

Paul Giran

THAM BIÊN ĐÔNG DƯƠNG

phù thuật và tín ngưỡng an nam

NHẬP MÔN TRIẾT HỌC VĂN MINH CỦA NGƯỜI AN NAM

Hiệu Constant dịch



Paul Giran

sinh ngày 2 tháng 12 năm 1875 ở Nîmes. Ông học Trường Thuộc địa (Ecole Coloniale) ở Pháp, rồi được bổ đi làm việc cho Phủ Toàn quyền ở Đông Dương năm 1899. Đến năm 1901 ông giữ chức Tham biện (Administrateur des services civils), phụ trách công việc hành chính dân sự ở Phủ Toàn quyền. Khoảng từ năm 1907, ông được bổ đi làm Phó Công sứ một số nơi ở Bắc kỳ, trong đó có Kiến An. Tới năm 1913, ông được thăng chức Công sứ (Résident) Phan Rang. Cuối cùng, ông được bổ làm Ủy viên chính phủ (Commissaire du gouvernement) ở Viên Chăn (Lào) và giữ chức này tới năm 1921. (Nguồn: Annuaire colonial, 1907-1921)

Các tác phẩm:

- *Tâm lý người An Nam* (Psychologie du peuple annamite, 1904)
- *Phù thuật và tín ngưỡng An Nam* (Magie et religion annamites, 1912)

Paul Giran

THAM BIÊN ĐÔNG DƯƠNG

Hiệu Constant dịch



phù thuật và tín ngưỡng an nam

NHẬP MÔN TRIẾT HỌC VĂN MINH CỦA NGƯỜI AN NAM

“Chính vì thế chúng tôi tự
cho phép coi tín ngưỡng
Tam phủ – cùng với rất
nhiều khái niệm khác
được cho là của Trung
Hoa – như là một sản
phẩm độc đáo của tư duy
tôn giáo An Nam.

Vậy là chúng tôi đã không
lầm, và đó chính là cái
hồn An Nam mà chúng tôi
đã tìm thấy dưới những vẻ
bề ngoài xa lạ bao quanh
xứ sở này.”

PHÙ THUẬT VÀ TÍN NGƯỠNG AN NAM không chỉ là một tác phẩm thuần chất nghiên cứu tôn giáo, mà còn là một dẫn nhập về triết lý văn minh của người An Nam.

Giữa vô vàn những chi tiết đa dạng về tín ngưỡng tâm linh trong sách, bạn đọc vẫn có thể thấy mục đích chính yếu của tác giả là tìm hiểu về Tâm hồn An Nam, những cảm nghĩ đặc thù vốn là cái góp phần định hình nên các thiết chế xã hội lâu đời và bền chặt, bắt đầu từ những đơn vị nhỏ như gia đình, dòng tộc, làng xã. Mỗi quan tâm đó, dĩ nhiên rất hợp lý đối với một quan chức trong chính quyền Thuộc địa như Paul Giran, đã được cụ thể hóa qua một chủ đề quan trọng hàng đầu khi nghiên cứu một nền văn minh bản địa: tín ngưỡng - tôn giáo.

"Sau khi đọc xong và gấp sách lại, ta sẽ cảm thấy rõ hơn bao giờ hết tính kiêu căng hão huyền – thậm chí điên khùng – trong những lý thuyết đồng hóa của chúng ta, những lý thuyết muốn biến người bản xứ ở các xứ thuộc địa thành những người giống chúng ta. Tôi mong – mà không dám hy vọng quá nhiều, do những thành kiến còn quá dai dẳng – rằng tác phẩm này của ngài Giran có thể đem đến những đánh giá công bằng hơn cho những ai ít nhiều tham dự hoặc quan tâm đến việc cai trị hoặc quản lý các cơ quan của chúng ta ở hải ngoại."

— **Gustave Le Bon**

tác giả. *Tâm lý học đám đông và Tâm lý học dân tộc*

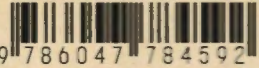
BECOME A MEMBER!



Nhà Nam Reading Club

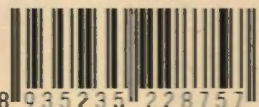


ISBN: 978-604-77-8459-2



9 786047 784592

Giá: 290.000đ



8 935235 228757

Ngoài các bản bìa cứng phổ thông còn có 222 bản đặc biệt bìa da PU cao cấp, ruột giấy Nhật chất lượng cao 130gsm, đánh số từ 1 tới 222; đồng thời, có thêm 111 bản siêu đặc biệt, bìa da thật thượng hạng nhập khẩu, ruột giấy mỹ thuật H-White 120gsm đánh số từ 1 tới 111, cùng 4 bản riêng ký hiệu *Thanh Long*, *Chu Tước*, *Huyền Vũ*, *Bạch Hổ* in trên giấy Conqueror 120gsm. Các ấn bản đặc biệt và siêu đặc biệt, bản riêng đều đựng trong hộp được làm thủ công, đóng triện Nhã Nam, dành cho người sưu tầm và bạn thích sách đẹp. Tất cả các ấn bản này đều là bản in kỷ niệm 15 năm thành lập bản ty.

Bản:



MAGIE ET RELIGION ANNAMITES:

Introduction à une philosophie de la civilisation du peuple d'Annam

PAUL GIRAN

Bản quyền bản dịch tiếng Việt © Công ty Văn hóa và Truyền thông Nhã Nam

Bản quyền tác phẩm đã được bảo hộ. Mọi hình thức xuất bản, sao chụp, phân phối dưới dạng in ấn hoặc văn bản điện tử, đặc biệt là việc phát tán trên mạng Internet mà không có sự cho phép bằng văn bản của Nhà xuất bản là vi phạm pháp luật và làm tổn hại đến quyền lợi của nhà xuất bản và tác giả. Không ủng hộ, khuyến khích những hành vi vi phạm bản quyền.

Chỉ mua bán bản in hộp pháp.

Paul Giran

THAM BIỆN ĐÔNG DƯƠNG

phù thuật và tín ngưỡng an nam

NHẬP MÔN TRIẾT HỌC VĂN MINH CỦA NGƯỜI AN NAM

Hiệu Constant dịch

Phan Cẩm Thượng giới thiệu



NHÀ XUẤT BẢN
THẾ GIỚI



LỜI GIỚI THIỆU

Thời Thực dân đã qua từ lâu, nhưng nhiều nghiên cứu của các học giả Pháp-Việt thời đó vẫn còn chưa được dịch và giới thiệu tới bạn đọc. Đó là một tổng tập quan trọng về đời sống xã hội và tôn giáo Việt Nam, khi những kẻ đến cai trị rất cần hiểu biết về người dân bản xứ, mà cái biết phải rất sâu sắc. Cuốn *Phù thuật và Tín ngưỡng An Nam* của Paul Giran, một viên tham biện (administrateur des services civils) phụ trách công việc hành chính dân sự thuộc địa, là một công trình như thế.

Thế kỷ XVII-XVIII, chủ nghĩa thực dân đã lan rộng ra toàn thế giới, tưởng chừng không còn mảnh đất nào là chưa được khám phá, không còn hòn đảo nào là đảo hoang. Việt Nam tuy chưa bị xâm lược, nhưng cả hai đảng đã buôn bán với người phương Tây, người Hoa, người Nhật. Pháp là kẻ đến sau cùng, nhưng muốn ở lại, nên giữa thế kỷ XIX đã quyết định tấn công Việt Nam. Cũng như nhiều quốc gia lớn bé, có truyền thống văn hóa lâu đời khác ở phương Đông, nhà nước phong kiến Việt Nam nhanh chóng thất bại trước văn minh phương Tây vì sự lạc hậu của mình và sự yếu hèn trước các cường quốc thực dân. Văn minh phương Tây và chủ nghĩa thực dân thực ra là một mâu thuẫn giữa ý tưởng nhân văn từ thời Phục hưng và công cuộc khai thác thuộc địa không thương xót, kể cả buôn bán nô lệ. Người dân thuộc địa được hưởng tinh thần nhân văn Tây phương và tiếp nhận những kỹ thuật công nghiệp mới trong tình thế bị nô dịch, nhưng cùng với đó cũng làm phát sinh mâu thuẫn nội tại trong quá trình đi lên hiện đại của từng dân tộc. Mỗi đế quốc có cách tiếp cận riêng của mình với thuộc địa, với người Pháp quá trình chuẩn bị và tiếp tục nghiên cứu thuộc địa của họ là kỹ lưỡng, sâu sắc, đôi khi có phần hoang tưởng và lãng mạn, đến mức nhiều học giả bản địa hóa chính



mình, trở thành người bản xứ (các học giả về Tây Nguyên là một ví dụ), say sưa với đất mới như mới được tái sinh. Điều đó làm nên sắc thái thơ mộng và thực tiễn vô cùng trong các công trình nghiên cứu.

Paul Giran không phải là học giả lãng mạn như vậy. Ông học Trường Thuộc địa (Ecole Coloniale) ở Pháp, rồi được bổ đi làm việc cho Phủ Toàn quyền ở Đông Dương năm 1899. Đối với ông, người An Nam không khác gì một bộ tộc lạc hậu, cần khai hóa. Ông đã viết trên tinh thần phân biệt chủng tộc da trắng thượng đẳng rõ ràng, một học thuyết được ngụy trang bằng khoa học ở phương Tây đầu thế kỷ XX. Tuy nhiên, sự kỹ càng của cách thức tiếp cận và nghiên cứu khiến cuốn sách của ông có giá trị phân tích và tư liệu về đời sống tín ngưỡng của người Việt Nam, nếu tạm gác những quan điểm thượng đẳng trên. Mặt khác, ông chịu ảnh hưởng của Léopold Cadière (1869-1955), một linh mục am hiểu sâu sắc ngôn ngữ và phong tục phương Đông, nên phương pháp tiếp cận đời sống tâm linh người Việt Nam cũng rất khoa học và có sự thấu hiểu nhân văn. Bản thân đức cha Cadière là người truyền giáo, ông không phê phán những tín ngưỡng khác mà cố gắng tìm hiểu ngọn nguồn tâm linh người Việt cho mục đích của mình, sự ghi chép của Cadière thật đáng nể, tỉ mỉ, kỹ lưỡng, nhìn vấn đề thì bao quát, rộng lượng để thấy được tính phức hợp của tâm linh người Việt, dù nhiều hình thức và biểu tượng của tín ngưỡng tâm linh đó chịu ảnh hưởng của Trung Hoa. Điều này làm cho Paul Giran kết thúc công trình mơ hồ với câu hỏi: văn minh Việt Nam là bản sao mờ nhạt của văn minh Trung Hoa, hay là cái gì đó rất độc lập, như chính tinh thần của người Việt Nam khi đối đầu với văn minh phương Tây.

Đối với đức cha Cadière, tôn giáo của người Việt Nam giống như một khu rừng, nhiều tầng, nhiều lớp, nhiều loại cây chằng chịt, huyền hoặc tới mức không thể lần ra ngọn nguồn. Ông mặc nhiên cái cảm giác tâm linh này, chấp nhận tính toàn linh trong đời sống tâm thức Việt. Nhưng là một viên chức cần mẫn, Paul Giran muốn lý giải và sắp đặt, phát quang một cánh rừng, xếp nó lại để tìm hiểu, cái này làm cho hướng nghiên cứu của ông khác hẳn Cadière và chẻ rõ từng khái niệm, từng vấn đề một, rồi tích hợp chúng vào hệ thống, trong đó nổi bật là các pháp thuật có liên quan chặt chẽ với tín ngưỡng, bởi vì pháp thuật là cái biểu hiện, biểu tượng hình thức, lý giải được

nó thì hiểu được bản chất tôn giáo. (Đức cha Cadière dựa trên nền văn hóa tập tục nhiều hơn.)

Do đó, Paul Giran đã hình thành công trình của mình trong ba quyển (ba chương lớn): quyển một – Những khái niệm siêu hình đầu tiên của người An Nam và nguồn gốc của chúng; quyển hai – Pháp thuật; quyển ba – Tôn giáo. Ba bước trong nghiên cứu này có lẽ tuân theo cách cổ điển, như nhìn nhận tất cả vấn đề theo ba bước phát triển (học thuật văn minh cổ điển) – bước đầu lý giải từng khái niệm, truy tìm nguồn gốc, bước hai phân tích các hình thức (pháp thuật), bước ba định hình lý thuyết tôn giáo bao gồm thuyết tự nhiên và thuyết vật linh. Đáng chú ý là Paul Giran hầu như không lý giải tôn giáo Việt Nam trên cơ sở của Tam giáo (Nho, Lão, Phật) như các học giả thường làm, mà xuất phát từ chính đời sống tâm hồn và tín ngưỡng bản địa, cách thức tiệm cận dân tộc học này của Paul Giran chính xác hơn khi loại bỏ yếu tố ngoại nhập.

Sự trừu tượng, không thể lý giải của các khái niệm tâm linh Việt Nam, vừa hấp dẫn vừa gây đau đầu cho Paul Giran. Ông lần lượt phân tích các khái niệm linh, hồn, vía, phách, ma, quỷ, my, vong, trời, đất, thần, thánh, địa ngục, niết bàn, kiếp trước, kiếp sau, trần, yểm, bùa chú, nhập và gọi hồn... trong cái quan niệm vạn vật hữu linh của người Việt, dẫn đến sinh hoạt tâm linh liên tục trong đời sống hằng ngày, từ khi bước chân ra cửa cho đến lúc đi ngủ, và kể cả nằm mơ cũng sẽ được lý giải tâm linh. Những cái này thật hỗn độn và được đảm bảo bởi các pháp sư, thầy cúng, ông đồng, bà cốt, thầy chùa, thầy phù thủy vốn có thế lực trong làng xã cổ truyền. Pháp thuật và thuật yểm bùa là phần quan trọng của đời sống tâm linh này, nó sẽ giải quyết những tai nạn chưa đến và có thể sẽ đến. Hành vi của các thầy *shaman* cổ xưa đã hình thành nghi thức tâm linh có từ Siberia đến Việt Nam, và biến tướng qua từng sắc tộc, không được Paul Giran chú ý và đề cập, nên ông có xu hướng tìm những ảnh hưởng Trung Hoa qua Việt Nam, đồng thời không nhận ra các hình thức bùa chú là từ hành vi phù thủy, chứ không hẳn từ biến đổi chữ Hán. Ví dụ ba cái gạch chéo trên lá bùa, có ý nghĩa là: *Trời đánh mây chết, Đất đánh mây chết, Tao đâm mây chết*. Thầy phù thủy khi hành lễ sẽ cầm kiếm chém ba nhát, hai nhát chéo hai bên và một nhát thẳng xuống. Song hơn hết, cái nhìn thực chứng đã làm nên giá trị của nghiên cứu tâm linh Việt Nam này,



Paul Giran không xuất phát nhiều từ tư biện, mà luôn từ các ví dụ cụ thể, những lần quan sát, ghi chép trong các buổi hành lễ và hiện tượng sinh hoạt hằng ngày có liên quan đến tâm linh, rồi đúc kết lại. Cho nên ví dụ của ông luôn bắt đầu từ làng này, con người này, thời gian này, nhiều lần lặp lại, và tham khảo thêm những nhà nghiên cứu khác, ông mới kết luận. Quyển ba về tôn giáo là sự tổng kết xuất sắc những hình thức tôn giáo cơ bản ở Việt Nam, trong đó ông đặc biệt chú trọng đến tín ngưỡng bản địa: tín ngưỡng Tam phủ, tục thờ cúng tổ tiên, tục thờ vĩ nhân, anh hùng và thành hoàng làng.

Cuốn sách này được một dịch giả trẻ dịch từ tiếng Pháp và tôi là một người được Nhã Nam giao cho đọc hiệu đính, cùng với ban biên tập của nhà sách. Chúng tôi cảm thấy người dịch đã thấu hiểu ý tưởng và diễn dịch của tác giả, cũng như những vấn đề có tính học thuật của văn hóa truyền thống Việt Nam, nhất là các khái niệm xưa liên quan đến tâm linh và Hán tự. Chắc chắn, mọi chuyện không thể toàn vẹn, nhưng những gì tôi đọc được là rất rõ ràng về một đời sống tâm thức Việt Nam cuối thế kỷ XIX, đầu thế kỷ XX. Điều mà những học giả Việt Nam khi đó như Mai Viên Đoàn Triển và Phan Kế Bính, cũng đã làm, duy chỉ có phương pháp thực chứng là các cụ không quan tâm, còn tính mô hình hóa phong tục tập quán Việt Nam thì rất sâu sắc, bổ sung cho khoa nghiên cứu Việt Nam học, cùng với những học giả Pháp đương thời.

PHAN CẨM THƯỢNG

Mùa hạ, 2020



LỜI TỰA

Để bày tỏ hết những thiện ý của tôi về cuốn sách mà ông Giran đã đề nghị tôi giới thiệu với công chúng, tôi chỉ có thể nói rằng những ý tưởng lớn toát ra từ tác phẩm này là những điều mà tôi đã luôn sẵn lòng ủng hộ và phát triển.

Từ toàn bộ các sự việc mà tác giả mang tới và từ lối trình bày mạch lạc, hiển hiện rõ ràng bằng chứng cho thấy ý niệm tôn giáo là động lực chính của các nền văn minh vào buổi đầu của chúng. Quy luật này thậm chí còn có tầm ảnh hưởng rộng hơn nhiều, như ông Giran đã chỉ rõ. Trên thực tế, với ông, có thể nói rằng sự phát triển của ý niệm tôn giáo trong một nhóm người không gì khác chính là sự phát triển của tư duy tập thể của nhóm này vào một thời điểm xác định trong lịch sử của họ. Nói cách khác, những ý niệm tôn giáo là kết quả tất yếu của một lối tư duy đặc thù.

Đây là một chân lý đơn giản đáng lẽ phải hiển nhiên trước mắt mọi người, thế nhưng nó cũng chỉ vừa mới bắt đầu lộ diện, bởi nó đụng chạm đến những tình cảm sâu xa trong chúng ta, mà những cụm rề khòe khoắn nhất của chúng bám vào quá khứ xa xưa nhất. Chống lại cảm xúc, cái logic đơn thuần chưa bao giờ dễ dàng thắng thế.

Tuy nhiên, chỉ cần xem xét bề ngoài là đủ để tin chắc rằng nơi những người nguyên thủy, mọi biểu hiện trong sinh hoạt của họ đều chủ yếu mang tính tôn giáo.

Phần lớn cuộc sống hoang dã diễn ra trong thế giới đặc biệt mà chúng ta gọi là siêu nhiên. Ngay đến cái hành vi quen thuộc nhất, thông thường nhất cũng đều có một ý nghĩa và một tầm quan trọng vượt quá tính hiệu quả và ý nghĩa thực tế của hành vi này. Một con thú băng qua con đường mòn, một con gà trống cất tiếng gáy, một người phụ nữ đi ngang qua, một đứa trẻ hắt



hơi, một từ được thốt ra trong một tình huống nào đó đều có một ý nghĩa ẩn giấu và có ảnh hưởng tốt hay xấu đến cuộc sống của mỗi người.

Nếu như thuật đoán điềm triệu mang tính tôn giáo, thì chiêm tinh học, vốn có liên hệ chặt chẽ với nó, cũng không hề kém phần; và qua đó, ta chạm tới khoa học chân chính; thiên văn học ra đời từ chiêm tinh học, giống như hóa học thoát ra từ thuật giả kim, còn y học và dược học thì xuất phát từ y thuật và dược điển huyền bí.

Với người nguyên thủy, bản thân chiến tranh là một hành động tôn giáo, bao gồm cả những kỹ thuật có những quy tắc cụ thể không thuộc phạm vi huyền thuật hay tôn giáo; nghệ thuật xây dựng tuân theo các nghi lễ; công cụ của thợ thủ công, lưới hoặc thuyền của dân chài thả đều có những đặc tính pháp thuật hết như những liệu pháp của phù thủy, khác với những tính chất mà chúng sở hữu một cách tự nhiên.

Tương tự, cách tổ chức gia đình hoặc xã hội cũng có nguồn gốc tôn giáo như luật pháp và đạo đức vậy; và điều đó không cần chứng minh nữa sau kiệt tác của Fustel de Coulanges.

Nói tóm lại, tôn giáo hoặc mẹ đẻ của nó là pháp thuật, xét như hình thức khởi thủy của tư duy con người, chứa đựng trong tình trạng phôi thai tất cả các cành nhánh của hoạt động trí tuệ mà tổng thể đích thị tạo thành một nền văn minh.

Hẳn là phần lớn những cành nhánh này đã dần dần phát triển gốc rễ riêng, sau đó đã tự tách ra khỏi thân cây ban đầu; nhưng dẫu vậy, ta vẫn luôn phải tìm nguồn gốc của chúng trong cái gốc chung mang bản chất tôn giáo.

Đây chính là ý tưởng tổng quát mà Giran đã nêu bật trong tác phẩm này. Không nán ná quá lâu ở những thảo luận lý thuyết, ông đã chủ yếu trình bày những sự việc theo một trình tự chặt chẽ, cho chúng ta thấy làm thế nào mà những khái niệm sơ khai khiêm nhường về căn nguyên, về bản thể, tâm hồn, trí tuệ đã làm nảy sinh các hệ thống tôn giáo vĩ đại, và các nguyên tắc cơ bản mà dựa vào đó các xã hội được thiết lập. Về phương diện này, tác phẩm của ông Giran sẽ là một tài liệu quý giá đối với lịch sử hoặc triết học tôn giáo.

Và đây không phải là lợi ích đáng kể duy nhất của tác phẩm này. Tác giả là một viên chức thuộc địa; và từ góc độ của phương pháp khai thác thuộc địa, dẫu ông đã không rút ra kết luận từ những việc đã tìm hiểu, thì kết luận này vẫn ngầm hiển hiện trong tác phẩm của ông.

Về phương diện tinh thần cũng như thể chất, tồn tại những khác biệt không thể khắc phục giữa các chủng tộc, chúng ngăn họ kết thân và hiểu nhau. Hai cá nhân có thể nói cùng một ngôn ngữ, nhưng họ sẽ mãi là những kẻ xa lạ với nhau nếu như họ không cùng nguồn gốc.

Quốc ngữ không chỉ là vốn từ vựng; đằng sau những từ ngữ ấy là những ý tưởng và tình cảm mà ta không thể chạm tới bằng câu chữ. Cùng một câu chữ sẽ khơi gợi những hình dung trí tuệ và cảm xúc hoàn toàn khác nhau, không thể quy giản cái nọ thành cái kia, cho những cá thể thuộc những chủng tộc khác nhau. Chính người Pháp chúng ta ngày nay đây, liệu có thể giải thích cho một người Pháp thời Trung cổ về những khái niệm tự do, công lý và đoàn kết không? Huống chi là huênh hoang rằng những người được chúng ta bảo hộ ở châu Á hoặc châu Phi thấu hiểu những nguyên tắc của nền văn minh mà ta cố gắng khắc sâu vào trí não họ?

Ông Giran đã đưa ra một minh chứng thú vị cho chủ đề này, khi chỉ rõ rằng với một người An Nam thì khái niệm về trách nhiệm bao gồm những gì. Khi mà trong luật pháp của nước Pháp, trách nhiệm là thứ thuộc về cá nhân, thì trong luật pháp An Nam, nó thuộc về tập thể. Ngoài thủ phạm ra, nó còn can hệ đến gia đình, láng giềng của anh ta, rồi đến cả làng xóm, v.v. Và hơn nữa, do khái niệm này thuộc phạm trù tôn giáo – tội ác gần với tội lỗi, và sự trừng phạt gần với sự chuộc tội – chúng ta thấy cả một vực thẳm ngăn cách những quan niệm pháp lý của mình với những quan niệm của người dân xứ Đông Dương. Trên đây chỉ là một ví dụ; còn vô vàn ví dụ khác. Chúng ta sẽ tìm thấy rất nhiều ví dụ thích đáng trong tác phẩm của ông Giran.

Sau khi đọc xong và gấp sách lại, ta sẽ cảm thấy rõ hơn bao giờ hết tính kiêu căng hão huyền – thậm chí điên khùng – trong những lý thuyết đồng hóa của chúng ta, những lý thuyết muốn biến người bản xứ ở các xứ thuộc địa thành những người giống như chúng ta. Tôi mong – mà không dám hy vọng quá nhiều, do những thành kiến còn quá dai dẳng – rằng tác phẩm này của ông Giran có thể đem đến những đánh giá công bằng hơn cho những ai ít nhiều tham dự hoặc quan tâm đến việc cai trị hoặc quản lý các cơ quan của chúng ta ở hải ngoại.

GUSTAVE LE BON



LỜI NÓI ĐẦU

Mục đích của tác phẩm bạn đang cầm trên tay đã được chỉ khá rõ qua tiêu đề phụ của nó.

Với dự định ban đầu là để nêu bật tính thống nhất về mặt logic của các yếu tố đa dạng trong nền văn minh An Nam, để chứng tỏ rằng duy chỉ có một nguyên lý chủ đạo đã chi phối sự thiết lập tất cả các thiết chế cấu thành nền văn minh này, tôi đã phải thừa nhận sự cần thiết của một nghiên cứu sơ bộ mà cận kề về các hệ thống bùa chú và tôn giáo của người An Nam.

Thật vậy, ý tưởng tôn giáo chi phối toàn bộ xã hội An Nam. Đương nhiên là chính ý tưởng đã khơi nguồn cho những phong tục tập quán, nền pháp chế, cách tổ chức gia đình hoặc chính trị của Vương quốc “phương Nam thanh bình” [An Nam]; chính ý tưởng đó đã in sâu vào nghệ thuật và các ngành khoa học bản xứ tính cách bất biến thâm sâu mà cho đến tận ngày nay vẫn làm tê liệt đà phát triển hướng đến tiến bộ của chúng.

Ấy thế mà ý tưởng tôn giáo này lại mạnh mẽ vô cùng nhờ giữ được những cội nguồn xa xưa và đáng kính của nó, và chúng ta phải đào sâu vào chính những cội nguồn xa xưa đó để khám phá ra căn nguyên sức mạnh bền bỉ và luôn luôn được làm mới của tán lá sum suê đến rợn ngợp của các tín ngưỡng An Nam.

Thế nên việc nghiên cứu các hệ thống tôn giáo đa dạng của người An Nam và cội nguồn của chúng chính là phần dẫn nhập cần thiết cho một nền triết lý của văn minh An Nam. Và hôm nay tôi muốn giới thiệu chính công trình dẫn nhập này đến đông đảo bạn đọc.⁽¹⁾

1. Một tác phẩm sắp tới đây sẽ trình bày phân nghiên cứu về tổ chức xã hội và gia đình, luân lý, luật pháp, v.v.

phù thuật và tín ngưỡng an nam

*“Đông là Đông, Tây là Tây,
và hai ngả chẳng bao giờ hội ngộ.”*

– RUDYARD KIPLING



QUYỂN MỘT

NHỮNG KHÁI NIỆM
SIÊU HÌNH ĐẦU TIÊN CỦA NGƯỜI AN NAM
VÀ NGUỒN GỐC CỦA CHÚNG

Chúng ta sẽ bước vào địa hạt của giấc mơ, thế nên ngay khi đến bên ngưỡng cửa, chúng ta nên để lại lý trí lạnh lùng của kẻ Tây phương hoài nghi; trút bỏ những thói quen logic cứng nhắc, bình phẩm nghiêm khắc, và nói lỏng sợi dây cương cho trí tưởng tượng, “kẻ điên gây rối trong nhà” ấy,⁽¹⁾ tâm trí của chúng ta ngày nay, vốn được mài giũa qua hàng thế kỷ giáo dục, luôn giám sát gắt gao. Hãy rũ bỏ nền văn minh hiện đại để “khoác lên mình bộ da” của người Á châu già nua mà chúng ta muốn tìm hiểu. Chỉ như thế chúng ta mới có thể nắm được dòng tư tưởng hoàn hảo nở rộ trong các bộ óc An Nam.

Nhưng trước hết, chúng ta cần phải thấu triệt sự thật rằng sự phát triển ý tưởng tôn giáo nơi một dân tộc, một chủng tộc, trong một nhóm người bất kỳ, không gì khác chính là sự phát triển của tư duy tập thể của nhóm người, chủng tộc, dân tộc đó, v.v., vào một thời điểm cụ thể trong lịch sử của họ.

Đúng thế, chính một trong những nguyên tắc tổng quát nhất và vững chắc nhất của nền tôn giáo học hết sức non trẻ cho rằng những biểu hiện tôn giáo như quan niệm huyền thoại, học thuyết siêu hình, v.v. là kết quả của một trạng thái tinh thần tập thể xác định. Nói cách khác: các khái niệm tôn giáo⁽²⁾ là kết quả tất yếu của một lối tư duy đặc thù.

1. “Folle du logis” là một hình ảnh được triết gia Nicolas Malebranche sử dụng để chỉ óc tưởng tượng (L’imagination est la folle du logis), ngày nay nó là một thành ngữ được dùng với nghĩa này. Có thể hiểu bộ óc được ví với một ngôi nhà, và trí tưởng tượng làm rối loạn lý tính con người cũng như có một kẻ điên gây rối trong nhà, làm xáo trộn nề nếp. [BT]

2. Ở điểm này, chúng tôi cũng muốn đề cập đến những khái niệm pháp thuật. Chúng tôi tạm thời sử dụng từ *tôn giáo* bởi không có từ khác để cùng lúc chỉ định những hiện tượng tôn giáo lẫn pháp thuật, và bởi sự sai sót về ngôn ngữ là khá phổ biến để có thể biện minh cho cách dùng như vậy. Cùng trong tác phẩm này, chúng tôi sẽ chỉ ra sự tách bạch nên được thực hiện giữa điều thuộc phạm vi pháp thuật và điều thuộc phạm vi tôn giáo.

Chúng ta hãy lấy một hiện tượng tầm thường như là mưa và hãy xem người ta có thể giải thích nó và quan niệm về nó theo những cách khác nhau ra sao.

Nếu chúng ta ngó lời với một dã nhân mông muội, y sẽ nói rằng mưa có thể được tạo thành là do một pháp sư hoặc do tất cả bộ tộc, thông qua những nghi lễ đặc biệt. Y biết và y đã học được qua một sự liên tưởng hoàn toàn tự nhiên rằng nếu ta cầu mưa, thì ta chỉ cần bắt chước con giông. Ai đó trong bộ tộc, thường là pháp sư, sẽ leo lên một cây cao, gõ vào một đồ dùng bằng kim loại để bắt chước tiếng sấm, đập hai bó đuốc vào nhau để bắt chước tia chớp và cuối cùng nhúng cành lá vào nước rồi vẩy lên mặt đất.⁽¹⁾

Đúng như chúng ta vừa nói, dã nhân nọ nghĩ về thế giới theo trí tưởng tượng của y, chứ không phải bằng lý trí.⁽²⁾ Mà trí tưởng tượng khi bị bỏ mặc, thoát khỏi sự kiểm soát của lý trí, thì tạo ra những hình ảnh bất định, trôi nổi, thay đổi thất thường. Nếu có thể, hãy nhìn một đám mây bằng cặp mắt của trí tưởng tượng, bạn sẽ thấy tất cả những điều mình muốn; cùng một lúc hay lần lượt: một phong cảnh, một con vật, một khuôn mặt người. Hệt như thế, một dã nhân sắp xếp thế giới này theo tưởng tượng riêng của y. Y sắp xếp những sự kiện và hiện tượng theo trật tự phù hợp nhất với những ý muốn, nhu cầu của mình. Với y, thế giới chẳng có gì là huyền bí; mọi thứ đều rất đơn giản; y biết rõ nguyên do của vạn vật và có thể tạo ra chúng theo ý thích của mình. Không biết giới hạn khả năng của mình, y tự gán cho mình một sức mạnh toàn

1. Nền văn học dân gian Hán Việt đã lưu giữ được ký ức về các tín ngưỡng giống nhau. "Ở huyện Ngân Sơn, các sách biên niên thời hậu Hán viết, có một ngọn núi cao, mà ta vào được bên trong nhờ một cái hang lớn. Sâu trong hang, có hai phiến đá phẳng dựng đứng, mỗi phiến cao tựa người thực; một phiến thuộc nguyên lý dương, phiến kia thuộc nguyên lý âm. Khi ta muốn thời tiết khô và lạnh, ta gõ lên phiến thứ nhất, và khi ta mong muốn thời tiết nóng và ẩm thì gõ lên phiến thứ hai." Theo G. Dumoutier, "Folklore Sino-Annamite" [Văn học dân gian Hán Việt], *Revue Indochinoise* [Tập chí Đông Dương], 1907, Hanoi.

2. Theo Durkheim, *De la division du travail social* [Bản về sự phân công lao động xã hội].

năng mà chúng ta sẽ gọi là siêu nhiên.

Nhưng khi mà cùng với trải nghiệm, con người bắt đầu ý thức về sự yếu kém thực sự của mình trước các thế lực của vũ trụ, họ phải nghĩ ra những cá nhân cao cấp hơn họ – các vị thần được phú cho chính sức mạnh mà con người vừa tự tước bỏ.

Trong một ngôi làng An Nam nhỏ bé có một hang động, đó là nơi trú ngụ của một vị thần có sức mạnh gọi mưa. Vào lúc hạn hán, dân An Nam đến tế lễ ngay trước cửa động. Nhiều dân làng khác lần lượt đến đó bằng thuyền theo đường sông. Những người chèo thuyền đồng thanh kêu lớn theo nhịp chèo:

Hồ mưa, Hồ mưa

“Cầu trời cho mưa, cầu trời cho mưa”.

Đến trước ngôi chùa nhỏ được dựng ngay cửa động, họ bày xôi và rượu lên một cái mâm và kính cẩn hành lễ vị thần bốn lạy. Sau đó người chủ lễ đọc lời cầu khẩn và họ buộc tờ giấy viết lời khẩn đó vào cổ một con chó rồi ném xuống dòng suối từ hang chảy ra.⁽¹⁾ Ngày xưa, lễ cầu này có vẻ như đã tạo ra những hiệu quả đáng ngạc nhiên.

Giờ đây chúng ta hãy cùng đến với các dân tộc của nền văn minh phát triển. Ở đây, các vị thần mưa không còn tồn tại nữa. Khoa học thực nghiệm đã dần dần đẩy lùi lãnh địa của thần linh, hết như sức mạnh thần linh xưa kia đã giới hạn sức mạnh pháp thuật của con người. Những huyền thoại thánh thần đã được thay thế bằng lý thuyết vật lý về sự hình thành những cơn bão.

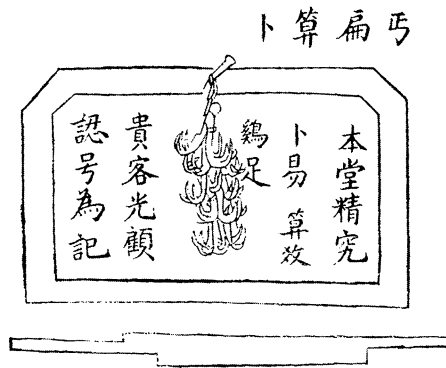
Phần trình bày ngắn gọn này cho thấy rằng cùng một ý tưởng,

1. Theo L. Cadière, *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* [Tập san của Trường Viễn Đông Bác cổ Pháp], 1901, trang 204. “Người ta nói với tôi”, ông Cadière viết, “buổi lễ được thực hiện với mục đích gọi thần linh: Ném con chó xuống nước, tức người ta vấy bẩn nơi trú ngụ của ngài, như vậy người ta ép ngài khiến mưa đến nhiều để cho dòng nước kéo xác con chó, vốn làm bẩn hang động, trôi đi xa.”

ý tưởng về nguyên nhân, đặc biệt là nguyên nhân của mưa, có thể được quan niệm theo nhiều cách khác nhau. Trong tư duy nguyên thủy, ý tưởng về nguyên nhân chủ yếu là pháp thuật. Sau đó, chính ý tưởng này mang một hình thái huyền bí, là tôn giáo. Cùng với tư duy khoa học, ý tưởng về nguyên nhân được bộc lộ trong các định luật vật lý, khách quan, bất biến, “các luật sắt vĩnh cửu”, như Goethe đã nói.

Tôi quay lại điểm khởi đầu của mình, biết rằng các khái niệm pháp thuật và tôn giáo có thể được định nghĩa như là các biểu hiện của một cách tư duy đặc thù. Từ đó ta có thể suy ra rằng nghiên cứu tôn giáo của một dân tộc chính là nghiên cứu một hình thức tư duy đặc biệt của dân tộc này.

Thế nên, trước khi phân tích những biểu hiện của tư duy tôn giáo An Nam, ta nên quan sát cơ chế và phương thức vận hành của nó.



Cái biển toán bốc (xem bói), H.Oger⁽¹⁾.

1. Các minh họa trong tập sách này chủ yếu được lấy từ cuốn *Technique du peuple Annamite* của Henri Oger do Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp, Nhà Nam và NXB Thế giới ấn hành năm 2009.



CHƯƠNG I

SỰ MẬP MỜ NGUYÊN THỦY TRONG TƯ DUY AN NAM

Một trong những nhân tố chính gây ảnh hưởng lên sự phát triển trí tuệ của các chủng tộc là môi trường khí hậu. Mà môi trường vật chất vốn đã đóng một vai trò rất quan trọng nơi người dân An Nam.

Trong xứ sở luôn tràn ngập ánh sáng chói chang như miền Viễn Đông này, dưới bầu trời rực rỡ và thăm thẳm ấy, nơi các sự vật nổi bật trên đường chân trời với một độ sắc nét rõ rệt, trong bầu không khí ẩm thấp và nóng bức này, nơi sự chênh lệch điện thế diễn ra thường trực, thì những ấn tượng tiếp nhận được luôn gay gắt, đôi khi nhức nhối. Lặp đi lặp lại, chúng làm kiệt quệ hệ thần kinh, vốn đã bị kích thích quá độ, chỉ còn chuyển tải những cảm giác yếu ớt, tạo ra những hình tượng nhạt nhòa và bất định. Ý chí cũng bị mỗi mòn, chỉ có thể phản ứng một cách yếu ớt để cố đánh thức những hình ảnh, liên kết chúng với nhau, hợp thành những phán đoán. Cũng vì thế nên trí tưởng tượng tái hiện, nghĩa là khả năng khơi gợi một cảm giác vốn đã được thu nhận, vẫn hãy còn tro ỳ thụ động nơi người An Nam. Qua đây chúng ta có lời giải thích về khuynh hướng đặc thù trong tinh thần của họ.

Bất kỳ ai đã ít nhiều sống trong môi trường châu Á hẳn đều có thể thấy ngạc nhiên vì sự mâu thuẫn dường như tồn tại giữa óc sáng tạo dồi dào trong những mê tín tôn giáo hoặc sự tích truyền kỳ

của họ, và trí tưởng tượng nghèo nàn bộc lộ trong nền thơ ca, văn chương, nghệ thuật và các ngành khoa học còn phôi thai của họ. Đường như những sản phẩm khác biệt này là những biểu hiện của hai trí tuệ tách biệt nhau.

Một nhà tâm lý học uyên thâm⁽¹⁾ giải thích: “Trí tưởng tượng thái quá đó chủ yếu là do ở sự mờ nhạt nhất của những cảm nhận, vốn dĩ hoán đổi cho nhau một cách dễ dàng, tùy theo ý thích”. Người An Nam, được phú cho một trí tưởng tượng tái hiện tầm thường, không đủ khả năng hạn chế phạm vi cho những cảm giác của họ, phân định đường biên của những hình ảnh phát sinh từ sâu trong ký ức của họ; y sống trong ảo ảnh, trong sự bất định; không phân biệt và không nhận thức được thứ gì một cách rõ ràng, y mơ hồ về mọi thứ.

Sự vắng mặt gần như hoàn toàn của óc phê phán này là mảnh đất quá ư tuyệt vời cho những ý tưởng huyền bí nở rộ; những ý tưởng này đã xâm chiếm tinh thần An Nam đến độ bóp nghẹt nó. Ở An Nam, xứ sở của giấc mơ, nơi tinh thần khoa học chưa từng được tự do phát triển, thì những huyền thoại thời xưa đã tồn lưu, sống động cho đến tận ngày nay, và điều này diễn ra chẳng phải là do thứ tình cảm tôn kính sâu xa đối với tất cả những gì chạm tới quá khứ, mà đúng hơn là do niềm tin tuyệt đối vào những huyền thoại và ý nghĩa thực sự mà người ta vẫn còn dành cho chúng.

Đặc tính đầu tiên này của tinh thần An Nam – tôi muốn nói đến sự tầm thường của trí tưởng tượng tái hiện – phần nào giải thích cho chúng ta đặc tính thứ hai trong tâm tính của người bản xứ nơi đây.

Do thiếu sự sắc nét trong những cảm nhận của mình, nên họ lẫn lộn chúng với nhau và từ đó hình thành một thế giới quan hoàn toàn riêng biệt, rất lờ mờ, rất bất định, nơi mà giữa con người và sự

1. Theo Guyau, *Éducation et hérédité* [Giáo dục và di truyền].

vật không còn tồn tại bất kỳ sự phân biệt cốt yếu nào, bất kỳ sự tách biệt thực sự nào.

Vả chăng, nét đặc thù tâm lý này không phải của riêng người An Nam, mà xuất hiện ở hầu hết các dân tộc nguyên thủy. Ở đây, tôi không hề có ý nói rằng người An Nam là một tộc người nguyên thủy, theo mọi ý nghĩa của từ này. Nền văn minh của họ đã đạt đến một mức độ khá cao, nhưng dẫu vậy, họ vẫn lưu giữ một số thói quen suy nghĩ chỉ thuộc về tư duy hoang sơ, nhất là trong các tầng lớp thấp chiếm đại đa số dân chúng.

Và đây là những bằng chứng. Với người An Nam, đời sống là phổ quát, giống hệt nhau ở mọi nơi. Động vật, thực vật, đồ vật cũng sống hệt như họ, chúng cảm nhận, suy nghĩ theo cùng một cách thức, hành động theo cùng những xung động như họ. Bầu trời, những tinh tú, mặt đất, mưa, gió, sấm, núi, cây, tất cả gần như được đồng hóa với chúng sinh. Bầu trời, mặt trời, mặt trăng, những vì sao thì được gọi là Ông,⁽¹⁾ “Ngài”. Trong những lời cầu khẩn, người ta vẫn nói Ông trời xanh. Mặt trời là đàn ông; Mặt trăng là vợ của ngài. Những ngôi sao đảm trách việc kiểm soát hành vi của con người và ban rải hạnh phúc hoặc gieo bất hạnh xuống trần gian. Ở Nam kỳ, khi lũ trẻ muốn lấy quả trên cây, chúng vừa ném các mẩu gỗ lên cành vừa nói những lời sau để cầu gió đến giúp chúng: “Cháu gọi đây, Ông Lê Bà Lê ơi; Bà ơi, Ông đã về rồi; Bà ơi mau thôi.” Những cây nào không đậu nhiều quả thì vào một thời điểm nhất định trong năm sẽ có nguy cơ bị đốn xuống, nếu như chúng tiếp tục không chịu đơm hoa kết quả.

Động vật được nhân hóa theo cách hoàn chỉnh hơn. Voi, hổ, cá voi, cá heo... nói chung là tất cả những giống vật đặc biệt đáng

1. Từ tiếng Việt trong nguyên bản. Trong suốt văn bản này, đối với các từ tiếng Việt mà tác giả sử dụng trong nguyên bản, chúng tôi sẽ để in nghiêng. [BT]

chú ý, hữu ích hoặc có hại, đều nhận được các tên gọi có phần kính cẩn và thường xuyên được coi như là những con người thực sự. Ông Cadière kể lại cuộc phiêu lưu lạ lùng của một người nông dân. Người này đi tìm hái quả mít rừng và bị một con hổ vật ngã. Khi con người bất hạnh này định thần lại, ông nói với con ác thú đang nằm phục bên cạnh: “Thưa ngài mãnh hổ, ngài chẳng thiếu thứ gì; tôi thì nghèo lắm và đến đây kiếm những quả mít để khỏi chết đói; đừng giận dữ với tôi, tôi xin ngài.” Nói rồi ông đứng lên, vái con hổ ba vái, hổ bèn bỏ đi và không làm hại người nông dân.

Như vậy, giữa con người và vạn vật xung quanh y, sự tương đồng gần như hoàn toàn, tính họ hàng thật khăng khít.

Tôi đã coi sự tầm thường của trí tưởng tượng tái hiện là một trong những nguyên nhân dẫn đến sự lẫn lộn của những ý tưởng này. Nhưng cũng còn một nguyên nhân khác thâm sâu hơn, xa xưa hơn, đó là do hai khái niệm: ý thức cá nhân, và môi trường vật chất cũng như xã hội, chúng đã được hun đúc gần như cùng lúc, bằng cách vay mượn các yếu tố của nhau, tác động qua lại lên nhau. Nếu vì thế mà ta có thể nói rằng lúc đầu con người nhìn thế giới qua hình ảnh của chính mình, thì cũng phải thừa nhận rằng ý thức cá nhân – kết quả của những tác động của thế giới bên ngoài lên cá thể cùng những phản ứng mà nó kích động ra nơi y – tất phải vay mượn những yếu tố hình thành nên nó từ môi trường xung quanh.

Hãy thử hình dung, nếu một giả định như vậy là khả thi, một người vốn luôn sống biệt lập khỏi thế giới bên ngoài, thì y có thể có những khái niệm nào đây? Liệu y có biết thế nào là một con người, một con vật, một cái cây, bầu trời, trái đất, một dòng sông, một dãy núi khi chưa bao giờ nhìn thấy chúng không? Liệu y có hiểu được thế nào là đau đớn, thú vui, hận thù hay tình yêu, khi chưa bao giờ y được cảm nhận chúng? Con người chỉ có thể đạt đến ý thức về bản thân trong mối quan hệ với đồng loại và với thế giới bên ngoài. Từ

khởi nguyên, y không thể tách mình riêng ra để mừng tượng và tư duy trong cô lập, và trong ý tưởng đầu tiên mà y có về chính mình, một khái niệm mơ hồ về tình đoàn kết, về sự phụ thuộc hẳn phải là thứ lẩn lút.

Qua đây, ta thấy một đặc điểm quen thuộc trong nếp nghĩ của các dân tộc da vàng: tinh thần bầy đàn, tinh thần tập quán, tàn dư xa xưa của một thứ tình cảm chung của toàn nhân loại, nảy nở dưới ảnh hưởng của thị tộc, và đã tồn lưu được đến tận ngày nay nơi các dân tộc quá bảo thủ, tiến hóa rất chậm, như người Trung Hoa và người An Nam.

Trên thực tế, chủ nghĩa cá nhân chỉ là một sản phẩm tương đối mới của nền văn minh. Trong các xã hội nguyên thủy, cá nhân không được tách biệt rõ ràng khỏi nhóm của họ. Đó là chủ nghĩa cộng đồng theo toàn bộ ý nghĩa của từ này: chủ nghĩa cộng đồng về sinh lý cũng như về tâm lý hoặc kinh tế.

“Các xã hội càng nguyên thủy bao nhiêu”, ông Durkheim viết, “những cá thể tạo thành các xã hội ấy càng giống nhau bấy nhiêu. Ngược lại, nơi các dân tộc văn minh, hai cá thể phân biệt với nhau ngay từ cái nhìn đầu tiên. Tiến sĩ Le Bon đã xác lập được một cách khách quan rằng tính đồng nhất hóa này tăng dần khi ta càng truy ngược về cội nguồn. Ông đã so sánh hộp sọ thuộc những chủng tộc và xã hội khác nhau, và đã nhận thấy rằng sự khác biệt thể tích hộp sọ giữa những cá thể thuộc cùng một chủng tộc càng lớn hơn khi chủng tộc càng tiến hóa cao hơn trên nấc thang văn minh.”⁽¹⁾

Không còn nghi ngờ gì, sự giống nhau về các cơ quan trong cơ thể tương ứng với sự giống nhau về tâm lý. Do vậy, sự đồng nhất về tính cách trong một quần thể người da đen là không thể

1. Thời kỳ Thực dân cho đến Đại chiến thế giới II, phương Tây phổ biến quan điểm người da trắng thượng đẳng và làm nhiều nghiên cứu khoa học về nhân thể để chứng minh điều đó. [BT]

chối cãi. Ở thượng Ai Cập, chủ buôn nô lệ chỉ tìm hiểu thông tin về nguyên quán của nô lệ mà không cần tìm hiểu đặc tính cá nhân của hắn, bởi kinh nghiệm lâu năm đã dạy ông ta biết rằng sự khác nhau giữa các cá thể xuất thân từ cùng một bộ lạc là hoàn toàn không đáng kể.”⁽¹⁾

Vậy nên nếu với mỗi nhóm, thị tộc hay bộ lạc, có một loại hình thể chất tập thể, thì cũng tồn tại một loại tinh thần, tâm lý tập thể. Và loại tinh thần này nổi bật đến nỗi nó hầu như không cho phép bất kỳ sự khác biệt cá nhân nào tồn tại. Ý thức cá nhân đã bị ý thức tập thể hấp thụ. Cùng những khái niệm, cùng những hình dung trí tuệ được lặp đi lặp lại nơi tất cả các thành viên của nhóm, đến nỗi không thể có được chút cá tính tâm lý nào.

Ông Durkheim đã giải thích rõ làm thế nào mà hiện tượng này đã có thể xảy ra trong một xã hội cỡ nhỏ, ví dụ như trong một thị tộc. Nhóm này chỉ chiếm cứ một lãnh thổ khá hạn chế; chân trời của họ rất hẹp; tất cả mọi người sống ở đó trong những điều kiện tồn tại gần như giống nhau; tất cả mọi người đều biết theo cùng một cách thức tất cả những ai thuộc về nhóm, tất cả những gì liên quan đến họ hoặc bao quanh họ: một người, một đứa trẻ, một loài cây, một hiện tượng nào đó, v.v. Sau đó, do tất cả mọi người đều được định vị theo cùng một cách so với những vật ấy, nên chúng tác động đến tất cả các tâm trí theo cùng một cách. Cả bộ lạc, nếu không được phân bố quá rộng, cùng tận hưởng hoặc chịu đựng trời nắng hoặc trời mưa, trời nóng hoặc lạnh, một dòng sông, nguồn nước, nào đó, v.v.

Tất cả những khái niệm này được lặp lại ở mọi cá thể, tất cả đều có ngần ấy hành trang trí tuệ và tinh thần và do đó giống nhau về tâm lý hệt như họ đã rất giống nhau về thể chất. Và như vậy, một

1. Trích từ *De la division du travail social* [Bản về sự phân công lao động xã hội].

ý thức chung được hình thành theo một cách hoàn toàn có thực, và xã hội càng ở trình độ thấp, ý thức chung ấy lại càng trở nên mạnh mẽ.

Quả thực, ý thức chung này tan rã, dần dần bị xóa mờ ngay khi các xã hội lớn dần lên. Khi các xã hội này mở rộng trên một lãnh thổ lớn hơn, ý thức tập thể buộc phải vượt lên trên mọi sự đa dạng địa phương, trở nên trừu tượng hơn. Chỉ những điều phổ quát mới có thể trở thành chung cho các môi trường khác nhau này. Không còn là một con vật nào đó nữa mà là một loài; không còn là con suối đó mà là những dòng suối; không còn là một khoảnh rừng xác định nào đó mà là rừng nói chung.

Tóm lại, trong các xã hội nguyên thủy, ý thức tập thể hấp thụ ý thức của cá thể.

Về điểm này, người An Nam gần giống với người nguyên thủy, vẫn chưa thể giải phóng hoàn toàn được cá tính của mình khỏi cái hợp quần xã hội; anh ta không biết tách rời khỏi nhánh gốc, tự phát triển nhánh riêng, ý thức đầy đủ về mình. Một người phạm lỗi, thủ phạm không phải là kẻ duy nhất bị phạt vạ, mà cả cha mẹ, bạn bè, hàng xóm và đôi khi cả làng. Tương tự, đối với sở thuế vụ, trong đám đông vô danh những người nộp thuế, người ta chỉ biết những đại diện dân cử: các hương hào phải đích thân chịu trách nhiệm về số thuế phải nộp.

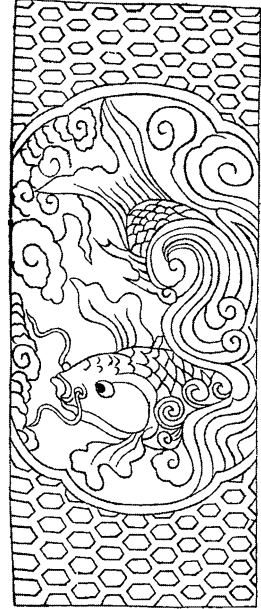
Và sự khuếch tán của nhân cách không chỉ được quan niệm; nó có thể được cảm nhận, nó rất thực. Ví dụ thì nhiều vô kể, trong đó ví dụ ấn tượng nhất là một kiểu thẩm thấu được giả định giữa sinh vật và sự vật, những thứ mà đối với chúng ta thì hoàn toàn tách biệt.

Như vậy, các chi và loài theo cách chúng ta quan niệm lại không hề tồn tại đối với người An Nam. Người dân ở thung lũng Nguồn Sơn tin rằng đàn con của hổ cái có thể trở thành con gì đó khác ngoài hổ. Đàn con này được mẹ chúng dẫn đến trước một

dòng nước chảy xiết, con nào có thể vượt qua dòng nước bằng một cú nhảy thì vẫn sẽ là hổ, con nào rơi xuống nước thì trở thành mèo hoang, còn con nào lùi lại, không dám nhảy, thì trở thành báo. Một số loài cá và rùa sống đến ngàn tuổi có thể hóa thành rồng. Còn loài chuột cống sống đến tuổi trăm thì biến thành doi, trong khi ở cùng tuổi ấy, con doi trở thành chim nhạn.

Chính con người cũng biến hóa một cách dễ dàng như vậy; cá tính của họ về cơ bản là luôn thay đổi, không bao giờ được cố định một cách dứt khoát. Một câu chuyện rất nổi tiếng, mà giá trị không hề dừng lại ở một câu chuyện cổ tích đơn thuần, trái lại vẫn được dân Bắc kỳ coi là rất thật, cho chúng ta một ý tưởng chính xác về sự thiếu dứt khoát của cá tính tâm lý. Nhân vật chính của câu chuyện này là một nhà nho, một tay cờ nổi danh tên là Trương Ba⁽¹⁾, sau tình huống đặc biệt thì được một vị thần hồi sinh; nhưng thay vì lấy lại thân thể ban đầu của mình, hồn của y lại nhập vào xác của một tay đồ tể vừa chết cách đó ít lâu. Điều này đã gây ra những tranh chấp gay gắt giữa hai góa phụ, người nào cũng tuyên bố rằng đã nhận ra chồng mình trong kẻ vừa trở về từ cõi chết. Nếu quả thực, tâm trí con người này là Trương Ba, thì thân hình y lại giống với gã đồ tể đến mức không thể phủ nhận. Danh tính thực sự của y chỉ được thừa

魚龍化



Cá hóa rồng, H.Oger.

1. Tác giả viết "Chương Ba" trong nguyên tác. [BT]

nhận khi một vị quan tòa khôn ngoan phán xử vụ tranh chấp này. Biết rằng gã đồ tể cả đòi chẳng đặng đến bút lông lẫn bàn cờ, vị quan tòa đã lệnh cho người chồng bị tranh chấp sáng tác một bài thơ và chơi một ván cờ, những thử thách mà y đã thực hiện xứng với danh dự của mình.

Văn học dân gian Việt Nam cũng rất phong phú loại truyện cổ tích mà trong ấy, ta thấy người biến thành động vật: lợn, chó, dế mèn, muỗi v.v. Tuy nhiên, ngày nay, theo truyền thống dân gian, những sự biến hóa đó đã trở thành việc chuyên biệt của đám phù thủy, hoặc họ sử dụng quyền năng của mình lên chính họ, hoặc lên những người khác, hoặc lên cả những đồ vật mà họ thổi hồn vào, rồi thay đổi hình thể, bản chất của chúng, v.v.

Bởi những chuyển hóa như vậy không chỉ khả dĩ xảy ra ở bên trong những gì mà chúng ta vẫn thường gọi là thế giới vô tri, mà chúng còn có thể diễn ra giữa những người sống và những thi thể bất động. Lý do trong chuyện này chỉ đơn giản là người An Nam không phân biệt dứt khoát hai cõi giới đó như chúng ta.

Khi thầy phù thủy được đề nghị trừ tà cho một ngôi nhà bị ma ám, trực xuất ác hồn của người chết nào đó mà ngày xưa được chôn tại đó, ông bện một hình nhân bằng rơm, khoác lên mình nó bộ quần áo giấy và trang bị cho nó một cây gậy. Rồi đưa tay làm phép thuật, ông khiến nó hoạt động. Hình nhân bắt đầu đi quanh nhà; khi đến chỗ mà cái xác được chôn, nó dùng gậy gõ trên nền đất. Chính tại đó người ta sẽ tìm thấy hài cốt, nơi trú ngụ cuối cùng của hồn ma. Cư dân ở một số vùng núi xứ An Nam còn cho rằng rêu hổ sinh ra vô số những con giun, hoặc chuột nhắt, có khi còn sinh ra rắn.

Như vậy là không có bất kỳ ranh giới rõ ràng nào giữa sinh vật và sự vật. Tất cả đều pha trộn, thâm nhập vào nhau. Tình trạng của tất cả những gì tồn tại về cơ bản đều bấp bênh, mang dáng vẻ như

lẩn lút, khó nắm bắt. Thế giới quan lạ lùng này giải thích một số tín ngưỡng mà có lẽ là sẽ rất khó lĩnh hội. Mỗi cá tính đều rất khó xác định, những giới hạn của nó thường nổi trôi, có thể co giãn; chúng không dừng lại ở chính cá thể mà vượt ra ngoài, lẩn hết ra xung quanh. Trong những điều kiện này, khó mà phân biệt cá thể khỏi nhóm của y cũng như khỏi tất cả những gì đụng chạm đến hoặc gợi nhớ đến y. Khi một người đàn ông bị đột tử, các con trai của ông ta phải lo sợ một số phận y hết, và để có thể hóa giải điều đó, họ tránh chôn người cha quá cố trong phần mộ gia tộc. Những gì thuộc về một người được cho là đại diện cho người ấy. Ở Nam kỳ, khi một gia nhân bỏ trốn khỏi nhà chủ hoặc một người vợ bỏ trốn khỏi nhà chồng, người ta lấy quần áo của người đó và đập thật mạnh. Họ nghĩ rằng kẻ chạy trốn kia sẽ cảm nhận được tất cả những cú đập ấy và buộc phải quay trở về.

Ngay cả tên gọi đôi khi cũng coi như đồng nhất với người mang tên đó. Chuyện kể rằng một nhân vật nọ, do một ngày được thiên đình chỉ định làm thành hoàng làng, dân làng kéo đến nhà ông và đề nghị lấy tên ông để thờ phụng. Được sự đồng ý của ông, những ký tự tạo thành cái tên đó đã được khắc lên một bài vị, được long trọng rước về làng, và kể từ đó được các tín đồ tôn thờ. Trong phần sau chúng ta sẽ thấy người An Nam che giấu cẩn thận tên thật của mình như thế nào. Cái tên này là một phần xác thịt của người ấy, và thông qua cái tên này người ta có thể tác động lên người đó và làm hại y, ví dụ như bằng cách yểm bùa.

Song quan niệm quá đổi mơ hồ về cá tính này còn có thể mở rộng trong một số trường hợp. Tất cả những gì giống với một người nào đó, dù chỉ thoáng, thì đều được gán cho họ. Tín ngưỡng này là nền tảng của một phép thực hành pháp thuật rất phổ biến: yểm bùa. Ở Bắc kỳ, đám thợ mộc có thói quen trả thù một chủ nhà nào đó bằng cách tạc một bức tượng nhỏ bằng gỗ rồi đóng đinh táng

lên nóc nhà. Nếu cái đỉnh đâm vào miệng bức tượng, chủ nhà sẽ bị câm; nếu đâm vào hai tai, y sẽ bị điếc.

Chúng ta hiểu rằng với những quan niệm như vậy, thế giới hẳn phải hiện lên trong mắt họ như là một mớ hổ lốn những ảnh hưởng qua lại lẫn nhau, nơi những sinh vật và sự vật, trong trạng thái luôn luôn bất định, hòa nhập vào nhau, vay mượn những đặc tính của nhau. Ý tưởng về sự lây lan này, không có tí gì là khoa học, rất phổ biến nơi người dân An Nam. Một cô dâu mới không dám nhận miếng trầu từ một người đàn bà đã bị sẩy thai một hoặc nhiều lần, không dám mặc quần áo, đội mũ của thị vì sợ sẽ chỉ sinh ra những đứa con chết yểu. Những người ăn quả chuối sinh đôi sẽ đẻ ra cặp song sinh hoặc những đứa trẻ có sáu ngón tay hoặc sáu ngón chân. Khi lúa bắt đầu trở đồng, người ta cấm thợ gặt rom bằng qua những cánh đồng lúa, bởi những cây lúa sẽ bắt chước rom và chỉ sinh ra những bông lúa lép.

Do sự phân định mơ hồ những khái niệm đại diện cho người hoặc vật, ta thậm chí có thể thừa nhận sự thay thế giữa người và vật, nhất là trong các dịp tế lễ. Không hề bất hợp lý khi thay thế vật gì đó hoặc ai đó bằng một hình nộm hay dấu hiệu [biểu thị] của người này, chừng nào sự tương đồng đó vẫn đáng giá – hay đúng hơn: là – danh tính. Hằng năm vào đầu mùa mưa, khi mà những dịch bệnh bắt đầu xuất hiện, người ta có tục dâng cho các âm thần địa phủ những hình nộm bằng giấy [hàng mã] thế chỗ cho những người đã bị chỉ định phải chết. Trong các lễ an táng, ngay trên phần mộ, người ta đốt [hóa] đồ đạc, vật dụng, cả những con vật bằng bìa cứng đại diện cho toàn bộ những gì mà người chết sở hữu và phải biến mất cùng người đó. Còn nữa, đôi khi chính những hình nộm này được thay thế bằng những hình vẽ hoặc chỉ bằng bản danh sách được viết trên một tờ giấy [sớ] và được người ta đốt luôn.

Cuối cùng, đôi khi sự tương đồng giữa vật thay thế và người

được thay thế thậm chí không nhất thiết phải tồn tại để tiến hành phép thế: chỉ cần vị chủ lễ thừa nhận ở những vật hiến tế này một giá trị quy ước nào đó. Ví như khi người ta muốn tránh cho thi hài người thân đã chết không bị ngài Hổ trắng trên trời nhai ngấu nghiến, thì phải hiến cho ngài hổ này một con gà trống và nói rõ ràng rằng nó đại diện cho thân xác của người quá cố.



CHƯƠNG II

Ý TƯỞNG VỀ NGUYÊN NHÂN

Cảm nghĩ mơ hồ nhưng sâu sắc về những thay đổi trạng thái liên miên mà con người là đối tượng hoặc nguyên nhân tất phải khiến người ta giả định một biểu trưng có trí năng: sự biểu trưng về uy thế, về quyền năng.

Các thế lực này, thứ cấu thành cái nền của những hiện tượng và sự kiện, có thể được mượn tượng ra sao? Hẳn nhiên là theo một cách rất mơ hồ, nhưng cũng rất thực, hoàn toàn cụ thể, bởi đặc tính của tư duy nguyên thủy là ban cấp một sự tồn tại khách quan cho tất cả những khái niệm trừu tượng của nó.⁽¹⁾

1. Trí tuệ thấp kém của người nguyên thủy hoặc hoang dã luôn ban cấp cho tư tưởng của họ một hình thức vật chất, giàu hình ảnh. Họ luôn luôn nhìn thấy những điều mà họ nói đến. Người ta thì thoảng đã gọi cái năng lực thô lậu này một cách rất thích đáng là: "hình ảnh tinh thần". Ấy thế mà năng lực này gần như hoàn toàn vắng mặt trong những năng lực trí tuệ cần có cho tư duy trừu tượng khoa học. Theo một cuộc điều tra thực hiện năm 1880 của một triết gia thời ấy, đại đa số các nhà khoa học đều cho rằng họ không biết gì về hình ảnh tinh thần: Một trong số họ nói: "Chỉ nhờ một hình tượng ngôn ngữ, tôi so sánh một sự kiện trong hồi ức của mình với một cảnh trí, với một hình tượng nhìn thấy được trong con mắt tinh thần của tôi. Trên thực tế, tôi chẳng nhìn thấy gì hết."

Ví dụ, chúng ta hình dung về Chúa của chúng ta như thế nào? Ý tôi muốn nói là Chúa Jésus. Chúng ta không còn có một hình tượng chính xác cụ thể về Ngài như người của những nền văn minh trước đây. Chúng ta không còn nhìn thấy cụ già cao lớn bệ vệ với chòm râu dài như suối, Ngài ngự trên đám mây tựa như trong hình dung của những người nguyên thủy thời Trung cổ. Chúng ta, những con người văn minh, tuân thủ thói quen trừu tượng ngay từ rất sớm, chúng ta đã đạt đến việc nhận ra đằng sau từ đó [Chúa] có điều gì đó rất mơ hồ, không thể định nghĩa, mà chúng ta chỉ có thể diễn đạt qua các từ: Đấng Tạo hóa, Đấng Quan phòng, Đấng Tuyệt đối. Nếu như quan niệm của chúng ta về Chúa không còn giống như quan niệm thời xưa, chính là bởi cách tư duy của chúng ta đã thay đổi, được tinh chỉnh dần và rằng năng lực trừu tượng đối với chúng ta cũng trở nên tự nhiên hệt như nó trở thành vật cản không thể băng qua với người nguyên thủy.



Tương ứng với những ý tưởng khái quát, trong một thế giới siêu nghiệm vượt khỏi thời gian và không gian, là những bản thể, những tác dụng huyền bí, những thế lực có bản chất tinh không tế vi, nhưng ít nhiều có thuộc tính vật chất, tồn tại tự thân và cũng tồn tại trong vạn vật. Và ở đây không nên nhìn thấy đó là kết quả của sự suy xét triết học nào đó, mà rõ ràng là biểu hiện của một thiên hướng tự nhiên trong tâm trí. Từ lâu lắm rồi, người ta đã nói rằng chúng ta không thể suy nghĩ mà không có hình ảnh. Không còn gì thật hơn thế, nhất là với người nguyên thủy. Nếu như hiện tại, ý niệm về cái tế vi, về cái phi trọng lượng có vẻ đã khó tiếp cận đối với người nguyên sơ, thì ta nên lưu ý rằng ý niệm ấy đã có thể được gợi ý cho họ qua những hiện tượng thân quen và thường xuyên, chẳng hạn như tiếng động, gió, ánh sáng, bóng tối, hơi thở, những thứ ấy hiện diện đối với chúng ta mà không tác động lên xúc giác, nhân chứng cho thuộc tính vật chất của vạn vật.

Vậy là tất cả những gì tồn tại trong thiên nhiên đều sở hữu một quyền năng, hàm chứa một năng lượng hoạt động mà không có nó, mọi hành động sẽ là không thể. Người An Nam gọi đó là *Tinh* 精.

Tinh là một chất lưu, một sức mạnh ngự trong vạn vật, và không có nó không một sự sống nào có thể xuất hiện. Thế nên bằng cái vẻ ngoài nào đó của lý lẽ mà người ta đã có thể đồng nhất yếu tố này với sức sống tinh thần. Tuy nhiên cần phải nhận thấy ở nó một ý nghĩa rộng hơn thế nữa. Nó là một điều kiện của sự sống chứ không phải bản thân sự sống; tự thân nó là hành động. Đó là sức mạnh soi sáng của mặt trời, phẩm tính nảy mầm của hạt giống, công hiệu chữa bệnh của thuốc và còn nữa, như một nhà hiền triết Trung Hoa xưa kia đã viết: “thứ khiến cho hai mắt nhìn thấy và hai tai nghe thấy”.

Ý nghĩa nguyên sơ nhất của chữ “tinh” có lẽ giống như ý nghĩa về gạo đã được giã sạch. Ý nghĩa cụ thể này chẳng mấy chốc đã bị hiểu sai lệch. Ta có thể dễ dàng theo dõi quá trình tiến hóa này

trong các ý nghĩa hiện thời: hảo hạng, tinh tế, nhỏ nhắn, mảnh dẻ; tốt nhất, tinh tế nhất; không pha tạp; phần tinh khiết không vấy bẩn; thanh khiết, tinh tế, tinh thần; thịnh không. Nếu tiếp tục mối liên hệ, ta quan sát thấy một kiểu trùng lặp nghĩa trong khi vẫn tiếp tục chấp nhận nghĩa hẹp và nguyên bản của chữ tượng hình. Chúng ta có: hạt giống; nghĩa này gần với hạt được tuyển lựa. Từ đó sinh ra: sự nảy mầm; nguyên lý nảy mầm của tự nhiên; tinh dịch; tinh thần sống hoặc tinh thần động vật. Từ đó, một mặt chúng ta có: tinh chất, tinh hoa, cái tinh ba tạo ra mọi thứ; nguyên lý cốt yếu của ngũ hành, và mặt khác: thể dạng được tính linh; âm linh sử dụng.

Từ *tinh* được dùng theo ý nghĩa cuối cùng này có trong nhiều thành ngữ. Người ta nói *yêu tinh*, ảnh hưởng tà ác của ma quỷ; *con tinh*, *mộc tinh*: tính linh nhập vào cây; *thạch tinh*: tính linh nhập vào đá, v.v. Nhưng hãy nói *tinh thần*, là ý nói sức mạnh được hiện thân; và trên thực tế, chính ý nghĩa cuối cùng này: sức mạnh, sức mạnh siêu nhiên, sức mạnh thuộc về linh giới, là điểm đến sau chót trong cuộc tiến hóa của từ này.

Thế là *tinh* trở thành nguyên lý hoạt động tiêu biểu nhất. Tất cả những gì có vẻ sở hữu một sức mạnh siêu nhiên đều được gọi là *tinh*. Một người thợ có tay nghề khá là *tinh lư*, thuần thục trong kỹ năng của mình. Có *tinh binh*, nghĩa là quân lính tinh nhuệ. Người ta còn nói: *tinh thần* hoặc *tinh anh*, đầu óc tinh tế, trí thông minh lanh lợi, sáng suốt, minh mẫn. Mặt trời và mặt trăng sở hữu *tinh* ở cấp độ cao nhất và ban rải nó tới các loài cây được chúng chiếu sáng.⁽¹⁾ Các thầy phù thủy cũng có một *tinh* đặc biệt gọi là *tinh thuật*.⁽²⁾

1. 草木成精由受日月之精華 [Thảo mộc thành tinh do thụ nhật nguyệt chi tinh hoa]. Cỏ cây trở thành *tinh* khi nhận được chất *tinh* thuần khiết từ mặt trời và mặt trăng.

2. “Thầy phù thủy nào cũng có tinh thuật riêng cả”. Mỗi thầy phù thủy sở hữu sức mạnh huyền bí (*tinh thuật*) của riêng mình (*thuật*: nghĩa là bùa chú, huyền học).

Nói tóm lại, *ting* là nguyên nhân phổ quát được cụ thể hóa. Người dân An Nam dùng nó làm nền tảng của tất cả các khái niệm siêu hình và nhất là của hồn.

Giống như khái niệm trước, ý tưởng về hồn có nguồn gốc tập thể và bắt nguồn từ sự cấp thiết dẫn dắt người nguyên thủy đến chỗ cụ thể hóa suy nghĩ của mình. Cảm giác gần gũi tồn tại giữa một cá nhân và môi trường sống của y tương ứng với sự biểu trưng cụ thể của một mối liên hệ tinh tế kết nối những sinh mệnh tạo nên một nhóm, một tầng lớp, một xã hội. Nói đúng ra thì đây là điều mà ngày nay chúng ta gọi là một “tâm hồn tập thể”.

Mọi sinh mệnh – và trong cách hiểu của người An Nam thì cũng bao gồm sự vật, bởi lẽ với họ vạn vật trong tự nhiên đều có sự sống – mọi sinh mệnh đều được coi như sở hữu một kiểu tính chất y hệt nhau, một yếu tố chung, tóm lại là sự hiện thực hóa của cái tính cách chung cho tất cả, chính là sự sống. Yếu tố này có sự tồn tại của riêng nó, bên ngoài những sinh vật mà nó cư ngụ, đó là *Khí* 氣.

Từ “khí” là cách phát âm của một chữ trong tiếng Hán Việt, nói cách khác là ngôn ngữ văn chương, ngôn ngữ viết, được dùng ở An Nam. Nó tương ứng với từ *hoi* 唏 trong ngôn ngữ nói hoặc ngôn ngữ bình dân. Nó trước tiên mang nghĩa: khói⁽¹⁾, hơi nước, hơi toát

1. Ông Cadière đã đưa ra từ *khói* 焔, cho là có cùng họ hàng với từ *khí*, xét về phương diện ngôn ngữ học. Mối quan hệ họ hàng này thì không cần phải nghi ngờ. Trên thực tế nó đã được xác nhận bằng lối chiết tự của chữ dùng để viết ra từ này. Chữ này gồm hai yếu tố: *hỏa* [lửa] 火 và *quỷ* 鬼 [quỷ hồn], tức thể dạng linh hồn thấp kém sau khi chết. Ta gần như có thể dịch chữ *khói* 焔 là: hồn của lửa. Chúng ta sẽ thấy từ *khí* là nền tảng của khái niệm hồn, ngoài ra, chính từ *khí* có họ hàng về mặt ngôn ngữ với từ *quỷ*. (Xem thêm về chủ đề này: L. Cadière, “Monographie de la voyelle semi-labiale...” [Chuyên khảo về bán nguyên âm môi...] [B.E.F.E.O., 1908].) [Luận điểm này có lẽ không chính xác lắm, bởi lẽ chữ Nôm không phải tượng hình. Do đó không nên thiết lập ở đây mối quan hệ với nhân tố như *quỷ* 鬼. Chữ *khói* cấu tạo từ hai thành tố: *hỏa* 火 [biểu ý] và *khối* 塊 [biểu âm]. Trong sách, các luận điểm dạng này được giữ nguyên, và chỉ mang tính tham khảo. [BT]

lên, gió, hơi thở, hít thở. Người ta nói, trong tiếng Hán Việt, *đẩu khí* 抖氣: thở, lấy hơi thở; *khẩu khí* 口氣: một hơi thở; *nhất khẩu khí* 一口氣: nói một hơi, một mạch. Người ta còn nói *suyễn khí* 喘氣: hơi thở cuối cùng; hoặc *khí suyễn*: hen suyễn.

Với từ *hơi*, chúng ta tìm thấy những thành ngữ tương tự: *hết hơi*: hốt hển, hực hơi; *đi một hơi*: đi liền một mạch, đi không thở; *mỏi hơi*: hốt hển; *đánh hơi*: ngửi; *tắt hơi*: qua đời. Một nghĩa thứ hai của *khí-hơi* là hơi bốc lên, hơi tỏa ra, mùi. *Khí giới*, *khí đất*: hơi tỏa ra từ trời, từ đất. *Từ khí*: mùi người chết. *Lấy hơi*, *bắt hơi*: tìm đường (bằng cách hít ngửi). *Hơi hương*: mùi bốc ra từ các xác chết. *Hơi hám*: mùi.

Nghĩa này dẫn chúng ta đến: khí quyển, hơi nước, không khí. *Khí độc*: khí hậu xấu (không khí độc hại); *hơi đất*: hơi từ đất bốc lên sau cơn mưa hoặc khi tiết trời nóng bức.

Vậy là ta đã định nghĩa rõ ràng cụ thể khái niệm *khí* hoặc *hơi* chứa đựng điều gì. Đây chính là điểm xuất phát của cả một cuộc tiến hóa.

Trước tiên chúng ta hãy lưu ý rằng ý nghĩa tổng quát của thuật ngữ kép này có thể rút lại là: chất lưu. Như ta đã chứng kiến ở phần trên, đây là cách thức thông thường để biểu thị những ý tưởng khái quát nơi người nguyên thủy. Tất cả những gì là trừu tượng: tính chất một đồ vật, quan hệ được tạo dựng giữa người với người hoặc vật với vật, v.v., đều lập tức được thể hiện dưới một dạng thức vừa mang tính vật chất của sự vật, vừa mang tính phi vật chất của tinh thần: một thứ chất lưu, thỉnh không. Ấy thế mà “khí”, theo nghĩa là hơi, hơi thở, đã được coi như là sự sống và sự sống chính là đặc tính chung nhất mà mọi sinh vật, sự vật và thậm chí cả hiện tượng đều sở hữu, thuật ngữ này rất phù hợp với khái niệm về tâm hồn tập thể, với mối quan hệ tinh tế kết nối tất cả những gì tồn tại trong tự nhiên.

Từ *khí*, như chúng ta sẽ thấy dưới đây, thực ra chính là hồn của



vũ trụ. Nó lưu thông khắp nơi. Sau *tin*^h, nó là điều kiện thiết yếu thứ hai cho sự tồn tại; những con người đã bị khí lìa bỏ chắc chắn sẽ biến mất, sẽ chết. Nó biểu hiện trong thiên nhiên qua cái nóng, ánh sáng, cái lạnh, gió, mưa. Nơi con người nó là sức khỏe, sức mạnh, tâm hồn, tóm lại, nó là sự sống.

Nhưng lẽ tự nhiên, *khí* không thể hành động độc lập với *tin*^h, nguyên lý cốt yếu của mọi hành động. Chỉ sự kết hợp của hai nhân tố này mới có thể tạo ra sự sống, sự vận động, con người và vạn vật sinh sôi nảy nở trên thế gian. Từ đó hình thành một dạng lý thuyết sơ đẳng về vũ trụ mà dù chưa bao giờ được phát biểu rõ ràng, nhưng sớm muộn cũng được nhận thức một cách mơ hồ, như được biểu thị qua cụm từ *tin khí*, mà ngày nay vẫn còn được sử dụng, và sự tồn tại của các lý thuyết tâm lý học vũ trụ hiện thời chỉ có thể được coi như các hình thức tiếp theo của nó.

Lý thuyết này có thể được tóm tắt như sau: Trong tự nhiên, mọi thứ và đặc biệt là con người tồn tại là nhờ có *khí* do *tin*^h hóa thành, hoặc theo lối diễn đạt Hán Việt: *tin khí*.

Mặc dù sự thân cận giữa hai từ *khí* và *tin*^h chỉ rõ một mối quan hệ họ hàng nào đó giữa chúng, vẫn cần phải xác nhận cái gốc chung của hai từ này theo cách khác nữa. Điều này đã được làm sáng tỏ qua sự chứng minh tài tình của ông L. Cadière.⁽¹⁾ Từ nguồn đó, tôi chỉ lấy ra những thuật ngữ thiết yếu, còn về phần trình bày và nghiên cứu các quy luật được chỉ ra trong cuộc thảo luận ngữ âm này, xin tham khảo chính công trình của tác giả.

Từ *khí* 氣: không khí, gió, hơi nước, hơi bốc lên; mặt khác: sinh khí, ảnh hưởng tốt hay xấu toát ra từ sinh vật hoặc thiên nhiên,

1. "Monographie de la semi-voyelle labiale en siho-annamite et en annamite" [Chuyên khảo về bán nguyên âm môi trong tiếng Hán Việt và tiếng Việt]. (*Tập san Trường Viễn Đông Bác cổ Pháp*, 1908.)



sở hữu một dạng bán nguyên âm môi, là *quỷ* 鬼: có nghĩa là linh thể⁽¹⁾ cấp thấp, hồn bậc thấp sau khi chết, ác hồn. Bằng những dạng trung gian *kvây*, *kvăy* và *hvvân*, *hvvăn*, *quỷ* dẫn chúng ta đến với *hồn* 魂, tính linh cấp cao.⁽²⁾ Nhưng từ này, về mặt ngữ nghĩa và ngữ âm, dẫn chúng ta đến với từ *thần* 神: tính linh cốt yếu, nguyên lý trí năng, hồn, có chữ cái đầu là phụ âm chân răng và kết thúc bằng bán nguyên âm⁽³⁾ tương tự như *tinh* 精: tinh thần, v.v. Như vậy, qua những chuyển tiếp nhẹ nhàng và từ từ, chúng ta đã đi từ chữ “khí” đến chữ “tinh”, mà vẫn gần như bám rất sát ý nghĩa ban đầu.

Độc lập với khái niệm *tinh khí* mà chúng ta vừa phân tích, và đồng thời với nó, một ý tưởng mới đã ra đời mà sẽ sớm kết hợp với ý tưởng đầu tiên. Lần này là một nhân tố mang đậm tính cá nhân: bóng [vía], bóng ma, mà như chúng ta biết, sự tồn tại của chúng có lẽ được khơi gợi qua sự hiện hình trong giấc mơ hoặc ảo giác.

Trong trạng thái ngủ, khi mà sự sống, sinh khí, nói cách khác là “khí” không rời bỏ cơ thể, thì một nhân tố khác có thể tùy ý đi lang thang trong những cõi giới quen thuộc hoặc xa lạ, trong một thế giới đầy rẫy những khuôn mặt thân quen hoặc mới mẻ, những hình

1. Để tránh gây nên tình trạng nhiễu ý, trong khi dịch những đoạn miêu tả thuật ngữ tiếng Pháp, chúng tôi tránh dùng các thuật ngữ tiếng Việt cơ bản [tinh, khí, thần] mà tác giả đã sử dụng. Ví dụ, “esprits” sẽ được hiểu là linh, tính linh, thậm chí là linh thể [trong trường hợp không gây nhầm lẫn], thay vì là “tinh thần”. Trong văn bản này, cũng như trong bối cảnh tín ngưỡng Kitô nói chung, có sự phân biệt giữa “esprit” [linh] và “âme” [hồn]. Thêm nữa, trong phần III của quyển một, tác giả cũng cho rằng trong tín ngưỡng An Nam cũng có sự phân biệt giữa “esprit” [mang tính tập thể] và “âme” [mang tính cá thể], dấu cho có cùng bản chất. Trờ ngại này có thể tạm thời được giải quyết như sau: trong suốt văn bản này, chúng tôi dùng chữ “hồn” [viết in nghiêng] để chỉ định thuật ngữ tiếng Việt trong nguyên bản, trong khi “hồn”, “tính hồn” [viết thường] chỉ là cách dịch mặt chữ thông thường từ tiếng Pháp. [BT]

2. Ngay cả khi bỏ qua lập luận ngữ âm, có một mối quan hệ hàng giữa *quỷ* và *hồn* vẫn là hiển nhiên, do sự giống nhau về nghĩa (linh thể bậc cao và linh thể bậc thấp) và về cách viết, có cùng bộ 鬼 ở trong hai chữ, phần sau chúng ta sẽ thấy mối quan hệ hàng này được xác nhận.

3. Ở phần sau, chúng ta sẽ thấy các *thần* không là gì khác ngoài hồn của các cá thể đã được xuất ra sau khi người chết.

dạng kỳ dị của con vật, đồ vật, v.v., và mặt khác, kinh nghiệm cho biết rằng nhân tố này, độc lập với cái thể xác mà nó chỉ là hình ảnh, có thể hiện ra cho những người ở xa thấy, trong giấc mơ hoặc thậm chí lúc tỉnh. Nhưng còn hơn thế nữa: cái bóng của thể xác này không chỉ là một hình ảnh, mà nó còn là một cái bóng của nhân cách. Bóng ma nhìn, nghe, nói, hành động, nhớ lại hết như cá thể mà nó thuộc về; thế nên cần phải công nhận rằng bên cạnh cái bóng thể xác, còn có một cái bóng tâm linh được tạo thành nhờ các năng lực tinh thần được coi như là tách biệt khỏi thể xác và tồn tại tự thân nó.

Từ đó hình thành khái niệm hồn như là bản sao của cá thể mà ta tìm thấy ở tất cả các dân tộc, và nơi người An Nam, điều này được biểu hiện bằng hai từ: *quỷ* 鬼: bóng ma, hồn xác; và *thần* 神: tính linh, hồn linh. Và hiện giờ chúng ta có nhân tố cá nhân *thần quỷ*, về cơ bản là đối xứng và giống hệt với nhân tố tập thể *tinh khí*. Tương tự như trong tự nhiên, *khí* chỉ có thể biểu hiện khi nó được *tinh* nhập vào, thì *quỷ* là thể xác, chỉ có thể biểu hiện sự tồn tại của nó chừng nào nó được *thần* nhập vào.

Tất cả những khái niệm này hầu như đều giống nhau. Trên đây ta đã thấy rằng từ *quỷ* là một dạng của *khí* và mặt khác, nó gần với *thần* và *tinh* theo cả hai phương diện ngữ nghĩa và ngữ âm. Tuy nhiên, sẽ không vô ích khi chúng ta chứng tỏ rằng lập luận xã hội học cũng xác nhận nguồn gốc chung của các khái niệm này.

Hai quan niệm cuối cùng ở trên đây theo trật tự logic: *quỷ* và *thần*, thực ra nếu so với những quan niệm trước đây thì chỉ đánh dấu một giai đoạn phát triển mới của tư duy con người. Ý niệm về hồn chỉ đơn giản là sự thể hiện một lối tư duy đặc thù, mỗi sự tiến triển của nó đều kéo theo một sự tiến triển đồng thời của chính tư duy đó. Ban đầu khá cụ thể, tư duy này dần dần trở nên trừu tượng: khái niệm hồn do đó được tâm linh hóa; ý thức nguyên thủy là mang đậm tính tập thể: ý niệm hồn vào lúc khởi đầu sự hình



thành của nó cũng vậy; cùng với nền văn minh, cá thể ý thức được về chính mình: quan niệm của y về hồn trở nên mang tính cá nhân.

Trong quan niệm đầu tiên, *tinh khí* mang tính tập thể; trong quan niệm thứ hai, nó trở thành cá nhân tính và biến đổi thành *thần quý*.⁽¹⁾ Bây giờ, xét chi tiết, quá trình biến đổi này đã diễn ra và hoàn thiện như thế nào?

Tinh khí, cái hồn mang tính tập thể, biểu thị cách thức mà nhóm xã hội ý thức được về chính nó. Nó là sự biểu thị cụ thể của ý thức tập thể.

Tuy nhiên khi nhóm xã hội càng gia tăng và càng chiếm cứ một lãnh thổ rộng lớn hơn, cuộc sống càng phức tạp và hoạt động tinh thần do vậy càng phát triển, những cá tính tự hình thành rồi tự khẳng định. Vậy ý tưởng mới này: tính cá thể, sẽ được tiếp nhận như thế nào? Đương nhiên là theo cùng một cách thức như ý tưởng về tính tập thể, có nghĩa là dưới một hình thức về cơ bản là cụ thể.

Toàn bộ ý tưởng về tính cá thể và biểu hiện trí năng của nó được chứa đựng trong ý tưởng về tính tập thể. Trên thực tế: mọi sinh mệnh cấu thành một nhóm được cho là sở hữu cùng một loại bản chất giống nhau nơi tất cả mọi cá thể, một mảnh nhân tố chung, nhân tố xã hội, hồn tập thể, hết như cách mà các bộ phận của một tổng thể thì có cùng bản chất với chính tổng thể đó. Thế nên hồn cá thể là một lực lượng, một chất lưu mang bản chất tế vi, mờ ảo, vô hình, nhưng ít nhiều có thuộc tính vật chất, cùng lúc tồn tại tự thân và tồn tại bên trong cá thể, khiến cơ thể hoạt động trong khi vẫn giữ được tính độc lập bởi nó có thể rời bỏ cơ thể ấy. Và do người nguyên thủy cụ thể hóa, khách quan hóa tư duy của họ hết

1. Người ta thường nói *quý-thần* nhiều hơn. Tôi đảo ngược cách diễn đạt để khiến cho tính song hành với *tinh-khí* thêm phần rõ rệt, *thần* có quan hệ trực tiếp hơn với *tinh*, còn *quý* thì có nét giống trực tiếp với *khí*.

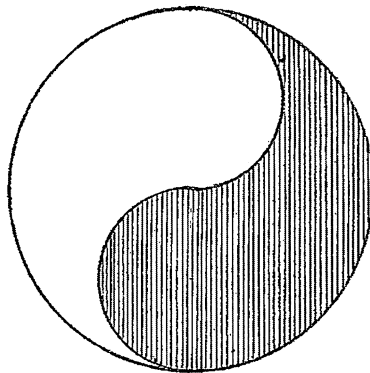
mức có thể, họ đã tiến thêm một cấp độ trên con đường này bằng cách ban cấp cho quan niệm của họ, vốn dĩ đã rất cụ thể, một hình thái còn mang tính vật chất hơn nữa, đó là bản sao [cái bóng] tâm linh và thể xác (*thần quý* đối với người An Nam), mà hẳn nhiên sự tồn tại của chúng được khơi gọi nhờ sự hiện hình trong những giấc mơ hoặc những ảo giác.

Dù sao đi nữa, chúng ta vẫn luôn đạt tới mối quan hệ thân cận giữa *thần-quý*, “hồn cá thể”, và *tinh-khí*, “hồn phổ quát hay hồn tập thể”.

Giờ thì chúng ta có trong tay hai lý thuyết chỉ khác nhau đôi chút: 1) Lý thuyết vũ trụ: vạn vật trong tự nhiên đều được sinh ra từ *khí* vốn có *tinh* nhập vào; 2) Lý thuyết tâm lý: chúng sinh được tạo thành từ *quý* vốn có *thần* nhập vào.

Ta dễ dàng nối kết hai quan niệm sinh đôi này với nhau. Sự sáp nhập này đã được thực hiện bởi thuyết tâm lý-vũ trụ mà nền triết học Hán-An Nam đương thời thuyết giảng. Và sau đây là toàn bộ ý vị của nó, dưới diện mạo có phần nhân hóa:

Khởi nguyên, thế giới được tạo thành bởi cái đơn nhất lớn lao, *Thái Ất* 太乙, được biểu thị bằng hình dưới đây, trong đó hai nguyên lý chính yếu là *khí* và *tinh* xâm nhập vào nhau.



Khi Thái Ất hít thở, bằng những vận động thu phóng tuần tự, thoát đầu nó tạo ra khí nam [gọi là] *duyang* 陽, sau đó là khí nữ [gọi là] *âm* 陰. Tiếp đến, những vận động thu phóng này luân phiên bắt đầu lại và dừng, cứ thế liên tiếp tạo nên những cặp âm dương: trời và đất – mặt trời và mặt trăng – đàn ông và đàn bà – nóng và lạnh – ánh sáng và bóng tối, v.v., những thứ mà, từ nguồn gốc chung và song trùng của chúng, bảo lưu tính nhị nguyên như một đặc tính hữu cơ.

Tinh-khí (âm và *duyang*)⁽¹⁾ là căn bản của vạn vật; qua vô vàn sự phối hợp của hai thành tố của nó, nó giải thích mọi hiện tượng khả dĩ, mọi biến cố lành dữ. Đặc biệt nơi con người, nó [tinh-khí] tạo nên hai phần cấu thành của hồn, [trong đó] khí *duyang* là nguyên lý thuộc về tính linh: *thần*, khả năng tư duy và hành động, còn khí *âm* trở thành nguyên lý thuộc về thể xác, về sinh dưỡng, nhân tố cảm giác, nói cách khác: bóng ma, *quỷ*.

Có thể thấy sự tương ứng thật hoàn hảo giữa các nhân tố vũ trụ tập thể và các nhân tố tâm lý cá thể.

Các bậc hiền triết đã lĩnh hội được quan niệm này từ rất sớm và đã lập nên hàng loạt các hệ thống mà đa phần mâu thuẫn lẫn nhau, nhưng có điểm chung là đều tìm cách mở rộng, hết mức có thể, cái tính chất song song giữa sự cấu thành con người và sự cấu thành vũ trụ trong học thuyết đầu tiên. Chúng tôi sẽ không cố gắng viết sử, dẫu là sơ lược, về sự tiến hóa rối rắm của nền siêu hình học

1. Người ta nói: *khí âm*, *khí dương* thay vì *tinh-khí âm*, *tinh-khí dương*, nhưng luôn luôn ngụ ý rằng *khí âm*, hoặc *khí dương* chỉ có thể biểu lộ bản thân trong sự kết hợp mật thiết với *tinh*. Nói về vấn đề này, triết lý Nho giáo đã thay từ *tinh* bằng một từ tương đương là *lý* 理, mà các ý nghĩa của nó là: lý tính, nguyên lý chỉ đạo, nguyên lý hành động, nguyên nhân đầu tiên. Chữ này được ưa chuộng hơn hẳn chữ trước, bởi nó đã rũ bỏ được tất cả mọi ý nghĩa vật chất (chúng ta hãy nhớ rằng *tinh* có ý nghĩa nguyên sơ là *gạo được giã sạch* [vỏ cám]), do vậy nó đáp ứng tốt hơn cho các mối quan tâm hoàn toàn mang tính tư biện của Khổng tử và trường phái của ông.

Viễn Đông. Để làm sáng tỏ những gì sắp được trình bày, chúng tôi sẽ chỉ nói đâu là học thuyết thường chiếm ưu thế nhất.

Để giải thích khả năng mà hai trạng thái của *tinh-khí* (âm và dương) tồn tại cả bên trong và bên ngoài sinh mệnh, người ta đã quan niệm *tinh-khí* như là được cấu thành từ vô vàn những nhân tố đơn, nam (*dương*) hoặc nữ (*âm*); sự hôn phối của một nhân tố dương với một nhân tố âm làm nảy sinh một sự sống; và sự phân ly của chúng dẫn đến cái chết.⁽¹⁾

Như vậy là hai luồng khí lớn của vũ trụ được cấu thành từ rất nhiều *quỷ* và *thần*, mà quỷ thần lại phối ngẫu và nhập vào một cái vỏ thể xác, tạo thành một sinh thể. Nhưng khi biến đổi như vậy, chúng đánh mất tên gọi nguyên sơ của mình. Trong hình dạng cá thể của mình, *thần* được gọi là *hồn* 魂, và *quỷ* được gọi là *phách* 魄.

Theo người An Nam:⁽²⁾ “Hồn là tập hợp các khí của bầu khí quyển mà đứa trẻ nhận được ngay khi chào đời, trong khi ‘phách’ đến từ các luồng hơi từ đất tỏa ra (khí trời là *dương* còn khí đất là *âm*). Một người thông minh và dũng cảm vậy là được chào đời vào lúc tiết trời ấm áp, trong những làn hơi tinh khiết của bầu trời, trong khi một kẻ nhút nhát và dốt nát được sinh ra vào một ngày thời tiết xấu, khi mà những luồng hơi từ đất toát ra nhiều hơn.” Các bậc hiền triết còn nói thêm rằng sau khi chết, “hồn bay về trời; phách về với đất và, do không có nơi ở cố định, nó biến thành quỷ”; nói cách khác, mỗi nhân tố một khi được giải phóng đều quay lại cội nguồn

1. Cần phải nói rõ rằng toàn bộ chuyện này, trên thực tế thì không liên quan gì nữa đến tín ngưỡng, đến biểu hiện của tư tưởng tôn giáo. Lý thuyết tâm lý vũ trụ vừa được trình bày đơn thuần là mang tính triết học; nó chỉ xuất hiện sau này để phối hợp với các tín ngưỡng có trước. Như vậy, người An Nam thông thường tin vào sức mạnh pháp thuật (*tinh*), tin vào một nguyên lý sống (*khí*), tin vào tính nhị nguyên của các hồn, nhưng họ có vẻ không biết tập hợp các yếu tố này thành một hệ thống phổ quát như là hệ thống mà các nhà nho giảng giải theo kinh điển của Nho giáo.

2. *Dictionnaire abrégé de caractère chinois* [Từ điển rút gọn các ký tự Trung Hoa]. Tự vựng 字彙.

của mình. Trong *Tuyết văn*⁽¹⁾ có nói: “Hồn là một cốt chất được phát sinh từ nguyên lý dương; phách là một tính linh được tạo thành từ nguyên lý âm.” Trong sách *Bạch hổ thông*, ta còn đọc được: “hồn độc lập khỏi thể xác và có thể đi chu du khắp nơi: nó là nguyên lý của những dục vọng con người. Phách bị nhốt kín trong cơ thể mà nó gắn bó thân mật. Nó là nguyên lý của cấu tạo vật chất của con người”. Nói tóm lại, *hồn* là thứ mà ta có thể gọi là hồn có lý trí hoặc có dục vọng; nó đại diện cho những năng lực trí tuệ hoặc tình cảm: trí óc hoặc trái tim. *Phách*, đó là hồn vật chất, sinh dưỡng, nó chủ trì sự sống của thể xác, các chức năng thứ cấp. Tóm lại, đây chỉ là sự hiện thực hóa những ý tưởng trừu tượng, khái quát:

tư duy, cảm tính, sự sống. Ta luôn gặp lại cùng một cách thức tư duy, nó bao gồm sự cụ thể hóa dưới một hình thức tế vi, khó nắm bắt những quan niệm đã được não bộ của người nguyên thủy chế ra.

Và điều này đúng đến nỗi, khi tiếp tục áp dụng cùng một quy trình, người An Nam đã đạt tới việc ban sự sống riêng biệt cho mọi năng lực mà họ có thể quan niệm. Do đó, “hồn” đã được chia làm ba phần, còn *phách* thì bị chia thành bảy *vía* nếu nó thuộc về một người

魂 膻



Gọi hồn, H.Oger.

1. *Tuyết văn*, có lẽ là bộ tự điển *Thuyết văn giải tự* 說文解字 của Hứa Thận. [BT]

đàn ông, hoặc chín *vía* nếu thuộc về một người phụ nữ. Các phần này dĩ nhiên tương ứng với các giác quan hoặc năng lực khác nhau. Và như vậy, bảy *vía* sẽ là: hai tai, hai mắt, hai lỗ mũi và miệng. Lời giải thích này thường được mọi người dân An Nam công nhận và có thể được coi là chính xác theo ý kiến của chúng tôi. Tuy nhiên, không thể khẳng định nó một cách tuyệt đối, do sự mập mờ của những khái niệm hiện hành về chủ đề này.

Chính vì thế nên rất khó, nếu không nói là gần như không thể, để xác định đâu là hai *vía* bổ sung mà người đàn bà sở hữu. Tương tự, đối với ba *hồn*, các lý thuyết rất trái ngược nhau đã được các triết gia bản xứ đưa ra. Một số người cho rằng ba *hồn* sẽ là *trinh* 精, *thần* 神 và *khí* 氣. Theo các định nghĩa mà chúng tôi đã đưa ra ở phần trên về các chữ này, dường như phải phủ nhận một sự liệt kê như vậy.⁽¹⁾

Dẫu sao học thuyết chính thống cũng không quan trọng là bao đối với chúng tôi, nhìn chung là có những lý do để ghi nhớ, từ những gì đã đưa ra ở trên, rằng khái niệm “*hồn*” chỉ là biểu hiện của một lối tư duy đặc thù, sự hiện thực hóa một khái niệm trừu tượng. Ta có thể áp dụng với *hồn* nói chung, theo quan niệm của người An Nam, điều mà một bác sĩ người Pháp ở thế kỷ XVIII đã viết: “*Hồn* đem sự sống đến cho cơ thể. *Hồn* điều khiển phần thể xác và hướng nó về một mục đích được giao. Các cơ quan là những công cụ của nó. Nó tác động trực tiếp lên các công cụ này mà không cần qua trung gian.” Được trình bày như vậy, lý thuyết này nêu bật một cách rõ nét ý tưởng về sự phân tách, về sự đối lập không thể giảm trừ giữa *hồn* và *xác*, *linh thể* và *nhục thể*, một ý tưởng làm nền tảng

1. Học thuyết về sự phân tách các *hồn*, như hiện đang phổ biến ở An Nam, rất có thể đến từ Trung Hoa. Tuy nhiên các tác giả đã quan tâm đến vấn đề này, như các ông De Groot (*Religious System of China*), P. Pelliot (*B. E. F. E. O.*, t. III, n° 4) đã không thể tìm thấy bất kỳ văn bản nào về xuất xứ của học thuyết này.

cho các quan niệm theo thuyết vật linh hiện tại của các dân tộc văn minh. Và ta có thể nhận ra rằng giữa hai trật tự về vạn vật này, trên thực tế không có khoảng cách nào khác ngoài cái chia rẽ thế giới tư tưởng với thế giới vật chất, cái trừu tượng với thực tại, xã hội với cá nhân; tư tưởng là thứ hoàn toàn mang tính xã hội còn cá nhân thì luôn rất cụ thể.

Bây giờ chúng ta chỉ còn phải leo thêm một nấc thang nữa để nắm bắt toàn bộ các khái niệm siêu hình An Nam. Chúng ta sẽ xem từ khái niệm Thượng Đế [Trời] đã nảy sinh ý tưởng về linh hồn trí năng như thế nào.



CHƯƠNG III

KHÁI NIỆM TRỜI

Phần trên chúng ta đã thấy *quỷ* và *thần* được gọi tên dưới hình thái cá thể của chúng là *phách* và *hồn*. Sự thay đổi tên gọi này đáp ứng cho thực tế nào?

Nó chỉ định một sự thay đổi trạng thái của những sự vật được nói đến. Quả thực khi *quỷ* và *thần* độc lập thì chúng là những tính linh. Thế nhưng những “linh” và “hồn”, dầu giống nhau về bản chất, lại có các chức năng khác nhau. Hồn thuộc về cá thể; nó riêng biệt nơi một con người, một con vật, một đồ vật xác định nào đó; trong khi linh có một phạm vi hoạt động dàn trải hơn; các mối quan hệ ràng buộc nó [linh] thì lỏng lẻo hơn. Ví dụ, một cá nhân mắc bệnh thì có thể được giải thích là do hồn yếu ớt hoặc do hồn đi vắng; nhưng khi cả một tập thể mắc bệnh, có nghĩa là một trận dịch, thì nguyên nhân có thể sẽ khác, bởi cùng lúc có nhiều người phải gánh chịu hậu quả đó. Một hậu quả gây tác dụng trên diện rộng ắt phải tương ứng với một nguyên nhân tổng quát hơn. Khi ấy, hiện tượng đó được quan niệm dưới hình thức của vô vàn những tính linh, tương tự như nhau, hơi giống như thánh bản mệnh là hồn, và hễ khi nhập vào mỗi một cá nhân thì khiến cho kẻ đó nhiễm phải căn bệnh mà chúng mang danh. Trên thực tế, chúng ta đang đối diện với một ý tưởng khái quát: ý tưởng về bệnh tật, tà ác, mà chỉ cần hình dung và diễn đạt theo một cách máy móc, chỉ nhờ ma thuật của ngôn ngữ, là đủ để nó nhận được

một sự tồn tại vừa khách quan vừa tâm linh.

Vậy là, các khái niệm linh và hồn có một nguồn gốc chung; nhờ cùng một quá trình trí năng, cả hai đều là sự hiện thực hóa của ý tưởng về nguyên nhân, đều là sự cất nghĩa của một số hiện tượng xác định, về sinh học hoặc các hiện tượng khác.

Nhưng khái niệm linh còn hàm chứa điều gì đó khác vốn không hề có trong khái niệm hồn. Qua định nghĩa, chúng ta đã thấy, linh là độc lập và tự do; nó có thể tùy ý mình nhập vào người này hoặc người khác, vật này hoặc vật khác. Về phương diện này, linh khác với hồn – vốn gắn bó mật thiết với thể xác. Và như vậy, lẽ tất yếu, chúng ta đi tới chỗ quan niệm về các linh như là các sinh mệnh ít nhiều có cá tính; cá tính này ngày càng được khẳng định rõ ràng hơn khi con người có nhận thức ngày một rõ nét hơn về chính mình.

Ở đây, một lần nữa chúng ta lại thấy tác động của khái niệm về tính cá thể mà trước đó chúng tôi đã chứng minh là đang thoát ly khỏi chủ nghĩa tập thể nguyên thủy. Trong các xã hội nguyên thủy, ban đầu thì ý thức cộng đồng hấp thụ ý thức của các cá nhân; rồi dần dà ý thức cá nhân mới có thể được xuất hiện. Chúng đạt được độ chính xác càng cao, thì những sức mạnh tâm linh, vốn nảy sinh do một trí tưởng tượng mơ hồ, càng định hình, nêu bật những đường viền rõ ràng hơn; giờ ta không còn nói về hơi hay về khí nữa, mà là về những sinh mệnh nửa-cá-nhân, dẫn cho vẫn còn chật vật để rũ bỏ vỏ bọc xã hội của chúng. Các linh ban đầu là các đám đông, tồn tại ở số nhiều, trong đó các đơn vị của nó vẫn còn chưa có tên riêng mà chỉ nhận được một tên gọi chung dựa theo chủng loại.

Trong số những tính linh mà chúng ta sẽ liệt kê, đầu tiên ta có hồn của người chết. Còn gì hợp lý hơn nữa; *hồn* và *phách* thoát khỏi thể xác [khi người ta chết đi], quay trở về với nguyên lý ban sơ của chúng dưới dạng *thần* và *quỷ*. Nhưng hai cái tên này rất chung chung;

theo một cách nào đó, chúng chỉ định thể loại, hoặc cả hai thể loại, của sinh mệnh có tính linh. Tuy nhiên, vẫn còn đủ mọi giống loài khác ứng với những tên gọi cụ thể tùy theo chức năng tương ứng của chúng.

Thầy phù thủy chuyên nghiệp chủ yếu sử dụng hồn của người chết, những hồn lang bạt [cô hồn], để trợ giúp ông ta trong những hoạt động pháp thuật. Đây là điều được đề cập trong một cuốn sách pháp thuật viết về chủ đề này: “Việc chiêu mộ những cô hồn không thể thực hiện một cách khinh suất. Vào ngày và giờ thuận lợi, người ta phải tiến hành một nghi thức chuẩn bị gồm các vật tế lễ và cầu nguyện khẩn vái. Sau đó, thầy phù thủy đến một nơi vắng vẻ, thường là một nghĩa địa, trong suốt một trăm đêm liền, từ nửa đêm cho đến 2 hoặc 3 giờ sáng [giờ tý và giờ sửu], giữa lúc bốn bề tĩnh mịch, cả côn trùng và chim muông cũng lặng im, khi gà trống vẫn còn chưa cất tiếng gáy và chó cũng không còn sủa nữa. Khi ấy, thầy phù thủy nhìn thấy lũ đom đóm xuất hiện; đó là những cô hồn, và chúng sẽ trở thành bộ hạ của ông: *âm binh*.⁽¹⁾ Thoạt tiên, ông đặt tên và ban tước cho chúng; sau đó ông đề nghị chúng thi triển sức mạnh của mình, ví như khiến cho một

書符 禁法



Thầy pháp [thu] viết bùa, H.Oger.

1. 陰 *âm*: nguyên lý âm; 兵 *binh*: quân lính. Ở đây ta đang nói đến những hồn xác phải quay về với đất; vậy là chúng thuộc nguyên lý nữa, *âm*; chính vì thế nên người ta chỉ định cho chúng tên gọi này.

người nào đó phát bệnh hoặc khỏi bệnh. Một khi giai đoạn trăm ngày kết thúc, nếu tất cả các nghi thức đã được hoàn thành, thầy phù thủy triệu tập các âm binh của mình đến một đền miếu nhỏ mà ông đã dựng lên cho sự kiện này. Các đồ tế lễ được bày trên ban thờ và ‘thầy bùa’ lần lượt gọi lên từng hồn mà ông đã đặt cho một cái tên rồi; rồi ông giao nhiệm vụ và cất cử vị trí cho chúng. Một số âm binh được chuyên dùng cho việc phục vụ ngôi đền nơi chúng luôn có mặt thường trực. Kể từ lúc ấy, tất cả đám hồn này phải đáp lời mỗi khi thầy phù thủy gọi chúng và thực thi những mệnh lệnh mà ông chỉ định cho chúng.”

Còn linh-hồn khác nữa là *ma*. Từ này thực ra có nghĩa là: tử thi; nhưng nghĩa này đã bị chệch đi và trở thành: bóng ma hiện về, sau đó: tà linh, quỷ. Chúng tôi sẽ minh họa các ý nghĩa khác biệt này bằng cách trích lại dưới đây một đoạn trong một công trình nghiên cứu tuyệt vời của ông Cadière.⁽¹⁾

“Có rất nhiều loại *ma*, nhưng tất cả đều có điểm chung là gây hại cho con người hoặc chí ít thì tìm cách khiến họ sợ hãi.

Ma trôi hoặc *ma bù nhìn* là những đốm lửa sáng lóe hoặc bay chòn vòn trong đêm tại các miền đồng bằng có nhiều đầm hồ.

Ma le là những con ma lè lưỡi: bạn gặp một tên này, y bắt chuyện và đi cùng đường với bạn; sau một hồi, y xin bạn cho một miếng trầu, bạn chiều lòng đưa cho y một miếng, nhưng thay vì cầm lấy, y thè lưỡi ra và lưỡi y cứ dài ra, dài mãi và chạm cả xuống đất; đó chính là nơi y muốn lấy miếng trầu.

Ma loạn, chạy theo bầy trên khắp các con đường vào những lúc có nạn dịch; ta không nhìn thấy chúng, nhưng ban đêm ta nghe thấy chúng nói với nhau: hãy đi vào ngôi nhà này, rồi chúng ta sẽ

1. “Croyances et dictons populaires de la vallée de Nguon Son” [Tín ngưỡng và ngôn ngữ dân gian của thung lũng Nguồn Sơn] (tỉnh Quảng Bình, An Nam), B. E. F. E.O., 1901.

đi đến một nhà khác nữa. Và ngày hôm sau, người ta phát hiện ra trong những ngôi nhà ấy có một người đã bị nhiễm bệnh dịch.

Ma cụt trốc⁽¹⁾, ma cụt đầu, là hồn của những người bị chém đầu; người ta không thể nhìn thấy chúng, nhưng biết được khi chúng đi ngang qua: nếu chúng đi qua một cánh đồng lúa thì những bông lúa trở nên héo hon; nếu chúng đi ngang gần nơi người ta đang phơi thóc, thì toàn bộ các hạt thóc trở nên khô quắt và chỉ còn lại toàn vỏ trấu. Đôi khi, chúng để lại sau lưng chúng một làn bụi xoáy mù mịt.

Ma rà [hay *ma da*] thường trú ngụ dưới nước, dưới lòng sông, nơi đáy ao. Đôi khi một thằng bé chăn trâu đến chơi cạnh những hố sâu thường xuất hiện ở giữa những cánh đồng, nó trượt chân ngã xuống hố nước và chết đuối: đích thị là con *ma rà* đã tóm được thằng bé rồi.

Một khách lữ hành đi đò qua sông. Trên đò, anh vô ý để tuột túi; anh liền cúi xuống để vớt lấy nó, nhưng mất thăng bằng và rơi xuống nước. Cô gái chèo thuyền đằng sau đã không kịp đưa thuyền đến, vị khách lữ hành chết đuối. Vẫn là con *ma rà* bắt anh ta đi.⁽²⁾

Ma xó sống trên mặt đất, trong những nơi hẻo lánh và tăm tối. Chúng chỉ ra mặt khi màn đêm buông xuống. Đôi khi ở các cồn đảo lớn do dòng sông bồi đắp, vào ban đêm ta nhìn thấy một cái bóng băng qua, rồi một cái bóng khác, rồi đến cái thứ ba. Chúng nối bước nhau mà không hề lên tiếng. Nếu đủ dũng cảm mà tiến lại gần, ta sẽ không nhìn thấy gì nữa. Hoặc ban đêm người dân chài đi câu

1. *Trốc* [nay viết *tróc*], từ địa phương, nghĩa là “đầu”. [BT]

2. Ở đáy hồ Nhỏ [hồ Hoàn Kiếm] ở trung tâm thành phố Hà Nội, tương truyền có một con *ma rà* trú ngụ mà người ta gọi là *Con nam*. Đó là hồn của một người bị chết đuối, có vẻ như nó tìm một kẻ thay thế để nó có thể đi đầu thai làm người hoặc làm thú. Người ta kể rằng có một người đàn bà, một ngày nọ đi xuống mé nước, bất thành linh bị một dạng sinh linh nửa người nửa ngợm níu kéo và chìm xuống nước. Người đàn bà kêu toáng lên và may mắn là đã được nhiều người chạy đến kéo lên bờ, do họ nghe thấy tiếng kêu của bà ấy.

cua hoặc thả lưới, nghe vắng vắng từ xa tựa hồ những tiếng nói léo nhéo. Tuy nhiên ông không thể nghe được người ta nói gì. Ông càng tiến lên, các giọng nói càng lùi xa. Cuối cùng chúng tan biến trong sự yên ắng bất tận của màn đêm hoặc trong tiếng sóng vỗ rì rầm. Đó chính là do bọn ‘ma xó’ cố ý dọa cho ông ta sợ.”

Ở Bắc kỳ, lũ ma xó (xó: góc, xó xỉnh) đáp ứng nhiều nhất với từ nguyên chỉ định tên gọi của chúng. Đó là những con quỷ sống trong góc tối ngôi nhà. Đây là một tín ngưỡng rất phổ biến. Không bao giờ được dựng chổi trong một góc tối, bởi con ma xó sẽ nhập vào chổi và qua đó sẽ nhập vào cơ thể người nào sử dụng cái chổi ấy. Người An Nam ở vùng châu thổ Bắc kỳ nói rằng “ma xó” chủ yếu sống trên vùng cao. Đó là ma của những thiếu nữ chết trẻ và xác họ được chôn trong một góc nhà. Khi bọn trộm lẻn vào một ngôi nhà nào đó, chúng thường xuyên nghe thấy một tiếng nói đếm các đồ vật mà chúng lấy đi; đó là tiếng “ma xó”.

Người dân An Nam sẵn sàng bảo rằng người Trung Hoa sử dụng *ma xó* để giữ cửa, rằng sau khi đã làm giàu, họ trở về Trung Hoa, và ủy thác việc giữ cửa, đã được cất giấu trong một nơi mà chỉ họ mới biết, cho một âm linh mà đôi khi được gọi là *thần giữ cửa*.⁽¹⁾

Các âm linh này là hồn các trinh nữ, được mua và nuôi dưỡng đặc biệt cho mục đích này. Trước đó người ta nhét *nhân sâm* vào miệng họ rồi sau niêm phong bằng một chất đặc biệt. Rồi người

1. Trước khi [người Pháp] chúng ta đến Đông Dương, thì dường như những người Hoa kiều bị cấm đem về cổ hương của cải mà họ đã tích góp được tại xứ này. Thế nên khi về nước, họ buộc phải để lại ở Bắc kỳ những tài sản của mình, mà họ bán lấy tiền và chôn giấu tại những nơi mà chỉ mình họ biết. Thế nên ở huyện Hải An (gần Hải Phòng), tại làng Trung Hành có một kho báu đáng kể, bị bỏ lại bởi một người nổi tiếng chết ở bên Trung Hoa, và được những người dân trong vùng khám phá ra, hình như là sau các cuộc tìm kiếm kéo dài nhiều năm. Rất có thể khi ấy, để giữ cửa của cải của mình, và dưới sự thống trị của người An Nam, những người Trung Hoa đó đã sử dụng phương thức này để cất giữ cửa cải, một phương thức mà người ta cáo buộc là họ vẫn còn sử dụng.

ta dẫn trình nữ tới nơi cất giấu của và ra lệnh không được để ai động vào đồ của cải quý giá mà kể từ đây cô ta là người trông giữ. Người ta chôn cô gái trong hố hoặc hầm và sau khi chết, hồn của trình nữ quá cố sẽ trông nom của cải đúng như người ta đã ra lệnh.

Trong số các *ma*, còn phải kể đến *con ma đậu*. Đó là hồn của những người chết vì bệnh đậu mùa; chính chúng khi trở lại nhập vào cơ thể ai đó, sẽ gieo rắc căn bệnh này, căn bệnh đã khiến chúng phải chết. Để bảo vệ trẻ em khỏi bị bệnh đậu mùa, người ta chẳng xung quanh giường của đứa trẻ một tấm lưới.

Ngoài *ma*, chúng ta còn thấy nhiều âm linh quỷ hồn được tuyển mộ trong số những hồn người chết. Đó là những *con tinh* hoặc *yêu tinh*, những *ngạ quỷ*, v.v. *Con tinh* là quỷ cái, hồn người đàn bà đã chết và nhập vào thân cây. Người bản xứ thường không muốn đục vào một cây cổ thụ nào đó vốn được đồn là nơi trú ngụ của một *con tinh*. Cũng chính vì tín ngưỡng này mà vào lúc khâm liệm một xác chết, người ta phải tiến hành những nghi lễ trừ tà nhằm trục xuất những *yêu tinh* có thể đã bị nhốt từ trước trong gỗ đóng quan tài.

Có thể đặt trên cùng một bình diện với *âm binh*, *ma*, v.v. những ác linh thuộc một thể loại rất chung chung: *hung thần*. Những *hung thần* này không có nguồn gốc xác định và do đó, chúng khác với *âm binh* hoặc *ma*, vốn chỉ được tuyển mộ trong số những hồn của người chết. *Hung thần* cũng không hề có những quyền hạn phân cấp cố định. Đây là bản liệt kê mà *Tam giáo* (trang 3)⁽¹⁾ đưa ra:

1. Bản liệt kê này là nội dung trong một bài niệm chú nhằm mục đích xua đuổi những tà linh có thể tra tấn hồn của một người chết. Trong năm, có cả loạt những ngày xấu, và mỗi ngày trong số đó thuộc về một *hung thần*. Nếu ai qua đời vào những ngày đó, hồn người ấy sẽ bị *hung thần* ngự trị trong ngày bất hạnh đó quấy nhiễu.

