

THỜ CÚNG TỔ TIÊN, BẢN SẮC VĂN HOÁ VÀ CHỦ NGHĨA DÂN TỘC TRONG NHÂN HỌC VĂN HÓA VIỆT NAM

NGUYỄN VĂN CHÍNH*

1. Bản sắc văn hoá và chủ nghĩa dân tộc Việt Nam

Việt Nam đang trong quá trình hội nhập ngày càng sâu vào nền kinh tế toàn cầu. Đứng trước những thách thức của khu vực hoá và toàn cầu hoá, có một câu hỏi bỗng trở thành tâm điểm của các quan tâm học thuật và tranh luận của giới truyền thông, đó là: Bản sắc văn hoá Việt Nam là gì, và bản sắc ấy có vai trò và ý nghĩa thế nào trong quá trình toàn cầu hoá?

Thực ra, những câu hỏi này không phải mới được đặt ra gần đây. Trong suốt trường kỳ lịch sử của dân tộc Việt Nam, mỗi khi đứng trước nguy cơ chủ quyền quốc gia bị đe dọa bởi các thế lực bên ngoài thì vấn đề bản sắc văn hoá lại được đặt ra và trở thành tâm điểm của các tranh luận. Trước đây, các nhà nghiên cứu nước ngoài thường có khuynh hướng nhìn nhận văn hoá Việt Nam như là một bản sao của khuôn mẫu Trung Hoa (Woodside 1988). Trên thực tế, các giá trị Khổng giáo đã luôn song hành với các thể chế chính trị Việt Nam trong lịch sử. Ngay cả khi đất nước đã hoàn toàn bị đặt dưới ách cai trị của thực dân phương Tây, tầng lớp trí thức và giới thượng lưu trong xã hội Việt Nam vẫn có xu hướng quay về với các giá trị và khuôn mẫu Trung Hoa, cố gắng cổ súy cho tư tưởng Nho giáo nhằm tìm kiếm chỗ dựa về lý luận và qua đó củng cố vị thế xã hội của họ và nâng cao tinh thần dân tộc. Đó là lý do tại sao trong khi định nghĩa Việt Nam, các học giả nước ngoài thường cố gắng liên hệ với các giá trị Khổng giáo.

Tuy nhiên, những tranh luận chống lại quan điểm nhìn nhận văn hoá Việt Nam như một bản sao của Trung Hoa có lẽ đã được thổi bùng lên mạnh mẽ hơn khi quan hệ Việt - Trung xấu đi trong những năm cuối 1970 và đầu 1980. Được khuyến khích bởi tinh thần dân tộc, các nhà nghiên cứu trong nước bắt đầu đi tìm nguồn gốc bản địa của văn hoá Việt Nam nhằm chứng minh sự khác biệt giữa hai nền văn hoá. Không chỉ xuất phát từ những đặc điểm của kiến trúc thượng tầng như tổ chức nhà nước, tư tưởng và giáo dục mà có thể đã chịu nhiều ảnh hưởng của Trung Hoa, người ta bắt đầu tiếp cận văn hoá từ một hướng khác: Tập trung xem xét văn hoá dân gian như là “hồn của dân tộc” (Trần Quốc Vượng, 2000) để từ đó phát triển các ý tưởng khoa học. Lập luận về một nền văn minh lúa nước và quan hệ xóm làng như là nền tảng căn bản của văn hoá Việt Nam đã được hưởng ứng nhiệt thành. Tư tưởng dân tộc chủ nghĩa cũng là động lực mạnh mẽ khơi nguồn cho cuộc tranh luận nóng bỏng xoay quanh văn hoá Đông Sơn và nguồn gốc trống đồng cổ giữa các nhà nghiên cứu Việt Nam và Trung Quốc. Cuộc tranh luận này đã kéo dài hàng thập kỷ và chỉ tạm lắng xuống khi xung đột Việt Nam - Trung Quốc đã dịu đi (Han Xiaorong 1998).

Vấn đề bản sắc văn hoá của dân tộc giờ đây lại nổi lên như một trọng tâm của các

* TS., Đại học Quốc gia Hà Nội.

thảo luận khoa học khi Việt Nam đang ngày càng hội nhập sâu hơn vào nền kinh tế toàn cầu. Tuy nhiên, những tranh luận về tư tưởng Khổng giáo, văn minh xóm làng hay trống đồng Đông Sơn giờ đây dường như ít được nhắc lại. Các nhà nghiên cứu cảm thấy cần phải tìm ra một biểu tượng mới của bản sắc văn hoá Việt Nam, đáng có thể giúp cố kết dân tộc nhằm cạnh tranh thắng lợi trong một thế giới được tổ chức bởi các quốc gia – dân tộc. Chính trong bối cảnh này, đạo thờ cúng tổ tiên đã được nhìn nhận lại như một “quốc đạo” và một biểu tượng mới đại diện cho bản sắc văn hoá Việt Nam. Từ một thực hành tôn giáo trong nội bộ gia đình và dòng họ, khái niệm thờ cúng tổ tiên đã được xem như là một tôn giáo chung của các tộc người trong cả nước. Gắn với lập luận này, việc thờ cúng Hùng Vương, một nhân vật trong truyền thuyết của người Việt, đã được tôn vinh như là “quốc tổ”, và ngày tưởng niệm ông đã được nhà nước công nhận là ngày lễ trọng đại của cả dân tộc. Có vẻ như chủ nghĩa dân tộc Việt Nam đang được cấu trúc lại, trong đó bản sắc văn hoá nổi lên như một cứu cánh của quá trình hội nhập quốc tế.

Có thể thấy rằng, hội nhập kinh tế và toàn cầu hoá đang đặt Việt Nam trước một thách thức thực sự về văn hoá. Sau khi hệ thống xã hội chủ nghĩa thế giới tan rã và học thuyết về chủ nghĩa quốc tế vô sản chỉ còn là những giá trị lịch sử, Việt Nam có khuynh hướng quay trở lại với chủ nghĩa dân tộc. Những giá trị văn hoá và tôn giáo bản địa, vốn được xem là những phong tục lạc hậu và mê tín dị đoan dưới thời thịnh trị của các tư tưởng cách mạng nay bỗng nhiên có một ý nghĩa quan trọng trong thời kỳ hội nhập kinh tế. Trở lại với cội nguồn, tôn vinh các giá trị văn hoá truyền thống và cố kết dân tộc đã được xác định như một chiến lược văn hoá của Việt Nam trong thời đại hội nhập toàn cầu (Nguyễn Khoa Điềm [Cb.], 2001).

Trong phần tiếp theo của bài viết này, tôi sẽ xem xét những thảo luận gần đây về bản sắc văn hoá và chủ nghĩa dân tộc trong lĩnh vực nhân loại học văn hoá Việt Nam. Quan tâm chính của tôi không phải là để phân định đúng sai hoặc nghiêng về một chủ thuyết nào đó. Tôi chỉ tập trung vào cuộc tranh luận về đạo thờ cúng tổ tiên như một hướng tiếp cận để tìm hiểu xem tư tưởng dân tộc chủ nghĩa có ảnh hưởng thế nào đến cách giải thích bản sắc văn hoá trong nhân loại học văn hoá ở Việt Nam hiện nay.

