

**TRUYỀN THỐNG NGHI LỄ TÔN GIÁO ĐỊA PHƯƠNG
VÙNG ĐÔNG NAM TRUNG QUỐC THÁCH THỨC VỀ MẶT
ĐỊNH NGHĨA TÔN GIÁO VÀ LÝ LUẬN NGHI LỄ
(Tiếp theo kỳ trước)**

Tóm tắt: Bài viết bắt đầu từ việc miêu tả nghi lễ tôn giáo ở một thôn thuộc vùng Hưng Hóa, tỉnh Phúc Kiến, Trung Quốc vào dịp rằm tháng Giêng. Bài viết bàn về nghi lễ từ các góc độ khác nhau; không những nêu lên vấn đề mà nghi lễ này đặt ra đối với định nghĩa tôn giáo, mà còn tìm hiểu hàm ý lý luận nghi lễ ẩn chứa trong đó. Ban tổ chức của nghi lễ này có kỹ năng điều hành rất linh hoạt. Họ vừa tạo ra bản sắc địa phương, vừa thu nhận các nguồn vốn và biểu trưng nhà nước, tạo nên một “chính quyền thứ hai” ở trong vùng, tham dự nhiệt tình vào hoạt động chính trị, kinh tế và văn hóa địa phương.

Từ khóa: Định nghĩa tôn giáo, nghi lễ tôn giáo, Phúc Kiến, Trung Quốc.

3. Bối cảnh lịch sử

Phần này giới thiệu sơ lược hoạt động nghi lễ tôn giáo truyền thống đang diễn ra ở đồng bằng bồi tụ bởi hệ thống kênh rạch được khai khẩn hàng nghìn năm qua từ vịnh Hưng Hóa, huyện Bồ Điền, tỉnh Phúc Kiến (vùng Nam Hoa Đông). Diện tích đồng bằng là 464 km², phía Đông kéo dài đến thành phố Bồ Điền, phía Tây kéo dài đến vịnh Hưng Hóa, phía Nam giáp suối Mộc Lan. Tôi và Giáo sư Trịnh Chấn Mãn của Trường Đại học Hạ Môn gần đây đã tiến hành điều tra về nhân khẩu, các dòng họ chủ yếu, đền miếu và lễ hội cùng tạo thành 156 loại liên minh nghi lễ tôn giáo truyền thống ở 724 ngôi làng vùng đồng bằng này. Phát hiện của chúng tôi chủ yếu là tính phức tạp và sức sống đáng kinh ngạc của nghi lễ tôn giáo truyền thống vùng Đông Nam Trung Quốc. Tôi cho rằng, vị trí của nghi lễ tôn giáo truyền thống trong đời sống thường nhật ở Trung

* GS.TS., Khoa Nghiên cứu Đông Á, Trường Đại học McGill, Canada.

Quốc đương đại là kết quả phát triển của nghi lễ dung hợp đa tầng có thể phân tích từ góc độ lịch sử. Chúng ta có thể truy ngược sự phát triển lịch sử của các tầng diện trùng lặp và tác động lẫn nhau như vậy. Mọi người nghĩ rằng, cần bắt đầu từ việc miêu tả về hoàn cảnh tự nhiên được kiến tạo và biến đổi bởi đất đai khai khẩn ven biển và bốn hệ thống sông ngòi tưới tiêu liên thông nhau. Sau đó, nhất định bàn thảo về sự phát triển của ruộng đất Phật giáo thế kỷ X và nghi lễ mà Phật giáo thực hành cho việc tế tổ tiên của các dòng họ quan trọng. Sự trỗi dậy của chế độ tông tộc, tông miếu và việc thờ cúng tổ tiên vào cuối thời Tống, cũng như sự phổ biến của hình thức dòng họ vào đầu thời Minh đã tiếp nhận một phương diện quan trọng khác của hoạt động nghi lễ. Đàn tế của các lễ tế quan phương, tế Thổ Địa và lễ tế mùa thu hoạch với trung tâm là miếu thần trong dân chúng vào đầu thời Minh đã chuyển hóa thành một phương diện khác thuộc hoạt động nghi lễ của liên minh khu vực địa phương với hình thức mới. Sự nổi lên của dạng liên minh này là kết quả sự phức tạp gia tăng của mô thức hợp tác tập thể xã hội thủy lợi khi cùng lấy chung một nguồn nước và là kết quả sự phản hồi sinh thái của các hệ thống thủy lợi liên kết với nhau.

Việc cải cách chế độ thuế khóa cuối thời Minh đã giảm nhẹ thuế phục vụ lao động và nông canh. Cùng với việc thâm nhập của nạn cướp biển, sự bất ổn của triều chính dẫn đến việc chuyển giao trách nhiệm bảo vệ cơ sở địa phương xuống cho tầng lớp ưu tú địa phương. Họ ngày càng tham gia vào việc quản lý đền miếu và hoạt động nghi lễ cao cấp cũng như của liên minh khu vực. Vào cuối thời Minh và đầu thời Thanh, mạng lưới liên minh nghi lễ của hơn một trăm thôn đã hình thành khu vực tự trị của địa phương không ổn định nhưng không ngừng mở rộng. Bởi vậy, khác với các nhà sử học bản địa Trung Quốc khác, tôi cho rằng, nhà nước và đại diện của họ, hoặc họ tộc và giới trí thức ưu tú đều không phải là nhân tố ảnh hưởng duy nhất hoặc quan trọng nhất có thể khống chế và cải biến xã hội địa phương ở Đồng bằng Bồ Điền. Điều tôi nhấn mạnh là đầu mối của sự cải cách đã biến cơ cấu nhà nước và ý thức họ tộc thành nghi lễ địa phương. Đồng thời, mọi người có thể nhận thấy rất nhiều ví dụ về thực nghiệm tập thể của các địa phương về nghi lễ tân truyền thống. Những truyền thống mới này có một số nền tảng từ thần thoại, truyền thuyết và thực tiễn nghi lễ địa phương. Các tổ chức xã hội địa phương đã kế thừa vốn thương nghiệp, đối ngoại và mậu dịch duyên hải, quan trọng