“Thần Uế tích kim cương thích tạo ra rác rưởi; Mật tích kim cương có thói quen bí mật làm điều ác; Tam chủ giải phả hủy hoại các gia đình; Hộ thực hộ sát đòi ăn liên tục bất chấp việc sát hại con người; Vong vị hung ương phạm nhiều điều ác hơn cả quỷ; Cô lư khô khát muốn rằng tất cả những ngôi nhà tranh đều trở nên trống vắng tiêu điều, v.v.”

Quyền hạn của mỗi vị thần này được định nghĩa khá mập mờ và rất hay xâm phạm lẫn nhau; tuy nhiên cá tính của họ đậm nét hơn cá tính của *ma*, *âm binh*, v.v. Thực ra, những linh thể mới này có tên gọi riêng; họ cũng có một hộ tịch mà chúng tôi đã không đưa ra để tránh liệt kê dài dòng vô ích; vị này vốn người xứ Thanh, vị nọ đến từ đất Ngô, vị thứ ba từ đất Yên.⁽¹⁾ Mỗi người trong họ thậm chí lại có những sở thích riêng mà ta phải nắm cho kỹ để chuẩn bị đồ tế lễ: vị này thích cá chép; vị khác thích chó phèn hoặc lươn hơn; lại có vị ăn thịt chó mực, cá chép, gà mái mợ, v.v.

Còn có những linh khác đi theo đàn đồng đảo mà cá tính vẫn chưa phát triển; đó là những linh gieo tai họa, dịch hạch, dịch tả: *Quân ôn* 軍瘟. *Ôn* trong tiếng An Nam có nghĩa là dịch hạch, dịch tả [ôn dịch]; vậy là những linh này được chỉ định dưới cái tên gọi chung của căn bệnh mà chúng đại diện. Chỉ cần gọi tên dịch hạch và dịch tả, vậy là đủ để chúng có một sự khởi đầu về tính cách. Sau đây là cách mà, theo truyền thuyết, người An Nam mừng tượng ra *quân ôn* này: dưới triều đại cuối cùng của nhà Trần (1410), ở An Nam có một nho sĩ nổi tiếng tên là Di Thanh. Thời ấy, đám *quân ôn* gây rất nhiều tai ương; theo thói quen, chúng tụ tập trong những quán rượu, làm đủ trò đồi trụy và gây bệnh cho mọi người mà chúng gặp. Di Thanh, vốn chẳng hề sợ ma quỷ, liền đi

1. Những vùng đất này đều thuộc Trung Hoa. Các *hung thần* đến từ Trung Hoa. Hàn Tín, vị thủ lĩnh của họ, là một chiến binh Trung Hoa.

tìm chúng; đám hung thần này vừa sợ hãi lại vừa ngưỡng mộ con người quá dũng cảm ấy, liền phục tùng ông. Thế là Di Thanh chia chúng thành từng trung đoàn và tiểu đoàn và bắt chúng tuân thủ kỷ luật rất nghiêm khắc. Sau khi chết, ông được tôn làm thủ lĩnh của *quân ôn*, đám này kể từ đó, dưới sự lãnh đạo của ông ta, đi phá phách nhân gian.

Như chúng tôi đã chỉ rõ ở phần trên, không nên hiểu cụm từ *quân ôn* chỉ như những âm linh gieo bệnh dịch hạch và dịch tả; dấu từ nguyên của nó rất rõ ràng, thuật ngữ này hiện tại được sử dụng để chỉ một lượng lớn các thứ ác độc nói chung: đó là các vị thần của tai ách, họ giết hại con người bằng nạn dịch, chiến tranh, nạn đói, v.v.

Vậy là chúng ta đứng trước các ý tưởng khái quát song vẫn còn rất mơ hồ, dấu vậy chúng ta sẽ thấy chúng dần dần được cụ thể hóa. Bởi lẽ trong thế giới tâm linh có chỗ cho những khái niệm và những cá tính tách biệt hơn. Để diễn đạt chúng, sẽ chỉ cần một sự khái quát hóa đầy đủ hơn và tập hợp tất cả các thuộc tính chung của một chủng loại âm linh vào một cá thể duy nhất và cá thể đó sẽ đại diện cho tất cả.

Người An Nam đã đến được tầm mức khái quát mới này bằng nhiều cách. Nhưng mặc dù có nhiều phương thức khác nhau, hoạt động tinh thần lúc nào cũng như nhau. Có khi linh thể vượt lên trên những thực thể khác, được gọi là thủ lĩnh và được đồng hóa với một kiểu tướng lĩnh chỉ huy một đội quân; lúc khác, y là vua, hoặc còn được quan niệm như là cha hoặc là mẹ của những linh thể cấp thấp hơn, v.v.

Với đám *quân ôn*, chúng ta nắm bắt được theo cách tự nhiên và tốt nhất quá trình mà qua đó tư duy tôn giáo đã dần dần vươn lên tới quan niệm về những thực thể trừu tượng thực sự riêng biệt. Thật vậy, đám *quân ôn* có một thủ lĩnh: *chúa ôn*, chúa tể các dịch bệnh.

Binh lính bầu ra cho mình một thủ lĩnh, đó chẳng phải là cách tốt nhất để biểu trưng cho sự chuyển tiếp từ số nhiều sang đơn vị, từ tập thể sang cá thể hay sao.

Cũng chính bởi quá trình như thế mà có *Ma Vua*, vua của các bóng ma: Hàn Tín, vị thủ lĩnh của các tà linh, tức “Ma”; số lượng các vị thần mang chức danh “đại tướng”, tổng chỉ huy, thì nhiều vô kể.

Mặt khác, từ tục thờ phụng Tam phủ chúng ta sẽ thấy cả một hệ thống thứ bậc phức tạp: các ông hoàng bà chúa của nhiều tầng lớp, các ông vua nhỏ và vị vua tối cao: Ngọc Hoàng Thượng Đế.

Và đây là một cách thức khác để tiếp cận thứ bậc chư thần. Lần này là các vị thần của đất: *thổ địa* hoặc *thổ thần*. Như chúng tôi sẽ trình bày chi tiết điều này trong các phần sau, mỗi một mảnh đất xác định: vị trí của một ngôi nhà, một ngôi đền, một ngôi mộ, lãnh thổ của một ngôi làng, của một thành, v.v. đều được nhân cách hóa thành một vị thần và ngài sẽ là vị bảo trợ chu toàn của mảnh đất đó. Với danh nghĩa ấy, ngài là đối tượng thờ cúng của cư dân sống trên mảnh đất mà ngài đại diện. Như vậy trước hết chúng ta thấy một loạt các vị thổ thần: các thần trong nhà hoặc các vị khác; rồi đến cấp liền trên, các vị thành hoàng của các nhóm dân cư lớn hơn: làng hoặc “giáp”, rồi đến xã, bao gồm nhiều *giáp*. Các vị thần này được coi như là những thực thể riêng biệt không thể bị nhầm lẫn với nhau; tuy nhiên, chức năng của họ lại giống hệt nhau và nên lưu ý rằng dù họ đều có một cái tên riêng, song họ luôn luôn được chỉ định bằng cùng một cách gọi chung: *thổ thần* 土神, thần của đất.

Bên trên những vị thần cụ thể này, đôi khi ta bắt gặp những vị khác nữa mà mọi ngôi làng trong cùng một tổng đều thờ phụng. Khi ấy trong xã quan trọng nhất thường tồn tại một *đình* trực thuộc cả tổng, nơi mà vào một số thời kỳ nhất định trong năm, các hương

hào của tất cả các làng trong cả khu vực cùng họp mặt để tổ chức một buổi lễ tôn vinh vị thần.⁽¹⁾

Rồi còn có các vị thổ thần có tầm ảnh hưởng và phù trợ mở rộng ra ngoài những giới hạn của một tổng, và gần như tới tận đơn vị hành chính cấp đầu tiên của tỉnh: *huyện*.⁽²⁾ Trên thực tế không thể nói rằng có tồn tại các vị thổ thần cho riêng một huyện nào, tuy nhiên tôi đã có dịp quan sát một số khu vực ở đó gần như mọi làng đều thờ phụng cùng một vị thần bảo trợ.⁽³⁾ Vị thần này không thực sự có một đền miếu riêng, nhưng vào một số ngày nhất định, thường là vào dịp kỷ niệm ngày sinh và ngày mất của ngài, tất cả các làng tụ tập ở quê hương bản quán của vị thần nói trên và tiến hành các nghi lễ đôi khi kéo dài mấy ngày liền.

Chúng ta không nên cho rằng có thể tiếp tục đi lên lần lượt qua từng cấp bậc nhân cách hóa thần thánh như thế, bằng cách tuân theo sự phân cấp các đơn vị hành chính cho đến tận cấp bậc cuối cùng: vương quốc An Nam. Lý do rất đơn giản; tất cả các khu hành chính hiện tại đều được thiết lập chưa được bao lâu và sẽ khó mà thừa nhận rằng các vùng lãnh thổ có phần nhân tạo này lại sẵn có ý thức về cá tính riêng của mình đến mức tự phong một vị thần riêng. Có lẽ do nhiều lần tái cấu trúc lãnh thổ của các vùng khác nhau trong vương quốc mà dẫn đến sự vắng mặt hoặc biến mất của những vị thần địa phương khác ngoài các vị thần của thôn làng.

Dù sao đi nữa, dẫu có thiếu các mắt xích tiếp theo trong chuỗi

1. Trường hợp khá hiếm nhưng thi thoảng vẫn bắt gặp. Lần nọ tôi đã có dịp quan sát thấy [một buổi lễ như thế] ở một trong các tỉnh lâu đời nhất xứ Bắc kỳ, ở tỉnh Bắc Ninh, nơi các truyền thống lịch sử được lưu giữ tốt nhất. Tổng đó là Lạc Thổ.

2. Tỉnh ở An Nam được chia thành các *phủ* [préfectures] và *huyện* [sous-préfectures]. *Phủ* thường gồm hai *huyện*; *huyện* thì được chia thành các *tổng* [cantons], rồi *tổng* lại chia thành các *xã* [communes].

3. Gần Hải Phòng, trong huyện Hải An và trong tỉnh Bắc Ninh.

chuyển tiếp của các vị thổ thần, thì gần như chắc chắn là có mối quan hệ ngọn ngành – tới lúc thuận tiện chúng tôi sẽ chứng minh – giữa các vị thần cộng đồng với Thần thổ địa và Thần Nông: *Xã Tắc* 社稷, vị thần hoàng gia thực sự đại diện cho lãnh thổ quốc gia và việc thờ cúng vị này do thiên tử đảm trách tại kinh đô.

Chúng ta vừa từng bước đạt đến khái niệm trời [Thượng Đế] mà không có sự chuyển biến đường đột, bởi lẽ giờ đây khái niệm đó đích thị là chỉ một vị thần: ông hoàng *Xã Tắc* chẳng hề giống chút nào với những thực thể ít nhiều mờ ảo mà ta vẫn đề cập đến cho tới tận thời điểm này. Không như những bậc tiền bối, ngài không phải là một đơn vị vô danh thất lạc hoặc khó bề phân biệt trong đám đông chư linh đồng đẳng của mình; ngài là một ai đấy không vừa; ngài thống trị; ngài là vua. Uy thế của ngài được thiết lập vững chãi, quyền lực của ngài được ấn định rõ ràng và chỉ thuộc về riêng ngài; lãnh địa của ngài có những đường biên cụ thể.

Như vậy, bởi lẽ con người có ý thức về cá tính của mình, các thực thể trừu tượng mà y ngưỡng tượng ra dường như rõ nét hơn, nhưng cũng xa cách y hơn; sự lẫn lộn về vạn vật tan biến đi cùng với sự lẫn lộn về các ý tưởng; có được một cá tính riêng biệt, các linh thần trở nên đối lập với các cá nhân; và như vậy thế giới tâm linh dần dần được tổ chức, ngày càng tách biệt khỏi thế giới trần tục.

Phải chăng điều này có nghĩa là tất cả các vị thần nhất thiết đều phải là thực thể trừu tượng? Đó không phải là suy nghĩ của tôi; hơn nữa, các sự kiện sẽ giúp tôi có được một sự phủ định hiển nhiên. Trong hình hài nguyên thủy của mình, các vị thần là hùng mạnh nhất trong số những sinh thể, là đối tượng đáng sợ hoặc đáng kính. Người An Nam luôn luôn có một kiểu tôn thờ một số vị như thế – phù thủy, thầy bói, nhà tiên tri, danh tướng – mà trong mắt họ những người này mang tính thượng đẳng thực sự hoặc giả định. Chúng ta thấy một ví dụ như vậy trong cuộc phiêu lưu gần đây

của Kỳ Đồng, một người đi vào huyền thoại nhờ trí óc thần đồng và, được sự giúp sức của những người tán thành – có thể nói là những đệ tử – ông suýt thành công khi lãnh đạo một cuộc nổi dậy quan trọng ở Bắc kỳ.

Hơn nữa, ở An Nam, cũng hết như trong các xã hội thần quyền như Ai Cập cổ đại, uy quyền chính trị đã luôn luôn khoác một tính chất thần thánh. Hoàng đế, thiên tử, thuộc dòng dõi Rồng; nhân thân ông ta là thiêng liêng, được bao quanh bởi những điều cấm kỵ tương đương với các vị thần vĩ đại nhất. Ông thượng đẳng hơn cả những vị thần dân tộc mà ông có thể tùy nghi nâng lên hạ xuống theo ý mình; ông là nguyên nhân trực tiếp của hạnh phúc muôn dân; chính ông phải nhận lãnh toàn bộ trách nhiệm ấy.⁽¹⁾ Thế nên ông mang những dấu hiệu cốt yếu của thần tính: cá tính, quyền năng *độc tôn*, thiêng liêng; và dẫu rằng

奇童犯逆南定省
堂官與公使官協案
即將生壘而伊復生



Kỳ Đồng phạm tội đại nghịch, quan tỉnh Nam Định cùng với quan Công sứ nghị xử đem chôn sống, nhưng lại sống trở lại, H.Oger.

1. Trên thực tế, ta phải thừa nhận rằng những ví dụ hiển nhiên về những người được coi như thần ngay lúc còn sống, ở An Nam thì hầu như rất ít. Có lẽ điều này là do Hoàng đế, bo bo giữ lấy uy quyền riêng, không dung túng chuyện người ta dựa thế một phẩm tính vốn thường gắn liền với quyền lực tối thượng.

thoạt đầu ông, bản thân vốn là con người bằng xương bằng thịt, có vẻ ít giống với các thực thể trừu tượng chẳng hạn như Thần Nông, phải công nhận rằng giữa ông và họ có rất nhiều nét chung. Giống như họ, ta có thể nói ông là hiện thân của một ý tưởng chung; ông là đại diện cho một cộng đồng; ông thực sự là hiện thân cho thiên uy; với chức danh này, sức mạnh của ông vượt hẳn sức mạnh của một con người đơn thuần; những hành động của ông có hiệu lực theo một trật tự hoàn toàn riêng biệt; ông thực sự là một thực thể ngoại hạng.

Chúng ta sẽ còn gặp lại ý tưởng về sự chia rẽ, sự đối lập giữa những gì thuộc tôn giáo và những gì không phải. Giữa hai trật tự thực thể hoặc trật tự sự kiện này, như tôi đã nói, vẫn là một khoảng cách chia rẽ thế giới tư tưởng và thế giới vật chất, giữa cái trừu tượng và cái thực tế. Và sự phân biệt triệt để này không chỉ được thực hiện trong tâm linh, nó còn tồn tại cả trong sự vật, nơi nó được thể hiện qua sự chia rẽ giữa phàm và thiêng.

Cái thiêng, mà trước chúng tôi đã nói, là ý tưởng then chốt, trọng tâm của tôn giáo; đó là hướng chủ đạo định đoạt tất cả các giáo lý, các thực hành, các thiết chế tôn giáo. Tất cả đều xoay quanh nó; cái thiêng có mặt ở mọi nơi, và không phải lúc nào cũng theo cách hiển nhiên, nhưng tầm ảnh hưởng của nó, dù đôi khi huyền bí, thì không kém phần nổi trội, cốt yếu.

Thế nên nó xứng đáng để ta dừng lại ít phút, ta sẽ được lợi từ việc làm rõ những ý tưởng của mình về chủ đề này và phân biệt nó với một khái niệm khác rất gần gũi mà sẽ xuất hiện ở chương sắp tới đây, trong nghiên cứu về pháp thuật.



CHƯƠNG IV

KHÁI NIỆM VỀ CÁI THIÊNG

Trong tư duy pháp thuật hoặc tôn giáo, thế giới được chia thành hai phần tách bạch; một sự phân chia tưởng tượng được vạch ra, một bên là thế giới vật chất, thế giới giác quan, cái mà trong triết học người ta gọi là ngoại giới; bên kia là thế giới tâm linh, vô hình, nội giới hoặc nếu muốn ta có thể gọi là thượng giới. Một đẳng là thế giới của những thực tại trừu tượng; đẳng khác, là thế giới của những thực tại cụ thể; cái tự nhiên và cái siêu nhiên; cái có thể tiếp cận và cái cấm kỵ; cái phàm và cái thiêng.

Nhưng trong những đặc tính của môi trường tâm linh mà người ta đặt đối lập với môi trường hiện thực này, có những sắc thái cần thiết lập; chính vì thế nên cái cấm kỵ và cái thiêng, đều có cùng bản chất nhưng không thể quy giản cái này thành cái kia. Cái cấm kỵ thường là những thứ sở hữu một mức độ “tinh” cao và do vậy sự tiếp xúc hoặc tiếp cận bị cho là nguy hiểm. Trong các phần trước, chúng tôi đã đưa ra nhiều ví dụ về vấn đề này; đó là những con vật đáng gờm do trí năng của chúng hoặc được chỉ định như vậy do tình thế dị thường của chúng trong xã hội; những đồ vật được phú bẩm những phẩm tính đặc biệt nào đó mà người ta che đậy bằng niềm sùng tín.

Ở An Nam, cọp (hổ) là đối tượng của rất nhiều điều cấm kỵ do sự kính sợ của loài người đối với nó. Người ta bị cấm nhắc tên nó bởi lẽ gọi tên một sinh vật, nghĩa là triệu vời nó, khiến nó hiện

diện trước mặt; mà sự hiện diện của cạp thì thật đáng sợ. Thế nên người ta nói về nó bằng những lời vòng vo mà thường là những từ chỉ phẩm chất đáng tôn kính là *đức thầy*, tức bậc thầy tôn kính; *mệ*, tức hoàng thân. Trong các ngôi làng ở miền rừng núi, khi hỏi “Chỗ ông an ổn chứ?” có nghĩa là “Ông cạp có tàn phá gì ở làng ông không?” Khi đi thuyền ngược dòng trên sông, khi đi vào rừng, người ta thường dùng một thứ ngôn ngữ quy ước: đá là loại khoai của hoàng thân, *khoai mệ*; nói tôi khỏe lắm thì có nghĩa là tôi đang bị ốm, tức là dùng cách nói ngược ý, v.v.⁽¹⁾ Khi một con hổ bị mắc bẫy, người ta tổ chức cho “ông cạp” một lễ hiến sinh trước khi giết. Trong một số miền thượng, trước khi đốn một cây lớn, người ta thường xin phép “ông cạp” một cách rất cung kính.

Không cần thiết phải dẫn thêm những ví dụ khác nữa. Chỉ cần tham khảo những gì chúng tôi sẽ nói đến trong các chương sau về những cấm đoán về tính dục, thực phẩm, tang lễ và ngôn ngữ.

Tuy nhiên, về những điều vừa nêu trên, nên có một nhận xét. Trong các phần trên, chúng tôi đã nói rằng thông thường, sở dĩ có những thứ bị cấm đoán là vì chúng sở hữu một sức mạnh đặc biệt đáng gờm. Ấy thế nhưng cũng có ngoại lệ, chủ yếu trong những điều cấm kỵ về ngôn ngữ. Nếu như người ta tránh thốt ra tên của hổ, chính là bởi người ta gờm nó; nhưng đó lại không phải là lý do giải thích cho sự cấm nói thẳng ra, ví dụ, tên thật, tên bí mật, *tên húy* của một người nào đó. Thực ra vẫn luôn có sự nguy hiểm rình rập, tuy không phải cho người thốt ra cái tên, mà cho người mang tên đó. Vì tên gọi là một phần của một người, nên ta có thể gây tác động lên một người qua tên gọi của họ.

Ở đây sự cấm đoán xuất hiện với một tính chất mới: đó là một phương tiện phòng hộ, một biện pháp bảo vệ được ban bố vì lợi ích

1. Theo L. Cadière, bđd, B. E. F. E. O., 1901, các trang 133-134.

của ai đó hay của cái gì đó. Sinh linh hoặc sự vật cấm kỵ không phải là thứ đáng sợ nữa, mà chính sinh linh hoặc sự vật cấm kỵ phải sợ hãi những người xung quanh chúng.

Khía cạnh thứ hai này chính xác là thứ phân biệt cái cấm kỵ với cái thiêng. Cái thiêng thuộc về tự tính của sự vật hoặc là thứ được định sẵn cho nó, và qua đó lẫn lộn với cái cấm kỵ khi cái này chỉ là dấu hiệu của các sinh linh hoặc sự vật được ban cho những quyền năng đặc biệt. Cái cấm kỵ vốn mang tính nhân tạo hơn; đó là một đặc tính có thể được trao cho đồ vật hoặc cá thể nào đó, bằng các nghi lễ nhất định. Phạm trù của các vật thiêng được định nghĩa rạch ròi, hạn chế rõ ràng, ít có khả năng tăng thêm. Những thứ cấm kỵ thì nhiều vô hạn, người ta có thể thoải mái tạo ra. Cái thiêng có thể được định nghĩa như một dạng cấm đoán đặc biệt.

Trong số những cấm đoán thuộc về lễ nghi phòng vệ, chúng ta đặc biệt có thể kể tên một số lễ chữa bệnh và gần như tất cả những cấm kỵ về tài sản. Chúng tôi đã nêu ra một ví dụ ở trang 14⁽¹⁾. Và đây là một ví dụ khác không kém phần thú vị: Khi có kẻ ăn cắp một món đồ, để ngăn tên trộm tận dụng thứ y trộm được và buộc y phải hoàn trả nó, người ta phải nhấm vào y mà buông ra những lời nguyền rủa khả dĩ biến đồ vật bị trộm thành một thứ cấm kỵ. Chính vì thế mà ta thường xuyên thấy những người đàn bà bên vệ đường, tóc tai bù xù, xả ra những lời nguyền rủa và chửi bới thô lỗ. Những người đàn bà ấy đang bảo vệ của cải của họ bằng cách bao bọc chúng bằng đủ mọi điều cấm kỵ: “Nếu trong một trăm ngày mà thằng trộm kia không trả tao thứ mà mày đã lấy đi, tao nguyện cho tai họa ập xuống đầu mày và gia đình mày; cầu cho vợ con mày chết đi, đàn gia súc nhà mày toi sạch; nhà mày cháy rụi, và chính mày cũng tiêu đời.”

1. Trang 14 nguyên tác nay là trang 29: chúng tôi không rõ ví dụ tác giả muốn nhắc đến là gì. [BT]

Có thể nhận thấy sự cảm đoán được tạo ra một cách dễ dãi đến thế nào. Cái thiêng thì ngược lại, không phát xuất từ một ý chí đơn thuần. Các vật thiêng là do bản tính, do được định sẵn. Theo một cách khái quát, ta còn có thể nói rằng điều cấm kỵ là thứ mang tính cá nhân, trong khi cái thiêng lại mang tính tập thể. Cái thứ nhất được áp dụng cho đối tượng nào đó xác định; cái thứ hai được áp dụng cho những lớp đối tượng nào đó. Như vậy, chúng ta gặp lại các dấu vết từ quá trình tăng tiến từng bước dần của tính linh hướng tới sự khái quát hóa càng ngày càng cao hơn, hướng tới sự sở hữu hoàn thiện hơn, có ý thức hơn về chính mình.

Các vật thiêng vậy là tạo thành các lớp, các phạm trù. Có những phạm trù đồ vật thiêng như bếp nấu ăn hoặc bình vôi; các chốn thiêng là đền miếu; các ngày thiêng là các lễ hội tôn giáo; các loài vật: hổ, cá ông, cá heo, v.v. Các thực thể tâm linh sau rốt, là các vị thần thuộc mọi quyền uy và mọi thể loại.

Một thế giới đặc biệt đã được tạo ra như thế, khác với thế giới thực mà nó là bản sao, hệt như hồn là bản sao về tính linh của cá thể vậy. Đó là thế giới của những ảnh hưởng siêu nhiên, của cái cấm kỵ và cái thiêng, thế giới pháp thuật và tôn giáo. Chính trong môi trường đặc biệt này, vượt khỏi thời gian và không gian, mà “tinh” phát huy tác dụng, trở thành nguyên nhân phổ quát mà nếu không có nó, không gì có thể tồn tại, không gì có thể xảy ra. Sự hiểu biết về

呪 俺
狂 符



Yếm bùa mồm chó, H.Oger.

các phương thức hoạt động đa dạng của “tinh” và cụ thể hơn nữa là cách vận dụng của chúng chính là nền tảng của pháp thuật.

Lãnh địa của pháp thuật là bao la, bởi lẽ về nguyên tắc nó có thể bao gồm tất cả các hiện tượng nhân quả; nhưng bù lại, các giới hạn của nó rất nổi trôi và thay đổi từ vùng này sang vùng khác, từ thời kỳ này sang thời kỳ khác. Pháp thuật hiện nay ở Bắc kỳ tuyệt nhiên không hề giống với các thể loại pháp thuật ở Trung kỳ hoặc Nam kỳ và dĩ nhiên cũng khác với pháp thuật của những người An Nam thời ban sơ. Tuy nhiên, trong cái mớ tín ngưỡng hổ lốn và không ngừng thay đổi này cũng như những sự thực hành có liên quan, một số đã được thiết lập vững vàng hơn, đã lan rộng sang các nhóm ngày càng đóng vai trò quan trọng hơn và nhờ truyền thống, đã đạt được một uy thế nhất định. Như vậy chúng dần dà được nâng lên thành giáo lý và hệ thống bắt buộc mà tất cả các thành viên trong cùng một xã hội phải tiếp nhận. Sự khởi đầu của cách tổ chức này đánh dấu sự đăng quang của tôn giáo thật sự.

Thế nên nếu chúng tôi muốn trình bày cho thật logic toàn bộ các tín ngưỡng của dân An Nam, thì trước tiên chúng ta phải mô tả các tín ngưỡng và sự thực hành pháp thuật, rồi từ đó đúc rút ra các hệ thống tổ chức đa dạng của những tín ngưỡng và thực hành tôn giáo.



QUYỂN HAI
PHÁP THUẬT



CHƯƠNG I

MÔI TRƯỜNG PHÁP THUẬT

Đặc tính của *tin*h, căn nguyên pháp thuật, như chúng tôi đã trình bày, chính là hành động trong một môi trường đặc biệt bên ngoài thời gian và không gian, hay đúng hơn là trong một môi trường nơi thời gian và không gian không còn những tính chất như ta vẫn gán cho chúng theo quan niệm hiện đại. Với người phương Tây chúng ta, những ý tưởng này: không gian và thời gian, là vô cùng trừu tượng; ngược lại, đối với người An Nam, chúng rất cụ thể, thể hiện theo muôn hình vạn trạng. Mặt khác, trong khi đối với chúng ta, hai khái niệm này tách biệt rõ ràng và không thể quy giản cho nhau, thì trong tâm trí người châu Á, chúng lại có thể được xếp chồng lên nhau, đôi khi thậm chí còn đồng nhất.

Việc phân tích sơ bộ hai khái niệm này sẽ là điều cần thiết để chúng ta hiểu tường tận cái logic đặc thù chi phối sự thiết lập nền pháp thuật An Nam.

I

Không gian đối với chúng ta là một miền vô tận ba chiều, không có bất kỳ dấu mốc có thể xác định nào, nó đồng nhất tại tất cả các phần, và trên thực tế chẳng là gì ngoài sự trống rỗng. Đây là một khái niệm hoàn toàn trừu tượng, tuy nhiên nếu không có nó, chúng ta không thể quan niệm được bất kỳ sự thực nào.



Với người An Nam, không gian là một miền hữu hạn, song có thể chẳng hề có chiều nào, và có thể được chia thành các phần xác định, không phần nào giống phần nào. Sau đây là vài ví dụ minh họa những thuật ngữ khác nhau về định nghĩa khác thường này:

- 1) Không gian là một miền hữu hạn, vì vũ trụ được hiểu là nằm giữa trời và đất (trời đất): trời được coi như một quả bầu (bầu trời), bị cắt làm đôi và đặt lên mặt đất.
- 2) Hơn nữa, không gian không liên tục; nó được chia thành các miền tách biệt rạch ròi, thành những vương quốc thực sự. Phương Nam được Chu Tước trị vì; phương Bắc do Huyền Vũ làm chủ; phương Đông là Thanh Long, còn phương Tây là Bạch Hổ.
- 3) Ngoài ra, các phần khác nhau của không gian không hề đồng nhất. Với người An Nam, phương Bắc màu đen và bao gồm mặt trăng, nước, cái lạnh, mùa đông, màn đêm; phương Nam màu đỏ và gồm chứa mặt trời, lửa, cái nóng, mùa hè, ban ngày, v.v.
- 4) Cuối cùng, các chiều của không gian có thể được xóa bỏ bằng những nghi lễ pháp thuật, như sự yểm bùa triệt tiêu khoảng cách và cho phép gây tác động lên một người vắng mặt; và lại các nghi lễ này chỉ là cách áp dụng đặc biệt của một luật tổng quát hơn: bộ phận có giá trị như chính thể. Ví dụ, một vật thuộc về một cá thể có thể được coi như chính cá thể đó⁽¹⁾.

Làm thế nào mà những quan niệm như vậy chẳng những đã có thể được dựng nên, mà còn trở thành những phạm trù tâm linh thực

1. Tôi từng được nghe kể rằng một phù thủy Bắc kỳ đã làm biến mất ngôi đình của một làng. Người kể chuyện tuyệt đối tin vào câu chuyện đó.

sự, những khuôn mẫu nơi tất cả ý tưởng được chứa đựng và hun đúc? Đó chính là điều mà chúng tôi sẽ cố gắng trình bày. Điều này đòi hỏi chúng tôi phải truy ngược khá xa trong tư duy nguyên thủy.

Như tôi đã viết ở phần trên, nếu đúng là hai khái niệm về ý thức cá thể và về môi trường vật chất hoặc xã hội đều được bắt đầu gần như cùng một lúc, bằng cách vay mượn các thành tố của nhau, bằng cách tác động qua lại; nếu đúng khi nói rằng ban đầu, con người không thể tự tách mình, tự tư duy, thì trong tất cả những cách thể hiện của tư duy nguyên thủy hoặc tập thể đó, chúng ta hẳn phải tìm thấy một khái niệm xã hội.

Thế nên, dù thoát đầu có vẻ đáng ngạc nhiên, chính ý tưởng về nhóm xã hội là thứ làm nền cho các ý tưởng về không gian và thời gian mà chúng tôi muốn phân tích.

Để chứng minh, trước hết ta cần biết người nguyên thủy quan niệm về nhóm xã hội này như thế nào. Đầu tiên, hãy nhớ rằng từ nhóm hoặc cộng đồng không chỉ được hiểu như toàn thể loài người, mà còn là các con vật, các sự vật, các tính linh, tính hồn của các hiện tượng, nguyên nhân của các sự kiện, v.v. tất cả đều được tạo hóa phú cho sự sống trong tự nhiên. Ngoài ra, với các thành viên, nhóm không chỉ là bộ phận của một thế giới rộng lớn hơn; nó là toàn thể thế giới, vũ trụ. Thị tộc hoặc bộ lạc, đó không chỉ là đàn ông, đàn bà, trẻ em, gia súc hoặc thú hoang sống trong một vùng đất nơi cộng đồng được thành lập; đó còn là chính vùng đất ấy với tất cả những gì nó đem lại hoặc chứa đựng: cây cối, đá, suối, sông; đó còn là chim muông, mưa, gió, mây, trăng, sao và bầu trời. Và giữa tất cả các thành tố ấy, không chỉ có những trao đổi ảnh hưởng lẫn nhau, lấn chiếm nhau, mà còn là sự gắn kết, gần như một thể đồng nhất; một mối liên kết thực sự và tinh tế khiến cho tất cả các sinh vật và sự vật này thuộc về nhau, tạo thành một tổng thể thống nhất không thể chia tách và vĩnh viễn.

Những mối quan hệ giữa các thành viên trong cùng một nhóm không chỉ đơn giản là tương tượng; ý tưởng chung biểu thị những mối quan hệ này còn được hiện thực hóa một cách cụ thể. Do đó, với người nguyên thủy, các từ *tài sản*, *chủ sở hữu* không thể hiện một mối quan hệ lỏng lẻo và có thể là tạm thời như cách ta hiểu chúng. Người sở hữu và vật được sở hữu có quan hệ mật thiết, hòa trộn vào nhau; làm thành một tổng thể; giữa hai bên có sự thâm nhập, trao đổi đặc tính, và bên này để lại dấu ấn không thể phai mờ đối với bên kia dấu có bị tách rời nhau. Người An Nam không dễ dàng vứt bỏ quần áo cũ; họ hủy các đồ vật đã sử dụng hằng ngày nhưng không còn dùng được nữa, ví như họ đem vứt những cái chổi cũ xuống ao sâu. Họ giữ bí mật tên thật của mình; bởi đó là một phần của con người họ, một phần *tinh* của họ. Hẳn là cũng từ chính cảm thức thâm sâu về tính chất gần như đồng nhất này giữa chủ sở hữu với đồ vật mà nảy sinh nguyên lý không phân chia gia sản.

Chúng ta bắt đầu nhận thấy khái niệm nhóm xã hội có thể chứa đựng những cách thể hiện nào. Giờ đã có thêm kiến thức, hãy cùng quay lại với nghiên cứu về khái niệm không gian.

Trong khối cộng đồng nguyên thủy, phải chấp nhận rằng có thể đã có hiện tượng chia tách vào một thời điểm nào đó. Các thị tộc và bộ lạc tăng trưởng, chiếm một lãnh thổ ngày càng rộng lớn hơn, theo lẽ tự nhiên đã buộc phải tiến tới tình trạng tự chia tách⁽¹⁾. Và khi ấy ta hình dung rằng giữa các nhóm mới nhất thiết phải có sự chia sẻ tất cả những gì ban đầu thuộc về nhóm gốc: đất, người, các loài vật, các vì tinh tú, bầu trời, các hiện tượng... Như vậy, thoạt đầu các phân nhóm hình thành, gắn kết với nhau bằng các mối quan hệ họ hàng ít nhiều chặt chẽ với nhóm gốc. Nhưng dần dà theo thời gian, cộng

1. Các thiết chế hôn nhân đã khiến sự chia tách này trở nên dễ dàng hơn.

đồng tiếp tục tăng trưởng, các phân nhóm trở nên đông hơn, và mối liên hệ họ hàng trở nên phức tạp và xa xôi hơn, một số phân nhóm trở nên hoàn toàn tách biệt với nhau.

Bên trong các phân nhóm độc lập mới này, sự gắn kết cũng được duy trì mạnh mẽ như trong cộng đồng gốc; nhưng trong mối tương quan giữa chúng, các phân nhóm mới này tách biệt với nhau, tựa như bị một bức tường chia rẽ và ngăn cấm bất kỳ giao tiếp thân mật nào. Quả vậy, trong phần sau, chúng ta sẽ thấy sự chia tách này, mà ta có thể nghĩ là chủ yếu mang tính tượng tượng, đã trở thành hiện thực như thế nào bằng cách thể hiện, trong con người hoặc sự vật, thành những cảm xúc ghê tởm và ác cảm lẫn nhau.

Có nhiều ví dụ nổi tiếng minh họa cho sự phân chia vũ trụ thành các thị tộc và bộ lạc. Và đây là hai ví dụ được các ông Durkheim và Mauss đưa ra trong một nghiên cứu về các hệ thống phân loại nguyên thủy⁽¹⁾. “Bộ tộc Mont-Gambier (Úc) được chia thành hai bào tộc được gọi là Kunité và Kroki... Mỗi bào tộc này lại được chia thành năm thị tộc thờ vật tổ (totem) theo dòng mẫu hệ. Chính giữa những thị tộc này mà mọi thứ được đem ra phân chia. Thị tộc đầu tiên, Kunité, là phe Chim bói cá; họ sở hữu: khói, cây kim ngân, cây thân gỗ, v.v. Thị tộc thứ hai là phe Chim bồ nông, được chia cây gỗ đen, chó, lửa, băng giá, v.v. Thị tộc thứ ba là phe Quạ, được hưởng mưa, sấm chớp, mưa đá, mây, v.v. Thị tộc thứ tư là phe Vẹt màu đen, được chia trăng, sao, v.v. Và cuối cùng, thị tộc thứ năm là Rắn vô hại, được chia cá, cây sồi, cá hồi, hải cẩu, v.v.” Sự phân chia còn tiếp tục trong năm thị tộc khác của bào tộc Kroki. Đến đây thì không cần phải liệt kê thêm nữa.

Ví dụ thứ hai là ở bộ tộc Zuni (Nam Mỹ). Ở đây, chắc hẳn phương thức phân chia được gợi ý dựa theo những cách bố trí phù hợp cho sự an cư của bộ tộc. Bên trong lãnh thổ, các bào tộc và thị

1. *Année sociologique* [Năm xã hội học], t. VI, trang 14 và 34.

tộc nằm ở các vị trí được xác định rõ ràng so với trung tâm trại: ví dụ một nhóm ở bên phải, nhóm kia ở bên trái, nhóm thứ ba ở phía trước, nhóm thứ tư ở phía sau.

“Như chúng ta thấy ngày nay, hệ thống này dựa trên nguyên tắc phân chia không gian thành bảy vùng: Bắc, Nam, Tây, Đông, thiên đỉnh (zénith), thiên đế (nadir) và cuối cùng là trung tâm. (Sự phân bố này tương ứng chính xác với cách phân bố các thị tộc trong pueblo(-)⁽¹⁾, được chia thành bảy phần hoặc bảy khu). Vạn vật trong vũ trụ được phân bố giữa bảy vùng này. Phía Bắc được phân cho gió và không khí; phía Tây: nước và mùa xuân; phía Nam: lửa và mùa hè; phía Đông: đất và hạt giống, đồng giá... Chim bồ nông, sếu, gà gô trắng, gà trống, cây sồi xanh, v.v., được phân cho phương Bắc; gấu, sói đồng cỏ, cỏ mùa xuân được phân cho phương Tây. Ở phương Đông được phân hươu, linh dương, gà tây, v.v.”

Tóm lại, giờ chúng ta lại nhận thấy khả năng và tính logic của một quan niệm về không gian khác với quan niệm của chúng ta và giống như quan niệm mà ta đã định nghĩa ở đầu đoạn này; và ta cũng hiểu rằng quan niệm này không phải là kết quả của lập luận, mà chỉ là của trải nghiệm. Con người phóng chiếu hình ảnh của mình ra xung quanh một cách vô thức; và bởi lẽ những khái niệm mà ta muốn phân tích là mang tính tập thể, ta tìm thấy cái tập thể trong đó. Quan niệm nguyên thủy về không gian đã được rập khuôn một cách tự nhiên theo thiết chế của chính xã hội.

Theo dòng thời gian và sự kiện, quan niệm này đương nhiên đã thay đổi; nó đã dần mất đi ý nghĩa ban đầu, nhưng vẫn giữ được các đặc tính có lẽ sẽ không thể giải thích được nếu chúng không

1. Tiếng Tây Ban Nha, có nghĩa là làng da đỏ.

từng gắn bó mật thiết với cội nguồn của chính quan niệm ấy. Do đó, ở An Nam tồn tại những sự phân chia tương tự như của người Zuni, dấu cho các hình thái xã hội gắn liền với chúng có lẽ hiện nay đã biến mất. Và những sự phân chia này, những chuyển giao tài sản đích thực, do không còn đối tượng thực sự nữa, giờ đã trở thành những phân loại đơn thuần được gìn giữ chỉ nhờ sức mạnh của truyền thống.

Tuy nhiên, trong các hệ thống phân loại này, nội trong mỗi tầng lớp, người ta vẫn tìm thấy những khái niệm về sự đoàn kết, về ảnh hưởng tình cảm giữa các thành viên của cùng một nhóm xã hội⁽¹⁾, điều mà chúng tôi đã nêu rõ ở phần trên. Sự ác cảm hoặc lãnh đạm tồn tại giữa các nhóm xã hội khác nhau cũng xuất hiện giữa các sinh vật hoặc sự vật thuộc về các tầng lớp khác nhau.

Như vậy, nơi chúng ta nghĩ rằng chỉ tìm thấy lý trí, thì chúng ta lại chủ yếu tìm thấy cảm xúc. Do đó các hệ thống phân loại của An Nam không phải là kết quả của logic đơn thuần, mà đúng ra là kết quả của một thứ logic tình cảm, điển hình cho lối tư duy tập thể nguyên thủy.

Với người An Nam, các sinh vật, sự vật và hiện tượng nói chung được phân bố thành năm lớp hoặc năm phe tương ứng với năm điểm chính: 1) Điểm trung tâm là đất, là trung tâm thế giới theo tất cả các thuyết nguồn gốc vũ trụ nguyên thủy; 2) phương Bắc do Rùa⁽²⁾ thống trị; 3) phương Nam do Chim đỏ (Chu Tước); 4) phương Đông do Rồng xanh (Thanh Long) trị vì; 5) phương Tây do Hổ trắng (Bạch Hổ) cai trị.

1. Một điều đáng lưu ý: từ *hành* hoặc *hàng*: ngoài nghĩa tầng lớp, lớp, hàng lối còn có nghĩa là quan hệ họ hàng.

2. Linh thú chủ quản phương Bắc là một hình tượng kết hợp giữa rùa và rắn: Huyền Vũ. [BT]

Dưới năm vị thủ lĩnh này, sự phân chia như sau:⁽¹⁾

	TRUNG TÂM	PHUONG NAM	PHUONG BẮC	PHUONG ĐÔNG	PHUONG TÂY
	Trái đất	Mặt trời	Mặt trăng		
Năm nhân tố	thổ	hỏa	thủy	mộc	kim
Năm màu sắc	vàng	đỏ	đen	lam-lục	trắng
Năm hành tinh	sao Thổ	sao Hỏa	sao Thủy	sao Mộc	sao Kim
Năm tiết khí hậu	trời đẹp	trời nóng	trời lạnh	trời mưa	trời gió
Năm mùa	giữa năm	hạ	đông	xuân	thu
Năm điều tốt lành (ngũ phúc)	khang ninh (bình an)	phú quý (sung túc)	thiện chung	sức khỏe	trường thọ
Năm phẩm chất	lòng nhân (Nhân)	lịch thiệp (Lễ)	khôn ngoan (Trí)	thiện tâm (Nghĩa)	ngay thẳng, cương trực (Tín)
Ngũ tạng	lá lách (tỳ)	tim (tâm)	thận	gan (can)	phổi (phế)
Năm lối vào cơ thể (năm trong số thất khiếu)	miệng	tai	hậu môn	mắt	mũi
Năm nơi cư ngụ (năm trong số lục phủ)	dạ dày (vị)	ruột già (đại tràng)	bọng đái (bàng quang)	túi mật (đảm)	ruột non (tiểu trường)
Ngũ vị	ngọt	đắng	mặn	chua	chát, cay
Năm quy tắc xã hội	lòng nhân	phép tắc lễ nghi	công chính (công)	cẩn trọng	lòng tin
Năm mối quan hệ xã hội (nhân luân)	bề tôi và đế vương (vua tôi)	chồng và vợ (phu phụ)	con và cha (phụ tử)	anh em (huynh đệ)	bạn bè (bằng hữu)
Linh thú	Phượng hoàng, v.v.	Chim đỏ (Chu Tước), Quạ, v.v.	Rùa (Quy), Rắn, Hươu đen hai đầu, Chó, Ngựa, v.v.	Rồng (Long), v.v.	Hổ, v.v.

1. Tất cả các hệ thống phân loại được sử dụng ở An Nam đều có xuất xứ Trung Hoa. Nhưng chúng hoàn toàn đáp ứng với nếp nghĩ của người An Nam; chính vì thế mà họ dễ dàng chấp nhận.

Chúng ta có một ví dụ điển hình về việc áp dụng hệ thống phân loại này trong tổ chức của quân đội An Nam. Có lẽ phải nhìn thấy trong ví dụ này một tàn tích của tổ chức quân sự theo thị tộc ở An Nam vào thời kỳ rất xa xưa.

Quân đội được chỉ huy bởi năm vị nguyên soái:

Đại nguyên soái trung tâm: *Trung Quân* 中軍

Đại nguyên soái tiên phong: *Tiền Quân* 前軍

Đại nguyên soái hậu vệ: *Hậu Quân* 後軍

Đại nguyên soái cánh phải: *Hữu Quân* 右軍

Đại nguyên soái cánh trái: *Tả Quân* 左軍

Đại nguyên soái trung quân chịu trách nhiệm bảo vệ hoàng thành; ngoài ra ông là nguyên súy (chỉ huy toàn quân) của vương quốc và bốn vị nguyên soái kia chịu sự chỉ huy của ông.

Năm vị nguyên soái này mỗi người chỉ huy một đạo quân: binh đoàn trung tâm; binh đoàn tiên phong, binh đoàn hậu vệ, các binh đoàn cánh phải và cánh trái.

Sự phân chia theo phương hướng cũng được áp dụng cho lực lượng thủy quân, bao gồm ba binh đoàn: trung, hữu và tả; để bảo vệ hoàng thành, có bốn trung đoàn: tả, hữu, tiền và hậu; để bảo vệ lăng tẩm hoàng gia, v.v.

Mỗi binh đoàn đều có một cờ hiệu riêng. Theo quan điểm của chúng tôi, cờ hiệu của năm binh đoàn này là một ví dụ rất kỳ lạ. Chúng được gọi là *ngũ hành kỳ*⁽¹⁾; và mỗi cờ tương ứng với một màu.

1. Tất cả những chi tiết này được trích từ *Hội điển* 會典. Xem phần liên quan đến việc quân sự: *Hội điển binh* 會典兵.

Lá cờ của binh đoàn thứ nhất – trung quân – mang màu vàng, màu hoàng gia, và tương ứng với yếu tố đất (Thổ). Cờ hiệu của tiền quân – phía Nam – có màu đỏ, màu của yếu tố lửa (Hỏa). Cờ hiệu của hậu quân – phía Bắc – mang màu đen, màu của yếu tố nước (Thủy). Cờ của hữu quân và tả quân – phía Đông và phía Tây – lần lượt có màu xanh lục (Mộc) và trắng (Kim)⁽¹⁾.

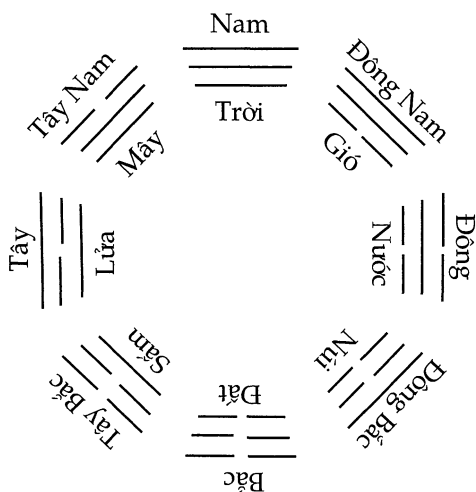
Phương thức phân loại này không phải là duy nhất; có một cách khác bao gồm tám lớp, nhưng rõ ràng là bắt nguồn từ phương thức đầu tiên. Quả thực, nếu như khi liệt kê các hướng chính mà tách hẳn phần trung tâm, thì ta có thể chia nhỏ bốn hướng còn lại, và do đó ngoài các hướng Bắc, Nam, Đông, Tây, ta còn có các hướng: Đông-Bắc; Tây-Bắc; Đông-Nam, Tây-Nam.

Tám lớp này lại tương ứng với tám loại gió hoặc khí, và với tám sức mạnh, được thể hiện qua tám quẻ ba hào được gọi là *Bát Quái*. Tám sức mạnh này là: 1) Trời; 2) Hơi nước và mây; 3) Lửa, nhiệt, ánh sáng; 4) Sấm sét; 5) Đất; 6) Núi; 7) Nước; 8) Gió⁽²⁾.

Bảng hình bát quái nổi tiếng (xem hình trang sau) đã được vị Hoàng đế huyền thoại Phục Hy sáng tạo ra: các yếu tố trong đó là các vạch liền và vạch đứt; sự phối hợp theo nhóm ba các yếu tố đơn này tạo thành tám “quái”, hoặc “bát quái”, tương ứng:

1. Không hoàn toàn chính xác khi nói rằng cờ nào đó trong năm loại ấy là màu trắng, xanh hoặc vàng; bởi vì trên thực tế, mỗi lá cờ có hai màu; ở giữa là màu chủ đạo, màu kia ở các đường viền. Nhờ sự xen kẽ màu sắc ở giữa và đường viền, ta có được những phối hợp màu cờ khác nhau và chúng được trao cho một quân khu nào đó.

2. Nên lưu ý rằng cách phân loại mới này không hoàn toàn tương ứng với cách phân loại trước; thế nên chúng ta thấy lửa ở phía Tây, trong khi nó đáng lẽ phải ở phía Nam. Ngoài ra, những mâu thuẫn tương tự xảy ra thường xuyên, chẳng có gì đáng ngạc nhiên, bởi lẽ chúng ta vốn dĩ biết rằng không chỉ có logic thuần túy chi phối những cách phân loại này.



Với tám chất liệu âm thanh: quả bầu, đất nung, da, gỗ, đá, kim loại, lụa, tre;

Với tám lễ hiến sinh: trời, đất, chiến tranh, nguyên lý dương, nguyên lý âm, mặt trăng, mặt trời, bốn mùa;

Với tám vị thần tiên (bát tiên);

Với tám điều răn tôn giáo (bát giới);

Với tám tiết trong năm: lập xuân, xuân phân, lập hạ, hạ chí, lập thu, thu phân, lập đông, đông chí.

Dấu phương thức phân loại này chẳng ăn nhập gì với toàn bộ những ý niệm hiện đại, ta vẫn có thể khám phá trong đó một mối liên kết logic nhất định. Nhưng dấu sao không nên coi những ví dụ mà chúng tôi sắp dẫn ra như là thứ tiêu biểu cho các thời kỳ hoặc cho bậc triết gia đã tư biện trên những phân loại mà ông ta đã thừa hưởng từ tổ tiên và không hề cố công cắt nghĩa; hẳn nhiên ông ta đã tìm kiếm ý nghĩa giả định của chúng, và khi tin rằng đã khám phá ra nguyên lý, bèn cố gắng ép tất cả những sự kiện vào trong khuôn khổ của một hệ thống.

Chúng ta đã thấy phương Bắc thuộc về Rùa đen, phương

Nam là của Chim đỏ, phương Đông là của Rồng xanh, còn phương Tây là của Hổ trắng. Mỗi linh vật này đều chỉ định một chòm sao nằm ở một phần trên bầu trời tương ứng với phương Bắc, phương Nam, v.v.

Con Rùa (Huyền Vũ)⁽¹⁾ là một chòm sao thiên tượng Trung Hoa, mười tám ngàn năm về trước, chòm sao này trải rộng trên một phần tư bầu trời và đi qua thiên đỉnh vào lúc nửa đêm trong nhiều đêm mùa đông liên tiếp. Theo Schlegel⁽²⁾ (*Uranographie chinoise* – Thiên tượng học Trung Hoa), giấc ngủ lịm của linh vật thể hiện điểm ngưng trệ của đời sống thiên nhiên, và do đó nó đã được gán với chòm sao báo hiệu một mùa màng thất bát. Qua đây ta thấy các khái niệm về phương Bắc-mùa đông-rùa được kết hợp như thế nào.

Chim đỏ (Chu Tước) có thể là mặt trời. Quả thực, một huyền thoại An Nam kể rằng trước khi trời và đất được phân định rạch ròi, vào lúc loài người xuất hiện, thì Ngọc Hoàng, vị thần tối cao, trong hình hài một con chim đỏ đã trị vì khối hỗn mang đó. Điều dường như xác nhận sự đồng nhất hóa giữa mặt trời và Ngọc Hoàng cũng chính là tín ngưỡng mà theo đó, vị thần này luôn được tháp tùng bởi vị trợ thủ tín cẩn, “Nam Tào” (ngôi sao phương Nam) và “Bắc Đẩu” (ngôi sao phương Bắc), một điều rất phù hợp với hiện thực, vì lẽ mặt trời luôn mọc và lặn ở giữa hai vì sao này.

Rồng xanh (Thanh Long) chỉ phần bầu trời tương ứng với các chòm sao Xử Nữ, Thiên Bình và Bọ Cạp của chúng ta. Theo giáo sư Schlegel⁽³⁾, đã có một thời kỳ ngôi sao Spica trong chòm Xử Nữ, ngôi

1. Nguyên văn là “la Tortue” (rùa), nhưng theo mô tả thì đây là chòm Huyền Vũ, một trong tứ tượng. Huyền Vũ, ứng với linh thú là rắn và rùa, mùa đông, hành Thủy, màu đen. [BT]

2. Giáo sư, nhà văn, nhà phê bình và triết gia người Đức (1772-1829). [ND]

3. *Uranographie chinoise* [Thiên tượng học Trung Hoa], trang 55 và các trang sau. Cũng nên tham khảo tác phẩm của De Groot, *Fêtes annuellement célébrées à Emouï* [Các ngày lễ hằng năm được tổ chức ở Hạ Môn], trang 368.

sao mà người Trung Hoa coi là đầu Rồng xanh, xuất hiện ở chân trời cùng lúc với mặt trời vào đầu xuân. Và khi ấy, cùng với sự tiến triển của các mùa, mỗi ngày người ta nhìn thấy một phần mới của thiên giới xuất hiện ở góc trời cùng lúc với ngôi sao rực rỡ kia.

Hổ trắng (Bạch Hổ) là khoảng trời người Trung Hoa cho là tương ứng với các chòm sao Bạch Dương và Kim Ngưu của chúng ta⁽¹⁾.

Như chúng tôi đã nêu, mỗi vùng này đều sở hữu một màu sắc nhất định.

Sự quy định màu sắc cũng tuân theo một logic nhất định. Trung tâm, có nghĩa là yếu tố đất (thổ), mang màu vàng; ở đây chắc chắn có một mối tương quan chặt chẽ với thực tế, bởi ở An Nam và Trung Hoa, xứ sở của những đồng lúa, của đất phù sa, đất thường mang màu thổ hoàng (nâu vàng), đôi khi khá sáng. – Phương Bắc tương ứng với màu đen. Phương Bắc là vùng lạnh và nó đã được đồng hóa một cách tự nhiên với mùa đông, mùa của đêm dài, ngày ngắn và âm u, bầu trời đầy mây. Phương Nam là màu đỏ; đó là vùng trời mà vào mùa nào cũng được mặt trời soi sáng nhiều nhất, và chính vàng tinh tú rực rỡ này đã ban rải màu sắc của mình cho miền Nam. Phương Đông là màu xanh lam; quả thực, đó là hướng mặt trời mọc, mặt trời khi ấy còn chưa hội tụ được toàn bộ sức mạnh; vào thời điểm đó, vàng tinh tú gợi nhớ tới mùa xuân, thời kỳ có thể được coi là tuổi trẻ của nó, bởi lẽ mùa hạ là thời kỳ trưởng thành, mùa thu

1. De Groot, *sđđ*, trang 135: “Vào đầu mùa xuân ở Trung Hoa, mặt trời đi vào giữa chòm sao Bảo Bình hoặc Song Ngư, rồi trong ba tháng sau đó băng qua chòm sao Bạch Dương và Kim Ngưu; chính tại phần này của bầu trời người Trung Hoa đặt cho nó cái tên Hổ trắng.” Thế nên chòm sao này phải tương ứng với mùa xuân hơn là với mùa thu như hệ thống phân loại thường được áp dụng: phương Tây-màu trắng-hổ-mùa thu, v.v. Về lại, sự không ăn khớp này chẳng quan trọng lắm theo quan điểm mà chúng ta đang bàn, điều duy nhất cần lưu ý là biểu tượng Rồng tương ứng với một phần đã được xác định trên bầu trời.

và mùa đông là tuổi xế chiều và cái chết. Dấu hiệu của mùa xuân là thực vật tươi mới, lá cây xanh muốt, bầu trời xanh ngắt. Nếu biết rằng trong tiếng An Nam từ *thanh* 青 cùng lúc mang nghĩa là xanh lục và xanh lam, thì ta sẽ hiểu rằng mùa xuân, hoặc phương Đông, đã được người ta gán cho màu xanh lam, hoặc chính xác hơn là màu xanh lam-lục. Trong tiếng An Nam, *thanh* xuân (xanh lục mùa xuân) được dùng để chỉ tuổi trẻ. Phương Tây là màu trắng; đó là vùng trời nơi mặt trời lặn; buổi xế chiều của vầng tinh tú đó khơi gợi ý tưởng về mùa thu, thời kỳ của những đợt đông giá đầu tiên: *suong trắng, suong mù giá lạnh, vầng băng* (ba mùa tương ứng của người Trung Hoa); cả ba hiện tượng này đều gợi nghĩ đến màu trắng.

Năm hướng và năm màu sắc tương ứng với năm yếu tố: 1. Trung tâm-vàng-đất (Thổ); 2. Bắc-đen-nước (Thủy); 3. Nam-đỏ-lửa (Hỏa); 4. Đông-xanh-gỗ (Mộc); 5. Tây-trắng-kim loại (Kim).

Chúng ta đã thấy rằng đất (thổ) tương ứng với trung tâm bởi người ta luôn coi nó là trung tâm của thế giới. Mà do đất có màu nâu vàng, nên màu của nó đã được gán cho trung tâm. Màu đen là màu của yếu tố nước bởi cả hai khái niệm được gắn kết với nhau nhờ khái niệm thứ ba, phương Bắc. Chúng tôi đã chứng minh bằng lập luận nào mà phương Bắc đã được gán với mùa đông, mùa của những đêm dài, của giông bão, sự ẩm ướt và mưa. Yếu tố lửa tương ứng với màu đỏ; ở đây thực tế tự trả lời, mối quan hệ thật hiển nhiên. Yếu tố gỗ (mộc) tương ứng với *thanh*: xanh lục-lam. Chúng ta đã thấy rằng *thanh* tượng trưng cho tuổi trẻ của mặt trời, mùa xuân, thực vật mới đâm chồi; ý tưởng về gỗ nảy sinh dễ dàng từ ý tưởng cây cối mọc lên. Kim loại thuộc về màu trắng. Ở đây, ta chỉ có thể dựa vào những giả thiết mơ hồ hơn, sự kết hợp ý tưởng có vẻ không rõ ràng lắm.

Vả lại, không nên kỳ vọng rằng chúng ta có thể lập luận theo cách của mình về các hệ thống phân loại của người Trung Hoa hoặc

người An Nam. Chúng luôn có những mâu thuẫn, những điều vô lý mà sẽ chỉ vô ích khi tìm cách giải thích, và hơn nữa ngay chính người An Nam cũng chẳng hề coi trọng. Điều chủ yếu cần nhớ, đó là tinh thần, là phương pháp chi phối các hệ thống phân loại ấy. Ta đã thấy rõ nguồn gốc của phương pháp này; và thế là đủ cho chúng ta.

Trong phần trên tôi đã nói rằng không nên kỳ vọng tìm thấy trong các cách phân loại của người An Nam sự logic thuần túy, mà còn có cả cảm xúc. Giữa các yếu tố của cùng một lớp, có một mối liên hệ họ hàng thực sự; một mối quan hệ thân cận tình cảm gắn bó chúng với nhau. Trái lại, giữa các yếu tố của các lớp khác nhau, thì tồn tại sự thờ ơ hoặc ác cảm. Chúng tôi đã giải thích những cảm xúc ấy có thể nảy sinh và tồn tại ra sao trong môi trường nơi chúng được sinh ra. Giờ thì ta có thể thấy cách chúng vận hành, không phải trong các nhóm xã hội thực sự nữa, mà là qua các hệ thống phân loại.

Các thầy thuốc An Nam nhận ra một mối liên hệ mật thiết giữa năm cơ quan (ngũ tạng), năm yếu tố, năm hành tinh, năm màu sắc, v.v. Khi trên mặt hoặc trên một phần của khuôn mặt như da, mắt, v.v. xuất hiện một màu sắc bất thường, thầy thuốc chẩn bệnh dựa trên biểu hiện này. Nếu như màu đen xuất hiện, đó là thận hoặc bàng quang hoạt động kém; nếu như mặt vàng thì đó là do dạ dày, và cứ thế dựa theo trật tự phân loại.

Về việc kê đơn thuốc, ta cần quan tâm đến ngày sinh của người bệnh. Ngày này tương ứng với một hành tinh, một chòm sao, một yếu tố, v.v. Những mối tương liên này gây ảnh hưởng tốt, xấu hoặc trung hòa nhau, chỉ định phương thuốc cần áp dụng. Đôi khi việc kê thuốc là kết quả của những lập luận đơn giản hơn. Vì vậy, đối với các bệnh về gan, cần phải tránh vị cay, bởi lẽ vị cay thuộc hướng Tây, có tính kim, v.v. nghịch với gan, vì gan vốn được xếp vào hướng Đông, có tính mộc... Trong các bệnh về phổi

(hướng Tây), cần phải kiêng những thứ có vị đắng (hướng Đông). Để chữa khỏi bệnh thận (hướng Bắc), ta phải hạn chế đồ ngọt (trung tâm). Với bệnh tim, tránh đồ mặn; còn đau dạ dày thì phải tránh đồ chua.

Chính nhờ áp dụng nguyên tắc ấy mà người ta giải thích một số hiện tượng tự nhiên, ví như thủy triều. Người An Nam nói, biển dâng cao khi trăng tròn, bởi vì yếu tố nước (thủy) thuộc về mặt trăng.

Một lập luận khác không kém phần kỳ lạ mà logic: một số người An Nam tin rằng hiện hoặc đã từng tồn tại những chiếc kính lúp để thu nước từ ánh trăng. Thực vậy, bằng phép suy luận tương tự, họ thừa nhận rằng nếu nhờ một chiếc kính lúp, mặt trời đã tạo ra lửa (xem mục về phương Nam) thì hẳn nhiên mặt trăng cũng tạo ra yếu tố nước theo cùng cách đó.

Nếu như dòng chảy tình cảm có thể lan truyền qua tất cả các yếu tố thuộc cùng một lớp, thì ngược lại nó hẳn nhiên sẽ không thể truyền sang các yếu tố bên ngoài. Thậm chí còn có thể xuất hiện sự tương phản giữa hai lớp bao hàm những ý tưởng trái ngược như: Bắc và Nam, Đông và Tây; ngày và đêm, nóng và lạnh, v.v. Chính vì thế mà ở trên chúng ta đã thấy rằng đồ cay nóng bị chống chỉ định với những bệnh về gan, bởi lẽ cơ quan này thuộc về hướng Đông, trong khi vị cay, ngược lại, thuộc về hướng Tây.

Khi lập luận theo cách tương tự, từ sự kiện hai yếu tố là tương khắc, ta suy ra rằng chúng không thuộc cùng một lớp. Một tác phẩm An Nam viết: “Khi chăm chú ngắm trăng,⁽¹⁾ ta phát hiện ra ở đó hình thù một con thỏ; một số triết gia đã viết rằng con thỏ ấy thực sự tồn tại, nhưng rất dễ hiểu rằng đây chỉ là chuyện tưởng

1. Luân hạnh (?), được ông G. Dumoutier trích dẫn, “Folklore Sino-annamite” (*Revue Indo-Chinoise*, 1907).

tượng, bởi lẽ trắng thuộc về hành thủy; mà khi ta dìm con thỏ xuống nước thì nó chết đuối hệt như những con vật khác, điều này sẽ không thể xảy ra nếu như con thỏ là một con vật thực sự sống trên mặt trăng.”

Giờ đây chúng ta hiểu các đề xuất liên quan đến khái niệm không gian được trình bày ở đầu đoạn này đã được biện minh sâu sắc như thế nào. Không gian hữu hạn bởi nó là hình ảnh của nhóm, bản thân nhóm cũng hữu hạn, và bên ngoài nhóm thì không gì tồn tại bởi tự nhóm là cả vũ trụ. Nó được phân chia và các phần của nó không đồng đều, hệt như bộ lạc được chia thành các thị tộc khác nhau vậy. Tương tự như nhóm xã hội, các chiều của nó đôi khi có thể bị xóa bỏ vì lẽ ẩn dưới vẻ ngoài đa dạng của mình, nó che giấu một mối gắn kết hết sức hoàn hảo giữa tất cả các nhân tố, đến mức một nhân tố trong số đó có thể được coi như bất kỳ phần nào khác hoặc tất cả các phần khác mà không hề có sự phân biệt nào.

Sau đây, trong nghiên cứu về tín ngưỡng và các lễ nghi pháp thuật, chúng ta sẽ thấy sự vận hành của các quan niệm đa dạng này. Nhưng trước tiên cần nghiên cứu khái niệm thứ hai trong số các khái niệm chúng ta đã nêu ra để định nghĩa môi trường đặc biệt nơi “tinh” hoạt động: khái niệm về thời gian.

Để thực hiện điều đó, chúng ta sẽ chỉ việc tiếp tục phân trình bày đã bắt đầu trên đây về các cách phân loại của người An Nam.

II

Dù có vẻ đáng ngạc nhiên, nhưng trên thực tế thì các đơn vị phân chia thời gian được liên hệ với các đơn vị phân chia không gian. Hai khái niệm đó ăn khớp, chồng lấn nhau, có thể được đồng nhất với nhau. Không cần phải ngạc nhiên về chuyện này.

Tất cả những khái niệm nguyên thủy, như chính con người nguyên thủy vậy, trộn lẫn vào nhau đến độ rất khó phân biệt chúng, tách bạch chúng. Trong phần trên, chúng tôi đã trình bày về chủ nghĩa cộng đồng; điều này đúng cả về tinh thần cũng như vật chất. Tất cả những ý tưởng hoạt động trong não bộ của người nguyên thủy đều có một điểm giống nhau, một mối liên hệ chung biến tổng thể thành một dạng hỗn độn rối rắm, trong tổng thể đó tất cả các nhân tố chẳng chịt chồng lẫn lên nhau. Ta có thể diễn đạt tình trạng này của tư duy hoang dã bằng một cụm từ duy nhất: trạng thái đơn ý; một ý tưởng trung tâm duy nhất – ý tưởng về nhóm xã hội – phân nhánh, biến đổi theo nhiều cách, phô bày dưới nhiều khía cạnh khác nhau. Những ý tưởng riêng biệt chỉ tồn tại dựa trên ý tưởng trung tâm này, hết như các cá thể chỉ tồn tại theo sự vận hành của nhóm. Ta có thể chuyển từ ý tưởng này sang ý tưởng khác hết sức dễ dàng, nhưng mặt khác, rất khó để tách bạch chúng với nhau. Có lẽ đó chính là lý do giải thích cho đầu óc linh động của người hoang dã.

Một khi đã chấp nhận nguyên lý về tính khả quy, chí ít là một phần, của khái niệm thời gian và không gian, hãy thừa nhận rằng phương thức của người An Nam, mà theo đó các đơn vị thời gian được phân bố theo phương hướng, không phải là không logic.

Toàn bộ nền triết học An Nam được thấm nhuần những nguyên lý theo thuyết tự nhiên; chính từ tự nhiên và nhờ quan sát tự nhiên mà nền triết học này rút ra tất cả những khái niệm ấy. Hằng năm, người An Nam quan sát mặt trời, lớn dần vào mùa xuân để rồi đạt tới sức nóng đỉnh điểm vào mùa hạ, sau đó suy tàn dần vào mùa thu để rồi dần dà mất đi gần như hoàn toàn sức nóng vào mùa đông; họ quan sát cũng vắng tinh tú ấy mọc ở hướng Đông vào buổi sáng, đạt đến độ rực rỡ ở hướng Nam, vào

lúc giữa trưa, sau đó xuống dần về hướng Tây, để rồi tắt dần và biến mất. Hai trật tự hiện tượng này, do giống nhau, hẳn nhiên đã gây sự chú ý cho những người sống ngoài trời, hoặc trên cánh đồng vào thời bình, hoặc trong doanh trại vào thời chiến. Từ đó, một sự liên tưởng hoàn toàn tự nhiên hẳn nhiên được thiết lập giữa hướng Đông, buổi sáng và mùa xuân; hướng Nam, buổi trưa và mùa hạ; hướng Tây, buổi chiều tối và mùa thu; hướng Bắc, buổi đêm và mùa đông. Và người ta lại càng dễ dàng chấp nhận sự phân chia này khi nó có thể được cô đọng lại thành phân loại cơ bản theo dương và âm. Quả thực, nhóm “hướng Đông-buổi sáng-mùa xuân” và “hướng Nam-buổi trưa-mùa hạ” có thể được quy cho mặt trời, vốn mọc ở phương Đông và đạt tới cường độ cực điểm ở phương Nam; trong khi nhóm “hướng Tây-chiều tối-mùa thu” và “hướng Bắc-buổi đêm-mùa đông” có thể được quy cho mặt trăng, vì tinh tú này luôn xuất hiện ở phương Tây vào mỗi kỳ vận động của mình.

Vậy là năm và ngày được kết nối với nhau, và với bốn phương chính. Nhưng bên trong các đơn vị phân chia đầu tiên này lại xuất hiện những phân mục nhỏ hơn nữa, song song với nhau.

Chúng ta biết phương pháp tính lịch được người An Nam và người Trung Hoa sử dụng. Hai chu kỳ được thiết lập, chu kỳ thứ nhất bao gồm mười đơn vị (mười can, *Thập can* 十干) và chu kỳ thứ hai gồm mười hai đơn vị (mười hai chi, *Thập nhị chi* 十二支)⁽¹⁾. Hai chu

1. *Chi*: nhánh của quan hệ họ hàng. Bộ lạc, phân, phân tách. Điều khoản, cùng với thứ bậc, phương thức, chia rẽ. *Chi hộ*: Gia đình, hậu duệ. – Nên lưu ý rằng, hết như đối với từ *hành* 行, ở đây chúng ta thấy ý nghĩa của *họ hàng*, *hậu duệ*. Ngoài ra chúng ta cũng nhận thấy ý nghĩa: bộ lạc. Mỗi *chi* mang một tên gọi loài vật và qua đó sẽ chỉ định một bộ lạc. Liệu có nên xem đây là một dấu vết của tín ngưỡng thờ vật tổ không? Có rất nhiều dấu vết tương tự trong hai nền văn minh Trung Hoa và An Nam. Tôi sẽ dần dần chỉ ra, nhưng không phải vì thế mà cố đưa ra một giải pháp cho vấn đề; thiếu quá nhiều yếu tố để có thể thực hiện điều ấy.

kỳ được kết hợp, mỗi năm được chỉ định bằng hai cái tên, một tên lấy từ “thập can”, tên còn lại lấy từ “thập nhị chi”, và cứ tiếp tục kết hợp theo cách đó, ta có được sáu mươi tên gọi khác nhau lập thành trọn vẹn một chu kỳ sáu mươi năm.

Các can của mỗi chu kỳ có một ý nghĩa riêng; đó là tên các yếu tố hoặc tên động vật:

CHU KỲ MUỖI [THẬP CAN]

1. Giáp 甲 nước tự nhiên;
2. Ất 乙 nước dùng;
3. Bính 丙 lửa cháy;
4. Đinh 丁 lửa vùi;
5. Mậu 戊 gỗ nói chung;
6. Kỷ 己 gỗ cháy;
7. Canh 庚 kim loại nói chung;
8. Tân 辛 kim loại đã được gia công;
9. Nhâm 壬 đất hoang;
10. Quý 癸 đất trồng.

Tất nhiên, ngoài mối quan hệ giữa các can và các yếu tố (ngũ hành), còn có mối quan hệ với các màu sắc của mỗi nhân tố. Vậy nên *giáp* và *ất* tương ứng với nước (thuộc hành thủy) và màu đen⁽¹⁾; *bính* và *đinh* tương ứng với lửa (hành hỏa) và màu đỏ, v.v. Và phương thức phân loại này còn tiếp tục tiến xa hơn nữa, theo cách đã được miêu tả ở trên.

1. Có lẽ là nhầm lẫn: giáp, ất tương ứng với hành mộc, còn nhâm, quý mới tương ứng với hành thủy. [BT]

CHU KỲ MUỖI HAI [THẬP NHỊ CHI]

Tý 子 chuột (Bạch Dương);	Ngọ 午 ngựa (Thiên Bình);
Sửu 丑 trâu (Kim Ngưu);	Vị 未 dê (Bọ Cạp);
Dần 寅 hổ (Song Tử);	Thân 申 khỉ (Nhân Mã);
Mão 卯 mèo (Cự Giải); ⁽¹⁾	Dậu 酉 gà (Ma Kết);
Thìn 辰 rồng (Sư Tử);	Tuất 戌 chó (Bảo Bình);
Tỵ 巳 rắn (Xử Nữ);	Hợi 亥 lợn (Song Ngư).

Đây là các cung Hoàng đạo, có nghĩa là tên các chòm sao mà mặt trời dường như lần lượt đi qua trong năm. Và do đó, thập nhị chi gắn với sự phân loại theo phương hướng, bởi các chòm sao Hoàng đạo được định hướng một cách tự nhiên theo nhóm ba, mỗi nhóm tương ứng với một phương chính.

Chúng ta đã thấy các ngày được đồng nhất hóa với các năm theo một cách nào đó qua sự phân chia của chúng. Tính chất song song ấy được tiếp tục áp dụng để chia giờ hay còn gọi là *canh*. Một ngày gồm mười hai canh, tương ứng với mười hai cung của thập nhị chi và do đó được đưa vào trong hệ thống phân loại chung.

Trên đây là những biểu trưng được chứa đựng trong ý tưởng về thời gian, có mối liên hệ với các biểu trưng được hàm chứa trong ý tưởng về không gian. Nhưng đây không phải là kết quả duy nhất từ nghiên cứu của chúng tôi. Ta có thể tiếp tục truy tầm sự kết hợp hai khái niệm này đến tận ngọn ngành.

1. Người phương Tây gọi năm Sửu là năm con bò. Tương tự, năm Mão (mèo) lại gọi là năm con Thỏ. [ND]

* * *

Chúng tôi đã nói rằng không gian hữu hạn và không liên tục; rằng nó không đồng nhất. Ta có thể có ghi nhận điều tương tự đối với thời gian.

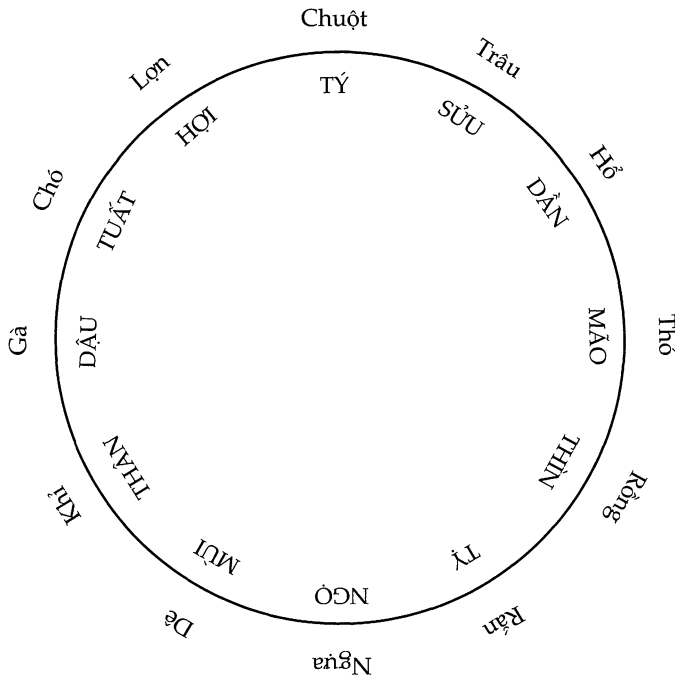
Trong khi với nhà bác học hiện nay, thời gian là một chuỗi vô hạn những khoảnh khắc có độ dài đồng đều, thì với người An Nam ngược lại, đó là một loạt những diễn tiến liên tục có độ dài xác định, mỗi diễn tiến đó được gọi là *nguyên* 元, kéo dài 129.600 năm⁽¹⁾.

Mỗi nguyên được chia thành mười hai *hội* 會 kéo dài 10.800 năm. Mỗi *hội* lấy tên theo một đơn vị trong chu kỳ thập nhị chi (xem hình ở trang bên).

Trong *hội* đầu tiên (tý), giai đoạn tổ chức đầu tiên của thời kỳ hỗn mang, hình thành mặt trời, mặt trăng, các hành tinh, các vì sao; trong *hội* thứ hai (sửu), xuất hiện Trái đất; trong *hội* thứ ba (dần), con người xuất hiện. Trong *hội* cuối cùng, *hội* thứ mười hai, đó là sự tan rã của tất cả những gì đang tồn tại, vạn vật tan biến, quay trở lại thời kỳ hỗn mang.

Nhưng điều đặc trưng cho kiểu phân chia thời gian này chính là tên gọi được đặt cho mỗi thời kỳ; các tên gọi đó được lấy từ chu kỳ thập nhị chi, tương ứng với các loài vật được chỉ định trong hình bên: chuột, trâu, hổ, mèo, v.v. Chỉ qua cách đặt tên này, chúng ta đã thấy rằng mỗi khoảng thời gian sở hữu một đặc tính riêng, phân biệt nó với các thời kỳ khác. Chúng còn khác nhau về bản chất, bởi lẽ đó là các kỳ diễn tiến chứ không phải là các đơn vị phân chia trừu tượng của một chiều bất kỳ.

1. Quan niệm này được mượn ý nguyên từng chi tiết từ Trung Hoa. Tuy nhiên do người An Nam dường như chưa bao giờ sở hữu khái niệm nào khác, chúng ta có thể coi nó là đã đáp ứng khá tốt với nếp nghĩ của họ về mặt tổng thể.



Hơn nữa, mỗi dấu hiệu chỉ định các *hội* của chu kỳ đều có một ảnh hưởng tốt hay xấu, và đó là một dấu hiệu phân biệt mới.

Sự phân biệt này rõ ràng đến mức rất nhiều giai đoạn thời gian đã được nhân cách hóa. Mỗi năm trong chu kỳ thập nhị chi được đại diện bởi một vị vua, phúc lành và sức khỏe của dân tộc phụ thuộc vào vị vua đó trong cả năm. Đó là mười hai vị *Hành Khiển* (hoặc *Khiển*) 行遣, mười hai vị khâm sai (của Trời). Đây là tên gọi và chức danh của họ:

- 1) Các năm Tý: Lý, vua nước Chu, thủ lĩnh các vị ôn thần: *Thiên ôn*;
- 2) Các năm Sửu: Khúc, vua nước Triệu, thủ lĩnh ba mươi sáu đạo (*toán*) *Thần binh* (binh lính thần), các vị này gieo rắc đủ loại bệnh tật;

- 3) Các năm Dần: Tiêu, vua nước Ngụy, thủ lĩnh các Mộc tinh, chủ thần linh cư ngụ trong cây;
- 4) Các năm Mão: Liễu, vua nước Trịnh, thủ lĩnh các Thạch tinh, chủ thần linh ngụ trong đá;
- 5) Các năm Thìn: Biểu, vua nước Sở, thủ lĩnh các Hỏa tinh, thần lửa;
- 6) Các năm Tỵ: Hứa, vua nước Ngô, vị này mang tước Yếu hao, có nghĩa là: vị thần khiến người ta yếu mệnh;
- 7) Các năm Ngọ: Ngọc, vua nước Tần, mang tước Đại háo; chính vị này khiến người dân táng gia bại sản bằng cách xúi giục họ tiêu hoang;
- 8) Các năm Mùi: Lâm, vua nước Tống, vị thần bảo hộ trộm cắp và cướp biển;
- 9) Các năm Thân: Tống, vua nhà Tề, thần giữ Ngũ miếu, tức năm điện của thiên đình;
- 10) Các năm Dậu: Cự, vua nước Lỗ, thần quản Ngũ nhạc, tức năm ngọn núi;
- 11) Các năm Tuất: Thành, vua nước Việt, chức phẩm cõi trời;
- 12) Các năm Hợi: Nguyễn, vua nước Lưu, thủ lĩnh Ngũ ôn, tức năm vị ôn thần.

Còn có các vị thần chủ quản các năm trong thập can, chia sẻ quyền cai trị hằng năm với các vị kể trên. Lại có các vị thần của tháng (*nguyệt kiến*), của ngày (*nhật kiến*) và của những thời điểm khác nhau trong ngày (*thời kiến*)⁽¹⁾.

Tuy nhiên các vị thần này tách biệt với các giai đoạn thời gian mà họ chủ quản. Nhưng các giai đoạn này, hoặc chỉ ít một số trong đó,

1. Nên lưu ý rằng tất cả đều là ác thần; dưới đây chúng tôi sẽ trình bày sự đặc biệt này do đâu mà có.

đặc biệt là các ngày, đều có một ảnh hưởng riêng biệt, tốt lành hay tai hại; sự ảnh hưởng đó phân biệt chúng với nhau cũng rõ rệt như khi ta gán cho chúng một nhân cách vậy. “Các ngày nối tiếp nhau nhưng không giống nhau” là một câu châm ngôn chắc hẳn là của người An Nam. Đây là một ví dụ về những gì được khuyên làm hoặc không nên làm tùy theo những ảnh hưởng của các ngày. (Tôi chỉ trích lại một phần của cuốn lịch An Nam chính thức năm 1909: tháng đầu tiên.)

Ngày mừng 1 tháng Giêng: tắm rửa, cạo râu, đình chỉ (công chuyện), đuổi chuột.

Ngày mừng 2: làm lễ.

Ngày mừng 3: đi làm, đi chơi, chuyển nhà, tắm, cạo râu, may quần áo, xây nhà, mổ xẻ, mở chợ, nhận tiền, lau dọn nơi thờ tự và nhà cửa, đi chăn gia súc, khai quật hoặc chôn cất hài cốt.

Ngày mừng 4: các chỉ định gần giống với ngày mừng 3; ngoài ra: tấu trình lên nhà vua, nhập trường (nhập học), cưới hỏi, nhận con nuôi, tuyển gia nhân, đi chơi, chăm sóc người ốm, lập kế ước, v.v.

Ngày mừng 6, mừng 8, 12, 13, 17, v.v.: không nên ra khỏi nhà, tránh di chuyển.

Ngày mừng 10 và 11: không có chỉ định lẫn cấm đoán nào, v.v.

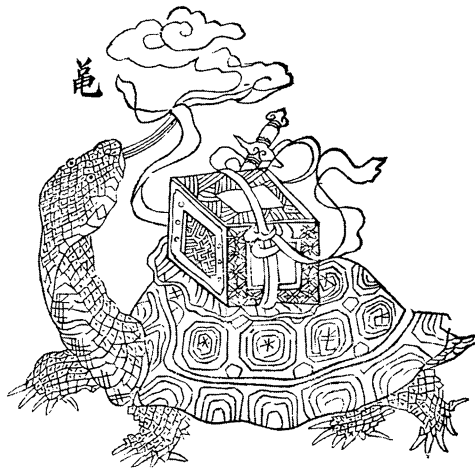
Để khép lại sự tương đồng hoàn toàn của các khái niệm không gian và thời gian, chúng ta chỉ còn phải chứng tỏ rằng có thể loại bỏ các chiều, trong khái niệm thứ hai cũng như thứ nhất.

Ở An Nam có rất nhiều truyện cổ tích trong đó xuất hiện ý tưởng rằng thời gian có thể không phải lúc nào cũng trôi qua một cách thuần nhất. Những người hiểu biết đôi chút về văn học An Nam đều không thể không biết câu chuyện nổi tiếng – thậm chí từ đó còn nảy sinh một thành ngữ dân gian⁽¹⁾ – về việc nấu một nồi

1. *Chín một nồi kê*: cũng bằng thời gian nấu chín một nồi cơm.

kê (Giấc mộng kê vàng). Một người đàn ông nọ nằm ngủ cạnh một nhà sư đang nấu bữa ăn trong ngày của mình; y mơ một giấc mơ mà trong đó y nhìn thấy rõ ràng tất cả các sự kiện diễn ra trong suốt ba mươi năm cuộc đời mình; y thức giấc mà kê trong nồi vẫn chưa chín. Một câu chuyện rất nổi tiếng khác kể rằng một người nọ bị lạc trên núi, tại đó ông gặp một nàng tiên và nàng tiên ấy đã mời ông về nhà mình, nằm sâu trong một động đá huyền diệu. Người nông dân ở lại đó vài giờ, vô cùng hoan hỉ; sau đó ông quay trở về nhà thì thấy vợ, các con, các cháu đều đã chết hết từ lâu; ông đã sống một trăm năm trên núi⁽¹⁾.

Ở đây không chỉ đơn thuần là văn chương. Những câu chuyện dân gian này tương ứng với một trạng thái tâm lý ít nhiều có thật; có lẽ ta không thể khẳng định rằng hiện tại tất cả mọi người đều tin những câu chuyện đó; tuy nhiên chúng là bằng chứng của một giai đoạn trí tuệ mà đa phần dân tộc An Nam mới chỉ vừa rũ bỏ được.



Rùa là con vật linh thiêng trong tín ngưỡng An Nam, H.Oger.

1. Truyện Từ Thức. [ND]



CHƯƠNG II

CÁC QUY LUẬT CỦA PHÁP THUẬT

Trong môi trường đặc biệt nơi *tinh* lưu thông này có sự can thiệp của các quy luật đặc biệt mà tất nhiên sẽ không thể thích hợp với thế giới thực. Theo logic, các quy luật này nảy sinh từ chính bản chất của môi trường đó. Chúng ta đã biết rõ nền tảng tâm lý của các quy luật này; ta thậm chí đã có được một cái nhìn bao quát về một số áp dụng của chúng.

Các quy luật pháp thuật có thể được trình bày thành ba mục; nhưng trên thực tế thì trong quá trình nghiên cứu, chúng tôi đã nhận ra rằng các quy luật đó có thể được quy về một mục duy nhất. Quả vậy, chúng ta biết rằng những ý tưởng nguyên thủy luôn khá mơ hồ và có thể dễ dàng trộn lẫn vào nhau. Tuy nhiên, chúng tôi sẽ trình bày chúng một cách riêng biệt và cho thấy chúng gắn kết với nhau như thế nào.

I

TƯƠNG ĐỒNG KHƠI GỢI VÀ PHÁT SINH TƯƠNG ĐỒNG

Nếu muốn, thì đây là một quy luật về sự liên tưởng; tuy nhiên cũng còn là một thứ khác nữa: không đơn thuần là một sự kết hợp hai ý tưởng hoạt động trong tâm trí, mà còn là một mối quan hệ nhân quả thực sự. Sự tương đồng không chỉ gợi thêm tương đồng trong tư

tưởng, nó còn tạo ra tương đồng trong hiện thực. Và chúng ta biết tại sao điều này có thể xảy ra.

Người nguyên thủy không hiểu được rằng có thể tồn tại những ý tưởng thuần túy; do trạng huống tinh thần của mình, y lập tức phải hiện thực hóa chúng. Với y, một thứ được quan niệm trong tâm trí thì thực sự là hiện hữu; và nếu như y không thể xác nhận được sự tồn tại này về mặt vật chất thì đó là bởi, có thể nói, sự tồn tại đó đang ở trạng thái tiềm tàng trong thế giới của những quan niệm trừu tượng; nhưng nó sẽ có thể biểu lộ, thể hiện ngay khi có dịp. Trong những điều kiện đó ta hiểu rằng sự kết hợp các ý tưởng có thể sáng tạo, sinh ra thực tại.

Ở Nam kỳ, khi một người bị chết thảm, bị hổ vồ, bị cá sấu ăn thịt hoặc chết trận, con trai người đó sợ phải chịu chung số phận và sẽ tiến hành lễ tế để tránh tai vạ. Khi một người treo cổ trong nhà, cha mẹ người đó phải tránh tự mình gỡ xác chết xuống. Nếu không, cái chết sẽ bám riết gia đình và mỗi thế hệ sẽ có ít nhất một thành viên lại treo cổ hoặc chết thảm. – Một vú nuôi bị mất sữa mà muốn có sữa trở lại thì phải đến trước một cây sữa, đặt xuống dưới gốc cây vài đồng trinh và nói: “Làm ơn bán sữa cho tôi để tôi nuôi con”. Sau đó thị bẻ hai cành cây và vác trên vai, về đến nhà, thị đặt xuống dưới chiếu, phía gần đầu. Người ta tin rằng sau ba ngày sữa lại về. Có một cách phù phép rất đáng gờm, đó là chuyện đeo hoặc vẽ trên giấy một khuôn mặt rồi lấy dao đâm xuyên qua, hoặc đóng một cái



Khảo bùa bách nhật, H.Oger.

đỉnh và giấu trên rui nhà hoặc dưới ngưỡng cửa. Người ta tin rằng chủ nhà sẽ phải chịu nhức nhối liên tục ở chính phần mà dao hoặc đỉnh xuyên qua.

Ở Bắc kỳ, các thầy phù thủy chế ra những bức tượng nhỏ bằng gỗ mà họ dùng để yểm bùa. Những hình nhân nhỏ này là bản sao của những người mà họ muốn ám hại. Họ cắt xén các bộ phận của hình nhân và kẻ được đại diện bởi hình nhân đó sẽ phải chịu đau đớn ở phần thân thể tương ứng với phần bị cắt xén trên hình nhân. Đôi khi hình nhân bị chặt đầu, và trong trường hợp đó thì cá thể kia sẽ chẳng còn sống được bao lâu nữa. Những người thợ mộc ác ý đôi khi đặt trên mái nhà những hình nộm bằng gỗ hoặc bằng giấy, trên tay cầm một cây gậy, một con dao hoặc một cái xô. Nếu hình nhân cầm gậy hoặc dao, chúng gây ra những cuộc ẩu đả, trộm cướp trong nhà; nếu hình nhân cầm xô, toàn bộ gia sản tiêu tán dần, như bị cạn kiệt do tác động bí ẩn của chiếc xô. Người ta cũng đặt trong bếp, trong ống khói, hai hình nộm gắn trên trục quay. Khói bốc lên khiến chúng quay, và thế là làm nảy sinh giữa vợ chồng nhà ấy những cuộc cãi vã bất tận. Trong một ngôi nhà, chỉ cần một khúc gỗ dùng làm cột hay kèo bị đặt ngược là đủ để gia đình ấy phát sinh bao nhiêu là lục đục. Nếu thợ xây muốn hại gia chủ, họ giấu đầu đó một con dao và quay lưỡi dao về phía giường ngủ. Hễ ai ngủ trên chiếc giường ấy sẽ nhiễm thói quen đánh nhau bằng những vật dụng sắc nhọn.

Qua những ví dụ đa dạng này, chúng ta hiểu được chi tiết cơ chế lây nhiễm. Tính tương đồng có thể không cần được gọi lên – và đó là trường hợp phổ biến nhất – qua dáng vẻ chung của hai yếu tố được kết hợp; chỉ cần có sự giống nhau tại một điểm chung duy nhất, dù giấu kỹ nhường nào. Như vậy người ta tự ý tách riêng các tính cách hoặc phẩm chất của một người hoặc một vật và chuyển những thứ đó sang vật hoặc người tương tự. Những đặc tính của

cái xô gọi nên tính chất cặn kiệt, và người ta gán đặc tính ấy cho gia đình sớm khánh kiệt nào đó.

Qua đây chúng ta chạm đến quy luật thứ hai của pháp thuật mà theo đó: bộ phận có giá trị như tổng thể, dù là thời gian hay không gian. Qua vài ví dụ chuyển tiếp, chúng ta sẽ thấy hai quy luật đó chẳng khác biệt nhau là bao.

Ở An Nam cũng như ở các quốc gia châu Âu, vào ngày đầu năm mới, người ta có thói quen tặng quà cho cha mẹ và bạn bè. Điều này xuất phát từ suy nghĩ rằng đầu năm đã dư dả như vậy, thì cả năm cũng sẽ dư dả. Nhận và tặng quà, điều đó không đồng nghĩa rằng ta sẽ được dư dả gấp đôi hay sao? Trước hết bởi lẽ những món quà, của cải, chảy vào nhà; và mặt khác, khi ta mua sắm nhiều nhằm đáp ứng phong tục, thì ta hẳn nhiên cũng có điều kiện sung túc nhất định. Không nên coi điều này chỉ là một tín điều, bởi lẽ đó là sự dư dả thực sự, được cụ thể hóa theo một cách nào đó, mà mỗi người nhận lấy hoặc cho đi dưới hình thức quà tặng. Ở Trung Hoa, cái tên mà người ta đặt cho các loại bánh vào dịp năm mới: 過年米果 (*quá niên mễ quả*) “bánh chuyển từ năm cũ sang năm mới” rất có ý nghĩa về phương diện này. Các bánh này được làm trước ngày mừng một Tết rồi ăn sau ngày đó, và như vậy đem sự dồi dào của năm cũ sang năm mới. Họ dùng chúng để gửi làm quà tặng cho cha mẹ và bạn bè. Những sự trao gửi lẫn nhau này là một cách để nói rằng, trong suốt năm vừa qua gia đình đã có nhiều hơn những gì cần thiết và rằng họ hy vọng sự dư dật mà họ đã hưởng thụ sẽ chuyển đến gia đình những người mà họ trao tặng quà⁽¹⁾.

1. Ở Pháp, tồn tại những dấu tích tín ngưỡng tương tự. Từ *étrénne* (quà Tết) không chỉ có ý nghĩa là quà tặng mà còn có ý nghĩa là lần bán mở hàng trong ngày. Các tiểu thương thường bán rẻ hơn vào lúc đầu ngày, để một khách hàng quyết định “mở hàng” (*étrénner*) cho họ. Sự gần gũi của hai ý nghĩa này là rất thú vị.

Những món quà này chỉ có giá trị nhờ ý định được gửi gắm vào đó; chúng được coi là thể hiện sự giàu có, và vì lý do này bản thân chúng là sự giàu có, không chỉ cho một ngày mà cho cả năm. Chúng ta thấy một chút dồi dào có giá trị cho toàn bộ sự dồi dào, và một ngày có giá trị cho cả một năm như thế nào.

Suy nghĩ này được tìm thấy trong rất nhiều phong tục khác. Những gì ta làm vào đầu năm có ảnh hưởng lớn đến tiến trình các sự kiện trong suốt cả năm đó; chính vì thế mà việc bắt đầu năm mới bằng một hoạt động thuận lợi là điều rất quan trọng. Các tiểu thương bán rế đôi chút để bán được nhiều; nếu họ muốn bán đắt, khách hàng sẽ không đến vì ngại sẽ bị mua đắt suốt năm do một buổi mua mở hàng quá tồi tệ, và điềm xấu sẽ rơi vào nhà buôn không bán được hàng.

Ngày Tết, người ta chặn cửa và chỉ mở khi có một người khách đến gõ cửa. Phúc lành của cả năm phụ thuộc vào chuyến thăm viếng đầu tiên này, tùy theo phẩm chất và đức độ của vị khách.

Buổi sáng, một khách hàng đầu tiên đến một cửa hàng mũ nón và sau khi đã mặc cả đủ điều, y bỏ đi mà chẳng mua gì cả, người bán hàng phải vội vàng xua đuổi vía xấu (đốt vía) nếu không thì cả ngày hôm đó ông ta sẽ phải chứng kiến tất cả khách hàng của mình phản ứng tương tự. Để làm việc này, ông ta cắt và đốt chính cái mũ của mình. Ông ta cắt thành bảy mảnh nhỏ nếu như khách hàng là đàn ông, và chín mảnh nếu đó là một người đàn bà, tay làm miệng nói: “Cầu cho vía van vị khách hàng có lòng dạ khắt khe như thế hãy cháy thành tro.”

Trong một trật tự tư duy khác, màu đỏ – bởi lẽ nó tượng trưng cho lửa, mặt trời, hướng Nam, mùa hè, sự dồi dào – mang cùng một công hiệu với yếu tố này, vì tinh tú này và mùa này, v.v. Lửa và mặt trời có đặc tính xua đuổi ma quỷ, vốn là bạn của bóng tối và màn đêm; màu đỏ có cùng phẩm tính đó, chính vì thế mà người ta

sử dụng nó trong tất cả các dịp lễ hội: năm mới, hôn lễ, cúng tế, v.v. để xua đi những ảnh hưởng xấu. Danh thiếp, giấy mời, câu đối dán trên tường hoặc ở hai bên cửa ra vào, đều được in trên nền giấy đỏ. Vào lúc khởi đầu một buổi cúng tế, người chủ lễ sau khi đã rửa tay, rửa mặt thì lau khô bằng một chiếc khăn đỏ đặc biệt. Do có màu sắc phù hợp, trái cam đã được chọn làm biểu tượng trung cho sự dồi dào sung túc; chính vì thế mà vào ngày mừng một Tết, người ta trao tặng nhau những trái cam.

Những ảnh hưởng xấu hoặc tốt còn có thể tác động từ xa, thông qua một chuỗi những sự tương đồng và những mối quan hệ vi tế hơn, nhờ những mắt xích trung gian đôi khi thậm chí đã biến mất. Đó là điều xảy ra đối với quả bầu, vốn được người Trung Hoa và người An Nam coi như là biểu tượng của sự giàu có và cũng coi là một thứ phòng bệnh rất hữu hiệu. Ở Trung Hoa thì cây liễu, nhờ sức sống tuyệt vời và thời kỳ nở hoa của nó, được coi như là một loại cây dương tính. Với danh hiệu ấy, nó có cùng những đặc tính như mặt trời. Mặt trời chế ngự màn đêm và xua đuổi quỷ dữ, là nguyên lý tái sinh bởi lẽ mặt trời sản sinh ra mùa xuân sau mùa đông – mùa của chết chóc. Vậy là cây liễu, hoặc gỗ liễu, là một thứ vật phẩm phòng hộ tuyệt hảo chống lại các ác thần, và là vật dẫn truyền tất cả những đặc tính của mặt trời: sức mạnh, sự dư dả, v.v. Chính vì thế người ta dùng gỗ liễu để làm bùa. Họ tạo tác những chiếc bùa ấy theo một hình dạng đặc biệt: hình quả bầu. Bởi lẽ, – ông De Groot⁽¹⁾ giải thích, – quả bầu được các nhà bào chế thuốc Trung Hoa sử dụng để đựng các dược phẩm của họ, và một sự liên tưởng đã nảy sinh từ cách sử dụng đặc biệt này, giữa hình dạng của vật chứa và vật thường được chứa trong đó: thuốc chữa bệnh. Ấy thế nhưng ngày nay, do những

1. Trong tác phẩm *Les fêtes annuellement célébrées à Emouï* [Các ngày lễ hàng năm được tổ chức ở Hạ Môn], trang 328.

cội nguồn này đã bị quên lãng, nên chỉ còn duy nhất hình dạng của bùa được lưu giữ; còn vật liệu được sử dụng để chế tạo nó (bất kỳ loại gỗ hoặc kim loại nào) thì không còn quan trọng. Tuy nhiên nó đã lưu giữ cùng những thuộc tính mà nó đã từng sở hữu trước đây và được làm từ gỗ đào, một loài cây cũng được phú cho những thuộc tính của mặt trời.

Như chúng tôi đã trình bày ở phần trên, chính trong những cách áp dụng của quy luật đầu tiên: *tương đồng gọi thêm tương đồng*, ta lại nhận thấy một quy luật khác dần lộ diện.

II

BỘ PHẬN CÓ GIÁ TRỊ NHƯ TỔNG THỂ

Quy luật thứ hai này có thể được phát biểu theo cách khác: cá tính của một sinh thể hoặc một vật thể cũng chính là cá tính của các bộ phận. Chúng tôi sẽ không nhắc lại cách giải thích theo tâm lý học vốn đã được nêu ra khi nghiên cứu các khái niệm về thời gian và không gian. Chúng tôi sẽ chỉ đề cập tới vài ứng dụng của quy tắc mới này.

Ở Nam kỳ, một mặt người ta hạn chế vào buồng sản phụ vừa sinh càng ít càng tốt, và mặt khác tất cả các thành viên trong gia đình đều mong muốn làm quen sớm nhất có thể với đứa trẻ sơ sinh để nó không khóc khi nhìn thấy họ, thế nên những người thân như anh em trai, chú bác, anh chị em họ, v.v. nhúng gấu áo của mình vào một ít nước rồi cho đứa trẻ đó uống. Ví dụ này cho thấy sự tiềm ẩn có thể lan đi vô giới hạn như thế nào. Gấu áo được coi như cả bộ quần áo, và bộ quần áo đó lại được coi như chính người mặc nó; nước mà người thân dùng để nhúng gấu áo của họ đại diện cho chính người thân ấy; và việc đứa trẻ uống nước ấy là một dạng của mối giao cảm giữa nó và người thân trong gia đình mà kể từ lúc đó nó sẽ nhận ra.

Khi một con hổ đã vồ một ai đó và tha đi, để có thể dựng mộ phần cho nạn nhân, người ta phải đi tìm kiếm di hài của kẻ ấy. Khi tìm thấy một bộ phận nào đó của xác chết, dù chỉ là chiếc khăn quần đầu hoặc túi thuốc lá của người quá cố, người ta làm một hình nộm hổ và người bằng giấy, rồi đốt hết và sau đó chôn cất cẩn thận các phần đã tìm được. Một đồ vật đã từng thuộc về một người vậy là có thể đại diện cho linh hồn người ấy hoặc cho chính người ấy. Ở trên, chúng tôi đã giải thích logic của một quan niệm tương tự. Cá tính là thứ không thể phân chia, mặt khác do nó bao trùm tất cả những gì liên quan đến cá thể đó, người ta hiểu rằng thông qua một phần của một người hoặc những vật phẩm thuộc về họ, thì có thể tác động đến chính người đó.

Chúng tôi cũng đã nói rằng ngay cái tên riêng còn có thể được dùng cho người hoặc vật mà nó chỉ định. Ví dụ về việc này thì nhiều không kể xiết. Ở Nam kỳ, người ta kiêng gọi tên một số loại bệnh vì sợ các bệnh đó sẽ vận vào người đã trót lỡ miệng thốt ra. Thế nên người ta chỉ bệnh đậu mùa bằng những từ ngữ *nên bông, nên huê, nở hoa*; những thứ mụn và mủ thì thay bằng từ *ông*. Khi muốn nhắc đến sự mưng mủ, người ta không dùng cái tên thường dùng để chỉ nó, mà dùng từ *giương*, có nghĩa là lan rộng, phát triển; cuối cùng, sự bong tróc da được gọi là *xuống*.

Trong vòng bảy ngày sau khi một bé trai chào đời, hoặc chín ngày nếu là bé gái, người trong nhà rất chú trọng kiêng thốt ra từ chết cũng như tên của một số loại bệnh tật có thể gây hại cho đứa trẻ, nhất là bệnh tưa (*đẹn khóa*), bệnh này được gọi tên như vậy là do nó như một cái ổ “khóa” đặt ở cổ họng đứa trẻ sơ sinh. Chỉ mỗi từ *khóa* thôi đã bị coi như là tai họa rồi.

Trong *Tiểu luận về người Bắc kỳ*⁽¹⁾, ông Dumoutier kể lại rằng

1. *Essai sur les Tonkinois*.

các tiểu thương, vốn rất mê tín, tin chắc rằng khỉ và voi có ảnh hưởng lớn đến sự thành bại trong công việc buôn bán của họ và do sợ một lời nguyền liên quan các loài vật này, họ cẩn thận tránh nói tên chúng. Thay vào đó, họ gọi voi là *con trâu*, còn khỉ là *con đò dít*.

Cùng vì lý do tương tự mà họ tránh gọi tên các thần linh. Gọi tên thần tức là gọi anh linh của thần, cũng đồng nghĩa là khiến thần thực sự hiển linh, một điều luôn luôn đáng sợ với người trần. Do đó, người ta cấm thốt ra tên gọi chính xác của một số ngôi làng nhất định, khi đó đồng thời cũng là tên của vị thần thành hoàng làng.

III TƯƠNG ĐỒNG SINH TƯƠNG PHẢN

Hai quy luật mà chúng tôi vừa trình bày những hậu quả chỉ hơi khó phân biệt trong thực tiễn; dẫu vậy, chúng còn hàm chứa một quy luật thứ ba, có thể được phát biểu theo cách hơi nghịch lý như sau: *tương đồng sinh tương phản*.

Chúng ta đã biết rằng cái tương đồng sinh ra cái tương đồng và như vậy, nó có thể khắc phục cái trái ngược trong một số trường hợp. Chị vú nuôi bị mất sữa có thể có sữa trở lại bằng cách đến một gốc cây sữa và để lại đó vài đồng tiền. Để trị khỏi con sốt, chỉ cần vè một lá *bùa* trên chiếc quạt giấy rồi dùng nó quạt cho người ốm. Hơi mát đầy pháp thuật đó sẽ lập tức khiến cơ thể bớt nóng.

Nhưng cái tương đồng có thể tương sinh mà cũng có thể tương khắc. Hãy cùng quay lại ví dụ về chị vú nuôi: ta có thể thừa nhận rằng do có quá nhiều sữa, chị ta chuyển cho cây sữa một phần; sự lan truyền đó có thể diễn ra theo hướng này cũng như hướng ngược lại; nếu như chị vú nuôi đã vay sữa của cây, thì cây cũng có thể vay lại sữa của chị. Sữa của chị vú nuôi sẽ chuyển qua cây và

như vậy sẽ khiến chị ta bị mất sữa. Khi ấy, cái tương đồng sẽ sinh ra cái tương phản bằng việc triệt hạ sự tương đồng.

Khi người ta mặc áo quần mới cho một đứa trẻ nhỏ, thì trước đó họ cho những áo quần đó lướt qua lưng một con chó, để cho đứa trẻ có thể ăn, ngủ, chơi đùa như một chú chó. Quả thực, trong ngôn ngữ hay bằng cách khác, người ta luôn phải đồng nhất trẻ nhỏ với các con vật do vậy để xóa đi các ảnh hưởng xấu. Cơ chế như sau: nếu đứa trẻ tiếp xúc với sự ứ tập nào đó gây nguy hiểm cho nó, thì sự ứ tập ấy sẽ bị hấp thụ bởi sự dơ bẩn của con chó vốn đã ở trong đứa trẻ hoặc gá thân trên nó; đứa trẻ đã có được một loại miễn dịch. Nói cách khác, sự ứ tập của con chó đảm bảo sự sạch sẽ của đứa trẻ.

Tương tự, những hòn đá được gọi là đá sét, trôi khỏi mặt đất sau một trăm ngày sét đánh xuống một nơi nào đó, có công hiệu rất lớn trong việc ngăn ngừa sét đánh. Vào lúc trời có giông, chỉ cần đặt một viên đá sét vào nong tầm là đủ để bảo vệ những con vật nhỏ này. Lại có nhà cạo một chút đá sét rồi thổi thứ bột ấy lên các nong tầm. Tiết trời giông bão gây hại cho những ai bị bệnh đậu mùa; thế nên người ta đặt lên ngực người đó một hòn đá sét, hoặc thổi thứ bột cạo ra từ những viên đá ấy lên những chỗ phát mụn do bệnh này gây ra (L. Cadière). – Những rãnh xương nhỏ trên hai vai hổ, được gọi là *vây khải*, *vây cộc*, đem đến cho người sở hữu chúng một công hiệu miễn trừ hoàn toàn với hổ. Họ có thể đi vào rừng mà không hề phải sợ hãi; nếu họ đi hướng này thì hổ sẽ đi theo hướng ngược lại và thứ bùa kia sẽ hướng về phía có hổ cứ như thể đẩy lùi nó bằng một sức mạnh huyền bí nào đó (L. Cadière).

Vẫn theo nguyên tắc “Cái tương đồng xóa đuổi cái tương đồng” ta có thể giải thích tập quán tránh chúc mừng các bậc cha mẹ về sức khỏe tốt hoặc trí thông minh của con cái họ. Nếu không tuân thủ sự cấm kỵ này mà thốt ra những từ: thông minh hoặc khỏe mạnh, hẳn

ta sẽ đoạt mất trí thông minh hoặc sức khỏe của đứa trẻ. Trong trường hợp như vậy, các bậc cha mẹ sẽ đốt vía của kẻ khen không đúng chỗ kia để lấy lại những phẩm chất mà y đã lấy đi, và trả lại cho đứa trẻ. Để làm việc này, người ta rút một mảnh lá trên chiếc nón cũ⁽¹⁾ hoặc vài cọng rom trong cây chổi cũ rồi vừa đốt vừa nói: “Ta đốt hồn, ta đốt bóng vía, ta đốt gan, ta đốt ruột của kẻ ác, kẻ đã muốn ngăn con ta ăn, ngăn con ta ngủ. Ta chém đầu kẻ có lòng dạ độc ác này”. Vừa nói, người ta vừa đưa đứa trẻ qua phía trên ngọn lửa.

焮 朱 煦 醺



Hú vía cho con, H.Oger.

Vậy là rốt cuộc có một logic sâu xa, dù hoàn toàn đặc biệt, chi phối thế giới pháp thuật. Nhưng như chúng ta đã nhận thấy, mọi thứ trong pháp thuật không diễn ra trong phạm vi trí năng. Cho đến thời điểm này, ta hẳn nhiên đã nghiên cứu, phân tích những ý tưởng về nhân quả, sức mạnh, vật chất, thời gian, không gian; và xét về phương diện này, ta có thể định nghĩa pháp thuật là một môn khoa học, khoa học về sự sống, khái quát nhất, toàn diện nhất, môn khoa học đầu tiên của tất cả các ngành khoa học, có tính logic và theo trình tự thời gian, bởi nó chứa đựng tất cả các thứ khác. Nhưng nó còn là một nghệ thuật; nó là nghệ thuật của phúc lành và những chiêu trò bùa yểm. Chính nhờ nó mà người ta thực hiện được những mong muốn và những cuộc báo thù, trừ bỏ được những vận rủi.

1. Nón thường được làm bằng lá cọ.

Pháp thuật thuộc lĩnh vực tình cảm; nguyện vọng, ý chí, sự ám thị đóng một vai trò ưu trội trong đó.

Lối yểm bùa mà chúng tôi đã đưa ra vài ví dụ trong suốt chương này có lẽ sẽ hoàn toàn dễ hiểu nếu như chúng ta chỉ dựa vào quy luật tương tự. Những hình nhân nhỏ mà các thầy phù thủy làm ra chỉ hao hao giống với những nạn nhân được chúng đại diện. Nhưng dẫu sao chúng vẫn là hình ảnh của người đó bởi lẽ đấy chính là ý chí của người yểm bùa. Khi người bán nón đốt vía của vị khách hàng xui rủi kia, thì trên thực tế y chỉ đốt bầy cộng rom. Tuy nhiên, đích thị là y đang đốt vía vị kia bởi lẽ đó là ước muốn của y.

Giờ đây, chúng ta đã hiểu phương cách mà ý tưởng thuộc về pháp thuật và tôn giáo có thể trở thành ý lực, thứ đức tin hiệu nghiệm và tối cao vốn không thể được giải thích và biện minh bằng thứ logic sai lầm nền tảng cho nó.



CHƯƠNG III

CÁC BIỂU HIỆN PHÁP THUẬT CỦA TINH

Hiện giờ, sau khi đã biết đến môi trường nơi *tinh* lưu thông, chúng ta hãy cùng nghiên cứu bản thân cái *tinh* này qua những biểu hiện, cách tồn tại và hoạt động của nó.

Chúng tôi đã nói *tinh* là một thứ chất lưu, một sức mạnh ngu trong vạn vật và nếu không có nó thì sẽ không sự tồn tại nào có thể phô bày. Do đó, nó mang tính phổ quát; tuy nhiên có những người hoặc vật sở hữu nó với một sức mạnh ngoại hạng và nhờ đó họ đặc biệt đáng sợ hoặc thiện lành.

Bởi vì một trong những đặc tính nổi bật nhất của *tinh* là có thể tạo ra những tác dụng tốt hay xấu, lợi hay hại tùy theo từng trường hợp, từng thời điểm. Thế nên không thể nói rằng *tinh* tốt hay xấu, cũng như khi ta nói về một lực cơ học hoặc một chất lưu khác như điện chẳng hạn. Đó là những khái niệm về sự vật hoàn toàn vô tri, chỉ để phục vụ con người hoặc thần linh mà thôi.

Khía cạnh nhập nhằng nước đôi của sức mạnh pháp thuật sẽ xuất hiện rất nhiều lần trong chương này và các chương tiếp theo; chẳng hạn, chúng ta sẽ thấy những thứ như máu hoặc cái chết có thể là họa cũng có thể là phúc, tùy theo ta nhìn nhận chúng dưới khía cạnh nào, hoặc ta tiếp xúc với chúng trong điều kiện nào.

Tính chất nước đôi này đã tác động lên một khái niệm khác vốn rất gần với *tinh*: cái thanh (*tinh* khiết) và cái trược (*uế* tạp). Thanh và trược thường rất khó phân biệt, bởi lẽ cả hai đều tạo ra

những tác dụng giống hệt nhau. Một số hữu thể thanh khiết hết mực, như các vị thần, nhưng khi tiến lại gần cũng gây nguy hiểm hệt như khi ta lại gần một thứ ô trược. Đó là vì khái niệm về thanh suy cho cùng được quy về khái niệm “quyền năng”; vậy nên nó phải có cùng đặc tính.

Hễ cái gì *thanh* 清 thì cũng đồng thời được tạo hóa phú cho tính công hiệu⁽¹⁾. Như chúng ta sẽ thấy trong các chương sau, điều này là đúng đối với linh hồn người chết, với các sinh vật hiển tế, v.v., và tính công hiệu này hoạt động theo hướng tích cực hoặc tiêu cực tùy theo từng trường hợp, từng con người, từng hoàn cảnh, v.v.

Ngay bây giờ, tôi muốn chỉ ra đặc tính cụ thể này của hai khái niệm (thanh và trược), để phá bỏ mọi nhầm lẫn bề ngoài trong phần trình bày tiếp theo.

1. Mối liên hệ giữa *tinh* 精 và *thanh* 清 rất gần gũi và gần như là tương đồng. *Tinh* có nghĩa là thuần khiết; nhưng dấu sao đây cũng là một nghĩa phái sinh, như chúng ta đã thấy. Ngược lại, đó chính là nghĩa đen của *thanh*, từ này thậm chí còn có dạng chủ động: *thanh tẩy* mà từ *tinh* không có. Tuy nhiên ý tưởng chung là giống nhau, chỉ là được trình bày dưới những khía cạnh khác nhau trong hai từ. Và lại, hai chữ đều có cùng cấu trúc, còn cách phát âm của chữ này là phái sinh từ chữ kia. Quả vậy, giữa *tinh* và *thanh* có một dạng dân dã trung gian: *thình*. Mặt khác, chúng ta đã có thể nhận thấy rằng bộ 青 cũng xuất hiện trong cách viết hai chữ. Chữ cũng được phát âm là *thanh* [青] này mang nghĩa: xanh da trời và xanh lục. Và ở đây có một sự tương quan chặt chẽ với các từ *tinh* và *thanh*: *tinh* khiết. Trời xanh là nguồn cội của mọi sự sống, nguồn gốc của nguyên lý dương; chúng ta sẽ sớm nhận thấy đó là vị thần tối thượng. Màu xanh lục là biểu tượng sức mạnh của đất, nguyên lý âm. Vậy nên chúng ta thấy trong chữ tượng hình diễn đạt ý tưởng xanh lam-xanh lục (hai màu không được phân biệt trong các ngôn ngữ Trung Hoa và An Nam), sự thể hiện của quyền năng hữu hiệu làm nền cho từ *tinh* 精. Qua đây, chúng ta thấy tất cả những khái niệm này liên quan mật thiết với nhau đến mức nào. Và mối quan hệ này không đơn thuần chỉ là ý tưởng; chúng được phản ánh trong bản thân mọi vật. Để minh họa, tôi chỉ muốn nêu ra ví dụ về sự lựa chọn lễ phục màu xanh lam dùng cho các nghi lễ. Những lễ phục màu này chỉ dành riêng cho chủ lễ, trong các buổi lễ cầu *phúc*. (Trong các buổi lễ *tai hại*, như lễ tang và chết chóc, thì nhất thiết phải là màu trắng.)

I

“TINH” TRONG SỰ VẬT VÀ SINH VẬT

Sự vật hoặc sinh vật nào vốn có tiếng là được tạo hóa phú cho một sức mạnh đặc biệt công hiệu thì được gọi là *linh* hoặc *thiêng*⁽¹⁾.

Trong số đó, hổ chiếm vị trí đầu tiên ở An Nam. Người ta gán cho nó tất cả các loại phẩm chất danh giá; người ta dựng đền thờ cho nó, thắp hương và khấn vái nó: “Ngài sinh ra từ chốn sơn lâm; ngài là vua của muôn loài. Trong đêm tối, mắt ngài lóe sáng như sao! Tiếng gầm của ngài gây bão giông. Sức mạnh của ngài không ai sánh kịp và ngài nghe rõ mọi sự diễn ra từ xa. Khi ngài băng qua khu rừng, muôn thú thấy đều quỳ rạp.”

