

QUAN HỆ GIỮA CON NGƯỜI VÀ QUỶ, THẦN

“THỜI ĐẠI HẬU CÁCH MẠNG”

(TỪ TRƯỜNG HỢP MỘT CỘNG ĐỒNG ĐỒNG ĐẠI)

(Tiếp theo)

NGÔ TRÙNG KHÁNH^(*)

3. Làm vua xứ mù

Thần linh “Thời đại hậu Cách mạng” rốt cục đã can dự vào công việc cộng đồng làng xã ở mức độ nào, trước hết được quyết định bởi sự thay đổi của vai trò thần linh trong quan niệm của dân làng - từ “quan chức” trở thành thủ lĩnh cộng đồng, tiếp đến được quyết định bởi việc dân làng lựa chọn loại “đồng kê” (spirit medium) nào để tiến hành lễ giao tiếp giữa thần và người. Trước hết, thử phân tích sự thay đổi của “đồng kê”.

Trung gian giao tiếp giữa thần và người có thể là thông qua người (ông bà đồng), cũng có thể là thông qua những vật tượng trưng (như bói chén, phù kê) (hai cách này gọi chung là “đồng kê” - ND). Ông bà đồng với thân phận thần linh trực tiếp phán truyền lời thần thánh cho con người. Đây là sự giao lưu một chiều giữa người và thần linh. Bói chén, phù kê thì lại khác, bởi vì thần không trực tiếp phán truyền, chỉ có hàng loạt tình huống và các phương án giải quyết công việc của cộng đồng làng xã được con người kể ra, để tham vấn ý thần, nhờ thần phán đoán. Còn phương án giải quyết như thế nào đều do con người quyết định.

Lý Diệc Viên cho rằng, do lòng kính sợ của con người đối với thần linh thường lớn hơn là tình cảm thân mật, nên tuy muốn giao tiếp với thần, con người vẫn nhờ vào các vật tượng trưng. “Trong sự thờ cúng chính thống, việc giữ khoảng cách tương đối với thần và giữ gìn sự tĩnh táo trong ý thức cá nhân là hết sức quan trọng... Chú trọng sự lí giải về dấu hiệu văn tự và coi nhẹ trạng thái tinh thần ngây ngất khi trực tiếp giao tiếp với thần”⁽¹⁾. Thực ra, trong cộng đồng làng, nếu tham gia công việc chung, mọi người có thể chọn lựa những đồng kê khác nhau tùy thời gian, trường hợp khác nhau. Việc này được quyết định bởi cơ chế lợi ích và ý thức “công bằng” giữa các hộ trong làng. Nói cách khác, khi công bằng lợi ích được duy trì, thánh dụ của thần truyền đạt cho dân làng bởi ông bà đồng có sức động viên lớn. Nếu lợi ích bị va chạm, ý thức “công bằng” bị tổn hại thì trước hết những người có uy tín trong làng đứng ra thu xếp hoá giải xung đột trên nguyên tắc bao gồm cả “tình - lí - luật” nhằm đi đến thoả hiệp mà các bên đều chấp nhận được, sau đó mới giao phó cho thần linh

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

1. Lý Diệc Viên. Sđd, tr. 56.

phán quyết. Nhưng thường thì việc này các ông bà đồng không gánh vác nổi, đành phải thông qua “bói chén” để giao tiếp với thần.

Trước năm 1949, giao tiếp giữa người và thần linh trong đền Vĩnh Tiến làng Tôn cũng thông qua “bói chén”. Nhưng thời đó, “bói chén” chỉ diễn ra vào ngày mùng 3 tháng Giêng để hỏi thần linh tình hình mưa lũ trong năm như thế nào. Và trong lễ “khởi mã” (thần xuất cung) và “lạc mã” (thần hồi cung) của buổi vấn kê ngày 11 và 12 tháng Giêng, thần lại không nói gì về công việc cụ thể của cộng đồng làng. Cho nên, sự chuyển biến của “đồng kê” mà chúng tôi nói đến dưới đây không chỉ là sự hồi phục đơn giản của chuyện đồng bóng trước năm 1949.

Nhà nhân học người Mỹ Gary Seaman cho rằng: Đồng kê là trung gian hoà giải giữa các tầng lớp trong xã hội. Ông phân tích: Thần linh nhập vào đồng kê có thể can thiệp các vấn đề nan giải của con người, là vì kiếp trước của thần là vị quan lớn, địa vị và quyền hạn của ông ta không những vượt trên làng này, mà còn lên đến cấp huyện, thị, trung ương, thậm chí đến Thiên đình. Lợi dụng mối quan hệ của ông ta với các tầng lớp thượng tầng ngoài làng để xử lý vấn đề của người trong làng. Cho nên, hiệu lực của đồng kê và nghi lễ hầu đồng thực ra là được kiến lập trên cơ sở nhận thức chung của người làng đối với các tầng lớp xã hội và quyền lực xã hội⁽²⁾. Tài liệu điền dã của Seaman thu được từ làng Trâu Châu Sơn, huyện Đài Trung, tỉnh Đài Loan năm 1970. Còn trường hợp làng Tôn thì cho thấy, ở làng quê ở Đại Lục “Thời đại hậu Cách mạng”, do tác động của làn sóng cách mạng, nhận thức của con người đối với các tầng lớp xã hội và quyền lực xã hội đã thay đổi

nhiều, đồng kê không còn hoàn thành dễ dàng vai trò trung gian hoà giải nữa.