2. Thờ cúng tổ tiên và bản sắc văn hoá Việt Nam

Tôi nhớ khi còn là một sinh viên ở đại học Amsterdam, một giáo sư đã có lần hỏi tôi rằng anh là người theo tôn giáo nào. Tôi đã gần như ngay lập tức trả lời không một chút đắn đo rằng tôi là người không tôn giáo. Nhưng câu hỏi tiếp theo của ông ấy: “Thế nhà anh có thờ cúng tổ tiên không?” đã làm tôi giật mình. Quả vậy, không chỉ gia đình tôi mà hầu hết các gia đình Việt Nam tôi biết đều thờ tổ tiên. Người Việt không chỉ thờ cúng những người đã khuất trong gia đình, mà hàng năm, tất cả những người đàn ông từ 16 tuổi trở lên trong dòng họ đều có nghĩa vụ góp gạo và hạp mặt vào ngày giỗ tổ hàng năm để tưởng nhớ vị tổ chung của cả dòng họ. Mỗi khi làng có lễ hay trong gia đình có những sự kiện đặc biệt, người ta đều làm lễ cúng cáo tổ tiên và cầu mong được tổ tiên che chở và phù hộ. Rõ ràng thờ cúng tổ tiên là một thực hành thường xuyên trong mọi gia đình Việt Nam, đến nỗi chúng ta không còn nhận ra đó là một nghi lễ có tính tôn giáo. Tôi bắt đầu suy nghĩ về vấn đề này một cách nghiêm túc hơn: Tổ tiên là ai? Tại sao nhiều người Việt Nam lại không công nhận thờ cúng tổ tiên là một niềm tin tôn giáo, hoặc có ý nghĩ thường trực rằng những ai thờ cúng tổ tiên là người không tôn giáo? Bản chất của thờ cúng tổ tiên là gì, và niềm tin tôn giáo này có ý nghĩa thế nào trong đời sống văn hoá của người Việt Nam? Để tìm kiếm câu trả lời, tôi đã dành nhiều

thời gian tham khảo tài liệu và khảo sát thực tế để cố gắng hiểu được những vấn đề này. Có thể nói, thờ cúng tổ tiên là một sinh hoạt phổ biến ở hầu hết các gia đình người Việt hiện nay. Những khảo sát xã hội học gần đây ở 5 tỉnh thành trên cả nước bao gồm Hà Nội và thành phố Hồ Chí Minh đã cho biết gần như 100% các gia đình người Việt ở cả khu vực nông thôn và thành thị đều có bàn thờ tổ tiên. Những người theo tôn giáo khác như Đạo Phật và Đạo Thiên chúa cũng làm các nghi thức cúng giỗ tổ tiên¹. Ngoài ngày giỗ chính², trên một phần ba số hộ gia đình được khảo sát cho biết họ thắp hương trên bàn thờ tổ tiên hàng ngày, số còn lại thắp hương đều đặn vào ngày rằm và ngày đầu tiên mỗi tháng Âm lịch (Đặng Nghiêm Vạn 2001:267; Phạm Quỳnh Phương, 2001:83). Ghi nhớ ngày giỗ của các thành viên đã khuất trong gia đình để thờ cúng, chăm sóc mộ mã tổ tiên, lưu giữ gia phả của dòng họ, và tăng cường các sinh hoạt thờ cúng tổ tiên chung của dòng họ đang trở thành một khuynh hướng rầm rộ ở các địa phương, nhất là từ sau khi chiến tranh kết thúc và chính sách tôn giáo của Đảng Cộng sản đã trở nên cởi mở hơn.

Một nhà nghiên cứu tôn giáo Pháp, cha Cadiere (1869-1955), khi quan sát các thực hành tôn giáo trong gia đình người Việt hồi đầu thế kỷ XX đã nhận xét một cách rất tinh tế rằng thờ cúng tổ tiên đã hội nhập vào trong hành vi ứng xử hàng ngày của các thành viên trong gia đình, và trong tư tưởng của họ luôn thấm nhuần ảnh hưởng của các quyền lực siêu tự nhiên lúc nào cũng cận kề bên cạnh. Theo Cadiere (1958) thì trong tâm thức người Việt Nam, gia đình theo nghĩa rộng của từ này không chỉ bao gồm những người đang sống mà cả những thành viên đã khuất. Những người đã chết vẫn đang tồn tại trong một hình thức khác, và họ vẫn ảnh hưởng đến hành vi ứng xử của các thành viên đang sống theo một cách nào đó. Giá trị của các quan sát của Cadiere đã được nhiều nghiên cứu của các học giả Việt Nam xác nhận và cho đến nay vẫn còn nguyên giá trị.

Đào Duy Anh, nhà văn hoá học tiền bối của Việt Nam cho rằng, tục thờ cúng tổ tiên của người Việt xuất phát từ quan niệm sâu xa về *hồn* (soul) và *phách* (vital spirits) của con người. Hồn là tâm thức (consciousness), không có hình hài; phách (còn gọi là *vía*) là hình thể và là chỗ nương trú của tâm thức³. Khi người ta chết thì hồn lìa khỏi xác (disembody) và bay lên thình không, còn phách thì tiêu xuống đất. Như vậy là thể xác hay hình hài có thể tiêu tán nhưng phần hồn của con người thì dù lìa khỏi xác nhưng vẫn tồn tại ở đâu đó mà ta không nhìn thấy được. Người ta tin rằng linh hồn là bất tử, và hồn của người chết vẫn can dự vào đời sống của gia đình, thường săn sóc con cháu, và liên hệ với thế giới người sống thông qua hình thức phù hộ, ban phúc và báo mộng. Như

¹ Theo Đặng Nghiêm Vạn (2001:267), năm 1939, Giáo hội Thiên chúa giáo chính thức cho phép người theo Đạo Thiên chúa ở Trung Quốc được thờ cúng tổ tiên theo Huấn thị *Plane compertum est* ngày 8.12.1939 của Giáo hoàng Pio XIII. Huấn thị trên cũng được phép thực hiện với giáo dân Việt Nam từ năm 1964. Cũng theo tác giả này, 64% giáo dân Hà Nội có bàn thờ tổ tiên tại gia, trong khi ở Huế và TP. Hồ Chí Minh tỷ lệ này là 98%.

² Ngày giỗ, còn gọi là ngày kỵ, được tổ chức vào ngày mất vì người ta tin rằng đó là ngày linh hồn của con người đi vào cõi vĩnh hằng.

³ Các nguồn tài liệu khác nhau đều cho rằng *hồn* và *phách* có thể được xem như là tinh thần và thể xác. Hồn là cái không nhìn thấy được nhưng trú ngụ trong thể xác con người, nó bất tử và tồn tại trước khi hình hài hiện hữu... Hồn thuộc cõi thiên và xác thuộc cõi địa. Mặc dù còn có những cách giải thích khác nhau nhưng khái niệm linh hồn có quan hệ chặt chẽ với quan niệm về cuộc sống ở một thế giới khác sau khi thể xác đã lìa trần.

vậy, bản chất của việc thờ cúng tổ tiên được dựa trên niềm tin rằng người chết và người sống có sự liên hệ mật thiết và hỗ trợ nhau. Con cháu thì thăm hỏi, khấn cáo tiền nhân. Tổ tiên thì che chở, dẫn dắt hậu thế. Việc cúng giỗ chính là cách để người ta thực hiện giao lưu giữa cõi dương và cõi âm (Đào Duy Anh, 1938 & 2002): 243-47).

