

TÍN NGƯỠNG CỦA NGƯỜI AN NAM

Qua nhãn quan nhà nghiên cứu Trung Hoa Dương Thành Chí

TRẦN ANH ĐÀO*

Phần đầu của tiêu đề bài viết này cũng chính là tên của một bài nghiên cứu được đề cập sau đây từng được đăng tải trên tạp san *Dân tục* (民俗季刊)⁽¹⁾, quý 2, ấn hành ngày 30 tháng 1 năm 1937⁽²⁾. Đây là một tạp chí chuyên ngành văn hóa dân gian rất có uy tín của Hiệp hội Dân tục học Trung Hoa (The Chinese Folklore) có trụ sở tại Đại học Trung Sơn (Quảng Châu) thời bấy giờ. Tác giả bài nghiên cứu này là Dương Thành Chí (1902-1991), nguyên Tổng Biên tập của tạp chí *Dân Tục*. Ông là một nhà dân tộc học nổi tiếng của Trung Quốc có công kết nối nhịp cầu giao lưu Tây học và Trung Quốc học vào nửa đầu thế kỉ XX. Theo thông tin tác giả ghi chú ở phần “hậu kí” thì bài này vốn được trích từ chương 6 “*Tín ngưỡng thần linh*” trong sách *An Nam phong thổ chí* (năm 1930) của ông. Cũng theo tác giả, lí do để đăng tải lại bài này trên tạp chí *Dân Tục* là: “Hơn 50 năm kể từ khi An Nam bị thực dân Pháp xâm lược cho đến nay (những năm 1930), quốc dân (người Trung Hoa) gần như quên lãng mọi chuyện của hơn hai nghìn vạn (hơn 20 triệu) dân An Nam đồng chủng đồng văn. Kì thực, nhìn vào tín ngưỡng của người An Nam, chúng ta sẽ thấy được hình ảnh của tín ngưỡng dân gian Trung Quốc”⁽³⁾.

Qua tìm hiểu từ các nguồn tư liệu hữu quan ở khoa Nhân loại học, Đại học Trung Sơn (Trung Quốc), được biết việc nghiên cứu phong tục tập quán, tín

ngưỡng tôn giáo của người An Nam lúc bấy giờ vốn là một phần trong “chiến lược” nghiên cứu thực địa theo khuynh hướng dân tộc chí và Folklore từ năm 1925 trở đi. Trong khoảng thời gian 1928 đến năm 1930, Dương Thành Chí đã tiến hành khảo sát thực địa ở các nhóm dân tộc như Mông, Dao, Tày, Lô Lô, An Nam, v.v... Các thành quả nghiên cứu này sau đó được giới thiệu, trao đổi và gây được ảnh hưởng tại các diễn đàn học thuật tại Châu Âu như Pháp, Đức, Anh, Ý và Liên Xô trước đây.

Đối với chúng ta, những mô tả và quan điểm đánh giá của Dương tiên sinh về đời sống tín ngưỡng của người An Nam nửa đầu thế kỉ XX là như thế nào? liệu nó có giúp ích gì về mặt học thuật cũng như thực tiễn cho việc nghiên cứu về chủ đề này trong giai đoạn hiện nay? Đó là nội dung tiếp theo mà chúng tôi đề cập dưới đây.

*
* *
*

Bài viết của Dương Thành Chí tuy không đặt các chương tiết theo bố cục như những bài đăng tạp chí thông thường, có thể do nó vốn được trình bày theo văn

*. ThS., Viện Nghiên cứu Tôn giáo.

1. Ngay từ buổi đầu tiếp nhận thuật ngữ “Folklore” từ phương Tây, các học giả Nhật Bản và Trung Hoa chủ trương dịch thành chữ Hán là “Dân tục” và sử dụng cho đến nay.

