

SỰ DUNG HỢP TÔN GIÁO VÀ TÍN NGƯỠNG TRONG THẦN TÍCH MỘT SỐ NHÂN VẬT ĐƯỢC THỜ TRONG NGÔI CHÙA VIỆT

PHẠM THỊ THU HƯƠNG

Tóm tắt

Phật giáo du nhập vào Việt Nam từ rất sớm và nhanh chóng hoà nhập với các tín ngưỡng bản địa để trở thành một tôn giáo mang sắc thái Việt. Trong quá trình tồn tại, Phật giáo đã để lại vô số dấu ấn vật chất - những ngôi chùa. Một số chùa của người Việt khác với chùa của các quốc gia cùng chịu ảnh hưởng của Phật giáo, khi phối thờ thêm các thần linh trong tín ngưỡng bản địa của mình như các Thần, các Thánh... Điểm đặc biệt của những nhân vật này là thần tích và cuộc đời của họ được tạo ra bởi sự dung hợp của nhiều tôn giáo, tín ngưỡng, mà trong đó, Phật giáo là yếu tố quan trọng nhất. Điều đó làm nên bản sắc văn hóa của người Việt.

Từ khóa: Phật giáo, tín ngưỡng, dung hợp, văn hóa, Thần, Thánh.

Abstract

Buddhism was imported into Vietnam from early and rapidly integration with indigenous beliefs to become a religious which has Vietnamese nuances. In the existence course, Buddhism has left countless material marks - churches. Some of the Vietnamese Buddhist churches are different from other countries's churches which are also under the influence of Buddhism because Vietnamese churches added some deities in their native beliefs as Gods, Saints, etc.,. A special feature of these characters is mysterious legends and their lives which were created by the fusion of many religions, beliefs in which Buddhism is the most important factor. That makes it the cultural identity of Vietnamese.

Keyword: Buddhism, beliefs, fusion, culture, God, Saint.

Hơn 2000 năm kể từ ngày du nhập vào đất Việt, Phật giáo đã có những đóng góp đáng kể vào đời sống văn hóa, tạo nên nhiều kiến trúc, nghệ thuật độc đáo, mà tiêu biểu hơn cả là những ngôi chùa - một hình ảnh đã trở nên quen thuộc đối với mỗi người dân Việt. Trong quá trình tồn tại và phát triển, do được Việt hóa khá mạnh nên ở chùa, ngoài việc thờ phụng những nhân vật của Phật giáo, còn thờ thêm cả những nhân vật

của riêng người Việt như các vị Thần, Thánh... Và có lẽ, điểm đặc sắc nhất, thể hiện bản sắc văn hóa của người Việt chính là ở những nhân vật này, khi thần tích của họ là sự dung hợp nhuần nhuyễn giữa Phật giáo và tín ngưỡng dân gian của người Việt. Có thể điểm đến một số nhân vật tiêu biểu như: Tứ Pháp (gồm: Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện), thánh Từ Đạo Hạnh, thánh Dương Không Lộ/Nguyễn Minh Không và thánh Nguyễn Bình An...

Một điểm chung cho những nhân vật trên là trong thần tích của họ đều có những điểm khác thường và đều là kết quả của nhiều lớp tín ngưỡng tôn giáo xếp chồng lên nhau qua sự trôi chảy của thời gian.

Với hệ thống Tứ Pháp. Đây vốn là những hiện tượng tự nhiên (mây, mưa, sấm, chớp) được người Việt cổ phụng thờ trong các ngôi đền của mình. Với cư dân có nền kinh tế nông nghiệp lúa nước như người Việt, nước là yếu tố quan trọng nhất trong toàn bộ chu trình sản xuất của họ, là yếu tố có tính quyết định việc thành bại của mùa vụ. Nhưng trong lịch sử, người Việt không giỏi việc dẫn nước theo hệ thống “*mương phai*” như người Thái, cũng không biết sử dụng nước ngầm (bằng việc *đào giếng*) như người Chăm, mà chủ yếu là sử dụng nguồn nước tại chỗ (*nước mặt*), được tích trong các ao hồ; vì thế, về cơ bản là thụ động trong việc điều tiết nguồn nước. Trước thực tế ấy, để có được nước (và nhất là có đúng thời điểm trong chu kỳ sinh trưởng của cây lúa), họ thường cầu khẩn các thần linh ban cho nước bằng những cơn mưa. Bởi vậy, việc phụng thờ những hiện tượng tự nhiên liên quan đến nước chắc chắn đã phải có từ rất sớm trong đời sống tâm linh của người Việt cổ và được tôn xưng thành các vị thần như: thần mây, thần Mưa, thần Sấm, thần Sét, thần Gió.... Có thể khẳng định, nếu không chịu sự ảnh hưởng của Phật giáo, những vị thần này sẽ vẫn chỉ là Thần, có bài vị đặt thờ trong các ngôi đền chứ không thể có ngẫu tượng với cách thức tạo tác như ta thấy hiện nay ở các ngôi chùa (thuộc hệ thống chùa Tứ Pháp) là ngồi trên tòa sen - một đặc điểm không thể thiếu của các pho tượng Phật, ngồi chính giữa thượng điện của chùa và tên gọi Phật Pháp Vân (Phật có phép làm mây), Phật Pháp Vũ (Phật có phép làm mưa)...

