

Tính chất hai mặt của tín ngưỡng Thành hoàng làng

ĐẶNG THẾ ĐẠI^(*)

Hầu như làng nào cũng có ngôi đình thờ thành hoàng, điều đó chứng tỏ tín ngưỡng Thành hoàng làng có một vai trò mặt thiết trong cấu trúc làng Việt⁽¹⁾. Nhưng một điều có vẻ phi lí là sự xuất hiện của tín ngưỡng Thành hoàng làng trong lịch sử lại khá muộn. Tư liệu hiện nay cho biết ngôi đình và tín ngưỡng Thành hoàng làng chỉ mới có khoảng từ thế kỉ XV rồi nhanh chóng trở nên phổ biến trong các thế kỉ XVII - XVIII⁽²⁾. Từ đó, nhiều vấn đề đặt ra: vì sao tín ngưỡng Thành hoàng làng xuất hiện vào thời kỳ này? Lí do nào khiến nó trở nên phổ biến ở nông thôn Việt Nam? Vì sao nó chỉ có ở Việt Nam mà không xuất hiện ở các nước láng giềng khác?... Góp phần lí giải những câu hỏi này, chúng tôi thử nêu lên một tính chất xuyên suốt qua mọi yếu tố tham dự vào tín ngưỡng Thành hoàng làng - tính thống nhất hai mặt *làng* và *nước*.

I. Tính chất hai mặt của tín ngưỡng Thành hoàng làng

1. Chúng ta biết tín ngưỡng *Thành hoàng làng* không xuất hiện ở Trung Quốc, mặc dù, theo nhiều nhà nghiên cứu, tín ngưỡng *Thành hoàng* (·◆·回) có nguồn gốc Trung Quốc⁽³⁾: các thành trì ở Trung Quốc xưa được bao quanh bởi *thành* và *hoàng* (hào cận). Thành hoàng là vị thần được chính quyền phong kiến Trung Quốc phong làm thần bảo hộ cho thành trì. Tín ngưỡng Thành hoàng ở Trung Quốc xưa, theo Quách Triều Hoa, là tín ngưỡng mang tính chất thành thị và thương nghiệp: tín đồ không phải nông dân mà là thương nhân, thợ thủ công, quan lại, dân thành thị; hội miếu

thành hoàng⁽⁴⁾ và các ngày lễ cũng là hội chợ, “trở thành một loại chợ quan trọng nhất trong thành trấn” (như hội miếu và ngày sóc vọng ở Bắc Kinh cuối Thanh, chợ dài đến 3 dặm, hàng bày sát đến thêm miếu); các trò chơi, trò diễn là các tạp kĩ, mĩ vũ, hí kịch mục đích giải trí kiếm tiền và bán hàng⁽⁵⁾. Điều này xa lạ với hội làng ở Việt Nam, nơi các trò diễn mang tính chất tín ngưỡng nông nghiệp.

Theo Nguyễn Duy Ninh, “nước ta có hai hệ thành hoàng khác nhau: Hệ Thành hoàng kiểu phong kiến Trung Quốc và hệ thành hoàng làng của người Việt”, “Thành

*. NCV, Viện Nghiên cứu Tôn giáo.

1. Xem: Đinh Gia Khánh. *Văn hoá dân gian Việt Nam trong bối cảnh văn hoá Đông Nam Á*, KHXH, Hà Nội, 1993, tr. 330.

2. Mặc dù từ thời Bắc thuộc đã có việc phong Thành hoàng thành Đại La cho thần Tô Lịch. Song đó không phải là Thành hoàng làng. Gần đây, GS. Hà Văn Tấn có công bố một tư liệu mới, từ đó ông khẳng định đã có phong Thành hoàng làng ngay từ thời Trần (*Văn bia của Trương Hán Siêu và vấn đề phong Thành hoàng*, Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử*, số 1 tháng 1-2/1999). Chúng tôi đã nêu một vài căn cứ cho phép nghi vấn sự khẳng định ấy (xem: *Thành hoàng làng có từ bao giờ?* - Tạp chí *Xưa & Nay*, số 7 năm 1999).

3. Phan Kế Bính. *Việt Nam phong tục*. Nxb TPHCM, 1992, tr. 78-79.

4. Ở Trung Quốc, Thành hoàng chỉ thờ ở miếu, còn đình là thứ hoàn toàn khác, là nơi thư giãn, đọc sách, câu cá... không liên quan gì đến tín ngưỡng.

