

“DÂM TỤC” VÀ “DÂM THẦN” TRONG ĐỜI SỐNG VĂN HÓA VÀ TÍN NGƯỠNG LÀNG XÃ VIỆT*

Nguyễn Hữu Thông**

I. Dẫn luận

1. Khái niệm thần thánh hay quá trình tạo dựng hình ảnh thần thánh trong đời sống tinh thần là sản phẩm do chính con người tạo nên; là một biện pháp trấn an hay lôi kéo thế lực siêu hình, linh ứng, có thể ảnh hưởng đến sự bình yên và hạnh phúc trong cuộc sống cá thể hay nhân quần (tộc họ, làng xã, khu vực...) về với mình.

Mỗi cộng đồng tùy vào đặc điểm của địa hình, môi trường cư trú, loại hình kinh tế, đặc trưng văn hóa, cấu trúc xã hội, kể cả sự áp đặt hay giao lưu trong những tình huống lịch sử nhất định..., mà tín mộ hay sùng bái những hình tượng thần thánh (phúc thần lẫn ác thần) có tầm ảnh hưởng rộng lớn hay cụ thể, riêng có, trong cộng đồng của mình. Tất cả không có gì khác, ngoài ý niệm thỏa mãn những ước vọng muôn đời của cuộc sống nhân sinh: tránh xa tai ương và an lòng đón nhận sự bình yên, hạnh phúc, no ấm.

2. Phần lớn những xã hội sống bằng phương thức du mục, vai trò của người đàn ông thường chiếm ưu thế trong việc bảo đảm nguồn thực phẩm và sự an toàn cho cộng đồng. Trong trường hợp này, thế lực siêu hình được ngưỡng vọng thường liên quan đến nam thần, phần lớn yếu tố **cha** được xem như giềng mối của cấu trúc và các mối quan hệ xã hội. Ngược lại, với những xã hội nông nghiệp, vai trò được khẳng định của người phụ nữ trong quá trình hái lượm và chăm sóc cây trồng, đã làm cho yếu tố **mẹ** được thừa nhận một cách mặc nhiên, qua hiện tượng thờ cúng phổ biến các vị nữ thần.

Hệ thống các nữ thần trong xã hội nông nghiệp tuy giữ vai trò ưu thế, nhưng, không chiếm địa vị độc tôn, mà thường được nhìn nhận như một thành tố quan trọng trong chu trình kết hợp giữa: mẹ/cha, nữ/nam, đất/trời, cái/đực, âm/dương, vợ/chồng... Tất cả những khái niệm vừa đối lập, dị biệt, vừa hỗ tương, gắn kết, giữa các cặp phạm trù vừa nêu, dù xuất phát từ tư duy dân gian hay triết học, đều nhằm diễn đạt tính nguồn cội của sự điều hòa và phát triển vạn vật.

3. Từ việc quan sát hiện tượng sinh trưởng của cây trồng trong tự nhiên, cũng như qua quá trình thuần dưỡng, người làm nông nghiệp ngày càng nhận ra vai trò quyết định trong sự phối kết của đất-trời (“Trông trời,

* Những dẫn liệu cụ thể trong bài viết này chúng tôi trích từ tài liệu *Địa phương chí tỉnh Bắc Ninh qua tư liệu Hán Nôm* của Viện Khoa học xã hội Việt Nam-Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Đình Khắc Thuận chủ biên, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 2008.

** Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam tại Huế.

trông đất, trông mây; Trông mưa, trông nắng, trông ngày, trông đêm”) trong giấc mơ thu hoạch nông phẩm. Và để từ đó, họ hình thành ý niệm về ranh giới, chức năng, sự tương tác giữa hai đối tượng này, từ lâu vốn gần gũi, nhưng lại rất linh diệu trong cuộc sống của mình. Sự kết hợp ấy, như một cuộc “hôn phối” của tự nhiên giữa *trời* và *đất*, tạo dựng và nuôi dưỡng sự sinh trưởng qua mối quan hệ mang tính thành quả - đó là cây trồng hay sinh vật nói chung (những đứa con của đất trời).

Trời biểu tượng cho tính *chủ động*, đối tượng ban phát những tia nắng ấm, những cơn mưa/chất nước mát dịu tưới tẩm cho đất. *Đất* biểu tượng cho yếu tính *thụ động* tiếp nhận nguồn sinh khí ấy của trời, để ấp ủ và nuôi nấng cây trồng. Chính vì thế, không phải ngẫu nhiên mà con người gọi là *cha trời-mẹ đất*.

4. Tùỵ vào đặc điểm văn hóa của từng dân tộc, niềm ước vọng của con người hướng đến sự thúc đẩy phát triển, sinh sôi, bội thu nông phẩm trong cuộc sinh tồn, đã được họ thể hiện bằng nhiều phương thức khác nhau: Tục săn máu mang đậm nghi thức tín ngưỡng nông nghiệp của nhiều tộc người, chẳng hạn như ở người Cơ Tu (miền Trung Việt Nam),⁽¹⁾ hay lễ đâm trâu trong nhiều tộc người thiểu số ở Trường Sơn-Tây Nguyên.

Văn hóa cự thạch (megalith), tục thờ thần cây, thần núi... đều ít nhiều liên quan đến động thái biểu hiện việc nối kết gắn lại yếu tố đất-trời. Làm sao để “họ” gần được nhau hơn, để cuộc hôn phối ấy sớm diễn ra một cách trọn vẹn, và, đó chính là sự khởi nguồn cho ước vọng thiết tha nhất của người nông dân về cuộc sống hạnh phúc, qua hình ảnh cây trái trĩu hạt, mùa màng bội thu.

