View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by Kansai University Repository

関西大学学術リポジトリ
Kansai University Institutional Repository

PH?T GIAO DAN GIAN ? TRUNG B? VI?T NAM: TR??NG H?P LANG THANH PH??C

著者	Suenari Michio
journal or publication title	CULTURE AND HISTORY OF HUE FROM THE SURROUNDING VILLAGES AND OUTSIDE REGIONS
page range	272-303
year	2010-03-26
その他のタイトル	Folk-Buddhism in the Central of Vietnam: the case of Thanh Phuoc village 中部ベトナムにおける草の根レベルの佛教：清福村の事例を中心に
URL	http://hdl.handle.net/10112/3439

PHẬT GIÁO DÂN GIAN Ở TRUNG BỘ VIỆT NAM: TRƯỜNG HỢP LÀNG THANH PHƯỚC

(Folk-Buddhism in the Central of Vietnam: the case of Thanh Phuoc village)(*)

Lời mở

Trên cơ sở những khảo sát tại làng Thanh Phước-một làng thuộc vùng phụ cận thành phố Huế-bài viết này sẽ thử tìm hiểu những đặc sắc của Phật giáo dân gian/dân dã[1] ở Trung Bộ Việt Nam. So sánh là ở cấp độ dân dã [cấp xã hội thấp nhất], vì vậy trọng tâm của ghi chép và phân tích là ở cấp độ hành vi thực tiễn của mỗi người, mà không phải là những khảo sát về giáo nghĩa hay hệ thống tổ chức của giáo đoàn. Mặc dù chỉ hạn chế ở mức đó, khi so sánh với Nhật Bản và các nước Đông Á khác, cũng có thể nêu lên mấy

(*) **GS. Suenari Michio, Nghiên cứu viên, Đông Dương Văn khố, Nhật Bản** (Professor, Visiting Researcher, The Tōyō Bunko Library, Japan)
Bản dịch từ tiếng Nhật sang tiếng Việt: **NCV. Chu Xuân Giao, Viện Nghiên cứu Văn hóa, Việt Nam** (Translator, Researcher, Research Institute for Culture, Vietnam).

1 Cái gọi là "tư liệu dân dã" sẽ trình bày trong bài này mang hai nghĩa như sau:
- Nghĩa thứ nhất là chỉ việc quan sát một đối tượng điều tra nhỏ trong một thời gian dài. Tư liệu sử dụng ở đây, với nghĩa là "dân dã", chỉ là những mảnh nhỏ cắt ra từ một điểm điều tra hết sức nhỏ - như là một xóm hay một góc phố - mà nhà nghiên cứu có thể thực hiện được bằng năng lực điều tra của một cá nhân mình; bởi vậy, tính tiêu biểu [khái quát] của nó thường bị đặt dấu hỏi [tức là: chưa hẳn những tư liệu được trình bày trong bài này đã mang tính tiêu biểu cho một phạm vi rộng lớn hơn]. Tuy nhiên, dù có thực hiện việc chọn mẫu tiêu biểu và thuận lợi cho việc thống kê rồi tiến hành điều tra bằng bảng hỏi [tại những điểm đó] thì, sẽ e rằng chỉ dừng lại ở việc so sánh những cái khác nhau về bối cảnh, hoặc chỉ dừng ở mức quan sát hiện tượng mang tính bề mặt. Một điều tra [cận cảnh] nắm rõ được bối cảnh của vấn đề [sâu sắc/thấu đáo] ở bình diện cuộc sống thường nhật sẽ có khả năng lớn hơn, trong việc làm rõ vấn đề, so với điều tra chỉ dừng lại ở bình diện trao đổi nhanh tại hàng trăm hàng nghìn điểm điều tra mẫu mà không hề hiểu biết gì về bối cảnh của mỗi mẫu điều tra.
- Một vấn đề đặt ra hiện nay là sự đối sánh giữa nghiên cứu xã hội học dựa trên tư liệu tham dự quan sát với nghiên cứu lịch sử mang tính thực chứng dựa trên các tư liệu văn bản. Việc phục nguyên [truy nguyên] mang tính thực

đặc trưng như: (1) Sự tồn tại của chùa làng, (2) Sự thờ phụng các thần linh thuộc hệ thống phi Phật giáo ở trong chùa, (3) Sự tồn tại của những vị trụ trì tại gia; tôi muốn khảo sát xem những đặc trưng trên đã vận động như thế nào trong phong trào cải cách Phật giáo đã bắt đầu từ gần 80 năm về trước.

Ở Việt Nam, Phật giáo đã thâm nhập vào [đời sống] dưới hình thức hỗn giao với tín ngưỡng dân gian[2]. Trong bối cảnh đó, cùng với đình làng, chùa thường là nơi tượng trưng cho sự gắn kết của

chứng bằng vào tư liệu ghi chép hiện còn lưu lại về nguồn gốc và biến thiên của Phật giáo Việt Nam, bản thân nó là công việc quan trọng để giúp hiểu được về lịch sử Phật giáo Việt Nam. Tuy vậy, trong việc phục nguyên sẽ kéo theo những điểm [yếu] như: quá coi trọng tư liệu ghi chép, sự lệch nhau giữa tư liệu văn bản và thực tế, giới hạn về không thời gian của thuật ngữ được sử dụng. Với phương pháp của xã hội học vốn không có sở trường về tư liệu văn bản của quá khứ thì, chắc là [việc xử lý văn bản cổ của nhà xã hội học] sẽ không có đóng góp gì nhiều cho công việc truy nguyên/phục nguyên quá khứ, nhưng lại có thể nói rằng, trong điều tra ở bình diện dân dã [cấp thấp nhất], việc làm rõ sự lệch nhau giữa tư liệu văn bản với quan niệm cố định bấy lâu nay, hay sự lệch nhau giữa tư liệu văn bản với thực tế bằng vào quan sát hành động thực tế lại có một ý nghĩa quan trọng.

[2] Về lịch sử Phật giáo Việt Nam, có thể có được một khái quan từ nghiên cứu chuyên sâu của Onishi (大西, n.d.p.1), vì vậy ở dưới đây xin tóm tắt và trích dẫn [từ nghiên cứu ấy].
Phật giáo Việt Nam được phân loại thành: Phật giáo Đại thừa (tiếp thu qua Trung Quốc, sử dụng kinh điển bằng Hán văn, chịu ảnh hưởng sâu sắc văn hóa Trung Quốc), Phật giáo [Tiểu thừa hay] Thượng tòa bộ (tiếp thu qua các nước Đông Nam Á, sử dụng kinh điển bằng tiếng Pali), Phật giáo Hòa Hảo (là Phật giáo mới). Về mặt giáo lý Phật giáo, Tịnh Độ 浄土- Pháp Hoa 法華- Mật giáo 密教- Thiền 禅 đều phổ biến, nhưng có khi không có tổ chức tín đồ ở mỗi chùa 寺門組織 như thấy ở Nhật Bản, cũng không kết tập với nhau thành tông phái, mà ở các chùa cơ sở cấp thấp nhất thường tồn tại hình thức pha trộn yếu tố của các tông phái lại với nhau. Bắt đầu từ triều Lý ở thế kỷ XI, các vương triều đều công nhận Phật giáo, và ngay cả khi thế lực của quan lại Nho giáo lấn lướt thì cũng không có hiện tượng đàn áp cực đoan như phong trào Phá Phật bài Thích 廃仏毀釈 [ở Nhật Bản].
Dưới thể chế xã hội chủ nghĩa từ sau năm 1945, mặc dù có chính sách thân thiện với Phật giáo, nhưng trong suốt một thời gian dài kháng chiến chống Pháp và chống Mỹ, do sự cảnh giác với việc lợi dụng tôn giáo để gây rối trong nước và chính sách tiết kiệm của thời kỳ kinh tế khó khăn, mà ở Bắc Bộ có thể thấy các hiện tượng như: tăng sư Phật giáo được tuyển mộ vào quân đội, sự hạn chế tín ngưỡng Phật giáo được xem là một hạng mục của [cái gọi là] "bài trừ mê tín dị đoan". Những hạn chế như vậy đã được nới lỏng từ khi Việt Nam bắt đầu chính sách Đổi mới vào năm 1986.

cộng đồng làng xóm, tức là trở thành một nơi chốn mang tính xã hội/cộng đồng. Phật giáo từ Ấn Độ được truyền vào Việt Nam thông qua "màng lọc" là Trung Quốc, và lại gia thêm vào những yếu tố cố hữu của Việt Nam, vì vậy đã cho thấy một trạng thái đa hình đa vẻ. Phật giáo ở Trung Bộ, nhất là ở khu vực Huế, có đặc điểm nổi bật sau: bên cạnh trạng thái hỗn giao mang tính truyền thống như nói ở trên được lưu giữ tốt hơn, thì lại có cải cách khởi phát từ những năm 1930 ở các chùa chiền trong nội thành rồi lan về vùng thôn quê - cải cách này chủ trương: dựa theo giáo lý của Phật giáo mà dẹp bỏ sự hỗn giao như nói ở trên để bài trí lại nội thất và ngoại thất chùa, về mặt tín ngưỡng thì loại bỏ những thứ tạp nham không phải Phật giáo, [chỉ] tụng niệm những kinh sách chính yếu. Cải cách này không chỉ dừng lại ở chùa chiền, mà có thể thấy nó đã thẩm thấu một phần đến gia đình của các tín đồ. Tuy nhiên, không hẳn là cuộc cải cách này đã làm thay đổi toàn bộ cả một vùng, mà tùy theo tình hình mỗi làng, có khi thấy tình hình sau: ảnh hưởng của nó chỉ yếu ớt, nên trong khuôn viên chùa vẫn thấy dấu tích của tín ngưỡng truyền thống. Ở đây, tôi chọn làng Thanh Phước với ý nghĩa như là một trường hợp điển hình cho tình hình nói trên.