nhất là việc xuất hiện của sự hạn chế và nguy cơ về sinh thái của hệ thống thủy lợi phức tạp đã thúc ép đối với quyền lực địa phương. Đến cuối nhà Thanh, những thay đổi này sản sinh ngay từ nội bộ hình thức dòng họ, hợp nhất với quyền lực tư bản, hình thành nên một loại dòng họ khế ước, một loại công ty cổ phần liên hợp. Tuy nhiên, một số dòng họ đang tiếp tục phát triển lực lượng, xu thế chung ở Đồng bằng Bò Điền nói chung là sự tản mạn, hoặc là sự hợp nhất vào tổ chức nghi lễ địa vực của các dòng họ. Xu thế hợp nhất một phần của xu thế chung từ quan hệ dòng họ quá độ sang quan hệ địa vực thể hiện thông qua liên hợp nghi lễ. Sự phức tạp bởi nhiều nhân tố tác động tương hỗ hàm nghĩa là sự phát triển có thể ổn định, cũng có thể là quá trình thực nghiệm trở lại của sự cách tân nghi lễ văn hóa, có thể có kết quả ngoài dự liệu, nhưng trong tổng thể của sự phát triển, chúng được truyền bá mạnh mẽ trong truyền thống văn hóa cởi mở. Đặc điểm của thời kỳ giữa nhà Thanh là áp lực gia tăng dân số, thương nghiệp hóa cao độ và sự phát triển của phong trào nghi lễ tự phát ở địa phương bất chấp sự ngờ vực không ngừng gia tăng của chính quyền quan phương. Ví dụ như Tam Nhất giáo (kết hợp tu dưỡng đạo đức Nho giáo, luyện nội đan Đạo giáo, ngòi thiền của Phật giáo) và nhiều đoàn thể Phật giáo thế tục. Hệ thống thủy lợi vào cuối nhà Thanh bắt đầu bị phá vỡ. Một thôn nào đó đấu tranh sẽ đánh dấu mô thức liên hợp khiến Đồng bằng Bò Điền phân ly thành bàn cờ xung đột địa phương. Điều thú vị là, vào giai đoạn này, những người trung gian (ông bà đồng) hình thành và xuất hiện ở phía bắc đồng bằng, giúp thiết lập mạng liên hệ mới giữa các làng mạc. Một xu thế khác vào cuối thế kỷ XIX là cuộc di dân xuống Đông Nam Á. Rất nhiều di dân đã xây dựng chi nhánh đền làng của họ. Thời kỳ thành lập nước Trung Hoa mới và sau năm 1949 trở đi, nhà nước dân tộc hiện đại đã san phẳng hệ thống đền miếu ảnh hưởng sâu sắc đến phong trào hoạt động nghi lễ của nông dân, với khoảng một nửa số đền miếu Trung Quốc bị hủy bỏ. Một số vùng ở Trung Quốc gần như không còn nghi lễ tồn tại, nhưng ở phía Nam thì may thay vẫn còn rất nhiều nghi lễ tiếp tục được giữ lại. Từ thập niên 1980 trở đi, ở Đồng bằng Bò Điền gần như khôi phục lại mạng lưới đền miếu và hoạt động nghi lễ. Đồng thời, mạng lưới đền miếu liên quốc gia do các ông bà đồng Trung Quốc ở hải ngoại thiết lập cho thương nhân Hoa kiều làm ăn trên thương trường quốc tế cũng phát triển rất thành công trong 30 năm qua.

Mỗi tầng diện lịch sử của hình thức nghi lễ (thờ cúng thần linh, nghi lễ Phật giáo và Đạo giáo, nhập hồn, thờ cúng tổ tiên, lễ rước thần liên làng, tu luyện và thực tiễn nghi lễ của Tam Nhất giáo, múa thiêng/ lên đồng tập thể) đều được sáng tạo ra bởi sự tương tác với các tầng diện có trước, tạo ra một nguồn vốn và kỹ thuật nghi lễ và văn hóa phức tạp và không ngừng gia tăng để động viên và quản lý xã hội làng mạc, cầu cúng và ứng dụng lực lượng vũ trụ. Chúng không loại bỏ, thay thế hoặc hạ thấp tầng diện nguyên thủy, có trước của hình thức nghi lễ. Ngược lại, những kỹ thuật khác nhau của xã hội hiện thực và lực lượng vũ trụ đó là hình thức hỗn hợp và tiềm lực mới để văn hóa xã hội địa phương được tiếp tục tăng tiến. Vũ trụ làng mạc và hoạt động nghi lễ của nó trở thành địa bàn hiển thị rõ nét quyền lực địa phương kiểu mới có thể động viên toàn thể cộng đồng tham dự vào liên minh khu vực rộng lớn hơn. Những cơ chế độc đáo như luân lưu chức vụ quản lý của Ban Quản lý đền miếu, công khai chi tiêu mỗi lần hoạt động nghi lễ đều đề phòng sự lạm dụng những quyền lực đó.

Trên cơ sở phát triển rộng rãi của liên minh nghi lễ toàn bộ Đồng bằng Bò Điền vào giữa thời Minh, với sự phát triển của nghi lễ theo cách tổ chức độc đáo đó, tôi cho rằng, một kết cấu quyền lực mới bắt đầu hình thành vào cuối thế kỷ XVI, kết hợp với các dòng họ đứng đầu là tầng lớp ưu tú ở một mức độ nào đó đã vượt qua lực lượng dòng họ. Tôi gọi đó là sự cấu thành quyền lực nghi lễ, để phân biệt với miêu tả của Foucault về sự cấu thành quyền lực của giới mục sư ở Châu Âu cuối thời Trung đại. Sự cấu thành quyền lực nghi lễ ở Đồng bằng Bò Điền giai đoạn Minh - Thanh cung cấp một mô thức địa phương mà Duara gọi là kết cấu trung tâm văn hóa của quyền lực của Trung Quốc cuối nhà Thanh.