5. Không ít và không đâu bằng những cộng đồng nông dân Việt, nhất là vùng Bắc Bộ Việt Nam, niềm mong mỏi được mùa và no ấm, bình yên, lại biểu hiện một cách cụ thể và bộc trực bằng một hệ thống nghi tiết mang tính phồn thực sinh động, và, chứa đựng cả một chiều dài lịch sử có thể tính bằng đơn vị thiên niên kỷ. Đó là việc thờ dương vật, âm vật, cũng như không ngần ngại tái hiện hành vi tính giao trong nghi lễ hằng năm.

Kể cả bản thân đối tượng thể hiện, lẫn những người quan sát hay nghiên cứu, không ai đồng hóa lễ tục trên với hiện tượng dâm dục mang chất bản năng, thú tính; mà đơn giản, người nông dân chỉ với ước ao rất chân thật và bình dị, đó là tái hiện những gì có thể quan sát được, đã làm nên sự sinh sôi, phát triển..., như một động thái nhắc nhở, như một sự đánh thức, khơi gợi, thúc đẩy những gì, hay những ai có năng lực tạo nên điều ấy (trời đất, thần thánh, các thế lực siêu nhiên...)⁽²⁾

6. Đứng trên góc độ lý thuyết, để những quan niệm và hiện tượng nêu trên biến thành nghi lễ của cộng đồng một cách đúng nghĩa, điều kiện ắt có và đủ là nó phải đáp ứng những yêu cầu mà S. F Moore và B. G Myerhoff đã nâng thành nguyên tắc như một thuộc tính, đó là: *Tính lặp lại* (về nơi

chốn, nội dung, hình thức); *Tính đóng vai* (có ý thức như đóng kịch); *Tính đặc biệt* (khác thường hoặc theo một kiểu nhất định của một hành động); *Tính trật tự*; *Tính tác động* (khơi dậy về tâm lý); *Tính tập hợp*.⁽³⁾

Lévi-Strauss một lần nữa xác định rõ hơn phạm vi của nghi lễ và phân biệt khái niệm này với hội hè giải trí ở chỗ: “Trò chơi tuân thủ một quy tắc đồng nhất bắt đầu từ một trạng thái hòa bình, bình đẳng giữa các bên, nhưng kết thúc lại sinh ra kẻ thắng người thua (bất bình đẳng), còn nghi lễ lại sinh ra tính thống nhất và tính quan hệ giữa các tập thể khác nhau, tức là xuất phát từ điều kiện tiền đề là có tồn tại của những phi đối đẳng (ví dụ trong xã hội thường có những tồn tại, quan hệ đối nghịch giữa thánh và tục, giữa nhà chuyên môn và người bình thường), nghi lễ sẽ làm đảo lộn lại tiền đề ấy với việc hình thành đối đẳng”.⁽⁴⁾

Vì những lẽ trên, thật khó để có thể xem những thói tục liên quan đến dân tục, hay tái hiện hành vi làm tình bằng biểu tượng, quy ước, hay thực hành điều ấy trong thực tế (nam nữ sờ mó, cọ xát hay hành dâm đúng tục lệ) là hoạt động nằm ngoài những ước định của nghi lễ.

II. Từ nghi cụ (âm vật/dương vật) đến nghi lễ (âm vật+ dương vật)

1. J. Cazeneuve khi bàn về nội hàm của thuật ngữ *ritus* (ritual) gốc Latin, đã cho rằng: “Những nghi lễ có quan hệ với các siêu nhiên, được thể hiện bằng những thói quen xã hội giản dị, những tập tục, tức là bằng những cung cách hành động, tạo nên một sự bền vững chắc chắn của cộng đồng”.⁽⁵⁾ Mối quan hệ mang tính thiêng ấy, cũng chính là sản phẩm do con người tạo nên từ những điều kỳ diệu, thực chứng trong cuộc sống, và họ thể hiện sự tuân thủ, ngưỡng vọng, sùng bái..., bởi không thể luận giải được bằng nhận thức thực tiễn của mình. Cho nên, “những thói quen xã hội giản dị” thể hiện qua “cung cách hành động”, trong lúc này, sẽ trở thành một dạng lễ nghi cộng đồng, thể hiện quá trình nhận thức của mình bằng hành vi mang tính nối kết “thần lực” đến với “nhân lực” trong ước vọng sinh tồn.

2. Thuở bình minh của nhân loại, có lẽ, không điều kỳ diệu nào bằng, khi con người sơ khai chứng kiến việc sinh nở ở giống cái. Âm vật là nơi tạo nên, sản sinh những *mầm sống* để bầy đàn từ một vài đơn vị, dần dần đông đúc lên; *nguồn sống*, *sự sống* và *sức sống* của cộng đồng ngày càng vững vàng có thể nhìn thấy. Có lẽ, vì thế mà âm vật đã “phát sáng” trong mắt nhân loại đương thời, để sau đó, hình tượng này nhanh chóng biến thành nghi cụ, cũng như đóng một vai trò đặc biệt trong cách nhìn nhận giá trị về nó trên nhiều phương diện: lễ nghi, nghệ thuật, và sự ngưỡng vọng trong mọi hoạt động văn hóa khác của con người.

Nhiều hình vẽ trong hang động, cũng như sự hiện hữu đa dạng các loại tượng tròn, bích họa, phù điêu... về người phụ nữ, của không ít nơi trên thế giới thời cổ sơ như ở Pháp, Tây Ban Nha... đều có chung một đặc điểm. Tất cả gặp nhau ở chỗ là tay chân, mặt mũi của những hình nhân (duy nhất là

nữ), thường không được người tạo ra nó chú ý trau chuốt, trong lúc, các bộ phận khác như hông, ngực, và âm vật lại được phóng đại, đặc tả và gia công cố tình như một điểm nhấn có tính quyết định. Hay chung quanh những chiếc bình gốm thời khai sinh, đều được tạo hình gần gũi với bóng dáng người phụ nữ qua những đường cong đặc hữu của họ.⁽⁶⁾

Từ những quan sát mang tính khám phá nêu trên, con người đã làm tròn *chức năng* là sinh vật có *khả năng* sáng tạo nên văn hóa, bằng *năng lực* biểu tượng hóa ước vọng của mình trong quá trình nhận thức về thế giới, và sự phát triển, vươn dậy từ cái *đang có* đến cái *muốn có*.