1. Sự tồn tại của ngôi chùa làng

1.1. "Chùa làng"

Ở [khu vực các nước] Đông Á, về mối liên kết giữa "làng" và "chùa", có trường hợp thì rất mật thiết, có trường hợp lỏng lẻo, cũng có trường hợp hầu như không có liên quan giữa hai bên. Ở Nhật Bản, thường thì chùa có quan hệ sâu sắc với tổ chức [cộng đồng] làng đến mức có thể gọi là "chùa làng 村寺". Không hiếm trường hợp trong một làng có tới mấy ngôi chùa, hay trường hợp thành viên trong làng này lại là tín đồ của một ngôi chùa nằm ở làng khác, nhưng thường thì, chùa cùng với đền là trung tâm tín ngưỡng của làng, đồng thời, còn đóng vai trò gắn kết cộng đồng làng. Ở Hàn Quốc và Trung Quốc thì tình hình có khác đi. Chùa ở Hàn Quốc đa phần nằm ở ngoài làng, chẳng hạn như ở trong núi, và không phải cả làng mà chỉ một bộ phận rất hạn chế qua lại đó, thường thì có duy trì quan hệ với tăng lữ. Còn ở Đài Loan và Trung Quốc đại lục

thì, trong làng có chùa và rất đông người làng đến lễ bái hay tham gia các ngày tuần tiết; có nhiều trường hợp khá giống với Nhật Bản, tuy nhiên, ngay cả những trường hợp như vậy thì, sự phụ thuộc vào ngôi chùa thường là mang tính cá nhân, mà không phải là hễ cứ là người làng thì tự nhiên trở thành con nhang đệ tử của chùa làng. Ở Nhật Bản, có thể thấy rằng, mối liên đới với làng [một cách khăng khít của chùa] như vậy là kết quả của *chế độ gia đình tín đồ chùa*檀家制đã sử dụng trong thời Êđô để quản lý Thiên chúa giáo; nhưng không chỉ có thế, nền tảng [của mối liên đới ấy] chính là ở chỗ: làng Nhật Bản mang đậm tính cách là cộng đồng khu vực.

Thế còn Việt Nam, thêm vào với sự tương đồng về cơ bản với những điều đã trình bày ở trên, Phật giáo ở khu vực Huế (thuộc Trung Bộ) rất thịnh, ngay cả việc sư chùa tham gia tích cực vào tang lễ hay giỗ chạp cũng là điểm hết sức giống với Nhật Bản. Cùng là Việt Nam nhưng ở làng Triều Khúc (thuộc Bắc Bộ) thì, phần lớn tang lễ đều do người chuyên làm nghề tín ngưỡng gọi là *Thầy cúng* thực hiện, các nghi lễ do vị này thực hiện mang đậm màu sắc Nho giáo; sư chùa rất hiếm khi được mời đến làm lễ. Ngược lại, ở làng Thanh Phước thì, phần lớn tang lễ đều mời sư hay sư trụ trì các chùa đến, các vị này đóng vai trò trung tâm từ khâu nhập quan đến khâu mai táng; đồng thời, sau tang lễ thì, vào ngày thứ 49 hay ngày giỗ hàng năm, người ta vẫn thường mời sư đến làm lễ cho.

1.2. Chùa Hồng Phúc làng Thanh Phước

Chùa Hồng Phúc nằm ở khoảng giữa trục đông tây làng Thanh Phước, có diện tích mặt bằng lớn nhất trong các điểm tín ngưỡng của làng, sân chùa rộng rãi, quay mặt ra sông qua một bãi trống ở trước cửa tam quan.

Ảnh 1. Chùa Hồng Phúc

Ban hộ tự 護寺会

Ban hộ tự là tổ chức quản lý của chùa Hồng Phúc, gồm có chức Trưởng ban, Phó ban, Thư ký, Kế toán, trực thuộc Ban Đại diện Phật giáo huyện và Tỉnh hội Phật giáo Việt Nam tỉnh Thừa Thiên Huế.

Nhà sư trụ trì cùng những thành viên trụ cột của Ban hộ tự tụng *Đại thừa vô lượng thọ Pháp Hoa kinh* vào 5 giờ sáng và 19 giờ tối, đó là khóa lễ hàng ngày của họ. Tiếng "Chuông lay tỉnh" vào lúc 5 giờ sáng và "Chuông nhập tướng" vào lúc 18 giờ chiều do trụ trì gióng lên từ từ tuôn chảy khắp làng. Có thể phỏng đoán rằng, tiếng chuông ấy trước đây được xem như đồng hồ báo giờ, nên đã có vai trò điểm nhịp cho cuộc sống của người dân trong làng. Ngay hiện nay, khi mà đồng hồ đã phổ cập, thì tiếng chuông ấy vẫn có ý nghĩa tạo ra một bối cảnh thúc giục ý thức tự giác cho người làng trong cuộc sống thường nhật.

Chùa Hồng Phúc duy trì mối giao lưu với các chùa khác, [đều đặn] mỗi năm bốn lần (ngày 19 tháng 2, ngày 19 tháng 6, ngày 19 tháng 9, ngày 8 tháng 12 Âm lịch), các tín đồ lớn tuổi đến lễ ở chùa Kim Sơn 金山寺và chùa Kim Tiên 金仙寺. Ngoài ra, với các chùa lân cận khác, khi có việc, như sửa chữa hay xây cất mới, thì đều gửi (hay nhận) giấy mời và những tín đồ có lòng thành sẽ đại diện đi dự.

1.3. Chùa làng trong tính chất như là trung tâm tôn giáo của làng

Ở gian chính [tam bảo] của chùa, không chỉ có tượng Phật, mà còn có cả tượng của các vị thần không thuộc hệ thống Phật giáo và bài vị của các vị khai tổ thuộc 7 dòng họ đã thành lập làng. Trong số các thần không thuộc hệ thống Phật giáo [thấy ở chùa] có một số vị đã có riêng miếu thờ ở trong làng, như thần cá voi Nam Hải Cự Tộc hay thần Kỳ Thạch phu nhân, sắc phong cho các thần ấy lại được lưu giữ ở chùa, những điều này cho thấy chùa làng có vai trò như là một trung tâm tôn giáo của làng.

2. Tính đa dạng của các đối tượng lễ bái/thờ phụng

Cần nói thêm một đặc sắc nữa là, ở những ngôi chùa làng còn bảo lưu hệ thống tín ngưỡng cũ, các tượng thần hay bài vị được đặt

ở gian chính/tam bảo của chùa hết sức đa dạng đa vẻ, và nhiều khi số lượng của chúng còn nhiều hơn cả số lượng tượng Phật.

2.1. Tượng Phật và tượng thần trên các bàn thờ ở chùa Hồng Phúc

Về tượng Phật, có thấy Tam thế Phật được đặt ở bàn cao nhất (Di Lặc, Thích Ca, A Di Đà), ở khoảng giữa phía trước mặt bàn ấy là tượng Di Đà, và ở sát cửa ra vào là tượng Quan Thế Âm Nghìn Tay mới được đặt. Tiếp theo là bàn Ngọc Hoàng Thượng Đế (sẽ nói kỹ hơn ở dưới), hai bên phải trái có treo hai tranh nhỏ của Văn Thù Bồ Tát và Phổ Hiền Bồ Tát. Hàng thứ ba và cũng là bàn thờ ở ngoài cùng, thấy một bài vị không có chữ đặt ở phía trong bàn đó, có lẽ là bàn thờ Thập Điện[3].

Như đã trình bày ở trên, ta thấy rằng, nhóm tượng Phật chiếm vị trí trung tâm ở chính diện và nổi bật lên, nhưng ở đằng sau và hai bên thì được vây lấy bởi các tượng thần phi Phật giáo. Chúng ta thấy tượng Ngọc Hoàng Thượng Đế với kích thước lớn ở hàng trên cùng phía sau Tam Thế Phật, ở hai bên tượng Ngọc Hoàng là tượng của Nam Tào và Bắc Đẩu.

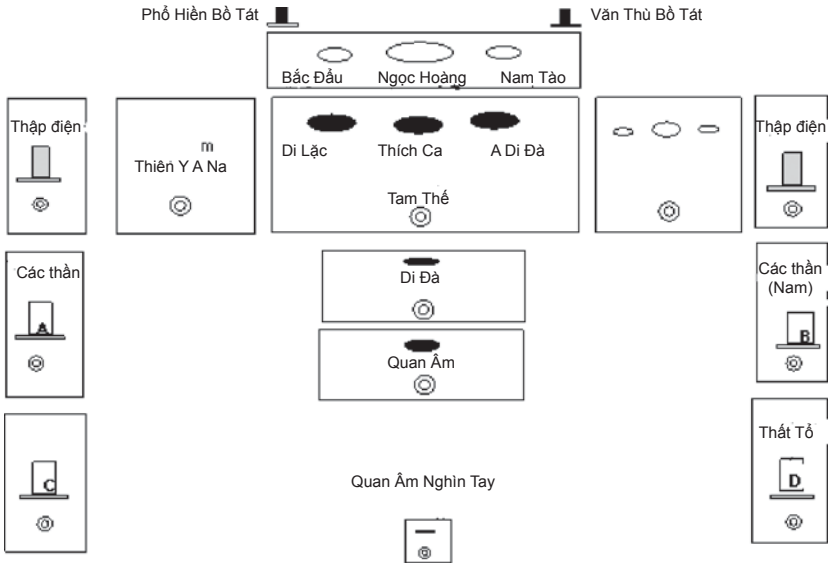
---

[3] Tư tưởng Thập Điện có cả Diêm Vương - nguồn gốc từ Ấn Độ - nhưng vốn lại không có quan hệ trực tiếp với giáo lý của Phật giáo, mà được sinh ra trong mối tương liên với tín ngưỡng dân gian Trung Quốc rồi được thâu nhập vào Đạo giáo, sau đó đã lan ra Nhật Bản và Việt Nam như là một bộ phận của Phật giáo truyền trung gian qua Trung Quốc; ở đây, tôi tạm coi đó là Phật giáo.

Ở bên phải của bàn thờ chính ở chính diện có tượng Quan Thánh với Châu Xương và Quan Bình ở hai bên, còn bên trái của bàn thờ chính thì có tượng nữ thần Thiên Y A Na với hai thị nữ ở hai bên.

Ở sát hai bên tường có 3 bàn thờ: thập điện, bài vị của tám vị thần nam và nữ, bài vị của 7 vị khai tổ trong làng Thanh Phước.

Ở gần cửa ra vào chính diện, có tượng Quan Âm Nghìn Tay mới được đặt gần đây.

