

QUAN HỆ GIỮA CON NGƯỜI VÀ QUỶ, THẦN

“THỜI ĐẠI HẬU CÁCH MẠNG”

TỪ TRƯỜNG HỢP MỘT CỘNG ĐỒNG ĐỒNG ĐẠI

NGÔ TRÙNG KHÁNH^(*)

Làng Tôn ở vùng duyên hải Bồ Điền, tỉnh Phúc Kiến, tuyệt đại bộ phận người lao động nông thôn hằng năm toả đi khắp các thành thị của Trung Quốc hành nghề kim hoàn. Họ chỉ trở về quê mỗi dịp tết đến xuân về, sau đó lại ra đi. Vòng biến đổi tuần hoàn đó đã dẫn đến sự mất cân bằng ngay trong cộng đồng làng xã⁽¹⁾.

Tuy nhiên, sự thiếu vắng những thanh niên trai tráng vốn có vai trò chủ thể của làng xã, đã tạo điều kiện cho thần linh “nhập cuộc”. Quỷ (hồn) vượt qua ranh giới âm dương, thần linh cũng bất chấp thời gian mà thể hiện thần thông ở chốn phàm trần. Quỷ thần vừa là đối tượng tín ngưỡng trong quan niệm dân gian, lại vừa là thành viên của cộng đồng làng xã, có quan hệ tương hỗ với con người. Từ góc độ dân làng, quỷ thần là thành viên vừa thuộc “thì quá khứ” vừa thuộc “thì tương lai”, đồng hành với con người hiện tại, tham dự một cách “đồng đại” (Synchronic) vào các công việc của cộng đồng làng xã. Cho nên, một mặt nó là sự suy yếu của thực thể cộng đồng sau khi những thanh niên trai tráng rời làng ra đi, mặt khác là biểu hiện của “cộng đồng đồng đại”.

Bài viết này trình bày những biến đổi trong mối quan hệ giữa con người với quỷ thần phát sinh vào “Thời đại hậu Cách mạng” (có so sánh với “Thời đại Phong

kiến”) qua nghiên cứu trường hợp làng Tôn, tỉnh Phúc Kiến.

1. Từ “Thời đại Phong kiến” đến “Thời đại hậu Cách mạng”

Các nhà nhân học nước ngoài như Arthur P.Wolf, Emily M.Ahern, Stephan Feuchtwang, v.v... thường xuất phát từ góc độ tượng trưng văn hoá để nghiên cứu và phác họa về hình thái ý thức chính trị ẩn đằng sau tôn giáo dân gian Trung Quốc⁽²⁾. Hướng nghiên cứu đó đã đem thế giới quỷ thần trong quan niệm của người Hán trật tự hoá. Freedman nói: “Bất kể như thế nào, chúng ta cũng cần phải dựa vào quan điểm sau đây để làm xuất phát điểm nghiên cứu: Quan điểm và thực tiễn tôn giáo của người Trung Quốc không

*. TS., Viện Khoa học Xã hội Quảng Châu, Trung Quốc.

1. G.William Skinner chỉ rõ: “Hệ thống thị trường trong quá trình hiện đại hóa đã dẫn đến việc mở rộng phạm vi xã giao, đồng thời cũng thu hẹp dần cộng đồng khu vực”. G.William Skinner. *Kết cấu thị trường và xã hội của nông thôn Trung Quốc*. Nxb KHXH Trung Quốc, 1998, tr.105.

2. Đương nhiên cũng có những hướng nghiên cứu khác, như Valerie Hansen: “Sự mở rộng thị trường toàn quốc đã thúc đẩy mối quan hệ của con người Phương Nam, dẫn đến không chỉ hàng hóa, mà thần linh cũng lưu thông hơn”, “Ngày càng nhiều người bị cuốn vào hệ thống thị trường, thần linh mà họ thờ cũng được mang theo vào thị trường”. Xem: Valerie Hansen. *Thần trong sự biến thiên: Tín ngưỡng dân gian thời Nam Tống*. Nxb Nhân dân Triết Giang, 1999, tr.8, tr.165.

phải là sự tương hợp các nhân tố ngẫu nhiên... Đằng sau vẻ ngoài đa dạng, tôn giáo (dân gian) Trung Quốc có trật tự của chính nó⁽³⁾.