3. Những dạng biểu hiện đậm nhạt trong tục thờ sinh thực khí

“Người ta nói một đối tượng, cá nhân hay tập thể, tạo nên sự kính trọng, khi các biểu trưng (representation) thể hiện sự tôn trọng trong tâm thức có một sức mạnh khiến nó kích thích hay ức chế một cách tự động mọi hành vi, đó là một sự trừu tượng hóa được làm nên từ toàn bộ thái độ có liên quan đến các hậu quả có lợi hay có hại đối với mọi người”.⁽⁷⁾ Thông qua các tập tục của nhiều làng xã ở Bắc Bộ, chúng ta thấy sự kính trọng và tuân thủ các dạng biểu trưng trong nghi lễ, đều có liên quan đến ước vọng sinh sôi mà người nông dân luôn ấp ủ. Ước vọng ấy không chỉ giải quyết chuyện đói no, mà còn là toàn bộ sự bình yên, an lành và hạnh phúc cho cuộc sống cộng đồng:

- Tục thờ dương vật và âm vật ở Đồng Kỵ (Từ Sơn).
- Tục ở làng Long Khám (Đông Sơn, Tiên Du) sau khi kết thúc việc tế ở sân đình thì tổ chức cho dân làng tranh nhau cây gỗ sơn đỏ, sau đó người thắng sẽ “để cây gỗ đỏ này lại ngoài đồng, ai trở về nhà người đấy”.⁽⁸⁾
- Tục dựng cây chày/cối ở làng Hữu Chấp (Châm Khê) để trừ tà ma.⁽⁹⁾
- Tranh nhau bị và gậy (bị dựng của cải, do thần ban để khỏi thất thoát; gậy thần để trừ tà ma) ở Xuân Ai (Võ Giàng).
- Làng Nghiêm Xá (Nội Trá, Yên Phong) dùng sừng trâu và mỡ gỗ để động thổ.
- Xã Cẩm Giàng với tục đào lỗ trồng tre trước sân đình vào ngày tất niên đến mồng 4 năm mới dân làng lại cùng nhau lay ngọn cây có treo một bó lúa trên đọt thật mạnh để cầu mùa, cầu an.
- Con trai mặc áo quần giả làm con gái xuống ruộng cấy lúa ở xã Thị Cầu (Đỗ Xá, Võ Giàng).

Những dạng nghi cụ mang tính gợi hình đến sinh thực khí trong các trường hợp nêu trên, được thể hiện trực tiếp hay gián tiếp, chi tiết hay mô phỏng, đều có liên quan đến những biểu trưng của đực/cái, âm/dương, lời/lỗm... Chúng không chỉ biểu trưng đơn thuần cho hiện tượng sinh sôi, mà còn là nghi cụ trừ tà, tiêu tai hên ảm, tránh xa những điều xui xẻo: nguyên nhân làm ngăn trở hạnh phúc cuộc sống con người.

4. Việc tái hiện hành vi giao dâm

E. B. Taylor trong công trình *Primitive Culture* (Văn hóa nguyên thủy), cho rằng: “Có một xu hướng phổ quát trong nhân loại, quan niệm mọi sự tồn tại giống bản thân họ và chuyển tới mọi đối tượng những phẩm chất mà họ quen thuộc một cách thân thiết và ý thức được một cách gần gũi”.⁽¹⁰⁾ Có lẽ, không có hiện tượng sinh sôi nào thuyết phục được con người bằng hiệu quả của hành vi giao dâm. Người nông dân ở không ít các làng ở Bắc Bộ Việt Nam đã “ngang nhiên” đi qua những rào cản của lễ thói đạo đức, được tạo dựng một cách nghiêm khắc bởi trật tự phong kiến, và, thậm chí là hậu phong kiến, để duy trì sự cảm nghiệm này trong phạm vi mang chất lễ nghi và thói tục.

4.1. Thực hiện thông qua biểu trưng

- Làng Đồng Kỵ (Từ Sơn): Cứ đáo lệ tháng 10 khi thu hoạch được mùa thì người ta lại tổ chức lễ hội rước thần. Một tục lệ không bao giờ thiếu là người ta bầu lên một nhân vật có tuổi, phu thê song toàn, gia cảnh đoàn viên, tay trái cầm một âm hộ bằng gỗ, tay phải cầm một dương vật bằng gỗ đi vào trong hậu đình, đứng trước bài vị hai vị thần. Người già này nói rằng: *Cái sự làm sao, cái sự làm vậy, cái sự thế này, cái sự làm sao...*, một người già lại cầm âm hộ và dương vật bằng gỗ đứng trước hương án vừa nói vừa múa, vừa gõ thùng.

- Thi đua giã bánh dày (chày to, cối lớn) cúng thần ở làng Đồng Kỵ (Nghĩa Lập, Từ Sơn).

- Thờ tượng gỗ người nữ có một lỗ ở thân dưới làm âm hộ ở làng Đình Bảng (Đông Ngàn, Từ Sơn). Hàng năm đến ngày tế, dân làng lấy ống phốc thổi đạn vào âm vật. Trúng vào lỗ càng nhiều dân làng càng được no ấm.⁽¹¹⁾

- Tục rước nữ thần ở làng Nghiêm Xá sang với nam thần làng Thọ Khê ở hậu đình, sau đó dân làng đóng cửa để 2 thần ở lại với nhau mây mưa suốt đêm, bên ngoài ca nương hát xướng.