5. Quách Triều Hoa. *Đôi nét về tín ngưỡng Thành hoàng và hoạt động hội miếu*. Tạp chí *Đạo giáo* Trung Quốc tháng 1/2000.

hoàng làng người Việt là một vị thần được dân thờ từ trước, sau mới được vua phong tước vương với chức danh Thành hoàng. Như vậy vị thần bảo hộ làng được khoác lên chiếc áo tín ngưỡng phong kiến Trung Quốc, hay nói cách khác thần bảo hộ làng về mặt văn hoá đã bị Hoa hoá mang chức danh Thành hoàng⁶.

Như vậy, về hình thức, việc phong thành hoàng ở Việt Nam là học theo lối Trung Quốc, nhưng về bản chất, tín ngưỡng thành hoàng làng ở Việt Nam là một loại tín ngưỡng rất khác.

Tục thờ thần bảo hộ cộng đồng là khá phổ biến từ xa xưa ở các dân tộc Đông Nam Á. Tuy nhiên, không đâu ở Đông Nam Á tục thờ thần làng phát triển thành một loại hình tín ngưỡng độc đáo là tín ngưỡng Thành hoàng làng với việc nhà nước phong kiến phong tước vương cho vị thần làng, và với một tính chất mới, tính thống nhất hai mặt làng và nước như dưới đây sẽ phân tích. Hẳn rằng cái vị trí giao thoa của Việt Nam giữa văn hoá Trung Hoa và văn hoá Đông Nam Á có một vai trò nhất định đưa tới hiện tượng độc đáo này.

2. Nói tín ngưỡng thành hoàng làng là nói tới vị thần thành hoàng làng, đình làng và hội làng. Bởi vậy, tính chất hai mặt của tín ngưỡng thành hoàng làng phải thể hiện qua từng thành tố này của nó.

3. *Làng và nước* thống nhất trong hình ảnh vị thần hoàng.

3.1. Bất cứ vị Thành hoàng nào cũng có hai tư cách. Một mặt, ông ta là *thần của một làng nhất định*, là đại biểu chung của toàn thể cộng đồng làng, có sứ mạng bảo hộ và trách nhiệm đối với đời sống thịnh suy của cộng đồng ấy. Với tư cách này, mỗi làng có thành hoàng riêng của làng mình, *thánh làng nào làng ấy thờ*. Mặt khác, ông ta là vị thần được vua phong chức danh thành hoàng, tức là được nhà nước thừa nhận chính thức, được ban một cấp bậc (thượng, trung, hạ đẳng thần) trong hệ thống chức

danh nhà nước phong kiến, chịu trách nhiệm về làng mình trước nhà nước. Với tư cách này, có thể nói vị thần thành hoàng làng là đại diện của vua và nhà nước trung ương trước dân làng.

3.2. Quá trình hình thành vị thần thành hoàng là quá trình từ *làng* đến *nước*: từ vị thần làng cổ xưa, vì có công với nước (âm phù), rồi sau được vua phong; hay từ một dân làng bình thường, nhiều khi chỉ là một thôn nữ, vì có công (công thực) chống xâm lăng, khai hoang lập ấp, dạy nghề..., làm vẻ vang cho làng, được dân làng tôn thờ rồi được vua phong v.v... Đó là *quá trình từ làng phong đến nước phong*. Đó nhiều khi cũng là quá trình khoác lên, phủ lên cho vị thần làng những truyện tích làm che lấp đi nguồn gốc cổ xưa của thần. Nhưng thần tích trong khi nâng vị thần làng lên tầm quốc gia (có công với nước, trở thành hoàng tử, tướng quân, đại vương, hay trở thành công chúa, hoàng hậu) vẫn cho thấy thấp thoáng bóng dáng nguyên thủy của vị thần làng. Những thần tích về thành hoàng làng, dù hư thực thế nào, cũng phản ánh một sự thực là sự đóng góp, sự tham gia của các làng vào quá trình xây dựng và bảo vệ nước⁷. Nói cách khác, quá trình từ *làng* đến *nước* được biểu trưng trong quá trình hình thành vị thần hoàng. Vị thần thành hoàng làng là hình ảnh thần hoá của mối quan hệ làng - nước.

4. Làng và nước thống nhất trong ngôi đình.

4.1. Đình một mặt là đình chung của toàn thể cộng đồng làng. Nói “ra đình” là “ra làng” - *ra đình mà chửi* là chửi cho cả làng nghe. Một miếng, một chỗ ở đình là một miếng, một chỗ trong quan hệ với toàn

6. Nguyễn Duy Hinh. *Tín ngưỡng Thành hoàng Việt Nam*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1996, tr. 61, 25.

