tạo vẻ huyền bí thu hút người sống trên cửa ngõ của thành phố Sài Gòn – Chợ Lớn; ông đạo Dừa nổi bật những năm 1960, 70 vì tình trạng chiến tranh thuận tiện cho ông kêu gọi hoà bình, can gián “hoà cả làng” dưới một chế độ ít nhiều gì cũng phải dung dưỡng ông, lời kêu gọi hợp thời, hợp lòng những người né tránh bom đạn trên chiếc thuyền bát nhã của ông, và đối với những người thành phố thì cũng là một trò giải trí trong căng thẳng, chưa kể những yếu tố tác thành khác...

Nhưng tất cả những người ấy đều không đủ điều kiện quy tụ tín đồ thành những tập hợp lớn đủ xưng danh là tôn giáo, đại biểu cho những thế lực thực tế của xã hội truyền thống Việt Nam ở Nam Kỳ chịu chấp nhận ít hay nhiều sự đổi thay từ nền văn minh phương Tây đem lại, trực tiếp hay gián tiếp qua người Pháp. Một khả năng vươn lên, đổi mới phải từ sự chấp nhận nền văn minh đó – đã trở thành mang tính hoàn cầu – không từ cả lãnh vực tinh thần, nơi cố thủ vững chắc của con người níu kéo quá khứ.

(Bản đồ Vùng gốc các hệ phái Bửu Sơn Kỳ Hương)

IV. SỰ HỘI TỤ CỦA CÁC DÒNG TIÊN TRI: CÁC GIÁO PHÁI

a. Truyền thống và hướng cách tân từ thành phố

Các ông “đạo nầy” nói chuyện tiên tri không phải chỉ có ở Nam Kỳ, ở người Việt, tuy rằng chính ở Nam Kỳ hiện tượng này phát triển mạnh hơn đâu hết. Hiện tượng xuất hiện của các messie hầu như có khắp nơi trên thế giới, vào nhiều thời đại. Đồng thời với các ông đạo đang đề cập ở Nam Kỳ, trên đất Bắc Kỳ có các vua Mán, thần Tản Viên phục sinh. Tháng 10-1914, người Mán [Dao] Yên Bái đánh phá Lục An Châu, Trại Hút, vua Mán Trương Nhi Keo, Quý Vương, bị bắt với sách phù thủy, bùa đỡ đạn cho tin đồ đi chinh phục Trời Đất. Tháng 1, 10-1915 lãnh tụ Nguyễn Văn Dậu nổi dậy ở Phú Thọ, tự xưng “thần Tản Viên phục sinh”, bắt liên lạc hành động ở Hà Nội với Lí Văn Quyến là phù thủy nổi tiếng có phép đặng vân, sai đậu thành binh, và Lí Văn Thảo, quốc vương tương lai.(35) Cả trên vùng Tây nguyên cũng không tránh khỏi những dao động từ các khu vực chung quanh đưa đến. Năm 1927, J. E. Kremlin(36) kể ra trường hợp một người Việt, chắc là từ phía miền Trung lên, và một người Lào từ phía tây xuống, theo ông, đã “gạt gắm” để dân địa phương tin họ là đáng tiên tri. Người Lào nói trên là kẻ nổi loạn năm 1870 bị thất bại ở Hạ Lào, trốn vào vùng người Brao, sống trên núi, lăn đá xuống mỗi khi có người đến gần, nhưng cũng như ở nhiều trường hợp khác, sở dĩ y được thần phục vì trong sinh hoạt của người Rongao đã có tin tưởng chờ đón *ia*, một nữ thần thiện, là hoá thân của Giàng. Cái khác ở vùng trung châu, là trên căn bản đồng nhất về sự chờ đón bậc tiên tri ấy, sự tin tưởng của người Việt lại có căn bản từ Phật Giáo Đại thừa và bị chuyển hoá nhiều bởi khối Minh dân lưu vong và lớp bình dân Khmer như đã nói.

Có điều, nhìn ở một khía cạnh khác thì các lời tuyên truyền về hội Long Hoa, ít hay nhiều vẫn hàm chứa tính chất bi quan, ý thức bởi một tập đoàn thấy vị thế của mình chính là của quá khứ và bởi việc mong đợi một thời thượng nguồn lại là sự giã giũa tuyệt vọng để thoát ra khỏi sự chìm ngập. Trước sự hiện diện của người Pháp, ý thức bảo thủ được biện minh bằng hành động chống Tây, giữ gìn nòi giống, truyền thống Hồng Lạc, và nâng đỡ tinh thần những kẻ thua thiệt bằng cách chuyển hướng sự tin tưởng vào một tương lai có minh chúa, một thời mới ưu việt đủ để tự hãnh diện, không còn mặc cảm thua sút trước cảnh

Âu hoá đang diễn ra trước mắt, đang đẩy lùi buộc họ phải chống lại.

Những bài đối đáp xứng hoạ của thầy giáo Xoài và ông đạo Khùng Huỳnh Phú Sổ đầu năm 1940, chứng tỏ hai khuynh hướng đối chọi từ hai lớp người khác nguồn gốc đào tạo, làm nổi bật sự mâu thuẫn của quan niệm một bên tự nhận là phía dân tộc và bên kia, phía tiến bộ. Thầy giáo được đào tạo và sinh hoạt trực tiếp nơi các trung tâm nhỏ bé của hệ thống tư tưởng thế giới do người Pháp đưa lại, nên chê bai kẻ “nhồi sọ nhơn sanh” mà gọi là “thức tỉnh (nhơn sanh)”:

*Đạo đức bao nhiêu dám gọi thân,
Bia danh mô phạm để lừa dân.
Trời Âu tân hoá nhờ khoa học,
Đất Á suy đồi tại biếng thân.*

Còn ông Đạo, không quen với sự phân tích là ưu thế trong luận cứ của thầy giáo, chỉ trả lời theo sự thúc đẩy của tâm tư tình cảm – từ đó lộ ra tính chất bướng bỉnh, gạt phăng sự bài bác:

*Đâu màng bá tánh gọi danh thân,
Tự giác huyền cơ để giáo dân.
Bắt chước ông cha ta để tóc,
Nói theo tổ phụ đừng gìn thân. (37)*

Sự thành công của ông đạo Khùng, của Phật Giáo Hoà Hảo bắt nguồn từ những đổi thay lịch sử, không dính líu chỉ trong phạm vi địa phương, và ngay cả sự đổi thay của chính giáo chủ cũng xuất phát không ở khu vực miền Tây Nam Kỳ (xem sau). Sự cố thủ của ông lộ ra trong bài thơ kia đã là sức ghìm giữ đạo trong khuôn khổ địa lí xứ Nam Kỳ nhưng nếu không có những biến đổi theo hoàn cảnh từ bản thân giáo chủ để vượt lên thì hệ thống của ông lập nên dù được hưởng ưu thế ngoại tại nào đó, cũng chắc chắn rồi sẽ tan vào dòng tư tưởng mà nó xuất phát, cùng chung các điều kiện lịch sử đã sinh ra các tập hợp Tứ Ân Hiếu Nghĩa, Minh Sư... gốc vùng rừng núi miền Tây, chầm ruộng mon men lên thành phố, tràn về đồng bằng phía đông thôi. Trước ông, có một nhóm người mang yếu tố văn hoá mà ông chối bỏ, đã lấy một mớ tư tưởng truyền thống bằng bạc trong vùng làm căn bản, rồi phối hợp với những điều thu nhận từ phía “kẻ cướp nước” để hệ thống hoá thành một giáo phái mới có sức hấp dẫn hơn các tập hợp cũ. Do trái với vị thế cơ rút quay lưng với sự Âu hoá của các tập hợp kia mà đạo-mới, qua hệ thống hành chính của người Pháp, ra khỏi xứ Nam Kỳ, chen được vào dòng thay đổi của thế giới, vượt biên giới thuộc địa, xứ sở, có tiếng vang quốc tế.

1. Đạo Cao Đài, con đường cách tân cải biên, hướng ngoại

Chúng ta sẽ không đi sâu vào chi tiết về sự thành lập, phát triển và lý thuyết của đạo này.(38) Ta chỉ nhìn xem cái căn bản truyền thống Việt – Nam Kỳ của đạo được bồi đắp thế nào bằng ảnh hưởng của người Pháp thôi.

Hạt nhân cho tổ chức, quan niệm hoà đồng tôn giáo, nghi lễ ban sơ là của nhóm đạo Minh Lí đã hình thành vững chãi từ trước năm 1926, là năm xảy ra biến cố chuyển đạo. Dù rằng sau này (1935), Hộ pháp Phạm Công Tắc cố né tránh tính cách tiếp tục từ Minh Lí sang Cao Đài (điều dễ hiểu), ta vẫn biết rằng tập hợp tiểu công tư chức, thành phần cốt cán của Minh Lí đã dẫn ông Hội đồng Lê Văn Trung đến bàn xây-cơ nghe lời thần thánh, mở đường cho ông Giáo tông tương lai hướng dẫn đạo mới. Nhưng cũng từ biến chuyển này mà thành phần tham gia giao tiếp với thần thánh đã được nâng cao với những khuôn mặt ở tầng lớp trên của xã hội bản xứ: ông đốc phủ sứ, phủ, huyện, bà đại điền chủ... Cái sinh lực trí thức, tiền bạc tập thể dồi dào hơn Hoà Hảo đó, sẽ mở rộng không gian thần linh vây quanh các buổi lên đồng, mời gọi người cõi-trên về tiếp xúc.

Tuy cơ sở thần bí luận có tính cách phổ quát, nhưng yếu tố địa phương vẫn được ưu tiên chọn lựa: Dù có cái bàn xoay của các “pháp sư” Tây ghé Sài Gòn trình diễn, người ta vẫn chọn hình thức tương thông với thần linh qua cái giỏ – *Đai ngọc cơ*. Ngay đến phái đạo gọi ý cho Cao Đài, tuy sử dụng phép thôi miên, đồng cốt (qua bàn hương đăng) cũng mang cái tên đầy ý nghĩa: *Minh Lí*. Chữ minh bây giờ chỉ còn có nghĩa là ánh sáng, là sáng suốt nhưng vẫn được gìn giữ trong các hệ phái của nguồn gốc xưa: Minh Lí, Minh Sư, Minh Tân, Minh Thiện, Minh Đường. Ở các vùng xa hơn, ta gặp Minh Chơn Lí (Mĩ Tho), Minh Chơn Đạo (Bạc Liêu), Minh Chiêu Đàn (Cần Thơ).

Chính chữ minh này giúp ta hiểu rõ sự ồ ạt phát triển của Cao Đài trong quần chúng khi lý thuyết Tam giáo hợp nhất nằm ở mức độ ma thuật thấp, được lớp người mới sử dụng, lại đem cho đạo mới sự thay đổi mà sau này Hộ pháp Phạm Công Tắc hãnh diện gọi là “một phép lạ”. Quần chúng của Đạo đã có mặt trong các hệ phái mang chữ Minh, độc lập về mặt quản lý, nhưng mừng tượng như nhau về ý thức căn bản, về ước vọng một đấng nhân chủ sáng suốt ra đời – chưa kể một số quần chúng đông hơn, cùng ý thức nhưng không tập hợp trong các hệ phái ấy. Trong một dịp đi thăm các chùa Minh Sư vùng Mĩ Tho (trước 1975) nhìn các ông đạo để tóc, quỳ trên bồ đoàn đọc kinh, người ta đã hãnh diện cho chúng tôi biết rằng có một vị thủ lãnh cao niên – *ông Lão*

của đạo – được “cống” về Thánh thất Tây Ninh để góp phần tổ chức đạo mới. Và nhìn các bộ đồ lễ trắng tinh ở nơi này, người ta không thể không nghĩ đến bộ đồ của Hoàng đế Phan Xích Long đập vào mắt người dân xứ Phan Thiết khiến nhóm Liên Thành chủ khách sạn phải hoảng hồn đi báo Tây (1913) – cũng với các bộ đồ trắng ấy mà các đệ tử mang trên người đi phá Khám lớn cứu “vua” ba năm sau. Dấu vết Thiên Địa Hội ở đây thật rõ. Bởi sự gần gũi với chùa Minh Sư, với đạo Phật Đường – có thể nói là đạo Phật của Nam Kỳ, mà các thủ lĩnh Cao Đài – có thể dễ nhận ra đó là một thứ cư sĩ – mới mở đại hội khai đạo vào các ngày 14, 15, 16 tháng Mười âm lịch năm 1926 ở chùa Từ Lâm (Gò Kén – Tây Ninh). Tên của thời điểm rằm tháng Mười đó: *hạ nguơn*, dễ dàng gợi ý không phải chỉ nơi tín đồ Phật Giáo về một lễ tiết đã thành thói quen mà còn về một thời đại nhiều dao động vẫn tiềm ẩn trong lòng của mọi người trong xứ.

Nhưng các lãnh tụ Cao Đài đã đem lại cho dân chúng chờ đợi bậc minh chúa ấy một hình ảnh còn cao hơn một ông vua. Đó là sự thành công của họ, một sáng tạo mà những người chế riều thường hay quên khi nhìn vào tập hợp giáo chủ bị coi là “hồ lớn” của họ.

Người mang cái sáng tạo ấy đã đem nó từ đảo Phú Quốc xa xôi, trong vòng tiếp cận với khu vực huyền bí Tà Lơn (Bokor – Kampuchia), là ông phủ Ngô Văn Chiêu (1878 – 1932). Bắt đầu từ 1919, qua phép cầu tiên, một cách sinh hoạt tinh thần nơi đảo vắng, ông đã tiếp xúc được một đấng tối thượng có tên là Cao Đài. Niềm tin tưởng đó thật hợp với tâm hồn một viên chức gốc nông dân ngoi lên trên bậc thang xã hội cao nhờ nhà nước thuộc địa cần người mà đám nhà giàu, gia thế gốc Đảng Cự thì quay lưng với chế độ mới, nửa vì phản kháng, nửa run sợ với tương lai thoát ngoài truyền thống quen thuộc.(39)

Đã đành các lãnh tụ Cao Đài cũng nói đến thời hạ nguơn, đến hội Long Hoa, nhưng họ đã đóng vai trò tiên tri một cách có hiệu quả hơn, đem lại sắc thái lạc quan hơn cho phong trào, so với các khuynh hướng có trước. Lí thuyết đem gom các bậc tiên tri cũ vào một giỏ, đẩy các tôn giáo đang thịnh hành, đẩy quyền uy cho lui vào dĩ vãng, hàm chứa một thái độ tinh thần can đảm để tự nâng lên tầm mức một tôn giáo của tương lai, bắt đầu ngay trong hiện tại. Họ lôi các ông đạo cũ ra khỏi sự lẫn lộn khép kín xưa nhờ vào vị thế tiếp xúc với tư tưởng phương Tây qua mớ sách vở, sinh hoạt mới – vừa tầm với khả năng họ thu nhận, địa vị xã hội họ thụ hưởng.

Nhưng ở đây cũng có sự lựa chọn trong cách thức diễn đạt những gì họ hấp thụ. Theo khuynh hướng có sẵn, họ thấy có sự đồng cảm với phép thông linh (spiritisme) mang tính phổ biến toàn nhân loại, nên từ những vương vấn của nhà trường thuộc địa, họ đã mời gọi Cl.

Flammarion, Descartes, Jeanne d'Arc, Chateaubriand, và nổi bật lên là Victor Hugo / Nguyệt Tâm Chơn Nhơn. Những người của lớp cũ thì mời gọi được tiên ông Lí Thái Bạch. Sự bó gọn trong nền văn hoá Pháp của các trường trung học trong hệ thống chính quyền thuộc địa khiến họ chỉ biết đến Jésus trong các đạo ngoại lai mà quên rằng còn có Hội Giáo cũng do một bậc tiên tri sáng lập. Tuy có một hệ phái – (sư) Nguyễn Kim Muôn, được coi là có khuynh hướng duy cảm của phái Soufisme Hội Giáo, nhưng sự thiếu vắng tên Mahomed trong ý thức muốn tổng hoà của một Đại đạo như thế, rõ là do sự bất toàn trong kiến thức của những người sáng lập. Sự đính chính của Giáo sư Thượng Vinh Thanh trong dịp lễ khánh thành Thánh thất Nam Vang ngày 22-5-1937 càng làm lộ sự thiếu sót của buổi ban đầu đó.

Vị thế các lãnh tụ thuộc tầng lớp công chức bản xứ cao cấp không những giúp ích cho sự nâng cao lí thuyết mà còn góp phần hoàn bị phương thức tổ chức Đạo. Bằng chứng rõ rệt là con người dày dặn Lê Văn Trung khuynh loát được người khai sáng Ngô Văn Chiêu mở mông, đưa Đạo qua những bước phát triển ban đầu, cũng như về sau ông đồng Phạm Công Tác biết cách sử dụng hệ thống Hiệp Thiên Đài với một tập hợp năng động để nắm quyền lãnh đạo Toà thánh Tây Ninh, khiến nó không yếu đi vì các vụ li giáo mà còn phát triển mạnh qua tận thủ đô nước “Tân” – Nam Vang. Vị thế xã hội của các lãnh tụ còn là yếu tố thuận tiện để truyền bá Đạo. Chỉ không đầy hai tháng sau ngày mở mỗi đạo ở Gò Kén mà đã có đến 20 000 người theo, trong đó có nhiều hương chức bản xứ. Tổng, làng xã đi theo các ông phủ huyện là điều dễ hiểu. Nhưng như đã nói, không phải chỉ có sự xu phụ quyền thế.

Gọi là “Thời kì phổ độ thứ ba” gồm thâu 3 tôn giáo cũ kĩ của phương Đông (đáng Ki-tô chỉ là thần thứ hạng dù là có lời cải chính), nhưng nét bình dân vẫn nổi bật. Khi sự giành giật trụ sở ở Gò Kén thất bại, các lãnh tụ dời về Long Thành (Tây Ninh) tháng 7-1927 kiếm nơi an toàn thì vô tình hay cố ý, sự lựa chọn này cũng mang lại một thế phát triển mới, lần này ở một hướng tập đoàn khác, và làm tỏ rõ sự hấp dẫn về khía cạnh thần thánh của Đạo. Báo cáo mật thám ngày 2-6-1927 cho biết có đến 5 000 *người Miên* quỳ trước sân tượng Thái tử Sĩ Đạt Ta: Những con người chơn chất này thấy tượng Thái tử cỡi ngựa, mừng tượng ra một ông hoàng Khmer có ngày trở về cai trị dân chúng, phục hưng xứ sở. Một năm sau, dù Hoàng gia Miên vận động ngăn cấm, vẫn có cả vạn người xuất hiện ở Toà thánh tạm, võ trang đao kiếm, ngóng chờ ông hoàng của tương lai – lại cũng một thứ Minh chúa, Minh vương không đội lốt từ ngữ Việt Hán!(40)

Và lẽ dĩ nhiên yếu tố chính trị tiềm tàng nổi dậy từng lúc. Vua Miên đã phải lo lắng về đám thần dân của mình kéo nhau đi Tây Ninh xem

mặt ông hoàng cứu tinh đất nước Khmer trong tương lai thì người Pháp cũng thấy phải dè dặt trông chừng cái đạo mới đang tom góp những chi, những phái bắt đầu bằng chữ “minh” từ đạo Phật Đường của thời “Cổ quán” Trần Văn Thành, dù rằng những người sáng lập đạo mới là những viên chức dưới quyền họ. Năm 1926, một người Pháp thấy một thanh niên mời ông dự buổi xây cơ - lên đồng của nhóm Minh Lí, anh ta khoe là bị đuổi khỏi trường lúc sắp thi Tú tài I chỉ vì đã dám viết thư phản đối Thống đốc Cognacq. Người này không giấu giếm tư tưởng chống đối của mình bằng cách ghi trên danh thiếp hàng chữ “révolutionnaire annamite”, nhưng đồng thời vẫn tiếp tục đi sâu vào tư tưởng thông linh, chiêu hồn nơi các cơ đàn!