4.2. Thực hiện hành vi giao phối có quy ước (không gian, thời gian, giới hạn cho phép...)

- Tục áp người sờ vú phụ nữ để cầu an và cầu mùa ở làng Nga Hoàng (Quảng Lãm, Võ Giàng).⁽¹²⁾

- Trai gái hai xã cận kề trao đổi cùng nằm mà hát suốt đêm. Xã Quảng Lãm (Võ Giàng), hàng năm ngoài lệ động thổ tắm trâu cày ruộng (mùng 4 tháng Giêng), còn có tục trai gái ngồi xen kẽ với nhau để hát vào ngày 5 tháng 3 hàng năm. “Nếu đôi trai gái nào có ý thuận tình yêu nhau thì đi sang ngõ khác, vào chỗ tối không để người khác biết, đôi trai gái này giao hợp với nhau, sau đó lại về ngõ cũ rồi hát”.⁽¹³⁾ Nếu chỉ làm lễ tế vào ngày ấy mà không cho trai gái thoải mái giao dâm thì làng sẽ mất mùa, dân xã bệnh tật, trâu bò chết nhiều.

- Làng Nga Hoàng (Quảng Lãm, Võ Giàng): Nam nữ đốt pháo ném vào nhau rồi hôn dâm ngoài đồng ở xã Phù Lưu (Nội Trá, Yên Phong).

III. Dâm thần: kẻ ẩn nấp dưới nhiều lớp áo văn hóa

Dâm tục trong nhiều làng xã ở Bắc Bộ Việt Nam được biểu hiện dưới hình thức nghi lễ một cách đa dạng, và, chúng được lồng trong những quy ước cũng như giới hạn không giống nhau. Điều đáng chú ý là bên cạnh những dâm tục, còn hiện hữu những dâm thần. Đối tượng này được phụng thờ một cách công khai, thậm chí còn đi kèm với những truyền tích bảo chứng, biện luận và bênh vực cho hành vi giao dâm bằng những lý lẽ, bao hàm tính hậu quả liên đới: Nếu không như thế, tai ương sẽ lập tức ập đến, không chỉ cho mình, mà còn liên quan đến bà con, thân thích, và cả cộng đồng. Trong trường hợp này, không thể có một cá nhân hay nhóm người nào dám phản đối, từ chối, ngăn cấm tham gia. Người có thái độ bất hợp tác, vô hình trung, sẽ trở thành thủ phạm, nếu chẳng may có sự rủi ro nào đó xảy ra một cách tình cờ. Đó cũng chính là lý do khiến những dâm tục này cho đến hiện nay vẫn chưa phải hoàn toàn biến mất.

1. Hình ảnh dâm thần qua vật biểu trưng

Tục thờ dâm thần ở làng Đồng Kỵ thực hiện như một nghi thức không thể thiếu trong tế tự, qua việc làm âm hộ và dương vật bằng gỗ để thờ hai vị dâm thần một nam một nữ. “Xưa kia, hàng năm vào ngày mùng 6 rước hai vị thần, cho dương vật vào thùng âm hộ, nói và cho vào thùng... Mới đầu, dân xã sai một người lấy một đoạn gỗ, giả làm dương vật của thần nam, và một miếng gỗ làm thành âm hộ của thần nữ, dùng dao đẽo (cho đúng hình dạng), sau đó, lấy phẩm đồ sơn vào âm hộ và dương vật này. Đến ngày nào rước thần, ủy nhiệm cho một người già, cầm âm hộ và dương vật này, nói một câu thì lấy dương vật đặt vào âm hộ một cái. Khi rước hai vị thần đến miếu, lấy dương vật và âm hộ bằng gỗ bày lên trước hương án hai vị thần mà thờ. Đến ngày rước thần về đình, người già này lại cầm âm hộ, dương vật bằng gỗ nói và cho vào thùng. Đến ngày mùng 6, rước hai vị thần, từ đình ra miếu, rồi sau khi đã rước hai vị thần về lại đình phụng thờ, thì dân xã đem âm hộ và dương vật ra đốt đi. Nếu năm nào có mở hội rước thần, làm lại âm hộ và dương vật khác”.⁽¹⁴⁾

2. Thần có tên tuổi và truyện tích

- Dâm thần làng Thạch Quang (xã Thanh Tương, tổng Khương Tự) đêm đêm chọn gái đẹp, quả phụ để giao hoan bằng cách biến thành bóng đen âm u nhập vào buồng phụ nữ. “Khi thần Thạch Quang giao phối... người con gái cũng chỉ biết có người giao phối với mình thôi, cũng thấy khoái lạc như thường... Sau đó người con gái thấy tắt chu kỳ kinh, rồi mang thai... sau khi mang nặng chỉ đẻ ra một bọc, mở bọc ấy ra chỉ có nước chứ không có con. Những người giao hoan với thần có thai thường được làng đại xá không bắt vạ”.⁽¹⁵⁾

Dâm thần Thạch Quang trong trường hợp này có mối quan hệ rất gần với hình tượng tứ pháp (Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện) trong Phật giáo dân gian của người làm nông nghiệp lúa nước⁽¹⁶⁾ ở Bắc Bộ Việt Nam.

- Tục ở làng Nghiêm Xá và Thọ Khê (Yên Phong, Bắc Ninh): Nghiêm Xá thờ nữ thần, Thọ Khê thờ nam thần. Nghiêm Xá rước nữ thần của mình đến Thọ Khê, đặt bài vị vào tận hậu cung, kính cẩn cho hai vị thần tự do như ý, mọi người không ai được lai vãng ở cửa hậu cung. Họ còn mượn ca kỹ ca hát đến 2, 3 giờ liền.