7. Xin tham khảo thêm sự phân tích của chúng tôi về quá trình chuyển hoá của một vị thần làng - trở nên Thành hoàng trong bài: *Vai trò của tín ngưỡng Thành hoàng trong đời sống cộng đồng làng qua thực tế ở làng Tả Thanh Oai*. Tạp chí *Xã hội học*, số 4 năm 1998.

thể cộng đồng làng. Đình là nơi dân làng đón tiếp sắc chỉ công văn của nhà nước, đón tiếp vua quan... tức đình là đại biểu cho cộng đồng làng trước nhà nước. Mặt khác, đình là nơi bộ máy nhà nước cấp thôn xã làm việc, nơi người dân đến để được giải quyết các yêu cầu về hành chính, nơi quan trên về giải quyết các công việc của làng, nơi ban bố sắc lệnh của nhà nước... Với tư cách này, đình mang một ý nghĩa đại diện của nhà nước trước dân làng.

4.2. Đình là một phần hữu cơ của không gian làng, đồng thời, là đầu mối giao thông của làng với bên ngoài, với nước.

Một mặt, đình không thể tồn tại tách khỏi làng (chùa, đền hay miếu thì có thể). Đình thường được chọn đặt ở vị trí đẹp nhất làng (cao ráo - thường hay dựng trên gò, đẹp cả về phong thủy, thuận tiện đi lại nhất để vào các xóm). Đó là trung tâm thật sự về địa lý - giao thông của làng. Hơn nữa, vị trí ấy không những chứng tỏ sự tôn kính với thần mà dường như còn cho phép vị thần “trông coi bao quát” cả làng. Chẳng thế mà xưa kia nhiều làng quy định nhà cửa không được làm cao hơn đình làng. Vị trí đặt đình, hướng đình trong quan niệm của dân làng có quan hệ đến sự sinh sống của toàn thể cộng đồng làng.

Mặt khác, đình thường nằm bên bến nước (giao thông thủy xưa từng là chủ yếu) hay bên con đường chính của làng (như đường liên thôn, liên xã) đi ra với bên ngoài, đến với các làng khác, ra với nước.

Các nơi thờ tự khác như chùa, đền, miếu (trừ miếu thành hoàng⁽⁸⁾)... có thể nằm trong xóm, lẫn vào khu dân cư, hay ra hẳn ngoài đồng xa, chúng không nhất thiết phải có một vị trí thuận tiện “vào làng ra nước” như đình, vị trí cho phép đình mang tính thống nhất hai mặt làng và nước.

4.3. Bố trí tổng thể của đình phản ánh tính chất hai mặt của nó.

Đình thường có nhiều lớp, có nhiều kiến trúc, song tối thiểu phải có 2 phần cơ bản: phần ngoài (ít nhất là sân đình) và phần nhà

thờ (đại đình, nội cung). Lâu nay, khi nghiên cứu đình người ta ít để ý tới phần ngoài. Chùa, đền, miếu có thể không cần, nhưng *một diện tích rộng là đặc điểm không thể thiếu của bất cứ đình nào*. Nó nói lên chức năng trước hết của đình là nơi sinh hoạt của cộng đồng làng, và trong quan hệ với đại đình và nội cung, nó nói lên cái mặt *làng* của đình. Xưa hơn, phải chăng việc thờ cúng thần làng và các hội làng không nhất thiết phải có một ngôi nhà, một điện thờ cố định, nhưng nhất thiết phải có một không gian tương đối rộng, chẳng hạn một cánh rừng được coi là thiêng, một hang đá rộng, một bãi cỏ lớn, một khoảnh ruộng, một miếng nương, như ta có thể gặp trong một số lễ hội của một số dân tộc thiểu số⁽⁹⁾. Bố trí tổng thể của đình có thể khác nhau, dạng đơn giản nhất chỉ gồm hai lớp: một sân rộng và một toà đại đình, nhưng thường thì có nhiều lớp. Các lớp từ ngoài vào trong của đình, dù trong trường hợp giản đơn nhất hay trong các trường hợp phức tạp, nếu xét chức năng mà các lớp này đảm nhận, ta vẫn thấy *đó là một cấu trúc văn hoá đặc thù của đình, phản ánh quá trình từ làng đến nước*: khoảng đất rộng và sân đình là nơi diễn ra các sinh hoạt chung của cả làng, như hội họp, hội chèo hay các trò diễn, trò chơi dân gian, nơi khởi hành các đám rước khi làng vào đám; nhà giải vũ là nơi chuẩn bị trang phục khi tế lễ; nhà đại bái là nơi tế lễ với các nghi lễ mà một bộ phận dân làng được tham dự. Nội cung là nơi chỉ được thực hành những nghi lễ tôn nghiêm nhất với một số ít chức sắc (chẳng hạn lễ phong bào hay lễ mộc dục). Tính nghi thức tôn nghiêm ngày càng tăng và tính dân dã ngày càng giảm theo trình tự từ ngoài vào trong. Đại đình và nhất là nội cung với các ngai thờ và các nghi lễ trang trọng, xét trong mối quan