Mật thám cũng tìm được những bài thơ có âm hưởng kêu gọi dân, nước từ cơ đàn của người Chương quản Hiệp Thiên Đài Phạm Công Tắc, ông đồng chính thức của Đạo. Đó là một thứ văn chương chẳng có gì phải gây hoảng sợ, nếu bên dưới lớp lãnh tụ ấy không có một đám quần chúng sôi sục chống đối chính quyền thuộc địa, và nếu đám lãnh tụ ấy không dần dần ý thức rằng đạo mới sẽ đem lại cho họ một địa vị, không những ngang tầm mà còn có thể hơn những người họ phải phục vụ ngày trước, lúc họ còn phải khúm núm đứng bên bàn “sếp”. Những cách thức vận động để đi đến mục đích đó, họ biết được khá dễ dàng nhờ hoạt động trong khuôn khổ văn hoá đào tạo ra họ. Và biết lợi dụng chúng.

Chính ở đây là điều dẫn giải tại sao Cao Đài xuất hiện ở Nam Kỳ mà không khai sinh nơi nào khác trên đất Đông Dương thuộc Pháp. Tất nhiên là bởi cơ sở quần chúng có sẵn như đã phân tích, nhưng chính tình hình như thế cũng khuôn nắn theo sự hiện diện của người Pháp trên đất này. Nam Kỳ là thuộc địa của Pháp được hưởng chế độ trực trị mà nhìn ở một vài khía cạnh thì sự đòi hỏi của Nguyễn Văn Vĩnh cho xứ Bắc Kỳ không phải là vô lí, không phải là của một kẻ ham bơ sữa Tây. Triều đình Cambodge thấy Cao Đài có hại cho sự tồn tại của mình, nhưng không cấm được họ hoạt động trên đất Miên chỉ vì người Cao Đài được hưởng chế độ “công dân Pháp”, hay “dân thuộc địa Pháp ở Nam Kỳ” mà pháp luật Miên không với tới được. Lễ khai đạo của Cao Đài dựa trên một bản tuyên bố của 28 lãnh tụ và 247 tín đồ đưa ra ngày 7-10-1926, gọi cho Thống đốc Nam Kỳ chưa có giá trị quyền lực / pháp lí tiếp theo, thế mà Đạo vẫn tiếp tục quảng bá, chỉ vì sự dè dặt của người cầm quyền vốn thấm nhuần ý thức tự do tư tưởng, nên chỉ bày tỏ bằng một thái độ lịch sự kiêu cách, khiến họ mất một cơ hội góp chét trong trứng nước một phong trào sẽ gây rắc rối cho họ – công việc mà trên các vùng đất bảo hộ Trung, Bắc họ sẽ không ngần ngại làm ngay, và được chính quyền Nam triều cao thấp hưởng ứng tức khắc.

Qua được bước đầu khó khăn, các thủ lĩnh Cao Đài dựa vào tính cách tôn giáo mà kêu gào bảo vệ tự do tín ngưỡng để ngăn chặn đàn áp, và lẽ tất nhiên cũng nhờ bộ mặt tử đạo mà phát triển mạnh hơn. Sự can thiệp của hội Nhân quyền đã bị cuốn hút vào đường lối vận động đó. Mặt khác, ngoài sự thuận tiện của một không khí chính trị thuộc địa gắn liền với Mâu quốc, còn có sự hấp dẫn của tính chất “hương xa” (exotisme) khiến các trí thức Tây Phương tò mò tìm hiểu, nhìn Đạo bằng con mắt khoan dung (có phần nào bởi mặc cảm từ các cuộc chiến tranh tôn giáo của họ?), nổi bật là trường hợp của triết gia F. Challaye, của những người tổ chức và tham dự Hội đồng Tôn giáo Thế giới... Báo chí tìm tin hấp dẫn, các chính khách muốn tỏ ra lưu tâm đến đủ mọi thứ, các văn sĩ đi tìm đề tài viết lách, các tư tưởng gia cao ngạo ngay trong thái độ rộng rãi... tất cả các lợi điểm “tuyên truyền” ấy, Cao Đài được hưởng từ cuộc sống, từ trình độ của kỹ thuật văn minh Âu Tây, nhiều hơn là từ khả năng Cao Đài làm được. Có lẽ không phải chỉ một lần người Tây Phương ăn đòn của chính họ, và đây đúng là ngón đòn rộng lớn đầu tiên trên vùng đất này.

Nhưng sự thành công ấy không ngăn được sự truân chuyên của Đạo, và điều này thì nằm ngay trong bản chất tôn giáo. Tôn giáo ít nhiều gì cũng mang ý thức siêu việt muốn đứng trên trần thế, và lẽ tất nhiên chính quyền nào cũng không ưa, nếu không lợi dụng được. Ở đây, nguồn gốc chống đối của quần chúng đối với nhà cầm quyền ngoại lai có sẵn trong lòng các thủ lĩnh và cuốn hút họ, viễn ảnh cao sang của tôn giáo đẩy họ vươn lên trên quyền bính thế tục, tất cả đã khiến cho mâu thuẫn thêm trầm trọng. Trong thời kì ngoại thuộc, sự mâu thuẫn với chính quyền do khía cạnh tôn giáo dễ dàng bị che lấp bởi những vấn đề do tinh thần dân tộc gợi nên. Điều đó lộ rõ khi người Pháp ra đi làm biến mất một đối tượng gây chống đối, để thay vào đó là một đối tượng khác – lại cũng vẫn gây nên chống đối. Chính quyền Miền Nam từng gặp thử thách với Cao Đài. Các nhà cầm quyền đất nước thống nhất ngày nay, hồi còn trong tổ chức cạnh tranh với họ hay vào lúc đã thành lập chính quyền, vẫn coi hệ thống này như một thứ sản phẩm của người Pháp (căn cứ trên thành phần xã hội của các thủ lĩnh), người Nhật, của kẻ xâm lược nói chung, mang những âm mưu chống đối có lợi cho bên ngoài. Đành rằng các nhận định đó dựa trên những sự kiện xảy ra vào thời hỗn loạn phe phái nhưng chỉ nhìn vào các đối tượng tranh chấp thì thấy dù có những yếu tố khác chen vào, sự chống đối thực ra đã tiềm tàng trong tập hợp đối kháng hạ nguon – thượng nguon của lí thuyết, của niềm khao khát đòi hỏi vươn lên, hướng về tương lai, chia xẻ bởi những người không cùng chung đường lối thực hiện.

truyền giáo... Nhưng cũng bởi tính chất riêng của Nam Kỳ, từ sự đối kháng mà ta gọi là của trực Thất Sơn với trực Sài Gòn – Gia Định nên đã sản sinh một phong trào hồi sinh riêng biệt, mang danh xưng không phủ nhận nguồn gốc, kèm theo tên địa điểm xuất phát mới, như một đòi hỏi độc lập phải được công nhận: Phật Giáo Hoà Hảo của ông đạo Khùng Huỳnh Phú Sổ (1920 – 1947).

Cũng như đối với Cao Đài, ở đây ta không tìm hiểu chi tiết về sự thành lập và phát triển đạo mà chú trọng hơn đến tâm thức quần chúng hàm chứa trong phong trào, bao gồm cả người lãnh tụ. Việc tìm hiểu đó không tách rời được sự cần thiết phải phân biệt Phật Giáo Hoà Hảo với các hệ phái đồng dạng có trước hoặc đồng thời với nó, đầy dẫy trong vùng bám víu truyền thống Bửu Sơn Kỳ Hương. Phải cần có một ít điểm mốc lịch sử rành rẽ của một thời kì vẫn ở trong thời hiện đại mà cũng thật mù mờ.

Ta đã nói đến tình trạng vương vãi vào hội kín trước năm 1945 của Bửu Sơn Kỳ Hương và Tứ Ân Hiếu Nghĩa đã ngăn cản sự hiểu biết về các hệ phái này. Các biến cố sau 1945 lại càng làm tăng những cảm kích, đề phòng (nhiều về phía các chính quyền và cũng không ít về phía các tổ chức kia). Đến khi các hệ phái này phát triển nhờ một số các điều kiện chính trị mới thì các sử gia tôn giáo dễ có khuynh hướng muốn giành tính chính thống về phe mình. Điều đó cũng dễ hiểu, nhưng với một hệ thống phát triển mạnh như Phật Giáo Hoà Hảo thì các tài liệu trình bày cũng mang lại khá nhiều lợi ích cho việc tìm hiểu những đường nét lớn của các biến chuyển xã hội tinh thần ở miền Tây, và nhất là với chính đạo này. Tập hợp *Sám giảng thi văn toàn bộ của Đức Huỳnh Giáo chủ* do Giáo hội Phật Giáo Hoà Hảo xuất bản (1966) mang tính các văn bản học khá rành rẽ, giúp ta thấy được những biến chuyển bên trong con người vị giáo chủ, thêm những chi tiết về tiểu sử, nhất là thời tuổi nhỏ của ông do tin đồ ghi lại(41) sẽ làm sáng tỏ hơn, cả ở những điều không được nói đến.

Cậu bé ấy sinh năm 1920, con thứ ba trong một gia đình điền chủ, hương chức có địa vị cao nhất trong làng, đậu xong bằng tiểu học rồi nghỉ chỉ vì ốm đau quặt quẹo (sốt rét, di tinh). Sống trong vùng đầy không khí huyền hoặc, kì bí của các ông đạo ta, đạo Miên, của bùa chú, gồng ngãi... thì cậu Tư được ông bà hương cả dắt lên Thất Sơn cho ông thầy Xom / đạo Xom núi Trà Sư chữa bệnh, hay nhờ cậu một ông thầy pháp có gồng ngãi Thổ, Xiêm từng lên núi Tà Lơn, cũng là điều tự nhiên. Nhưng 6 năm bệnh hoạn, hai lần đi Tà Lơn, có ai hiểu được những biến chuyển gì trong con người thanh niên dù sao vẫn lớn lên ấy? Một người bình thường đi Tà Lơn đã trở thành ông đạo, một thân xác ốm yếu làm tăng tính mẫn cảm, đi đi về về trong tuyệt vọng, đến

một lúc cảm thấy vượt qua được nỗi khốn cùng, sao không thể thành một ông đạo lớn hơn? “On trên làm như mình trút ve cho sạch vậy”, lời xác nhận mang tính chất thần bí của ông đạo 20 tuổi (ta) đã thành công đó, là một tự kiêu ngầm của kẻ vượt thắng bệnh hoạn.

Hãy nhìn những bài Sấm giảng và thơ các năm 1939-1940, để thấy rõ ràng những gì người thanh niên được tôn sùng ấy thu nhận không phải từ trong trường học mà từ rừng núi, xóm làng chung quanh. Kiến thức lịch sử, nội dung của lễ lồi xử thế, là lấy từ các truyện Tàu phổ biến bằng chữ quốc ngữ đã thành một thứ nhu cầu tinh thần bình thường: *Phong thần, Hán Sở tranh hùng, Chinh Đông, Nhạc Phi, Tây du...* Còn *Kiều, Lục Vân Tiên* thì hơi hợt như một cái tên sách, sâu lắm là thêm niên hiệu Gia Tĩnh triều Minh. Và đã xưng là Khùng Điên thì thái độ ngông nghênh dễ khiến ông tiếp thu Trần Tế Xương, Nguyễn Khuyến xa xôi trong khía cạnh đồng cảm “nghe nói”. Trong giấc mơ siêu hình đi truyền đạo, khung cảnh địa lí được vẽ ra là vùng đất “Lục châu” Nam Kỳ trên con đường của dân thương hồ. Cho nên dù có cố gắng “để chơn đất Bắc” thì cũng chẳng có gì để nói trong hơn 300 câu thơ lẫn lộn lục bát và tứ tuyệt. Vì thế cũng không nên đòi hỏi đừng lẫn lộn về Long Hoa, Rồng Mây, Mây Rồng...

Trong vị thế phủ nhận Âu hoá, một lời bài bác theo kiểu dẫn chứng:

Máy anh thầy thuốc Lang Sa,

Cũng là mổ mật người ta lấy tiền...

biểu lộ ý thức co cụm nhất – như những biểu lộ khác có dáng lẫn tránh nhưng cũng là đồng hướng còn xảy ra đến nửa thế kỉ sau này. Nó bịt kín con đường mở ra với thế giới, chỉ vì kẻ chuyển tiếp là tên xâm lược với áp lực thâm thấu rõ ràng là rất mạnh. Thế mà xã hội chung quanh ông cũng còn là thuộc về số đông, lại đầy dẫy những ông đạo với lớp quần chúng sẵn sàng tin theo, phủ vây con người bệnh hoạn đang kêu cầu chữa trị. Cho nên các ngôn từ và ý niệm Bửu Sơn Kỳ Hương (đậm nhất), Tứ Ân, đạo Lành, Minh hoàng (như ông đạo Tưởng cùng xứ, đồng thời), Minh vương, Long Hoa, hạ nguơn... đã làm nên thế giới *thật*, có tâm tưởng, để cho chàng thanh niên nghĩ mình đã tìm được một lễ lồi giải thoát cho bế tắc ràng buộc thân xác. Đó là điểm tựa vững chắc để chàng trở thành phi thường.

Ngày 18-5 Kỉ mao (4-7-1939) – sau này thành ngày mở mỗi đạo Hoà Hảo – được tổ chức cho chàng thanh niên bệnh hoạn đến “*Linh Khứ Sơn thọ mạng*”(42) theo cách bán con cho Phật của truyền thống nhưng lại dưới quyền phép của ma thuật. Thường nhân vốn đã không thấy những gì biến chuyển bên trong tâm tư, trí tuệ của người thanh niên vẫn lớn lên ấy, lại càng không thể nhận rõ mỗi kích động của cuộc lễ long trọng trên con người cảm thấy mình thoát được nâng cao

lên đến tầm mức của thiêng liêng. Vì thế sau đó, “ông tướng bình dân” nói nhiều hơn xưa, “nói đâu trúng đấy” cho một đám quần chúng sẵn sàng tin theo, tin ở những lời nói trúng vì các lí do ngoại lai, và đẩy vào tương lai – mãi mãi, vào lãnh vực phi biện giải những lời còn gây thắc mắc. Sự thoát xác thành công này, dưới mắt dân chúng là điểm chính yếu để Huỳnh Phú Sổ và tín đồ xác quyết Phật Giáo Hoà Hảo không nhận y bát từ Bửu Sơn Kỳ Hương mà chỉ là nối tiếp “đặc biệt” do tính thiêng liêng chuyên hoá qua xác phàm lần lượt của Phật Trùm, Đức Bồn Sư, Sư Vãi Bán Khoai đến đạo Khùng (cho nên mới có lời xưng *lão* của một người già). Nói cách khác, đây là một Bửu Sơn Kỳ Hương chính tông của thời đại sắp tới, giữa thế kỉ XX.

Vào lúc này, không phải chỉ có một sự ngóng đợi hội Long Hoa đã trở thành thói quen đến mỗi mòn, như bà già 80 tuổi thắc mắc hỏi Thầy không biết mình có còn sống để thấy ngày được cứu vớt không. Thế chiến II gần kề, lệnh động binh, kiểm tra thanh niên của người Pháp đã ban hành toàn cõi Nam Kỳ. Các bài Giảng thứ 2, thứ 4 có ngày tháng ra đời sau cuộc xâu xé Tiệp Khắc, Ba Lan, nhìn thấy chiến tranh qua lăng kính tận thế, hết thời hạ nguơn, chờ lúc xử phân:

Nam Việt vô vương, tai ách thảm khốc.

... Phải xả thân tìm bát nhã hoàn,

Sau mới khỏi hùm tha sáu bắt.

Khác với những người đi trước, theo ông đạo, *lúc này*, quả thực đã tới hồi xử phân:

Hạ nguơn nay đã hết rồi,

... Hạ nguơn sắc lệnh khai kì Long Hoa.

Chiến tranh càng vào sâu, càng có lời cảnh cáo dữ dội:

Thất Sơn tiếng nổ, quy cổ diệt kim,

Đỏ máu tuôn rơi, Rồng Mây hội yến.

Cái không khí hoảng hốt, cuống cuống gào thét do một người gây nên như thế đã khiến cho người Pháp phải lo sợ. Nghiêm nhặt, nhưng theo thói quen đối với những con người đặc biệt, rất lịch sự – làm tín đồ ngạc nhiên cho rằng bà Bazin đã chịu “quy y”! – họ đem búng “ông Tư” ra khỏi làng xóm. Và cá nhân ông đạo mới, tự xưng là Khùng Điên, khi gặp biến nạn đã tỏ ra mang đầy tính *người*, hơn nữa, tính của một thanh niên nhà quê lần đầu gặp cò bót: Bài thơ từ giã bôn đạo có đủ tâm tình bồi rối, cuống quýt, có lời than vãn, thậm chí thấy cả lời *trối* che đậy.