Đọc các tài liệu như *Linh Nam chí quái*, *Pháp Vân Cổ Châu Phật bản hạnh* hay *Cổ Châu Phật bản hạnh* khi viết về các vị Phật này ta thấy rõ dấu vết của các tín ngưỡng dân gian của người Việt được thể hiện một cách rõ ràng,

đó là tín ngưỡng *thờ nước* với chi tiết sư Khâu Đà La trao cho Man Nương cây gậy cùng lời dặn “khi thấy thời tiết đại hạn, thì lấy gậy chọc xuống đất, sẽ có nước để cứu sinh dân”. Và từ đó, “mỗi khi gặp năm hạn hán, Man Nương thường dùng gậy chọc xuống đất, mạch nước tự nhiên cuộn cuộn chảy ra, dân chúng nhờ cậy nhiều”; tín ngưỡng *thờ cây* khi cũng chính Khâu Đà La - người đại diện cho Phật giáo gửi đứa bé gái do Man Nương sinh ra vào trong cây dung thụ từ đó, “cây năm nào cũng nở hoa”. Không chỉ dừng lại ở đó, ta còn thấy tín ngưỡng *thờ đá* xuất hiện trong truyền thuyết này không chỉ ở chi tiết “đứa bé ngày xưa đã hóa thành một tảng đá rất rắn chắc, riu búa của thợ đều mẻ cả” khi cưa cây thành các khúc để tạc tượng. Sự kết hợp của Phật giáo với tín ngưỡng này xem ra có phần chặt chẽ hơn, khi không thể rước tượng Pháp Vân vào chùa bởi còn thiếu tảng đá này; công việc này chỉ hoàn tất sau khi đã rước được viên đá từ dưới sông lên và đặt tên cho viên đá là *Thạch Quang Phật*.

Cũng tương tự như vậy trong các thần tích của các vị Thánh đã nêu trên. Trước hết, phải khẳng định, cũng như với Tứ Pháp, Phật giáo có vai trò quan trọng trong việc “tạo ra” thần tích của các vị Thánh này: Theo *Thiên Uyển tập anh*, các Thánh đều là những nhà sư sống trong các thời kỳ khác nhau (Không Lộ thuộc thế hệ thứ 9 của dòng thiền Vô Ngôn Thông, Đạo Hạnh và Minh Không thuộc thế hệ 12 và 13 của dòng thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi, còn Nguyễn Bình An là một thiền sư thời Trần) (1).

Với Từ Đạo Hạnh, ta thấy dường như nhân vật này chịu cả ảnh hưởng của Đạo giáo phù thủy và Phật giáo. Chi tiết cây gậy xuất hiện đến hai lần trong thần tích của ông: khi thân phụ bị sư Đại Điền đánh chết, Đạo Hạnh định dùng gậy đánh sư để trả thù cho cha thì thấy trên không có tiếng nói ngăn lại và khi cùng Minh Không và Giác Hải đi học đạo, được thần nhân tặng cây gậy có tác dụng rút ngắn đường đi..., đã cho thấy đây là mô típ quen thuộc, xuất hiện khá nhiều trong thần tích và truyền