Thập niên 60 thế kỉ XX, Arthur P.Wolf dựa vào kết quả điền dã làng Tam Hiệp, ngoại ô Đài Bắc, viết nên tác phẩm *Thần, Quỷ và Tổ tiên* (1965). Ông coi thế giới quỷ thần trong quan niệm của người Trung Quốc là hình ảnh của cơ cấu xã hội Trung Quốc thời đại Phong kiến. Nói một cách cụ thể, *thần linh* tượng trưng cho quan lại; *quỷ* tượng trưng cho người lạ, xấu xa; *tổ tiên* tượng trưng cho sự thân thuộc⁽⁴⁾. Kế thừa Wolf, Emily M.Ahern nhấn mạnh thêm: “Nghĩ về tôn giáo Trung Quốc là mô phỏng hệ thống quan chế phong kiến và phương thức thể hiện quyền uy của nó”⁽⁵⁾. Stephan Feuchtwang đưa ra thuyết “Sự thống trị mang tính ẩn dụ Đế quốc” (imperial metaphorical domination), cho rằng tôn giáo dân gian Trung Quốc không thuần túy là mô phỏng thể chế phong kiến (trong thực tiễn nghi lễ dân gian mang đặc trưng vùng miền), nhưng nó phản ánh phần lớn logic về ý thức hệ của thể chế phong kiến⁽⁶⁾.

Những quan điểm đó có điểm tương đồng: Thứ nhất, cho rằng tôn giáo dân gian Trung Quốc phản ánh quan niệm xã hội của tín đồ. Thứ hai, chú ý đến ranh giới giữa địa phương và trung ương thời Phong kiến; suy nghĩ đến mối quan hệ đối ứng giữa thần linh với hệ thống giai tầng phong kiến; cho rằng thần linh có tính cách theo cấp bậc khoa cử và phát huy được chức năng đó. Arthur P.Wolf rất tin vào đặc trưng cấp bậc quan chế của thế giới thần linh. Ông nói: “Loại quan điểm coi thế giới thần linh như hệ thống quan chế là rất có sức thuyết phục, dẫn đến bất cứ tranh luận trái chiều nào cũng đều sử dụng vốn từ vựng trong hệ thống khoa cử”⁽⁷⁾. Tương tự như vậy, nhà nhân học Đài Loan Lý Diệc Viên với những

kinh nghiệm điều tra điền dã trong cộng đồng người Hán Đài Loan cũng cho rằng: “Ở Trung Quốc, hệ thống siêu nhiên tồn tại hoàn toàn không chỉ do một vị thần chủ nào đó thống lĩnh “sát hạch” hành vi con người, mà là hệ thống gồm nhiều tầng bậc “khảo hạch” khống chế lẫn nhau, cho dù thần linh cấp thấp nhất như Táo quân hay Thổ địa,... cũng có trách nhiệm khảo hạch hành vi loài người, căn cứ vào đó để bấm báo lên bậc có thẩm quyền cao nhất”⁽⁸⁾.

Vấn đề ở chỗ, quan niệm xã hội của tín đồ tôn giáo dân gian Trung Quốc lại không nhất thiết bao gồm cả nhận thức về một đế quốc cấp bậc hoá, bởi vì trong thời đại Phong kiến không có đủ phương tiện kĩ thuật để khống chế và trị lí xã hội, trong vô số cộng đồng làng xã cô lập và hẻo lánh, con người không cảm thấy đủ sự tồn tại của một đế quốc quan chế cấp bậc hoá. Như thế, xuất phát từ đâu để nói “tôn giáo dân gian Trung Quốc đã phản ánh quan niệm xã hội của tín đồ”? cơ sở nào để xây dựng trật tự quan chế của thế giới thần linh? ở đây, có lẽ nhà lịch sử tư tưởng lại nắm rõ thực tình tôn giáo dân gian Trung Quốc hơn nhiều so với nhà nhân học.

Giáo sư B.Schwartz viết trong phần lời bạt sách *Thế giới tư tưởng Trung Quốc Cổ đại*: “Thế giới thần linh là do lực lượng không thể diễn tả bằng lời và quỷ thần tạo

3. Maurice Freedman. *On the Sociological Study of Chinese Religion*, in: *Religion and Ritual in Chinese Society*. Arthur Wolf ed., Stanford and California, 1974, pp.20-21.