Làm công việc tách rời giáo chủ với tín đồ, với cả một không khí hư thực thực mà mọi người đắm chìm vào đấy, người Pháp chỉ làm theo một toan tính chính trị – chắc có ản chút kiêu ngạo của tinh thần duy lí – nhưng hiệu quả lại khác đi. Thời gian hạ bán niên 1940 qua nửa đầu

1941 ở nhà thương (điên) Chợ Quán đã gây thay đổi lớn trong con người giáo chủ, từ đó thêm những yếu tố chuẩn bị cho Đạo mở rộng một chừng mực, đáp ứng với những biến chuyển về sau. Trung tâm Thất Sơn với bùa phép đã xa ông trong thực tế, mà trung tâm Sài Gòn dù vẫn còn bàng bạc hơi hướng thần linh nhưng cuộc sống công nghiệp, thương mại của thủ đô lớn nhất Đông Dương cũng đủ làm chuyển nhịp suy nghĩ, đem đến cho ông một ít tinh táo. Không còn những lời xưng Khùng, Điên, ông lão Đưa Đò, lão Bán Khoai... mà chỉ có lời của “Sãi Khó”, “Tăng Sĩ”, của “Cư Sĩ Canh Điền”, của “Vô Danh Cư sĩ” viết bài Khuyến thiện phổ biến truyện tích Thích Ca, giáo lí nhà Phật. Khác với người mở đầu Bửu Sơn Kỳ Hương, từ thầy pháp sang tăng sĩ chịu nằm dưới quyền một môn phái có sẵn, ông giáo chủ mới đã giữ được vị thế độc lập của mình. Khác với các đồ đệ Phật Thầy bị chính quyền ngoại trị xua đuổi không có cơ hội tập hợp, đạo-mới có quần chúng, hưởng được một thời yên bình trong tổ chức chính trị liên lạc – cũng của chính quyền ngoại trị đó. Bây giờ, bước thay đổi của giáo chủ tiến về dòng chính thống, đã mở rộng tín lí khiến cho hệ thống của ông đủ điều kiện vững vàng, có cơ hội tiên xa trong tập hợp mà không phải chịu lệ thuộc vào các xuất hiện có trước. Những thừa hưởng của các biến chuyển chính trị về sau chỉ làm thúc đẩy nhịp phát triển của Đạo chứ không phải là điều kiện tồn tại căn bản như những người chống đối vẫn thường đưa ra.

Trong khung cảnh biệt lập của một nơi chữa trị, một nhà thơ trữ tình đã thành hình, một nhà truyền giáo tìm được tự tin ở ngay trần thế, hiểu rõ thực lực của mình đủ để vững vàng tinh táo đương cự với kẻ đối kháng:

*Cố tục nhà phỉ báng khinh chê,
Cho tôn giáo là mùi thuốc phiện.*

Giai đoạn của một nhà chính trị bắt đầu với sự nhạy cảm có sẵn, được kết tụ trong tuổi thành niên biểu lộ qua những suy nghĩ về lí thuyết, những cách thức tổ chức đoàn thể, những ứng biến trong thực tế để giành ưu thế cho mình.(43) Hành động của ông trong cuộc tranh chiếm lòng người là nhân danh kẻ thừa kế quá khứ lấp khoảng trống quyền bính và văn hoá của người Pháp thất thế – mà dù có trở lại cũng không thể nào có địa vị như xưa nữa.

Như vậy là với sự hiện diện của người Pháp, đất Nam Kỳ đã hội đủ điều kiện để các tin tưởng thần linh truyền thống phản ứng lại trong hai tập hợp muốn vươn lên đến mức độ tôn giáo – và đã đạt được trong một phạm vi vừa tầm với cơ sở xuất phát. Nhưng không phải ta chỉ có thể tìm được khuynh hướng bảo thủ và sức nặng của quá khứ trong hai tôn

giáo mới kia mà còn có thể thấy ở cả những tập hợp đôi đầu tưởng chừng không thể nào có điểm chung được.

Không gì rõ rệt hơn để chứng tỏ tính chất bảo thủ tiềm ẩn khi nhìn vào sinh hoạt văn hoá của người Sài Gòn trong thời kì 1946 – 1949. Ở đây, người ta có đủ điều kiện để bàn về lí thuyết một cách khá công khai, không những chỉ vì sự tự do (thật mâu thuẫn!) trong khuôn khổ thuộc địa theo tinh thần dân chủ của thế giới mới vẫn còn đó để chặn tay nhà cầm quyền thực dân, dù lúc này lại mang thêm tính chất quân phiệt của thời chiến. Ở nơi này, không những người Pháp không có một thế lực tinh thần nào để kèm chế mọi tâm hồn hướng về tổ quốc – “bên kia”, mà còn vì người ta đủ ăn đủ mặc để bàn những chuyện “cao xa” trong khi trên những vùng khác của nước Việt, tinh thần tranh đấu cho độc lập hợp cùng thực tế chiến đấu đã gói trọn người dân trong một mục tiêu đặt sẵn mà một chính quyền nặng tay – bởi bản chất thừa hưởng của quá khứ và thu nhận từ lí thuyết mới – lại không cần cần nhắc nhiều để kèm hãm tư tưởng (điều họ cũng muốn mà khó thực hiện ở Hà Nội các năm 1945 – 46).

Ở Sài Gòn các năm nói trên, những người bên vực chủ nghĩa “xã hội khoa học” đã tỏ ra rất nhiệt tình một cách thành thật khi bảo rằng chủ nghĩa này không phải là một thứ “trang bằng”, “phá hoại để kiến thiết trên đồng tro tàn” (Mai Văn Bộ). Nhưng dù sao thì đó cũng là cách hiểu đúng nhất của quần chúng mà tâm hồn ẩn tàng tập hợp đôi kháng hạ nguơn – thượng nguơn thúc đẩy họ hướng về tương lai, cách hiểu giúp họ thực hiện chiến tranh tiêu thổ theo lời lãnh tụ – của cả ông Mai Văn Bộ – để mai sau sẽ xây dựng mọi thứ đàng hoàng hơn, tươi đẹp hơn, “xứng đáng với một dân tộc tự do độc lập hơn” (Hồ Chí Minh). Những cuộc chém giết giữa người Việt sau tháng 8-1945, rõ rệt và khủng khiếp nhất là sự tàn sát giữa Việt Minh và Hoà Hảo, có thể nói là sự giành giật quyền chủ trì hội Long Hoa của những người cùng hướng về một thời thượng nguơn mà không chịu gọi chung một danh hiệu. Hồ Hữu Tường trốn kít-rưởi và *Tương lai văn hoá Việt Nam* bị chê là nói “sản”(g) (Mai Văn Bộ), nhưng vẫn nằm trong dòng nói sáng chung thời bấy giờ (lan ra tận Hà Nội góp phần với ấn bản lần thứ nhất của sách này), và ta không lấy làm lạ rằng càng lúc về sau, chất miền Tây nơi ông đã thắng khiến ông bàn đến chữ thượng nguơn vào các năm 1960, 70. Ông Phan Văn Hùm trốn kít, từ năm 1945 chịu lập cương lĩnh cho đảng Dân Xã của Hoà Hảo, ông Sư thúc của đạo này là một đảng viên Đệ tam, cũng như một ông đạo khác trong hoạt động bí mật,(44) tất cả là minh chứng sự chia xẻ một ý thức chung trong cuộc sống, lúc sống chưa có mầm phân hoá.

Tính chất dị ứng trong đôi thay tạo ra một tình trạng không bình

thường trong xã hội Việt Nam. Nhận định về sự giao tiếp văn hoá, người ta thường thấy có các hiện tượng tiếp nhận đồng thời với phủ nhận, chối từ, nhưng ở ta, dưới sức mạnh bảo thủ, các sự đổi mới – không gì xua đuổi được – cứ luôn luôn ở vào tình trạng bị ruồng rẫy, chê bai, khinh ghét. Cạo răng trắng – “như răng chó” – uốn tóc là của me Tây, mặc quần tây, cao bồi là của me Mĩ, của những kẻ “mất gốc”... là những ví dụ thô kệch nhất. Sự chuyển tiếp những yếu tố mới đã thông qua các thành thị dù sao cũng là những trung tâm, những điểm xuất phát của những cái mới, của tương lai. Thế mà, thành thị vẫn được nhìn qua sách vở, qua dư luận như những khu vực đầy dẫy xấu xa, nhờ nhớp theo cách nhìn đối chiếu với quá khứ, với tương lai – đối chiếu với cái cho là đẹp của một thời đã mất, và hào quang ảo ảnh của ước mơ. Phức tạp hơn nữa, là thành thị có sự hiện diện vững chắc của những người cai trị ngoại quốc lúc nào cũng sẵn sàng truy bức, đẩy những người chống đối vào những cuộc phiêu lưu hoặc với thân xác cụ thể, hoặc bằng tâm tưởng, ở đó cảm tính được buông thả nhiều hơn là lí trí tập thành. Những người đó chịu đựng vị thế của kẻ bên lề, nên vừa thấy tiềm tàng một ý thức vô chính phủ trong đòi hỏi đổi thay, vừa bị hoài ức truyền thống kèm chế độ trở thành những kẻ bảo thủ mà không tự biết. Ví dụ ngày trước, vào thời “phong kiến”, giới thương nhân bị coi là hạ cấp, đáng khinh miệt, rồi ngày nay, dưới lăng kính của một ý thức hệ biến dạng, được học hỏi qua loa, giới tư sản có lúc bị coi như một tầng lớp của tội ác, tiền bạc như phương tiện thực hiện tội ác, trong lúc người người không ai chê tiền cả và sự phát triển vẫn cần tới một lớp người năng động trong kinh doanh, trong việc xây dựng cơ cấu công kĩ nghệ. Thế là lớp người của hình thái cũ cứ hiện diện – mà mất tính cách thành phần xã hội, nên cứ rụt rè nhìn trước ngó sau, hay lẩn khuất trong các hoạt động đen nuôi sống đất nước bằng bản năng sinh tồn của từng người. Để rồi đến lúc tính cách thành phần được công nhận thì những người điều khiển họ, thay thế họ lại ứng xử trong thế giới mới như những ông làng, ông điền chủ, ông quan của một thời cứ tưởng là đã chết từ lâu.

Chú thích

1. *Jeanne Cuisinier, La danse sacrée en Indochine et en Indonésie (Paris 1951), ttr. 106, 123 – 124. Không lấy làm lạ rằng sự quan sát với vị thế người đứng ngoài của tác giả khiến bà tuy cũng nói đến sự suy đồi của Phật Giáo miền Bắc dẫn đến việc chấp nhận đồng bóng vào chùa, cũng phân biệt được tính cách ma thuật và tôn giáo còn riêng rẽ trong sinh hoạt nơi ấy, nhưng chi tiết mô tả về múa đồng bóng có dôi dào cũng không gọi ra được những gì của xã hội hiện tại đã chen vào đấy, điều mà Trần Tế Xương dù ít lời vẫn cho thấy với tâm tình*

của con người đang chia xẻ sự đổi thay.

2. Micea Eliade, *Aspects du mythe* (Paris 1963), ttr. 88 – 89, dẫn ý kiến của Nordman Cohn, ttr. 222 – 223. *Mối liên hệ cũ mới dễ thấy hơn khi người Cộng sản hết độc quyền: Ở nước Nga của B. Yeltsin xuất hiện một giáo phái thờ cả K. Marx, Lénin lẫn Jésus – một thứ Cao Đài cuối thiên niên kỉ trên vùng đất băng tuyết!*
3. Xem tổ chức của nhóm Lò Cheng ở Gò Công trong một địa phương chí của Việt Cúc, được dẫn lại trong Sơn Nam, sđd, ttr. 47 – 52.
4. *Viết về hội kín ở Á Đông nói chung, về tổ chức Thiên Địa Hội ở Đông Nam Á đã có A. Schlegel, J. Chesneaux... G. Coulet trình bày vấn đề riêng ở Việt Nam – chính yếu là ở Nam Kỳ – trong một luận án của ông đã trở thành cổ điển. Tài liệu của sở Mật thám và của toà án mà Coulet dựa vào e có phần lệch lạc vì đó là lời khai của tù nhân, nhưng ta nên coi đó là sự thiếu sót nên dè chừng hơn là phải được loại bỏ. Các chi tiết giúp ta nhận ra vị trí lịch sử của các hội kín với tất cả tính phức tạp của chúng, khác với lối hiểu lệch lạc về sau, thường nhấn mạnh đến khía cạnh chính trị kiểu đơn giản hoá, hay các cách trình bày văn chương ít nhiều có thoáng bóng dáng trình thám, kiểm hiệp. Điều đáng tiếc, theo chúng tôi, là chúng ta bây giờ chỉ đọc được các “truyền đơn”, các lời kêu gọi, các sấm ngữ (?) hầu hết qua bản dịch tiếng Pháp. Giả như có được nguyên văn thì ta sẽ hiểu được sâu hơn về tâm thức những con người lịch sử đó, những con người “boi” giữa thế giới trần tục và thiêng liêng rồi tùy lúc mà thấy mình ở đâu trong hai thế giới hình như nhập một đống.*
5. Tài liệu văn khố Việt Nam ở Sài Gòn trước 1975, có ghi lại trong bản thảo của chúng tôi về người lính thuộc địa Nam Kỳ. Trong một truyện ngắn mang chất thần kì của Việt kiều ở Miên, tiểu thuyết hoá một sự kiện chống Pháp của người Việt khoảng 1920 – 21, những người nổi dậy vốn tu ở Tà Lon, được cho ngậm đồng tiền Minh mạng theo tin tưởng rằng nó có thể ngăn đao thương, tên đạn không phạm tới thân mình được. (Lê Hương, Việt kiều ở Kamphuchea, Sài Gòn, 1971, ttr. 186 – 193.) Đồng tiền Minh mạng cũng được truyền tụng là linh thiêng ở một nơi khác, hơi bất ngờ: Người dân đảo Phú Quý (theo bản đồ cũ: Poulo Cécir de Mer) đồn rằng ở ngoài nhóm đảo xa, có hòn Tiền với rất nhiều đồng Minh mạng lấp lánh dưới nước nhưng khi lặn xuống thì không thấy đâu cả!
6. G. Coulet, *Les sociétés secrètes...* sđd, về tính chất giai tầng của thầy pháp, ttr. 46 – 47; về vụ Phan Xích Long, ttr. 35 – 46; về các bùa chữ Hán viết sai nét, xem các hình 3, 4.
7. Sơn Nam, *Miền Nam đầu thế kỉ XX – Thiên Địa Hội và cuộc Minh tân* (Sài Gòn 1971), ttr. 68 – 69, trích một tài liệu biên soạn về hệ phái Tứ Ân Hiếu Nghĩa.
8. G. Coulet, *Cultes et religions de l’Indochine annamite* (Saigon, không năm xuất bản), tr. 106.

Về tiểu sử và lí thuyết của Phật Thầy, phần nhiều đều từ sách của Phật Giáo Hoà Hảo, đáng dè chừng ở chỗ các tài liệu dễ chuyển qua cách nhìn của lãnh tụ và tín đồ của giáo phái này với thâm ý chứng minh họ là kẻ nối nghiệp chính thống. Tuy nhiên cũng không nên đánh giá thấp các nghiên cứu, thu nhặt tài liệu tại chỗ của họ với những chi tiết sống, những biểu lộ ý thức địa phương rất đáng quan tâm.. Nghiên cứu tập trung là của Vương Kim và Đào Hưng, Đức Phật Thầy Tây An (Sài Gòn, in lần thứ hai, 1954); rải rác chen vào các nhân vật khác: Nguyễn Văn Hậu, Đức Cổ Quân hay là Cuộc khởi nghĩa Bảy Thưa (Sài Gòn 1956); Nguyễn Văn Hậu, Nửa tháng trong vùng Thất Sơn (Sài Gòn 1971); Vương Kim, Bửu Sơn Kỳ Hương (Sài Gòn 1966).

Các sách trên có trích những bài Giảng thường đặt ở phần Phụ lục, hay đăng toàn vẹn một bài giảng, cho ta biết hành trạng và lí thuyết của Phật Thầy. Bài xưa nhất mà có ghi ngày tháng, có lẽ là “Sám giảng về Đức Cổ Quân” trong sách Đức Phật Thầy... với đoạn mở đầu nói về hành trạng Phật Thầy, người soạn là Vương Thông, học trò người con Quán cơ Trần Văn

Thành, ngày tháng ghi là 15-5 Kỉ Dậu, tức là ngày 2-7-1909. Cũng ở Phụ lục sách này có “Giảng xưa về Phật Thầy” của Vô Danh mà hai tác giả cho là đúng hơn “Giảng Tông Sơn” (không có bài, chỉ được nhắc tới – Tông Sơn là quê hương của Phật Thầy), bị chê là tiểu thuyết hoá cuộc đời của giáo chủ. Nhưng trong “Giảng xưa...” có câu cho là của Phật Thầy tiên tri: “Ngày sau tàu chạy trên mây”, như vậy nó xuất hiện có sớm nhất cũng phải là vào đầu thế kỉ. Cứ cho rằng tính cách thuộc địa cho phép Nam Kỳ hưởng được thông tin cập nhật nhanh chóng từ chính quốc đưa sang, nhưng Nam Kỳ chỉ được thấy xuất hiện kĩ thuật mới này vào những năm đầu sát Thế chiến I. (Đỗ Hữu Vị được gửi về Đông Dương nghiên cứu tàu liệng trên sông Mekong tháng 6-1914). Và trong “Giảng xưa” tuy cũng có nhắc chuyện buồn mất nước, nhưng không có giọng căm thù người Pháp, lại còn tả cảnh thay đổi, tiến bộ, chứng tỏ sự đầu tư khai thác của người Pháp sau Thế chiến I đã ảnh hưởng vào tác giả. Bài giảng đó hẳn xuất hiện vào thập niên 20 vì chưa phải chịu ảnh hưởng của cuộc khủng hoảng kinh tế thế giới 1929 tác động vào Đông Dương mấy năm sau.