Điều tra gần đây của tôi chứng minh tính quan trọng của nghi lễ đối với đời sống người Trung Quốc đương đại ở Đồng bằng Bò Điền. Tôi đưa ra một số giả thiết đối với năng lực ứng phó của nghi lễ đối với lực lượng hiện đại hóa (bắt kể đến từ nhà nước hay nguồn vốn khác), đồng thời nhấn mạnh tác dụng của việc Hoa kiều trở về quê hương xác lập lại truyền thống địa phương, đầu tư xây dựng đền chùa và biểu diễn các nghi lễ hoành tráng. Hoa kiều tuy tiếp tục có tác dụng trong nghi lễ ở một số làng quê, nhưng đại đa số hoạt động nghi lễ đang diễn ra ở Đồng bằng Bò Điền đều do sự đầu tư của các tổ chức địa phương.

Thần linh được thờ phụng trong đền miếu gồm rất nhiều nhân vật lịch sử được thần thánh hóa ở phạm vi rộng lớn, một số nổi danh toàn quốc, nhưng cũng rất đông vị thần thánh chỉ được biết đến trong phạm vi làng mạc nơi họ được thờ phụng. Đồng thời, rất nhiều trong số đối tượng thờ phụng này là thần linh tự nhiên, thần linh được chọn ra từ truyền thuyết, cùng nhiều nhân vật Phật giáo, thần tiên Đạo giáo và thánh hiền Nho giáo. Mỗi vùng văn hóa của Trung Quốc (thường được phân biệt bởi truyền thống ngôn ngữ địa phương, phong cách kiến trúc, ẩm thực, âm nhạc và kịch nghệ), lại có một hệ thần linh địa phương độc đáo. Hệ thần linh địa phương ở Hoa Bắc có khoảng 300 vị, trong đó rất nhiều vị có nguồn gốc chính thống. Còn hệ thần linh địa phương ở Hoa Nam ngược lại càng khai mở trong việc sáng tạo của địa phương. Ở vùng này, nông dân thờ cúng đến hơn 1.000 vị thần, trong đó trên một nửa là do địa phương sáng tạo ra.

Đối với các độc giả Phương Tây, ví dụ có thể tiếp cận nhất chính là Hy Lạp thời Cổ đại. Hơn nữa, kịch nghệ gia tộc về hệ thần linh Olympia trước khi được đồng chất hóa và tiêu chuẩn hóa, khi cùng một vị thần trong các thành phố hoặc thần điện khác nhau lại có cách lý giải và thờ cúng khác nhau. Một điểm tham chiếu khác nữa là sự thờ kính thánh tông đồ của Công giáo thời Trung cổ. Một số thánh tông đồ được cho là lực lượng đặc biệt có thể bảo hộ nơi mà họ được thờ cúng. Như những điều mà chúng ta nhìn thấy được, lễ hội thần làng Trung Quốc là lúc cuồng nhiệt vui vẻ và có tính diễn lễ. Những hoạt động nghi lễ này vừa là cơ sở nghi lễ hóa cuộc sống thường nhật, vừa là sự gia tăng niềm vui cho cuộc sống thường nhật. Nghi lễ của làng quê không phải là một thời gian thiêng siêu việt, tách biệt với trật tự thế tục thường ngày, mà hàm chứa cả quá trình thúc đẩy sự lưu thông tiền của và lễ vật.

Chúng tôi phát hiện 724 làng ở Đồng bằng Bồ Điền có nhân khẩu bình quân vượt quá 1.000 người (cụ thể là 1.020 người), một số làng còn vượt quá 10.000 người. Nói một cách tương đối, một số làng lớn quan trọng có mối quan hệ với một số làng nhỏ xung quanh (về lịch sử, kinh tế, chính trị và văn hóa). Nhìn từ ưu thế của mỗi làng, vấn đề đặt ra ở đây phải chăng là làng lớn có ảnh hưởng ở địa phương, có lịch sử lâu đời, có một hoặc nhiều nhân vật trí thức nổi tiếng hoặc dòng họ lớn mạnh; hay là một làng phụ thuộc, có nhiều dòng họ lẫn lộn, lịch sử tương đối ngắn, rất ít

hoặc không có nhân vật lớn. Tổng số nhân khẩu của 724 làng được điều tra là 746.495 người.

Điều tra của chúng tôi phát hiện có 100 dòng họ khác nhau trong 724 làng này. Thông thường, mỗi làng có từ ba đến bốn dòng họ, có làng trên 14 dòng họ, khoảng 1/3 số làng có một dòng họ. Đa số làng có trên ba đền miếu, có làng trên tám đền miếu, nhưng nhiều làng chỉ có một đền miếu. Trong 724 làng, có tổng số 2.586 đền miếu với 1.200 vị thần khác nhau và 10.433 pho tượng. Ở hệ thống sông Nanyang có 3.966 pho tượng, hệ thống sông Beiyang có 5.229 pho tượng, hệ thống sông Jiuliyang có 1.238 pho tượng. Bình quân mỗi làng có ít nhất bốn vị thần, nhưng có làng trên 35 vị thần. Họ được thờ cúng trong hầu hết các nghi lễ công cộng diễn ra quanh năm, nghĩa là ngoài lễ hội mỗi năm tổ chức một lần. Chúng tôi nghe nói, nông dân vùng cửa sông chỉ cần ra một đoạn là đến làng bên, trong một năm họ có đến 250 ngày tham dự nghi lễ và xem kịch.

Những con số đó hoàn toàn không ủng hộ bức tranh thực tiễn truyền thống đang thoát khỏi hiện đại hóa trước mắt có tính xâm thực và tính bao dung. Ngược lại, điều tra này cuối cùng chứng minh sự phục hồi và phát triển của hoạt động nghi lễ tôn giáo truyền thống trong dân chúng ở một vùng của Trung Quốc kể từ khi Cách mạng Văn hóa kết thúc. Hơn nữa, điều tra này hiển thị sự phồn vinh của hoạt động nghi lễ đương đại như một bộ phận của lịch sử lâu đời của quyền lực địa phương và sự quản lý nguồn lực địa phương, ít nhất có thể truy ngược về giữa thời Minh. Phần trước tôi đã đề cập đến việc hội đồng miếu thôn và liên minh nghi lễ ở Bò Điền và gọi đó là “chính quyền thứ hai” của Trung Quốc, cho thấy rằng, họ đã thực hành rất nhiều chức năng tự trị địa phương¹.