2. Dương Thành Chí. *Tín ngưỡng của người An Nam*. Tạp san *Dân tục*. Quý 2, Trung Hoa Dân quốc năm thứ 26 (1937) tr.153-170. (楊成志: 《安南人的信仰》, 《民俗季刊》第二期。中華民國二十六年。)

3. Dương Thành Chí. Bđd, phần *Hậu kí*, tr.170..

phong của thể loại Chí (志), lối hành văn của Hán ngữ cận đại. Theo tác giả, kết quả nghiên cứu thu được là thông qua điều tra thực địa (Fieldwork) tại Việt Nam (cụ thể là Hà Nội). Trong bài còn đăng kèm một vài bức ảnh chụp cảnh các nhà sư và pháp sư làm lễ trước đàn tràng tại chùa Một Cột và hình vẽ minh họa một số đồ tế khí. Các chủ đề được nêu tựu chung bao gồm: Cơ sở thờ tự; Thần hiệu; Việc thờ phụng thần linh; Nghi lễ cầu cúng; Sinh hoạt tín ngưỡng; Các vị nhân thần; Các thể bói và số; Bảng thống kê (sơ lược) danh xưng và ngày giỗ kỵ khoảng 150 vị thần (đa số có nguồn gốc Trung Hoa).

Phần mở đầu cũng chính là nhận định của tác giả về đặc trưng nổi bật của tín ngưỡng Việt Nam thời bấy giờ: *“An Nam là một nước mê tín thần quyền, bất kể nam nữ đều cầu thần vái Phật để có được phúc tránh được họa. Từ thành thị cho đến thôn quê, đâu đâu cũng có đền miếu, chùa chiền, việc hương khói thịnh hành, lúc nào cũng vậy. Loại hình tín ngưỡng dân gian này chiếm một vị trí quan trọng trong lĩnh vực dân tục học”*.

Thực tế thì khi mô tả các cơ sở thờ tự và sinh hoạt tôn giáo như tế tự, hội hè mang tính công cộng trong dân gian Việt Nam, Dương Thành Chí phải dựa vào rất nhiều nội dung trong cuốn *An Nam phong tục sách* (安南風俗冊) của nhà Nho Mai Viên Đoàn Triển, ấn hành vào năm 1908⁽⁴⁾. Cơ sở thờ tự chủ yếu gồm: Miếu, đình (廟亭); Chùa Phật (佛寺); Văn từ Văn chỉ (文祠文址). Có điều là Dương Thành Chí không tìm được từ Hán tương đương nào để dịch nghĩa thuật ngữ “làng” của người An Nam, đơn vị “xã” mà ông sử dụng trong vài trường hợp có thể hiểu như là “làng” vậy:

Miếu và đình: Dân làng vừa có miếu vừa có đình. Miếu là nơi chuyên thờ Thành hoàng, di tích cổ còn lại cũng được gọi là miếu, hoặc là do nơi đất tốt mà

người ta xây miếu thiêng để thần trú ngụ, để thờ phụng thần. Vào ngày sóc vọng đều cử hành lễ tế. Đình là nơi hội họp chung của xã, có kiến trúc đồ sộ bề thế, là nơi hàng năm tổ chức đại lễ cầu phúc, rước thần, mở hội. Bất kể là miếu hay đình, đều có một người thủ từ, chuyên lo việc đèn nhang bao sái. Đình miếu đa số xây bằng gạch ngói, trạm trổ cực kì hoa mỹ, thường là lối kiến trúc đại đình bảy gian hoặc chín gian.

Chùa Phật: Có lẽ Phật giáo truyền vào An Nam sớm hơn Trung Quốc, được đề cao vào thời Lý, thời Trần, nên dân gian rất tôn sùng. Phật giáo rất thịnh hành, không xã nào là không có chùa, thậm chí một xã có đến hai, ba, hoặc bốn, năm chùa. Kiến trúc chùa Phật to hơn cả đình, có lầu chuông, gác trống. Tả hữu đều có tượng long thần được thờ làm thổ địa, còn gọi là Đức ông, Đức chúa. Tế tự thì dùng các con vật. Sau chùa thì có hậu viện, luôn có tăng ni trụ trì. Trong chùa có gian thờ Phật rất thanh tịnh và trang lệ. Bàn thờ Phật đặt đầy đèn, hương, hoa quả, trầu cau. Tượng Phật nặn bằng đất và mạ vàng bên ngoài. Tượng Phật ở chùa Linh Quang ở Hà Nội cao đến hai trượng, có thể gọi là Đại Phật. Vào ngày sóc vọng, lễ Thượng nguyên, Trung nguyên thì người ta tụng kinh cúng bái, rất náo nhiệt. Chùa nhỏ cũng có tăng ni ở, đôi khi chỉ có người giữ chùa trông coi.