Trong khi quan niệm về tính bất tử của linh hồn là nguồn gốc căn bản của sự thờ cúng người chết thì phong tục này cũng có thể được bắt nguồn từ những nguyên nhân khác, chẳng hạn như nỗi sợ hãi về sự trừng phạt của các linh hồn, niềm thương tiếc và sự tôn sùng quyền lực người gia trưởng trong gia đình (Tokarev, 1994; Phạm Quỳnh Phương, 2001). Đáng tiếc là các khía cạnh này đã không được đi sâu nghiên cứu.

Mặc dù có thể còn có những quan niệm khác về căn nguyên của tục thờ cúng tổ tiên, nhưng cốt lõi và bản chất của thực hành này rõ ràng bắt nguồn từ niềm tin vào mối liên hệ của người đã chết trong gia đình và dòng tộc đối với các thành viên đang sống. Đây là một niềm tin có tính tôn giáo đã xuất hiện từ lâu trong lịch sử loài người và vẫn đang hiện diện ở nhiều nền văn hoá và tôn giáo trên thế giới. Tuy nhiên, nghi lễ thờ các thành viên đã chết của gia đình có thể rất khác nhau tùy thuộc vào mỗi nền văn hoá và xã hội cụ thể. Ở người Việt, cùng với quá trình phát triển của xã hội, các hình thức và nghi lễ thờ cúng tổ tiên được thừa nhận rộng rãi và nhiều ý nghĩa mới đã được gán cho tục thờ cúng này, đặc biệt là sau khi các tư tưởng Tam giáo (Khổng, Lão, Phật) được du nhập vào xã hội Việt Nam. Những ảnh hưởng của các khuôn mẫu văn hoá gốc Trung Hoa nói trên có thể được xem xét ở cả khía cạnh nghi thức lẫn quan niệm về ý nghĩa của tục thờ cúng tổ tiên.

Trước hết, có thể nói các nghi thức thờ cúng và cách sắp xếp bàn thờ tổ tiên của người Việt về cơ bản thể hiện sự tuân thủ các hướng dẫn được ghi trong sách *Gia Lễ* và *Thọ Mai gia lễ* của Trung Quốc (Đào Duy Anh, 2002: 247). Bài vị của tổ tiên⁴, một hình thức phổ biến thường thấy trên các bàn thờ của người Trung Hoa, cũng thấy hiện diện ở nơi trang trọng nhất trên bàn thờ tổ tiên của người Việt. Đặc biệt, cũng giống như người Trung Hoa, người Việt thường lưu giữ gia phả của tổ tiên và để lên bàn thờ như một cách tưởng nhớ về những người đã khuất⁵. Quan niệm của Khổng tử: “Người ta phải thờ người chết cũng như thờ người sống” được vận dụng triệt để vào việc chuẩn bị các đồ cúng lễ cho người đã chết như thức ăn, đồ uống, quần áo và cả các vật dụng cần thiết cho sinh hoạt hàng ngày dưới hình thức đồ cúng. Tuy nhiên, ảnh hưởng quan trọng nhất của Khổng giáo là quan niệm về ý nghĩa của việc thờ cúng tổ tiên. Người Việt Nam đều tin rằng đây là một hình thức thể hiện tinh thần “hiếu đễ” và “tôn kính” của con cháu đối với các bậc sinh thành. Chúng ta đều biết rằng “Đạo Hiếu” là một cốt lõi của Khổng giáo, trong đó quy định các bổn phận phải tôn kính và chăm sóc cha mẹ của con cái. Đạo Hiếu đã giúp nâng cao ý nghĩa của tục thờ cúng tổ tiên, không chỉ bó hẹp trong phạm vi một niềm tin có tính tôn giáo thuần túy mà hơn thế, trở thành một thực hành tôn giáo có tính đạo đức và luân lý. Các câu đối, đại tự, văn bia, gia phả, bài văn

⁴ Bài vị (ancestral tablet) được làm bằng gỗ hoặc giấy trên đó có ghi tên hiệu, chức vị của những người được thờ và để ở vị trí tôn nghiêm trang trọng nhất trên bàn thờ. Theo quy định thì trong gia đình, bài vị chỉ ghi tên các vị tổ tiên từ 4 đời trở xuống, bao gồm Kỵ (Cao), Cụ (Tàng), Ông (Tổ), và Cha (Khào). Các vị tổ tiên xa hơn thì được thờ ở nhà thờ tổ chung của cả dòng họ, và bài vị ở nhà thờ này chỉ có tên vị thủy tổ mà thôi (Đào Duy Anh, 1938; Toan Ánh 1992).

⁵ Nhiều tộc người khác ở Đông Nam Á lục địa và hải đảo không có gia phả ghi chép các thế hệ tổ tiên của dòng họ. Tổ tiên đối với họ chỉ là một khái niệm trừu tượng được lưu giữ trong ký ức.

khán tổ tiên, và cả những lời răn dạy con cháu được văn bản hoá và đọc lên trong các dịp cúng giỗ tổ tiên, v.v., đều được xây dựng trên tinh thần Nho giáo, trong đó nhấn mạnh ý nghĩa nhớ ơn những người sinh thành và nghĩa vụ lưu truyền nòi giống, vinh danh tiên tổ của con cháu. Ý nghĩa của việc nhớ ơn tổ tiên trong Đạo Hiếu không chỉ thấm đẫm trong lối sống và hành vi ứng xử của người Việt, từ tầng lớp bình dân đến giới thượng lưu, nó còn được cả hệ thống chính trị và pháp luật của các nhà nước Việt Nam trong nhiều thế kỷ qua bảo hộ⁶. Các bộ luật của Việt Nam dưới thời phong kiến đều có quy định trừng phạt những người con từ chối việc phụng dưỡng cha mẹ và bỏ bê cúng giỗ tổ tiên. Không chỉ có vậy, những người không có con trai nối dõi dòng họ để chăm lo việc tế tự tổ tiên còn bị xem là “đại bất hiếu”. Người ta lo sợ rằng vong hồn của người quá cố không được chăm sóc sẽ trở thành các “cô hồn”, phải chịu lang thang đói rét và làm hại người khác⁷. Chính vì những ảnh hưởng của Nho giáo trong các quy định về cách thức thờ cúng tổ tiên mà Đào Duy Anh đã nhận xét rằng “mỗi người Việt Nam, trong suốt cuộc đời họ, đều hít thở không khí của Khổng tử, uống nước của Khổng tử, ăn cơm của Khổng tử, và cho đến tận ngày về với cõi vĩnh hằng, vẫn sống trong vòng cương toả của các nghi lễ Khổng giáo” (1994:23). Tư tưởng có con trai nối dõi dòng tộc và thờ cúng tổ tiên cho đến nay vẫn còn là một trong những động lực mạnh mẽ của tập quán sinh đẻ ở nhiều gia đình Việt Nam (Nguyễn Văn Chính, 2002:231-254).

