BIẾN ĐỔI VÀ TĂNG QUYỀN TRONG TÍN NGƯỠNG QUAN CÔNG Ở NAM BỘ

CHANGE AND EMPOWERMENT IN THE CULT OF GUAN GONG IN SOUTHERN VIETNAM

Nguyễn Ngọc Thơ¹

Tóm tắt – Thực hành văn hóa là thể hiện và là phản ảnh của đời sống thực tế vào trong tâm thức và kinh nghiệm, là hệ thống tri thức, giá trị, niềm tin và chuẩn mực xã hội của cộng đồng, chính vì thế nó mang hơi thở của sự sống và có thể biến đổi cho phù hợp với nhu cầu thực tiễn. Xét riêng trong môi trường xã hội, thông qua các hiện tượng khuếch tán, giao lưu và tiếp biến văn hóa, các cộng đồng dân tộc không ngừng hoàn thiện và làm phong phú truyền thống văn hóa cùng hệ thống chuẩn mực xã hội, mục tiêu và động lực cho cuộc sống dân tộc mình. Trong nhiều cách tiếp cận và phương pháp tổ chức thực hành văn hóa khác nhau, biến đổi để tăng quyền văn hóa là quá trình tối ưu hóa quá trình hoàn thiện và phát huy chức năng, hiệu quả của thực hành văn hóa ấy. Giá trị cuối cùng được tạo ra là một dạng thức vốn xã hội đặc thù. Nghiên cứu này khảo sát quá trình du nhập, phát triển, biến đổi và tăng quyền văn hóa của một tín ngưỡng dân gian mang nguồn gốc Trung Hoa trong xã hội Việt Nam – tín ngưỡng Quan Công, trong đó nhấn mạnh quá trình và bản chất tín ngưỡng này khi thấm thấu vào quá trình lịch sử chống ngoại xâm của nhân dân Việt Nam trong suốt hai thế kỷ qua để cộng gộp thêm những giá trị xã hội sâu sắc, trở thành một tín ngưỡng dân gian đặc thù, một dạng biểu trưng của giao lưu văn hóa đa tộc người ở Việt Nam, nhất là ở Nam Bộ. Bài viết này vận dụng các lý thuyết tái cấu trúc, tăng quyền văn hóa trong nghiên cứu văn hóa để phân tích, diễn giải các quá trình giải kiến tạo, tái tạo

và tăng quyền trong tục thờ Quan Công trong văn hóa Nam Bộ, qua đó đúc kết nguyên lý mang tính quy luật của giao lưu, tiếp biến văn hóa ở Việt Nam.

Từ khóa: Việt Nam, Quan Công, biến đổi, tăng quyền, văn hóa.

Abstract – Cultural practice is a kind of expression and reflection of real livelihood into human mind and experience, is a set of knowledge, values, faiths and social standards constructed by the whole community; therefore, it contains the rhythm and breath of life and can be changed to meet the demands. Regarding social environment, the communities always keep going on the processes of developing and diversifying their culture through acculturation, exchange and localization, which finally constructs the social norms, goals and driving forces for their advancement. Among various approaches and methodologies, the change in empowerment in cultural practices actively offers the optimized values in functional standardization and implementation. The final value is undoubtedly the social capital. This research is to investigate the introduction, development, change and empowerment of the Chinese-rooted Guan Gong belief in Vietnam, through which emphasizes the process and nature of the cult during the deep absorption in Vietnamese history of anti-foreign invasions throughout the last two centuries, and enriches local values of a characteristic belief and a symbolic icon of multicultural exchanges in Vietnam, especially in the Southern region. This paper applies the theories of deconstruction and empowerment under cultural studies perspective in order to analyze and explain the processes of

¹Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia TP. Hồ Chí Minh

Email: ngoctho@hcmussh.edu.vn

Ngày nhận bài: 20/02/2017; Ngày nhận kết quả bình duyệt: 14/8/2017; Ngày chấp nhận đăng: 07/9/2017

deconstruction, restructuring and empowerment in the cult of Guan Gong in Southern Vietnam as well as extract the regular principle of cultural exchanges locally.

Keywords: Vietnam, Guan Gong, change, empowerment, culture.

I. ĐẶT VẤN ĐỀ

Trong nhiều năm liền có dịp về Thủ Dầu Một, chúng tôi thường ghé thăm một loạt các địa điểm nổi tiếng, từ chùa Hội Khánh, miếu Quan Đế, miếu Thuận Thiên, miếu Thiên Hậu cho đến chùa Tây Tạng. Tôi đặc biệt chú ý đến miếu Quan Đế, vì trong ấy không chỉ thờ Quan Đế mà còn phối thờ Đức Thánh Trần Hưng Đạo, Quang Trung Nguyễn Huệ, Chủ tịch Hồ Chí Minh và các bậc anh hùng nghĩa sĩ. Khi về miền Tây Nam Bộ đi tìm hiện tượng phối thờ tương tự trong hệ thống miếu Quan Đế, chúng tôi thấy ở Lăng Tứ Kiệt – Miếu Quan Đế Thị xã Cai Lậy, tỉnh Tiền Giang, đình thần Năm Ông - Võ Đế Thánh Điện Thành phố Sóc Trăng v.v. ngoài thần minh Quan Công còn có các nhân vật lịch sử được thờ phụng như thể Quan Công đã từng đồng hành cùng họ vượt qua những thử thách lớn của thời cuộc. Phải chăng hình tượng Quan Công được người Bình Dương nói riêng, Nam Bộ nói chung hiểu theo chiều hướng gắn kết với chủ nghĩa yêu nước?

Năm 2014, trong một lần đi ăn tối cùng các tác giả quốc tế tại một nhà hàng Trung Quốc ở Bắc Kinh, chúng tôi đã hết sức ngạc nhiên khi nhìn thấy tượng Quan Đế được dựng ngay vị trí bàn tiếp tân ở cổng ra vào nhà hàng, phía sau là một bức bình phong bằng gỗ có trang trí hoa văn hình mắt lưới. Bước qua tấm bình phong này là hình ảnh la liệt kẻ đứng người ngồi ăn uống hết sức huyên náo, thế tục. Quan Công đã trở thành một vị tiếp tân trong nhà hàng ở Bắc Kinh! Một vài lần sau đó, hình ảnh tương tự đã xuất hiện tại Thượng Hải và Quảng Châu cũng thuộc Trung Quốc.

Từ một nhân vật lịch sử, Quan Công được hình tượng hóa qua các tác phẩm Tam Quốc Chí và Tam Quốc Diễn Nghĩa, được nhà Đường phong vương và nhà Minh phong Đế, Quan Công đã tồn tại song hành cùng thể chế giáo dục Nho học suốt hơn một nghìn năm ở Trung Quốc, được truyền bá sang thế giới Đông Á và Đông Nam Á, trong

đó có Việt Nam, từ nhiều thế kỉ qua. Tại mỗi vùng đất mới, biểu tượng Quan Công đã thấm thấu nhiều ý nghĩa mới, đều tiếp tục đóng vai trò của một bậc thánh nhân tượng nghĩa, dũng, liêm và sĩ theo hệ giá trị Nho giáo và là vị thần bảo hộ, thần hộ mệnh, thần tài trong tâm thức dân gian.

Tại Việt Nam, hình tượng Quan Công từng được nhà nước phong kiến Đại Việt và Đại Nam tiếp nhận, phát huy với vai trò một biểu tượng dũng khí, trung hiếu vẹn toàn. Từ lớp văn hóa quan phương và qua giao lưu văn hóa quốc tế, dân gian người Việt tiếp nhận Quan Công dưới cách tiếp cận tâm linh. Quan Công càng củng cố vị trí một vị thần huyền nhiệm khi cộng đồng người Hoa ở ạt di dân từ cuối thế kỉ XVII vào đất Nam Bộ cùng mang theo hành trang tâm thức thờ thần thánh truyền thống, trong đó có Quan Công. Nhiều thế kỉ nữa trôi qua, Quan Công thấm thấu vào nhiều khía cạnh của đời sống tinh thần của các dân tộc Việt và Hoa địa phương, tồn tại cùng một hệ thống giá trị xã hội và tâm linh chuyên biệt và đặc biệt là song hành cùng bối cảnh lịch sử - xã hội đặc thù ở Việt Nam (Nam Bộ). Chính tiến trình thấm thấu tính lịch sử và bối cảnh xã hội ở Việt Nam đã khiến Quan Công vẫn giữ được tính thiêng trong ý nghĩa biểu tượng của mình và đó cũng là nguyên do tại sao chúng tôi cảm thấy sốc khi nhìn thấy cảnh Quan Công đóng vai một người tiếp tân nơi quán xá phàm trần.