8. Xem: Phan Kế Bính. Sđd, tr. 76.

9. Xem: *Tìm hiểu văn hoá cổ truyền của người Thái Mai Châu*, nhiều tác giả, Sở VH TT Hà Sơn Bình, 1988, tr.99; *Lễ cầu mùa của các dân tộc ở Việt Nam*, nhiều tác giả, Nxb VHDT, Hà Nội, 1993, tr. 70-71, 53, 87.

hệ với sân đình, nói lên cái khía cạnh *nước* của đình.

5. Làng và nước thống nhất trong hội làng.

5.1. Hẳn là hội làng đã có từ lâu trước khi có tín ngưỡng thành hoàng. Nhưng với tín ngưỡng thành hoàng, hội làng có một bước phát triển mới, thông qua việc rước thần thành hoàng hay sắc thần tới đình, thông qua những nghi lễ cúng tế và những nghi thức trang trọng mang tính chất phong kiến của đám rước. Đó là những hành vi, một mặt, nhằm khẳng định trước nhà nước vị thần làng của mình, qua đó là khẳng định tín ngưỡng, tập tục và sự tự quản của làng, mặt khác, cũng là một cách chấp nhận sự quản lý của nhà nước, là tuyên thệ sự tham gia của *làng* vào *nước*⁽¹⁰⁾. Đám rước thần từ miếu (thường là miếu cổ thờ thần làng) tới đình (nơi thần có tư cách nhà nước) là sự biểu diễn mối quan hệ làng - nước. Ngay trật tự của đám rước tuồng như cũng phản ánh mối quan hệ làng - nước: nếu phân đầu tuân theo nghi thức nghiêm trang và rục rờ như rước vua thì càng về cuối càng giản dị.

5.2. Việc tổ chức và điều hành hội làng cho thấy sự dung hoà giữa hai thể chế làng - nước: Người chủ trì hội làng không phải người đại diện quyền lực nhà nước (nay là Trưởng thôn, xưa là Lí trưởng) mà là các cụ bô lão (nay có nơi là Hội những người cao tuổi, xưa là Hội hương lão). Một cách tự nhiên, theo tập quán, Lí trưởng hay Trưởng thôn dùng quyền lực của mình để đáp ứng những yêu cầu của ban tổ chức hội làng do già làng điều hành. Và sự hợp tác với nhau như vậy vẫn duy trì cho đến ngày nay. Việc vừa trọng tước vừa trọng xỉ ở phần đông hội làng Bắc Bộ cũng phản ánh sự dung hoà giữa hai thể chế ấy.

5.3. Nội dung hội làng bên cạnh những nghi lễ mang tính chất phong kiến lại có hát sân đình, yển ả, những tục lệ cổ, những trò diễn, trò chơi ẩn giấu tín ngưỡng cầu mưa, phân thực vốn có từ xa xưa của cộng đồng làng.

Như vậy, với tín ngưỡng Thành hoàng, hội làng có sự phát triển mới: mang tính chất hai mặt, biểu hiện mối quan hệ làng - nước.

6. Tóm lại, các yếu tố tham dự vào tín ngưỡng Thành hoàng làng đều cho thấy tính thống nhất hai mặt làng và nước. Hội làng, thần thành hoàng hay ngôi đình cần được xem như những yếu tố không tách rời nhau của một thực thể là tín ngưỡng Thành hoàng làng - “một thiết chế chính trị - tôn giáo quan trọng của làng Việt Nam”⁽¹¹⁾.