4. Arthur P.Wolf. *Gods, Ghosts, and Ancestors*, in: *Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. By Arthur P.Wolf, Stanford University Press.,1974, pp.131-182.

5. Emily M.Ahern. *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge University Press,1981.

6. Stephan Feuchtwang. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London, Routledge,1992.

7. Arthur P.Wolf. Sđd.

8. Lý Diệc Viên. *Tôn giáo và thần thoại*. Nxb Đại học Sư phạm Quảng Tây, 2004, tr. 55.

nên, bất cứ hệ thống trật tự được xác lập sẵn nào (bất kể là thần linh hay con người) đều không thể dễ dàng bao hàm được nó⁽⁹⁾. Dương Niệm Quân thì phản đối việc “phụ thuộc quá nhiều vào khung đánh giá tôn giáo dân gian được dựng bởi cơ sở phân tích, phân loại ý thức thượng tầng”. Ông nhấn mạnh “kết cấu cảm tính địa phương”⁽¹⁰⁾, và chỉ rõ, tính phức tạp của tín ngưỡng tôn giáo cộng đồng người Hán Đại Lục không chỉ quyết định bởi tính vùng miền, mà còn bởi sự đứt quãng truyền thống dưới những biến cố của thời đại.

Cho dù trong tôn giáo dân gian Trung Quốc thời đại Phong kiến thực sự tồn tại một thế giới thần linh quan chế hoá, thì cũng rất có thể không chịu nổi sự tấn công của trào lưu cách mạng kéo dài gần trăm năm. Theo cách nói của Lloyd E. Eastman, ngay từ cuối thế kỉ XIX, một lực lượng cách mạng mạnh mẽ đã tràn vào Trung Quốc, tôn giáo dân gian bị tấn công toàn diện⁽¹¹⁾. Đỗ Tấn Kỳ cũng đã phân tích cơn chấn động xã hội bởi “phong trào bài trừ mê tín” do “nhà nước” phát động vào thập niên 20 thế kỉ XX⁽¹²⁾. Sau năm 1949, ở vùng nông thôn của Trung Quốc Đại Lục, “Cách mạng” như những đợt thủy triều trở thành sóng lớn, mọi hình thức thờ cúng đều bị phản đối, miếu mạo bị phá bỏ, tôn giáo dân gian cũng đồng nghĩa với “hoạt động mê tín” và bị cấm đoán. Bao táp cách mạng đã vô tình xoá nhòa kí ức xã hội của cộng đồng người Hán. Arthur P. Wolf từng nói: “Bởi vì mọi thần linh bản địa đều là một phần của đế chế, đã bảo hộ cho sự tồn tại của hệ thống chính trị”, đây “có lẽ là nguyên nhân các cuộc cách mạng Trung Quốc đều nhờ vào khái niệm và tượng trưng của tôn giáo nước ngoài như Phật giáo, Kitô giáo để thúc đẩy phong trào”⁽¹³⁾. Câu nói này cũng có thể cho thấy cách mạng đã làm tan rã thế giới thần linh vốn có trong dân gian Trung Quốc. Do tác động sâu sắc và lâu dài của phong trào cách mạng tới xã hội nông thôn Trung Quốc, người ta

cảm thấy cần phải đánh giá lại tình hình mới của tôn giáo dân gian Trung Quốc diễn ra trong cộng đồng làng xã người Hán Đại Lục sau khi trải qua phong trào “Cách mạng”. Đây cũng chính là nguyên nhân để bài viết này đưa ra tiêu đề “Thời đại hậu Cách mạng”.

Nếu coi việc khôi phục lại các hoạt động của tôn giáo dân gian cộng đồng người Hán Đại Lục bắt đầu từ những năm 1980 là khởi đầu “Thời đại hậu Cách mạng”, vậy tôn giáo dân gian rốt cuộc đã cơ cấu lại hệ thống thần linh quan chế, hoặc phục hồi lại kí ức xã hội ở mức độ nào. Hơn nữa, sự tưởng tượng, thậm chí nhào nặn lại thế giới thần linh đã diễn ra ở mức độ nào trong dân gian? Phải chăng, có thể nói rằng đã hình thành một “truyền thống mới” trong hoạt động tôn giáo dân gian ở cộng đồng người Hán⁽¹⁴⁾. Kiểu “truyền thống mới” này là sự nối tiếp truyền thống tôn giáo dân gian Trung Quốc thời đại Phong kiến mà các nhà các nhà nhân học - Hán học ngoại quốc đã nhận định, hay là để thích ứng với nhu cầu hiện thực của “Thời đại hậu Cách mạng” ở Đại Lục?