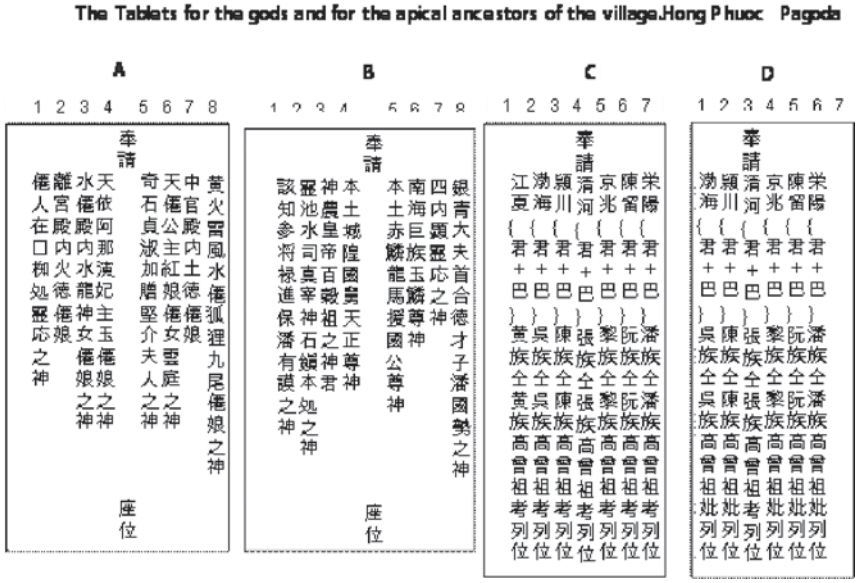


Sơ đồ bài trí của các bàn thờ ở gian chính/tam bảo chùa Hồng Phúc

Bàn thờ chùa Hồng Phúc: 16 vị thần nam và nữ và bài vị của 7 vị khai tổ làng Thanh Phước

A) Nữ thần女神: 1.Tiên nhân tại Tre xứ linh ứng chi thần僊人在椥処霊応之神, 2.Ly cung điện nội hỏa đức tiên nương離宮殿内火德僊娘, 3.Thủy tiên điện nội thủy long thần nữ tiên nương chi thần水僊殿内水龍神女娘之神, 4.Thiên Ya A Na diễn phi Chúa Ngọc tiên nương chi thần天依阿那演妃主玉僊娘之神, 5. Kì thạch trinh thục gia tặng Kiên Giới phu nhân chi thần奇石貞淑加贈堅介夫人之神, 6. Thiên tiên Công chúa Hồng Nương tiên nữ Vân Đình chi thần天僊公主紅娘僊女雲庭之神, 7. Trung quan điện nội thổ đức tiên nương中官殿内土德僊娘, 8. Hoàng hỏa lôi phong thủy tiên hồ ly cửu vĩ tiên nương chi thần黄火雷風水僊狐狸九尾僊娘之神

B) Nam thần男神: 1. Cai tri tham tướng lục tiến bảo mãn hữu hộ chi thần該知參将禄進保滿有護之神, 2-1.Linh trì thủy ti chân tể thần霊池水司真宰神, 2-2. Thần thạch trấn bản xứ chi thần石鎮本処之神, 3. Thần nông hoàng đế bách cốc tổ chi thần quân神農皇帝百穀祖之神君, 4.Bản thổ thành hoàng quốc cữu thiên chính tôn thần本土城隍國舅天正尊神, 5. Bản thổ xích lân long Mã Viện quốc công tôn thần本土赤鱗龍馬援國公尊神, 6.Nam hải cự tộc ngọc lân tôn thần南海巨族玉鱗尊神, 7. Tứ nội hiển ứng chi thần四内顯霊応之神, 8.Ngân thanh đại phu thủ hợp đức thiên tử Phan Quốc Thế chi thần 銀青大夫首合德才子潘國勢之神



Bàn thờ chùa Hồng Phúc: 16 vị thần nam và nữ và bài vị của 7 vị khai tổ làng Thanh Phước

2.2. Sắc phong cho các thần không thuộc hệ thống Phật giáo

Trong số 16 vị thần nam nữ được thờ ở hai bên tường [của tam bảo chùa Hồng Phúc], có 6 vị được hoàng đế triều Nguyễn ban tặng sắc phong cho làm thượng đẳng thần hay trung đẳng thần [tương ứng] với công tích của họ. Nam thần thì có Thành hoàng, Xích Lân Long Mã, Nam Hải Cự tộc, Quan Thánh; nữ thần thì có Kỳ Thạch phu nhân và Thiên Y A Na. Xích Lân Long Mã được phong làm trung đẳng thần, Nam Hải Cự Tộc là trung đẳng thần, Kỳ Thạch phu nhân là trung đẳng thần, Thiên Y A Na là thượng đẳng thần.

Imperial ordinance of appointment of ranking to gods in the village

In a box on the altar B of the village pagoda					
城隍	Tutlary god of the village	B-4	1844	紹治	5.12.26
赤鱗龍馬	Dragon horse	B-5	1844	紹治	5.12.26
南海巨族	Giant whale	B-6	1844	紹治	5.11.27
城隍	Tutlary god of the village	B-4	1844	紹治	5.12.27
城隍	Tutlary god of the village	B-4	1849	嗣德	3.8.6
赤鱗龍馬	Dragon horse	B-5	1849	嗣德	3.8.6
南海巨族	Giant whale	B-6	1849	嗣德	3.8.6
關聖	Quan thanh		1851	嗣德	5.10.17
關聖	Quan thanh		1877	嗣德	31.11.27
關聖、城隍、赤鱗、南海			1879	嗣德	33.11.24
城隍、赤鱗、南海			1886	同慶	2.7.1
關聖	Quan thanh		1886	同慶	2.7.1
關聖	Quan thanh		1924	啓定	9.7.25
赤鱗龍馬	Dragon horse	B-5	1924	啓定	9.7.25
南海巨族	Giant whale	B-6	1924	啓定	9.7.25
城隍	Tutlary god of the village	B-4	1924	啓定	9.7.25
In a box on the altar A of the village pagoda					
奇石夫人	Madam stone	A-5	1835	明命	1.7.26
奇石夫人	Madam stone	A-5	1841	紹治	2.11.8
奇石夫人	Madam stone	A-5	1841	紹治	2.10.8
天依阿那	Thien Y Ana	A-4	1844	紹治	5.11.27
天依阿那	Thien Y Ana	A-4	1844	紹治	5.12.26
奇石夫人	Madam stone	A-5	1849	嗣德	3.8.6
天依阿那	Thien Y Ana	A-4	1849	嗣德	3.8.6
天依阿那、奇石夫人		A-4	1879	嗣德	33.11.24
天依阿那、奇石夫人			1886	同慶	2.7.1
奇石夫人	Madam stone	A-5	1902	成泰	15.11.26
天依阿那、奇石夫人			1908	維新	3.8.11
奇石夫人	Madam stone	A-5	1924	啓定	9.7.25

Sắc phong cho các thần được thờ ở tam bảo chùa Hồng Phúc

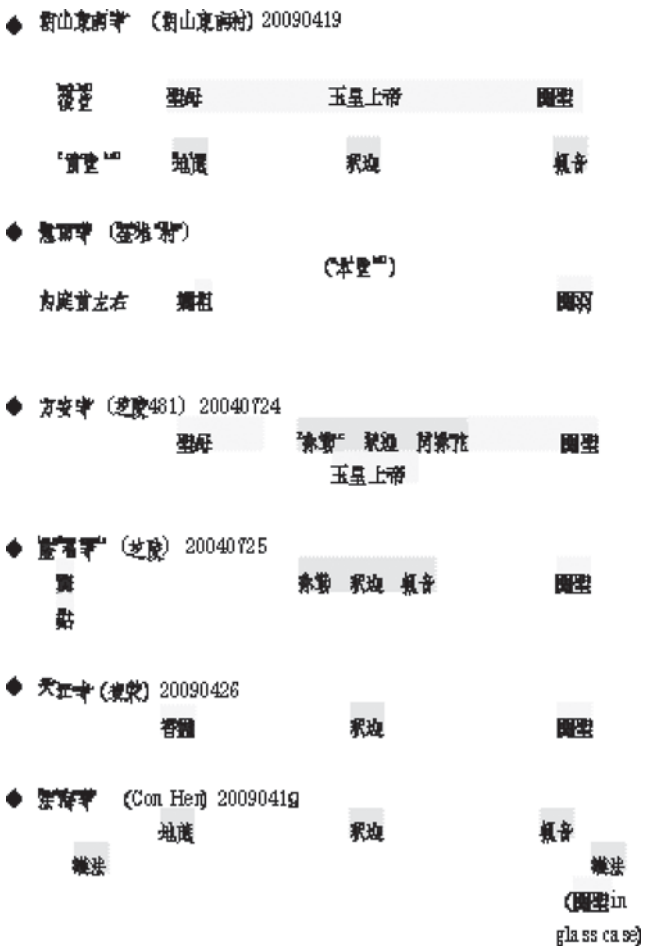
2.3. Những ví dụ về việc lưu giữ cách bài trí cũ

Dưới đây là những ngôi chùa làng đến nay vẫn lưu giữ cách bài trí cũ do chúng tôi thống kê thành bảng. (Xem bảng trang 270, 271).

3. Về những vị sư trụ trì có vợ

Một đặc điểm nổi trội của Trung Bộ là, ở cấp độ chùa làng, thường không phải là sư chính thức, mà là một vị trụ trì có vợ được gọi là "tại gia" hay "có sơn môn" thực hiện các công việc giống

như của một nhà sư. Trong nhiều trường hợp, công việc trụ trì chùa làng ấy được truyền đời cho con cháu. Nếu so sánh đặc điểm này với Nhật Bản thì ta sẽ thấy không hề có điều gì phải băn khoăn. Tuy nhiên, ở Việt Nam, trong dân gian tồn tại rất rõ một quan niệm rằng sư tăng [nhất thiết] phải là người xuất gia giữ gìn ngũ giới một cách nghiêm cẩn; bởi vậy, người ta dành sự tôn kính cao độ đối với sư xuất gia trong tư cách là người làm công việc tâm linh. Thế nhưng, quan niệm này dù tồn tại, thì cũng không có nghĩa là Phật giáo chỉ giới hạn vào sư xuất gia và hoạt động của họ. Một loại hình Phật



giáo mềm dẻo công nhận hoạt động của các vị trụ trì tại gia đang hiện hữu, việc có rất nhiều hoạt động nghi lễ được tiến hành theo mô thức của Phật giáo cho chúng ta thấy rằng, Phật giáo ở Trung Bộ không phải đã mất đi tính độc đáo của nó để bị trộn lẫn vào trong tín ngưỡng dân gian và Đạo giáo, mà thực ra là nó đã thẩm thấu một cách sâu rộng vào bên trong cuộc sống của mỗi người.

Ở một hướng khác, tại các đô thị ở Trung Bộ Việt Nam lại có sự nổi lên của phong trào giải thích nguyên lý Phật giáo một cách

nghiêm túc để vận dụng nó. Phong trào cải cách đòi coi trọng giáo lý của Giáo hội Phật giáo lấy các chùa ở trong thành phố Huế làm nòng cốt là phù hợp với chính sách tôn giáo của Đảng Cộng sản Việt Nam hướng đến việc bài trừ mê tín dị đoan, và như vậy là nó hướng đến việc không công nhận tín ngưỡng Phật giáo mang tính lỏng lẻo. Kết quả là, ở một bộ phận, chùa vốn được quản lý bởi làng đã bị đặt vào trong mạng lưới trực tiếp quản lý của Giáo hội, sư được cử đến từ Giáo hội, các hoạt động đều dựa vào giáo lý của Phật giáo chính thống. Theo đó, ngay cả ở những nơi vẫn do làng quản lý thì người ta không còn dùng danh xưng "chùa" mà đổi sang thành "Niệm Phật đường", cũng có nơi thì xây cất Niệm Phật đường riêng ra.