Văn từ văn chỉ: Huyện, tổng, xã nào cũng có. Đền có mái che gọi là “từ” (祠), có đàn (nền) gọi là “chỉ” (址), hoặc để thờ Khổng Tử, hoặc thờ tiên hiền của ấp, hoặc người thi cử đỗ đạt. Quy mô của nó nhỏ hơn chùa, xấu hơn đình miếu, chủ yếu là làm bằng rơm, cỏ. Xuân thu nhị kì tế lễ. Các làng nghề và hội buôn cũng tổ chức tế tổ nghề vào hai dịp này”.

4. 安南風俗冊. Viện Nghiên cứu Hán Nôm. Kí hiệu A.153

Về vị “thần làng” - Thành hoàng quen thuộc của các làng quê Việt, tác giả có đề cập một cách kĩ lưỡng và tổng quát, làm nổi rõ được đặc trưng nổi bật của tín ngưỡng Thành hoàng Việt Nam cũng như hoạt động nghi lễ theo chu kì hàng năm mà chúng ta quen gọi là “lễ hội”:

“Thần Thành hoàng mà dân gian thờ đều có tên hèm. Thiên thần, nhân thần, âm thần hoặc dương thần cũng đều có các tên hèm khác nhau. Lai lịch của thần là do có công với đất nước, hoặc do hiển linh, triều đình dựa vào tính chất của thần để gia phong, sau đó cho tế tự rộng rãi trong dân gian. Mỗi xã có một, hoặc hai ba vị thần, có khi đến bảy, tám vị. Mỗi vị đều có bài vị ghi thân hiệu và đặt trên bàn thờ, hằng năm tế ở đình, cực kì long trọng.

Việc thờ thần: Dân gian cúng tế thần vào các kì sóc vọng, bốn mùa, các lễ Thượng điền, Hạ điền, Cơm mới, ngày giỗ, ngày vía thần. Một năm lại tổ chức một ngày lễ hội lớn, gọi là lễ cầu phúc. Đồ tế khí gồm có khăn áo châu, Long đình, kiệu Bát cồng, cờ, lọng, kiếm gỗ, mào, nghi trượng, chiêng trống... Lễ vật gồm có xôi, thịt (trâu, bò, lợn, gà). Tất cả được làm với lòng thành kính, đây là một dịp khánh tiết vui vẻ của xã hội An Nam.

Cầu phúc nhập tịch: Việc cử hành đại lễ cầu phúc là tùy vào sự tốt xấu của năm, vào quy mô to nhỏ hay phong tục của làng xã. Thời gian kéo dài đến hàng tháng, ngày vào hội gọi là nhập tịch, ngày kết thúc hội gọi là xuất tịch, đây là hai ngày quan trọng nhất, những ngày khác đều chỉ có tiểu tế mà thôi. Trước ngày nhập tịch là lễ mộc dục, bao sái. (Bài vị) thần được đặt lên long đình, rước về đình làm lễ nhập tịch. Trong thời gian lễ hội, các trò chơi như hát hò, đấu vật, diễn chèo, cờ tướng,... diễn ra suốt ngày đêm, nam nữ già trẻ đều tụ hội, ăn uống vui chơi, có cả đánh bạc nữa. Vào ngày rã đám, bài vị thần được rước về miếu

làm lễ xuất tịch. Loại nghi lễ này có tính chất náo nhiệt giống với lễ rước thần xuất hội của Trung Quốc”.

Một số nghi lễ tôn giáo với mục đích “cầu an” cũng thường được tổ chức như lễ tống ôn, tế vào hè, ra hè: “Hằng năm, vào cuối xuân đầu hè hoặc khi địa phương có dịch bệnh, một số gia đình hoặc dân làng tổ chức lễ cầu an. Lễ này gọi là lễ tống ôn. Trên thì tế thiên địa Nam Tào, Bắc Đẩu tinh quân và thần bản thổ và thần hành khiển đương niên, dưới thì tế ôn thần. Người ta lập đàn và trên đó bày đồ vàng mã, voi ngựa, thuyền chiến hàng mã, cùng với xôi thịt các loại. Hoặc là dân làng hành lễ, hoặc là do tăng thống⁽⁵⁾ lập đạo tràng cầu cúng. Tế xong thì hóa vàng mã, sau đó tung tiền gạo, khua chiêng đánh trống để tống ôn. Ở đình miếu và chùa chiền đều có lễ vào hè và ra hè, ở tư gia thì có lễ cúng sao giải hạn vào đầu xuân, đây đều là tập tục cầu an”.