9. Quốc triều..., tr. 286. “[Tháng 1 Canh tuất – 1850], tả hữu trực kì và Nam Kỳ Lục tỉnh lâu nay dân nhiễm bệnh dịch hơi nặng (... hơn 589 460 người), lại bị mất mùa, Ngài thương lắm.”
10. Nguyễn Văn Hầu, Nửa tháng..., tr. 75.
11. Nguyễn Văn Hầu, Đức Cố Quân... ttr. 24 – 27.
12. Nguyễn Liêng Phong, “Nam Kỳ phong tục nhơn vật điển ca” (1906) dẫn trong Nguyễn Thị Thanh Xuân – Nguyễn Khuê – Trần Khuê, Sài Gòn – Gia Định qua thơ văn (TP. Hồ Chí Minh 1987), tr. 403.
13. G. Coulet, Les sociétés secrètes... ttr. 120 – 132 về đạo Phật Đường, ttr. 135 – 136, 151, 154 về hội kín Đông Bào Ái Chương, có tờ truyền pháp đạo Phật Đường của tác giả Hùng (chắc là Huỳnh) Văn Chương, người Bình Định. G. Coulet dịch chữ phật đường là “Bouddha de la maison” thì thuận lí cho giải thích của ông về cách hành pháp của giới cư sĩ nhưng không hợp với văn pháp Hán Việt: Phật đường là “nhà thờ Phật” cũng như Từ đường là “nhà thờ” (tổ tiên).
14. Ông Nguyễn Văn Hầu (Đức Cố Quân...tr. 83) cho rằng tên đạo Lành là do người Pháp đã làm từ tên (Trần Văn) Thành, người chống đối quân Pháp ở vùng Bảy Thưa – Láng Linh 1872-73. Thực ra, tuy G. Coulet có viết chữ Việt sai khá nhiều trong sách của ông, nhưng ông đã dịch rõ là “religion du Bien”. Và lại nghị định 22- 8-1873 cấm “La secte dite Đạo Lành” là một chính sách lớn chứ không phải chỉ nhằm vào nhóm quân tướng khẩn hoang ở Láng Linh. Các nhà cai trị gốc hải quân Pháp ở Sài Gòn đủ hiểu tiếng Việt và đủ thận trọng để nắm chính xác một danh xưng đương thời có ý nghĩa thực là gì.
15. Giáo sư Nguyễn Thế Anh trong một bài gửi cho chúng tôi (“From Indra to Maitreya: Buddhist Influence in Vietnamese Political Thought” tham dự cuộc Hội thảo Âu-Nhật lần thứ ba về đề tài Religious Diffusion and Cultural Exchange in Southeast Asia [14th – 19th Century] ở Hamburg, 7 – 9 tháng 9 1998) lời chú số 50, cho biết: tên Bửu Sơn Kỳ Hương lấy từ một lời sấm của Trạng Trình tiên đoán sẽ có bậc Thiên tử xuất hiện gần một hòn núi bàu hay một con sông trong vùng đồng bằng Cửu Long. Chúng ta không thể biết thêm tình trạng xuất hiện của lời sấm đó vì hẳn là Nguyễn Bình Khiêm không biết đến đất Đồng Nai, theo tên gọi sớm nhất về vùng Nam Bộ.
16. G. Coulet, sđd, tr.125 ghi chú Tư ân là: ân Trời Phật, ân quân vương, ân cha mẹ, ân sư phụ; Nguyễn Văn Hầu, Đức Cố Quân... ttr. 39 – 41 nói đến ân tổ tiên cha mẹ, ân đất nước, ân tam bảo, ân đồng bào. Chú ý đây là quan niệm của Hoà Hảo, của ngày nay.
17. Chi tiết về các đệ tử của Đoàn Minh Huyền và các “chuyển tiếp” xác thân của ông, là

lấy từ sách của các tác giả Vương Kim, Đào Hưng, Nguyễn Văn Hầu đã dẫn.

18. Nguyễn Liêng Phong, do Sơn Nam trích lại trong *Miền Nam...* ttr. 71 – 72 Chúng tôi thấy một tài liệu (lúc này quên mất xuất xứ) ghi thời gian sống của Ngô Lợi là 1829 – 1909. Bà Thanh Tâm Langlet (“*Situation de guerre et de paix dans le Sud du Vietnam actuel au XIXe siècle*” trong *Guerre et paix en Asie du Sud-Est*, Nguyễn The Anh et Alain Forest, eds., Paris 1998) ghi các năm 1831 – 1890 [trang 283] và 1830 – 1890 [trang 286]), có lẽ lẫn lộn từ cách tính “tuổi tây, tuổi ta” quen thuộc. Chúng tôi tạm giữ các năm 1830 – 1890 theo sự trùng hợp của vài tài liệu. Cũng trong bài trên, bà cho biết Đoàn Minh Huyền tự là Đoàn Minh Hai (vì là chữ Pháp, không có dấu), pháp hiệu Giac Linh (Giác Linh?), sáng lập *Bưu Sơn Kỳ Hương* năm 1849; Ngô Lợi tự là Nam Thiệp (cũng không có dấu Việt – trang 283.) Tuy nhiên năm chết của Huỳnh Phú Sổ 1945 là sai.
19. *Revue indochinoise*, tập XXVI/11-12, bộ mới, tháng 11-12/1916, tr. 437.
20. G. Coulet, sđd, hình 71, đọc là Mã Vãng, cho đó là bí danh của ông Cao Văn Long, nhưng nhìn chữ trên lá cờ, ta phải đọc là Mã Vân, cũng còn đọc là Mã Môn; có thể đó là một cách viết ẩn ngữ của chữ môn (phái). Nếu đọc Mã môn (phái), ta có thể hiểu đây là một người thuộc chi của Thiên Địa Hội nguyên gốc, có đường chủ là Mã Siêu Hưng. Như thế có thể nói rằng thắc mắc của Coulet muốn dựa vào tên đó để xem có phải là Cao Văn Long không (ttr. 162 – 165) không có cơ sở chắc chắn.
21. Năm chết, tôn hiệu là lấy của Nguyễn Văn Hầu, Nửa tháng..., ttr. 164- 165. Tên người ở tài liệu này là Bảy Do (Nguyễn Văn Do). G. Coulet ghi là Bảy Dỏ với năm sinh theo hồ sơ lí lịch, và rất chú ý đến nhân vật này (ttr. 93 – 103, 338 – 339.)
22. G. Coulet, sđd, tr. 112.
23. Lê Hương, Việt kiều..., tr. 144.
24. Vương Kim – Đào Hưng, sđd, ttr. 118 – 123; Nguyễn Văn Hầu, Nửa tháng..., tr. 127.
25. Nguyễn Văn Hầu, Nửa tháng..., tr. 76 – 77.
26. Nguyễn Văn Trấn, Chợ Đệm..., sđd, ttr. 304 – 314.
27. Lê Hương, Việt kiều..., tr. 143.
28. Lê Hương, Việt kiều..., ttr. 145 – 146.
29. *Guy Porée - E. Maspéro*, *Moeurs et coutumes des Khmers (Paris 1938)*, ttr. 189 – 193; Huỳnh Ngọc Trảng, *Truyện dân gian Khmer Nam Bộ, tập I (Cửu Long 1987)*, ttr. 19 – 24.
30. Không nên vội vã nhầm mắt gọi đây là một cuộc nổi dậy của nông dân (nghèo) bị cướp ruộng. Người nổi dậy thật thế là một hương chủ, tiên chi trong các làng không có chức hương cả lớn hơn. Đây là một người “đầu gà đít vịt” (Trung Hoa + Miên) thuộc tập đoàn người lai thường là nắm ruộng đất ở miền Tây Nam Kỳ (địa chủ, tư sản nông thôn, nói theo lối bây giờ).
31. G. Gobron, *Histoire et philosophie du Caodaisme (Paris 1949)*, tr. 132, gọi là “le général Nguyễn Văn Điền”.
32. Nguyễn Văn Trấn, sđd, tr. 308.
33. Sơn Nam, *Miền Nam...*, chú trang 75, lấy ở nhật báo Đuốc nhà Nam ngày 22-7-1971.
34. Nguyễn Văn Trấn, sđd, tr. 296, 306.
35. Sơn Nam, *Miền Nam...*, ttr. 64 – 65, chú số 1, lấy tài liệu của Bao La Cư Sĩ trong Văn hoá nguyệt san, số 53, nhiều chi tiết có lẽ từ G. Coulet, *Les sociétés...*, ttr. 18 – 19.

Di cảo triết lí chính trị của Thư kí trưởng Đại Việt Duy Dân, Lí Đông A, xuất hiện ở Sài Gòn vào những năm 60 cho thấy khuynh hướng tôn giáo (thần bí) nơi con người này. Có tin đồn

đảng viên còn tin rằng lãnh tụ của mình chưa chết, còn náu mình đâu đó chờ dịp tái xuất hiện. Căn cứ vào các di cáo, ta thấy rằng tin tưởng ấy thành hình không phải vì chịu ảnh hưởng của Phật Giáo Hoà Hảo (như tin đồ giáo phái này nghĩ về giáo chủ của họ) mà chính vì nó nằm trong dòng tin tưởng mạnh mẽ về một bậc tiên tri, bàng bạc khắp đất nước, từ nam chí bắc, chỉ có khác nhau về mức độ mà thôi. Chính vì vậy ta lại thấy nó xuất hiện ở khối người di tản, nơi mà quyền tự do tư tưởng được hiểu cộng với thực tế sống bên lề nước tạm dung với những phương tiện to rộng hơn trước, kể cả phương tiện kiến thức. Không xưng là ông đạo nhưng lãnh tụ Kháng Chiến Hoàng Cơ Minh nhất định không được các đệ tử cho phép chết đi. “Ông” đạo mới có thể là một “bà” như Thanh Hải Vô Thượng Sư, thích ứng với xã hội tiêu thụ và truyền thông. Tự do tư tưởng, tự do ngôn luận Việt cụ thể trên đất Mỹ là First Amendment khiến ông đạo thuộc phái Vô Vi Trần Văn Trường đòi làm vua, bắt đệ tử lòn tròn, thấy khó quá liền hạ mình làm thần tử một ông vua có sẵn, để vụt hiện nổi bật, treo cờ, lạy hình, quấy đảo phố Bolsa – quận Cam hồi đầu năm 1999. Ông đạo mới có thể náu mình kỹ hơn trong những người mang bằng cấp đại học Tây Phương tán rộng Dịch lí của Lí Đông A hay Việt nho của Kim Định, Giáo sư Đại học Văn khoa Sài Gòn cũ – khác với các học giả trong nước, những người cũng tán rộng ông thầy này nhưng nhờ thế của một quốc gia, dân tộc nên được các học giả ngoại quốc cũng hùa theo cho có tinh thần vì thế giới thứ Ba, bù đắp sự khinh miệt trước kia – và được bắt chước trở lại, cho có uy tín quốc tế của luận cứ!

Về sự kiện đón vua tương lai dưới chính quyền Miền Bắc Việt Nam, xem Ngón Vĩnh, Bên kia Công Trời (Hà Nội 1985), sách tiểu thuyết hoá cuộc nổi dậy của người Mèo [Hmông] ở Mèo Vạc, Đồng Văn các năm 1959-60 dưới sự kích động đón “vua Mèo” ở bên kia biên giới về. Không phải chờ vua Mèo, người Việt ở đây cũng chờ một thời thượng nguồn (mà không chịu nhận tên đó), dưới sự lãnh đạo của một đảng không có gì đối kháng hơn mà cũng không có gì đồng dạng hơn với những tin tưởng cũ kỹ, kiểu như người bộ đội sau 1975, an ủi tên nguy thất thế đang “chém tre dẫn gỗ trên ngàn”: “Rồi đây các anh chỉ cần bấm nút là có đồ ăn hiện ra để dùng ngay”.

(36) J.E. Kemlin, “L’Alliance chez les Reungao”, BEFEO XVII(1917), tr. 58.

3. (37) Giáo hội Phật Giáo Hoà Hảo, Sám giảng... ttr. 235 – 237.

(38) Lịch sử và lí thuyết đạo Cao Đài được một đệ tử người Pháp – Gabriel Gobron / Sư huynh Gago, ghi trong một tác phẩm in sau khi chết: Histoire et philosophie du Caodaïsme - Bouddhisme rénové, Spiritualisme vietnamien, Religion nouvelle en Eurasie, Paris 1949. Ông từng đại diện cho Cao Đài đi dự các đại hội tôn giáo, thần linh học ở châu Âu. Cao Đài cũng được nói đến như là một thứ Phật Giáo cách tân trong F. Challaye, Petite histoire des grandes religions, Paris 1949.

Về quan điểm xã hội, chính trị thì có báo cáo năm 1933 của La Laurette, Thanh tra chính trị hành chính Nam Kỳ và Vilmont, Tham biện chủ tỉnh Tây Ninh. (Chúng tôi sử dụng một bản sao đánh máy tài liệu này.)

Lời dè bủ chê bai thì không tránh khỏi như Đào Trinh Nhất, Cái án Cao Đài, Saigon 1929; L. Chochod, Occultisme et magie en Extrême Orient, Inde – Indochine – Chine, Paris 1949. Ông này chia sẻ quan điểm của L. Marty trong Contributions à l’histoire des mouvements politiques de l’Indochine française, có giọng coi thường tổ chức Cao Đài rõ rệt, nhưng lại cũng nhận rằng lí thuyết Đạo có phần luân lí cao (kêu gọi bình đẳng, bác ái, hoà bình cho nhân loại) nên được tin đồ nhiệt tình tin theo. Cho nên những lời công kích gay gắt nhất cũng không thể xoá được kết quả là họ có hàng triệu tín đồ, và không phải chỉ có ở Nam Kỳ mà sự quay trở lại của người Pháp có vẻ như chứng minh cho sự phát triển Đạo sau 1945,

nhưng họ còn có mặt với tính cách thiểu số ở xa như vùng Quảng Ngãi, nơi họ đã đóng vai trò “tử đạo” vào tháng 8-1945.

(39) Lê Văn Phát, *La vie intime...*, ttr. 46-48, kể chi tiết về đàn thánh tiên có thầy pháp tham dự ở Châu Đốc, Hà Tiên vào đầu thế kỉ, và có lời ghi chú thêm rằng ở đây “long mạch Tà Lon chạy qua”. G. Gobron (sđd, Phụ lục) chép tiểu sử Ngô Văn Chiêu theo *La Revue du Caodaisme* số 22, 3-1933. Tất nhiên ta có thể hiểu các sự kiện khác với cách của các tin đồn. Cậu bé sống nhờ người cô nuôi, được học bổng của nhà nước từ lúc 12 tuổi để theo bậc tiểu học, qua trung học đệ nhất cấp trường Mĩ Tho và sau đó làm công chức. Dựa theo năm sinh (tạm cho là khai sinh thật: 28-2-1878) và xét tình hình cuối thế kỉ trước, từ lúc người Pháp mở trường đào tạo nhân viên Việt, các điền chủ giấu con, bắt con tá điền học thay, những người này sau leo đến Phủ, Đốc Phủ Sứ mà ta cho rằng khi báo Đạo nói “cậu bé... biết tự mình đến xin chủ tỉnh Mĩ Tho cho học bổng” tức là cậu đã được hưởng cái may mắn trong chủ trương cần người của thời đại. Điều này cho biết thành phần xuất thân của cậu. Tiểu sử còn cho thấy cậu bé biết truyện Tàu từ lúc nhỏ qua các bạn phía ông dựng gốc Trung Quốc, còn sách cậu thường tụng niệm là “Minh Thánh Kinh”, được nói là của hồn Quan để truyền cho. Cũng theo tài liệu thì ông được Ôn trên báo lập Đạo mới trong một buổi cầu tiên năm 1902 ở Thủ Dầu Một. Thời điểm sớm này chứng tỏ thời gian nung nấu những ước mong đổi thay đã kéo dài trước khi trở thành hiện thực.

(40) Lê Hương, *Việt kiều...*, ttr. 133-134.

(41) Ông Nguyễn Văn Hậu trả lời báo Cộng hoà, in lại trong *Năm cuộc đối thoại về Phật Giáo Hoà Hảo* (1972), ttr. 42 – 44.

(42) Nguyễn Văn Hậu, *Năm cuộc đối thoại...*, tr. 44. Chắc là Linh Thứu Sơn của Phật Giáo chính tông.

(43) Phần tài liệu trong *Sấm giảng...* sau tháng 3-1945 chứng tỏ khả năng ấy.

(44) Nguyễn Văn Trán, *Chợ Đệm...*, ttr. 451 – 453.

CHƯƠNG XI

SỨC NẠNG CỦA THẦN LINH HẾT ĐƯỢC PHONG CẤP

Kể từ 1945, khi nhà Nguyễn chấm dứt thì các thần lâu nay ngự trị trên đất Việt không còn danh nghĩa gì để tồn tại nữa. Danh nghĩa đó đã kéo dài khá lâu vì tuy thực quyền nhà Nguyễn đã mất, nhưng sự tồn tại của họ này gắn liền với quan niệm truyền thống, được người Pháp còn dành cho chút dư âm khiến ngôi vị các vị thần tuy suy giảm – tàn tạ nữa, nhưng vẫn có những tờ sắc lễ tế, có vẻ lạc loài mà vẫn mang tính tượng trưng có hiệu quả, đủ cho người ta bám víu lấy. Vì thế sau khi chính quyền quân chủ cáo chung thì cả tập hợp thần linh đất Việt mới tan rã thực sự, và khu vực chịu ảnh hưởng nặng nề nhất là nơi nằm dưới sự quản lí của vương quyền: Các đình làng, đền miếu bị phá huỷ trên diện rộng, như một điều tự nhiên. Dù bằng sự thúc đẩy của một ý thức hệ muốn có đổi thay triệt để, dù bởi lí do chống đối sự trở lại của người Pháp, sự việc đó cũng chứng tỏ vì các thần linh cũ mất lí do tồn tại mà trú sở của thần phải bị vạ lây. Cũng là cái vạ khá thông thường trong lịch sử của con người sống chan hoà giữa tục và linh, đến nỗi không thể dẹp cái này mà không bỏ cái kia, trước khi cá nhân hoặc hệ thống thần linh mới được tập hợp lại, mang tính thích ứng với thời đại hơn.

Nhìn trở lại dưới góc độ văn hoá thì sự tàn tạ của hệ thống thần linh cũ không phải là điều bất chợt đáng ngạc nhiên. Thần mất thiêng không phải chỉ vì biến cố chính trị giữa thế kỉ XX: Từ lúc có “Tây”, thần động Phong Nha không đủ sức làm mưa nữa,(1) còn các ông thần Khmer, có ông sợ xe ô tô phải di tản khỏi nơi ông thường ngự trị cho dân cúng bái. (2) Vấn đề các thần tìm cách thích ứng với cuộc đổi thay dữ dội trước áp lực văn hoá Tây Phương – mà binh lực chỉ là một mặt biểu hiện – trong đó có sự co rút, ẩn náu để chờ dịp xuất hiện lại dưới những hình trạng có thể được của thời thế, chứng tỏ có sự chống đối dai dẳng, lẫn khuất, hình như chịu ép một bề mà vững mạnh ở mức độ nào đó của thần, trong tâm trí người dân. Sức mạnh đó nằm trong sự đối kháng của truyền thống trước đổi thay, tồn tại bằng cách quỵ gối với truyền thống

để người Việt tìm cách bảo vệ, duy trì thần thánh ở mức độ ý thức hay trong tiềm thức, cả trong trường hợp người ta chống đối, phủ nhận cái phóng thể này của con người, được coi là sản phẩm tha hoá của một thời đại mông muội, lạc hậu, không văn minh.

Trên mấy mươi năm qua, dân Việt phải tìm đường đi của mình qua những biến động làm đổ thật nhiều máu và mực cả trên thế giới, điều đó không phải nhắc lại ở đây nếu hầu hết người Việt trong đủ mọi phe phái đã không kêu gào đến truyền thống như một mục đích phải bảo vệ, nếu không chính yếu thì cũng quan trọng trong hành động vì đất nước. Mà một cách biện minh giá trị tinh thần bản xứ như thế sẽ dành chỗ cho những ông thần xưa cũ luồn vào, có khi núp dưới bóng khoa học, tất nhiên với ngôn từ mới mà có khi người phát biểu, nói thay cho người muốn triệt phá, không biết rằng mình đang làm công việc biện minh cho một tin tưởng cũ. Và nương theo đó là sự tồn tại triền miên trong số đông về một thế giới bên ngoài, bên trên thế giới này, làm mẫu mực cho cuộc đời này hướng tới. Ông thần Phù Đổng, ông Hùng Vương, Hai Bà Trưng rồi vẫn là chỗ dựa cho các ông bà tinh ma gỗ đá đã trở thành nhân vật lịch sử, khỏi bị xoá vết tích, lôi kéo thêm bà con thân thuộc cũ mai phục để chờ dịp xuất hiện.