thuyết của người Việt. Chúng ta có quyền ngờ rằng, cây gậy trong truyện Từ Đạo Hạnh có những nét tương đồng với cây gậy của Khâu Đà La trao cho Man Nương để chống hạn, cây gậy hai đầu sinh tử mà Thái Bạch Kim Tinh cho Nguyễn Tuấn (thánh Tản Viên), cây gậy của sư Phật Quang trao cho Chủ Đồng Tử và cả cây gậy mà sư Không Lộ đã dùng để giết quái vật trên biển để cứu dân lành. Mà, “cây gậy và nón là công cụ của Lý Thiết Quài dùng trong truyện *Bát tiên quá hải...*” (2, tr.394). Điều đó có nghĩa là Từ Đạo Hạnh đã chịu cả ảnh hưởng của Đạo giáo. Thật ra, đối với người Việt, ranh giới giữa Đạo giáo và Phật giáo Mật tông khó có thể phân định rạch ròi, bởi không một tôn giáo hay tông phái nào còn giữ được nguyên bản chất khi du nhập vào Việt Nam mà chúng thường hoà quyện vào nhau đến mức khó tách rời; thêm vào đó là tín ngưỡng dân gian bản địa cũng có nhiều nét tương thích. Bởi vậy đâu là lớp văn hóa sớm hơn, chúng ta khó có thể phân định. Chỉ một điều có thể khẳng định, vào lúc Từ Đạo Hạnh bắt đầu “học đạo” thì lúc đó ông không/chưa hẳn là người của thiên phái Tỳ Ni Đa Lưu Chi, vì mãi sau này, khi đã trả thù xong cho cha, Đạo Hạnh mới đi “tâm sư học đạo” và được Sùng Phạm - thế hệ 11 của thiên phái này nhận làm học trò và truyền đạo. Vậy, trước đó Đạo Hạnh đã học gì? Truyện kể Đạo Hạnh đã chọn con đường sang Ấn Độ để học phép. Vào thời điểm này, phái Mật tông đang phát triển mạnh mẽ ở vùng Đông Ấn Độ, đặc biệt là tại Bengal (ngày nay) với xu hướng lên phía Bắc và về phía Đông. Vì thế, dù không đến được Ấn Độ mà chỉ tới nước Kim Sĩ - “một tiểu quốc nằm giữa Vân Nam (Trung Quốc) và Miến Điện” (9, tr.356), hay “vùng người Thái ở giáp Vân Nam, Trung Quốc bây giờ” (3, tr. 70), thì có thể Đạo Hạnh đã tiếp thu dòng Mật tông này. Điều đó đã gợi ý cho chúng ta về một con đường ảnh hưởng của Phật giáo vào đất Việt, đó là con đường Tây Bắc và sông Hồng - dòng sông “Mẹ” của cư dân Việt, đã trở thành một con đường chở Mật tông từ vùng Tạng - Miến, Vân Nam vào đồng bằng Bắc Bộ. Sách xưa cũng kể lại

rằng, sau khi đi đến Kim Xi, Đạo Hạnh quay về tu tại núi Phật Tích, ngày ngày tụng chú Đại bi tâm Đà la ni (bài thần chú của Mật tông), chi tiết này giúp chúng ta khẳng định thêm sự ảnh hưởng của Mật tông với Đạo Hạnh cũng như sự thịnh hành của nó trong xã hội lúc bấy giờ.

Thần tích của Từ Đạo Hạnh được phủ thêm một lớp văn hóa - tín ngưỡng *thờ tổ nghề*. Trong lễ hội chùa Thầy, một trò diễn không thể thiếu, đó là *múa rối nước* được trình diễn trước toà Thủy đình. Tương truyền, Đạo Hạnh là người phát minh ra trò múa rối nước và dạy cho dân chúng vùng này. Vì vậy, từ sau khi ông hoá, hàng năm, dân chúng đều tổ chức trò múa rối nước để tỏ lòng biết ơn ông.

Đây chắc hẳn phải là trò diễn rất nổi tiếng lúc bấy giờ, bởi *Đại Nam nhất thống chí* đã liệt rối nước vào hàng “phong tục”. Sách chép: “hai xã Thụy Khê và Thiên Phúc huyện Yên Sơn hàng năm cứ mồng 7 tháng 3 tế thần sư Từ Đạo Hạnh, trước chùa bày trò rối nước cùng các trò chơi khác, kẻ xa người gần đến xem rất đông” (8, tr.203).