Điều tra ở vùng Đồng bằng Bò Điền đã vạch ra sơ đồ của 153 liên minh nghi lễ. Việc thiết lập giới tuyến thể hiện rất khó khăn về mặt biểu hiện, tri thức và quyền lực. Thực tế không tồn tại những tiêu điểm vật lý giới tuyến của liên minh nghi lễ. Những giới tuyến này được thiết lập bởi sự vận hành trùng lặp của bản thân người tham dự hoạt động nghi lễ - những giới tuyến được thiết lập theo lộ trình đám rước thần linh không ngừng được tái lập. Theo đó, chúng tôi trước hết vẽ ra giới hạn vật lý của làng mạc, sau đó di động theo phạm vi tham dự liên minh nghi lễ của người dân. Những liên minh nghi lễ này được thiết lập từ tầng bậc thấp nhất, không dựa theo hình thức phân cấp và không gian hành chính theo

kiểu nhà nước. Như các nghiên cứu khác đã chỉ ra², một bộ phận hệ thống đền miếu và hoạt động nghi lễ địa phương ở vùng Bò Điền có mạng liên kết rộng lớn với các chi nhánh đền miếu ở vùng Đông Nam Á. Mô tả về liên minh nghi lễ vừa có tính đa quốc gia vừa có tính địa phương tuyệt đối như vậy khiến chúng ta có thể so sánh những cảm nhận về không gian và thời gian khác nhau được thiết lập thông qua các hoạt động nghi lễ ở Đồng bằng Bò Điền.

4. Hàm nghĩa lý luận: trường vực dung hợp của hoạt động nghi lễ

Từ trình bày ngắn gọn về nghi lễ vùng Đồng bằng Bò Điền và những nghiên cứu sơ lược khác đề cập tới nhiều loại truyền thống nghi lễ khác nhau theo dòng thời gian được giới thiệu và vận dụng thích hợp trong văn hóa Bò Điền như đã nêu ở trên, chúng ta có thể thấy, hoạt động nghi lễ đương đại là hành động tập thể với sự phức tạp của thành phần tham dự với rất nhiều vai trò khác nhau. Đặc điểm của hoạt động nghi lễ này là các sự kiện và kết cấu nghi lễ có tính hỗn hợp đa dạng phát triển ra từ nhiều trung tâm hoạt động. Những nghi lễ này thể hiện xu thế đối lập giữa trật tự và hỗn loạn. Xem ra, chúng có thể tránh được sự khống chế của bất cứ khuôn phép nào (tư bản chủ nghĩa, quốc gia chủ nghĩa, hay địa phương chủ nghĩa), thay vào đó là sự hình thành nhiều cơ cấu tham chiếu.

Vùng dung hợp của thực tiễn nghi lễ Trung Quốc (syncretic ritual field) là sự sáng tạo trong thực tiễn nghi lễ trải qua rất nhiều thế kỷ, rồi hình thành nên một trường vực lực lượng đa tầng (tầng tượng trưng, tầng vũ trụ, tầng chính trị, tầng kinh tế xã hội). Mỗi tầng diện của kinh nghiệm nghi lễ đều sinh ra từ một truyền thống nghi lễ đặc thù. Từ nghi lễ nhập hồn đến nghi lễ Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo đều là nghi lễ tập thể của liên minh khu vực. Mỗi truyền thống là hình thức nghi lễ trung tâm và hữu hiệu nhất của một thời kỳ nhất định. Tất cả tầng bậc này đều do kinh nghiệm bản thân trong phạm vi nhu cầu nào đó, đòi hỏi sức lao động và nguồn tài nguyên tập thể, đồng thời điều động những lực lượng vũ trụ sản sinh từ các hình thức nghi lễ. Nhiều tầng bậc của hình thức nghi lễ cùng tồn tại ở vùng dung hợp. Mọi người đều đồng thời tham dự các tầng bậc của nghi lễ thông qua tham gia hoạt động của ngôi chùa, ngôi đền, Phật đường tại gia, hoặc hội đường Tam Nhất giáo, hoặc các đám rước trong vùng. Nhưng đối với việc tìm hiểu lĩnh vực nghi lễ, điều quan trọng hơn là, sự tồn tại đồng thời các tầng diện khác nhau của những hình thức

nghi lễ này khiến cho tác dụng tương hỗ được tiếp tục thông qua trong các tầng diện bên trong trường vực. Thông qua sự mô phỏng nhỏ nhất, khả năng hình thành nên hình thức nghi lễ hỗn hợp mới được sáng tạo ra bởi quá trình đối lập và thích ứng có thể xảy ra. Mỗi hình thức nghi lễ đều vay mượn nguyên tố của các hình thức khác. Một người có thể trở thành không chỉ là một chuyên gia nghi lễ truyền thống. Ngoài ra, trên cơ sở nhiều khuôn kết cấu nghi lễ được phát hiện trong nội bộ nghi lễ đương đại ở vùng Bò Điền, những nguyên tố thuộc tầng diện tương đối sớm mà chúng ta phát hiện ra đều có tác dụng tích cực trong các hoạt động đặc biệt hiện nay. Theo đó, tất cả tầng diện được hòa trộn vào trường vực dung hợp của mỗi hoạt nghi lễ, lại được triển khai thông qua một loạt hoạt động đồng thời được tiến hành ở nhiều trung tâm khác.