Như vậy thì, quan niệm mà tôi thường xuyên nghe thấy [trên thực địa], rằng "Ở Huế, Phật giáo rất thịnh và ảnh hưởng lớn đến đời sống của mọi người", là ứng với hai loại hình Phật giáo là Phật giáo cũ và Phật giáo mới (để cho dễ hiểu, tôi tạm gọi Phật giáo với nghĩa mềm dẻo thành "Phật giáo cũ", và Phật giáo với nghĩa cứng rắn có mục tiêu giữ nghiêm giáo lý thành "Phật giáo mới"- tuy nhiên trên thực tế, tại thực địa không có cách gọi này), ở thời điểm hiện tại, hai loại hình này đôi khi vừa tương khắc với nhau lại vừa cùng nhau quy tập tín ngưỡng của người dân.

3.1. Chỗ khác với sư xuất gia

Mặc dù có vợ và ăn thịt, nhưng họ khác với thầy cúng ở chỗ: hạn chế thịt và rượu. Về trang phục thì mặc đồ giống với sư xuất gia, nhưng ngoài những lúc phải mặc áo vàng với tư cách người chủ trì nghi lễ ra thì thường dùng quần áo bình dị màu nâu hay màu tro nhạt. Trong hoạt động nghi lễ thì [giữa người xuất gia và người tại gia] không có sự khác nhau rõ ràng, nhưng qua nội dung thuyết pháp lần cuối cùng của nghi lễ trong đêm trước ngày mai táng thì có thể thấy được sự cách biệt về kinh nghiệm tu hành. Thêm nữa, [người tại gia] cũng không né tránh việc cùng làm nghi lễ với thầy cúng với tư cách hệt như là sư chính thức.

3.2. Quan hệ với thầy cúng

Nghi lễ do trụ trì (có vợ) của các chùa chủ trì là thuộc hệ thống Phật giáo, ông ta không tham gia với tư cách là người chủ tế cho các

nghi lễ thuần Đạo giáo như cúng sao (bói sao) hay thủy phủ (gia trì cầu đảo bằng cách cúng hình nhân thế mạng cho thủy thần) hoặc các nghi lễ của tín ngưỡng Thánh Mẫu có sự tham gia của các bà đồng. Tuy nhiên, khi bản thân gia đình mình có việc, thì ông cũng không ngần ngại mời thầy cúng đến làm cho các nghi lễ ấy.

Về sự kết hợp cùng làm nghi lễ với thầy cúng: trụ trì ở Thanh Phước thì rất ít khi kết hợp với thầy cúng, nhưng trụ trì của chùa Thiên Giang 天江寺 thuộc Bao Vinh thì lại thường xuyên kết hợp.

Ở làng Triều Khúc thuộc Bắc Bộ thì, nhà sư trụ trì của chùa làng am tường nghi lễ Đạo giáo dân gian hơn thầy cúng, có khi thầy cúng còn phải đến tham vấn ông về các nghi lễ. Các yếu tố Phật giáo và Đạo giáo của chùa và Đạo giáo của tín ngưỡng dân gian không mâu thuẫn nhau, mà quan hệ bổ sung cho nhau với một ranh giới không mấy rõ ràng.

Ở Trung Bộ thì, giáo đoàn Phật giáo có sức ảnh hưởng mạnh, đặc biệt là hiện nay, nổi lên khuynh hướng coi trọng cách bài trí các ban thờ theo đúng giáo lý Phật giáo và bài trừ những yếu tố của Đạo giáo hay của tín ngưỡng dân gian [đã thẩm thấu] trước đây.

4. Hiện trạng của Phật giáo dân gian/dân dã qua sớ văn

Sớ văn là văn được viết theo hình thức tựa như công văn dâng lên hoàng đế ở thời đại các vương triều, trên đó ghi ý nghĩa của nghi lễ và nội dung cầu nguyện, khi hành lễ sẽ được đọc lên trước [sự chứng giám của] thần linh. Vốn trước đây được viết bằng Hán văn, nhưng gần đây do Hán văn không còn được sử dụng phổ thông nên thường có ghi kèm phiên âm quốc ngữ ở bên cạnh hay chỉ có phiên âm mà bỏ hẳn chữ Hán. Phải chăng là khi giá trị [của Hán văn] đã mất thì sớ Hán văn không còn phổ biến nữa. Khi lễ kết thúc, sớ sẽ được đốt đi, [người ta nghĩ rằng những lời thỉnh cầu ghi trong sớ] như vậy là đã được chuyển lên trời hay thế giới bên kia.

4.1. Phạm vi sử dụng của sớ văn

- Cầu an, cầu siêu, khai kinh Phật;
- Các nghi lễ trong năm: ông Táo, tất niên, giao thừa (trừ tịch),

tiết gia 節家 (nghênh xuân), cúng sao, khai trương, tài thần, cầu an khi bị bệnh 病祈安, hoàn nguyên 還源, Chiêm Thành 占城, Tiên sư 先師;

- Sử dụng khi xây cất mộ hay nhà cửa: tạ mộ 謝墓, cúng đất供土, hậu thổ 后土, tống mộc 送木, thượng lương 上梁, các quan 各官;

- Tang lễ (sau khi mất, quàn xong, bắt đầu từ lễ *thành phục* 成服 mặc áo tang, sớ văn sẽ được sử dụng trong các lễ: *triêu điện*朝奠, *tịch điện* 夕奠, *chiêu tổ* 召祖 để báo cáo với tiên tổ ở từ đường, *khiển điện* 遣奠 trước khi xuất quan, các lễ trên đường mai táng, *phản khốc* 返哭khi đã trở về nhà làm trước bàn thờ tạm), có ý nghĩa như là hộ chiếu giúp cho linh hồn của người quá cố có thể đi lại thuận tiện ở thế giới bên kia, cũng có ý nghĩa như là chứng minh thư để các đồ hay quần áo hay tiền bạc đã dâng cúng không bị linh hồn khác cướp mất mà đến được với người nhà mình, các ngày giỗ;

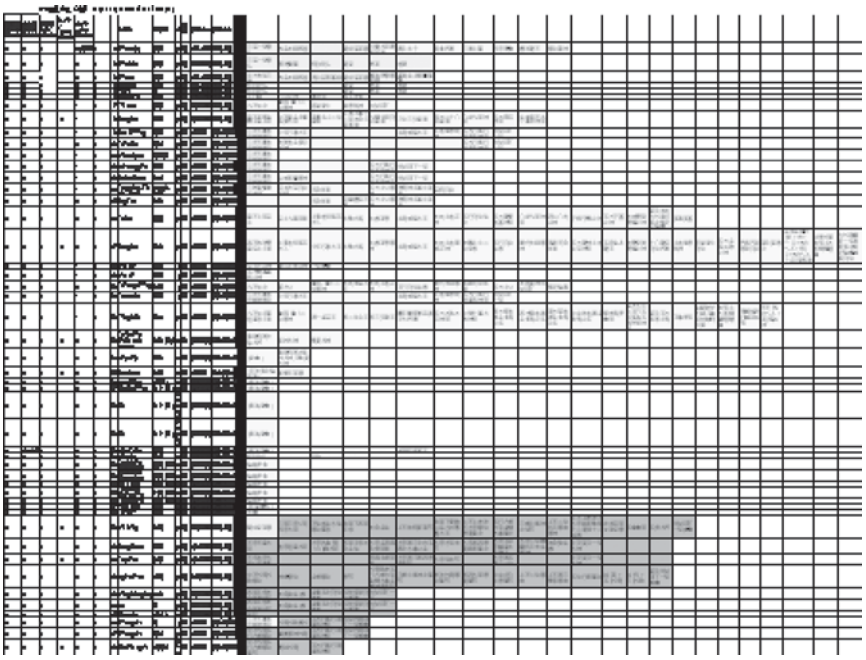
- Sử dụng trong nghi lễ của Đạo Thánh Mẫu: hội đồng, cúng thánh, thủy phủ, ngoại cảnh, bản mệnh, bà, cô, cô ngoại, cậu, cậu ngoại.

Chỉ tính số sớ mà tôi đã mua ở 5 nơi cho đến nay cũng đã lên tới 45 loại.

4.2. Nơi có thể mua được sớ văn

Những loại sớ kể trên đây đang được bán ở: 1 - Một số ngôi chùa; 2 - Cửa hàng bán đồ thờ ở cạnh chùa; 3 - Chợ có quy mô lớn; 4 - Cửa hàng bán đồ mã. Tùy vào nơi bán mà hàng có sự khác nhau. Vào những dịp có lễ hội Điện Hòn Chén, người trong và ngoài thành phố đổ về, dọc đường sẽ mọc lên những nơi viết sớ thuê phục vụ người trảy hội.

Mua ở chùa thì có hai nơi, là ở khu vực hàng quán của chùa Từ Đàm慈曇寺và ở chùa Quan Thánh関聖寺. Chùa Từ Đàm có Giáo hội Phật giáo Huế, là đại diện cho Phật giáo chính thống, sớ văn được bày bán ở khu vực hàng quán của chùa chỉ hạn chế vào bộ phận sớ văn mà các sư sử dụng. Ở đó không có sớ văn liên quan đến tang lễ, nhưng có thể thấy chúng được bày bán ở cửa hàng đồ thờ ở bên kia đường. Cửa hàng đồ thờ ấy cũng có sớ văn của thầy



cúng, nhưng lại có rất ít đồ liên quan đến Đạo Thánh Mẫu. Thế còn chùa Quan Thánh thì nằm ở trong phố người Hoa trước đây, dù có gắn tên Quan Vũ vào nhưng không phải là chùa do người Hoa mà là do người Kinh xây dựng, không chỉ dành riêng cho người bên Phật giáo mà có rất nhiều đồ được bày bán gồm cả sớ văn dành cho thầy cúng hay người có liên quan đến Đạo Thánh Mẫu; tuy vậy, lại không thấy có đồ liên quan đến tang lễ. Trong chợ thì không có đồ liên quan đến tang lễ, trong số lượng tổng thể không nhiều thì chiếm tỷ lệ cao là đồ liên quan đến lễ giỗ và Đạo Thánh Mẫu.

4.3. Chủng loại và dòng phái của sớ văn

Có thể tạm phân loại sớ văn thành 3 loại/dòng sau: loại dâng cho các thần hay Phật thuộc hệ thống Phật giáo, loại dâng cho thần thuộc hệ thống Đạo giáo, loại liên quan đến tín ngưỡng Thánh Mẫu. Trong đó, có nhiều sớ văn được dùng chung cho các dòng, như: "Phật" để mời gọi Phật giáng lâm chứng giám cho nghi lễ, "Cầu an" để cầu nguyện cho vô sự bình an hay mau chóng hồi phục, "Các

quan" và "Cô quỷ" dùng khi cúng chúng sinh cho các vong hồn lang thang; đồng thời, cũng có sớ văn mà trong đó thần linh của các dòng lẫn vào nhau, như: "Cầu an", "Hội đồng". Mặc dù có tồn tại sự giáp ranh giữa các dòng như trên, nhưng không có sự hỗ lốn đến mức không nhận biết ra từng dòng được nữa, mà việc lưu giữ các dòng khác nhau có thể được xem là một tiêu chí cho việc nhận biết mối quan hệ tương hỗ trong hoạt động nghi lễ của "tam giáo đồng nguyên" ở Việt Nam.