Vậy đâu là căn nguyên của tính thiêng trong biểu tượng Quan Công ở Việt Nam nói chung và ở Nam Bộ nói riêng? Phải chăng đó chính là lí do hình tượng Quan Công ở Việt Nam vẫn giữ được nhiều giá trị biểu tượng trong khi đó biểu tượng này đã gần như “giải thiêng” và “thế tục hóa” mãnh liệt ở Trung Quốc. Và quan trọng hơn, liệu trong tương lai hình tượng Quan Công ở Việt Nam có bước vào quá trình “giải thiêng” và “thế tục hóa” tương tự hay không? Trên thực tế, nghiên cứu Quan Công vốn dĩ là vấn đề không mới, song đặt vấn đề nghiên cứu dưới lí luận tăng quyền văn hóa là hoàn toàn mới. Trung Quốc đại lục, Đài Loan, Hồng Kông, Singapore, Nhật Bản, Hàn Quốc, Malaysia, Việt Nam, Hoa Kỳ [1], [2], Australia rải rác đều có các nghiên cứu dưới các góc nhìn, cách tiếp cận khác nhau, nhiều nhất là văn hóa dân gian và dân tộc học.

Ở Trung Quốc, Mạnh Hải Sinh (孟海生) là

một trong những tác giả đầu tiên nghiên cứu nhiều vấn đề Quan Công: cuộc đời, thân thế, chiến tích, phong thánh, hiển thánh v.v. qua các bài viết tiêu biểu như “Bàn về văn hóa Quan Công”, “Quan Công Bình Truyện”, “Phu nhân Quan Công”, “Quan Công xuất thế” v.v.. Phân tích vai trò nhân tố nhà nước trong tục thờ Quan Công, tác giả Ngô Hiểu Phong (吴晓峰) có bài “Bàn về hành vi của Nhà nước trong sự phát triển của văn hóa Quan Công và ý nghĩa thực tiễn”, trong khi tác giả Phụ Công Chấn (傅功振) phân tích “Nghĩa sĩ - Nghĩa thần - Nghĩa đạo - Giá trị hạt nhân của văn hóa Quan Công và ý nghĩa thực tiễn” [3] v.v.. Tuy vậy, các nghiên cứu trước đây ở Trung Quốc phần nhiều mang tính tổng hợp văn - sử - triết, chưa vận dụng các nhóm lý thuyết nghiên cứu văn hóa đương đại trong nghiên cứu.

Tính đa dạng trong góc nhìn nghiên cứu, phương pháp nghiên cứu và phát hiện trong nghiên cứu Quan Công phải kể các tác giả Đài Loan, Hồng Kông [4] và Đông Nam Á. Với hệ thống miếu thờ Quan Đế dày đặc, Đài Loan sớm trở thành địa bàn nghiên cứu của nhiều tác giả địa phương cũng như các nhà Hán học quốc tế. Các vấn đề khảo cứu nhiều nhất là hệ thống miếu thờ, nghi lễ, cộng đồng tín ngưỡng, chế độ phân hương, các chức năng phong hóa xã hội và đoàn kết cộng đồng thông qua tục thờ Quan Công, nhờ vậy sản phẩm công bố (sách chuyên khảo, bài viết v.v.) là hết sức phong phú [5] - [6]. Các nghiên cứu này được đánh giá rất cao, bởi chúng cung cấp cơ sở lý luận, cách cách tiếp cận và phương pháp nghiên cứu phù hợp cho công cuộc nghiên cứu tại Việt Nam.

Nghiên cứu về Quan Công ở Việt Nam thực ra cũng không mới, nhất là dưới góc độ văn học, lịch sử và văn hóa dân gian; tuy nhiên, đại đa phần các nghiên cứu đặt vấn đề khảo sát trong mối quan hệ tương tác trực tiếp, nội tại giữa hình tượng Quan Công và cộng đồng tín ngưỡng, hệ thống các giá trị biểu trưng của hình tượng Quan Công trong văn hóa Việt Nam, song chưa thật sự đặt vấn đề dưới góc nhìn khu vực học trong mối quan hệ so sánh liên văn hóa, chưa vận dụng nhóm quan điểm giải kiến tạo – giải cấu trúc để nhận diện “thuộc tính bản địa” của tục thờ Quan Công ở Việt Nam. Tiêu biểu, tác giả Lê Anh Dũng (1995) với cuốn Quan Thánh xưa và nay

[7] đã tổng thuật khá chi tiết nguồn gốc xuất thân, lịch sử cuộc đời, chiến công, tôn thánh - tôn hiệu, tranh tượng và một miếu Quan Thánh tiêu biểu ở Việt Nam. Năm 2004, Nguyễn Ngọc Nguyên viết khóa luận Tìm hiểu hình tượng Quan Công trong văn hóa Trung Hoa đã so sánh ý nghĩa, chức năng và vai trò hình tượng Quan Công qua các giai đoạn lịch sử văn hóa Trung Hoa, nhấn mạnh nhân tố “thiêng hóa” ở các giai đoạn Minh – Thanh về sau [8]. Tác giả Lê Văn Sao hoàn thành luận văn Thạc sĩ Văn hóa học với chủ đề Tín ngưỡng Quan Thánh Đế Quân trong cộng đồng người Hoa tỉnh Trà Vinh [9] đã trình bày có hệ thống nghiên cứu trường hợp ở một địa phương cụ thể, trong khi Wei Jin Yuan [3] cũng đã tiến hành nghiên cứu so sánh đặc trưng và thuộc tính tục thờ này trong luận văn Tín ngưỡng Quan Công vùng Hoa Nam Trung Hoa và Nam Bộ Việt Nam (bậc Thạc sĩ, ngành Việt Nam học). Rải rác một số tác giả khác cũng khai thác một số khía cạnh cụ thể của tín ngưỡng Quan Công, chẳng hạn Dương Hoàng Lộc với bài “Tín ngưỡng thờ Quan Công ở Nam Bộ (từ góc nhìn giao lưu văn hóa)”, Nguyễn Thái Hòa với bài “Lược khảo về nguồn gốc tín ngưỡng thờ Quan Công” [10], Nguyễn Tử Quang với tác phẩm Tam Quốc bình giảng [11], Nguyễn Ngọc Thơ và Nguyễn Ngọc Nguyên (2014) với bài “Trung và Nghĩa trong văn hóa Việt Nam Điển cứu hình tượng Quan Công” [12] v.v.. Một số nghiên cứu mang tính tổng quát hơn cũng đề cập tới Quan Công với vị trí một trong các vị thần được cộng đồng người Hoa ở Nam Bộ phụng thờ. Tác giả Phan An dành không ít không gian để phác họa những đặc trưng về tín ngưỡng thờ Quan Công trong các công trình viết về người Hoa ở Nam Bộ, trong khi tác giả Trần Hồng Liên cũng miêu tả khá tỉ mỉ thuộc tính tục thờ này cũng như đặc trưng hệ thống các miếu thờ thần linh của người Hoa ở Nam Bộ trong rất nhiều các bài viết, sách chuyên khảo của mình. Hết thảy các công trình trên đây có đóng góp quan trọng trong cung cấp dữ liệu và cơ sở để đánh giá tục thờ Quan Công trong văn hóa Việt Nam.

II. QUAN CÔNG - CHÂN TUỞNG, HUYỀN THOẠI VÀ LỊCH SỬ

Tục thờ Quan Công lấy hệ giá trị biểu tượng Quan Công làm gốc, bắt nguồn từ văn hóa Trung

Hoa từ thời Đường về sau trước khi truyền bá đến Việt Nam. Biểu tượng Quan Công trải qua một quá trình lịch sử phát triển dần tính thiêng theo thời gian của các triều đại Đường, Minh và Thanh, bước vào thế giới tâm thức và tâm linh người Trung Hoa một cách chính thống trước khi truyền bá đến Việt Nam.