- “Lại như miếu xã ấy (Tạ Xá, Tiêu Sơn, Yên Phong) có một cây lớn um tùm. Có một hôm, thần của miếu này, thấy phụ nữ đi qua miếu, bèn làm cho người con gái hôn mê đi vào miếu, người con gái không thấy hình, chỉ thấy bóng đến dâm du. Dâm du xong người con gái mới tỉnh rồi đi ra.

Lại như cây gỗ của bản miếu có rất nhiều lá. Phàm phụ nữ vào trong miếu quét lá cây, nhặt củi khô, nếu như thần đang ở miếu nhìn thấy như vậy, thì thần miếu cũng dâm du”.⁽¹⁷⁾

Người dân các làng xã vừa nêu duy trì dâm tục và thờ phụng dâm thần không chỉ thực hiện một cách nghiêm túc, hết lòng, mà còn đi kèm với những chế tài với những ai bất tuân, phản đối hay bất hợp tác bằng nhiều hình thức phạt vạ. Chính vì thế, cộng đồng đều nhất nhất thực hiện và không ai có cơ hội để mảy may lời ra tiếng vào, hay đàm tiếu dưới góc nhìn riêng tư mang giá trị phê phán đạo đức.

IV. Luận bàn về dâm tục trong đời sống tinh thần người nông dân Việt

1. Sự tích dâm thần Thạch Quang thật ra chỉ là một dị bản của “Truyện Man Nương” trong *Lĩnh Nam chích (trích) quái*. Tuy nhiên, câu chuyện của Thạch Quang khi trở thành sản phẩm riêng của làng Thanh Tương, đã được chuyển đổi nhiều chi tiết để lý giải sự ra đời của tục thờ dâm thần, có thể hiểu đây là một cách khác, thể hiện ước vọng phong điều vũ thuận, phong đăng hòa cốc, quốc thái dân an.

2. Ranh giới giữa thói tục và lễ nghi cứ như lẫn vào nhau trong nhiều tình huống. Chính vì thế, cái được gọi là những đặc trưng trong biểu hiện mang tính nghi lễ, theo quan điểm của E. R Leach,⁽¹⁸⁾ thì hành vi giao tiếp của con người có thể chia thành 3 loại:

- Những hành động có mục đích nhất định sinh ra kết quả có thể hiểu rõ bằng hình thức mang tính cơ cấu như hành động kỹ thuật.

- Hành động được chuẩn hóa một cách văn hóa để hoàn thành vai trò giao tiếp như hành động truyền đạt.

- Hành động khác với hành động kỹ thuật có tác dụng khơi dậy những sức mạnh siêu nhiên như hành động phù phép.⁽¹⁹⁾

Trong quan niệm phổ biến thì loại 3 trong cách phân chia này mới được gọi là nghi lễ, mặc dù, nghi lễ đối với Leach bao gồm cả loại 2 nữa. Vì vậy, những hiện tượng được xem như sinh hoạt mang chất hội hè chuyển tiếp sau nghi lễ thờ sinh thực khí và hành vi giao phối trong làng xã Bắc Bộ thực chất là một bộ phận không thể thiếu của nghi lễ.

“Trước đây xã này (Đồng Kỵ-NHT) có năm mở hội rước thần, không làm âm hộ và dương vật gỗ, năm ấy mọi người và súc vật trong xã đều bị bất an hay sinh bệnh”.⁽²⁰⁾

3. Những dân tục được duy trì khá bền vững qua thời gian, và, dân thần trong nhiều làng xã Việt ở Bắc Bộ được phụng thờ lâu dài, đủ cho chúng ta hình dung vai trò của hình thức nghi lễ này, liên quan mật thiết dường nào đến sự hạnh phúc, bình yên và no ấm của cộng đồng. Tất nhiên, ở đây chúng ta cũng không loại trừ những tác dụng phụ, liên quan đến sự quân bình về yếu tố tâm lý. Nét biểu hiện tương phản giữa những quy ước đạo đức xã hội của cuộc sống đời thường và nghi lễ linh thiêng, nằm ngoài phạm trù của quan niệm về đạo đức nhân gian, đã tạo nên cho bức tranh văn hóa làng xã người nông dân Việt những sắc thái phong phú trong đời sống tinh thần. Ngoài ý nghĩa thiết yếu mang chất nghi lễ phần thực, phải chăng, đây còn là một liệu pháp tâm lý nhằm phá vỡ trong phút chốc những ước định khắt khe của một dạng trật tự đạo đức, nhốt kín mọi khát vọng, nhu cầu biểu lộ cảm xúc và sự sẻ chia trong quan niệm về luyện ái và tính dục của con người.

4. Trên thực tế, không phải không có sự giằng co giữa cái *tục* và cái *thiên* trong quan niệm về dân thần. Nói một cách khác, “cuộc sống chung” giữa quan niệm đạo đức xã hội truyền thống và những lễ tục trong tín ngưỡng nông nghiệp sơ khai, vẫn thường xuyên có hiện tượng vừa *đối phó* vừa *thỏa hiệp* giữa chư thần và con người. Chẳng hạn như dân xã Thanh Tương quyết định giam dân thần Thạch Quang vì “ngài quá lộng hành”, nhưng cạnh đó, lại hết lòng thờ phụng chu đáo.

Văn bản Hán Nôm về thần tích xã Tạ Xá (Tiêu Sơn, Yên Phong, Bắc Ninh) ghi: “Có một hôm, người con gái báo với cha rằng: ‘Cứ đêm đến có một hồn yêu hoặc tinh, nếu cha thấy chó sủa liên thanh, thì hồn yêu này lại vào nhà với con.’ Người cha biết chuyện, đêm đến, người cha cầm một con dao, ngồi nấp ở một chỗ tối trong buồng con gái, bỗng thấy chó sủa liên thanh, người này quả nhiên nhìn thấy một hồn, hình như người đến sân nhà. Hình nhân vừa đến gần phòng con gái, người cha quát lên một tiếng, sau đó cầm dao đuổi theo, hình nhân chạy đi. Người này đuổi theo đến ngôi miếu thì biến mất, mới biết là thần sơn thổ trong xã”.⁽²¹⁾

Cái *thiên* trong các trường hợp nêu trên đã khuất phục cái *tục* để chúng được cố duy trì lâu dài, mặc dù, hiện tượng này đã từng bị ngăn chặn một cách cương quyết, trước khi con người nhìn thấy hình nhân khuất dần trong chốn linh thiêng của ngôi miếu làng.