Các dẫn chứng nêu ra ở trên cho phép nhận xét rằng thờ cúng tổ tiên, một niềm tin tôn giáo bản địa, đã được thể chế hoá với những nghi thức và quan niệm Khổng giáo Trung Hoa. Các yếu tố văn hoá Trung Hoa đã được tích hợp vào trong phong tục của người Việt để trở thành một phần của đời sống tôn giáo, luân lý và văn hoá của họ. Những yếu tố Khổng giáo này làm cho tục thờ cúng tổ tiên của người Việt khác biệt rất nhiều so với các nhóm tộc người không chịu ảnh hưởng Nho giáo ở Việt Nam⁹. Quan sát cách thờ cúng linh hồn người chết của họ, chúng ta có thể thấy nơi thờ tự thường ở một góc khuất nào đó trong nhà hay bên bếp lửa mà người lạ khó có thể nhận biết được chứ không phải ở nơi trang trọng nhất được bài trí cầu kỳ như vẫn thấy ở người Việt

⁶ Việc Nho giáo đề cao tục thờ cúng tổ tiên và sự hiếu đễ gắn với một ngụ ý sâu sắc hơn, đó là lòng trung thành và tinh thần phụng sự của dân đối với nhà vua. Những lời dạy của Thánh hiền như “*Trung với vua, hiếu với cha mẹ đều từ một gốc mà ra*”; “*Hiếu là để phụng sự nhà vua*” được nhắc đến trong các bộ sách Kinh Lễ và Đại học của Nho giáo.

⁷ Trong quan niệm của Phật giáo thì những vong hồn không người cúng giỗ sẽ bị nhốt ở địa ngục và hàng năm, vào ngày rằm tháng Bảy Âm lịch, các cô hồn ấy được thoát ngục, gọi là ngày “xá tội vong nhân”. Đó là lý do tại sao vào các ngày này, người ta chuẩn bị cháo lã và quần áo làm lễ cúng cho họ (Đào Duy Anh (200:244).

⁸ Vua Hùng là một nhân vật truyền thuyết trong lịch sử của người Việt, được cho là người lập quốc, sống ở vào khoảng 2.300 năm trước và đóng đô ở vùng Lâm Thao thuộc tỉnh Phú Thọ, trung du phía Bắc Việt Nam. Ở vùng này có khoảng 1.200 làng có thờ cúng ông (Phan Khanh 1992). Việc thờ cúng Vua Hùng như là một nghi lễ quốc gia có lẽ là kết quả của thời Nho giáo thịnh trị ở Việt Nam từ khoảng thế kỷ XIII trở đi. Nghi lễ thờ cúng này được các nhà nước phong kiến chủ trọng vì nó gắn với việc cổ súy cho đạo lý trung quân của Nho giáo. Sau khi nhà nước Việt Nam chính thức công nhận việc thờ cúng Vua Hùng là quốc lễ, nhiều địa phương ở miền Nam cũng bắt đầu lập đền thờ ông.

⁹ Trần Ngọc Thêm (1997:279-80) trích các nguồn tài liệu khác nhau để chứng minh rằng, tục thờ cúng tổ tiên chỉ phổ biến ở một số dân tộc phía Nam sông Dương Tử, không thực sự phổ biến ở vùng người Hán phía Bắc. Ông cũng chú thêm rằng, thờ cúng tổ tiên ban đầu có nguồn gốc từ tục sùng bái dương vật của dân ông, sau phát triển thành sự sùng bái thủ lĩnh của thị tộc phụ hệ. Ý kiến này tuy nhiên còn cần được xem xét thêm.

(Kính). Tổ tiên với họ là một khái niệm rất trừu tượng. Không có ngày giỗ cụ thể nào đối với người đã khuất vì chẳng ai nhớ, cũng không có những quan niệm cổ tính luân lý về ơn sinh thành mà nếu người ta không tuân theo sẽ bị người đời chê trách. Khái niệm về tổ tiên cũng rất mơ hồ. Chẳng hạn, người Thái chỉ thờ linh hồn người cha đã khuất, gọi là ma nhà (*phi hươn*). Ở nhiều tộc người khác, linh hồn tổ tiên thường được mời về hưởng lễ vào những dịp hội hè đình đám của gia đình và cộng đồng hay để hỏi ý kiến khi phải đối mặt với những vấn đề nghiêm trọng của gia đình. Với nhiều tộc người vùng Tây Nguyên, linh hồn người chết sẽ siêu thoát vĩnh viễn sau lễ bỏ mả, và người ta không còn cúng khấn hồn của người đã chết nữa. Một vài hình thức cầu kỳ như làm lễ cầu siêu đưa linh hồn người chết lên nương náu ở đền chùa để được quanh năm hưởng khói cũng không hề thấy ở các nhóm cư dân Việt Mường khác (Lê Minh, Cb., 1994). Nói như vậy để thấy rằng không có cơ sở để cho rằng thờ cúng tổ tiên là một mẫu số chung hay một biểu tượng cho bản sắc văn hoá Việt Nam. Những quan niệm về luân lý và đạo đức gắn liền với niềm tin tôn giáo này thực ra đã được cấu trúc lại trên cơ sở nền tảng tư tưởng Khổng giáo nhằm vào việc xây dựng tư tưởng trung quân của các nhà nước phong kiến trước đây. Lòng hiếu thảo là một giá trị nhân bản quan trọng của các nền văn hóa ảnh hưởng Nho học. Việc thực hành các nghi lễ để bày tỏ lòng hiếu đễ của con cháu với tổ tiên thường được suy rộng ra là sự biểu lộ lòng thành kính và biết ơn nhà vua đã được các triều đại phong kiến triệt để khai thác và ủng hộ. Tôi cho rằng nhân loại học tôn giáo ở nước ta hiện nay, dưới sự dẫn dắt của tư tưởng dân tộc chủ nghĩa, đã cố gắng phát triển khái niệm thờ cúng tổ tiên với những ngụ ý thực dụng nhằm đào sâu ý thức đạo đức của người dân và củng cố nền móng của quốc gia – dân tộc. Phân tích sâu hơn cuộc tranh luận xoay quanh niềm tin tôn giáo này ở Việt Nam sẽ giúp làm rõ hơn giả thiết này.

3. Thờ cúng tổ tiên: tôn giáo hay đạo đức ?

Trong các nghiên cứu về tục thờ cúng tổ tiên của người Việt, có hai vấn đề từ lâu đã trở thành tâm điểm của các cuộc tranh luận: 1) Tổ tiên là một khái niệm để chỉ những người sinh thành đã khuất của gia đình, dòng họ, hay là một khái niệm rộng hơn, bao gồm cả những người sáng lập cộng đồng địa phương và quốc gia?; 2) Bản chất của thờ cúng tổ tiên là một hình thái tôn giáo hay chỉ đơn giản là một tín ngưỡng bản địa thể hiện lòng biết ơn và nhớ về nguồn cội; Để làm rõ nội dung của các vấn đề đang được thảo luận, tôi sẽ cố gắng điểm lại các ý kiến khác nhau tranh luận về chủ đề này trong nhân loại học văn hoá Việt Nam đương đại và thử giải thích những ngụ ý của các ý kiến ấy.