Quá trình Quan Vũ được phong từ hầu đến vương rồi đến đế bởi ý nghĩa biểu tượng này hoàn toàn phù hợp với các quan niệm “dĩ lao định quốc”, “dĩ tử cần sự” của Nho giáo (theo Lễ Ký). Mãi đến thời Đường Huyền Tông, lúc lập Vũ Thành Vương Điện và sắc phong cho các thần thánh trong thần phủ triều đình (đứng đầu là Khương Tử Nha) chưa hề phong hầu cho Quan Công. Đến thời Đường Tiều Tông, khi nhà vua này sắc phong cho 46 vị tướng quân oanh liệt từ Xuân Thu tới thời Đường thì Quan Vũ được xếp thứ 50. Từ đó trở đi, Quan Vũ chính thức bước vào thế giới thần minh của tầng lớp quan phương chính thống. Đến thời Minh Thành Tổ Chu Nguyên Chương đã thực hiện động thái “hạ bệ” vị trí tối cao của Khương Tử Nha trong Võ Thành Vương Thần Điện, thay thế bằng Quan Vũ, củng cố và truyền bá tín ngưỡng Quan Công ra rộng khắp cả nước Trung Quốc. Quan Công cùng Khổng Tử (vị trí tối cao trong Văn Tuyên Vương Thần Điện) được quân thần nhà Minh hết mực cung kính tôn thờ. Tiếp theo sau đó, vua Minh Thần Tông (1563-1620) năm 1578 phong thành “Hiệp Thiên Hộ quốc trung nghĩa Đại đế”, đến năm 1613 tiếp tục gia phong “Tam giới phục ma Đại đế thần uy viễn chấn Thiên tôn Quan Thánh Đế Quân”, Quan Công chính thức được gọi là Quan Đế, Hiệp Thiên Đại Đế hay Quan Thánh Đế Quân. Đến cuối thời Minh xuất hiện Tam giới phục ma Quan Thánh Đế Quân trung hiếu trung nghĩa chân kinh coi Quan Công là tổng quan tam giới [13]. Về hai tên gọi Hiệp Thiên Đại Đế và Quan Đế về cơ bản là giống nhau, tuy nhiên Hiệp Thiên Đại Đế hiệp trợ Ngọc Hoàng Đại Đế cai quản tam giới thiên, địa, nhân, trong khi Quan Đế là danh xưng do hoàng triều dương trần sắc phong mang hàm ý biểu trưng ý nghĩa Nho giáo trong đời sống xã hội. Nói cách khác, danh xưng Hiệp Thiên Đại Đế thiên về tính tâm linh còn Quan Đế hay Quan Thánh Đế Quân mang ý nghĩa xã hội nhiều hơn. Ở Bình Dương, cơ sở thờ tự

nổi tiếng nhất gọi là miếu Quan Đế - Thanh An Tự, ở Quận Cái Răng TP. Cần Thơ là Hiệp Thiên Cung v.v..

Trong tâm thức người dân Trung Quốc xưa, Quan Công là Thần hộ pháp. Khi thẩm thấu vào Phật giáo Bắc tông (phái Thiên Thai và Thiền tông) và đạo Nhất Quán ở Trung Quốc, Quan Công được thần cách hóa thành Già lam tôn giả hay Quan Pháp luật chủ. Ở nhiều ngôi chùa ở Trung Quốc và Đài Loan, tượng Quan Công và Hộ pháp Vệ Đà đứng hai bên Đại Hùng Bảo Điện để bảo vệ Đức Phật, bảo vệ Phật pháp. Tương truyền, Tri Giả đại pháp sư (người sáng lập phái Thiên Thai) đương thời tu hành trong miếu Quan Đế ở núi Ngọc Tuyền nằm mơ thấy Quan Đế nhập thần phủ Phật giáo và nhường thần miếu của mình cho Đức Phật [4]. Từ đó về sau, miếu Quan Đế trên núi Ngọc Tuyền trở thành chùa Thiên Thai, Quan Công chính thức trở thành Thần hộ pháp cho Phật. Trong đạo Nhất Quán, Quan Công và Lã Động Tân, Nhạc Vũ Mục Vương (Nhạc Phi), Hằng Hầu Đại Đế (Trương Phi) chuyển hóa thành Pháp luật chủ trong thần điện đạo Nhất Quán. Từ thời Minh Thần Tông trở về sau, tuy Quan Công được sắc phong tước vị “đại đế” vẫn khiêm cung đứng hầu Đức Phật trong Phật điện hay Thần điện (đạo Nhất Quán), tình nguyện tiếp tục làm một vị thần bảo hộ pháp luật tôn giáo. Từ thời Thanh về sau, Quan Công tiếp nhận và quản thúc việc thực hiện các quy tắc đạo đức Nho giáo của Khổng Tử. Quan Công trở thành “người phát ngôn” của Khổng Tử, cùng song hành với Khổng Tử trong tư tưởng văn nhân Trung Hoa [14], [6].

Quan Công bước vào Điện Linh Tiêu của Đạo giáo. Trong suy nghĩ của tín đồ, Quan Công là một vị Thiên Công, phò trợ Ngọc Hoàng Đại Đế để cứu rỗi thế nhân. Thậm chí, họ còn đồng nhất Quan Đế và Ngọc Hoàng Đại Đế, tức thần chủ của các vị thần, từ đó khoác lên mình chiếc long bào màu vàng, bước vào Điện Linh Tiêu. Còn trong cuốn Ngọc Hoàng phổ độ thánh kinh thì cho rằng Quan Công được giáo chủ ngũ giáo đề xuất thành Thiên Công. Khi ấy, Quan Công đã vượt qua giới hạn của một nhân thần để chuyển hóa thành nhiên thần. Trong đạo Nhất Quán, các loan sinh² ở Đài Loan cũng xem Quan Công là một Thiên Công. Tất nhiên, một số giáo phái

²Người tu theo đạo Nhất Quán

Đạo giáo phản đối việc đồng nhất Quan Đế và Ngọc Hoàng Thượng Đế, cho rằng Ngọc Hoàng là thần chủ duy nhất. Năm 2014, đoàn lễ Thành phố Vận Thành, tỉnh Sơn Tây Trung Quốc đã đưa bức tượng Quan Công mặc long bào vàng trong tư thế Ngọc Hoàng Thượng Đế đi tuần du nhiều miếu Quan Đế ở Đài Loan, nhiều tín đồ và người dân kịp nhận ra vị trí thần chủ điện Linh Tiêu của Quan Đế [14].

Quan Công là vị Văn Xương và Thần tài. Quan Công là Thần Văn Xương bắt đầu từ thời Thanh, do Hoàng triều tái sắp xếp thần điện, tác động đến nhân dân. Nhiều người cho rằng Quan Công là Văn Hoàn Thánh Đế (文衡聖帝), gọi bằng tên văn nhân là Sơn Tây phu tử (tương quan với Sơn Đông phu tử - Khổng Tử). Quan Công trở thành một vị thần chủ của văn nhân, nho sinh đương thời. Thời Càn Long, người Đài Loan xây Quan Đế Miếu ở Trữ La có lập bia ở Văn Hoàn Điện. Trong Ngũ Văn Xương có Quan Công, thần bảo hộ khai mở trí tuệ và đỗ đạt thành tài. Như vậy nếu như thời Minh tôn xưng Quan Công là Võ thánh thì đến thời Minh ông gắn thêm tư cách một vị Văn thánh. Quan Công một đời trung thành phò tá Lưu Bị, người nhà buôn cho rằng đức tính ấy thật sự cần có để làm tôn chỉ vươn tới thành công trên thương trường, vì vậy họ đã tôn xưng Quan Công là Thần tài [5].

Với tính đa chức năng của mình, Quan Công được phong trào Thiên Địa Hội (Hồng Môn) ở Trung Quốc tôn xưng làm Thần bảo hộ. Một số vùng Hoa Bắc và Hoa Trung rước Quan Công về thờ trong miếu Thành hoàng, mỗi khi cầu mưa, cầu nắng đều tổ chức thánh lễ. Quan Công lúc bấy giờ có thêm chức năng vị thần nông. Do vậy, trong lịch sử văn hóa Trung Hoa, Quan Công thấm thấu các chức năng phong phú của nhiều tầng lớp dân chúng trong xã hội xưa: sĩ, nông, công, thương, binh v.v..