Cuối thập niên 70 đầu thập niên 80 thế kỉ trước, làng Tôn có một phụ nữ trung niên bị mù, tên là A Ngọc, tự xưng là được “Đô Thiên nguyên soái” thờ trong đền Vĩnh Tiến nhập vào người. Bà thường đột nhiên “khởi giá” (bị ộp đồng) trước dân làng, vừa hát vừa nhảy, yêu cầu dân làng khôi phục đền Vĩnh Tiến vốn bị dỡ bỏ thời kì “hợp tác hoá”. A Ngọc nhờ đó trở thành “chủ sự” xây lại đền Vĩnh Tiến. Công việc tiến hành thuận lợi, bởi việc quyên góp trong làng diễn ra công bằng. Nhưng trong buổi lễ khánh thành ngôi đền một năm sau đó, việc tổ chức rước thần vào đền lại đụng chạm đến lợi ích kinh tế của các hộ nên vai trò thần thánh của bà đồng Ngọc cũng không giải quyết nổi, cuối cùng bà này phải rút khỏi “Ban Quản trị” đền Vĩnh Tiến.

Trước năm 1949, đám rước thần linh đền Vĩnh Tiến vào rằm tháng Giêng thường theo một hành trình cố định, phần lễ và phần hội cũng diễn ra cởi mở. Làng Tôn tuy là vùng đất nghèo, văn hoá giáo dục không phát triển, nhưng hễ liên quan đến văn tự đất đai, thì mọi người luôn tuân thủ nghiêm túc, không ai dám tơ vương quá ranh giới không thuộc sở hữu của mình (tất cả văn tự đất đai đều ghi rõ “bốn phía” tiếp giáp của mảnh đất đó). Nói chung, trong lĩnh vực quyền sở hữu đất đai, ranh giới “công”, “tư” rõ ràng. Sau cải cách ruộng đất năm 1951, khế ước đất đai bị huỷ bỏ. Đặc biệt, trong phong trào “hợp tác hoá”, toàn bộ ruộng đất quy về sở hữu công, quyền sở hữu đất

2. Gary Seaman. *In the Presence of Authority: Hierarchical Roles in Chinese Medium Cults*. Dẫn theo: Trương Quân. *Bệnh tật và văn hóa*. Nxb Đạo Hương, 2000, tr.59-62.

đại hoàn toàn phai mờ trong ý thức cá nhân, thay vào đó là ý thức sở hữu tập thể theo đội sản xuất. Làng Tôn trong phong trào “hợp tác hoá” được phân thành 3 đội sản xuất, chứ không phân theo 3 dòng họ Ngô, Hà, Lâm, để tránh ảnh hưởng của “ý thức phong kiến”. Nơi diễn xướng trước đây đã trở thành sân phơi thóc của hợp tác. Năm 1982, chế độ “hợp tác xã” chấm dứt, đội sản xuất giải thể, ruộng đất lại phân về các hộ, nhưng đất công của làng trước kia (đường sá, ao hồ, sân đền) giờ cũng rất khó “sung công”, bởi vì nó đã được phân cho đội sản xuất, không còn thuộc sở hữu chung của làng. Đội sản xuất giải thể, nó thuộc về xã viên của từng đội (chứ không phải mọi dân làng), và bị các hộ lân cận “khai khẩn”, biến thành của riêng.

Sở dĩ các hộ chiếm dụng đường sá và sân đền bất chấp ý chỉ thần linh là do bà đồng Ngọc truyền đạt, chủ yếu là vì ý thức công bằng “không sợ ít, chỉ sợ không đều” của dân làng bị đánh động⁽³⁾. Người chiếm đất thường cho rằng người khác không trả đất trước thì mình cũng không trả. Đây cũng là một cách biểu đạt ý thức “công bằng” của người chiếm đất. Còn người không chiếm đất cũng có cách biểu đạt ý thức “công bằng” của họ: sẽ không đóng góp tiền của vào đền Vĩnh Tiến nữa. Trong tình hình đó, thần linh gần như bị lãng quên. Thần quyền bị tước đoạt, chẳng phải là kết quả trực tiếp của ý thức “Cách mạng” bài trừ mê tín, mà là bởi sự thay đổi về cơ cấu lợi ích làng xã “Thời đại hậu Cách mạng”.

Người già làng Tôn thường nói: Thần linh có lúc cũng cho phép con người tạm quyền đưa ra chủ trương nào đó. Ở đây vừa có ý đồ “con người” mượn uy của “thần”, vừa là cách để “con người” bảo vệ

thể diện cho “thần”. Điều này thể hiện ở quá trình chuyển đổi từ đồng kê thành “bói chén”. “Bói chén” là chỉ việc người già và những người làm việc “thánh” sau khi báo cáo với thần linh các công việc của làng cũng như các phương án giải quyết, tung ra hai cái chén được đúc bằng thép (hoặc gỗ), khi rơi xuống đất là hai “chén thánh” một âm một dương, một biểu thị thần đồng ý, một biểu thị thần không đồng ý. Người tung chén cần phải hỏi thần về các phương án giải quyết, ngày hôm sau mới hỏi xin quyết định của thần⁽⁴⁾. Bởi vì thần linh không nói được, nên việc hỏi và giải đáp bằng “bói chén” đều dựa vào kinh nghiệm của người tung chén.