Việc hưởng lộc sau khi tế lễ được đề cập sơ qua, tuy mô tả chi tiết nhưng tác giả muốn cho người đọc hình dung được ý nghĩa sâu xa của một “miếng giữa làng”, của tục “trọng xỉ”, “trọng tước” cũng như sự bình đẳng tối thiểu khi các thứ bậc trong làng đều được thụ hưởng đồ cúng lễ: “Tế thần xong, người ta lấy phân thú và cỏ của con vật tế cùng với mâm xôi để mời các bậc đáng kính (gọi là tiên chỉ và thứ chỉ), các quan chức, kì mục và người cao tuổi. Phần còn lại thì chia cho tất cả mọi người, lớn nhỏ đều có phần”.

Một hình thức tổ chức Phật giáo dân gian dành cho các cô các bà Phật tử vào thời bấy giờ thật chẳng khác với Hội quy của các chùa chiền ngày nay là bao: “Phụ nữ trên dưới 50 tuổi mà cô quả thì thường đến chùa, hoặc tìm chỗ dựa chốn Thiên môn, hoặc quy y Tam Bảo. Họ chọn ngày

5. “Tăng thống”: Tổ chức sư sãi thuộc bộ máy triều đình (tương tự như Giáo hội Phật giáo).

tốt, bày biện lễ vật cúng Phật, thụ giới và gia nhập hội quy (còn gọi là Hội Các bà). Các kì sóc vọng đều lên chùa lễ bái, tiết Vào hạ thì vái 500 lễ để cầu phúc. Hằng năm, họ cũng đóng góp cho nhà chùa. Hương ẩm các khóa, hễ có của ngon vật lạ đều mang đến hiến cúng tăng ni, hết sức thịnh tình. Tăng ni yêu cầu gì, đều hết lòng đáp ứng, không dám trái ý. Nhà nào có tang, Hội Các bà tham gia vác cờ phướn, đội dải cầu vải đưa linh, đi trước đám tang niệm Phật, đi ba vòng quanh mộ rồi quay về”.

Tục “kết chạ” độc đáo ở một số nơi của người An Nam còn được gọi là sự “giao hảo”: “Các thôn xã ở kề nhau hoặc vì thờ cùng một thần, hoặc hai, ba xã hoặc năm, bảy xã kết giao với nhau. Ngày lễ hội, họ cùng tụ hội lễ thần. Mỗi năm một xã đứng ra phụ trách việc tổ chức, cứ thế luân lưu theo vòng. Vào ngày tụ hội tế thần, dân các xã hội họp tại một nơi, ăn uống, biểu diễn trò chơi để tăng thêm phần tình cảm. Nếu gặp năm mất mùa đói kém, hoặc khi có thủy hỏa đạo tặc, thì các xã sẽ giúp đỡ nhau, gọi là cái nghĩa tương thân tương ái”.

Đối với hệ thống thần linh đa dạng và phức tạp của Việt Nam, Dương Thành Chí có đem so sánh với Trung Quốc. Có thể là ông nhận thấy phần tương đồng trong việc thờ đa thần của hai nước. Trong số rất nhiều những vị thần bao gồm nhân thần và nhiên thần của Việt Nam, tác giả chỉ chọn khảo cứu sâu phần “Nhân thần”: “Phàm người có công với đất nước, sau khi chết được dân lập miếu, tạc tượng thờ phụng, gọi là nhân thần. Loại nhân thần này cũng rất phổ biến ở Trung Quốc, rất quan trọng trong xã hội, ví dụ như Khổng Tử và Quan Vũ được thờ ở Văn miếu và Võ miếu các huyện, thành. Những vị có công với một tỉnh, huyện, thôn cũng được thờ. Người An Nam thờ nhân thần cũng nhiều như vậy”... “Các thần mà dân gian An Nam thờ cúng cũng tương tự như Trung Quốc. Nói chung,

không ngoài ảnh hưởng của Nho, Thích, Đạo và một số nhân thần có công với đất nước. Có rất nhiều vị thần có nguồn gốc và ảnh hưởng của Trung Quốc.