Tuy nhiên, từ sau Cách mạng Tân Hợi 1911, nhiều trào lưu tư tưởng khai phóng phương Tây đã du nhập vào Trung Quốc, mở thêm nhiều cánh cửa tư duy, ít nhiều tác động đến nếp sống, nếp nghĩ của người dân. “Thời Trung Hoa Dân quốc đã bắt đầu triển khai phê phán truyền thống văn

hóa, đặc biệt là phê phán Nho giáo³”. Song có lẽ, chính Cách mạng Văn hóa (1966-1976) là cao trào phản-truyền thống hơn cả. “Khi Cách mạng Văn hóa diễn ra, đầu tiên người ta phê phán Khổng Tử, có khẩu hiệu là “đánh đổ Khổng Tử”, sau đó triển khai cuộc vận động “đả phá cái cũ”, không chỉ đối với văn hóa vật chất mà cả đối với quan niệm, phong tục tập quán cũng vậy. Nhiều phong tục hoặc quan niệm khi bị coi là không hợp yêu cầu chính trị, trong đó có quan niệm chữ Hiếu hay lễ nghĩa xã hội gắn với chữ hiếu, hết thảy đều bị mạnh tay xóa bỏ⁴”. Chính từ sau Cách mạng Văn hóa, hình tượng Quan Công đánh mất gần như hoàn toàn vai trò xã hội của các giá trị lịch sử - văn hóa (trung, nghĩa, dũng..), ngược lại các ý nghĩa thiên về tâm linh (Già lam Bồ tát, Thiên Công, thần trừ ma đuổi quỷ) và thể tục (thần tài) lại hiển thị ngày càng rõ, đến mức mà Quan Công thi thoảng phải rời bỏ đền miếu của mình đến làm một vị “tiếp tân” trong nhà hàng, khách sạn.

III. QUAN CÔNG - TRUYỀN BÁ VÀ PHÁT TRIỂN

Trong văn hóa Việt Nam, theo ghi nhận của sử tịch, biểu tượng Quan Công được du nhập sớm nhất vào thế kỉ XVII. Theo Cao Bằng Thực Lục, miếu Quan Đế ở địa phương được xây dựng từ năm thứ 3 thời Lê Vĩnh Trị (năm 1678), còn ở kinh thành Thăng Long theo ghi chép trong Thăng Long Cổ Tích Khảo Bính Hội Đồ thì cửa Đông thành có Quan Công Từ được xây dựng từ rất xa trước đó. Các miếu Quan Đế ở Hưng Yên, Nam Định, Thanh Hóa, Huế, Hội An v.v. đa phần được xây dựng trong thế kỉ XIX bởi nhà nước phong kiến và một số do các thương nhân người Hoa (Hưng Yên, Hội An). Ở Nam Bộ, miếu Quan Đế - Quảng Triệu Hội quán ở Cù lao Phố được xây dựng từ năm 1684 (theo ghi chép trên phù điêu), được xem là một trong những miếu thờ sớm nhất trong vùng [12]. Tác giả Nhan Bảo viết “Ở Việt Nam và Trung Quốc đều giống nhau, là những nơi mà mọi người ngưỡng mộ một trong những nhân vật chính của cuốn tiểu thuyết:

³Tài liệu do Yang Zhi Bin phỏng vấn ông Yang Shi Wei (92 tuổi, phường Thuận Khánh, thành phố Nam Sung, tỉnh Tứ Xuyên, Trung Quốc)

⁴Tài liệu do Yang Zhi Bin phỏng vấn, dd.

Quan Vũ. Nhiều gia đình thờ Quan Vũ tại gia” Trần Ích Nguyên (2013, 490-528) [15]. Khi bàn về tục thờ này ở Nam Bộ, Sơn Nam viết “Trong chùa phật Quan Công là một ông Già Lam, sắc mặt bớt đỏ, râu cắt ngắn (...); khách thập phương có thể vào chùa xin xăm với ông Già Lam này. Nhiều đình, chùa miếu ở Sài Gòn, Chợ Lớn và rải rác chợ quận, chợ làng, khi xem lại thì lúc ban đầu là thờ Quan Công, về sau thêm chi tiết, không ai thắc mắc cho lắm” [16].

Có thể nói, tín ngưỡng Quan Công được các triều đại phong kiến Việt Nam và tầng lớp quan phương chính thức tiếp nhận từ các thế kỷ XVII từ vùng Hoa Nam; rồi từ cung đình, từ tầng lớp quan phương Quan Công bước xuống cộng đồng dân gian. Vì vậy cho đến nay, ý nghĩa quan phương và dân gian cùng song hành tồn tại.

Toàn khu vực Nam Bộ có khoảng 70 ngôi miếu chủ thờ Quan Công của người Việt hoặc hỗn hợp giữa người Việt và người Hoa, khoảng 40 ngôi miếu chủ thờ Quan Công của người Hoa và khoảng 100 miếu thần, đàn thần và chùa Phật có phối thờ Quan Công dưới các tầng chức năng khác nhau của thang nhu cầu theo Abraham Maslow (1908-1970). Các miếu của người Việt điển hình có Lăng Tứ Kiệt – miếu Quan Đế ở Thị xã Cai Lậy, Miếu Quan Đế ở Cái Bè (Tiền Giang), miếu Quan Đế Tân An (Long An), miếu Vĩnh Lạc ở Rạch Giá, Miếu Năm Ông ở Sóc Trăng, miếu Quan Đế ở Thị trấn Cái Tàu Hạ huyện Châu Thành (Đồng Tháp), miếu Quan Đế ở huyện Châu Thành (Trà Vinh), miếu Quan Đế Núi Sam Thành phố Châu Đốc (An Giang) v.v.. Trong số ấy, miếu Tứ Kiệt (Cai Lậy, Tiền Giang) và đình thần Năm Ông (Sóc Trăng) có giá trị lịch sử tiêu biểu do gắn liền với các nhân vật lịch sử, trong khi miếu Vĩnh Lạc (Rạch Giá, Kiên Giang) lại có cấu trúc của một ngôi đình làng người Việt và ẩn chứa dấu ấn giao lưu văn hóa Việt – Hoa.

Hệ thống các miếu Quan Đế tiêu biểu của người Hoa ở Nam Bộ có miếu Nghĩa An (Thành phố Hồ Chí Minh), miếu Quan Đế Lái Thiêu (Bình Dương), Quảng Triệu Hội quán Cù lao Phố (Đồng Nai), miếu Quảng Triệu, miếu Sùng Chính, miếu Triều Châu và miếu Hải Nam TP. Mỹ Tho (Tiền Giang), miếu Vĩnh An Thành phố Vĩnh Long, miếu Quan Đế Thị trấn Trà Ôn (Vĩnh Long), miếu Quan Đế Thị trấn Ba Tri (Bến Tre), miếu Quan Đế Thị xã Hồng Ngự (Đồng Tháp),