Sau năm 1949, bối cảnh lịch sử của tôn giáo dân gian Trung Quốc, Hồng Kông và Đài Loan là hết sức khác nhau, khiến cho tính tương đồng giữa hiện thực và thế giới thần linh của cộng đồng người Hán ba nơi này đã không thể san lấp nổi

9. B. Schwartz. *Thế giới tư tưởng Trung Quốc Cổ đại*. Nxb Nhân dân Giang Tô, 1995, phần Lời bạt.

10. Dương Niệm Quân. *Sự kiện - Kí ức - Kể chuyện*. Nxb Nhân dân Triết Giang, 2004, tr.219.

11. Lloyd. *Eastman, Family, Fields, and Ancestors: Constancy and Change in China's Social and Economic history, 1550-1949*. Oxford University Press, 1998, pp.59.

12. Prasenjit Duara. *Cứu vớt Lịch sử từ Nhà nước - Dân tộc*. Nxb Văn hiến KHXH, 2003.

13. Arthur P. Wolf. Sđd.

14. Helen F. Siu. *Hoạt động văn hóa và sự phát triển kinh tế xã hội khu vực*. Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử kinh tế xã hội Trung Quốc, số 4/1990.

ranh giới do những biến cố thời đại của Đại Lục tạo nên. Ở đây, các nhà nhân học - Hán học hải ngoại đã đưa ra quan điểm trên cơ sở kết quả điền dã trong cộng đồng người Hán ở Đài Loan và Hồng Kông vào những năm 60 và 70 thế kỉ trước. Quan điểm đó không trùng khớp với tình hình mới với sự hồi phục hoạt động tôn giáo dân gian Đại Lục vào thập niên 1980. Đây là vấn đề cần phải chú ý khi nghiên cứu hoạt động tôn giáo dân gian và phân tích quan niệm tôn giáo trong cộng đồng người Hán Trung Quốc Đại Lục.

2. Cùng cảnh ngộ lang thang cơ nhỡ

Arthur P.Wolf đã phân biệt “phạm trù *quỷ* bao gồm cả linh hồn tất cả người chết ngoài gia tộc”⁽¹⁵⁾, tổ tiên đã mất của một nhà nào đó sẽ là “*quỷ*” đối với nhà người khác. Đối với một gia đình, *tổ tiên* và *quỷ* có sự phân biệt rõ ràng. Nhưng trong “tiểu truyền thống” của văn hoá Trung Quốc, *quỷ* và *tổ tiên* thường bị lẫn lộn về mặt khái niệm. Khổng Tử từng nói: “Phi kì *quỷ* nhi tế chi, siểm dã” (Không phải *quỷ* của mình mà đi thờ cúng, là nịnh bợ *quỷ* nhà khác) (*Luận Ngữ. Vi chính*). *Quỷ* ở đây là chỉ tổ tiên. Còn ở sự thờ cúng chính thống, cách phân biệt của Arthur P.Wolf về *quỷ* và *tổ tiên* cũng không khả thi, bởi vì cộng đồng người Hán phân đa là cộng đồng gia tộc, đôi khi một cộng đồng là một gia tộc có cùng tổ tiên, vậy “nội” và “ngoại” của “gia tộc” phân biệt làm sao đây? Có phải người trong cộng đồng này chết đi đều không phải là *quỷ* của cộng đồng này? Từ đó suy ra, có phải các vong hồn cùng dòng họ đều không phải là *quỷ* cùng dòng họ đó? Cho nên, cần phải hạn chế lại điều kiện phạm vi của “gia tộc”, nếu không cách phân biệt của Arthur P.Wolf về *quỷ* và *tổ tiên* sẽ không hợp lí.