5. Trong hậu trường của đời sống làng xã, sự lộng hành của nạn cường hào, ác bá, ắt không thể không xảy ra việc lợi dụng lòng tin về những điều thiêng. Và có chăng, trong trường hợp này, đã tạo nên sự thao túng qua việc sách nhiễu, lạm dụng bằng mối quan hệ bất chính (gian dân, cường dân, ép dân...) đối với phụ nữ, của tầng lớp chức sắc lộng hành, bằng phương thức ẩn nấp sau lưng những dân thần để “hợp thức hóa” hành động đen tối của mình? Trong trường hợp này, nếu có, thì kẻ hại và người bị hại, đều an toàn trước lệ làng lẫn phép nước.

6. Làng xã Việt ở Bắc Bộ trong chiều dài của lịch sử hàng ngàn năm gắn mình với nông nghiệp lúa nước, đã bảo lưu khá điển hình những tục lệ còn đậm chất nguyên sơ, phản ánh ước vọng phồn thực và an bình qua nhiều lễ thức thâm đậm văn hóa văn minh Việt cổ. Các lễ tục ấy khu trú bền vững trong những không gian cụ thể của từng ngôi làng, và bảo lưu lâu dài qua thời gian. Nhưng, khi con người tách khỏi không gian sống của làng mình để kiếm tìm đất mới, hành trang của họ mang theo chỉ là kinh nghiệm và những mẫu ký ức của tình hoài hương, chứ không còn cưu mang những vị thần hay thói tục đặc thù của chốn cũ. Sự thích ứng một cách mãnh liệt với môi trường mới, sự tiếp nhận và giao lưu với những nền văn hóa tiên trú, đã buộc họ phải hình thành nên một hệ ứng xử thích hợp để tồn tại. Việc kế thừa truyền thống của người nông dân Việt xuôi Nam được thể hiện chủ yếu trên nền tảng thâm sâu của đời sống tinh thần, chứ không sao chép trên hình thức biểu hiện.

Trên đường về Nam, các hiện tượng của tín ngưỡng phồn thực thông qua việc thờ sinh thực khí hay chấp nhận hành vi tính giao, dâm du, và chạm cơ thể nam nữ trong lễ tục cổ vốn tồn tại ở vùng đất cổ hương đã nhạt đi thấy rõ. Tất nhiên, mọi thứ không phải bị cắt đứt một cách dứt khoát, mà chúng tồn tại phổ biến dưới dạng biểu tượng; đó là tục cầu sự sinh sôi qua hình tượng những vật thể có hình dáng sinh thực khí trong tự nhiên; đó là tục treo những bộ chày cối, hay vỏ ốc được xâu chuỗi trên những giàn bí bầu cho chúng dễ đậu trái; đó là việc ưa chuộng thể hiện những motif trang trí của những trái có nhiều hạt như măng cầu, thạch lựu, bầu bí trong nhà cửa và vật dụng v.v... Chính vì vậy, chúng ta cũng không ngạc nhiên khi người Việt trong quá trình tiếp nhận vùng đất mới ở phương Nam, họ vẫn không mặn mà gì với những chiếc linga-yoni, vốn dễ bắt nhip hay ít ra là mối liên tưởng sinh động và tự nhiên với những lễ tục ở chốn cũ trên đất Bắc.

Nhận diện sự bảo tồn và gìn giữ những nét đặc trưng của một nền văn minh hay văn hóa truyền thống trong đời sống người Việt, có lẽ chúng ta phải tìm đến cái “thần”, cái “trục” của hệ thống quan niệm, vốn được bảo lưu như một cơ tầng văn hóa Việt, thể hiện trong thế giới quan, nhân sinh quan, luyện ái quan..., chứ không thể định vị và đánh giá trên mặt biểu tượng bằng quan sát hiển lộ trong sinh hoạt thường ngày, kể cả đời sống tinh thần thông qua phong tục hoặc lễ thức.

Tinh thần “ly hương bất ly tổ” trong lối sống của hương dân Việt luôn là sự gìn giữ và tôn kính những gì đã trải nghiệm, trong không gian cụ thể của vùng đất cố hương, chứ không phải là tái hiện nó trên quê hương mới.

Đó chính là cái mà người Việt đã làm được trong quá trình tồn tại và thích ứng trước bao nhiêu thử thách và thăng trầm trong cuộc sống cũng như trong hành trình mở nước của mình.