II. Giả thuyết về nguồn gốc đình làng và sự ra đời, phổ biến của tín ngưỡng Thành hoàng làng

Từ tục thờ thần làng *chỉ của làng* tới sự xuất hiện của tín ngưỡng Thành hoàng làng là một bước phát triển mới không thể tách rời sự ra đời của đình làng với tính chất hai mặt của nó, tức đình làng với tư cách thành tố của tín ngưỡng Thành hoàng làng. Do đó, *vấn đề vì sao và khi nào xuất hiện tín ngưỡng Thành hoàng làng không tách rời vấn đề nguồn gốc đình làng*. Từ tính chất hai mặt của tín ngưỡng Thành hoàng làng, chúng tôi muốn góp thêm một cách nhìn đối với các giả thuyết đã có về vấn đề này.

1. Giả thuyết thứ nhất cho rằng chắc chắn cộng đồng làng phải có nơi hội họp chung từ trước, có người liên hệ nó với *nhà rông* hay *nhà làng*, và *ngôi nhà chung* ấy sau trở thành đình. Giả thuyết này có căn cứ xét về chức năng sinh hoạt cộng đồng của ngôi đình. Nhưng có nên cho rằng đình chỉ là ngôi nhà chung đã có từ trước, rồi sau mang một tên gọi mới không? Chẳng hạn, GS. Hà Văn Tấn, sau khi chứng minh rất thuyết phục rằng đình có mặt ít nhất từ thế kỉ XV, đã viết: “Mặc dù còn thiếu chứng cứ, ta tin rằng *đình - ngôi nhà chung* của làng xã đã xuất hiện từ lâu đời, nếu không phải là thời tiền sử thì cũng là thời sơ sử của dân tộc. Tất nhiên là thời đó chưa được gọi là

10. Đình Gia Khánh. Sđd, tr. 303 - 304.

11. Đình Gia Khánh. Sđd, tr. 330.

đình, một từ vay mượn của Trung Hoa”⁽¹²⁾. Tuy ông cho rằng các chức năng của đình hình thành dần dần, nhưng phải chăng *cách nhìn này đã tách đình ra khỏi tín ngưỡng Thành hoàng*, bỏ qua một chuyển biến quan trọng từ ngôi nhà chung *chỉ của làng* thành ngôi đình có tính chất hai mặt *vừa đại biểu của làng vừa thay mặt cho nước*. Nói cách khác, cách nhìn này bỏ qua phương diện *nước* của đình, điều làm nó khác với ngôi nhà chung trước đó, nhờ thế nó đóng được vai trò *kết nối làng với nước*, như lời của nhà văn Sơn Nam khi đề cập đến việc dựng đình tại những làng mới lập ở Nam Bộ: “Xây dựng đình làng là nhu cầu tinh thần, có đình thì mới tạo được thế đứng, gắn bó với cộng đồng dân tộc và cần khôn vũ trụ, bằng không thì chỉ là lục bình trôi sông, viên gạch rời rạc, một dạng lưu dân tập thể”⁽¹³⁾. Các thần thành hoàng ở Nam Bộ vì vậy nhiều khi không cần cụ thể⁽¹⁴⁾. Vấn đề là ở chỗ những lưu dân Việt di cư vào Nam vốn cùng một nguồn gốc: họ đều ra đi từ những làng Việt. Ở điểm này, họ khác căn bản với những người từ nhiều quốc gia, nhiều dân tộc đến khai lập nước Mỹ như có người từng so sánh. Họ cần có một ngôi đình với vị thần thành hoàng để *cố kết* làng mới, đồng thời *gắn bó* nó với cộng đồng đất nước, dân tộc như một nhu cầu, một truyền thống mang theo từ quê gốc.

Tóm lại, nếu xuất phát từ tính chất hai mặt của đình, thì bên cạnh việc phải tìm kiếm thêm những chứng cứ dân tộc học, giả thuyết này nên chẳng cần được bổ sung cả cách lí giải, cách nhìn nhận ngôi đình, xem nó là sản phẩm của một giai đoạn lịch sử nhất định, giai đoạn phát triển cao của nhà nước phong kiến tập quyền: khi sự quản lí của nhà nước đối với làng xã được tăng cường⁽¹⁵⁾, khi ông vua thần Nho giáo khẳng định uy quyền tuyệt đối cả về thế quyền lẫn thần quyền đối với làng, thì xuất hiện mâu thuẫn giữa quyền tự quản vốn có của làng với sự quản lí tập trung của nhà nước, giữa *lệ làng* với *phép nước*, giữa vị thần làng với ông vua thần, giữa các tín ngưỡng dân gian