Tên và thân tích (sơ lược) của một số vị nhân thần bản địa được thờ phổ biến ở Việt Nam được kể đến như: Lý Hiệu úy, Uy Địch và Kiếp Địch Đại Vương (hai anh em Trương Hồng, Trương Hát), Cẩm Gia Linh ứng Vũ Đại Vương (Sĩ Nhiếp), Càn Hải Tam vị phu nhân, Minh Đôn Đại Vương (Long Đỗ Vương Khí), Phùng Bố Cái Đại Vương (Phùng Hưng), Trinh Linh Nhị Trưng Phu Nhân (Hai bà Trưng), Hồng Thánh Đại Vương (Phạm Cự Lượng), Diên An Minh ứng Đại Vương (Lí Phục Man), Đại Than Đô Lô Đại Vương (Cao Lô). Tuy tác giả không chỉ rõ nguồn trích dẫn thân tích, nhưng nội dung cho thấy có lẽ nó được tham khảo từ tư liệu bản địa, như các sách *Việt Điện u linh*, *Lĩnh Nam trích quái*, v.v...

Ngoài việc sử dụng nguồn tư liệu thư tịch như đã nói ở trên, thông tin thu được qua điền dã thực địa của Dương Thành Chí ở Hà Nội còn liên quan đến một loại hình sinh hoạt tâm linh mang ảnh hưởng của Đạo giáo nhưng hết sức được ưa chuộng ở Việt Nam, đó là việc sử dụng các quẻ bói và lá số để đoán định về các sự việc liên qua đến cuộc sống và vận mệnh cũng như cầu xin thần linh bảo trợ và ban cho phúc lộc. Theo tác giả, “Quẻ bói (靈籤) là những thẻ ghi lại những phán chỉ của thần linh về các sự việc; Số là tờ ghi lời cầu xin của tín chủ đến thần linh. Hai loại này đều được in ra từ mộc bản, nhưng cách thức hoàn toàn khác nhau”.

Lí giải nguyên nhân của việc người dân An Nam ưa chuộng đến các đền, chùa, miếu mạo mua các thẻ bói và các lá số để mong tìm được giải pháp phù hợp giải quyết ổn thỏa mọi vấn đề thiết thân, Dương Thành Chí cho rằng: “Vì người An

Nam rất tin vào thần quyền, hễ đến đền miếu là ắt cần đến hai vật này. Vì nhà đền phải sống nhờ vào thần thánh nên thường bán ra một thẻ bói hoặc một lá số với giá tiền trên hai hào”.

Để minh chứng cho nhận định của mình, tác giả đã sao chép lại toàn bộ nội dung của một số thẻ bói và lá số mà có lẽ là ông mua từ các đền Ngọc Sơn hoặc đền Quán Thánh và một vài di tích khác ở Hà Nội. Ông còn cho biết, bốn thẻ bói và hai lá số đó được mua với giá một đồng hai hào. Tên của chúng bao gồm: Đông Hương Thánh Mẫu linh tiêm (東香聖母靈籤), quẻ thứ bốn mươi; Văn Đế linh tiêm - Ngọc Sơn tàng bản (文帝靈籤 玉山藏板), quẻ thứ bốn mươi sáu; Trấn Vũ Quán ứng Cảm linh tiêm (鎮武觀應感靈籤), quẻ thứ hai mươi; Quan Đế linh tiêm (關帝靈籤), quẻ giáp. Trải qua một thời gian dài với nhiều biến động, cùng với sự thoái trào của tín ngưỡng Đạo giáo ở Việt Nam, cho đến nay các ấn bản về các thẻ bói và lá số như trên không còn được sử dụng trong dân gian nữa, chúng ta chỉ thấy chúng được lưu giữ tại thư viện Viện Hán Nôm dưới dạng “Linh tiêm tập” mà thôi.