N H T

CHÚ THÍCH

- (1) Máu trong trường hợp săn đầu người hay tục hiến sinh như lễ đâm trâu... đều mang ý nghĩa như một chất xúc tác thúc đẩy sự nối kết đất trời, tác hợp cho những thành tố có vai trò làm nên sức sinh sôi của cây trồng: máu phải dính đầy trên ngọn giáo trong tục săn đầu, sau đó, chúng sẽ được cắm trên nương rẫy; máu trong tục đâm trâu phải vung vãi nhiều trên mặt đất... Người ta bôi máu hiến tế lên trán của nhau để chúc phúc cũng không ngoài ý nghĩa được no ấm và an lành.
- (2) Người nông dân trong ước vọng được mùa thường tin rằng: hành vi giao phối của con người khi được thực hiện sẽ truyền sự kích thích ấy đến vạn vật, đánh thức vạn vật niềm hưng phấn giao hợp, kể cả việc nhiều cặp làm tình ngay trên mảnh đất trồng, hay, khi những người phụ nữ đi cấy với nhau họ thường cố tình nói tục, kích dâm, “quấy rối tình dục” cả đất trời. Vì ngoài họ ra, những câu chuyện ấy chỉ nhằm để đất nghe, trời nghe.
- (3) Vũ Minh Chi, *Nhân học văn hóa. Con người với thiên nhiên, xã hội và thế giới siêu nhiên*, Nxb Chính trị Quốc gia, 2004, tr. 312.
- (4) Vũ Minh Chi, Sdd, tr. 312.
- (5) J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, PUF, Paris, 1971, tr. 13.
- (6) Sự ngưỡng vọng sức sống từ âm vật của người phụ nữ đã từng được con người quan niệm như là chất bất tử cho nhân loại; một dạng chất sống có quyền năng xóa nhòa ranh giới giữa thần thánh và con người. Thần thoại của người Maori (New Zealand) ở châu Đại Dương như là một mẫu hình “anh hùng văn hóa” khi nhân vật chính là chàng Maui, thực hiện việc đánh cắp chất bất tử trong tử cung của mẹ mình là thần Đất để ban cho nhân loại. Chẳng may, trong khi luồn người vào tử cung của mẹ lúc đang ngủ vùi trong lòng đất, Maui đã không thực hiện được ước vọng ấy, khi mẹ Maui bỗng nhiên trở mình khép chân lại. Giấc mơ đem chất sống bất tử cho nhân loại từ trong tử cung của một vị nữ thần đã không thành. Tính hữu hạn và bấp bênh của cuộc sống nhân sinh cũng bắt đầu từ đó.
- (7) Emile Durkheim (1912), *La Religion Comme une Representation Collective* (Tôn giáo như là một biểu trưng tập thể) trong *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, bản dịch của Đào Hùng: *Những vấn đề nhân học tôn giáo*, tạp chí *Xưa và Nay*, Nxb Đà Nẵng, 2006, tr. 65.
- (8) Đinh Khắc Thuân (chủ biên), *Địa phương chí tỉnh Bắc Ninh qua tư liệu Hán Nôm*, Viện Khoa học xã hội Việt Nam-Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 2008, tr. 326.
- (9) Cây chày làm bằng gỗ để giã bánh dày hoặc thịt lợn.
- (10) E. B. Taylor (1903), *Primitive Culture*, T. 1, W. Wundt, tr. 477.
- (11) Tượng người phụ nữ giả làm vợ người hoạn quan triều Tiền Lê. Lúc mới cưới thì còn dương vật, lúc làm quan về thì mất dương vật. Khi mãn hạn hồi hương, họ không còn chăn gối với nhau được nữa, nên dân làng xem việc tái hiện hành vi giao phối giúp cho cặp vợ chồng này để cầu phúc và tạ ơn họ.
- (12) Nguyên nhân tục này dân làng kể rằng: Trên núi Linh Quy trong địa phận làng, có vị thần nữ là Linh Sơn Mỹ Nương rất linh hiển. Một hôm ông Đồng Vang lên núi ngắm cảnh, bỗng

nhiên núi này nứt ra một cái hang. Ông Đổng Vang rơi vào hang không lên được, mỗi lần trèo lên thần nữ lại lấy thân mình áp vào đẩy ông xuống. Khi dân làng hay tin đến nơi thì hang đã lấp. Từ đấy làng yên ổn no ấm. Núi theo tích này hàng năm nam nữ có tục áp mình vào nhau như thế.

- (13) Đinh Khắc Thuân (chủ biên), Sdd, tr. 351.
- (14) Đinh Khắc Thuân (chủ biên), Sdd, tr. 338.
- (15) Bọc nước, hay nói đúng hơn là một dạng nước thiêng, trong trường hợp này, phải chăng là món quà mà người nông dân chờ đợi như một ân sủng của trời đất thể hiện qua câu nói của miệng: nước, phân, cần, giống.
- (16) Nguyên xã Thanh Tương từ xưa đã có một ngôi chùa thờ Phật. Lúc đó, trong xã có một người tên là Chu Định, vợ là Man Nương, nhà nghèo khó không có con. Man Nương bỏ Chu Định, cũng bỏ cả nhà để làm thủ hộ ở chùa này. Được hai năm, Man Nương bỗng thấy sân chùa có một dấu chân người khổng lồ, thấy dấu đấy lạ nên lấy chân giẫm vào. Về sau Man Nương tự nhiên có mang, người trong xã nghi là sư chùa giao phối với Man Nương, bắt phạt vị sư này. Vị sư vô cùng xấu hổ, bèn đuổi Man Nương. Sau đó, Man Nương lưu lạc đến xứ rừng núi Thượng Châu, hàng ngày xin ăn ở vùng này. Ngày qua tháng lại, Man Nương mang thai đã 10 tháng, sinh ra được một khối đá. Trong khu rừng đó toàn cỏ cây không có người ở, Man Nương bèn mang khối đá này giấu kín trong một cây dâu. Sau đó Man Nương trở về quê, lại đến nhà ông Chu Định.
Xã ấy nằm giáp với sông Thiên Đức. Man Nương từ ngày sinh ra một khối đá ở rừng ấy, trở về nhà được hơn ba năm, một hôm mưa to gió lớn, bỗng nhiên thấy trên sông Thiên Đức có một cây dâu lớn, trôi từ thượng lưu đến địa phận xã Thanh Tương thì tấp vào. Mọi người muốn lấy cây dâu về nhưng không được, 3 người kéo cây dâu vẫn không được, rồi đến 50 người lấy dây thừng buộc, cùng chung tay kéo lấy cây dâu này lên bờ sông cũng không được... Lúc này Man Nương cũng ra xem, thấy chuyện này lạ quá, bèn đi một mình xuống sông, miệng nói rằng: Cái cây này nếu quả là con mẹ thì về với mẹ. Nói xong bà lấy dải yếm quấn vào cây dâu, rồi kéo lên, tự nhiên cây dâu được kéo lên... mang về ngôi chùa trong làng.
Người ta thuê thợ mộc về cưa cây dâu làm bốn đoạn, mỗi đoạn đẽo thành một tượng Phật, gọi là Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện. Trước khi cưa cây dâu này ra, người ta thấy ở trong có một khối đá, người thợ ném khối đá này xuống ao. Trâu bò trong xã chết rất nhiều, già trẻ trai gái đều sinh bệnh tật, mọi người đều bất an. Lúc đó người trong xã không biết tại sao bèn sai trai tráng trong xã lại xuống ao tìm vớt khối đá ấy lên, mang khối đá đặt vào trong chùa. Từ hôm đó trâu bò không chết nữa, mọi người cũng được bình an. Sau đó dân trong xã đẽo khối đá này thành tượng thánh, gọi là thần Thạch Quang, cùng thờ với Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Phong (? - NHT) Pháp Lôi ở trong chùa. Bốn vị thánh này rất linh nghiệm, chỉ có thần Thạch Quang là có thể giao phối với người. Thần Thạch Quang này là do Man Nương sinh ra với đá, không sinh với người, cho nên gọi là Thạch Quang. Đinh Khắc Thuân (chủ biên), Sdd, tr. 347-348.
- (17) Đinh Khắc Thuân (chủ biên), Sdd, tr. 333.
- (18) E.R Leach (1962), "Pulleyar and the Lord Budha: An Aspect of Religious Syncretism" in *Ceylon Psychoanalysis and Psychoanalytic*, Review 49, 1962.
- (19) Vũ Minh Chi, Sdd, tr. 311.
- (20) Đinh Khắc Thuân (chủ biên), Sdd, tr. 338.
- (21) Đinh Khắc Thuân (chủ biên), Sdd, tr. 332.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Emile Durkheim (1985) [1912], *La Religion Comme une Representation Collective [Les formes élémentaires de la vie religieuse]*, Paris, Presses Universitaires de France.