Trong làng có Cửu Mao mắc bệnh ung thư, y học bó tay, đành cầu đến thần linh. Bà vợ nhờ các cụ tổ chức lễ “bói chén” để hỏi ý thần linh rằng việc mắc bệnh nan y đó phải chăng là do gian bếp nhà họ Cửu làm chóm lên phần đất của nơi diễn xướng trước kia. “Chén thánh” trả lời: “Phải”. Gia chủ lại hỏi: “Có cần phải dời nhà bếp vào mấy mét không?”. “Chén thánh” trả lời: “Không”. “Vậy thì trả lại mảnh đất đã chiếm dụng đó là được chứ”. Trả lời: “Đúng vậy”. Lúc này cụ già giải thích thêm: “Bồ tát (thần) là bậc công minh, nhà anh có trả nhiều hơn thế Ngài cũng chẳng cần”. Ba ngày sau, gia chủ cho dỡ nhà bếp. Vài ngày sau nữa, bà chủ vui vẻ thông báo với dân làng là bệnh của chồng mình đã đỡ.

Các cụ trong làng nói rằng: “Bồ tát “đứng lên”, chúng ta làm việc gì cũng

3. Tham khảo: Lư Huy Lâm. *Hình thức chế độ tập thể: Một nghiên cứu trường hợp về quan niệm văn hóa và sự hình thành chế độ*. Luận văn Tiến sĩ, Đại học Trung Văn Hồng Kông, 2004.

4. Valerie Hansen. *Thần trong sự biến thiên: Tín ngưỡng dân gian thời Nam Tống*. Nxb Nhân dân Triết Giang, 1999, tr.8 và tr.62.

thuận lợi” (Vì các pho tượng thờ trong đền thờ thần Xã của làng Tôn đều được tạc tư thế ngồi, Bồ tát “đứng lên” là chỉ thần linh phục sinh - NTK). Tin tức nhanh chóng truyền ra khắp làng, trở thành chủ đề “hot” hết sức vui vẻ của người làng. Tiếng lành đồn xa, sự linh nghiệm của “Bồ tát” được đồn thổi khắp nơi. Người ta phản đối những gia đình đang làm cản trở công việc khôi phục lại con đường để đám rước thần linh đi qua. Số là còn có một số hộ dân đào đất bên đường để làm hố ủ phân. Việc này tuy không lấn chiếm đường sá, nhưng mùi xú uế sẽ mạo phạm thần linh mỗi khi có đám rước đi qua. Các cụ già đến từng nhà vận động trả lại đất, hứa sẽ bồi thường 200 nhân dân tệ mỗi hộ. Việc thương lượng gần như thắng lợi. Đồng thời, các cụ tổ chức một buổi “bói chén” vào ngày 11 tháng Giêng để hỏi ý kiến của thần linh về việc liệu đã “khởi mã” xuất cung bởi một đám rước được chưa. Thần đáp: “Chưa”. Các cụ hỏi: “Phải chăng là do việc đường làng chưa giải quyết ổn thỏa?”. Thần đáp: “Đúng vậy”. Các cụ hỏi tiếp: “Qua rằm tháng Giêng thì sửa đường có được không?”. Thần đáp: “Không”. Các cụ hỏi: “Ái chà, phải chăng là do mấy cái hố ủ phân nó cản trở việc tu sửa đường làng?”. Thần đáp: “Đúng vậy”. Các cụ thuật lại buổi bói chén cho toàn thể dân làng, tuyên bố đã tìm ra phương án giải quyết.

Có thể thấy, trong quá trình “bói chén”, người chủ trì buổi lễ giống như “quan giúp việc” cho thần linh. Thần linh cũng ngày càng can thiệp sâu vào công việc của cộng đồng. Vai trò “thông linh” chuyển từ ông bà đồng sang “chén thánh” cho thấy sự thay đổi vai trò của thần trong quan niệm của mọi người - từ “quan viên” trong hệ thống quan chế chuyển

thành lãnh tụ cộng đồng. “Làm vua xứ mù” là một cách ví von mối quan hệ thần và người trong “Thời đại hậu Cách mạng”.