Arthur P.Wolf còn nói: “Tính cách của *quỷ* quyết định bởi hoàn cảnh xã hội và kinh tế của nó”⁽¹⁶⁾. Nếu được con cháu thờ cúng đều đặn thì *quỷ* vừa lòng, bằng

không sẽ phật ý. Căn cứ vào việc thờ cúng của con cháu để phân biệt *quỷ* lành và *quỷ* dữ, điều này đại thể là phù hợp thực tế và có ý nghĩa. Vấn đề ở chỗ, nếu là tổ tiên không được con cháu thờ cúng định kì (tuyệt tự), hoặc tổ tiên đời thứ ba trở đi thường không được thờ cúng nữa⁽¹⁷⁾, tính cách của loại “tổ tiên” này có thể gần giống với “*quỷ*”. Ở làng Tôn, người ta thường nói “*quỷ* ông bà” (tổ tiên) của nhà “đời chót” (đời thứ trở đi) nào đó đến “vòi ăn”, nghĩa là đến quấy nhiễu tác quái, thủ đoạn thường là làm cho con cháu mắc bệnh. Trong tình hình đó, cách phân biệt *tổ tiên* với *quỷ* là khả thi, nhưng chẳng còn nhiều ý nghĩa nữa. Bởi vì, về logic, tất cả “tổ tiên” đều có khả năng bị con cháu lãng quên do thời gian, không được thờ cúng và trở thành “*quỷ* ông bà” về “vòi ăn”, trở thành “thù địch” của con cháu, như *quỷ*, như “người dưng” đến quấy nhiễu con cháu. Nếu thừa nhận vong hồn có chủ thể thì không nên dựa vào tiêu chí quan hệ huyết thống xa gần giữa vong hồn và con người để phân định *quỷ* với *tổ tiên*.

Cho nên, việc coi *quỷ* tương ứng với *người dưng* ở trần thế và định nghĩa nó là “linh hồn tất cả người chết ngoài gia tộc, thì không bằng đánh đồng *quỷ* với “kẻ lang thang” và định nghĩa *quỷ* là “tất cả các linh hồn không được con cháu thờ phụng (tuyệt tự), con cháu không thờ phụng (có con cháu nhưng không được thờ cúng), và con cháu thờ phụng không chu đáo (chết bất thường hoặc chết tha hương)”. Ba trường hợp này có thể quy là “chưa được con cháu thờ phụng định kì”, như vậy mới có thể định nghĩa *quỷ* là “vong hồn chưa được con cháu thờ phụng định kì”. Theo đó, cái gọi là *quỷ*, chính là

15. Arthur P.Wolf. Sdd.

16. Arthur P.Wolf. Sdd.

17. Xem: Trịnh Chấn Mãn. *Tông tộc và tôn giáo vùng đồng bằng Bồ Điền*. Học báo Nhân học Lịch sử, số 5/2006, tr.5.

chỉ “cô hồn” (dã quỷ), không nhất thiết phải phân biệt là quỷ lành hay quỷ dữ nữa. Như thế có lẽ phù hợp với lí giải và tưởng tượng của mọi người về *quỷ*, cũng có lẽ tránh được vấn đề nảy sinh như khi Arthur P. Wolf phân biệt về *quỷ* và *tổ tiên*.

Quỷ là “cô hồn”, vậy thì tình hình thần linh “Thời đại hậu Cách mạng” như thế nào?

Đền Vĩnh Tiến trong làng Tôn, là nơi tế thổ thần có từ đời Minh, người làng thích gọi nó là “cung”. Đầu đời Minh quy định các làng phải lập một Xã đàn để tế thần Ngũ thổ Ngũ cốc, ngoài ra lập Lễ đàn để tế quỷ thần vô thừa nhận. Nửa cuối đời Minh trở đi, tổ chức giáp, lí (thôn) giải tán, việc tế tự đó cũng giảm dần, Lễ đàn, Xã đàn trở thành thần miếu (vẫn giữ lại danh xưng “xã”). Trong đền Vĩnh Tiến thờ tam tôn “Đại Bồ Tát” (người làng quen gọi thần linh là Bồ Tát), ở giữa là “Tứ Tế Chân quân”, bên phải là “Dương Công Thái sư” (Dương Ngũ Lang), bên trái là “Tôn Chủ Minh vương” (Thổ thần), rằm tháng Giêng hàng năm đều có lễ rước “Dương Công Thái sư” đi “tuần cảnh”. Ngoài ra còn có hơn chục vị thần nhỏ khác, trong đó có “Tổ thần Thánh vương” Tôn Ngô Không, thần bảo hộ nghề hát “Điền Công nguyên soái” của đoàn kịch Bồ Tiên (một loại kịch truyền thống của huyện Bồ Điền và huyện Tiên Du, tỉnh Phúc Kiến), và một số thần linh không rõ lai lịch khác.