và các tập tục vốn có ở làng với Nho giáo. Đó là một mâu thuẫn cả về quyền lực, cả về văn hoá nói chung và tín ngưỡng nói riêng. *Tín ngưỡng Thành hoàng và ngôi đình*, với các chức năng cả về chính trị, cả về văn hoá và tín ngưỡng của nó, là *giải pháp dung hoà mâu thuẫn đó, bảo đảm sự thống nhất giữa yêu cầu xây dựng một nhà nước phong kiến tập quyền đề cao Nho giáo và yêu cầu bảo vệ cộng đồng làng* (với tư cách một tổ chức tự quản toàn diện cả về kinh tế, chính trị, văn hoá và tín ngưỡng). Và vì đáp ứng được cái yêu cầu có tính chất khách quan và phổ biến ở nông thôn Việt Nam trong giai đoạn ấy nên tín ngưỡng Thành hoàng với ngôi đình đã xuất hiện và nhanh chóng được xác lập ở hầu khắp các làng Việt.

2. Giả thuyết thứ hai xem nguồn gốc của đình là *đình trạm*. Tư liệu quan trọng là một đoạn trong *Đại Việt sử kí toàn thư*: “Năm Tân Mão [1231]... Thượng hoàng (Trần Thừa - ĐTD) xuống chiếu rằng trong nước hễ chỗ nào có đình trạm đều phải đắp tượng Phật để thờ. Trước đây, tục nước ta vì nóng bức, nên làm nhiều đình cho người đi đường nghỉ chân, thường quét vôi trắng, gọi là đình trạm. Thượng hoàng khi còn hàn vi từng nghỉ ở đó, có một nhà sư bảo rằng “người trẻ tuổi này ngày sau sẽ đại quý”, nói xong thì không thấy nhà sư đâu nữa.

12. Hà Văn Tấn, Nguyễn Văn Cự. *Đình Việt Nam*. Nxb. TP HCM, 1998, tr. 20. Xem thêm: Phan Huy Lê. *Làng xã cổ truyền của người Việt, tiến trình lịch sử và kết cấu kinh tế - xã hội*, trong cuốn: *Các giá trị truyền thống và con người Việt Nam hiện nay*. Phan Huy Lê và Vũ Minh Giang chủ biên, Hà Nội, 1996, tr. 128.

13. Sơn Nam. *Đình miếu và lễ hội dân gian*. Nxb. TP HCM, 1992, tr. 29. Xem thêm: Diệp Đình Hoa. *Trống đồng cổ và tín ngưỡng thờ Thành hoàng làng*. Tạp chí Văn hoá dân gian, số 4 (64) 1998.

14. Nguyễn Phương Thảo. *Văn hoá dân gian Nam Bộ, những phác thảo*. Nxb Giáo dục, Hà Nội, 1997, tr. 117. Đình Gia Khánh. Sđd, tr. 332. Về điều này, chúng tôi lí giải kĩ hơn trong bài: *Từ góc độ kinh tế thử lí giải một số hiện tượng tôn giáo tín ngưỡng ở Việt Nam*. Tạp chí Xã hội học, số 1.1998.

15. Xem: Phan Huy Lê. Sđd, tr. 132.

Đến nay vua lấy được thiên hạ mới có lệnh này⁽¹⁶⁾.

Tạ Chí Đại Trường cho rằng lệnh nói trên của Trần Thừa là nhằm bài trừ các "tà thần" đã đưa vào đình trạm từ trước. Thoạt đầu, thần buộc phải nép bóng Phật song vẫn giữ tính riêng biệt, cho tới thế kỉ XV thì thần đã có đủ uy tín như Phật và đình tách ra thành dòng riêng, không còn là đình trạm nữa. Ông đã gợi ý nhiều cho chúng tôi khi cho rằng chính tầng lớp trí thức Nho giáo làng xã nắm lấy quyền quản lí đình làng, tìm cách nâng cao uy thế của làng xã, dung nạp và phát triển quan niệm ông thần địa phương được triều đình chuẩn nhận⁽¹⁷⁾. Ông chưa giải thích vì sao việc dung nạp và phát triển quan niệm ấy được chấp nhận từ cả hai phía làng và nhà nước phong kiến, và vì sao nó lại nhanh chóng trở nên phổ biến. Việc ông mở rộng "tiền thân" của đình ra cả các hành cung của các vua Trần e rằng chưa thật thuyết phục vì hành cung hẳn là nơi dành cho vua nên việc đưa các thần "bảy bạ" vào không dễ, và về chức năng, hành cung không phải là nơi ai cũng có thể ghé vào như đình trạm, nên không dễ gì chuyển nó thành nơi sinh hoạt chung của cộng đồng làng được.