miếu Quan Đế Long Xuyên, miếu Quan Đế Châu Đốc, miếu Quan Đế Tân Châu (An Giang), miếu Quan Đế Quảng Triệu Quận Ninh Kiều, Hiệp Thiên Cung Quận Cái Răng, miếu Quan Đế Quận Ô Môn (TP. Cần Thơ), miếu Quan Đế Thành phố Vị Thanh (Hậu Giang), Phước Minh Cung Thành phố Trà Vinh, miếu Quan Đế Bảo An Huyện Trà Cú (Trà Vinh), đình thần Năm Ông (Võ Đệ Thánh Điện) Thành phố Sóc Trăng, miếu Quan Đế Thị xã Vĩnh Châu (Sóc Trăng), miếu Quan Đế Thành phố Bạc Liêu (Bạc Liêu), miếu Quan Đế Thành phố Cà Mau (Cà Mau), miếu Quan Đế Hà Tiên, miếu Quan Đế Dương Đông Huyện Phú Quốc (Kiên Giang) v.v.. Đa số các miếu Quan Đế của người Hoa ngoài bộ ba Quan Công – Châu Xương và Quan Bình ra còn phối thờ Thiên Hậu và Phúc Đức Chánh Thần, riêng tại Thành phố Vị Thanh thay Phúc Đức Chánh Thần bằng Phạm Lãi (tài liệu điền dã 2015). Trong các miếu thờ này, miếu Quan Đế Thành phố Châu Đốc, tỉnh An Giang có cấu trúc thờ song hành Quan Đế và Khổng Tử theo thể thức tiền võ hậu văn. Ở một số miếu Quan Đế khác cũng có thờ Khổng Tử nhưng ở hình thức khiêm tốn hơn, chẳng hạn tại Thị trấn Dương Đông, Huyện Phú Quốc, Tỉnh Kiên Giang. Các miếu đa phần có tên là miếu Quan Đế, miếu Quan Thánh Đế (Quân), chùa Quan Thánh. Một số miếu lấy tên riêng (Vĩnh An Cung Vĩnh Long, Phước Minh Cung Trà Vinh v.v.) hay các tên gọi riêng theo tên gọi hội quán (Quảng Triệu Hội Quán Thành phố Cần Thơ); riêng tại Quận Cái Răng Thành phố Cần Thơ thì gọi là Hiệp Thiên Cung (tài liệu điền dã 2014, 2015 và 2016). Có thể thấy hệ thống cơ sở thờ tự Quan Công của người Hoa nổi trội hơn về số lượng và quy mô so với hệ thống miếu của người Việt. Hai hệ thống này bổ sung cho nhau, cùng tồn tại và kiến tạo nên trường ý nghĩa biểu tượng của Quan Công trong văn hóa Nam Bộ. Ở một số địa phương có tổ chức hệ thống phân linh – phân hương⁵ theo chiều dọc giữa miếu Quan Đế trung tâm và địa phương, tiêu biểu có thể kể hệ thống Quan Đế miếu Thị trấn Dương Đông và bốn miếu Quan Đế nhỏ hơn nằm rải rác tại các địa danh Suối Đá, Gành Gió, Cửa Cạn và Dương Tơ trên đảo Phú Quốc (tài liệu điền dã 2015).

Diễn cứu miếu Quan Đế Bình Dương, cơ sở

⁵Tài liệu do Yang Zhi Bin phỏng vấn, dd.

Sắc phong của vua Tự Đức lưu giữ tại miếu Vĩnh Lạc TP. Rạch Giá, Tỉnh Kiên Giang (Tài liệu điền dã 2016)

Tượng Quan Công trong chùa Trấn Quốc, Hà Nội (Tài liệu điền dã 2016)

Tượng Quan Công phong cách dân gian tại động Huyền Không, Đà Nẵng (Ảnh: Báo Đà Nẵng)

Quan Công (trái, phải) và Phật Di Lặc tại Minh Hương Tụ Tiên Đường, Hội An, Quảng Nam (Tài liệu điền dã 2016).

Cổng miếu Quan Đế - Thanh An Tự TP. Thủ Dầu Một (Tài liệu điền dã 2016)

Miếu Quan Đế và tượng bộ ba Quan Đế, Châu Xương và Quan Bình Thành phố Thủ Dầu Một (Tài liệu điền dã 2016)

còn gọi là chùa Ông Ngựa, tọa lạc ở số 18 Hùng Vương, Phường Phú Cường, Thành phố Thủ Dầu Một, khởi nguyên là miếu Thanh An chủ thờ Quan Công do người Hoa trong nhóm Minh Sư thuộc phong trào “phản Thanh phục Minh” xây dựng từ giữa thế kỷ XIX (có sách ghi chép năm 1868). Vào khoảng đầu thế kỷ XX, ông Trần Hiến Vinh đã trùng tu ngôi miếu thành ngôi “chùa”, đổi tên là Thanh An Tự - Quan Đế Miếu, lần trùng tu gần nhất vào năm 2004. Trong bài viết này, chúng tôi tạm gọi là miếu Quan Đế do chúng tôi nhìn nhận đây là một cơ sở tín ngưỡng dân gian. Miếu có kiến trúc hình chữ “Nhất” được xây dựng theo phong cách kiến trúc pha trộn giữa Việt Nam (phong cách Huế) và Trung Quốc (Hoa Nam). Trong miếu có tượng ngựa Xích Thố và một thanh long đao án ngữ ở cổng chính, do một nghệ nhân ở Huế chế tác từ cuối năm 1930, và vì thế dân gian gọi bốn miếu là chùa Ông Ngựa. Trong miếu có nhiều bích họa nhắc lại các tích xưa gắn với Quan Công, Lưu Bị như Đào viên kết nghĩa, Quan Công phò nhị tẩu, Lưu Bị cầu hôn Giang Tả v.v..

Trong chánh điện có bàn thờ chính thờ Quan Thánh Đế Quân, phối thờ Đức Thánh Trần Hưng Đạo, Chủ tịch Hồ Chí Minh, Thần Hoàng bốn xứ, Phúc – Lộc – Thọ v.v.. Hằng năm, tại bốn miếu đều có tổ chức lễ vía Quan Thánh Đế Quân vào ngày 13 tháng giêng âm lịch (vía sanh) và ngày 23/6 âm lịch (Quan Công quy y nhà Phật). Hầu hết các nghi lễ đều tổ chức cúng chay theo nhà Phật.

Bài vị Đức Thánh Trần Hưng Đạo, tượng Chủ tịch Hồ Chí Minh, các tiên hiền và bài vị vua Quang Trung Nguyễn Huệ được phối thờ trong Quan Đế Miếu – Thanh An Tự (tài liệu điền dã 2015)

IV. QUAN CÔNG: CHUẨN HÓA VÀ TĂNG QUYỀN

Có thể thấy, tục thờ Quan Công ở Nam Bộ thể hiện sự tích hợp đa nguyên giữa bản thân tín ngưỡng dân gian với Phật giáo và truyền thống tri ân các anh hùng lịch sử. Để có thể góp thêm một cách nhìn nhận về một hiện tượng cụ thể song có nhiều điểm tương đồng với một số địa phương khác, chúng tôi sử dụng hai quan điểm khoa học để lí giải – lí thuyết tăng quyền và quan điểm chuẩn hóa tín ngưỡng dân gian để lí giải căn nguyên tính thiêng của hình tượng Quan Công. Về bản chất, hai hiện tượng này đan xen, tương tác nhau để tạo nên cục diện chung của tục thờ Quan Công.

Hình tượng Quan Công ở Nam Bộ Việt Nam đã trải qua quá trình tăng quyền văn hóa do tác động của lịch sử. Khái niệm tăng quyền (Empowerment) vốn được bắt nguồn từ lĩnh vực kinh tế - chính trị và được sử dụng rộng rãi, thậm chí trở thành một từ thời thượng vào thập niên 1990. Theo Jo Rowlands (2006), sự tăng quyền hành, không giới hạn ở việc đạt được hình thức “quyền hành đối với”, mà còn có thể bao gồm việc phát triển quyền cho ai, quyền với ai, và

quyền từ bên trong. Những loại quyền hành này không bị hạn chế, thật vậy, người ta có thể lập luận rằng chúng càng được hành xử bao nhiêu thì càng được tăng lên bấy nhiêu [17]. Lí do “trao quyền” hầu hết trong số họ là bên ngoài, nhưng đôi khi các cá nhân có thể tự mình nâng cao thẩm quyền riêng của họ, tình trạng của họ như là “tự trao quyền” (tính tự lực) [18]. “Tăng quyền” là một quá trình chứ không phải là kết quả cuối cùng, sẽ có các loại khác nhau của sự trao quyền theo những cách khác nhau của cộng đồng, trong đó các thành viên tham gia tích cực trong việc chăm sóc cho nhau, tôn trọng nhau. “Trao quyền” trong cộng đồng cũng bao gồm quyền kiểm soát hoặc làm cho một số quyết định quan trọng đối với nguồn lực xã hội [19].