4. Âm dương đồng đại

Làng Tôn là một vùng đất nghèo, bình quân ruộng đất chia đầu người hết sức ít ỏi. Từ thập niên 80 thế kỉ XX trở đi, người làng lần lượt rời làng ra đi làm nghề kim hoàn, có người mở cửa hàng, có người đi bán rong. Họ có mặt khắp Trung Quốc. Trong quá trình li hương, mối quan hệ họ hàng và hôn nhân đã phát huy vai trò kết nối đồng hương (nhấn nhủ, giúp đỡ, gửi gắm, v.v...)⁵. Con trai học xong cấp II và con gái đến tuổi cập kê thì gần như chắc chắn sẽ rời làng ra đi làm nghề kim hoàn (xuất giá tòng phu). Kim hoàn là nghề kĩ thuật linh hoạt, có thể tư doanh. Trong khi việc sản xuất buôn bán của gia đình do đàn ông nắm giữ thường có xu hướng mở mang ra ngoài, thì trái lại, việc nội trợ, sinh đẻ, nuôi dạy con cái bởi thiên chức của phụ nữ lại cần sự ổn định. Phụ nữ rời làng ra đi phần lớn chỉ rơi vào số chưa kết hôn hoặc kết hôn rồi mà chưa sinh đẻ; hoặc khi con cái sau hai tuổi và trước tuổi đi học. Cho nên, người khách nào đến làng Tôn, nhất định sẽ rất ngạc nhiên vì sự mất cân bằng nghiêm trọng của giới tính và lứa tuổi của làng và phần lớn chủ hộ đều là phụ nữ và người già.

Giống như những làng quê Trung Quốc khác, nam giới làng Tôn có thái độ “bán tín bán nghi” đối với quỷ, thần, gọi là “thà tin còn hơn không”. Phụ nữ, nhất là người trụ cột gia đình, thì dễ thấy thần

5. Nghiên cứu cho thấy, tần suất tác động qua lại giữa một gia đình với họ hàng thân thích với trực liên kết là người vợ sẽ cao hơn so với trực liên kết là người chồng. Xem: Thái Phương (chủ biên). *Báo cáo vấn đề nhân khẩu Trung Quốc năm 2000*. Nxb Văn Hiến KHXH, 2000, tr.98.

là cúng bái. Sự khác nhau về mức độ tin vào quỷ thần giữa nam giới và nữ giới có liên quan đến mức độ “giác ngộ Cách mạng” khác nhau giữa nam và nữ trong “Thời kì Cách mạng”. Nguyên do là bởi vai trò xã hội khác nhau của họ. Đối với phụ nữ, việc kính thờ thần linh và tránh đuổi ma quỷ là hai mặt của một sự việc. Mục đích chính của họ khi thờ thần là cầu bình an (tránh quỷ). Khi tuyệt đại đa số nam giới rời làng đi làm ăn, ý thức về quỷ, thần ngày càng phổ biến trong làng Tôn.

Sinh và tử vốn dĩ là hai trạng thái của sự sống thể xác. Người sống ở cõi dương chẳng có cách nào để nhận biết thực trạng của cõi âm, nhưng *hồn* của người chết lại có thể xuyên vượt sinh tử, âm dương. Đối với con người, chỉ có kí ức và trạng thái của sự sống ở dương gian. Nhưng đối với linh hồn con người sau khi chết, nó tiếp tục duy trì hoạt động ý thức (thuyết “tinh khí” của Đạo gia và “vong hồn” của dân gian đều liên quan đến điều này). Nó có thể mang theo kí ức và những sự kiện chưa hoàn thành vào cõi âm, có tính “lịch đại” (diachronic). Những việc “dang dở trong đời” của con người có thể được tiếp tục hoàn thành bởi linh hồn của họ sau khi chết. Như vậy, hồn người chết nắm bắt mọi thông tin biến cố nhân sinh của người nào đó hoặc nhà nào đó đầy đủ hơn cả so với bất cứ *người* nào ở cõi dương.

Tuy *hồn* có thể nhận biết hiện tại, nhưng xuất phát từ việc duy trì trật tự hai cõi âm dương, hồn không nên vượt qua ranh giới âm dương một cách tùy tiện, tự do. Như Trương Quân từng chỉ ra: *Hồn* có địa vị hợp pháp khi ở trong con người hoặc ở cõi âm. Còn khi ở cõi dương hoặc ở ngoài cơ thể con người, địa vị của nó là bất hợp pháp, thậm chí là không tự nhiên⁽⁶⁾. “Âm hồn bất tán” là chỉ hồn tồn

tại “bất hợp pháp” và “không tự nhiên”, khi đó, nó sẽ quấy nhiễu con người, được gọi là *quỷ*. Người làng Tôn gọi cõi âm là “bên trong”, cõi dương là “bên ngoài”. Ý thức của người làng về “trong” và “ngoài” là tương đối rõ ràng.