3. GS. Đình Gia Khánh cũng gắn ngôi đình với sự thắng thế của Nho giáo: "Dẫu sao, vẫn có thể nghĩ rằng đến thế kỉ XV ngôi đình đã trở thành quan trọng ở làng xã cùng với việc Nho giáo trở thành hệ ý thức có vị thế cao nhất trong Tam giáo". Và dường như ông cũng có nhắc đến mối quan hệ làng - nước về hành chính và văn hoá phản ánh trong ngôi đình: "Ngôi đình làng, với trật tự đẳng cấp thể hiện trong cách sinh hoạt ở đây, phản ánh rất rõ ảnh hưởng của Nho giáo vào đời sống của làng quê, khi làng quê trở thành một đơn vị hành chính của Nhà nước phong kiến"⁽¹⁸⁾.

4. Chúng tôi có phần tán thành hơn việc truy nguồn gốc đình về *đình trạm*. Nhưng từ tính chất hai mặt của đình như trên đã phân tích, chúng tôi muốn bổ sung cách giải thích cho quá trình chuyển biến này. Theo

chúng tôi hiểu, lệnh nói trên của Trần Thừa cho thấy đình trạm đã *phổ biến* ở nước ta từ lâu, và với mục đích cho người đi đường trú chân, nó phải dựng ở những nơi *thuận tiện giao thông*, phù hợp với tính phổ biến và vị trí của đình sau này⁽¹⁹⁾. Việc người đi đường và dân địa phương đưa Thần, Phật vào thờ ở đình trạm với mục đích cầu an là dễ hiểu và được sử liệu xác nhận. Nhưng điều quan trọng là hành vi ấy đem lại cho đình trạm, vốn là một cơ sở giao thông, thêm cả chức năng tín ngưỡng. *Khi đã trở thành cơ sở tín ngưỡng thì đình trạm sẽ không dễ gì mất đi* bởi việc phá dỡ nơi thờ tự linh thiêng là điều khó khăn đối với những cư dân rất mê tín trong thời phong kiến xưa. Nếu như đình đã có từ trước và tồn tại song song với đình trạm thì các đình trạm rất phổ biến ấy sau này biến đi đâu? Hơn nữa tên gọi *đình trạm* được rút gọn lại thành *đình* là một bước chuyển dễ dàng khi chức năng *trạm nghỉ chân* teo dần so với các chức năng quan trọng khác. Lí do này cũng rất đáng lưu ý vì hẳn sẽ vô cùng khó khăn khi lí giải vì sao "ngôi nhà chung" nào đó lại bỗng nhiên mang tên gọi là đình. Và chẳng, ngôi nhà chung "từ sơ sử hay tiền sử" ấy liệu có còn tồn tại cho tới khi xuất hiện ngôi đình không, khi mà Phật giáo có ảnh hưởng lớn qua nhiều thế kỉ, nhất là dưới thời Lý - Trần đã trở thành quốc giáo, và do đó, ngôi chùa đã thực sự thay thế nó từ lâu với tư cách là trung tâm sinh hoạt cộng đồng của làng xã⁽²⁰⁾. Phải chăng khi chính quyền trung ương tăng cường kiểm soát làng xã thì các đình trạm chuyển thành trụ sở làm việc của bộ máy quản lí làng xã vì nó vốn là một cơ

16. *Đại Việt sử kí toàn thư*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1993, t.2, tr. 13.

17. Tạ Chí Đại Trường. *Thần, người và đất Việt*, Văn Nghệ, California, 1989, tr.159-179.

18. Đình Gia Khánh. Sđd, tr. 302, 303, 305.

19. Cần nói thêm là cả các đình chợ có ở một số nơi hẳn cũng gốc là đình trạm, do có nhiều người qua lại nên dân mang hàng đến bán, lâu dần thành chợ, rồi người ta lập bàn thờ ở đây để cầu may, cầu an.