Những tài liệu có được cho biết Phan Kế Bính là một trong những nhà nghiên cứu Việt Nam đã trình bày những quan sát của ông về tục thờ cúng tổ tiên của người Việt từ khá sớm. Trong công trình khảo cứu về văn hoá Việt Nam của ông xuất bản lần đầu tiên vào năm 1915 (re. 1990), ông đã cho rằng “cái tục phụng sự tổ tiên của ta rất là thành kính, ấy cũng là một lòng bất vong bản, cũng là một việc nghĩa vụ của người.” (Phan Kế Bính, 1990: 25-26). Nhận xét của cụ Phan rõ ràng có ngụ ý rằng thờ cúng tổ tiên là một phong tục thể hiện đạo lý của con cháu đối với tổ tiên, đó là lòng thành kính, là thái độ biết ơn, và là một nghĩa vụ người ta nên theo. Cụ Phan không có ý cho rằng đây là một niềm tin tôn giáo.

Học giả nổi tiếng Đào Duy Anh trong một công trình xuất bản sau đó (1938, re. 2002) đã phát triển luận điểm của Phan Kế Bính khi phân tích tục thờ cúng tổ tiên. Ông cho rằng “sự sùng bái” tổ tiên là một tín ngưỡng quan trọng của người Việt, và là “một

nghĩa vụ nghiêm mật của con cháu, không khi nào được bỏ'. Ông phân tích ý nghĩa sâu xa của tục thờ cúng tổ tiên như một hình thức để bày tỏ lòng nhớ ơn sinh thành của tổ tiên, và mục đích của nó là để lưu truyền nòi giống mãi mãi về sau (2002:245). Cũng giống như Phan Kế Bính, ông nhấn mạnh khía cạnh luân lý của việc tế tự tổ tiên.

Trong một công trình nghiên cứu xuất bản ở miền Nam vào năm 1966 (re. 1992:21), Toan Ánh đã lần đầu tiên nêu rõ quan điểm rằng "việc thờ phụng tổ tiên không thể kể là một tôn giáo được, vì không có giáo chủ cũng như không có giáo điều". Theo ông, đây "chỉ là một hành động chứng tỏ lòng hiếu thảo của con cháu", vì thế nhiều người đã theo một tôn giáo riêng nhưng vẫn thờ cúng tổ tiên.

Luận điểm của Toan Ánh dường như đã được nhiều nhà nghiên cứu văn hoá Việt Nam đương đại chấp nhận. Trong một nghiên cứu gần đây, Nguyễn Đăng Duy (2001:33) đã nhấn mạnh rằng "thờ cúng tổ tiên không phải là một tôn giáo", càng không thể coi đó là một tôn giáo chính thống của Việt Nam. Để phát triển luận điểm của mình, Nguyễn Đăng Duy đã cố gắng khu biệt hai khái niệm "tín ngưỡng" (*croyance*) và "tôn giáo" (*religieuse*). Theo ông, cốt lõi của tín ngưỡng là ở đức tin nhưng nó chỉ là một điều kiện cần thiết để tôn giáo nảy nở và tồn tại. Tín ngưỡng cũng có thể có những hình thức thờ cúng nào đó nhưng bản thân nó không phải là tôn giáo. Cũng như Toan Ánh (1992), Nguyễn Đăng Duy (2001: 19-20) cho rằng, một tôn giáo phải hội đủ 4 yếu tố: 1) giáo chủ; 2) giáo lý; 3) giáo hội; và 4) giáo đường. Cùng một hướng tiếp cận như vậy, Ngô Đức Thịnh đã khu biệt 6 đặc điểm để phân biệt tín ngưỡng và tôn giáo (2001:18). Phan Ngọc (2007) cũng thể hiện quan điểm tán đồng với các ý kiến này khi cho rằng thờ cúng tổ tiên không phải là một thứ tôn giáo vì nó không hội đủ các yếu tố cần thiết. Trong khi say sưa phân biệt giữa tín ngưỡng và tôn giáo, và nhấn mạnh vào các tiêu chí cấu thành một tôn giáo hiện đại, các nhà nghiên cứu này dường như quên mất rằng nếu vận dụng quan điểm của họ vào các xã hội truyền thống thì có lẽ các xã hội chưa có chữ viết phải là những xã hội không tôn giáo (?).

Đối lập với những ý kiến nêu trên, nhà nhân học tôn giáo Đặng Nghiêm Vạn đã phát triển một loạt các công trình nghiên cứu để chứng minh thờ cúng tổ tiên là một tôn giáo, hơn thế nữa, là một biểu tượng cho bản sắc văn hoá và tâm thức Việt Nam, và do đó, cần phải nhìn nhận nó như là một quốc giáo.

Đặng Nghiêm Vạn (2001) cho rằng không có cơ sở để phân tách hai khái niệm tín ngưỡng và tôn giáo, vì trên thực tế, tín ngưỡng chỉ là một thuật ngữ dùng để chỉ niềm tin tôn giáo, và đó là lý do tại sao trong tiếng Việt người ta hay dùng hai thuật ngữ này đi liền với nhau. Theo ông, tính chất của các tôn giáo phương Đông rất đa dạng và phức tạp mà thuật ngữ *religion* của phương Tây khó có thể bao quát hết các chiều kích của nó. Ông cũng không tán đồng với cách tiếp cận xem xét tín ngưỡng và tôn giáo như hai giai đoạn phát triển khác nhau trong đó các tôn giáo được tổ chức phức tạp ở một giai đoạn phát triển cao hơn so với các tôn giáo "không được tổ chức chặt chẽ" với giáo lý đơn giản. Ông trích dẫn Levi-Strauss (1973) để ủng hộ quan điểm không có cơ sở phân biệt các nền văn hoá theo thứ bậc cao - thấp. Đặng Nghiêm Vạn cho rằng, cốt lõi của mọi tôn giáo là niềm tin dựa trên "tính thiêng" (*sacredness*), một khác biệt căn bản so với niềm tin trần tục thông thường. Lập luận này đặt cơ sở để ông đi xa hơn trong việc phát triển quan điểm về một *quốc giáo* mà ông gọi là Đạo thờ Tổ tiên.