Với những người dân vùng duyên hải, cá voi là đối tượng được tôn kính. Trên bờ biển Trung kỳ, chẳng làng chài nào mà lại không có một ngôi đền nhỏ chứa đựng những phần xương cốt ít nhiều xác thực của một con vật thuộc loài này (L. Cadière). – Ở Nam kỳ, cá heo đã nhận được một tước danh chính thức là Thần vảy ngọc, Kinh ngư Nam Hải. Khi ở vùng duyên hải xuất hiện nhiều ngày xấu trời, người ta nghĩ rằng đó là dấu hiệu về cái chết của một kinh ngư nào đó; và thế là người ta đi tìm kiếm xác chết và khi tìm thấy, họ giữ

1. *Linh* 靈 (cách nói dân dã: *liêng*): công hiệu, quyền năng; thuộc về tinh thần, thông tuệ. *Anh linh*, sau khi chết được đấng tạo hóa ban cho một sức mạnh siêu nhiên. *Linh vật*, đồ vật thiêng mang một phẩm chất thần thánh. *Linh hồn*, hồn đầy quyền năng (sau khi chết). *Linh bài*, bài vị tổ tiên. *Linh cữu*, quan tài chứa thi thể. *Linh tộc*: kẻ đỡ bài vị. *Linh xa*; *linh sàng*, xe và giường của hồn người chết. *Tứ linh*, bốn con vật siêu nhiên: rồng, kỳ lân, rùa, phượng (long ly quy phụng). *Tinh linh*, sức mạnh tư duy. *Linh đơn*, phương thuốc công hiệu lớn. *Phép linh*, sức mạnh màu nhiệm.

Liêng có một từ đồng nghĩa: *thiêng*, và lại, về ngữ âm học, chắc chắn từ này có mối quan hệ gần gũi với nó. Mặt khác *thiêng* có quan hệ mật thiết với *tinh*, đã được định nghĩa ở các phần trên. Như vậy *Tinh* và *Linh* thuộc về cùng một gốc từ, mà là điểm xuất phát của các từ *quý* và *khí*. Ta có thể dễ dàng nhận thấy rằng ý nghĩa chung của mỗi từ này vẫn luôn được giữ nguyên: hồn, tính linh, sức mạnh tinh thần.

Mặt khác, với từ *thiêng*, đồng nghĩa với *linh*, chúng ta dần tiến đến rất gần với từ đã được xem xét ở phần trên: *thanh* 清, thuần khiết.

lại xương cá và mang vào đèn; nhờ chúng, các ngôi làng sẽ đánh bắt được nhiều cá (Landes).

Rất nhiều con vật khác, không có được sức mạnh và sự uy dũng nhường ấy, song vẫn sở hữu sức mạnh đặc biệt, vượt quá giới hạn thông thường. Cần phải thấy ở đây một trong những công hiệu của *tingh*.

Loài chuột sống đến ba trăm tuổi thì đạt được sức mạnh pháp thuật và có năng lực dự đoán tương lai; ánh mắt nó nhìn xuyên mọi chướng ngại vật để nhìn xa đến ngàn dặm lý. Mèo có thể giết chuột từ xa, chỉ cần sự có mặt của nó thôi cũng là đủ. Một lần nọ, vua Cảnh Thái truyền lệnh đem một con mèo đến làm quà tặng cho vua nước Tây Phiên. Khi các sứ giả đi qua vùng Thiểm Tây, các quan hỏi họ: “Vậy con mèo này có gì đặc biệt đến nỗi chủ của các người gửi làm quà cho chúa công ta?” Họ liền trả lời: “Chúng tôi sẽ đặt chiếc lồng nhốt con mèo ở giữa làng, và ngày mai mời các ngài đến xem kết quả nhé.” Ngày hôm sau, các vị quan đến sân làng nơi người ta đã đặt chiếc lồng, và nhìn thấy xác chuột chết phủ khắp sân; tuy nhiên con mèo không hề nhúc nhích suốt đêm. Hơn nữa, trong suốt một năm, người ta đã không thể tìm thấy dù chỉ một con chuột trên suốt chặng đường mà con mèo đã đi qua để đến kinh đô.

Theo ông Cadière⁽¹⁾, phẩm chất *thinh* (thiên, liêng, v.v.), cũng được áp dụng để chỉ bản năng của một số động vật, nhưng luôn là thứ bản năng được coi như có một đặc tính siêu nhiên. Ông đưa ra vài ví dụ thú vị:

“Một con chuột thoát khỏi mọi loại bẫy mà người ta giăng ra và ngay tối đó, như để trả đũa và chế giễu kẻ thù, nó sẽ gặm nhấm chiếc khăn vấn đầu đẹp đẻ của ông chủ gia đình: chính là một linh

1. “Croyances et dictons populaires” [Tin ngưỡng và ngôn ngữ dân gian] (B. E. F. E. O., 1901, trang 129-130).

hồn, một sức mạnh nào đó đã thúc đẩy con chuột hành động, giúp nó tránh những cái bẫy và móm cho nó ý định trả thù. Vả lại, con chuột thường được gọi là *ông thiêng*, tức quý ông sở hữu sức mạnh siêu nhiên. Người ta cho rằng nó biết hết các thứ cất giấu, các bí mật của gia đình, và có thể gây nhiều điều tai hại cho các thành viên trong nhà.

Người ta có cất tầm ở chỗ thích hợp; có đặt chân giá đỡ nông tầm trong bát nước để kiến không leo lên chỗ tầm non cũng vô ích. Đám côn trùng bé tí này, được một yêu tinh quái đản nào đó dụ dẫn, liền leo lên mái nhà và từ đó, chúng thả mình rơi tự do xuống ngay giữa những nông tầm kia, đến tận chỗ đám tầm mỡ màng và mấp mạp sẽ là thức ăn nuôi sống chúng trong nhiều ngày. Kiến là loài *thiên*g.”

Tương tự, theo nguyên lý bộ phận có giá trị như tổng thể, ta thấy những đặc tính pháp thuật ngụ trong một bộ phận của một sinh vật hay sự vật cũng hết như trong toàn bộ sự vật hoặc sinh vật ấy. Chúng ta đã có một ví dụ về chuyện này trong phần nói về hai mảnh xương nhỏ, được gọi là “vây khải”, trên vai hổ. Sừng tê giác, da báo, râu hổ, xương cá voi đều có nhiều công hiệu như chính những con vật sở hữu chúng. Người nào kiếm được một cái sừng tê giác và đeo nó thành hình con cá, nếu cắn nó trong miệng thì có thể lặn xuống rất sâu mà không hề hấn gì, hết như tê giác hoặc cá vảy. Người nào tìm được một cái sừng dài ba “thước” sẽ trở thành sinh vật lưỡng cư. Da báo có đặc tính xua đuổi tà ma; còn thịt tê giác sẽ đem lại cho người ăn một trí tuệ hiếm có. Một loại bùa được đánh giá rất cao là “con ngọc”, một cục u xuất hiện và phát triển trên thân thể của một số loài vật khi chúng đã rất già. Voi thường có trên ngà, hươu nai thường có trên bộ gạc, tê giác có trên móm sừng. Bùa này truyền cho người sở hữu nó những năng lực vô song, ví dụ như khiến họ trở nên bất khả xâm phạm, thậm chí là vô hình.

Như chúng ta thấy, sức mạnh của hổ, báo, tê giác... theo cách nào đó, được truyền qua một bộ phận của chúng. Vậy thì sức mạnh này không phải của riêng kẻ sở hữu nó; nó có thể bộc lộ ra ngoài. Thực tế thì “*Tinh*” độc lập với sinh vật hoặc sự vật nơi nó thể hiện. Điều này thực đến độ những chủ sở hữu khả năng pháp thuật có thể bị tước bỏ mất khả năng ấy.

Đó là điều xảy ra với loài mèo sau khi nó vượt sông. Thế nên khi muốn chuyển một con mèo từ bờ này sang bờ kia, người ta phải cẩn thận vẽ hình con mèo trên một tờ giấy rồi ném xuống sông, điều đó đủ để giúp con vật sống kia giữ lại được tất cả những đặc tính diệt chuột của nó.

Vài ví dụ mà chúng tôi vừa đưa ra không có nghĩa rằng chỉ có duy nhất vài sinh vật hoặc sự vật cụ thể được biệt đãi mới có thể được gọi là *linh* hoặc *thiên*. Bởi lẽ vạn vật trong tự nhiên đều ít nhiều có tính chất ấy. *Tinh* có mặt ở khắp nơi, nhưng với cường độ ít hay nhiều. Chúng tôi đưa ra các ví dụ đó trước tiên, bởi lẽ chúng có những đặc tính mà, bằng cách áp dụng một từ đặc biệt là *linh*, chúng làm nổi bật những biểu hiện của *tinh*. Nhưng không phải tất cả các biểu hiện của *tinh* đều được chỉ ra như vậy. Trên thực tế, khái niệm *tinh* phổ quát đến nỗi nó thường xuyên được coi là ẩn ngữ. Vậy nên hiện giờ chúng ta sẽ xem xét nó trong các cách biểu hiện thông thường hơn nhưng ổn định hơn.

Như chúng tôi đã trình bày, *tinh*, khái niệm pháp thuật ở mức cao nhất, cùng với *khí* là điều kiện cốt yếu của sự sống. Vậy nên trước nhất chúng phải biểu hiện với cường độ mạnh nhất bên trong tất cả những gì liên quan đến ngọn nguồn của sự sống.

Chính vì lý do này mà theo người An Nam, máu được coi là sở hữu những năng lực đặc biệt mạnh mẽ. Ta biết rằng trong những cộng đồng người nguyên thủy có niềm tin phổ biến cho rằng máu

là nguyên lý cốt tủy của các sinh vật; bị mất máu, đó chẳng phải là mất sự sống hay sao?

Lập luận này chiếm ưu thế trong một giai đoạn mà con người, luôn luôn trong tình trạng chiến tranh hoặc đi săn bắt, thường kết thúc cuộc đời bằng một cái chết thê thảm, do hậu quả của thương tích. Lời giải thích này được xác nhận chính nhờ thực tế rằng tín ngưỡng ấy đã dần dà biến mất khi nền văn minh ngày một phát triển. Khi những phong tục ngày một trở nên hiền hòa hơn, ý tưởng về cái chết tự nhiên đã có thể nảy sinh; thuyết sinh khí liền chiếm được vị trí nổi trội nhờ tính phổ quát của hiện tượng làm nền tảng cho nó.

Thế nên chớ nên mong tìm thấy nơi người An Nam sự xác quyết tuyệt đối rằng máu chính là sự sống; nhưng nhiều tín ngưỡng vẫn còn được thừa nhận dường như chứng tỏ rằng vào một thời kỳ chưa xa lắm, các tín ngưỡng đó khi đề cập đến chủ đề này thì cũng truyền dạy cùng một lý thuyết như các bộ lạc hoang dã hiện thời ở Úc, Bắc Mỹ, v.v.⁽¹⁾

Trong ngôn ngữ Hán Việt vẫn còn lưu lại cụm từ: *khí huyết* 氣血, tinh dịch, nguyên lý sinh sản, biểu thị ý niệm về máu, *huyết*, gần gũi với ý niệm về *khí*, hơi thở của sự sống, đến độ nào. Nhưng

茹 諧 祀 禁
切 泐 綫 法



Thầy pháp lấy giấy
thấm máu người chết chêm, H.Oger.

1. Xem Durkheim, "Prohibition de l'inceste" [Cấm chỉ loạn luân] (*Năm xã hội học*, t. I, trang 47 và các trang sau đó). – Frazer, *Totémisme* [Định chế totem], trang 76, 114 và các trang sau đó.

có lẽ phải thừa nhận rằng, dòng máu hiện giờ không còn được coi như là phương tiện vận tải nguyên lý sống nữa.

Cho dù được coi như nguyên lý sống còn hay như phương tiện vận tải nguyên lý này, máu vẫn thực sự tham gia vào sự ảnh hưởng được quy cho tất cả những gì gắn liền với khái niệm về sự sống. Thứ chất lưu này có một sức mạnh pháp thuật đáng kể, đôi khi là phục hoạt sức sống. Máu là món ăn hảo hạng nhất trong các yến tiệc tôn giáo. Để bồi bổ cho những đứa trẻ có thể tạng yếu, người ta nhuộm quần áo của chúng bằng máu chó. Tuy nhiên, ảnh hưởng của máu thường xuyên bị coi là xấu và rất nhiều phong tục chứng thực điều ấy.

Bất kỳ đồ vật nào có dính máu đều trở thành “tinh”. Đôi khi trong một ngôi nhà, tai họa hoặc bệnh tật hoành hành dai dẳng. Đó là vì tại một điểm nào đó dưới nền nhà, có một hòn thạch tinh mang tính năng pháp thuật bởi lẽ nó đã từng tiếp xúc với máu người. Phải nhờ một thầy phù thủy tìm ra viên đá đó; sau đó người ta đem ném nó ra giữa sông. Khi ấy, tai họa và bệnh tật sẽ không còn giáng xuống gia đình đó nữa.

Phụ nữ đến kỳ kinh nguyệt là một ổ uế tạp mà ta cần tránh tiếp xúc. Vào thời kỳ đó, mọi quan hệ tình dục với thị đều bị cấm. Ngoài ra, thị còn là đối tượng của đủ mọi điều cấm kỵ mà chính thị hoặc người khác phải tuân thủ. Thị không được đụng vào bất kỳ thứ thực phẩm muối nào: cà muối, dưa muối, thịt, cá làm mắm, nếu không chúng sẽ bị hỏng. Tuy nhiên thị có thể chạm vào các đồ ngọt⁽¹⁾.

1. Lời giải thích cho tín ngưỡng này hẳn là nằm trong hệ thống phân loại. Nếu xem lại bảng ở trang 78 (bảng phân loại ở quyển hai, chương I – BT), quả thực chúng ta sẽ thấy rằng vị mặn được xếp trong cùng một lớp với nguyên lý âm; có nghĩa là sự lây truyền, đi theo con đường ít kháng cự nhất, sẽ được thực hiện dễ dàng hơn từ người phụ nữ sang các đồ mặn vì có mối quan hệ gần gũi. Vì một lý do tương tự, người phụ nữ có kinh nguyệt có thể đụng đến mứt, đồ ngọt, bởi vì vị ngọt nằm trong một lớp khác với nguyên lý âm; các nguy cơ lây truyền vậy là đã được loại bỏ.

Thị không được bước vào bất kỳ nơi chốn linh thiêng nào, không được tham dự bất kỳ buổi lễ tôn giáo nào. Quần áo thị đã mặc trong suốt kỳ kinh phải được chính thị giặt giũ vào lúc mặt trời mọc, không bao giờ được giặt vào buổi tối.⁽¹⁾

Sinh con luôn đi kèm với việc chảy nhiều máu, và vì lý do ấy sự kiện này được coi như là tạo ra những luồng hơi cực mạnh và gần như lúc nào cũng nguy hiểm. Chính vì thế, ở Nam kỳ, khi đến kỳ sinh nở, người đàn bà lui về một ngôi nhà đã được chuẩn bị sẵn cho mục đích này; dưới giường của thai phụ, họ duy trì một ngọn lửa cháy liên tục⁽²⁾; người mẹ ở trong buồng riêng suốt ba mươi ngày, sau thời gian đó, họ vứt bỏ hoặc đốt tất cả những quần áo đã được sử dụng cho sản phụ.

Sau khi sinh, người ta đặt trước nhà một nhánh cây được chẻ làm đôi, kẹp một hòn than củi được đốt cháy ở một đầu. Tục này được gọi là *cắm khem*, nghĩa là trồng cây cọc cắm. Theo một tác giả An Nam⁽³⁾, tục lệ này nhằm mục đích “cắm những phụ nữ đã hoặc thường gặp khó khăn khi sinh nở, những người không có con, những người bị băng huyết khi sinh nở... tóm lại là tất cả những phụ nữ đã gặp bất hạnh lớn hoặc vận xấu nào đó bước vào nhà”. Theo chúng tôi, đây là một ý nghĩa không hoàn chỉnh; còn phải nhìn thấy trong phong tục này một lời cảnh báo dành cho những ai đến từ bên ngoài, để họ tránh vào ngôi nhà hiện đang nguy hiểm

1. Đêm thuộc về nguyên lý âm; do vậy quần áo giặt trong đêm sẽ không rũ bỏ hết được các hơi hám pháp thuật mà chúng chứa đựng (và lại, nước cũng thuộc lớp âm). Ngược lại, buổi bình minh, mùa xuân v.v., thuộc về nguyên lý dương; vậy nên nó sẽ chế ngự nguyên lý âm; và quần áo bẩn phơi dưới ánh nắng mặt trời sẽ được thanh tẩy hoàn toàn.

Lưu ý rằng kinh nguyệt được viết là 經月, *kinh nguyệt*; mặt trăng và kinh nguyệt có cùng một từ *nguyệt* 月.

2. Nhằm mục đích thanh lọc. Cùng một phong tục như ở Bắc kỳ. Về ảnh hưởng thanh lọc của lửa, xem trang 129-131. [BT]

3. *Gia Định thông chí*, được ông Landes trích dẫn trong *Exc. et reconnaissances*.

do có sản phụ. Trong những điều sẽ trình bày sau đây, một vài sự việc quan trọng sẽ xác nhận lời giải thích này.

Vì vậy, ở Bắc kỳ, những người đàn bà không phải người nhà luôn kiêng đến thăm sản phụ, bởi người ta thường tin rằng ngoại trừ các thành viên trong gia đình, người ốm luôn truyền bệnh đến bất kỳ ai mà họ chạm tay hoặc trao tay một đồ vật.

Tất cả các thành viên trong gia đình và những người bạn có mặt trong nhà vào lúc sinh nở của sản phụ đều bị coi đã vướng một căn bệnh có bản chất truyền nhiễm mà người ta gọi là *cung long*. Những người do sợ ý mà bước vào nhà, ngoài việc họ có thể gây tổn hại nghiêm trọng đến sức khỏe của đứa trẻ sơ sinh, thì chính họ, giống như các thành viên sống trong căn nhà ấy, cũng bị vướng bệnh *cung long*. Những ai chệnh mảng việc tự thanh lọc mình (bằng cách ném ra đường bảy hoặc chín đồng trinh, tùy theo đứa trẻ sơ sinh là trai hay gái) cũng như những ai bước vào nhà nhưng đã không được thông báo trước về việc có sản phụ và vì thế đã bị lây nhiễm mà không biết, thì không chỉ bị lâm vào mọi tật bệnh mà cả gia sản cũng tiêu tán⁽¹⁾.

Vì vậy, chúng ta hoàn toàn có thể tin tưởng mà khẳng định rằng sinh nở là một nguồn pháp thuật đáng sợ trong đa số trường hợp. Không chỉ hành động ấy đáng sợ, mà tất cả những gì liên quan đến nó cũng vậy. Chính vì lý do ấy mà dây rốn và nhau thai, vốn được coi là sở hữu những tính chất đặc biệt, được người ta lợi dụng, hoặc cẩn thận xua đuổi những tác dụng của chúng.

Sợi dây rốn phải được lưu giữ trong suốt một năm, và khi nó khô, người ta sử dụng để làm dịu cơn đau bụng của đứa trẻ. Để làm việc này, họ đốt một mẩu nhỏ, hòa vào nước rồi cho đứa trẻ uống. – Khi mẩu dây rốn còn dính lại trên cơ thể đứa trẻ rụng xuống, người

1. Dumoutier, *Essai sur les Tonkinois* [Tiểu luận về người Bắc kỳ].

ta lấy và giấu nó vào một chỗ bí mật, chờ tới dịp dùng đến; hoặc họ treo nó phía trên ngọn đèn để xua đuổi ác tà; hoặc sử dụng nó theo cách sau: họ lấy hai miếng gạch nung đỏ và đặt sợi dây rốn vào giữa hai viên gạch ấy, chỉ lát sau là sợi dây rốn sẽ bị cháy thành than; họ lấy chỗ than đó, nghiền thành bột và sử dụng làm thuốc để chữa trị những bệnh nhẹ cho đứa trẻ.

Nhau thai cũng được coi là có công hiệu trị bệnh hoặc những ảnh hưởng tai hại nên người ta cẩn thận cất giữ hoặc tiêu hủy nó tùy theo từng trường hợp.

Ở Bắc kỳ, thông thường người ta đem chôn nhau thai, hoặc trước cửa một ngôi nhà, hoặc ở một địa điểm hẻo lánh mà thi thoảng họ có thể đến xem xét tình trạng nền đất. Nếu nền đất cứng lại hoặc nếu nhau thai không được chôn ở độ sâu hơn một mét, đứa trẻ sơ sinh có thể sẽ bị nấc; và nó sẽ bị nôn nếu nền đất trở nên quá xốp. Có lúc nhau thai được giữ trong nôi đất cùng với vôi và một trăm cây kim, rồi treo ở chỗ nhiều nắng: việc làm này nhằm mục đích đảm bảo sự sống sót cho đứa con mới sinh của những cặp vợ chồng liên tục có con chết yểu. Ông Dumoutier đã kể lại một tập quán tương tự. Ông nói thêm rằng khi đứa trẻ lên mười, họ gỡ nôi và đem vút xuống sông, giữa dòng nước chảy. Đôi khi, nhưng hiếm hơn, để chắc chắn nuôi được đứa con mới sinh, sản phụ phải ăn một mẫu nhau thai.

Người đàn bà, luôn sống cùng với máu theo những chu kỳ đều đặn, sinh nở trong máu và thêm nữa còn truyền thừa sự sống, tất nhiên phải chịu đựng hệ lụy từ tình trạng đặc biệt của mình, và được người ta gán cho những đặc tính tương tự như máu. Điều này dẫn tới ý niệm mà mọi dân tộc đều hình dung về người đàn bà: đó là sinh vật uế tạp ở mức cao nhất.

Nếu vừa ra ngõ để đi công chuyện mà gặp một người đàn bà, và đặc biệt là một thai phụ, thì phải lập tức quay về. Trong

trường hợp đó chẳng công việc nào ta thực hiện mà được thành công. Những thiếu nữ đến tuổi dậy thì không được đựng vào hoa hoặc quả của một số loài cây: hoa sẽ tàn và quả sẽ rụng.

Chính vì mang tiếng ế tập mà người đàn bà thường sống riêng biệt. Trong mỗi căn nhà, họ có một buồng riêng và không bao giờ ăn cùng với cánh đàn ông. Cũng vì lý do đó, họ thường phải đứng riêng trong tất cả các nghi lễ tôn giáo. Họ chỉ có thể tham gia vào các nghi lễ gia đình, nhưng không bao giờ được đứng chủ trì buổi lễ.

Tính chất ế tập của phụ nữ đã mở rộng một cách tự nhiên sang hành vi tình dục. Nhìn chung người ta thừa nhận rằng hành vi này toát ra một “hoi hướng” pháp thuật thường gây hậu quả tai hại cho một số căn bệnh. Khi một đứa trẻ bị đau mắt hoặc bị bệnh đậu mùa, cha mẹ nó phải tránh ngủ cùng nhau; nếu họ không tuân thủ điều này, bệnh tình sẽ trầm trọng thêm. Ngoài ra, phòng của người bệnh phải được đóng kín để ngăn bất kỳ người lạ nào vào phòng; bởi nếu ai đó bước vào và đem theo cái mà người ta gọi một cách thông tục là: *hoi giai gái*⁽¹⁾, đứa trẻ đang bị bệnh đậu mùa sẽ bị mất ý thức và bị cụt tay hoặc thọt chân; một cái xương ở chân hoặc cánh tay nó sẽ bị vỡ ra. Nếu đứa trẻ bị đau mắt, mắt nó sẽ vỡ ra và đứa trẻ sẽ bị mù hoàn toàn.

Hành vi tình dục, vốn đã bị coi là ô uế, lại càng trở nên tai hại trong một số thời kỳ nhất định và do vậy bị cấm. Chúng tôi đã nói rằng hoạt động tình dục bị cấm trong kỳ kinh nguyệt của đàn bà. Nó còn bị cấm vào ngày mùng một, ngày rằm và ngày 29 hoặc 30 hằng tháng (âm lịch); đó là các ngày trăng non, trăng tròn hoặc trăng tàn. Ở đây hẳn nhiên người ta phải giả định có một sự trao đổi gây ảnh hưởng xấu. Cần lưu ý rằng trên thực tế, mặt trăng được cho là thụ thai định kỳ nhờ mặt trời, chồng của mình; do vậy, ba ngày:

1. Còn có cụm từ *làm giai gái* chỉ hành vi quan hệ tình dục trong ngôn ngữ dân dã.

“sóc, vọng, hối”⁽¹⁾ có thể được gọi là các ngày giao hợp, mang thai và sinh nở, và do đó mang tiếng là uestạp. Sự lây truyền pháp thuật có thể được thiết lập rất dễ dàng giữa mặt trăng và người phụ nữ, vốn cùng thuộc về một lớp, người đàn ông tham dự vào cuộc giao hợp với đàn bà sẽ có nguy cơ bị lây nhiễm uestạp.

Chúng ta vừa chứng kiến tác dụng của *tinh* có thể được lan truyền bằng máu thông qua mối liên kết tuần tự nào. Tuy nhiên tác dụng này còn có thể được cảm nhận từ xa. Chẳng hạn, tính chất uestạp của máu có thể lây lan đến cả các loài động vật ăn thịt sống. Rất có thể do đặc tính ăn thịt của mình mà chó bị mang tiếng là loài uestạp. Người ta bị cấm ăn thịt con vật này⁽²⁾, nhất là khi phải tham gia vào một nghi lễ tôn giáo. Nghề đồ tể thường bị bài xích. Có thể là sự bài xích này có nguồn gốc từ tín ngưỡng đạo Phật, theo đó những người sát sinh động vật phải chịu đựng cảnh luân hồi bất tận; nhưng dầu sao ta cũng được phép nghĩ rằng nghề đồ tể có thể được coi là uestạp do họ thường xuyên tiếp xúc với máu.

Không chỉ tất cả những gì tiếp xúc với nguyên lý sống còn mới sở hữu những tính năng đặc biệt, mà cả những thứ giống nó ở một mức độ nào đó cũng vậy. Sự sống đã được đồng nhất với hơi thở (khí), qua sự hít thở; tất cả những gì có chút liên hệ với hiện tượng sinh lý này cũng sẽ được coi là sở hữu một đặc tính pháp thuật: như gió, mùi vị, v.v.

Trong hệ thống phân loại của người An Nam, ta đã thấy gió đóng một vai trò lớn. Đó là bởi tự bản chất gió đã tương đồng với

1. Đó lần lượt là tên gọi của trăng thượng tuần, trăng tròn và trăng hạ tuần.

2. Sự cấm đoán này chẳng hề được mọi người nghiêm túc tuân thủ. Trong đa số các chợ, ta đều tìm thấy hàng bán thịt chó. Người An Nam rất ưa chuộng loại thịt này, có thể do chính sự cấm đoán áp đặt lên nó. Dumoutier viết “thịt chó là một món ngon gắn liền với một ý niệm phảng phất về sự đổi bại”.

hơi thở của con người; nó là hơi thở của thế gian và vì thế nó có những sức mạnh đáng kể. Theo định kỳ, Trời gửi xuống thế gian lần lượt tám luồng khí lớn để trưởng dưỡng sinh khí cho con người, động vật và thực vật. Xét theo những ảnh hưởng mà người ta lần lượt gán cho chúng, các luồng gió này chỉ là tượng trưng cho sự tuần hoàn tám mùa hằng năm. Gió thổi vào đầu mùa xuân mang theo sự ấm áp và sự bao dung; đó là thời điểm thực hiện ân xá. Gió thổi vào cuối mùa hạ là biểu tượng của sự trưởng thành, thời kỳ phát triển rực rỡ nhất; đó là luồng gió của những thăng tiến; trong thời kỳ luồng gió này thịnh, nhiều phẩm tước và cấp bậc có thể được ban phong. Gió mùa thu, mùa của thời tàn bóng xế dẫn đến sự lụi tàn của thiên nhiên, thì thuận lợi cho những buổi lễ tế, hành xác khổ hạnh, v.v.

Không chỉ có gió mới được đồng hóa với sinh khí, mà còn cả khói và các mùi nữa.

Trong một bài khấn có nói rằng: “khói tỏa vào không gian và trở thành không khí trong lành; không khí trong lành bay lên cao nữa và hóa thành không; thành không chẳng màu sắc, chẳng có gì ngoài tính phi vật chất tế vi và đầy quyền năng. Đó chính là tinh ba của Đức Phật, tính linh của Đức Phật. Đó là minh triết tối thượng. Đó là ánh sáng chói lòa. Ánh sáng chói lòa là cội nguồn của mọi sức mạnh tiềm tàng, của mọi quyền năng đích thực”⁽¹⁾.

Còn về mùi⁽²⁾, chúng được coi như những làn hơi tỏa ra từ sinh vật và sự vật. Hơn nữa chúng được chỉ định bằng từ “hơi” vốn mang nghĩa chính yếu là: hơi thở. Do sự tương cận giữa các khái niệm

1. Bản dịch của Dumoutier, *Essai sur les Tonkinois* [Tiểu luận về người Bắc kỳ].

2. Cần lưu ý rằng những từ: *khói* và *hơi* thuộc cùng một họ trên cả phương diện ngữ âm và ngữ nghĩa. Chữ *khói* 烟 được tách ra thì sẽ thành: hồn [鬼, bộ quỷ] của lửa [火, bộ hỏa]. Còn từ *hơi*, hơi gió, hơi thở, có thể được đồng nhất với hồn của sinh vật và sự vật: *hơi* của một người, của một xác chết, của đất, v.v.

khác nhau này, người An Nam đã đi đến chỗ thừa nhận rằng tất cả các loại *hoi*: hơi thở, mùi, hơi đều sở hữu một năng lực như nhau.

Các mùi, hay “hơi hương”, tỏa ra từ xác chết được cho là đặc biệt đáng sợ, không phải bởi chúng khiến cho khứu giác khó chịu mà bởi chúng tỏa ra một sức mạnh lớn do bản chất của chúng là chất lưu pháp thuật⁽¹⁾. Khi không thể chôn cất một xác chết trước một thời hạn nhất định, người ta tiến hành một buổi lễ ngăn sự lan tỏa hơi thối có thể gây hại. Thầy pháp trước tiên dùng khói nhang để vạch vẽ ở phía trên một bình rượu thơm câu thần chú sau đây: “Lệnh cho đại thánh Thiên Cương⁽²⁾ hãy chặn mùi hôi thối bốc ra.” Phải thực hiện một lối làm dấu đặc biệt (bất quyết) và một lời khấn dứt khoát (độc chú); sau đó thầy pháp ngậm rượu trong miệng và phun vào mặt người chết. Cũng có thể đạt được kết quả tương tự bằng những cách khác: hoặc làm “bùa” rồi đốt ngay, trên bùa ghi câu niệm trên; hoặc dùng quạt trên đó đã viết cùng câu niệm như trên bằng một nén nhang đang cháy để quạt xác chết, v.v. – Người ta còn có thể đặt lên bụng người chết một cái lưới cày hoặc một miếng sắt, rồi vừa bắt *quyết*⁽³⁾: *tý sưu, ngo, mảo, dần*, vừa niệm chú “Cầu cho mùi hôi thối ngụ trong xác chết này không lan tỏa ra ngoài. Cầu thánh *Thiên Cương* mang mùi hôi thối đi”. Phía trên chiếc phản nơi đặt xác chết, người ta đốt một thứ thảo dược để đuổi ruồi. Theo các thầy pháp, nếu tuân thủ chặt chẽ những chỉ định này, người ta có thể giữ xác chết trong hai đến ba ngày, ngay cả khi tiết trời vô cùng nóng bức.

Những cách phòng ngừa tương tự được thực hiện để trị *hoi*

1. Mặt khác, ở đây ta bắt gặp ảnh hưởng pháp thuật của cái chết sẽ được bàn đến ở phần sau.
2. *Thiên Cương đại thánh* 天疆大聖. *Thiên*: Trời; *Cương*, xác chết không hề có dấu hiệu thối rửa nào (xác chết khô); *đại*, lớn; *thánh*, hiền nhân.
3. *Quyết* là những dấu hiệu bằng ngón tay được các thầy phù thủy dùng.

thở hơi bốc ra sau khi ta ăn những thực phẩm cụ thể nào đó. Tôi trích lại công thức sau đây trong một cuốn sách thuật phù: “Khi thầy pháp đã ăn uống (những thực phẩm không thanh sạch), thì ngay trước khi cử hành một nghi lễ, ông ta phải đọc to lời cầu nguyện sau: ‘Thượng, trung, hạ, thủy đều thanh khiết. Ta ở giữa Trời và Đất, cũng như tất cả muông thú và cỏ cây. Mong sao những gì ta đã ăn không khiến thánh thần phật ý. Ta khẩn cầu các ngài *La ly đức xá hạ*’.”

Vả lại, tất cả các mùi nói chung đều được coi là sở hữu một sức mạnh pháp thuật lớn hay nhỏ, lành hay dữ tùy theo mùi ấy dễ chịu hay khó chịu (thơm hay xú). Chính vì vậy mà *hành* và *tội* được coi là ướp tạp. Không được ăn hành tội trước khi hành lễ; bộ luật có nêu những quy định rõ ràng về vấn đề này: “Các chức sắc phải tránh uống rượu, không được ăn hành và tội...” (điều khoản 139. Sắc lệnh 1. Lễ tế). Người An Nam còn nói rằng người không bao giờ ăn hành và tội thì giống như một vị thần, và đáng được khen.

Ngược lại, các mùi dễ chịu có ảnh hưởng tốt lành. Người ta thắp hương trên ban thờ không chỉ nhằm khiến chư linh dễ chịu, mà còn là để xua đuổi các ác thần. Vào ngày mừng một Tết, người ta có tục lệ trưng hoa thủy tiên để cho hoa nở và tỏa hương khắp nhà; củ thủy tiên nhập về từ Trung Hoa vì thế mà được bán rất đắt. Họ đặt vài củ trước bài vị tổ tiên; nếu chúng nở đúng sáng mừng

翁童襟香連邊



Ông đồng cầm hương lên tóc,
H.Oger.

một Tết thì đó là dấu hiệu gia đình được hưởng phúc trong suốt cả năm. Cũng vào dịp năm mới, người ta treo lên mái nhà một túm lá ngải, loài cây có đặc tính xua đuổi quỷ dữ. Trong pháp thuật, các loài thảo mộc có mùi thơm đóng một vai trò quan trọng; người ta sử dụng chúng rất thường xuyên để pha chế đồ uống hoặc để nấu nước thơm tẩy trần. Quả thực, nói chung người An Nam đều công nhận rằng các mùi mạnh và dễ chịu có thể tiêu hủy những thứ mùi hoặc hơi độc hại xâm nhập vào cơ thể⁽¹⁾.

Ngày càng rời xa điểm khởi đầu, nhưng vẫn tuân theo chuỗi logic các sự kiện, người An Nam đi đến chỗ gán cho biểu tượng của sự sống những sức mạnh tương tự, nếu không nói là tương đương, với sức mạnh của bản thân nguyên lý sống còn.

Biểu tượng quan trọng đầu tiên trong số này chắc chắn là mặt trời. Chúng tôi đã nói rằng vì tinh tú này sở hữu một mức độ tinh rất cao và truyền tinh ấy tới tất cả những gì tiếp xúc với các tia nắng. Không còn gì hợp lý hơn là gán cho mặt trời thứ quyền năng tạo sinh công hiệu này. Trên thực tế chẳng phải chính vì tinh tú ấy, vào mùa xuân, chế ngự cái lạnh và bóng tối hay sao; chẳng phải chính nó đánh thức và trưởng dưỡng cho thiên nhiên đâm chồi nảy lộc bằng nguồn sáng rực rỡ tràn ngập trái đất của mình đó sao? Ánh sáng và sự sống là hai khái niệm không thể tách rời. Nhưng người An Nam không chỉ dừng ở khẳng định đầu tiên này. Họ đã phát triển tất cả các hệ quả theo cách của riêng mình. Mặt trời, hình ảnh của sự sống, sở hữu cùng những đặc tính của chính sự sống.

1. Ở Trung Hoa, vào tháng Năm, người ta có thói quen đeo một túi đựng các loại lá thơm trước ngực nhằm xua đuổi những thể lực xấu. Một phong tục tương tự cũng xuất hiện ở Bắc kỳ; vào mùa hạ, người ta cho trẻ con đeo một cái túi nhỏ cùng vài thứ bùa khác như quả bầu, quả lựu bằng bạc, con lợn con bằng gỗ, v.v.

Chính vì thế, chúng ta thấy mặt trời có nhiều đặc tính mạnh mẽ. Mặt trời được coi như lương y vĩ đại của thiên nhiên, bởi lẽ nó xua tan mùa đông, đánh thức muôn loài ra khỏi giấc ngủ lịm và phóng thích chúng khỏi vô vàn tai họa vốn gắn liền với cái lạnh. Ở phương Tây, người Hy Lạp và người La Mã cũng nhìn nhận mặt trời theo cùng một cách. Ví dụ, Asclepius là vị thần mặt trời của nền văn minh Phoenicia, Hy Lạp và La Mã, đồng thời cũng là một thầy thuốc trứ danh. Ông được tháp tùng bởi con rắn, một biểu tượng của công năng trị liệu; đó là loài rắn trời Hydra, từ các khúc cuộn trên người nó, mặt trời thoát ra vào cuối mùa đông⁽¹⁾. Đặc biệt vào mùa thu và mùa đông, thời kỳ mà sức mạnh của thiên nhiên bị suy giảm, người ta cần tới hành động thiện tâm của thần y mặt trời; thế nên nhiều huyền thoại gán cho Asclepius, mặt trời được nhân cách hóa, khả năng chữa khỏi bệnh cho người mù, hồi sinh người chết và đủ mọi khả năng kỳ diệu khác. Người Hy Lạp cũng gán y thuật cho Bacchus, vị thần mặt trời, còn người Ai Cập thì gán nó cho Osiris (vua cõi chết). Ngay cả trong kinh Vệ Đà, thi sĩ khấn vờ thần mặt trời hiển linh để nhờ ngài chữa khỏi các bệnh tật và xua tan những con ác mộng.

Chính vì thế, chúng ta không nên ngạc nhiên nếu thấy người An Nam gán cho mặt trời những đặc tính trường dưỡng sinh khí và thanh tẩy. Ở phần trên chúng ta đã thấy rằng quần áo của đàn bà trong kỳ kinh nguyệt phải được giặt vào lúc mặt trời mọc để loại bỏ hết ứ tấp; phải để cái nôi đất chứa nhau thai ở một nơi nhiều nắng

1. Người An Nam cũng có con rắn trị bệnh của mình: *Bạch xà*, tức rắn trắng. Với những người hay gặp ác mộng, thầy pháp cho họ một cái bùa được gọi là “bùa bạch xà”. Bùa này là một bức hình rắn, được vẽ bằng hỗn hợp bột chu sa và máu lợn vàng trên một loại giấy đặc biệt. Phương thuốc này có thể dùng để trị rất nhiều bệnh, kể cả những bệnh khủng khiếp nhất, như bệnh phong chẳng hạn. Tuy nhiên trong trường hợp bệnh phong, bùa thường được thay bằng nước, gọi là “nước bạch xà”.

để giữ được những tính năng công hiệu của nó. Các công trình tôn giáo, mồ mả, hoặc các căn nhà riêng tốt nhất là nên quay về hướng Nam, phía mặt trời. Chính vào lúc giữa trưa, thời điểm nắng dữ dội nhất cũng chính là lúc thường diễn ra các buổi lễ an táng. – Cũng chính vào giờ này và vào tháng Năm, giữa mùa hạ, người ta chọn hái các cây thuốc và các loại hương liệu dùng làm bùa; được hái vào thời điểm đó, chúng hấp thụ được nhiều sức mạnh thiêng liêng của vàng dương nhất và sẽ trở nên công hiệu hơn cho việc trị bệnh hoặc phòng bệnh.

Hẳn là cũng theo trật tự ý tưởng này mà ta có thể giải thích cho tên gọi thường được dùng để chỉ y học huyền thuật: *thuốc nam*.

Do tính biểu tượng mà ta đã thấy ở những ví dụ trên, tất cả những gì được gắn với mặt trời thì đều có sức mạnh như mặt trời.

Từ quan điểm này, ta có thể đặt những vì sao, những mặt trời bé nhỏ này, lên hàng đầu tiên. Trong các phần sau, ta sẽ thấy người An Nam đã công nhận rằng một số vị thần trú ngụ trong và chủ quản một ngôi sao nào đó; tuy nhiên, cần có chút phân biệt: đây không phải là sức mạnh của một số vị thần sao, mà là sức mạnh trực tiếp tỏa ra từ các vì sao.

Trong đời sống con người, các vì sao này đóng một vai trò rất quan trọng. Sau đây là những gì mà cuốn sách nổi tiếng về pháp thuật dân gian, nhan đề *Ngọc Hạp* 玉匣 tức *Cái tráp quý giá*, nói về chủ đề này: “Tất cả mọi người, đàn ông cũng như đàn bà, phải lo đến việc họ được sinh ra dưới sao chiếu mệnh nào. Nếu là sao lành, ta sẽ được che chở, thường xuyên nhận được phúc lành, nhất là khi ta cầu khẩn và dâng lễ cúng sao. Nếu bị sao xấu chiếu mệnh, ta phải dâng lễ để giải tai ách và vận hạn, nếu không thì những tai ách và vận hạn đó ắt sẽ ập xuống đầu ta.

Có chín chòm sao hoặc ngôi sao chiếu mệnh:

- 1) Thái Dương 太陽 cai quản mặt trời. Một người đàn ông được sao Thái Dương chiếu mệnh sẽ luôn gặp may. Nhưng đàn bà mà có sao Thái Dương chiếu mệnh lại không phải là điều tốt;
- 2) Thái Âm 太陰 cai quản mặt trăng. Rất tốt đối với đàn bà; rất xấu đối với đàn ông, đàn ông có sao Thái Âm chiếu mệnh thường hay đau ốm;
- 3) Mộc tinh 木星 (sao Mộc) cai quản hệ thực vật; xấu với cả đàn ông và đàn bà. Gây ra các bệnh về mắt nhưng đều được chữa khỏi;
- 4) Hỏa tinh 火星 (sao Hỏa) cai quản lửa. Gây ra các vụ kiện cáo; những người có sao này chiếu mệnh đôi khi phải chịu cảnh tù tội;
- 5) Thổ tinh 土星 (sao Thổ) chủ quản đất. Gây lộn xộn trong gia đình; người có sao này chiếu mệnh hay gặp ác mộng;
- 6) Thủy tinh 水星 (sao Thủy) chủ quản nước. Tốt đối với đàn ông. Sao này gây tranh cãi giữa phụ nữ với nhau, ngoài ra, phụ nữ có sao Thủy chiếu mệnh cần đề phòng nguy cơ chết đuối;
- 7) Kim tinh 金星 (sao Kim) chủ quản vàng. Thuận lợi cho hôn lễ. Những người có sao này chiếu mệnh hay bị mất cắp;
- 8) La Hầu 羅睺 (hư tinh), gây tranh cãi. Phụ nữ có sao này chiếu mệnh hay sinh con dị dạng;
- 9) Kế Đô 計都 (hư tinh)⁽¹⁾, thường gây ra những sự kiện bất thường và điềm xấu. Nguy hại đối với người chăn nuôi vì thường làm chết gia súc."

1. La Hầu và Kế Đô là "hư tinh", về mặt thiên văn hai "sao" này chỉ là hai điểm giao cắt đường đi của mặt trời và mặt trăng (hoàng đạo và bạch đạo) trên thiên cầu. Nguồn gốc chiêm tinh của La Hầu và Kế Đô có thể là từ chiêm tinh học Vệ Đà. [BT]

Lửa cũng vậy, được tạo hóa ban cho những tính chất tốt như mặt trời. Quả thực, ánh lửa sáng rực chẳng gọi ta nhớ đến mặt trời đó sao? Tất cả các tôn giáo đều ít nhiều thiết lập sự gần gũi mật thiết giữa lửa và mặt trời; sự gần gũi này thể hiện rất rõ trong những buổi lễ tôn giáo được cử hành vào mùa xuân, có nghĩa là vào thời điểm vì tinh tú này tái sinh, lấy lại sức sống mạnh mẽ.

Người Syria cổ đại cử hành lễ Ánh sáng vào đầu mùa xuân. Tác giả Dupuis⁽¹⁾ viết, “Người ta chặt khá nhiều cây cho buổi lễ này rồi tập hợp chúng ở sân trước của đền. Sau đó họ đem đến nào dê cái, cừ cái và những con vật còn sống khác. Họ treo chúng lên chỗ cây đã tập hợp, buộc thêm cả chim chóc, vải vóc cùng những tế vật quý giá bằng vàng và bạc. Khi tất cả đã được bố trí xong, họ rước hình tượng các vị thần đi xung quanh giàn củi rồi châm lửa và đốt hết mọi thứ.” Ai Cập cũng có ngày lễ lửa, nhằm tôn vinh Isis, hình ảnh của bản thể thanh khiết và ngời sáng đã sinh ra mặt trời và thần Ánh sáng. Có thể nói chính ngày lễ này đã được (người Pháp) chúng ta sao chép cho ngày lễ Rước nến hay lễ Ánh sáng Thanh tẩy của mình⁽²⁾.

Do vậy, người An Nam cũng đã làm như các dân tộc khác khi kết hợp mặt trời và lửa trong tư duy của họ.

Hệt như mặt trời, lửa là một bộ máy thanh tẩy tuyệt vời; nhưng hẳn là nhờ sự thuận tiện trong việc khai thác và sử dụng lửa trong các nghi lễ mà nó trở nên phổ biến. Lửa được dùng để xua đuổi ác tà: “Về việc này, *Tam giáo* nói, người ta buộc ba mươi sáu thanh tre thành một bó đuốc; ‘thầy bùa’ cầm đuốc trên tay, đứng bên phía có ‘sinh khí’. Rồi ông ta triệu vời tất cả các hung thần bằng cách gọi

1. Tác phẩm *Origine des Cultes* [Nguồn gốc các Tín ngưỡng], III, chương XVII, trang 224.

2. Xem Dupuis, *Sur la religion chrétienne* [Về Thiên Chúa giáo], chương II, trang 40.

tên chúng và niệm chú: ‘Ta đốt tất cả các hung thần và ta xua đuổi chúng. Ngọn đuốc này bốc cháy, vị thần nào nhìn thấy nó mà chẳng sợ ư? Loài quỷ nào nhìn thấy bó đuốc xuất hiện mà vẫn đứng đưng? Đố chúng dám kháng lệnh của ta đây. Hễ ta mang ngọn lửa này đến nơi đâu thì các hung thần phải giải tán hết.’ ” Trong những dịp lễ công cộng trọng thể, người ta đốt đuốc và cầm ngay ở nơi tế lễ, ở các góc cánh đồng hoặc góc đền. Mặt khác, chúng tôi đã nói rằng trong nhà có người sinh nở, người ta thường xuyên đốt lửa bên dưới giường của sản phụ. Ngọn lửa này có mục đích chế ngự những uế khí bốc ra từ việc sinh nở. Tác giả Dumoutier kể lại rằng trong một hôn lễ, khi tân nương bước vào nơi ở mới của mình, người ta cho cô bước qua một chậu than hồng mà theo lời họ là nhằm mục đích “đốt cháy những cái nhìn không đúng chỗ hoặc đơn giản chỉ là cái nhìn tò mò, đốt bỏ những suy nghĩ ác ý nhắm vào tân nương và cả những lời nguyên rủa của đám khách qua đường đã trù ẻo cô trong suốt chặng đường đi.”⁽¹⁾

Không chỉ có lửa thông thường mới sở hữu những tính chất như vậy, mà là lửa dưới mọi hình thái của nó: sét, pháo, v.v. “Sét nổ; sét đốt nóng rực cả bốn phương trời, chớp phóng, sáng như ba chòm sao. Nhanh như ý nghĩ, sét chạy qua năm hướng chính; sét xua đuổi tất cả các bóng ma.” (Lời khấn do một nhà sư đọc trên xác một người bị sét đánh chết.)

Nếu ta tin lời ông De Groot⁽²⁾, pháo có nguồn gốc từ những đốt tre mà xưa kia người ta ném vào lửa để khiến chúng nổ và như vậy sẽ xua được ma quỷ. Cái tên “pháo” có lẽ chứng minh được tính chính xác của giả thuyết này: 爆竹 (bạo trúc, tức pháo tre): tre

1. “Essai sur les tonkinois” [Tiểu luận về người Bắc kỳ], trang 41. Tôi đã không thể kiểm chứng sự tồn tại của tục lệ này.

2. *Ssd*, trang 12.

竹 (trúc) trở nên dữ dội 暴 (bạo) trong lửa 火 (hỏa). Tiếng nổ hần là đóng một vai trò nhất định khiến cho chư linh sợ hãi, còn những tia lửa bắn tóe ra thì chắc chắn là củng cố thêm tác dụng của tiếng nổ.

Mặt trời, nguồn sinh khí, không chỉ thi triển sức mạnh của mình qua lửa, mà còn qua một biểu tượng khác: màu đỏ. Như chúng ta biết, màu này được xếp vào cùng một loại với mặt trời và hướng Nam; và chúng tôi đã nêu ra logic của cách phân loại này: lửa đại diện cho mặt trời, màu đỏ hoàn toàn có thể đại diện cho lửa; quả vậy, đó là màu của ngọn lửa, than trong lò, kim loại nóng chảy, những tia chớp ngoằn ngoèo, v.v.

Tuy nhiên cách giải thích này có lẽ hơi quá đơn giản và chúng tôi muốn nghiêng theo một cách giải thích khác do tác giả De Groot đưa ra, để xem chúng có bổ sung cho nhau được không. Giả thuyết ấy như sau: ở Trung Hoa thời cổ đại, người ta treo ở cửa nhà những hình nhân bằng gỗ đào. Loại gỗ này có công hiệu xua đuổi những thế lực tà ác. Sau này, những hình nhân nhỏ ấy được thay thế bằng những mảnh ván cũng được làm từ gỗ đào. Những mảnh ván ấy, do có màu đỏ tự nhiên, tạo ra sự chuyển tiếp đến tục sử dụng những dải câu đối viết trên giấy đỏ mà ngày Tết người ta thường dán hai bên hoặc phía trên cửa ra vào. Hẳn là màu đỏ được sử dụng để phỏng theo màu sắc của gỗ đào. Giả thuyết này nếu như có cơ sở thì dù xét theo bất kỳ cách thức nào cũng không hề loại trừ lời giải thích của chúng ta; cả hai đều dẫn đến cùng một nguyên lý: Mặt trời. Cây đào, trên thực tế là một loại cây dương tính, nở hoa vào kỳ phân xuân; hoa đào nở và tươi mãi chừng nào còn mặt trời mùa xuân; vào mùa hè thì đào cho quả, và khi được trồng đúng hướng Nam thì cây có sức sống mạnh mẽ nhất và cho nhiều quả nhất. Đó chính là điều đã biến cây đào thành biểu tượng của mặt trời và cũng giống như mặt trời, cây đào có khả năng xua đuổi ma quỷ.

Chúng tôi sẽ không bàn thêm về những công hiệu của màu đỏ, vì đã trình bày ở phần trên rồi.

Màu đỏ và cây đào không phải là các biểu tượng duy nhất của mặt trời; còn có những thứ khác nữa, mà về nguyên tắc chúng có cùng những sức mạnh như vàng dương mà chúng đại diện. Chẳng hạn như cây đa (*ficus indica*)⁽¹⁾, hổ, gà trống, v.v.

Cây đa là một cây thiêng, cổng chùa nào cũng có một cây, với kích thước đôi khi khổng lồ. Ở xứ sở nơi cây cối dường như bị đốn hạ một cách có hệ thống thì điều này cho thấy người dân An Nam tôn sùng loài cây này đến nhường nào. Hẳn là không ai dám ra tay chặt hạ cây đa, không chỉ bởi nó là nơi trú ngụ ưa thích của các linh hồn, mà trên hết nó tượng trưng cho sự sống trong những hình thái biểu hiện đáng ngưỡng vọng nhất: sức sống, tuổi thọ, sự sung túc, v.v. Quả vậy, cây đa thường xuyên đạt đến kích thước khổng lồ, lá cây luôn xanh và không bao giờ rụng. Mùa đông không hề gây phương hại đến chúng; chúng sống rất lâu và thậm chí được cho là bất tử. Chúng tự nhân giống bằng cách thả những cành nhánh chạm đất, và cứ thế bền bỉ đến vĩnh hằng.

Về loài hổ, thực sự mà nói thì trong các tín ngưỡng An Nam hiện tại, không thấy xuất hiện một cách rõ nét rằng đó là một con vật mang tính dương. Tuy nhiên, do vị trí mà loài mãnh thú này chiếm giữ trong pháp thuật và tín ngưỡng An Nam, phải thừa nhận rằng sự tôn kính và sợ hãi dành cho nó không chỉ phát xuất từ sức mạnh và sự hung dữ của nó.

Tục thờ hổ phổ biến ở An Nam, một cách hoàn toàn có tổ chức, trong khi đó ở Trung Hoa nó vẫn chỉ ở tình trạng phôi thai mà thôi.

1. Cây *sanh* (*ficus religiosa*), cây đề. Chữ 栳 (*sanh*), theo từ nguyên: cây 木 (*mộc*) của sanh mệnh 生 (*sanh*).

Tuy nhiên, chính ở Trung Hoa chúng tôi tìm lại được dấu vết của mối quan hệ tồn tại giữa hổ và mặt trời. Dưới đây là những gì tác giả De Groot nói về chủ đề này: ngày thứ hai của Lễ hội Đèn lồng, vào đầu mùa xuân, người ta đốt lửa ngoài trời. Những người chuẩn bị giàn củi và đến các nhà dân trong làng lấy gỗ sẽ khiêng theo một bức tượng nhỏ hình hổ đặt trên kiệu. Khi lửa được đốt lên, một nhà sư ôm tượng hổ và nhảy qua những ngọn lửa. Cùng thời kỳ ấy, người ta chế ra một loại pháo hoa gồm một bộ khung giàn làm bằng tre được gọi là: “sư tử hoặc hổ lửa”, trong đó chứa một lượng pháo lớn. Họ kéo nó đi các phố, trong khi lửa phun ra từ khắp các phần trên thân nó, kèm theo những tiếng nổ lớn.

Trong hai sự việc này, có lẽ ta nên nhìn ra một kiểu thanh tẩy bằng lửa, mô phỏng những gì xảy ra trên trời. Thật vậy, vào đầu mùa xuân theo lịch Trung Hoa, mặt trời tiến vào chòm sao Bảo Bình hoặc Song Ngư, ba tháng sau đó băng qua các chòm Bạch Dương và Kim Ngưu, chính là vùng trời được người Trung Hoa gọi là Bạch Hổ. Thế nên chòm sao này tràn ngập ánh mặt trời vào mùa xuân. Hổ với người Trung Hoa cũng như bò Apis đối với người Ai Cập: đây là biểu tượng người ta dùng để tôn vinh mặt trời tươi mới của mùa xuân⁽¹⁾.

Tất cả những điều trên hẳn nhiên chỉ là một giả thuyết, hợp lý nhưng chưa được kiểm chứng. Hơn nữa, nó chỉ thích hợp với người Trung Hoa: tuy nhiên tôi vẫn cho rằng cần giới thiệu nó ở đây, bởi dấu sao nó cũng đem lại hiểu biết mới về những tín ngưỡng liên quan đến hổ của người An Nam.

Giống như mặt trời và lửa, hổ có khả năng xua đuổi bóng ma, tà linh. Ví dụ thì nhiều vô kể. Như chúng ta đã thấy, lông hổ, râu hổ,

1. *Sđd*, trang 133 và các trang tiếp theo. – Nếu giả thiết này là chính xác, tục thanh tẩy bằng lửa sẽ là tương đối mới, chiếu theo sự tiến động của các điểm phân kỳ: tầm 2.000 năm trước CN. Bởi lẽ vào thời kỳ đó, mặt trời bước vào điểm phân trong cung của Hổ (Kim Ngưu).

xương hổ, v.v. sở hữu những tính chất pháp thuật đặc biệt. Hiện giờ chúng tôi sẽ không nấn ná lâu với chủ đề này, mà sẽ quay lại trong các phần sau, khi đề cập đến tục thờ hổ.

Một biểu tượng khác của mặt trời là gà trống. Mối liên kết ở đây thì dễ thiết lập. Gà trống thức giấc vào ngày mới và cất tiếng gáy báo hiệu mặt trời xuất hiện. “Gà trống, một tác giả Trung Hoa nói, là hình tượng của năng lượng mặt trời tích tụ và chính vì thế gà trống gáy vào lúc bình minh để tự đồng hóa với mặt trời và kích hoạt sinh khí của nó.” Thế nên nó xua đuổi bóng ma – vốn là bạn của bóng đêm. Gà trống mang lại hạnh lành, thế nên người ta dán lên các cánh cửa hình ảnh gà trống kèm theo những câu châm ngôn và đủ mọi điều ước gắn liền với gà trống: biểu tượng trường thọ, hạnh phúc, nổi khiếp đảm của các tà linh.

Chính trong các tín ngưỡng này, có lẽ ta cần tìm ra lời giải thích cho một tập quán rất kỳ lạ của người An Nam liên quan đến sấm. Sấm được một vị thần: Ông Lôi 翁雷 tạo ra. Ấy thế mà vị thần này, người ta nói, đã phải bỏ chạy trước một con gà trống: ngày xưa, ông Lôi bị Ngọc Hoàng trừng phạt và bị biến thành một cục thịt. Bị ném cho đàn gà trống, ông Lôi đã phải lãnh những cú mổ khủng khiếp. Khi hình phạt được thi hành xong, và ông Lôi được trở lại nguyên hình, ông vẫn ôm giữ một nỗi khiếp đảm đối với loài gà. Và chính vì thế, khi thoáng thấy một tia chớp, để xua đuổi sấm, người An Nam bập bập môi phát ra thứ âm thanh mà họ thường sử dụng để tập hợp đàn gà. Tập quán này không hề thiếu tính logic. Người ta gọi gà trống, chính gà trống lại dẫn mặt trời về. Thế nhưng chẳng phải chính mặt trời đã xua tan những cơn giông tố hay sao, và do đó xua đuổi cả sét nữa, vốn chỉ là hệ quả của giông mà thôi.

Gà trống không chỉ là biểu tượng của mặt trời buổi sáng, mà còn là biểu tượng của mặt trời mùa xuân, vì mùa xuân là buổi sáng của cả năm. Vì thế người ta tế một con gà trống vào mùa xuân. Khi

giết nó, người ta giải phóng những nguồn hơi tạo sinh khí, chính là những thứ có trong mặt trời, mạch nguồn của sự sống. Người ta còn tế một con gà trống trong lễ Đoan ngọ, ngày mừng năm tháng Năm, nhằm được một mùa bội thu: sức sống chứa trong con vật đó được truyền sang ngũ cốc.

Các sự kiện mà chúng tôi vừa trình bày cho phép ta hiểu rằng những biểu hiện của nguyên lý hoạt động, *tinh*, nằm trong con người và vạn vật, được cảm nhận đặc biệt rõ rệt khi chúng có quan hệ mật thiết với quá trình tạo ra sự sống.

Không gì tự nhiên hơn nữa, bởi lẽ tựu trung thì vai trò của *tinh* là cho phép sự sống sinh sôi. Nhưng mặt khác, cũng chính là *tinh*, khi rút đi thì gây ra cái chết, hoặc khi suy yếu thì sinh ra bệnh tật.

Hiện tại chúng tôi sẽ không triển khai những ý tưởng này và hệ quả của chúng, mà sẽ đợi đến thời điểm nghiên cứu khái niệm về cái chết. Tuy nhiên, ngay giờ đây chúng tôi phải chỉ ra vai trò khá quan trọng của chúng trong pháp thuật.

II

“TINH” TRONG CÁC BẢN THỂ CÓ TÍNH LINH

Nếu cho tới đây chúng ta đã thấy *tinh* hoạt động trong các sự vật hoặc sinh vật như là thứ chất lưu phi cá tính, thì không nên quên rằng, cùng với chư linh, nó cũng khoác lên những hình dạng có cá tính. Trong những điều kiện mới này, các phương thức hoạt động của nó không còn giống như trước nữa.

Trong quan niệm đầu tiên, *tinh* cấu thành nên các thuộc tính, phẩm tính của sinh vật và sự vật, vận hành theo các quy luật xác định. Những ai biết cách sử dụng nguồn lực mù quáng này thì có thể điều hướng nó, chỉ dẫn nó theo hướng họ muốn, để tạo ra những hiệu quả thiện hay ác tùy ý.

Với các linh hồn, *ting* không còn dễ điều khiển như vậy nữa. Những thực thể riêng biệt nắm giữ *ting* đều có ý chí của riêng chúng và ý chí này có thể đối nghịch với ý chí của con người. Từ đó có thể nảy sinh những phép tắc hành xử mới dành cho thầy pháp; và để khám phá những phép tắc này và áp dụng chúng đúng lúc, điều kiện tiên quyết là cần biết chính xác những linh hồn đó là gì: đâu là bản chất của chúng, chúng trú ngụ ở đâu, chúng thường hành xử ra sao, v.v.

Bản chất của các linh hồn ư? Chúng ta đã biết bản chất này qua định nghĩa, bởi lẽ chúng ta biết rằng đó là những phần mảnh của cái hồn phổ quát: *thần* hay *quỷ*; những hữu thể tế vi và thi thoảng thị hiện dưới dạng vật chất, còn phần lớn thời gian là vô hình nhưng vẫn thể hiện sự có mặt của chúng bằng những hành động. Ngoài ra, với tư cách là hữu thể có cá tính, chúng có một ý chí, thường là thất thường, những sở thích, những nhu cầu, những dự vọng hết như con người vậy. Thế nên chúng có tâm lý, thứ tâm lý mà chúng ta sẽ phải nghiên cứu giống như từng nghiên cứu cái mà ta có thể gọi là sinh lý của chúng.

Một đoạn trong *Trung dung* của Khổng Tử⁽¹⁾ cung cấp cho chúng ta một mô tả rất chính xác về ý niệm của người Trung Hoa và An Nam về các linh hồn nói chung: “Đức Khổng nói: ‘Những linh lực siêu nhiên tạo nên sức mạnh thật là sung mãn vậy thay! Nhìn mà không thấy, lóng tai mà không nghe; lồng trong vạn vật mà chẳng bỏ sót. Khiến cho người trong thiên hạ trai giới tinh khiết, mặc y phục trang trọng để dự việc tế tự. Đầy rẫy mệnh mang, dường như ở trên ta, như ở bên trái bên phải ta...’

1. Bản dịch của Pauthier, trang 78-79.

Kinh Thi viết:

‘Linh lực siêu nhiên tới đó, không thể lường được, phương chi có thể thờ ơ vậy.’ Ôi, kín ẩn mà vẫn hiển hiện, thực thể ấy không thể che giấu là như thế!”⁽¹⁾

Ở đây chúng ta nhận ra cái “tinh khí” mà chúng tôi đã đặt làm căn bản cho khái niệm về tính linh (esprit), bản thể mà nếu không có nó thì không thứ gì có thể biểu hiện sự tồn tại, thứ chất lưu này vốn có trong vạn vật, sự hiện diện và hoạt động của nó mang tính phổ quát. Giống như *tinh khí*, chu linh là thứ không thể chạm vào, gần như phi vật chất. Chính vì vậy, ý niệm mà người ta hình dung về nó là vô cùng mơ hồ.

Ông Cadière viết: “Đó là những tiếng người ồn ào trong đêm tối, ở những bãi cát sỏi ven sông; những hình dạng hư huyền hiện ra trong cảnh tranh tối tranh sáng; đó là tiếng những con sóng róc rách vỗ bờ; đó là bóng của một thân cây cao bên đường; đó là tiếng gió rì rào trong những vòm cây.” Như chúng ta đã thấy trong các phần trước, *ma* trôi là những đốm lửa lân tinh; *ma* xó xuất hiện như những cái bóng lướt qua; *ma* mọi gây tiếng động như tiếng gió lốc; những loài ma khác để lại đằng sau những đám mây bụi mù mịt. Chúng ta luôn thấy xuất hiện nổi bật ý niệm về khí, hơi, gió được phú cho công hiệu, bằng ý niệm đó mà *tinh khí* được nhận dạng.

Giống như *tinh khí*, các linh hồn dẫu mang bản tính của chất lưu song vẫn ít nhiều có tính chất vật thể. Có thể tác động lên chúng như lên một vật rắn. Ta đã thấy rằng để bắt *con ma đậu*, người ta chăng một tấm lưới xung quanh cái nôi của đứa trẻ bị bệnh. Ở Nam kỳ,

1. Sách *Trung dung*, chương 15: “Tử viết: ‘Quỷ thần chi vi đức, kỳ thịnh hỷ hồ! Thị chi nhi phát kiến, thánh chi nhi phát văn; thể vật nhi bất khả di. Sử thiên hạ chi nhân, trai minh thịnh phục, dĩ thừa tế tự. Dương dương hồ, như tại kỳ thượng, như tại kỳ tả hữu!’ Thi viết: ‘Thần chi cách tự, bất khả đặc tự; thần khả dịch tự.’ Phù vi chi hiển, thành chi bất khả yểm như thử phù.” – *Tứ thư bình giải*, Lý Minh Tuấn dịch và bình giải, Nhà xuất bản Tôn giáo, trang 1315. [BT]

người ta phong bế tà linh của một người lạ vào mộ của y bằng một cái đinh hoặc một thanh sắt đóng sâu vào nắm mồ, ở ngang tầm đầu người chết. Khi một người bệnh bị ma ám, thầy pháp đưa cho y một hình nhân nhỏ tượng trưng cho con quỷ, bị nhốt trong một cái bát úp. Mỗi buổi tối, vào lúc màn đêm buông xuống, gia đình bệnh nhân phải đem hình nhân nhỏ ấy ra và bỏ vào cối giã một trăm chày. Trong một số trường hợp bị ma ám, nếu hai vợ chồng bị vô sinh do tà linh ám nhập chẳng hạn, thầy pháp yêu cầu một số vị thần chẳng lưới bủa vây để bắt và diệt trừ các *ôn hoàng*. Khi ai đó chết dưới tay một *hung thần*, thì phải giải phóng xác chết khỏi chư linh đang quấy nhiễu, theo cách như sau: người ta làm một cái *bùa* bằng giấy, trên đó viết tên vị *hung thần*, gấp tờ giấy lại, đặt vào bên trong một trăm cây kim để giữ chặt ác linh. Ngoài ra, thầy pháp còn niệm chú: “Cầu mong Thiên tướng bắt giữ các *hung thần*, cầu mong Đại tướng địa phủ trói chặt chúng và cầu mong các *Đương niên*⁽¹⁾ đóng gông chúng.”

Nếu các linh hồn có bản chất vật thể ở một mức độ nhất định, thì điều đó cốt ở việc chúng luôn hiện ra theo một cách rất thực; sẽ không thể khác được, bởi lẽ nói tóm lại, khái niệm tính linh, xem xét từ một góc độ cụ thể, chỉ là lời giải thích, là nguyên nhân được nhân cách hóa của một hiện tượng. Mà các hiện tượng dẫu sao cũng luôn tác động đến một trong các giác quan của chúng ta.

Một người bản xứ ở thung lũng Nguồn Sơn kể với tác giả Cadière: “Có lần tôi đã nhìn thấy con ‘ma xó’. Tôi đi dọc theo đường cái quan khi màn đêm buông xuống. Bất thành linh tôi nghe thấy phía sau mình như có một đàn lợn chạy trong hàng rào. Tôi gắng tìm xem có chuyện gì... Đột nhiên tôi nhìn thấy một khối đen ngòm to gần bằng cái thúng này xuất hiện ở giữa đường... thoát đầu nghe thấy như là một tiếng gầm trầm đục, rồi sau đó hết như tiếng ken

1. Mười hai vị *Đương niên*: *Đương niên hành khiển* (văn) và *Đương niên hành binh* (võ). [BT]

kết của những thân tre cọ siết vào nhau..." Các linh hồn còn có thể thâm tóm bạn, đánh đập bạn, bắt bạn đi, đánh nhau với bạn, v.v.

Vậy là chúng ta thấy các linh hồn khá giống với sinh thể. Điều này không thể khác được. Một khi đã trao cho linh hồn một cá tính riêng biệt, ít nhiều rõ ràng, cần phải miêu tả nó bằng cách thức nào đó, và xét về phương diện này thì trí tưởng tượng của con người là rất hạn chế. Trí tưởng tượng ấy không thể vượt ra khỏi phạm vi của thế giới tri giác, và người ta tất phải tưởng tượng chư linh trong hình hài của con người, con vật... có phần quái dị, nhưng luôn luôn có phần thực.

Giống như mọi sự vật (không nên quên rằng với người An Nam thì tất cả đều có sự sống), linh hồn được chia thành hai giới lớn: dương và âm. Bởi khối đại linh khí của vũ trụ được tạo thành từ hai nguyên lý riêng biệt, một cái là nguyên lý *dương*, cái kia là nguyên lý *âm*, và rằng những *thần* và *quỷ*, tức những thần linh, yêu ma, v.v. là khí phát tiết từ một trong hai nguyên lý này, thế nên cũng hợp lý khi những hữu thể có tính linh của mỗi loại đều mang giới tính của nguyên lý mà chúng thuộc về.

坤後大著聖德
彰至聖至應降福降祥
八月十四日



丰姿艷彩色相嚴莊金闕纔離偕行大婦
二娘冰玉此身不累人間之繫跡巍我曼宇長蒙國祀之馨香

Đệ tam Thánh mẫu, H.Oger.

Chúng ta đã thấy rằng *con tinh*, *yêu tinh*, v.v. là những âm linh. Chúng xuất hiện trong giấc mơ dưới hình hài những người đàn bà lúc thì rất xấu xí, có khi lại rất xinh đẹp. Một loại âm linh khác là *chư vị*, giống như các tiên nữ sống trong rừng, trên cây, ở miền núi non. Còn có mười hai *bà mụ* bảo hộ trẻ sơ sinh; các *bà chúa* của Tam phủ, v.v.

Các linh hồn có cùng những nhu cầu như người trần. Họ ăn, mặc, có nhà cửa, gia nhân, v.v. Người ta dâng cúng họ những lễ vật gồm com, thịt gà, thịt quay, trái cây, trầu, cau, rượu. Người ta cũng dâng cả hương hoa, thậm chí cả vàng bạc và tiền... hàng mã. Sách nghi lễ thờ cúng “Tam phủ” kể rằng: “Một gia đình có con gái bị ốm liền cầu khẩn xin bà chúa nước phù hộ. Bà chúa nước hay tin và được các *chư thần* văn võ trợ giúp, bà triệu tập các *vị nữ thần* khâm sai trên hạ giới để nắm tình hình. Các *nữ thần* này, được trao trách nhiệm giám sát sức khỏe của loài người, tâu trình rằng gia đình nào đã không dâng đủ đồ lễ; rằng họ đã không nhận được đủ nhiều như ý muốn. Do vậy các *nữ thần* khâm sai thỉnh cầu bà chúa nước cho họ quyền được trừng trị tất cả những ai đã không tôn kính họ đúng mực. Người ta phải dâng lên họ những lễ vật dư dật và phong phú, và họ sẽ hoan hỉ trong đền đài của mình, để cho người phạm sống yên ổn và an bình.”

Tuy nhiên *chư linh* không có cùng sở thích, và về phương diện này các sách nghi lễ cung cấp cho thiện nam tín nữ những chỉ dẫn quý báu. *Vị* nào thích cá chép, *vị* nào thích lươn, *vị* nào thích chó màu này sắc nọ. *Thần Trùng tang* thích thịt gà; *Thiên cầu* là chó nên thích thịt sừng; *Cấp cước ương sát* thích nhất thủ lợn, v.v. Lễ vật dâng lên *Hung Đạo* hoặc các *phụ tá* của ngài nhất định không được có thịt. *Chư vị* đòi người ta đem đến đền thờ của mình quần áo, mũ, giày bằng giấy, v.v. Bởi là *phụ nữ* nên họ cũng rất ưa làm dáng.

Do *chư linh* cũng ăn bận quần áo. Vào ngày mừng một Tết,

người ta thay mới tủ quần áo cho họ. Với các Táo quân, họ cúng một cái mũ lễ. Với các *Đương niên*, người ta phải dâng cúng cả bộ trang phục, gọi là *bộ mũ* và bày bán trên thị trường theo bộ, mỗi bộ gồm một mũ, một áo và một quần. *Chu vị* thì khó tính hơn; để lấy lòng họ, người ta dâng cúng những hộp trang sức, đồ trang điểm, gương cầm tay, quạt, v.v. Khi người ta thể hiện hình ảnh một vị thần, vị ấy luôn mặc lễ phục, đầu đội mũ bình thiên, tay cầm hốt ngà. Và thậm chí khi vị thần chỉ có một bài vị, thì bài vị này luôn được phủ một chiếc áo dài hoặc một mảnh lụa màu, trên đó đặt một cái mũ thếp vàng cùng đồ trang sức.

Để đi công cán giữa thiên đình và hạ giới, các thần linh có vật hoặc xe cưỡi. Một số vị, như các Táo quân, dùng cá chép hoặc cua. Các vị khác dùng ngựa hoặc voi. Trong đa số các ngôi đền, ta thấy những con vật này được tạc bằng đá hoặc bằng gỗ sơn mài. Các vị thần nước có vật cưỡi giống như một con rắn ba đầu, được gọi là *con lột*. – Trước rất nhiều bài vị thành hoàng, ta thấy một chiếc thuyền tam bản sơn màu đỏ, đầu thuyền hình rồng sơn vàng, gọi là *thuyền rồng*, dùng để đưa *ông thần* lên thiên giới. – Đôi khi còn là cạm hoặc kiệu được đặt sẵn cho các thần linh sử dụng để đi lại.

Sự tương đồng về mặt vật chất vẫn tiếp tục trong khía cạnh tâm linh. Giống như những đấng toàn năng trong thế giới này, chư linh ưu ái người này, nhưng lại có ác cảm với người khác. Họ biết ưu ái, biết cảm thông, họ có những nguyện vọng, những ý thích thất thường mà người ta phải thỏa mãn, nếu không sẽ bị họ hành hạ. Hệt như con người, họ cũng có lúc nổi giận hoặc yếu lòng, họ trừng phạt nếu ta không tôn vinh họ; nhưng lại cúi lòng trước những lễ vật ta dâng lên. Chúng ta nhận ra nếp nghĩ hơi trẻ con của người An Nam trong cách họ miêu tả chư linh. Hãy nhớ lại chuyện *ma le*; dưới vế bệ ngoài của một người nào đó, chúng hỏi xin bạn một miếng trầu, đột nhiên bạn thấy lưỡi chúng thè dài xuống tận đất. Một số chư linh

gặp bạn buổi tối, chúng tóm lấy bạn, dẫn bạn đi vào một nghĩa địa và buộc bạn ngồi chơi suốt đêm trên một nấm mộ. Số khác lại thích xui khiến cho người ta đi lạc trong rừng: khi kẻ bất hạnh đã đi lang thang rất lâu, đã kiệt sức vì đói và khát, thì y đến một nơi dễ chịu, tại đó y tìm được một dòng suối trong vắt, cây trái trĩu cành, nhưng khi quay trở ra thì y không còn nhớ nổi những con đường nào đã dẫn y đến nơi đây.

Chư linh trú ngụ ở đâu? Họ hiển linh với con người dưới những hình dạng nào?

Nhìn chung, tính cách của chư linh không rõ nét lắm, nên nơi cư ngụ của họ không được xác định cụ thể. Ở đây ta đang nói về những hữu thể có tính linh của pháp thuật nói riêng, còn những vị thượng thần của tôn giáo lại có một tính cách rõ nét hơn. Quả thực, đặc điểm của pháp thuật là chỉ làm nảy sinh những khái niệm tương đối mơ hồ, hẳn là rất phong phú nhưng không được định nghĩa rõ ràng, có thể thay đổi, dễ dàng biến chuyển và do đó không hề có bất kỳ tính chất nào được xác định một cách rõ nét.

Trước tiên, có một sự thực được công nhận rằng chư linh di chuyển trong một thế giới hoàn toàn tách biệt, vốn dĩ không phải thế giới thực, nhưng do chồng lấn lên thế giới thực nên nó được coi như là nhị trùng. Nói cho đúng thì thế giới này không ở trên trời, cũng không ở mặt đất, nó là một môi trường rất đặc biệt và được phân bố trên một chiều không gian thứ tư.

Trên đây chắc hẳn là một chỉ dẫn rất mơ hồ, song ta có thể làm rõ nó hơn một chút. Nếu linh giới là cõi giới mà các giác quan của chúng ta không thể nắm bắt được, và do đó không thể định vị được trong không gian, thì giữa nó và thế giới thực có những tiếp điểm mà chúng ta biết. Các thần thánh, yêu ma không sống biệt lập với con người; không những họ có thể liên hệ với nhân loại, mà những mối

quan hệ với người phàm là chức năng duy nhất của họ, lý do duy nhất để họ tồn tại. Điều này dẫn đến câu hỏi: chư linh thị hiển mình như thế nào với con người, họ làm cách nào để liên hệ với con người? Qua đó chúng ta tiến đến lý thuyết quan trọng về sự nhập thể.

Các sinh thể, vật thể có thể chứa đựng trong mình một tính linh, có nghĩa là một nhân tố mà dẫu không bỏ sung gì vào hình thái của chúng, dẫu không hề thay đổi khía cạnh nào về diện mạo thì vẫn biến chúng thành thứ gì đó khác với những sinh thể hoặc vật thể thông thường. Loại phụ trợ này là sức mạnh đặc biệt của chúng, sức mạnh pháp thuật của chúng; nhưng không còn là một nhân tố mà con người có thể tùy ý sử dụng như cái “tinh” phi cá tính; nó khó điều khiển hơn, bởi lẽ giờ đây nó là một sinh thể độc lập và tự giác. Với chư linh, chúng ta chuyển sang một trường hợp đặc biệt hơn về quan hệ nhân quả. Tất cả những gì tồn tại đều sở hữu “tinh”, nhưng không phải tất cả đều sở hữu tính linh, chỉ các sinh vật hoặc sự vật được hưởng đặc quyền mới có tính chất này.

Chẳng hạn, đối với người An Nam, một số loại sự vật nhất định nếu không phải là nơi trú ngụ của một linh hồn thì chí ít cũng là môi trường trung gian nơi một trong số chúng thường sử dụng để thể hiện sức mạnh của mình. Đó là trường hợp của bếp lò. Ở đây, chúng ta đang đề cập đến một pha chuyển tiếp giữa cái được gọi là tín ngưỡng thờ linh vật và duy linh luận hay học thuyết về các linh thể.

Một số linh vật sở hữu một quyền năng riêng, vốn cố kết với chúng, như bình vôi. Đối với những linh vật khác, quyền năng này được đại diện bởi một thần linh vốn tách biệt với chính linh vật ấy. Huyền thoại gắn với bếp lò cho chúng ta thấy người ta có thể chuyển đổi từ một khái niệm này sang một khái niệm khác như thế nào.

Ba hòn đất nung cấu thành loại bếp đun nguyên thủy của

người An Nam đại diện cho ba viên đá xưa kia làm thành bếp lò và hẳn nhiên đã được người ta dùng làm vật thờ (tục thờ lửa tại gia được tìm thấy ở hầu hết tất cả các dân tộc). Nhưng đã có thời điểm tín ngưỡng này không còn được chấp nhận như vậy nữa; người ta sửa đổi nó bằng cách đưa vào khái niệm mới về tính linh nhập thể. Có lẽ huyền thoại mới được thiết lập dựa trên chính dữ liệu này.

Một người đàn bà nọ đã bỏ chồng rồi tái hôn, một hôm gặp lại người chồng cũ của mình. Chỉ có một mình ở nhà, bà đón tiếp chồng cũ và mời ông uống rượu. Người chồng mới bất chợt trở về, vị khách say mềm do uống quá nhiều rượu chỉ kịp chui vào đồng rom và ngủ thiếp đi. Ông ta không bao giờ thức dậy nữa vì người ta đã vô ý đốt đồng rom. Khi thấy đám cháy, bà hiểu ngay rằng chính mình đã vô ý gây ra cái chết cho người đàn ông khốn khổ kia. Bà tuyệt vọng nhảy vào lửa, rồi đến lượt người chồng, đau đớn đến hóa điên, cũng nhảy vào theo. Từ câu chuyện về ba kẻ bất hạnh này, người An Nam đã biến họ thành ba vị gia thần giám hộ, đồng nhất họ với ba viên đầu rau để đặt nồi nấu. Một trong ba viên được gọi là “bà”, hai viên khác là “ông” để gọi nhắc đến hai người chồng.

Còn rất nhiều đồ vật có thể là nơi thường trú của các vị thần. Trước thời điểm nước Pháp chinh phục xứ này, người An Nam cao tuổi quan niệm sủng đại bác là những thần chiến tranh đầy sức mạnh: “ông sủng” hoặc “thần sủng”. Trước mỗi lần sử dụng, người ta phải rót vào hòng sủng hai nồi cháo lớn và tấu trình lý do họ cần đến sủng. Tương truyền vào lúc quân đội Pháp tấn công thành Hà Nội, một trong các khẩu đại bác khả kính án ngữ trên tường thành không chịu nhúc nhích để vào vị trí chiến đấu, mặc cho ba chục lính chiến khỏe mạnh ra sức đẩy. Một vị quan già từng trải nhận ngay ra rằng người ta đã quên dâng lên vị thần đại bác khẩu phần của ngài. Ông ta lập tức cho sửa chữa ngay thiếu sót này, và thế là cỗ đại bác ấy đã ngoan ngoãn chịu để một người lính gây yếu điều khiển.

Những lá cờ dùng để mở đường cho quân đội cũng là những vị thần chiến tranh, *thần cờ*. Người ta nói rằng bọn cướp biển không bao giờ quên tế lễ cho thần cờ (*tế cờ*) trước khi tiến hành một vụ cướp, các vị thần này sẽ chỉ lối và bảo vệ chúng.

Đèn là vị thần hoặc là nơi trú ngụ của các vị thần mà người ta gọi là *thần đăng*. Khi người An Nam thờ, họ nói: “Tôi thề trước ngọn đèn đang cháy, nếu tôi sai lời, tôi sẽ chết như ngọn đèn sẽ tắt.”

Có những thời khắc nhất định, khi một người cầm bút lông và để tay tự viết chữ, thì người ta nói đó chính là “*thần bút*” đang viết.

Tính linh có thể xuất hiện không chỉ trong các đồ vật mà còn cả trong con người hoặc động vật. Tuy nhiên, tính linh không trú ngụ vĩnh viễn trong những sinh thể này, chỉ thi thoảng hoặc vào một số thời khắc xác định mà các triệu chứng ám nhập mới xuất hiện. Ở điểm này, chúng ta thấy một sự khác biệt về bản chất giữa hồn và linh. Ví dụ như có người xuất hiện một số chứng bệnh như ngất, hôn mê, hay chết hắc..., đó là do hồn vắng mặt hoặc suy yếu, vì thiếu khuyết một nhân tố cần thiết cho trạng thái cân bằng thông thường của các năng lực. Ngược lại, các bệnh về ám nhập là do một nhân tố bên ngoài xâm nhập và gây nên những rối loạn mà ta nhận thấy được. Chúng ta sẽ xem xét chi tiết những hiện tượng nhập thể này.

Thần Văn Xương⁽¹⁾ được coi là vị cố vấn cho những bệnh nhân hoặc ai đó vướng phải những chuyện rắc rối. Khi được cầu viện, ngài cho ý kiến thông qua một nhân vật trung gian gọi là *đồng* mà ngài nhập vào. Việc này được tiến hành như sau: lấy một mâm đồng đựng đầy gạo và một cành đào được cắt tỉa thành hình mỏ chim phượng giả làm bút lông, đem đặt hết lên trước bàn thờ, rồi đồng

1. Vị thần hóa thể của hai ngôi sao, quản về việc văn chương. Có một ngôi đền thờ ngài tại Hà Nội, nằm trên hòn đảo giữa hồ Hoàn Kiếm.

cầm bút lông. Vài khắc sau, vị thần nhập vào cánh tay của đồng, khiến bút lông chuyển động và viết chữ lên mâm. Cần lưu ý là thần chỉ ngụ trong cánh tay của đồng, nên đồng vẫn có thể trò chuyện với cử tọa trong lúc viết, chẳng hề bận tâm đến những chữ mình viết ra. Hơn nữa, ngay cả những người không hề biết đọc biết viết, khi được thần linh cầm tay chỉ dẫn, vẫn có thể viết ra những chữ rất đúng.

Phương thức xin tư vấn dạng này rất phổ biến. Ở Bắc kỳ có những nhóm nho sĩ được thành lập chuyên để nghiên cứu các vấn đề triết lý cao thâm cần đến lời chỉ dẫn của chư linh, nhưng chư linh cũng thường được hỏi về những chuyện kém quan trọng hơn, chẳng hạn như cơ may đỗ đạt của một thành viên nào đó trong nhóm. Năm 1908, ở tỉnh Bắc Ninh, một số nhà nho đã sử dụng phương thức khơi gợi cảm hứng này để viết nên một tác phẩm phản đối nền đô hộ của nước Pháp. Tác giả tuyên bố đã viết dưới lời phán bảo của một anh linh.

Đôi khi không chỉ có một mà nhiều linh nhập vào một cá thể. Trong một số trường hợp, là cả một đám đông. Khi đồng phải đi xuống địa ngục để gọi một vong nào đó, y được chư linh dẫn đường bằng cách nhập vào một bộ phận nào đó trên cơ thể đồng: “Ta kính vái Đức Phật, các vị thánh và tất cả thần linh tôn nghiêm”, thầy pháp nói, “Xin hãy bảo vệ thầy đồng; các thủ lĩnh trên đầu và các thân binh dưới chân; một vạn vị tướng và một vạn vị thần trên mỗi vai. Cầu cho Đức Phật ngự trên đầu thầy đồng; nữ thánh Muồng và nữ thánh Lê Mại đại vương ngự trên vai phải; còn bên vai trái sẽ là chỗ giá ngự của nữ thánh đầy quyền năng của Bắc kỳ và cậu Sơn Trang. Để trợ giúp họ, thánh Thiên Chiêu Đại Minh giám sát vai trái, và thần Độc Cước vai phải. Trang Sinh và Bình Vương ngự trên lưng. Hai thánh Hắc Sát chú ý sao cho thầy đồng áp hai tay trên mặt như thể hai bàn tay ấy được gắn chặt vào đó bằng sơn, bằng nhựa,

bằng keo hoặc bằng hắc ín. Năm vị Bất Nhân thâm nhập vào trong cơ thể để đến trú trong tim, gan, dạ dày, phổi và thận, v.v. Tất cả hãy nghe rõ lời ta: khi ta gọi các người bằng tiếng trống, chư vị ai nấy hãy lập tức về vị trí của mình, và bằng một nén nhang, ta sẽ chỉ định cho các người một lần nữa bằng cử chỉ và dấu hiệu.”

Qua ví dụ trên đây, ta thấy rằng mặc dù chư linh độc lập đến một mức độ nào đó, đôi khi họ vẫn có thể bị ép buộc. Trong một số điều kiện nhất định, các thầy pháp có thể điều khiển họ. Thi thoảng trong một buổi làm phép trừ tà, thầy pháp bất giác cảm thấy bị một tà linh ám nhập; bằng một số câu thần chú, y có thể đuổi được nó ra, bắt nó nhập vào một đồ vật nào đó rồi lấy gậy đánh cho đồ vật một trận. Ngày trước, các thầy pháp khiến những hình nộm bằng rơm gọi là *con môi* hoạt động, bằng cách sai khiến vài *âm binh* bộ hạ ám nhập vào đó. Những hình nộm này vâng lệnh chủ nhân, liền đến các ngôi nhà, hoặc để đốt nhà, hoặc để dọa người, hoặc để ném phân vào nồi cơm⁽¹⁾, v.v.

Người ta cũng khiến những chư linh có tầm quan trọng hơn đám âm binh nhập vào hình nộm. Để tìm kiếm hài cốt hoặc đá linh, tức *cốt khí* hoặc *thạch tinh*, thầy pháp làm một hình nộm lớn ngang tầm vóc con người, mặc quần áo cho nó và buộc quanh lưng nó một sợi dây, có người giữ chặt một đầu dây. Bên trong hình nộm, người ta đặt một cái bùa gọi là *Huyền Đàn*, và thầy pháp khấn to: “Kính thỉnh đức Huyền Đàn nhập vào hình nộm, để chỉ cho ta nơi chôn

1. Cho dù có hơi lạc đề, sau đây là những chi tiết thú vị khác liên quan đến những *con môi*, theo một cuốn sách về pháp thuật. Khi thầy pháp muốn sử dụng chúng trong một địa điểm bất kỳ, thì trước đó, y phải phong ấn tất cả các vị thần phò hộ của khu đó, nhà đó, và các bậc tổ tiên của gia đình đang sống tại đó. Y làm được những điều ấy nhờ một *bùa* đặc biệt mà y đã chôn vào địa điểm cần thiết. Khi ấy những con môi được thoải mái tự do hành động. Tuy nhiên thi thoảng có chuyện nạn nhân tóm được hình nộm và nhốt nó dưới một cái cối đá. Nếu như con môi không thể nhấc cối đá để thoát ra, thì thầy pháp sẽ phái một con khác đến để giải phóng nó.

cốt khí”. Ngay lập tức, hình nộm bắt đầu nhảy đi khắp các hướng, kéo theo người cầm dây. Khi ấy người ta mời nó uống rượu và đề nghị nó chỉ ra chỗ giấu các đồ vật mà họ đang tìm kiếm. Hình nộm nhảy khắp nhà, khắp vườn và chỉ dừng lại ở nơi có đá linh hoặc hài cốt⁽¹⁾.

Lý thuyết nhập thể này rất gần với lý thuyết về những phép biến hóa mà chư linh có thể tùy ý thực hiện. Thật vậy, cái ngưỡng giữa việc quan niệm rằng một linh nhập vào một cơ thể nào đó và việc tin rằng vẫn linh đó đã biến hóa thành một vật thể hoặc một sinh vật là rất dễ vượt qua. Tuy nhiên, có một quan niệm khác cũng dự phần, khác với quan niệm chỉ bao gồm sự nhân cách hóa một thứ gì đó. Trong tín ngưỡng về những phép biến hóa đó, chúng ta thấy suy nghĩ cực kỳ mơ hồ của người An Nam về cá thể. Do các linh là sản phẩm của sự cá thể hóa những sự kiện hoặc hiện tượng nhất định, chúng chỉ có thể biểu thị suy nghĩ của con người về cá tính. Chúng ta đã thấy, đối với người An Nam, thì cá tính về cơ bản là luôn thay đổi, và do đó nhất định là các linh, cũng như tất cả mọi thứ, đều có thể biến hóa.

Chúng tôi sẽ không nấn ná lâu ở chủ đề này. Ngay từ đầu tác

1. Về một nghi lễ khó tin nhường này, tôi nghĩ sẽ là hữu ích khi chỉ ra ở đây mức độ tin tưởng của người An Nam. Tính cả tin của người An Nam gần như là không có giới hạn. Không nên thấy trong nhận xét này bất kỳ ác ý nào. Ở các phần trước tôi đã nói rằng tôi gán sự thiếu vắng tư duy phản biện này cho một số khiếm khuyết trong trí tưởng tượng tái hiện, chủ yếu là do khí hậu gây nên. Một số người bạn bản xứ của tôi, có học thức, một trong số họ là bác sĩ rất có uy tín, khẳng định với tôi đã từng tham dự buổi hành sự của một thầy pháp điều khiển bọn hình nộm, người này đã tận mắt nhìn thấy những hình nhân chuyển động, đi khắp các hướng, chọc xuống nền đất bằng cây gậy mà chúng cầm trên tay. Ở đây hẳn nhiên có xảo thuật khéo léo nào đó của thầy pháp; nhưng cũng có một điều chân thật, đó là cảm giác mà người xem đã bày tỏ, về sự tin chắc có một linh thể vừa mới nhập vào hình nhân bằng rơm kia. Người bạn trẻ của tôi – khi ấy mới 25 tuổi và học ngành y – nói với tôi: “Tôi hoàn toàn hiểu rằng mình thật nực cười khi vẫn còn tin vào những thứ như vậy, tuy nhiên, tôi không thể hoàn toàn tự thuyết phục mình rằng trong chuyện này lại không có sự thể hiện của một sức mạnh siêu nhiên nào đó”.

phẩm, chúng tôi đã đưa ra khá nhiều ví dụ về sự biến hóa. Chúng tôi sẽ chỉ kể vài truyền thuyết có thể dễ dàng tìm thấy trong các tập truyện thuộc thể loại này, vốn rất phong phú ở An Nam. – Chúng tôi sẽ nhắc đến cuộc chiến nổi tiếng giữa *Sơn thần* của núi Tản Viên và *Thủy thần*, vị thần của biển Đông, để lấy được một thiếu nữ đẹp. Các vị thần này lần lượt biến hóa thành cá, gà trống, rồng, v.v., mà vẫn bất phân thắng bại. – Trong cuộc đời huyền thoại của Thánh mẫu Liễu Hạnh sẽ được đề cập đến trong các chương sau, ta cũng tìm thấy rất nhiều ví dụ về sự biến hóa. Để thi thoảng gặp lại cha mẹ mà bà đã bỏ lại trần gian khi về thiên đình, bà biến hóa khi thì thành một thanh nữ, lúc khác lại thành một cụ bà hàng nước, v.v.

Có lẽ không nên tin rằng những truyền thuyết này chỉ nhận được một niềm tin hạn chế mà là ngược lại, ta có thể bắt gặp rất nhiều bằng chứng trong những lời cầu khẩn. Tất cả các sách nghi lễ đều nêu ra những ví dụ về sự biến hóa. Chúng tôi trích lại từ *Tam giáo* một đoạn sau đây, về một lời khẩn nguyện ngỏ đến một vị “*sur giả*” nhờ vị này tìm lại vong linh của một người chết: “Ngài sở hữu một quyền năng phi phạm, thấu hiểu mọi sự và tùy nghi biến hóa khôn lường, theo hàng ngàn cách mà chúng con không sao hiểu nổi, vậy xin ngài hãy giúp chúng con tìm lại vong hồn này, vì chỉ bằng phương tiện của mình, chúng con sẽ không bao giờ tìm thấy.”

Hiện giờ chúng ta đã khá sáng tỏ về những cách thức tồn tại khác nhau của tính linh. Và bởi lẽ chúng ta biết rằng lý do tồn tại duy nhất của chúng cốt ở mối quan hệ giữa chúng với loài người, nên giờ đây hãy cùng xem đó là gì.

Những mối quan hệ này nhìn chung khá là phiền phức. Thực tế thì cần lưu ý rằng các linh – chúng ta vẫn chỉ đang bàn về chủ đề pháp thuật, – thường có khá nhiều ác ý đối với con người. Đa số các hoạt động pháp thuật bao gồm các phép trừ tà nhằm xua đuổi đủ

mọi loại yêu ma. Đặc điểm này phát xuất từ đâu? Theo chúng tôi, từ chính bản chất của pháp thuật.

Vậy pháp thuật là gì? Nói tóm lại đó là một thể thức truy cầu hạnh phúc, cũng như tôn giáo sau này. Mọi dân tộc, ở thời nào cũng vậy, tùy theo khả năng của họ – tôi muốn nói tùy theo những phương tiện phù hợp với tâm tính của họ – đều tìm cách cải thiện tối đa điều kiện sống của mình về vật chất hoặc tinh thần. Thế nhưng, tìm kiếm điều thiện thì chẳng phải là chiến đấu với cái ác ư? Do cái ác, theo cách thức riêng của tư duy nguyên thủy, đã luôn được nhân cách hóa dưới nhiều dạng khác nhau tương ứng với các cách biểu hiện khác nhau, chiến đấu với nó tức là bước vào cuộc chiến chống lại các thế lực tâm linh hắc ám. Nói tóm lại, trí tưởng tượng nguyên thủy đã tạo ra những tà linh để có thể xua đuổi chúng. Bởi lẽ để xua đuổi được chúng thì trước hết phải nhào nặn ra chúng đã, sau đó đặt tên cho chúng, có nghĩa là ban cấp cho chúng một sự tồn tại thực sự.

Hẳn nhiên là có những vị thiện thần, nhưng họ chỉ là hệ quả cần thiết cho sự tồn tại của những ác thần. Con người đã tạo ra các vị thần này để chiến đấu với các vị thần kia. Và các thiện thần thì ít hơn rất nhiều, bởi lẽ không nhất thiết phải chống lại mỗi loại ác thần bằng một loại thiện thần đặc biệt và tương ứng. Chính vì thế, ý niệm về cái thiện đã được nhân cách hóa thành một số lượng rất nhỏ thực thể, tuy nhiên, do vai trò của họ rộng hơn, họ có tầm quan trọng lớn hơn rất nhiều. Tóm lại, một mặt chúng ta có vô vàn linh đại diện cho hằng hà sa số những tai ác gây ảnh hưởng đến nhân loại: tật bệnh, chết chóc, nạn dịch, thiên tai, chiến tranh, nạn đói, lũ lụt, v.v., các linh càng kém quan trọng thì số lượng lại càng đông đảo. Và mặt khác, chúng ta có một lượng thiếu số các linh đầy quyền năng đảm trách việc xua đuổi những ác thần kể trên.

Hãy cùng xem xét một cuốn sách pháp thuật. Trong đó, chúng

ta sẽ tìm thấy những gì mà ta vừa mới phát triển một cách trừu tượng, song được diễn đạt dưới một hình thức cụ thể. Dưới đây là những thiện thần được người ta cầu khẩn để xua đuổi tà linh:

Ngọc Hoàng: vị thần tối thượng;

Thích Ca Mâu Ni: Çakyamouni, Đức Phật;

Lão quân: nhà hiền triết Lão tử;

Độc Cuộc, Tam Bành, Huyền Đàn: các vị tổ của pháp thuật;

Ông vua bếp: thần bếp (Táo quân);

Thổ địa: thần đất;

Ngũ hổ: năm ông hổ;

Ngũ lôi: năm vị thần sấm sét.

Trong số ít ỏi các vị thần này, đa số thuộc về một hệ thống tôn giáo và sẽ không thể được coi như là pháp thuật thực sự. Tính

chất này chỉ có thể được thừa nhận ở các vị tổ của nghề pháp thuật và ở ngũ hổ mà thôi. Còn với các chư Phật, Ngọc Hoàng cùng các vị được đặt dưới quyền ngài, thì thuật vốn không phải là môi trường thực sự của họ. Thầy pháp đã bóp méo tính cách của họ; nhưng không sử dụng họ theo cùng một cách thức như với các linh thực sự có nguồn gốc pháp thuật. Những linh này phải tuân theo lệnh của thầy pháp và



Ngũ hổ, H.Oger.

phải phục tùng y. Các vị thần kia thì độc lập, thầy pháp chỉ cầu xin sự phù trợ của họ mà thôi.

Vậy nên ta thấy rõ rằng trí tưởng tượng pháp thuật đã không dành nhiều công sức để sáng tạo ra các thể lực thiện lành như với các thể lực tà ác.

Bây giờ, khi chúng ta đã làm sáng tỏ tính chất nhị nguyên chia rẽ các linh trong pháp thuật, hãy cùng xem chúng hành xử ra sao tùy theo việc chúng thuộc về thể loại nào.

Trước hết, chúng ta hãy xét thể loại đông đảo nhất, những linh được tri nhận như một loại tiên liệu về mặt logic, có nghĩa là những tà linh. Chúng tác động lên con người chủ yếu thông qua bệnh tật: “Vào ngày mừng một, nếu ta vương bệnh khi đi về hướng Nam, thì đó chính là do *Thụ thần* 樹神 (thần cây) gieo rắc. Ngày mừng hai mà vẫn đi hướng ấy, ta phải cảnh giác *Lão quỷ* 老鬼 (quỷ già). Nếu như vào ngày mừng năm mà ta bị ốm khi đi về hướng Đông-Bắc, thì chính là do ta đã gặp con *ma* của cây *thạch lựu*. Nếu như vào ngày mừng sáu ta nhiễm bệnh khi đi về hướng Đông, thì căn bệnh ấy đến từ *Hoàng đầu quỷ* 黃頭鬼 (con quỷ đầu vàng). Các bệnh tật còn do những loài quỷ phục vụ cho *Sơn thần* 山神 và *Hỏa thần* 火神 gây ra⁽¹⁾.”

Chúng ta đã biết rằng chính các *quân ôn* đã lan truyền bệnh dịch, nhất là dịch hạch và dịch tả. Khi một phụ nữ chậm kinh thì đó chính là do thần *Phạm nhân* đang hành hạ người ấy. Những đứa trẻ sơ sinh chết yểu là nạn nhân của *quân sát*. – Những cái chết thảm hoặc chết do tai nạn là do các *hung thần* gây ra. Ác mộng là do *yêu tinh* hoặc quỷ *Hồng hồng thiêu ma* gây ra, v.v.

Tà linh không chỉ là nguyên nhân gây ra bệnh tật và chết chóc,

1. *Ngọc Hạp* [Cái tráp quý giá], *sđd*.

mà còn gây đủ loại rủi ro và tai hại khác. Có những tà linh khiến các gia đình khuynh gia bại sản; một số khác khiến vợ chồng lục đục, v.v. Nhưng tà linh gây bệnh chắc chắn là đồng nhất. Và chúng chính là đối tượng chủ yếu của phép trừ tà, vốn là phần quan trọng nhất của pháp thuật An Nam.

Các thiện linh có chức năng chủ yếu là trợ giúp con người trong cuộc chiến triển miên chống lại tà linh. Họ thường xuyên được triệu tập để xua đuổi *hung thần* này, *yêu tinh* kia. Khi một người bệnh bị cho là do ma ám, thì thầy pháp, một tay cầm kiếm, tay kia cầm một nén hương đang cháy, đi xung quanh người bệnh và tụng niệm: “*Nhân danh Tam Danh*⁽¹⁾ và *Độc Cước*, ta lệnh cho bệnh nhân khỏi bệnh; mong chư thiện thần bảo vệ người này, còn các ác thần hãy rút đi.”

Nhưng phương thức này, bởi đã sẵn có trong tầm tay của tất cả mọi người, không được coi là hiệu quả nhất. Còn một cách khác triệt để hơn rất nhiều, đó là làm cho linh phản ứng thông qua trung gian thầy đồng: trước một bàn thờ bày đầy lễ vật, người bệnh và thầy đồng khấn vái kêu gọi vị thần hãy xua đuổi con quỷ ám nhập. Các trợ thủ được trang bị mõ và chuông, niệm những bài kinh phù hợp với hoàn cảnh, vừa niệm vừa gõ mõ và rung chuông. Họ phải niệm và gõ mõ liên tục cho đến lúc thầy đồng bắt đầu có dấu hiệu bị nhập. Trước tiên y đảo đầu liên tục và càng lúc càng nhanh, rồi đột nhiên hét lớn; đó là lúc linh nhập (*lên đồng*). Người ta dâng thức ăn và rượu cho thầy đồng. Khi đã no say, y uống ngụm rượu cuối cùng và phun vào mặt người bệnh. Người này lập tức khỏi bệnh; tà linh ám nhập đã bỏ chạy.

Có lúc cách thức tiến hành không đơn giản như thế. Để trục con quỷ, người ta cho nó nhập vào thầy đồng, sau đó khấn cầu một vị thần diệt trừ nó. Và đây là một đoạn trích từ nghi lễ lên đồng

1. Tam Danh, hay Tam Bành. [BT]

Hưng Đạo, một bài khẩn trong những trường hợp như vậy: “Mong Đức thánh Hưng Đạo lệnh cho quân tướng của ngài trấn đầu, trấn vai, ngực và lưng của thầy đồng, những người khác hãy tìm kiếm con quỷ và buộc nó phải nhập vào thầy đồng để nó có thể nói qua miệng thầy. Chúng con sẽ bắt y nói ra tên họ mình, chúng con sẽ buộc y ký tên, điểm chỉ, qua khế ước đó y sẽ cam kết không quay lại nữa.” Thế là con quỷ sẽ bị đuổi đi và Đức thánh Hưng Đạo sẽ trả lại ba hồn và bảy vía sống cho thầy đồng.

Tuy nhiên, không phải vụ trừ tà nào cũng nhất thiết cần đến sự trợ giúp của một vị thần. Trong rất nhiều trường hợp, thầy pháp hành động một mình bằng cách đánh dồn dập vào người trợ giúp, có nghĩa là đánh con quỷ đã nhập vào cơ thể của thầy đồng.

Công việc còn đơn giản hơn nữa nếu ta không dùng đến thầy đồng. Và đây cách tiến hành, qua những gì quan sát được tại tỉnh Bắc Ninh: chuyện liên quan đến một phụ nữ không có con mặc dù lấy chồng đã lâu, và chứng vô sinh đó là do một tà linh đã nhập vào con người bất hạnh đó. Người bệnh ngồi trước một ban thờ bày đầy những lễ vật dâng lên Hưng Đạo. Thầy pháp cầm một lá cờ đỏ, phát qua phát lại trong khi hai trợ lễ vừa cầu kinh vừa gõ trống. Người đàn bà chẳng mấy chốc đã nhập đồng, nửa thân trên xoay tròn còn đầu thì đảo tứ phía. Sau một khoảng thời gian khá dài, thầy pháp hỏi nữ nhân bị ma ám tên của con quỷ đã khiến chị ta bị vô sinh. Phải đợi rất lâu mới có câu trả lời. Người ta dụ dỗ tà linh bằng đủ mọi hứa hẹn hấp dẫn; người ta mời rượu, mời trầu nó, nhưng đều bị nó từ chối. Khi ấy người ta chuyển qua dọa dẫm; khi cách này cũng chẳng hơn gì, người ta chuyển qua hành động. Họ đưa cho người nữ nhân bất hạnh ấy hai cây gậy đỏ và chị ta tự đánh dồn dập vào đầu, vào tay và lưng mình để buộc tà linh kia phải khai ra tên họ. Cuối cùng, bất thành linh tà linh đó khai tên qua miệng người bệnh. Thầy pháp cảnh giác nên kiểm tra sự chính xác của lời khai. Để làm

điều này, ông ta khẩn Hưng Đạo rồi hỏi xin ý kiến bằng cách tung đồng trinh (xin âm dương). Nếu như hai đồng trinh rơi xuống đều sắp hoặc đều ngửa, thì cái tên đó là chính xác; cái tên ấy không đúng nếu hai đồng trinh rơi xuống một ngửa, một sắp. Nếu cái tên khai đầu tiên bị cho là sai, người ta lập lại các thao tác trước cho đến khi đạt được kết quả viên mãn⁽¹⁾.

Một khi đã có được danh tính, họ thảo một khế ước, trong đó tà linh cam kết không quấy quả người bệnh nữa. Người bệnh áp bàn tay lên tờ giấy, bên dưới khế ước, và người ta dùng bút lấy dấu tay. Như thế có nghĩa là tà linh đã điểm chỉ. Tờ khế ước này được người bệnh cất giữ cẩn thận để con quỷ khỏi xuất hiện trở lại.

Nhìn chung, trên đây là các cách thể hiện chung nhất trong lĩnh vực pháp thuật An Nam. Chúng tôi vừa định nghĩa “tinh” trong các phương thức hành động khác nhau; chúng tôi đã chỉ ra sự vận hành của nó và ta đã chứng kiến con người đã tin rằng có thể ủy thác và sử dụng nó như thế nào. Nhưng cho tới hiện tại, chúng tôi mới chỉ tìm hiểu các tín ngưỡng mà thôi. Ấy thế mà, trong pháp thuật không chỉ có những biểu hiện, mà còn có những hành động đã trở thành truyền thống, những cử chỉ quy ước mà người ta gọi là nghi lễ. Trong phần trước của tác phẩm này, chúng tôi hẳn đã miêu tả vài nghi thức, vài buổi lễ; nhưng đó chỉ là một bước khởi động cần thiết để giúp hiểu chính xác các ví dụ được nêu ra lúc đó.

Giờ đây, ta sẽ tìm hiểu chi tiết các nghi thức pháp thuật, chỉ rõ làm thế nào mà chúng đã dần dà được hình thành, và nêu bật thứ logic thâm sâu và ẩn giấu chi phối việc thiết lập các nghi thức này.

1. Sự việc mà tôi quan sát được đã kéo dài gần hai mươi bốn giờ. Hình như có những buổi kéo dài nhiều ngày liền. Trong những trường hợp như vậy, các thầy pháp thay phiên nhau. Còn về những người bệnh bất hạnh bị trừ tà, đôi khi có người chết ngay giữa buổi hành sự hoặc sau đó.



CHƯƠNG IV

NGHI THỨC PHÁP THUẬT

Từ tất cả các khái niệm pháp thuật chúng tôi vừa được trình bày, đã nảy sinh những nghĩa vụ cụ thể, những quy tắc hành xử cần được tuân thủ nghiêm ngặt, vì ta muốn ngăn chặn một số thể lực tai ác, tìm cách bắt chúng phục vụ cho ta, hay muốn biến cải một số thể lực khác trở thành tốt lành. Nghi lễ, tức là những quy định hành xử đã được quy định này, có thể được xếp thành hai thể loại lớn: các nghi lễ trừ tà tạo thành pháp thuật thụ động, và các nghi lễ cầu phúc tạo nên pháp thuật chủ động.

Hai thể loại này, dẫu rất khác biệt, đều có một tính chất chung rất phổ quát. Quả thật, tất cả các nghi lễ đều có mục tiêu là môi trường pháp thuật, nơi nhân tố phổ quát “tinh” hoạt động, và tùy theo trường hợp mà nên tránh xa hoặc tiếp cận nó. Hơn nữa, không hề có ngoại lệ, tất cả các nghi lễ đều bị chế ngự, bị sai khiến bởi suy nghĩ cho rằng việc tiếp xúc với thế giới đặc biệt này lúc nào cũng rất nguy hiểm; và do tính chất đặc thù này, nghi lễ trừ tà và nghi lễ cầu phúc được gắn kết rất chặt chẽ; người ta không hoặc hầu như không bao giờ thực hiện những nghi lễ loại này mà không đi kèm những nghi lễ loại kia. Những kiêng cử có tính nghi thức như: ăn chay, tiết dục, v.v., chỉ có ý nghĩa khi được tiếp nối bởi một hành động tích cực; chúng chỉ là một kiểu chuẩn bị trước, giúp con người bước vào môi trường huyền bí mà không gặp nguy hiểm. Nếu không nhằm mục đích thâm nhập môi trường này, những

nghi thức kiêng cử sẽ không có bất kỳ công dụng nào.

Tuy nhiên, chúng ta cũng nên nói rõ rằng sự phân biệt giữa pháp thuật thụ động và pháp thuật chủ động ở đây không tương ứng chính xác với thực tế. Chúng tôi chỉ bàn tới điểm này để phân trình bày sau đây dễ hiểu và rành mạch hơn.

Vấn nhằm mục đích ấy, để dọn đường và khai mở, trước tiên chúng tôi sẽ tiến hành liệt kê những phụ kiện đa dạng của thầy pháp: dụng cụ, nguyên liệu, bùa, v.v., và tìm hiểu vài nghi thức cơ bản: cử chỉ và lời nói, được sử dụng rất phổ biến như một phần phụ trợ trong những nghi lễ phức tạp hơn.

I

Đồ lễ của thầy pháp An Nam cũng không mấy phức tạp; bao gồm: 1) những lá cờ ngũ sắc, được gọi là cờ ngũ hành, dùng để xua đuổi tà linh khi cần làm phép cho một người bị ám nhập, hoặc khi cần nhờ một thầy đồng trợ giúp và phải đảm bảo an toàn cho người này trước mọi ý định xấu. 2) đoản kiếm gỗ và gậy, đủ loại roi bằng song mây để đánh nhằm trục quỷ. 3) hàng loạt dụng cụ gây tiếng ồn: mõ, thanh la, náo bạt bằng kim loại, nhằm đe dọa và xua đuổi tà linh. – Như chúng ta thấy, mớ đồ lễ này chỉ chuyên dùng để tự vệ; tất phải có những phương tiện hành động khác nữa, trong số đó thì bùa chiếm một vị trí quan trọng.

Bùa thường là những tờ giấy có màu sắc đa dạng: trắng, đỏ hoặc vàng tùy theo trường hợp, trên đó thầy pháp vẽ các ký tự đặc biệt, bằng chữ Hán, hầu hết được làm biến dạng theo quy ước, hoặc là những khuôn mặt người mặt thú, với đường nét rõ ràng là tượng trưng, gọi nhắc đôi nét tiêu biểu của những gì mà người ta cho là chúng đại diện. Những sự biến dạng cố ý này không có mục đích nào khác ngoài đáp ứng nhu cầu theo đó pháp thuật, các học thuyết

và những thực hành của nó phải luôn được bao phủ trong một diện mạo huyền bí nào đó, sao cho người phạm không thể hiểu được ý nghĩa của chúng.

Trong việc làm “bùa”, có những quy tắc cụ thể phải được tuân thủ nghiêm ngặt để không làm mất tính linh nghiệm của bùa. Trước tiên là những quy tắc về định hướng. Lúc vẽ bùa, phải đứng quay về hướng Tây nếu vẽ vào tháng Giêng, tháng Năm và tháng Chín; quay về hướng Nam vào tháng Hai, tháng Sáu và tháng Mười; quay về hướng Đông vào các tháng Ba, tháng Bảy và tháng Mười một; về hướng Bắc vào các tháng Tư, tháng Tám và tháng Chạp. Cần thấy trong sự tương quan này một kết quả của những phân loại đúng như trong hiểu biết của người An Nam. Quả thực, chúng ta biết rằng có những luồng gió lành và gió hại tương ứng với các mùa, các giai đoạn, v.v. Vậy là khi vẽ bùa, thầy pháp chọn hướng gió thuận lợi, được gọi là *sinh khí* 生氣, luồng hơi mang sự sống, và quay về hướng đó. Đương nhiên, theo những quy tắc mà chúng tôi đã nêu ra, sự định hướng này phải thay đổi tùy theo thời điểm vẽ bùa trong năm.

Vẽ bùa luôn phải trải qua một quá trình chuẩn bị khá dài: cầu khẩn, kiêng khem, v.v., có thể kéo dài nhiều ngày khi đây là một lá bùa quan trọng. Trên thực tế, chế tạo một lá bùa tức là truyền vào một tờ giấy hoặc một đồ vật nào đó một phần của thứ sức mạnh pháp thuật được gọi là *tinh*, thứ mà thầy pháp thường sở hữu ở một mức độ cao. Nhưng sức mạnh này sẽ chỉ đạt được công hiệu trọn vẹn khi nó hoàn toàn thanh khiết, mà điều đó lại phụ thuộc vào sự thanh khiết của chính thầy pháp, thế nên nhất định người này phải tuân thủ những quy tắc bắt buộc về kiêng khem và cầu khẩn.

Vào lúc viết thần chú hoặc vẽ hình, thầy pháp phải hơi bút trên những nén hương đang cháy, rồi thổi nhẹ lên mặt tờ giấy.

宅鎮符庵



Yếm bùa trấn trạch, H.Oger.

Ngoài ra, trong lúc vẽ hình hoặc viết chữ, y phải toàn tâm toàn ý với việc ấy, tập trung hết thảy ý lực và không được để mình bị sao nhãng bởi bất cứ điều gì. Tất cả những đòi hỏi này được giải thích một cách hợp lý bởi các tín ngưỡng mà chúng tôi đã miêu tả. Hơ bút vẽ trên làn khói hương trầm có mục đích trút bỏ hết mọi thế lực xấu trú ngụ trong đó. Mặt khác, sở dĩ thầy pháp thổi nhẹ trên mặt tờ giấy, thì đó là để hãm vào đó chất khí tràn đầy năng lượng vốn đã được ông ta hấp thụ trong khi quay về hướng có *sinh khí*. Còn nỗ lực tập trung tư tưởng và ý lực của thầy pháp lại liên hệ đến quan niệm cho rằng pháp thuật, suy cho

cùng, chỉ có mục đích và kết quả là thực hiện những nguyện vọng, mong muốn. Ngay sau đây, chúng ta sẽ thấy sự cần trọng của thầy pháp khi bày tỏ đề nghị của mình trong các nghi thức dùng lời nói; nhưng tính chính xác và chi tiết không phải là tất cả, cần có lòng nhiệt thành nữa; và đây là một sự thật tâm lý không cần bình luận. Ý chí là cần thiết để hoàn thành một hành động; ý chí càng mạnh, càng cương quyết thì nguyện vọng sẽ càng được thực hiện dễ dàng. Trong pháp thuật, để đạt được mục đích thì việc tuân thủ một số nghi thức thôi là không đủ, còn phải có khao khát mãnh liệt.

Có đủ mọi loại bùa cho những mục đích rất khác nhau. Có cái để mang lại giàu sang cho người đeo, có cái để trừ tà, xua đuổi bệnh tật, phòng ngừa trộm cắp, v.v. Ứng với mỗi loại trong số đó thì cách

thức chế tạo cũng thay đổi. Dưới đây là vài công thức được trích từ một cuốn sách hướng dẫn:

Để làm giàu. Chọn ngày *thiên tài* (天財, của cải cõi trời) và giờ *địa tài* (地財, của cải thế gian), đi về phía *nguyệt tài* (月財, của cải hằng tháng) để lấy đất nặn hai bức tượng nhỏ, trong lúc làm thì phải quay về hướng *thiên tài*. Hai tượng nhỏ này được cho mặc loại quần áo giấy *mạ vàng*, một tay cầm *thỏi vàng*, tay kia cầm *thỏi bạc*. (Biểu tượng này thì quá dễ hiểu). Sau đó người ta tiến hành nghi lễ *khai quang điểm nhãn*⁽¹⁾ trên hai hình nhân, và chôn chúng dưới ngưỡng cửa vào nhà.