4.4. Sử dụng sớ văn

Tình hình sử dụng sớ văn trở thành một manh mối để làm rõ mối quan hệ tương hỗ trong hoạt động tín ngưỡng trong thực tế của Nho giáo, Phật giáo, Đạo giáo và tín ngưỡng Thánh Mẫu.

Sư chính thức chỉ sử dụng một phần rất nhỏ những cái có liên quan trực tiếp đến Phật giáo, nhưng lại biết rất rõ các loại sớ văn khác. Trụ trì tại gia thì tham gia vào nhiều nghi lễ trong phạm vi rộng hơn so với sư chính thức, và phần lớn đó là nghi lễ có liên quan đến Phật giáo.

Thầy cúng, còn tùy thuộc môn phái sở trường của mỗi thầy, nhưng [nhìn chung thì] không chỉ có các nghi lễ Phật giáo trong gia đình, như lễ tang hay lễ giỗ, mà còn tham gia vào các nghi lễ mang tính ma thuật, vì vậy hoạt động trong một phạm vi rộng. Tuy vậy, trong các nghi lễ thuộc Đạo Thánh Mẫu, bản thân thầy cúng lại không thể nhập đồng, cho lên thường phải mời bà đồng (người làm nghi lễ thuộc Đạo Thánh Mẫu một cách chuyên nghiệp) đến để cùng thực hiện. Bà đồng thì thường chỉ sử dụng sớ văn thuộc hệ thống Đạo Thánh Mẫu.

4.5. Quan hệ giữa các dòng phái ở trong làng

Về Nho giáo, chỉ qua tài liệu phỏng vấn hiện tại của tôi thì, tổ chức hay nhóm giống như Hội Tư văn 斯文会 không còn nữa, cá nhân người trí thức được đào tạo về Nho giáo với danh xưng là [được học] "chữ Nho" đã và đang truyền lại tri thức cho người làng đời sau. Họ giúp khi người làng nhờ về địa lí phong thủy hay chọn ngày, khi làng có nghi lễ thì họ viết sớ cho. Đặc biệt, trong thời đại

các vương triều, họ đã có vai trò quan trọng trong việc giao lưu văn bản/thư từ với bên ngoài. Làng Thanh Phước không có truyền thống đỗ đạt khoa cử, nhưng [có nhiều người] đã học tập tại các trường tư thục chữ Nho với mục đích để đi thi, nhờ đó mà đã có được trang bị kiến thức. Vào năm 2003, khi tôi bắt đầu điều tra, cụ đồ Nho cuối cùng trong làng vẫn còn khỏe, nhưng sau đó không lâu thì ngã bệnh rồi mất, truyền thống [Nho học coi như] đã bị đứt.

Về Phật giáo thì, ngoài các vị trụ trì có vợ đã trình bày ở trên, còn có những nhân vật [đáng chú ý] khác: trên là các cư sĩ tại gia (người có lòng nhiệt thành với tín ngưỡng, làm lễ và đọc kinh hàng ngày ở nhà, xuất hiện thường xuyên ở chùa) và những bà vãi lớn tuổi (đến chùa vào các dịp lễ thường kỳ); tiếp theo là những người thường thắp hương lên bàn Phật tại nhà mình, khi có cơ hội thì đến lễ chùa, ăn chay vài ngày trong một tháng; và còn có những thanh thiếu niên tham gia vào hoạt động của các Gia đình Phật tử. Ngoài ra, người làng nói chung thì thường thắp hương lên bàn thờ ở gia đình mình, thế nhưng thường không tụng kinh niệm Phật thường ngày hay chọn lựa chùa mà mình yêu thích để đến lễ định kỳ; tuy vậy, họ thường có hiểu biết về cách thức của các nghi lễ Phật giáo, như lễ tang, lễ giỗ, đi lễ chùa.

Về thầy cúng, tức người thực hành các nghi lễ của Đạo giáo đã Việt hóa và của tín ngưỡng dân gian, thì hiện có hai vị đang làm nghề ở làng Thanh Phước. Cả hai vị này đều học từ trụ trì có vợ ở một làng khác, gia đình không có truyền thống khoa cử, nhưng hiểu biết Hán văn ở mức vừa phải. Không chỉ có người làng đến nhờ vả hai vị này, mà phần nhiều là người từ các nơi khác tới.

Cũng có những nhà giàu có còn mời Đạo sĩ ở vùng ngoại ô thành phố Huế đến làm lễ cho. Dù cũng thực hiện các nghi lễ giống như thầy cúng ở trong làng làm thì, Đạo sĩ có thể đọc sớ văn không cần có phiên âm ghi bên cạnh, cách làm có khác nhau, vì vậy hai dòng này không làm lễ chung, cũng không có giao lưu trực tiếp với nhau.

Trong làng chỉ có 2 người làm nghề Đạo Thánh Mẫu chuyên nghiệp, một người có *cảnh* 境 (điện thờ Thánh Mẫu) riêng ở nhà mình, một người có khả năng nhập đồng khi hành lễ, phần lớn người

đến nhờ vả đều là người ở làng khác. Ngoài việc trên bàn thờ của họ có bày tượng Phật và bản thân nghi lễ họ thực hiện có cả yếu tố Phật giáo, thì hầu như không có quan hệ với nhà chùa hay trụ trì và các sư.

Tín đồ Thiên chúa giáo: chỉ là con cháu của những gia đình trước đây đi lễ nhà thờ ở ngoài làng, không có quan hệ gì với Phật giáo của làng. Người thuộc các Gia đình Phật tử dù giữ khoảng cách đối với thầy cúng nhưng nhìn nhận họ là người lưu giữ văn hóa dân tộc nên vẫn có sự giao lưu, còn với nhà thờ thì họ xem đó là cái hoàn toàn khác chất với mình nên không có giao lưu.

Về những người vô thần luận: khi điều tra ở Bắc Bộ thỉnh thoảng tôi thấy người ta cho mình là "người duy vật", còn ở làng Thanh Phước thì đến nay vẫn chưa gặp vị nào như vậy.

4.6. "Tam giáo đồng nguyên" ở cấp độ làng

"Tam giáo đồng nguyên" ở cấp độ làng là trên cơ sở có những hệ thống nghi lễ - là nghi lễ Nho giáo với trung tâm là thờ cúng tổ tiên (có pha khá nhiều yếu tố của Phật giáo), hệ thống nghi lễ thuần Phật giáo do các sư xuất gia chủ trì, hệ thống nghi lễ Đạo giáo đã Việt Nam hóa do các thầy cúng chủ trì, hệ thống nghi lễ thuộc tín ngưỡng Thánh Mẫu được phái sinh ra từ Đạo giáo - những người làm nghi lễ chuyên nghiệp và người làng nhận biết được các yếu tố khác nhau giữa các hệ thống ấy, và dựa vào kinh nghiệm hay sở thích của bản thân mà thực hiện hay nhờ thực hiện các nghi lễ theo phương thức đã lựa chọn. Trong đó, liên quan đến Nho giáo, rất ít trường hợp Khổng Tử trở thành đối tượng lễ bái, hầu như không thấy gì ngoài tổ tiên. Vốn trước đây sớ văn dùng trong lễ giỗ là văn của Nho giáo, nhưng ở Trung Bộ thì nó lại mang nội dung mang tính Phật giáo, điều này là điểm độc đáo của Việt Nam. Ngoại trừ Thiên chúa giáo, ảnh hưởng của Nho giáo có thể thấy được trong phương thức hành lễ của các dòng phái - các động tác cơ bản khi lễ bái, dâng hương, dâng rượu, dâng trà, đọc sớ văn - và trong quan niệm về thờ cúng tổ tiên cũng như trong việc phân chia vai trò khi hành lễ dựa vào quan hệ thân tộc.

5. Gia đình Phật tử trong hoạt động của nhà chùa

Chùa Hồng Phúc của làng Thanh Phước hiện nay vẫn nằm dưới sự quản lí của làng. Trụ trì của chùa là thế tập từ đời bố, nhưng dưới hình thức là được làng mời đến giúp. Các công việc của chùa được vận hành chủ yếu bởi Ban hộ tự. Cùng với việc tụng kinh của những người cao tuổi trong Ban hộ tự, hoạt động của đoàn thiếu niên "Gia đình Phật tử" rất sôi nổi, về qui mô thì còn vượt cả hoạt động của hội người cao tuổi.

5.1. "Gia đình Phật tử" của Thanh Phước

Về mặt tổ chức, có 3 cấp, gồm: thiếu nhi là từ 2 đến 7 tuổi (*oanh vũ*), thiếu niên là từ 7 đến 13 tuổi (*thiếu*), thanh niên là trên 18 tuổi (*thanh*); nhóm thiếu nhi và thiếu niên đều có 14 người, người chỉ huy của các nhóm ấy là *Huynh trưởng*兄長của nhóm thanh niên. Từ 19 giờ đến khoảng 21 giờ buổi tối các ngày Chủ nhật, ngày đầu tháng, ngày trăng tròn - tức là 1 tháng 6 lần - có khoảng 50 em và một vài chỉ đạo viên là thanh niên sẽ tập trung tại chùa.

Lễ vào ban đêm của "Gia đình Phật tử" của làng Thanh Phước

Tượng bán thân Lê Đình Thám ở trong sân chùa Từ Đàm

Một năm có hai hoạt động lớn, vào ngày Phật đản 14 tháng 4 và ngày Vu Lan 14 tháng 7, các em dựng lều trại và nấu ăn theo nhóm ở trong khuôn viên chùa.

5.2. Tóm tắt lịch sử của phong trào "Gia đình Phật tử"

Nếu nói ngắn gọn về phong trào "Gia đình Phật tử", thì đó là tổ chức thiếu niên nam (Boy Scouts)[4] theo kiểu Phật giáo. Với tư cách là một khâu trong Phong trào Chấn hưng Phật giáo nổi lên ở thập niên 1930, nó được sáng lập bởi bác sĩ Lê Đình Thám vào năm 1942. BS Thám là người học y học phương Tây nhưng lại sinh ra trong một gia đình trí thức Nho giáo, và có quan tâm đến Phật giáo. Năm 1930, ông trở thành Phật tử với sự khai ngộ của hòa thượng Giác Tiên chùa Trúc Lâm竹林寺 ở Huế. Năm 1932, ông sáng lập Hội An Nam Phật học安南仏学会, khuyến khích việc xây dựng các Niệm Phật đường念仏堂ở rất nhiều làng xã - đơn vị cơ bản của Hội. Phân hội được đặt ở những Niệm Phật đường lớn, tập hợp đệ tử, trở thành cấp đơn vị cơ sở của "Gia đình Phật tử".