Ngoài việc hiểu rõ thần tích của “Dương Công Thái sư” nhờ vào việc được xem kịch Bồ tiên *Dương Môn nữ tướng* và hàng năm được xem rước và thờ phụng vị thần này, dân làng không biết rõ gì thêm. Đó là việc xã đàn chuyển thành đền Vĩnh Tiến từ đời Minh đã khiến cho hệ thống thần linh trong vùng xáo trộn và trở nên phức tạp, nhưng nguyên nhân quan trọng hơn là sự “tái xuất” của hàng loạt vị thần “vô phủ hệ” từ sau “Thời đại hậu Cách mạng”.

Năm 1958, trong phong trào xây dựng hợp tác xã rầm rộ, đền Vĩnh Tiến bị dỡ bỏ

để phục vụ đội sản xuất, tượng thần trở thành củi đun cho bếp ăn của hợp tác xã. Hoạt động tế lễ chung của xóm làng bị ngưng trệ, nhưng thờ cúng tổ tiên và thần linh trong một bộ phận các gia đình vẫn tiếp tục. Thậm chí, năm 1976, khi “Đại Cách mạng Văn hoá” sắp kết thúc, những hoạt động “mê tín phong kiến” lại diễn ra âm thầm, như đồng kê⁽¹⁸⁾, gọi hồn, thờ bài vị các vị thần trong các nhà ông bà đồng. Trước và sau năm 1979, các ông bà đồng và “Ban Quản trị” do những con nhang đệ tử của họ lập nên đã lên kế hoạch phục dựng lại đền Vĩnh Tiến. Năm 1982, công việc hoàn thành, ngoài việc thờ cúng một số vị thần còn trong kí ức nhân dân, các ông bà đồng và người làng còn “thỉnh” thêm các vị thần vốn được “thờ chui” tại gia trong những ngày tháng “Cách mạng”. Trụ sở của thần thánh, đền Vĩnh Tiến, gần như là điểm hội ngộ các thần linh vốn mất liên lạc với “tổ chức” - thế giới thần linh trong thời kì Cách mạng đầy biến động. Ngày nay, hai vị thần “Điền Công nguyên soái”, một số vị “Bồ Tát” được thờ trong đền Vĩnh Tiến chính là “nhân chứng lịch sử” của giai đoạn “quy tập” thần linh này.

Trong quan niệm của dân làng, thần linh đáng kính nhưng không đáng gờn. Không những vậy, thần linh còn rất nhỏ nhen, con người chỉ một chút sơ suất là phải tội⁽¹⁹⁾, tức là “xung phạm”. Mọi người khi thờ cúng thần linh phải sạch sẽ, như không thể xách đồ xú ối đi ngang gian đặt bàn thờ, phụ nữ đến tháng hoặc nông cụ tiếp xúc với phân gio đều không được gần nơi thờ thần linh. Đúng như cách nói của dân làng: “Nặng ra thần thì dễ nhưng

18. “Kê” là bốc ván (bói). Thời cổ, người bói đều là Đồng (thiếu niên), nên gọi là Đồng kê. Đồng kê trở thành kê *trung gian thiêng liêng*, được thần linh nhập vào, truyền đạt ý của thần.

19. Theo Wolf, thần linh được coi là kiêu ngạo, nhạy cảm với đặc quyền mình có được. Bất cứ sự mạo phạm nào đối với “họ” cũng đều dẫn đến phản ứng giận dữ. Arthur P. Wolf. Sđd.

thờ thần thì khó”. Nhà nào thờ thần thường gặp khó khăn trong việc dựng vợ gả chồng cho con cái, vì nhà thông gia sẽ sợ rằng con cái họ thêm gánh nặng cúng tế kia. Cho nên, đối với thần linh, nên “kính nhi viễn chi”, tức là giữ khoảng cách nhất định, tránh thờ cúng trong nhà. Nhưng, không những “thờ thần thì khó”, mà “tống tiễn thần” cũng khó. Những năm 1990 trở đi, đền Vĩnh Tiến chấm dứt “chính sách dung nạp thần linh”, nên thảm cảnh của một số thần linh bị “đẩy ra khỏi cửa” chẳng kém gì đám “cô hồn”.