Âm hồn phiêu dạt nơi cõi dương và làm *quỷ*, nguyên nhân là vì chúng còn duyên nợ với trần gian. Có ba loại âm hồn. *Loại thứ nhất*, con cháu ở cõi dương vẫn tưởng nhớ đến (trong vòng ba đời). Mục đích ở lại cõi dương của các hồn này là để yêu cầu con cháu thờ phụng bình thường. Việc “họ” không hài lòng với con cháu thuộc về “mâu thuẫn nội bộ gia đình”, cũng sẽ không quấy nhiễu con cháu, con cháu cũng “có thờ có thiêng”. *Loại thứ hai*, có quan hệ huyết thống với con cháu, nhưng do thời gian quá lâu, dần bị con cháu quên mất tên tuổi, về cơ bản “họ” cũng vì “miếng cơm” mà ở lại cõi dương. Người làng Tôn gọi “họ” là “quỷ ông bà đến đòi ăn”. “Họ” lo con cháu không coi trọng hoặc không thờ cúng nữa, cho nên thường “tỏ ý” bằng cách quấy nhiễu, chí ít là làm trẻ con bị ốm. Con cháu cũng miễn cưỡng cho “quỷ ông bà” ăn và thường tỏ ra bất kính. *Loại thứ ba*, không có quan hệ huyết thống với con cháu ở cõi dương. Loại âm hồn này lúc sinh thời là đàn ông, mục tiêu “họ” tìm đến thường là phụ nữ trung niên nào đó, là “tiền duyên” của bà này. Người làng coi loại tình duyên âm dương này là “nghiệt duyên” (trái với “lương duyên”). Hạnh phúc gia đình của người phụ nữ này sẽ dễ bị đổ vỡ. Bà ta không những bị người chồng hiện tại (cõi dương) coi thường, mà còn bị người chồng cõi âm đe dọa. Người

6. Trương Quân. *Nhân học và nghiên cứu phụ nữ Trung Quốc*. Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử Phụ nữ Trung Quốc Cận đại (Đài Loan), số 3/1995, tr.197.

chồng côi dương sẽ phải thoả hiệp, đưa cho ông (bà) đồng vài trăm tệ, nhờ lo một lễ “hợp cẩn”⁽⁷⁾, tức là một trong những nghi lễ “hôn nhân côi âm”⁽⁸⁾. Ông (bà) đồng định một ngày làm lễ cưới và tìm một bà mối. Dương nhiên, đối tượng thành hôn với “quỷ” không phải là người phụ nữ kia, mà là một hình nhân mĩ nữ bằng giấy, ngoài ra còn sắm thêm nhà cửa đồ đạc hàng mã. Sau khi hôn lễ kết thúc, tất cả được hoá vàng. Trong ngày cưới đó, người phụ nữ kia phải trốn ra khỏi làng, để tránh “phu quân” côi âm bắt gặp.

Đáng chú ý là sự qua lại giữa âm và dương, người và quỷ cũng đã thể hiện “cơ cấu sai lệch”. Trong đó, nếu coi con cháu ở côi dương là tâm điểm, như trên đã nói, mức độ nghiêm trọng mà quỷ gây ra cho con người tỉ lệ thuận với khoảng cách giữa nó với tâm điểm đó. Liên quan với điều này, mức độ trực tiếp khi âm hôn phản truyền thông tin cho con người cũng tỉ lệ thuận với khoảng cách giữa nó với tâm điểm đó. Thông thường, con cháu có hiểu đều chủ động tìm hiểu tình hình của người thân quá cố (mới mất không lâu) ở côi âm. Cách thức thường là bói mộng, xem quẻ, gọi hồn, v.v...⁽⁹⁾. Người quá cố (trong vòng 3 đời) sẽ trực tiếp báo mộng cho con cháu, không cần nhiều lời⁽¹⁰⁾. Người quá cố đã lâu thường nhập âm hồn vào một số phụ nữ cùng dòng tộc, có “âm khí nặng”. Khi nhập hồn thường không tự trình báo danh tính, người nhà phải hỏi “cụ là người nào” (không hỏi “là quỷ nào”). Hồn sẽ cố ý không trả lời trực tiếp các thông tin, mà vòng vo chậm rãi. Còn những quỷ “người dừng” thì thường không trực tiếp nhập hồn vào người nào đó, mà bằng các “thủ đoạn” mờ ám để gây bệnh tật cho con người. Con người chỉ thông qua thần linh mới hiểu được sự tình có liên quan.

Vậy thần linh thay con người để xua đuổi ma quỷ ra sao? Khi quỷ hại người, phải chăng thần linh sử dụng phép thần thông? Mọi người thường nghĩ rằng, thần linh phép lực vô biên, ma quỷ khó mà qua nổi! Như Wolf đã nói, thần đại diện cho cơ cấu quan lại phong kiến, quỷ đại diện cho lưu dân. Vậy thần đương nhiên có quyền lực “cứng rắn” (xử theo pháp luật) đối với quỷ. Thực tế không phải vậy. Trong quá trình trừ quỷ, thần linh “Thời đại hậu Cách mạng” hoàn toàn không tự hiện diện, bởi vì “họ” đã mất đi mối liên hệ với tổ chức thần linh, không xin được “lệnh bề trên” để “bắt đám quỷ quay về côi âm” nữa. Cho nên, thần linh phần lớn chỉ đóng vai trò “cố vấn”, chỉ cho “đệ tử” (người thỉnh thần hoặc người trong “cuộc”) hiểu thêm chân tướng và cách thức giải quyết vấn đề. Thần đưa ra lá bùa, cho “đệ tử” dán lên cửa nhà gia chủ, hoặc gấp nhỏ lại đeo trong người, hoặc đốt đi, nhằm cảnh cáo ma quỷ không được đến quấy phá. Nhưng cuối cùng vẫn dựa vào việc con người đối đãi với quỷ, như đánh lừa hoặc hối lộ quỷ, quá trình này

7. Theo giải thích của *Từ điển Hán ngữ hiện đại* về từ “hợp cẩn”: “Cẩn là vỏ quả bầu, vỏ quả bầu được chẻ làm đôi, cô dâu và chú rể mỗi người một nửa, dùng để uống rượu. Đây là một nghi lễ trong đám cưới trước đây”.