Trong tín ngưỡng thờ Quan Công ở Nam Bộ, hiện tượng tăng quyền thể hiện ở cả phạm vi và mức độ. Ở khía cạnh phạm vi, Quan Công được xếp vào ở cả hai nhóm: tín ngưỡng trong cộng đồng và tín ngưỡng trong gia đình. Quan Công chuyển hóa từ tầng lớp quan phương xuống thành phúc thần trong cộng đồng dân gian, được thờ phụng ở đình, đền, miếu, tự. Theo thời gian và cùng với bước chân người Việt vào vùng đất Bình Dương – Đồng Nai – Gia Định và Đồng bằng sông Cửu Long, Quan Công được thỉnh về về thờ trong gia đình, trở thành thần hộ mệnh cho nam giới trong nhiều gia đình Nam Bộ (bên cạnh Quan Âm – thần hộ mệnh nữ giới, và Thiên Hậu). Như vậy, Quan Công đã bước vào không gian văn hóa gia đình, trở thành một vị phúc thần song hành cùng truyền thống thờ tổ tiên, dòng tộc. Ở Trung Quốc và Đài Loan, Quan Công thi thoảng được thờ ở gia đình song chủ yếu với chức năng thần tài (phổ biến nhất là tầng lớp buôn bán, kinh doanh). Khi được hỏi về vị trí khán thờ Quan Công ngay vị trí trung tâm bàn thờ tổ tiên, đặt trước cả bàn thờ tổ tiên trong gia đình, ông N.V.T. (88 tuổi, tỉnh Tiền Giang) cho rằng “ông Quan Công cũng giống như Phật Thích Ca hay chúa Giê-su, đều là thần thánh, đều bảo vệ và ban phúc lành cho gia đình. Gia đình bác thờ Quan Công từ thời trước Giải phóng. Trong làng này hầu như nhà nào lâu đời cũng vậy” (Tài liệu điền dã 2014). Như vậy, ngoài được công nhận là một vị thánh thần, vị Thiên Công, vị Già lam, vị tôn giả, vị thần tài v.v., Quan Công đã tìm thấy

chỗ đứng khá vững chắc của mình trong tâm thức một bộ phận người Việt, được tăng quyền tham dự vào chiều sâu đời sống cá nhân và gia đình của họ.

Thần phổ đạo Cao Đài (www.daotam.info)

Ở khía cạnh mức độ, so với Hoa Nam và Đài Loan, hiện tượng tăng quyền văn hóa của tục thờ Quan Công ở Nam Bộ thể hiện rõ hơn trong cấu trúc tâm linh (thiêng – phàm) của tín ngưỡng hơn là tính tôn ti xã hội do khế ước của cộng đồng tín ngưỡng tạo nên [15]. Ngược lại, cốt lõi của tính tôn ti trong tục thờ Quan Công là cái thiêng, trong văn hóa Việt Nam tại Nam Bộ lại được phân thành hai phạm trù: linh thiêng và thiêng liêng. Tục thờ Hùng Vương, thờ Chủ tịch Hồ Chí Minh mang ý nghĩa thiêng liêng trong khi tục thờ Quan Công mang ý nghĩa linh thiêng. Cái khác biệt mang sắc thái Việt Nam (và có lẽ cũng có

Bàn thờ trong một gia đình người Việt ở Quận 6, Tp. Hồ Chí Minh (tài liệu điền dã 2016)

Bàn thờ Quan Công, Quan Âm và thần tài ở quán cơm Nổi, Tp. Long Xuyên, tỉnh An Giang (tài liệu điền dã 2016)

ở các nước Đông Nam Á khác) chính là giá trị thiêng liêng của hình tượng Quan Công hết sức sâu sắc.

“Thiêng liêng” là một loại cảm giác (cảm thức), một dạng quy ước xã hội gắn với một số hiện thực văn hóa xã hội có tầm ảnh hưởng lớn lao đến cộng đồng xã hội rộng lớn. “Linh thiêng” giống với “thiêng liêng” đều là các phạm trù xã hội, song lại đứng ở các vị trí khác nhau của thang nhu cầu. “Linh thiêng” là một loại cảm giác mang lại trong tâm thức con người trong quá trình ứng xử với môi trường tự nhiên đầy bất trắc với một hi vọng được chở che, được cứu giúp bởi những đấng siêu nhiên mẫu nhiệm. Khác với khái niệm “thiêng liêng”, “linh thiêng” gắn kết chặt hơn với thế giới tâm linh. Một ngọn núi, một con sông, một cây cổ thụ, một hòn đá, một vị thần thánh, linh hồn ma quỷ v.v. hết thảy đều có thể là linh thiêng một khi con người không có khả năng lí giải về những khúc đoạn, gút mắc của cuộc đời mình. Chẳng hạn khi bàn về tập

tục thờ Quan Công tại gia, người dân có cách lí giải lí do của riêng mình: “có thờ có thiêng, có kiêng có lành”. “Linh thiêng” có thể được cộng đồng thừa nhận thông qua cảm giác hơn là một quy ước xã hội, thể hiện thành tính đa dạng trong nhận thức của từng cá nhân cụ thể.

Trải qua quá trình lịch sử đặc thù ở Nam Bộ từ giữa thế kỉ XIX về sau, tục thờ Quan Công được thiêng hóa qua việc tích hợp giá trị lịch sử. Bằng việc tích hợp này, tín ngưỡng Quan Công được tăng quyền văn hóa qua hiện tượng chuẩn hóa tín ngưỡng. Khái niệm “chuẩn hóa” (standardization) là do nhà nghiên cứu nhân học văn hóa người Mỹ James L. Watson [20] đề xuất khi tiến hành phân tích hiện tượng hàng loạt các tục thờ, các miếu tự dân gian mang tính tự phát đã chuyển đổi thành “chính thống hóa” thông qua việc lai ghép một phần hay hòa nhập hoàn toàn vào một dạng tín ngưỡng chính thống nhất định. Tác giả thậm chí đã sử dụng thuật ngữ “nuốt chửng” để ám chỉ hiện tượng tín ngưỡng lớn, được nhà nước công nhận đã thôn hóa các tín ngưỡng tự phát, cho rằng đó là kết quả của quá trình vận động “chuẩn hóa” phong tục địa phương dưới tác động của quan lại và tầng lớp tinh anh ở địa phương. Dĩ nhiên, một tục thờ nào đó chỉ kết thúc quá trình “chuẩn hóa” khi cả ba yếu tố nhà nước, tầng lớp tinh anh và quần chúng dân gian cùng nhất trí về kết quả mới của nó theo những nguyên tắc chính thống. Tuy nhiên, văn hóa địa phương mang các thuộc tính cơ bản là năng động, linh hoạt và đa nguyên, những biểu hiện của các quá trình “chuẩn hóa” là không giống nhau ở cả quy mô và nội dung. Donald S. Sutton [21], Kenneth Pomeranz [22] và Michael Szonyi [23] cho rằng quá trình “chuẩn hóa” trên đây thực chất chỉ là “giả chuẩn hóa” (pseudo-standardization), rằng tầng lớp trí thức địa phương đóng vai trò chủ đạo đối với lễ tục xã hội; thực chất các quá trình chuẩn hóa (orthodoxy/orthoprax) đều là “hành vi ngụ ý chính thống hóa” (pseudo-orthodoxy/orthoprax) mà thôi. Các tác giả này nhấn mạnh rằng hiện tượng này là rất phổ biến trong văn hóa Á Đông, và nhất là đối với các trường hợp tín ngưỡng dân gian. Dưới áp lực của nhà nước phong kiến và quan lại địa phương, tầng lớp tinh anh đã chẳng dè dặt phải gán cho các tục thờ tự phát của cộng đồng một tên gọi mới phù hợp với quy

chuẩn nhà nước nhưng vẫn tiếp tục tổ chức sinh hoạt tín ngưỡng theo lệ cũ, tức nói theo cách dân gian là hiện tượng “bình mới rượu cũ”. Michael Szonyi (2007) thì khẳng định hẳn “(lễ tục xã hội) là một loại diễn ngôn mà chính tầng lớp trí thức địa phương dùng để nói về chính mình” [23]. Phản bác các lập luận nói trên, hai tác giả David Faure và Lưu Chí Vỹ [24] cho rằng việc đổi tên thay họ cho thần linh là một chuyện song việc dân gian có thay đổi bản chất tục thờ hay không là một chuyện rất khác. Khó có thể nói thế nào mới là tính chính xác trong quá trình chuẩn hóa tín ngưỡng dân gian bởi chính người dân mới là chủ thể đánh giá, phán đoán thiết hơn. Họ có quyền cho rằng chuyển hóa theo lễ lối quan phương không phải là đích đến cuối cùng. Chính thống hóa (legitimization) vốn dĩ là một phạm trù mang nội hàm rộng, ngoài giai cấp quan phương thì tầng lớp tinh anh ở địa phương cũng có thể định nghĩa nó theo cách của mình, do vậy có thể khẳng định rằng chiếm giữ vai trò then chốt trong việc “chuẩn hóa” tín ngưỡng chính là tầng lớp tinh anh trong dân chúng.