A Xương là một người hết sức sùng tín thần linh. Sau khi đền Vĩnh Tiến bị dỡ bỏ, ông vụng trộm thờ một vị thần trong nhà. Vào năm 1970, ông qua đời, trách nhiệm thờ cúng rơi vào anh con cả là A Tống. Cuối những năm 1970, A Tống lập một bàn thờ ở sảnh đường, dùng tấm kính khoan lại, cho là để giữ gìn phúc lộc. Đến những năm 1990, trong nhà có chuyện chẳng lành, nghe nói là do đắc tội với thần linh, A Tống muốn rước thần vào đền, nhưng dân làng không đồng ý. Sau khi hỏi ý kiến người thân, anh đành lập một ngôi miếu nhỏ gần nhà, rồi cuộc cũng “thỉnh” được vị thần nọ ra khỏi nhà.

Người làng Tôn thường nói “Cô thần đã quý (thần, cô hồn không người thờ cúng)”, loại quý, thần này có địa vị thấp kém. “Cô thần” là những vị thần không rõ lai lịch, không đáng thờ cúng. Vương Tư Phúc dựa vào kinh nghiệm điền dã ở Đài Loan cho rằng “thần” tượng trưng cho “sức bao quát” (inclusion) và “sức hướng nội”(interiorizing)⁽²⁰⁾ của xã hội đối với các thành viên xã hội. Lí giải trừu tượng đó về *thần* hoàn toàn không phù hợp với thực tế cộng đồng người Hán Đại Lục. Quan niệm và thái độ đối với “cô thần” đã phản ánh thực trạng một số thần linh “Thời đại hậu Cách mạng”. Không những *quỷ* bị lưu lạc tứ phương, mà *thần* cũng khó tìm được chốn nương thân, càng khó

mà gia nhập thế giới thần linh quan chế hoá theo cách miêu tả của Arthur P.Wolf. Nhà nhân học người Nhật Yuko Mio nói: “Có rất nhiều truyền thuyết về thần linh, không giống như mô hình đáng tối cao hay mô hình quan chế, những truyền thuyết đó phản ánh mối quan hệ căng thẳng giữa quy phạm nội tại với hiện thực trong xã hội người Hán”⁽²¹⁾.

Trong “Thời đại hậu Cách mạng”, *quỷ* cũng như *thần* “cùng lưu lạc tứ phương”. Dưới làn sóng Cách mạng, hàng ngũ thần linh tan rã. Sau khi trời yên biển lặng, thần linh vẫn như di dân lưu tán, miếu thờ trong làng vẫn cô quạnh. Thần linh không nhớ nổi đẳng cấp tôn ti nữa, đều như là “trưởng đặc khu hành chính”. Dân làng Tôn vào 23 tháng Chạp hàng năm vẫn tiễn các thần trong đền Vĩnh Tiến lên châu trời, giống như quan địa phương trực tiếp “về kinh bẩm báo công việc”, không còn theo cách bẩm báo theo thứ bậc nữa. Cho nên, đáng chú ý là trong quan niệm của dân làng Tôn, thần điện không phải là quan chế hoá, mà đều mang trách nhiệm thần thánh cao hơn thế. Như vậy, thần linh với thân phận “di dân” đã hội nhập một cách yên ổn vào cộng đồng làng, trở thành thủ lĩnh cộng đồng. Nếu áp dụng quan điểm của Arthur P.Wolf ví thần linh như quan lại phong kiến, thì quan lại (thần linh) đó đã về hưu chốn điền viên, trở thành thân sĩ làng.

(Kì sau đăng tiếp)

Người dịch: Trần Anh Đào

20. Stephan Feuchtwang. *Domestic and Communal Worship in Taiwan*, in: *Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. by Arthur P.Wolf, 1974. Stanford University Press., 1974, pp.105-130.

21. Nhật Yuko Mio. *Nghiên cứu tín ngưỡng dân gian Đài Loan*, trong: Trương Quân, Giang San Đằng (chủ biên). *Tâm nhìn mới và tư duy mới trong tôn giáo bản địa Đài Loan*. Nam Thiên Thư cục xuất bản, 2003, tr.307.