Đây không phải là sự xô bồ của luận cứ “lẫn lộn bản chất và hiện tượng” theo cách giải thích triết lí chính trị đã trở thành khẩu hiệu lẫn lộn thời bây giờ. Không kể phía nhóm người thất bại mà các ông đạo bị chìm lấp trong tiếng bom đạn, có dịp được chạy vào các hệ thống tôn giáo đã thành hình, hay lẫn khuất bên trong một số chính khách thấy làm tổng thống, bộ trưởng hợp thời thế hơn là làm giáo chủ, chủ đàn, hương, trưởng khuôn hội... Hãy nhìn phía đối kháng. Mà từ lúc tạm gọi là khởi đầu. Hãy đọc đoạn tường thuật buổi lễ kết nạp 8 thanh niên (trong đó có Hồ Tùng Mậu, Lê Hồng Phong) vào *Cộng Sản Đoàn*, đầu năm 1925, ở Quảng Châu, dưới sự chủ trì của ông Vương – Chủ tịch Hồ Chí Minh sau này, và là đại diện cho Đệ Tam Quốc Tế lúc đó. “[Một] người giới thiệu... Ông Vương đọc điều lệ của tổ chức. Cuối cùng, người được kết nạp tuyên thệ: *Nguyện trung thành và hi sinh cho mục đích của đoàn thể, nếu nửa đường đứt gánh thì xin chết như con gà này. Nói rồi cầm dao chặt đứt cổ con gà đã để sẵn ở đó.*”⁽³⁾ G. Coulet mà có được tài liệu này thì hẳn có thể đem dẫn chung với những bằng cứ về các nhóm Nghĩa Hoà 1916 ở Mỹ Tho trong luận án của ông!

Rồi chứng liệu của một phần tư thế kỉ sau giúp ta hiểu rõ thêm những gì miên tục bên trong con người thay mặt Quốc Tế Cộng sản trong buổi lễ thề bồi ấy. Sau này trở thành Chủ tịch nước, trong kháng chiến chống Pháp, người ấy là tác giả ẩn danh – mà ai cũng biết – của quyển *Giác ngủ mười năm* (1949) thuật chuyện một người lính bị

thương qua mười năm tỉnh dậy thấy đất nước đổi thay, tốt đẹp huy hoàng. Cảnh tượng vẽ ra muôn là thật mà người đọc chỉ thấy như huyền ảo thu hút, lập luận đưa ra như là của trần thế mà lại gợi nên những gì xa xôi, xa xưa, không của cuộc đời này, như trạng thái tâm thần của nhân vật truyện vừa trở lại với người, quen mà lạ. Người bình thường không thể thấy trong sách này những gì mà nhà phê bình văn học cung đình mới khen là văn phong “đại chúng, lãng mạn, chân thực”, có tính chất “lãng mạn cách mạng của văn hoá mới”.(4) Người đọc bình thường chỉ thấy một giấc mơ-ngoài-mơ *như đã thực hiện, chập chờn bên trên cảnh hoang tàn đổ nát trước mắt*, một thực tế huyền hoặc, tuy được diễn tả bằng ngôn từ khác nhưng vẫn song song một dòng với tập hợp hạ nguơn – thượng nguơn của những người đối kháng. Lúc này, bao nhiêu người tự cho mình thuộc thành phần ưu tú đó, không chọn hội Long Hoa mà tập hợp thành Đảng để rồi qua gần 20 năm sau nắm chắc quyền uy, nâng cao mức độ tin tưởng, biến huyền hoặc thành thực tế, gắng làm theo lời lãnh tụ: “Thắng giặc Mĩ, ta sẽ xây dựng hơn mười ngày nay”. Với cái khác là lần này không có cái hẹn mười năm, chỉ vì dư âm tâm thức nuôi dưỡng từ thời trẻ nay đã phải chịu luôn vào bên trong sự cương cường của tuổi già, chỉ có thể nhìn tương lai bằng cái đà xốc tới có sẵn mà tự cảm thấy thời gian đã chuôi đi trong tay mình rồi.

Những người đạt đến thành công hôm nay nhìn lại thời kì “hội kín” xưa, thường hay nhấn mạnh đến tính chất tổ chức chính trị hoặc bạo động lật đổ của tập hợp mà lãng quên – có khi cố tình quên – khía cạnh tôn giáo ma thuật đã từng làm chỗ bầu víu tin tưởng cho các hội viên xưa kia. Có khi không lãng tránh được vai trò của ý hướng linh thiêng thì người ta lại coi như đó là yếu tố lạc hậu, xấu xa đáng tiếc chen vào trong phong trào chứ không phải là yếu tố tích cực. Tuy nhiên, rõ ràng ngay trong các hội kín có chủ đích chính trị và hoạt động theo hướng tách rời phần linh thiêng, cũng không ngăn được thói quen, truyền thống xuất hiện trong những thời điểm quan trọng của tổ chức, của cá nhân trong tổ chức đó. Vẫn có sự tương đồng giữa xưa và nay, cũ và mới trong những dịp lễ tiết mang lại sự đổi thay phần đời quan trọng của con người, trong bước ngoặt của đời người như ngày nay người ta vẫn gọi. Trong lễ gia nhập tổ chức, cá nhân không còn là mình nữa, không còn là mình lúc cũ nữa, tự thấy mình thuộc vào một tương lai – vẫn còn mờ mịt – đầy xúc động hoang mang, trong khi tập đoàn đề xướng đi vào tương lai ấy muốn đánh tan sự lạc lõng, hụt hẫng kia vẫn không thể viện dẫn đến bản thân cũng trần thế của họ để thuyết phục được. Họ phải tìm đến một thế giới khác theo thói quen có sẵn. Những người cộng sản Việt Nam năm 1925 đã mời gọi thần linh đến chứng giám một cách thật tự nhiên, bởi vì đó chính là cuộc sống bình thường

của họ, cuộc sống điều kiện hoá bởi quá khứ, tác động thật mạnh đến mãi về sau dù trong điều kiện lịch sử mới. “Lập trường dứt khoát, phân biệt rõ chính tà, không thoả hiệp... tình nghĩa đệ huynh gắn bó hơn anh em ruột thịt...”(5) không chỉ là đặc tính (lí tưởng) của Thiên Địa Hội và những hội kín mang màu sắc tôn giáo chống Pháp nói chung mà chính đã thành nguyên tắc được rao giảng một thời gian của chính đảng cầm quyền hiện tại, qua mấy mươi năm. Thực tế lịch sử có phức tạp hơn nguyên tắc, nhưng dấu vết hội đoàn xưa cũ rõ ràng vẫn dằng dai như trong cách thức thúc đẩy những người nông dân Hóc Môn các năm 1959 – 60 nổi dậy vì “*Đảng xuống lệnh...*”, ngôn từ bằng bạc không khí của thời Phật Đường, Thiên Địa Hội hợp tan, rồi theo (thờ) Nguyễn An Ninh, gia nhập Tân Việt Cách Mạng Đảng, một tiền thân của đảng Cộng Sản Đông Dương.

Một tâm lí tập thể bền vững như thế, hàm chứa một sức trì trệ bảo thủ mà những điều kiện lịch sử mới sẽ làm lộ ra những xuất hiện cũ, với một số mặt đậm nét theo chiều hướng xấu. Trong một thế giới phức tạp với sự đổi thay mang tính cách gia tộc, thì ranh giới chính tà, bạn thù cứng nhắc cũng phải bị phá vỡ, dù được trì níu cũng phải cuốn hút theo đổi thay và do đó thường hay được biện minh, tuy rằng một thực tế cực quyền đã làm cho sự bào chữa tiến hành dễ dàng hơn. Cứ như vậy mà *cuộc sống hai mặt* vốn có sẵn – đối với cá nhân là để sống còn – thành một đòi hỏi gay gắt, xuất hiện nặng nề hơn, mang hình thức quay quắt hơn, dễ làm ngạc nhiên người ngoài cuộc, và gây xúc động cho người ý thức được sự bất thường ấy.

Trong khoảng 1955 – 75, Miền Nam với tình hình chiến tranh gây ra sự tiếp cận sát sao với thế giới kĩ thuật cao đầy quyến rũ, ảnh hưởng đến nếp sống của người dân, khiến gây nên những phản ứng mang danh nghĩa, màu sắc bảo vệ truyền thống dân tộc ngay ở các đô thị đáng lẽ phải là thành trì của chế độ. Trong lúc đó, Miền Bắc tuy cũng có những đảo lộn lớn lao dưới ảnh hưởng ý thức hệ mới trong một tổ chức chính trị chặt chẽ, nhưng do tính chất địa vực thuộc vùng cổ truyền lịch sử, văn hoá vượt quá cả biên giới, do sự cách biệt với bên ngoài dặt dắn đến một thứ truyền thống mới từ các nước cùng lí tưởng – đậm nét từ Trung Quốc, do bản chất của tầng lớp lãnh đạo mang tính liên tục, bắt rễ từ trước 1945 nên, ở đó nổi lên với bên ngoài như một đại biểu đứng đắn về sự kế tục truyền thống, gợi nên một ước mơ lẫn lộn quá khứ và tương lai, một thán phục không ở tầm mức của lí trí biện biệt. Vì thế, đối với số đông dân chúng Miền Nam, đó là nơi của một thứ thượng nguồn đang thành hình, trong đầu óc lãng mạn của người trí thức, tiểu tư sản, kể cả con cháu người cầm quyền, hay trong tâm tư người lao động – không cần hiểu theo nghĩa giai cấp – phát biểu qua một người

phu xe tâm sự với khách giữa bom đạn tết Mậu thân (1968): “Rồi đây sẽ không còn ai giàu ai nghèo, không còn người đập xích lô...” Tổ chức hành chính diện địa của Miền Bắc có sự phân cấp tự trị địa phương (phục hồi theo hình thức quan niệm làng – nước mới), có một bộ phận lớn nông thôn chan hoà vào thành phố (vốn đã không đông dân và trình độ phát triển thấp) khiến cho điều hoà đến mức độ kèm hãm sự đa tạp, quấy đảo của thành phố (như trường hợp vụ *Nhân văn giai phẩm* 1955-56, xét riêng yếu tố trong nước). Miền Bắc theo một chế độ xã hội chủ nghĩa nông dân (Việt) không có trong sách vở kinh điển, không được thừa nhận trên danh nghĩa công khai nhưng đã có mặt với cả truyền thống xấu tốt của dân tộc, tác động có hiệu quả vào tâm tư hành động người cầm quyền (mang tính cách một lớp nho sĩ mới, thuần nhất và năng động một thời gian), nơi đó được coi – và tự coi như là một sự hoà hợp sáng tạo của quá khứ và tương lai. Mẫu hình đó sau 1975 sẽ lan tràn khắp đất nước được thống nhất chặt chẽ về phương diện chính trị nhưng gặp khủng hoảng kinh tế và xã hội lâu dài bởi chính những yếu tố làm nên sự thành công vang dội của những ngày 30 tháng Tư năm ấy. Truyền thống khu vực làm cho tác động đội ngược không phải chỉ xảy ra trên phần đất chiến thắng mà còn lan cả trên toàn vùng chia xẻ chung lịch sử, với những cuộc chiến tranh “môi răng” giữa các đồng chí khác nước, và có vẻ cũng không tách rời những gì gây nên phong trào perestroika dẫn đến sự sụp đổ của đế quốc Xô viết(6) – một thứ *ironie de l’histoire* như F. Engels nói.

Quá khứ vẫn còn đó và tuy bị chặn lại qua quan niệm “thừa kế có sáng tạo”, nhưng các thành phần bị chèn ép lại sống dậy qua sự sàng lọc, ở một mặt khác. Như Huỳnh Phú Sổ lúc trước khuyến khích bà già kiên nhẫn chờ hội Long Hoa, chế độ mới trong một thời gian dài tiếp theo đã nuôi dưỡng và khuôn nắn tâm tưởng Long Hoa với danh nghĩa là chờ qua “thời kì quá độ” không hẹn ngày chấm dứt. Cho nên, các tôn giáo đặt căn bản trên niềm tin đó, hay những con người mang niềm tin đó dưới dạng phủ nhận hiện tại, lại trở thành mối lo ngại cho người cầm quyền. Hiện tại vốn không mấy tốt đẹp đang sờ sờ trước mắt nên sự phủ nhận đúng là một sức “phản động” đối với một chính quyền vốn chỉ muốn tự mình vẽ ra con đường tương lai độc nhất. Thế mà qua sự đổi thay quyền hành, uy thế của các tôn giáo tuy đã bị mòn vẹt nhiều khiến chúng không còn đủ sức quy tụ người như xưa, nhưng sự cuốn hút của thế giới siêu linh vẫn có thể luôn qua ngõ ngách khác để vào lòng người, không dễ gì đánh bật bởi một cuộc thánh chiến sấn lũng phù thủy đến lúc này đã khó thấy ranh giới ta – địch.

Hãy lấy một ví dụ nhỏ. Không đủ thuốc Tây, người ta trở về với “thuốc dân tộc”, nhưng thật khó mà khỏi nói tới tính hàn, ôn, nhiệt...(7)

gì đó của thuốc ta, thuốc Đông, kéo theo việc cổ động thuốc ta mang tâm tình dân tộc và bị thực tế gò ép theo một hướng, nên có ngầm ý mới của điều bài bác ẩn giấu sự bài ngoại xưa: Thuốc Tây không hợp phong thổ, không hợp với người Việt. Không có phương tiện kỹ thuật chữa bệnh tối tân thì có bộ kim châm giản dị – sang một chút thì làm bằng chất inox, tiệm tiệm thì là một loại kim gút – quảng bá cho khoa châm cứu, án ma... nấp bóng tên tuổi các ông thầy được trưng trên ti vi, với chứng dẫn về sự lưu tâm của y giới phương Tây, trong đó có lẫn tính nghiêm túc và sự hấp dẫn đua đòi. Chưa kể sự lường gạt chính trị kiểu mỗ óc mà người mở mắt tỉnh bơ.

Nhưng các thứ kinh mạch được dạy mù mờ, áng chừng trong mấy cuốn sách mà người dịch có khi cũng không biết gì về chuyên môn, được sử dụng qua thời mới, làm sao không dẫn qua quan niệm cái “thần” bí hiểm đi theo huyết con người, sát với giờ khắc can chi, khiến tư tưởng phải xoay tròn trong cái vòng lục thập phân xưa cũ, trong một vũ trụ quan có cả thế giới linh thiêng ngày trước kéo nhau về? Người ta quên cả áp lực chính trị, cho nên mới có ông thầy án ma trị bệnh coi việc niệm kinh, chấp tay xá xá là có tính cách quyết định hơn các thủ thuật nắn bóp của ông, có ông thấy rằng chỉ chữa bệnh làm phước và theo cách của một ông, một bà nào đó “ứng” lên mới có hiệu quả. Một ông đạo chưa dám xưng danh nhưng đã có người rí tai nhau tới nhờ cậy – cho đến khi rủi ro bị phát giác, một sự rủi ro có khi tùy thuộc vào những biến động tâm trạng của người hữu trách hơn là vì tính cách nhậm nhiệm của pháp luật.

Quá khứ sâu đậm như thế có đất phát triển trong một xã hội bị kéo lùi, nông thôn hoá trong suy nghĩ, lí luận, bị hấp dẫn bởi tiền bạc thúc bách, khiến cho một trình độ giả khoa học không đủ sức ngăn chặn dù có quyền lực tiếp tay. Chẳng có gì đáng ngạc nhiên khi có người lính của một quân y viện ở Phan Thiết, học được môn võ Thất Sơn Thần quyền, hay “võ bùa Năm Ông” – dư âm của Quyền Phi / Nghĩa Hoà Đoàn – mà chúng tôi từng chứng kiến lén lút năm xưa, nay đem phổ biến “đạo” đến tận Thành phố Hồ Chí Minh, và thu nạp tín đồ, theo báo chí phát giác, trong đó có những nhà kỹ sư từng tốt nghiệp ở một nước xã hội chủ nghĩa, nay mê man trung thành với lời “Đức ông” dạy bảo.

Tính cách chung trong sự vọng tưởng về thiêng liêng của con người giải thích sự tồn tại và đổi dạng của thần linh qua thời gian, qua thể chế xã hội. Các giáo sĩ Thiên Chúa Giáo rao giảng Tin mừng trên đất Tân thế giới phải chịu đựng việc các thần linh bản xứ mà họ mong diệt trừ, lại chui luôn vào hình ảnh của giáo chủ, của các ông, bà thánh. Các giáo sĩ Việt Nam cũng thấy tín đồ và người ngoại đạo không phải đến tận điểm cực Nam để cầu hồn cho một cố linh mục hiển thánh, mà là cốt

cầu cúng xin cho ông chỉ trúng số đề, giúp đỡ vượt biên suôn sẻ. Thì chế độ hôm nay với ý thức tổ chức một xã hội mới, muốn mang lại một lẽ lối suy tưởng mới, triệt để xoá bỏ những biểu hiện về thiêng liêng trong quá khứ – sự hoà hoãn chỉ mới có gần đây, không kể những “lệch lạc” cá nhân – chế độ này cũng đã phải chịu đựng một diễn biến thật là cũ.