Giống như Thiên Hậu và nhiều thần minh khác, Quan Công được các triều đại phong kiến Trung Hoa và Việt Nam sắc phong nhiều tước hiệu khác nhau, kể từ đó tục thờ này bước vào giai đoạn chuẩn hóa hệ giá trị để có thể tham gia vào quá trình giáo hóa thiên hạ và gắn kết cộng đồng (chức năng phong hóa lễ tục xã hội). Từ xa xưa, học thuyết Khổng – Mạnh chủ trương “đi nhân văn giáo hóa thiên hạ”, các quốc gia Đông Á không ngừng ca tụng các đức tính trung, nghĩa, liêm, khiết của Quan Công qua nhiều điển tích tiêu biểu như Đào viên kết nghĩa, Quan Công phò nhị tẩu, Quan Công thu phục kẻ thù v.v. dù rằng trên thực tế Quan Công là một bại tướng. Xét theo quan điểm của Michael Foucault (1926-1984) [25], chủ trương truyền thuyết hóa và vay mượn lịch sử để phụng sự xã hội là một dạng thức “đại tự sự” của giai cấp quan phương (diễn ngôn chính thức), trong đó cộng đồng dân gian chỉ đóng vai trò đơn thuần là khách thể trong các câu chuyện ấy. Chính vì vậy, trong ứng xử với tín ngưỡng dân gian, quản lí văn hóa cần phải làm giảm đi cảm giác “được gán vào một đại tự sự” như là một diễn ngôn của nhà quản lí, còn dân gian chỉ là “khách qua đường”.

Như một thể hiện của tính khách quan của lịch sử, trong nhiều trường hợp, quá trình chuẩn hóa không phải bắt đầu từ tầng lớp quan phương, mà ngược lại nó được tầng lớp tinh anh (elite) khơi mào và làm chủ, đồng thời được sự đồng tình ủng hộ của quần chúng nhân dân. Hình tượng Quan Công trong văn hóa người Việt ở Nam Bộ là một trường hợp như vậy, chỉ ít là đặt trong bối cảnh lịch sử - xã hội địa phương cuối thế kỉ XIX – đầu thế kỉ XX - thời kì thực dân Pháp xâm lược và cai trị, dòng tư tưởng xã hội truyền thống (Nho giáo) phai nhạt dần trong khi chính đảng chưa hình thành để lãnh đạo nhân dân. Theo quan điểm của tác giả Jane Jacobs [26], guồng máy xã hội có vấn đề sẽ tiếp tục vận hành một khi các đơn nguyên cấu thành nên nó cũng vận hành, trong đó tính tương tác và mở rộng giao tế giữa các thành tố nội tại và ngoại tại để cùng tạo nên cục diện chung sẽ được chú trọng, nhất là thành phần trí thức (elite) trong cộng đồng.

Lăng Tứ Kiệt TX. Cai Lậy, Tỉnh Tiền Giang và
Võ Đế Thánh Điện TP. Sóc Trăng
(Tài liệu điền dã 2015)

Trong trường hợp miếu Quan Đế ở Thủ Dầu Một, Tỉnh Bình Dương, lăng Tứ Kiệt ở Thị xã Cai Lậy, Tỉnh Tiền Giang và Võ Đế Thánh Điện

Thành phố Sóc Trăng⁶ và nhiều cơ sở khác ở Nam Bộ, sự tích hợp các tục thờ Đức Thánh Trần Hưng Đạo, Chủ tịch Hồ Chí Minh và các bậc anh hùng liệt sĩ vào tục thờ Quan Công là một thể hiện của quá trình “chuẩn hóa” thực hành tín ngưỡng theo phương cách dân gian (bởi tầng lớp tinh anh). Quá trình ấy mang tính lịch sử. Ở Thị xã Cai Lậy, bốn nghĩa sĩ ở địa phương là ông Thận, ông Long, ông Đức, ông Rộng đã mượn hình ảnh Quan Công để tập hợp các nghĩa sĩ yêu nước cùng nhau chống Pháp, còn ở Sài Gòn – Gia Định phong trào hội kín Nguyễn An Ninh (1900-1943) cũng sử dụng Quan Công làm một trong những biểu tượng nghĩa khí và ý chí cách mạng. Hiện tượng “chuẩn hóa” này là sản phẩm kéo theo của quá trình tăng quyền văn hóa do tác động của lịch sử Nam Bộ trong hơn một thế kỉ rưỡi qua (tính từ thời Pháp thuộc tới nay) chứ không phải là sự kiện ngẫu nhiên. Nhiều đình làng ở Nam Bộ⁷ phối thờ anh hùng lịch sử và cả Quan Công thể như họ cùng chung một chiến tuyến vậy. Ngoài tích hợp chủ nghĩa yêu nước và tinh thần lịch sử, ở Quan Đế Miếu Bình Dương còn thẩm thấu màu sắc Phật giáo, một tôn giáo đại đồng phổ biến trong văn hóa người Việt địa phương. Hình ảnh Quan Công cùng Trương Phi, Quan Bình, Châu Xương, Lã Tiên hợp thành Ngũ gia Vương Phật là chư hộ pháp quan trọng trong Phật giáo dân gian ở Nam Bộ.

Bàn về vai trò của cộng đồng (trong đó có tầng lớp tinh anh) trong việc chuẩn hóa tín ngưỡng dân gian và mối quan hệ giữa cộng đồng và quản lí nhà nước đối với tín ngưỡng trong lịch sử, các tác giả Arthur P. Wolf [27], Stephan Feuchtwang [28], Prasenjit Duara [1] và Helen F. Siu [29] đều nhấn mạnh rằng quyền lực chính thức của quản lí nhà nước luôn có tác động qua lại một cách phi chính thức với tín ngưỡng - tôn giáo thông qua tầng lớp tinh anh [30], đồng thời cho rằng chính hiện tượng “thỏa hiệp giữa quản lí nhà nước và địa phương” trong lịch sử đã đảm bảo dòng chảy tương đối ổn định của sự dung

⁶Còn gọi là Chùa Năm Ông, thờ Quan Đế, Châu Xương, Quan Bình, Linh Quang Thiên Tôn, Trương Tiên Đại Đế, Thần hoàng, các nhân vật lịch sử Võ Đình Sâm và Trần Văn Hòa, lịch sử hơn 300 tuổi, có ghi trong Gia Định Thành thông chí của Trịnh Hoài Đức (tài liệu điền dã, 2016).

⁷Chẳng hạn hệ thống đình làng ở Thoại Sơn, tỉnh An Giang (tài liệu điền dã, 2015)

hòa tính chính thống xã hội và tính đa dạng, linh hoạt địa phương của các thực hành phong tục – tín ngưỡng. Trong trường hợp Nam Bộ cuối thế kỷ XIX – đầu thế kỷ XX, khi quyền quản lý xã hội không còn nằm trong tay quốc dân nữa, tác động của nhà nước phong kiến hầu như không còn, đó là lúc tầng lớp tinh anh sẽ phải thể hiện vai trò phong hóa của mình. Bốn ông Thận, Long, Được, Rộng ở Cai Lậy, chí sĩ Nguyễn An Ninh ở Gia Định hay các vị tiền hiền ở Thủ Dầu Một đã chủ động vẽ nên diện mạo của tục thờ Quan Công theo phong cách riêng Việt Nam, ở đó tính thiêng của tín ngưỡng đã được tăng quyền thêm bởi tính lịch sử, làm cho biểu tượng Quan Công trở nên mang tính lịch sử - xã hội nhiều hơn so với nguyên bản của nó trong dân gian (vốn thiên về tính tâm linh – cái linh thiêng).