Đối với việc khảo cứu một hệ thống đông đảo các thần linh mà người dân An Nam thờ phụng, Dương Thành Chí tỏ ra rất quan tâm và coi trọng. Ông mào đầu phân giới thiệu về chủ đề “*Danh xưng và ngày vía thần linh*” bằng việc nhấn mạnh ý nghĩa của việc nghiên cứu về thần cũng như ý nghĩa của việc nghiên cứu một cách khoa học hơn, sâu rộng hơn về hệ thống thần linh của An Nam:

“Bộ môn nghiên cứu về thần vốn là môn *Thần học*. Nhưng nói một cách đơn giản, thần học là nghiên cứu về các vấn đề như: nguồn gốc của thần, cõi thần, phân loại thần, danh xưng thần, ngày vía thần, quyền lực và công năng của thần, giao tiếp giữa người và thần. Bài viết của tôi (Dương Thành Chí) chỉ đề cập đến danh xưng và

ngày vía các thần linh. Nếu có ai đó dựa vào bảng thống kê 150 vị thần (có kèm theo bảng thống kê), đi sâu nghiên cứu, giải thích kỹ lưỡng hơn, thì tôi tin rằng có thể triển khai thành một đề tài *Nghiên cứu thần linh An Nam*. Việc này hoàn toàn không khó, chỉ là vấn đề tinh thần và thời gian mà thôi.” Mong muốn của Dương tiên sinh là vậy, nhưng cho đến nay vẫn chưa có người Trung Hoa nào làm theo gợi ý của ông nhằm đi sâu nghiên cứu hệ thống thần linh của Việt Nam. Thực tế mà nói, Dương Thành Chí là một trong số rất ít học giả Trung Hoa nghiên cứu về tín ngưỡng dân gian Việt Nam.

*
* * *

Với các nhà nghiên cứu văn hóa, “tôn giáo dân gian Trung Quốc, bài *Tín ngưỡng của người An Nam* thường được nhắc đến bởi lẽ nó được viết trong một bối cảnh học thuật tương đối đặc biệt: Đó là thời kì mà chuyên ngành nghiên cứu văn hóa dân gian Trung Quốc ở vào giai đoạn đầu, chịu ảnh hưởng mạnh mẽ từ phong trào cải cách xã hội. Nó được chú trọng và được tiếp cận bởi các phương pháp như Nhân loại học, Dân tộc học, Dân tục học, v.v... du nhập từ Phương Tây và Nhật Bản, nhưng vẫn chịu nhiều phán đoán giá trị mang tính chủ quan. Rất nhiều đề tài nghiên cứu nhằm đến mục tiêu phê phán thành phần “mê tín”, “phản khoa học” vốn có trong phong tục, tín ngưỡng bình dân. Rất nhiều chuyên khảo về tín ngưỡng, phong tục nước nhà của các bậc trí thức Việt Nam Cận-Hiện đại cũng nằm trong trào lưu đó. Tuy nhiên, trong một số trường hợp, việc sử dụng thuật ngữ “mê tín” lại mang ý nghĩa học thuật, không mấy nhạy cảm. Vào những năm 20 thế kỉ XX, bắt đầu có một số người (ví dụ như bài *Tín ngưỡng của người An Nam* của Dương Thành Chí) chủ trương một tinh thần nghiên cứu trung lập, đặc biệt

là sử dụng thuật ngữ được du nhập từ Nhật Bản là “tín ngưỡng dân gian” (民间信仰) để thay thế cho hai từ “mê tín” (迷信) vốn rất phổ biến đương thời. Chúng ta còn nhớ trong những năm 1930 này, học giả người Pháp, Pierre Gourou, trong tác phẩm *Người nông dân châu thổ Bắc Kỳ* khi nói về đời sống tôn giáo trong các làng mạc ở châu thổ Sông Hồng cũng đã từng cho rằng người Việt Nam “theo đa thần giáo và rất mê tín”⁽⁶⁾.