Nhưng có lẽ, lớp văn hóa sớm nhất trong thần tích của Từ Đạo Hạnh là văn hoá nông nghiệp. Từ hơn một vạn năm cách ngày nay, nền kinh tế của cư dân Đông Nam Á đã chuyển từ nền kinh tế tước đoạt sang nền kinh tế sản xuất nông nghiệp - giai đoạn văn hóa Hoà Bình với việc thuần dưỡng một số loại cây hoang sang thành cây trồng. Còn cách ngày nay khoảng 4000 năm hoặc xa hơn nữa, lúa nước đã được coi là loại cây trồng chủ yếu trong sản xuất ở châu thổ sông Hồng. Như vậy, trên cơ sở kinh tế nông nghiệp sẽ sản sinh và nuôi dưỡng một nền văn hóa tương ứng - văn hóa nông nghiệp. Nền văn hóa ấy đã tồn tại lâu dài ở vùng châu thổ này đến độ trở thành một phần hiện hữu không thể tách rời trong đời sống của người nông dân Việt. Sau này, khi những tôn giáo du nhập vào, nhiều nhân vật “huyền thoại” và “nửa huyền thoại” ra đời, nhưng hầu hết đó đều là sản phẩm kết hợp giữa tôn giáo với nền tảng vững chắc ấy. Có thể thấy, trong

lễ hội của các ngôi chùa thờ Từ Đạo Hạnh, đặc biệt là chùa Ông (Hưng Yên), chùa Thầy (Quốc Oai - Hà Nội), lễ vật dâng Thánh đều là những phẩm vật nông nghiệp, hay tục rước bánh dày, thi gạo nếp đều là dấu tích của văn hóa nông nghiệp được ẩn mình dưới những lớp văn hóa Phật giáo, Đạo giáo...

Về hai nhân vật Không Lộ và Minh Không lại có một vấn đề khá phức tạp: trong tâm thức của người dân vùng Ninh Bình, Nam Định, Thái Bình, hai nhân vật này được đồng nhất với nhau, nhưng trong các thư tịch cổ và tài liệu lại có ý kiến khác nhau:

- Dương Không Lộ và Nguyễn Minh Không là hai người khác biệt, có tiểu sử rõ ràng, cả hai đã từng chữa khỏi bệnh cho vua (Lý Nhân Tông và Lý Thần Tông).

- Dương Không Lộ với Nguyễn Minh Không là một và Không Lộ chỉ là tên ngôi chùa có nhà sư Minh Không ở.

Qua những tư liệu, truyền thuyết đã trình bày trong phần tiểu sử của Không Lộ và Minh Không, việc kết luận Không Lộ và Minh Không là một hay là hai quả là điều khó khăn vì nếu Minh Không là nhân vật có thật trong lịch sử (*Đại Việt sử ký toàn thư* đã có 3 đoạn ghi chép về ông), thì đối với Dương Không Lộ, việc xác định ông có thật hay không có thật là rất khó khăn, cần phải nghiên cứu nhiều tài liệu hơn mới mong làm sáng tỏ vấn đề này. Do vậy, chúng tôi chỉ xin dừng ở mức độ giả thuyết công tác: Thánh Không Lộ là kết quả của sự kết hợp giữa tiểu sử của hai nhà sư thời Lý có tên là Nguyễn Minh Không và Dương Không Lộ, chứ không phải là sư Dương Không Lộ thời Lý (nếu nhân vật này có thật như trong một số thư tịch đã ghi chép), bởi qua thần tích Thánh Không Lộ, ta có thể nhận thấy, đây là một nhân vật được xây dựng từ những mảnh vụn huyền thoại, được lịch sử hóa để trở thành một ông Không Lộ - thoảng bóng dáng của một anh hùng văn hóa - một mô típ độc đáo trong văn hóa của cư dân nông nghiệp trồng lúa nước ở đồng bằng Bắc Bộ nói chung và vùng Keo nói

riêng. Trong ngôn ngữ tiếng Việt, Keo (Giao) là từ dùng để chỉ vùng đất cửa sông, vừa là nơi thông thương kinh tế và giao lưu văn hóa để dân cư có cuộc sống ổn định trong năng động. Nhưng với thiên nhiên bao la, khoáng đạt của vùng sông nước ấy lại làm cho người ta cảm thấy choáng ngợp bởi sự vời vợi, ẩn tàng bao điều đe dọa, nhất là trong những ngày sóng to gió cả. Vì thế, con người như cảm thấy mình bé nhỏ đi và cần sự che chở của các đấng siêu nhiên. Trên tảng nền ấy, họ đã sáng tạo ra nhân vật Không Lộ.