V. KẾT LUẬN

Trường hợp tích hợp lịch sử vào nội hàm tín ngưỡng dân gian thể hiện qua tục thờ Quan Công ở Nam Bộ Việt Nam thể hiện một thuộc tính quan trọng: biến dị và tăng quyền trong quá trình đi tìm con đường chuẩn hóa cho phù hợp với bối cảnh lịch sử - xã hội ở địa phương. Cõi thể hiện của tục thờ này là một loại diễn ngôn thì theo quan điểm của Teun A. Van Dijk [31], không phải bản thân tình huống xã hội mà chính là cách thức người tham gia vào các thực hành văn hóa định nghĩa nên tình huống xã hội tác động trực tiếp tới diễn ngôn. Ngữ cảnh vốn không phải là tình huống xã hội khách quan mà là cấu trúc chủ quan của người tham gia (subjective participant construct). Quá trình sống là quá trình nhào nặn nên gương mặt cuộc sống; khi không gian, thời gian thay đổi, các cộng đồng (nhóm) phải không ngừng “nhào nặn” gương mặt văn hóa của mình cho phù hợp. Nhiệm vụ ấy không phải chỉ nằm ở quản lý nhà nước mà còn nằm ở tầng lớp tinh anh trong cộng đồng cũng như mối quan hệ mang tính thỏa hiệp giữa tầng lớp tinh anh (đại diện cho cộng đồng tín ngưỡng) với quản lý nhà nước. Để phù hợp với màu sắc xã hội chủ nghĩa và bối cảnh kinh tế - xã hội như hiện nay, chắc chắn rằng quá trình “chuẩn hóa” tín ngưỡng Quan Công sẽ tiếp tục tiếp diễn, song nhờ vào tính chất tăng quyền văn hóa (tích hợp tính lịch sử) sẽ đảm bảo tính ổn định tương đối của tục thờ này trong tương lai gần.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- [1] Duara, Prasenjit. Superscribing symbols: the myth of Guandi, the Chinese god of war. *Journal of Asian Studies*. 1988;47(4):778–795.
- [2] Jordan, David K. *Gods, Ghosts, and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press; 1972.
- [3] Ngụy Cẩn Viên. Tín ngưỡng Quan Công vùng Hoa Nam Trung Hoa và Nam Bộ Việt Nam [Luận văn Thạc sĩ]; 2016. Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn TP. Hồ Chí Minh.
- [4] Hồ Tiểu Vệ. *Già lam Thiên tôn*. Hồng Kông: NXB Đồ Thư Khoa Hoa; 2005. (胡小偉. 《珈藍天尊》, 香港: 科華圖書出版社. 2005).
- [5] Hầu Kiệt. Tín ngưỡng Quan Công và xã hội Trung Quốc: khảo sát vùng Hoa Bắc. *Tín ngưỡng Quan Công và xã hội hiện đại*. 2006; (侯傑. 〈關公信仰與中國社會—以華北地區為中心的考察〉, 《關公信仰與現代社會》, 台北: 真理大學宗教學系. 2006).
- [6] Trương Gia Lân. Hung thần và cát thần: nghiên cứu loại hình An thái tuế và ý nghĩa tư tưởng ở Đài Loan. *Tuyển tập luận văn niên hội Hội Nghiên cứu Tôn giáo Đài Loan*. 2016; (張家麟. 凶神或吉神: 論台灣地區安太歲的類型與思想意涵), 《2016台灣宗教學會年會論文集》, 台灣宗教學會. 2016).
- [7] Lê Anh Dũng. *Quan Thánh xưa và nay*. Hà Nội: Nhà Xuất bản Văn hóa Thông tin; 1995.
- [8] Nguyễn Ngọc Nguyên. Tìm hiểu hình tượng Quan Công trong văn hóa Trung Hoa [Khóa luận tốt nghiệp]; 2004. Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn TP. Hồ Chí Minh.
- [9] Lê Văn Sao. Tín ngưỡng Quan Thánh Đế Quân trong cộng đồng người Hoa tỉnh Trà Vinh [Luận văn thạc sĩ]; 2016.
- [10] Nguyễn Thái Hòa. Lược khảo về nguồn gốc tín ngưỡng thờ Quan Công. *Tạp chí Phát triển Kinh tế - xã hội Đà Nẵng*. 2013;p. 43–6.
- [11] Nguyễn Tử Quang. *Tam Quốc bình giảng*. Hà Nội: Nhà Xuất bản Văn học; 2011.
- [12] Nguyễn Ngọc Thơ, Nguyễn Ngọc Nguyên. Trung và nghĩa trong văn hóa Việt Nam – diễn cứu hình tượng Quan Công. *Giáo dục và truyền thông với văn hóa dân gian Đông Nam Bộ*. 2013;.
- [13] Trịnh Chí Minh. *Xã hội và tôn giáo Trung Quốc: nghiên cứu tư tưởng phổ biến*. Đài Bắc: Thư cục Học sinh Đài Bắc; 1986. (鄭志明. 《中國社會與宗教- 通俗思想的研究》, 台北: 台灣學生數據. 1986).
- [14] Trương Gia Lân. Ai đã phong thần: nguồn gốc và quá trình hình thành tín ngưỡng Quan Công ở Đài Loan. *Văn hóa tín ngưỡng Quan Thánh Đế Quân thế giới*. 2016; (張家麟. 〈誰在封神: 當代台灣關公信仰脈絡及其形成〉, 《世界觀聖帝君民間信仰文化》, 世界華人民間信仰文化研究中心、南陽文化學會. 2016).

- [15] Trần Ích Nguyên. Tín ngưỡng Quan Công ở Việt Nam. *Tuyển tập nghiên cứu tín ngưỡng Quan Công và xã hội hiện đại*. 2013;p. 490–528. (陳益源.「越南關帝信仰」,《關帝信仰與現代社會研究論文集》. 2013: 頁490-528).
- [16] Sơn Nam. *Đồng bằng sông Cửu Long: nét sinh hoạt xưa*. Nhà Xuất bản TP. Hồ Chí Minh; 1993.
- [17] Trần Thị An. Hiên thần và tăng quyền – một khảo sát về tục thờ thần biển Bắc Bộ và Trung Bộ. *Tạp chí Nghiên cứu và Phát triển*. 2012;p. 97–98.
- [18] Leong, Frederick T L. *Encyclopedia Counseling: Empowerment*. Michigan State University; 2008.
- [19] Couto, Richard A. *Political and Civic Leadership: A Reference Handbook*. SAGE Publications; 2010.
- [20] Watson, James L. Standardizing the gods: the promotion of Tainhou (“Empress of Heaven”) along the South China Coast, 960-1960. In: David Johnson, Andrew J, Nathan, Evelyn S Rawski, editors. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press; 1985. p. 292–324.
- [21] Sutton, Donald S. Introduction: ritual, cultural standardization and orthopraxy in China: reconsidering James L. Watson’s ideas. *Modern China*. 2007;33(1):3–21.
- [22] Pomeranz, Kenneth. Orthopraxy, orthodoxy and the goddess(es) of Taishan. *Modern China*. 2007;33(1):22–46.
- [23] Szonyi, Michael. Making claims about standardization and orthopraxy in late imperial China: ritual and cults in the Fuzhou region in light of Watson’s theories. *Modern China*. 2007;33(1):47–71.
- [24] Faure David, Lưu Chí Vỹ. Chuẩn hóa hay chính thống hóa? Thảo luận tính nhất thống của văn hóa Trung Quốc từ tín ngưỡng và lễ nghi dân gian. *Học san Nhân loại học lịch sử*. 2008;6(1):75–88. (科大為、劉志偉.「標準化還是正統化?從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統」,《歷史人類學學刊》. 2008: 6卷1: 頁1-21).
- [25] Foucault, Michel. Afterword: the subject and power. In: Michel Foucault, *Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press; 1983. p. 208–226.
- [26] Jacobs, Jane. *Cities and the Wealth of Nations: Principles of Economic Life*. New York City: Vintage; 1984.
- [27] Wolf, Arthur P. Gods, ghosts and ancestors. *Religion and Ritual in Chinese Society*. 1974;Stanford University Press.
- [28] Feuchtwang, Stephan. Domestic and communal worship in Taiwan. *Religion and Ritual in Chinese Society*. 1974;Stanford University Press.
- [29] Siu, Helen F. *Agents and victims in South China: accomplices in rural revolution*. New Haven: Yale University Press; 1989.
- [30] Tạ Quý Văn. Bàn về hiện tượng chuẩn hóa thần minh qua trường hợp Lão Nhị Ma ở cung Vạn Hòa, Đài Trung. *Tuyển tập luận văn Hội thảo quốc tế Văn hóa Ma Tổ*. 2016;(謝貴文.「從台中萬和宮的老二媽論神明的標準化」,《第二屆國際媽祖文化學術討論會論文集》中國福建莆田學院. 2016).
- [31] Teun A Van Dijk. Discourse and knowledge. *Handbook of discourse analysis*. 2012;p. 587–603. James Paul Gee Michael Handford edited. London: Routledge.