Đặc biệt, trong một bài viết tổng thuật về nghiên cứu tín ngưỡng, phong tục và tôn giáo dân gian Trung Quốc, tác giả Chung Quốc Phát (Trung Quốc) đoán định rằng chính trong bài *Tín ngưỡng của người An Nam* này, khái niệm “tín ngưỡng dân gian” lần đầu tiên được sử dụng⁽⁷⁾. Đây cũng là một thông tin đáng để cho chúng ta tham khảo. Thuật ngữ “Tín ngưỡng dân gian” không phải là “sáng kiến của một số tác giả (Việt Nam) gần đây” như Giáo sư Đặng Nghiêm Vạn đoán định⁽⁸⁾. Nó được sáng tạo ra trước yêu cầu cấp bách của việc chuyển dịch các thuật ngữ khoa học xã hội và nhân văn giữa Phương Đông và Phương Tây, trong đó có tôn giáo học và văn hóa học. Cũng như thuật ngữ “tôn giáo”, thuật ngữ “tín ngưỡng dân gian” du nhập vào nước ta là kết quả của giao lưu văn hóa, học thuật ngay từ thời kì Cận-Hiện đại trong số các nước Á Đông chịu ảnh hưởng của hệ chữ vuông, vấn đề là lúc nào thì nó được sử dụng nhiều trong giới nghiên cứu và được xã hội hóa mà thôi.

Có thể nói, về mặt học thuật, chúng ta sẽ bổ sung thêm một góc độ nghiên cứu (cho dù còn sơ lược) về tín ngưỡng bản địa từ nhãn quan của một học giả Trung Hoa, bên cạnh đông đảo các học giả Phương Tây (phần lớn là đến từ nước Pháp) và các học giả Việt Nam nổi tiếng đương thời như Phan Kế Bính, Đào Duy Anh, Trần Trọng Kim, Nguyễn Văn Huyền, Nguyễn Văn Khoan,

v.v...⁽⁹⁾ Ngoài việc khẳng định tính tương đồng nhất định giữa tín ngưỡng của người An Nam với tín ngưỡng của người Trung Hoa, ví dụ như sự thờ phụng đa thần và tính cộng đồng, cộng cảm hết sức náo nhiệt của lễ hội, Dương Thành Chí cũng đã nêu lên những đặc trưng chung và riêng của đời sống tín ngưỡng trong xã hội dân gian nước ta. Không ít lần, ông biểu lộ sự cảm thán trước sự đa dạng, độc đáo và tinh tế của các loại hình cơ sở thờ tự cũng như sinh hoạt tín ngưỡng của người dân An Nam. Có thể, những điều đó Dương Thành Chí thấy không có, hoặc thấy khác với ở Trung Quốc.

Cho dù diện mạo tín ngưỡng của người dân An Nam vào nửa đầu thế kỉ XX mà Dương Thành Chí đã giới thiệu còn chưa thật đầy đủ và toàn diện như chúng ta mong muốn, nhưng nếu đem so sánh với thực trạng cơ sở thờ tự (đình, chùa, miếu mạo), đời sống tín ngưỡng và nghi lễ truyền thống đang trong giai đoạn phục hồi và phát triển mạnh mẽ sau một thời gian dài gián đoạn như hiện nay, có thể thấy có sự tương đồng hết sức thú vị. Đương nhiên, sự trở lại với truyền thống này vận hành theo xu hướng “tái cấu trúc”, đơn giản hóa, thời đại hóa và bản địa hóa theo quy luật vận động của lịch sử, chính trị và xã hội./.

6. Pierre Gourou. *Người nông dân châu thổ Bắc Kỳ*, Nxb. Trẻ, tr. 246.

7. Chung Quốc Phát. *Tổng thuật về nghiên cứu tín ngưỡng dân dã và tôn giáo dân gian người Hán ở Trung Quốc thế kỉ XX* (《20世纪中国关于汉族民间宗教与民俗信仰的研究综述》). Nguyên văn: 杨成志在 1937 年 1 月 30 日《民俗季刊》发表的《安南人的信仰》, 可能是最早使用“民间信仰”概念的文章.” Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo thế giới* (TQ), số 1/1999.

8. Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên). *Những vấn đề lí luận và thực tiễn tôn giáo ở Việt Nam*. Nxb Khoa học Xã hội, H. 1998, tr. 35.

9. Về Tổng thuật nghiên cứu tín ngưỡng dân gian Việt Nam, xin tham khảo: Ngô Đức Thịnh. *Về tín ngưỡng và lễ hội cổ truyền*. Bài *Nửa thế kỉ nghiên cứu tín ngưỡng dân gian*. Viện Văn hóa và Nxb Văn hóa Thông tin xuất bản.