Quy tắc chế tạo bùa được gọi là: *vạn pháp* 萬法, “mười ngàn sức mạnh”⁽²⁾ xua đuổi dịch bệnh và ma tà, tránh những nguy hiểm, giúp làm ăn buôn bán dễ dàng.

Công thức đầu tiên. – Ngày đầu năm, vào lúc sớm tinh mơ, lấy mực đỏ vẽ trên giấy vàng những câu thần chú theo mẫu có sẵn trong sách pháp thuật; đốt giấy và gom tro lại (người ta có thể hòa thứ tro đó vào nước uống), đem theo bên mình hoặc đem rắc vào bốn góc nhà.

Công thức thứ hai. – Trong cùng những điều kiện như trên, viết hai câu thần chú và dán chúng lên hai bức tượng nhỏ bằng gỗ vông, một tượng mặc trang phục đen, mang dây lưng và mũ đỏ, tượng kia thì khoác trang phục đỏ, mang dây lưng và mũ đen. Treo chúng ở hai bên cửa ra vào hoặc chôn chúng xuống nền đất. Nếu chôn thì phải đặt một hòn đá lên trên.

Để đảm bảo sự bình an và thịnh vượng trong gia đình. – Vẽ hai con quỷ lên hai tờ giấy màu vàng, trên một tờ, đặt ba cây nhang và

1. Hay *khai quang điểm nhãn*, tức là “vẽ mắt” cho linh vật để nó “nhìn thấy” chủ nhân. [BT]

2. Ở đây, và nhiều cụm từ Hán-Việt vốn quen thuộc trong tín ngưỡng Việt Nam nói riêng và tiếng Việt nói chung, chúng tôi chỉ dịch nghĩa theo cách hiểu của văn bản tiếng Pháp mà không giải thích thêm. [BT]

một cọng cam thảo, lấy tờ thứ hai bọc tất cả lại để cho hai hình quý đó dính sát vào nhau. Vùi bùa xuống đất, ở chính giữa nhà.

Song hành với việc chế tạo bùa hộ mệnh, thầy pháp cũng tiến hành những điều chế nghiêm túc hơn. Pháp thuật cũng là một dạng khoa học. Vậy nên nó không chỉ siêu hình, mà còn có tính vật chất. Nó sử dụng các sự vật, nghiên cứu đặc tính của chúng, thực chất của chúng, bắt chúng trải qua những quá trình điều chế, biến hóa. Pháp thuật cùng lúc đạt đến y thuật, dược lý và hóa học. Nó sản xuất thuốc bột để chữa lành các loại bệnh, những thứ bùa yêu để khiến người ta phải lòng nhau, những nguyên liệu cho phép người ta đi được trên lửa, v.v.

Khi một đứa trẻ bị táo bón, nó được cho uống một liều thuốc gồm *đại hoàng* và *chỉ xác*. Nếu muốn trị chứng bí tiểu, thì ngoài các thành phần này ta phải thêm chút “xa tiền mộc thông”, còn phải lấy thêm cả phân trâu được nhặt trong chuồng trộn lẫn với nước rồi phết lên rốn đứa trẻ. – Để chữa bệnh đau đầu, người ta áp lên đầu những chiếc lá cam bọc trong một lá bùa bằng giấy trắng. – Để hạ sốt, cần sử dụng gừng theo cách sau: cắt một miếng gừng ra làm đôi, trước đó dùng lưới và ngón trở bàn tay phải viết lên mẫu gừng công thức này: Thiên, địa, nhật, nguyệt, thủy, hỏa, phong, khí. Ngoài ra, còn phải bắt *quyết*⁽¹⁾ và đọc tên và tuổi của người bị sốt. Người này phải uống một mẫu gừng và đeo mẫu còn lại trên người. – Một hợp chất gồm “tơ hồng” (dây leo ký sinh màu đỏ hoặc vàng), trộn với thủy ngân và máu rắn nước có thể giúp ta đi trên lửa mà không bị bỏng nếu bôi hợp chất này lên gan bàn chân⁽²⁾. – Những viên long não và sáp ong giúp thầy pháp khiến người khác tin rằng y có thể đốt lửa dưới nước, vì có thể ném long não và sáp ong đang cháy xuống nước mà chúng không bị tắt.

1. Nói về *quyết*, xin xem ở trang sau.

2. Một nhà nho đã khẳng định với tôi rằng chính ông đã thử nghiệm công thức này thành công.

Đôi khi, thậm chí là rất thường xuyên, các nguyên liệu này thực sự có công hiệu chữa bệnh; nhưng người ta lại không hề coi chúng là thuốc. Thầy pháp nói rất rõ điều này khi đưa chúng cho các con bệnh: “Người bệnh”, một cuốn sách về pháp thuật viết, “chỉ có thể dùng thuốc khi được thầy pháp cho phép. Nếu y dùng thuốc mà không có lệnh của thầy pháp, bệnh không những không khỏi mà còn nặng thêm.”

Vậy là những thứ thuốc mà thầy pháp kê đơn chỉ có công hiệu nhờ tính năng pháp thuật của chúng. Điều này được chứng tỏ rõ ràng qua việc, chẳng hạn, những cây thuốc được sử dụng chỉ có công hiệu chừng nào chúng được hái trong một số điều kiện nhất định, vào một thời kỳ nào đó trong năm, vào ngày này, giờ nọ. Như chúng ta đã biết, giữa trưa ngày mừng năm tháng Năm là thời điểm tốt nhất để hái các loại thảo dược.

Một bằng chứng khác là các nguyên liệu có tiếng là công hiệu cũng thường không hề có chút giá trị chữa bệnh thực sự nào. Để đỡ đau bụng, phải uống tro một lá bùa trên đó người ta vẽ hình hoặc các ký tự bằng bột chu sa. Nếu bỏ chu sa vào miệng một đứa trẻ sơ sinh đã chết rồi chờ đủ một trăm ngày thì chất này sẽ có những đặc tính tuyệt vời. Những lá bùa được phết thứ phẩm màu son đỏ này có thể được dùng để gọi vong.

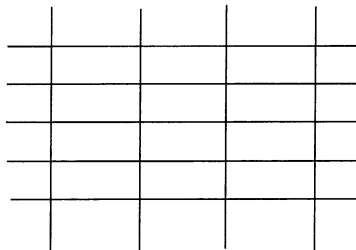
Mặt khác, các nguyên liệu có thể hiện diện trong một danh mục dược phẩm nào đó nhưng lại được sử dụng vào một việc khác hẳn với bản chất của chúng. Thuốc bột được điều chế từ hỗn hợp gồm hạt tiêu Tứ Xuyên, gừng và đậu, nếu được ném vào một phụ nữ thì sẽ buộc thị cỏi tung váy, đội nó lên đầu rồi cứ thế ở trần bỏ chạy.

Như đã chỉ ra, những nghi thức cơ bản mà chúng tôi hiện đang miêu tả có thể được phân loại thành nghi thức cử chỉ và nghi thức lời nói.

Trong số các nghi thức cử chỉ, trước tiên chúng tôi sẽ đề cập đến

quyết. Người bắt quyết đặt đầu ngón tay cái vào phía dưới một trong mười hai đốt của bốn ngón tay còn lại trên bàn tay. Mỗi đốt ngón tay mang một tên gọi được lấy từ thập nhị chi. Vậy nên chúng ta có các *quyết* sau: *tý, sửu, dần, mao*, v.v. Nhìn chung, các quyết này được thực hiện theo nhóm hai hoặc ba, tùy theo hoàn cảnh. Hiếm khi một câu thần chú được thốt ra mà không được hỗ trợ bằng một “quyết” phù hợp.

Cử chỉ không phải là nghi lễ duy nhất được các thầy pháp sử dụng. Còn có một loại khác không kém phần công hiệu và cũng rất đa dạng. Tôi muốn nói đến một kiểu viết chữ đặc biệt mà người ta gọi là *thu*, “viết trong không khí”. Người ta cầm một nén nhang đang cháy, phác họa trong không khí những ký tự hoặc dấu hiệu mang ý nghĩa liên quan tới mục đích mà họ đề ra. Một trong những dấu hiệu phổ biến nhất có tên *tứ tung ngũ hành*⁽¹⁾, bốn nét dọc năm nét ngang, ghép lại thành một kiểu hàng rào án ngữ lối đi của chư linh.



1. “Tứ tung ngũ hoành”. [BT]



Bắt quyết, H.Oger.

Còn có những dấu hiệu khác phức tạp hơn, như vòng khuyển, nơ thắt, nét ngoáy vốn luôn được xác định rõ ràng cách sử dụng cho mỗi nghi lễ. Sách pháp thuật chỉ định chính xác dấu hiệu cần vẽ trong mỗi trường hợp bằng những hình vẽ minh họa. Đôi khi người ta *thu* những ký tự riêng lẻ, có lúc lại làm theo nhóm để lập thành những câu thực sự. Khi muốn khẩn cầu một vị thần nào đó hiển linh, người ta vẽ trong không khí, vào cuối câu niệm chú, chữ 入 tức là *nhập*, qua đó chư linh được chấp nhận hoặc được mời nhập (thường là nhập vào thân thể một thầy đồng hoặc một vật thể xác định).

Trong các trường hợp khác nhau, *thu* chỉ là một nghi thức phụ trợ, nhưng cũng có những khi chỉ một mình nó đã tạo thành gần như toàn bộ nghi lễ. Đó là khi cần cho một linh nhập vào thầy đồng (*cách ngồi đồng*). Trên thân thể thầy đồng, người ta *thu* những ký tự: *sát*, giết; *dinh*, chữ chỉ chu kỳ; *hỏa*, lửa; *oanh*, lòng lẫy; trên đầu thì ghi: *son*, núi; *thủ*, đầu; *quỷ*: quỷ; trên hai mắt: *thái son*, núi; trên hai vai: *tốc*, nhanh; *thạch*, đá; *tốc giao*, khuấy động; dưới bàn chân: dấu hiệu bốn vạch dọc và năm vạch ngang; cuối cùng là trên bụng: *hốt hoảng*, *hồn lạc phách xiêu*, *hắc*, đen; *âm*, mờ tối; *mê mộng*, mất ý thức, bất tỉnh; *sắc*, ra lệnh; *viêm*, nóng; *hỏa*, lửa; *tốc tốc*, nhanh chóng; *khứ*, đi khỏi; *hốt hoảng hồn lạc phách xiêu*, quá sợ hãi nên hồn bị phân tán; *sinh hồn*, hồn sống; *xuất*: đi ra⁽¹⁾.

Ví dụ mà chúng tôi vừa nêu gần như là độc nhất; trên thực tế, những nghi thức cử chỉ hiếm khi thuần túy đến thế. Chúng thường được kết hợp với các nghi thức lời nói, vốn rất khó để phân tách.

Các nghi thức lời nói là những câu gọi hồn, câu niệm chú, lời cầu khẩn được đọc hay hát to lên, v.v. Trong phần trước của tác phẩm

1. Nghĩa khái quát là *hồn* và *phách* của thầy đồng phải lia bỏ thân thể mình để lấy chỗ cho linh nhập vào. Người An Nam giải thích giấc ngủ thôi miên và những hậu quả của nó là do hồn người tạm thời thoát ly.

này, có đoạn chúng tôi đã ám chỉ đến tầm quan trọng của các nghi thức lời nói khi cho rằng việc gọi tên một vật, một hiện tượng, một thể lực, một nguyên nhân, chính là ban cấp một sự sống đặc biệt, tạo ra một sinh thể có tính linh, một vị thần, một vị thánh. Gọi tên một vị thánh, tức là khiến vị này hiển linh trước mặt ta, tức là thỉnh ngài lên, đúng theo từ nguyên “e-vocare”. Hãy tin rằng sẽ là vô ích khi lật lại các nguyên nhân tâm lý của hiện tượng tinh thần này, bởi lẽ chúng tôi đã chỉ rõ cái cách mà người An Nam gán một hiện thực cho tất cả những ý niệm trừu tượng ấy, và lý do tại sao tên gọi là một bộ phận của con người, có thể tác động lên ai đó khi thốt ra tên riêng của người ấy.

Vậy ta sẽ hiểu tính chính xác và sự phát triển của các nghi lễ lời nói mà chúng tôi sẽ miêu tả; ta cũng sẽ nắm bắt được toàn bộ ý nghĩa của chúng.

Về phương diện công hiệu, những câu thần chú có giá trị tương đương với bất kỳ nghi thức cử chỉ nào. Dùng lời cũng hết như dùng tay, ta đều trói chặt một quyền năng, khống chế một linh thể.

Để chữa lành một vết cắn, vẽ lên chỗ bị cắn đó năm lần chữ hổ 虎, tay vẽ miệng niệm chú: “Hỡi ông hổ toàn năng! Hỡi ông hổ toàn năng! Một con chó đã cắn con người đáng thương này. Ta vẽ các chữ này để tiêu biến máu độc.”

Để xua đuổi một tà linh ra khỏi thân thể một người bị ám nhập, thầy pháp nói: “Nhân danh Đức Phật, Ngọc Hoàng, Tam Danh, Độc Cước và chư vị có phẩm tước khác, ta lệnh cho bệnh nhân khỏi ốm, cầu chư thiện linh bảo vệ y, và bọn quỷ hãy biến đi hết.”

Để ngăn một xác chết khỏi trương phình và rỉ ra những chất lỏng ghê tởm, câu thần chú được chỉ định là: “Hỡi Thiên Cương, hãy ngăn xác chết này thối rữa. Hỡi Thiên Cương, hãy ngăn xác chết bốc mùi hôi thối; hãy giáng ‘khí’ xuống. Mùi hôi thối hãy biến đi; tất cả hãy biến đi ngay”.

Để làm cho một xác chết nhắm mắt lại và duỗi thẳng chân tay ra, phải nói: “*Sát yểm mụ kết mậu kết mậu* La Hạ hãy làm cho mắt và miệng người chết khép lại, theo những chỉ dẫn của Đà-la-ni. Ngư ly gia và Ninh thần hãy đến trợ giúp người chết để y duỗi thẳng chân và tay theo đúng mệnh lệnh của La Hạ.”

Niệm chú để chữa cho một người đang bị sốt: “Cầu trời xua hết mưa; đất xua hết mây; các thần xua hết gió. Lũ quỷ hãy rời khỏi cơ thể người ốm ngay lập tức; con sốt hãy hạ nhiệt; nóng và lạnh hãy tan biến, mọi cơn đau hãy tan biến hết như trời, đất, nước, lửa, gió, không khí, đã biến đi.”

Để ngăn “yêu tinh” đến quấy phá giấc ngủ của ai đó bằng cách gieo rắc ác mộng, phải điều chế một lá bùa rồi đặt dưới gối của người ấy. Lá bùa được viết trong lúc niệm thần chú thỉnh răn *Mãng xà*: “Trời và đất đã cho ngài mình răn trắng đầu người; trời đất đã trao cho ngài tước danh *Bạch xà tướng* cùng nhiệm vụ tiêu diệt các tà linh, tinh quái, cũng như mọi bệnh tật do chúng gây ra. Bù lại, ta giao cho ngài, hồi *tướng Bạch xà*, nhiệm vụ đi vò sống nuốt tươi lũ *yêu tinh* này, hoặc làm cho chúng biến hết đi.” Lời niệm chú được đọc to ba lần liền.

Nhưng chúng ta thấy rằng thầy pháp không chỉ dựa vào đám thân binh cùng các tiểu thần mà y nắm trong tay. Khi phải thực hiện việc gì quan trọng hoặc khó khăn, thường khi họ phải ngỏ lời đến chư vị thượng thần. Khi ấy họ không ra lệnh nữa; họ thỉnh cầu.

Trong pháp thuật, những lời thỉnh cầu cũng chỉ như lời niệm chú mà thôi, tuy nhiên chúng giữ một vị trí quan trọng trong các nghi lễ. Về việc này, chúng tôi chẳng cần dẫn ra ví dụ nữa. Chúng chỉ khác những lời niệm chú ở hình thức vốn ít mang tính mệnh lệnh, còn lại thì giống hệt nhau, đều bộc lộ những nguyện ước, mong muốn và có cùng công hiệu như nhau.

* * *

Hiện giờ, chúng ta có thể chuyển qua tìm hiểu các hệ thống nghi lễ hoàn chỉnh hơn. Hãy bắt đầu bằng các nghi thức cấm đoán, là loại phong phú và quan trọng nhất. Trên thực tế, mục tiêu của pháp thuật trước hết là để chiến đấu với cái ác, để chống lại chúng, nên đương nhiên là những nghi thức nhằm mục tiêu này chiếm ưu thế hơn tất cả những loại còn lại.

II

Nghi lễ cấm đoán có nguyên tắc sau: tất cả những gì là *tinh* (hoặc *linh*) thì đều bị ngăn cấm. Rất nguy hiểm khi tiếp xúc với các sinh vật hoặc sự vật được phú cho một quyền năng siêu nhiên.

Chúng ta đã có nhiều ví dụ về sự cấm kỵ liên quan đến máu, phụ nữ, hành vi tình dục, sinh nở và cái chết. Nhưng cũng có trường hợp những cấm kỵ này còn khắt khe hơn nữa; đó là khi gần đến một số thời kỳ xác định và trước khi hoàn thành một số nghi lễ, có nghĩa là khi phải xâm nhập môi trường có những thế lực tâm linh. Ta đã biết rằng trong thế giới đặc biệt này có sự lưu thông của những luồng hơi vô cùng mạnh mẽ, với một cường độ dữ dội mà việc tiếp xúc có thể gây chết người. Trước khi thực hành ngón nghề, các thầy pháp cũng gần giống như đám thợ phải làm việc dưới nước trong những cái thùng chứa khí nén, và để không bị chết dưới áp lực mà họ phải chịu đựng, thì đám thợ này phải sở hữu không chỉ một cơ thể cường tráng đủ để trụ vững, mà trước mỗi lần lặn xuống, họ còn phải ngồi vài phút trong một khoang có áp suất trung gian, tại đó họ để cơ thể mình có thời gian thích ứng với môi trường mới mà họ sắp bước vào. Trong pháp thuật, đương nhiên không phải sức khỏe sinh lý hay áp suất, mà chính sự thanh sạch của thân thể là điều

giúp đảm bảo sức kháng cự tốt hơn trước uy lực của những luồng hơi pháp thuật.

Để bước vào thế giới của các lực lượng tâm linh thì phải thanh khiết, bởi lẽ sự ế tạp làm giảm năng lượng sống, làm giảm tính cá thể. Một người không thanh khiết giống như một người bị ốm; y ở vị thế thực sự thấp kém, điều này không đảm bảo y có thể an toàn khi đối đầu với sự thay đổi môi trường. Ngược lại, một người đã thanh tẩy thì thích ứng tốt hơn và mạnh mẽ hơn; chính bản thân y đã gần như là *tinh* rồi. Quả vậy, chúng ta biết rằng các từ *tinh* và *thanh*, thuần khiết, chứa đựng những biểu hiện gần như giống hệt nhau.

Hành vi tình dục là thứ ế tạp; chay tịnh trong một số giai đoạn xác định trước khi thực hiện nghi lễ là một trong những điều kiện tiên quyết của sự thanh khiết. Nếu những phòng ngừa này không được thực hiện vào thời điểm dự kiến, thì phải tiến hành một buổi lễ tương tự như buổi lễ mà chúng tôi sẽ miêu tả dưới đây khi nói về việc ăn kiêng. Ngoài ra, còn có một số ngày được ấn định, khi đó hành vi sinh hoạt tình dục chính thức bị cấm: các ngày mùng một, ngày mười bốn, ngày mười lăm và ngày ba mươi hằng tháng, có nghĩa là vào kỳ trăng non và trăng tròn⁽¹⁾. Theo dân gian, đó là các ngày chư thần đến yết kiến Ngọc Hoàng để tâu trình về những chuyện xảy ra dưới thế gian. Trên thực tế, đó là các ngày tốt nhất để tiến hành các buổi lễ pháp thuật hoặc tôn giáo.

Việc ăn kiêng là bắt buộc cũng hệt như việc chay tịnh. Lý do hẳn là vì đa số thức ăn là những thứ đã chết, và do đó đã bị ô ế. Mặt khác, một số món khiến hơi thở bị nặng mùi, và ta biết rằng các mùi này cũng có tiếng là ế tạp. Sau đây là những quy định

1. Xem ở phần trước, trang 120-121, trăng non và sự tương đồng với người phụ nữ (trong thông tin về *sóc*, *vọng*, *hối*. [BT])

được nêu ra về chủ đề này trong một cẩm nang pháp thuật:

“Loại bỏ hết mùi hôi do thức ăn gây ra. Nếu đã ăn trước lúc đến trước bàn thờ để tiến hành một buổi lễ theo nghi thức, thầy pháp phải khẩn như sau: ‘Thượng, trung, hạ, tất cả đều phải sáng sủa và thanh khiết. Tôi cũng như tất cả động vật và thực vật, được đặt giữa trời và đất, chúng ở khắp nơi quanh tôi. Mong sao mùi thức ăn mà tôi đã nuốt vào không bốc lên đến tận chỗ chư thần.’ Nếu trong buổi lễ, thầy pháp muốn uống nước cho đỡ khát thì ông sẽ phải tạ lỗi và xin được tha thứ bằng câu khẩn sau: ‘Mong sao (Bồ tát) giáng lâm và mong sao nước được thanh khiết’. Nếu thầy pháp vừa ăn trầu, ông phải súc miệng bằng nước và khẩn lời sám hối: ‘Miếng trầu mà tôi đã ăn sẽ tỏa mùi thơm, sẽ xua đuổi lũ quỷ và sẽ tiêu hủy những tạp chất.’ ”

Như ta thấy, toàn bộ hệ thống cấm kỵ đòi hỏi một bộ nghi lễ thanh tẩy cho trường hợp ta đã vi phạm một trong những điều cấm kỵ này. Những nghi lễ này tạo thành một lớp có số lượng cực kỳ lớn và có thể được chia thành hai thể loại chính: thanh tẩy bằng nước và thanh tẩy bằng lửa.

Thanh tẩy bằng nước. – Nước vẫn luôn được coi là có sức mạnh thanh tẩy lớn. Liệu có phải do nó gột bỏ các vết nhơ vật chất của cơ thể không? Rất có thể là như thế, dầu sao thì người ta cũng luôn dùng nước trong mọi buổi lễ pháp thuật và tôn giáo.

Thầy pháp hoặc thầy đồng phải tắm gội toàn thân hoặc ít nhất là rửa tay khi cần thực hiện một nghi lễ pháp thuật nào đó. Không riêng gì vị chủ lễ, mà địa điểm diễn ra buổi lễ cũng phải được thanh tẩy bằng nước, đồng thời khẩn rằng: “Chúng con đặt trên bàn thờ hoa và trái cây, và sợ rằng bàn thờ này còn lưu lại vết nhơ nào đó từ những lần sử dụng trước đây, chúng con xin nhúng một cành vả vào nước thờ rồi rải đi bốn hướng để thanh tẩy tất cả những gì xung quanh có thể đã bị dính uest nhơ.” – Cha mẹ một người chết, khi lau

rửa cho thi hài, thì trước, trong và sau khi lau rửa, họ phải rửa tay rất cẩn thận nhiều lần liền.

Thanh tẩy bằng lửa. – Chúng tôi đã chỉ ra sức mạnh thanh tẩy của lửa, nên nó hiển nhiên được sử dụng ở đây.

Người chết sắp bước vào thế giới bên kia nên phải được chuẩn bị cho sự thay đổi môi trường. Họ không chỉ được lau rửa, mà còn là đối tượng của những nghi lễ thanh tẩy khác. Đoạn sau đây được trích từ một cảm nang pháp thuật: “Khi đặt xác chết vào quan tài, thầy pháp cầm một chiếc gương soi và một cành đào có lá còn non. Ông ta giơ gương trước mặt xác chết và dùng cành cây rảy nước thanh khiết lên khắp thi hài, đồng thời miệng khấn: ‘Ta mở cặp mắt người chết ra để chúng có thể tiếp cận ánh sáng, ta mở tai người chết ra để y có thể nghe. Mong sao tâm của y trở nên *thiên*, trí của y trở nên *linh*, hồn y được hưởng phúc lành ngàn năm, con cháu y được giàu sang, hạnh phúc, bình an và sống lâu.’” Gương và cành đào dùng trong nghi lễ này tượng trưng cho một phương thức thanh tẩy đặc biệt bằng lửa hoặc bằng ánh sáng. Quả vậy, gương có thể phản chiếu những tia nắng mặt trời nên tượng trưng cho ánh sáng, và vì lẽ ấy, giúp xua đuổi mọi uế tạp. Gương còn được sử dụng trong những trường hợp khác nữa, ví như cho chư linh và chư thần. Điều này được gọi là *khai quang điểm nhãn*, mở mắt để nhìn ra ánh sáng, hoặc còn là *khai quang tẩy uế*, dùng ánh sáng để xua tan uế tạp⁽¹⁾. Còn cành đào được sử dụng cùng lúc với gương bởi lẽ đào là một cây dương tính và có cùng những đặc tính thanh tẩy như vì tính tú của ban ngày.

Trước khi bước vào phòng một người ốm, nếu như vừa đi dự

1. 開 *khai*: mở. 光 *quang*: sáng sủa, ánh sáng. *Khai quang*: soi sáng, cho nhìn thấy. 點 *điểm*: đánh dấu một điểm. 眼 *nhãn*: mắt. 洗 *tẩy*: lau rửa, thanh lọc, dọn sạch, thanh tẩy. 滅 *uế*: bản, rác rưởi, thô tục, bản thù.

một đám tang về, ta phải đến gần bếp lửa, hơ hai tay lên đó và xoa nhẹ, rồi nâng các vật áo phía trước và phía sau để phơi toàn bộ thân thể trước ngọn lửa (đốt vía)⁽¹⁾. Một nghi lễ y hệt được thực hiện khi người ta dâng lên vị thần nào đó một bộ trang phục mới. Có những lư hương đặc biệt được dùng cho mục đích này, bằng đất nung tráng men (gốm sành)⁽²⁾ và không có đáy, để có thể đưa các loại hương hoặc chất thơm mà người ta muốn đốt vào từ dưới đáy lư. Người ta đặt lư đã chứa hương trên nền đất rồi phủ chiếc áo mới dành cho vị thần lên trên. Chiếc áo sẽ quyện mùi hương và do vậy được thanh tẩy.

Thanh tẩy bằng nước, bằng lửa hoặc mọi cách thức khác không chỉ là nghi thức chuẩn bị mà còn là nghi thức xuất. Cũng giống như việc phải sử dụng tất cả cách phòng ngừa để xâm nhập môi trường pháp thuật, thì khi muốn thoát ra, người ta cũng phải tuân thủ lần lượt các bước. Bước chuyển từ môi trường thiêng sang môi trường trần tục không thể thực hiện đột ngột mà không gặp nguy hiểm. Ở đây, chúng ta có thể quay lại phép so sánh đã được nhắc ở phần trên: người thợ phải làm việc trong một cái thùng chứa khí nén không được đột ngột chuyển từ bầu khí quyển bình thường sang bầu không khí có áp suất lớn, và ngược lại, lúc vào cũng như lúc ra, y phải nán lại chút thời gian trong phòng đợi. Tương tự, thầy pháp khi bước vào cuộc tiếp xúc với các thể lực tâm linh, hoặc quay lại với thế giới thực, đều phải tuân thủ sự chuyển tiếp này theo trình tự các bước.

Phép so sánh mà chúng tôi vừa đưa ra, dù có khiến ta hiểu rõ hơn nhưng vẫn không phải là một lời giải thích. Nếu đã biết tại sao

1. Việc làm này được gọi là *hơ qua cho khỏi hơi hướng*...

2. Ngày nay loại lư hương này không được sản xuất nữa, trước kia thì chúng được sản xuất tại làng Bát Trảng (thuộc tỉnh Bắc Ninh). Hơn nữa, người ta cũng chỉ còn tìm thấy chúng ở tỉnh này. Có những cái rất cổ, có từ hàng trăm năm, chiếu theo những ghi chú trên thành lư.

kẻ phạm tục phải bước vào môi trường thiêng một cách hết sức thận trọng, thì ta vẫn không rõ lý do tại sao phải thận trọng tương tự khi ra khỏi đó.

Lời giải thích cho việc này nằm trong tính chất gần như đồng nhất giữa cái thiêng liêng và cái ế tạp. Chúng tôi đã giải thích làm thế nào mà hai khái niệm thanh và trược đôi khi lại bị lẫn vào nhau, chí ít cũng là trong hệ quả của chúng. Nhưng cái thanh không phải là cái thiêng, mà còn là thứ khác nữa; một thứ phải thanh để được thánh hóa, nhưng chỉ thanh thôi thì chưa đủ. Thế nên vấn đề hiện giờ không phải là sự lẫn lộn giữa hai khái niệm thanh và trược, mà là sự giống nhau đến tột cùng về công hiệu quả mà cái trược và cái thiêng thể hiện: cái trược đối với linh giới, cái thiêng đối với phạm giới.

Một sinh vật, một sự vật thiêng có một sức mạnh “đặc thù” tách biệt chúng khỏi tất cả những sinh vật hoặc sự vật thiêng khác: chúng bị cấm chỉ; chúng sống tách biệt hoặc bên ngoài sự lưu thông. Và điều này có cùng lý do như chúng tôi đã trình bày ở phần trên. Cái trược khiến cho kẻ tiếm nhiễm nó phải sống trong một tình trạng thấp kém hơn so với những vật thiêng. Sự tiếp xúc giữa những vật thiêng này và một sinh vật ô trược theo cách nào đó sẽ luôn có hại đối với sinh vật ô trược. Mà trong phạm giới, đa số sinh vật không hề được chuẩn bị cho sự tiếp xúc này. Sẽ có một mối nguy hiểm xã hội nếu để ai đó hoặc cái gì đó vẫn còn mang đặc tính thiêng mà được lưu thông tự do. Nói cách khác, khi bước vào môi trường tôn giáo hoặc pháp thuật, mối nguy chỉ đe dọa chính kẻ dẫn bước vào, còn khi đi ra, mối nguy với cùng bản chất ấy lại đổi chiều, gây hại cho toàn thể xã hội. Đó chính là một trong nhiều lý do giải thích cho những cấm đoán nhắm vào tất cả những ai không còn thuộc về phạm giới nữa cũng như những biện pháp phòng ngừa được đặt ra để có thể quay lại môi trường này. Thế nên rõ ràng là gần như có sự đồng nhất về ảnh hưởng, giữa các khái niệm thiêng và trược.



Giữa chúng vẫn còn một sự tương đồng khác nữa. Theo chiều nghịch đảo, mỗi nguy hiểm trong bước chuyển đột ngột từ thiêng sang phàm cũng có thể tác động lên chủ thể. Thực tế, khi bị đưa ra, thì theo một cách nào đó, người này trở thành sản phẩm cho những cuộc tranh chấp bùng nổ dữ dội giữa thế lực mà y chính là vật truyền dẫn và các thế lực tà ác sẽ vây quanh y. Thế nên y phải cố gắng thích ứng dần với môi trường mới nơi y vừa quay trở lại.

Chúng ta sẽ thấy tất cả những khái niệm này được vận dụng qua các ví dụ sau đây.

Ta biết vì lý do nào mà sản phụ phải chịu kiêng kỵ trong một giai đoạn nhất định sau khi sinh. Khi lần đầu tiên rửa soạn đi ra bên ngoài, thị phải hơ mặt mình lên phía trên bếp lò, điều này được cho là để ngăn những tà linh ám nhập thị. Biện pháp phòng ngừa này sẽ không còn cần thiết trong những lần ra ngoài sau này, do khi ấy sản phụ đã tiếp xúc với thế giới bên ngoài⁽¹⁾.

Vì những lý do tương tự, đứa trẻ vừa chào đời không thể hòa mình vào cuộc sống thường nhật. Nó vẫn còn quá gần với các nguồn linh thiêng của sự sống nên phải được cách ly, chỉ ít cũng trong một khoảng thời gian. Giai đoạn này, được người ta gọi là *cữ đẻ*, kéo dài bảy ngày đối với bé trai và chín ngày đối với bé gái⁽²⁾. Trong thời kỳ *cữ đẻ*, người ta phải cẩn thận không cho bất kỳ người lạ nào bước vào nhà. Nếu ai đó vía xấu (*dữ vía*) lại gần đứa trẻ thì nó sẽ bị ốm. Nó sẽ ngủ rất sâu, thậm chí còn không thức dậy để bú mẹ. Người ta gọi bệnh này là *đẹn ngủ*.⁽³⁾

1. Nghi lễ này được giải thích bằng hai lý do mà chúng tôi đã nêu ở phần trước. Trước tiên, do vẫn còn ô trược nên sản phụ là một mối nguy hiểm cho những ai sẽ tiếp cận thị; do đó thị phải tự thanh tẩy trước khi ra ngoài. Mặt khác, thị cũng phải e ngại cho chính mình, và đây là lối lý giải thứ hai mà duy chỉ người An Nam đưa ra.

2. Con số tương ứng với số vía già định của mỗi giới tính.

3. *Đẹn*: bệnh tưa, căn bệnh của trẻ nhỏ.

Cũng trong thời kỳ này, phải tránh đem tiền trinh vào phòng trẻ sơ sinh. Tục cấm đoán này có thể được giải thích theo cách sau: các đồ vật được sử dụng thường xuyên thì sớm muộn cũng sẽ ít nhiều bị thấm hồn của những người đã chạm vào chúng. Những vật đó được gọi là *tinh*. Điều này cũng đúng đối với gối, quạt, chổi¹⁾. Những đồng trinh được chuyển từ tay người nọ sang tay người kia rất dễ hấp thụ tất cả những ảnh hưởng bên ngoài mà đứa trẻ sơ sinh được chỉ định phải tránh xa.

Nghi thức xuất dành cho sản phụ và trẻ sơ sinh cũng giống như những nghi thức liên quan đến xác chết và tang gia. Quả vậy, phải coi đa số nghi thức trong tang chế như là dạng nghi thức cách ly. Chúng ta sẽ xem xét tất cả những gì liên quan đến tục thờ cúng người chết trong một chương khác. Tuy nhiên ngay từ bây giờ chúng tôi có thể mô tả sơ lược nguyên tắc của những tập tục có liên quan đến vấn đề này. Cái chết được xem là một cánh cửa mở ra thế giới đặc biệt nơi “*tinh*” hoạt động. Thế nên người ta coi xác chết như là nơi trú ngụ của các thể lực tốt hoặc xấu tùy theo trường hợp. Để thực hiện những nghĩa vụ cuối cùng đối với người quá cố, gia đình phải tiếp cận xác chết, nghĩa là họ đã bước chân vào chốn thiêng. Khi ấy, tất cả các thành viên trong gia đình đều là mối nguy hiểm đối với người phàm, chính vì thế họ được chỉ định phải mang bên mình một dấu hiệu rõ ràng để thông báo với mọi người, và đây chính là nguồn gốc của những bộ quần áo tang. Những cấm đoán đối với thân nhân của người chết thì rất nhiều, nhưng mức độ nghiêm ngặt được sắp xếp theo thứ tự. Những cấm đoán này phải được tuân thủ khắt khe nhất ngay sau khi cái chết xảy đến, nhưng càng rời xa thời điểm đó,

1. Chổi cũ không bao giờ được lưu giữ và người ta rũ bỏ chúng bằng cách ném ra đường. Có lẽ là vì lo ngại ai đó ác ý sẽ nhặt về để yểm bùa chủ nhân chúng. Chính vì thế nên họ thường ném chổi cũ xuống một cái ao sâu.

các quy định càng nói dần để rồi hết hẳn sau ba năm, vào lúc mãn tang.

Ngoài những nghi thức mà chúng tôi vừa miêu tả, vẫn còn một thể loại khác có cùng đối tượng, nhưng lại có đặc điểm riêng, đó là đòi hỏi một lễ tế. Vấn đề thì vẫn vậy: một sinh vật hoặc một sự vật mang một tính chất pháp thuật nào đó và vì lý do này nên bị cấm đoán hoặc trở nên nguy hiểm, cần phải giúp chúng rũ bỏ tính chất này để chúng được quay trở lại với cuộc sống bình thường. Nhưng các phương pháp được sử dụng thì khác nhau. Trong trường hợp đầu tiên mà chúng ta vừa xem xét, ta để cho tính pháp thuật tự biến mất, tan dần đi cùng với thời gian. Trong trường hợp thứ hai, ta can thiệp và nhờ sự can thiệp này, sự thanh tẩy sẽ nhanh hơn nếu không nói là ngay tức thì. Để làm việc này, đồ vật hoặc người trút bỏ sự uế tạp của mình lên một đồ vật khác hoặc một sinh vật khác được làm lễ tế, rồi sau đó người ta tiêu diệt nó bằng cách phá hủy hoặc cách khác.

Chúng ta đã biết xác chết là nơi trú ngụ của đủ loại thể lực tai hại mà những người sống cần phải rũ bỏ, vì lợi ích của họ cũng như của người đã chết. Để thực hiện việc này, người ta cho đúc một con ngựa bằng sắt, sau đó làm hai lá bùa rồi dán một lá lên lưng, một lá lên bụng ngựa. Lá bùa đầu tiên được làm bằng giấy vàng và viết bằng mực đỏ; lá thứ hai bằng giấy trắng và viết mực đen. Tất cả đều được đặt trên nắp quan tài và được chôn cùng với quan tài. Vào lúc hoàn thành nghi lễ, thầy pháp đọc thần chú để xua đuổi những tà linh ra khỏi xác chết, thoát khỏi thể xác và biến đi¹. Con ngựa hẳn

1. Chúng tôi không thể trích dẫn lại toàn bộ lời niệm chú, bởi lẽ quá dài và cũng không có gì đáng quan tâm. Dấu sao, sau đây là mấy đoạn tiêu biểu: “Ta chỉ định cho *Niên trùng tang*, *Nguyệt trùng tang*, *Nhật trùng tang*, v.v., phải biến đi; *Ngũ đạo tam cương trùng tang*... hãy trốn đi. Niên kiến, Nguyệt kiến, v.v., hãy ra khỏi tử thi. Các Đương niên và Đương canh của năm nay, được giao trách nhiệm thực thi những mệnh lệnh này.”

là phương tiện cho chúng dùng khi bỏ chạy và do đó được sử dụng làm vật tế để đem đi những ô trược trên xác chết.

Khi người chết là nạn nhân của một “hung thần”, cần phải thanh tẩy hồn y để rũ bỏ tà linh đang tác quái. Người ta chế ra một bức tượng nhỏ bằng sắt rồi dùng sợi chỉ lụa buộc lên bức tượng một lá bùa đặc biệt, lá bùa này cũng mang hình người và được viết rõ tên của *hung thần*. Người ta dùng lá bùa ấy gói một trăm cây kim. Bức tượng sau khi được chuẩn bị xong xuôi thì được đặt vào một cỗ quan tài nhỏ bằng gỗ hoàng đàn gọi là *hoàng bá* 黃伯. Tất cả được đặt lên bụng xác chết. Khi ấy, thầy pháp gọi vị toàn năng *Lục Giáp*, vị thần này sẽ phải bắt và giam cầm bọn tà linh¹⁾.

Sách *Tam giáo* cũng đưa ra một phương pháp trục xuất một tà linh khỏi tử thi. Nhưng đây là một tình trạng ô trược bị nhiễm phải do tai nạn. Quy trình thanh tẩy thì vẫn vậy: “Thân thể của bất kỳ ai vừa qua đời phải được gia đình giám sát và chăm nom cẩn thận. Phải tuyệt đối tránh cho mèo nhảy qua xác chết, bởi ngay lập tức, người chết này sẽ nhóm dậy và bắt đầu đuổi theo tất cả những ai mà y gặp để đánh đập hoặc cắn họ. Nếu rủi chuyện này xảy ra, sẽ phải xua đuổi con quỷ ám nhập ấy (*quỷ nhập tràng*) càng nhanh càng tốt. Để thực hiện việc này, người ta tóm luôn con mèo ấy và chém cổ nó. Điều ấy đủ để quật ngã con quỷ. Sau đó, người ta làm một cỗ quan tài nhỏ bằng những tấm ván dài tầm khuỷu tay, vẽ một hình người lên một tờ giấy và luồn vào trong chiếc quan tài nhỏ, rồi buộc chặt tất cả bằng một sợi dây, quấn bảy lần nếu nạn nhân là đàn ông, chín lần cho nạn nhân là phụ nữ. Vào lúc an táng, chiếc quan tài nhỏ này được đặt lên trên quan tài lớn và chôn chung.”

1. Bản thảo mà tôi được đọc không đề cập đến việc họ làm gì với bức tượng. Rất có thể là sau khi đã được cho tiếp xúc với tử thi để cho *hung thần* đi qua nó, người ta chôn nó cùng lúc với xác chết.

Chúng tôi đã nói rằng để ngăn tử thi khỏi trương phình và bốc mùi hôi thối, người ta đặt lên bụng tử thi một cái lưới cây hoặc một miếng sắt⁽¹⁾. Theo chúng tôi, tục lệ này đã luôn có mục đích chủ yếu là chuyển những ô trược mà ta muốn rũ bỏ sang đồ vật được tiếp xúc với người hoặc vật chứa đựng những ô trược đó.

Để xua đuổi bệnh tật mỗi khi có dịch, thầy pháp chuẩn bị một lá bùa, trên đó y vẽ ba hình người đại diện cho *Tam Bành*, sau đó niệm chú như sau: “*Hồng hồng thiên ma* hãy rút khỏi đây ngay; lửa, nước, gió và không khí hãy chữa lành cho người bệnh.” Lá bùa được gấp lại, quấn chặt bằng chỉ màu đúng ba mươi sáu vòng. Một khi đã chuẩn bị xong, lá bùa đó được nhét vào miệng một con cóc, sau đó người ta đem chôn nó trong phòng ngủ, ở vị trí mà chủ nhân căn phòng khi ngủ thường quay đầu về phía đó⁽²⁾.

Khi một phụ nữ bị sẩy thai mấy lần liên tiếp, để xua đuổi những tà linh đã ám nhập thị, thầy pháp cho làm một bức tượng bằng gỗ hoàng đàn, được gọi là “ngộ độc”, đại diện cho vị thần ba đầu *Tam Danh*; một bức tượng nhỏ khác vẫn của vị thần đó được vẽ trên giấy mà người ta gọi là *Tam Danh cầu tự*: xin con nơi thần *Tam*

1. Chúng ta đã có thể nhận thấy vai trò quan trọng của sắt trong các nghi lễ xua đuổi tà ma. Và điều thú vị cần lưu ý trong chuyện này là một mối quan hệ gần gũi có thể được thiết lập giữa các tín ngưỡng An Nam và tín ngưỡng của người Pháp. Trong các vùng nông thôn nước Pháp, sắt vẫn còn được gán cho một số đặc tính pháp thuật: vô tình nhặt được một chiếc móng ngựa trên phố thì sẽ gặp may; phải chạm vào sắt khi ta gặp một linh mục, v.v. Nguồn gốc của các tín ngưỡng này, cả ở Pháp lẫn ở An Nam, đều khá mơ hồ. Dấu sao thì sau đây cũng là một giả thuyết: với người nguyên thủy, sắt vốn là một kim loại tuyệt vời nhất. Chính bằng sắt mà người ta đã chế tạo hầu hết những vũ khí và dụng cụ. Thế mà như chúng ta đã biết, người ta luôn gán cho vũ khí và công cụ một sức mạnh pháp thuật riêng, độc lập khỏi hoạt động cơ khí của chúng. Thế nên rất có thể sắt đã được hưởng một phần của sức mạnh đã được gán cho vũ khí và dụng cụ, và như vậy đã trở thành đối tượng của các tín ngưỡng mà ngày nay chúng ta quan sát thấy.

2. Rất có thể là khi chôn con cóc ở vị trí mà khi ngủ chủ nhân gian phòng thường quay đầu về đó, người ta cho rằng căn bệnh sẽ thoát ra ngoài theo hơi thở, tỏa lên con cóc và được hút vào thân cóc.

開光 禁法



Thầy pháp khai quang, H.Oger.

Danh. Sau đó lá bùa được đặt vào trong bụng bức tượng, và được chôn ngay cạnh giường của người đàn bà bị ám nhập kia.

Sau mấy ví dụ có bản chất gần như giống nhau này, sẽ rất thú vị khi nêu bật thêm các đặc điểm chung của chúng, qua đó dựng nên một kiểu khái quát đại diện cho toàn bộ gia đình đặc thù bao gồm các nghi lễ giải thiêng. Làm như vậy, chúng ta sẽ nhận thức rõ hơn về cơ chế của những hiện tượng pháp thuật được tiến hành trong những hoạt động đa dạng này.

Như đã trình bày ở trên, sự ô trược của người ốm, của tử thi, v.v., phải được chuyển sang một đồ vật sẽ được tiêu hủy ngay sau đó. Nhưng để đạt được kết quả này, cần tiến hành trước một việc: tập hợp những ô trược

hoặc những tà linh này, tách chúng ra khỏi cơ thể nơi chúng bị giam cầm và sau đó buộc chúng phải nhập vào đồ vật được chỉ định. Để ép chúng làm vậy, người ta sử dụng một lá bùa, gây tác động trực tiếp hoặc trung gian qua một vị thần nào đó trợ giúp thầy pháp. Thần linh này, hay là thứ sức mạnh phi cá tính có trong lá bùa, chiếm lĩnh hoặc thâm nhập vào những thế lực xấu hoặc ô trược; khi ấy, bùa phải tiếp xúc với đồ vật được coi là vật chứa để có thể thực hiện việc chuyển dời những ô trược đến đó. Đó chính là lý do giải thích tại sao người ta buộc những lá bùa lên mình con ngựa nhỏ bằng sắt, luồn chúng vào bụng bức tượng hoặc nhét chúng vào miệng cóc. Đó

cũng chính là lời giải thích cho việc người ta thường chôn những bức tượng hoặc cóc cùng với tử thi, hoặc gần người bệnh đang phải chữa trị. Để đạt được kết quả mong muốn, sự tiếp xúc giữa các mắt xích trong quy trình (tử thi hoặc người ốm, bùa, tượng nhỏ hoặc cóc) phải được duy trì trong một khoảng thời gian khá dài.

Sự giải thiêng không nhất thiết phải luôn được thực hiện theo cách thức mà chúng tôi vừa miêu tả: còn tồn tại những phương thức khác có cơ chế khó phân tích hơn, chi tiết về chuỗi hiện tượng lại kém phần rõ ràng hơn. Đó là trường hợp những phong tục xây nhà ở hoặc tiêu thụ những sản phẩm đầu mùa.

Bất cứ ai bị sao Kim Lâu hoặc Bạch Phục chiếu mệnh mà muốn xây nhà thì phải tránh thực hiện vào các năm khi số tuổi của người đó kết thúc bằng các số 3, 6 hoặc 8, có nghĩa là những năm người đó 23, 26, 28, 33, 36, 38... tuổi. Về chủ đề này có một câu châm ngôn rất nổi tiếng: “Làm nhà phải năm Kim Lâu, chẳng chết trâu cũng chết người⁽¹⁾”. Nếu vẫn bất chấp mà làm nhà, phải để cho các thành viên khác trong gia đình giám sát công việc xây dựng, chứ không phải đích thân chủ nhà. Ngoài ra, trước khi xây nhà, nhất định phải làm lễ tế thần Kim Lâu hoặc Bạch Phục. Đồ lễ bao gồm một con cá chép còn sống, hai trăm tờ giấy thếp vàng và một bộ áo màu trắng hoặc vàng tùy theo trường hợp. Ngoài ra phải làm những chiếc bánh nhỏ bằng gạo xin của bảy gia đình người ngoài. Sau những thủ tục cầu khẩn thông thường, họ đem thả cá xuống sông và đốt bộ quần áo mã. Sau đó, bằng một miếng gỗ, người ta chế ra một cái bùa đại

1. Kim Lâu (金樓 cung điện vàng) và Bạch Phục (白服 trang phục trắng hoặc tang phục) là hai ngôi sao xấu. Khi bị sao Kim Lâu chiếu mệnh thì phải đề phòng những tai ương lớn nhất và đặc biệt là không có người nối dõi. Sao Bạch Phục, như tên gọi đã chỉ rõ, khiến người ta lâm vào cảnh tang tóc liên tục.

diện cho vị thần, rồi đem chôn xuống nền đất ngôi nhà, bên dưới xà ngang chính giữa. Bùa này được nói rõ ràng là nhằm mục đích trục xuất vị tà thần.

Phương pháp này giống hệt như các phương pháp trước, đầu động cơ của mỗi hành động kém phần rõ ràng hơn và những cách thức trục xuất thì đã được tích hợp sẵn trong đó. Cá chép được thả xuống sông, đem theo những ô trọc mà chủ nhà phải gánh chịu; nhưng bộ áo *vàng* dâng thần Kim Lâu hoặc *trắng* dâng thần Bạch Phục đều đáp ứng cùng một vai trò: chúng kéo đi sự ô trọc “trắng” hoặc “vàng” của chủ lễ. Ngoài ra, cái bùa bằng gỗ cũng nhằm mục đích tương tự, bởi lẽ nó dùng để trục xuất ảnh hưởng xấu bám lấy chủ nhà và được nhân hóa dưới những đường nét của một vị thần.

Khi mà sự cấm kỵ đã được tháo gỡ, người ta phải chọn một ngày lành⁽¹⁾ để tiến hành những nghi lễ được gọi là phạt mộc và *động thổ*. Một trong các thợ mộc lấy một cây xà và chém lên đó một vết sâu bằng một nhát rìu dứt khoát; một thợ xây lấy một cái mai, cũng bằng một nhát duy nhất, đào lên một cục đất ngay tại vị trí sẽ dành để làm móng nhà. Sau đó người ta thực hiện một buổi tế lễ vị thần thổ địa của nơi sẽ được dựng nhà. Đồ lễ bày trên bàn thờ gồm gà luộc, xôi, trầu cau, v.v., và các món đó sẽ được chủ nhà cùng đám thợ thụ hưởng ngay tại chỗ.

Ý nghĩa của buổi lễ này rất dễ hiểu nếu ta biết rằng nền nhà, đất và tất cả những gì đất sản sinh ra, nhất là gỗ, đều rất thiêng. Cấm động tay lên đó, nhất là trong một số giai đoạn⁽²⁾, làm vậy sẽ xúc

1. Phải tránh những ngày *thọ tử* (受死, chịu chết); và *sát chủ* (殺主, giết chủ nhà). Cũng cần phải tránh những ngày *hỏa*: lửa. Trong trường hợp thứ nhất, chủ nhà có thể sẽ chết trong năm đó, trong trường hợp thứ hai, căn nhà sẽ bị lửa thiêu trụi. Tất cả những ngày xấu này đều được ghi trên lịch.

2. Đặc biệt là vào đầu năm. Xem tất cả những gì liên hệ với các ngày lễ vào dịp Tết, theo những chỉ dẫn trong bảng tra cuối sách.

phạm đến thần linh. Tuy nhiên, trước một tình huống tuyệt đối cần thiết như việc xây nhà, những kế sách trì hoãn được đem ra sử dụng. Một thợ mộc và một thợ xây, các chủ lễ thực sự trong tình huống này, là người dám đụng tới những vật thiêng như nền đất và gỗ, dầu chỉ một lần duy nhất và trong một khoảng thời gian rất ngắn; một khi đã phạm thượng, ngay lập tức họ phải dâng lễ chuộc tội đến vị thần đã bị xúc phạm ấy. Họ tế một con gà, và qua việc này truyền cho con gà đổ sự ô trược mà họ phải gánh chịu. Kể từ lúc đó, nền đất và gỗ đã mất đi tính thiêng bởi lẽ chúng đã được giải thiêng – hết như những bộ ắc quy tiếp xúc với một hay nhiều vật dẫn – qua trung gian là hai người thợ và các nạn nhân bị hiến tế. Kể từ lúc ấy người ta có thể đào đất và gia công gỗ mà không ai còn gặp phải nguy hiểm gì nữa. Còn việc chủ nhà và đám thợ thụ hưởng đồ lễ là để tạo nên một mối giao thiệp với thổ thần, và tóm lại là một phương cách phòng ngừa bổ sung trước mọi nguy hiểm có thể xảy đến. Nền đất và gỗ đã được giải thiêng, nhưng vì việc đó chỉ vừa mới xảy ra nên tất cả những ai dự phần vào công việc phạm thượng kia cũng nên thận trọng để đảm bảo một sự miễn trừ nhất định. Họ ăn một phần những thực phẩm mà vị thổ thần đã chạm vào, do đó họ tiếp nhận một dạng thiêng liêng hóa nhẹ nhàng (bằng việc cùng chia con vật hiến tế), điều này cho phép họ một mặt giữ được mối tiếp xúc với thổ thần, mặt khác vẫn tiếp tục sống đời sống bình phàm.

Trong những nghi lễ nhà nông, mọi thứ diễn ra theo cách gần như tương tự; vấn đề đặt ra vẫn là làm sao cho phép sử dụng những sự vật mang tính chất khác thường được lưu thông trong đời sống phàm tục mà không gây hiểm nguy cho xã hội. Cũng vì lý do đó, đứa trẻ sơ sinh, vốn ở rất gần với cội nguồn của sự sống, nắm giữ một đặc tính thiêng nhất định, một đặc tính phi thường như vậy cũng được thừa nhận đối với tất cả những gì vừa được khai sinh: cây non, trái mới đậu cũng hết như đứa trẻ nhỏ vừa lọt lòng.

Nhìn chung, người nguyên thủy và cả người An Nam đều gán đặc tính này cho các sản phẩm thu hoạch đầu mùa: hoa quả, ngũ cốc, v.v. Đó là những biểu hiện đầu tiên của sự sống trần thế; mà điều này, về bản chất, chẳng phải tương tự như đời sống con người đó sao, chẳng phải luôn có cùng nguyên lý phổ quát vận hành trong vạn vật đó sao?

Nhưng lại xuất hiện một khó khăn nghiêm trọng: nếu các sản phẩm thu hoạch có tính thiêng, làm thế nào để có thể tiêu thụ chúng mà không gặp nguy hiểm? Cần phải gỡ bỏ cho chúng đặc tính phụ này và giúp chúng được lưu thông. Làm thế nào để đạt được kết quả đó? Gắn tương tự như cách trên: chuyển dời tính linh mà ta muốn hủy bỏ sang một đồ vật xác định, rồi sau đó trừ bỏ đồ vật đó. Do các sản phẩm thu hoạch có thể phân chia được và bộ phận có giá trị như toàn thể, người ta đã dùng một phần của vụ thu, phần thu hoạch đầu tiên, làm phương tiện để giải thiêng: sản phẩm đầu mùa. Chúng tôi sẽ xem xét chi tiết những nghi lễ này khi nghiên cứu các tục thờ cúng của nhà nông.

Những nghi lễ mà chúng tôi vừa miêu tả có liên hệ mật thiết đến những cấm đoán, bởi lẽ chúng chính là hậu quả nảy sinh từ những cấm đoán ấy. Cũng tồn tại những nghi lễ khác hoàn toàn tương đương với chúng, nhưng ngược lại, lấy cấm đoán làm *mục đích* thay vì làm *căn nguyên*. Nếu trong trường hợp thứ nhất, ta phải tước bỏ tính thiêng hay ô trược của một sinh vật hay một đồ vật, thì trong trường hợp thứ hai này, ngược lại, ta phải trao cho một vật hoặc ai đó một đặc tính có ít nhiều tính thiêng nhằm khiến cho kẻ phạm tục đơn thuần hoặc thế lực nguy hiểm nào đó phải e sợ. Và dưới đây là mấy ví dụ:

Để bảo vệ một ngôi nhà và những người sống trong đó khỏi tà linh, người ta dán lên cánh cửa hình một con gà trống, treo trên mái

nhà một bó ngải cứu, cắm trên sân một cây nêu trên đó viết những câu thần chú⁽¹⁾.

Để chữa khỏi một vết cắn, sau khi dùng nước rửa sạch vết thương, chỉ cần đắp tro lên đó (tro do lửa tạo ra, và như chúng ta đã biết, nước có một sức mạnh thanh tẩy nhất định). Sau đó, người ta lấy vôi vẽ một vòng tròn xung quanh vết cắn, trên đó ghi chữ hổ 虎. Khoảnh da thịt được vạch giới hạn như vậy trở thành nơi bị cấm đối với các thế lực xấu, chúng phải chạy trốn trước sự hiện diện của hổ, con vật dương tính.

Để bảo vệ sự sống của đứa con đang mang trong bụng và để đảm bảo một kỳ thai nghén tốt đẹp, thai phụ phải cầu viện đến thầy pháp, người này sẽ cho thị nuốt một lá bùa được gọi là: *duỡng thai* 養胎. Lá bùa này có chữ *viên* 圓, nghĩa là: tròn, hoàn hảo, trọn vẹn. Trong lúc viết bùa thì phải niệm câu thần chú sau đây: “Cầu mong thiên địa hợp nhất, nhập vào lá bùa để xua đuổi hết lũ quỷ dữ; chữ *viên* có hình nhật nguyệt; mong lá bùa linh nghiệm (thiên lương) như nước, lửa, gió và không khí”. Một khi đã sẵn sàng, bùa được đưa cho thai phụ, người này sau khi nuốt bùa thì có thể an tâm về số phận đứa con, kể từ đây đã được đặt dưới sự bảo hộ của chư linh trên trời và dưới đất.

Chúng tôi đã nói về tập tục vay mượn từ người Trung Hoa, về việc giao nhiệm vụ giám sát kho báu của họ cho những linh hồn trình nữ bị chôn sống. Đó là một nghi thức thiên lương hóa thực sự nhằm mục đích phong bế khối tài sản chôn giấu. Và đây là một ví dụ khác: *ma xó*, những con ma ẩn trong góc tối, với người An Nam ở

1. Tất cả những cách thức phòng ngừa này được dùng vào năm mới. Cây nêu là một cái sào, thường làm bằng tre, trên đỉnh sào là một bó lông vũ hoặc lá cây và một lá cờ đỏ hình tam giác. Người ta cũng treo trên đó một chiếc đèn lồng và thắp sáng khi đêm xuống. Cây nêu được hạ xuống vào ngày mừng bẩy Tết.

vùng cao xứ Bắc kỳ thì đây là những linh hồn thiếu nữ bị chôn trong một góc nhà. Nếu bọn trộm xuất hiện, chúng nghe thấy một tiếng nói đếm những đồ vật mà chúng vớ được; sợ hãi, chúng bỏ chạy và để lại hiện trường những gì chúng định lấy đi.

Trong toàn bộ các nghi lễ được miêu tả cho đến thời điểm này, không phải chúng ta không nhận thấy tầm quan trọng lớn dần của các lễ tế. Đôi khi chúng thậm chí còn có xu hướng lấn át tất cả các phần khác, khiến nghi lễ gần như chỉ chuyên về hiến tế. Thực ra mà nói, hiện tượng này đặc thù hơn trong những tín ngưỡng có tổ chức, nhất là trong tôn giáo đúng nghĩa. Trong pháp thuật, chúng tôi chỉ có rất ít ví dụ; những ghi chép của tôi chỉ đưa ra hai ví dụ trong khoảng chừng một trăm nghi lễ được miêu tả. Ấy là còn chưa kể một trong hai ví dụ đó thuộc về tục thờ cúng người chết. Quả vậy, nó nhắm vào việc xua đuổi tà linh đến tác quái tử thi và gây ra đủ dạng bất hạnh cho gia đình người quá cố. Đây là ví dụ còn lại:

Khi một cặp vợ chồng hiếm muộn và mong muốn có con, họ tìm đến thầy pháp, người này sẽ tiến hành một buổi lễ hiến tế: hai cái bàn được sắp ra, một bàn cao hơn dành cho Đức Phật, bàn thứ hai dành cho Ngọc Hoàng. Ở hai bên, người ta dựng tiếp một bàn thờ bên trái dành cho Nam Tào (ngôi sao hướng Nam) và Bắc Đẩu (ngôi sao hướng Bắc), hai trợ thủ của Ngọc Hoàng. Ba bàn thờ nhỏ khác thì một được dành cho Tả Đẳng niên và Hữu Đẳng canh, các vị thần của năm và của tuần trăng; bàn thứ hai dành cho các vị thần hộ mệnh hoặc những thân binh của thầy pháp; và bàn thứ ba dành cho Ngũ hổ. Các đồ lễ được sửa soạn dâng lên Đức Phật thì chỉ gồm trái cây, xôi và các món thanh đạm khác. Trừ một miếng thịt lợn sống dành cho Ngũ hổ, các đồ lễ khác gồm gà và thịt lợn luộc, xôi, v.v. Trên bàn thờ chính, người chủ lễ phải đặt một hoặc hai chục xôi tiền và hai chục mét vải bông, đây là phần trả công cho thầy pháp và y sẽ đem về nhà mình sau khi buổi lễ kết thúc.

Buổi lễ này bắt đầu bằng ba tiếng trống và chiêng. Sau đó, gia chủ hành lễ cúi lạy năm lần trước bàn thờ chính. Thầy pháp cùng hai trợ thủ đứng hai bên cũng cúi lạy năm lần, rồi thầy pháp khấn: “Trước án liệt vị các linh quân tôn thần xa thôi lại theo gần xin giải trừ vận hạn tiêu trừ yêu ma tai ách làm muộn đường con trai/con gái... (tiếp theo là liệt kê các tên gọi), xin Đức Phật, Ngọc Hoàng, Nam Tào, Bắc Đẩu, v.v. (người ta gọi tên tất cả các vị thần hoặc chư linh mà họ thỉnh cầu trợ giúp).”

Buổi lễ kết thúc tại đó. Tính chất đơn giản này là nét đặc trưng bởi nó nêu bật công hiệu của buổi tế lễ đơn thuần. Ở đây không còn cần thiết phải sử dụng bất kỳ lối thực hành nào đã được miêu tả trong các phần trước để xua đuổi bệnh tật. Người bệnh được thiêng hóa, được đặt dưới sự bảo hộ của những đấng thần linh được thỉnh về.

Mối giao tiếp giữa những đấng này và người chủ lễ được thiết lập qua đồ lễ. Cần phải lưu ý rằng bản thảo của chúng tôi không chỉ rõ rằng người bệnh phải ăn các đồ lễ này. Có lẽ trên thực tế là vậy; nhưng dẫu sao thì việc này cũng không nhất thiết, mối giao kết gần gũi đem đến cho người bệnh sự miễn trừ có thể được thực hiện chỉ thông qua tư tưởng. Các vị thần biết rõ rằng đồ lễ dâng cho họ thuộc về người nào, và xét theo khái niệm sở hữu cá nhân của người An Nam, thì ta biết rõ rằng tất cả những gì thuộc về một người có thể được coi như chính người ấy. Thế nên ở đây, theo cách đơn giản nhất, người bệnh được đặt dưới sự che chở của những sức mạnh tâm linh; kể từ đây, y được phòng hộ, được chữa khỏi bệnh. Các tà linh sẽ phải tránh xa y.

Chúng tôi gần như đã xem xét tường tận các thể loại nghi lễ khác nhau có thể xếp vào lĩnh vực mà chúng tôi gọi là pháp thuật trừ tà hay pháp thuật thụ động. Bây giờ chúng ta sẽ nghiên cứu phần hai của pháp thuật, lĩnh vực mà ta có thể đánh giá là tích cực bởi lẽ nó

không còn giới hạn vai trò của mình ở việc xua đuổi hay hộ vệ nữa, mà ngược lại, nó chủ động và thực sự trở nên sinh lợi và sáng tạo.

III

Các nghi lễ cấu thành pháp thuật chủ động trước hết là “giao cảm”; đây chính là một sự áp dụng của quy luật quan trọng về sự tương đồng: cái tương đồng khơi gợi và tác động lên cái tương đồng. Nhưng một đặc tính khác rất điển hình của những nghi lễ này là tính hiệu quả tức thì của chúng, không hề thông qua bất kỳ trung gian hay đường vòng nào. Trong pháp thuật thụ động, lễ tế chiếm một vị trí chủ đạo, thế nhưng lễ tế thì phải có lễ vật, tức là vật trung gian cho phép chủ lễ giao tiếp với thế giới pháp thuật. Ở đây thì hoàn toàn khác; “tinh thuật” của thầy pháp gây tác dụng trực tiếp. Những cử chỉ, những lời khấn hoặc bùa của y có công hiệu tức thì.

Một điều khác cũng đáng lưu ý là ngay khi các nghi lễ không còn mang tính chất trừ tà: đuổi tà, chữa bệnh, v.v., có nghĩa là ngay khi chúng thuộc về pháp thuật chủ động, thì chúng thường là có hại. Quả vậy, chúng ta sẽ đặc biệt lưu tâm tới các bùa yểm, lời nguyền. Pháp thuật kiểu kiêng kỵ trên hết là lành tính bởi lẽ mục đích chính của nó là chế ngự hoặc chống lại cái ác. Do đó ta không thấy thầy pháp có thể hoạt động trong phạm vi nào khác nếu không phải chính y là kẻ gây hại. Ngoài ra, y hẳn phải ngả về phía đó một cách khá tự nhiên, do uy lực mà y tự nhận, do năng lực ưu việt mà y sở hữu trước những người khác, và do bản tính con người hẳn nhiên sẽ khiến y mơ tưởng việc sử dụng sức mạnh ấy để phục vụ cho lợi ích của chính bản thân mình hoặc của các khách hàng. Y có thể sử dụng chúng, đúng thế, vào việc tốt cũng như vào việc xấu. Tuy nhiên, thực tế chứng minh rằng pháp thuật chủ động phục vụ cho những lời nguyền nhiều hơn là cho những việc thiện.



Song điều này còn được giải thích bằng tính chất đặc biệt của chính ngón nghề pháp thuật, được thực hành bên lề tôn giáo, bên ngoài mọi nghi lễ được thừa nhận; nó bị cấm, nó phải hoạt động bí mật, và chỉ có thể hướng về phía cái ác bởi lẽ có thể nói là nó đối nghịch với tôn giáo, vốn luôn được coi là hướng thiện.

Thế nên những lời nguyện, vốn chiếm đại đa số trong pháp thuật chủ động, chủ yếu hoạt động thông qua yểm bùa. Đó chính là những nghi lễ giao cảm theo đúng nghĩa nhất: ta dùng cái tương đồng để tác động lên cái tương đồng.

Chúng tôi đã nói về thói quen của các thợ mộc xứ Bắc kỳ, họ đóng đỉnh những bức tượng nhỏ bằng gỗ đại diện cho chủ nhà lên nóc nhà. Nếu cái đỉnh đâm vào miệng bức tượng, chủ nhà sẽ bị câm; y sẽ bị điếc nếu đỉnh xuyên qua hai tai. Mọi thầy pháp đều sở hữu những bức tượng nhỏ này, được đeo sơ, rồi họ sử dụng chúng nhân danh khách hàng của mình. Các hành động cắt xẻo chân tay mà họ gây cho những bức tượng ấy, những cú đánh đập mà họ giáng lên chúng cũng gây ảnh hưởng cho kẻ mà chúng nhất thời đóng vai trò là bản sao. Những sách pháp thuật miêu tả đầy rẫy các buổi lễ tại đó những bức tượng đóng vai trò chính. Để tìm lại những đồ vật đã bị lấy trộm, người ta đào lấy một ít đất từ nền bếp⁽¹⁾, một chút thần sa, một lòng trắng trứng gà và một chút rượu, trộn lẫn và làm thành một cục tròn đại diện cho đầu tên trộm. Họ đặt cục tròn này vào giữa bếp lò và sau khi thắp nhang, họ niệm chú: “Ngày này, tháng này, năm này, người có tên này đã bị trộm lấy đi nhiều đồ vật. Chúng tôi không biết họ tên của kẻ trộm. Cầu xin Táo phủ thần quân giữ đầu kẻ bắt lương này trong lửa để y cháy rụi”. Nếu tên trộm không đem trả những gì y đã lấy thì sẽ phải chết nội trong một tháng.

1. Nền bếp rất thiêng liêng; đó là nơi sở trí trực tiếp của vị thổ thần, cũng chính là vị thần đóng một vai trò trong nghi lễ được miêu tả ở đây.

Còn tồn tại một phương thức yểm bùa khác mà các thầy pháp dùng để chống lại những đồng nghiệp đang cạnh tranh với họ. Trên một tờ giấy, họ vẽ hình đối thủ của mình rồi vạch lên đó các đường cong giao nhau đại diện cho những sợi dây sẽ cột chặt kẻ đó. Ở mỗi khúc uốn của các đường cong này, họ viết các chữ mà khi tập hợp lại thì có ý nghĩa sau: “Bắt giữ ba hồn và bảy vía của kẻ có tên này và đập y đến chết mới thôi.” Và đúng là ngày nào họ cũng đánh vào cái bùa ấy một lần.

Một cách thức tương tự có thể được sử dụng để chống lại các linh; chỉ có câu niệm là sửa đổi chút ít; thay vì tìm cách tác động đến một linh hồn, người ta cố gắng để vô hiệu hóa những năng lực tâm linh của vị thần: “Kẻ đó sẽ có mắt như mù, có tai như điếc, v.v.” Nhưng ở đây, chúng ta bắt gặp những nghi lễ đuổi tà; và thêm một lần nữa ta thấy khó khăn nhường nào khi đánh giá những quan niệm pháp thuật dưới một khía cạnh duy nhất bởi lẽ chúng được liên kết và pha trộn với nhau rất chặt chẽ.

Đây là một ví dụ khác về sự pha trộn không thể phân loại này:

Để đuổi lũ chuột cắn lúa, người ta đến cánh đồng mà lũ chuột gây hại; dùng tay phải ngắt vài bông lúa, tay ngắt miệng nói: “Ta tóm được con chuột, ta giết con chuột, ta nhốt con chuột”. Sau đó, người ta giấu những bông lúa ấy trong đồng tro bếp, nơi trước đó họ đã vẽ sẵn bốn vạch ngang và năm vạch dọc tạo thành một tấm lưới để giam lũ chuột. Việc này được giải thích bằng câu chú họ đọc: “Ta giữ chúng mày trong nhà tù này, chúng mày sẽ chết ở đây. Nếu chúng mày còn trốn đi, ta sẽ tóm được chúng mày lần nữa để vùi chúng mày trong hố phân trâu phân bò”. Ở đây, lũ chuột đã được thay thế bằng những bông lúa, nhưng trong lúc ngắt những bông lúa ấy thì họ đã cẩn thận nói rằng họ muốn bắt chính lũ chuột kia. Chỉ cần sự kết hợp ấy trong tư tưởng là đủ để thiết lập mối tương đồng giữa những bông lúa và đám chuột. Ta thấy thật dễ dàng để

xếp nghi lễ này vào thể loại trừ tà, nhưng cũng có thể xếp nó vào thể loại yểm bùa.

Yểm bùa không phải lúc nào cũng cần chế tạo một hình nhân nào đó, ta có thể dùng các phương pháp khác đơn giản hơn để tác động từ xa lên một người nào đó như ta mong muốn.

Để khiến ai đó chịu đau đớn ở bộ phận sinh dục, người ta lấy một cái xương cá đuối rồi cắm xuống đất, vào đúng chỗ kẻ bị nhắm tới vừa đi tiểu xong. Người này ngay lập tức sẽ bị đau rất kinh khủng ở bàng quang và sẽ chết do bị cơn đau ấy hành hạ nếu như y vẫn chẳng chịu tìm hiểu nguồn cơn. Để chữa khỏi, sẽ chỉ cần vị thầy pháp gây ra cơn đau ấy rút cái xương cá khỏi chỗ mà y đã cắm vào. Nhưng y phải làm việc này hết sức nhẹ nhàng và thận trọng, nếu không người ốm sẽ còn đau đớn khủng khiếp hơn và có thể sẽ chết.

Cách làm hiện thị những người không đầu. Người ta lấy máu của kẻ bị chém đầu, rồi nhúng những bắc đèn vào đó. Khi những bắc đèn đã khô, họ đặt chúng vào một cái đĩa đựng đầy dầu thầu dầu và đốt. Dưới ánh sáng đèn dầu, người ta nhìn thấy kẻ không đầu kia. Cuộc “xử trảm”, nếu ta có thể gọi như thế, được truyền đến những người ngồi dưới ánh đèn qua trung gian là máu, những bắc đèn và ánh sáng tỏa ra.

Cách để khiến các gia đình sợ hãi bằng cách gọi vong hồn. – Thầy pháp phải tìm xác một hài nhi chết yếu từ trong bụng mẹ, đem chôn đưa trẻ sau khi đã nhét vào miệng nó một miếng thần sa, sau đó trong suốt một trăm ngày, y đến cắm nhang xung quanh mộ. Hết thời hạn này, y đào cái xác lên và nhặt lấy miếng thần sa, kể từ đó, miếng thần sa nọ đã có những tính chất đặc biệt⁽¹⁾.

Thầy pháp dùng chất thần sa này vẽ hình động vật, ma quỷ,

1. Cần nhớ rằng việc sinh nở và tất cả những gì liên quan: trẻ sơ sinh, dây rốn, v.v., là một nguồn cung ứng hàng đầu của pháp thuật.

v.v., trên một tờ giấy rồi đốt và tro của giấy sẽ được thổi qua một ống xi đồng đến ngôi nhà mà y muốn dọa cho gia chủ phải khiếp vía. Ngay lập tức, những người này nhìn thấy những loài yêu ma quỷ quái nhảy múa xung quanh mình.

Trước một cơn gió lốc đang cuốn phăng những làn bụi, người ta hỏi hỏi tìm cách lấy mũ phủ lên cơn lốc; nếu thành công, họ lập tức đốt cái mũ đó và gom tro lại. Tro này được rải lên chỗ mà một cô gái đã đứng thì sẽ khiến thị phải đi đứng trước những thay đổi thất thường của gió lốc. Một cơn gió dù rất nhẹ nhàng thì với thị cũng sẽ trở thành bão tố và đặt chân đến đâu, thị cũng sẽ thấy mình ở ngay giữa một trận cuồng phong, nhẹ nhất thì cũng khiến váy áo thị bay tung trùm lên đầu (theo lời Dumoutier).

Về những chủ đề tương tự, sự tài tình trong trí tưởng tượng của người An Nam là vô tận. Chúng tôi sẽ không tiếp tục nói về những hư cấu hơi có phần trẻ con này nữa.

Hiện giờ, chúng tôi sẽ chỉ còn phải bàn đến những nghi lễ có tác dụng thiện lành. Về điểm này, chỉ cần nhớ lại những gì đã được đề cập ở đầu chương này về những lá bùa để “phát tài”, để “mua may bán đắt”, v.v. Đó gần như là các trường hợp duy nhất mà chúng tôi được biết, mà trong đó, đám thầy pháp sử dụng quyền năng của mình theo cách không phương hại đến ai.



Vái thần tài, H.Oger.



CHƯƠNG V

NHỮNG TỤC THỜ CÚNG PHÁP THUẬT

Kết quả của tất cả những gì mà chúng tôi vừa trình bày: tín ngưỡng và thực hành, là một tổng thể chặt chẽ, lỏng lẻo, vô cơ; hẳn là có một tư tưởng chủ đạo kết nối tất cả những quan niệm này, tất cả những quy định mang tính nghi thức này; nhưng ta cảm nhận rằng chúng luôn trong quá trình xây dựng. Chúng có vẻ gần như ổn định, song lại rất dễ biến đổi. Đúng là có một truyền thống trong pháp thuật, chỉ ít là trong lễ nghi, nhưng truyền thống này được bí mật truyền thừa từ cá nhân này sang cá nhân khác. Trong đa số trường hợp, các công thức pháp thuật thực sự rất bí mật. Một cuốn sách mà tôi từng đọc có đề cập đến một nghi lễ chữa bệnh trong câu sau: “Đây chính là một bí mật quý báu vốn chỉ được tiết lộ cho hàng môn đệ tin cẩn, còn với người lạ, dẫu có đem tặng ngàn vàng cũng phải dứt khoát khước từ.” Vậy là các nghi lễ pháp thuật không thuộc lĩnh vực phổ truyền và như vậy chúng có thể dễ dàng được biến cải nhiều hơn nếu được lưu hành rộng rãi trong dân gian; nếu được phổ biến, chắc hẳn những nghi lễ pháp thuật đó sẽ đạt đến một tình trạng vững vàng hơn nhiều.

Tính chất nhập nhằng này của các nghi lễ pháp thuật được nhận thấy trong ngón nghề pháp thuật An Nam. Mặc dù thể hiện một tính nhất quán chung, pháp thuật An Nam vẫn cung cấp vô vàn sự đa dạng, đôi khi khá quan trọng, tùy theo từng vùng miền, từng địa phương, từng cá thể. Tất cả thầy pháp An Nam đều sở

hữu ít nhất một tuyển tập, trong đó tùy theo các trường hợp mà có diễn giải đầy đủ hoặc tóm tắt toàn bộ môn khoa học của họ. Nhưng những tuyển tập này luôn là bản viết tay, điều này chỉ rõ tính nguyên bản và tính đặc thù của nội dung tập sách. Ngoài ra, những bản viết này phải luôn được chủ nhân chúng cất giữ, không bao giờ chịu đem cho mượn. Nếu dẫu vậy mà tôi vẫn tìm được vài bản hiếm hoi, đó chẳng qua là nhờ những vụ thương thảo kéo dài và được mượn trong một thời hạn rất ngắn, với mục đích không cần che giấu là ngăn chặn việc sao chép lại.

Tất cả những điều này chỉ ra rằng những lối thực hành pháp thuật bộc lộ một bản chất dị thường, ngoại hạng. Tuy nhiên không phải lúc nào vốn dĩ cũng luôn như thế. Ở những bộ lạc nguyên thủy, pháp thuật đã có một vị thế chính thống và các nghi lễ pháp thuật được cử hành công khai. Chỉ đến khi đối nghịch với tôn giáo có tổ chức, pháp thuật mới dần dà trở thành học thuyết dị thường và bí mật như ở xứ An Nam hiện nay. Chúng tôi sẽ chứng minh làm thế nào mà hiện tượng đối lập này lại xảy ra.

I

Chúng ta biết rằng pháp thuật, một khi được sử dụng, tùy theo từng trường hợp có thể hoạt động theo hai cách thức khác nhau: hoặc trực tiếp, phi cá tính; hoặc gián tiếp qua sự can thiệp của sinh thể có danh tính: linh, thánh, thần. Trong trường hợp thứ hai, chúng ta đã có những ví dụ, thầy pháp phải điều chỉnh cách thức thực hành của mình sao cho bớt hung tợn; thay vì lúc nào cũng ra lệnh, thì có lúc y phải cầu khẩn; ở một số thời điểm, y buộc phải thỉnh mời sự hiển linh của các thể lực vượt trội hơn hẳn.

Vậy những sức mạnh này đến từ đâu, mà có thể kiểm soát pháp thuật như vậy? Chúng chắc chắn có cùng nguồn gốc với sức mạnh

cá nhân của các *thầy bùa*. Đó là tất cả những thứ thấm đẫm tính xã hội. Về điểm này, chúng tôi sẽ không nhắc lại những gì liên quan đến pháp thuật và nhân tố chủ chốt của nó, *tinh*, nhưng sẵn sàng quay lại ý tưởng này để một lần nữa chứng minh rằng khái niệm về thần thánh có liên hệ mật thiết nhường nào với sự tồn tại của xã hội.

Ý niệm tôn giáo xuất hiện từ thời điểm xã hội bắt đầu nhận thức được về chính mình, và chúng tôi đã chỉ ra người ta quan niệm về xã hội đó như thế nào: trước tiên, dưới khía cạnh của một linh hồn tập thể, lan truyền trong cả nhóm; sau đó dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa cá nhân mới chớm, xã hội được nhân cách hóa trong một thực thể có tính linh, tính thiêng. Tất cả các thần thánh vĩ đại đều là hiện thân cho lý tưởng của một dân tộc hay một chủng tộc. Tất cả những thần thánh vĩ đại về bản chất đều có quốc tịch hoặc sắc tộc. Chúng ta hãy cùng nhìn lại lịch sử, cổ xưa hay đương đại, và sẽ nhận ngay ra tính chính xác của nhận định này. Chúa Trời hay chư thần, suy cho cùng là chính xã hội, với những tập tục, đạo đức, công lý và truyền thống riêng. Và chính vì thế, người ta luôn gán cho họ sức mạnh, quyền năng mà thực ra họ mượn từ chính xã hội. Xã hội tác động lên tất cả, vào mọi lúc và theo vô vàn cách thức. Liệu có bao giờ người ta được tự do hành động không? Trong một xã hội nào đó, ta không phải tuân theo những phong tục, những tập quán hiện hành, không phải nghiêm ngặt tuân theo những quy chuẩn đặc biệt về luật pháp hoặc đạo đức đó chăng? Chúng ta sống trong một tình cảnh gò bó thường trực; chúng ta coi sự gò bó này là nhẹ nhàng, bởi lẽ chúng ta đã quen với nó, ta là một phần trong tập thể phát sinh sự gò bó đó, thế nên chính ta góp phần thi hành nó, nhưng sự tồn tại của nó là không thể chối cãi và chính quyền năng này của xã hội đối với mỗi cá thể đã đặt căn bản cho toàn bộ sự thật ẩn giấu đằng sau chữ *thần thánh*.

Thế là có lúc thầy pháp thấy mình đối diện với những sức mạnh mà về bản chất là giống y hệt sức mạnh của chính y, nhưng

vượt trội hơn hẳn. Tại sao chúng lại vượt trội? Bởi lẽ chúng rất đông. Tôn giáo là thứ được truyền giảng bởi những đám đông vốn biết rõ giáo lý và lễ nghi của nó, được công khai thực hành. Tôn giáo thuộc phạm vi công cộng. Nhờ đó, tôn giáo rút ra một uy quyền lớn hơn, một sức mạnh cưỡng chế vượt trội hơn nhiều so với thứ sức mạnh phát xuất từ một học thuyết có bản chất là chủ thuyết bí truyền.

Do đó thầy pháp phải dựa vào những thế lực khác ngoài sức mạnh của mình. Tuy nhiên y chẳng nề hà. Y cố gắng khiến các vị thần thuận theo ý mình và tùy thuộc vào việc các vị này là nhỏ hay lớn, yếu hay mạnh mà y sẽ quyết định ép buộc hay thỉnh cầu. Và lại, nếu các vị thần là đối tượng có tính khí thất thường thì họ vẫn phải phục tùng hết như con người trước sức mạnh toàn năng của những nghi lễ. Những nghi lễ này luôn có một công hiệu tức thì khiến thần thánh không cách gì kháng cự nổi.

Và chúng ta biết tại sao. Những biểu hiện của một sức mạnh nào đó, dù có cá tính hay phi cá tính, luôn luôn là những biểu hiện của cùng một nguyên lý: *trinh*. Bản thân thầy pháp hoặc linh vốn không hề có quyền năng, mà chính là *trinh*, *trinh thuật* của họ. Cái *trinh* này ở bên ngoài họ, xét theo một nghĩa nào đó. Họ chỉ là những sinh vật may mắn được chọn. Những lá *bùa*, những *con môi* đều là những trường hợp ngoại hiện sức mạnh của *thầy bùa*. Những con vật sở hữu đặc tính pháp thuật, như mèo chẳng hạn, hẳn chúng ta còn nhớ điều ấy, thì có thể mất đi đặc tính pháp thuật ấy. Bản thân các vị thần không có quyền năng tự thân. Sau đây là một nghi lễ quan trọng chúng tôi điều này:

“Khi thầy pháp, thông qua một lễ tế thích hợp, đã thỉnh mời chư thần, thậm chí là vị thần vĩ đại nhất⁽¹⁾ để ngỏ với họ một thỉnh

1. Trong ví dụ mà chúng tôi sẽ nêu ra dựa theo một ghi chép của mình, nghi lễ này dâng lên 56 vị thần khác nhau, và đứng đầu là vị thần tối thượng của cõi trời, Ngọc Hoàng.

cầu, thì vào cuối buổi lễ, có nghĩa là sau khi đã đọc niệm chú và đọc sớ thỉnh cầu⁽¹⁾, y phải tiến hành nghi lễ *khai quang điểm nhãn*. Trong lễ này, y sử dụng một cành đào nhiều lá, một chiếc gương, một trăm đồng trinh⁽²⁾ và một mảnh vải đỏ. Y nhúng cành cây vào một chén nước thanh khiết được lấy từ giữa một dòng sông và vẩy lên chiếc gương, mặt gương hướng về bàn thờ. Sau đó y dùng khăn đỏ để lau khô gương.” – Nước đã thanh tẩy chiếc gương và khi đó, gương sẽ phản chiếu thứ ánh sáng thanh khiết. – “Trong lúc hành sự, thầy bùa đọc bài niệm chú sau: “Thiên nhãn nhìn thấu tỏ. Mắt người trần thì tối tăm. Mắt của những đấng vạn năng nhìn xuyên thấu mọi thứ dưới trần gian này. Những cặp mắt ấy sáng rõ như mặt trời. Nghi lễ khai quang linh nghiệm. Nó giúp cho cặp mắt nhìn thấu khắp mười phương thế giới. Các vị thần ở trên thiên đình. Con cầu xin chư vị hiển linh.”

Chúng ta gặp lại cùng một nghi lễ này trong các tục thờ cúng đa dạng của người An Nam: thờ hổ, thần thánh, tổ tiên, v.v.; điều này cho thấy luôn có một nguyên tắc duy nhất và riêng biệt về những sinh vật cùng sự vật hữu hình hoặc vô hình (có tính linh) giúp chúng có khả năng biểu hiện và hành động. Mức độ quyền năng của mỗi sinh vật hay sự vật phụ thuộc vào mức độ thanh khiết (thanh) cũng như việc nó chứa tinh nhiều hay ít.

Từ đó, đương nhiên nảy sinh những xung đột, và cũng sinh ra những cấp độ quyền năng, một thứ tôn ti nơi các vị thần không phải lúc nào cũng vượt trội so với con người. Tương tự như hai thầy pháp có thể chống đối nhau, thì cũng có sự đối kháng giữa các thầy

1. Sớ là một lá đơn được viết trên một tờ giấy đặc biệt, thông báo tên, tuổi, quê quán của người thỉnh cầu và mục đích thỉnh cầu, cũng như tên của vị thần mà người ta dâng lời thỉnh cầu.

2. Nhìn chung, việc dùng những đồng trinh dường như tượng trưng cho một vụ mua bán. Chủ lễ tặng tiền để đổi lấy những gì y đề nghị.

pháp và các vị thần, và nhiều vị thần trở thành nhân vật chủ yếu trong các lá bùa. Điều mà nghi lễ khai quang điểm nhãn thực hiện, thì nghi lễ đối nghịch có thể hóa giải. Người ta yểm bùa cả các vị thần lẫn người phạm trần.

Khi thầy bùa muốn gạt bỏ vài thần linh cản bước, y bèn chế ra một hình nhân giấy đại diện cho vị ấy rồi phong bế nó bằng mấy câu niệm chú sau: “Cặp mắt không nhìn được. Đôi tai không nghe được. Mũi không ngửi được bất kỳ mùi nào nữa. Miệng không được thoát ra âm thanh nào nữa. Tay không được cử động nữa. Chân không được nhúc nhích nữa.” Y quấn chặt lá bùa bằng một sợi chỉ và phải quấn một trăm vòng, rồi cho tất cả vào một cái lọ, và dùng một cành đào có bảy lá vẽ vào không trung ở phía trên bàn lễ đặt chiếc lọ các chữ: ngăn chặn, đánh vào tay, đánh vào chân, bẻ gãy, đập vỡ, trói lại, sấm sét, lửa.⁽¹⁾

Vậy là thầy pháp không chỉ ngang hàng với các vị thần – hoặc chính xác hơn là với một số vị thần – mà thường khi y còn mạnh hơn họ. Trong các ghi chép của tôi có tài liệu (quá dài để dẫn ra ở đây) cung cấp cách thức vô hiệu hóa các vị thành hoàng, thổ thần và anh linh tổ tiên.

Tại sao những chuyện như vậy lại không thể xảy ra kia chứ? Chẳng phải các *thầy bùa* có cả một đạo âm binh được ấn định cấp bậc để sẵn sàng nhận lệnh đó sao, trong đó chúng ta nhận thấy các thủ lĩnh uy danh: *Tam Danh, Độc Cước, Huyền Đàn, Hàn Tín, Ma*

1. Nghi lễ này hoàn toàn ngược lại với nghi lễ *khai quang*. Cũng là tự nhiên đối với những câu niệm chú ở phần đầu: “cặp mắt không nhìn được, v.v.” Một trăm vòng dây tương ứng với một trăm đồng trinh mà người ta đã bỏ ra để đổi lấy những quyền năng uy lực mong muốn. Ta biết tác dụng trói chặt của các nút thắt đối với tinh thần cũng như thân thể. Nhốt trong lọ tức là tạo ra bóng tối, trong khi đó thì gương đem lại ánh sáng. Cành cây dương tính là cành đào, đã không được nhúng trong nước, thay vì triệu vờ thứ ánh sáng tốt lành, lại tạo ra ngọn lửa hãi hùng của sấm sét.

vuong, chỉ huy các quân gồm những linh cấp thấp hơn? Xét về bản chất thực của họ, làm sao ta có thể phân biệt giữa các linh thể này và các vị cư ngụ đông đảo trong điện thờ An Nam? Nguồn gốc chung của họ chẳng phải đã được chứng minh rồi sao? Vậy nên không hề vô lý khi thầy phù thủy có thể đồng thời ra lệnh cho nhóm này cũng như nhóm kia.

Tuy nhiên, có một điểm phân biệt rất quan trọng giữa hai loại linh này. Trong khi các vị thần trong tôn giáo là đại diện của những ý tưởng xã hội lớn lao, thì các linh trong pháp thuật, nói đúng ra, là sản phẩm do con người sáng tạo. Chính thầy pháp đã tạo ra họ, hoài thai họ dưới tác động của nhu cầu tinh thần buộc những trí tuệ cấp thấp đó phải vật chất hóa tư tưởng của mình, gán một hình dạng hữu hình hoặc nhân tính cho tất cả những quan niệm trừu tượng. Các vị thần trong pháp thuật là một phần của chính thầy pháp. Đó là những mảnh hồn phân ly từ thầy pháp, những khía cạnh thuộc về sức mạnh tâm linh của y, được y cho ngoại hiện và nhân cách hóa.

Năng lực ngoại hiện sức mạnh, hay cũng chính là phần hồn của họ, đích thị là thuộc về chính những người hành nghề pháp thuật; chúng tôi đã nhận thấy điều ấy khi đề cập đến các loại bùa. Chỉ còn một bước dễ dàng nữa cần phải vượt qua là có thể kết hợp được khái niệm về quyền năng bên ngoài một người với khái niệm về tính linh độc lập, và nhờ đó hiểu được những sinh thể pháp thuật riêng rẽ. Các bậc tổ nghề hoặc những người sáng tạo ra pháp thuật An Nam: các *Tam Danh* hoặc *Độc Cước*, thực sự là cái hồn tập thể của phường hội *thầy bùa*, và ta có thể nói rằng mỗi người trong số họ như là hiện thân tổ sư của nghề pháp thuật. Điều này được thể hiện trong năng lực mà tất cả thầy pháp hoặc thầy đồng đều sở hữu, đó là năng lực khiến các vị thần bảo hộ ám nhập vào họ theo ý muốn.

* * *

Sau khi đã ban cấp một sự tồn tại riêng biệt và cá tính cho sức mạnh pháp thuật của mình, thì phần lớn thời gian kẻ hành nghề vận dụng sức mạnh pháp thuật nhân danh các nhân vật đó. Có thể dẫn lại một câu đã dùng ở phần trên: họ đã ban cấp cho các vị thần của mình những sức mạnh mà họ đã trút bỏ. Các sách nghi lễ chứa đựng vô vàn những câu chú trong đó ta thấy xuất hiện ý tưởng mới mẻ này: “Nhân danh Tam Danh, Độc Cước cùng các vị thần quyền uy khác, ta lệnh cho người ốm này hãy khỏi bệnh.” “Ngài Độc Cước của chúng ta là tướng quân uy dũng; ngài lên thiên đình, xuống thế gian, biến hóa muôn hình vạn trạng; ngài được giao trách nhiệm giám sát tám hướng chính; ngài bắt quỷ trừ ma và trấn áp chư linh. Con cầu xin ngài hiển linh phù trợ con hoàn thành sứ mệnh của mình.”

Nhưng chúng ta phải đi xa hơn trên con đường đã mở này. Trên con đường đó, bằng một sự tiến triển mà chúng tôi sẽ khắc họa các giai đoạn trong phần sau, các hệ thống tôn giáo được thành lập và đối nghịch với pháp thuật, một số vị thần khác mạnh hơn các vị thần của thầy pháp, buộc thầy pháp phải tôn kính. Bởi lẽ dẫu có giữ mình tách biệt với xã hội đến nhường nào, thầy pháp vẫn chia sẻ những tín ngưỡng chung của xã hội ấy. Dù thế nào, y vẫn buộc phải thừa nhận sự ưu việt của các vị thượng thần trong xã hội, và y không thể không đi đến chỗ sửa đổi thế giới quan của mình cũng như quan niệm về quyền năng pháp thuật. Chính các vị thượng thần hoặc vị thần tối thượng đã lãnh vai trò phân phát sức mạnh tâm linh.

Chúng ta thấy quan niệm mới này phát triển trong tất cả các nghi lễ. Chính trong *Tam giáo*, quan niệm này xuất hiện rõ nhất; trong tất cả các buổi lễ được *Tam giáo* miêu tả, thầy bùa chỉ thực thi sức mạnh của mình dưới danh nghĩa các vị thượng thần mà thôi: “Chuẩn

y theo các chỉ định của Tam giáo thiêng liêng (Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo) và *căn cứ vào sự ủy thác đã được trao cho ta*, ta đến để cứu rỗi người phàm và diệt yêu ma quỷ quái. Giáo lý Tam giáo thì bao la; ngay cả rồng, hổ cũng phải thuận theo. Oai đức Tam giáo là vô cùng, thế nên các thần linh khắp cùng vũ trụ phải kính sợ và nể trọng⁽¹⁾. Trong phần khác⁽²⁾ còn có đoạn: “Tam thánh đã tiết lộ cho chúng ta phương tiện bảo vệ người phàm và ban phúc lành cho họ. Hỡi các tà thần! Hãy nghe đây những lời chúng ta đã thọ lãnh Tam thánh và các người chẳng thể bất tuân.”

Nhưng sự lệ thuộc của thầy pháp vào các vị thần thể hiện rõ nhất trong phần chế bùa tang. Chúng tôi tìm thấy (trang 53) một bài khấn hướng đến các vị bất tử: Phật, chư thánh thần, để thỉnh cầu họ hiển linh làm bùa ngải và khiến chúng linh nghiệm: “Con cung thỉnh các vị bất tử toàn năng là Đức Phật và chư thánh thần, con cầu khẩn chư vị giáng lâm ban con sức mạnh để chế ra những lá bùa linh nghiệm. Con thỉnh cầu các ngài: Hỡi Thích Ca Mâu Mi Phật (Çakyamouni) thống lĩnh Tam giới; Khổng tử, vốn được các vị vua trao cho tước danh (thụy hiệu) Văn tuyên (thầy dạy học); Lão quân, vị thầy của đạo Lão; Tề Thiên đại thánh có sức mạnh gần như ngang hàng với Trời; Độc Cước với bàn chân duy nhất; Huyền Đàn, chiến binh có bộ mặt đen; ngũ hổ trấn giữ năm phương chính; thổ thần, v.v.”

Quả thật, *Tam giáo* là một tác phẩm mang tính tôn giáo hơn là pháp thuật, và dẫu là một tập sách thường dùng của các thầy pháp, chuyên về tang chế, cũng là điều tự nhiên khi nó trao cho các vị thần tối thượng của ba tôn giáo vai trò trội bậc nhất. Nhưng chúng ta sẽ gặp lại các vị thần này với vai trò tương tự trong những nghi lễ bí

1. Trích dẫn *Tam giáo*, trang 6.

2. Trích dẫn *Tam giáo*, trang 10.

mật. Ngoài ví dụ mà chúng tôi đã đưa ra ở phần trên nhân nói về nghi lễ *khai quang*, sau đây là một số bằng chứng khác.

Trong một phép gọi hồn, thầy bùa thỉnh Phật và các vị thần vĩ đại của Tam giới phù trợ thầy đồng, kẻ sẽ đi vào địa ngục, y khẩn như sau: “Sách *Tam giáo* có phán bảo rằng khi con tôn thờ các ngài thì các ngài là chủ nhân của con, nhưng khi sai khiến các ngài, các ngài là thuộc hạ của con. Các ngài biết rằng nếu các bùa yêu của con linh nghiệm, thì đó là nhờ các ngài đã phù trợ con. Nhưng mặt khác các ngài phải hồi đáp tiếng gọi của mõ và đến những địa điểm mà con chỉ định qua cử chỉ và qua những câu niệm mà con phác họa vào không trung.”

Để chữa cho một người bệnh bị ma ám, thầy bùa còn nói thêm: “Nhân danh Đức Phật, Ngọc Hoàng, Tam Danh và Độc Cước, ta lệnh cho người bệnh được chữa khỏi.” Và cuối cùng là một câu niệm khác được cho là “để trở nên hùng mạnh và đạt được những quyền năng mạnh pháp thuật”. “Con thỉnh cầu Đức Phật, chư vị thánh thần trao cho con quyền năng của các ngài.” Trong lúc niệm câu chú ấy, y nuốt một lá bùa trên đó có viết câu sau: “Cầu cho chư Phật và chư vị thánh thần hãy nhập vào cơ thể con để khiến nó trở nên mạnh mẽ. Sức mạnh của các ngài nhờ đó sẽ được nhân lên vô kể.”

Sở dĩ chúng tôi quá chú trọng đến tính chất có thể gọi là “tiết lộ” của pháp thuật An Nam, thì đó là vì nó chỉ rõ một khuynh hướng nổi bật của nền pháp thuật này: sự hòa tan dần dà vào các hệ thống tôn giáo thực sự để rồi biến mất, chỉ ít cũng với tư cách một học thuyết độc lập. Ở An Nam, pháp thuật có nhiều tín đồ, hẳn nhiên nó rất sống động, nhưng nó mang trong mình những mầm mống tan rã rất dễ nhận thấy và chúng đã bắt đầu phát triển. Trong một tương lai thấp thoáng phía xa, pháp thuật sẽ sống, nhưng sẽ bị sự phát triển của tôn giáo bóp nghẹt. Quả vậy, một số dấu hiệu khác chứng tỏ rằng xu hướng tan rã hoặc biến đổi của pháp thuật,



mà chúng tôi đã chỉ ra, là hoàn toàn có thật.

Trước tiên có lời tuyên bố rõ ràng và chính thức về sự đối kháng giữa tôn giáo và pháp thuật. Thực hành pháp thuật chính thức bị luật pháp ngăn cấm, và mặc dù sự bài xích nhắm vào nó còn lâu mới đạt đến nhất trí, nhưng đã xuất hiện khá phổ biến trong các tầng lớp trí thức, dẫu chỉ ở nam giới mà thôi⁽¹⁾.

Một tác phẩm, đúng là của đạo Phật nhưng rất phổ biến⁽²⁾, viết về pháp thuật bằng những câu từ rất có ý nghĩa sau: “Kinh nguyệt, dây rốn, nhau thai là những thứ nhơ bẩn thế mà có kẻ lại lấy chúng làm bùa ngải và huênh hoang rằng chúng đem đến sức khỏe và sự trường thọ cho người sử dụng. Làm sao những chất nhơ uế chui ra từ người đàn bà lại có thể tạo ra công hiệu như thế ấy? Kẻ nào sử dụng những phương pháp này, thì chỉ có thể là tâm trí mê mờ. Hơn nữa, những lời cầu nguyện được xướng lên trong những tình huống này, không những chẳng công hiệu mà còn gây nên một lỗi lầm nghiêm trọng.”

Đây là một đoạn thơ trào phúng nổi tiếng mà một số nhà nho thường nhắc tới khi nói về thuật phong thủy và các thầy phong thủy:

*Thầy coi phong thủy nói láo quen;
Chỉ Nam, chỉ Bắc, chỉ Tây thiên;
Thế gian quả có đất vua chúa,
Sao chẳng toan đem táng tổ tiên?*

Mức độ tin tưởng vào pháp thuật vậy là có xu hướng giảm ở An Nam. Đây cũng là một sự việc bình thường, phổ biến đối với tất

1. Trình độ tri thức của nữ giới vẫn còn rất thấp ở An Nam; điều này chủ yếu là do địa vị của họ trong xã hội. Thế nhưng, chính sự thấp kém này lại thuận lợi cho những nghi lễ pháp thuật ở xứ An Nam. Chúng ta sẽ thấy trong chương sau rằng có tồn tại một tục thờ cúng đặc biệt, được gọi là Tam phủ, đa phần là pháp thuật và hầu như chỉ có tín đồ nữ.

2. *Ngọc lịch chí bảo biên* có một số đoạn đã được ông G. Dumoutier dịch trong tác phẩm có nhan đề *Rituel funéraire des Annamites* [Tang lễ của người An Nam].

cả các nền văn minh, tại một thời điểm nhất định trong quá trình tiến hóa của nó. Nhưng điều đặc thù của pháp thuật An Nam chính là cách thức xảy ra bước tiến hóa này. Các tín ngưỡng pháp thuật được thiết lập đã vay mượn những nhân tố quan trọng, thậm chí chủ chốt, từ tôn giáo đúng nghĩa. Như vậy, chúng hướng tới một lối tổ chức chính quy, trở nên phổ biến và công khai, tuyển mộ tín đồ, và có khuynh hướng chuyển hóa dần thành hệ thống tôn giáo thực sự. Những tín ngưỡng dân gian này, được gọi là *đạo nội*, tức tín ngưỡng nội địa hoặc địa phương, phân chia đất nước thành nhiều giáo phái lớn tranh đua nhau, tạo nên một bước chuyển tự nhiên đích thực giữa pháp thuật và tôn giáo đúng nghĩa.

Tôn giáo có sự thống nhất ở mức độ nhất định nhờ số lượng tín đồ đông đảo và nhờ phạm vi các địa điểm thực hành rộng khắp. Tương tự như các tín ngưỡng tạo nền tảng cho chúng, nghi lễ tôn giáo đã được thống nhất; các buổi lễ trở nên công khai và có những tư tế nam hoặc nữ thực sự đóng vai trò chủ lễ; thậm chí còn giảng cả đạo lý. Tuy nhiên, chúng hãy còn giữ những mối liên hệ chặt chẽ với pháp thuật. Những mối liên hệ này được cẩn thận giấu kín, quá vậy, bởi lẽ các *đạo nội* phủ nhận mối quan hệ với pháp thuật và bài xích mọi học thuyết phát xuất từ đạo Lão. Tuy nhiên, mối quan hệ họ hàng này thì rất thật, rất nhiều nghi lễ được cử hành vẫn còn mang đậm tính pháp thuật. Và mặt khác, do các thầy pháp chuyên nghiệp thường xuyên mượn các vị thần của các tín ngưỡng mới này, một sự trao đổi liên tục được thực hiện từ lĩnh vực này sang lĩnh vực khác, đến độ sự tách biệt giữa hai bên hầu như rất khó nhận thấy.

Qua một quá trình diễn tiến từ từ, chúng ta sẽ có thể chuyển từ pháp thuật thuần túy sang các hệ thống tôn giáo lớn của An Nam. Hiện tại chúng ta sẽ nghiên cứu thời kỳ chuyển tiếp đầu tiên được lập thành bởi các tín ngưỡng pháp thuật đúng nghĩa.

II

Giống như tất cả các phường hội ở An Nam, hiệp hội thầy pháp có các vị thần bảo hộ hoặc *Tổ sư* 祖師, được coi như là nhà sáng lập của môn nghệ thuật hay khoa học được giảng dạy. Các ông tổ của pháp thuật là *Tam Danh* và *Độc Cước*, được tất cả các *thầy bùa* thường xuyên thờ cúng.

“Để dẫn thân vào nghề pháp thuật”, phần mở đầu một văn bản pháp thuật viết, “trước hết phải thờ Tam Bành 三彭 hay Tam Danh, gốc gác ở huyện Vụ Bản, tỉnh Nam Định, hoặc thờ thần Độc Cước, xuất thân ở phủ Từ Sơn, tỉnh Bắc Ninh, tất cả các vị này đều được công nhận là thần bảo hộ thực sự cho học thuyết pháp thuật.”

Dưới đây là truyền thuyết phổ biến nhất liên quan đến vị đầu tiên, “ông tướng Tam Danh”. – Lần nọ, một người đàn bà ở làng Bảo Ngũ (Vụ Bản, Nam Định) trở dạ, nhưng không sinh con mà sinh ra ba cái bọc. Trong bọc đầu tiên có một cái *sùng*, trong bọc thứ hai có một cái đầu (*sỏ*), và trong cái thứ ba là một thanh *sắt*. Quá sợ hãi, cặp vợ chồng đem chôn mấy thứ quái dị này ở rìa làng, nhưng kể từ lúc ấy, đủ các loại yêu ma quỷ quái xuất hiện, nhiều đến nỗi không ai có thể xua đuổi được. Cũng vào thời kỳ đó (bấy giờ đang là triều vua Hồng Đức, nhà Lê), nạn cướp bóc hoành hành khắp đất nước. Nhà vua đánh tiếng đến bọn quý làng Bảo Ngũ rằng ngài sẽ ban phong tước hiệu *Đại tướng âm binh* cho chúng, nếu chúng có thể quét sạch lũ cướp đang tàn phá đất nước. Tuy không hề bị tấn công, các băng cướp kia ngay lập tức biến mất. Khi ấy, triều đình nhà Lê liền đặt tên cho ba quý thần chiến thắng là: *Tam danh đại tướng*, tức vị tướng ba tên: *sùng*, *sỏ*, *sắt*. Một ngôi đền được dựng lên để thờ cúng họ, và kể từ đó các thầy pháp thỉnh gọi họ như là tổ sư của mình.

Nhân tiện, chúng ta hãy lưu tâm đến một sự việc đáng chú ý

khác. Dẫu truyền thuyết và từ nguyên chỉ ra rằng lúc đầu cách gọi “Tam danh” chỉ ba nhân cách riêng biệt, nhưng thuật ngữ này hiện chỉ còn được áp dụng cho một vị thần duy nhất. Có lẽ người ta đã lưu giữ ký ức về Tam Thể khi xưa, bởi lẽ đôi khi người ta vẫn đưa ra ba tên gọi riêng biệt: *Bành Kiêu* 彭矯, *Bành Chất* 彭質 và *Bành Cự* 彭倨, hoặc theo cách gọi dân dã: *Sùng*, *Sỏ*, *Sắt*. Dẫu vậy, trong đa số những lời thỉnh gọi, người ta gọi tên họ như là một vị thần duy nhất. Ở điểm này có một ví dụ thú vị về pháp thuật của ngôn từ. Tương tự như việc gọi tên một hiện tượng đồng nghĩa là đủ để trao cho hiện tượng đó một sự tồn tại thực sự, tự thân, thì việc gọi tên ba sự vật khác nhau bằng một từ duy nhất là đủ để hợp nhất cả ba làm một. Theo một cách nào đó, hiện tượng tâm lý học tôn giáo này đã được cụ thể hóa trong cách thức người ta thể hiện một vị hay các vị *Tam Danh*. Người ta dựng tượng Tam Danh chỉ có một thân thể nhưng có ba đầu, mà ta rất thường thấy trên bàn thờ ở nhà riêng của các thầy pháp⁽¹⁾.

1. Ta có thể tự hỏi đâu là nguồn gốc của truyền thuyết mà chúng tôi vừa kể. Sau đây là kết quả những nghiên cứu của tôi, tuy tôi không hề công bố như một khẳng định cuối cùng. *Tam Bành* 三彭 trong tiếng Hán-Việt có nghĩa là *những bản năng xấu*. Theo đạo Lão, mọi con người đều mang trong mình ba vị thần có tên gọi *Tam Bành* không ngừng xui khiến con người ta làm điều ác, với mục đích duy nhất là để sau đó đem những lỗi lầm mà y phạm phải tấu trình với Ngọc Hoàng. Có thể là học thuyết của đạo Lão bên Trung Hoa, khi được du nhập vào An Nam, đã bị bóp méo hết như những gì giáo lý nhà Phật đã từng phải chịu, và thế là *Tam Bành* đã trở thành Tam Danh như hiện nay. Điều này càng trở nên thuyết phục hơn khi mà các tên gọi trong tiếng An Nam của ba vị thần *sùng*, *sỏ* và *sắt* dường như nêu bật một nét tương đồng về tinh thần với các *Tam Bành* bên Trung Hoa. “Sùng” có nghĩa là *cái sùng* và “sỏ” là *đầu*; nhưng có một từ ghép “sùng sỏ” lại nghĩa là: *lực đối kháng, cứng đầu, ngoan cường*. Mặt khác, “sắt”* có nghĩa là *giết, giết chết bằng kiếm, bằng sắt; điều xấu*. Vậy là ta thấy rằng ba từ này khá gần gũi với định nghĩa chung được chữ “bành” đưa ra: *bản năng xấu*. Điều này có thể cho phép ta giả thiết rằng *Tam Bành* hoặc *Tam Danh* ở An Nam, chẳng qua chỉ là khái niệm đạo Lão bên Trung Hoa đã bị biến dạng đáng kể. – *(Trong truyền thuyết người ta nói *sắt*, thay vì nói *sắt* như trong quan niệm Đạo giáo. Nhưng chẳng có gì chứng minh rằng cách phiên âm này đã không được tiếp nhận để thích ứng cho các nhu cầu hành sự, và tạo căn cứ và diện mạo đáng tin cho câu chuyện kể về ba cái bọc kín, mỗi cái chứa một đồ vật).

Theo ghi chép của chúng tôi, ông tổ thứ hai của môn pháp thuật là vị thần *Độc Cước* (một chân); ngài nguyên là người làng Toàn Đông, huyện Bảo An, phủ Từ Sơn, tỉnh Bắc Ninh. Cha của ngài tên là Nguyên Lê, vốn là một thầy pháp nổi tiếng. Do không có con trai, ông thỉnh cầu Đức Phật và các quyền năng tôn giáo khác, nhờ các vị này xin với Ngọc Hoàng. Khi ấy, vị thần tối cao đã phái xuống trần gian một vị thần, người này được đầu thai làm con trai của Nguyên Lê. Cậu bé được đặt tên là *Nguyên Độc*. Mới 10 tuổi, cậu đã rất thành thạo nghề pháp thuật và thực hiện được tất cả những gì mà tính khí bốc đồng của cậu có thể nghĩ ra. Một hôm, cậu đánh trống và niệm chú thỉnh gọi khắp nơi, thành thử cả thiên đình và hạ giới đều nghe thấy. Phẫn nộ vì sự náo động này, Ngọc Hoàng liền phái một vị tùy tướng là Xích Phục (mặc đồ đỏ), đi nắm bắt tình hình. Lần theo tiếng ồn, viên tùy tướng này đến được nhà Nguyên Lê, và thay vì bắt gặp một đám người đông đảo như dự kiến, vị này chỉ thấy một mình cậu bé Nguyên Độc ở đó, đang nằm ngủ im lìm. Lợi dụng thời cơ, vị thần rút gươm và chém một nhát khiến cơ thể đứa bé tách làm đôi; ông mang một phần thân thể về trình Ngọc Hoàng. Khi trở về nhà, Nguyên Lê chết đứng người vì hãi hùng, vội vàng bọc lại nửa thân hình đứa con trai tội nghiệp và đem đi chôn. Sau một trăm ngày lao tâm khổ tứ với tất cả các thể loại cầu nguyện và thực hành pháp thuật, ông thấy đứa con trai què quặt của mình sống lại, được chữa lành và còn mạnh mẽ hơn trước đây. Cậu bé thần kỳ này sắm nào kiếm, nào cò, nào đĩa phép, và kể từ đó đạt được các quyền năng phi thường. Danh tiếng của cậu vang lừng đến tận nơi rất xa nên kể từ đó cậu được tôn làm vị tổ sư và người bảo hộ của tất cả các thầy pháp.

* * *

Tục thờ cúng các vị thần này rất đơn giản và những nghi thức pháp thuật theo tư liệu mà tôi hiện có không mấy chú trọng đến những chi tiết trong các lễ tế. Thầy bùa phải “ngày đêm cầu khẩn và dâng lễ tế vào mùng một và ngày rằm hằng tháng”. Như vậy, mỗi thầy pháp đều có một bàn thờ riêng tại tư gia, thường khá đơn sơ, trong một cái am nhỏ riêng biệt. Trên bàn thờ, những bức tượng bằng giấy, hiếm khi bằng gỗ, của Đức Phật, Ngọc Hoàng, Lão quân, Tam Danh và Độc Cước, được xếp đặt theo cấp bậc trên những độ cao khác nhau, theo thứ tự mà tôi vừa nêu tên. Tiếp theo là các thần linh thuộc cấp như “hộ pháp”, những vị giám hộ gìn giữ pháp luật chịu trách nhiệm truyền lệnh của chư thần. Trước bàn thờ, có đặt các lư hương, bát hương và tất cả những phụ kiện thông thường chuyên dùng trong thờ cúng. Đây chính là nơi thầy bùa thực hiện việc lễ bái và chế tạo bùa ngải. Trên một chiếc bàn thấp hơn, vào những ngày hành lễ, thầy bùa bày biện đồ lễ: cơm, rượu, trầu cau, gà, hoa quả, thỏi vàng thỏi bạc, v.v. Lễ tế dạng này diễn ra vào các ngày trăng non và trăng tròn, tức mùng một và ngày rằm hằng tháng; quả thực đó là hai ngày quan trọng: mặt trăng thì tháng nào cũng kết duyên với mặt trời, và ngày đầu tiên của tháng, trăng ló dạng khi những tia nắng hoàng hôn sắp tắt, trăng vừa nhận được nguyên lý sáng, ánh sáng sẽ lớn dần tới ngày rằm, rồi giảm đi và sáng trở lại vào tháng kế tiếp. Như vậy, trăng đã trở thành biểu tượng của nguyên lý âm và từ đó đã chia sẻ với người đàn bà ảnh hưởng pháp thuật được người ta gán cho họ. Mặt khác, lễ tự nhiên mặt trăng cũng được thỉnh gọi để đóng một vai quan trọng trong pháp thuật, và những nghi lễ loại này tốt hơn là nên được cử hành khi ngày đã tắt, khi mà vì tinh tú ban đêm này tỏa sáng. Chính vì những lý do này mà mùng một và ngày rằm hằng tháng đã đặc biệt được chỉ định để cử hành các buổi lễ tôn vinh các vị tổ sư của pháp thuật.

Vị thần thứ ba rất được trọng vọng trong pháp thuật An Nam là 玄壇 *Huyền Đàn*⁽¹⁾. Theo tác giả Dumoutier, đó có lẽ là một vị tướng bên Trung Hoa. Tuy nhiên người An Nam vẫn tiếp nhận vị này như một người đồng hương của mình. Họ cho vị này sinh ở Bắc kỳ, dưới thời trị vì của vua Tiên Hoàng, triều đại nhà Đinh (năm 968). Ngài nắm giữ tất cả bí mật của thiên nhiên, có sức mạnh tự nâng bổng mình lên không trung và thường cưỡi một con hổ đen. Ngài có một thanh kiếm thần, một sợi dây có phép tiên và một chiếc đĩa thần. Với sự hỗ trợ của các bảo vật ấy, thì việc gì ngài cũng có thể làm được. Là một tướng quân, ngài tham gia nhiều cuộc chiến và lúc nào cũng thắng thế⁽²⁾. Sau khi ngài qua đời, Ngọc Hoàng đã ban phong ngài làm thủ lĩnh mười hai vị thiên tướng. Các thầy pháp hiện nay thỉnh cầu vị thần này phù hộ để tìm kiếm những hài cốt bị ẩn giấu gây ảnh hưởng xấu, những báu vật bị vùi chôn, v.v.



Huyền Đàn trấn môn, H.Oger.

1. *Huyền* 玄: đen, thâm sâu. *Đàn* 壇: mô đất nhô cao, đồi, nơi người ta cử hành lễ tế. Sách *Tam giáo* cho rằng Huyền Đàn đảm trách việc chủ trì một kiểu hội đồng tư vấn ở thiên đình. Hội đồng này sẽ nhóm họp ở một nơi được gọi là *Huyền Đàn*, mô đất cao màu đen.

2. Cần lưu ý rằng trong một thời gian rất dài, người An Nam đã coi nghệ thuật quân sự về cơ bản như là pháp thuật. Trước một trận chiến, các vị tướng không những cử hành tế lễ hòng cầu vận may cho quân lực, mà còn cố gắng đối phó với kẻ thù bằng những kiểu yểm bùa hòng tiêu diệt chúng hoặc loại chúng khỏi vòng chiến đấu, trước cả khi cuộc chiến bắt đầu. Ta vẫn thường thấy các thầy pháp cầm trên tay những tác phẩm về pháp thuật quân sự, trong đó bàn luận những phương tiện đa dạng để giành chiến thắng. Ta tìm thấy trong đó những mệnh lệnh xuất trận được gọi là: hổ, rắn, v.v. Chính tôi đã có dịp quan sát một thứ tàn dư của những lối thực hành này trong một lễ hội tại làng Phù Đồng (tỉnh Bắc Ninh).