5.3. Hoạt động của "Gia đình Phật tử" ở làng hiện nay

Trong Gia đình Phật tử ở làng - đơn vị cơ bản - dưới sự chỉ đạo trực tiếp của những thanh niên đã trở thành Đoàn trưởng hay Huynh trưởng, thanh thiếu niêm nam nữ hội viên học về Phật giáo, làm việc thiện một cách tự nhiên, tham gia các hoạt động công ích như quét dọn chùa. Trụ trì hay Trưởng ban Ban Hộ tự đóng vai trò cố vấn, nhưng chỉ dừng lại ở mức thỉnh thoảng xuất hiện thôi mà hầu như không trực tiếp nói chuyện hay kêu gọi gì. Gia đình Phật tử có đặc trưng mang tính lớp tuổi, chẳng hạn: Huynh trưởng sẽ thăng tiến theo 5 bậc tư cách dựa vào số năm làm việc và các cuộc thi được tổ chức tại Hội Gia đình Phật tử của tỉnh. Gia đình Phật tử của làng sẽ thông qua tổ chức trên của mình là Gia đình Phật tử tỉnh Thừa Thiên Huế để thống nhất vào Gia đình Phật tử Việt Nam.

Ở Niệm Phật đường chỉ đặt tượng Phật, các tượng thần Phật không thuộc hệ thống Phật giáo trước đây bị loại bỏ, [người ta] chủ trương việc giáo hóa chỉ dựa vào giáo lý Phật giáo. Những hoạt

[4] Với tư cách cá nhân, nam và nữ đều có thể tham gia, vì vậy, về mặt tổ chức thì không có sự phân biệt nam và nữ; nhưng trên thực tế, nhiều trường hợp vẫn có sự phân biệt nam nữ, điều đó phản ánh nguyên tắc "nam nữ phân ly" của Việt Nam

động như trên của Gia đình Phật tử dù cho không bài trừ trực tiếp và mạnh mẽ Phật giáo cũ còn lưu ở làng đi nữa thì, cũng là Phật giáo mới có cơ sở là giáo lý đã được học tập, và sẽ thờ ơ với các tập tục cũ mang tính truyền thống hàm chứa trong Phật giáo cũ.

Thêm nữa, khi dư dật về kinh tế, người ta có xu hướng mời các sư ở bên ngoài về chủ trì lễ tang hay lễ giỗ, điều này cũng cho thấy ảnh hưởng của nguyên lý Phật giáo mới mạnh lên. Việc phục hồi nghi lễ do tác động của tăng trưởng kinh tế những năm gần đây và việc tìm về với truyền thống dựa trên tinh thần của chủ nghĩa dân tộc đã giúp ích cho việc lưu truyền các yếu tố truyền thống trong nghi lễ của thầy cúng và bà đồng; thế nhưng, về lâu dài, do sức cuốn hút sự quan tâm của người trẻ yếu ớt, cho nên đang ở trong khuynh hướng giảm thiểu[5].

Hướng đi của sự thay đổi

Trước đây, ở các chùa, người ta có dâng đồ mặn. Mãi đến 30 năm trước, người ta dâng cho Quan Thánh thịt lợn và thịt vịt, nhưng hiện nay thì chỉ thấy dâng đồ chay thôi. [Trước đây] bàn

[5] Sự không quan tâm đến phong tục tập quán truyền thống của thế hệ trẻ cũng có thể thấy ở làng Thanh Phước, đặc biệt việc có hay không thực hiện lễ ông Táo trở thành một chỉ báo. Thế nhưng, việc thờ thần Tài thì không phản ảnh rõ, ngay cả lớp trẻ cũng có nhiều người đặt bàn thờ ông Địa ở trong nhà. Bởi vậy, không hẳn là toàn thể tín ngưỡng dân gian sẽ suy giảm cùng với việc thay đổi thế hệ .

thờ được bày biện rất phong phú, hoạt động tín ngưỡng được tiến hành đa dạng, nhưng đã bị chỉnh lý cho tập trung vào hoạt động liên quan đến Phật giáo. Do đó, cách bài trí mang tính đa thần như thấy ở trong hình ở trên đây, trong ký ức của người cao tuổi thì là những gì được kết hợp phát sinh khi thực hiện lần lượt các hoạt động [đa dạng], còn với người thuộc thế hệ không có thể nghiệm như vậy thì chỉ là những gì thuộc về quá khứ. Đặc biệt là tên thần hay khai tổ của một dòng họ được ghi bằng Hán văn trong bài vị hầu như không còn sức gợi lại ký ức của quá khứ. Sắc phong được lưu giữ rất cẩn thận, nhưng với tình hình hiện nay hầu như đã hết người có thể đọc hiểu chữ Hán thì, mặc dù đều có chung nhận thức đó là thứ quan trọng với ý nghĩa là di sản văn hóa, nhưng người có quan tâm và hiểu biết cụ thể về một phần nội dung của sắc phong thì chỉ là các bô lão cao niên hay nhà sư trụ trì biết đọc Hán văn. Bởi vậy, nếu xuôi theo động thái này, có thể suy nghĩ rằng, những gì mang tính đa dạng của quá khứ trước đây về thực chất đã không được lưu giữ trong ý thức của mỗi người nữa, và khuynh hướng mang màu sắc chủ nghĩa nguyên lý Phật giáo sẽ trở thành chủ lưu. Nếu vận dụng một cách tự giác quan điểm coi trọng tính đa dạng của văn hóa thì, việc không thể thiếu là: tìm lại những di sản cụ thể của quá khứ, và giảng giải bằng quốc ngữ về ý nghĩa của chúng. Khi thực hiện việc ấy, có lẽ cần phải phân biệt được rằng, chỉ đơn thuần xem hoạt động tín ngưỡng của quá khứ là tri thức lịch sử văn hóa, hay là có thể lựa chọn/lấy bỏ để sử dụng vào tín ngưỡng hiện nay. Sự nỗ lực nhường ấy có mục đích là làm thay đổi nhận thức thông thường của người đời, vì vậy cần phải có một phong trào có năng lượng lớn. Ở Việt Nam, tôi nghĩ rằng, có thể tìm thấy khả năng trong sự kết hợp với chủ nghĩa dân tộc hay chí hướng mưu cầu lợi ích ở hiện thế.

6. Ảnh hưởng của Phật giáo ở Trung Bộ

Ở điểm nhà sư có vợ có thể trở thành trụ trì của chùa thì [Trung Bộ Việt Nam] rất gần với Nhật Bản. Tuy nhiên từ quá trình lịch sử sau đây mà nhìn thì Nhật Bản lại khác cơ bản với Việt Nam hiện nay, đó là: ở Nhật Bản, từ sau Minh Trị duy tân, việc có vợ của sư

đã được công nhận/cho phép[6], bởi vậy họ sẽ được ở trong chùa với tư cách là sư chính thức và thực hiện việc quản lí chùa cũng như các nghi lễ Phật giáo.

Việc đọc lời cầu khấn ghi thành văn bản như sớ văn như khi hành lễ ở Việt Nam thì, ở Nhật Bản chỉ thấy cái tương đương là văn khấn gọi là norito của thần đạo. Cũng hiếm khi người ta cùng một lúc mời gọi thần linh ở các hệ thống khác nhau. Trong cuộc sống thường nhật, khi người ta cầu khấn mang tính cá nhân có thể đọc "Thần, Phật...", việc xếp ngang hàng hai cái đó với nhau là biểu hiện cho nguyện vọng của cá nhân ấy muốn được sự trợ giúp của tất cả các lực lượng siêu nhiên, còn trong nghi lễ của đền hay chùa trên thực tế thì người ta không có tư tưởng xếp ngang hàng như vậy.

Ở Nhật Bản không có những vận động mang tính tổ chức vượt qua giới hạn của các tông phái dành cho tầng lớp thanh thiếu niên như "Gia đình Phật tử". Điều này phải chăng có nguyên nhân từ việc tổ chức chùa chiền ở Nhật Bản vẫn kế thừa chế độ *gia đình đệ tử chùa* 檀家制 của thời Êđô, và trước trào lưu hiện đại hóa, họ không cảm thấy sự cần thiết phải vào một thử nghiệm mới[7].

---

[6] Giáo đoàn lớn nhất Nhật Bản là Tịnh Độ Chân Tông浄土真宗, khai tổ của nó là sư Shinran 親鸞 cũng có vợ, từ sau đó, việc sư có vợ được công nhận; còn các giáo đoàn khác thì cấm việc có vợ cho đến Minh Trị duy tân, nhưng với trường hợp ngoại lễ vẫn được công nhận, điều này cho thấy thái độ trước giới luật ở Nhật Bản khác với những xã hội khác.
The Jodo Shinshu Sect (one of the largest sect in Japan) has admitted the marriage of the priest since 13th century, the founder took wife.

[7] Không phải là hoàn toàn không có những thử nghiệm chủ trương rằng Phật giáo không chỉ đơn thuần là phong tục tập quán phải tuân thủ, mà còn là một phương cách hữu hiệu để đối ứng với những vấn đề mang tính hiện đại ở xung quanh chúng ta. Không hiếm trường hợp sư ở các chùa thông qua nói chuyện giao tiếp hay thuyết pháp cho tín đồ là các gia đình Phật tử bình thường, hoặc qua quảng cáo hay gần đây là blog trên internet, mà tích cực giảng giải về ý nghĩa của giáo lý và nội dụng của tín ngưỡng cho tín đồ. Thế nhưng không có trường hợp nào thành công với ý nghĩa là vận động mang tính tổ chức của tông phái.
It is true that some priests have been trying to make Buddhism more meaningful toward the solving of problems in life than a conventional custom, through their preaches or newsletter (now web log) to the *danka* people (families belonging to the *pagoda* as worshippers). But, their individual trials have not yet been able to form a systematic movement.

Bây giờ xin nêu mấy điểm mà tôi lưu tâm trong so sánh với trải nghiệm của mình trong điều tra ở Trung bộ.

- Thực hiện lễ tang và lễ giỗ theo phương thức của Phật giáo, thường mời sư ở các chùa về làm lễ cho.

- Món chay đang phổ cập, hết sức đa dạng và đạt trình độ cao. Có những thứ đơn giản trên cơ sở chế biến nguyên liệu do nhà chùa đưa ra, đến những thứ trang trí công phu cho gần với món đồ mặn. Ở trong gia đình bình thường thì cơ hội làm món chay cũng nhiều: vào một ngày nào đó trong tháng gia đình tổ chức nấu chay; khi có giỗ chạp thì thường sử dụng đồ chay; trong trường hợp mời sư các chùa về thì, mời khách khứa bằng món mặn, còn sẽ chuẩn bị món chay cho nhà sư. Về ăn thịt chó thì không nhiều như thấy ở Bắc Bộ.