Thực ra, ý tưởng xem thờ cúng tổ tiên như một tôn giáo đã được Đặng Nghiêm Vạn nghiên cứu từ rất lâu. Năm 1991, ông đã viết rằng những tôn giáo như thờ cúng tổ tiên

tuy đơn giản về nội dung, nghi lễ và không được tổ chức thống nhất nhưng mang tính cộng đồng và có những thể chế quy định chặt chẽ, do vậy phải được xem như một tôn giáo (Đặng Nghiêm Vạn 1991). Năm 1996, ông đã đi xa hơn trong việc đề xuất một khái niệm mới mà ông gọi là “tôn giáo dân tộc”. Ông cho rằng mỗi một quốc gia dân tộc thường có một tôn giáo hay một hệ thống tôn giáo gọi là tôn giáo dân tộc được hầu hết nhân dân tin theo, coi đó là niềm tin bất khả xâm phạm của mình. Tôn giáo này bám rễ vào trong tâm thức của người dân, có tác dụng củng cố sự thống nhất cộng đồng, gắn bó người dân với quê hương đất nước. Ở Việt Nam, không thể coi đạo Phật hay đạo Nho là quốc giáo vì đó là những tôn giáo ngoại sinh, các nhà nước phong kiến chỉ sử dụng nó như những công cụ cai trị đất nước. Theo ông, tôn giáo dân tộc của Việt Nam chính là đạo thờ cúng tổ tiên bởi vì nó được hầu như “mọi người Việt Nam, bất kể theo tôn giáo nào, thực hiện”, và “*nó là nền tảng cho những tôn giáo khác*” như Hoà Hảo, Cao Đài, Nho và Phật (2001:266). Đạo thờ cúng tổ tiên, như ông hiểu, không chỉ thờ những thành viên đã khuất của gia đình và dòng tộc, tức những người cùng huyết thống, mà cả những người có công với cộng đồng làng xã và đất nước mà cụ thể ở đây là tục thờ thần thành hoàng làng và thờ cúng Vua Hùng của cả nước (1996:315; 2001:262)^[1]. Như vậy, khái niệm tổ tiên của Đặng Nghiêm Vạn không chỉ là các thành viên đã khuất của gia đình và dòng họ mà còn bao gồm cả các vị thành hoàng làng và Vua Hùng. Đạo Tổ tiên mà ông chủ trương là một hệ thống các nghi lễ thờ cúng ở ba cấp độ khác nhau: Ở cấp độ quốc gia là nghi lễ thờ cúng Vua Hùng với tư cách là tổ tiên của cả dân tộc; ở cấp độ địa phương là nghi lễ thờ cúng thần thành hoàng (guardian spirits); và ở cấp dòng họ và gia đình là thờ cúng các vị tổ tiên có quan hệ huyết thống. Luận điểm về một khái niệm tổ tiên mở rộng như trên cũng được Lê Minh (1994:300) ủng hộ. Như vậy là bằng cách đưa ra một khái niệm rộng hơn về tổ tiên, Đặng Nghiêm Vạn đã làm cho cuộc tranh luận sôi nổi hơn liên quan đến vấn đề ai là tổ tiên và liệu thờ cúng tổ tiên có phải là một quốc đạo hay không.

Nói chung, các nhà nghiên cứu Việt Nam từ Phan Kế Bính (1915), Đào Duy Anh (1938), Toan Ánh (1966), Nguyễn Đông Chi (1978) đến Ngô Đức Thịnh (2001), Nguyễn Đăng Duy (2001), Phan Ngọc (2007) đều chủ trương rằng thờ cúng tổ tiên là việc của gia đình và xếp nó vào nhóm “những tế tự ở gia tộc”. Nguyễn Đăng Duy (2001:34) viện dẫn ý kiến của nhà nhân học người Nga Tokarev (1994) để đi đến định nghĩa rằng “thờ cúng tổ tiên là thờ những người đã khuất nằm trong cùng huyết thống gia đình, gia tộc”, “phạm vi tiến hành chỉ có con cháu trong gia đình, gia tộc”. Ông phân tích: “Không hề có tổ tiên của làng, với nghĩa là người sinh đẻ ra dân cư cả làng”. “Mỗi làng Việt Nam đều có nhiều dòng họ khác nhau cùng cư trú”, vì thế “tính chất thờ cúng thần làng khác với thờ cúng tổ tiên của các dòng họ”.

Bằng nhận định như vậy, Nguyễn Đăng Duy không đồng ý với Đặng Nghiêm Vạn về việc đồng nhất thờ cúng tổ tiên của dòng họ với thờ thần bảo hộ của làng. Ông cũng không chấp nhận quan điểm cho rằng thờ cúng tổ tiên là một quốc đạo vì bản thân nó chỉ là một thứ tín ngưỡng. Tuy nhiên, ông lại dễ dàng chấp nhận ý kiến cho rằng có một tổ tiên chung của cả nước, đó là Vua Hùng. Ông gợi ý rằng lễ hội tưởng niệm Hùng Vương và việc “thờ tự ở đền Hùng mang tính chất là thờ cúng Tổ tiên của cả nước” vì nó bắt rễ sâu xa từ ý thức về cội nguồn, từ tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên ở làng xã, trong gia đình và gia tộc (Nguyễn Đăng Duy, 2001: 40 & 82). Có vẻ như ở đây, Đăng Duy đang tự mâu thuẫn với chính mình bởi vì cũng giống như mỗi làng có nhiều dòng họ cùng cư trú, ông

biết rất rõ rằng một quốc gia thường bao gồm nhiều tộc người khác nhau với những nguồn gốc, ngôn ngữ, ý thức tộc người và đặc điểm văn hoá riêng, và do đó, không thể có một tổ tiên với nghĩa là người sinh ra dân cư của cả nước. Tuy nhiên, sự mâu thuẫn của Nguyễn Đăng Duy là có thể hiểu được, bởi vì, cũng giống như các nhà nghiên cứu khác, ông cũng đang mài miết kiếm tìm một bản sắc chung và một biểu tượng văn hoá cho cả dân tộc. Dường như ở điểm này thì các nhà nhân học văn hoá Việt Nam đương đại đã gặp nhau vì họ có chung một mối quan tâm, bao trùm lên trên các quan tâm khoa học, trong việc đề cao ý nghĩa của tục thờ cúng tổ tiên. Với họ, điều này có vẻ như quan trọng hơn nhiều so với việc tìm hiểu bản chất tôn giáo của tục thờ cúng tổ tiên.

Trong khi các nhà nghiên cứu Việt Nam hồi đầu thế kỷ XX nhấn mạnh ý nghĩa của tục thờ cúng tổ tiên như là một giá trị truyền thống và là biểu hiện cao nhất lòng thành kính của con cháu với các bậc tiền nhân thì sau họ mấy thập kỷ, các nhà nhân học Việt Nam hậu thực dân đã nâng quan điểm này lên một tầm cao mới. Họ khá đồng thuận trong lập luận rằng thái độ biết ơn những người có công (bao gồm ông bà tổ tiên, thần bảo hộ của làng và nước) là một đạo lý của dân tộc, là thể hiện cao nhất tính nhân bản của tâm thức Việt Nam. Nếu nhìn cuộc tranh luận ở khía cạnh này, chúng ta dễ dàng nhận ra rằng, dù có khác nhau trong quan niệm về tổ tiên và thực hành thờ cúng tổ tiên nhưng các nhà nghiên cứu lại rất thống nhất trong nhận định về ý nghĩa của nó.