* * *

Huyền Đàn không phải là nhân vật lịch sử duy nhất đã được tôn thành một đấng thần linh trong pháp thuật An Nam. Còn có một vị khác được biết đến nhiều hơn: Lão tử, hoặc Lão quân, như cách gọi của người An Nam. Ở đây việc thờ cúng dành cho anh linh các vĩ nhân đã biến đổi khá sâu đến mức trở nên rất khó nhận ra. Tín ngưỡng dân gian đã phú cho rất nhiều nhân vật uy danh trong lịch sử thứ tính chất huyền thoại, và biến mỗi người trong số họ thành một kiểu á thánh được phú cho những sức mạnh siêu nhiên.

Theo văn hóa dân gian An Nam, Lão quân sinh ra đã có mái tóc bạc trắng, ba tai dài và mỗi tai có ba ống dẫn thanh, mắt và miệng hình vuông, mũi có hai cái xương, râu dài, trán rộng và hàm răng rất thưa. Mẹ ngài mang thai suốt 81 năm và hạ sinh ngài từ nách. Ngày nay, ngài là một trong ba thủ lĩnh của học thuyết mà các thầy pháp ưa tra cứu hơn cả. Đây là một trong những lời khẩn được ngỏ đến ngài: “Ngài giáng sinh thật nhiệm mầu và chúng con gọi ngài là Thánh. Ngài ra đời từ bên nách trái của thân mẫu, dưới gốc cây mận nở hoa trong *Vườn hoa*. Thế nên người ta đã gọi ngài là *Huyền Lý*⁽¹⁾, nhưng kỳ thực tên ngài là *Thái Bạch* và ngoại hiệu là *Lão Đàm*. Ngài đội một chiếc mũ được cài một trăm bông hoa vàng và ngài có khả năng xua đuổi quỷ dữ. Ngài có thể gây cho người phạm bách bệnh khủng khiếp; và ngài biết sử dụng ba thuật phù phép *phản ác* (*Tam độן phản ác*⁽²⁾). Đồ đệ khẩn cầu ngài từ thiên đình giáng trần để tham dự vào buổi lễ này”. Có thể đáng ngạc nhiên khi

1. Lý 李, là cây mận. [BT]

2. *Tam độן* 三通. *Độן*: pháp thuật. Người ta còn nói: *phép độן*, *xem độן*, *đánh độן*: phương thức bói toán được thực hiện bằng cách đếm các đốt ngón tay. – *Phản ác*: thứ pháp thuật mà qua đó các thầy pháp đốt nhà hoặc ăn cắp đồ vật nào đó mà họ thích bằng cách sai khiến các con rối, tức “con môi”, hoạt động.

tục thờ cúng nhà hiền triết vĩ đại cùng thời với Khổng tử dường như đã thoái hóa thành một hệ thống thực hành pháp thuật như đạo Lão hiện giờ. Tuy nhiên, chúng ta đã biết nguyên lý chính yếu của pháp thuật, thế nên sẽ linh hội sự biến đổi này dễ dàng hơn.

Học thuyết của Lão tử, được gọi là Đạo, từ đó mà nảy sinh ra Đạo giáo, có nét đặc trưng là thừa nhận sự tồn tại của nguyên lý đầu tiên, tức là Đạo, từ đó mà sinh ra vạn vật trong thiên nhiên. Theo định nghĩa của các nhà hiền triết Trung Hoa, Đạo là nguyên lý tối cao của sự tồn tại, là sức mạnh tạo tác, là nguyên lý phổ quát. “Không có gì mà Đạo không thâm nhập được vào. Đạo là nguyên nhân của sự tồn tại, là nhân tố làm phát sinh loài người và vạn vật. Ngay chính tinh ba của trời và đất cũng phát xuất từ Đạo... Đạo là một sức mạnh không thể bị phân chia, hoàn hảo, xuất hiện trước cả trời và đất, vô hình vô dạng, tự sinh, bất biến, lưu thông khắp mọi nơi, vĩnh cửu”⁽¹⁾. Trong chương 42 *Đạo đức kinh*, ta còn đọc thấy: “Đạo đã tạo ra một, một đã tạo ra hai. Hai đã tạo ra ba và ba đã sinh ra vạn vật”⁽²⁾. Một nhà bình luận Trung Hoa giải thích: “Cái nhất nguyên đã được chia thành hai nguyên lý: dương và âm; sau đó hai nguyên lý này kết hợp lại và sinh ra sự hài hòa.” Do vậy, vũ trụ luận của Đạo giáo có lẽ gắn liền với vũ trụ luận mà chúng tôi đã trình bày ở phần đầu tác phẩm này. Như vậy, Đạo gắn gũi với *tinh* và ta

1. Trích từ *Đạo đức kinh*. Chương 25. Bản dịch của L. de Rossey. Theo dịch giả, cái gọi là Đạo được định nghĩa ở đây chính là Trời (*Le taoïsme*, trang 95). Tuy nhiên ông thừa nhận, ở trang 97, rằng ý niệm về Trời (Thượng Đế) được phát biểu dưới một hình thức loại trừ mọi ý tưởng thuộc về thuyết nhân hình. (Không hoàn toàn trùng khớp, nhưng phần trích dịch kể trên có lẽ tương ứng với hai đoạn đầu ở chương 25: *Hữu vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh. Tịch hễ, liêu hễ, độc lập nhi bất cải. Chu hành nhi bất dĩ. Khả dĩ vi thiên hạ mẫu. Ngô bất tri kỳ danh; tự chi viết Đạo, cưỡng vi chi danh viết Đại. Đại viết thế. Thế viết viễn. Viễn viết phản.* Dịch nghĩa: Có vật hình thành từ hỗn mang, sinh trước trời đất. Yên lặng, trống không, đứng một mình mà chẳng đổi thay. Đi cùng khắp mà không biết mỏi. Có thể làm mẹ thiên hạ. Ta không biết tên; tạm gọi nó là Đạo, miễn cưỡng cho là Lớn. Lớn thì trôi chảy. Trôi chảy thì xa. Xa thì trở về. [BT])

2. Phiên âm Hán Việt: *Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật.* [BT]

thậm chí có thể tự hỏi liệu chẳng ở đây chỉ có duy nhất cùng một khái niệm được diễn tả bằng hai thuật ngữ khác nhau. Dù thế nào, các định nghĩa của riêng mỗi cái cũng trùng hợp nhau một cách kỳ lạ và chúng ta có thể giải thích rằng Đạo hản nhiên có thể đã bị lẫn lộn với nguyên lý chính yếu của pháp thuật, và có thể nói rằng học thuyết triết học lấy nó làm đối tượng đã trở thành tài liệu cơ sở của các thầy pháp Trung Hoa và An Nam.

Tuy nhiên không thể nói rằng tục thờ cúng Lão tử chỉ đơn thuần là pháp thuật; trên thực tế, nó có quan hệ mật thiết với tục thờ cúng các vong hồn mà nó vốn là một biến dạng theo một nghĩa nào đó. Như tôi đã nói ở trên, bản chất linh hoạt và vô cơ của pháp thuật có xu hướng trở nên cố định và tự tổ chức trong lúc tiến triển thành những hệ thống tôn giáo thực sự.



QUYỂN BA

TÔN GIÁO

Nếu chúng tôi đã có thể đơn giản viết ở đầu phần đầu tiên của tác phẩm này cái từ *Pháp thuật*, thì chúng tôi không thể chọn làm tiêu đề cho phần thứ hai bằng một từ khác cũng rất ngắn gọn mà nhiều hàm ý: *Tôn giáo*, mà không chỉ ra rằng nó phải được dùng ở đây theo nghĩa rất khái quát. Bởi lẽ thực sự mà nói không hề có một tôn giáo An Nam, mà có *nhiều* hệ tôn giáo rất đa dạng: Phật giáo; tục thờ cúng chính thức: liên quan ruộng đất, văn chương, v.v.; tục thờ cúng theo thuyết tự nhiên dân gian; tục thờ cúng tổ tiên và các anh hùng; tục thờ cúng các vị thần thành hoàng, gia thần, thần bảo hộ và thần xã tắc.

Nhiều giáo phái cùng tồn tại song hành, đôi khi cạnh tranh nhau, nhưng thường xuyên nhất là hoàn toàn hòa hợp, tín hữu của các giáo phái này cùng lúc thực hành nhiều học thuyết với cùng độ nhiệt tâm. Vậy nên tính hỗn tạp là đặc trưng cho đời sống tôn giáo An Nam và hiện tượng này chỉ ra rằng ở An Nam, các hệ tôn giáo vẫn còn đang trong giai đoạn hình thành; không hệ nào trong số đó – nếu ta trừ đạo Phật và tín ngưỡng nhà nước, vốn được du nhập từ nước ngoài – đạt đến giai đoạn phát triển cuối cùng.

Để dễ nhận ra trong mớ rối rắm đủ mọi loại tín ngưỡng kia, chúng tôi sẽ phân chia chúng theo hai xu hướng chính: thuyết tự nhiên và thuyết vật linh. Tuy nhiên, chúng tôi sẽ loại trừ tất cả những gì liên quan đến đạo Phật.

Việc giới hạn chủ đề này của chúng tôi không hề tùy tiện chút nào. Quả vậy, điều chúng tôi dự định làm là trình bày và phân tích những ý tưởng chủ đạo của nền văn minh An Nam. Mà đạo Phật chỉ có ảnh hưởng khá hạn chế ở An Nam, nơi đạo này chỉ bắt đầu được thực hành quảng thế kỷ X; mặt khác, ngay khi vừa được du

nhập vào An Nam, đạo Phật đã bị biến dạng đáng kể; trên thực tế, học thuyết buông bỏ thế gian có quá nhiều mâu thuẫn với đầu óc thực chứng của người dân. Nhân tố duy nhất của đạo Phật có vẻ như còn nguyên dạng chính là đạo đức; nhân tố này đã thâm nhập vào một số học thuyết tôn giáo An Nam; dẫu vậy liệu có được phép nghĩ rằng nhân tố đạo đức này rất có thể đã tự nhiên xuất hiện, mà không cần Phật giáo giúp sức? Đây hẳn là hiện tượng xã hội học hoàn toàn bình thường trong tình trạng hiện tại của tư duy tôn giáo An Nam.



THUYẾT TỰ NHIÊN

CHƯƠNG I

CHỮ THẦN CỦA THUYẾT TỰ NHIÊN AN NAM

Những sinh vật, sự vật và hiện tượng tự nhiên mà người An Nam thần thánh hóa nhiều vô kể; vậy nên không thể đem ra xem xét hết tất cả. Và lại, ta biết rằng đặc thù của các sự vật và sinh vật thiêng là tạo thành các lớp, các phạm trù; thế nên trong đa số trường hợp sẽ chỉ cần nêu ra thể loại tổng quát là đủ mà không nhất thiết phải liệt kê những cá thể cấu thành, hơn nữa, việc đó thường là không thể thực hiện được.

Chúng tôi đã liệt kê một số loại vật thiêng như: bình vôi, bếp lò, các con vật đáng gờm: hổ, cá ông, v.v. Vẫn còn rất nhiều thứ khác nữa.

Ở An Nam, mỗi khu rừng, gần như mỗi cây cỏ thụ đều chứa trong mình những vị thần thuộc một thể loại đặc biệt; đó chủ yếu là các nữ thần được gọi chung là *chư vị*⁽¹⁾. Ở nông thôn xứ Bắc kỳ, thậm chí đôi khi tại vùng phụ cận các thành phố lớn, chúng ta thường xuyên bắt gặp những bàn thờ được dựng tạm dưới bóng mấy cây đa già; những đồ vàng mã được treo lơ lửng trên cành cây như: dép và nón cho đàn bà, váy áo lễ, trang sức bằng vàng và bạc; dưới gốc cây, nhóm phụ nữ và trẻ con quỳ lạy nhiệt thành, trong giai điệu

1. *Chư* 諸: (các), tất cả; *vị* 位: linh thể, thần linh.



Thổ công tương trợ, trạch chủ bình an, H.Oger.

chối tai nhấn nhá theo tiếng hát của thầy pháp. Đây là một buổi lễ tôn vinh một *chư vị*, vị này hẳn đã hiển linh qua hình thức biểu hiện đặc biệt nào đó.

Mỗi ngọn núi hay ngọn đồi đều là nơi trú ngụ của những vị thiện thần (*son thần*) hoặc ác thần (*son quỷ*). Thậm chí mỗi một mảnh đất cũng có thể được nhân cách hóa, *thổ công* 土公 đại diện cho đất của hộ gia đình; *thổ địa* 土地 của làng xã; *thành hoàng* 城隍 canh giữ thành lũy, bờ hào công sự; các vị thần khác trông thêm giữ cửa, trấn giữ mồ mả, đường sá, những ngã ba ngã tư, v.v.

Trong thủy giới, ta thấy những nhân vật tâm linh

giống các vị trên mặt đất. Tương đương với thổ thần là các vị thần đặc thù được gọi là *hà bá*⁽¹⁾ cai quản một vùng nước nào đó chảy ngang vùng đồng bằng châu thổ Đông Dương. Ngạn ngữ có câu: *Đất có thổ công, sông có hà bá*: đất thuộc thổ công, còn sông thuộc hà bá. – Lãnh địa của mỗi hà bá không được xác định rõ như của thổ công; điều này cũng khá dễ hiểu, bởi lẽ xác lập giới hạn chính xác ở vùng nước thường tương đối khó khăn. Hẳn nhiên chính vì lý do

1. Hà 河: sông; bá 伯: thủ lĩnh.

này mà các vị hà bá không có bàn thờ đặc biệt cùng những buổi lễ vào thời điểm cố định. Tuy nhiên quyền hạn của họ được xác định khá rõ: họ ghi nhận tất cả những gì xảy ra trong khu vực chủ quản: đắm tàu, ngập lụt, v.v. Con người phải khấn họ để tìm hồn người chết đuối và chỉ trong những dịp như vậy người ta mới dựng lên một bàn thờ tạm bên sông và cầu khấn hà bá. Cũng như thổ công, họ rất cuộc được xem như là thế lực trung gian giữa người phàm và các vị thượng thần, thế nên theo một nghĩa nào đó, họ là các viên cấp phó hoặc sứ giả⁽¹⁾.

Ngoài những hà bá có phẩm cách vẫn còn hơi lu mờ, cũng có những thực thể tâm linh với cá tính được thiết lập rõ hơn. Điển hình là các vị thần đại diện cho một dòng sông, hoặc một hồ nước nào đó, v.v.

Quả thực sông Tô Lịch, một con sông nhỏ ở phía Đông thành Hà Nội và đổ vào sông Hồng, có một vị thần đã làm nên rất nhiều điều kỳ diệu và để tôn vinh thần, một ngôi đền đã được dựng lên để tổ chức thờ cúng vào một số thời điểm ấn định trong năm.

Tại những con sông vùng thượng du Bắc kỳ, ta gặp rất nhiều ghềnh thác, cực kỳ nguy hiểm đối với thuyền bè lưu thông giữa Việt Trì, Lào Cai, Hà Giang, Lai Châu, v.v.; thế nhưng thủy thủ nghĩ rằng chính các nữ thủy thần đã gây ra đắm thuyền, vốn xảy ra rất nhiều tại khu vực này. Thế nên trước khi qua đó, họ có thói quen đốt các loại tiền vàng, bạc để các thần được vui lòng. Khi may mắn qua được đoạn ghềnh thác đó, họ đốt pháo và dâng đồ cúng mới.

1. Theo tác giả Dumoutier (trong tác phẩm *Cultes annamites* [Các tín ngưỡng của người An Nam], trang 15), thuật ngữ "hà bá" có lẽ là một dạng biến thể của *abhāsvaras* trong tiếng Phạn, nghĩa là những vị thần ánh sáng (*a bhā*). Chúng tôi thấy hình như đây có một lỗi kiến giải: quả vậy, chúng tôi thấy nghĩa của hai chữ "hà bá", chủ nhân của các dòng sông, tương ứng chính xác với chức năng của các vị thần mang tên gọi này. Từ điển của P. Génibrel dịch "hà bá" là Neptune [thủy thần trong thần thoại La Mã, được đồng nhất với hải thần trong thần thoại Hy Lạp, đồng thời cũng là tên của sao Hải Vương].

Tất cả các vị thần này, dầu thuộc nước hay đất, đều tồn tại chính thức. Hễ khi một trong số họ thị hiện thông qua một biểu hiện siêu nhiên nào đó, người ta bèn dựng một ngôi đền thờ họ rồi trình rõ sự tình đến triều đình Huế. Tại đó có một ngôi đền đặc biệt, được xây dựng dưới triều Nguyễn, nơi thờ tất cả các vị thần sông, thần núi, v.v. Đó là đền thờ Trăm vị thần: *Bách thần*. – Ở đó ta thấy bài vị của các vị thần của cả vương quốc được sắp xếp theo thứ bậc rất tỉ mỉ. Nhiều buổi lễ lớn được triều đình cử hành trong mùa xuân và mùa thu, hoặc còn tổ chức lễ cầu mưa khi hạn hán kéo dài quá lâu.

Ngay cả các hiện tượng khí quyển: mây, sấm sét, gió, mưa, v.v. cũng được thần thánh hóa. Vị thần sấm là *Thiên Lôi* 天雷. Vị này thường được khắc họa thêm búa và rìu; ngài dùng một cái đánh lên mặt trống để tạo ra tiếng âm của sấm; và ngài quăng cái còn lại xuống hạ giới⁽¹⁾.

Nếu như sấm sét được một vị thần duy nhất đại diện, mà phẩm cách và quyền hạn của vị này được ấn định rõ nét, thì ngược lại, việc tạo ra mưa được ủy thác cho các vị thần địa phương. Các vị thần chỉ là biểu hiện của ước muốn, nhu cầu của một xã hội, ta có thể giả định rằng sự đa dạng các thần tạo mưa là do dân chúng mỗi vùng muốn trực tiếp nắm trong tầm tay thứ phương tiện để đạt được lượng nước cần thiết vào thời kỳ hạn hán. Dầu sao thì các vị thần có thể phân phát mưa rất đông nên chúng tôi không thể nêu tên mà thậm chí cũng chẳng biết hết tất cả họ. Chúng tôi sẽ chỉ kể lại một truyền thuyết gắn liền quan đến chủ đề này, qua đó ta biết được người An

1. Sau đây là lời giải thích về biểu tượng rìu: người An Nam tin rằng khi sét đánh xuống một vị trí nào đó thì trong một trăm ngày sau đó, một hòn đá phải bật ra khỏi đất trên chính chỗ ấy. Thế nhưng những hòn đá ấy, được gọi là *đá sét* này chẳng qua cũng giống như loại rìu nhỏ thời tiền sử được đẽo từ đá lửa; hòn đá lửa này sáng lóe giống hệt tia sét, một sự kết hợp khá tự nhiên đã được tạo nên giữa chính tia sét, hòn đá và hình dạng chiếc rìu.

Nam hình dung về hiện tượng giông bão như thế nào: Dưới triều vua Khai Minh (Khai Minh vương hay Lê Long Đĩnh) thời nhà [Tiền] Lê, sông *Đằng Châu* được một vị thần cực kỳ hùng mạnh cai quản, thế nhưng người dân sống bên bờ sông lại không hề thờ cúng ngài. Để cho họ biết sức mạnh của mình, thần phái hai trợ thủ xuống hai bờ sông ấy. Họ vận đồ trắng và đội mũ đen, cưỡi bạch mã, mỗi vị đều có mười hai kỵ sĩ tháp tùng⁽¹⁾. Hai vị biệt phái này, một người chuyên làm mưa, người kia làm gió. Chính vì thế những người nông dân đã rất ngạc nhiên khi thấy nửa sông bên kia thì mưa, trong khi nửa sông bên này lại chỉ có gió; do trong bóng đêm họ chỉ lơ mơ nhận ra những bóng người cưỡi ngựa thăng thiên, họ công nhận có một vị thần ngụ ở dòng sông bên dựng đền thờ ngài.⁽²⁾

Thần linh cũng cai quản một số các vì sao. Ở ngôi sao phương Nam, *Nam Tào* và ở ngôi sao phương Bắc, *Bắc Đẩu*, đều có thần linh cư ngụ. Thần Nam Tào giữ sổ sinh, vị Bắc Đẩu giữ sổ tử. – Chòm sao Đại Hùng là lãnh địa của thần văn chương: *Văn Xương*.⁽³⁾ – Một vị thần sao khác rất nổi danh là *Khôi tinh*; vị này ở cạnh Văn Xương và được coi là trợ thủ.⁽⁴⁾

Thống lĩnh các vị thần sao là *Tử Vi*. Trong tranh dân gian, người ta khắc họa thần cưỡi sư tử và tay cầm bảng *Bát quái* hoặc Tám Quẻ.

1. Cũng gần tương tự cách mà người nguyên thủy hình dung về những đám mây: bò trắng và đen, chim, ngựa cùng các màu ấy, v.v.

2. Chi tiết về sự tình liên quan đến Lê Long Đĩnh ở Đằng Châu, xem thêm trong *Việt điện u linh tập*, hoặc *Lĩnh Nam chích quái*. [BT]

3. *Văn Xương* 文昌 là tên của chòm sao Đại Hùng. Hai chữ này có nghĩa là “hiển vinh về văn chương”. Cũng chính chòm sao này còn được gọi là *Thiên phủ*, điện hoặc thư viện thiên đình. Ở Hà Nội, Văn Xương được thờ ở một ngôi đền đặc biệt, nằm trên hòn đảo nhỏ giữa hồ Hoàn Kiếm [đền Ngọc Sơn trên đảo Ngọc]. Người ta thường gọi nơi đó là Tháp Bút.

4. Tác giả De Groot đã nói về chủ đề này (*sđđ*, t. I, trang 172) rằng người ta phân định nơi trú ngụ của ngài trong hình vuông được tạo thành từ các ngôi sao α , β , γ , δ của chòm sao Đại Hùng. Thế nhưng, do hình dạng của mình, chòm Đại Hùng còn được gọi là sao Đẩu, và người ta đã cho vị thần ngụ ở đó cái tên Khôi 魁, chiết tự ra thì gồm hai phần quỷ 鬼 và đấu 斗.

Tử Vi biết rõ tương lai và có thể nói cho từng người điều gì sẽ xảy đến trong suốt cuộc đời. Khi đứa trẻ chào đời, rất nhiều người cha đi hỏi thầy xem tướng số để mong biết số phận đứa con sơ sinh của mình. Khi ấy, họ được trao cho một tờ giấy lớn màu vàng trên đó viết tất cả các sự kiện sẽ ghi dấu ấn đáng kể trong cuộc đời đứa trẻ. Tờ giấy này được gọi là *lá số tử vi*; tờ giấy đó phải được giữ gìn cẩn thận cho đến lúc chủ sở hữu của nó lìa đời. Người ta phải trả một món tiền rất lớn để có được lá số tử vi; có những lá số không dưới năm mươi đồng bạc.

Ta có thể gán chu thần tự nhiên này của An Nam với những vị thần có nguồn gốc trừu tượng hơn: các vị thần đại diện cho đơn vị thời gian. Vả lại, đa số họ là thần sao. Trước tiên có mười hai vị thần chu kỳ gọi là *Đương niên*, hay *Hành khiển*. Chúng tôi đã liệt kê ra các vị này ở trang 93-94. – Chu kỳ thập can cũng có mười vị thần, mỗi vị được phân bổ cho một năm. – Mặt khác, trong mỗi năm, mỗi tháng, mỗi ngày, lại có thời khắc tốt hay xấu, được cẩn thận chỉ rõ trong các cuốn lịch An Nam bằng những dấu hiệu *kiến, trừ, mãn, bình, định, chấp, phá, nguy, thành, thu, khai, bế*, và mỗi dấu hiệu được một vị thần xác định cai quản.

Từ đông đảo những thực thể tâm linh này, những phẩm cách chính yếu dần dà hiện ra. Tất cả những vị tiểu thần mà chúng tôi vừa liệt kê, mỗi vị đại diện cho một thể loại sinh vật, sự vật hoặc hiện tượng, thuộc ba cõi lớn: đất, nước và trời. Thế nhưng có thể hình dung rằng người An Nam, khi tiếp tục sắp xếp những ý niệm của mình vươn đến độ khái quát ngày một cao hơn, đã đạt đến những khái niệm trừu tượng của ba nhân tố lớn: đất, nước và trời, chúng bao quát mọi khái niệm trước đó và rồi theo phương thức thường lệ, người An Nam gán cho mỗi khái niệm này một phẩm tính. Đó chính là điều đã xảy ra trong thực tế. Dù tiến hóa đã không diễn ra thường xuyên và hợp lý theo như cách chúng ta có thể hình dung; song nó

vẫn thành hiện thực. Sau đây, ta sẽ nghiên cứu các vị thần cõi trời, đất và nước, nước được đại diện bằng linh vật huyền thoại: rồng.

Tuy nhiên, trên đây không phải là những linh vật lớn duy nhất của thuyết tự nhiên An Nam; trong tổng thể các sinh vật và sự vật thiêng, vẫn còn những nhân vật khác vốn cũng ít nhiều quan trọng, hoặc do số lượng ít hoặc tính độc nhất trong loài, như mặt trời và mặt trăng; hoặc do tính hữu hiệu: như lửa, hoặc đáng sợ: như hổ.

HỔ/CỌP

Trong số tục thờ cúng động vật, tục thờ hổ chiếm vị trí trội bật nhất; việc này hẳn nhiên là do người ta e sợ loài mãnh thú ghê gớm này. Mặt khác, chúng ta đã thấy – và vì những lý do nào – mà hổ được coi như là con vật dương tính và do đó, nó chính là nỗi kinh hãi của ma quỷ và tà linh. – Như vậy, hổ được coi là loài vật nguy hiểm và tai hại do những đặc tính tự nhiên hoặc ma thuật đáng sợ của nó, đồng thời cũng được coi là một giống sinh vật thiện lành do được đồng hóa với mặt trời. Đây hẳn nhiên là lời giải thích cho tính cách khá mập mờ của vị chúa sơn lâm, bởi lẽ người ta dùng nó làm biểu tượng cho cả điều thiện lẫn điều ác. Những mâu thuẫn này chẳng khiến người An Nam bối rối cho lắm⁽¹⁾.

Tục thờ hổ phổ biến trong mọi vùng miền ở An Nam, dẫu có lẽ phát triển hơn trong các vùng rừng sâu núi thẳm, nơi loài này sinh sống nhiều. Tại nhiều ngôi làng, người ta dựng đền cho Tôn sư. Tuy

1. Tuy nhiên, mâu thuẫn đó chỉ ở bề ngoài. Trên thực tế, hãy nhớ lại quy tắc chính yếu của pháp thuật: cái tương đồng sinh ra và sửa trị tương đồng; và những ví dụ chúng tôi đưa ra có liên quan đến hổ: một mẫu xương, một cái vuốt, một sợi râu của con vật này đảm bảo phòng ngừa hổ tấn công và nói chung là ngừa được tất cả các kiểu tai họa, bởi lẽ hổ là biểu tượng của cái ác. Và chúng ta đi đến kết luận này: ác trị ác, có nghĩa là tạo ra điều tốt. Qua đó chúng ta đi đến tính hai mặt của sức mạnh được nhân cách hóa trong con hổ.

nhiên, thông thường thì tục thờ hổ được coi như có tầm quan trọng thứ yếu. Vị trí của nó trong các ngôi đền chỉ rõ điều ấy. Trong những công trình được dựng lên để thờ vị thượng thần nào đó, ta thường nhận thấy ở gần lối vào, một bàn thờ nhỏ bằng gạch lát vách hoặc một cái hốc sát mặt đất, tại đó vài cây nhang được thắp trước hình ảnh chất phác nhưng sắc sảo của Ông Cọp. Như vậy, loài vật này không được phép vào trong đền, và do đó, về mặt thứ bậc, nó được đặt dưới các vị thần thổ địa vốn thường chiếm vị trí ở sân trước đền.

Người ta không chỉ thờ hổ trong đền chùa mà còn thường xuyên thờ hổ tại tư dinh một số gia đình và nhất là ở nhà tất cả các thầy pháp, gần như không có ngoại lệ. Khi người ta muốn dựng tại gia một bàn thờ *Quan Tướng* – dân gian gọi hổ như vậy để khỏi thốt ra tên nó – trước tiên phải cho vẽ hình con vật này trên giấy hoặc vẽ thẳng lên tường. Thợ vẽ đảm trách công việc này sẽ cho con vật một màu lông nhất định, tương ứng với năm sinh của tân tín đồ. Ngoài ra, bức tranh đó chỉ được thực hiện trong các năm *dần* 寅, có nghĩa là chỉ mười hai năm một lần, vào năm *dần* thuộc chu kỳ thập nhị chi. Tuy nhiên, nếu ta làm vào một thời kỳ trung gian, nhất định phải đợi đến thời điểm được chỉ định để tiến hành nghi lễ *khai quang điểm nhãn*; chỉ sau khi đã thực hiện chu toàn lễ nghi này, việc thờ cúng mới có thể được bắt đầu.

Bàn thờ, hoặc chính xác hơn là cái hốc, phải được dựng sát mặt đất, hẳn là để nhắc nhở rằng hổ ẩn nấp trong hang hốc hoặc trong lùm cây¹. Nếu ta dựng bàn thờ ấy tại một địa điểm cao như là trên tầng lầu, gia đình ấy sẽ chẳng được hưởng lợi gì từ việc thờ cúng mà họ sẽ thực hiện. Ở mỗi bên bàn thờ, trên giá đỡ đặc biệt bằng gỗ

1. Ngược lại, *cây hương*, tại bàn thờ nhỏ thờ một số thần linh trên thiên đình, thì được dựng ngoài trời, ở đỉnh một cây cột như tên chúng đã chỉ rõ (*cây*). Chỉ dẫn khác: khi hổ nhập thể, người ta nói hổ *lên*, còn sự nhập thể của các thần linh thiên đình, thì ngược lại người ta nói: *xuống*.

(*cái giá*), người ta gắn mấy cây giáo và cờ có màu sắc phù hợp. Trước hình ảnh thờ, một chiếc liễn đựng đầy cát (*bát phù hương*) để cắm nhang, và ba cái đĩa, một đựng cau và trầu, một đựng nước trắng và đĩa thứ ba đựng một mẩu thịt sống. Tối nào cũng phải thắp hương trước bàn thờ và cứ mười lăm ngày một lần, vào ngày mùng một và ngày rằm hằng tháng – những ngày pháp thuật có công hiệu mạnh nhất – thì thay miếng thịt sống để lễ.

Khi tín đồ cần cầu xin *Quan Tướng* điều gì đó, ví như được khỏi bệnh nếu y bị ốm, tiền tài phú quý nếu y nghèo khổ, y cầu xin con vật nhập vào mình. Ngay lập tức y sẽ bò trên nền đất, sẽ bắt đầu gằm lên, ăn thịt sống mà người ta chia ra và thậm chí dùng quai hàm mình cắn vỡ chiếc bát đựng thịt. Khi y bình tâm lại, một người tham gia buổi lễ sẽ xoa rượu lên người y để giúp y trở lại là chính mình và cũng là để thanh tẩy cho y. Con hổ khi thoát khỏi thân thể của người bị nhập sẽ đem theo mình những mầm mống bệnh tật hoặc những điều không may mà kẻ tôn thờ nó đã phải mang.

RỒNG

Nếu có một biểu tượng nổi bật trong nếp nghĩ ở vùng Viễn Á, chắc chắn đó là vị thần thiên biến vạn hóa mà người ta gọi là Rồng. Rồng là biểu tượng quốc gia của An Nam và Trung Hoa; các Hoàng đế là hậu duệ của rồng; rồng là họa tiết đặc trưng trong nghệ thuật tôn giáo; ta gặp rồng ở khắp nơi trong các ngôi đền, trên các đồ vật thờ, trên lễ phục. Tính cách khó nắm bắt và linh hoạt của người châu Á, trí tưởng tượng dồi dào của họ, mà tư duy phản biện không sao kìm nổi, tất cả những điều đó được thể hiện bởi vị thần nửa-nước, nửa-đất, nửa-khí, tùy nghi biến hóa, cùng lúc có thể là nước biển, nước sông, mây, mưa hay đất màu mỡ, v.v.

Tuy nhiên, rồng trên hết là Thần Nước, hay đúng hơn là nước dưới nhiều dạng khác nhau. Chúng tôi tìm thấy trong tài liệu mà tác giả Dumoutier thu thập được, biểu hiện rất rõ ràng về đức tin này. Rồng nói: “Ta là thủ lĩnh tối cao của các loài động vật có vảy; lúc ngao du giữa hồ sâu, khi bay lượn trong gió... Chỉ hơi thở nhẹ của rồng cũng khiến mây ùn ùn kéo đến và bão táp nổi lên dữ dội.” – Một bài hát An Nam còn có đoạn: “Con rồng, con cá, có cùng nguồn gốc nhưng số mệnh mỗi loài quả là khác biệt. Con cá không thể sống tách khỏi môi trường của nó, nhưng chỉ cần một đám mây nhẹ hạ sà xuống thấp và thế là ta thấy rồng bay vút lên không trung.” Lời phúng dụ này cũng dễ hiểu; chẳng phải là nước được những đám mây chuyển đi, từ mây rơi xuống đất dưới dạng mưa, để rồi lại quay trở về sông biển, là nơi ngọn nguồn của chúng đó sao.

Nhưng nếu không thể phủ nhận nước được cách điệu hóa trong hình hài con rồng, vậy tại sao nước lại được biểu trưng dưới hình thức này? Liệu có tồn tại một mối quan hệ nào đó giữa nước và rồng không? Đây chính là một vấn đề khá hóc búa, tuy nhiên tác giả De Groot⁽¹⁾ đã đưa ra lời giải đáp hoàn toàn có thể chấp nhận được. Tác giả này, nhờ tra cứu những thư tịch cổ Trung Hoa, đồng nhất rồng với loài cá sấu mà ngày nay đã tuyệt chủng ở Trung Hoa và xứ Bắc kỳ. Con vật khổng lồ của sông suối này lui về trú ẩn dưới đáy đầm lầy vào các tháng mùa đông rất hanh khô. Đây hẳn là nguyên nhân đầu tiên khiến người Trung Hoa chọn rồng làm biểu tượng cho nhân tố lỏng. Nhưng khi mùa đông qua và những trận mưa đầu tiên rơi xuống, rồng lại hiện ra và như vậy, cùng với mặt trời mùa xuân, nó báo hiệu những cơn mưa trưởng dưỡng đầu mùa. Điều này giải thích tại sao người Trung Hoa và người An Nam sử dụng rất nhiều hình ảnh của rồng, vua của mây và thần của mưa, theo thông lệ rằng

1. *Sđđ*, trang 361 và các trang sau.

nhất định phải có rồng hiện diện để khai mở những dòng thác nước ở cõi trời. Chúng ta hẳn cũng hiểu rằng rồng cũng đã trở thành biểu tượng của sự màu mỡ, của sự phong phú tự nhiên trong lòng đất.⁽¹⁾ Khi rồng xuất hiện, đất được điểm tô màu mỡ, hạt nảy mầm trên cánh đồng hứa hẹn mùa màng bội thu; khi ấy khắp chốn đều hân hoan, sung túc và đẹp đẽ. Có lẽ chính sự kết hợp những ý tưởng đa dạng này khiến người Trung Hoa và người An Nam coi rồng là biểu tượng của sức mạnh, của danh vọng quyền quý, và điều đó đã dẫn họ tới chỗ chọn rồng làm biểu tượng cho uy quyền đế vương. Những vị vua đầu tiên của An Nam được coi là mang nòi giống rồng⁽²⁾.

Cho đến tận thế kỷ XIII, họ vẫn còn khắc họa rồng uốn lượn trên hai bắp chân. Mặt khác, trong biên niên sử có chép rằng người Giao Chỉ, vốn là nạn nhân thường xuyên bị cá sấu đến quấy phá phần đất trũng vùng đồng bằng châu thổ, đã cầu khẩn nhà vua, người thuộc dòng giống rồng, chỉ cho họ cách thoát khỏi hàm răng của lũ quái vật đó. Nhà vua khuyên họ nên xăm hình rồng lên khắp cơ thể. Sau khi đã áp dụng tập quán này, kể từ đó họ có thể đi đánh bắt cá mà không còn sợ gì nữa.

1. Theo tiến sĩ Schlegel (tác giả của *Uranographie chinoise* [Thiên tượng học Trung Hoa]), chắc chắn là do sự phục sinh của rồng vào mùa xuân đã khiến các nhà chiêm tinh cổ đại Trung Hoa nảy ý tưởng đặt tên Thanh Long (màu lam vốn luôn được coi là màu của mùa xuân) cho phần bầu trời gần như tương ứng với các chòm sao Xử Nữ, Thiên Bình và Bọ Cạp. Quả thực đã có thời kỳ sao Spica của chòm Xử Nữ, ngôi sao mà người Trung Hoa lấy làm đầu của Rồng xanh, xuất hiện vào đầu mùa xuân ở đường chân trời, cùng thời điểm với mặt trời. Vì tinh tú này thường được biểu trưng bởi hình ảnh của viên ngọc trai hoặc viên đá quý mà người ta luôn luôn đặt vào miệng, hoặc trên trán của rồng. Có lẽ cũng chính viên ngọc này được cắm vào đầu cái cán mà trong những đám rước, người Trung Hoa thường phe phẩy trước đầu con quái vật đó. Nếu giả thiết này là chính xác, chắc hẳn sẽ phải truy ngược về truyền thuyết của rồng, đến một thời đại xa xưa hoang đường nào đó, bởi lẽ theo tính toán của tiến sĩ Schlegel, mặt trời mùa xuân xuất hiện ở đầu Thanh Long cách nay khoảng 180 thế kỷ.

2. Nên xem đây là một biểu tượng thuần túy hay dấu vết của tín ngưỡng vật tổ? Điều này rất khó xác định.

Bất kể lý do gì đã xui khiến tộc người Hán Việt chọn rồng làm biểu tượng cho nước, chắc chắn sự đồng hóa này đã được thực hiện. Rồng đích thị là thần nước. Sắp tới chúng ta sẽ thấy trong hệ thống tôn giáo Tam phủ, vua thủy giới được gọi là Long vương. Tuy vậy, vị thần này đã không giữ được những đặc tính rõ rệt của rồng; quả vậy, rồng đã trải qua lần hóa thân đầu tiên; ngày nay nó được đồng hóa với đất. Sự biến hóa này thể hiện rõ nhất ở thuật phong thủy.

Chúng ta biết rõ dạng khoa học này: phong thủy tìm cách hiểu những ảnh hưởng tốt hay xấu của đất dựa vào một số dấu hiệu và tận dụng điều đó để xây cất và đặt định hướng nhà, đặt mộ, v.v. Những ảnh hưởng này được quyết định bởi hai yếu tố chính yếu là *duang* và *âm*, yếu tố *duang* là sinh khí và trường dưỡng được rồng đại diện; nguyên lý *âm* là tử khí, và được hổ, tức ác thần, đại diện. Những dòng sông, dòng suối, kể cả những con lạch nhỏ nhất, những mạch nước ngầm đều là huyết mạch của rồng, nhất định không được cắt, bằng không ắt phải chịu những bất hạnh nặng nề.

Để tránh những bất hạnh này, cần phải tiến hành một buổi lễ xá tội dâng lên rồng và các vị thổ thần. Đây là một nghi lễ hoàn toàn mang tính pháp thuật⁽¹⁾. Sau khi đã gọi tên các vị thần, người ta khấn cầu tùy theo tình huống; lễ dâng hương hoa được cử hành, tiếp đến các nghi lễ: *cất giải* hay “phóng thích”. Người ta rót hỗn hợp dầu lạc, muối và “nước vàng”⁽²⁾ vào hố (giếng, móng nhà, huyết mộ) – nguồn gốc của mọi tai họa, – và ngay lập tức lấp lại. Rất nhiều sự kiện lịch sử chỉ rõ tầm quan trọng được dành cho một tín ngưỡng như vậy; rất nhiều thầy thuốc đã tự hỏi các cơ quan của rồng có thể

1. Người ta cũng thỉnh gọi ba vị thần khác của các phương chính: Bạch Hổ của phương Bắc; Chu Tước của phương Nam và Huyền Vũ của phương Tây. Thanh Long thì chúng ta đã biết, vị này cai quản phương Đông.

2. Nước đỏ ngả sang vàng cam, từ một loài thảo mộc vốn dùng để nhuộm màu: *cây vàng*.

được định đặt ở nơi đâu, và tất cả các triều đại đều muốn biết vị trí nào thuận lợi nhất để xây dựng kinh đô hoặc cung điện của họ. Hoàng thành nhà Lê dường như được xây dựng ngay trên rốn rồng, nằm ở vị trí của thành cổ Hà Nội.

Như vậy, người ta dần dà đi đến chỗ coi rồng như là đại diện chính của đất. Ngày nay, họ thừa nhận rằng nó được chia thành vô số những con rồng nhỏ được gọi là *long thần*, và mỗi con phụ trách trông coi một phần lãnh thổ nào đó.

Đại diện tôn giáo của nước hay của đất không được ngoại hiện trong bất kỳ nghi lễ nào ở An Nam. Ở Trung Hoa thì không hoàn toàn như vậy, tại xứ này vào mùa xuân, người ta tổ chức các buổi lễ dân gian rất lớn nơi rồng chiếm vị trí cực kỳ quan trọng. Con vật khổng lồ đó được thể hiện bằng một hình khối dài và uyển chuyển được lắp ghép bằng tre và vải; chừng năm chục người đàn ông đội và điều khiển, diễu hành trên đường phố thành đám rước dài, trong tiếng pháo nổ và một thứ âm nhạc có phần êm tai. Những bạn hữu bản địa Đông Dương của chúng ta không tổ chức lễ hội dạng này, duy chỉ Hoa kiều tổ chức lễ này mà thôi.

LỬA

Trong hầu như tất cả các nền văn minh, ta thấy ngay từ đầu lửa đã chiếm một vị trí đáng kể. Rất nhiều dân tộc: Kamtchadals, Ainos, một số tín đồ Bái hỏa giáo vẫn còn coi lửa như một vị thần. Trong kinh Vệ Đà, Agni là thần lửa; vị thần ấy ngủ trong gỗ và tỉnh dậy khi thầy tư tế đến cạo xát vào các mẫu gỗ; ngài trú ngụ trong mặt trời. Thờ lửa là phần cốt lõi trong học thuyết của Bái hỏa giáo. Người Hy Lạp cũng có thần lửa trong tín ngưỡng của họ, Hephaestus, Prometheus; cũng như Vesta, đối với người La Mã; đây là nữ thần chính yếu của ngôi nhà; sự thịnh vượng trong thành phố phụ thuộc

vào thờ cúng bà; khi ngọn lửa của thần Vesta tắt thì đó là điềm xấu đối với quốc gia. – Cuối cùng, ở người Trung Hoa, ta có thể lại tìm thấy những tàn dư của tục thờ đồng lửa bùng cháy; vào mùa xuân, các đạo sĩ nhảy qua lửa sau khi đã ném gạo và muối vào đó.

Với người An Nam, lửa được tôn thờ dưới hình hài của thần bếp. Vị thần này chắc chắn có nguồn gốc Trung Hoa; điều này có thể thấy rõ từ rất nhiều điểm tương đồng tồn tại giữa dáng vẻ của vị thần ấy ở Trung Hoa và ở An Nam. Liệu có nên kết luận rằng những kẻ được chúng ta bảo hộ chỉ mượn vị thần này từ những người đã từng đô hộ họ; hay hình thức đại diện này có lẽ đã được đúc rút từ một nền tảng chung từ thuở xa xưa, thời đại mà nhánh An Nam vẫn còn chưa tách khỏi cái gốc chung Mông Cổ? Cá nhân tôi có lẽ sẽ nghiêng về giả thiết sau hơn; nhưng đây không phải là chỗ để tranh luận điều đó. Tuy nhiên, việc xác quyết nét tương đồng giữa thần bếp An Nam và thần bếp Trung Hoa là cần thiết, để cho phép chúng tôi trình bày mạch lạc nguồn gốc và sự phát triển của tục thờ lửa ở An Nam. Quả vậy, chính nhờ một nghiên cứu đối chiếu những gì mà chúng tôi quan sát được trong hai quốc gia láng giềng này mà chúng tôi sẽ phác họa lại được toàn vẹn sự tiến hóa của vị thần gia đình An Nam.

Thông tin lâu đời nhất mà chúng tôi có được về vị thần bếp Trung Hoa xuất hiện trong *Lễ ký*, trong đó ta đọc thấy: “Người ta đốt những khúc gỗ cho Ngao”⁽¹⁾. Các nhà bình luận giải thích từ *ngao* là “bếp lò” và *Khang Hy tự điển* nói rằng, trong trường hợp này, nên hiểu từ này mang nghĩa: “thần hoặc các vị thần bếp”⁽²⁾.

1. Tức câu “Phân sài ư áo” 燔柴於奥. [BT]

2. Tất cả những thông tin này về vị thần bếp Trung Hoa đều được trích trong tác phẩm của De Groot: *Les fêtes annuellement célébrées à Emouï* [Các ngày lễ hằng năm được tổ chức ở Hạ Môn]. [De Groot ghi là *ngao*, nhưng *Lễ ký* chép là áo: “Phù áo giả, lão phụ chi tế dã” 夫奥者, 老婦之祭也. Tạm dịch: “Áo (cũng viết là Táo thần) tức là cúng gia tiên.” – BT]

Vị thần này, đúng thực là vị thần Trung Hoa, đã được đồng hóa với một nhân vật á thần vĩ đại thời cổ: Triệu Dương, tên có nghĩa là “đại quang minh”; đó là một trong sáu vị đại thần của Hoàng Đế. Ngài chỉ đạo những ngọn lửa tế lễ và chủ quản phương Nam, và vì lẽ đó, về sau ngài hóa thành một trong những thần linh cai quản vũ trụ. Với vai trò này, ngài trị vì vùng đất phương Nam, mang danh thần lửa và được biểu trưng bằng một thân thể hình thú mặt người.

Ngoài ra, một số văn bản khác cho thấy vị thần này được hình dung như một thiếu niên khôi ngô chưa có râu. Miễn sao được duy trì, chẳng phải lửa lúc nào cũng bùng cháy, vuren cao lên đó sao? Thần còn được gán cho phẩm tước sứ giả đưa tin giữa chư thần và người phàm. Thần lửa chẳng phải là vị trung gian tự nhiên giữa người làm lễ và các vị thần đó sao? Chẳng phải chính ngài khiến các đồ cúng lễ bốc hơi và do đó đem chúng đến tận dưới chân các vị thượng cấp ư? Vì thế ngài chẳng được xem như là vị dàn xếp trung gian mà ta có bốn phận thờ cúng những mong đạt được ân huệ thánh linh hay sao? Chính vì thế ngài không chỉ được xem là một tín giả tự nhiên giữa trời và đất, mà còn là người ban phát thịnh vượng và phúc lành.

Ngày hai tư tháng Chạp hằng năm, vị thần bếp Trung Hoa thân hành công du về các lãnh địa thượng tầng, để dâng lên Ngọc Hoàng bản tấu trình của ngài về sự tình nơi hạ giới; ngài trở về sau chuyến đi xa đó vào ngày mừng bốn tháng Giêng và khi ấy người ta chào đón ngài nồng nhiệt để đảm bảo được ngài ân ban trong suốt cả năm vừa mới bắt đầu.

Ý tưởng về một vị thần đi lại quá đồi thường xuyên như vậy giữa cõi trời và đất đã tất yếu làm nảy sinh ý tưởng về những con ngựa được ngài dùng làm phương tiện di chuyển; vào buổi đầu văn hóa nhân loại, ngựa là phương tiện kéo nhanh nhất được biết đến. Chính vì vậy, vị thần bếp Trung Hoa sử dụng ngựa để lên thiên đình. Buổi tối trước hôm ngài xuất hành, người ta bỏ vào một cái

sàng những tờ giấy nhỏ đã được vẽ sẵn hình ngựa cùng với rơm rác độn chuồng và những phương tiện vận tải khác. Đó là “những ngựa linh hay là mây”. Sau đó người ta đem đốt tất cả và tung tro lên trời.

Chúng ta sẽ thấy rằng vị thần bếp của người An Nam biểu thị những đặc tính tương tự như người anh em Trung Hoa của mình. Vị thần này, được gọi là *Ông vua bếp*, dịch đúng nghĩa đen là Vua của bếp, hoặc còn là *Ông Táo* 翁灶, như chúng tôi đã nói, ngài được biểu hiện trong mỗi gia đình bằng hình ảnh một cái lò; nhưng đây là loại bếp lò thời nguyên thủy vốn được tạo từ ba trụ đất sét chỉ chuyên dùng nấu cơm. Một số bếp nấu khác tiện lợi hơn được dùng làm bếp bình thường. Ngài là vị giám hộ của gia đình, giám sát mọi hành vi của họ; tùy độ chú tâm tuân thủ những chỉ định thờ cúng ngài, mà hạnh phúc hay khổ đau sẽ chiếm lĩnh trong ngôi nhà. Cấm trò chuyện âm ỉ hoặc thực hiện những chuyện bất lịch sự trong gian phòng dành cho *Ông vua bếp*; ta không thể khóc ở đó, không được hát hò, cãi lộn, làm vấy máu, cũng không được đưa vào đó những đồ ứ tập như rác, xương, lông gà vịt, thịt chó, không được bóc tỏi hoặc bóc hành ở đó.⁽¹⁾

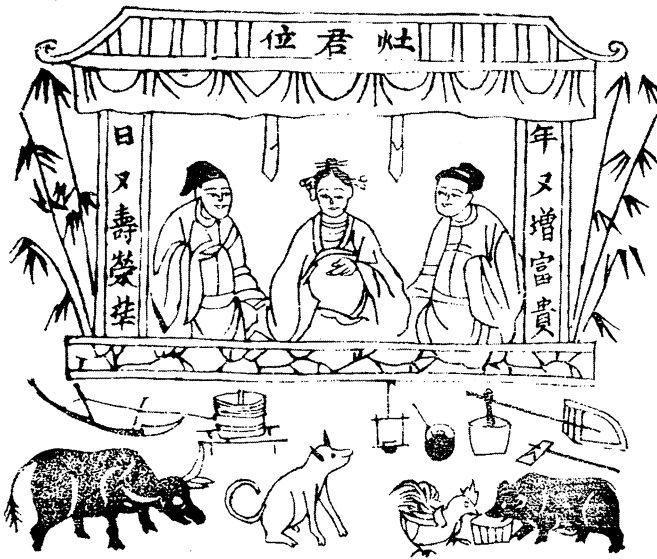
Ngày hai tư tháng Chạp, *Ông vua bếp* về trời gặp Ngọc Hoàng để báo cáo những hành vi tốt hoặc xấu đã phạm phải trong suốt năm của gia đình mà ngài chịu trách nhiệm giám sát. Chính vì thế, vào hôm trước ngày này, nhằm ngày hai ba, tất cả các gia đình đều tổ chức lễ khởi hành của Vua bếp. Với mục đích này, mỗi gia đình trang bị hai *bộ mũ*, hoặc một bộ đồ hàng mã; mỗi bộ gồm ba mũ và đôi khi là bộ lễ phục hoàn chỉnh, cũng như ba gói đựng những thỏi

1. Trong nhiều tôn giáo, những lễ nghi thanh tẩy bao gồm cả việc cạo tóc, cạo lông mày, cạo râu, cắt móng tay móng chân; như một số văn bản Hindu giải thích rất rõ ràng, đây chính là phần chết, phần ứ tập của cơ thể. Hẳn là cũng cùng lý do ấy mà xương và các loại lông vũ là những thứ ứ tập mà ta cần phải tránh để trước tầm mắt các vị thần. Chúng ta cũng biết những thứ đại loại như chó, máu, tỏi, hành, v.v., đều là ứ tập.

vàng hoặc bạc, tất cả được đặt trên một cái bệ hoặc ngai vàng cũng được làm bằng giấy.⁽¹⁾ Một trong các bộ này được dành cho vị thần mà ta tổ chức lễ khởi hành; bộ còn lại được dành cho vị thần bếp của năm mới khi ngài đến nhà. Bởi lẽ ở An Nam, khác với ở Trung Hoa, vị thần bếp được thay đổi mỗi khi năm mới đến. Ở đây có một biểu tượng sâu sắc. Quả vậy, chúng ta sẽ thấy ở các phần sau rằng Ông táo đã trở thành thổ thần thực sự, và do đó, ngài phải chết vào cuối năm, cũng như các vị thần nông vậy, để rồi lại tái sinh vào đầu mùa xuân năm sau. Chính cái chết này được biểu tượng hóa trong buổi lễ xuất hành diễn ra không chỉ dành cho Vua bếp, mà còn dành cho các vị thần ngụ tại những nơi thờ tự như đền, đình miếu làng xã, v.v. Sự đón tiếp vị thần mới trùng hợp với sự phục sinh của ngài vào thời điểm xuất hiện cây cối đâm chồi nảy lộc, biểu hiện của sự sống dưới thế gian.

Hãy cùng quay lại với buổi lễ kể trên. Để dâng lên vị thần bếp năm cũ, người ta tìm một con cá chép nhỏ, một con cua hoặc một con ngựa bằng giấy, giống vật mà ngài sẽ cưỡi để bay về trời. Cuối cùng, người ta chuẩn bị một khay com thường nhật; khi tất cả đồ cúng được đặt lên bàn thờ, buổi lễ khởi hành bắt đầu. Các nghi lễ chủ yếu bao gồm động tác cúi lạy được chủ gia đình thực hiện; người này sẽ đọc những lời khấn sau: “Con tên là..., thành kính vái lạy ngài Vua bếp, nhân dịp ngày lễ này, con xin phép dâng lên ngài những lễ vật mọn đây. Trong suốt năm sắp kết thúc này, nhờ sự bảo hộ toàn năng của ngài, con đã được hưởng thịnh vượng vững bền. Con xin cúi lạy cảm tạ ngài và cầu khẩn ngài tiếp tục ưu ái nhà con, trên thiên đình mong ngài xin giúp con. Mong rằng cả nhà con đều có com no, áo ấm, an bình và hạnh phúc luôn ở cùng chúng con.

1. Chúng ta biết rằng trong bếp nấu của người An Nam có ba nhân vật thần linh trú ngụ, thế nên trong mỗi “bộ mũ” đều bao gồm ba món đồ vật.



Thần vị Táo quân, H.Oger.

Đó là những ân huệ mà con cầu xin ngài, Vua bếp." Sau khi khấn lễ xong, các đồ vàng mã được đem đốt.

Ngày ba mươi cùng tháng đó, một ông Vua bếp mới quay trở lại gia đình, thế chỗ và thực hiện các chức năng của vị thần cũ. Ngài được đón tiếp bằng một buổi lễ tương tự như buổi lễ vừa được miêu tả.

Làm sao vị thần bếp có thể có gây ảnh hưởng đến sự thịnh vượng của gia đình, ảnh hưởng mà chúng ta thấy rằng đã được gán cho ngài? Tác giả De Groot đã đưa ra một lời giải thích về vị thần bếp bên Trung Hoa, vị sứ giả thần thánh và quen thuộc của chư vị thượng thần ở chốn thiên đình. Tuy nhiên, trong ảnh hưởng này có một nguyên nhân khác chỉ ít cũng quan trọng không kém mà ông De Groot đã không nêu ra.

Thần bếp là vị thần lửa tại gia đình. Chúng ta vốn đã biết tầm



quan trọng của lửa trên phương diện pháp thuật; lửa tượng trưng cho mặt trời và có cùng những phẩm chất như mặt trời; lửa có tác dụng thanh tẩy, lửa xua đuổi ma tà. Vậy nên giữ lửa trong nhà là cách đảm bảo sự thanh khiết, đảm bảo sức mạnh và do đó là phúc lành. Ba viên đá kê bếp nấu đã thừa kế được sức mạnh tốt lành này.

Qua đây có thể nhận thấy tục thờ cúng thần bếp có quan hệ mật thiết với pháp thuật. Vả lại, tạo ra các vị *táo quân* là một hoạt động thực sự có tính chất pháp thuật. Và sau đây là diễn tiến quá trình đó, theo một cuốn cẩm nang pháp thuật: “Để không phải chịu đói, chịu rét trong suốt năm, phải chế tác các *táo quân* vào ngày *ngọ* và giờ *ngọ*,⁽¹⁾ cấm sự có mặt của phụ nữ và trẻ em. Trong lúc làm việc,⁽²⁾ người ta phải quay về hướng Nam, rồi phơi khô những khối đất sét cũng ở hướng Nam. Ta thấy rằng mặt trời (giờ, hướng, v.v.) đóng một vai trò rất lớn ở đây; ta biết rõ tác dụng truyền sinh khí của vì tinh tú này; và cũng là lẽ tự nhiên khi người ta vờ gọi sức ảnh hưởng đó, bởi lẽ họ đang chế tác một vị thần lửa, biểu tượng của mặt trời. Thông qua các tác động giao cảm đa dạng nhập cuộc: trùng khớp về thời gian, tiếp xúc trong không gian, sức mạnh của vì tinh tú ban ngày sẽ được truyền vào những khối đất sét. Ngoài ra thao tác cuối cùng sẽ đảm bảo tốt hơn nữa cho quá trình truyền các phẩm chất này của mặt trời. Ở phía Đông (mặt trời mọc, mùa xuân, tuổi trẻ), ta hái một cành cây, trên đó ta viết bằng mực đỏ tám chữ: *Đông phương thái ất cứu khổ thiên tôn*, vị quân vương cõi trời chủ quản phương Đông, chuyên cứu khổ.⁽³⁾

1. *Ngọ* hoặc *ngũ*, vào chính giữa trưa. Về những tính năng đặc biệt của các khoảng thời gian được *ngọ* chỉ định, xem trang 127.

2. Công việc này bao gồm nhào nặn và đúc khuôn; các *táo quân* được làm bằng ba khối đất sét rồi đem nung qua lửa. Ta thấy rất ít đá trong vùng châu thổ, nơi mà ngược lại, có rất nhiều đất sét.

3. 東方 *Đông phương*: phía Đông; 太乙 *thái ất*: nguyên lý đầu tiên; 救 *cứu*: xua đuổi; 苦 *khổ*: khổ khổ, hoạn nạn; 天尊 *thiên tôn*: cha, quân vương cõi trời.



Vào giờ *tỵ* (nửa đêm) những khối đó được chuyển vào bếp, người ta lấy cành cây đập nhẹ rồi sau đó đốt ngay lập tức. Trong lúc cành cây cháy thì đọc lời khấn sau: “Mong *Thiên Chủ* và *Địa Tạng* phù trợ chúng con tránh khỏi cái đói”⁽¹⁾.

Nếu chúng ta đã thấy thần lửa biến thành vị phúc thần gia đình, thì đó vẫn chưa phải là diện mạo cuối cùng của ngài mà chúng ta có thể xem xét. Quả vậy, ngài còn trải qua một biến đổi khác nữa và trở thành thổ thần thực sự ở An Nam. Thậm chí ngày nay vị này gần như chỉ được thờ cúng dưới hình hài này; cái tên gọi của ngài *thổ công* 土公 “chúa đất”, đủ để cho thấy điều đó.

Sau đây là cách thức mà sự biến đổi mới này có thể đã diễn ra. Thần bếp là người giữ nhà cho gia đình, nhưng ở đây cần phải hiểu “gia đình” theo nghĩa rộng lớn hơn nhiều so với ý nghĩa mà chúng ta thường hiểu. Đặc biệt, chúng ta phải nhớ lại tính chất đặc thù mà theo đó, nơi những người nguyên thủy và người An Nam, tất cả những gì liên hệ hoặc thuộc về một cá thể thì được coi như là một phần của người ấy. Nhân cách vượt lên trên cá thể và đạt tới những thứ mà đối với chúng ta là tách biệt rõ ràng với cá thể. Ý tưởng về sở hữu không chỉ còn là mối quan hệ đơn giản mà là sự ràng buộc rất thực. Chính vì thế vị thần gia đình âm thầm bảo vệ nền đất nơi họ gia đình cất nhà cửa và cả nơi đồng ruộng mà các thành viên trong gia đình trồng trọt canh tác.

Và lại, bước chuyển từ ý tưởng về lửa sang ý tưởng về đất đã có thể được diễn ra thuận lợi nhờ sự tồn tại của ba khối đất sét làm

1. *Thiên Chủ* và *Địa Tạng* là các vị thần mà chúng tôi không thể xác định chính xác danh tính. Theo những người An Nam mà chúng tôi đã hỏi về chủ đề này, thì có lẽ vị đầu tiên là: vị thần bếp, hay đầu bếp của thiên đình [theo cách diễn giải này, thì có lẽ danh từ đúng phải là *Thiên Trù* 天廚 – BT]; vị thứ hai là: vị thần đất hoặc thần giám hộ cho nhà nông. Định nghĩa này không tương ứng với nghĩa chính xác của bản thân các danh từ ấy: một từ có nghĩa là “chuột cõi trời”, từ kia là “tạng phủ cõi hạ giới”.

thành bếp nấu và hẳn là ban đầu chúng đã thay thế cho chính bản thân lửa. Từ những quan sát trước đây của chúng tôi thì điều này là khá rõ, theo đó các phẩm tính của lửa đã được chuyển qua *táo quân*. Hôn nữa, sự thay thế này cũng khá tự nhiên.

Ba hòn đá gác bếp, được tiếp xúc thường xuyên với lửa thiêng, thì không thể không dần dần hòa lẫn vào đó; đó là điều được chỉ ra trong cách hình thành chữ 灶 *táo* chỉ bếp nấu, chiết tự gồm hai bộ thủ 火 lửa và 土 đất. Vả lại, những khuynh hướng đặc biệt của trí tuệ người An Nam hẳn nhiên tạo điều kiện dễ dàng cho sự biến đổi nho nhỏ này. Thế nhưng khi điều này đã được hoàn thiện, các *táo quân* đất sét khiến người ta quên đi lửa, thứ mà các vị này đã thay thế, và rồi người ta chỉ còn nhìn thấy nơi họ thứ chất liệu tạo ra họ: một mảnh của nền đất gia đình, của mảnh đất thiêng mà chính nó, cũng như lửa, đã được thần thánh hóa.

Điều này thể hiện rõ trong tên gọi được đặt tương ứng với mỗi chân trong số ba chân gác bếp, hay đúng ra là ba nhân vật, mà theo truyền thuyết đã kể trên, được hóa thân vào chúng: *Thổ kỳ* 土祇, *Thổ địa* 土地, *Thổ công* 土公. Ba tên gọi này đều biểu thị cùng một ý niệm, dưới các hình dạng khác nhau. Quả vậy, mỗi tên gọi này đều chứa chữ *thổ* 土: đất. Hai thuật ngữ đầu tiên lần lượt chỉ định: vị thần của đất; vị thần của sự sung túc, chính vị này cũng xuất thân từ một vị thổ thần.⁽¹⁾ Còn về *Thổ công*, chính ngài là cái bếp. Vậy, trong bộ tam thần này chúng ta gặp lại ba diện mạo nổi

1. *Thổ kỳ* 土祇, thần linh của đất. Kỳ 祇, nguyên lý âm. Nghĩa của chữ này theo lối chiết tự có thể được dịch là: 示 thần linh, 氏 nữ; trên thực tế, bộ thủ này là danh từ chung chỉ phụ nữ.

Thổ địa 土地 cũng là một trong các diện mạo của thần đất; riêng tên gọi của vị này, được tạo thành từ hai chữ có nghĩa "đất" và "lãnh thổ", cũng đã là một bằng chứng. Tại sao người ta lại lấy đất và lãnh thổ để tạo nên vị thần của sự giàu có và hạnh phúc? Có lẽ là vì, đối với một dân tộc chủ yếu thiên về nông nghiệp, sự giàu có, nguồn hạnh phúc chính yếu, trên hết là sản phẩm đến từ đất.

tiếp nhau của vị thần nguyên thủy: lửa hoặc bếp; thịnh vượng hoặc sung túc; và đất.

Bằng cách nào mà giờ đây ba nhân vật khác biệt này lại hòa vào nhau thành một *Ông táo*, hoặc *Táo quân*? Hẳn nhiên là dưới ảnh hưởng của ngôn ngữ. Chúng ta đã có một ví dụ về ảnh hưởng này với *Tam Danh*. Do ba sinh vật hoặc ba sự vật nào đó tương đồng đều được chỉ định dưới cùng một thuật ngữ hoặc cùng một tên gọi, người ta đã ban cho tên gọi hoặc thuật ngữ này một nhân cách và họ đã tiến tới quan niệm về tam thể, tạo thành một người hoặc một sự vật duy nhất.

ĐẤT

Nơi kết thúc tiến hóa của thần lửa cũng là nơi bắt đầu sự tiến hóa của các vị thổ thần. Chúng tôi nói *các* vị là bởi lẽ trên thực tế, họ không chỉ có nhiều diện mạo mà xét về mặt cá thể thì cũng đông đảo. Mỗi ngôi nhà, mỗi ngôi đền, mỗi ngôi mộ, mỗi xóm, làng hoặc vùng miền, đều có vị thần riêng và mỗi vị thần đều được thờ cúng đặc thù. Ngoài ra, bên trên những vị tiểu thần địa phương đông đảo này, còn tồn tại những vị thổ thần lớn của vương quốc, kể đến là của Đất, mẹ của chúng sinh.

Các vị thần gia đình An Nam đại diện cho ý niệm gia đình; họ tạo nên mối quan hệ rất thực và bền chặt gắn kết các thành viên có cùng gốc gác, không chỉ giữa họ với nhau mà còn đối với di sản gia đình; sau đây chúng ta sẽ thấy mối liên kết này về nguyên tắc là không thể chia tách, không thể tước bỏ; nó cũng có những tính chất thống nhất, đoàn kết hết như của chính gia đình vậy. Vua bếp, vị thổ thần ở tầm mức gia đình, là hiện thân của mối gắn kết này, biến toàn bộ gia đình thành một khối thống nhất, có một tư cách pháp nhân thực sự. Thế nhưng gia đình An Nam có khả năng phát triển

không ngừng; mỗi người con trai đến lượt mình đều trở thành gia chủ, là cái gốc chính yếu có thể vươn dài và phân nhánh, mà không hề bị tiêu biến. Trong nhóm vốn đã rộng lớn này, mỗi nhánh phụ đều tổ chức lễ thờ cúng của riêng mình; nhưng những buổi lễ tôn vinh vị thần chung, tổ tiên hoặc thổ thần vào một số thời điểm cố định, đều có những thành viên chung một gốc tập hợp. Chúng ta có thể dễ dàng hình dung nhóm đó ngày càng lan rộng và cứ tiếp tục mãi, song vẫn có một hình thức thờ cúng chung, khác với sự thờ cúng riêng rẽ của mỗi gia đình, và đa phần vẫn giữ được những đặc tính đó. Đó là các vị thổ thần của làng.

Các vị thổ thần ở tầm mức làng xã được chỉ định bằng tên gọi theo chủng loại là *Thổ thần*. Nhưng đây rất có thể là một thuật ngữ mới được dùng gần đây, và thay thế một từ cổ xưa hơn nhiều: *xã* 社. Ngày nay, ở đất nước An Nam, từ này chỉ định vùng lãnh thổ của xã. Nhưng nên lưu ý rằng khi chiết tự chữ 社, ta tìm thấy nghĩa sâu hơn ý nghĩa lãnh thổ của một xã. Yếu tố đầu tiên 示 trên thực tế là bộ thủ chỉ sự vật thuộc về tôn giáo: “thần linh” nói chung; yếu tố thứ hai 土 đại diện cho “đất”; về mặt từ nguyên, chữ 社 do đó có nghĩa: “vị thần linh của đất” hoặc “của xứ sở”.

Từ đó được sử dụng ở nước Trung Hoa cổ đại đúng theo nghĩa này. Theo *Kinh Lễ* (chương V), *xã* là những hình thái mà qua đó người ta thần thánh hóa thiên nhiên. Vào thế kỷ V và VI TCN, mỗi nhóm gồm 25 hộ gia đình tạo thành một *xã*⁽¹⁾. Các vị thổ thần thì đông vô kể. Một tác giả Trung Hoa còn nói rằng *xã* là “chúa tể của những vùng riêng rẽ”, có nghĩa là vị thổ thần của những bộ lạc riêng rẽ lập thành

1. *Tư Mã Thiên*, bản dịch tiếng Pháp tập IV, trang 75: “Tề công muốn phong cho ngài đất của một nghìn vị thổ thần” (517 TCN).

[*Thổ thần* ở đây chính là xã. *Sử ký*, *Thế gia*, quyển 32, *Tề Thái công thế gia* chép: “Năm thứ ba mươi mốt, Lỗ Chiêu công tránh họa nạn họ Quý, chạy sang nước Tề. Nước Tề muốn đem nghìn xã để phong cho (Lỗ Chiêu công).” – BT]

để chế nguyên thủy. Quả vậy, theo *Kinh Lễ*, mỗi lãnh chúa phong kiến đều có thổ thần riêng, và trên các lãnh chúa, thiên tử có một vị thần riêng của mình với quyền năng bao trùm khắp vương quốc.⁽¹⁾

Dưới ách cai trị của Trung Hoa trong suốt mười thế kỷ Công nguyên, đất nước An Nam vốn là xứ sở gồm các bộ lạc bán hoang dã thời tiền đô hộ thì bấy giờ đã được các tiết độ sứ Trung Hoa tổ chức lại theo khuôn mẫu của quốc gia đô hộ, và chính vào thời điểm ấy phương thức phân bố cư dân – mà ta vẫn đều còn lưu giữ – theo *xã* hay nhóm 25 hộ đã được du nhập vào An Nam. Tên gọi đó vẫn còn lưu lại trong xã An Nam hiện nay, nhưng thứ mà nó chỉ định một cách cụ thể hơn: vị thần của lãnh thổ nhỏ, đã lấy một tên gọi khác hoàn toàn đồng nghĩa: *thổ thần*, tính linh của đất.

Nếu như chúng tôi đã nhấn mạnh vào sự thay đổi đơn thuần mang tính hình thức này, đó là bởi nó đã hướng chúng tôi đến sự biến đổi mới của các vị thổ thần. Trước tiên là ở tầm mức gia đình, kể đến là xã, chúng ta sẽ thấy họ tiếp tục phát triển và đạt đến tầm quan trọng đáng kể. Nhưng kể từ đây, các vị thổ thần sẽ càng ngày càng thể hiện rõ một tính cách kép: một mặt, là tính cách của các vị thần lãnh thổ mà chúng ta đã thấy phát triển riêng rẽ cho đến tận lúc này; và tính cách còn lại là của các vị thần nông.

Giống như ở Trung Hoa, vô số các vị thổ thần, *xã*, đại diện cho những phần đất càng ngày càng rộng, đi từ nhóm nhỏ gồm 25 hộ gia đình cho đến tầm mức của cả vương quốc, chúng ta thấy điều tương tự ở An Nam, nơi các vị thần lãnh thổ hòa vào nhau thành một vị thần lớn đại diện cho toàn bộ vùng đất nằm trong cương vực của An Nam. Tuy nhiên vị thượng thần này trong lúc hình thành đã

1. Xem thêm chi tiết hơn về sự tiến hóa thú vị này của các vị thổ thần ở Trung Hoa, tác phẩm của ông Ed. Chavannes, “Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise” [Thổ thần trong tôn giáo Trung Hoa cổ xưa] (*Revue de l'histoire des religions*, xuất bản trong số tháng Ba-tháng Tư, năm 1901). – Tham khảo thêm De Groot, *sđđ.*, trang 149 và các trang tiếp theo.

kết hợp với một vị thần khác vĩ đại ngang hàng với ngài: vị thần của giới thực vật hoặc ngũ cốc: 稷神, *Tắc thần*⁽¹⁾. Nhưng hai vị thần song sinh này chỉ là các phương diện khác nhau của cùng một sự vật duy nhất: mặt đất dưới chân ta và thổ nhưỡng.

Cũng hợp lý khi các vị thần này được kết hợp với nhau, giờ đây họ là một vị thần kép; dưới tên gọi *Xã Tắc*, thần của Thổ nhưỡng và Mùa gặt, họ đã trở thành vị thần của Vương quốc. Hằng năm, vào tháng Hai, vào một ngày được bộ Lễ ấn định, nhà vua tại kinh đô và các quan tổng đốc tại các tỉnh đều cử hành một buổi lễ trọng thể nhằm tôn vinh ngài. Chúng tôi sẽ miêu tả cụ thể buổi lễ này sau.

Hiện tại, chúng ta phải tiếp tục lần theo sự tiến hóa mà chúng tôi đã tự trao cho mình trách nhiệm phải phác họa lại. Bên trên vị thần của Thổ nhưỡng và Mùa gặt, nhưng bắt nguồn từ ngài, còn là một thực thể rộng lớn hơn: Đất, mẹ của tất cả chúng sinh và của vạn vật tồn tại trên thế gian. Bà được thờ dưới tên gọi *Hậu thổ* 后土.

Vẫn là ở Trung Hoa, chúng ta sẽ phải đi tìm cội nguồn của tên gọi này. Như đã số những vị thần lớn bên Trung Hoa, thần đất đã được đồng hóa với một con người. *Tả truyện*⁽²⁾ kể lại chuyện *Hậu thổ quan* (quan lo việc đất đai) của Đế Nghiêu (2356-2255 TCN) có một người con trai. Người này có khả năng tạo thế cân bằng giữa nước và đất (bị ngập lụt) và rồi đến lượt mình trở thành *Hậu thổ*. Vì lý do này, ngài đã được thánh hóa thành chúa tể của đất. Chính ngài về

1. *Tắc* 稷: hạt kê, ngũ cốc. *Tắc thần*, vị thần *Tắc* hoặc *Hậu tắc* 后稷, tức vua [chư hầu] *Tắc*, như người ta vẫn gọi ngài, một nhân vật thần thoại được vay mượn từ Trung Hoa. Đó chính là con trai của *Thần Nông*, vị hoàng đế huyền thoại, người kế vị Phục Hy và được phong làm vị thần của nông nghiệp. *Hậu Tắc* cũng có tên là *Chu* 柱 [chữ 柱 này đọc âm là trụ/trú; trong khi tên của *Hậu Tắc* là *Chu Khí* 周棄 – BT], có nghĩa là “chủ nhân” 主 của “cây cối sinh sôi” 木. Ngài am hiểu việc gieo trồng tất cả các loại hạt và thảo mộc và do đó đã được tôn vinh là vị thần của ngũ cốc. Tham khảo De Groot, *sđd*, trang 151.

2. *Tả truyện*, Tả Khâu Minh. Được trích dẫn trong De Groot, *sđd*., trang 149. Tham khảo thêm Chavannes, *sđd*., trang 128 và 141.

sau sẽ biến đổi từng bước thành một nữ thần⁽¹⁾ mà người ta vẫn luôn chỉ định dưới tên gọi *Hậu thổ*, nhưng mang ý nghĩa là Vua Đất (hậu là ông hoàng, vua chư hầu, quốc vương).

Và chính nghĩa phái sinh này của thuật ngữ “Hậu Thổ” đã được du nhập vào An Nam; vả lại, nhiều khả năng bản thân ý tưởng đó cũng được du nhập từ Trung Hoa, hết như tất cả những gì liên quan đến tín ngưỡng chính thống. Vào thời điểm Trung Hoa lần đầu sang xâm lược, người An Nam, hay đúng ra là tổ tiên họ, tức người Giao Chỉ, sống quây quần thành những bộ lạc nhỏ, mà không hề có tính đoàn kết chặt chẽ, và xét theo quan điểm xã hội học thì thật khó để thừa nhận rằng vào một giai đoạn tổ chức cấp thấp nhường ấy lại có thể hình thành những ý tưởng quá ư khái quát như những ý tưởng về Đất, Địa cầu. Vậy nên chỉ đến khi sống dưới ách thống trị của ngoại bang, và thậm chí còn muộn hơn nữa, vào thời điểm các triều đại An Nam đầu tiên thiết lập tín ngưỡng chính thống thờ Trời và Đất phỏng theo Trung Hoa, thì quan niệm về một vị thần đất mới được vay mượn hoàn chỉnh từ dân tộc đã giáo hóa họ.

MẶT TRỜI

Trong số tất cả các hiện tượng trên bầu trời, ánh sáng và sự vận hành của tinh tú phân phát nguồn ánh sáng đó vốn dĩ luôn là những thứ gây ấn tượng mạnh nhất cho trí tưởng tượng của các dân tộc nguyên thủy. Những ý tưởng của họ về chủ đề này đã được thể hiện trong các thần thoại gần như tương đồng. Số ngày giảm tùy theo các mùa, tương ứng với đêm ngắn lại hoặc dài thêm, đã khơi dậy ở khắp nơi ý tưởng về cuộc tranh đấu giữa ánh sáng và bóng tối, giữa thiện thần

1. Sự chuyển hóa này hẳn đã diễn ra dưới ảnh hưởng của những học thuyết triết học cho rằng Đất là biểu tượng đầu tiên của nguyên lý âm, đối ngược với Trời, đại diện cho nguyên lý dương.

và tà thần. Cuộc tranh đấu tái diễn hằng năm vào những thời kỳ cố định và luôn luôn trải qua cùng những kỳ thịnh suy của vì tinh tú ban ngày.

Câu chuyện biểu tượng này được kể lại trong các thần thoại về Osiris và Mythra, lần lượt là vị thần mặt trời của người Ai Cập và người Ba Tư, cả hai vị đều được đại diện bởi Kim Ngưu, cung Hoàng đạo nơi mà khoảng 40 thế kỷ trước, vào kỳ phân xuân, vì tinh tú sáng lòa đã chiến thắng thần bóng đêm.

Người Trung Hoa và người An Nam cũng đã biểu trưng cuộc chiến đấu của mặt trời theo cách của họ. Tuy nhiên điều thú vị là trên thực tế dường như họ không sở hữu bất kỳ vị thần mặt trời nào. Dấu mặt trời rõ ràng đã được họ nhân cách hóa, nhưng nhân cách của mặt trời đã được hợp nhất vào nhân cách của vị thần lớn hơn: Trời. Quả vậy, chúng tôi đã nói rằng *Ngọc Hoàng* có thể được đồng hóa với mặt trời. Ở Trung Hoa, mặt trời còn được coi là *Thượng Đế*. Nhưng hai vị thần này, mà người ta nói là ngự tại trung tâm cõi trời, dần dà nhập vào làm một với *Thượng đế*; đến mức mà ngày nay khi người ta tôn thờ mặt trời, ấy là tôn thờ một sự vật cụ thể chứ không phải dưới một tên người. Chính tên gọi *Ngọc Hoàng* hoặc *Thượng đế* cũng được chuyển giao cho Trời. Thế nên chúng tôi không tìm thấy, cả ở Trung Hoa lẫn An Nam, bất kỳ hình thức thờ cúng thực sự nào dành cho mặt trời. Vào lúc diễn ra đại lễ Nam Giao tế dâng trời và đất, người ta chỉ tạm bằng lòng với việc dựng lên một bài vị trên bàn thờ phụ để tôn vinh mặt trời; Hoàng đế đến lạy trước bài vị đó sau khi đã làm lễ tôn vinh hai vị thượng thần kia.

Dẫu vậy, vì tinh tú ban ngày đã giữ được vị trí ưu việt hơn cả trong các tín ngưỡng Trung Hoa và An Nam. Chúng ta sẽ nhận ra điều ấy qua nghiên cứu về những lễ hội theo mùa trọng đại, mỗi buổi lễ đều gọi nhắc một giai đoạn trong câu chuyện hằng năm của mặt trời.

1. *Thuận nguyên* 上元⁽¹⁾. – Diễn ra vào đầu mùa xuân; vào lúc này, dưới những mon trón đầu tiên của mặt trời tươi mới, mặt đất tỉnh giấc và bắt đầu thể hiện sức sống mới. Lễ này được ấn định vào ngày rằm tháng Giêng. Ở Trung Hoa, đây là ngày hội mùa xuân theo đúng nghĩa của nó; vào ngày này, người ta đốt lửa mừng giống như lễ Thánh Jean ở Pháp; và ở đó người ta rước đèn lồng để đón mừng mặt trời tái sinh. Ở An Nam, tính chất lễ hội này đã mai một đôi chút, và dân chúng không biết thật chính xác đâu là đối tượng tôn thờ của buổi lễ. Dẫu sao, ta cũng gặp lại ở đó phong tục rước đèn lồng xuất xứ từ Trung Hoa. Trong một số ngôi đền và chủ yếu là ở Bắc kỳ, chẳng hạn trong đền *Bạch Mã* (ngựa trắng), ở Hà Nội, người ta làm những chiếc đèn lồng cỡ lớn bằng giấy màu, trước tiên chúng được trưng bày trong khu nhà phụ của đền, sau đó được bán đấu giá. Một số cây đèn lồng dạng này giá rất đắt: 40, đôi khi lên đến 50 đồng bạc. Đó là những vật cầu may mà người ta rất tin tưởng.

2. Những “thực phẩm lạnh”. *Hàn thực* 寒食. – Ngày lễ này được gọi dân dã là *Tết bánh trôi nước*, ngày lễ của bánh trôi hoặc *Tết bánh trôi bánh chay*. Ngày nay người ta ghi nhớ nguồn gốc của nó chủ yếu là nhờ tên gọi. Quả vậy, có một thời điểm trong năm, vào giữa mùa xuân, khi lửa bị cấm sử dụng và chỉ được ăn những thực phẩm được bảo quản và phơi khô. Thế nên người ta làm những chiếc bánh được gọi là *bánh trôi* và *bánh chay*, loại bánh có thể được bảo quản trong vài ngày và do đó đảm bảo nguồn thức ăn cho mỗi gia đình mà không cần phải nhóm lửa⁽²⁾.

Phải ngó sang Trung Hoa để tìm nguồn gốc của tập tục này.

1. *Thuận* 上: cao, ở trên. *Nguyên* 元: nguyên lý, nguồn gốc. Theo một từ điển Trung Hoa: “Sức mạnh to lớn của trời và của đất, từ đó sinh ra sự sống”.

2. Bánh này được làm bằng gạo giã thành bột, sau đó nhào nặn; người ta nặn thành một hình tròn đặc biệt gọi nhớ đến trời và cho vào nấu với đường tan. Để bảo quản, bánh được thả vào nước lạnh. Từ đó sinh ra cái tên bánh trôi.

Thế nhưng cả ở đây nữa, ý nghĩa của nó đã bị mất hoàn toàn đến nỗi mà những lý giải cho vấn đề này đa số đều không hề có cơ sở. Một trong những lý giải sai như thế đã được Dumoutier đưa ra trong *Cultes annamites*⁽¹⁾.

Ngày lễ này được tạo ra để tưởng niệm một vị đại thần của một hoàng đế trị vì vào thế kỷ VI TCN, vị này có lẽ đã qua đời trong một trận cháy rừng⁽²⁾. Trên thực tế, cần phải nhìn nhận trong tập tục này hồi ức về một nghi lễ cổ xưa, theo đó vào giữa mùa xuân, người ta có tục thay lửa của cả vương quốc⁽³⁾.

Trong *Kinh Lễ*, khi viết về triều đại nhà Chu, ta đọc được: “Những người chuyên lo việc giữ lửa đảm nhận nhiệm vụ lấy cho được ngọn lửa bùng cháy từ mặt trời nhờ một tấm gương hội tụ nhiệt, để thắp sáng những ngọn đuốc trong dịp lễ tế. Vào giữa mùa xuân, dân chúng khắp vương quốc phải tuân thủ cấm sử dụng lửa.” Mà thời điểm phải thay lửa thì lại diễn ra ngay sau khoảng thời gian Hàn thực. Vậy nên không còn nghi ngờ gì, tục tắt lửa trong ba ngày rồi lại đốt lên đã được tạo ra nhằm tưởng nhớ cái chết tạm thời của mặt trời và sự tái sinh mạnh mẽ của vì tinh tú này vào kỳ phân xuân, khi mà ngày và đêm dài ngang nhau.

Chúng ta thấy *Tết bánh trôi* đã xa rời ý nghĩa nguyên thủy của phong tục đến nhường nào. Hơn nữa, những chiếc bánh mà ta đang nói tới được dùng trong suốt mùa hè chứ không phải chỉ riêng trong mấy ngày đầu tháng Ba.

Cần nói thêm rằng, vào ngày lễ tế mùa xuân, những người tham dự lấy lửa từ các bàn thờ đem về nhà mình; ngọn lửa mới này là thứ đảm bảo cho phúc lành.

1. Trang 17. Tham khảo thêm Mayer, *Chinese Reader's Manual*.

2. Ở đây đang nhắc đến chuyện về Tấn Văn công và Giới Tử Thôi. [BT]

3. Xem De Groot, *sđd*, I, trang 208 và các trang sau đó.

3. *Tết Đoan ngọ* hoặc ngày lễ mừng năm tháng Năm. Như tên gọi của nó đã chỉ rõ về từ nguyên,⁽¹⁾ trên nguyên tắc thì lễ này tương ứng với hạ chí. Tuy nhiên, nó không thể trùng khớp chính xác với điểm chí này, bởi lẽ lịch dương không trùng với lịch âm An Nam. Trong khi hạ chí luôn diễn ra vào ngày 21 tháng Sáu, thì ngày mừng năm tháng Năm âm lịch có thể xê dịch tùy theo các năm, dao động từ ngày 28 tháng Năm đến ngày 26 tháng Sáu dương lịch. Tất nhiên điều tương tự cũng đúng đối với tất cả những ngày lễ cố định khác, chẳng hạn như các lễ xuân phân và thu phân.

Trên hết, điểm đặc biệt của ngày lễ mừng năm tháng Năm là những mối lưu tâm về sức khỏe và vệ sinh; điều này thì rất dễ hiểu vì hai lý do: tháng Năm âm lịch, tương ứng với các tháng Năm-tháng Sáu dương lịch, đánh dấu khởi đầu thời kỳ nóng nực, luôn đi kèm theo những nạn dịch nghiêm trọng như dịch hạch và dịch tả. Mặt khác, đó là lúc mặt trời xuất hiện lâu nhất; nó đang đạt đến đỉnh điểm, và truyền đến vạn vật sức sống mạnh mẽ hơn; thế nên đó là thời điểm mà những ảnh hưởng có lợi hoặc có hại được đẩy tới cực hạn. Ngược lại, nếu như bệnh tật hoành hành, thì các phương thức cứu chữa, pháp thuật hoặc các biện pháp khác, lại có công hiệu lớn nhất.

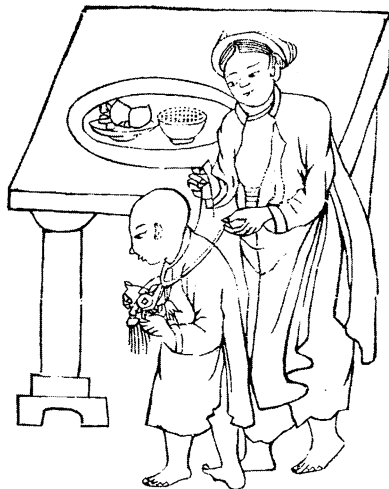
Vào ngày tết *Đoan ngọ*, người ta đun sôi nước rồi thả vào đó những bông hoa diên vĩ để làm nước tắm. Họ dùng cỏ *suong* bở chế ra một thứ rượu thuốc uống cho khỏe. Họ dùng lá ngải cứu tạo thành bức tượng nhỏ đại diện cho vị thần của gia đình, *Chuong*, rồi đặt bức tượng này trên ngưỡng cửa nhà để tránh *gió độc*. Tại một số vùng

1. Từ *Đoan ngọ* 端午 theo đúng nghĩa đen là: “điểm hoặc thời khắc cụ thể của sự kháng cự hoặc đối kháng” (bóng tối, âm, đối kháng với ánh sáng, dương), bởi lẽ kể từ thời điểm này, âm linh của bóng tối bắt đầu tái thắng thế trước nguyên lý dương. Do người Trung Hoa và người An Nam sử dụng các từ “kháng cự hoặc đối kháng” để chỉ định ngày hạ chí, thế nên *Đoan ngọ* có ý nghĩa là: đúng vào hạ chí.

miền, cũng bằng chính thứ lá ngải này, người ta tạo hình những con vật thay đổi theo từng năm; mỗi con phải là con được chỉ định dựa theo tính chất chu kỳ của năm mà ta đang sống. Người ta đặt con vật này trước cửa để xua đuổi những ảnh hưởng xấu. – Ngày mừng năm tháng Năm, vào đúng giữa trưa, người ta đi hái lá hoặc thảo dược, thậm chí cả lá độc, với số lượng một trăm loài khác nhau, họ gọi đó là “lá mỏng năm”. Từ nước hầm của những lá này, họ làm thành một thứ *thuốc trường sinh*. Theo một tín ngưỡng khác, nếu vào đúng giữa trưa hôm đó, trời mưa xối xả, thì phải ngay lập

tức đi chặt thân tre có mấu; bên trong những ống tre này, ta sẽ tìm thấy *nước thần thủy*; đem đun sôi thứ nước này với gan con rái cá, ta sẽ được một sản phẩm chữa trị bệnh đau mắt và đau bụng. – Các loại bùa ngải được chế vào ngày mừng năm tháng Năm đều rất linh nghiệm; chính thời điểm này họ đem cho trẻ con *chỉ ngũ sắc*⁽¹⁾, hoặc họ phủ đầy quần áo trẻ sơ sinh bằng những dấu đỏ của các nhà sư hoặc *bà đồng*. – Cùng ngày này, người An Nam tiến hành một hoạt

命節端
縷佩陽
長



Đeo dây trường mệnh vào
tết Đoan dương, H.Oger.

1. Những sợi chỉ lụa năm màu, dùng chỉ đó tết thành bảy đồ vật phúng dụ: một túi nhỏ, một quả bầu, một quả lựu; một quả chanh chẻ hình ngón tay hoặc “bàn tay Phật” [quả Phật thủ]; một cái trống khâm xà cừ; một bông hoa, một con lợn. Chúng tôi đã nêu ra ý nghĩa của đa số các bùa này, tất cả đều là bùa may mắn.

động mà họ gọi là *Giết sâu bọ*, tiêu diệt những con côn trùng và giun sán sống ký sinh thành ruột⁽¹⁾. – Cuối cùng, lễ này được cử hành hoặc trong đền chùa, hoặc tại nhà riêng để cứu lấy những người mà theo vận mạng phải chết bệnh trong năm đó. Để làm việc này, họ trang bị những hình nhân làm bằng tre và giấy đại diện cho đàn ông hoặc đàn bà tùy theo giới tính của người thỉnh nguyện. Những hình nhân này sẽ bị đốt cùng với đồ lễ khác, được gửi đến các thế lực dưới địa ngục để thay thế cho kẻ có số phận bất hạnh kia. Tập tục này cũng được cử hành cùng ngày ở Trung Hoa, với những con búp bê bằng giấy có tên gọi đặc biệt: “vật thế thân”.

4. *Tết Trung nguyên* 中元 hoặc tết rằm tháng Bảy âm lịch. – Cùng với sự suy tàn của mặt trời, tháng Bảy đánh dấu khởi đầu mùa thu, mùa của sự suy tàn, báo hiệu cái chết của thiên nhiên. Các lễ hội mùa xuân ca ngợi cuộc sống tươi mới; các lễ hội mùa thu lại được dành cho cái chết: đó chính là giai đoạn của các lễ cúng người chết. Tục lệ này không phải đặc thù của An Nam, nó vốn tồn tại ở Trung Hoa từ thời cổ đại⁽²⁾. Thế nên chúng ta không nên nhầm lẫn về nguồn gốc của nó do tính cách đạo Phật đang hiện diện ở cả hai quốc gia này. Tuy nhiên, chúng ta cần phải tính đến phần tham gia của những tín ngưỡng mới vào các lễ hội mùa thu này, và chúng tôi sẽ miêu tả những tín ngưỡng đó đúng như cách chúng đang diễn ra hiện nay.

Vào đúng ngày mùng một tháng Bảy địa ngục mở cửa. Vào thời điểm này, trên phố xá, trước cửa mỗi ngôi nhà, người ta kê bàn và bày đầy những lễ cúng được dành cho những cô hồn. Ở đây có đủ mọi loại hàng mã: quần áo, mũ, giày, đồ gia dụng, vàng thỏi, bạc

1. Thanh lọc cơ thể có thể được đồng hóa với nhịn ăn; nó nhằm đạt được sự thanh khiết, tái tạo sự sống, noi theo mặt trời.

2. Trong *Kinh Lễ* viết: “Trong tháng đầu tiên của mùa thu, ta cúng về phía cửa và hiến sinh gan cho người chết.” – Lễ các thánh [Toussaints] của chúng ta, cũng được cử hành vào mùa này, rất có thể vốn có nguồn gốc tương tự.

nén, v.v. Trên các khay, họ bày trứng luộc, cơm nắm, bát canh, bát muối. Khi đêm xuống, họ thắp hương, đốt tất cả những đồ hàng mã và rải ra đất những đồ lễ dành cho đám cô hồn vừa ra khỏi các hầm giam địa ngục. Thực tế thì trứng và cơm lại được dành cho những kẻ lang thang và đám ăn mày ăn, bọn này hau háu nhảy ngay vào tranh nhau nhặt thức ăn và đôi khi dẫn đến ẩu đả.

Ngày rằm, các lễ cúng hoàn toàn chỉ mang tính gia đình. Đồ cúng được mọi gia đình chuẩn bị, cũng như tất cả những đồ hàng mã dâng lên những người thân đã qua đời. Một nhà sư được mời đến chủ trì buổi lễ. Ông dùng một nén nhang vạch lên đồ cúng những dấu hiệu pháp thuật và đọc thần chú. Những câu chú này nhằm mục đích biến những đồ hàng mã và rất nhiều đồ cúng thành đồ thật, để cho các âm linh sử dụng; và lại những đồ cúng này được người nhà âm linh dùng sau khi buổi lễ kết thúc.

Những âm linh nào chết mà không có hậu duệ thì dầu vậy cũng không bị lãng quên trong ngày này: những buổi cúng lễ lớn được tổ chức cho họ trong chùa thờ Phật. Người ta thường dựng một giàn lớn bằng tre trong sân chùa hoặc ở trước cửa, trên đó đặt rất nhiều mâm đồ cúng cao hơn mặt đất chừng ba hoặc bốn mét; ngồi phía sau và cao hơn tất cả là nhà sư chủ trì buổi lễ ngồi xếp bằng trên cái ghế dựng trên một cây cột cao, xung quanh ông là phụ tá. Tại đó, ông đọc chú và thi lễ.

Ngày cuối cùng của tháng Bảy là ngày cửa địa ngục đóng lại; vào dịp này, người ta lại dâng đồ cúng mới cho đám cô hồn trước mỗi ngôi nhà. Đó là lúc kết thúc chuỗi ngày lễ dành cho người chết.

MẶT TRĂNG

Nếu như mặt trời đặc biệt được các dân tộc da vàng tôn vinh, thì một vị trí quan trọng tương đương cũng được dành cho mặt trăng trong

các tín ngưỡng của họ. Hôn nữa, trong đời sống tâm linh Trung Hoa và An Nam thì mặt trăng và mặt trời hiếm khi tách biệt; thực vậy, hai vì tinh tú này được coi như một cặp vợ chồng. Tín ngưỡng này, vốn dĩ cũng tồn tại ở Ai Cập, Hy Lạp, La Mã, v.v., được giải thích khá tự nhiên: chẳng phải mặt trăng dường như hợp nhất với mặt trời mỗi tháng một lần và ló dạng khỏi những tia nắng của vầng dương sau khi đã thụ thai và nhận được nguồn sáng, thứ ánh sáng mà ban đầu sẽ mạnh, rồi sau đó giảm dần, để rồi xuất hiện trở lại vào tháng tiếp theo trong một lần gặp gỡ mới đó sao? Đi từ ý niệm này, ta hiểu rằng mặt trăng đã trở thành biểu tượng của nguyên lý âm; ở An Nam cũng như ở Trung Hoa, mặt trăng là nữ thần bảo hộ của người phụ nữ và đời sống hôn nhân.

Một ngày lễ lớn vốn rất nổi tiếng được cử hành nhằm tôn vinh mặt trăng vào lúc vì tinh tú này xuất hiện rạng rỡ nhất, có nghĩa là vào giữa mùa thu, ngày rằm tháng Tám. Đó là ngày lễ mang tên *Trung thu* 中秋 (giữa mùa thu). Trong cuộc tranh đấu giữa “âm” và “dương”, mùa thu đại diện cho thời khắc báo thù của “âm”, nguyên lý được biểu trưng bởi mặt trăng; đêm dài hơn ngày, và trăng xuất hiện lâu hơn. Thế là, có lẽ do bất chước những gì dường như diễn ra trong tự nhiên, thời điểm này trong năm được coi như đặc biệt phù hợp cho việc hôn phối. Ý niệm này ngự trị trong tất cả các tục lệ được thực hành vào thời điểm diễn ra lễ hội lớn nhất để tôn vinh mặt trăng.

Đó là ngày thuận tiện nhất để tìm cô dâu. Trong các ngôi làng, thanh niên trai gái gặp gỡ nhau vào buổi tối, con trai đứng ngoài sân, con gái ngồi trong nhà và tham gia vào một kiểu thi hát, trong đó hai nhóm lần lượt đối đáp nhau qua những câu hát tình tứ, ngập tràn những ý tứ dí dỏm, những lời trêu ghẹo bạn khác giới. Đây gọi là: *hát ghẹo nhau*. Sau cuộc thi hát, một người trong nhóm hát nam có thể dẫn một trong các thiếu nữ mà anh ta thấy ưng ý đi và lấy cô

ấy làm vợ mà không cần cha mẹ đồng ý. Dẫu khá phổ biến tại một số làng, cuộc hôn nhân dạng này vẫn không được đánh giá cao. Và lại điều này có thể hiểu được trong bối cảnh một đất nước mà đạo làm con vẫn được coi là phẩm chất đứng đầu. Hơn nữa, cuộc hôn nhân dạng này được gọi là *theo nhau*, đi kèm với nó là nghĩa miệt thị.

Một tập tục khác, tượng tự như tập tục đầu tiên, nhưng lại không trái với lễ thói, được gọi là *hát kêu chồng* (hát để chọn chồng). Các thanh nữ nấp sau tấm màn che hoặc đằng sau cửa sổ nhà họ, đặt câu đố cho các chàng trai trẻ, những lối chơi chữ dí dỏm, những câu thơ ngẫu hứng. Chàng trai nào đưa ra câu đối hay nhất thì có thể được chấp nhận làm chồng, nhưng hôn lễ sẽ diễn ra khá lâu sau đó và tuân thủ tất cả những lễ nghi theo phong tục.

Như vậy, vào dịp lễ hội mùa thu này, mọi ngôi nhà đều mở cửa, ta có thể tự ý đi vào trong đó, và một đoàn người hiếu kỳ kể cả hàng xóm sẽ lũ lượt kéo đến, tạo thành đám hội hè liên tục kéo dài gần như thâu đêm suốt sáng. Gian phòng khách khá sơ sài mà ngôi nhà An Nam nào cũng có, được trang trí lộng lẫy. Chính các cô gái tự tay làm điều đó và ngoài ra các cô còn chuẩn bị cho ngày này tất cả những món ăn hợp tình hợp cảnh để thể hiện tài năng nội trợ của mình. Các cô làm loại bánh nhỏ và tròn được gọi là “bánh trắng” (*bánh mặt giăng*), rồi họ đem tặng cha mẹ và bạn bè mỗi người một cái; những chiếc bánh nhỏ khác nữa thì được làm thành hình thỏ, hình cóc, hình người, gọi nhắc những huyền thoại Trung Hoa về mặt trăng. Trên chiếc bàn cao nhiều tầng, đôi khi cao chạm đến mái nhà, các loại hoa trái của mùa này được bày biện khéo léo nhất có thể: bưởi, na, hồng, những bó mía được buộc bằng một sợi dây màu đỏ tượng trưng cho hôn nhân, v.v.

Để có một cái nhìn trọn vẹn nhất, chúng ta sẽ không khép lại chủ đề về những ngày lễ mùa thu mà không kể thêm hai ngày lễ khác,

không quan trọng bằng các ngày lễ kể trên và thêm nữa gần như đã biến mất khỏi An Nam:

Tết *Trùng cửu*, “ngày lễ của hai số chín”, diễn ra vào ngày chín tháng Chín, đúng như tên gọi của nó đã chỉ rõ. Lễ này đánh dấu kết thúc mùa thu, hiện giờ nó chỉ còn được gìn giữ ở Trung Hoa. Vào ngày đó, người ta nhịn ăn, thanh tẩy cơ thể, tế lễ cho người chết và thăm mộ.

Tết *Trùng thập*, “hai số mười”, diễn ra vào ngày mười tháng Mười, tương ứng với đông chí 下元 *Hạ nguyên*. Lễ này đối lập với ngày lễ *Thượng nguyên* 上元 diễn ra vào đầu mùa xuân.

TRỜI

Sau khi đã thần thánh hóa đa số những hiện tượng trên bầu trời thì cũng là lẽ tự nhiên khi người An Nam, cũng như tất cả các dân tộc khác, đi đến chỗ thần hóa chính bản thân bầu trời.

Trung thành với trình tự thông thường của sự sáng tạo và phát triển các vị thần tự nhiên, trước tiên họ bắt đầu tôn sùng trời theo đúng nghĩa của nó, là bầu trời; sau đó dưới ảnh hưởng của những học thuyết tự nhiên, họ gán cho trời một bản sao có tính linh và tưởng tượng ra một vị thần trị vì bầu trời. Chúng ta sẽ khám phá những dấu vết rất rõ ràng của tiến trình này trong các tín ngưỡng và ngôn ngữ An Nam.

Làm thế nào mà người nguyên thủy đã đi đến chỗ gán cho trời một quyền năng nào đó? Trước hết, như họ từng làm với các sự vật, họ phú cho trời sự sống; diện mạo hay thay đổi của bầu trời chẳng phải đã làm đề tài cho trí tưởng tượng đó sao: khi thì phủ đầy mây, lúc lại trong xanh, phản chiếu đủ mọi sắc thái màu vào bình minh và hoàng hôn, chẳng phải bầu trời đã phô bày hình tượng của một vật thể sống đó sao? Chẳng phải từ bầu trời mà phát sinh ra giông,

gió, mưa, nóng, lạnh, v.v.? Người ta nói *trời nắng, trời mưa, trời xấu* (thời tiết xấu). Chính bầu trời tạo ra các mùa, điều này được thể hiện qua ngôn ngữ: *trời xuân, trời hạ, trời thu, trời đông*, tức là mùa xuân, mùa hạ, mùa thu, mùa đông.

Chỉ riêng cấu trúc đậm chất cá tính của các thành ngữ đa dạng này đã bao hàm ý niệm về một sinh thể tự giác, là căn nguyên gây ra tất cả những hiện tượng trên bầu trời; và sự chuyển tiếp từ bầu trời cụ thể đến bầu trời được nhân cách hóa hết sức giản đơn. Người An Nam nói: *ông trời xanh*. Đó là cụm từ rất phổ biến mà chúng tôi thường xuyên thấy xuất hiện trong các câu khấn. Nhưng nhân cách mà họ gọi nên thì vẫn còn quá mờ hồ; nhân cách đó trở nên cụ thể hơn khi linh giới dần dà được tổ chức và khi một hệ thống tôn giáo thực sự hiện rõ từ sự hỗn mang của các quan niệm ban sơ.

Chúng ta đã thấy rằng đối với người An Nam, thế giới siêu nhiên trở thành bản sao của thế giới trần tục và trong mỗi thế giới ấy lại hình thành một xã hội giống hệt nhau, được tổ chức theo thứ bậc một cách tỉ mỉ. Bằng cách rập khuôn chính thể của chư thần theo chính thể loài người, người An Nam đã đi đến chỗ hình dung ra một quyền năng thần thánh tối cao, được gán cho vị thần vĩ đại nhất trong tự nhiên theo quan điểm của họ, vị này dường như dung chứa tất cả và thống lĩnh: Trời.

Đến điểm này, quan niệm về Thượng Đế đã trở nên cụ thể hơn. *Ngọc Hoàng*, ngự ở trung tâm cõi trời; ngài là đấng cai trị tối cao của vũ trụ, ngài cai quản mặt trời, mặt trăng, các hành tinh, các vì sao, sấm sét, mưa, các vị sơn tinh, thủy tinh, mộc tinh, v.v. Chính ngài đã phái xuống hạ giới ba vị hoàng đế vĩ đại: *Phục Hy, Thần Nông* và *Hiên Viên*, là các vị đã giúp khai hóa cho loài người, dạy họ gieo trồng và ăn mặc. Ngài có một chính thể và một triều đình. Hai trợ thủ đắc lực chính của ngài là *Nam Tào*, ngôi sao phương Nam, và *Bắc Đẩu*, ngôi sao phương Bắc. Rất nhiều

vị thần vốn là con trai hoặc con gái của Ngọc Hoàng; người nổi tiếng nhất trong các con gái ngài là *Thánh mẫu Liễu Hạnh*, bị đày xuống trần gian vì đã làm vỡ chiếc bình quý trong một bữa tiệc diễn ra trên thiên đình. Tranh tượng Ngọc Hoàng trong dân gian khắc họa ngài ngồi trên ngai vàng ở giữa những vầng mây, mình vận hoàng bào, hai bàn tay bắt chéo đặt trên quyền trượng ngài; hai trợ thủ đắc lực đứng hầu dưới ngai vàng, trên tay mỗi người đều cầm vật dụng biểu tượng cho chức năng của mình: sổ và bút. Hình ảnh hoặc tượng ngài xuất hiện trong rất nhiều ngôi đền, tuy nhiên người ta không dành cho ngài một hình thức thờ cúng đặc biệt nào; người ta khấn ngài thường xuyên, nhưng ngài lại không phải là đối tượng của nghi lễ hoặc lễ hội xác định nào, hết như mặt trời và mặt trăng vậy.

Như vậy, có thể nhận thấy trời dần dà mang đặc điểm nhân hình hóa. Nhưng đây là quan niệm dân gian, bởi lẽ vẫn còn khía cạnh thứ hai của vị thần này; về điều này, ta có thể quan sát thấy trong việc thờ cúng chính thống do đích thân vị Hoàng đế tổ chức. Tại đây thì ngược lại, trời dường như đã mất dần những đặc tính nhân hình hóa; tuy nhiên, không như luận điểm mà một số tác giả đã ủng hộ, chẳng phải vì sự kiện này mà ngài chỉ được tôn thờ như là bầu trời vật chất (xem Chavannes, *sđd.*, phần nói về Trung Hoa).

Tác giả Chavannes viết rằng vào lúc khởi nguyên, vị thần của bầu trời và Thượng Đế vốn là một, có tất cả những tính cách của một con người, một bậc thủy tổ. Ban đầu, lễ tế trời chỉ là nghi lễ của nhà vua, tức thiên tử, tế dâng vị tổ tiên tối cao của mình. Nhưng theo thời gian⁽¹⁾, vị thần của bầu trời đã càng ngày càng mất đi những đặc

1. Tác giả Chavannes giải thích sự tiến hóa này đã diễn ra như thế nào bằng cách chứng tỏ rằng điều này trên hết là hệ quả của sự kết hợp giữa việc thờ cúng thần của bầu trời và tục thờ thổ thần.

tính nhân hình hóa vốn dĩ cho phép người ta coi ngài như Hoàng đế ở thượng giới; ngài hòa nhập với bầu trời thực. Trời và Thượng Đế, xưa kia có lẽ là hai vị thần riêng biệt, được kết hợp với nhau, và trong sự kết hợp quá ư khắp khiêng này, những thuộc tính của bầu trời luôn lấn át những thuộc tính của Thượng Đế. – Vì lẽ tục thờ cúng chính thống của người An Nam đã được vay mượn hoàn toàn từ Trung Hoa, ta có thể coi rằng lý thuyết được trình bày trên đây, trong thâm tâm của tác giả, cũng có thể được áp dụng với vị thần cõi trời mà hoàng đế An Nam thờ phụng.

Thế nhưng chúng tôi lại cho rằng hẳn nhiên đã xảy ra sự tiến hóa ngược; thay vì vật chất hóa, thì ý niệm nhân hình về bầu trời đã được ý tưởng hóa, được gọt giũa tinh tế hơn; nó đã trở nên trừu tượng hơn rất nhiều. Bầu trời, thoát đầu được hình dung như là vật chất, sau đó được nhân cách hóa, trở thành Đấng Quan phòng, Thiên mệnh, Trí tuệ tối thượng. Chẳng phải là ý niệm về Thượng Đế mang hơi hướng Công giáo đó sao? “Trời, đó là nguồn mạch khởi sinh lý trí, Chu Hy nói.” (*Mạnh tử*, 8, 1). “Chẳng có gì xảy ra mà không phải do Trời phán bảo.” (*Mạnh tử*, 7, 2). “Mọi sinh linh đều có cội nguồn từ Trời”⁽¹⁾ theo lời của Khổng tử (*Gia ngữ*, thiên 29).

1. “Vạn vật bản ư thiên, nhân bản hồ tổ”, *Khổng tử gia ngữ*, thiên 29. [BT]



CHƯƠNG II

TÍN NGƯỠNG TAM PHỦ

Sau phần trình bày của chương trước, hệ thống chư thần An Nam hiện thời tạo thành một tổng thể cực kỳ rộng lớn và không được cố kết chặt chẽ cho lắm. Chúng ta đã thấy những vị thần đa dạng thuộc hệ thống đó phát triển gần như biệt lập; nếu như giữa họ có những điểm tiếp xúc hoặc sáp nhập, thì điều đó chỉ diễn ra trong thời kỳ tiến hóa khá cao. Tuy nhiên, chẳng phải ta không nhận ra rằng thật dễ kết nối họ lại và lập thành một hệ thống khá quy củ. Mỗi yếu tố: đất, nước và trời, đều là nơi cư ngụ của những thần linh ít nhiều quan trọng, mỗi cõi giới đều được đặt dưới sự cai quản của một vị thần cao hơn. Không cần nhọc công sắp đặt cho tổng thể này trở nên nhất quán; chỉ cần hình dung ra một vị thần tối thượng thi triển quyền lực của mình lên Tam giới vốn đã được thành lập như thế. Vai trò này đã được chuyển giao cho Trời, được hóa thân vào Ngọc Hoàng. Và hệ thống được thành lập như vậy đã lấy tên là *Tam phủ*, tức Ba Thế giới.

I

Cần phải hiểu thuật ngữ *Tam phủ* 三府 bao gồm: cõi trời, *Thiên phủ* 天府, cõi đất, *Địa phủ* 地府; và cõi nước, *Thủy phủ* 水府. Nhưng trong sự phân bố này không có gì là cụ thể và xác quyết. Đôi khi người ta còn thêm vào Tam phủ đó cõi thứ tư. Khi ấy, trong “địa phủ”, ta phân biệt thế giới trên mặt đất tức *nhạc phủ*, và thế giới dưới lòng đất, tức *địa ngục*, mà cõi giới này chiếm dụng luôn tên gọi *địa phủ*



hoặc đặc biệt hơn: *âm phủ*⁽¹⁾.

Trước tiên, nếu không xét đến vị thần tối thượng Ngọc Hoàng, ta sẽ thấy: 1) Vua cõi trời, tức *Vua thiên phủ*, đứng đầu thiên đình; 2) Vua mặt đất, tức *Vua địa phủ*; 3) *Vua thủy phủ*, vua của thủy giới⁽²⁾.

1. Đường như ở Trung Hoa có tồn tại một tín ngưỡng mà có lẽ có chút quan hệ với tín ngưỡng Tam phủ ở An Nam. Chính tác giả De Groot có nhắc đến tín ngưỡng này trong tác phẩm *Les fêtes annuellement célébrées à Emouï* [Các ngày lễ hằng năm được tổ chức ở Hạ Môn]. – Các vị vua của Tam phủ, Tam giới công 三界公 như cách gọi của người Trung Hoa, lần lượt là: 1) 天官 *Thiên quan*, thần linh cai quản thiên đình và bầu trời; 2) 地官 *Địa quan*, thần linh cai quản hạ giới và địa ngục và 3) 水官 *Thủy quan*, thần linh chủ quản bầu khí quyển và nước. Đôi khi, tác giả De Groot viết, do nhầm lẫn mà người ta thay thế vị thứ ba bằng 人官 *Nhân quan*, vị thần linh chủ quản số phận của loài người. Tuy nhiên, người Trung Hoa có lẽ không biết rõ lắm về các vị thần thánh của Tam phủ. Liệu có phải xưa kia họ đã có tín ngưỡng này và ngày nay đã mai một, sau khi nó được truyền sang cho người An Nam, nơi tín ngưỡng này đang rất thịnh hành? Ngược lại, liệu có nên cho rằng người Trung Hoa và người An Nam đã vay mượn tín ngưỡng này từ cùng một nguồn chung nào đó, và rồi người Trung Hoa đã dần lãng quên; trong khi người An Nam lại tiếp tục phát triển cho đến hiện nay. Điều này sẽ xác nhận giả thuyết của chúng tôi về nguồn gốc chung của người An Nam và người sống ở miền Hoa Nam.

Không có gì chắc chắn trong toàn bộ chuyện này, và chúng tôi đã tự cho phép mình cân nhắc khả năng này cho đến khi nào có những bằng chứng ngược lại, rằng tín ngưỡng mà chúng ta đang bàn đến đích thị là một sản phẩm gốc của tư duy tôn giáo An Nam.

Dẫu sao, chúng tôi cũng phải nêu một giả thuyết nữa mà thậm chí đã được tác giả De Groot chứng minh. Ý niệm về Tam phủ dường như được đúc rút từ quan niệm của đạo Phật. Ở Trung Hoa, quả thực thuật ngữ Tam giới 三界 không chỉ mang nghĩa Tam phủ mà chúng tôi đã liệt kê ở phần trên, mà còn là ba cảnh giới mà các vị thánh phải vượt qua để đạt đến Niết bàn. Nhưng không nên để bị nhầm lẫn bởi chút tương đồng nào đó về tên gọi vốn không bao hàm sự tương đồng của các sự vật được chỉ định. Theo học thuyết đạo Phật, dưới đây là Tam giới:

- 1) Kama dhata 欲界 [dục giới] thế giới dục lạc, nơi vẫn tồn tại hình dạng và vật chất, thú vui nhục dục. Mặt đất thuộc về giới này.
- 2) Rupa dhata 色界 [sắc giới] thế giới của hình dạng và vật chất. Vật chất còn tồn tại và nhục dục biến mất.
- 3) Arupa dhata 無色界 [vô sắc giới] thế giới vô hình phi vật chất. Cảnh giới trước ngưỡng cửa cõi Niết bàn.

2. Theo một phiên bản hơi khác, thủy giới có lẽ đã bị phân chia thành tám phần, và mỗi phần phải phục tùng một Vua Rồng: *Long vương*. Tám vị Long vương này sẽ tập hợp dưới uy quyền của Hoàng đế, cha của thủy giới: *Vua cha thủy cung* hoặc còn là *Thủy tể long vương*. Theo truyền thuyết, vị vua này có lẽ là con trai cả của bà hoàng đầu tiên ở An Nam, người đã hạ sinh một trăm người con trong một lần sinh duy nhất, trong đó năm mươi người trở thành thần sông nước, *Thủy tinh*, năm mươi người còn lại trở thành thần núi: *Sơn tinh*.

Ngay dưới ba vị vua này là các vị thần khác nữa, mà lãnh địa cai quản được vạch giới hạn rõ ràng hơn và uy quyền của họ chỉ phát xuất từ ba vị đầu tiên. Đó là năm *Tôn ông* hoặc còn gọi là *Ngũ vị tôn ông*⁽¹⁾, một dạng quan khâm sai đảm nhận giám sát việc thực thi những quyết định của triều đình. Số lượng của họ dường như được xác định bởi năm phương chính, một cách chia rất thông dụng; điều này dường như được xác nhận bởi màu sắc trang phục của mỗi vị trong số họ. Vị quan khâm sai đầu tiên mặc trang phục đỏ (phương Nam); vị thứ hai vận đồ vàng (trung tâm); vị thứ ba vận đồ trắng (phương Tây), vị thứ tư mặc đồ đen (phương Bắc), vị thứ năm vận đồ màu xanh lam (phương Đông).

Mỗi vị vua kể trên có một vị đại thần đặc biệt dưới quyền mình, một *khâm sai*, hay người đại diện đảm trách cai quản từng khu vực, bởi lẽ người ta nói rằng các vị thần tối cao của cõi trời, đất và nước không hề tiếp xúc trực tiếp với người phàm; họ cai quản từ xa, hoàn toàn biệt lập, giống như vị hoàng đế của dân An Nam; chính những vị trung gian, đại diện cho quyền lực trung ương, lo việc thiết lập mối quan hệ giữa những tín đồ với ngai vàng để thánh. Vậy nên vị khâm sai đầu tiên đảm trách cai quản thiên giới; vị khâm sai thứ hai đảm trách cai quản hạ giới và vị khâm sai thứ ba cho việc ở thủy giới.

Các vị thủ lĩnh của từng ban này vẫn chưa giao tiếp trực tiếp với các nhân viên thừa hành. Quả thực, có thể thấy rằng các mệnh lệnh đến từ trên truyền xuống thông qua các dạng sứ giả hoặc tín giả; họ có những tên gọi khác nhau, trong đó các tên gọi quen thuộc nhất là *hộ pháp* và *sứ giả*⁽²⁾.