Chúng tôi cho rằng thờ thần linh liên quan đến *ngư nghiệp* (hay *văn hóa biển*) là lớp văn hóa sớm nhất trong thần tích Không Lộ, bởi hai lý do: *thứ nhất*, về điều kiện địa lý, Nam Định, Thái Bình và Ninh Bình vốn là vùng đất trũng, nằm sát biển, có một hệ thống sông ngòi dày đặc. Trước kia, từ Nam Định có thể đi thuyền vào Thanh Hoá, Nghệ An qua sông Nam Định, sông Đáy rồi kênh đào nhà Lê qua cửa Thần Phù nổi tiếng trong lịch sử. Trên thực tế, nơi đây có các sông như sông Đáy, sông Hồng, sông Châu Giang, sông Vị Hoàng, sông Ninh Cơ, sông Luộc, sông Trà Lý, sông Thái Bình... với hàng loạt cửa sông đổ ra biển. Vào thế kỷ XV, Nguyễn Trãi trong bài thơ *Dục Thuý sơn* còn gọi vùng Non Nước thị xã Ninh Bình nay là "hải khẩu", chưa kể "Thần Phù hải khẩu" (cũng thơ Nguyễn Trãi) nay là xã Thần Phù, huyện Yên Mô, tỉnh Ninh Bình (14, tr.478). Chỉ đến giữa thế kỷ XVIII, khu đô thị cổ Vị Hoàng (Nam Định ngày nay) mới không còn khả năng duy trì một cảng biển vì phù sa bồi tụ. Có nghĩa là, cho đến tận thế kỷ XV, nơi đây vẫn là vùng duyên hải, vì thế, cuộc sống của người dân phải nặng về ngư nghiệp chứ chưa hẳn là nông nghiệp thuần túy. Điều này giải thích tại sao Dương Không Lộ "được" xuất thân trong một gia đình chài lưới, và, cho đến tận khi "triều đình sai sứ về vùng Giao Thuỷ để tìm thầy chữa bệnh, Minh Không vẫn đang đánh cá trên sông". Và trong lễ hội chùa Diêm Giang (Ninh Bình) có trò chơi trâu giống như ở Đồ Sơn - Hải Phòng, một nghi thức mang nặng yếu tố biển, bởi đó là "dấu vết của nghi lễ hiến sinh cho thủy thần

để cầu bình an, cầu nhân khang vật thịnh, cầu sóng yên bể lặng, được mùa tôm cá..."(6, tr. 313- 322).

Thứ hai, tại hai chùa Keo (Thái Bình và Nam Định) hiện còn một di vật, đó là chiếc thuyền làm bằng gỗ sơn son thếp vàng, hai bên thuyền có treo những vật dụng quen thuộc của thánh Không Lộ lúc sinh thời như *nón tu lờ, cây gậy, vỏ trấu, túi đựng đồng*... Dù theo truyền thuyết, đây là chiếc thuyền đã đưa Không Lộ về kinh đô chữa bệnh cho vua Lý Thần Tông, ta vẫn có thể nhận ra, đó chính là hình ảnh của những con thuyền của người dân vùng biển. Vì trước khi có sự kiện sư Minh Không về kinh chữa bệnh cho vua Lý Thần Tông từ rất lâu (khi người Việt mới từng bước chấp chứng "chinh phục" vùng đồng bằng ven biển này), con thuyền vẫn là phương tiện giao thông, là ngư cụ, tài sản và là vật đảm bảo cho cuộc sống hàng ngày của người dân. Với vai trò ấy, hình ảnh của những con thuyền này không thể phai mờ trong tâm trí của họ một cách nhanh chóng. Không chỉ có thế, ta còn có thể gặp hội *đua chài* - trò thi tài mang tính nghi thức ấy ở tất cả các lễ hội của những ngôi chùa thờ Không Lộ/ Minh Không, tương tự như trò *bơi chài cạn* trong lễ hội chùa Keo (Thái Bình). Liệu *đua chài* chỉ đơn thuần "có nguồn gốc và sự bảo lưu bền bỉ của một hình thức hội lễ nông nghiệp là hội nước" (11, tr.101), hay còn là di ảnh của những con thuyền, là cách thức sử dụng chúng trong cuộc sống hàng ngày của người dân chài ven biển. Đặc biệt hơn, ở chùa Cổ Lễ - Thần Quang Tự (Trực Ninh - Nam Định) và chùa Thần Quang Tây Tự (Nam Trực - Nam Định), tượng thánh Không Lộ được thể hiện như một người dân chài: cởi trần, đóng khố. Có thể thấy lại hình ảnh này được mô phỏng lại ở những chân kiệu khiêng chiếc thuyền của Thánh trong lễ hội chùa Keo (Thái Bình). Gần đây, họ dùng tấm vải đỏ vắt qua một vai rồi để buông xuống thân, còn vai kia vẫn để trần, có lẽ để tỏ tôn kính đức Thánh.