Thực ra, ý tưởng nâng cao giá trị nhân bản của tục thờ cúng tổ tiên như là một thứ “quốc giáo” tiêu biểu cho bản sắc văn hoá Việt Nam đã được Nguyễn Đông Chi (1978:193) đề xướng ngay từ những năm 1970, trước khi chính sách đổi mới được vận dụng. Tác giả này đã viết rằng “người Việt Nam với lòng tôn sùng tổ tiên đã đặt tất cả các tôn giáo tín ngưỡng khác xuống hàng thứ yếu”. Quan điểm của ông có vẻ được tiếp nhận một cách khá dè dặt vì phải đến mãi hai thập kỷ sau, Đặng Nghiêm Vạn mới phát triển ý tưởng này và chính thức tôn vinh tục thờ cúng tổ tiên như một quốc đạo. Tuy vậy, quan điểm của Đặng Nghiêm Vạn vẫn vấp phải sự phản đối từ phía các nhà nghiên cứu. Sự phản đối này một mặt thể hiện ý kiến khác biệt trong khoa học, nhưng mặt khác, có thể phản ánh nỗi lo ngại vì bản thân khái niệm quốc giáo. Trong văn hoá chính trị Việt Nam, cách dùng từ tôn giáo được xem là một vấn đề nhạy cảm vì quan niệm cho rằng các tôn giáo thường có xu hướng tham gia vào chính trị. Trong khi đó, thuật ngữ tín ngưỡng có vẻ dễ được chấp nhận hơn vì nó có thể dung hoà với các tôn giáo khác và trong con mắt của các nhà quản lý, tín ngưỡng có tính chất “bình dân” hơn. Hơn nữa, việc coi thờ cúng tổ tiên là quốc giáo có thể sẽ gây cảm giác áp đặt đối với các tộc người và các tôn giáo khác trên lãnh thổ Việt Nam.

Nhìn lại cuộc tranh luận về thờ cúng tổ tiên trong nhân học Việt Nam từ giữa thập niên 1970 đến nay, chúng ta thấy có ba vấn đề đáng lưu ý. *Trước hết*, các nhà nghiên cứu dường như rất ít tập trung vào phân tích nội hàm khoa học và bản chất tôn giáo của tục thờ cúng tổ tiên. Ngoài những mô tả về tình hình thờ cúng tổ tiên trong xã hội gần đây, và sự khác biệt trong khái niệm tôn giáo hay tín ngưỡng, cuộc tranh luận hầu như không đạt được bước tiến nào xa hơn những kiến thức đã có từ trước đó. *Thứ hai*, trọng tâm của cuộc thảo luận dường như chỉ tập trung vào việc làm rõ và phát triển những ý nghĩa có tính luân lý, đạo đức và nhân bản của tục thờ cúng tổ tiên. Đặc biệt, dù quan niệm thờ cúng tổ tiên là tín ngưỡng hay tôn giáo thì các nhà nghiên cứu đều có xu hướng nhấn mạnh “tính thiêng” trong niềm tin tôn giáo của nó. Việc nhấn mạnh “tính thiêng” của tục tôn thờ và biết ơn tổ tiên dường như có những ngụ ý khá rõ ràng. Một

mặt, nó phản ánh nhu cầu quay trở lại với chủ nghĩa dân tộc sau khi hệ thống xã hội chủ nghĩa thế giới đã tan rã. Mặt khác, nó cũng gợi ý rằng cần phải uốn nắn những quan điểm lệch lạc, những biểu hiện “vô ơn”, “vong bản” hay mất gốc trong một bộ phận nhân dân từ khi đất nước mở cửa để hội nhập sâu hơn vào nền kinh tế thế giới. Cuối cùng, những thảo luận về tục thờ cúng tổ tiên đều nhắm tới mục đích là tìm kiếm một bản sắc chung về văn hoá cho dân tộc Việt Nam. Phát triển một hệ thống luận điểm khoa học để gắn kết tục thờ cúng tổ tiên ở mỗi gia đình và dòng họ với việc thờ cúng Vua Hùng của quốc gia, các nhà nghiên cứu có tham vọng tạo ra một thứ niềm tin tôn giáo mới mang bản sắc dân tộc. Đạo thờ Tổ tiên như đề xướng của Đặng Nghiêm Vạn không phải là một tôn giáo thống nhất, mà là một hệ thống các niềm tin được kết nối và tái tạo lại với một mục đích rõ ràng. Mục đích này được nhấn mạnh trong hầu hết các công trình nghiên cứu của ông về chủ đề này. Như ông quan niệm, “đạo tổ tiên vẫn là một phản ánh tâm linh cần thiết của người Việt Nam”, vì với tư cách là “một tôn giáo dân tộc”, nó có “tác dụng củng cố cộng đồng, khuyến bảo con người có trách nhiệm với tổ tiên, với đất nước” (1996:346). Vì thế, ông kêu gọi:

“Cần nghiên cứu sâu sắc hơn đạo tổ tiên, nâng đạo tổ tiên lên thành một triết lý, một đạo đức, một bản sắc dân tộc. Đó là trách nhiệm của các nhà triết học và các nhà khoa học xã hội nói chung” (Đặng Nghiêm Vạn, 1996:348).

4. Kết luận

Trong thời kỳ chiến tranh chống Mỹ ở Việt Nam, và ngay cả sau khi cuộc chiến đã kết thúc, việc phân tích và giải mã bản sắc văn hoá Việt Nam được nhà nước Mỹ khuyến khích để phục vụ cho chính sách toàn cầu của họ. Trong khi đi tìm một bản sắc Việt Nam, các nhà nghiên cứu Mỹ có khuynh hướng nhìn Việt Nam như một thực thể thống nhất với những biểu tượng văn hoá chung mà họ gọi là “một Việt Nam làng mạc” và “một Việt Nam Khổng giáo” (Taylor 2000:81). Cách tiếp cận Việt Nam như một thực thể thống nhất với một bản sắc văn hoá chung giờ đây không còn ý nghĩa nữa, đơn giản là vì trong khi cố gắng bao gồm các nhóm tộc người, các xã hội, tôn giáo, ngôn ngữ và phong tục vào một khuôn mẫu chung, người ta không thể nhìn thấy sự đa dạng và khác biệt. Cái gọi là bản sắc văn hoá được phát hiện trên cơ sở của cách tiếp cận này rõ ràng chỉ là một dạng bản sắc được cấu trúc có tính nhân tạo (*artificially constructed identity*). Tuy nhiên, đối với những quốc gia đã từng chịu sự thống trị của thực dân và nay đang trong quá trình xây dựng sự cố kết của cộng đồng quốc gia - dân tộc thì dường như việc tìm kiếm một bản sắc văn hoá chung làm cơ sở cho sự cố kết ấy lại có một ý nghĩa đặc biệt. Trong trường hợp Việt Nam, các nhà nhân học văn hoá vẫn đang mài miết tìm kiếm một thứ bản sắc văn hoá như vậy, và cuộc thảo luận về tục thờ cúng tổ tiên nói tới ở trên là một trong những ví dụ phản ánh quá trình này ở nước Việt Nam đương đại. Những khía cạnh được nêu ra trong cuộc thảo luận này cho thấy vấn đề dân tộc chủ nghĩa luôn song hành cùng khái niệm bản sắc văn hoá dân tộc vì chúng được tạo nên bởi một cộng đồng có ý thức về chính trị.