Trường vực dung hợp có thể dựa vào hai xu thế đối lập để phân tích, tạm dùng một khái niệm bản địa có thể được gọi thành hai chiều hướng là “thánh thiêng” (saintly) và “sức mạnh thánh linh” (spiritual power). Hoạt động của lực lượng thiêng do nội lực bao gồm thiết lập một cách cẩn thận dần tế căn cứ vào vũ trụ mà tham chiếu định hướng; dự định vị thần sẽ thỉnh về; các vũ đạo thông qua sự biến đổi khôn lường; bùa chú và mệnh lệnh để thỉnh cầu thần linh; các hoạt động nghi lễ theo kiểu triều đình như cúng tế và chuẩn bị; tụng niệm và chuyển đạt các tấu sớ và các giấy tờ quan phương khác thông qua việc hóa vàng. Chức năng của lực lượng vũ trụ tự nhiên thể hiện qua nghi lễ hầu đồng của người trung gian (ông bà đồng), trạng thái xuất thần lan truyền một cách tự phát trong nhóm người tham dự, thậm chí ngay cả khi một số ông bà đồng chuyên nghiệp đang thăng đồng. Lĩnh vực nghi lễ được mở rộng ra trong lực hấp dẫn của hai cực. Thời khắc khác nhau trong những thời gian nghi lễ không liên tục với nhau, các ông bà đồng chuyên nghiệp (chuyên gia nghi lễ) có thể chuyển đổi từ cực này sang cực khác. Những tín đồ trong cộng đồng dưới bối cảnh hoạt động và hình thức nghi lễ có trật tự cũng bị dao động theo trong sinh khí bùng bùng và hưng phấn.

Đặc điểm mang tính đa dạng và tính hỗn hợp của khung cấu trúc nghi lễ và tính đa trung tâm của hoạt động nghi lễ khiến người ta rất khó (thậm chí là không thể) đứng từ một góc độ đơn lẻ để giải thích về nghi lễ (với tư cách là sự thể hiện của một hệ thống niềm tin tôn giáo hoặc hệ thống giá trị đặc biệt, hoặc là sự biểu đạt chân thành của niềm tin tôn giáo cá nhân). Việc gia tăng khung cấu trúc cơ sở (tương đối có quan hệ gián tiếp

với lực lượng vũ trụ và quan hệ trực tiếp không cần trung gian với thần linh địa phương) hoàn toàn không thể giúp ích gì nhiều. Chúng ta cần một lộ trình xem hoạt động nghi lễ đa dạng giống như lộ trình trải qua từ nhiều điểm nhận biết, chứ không chỉ nắm giữ một phương pháp đơn lẻ (lựa chọn hoặc là ý thức, hoặc là lý tính) coi đó như một xuất phát điểm duy nhất để nghiên cứu nghi lễ.

Nguồn gốc lý luận của sự phân tích nói trên có thể thấy ở tác phẩm của Gabriel Tarde, một nhà tư tưởng xã hội sơ kỳ. Tarde nhấn mạnh quy tắc của sự mô phỏng, đối lập và thích ứng ở các tầng lớp xã hội. Hơn nữa, định nghĩa xã hội của ông rất bao quát (đề cập tới bất cứ tổ chức tồn tại nào, thậm chí là phân tử). Điều quan trọng hơn đối với nghiên cứu của chúng ta là, Tarde ứng dụng xã hội học vi quan (microsociology) vào lý luận về quy tắc xã hội của ông. Ông nhấn mạnh các tầng bậc khác nhau trong sự cảm thức, phản ứng và hành động của mỗi cá nhân. Một xã hội phân tử, khi nghiên cứu mỗi cá nhân với tư cách là bộ phận của một đoàn thể xã hội rộng lớn, theo Tarde, cá nhân là do nhiều tầng lớp tri giác/ ý thức tạo thành. Hơn nữa, các quan điểm khác nhau có thể xuất hiện ở những tầng bậc khác nhau trong cùng một cá nhân. Tarde đã vận dụng thuật ngữ của Leibniz và mô tả cá nhân là do đơn tử cấu thành: từ ý thức tự giác ý thức cảm nhận bản thể đến tình cảm đa tầng, đến cảm nhận tiền ý thức, đến tầng diện vô ý thức của ý thức. Mỗi điểm cảm thức hoặc đơn tử khác nhau đều có sở thích và trình độ cảm thức không giống nhau. Hơn nữa, mỗi tầng lớp, từ vô ý thức đến ý thức, đều là kết quả của tập hợp khác nhau của đơn tử, một số nổi trội hơn số khác. Trên thực tế, Tarde chỉ ra rằng, cá nhân được cấu thành bởi sự trùng lặp, hoặc chí ít là do nhiều tầng cảm thức/ phản ứng tạo thành. Tarde đem loại phân tích này liên hệ tới tính chủ quan tập thể (nhóm người, quân đội, chùa chiền, công ty, v.v...). Phương pháp xã hội học vi quan của Tarde đưa đến một đường hướng mới nhìn nhận sự xuất hiện đồng thời của cá nhân và đoàn thể xã hội. Việc coi sự tìm hiểu đối với ý thức hành động của đơn tử là sự phân loại cực nhỏ về xã hội khiến chúng ta nhìn nhận xã hội từ góc độ hành động, chú ý việc lực lượng xã hội xuất hiện trong tầng diện vi quan như thế nào, sự thay đổi và sáng tạo nảy sinh ra sao.