8. “Lễ Hợp cẩn” thịnh hành ở làng Tôn ngày nay tuy là một trong nghi thức “hôn nhân côi âm”, nhưng khác với “kết hôn vong linh” ở Hàn Quốc và “kết hôn bài vị” ở Đài Loan. Bởi vì, “hợp cẩn” là chỉ người sống đã từng kết hôn với người chết (khi sinh thời).

9. Liên quan đến việc bói toán, tham khảo: Hứa Địa Sơn. *Nghiên cứu phù kê mê tín*. Thương vụ Ấn Thư quán, 1999, tr.2-6.

10. Vũ Bình trong bài *Linh hồn giáng nhập, chữa bệnh tinh thần và nhân tố tâm lý, văn hóa, xã hội* đã cho rằng, các mức độ trong việc tiếp xúc với linh hồn gồm *báo mộng, hiển linh, trúng tà, xung phạm, quỷ ám, thông linh, giáng nhập*, trong đó báo mộng là mức nhẹ nhất. Tham khảo: Dương Quốc Cơ (chủ biên). *Nghiên cứu tâm lý học bản địa. Tập 2: Văn hóa, bệnh tâm lý và cách chữa trị*, tr.88.

thường nhẹ nhàng và có tính hoà hiệp.

Việc con người cầu cúng thần linh là vì thần linh tồn tại xuyên thời gian, kí ức lịch sử lâu dài và thông tin đầy đủ từ thần là hơn hẳn quỷ. Bởi vì âm hồn có thể đầu thai chuyển kiếp và bắt đầu một kí ức ở cõi dương. Cho nên, mọi âm mưu của quỷ đều không qua khỏi ánh mắt của thần và sẽ bị thần “mách bảo” cho con người. Sở dĩ người ta nói “người sợ quỷ, người kính thần, cầu thần” là do sự mất cân đối trong “thông tin” giữa người, thần và quỷ. Đồng kê chuyên nghiệp mới có thể đáp ứng được nhu cầu trao đổi thông tin giữa con người với cõi âm, chứ không phải là “hình thức nhập hồn” (ritual possession) thông thường.

Theo những giải thích đã có, nữ giới không thể làm đồng kê, như ở Đài Loan thì hầu như chỉ có nam đồng kê⁽¹¹⁾. Emily M.Ahern cho rằng, phụ nữ thường không sạch sẽ (vấn đề kinh nguyệt), sẽ cản trở việc cầu thông giữa thần và người, cho nên họ không thể chủ trì lễ tế thần linh. Phụ nữ chỉ làm giá cho hồn quỷ nhập vào, vì cả hai đều “dơ bẩn”⁽¹²⁾. Nghĩa là phụ nữ “không sạch sẽ” sẽ không nhiều khả năng lắm trở thành đồng kê để thần linh nhập vào (nhất là thần linh bậc cao). Nhưng hiện nay, ở làng Tôn (chỉ cách Đài Loan một eo biển), phần đông là nữ đồng kê. Hơn nữa, thần linh nhập vào nữ đồng kê không còn là các thánh văn võ, thần linh bản cảnh được thờ trong đền làng nữa, mà phần lớn được nữ tính hoá, như “Quan Âm”, “Nguyên Soái”, “Ma Tổ”, “Đại Tiên”, “Tiên cô”, “Tiên nữ”, v.v... Có thể thấy, chỉ từ góc độ văn hoá thôi thì khó mà giải thích được hiện tượng này. Nhưng nếu đặt nó vào bối cảnh biến thiên xã hội của làng xã, thì có thể tìm ra logic nội tại của nó. Như đã nói ở trên, đa

số đàn ông làng Tôn đã rời làng đi làm ăn xa, chủ yếu là phụ nữ, trẻ con và người già ở lại. Tuy là mối quan hệ giữa người và thần, nhưng vẫn chịu ảnh hưởng của mô thức xã hội. Biểu hiện ở chỗ phụ nữ khi hầu đồng thường chọn bà đồng, hơn nữa nữ thần thì có xu hướng nhập vào bà đồng. Điều này có liên quan đến vai trò giới tính của người cầu cúng thần, của người làm giá cho thần nhập và của thần linh giáng nhập.

Mặt khác, nhiều người làng đi làm ăn xa khi gặp ốm đau bệnh tật, họ thường báo cho người nhà. Người nhà sẽ lập tức tìm đến đồng kê, thỉnh cầu thần linh đoán xem loại quỷ nào đã quấy nhiễu cũng như biện pháp giải quyết⁽¹³⁾. Thần linh thường yêu cầu gia chủ thông báo tên tuổi, địa chỉ của người thân đau ốm xa nhà kia để “tốc hành” tới xem xét. Hai ba phút sau đó, thần phán người ốm do cô hồn quấy, những cô hồn làm vậy để vò ăn mà thôi. Do đó, những thần linh nhập vào bà đồng hiện nay ngày càng “đa địa phương” và địa vị không kém phần quan trọng vì những hoạt động của các cô hồn cũng ngày càng “đa địa phương”.