- Phong trào cải cách Phật giáo nổi lên từ Huế. Đặc biệt, hoạt động của Gia đình Phật tử rất rầm rộ. Có lẽ đúng hơn là một cuộc cải cách làm thay đổi thể chế Phật giáo cũ, mà đó là một luồng của phong trào hiện đại hóa rất thịnh vào thập niên 1920.

- Về nữ thần có liên quan với chùa thì, Thiên Y A Na nổi trội hơn Thánh Mẫu. So với Bắc Bộ thì tín ngưỡng nữ thần trong chùa yếu hơn, chẳng hạn như không thấy có bàn thờ dành cho Quan Âm Thị Kính - vốn thường thấy ở Bắc Bộ. Đây là ảnh hưởng của phong trào cải cách, hoặc cũng có thể là tín ngưỡng Thiên Y A Na trùng với tín ngưỡng Thánh Mẫu ở Bắc Bộ.

Tôi thử đọc và so sánh hai sớ văn mà mình đang có trong tay, một của Bắc Bộ (làng Triều Khúc năm 1994) và một của Trung Bộ (năm 1999), thì thấy một số điểm đáng chú ý sau.

1- Về khổ giấy thì, sớ Trung Bộ lớn hơn, thường là sử dụng chữ rời. Có sự phân biệt rõ ràng về nơi chốn sử dụng dựa vào màu sắc (màu vàng và màu trắng), màu trằng chủ yếu dùng khi có hung sự và dành cho người dưới mình;

2- Sớ Trung Bộ mang đậm màu sắc Phật giáo. Có thể thấy điều này trong sớ dùng cho lễ giỗ: ở Bắc Bộ thì gọi linh hồn tổ tiên là *chân linh* 真靈, nội dung đơn giản và mang màu sắc Nho giáo;

còn ở Trung Bộ thì gọi linh hồn tổ tiên là *hương linh*香靈, nội dung mang màu sắc Phật giáo nói về việc hương linh nghe kinh quý sẽ ra khỏi tam đồ 三途mà đi về niết bàn 涅槃.

3- Ở Bắc Bộ thì các thần thuộc hệ thống Thánh Mẫu hay xuất hiện cùng với thần thuộc hệ thống Phật giáo, còn ở Trung Bộ thì có khuynh hướng xuất hiện riêng rẽ. Chẳng hạn như: ở Bắc Bộ, với ý mong có được sự chứng giám cho toàn bộ nghi lễ thì ở phần mở đầu thường mời Bồ Tát và các thần thuộc hệ thống Thánh Mẫu như *Tứ phủ công đồng đại đế* 四府公同大帝 và *Thập bát long thần* 十八竜神; còn ở Trung Bộ thì, chỉ mời gọi các vị trong hệ thống Phật giáo là Tam Bảo三宝và Bồ Tát 菩薩, và kèm theo đó là lời khấn "Hòa nam bái 和南拝" bằng tiếng Pali.

4- Về chủng loại sớ và số lượng thần thì, ở Trung Bộ nhiều hơn. Chẳng hạn như: trong sớ văn dùng cho đêm trừ tịch, tức là khi bàn giao công việc của quan thống lĩnh tam giới, cả hai bên đều cầu nguyện về phúc thọ, nhưng ở Bắc bộ thì chỉ đơn giản nói đến quan hành khiển và phán quan; còn ở Trung Bộ thì có thêm hai vị nữa là thần hành binh 行兵và sứ giả quỷ vương 鬼王使者, đồng thời còn nói rõ về nhiệm vụ là thống trị các nước, lên xe để tuần hành tam giới, lại có thêm cả lời khấn "Hòa nam bái".

Tuy nhiên, sự khác nhau này có khả năng là phản ánh sự khác nhau về thời gian thu thập chúng, vì vậy cần thiết phải thu thập tư liệu hiện nay để so sánh.

Đối với câu hỏi vì sao Phật giáo ở Trung Bộ, đặc biệt là Huế, lại thịnh như vậy, có thể nghĩ rằng có nguyên nhân lịch sử.[8] Đồng thời, cũng có thể nêu thêm một nguyên nhân nữa, là: Phật giáo đã hình thành ở khu vực này có phạm vi bao quát rộng, dễ dàng trong việc thu phục được sự ủng hộ của mọi người. Cũng có thể nghĩ đến điều sau: triều Nguyễn nhắm đến một nhà nước Nho giáo, làm cho Nho giáo thẩm thấu đến cấp độ sinh hoạt thường ngày của dân

[8] Các chúa Nguyễn để tránh cái nhìn kì thị/dị đoan của tư tưởng chính thống Nho giáo ở Đàng Ngoài, đã xem Phật giáo là quốc giáo và giúp nó phát triển, điều này trở thành nền móng cho sự hưng thịnh của Phật giáo ở Đàng Trong, mà Huế là trung tâm (大西n.d.3-4).

chúng, nhưng [Phật giáo] đã trở thành phương thuốc cứu giúp cho người ta ở lĩnh vực mà Nho giáo không cứu giúp được. Có lẽ độ thẩm thấu của Nho giáo ở thời kỷ nhà Nguyễn sẽ không có khoảng cách lớn giữa Bắc Bộ và Trung Bộ, nhưng ở Bắc Bộ thì độ phổ cập đến phạm vi làng xã của tín ngưỡng Thánh Mẫu mạnh hơn nhiều, có chức năng cứu giúp đối với những phụ nữ không may mắn; còn ở Trung Bộ thì Phật giáo có tầm bao quát rộng hơn.

7. So sánh

7.1. So sánh với Nhật Bản

Về sự tồn tại của chùa ở trong làng, như đã trình bày, Việt Nam và Nhật Bản rất gần nhau. Nhưng cũng có nhiều điểm khác nhau.

Về tính đa thần của chùa thì, ở Nhật Bản có khi thần của thần đạo sẽ trở thành thần trông coi chùa nên được thờ ở trong khuôn viên chùa, nhưng không có việc thờ vị thần đó ở trong gian chính/tam bảo. Còn ở đền thờ thần thì lại rất thường thấy hiện tượng *thần Phật hỗn dung* 神仏習合, cùng thờ cả thần và Phật, mà Phật giáo thì được tôn ở vị trí cao hơn, trong khuôn viên đền có chùa gọi là Thần Cung Tự 神宮寺, và ngay cả ở trên bàn thờ thì vị thần được thờ ở đó được xem là hóa thân của Như Lai hay Bồ Tát. Đến thời Minh Trị, phía thần đạo mong trở thành quốc giáo, nên đã nổ ra phong trào hủy Phật bài trừ Thích ca 廃仏毀釈運動, kêu gọi việc phân ly giữa thần và Phật. Mũi tấn công của phong trào này không phải chỉ là những nơi hỗn dung thần Phật, mà còn lưu tâm cả đến một số chùa làng.

Việt Nam có khác với Nhật Bản, ở chỗ: bàn thờ ở trong chùa đặt cả các vị thần của tín ngưỡng dân gian, và nhất là đã không có hiện tượng quá khích giống như phong trào hủy Phật bài Thích, mặc dù đã có phong trào mang tính chủ nghĩa nguyên lý nhằm làm rõ ranh giới của các tôn giáo Nho - Phật - Đạo.

7.2. So sánh với Hàn Quốc

Ở Hàn Quốc, chùa chưa hẳn đã có ở từng làng, phần lớn là ở trên núi cách xa làng, và dù có ở trong làng thì chỉ có một bộ phận người làng là đệ tử (nơi nào quan niệm Nho giáo mạnh thì đệ tử hầu

như chỉ là nữ), đệ tử là người ở làng khác đến, không tồn tại cách suy nghĩ lấy làng làm đơn vị tính phạm vi đệ tử của chùa.

Cuộc chuyển đổi từ vương triều Cao Li - Phật giáo làm quốc giáo - sang vương triều Triều Tiên (1392) đã đánh một đòn nặng vào Phật giáo Triều Tiên. Thêm nữa, vào thế kỷ XVII thì tầng lớp quan lại Nho giáo tôn thờ Chu Tử nắm được thực quyền, lại tăng thêm sự áp chế nghiêm ngặt đối với Phật giáo, như tịch thu tài sản của chùa, can thiệp vào tư cách của sư, phá hoại chùa ở bên trong Seoul, cấm sư không được vào Seoul. Sư đã phân hóa thành hai dòng: một dòng là "Lý phán tăng 理判僧" chỉ những người đã tránh sự bức hại mà vào núi tiếp tục tu hành tham thiền hay nghiên cứu giáo lý; một dòng là "Sự phán tăng 事判僧"chỉ những người làm tạp vụ ở trong chùa, vào trong dân chúng làm các nghi lễ theo yêu cầu của dân chúng. "Sự phán tăng" thì không tu hành, hay phá giới, nên bị coi thường giống như cách nhìn dành cho shaman, nhưng họ tiếp xúc với dân chúng, đáp ứng yêu cầu của dân chúng, thẩm thấu vào cuộc sống qua việc tiếp nhận tín ngưỡng dân gian. Vốn họ cũng tuân thủ việc giữ gìn ngũ giới, nhưng trong thời kỳ bị Nhật Bản đô hộ, khi mà Phật giáo Nhật Bản tiến hành việc truyền giáo tại đây thì đã chịu ảnh hưởng của Phật giáo Nhật Bản, và vì thế đã xuất hiện những vị sư có vợ. Họ đã trở thành phái đa số, nhưng sau khi sự thống trị của Nhật Bản kết thúc, trong "phong trào sạch hóa Phật giáo 仏教浄化運動" dưới thời tổng thống Lý Thừa Vãn, đã bị cho là "sư mang màu sắc Nhật" và bị đàn hặc bởi "phái dân tộc, phái tì kheo" vốn trung thành với giới luật; sau đó, đã hình thành nên "dòng thái cổ 太古宗", thu nạp nhiều yếu tố của tôn giáo dân gian, lấy vùng nông thôn làm cơ sở để tiếp tục tồn tại.[9]

Ở nhiều chùa thuộc hệ thống dòng thái cổ, ngoài các tượng Phật như Phật Đà ra, người ta còn thờ các vị thần linh của Đạo giáo và của tín ngưỡng dân gian, như Thất tinh các 七星閣, Sơn thần các 山神閣, Minh phủ điện 冥府殿. Thêm nữa, các thầy cúng thuộc hệ thống Phật giáo gọi là "Bồ Tát 菩薩" và trong tín ngưỡng dân gian (như bà đồng), đều tiếp thu nhiều yếu tố của Phật giáo.

[9] Về Phật giáo Hàn Quốc tôi dựa vào Okada Hiroki岡田弘樹 (1999:50-53) và những chỉ giáo của ông qua mail.