Khác với Durkheim, Tarde không giả định về sự tồn tại của xã hội (với tư cách là phán đoán tối hậu của mỗi cá nhân, thông qua sự hấp thu từ xã hội để đạt được thân phận thống nhất), mà ông ra sức phân tích về

cơ chế cụ thể của việc hình thành đoàn thể hoặc mạng lưới xã hội riêng biệt. Phương diện này trong phương pháp của Tarde tương tự với mô thức ANT (actor - network - theory: hành động - mạng lưới - lý luận) gần đây³ mà Bruno Latour và những người khác đề xướng. ANT đứng từ một mạng lưới để nhìn nhận yếu tố tổng thể có tác dụng lẫn nhau trong hệ thống, bao gồm cả nguyên tố ngoài con người, ví dụ như vật thể, quá trình vật lý, tài nguyên thiên nhiên, đặc điểm sinh thái, v.v... Phương pháp này rất có ích cho tôi trong việc tìm hiểu ảnh hưởng sự hạn chế về mặt sinh thái của hệ thống thủy lợi vùng duyên hải đối với sự cấu thành xã hội - nghi lễ (khu vực hoặc liên minh) ở Đồng bằng Bò Điền. Đồng thời, tôi cũng rất suy tư đối với câu của Tarde: “Mỗi sự vật đều là một xã hội, mỗi hiện tượng đều là một thực tại xã hội”. Vì thế, tâm lý học rất quan trọng đối với xã hội học. Hơn nữa, hành vi xã hội được sinh ra từ trong tư tưởng của đơn tử, của nhiều tầng diện. Tư tưởng chính là hành vi xã hội. Giữa đơn tử nhân loại đơn lẻ hoặc tổ chức tập thể đều không có sự phân biệt hay đối lập. Cá nhân cùng xuất hiện với xã hội, xem ra giống như kết quả trạng thái tinh thần của cá nhân, nhưng lại là sự tổng hợp/phân chia của sự biến đổi xã hội nhỏ bé.

Quy tắc về sự mô phỏng, sự đối lập và sự thích ứng của Tarde, về mặt bản thể, ảnh hưởng trước hết đối với đẳng cấp xã hội và thực tế xã hội. Nếu chúng ta từ góc độ xã hội học lý giải quy tắc về sự mô phỏng ở tầm mức cao giống như với chế độ, thì sẽ hoàn toàn để lọt sự vận động của phân tử. Vì vậy, xã hội học vi quan cùng với sử học vi quan của Foucault này sinh sự cộng hưởng. Học thuyết của Foucault đã đặt thân thể và kỹ thuật chủ quan ở mặt bản thể lên trước mô thức sản xuất để mô tả lại tính hiện đại. Sự mô phỏng, đối lập và thích ứng đã phát huy tác dụng trong bất cứ tầng lớp và phạm vi nào, bằng phương thức nổi bật hoặc hình thức nhỏ nhất. Sự mô phỏng có thể lặp đi lặp lại tác dụng. Nhưng trải qua sự can dự (đối lập) hoặc phát minh (thích ứng) nhỏ nhất, mô phỏng (lặp lại) có thể nảy sinh ra những sai lệch. Tarde không tìm kiếm mặt đối lập hoàn toàn giống như trong phép biện chứng, mà nghiên cứu ảnh hưởng sự đối lập của hình thức nhỏ nhất, ví dụ như hành động không kiên quyết. Tarde không những suy tư về sự mô phỏng đối với những nhân vật và tư tưởng vĩ đại, mà còn coi sự sáng tạo văn hóa là sự thích ứng tỷ mỉ về tư tưởng và kỹ thuật để thảo luận. Các mức độ phân tích khác nhau cho thấy đặc tính nổi trội đáng ngạc nhiên của hoạt động nghi lễ. Ở một tầng diện nào

đó, Tarde coi sự mô phỏng là “một sự lặp lại của sáng tạo mới”. Trong bối cảnh nghi lễ, điều này có nghĩa là nhóm người tham dự được nhìn nhận chỉ đang tiến hành mô phỏng lại một phát minh cách tân vĩ đại nào đó. Nhưng triết học của Tarde còn có một tầng sâu xa hơn, ở đây “(mô phỏng) là đưa ra sự lặp lại sai lệch”. Cũng ở tầng bậc này, Tarde loại bỏ “giả thiết khách quan và tư tưởng của nhân vật vĩ đại (viết hoa)”, mà ủng hộ “tư tưởng nhỏ của nhân vật nhỏ”. Sau đó chính là vấn đề của “can thiệp và sáng tạo nhỏ trong xu thế mô phỏng”.

Xã hội học vi quan là một phương pháp đặc biệt có triển vọng đối với việc nghiên cứu hoạt động nghi lễ của Đông Nam Trung Quốc, bởi vì những hoạt động nghi lễ này luôn được sử dụng hết mức thuật ngữ của trường phái Durkheim để phân tích. Chúng được coi là chỗ của xã hội sinh sôi nảy nở, là nơi loại bỏ những cái khác biệt, trong đó những mô tả về sự khác biệt hoặc sự tự trị của địa phương nhìn chung còn bỏ ngỏ một cách rõ rệt. Dưới điều kiện của mô hình này, những khác biệt của địa phương thế nào cũng phải nhượng bộ với trung tâm vương triều và trật tự Nho giáo đã giả định của nó. Ở lĩnh vực khác, tồn tại mô tả khác tóm lược về hoạt động nghi lễ, nhấn mạnh sự xuất hiện mang tính tự phát của những thực tiễn này và sửa đổi lại toàn diện của trật tự xã hội. Nhưng những cái nhìn lệch lạc trong nghiên cứu xã hội Đông Bắc Á trên một mức độ rất lớn là nhằm vào nhà nước bất biến hoặc là khắc họa lại tính đồng nhất nhà nước ban đầu. Đây là do hệ quả lý luận hiện đại hóa trong khi hình thành khoa học nghiên cứu về khu vực. Hệ quả này được xác lập nhưng chưa được kiểm tra.

Do xã hội học vi quan xem xét xã hội từ góc độ sự kiện, nó đi trước cả logic không xác định của lý luận hiện đại hóa, trong đó tính nhị nguyên của cá nhân và xã hội được chuyển đổi sang tính hiện đại và tính truyền thống. Do vậy, để đẩy mạnh tình huống này, con người hiện đại thử Tây hóa và hiện đại hóa nhằm phản kháng lại sự gò bó của lễ hội truyền thống. Ý đồ này sẽ không khả thi, bất kể con đường hiện đại hóa tiến lên bao xa.