Ngoài ra, khá nhiều đền, miếu thờ Càn Hải đại vương, Đồng Hải đại vương, Nam Hải đại vương và gần hai mươi đền thờ Tứ vị Thánh

nương đang hiện hữu trên đất Ninh Bình, Nam Định, Thái Bình và nhất là sự có mặt của đền Đồng Bằng (Thái Bình) thờ Vua cha Bát Hải đã khẳng định sự tồn tại của một lớp văn hóa biển ở những địa phương này.

Phải từ những thế kỷ sau, khi phù sa của các con sông bồi đắp lên làm địa hình biến đổi, vùng đất trũng trở thành đồng bằng màu mỡ, thì nơi đây mới dần có sự chuyển đổi từ ngư nghiệp sang nông nghiệp. Sự thay đổi ấy được người dân trong vùng còn kể lại Không Lộ "lúc sinh thời" thường qua lại vùng Thái Bình để khai phá *vùng đất hoang trồng lúa* với chứng tích là chiếc "*vỏ trấu*" hiện còn thờ ở chùa Am (huyện Kiến Xương, tỉnh Thái Bình) để ghi nhớ công lao của ông.

Không chỉ có chiếc vỏ trấu - biểu tượng của hạt lúa, người dân ở nhiều nơi trong vùng châu thổ đồng bằng Bắc Bộ còn chỉ ra "dấu chân" của Không Lộ đi tát nước, đắp bờ, đặt đặng, đơm đó, bắt lươn... như ở Khê Lộng (Quỳnh Phụ - Thái Bình), Bích Khê (Kiến Xương - Thái Bình)... - những công việc chỉ xuất hiện khi đất đã được "*ngọt hóa*" và trở thành nơi trồng cấy. Theo cố GS Từ Chi, những "dấu chân thần linh" ấy chính là những ao nước cứu hạn nằm rải rác trên khắp các cánh đồng. Những ao nước này vô cùng cần thiết với cư dân Việt quen sử dụng nước tại chỗ (nước mưa) cho nông nghiệp. Chúng được linh thiêng hóa trong sự "bảo trợ" của thần linh. Và đối với cư dân nông nghiệp không có gì hạnh phúc khi mùa gặt bội thu, bởi vậy, niêu cơm nhỏ mà sư Không Lộ mời cả thuyền quan quân ăn no mà vẫn không vơi chính là ước vọng cầu được mùa và no đủ của họ sau khi đã chuyển đổi đối tượng thờ. Nói một cách khác, đến lúc này, lớp văn hóa biển dần nhạt đi và đã được phủ lên trên bằng lớp văn hóa nông nghiệp (lúa nước).

Người "anh hùng Không Lộ" không chỉ là sản phẩm của tín ngưỡng nông nghiệp và chài lưới của cư dân trồng lúa và đánh cá, mà còn là ông Tổ nghề (đúc đồng) của nhiều làng ở Bắc Bộ: làng Đúc Thẳng (Hiệp Hoà - Bắc Giang) - làng rèn nổi tiếng cũng có lệ: hàng năm, cũng vào tháng chín (âm lịch) - tháng mở hội của

các ngôi chùa thờ Không Lộ, từ ngày mồng 7 đến ngày mồng 10, làng tổ chức một “hội chợ thủ công” để bán sản phẩm của mình làm ra, mà mở đầu cho hội chợ hấp dẫn này là nghi thức tế Không Lộ rất long trọng; làng Ngũ Xã, làng Mai Lâm (Hà Nội) vẫn tôn Không Lộ là Tổ nghề và thờ ở đình làng.