Đối với các cô hồn “đa địa phương”, thần linh có hai biện pháp giúp con người: Một là, cấp “bùa” (trong trường hợp không cấp bách lắm) gửi cho người ốm đốt thành tro hoà vào nước rồi uống. Hai là, trong trường hợp khẩn cấp, cũng cấp bùa nhưng là loại bùa có thể gọi cô hồn nơi người bị “quấy” kia đang tạm trú về

11. Văn Vinh Quang, Lâm Thực Linh, Trần Vũ Bình phân chia “SPP”(spirit possession phenomena) thành ritual possession (nhập hồn) và peripheral possession (xuất hồn). Dương Quốc Cơ, sđd.

12. Lý Diệc Viên. Sđd, tr.129.

13. “Một trong những tín điều cơ bản trong trị liệu tín ngưỡng là tránh sự tẩy chay”. Xem: Fredric D.Wolinsky. *Xã hội học sức khỏe*. Tôn Mục Hồng dịch. Nxb Văn Hiến KHXH, 2002, tr. 400.

làng Tôn, cho nó “miếng ăn”. Gia chủ cần chuẩn bị một miếng thịt chín, mấy miếng bánh, lạc, đậu phụ, chia thành bốn phần trên mâm gỗ, ở giữa đặt một âu cơm, sau đó cho mâm lên ghế đặt ở góc sân. Trước tiên, đốt lá “bùa” kia nhằm gọi cô hồn đến, rồi thắp hương, khấn cho cô hồn biết tình hình, bảo hồn ăn xong rồi đừng về quấy phá nữa, sau đó đốt ít tiền âm phủ, vì thần linh dặn rằng cô hồn phải về đường xa, cho nó chút tiền lộ phí⁽¹⁴⁾.

Có thể nói, sự suy yếu của tổ chức thần linh dẫn đến việc lỏng lẻo trong quản lý đám cô hồn, khiến “con người” đành phải hao tổn công sức và mạo hiểm hơn khi xử lý mối quan hệ giữa người và quỷ. Có khi họ phải “chi trả” với giá rất cao.

Ngày 26 tháng 9 âm lịch hằng năm, dân làng Tôn thường tổ chức ngày “Dương Công Thái Sư” (tục gọi là “vía Bồ tát”). Ngày đó cần phải mời “thầy” làm lễ “siêu độ”, xá tội cho các cô hồn trong vùng, với hi vọng cầu bình an cho người sống, siêu độ cho cô hồn và an ủi những cô hồn chưa được siêu độ, làm cho trật tự hai giới âm và dương được ổn định. Sau lễ siêu độ là lễ cúng cô hồn để an ủi các vong hồn không nơi nương tựa. Thầy cúng làm lễ “bố thí”, miệng vừa lẩm nhẩm câu “Nhất biến thập, thập biến bách, bách biến thiên, thiên biến vạn, vạn biến thiên thiên vạn vạn”, vừa tung thức ăn cho cô hồn. Những nghi lễ “cầu an”, “siêu độ”, “cúng vong”, “bố thí” thực tế đều là nghi thức tập thể với danh nghĩa “bổn cảnh” (địa phương), các thành viên trong làng đều được hưởng “sản vật chung”. Nhưng chỉ có những nghi lễ như vậy là chưa đủ. Ngoài nghi lễ mang tính tập thể của làng, mỗi gia đình còn đóng góp 5 nhân dân tệ cho Hội Người cao tuổi để mua một cảnh “Mục Liên hí”, với danh

nghĩa cá nhân gia đình làm “từ thiện”, siêu độ cho các vong hồn, giảm thiểu xung đột giữa con người và ma quỷ⁽¹⁵⁾. Thầy cúng sẽ tập hợp các cảnh Mục Liên của các gia đình lại, lần lượt xướng tên các chủ hộ, tượng trưng cho một lần qua khỏi khó khăn.

Cho dù như vậy, có một số gia đình vẫn không tránh được sự phiền nhiễu của ma quỷ, đành phải cần rằng làm “cúng sám” hết sức tốn kém và phức tạp, cần đến 7 vị thầy cúng làm lễ liên tục một ngày một đêm. Mục đích lễ này là dâng cúng đồ lễ cho tổ tiên ở cõi âm, đốt các loại đồ mã như nhà cửa, ngựa xe, kiệu và cả ti vi, tủ lạnh, máy giặt. Việc cúng vàng mã cho từng đối tượng, từng đời tổ tiên cũng vô cùng tỉ mỉ và phức tạp. Nếu như nói lễ “siêu độ”, “bố thí” là cúng cháo hoa cứu tế cô hồn, thì việc cúng sám là tiếp tế cho tổ tiên, tính đảm bảo và hiệu quả của nó tương đối cao, chỉ hiếm một nỗi là khổ chủ phải chi từ 5.000 đến hàng vạn tệ, một việc mà không phải gia đình nào cũng kham nổi.