Các khái niệm mô phỏng, đối lập và thích ứng của Tarde có thể được áp dụng rộng rãi đối với hình thức nghi lễ ở Đồng bằng Bồ Điền trong lịch sử. Ví dụ, trong tầng diện của thiết chế cơ bản nhất, tập hợp dòng họ sơ kỳ có ý đồ mô phỏng hoạt động nghi lễ của giới quý tộc. Các đoàn thể dòng họ khác thông qua mở rộng đối tượng sùng bái vượt qua tổ tiên năm

đòi được quy định, đã thể hiện sự đối lập giữa họ với sự hạn chế (hoặc bài ngoại) của nội bộ hệ thống thờ cúng tổ tiên truyền thống (hoặc bị bài trừ ở ngoài). Cuối cùng, những nghi lễ tế tổ đã mở rộng mới đó thông qua việc không ngừng chỉnh sửa ngày càng được nhiều dòng họ mới xuất hiện ở Đồng bằng Bò Điền áp dụng rộng rãi.

Nghi lễ Đạo giáo cũng thể hiện sự mô phỏng buổi thiết triều ở triều đình. Những chuyên gia nghi lễ Nho giáo (Yanshi ở Bò Điền) khi trợ giúp các thành viên trong gia tộc và nhóm người thờ cúng ở đền miếu đã mô phỏng một cách rõ ràng các điển lễ triều đình và nghi lễ truyền thống. Ở phần trên đã trình bày việc tu sĩ Phật giáo và Tam Nhất giáo có thể làm được ngang bằng, hoặc mô phỏng nghi lễ của Đạo giáo. Lực lượng đối lập và thích ứng có thể thể hiện trong những mô tả tương tạc đối với các loại thần linh (lực lượng vũ trụ) mà nghi lễ truyền thống khác nhau (đối lập) thỉnh cầu trợ giúp, đồng thời thể hiện trong đặc điểm nghi lễ vay mượn nhau của chúng.

Tất cả những dẫn chứng này có khuynh hướng lý giải nghi lễ thành cỗ máy của vương triều, sự mô phỏng hình thức nghi lễ triều đình chính thống phổ cập khắp các vùng, được phép có sự đối lập và cải tạo ít nhiều của địa phương. Theo đó dễ thấy rằng, nghi lễ với tư cách sự mô phỏng là sự lặp lại của một sự vật, cùng với sự lặp lại đó đã gắn cá nhân vào trong tính thống nhất văn hóa của nhà nước. Quan điểm này kết hợp rất tốt với những nghiên cứu chính thống về văn hóa bá quyền và thực tiễn nghi lễ Trung Quốc. Bởi vì, nó đã tạo khoảng trống cho các giải thích và cải biến (biến đổi) về địa phương.

Tarde đề xuất một quy tắc khác có tầng diện sâu sắc hơn về sự mô phỏng (lặp lại), đối lập (do dự) và thích ứng (sáng tạo), tốt nhất là tìm ở tầng diện thân thể của kinh nghiệm cá nhân. (Điều này có thể được gọi là xã hội học vi quan). Có người có thể muốn hỏi rằng, ông bà đồng mô phỏng cái gì trong động tác xuất thần được thể thức hóa cao độ? Khi hành động của cá nhân biến đổi đến mức gần như không tự giác nữa, thì ai sẽ tiến hành mô phỏng? Bất luận thế nào, Tarde chỉ ra rằng, sự mô phỏng ở mức sâu hơn có thể được lý giải là sự lặp lại những sai biệt của bản thân (và tiếp tục tự phân chia) đối với sai khác tự thân, vì thế mở ra một thế giới kinh nghiệm mới của các tầng bậc phân tử, cá nhân và tập thể. Điều này đem sự mô phỏng về những sai biệt mở rộng ra “những

mâu thuẫn dễ thấy của nghi lễ, vốn là việc lên kế hoạch đi lặp lại những cái không thể lặp lại”.

Sử dụng phương pháp này để nhìn nhận sự phát triển của hình thức nghi lễ ở Đồng bằng Bồ Điền, chúng ta có thể phát hiện ra một động cơ phát động sự biến đổi xã hội ngay từ trong nghi lễ, mà không chỉ là một cỗ máy ép buộc việc tiếp thu tính đồng nhất (sự thống nhất của văn hóa, sự công nhận của nhà nước, v.v...). Ngoài ra, nhìn từ góc độ này, nghi lễ không bị hạ cấp như một chất kết dính xã hội thông thường nhằm điều hòa các chế độ khác nhau của nhà nước và địa phương; hoặc bị coi là cái van xả bớt áp lực sự bất đồng trong xã hội; hoặc có thể bị tính không xác định của nguồn gốc kết cấu thay thế. Tất cả những phương pháp này (bao gồm phương pháp bá quyền văn hóa) đều biến nghi lễ thành một ống dẫn với những thứ khác; hoặc là thủ đoạn đạt đến mục đích thống nhất văn hóa, sự công nhận cá nhân, xã hội hài hòa, mà không phải là sự vật tự thân tồn tại. Nếu nghiên cứu tất cả kinh nghiệm tương quan trong một hoạt động nghi lễ, chúng ta sẽ vững tin rằng, kinh nghiệm của nghi lễ là sự thực hiện tập thể đối với thế giới (tiềm tàng cái mới), mà không là sự gia tăng lần nữa đối với những tư tưởng hoặc quan hệ xã hội được quyết định sẵn./

Trần Anh Đào dịch

CHÚ THÍCH:

1. Kenneth Dean (2001), “China’s Second Government: Regional Ritual Systems in Southeast China”, in *Collected Papers from the International Conference on Social, Ethnic and Cultural Transformation*, Center for Chinese Studies, Taipei: 77 - 109.
2. Kenneth Dean (2009), “Spirit Mediums as Global Citizens: Tracing Transnational Ritual Networks from the Village Temples of Shiting/ 石庭, Putian/ 莆田 to Southeast Asia”, forthcoming in Tan Wailun, ed., *Studies on Chinese Religion and Local History*, CUHK Press, Hong Kong.
3. Bruno Latour (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Talal Asad (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
2. Talal Asad (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford.