1. *Tôn ông*: cha tôn kính, cao quý, bề trên; cha, ông hoàng.

2. *Hộ* 護, trợ giúp, cứu nguy, canh giữ. *Pháp* 法 luật pháp, quy tắc, tập tục. Ta có thể dịch: người giữ gìn luật pháp. *Sứ* 使, đại sứ, sứ giả, phái viên, người đưa tin; *giả*, hậu tố [người, kẻ, cái, v.v.].

Cho đến lúc này ta mới chỉ nói đến ba cõi; trong khi chúng tôi đã nói rằng thi thoảng người ta còn kể thêm sự tồn tại cõi thứ tư. Thế nên hệ thống phổ quát đã lấy tên gọi *Tứ phủ* “Bốn cõi giới”, và trong cõi hạ giới thì người ta phân biệt: địa ngục bằng với tên gọi *Địa phủ* và hạ giới hoặc miền núi non thì gọi là *Nhạc phủ*, nơi người phàm sinh sống.

Chúng tôi không có gì để nói về địa ngục: đó là một tín ngưỡng có nguồn gốc từ đạo Phật và được du nhập từ Trung Hoa nên hoàn toàn xa lạ với tất cả những hệ tôn giáo An Nam. Ngay cả trong học thuyết *Tứ phủ*, nơi dường như địa ngục đã tìm được vị trí cho mình, thì nó cũng chỉ được nêu trong mục lục gồm nhiều cõi giới mà thôi; không hề có giáo lý hay nghi lễ nào liên quan đến nó. Tuy nhiên, xét theo mọi khả năng có thể, thì chính do địa ngục mà cõi hạ giới của *Tam phủ* bị chia nhỏ; do đó, chỉ ít là về mặt danh từ, người ta đã có thể đưa thêm khái niệm của đạo Phật về địa ngục vào hệ thống tín ngưỡng tự nhiên rộng lớn của người An Nam. Nhưng tại đây thì mọi ảnh hưởng ngoại lai đều bị giới hạn.

Vậy nên dường như sự phân chia cõi hạ giới thành *Địa phủ* và *Nhạc phủ*, rút cục là hoàn toàn giả tạo. Và điều này hẳn lý giải thiếu sót trong chi tiết cũng như các mâu thuẫn xuất hiện trong tổ chức nội bộ của chi giới thứ hai: *Nhạc phủ*. Chẳng có gì phải nghi ngờ, ở đây chúng ta đối diện với một phần ít căn cứ và không được phát triển của học thuyết đó. Có một thủ lĩnh, một vị *Chúa*, nhưng chẳng hề có tước danh hay một tên gọi xác định; dưới quyền *Chúa* này là các *Tử Vi*, chủ quản vận mệnh người phàm: *Nam Tào* và *Bắc Đẩu*, hơn nữa hai vị này còn được coi là hai trợ thủ của Thượng Đế và giữ sổ sinh tử. Chính họ lại được những thần linh cấp dưới trợ giúp, được gọi là *Bộ hạ* (những người phụng sự quan trên). Trong cùng một ban, chúng ta còn nhận thấy các vị sau đây, mà không thể thiết lập cho rõ ràng đâu là cấp độ phụ thuộc của họ với các vị

thần khác: *Chúa ôn*, vua của các dịch bệnh; *Đương niên*, thần chủ quản các năm; và *Đương canh*, chủ quản chu kỳ. *Chúa ôn* có năm *bộ hạ* dưới quyền trực tiếp của mình, mỗi người chủ quản một phương chính. Mỗi vị trong các *bộ hạ* đó mang một tên gọi và có một truyền thuyết liên quan, và dường như họ vốn là các đại thần được thần thánh hóa.

Thực tế thì cái nhìn tổng quan ban đầu như thế về Tam phủ vẫn chỉ bao quát được một nửa – và có thể là phần kém quan trọng nhất – của toàn bộ hệ thống. Quả vậy, cho đến giờ, chúng ta mới chỉ nhìn thấy các vị nam thần. Thế nhưng mỗi vị trong số đó sở hữu một bản nhị trùng là nữ, thường được coi như là phu nhân của họ; và chính nhân tố nữ này đã chiếm một vị trí quan trọng đến mức dường như thi thoảng còn lấn át cả nhân tố nam nguyên thủy.

Đặc tính này có lẽ là phát xuất từ việc tín ngưỡng thờ *Tam phủ* vốn dĩ được nữ giới thực hành nhiều hơn cả. Vì lợi ích của giới mình, phụ nữ đã chú trọng xu hướng tự nhiên trong tín ngưỡng thờ cúng của họ.⁽¹⁾

Thế nên chúng ta nhận thấy bên cạnh ba vị vua: của cõi trời, nước và đất, còn có ba nữ thần mà người ta thường gọi là *Ba Đức Thánh mẫu*. Đó là: 1) *Bà Cửu Trùng Thiên*, nữ thần của chín cung trời; 2) *Bà Quỳnh Huê*, được biết đến nhiều hơn dưới tên gọi *Bà Liễu Hạnh*,

1. Ta có thể tự hỏi tại sao tín ngưỡng thờ Tam phủ lại chuyên dành cho phụ nữ. Đây là lời giải thích mà chúng tôi nghĩ có thể đưa ra. Tín ngưỡng Tam phủ là hệ thống nguyên thủy, ta sẽ dần dà nhận ra điều đó. Bên trên tín ngưỡng này còn chồng chất các tín ngưỡng khác mới hơn hoặc đã đạt tới mức độ hoàn hảo hơn và được thực hành bởi các tầng lớp cao nhất, có học nhất đất nước. Chính vì thế ta thấy đàn ông từ bỏ hệ thống Tam phủ và công khai bày tỏ thái độ miệt thị sâu sắc đối với những người vẫn kín đáo miệt mài thực hành tín ngưỡng này. Trong khi phụ nữ, đã bị loại trừ khỏi tín ngưỡng chính thống và việc thờ cúng tổ tiên, đã chấp nhận học thuyết này, vốn rất phù hợp với nếp nghĩ của họ, rõ ràng là thấp hơn so với nếp nghĩ của đàn ông. – Mặt khác tín ngưỡng Tam phủ rất gần với pháp thuật, và do đó, ở tình trạng đối kháng với những hệ thống khác, thuần tôn giáo hơn, vậy lẽ tự nhiên nó trở thành nơi trú ngụ của tất cả những ai bị loại trừ khỏi tôn giáo chính thống: các thầy pháp và phụ nữ.

vị nữ thần của đất và núi non; 3) *Bà Thoải Phủ* hay còn được gọi là *Hồ Chung công chúa*, nữ thần của thủy giới.

Mỗi nữ thần đều có một huyền thoại riêng. Chúng tôi sẽ chỉ kể lại ở đây huyền thoại về *Liễu Hạnh*, vốn nổi danh nhất trong cộng đồng tín đồ thờ Tam phủ.

Ở làng Yên Thái, huyện Vụ Bản, tỉnh Nam Định, có một gia đình danh giá họ Trần. Một ngày nọ phu nhân nhà họ Trần hạ sinh một cô con gái xinh đẹp tuyệt trần. Cha mẹ cô bé vô cùng hạnh phúc vì đã sinh ra một đứa trẻ xinh đẹp nhường ấy; thế nên họ hết lòng chăm sóc nuôi dưỡng đứa bé. Khi đến tuổi lấy chồng, bà thành hôn với một người tên là *Đào Lang*, và qua đời vài năm sau đó. Được giải phóng nhờ cái chết của thân xác, bà quay về thiên đình, bởi lẽ bà vốn là một nữ thần bị Ngọc Hoàng trục xuất khỏi thiên đình vì đã làm rơi vỡ chiếc bình quý trong một yến tiệc. Tuy nhiên, *Liễu Hạnh* thường xuyên giáng lâm cõi hạ giới, và vì thế, bà đã gặp một nho sinh mà bà nhận ra chính là người chồng cũ của mình, chết từ đạo ấy nhưng đã xứng đáng được chuyển sinh. Bà lại nối duyên cùng chàng và thành hôn lần thứ hai, song

庇民益力廟宇增修至靈而顯有感必孚四月初二日誕

第二聖母



帝度救下世界雲遊換茲郊郡歷攬南州同好妹以偕行
聲靈赫濯總仙靈之部眾德化同流護國有功崇山並享

Đệ nhị Thánh mẫu, H.Oger.

không hề tiết lộ danh tính thực sự của mình. Cuộc hôn nhân mới rất hạnh phúc và họ có một con trai; người nho sinh đã thi xuất sắc được ghi tên lên bảng, đậu *tiến sĩ*. Họ đang sống vô cùng hạnh phúc thì *Liễu Hạnh* nhận được lệnh của Ngọc Hoàng phải trở về trời. Nữ thần nói lời chia tay chồng sau khi đã giải thích cho chàng về nhân duyên trùng phùng giữa họ, và bà biến mất trong một trận gió lốc. Từ đó, một ngôi đền được dựng lên trong ngôi làng quê hương của bà, tại nơi đó, hằng năm vào mười ngày đầu tháng Năm, khoảng thời gian kỷ niệm ngày vị nữ thần thăng thiên, dân chúng cùng tụ hội để tưởng niệm bà.

Liễu Hạnh còn có những ngôi đền khác nữa, được người dân dựng lên để thờ bà, nhất là ở tỉnh Thanh Hóa, nơi hằng năm đều diễn ra những cuộc hành hương vốn đã trở nên rất nổi tiếng.

Sau các nữ thần có tầm vóc lớn lao mà chúng tôi vừa nêu tên, vẫn còn có rất nhiều vị thần thuộc các cấp bậc khác nhau nhưng không tiện liệt kê. Chúng ta sẽ có dịp nhận ra họ khi đến phần miêu tả nghi lễ thờ cúng. Hiện tại chỉ cần lưu ý rằng gần như tất cả các vị thần đã được nêu tên đều tương ứng với các nữ thần có các quyền hành y hệt.

Tóm lại, ta có thể nói rằng trật tự *Tam phủ* là sự phỏng theo cõi hạ giới, nhất là do *Tam phủ* cũng có hệ phẩm trật tỉ mỉ ngự trị khắp nơi. Mỗi vị thần đều có một cấp bậc. Trong những ngôi đền, các thần tượng được sắp đặt theo bậc cao thấp khác nhau đánh dấu vị thế và quyền năng tương ứng của mỗi người trong số họ.

Cuối cùng, thống ngự trên tất cả là vị thần tối thượng mà chúng tôi đã nhắc đến trong chương trước: Ngọc Hoàng⁽¹⁾.

1. Trong thần thoại An Nam và Trung Hoa, người ta gọi tất cả những gì đại diện cho hình thái tuyệt vời nhất của vật chất là ngọc. Dưới tên gọi này, người ta chỉ định những loại đá khác nhau: ngọc bích nephrite, đá thạch anh, mã não; đó là biểu tượng của tinh khiết, của hoàn hảo, bởi lẽ xưa kia, nó là đá hiếm nhất, quý giá nhất. Ngày nay ở Trung Hoa và An Nam, ngọc vẫn còn rất đắt.

II

Hiện giờ, chúng ta sẽ đi vào chi tiết những buổi lễ của tín ngưỡng thờ Tam phủ.

Tín ngưỡng này hầu như chỉ có phụ nữ độc quyền truyền giảng, giới thanh đồng hành nghề chủ yếu là nữ. Các nữ thanh đồng trong giới này được gọi là *bà đồng* hoặc *cô đồng*.

Họ được tuyển lựa theo cách thức rất đặc biệt. Một số phụ nữ đôi khi mơ những giấc mơ kỳ lạ, trong đó họ tưởng mình đang bay ngang một dòng sông, leo lên cây, vượt núi. Đó là những người đã được vị thần nào đó lựa chọn để trở thành bà đồng của họ. Kể từ lúc ấy, sức khỏe của họ giảm sút, và để hồi phục, họ phải đem lễ cúng đến dâng lên *chư vị* tại một ngôi đền nào đó. Nếu vẫn không khỏi, họ phải tìm đến một thầy bói để hỏi xem có đúng là mình đã bị một vị thánh nào đó nhập vào hay không, có phải đã được lựa chọn hay không: *bất đồng linh*. Nếu quả đúng như vậy, họ phải mua một loại lư hương đặc biệt (*bát phù hương*), một kiểu bình chứa đầy đất để cắm nhang, và đem bát phù hương đó đến ngôi đền. Họ đưa cho bà đồng đền, người này sẽ tiến hành buổi lễ thụ pháp, một miếng vải bông và ba đồng bạc dùng để mua nhiều đồ lễ nữa cũng như để trả công cho một người cung văn hát *chầu văn*. Khi mọi thứ đã chuẩn bị xong, nữ tân đồng đặt bát hương của mình lên một cái khay và đội tất cả lên đầu. Cô quỳ trước ban thờ và thực hiện động tác quay và lắc đầu đặc trưng của tất cả các bà đồng mà người ta gọi là *đảo đầu*. Kế đến, người ta đặt bát hương lên bàn thờ sau khi đã ghi lên đó tên của thần linh mà họ muốn gửi đến. Vậy là nữ tân đồng đã được chấp nhận. Cô có thể trở về nhà, nhưng phải quay lại đó vào một số thời kỳ nhất định để hành lễ quỳ lạy và thắp nhang, mỗi lần không được quên đem theo vài đồng bạc cho bà đồng đền. Món này được gọi là *để giả tiền hương* (trả tiền cho việc nhang khói).

Nghề *đồng* ít được coi trọng; những cô gái trẻ theo nghề này rất khó lấy chồng; thế nên những người này tìm mọi cách để chỉ phải tiến hành làm lễ mỗi năm một lần – luôn có những cuộc dàn xếp với cõi trời. Nếu như lễ vật của họ đủ món và dư dật, thần linh tỏ ý hài lòng, thì nữ tân *đồng* có thể chuyên tâm cho công việc thường nhật của mình. Đối với những người mà thần linh vẫn nhất định không chịu buông tha thì họ bị cấm lấy chồng; họ có thể cầu xin vị thần cho phép lấy chồng, nhưng điều đó hiếm khi được chấp thuận. Hễ ai đó đến cầu hôn, họ bất thành linh bị ám nhập, trở nên như người điên dại và luôn miệng chửi rủa hoặc đánh đập người đến cầu hôn. Nếu đã lập gia đình thì hiếm khi họ giữ được chồng. Quả vậy, họ trở nên khó tính, thay đổi thất thường, thiếu kiên định; họ không còn làm chủ được hành vi lẫn lời nói của mình, họ không thể làm việc hoặc tham gia vào bất kỳ công việc làm ăn nào nữa, và đây là điều rất nghiêm trọng đối với một gia đình An Nam, nơi phụ nữ thường xuyên là người chuyên chăm lo cho các nhu cầu sinh hoạt của toàn thể gia đình.

Người An Nam vốn có cảm thức sâu sắc về thứ bậc, và do đó trong giới *bà đồng* thì các tầng lớp và các cấp độ được xác định rõ rệt: 1) những *đồng tứ phủ* có thể chủ trì những buổi lễ tôn vinh chư thần thuộc bốn cõi trong vũ trụ; 2) những *đồng tam phủ*, cử hành những buổi lễ được gọi là lễ Tam phủ; 3) những *đồng các ông hoàng*, có thể bị các thánh mang tước hiệu *hoàng* nhập vào; 4) những *đồng các bà chúa* thì tiếp nhận các công chúa: *bà chúa*; 5) những *đồng các bà thường*, *đồng các ông thường* chỉ giao thiệp với các thánh hoặc nữ thánh bình thường: “*thường*” có nghĩa là không có chức phẩm; những *đồng cậu quân*, thường bị các *bóng* là trẻ em nhập hồn, khi ấy trông họ hiểu động hệt như trẻ nhỏ, xin bánh, nói lắp bắp, hết cười lại đến khóc.

Hai tầng lớp đầu hầu như chỉ toàn những người chuyên nghiệp;

những bà đồng đền được lựa chọn trong số người này; họ sống trong ngôi đền thờ mà chính họ trông nom bằng tiền riêng của mình hoặc chi phí của một cộng đồng hoặc một ngôi làng; họ cũng xem bói bằng lá trầu (*xem giầu không*), hoặc xem cành đào (*xem cành lộc*), *xem tướng*, *xem số*, v.v. Bên trên các thể loại *bà đồng* này là những Thanh đồng Cấp cao, được gọi là *Bà đồng quan*, cai quản cả một khu vực, mà trong phạm vi đó các bà đồng hạng thường phải vâng lệnh họ⁽¹⁾.

Những *Bà đồng quan* được chỉ định hằng năm trong các cuộc họp đặc biệt, đại loại như hội nghị của tất cả các *bà đồng*, được nhóm họp tại một ngôi đền lớn ở Bắc kỳ vốn dành riêng cho các thần linh của *Tam phủ*. Ngày mùng 7 tháng Hai, các *bà đồng* đến địa điểm đã định; tới đền, các bà vận trang phục lễ và khăn màu (*áo khăn mùi*⁽²⁾) và quần *chàng mạng*, loại dây có đường kính chừng một xăng ti mét được bọc chỉ lụa bốn màu khác nhau và được đeo lên trang phục, đeo chéo qua ngực. Mỗi người ai nấy đều đến trình diện trước bàn thờ, đặt hương vàng lên đó, quỳ lạy và khấn vái thỉnh mời các thần linh. Một người trong số họ chẳng mấy chốc được thần linh nhập vào và người ta sẽ thấy *bà đồng* múa và khua khoắc hai tay, nhảy và hô lên rất to, v.v. Đây gọi là *làm việc quan* (hoàn thành các phận sự chính thức của mình). Điều nhảy kết thúc, *bà đồng* đến thăm hỏi các vị chức sắc trong làng và góp cho họ một khoản tiền; bù lại, họ cho bà tám loại bánh khác nhau: *bánh giầy*, *bánh oản*, v.v. Nghi lễ có tên: *ban lộc của thánh cho* (ban phúc lộc).

Ngày hôm sau, tất cả các *bà đồng* tập họp trong đền, bao gồm cả những *Bà đồng quan* sắp mãn nhiệm. Khi ấy các ứng cử viên cho... chức đồng quan tra vận may bằng những đồng trinh (*xin âm*

1. Tôi chẳng biết chính xác đâu là ranh giới của những khu vực này. Chúng dường như khá mờ hồ.

2. Mỗi thần linh có màu sắc khác nhau và các bà đồng phải ăn bận cho đúng màu.

duong)⁽¹⁾. Rồi *bà đồng* nào được thần linh chỉ định (*đồng quan* *đỗ*)⁽²⁾ thì được xướng tên; các tín đồ khác gom tiền để tặng quà cho người vừa được chọn, để thay cho lời chúc mừng (*đồ mừng*): quần áo, khăn, giày, ô, đoản kiếm, v.v.

Bà đồng quan phải sống trong ngôi đền tại bản cảnh trong khu vực của mình; bà là nữ thủ từ chính thức của ngôi đền này, tại đó, bà chủ trì những buổi lễ lớn. Bà cũng quản lý khu vực của mình; bà hành sự ở các nơi trong địa hạt đó, song dường như không hề có quyền hạn hành chính rõ ràng. Trên hết bà đón nhận tất cả niềm tôn kính, trọng vọng của tất cả các *bà đồng* và các con nhang đệ tử dưới hình thức quà cáp vào mỗi kỳ đầu mùa. – Nếu *bà đồng* qua đời trong thời gian đương nhiệm, bà tạm thời được thay thế bằng một *bà đồng* khác sống ở khu vực gần bản cảnh cho đến khi một vị khác được chính thức chỉ định nhân ngày lễ hằng năm⁽³⁾.

Thờ Tam phủ không nhất thiết lúc nào cũng phải tới đền; có thể nói rằng đa số các bàn thờ được dựng ngoài trời, như là những *cây hương* vốn thường thấy trong sân của rất nhiều gia đình.

Phần trên, chúng tôi đã nói *chư vị* được tuyển mộ trong số các chân linh của người chết đi mà không có hậu duệ. Ở đây, ta gặp một dạng thờ cúng người chết mà thi thoảng mang đôi chút tính chất gia đình. Trong một gia đình nào đó, khi một vị tiền nhân quá cố mà không có hậu duệ, hoặc khi ai đó trong gia đình đã bị một vong linh chọn để ám nhập, người ta bèn dựng lên giữa sân nhà một *cây hương*. Tùy theo điều kiện tài chính của gia đình, *cây hương* được

1. Thật khó để biết chính xác hình thức bổ nhiệm này diễn ra như thế nào. Những tín đồ mà chúng tôi phỏng vấn về vấn đề này thì mỗi người một ý; mặt khác, gần như không thể tham dự vào những cuộc tuyển chọn kiểu này.

2. *Đỗ*: vượt qua kỳ thi.

3. Tất cả những chi tiết của lối tổ chức này được ấn định qua truyền thống truyền khẩu; trong tín ngưỡng Tam phủ không tồn tại bất kỳ truyền thống văn bản nào liên quan đến giáo lý, lễ nghi, v.v.

dựng bằng gỗ hoặc xây bằng gạch. Cây hương gồm một cái cột chôn sâu xuống đất, cao từ 1,5 đến 2 mét, trên đỉnh được gắn một phiến gỗ vuông từ 40 đến 50 xăng ti mét mỗi cạnh, trên đó đặt một hoặc nhiều bát hương, tùy theo việc phải dâng lễ lên một hay nhiều thần linh. Cây hương bằng gạch thường có hình dáng như một ngôi nhà hoặc một gian hàng nhỏ, gồm một mái với mấy chòm cong vút, có bốn trụ đỡ, tất cả được đặt trên một bệ cao chừng 2 mét, đôi khi được dựa vào tường, nhưng vẫn luôn luôn ở trong sân nhà. Ở phần dưới bệ, ngang mặt đất có một cái hốc, ở đó có tượng hoặc tranh dân gian vẽ hổ, *ông hổ*, với nhiệm vụ xua đuổi tà ma và bảo vệ ngôi nhà và những người sống trong nhà.

Mỗi buổi sáng tối, trước khi mặt trời lặn và sau khi mặt trời mọc, người ta đều phải đến thắp hương. Ngày mùng một và ngày rằm hằng tháng, người ta phải dâng lên bàn thờ nhỏ này những đồ lễ gồm hương, hoa, trà, xôi và trái cây. Đôi khi, nếu như *cây hương* đủ rộng và được đặt ở vị trí thích hợp, đồ lễ còn có thêm quần áo, mũ, giày dép và một hộp đồ trang sức, v.v., tất cả đều bằng giấy.

Trong đền, ta cũng bắt gặp gần như cùng những nhân tố kể trên, nhưng ở quy mô lớn hơn. Dưới đây là đoạn miêu tả một trong những *cây hương* quan trọng nhất: đền Phủ Giầy, tỉnh Nam Định, nơi thờ Liễu Hạnh.

Ngay lối vào, ở hai bên ngôi đền là hai *cây hương* với hình hổ, được đặt dưới bóng mát hai cây đa cổ thụ. Một hàng cột rộng, xây cao lên vài bậc, dẫn đến khu đầu tiên của ngôi đền mà mặt tiền để ngỏ, được chống đỡ bằng sáu cột trụ. Đó là một dạng tiền sảnh hoành tráng, có những hàng trụ chắn ngang, ba mặt khép kín, hai bên là hai dãy phản đủ chỗ nghỉ cho hàng trăm tín đồ. Bề ngang của khu bao gồm ba gian; gian chính giữa được kéo dài thành tòa nhà thứ hai nằm vuông góc với gian đầu tiên, xét tổng thể thì ngôi đền tạo thành hình chữ T viết ngược.

Ở giữa tiền sảnh, trên lối đi chính có ba bàn thờ lớn, cái này đặt nối tiếp cái kia theo chiều sâu lối đi. Bàn thờ đầu tiên đầy những lư hương và cây vàng được xếp xung quanh một ngai lớn bằng gỗ sơn mài, tại đó đặt chiếc mũ lễ bằng bìa thép vàng dành cho vị *Đương niên* của năm hiện tại. Bàn thờ thứ hai bằng đá; được đặt rất thấp và dùng để đặt lễ vật vào những dịp lễ lớn. Bàn thờ thứ ba ở trong cùng, dựa vào một vách ngăn gỗ có chạm trổ, ngăn cách gian chính đầu tiên với gian dọc thứ hai, trên bàn thờ bày một ngai lớn nhưng trống cùng những đồ hàng mã, mũ, giày bằng giấy, v.v., được bảo quản trong những khung kính nhỏ. Bao quanh mỗi bàn thờ là nhiều chiếc lọng đỏ, biểu tượng của đám rước, cờ xí trong đó có cờ ngũ sắc, cờ hiệu, v.v.

Giờ ta cùng bước vào chính điện thứ hai. Vào ngày thường, nghĩa là ngoài những ngày lễ lớn, khi mà bức vách ngăn được cất bỏ, ta bước vào đó bằng một trong các lối đi bên cạnh, đi qua mấy gian nhà phụ: nơi ở của các *bà đồng*, nhà bếp nơi chuẩn bị các món cúng lễ, v.v. Lối này không được tùy tiện đi vào như lối vào gian thờ chính. Phải có công việc gì ở đó mới được vào; nhất là phải cúi lạy trước vị thần để cầu xin ngài ban ân mà mình mong muốn. Ngoài ra, phải để đầu trần, chân đất trước khi đến đứng trước các bàn thờ. Có bốn bàn thờ, được xếp san sát nhau trong một khoảng không gian khá hẹp. Bàn thờ chính rất lớn được dành cho *bà Đức Thánh mẫu*, vị thần cấm trực tiếp gọi tên. Trên chiếc ngai bằng gỗ sơn, người ta đặt một bài vị, được phủ tấm vải lụa lớn màu đỏ, bên trên đặt mũ lễ. Đó là bài vị dùng để khắc các tước hiệu của Liễu Hạnh, vị thần của xứ sở này. Xung quanh là những *cây vàng* bằng giấy và những đĩa trái cây. Bên phải và bên trái là mấy bàn thờ nhỏ dành cho các bậc tổ tiên của Thánh mẫu. Cuối cùng, ở phía sau, trong góc tối tù mù, một bàn thờ cuối cùng dành cho bốn nữ hầu của Liễu Hạnh, *tứ vị* hoặc *tứ vị châu bà*.

Trên đây là tất cả các phần mà tín đồ có thể bước vào; nhưng sâu trong cùng chính điện thứ hai, còn có hậu cung⁽¹⁾, nơi ở thực sự của vị Thánh mẫu mà chỉ có Bà đồng quan mới có thể lui tới vào những ngày mừng một và ngày rằm hằng tháng để thay hương hoa và lễ vật. Ở trong đó hình như có một bức tượng của Thánh Mẫu. Tôi không hề có chút thông tin nào về chủ đề này.

Khi gia đình một người đàn ông giàu có nào đó có người bị ốm, y bèn đến đền thờ một *chư vị* nổi danh vì quyền năng và đề nghị bà đồng làm lễ thỉnh cầu cho người ốm khỏi bệnh. Y phải đem theo những thỏi vàng làm bằng giấy và hương rồi đưa cho bà đồng đền vài đồng tiền để cử hành một buổi lễ cầu an. Các đồ lễ bao gồm vàng, hương, trầu, cau, mấy đĩa xôi và bốn hoặc năm khay thức ăn chay hoặc mặn.

Bà đồng mời một người *cung văn* đến và sửa soạn *ngôi đồng*. Do lúc đầu, người ta vẫn còn chưa biết thần linh nào sẽ đến nhập vào bà đồng, người *cung văn* đọc một bài văn khấn hướng đến tất cả các thần linh. Vào lúc bà đồng đền phủ phục để nghênh đón thần linh, bà phủ lên đầu một chiếc khăn kép màu đỏ, rồi vẫn giữ tư thế ngồi im. Hai bên là hai hầu dâng đọc lời khấn nguyện cho gia đình người ốm. Khi thấy phần thân trên và đầu bà đồng bắt đầu lắc lư đảo tròn thì người ta biết rằng thần sắp sửa nhập vào; khi ấy hai người hầu dâng lời cầu nguyện nhiệt tâm hơn nữa. Khi được thánh nhập vào, bà đồng kêu lên một tiếng, và lúc đó, một trong hai hầu dâng gỡ chiếc khăn phủ đầu bà đồng ra; rồi bà dùng các ngón tay làm một dấu hiệu đã định để cho biết dạng thánh nào đã nhập vào mình; bà giờ một

1. Hậu cung được gọi là *chính phủ* 正府, đệ nhất cung. Các phần còn lại của đền được gọi là: *đệ nhị cung* 第二宮, điện thứ hai (phần thứ hai của gian chính nằm dọc phía trước của điện); các *cung* thứ ba, thứ tư, thứ năm, ba cung cuối cùng này tương ứng với ba phần ngấn của gian thứ nhất ở tiền sảnh.

ngón tay để chỉ một nữ thánh thuộc hàng cao nhất, hai ngón để chỉ nữ thánh thuộc hàng thứ hai, v.v. Khi ấy *chầu văn* đọc bài khấn nguyện đặc biệt riêng dành cho vị nữ thánh này. Một trong các hầu dâng mang đến một chậu nước để bà đồng rửa mặt, rồi y mặc trang phục hoặc vấn tóc cho *bà đồng* dựa theo màu sắc của vị thánh đã giáng.

Các công đoạn chuẩn bị này hoàn tất, bà đồng lại bắt đầu chuyển động và hai trợ lý cũng lại bắt đầu khấn. Chính lúc đó bà đồng được thánh sang tai, bèn nói nguyên nhân căn bệnh của thân nhân gia chủ. Người này quỳ gối và cũng bắt đầu khấn. Nếu người bệnh đã khinh suất mà thất lễ gì đó với một vị thánh, bà đồng sẽ cho y biết và gia đình sẽ phải dâng lễ vật tạ tội với vị thánh đó. Nếu vị thần này không phải là thần linh nhập vào *bà đồng*, người ta sẽ phải nhờ vị này can thiệp để xin vị thánh kia xá tội giùm. Khi lời xá tội được chấp thuận, bà đồng hạ lệnh trao cho người ốm một lá bùa, trên đó đã viết sẵn một câu thần chú; thường thì còn cho kèm theo cả tàn hương và nước thánh. Lá bùa phải được đốt ngay và tro của nó sẽ được trộn với tàn hương sau đó hòa vào nước, rồi cho người ốm uống.

Ở đây, ta phải đặc biệt lưu ý đến các vật phụ trợ mà chúng tôi vừa nêu tên, bởi lẽ chúng rất quan trọng trong tín ngưỡng Tam phủ.

嫫 娜 娑
礼 绕 童



Các bà đồng rủ nhau đi lễ, H.Oger.



- 1) *Lá bùa*. – Bùa thường được làm bằng giấy trắng, vàng và đỏ. Được viết đầy những nội dung khó hiểu như chúng ta đã biết, những tờ giấy ấy chỉ linh nghiệm chừng nào mà thần linh đã truyền vào đó chút sức mạnh của họ. Do đó, chúng được đặt trên bàn thờ và người ta khẩn gọi vị thánh hoặc nữ thánh. Cách sử dụng các lá bùa này rất đa dạng: chúng có thể được nuốt vào bụng hoặc đeo quanh cổ, được treo bằng một sợi dây, như những loại khăn choàng vai; một số khác được dán lên tường nhà hoặc ghim phía trong mũ nón, cách này chủ yếu được phụ nữ sử dụng⁽¹⁾.
- 2) *Nước thánh*. – Chính là nước đã được dâng lên thánh và do đó, nó trở thành nước thánh, không được phép sử dụng như nước thường. Ý nghĩa này được giải thích bằng từ *thải*: đã biến cải, không thể sử dụng⁽²⁾. Nước được lấy để dâng cúng thường là nước mưa được hứng từ một tấm vải sạch giăng ngoài trời. Mỗi buổi tối, khi thắp hương, người ta múc một bát nước này đặt lên các bàn thờ, và cất nước hôm trước đi. Nước này không thể đổ đi, nó rất thiêng, là nước thánh, có thể cho là như thế. Vậy nên người ta cất giữ nó thật cẩn thận. Nước này có những đặc tính thuộc về quyền năng; ai uống sẽ được khỏe mạnh và hạnh phúc, quả thực đó như một thứ trừ tà tuyệt vời.

1. Ở An Nam, thông thường người ta tin rằng mũ nón, đặc biệt là nón của phụ nữ, là nơi trú ngụ mà *ma* đặc biệt ưa thích, những âm linh này khi nhập vào thường có thói quen nằm trên đầu: *đội linh*. Thế nên người ta không cho ai mượn nón mũ của mình, vì sợ rằng nó sẽ trở thành vật trung chuyển những ảnh hưởng tà ác. Khi đến nhà ai đó, ta cũng phải chú ý để không đặt mũ nón trong một góc tối; một con *ma* xó có thể nhập vào đó.

2. Ví dụ người ta nói: *thải linh*, miễn cho ai đó khỏi đi nghĩa vụ quân sự, cho ý được phục viên.

- 3) *Tàn hương*. – Tàn hương cũng có công hiệu trong một số trường hợp như bệnh tật. Thế nên người ta giữ chúng lại để phân phát cho con nhang đệ tử, nếu có dịp.

Bây giờ, hãy cùng tiếp tục với buổi lễ từ công đoạn mà chúng ta đã tạm dừng lại.

Thần linh, sau khi đã truyền đạt những chỉ thị của mình thông qua tiếng nói của thanh đồng, bèn thoát ra; khi ấy ta thấy bà đồng giơ hai cánh tay lên trời, hai tay chắp lại; bà rú lên một tiếng rõ to và ngã vật xuống bất tỉnh nhân sự. Các hầu dâng nâng bà dậy, làm cho bà tỉnh lại; buổi lễ kết thúc.

Kể từ lúc ấy, gia đình người ốm có thể đặt niềm tin vào sự giúp đỡ của bà đồng, bà sẽ cầu nguyện đêm ngày cho tín chủ của mình. Nhưng gia đình người ốm sẽ vẫn phải thường xuyên quay lại đền để lấy những lá bùa khác, hương, v.v. Trong giai đoạn này, người ốm sẽ không được dùng bất kỳ loại thuốc nào; nếu không tuân thủ chỉ định này, bệnh của anh ta chắc chắn sẽ trầm trọng hơn.

Giờ đây chúng ta sẽ xem xét cách bố trí một buổi lễ tương tự như buổi vừa được miêu tả. Người ta dựng lên một bàn thờ chính dành cho *Đức Vua Cha*, tức *Ngọc Hoàng*, trên đó đặt một mũ lễ thếp vàng, những thỏi vàng, hương, hoa, cơm, trái cây, v.v. Bàn thờ thứ hai được chuẩn bị cho ba vị vua của cõi trời, đất và nước. Ba chiếc mũ màu khác nhau được đặt trên đó: mũ đỏ dành cho *Vua Thiên phủ*, mũ xanh dành cho *Vua Địa phủ*, mũ trắng dâng tặng *Vua Thủy phủ*. Ba vị *Thánh mẫu* cũng có bàn thờ của họ; ba bộ áo được dâng lên: bộ đỏ dành cho *Mẫu Cửu Thiên*, bộ xanh lục dành cho *Mẫu Địa*, bộ trắng dành cho *Mẫu Thoải*.

Đây là ba bàn thờ chính minh chứng cho tên gọi *Lễ Tam phủ* mà người ta đặt cho buổi lễ này. Tuy nhiên một số bàn thờ phụ được thêm vào để dành cho các vị thần cấp thấp: *Tôn ông*, *khâm sai*, v.v.

Các đồ hàng mã cần bày lên bàn thờ gồm mũ, giày, quần áo, ngoài ra người ta còn thêm một cái vại phình bụng (*cái chum*) bằng giấy, một bình đựng rượu (*cái trình*), và một *cái gáo* và bốn chậu thau. Những con vật, đương nhiên cũng bằng giấy, được đặt trước ban thờ: một con rắn trắng dành cho vua cõi nước; hai con rắn ba đầu người dành cho các vị vua cõi trời và cõi đất; một chiếc thuyền tam bản, một con trâu và một con ngựa.

Đó là cách bố trí của buổi lễ được gọi là *Lễ Tam phủ*. Buổi lễ này được cử hành thường xuyên hơn cả. *Lễ Tứ phủ* chỉ được tổ chức trong một số trường hợp khá hiếm hoi, chủ yếu khi liên quan đến việc cứu sống một bệnh nhân đang nguy cấp hoặc một người bị “chỉ định” phải chết trong năm ấy. Trong trường hợp ấy, đương nhiên người ta dành riêng một phần lễ vật cho các vị thần cõi địa ngục. Thế là ta thấy bốn bàn thờ chính thay vì chỉ có ba. Các đồ cúng cũng hệt như lễ Tam phủ; chỉ phải thêm vào bốn hình nhân bằng giấy, mỗi cái cho một vị Linh vương, bốn miếng vải bông hoặc lụa có màu sắc khác nhau được sử dụng làm cầu Nại Hà cho linh hồn mỗi hình nhân⁽¹⁾. Rồi người ta còn thêm vào vào đó bảy hoặc chín quả trứng, tùy theo người cần cứu là đàn ông hay đàn bà. Mấy quả trứng này nhằm chuộc lại hồn người ốm; người ta cho rằng mỗi quả trong số đó chứa một mầm sống có thể thay cho hồn (bảy hoặc chín vía) mà vị thần kia đang muốn đoạt lấy.

Ngoài những buổi lễ được tiến hành theo đề nghị của tín đồ, còn có những buổi khác được cử hành đều đặn. Do đó, vào các ngày mừng một và ngày rằm hằng tháng, tức vào kỳ trăng non và trăng tròn, các *bà đồng* chuẩn bị đồ cúng thường nhật trong đền: hoa, trái cây, cau, trầu, v.v. Dẫu vậy, vào những lúc đó thì không có lễ hầu

1. Các linh hồn khi xuống địa ngục phải băng qua một cây cầu. Tín ngưỡng này được vay mượn từ đạo Phật.

đồng. Các bà đồng đèn chỉ được khấn thỉnh thần linh vào các ngày lễ mùa xuân, mùa hè và mùa thu. Vào ngày này, người ta dâng tặng mũ cho các vị thần.

Những ngày lễ khác nữa cũng có buổi hầu đồng: ngày mừng ba tháng Ba, ngày mừng năm tháng Năm, ngày rằm tháng Bảy, ngày mừng chín tháng Chín, ngày mừng mười tháng Mười, ngày hai ba tháng Chạp và ngày mừng một Tết. Tất cả đều là các ngày lễ tết mà chúng tôi đã đề cập ở phần trước. Vào ngày này người ta phải dâng *cỗ cúng*, có nghĩa là bữa tiệc có đầy đủ các đồ lễ. Trong tất cả các lễ này, lớn nhất là lễ vào tháng Bảy được tổ chức cho cô hồn. Khi ấy ta thấy trước các bàn thờ xuất hiện quần áo bằng giấy, bánh ngọt và món ăn các loại, thuyền tam bản bằng giấy, voi, ngựa, v.v.

Ngoài các lễ hội này, cần phải bổ sung cuộc họp thường niên được diễn ra để bầu chọn *Bà đồng quan*. Chúng tôi đã chỉ ra các công đoạn mở màn của buổi lễ; còn bây giờ là những cảnh diễn ra. Tất cả bà đồng và cô đồng tập trung xung quanh các vị thượng cấp của họ ở đền, các vị này phân phát cho họ *tiền lộc* và bùa. Khi đêm đã xuống hẳn, *Bà đồng quan* khấn các *Đức Thánh mẫu* và thỉnh cầu họ nhập vào mình để cho biết liệu năm nay có thuận lợi hay không. Ngay khi một trong các *Đức Thánh mẫu* hiển linh, *Bà đồng quan* được nhập hồn, bèn lấy mấy đồng trinh và ném ra xung quanh. Các hầu dâng nhặt chúng lên và đếm xem có bao nhiêu đồng sắp và bao nhiêu đồng ngựa. Nếu số đồng ngựa nhiều hơn số đồng sắp, hoặc nếu chúng bằng nhau, năm đó sẽ thịnh vượng; và trong trường hợp ngược lại thì đó sẽ là năm xấu; khi ấy sẽ phải để ý phòng ngừa dịch bệnh và mất mùa, và do đó cần phải tự trang bị những lá bùa hoặc vật hộ mệnh.

Một cảnh khác thường xuyên xảy ra trong các cuộc họp này là sự hiện diện của đứa trẻ nào đó được một thần linh bất ngờ

nhập vào, và nó đến đền do bị một thế lực siêu nhiên thúc đẩy. Ai hỏi, nó cũng không trả lời; trong suốt nhiều ngày nó không ăn gì ngoài những bông hoa, không uống thứ gì khác ngoài nước lã. Trong những trường hợp ám nhập dạng này, người bị nhập có thể tiên triệu chính xác và rất chi tiết về những sự kiện sẽ xảy ra trong năm. Trong trường hợp đó, người ta nói rằng các *Thánh mẫu* đã đoái thương chúng sinh và cảnh báo cho loài người biết qua phương cách này để họ có thể áp dụng biện pháp phòng tránh phù hợp.

Chúng ta biết rằng tất cả các tín ngưỡng đều không chỉ cử hành lễ tế bên trong đền; mà còn có những sự kiện ngoại trời như đám rước chẳng hạn. Mục đích của loại này cũng tương tự như mục đích các buổi lễ thông thường: đó là để đạt được một ân huệ nào đó từ thần linh; nhưng đây không còn là vấn đề của một cá nhân cụ thể nào mong muốn được ban ơn, mà là của cả một cộng đồng; cầu mong phước lành cho cả cộng đồng; chấm dứt một đợt dịch bệnh, hạn hán, v.v.

Trong tín ngưỡng Tam phủ, những đám rước rất độc đáo. Hễ khi trong làng dân chúng tỏ ý muốn thỉnh cầu một vị thần của Tam phủ, các hương hào hoặc chức sắc địa phương đến thỉnh đền cho mượn kiệu rước (*kiệu thánh*) và kiệu này sẽ được các tín đồ, *các con hương đệ tử*, rước đi khắp phố. Khi đám rước được quyết định ngày giờ thực hiện, *bà đồng* phái một người giúp việc đem đến cho các tín đồ một miếng trầu thay cho lời triệu tập; tất cả những người tham gia đám rước phải được thanh tẩy: họ sẽ tắm rửa và tránh quan hệ tình dục. Vào ngày diễn ra đám rước, họ vận áo lễ và đội khăn màu rồi đến đền, nơi cử hành đám rước: những *cô đồng* nào sẽ rước kiệu; cô nào khiêng bàn lễ hoặc một chiếc chum đầy nước; còn những người khác thì khiêng kiệu của người tổ chức đám rước; mười sáu *cô* khiêng trên vai chiếc kiệu mang bài vị thánh, được ngự trên một

chiếc ngai; mười sáu cô khác bước đi phía sau để thay thế cho mười sáu người kia khi họ cảm thấy mệt. Tám tín đồ mang các *bát bửu*⁽¹⁾ và tám người khác khênh những *đồ lỗ bộ*.⁽²⁾ Theo sau kiệu của bà đồng là những người mang ống điếu, ống nhổ, coi trâu, v.v. Cuối cùng, là đám người vác cờ, biển hiệu và những đồ vật khác: chủ yếu là thực phẩm, bởi lẽ những đám rước đôi khi kéo dài rất lâu, nên phải đảm bảo cho mọi người có thể ăn uống mà không làm gián đoạn đám rước.

Khi đám rước đi ngang qua, các gia đình nào thờ *chư vị* thì trưng cờ, dựng tạm bàn thờ nhỏ trước cửa nhà và đốt pháo. Khi thần linh hài lòng trước lễ nghênh đón mình, ngài thể hiện niềm vui bằng cách rung lắc chiếc kiệu mang bài vị của ngài. Điều này gọi là *kiệu bay*⁽³⁾. Đó là một cảnh tượng khó quên đối với những ai từng một lần chứng kiến; những người đàn bà đáng thương đỡ chiếc kiệu vừa nặng vừa to, sẽ kêu lên, thở hổn hển, mồ hôi đầm đìa, nhảy tâng tâng, cúi rạp xuống đất, bước đi loạng choạng như thể họ bị một sức mạnh lạ lùng nào đó xô đẩy. Họ kể rằng đôi lúc họ cố gắng kiểm soát chuyển động của chiếc kiệu, nhưng không sao làm nổi; họ bị cuốn đi dẫu không hề muốn.

1. *Bát bửu* là những vật phẩm biểu tượng làm bằng gỗ chạm, được gắn vào đầu cán. Đó là: 1) đôi ống sáo; 2) đàn tỳ bà; 3) khánh đá; ba nhạc cụ này tượng trưng cho âm nhạc, mà âm nhạc vốn có đặc tính thiêng như đã được tất cả các cổ thư chỉ rõ; 4) lẵng hoa biểu tượng trưng cho sự thức giấc của thiên nhiên vào mùa xuân; 5) cuốn sách, biểu tượng của khoa học, của minh triết; 6) những thẻ bài văn chương; 7) quạt tượng trưng cho cơn gió dịu nhẹ, sự đài các của giới nữ; 8) quả bầu, biểu tượng của sự sung túc, sự giàu có.

2. Đây là những vật phẩm (*đồ*) mà gia nhân hoặc lính gác của các quan thường khiêng (gọi chung là *lỗ bộ*). Đó là những vũ khí bằng gỗ: kiếm, rìu; hoặc những vật biểu tượng: tay cầm một cây bút lông (quan văn); một bàn tay nắm chặt (quan võ); những chiếc bằng gỗ sơn mài màu đỏ được viết những câu mang nghĩa: "Hãy đứng dẹp ra" hoặc "Hãy giữ thái độ tôn trọng".

3. Dịch theo nghĩa đen là cái kiệu bay. Đây là thuật ngữ được các bà *đồng* sử dụng. Dân chúng dùng một từ khác thông tục hơn: *kiệu quay*.

III

Đối diện với một tổ chức tôn giáo quá ư phức tạp như tôn giáo An Nam, với một lượng đông đảo nhường ấy các giáo phái và tín ngưỡng, chỉ miêu tả một hệ thống thôi chưa đủ, mà còn phải chỉ rõ đâu là vị trí của nó đối sánh với các hệ thống cạnh tranh cùng thời. Tại đây, trên phương diện xã hội học, có những chỉ dấu cho phép ta quy gán cho những biểu hiện đa dạng này, vị trí của chúng, mức độ tiến hóa của chúng trên thang tiến hóa tôn giáo.

Chúng tôi đã nói rằng tín ngưỡng Tam phủ là gần như chỉ có giới nữ tuyên xưng và do đó bị coi thường. Xét địa vị xã hội của phụ nữ, chi tiết đầu tiên này đã hé lộ cho chúng ta thấy tính chất thấp kém nhất định nếu so sánh với các hệ thống tín ngưỡng được cộng đồng có địa vị xã hội cao hơn thực hành. Một người đàn ông tự trọng không những sẽ không bao giờ cầu viện các vị thánh trong Tam phủ trợ giúp, mà còn không cho phép những người đàn bà trong gia đình tham gia thực hành tín ngưỡng này.

Một điểm mốc nữa mà chúng ta có được qua sự đối kháng tồn tại giữa các môn đệ của Tam phủ và thầy pháp. Chúng tôi đọc được trong một lời khấn thỉnh gọi nữ thần *khâm sai* của bà chúa nước Mầu Thoải, đoạn trích sau: “Cấm ngỏ lời với các thầy pháp, đám người vũ trang bằng roi mây và cây búa, rắp tâm trấn áp các thần linh; thực ra họ không thể làm nổi điều ấy; những buổi lễ mà họ cử hành nhằm mục đích này vốn không hề linh nghiệm. Trước lời thỉnh gọi của thầy pháp, nữ thánh không hồi đáp và tiếp tục hành con bệnh của ngài.” *Chư vị*, cũng như chư thần, đều ý thức rõ chủ quyền, sức mạnh của họ; họ không chịu để người ta phạm vào quyền hạn của họ; điều đó sẽ làm giảm uy quyền của họ.

Thế nên chúng ta thấy rằng tín ngưỡng Tam phủ không còn thuộc về pháp thuật nữa, nó gần như đã thoát khỏi đó. Nó đứng

trên pháp thuật, nhưng chỉ trên một bậc, không cao lắm, bởi lẽ các nghi lễ của nó vẫn còn chứa rất nhiều chi tiết gọi nhắc đến pháp thuật.

Mặt khác phần trên chúng tôi đã nói rằng đến lượt mình, các tín đồ của *chư vị* cũng bị tín đồ các giáo lý cao hơn gạt đi. Trên hết, chúng tôi ám chỉ tới sự đối kháng giữa giáo lý Tam phủ và giáo lý *Hung Đạo* sẽ được đề cập trong chương sắp tới. Và đây là bản tường trình về sự đối kháng này với tất cả phong vị của nó, do một người An Nam thực hiện: “Trong số *chư vị*, có rất nhiều âm linh hạ cấp, giới nam hoặc giới nữ mà các Thánh mẫu dung dưỡng, dẫu họ làm nhiều điều ngang ngược đối với nhân loại. Nhưng những người ốm thường cầu xin *Hung Đạo* giúp họ rũ bỏ những tà linh ấy. Thế là Thánh Trần bèn triệu tập bọn tội nhân này và các Thánh mẫu không thể can thiệp giúp bọn họ. Tại đây, ngài hạ lệnh trừng phạt họ và buộc họ phải hứa không quấy quả người nào nữa.” – “Người ta còn nói rằng khi một người đàn bà vốn đã tận tâm thờ phụng *chư vị* và rồi lại bỏ bê tín ngưỡng của mình để quay sang thờ *Hung Đạo*, bà ta sẽ bị ốm rất nặng và sẽ chết nếu không quay trở lại tín ngưỡng ban đầu của mình. Đó là hình phạt cho tội bội giáo của bà ta. Nhưng trái lại, nếu một tín đồ của *Hung Đạo* cải sang giáo lý thờ *chư vị*, Thánh Trần cao thượng cũng chẳng thêm trừng phạt họ.”

Đặc tính trên đưa ta đến với một biểu hiện khác về tính ưu thắng của giáo lý *Hung Đạo* so với giáo lý Tam phủ. Luân lý, vốn luôn gắn liền với mọi hệ thống tôn giáo, trở nên bớt gay gắt hơn ở nơi đây. Nhu cầu báo thù biến mất để nhường chỗ cho lòng nhân từ. Tình cảm này hiển hiện trong các giáo lý và lời cầu khẩn của giáo phái mới này. Những con vật chết bị cấm bày lên bàn thờ; các tín đồ được khuyên hãy làm những người chồng, người cha thật tốt, v.v.

Ở đây chúng tôi chỉ nêu ra xu hướng này và sẽ phân tích sâu

hơn trong phần hai của tác phẩm này khi nghiên cứu luân lý của người An Nam. Chúng tôi chỉ muốn chỉ rõ hệ thống Tam phủ tương ứng với tư duy tôn giáo ở cấp độ nào. Nó chiếm một vị trí hợp lý ở ngay nấc trên của pháp thuật và ở nấc dưới cùng trên thang chia các hệ thống tôn giáo đa dạng của người An Nam.

Tuy nhiên, điều này chỉ đúng khi đem áp dụng cho giáo lý Tam phủ dưới danh nghĩa là hệ thống đa thần. Bởi lẽ giờ đây, chúng ta phải làm sáng tỏ một khuynh hướng mới rất đáng chú ý của tín ngưỡng này. Quả vậy, dường như tín ngưỡng này hiện thời diễn tiến theo hướng đơn thần; vị thần tối thượng Ngọc Hoàng mang một tính cách hoàn toàn mới, qua đó toàn bộ học thuyết có thể sẽ bị biến đổi, được phục dựng và lấy lại uy quyền bị mất vào tay của phụ nữ và thầy pháp.

Một cuốn sách được xuất bản gần đây – vào năm Giáp Thìn dưới triều vua Thành Thái (1904)⁽¹⁾ – cung cấp cho chúng tôi những chỉ dẫn quý báu về bước diễn tiến này. Trước hết hãy lưu ý rằng theo quan niệm mới, Ngọc Hoàng không còn có bất kỳ tính cách nhân hình nào nữa; ngài được định nghĩa như là: “một vật sáng ngời trên bầu trời”. Hẳn nhiên có thể thấy ở đây một chút hồi tưởng về sự nhân cách hóa xưa kia của mặt trời; nhưng chẳng mấy chốc ta tỉnh ngộ, bởi lẽ vật thể này vốn sẵn có các thuộc tính: toàn trí, thứ lý trí tối thượng. Ngoài ra “quyền năng của ngài vượt xa sức mạnh của con người, của trời và đất”. Chính nhờ ngài mà vũ trụ được tạo nên. Ở điểm này, như chúng ta thấy, có sự khác biệt rất lớn với chủ thuyết vũ trụ được kể vào đầu tác phẩm này. Nhưng nơi mà học thuyết mới này cách biệt xa nhất khỏi các học thuyết cũ, cũng chính là nơi nó thừa nhận rằng hết thảy mọi tín đồ

1. *Kinh Đức Ngọc Hoàng*. Sách cầu nguyện Thánh Ngọc Hoàng.

đều có thể thỉnh cầu Ngọc Hoàng, trực tiếp ngỏ với ngài những lời khẩn nguyện và dâng lên ngài những lễ vật. Đó là nét đối mới đặc biệt quan trọng và táo bạo. Cho dù đó là vị thánh tối thượng của các tín ngưỡng chính thức hay của tín ngưỡng dân gian như Tam phủ, thì kẻ phạm nhân vẫn không thể liên lạc với họ. Với *Thượng Đế*, đích thân và duy chỉ Hoàng đế mới được quyền cúng tế ngài; còn *Ngọc Hoàng*, ngài sống trong tình trạng biệt lập tuyệt đối, tựa như vị hoàng đế hạ giới; ngài hành sự từ xa thông qua vô số vị quan khâm sai, duy chỉ những vị này thì con người mới có thể liên hệ trực tiếp.

Và đây là những gì cuốn *Kinh Đức Ngọc Hoàng* viết: “Ta đọc kinh cầu *Ngọc Hoàng* trong đền, đình hoặc một nơi sạch sẽ thanh tịnh trong nhà; có một bàn thờ để ta dâng hương... Sau khi đã súc miệng, ta đọc câu cầu nguyện sau: ‘Khói tỏa ra từ nén hương này sẽ bay đến tận cõi giới thứ ba, con thỉnh cầu *Ngọc Hoàng* và con tin rằng sẽ được thấy ngài hiển linh trước mặt con.’ ” Nghi lễ còn trình bày nhiều chi tiết về cách thức khẩn; những câu này đều có hình thức xác định và gồm hai mươi bốn điều mục mà thực ra đa số chỉ là những châm ngôn liên quan đến sự tồn tại và bản chất của linh hồn; nhưng chúng có công hiệu hết sức đặc biệt. “Ai đọc một ngàn lần sẽ được hưởng sức khỏe dồi dào. Ai đọc một vạn lần, sẽ trở thành thánh và sẽ bay lên thiên đình.” “Những lời khẩn *Ngọc Hoàng* có khả năng làm dịch bệnh tiêu tan, có thể chữa lành bệnh tật; chúng đem lại cho người tụng niệm cuộc sống trường thọ và con đàn cháu đống.”

Những lời khẩn nguyện kể trên vẫn còn rất giống với loại câu niệm chú. Tuy nhiên chúng đánh dấu nét tiến bộ rõ rệt trong tiến triển tôn giáo An Nam. Chủ nghĩa hình thức vẫn còn chiếm ưu thế ở đó, nhưng chúng ta bắt gặp những câu khá giống với lời thỉnh bèn đạo Kitô: “Chúng con cầu xin Đức Thánh Cha rủ lòng thương xót

chúng con, biến những điều ước của chúng con thành sự thật, bởi trái tim ngài mệnh mông như trời đất, và rực rỡ như hai vầng nhật nguyệt.”

Ở đây có nhân tố thiết yếu của tôn giáo độc thần: một vị thần toàn năng đại diện cho vũ trụ song vẫn gần gũi với vạn linh. Liệu những hạt mầm này có phát triển mạnh mẽ đủ để bóp ngạt tín ngưỡng đa thần lan tràn khắp nơi mà đồng thời vẫn giữ được đặc trưng của tư duy tôn giáo An Nam hay không? Đây chính là câu hỏi mà chỉ tương lai mới có thể trả lời được.

聖 連 童 嬰 各



Các bà đồng rước thánh, H.Oger.



CHƯƠNG III

CÁC TÍN NGƯỠNG CHÍNH THỐNG

Nếu như tôn giáo đã được thiết lập bởi xã hội và mang hình ảnh của xã hội ấy, thì mặt khác nó đã được tạo ra vì xã hội, nhằm phục vụ những nhu cầu của xã hội đó. Giống như tổ tiên của mình – pháp thuật – tôn giáo là khoa học nghiên cứu phúc lành của các dân tộc và cá thể; nó thể hiện và đáp ứng mong muốn của con người. Đó chính là lý do tôn giáo tồn tại. Và nếu như, trong tổng thể rộng lớn mà ta gọi là tôn giáo kia, tồn tại những học thuyết khác nhau, những hệ thống khác nhau, thì mỗi một học thuyết ấy, hệ thống ấy tương ứng với một khía cạnh khác nhau liên quan đến nhu cầu của dân chúng.

Chúng tôi vừa miêu tả học thuyết tôn giáo đầu tiên: tín ngưỡng *Tam phủ*. Ta sẽ thấy rằng chủ thuyết tự nhiên đã truyền cảm hứng cho một học thuyết khác: tục thờ trong nông nghiệp, một tín ngưỡng chính thống, đối ngược với tín ngưỡng *Tam phủ* chủ yếu mang tính chất dân gian.

Do hai hệ thống tồn tại đồng thời ở An Nam và có thể có cùng tín đồ, như chúng tôi đã nói ở phần trên, chúng cần phải đáp ứng những nhu cầu đa dạng. Trong tín ngưỡng *Tam phủ*, các vị thần hầu hết có liên hệ với những cá thể, gieo rắc bệnh tật hoặc phân phát sức khỏe, tác quái hoặc ban vui. Các vị thần đó thể hiện ước vọng về hạnh phúc hay sức khỏe của mỗi con người riêng rẽ.

Trong các tín ngưỡng nông nghiệp, chư thần là sự nhân cách hóa của đất trồng, đất sống, mang lại cho ta mùa màng. Thần linh là hình ảnh của nhịp vận hành hằng năm của thiên nhiên, đường

như cứ chết đi rồi lại tái sinh theo chu kỳ. Ở đây vấn đề không chỉ liên quan đến cá thể nữa, mà là các nhóm cá thể, là toàn xã hội. Nếu một mùa thu hoạch bết bát, nếu hạn hán hoành hành, thì không chỉ riêng một cá thể, một gia đình, mà cả làng cả tổng sẽ phải gánh chịu. Các vị thần nông nghiệp thể hiện những nhu cầu phổ quát hơn, một đặc tính xã hội rộng hơn so với các vị thần của *Tam phủ*. Thế nên việc thờ cúng họ là hoàn toàn chính thống, có nghĩa là được đại diện hoặc thủ lĩnh của dân chúng cử hành nhân danh toàn dân, trong khi tín ngưỡng *Tam phủ*, thường được cử hành nhân danh những cá thể xác định, gần như luôn mang tính chất riêng tư rõ rệt.

I

NHỮNG TÍN NGƯỠNG NÔNG NGHIỆP

Một số buổi lễ thổ điền có thể được cử hành mà không nhất thiết cần sự can thiệp của bất kỳ thần thánh nào. Đó là những buổi lễ mà chúng tôi sẵn sàng đặt ở vị trí nền tảng của tín ngưỡng nông nghiệp An Nam. Chúng chỉ có mục đích giải trừ tính thiêng của đất và những sản phẩm từ đất, vào một số thời điểm đặc biệt quan trọng.

Vào đầu xuân, diễn ra một lễ hội được gọi là *lễ chơi xuân*, vào dịp lễ này ai nấy đều phải ra đồng để hái những cành lộc non đem về nhà, tại đây chúng trở thành vật bảo đảm cho thịnh vượng và phúc lành. Tại kinh đô, đích thân Hoàng đế làm gương cho dân chúng và văn võ bá quan bằng cách dẫn đầu đoàn người kia ra đồng, theo sau là hoàng hậu và các phi tần cùng triều thần, tất cả đều vận trang phục xanh lam, màu của nền trời mùa xuân.

Muộn hơn, vào tầm tháng Năm⁽¹⁾ khi các cây giống hoặc

1. Rất nhiều cánh đồng hằng năm cho hai vụ thu hoạch, một vụ vào tháng Năm và vụ kia vào tháng Mười. Vụ tháng Mười quan trọng nhất; và đó là vụ thu duy nhất làm phát sinh các buổi lễ mà chúng tôi sẽ đề cập sau đây.

má⁽¹⁾ đã sinh trưởng vừa đủ và đất cũng được chuẩn bị sẵn sàng để đón cây non, trong mỗi làng, người ta ấn định một ngày phù hợp để tiến hành lễ đi cấy. Đến ngày đó, các vị thân hào xuống thửa ruộng được dành cho việc này và đặt lên bàn thờ thần thành hoàng một con lợn hoặc một con gà trống luộc, cùng xôi và rượu. Trước tiên, người ta trình báo với thần về buổi lễ sắp diễn ra bằng một bài *văn tế* mà sau đó sẽ được đốt đi. Khi ấy chủ lễ lội xuống ruộng và bắt đầu cấy vài cây lúa. Tiếp theo là buổi tiệc mà tại đó các vị thân hào chia nhau đồ lễ đã dâng cúng.

Thế là chỉ khi ấy dân làng mới có thể xuống đồng đi cấy. Nghi lễ này được gọi là *lễ hạ điền* 下田, hoặc *lễ xuống đồng*. Tương tự, một nghi lễ khác được gọi là *lễ thượng điền* hoặc *lễ lên đồng* được tổ chức vào thời điểm lúa đang trở bông, vào tầm tháng Tám. Lễ vật gồm ba con lợn luộc dâng lên thần thành hoàng và đồ lễ này sau đó sẽ được chia cho các thân hào và dân trong làng.

Cuối cùng, khi vụ lúa đầu tiên đã chín, người ta lại tiến hành lễ tiêu thụ sản phẩm đầu mùa: *lễ thường tân*⁽²⁾. Đồ lễ thường dưới dạng bánh nếp được dâng lên thần thành hoàng và tổ tiên. Lễ vật chỉ bao gồm món gạo mà không được cho thịt vào, trái ngược hẳn với những gì diễn ra trong các buổi lễ trước. Những đồ lễ cơm mới nhất thiết phải diễn ra trong khoảng từ ngày mừng một đến ngày mừng năm tháng Năm và từ mừng một đến mừng mười tháng Mười. Vì mục đích này, người ta trồng một loại lúa gọi là *lúa sớm* hay còn có *lúa ba giăng*; các xã và hộ gia đình gieo loại lúa này vào một chỗ đặc biệt và chăm bón chúng tốt nhất có thể để làm được đồ cúng vào đúng thời gian đã định. Đối với xã, chính những người trông coi đình làng, nhà

1. *Má* hoặc *mạ* là những cây lúa giống được gieo trong thửa đất đặc biệt dành cho việc này. Khi cây lúa đủ độ cao, người ta cẩn thận nhổ lên và mang đi cấy, cấy từng cây một bằng tay trên cánh đồng nơi chúng sẽ trưởng thành dần.

2. 禮嘗新, *thường*: nếm, cảm nhận, cảm thấy. *Tân*: mới, tươi, ngược với cựu, cũ.

chung hoặc đền thờ thần của xã sẽ đảm nhận trách nhiệm cấy lúa sớm trong những mảnh ruộng đặc biệt dành cho thờ cúng, lúa sớm. Ngay thời điểm sắp đến mùa thu hoạch, người ta thông báo cho các thân hào và họ lập tức bắt tay vào chuẩn bị buổi lễ. Để làm việc này thì một hoặc vài con lợn, hoặc đôi khi là vài con gà trống, được giết và đem lên bàn thờ cùng với com mới. Đồ lễ sau đó được dân làng có mặt tại buổi lễ cùng nhau thụ hưởng. Những người này được phép đem phần của mình về nhà để vợ con họ có thể được nếm thử.

Nét đặc biệt của lễ hội này là một số người phải tặng những món quà được ấn định cho một số người khác vào ngày mừng năm tháng Năm, bao gồm một mâm xôi và một con ngỗng, nếu không có ngỗng thì có thể thay bằng gà. Các thân hào phải dâng tặng phẩm này lên *quan huyện* và *quan phủ*; các ông chồng thì tặng cho cha mẹ vợ, người ốm tặng cho thầy thuốc, còn các con nợ thì tặng cho chủ nợ. Vào thời kỳ này, ai không tặng quà cho những người mà họ buộc phải tặng sẽ bị coi thường. Thế nên không hiếm khi ta chứng kiến cảnh một ông quan huyện nhận đến 200 hoặc 300 con ngỗng trong cùng một tuần, sau đó họ bán chúng đi với giá từ 30 đến 45 xu một con. Vào tháng Mười, quà cáp có phần kém xa xỉ hơn: tặng phẩm chỉ bao gồm một mâm xôi và một cặp chim ngói, mòng két hoặc chim câu.

Sản vật đầu mùa không chỉ áp dụng riêng đối với com gạo mà còn đối với tất cả những gì được thu hoạch. Đến mùa vải hoặc nhãn chín, người ta bày một ít quả lên bàn thờ tổ tiên và các vị thổ địa; và cũng như lễ trước, họ đem tặng cha mẹ, chủ nợ, thầy thuốc, các nhân vật có tầm ảnh hưởng, v.v.⁽¹⁾

1. Chúng tôi đã nói ý nghĩa của việc tặng quà, theo cách hiểu của mình. Trong trường hợp đang xét, đó là truyền đi sự giàu có, thịnh vượng. Vào đầu vụ thu hoạch, các món quà có mục đích giúp mùa màng bội thu với mỗi người.

Có lẽ cũng chính do tập tục này mà vào một số thời kỳ trong năm, mỗi tỉnh của vương quốc phải dâng lên nhà vua một phần những sản vật tự nhiên của mình. Ở Bắc kỳ, tỉnh Kiến An dâng lên vua những trái cam; Hà Nội dâng một thứ gạo đặc biệt được gọi là *cốm*; lại có tỉnh dâng quả vải hoặc những con vật ngành giun đốt có thể ăn được, v.v.

Như chúng tôi đã đề cập ở phần trên, những nghi lễ đa dạng vừa được miêu tả có mục đích giải trừ tính thiêng của thổ nhượng và những sản phẩm được thu hoạch trên đó. Quả vậy, đất là có tính thiêng và có sự sống, cứ chết rồi lại tái sinh không ngừng, cái chết của đất xảy đến cùng mùa đông, sự tái sinh diễn ra vào mùa xuân, lúc lá non xuất hiện. Có một thời kỳ trong năm, thường phải kéo dài từ cuối vụ mùa cho đến tận đầu mùa xuân năm sau, nhưng trên thực tế thì chỉ kéo dài từ ngày mừng một Tết cho đến tầm ngày rằm tháng Giêng, trong suốt những ngày đó, người ta bị cấm động thổ, tức là cấm đào xới đất, cấm đi cấy, cấm trồng cây, cấm đốn chặt gỗ. Đất vừa chết và vì lẽ có các tín ngưỡng gắn liền với biểu hiện của cái chết, nên đất là thứ bị cấm kỵ. Người ta chỉ có thể động thổ khi đã giải trừ tính thiêng của đất một lần nữa. Trên lịch luôn nêu rõ ngày nào ta được phép giải bỏ những điều cấm này (thường là một hoặc hai ngày sau khi mùa xuân bắt đầu); dẫu sao mọi chuyện cũng phải diễn ra từng bước: trước tiên ta có thể quét nhà, dỡ nhà, kế đến là xây dựng, cày đất, đập đất bằng vồ, trồng cây, an táng hoặc cải táng hài cốt, v.v. Cũng do chính tín ngưỡng này mà trong tuần cuối cùng của năm sắp kết thúc, gia đình nào cũng phải dự trữ lượng củi đốt có thể kéo dài cho đến tận ngày rằm tháng Giêng năm sau.

Cũng chính vì thế, như chúng tôi đã nhận thấy trong *lễ hạ điền*, dân làng bị cấm đi cấy chừa ruộng nào vị hương hào cao nhất làng còn chưa chủ trì buổi lễ giải trừ tính thiêng của đất và do đó gỡ bỏ điều cấm kỵ. Nhưng nếu như đất vốn là linh thiêng, thì sản vật từ đất

cũng thiêng chẳng kém. Tất cả những thành quả từ đất ở mức độ nào đó đều hàm chứa một phần sức mạnh tâm linh mà vốn dĩ là nguyên lý vận hành của hệ thực vật. Và kể từ đó, kẻ phạm tục bị cấm đựng chạm vào chúng. Các buổi lễ mùa xuân có mục đích cụ thể là cho phép mọi người tiến hành việc thu hoạch (*lễ thượng điền*) và thụ hưởng các sản phẩm (*lễ thường tân*) bằng cách giải trừ tính thiêng của chúng. Đó chính là mục đích của lễ tế chung, khi mà tất cả dân làng cùng gia đình đều được ăn cơm sau khi đã đem dâng lên bàn thờ thổ thần và tổ tiên, những người sở hữu mảnh đất đó.

Lễ du xuân, dẫu không quan trọng bằng các nghi lễ trước, tác dụng của nó cũng không hề khác biệt. Dạng lễ hái lộc này là hành động tượng trưng, qua đó những người phạm có thể sở hữu các sản vật của đất mà cho đến tận thời điểm đó, vẫn là cấm kỵ với họ do tính thiêng của chúng.

Tất cả những nghi lễ này đều cực kỳ đơn giản, và hệt như ban nãy chúng tôi đã trình bày, không nhất thiết cần đến sự tồn tại của một vị mộc thần. Người ta thành kính dâng lên các vị thần của xã những sản vật đầu mùa, nhưng xét đại thể thì chi tiết này có thể lược bỏ; buổi lễ tế vẫn hoàn chỉnh. Thậm chí cũng không nhất thiết giả định rằng những sản vật đầu mùa hàm chứa bản thân vị thần của sự sinh sôi nảy mầm. Quả vậy, chính xác hơn thì ta có thể nói rằng chúng chứa đựng thứ sức mạnh sinh sôi nảy mầm, nguyên lý sống còn, tóm lại là *tinh-khí*, giống như cái cách nó đã được hình dung trước khi có thuyết duy linh, nghĩa là trước khi người ta nhân cách hóa nó dưới nhiều diện mạo đa dạng.

Chúng ta sẽ thấy các vị thần nông nghiệp xuất hiện rõ nét hơn trong nhiều nghi lễ khác nữa, tái tạo các nghi lễ cơ bản trước kia dưới một hình thức phức tạp hơn. Tất cả đều thuộc về tín ngưỡng chính thống đúng nghĩa, được cử hành bởi đích thân Hoàng đế tại kinh đô và bởi các quan khâm sai của Hoàng đế tại các tỉnh.

* * *

Hàng năm, dịp đầu xuân, vào thời điểm khai mùa được gọi là *lập xuân*⁽¹⁾ và vào một ngày tốt lành, ở Huế và ở thủ phủ các tỉnh, buổi lễ *tế nghênh xuân* được cử hành. Ba ngày trước buổi lễ, bộ Lễ ban hành những chỉ thị cần thiết cho việc làm hai hình nộm: con trâu và người chăn trâu⁽²⁾. Con trâu thay đổi màu sắc hàng năm tùy theo nhân tố chủ quản thời kỳ đó. Hình nộm người đàn ông thì một tay cầm dây dắt trâu, tay kia cầm cây roi, được gọi là *Câu Mang*⁽³⁾.

Ngày diễn ra buổi lễ, Hoàng đế dẫn đầu một đoàn người đông đảo gồm văn võ bá quan trong triều, tiến về đàn tế ở phía Đông hoàng thành để nghênh đón mùa xuân⁽⁴⁾. Chúng ta biết rằng phương Đông, điểm chân trời nơi mặt trời mọc, tương ứng với mùa

1. Đầu xuân được xác định vào thời điểm Mặt Trời di chuyển qua góc 15 độ của chòm sao Bảo Bình, có nghĩa là mừng bốn tháng Hai [dương lịch]. Nhưng do năm dương lịch không trùng với năm âm lịch của An Nam, nên thời điểm bắt đầu mùa xuân có thể đến hoặc vào cuối tháng Mười hai, hoặc trong tầm tháng Giêng.

2. Hai hình nộm này phải “bằng đất, nước và gỗ”. Chúng ta dễ dàng hiểu được ý nghĩa biểu tượng, vì lẽ các nhân tố này đại diện cho các nguyên lý khác nhau của giới thực vật. Thế nên con trâu và người chăn trâu được làm từ một bộ khung bằng tre phủ đất nhồi rom.

3. Một số người khác gọi là *Thần Nông*. Nhưng dường như ở đây có một sai lầm; trước hết chúng ta phải công nhận rằng lỗi này khá phổ biến bởi lẽ khá nhiều vị quan lớn, những người đáng nhẽ phải hiểu biết tường tận nghi lễ phải thực hiện, thì cũng mắc lỗi này. Thậm chí một số tác phẩm An Nam cũng nêu tên *Thần Nông* để gán cho người chăn trâu vào mùa xuân. Tuy nhiên, đúng ra phải gọi là *Câu Mang* 勾芒. Quả vậy, nghi lễ hoàn toàn là của người Trung Hoa; thế nhưng, tại Trung Hoa, *Câu Mang* hay đúng hơn là *Keou Mang* (theo lối phát âm Trung Hoa) là vị hoàng đế huyền thoại chủ quản nhân tố mộc, nhân tố chi phối mùa xuân. “Các vị vua xưa kia, cứ hễ khi có một triều đại mới thì lại thay đổi tên gọi dựa theo trật tự ngũ hành. Các nhân tố này luân phiên nhau. Do đó, các vị vua nối tiếp nhau trị vì cũng lần lượt lấy ngũ hành để biểu trưng cho hình ảnh triều đại mình. Vị vua đầu tiên, bắt đầu bằng mộc, vị thứ hai chọn kim làm biểu tượng, v.v.” (theo *Khổng tử gia ngữ*, bản dịch của Harlez, trang 111) [Xem *Khổng tử gia ngữ*, thiên 24, Ngũ đế – BT]. Theo đó, *Câu Mang* là người chủ quản mộc và mùa xuân, ta thấy thật hợp lý khi vị này là nhân vật được nghênh đón thông qua hình nộm người, thay vì *Thần Nông*, vị Hoàng đế chủ về lửa, người cai quản mùa hạ. Xem phần nói về *Thần Nông*, trang 291.

4. Trong các tỉnh, đích thân các vị *tổng đốc* chủ trì buổi lễ.

xuân; thế nên vị chủ lễ, người “sẽ nghênh đón mùa xuân”, phải đi về hướng này. Trên đàn ấy – một gò đất vuông nhô cao và có bốn cầu thang ở bốn cạnh dẫn lên – đã đặt sẵn các bàn thờ và đồ lễ gồm ba con vật gọi là *tam sinh*: một con bò, một con dê, một con lợn vừa mới được giết, thịt chúng còn tươi được dâng lên các vị thần; ngoài ra còn có hoa, trái cây, trâu và rượu. Con trâu và người chăn trâu bằng đất được rước đến nơi diễn ra buổi lễ.

Khi mọi thứ đã được bài trí xong xuôi, Hoàng đế quỳ lạy trước bàn thờ và cử hành nghi thức thông lệ, nghi lễ rưới rượu ba lần: *lễ tam hiếu*⁽¹⁾. Sau đó một vị phụ lễ đọc *văn tế*, trong nội dung văn tế đó, vị Hoàng đế khấn cầu trời đất và các vị thần chủ quản năm đó hãy ban ơn huệ cho vương quốc của ngài. Kế đến, một phụ tế dâng rượu lễ lên cho chủ lễ và bài *văn tế* được đốt ngay. Buổi lễ tế kết thúc. Trâu và người chăn trâu bằng đất được rước đi trọng thể và được đặt ở cung điện dưới hàng hiên bên cạnh được gọi là *hành cung* hoặc *hành lang*. Chúng sẽ được đốt vào cuối năm đó.

Chúng tôi vừa tường thuật lại buổi lễ theo đúng như cách thức nó vẫn còn được cử hành trước thời kỳ người Pháp chiếm đóng. Ngày nay, lễ này hiếm khi được cử hành nữa, chỉ ít là ở các tỉnh. Tác giả Dumoutier nêu rõ điều ấy, dấu ở dưới dạng hơi khác một chút, trong tác phẩm *Tín ngưỡng An Nam*, nhưng chúng tôi không rõ liệu đó có phải là những điều tai nghe mắt thấy của chính ông hay không. Tuy nhiên, chúng tôi thiết tha muốn nhắc đến nghi lễ này do tầm quan trọng và ý nghĩa lớn lao của nó. Dấu sao thì cũng hết như chúng tôi vừa miêu tả⁽²⁾, nó thiếu rành mạch, một số phần chủ yếu đã bị bỏ sót. Quả vậy, phải nói rằng nghi lễ này hoàn toàn là của

1. Trong tất cả các buổi lễ sẽ được đề cập đến, chúng tôi sẽ chỉ nêu rõ chi tiết khi cần thiết. Trên thực tế, những chi tiết này hầu như đều tương tự trong mọi trường hợp. Chúng sẽ chỉ được miêu tả một lần trong đại lễ tế *Nam Giao*, xem trang 295.

2. Một vị quan lớn An Nam đã miêu tả cho tôi nghe buổi lễ đó theo ký ức cá nhân.

người Trung Hoa, và lại cũng giống như tất cả nghi lễ cấu thành các tín ngưỡng chính thống; thế nên qua một phép so sánh giản đơn, có thể dễ dàng nhận ra những thiếu sót trong quá trình hành lễ của các vị chủ lễ An Nam. Ở Trung Hoa, vào cuối buổi lễ, con trâu đất bị một trong các chủ lễ nện ba lần bằng loại gậy nhiều màu sắc; sau đó người ta lấy từ bụng nó ra những con trâu nhỏ xíu bằng đất sét rồi phân phát cho dân chúng; và cuối cùng con trâu lớn bị đập thành những mẩu nhỏ và được phân phát đi. Sự kiện này giúp ta nhìn thấu toàn bộ nghi lễ và ý nghĩa của nó.

Các buổi lễ tế nông nghiệp, nhìn chung đều có mục đích giúp cho người ta có thể làm việc trên đồng ruộng bằng cách giải bỏ hết những cấm đoán bảo vệ đất. Để làm điều đó, thông qua một quy trình mà ta đã quen thuộc, người ta giải trừ nhân tố thiêng là hệ thực vật do vị Câu Mang đại diện. Động tác của chủ lễ khi ông ta lấy gậy gõ ba lần vào hình nộm con trâu và người chăn trâu, sau đó đập vỡ các hình nộm này, là nhằm mục đích giải trừ tính thiêng của chúng và do đó cho phép kẻ phạm có thể bắt đầu tiến hành công việc đồng áng. Nhưng mặt khác, khi hủy diệt vị thần thảo mộc theo cách như vậy, cùng lúc người ta phá hủy đời sống của thổ nhưỡng: thế nên nhất thiết phải làm hồi sinh vị thần đó, để khiến cho đất màu mỡ trở lại⁽¹⁾.

Người Trung Hoa đã giải quyết vấn đề bằng cách lôi những con trâu nhỏ từ bụng con trâu lớn rồi phân phát cho người dự lễ. Vị thần kia đã chết, vị thần trường thọ⁽²⁾.

1. Tác giả Dumoutier kể rằng sau buổi lễ, con trâu được chôn cất ở một nơi thuận lợi đã được một thầy địa lý xác định từ trước. Đây đương nhiên là một giải pháp khác; khi chôn cố định vị thần của thảo mộc xuống đất, người ta truyền cho đất một sự sống khác nữa. Tuy nhiên ta không thấy việc giải trừ tính thiêng trước đó đã được thực hiện như thế nào. Dưới góc nhìn này, những chi tiết được đưa ra là chưa đầy đủ.

2. Xem về lý thuyết các lễ tế nông nghiệp: "Essai sur le sacrifice" [Luận về lễ tế] (*Année sociologique*, tập II, trang 106) của các tác giả Hubert và Mauss.

Một buổi lễ khác được gọi là *lễ tịch điền* bao gồm việc long trọng khai mở những luống đất đầu tiên để chuẩn bị cho mùa thu hoạch hằng năm, rất gần với nghi lễ trước. Dích thân Hoàng đế, cùng với toàn bộ triều thần vây quanh, tiến hành công việc trọng thể này: sau đó các tổng đốc nhận lệnh thực hiện nghi thức tương tự trong mỗi tỉnh, khi ấy mới có thể bắt đầu công việc đồng áng.

Như đã đề cập ở phần trên, mục đích vẫn là để giải trừ tính thiêng của đất và cho phép người dân được canh cải trên đó. Tuy nhiên, theo thời gian, tập tục này đã mất dần một phần ý nghĩa thực sự của nó, và cũng do hoàn cảnh về nơi chốn và khí hậu. Quả vậy, nghi lễ này được du nhập từ Trung Hoa, và chỉ có ở Trung Hoa người ta vẫn còn tuân thủ trọn vẹn. Lễ này được cử hành ngay khi mùa xuân quay trở lại, có nghĩa là cùng thời điểm diễn ra lễ *ngheên xuân*. Ở An Nam không thể diễn ra tương tự. Quả vậy, ở Trung Hoa, ngũ cốc chỉ cho một vụ thu hoạch duy nhất và do vậy việc gieo mạ cũng như các công việc được tiến hành trước đó chỉ diễn ra mỗi năm một lần. Bù lại, ở An Nam, đất thường thuận lợi cho hai vụ thu hoạch một năm và do đó những công việc đồng áng không được phân bố theo cùng một cách như bên Trung Hoa. Công tác chuẩn trên đồng ruộng diễn tiến từng đợt trong hai giai đoạn, từ tầm tháng Giêng cho đến tháng Năm, và từ tháng Năm cho đến tháng Mười, vì lễ đất được nghỉ ngơi hoàn toàn trong hai tháng mùa đông. Thế nên người ta đã phải dời ngày mà Hoàng đế đi khai mở những luống cày đầu tiên. Chính vào thời điểm chuẩn bị vụ thu hoạch quan trọng nhất, vụ mùa tháng Mười, người ta cất đặt buổi lễ này. Những công việc đầu tiên: cày đảo đất, bừa, v.v., phải diễn ra trong khoảng tháng Năm, đây chính là giai đoạn tổ chức *lễ tịch điền*.

Một khu đất rộng hình chữ nhật nằm gần cung vua đã được chuẩn bị sẵn từ trước, một con đường chạy xuyên dọc theo chiều dài, hai bên đường, gần trung tâm thửa đất, người ta dựng lên hai

đàn vuông bằng gạch, cao tầm bốn mét và có bốn mặt đàn hướng về bốn phương chính. Trước hôm diễn ra buổi lễ, Hoàng đế cùng quần thần tiến vào cánh đồng và ngồi lên một trong hai đàn tế, trong một tòa lầu nhỏ bằng tre đã được dựng riêng cho việc này. Trên đàn đối diện là các bàn thờ *Thần Nông*, vị thần nông nghiệp, các lễ vật được đặt trên đó⁽¹⁾.

Ngày đầu tiên này, vốn được quần thần dành cho việc chay tịnh (các quan nghỉ qua đêm trong những ngôi nhà dựng tạm bên ngoài khu đất dành cho buổi lễ), cũng là ngày sửa soạn cho buổi lễ trọng thể: cánh nông dân vận áo xanh lam, quần đỏ và đội mũ lễ, chia thửa đất thành mười ba phần, trong đó mười hai phần đại diện cho mười hai tỉnh của vương quốc; phần thứ mười ba nằm ở giữa được dành cho Hoàng đế. Ở mỗi phần có một bộ cây: cây sơn đỏ và trâu. Một đợt tập dượt cho buổi lễ được thực hiện, sau đó ai nấy về nơi nghỉ của mình để tĩnh dưỡng cho đến tận ngày hôm sau.

Mới sáng sớm, ai nấy đều đã vào vị trí, các quan vận triều phục dành cho đại lễ, Hoàng đế giá lâm và bước xuống đồng. Hai vị quan lớn cầm trên tay bộ cây của Hoàng đế; hai phụ lễ đem theo hạt giống để gieo⁽²⁾; hai vị khác đi theo, một cầm xẻng, một cầm làn để thu dọn phân trâu, nếu có. Trên mỗi thửa đất đại diện cho từng tỉnh, tên của tỉnh đã được viết trên tấm biển nhỏ bằng gỗ, một vị đại thần trong triều đứng cạnh bộ cây; ông ta sẽ cày phần đất này, với sự giúp đỡ của một số trợ lý tương đương số phụ lễ của Hoàng đế.

Ngay khi mặt trời vừa ló ra ở chân trời, Hoàng đế bèn cày và gieo hạt phần đất của mình trong lúc lễ nhạc được tấu lên. Mười

1. *Thần Nông* là một trong các Hoàng đế huyền thoại đầu tiên; ngài kế vị Phục Hy. Ngài trị trị dưới ảnh hưởng của nhân tố hỏa và do đó có tên gọi là "Viêm Đế". Ngài là người sáng chế ra chiếc cày; ngài dạy dân chúng làm nông, nhờ đó mà ngài mang tên *Thần Nông*.

2. Loại hạt này được trồng, thu hoạch cất giữ chỉ riêng cho việc này.

hai phần khác sau đó cũng được cày và gieo hạt; và buổi lễ kết thúc trong nghi thức cúi chào kính cẩn của tất cả quần thần trước đàn tế nơi Hoàng đế đã lui về nghỉ ngơi.

Ở các tỉnh, mọi thứ diễn ra tương tự, dẫu có đơn giản hơn. Chính quan *tổng đốc* là người chủ trì, được các quan *kinh lịch* và *thông phán* phụ giúp.

Lễ xã tắc. Vẫn còn có một buổi lễ nông nghiệp chính thống khác, hiện nay vẫn thường xuyên được cử hành; đó là buổi lễ tôn vinh Thần Đất và Mùa màng, *Xã tắc* mà sự hình thành chúng tôi đã phác họa trong các phần trước.

Xưa kia, lễ hội này nhằm mừng ngày sinh của Đất, hay đúng ra là ngày bắt đầu sự tái sinh của Đất; thế nên buổi lễ diễn ra vào ngày gần với hai lễ trước. Chính xác thì lễ đó phải được cử hành vào ngày mừng mười tháng Giêng, nghĩa là đúng một ngày sau ngày sinh của phu quân của Đất, tức Trời, vào ngày mừng chín tháng Giêng. Hiện nay, lễ hội này được dời lại vào tháng Hai; bởi lễ Đất, tức Hậu Thổ – mà chúng ta đã gặp trong chương trước – do liên kết với Trời, đã tách khỏi vị thần nông nghiệp vĩ đại mang tên *Xã tắc*, dẫu cả hai đều chung nguồn gốc. Với hai nhân vật đặc biệt thì phải tương ứng các lễ hội tưởng niệm khác nhau. Đó là lý do tại sao chúng ta thấy buổi lễ tế tạ ơn Thần Đất và Mùa màng đã được dời lùi lại mấy ngày. Ngày nay người ta tổ chức lễ này vào thời điểm lúa mạ được gieo vừa mới ló mầm xanh, và lại điều này rất hợp lý.

Đàn tế hình vuông, nơi diễn ra lễ tế, nằm ở phía Nam khu hoàng thành, song song với khu được dành tế Trời và Đất, mà chúng ta sẽ nói đến ở phần sau. Đồ lễ dâng là *tam sinh*, rượu, trầu, hoa và hương. Đích thân Hoàng đế đứng chủ lễ ở Huế, còn ở các tỉnh thì do *tổng đốc* đảm trách. Buổi lễ tế diễn ra đơn giản, bao gồm ba lễ rưới rượu, sau đó là lễ hạ cổ của chủ lễ; một bài *văn tế* bày tỏ lòng biết ơn của dân tộc hướng đến thần, được đọc to và sau đó được đốt ngay.

II

TỤC THỜ CÚNG TRỜI VÀ ĐẤT

Ở đầu đoạn trước, chúng tôi đã so sánh sự đối lập nhất định giữa tín ngưỡng cá nhân là *Tam phủ*, mang lợi ích riêng, và tín ngưỡng cộng đồng hoặc chính thống vốn thờ cúng các vị thần nông nghiệp, mang lợi ích xã hội lớn hơn nhiều. Chúng tôi đã chứng minh rằng sự khác biệt tồn tại giữa hai hệ thống tương ứng với các nhu cầu đa dạng của con người. Và hiện giờ ngay trong bản thân tín ngưỡng chính thống kia cũng nảy sinh sự chia tách rất rõ rệt, mà trên hết được thể hiện qua việc duy chỉ có Hoàng đế được phép cử hành một phần của tín ngưỡng này. Đó là phần thờ cúng hai vị thần lớn, Trời và Đất, cả hai được kết hợp chặt chẽ trong cùng một tư duy sùng bái, tạo thành chóp đỉnh của tất cả các hệ thống tôn giáo theo chủ thuyết tự nhiên của người An Nam.

Do động cơ đặc thù, tín ngưỡng thờ Trời và Đất không giống tín ngưỡng *Tam phủ*, cũng không giống với tục thờ cúng các vị thần nông nghiệp; ở đây không còn là vấn đề các cá nhân lo ngại cho sức khỏe hoặc an bình của chính mình, cũng không phải là việc các nhóm xã hội lớn hay nhỏ tìm cách duy trì tính chất trù phú của vùng đất nơi họ đang sinh sống. Ý tưởng đã chủ trì việc thiết lập tín ngưỡng mới này còn cao rộng hơn thế nữa.

Bên trên những lợi ích cá nhân và cộng đồng, còn có lợi ích của toàn bộ vạn linh sống ở hạ giới; và ta biết rằng tất cả đều sống trong thiên nhiên; thế nên lần này chính sự sống khắp cõi thế được đưa lên bàn cân, và chúng ta truy ngược về tận cội nguồn, có nghĩa là truy về tận Trời và Đất, cha mẹ của vạn linh. Sự sống của bản thân vũ trụ cần phải trường tồn, bởi lẽ trên thực tế, giữ cho cuộc sống trường tồn chính là mục đích cốt yếu của mọi tôn giáo. Cá nhân, gia đình, công xã, toàn bộ xã hội, đều muốn được trường tồn, bất biến,

và họ chỉ có thể trở nên như thế với điều kiện không ngừng tổ chức các nghi lễ công hiệu tôn vinh đối mới.

Vậy ai là người có đủ phẩm chất để cử hành những nghi lễ dâng lên các thánh thần vĩ đại là Trời và Đất; còn ai khác, nếu không phải là người đứng trên tất cả mọi người, một người với nhân thân thiêng liêng là hiện thân cho uy quyền thiên giới, tức Thiên tử, Hoàng đế? Chỉ mình vị này, nhân vật á thần này, có thể tiếp xúc trực diện với hai vị thần duy danh và nhân từ; và dẫu vậy chúng ta sẽ thấy Hoàng đế tiếp cận họ bằng sự cẩn trọng xiết bao, vào dịp cử hành lễ tế trọng thể hằng năm của Tam giáo.

Quả vậy, Trời và Đất là hai nguồn năng lượng quan trọng nhất của vũ trụ. Chúng ta biết rằng nhờ sự kết hợp của Trời và Đất mà sinh ra vạn linh; đây là một trong những nguyên lý quan trọng của vũ trụ luận Hán Việt. Làm thế nào quan niệm này có thể chào đời, chúng tôi đã nhiều lần ám chỉ điều này. Trời và Đất cũng mang sự sống hết như vạn vật; ngoài ra đây là hai thực thể lớn nhất trong thiên nhiên; chúng chứa đựng tất cả những gì tồn tại; chúng dường như bao trùm cả thế giới; và dường như nhờ sự kết hợp chặt chẽ, Trời và Đất đại diện cho hai nguyên lý âm và dương, vốn dĩ cần thiết cho mọi tạo tác.

Với tầm vóc lớn lao như vậy, quan niệm này có nguồn gốc tương đối mới. Hẳn là ngay từ rất sớm Trời và Đất đã được coi là sẵn có nguồn năng lượng hóa sinh vạn vật; điều này còn xuất hiện trong rất nhiều thuật ngữ dân gian mà ở các phần trước chúng tôi đã đưa ra mấy ví dụ. Nhưng ý tưởng về sự kết hợp giữa Trời và Đất, về cuộc hôn phối giữa chúng dường như không phải xuất hiện từ thuở ban sơ mà là kết quả của những chủ thuyết vũ trụ sau này; bằng chứng của luận điểm này có lẽ là quá trình đổi giới tính mà vị thần của Đất đã trải qua để có thể xuất hiện với vai trò nguyên lý âm trong vũ trụ luận này. Quả vậy, chúng ta nhớ lại rằng thổ thần

nguyên là *Hậu Thổ*; và khi nhân cách của vị này gia tăng để sánh ngang với thần của Trời, ngài buộc phải biến đổi, và trở thành Bà Chúa Đất hoặc Nữ hoàng Đất.

Qua sự vĩ đại của các cách thánh linh và những lợi ích được hàm chứa trong tín ngưỡng thờ Trời và Đất, ta có thể đánh giá tầm quan trọng của toàn bộ hệ thống nghi lễ xung quanh nó. Không hề có lễ tế nào sánh được độ trang trọng và hoành tráng của lễ tế *Nam Giao*. Thế nên sau đây chúng tôi không chỉ miêu tả thật chi tiết trong khả năng của mình, mà còn tận dụng mọi tình tiết làm ví dụ điển hình để phác họa một lý thuyết về lễ tế An Nam.

Lễ tế *Nam Giao* được cử hành ngoài trời, trong vùng ngoại ô phía Nam kinh đô, đúng như tên của buổi lễ đã chỉ ra⁽¹⁾. Khổng tử nói: “Ta xây một gò cao làm bàn thờ ở phía Nam để chỉ định khu vực của Dương (nguyên lý *dương* trong tiếng Hán-Việt), vị trí của nó, và sự vận động phía dương”⁽²⁾.

Gò cao mà Khổng tử nói đến, ngày nay đã biến thành đàn tế cao ba tầng. Tầng đầu tiên là một khoảnh đất hình vuông có cạnh dài 32 *trượng* 7 *thước*⁽³⁾, cao hơn mặt đất 2 *thước*. Trên khoảnh đất này người ta dựng tầng thứ hai có hình vuông, được đỡ bằng bốn bức tường cao 2 *thước* và dài 19 *trượng* (76 mét). Cuối cùng là đàn thứ ba, hình tròn có chu vi 9 *trượng* 6 *thước* và cao 7 *thước*, được dựng

1. *Nam* 南, phía Nam. *Giao* 郊, ngoại ô. Thành ngữ cũng như lễ tế mà nó chỉ định đều có nguồn gốc Trung Hoa.

2. Trích trong *Khổng tử gia ngữ*. Chương 29. Xưa kia, các lễ tế Trời được thực hiện trên một ngọn núi, sau đó khi nước Trung Hoa được mở rộng hơn thì lễ này được tổ chức trên bốn ngọn núi, ở bốn hướng chính. Các lễ tế diễn ra vào các kỳ phân và kỳ chí, có nghĩa là bốn lần trong năm trên các ngọn núi ở hướng tương ứng với mỗi mùa. Thế rồi do sự việc đi lại không thuận tiện, tập tục dần dần được tiến hành gần kinh đô, trong vùng ngoại ô và trên một gò đất cao để tưởng nhớ về địa điểm ban đầu, nơi xưa kia từng diễn ra các buổi lễ này.

3. Xấp xỉ 130 mét. Một *trượng* bằng 10 *thước*, tức là khoảng 4 mét.

ở chính giữa đàn thứ hai. Trên bốn mặt, được định hướng chính xác theo bốn hướng chính, có các bậc thang dẫn tới mỗi tầng⁽¹⁾. Đàn tròn phía trên cùng đại diện cho Trời; đàn thứ hai hình vuông đại diện cho Đất⁽²⁾. Phía bên trái đàn này, người ta xây dựng khu bếp thiêng (*thần trù* 神廚), nơi chuẩn bị các đồ tế lễ; bên phải lại có hai tòa nhà khác: nơi chứa các linh vật (*thần khố* 神庫), và điện Chay tịnh (*Trai cung* 齋宮), là nơi Hoàng đế phải đến ở trong suốt ba ngày trước khi cử hành buổi lễ. Các tòa nhà khác làm bằng tranh, được dành cho các triều thần sẽ lo việc phụ lễ cho Hoàng đế.

Theo *Chu lễ*, lễ tế Nam Giao phải được cử hành vào tháng đông chí, tức là tháng Mười một. Nhưng hiện thời chỉ định này không còn được tuân thủ chính xác nữa, ngay cả ở Trung Hoa. Một tấm bia được dựng lên ở vị trí của đàn Nam Giao xưa ở Hà Nội cũng cung cấp thêm thông tin cho chúng tôi về thời kỳ mà các triều đại An Nam cử hành lễ tế này: đó là ngày mừng mười tháng Giêng. Lựa chọn này được giải thích thỏa đáng: chính hôm đó là một ngày sau lễ sinh nhật của Trời và là ngày sinh của Đất. Tục tế Trời và Đất ở An Nam có thêm một lần được chỉnh sửa nữa kể từ thời điểm người Pháp chiếm đóng. Quả vậy, hiện giờ cứ ba năm một lần lễ tế Nam Giao mới được cử hành.

1. Theo *Hội điển*. Chương *Bộ Công*.

2. Tôi không biết cách bố trí đó là của người An Nam hay của người Trung Hoa; trong trường hợp nào thì nó cũng là mới, bởi lẽ các lễ tế Trời và Đất phải được cử hành riêng biệt. Chính tại vùng ngoại ô phía Nam sẽ là nơi phải cử hành lễ tế Trời, và tại ngoại ô phía Bắc là lễ tế Đất. Lễ đầu tiên diễn ra vào ngày mừng chín tháng Giêng và lễ thứ hai vào ngày hôm sau, tương ứng là các ngày sinh của mỗi thần. Tác giả Dumoutier, người đã dành thời gian nghiên cứu bản thờ Nam Giao cũ ở Hà Nội (*Révue indo-chinoise*, số ra ngày 26 tháng Mười một, 1900) chỉ ra rằng dưới các triều đại Lý, Trần, Lê, triều đình Thăng Long (Hà Nội) đã có hai ngôi đền thờ Trời và thờ Đất. Ông tuyên bố không thể tìm thấy vị trí của ngôi đền thứ hai trong số hai ngôi đền này; nhưng có thể ông đã nghiên cứu các di tích Nam Giao nằm ở ngoại ô thành phố, trên đường đi Huế, trước khi chúng biến mất. Chính vào năm 1805, vào đầu triều đại vua Gia Long, ngôi đền đã được xây dựng lại để hiện nay có thể đồng thời thờ Trời, Đất và các vị vua tiên triều.

* * *

Một năm trước ngày diễn ra lễ tế, một quan chức trong bộ Lễ phải chọn: 1) hai con nghé đen, sừng đỏ mới nhú “có kích thước tương đương kén tầm hoặc hạt dẻ nhỏ”; 2) một trăm con nghé khác có sừng đen mới nhú dài tầm một ngón tay; 3) hai con dê non màu trắng; 4) một trăm con dê non màu vàng; 5) hai con lợn có da không vết loang; 6) một trăm con lợn màu thường. Để có chỗ nhốt đàn gia súc này, người ta xây một cái chuồng bằng *tre non*, lợp tranh và vây lại bằng gạch. Chúng được giữ tại đó cho đến ngày bị giết để dâng lễ. Những con vật này đại diện cho *tam sinh*⁽¹⁾.

Cùng những đồ tế này còn có thêm những tế phẩm khác như sau: hai mảnh ngọc được gọi là *khuê*; chín tấm lụa: ba tấm xuất xứ từ *Đầu Sơn* (Kiến An) nhuộm vàng, ba tấm từ *Nguyên* (Thái Bình) nhuộm đỏ, và ba tấm khác đến từ *Hạc* (Sơn Tây) nhuộm xanh lơ. Tất cả đồ lễ được đựng trong hai chiếc rương sơn son thếp vàng trong lúc chờ ngày hành lễ. Ngoài ra còn phải chuẩn bị một trăm tấm lụa thường, trong đó có năm mươi tấm màu vàng sẽ dùng để phủ đàn tròn và năm mươi tấm còn lại để phủ đàn vuông. Vào ngày hành lễ, người ta sẽ còn sửa soạn thêm trâu, rượu, hoa, trái cây, hương và nến bằng sáp ong.

Ba ngày trước khi hành lễ, Hoàng đế đến sống ẩn cư trong *Trai cung*. Các quan phụ lễ đi theo quân vương của họ đến nơi diễn ra buổi lễ và ở trong tòa nhà bằng tranh được dành cho họ. Tại đây, họ cũng phải tuân thủ kỳ chay tịnh trong ba ngày.

Kỳ chay tịnh chuẩn bị cho buổi lễ này được gọi là kỳ “đại trai”. Điều này được định nghĩa trong bộ Luật Gia Long bằng thuật ngữ sau: “Văn võ bá quan (được triệu đến tham gia lễ tế Trời) phải ăn

1. Thuật ngữ *tam sinh* 三牲 được dùng để chỉ ba giống vật dùng làm tế phẩm: trâu, dê và lợn. Còn có sáu tế phẩm nữa: *lục sinh* gồm ngựa, bò, dê hoặc cừu, lợn, chó, gà mái.

chay và kiêng rượu, không ăn hành, không ăn tỏi, không đi thăm người ốm, không tham dự bất kỳ tang lễ nào, không xét xử các vụ kiện hình sự, không ghi ngày tháng hay ký lên bất kỳ giấy tờ nào liên quan đến những tố tụng quan trọng, không ở chung với vợ hoặc thê thiếp.” (Lễ luật. Các lễ tế. Điều 139, sắc lệnh 1).

Vào đêm trước buổi lễ, Hoàng đế phái các quan, vận lễ phục⁽¹⁾, đem dâng lên bàn thờ nào trầu, rượu, hương, những thỏi vàng và bạc, hoa và trái cây. Các quan dâng đồ lễ và tiến hành nghi thức *lễ nhất hiến* (rưới rượu một lần) kèm theo lời khấn sau: “Mai là ngày lễ *Nam Giao*; chúng con trình báo đến Trời, Đất, đến các vị *tiên vương*, cùng chư vị thần nhật, nguyệt, các vị thần mưa, thần gió, thổ công hà bá cùng trăm vị thần khác, rằng Thánh đế sẽ đến đây vào sáng ngày mai để trình diện trước chư vị.”

Ngày hôm sau, người ta đem tất cả đồ lễ đã được liệt kê phía trên đặt lên bàn thờ; một bộ lễ cúng gồm ba vật hiến tế được đặt trên đàn tròn để dâng lên Trời: một bộ cúng phẩm *tam sinh* được bày sống và còn nguyên để dâng lên Trời; bộ lễ phẩm thứ hai đã được chặt ra và nấu chín để dâng lên Đất. Trên cùng đàn tế ấy, người ta thêm vào hai rương chứa ngọc, hai rương chứa lụa, hai khay hoa, hai mâm trái cây, một ngàn cây nến sáp ong và một trăm bó hương được gọi là *kỳ nam*. Trên đàn vuông có đặt một trăm đồ tế *tam sinh*, một trăm dải lụa, một trăm khay hoa, một trăm mâm trái cây, một vạn cây nến và một ngàn bó hương.



Quan bồi tự trong
tế Nam Giao, BAVH, 1936.

1. Có hai kiểu lễ phục: *thường triều*, trang phục cho lễ thường, và *đại triều*, trang phục cho đại lễ.

Hoàng đế, đầu đội mũ bình thiên gắn mười hai dải tua⁽¹⁾, mình vận hoàng bào thêu chín con rồng, chân đi hài đỏ, ra khỏi *Trai cung*, theo sau là các quan, trang phục phù hợp, đi thành đám rước dài phía sau ngài, quan văn đi bên trái, quan võ đi bên phải. Do trên đàn tế lớn, nơi cử hành nghi lễ, có xây thêm hai đàn được đặt chồng lên nhau theo hướng Bắc-Nam, Hoàng đế tiến vào khu này qua bậc thang ở mặt phía Đông; ngài dừng lại trước các bậc thang phía Nam, nơi dẫn lên đàn đầu tiên, đàn vuông. Các quan đứng xếp thành hàng trên đàn tế, ở bên phải và bên trái Hoàng đế, theo phẩm cấp của họ. Vào thời khắc ấy, buổi lễ tế mới thực sự bắt đầu.

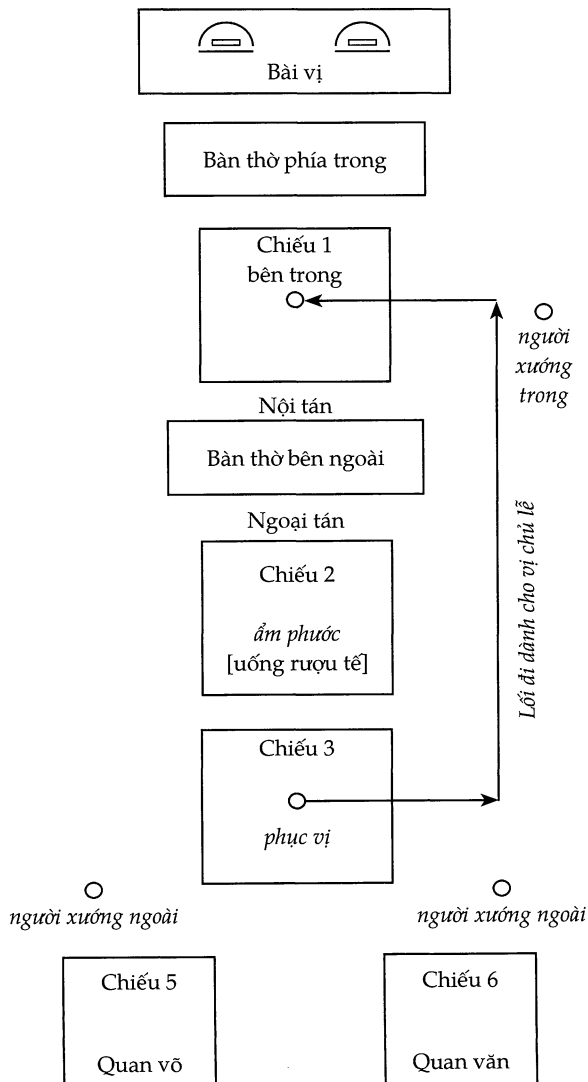
Có bao nhiêu bàn thờ thì buổi lễ này được chia thành bấy nhiêu công đoạn. Ở chính giữa đàn tròn trên cùng có một bàn thờ đặc biệt, người ta đem bày trên đó bài vị của Trời và Đất, và ở hai bên, trên hai bàn thờ khác đặt đối diện nhau, là bài vị của các vị tiên vương: Gia Long, Minh Mạng, Thiệu Trị và Tự Đức. Trên đàn vuông có tám bàn thờ phụ, trên đó được đặt: phía Đông là các bài vị của Mặt trời, *Ông Thiên phủ*, *Ông Thủy phủ*, các vị vua cõi trời và cõi thế (xem thờ cúng *Tam phủ*), *Ông thần núi*, *Ông Dương niên*, cũng như bài vị của các triều đại trước: *Đinh*, *Lê*, *Lý*, *Trần*, *Hậu Lê*; ở phía Tây là các bài vị của Mặt trăng, *Ông Địa phủ*, *Ông Nhân phủ*, *Ông vũ sư*, thần mưa, thần sấm, *chúa rừng*, các *hà bá*, các *đương canh* và anh linh các vị trung thần: *hiền lương*.

Với các nghi thức giống hệt nhau được lặp lại trước mỗi bàn thờ, chúng tôi sẽ chỉ miêu tả những gì được thực hiện từ công đoạn đầu tiên ở trước bài vị của Trời và Đất.

Để lĩnh hội được những gì sắp diễn ra, chúng tôi thấy cần đưa ra chi tiết về cách bố trí các đồ vật khác nhau: bàn thờ, chiếu, v.v. được sử dụng trong suốt buổi lễ. Phía trước bàn thờ, nơi đặt các bài

1. Mười hai dải tua tượng trưng "con số của Trời", tức là mười hai tháng trong năm.

vị, là một bàn bày đồ lễ được gọi là “gian trong”; khu vực ở trước bàn này cũng có tên gọi đặc biệt: *Nội tán*; tại đây, người ta trải tấm chiếu đầu tiên (đánh số 1 trong hình). Trước tấm chiếu này là bàn thứ hai, không gian trước bàn này được gọi là *Ngoại tán*, tại đây người ta trải chiếu được đánh số 2 và 3 (xem hình vẽ). Phía trước nữa, ở hai bên là hai chiếu dài dành cho văn võ bá quan. Ba ca nhân: *người xướng* 人唱, được bố trí đúng như trong bố cục hình vẽ, đọc những câu xướng lệnh mà vị chủ lễ phải làm theo:



Hãy chuẩn bị hành lễ;
Mời văn võ bá quan xếp hàng theo cấp bậc của mình;
Đội lễ nhạc chuẩn bị;
Hãy gióng chiêng trống;
Mời *cù đàn*⁽¹⁾ vào kiểm tra đồ lễ;
Các vị phụ lễ hãy chuẩn bị lễ cụ đầy đủ;
Mời *cù đàn* bước ra và thông báo rằng mọi thứ đã sẵn sàng;
Mời chủ tế (Hoàng đế) tiến lại gần bình chứa nước thiêng;
Mời ngài hãy rửa tay;
Mời ngài hãy lau tay (bằng chiếc khăn màu đỏ);
Các quan văn hãy đứng về phía Đông, các quan võ hãy đứng về phía Tây, cùng tiến vào các chiếu dài và đứng tại đó;
Mời Hoàng đế tiến vào chiếu thứ hai bên ngoài (đánh số 3) và đứng ở đó;
Mời Hoàng đế tiến vào chiếu bên trong (đánh số 2).
(Các bước đi diễn ra theo lối rất đặc biệt, rất chậm, mỗi bước cách nhau một quãng rất lâu; các bước đi luôn thẳng tắp và những bước đổi hướng đều được thực hiện theo góc vuông; để chuyển từ chiếu 3 sang chiếu 1, phải đi theo đường được chỉ trên hình vẽ bằng các dấu chấm và mũi tên. Đoạn đường quay lại cũng như mọi động tác khác đều được thực hiện theo cùng quy cách đó.)
Mời chủ lễ quỳ xuống;
Mời hai phụ lễ mang hương đặt vào lư hương ở trên bàn thờ phía trong;
Đội lễ nhạc hãy trình tấu;
Chủ lễ và các phụ lễ chỉnh đốn trang phục (tay áo lễ phục thường rất dài và phủ hết bàn tay. Để cầm hương và đặt vào lư hương, chủ lễ và các phụ lễ phải vén tay áo, để lộ bàn tay. Họ phải

1. Hiện chưa xác định được thuật ngữ này. [BT]

khép tay áo lại, hai bàn tay chắp cung kính. Đây gọi là: *xóc áo*).

Mời chủ lễ và các phụ tế quay trở lại vị trí ban đầu (chiếu số 3 của Hoàng đế);

Chủ lễ hãy quay trở lại chiếu trong (số 1);

Mời người xướng lễ mang văn tế tới và đọc lên (ở đây *văn tế* là một bài văn bày tỏ niềm hàm ơn trước những ân phước của Trời);

Hãy thực hiện nghi lễ rưới rượu lần đầu tiên;

Các phụ tế hãy tìm chén và bình rượu;

Các phụ tế hãy đem chén và bình rượu đến cho chủ lễ (bước đi vẫn luôn được thực hiện theo cùng cách như trước; hai phụ lễ đem đồ đến bằng hai tay, hai cánh tay khoanh tròn lại và nâng cao ngang tầm mặt);

Các phụ lễ hãy đem rượu do chủ tế rót đặt lên bàn thờ phía trong;

Hãy tiến hành nghi thức rưới rượu lần hai;

Hãy tiến hành nghi thức rưới rượu lần ba;

Mời chủ tế rời qua chiếu thứ nhất bên ngoài (đánh số 2);

Hãy đem trầu, rượu và thịt (được bày trên bàn thờ thần) và đặt tất cả trước chiếu *ẩm phước* (số 2) (*ẩm*, uống – *phước*, phúc lành);

Mời chủ tế uống rượu (*rượu lộc*) do Trời ân ban;

Mời ngài dùng một miếng trầu và một miếng thịt do Trời ân ban;

Mời các phụ lễ cầm đuốc để đốt *văn tế*;

Mời nhà vua đưa *văn tế* cho các quan chịu trách nhiệm hóa.

Buổi lễ kết thúc.

Chúng ta hãy cùng xem xét lại những chi tiết này và tìm lời giải thích.

Để hòa cùng các quyền năng thiêng liêng, nguồn cội sự sống, vị chủ lễ, ở đây là Hoàng đế, phải được chuẩn bị thật kỹ lưỡng, phải

thanh tẩy cơ thể. Chúng tôi đã cắt nghĩa tại sao tình trạng ô uế là thứ làm suy giảm năng lượng sống theo cách nào đó, một sự suy giảm cá tính. Một con người ô uế gần giống như một con bệnh. Thế nên để đối phó với mối nguy khi tiếp xúc các lực lượng có quyền năng phi phạm, người ta nhất thiết phải ở trong trạng thái thanh sạch cả về thể xác lẫn tinh thần: chúng tôi đã chứng kiến Hoàng đế chuẩn bị mọi thứ cẩn thận đến nhường nào: ngài ăn chay tịnh và tĩnh dưỡng.

Vả lại, cả những con vật tế và tế phẩm cũng phải trải qua công đoạn chuẩn bị nghiêm ngặt, những điều kiện lựa chọn kỹ lưỡng, v.v. Chúng phải thanh khiết để lễ tế đạt hiệu quả cao nhất.

Tiếp theo những thận trọng sơ bộ là rất nhiều công đoạn thận trọng khác, càng tiến gần thời khắc trọng thể thì mọi công tác càng trở nên tỉ mỉ hơn.

Tất cả những ai phải tham gia buổi lễ đều được tập hợp, và ai nấy đều phải đáp ứng những điều kiện về sự thanh khiết, trước tiên cần phải đảm bảo rằng các nghi thức về cách bố trí địa điểm, đồ lễ và nhân sự được tuân thủ nghiêm ngặt. Cuối cùng khi mọi thứ đã được tuyên bố là sẵn sàng, chủ lễ tiến hành rảy nước thiêng lần cuối; ngài rửa tay. Chính lúc này buổi lễ mới thực sự bắt đầu; nhưng ta đã kịp thấy được những công đoạn phải thực hiện để đạt đến điểm này.

Dẫu vậy, vị chủ lễ chưa hẳn là bước vào linh giới. Trước tiên, ngài đứng trên chiếu được trải ở vị trí xa bàn thờ nhất, và dần dà, rất chậm, từng bước một sau rất nhiều đường vòng dài, ngài mới bước vào trong điện chính và quỳ lạy trên chiếu gần các bài vị nhất. Thế nhưng đến lúc này cũng chỉ là một lời chào, một cử chỉ trình diện cung kính; vẫn chưa hề có tiếp xúc, chưa phải là sự hòa hiệp vốn là lý do của tất cả các công đoạn chuẩn bị này. Dường như khoảnh khắc hòa hiệp cùng linh giới này được lùi lại lâu nhất có thể; dẫu rất được mong đợi, thì nó cũng có vẻ rất đáng sợ. Quả vậy, chủ lễ quay

lại vị trí ban đầu của mình, ra khỏi khu vực đặt các bàn thờ; chính tại đây, với trợ giúp của các phụ lễ, ngài chuẩn bị lễ hương để đem dâng ở bàn thờ phía trong. Lần thứ hai, ngài quay trở lại vị trí ban đầu của mình.

Sau đó, chủ lễ quay trở lại nơi đặt các bài vị để đọc lời khấn, và lần thứ ba, ngài quay ra khu vực bên ngoài, để chuẩn bị ba lần rưới rượu.

Nhờ các lượt ra vào liên tiếp ấy ngài mới có thể đạt đến công đoạn quan trọng nhất của buổi lễ: sự hòa hiệp linh thiêng thực sự. Các phụ lễ tìm đến bàn thờ phía trong để lấy một chút rượu, cùng thịt và trầu, những thứ đã được đặt sẵn trên đó và hiện giờ đã trở thành linh thiêng. Chủ lễ ném các thứ đồ lễ ấy và nhờ đó, trong một khoảng thời gian ngắn, ngài bước vào mối hiệp thông với vị thần nọ.



THUYẾT VẬT LINH

Phần đầu tác phẩm này, chúng tôi đã trình bày sự hình thành ý niệm hồn, và chúng tôi đã thấy rằng khái niệm này có nguồn gốc tập thể; phải đi tìm cội rễ của nó trong ý thức cộng đồng chứ không phải ý thức cá thể. Nhưng quan niệm này, chúng tôi chỉ nghiên cứu nó như một biểu tượng tinh thần; do đó nó sẽ không thể gây ảnh hưởng lớn lên đời sống xã hội cũng như đời sống các cá thể. Giờ đây chúng tôi sẽ xem xét nó từ một góc nhìn khác. Chúng tôi sẽ làm sáng tỏ những cảm xúc mà nó khơi gợi nên và qua đó chứng minh rằng chỉ dưới ảnh hưởng của những cảm xúc này mới hình thành các tín ngưỡng khác nhau có đối tượng là hồn (mang tính tập thể hoặc cá thể). Quả vậy, duy chỉ cảm xúc mới sở hữu sức mạnh đẩy con người đến chỗ thể hiện tâm tư của mình qua hành động; những ý niệm tinh thần thuần túy hắc không thể có được sức mạnh quyết đoán này.