Muôn đề cao tính cách vượt-thường của hành động mình, người ta phải sử dụng và nhắc lại một cách hãnh diện cái từ “thần thánh”, và thế là thần thánh mới được biện minh. Thôn quê Miền Bắc có chỗ thờ trang trọng Chủ tịch Hồ Chí Minh trong nhà, còn ở Miền Nam thì sau ngày 30 tháng Tư 1975, người ta mang cả hương án với hình ảnh của ông khói hương nghi ngút trên đường cái, tiếp theo là những đền thờ từ tranh đến ngói. Và thế là thần thánh cũ đường hoàng đi vào hệ thống mới với nhiệm vụ mới. Ông thần Phù Đổng lớn vụt lên trên tivi, trong trang sách dành cho nhi đồng rồi cả trong giáo trình đại học với những xuê xoa đáng về khoa học cần phải có, lấy hình ảnh một bậc vượt-thường che lấp nguồn gốc khiêm nhường xưa kia, và ngăn trở lí trí rụt rè đi vào tìm hiểu khu vực đã trở thành cấm kỵ ấy. Các ông thần mất trụ sở có thể tự an ủi với sự thành công của ông bạn đồng liêu may mắn tuy rằng thuộc tính dạng-cũ của các ông vẫn bị bài bác và bị gán cho là “tàn dư” của một thời lạc hậu. Mà quả là lạc hậu nếu chỉ tính đơn thuần đến quãng cách thời gian: Vào đầu 1/4 cuối thế kỉ XX, dân Bến Tre vẫn còn tin ông đạo Dừa vừa ở trong khu quản thúc nhật nhiệm của công an, vừa đi ngờ ngờ ngoài chợ, y như câu chuyện đã làm hoảng sợ một ông Phó quản (quan Một đương thời) đối với một ông đạo được Tây giao canh giữ cách đây tròn tròn hơn một trăm năm.(8)

Các nghiên cứu về hội lễ, đền đài cổ tích tuy không ngăn chặn được những tàn phá lấn chiếm của cơ quan, cá nhân có quyền trước sự buông thả trong việc phân quyền, sự đổ vỡ của quyền tư hữu cũ(9) – cũng như khoa khảo cổ học gợi ý cho việc đào mả hỗn loạn để kiếm ít ra là chút vàng phạn hàm mà không sợ hồn ma báo thù – cái mớ chữ nghĩa thật nhiều tính từ chương mới ấy, tuy nhiên cũng có tác dụng làm nguyên tắc để níu kéo tồn tại các trụ sở của thần. Và tồn tại theo đó là những thể thức cúng bái, nghi lễ hoặc ở mức độ nhỏ bé lạng lẽ không gây lo lắng cho nhà cầm quyền, hoặc giữ chìm trong tâm thức người dân để gặp dịp thì trỗi dậy. Các dịp đó, ít ra là đối với những biểu hiện đã thấy, lại do những thúc đẩy thay đổi của tình thế vượt ra ngoài tầm tay kiểm soát của tầng lớp nho sĩ mới. Sự phá huỷ gần tận diệt một thời gian trong quá khứ làm mất sự quân bình xưa kia, nay đi theo với hệ thống chính trị chao đảo khiến tương lai càng mịt mờ, giúp các thần cũ nổi dậy hỗn loạn dất dấn tâm trí người dân. Và trỗi dậy khá dữ dội cả trước

khi có sự nói lỏng tạm thời, gọi là Đồi mới (1986), ngay cả ở thủ đô, ở Miền Bắc theo tiết lộ khá hiếm hoi, muôn màng trên báo chí với những ngăn cấm thường trở thành tự giác, không chịu nói đến những “tiêu cực” của xã hội mới.

Bia Bà, “một ngôi chùa ngoài đồng ruộng trở thành linh thiêng đến mức các cuộc hành hương bằng xe máy, xe đạp của người Hà Nội trở thành một phong trào...” Rồi sau đó, khoảng 1980 – 82, ở Từ Liêm lại có một phụ nữ chưa chồng nhập đồng xưng là Quan *Anh*, phán tiên, hậu vận cho người đến cúng lễ “ngày nào cũng đông nghìn nghịt... ngôi la liệt trên cái sân phơi... và ngủ đêm tại đó.” Lại cũng một kiểu cô đồng tự phát như thời Vũ Phương Đề, Đoàn Thị Điểm với dáng vẻ của thời đại mới. Lại còn chuyện phục hồi chùa Hà, “một phé tích hoang tàn *như trăm ngàn ngôi chùa đã mất đi ý nghĩa thực tiễn.*” Và những cái hương án ở gốc cây gạo Quốc Tử Giám, các bàn thờ được xây trên sân thượng... Xa hơn, ở đền Sòng, đền Đức Thánh Trần, người ta nhảy đồng, gọi ví, xiên linh.(10) Như thế, sự trỗi dậy của quá khứ trên Miền Bắc sau những năm dần nén có vẻ còn đậm hơn những gì diễn ra trong các ngày lễ vía, rằm, mùng một, Tết... ở điện Bà Tây Ninh, Bà Chúa Xứ núi Sam, dinh Cô Hàm Tân, miếu Ông Tè Sài Gòn...

Gọi là gì gì đi nữa, gọi tên là du lịch nội địa, theo từ ngữ thời thượng hấp dẫn vì mang lại tiền bạc cho địa phương cần cho nhu cầu chi thu theo phân phối tự quản, cho cá nhân, tập thể ngang ngược có căn bản từ thời bị kèm thúc nay tung hoành theo sự buông thả bất lực của chính quyền, gọi là hành hương mang tính cách tân thời có hơi hướng quốc tế vừa bắt chước được, gọi thế nào đi nữa thì những cuộc vui chơi đó, nhìn ở một khía cạnh, cũng là một cách giải tỏa tâm hồn, một cách đi tìm giải đáp cho hướng thăng hoa của cuộc sống chật hẹp. Có điều trong đó tín đồ – hay người thiên ái – lại gồm những “bạn trẻ,.. sinh viên, công nhân”, những người đáng lẽ theo tinh thần đạo đức xã hội mới vẫn được rao giảng, là không nên quy tụ về các nơi này.

Gọi các tin tưởng ấy là lạc hậu cũng không ngăn được đòi hỏi của tâm hồn cần có một thế giới vượt thường, thế giới siêu linh – gọi đó là con đẻ của chính tư duy con người hay là một thế giới tự tại chiếu rọi xuống cuộc sống trần tục này, cách giải thích thế nào cũng không làm mất nhu cầu kia. Và do thế người ta không thể huỷ thần linh mà chỉ đổi thay thần linh – cách biến dạng như thế nào thì có lúc cũng giống như thời trang, thời trang chính trị. Người ta không huỷ hội lễ mà “hiện đại hoá” hội lễ để mong tẩy trừ các yếu tố lạc hậu: “mê tín”, “dị đoan”, và đề xướng việc biến đám rước thần thành “cuộc diễn hành đại chúng” cho “nó sống cuộc đời mới trong cuộc đấu tranh cách mạng của giai cấp vô sản” như, theo lời các người đề xướng, theo tiến trình mẫu mực đã

xảy ra ở Liên Xô,(11) tách rời quan niệm Trung Quốc mới mà những tàn phá ở đây vang vọng lại, đồng thời với sự chia lìa 1979 đã giúp chút phản ứng bày tỏ thành lời. Sức ép của quyền bính thế tục vẫn nhiều lần từng chứng tỏ hiệu quả của nó, nhưng đề xướng trên – ít có hi vọng được áp dụng, tuy đúng đường lối, vì không phát xuất từ lực lượng trọng tâm – giá như nó được tiến hành mạnh mẽ thì ta lại thấy hình thành những hèm mới, lần này ví dụ có thêm các nghi thức “hung”, “bái” từng thông trị một thời, với những biến đổi nào đó... Ước mơ đổi mới thần linh kia trở thành vô vọng khi thành trì của chủ nghĩa xã hội sụp đổ, và mọi thay đổi ngày nay lại phải tùy thuộc vào sự “sáng tạo” của người dân trong đó có mùi đòla nồng nặc.

Nói theo từ ngữ mới thì trong việc xuất hiện, đổi thay từng thần linh một hay đôi cả hệ thống thần linh, đổi thay nghi thức phụng thờ... các hiện tượng *tự phát, tự giác* cũng đã từng biểu lộ. Tuy nhiên các chương trình tự giác của Lí, Trần cũng không huỷ được thâm từ, không cản được các ông thần gốc ăn trộm vào ngự trị ở đình làng. Câu chuyện thần linh căn bản là câu chuyện văn hoá, của cuộc sống cụ thể, nghĩa là mang tính chất và sự phát triển phức tạp, nhiều hơn là của kinh sách từ chương, bùa chú hoá dạy bảo...

Chú thích

1. L. Cadière, “Croyances et superstitions...” BEFEO I(1901), tr. 205.
2. E. Porée-Maspéro. Etudes sur les rites... t. I (1962), tr. XI.
3. Đặng Hoà, Thế hệ ban đầu (Hà Nội 1986), tr. 42. Chúng tôi nhấn mạnh.
4. Viện văn học, Văn học Việt Nam kháng chiến chống Pháp (1945 – 1954) (Hà Nội 1986), tr. 121 – 122.
5. Sơn Nam, Miền Nam..., sđd, tr. 88. Thực ra như có thể thấy, đây chỉ là ghi nhận theo lí tưởng, cảm tính mà bỏ qua những thực tế không mấy tốt đẹp của những tổ chức nằm bên lề xã hội, lẫn tránh chính quyền.
6. Những sự dè bủ chê bai những thứ gì thuộc về phe xã hội chủ nghĩa phát xuất từ người dân Miền Nam, chính là do họ đã được đối chiếu trước mắt về trình độ phát triển của hai khối kinh địch nhau, ở một địa điểm từng có sự tin tưởng về tính ưu việt của phe vừa chiến thắng mà sự hồ hởi có bốc cao cũng dần dần tàn rụi trước thực tế càng ngày càng rõ. Vì thế ở một chừng mực nào đó có thể coi Việt Nam vào phần tư cuối thế kỉ XX giống với nửa sau thế kỉ trước, phải chịu áp lực nặng nề của thế giới phát triển, lần này không phải với một đạo quân viễn chinh từ phía trời tây qua, mà ở ngay cửa ngõ láng giềng, dồn dập từ các nước tư bản kỉ cựu chuyển qua những nước cùng hệ thống nở rộ trong vùng. Từ đó thái độ co rút – nhất là sau chiến thắng – cũng là dễ hiểu. Thời đại mới có khác, nhưng ta cũng không sợ mang tiếng dị dạng mà dùng chữ “phái tân-Nguyễn” chỉ vào những người ngày nay chủ trương đóng cửa để bảo vệ thực quyền của mình với một cách thể hiểu về mácxít đậm nét phương Đông. Cũng có thể hiểu hành động đó một cách khác hơn, theo lí thuyết của ông Nguyễn Văn Khoa (“Thông trị và chênh lệch”. Thông tin UNESCO, số tháng Giêng 1987, tr. 24 – 26) gọi ta

nhớ lệch lạc đến câu “Đói (đẻ) cho sạch, rách (đẻ) cho thơm.” Luận điểm của hai ông Nguyễn và Gabraith này nghe như lời biện hộ cho sự bất lực của nước nghèo và một lối xoa dịu lương tâm của nước giàu.

7. *Xem tinh thần đồ ngự trị trong quyển sách dày: Đỗ Tất Lợi, Cây thuốc và vị thuốc Việt Nam (Hà Nội tái bản lần thứ ba 1977).*
8. *Le Courrier de Saigon, số ngày 20-2-1870, mục Tin địa phương từ Cần Thơ, trong bản thảo Luận án của chúng tôi.*
9. *Nguyễn Thành, “Hãy bảo vệ di sản văn hoá dân tộc”, báo Người Hà Nội số 48, ngày 14-5-1987, tr. 9. Chúng tôi nhấn mạnh. Những lời kêu gọi như thế càng nhiều trong năm 1988 bởi cả những người có danh vọng chữ nghĩa. Tình trạng ấy vẫn không mấy tốt đẹp cho đến năm cuối thế kỷ này.*
10. *Nguyễn Thành, “Câu chuyện thờ cúng”, Người Hà Nội số 44, ngày 15-2-1987, ttr. 12 – 13. Trước sự ồ ạt nổi dậy của tin tưởng cũ mà chính quyền không có cách gì ngăn chặn, ta thấy ở đây lộ rõ sự bức tức, một thoáng nuối tiếc thời quyền uy xưa.*
11. *Thu Linh – Đặng Văn Lung, Lễ hội truyền thống và hiện đại (Hà Nội 1984), chương V – VI.*

*Lần đầu: Sài Gòn 1986 – Tết Mậu Thìn 1988,
tháng 9-1988*

THƯ MỤC

“Vì tình trạng riêng của tác giả trong việc sử dụng tài liệu nên bảng sách báo tham khảo sau đây chỉ dừng lại ở các phần cốt yếu – mà có khi cũng không đủ.” Lời bào chữa trên vẫn còn đúng cho “Bản mới” 1999 này.

I. SÁCH

1. Aymonier, E., *Les Tchams et leurs religions*, bản trích riêng từ *Journal asiatique* 1891.
2. Berket Smith, *Histoire de la civilisation*, Paris 1955.
3. Bộ Học Nam triều, *Quốc triều chánh biên toát yếu*, bản dịch Huế 1925, Sài Gòn tái bản 1971.
4. Bùi Xuân Đính, *Lệ làng phép nước*, Hà Nội 1985.
5. Cabaton, A., *Nouvelles recherches sur les Chams*, Paris 1901.
6. Caillois, R., *L'Homme et le sacré*, Paris 1950.
7. Cao Tự Thanh – Đoàn Lê Giang, *Tác phẩm Nguyễn Thông*, TP. Hồ Chí Minh 1984.
8. Challaye, F., *Petite histoire des grandes religions*, Paris 1949.
9. Chochod, L., *Occultisme et magie en Extrême-Orient, Inde – Indochine – Chine*, Paris 1949.
10. Coulet, G., *Cultes et religions de l'Indochine annamite*, Saigon, không năm xuất bản.
11. Coulet, G., *Les sociétés secrètes en terre d'Annam*, Saigon 1927.
12. Cuisinier, J., *La danse sacrée en Indochine et en Indonésie*, Paris 1951.
13. Dương Văn An, *Ô Châu cận lục* (dịch), Sài Gòn 1961.
14. *Đại Nam điển lệ* (Nguyễn Sĩ Giác dịch), Sài Gòn 1962.
15. *Đại Nam nhất thống chí (ĐNNTC)* (dịch), Sài Gòn, Hà Nội nhiều năm.
16. *Đại Nam thực lục tiền biên, chính biên* (dịch), Hà Nội. Chúng tôi từng sử dụng một phần sách Tiền biên chữ Hán từ trong Viện Khảo cổ Sài Gòn chạy ra ngoài sau biến cố 1975.
17. *Đại Việt sử kí toàn thư* (dịch) Hà Nội 1966... (4 tập). Bản mới theo bản khắc năm Chính Hoà thứ 18 (1697), Hà Nội 1993, 4 tập, có chụp

lại nguyên văn.

18. *Đại Việt sử kí toàn thư – Bản kỉ tục biên*, tập I (dịch), Hà Nội 1982.
19. Đặng Hoà, *Thế hệ ban đầu*, Hà Nội 1986.
20. Despierres, R., *Cố Loa, capitale du royaume Âu Lạc*, Hanoi 1940.
21. Đoàn Thị Điềm, *Tân biên truyện kì mạn lục* (dịch), Hà Nội 1962, Sài Gòn 1962.
22. Dohamide – Dorohiem, *Dân tộc Chăm lược sử*, Sài Gòn 1965.
23. Dumoutier, D., *Les cultes annamites*, Hanoi 1907.
24. Eliade, M., *Aspect du mythe*, Paris 1963.
25. Giáo hội Phật Giáo Hoà Hảo, *Sám giảng thi văn toàn bộ của Đức Huỳnh Giáo chủ*, Sài Gòn 1966.
26. Gobron, G., *Histoire et philosophie du Caodaisme, Bouddhisme rénové – Spiritualisme annamite – Religion nouvelle de l'Asie*, Paris 1949.
27. Groslier, B.P., *Indochine – Carrefour des arts*, Paris 1961.
28. Hà Văn Phụng – Nguyễn Duy Tì, *Di chỉ khảo cổ học Gò Mun*, Hà Nội 1982.
29. Hoàng Xuân Chinh – Nguyễn Ngọc Bích, *Di chỉ khảo cổ học Phụng Nguyên*, Hà Nội 1982.
30. Hoàng Xuân Hãn, *Lí Thường Kiệt*, Sài Gòn tái bản 1966.
31. Hồ Nguyên Trừng, *Nam ông mộng lục*, bản dịch trong *Thơ văn Lí Trần*, III, Hà Nội 1978.
32. *Hồng Đức thiện chính thư* (dịch), Sài Gòn 1959.
33. Huỳnh Minh, *Gia Định xưa và nay*, Sài Gòn 1973.
34. Huỳnh Ngọc Trảng, *Truyện cổ dân gian Khmer Nam Bộ*, hai tập, TP. Hồ Chí Minh 1987.
35. Huỳnh Ngọc Trảng – Trương Ngọc Tường – Hồ Tương, *Đình Nam Bộ – tín ngưỡng và nghi lễ*, TP. Hồ Chí Minh 1993.
36. Lê Hương, *Người Việt gốc Miên*, Sài Gòn 1969.
37. Lê Hương, *Việt kiều ở Kampuchea*, Sài Gòn 1971.
38. Lê Quang Nghiêm, *Tục thờ cúng của ngư phủ Khánh Hoà*, Sài Gòn 1970.
39. Lê Quý Đôn, *Kiến văn tiểu lục* (dịch, hai tập), Sài Gòn 1963, 1964.
40. Lê Quý Đôn, *Phủ biên tạp lục* (dịch), Hà Nội 1964, Sài Gòn 1972.
41. Lê Tắc, *An Nam chí lược* (dịch), Huế 1961.
42. Lê Tượng – Vũ Kim Biên, *Lịch sử Vĩnh Phú*, Vĩnh Phú 1980.
43. Lê Văn Hảo, *Đi tìm An Dương Vương, Mị Châu, Trọng Thủy*, Sài Gòn 1966.
44. Lê Văn Phát, *La vie intime d'un Annamite de Cochinchine et ses superstitions vulgaires*, Saigon 1906.

45. Lê Xuân Diệm – Hoàng Xuân Chinh, *Di chỉ khảo cổ học Đông Đậu*, Hà Nội 1983.
46. Lí Tế Xuyên, *Việt điện u linh tập* (dịch), Sài Gòn 1961.
47. Maspéro, G., *Un empire colonial – L'Indochine*, Paris-Bruxelles 1929.
48. Maspéro, H., *Les religions chinoises*, Paris 1967.
49. Maspéro, H., *Le taoisme*, Paris 1967.
50. Matthêu Đức, Lm., *Hạnh cha Minh và lái Gâm tử đạo, bản in lần thứ hai đã sửa lại và có thêm hạnh Á thánh Marchand (Du), linh mục dòng Sai tử đạo*, Saigon 1902.
51. Mensching, G., *Sociologie religieuse*, Paris 1951.
52. Métraux, A., *Les Incas*, Paris 1961.
53. Ngan Nan tche yuan, E. Gaspardonne giới thiệu, Hanoi 1931. Chúng tôi dùng phần *An Nam chí (ANC)* trong ấy.
54. Ngô Tất Tố, *Tác phẩm tập II*, Hà Nội 1977.
55. Ngô Thi Sĩ, *Việt sử tiêu án* (dịch), Sài Gòn 1960.
56. Nguyễn Đồng Chi, *Việt Nam cổ văn học sử*, Sài Gòn tái bản 1970.
57. Nguyễn Đình Khoa, *Nhân chủng học Đông Nam Á*, Hà Nội 1983.
58. Nguyễn Đình Tư, *Non nước Khánh Hoà*, Nha Trang 1969.
59. Nguyễn Đình Tư, *Non nước Ninh Thuận – Phan Rang*, Nha Trang 1974.
60. Nguyễn Đức Hiền, *Truyện Trạng Quỳnh*, Hải Phòng 1986.
61. Nguyễn Khoa Chiêm, *Nam triều công nghiệp diễn chí*. được dịch dưới tên *Trịnh Nguyễn diễn chí*, ba tập, chỉ ra hai tập, Huế 1987. Đổi tên *Mộng bá vương*, trọn bộ.
62. Nguyễn Quang Hồng, chủ biên, *Văn khắc Hán Nôm Việt Nam*, Hà Nội 1983.
63. Nguyễn Thị Thanh Xuân – Nguyễn Khuê – Trần Khuê, *Sài Gòn – Gia Định qua thơ văn*. TP. Hồ Chí Minh 1987.
64. Nguyễn Trãi, *Ức Trai tập* (dịch), Sài Gòn 1971.
65. Nguyễn Văn Hào, *Đức Cố Quân hay là cuộc khởi nghĩa Bảy Thưa*, Sài Gòn 1956.
66. Nguyễn Văn Hào, *Năm cuộc đối thoại về Phật Giáo Hoà Hảo*, Sài Gòn 1972.
67. Nguyễn Văn Hào, *Nửa tháng trong vùng Thất Sơn*, Sài Gòn 1971.
68. Nguyễn Văn Huyền, *Le culte des Immortels en Annam*, Hanoi 1944.
69. Nguyễn Văn Trán, *Chợ Đệm, quê tôi*, TP. Hồ Chí Minh 1985.
70. Pasquier, P., *L'Annam d'autrefois*, Paris 1929.
71. Phạm Đình Hồ – Nguyễn Án, *Tang thương ngẫu lục* (dịch), Sài Gòn 1972.