Ở những làng *lưỡng ban*两班村, có việc đọc văn khấn theo kiểu Nho giáo trong dịp lễ hội của làng hay trong lễ giỗ, nhưng chỉ có nội dung rất đơn giản, đối tượng nhận sớ thường chỉ hạn vào linh hồn tổ tiên hay Thành hoàng, không có việc đọc một loạt tên thần như ở Việt Nam. Nội dung đa dạng thì thấy trong lời hát văn hay cầu đảo của Shaman (末成1982,1985). Trong giới trí thức thì có một nhận thức rằng Phật giáo là một tôn giáo thế giới, là tôn giáo cao cấp mang tính phổ biến khác với tín ngưỡng dân gian (như Shaman), cũng có người bày tỏ sự hứng thú với giáo nghĩa Phật giáo. Chẳng hạn, có những thanh niên trí thức yêu thích Phật giáo đã tổ chức lễ cưới của họ theo phương thức Phật giáo.

7.3. So sánh với người Hán ở Trung Quốc và Đài Loan

Không tồn tại "chùa làng". Không nhất thiết ở trong làng phải có chùa, và nếu có thì không hẳn toàn bộ người làng trở thành tín đồ của chùa ấy, đây là điểm khác với Việt Nam và Nhật Bản. Không chỉ có chùa, mà phần nhiều miếu cũng không lấy làng làm đơn vị.

Ở chùa thường có sư hay ni, nhưng lễ tang thì lại do một người chuyên làm nghề[10] có vợ và để tóc đảm trách toàn bộ từ khi từ trần đến khi mai táng[11].

Trụ trì của chùa thì không thể có vợ. Tôi có nghe rằng trong thời kỳ cách mạng văn hóa, vào năm 1988, ở Mai Huyện có việc nhà sư bị cưỡng chế phải có vợ, nhưng không biết rõ về mức độ phổ biến của những trường hợp như vậy.

Trong chùa chủ yếu đặt tượng Phật, nhưng cũng có khi ở một gian riêng/nhà riêng sẽ đặt tượng thần không thuộc hệ thống Phật giáo[12]. Ở tỉnh Quảng Đông, vào năm 1988, chùa đã mở cửa cho

[10] Ở Bắc bộ Đài Loan, được gọi là *tác trai tử* 做齋仔, *tác hòa thượng* 做和尚 (xem 末成1984).

[11] Đây là chỉ vùng Hoa Nam, như Đài Loan, Phúc Kiến, Quảng Đông, nơi có quan niệm "cái chết" là "bẩn穢れ", còn các vùng khác thì tôi chưa xác nhận được.

[12] Như thấy trong tư liệu ở phần phụ lục của Tiền Đan Hà 錢丹霞: 2007), hiện nay hiện tượng này khá phổ biến, trong 22 chùa ở huyện Tượng Sơn tỉnh Chiết Giang thuộc Trung Quốc có tới 10 chùa đặt tượng thần không thuộc hệ thống Phật giáo; Quan Công, Thần Tài, Nam Tào Bắc Đẩu xuất hiện nhiều, nhưng không thấy có Ngọc Hoàng Thượng Đế.

khách tham quan đến thăm viếng, nhưng ở thời kỳ hoạt động của tín đồ bình thường còn bị hạn chế thì, những tín đồ Phật giáo tại gia tổ chức ra hội cư sĩ, tề tựu ở nơi có đặt tượng Thích Ca hay Di Lặc, mời sư đến tụng kinh và hành lễ.

Về sớ văn, cũng giống như Việt Nam, hết sức đa dạng, khi hành lễ cũng sử dụng một loạt sớ.

Ở Đài Loan, trong bối cảnh cùng với việc đẩy cao học lịch của người bình thường và sự đổ dồn của dân số về các đô thị, quan tâm đến Phật giáo tăng lên, phong trào cải cách Phật giáo được tiến hành bằng hình thức mới như sử dụng thông tin đại chúng hay tập trung đông người.

* * *

Việc so sánh với các xã hội Đông Á khác đưa đến một nhận thức rằng, làng Thanh Phước không phải trường hợp cá biệt, mà có những xuất phát điểm tương đồng với các xã hội khác nên đáng để quan sát. Về sự tồn tại của "chùa làng", với Nhật Bản thì đó là sự tương đồng, còn với Hàn Quốc và Nhật Bản thì thấy có những điểm khác nhau. Tính đa thần của bàn thờ truyền thống cũng là hiện tượng tương đồng ở các xã hội khác, tuy có độ lệch về tầng bậc và thời đại. Sự tồn tại của sư có vợ thì có thể nhìn nhận như sau: nếu xem Nhật Bản là một cực với việc cho phép sư chính thức có vợ, và các xã hội khác không cho phép điều đó là một cực khác đối lập, thì thật ra, trên thực tế, có sự tồn tại ở giữa hai cực ấy một loại hình người làm tôn giáo chuyên nghiệp theo phương thức của nhà sư và thực hiện các công việc của Phật giáo. Như vậy, có thể hiểu rằng, với Phật giáo ở nghĩa rộng thì, những phong trào chỉnh lý hay cải cách xuất phát từ giáo lý Phật giáo ở các xã hội khác nhau chính là được xuất hiện trong quá trình hiện đại hóa.

8. Kết luận

Cần chú ý đến trường hợp chùa Hồng Phúc của làng Thanh Phước không chỉ là việc bảo lưu khá tốt những đặc sắc mang tính truyền thống của vùng Trung Bộ, mà còn ở điểm sau: phong trào cải cách của phía Giáo hội Phật giáo với mong muốn dựa vào giáo lý

Phật giáo để thay đổi tính đa dạng trước đây đã không lan tỏa một cách hoàn bích, mà với một thế cân bằng có phần hơi khác lạ đã tạo ra sự tiếp hợp giữa quá khứ và hiện tại.

Thế cân bằng ấy không thể cố định được trong bối cảnh cuộc sống xã hội đang thay đổi từng phút, cho nên cần phải nhìn nó trong sự biến đổi của hoạt động tín ngưỡng và nghi lễ. Ở kết luận này, sẽ không nói về đặc trưng mang tính tĩnh lặng nữa, mà muốn chỉ ra những phương hướng trong hoạt động tín ngưỡng của xã hội làng xã hiện nay để thử dự đoán về tương lai.

Sự phát triển kinh tế và sự thẩm thấu của kinh tế thị trường thế giới ở Việt Nam gần đây, dù có xa với các đô thị lớn ở Bắc Bộ và Nam Bộ như Hà Nội và Sài Gòn, nhưng đã lan đến Trung Bộ, ở vùng nông thôn tại đây cũng xuất hiện sự mở rộng của khoảng cách giàu nghèo, về mặt tín ngưỡng cũng đã nổi rõ sự khác biệt về giai tầng.

Tầng lớp ở dưới không được nhận nhiều ân huệ từ sự phát triển kinh tế sẽ không cảm thấy an tâm với cảnh nghèo vốn có, từ những bất mãn hay bất an do bị rơi vào nghịch cảnh đã khiến họ tìm sự cứu giúp của tín ngưỡng, nhưng họ không có dư dật để có thể mời thầy ở bên ngoài tới (sư chính thức, đạo sĩ) - một công việc tốn kém - họ không cần thiết phải trang trí mẻ ngoài nên chỉ mời thầy cúng đến làm các nghi lễ mang tính truyền thống. Đạo Thánh Mẫu dù được vận dụng trong những trường hợp bất hạnh liên tiếp mà không rõ nguyên nhân, nhưng việc ra trình đồng và hầu thì lại tốn kém rất nhiều về tiền bạc và thời gian. Họ đành phải mời thầy cúng cả trong trường hợp chữa bệnh.

Tầng lớp trung lưu chiếm đa số hộ nông dân ở trong làng, khi mà họ có dư dật do có thêm thu nhập thì sẽ đặt một bàn thờ rất lộng lẫy vào gian giữa của ngôi nhà ba gian, với nghi lễ quan trọng nhất là lễ tang thì cũng sẽ mời sư chính thức tới và tổ chức linh đình. Với lễ giỗ, nếu không dư dật thì có thể chỉ mời thầy cúng đến, hoặc cũng không mời ai cả chỉ tự làm ở nhà mình thôi. Những người nhiệt thành thì làm lễ và tụng kinh hàng ngày, đều đặn ăn chay cố định vào một ngày trong tháng. Những việc này mang đậm màu sắc của

Phật giáo mới. Tuy nhiên cũng không hẳn là họ đoạn tuyệt với các nghi lễ mang tính truyền thống trước đây. Hiện nay nhà hai tầng bê tông cốt thép đang tăng lên, khi xây cất thì việc tẩy uế cho nguyên vật liệu hay lễ cất nóc vẫn rất được xem trọng. Trong việc trị bệnh thì do phát triển chế độ bảo hiểm xã hội mà người ta dễ dàng đi đến bệnh viện Tây y ngay từ khi đau ốm.

Tầng lớp trên đang ăn nên làm ra thì đương nhiên là cầu sự phát triển với thần tài, việc họ thực hiện một cách linh đình những nghi lễ trong năm như tất niên, khai trương, cúng đất, tạ mộ, thì không phải chỉ là hướng đến các vị thần, mà còn là việc không thể thiếu để quảng cáo với người làm công của mình hay với người thân.

Cũng thấy có lễ trấn hồn 鎮魂 khi có tai nạn giao thông, hay lễ tẩy uế cho xe ô - tô để phòng tránh tai nạn. Để cầu sự an bình cho sức khỏe của cán bộ lãnh đạo thì, phu nhân của họ sẽ cầu nguyện, và nhu cầu đối với Đạo Thánh Mẫu không giảm.

Tài liệu tham khảo / References

- Hoang Trong So (Thich Nguyen Tam) (2000) *Contemporary Buddhism in Vietnam: A Focus on th Hue Area* Ph.D. Dissertation to.Graduate School of Aichi Gakuin University) 愛知学院大学　博士論文.
- Hoang Trong So *Contemporary Buddhism in Vietnam: A Focus on the Hue Area*
- 岡田浩樹　(1999)「沈黙する多数派　ー韓国仏教の「過去」に関する試論」東京外国語大学アジア アフリカ言語文化研究所研究報告『東アジアにおける文化の多中心性』45-83頁.

  大西和彦(n.d.)「ベトナム仏教とその現状」.
- 銭丹霞 (2007) 『中国江南農村野上 鬼 祖先:浙江省尼寺の人類学的研究』風響社 .
- 末成道男　(1982)「東埔の村と祭ー韓国漁村調査報告」『聖心女子大学論叢』59集:123-218頁。
- 末成道男　(1985a) 「東埔の祖先祭祀ー韓国漁村調査報告」『聖心女子大学論叢』65集:5-96
- 末成道男　(1985b) 「村廟と村境」『文化人類学』:255-260.
- 末成道男　(1993)「功徳 儀礼の二つの型」『東洋文化研究所紀要』』116:1-60.