Chúng ta cũng sẽ nhận thấy rằng để hình thành được, các tín ngưỡng vật linh đã tiến hóa song song với ý niệm hồn. Khi mới xuất hiện, ý niệm hồn hoàn toàn mang tính tập thể, nên tính tập thể mới xuất hiện chính trong tín ngưỡng vật linh nguyên thủy. Cùng với sự phát triển của các cảm xúc mang tính cá thể, quan niệm về hồn cũng trở nên mang tính cá thể, các tín ngưỡng vật linh biến đổi và có các vị thần là những cá thể: tổ tiên.

Do đó, các tín ngưỡng vật linh của các cộng đồng lớn: thị tộc, bộ lạc, làng xã, v.v. phải ra đời trước các tín ngưỡng dòng họ, không

về mặt lịch sử thì ít nhất cũng về mặt logic. Và điều này đảo ngược định kiến cho rằng tục thờ cúng tổ tiên bắt nguồn trực tiếp từ tục thờ cúng người chết. Về nguồn gốc, giữa hai tục thờ cúng này không hề có mối liên hệ nào. Thờ cúng tổ tiên, như chúng ta sẽ thấy, lấy sự ô uế của xác chết làm nguyên tắc; tư tưởng chủ đạo của tục này là nhóm cá thể nói chung và gia đình người quá cố nói riêng cần phải gột sạch mình khỏi vết nhơ mà họ đã vướng phải; suy nghĩ về sống sót hoặc bất tử của cá thể ở đây chỉ là thứ yếu. Thờ cúng người chết thì ngược lại, tục này có mục đích chính là khẳng định sự bất tử của nhóm xã hội và những cá thể cấu thành nhóm đó; nó là biểu hiện của tính đoàn kết hợp nhất thế giới các linh hồn với thế giới trần tục và giúp xã hội người sống được tiếp tục ở thế giới bên kia.

Mặt khác, ta có thể quan niệm rằng tục thờ cúng tổ tiên có đối tượng khác ngoài những người quá cố trong nhóm gia đình. Trước khi loài người có được cho mình bản tường trình chính xác về thực tại của hành vi sinh sản và thiết lập được quan hệ huyết thống tự nhiên⁽¹⁾ giữa cha mẹ và con cái, thì đã có ý tưởng về một tổ tiên chung cho cả nhóm xã hội hoặc riêng cho một nhóm cá thể nào đó. Thường thì đó là một loài vật mà một số bộ lạc nguyên thủy gọi là vật tổ. Chính vật tổ này mới thực sự là cha của nhóm cá thể, nhờ “nó” mà phụ nữ mới hoài thai⁽²⁾.

Cùng lúc, vật tổ là linh hồn tập thể của xã hội và với danh

1. Quan hệ huyết thống mẫu hệ hẳn nhiên vẫn luôn được thừa nhận, do mối quan hệ dễ dàng thiết lập giữa đứa con và người đàn bà sinh ra nó, nhưng ý tưởng về quan hệ huyết thống phụ hệ vốn thiết lập mối quan hệ họ hàng bên nội thì xuất hiện muộn hơn.

2. Ở đây có lẽ cần đưa ra toàn bộ lý thuyết về sự sinh sản; theo các ý niệm nguyên thủy, sinh sản không có gì là tự nhiên theo nghĩa chúng ta hiểu ngày nay. Ngay cả với người An Nam, nó vẫn thể hiện một đặc tính đậm chất pháp thuật; chúng tôi đã đưa ra ví dụ về vấn đề này ở chương Pháp thuật. Mặt khác, ở An Nam, có rất nhiều trường hợp thụ thai kỳ diệu được kể trong các truyền thuyết hoặc truyện cổ tích, cho thấy đâu là những tín ngưỡng cổ xưa liên quan đến sinh sản.

nghĩa này, nó giữ vai trò thiêng liêng đối với các thành viên của nhóm; người ta dành cho nó một sự thờ cúng thực sự. Nhưng khi chịu ảnh hưởng của những tư tưởng mới, mối quan hệ huyết thống mẫu hệ dần nhường chỗ cho mối quan hệ huyết thống phụ hệ và gia đình phụ hệ hình thành, tín ngưỡng vật tổ biến mất như một lẽ tất yếu; tuy nhiên, thiết chế được khơi gợi tạo ra từ tín ngưỡng vật tổ, tức tục thờ cúng tổ tiên, thì vẫn tồn tại. Nó tồn tại bởi nó là một nhu cầu thiết yếu của xã hội: ý niệm về vĩnh cửu gắn liền với ý niệm về cộng đồng. Và nó tồn tại bằng cách biến hóa, vay mượn các hình thức của tín ngưỡng tang ma; kể từ đó nó trở thành như ngày nay ở các dân tộc nơi nó vẫn được áp dụng.

Trong tác phẩm này, chúng tôi đã chỉ ra vài mối quan hệ gần gũi có thể thiết lập giữa một số tập tục An Nam và các tín ngưỡng thờ vật tổ; nhưng mặt khác, chúng tôi cũng đã cho hay rất khó để khẳng định rằng tín ngưỡng vật tổ từng có khi nào tồn tại ở An Nam. Dẫu sao, người Giao Chỉ xưa kia ban đầu cũng có ý tưởng về một tổ tiên chung, ý tưởng đó được thể hiện trong hai huyền thoại khác nhau mà chúng tôi từng ám chỉ. Một trăm Bộ lạc gọi là Bách Việt, trong đó có người Giao Chỉ với tổ tiên là vua Lạc Long Quân, thành hôn với một nữ thần và hạ sinh một trăm người con trai, năm mươi người sống nơi núi non, năm mươi sống ở vùng biển. Mỗi người con trai của Lạc Long Quân lại trở thành một thủ lĩnh của một trong “Một trăm Bộ lạc”.

Truy ngược dòng xa hơn nữa, chúng ta thấy rằng thuở hồng hoang, chính Ngọc Hoàng, vị Hoàng đế Tối cao, dưới hình hài một Chu Tước trị vì hỗn mang, là người sinh ra vạn linh. Ngọc Hoàng, vốn ban đầu được đồng hóa với mặt trời, sau đó là bầu trời, có thể được coi như vị thủy tổ theo người An Nam. Đó chính là Hoàng Thiên Thượng đế, 皇天上帝, vị Hoàng đế cõi trời trong tín ngưỡng chính thức của Trung Hoa và An Nam. Giữa trời và tổ tiên, như

cách chúng ta hiểu ngày nay, gần như có sự đồng nhất. Và đây là lý do tại sao chúng ta thấy trong đại lễ tế Nam Giao, các vị tổ tiên được liên tưởng tới hai vị thần vĩ đại là trời và đất.

“Một hôm, vua nước Lỗ và quan thượng thư của ngài (Khổng tử) ngồi đàm đạo về một số tập tục thời tối cổ, vua hỏi quan thượng thư tại sao các hoàng đế lại lập ra tập tục liên hệ các vị tổ tiên với trời trong những buổi lễ tế đã thành thông lệ.

“Trời là nguyên lý phổ quát, Khổng tử đáp, là suối nguồn màu mỡ nơi sinh sôi vạn vật. Các vị tổ tiên, ra đời từ suối nguồn màu mỡ ấy, đến lượt họ lại là nguồn cội của các thế hệ tiếp theo. Dâng lên trời bằng chứng của sự biết ơn là bốn phận đầu tiên của con người; bày tỏ sự biết ơn đối với các vị tổ tiên là bốn phận thứ hai. Để hoàn thành hai bốn phận này và khắc ghi nghĩa vụ hoàn thành hai bốn phận ấy vào tâm trí các thế hệ sau, Phục Hy Thánh đế đã lập ra các nghi lễ cúng trời và tổ tiên; ngài xác định rằng ngay sau khi tế dâng Thiên đế, ta tất cúng tổ tiên; nhưng do mắt phàm không thấy được Thiên đế và tổ tiên, ngài bèn nghĩ đến việc tìm những hình ảnh mang tính tượng trưng trên bầu trời, vốn có thể nhìn thấy, để chỉ định và thể hiện cho Thiên đế và tổ tiên.

“Thiên đế được thể hiện dưới biểu tượng chung chung là bầu trời hữu hình. Người ta cũng thể hiện ngài dưới các biểu tượng cụ thể là mặt trời, mặt đất, bởi chính thông qua trời và đất mà con người được hưởng các ân huệ của Thiên đế, vì sự trường tồn, lợi lạc và vui thú của cuộc sống.

“Bằng sức nóng an lành, mặt trời thổi hồn vào vạn vật, khiến vạn vật có sinh khí. Trong mắt chúng ta, mặt trời là thứ gì đó sáng nhất trên bầu trời; ngày thì chiếu sáng cho chúng ta, đêm lại soi rọi cho chúng ta qua mặt trăng. Khi quan sát sự vận hành của nhật nguyệt và so sánh chúng với nhau, con người đã có thể phân biệt được thời gian dành cho những công việc khác nhau trong cuộc

sống đời thường và định rõ các mùa, để không lẫn lộn trật tự gieo trồng trên đồng ruộng.

“Ở góc độ nào đó, sau khi lo tròn bốn phận của mình với Thiên đế, nhân vật mà con người chịu ơn, như chịu ơn nguyên lý phổ quát của hết thảy những gì tồn tại, vì đã cho họ được tồn tại, cho họ những gì hữu dụng để duy trì cuộc tồn tại ấy, tâm tưởng họ bèn hướng về những ai mà thông qua con đường sinh sản truyền cho họ sự sống, từ đời này sang đời khác. Để tỏ lòng tôn kính những con người ấy, họ ấn định các nghi lễ trang nghiêm, như để bổ sung cho lễ tế Thiên đế được thực hiện một cách trịnh trọng, và qua đó hoàn tất hành động tôn nghiêm thể hiện sự sùng bái các vị cha đầu tiên của chúng ta⁽¹⁾.”

Vị Hoàng đế cõi trời của người Trung Hoa và người An Nam không là gì khác ngoài vị mà ta có thể gọi là Tổ tiên Vĩ đại, hay theo ngôn ngữ hiện đại thì là biểu tượng của linh hồn tập thể của vũ trụ. Tục thờ cúng vị này, dấu hết sức cổ xưa, vẫn không phải điều gì đó hoàn toàn nguyên thủy, bởi lẽ nó giả định về một xã hội vốn đã rộng lớn và được tổ chức quy củ. Ta cần truy tầm cội nguồn của tục thờ cúng đó trong tục thờ cúng của thị tộc hay bộ lạc, hoặc qua tín ngưỡng vật tổ đúng nghĩa, hoặc qua các hệ thống tôn giáo khác có nền tảng là linh hồn tập thể của nhóm cá thể. Trong mắt chúng tôi, các tín ngưỡng hiện tại trong các cộng đồng An Nam, làng xã hay thôn xóm, đều thể hiện hoàn hảo thứ có thể là tín ngưỡng sơ khai kia.

1. Pauthier, *Chine* [Trung Quốc], trang 157-158.



CHƯƠNG I

TÍN NGƯỠNG THỜ CÁC VỊ THẦN LÀNG

I

Vì lẽ mọi tư tưởng, kể từ lúc được hoài thai, phải được diễn đạt theo một cách nào đó, nên làm cách nào mà người nguyên thủy, ngay khi nảy sinh cảm giác, dẫu rất mơ hồ, có thể thể hiện được tư tưởng về tình đoàn kết kết nối tất cả các thành viên trong nhóm của mình? Làm cách nào y hình dung được cái ý thức chung quá đổi mạnh mẽ này, mà quyền năng tuyệt đối không thừa nhận biểu lộ của bất kỳ cá tính nào, bắt toàn bộ nhân loại phải thần phục sự trị vì của nó, buộc họ tuân theo các nghi lễ như nhau, truyền cho họ những đức tin và những ham muốn như nhau. Đương nhiên y hình dung cái ý thức đó như một thế lực, một quyền uy cao siêu hơn y.

Nhưng các từ như: thế lực, quyền uy⁽¹⁾, lại rất trừu tượng, hoặc ít nhất là những người văn minh chúng ta đã gán cho chúng một ý nghĩa trừu tượng mà người hoang dã hoặc nguyên thủy hẳn khó có thể lĩnh hội. Quả vậy, người nguyên thủy chỉ tư duy qua hình ảnh;

1. Cần lưu ý rằng cùng một từ Hán Việt: *phép* 法 [pháp] đồng thời có nghĩa: thông lệ, tập tục; pháp luật, uy quyền; và sức mạnh, thế lực, quyền lực. Một mặt, người ta nói: *phép lạ*, tức năng lực phi thường, điều kỳ diệu; *phép thuật*, *phù phép*, tức là pháp thuật; *phép thần tiên*, tức quyền năng của các vị thần bất tử. – Qua sự chuyển tiếp, với: *phép công*, tức là sức mạnh của nhà cầm quyền; chúng ta tiến đến các nghĩa về luật pháp, tục lệ, quy định, thông lệ: *lễ phép*, nghĩa là luật và phong tục; *phép nước*, nghĩa là luật của vương quốc. *Phép* cũng có nghĩa: lịch thiệp, hợp lễ; quy định, và từ đó mà có: lễ nghi, buổi lễ. Ví dụ người ta nói: *phép giải chiếu tể*, tức là nghi lễ trải chiếu.

nếu y nảy ra một ý tưởng, thì thứ diễn ra trong tâm trí y sẽ là một hình ảnh; do vậy, với y mà nói, ý tưởng về *thế lực* sẽ được thể hiện qua hình ảnh một sinh vật hay một đồ vật cụ thể, có thực, có bản chất tế vi nhưng dù vậy vẫn ít nhiều mang tính vật chất. Tương ứng với ý tưởng về *cộng đồng*, về *đoàn kết xã hội* là hình ảnh cụ thể về một mối quan hệ tế vi nhưng có thực, kết nối tất cả các sinh vật tạo nên nhóm; những sinh vật này, như chúng tôi đã nói, được giả định là tất cả cùng sở hữu một loại căn tính như nhau, một phần mảnh của một yếu tố chung, *yếu tố xã hội*, hoặc nữa là *linh hồn tập thể*.

Chính ý niệm hồn và tính tập thể này đã được người An Nam nhân cách hóa qua các vị thần làng của họ. Đình – nơi cư ngụ của thành hoàng mỗi làng – là trung tâm của đời sống tập thể của cộng đồng; đây chính là nơi các kỳ dịch nhóm họp, nơi xử lý việc làng; đây cũng chính là nơi diễn ra các nghi lễ tôn giáo, nơi mà tóm lại, diễn ra toàn bộ các hoạt động tạo nên đời sống xã hội. Thành hoàng đại diện rất rõ cho toàn bộ ký ức chung, ước vọng chung; ngài hiện thân cho quy tắc, tập tục, luân lý đồng thời cả chế tài; chính ngài sẽ ra tay thưởng phạt chiếu theo việc người ta vi phạm hay tuân thủ luật pháp của ngài. Nói tóm lại, ngài là sự nhân cách hóa của thứ quyền uy cao siêu có cội rễ và sức mạnh phát xuất từ chính xã hội. Ngoài ra, ngài còn là mối dây liên kết tất cả các thành viên trong cộng đồng; ngài khiến họ tạo thành một khối duy nhất, một kiểu nhân cách đạo đức mà toàn bộ thuộc tính cơ bản của nó đều được tìm thấy trong mỗi cá nhân.

Vị thần làng này hầu như luôn là một nhân vật lịch sử, một người dân xưa kia từng sống trong vùng hoặc trong làng, nay trở nên xuất chúng theo một nghĩa nào đó; ngài thực sự là tổ tiên chung mà người ta tôn vinh, và mong chờ ngài bảo hộ và ban phúc. Tuy nhiên, không nên tin rằng các vị thần này nhất thiết là nhân vật có thực được thần thánh hóa; có thể ở một thời điểm nào đấy, họ

là những sinh vật huyền thoại, người hoặc giống loài khác, sau đó biến đổi dưới ảnh hưởng của tục thờ cúng tổ tiên gia đình¹⁾; nhưng không phải vì thế mà họ không còn được coi như gốc rễ nơi từ đó cộng đồng ra đời. Để lĩnh hội được logic của quan niệm này, chúng ta chỉ cần nhớ lại những gì liên quan đến ý tưởng mà người nguyên thủy hình dung về nhóm của họ; giữa tất cả các thành viên tồn tại một mối quan hệ họ hàng thực sự; mỗi sinh vật, mỗi sự vật, có sự sống hay vô tri, đều là các bộ phận của cùng một cơ thể được phú cho sự sống hết như chính các bộ phận ấy. Ở An Nam vẫn còn tàn tích của các tín ngưỡng nguyên thủy này.

Khi một làng được thành lập, làng đó bèn mượn vị thành hoàng của một làng thịnh vượng khác, và thế là giữa hai làng hình thành một mối quan hệ họ hàng, bộc lộ qua cách xưng hô hai làng dành cho nhau: *làng anh* là làng đã cho mượn tên vị thần của mình; và *làng em* là làng đã đón nhận vị thần đó. Theo cách đó mà tồn tại những ngôi làng liên minh được hợp nhất nhờ việc cùng thờ cúng một vị thành hoàng; vào dịp lễ hội, các lễ tế được tổ chức tại mỗi làng trong khi các làng liên minh tham gia bằng cách cử đoàn đại biểu đến.

Qua những gì chúng tôi đã trình bày ở trên, có thể dễ dàng nhận ra vai trò của các vị thần làng. Vai trò của họ với các ngôi làng ấy cũng như Trời với nhân loại. Bối lễ họ nhân cách hóa khát vọng của các nhóm cá thể, nên dĩ nhiên các nhóm này hy vọng họ ban cho phúc lành và sự bảo hộ. Người ta mong đợi từ họ sự thanh bình và tĩnh tại, sức khỏe cộng đồng, sự sung túc, mưa thuận gió hòa, mùa màng bội thu; khi không hài lòng, thì chính họ sẽ là người giáng xuống

1. Ở một số khu vực Bắc kỳ, bên bờ sông Hồng, trong vùng núi Tam Đảo, có nhiều ngôi làng thờ thành hoàng *Tân Viên*, vị thần của ngọn núi cao nhất dãy núi đó.

chiến tranh, hạn hán, dịch bệnh. Ở góc độ tâm linh, họ đảm trách các lợi ích của cộng đồng hết như các viên quan hay các kỳ dịch ở góc độ trần tục. Các vị thần làng thực sự cũng là các vị quan, các khâm sai của Thiên đế. Chính đại diện của Thiên đế ở hạ giới, tức Thiên tử, là người đặt định các vị thần này và tùy theo công việc họ thực hiện mà thăng cấp hay giáng cấp họ.

Trong mỗi ngôi đền, trước bàn thờ vị thần, có một cái rương sang trọng bên trong đựng chiếu thư sắc phong mà thiên tử đã long trọng trao cho thành hoàng⁽¹⁾. Hằng năm, các vị quan tỉnh lập nên một loại danh sách công cán mà các vị thần trong tỉnh họ đảm nhiệm, nêu rõ vị nào cho thấy ảnh hưởng tốt và vị nào không đáp ứng được kỳ vọng của người dân. Danh sách đó được gọi là: khai lý lịch sự tích, công bố cách cư xử và các tiền sự. Những ghi chép này được gửi đến triều đình và Hoàng đế sẽ công bố chế tài mà ngài thấy phù hợp và tùy từng trường hợp mà quyết định thưởng phạt.

Do đó, một số vị thần có thể được thăng tiến, hoặc lên cấp bậc cao hơn, hoặc được trao một tước hiệu danh dự. Có ba cấp bậc thần linh: các vị thần cấp cao là thượng đẳng thần 上等神; các vị thần cấp trung là trung (中) đẳng thần; và cấp thấp là hạ (下) đẳng thần. Khi một vị thần xứng đáng được trọng vọng, một lễ hội linh đình sẽ diễn ra nhằm tôn vinh ngài, trong buổi lễ đó, chiếu thư sắc phong sẽ được các kỳ dịch trong làng đón rước hoành tráng để đặt lên bàn thờ.

Cũng có khi thành hoàng bị tụt hạng hoặc phải chịu phạt, chẳng hạn bị trục xuất, bị lưu đày ba ngàn dặm hoặc phải thay đổi vị trí. Khi ấy, tổng đốc là người đảm nhận việc thông báo quyết

1. Chiếu thư sắc phong đôi khi được ủy thác cho một thân hào cụ thể. Ví dụ ở làng Xuân Hội thuộc tỉnh Bắc Ninh, người giữ chiếu thư vua ban cùng lúc đảm nhiệm chức năng soạn thảo văn tế, được chọn trong số các *khoa mục* (là những nhà nho đỗ đạt trong các kỳ thi ba năm một lần). Nhân các buổi cúng tế, người giữ chiếu thư có quyền nhận một món đồ lễ đặc biệt: cổ con lợn được giết thịt và một miếng trầu.

định của Hoàng đế trước bài vị của vị thần sắp bị gỡ khỏi bàn thờ và đặt ra bên cạnh trong một khoảng thời gian xác định; do vậy cũng thường hay xảy ra chuyện những người tham dự thóa mạ và mai mỉa vị thần. Tác giả Dumoutier, trong tác phẩm *Cultes Annamites* (Tín ngưỡng An Nam) đã nêu ra ví dụ về Đại Phật⁽¹⁾ ở Hà Nội, bị giáng cấp do đã để người Pháp chiếm cứ thành Hà Nội, nơi ngài đảm trách việc trấn giữ. Nhân dịp đó, họ lột bỏ bộ áo bằng lụa màu vàng, vốn là quà vua ban, mà ngài đang khoác trên mình, rồi về sau cũng trả lại cho ngài. Khi thành hoàng bị chuyển chuyển, thường là chiếu theo sự khiếu nại mà làng tấu trình lên Hoàng đế, người ta sẽ phái ngài đến một địa phương mới được thành lập; địa phương cũ của ngài khi ấy sẽ được giao cho một vị thần đang cai quản một làng thịnh vượng khác⁽²⁾.

II

Tục thờ cúng các vị thần làng có mục đích kết nối nhóm cá thể với tổ tiên của họ, được ngầm hiểu là những người tham gia đều phải là thành viên nhóm đó. Đây là điều kiện tiên quyết để có thể tham gia các buổi lễ tế và thậm chí chỉ để đến dịp lễ được phép bước vào đình. Tất cả người dân trong làng chưa định cư tại địa phương được từ hai thế hệ trở lên sẽ phải đứng ngoài sự kiện và các buổi lễ cộng đồng.

Điều kiện thứ hai là phải đến tuổi trưởng thành, điều này được

1. Sự thống trị này vốn không hợp thức nhưng được người châu Âu tại Hà Nội thừa nhận. Vị thần mà người ta gọi là Đại Phật không phải ai khác chính là *Trần Vũ*, vị chiến thần Trung Hoa, được suy tôn như một trong những vị thần bảo hộ chủ chốt của vương quốc.

2. Xưa kia từng có những cuộc thi thố thực sự giữa các thành hoàng, đôi khi được đích thân Hoàng đế sắp đặt. Khi đám cướp biển hoành hành tàn phá đất nước mà không ai có thể đánh dẹp chúng, Hoàng đế bèn cho dán thông cáo, loan tin đến các vị thần làng rằng sẽ dành những phần thưởng xứng đáng cho vị nào đánh dẹp được cướp biển, hoặc tốt hơn nữa là bảo vệ được khu vực của mình khỏi sự quấy phá của chúng.

kiểm định qua việc ghi danh trong sổ đình bạ; xét về phương diện xã hội, các cá thể chỉ được coi trọng khi họ đã qua tuổi vị thành niên; và phải đến tuổi mười tám người ta mới có thể trở thành nhân đình và tham gia các trọng trách cũng như việc hành chính của làng.

Những người này cũng phải lành lặn và khỏe mạnh; người tàn tật, tinh thần yếu nhược đều bị tách riêng và không thể tham gia bất kỳ hoạt động nào của đời sống cộng đồng; y thậm chí còn bị cấm bước vào đình. Sự cấm đoán này cũng được áp dụng cho tất cả những ai đang có tang. Người tàn tật và có tang là dạng người uestap, có thể sẽ làm ô uế chốn linh thiêng mà cụ thể là ngôi đền thờ cúng thành hoàng⁽¹⁾.

Nếu hội tụ đủ tất cả các điều kiện này thì có thể tham dự các buổi họp và các buổi lễ của làng. Nhưng các chủ tế và phụ tế vẫn cần thêm những phẩm chất khác. Chỉ riêng lý trưởng hoặc nhân vật cao nhất mới có thể đại diện cho nhóm dân làng, đảm nhiệm chức chủ tế, được trợ giúp bởi các vị có vai vế nhất định trong làng. Như vậy, chính các kỳ dịch và các nhà nho là người tổ chức lễ tế vị thần làng.

Đây là một quy tắc rất phổ biến, cách áp dụng rất đa dạng và tùy vùng miền hay thậm chí tùy địa phương mà khác nhau. Chúng tôi sẽ đưa ra vài ví dụ về cách tổ chức này. Trong một số ngôi làng ở tỉnh Bắc Ninh thì tiên chỉ, lý trưởng và các kỳ dịch thay phiên nhau làm chủ các buổi lễ tế được gọi là “tứ thời”. Những ngày lễ khác (Tết, lễ tế cầu an bình, v.v.) được chủ trì bởi một người dân, chọn ra từ mỗi giáp của làng. Các chủ tế này được trợ giúp bởi các phụ tế gọi là bồi tế, chọn ra trong số dân làng thuộc ba tầng lớp trên cùng, tính theo tỷ lệ mỗi giáp một số lượng người nhất định. Mặt khác, ở một số làng còn có thêm các chức danh nhiều tế, xã tế tham gia các buổi tế lễ, các

1. Các kỳ dịch mà phạm tội dù là rất nhỏ thì cũng bị trục xuất khỏi buổi lễ tế được cử hành trong ngôi nhà chung này và không được hưởng phần lộc thánh của mình.

chức danh này được phân có điều kiện cho những người cung tiến, thân nhân một số vị kỳ dịch và các binh sĩ đã mãn hạn, v.v.

Vị chủ tế cũng thường là người quyền nhiều đồ lễ, chịu trách nhiệm trông coi đền và đồ thờ; người ta gọi ông này là tế đám hoặc cai đám. Sự đặt định này dường như chỉ tồn tại ở một số tỉnh Bắc kỳ và chủ yếu ở tỉnh Bắc Ninh. Người được chỉ định đảm nhiệm chức vụ tế đám phải hội tụ đầy đủ các điều kiện rất nghiêm ngặt. Ông phải là người làng ít nhất từ hai hoặc ba đời trở lên, không có tang, không góa vợ; trong suốt quá trình giữ chức vụ này, phải kiêng cử mọi quan hệ tình ái; ông không được đến bất kỳ nhà nào vừa có người chết hoặc sản phụ; trong trường hợp có tang đột ngột, ông phải từ nhiệm ngay lập tức; ông không thể tự đứng ra cúng gia tiên, mà phải ủy thác việc ấy cho ai đó trong gia đình. Trong suốt quá trình diễn ra các lễ tế, ông phải luôn có mặt ở đình; phải ăn và ngủ ở đó. Tuy nhiên, vào những thời điểm bình thường, nếu không có gì vướng bận, ông có thể về nhà ăn uống nhưng đêm phải quay lại đình. Ngoài ra, lúc nhậm chức và rời chức, mỗi nhiệm kỳ thường kéo dài một năm, các tế đám phải tổ chức một bữa tiệc đãi làng.

Việc cử hành các lễ tế thần làng còn làm nảy sinh một chức vụ khác, gọi là đương cai, thông lệ được tuân thủ tại đa số làng xã ở Bắc kỳ. Đương cai là các “nhân đình”, lần lượt theo thứ tự ghi danh trong sổ sách làng xã mà chu cấp đồ cúng tế suốt cả năm.

Ở các làng lớn, trách nhiệm này rất nặng nề; có những đương cai phải bán cả gia sản để hoàn thành nghĩa vụ. Nếu có đương cai nào quá nghèo, các kỳ dịch sẽ phải tiến hành điều tra về gia cảnh từng quần của họ; khi ấy họ được miễn trừ nhưng sẽ mất hết tôn nghiêm trong làng.

Vả lại mỗi làng xã đều có nhiều đương cai. Thường có bao nhiêu giáp thì có bấy nhiêu đương cai. Các đương cai này phải cung cấp một con lợn, được gọi là *anh i* hoặc những con gà trống, một

lượng lớn gạo nếp, bánh trái, rượu, trầu cau nhân các dịp lễ trọng đại (ngày sinh ngày giỗ thành hoàng, các lễ tế mùa xuân và mùa thu). Trong lúc tế lễ, các đương cai thường đứng ngay sau phụ giúp chủ lễ thứ nhất; quỳ lạy cùng lúc với người đó.

Để kết thúc, chúng tôi xin nêu ra viên chức cuối cùng trong tổ chức tôn giáo làng xã, đó là người gác đình, thường được gọi là thăng mỗ⁽¹⁾. Đây là một vị thế khá bị coi thường, do đó người ta chủ yếu chọn người ngoài để làm công việc này. Thăng mỗ nghe lệnh của thủ từ, là người được chỉ định giữ chức một hoặc nhiều năm liền, có trách nhiệm chăm nom ngôi đình và tất cả những gì có trong đó. Trách nhiệm này đôi khi cũng được chia cho các kỳ dịch khác nhau: ví dụ người này giám sát đồ thờ cúng, người kia giữ đồ rước lễ, v.v.

Trước khi nói về các buổi lễ khác nhau được cử hành để tôn vinh thành hoàng, sẽ không phải là vô ích nếu miêu tả sơ lược các ngôi đình nói chung. Hầu như tất cả các ngôi đình đều được xây theo cùng một mẫu, có hình chữ T viết ngược [chữ *đình*], phần chính nằm ngang tạo thành mặt tiền. Phần đầu tiên này của tòa nhà chính là phòng hội họp, nơi các kỳ dịch bàn bạc việc làng và là nơi diễn ra các tiệc lễ. Phòng này có ba gian. Gian giữa xây sát mặt đất với lối vào chính, và hai chái xây cao hơn chừng một mét, tạo thành hai dạng khán đài đối diện nhau có hai hoặc ba bậc thang dẫn lên. Gian trung tâm kéo dài vuông góc và tạo thành phần thứ hai của tòa nhà, dành cho vị thần và các bàn thờ thờ ngài⁽²⁾.

1. Chỗ này có lẽ tác giả hoặc bản tiếng Pháp in nhầm, lẽ ra có thể là: “Để kết thúc, chúng tôi xin nêu ra viên chức cuối cùng trong tổ chức tôn giáo làng xã, đó là thăng mỗ.” [BT]

2. Còn có một cách bố trí khác, nhưng không phổ biến bằng, bao gồm hai tòa nhà song song được ngăn cách bằng một mảnh sân trong. Tòa đầu tiên, mặt tiền, được dùng làm phòng hội họp, tòa thứ hai được dành cho vị thần. Tất cả các buổi lễ được cử hành trong sân, đối diện các bàn thờ.

Có rất nhiều buổi lễ khác nhau được cử hành trong đình làng và có thể phân thành nhiều thể loại riêng biệt.

- 1) Các buổi lễ liên quan đến nông nghiệp được gọi là “lễ tứ thời”;
- 2) Các buổi lễ tế cầu sức khỏe và phúc lành;
- 3) Các lễ hội mừng năm mới;
- 4) Các lễ kỷ niệm ngày sinh và ngày mất của thành hoàng;
- 5) Các lễ tế nửa tuần trăng cúng thần vào các ngày mùng một và 15 hằng tháng, nghĩa là ngày trăng non và ngày trăng rằm. Các lễ tế này được gọi là tế sóc và tế vọng.

Trên đây là các ngày lễ định kỳ và cố định, ngoài ra còn các buổi lễ khác có mục đích ví như để cầu mưa, cầu dịch bệnh chấm dứt, v.v., những buổi lễ này đương nhiên chỉ được cử hành khi thực sự cần thiết.

1) Chúng tôi đã nói về tục thờ cúng nông nghiệp, bao gồm các nghi lễ đón xuân, cấy lúa, gặt lúa hoặc thu hoạch hoa trái đầu mùa. Thế nên ta không cần quay lại vấn đề đó nữa. Chỉ cần nói rằng vào mỗi dịp lễ dạng này, sẽ diễn ra một lễ tế cúng thành hoàng và sau đó dân chúng cùng nhau thụ lộc.

Về đại thể, lễ tế luôn là bản sao của thể loại mà chúng tôi đã miêu tả khi nói về tế Nam Giao. Tuy nhiên nó cũng tất yếu khác biệt ở một số chi tiết, do tư cách các vị chủ tế và mục đích các lễ tế không còn giống nhau nữa. Thế nên, để thêm phần chính xác, chúng tôi sẽ đưa ra một miêu tả cụ thể về lễ tế.

Khi các đồ lễ và cúng phẩm đã được sắp đặt đầu vào đấy, chủ tế sẽ vào vị trí: một mình chủ tế đứng trước, đối diện các bàn thờ, các phụ lễ xếp hàng ngay phía sau ông.

Bước đầu. – Người ta thông báo: “Mọi thứ sẵn sàng, buổi lễ bắt đầu.” Sau cử chỉ rảy nước thiêng bắt buộc, chủ tế đứng vào chiếu đầu tiên, chuyển sang chiếu thứ ba bằng cách đi vòng quanh chiếu thứ hai và đổi hướng theo góc vuông. Ông quỳ lạy và giữ nguyên trạng thái bất động trong lúc các phụ lễ châm nhang từ các cây nến đặt trên bàn thờ. Khi ấy, chủ tế nhận những nén nhang đã châm chấp tay lại, cúi lạy ba lần; đây là nghi lễ dâng hương. Ông đưa trả ba nén hương cho từng phụ lễ để họ cắm chúng vào cát ở trong bát hương. Nhạc được tấu suốt buổi lễ.

Chủ tế quay lại chiếu đầu tiên. Ông quỳ lạy, các đương cai đứng sau cũng làm theo ông.

Bước thứ hai. – Chủ tế quay trở lại chiếu thứ ba, vái và quỳ xuống. Các phụ lễ đem đến cho ông: một người là cái chén đặt trên cái đài⁽¹⁾, một người khác là chai rượu. Chủ tế rót rượu và hai phụ lễ đem rượu này đặt lên bàn thờ thành hoàng. Chai rượu và chén rượu được dâng bằng hai tay, cao ngang tầm trán, khuỷu tay đưa lên. Các phụ lễ đi từng bước chậm, đổi hướng vuông góc và mỗi bước lại mất một khoảng thời gian khá lâu. Chủ tế vẫn quỳ. Khi các phụ lễ ra khỏi điện chính, ông ta đứng lên và lại quay lại chiếu đầu để vái và các đương cai lại làm theo hết như lần trước. Đây là nghi lễ rưới rượu đầu tiên.

Bước thứ ba. – Chủ tế quay trở lại chiếu thứ ba và quỳ xuống; một phụ lễ đứng bên phải đưa văn tế cho ông; chủ tế chuyển nó cho phụ lễ đứng bên trái và người này đọc bài tế. Tất cả mọi người: chủ tế, hai phụ lễ (bồi tế) và đương cai đều quỳ. Kết thúc phần đọc, văn tế được chuyển lại cho phụ lễ đầu tiên, người này đem nó đến đặt vào một cái hốc đặc biệt, gần bài vị thành hoàng. Chủ tế quay lại chiếu đầu tiên. Toàn thể cử tọa vái lạy.

1. Cái đài là một loại cốc có nắp bằng gỗ sơn mài mà trong các buổi lễ người ta thường dùng để mang những chén rượu.

Bước thứ tư. – Lễ rưới rượu đầu tiên dành cho bộ hạ hàng, các vị thần thuộc cấp, đầy tớ của thành hoàng.

Bước thứ năm, thứ sáu, thứ bảy và thứ tám. – Lễ rưới rượu lần hai và lần ba được dâng xen kẽ lên thành hoàng và các bộ hạ hàng, theo cùng thể thức như các lần trước⁽¹⁾.

Bước thứ chín. – Lần đầu tiên chủ tế chuyển qua chiếu thứ hai; chính tại đây ông sẽ được thánh nhập. Một phụ lễ đưa cho ông một cái khay trên đặt một chai rượu, một cái chén và một chiếc đĩa nhỏ đựng một trái cau, tất cả được lấy từ bàn thờ thành hoàng. Chủ tế rót rượu và uống, ông ăn quả cau rồi vái lạy. Sau đó ông lui về chiếu thứ nhất và lại vái lạy, cùng lúc với các đương cai.

Bước thứ mười. – Hai phụ lễ lấy văn tế trong học thờ, châm lửa từ bàn thờ và đốt. Buổi lễ chính đến đây là kết thúc.

Sau đó các kỳ dịch, cứ hai người một, theo trật tự ngôi thứ, đến vái lạy thành hoàng.

Buổi lễ kết thúc bằng một bữa tiệc với sự tham dự của tất cả các kỳ dịch, nhân đình hoặc không phải nhân đình trong làng, hưởng thụ các món được bày trên các bàn thờ trong buổi lễ.

Vị trí của mỗi người dự lễ và phần lễ vật dành cho họ được xác định rất kỹ lưỡng. Vị trí danh dự (bên cạnh bàn thờ thành hoàng) thuộc về các tiên chỉ và tư chỉ. Kế đến là các kỳ dịch ở tuổi lục tuần trở lên, sau đó đến các cựu kỳ dịch; và cuối cùng là các kỳ dịch bình thường. Những người tham dự đầu tiên này chiếm không gian bên trái bàn thờ. Bên phải dành cho những người thành đình và chưa thành đình, xếp theo độ tuổi. Sự phân bố vị trí theo ngôi thứ này, dẫu rất chung chung, nhưng không phải nơi nào cũng áp dụng. Vẫn còn một cách bố trí thứ hai, khá phổ biến, theo đó các vị trí đầu tiên

1. Rượu dâng lên vị thần được đựng trong một chiếc chén đặt trong cái *đãi*; rượu dâng lên các bộ hạ hàng được đặt trong một cái chén để ngỏ.

được dành cho quan lại và nho sĩ. Ở bàn đầu tiên hiện diện các quan văn và quan võ; bàn thứ hai dành cho người dân từ bảy mươi tuổi trở lên; bàn thứ ba gồm các chức sắc (đảm nhiệm một cấp bậc trong quan trường); bàn thứ tư là hàng các hương lão. Cuối cùng mới đến những người thành đinh và chưa thành đinh như ở trên⁽¹⁾.

2) Các lễ tế cầu sức khỏe và phúc lành, kỳ phúc hoặc kỳ yên, được cử hành vào mùa xuân và mùa thu, đôi khi vào đầu hè, nhưng hiếm hoi hơn. Trước lễ tế này là một đám rước hoành tráng với sự tham gia của toàn thể dân làng. Bài vị của thành hoàng được rước đi trên một cái cáng, hộ tống bởi nào cờ, nào lọng, nào chiêng trống, v.v. Người dân trong làng hể khi được chỉ định đảm nhiệm một công việc nào đó: chấp hiệu, khiêng kiệu, v.v., mà không có mặt thì sẽ phải chịu một khoản tiền phạt.

Các nghi lễ cầu mưa hoặc cầu dịch bệnh chấm dứt gần như giống nhau. Chúng bao gồm một lễ rước và một buổi lễ tế. Chỉ nội dung văn tế hoặc lời khẩn vị thần là thay đổi tùy trường hợp. Tuy nhiên trong trường hợp cầu chấm dứt dịch bệnh, người ta thường cử hành thêm một nghi lễ trừ tà bằng cách thả xuống sông một chiếc thuyền tam bản bằng giấy, chất đầy đồ lễ và trên thuyền đã phong ấn các tà thần, nguyên nhân dịch bệnh.

3) Các lễ hội làng mừng đón năm mới đóng vai trò rất quan trọng: chúng kéo dài hai tuần liền. Chúng giống các dịp lễ tại gia nhưng long trọng hơn. Ngày hai mươi ba tháng Chạp, thành hoàng cũng như các vị thổ công bay lên trời để trình tấu Ngọc Hoàng nhiệm vụ

1. Chúng tôi sẽ không đi vào chi tiết cụ thể hơn nữa về vấn đề liên quan đến thứ bậc vốn rất quan trọng này. Nó sẽ được nêu rõ trong tác phẩm sắp tới của chúng tôi, tại chương liên quan đến việc tổ chức làng xã.

mình đã hoàn thành trong năm sắp kết thúc. Vào dịp này, người ta làm lễ tế ngài, sau đó tất cả những ai đã hoàn thành một chức vụ tôn giáo làng xã nào đó trong suốt năm qua sẽ rời chức vụ đó để bàn giao cho những người kế nhiệm.

Vào ngày tất niên, một buổi lễ mới được cử hành để thông báo với thành hoàng rằng ngày hôm sau, mừng một tết Nguyên đán, sẽ có một buổi lễ tế trang trọng dâng lên ngài.

Ngày hôm đó, ngay từ buổi sáng, tất cả dân làng đều có mặt, buổi lễ bắt đầu. Buổi lễ kéo dài gần ba ngày liền. Vị chủ trì buổi lễ phải luôn có mặt và giám sát sao cho hương được thắp liên tục. Chính trong ngày đầu tiên sẽ diễn ra buổi lễ quan trọng nhất, hôm đó chủ tế sẽ được thánh nhập và người ta đọc văn tế bày tỏ mong ước gửi đến thánh thần. Đây là một trong những văn tế như thế:

“Ngày mừng một của năm..., chúng con là... chủ tế và các bồi tế, người xướng văn tế, cùng các hương thân phụ lão và dân chúng làng... thành kính dâng cúng rượu, thịt, xôi, trầu cau, hoa trái lên ngài... thuộc cấp bậc... và cung thỉnh đến ngài những lời chúc thành kính nhân dịp năm mới đến. Mong ngài nhận được tinh linh ba sáng⁽¹⁾ và vâng mệnh Thiên đế mà nhân từ phù hộ độ trì cho dân chúng trong ngôi làng này.”

Mùng bảy Tết là ngày diễn ra buổi lễ kết thúc. Người ta cử hành các nghi lễ cung tiễn vị thần; ngài nhận được sự cam kết về lòng trung thành và biết ơn của các tín đồ và đổi lại, người ta cầu khẩn ngài phù hộ độ trì cho dân làng được an khang thịnh vượng.

4) Lễ tưởng niệm ngày sinh của vị thần đồng thời cũng là hội làng. Lễ này được cử hành rất hoành tráng và ở đó có rất nhiều trò vui ngày hội. Về phương diện tôn giáo nói riêng, lễ hội này không có

1. Mặt trời, mặt trăng và bầu trời.

đặc điểm gì nổi bật, chỉ bao gồm một lễ rước và một lễ tế, đôi khi là thăm viếng từ vị thần này đến vị thần nọ vốn có mối quan hệ họ hàng. Tuy nhiên, ta vẫn có thể chỉ ra một tục lệ lạ lùng, theo đó các cô đầu dâng lên thần thánh một buổi trình diễn trong đền, ngay trước bàn thờ ngài. Tục này được gọi là: *hát nhà trò hầu thánh*.

5) Các buổi lễ tế nửa tuần trăng (sóc và vọng) là thể loại đơn sơ nhất. Số lượng người dự lễ thường được giới hạn trong phạm vi vài vị hương thân phụ lão. Cúng phẩm gồm có: một con gà, xôi, trầu cau



Các vị thánh thuộc Tứ phủ trong tín ngưỡng An Nam, EFEO, 1960.

và rượu. Buổi lễ được cử hành theo những nghi thức thông thường; nhưng lễ thánh giáng không được dành cho ai khác ngoài chủ tế, người soạn thảo văn tế và vị kỳ dịch coi giữ đền (thủ từ).

Có lẽ giờ là lúc nên nói về tín ngưỡng thờ cúng các vị thần bảo hộ phường hội [tổ nghề]. Quá trình hình thành tín ngưỡng này cũng tương tự với quá trình hình thành tín ngưỡng thờ cúng các vị thần làng. Một nhóm cá thể, có nghĩa là các thành viên của cùng một phường nghề, đã nhân cách hóa ý niệm nghề tạo nên mối liên hệ giữa họ và do đó sáng tạo ra một vị thần cho ngành nghề của họ, thực sự đại diện cho linh hồn tập thể của phường nghề. Bởi lẽ trong xã hội, các linh hồn tập thể có số lượng sánh ngang với nhóm cá thể, mỗi nhóm cá thể lại có những tập quán tinh thần, phương pháp, tâm tính đặc thù, luân lý và quyền hạn riêng. Ý niệm thần bảo hộ mới mẻ này hình thành bằng cách rập khuôn theo tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên, hệt như trường hợp các vị thần làng. Người ta chọn chính cha đẻ hay đúng hơn là người sáng lập ra ngành nghề mà phường nghề thực hành để biến thành thần bảo hộ cho nhóm cá thể đó. Chúng ta thấy rằng có một sự song hành hoàn hảo giữa tín ngưỡng thờ cúng này và tín ngưỡng thờ cúng các vị thần làng. Thế nên chúng tôi sẽ không bàn dông dài về chủ đề này và mời bạn đọc tham khảo tác phẩm của ông Dumoutier, *Les cultes annamites* (Tín ngưỡng An Nam), trong đó tín ngưỡng này được nghiên cứu rất tỉ mỉ.



CHƯƠNG II

KHÁI NIỆM CÁI CHẾT

Ở phần trước chúng tôi đã chứng minh rằng tục thờ cúng vong linh phát xuất từ cùng ý niệm với tục thờ cúng vị thủy tổ của cả nhóm cá thể. Trong trường hợp mới này, vấn đề cần làm là khẳng định không phải sự trường tồn của toàn xã hội mà là sự trường tồn của một cộng đồng hạn hẹp hơn: gia đình. Tục thờ cúng này – cũng là lẽ tự nhiên – chỉ được hình thành khi ý niệm về một mối quan hệ huyết thống tự nhiên được thiết lập giữa cha mẹ và con cái họ, và nhờ vậy mà hình thành những khối gia đình nhỏ trong lòng một nhóm xã hội. Các khối này, với tư cách là các nhóm cá thể, phải ý thức được tính lâu đời của chúng; hết như mọi cộng đồng, thông qua sự đổi mới liên tục và cục bộ của các thành viên, các khối này trường tồn bất tận và không thể suy vong. Và từ đây bắt đầu xuất hiện khái niệm về linh hồn cá thể, vẫn sống sau khi cá thể không còn nữa. Nhờ khái niệm này, ta có thể thực sự khẳng định sự trường tồn của gia đình, với hai nhánh song hành kéo dài bất tận, một lùi về quá khứ và một tiến đến tương lai.

Trong quan niệm mới này, ý niệm về sự sống sau cái chết, và qua đó là về cái chết, đóng một vai trò quan trọng. Thế nên trước khi nghiên cứu tục thờ cúng tổ tiên, chúng tôi cần làm rõ hơn nữa đâu là những ý niệm của người An Nam về cái chết.

Hết như mọi ý niệm chính yếu đặt nền tảng cho các thiết chế xã hội, cái chết nhất thiết là một biểu tượng tập thể bất rã trong ý thức



tập thể của nhóm xã hội, cá thể chỉ chiếm một phần rất nhỏ trong sự hình thành ý thức tập thể ấy. Thế nên chúng ta sẽ thấy cái chết được định nghĩa không phải trong mối tương quan với cá thể mà là với xã hội. Chúng ta sẽ thấy xuất hiện một quan niệm rất đặc biệt, bất ngờ đối với chúng ta, theo đó cái chết tiếp cận xã hội trước khi chạm đến cá thể – hoặc nói chính xác hơn: cái chết gây đau đớn cho nhóm xã hội nhiều hơn là cho cá thể. Điều này xuất hiện qua đặc tính cho đến ngày nay vẫn được lưu giữ trong các lễ tang An Nam. Trong chuyện này, làng xã đóng vai trò hàng đầu, gia đình chỉ là thứ yếu.

Theo phong tục, tất cả nam giới và nam giới trưởng thành, đôi khi trừ người già cả, đều buộc phải tham dự lễ tang của người trong làng là các nhân đình được ghi danh đều đặn trong sổ thuế. Ở một số địa phương, nếu vắng mặt thì sẽ phải chịu một khoản tiền phạt⁽¹⁾. Lại có những làng, và hẳn là vì lý do kinh tế nên chỉ có một lượng người dân nhất định được cử đi dự đám tang và tham gia bữa cỗ mà gia đình người quá cố mời. Số lượng và tư cách người đại diện sẽ khác nhau tùy theo nguồn lực của gia đình liên quan. Mặt khác, họ hàng của người chết phải cúng thành hoàng xôi, trầu cau và rượu, sau đó dân làng sẽ chia nhau hưởng đồ cúng.

Và sau đây là những sự kiện khác còn cho thấy rõ hơn rằng cái chết của một cá thể chỉ quan trọng trong mối tương quan với xã hội.

1. Tôi có thể dẫn ra xã Ngọc Tri ở tỉnh Bắc Ninh nơi những người vắng mặt không lý do đều phải đóng tiền phạt. Liên quan đến phong tục tập quán làng xã, tôi đã tham khảo rất nhiều từ các bộ sưu tập tập quán tỉnh Bắc Ninh. Một công trình lớn và rất hữu ích đã được ngài Công sứ Sestier thực hiện tại tỉnh này và được ngài Bon, người kế nhiệm, tiếp tục. Trong mỗi ngôi làng, người ta đều ghi lại bằng văn bản các phong tục vẫn được thực hành tại đó và cho đến nay vẫn hầu như chỉ được truyền khẩu. Hơn 500 bộ như vậy đã được soạn thảo, tạo thành nguồn tư liệu quý báu và rất chính xác. Hy vọng một công trình tương tự sẽ được thực hiện ở tất cả các tỉnh. Như vậy, chúng ta sẽ tập hợp được những nhân tố đầu tiên không chỉ về luật hành chính An Nam, mà cả luật dân sự vốn bấy lâu vẫn chưa được pháp điển hóa. Trên thực tế, chúng ta biết rằng Bộ Luật An Nam gần như chủ yếu là luật hình sự và được vay mượn từ Trung Hoa, không phải lúc nào cũng phù hợp với hiện trạng của xã hội An Nam.

Đàn bà và trẻ em hoặc thiếu niên dưới mười tám tuổi, chưa được ghi danh vào sổ thuế và không tham gia đời sống cộng đồng của làng xã, xét về phương diện hiếu hỉ thì không được coi như các “nhân đình”. Khi họ qua đời, các kỳ dịch sẽ chỉ cung cấp số cu li cần thiết để khiêng áo quan mà thôi⁽¹⁾. Thậm chí có một số người chết bị từ chối mọi nghi thức ma chay thông thường, ví như người tự tử, chết đuối và bị nhà sập đè. Với những người này, không được phép dâng đồ cúng hay tổ chức bất kỳ bữa cỗ bàn nào. – Tương tự nếu có người đột tử trong lúc diễn ra hội làng thì gia đình phải bí mật tiến hành chôn cất và không được than khóc hay làm lễ tế.

Ta thấy tầm quan trọng được gán cho cái chết là tương đối và thay đổi tùy theo địa vị của cá thể trong xã hội.

Điều này hẳn không khiến ta ngạc nhiên nếu ta nhớ lại đâu là quan niệm nguyên thủy về xã hội và cá thể. Trong các biểu tượng tập thể, ta chủ yếu nhìn thấy nhóm xã hội và rất ít thấy những đơn vị tạo thành nhóm xã hội ấy; những đơn vị này, dẫu có xuất hiện, thì trước hết là phụ thuộc vào nhóm mà họ là thành viên.

Cái chết do đó ảnh hưởng đến nhóm xã hội trước khi ảnh hưởng đến cá thể. Cái chết trước hết khiến nhóm giảm số lượng, nghĩa là đe dọa đến sự toàn vẹn của nhóm. Cuối cùng, nó là một sự báng bổ, bởi lẽ ta biết rằng khái niệm xã hội chủ yếu mang tính tôn giáo.

Do đó ta có chìa khóa mở ra mọi tín ngưỡng và nghi lễ tang ma. Cái chết là một vết nhơ gây ảnh hưởng đến cộng đồng mà cộng đồng phải rửa sạch bằng cách chuộc tội.

Điều này giải thích tại sao cái chết lại bị coi như cái ổ từ đó tỏa ra những luồng tà khí mãnh liệt, tại sao tất cả các hình ảnh về nó, ví như xác chết, lại bị xem như bị bủa vây trong bầu không khí ô uế, theo cả nghĩa đen và nghĩa bóng.

1. Ở đây, tôi không muốn nói là không có ai tham dự lễ tang. Họ hàng gần xa, bạn bè, v.v. đi đưa tang; nhưng không có bất kỳ tính chất trọng thể nào được gán cho buổi lễ ấy.

Vả lại, tín ngưỡng này còn được củng cố bằng ý niệm pháp thuật về cái chết. Phần trên chúng tôi đã chỉ ra rằng cái chết, cũng như sự hạ sinh, là một trong những biểu hiện chủ yếu của tinh, nguyên lý pháp thuật. Khi nguồn sống rút khỏi cơ thể, một phần của cái tinh được giải phóng và lập tức gây ảnh hưởng lên môi trường xung quanh nó, tùy theo từng trường hợp mà ảnh hưởng đó là lợi hay hại.

Rất nhiều nghi lễ tang ma cho chúng ta thấy tác động hỗ tương của các tín ngưỡng. Nước đã được sử dụng để lau rửa xác chết thì không được bạ đâu đổ đấy. Người ta cho rằng nếu nước đó được đổ vào một nơi nhiều nắng, thì cứ đến ngày giỗ hàng năm của người chết, tại đó sẽ có một con giông hoành hành. Tương tự, những tấm vải được dùng để lau xác chết phải được chôn sâu dưới đất thật cẩn thận. Trong các nhà hàng xóm quanh gia đình mới có người chết, người ta phải áp dụng các biện pháp phòng ngừa để tránh ảnh hưởng độc hại. Người ta lấy vôi vạch lên ranh giới từng nhà một đường để tạo chướng ngại. Nếu không áp dụng biện pháp phòng ngừa này, trong nhà sẽ có người bị ốm, động vật và cây cối sẽ bị chết. Khi quan tài được đưa ra khỏi nhà, phải tiến hành thanh tẩy kỹ lưỡng; phải rắc gạo và muối lên nền nhà⁽¹⁾. – Khi phải đến gần một tử thi, nhà sư phải hết sức thận trọng. Ông phải ra dấu làm phép và

1. Có vẻ như ở Trung Hoa cũng tồn tại một phong tục tương tự: “Trong một số tình huống”, ông De Groot viết (*Fêtes de Amoy*), “người ta mời các tu sĩ Đạo giáo đến dùng gạo và muối để thanh tẩy một ngôi nhà hoặc một điền trang. Chẳng hạn, việc này được tiến hành ngay sau lễ an táng, khi đoàn người đưa tang quay trở về nhà tang chủ. Dân chúng rất tin tưởng phép thanh tẩy này, nên thường xuyên xảy ra việc ai đó đang có tang mà đến một nhà nào đấy thì ngay khi người ấy rời khỏi, người ta thường ném ngay một nắm gạo và muối sau lưng. Sự xúc phạm tột độ nhất mà người ta có thể làm với một chủ nhà hoặc một chủ nợ khi những người này đến đòi tiền chính là tiễn họ bằng cách thức kể trên. Ý muốn nói: ‘Các người chỉ gieo rắc bất hạnh, đầu độc hạnh phúc gia đình tôi’, và người Trung Hoa thường rất bất bình nếu gặp tình huống này.”

Nhưng tại sao người ta lại sử dụng hai nguyên liệu là muối và gạo? Có thể đó là do muối bảo quản thực phẩm, ngăn thực phẩm khỏi hư thối, nhờ đó tránh được những ảnh hưởng xấu. Gạo có thể được coi là thiêng liêng; dù thế nào thì đó cũng là một nguồn sống đặc biệt bởi lẽ nó là thành phần chính trong bữa ăn của người châu Á.

niệm những câu chú đại loại như: “Thanh Long yểm trợ bên tả ta, Bạch Hổ trấn giữ bên hữu ta, Chu Tước canh chừng phía trước ta, Huyền Vũ án ngự phía sau ta.” Khi đến ngưỡng cửa nhà, ông dừng lại, dùng chân làm dấu lần nữa và nói: “Mong thượng thần Giá La Đại Hắc phò trợ ta ở phía Mậu giáp.”

Ta sẽ thấy ý niệm về sự lây nhiễm của cái chết phát triển qua các nghi thức hợp thành việc ma chay và tục thờ cúng người chết.

Mặt khác, chúng tôi đã nói cái chết tác động tới xã hội trước tiên; thế nên xã hội ấy nhất thiết phải ứng phó với tai họa giáng xuống. Như chúng ta sẽ thấy trong phần sau, xã hội không những sẽ phải thanh tẩy mình khỏi vết uế nhơ kia mà còn phải vận hết sức lực để phản kháng sự tổn hại tác động đến tính toàn vẹn của nó, bằng cách khẳng định sự trường tồn của nhóm xã hội trước cái chết. Bởi lẽ ý niệm trường tồn, hết như ý niệm hồn, cũng có nguồn gốc xã hội. Hẳn nhiên cá thể đã dần dà cảm thấy mình cũng có nhu cầu được sống sau khi chết, nhưng y lại không rút ra được ý niệm về sự sống tương lai từ vốn sống của riêng mình, ý niệm này chỉ đến được với y từ xã hội. Và đây là điều có thể hiểu được, bởi lẽ trên thực tế, trái ngược với cá thể, nhóm xã hội có thể hình dung ra sự trường tồn của mình theo một cách rất tự nhiên chỉ bằng cách tự ý thức về chính nó. Đúng vậy, chẳng phải nó vẫn từng bước tự đổi mới đó sao, trong khi vẫn luôn giữ được vẻ bề ngoài bất biến, dẫu các đơn vị cấu thành nó thì thay đổi không ngừng; và phải chăng nhờ thế mà nó được thiết lập cho mãi mãi⁽¹⁾?

1. Tuy nhiên không thể nói rằng người An Nam thực sự có khái niệm rõ ràng về sự bất tử. Họ dường như chỉ đơn giản tin vào một kiếp sống khác, và có lẽ niềm tin này phù hợp hơn với tư chất giống nòi và những thói quen tư duy của họ. Trí tuệ người An Nam ít được vận dụng cho những trừu tượng thuần túy, nó chỉ phản ứng với các thực tế, các sự việc cụ thể và do đó dễ dàng tiếp nhận một sự tiếp nối của cuộc tồn tại, một sự sống sau khi chết, thay vì chính bản thân sự bất tử.

Với người An Nam, cái chết chỉ là một sự thay đổi trạng thái thuần túy. Cuộc sống còn kéo dài bên kia nắm mồ, nhưng dưới một hình hài khác. Và chính tại đây khởi phát khái niệm linh hồn cá thể. Vạn linh có thể tồn tại được là nhờ sự hiện hữu của một hay nhiều hồn trong cơ thể, nếu các hồn đó rời đi thì cơ thể chết; nhưng cá tính không bị xóa bỏ; các hồn đó vẫn bảo tồn cá tính. Sự sống, vốn dĩ thuộc về cơ thể, giờ đây trở thành sự sống có tính linh.

Tuy nhiên sự biến đổi này không được hoàn tất trong một chốc một lát. Với người An Nam, sự chuyển tiếp từ một kiếp sống này sang một kiếp sống khác diễn ra dần dần; không có sự thay đổi trạng thái đột ngột, mà phải có sự chuyển tiếp. Đây là kết quả của một quá trình tâm lý mà ví dụ sau đây chỉ ra rất rõ: “Sự thật trần trụi về cái chết thể xác không đủ để hoàn tất cho cái chết trong tâm tưởng: hình ảnh người mới qua đời vẫn còn là một phần của hệ thống vạn vật trên thế giới này. Nó chỉ nhạt nhòa dần dần sau một loạt những giằng xé nội tâm. Chúng ta không thể ngay lập tức nghĩ đến người chết như là đã chết, y đã quá gắn bó với bản thể chúng ta, chúng ta đã đặt quá nhiều bản thể chúng ta vào y; việc tham gia vào cùng một đời sống xã hội sẽ tạo nên những mối liên hệ không thể bị cắt đứt trong một sớm một chiều. Sự việc hiển nhiên kia bị tấn công bởi một làn sóng đối lập chứa đựng những kỷ niệm và hình ảnh, những mong ước và hy vọng⁽¹⁾; sự việc hiển nhiên đó sẽ chỉ được

1. Trong trạng thái tỉnh thức, làn sóng này thường được kìm nén, không phải là không đón đau bi ai, bởi lẽ khi ấy chúng ta thường có một nhận thức rõ ràng – và một cảm xúc sống động – về thực tế, nhưng khi tư tưởng được thả lỏng, khi hình dung về vạn vật bên ngoài bị xóa nhòa, trong bóng tối hoặc trong lúc ngủ, thế giới chủ quan bắt đầu vùng lên: hình ảnh về người chết vốn không ngừng bị kìm nén bèn trỗi dậy thống trị ý thức. Thế là, trạng thái giằng xé và rối loạn nội tâm vốn xuất hiện sau khi ai đó từ trần bèn quyết định các ảo giác và những giấc mơ thường xuyên, và những điều này, đến lượt chúng, lại góp phần kéo dài tình trạng ấy. Tham khảo thêm Koch, *Annimismus*, trang 21.

chấp nhận dần dà và chỉ khi nào cuộc xung đột dai dẳng kia chấm dứt thì chúng ta mới chấp nhận, mới tin vào cuộc biệt ly như một điều gì đó hữu thực. Diễn biến tâm lý đau đớn này được bộc lộ một cách khách quan và huyền bí qua niềm tin mà theo đó hồn chỉ dần dà cắt đứt các mối liên hệ ràng buộc nó với thế giới này: nó chỉ tìm thấy sự tồn tại ổn định khi hình ảnh về người chết đã trở nên dứt khoát và yên bình trong tâm thức những người còn sống.”⁽¹⁾

Việc cần thiết phải có sự chuyển tiếp, trong một thời gian nhất định, giữa trạng thái sống và trạng thái sống sau khi chết, cho thấy rằng người nguyên thủy và [người phương Tây] chúng ta không có cùng quan niệm về xác chết; sự sống vẫn tiếp tục trong xác chết, nhưng là một sự sống quy giản, phải dần biến mất để nhường chỗ cho một sự sống khác. Phải nhìn nhận và đối xử với người chết như thể y còn sống⁽²⁾. Trong một khoảng thời gian, cái chết chỉ là một giấc ngủ dài, và thái độ của người sống với xác chết được quy định bởi niềm tin này.

Một số nghi thức tang ma vẫn còn thịnh hành ở An Nam ngày nay cho thấy người xứ này chưa thể rũ bỏ hoàn toàn những quan niệm xưa cũ. Dù người thân đã chết, người ta vẫn làm cơm cho y, đút cơm vào miệng y bằng cách dùng đũa tách hai hàm răng. Ngoài ra, cứ đến giờ cơm, thức ăn được mang cho người chết hết như cho người sống, cứ như vậy đến tận ngày diễn ra lễ tang. Quả thực đó chỉ là tàn dư của các tín ngưỡng mà nay đã bị các thuyết duy linh bãi bỏ hoặc sửa đổi; nhưng chúng vẫn để lại dấu ấn sâu đậm trong mọi nghi thức tang ma. Mọi lễ vật và sự trọng vọng, xưa kia hẳn dành

1. Đóng góp cho một nghiên cứu về biểu hiện tập thể của cái chết: Hertz, *Année sociologique*, tập 10.

2. 事死如事生. 事亡如事存: Sự tử như sự sinh, sự vong như sự tồn: Cái chết thì giống như sự sống, (hãy đối xử) với người chết hết như với người còn sống.

cho phần xác thì nay thấy đều được dâng cho phần hồn. Các hành động vẫn giữ nguyên, chỉ ý nghĩa của chúng là thay đổi.

Tuy nhiên sự sống âm thầm, quy giản và vẫn tiếp tục ở xác chết này lại để mặc xác chết ấy trong tình trạng suy mòn, mẫn cảm đáng sợ, rất giống tình trạng đau bệnh. Và lại bệnh tật và cái chết có thể được định nghĩa giống nhau: đó là sự suy yếu hoặc mất đi nguyên lý sống. Người ta không hề tách bạch giữa cái chết, sự hôn mê bất tỉnh, và chứng bất thể⁽¹⁾. Nhưng sự suy mòn năng lượng này chẳng phải là không nguy hiểm đối với cá thể. Phải trợ giúp cá thể ấy, bằng không các thế lực tà ác, vốn luôn rình rập loài người, sẽ nhập vào cá thể ấy rồi tác oai tác quái hoặc ngăn cản sự biến đổi cho phép hồn xuống được suối vàng.

Như vậy, chúng ta bắt gặp một quan niệm mới, theo đó xác chết trước tiên được coi như *cái ổ* phát tán uế nhơ, và cũng là *vật chứa* bỏ ngổ cho mọi ảnh hưởng tai hại.

Ví dụ, sau đây là một đoạn liệt kê vài điều bất hạnh khủng khiếp đe dọa người quá cố cũng như gia đình y⁽²⁾. Người ta hình dung ra chúng dưới hình hài các tà linh: "*Tham chư giải phả* thường khiến con người bại hoại; *Vọng vi hung ương* còn hung ác hơn hết thấy chúng quỷ dữ; *Cô lư khô khát* muốn mọi ngôi nhà tranh phải trống rỗng tiêu điều; *Thôi thi thượng mã*, kỵ sĩ nham hiểm thường cho ngựa của mình giày xéo lên xác chết đến nát tan; *Ác sát đao binh* xui khiến người ta giết hại lẫn nhau hệt như các binh lính giết nhau trên chiến trường bằng giáo mác và mã tấu; *Trầm phù cửu tỉnh* gây ra những vụ chết đuối: ba chìm bảy nổi và chín lần lênh đênh trên

1. Catalepsie: chứng bệnh khiến toàn thân cứng đờ. Tôi từng nghe một người An Nam kể rằng ông ta đã du hành một chuyến xuống địa ngục và gặp được cha mẹ đã quá cố của mình. Ông ta kẹt trong chứng bất thể suốt nhiều ngày liền.

2. Theo *Tam giáo*, các trang 6-7 và các trang tiếp theo.

dòng nước; thần *Đại liệt tiểu liệt* đẩy các gia đình vào cảnh tang tóc liên miên, khiến họ cử hành những lễ an táng lớn (*đại liệt*) và nhỏ (*tiểu liệt*) nối tiếp nhau, v.v.”

Từ đó nảy sinh rất nhiều nghi lễ được áp dụng nhằm bảo vệ hồn khỏi tác động của các thế lực hung ác. Về điểm này, tên gọi của nghi lễ tang ma đầu tiên được mô tả trong *Tam giáo* có thể nói là mang ý nghĩa đáng kể.

Khi có người vừa qua đời, người ta liền mời thầy bùa đến để tiến hành nghi lễ được gọi là độ vong [bảo vệ người chết]. Sau khi niệm ba câu thần chú Phật giáo nhằm mục đích xin xá tội cho người quá cố, thầy bùa cầm một bó đuốc được làm từ 36 thanh tre, đốt đuốc lên, rồi đứng về phía có sinh khí, đọc to câu thần chú trừ tà: “Theo chỉ định của Tam giáo thiêng liêng, và nhân danh sự ủy thác được trao ban, ta đến phù trợ loài người và diệt trừ tà linh để ngăn chúng tác quái.” Thế rồi y nêu tên tất cả tà thần cần phải trục xuất; kể đến y xua đuổi chúng bằng cách cầm đuốc đi huơ khắp các góc trong phòng người chết.

Đôi khi người ta áp dụng một phương pháp khác đỡ hung bạo hơn, với cùng một mục đích¹⁾. Chủ tế lệnh cho gia chủ chuẩn bị đồ lễ gồm trầu, cau, cơm, rượu, vàng mã, hương, nhằm xoa dịu các tà thần; các vị này được trình báo về món lễ vật thịnh soạn dành cho mình và đổi lại, người ta cầu xin họ rời đi mà không gây tổn hại gì. Khi nghĩ rằng họ đã rời đi, thầy bùa dùng bó đuốc vạch một ký hiệu trên không trung để ngăn họ quay trở lại. – Trong một nghi lễ khác, nhà sư dùng dao khứa lên quan tài ba nhát: ở phần đầu, giữa và chân, vừa làm vừa niệm: “Hãy đoạn trừ những tai ách mà trời giáng xuống chúng ta, người chết sẽ được an lạc. Hãy đoạn trừ những tai

1. Theo *Tam giáo*, trang 10-12.

ách mà đất gây cho chúng ta, người chết sẽ được tái sinh cõi trời. Hãy đoạn trừ tai ách mà gỗ gây cho chúng ta, người chết sẽ mồ yên mả đẹp, gia đình sẽ thọ mạng lâu dài.”

Nhưng chỉ tạm thời xua đuổi tà linh tác quái thì chưa đủ, còn phải giám sát để chúng không quay lại vây quanh xác chết, chùng nào xác chết này vẫn được lưu giữ trong nhà. Thế nên gia đình phải túc trực cạnh người chết, không chỉ vì lợi ích của bản thân người chết mà còn vì lợi ích của tất cả mọi người, bởi lẽ thân nhân người chết rất gần gũi với người chết nên cũng sẽ phải chịu tác động tai hại từ các thế lực tà ác.

Sách *Tam giáo* đặc biệt khuyến cáo thân nhân phải trông coi xác chết cực kỳ chu đáo (trang 22) và đưa ra các phương thức phòng tránh nguy hiểm trong trường hợp họ chểnh mảng việc giám sát này. Ở phần trước, chúng tôi đã chỉ rõ các cách thức đó.

Dấu sao, người chết cần được người sống giúp đỡ, không chỉ trông nom bên cạnh mà còn phải cho ăn. Các nghi lễ tang ma tựu trung đều thống nhất quy định phải đối đãi với người chết như với người sống. Chính vì vậy mà các nghi lễ như làm cơm cho người chết đã được thiết lập. – Cũng theo quan niệm ấy, chúng ta có thể nêu ra những món quà mà bà con thân hữu làm cho người chết vào ngày diễn ra tang lễ. Chúng ta biết ý nghĩa cần gán cho các món quà; trong tình huống nêu trên các món quà phải ban cấp sức mạnh cho người chết. – Đôi khi người ta cũng rảy máu chim bồ câu lên xác chết. – Về việc này, cũng cần nêu một nghi lễ rất phổ biến nhưng lại không được nhắc đến trong sách *Tam giáo*. Vào lúc hạ huyệt, người ta đặt lên quan tài một bát cơm trên có cắm một đôi đũa kẹp một quả trứng luộc. Tất cả được chôn cùng quan tài. Người ta gọi nghi lễ này là cúng kem. Trong khả năng đoán nhận của chúng tôi⁽¹⁾, thì

1. Từ điển Génibrel chỉ đưa ra ý nghĩa sau: hồn ma, tà linh.

đường như *kem* được dùng để chỉ các chức năng tiêu hóa. Đó là thứ khiến ta thèm ăn, khi ta ăn, ta thỏa mãn *kem*. Sau khi chết, nó tách khỏi cơ thể và vẫn phải cho nó ăn. Có một ngôn ngữ diễn tả ý này: *Sống thì phải ăn cho nhiều, kéo chết lại phải cúng kem nhiều.*

Cho đến lúc này chúng ta mới chỉ bàn về xác chết tại thời điểm xảy ra cái chết. Giờ là lúc chúng ta nên tự hỏi xem hồn, hay đúng ra là các yếu tố của hồn: hồn và phách, sẽ ra sao sau khi người ta chết. Hồn gắn bó quá chặt chẽ với xác song lại không chịu chung số phận như xác.

Chúng ta biết rằng sự sống của mỗi cá thể là sản phẩm kết hợp từ hai yếu tố tách biệt: *thần* thuộc về yếu tố dương và *quỷ* thuộc về yếu tố âm. Hai yếu tố này, ngay khi hợp lại với nhau thì tạo nên một sự sống, một linh hồn có cá tính, và khi ấy chúng mang tên: hồn và phách. Lúc chết thì diễn ra hiện tượng ngược lại; hồn và phách tách ra và mỗi thứ lại quay về với nguyên lai bản tính của mình và lấy lại tên gọi thần và quỷ. Phần hồn bay lên trời nơi nó trở thành thần, còn phần phách quay về đất nơi nó biến thành quỷ.

Tuy nhiên sự biến đổi này không được thực hiện ngay lập tức. Như chúng ta đã biết, cần phải có một kỳ hạn nhất định được biểu thị qua khoảng thời gian cần thiết để xác chết phân hủy. Người ta nói “xương thịt trở về đất”, “cốt nhục quy vu thổ”, và chỉ khi nào xương thịt tiêu tan hẳn thì các hồn vốn gắn bó với nó mới được giải phóng hoàn toàn. Đó là điều được giải thích qua một câu kinh cầu trong *Tam giáo*: “Khi sống, hơi thở thổi sự sống vào xác; sau khi chết, hơi thở bay đi và cái xác tro ở lại mặt đất. Xác tro được các vía trông giữ, hơi thở bay đi nhưng vía vẫn lưu lại trong xương; mong sao chúng xuất đi! Hồn ngụ ở Đông hay ở Tây, trên trời hay dưới đất. Mong hồn quay trở về đây và nhập vào xác. – Trên núi Ngọc Bàn có chín con rồng phun nước trong bóng tối sâu thẳm. Hồn sẽ đến đó để

gột sạch uế nhơ, đặt xương được trắng ngần, rồi cuỗi lên một vầng mây và bay về trời.”⁽¹⁾

Cũng là hợp lý khi hồn chỉ được giải phóng sau khi thân xác bị phân hủy. Chẳng phải đó là cách mà điều ấy xảy ra với vạn vật sao; một hồn chỉ có thể đi vào linh giới khi nó đã hoàn toàn phi vật thể, vô hình, không hình thù; để hoàn tất điều đó, thực thể ràng buộc với nó phải bị phân hủy hết. Ví như không nên hủy bỏ đồ cúng, mà đốt chúng đi, để chúng có thể nhập vào linh giới.

Trong suốt giai đoạn trung gian cần thiết cho sự chuyển biến hình thái này của người chết, các hồn vẫn quấy nhiễu, lẫn lộn xung quanh xác, lo lắng, bất an. Giải thích hiện tượng này, người An Nam nói rằng bỗng bị chia cách đột ngột khỏi xác, hồn do thay đổi trạng thái mà rơi vào bối rối và hoang mang. Với niềm tin như vậy, họ càng chắc chắn thêm khi qua những ảo ảnh và giấc mơ, họ thường xuyên thấy xuất hiện dưới dạng hồn ma bóng quế người mới chết với những kỷ niệm về người đó vẫn còn ám ảnh tâm trí họ.

Tuy nhiên, cảm xúc mãnh liệt do cái chết gây ra dần dà phai mờ theo thời gian, kỷ niệm nhạt nhòa đi, ảo ảnh trở nên thưa thớt



Thần Độc Cước trong tranh dân gian Việt Nam, EFEQ, 1960.

1. Một câu khấn khác trong *Tam giáo*: “Mong sao các hồn trở nên rạng rỡ như sao trời nhật nguyệt”, chỉ ra rằng bước sau cùng trong quá trình biến đổi của hồn là sự đồng hóa với ánh sáng, nguyên lý của sự sống.

và bớt phần chính xác cho đến lúc tất cả hoàn toàn biến mất. Khi ấy hồn trở nên thanh khiết: phách sẽ lưu lại trong xác “nơi nó an nghỉ suốt hàng vạn thế hệ”; hồn trở nên thiêng, có quyền năng, và được chấp nhận vào thế giới bên kia, trong xã hội của tổ tiên.

Một kết luận chung cho tất cả những gì được nêu trên đây: số phận người sống liên quan chặt chẽ tới số phận người chết. Vì xác chết ô uế, nên nó nguy hiểm cho gia đình, gia đình phải rũ bỏ nó hoặc phòng tránh những ảnh hưởng xấu mà nó tỏa ra. Nhưng mặt khác, bởi lẽ hồn khi trở nên thiêng thì sẽ có quyền năng, nên cũng là hợp lý nếu ta không chỉ khiến nó có lợi cho ta và thỉnh cầu nó hiển linh, mà còn tạo điều kiện thuận lợi cho sự biến chuyển hình thái của nó trong giai đoạn trung gian đau đớn, phân tách sự sống của thân xác khỏi sự sống sau khi chết của linh hồn.

Chính từ những cảm nghĩ trái ngược này và những tín ngưỡng khơi gợi nên chúng đã nảy sinh toàn bộ các nghi lễ tâm tối tạo nên tục thờ cúng người chết.



CHƯƠNG III

THỜ CÚNG NGƯỜI CHẾT

I

NHỮNG NGHI LỄ LIÊN QUAN ĐẾN XÁC CHẾT

Nhu cầu đầu tiên nảy sinh từ các tín ngưỡng mà chúng tôi vừa trình bày chính là mai táng. Trước hết, ta biết rằng xác chết vừa là cái ổ phát tán vừa là vật chứa những ảnh hưởng có hại; nên điều quan trọng là phải loại bỏ nó càng sớm càng tốt, song phải tuân thủ các điều kiện cho phép hoàn tất một cách bình thường sự biến đổi cần thiết mà chúng tôi đã chỉ ra.

Trên nguyên tắc, hài cốt người chết luôn có một mộ phần kếp; một là tạm thời, chứa quan tài và lưu giữ nó cho đến lúc thi hài chỉ còn lại xương cốt. Khi ấy người ta đào phần thân xác còn lại lên rồi tiến hành chôn cất vĩnh viễn. Tục lệ này tồn tại ở rất nhiều bộ tộc nguyên thủy; chính tại đây chúng tôi đã có thể nghiên cứu đầy đủ và trọn vẹn sự phát triển của tục lệ cũng như khám phá ý nghĩa thực sự của nó.

Do ý niệm mà người nguyên thủy hình dung về cái chết, thi hài của cá thể bị coi là uế nhơ. Nếu tình trạng người chết, như chúng tôi đã chỉ ra, đòi hỏi một sự chăm lo nhất định từ người sống, thì thi hài ấy cũng là đối tượng gây ra cảm giác ghê tởm. Người chết – và thân nhân của y, như điều chúng ta sẽ thấy ở các phần sau – bị cách ly khỏi xã hội, chí ít cũng là tạm thời, bởi lẽ nhóm cá thể sẽ không thể bị suy giảm trước sự ra đi vĩnh viễn của một thành viên trong

đó. Quả vậy, xã hội cũng như cá thể đều không thể tin vào cái chết; hết như cá thể, xã hội tự cho là trường tồn; nếu có dần dà chết đi, thì thực chất các thành viên chỉ bước sang một thế giới khác, nơi họ tái thiết lập một xã hội mới, vốn chỉ là phần kéo dài của xã hội cũ. Như vậy người chết hoàn tất một dạng nghĩa vụ chuộc tội để được gia nhập thế giới của tổ tiên, sau khi đã chuyển đổi hình thái. Cá thể bị trục xuất tạm thời ra khỏi xã hội rồi sẽ lại trở về. Và sự lưu vong đó sẽ kéo dài chừng nào thì hài vẫn còn ô uế.

Trong giai đoạn trung gian của sự thay đổi trạng thái này, người chết không thuộc vào bất kỳ nhóm cá thể nào; y bị cô lập; thế nên y cần một ngôi mộ đặc biệt. Sau này, khi thời gian đã hoàn thành nhiệm vụ của nó, một nấm mồ mới sẽ được trao cho y để đánh dấu sự kết thúc của tình cảnh trục xuất nhọc nhằn ấy.

Mai táng lần đầu. – Khi một người vừa qua đời, phải ngay lập tức tiến hành làm vệ sinh cho xác chết; người ta lau rửa tỉ mỉ từ chân lên đầu bằng một thứ nước thơm gồm năm loài thảo mộc thơm: quế, hoa hồi, gỗ đàn hương, v.v., được gọi là ngũ vị hương thủy⁽¹⁾. Tụ tay những người con trai làm vệ sinh lần cuối cho cha họ còn con gái thì làm cho mẹ. Trong và sau khi tiến hành, phải rửa tay nhiều lần liền. Nước tắm rửa cũng như các tấm khăn được dùng cho việc này phải được chôn ở một nơi hẻo lánh. Sau khi làm vệ sinh, những người cháu ruột, trai hoặc gái tùy trường hợp, mặc quần áo cho thi hài người chết, đồng thời phải để ý đến việc đảo trật tự các trang phục: chiếc áo dài mà bình thường người ta khoác bên ngoài thì nay phải được mặc vào trong và phải mặc lộn trái⁽²⁾.

Khi ấy, người ta khiêng thi hài lên giường và kê bên cạnh một

1. *Tam giáo*. – Ta biết ảnh hưởng thanh tẩy của các mùi hương.

2. Khi chết, mọi thứ đều diễn ra ngược lại với khi sống.

chiếc bàn để đặt bữa ăn cho người chết. Sau khi dùng đĩa tách hàm răng thi hài, người con trai cả đút gạo và một đồng trinh vào miệng ông ta, bắt đầu từ bên trái, lặp lại thao tác ở bên phải, rồi đến chính giữa. Xong xuôi, họ nhấc đĩa ra. Sau đó, họ tiếp tục để lên bàn các món ăn mới vào các giờ dùng bữa thường nhật. Nhang luôn được thắp (nghĩ lễ thanh tẩy).

Thi hài sau đó được nhập quan. Tác giả Dumoutier, trong tác phẩm *Rituel funéraire* [Tang lễ], miêu tả rất tỉ mỉ quá trình làm quan tài. Ở mặt trong của đáy, người ta vẽ hình Đại Hùng tinh; kế đến người ta điểm các lá bùa cỡ lớn lên mặt trong nắp và các thành áo quan. Những lá bùa khác đa số chép lại những câu chú tiếng Phạn được đặt rải rác trên khắp thi hài.

Thi hài sau đó được liệm trong một tấm vải bông màu đỏ. Một khi thi hài đã được các con trai và cháu trai ruột, hoặc các con gái và cháu gái ruột, đặt vào quan tài, quần áo người chết cũng sẽ được xếp cho đầy vào những chỗ còn trống. Người ta còn đặt vào đó một cỗ bài và một cuốn lịch bởi lẽ trên những đồ vật này có hình của các tướng lĩnh, tên các vì sao, v.v., những thứ có tác dụng trừ ma ếm quỷ.

Sau khi nắp quan tài đóng lại, quan tài vẫn được giữ trong nhà một thời gian. Ngày nay, khoảng thời gian này tương đối ngắn; theo



Hủ hồn nhập quan, H.Oger.

Bộ Luật, thời hạn không thể vượt quá ba tháng⁽¹⁾. “Điều 142 nêu: Những ai nghe theo lời dụ hoặc của bọn phong thủy hay viện có mà neo hòm lại trong nhà đến cả năm không đem chôn thì sẽ bị phạt 80 trường.” Quy định này hé lộ tục lệ muốn lưu giữ xác chết thật lâu đã từng được áp dụng xưa kia, mà nay người ta muốn loại bỏ dần. Trong các nghi lễ, vẫn còn lại những dấu tích rất rõ ràng của tục lệ cổ xưa này.

Một đoạn văn khấn viết: “Tương tự như có nhà trong nhà ngoài, thì cũng có huyết mộ trong và huyết mộ ngoài. Nay ngôi nhà đã tiện lợi; hãy cho phép chúng tôi đặt thi hài ở đó cho đến ngày cử hành tang lễ. Nếu có giông nổi, nếu có sấm rền, nếu chớp xẻ ngang dọc những đám mây đen, nếu có tiếng gà gáy và tiếng chó sủa, thì hồn cũng đừng lo sợ. Hồn sẽ không bị phơi nắng dầm mưa; hồn sẽ an nghỉ ở ngay giữa nhà mình và hãy chúng giám cho niềm vui nỗi buồn của chúng tôi.”

Thế là xác chết được bảo quản ngay trong nhà. Dưới sự bảo vệ của gia đình, tránh xa mọi náo động bên ngoài, sự biến đổi kỳ bí được hoàn thành chính tại nơi đó, để rồi khi mọi sự xong xuôi thì hồn được tự do và thanh khiết⁽²⁾.

Trung Hoa cũng lưu giữ ký ức xa xưa về một thời kỳ mà ở đó việc mai táng tạm thời vẫn thường được thực hiện, một thời kỳ mà ở đó phong tục này vẫn giữ tính chất thực sự của nó là để xác chết thối hết những uế nhơ, những thói rửa, chỉ còn lại xương cốt đã

1. Không cần phải nói rằng kể từ thời Pháp đô hộ, vì lý do vệ sinh, việc chôn cất được tiến hành trong khoảng thời gian ngắn hơn rất nhiều, tối đa hai ngày.

2. Không nên xem việc lưu giữ xác chết trong nhà là mâu thuẫn với những gì chúng tôi đã nói ở trên, nên biết rằng người chết bị tách khỏi xã hội trong một thời kỳ nhất định. Trên thực tế, không chỉ người chết mà cả gia đình họ cũng bị cấm kỵ một giai đoạn nhất định. Nên dẫu có được giữ trong nhà mình thì người chết cũng không vì thế mà trở nên bớt cấm kỵ với toàn bộ phần còn lại của nhóm xã hội.

rũ sạch phần da thịt: Mạnh tử nói: “Vào thời thượng cổ, vẫn chưa có tục lệ khâm liệm cha mẹ. Khi cha mẹ qua đời, con cái đem thi hài ném xuống các hố được đào dọc đường. Ngày hôm sau, khi họ quay lại và nhìn thấy lũ chó sói đã vò xé hoặc lũ giòi bọ đã rúc rĩa thân xác cha mẹ mình, mồ hôi lạnh bèn túa ra trên trán họ; họ quay mặt đi và không sao chịu được cảnh đó. Họ vội vã quay lại nơi này, đem theo một cái giỏ và một cái mai rồi lấy đất lấp lên thi hài cha mẹ.”⁽¹⁾

Ngày nay, việc mai táng tạm thời gần như đã biến mất khỏi An Nam⁽²⁾. Và nếu như đôi khi có gian lận giữ xác chết lại quá giới hạn cho phép, người ta thường viện những lý do khác ngoài lý do thực sự. Chẳng hạn để tìm một khu đất chôn cất thích hợp, để có thêm thời gian chuẩn bị lễ tang chu đáo, v.v. Những lời giải thích này chân thành song rõ ràng lại che đậy động cơ thực sự, nguồn gốc của phong tục, mà tác giả của chúng chưa chắc đã nhận ra. May sao, các văn bản, vốn trung thực hơn trí nhớ con người, đã lưu giữ ý nghĩa đích thực và cổ xưa của các nghi thức tang lễ. Phần trên chúng tôi đã nêu hai ví dụ, chúng ta sẽ thấy các ví dụ khác nữa về việc mai táng dứt điểm.

Mai táng dứt điểm. – Các nghi thức mai táng lần đầu mà chúng tôi vừa miêu tả hiện nay vẫn được tiến hành, nhưng chúng đã gần

1. Ngày nay việc mai táng tạm thời vẫn được thực hành ở Trung Hoa, nhưng dưới hình thức bớt nguyên thủy hơn. Tại Quảng Châu, ở ven nội thành, tôi từng có dịp đến thăm khu mộ cổ rộng lớn nơi lưu giữ hàng trăm xác chết trong những cỗ áo quan được sơn vẽ tinh tế, mỗi cỗ áo quan được xếp vào một lô rộng rãi, đôi khi phải chờ đợi nhiều năm mới đến ngày được an táng vĩnh viễn.

2. Còn tồn tại một nghi lễ mà chúng tôi vẫn chưa nói đến, bởi lẽ với chúng tôi nghi lễ này hãy còn quá mới mẻ nên không thể có chỗ đứng trong số các nghi lễ hoàn toàn nguyên thủy. Dường như đây là một nghi lễ dành để tượng trưng hóa nắm mộ tạm song ngày càng ít được thực hành. Khi làm vệ sinh cho thi hài xong xuôi, người ta trải trên nền đất, ở giữa phòng tang, một chiếc chăn bông trắng rồi đặt người chết lên đó ít phút, trước khi đặt trở lại lên giường. Nghi lễ này được gọi là *hoàn thổ*.

như mất đi hoàn toàn ý nghĩa thực sự, không có gì phân biệt giữa mai táng lần đầu và mai táng dứt điểm. Dưới ảnh hưởng của thời gian, của các biến cố và sự tiến bộ, người An Nam đã dần dà gộp hai nghi lễ này làm một, và có lẽ đa số họ hẳn sẽ rất ngạc nhiên khi biết mình đã hợp nhất hai thể loại nghi lễ vốn rất khác biệt.

Tuy nhiên, ngôn ngữ lại bảo tồn những cách diễn đạt là nhân chứng cho những nghi lễ mà ngày nay đã bị xóa bỏ. Từ *quàn* diễn đạt hành động giữ xác chết trong một thời gian; người ta gọi xác chết được giữ như vậy là *ma quàn*; còn nhà và phòng chứa xác chết thì được gọi là *nhà quàn*.

Có những nghi thức pháp thuật, dẫu ngày nay không còn đối tượng thực hành nữa, cũng vẫn nhắc đến nhiều phương pháp để ngăn xác chết khỏi bốc mùi hôi thối và tỏa ra làn hơi độc hại khi được giữ lâu như vậy. Hãy nhớ lại các ví dụ về chủ đề này mà chúng tôi đã đưa ra trong quyển bàn về pháp thuật.

Gia lễ cũng miêu tả một nghi lễ liên quan đến sự phân biệt giữa hai ngôi mộ trước và sau, tức mộ tạm và mộ vĩnh viễn. Khoảng chừng ba năm sau khi chết, có nghĩa là khi mãn tang, người ta bốc mộ và xếp hài cốt vào trong một cái quan tài nhỏ bằng đất nung, được gọi là *tiểu*, sau đó đem chôn tại ngôi mộ cuối cùng. Việc đó được gọi là lễ cải táng hoặc trong ngôn ngữ bình dân còn gọi là *bốc*



Cải táng, H.Oger.

mả⁽¹⁾. Dấu vẫn còn được thực hành, nhưng nghi lễ này có xu hướng càng ngày càng mất dần tính chất nguyên thủy của nó. Như chúng tôi đã nói ở trên, khi tiến hành bốc mộ cho một thành viên trong gia đình, người An Nam thường làm việc này với lý do rõ ràng song chẳng phải là lý do thực sự: ngôi mộ bị cho là xấu hoặc phải mang hài cốt của những người chết xa nhà về nơi quê cha đất tổ. Thế nên ngày nay, lễ cải táng mang một tính chất đơn giản hơn nhiều so với lễ mai táng ban đầu.

Thân nhân mặc tang phục lúc đào mộ. Một khi đã nhận diện được hài cốt, người ta đem đặt vào trong chiếc tiểu sành màu nâu có phần dưới được chọc thủng. Tiểu sành được phủ giấy đỏ và đặt lên một đôn cáng, và chuyển đến nơi chôn cất mới.

Theo nghi thức cũ, mọi chuyện diễn ra theo cách hoàn toàn khác. Đây là những câu khấn được đọc vào lúc chuyển hài cốt đến nơi an nghỉ cuối cùng; chúng cho thấy rõ những động cơ của hành động tối hậu này cùng các tín ngưỡng bao gồm trong đó: “Ngày mãn kỳ đã đến, Bắc Hải tự mở; đêm đã tận canh đã tàn, kim ô tự xuất⁽²⁾. Quyền thác đã trọn, nay mở cửa chốn quy sơn. Hoạt văn xú khí, chúng đều bay xa. Thỉnh súc thần vương, mở cửa chỉ hướng, tùy tòng quát thét, cờ trống xe tang, văn sĩ tăng đồ, cùng xuống đón tiếp, chớ kinh chớ sợ, an nhiên mà đi, Thiên Đức giáng lâm, cát tinh chiếu ứng, nếu dám làm trái, luật trời gia hình. Vong giả siêu sinh, con cháu hanh thông.” Khi ấy nhà sư bèn lấy một con dao, hít lấy khí trời ở hướng sao Bắc Đẩu và khi mở nắp quan tài, ông nói: “Mở cổng Trời, đóng cửa Đất; ở nhân gian, chặn đường quỷ, thần [linh cứu đã liệm nhưng chưa chôn] tự mở, sinh Tinh độ.

1. *Cải* 改: thay đổi; *táng* 葬: chôn cất. Bốc: cầm lấy bằng tay; mả: hài cốt.

2. Ở đây, theo chúng tôi, rõ ràng có hình ảnh mang tính tượng trưng. Hồn, giờ đã trở nên thanh khiết và sáng, sẽ đi từ chốn u ám (âm cung) đến nơi rạng rỡ ánh trời.

“Nay ta đã mở nắp quan tài; hồn người chết hãy bay lên trời; lũ quỷ hãy biến đi. Bây giờ quan tài băng qua ngưỡng cửa nhà; hãy chấp thuận cho hậu duệ của gia chủ được kéo dài tám trăm năm.” Khi quan tài được đưa ra bên ngoài, pháp sư nói tiếp: “Nước từ một cội nguồn duy nhất đổ ra và chảy tràn khắp nơi. Ngũ hành ứng hợp tạo ra vạn linh. Ánh sáng của giếng vàng tỏa lên tận Ngân hà, *hồn được gột sạch bụi trần, hồn thanh khiết lấy lại hào quang*. Hạnh phúc và trường sinh cho hậu thế.”⁽¹⁾

Vị trí đặt ngôi mộ vĩnh viễn cũng phải được tính toán cẩn thận. Pháp sư đọc tụng: “Thỉnh xin Địa tướng, ở tại xứ này, chọn được huyết tốt, trời đất an bài. Hết thấy kim ngân, rượu ngon vị quý, cùng dâng lên thần, mua một khu đất, Đông đến Thanh Long, Tây đến Bạch Hổ, Nam đến Chu Tước, Bắc tới Huyền Vũ, trên đến trời xanh, dưới đến tuyền đài, chính giữa một tổ, lấy làm mộ tốt, vong hồn ở yên, con cháu ngàn đời, hưng thịnh khang thái.”⁽²⁾

Chúng tôi sẽ không nán lâu ở những điều kiện quyết định việc lựa chọn mảnh đất để an táng lần cuối; mời bạn đọc quan tâm đến vấn đề này hãy tham khảo tác phẩm của ông De Groot viết về Trung Hoa, và tác phẩm của ông Dumoutier viết về An Nam.

Một khi đã quyết định được vị trí thích hợp⁽³⁾, trước khi bắt đầu đào mộ, phải cử hành một nghi lễ cầu phúc dâng lên thổ địa, vị thần

1. Bản dịch của ông Dumoutier, *Rituel funéraire*, trang 63-65. [Hán văn: “Thủy nguyên nhất phái nhi tác tứ lưu, khí bẩm ngũ hành nhi sinh vạn vật. Diệu kim tinh nhi tiểu Tào Khê, tự Ngân hà nhi đăng Ngọc Túng [?]. Ngô kim nhất sái, đăng uế phi trần. Vong giả thanh tịnh thân, tử tôn tăng phú quý, vạn vạn tuế.” Tạm dịch: “Nguồn nước một chốn mà chảy tràn bốn dòng, khí bẩm ngũ hành mà sinh sôi vạn vật. Chiếu kim tinh mà thăm khắp Tào Khê, tự Ngân hà mà lên tận Ngọc Túng [?]. Ta nay một rảy, đánh bay bụi uế. Vong giả thân thanh tịnh, con cháu tăng phú quý, vạn vạn năm.” – BT]

2. Bản dịch của ông Dumoutier, *Rituel funéraire*, trang 65.

3. Tất cả các buổi lễ mà giờ đây chúng tôi chuẩn bị miêu tả, đều liên quan đến lễ an táng cuối cùng, thì ngày nay đều được cử hành ngay vào lễ an táng lần đầu. Chúng tôi đã giải thích tại sao lại có sự hợp nhất hay trộn lẫn như vậy, và cả cách chúng diễn ra.

mà ta cầu xin hãy che chở thi hài đã được gửi gắm cho ngài. – Thế là, người ta không chỉ bận tâm đến việc đặt ngôi mộ tại một vị trí hợp phong thủy, mà còn vội gọi một vị thần để nhờ ngài canh giữ ngôi mộ. Có thể thấy đây là hệ quả tự nhiên của những âu lo liên quan đến việc chăm nom xác chết mà chúng tôi đã chỉ ra.

Cuối cùng thời khắc an táng cũng tới, thi hài sẽ được chôn vào lòng đất. Công đoạn vận chuyển quan tài này đòi hỏi phải hết sức thận trọng.

Trước tiên, nhất thiết phải thanh tẩy những đoạn đường mà đám tang sẽ đi qua. Xác chết thu hút các thế lực xấu, thế nên điều quan trọng là phải khiến chúng tránh ra xa. Do đó, hôm trước tang lễ, đúng nửa đêm, nghĩa là vào lúc bọn tà linh đi lang thang, người ta tiến hành một lễ tế cô hồn. Tại các giao lộ trên hành trình mà đám tang sẽ đi qua vào ngày hôm sau, người ta đặt đồ cúng gồm các món ăn và niệm câu sau: “Con tên là..., một người con hiếu thảo, con đã chuẩn bị lễ vật và thức ăn sau đây: gà trống, gà tơ, vịt, thỏi vàng, hương, trầu và rượu, v.v., để dâng lên các vị thần trên những con đường tỏa đi năm vùng (*các thần ngũ phủ ông đạo lộ*). Cha con vừa qua đời và con đã chọn ngày mai là ngày lành để mai táng; quan tài sẽ được chôn cất tại cánh đồng kia và sẽ đi qua những lối nọ. Vậy chúng con thỉnh cầu xin chư vị thần linh trên các đường làng xã này hãy thanh tẩy đường đi lối lại và xua đuổi quỷ dữ khỏi đó để việc đưa tang được tiến hành suôn sẻ.”

Vào lúc nâng thi hài lên, phải tiến hành những nghi thức khác nữa, vẫn luôn nhằm mục đích bảo vệ xác chết khỏi một mối nguy hiểm nào đó hoặc ngăn chặn uế nhơ tang tóc phát tán ra. Để làm điều đó, suốt chặng đường, thi hài được đặt dưới sự bảo hộ của thần kiệu. Người ta giả định rằng chiếc xe đòn được dùng để đặt nhà táng thuộc về một vị thần đặc biệt; quan niệm lạ lùng này dường như được gọi ra chỉ bởi nhu cầu duy nhất là tìm người bảo hộ tạm thời

cho xác chết trong suốt chặng đường. Qua đó ta thấy nhu cầu đảm bảo sự bình an cho người chết được xem trọng đến nhường nào.

Vào lúc chuẩn bị nâng quan tài để đặt lên xe đòn, người ta tiến hành nghi thức có tên gọi *lễ để rước ra*. Vị chủ tế thông báo: “Hôm nay là một ngày lành để an táng; chúng tôi xin đặt linh cữu lên xe đòn, đám rước sẽ phải đi qua con đường kia để đến mộ.” Quan tài khi ấy được đặt lên xe đòn và buộc chặt, đầu đi trước. Người ta phủ nhà bằng giấy, hay còn gọi là nhà táng, lên quan tài, chúng tôi sẽ đề cập điều này ở phần sau, và đám rước bắt đầu di chuyển sau một lời thông báo nữa của chủ lễ: “Giờ đây chúng ta hãy chuẩn bị đưa linh cữu đến nhà tối” (nắm mộ: u trạch).

Quan tài phải được khiêng và thao tác thật thận trọng; phải cố gắng hết sức có thể để giữ nó luôn nằm ngang. Vì mục đích này, người ta đặt lên quan tài một cái chén đầy nước; nếu những người khiêng đòn có thể khiêng đến nơi mà không làm sánh ra ngoài bất kỳ giọt nước nào, thì họ sẽ nhận được một khoản tiền thưởng hậu hĩnh. Một người trong ban tang lễ đi trước quan tài cầm một con quay gỗ [cái mõ], gõ lên dụng cụ này để chỉ cho những người khiêng đòn động tác phải thực hiện hết sức đồng điệu; lỡ một động tác mà để xác chết bị lún thì sẽ là bất hạnh lớn. Mặt khác, hồn xác – các vía – vẫn luôn lẩn quất quanh thi hài và đi theo nó đến tận ngôi mộ; nếu ta làm thi hài động đập quá mạnh hoặc nếu ta đưa nó đi quá nhanh, hồn khiếp sợ có thể sẽ tránh xa hoặc bị thất lạc; nó sẽ lạc đường và trở thành cô hồn, gây bất hạnh cho nó và cho cả những người còn sống. Điều này được thể hiện trong lời khấn vị thần xe đòn sau đây: “Trước thần xe tang, là quan tài của cha/mẹ mõ, đã được đặt vào xe, thận trọng đi trên đường, đều nhờ thần phù trợ, để quan tài được vững, đồ tùy được chắc tay, vong nhân được đến nơi, chẳng có gì kinh sợ. Cẩn cáo” (*Tam giáo*).

Dương nhiên, đám tang đi rất chậm; và thường mất hàng mấy

giờ liền, đôi khi hết trọn một ngày mới đến được huyết mộ. Cuối cùng cũng đến đoạn cuối cuộc hành trình. Thầy bùa có mặt dùng gậy thần của mình vạch những đường đan chéo nhau dưới đáy huyết, nhằm xua đuổi lần cuối các tà linh, và quan tài được từ từ hạ xuống đất. Đương nhiên còn nhiều nghi thức phải hoàn thành trước khi đến được công đoạn cuối cùng này, nhưng chúng tôi sẽ chỉ nói đến ở phần sau, bởi lẽ chúng liên quan đến hồn chứ không liên quan đến xác.

Người ta ném đất lên quan tài; và đoàn người quay trở lại tang gia, nơi tiếp tục hoàn thành các nghi thức. Tuy nhiên, nắm mộ chưa bị bỏ lại vĩnh viễn. Suốt ba ngày sau đó, vào lúc đêm xuống, gia đình người quá cố quay lại bên mộ và than khóc, việc này được gọi là khóc ma.

Ngày thứ ba diễn ra sự kiện mà người ta gọi là đóng mộ hay hoàn thiện mộ, lễ bế mộ hoặc thành phần. Trên một cái bàn, đặt ở chân mộ, một bữa ăn được dâng lên thổ địa, vị giám hộ xác chết. Người con trai khi ấy nói, “Than ôi! Suong sa cây đổ, mây phủ mù che, hồi thiên công sao khéo khắt khe, cho cuộc thế ai ngờ ra thế, nhớ công cha mẹ giọt lệ đầm đìa, đường đi chẳng thấy lối về, sóng vô cam làm dâu bể, thôi từ đây dẫu thể phách đã về miền Bắc lý, nhưng linh hồn con tỉnh giấc Nam Khê, thôi vời trông chín từng mây phủ, ba thước đất đê, cảnh tình lai láng, thương nhớ thăm thê, nhân nay phần mộ vẹn vẽ, công việc êm đẹp mọi bề, tuổi vàng có biết ngàn thu đừng mê, gọi là lòng thành lễ bạc giải tỏ lòng quê” (sách *Gia lễ*)⁽¹⁾. Người con trai sau đó cúi lạy nhiều lần; lần đầu tiên y cầu khẩn Trời phủ lên ngôi mộ những đám mây trắng; lần thứ hai y khẩn Đất tỏa ra phong khí an hòa; lần thứ ba y ngỏ lời đến chính ngôi mộ để cầu xin cho hồn thanh thản và bình an; lần cúi lạy thứ tư là để cầu

1. Trích từ *Thọ mai gia lễ*, phần Văn tế thành phần, trang 36. [BT]

xin hồn hoàn thành sự biến đổi của mình (được hóa sinh) trong đất tinh khiết (tinh thổ). Kể từ đây sự bình yên và an lành sẽ bao trùm lên ngôi mộ, và con cháu của người quá cố sẽ được hưởng ngũ phúc (sách *Tam giáo*).

II NHỮNG NGHI LỄ LIÊN QUAN ĐẾN HỒN

Xác chết đã hoàn thành mỹ mãn giai đoạn thanh tẩy, vậy điều gì xảy đến với hồn người chết trong cùng thời kỳ này? Cũng như hồn, đây là một vấn đề kếp.

Chúng ta đã biết đâu là đoạn kết xa xôi trong quá trình biến đổi chậm chạp và nhọc nhằn của hồn và phách. Các văn bản nghi lễ luôn lặp lại điều đó: hồn bay lên trời còn phách về với đất một khi chúng cắt đứt hoàn toàn mối liên hệ gắn kết chúng với vỏ bọc thân xác của chúng. Nhưng trong lúc chờ đợi cuộc giải phóng cuối cùng này, chúng ở trong tình trạng bấp bênh, căn bản là không ổn định; chúng mới chỉ thoát được một nửa khỏi phần xác vốn cùng chia sẻ sự ô uế. Nếu chúng có thoát ra thì cũng chỉ là tạm thời; chúng luôn phải quay lại đó do một dạng lực hút cảm giao vốn dĩ được tạo ra giữa các sinh vật hoặc đồ vật kề cận nhau quá lâu, như chúng ta đã được thấy. Nhưng tình trạng bất hạnh của chúng càng trở nên trầm trọng do chúng đột ngột bị sa vào một môi trường mới mà vẫn chưa thích nghi được, và thế là bị mất phương hướng. Chúng giống như kẻ tật nguyền không thể nhìn hay nghe thấy gì. Nhiều câu kinh trong sách *Tam giáo* miêu tả rõ nét trạng thái trung gian nhọc nhằn này.

“Giờ đây khi mà hồn và phách đã chia lìa khỏi thể xác, chúng lang thang ngoài sông núi, nơi bóng tối phủ vây. Chúng tản mát vào không gian và không thể xác định chính xác ở nơi nào. Buổi sáng

chúng hình như đợi mưa, buổi tối chúng lẩn theo những đám mây; chúng tiếp tục lang thang như thế. Thi thoảng chúng nương nơi bụi rậm hoặc trên cành nhánh một loại cây nào đó. Ta thương hại chúng biết bao nhiêu, khi cứ bay vọt vô định như thế. Lạ hồn, ở những nơi mà tâm tối và tĩnh lặng ngự trị, người không nhìn thấy và không nghe thấy gì. Nếu nghe

衛 躡 麻 透



Đưa ma trở về, H.Oger.

thấu lời gọi, hãy lập tức quay về.” – Con trai nói với người cha quá cố: “Hiếu tử kính thiết lễ triệu hồn, tinh linh người bị che khuất, còn hồn người chẳng biết neo đậu nơi đâu. Vậy con đốt nén hương này, mùi thơm của hương sẽ lan tỏa khắp Tam giới; vậy con gõ mõ, tiếng mõ sẽ vang khắp tứ phương, con vẩy cờ hiệu này để đón nhận hồn người. Lạ hồn! Lạ hồn! Xin hãy nghe!”⁽¹⁾

Tuy nhiên cái linh hồn đầy lo lắng và rối bời ấy không sẵn lòng bình ổn; cần phải khuyến khích nó nghỉ ngơi cũng như chăm chút sao cho tránh làm nó sợ, ví như dùng rung lắc xác chết quá mạnh.

Sách *Gia lễ* nói rằng trong lúc làm vệ sinh xác chết hoặc đưa rước linh cữu, người ta làm rung lắc thi hài, thay đổi vị trí hoặc tư thế, đến mức hồn và phách không còn biết trú ngụ ở đâu. Khi ấy người ta phải cầu xin chúng đừng đi xa. Người ta khẩn: “Lạ hồn, lạ vía, hãy nhập vào thể xác này để yên nghỉ.”

1. *Tam giáo*, trang 18-19.

Như vậy, xác là một trong những nơi trú ngụ thường nhật của hồn. Nhưng đó không phải nơi ở duy nhất, bởi lẽ xu hướng chính của hồn sau khi chết là được thoát khỏi vỏ bọc thân xác đó. Ở góc độ nào đó, người sống phải tạo điều kiện thuận lợi cho những nỗ lực này; vì vậy mà như chúng ta đã biết, họ rất quan tâm đến việc giải thoát cho hồn vốn cũng là thời điểm giải thoát cho chính họ.

Toàn bộ các tín ngưỡng và cảm xúc tương hỗ này tất yếu dẫn đến những nghi lễ nước đôi; người ta vừa cầu xin hồn quay lại với xác, vừa khẩn nó nhập vào một đồ vật riêng của người quá cố⁽¹⁾ như quần áo, dải lụa, cờ hiệu. Tương tự, sự nhập thể vào một đồ vật cụ thể có hai mục đích: trước tiên là đưa hồn quay về thể xác mà nó vừa lìa khỏi và có lẽ nó sẽ không tìm lại được nếu không có trợ giúp; rồi sau đó lại giúp nó ở yên một chỗ, bên ngoài cái xác kia, và phải giúp nó dần dà tách lìa khỏi đó.

Xưa kia, ngay khi một người vừa qua đời, ai đó trong gia đình sẽ leo lên mái nhà, tay cầm một bộ quần áo của người chết, khua khoắng và cầu khẩn hồn quay về⁽²⁾. Nghi thức nhằm mục đích dẫn hồn về với xác đó nay hầu như không còn được thực hiện nữa. Nó đã được thay thế bằng một nghi thức khác còn phức tạp hơn, được cơ quan Lễ bộ thừa nhận. Nghi thức này được thể hiện qua hai phương diện rõ rệt. Trong trường hợp thứ nhất, nó được gọi là lễ phục hồn hoặc lễ chiêu hồn, tức nhắc hồn quay về, và được áp dụng cho trẻ nhỏ hoặc những ai chưa được cử hành đầy đủ các nghi lễ an táng.

1. Một nguyên nhân nhập nhằng khác được gán cho tính lưỡng phân của hồn. Khi người ta khuyến hồn quay về trú ngụ trong xác và an nghỉ vạn đời tại đó, đồng thời rửa sạch bụi trần uest ở núi Ngọc Bàn để dâng về trời, thì trong trường hợp đầu, người ta ngụ ý là hồn xác (*phách*), còn trong trường hợp thứ hai thì là hồn linh (*hồn*).

2. Không như một số tác giả (Bouinai và Paulus, *Culte des Morts*, trang 76) vẫn cho rằng làm vậy để hồn nhập lại vào xác và mang sinh khí đến cho xác, mà thực ra làm vậy là để ngăn hồn không đi lang thang, bởi lẽ điều này sẽ trở thành bất hạnh nghiêm trọng với cả người quá cố lẫn người sống.

Để làm việc này, người ta sử dụng một kiểu cờ hiệu bằng vải gồm ba dải, treo ở đầu cây tre, được gọi là hoa phan⁽¹⁾. Thông thường, một thành viên trong gia đình giữ cây hoa phan, các thân nhân khác đứng xung quanh y. Sau lời khấn của nhà sư hoặc thầy pháp, hồn nhập vào hoa phan, khiến cây hoa phan rung lắc và đôi khi đổ vào một thân nhân; người ta nói rằng đó là người mà y yêu thương nhất. Có lúc người giữ cây hoa phan lại bật khóc và thậm chí còn rơi vào trạng thái bất tỉnh.

Và buổi lễ được cử hành như sau: như chúng tôi đã nói, đích thân một nhà sư hay một thầy pháp đứng ra chủ trì. Buổi lễ được tiến hành sau khi đặc biệt thỉnh mời vị thần hộ mệnh của các hồn, sứ giả. Trong thế giới còn rất mới mẻ với mình này, hồn thực sự ngỡ ngàng; nó không tự định hướng được. Trong chuyến du hành đáng sợ cần phải hoàn tất, nó cần được trợ giúp để tránh nguy hiểm và vượt qua các chặng đường mà không gặp phải trở ngại gì⁽²⁾.

Trên sân tang gia, người ta dựng một bàn thờ, trên đặt bài vị khắc tên vị sứ giả đảm nhận việc tìm lại hồn và đưa hồn trở về. Trước bàn thờ là một cái bàn đặt đồ cúng, trên bày một khay gạo, 24 đồng trinh, mỗi đồng khắc một chữ tròn và đặt thành vòng tròn; một chiếc gương, một bát cơm đầy, một đòn tre cái, 100 đồng trinh và một đôi dĩa.

Khi mọi thứ đã chuẩn bị xong xuôi, thầy bùa đọc một câu khấn thỉnh mời sứ giả: “Con mời vị thần phù trợ các hồn thiêng của Tam giới⁽³⁾ đến tham dự buổi lễ hoa phan này và chấp nhận những đồ lễ mà chúng con dâng lên ngài. Sau nữa, chúng con cầu khẩn ngài hãy

1. Hoa 花: hoa, nở hoa. Phan 幡: cờ phướn, cờ hiệu.

2. Nên lưu ý rằng quan niệm về người dẫn lối đưa đường cho hồn trong thế giới người chết không chỉ tồn tại ở riêng người An Nam. Nó gần như rất phổ biến ở tất cả các dân tộc: Caron, v.v.

3. Tam giới là: *thượng giới*, cõi trời; *trung giới*, cõi thế; và *hạ giới*, địa ngục. Đây là những hời ức Phật giáo mâu thuẫn với các khái niệm vũ trụ luận nguyên thủy của người An Nam.

tìm giúp hồn của người mới chết, tên là...” Lời khấn được đọc xong, chủ lễ thắp một nén hương và vẽ lên trời chữ 入, *nhập*, qua đó mời vị sứ giả đến tham dự buổi lễ.

Tiếp đến người ta gọi hồn và khấn hồn hãy nhập vào cây hoa phan. Quy trình gồm ba cấp độ. Ba câu khấn không khác nhau là mấy được thầy bùa đọc lên liền nhau: “Đây là lời khấn mời đầu tiên gọi người đến. Nay người sống kẻ chết chia lìa, tựa ánh sáng và bóng tối. Nếu chúng ta không triệu được người về, tinh linh của người sẽ bị che mờ và hoang mang. Vậy ta đốt nén hương này để mùi hương lan tỏa khắp Tam giới, ta gõ mõ để âm thanh vẳng đến tận chỗ người. Ta cũng nâng cây hoa phan và lắc mạnh để mong hồn nhập vào đó...” Sau lần khấn gọi thứ nhất, người ta thắt dải băng đầu tiên vào bên phải cây hoa phan trong lúc đọc to tên Bành Kiêu. Sau lần khấn gọi thứ hai, người ta buộc dải băng bên trái và gọi tên Bành Cứ; lần thứ ba người ta buộc dải băng vào giữa và gọi tên Bành Chất⁽¹⁾.

Cây hoa phan được đặt cùng xác chết trong quan tài⁽²⁾. Chi tiết này cho chúng ta một chỉ dẫn quý báu về ý nghĩa thực sự và công

1. Như chúng tôi biết thì *Bành Kiêu*, *Bành Cứ*, *Bành Chất* là ba vị thần bảo hộ hồn thiêng theo tín ngưỡng của Đạo giáo Trung Hoa.

Tác giả Dumoutier, trong tác phẩm *Rituel funéraire*, (trang 56 và các trang sau đó) có dịch ba bài văn tế được đọc trong suốt lễ *phục hồn*. Tôi không biết ông dùng sách *Tam giáo* ấn bản năm nào; song dường như trong bản dịch của ông vẫn lọt vào vài sai sót. Thoạt tiên ông nói là hồn nhập vào *minh tinh*. Ở đây chắc chắn có sự nhầm lẫn. *Minh tinh* và *hoa phan* là hai thứ khác nhau. Hơn nữa, đúng như ông Dumoutier đã định nghĩa chính xác, *minh tinh* là một mảnh vải, trên đó ghi các danh xưng và tước phẩm của người quá cố. Nó không được sử dụng làm nơi trú ngụ của hồn. Chỉ riêng tên gọi của nó cũng đã chỉ ra rằng nó nhằm mục đích khác. Quả vậy, *minh* 銘 có nghĩa là: khắc, khảm (điều văn ai đó trên đá hoặc thép). Tinh 旌: cờ tinh, cờ hiệu. – Mặt khác, *minh tinh* không hề đáp ứng được các nhu cầu của buổi lễ. Phải buộc ba dải băng; vậy mà trong *minh tinh* lại không có dải băng nào, chỉ có một miếng vải căng trên một cái khung bằng tre. Ông Dumoutier có nói qua về một sợi dây (?) *minh tinh* nơi hân là hồn nhập vào. Có lẽ phải đọc là: dải *hoa phan*.

2. Một điểm khác biệt nữa với *minh tinh*, vốn được đốt trước năm mộ. Người An Nam nói: *minh tinh* được sử dụng để thông báo cho tất cả các hồn linh biết ai là người chết được đem đi chôn. Thế nên người ta đưa nó đi trước quan tài và sau đó đốt đi, như là một cách thông báo.

dụng của hoa phan. Chúng ta thấy rõ ràng vấn đề là dẫn hồn về với xác sau khi đã tìm lại được hồn. Như vậy nó cũng sẽ được hưởng tất cả các biện pháp phòng ngừa bao bọc cái xác; quả thực nó cần được chăm sóc chu đáo như vậy; do sự ô uế tạm thời của mình, nó cũng có nguy cơ đối mặt những hiểm nguy hết như xác. Kể từ lúc này, người sống đã có thể chăm lo cho nó.