72. Phan Huy Chú, *Lịch triều hiến chương loại chí* (dịch), Hà Nội ? trọn bộ, Sài Gòn 1957, 1973, 1974, chưa hết.
73. Phan Huy Lê – Trần Quốc Vượng – Lương Ninh, *Lịch sử Việt Nam* tập I, Hà Nội 1983.
74. Porée, G. – Maspéro, E., *Moeurs et coutumes des Khmers*, Paris 1938.
75. Porée-Maspéro, E., *Etudes sur les rites agraires des Cambodgiens*, ba tập, La Haye 1962, 1864, 1969.
76. Rony, J.A., *La magie*, Paris 1959.
77. Sơn Nam, *Miền Nam đầu thế kỉ XX – Thiên Địa Hội và cuộc Minh Tân*, Sài Gòn 1971.
78. Sơn Nam, *Đất Gia Định xưa*, TP. Hồ Chí Minh 1984.
79. Thu Linh – Đặng Văn Lung, *Lễ hội – Truyền thống và hiện đại*, Hà Nội 1984.
80. Trần Ngọc Thêm, *Cơ sở văn hoá Việt Nam*, Bộ Giáo dục, Hà Nội 1998.
81. Trần Thế Pháp (sưu tập), *Lĩnh Nam chích quái* (dịch), Sài Gòn 1960.
82. Trần Từ, *Cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền ở Bắc Bộ*, Hà Nội 1984.
83. Trịnh Cao Tường – Trịnh Sinh, *Hà Nội, thời đại đồng và sắt sớm*. Hà Nội 1982.
84. *Truyện cổ dân gian Phú Khánh*, Phú Khánh 1988.
85. Tucci, J., *Tibet – Land of snows*, New York 1967.
86. Ủy ban Khoa học xã hội Việt Nam, *Lịch sử Việt Nam* tập I, in lần 2, Hà Nội 1977.
87. Ủy ban Khoa học xã hội Việt Nam, *Hùng Vương dựng nước*, bốn tập, Hà Nội ?
88. *Văn nghệ dân gian Quảng Nam – Đà Nẵng*, tập I (1983), tập II (1986).
89. Viện Văn học, *Văn học Việt Nam kháng chiến chống Pháp (1945 – 1954)*, Hà Nội ?
90. Vô danh, *Lịch đại danh hiền phổ* (dịch), Sài Gòn 1962.
91. Vô danh, *Việt sử lược*, bản dịch Trần Quốc Vượng, Hà Nội 1960, bản dịch Nguyễn Gia Tường, TP. Hồ Chí Minh 1993.
92. Vũ Huy Chân, *Lòng quê – Nhân vật – Thắng cảnh – Lịch sử*, Sài Gòn 1973.
93. Vũ Khắc Khoan, *Tìm hiểu sân khấu chèo*, Sài Gòn 1973.
94. Vũ Phương Đề, *Công dư tiệp kí* (dịch, ba tập), Sài Gòn 1961, 1962.
95. Vương Kim, *Bừu Sơn Kỳ Hương*, Sài Gòn 1956.

96. Vương Kim – Đào Hưng, *Đức Phật Thầy Tây An*, Sài Gòn 1954.

1. BÁO – TẠP CHÍ

1. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (BEFEO)
2. *Bulletin des Amis du Vieux Hue* (BAVH)
3. *Khảo cổ học*; hàng năm thường có kỉ yếu *Những phát hiện mới về khảo cổ học năm...* Chúng tôi chỉ được thấy số cuối cùng là năm 1984.
4. *Dân tộc học*
5. *Nghiên cứu lịch sử*
6. *Văn hoá dân gian*

Các hình ảnh được mượn từ:

- Nhật báo *Người Việt*, California, USA.
- Trần Ngọc Thêm, *Cơ sở văn hoá Việt Nam*, Nhà xuất bản Giáo Dục, TP. Hồ Chí Minh 1998.
- Edward Doyle – Samuel Lipman... *The Vietnam Experience – Setting the Stage*, Boston Publishing Co, Boston 1981.
- Stanley Karnow, *Vietnam – A History*, The Viking Press, New York 1983.
- Michael Sullivan, *The Art of China*, University of California Press, California 1973.

SÁCH DẪN

- A A Di Đà 180, 289 An Bài (Hải Ninh) 128 An Bài (Nghệ An) 194 An Dương Vương An Đạo An Nam (phủ) Đô hộ An Nam *An Nam chí / Ngan Nan tche yuan* An Sinh An Tiêm Angkor apacheta austroasiatique (văn hoá) Avalokitesvara Á Nguyên Á Nương Ái (châu) Ái Tử Ải Lao Ân (giặc, vua) Âu Cơ Âu Lạc Ân, Ân Độ (văn hoá) Ân Độ Giáo
- B Ba Lan Ba Quốc, *xem* Tướng (đạo) Ba Thới Ba Tư Bayon Bazin Bá Đa Lộc Báo Thiên Bát Nạn Tướng quân Bà (điện), Bà Đen (núi) Bà Banh / Bà Đanh (đền, chùa) Bà Chúa Dệt Lĩnh Bà Chúa Xứ / Chúa Xứ, Chúa Xứ Long Thần / Càn Long Chúa Xứ Nương Nương Bà La Môn Bà Rịa Bà Tím bài chòi (hồ, đánh) Bảo Sơn tự Bảy Do/Dỏ Bạc Liêu Bạch Đằng Bạch Hạc (dịa danh, thần) Bạch Liên Giáo Bạch Mã (đền ở Thăng Long) Bạch Mã (núi) Bạch Mã Thái giám Bắc Ân Bắc Kỳ Bắc Ninh Bắc Sơn (văn hoá) Bắc Thành Bắc thuộc Bắc Vọng Đông Bắc (vũng) Bầu (chúa) Bể Ngãi Bến Hải Bến Tre Biển Hồ Biện (cửa) Bình Đăng Bình Định *Bình nam đồ* Bình Thuận Bình Trị Thiên Bồng (xóm) Bô Bô Đại Vương Bô Chinh Đại Sơn Bô Cái (đền) Bô Đông Bồi Cẩm Bồng Lai Bồng Lai (chùa), Bồng Lai La Hồng Tiên sinh Brao (dân tộc) Bùi Hành Lập Bùi Văn Tây / Đình Tây Bùi Văn Thân / Tăng chủ Bửu Sơn Kỳ Hương
- C Ca (Đốc phủ sứ) Cachemire Cao Biền Cao Các Đại Vương Cao Đài Cao Giao Cao Lãnh Cao Lỗ Cao Miên Cao Sơn Cao Thông, *xem* Cao Lỗ Cao Văn Long Cargo-cult Cathun Cái (sông) Cáo (làng) Cát Hồng Cà Mau Càn (cửa Đại Nha) Càn (cửa, Nghệ An) Càn Đức Cảnh (hoàng tử) Cảo Hương Cảo Nương Câu Mang / Câu Long Cẩm (núi) Cầu (sông) Cầu mưa (lễ) Cầu ngư (lễ) Cầu Vực Charles (Toàn quyền) Chateaubriand Chà Bàn Chàm (củ lao) Chàm / Chiêm Thành, Champa Chân Lạp Châu Can Châu/Chu Diên Châu Đốc Châu Lâm (Viện, Tự) Chenrêsik Chèm chèo bả trạo Chế Bồng Nga Chế Mạn Chế Mân Chế Thắng Phu nhân Chợ (đạo) Chợ Đệm Chợ Lớn (tỉnh). (thành phố) Chợ Quán (nhà thương) Chu An Chu Nguyên Chương Chu Văn Tiếp Chuông Linh Chuyên Húc Chúa Mọi Chúa Ngọc Tháp Chúa Tiên Chủ Ngu / Chủ Ngung / Chúa Ngung; Chúa Ngu Ma

Nương; Chúa Ngu Ma Vương; Chúa Ngung Ma Nương Chủ
Đông Tử Civa/Siva Cognac (Thống đốc Nam Ki) Cô (dinh) Côn
Đào / Côn Lôn Công dư tiếp kí Cổ Quán / Đức Cổ Quán *xem*
Trần Văn Thành Cò Khắc Xương Cổ Loa / thành Loa Cổ Nông
Cổ Tích (thôn) Cổ Mã Cộng Công Cộng Sản Đông Dương Cơ
Xá Cơm mới (cúng) Cờn / Càn Hải Môn Từ Cúng việc tường
(lễ) Cút Cù Hựu Cường Hà Cường Báo Đại Vương Cường Đê
Cửu Chân Cửu Long

D Dã Tượng Dạ (đâm) / Dạ Trạch; Dạ Trạch Vương Dạ Lang Dạ
(chùa) / Lâm Sơn / Đại Lâm Dận (chùa) Dân Xã (đảng) Dâu
(chùa) Di Lạc Diên Hà Diên Hựu Diễn (châu) Dinh (mũi) Dinh
vạn Dĩnh Dị Nậu Doãn Uẩn Dóng/ Gióng, Thánh Gióng, *xem*
Đông, Phù Đông Dọt (đạo) / từ Lão Duồng (cửa) / Yuôn Dương
Hậu / Dương Thái Hậu Dương Hoán Dương Sần Dương Văn An
Dưỡng Chân Dưỡng Diềm Dừa (đạo)

Đ Đa Bang Đa Bảo Dayak Đáy (cửa, sông) Đà La, Đà Ma, Đà Ni, Đà
Rô Vương Đà Nẵng Đàng Ngoài Đàng Trong Đào Duy Từ Đào
Hoàng Đào Tấn Đào Thịnh Đại An (núi) Đại Ác/An Đại Cồ
Việt Đại La Đại Lí *Đại Nam nhất thống chí* Đại Nha Đại Thực
Đại Việt Đạo Giáo Đạo sĩ (ti) Đắc Sở Đẳng Châu Đất (cúng)
Đậu Oản de Rhodes, Alex. Descartes Deva-rajah Đền (đạo) *xem*
Mai Văn Hương Đền (đạo) *xem* Phật Trùm Diềm Vị Miếu Đình
(triều) Đình Công Tuấn Đình Cung Viên Đình Liễu Đình Xá
Dionysos đình Đĩ Dàng *xem* Po Yan Dari địa lí (khoa) / phong
thủy Địch Nhân Kiệt Đoàn Minh (/Văn) Huyền *xem* Phật Thầy
Đoàn Thị Diềm Đoàn Thượng Đò (hòn) Đô Hộ Quốc / nước Đô
Hộ Đô Lỗ *xem* Cao Lỗ Đông Hán Đông Hán Đại Vương Đông
Kết Đông Kinh Nghĩa Thục Đông Sơn (văn hoá) Đông (ông)
Đông Thiên Vương Đông Đa Đồ Bà Đông Cổ Đông Dương
Đông Đậu Đông Nai (sông) Đông Nhân Đông Phổ Đỗ Anh Sách
Đỗ Động Đỗ Mục Đỗ Thiện Đỗ Tử Bình Độc Bộ Động Đình
Động thổ (lễ) Đuống Đức Bắc Đức Bồn Sư Đường (triều)
Đường Đức Tông Đường Lâm Engels, Fr. Faifo Flammarion
Gàn (miếu) Gia Định Gia Hưng Gia Lâm Gia Long Gianh Giao
(tế) Giao Châu *Giao Châu ngoại vực kí* Giao Chỉ *Giao Chỉ kí*
Giác Lâm Giáo Hiến Già La (quán) Già La Đồ Lê Giảng Giảng
(bài, sám/sám) Giới Châu Gò Chàm Gò Kén

H Hanuman Hán (triều, người) Hán Vũ Đế Hát (sông) Hát bội Hà Nam
Hà Nội Hà Tiên Hàm Nghi Hàn Sơn Đồng Hải Dương Hải Lăng
Hải Ninh Hải Phòng Hải Vân Hạ Lô Hạ nguon Hạo Phố Hậu
Lê Hậu Thổ (thần, đền) *xem* Thiên Y Hậu Thổ Phu nhân Hi La

(văn minh) Hiền Quang Hiệp (hoàng tử) Hiệp Thiên Đài Hoa Lu Hoan (châu) Hoà Bình (văn hoá) Hoà Đa Hoà Hảo *xem* Phật Giáo Hoà Hảo Hoà Lan Hoà Vinh Hoài Viễn Hoàn Kiếm Hoàng Cao Khải Hoàng Hạ (trống) Hoàng Phúc Hoàng Sa Hoàng Tiên Hoàn (đất) Hoàn Sơn Hoả (bà) Hoả (nữ chúa Chiêm Thành) Hoả Long Tinh quân Hóc Môn Hòn Chén Hòn đá cầu mưa Hồ (tăng, người) Hồ (triều) Hồ Chí Minh Hồ Hán Thương Hồ Hữu Tường Hồ Nguyên Trừng Hồ Quý Li Hồ Thôn Hồ Tông Thốc/Xác Hồ Tùng Mậu Hồ Xuân Hương Hội Giáo Hồng (sông) Hồng (đất) Hồng Bàng Hồng Đức Hồng Võ *Hội chân biên* Hội Đông (miếu) Hội Xá huaca Huế Hugo, V. / Nguyệt Tâm Chơn nhưn Hung Nô Huyền Nguyên Đế Quân Huyền Thiên Trấn Vũ Huyền Trân Huyền Vân Huỳnh Cấn Huỳnh Long (đạo) Huỳnh Phú Sổ Huỳnh Tịnh Của Hùng (vua) Hùng Vương Hùng Duệ Vương Hùng Hiền Vương Hùng Lạc Tướng quân Hưng Yên Hứa Tông Đạo Hữu Đức

I Ia (nữ thần)

J Jarai (dân tộc) Jeanne d'Arc

K Kampot Kampuchia Khao (đình) Khao thổ / Mãi thổ (lễ) Khánh Hoà Khâm (châu) Khâu Đà La Khâu Hoà Khiết Đơn Khmer Không Giáo Không Tử Khu Liên Khùng (đạo, Cao Lãnh) Khùng / Khùng điên (đạo), *xem* Huỳnh Phú Sổ Kiến (đạo) Kiến An Kiến Sơ Kiến Thạnh *Kiều* Kiêu Phú Kim Bài Kim Quy Kim Sơn Kinh Bắc Kinh Châu Kinh-cự (người) Kinh Dương Vương Kinh Thầy

L La Gi La Quán Trung La Thành Lam Sơn Lái (dân tộc) Láng Hạ (thôn, đình, đền) Láng Linh Lài (đạo) Làng Vạc Lành (đạo) Lào Lã Thuần Dương Lão (dân tộc) Lão Trang Lão Tử Lạc, Lạc Vương, (ruộng) Lạc Dương Lạc Giang Lạc Long Quân Lạch Trường (văn minh) Lạng Sơn Lâm Ấp (đồng) Lâm Tế Lập Bạo Lâu Thượng Lê (triều) Lê Bá Ngọc Lê Bá Quát Lê Cốc/Ngọc Lê Hoàn / Lê Đại Hành Lê Duy Chúc Lê Duy Mật Lê Hồng Phong Lê Hữu Kiều Lê Lợi / Lê Thái Tổ Lê Ngân Lê Ngoạ Triều Lê Phụng Hiểu Lê Quý Đôn Lê Sơn Thánh mẫu Lê Tắc Lê Thái Tông Lê Thánh Tông Lê Tông Giáo Lê Uy Mục Lê Văn Duyệt Lê Văn Hưu Lê Văn Năm Lê Văn Thịnh Lê Văn Trung lên đồng levirat Lệ Thủy Li Cung Liêm (châu) Liên Thành (công ti) Liên Xô Liễu Hạnh latho linga, linga-yoni Linh Đà Linh Khứ Sơn Linh Xứng Lí (dân tộc) Lí (triều) hoặc Lí (-Trần) Lí Bôn/Bí Lí Cao Tông Lí Đại Quyền Lí Đô úy (đền, thần) Lí Giác Lí Hoảng Lí Huệ Tông Lí Huy Lí Nguyên Hi Lí Nhân Tông Lí Ông Trọng

Lí Phật Tử Lí Phục Man Lí Tài Lí Tế Xuyên Lí Thái Bạch Lí Thái Tổ / Công Uẩn Lí Thái Tông Lí Thánh Tông Lí Thân *xem* Lí Ông Trọng Lí Thần Tông Lí Thường Kiệt Lí Thường Minh Lí Văn Quyên Lí Văn Thảo Lí Xuân *xem* Lí Phật Tử *Lĩnh Nam chích quái* Long An Long Biên Long Đỗ/Độ Long Hoa Long Hương Long Nữ Long Thành Long Uyên Long Vương, (miếu) Long Xuyên Lò Ô (suối) Lỗ Đồi Lỗ Lương, *xem* Po Yan Dari Lợi Tế Long Vương Lục An Châu Lục Đầu Lục Giả Lục Triều Lương Khắc Ninh Lương Lỗ Lưu Bang Lưu Phương Lữ Gia (bà)

M ma Thô Mahisasura Mai Vạn Long Mai Văn Bộ Man (văn minh) Man Áo Trắng Man Nương (Bắc Ninh) Man Nương (Khánh Hoà) Man Thiện Man Trù / Mản Trò Mán/Dao (dân tộc) Mã Mã Viện, (trụ đồng) Mã Văn Mãn Thành Mạc (triều) Mạc Cửu Mạc Thiên Tứ Mai Hắc Đế Mật Tông Mê Linh Miên, Cao Miên miếu Bà Chúa Ngựa Minault Minh (triều, dân) Minh Chiêu Đàn, Minh Chơn Lí, Minh Chơn Đạo, Minh Đường, Minh Tân, Minh Thiện Minh Hoàng Minh Lí Minh Mạng Minh sư, (chùa) Minh thuộc Minh vương Mĩ Hưng Mĩ Sơn Mĩ Tho Mị Châu Mị Ê Mị Nương Mốc (thần) Mộ Dung Nghiễm Mông Cổ Mùa (cúng) Mũi Né Mục đồng (lễ) Mục Thận