2. E. B. Taylor (1903), *Primitive Culture*, T. 1, W. Wundt.
3. E.R Leach (1962), "Pulleyar and the Lord Budha: An Aspect of Religious Syncretism" in *Ceylon Psychoanalysis and Psychoanalytic*, Review 49.
4. J. Cazeneuve (1971), *Sociologie du rite*, PUF, Paris.
5. Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam (2006), *Những vấn đề nhân học và tôn giáo*, tạp chí *Xưa và Nay*, Nxb Đà Nẵng.
6. *Lĩnh Nam chích quái* (1960), Nxb Văn hóa, Hà Nội.
7. Viện Khoa học xã hội Việt Nam-Viện Nghiên cứu Hán Nôm (Đình Khắc Thuần chủ biên), (2008), *Địa phương chí tỉnh Bắc Ninh qua tư liệu Hán Nôm*, Nxb Khoa học xã hội.
8. *Việt điện u linh* (1960), Nxb Văn hóa, Hà Nội.
9. Vũ Minh Chi (2004): *Nhân học văn hóa. Con người với thiên nhiên, xã hội và thế giới siêu nhiên*, Nxb Chính trị Quốc gia.
10. Vũ Ngọc Khánh, Trần Thị An, Phạm Minh Thảo (1998): *Truyền thuyết Việt Nam*, Nxb Văn hóa-Thông tin, Hà Nội.

TÓM TẮT

Làng xã Việt ở Bắc Bộ trong chiều dài lịch sử hàng ngàn năm gắn liền với nông nghiệp lúa nước đã bảo lưu khá điển hình những tục lệ còn đậm chất nguyên sơ, phản ánh ước vọng phồn thực và an bình qua nhiều lễ thức thẩm thấu văn hóa văn minh Việt cổ, trong đó có tục thờ sinh thực khí và các dân thần, hoặc tái hiện hành vi tính giao trong một số nghi lễ hàng năm.

Trên bước đường Nam tiến của người Việt, các hiện tượng của tín ngưỡng phồn thực thông qua việc thờ sinh thực khí, dân thần hay chấp nhận hành vi tính giao trong lễ tục cổ vốn tồn tại ở vùng đất cổ hương đã nhạt đi thấy rõ ở vùng đất mới. Tất nhiên, mọi thứ không bị cắt đứt một cách dứt khoát mà chúng tồn tại phổ biến dưới dạng biểu tượng.

Tinh thần "ly hương bất ly tổ" trong lối sống của người Việt luôn luôn là sự gìn giữ và tôn kính những gì đã trải nghiệm trong không gian cụ thể của vùng đất cổ hương, chứ không phải là tái hiện lại toàn bộ trên quê hương mới.

ABSTRACT

"SEX CUSTOMS" AND "SEX GODS" IN VIETNAMESE VILLAGES' CULTURE AND BELIEFS

During the history of thousands of years associated with wet-rice agriculture, villages in Northern Vietnam have reserved typical primitive customs reflecting the desire for fertility and peacefulness through many rituals imbued with the ancient Việt culture and civilization, including the custom of worshipping phallus and sex gods, or recreating sexual intercourse behaviors in some annual rituals.

On the way toward the South of the Vietnamese, the phenomenon of the traditional beliefs of the fertility through worshipping phallus and sex gods, or recreating sexual intercourse behaviors in their native land have evidently faded in the new land. Indeed, things are not cut off explicitly but they still exist as a symbol.

The spirit of "leaving the homeland, not ancestors" in the Vietnamese way of life is always the one of preserving and honoring what was experienced in the specific space of the native land, rather than recreating the whole in the new land.