Và trước tiên, người ta truyền cho nó một yếu tố mà nó còn thiếu và là thứ thiết yếu với mọi linh thể: tinh. Cho đến tận lúc này, có thể nói là hồn vẫn còn như cầm như điếc; nếu có thể tìm lại được nó, thì đó chỉ là nhờ một nhân vật trung gian ân cần đưa lối, sứ giả, người đã hướng nó đi về phía hoa phan. Phải cho nó khả năng nhìn và nghe thấy để kể từ đây nó có thể hồi đáp những lời khẩn. Để thực hiện điều đó, người ta tiến hành nghi lễ khai quang mà chúng ta đã biết.

Lúc đặt cây hoa phan vào quan tài, người ta rảy nước tinh khiết lên thi hài bằng một cành đào và đưa một chiếc gương soi lên trước mặt thi hài đồng thời khẩn như sau: “Ta mở mắt cho thần, và trí năng của thần sẽ sáng. Ta mở tai cho thần để người nghe được rõ ràng. Mong hồn người chết trở nên linh (có quyền năng); được phù trợ thì hồn sẽ an lạc ngàn năm, con cháu hồn được giàu sang, hạnh phúc và an bình trong suốt nhiều năm.” Người ta cũng dùng một nén hương đang cháy thông hóng người chết để hồn của y có thể hưởng đồ cúng⁽¹⁾.

Trường hợp thứ hai của nghi lễ đưa hồn quay về với xác là nghi lễ giúp hồn nhập vào một mảnh vải lụa, được gọi là hồn bạch. Nếu nghi lễ mới này khác với nghi lễ trước về mặt hình thức, thì đó là bởi dấu đáp ứng cùng một nhu cầu, song lại truy cầu một mục

1. Nghi lễ hoàn chỉnh được nêu trong *Tam giáo* và trong một trong ba cuốn sách pháp thuật mà tôi có. Miêu tả trên đây lấy từ cuốn này. Bù lại, ta không thấy điều đó được nhắc đến trong *Gia lễ*.

đích hoàn toàn khác. Trên thực tế, nghi lễ phục hồn dành cho những người không được nhận sự tôn vinh của tục thờ cúng tổ tiên nên sau đó cũng không cần thiết phải triệu hồn họ. Đó là lý do vì sao cây hoa phan đại diện cho hồn này không được giữ lại và được chôn cùng với xác chết, trong quan tài.

Ngược lại, nghi lễ hồn bạch dành cho những người là đối tượng thờ cúng của gia đình sau này. Do tín ngưỡng này có hình thức chủ đạo là sự gọi hồn, nên quan trọng là người sống phải có đủ điều kiện để thực hiện phép gọi hồn. Như chúng ta sẽ thấy, chính vì mục đích đặc biệt này mà phong tục hồn bạch mới được đặt ra.

Khi một người sắp chết bắt đầu hấp hối, người ta đặt lên ngực y một dải lụa trắng thắt hình người: một cái đầu, hai cánh tay và hai chân. Khi người đó trút hơi thở cuối cùng, hồn thay vì thoát đi sẽ nhập vào dải lụa có hình dạng tương đồng với thân xác mà nó vừa rũ bỏ, sự tương đồng đó lừa nó hoặc thu hút nó. – Vả lại, người ta cũng không quên cất tiếng gọi hồn trong lúc cầu khẩn nó nhập vào dải lụa. Khi ấy hồn bạch được đặt lên một linh sàng, nơi cúng viếng y cũng như đặt đồ lễ.

Sách *Gia lễ* nói: “Khi ngôi nhà đủ rộng, người ta đặt một linh sàng hoặc giường cho hồn. Chăn, chiếu, màn, gối và các đồ vật hàng ngày khác được đặt hết lên đó và sắp xếp hệt như khi người chết còn sống. Trước linh sàng ấy, người ta đặt linh tọa hay ngai cho hồn. Mỗi buổi sáng khi thức dậy, các con đem đến quần áo và đồ dùng vệ sinh, hộp trà, khay trà và cung kính đặt trước linh sàng; họ vén màn và quỳ xuống, khẩn những lời này: ‘Mặt trời hừng đông; rạng sáng; chúng con xin được phép chuyển hồn lên linh tọa.’ Sau một khắc im lặng, hồn được đặt lên ghế bành, sau đó người ta gấp chăn, dọn gối và chuẩn bị bữa cúng buổi sáng. Buổi tối cũng cúng cơm, sau đó khi màn đêm buông xuống, các con lại quây quần trước linh vị: ‘Mặt trời đã tắt, đêm gần xuống, chúng con xin phép được chuyển hồn lên

linh sàng.’ Khi ấy họ cúi lạy, kể đến hồn lại được kính cẩn đặt trở lại linh sàng, chăn được trải ra và màn được buông xuống, tất cả được thực hiện chẵn chu như thể người chết vẫn đang tồn tại.”

Hoàn toàn độc lập với nghi lễ thường nhật này, một số lễ khác được cử hành cho hồn ngoi nghỉ, nhưng càng lùi xa ngày qua đời thì càng thưa. Lễ đầu tiên và quan trọng nhất trong số này kéo dài ba ngày liền, và vì lý do ấy, rất nhiều gia đình vì hoàn cảnh khó khăn đã bỏ qua mà không thực hiện.

Nghi lễ này được gọi là lễ tế ngu, hoặc lễ tế yên, 禮祭虞, được cử hành ngay ngày hôm sau của lễ an táng lần đầu. Lễ này được chia làm ba giai đoạn riêng biệt: sơ ngu, lễ chuẩn bị được cử hành vào ngày an táng; tái ngu phải diễn ra vào một ngày chẵn (tái: lặp lại); và tam ngu được cử hành vào ngày lẻ.

Sự lặp lại ba lần của cùng một nghi lễ chứng tỏ tầm quan trọng được gán cho nó. Chúng tôi đã nói rằng hồn lo lắng và bất an biết bao ngay sau khi cái chết xảy đến, do sự thay đổi trạng thái đột ngột; không những cần giúp nó yên vị mà còn phải dỗ dành nó, gạt bỏ hết sợ hãi cho nó; giai đoạn biến đổi có kết quả tốt hay không còn tùy thuộc vào việc này và đổi lại là hạnh phúc của người sống. Do đó nhất thiết phải đoan chắc được rằng mục tiêu đề ra sẽ đạt được. Có điều lạ lùng là người An Nam hoàn toàn thấu hiểu ý nghĩa chính xác của nghi lễ này. Đây là những gì được viết trong sách *Gia lễ* về chủ đề này: “Khi cha mẹ mất đi, xác thịt đã chôn dưới đất, còn hồn phách băng khuâng chưa nương tựa vào đâu nên con cháu tế ba tuần ngũ tế này để cầu an hồn phách cha mẹ.”⁽¹⁾

Ba buổi tế ngu là hết sức quan trọng và được cử hành rất mực trọng thể. Sách *Gia lễ* nói rất dài về các lễ này và kể chi tiết tỉ mỉ về

1. Theo *Thọ mai gia lễ*, phần nghi tiết tế ngu. [BT]

cách sắp đặt lễ. Mọi thứ được bày biện bên ngoài gian thờ⁽¹⁾. Vị trí được chọn mang hình tứ giác đều, phía trong cùng đặt ghế thiêng, nơi hồn bạch ngự; phía trước là một bàn thờ đặt những đồ cúng thông thường: lư hương, ly, đèn nến, v.v. Bên phải và bên trái có hai cái bàn nhỏ, trên đặt các loại đĩa để bày đồ cúng, những chiếc chén và một be rượu; một cái lư để đốt hương liệu, một giá đỡ sách kinh, một bộ ấm chén và một mâm thức ăn. Trước linh tọa, một bó cỏ được đặt trên mặt đất. Hai phụ tế (xướng vị, 唱位) đứng cạnh nhau ở hướng Tây, chỉ huy các hoạt động.

Trưởng nam của người quá cố đứng ở giữa, ngay trước bàn thờ và chủ trì buổi lễ; người ta gọi y là chủ tế. Các con cháu nam giới của người quá cố gồm con rể, cháu trai và chắt trai đứng ngay bên phải trưởng nam, lùi lại một chút nhưng luôn ở cùng một phía. Bên trái trưởng nam là người vợ hợp pháp, để tang ở cấp đầu tiên; sau đó đến vợ của những người con trai khác, các con gái, vợ của cháu trai, cháu gái, chắt gái⁽²⁾.

Tất cả được sắp đặt xong xuôi, chủ tế xướng lệnh thực hiện những động tác khác nhau: “Hãy rửa và lau khô tay. – Hãy đứng vào vị trí. – Hãy tưới rượu lên bó cỏ và gọi hồn (thần) đang ở trong lòng đất⁽³⁾. –

1. Chỉ vào cuối giai đoạn hai mươi bảy tháng, khoảng thời gian tạo thành thời kỳ chịu tang, bài vị mới được chấp nhận vào *nhà thờ*. Xem thêm phần sau.

2. Những chỉ định này không phải lúc nào cũng được tuân thủ nghiêm ngặt. Thường cũng có lúc các chủ tế không phải là thành viên gia đình, mà đứng ra là các kỳ dịch: những người già cùng tuổi với người chết, hay những người đàn ông cùng tuổi với người con trai. Người con trai chỉ tham dự buổi lễ mà thôi.

3. Mặc dù người ta gọi hồn đang ở trong lòng đất, nhưng đích thị là *hồn* linh; bởi lẽ *hồn* vẫn chưa thoát khỏi xác nên nó phải từ dưới đất lên. Khi đã trở nên thanh khiết, nó sẽ quay về với nguyên lý dương mà từ đó nó được sinh ra. Chúng ta sẽ thấy vào thời điểm đó, trong tất cả các buổi lễ, người ta gọi hồn ở trên trời bằng nghi thức dâng hương và hồn ở trong lòng đất bằng nghi thức tưới rượu ba lần.

Bó cỏ được nói đến trong sách *Gia lễ* khiến ta nhớ lại một phong tục khá phổ biến ở các dân tộc Viễn Đông. Trong tín ngưỡng Vệ Đà, khi gọi vong hồn, người ta trải cỏ trên mặt đất và mời tổ tiên đến ngồi lên đó.

Hãy đến gần bàn thờ. – Quỳ xuống. – Thắp hương. – Cúi lạy bốn lần. – Chính đốn áo (xóc áo). Hãy quay lại vị trí. – Tất cả cúi lạy sáu lần. – Xóc áo. – Mời chủ lễ rót rượu. – Mời vợ chủ lễ rót trà. – Cúi lạy bốn lần.”

Sau đó người ta đọc văn khấn rồi đốt để dâng lên “hồn thiêng tiên tổ” (tiên linh, 先靈). Lời khấn này mang tính chất cầu phúc; người ta thông báo đến hồn thiêng tổ tiên về cái chết của một trong những hậu duệ của họ và (ngầm) cầu xin họ đón nhận người này vào cộng đồng của mình khi đến thời điểm thích hợp: “Con cầu xin các tiên linh phù hộ độ trì con cháu; xin phù hộ cho con cháu được an khang thịnh vượng như bấy lâu các vị đã ban cho.”

Tuy nhiên, ngày qua đời càng lùi xa, các buổi lễ cũng càng thưa đi. Thoạt đầu được cử hành thường nhật trong suốt ba ngày, sau đó chỉ còn mỗi tuần một lần trong vòng năm mươi ngày. Vào cuối giai đoạn này, một lễ tế quan trọng được cử hành, được gọi là Trùng thất, 重七 (hai lần bảy, hoặc bảy bảy bốn chín ngày); đây là lễ cúng tuần lần cuối. Vẫn còn một buổi lễ tương tự được cử hành vào ngày thứ một trăm sau khi chết. Đó là Lễ bách nhật, 禮百日. Văn tế được đọc trong dịp này viết, “Kể từ nay, chúng con sẽ không còn được thấy mặt cha, cùng với thời gian, khuôn mặt người sẽ càng xóa mờ hơn nữa trong tâm tưởng chúng con.”⁽¹⁾

Giai đoạn một trăm ngày này cực kỳ quan trọng; kết thúc là một ngày ghi dấu trong sự tồn tại mới của hồn. Sau khi ở trong tình trạng bất thường và nhọc nhằn, gây ảnh hưởng lên chính những người còn sống và buộc họ phải than khóc liên hồi, thì cuối cùng hồn có thể thấy được đoạn khởi đầu của một trạng thái tồn tại bình

1. Theo sách *Thọ mai gia lễ*, văn *trùng thất* và *bách nhật* là như nhau: “Than ôi, cha, mẹ hồi đi đâu, cuộc đời sao vội chán, lòng con ngao ngán, thương nhớ bấy lâu, nay vừa tiết đến bảy ngày, rượu dâng ba chén, ngán nỗi mưa sâu, gió thảm...”. [BT]

thường hơn. Giai đoạn đau đớn nhất trong quá trình chuộc tội của hồn đã kết thúc. Quả vậy, vào ngày hôm sau của kỳ một trăm ngày diễn ra nghi lễ Phụ, có nghĩa là hồn người chết được tổ tiên mình “chấp nhận”, là lần “gặp gỡ” đầu tiên của hồn người chết với tổ tiên để cùng dự bữa cơm chung. Tuy nhiên, như chúng ta sẽ thấy, cuộc sum họp này vẫn chưa phải là vĩnh viễn. Nhưng trước đó, chúng ta cần phải nói về sự kiện trọng đại đánh dấu sự kết thúc thời kỳ một trăm ngày: lễ an táng cuối cùng, trong lễ này người ta cử hành những nghi thức rất quan trọng liên quan đến số phận của hồn.

Khi thi hài được đưa đến nơi an nghỉ cuối cùng, hồn phách phải đi theo thi thể; nhưng cách đối xử với chúng lại rất khác nhau. Hồn xác không được rời khỏi xác chết: “Giờ đây thi hài được đem đi chôn, hồn phải đi theo xác không được dẫn đi; hồn không được tiếp xúc và không cố ẩn nấp ở bất cứ đâu nhằm trì hoãn đám rước khởi hành, làm vậy sẽ tạo những phiền phức cho chúng tôi, gây họa cho chúng tôi.” Ngoài ra, phần hồn gắn bó với thi hài người chết này sẽ phải ở lại trong mộ, mà không thể quay lại nhà, người ta nói: “Nay người sống kẻ chết đã âm dương cách biệt, người chết đừng lui tới chỗ người sống như trước đây.” Thế nên người ta tìm mọi cách ngăn cản hồn tìm đường về để quay trở lại ám nhà ám cửa người sống. Đám rước ma đi đến huyệt mộ theo một lộ trình quanh co để lừa hồn. Đôi khi người ta xoay quan tài nhiều lần, hoặc họ khiêng nó ra khỏi nhà qua một cửa khác chứ không phải cửa vẫn dùng, có khi người ta còn đục cả tường nhà. – Tại nơi an nghỉ dưới lòng đất của nó, hồn dẫu vậy cũng không hoàn toàn bị giam hãm, nó sẽ tiếp tục đến ám ngôi mộ, hoặc vì ý thích riêng, hoặc khi những người thân đến cử hành các buổi lễ theo tập tục.

Người ta không cảm thấy ghê sợ hồn như đối với phách. Thực tế là ngược lại, hồn khi trở thành thần sẽ có quyền năng (thiêng) và sẽ nhân từ nếu như người ta thờ cúng nó đều đặn theo đúng

phong tục. Hồn thiêng này, ngược với hồn xác, sẽ quay về với người thân, sẽ phù hộ và khuyên nhủ khi gia đình phải quyết định những việc hệ trọng. Với hồn thiêng, gia đình sẽ sắp xếp những phương tiện để nó tìm được đường về nhà. Trước tiên, họ cho nó đi theo đám rước, kể đến sẽ dẫn nó về.

Ta có thể tự hỏi tại sao hồn, tuy sẽ sống độc lập với xác chết, vẫn phải theo cái xác này đến tận nơi chôn cất vào lúc tiến hành tang lễ. Đó là bởi nó vẫn không sao dứt khỏi cái vỏ bọc thân xác của mình; có lẽ giai đoạn mà nó vừa trải qua sau ngày thứ một trăm khiến nó xích lại gần thời hạn cuối rất nhiều. Dầu vậy, nó vẫn chưa hoàn toàn tự do và thanh khiết; hồn thiêng chỉ được chấp nhận vào xã hội của tổ tiên sau tháng thứ hai bảy. Nếu người ta có liên kết nó với tử thi một lần cuối, thì đó chỉ là để hoàn thiện cuộc chia cách vĩnh viễn với cái xác này.

Vào lúc nâng thi hài lên, người ta đặt hồn bạch lên một cái kiệu đặc biệt, được gọi là linh xa, xe này sẽ theo quan tài đến tận nơi chôn cất. Dải lụa được đỡ bằng tám bìa gỗ mà sau đó sẽ trở thành bài vị của người chết⁽¹⁾. Thực ra hồn cũng tương tự như tử thi, phải từ bỏ



Thiết hồn bạch ở bài vị, H.Oger.

1. Về chủ đề này, sách *Gia lễ* nói rằng *hồn bạch* được đặt trên mặt trước của bài vị khi đám rước đi đến mộ. Khi người ta rời mộ, *hồn bạch* được dựa vào mặt sau, bởi lẽ lúc đó, hồn đã nhập vào bài vị.

nơi tạm trú của mình. Nó rời dải lụa để nhập vào bài vị. Tại sao có sự thay đổi chỗ trú ngụ như vậy? Liệu có phải chỉ để tôn trọng tính chất song hành luôn phải tồn tại giữa định mệnh gán cho xác và định mệnh gán cho hồn không? Thực ra trong sự thay đổi này có một lý do thâm sâu hơn.

Khi hồn thiêng nhập vào dải lụa thì nó hoàn toàn uế nhơ; giờ đây khi đã gần như gột sạch bụi trần thì nó không thể tiếp xúc với vật chứa nó, do vật này đến lượt mình cũng đã trở nên uế nhơ. Và ở đây, hồn bạch sẽ đóng vai trò “nạn nhân” đối với hồn trong các nghi thức giải thiêng; chứa đầy sự uế nhơ của hồn, nó sẽ bị tiêu hủy; sau khi trở về nhà của người chết, nó sẽ được chôn tại một nơi vắng vẻ.

Bây giờ, chúng ta hãy nói về quá trình hồn chuyển từ hồn bạch sang bài vị. Buổi lễ diễn ra trên chính ngôi mộ, ngay sau lễ an táng⁽¹⁾. Ở phía Tây ngôi mộ, người ta đặt một bàn thờ, trên có: bài vị, một bộ bút nghiên và một thỏi mực. Bên phải và bên trái bàn thờ được kê hai cái bàn. Bàn bên trái bày một chai rượu, một lư hương và một cái chậu đựng đầy nước thơm để các chủ tế dùng rảy nước phép. Trên bàn bên phải là một bức bình phong để đọc văn cúng, một hộp trầm và một ấm trà đầy. Bài vị, như đã nói, là một tấm bia gỗ⁽²⁾. Kích thước của nó được chỉ rõ trong sách *Gia lễ*, khoảng 6 xăng ti mét chiều rộng và 27 xăng ti mét chiều cao. Nó được làm từ hai mảnh ván nhỏ xếp chồng có thể trượt trên nhau, và được lồng khít vào một cái kệ có một cái khe đã được khoan để giữ hai mảnh gỗ gắn vào nhau. Mặt ngoài của mảnh ván đầu tiên, hoặc mảnh ván

1. Ngày nay, buổi lễ mà ta đang nói đến thường chỉ diễn ra sau tang lễ một trăm ngày, nhưng khi ấy lại theo một phong tục mới, xác không có mộ tạm và người ta cử hành đồng thời cả lễ an táng lần đầu lẫn lễ an táng vĩnh viễn.

2. Tốt hơn là làm bằng gỗ táo, vốn rất mềm và có thể tự tiêu hủy nhanh trong đất nơi nó được chôn sau bốn thế hệ.

trên, được sơn trắng và là nơi khắc chữ dưới hình thức đề tặng: “Bài vị của người tên là..., do hiếu tử kính dâng”. Tên được viết trên đó chỉ là tên họ của gia tộc. Tên riêng của người chết, tên húy, đi kèm ngày tháng năm sinh và chết, được ghi trên mảnh ván dưới. Thường ngày, tất cả được cất trong một cái tráp sơn mài đỏ và chỉ được mở ra vào những ngày làm lễ⁽¹⁾.

Bài vị khi được đem đến mộ phải còn nguyên sơ, chưa thêm gì khác. Tuy nhiên người ta đã dự định phải viết những chữ nào trên đó, gần như là hoàn chỉnh; chỉ còn thiếu một dấu phết ở phía trên chữ cuối cùng: 主 chủ⁽²⁾.

Trước tiên, các chủ lễ lau mặt và lau tay cẩn thận, con trai người quá cố cầm bài vị và nâng cao lên quá đầu mình trong lúc người ta đọc văn tế triệu hồn và dưới đây là vài đoạn trích.

“Hiện giờ cha tôi đã tại vị ở nơi an nghỉ cuối cùng và mộ ông đã hoàn tất, tôi đề nghị viết tên húy của ông lên bài vị này. Thi hài đã được vùi sâu trong lòng đất, linh hồn phải rời khỏi nơi ở cũ (hồn bạch) để nhập vào nơi ở mới. Con cầu khẩn hồn người nhập vào bài vị này, để sau này con có thể gọi hồn lên mà cúng tế” (*Gia lễ*). Văn tế được đốt và khi ấy người ta tiến hành viết chữ lên bài vị.

Một nhà nho, bạn của gia đình người quá cố, cầm bút lông, chấm vào bột thần sa, tiến lại gần bài vị và vẽ nét cuối cùng bằng

1. Theo *Gia lễ*, bài vị lễ ra phải hao hao hình người. Nên lưu ý rằng *hồn bạch* cũng vậy, nhưng trong trường hợp trên, tuy vẫn được tuân thủ, song phong tục cũng không còn được áp dụng với bài vị bằng gỗ. *Gia lễ* viết: “Phần trên, phải mang hình một cái đầu; đầu tròn để tưởng nhớ đến trời; một vết cắt ngang làm hình khuôn miệng và hai lỗ ở hai bên tượng trưng cho hai tai.” Trên thực tế, chỉ phần đỉnh tám bìa gỗ là hình tròn; chẳng hề có vết cắt nằm ngang hay hai lỗ hai bên. – Đơn cử một ví dụ về mối quan hệ gần gũi đến kỳ lạ trong phong tục mà một số dân tộc miền núi Bắc kỳ vẫn lưu giữ: họ làm bài vị của người chết thành hình người khá rõ rệt, có cả hai tay, hai chân, miệng, hai mắt và hai tai.

2. Đây là dòng chữ khắc thường thấy (dòng chữ ở tám gỗ bên trong): “Hiển khảo mỗ quan, mỗ công tự, mỗ phủ quân thân chủ”. – “Đây là bài vị (*thần chủ*) của người cha quá cố của tôi (*hiển khảo*).”

một nét phết duy nhất. Qua sự chóng vánh của nghi thức này, chắc hẳn có thể thấy biểu hiện lo sợ mà các đồ vật thiêng gây ra. Ở thời điểm này, sức mạnh của chúng được nâng lên mức cao nhất do đang tiếp xúc trực tiếp với hồn vào lúc hồn chuyển sang tấm bia gỗ, và người ta tìm cách rút ngắn đến mức tối thiểu khoảng thời gian diễn ra sự tiếp xúc này. Các chủ lễ rửa tay lần nữa: lễ rưới rượu được dâng lên hồn, còn bài vị khi ấy được đặt lại lên linh xa. Người ta rước bài vị về nhà cùng lúc với hồn bạch vốn ngay sau đó sẽ được đem chôn.

Khi hồn vừa nhập bài vị được đưa trở về nhà, một trong những phụ tế (chấp sự) ở lại tang gia sẽ đến trước đám rước và chuyển hồn (thần chủ) lên linh tọa, nơi đặt ngai thờ tổ tiên. Lúc ấy người con trai cúi lạy trước hồn và khẩn nhảm: “Thương xót biết bao đáng sinh thành, nay cha đã từ trần, yên nghỉ nơi đất lạnh. Con thành kính mời hương hồn cha về ngự ở linh tọa, sáng cũng như tối, hết như ngày còn sống, hồn cha sẽ được phụng dưỡng. Con sẽ chẳng hề chểnh mảng nghĩa vụ tận hiếu. Hồn có linh thiêng, mong cha chứng giám lòng thành”.

Hôm sau ngày cúng một trăm ngày, để đánh dấu việc hồn thay đổi trạng thái thành công, người ta làm lễ mừng danh hiệu phụ tế hoặc tế đoàn tụ (với tổ tiên), diễn ra trong gian thờ của gia đình. Đây là lần đầu tiên hồn bước vào chính điện, nơi hồn bị cấm cho đến tận thời điểm này do tình trạng uế nhơ. Sự cô lập của hồn sẽ kết thúc, nhưng dấu sao vẫn chưa hết hẳn, bởi lễ phụ chỉ là lần tiếp xúc đầu tiên, một dạng trình diện với tổ tiên. Hồn sẽ chỉ được chấp nhận là thành viên vĩnh viễn trong số họ khi thời kỳ thanh tẩy kết thúc hoàn toàn.

Đồ thờ và đồ cúng đã được bày lên các bàn thờ, ngay từ sớm tinh mơ, trưởng nam và tất cả các hậu duệ của người chết đến bên linh tọa, thành kính chuyển bài vị vào nhà thờ, đặt lên linh tọa, quay

về hướng Tây. Khi ấy người ta mở nắp đựng bài vị của cụ ông và cụ bà, nếu người chết là đàn ông; và chỉ duy nhất cụ bà, nếu người chết là phụ nữ. Những bài vị này được đặt giữa bàn thờ và quay về hướng Nam.

Người ta bắt đầu đọc văn tế; bài văn tế đầu tiên dành cho các cụ: “Hôm nay là ngày... tháng... năm, con tên là, cháu nội của các cụ, con cử hành buổi lễ phụ cho cha (hoặc mẹ) con tên là... Con xin phép dâng lên những đồ lễ này, khẩn cầu các cụ nội nhận tấm lòng thành của con.” Lời khấn thứ hai được thỉnh đến người cha: “Hiếu tử bái yết cha; đây đồ lễ con xin cử hành lễ tế phụ cho cha. Vậy nay con gọi hồn cha và tỏ lòng thành kính.” – Các bài văn tế được đem đốt; bài vị của ông bà lại được cất đi, còn bài vị của người chết được đặt lên linh tọa, bên ngoài phòng thờ.

Chỉ sau ba năm, hoặc chính xác là sau hai mươi bảy tháng, thì rốt cuộc hồn mới đạt được mức độ thanh khiết thích hợp để có thể được coi là một trong số “các cụ tổ”, và khi đó việc chuyển hẩn bài vị lên nhà thờ mới có thể được tiến hành. Để thực hiện việc này, người ta kê một cái bàn đặc biệt trong phòng thờ, trên bàn đặt một chậu nước, một tách đựng bột phấn tẩy màu trắng, một bộ bút nghiên. Tất cả các thành viên gia đình đều tham dự buổi lễ. Lễ này thường kéo dài trong ba ngày.

Ngày đầu tiên họ mở hòm lấy ra tất cả các bài vị trừ bài vị của cụ ông và cụ bà, bài vị của hai cụ này phải được đem chôn để dành chỗ cho bài vị mới. – Thực ra, người ta chỉ lưu giữ bài vị của bốn thế hệ. – Sau đó, họ dùng bột phấn tẩy màu trắng xóa hết những chỉ dẫn họ hàng được viết trên mặt ngoài và thay thế bằng những chỉ dẫn mới, mỗi chỉ dẫn sau lại cao hơn một cấp độ so với những chỉ dẫn cũ. Thay vì: “Cha và mẹ tôn kính”, họ viết: “Ông nội và bà nội”, thay vì: “Ông nội và bà nội”, họ viết: “Cụ ông nội và cụ bà nội”, và cứ tiếp tục như vậy... Hoạt động này kết thúc, tất

cả các bài vị được xếp vào hậu điện, quay về hướng Tây, góc vẫn còn trống được dành cho bài vị mới.

Sáng hôm sau, toàn thể gia đình đến bên linh tọa và thành kính rước bài vị người chết đến vị trí đã được dành sẵn. Linh sàng nơi trước đó đặt bài vị cho đến tận thời điểm này sẽ được hủy đi.

Ngày thứ ba, người ta lại bày tất cả các đồ lễ và đồ cúng, và tiến hành chôn bài vị của các tổ tiên xa xưa nhất. Những bài vị này được lấy ra đặt trước hậu điện và người ta đọc văn cúng như sau: “Hôm nay..., con là chất đời thứ hai của cụ, con thỉnh lời khẩn này đến các tổ tiên đời thứ năm. Thể theo quy tắc phải đảm bảo thờ cúng bốn đời, con thành kính xin chuyển bài vị của các cụ, con xin dâng lễ vật lên đây và mong các cụ chấp nhận cho.” Khi ấy họ lấy ra hai bài vị và đem chôn bên cạnh phần mộ nơi hai cụ đang an nghỉ.

III NHỮNG NGHI LỄ LIÊN QUAN ĐẾN NGƯỜI SỐNG. ĐỂ TANG

Cho đến hiện giờ, chúng ta mới chỉ khảo sát cái chết cùng các hệ quả của nó liên quan đến xác và hồn. Tuy nhiên ta đã có linh cảm rằng những hệ quả này cũng ảnh hưởng đến người sống, buộc họ phải hành xử và thực hành những nghi thức xác định. Toàn bộ những nghi thức này tạo thành thời kỳ để tang.

Chúng ta biết rằng toàn bộ nhóm xã hội bị coi như uế nhơ do cái chết của một trong các thành viên. Như thường lệ, ở đây xã hội đóng vai trò chính và luôn đứng trước cá thể. Điều quan trọng hàng đầu là nó cần gột rửa uế nhơ đã vương phải. Vì mục đích này, nó sử dụng những phương tiện thanh tẩy thông thường như chúng ta đã biết. Tuy nhiên trong trường hợp hiện tại, các phương tiện ấy tỏ ra phức tạp hơn so với các nghi lễ giải thiêng đã được chúng tôi lấy

ví dụ ở trên. Để tẩy bỏ bất kỳ thứ uế nhơ nào, người ta dồn nó vào một sinh vật hoặc một đồ vật rồi sau đó tiêu hủy đi. Phương pháp này đơn giản nhưng triệt để, và nó chắc chắn đã được các dân tộc nguyên thủy áp dụng y hệt như thế. Hẳn đó là ý nghĩa cần phải gán cho các lễ tế mà lịch sử Trung Hoa vẫn lưu lại ký ức. Vào lễ an táng Mâu công [Tần Mục công], 177 người bị buộc tuần táng theo, trong số đó có một con trai của ông ta và ba đứa trẻ thuộc gia đình hoàng tộc⁽¹⁾. Nhưng cùng với thời gian, các phong tục dần trở nên bớt man rợ, một tập quán tương tự hẳn đã biến mất và các nghi lễ tang ma mang tính chất thanh tẩy đã có thể được thay đổi. Không thể loại bỏ một cách đột ngột những người phải hứng chịu uế nhơ xã hội, người ta cấm đoán họ, người ta tạm thời trục xuất họ khỏi xã hội cho đến tận thời điểm họ tìm lại được sự thanh khiết ban đầu, qua những nghi thức thích hợp.

Những người mà chúng tôi có thể gọi là “nạn nhân” đương nhiên là họ hàng thân thích của người chết, họ là những người đầu tiên nhiễm tang uế. Sự uế nhơ của nhóm phải được dồn vào họ; họ phải kéo chúng về phía mình để tránh cho nhóm bị lây nhiễm. Rất nhiều nghi lễ có mục đích này tạo thành một hiệp thông thực sự với cái chết.

Ta biết rằng để chuyển một thuộc tính bất kỳ từ một đồ vật hoặc một sinh vật sang một đồ vật hoặc một sinh vật khác, chỉ cần cho hai đối tượng tiếp xúc nhau. Vậy nên gia đình người quá cố sẽ phải hấp thụ toàn bộ sự uế nhơ tỏa ra từ xác chết, sống cạnh nó, hiệp thông với nó. Xác chết được giữ ngay tại gia đình trong suốt thời kỳ mà sự lây nhiễm là đáng lo ngại nhất, nghĩa là trong suốt giai đoạn tồn tại ngôi mộ tạm. Vào lúc mai táng, đám phụ nữ trong gia đình người chết bước đi phía dưới quan tài. Khi quan tài ra khỏi nhà, vợ

1. Theo Pauthier, *Chine*, trang 109.

người quá cố phải nằm xuống để quan tài bằng qua phía trên. Khi một chỗ nổi hoặc một kẻ hở bị làm ầu khiến cho mùi hôi hoặc nước từ đó thoát ra thì theo tục lệ ở một số vùng nông thôn, con trai người chết phải lấy lưỡi liềm lên chỗ đó trước khi người ta gấn lại⁽¹⁾.

Đặc tính hiệp thông với người chết tương tự dường như cũng xuất hiện trong một thể loại nghi lễ khác. Ngày xưa, trong vòng năm mươi ngày sau khi cái chết xảy ra, đàn ông, đàn bà và trẻ con phải nằm dưới đất, trực tiếp trên nền đất, không có chiếu; giai đoạn này hiện nay chỉ kéo dài ba ngày. Trong vòng 100 ngày, người nhà bị cấm ngồi lên chiếu; nếu ngồi lên phản thì trước tiên phải lật chiếu lên. Liệu qua đó có nên hiểu đây là ý định xích lại gần xác chết? Dẫu còn chưa an táng, xác chết đã được trả về với đất một cách tượng trưng, như nghi lễ hoàn thổ được mô tả ở phần trên đã chứng minh. Như vậy, toàn thể gia đình sẽ sống như xác chết, nghĩa là tiếp xúc trực tiếp với nền đất.

Sự hiệp thông với xác chết như thế, dẫu mang đặc tính đáng sợ, vẫn có những hệ quả tốt lành. Nó không chỉ đảm bảo cho nhóm xã hội, mà còn cung cấp cho chính gia đình một sự miễn dịch nhất định. Do tiếp xúc thường xuyên với xác chết, thân nhân người chết không còn cảm thấy những ảnh hưởng tai hại của nó. Và điều này đúng đến nỗi gia đình đó truyền khả năng miễn dịch mình đạt được cho chính nhóm xã hội. Ở điểm này ta thấy có hiện tượng hiệu ứng hồi

1. Tác giả Dumoutier kể lại phong tục này trong *Essai sur les Tonkinois* [Tiểu luận về người Bắc kỳ], trang 47. Tôi đã không thể tự mình kiểm chứng sự tồn tại của nó. Có thể giả định rằng ngày nay phong tục này đã hoàn toàn biến mất và chỉ còn tồn tại trong kỷ ức. – Và lại, các phong tục tương tự, mà ta có thể diễn giải theo cùng một cách, vẫn tồn tại ở rất nhiều dân tộc hoang dã. Ở đảo Borneo, một số người Dayak dùng đĩa bằng đất nung hứng lấy nước chảy ra từ xác chết phân hủy và trộn với cơm để người thân ăn trong suốt thời kỳ chịu tang. Trên một số hòn đảo thuộc quần đảo Timur Laut, dân bản xứ lấy nước rịn ra từ xác chết của người thân hoặc tù trưởng để xoa lên thân thể mình. – Tham khảo R. Hertz, *Représentation collective de la mort*.

quy cực kỳ kỳ lạ được bộc lộ qua một nghi lễ rất phổ biến mà ta thấy xuất hiện hầu khắp các dân tộc nguyên thủy. Tôi muốn nói đến bữa cỗ đám ma.

Ở An Nam, cỗ đám ma là một nghĩa vụ bắt buộc, nay vẫn còn rất khó trốn tránh. Gia đình nào không tổ chức bữa cỗ này sẽ bị khinh miệt. Tất cả những ai tham gia đưa đám: hương hào, dân thường, bạn bè, người khiêng cáng, v.v. khi từ mộ về, đều đến tập hợp ở nhà người chết nơi họ được mời ăn uống. Ăn xong, mỗi người còn nhận được một nắm xôi hoặc bánh để đem về nhà chia cho người thân. Đây chính là một sự hiệp thông thực sự của toàn nhóm, qua đó mỗi thành viên đều được hưởng một hình thức thánh hóa, vốn đã giảm nhẹ đi qua nhiều bước trung gian, nhờ đó mà có thể lan rộng: xác chết – gia đình có tang – những món ăn, dầu vậy cũng đủ để tránh mọi nguy cơ lây nhiễm.

Tuy nhiên như chúng tôi đã nêu, gia đình người chết vẫn bị đẩy ra ngoài lề xã hội trong một khoảng thời gian; và sự tẩy chay này ít nhiều khắt khe tùy vào việc cái chết vừa mới xảy ra hay đã lùi xa.

Trong suốt bảy ngày đầu tiên sau cái chết, cấm giao tiếp với bất kỳ ai không thân thuộc với gia đình. Thế nên họ rất hiếm khi ra ngoài và chỉ đi khỏi nhà khi bắt buộc. Trong tuần đầu tiên này, đám đàn bà con gái khi ra khỏi nhà để lo công việc nội trợ phải trùm đầu bằng một tấm khăn sô trắng dài chừng một mét. Họ phải xõa tóc và để một lọn tóc che ngang miệng ngụ ý sự im lặng mà họ buộc phải tuân thủ. Nếu ai đó mở lời với họ, họ không đáp lại và ngoảnh sang hướng khác. Chỉ ở chợ họ mới có thể nói những gì cần để mua những thứ thiết yếu. Mỗi lần ra ngoài, họ luôn phải nhìn xuống đất, đầu cúi gằm chứ không được nhìn xung quanh. Những cấm đoán tương tự cũng được áp dụng với đàn ông, nhưng họ thường không ra ngoài trong thời kỳ nêu trên.

Trong thời kỳ để tang, gia đình bị cấm tổ chức hôn lễ và sự cấm đoán này áp dụng cho cả hàng con cháu của những người thân cùng chịu tang. Người ta cũng cấm họ tham dự bất kỳ lễ lạt công cộng hoặc riêng tư nào khác ngoài các buổi lễ cúng tổ tiên của chính họ. Một người đàn ông có tang không thể bước vào đình làng, nếu không sẽ phải chịu một khoản tiền phạt rất nặng. Một viên chức vừa mất người thân phải nghỉ việc trong khoảng thời gian tương ứng với thời gian để tang⁽¹⁾. Với tất cả những ai có thể bị lây nhiễm tang gia, nghĩa là thân nhân của người chết, xã hội buộc họ phải mang dấu hiệu nhận biết rõ ràng, một bộ trang phục đặc biệt hoặc những phù hiệu chỉ rõ họ đang chịu sự kiêng cấm.

Tuy các gia đình có tang phải giữ khoảng cách, họ vẫn có nhiệm vụ loại bỏ uế nhơ vương phải vì thứ đó gây nguy hiểm đối với xã hội. Vậy là thời kỳ để tang bao gồm cả các nghi lễ thanh tẩy; nên tại đây chúng ta thấy xuất hiện toàn bộ hệ thống kiêng cử thông thường.

Chúng tôi đã nói rằng người ta không thể tổ chức hôn lễ khi đang có tang; người ta còn bị cấm mọi quan hệ tình dục. Sự cấm đoán này xưa kia phải được tuân thủ trong suốt quá trình chịu tang thì ngày nay hầu như đã giảm xuống chỉ còn ba ngày. Trong ba ngày đó, đàn ông và đàn bà phải tuyệt đối sống riêng. Họ còn bị cấm nhai trầu, uống rượu và ăn thịt.

Trong số những nghi lễ thanh tẩy sau khi nhà có người chết, cũng cần nêu ra một nghi lễ mà theo đó, người ta phải loại bỏ tất cả những gì từng thuộc về người quá cố. Ta biết rằng mối quan hệ

1. Phong tục này có xu hướng mất dần dưới sự ảnh hưởng của nước Pháp. Chính phủ Pháp thậm chí còn cho phép các vị quan lại tiếp tục giữ chức khi đang phải chịu tang cha hoặc tang mẹ. Quả vậy, phải thừa nhận rằng phong tục mà chúng ta đang nói đến thường gây rất nhiều khó khăn cho các viên chức nghèo vì họ bị cắt lương bổng trong một khoảng thời gian khá dài.

sở hữu với người nguyên thủy cũng như với người An Nam là một cái gì đó rất cụ thể. Trong chừng mực nhất định, nó thiết lập một sự đồng nhất giữa chủ sở hữu và vật được sở hữu. Do đó ta hiểu rằng sự lây lan tang ma rất có thể sẽ được truyền đi qua những thứ từng thuộc về người chết cũng như qua chính bản thân xác chết. Vì vậy phải vứt bỏ các tài sản cá nhân của người chết. Điều này giải thích cho phong tục hiện tại là để quần áo và đồ trang sức của người chết vào trong quan tài. Chúng ta cũng đã thấy rằng đôi khi người ta chèn quần áo của người chết vào chỗ trống giữa xác chết và thành quan tài. Quần áo thừa thì được tiêu hủy hoặc ném xuống sông. Tuy nhiên, cũng có chuyện các gia đình nghèo giữ lại quần áo của người thân quá cố. Ngày nay trong nhiều đám ma, vẫn thấy những người vợ hoặc gia nhân mang/mặc tư trang của người chết. Đôi khi người ta cũng tập hợp xung quanh quan tài tất cả những đồ vật quý mà gia đình sở hữu.

Xưa kia, lễ tế có lẽ triệt để hơn rất nhiều; chính ngôi nhà và tất cả những gì trong đó, có thể cả các bà vợ và gia nhân cũng phải theo người chết về thế giới bên kia. Người sống bỏ lại cho xác chết ngôi nhà sau đó sẽ bị đốt, rồi kéo nhau đến nơi ở khác, được dựng lên nhân hoàn cảnh này. Người Trung Hoa vẫn lưu giữ kỷ ức về phong tục này, vốn còn tồn tại ở rất nhiều bộ tộc nguyên thủy. Mạnh tử nêu tên một vị vương hầu đã ở suốt năm tuần trăng trong một túp lều gỗ, được xây bên ngoài cung điện vốn bị bỏ lại cho người cha quá cố. Ở người An Nam, không hề tồn tại bất kỳ văn bản nào tương tự, nhưng họ bảo tồn các nghi lễ dường như là dấu tích của phong tục cổ đại kia.

Chính theo cách ấy mà trong các đám tang, ta thấy quan tài được phủ một công trình bằng tre và giấy tượng trưng cho một ngôi nhà với tất cả đồ nội thất và dụng cụ cần thiết cho cuộc sống thường ngày: thậm chí cả đám gia nhân cũng hiện diện trong đó và đôi khi còn có cả các nhạc công và ca nhân. Người ta gọi đây là nhà

táng⁽¹⁾. Đây là nơi hồn xác sẽ trú ngụ, điều này được giải thích qua một bài văn tế trong *Tam giáo* (trang 23) giải thích điều này: “Giờ đây khi cha tôi đã được an táng, hồn ma của cha ở trong một thế giới cô quạnh, hoang bóng người, không nhà cửa để nương náu. Cha phải phơi mình dưới mưa, dưới sương và dưới nắng. Cha chỉ có bầu trời là mái nhà, và đất là giường. Nào ai thấu được tình cảnh bất hạnh của cha. Vậy nay con, con trai của cha, đã dựng ngôi nhà, có đủ giường khảm, cột sơn, v.v. (sau đó họ liệt kê toàn bộ những gì có trong ngôi nhà). Nay con trao nó cho hồn của cha để hồn an nghỉ tại đó và giữ nó làm nơi ở vĩnh cửu của mình”. Ngôi nhà được hóa ngay trên mộ. – Tại đó người ta cũng hóa tất cả các đồ hàng mã, quần áo, ngựa, người, v.v., những thứ rõ ràng đại diện cho tất cả những gì người chết cần đem theo sang thế giới bên kia.

Đối với vua, các nghi lễ này được bảo tồn y nguyên. Ở Huế, trong khu dành cho lăng mộ hoàng gia, tồn tại những tòa nhà lớn nơi người ta đặt tất cả đồ nội thất, đồ vật, v.v. từng thuộc về mỗi vị vua. Thậm chí các hoàng hậu và quý phi cũng lui về ở ẩn trong các tòa nhà này và sống hoàn toàn tách biệt với xã hội bên ngoài.

Ta thấy rằng xã hội nghiêm khắc đến nhường nào đối với tất cả những ai vương vís với cái chết. Cái chết bị coi như mối nguy hiểm xã hội, toàn bộ nhóm cá thể cùng phản ứng và tự vệ chống lại nó. Đây không phải một tín ngưỡng mơ hồ, mà là một cảm xúc mãnh liệt, được bộc lộ qua những nghĩa vụ không thể tránh khỏi mà chính bộ luật Gia Long [*Hoàng việt luật lệ*] đã phê chuẩn. Trong bộ luật này, các quy

1. Đôi khi ngôi nhà được thay thế bằng một nhà táng hình thuyền tam bản. Đây chắc chắn là một phong tục vừa được du nhập từ Phật giáo. Ngôi nhà ấy khiến ta liên tưởng đến chiếc thuyền mà hồn cần dùng để thực hiện chuyến du hành đến miền cực lạc. Tuy nhiên nhà táng không bị hủy đi; họ dựng nó trên chính chiếc thuyền tam bản; hoặc nó đứng riêng, nhưng nhỏ hơn trong đám rước tang, trên một cỗ cáng do bốn người đàn ông khiêng đi.

định liên quan đến thời kỳ chịu tang thậm chí còn chiếm vị trí ưu tiên, chỉ rõ tầm quan trọng mà người ta dành cho chúng. Ta tìm thấy chúng ngay trong quyển đệ nhất, ở phần đầu của bộ luật⁽¹⁾.

Các cấp độ khác nhau của thời kỳ chịu tang:

A. – Tang ba năm, trên thực tế đã giảm xuống còn hai mươi bảy tháng; tang này buộc thân nhân người chết phải mặc tang phục bằng vải sô trắng rất thô, để sổ gấu; con trai, vợ của con trai và con gái chưa đi lấy chồng để tang cha mẹ; cháu nội để tang ông bà; vợ để tang chồng; thê thiếp để tang người chủ gia đình⁽²⁾.

B. – 1) Tang một năm; tang phục bằng vải sô trắng với gậy⁽³⁾; con cái để tang thiếp của cha, người mẹ tái giá hoặc bị cha ruồng rẫy; chồng để tang vợ, v.v.

2) Tang một năm với cùng thể loại tang phục như trên, nhưng không chống gậy; ông bà để tang cháu nội, cha mẹ để tang con trai và con gái; cháu trai để tang chú; con gái đã đi lấy chồng để tang cha mẹ ruột; vợ lẽ để tang vợ cả của chồng, v.v.

3) Tang năm tháng, với cùng tang phục như trên, áp dụng cho chất trai và chất gái để tang cụ.

1. Nghi lễ chịu tang ngày nay tương đối mới; nghi lễ này được một vị công hầu triều Chu bên Trung Hoa thiết lập vào thế kỷ thứ XII TCN. Song bản thân việc đặt định nghi lễ chịu tang không hẳn vì thế mà kém phần cổ xưa. Ở Trung Hoa, người ta nhắc đến nó trước Công nguyên những hai mươi tư thế kỷ.

2. Chúng tôi không thể đi vào tất cả các chi tiết của việc để tang theo những mức độ quan hệ họ hàng khác nhau. Có lẽ chúng tôi cần đưa ra một thuyết về quan hệ họ hàng, vốn nêu ra ở đây thì vô ích song chúng tôi sẽ trình bày trong tập sách sắp tới nghiên cứu về gia đình.

3. Cây gậy, được gọi là gậy khóc, *khốc trượng*, cũng được người dẫn tang (*chủ táng*, thường là người con trai) dùng trong lần chịu tang trước. Gậy này bằng tre nếu là người cha qua đời và bằng gỗ cây đồng/cây vông nếu là người mẹ. Qua sự lựa chọn này, có thể thấy hình ảnh mang tính biểu tượng mà Bộ Luật gợi ý cho ta hiểu trong phần bình luận: *chủ táng* chống gậy bằng hai tay và vừa đi vừa cúi lom khom.

4) Tang ba tháng, với cùng tang phục như trên, áp dụng cho chút trai và chút gái để tang kỵ.

C. – Tang chín tháng với tang phục gọi là đại công, may bằng vải to sợi, áp dụng cho cụ để tang các cháu trai và cháu gái ruột; cha mẹ để tang con dâu và con gái đã đi lấy chồng; phụ nữ có chồng để tang ông bà của chồng, v.v.

D. – Tang năm tháng với tang phục được gọi là tiểu công, mang khi phải để tang chú bác, anh chị em ruột, con trai của anh chị em ruột, v.v.

E. – Tang ba tháng với tang phục bằng vải gai mịn, mang khi phải để tang tất cả các thứ bậc họ hàng vẫn chưa được liệt kê⁽¹⁾.

Không phải tùy tiện mà người ta ấn định các thời hạn để tang khác nhau này; việc lập ra các thời hạn đó một ý tưởng chủ đạo. Theo các tư tưởng triết học Hán Việt, con người là một tiểu vũ trụ, y phải điều chỉnh cung cách hành xử của mình theo cách vận hành của tự nhiên. “Muôn vật đều phát triển mà không làm hại nhau”. “Đức Khổng tử truyền lại đạo Nghiêu Thuấn đời trước, làm sáng tỏ luật pháp của Văn vương, Võ vương, trên thì giữ luật thờ trời, dưới thì thuận theo thủy thổ” (*Trung dung*, chương 30)⁽²⁾. Tư tưởng này có tầm quan trọng lớn lao trong việc hình thành nên các nghi thức tang lễ.

Đặc biệt, cái chết được coi như một sự thay đổi trạng thái với các kỳ liên tiếp phải trùng hợp với các kỳ của tự nhiên hay cũng

1. Mặt khác, chúng tôi đã nói rằng người ta không để tang những người chết vì bạo lực. Trong trường hợp này, người chết bị coi là do trời trừng phạt, vì vậy không xứng đáng thuộc về cộng đồng; cộng đồng bèn ném kẻ bất hạnh ra khỏi vòng tay mình; y bị coi là người xa lạ.

2. Bản dịch trong *Tứ thư bình giải*, Lý Minh Tuấn. [BT]

chính là các mùa và các năm. *Kinh lễ* nói: “Tang kéo dài hai lần cho tới tận ngày giỗ, gọi là tang ba năm; khi tang kéo dài cho đến ngày giỗ, được gọi là hai năm. Tang chín tháng kéo dài ba mùa; tang năm tháng kéo dài hai mùa; tang ba tháng kéo dài một mùa.”

Theo quan điểm chúng ta đang bàn, mùa là một giai đoạn cực kỳ quan trọng; xét theo quan điểm lây lan pháp thuật, nó là một đơn vị thời gian. Uế như bị vướng phải trong một mùa sẽ chỉ có thể chấm dứt hoàn toàn vào mùa sau đó. Quả vậy, chúng ta biết rằng với người An Nam, thời gian là một chuỗi các thời kỳ khác nhau, mỗi thời kỳ có những đặc điểm riêng. Mặt khác, do bộ phận cũng có giá trị như tổng thể, nên một thời kỳ khởi đầu may mắn hay rủi ro sẽ có ảnh hưởng lên toàn bộ thời gian còn lại của thời kỳ đó. Trong số các quãng thời gian, vì mùa là quãng mang đến cho tự nhiên những thay đổi rõ rệt và quan trọng nhất, nên ta sẽ hiểu rằng chúng chiếm vị trí quan trọng trong tất cả các tín ngưỡng liên quan đến lây lan tâm linh. Sau khi khỏi bệnh đậu mùa, người dưỡng bệnh bị cấm ăn miến hoặc giã lên phân gà mái trong suốt *ba tháng mười ngày*, vì sợ bị ốm lại. Một người bán hàng vào một nhà có đứa trẻ vừa chào đời phải chịu rủi ro trong một giai đoạn tương đương *ba tháng mười ngày*. – Người làm ăn buôn bán mà bước chân vào nhà có trẻ con vừa ra đời thì thể nào cũng gặp xui suốt *ba tháng mười ngày*⁽¹⁾. – Chúng ta cũng đã thấy rằng *một trăm ngày* sau chết thì sự thay đổi trạng thái mới diễn ra thành công, cho phép hồn người chết được tiếp xúc với tổ tiên lần đầu, v.v.

Tang gia không chỉ biểu hiện qua những dấu hiệu bên ngoài; nó còn bao gồm hàng loạt các nghi lễ đã được ấn định trong *Gia lễ* và

1. Lưu ý rằng người ta hầu như thường xuyên nói ba tháng mười ngày thay vì nói một trăm ngày, và cách nói này chỉ rõ rằng đây là một mùa: ba tháng. Mười ngày này có lẽ được thêm vào nhằm hoàn thiện sự thay mùa. Một giai đoạn bổ sung tương tự được dự tính cho kỳ để tang lớn được gọi là ba năm; tang này trên thực tế kéo dài hai mươi bảy tháng, tức hai năm và thêm ba tháng, nghĩa là một mùa. Chúng ta sẽ thấy rằng lễ mãn tang được gọi là lễ “ba tháng dư ai”.

đánh dấu các giai đoạn mà hồn và gia đình người chết cùng nhau trải qua trong quá trình đạt tới sự giải phóng cuối cùng, cho phép ai nấy bước trở lại vào cộng đồng mà họ từng bị gạt ra; hồn vào cộng đồng tổ tiên ở cõi trời, gia đình có tang quay trở lại cộng đồng người sống.

Chúng ta sẽ thấy rằng ngày chết càng lùi xa, các nghi lễ cúng người chết càng thưa dần. Tất cả các nghi lễ để tang đều có thể được coi như một lễ tế lớn mà đỉnh điểm là thời khắc an táng. Tất cả các nghi thức theo sau đều là các nghi thức phóng thích đúng nghĩa, và dần dà sau một khoảng thời gian rất dài, người sống mới gột rửa được tính chất thiêng với dấu ấn họ mang trên mình và quay lại đời sống xã hội bình thường. Do vậy ta có thể hiểu được sự thưa dần của các nghi lễ vốn tạo nên những điểm tiếp xúc cũng ngày một giảm đi với người chết.

Việc chịu tang phải được bắt đầu một cách trang trọng. Mở đầu là một nghi lễ thực sự gọi là thành phục (lễ mặc đồ chịu tang). Người ta còn nói là phát khóc hoặc phát tang, nghĩa là bắt đầu khóc hoặc bắt đầu để tang. Đó chính là lúc con cái và các cháu trai của người chết vận tang phục. Đương nhiên nghi thức này được hoàn thành trước khi diễn ra tang lễ. Trưởng nam cúi lạy trước quan tài và đọc văn khấn, trong đó y bày tỏ niềm tiếc thương vì đã không thể đền ơn người quá cố, rồi thông báo với người này về việc để tang: “Giờ đây áo quần và mũ mào đã được làm xong, chúng con cử hành nghi lễ thành phục để cho cha chứng giám, rằng chúng con chẳng dám cãi luật trời.”⁽¹⁾

Từ nơi an táng trở về, một nghi thức khác được cử hành có tên là lễ phản khóc. Lễ này đánh dấu sự khởi đầu của giai đoạn thống

1. Đoạn văn tế *Thành phục* trong *Thọ mai gia lễ* viết: “... tưởng nhớ câu chín chữ cù lao thành tâm một lễ, áo tang bốn ngày vón vẽ, trước án cúi đầu xin người chứng quả, trọng nghĩa trước sau.” [BT]

thiết nhất trong thời kỳ chịu tang, nơi người ta không ngừng than khóc. Chỉ đến ngày thứ một trăm người ta mới có thể thôi khóc.

Trong giai đoạn một trăm ngày này, các buổi cúng tế người chết diễn ra thường xuyên, nhưng thưa dần. Đó là các lễ cúng thất tuần và bách nhật, mà chúng tôi đã nói đến ở trên. Từ lễ bách nhật trở đi thì các lễ cúng này ngừng lại và chỉ tái diễn vào các ngày giỗ.

Ngày giỗ đầu có tên gọi là “tiểu tường”. Giỗ lần hai, cũng gọi là giỗ hết, có tên là “đại tường”. Cách gọi này phát xuất từ việc phân biệt hai thể loại lễ tang: “những lễ bi ai” như tam ngu, được cử hành vào giai đoạn gần ngày chết; kế đến là “những lễ mừng vui”, mang sắc thái tốt đẹp hơn khi ngày chết lùi xa dần vào quá khứ và nỗi đau dần nguôi ngoai.

Những lời giải thích này được chính người An Nam đưa ra, cho thấy họ thấu hiểu bản chất và ý nghĩa thực sự của một số nghi lễ chịu tang.

Người ta thông báo trước việc cử hành các lễ tiểu tường và đại tường với hồn người chết: trong lễ thứ nhất, người ta cởi bỏ tang phục bằng vải gai⁽¹⁾ và chỉ còn mặc tang phục bằng vải lanh; trong lễ thứ hai, người ta trút bỏ tang phục vải lanh và bẻ gãy gậy.

Sự thưa dần của các buổi lễ lạt tang ma tất yếu dẫn đến lúc dừng hẳn. Khi ấy là lúc mãn tang, diễn ra ba tháng sau lễ đại tường hoặc ngày giỗ thứ hai, nghĩa là hai mươi bảy tháng sau ngày mất. Lúc ấy người ta cử hành buổi lễ cuối cùng được gọi là lễ đàm, hay là “lễ xoa dịu nỗi đau”. Họ gọi lễ này theo kiểu bình dân là ba tháng dư ai.

Trong suốt ba tháng cuối cùng này, người ta xem lịch rồi chọn lấy một ngày lành. Tuy nhiên cũng phải hỏi ý hồn. Không thể trút

1. Người ta chỉ mặc tang phục bằng vải gai trong các buổi lễ, còn ngày thường, họ chỉ vận tang phục bằng vải lanh.

bỏ tang phục chừng nào hồn không hài lòng, chừng nào hồn còn chưa được chấp thuận vĩnh viễn vào cộng đồng tổ tiên. Người sống có sự hiệp thông quá mật thiết với người chết nên hoàn cảnh của người chết không thể không ảnh hưởng đến hoàn cảnh của chính người sống. Vì vậy, hồn phải thể hiện sự tán thành của mình với việc mãn tang qua cách thức nào đó. Người ta tiến hành “xin âm dương” để hỏi ý kiến của hồn. Người ta tung hai đồng trinh trên một cái đĩa và nhận được sự đồng thuận nếu hai đồng tiền rơi xuống một sấp và một ngửa.

Về chính lễ này: như tất cả các lễ khác, theo phong tục, nó bao gồm việc thông báo tới hồn, vốn khi ấy đã nhập vào bài vị, về mục đích của lễ sắp cử hành. “Than ôi, bậc thân sinh rời bỏ đã lâu. *Và nay bỗng hóa người thiên cổ...* Dẫu từ nay con ngừng mọi lễ tế đau thương, chỉ còn lễ tế hoan hỉ, trút bỏ tang phục, nhưng lòng hiếu tử sẽ mãi nặng nề đau mất cha. Nay con xin dâng lên cha đồ lễ cuối cùng này, để hoàn thành tấm lòng hiếu tử.”



CHƯƠNG IV

THỜ CÚNG TỔ TIÊN

Các nghi lễ tang ma mà chúng tôi vừa miêu tả chỉ được cử hành khi cần, nghĩa là khi có người chết, vì vậy chúng không mang đặc tính thường xuyên của các nghi lễ thực sự mang tính chất tôn giáo. Chúng chỉ có được đặc tính này khi trở thành tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên. Thế nên, sau một hồi kể lể dông dài về chủ đề cái chết và các nghi thức tang ma, chúng tôi xin quay lại với sự phát triển của tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên được bắt đầu với sự đặt định các vị thần thành hoàng ở mỗi cộng đồng.

Trong tất cả các ngôi nhà của người An Nam, kể cả các nhà nghèo nhất, luôn có một không gian dành cho việc thờ cúng tổ tiên. Chính tại đây, người ta đặt một cái tủ đặc biệt, trong đó cất giữ những chiếc rương đựng bài vị cũng như tất cả đồ vật cần thiết cho các buổi cúng tế. Một bàn thờ có phần khiêm nhường được dựng lên tại vị trí này, là nơi cử hành tất cả các buổi lễ tại gia.

Sách *Gia lễ* nêu những chi tiết rất cụ thể về việc bố trí nhà thờ; nhưng những chỉ định này chỉ có thể được tuân thủ triệt để trong những gia đình giàu có hoặc chí ít thì cũng khá giả. Trên thực tế, ở nhiều nhà nghèo, gian thờ chỉ là một góc để riêng trong phòng sinh hoạt chung.

Tùy gia cảnh người thực hành tín ngưỡng mà nghi lễ chấp nhận hai kiểu nhà thờ: nhà có ba gian và nhà chỉ gồm một gian duy nhất. Trong mọi trường hợp, nhà thờ phải được dựng ở hướng Đông

của ngôi nhà, bởi lẽ đây là hướng của ánh sáng mang sinh khí. Nếu nhà thờ có ba gian, người ta đặt tủ đựng bài vị và đồ thờ tại gian phía Đông, trong gian phía Tây là một cái tủ khác chứa sách vở và giấy tờ của gia đình. Ở giữa là các bàn thờ, bàn thờ trong cùng là nơi đặt bài vị trong các buổi lễ, một hoặc hai bàn thờ khác, đặt phía trước, là nơi nhận đồ cúng và được gọi là hương án. Nếu chỉ có một gian, việc bố trí vẫn phải được tuân thủ như vậy, chỉ có chỗ bày biện là nhỏ hơn.

Chúng tôi sẽ không liệt kê các đồ vật đa dạng được bài trí trong nhà thờ hoặc trên các bàn thờ, vì đã đề cập đến chúng trong suốt các trang trước. Chúng tôi cũng đã nói đến cách bố trí bài vị và người tham dự. Giờ chỉ còn đôi lời cần nói về lễ phục mà thôi. Đàn ông mặc áo dài màu xanh lam, màu của bầu trời và mùa xuân, loại áo dài và tay áo rộng buông thông xuống, đầu đội mũ đen cứng, may thành hai tầng và điểm hai dải nhỏ ở phía sau, buông xuống cổ. Chân đi hài hay loại ủng Trung Hoa, màu đen, đế dày bồi giấy. Đàn bà không có trang phục đặc biệt; thực ra, họ chỉ tham dự các buổi lễ mà không bao giờ có vai trò gì.

Như đã biết, việc thờ cúng tổ tiên, theo quy định chung, được cử hành bởi trưởng nam. Tại sao lại có sự lựa chọn này? Chúng ta đã biết tại sao đàn bà bị tách khỏi chức vụ chủ tế gia đình. Họ bị coi là không sạch và do đó chiếm địa vị thấp kém trong xã hội, không cho phép họ thực thi các chức năng như chức năng của chủ lễ, vốn lan tỏa quyền uy không thể chối cãi lên tất cả các thành viên trong gia đình. Chính vì vậy mà chỉ nam giới mới được hưởng đặc quyền này. Nhưng tại sao trong số các con trai người ta lại chọn con trai trưởng⁽¹⁾

1. Khi nói đến con trai trưởng [hay cả], thì cần phải hiểu là con trai đầu của người vợ hợp pháp, nếu người này không có con trai, thì chọn con trai lớn nhất của một người vợ lẽ.

mà bỏ qua tất cả các thành viên họ hàng khác có thể cao tuổi hơn? Đây là điều mà chúng tôi sẽ tìm hiểu.

Trước hết, chúng ta hãy lưu ý rằng việc đưa trưởng nam vào chức chủ tế gia đình chỉ là quy định chung vốn cũng thường xuyên có ngoại lệ. Quả vậy, nhiều nhà có thể không có con trai; việc thờ cúng không phải vì thế mà chịu gián đoạn. Thế là người ta cậy nhờ đến việc nhận con nuôi. Cần lưu ý rằng việc nhận con nuôi này là bắt buộc, nghĩa là bị xã hội áp đặt, khi xã hội cảm thấy sự cần thiết phải có để đảm bảo tính bền vững của nó. Cảm xúc này rất rõ nét và nổi bật trong cách thức quy định việc nhận con nuôi. Người ta bắt đầu từ nguyên tắc cho rằng theo thời gian, chuỗi kế tục tổ tiên phải bao gồm những mắt xích đều đặn đi từ thế hệ này sang thế hệ khác. Thế nên để duy trì việc thờ cúng, ta chỉ có thể nhận con nuôi là một người họ hàng, trẻ hơn mình một thế hệ, nghĩa là một người cháu trai. Nhưng không nên chỉ hiểu cháu trai là con trai của anh em trai ruột, mà đó cũng có thể là cháu trai họ thuộc cùng thế hệ với người cháu trai ruột kia, nghĩa là một người họ hàng thấp hơn một cấp so với người nhận con nuôi⁽¹⁾.

Do đó mỗi bài vị đại diện cho một thế hệ. Và nhờ vậy, ta sẽ hiểu quy luật chuyển giao chức chủ tế gia đình theo một cách hoàn toàn khác. Nguyên tắc không hẳn là con trai phải kế tục cha trong việc thực hiện các chức năng tôn giáo; nguyên tắc đó rộng hơn

1. Bảng dưới đây sẽ giúp ta hiểu rõ hơn quy tắc này một cách cụ thể:

	1	2	3	4
Thế hệ thứ nhất	Chính mình	Anh em trai	Anh em họ	Anh em xa
Thế hệ thứ hai	Con trai cả	Cháu trai, con trai của anh em trai	Cháu họ	Cháu xa

Nếu không có con trai, có thể nhận một người thân trong họ thuộc thế hệ thứ hai theo thứ tự các cột 2, 3, 4 hoặc nếu không thì một người cháu bên ngoài cấp độ thứ 4, nhưng vẫn phải thuộc cùng hàng ngang.

hiều và đúng hơn thì ta phải nói rằng vai trò chủ tế được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác. Hai chủ tế kế tiếp nhau không được phép thuộc cùng một thế hệ hoặc hai thế hệ cách nhau một thế hệ trung gian. Chuỗi kế tục đó không được gián đoạn và các mắt xích của nó không được trùng lặp.

Thế nên tóm lại, không nhất thiết người kế tục việc thờ cúng phải là thành viên nam nào đó trong gia đình. Đúng ra mà nói, người đó không nhất thiết phải là con trai hay cháu trai, mà chính xác hơn thì là người đại diện của thế hệ kế tiếp⁽¹⁾.

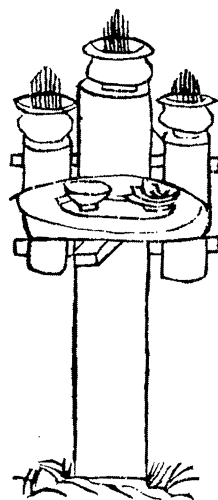
Vậy là chúng ta đang thâm nhập vào tư duy sâu xa chỉ đạo sự đặt định việc thờ cúng tổ tiên. Vấn đề không phải là tỏ lòng kính trọng và sự biết ơn đến người chết như người An Nam nói và như một cuộc khảo sát bề ngoài có thể cho thấy; vấn đề trên hết là để nối liền hai nhánh của mỗi gia đình, nhánh quá khứ và nhánh hiện tại. Chủ tế, người đại diện cho thế hệ hiện tại, là sợi dây có thực kết nối người chết và người sống, đưa họ vào mối hiệp thông và do đó cho phép hiện thực hóa một cộng đồng duy nhất, một nhóm duy nhất trải dài từ thế giới bên kia sang thế giới này. Thế là thực sự hình thành xã hội vĩnh cửu, không gì có thể phá vỡ, với chuỗi kế tục tổ tiên liên tiếp và bất tận chính là hình ảnh minh họa đầy ấn tượng.

Một số quy tắc khác nảy sinh từ nguyên tắc này. Thờ cúng tổ tiên có mục đích kết nối các thế hệ quá khứ với các thế hệ hiện tại; nhưng chúng ta biết rằng việc tiếp xúc giữa người sống với người chết, và rộng hơn là với các thế lực tâm linh và thiêng liêng, không phải không có hiểm nguy đối với người sống, dẫu nó cũng có chỗ

1. Điều này rất đúng, vì thực tế việc tế tự đôi khi có thể được tiến hành bởi những người không phải họ hàng của người chết. Ở một số làng, những người không có con cái trả một khoản tiền cho làng, và làng sẽ đảm bảo cúng tế cho họ sau khi họ chết. Những người này mang danh là *hậu*. Tiền được sử dụng để mua ruộng lúa phục vụ nghi lễ, và việc trông nom ruộng lúa được giao lại cho các viên chức đặc biệt do dân làng bầu ra.

tốt lành. Trong sự thông thương cần thiết với các thế lực siêu nhiên, có một mối nguy xã hội cần phải hạn chế phạm vi và giảm thiểu mức độ. Chính vì vậy mà người ta đặt định ra các chủ tế. Sống trong những điều kiện thanh khiết đặc biệt, họ có thể tích lũy trong chính bản thân mình những ảnh hưởng đáng gờm được giải phóng từ việc tiếp xúc với các thần linh; do vậy họ tách được thần linh khỏi kẻ phạm tục hay nói đúng hơn là giảm thiểu tác động của thần linh để cho phép

貧家祝臺



Bàn thờ nhà nghèo, H.Oger.

kẻ phạm tục tiếp cận thần linh và rút ra được từ đó những mối lợi họ hằng mong muốn mà không phải chịu bất cứ phiền phức đáng ngại nào. Do đó, thầy tế là người đại diện cho toàn bộ cộng đồng các tín đồ và nhân danh cộng đồng đó thực hiện các hành động cho phép toàn bộ nhóm hiệp thông với thần thánh.

Như vậy, ta đã hiểu lợi ích của việc chọn một thành viên duy nhất trong gia đình để đại diện cho mỗi thế hệ trong các buổi lễ thờ cúng tổ tiên. Nguy hiểm tập trung vào một người duy nhất đã được giảm thiểu. Và lại, người đảm nhận chức chủ tế phải thường xuyên tuân thủ các biện pháp cẩn trọng khi làm lễ, nhờ đó mới mong được miễn nhiễm. Trước mỗi buổi cúng tế, ông phải nhịn ăn và kiêng cử chuyện phòng the; phải tắm rửa và vận đồ sạch. Nếu đã ăn những đồ ô uế, ông phải súc miệng bằng nước gừng; còn nếu có gần gũi với đàn bà, ông phải tắm rửa bằng nước thơm có bạc hà, đàn hương và các loại thảo mộc thơm khác.

Tuy nhiên, các biện pháp cẩn trọng này vẫn chưa đủ để cho

phép thực hiện nghi thức thờ cúng và đảm trách chức phận chủ lễ. Vẫn cần một số điều kiện khác nữa. Như chúng tôi đã nói, cần phải thuộc về gia đình⁽¹⁾ (ta không thể nhận một người ngoài dòng họ để kế tục việc tế tự); cần phải cùng họ với tổ tiên mà ta thờ cúng. Hơn nữa, cần phải là người trưởng thành. Đây là một điều kiện không thể thiếu.

Bên trong cộng đồng, có những phân chia rất rõ ràng, những thứ hạng rất rành mạch mà ta chỉ có thể gia nhập khi thỏa mãn đầy đủ các điều kiện nhất định về tuổi tác, vóc dáng thân thể, v.v. Nếu tách phụ nữ sang một bên và chỉ đánh giá nam giới, ta nhận thấy rằng họ chỉ được hưởng một số quyền hạn, chẳng hạn trong làng xã, khi đã ghi danh vào sổ thuế ở tuổi mười tám; ở tuổi sáu mươi, họ sẽ đạt được những đặc quyền mới, và tuổi càng cao thì đặc quyền càng mở rộng. Về phần mình, những người tàn tật bị gạt ra ngoài lề và không bao giờ được tham gia quản lý việc làng. Trong gia đình cũng vậy, phải đáp ứng một số điều kiện về tuổi tác và sức khỏe thì mới có thể thực sự tham gia vào cộng đồng tín ngưỡng gia đình.

Sự thăng tiến chức phẩm này không diễn ra tự nhiên, chẳng hạn vấn đề không chỉ đơn giản là đạt đến tuổi trưởng thành. Do tất cả các tầng lớp xã hội cấp thấp đều có nguồn gốc tôn giáo, nên một nghi thức dẫn nhập thực sự là điều cần thiết để được gia nhập một trong những tầng lớp đó. Do vậy ở mỗi làng, đàn ông tuổi sáu mươi chỉ được hưởng đặc quyền đi kèm danh hiệu phụ lão khi họ đã tổ chức lễ thường niên tại đình làng theo đúng phong tục. Tương tự, thanh niên chỉ có thể được coi như đã thành niên và tham gia các nghi lễ thờ cúng của gia đình khi họ đã được tổ tiên chứng giám, tức là đã hiệp thông với tổ tiên. Cho đến thời điểm ấy, người con trai

1. đương nhiên, như đã nêu ở trên, phải trừ trường hợp người chết không có người nối dõi. Khi ấy, chính làng sẽ đảm nhiệm việc tang và thờ cúng.

có thể tham dự các nghi lễ gia đình, nhưng anh ta chưa bao giờ có vai trò thực sự. Giờ đây y đã trở thành một người đàn ông thực thụ, có thể liên hệ với tổ tiên và cử hành các buổi cúng tế. Anh ta được cha đưa đến trước các bài vị và cúi lạy sau ba lần dâng rượu làm lễ. Kể từ lúc đó, về mặt tôn giáo, anh ta thực sự là một người đàn ông.

Các buổi lễ mà chúng tôi đề cập sau đây đều diễn ra vào các thời kỳ xác định. Có thể phân chúng thành hai loại: các buổi lễ dành riêng cho tổ tiên, và các buổi lễ mà ở đó cúng tế tổ tiên chỉ là một phần thêm vào.

Trong số các buổi lễ dành riêng cho tổ tiên, phải kể đến lễ Thanh minh và tết Trung nguyên.

Lễ Thanh minh. – 禮清明 – Đây là ngày lễ có “tiết trời trong sáng” do diễn ra vào ngày mừng ba tháng Ba âm lịch, là thời điểm mặt trời đi vào cung Kim Ngưu và có những ngày sáng nhất trong năm. Đây là thời điểm của sự đổi mới; những cánh đồng bắt đầu phủ đầy cỏ non xanh; chính vì vậy mà ngày lễ này còn được gọi là hội đạp thanh, tụ họp để cùng giẫm lên cỏ xanh⁽¹⁾.

Lễ Thanh minh còn được gọi là tảo mộ (dọn sạch mộ), lễ này trước hết gồm một bữa cơm cúng tổ tiên tại nhà thờ, người ta thông báo với tổ tiên rằng họ sẽ đi ra đồng thăm mộ. Rồi họ đến viếng mộ và tổ chức một buổi lễ cúng tế, người canh giữ mộ: đây được gọi là lễ thần thủ huyết. Đồ cúng gồm xôi, chân giò lợn, một con gà trống và đồ hàng mã: ngựa, cò và mũ. Ngựa được thỏ địa dùng làm vật cưỡi để lên thượng giới báo cáo nhiệm vụ của mình. Người ta dùng các

1. Không nên nhầm với nghi lễ được gọi là *chơi xuân*, đã miêu tả ở trên, một lễ hội được tổ chức trong tháng Hai.

Nên lưu ý rằng lễ này trùng với lễ Hàn thực cũng diễn ra vào ngày mừng ba tháng Ba. Tôi không biết liệu có cần phải xem sự trùng hợp này chỉ là ngẫu nhiên không, hay có mối quan hệ nhân quả nào đó.

đồng trình để thỉnh ý thổ địa xem ngài có chấp nhận đồ cúng không. Câu trả lời là có thì hồn sẽ hạnh phúc. Nếu có dấu hiệu không tán thành, thì phải cầu xin thứ lỗi cho hồn cho đến khi nào đạt được dấu hiệu đồng thuận thì thôi. Khi ấy họ sẽ hóa đồ hàng mã. Kế đến người ta đảo xới đồ cúng để chúng phục vụ hồn đang ở dưới đất. Việc này được gọi là: thừa huệ¹⁾. Họ còn đốt các đồ hàng mã khác cho hồn. Cuối cùng, họ nhổ cỏ mọc trên mộ và quét sạch sẽ.

Trong các làng lớn, tồn tại những hội được gọi là hội thanh minh có nhiệm vụ cử hành nghi thức giữa các gia đình có họ hàng với nhau. Trước tiên, họ tổ chức lễ chuẩn bị tại nhà trưởng họ hay còn gọi là trưởng tộc. Sau đó họ lần lượt đi đến các ngôi mộ.

Tết Trung nguyên. – Chúng tôi đã giải thích về lễ này. Lễ được cử hành vào ngày rằm tháng Bảy nhằm tưởng nhớ những người đã chết. Chúng ta biết rằng lễ này trước hết gồm đồ cúng là các món ăn và đồ hàng mã. Chúng tôi sẽ không quay trở lại chủ đề này nữa vì nó đã được nhắc đến ở trên.

Ngoài hai ngày đại lễ dành cho người chết này, các buổi cúng tế tổ tiên được thực hiện vào tết Nguyên đán, Đoan ngo, Trung thu (ngày rằm tháng Tám), Trùng dương (ngày mừng chín tháng Chín); các ngày lễ lúa mới, hoa trái đầu mùa, v.v. Xuất phát từ nguyên tắc phải cư xử với người chết như thể họ đang sống, cũng là hợp lý khi mời họ tham gia vào tất cả các ngày lễ được gia đình tổ chức.

Ngoài ra, tổ tiên phải được thông báo về tất cả những gì diễn ra trong gia đình: sinh nở, hôn lễ, ma chay, v.v. Các thông báo này luôn được thực hiện theo cùng một hình thức.

Khi đã bày biện xong đồ cúng lên các bàn thờ, gia chủ vận bộ trang phục đẹp nhất, đứng trước bà con họ hàng đang thành kính

1. Lễ này cũng thay đổi tên. Người ta còn gọi là *cúng vong*, dâng cho hồn ở trong lòng đất.

陽陰吁



Xin âm dương, H.Oger.

mặc niệm, rót ba chén rượu và thì thầm khấn: “Hôm nay là... (ví dụ như ngày giỗ của ông nội, con tên là...); con mời tất cả các cụ, các ông bà, các chú bác cô dì đến thụ hưởng đồ cúng mà con cháu thành kính dâng lên”. Nói xong câu ấy, y cúi lạy, rót thêm rượu vào các chén, rót trà và vái ba vái.

Sau đó, người cúng tế hoàn thành nốt nghi thức dâng lễ bằng cách thắp hương trên bàn thờ và nói: “Con là... (y nêu rõ họ tên của mình); hôm nay là ngày giỗ của ông nội con, con thắp hương để cầu nguyện linh hồn ông đã về dương, xin đến chứng giám và phù hộ cho con cháu”. Kế đến y hoàn thành

nghi thức rưới rượu cúng bằng cách nhắc một tách rượu và rưới lên nền đất trong lúc nhắc lại cùng một câu như trước: “Con cầu xin vong linh ông nội, v.v.”

Sau đó, người chủ lễ phải mặc niệm và cố gắng nghĩ rằng y đang hiện diện trước tổ tiên mình, người vừa đến ngồi trên linh tọa và dùng bữa. Tiếp theo, y cúi lạy bốn lần, quỳ xuống, rót đầy hoặc nhờ phụ lễ bên phải mình rót đầy ba chén rượu và cúi lạy sau mỗi chén được rót. Rồi đến chủ lễ rót trà hoặc nhờ phụ lễ bên trái rót. Nghi thức mới được gọi là “châm tửu” này kết thúc bằng bốn lạy và cũng là nghi thức vái biệt.



CHƯƠNG V

THỜ CÚNG VỊ NHÂN VÀ CÁC VỊ ANH HÙNG

Về bản chất, tục thờ cúng tổ tiên chỉ dành riêng cho gia đình. Nhưng việc mở rộng gia đình tất phải dẫn tới việc mở rộng tín ngưỡng này. Gia đình An Nam, một đoàn thể vững chắc, có khả năng phát triển vô hạn, chỉ ít về mặt lý thuyết. Mỗi người con trai đến lượt mình đều trở thành chủ một gia đình, cội rễ chính có thể mở rộng và tăng thêm các nhánh của nó mà không tan biến. Trong nhóm rộng lớn này, mỗi nhánh phụ tiến hành việc thờ cúng của riêng mình; nhưng các buổi lễ tôn vinh tổ tiên chung sẽ tập hợp các thành viên của toàn cội rễ chính vào một số thời kỳ xác định. Chúng ta có thể dễ dàng hình dung ra nhóm ngày càng mở rộng, song vẫn tiếp tục có hoạt động thờ cúng chung, khác với việc thờ cúng tổ tiên riêng của mỗi gia đình, dù vẫn giữ được đa số các đặc tính của cội rễ.

Trong thực hành, sự mở rộng việc thờ cúng này hẳn là hạn chế, bởi lẽ người ta chỉ giữ lại bài vị của bốn thế hệ gần nhất⁽¹⁾; tuy nhiên ta không nên hiểu rằng việc thờ cúng tổ tiên có thể dễ dàng vượt ra ngoài các giới hạn tự nhiên của nó cũng đồng thời là các giới hạn tự nhiên của gia đình và lan tới những nhóm cá thể rộng hơn nhiều. Vì thế, chúng tôi nhận thấy, qua một quá trình phát triển tự

1. Dẫu vậy người ta vẫn luôn giữ bài vị của vị tổ đầu tiên và không bao giờ được chênh mảng việc thờ cúng vị này.

nhiên, có một hoạt động thờ cúng phổ quát hơn chồng lấn lên hoạt động thờ cúng cấp độ gia đình, được tiến hành bởi người dân của cả một vùng, cả một tỉnh, cả vương quốc dành cho những nhân vật nổi tiếng: những vị tướng quân kiệt xuất, những nhà phát minh tài hoa, những triết gia vĩ đại, các bậc đức độ cao trọng của một xứ sở hoặc của nhân loại.

Theo thứ tự tư tưởng này, chúng tôi có thể liệt kê ở đây việc thờ cúng các vị sau: quan Quận, họ Phạm⁽¹⁾, làng Kinh Giao, một nhà nho ưu tú và một viên tướng tài danh. Dưới triều nhà Lê, ông giữ chức tổng đốc xứ Bắc kỳ. Sau khi chết ông trở thành thành hoàng làng mình và vua An Nam đã truy tặng ông tước phó vương;

Huyền Thiên đại thánh, vị quan trung thành tận trung với vua và là người con hiếu thuận từng nhiều lần cứu sống mẹ mình;

Bố Cái đại vương, hào trưởng đất Giao Châu, được thờ cúng vì có nhiều công lao lớn;

Hai vị anh thư Trung Trắc và Trung Nhị, đã lãnh đạo cuộc nổi dậy chống lại ách đô hộ Trung Hoa;

Tám vị vua đời Lý, có lăng mộ nằm ở xã Đình Bảng (Bắc Ninh).

Cuối cùng, cũng trong hạng mục này, nên xếp việc thờ cúng Khổng tử và các môn đồ của ngài, vốn được thực hành ở cả Trung Hoa và An Nam, như là tín ngưỡng cổ xưa nhất và phổ biến hơn hết thảy. Có một ngôi đền dành riêng cho việc thờ cúng này ở kinh đô và ở thủ phủ mỗi tỉnh; ngôi đền mang tên Văn Miếu. Ở các làng xã, chỉ có một bàn thờ gạch được dựng lên ngoài trời, được gọi là văn chỉ.

Ở Huế, đích thân Hoàng đế đứng ra làm chủ tế. Ở các tỉnh là tổng đốc, hoặc nếu không thì sẽ là đốc học, viên quan chỉ đạo việc giáo dục. Ở kinh đô, chủ tế được trợ giúp bởi các Hàn lâm viện là các thành viên trong Viện hàn lâm và các quan thượng thư; ở cấp

1. Túc Phạm Đình Trọng, đốc soái Nghệ An. [BT]

tỉnh thì được các huấn đạo và giáo thụ trợ giúp, đây là các học sĩ hạng nhất và hạng hai. Ở làng xã, vai trò đó thuộc về các hương hào nho sĩ, thành viên của một trong rất nhiều hội văn chương mà ta thường gặp trong đa số các ngôi làng.

Các hội này, được gọi là Tư văn hoặc Văn hội, có mục đích lo việc thờ phụng những người dân trong làng có một chức quan hoặc một học vị. Vì vậy mà các hội này chủ yếu bao gồm nho sĩ và quan lại; tuy nhiên cánh cửa luôn mở rộng cho các tầng lớp dân chúng khác: quả vậy, người ta cũng chấp nhận lính mãn hạn và các nhà hảo tâm trong làng xã.

Các hội văn chương này thường tổ chức hai buổi lễ thường niên, một lễ vào mùa xuân – tháng Hai, buổi lễ còn lại vào mùa thu – tháng Tám, để vinh danh Khổng tử cũng như các nhà nho và quan lại trong xã.

Thành viên của những hội này lập thành một kiểu trí thức thượng lưu trong làng, họ được hưởng một số đặc quyền danh dự. Người ta thường tuyển người soạn thảo văn tế trong số họ. Tại các buổi lễ, họ có chỗ ngồi ưu tiên rõ ràng còn khi chia đồ cúng, họ được quyền hưởng những phần đặc biệt.

Trong các ngôi đền thờ Khổng tử, ta không tìm thấy bất kỳ bức tượng nào của nhà đại hiền triết này⁽¹⁾; cũng như trong tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên, chỉ có bài vị được thờ. Đồ cúng cũng là các món dâng vong hồn tổ tiên: hương, thức ăn, rượu, trà. Bài văn khấn dưới đây được một phụ lễ đọc và trang trọng đốt ngay sau đó:

“Ở đất nước Đại Nam này, vào ngày... tháng... năm..., chúng con... (ở đây nêu những tước danh của người chủ lễ) mạn phép thỉnh đến thầy Khổng tử những điều sau đây: Phẩm cách ngài sánh cùng trời đất, giáo lý của ngài soi sáng cổ kim. Chính ngài đã viết nên lục

1. Có thể khi này tác giả chưa nhận ra có tượng thờ Khổng tử ở Văn Miếu Hà nội? [BT]

kinh để dạy con người trong suốt một vạn thế kỷ. Nhân dịp tháng Hai, chúng con xin kính dâng lên ngài chút lễ mọn, kính mong ngài chấp nhận. Chúng con cũng thành kính tưởng nhớ đến Nhan tử, bậc chính nhân chí thánh, đến Tăng tử và Tử tư, các môn đồ tuân thủ trung thành giáo lý, đến Mạnh tử với tài trí và học vấn gần sánh với Thầy. Chúng con cũng thành kính tưởng nhớ đến tất cả những nhà hiền nhân cổ đại, cùng tất cả những học sĩ hiền giả thời xưa.”

Theo thời gian, tục thờ cúng danh nhân đã biến chất khá sâu sắc đến nỗi đôi khi không còn nhận ra được nữa. Tín ngưỡng dân gian nhanh chóng gán những truyền thuyết cho các vị anh hùng, biến họ thành bậc thánh nhân mang những quyền năng siêu nhiên. Chúng ta đã thấy việc này diễn ra như thế nào đối với Lão tử, cha đẻ của Đạo giáo.

Chúng tôi còn có thể kể một ví dụ điển hình về sự biến chất này, đó là tín ngưỡng thờ Hưng Đạo và Phạm Nhan. Tín ngưỡng này bắt nguồn từ những sự kiện lịch sử liên quan đến cuộc chiến diễn ra vào thế kỷ XIII của dân An Nam chống quân Nguyên Mông do Ô Mã Nhi cầm đầu. Ô Mã Nhi bị tướng Hưng Đạo đánh bại, bắt làm tù binh và chém đầu cùng kẻ phản bội đã dẫn đường cho hắn là Phạm Nhan. Truyền thuyết kể rằng hai dân chài tìm thấy hai cái đầu bị ném dưới sông liền vớt lên chôn cất và khẩn xin phù hộ cho mình đánh bắt được nhiều cá. Lời cầu khẩn ứng nghiệm, tiếng đồn về phép lạ truyền xa, thế là người ta dựng lên một ngôi đền thờ hai kẻ bị chém đầu.

Từ những dữ liệu này, một giáo lý đặc biệt hình thành, có tín đồ và các nghi thức đặc biệt. Hưng Đạo, vị tướng thắng trận, được xếp vào hàng thần thánh. Bên cạnh ngài, người ta đặt tượng con trai, hai con gái, con rể và những người hầu cận của ngài với những phẩm tước thấp hơn. Còn Phạm Nhan cùng với đám quân của Ô Mã

Nhi thì trở thành đoàn tà linh, luôn đối lập với ảnh hưởng tốt lành của Hưng Đạo.

Giáo lý này đặc biệt đáng chú ý ở chỗ nó tập hợp trong mình các tính chất đặc trưng cho những thời kỳ khác nhau của cuộc tiến hóa tôn giáo, và tạo thành một ví dụ kỳ lạ về sự pha trộn các ảnh hưởng và các khuynh hướng đa dạng có thể thấy trong rất nhiều thiết chế tôn giáo An Nam. Chúng ta vừa thấy rằng, theo khía cạnh nào đó, tín ngưỡng thờ Hưng Đạo cũng liên quan đến việc thờ cúng các vong hồn bởi các nhân vật được thờ đều là người thật trong lịch sử. Dẫu vậy, nó đã sớm biến đổi, hoặc đúng hơn là biến chất dưới sự thúc đẩy của trí tưởng tượng dân gian, và ngày nay nó dẫn đến những nghi lễ khiến nó càng trở nên gần gũi hơn với các tín ngưỡng pháp thuật.



Đức Thánh Trần trong tranh thờ,
Efeo, 1960.

Ta có thể dễ dàng quan sát sự tiến hóa này qua quá trình lịch sử mà các nghi lễ trong tín ngưỡng thờ Đức Thánh Trần biến thành giáo lý của mình. Chúng tôi được nghe kể rằng vào lúc Hưng Đạo qua đời, vua Anh Tông đã than khóc thảm thiết; vua cho an táng vị trung thần của mình tại An Sinh, Đông Triều (Hải Dương). Để tưởng nhớ ngài, vua cho xây hai ngôi đền, một ở Bảo Lạc (Nam Định), và

một ở Kiếp Bạc (Hải Dương). Vua đã truy tặng ngài một văn bia và cho dựng tượng ngài. Để có chính sự khó khăn, vua đều đến đền xin ngài cố vấn. Trước khi lên đường chinh chiến, các quan tướng đều đến vái chào ngài. Cho đến đây thì chúng tôi chưa thấy gì khác biệt rõ ràng so với các nghi lễ thờ cúng vong hồn. Người ta tôn vinh tổ tiên, người ta cầu xin ân huệ và những lời khuyên của họ mà thôi.

Nhưng ngay sau đây chúng ta sẽ nhận thấy những thay đổi dần dà. Trong một ngôi đền thờ Hưng Đạo có một cây kiếm thiêng, lưỡi kiếm sẽ chuyển động trong bao nếu hứa hẹn có chiến thắng. Hưng Đạo có quyền năng chấm dứt hạn hán, dịch bệnh, chữa lành người ốm. Khi ai đó bị tà linh ám nhập, người ta đem đến đền Hưng Đạo một cây kiếm và một mảnh chiếu thiêng, các món giúp xua đuổi tà linh. Ngài khiến đàn bà hiếm muộn có thể sinh nở được. Ngài bảo vệ những đứa trẻ mà người ta đặt dưới sự bảo hộ của ngài, v.v.

Còn về Phạm Nhan, những mẩu thân thể y mà có lẽ đã bị Hưng Đạo băm vằm thì nay trở thành những con đĩa hút máu. Thế nên người ta không giặt giũ vào ngày mùng một và ngày rằm hằng tháng vì sợ đĩa sẽ bám vào quần áo và sẽ quấy quả những ai mặc chúng, bởi lẽ theo người An Nam, chỉ vào hai ngày này Phạm Nhan mới có thể được hưởng chút tự do.

Chúng tôi sẽ không miêu tả các nghi lễ phát sinh từ các tín ngưỡng này; bởi nếu làm vậy thì chẳng khác nào nhắc lại những gì chúng tôi đã nói về các nghi thức pháp thuật. Do đó chúng tôi muốn nhấn mạnh một đặc tính gần như bất ngờ của giáo lý này. Quả vậy, khi đọc sách *Gia lễ*, ta có thể ngạc nhiên khi khám phá trong đó những mối bận tâm cao độ về luân lý. Đây là năm giới luật cơ bản của giáo lý này:

- 1) Cấm giết động vật để hiến tế và khuyến khích làm việc thiện: như vậy, gia đình sẽ đông đúc và hạnh phúc;

- 2) Kẻ nào sa ngã vào con đường trộm cướp là làm trái luật trời và luật nước. Họ không những bị kết tội ở hạ giới, mà còn bị trừng phạt ở thế giới bên kia;
- 3) Tránh truy lạc bê tha;
- 4) Cấm vu khống và nói dối;
- 5) Không sa ngã vào thói rượu chè.

Ta cảm nhận ở đây khát vọng lớn lao hướng về một lý tưởng nhất định. Đây là một tiến bộ thực sự, mà cùng với xu hướng độc thần đã được nhắc tới ở các phần trên, dường như chỉ ra rằng tư duy tôn giáo An Nam vào thời điểm này đang trải qua một sự tiến hóa, tất phải dẫn đến một hình thái cao hơn, xích lại gần các hình thái tư duy tôn giáo của các dân tộc văn minh tiến bộ.



KẾT LUẬN

Liệu nghiên cứu mà chúng tôi vừa thực hiện có xu hướng chứng minh rằng nền văn minh An Nam chỉ là một sự phản chiếu mờ nhạt của nền văn minh Trung Hoa? Trên thực tế, chẳng phải ngoài An Nam, chúng tôi đã cần tìm đến Trung Hoa để tìm kiếm ý nghĩa và nguồn gốc của đa số các nghi thức và phong tục được miêu tả đó sao? Nhưng liệu chúng tôi có bỏ lỡ mục tiêu đã đề ra khi bắt đầu thực hiện tác phẩm này, và liệu có phải thực ra chúng tôi chỉ chạm đến được linh hồn và tư duy Trung Hoa qua chiếc mặt nạ An Nam?

Bác bỏ thì cũng có cơ sở, nhưng chỉ là bề ngoài. Ách thống trị hơn mười thế kỷ có lẽ đã để lại ở An Nam một dấu ấn không thể chối cãi; tuy nhiên trên thực tế, dấu ấn này không sâu xa và trải rộng như ta vẫn tưởng. Sự biến đổi của tộc người Giao Chỉ cổ đại đã và vẫn chỉ là bề ngoài. Chính quyền trung ương và các tín ngưỡng chính thống, các tỉnh, làng xã, hệ thống quan lại được kẻ chinh phục tổ chức; các tầng lớp lãnh đạo dần được đào tạo về mặt trí tuệ theo lối của những vị thầy dạy họ; nhưng những nền tảng sâu xa của tâm tưởng dân gian thì vẫn được giữ nguyên; quần chúng tuân theo sự vận hành nhưng là từ xa và rất chậm chạp.

Và nếu như ngày nay, bất chấp tất cả, chúng ta vẫn thấy rất nhiều điểm tiếp xúc hoặc thâm nhập giữa hai nền văn minh An Nam và Trung Hoa, thì đó là do đã có sự *quy tụ* nhưng không *đồng hóa* giữa hai nền văn minh ấy. Đó chỉ là một mối quan hệ họ hàng dân tộc rất gần gũi đã thống nhất người Giao Chỉ cổ đại với Trung Hoa thời xưa, và bởi có chung nguồn gốc nên hai dân tộc sở hữu một nền tảng trí tuệ giống hệt nhau.

Quả vậy, người Giao Chỉ rất có thể có cùng gốc rễ với các nhánh khác của chủng tộc da vàng. Rất nhiều giả định địa lý chứng

thực ý kiến này. Theo đa số các nhà nhân học, đại chủng da vàng, xuất phát từ vùng núi già ở trung tâm châu Á, đã sớm bị đẩy về phía biển, nghĩa là về phía những vùng khí hậu ôn hòa hơn, do các biến đổi liên tiếp diễn ra trên bề mặt địa cầu. Dòng di cư chung bị chia tách thành nhiều nhánh; mỗi nhánh đi về lưu vực của một trong những dòng sông lớn ở châu Á: Hoàng Hà, Trường Giang, v.v., mỗi bộ phận định cư tại một vùng đất mà đường thủy dẫn họ đi tới; họ thích nghi với môi trường mới và trải qua những biến đổi sâu sắc, tạo nên những khác biệt tồn tại ngày nay giữa các kiểu người Mongoloid (người Tatar, người Mãn, người Hán, v.v.). Trong khi các nhánh ở sông Hoàng Hà và sông Dương Tử nhanh chóng phát triển giữa một vùng khí hậu ôn hòa, đặc biệt trù phú, chỉ có vài bộ tộc thổ dân sinh sống đến nỗi rất dễ đẩy lùi họ, thì các nhánh ở phía Nam, sau khi đi theo đường sông Tây Giang, đã đến một vùng đất khắc nghiệt và nhiều đồi núi, với khí hậu nhiệt đới kìm hãm sự phát triển của vùng này trong thời gian khá lâu. Mặt khác, trước sự hiện diện của những tộc người bản địa hùng hậu không thể tiêu diệt hoàn toàn và phải chiến đấu chống lại suốt một thời gian rất dài, các nhánh đó đã không thể phát triển mầm mống văn minh họ mang trong mình.

Chính vì thế Trung Hoa văn minh từ lâu vẫn coi các quần thể dân cư đáng gờm ở miền Nam này như giống man di và đối xử như kẻ thù, mặc dù trên thực tế họ có cùng nguồn gốc và sở hữu một nền tảng tín ngưỡng chung mà thời gian đã không thể xóa nhòa.

Dân tộc An Nam hiện nay có nguồn gốc từ chính nhánh miền Nam đó; do vậy ta có thể hiểu rằng giữa hai dân tộc An Nam và Trung Hoa, có thể tồn tại những tương đồng tự nhiên trong sự đa dạng về tính khí và tính cách hình thành dưới sự ảnh hưởng của các kiểu khí hậu khác nhau.

Điều này giải thích tại sao người An Nam có vẻ như thắm

貼理禁地



Thầy địa lý xem đất, H.Oger.

nhuần sâu sắc nền văn minh của kẻ đô hộ trong khi, như lịch sử chứng minh, vẫn luôn say đắm nền độc lập của mình và qua vô số thăng trầm, vẫn thiết tha gìn giữ tính cách, phong tục và ngôn ngữ của riêng mình.

Vậy là người An Nam rõ ràng sở hữu một nét độc đáo riêng; dưới sự đô hộ và ảnh hưởng của Trung Hoa, họ chỉ phát triển đúng theo hướng tiến hóa tự nhiên của mình. Một sự việc – trong số hàng trăm sự việc khác – chứng minh rõ ràng điều ấy. Chúng tôi đã nói (trong quyển hai, chương II) rằng cùng một tín ngưỡng là tín ngưỡng Tam phủ lại đồng thời tồn tại ở miền Nam Trung Hoa và An Nam; nhưng trong khi ở

miền Nam Trung Hoa nó gần như bị lãng quên, thì ngược lại ở An Nam nó lại hết sức phát triển. Đây chắc chắn là cùng một tư tưởng nguyên thủy được hai dân tộc khai thác từ một nguồn chung, nhưng lại phát triển không giống nhau. Chính vì thế chúng tôi tự cho phép coi tín ngưỡng Tam phủ – cùng với rất nhiều khái niệm khác được cho là của Trung Hoa – như là một sản phẩm độc đáo của tư duy tôn giáo An Nam.

Vậy là chúng tôi đã không lầm, và chúng tôi đã tìm thấy cái hồn An Nam dưới những vẻ bề ngoài xa lạ bao quanh xứ sở này.



INDEX

A	con nhang đệ tử 264, 270 cung văn 261, 267
âm binh 52, 53, 56, 57, 147, 196, 203 âm dương 45, 155, 263, 359, 377, 386	D Đoan ngo 135, 244, 385 đương cai 316, 317, 319, 320
B	H
bà đồng 245, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 279 Bà đồng quan 263, 264, 267, 272 Bạch Hổ 72, 77, 83, 133, 226, 329, 345 Bát Quái 80, 219	Hàn thực 242, 243, 384 hành khiển 138, 220 hồn bạch 354, 355, 357, 360, 361, 362, 363 Hưng Đạo 140, 154, 155, 276, 390, 391, 392 Huyền Vũ 72, 77, 82, 226, 329, 345
C	K
cây hương 222, 264, 265 chiêu hồn 351 chủ tế 300, 301, 315, 316, 318, 319, 320, 322, 324, 333, 347, 357, 361, 379, 380, 381, 382, 388 Chu Tước 72, 77, 78, 82, 226, 307, 329, 345 con môi 147, 194, 208	khai quang điểm nhãn 160, 170, 195, 196, 222 L lên đồng 153, 282 linh 6, 7, 8, 21, 37, 38, 41, 42, 44,

45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53,	N
54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63,	
64, 66, 67, 73, 76, 77, 78, 82,	Nam Giao 241, 287, 294, 295, 297,
88, 94, 96, 104, 105, 109, 110,	308, 318
111, 113, 114, 117, 122, 124,	
126, 131, 132, 133, 134, 135,	Ô
136, 137, 138, 139, 140, 141,	
142, 143, 144, 145, 146, 147,	Ông táo 231, 236
148, 149, 150, 151, 152, 153,	
154, 155, 157, 158, 160, 164,	P
165, 166, 167, 168, 170, 171,	
172, 173, 175, 176, 177, 178,	phách 7, 46, 47, 50, 51, 58, 164, 335,
181, 182, 183, 184, 185, 188,	337, 348, 349, 350, 351, 356,
192, 193, 194, 195, 196, 197,	359
198, 199, 200, 206, 208, 210,	phụ tế 287, 301, 315, 357, 363
213, 215, 216, 217, 219, 220,	
221, 222, 223, 229, 230, 231,	Q
235, 237, 238, 244, 245, 247,	
248, 250, 251, 253, 254, 255,	quân ôn 57, 58, 152
257, 261, 262, 263, 264, 265,	
267, 268, 269, 270, 271, 272,	T
273, 274, 275, 276, 278, 279,	
280, 285, 292, 293, 294, 295,	tế nghênh xuân 286
298, 302, 303, 305, 306, 307,	tết Trung nguyên 246, 384, 385
309, 311, 313, 315, 322, 324,	thái ẩm 233
325, 330, 332, 333, 334, 335,	thần quỷ 42, 43, 44
336, 337, 344, 345, 346, 347,	thành hoàng 8, 32, 59, 105, 141,
348, 350, 351, 353, 354, 355,	196, 213, 216, 282, 311, 312,
356, 357, 358, 360, 362, 363,	313, 314, 315, 317, 318, 319,
364, 365, 374, 381, 382, 386,	320, 321, 322, 326, 378, 388
391, 392, 397	Thanh Long 72, 77, 82, 225, 226,
linh sàng 111, 355, 356, 365	329, 345
linh xa 111, 360, 363	thanh minh 384, 385

thập can 89, 90, 94, 220

V

thập nhị chi 89, 90, 91, 92, 93, 163,

222

vía 7, 41, 47, 48, 101, 107, 108,

thổ công 216, 217, 234, 235, 297,

154, 171, 173, 188, 190, 271,

321

336, 347, 350

thổ địa 59, 61, 151, 180, 216, 222,

vong 7, 57, 146, 149, 162, 189,

235, 283, 345, 348, 384, 385

210, 264, 325, 331, 333, 339,

Thổ kỳ 235

344, 345, 347, 357, 385, 386,

thổ thần 59, 60, 61, 181, 187, 196,

389, 392

199, 216, 226, 231, 234, 235,

236, 237, 238, 252, 285, 293

X

tịch điền 289

thính khí 40, 41, 42, 43, 137

xã tắc 213, 291

MỤC LỤC

LỜI GIỚI THIỆU	5
LỜI TỰA	9
LỜI NÓI ĐẦU	13
PHÙ THUẬT VÀ TÍN NGƯỠNG AN NAM	15
QUYỂN MỘT: NHỮNG KHÁI NIỆM SIÊU HÌNH ĐẦU TIÊN	
CỦA NGƯỜI AN NAM VÀ NGUỒN GỐC CỦA CHÚNG	17
CHƯƠNG I: SỰ MẬP MỜ NGUYÊN THỦY TRONG TƯ DUY AN NAM.....	23
CHƯƠNG II: Ý TƯỞNG VỀ NGUYÊN NHÂN	35
CHƯƠNG III: KHÁI NIỆM TRỜI	50
CHƯƠNG IV: KHÁI NIỆM VỀ CÁI THIÊNG	64
QUYỂN HAI: PHÁP THUẬT	69
CHƯƠNG I: MÔI TRƯỜNG PHÁP THUẬT.....	71
CHƯƠNG II: CÁC QUY LUẬT CỦA PHÁP THUẬT	97
CHƯƠNG III: CÁC BIỂU HIỆN PHÁP THUẬT CỦA TINH.....	109
CHƯƠNG IV: NGHI THỨC PHÁP THUẬT	156
CHƯƠNG V: NHỮNG TỤC THỜ CÚNG PHÁP THUẬT	191
QUYỂN BA: TÔN GIÁO	211
THUYẾT TỰ NHIÊN	215
CHƯƠNG I: CHU THẦN CỦA THUYẾT TỰ NHIÊN AN NAM	215
CHƯƠNG II: TÍN NGƯỠNG TAM PHỦ.....	254
CHƯƠNG III: CÁC TÍN NGƯỠNG CHÍNH THỐNG	280
PHỤ LỤC TRANH ẢNH SINH HOẠT TÔN GIÁO VÀ TÍN NGƯỠNG	
CỦA NGƯỜI VIỆT	
THUYẾT VẬT LINH	305
CHƯƠNG I: TÍN NGƯỠNG THỜ CÁC VỊ THẦN LÀNG	310
CHƯƠNG II: KHÁI NIỆM CÁI CHẾT	325
CHƯƠNG III: THỜ CÚNG NGƯỜI CHẾT	338
CHƯƠNG IV: THỜ CÚNG TỔ TIÊN	378
CHƯƠNG V: THỜ CÚNG VĨ NHÂN VÀ CÁC VỊ ANH HÙNG.....	387
KẾT LUẬN	395
INDEX	401

phù thuật và tín ngưỡng an nam

Chịu trách nhiệm xuất bản
GIÁM ĐỐC - TỔNG BIÊN TẬP
T.S TRẦN ĐOÀN LÂM

Biên tập	Hoàng Thị Mai Anh
Biên tập viên Nhã Nam	Nguyễn Phương Thảo
	Phan Cẩm Thượng
Thiết kế bìa	Kỳ Nam
Trình bày	Hồng Nhung
Sửa bản in	Phạm Thủy

CÔNG TY TNHH MỘT THÀNH VIÊN NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI

Số 46. Trần Hưng Đạo, Hoàn Kiếm, Hà Nội
Tel: 0084.24.38253841

Chi nhánh tại thành phố Hồ Chí Minh
Số 7. Nguyễn Thị Minh Khai, Quận I, TP. Hồ Chí Minh
Tel: 0084.28.38220102

Email: marketing@thegioipublishers.vn
Website: www.thegioipublishers.vn



CÔNG TY VĂN HÓA & TRUYỀN THÔNG NHÃ NAM

59 Đỗ Quang, Trung Hòa, Cầu Giấy, Hà Nội
Điện thoại: 024.35146875
Website: www.nhanam.vn
Email: info@nhanam.vn

Chi nhánh tại TP Hồ Chí Minh

Nhà Q15 Lô B chung cư 43 Hồ Văn Huê,
Phường 9, Quận Phú Nhuận, TP Hồ Chí Minh
Điện thoại: 028.38479853
Email: hcm@nhanam.vn

In 1837 cuốn, khổ 17x25cm tại Công ty CP In Viễn Đông, km 19+400, Giai Phạm, Yên Mỹ, Hưng Yên.
Căn cứ trên số đăng ký xuất bản: 4087-2020/CXBIPH/01-208/ThG và quyết định xuất bản số 1160/QĐ-ThG
của Nhà xuất bản Thế Giới ngày 20.10.2020. Mã ISBN: 978-604-77-8459-2. In xong và nộp lưu chiểu năm 2020.

Hiện nay, trên thị trường đã xuất hiện hàng loạt cuốn sách làm giả sách của Nhã Nam với chất lượng in thấp và nhiều sai lỗi. Mong quý độc giả hãy cẩn thận khi chọn mua sách. Mọi hành vi in và buôn bán sách lậu đều vi phạm pháp luật và làm tổn hại đến quyền lợi của tác giả và nhà xuất bản.

PHỤ LỤC TRANH ẢNH

SINH HOẠT TÔN GIÁO & TÍN NGƯỠNG CỦA NGƯỜI VIỆT

Các bức tranh ảnh, minh họa về đề tài tôn giáo, tín ngưỡng của người Việt trong tập sách này được chọn lọc từ nhiều bộ sách khác nhau. Các bức ảnh màu là từ collection của Albert Kahn do Léon Busy chụp hồi những năm 1914-1919 ở Đông Dương; các minh họa đen trắng đều do các nghệ nhân người Việt thực hiện trong bộ *Technique du peuple annamite* của Henri Oger, xuất bản năm 1909. Cuối cùng, một số tranh dân gian về đề tài tôn giáo, thuộc bộ sưu tập của Maurice Durand, được công bố trong cuốn *Imagerie populaire vietnamienne*, do EFEO xuất bản lần đầu năm 1960.



Bà cốt đạo thờ Tam phủ (tức đạo Mẫu),
Léon Busy, bộ sưu tập Albert Kahn, 1914-1917.



Bàn thờ Hắc Hổ (chùa Hàm Long, Hà Nội),
Léon Busy, bộ sưu tập Albert Kahn, 1914-1917.



Sửa soạn tế Kỳ Phúc, vào dịp xuân,
Léon Busy, bộ sưu tập Albert Kahn, 1914-1917.



Bàn thờ đức Thánh Mẫu trong đền,
Léon Busy, bộ sưu tập Albert Kahn, 1914-1917.



Đồ vật đứng bái thần làng trước trận đấu (làng Xa La, Hà Đông),
Léon Busy, bộ sưu tập Albert Kahn, 1914-1917.



Miếu thờ thần trong làng,
Léon Busy, bộ sưu tập Albert Kahn, 1914-1917.



Tranh vẽ một vị thần tổ nghề (tiên sư),
bộ sưu tập tranh dân gian Việt Nam, Maurice Durand, EFEO, 1960.



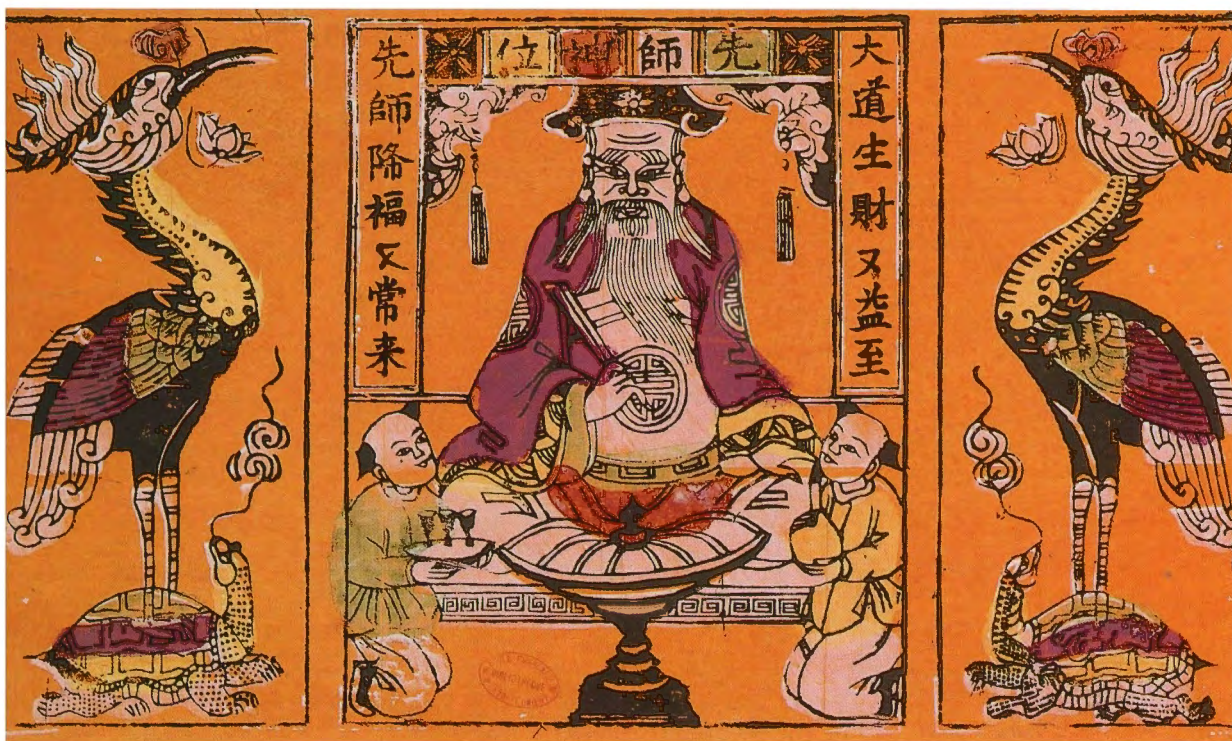
Mẫu Thượng Ngàn,
bộ sưu tập tranh dân gian Việt Nam, Maurice Durand, EFEO, 1960.



Ngũ hổ ngũ sắc,
bộ sưu tập tranh dân gian Việt Nam, Maurice Durand, EFEO, 1960.



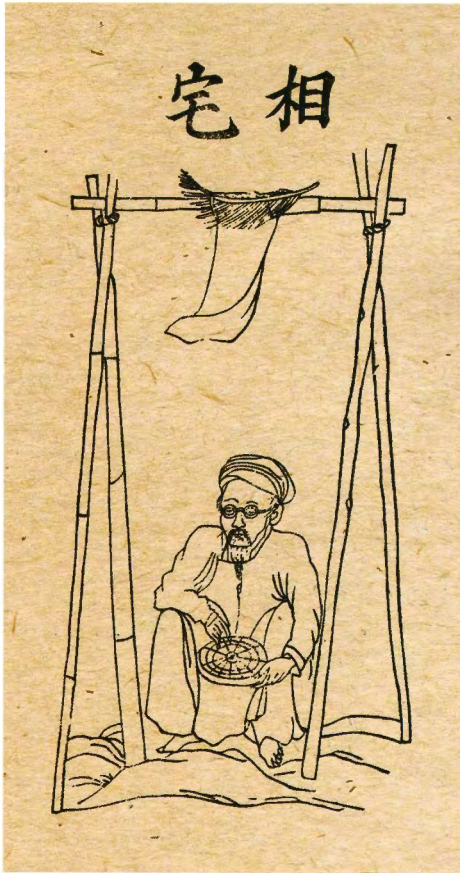
Thần tài,
bộ sưu tập tranh dân gian Việt Nam, Maurice Durand, EFEO, 1960.



Tiên sư thần vị,
bộ sưu tập tranh dân gian Việt Nam, Maurice Durand, EFEO, 1960.



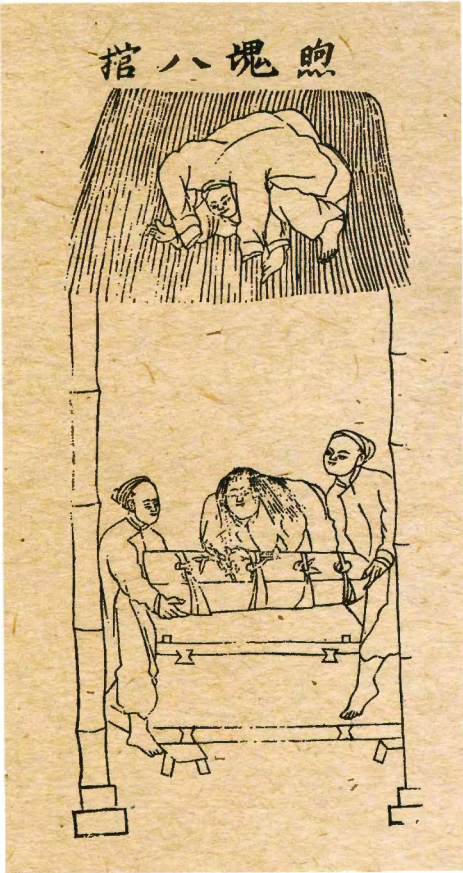
Thầy pháp,
Henri Oger, *Technique du peuple annamite*, 1909.



Xem đất làm nhà, Henri Oger,
Technique du peuple annamite, 1909.



Phụ đồng tà, Henri Oger,
Technique du peuple annamite, 1909.



Hú hồn nhập quan, Henri Oger,
Technique du peuple annamite, 1909.



Vẩy cháo cúng chúng sinh, Henri Oger,
Technique du peuple annamite, 1909.



Pháp sư phật mộc, Henri Oger,
Technique du peuple annamite, 1909.



Pháp sư độ liệm, Henri Oger,
Technique du peuple annamite, 1909.

割雞 毛 符



Cắt máu mào gà làm bùa, Henri Oger,
Technique du peuple annamite, 1909.

符 貉 夕



Làm bùa cóc, Henri Oger,
Technique du peuple annamite, 1909.



Ông ba bị, Henri Oger,
Technique du peuple annamite, 1909.



Thiết hồn bạch, Henri Oger,
Technique du peuple annamite, 1909.