Nếu là gia đình vốn bị ma quỷ quấy rối mãi mà vẫn không thể thoát ra được, mặc dù đã cầu thần bái Phật tứ phương, thì đành phải tuyên bố đoạn tuyệt quan hệ với số quỷ thần đó. Một số người theo đạo Tin Lành. Người làng Tôn gọi đó là “Phiên giáo” hay “ăn Gia Tô”, tức chỉ việc

14. Arthur P.Wolf cho rằng, thỉnh quỷ thần đến ăn đồ cúng là một hành vi mang ý nghĩa xã hội sâu sắc. Đồ cúng cho thần linh đặt trong nhà, hướng ra ngoài; đồ cúng cho tổ tiên đặt trong nhà, hướng vào trong; đồ cúng quỷ đặt ở ngoài nhà. Wolf, sđd.

15. Đây là kiểu múa rối bao gồm kịch Mục Liên, kịch Bắc Đẩu, một dạng giao thoa giữa kịch sân khấu và nghi lễ tôn giáo, có sự hoán vị giữa đàn tế và sân khấu (được dựng lên gần đền thờ). Câu chuyện trên sân khấu được biểu diễn trong một không gian nửa hư ảo, nửa chân thực. Dung Thế Thành. *Nghiên cứu ca kịch từ góc độ nhân học*. Nxb Đại học Sư phạm Quảng Tây. 2003.

cải đạo theo Tin Lành. Làng Tôn có chưa tới một trăm hộ, trong đó có ba hộ “Phiên giáo”, hai trong số đó theo đạo một cách bất đắc dĩ. Các gia đình “Phiên giáo” không tham gia các hoạt động lễ hội trong làng và không có quan hệ hôn nhân với hộ “không theo Phiên giáo”, để tránh sự xung đột về lễ nghi, phong tục. Đối với cộng đồng người Hán mà trong đó tín đồ đạo Tin Lành chiếm một tỉ lệ quá nhỏ, thì việc tuyên bố theo “Phiên giáo” cũng đồng nghĩa với việc tự nguyện tách mình ra khỏi đời sống cộng đồng làng.

Trước năm 2005, giống như mọi vùng nông thôn khác của Trung Quốc, các khoản thuế, phí mà làng Tôn gánh chịu cũng hết sức nặng nề. Nếu có người đồng thời biết được việc ma quỷ âm hồn đang không ngừng quấy rối gia đình nào đó, họ sẽ thở dài và cảm thấy đáng thương thay cho dân làng Tôn đang phải chịu gánh nặng của cả hai cõi âm - dương.

5. Kết luận

Trước và sau “Thời kì Cách mạng”, con người, quỷ và thần cùng thuộc một cộng đồng mà không gian của nó không thay đổi mấy. Lộ trình đám rước thần linh vào rằm tháng Giêng ở làng Tôn vẫn như cũ, phạm vi xua đuổi âm hồn vẫn rõ ràng. Đây là tiền đề cho “cộng đồng đồng đại” tồn tại. Vào “Thời đại hậu Cách mạng”, thần linh siêu phàm bị hạ cấp xuống làm lãnh tụ cộng đồng, chỉ còn sắm vai trò “quân sư”, “cố vấn” trong việc khống chế ma quỷ. Phần lớn thanh niên trai tráng đi làm ăn xa, thành viên cộng đồng làng chủ yếu là người già và phụ nữ, năng lực ứng phó với những biến cố hằng ngày suy

giảm, nên con người đành phải dựa vào “thời quá khứ” để tham chiếu “thời hiện tại”¹⁶. Cộng đồng ngày càng quan tâm đến “tín tức” của cõi âm (thời quá khứ). Những biến đổi đó đều khiến cho ma quỷ mang theo những kí ức của thành viên cộng đồng “thời quá khứ” dễ dàng vượt qua ranh giới âm dương, tái gia nhập vào cộng đồng làng xã thời hiện tại. Còn thần linh thì cũng có thể nắm bắt các chuỗi tin tức liên quan đến cộng đồng, mách nước cho con người cách để trừ đuổi ma quỷ. Từ đó thể hiện ra một trường cảnh sinh động có tính đồng đại có tác động qua lại giữa các thành viên gồm con người, thần linh và ma quỷ trong cộng đồng làng xã Trung Quốc Đại Lục “Thời đại hậu Cách mạng”.

Cộng đồng đồng đại đã tái cơ cấu một thế giới đời sống của con người đã dung hợp quan niệm tôn giáo của thành viên cộng đồng (con người) với đời sống thường nhật. Từ góc độ cộng đồng đồng đại, có thể quan sát rõ chức năng xã hội của tôn giáo dân gian trong việc xây dựng đời sống cộng đồng, đồng thời thấy được tôn giáo dân gian của cộng đồng người Hán Đại Lục “Thời đại hậu Cách mạng” đang sáng tạo lại “tân truyền thống” trong thực tiễn./.

Người dịch: Trần Anh Đào

16. Feuchtwang cho rằng: Người dân Trung Quốc thường giữ hình thái ý thức có tính địa phương và tính lịch sử khi đối mặt với những áp lực tạo nên bởi biến đổi kinh tế, chính trị xã hội “Thời kì Cải cách”. Xem: Stephan Feuchtwang. *Restoring the gods behind closed doors*. China Now, N^o 138, Autumn 1991.