20. Xem: Đình Gia Khánh. Sđd, tr. 297, 296.

sở giao thông, thuận tiện cho việc đi lại, nhất là việc giao thiệp với bộ máy nhà nước cấp trên. Khi đình trạm đã mang tính chất đại diện cho nhà nước, thì vào dịp hội làng, dân làng rước thần làng từ miếu thờ đến đây làm lễ, rồi dần dần tiến đến thờ ở đây⁽²¹⁾. Đó là một hành vi, như trên đã nói, nhằm khẳng định tính tự quản của làng, đồng thời cũng là tuyên thệ sự tham gia của làng vào nước⁽²²⁾. Nói rộng hơn, đó là sự gặp gỡ, sự nhượng bộ, sự dung hoà nhau giữa *lệ làng* và *phép nước* (cần hiểu *lệ làng* và *phép nước* theo nghĩa đầy đủ của chúng, bao gồm tất cả các mặt văn hoá, tín ngưỡng và chính trị). Kể từ đó thì đình trạm chuyển thành đình, với đầy đủ các chức năng phong phú của nó như ta đã biết. Sắc phong Thành hoàng là bước hợp thức hoá cuối cùng địa vị của vị thần làng với tính chất hai mặt của ông ta, là chấp nhận chính thức sự dung hoà, sự nhượng bộ lẫn nhau ấy.

Khi tín ngưỡng Thành hoàng làng đã xuất hiện và bắt đầu lan rộng trở nên nhu cầu phổ biến, thì bên cạnh việc biến đình trạm thành đình, còn diễn ra nhiều cách lập đình khác nhau: từ miếu cổ thờ thần làng chuyển thành đình (có thể đó là những ngôi đình hiện nay vẫn vừa gọi là đình vừa gọi là miếu), hay từ một *ngôi nhà chung* nào đó nếu đúng là ở đâu đó nó vẫn còn tồn tại, hoặc cũng có thể chọn miếng đất đẹp hoàn toàn mới để lập đình (nhất là khi lập làng mới hay chia làng) v.v... Nhưng đó là chuyện về sau.

5. Sau cùng, dù thời điểm xuất hiện của đình sớm hay muộn hơn một chút so với tư liệu đã biết, thì vấn đề căn bản vẫn không thay đổi: sự phổ biến của đình và tín ngưỡng Thành hoàng làng tương ứng với một giai đoạn phát triển cao của nhà nước phong kiến Việt Nam do đáp ứng được nhu cầu khách quan đặt ra lúc đó với làng xã Việt Nam như trên chúng tôi đã phân tích.

6. Về văn hoá, tín ngưỡng Thành hoàng làng mang dấu ấn của sự tiếp xúc giữa Việt Nam (và Đông Nam Á) với Trung Quốc. Nhưng tín ngưỡng Thành hoàng làng không phải là Nho giáo. Trung Quốc, quê hương của Nho giáo, hay Nhật Bản, Triều Tiên chịu ảnh hưởng Nho giáo đều không có tín ngưỡng Thành hoàng làng. Vị thần Thành hoàng làng ở Việt Nam không phải là vị thần làng bị Hoa hoá, cũng giống như văn hoá Việt Nam dù tiếp thu văn hoá Hán vẫn không bị Hán hoá. Vấn đề là ở chỗ người Việt Nam đã vay mượn lối phong Thành hoàng của Trung Quốc để thể hiện một nội dung hoàn toàn khác. *Tín ngưỡng Thành hoàng làng ở Việt Nam là con đẻ của nhu cầu phát triển nội tại của xã hội Việt Nam: là sự thích ứng của làng (văn hoá, tín ngưỡng, thiết chế) trong bước phát triển cao của nhà nước phong kiến Việt Nam, là một phương thức giải quyết thoả đáng mối quan hệ làng - nước, bảo hộ và phát triển mối quan hệ ấy trong điều kiện mới xây dựng nhà nước trung ương tập quyền.* Chính vì vậy, tín ngưỡng Thành hoàng làng trở thành hiện tượng độc đáo của riêng nông thôn Việt Nam, tích hợp trong nó tất cả các yếu tố văn hoá, tín ngưỡng, chính trị. Do vậy, dù Nho giáo không còn vai trò đáng kể trong xã hội Việt Nam ngày nay nhưng tín ngưỡng Thành hoàng làng vẫn tiếp tục được duy trì trong các làng xã Việt Nam./.

21. Tại những làng chỉ có đình, thì đám rước đi từ đình thực hiện một hoặc hai vòng quanh làng rồi lại trở về đình. Chắc chắn đây là chuyện về sau, khi đình với miếu nhập làm một. Trong kiến trúc của đình, có người cho rằng phần chuôi vò (nội cung) xuất hiện sau. Nếu đúng vậy, ta có thêm căn cứ về sự chuyển đổi chức năng của đình trạm thành đình qua sự phát triển của kiến trúc đình.

22. Tám biển “Thánh cung vạn tuế” ở nhiều đình làng hãn cũng mang ý nghĩa ấy.