3. Catherine Bell (1989), “Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of Popular Religion”, *History of Religions*, No. 29.
4. Alan John Uck Lum Chun (2000), *Unstructuring Chinese Society: The Fictions of Colonial Practice and the Changing Realities of “Land” in the New Territories of Hong Kong*, Harwood Academic, Amsterdam.
5. Kenneth Dean (1993), *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton University Press, Princeton.
6. Kenneth Dean (1998), *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*, Princeton University Press, Princeton.
7. Kenneth Dean (1998), “The Transformation of State Sacrifice at the Altar in the late Ming and Qing in the Xinghua Region”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, No. 10: 19 - 75.
8. Kenneth Dean (2001), “China’s Second Government: Regional Ritual Systems in Southeast China”, in *Collected Papers from the International Conference on Social, Ethnic and Cultural Transformation*, Center for Chinese Studies, Taipei: 77 - 109.
9. Kenneth Dean (2009), “Spirit Mediums as Global Citizens: Tracing Transnational Ritual Networks from the Village Temples of Shiting/ 石庭, Putian/ 莆田 to Southeast Asia”, forthcoming in Tan Wailun, ed., *Studies on Chinese Religion and Local History*, CUHK Press, Hong Kong.
10. Dean and Zheng Zhenman (1995), *Epigraphical Materials on the History of Religion in Fujian*, Vol. 1: *The Xinghua Region*, Fujian Peoples Publishing House, Fuzhou.
11. Dean and Zheng Zhenman (2003), *Epigraphical Materials on the History of Religion in Fujian: The Quanzhou Region*, 3 vols, Fujian Peoples Publishing House, Fuzhou.
12. Dean and Thomas Lamarre (2003), “Ritual Matters”, in T. Lamarre and Kang Nai-hae eds., *Traces 3: Impacts of Modernities*, Hong Kong University Press, Hong Kong: 257 - 284.
13. Dean and Thomas Lamarre (2007), “Microsociology and the Ritual-Event”, in Anna Hickey-Moody and Peta Malins eds., *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*, Palgrave Macmillan, London: 181 - 197.
14. Gilles Deleuze (1994), *Difference and Repetition*, London.
15. Hent De Vries (2008), “Introduction: Why Still Religion”, in *Religion: Beyond a Concept (The Future of the Religious Past*, Vol. 1), Fordham University Press, New York: 1 - 98.
16. Prasenjit Duara (1988), *Culture, Power and the State: Rural North China 1900 - 1942*, Stanford University Press, Stanford.
17. Prasenjit Duara (1995), *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Stanford University Press, Stanford.
18. Daniel Dubuisson (trans. by W. Sayers, 2003), *The Western Construction of Religion*, Johns Hopkins Press, Baltimore.

19. Johannes Fabian (2002), *Time and the other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York.
20. David Faure (1986), *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong*, Oxford University Press, Hong Kong.
21. David Faure (2007), *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*, Stanford University Press, Stanford.
22. David Faure and Helen Siu eds. (1995), *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, Stanford University Press, Stanford.
23. Stephen Feuchtwang (2001), *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, Surrey Curzon, Richmond.
24. Stephen Feuchtwang ed. (2004), *Making Place: State Projects, Globalization and Local Responses in China*, UCL Press, London.
25. Stephen Feuchtwang, Fang-long Shih and Paul François Tremlett (2006), “The Formation and Function of the Category Religion in Anthropological Studies of Taiwan”, *Method and Theory in the Study of Religion*, No. 18: 37 - 66.
26. Timothy Fitzgerald (2000), *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, Oxford.
27. Maurice Freedman (1974), “On the Sociological Study of the Chinese Religion”, in A. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford.
28. Bruno Latour (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor - Network - Theory*, Oxford University Press, Oxford.
29. Henri Lefebvre (trans. by D. Smith Nicholson, 1991), *The Production of Space*, Blackwell, Oxford.
30. Ma Xisha/ 马西沙 and Han Bingfang/ 韩秉方 (1992), *Zhongguo minjian zongjiaoshi/ 中国民间宗教史* (Lịch sử tôn giáo dân gian Trung Quốc), Renmin Chubanshe, Shanghai.
31. Ma Xisha/ 马西沙 ed. (2008), *中国民间宗教论文集* (Tập bài viết về tôn giáo dân gian Trung Quốc), Beijing.
32. Tomoko Masuzama (2005), *The Invention of World Religions: Or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago.
33. Russell T. McCutcheon (1997), *Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, Oxford.
34. Daniel Overmyer (1976), *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, Harvard University Press, Cambridge.
35. Daniel Overmyer (1999), *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Harvard University Press, Cambridge.
36. Hubert Seiwert (2003), *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Brill, Leiden.

37. Gabriel Tarde (1999), *Monadologie et Société (Oeuvres de Gabriel Tarde, Vol. 1*, Institute Synthélabo, Paris.
38. Barend J. Ter Haar (1992), *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Brill, Leiden.
39. Wang Mingming (1995), “Place, Administration and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian”, *Late Imperial China*, No. 16: 33-79.
40. Robert P. Weller (1999), *Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan*, Boulder, Westview Press, Colorado.
41. C. K. Yang (1961), *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, University of California Press, Berkeley.
42. Mai-hui Mayfair Yang (2000), “Putting Global Capitalism in Its Place”, *Current Anthropology*, No. 41: 477 -509.
43. Fenggang Yang (2004), “Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality: The Birth and Growth of Religious Studies in Communist China”, *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, No. 2: 101 - 119.
44. Fenggang Yang and Joseph B. Tamney eds. (2005), “State, Market, and Religions in Chinese Societies”, *Religion and the Social Order*, Vol. 11, Brill, Leiden.
45. Anthony C. Yu (2005), *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*, Open Court, Chicago.
46. Zhenman Zheng (trans. by Michael Szonyi with the assistance of David Wakefield and Kenneth Dean, 2000), *Family Lineage Organization and Social Change in Ming and Qing Fujian*, University of Hawaii Press, Honolulu.