Nhìn lại nội dung cuộc thảo luận liên quan đến tục thờ cúng tổ tiên ở Việt Nam, ta thấy nó chủ yếu tập trung vào ba khía cạnh sau đây: 1) giá trị đạo đức của tục thờ cúng tổ tiên và bản sắc văn hoá dân tộc; 2) tính phổ quát và tính thiêng trong nghi lễ tôn thờ tổ tiên; 3) mối liên hệ giữa các thực hành tôn giáo ở gia đình với các nghi thức thờ cúng có tính cộng đồng ở làng xã và quốc gia. Mặc dù còn có những khác biệt trong cách tiếp cận tục thờ tổ tiên, nhưng các nhà nghiên cứu dường như đều thống nhất ở một điểm là đề cao giá trị nhân bản,

đạo lý uống nước nhớ nguồn và gắn gia đình với đất nước. Bản chất tôn giáo của đạo thờ tổ tiên thường chỉ được xem xét như một mối quan tâm thứ yếu.

Việc các nhà nghiên cứu nhấn mạnh ý nghĩa của tục thờ cúng tổ tiên, biến nó thành một triết lý và bản sắc văn hoá của dân tộc và lờ đi bản chất tôn giáo của nó thực ra có những ngụ ý sâu xa. Một mặt, nó phản ánh sự khủng hoảng niềm tin trong xã hội Việt Nam những năm đầu của cải cách kinh tế và hội nhập quốc tế, sự sụp đổ của hệ thống xã hội chủ nghĩa thế giới và quá trình quá độ sang hệ thống kinh tế thị trường - một hệ thống từng bị phê phán là bóc lột và bất công, làm cho người dân hoang mang. Mặt khác, nó cho thấy có một mối quan tâm rộng rãi quay trở về với chủ nghĩa dân tộc và tìm kiếm ở đó một chỗ dựa về mặt lý luận cho phát triển xã hội. Tôn vinh giá trị đạo đức của tục thờ cúng tổ tiên, lấy đó như một khuôn mẫu văn hoá để uốn nắn xã hội và xây dựng một nền văn hoá mang đậm bản sắc dân tộc dường như được xem là một giải pháp an toàn để “không bị hoà tan” trong một thế giới đang đổi thay với đầy thách thức.

Tài liệu tham khảo

1. Anderson, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed., London: Verso.
2. Cadiere, Leopold, 1958, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*. Saigon: Societe des etudes Indochinoises. Bản dịch của Đỗ Trinh Huệ (2006): *Văn hoá, Tôn giáo, Tín ngưỡng Việt Nam dưới nhãn quan học giả L. Cadiere*. Huế: Thuận Hoá, p. 155-248).
3. Đào Duy Anh, 1937 (re. 1994), Influence of Confucianism in Vietnam. In: *Vietnamese Studies*, 1/1994: 23-25.
4. ----1938 (re. 2002), *Việt Nam Văn hoá sử cương*. Hà Nội: Quan hải Tùng thư (1938), Nxb. Văn hoá (2002).
5. Đặng Nghiêm Vạn, 1991, *Các tôn giáo, tín ngưỡng Việt Nam*. Trong: *Việt Nam, đất nước, lịch sử, văn hoá*. Hà Nội: Sự thật; p. 205-241.
6. ----1996 (Ed.), *Về tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam hiện nay*. Hà Nội: Khoa học xã hội.
7. ----2001, *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*. [Theoretical Perspectives on Religions in Vietnam]. Hà Nội: Nxb. Chính trị Quốc gia.
8. Han Xiaorong, 1998, The Present Echoes of the Ancient Bronze Drum: Nationalism and Archeology in Modern Vietnam and China. *Exploration in Southeast Asian Studies*, Vol.2, No.2, Fall 1998.
9. Lê Minh (Ch.b), 1994, *Thực trạng gia đình Việt Nam*. Hà Nội: Lao động.
10. Levi Strauss, 1973, *Anthropologie Structurale-deux*. Paris: Plon.
11. Ngô Đức Thịnh, 2001, *Tín ngưỡng và Văn hoá tín ngưỡng ở Việt Nam*. Hà Nội: Khoa học xã hội.
12. Nguyễn Đăng Duy, 2001, *Các hình thái tín ngưỡng, tôn giáo ở Việt Nam*. Hà Nội: Nxb. Văn hoá thông tin.
13. Nguyễn Đồng Chi, 1978, *Sự tồn tại quan hệ thân tộc trong làng xã Việt Nam*. Trong: *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*, tập 2. Hà Nội: Khoa học xã hội.
14. Nguyễn Khoa Điềm (Cb.), 2001, *Xây dựng và phát triển nền văn hoá Việt Nam tiên tiến đậm đà bản sắc dân tộc*. Hà Nội: Chính trị Quốc gia.
15. Nguyễn Văn Chính, 2002, *Cấu trúc trọng nam trong gia đình và tập quán sinh đẻ của người Việt*. Trong: Mai Quỳnh Nam (chủ biên.), *Gia đình trong tám gương xã hội học*. Hà Nội: Khoa học xã hội; tr. 231-254.
16. Phạm Quỳnh Phương, 2001, *Tín ngưỡng thờ tổ tiên*. Trong: Ngô Đức Thịnh (chủ biên.) *Tín ngưỡng và Văn hoá tín ngưỡng ở Việt Nam*. Hà Nội: Khoa học xã hội. tr. 37 – 90.

17. Phan Kế Bính, 1990 (xb. 1915), *Việt Nam phong tục*. TP. Hồ Chí Minh.
18. Phan Khanh, 1992, *Lễ hội đền Hùng và tục thờ cúng tổ tiên*. Tạp chí Văn hoá Nghệ thuật, số 2 (1992).
19. Phan Ngọc, 2007, *Thờ cúng tổ tiên có phải là tôn giáo?* Báo Nhân dân, số ra ngày 13-4-2007.
20. Reynolds, Craig J. (Ed.), 2002, *National Identity and Its Defenders, Thailand Today*. Chiang Mai: Silkworm Books.
21. Tạp chí Cộng sản, 2007, *Bảo vệ an ninh văn hóa trong xu thế hội nhập kinh tế quốc tế*. Tạp chí Cộng sản, số 9/2007.
22. Taylor, Keith, 2000, *Việt Nam học ở Bắc Mỹ*. Trong: *Việt Nam học. Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế lần 1, Hà Nội 15 – 17.7.1998*. Tập I; Hanoi: The Gioi Publisher, tr. 80-92.
23. Toan Ánh, 1992 (xb. 1966), *Nếp Cũ: Tín ngưỡng Việt Nam* (quyển thượng). Nxb. TP. Hồ Chí Minh.
24. Tokarev, S.A., 1994, *Những hình thức tôn giáo sơ khai và sự phát triển của chúng* (Bản dịch tiếng Việt). Hà Nội: Chính trị Quốc gia.
25. Trần Quốc Vượng, 2000, *Văn hoá Việt Nam, tìm tòi và suy ngẫm*. Hà Nội: Dân tộc.
26. Trần Ngọc Thêm, 1997, *Tìm về bản sắc văn hoá Việt Nam*. Nxb. TP. Hồ Chí Minh.
27. Woodside, Alexander, 1988, *Vietnam and the Chinese Model. A Comparative Study of Nguyen and Ching Civil Government in the First Half of the Nineteenth Century*. Boston: Harvard University Press.