N Na/Nra Nam Bình Nam Các Tự Nam Chiếu Nam Định Nam Giao Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân Tôn Thần Nam Hải Long Vương Nam Kỳ Nam Kỳ Lục tỉnh Nam Phương Nam Sơn (điện) Nam Tống (triều) Nam Vang Nam Việt, Nam Việt Vương *Nam Việt chí* Nandin Nàng Tía Nấp (núi) Neak pean Neak ta / ông Tà Ngân Hán Nghệ An Nghĩa Lĩnh Ngọc Hân Ngọc Hoa Ngọc Hoàng Ngọc Hương Ngọc Lũ (trông) Ngọc Tháp Ngô Lợi/Hữu Ngô Nhật Khánh Ngô Quyền Ngô Sĩ Liên Ngô Thì Sĩ Ngô Toái Ngô Văn Chiêu Ngô Xương Văn Ngu (cúng) Nguyên (triều) Nguyễn (chúa), (triều) Nguyễn An Ninh Nguyễn Án Nguyễn (Phúc) Ánh Nguyễn Bá Lân Nguyễn Bá Linh Nguyễn Bích Châu Nguyễn Bình Khiêm Nguyễn Bông Nguyễn Chánh Sát Nguyễn Công Hăng Nguyễn (Công) Hoàn Nguyễn Cửu Dật Nguyễn Cửu Vân Nguyễn Diêu Nguyễn Du Nguyễn Dữ Nguyễn Đình Chiểu Nguyễn Hán Anh Nguyễn Hoàng Nguyễn Huệ, *xem* Quang Trung Nguyễn Huy Lượng Nguyễn Hữu Trí Nguyễn Khả Nguyễn Khoa Chiêm Nguyễn Kim Muôn Nguyễn Lữ Nguyễn Mặc Lão Nguyễn Ngọc Điền Nguyễn Nhạc Nguyễn Nộn Nguyễn Phi Khanh Nguyễn Phúc Chu Nguyễn Phúc Khoát Nguyễn Phúc Nguyên Nguyễn Phúc Trăn Nguyễn Quỳnh

Nguyễn Thiệp Nguyễn Thông Nguyễn Thúc Nguyễn Thường
Nguyễn Trãi Nguyễn Trọng Thường Nguyễn Văn Hiền/Chát
Nguyễn Văn Đậu Nguyễn Văn Lang Nguyễn Văn Lạc, *xem*
Phan Xích Long Nguyễn Văn Thành Nguyễn Văn Thắng /đạo
Thắng Nguyễn Văn Vĩnh Nguyễn Văn Xuyên / Đình Xuyên
Ngũ Công Từ Ngũ Đầu Mễ Ngũ Huyện Khê Ngư (cúng thần)
Nha Trang Nhan/Nhang (thần) Nhã Lang Nhâm Diên Nho, Nho
Giáo Nhồi (làng, thần) Nhon Ân Như Lệ Ninh Bình Ninh Hoà
Ninh Thạnh Lợi Nịnh Trường Chân Nôm (vũng) Nôi (đạo) Nội
(đạo) Nứa (núi) Nữ Oa

Ô Ô *Châu cận lục* Ông (cá/cá voi), (lăng) Ông Bồn (miếu) ông đạo Ông
Lão Ông Mẫu Ông Nghiêm Ông Tề [Thiên Đại thánh] (miếu)
Ông Thành Miếu Ông Núi (đạo)

P Pan Patao Pui *xem* Vua Lửa Phan Ất Phan Hâm Phan Huy Chú Phan
Ma Lôì Phan Phát Sanh *xem* Phan Xích Long Phan Phu Tiên
Phan Rang Phan Rí Phan Thanh Giản Phan Thiết Phan Văn
Hùm Phan Xích Long Pháp (nước) Pháp Vân (chùa, Phật) Phạm
Bạch Hồ Phạm Chát Phạm Công Tắc Phạm Cự Lượng Phạm
Duy Trĩ Phạm Đình Chi Phạm Đình Hồ Phạm Ngũ Lão Phạm
Nhan Phạm Sư Mạnh Phạm Thái Chung / đạo Lập Phạm Thấu
Phạm Tu Phạm Viên Phật, Phật Giáo Phật Bướm Phật Chủ Phật
Đường Phật Giáo Đại Thừa Phật Giáo Hoà Hảo Phật Giáo Hoà
Hảo Huỳnh Đạo Phật Giáo Tiểu Thừa Phật Hoàng Phật Mã Phật
sống Phật Thầy Phật Thầy Tây An Phật Trùm Phật Vôi Phiền
Ngung Phnom Ci Phnom Penh Phong Nha Phong Phú Phố Cát
Phố Hải / Phố Đài Phú Lương (sông) Phú Lương (Phú Yên) Phú
Quốc Phú Thọ Phú Xuân Phú Yên Phù Đồng Phù Lan Phùng
Hưng Phùng Tá Chu Phùng Nguyên (văn hoá) Phủ Giầy Phục
Ba Phụng (còn) Phụng Thánh Phu nhân Phương Dung Phước
Hưng Phước Tĩnh Pisei (sóc) Plan des Dames Po Rayak / Po
Riyak Po Sa Ino Po Yan Dari Po Yan Ino Nuga

Q Quan Âm / Quan Thế Âm, Quan Âm Nam Hải, Quan Âm Tống Tử
Quan Bích Quan Đê/Công Quan Nhân Quang Trung Quán Xá
Quảng Châu *Quảng Châu kí* Quảng Nam Quảng Ngãi Quảng
Trị Quế Hương Quốc tế Cộng sản Quy Nhơn Quý Minh Quý
Chữ Quyền Phi / Nghĩa Hoà Đoàn

R *Ramayana* Rạch Giá Rạch Trê Ré (cù lao) / Lí Sơn Riêm-kê Roengao
(dân tộc)

S Sa Huỳnh Sam (núi) Sám giảng / Sám giảng, *xem* Giảng Sài Gòn Sãi
(chùa) Scythe (văn hoá) Sét (đầm) Singapour Sĩ (đạo) Sĩ Đạt Ta
Sĩ Nhiếp Sóc/ Sóc Sơn Sóc Thiên Vương Sòng Sơn Tinh Sở Bộ

Đầu Sùng Hoá Sùng Sơn Sùng Thiện Diên Linh Sư Dụng Hoà
Sư Vãi Bán Khoai

T Tam Đái Tam Đảo Tam Tạng *Tang thương ngẫu lục* Tà, ông Tà *xem*
Neak-ta Tà Lon Tà Khuôn Tà Mã Tà Môn Tà Việt Tà Paul. *xem*
Phật Trùm Tài Công Lan Tả Ao Tản Viên Tăng Cồn Tân An
Tân Việt Cách Mạng (đảng) Tây (hồ) Tây An (chùa) Tây
Nguyên Tây Ninh Tây Sơn Tây Tạng “Tần” Tập Đình Tevoda
Thai Dương Phu nhân Thanh (triều) Thanh Hoá Thanh Trì Thái
Bình (sông, tỉnh) Thái Bình (phủ) *Thái bình hoàn vũ kí* Thái
Giám, *xem* Bạch Mã Thái Giám Thái Lan Thánh Nương Thánh
Thọ Tháp Bà Thành Đạo Tử Thành hoàng – thổ địa (tương
quan) Thành Khánh Hậu Thành phố Hồ Chí Minh Thạch Khanh
Thạch Quang Phật Thạch Thành Thảo Đường Thăng Long
Thắng Đức Thất Sơn, Thất Sơn Thần quyền Thần Nông Thần
Phù Thần Thạch Thầy (chùa) Thầy Cả Thầy Xế Cả Thi Nại
Thiên Chân Thiên Chúa Giáo Thiên Địa Hội Thiên Đức Thiên
Hậu Thiên Mạc Thiên Mục *Thiên Nam tứ chi lộ đồ thư* Thiên
Niên Thiên Phi Thiên Phúc Thiên Thuy Thiên Trường Thiên
Vương Thiên Y / Thiên Y A Na / Chúa Ngọc Diên Phi Thiếp
(sông) Thiết Cương Thiệu Hoa Thiện Tài Đồng Tử Thiệu
Dương Thiệu Trị Thích Ca Thích Đại Sán Thới Sơn Thuận Hoá
Thủy (bà) Thủy Tinh Thủy Tú Thuy Hương Thú Sơn Thục,
Thục Vương Phán Thương Thượng (tập đoàn dân tộc) Thượng
Ngàn (chúa) Thương nguồn Thượng Vinh Thanh Thượng sư
Thừa Thiên *Thực lục tiền biên* Tiên (chúa, Nguyễn Hoàng) Tiên
Dung Tiên La Tiên Nông Tiên Hải Tiên Lí (nhà), (hệ thống
thần) Tiệp Khắc Tiểu Ác Tiểu Nha Tiwak (lễ) Tích Kinh Giản
Tích Quang Tì Ni Đa Lưu Chi Tịnh Giới Tịnh Trung Sơn
Vương Toà Thánh / Thánh Thất Tây Ninh, *xem* Cao Đài Tô
Lịch Tôn Ngô Không, Tôn Hành Giả Tôn Sĩ Nghị Tổng Bình
Tổng Sơn tổ tôm điếm Trao Trao Tráng Việt Trà Lí Trà Nương
Trà Sư Trại Hút Trạng Quỳnh Trâu (núi) Trần (đạo) Trần (triều)
hoặc (Lí-) Trần Trần Anh Tông Trần Bá Lộc Trần Bá Tiên Trần
Công Vụ Trần Duệ Tông Trần Dụ Tông Trần Đức Huy Trần
Hung Đạo, *xem* Trần Quốc Tuấn Trần Liễu Trần Lộc Trần Minh
Tông Trần Nghệ Tông Trần Nguyên Đán Trần Nguyên Hãn
Trần Nhân Tông Trần Nhật Duật Trần Quang Diệu Trần Quốc
Kiệt Trần Quốc Tuấn Trần Tế Xương Trần Thái Tông Trần Thế
Pháp Trần Thị Đoan Trần Thọ Trần Thủ Độ Trần Thượng
Xuyên Trần Thừa Trần Văn Nhu Trần Văn Thành Triệu (bà)
Triệu (nhà), Trệu Đà / Triệu Vũ Đế Triệu Quang Phục / Triệu

Việt Vương Triệu Túc Triệu Xương Trị An Trịnh (chúa) Trịnh
Cương Trịnh Giang Trịnh Hoà Trịnh Hoài Đức Trọng Thủy
Trung Á Trung Hoa / Trung Quốc Trung Kỳ truyện Tàu Trúc
Phê Trung / Hai Bà / Hai Bà Trưng / Trưng Vương Trưng Chi
Trương Cửu Linh Trương Duyệt Trương Hán Siêu Trương Hát
Trương Hồng Trương Nhi Keo / Quý Vương Trương Tân
Trương Tấn Bửu Trường Viễn Đông Bác Cổ Tùng Luật Tùng
Sơn Tư Dung Trương (đạo) Tượng (núi) Tứ Ân Hiếu Nghĩa Tứ
Linh Tứ Pháp (hệ thống) Tứ vị Thánh nương Tứ Xuyên Túc
Mặc Từ Đạo Hạnh Từ Lâm Tự Nhiên (bãi sông) Tự Nhiên
(giếng) Tự Đức

U Uma Úc (châu)

V Vạn Kiếp Vạn Lí Ba Bình (miếu) Vạn Xuân Văn Điền Văn Lang Văn
Miếu Vân Cát (làng), Vân Cát Thần nữ *xem* Liễu Hạnh Vân
Đòn Vân Nam Vệ Linh Viên Khâu Vijaya Vinitaruci *Việt điện u
linh tập* Việt Khê Việt Nam *Việt nam thế chí Việt sử cương mục
Việt sử lược* Vía Đất Vía Trời Vĩnh An Vĩnh Long Vĩnh Tế Võ
Di Nguy Vọng Phu Vọng Thê Vu (đàn) Vua Lửa Vua Nước Vua
Phật / Sãi / Vương Phật Vua Trời, *xem* deva-rajah, Thiên Vương
Vũ Bình Vũ Ninh Vũ Phương Đề Vũ Quỳnh Vũ Thị Thục Vũ
Trọng Phụng Vũ Xương Vương (ông) *xem* Hồ Chí Minh Vườn
(lễ tết)

X Xá Càn Từ Xà Bê Xã Tắc (đàn), (thần) Xuân La Xén (đạo) *xem*
Huỳnh Phú Sở Xích Mi Xoài (thầy giáo) Xom (thầy, đạo) Xuy
Vưu Xuân Lộc (cự thạch) / ông Đá Xương Cá (núi)

Y Ý Lan (Thái hậu, Thái phi) Yên Bái Yên Sở Yên Tử Yết Kiêu yoni

Chú thích cho các hình:

Tề Thiên / Hanuman trong tích truyện Ramayana trên vách đền Angkor
Vat (nửa đầu thế kỉ XII)

Thuyền trên trống đồng: dấu vết tế thần nước

Cá-sấu-rồng giao phối

Cá-sấu-rồng trên trống Đông Sơn

Rồng-rắn của Lí (bản vẽ)

Bạch Y Quan Âm – tranh đời Tống

Bà Trắng chùa Dầu

Tranh đầu thế kỉ – cảnh Hà Nội. Hàng chữ nôm trên gác: “nhà hàng
đồng”, góc trái dưới “phố An Nam”, nơi vách ngoài “đeo mẹ cha đưa
nào ở trong cái nhà này”

Cầu có mái che (ở Sơn Tây), thành phần một cơ cấu tổng thể bao gồm
một loại đình làng nguyên thủy.

Trang phục quân lính Tây Sơn, kiểu Chăm. Ở hậu cảnh, một người lính khác, đầu đội nón dậu (kiểu cải biên?), vai mang kiếm dài (kiểu Mã Lai, Nhật?), còn người đàn bà thì mặc quần

Những người của một thời tự hội: Hoàng tử Cảnh ở Versailles với khăn bịt đầu Gia Định; J.B. Chaigneau / Nguyễn Văn Thắng trong bộ võ phục, chân quần xà-cạp (khuất); Phan Thanh Giản với triều phục Đại Nam.

Thiên Nhân và ông Giáo tông Lê Văn Trung

Tướng Hoà Hảo Lê Quang Vinh tự Ba Cụt trước toà án quân sự Sài Gòn tháng 4-1956. *Chú ý mái tóc dài dù đã bị cắt ngắn vì tính cách tội nhân ra toà.*

Ông Siu Luynh, Patao Pui hiện nay của tộc Jarai (trên). Phạt Di Lặc – Long An cổ tự (dưới, trái). Mẫu Thượng ngàn (dưới, phải).

Miêu Tiên sư của lính Thủ hộ Tân An (trước 1945) thờ tượng trưng cái nón ngù đồng, nền lá bọc vải, gắn 3 chữ GCL (Garde Civile Locale – Vệ binh Dân sự Địa phương). Ba chữ Hán khuất sau rèm gỗ là: “Long Hồ Hội”. *Hình chụp ngày 17-3-1975.*

Điểm sách:

Trích từ Tuổi Trẻ (Tp. Hồ Chí Minh) Thứ Năm 19-1-2006:

CÓ MỘT TÂM LINH VIỆT

(*Thần, người và đất Việt* – Chuyên khảo của Tạ Chí Đại Trường, Nxb. Văn Hoá Thông Tin và nhà sách Kiến Thức, Hà Nội, 2006)

Còn nhớ, khoảng mười năm trước, nhờ anh bạn mượn được từ GS Hà Văn Tấn cuốn *Thần, người và đất Việt* của tác giả Tạ Chí Đại Trường in ở California (Mỹ), chúng tôi vội đem chụp (photocopy) mỗi người một bản, sau đó đến lượt các bản chụp của chúng tôi bị mượn lại và sao chụp nối nhau hàng mấy chục lần... Thế rồi tại các cuộc hội thảo kỷ niệm Nguyễn Văn Huyền hay Từ Chi ở Hà Nội, đôi khi có thể nghe thấy tên tuổi tác giả *Thần, người và đất Việt* được nhắc đến như việc giới sử học hoặc dân tộc học có thêm một chuyên gia nữa đáng tin cậy.

Đối với giới nghiên cứu khoa học xã hội ở ta, tác giả cuốn chuyên khảo này góp một hình mẫu và một tư tưởng quan trọng về phương pháp nghiên cứu – tư tưởng mà tác giả nói rõ trong một bài viết khác: “Người ta đã đi từ sự quá đà coi thần tích như là hiện thân toàn vẹn của lịch sử, đến sự quá đà khác là bác bỏ hoàn toàn hay ít ra cũng đi đến hoài nghi sâu đậm. Thần tích xuất hiện qua những giai đoạn khác nhau phản ánh tâm tư của con người thời đại, níu kéo trên bước chân của mình những sự kiện xảy ra trong thời gian đó; nói cách khác, một chuỗi thần tích nối tiếp nhau về nội nhân vật, nếu được đặt kê nhau, sẽ làm nổi lên dấu vết lịch sử cấu thành hình ảnh nhân vật đó”.

Còn nhớ, một trong những chương thuyết phục chúng tôi nhiều nhất ngay khi lần đầu đọc cuốn sách này là sự lí giải về tập hợp truyện tích Hùng Vương. Một lí tính khoa học không cho phép chúng tôi tin thời đại Hùng Vương là sự thật lịch sử. Tác giả *Thần, người và đất Việt* cung cấp một lí giải hiển nhiên đúng đắn: Hùng Vương là “hội quang của lịch sử vọng vào dân chúng kết tợp thành ý thức”.

Việc một số bản sách in hoặc một số bản được chụp lại được chuyển tay trong giới hẹp quả là không đủ cho giới nghiên cứu và những độc giả quan tâm đến việc tìm hiểu văn hoá tâm linh Việt Nam. Chính Hội sử học Việt Nam hồi giữa năm 2005 đã đề xuất việc tái bản và phát hành trong nước cuốn *Thần, người và đất Việt*. Điều được quan

tâm trước tiên là để bạn đọc trong nước được tiếp cận rộng rãi dễ dàng với một công trình rất hữu ích, nhưng cũng nên nghĩ tới sự kích thích mà cuốn sách này có thể gieo vào lớp các nhà nghiên cứu trẻ tuổi hơn, thúc đẩy sự đi tới của tư duy khoa học trên những dữ kiện rất mực tinh tế là những tín ngưỡng và niềm tin tôn giáo của các cộng đồng người, trước hết là cộng đồng Việt trên đất Việt.

LẠI NGUYỄN ÂN