Một lần nữa, mô típ huyền thoại đó lại được chịu ảnh hưởng của lớp văn hóa Phật giáo, để người “anh hùng Không Lộ” trở thành thiền sư Không Lộ - một nhà sư có phép thuật luôn giúp dân, giúp nước.

Như vậy, từ thần tích của thánh Không Lộ ta có thể thấy rõ sự đan xen, chồng xếp các lớp văn hóa, tín ngưỡng với nhau, khiến chúng ta khó có thể nhận ra đâu là những *mảnh vụn huyền thoại được lịch sử hóa, tín ngưỡng thờ thủy thần, thần linh nông nghiệp, thờ Tổ nghề và lớp văn hóa Phật giáo* để từ những nhân vật lịch sử như Nguyễn Minh Không và Dương Không Lộ trở thành một vị Thánh có vai trò, vị trí quan trọng trong đời sống tinh thần của người dân vùng Thái Bình, Nam Định, Ninh Bình cho đến tận ngày nay.

Về thánh Nguyễn Nhũ (Nguyễn Bình An/ thánh Bối) – vị Thánh được thờ ở 2 ngôi chùa là Bối Khê (Thanh Oai – Hà Nội) và Trăm Gian (Chương Mỹ – Hà Nội) - có thể thấy, ngài vốn là một người tu hành trong một ngôi chùa mang đậm chất Mật tông (chùa Bối Khê), khi đến tu ở vùng Tiên Lữ đã nhanh chóng tiếp nhận Đạo giáo rồi tu luyện và trở thành chân nhân, bởi nơi đây là một trung tâm Đạo giáo khá phổ biến. (10, tr.158). Ngoài những ảnh hưởng của hai tôn giáo này, còn có thể thấy những mô típ quen thuộc trong tiểu sử/thần tích thánh Không Lộ lại xuất hiện ở Hà Tây, đó là những chi tiết, mảnh vụn huyền thoại lại được “thiên hoàng hóa” để xây dựng nên một nhân vật mang hình bóng của người “khổng lồ”, để với Nguyễn Bình An, quãng đường từ Tiên Lữ tới Bối Khê chỉ còn vài bước chân, hay chỉ vài ngày cưỡi ngựa và quả cà đã trở thành cả trăm dặm cổ chay... Có thể khẳng định, những mô típ này vốn đã được lưu truyền trong nhân dân địa phương

từ lâu, nhưng đến thời Trần, nó mới chính thức hóa trở thành nhân vật thánh Bối. Song cuộc “hoá thân” ấy vẫn còn lưu giữ được những dấu tích văn hóa thời nguyên thủy: tục *thờ đá* vốn không chỉ của riêng cư dân Việt cổ vẫn tồn tại trong nhân vật ra đời khá muộn màng này, với tảng đá “có in hình vết chân Thánh trong lần về quê xin cà và muối” hiện vẫn đặt ngay bên ngoài tam quan chùa Bối Khê đã như một sự khẳng định. Ngoài ra, Quán Thánh - những kiến trúc phụ thường gặp ở một số chùa như Trăm Gian, Bối Khê hay chùa Thầy, với di vật gần như duy nhất - tảng đá có vết lõm “hình dấu chân” cũng chứng minh thêm cho nhận định này của chúng tôi.

Bên cạnh đó, thế giới quan của người Việt còn được thể hiện trong lễ hội chùa Trăm Gian: trước khi rước kiệu Thánh dân các thôn phải rước 4 bài vị của thần được thờ tại 4 ngôi miếu nằm ở phía Bắc, Nam, Tây và Đông của chùa ra bái yết Thánh. Chi tiết này cho thấy, đối với dân địa phương, thánh Nguyễn Bình An cùng với 4 vị thần này đã trở thành những vị phúc thần của làng/tổng Tiên Lữ, đồng thời, thể hiện rõ tư duy *ngũ phương* của người dân Việt, với 4 vị thần ở bốn phía cùng “chầu” về trung tâm là thánh Nguyễn Bình An. Có thể coi đó là một biểu hiện của sự quy tụ về trung tâm, thể hiện tính thống nhất cộng đồng. Khó có thể biết Nguyễn Bình An và các vị thần kia, ai được thờ trước, ai được thờ sau, nhưng rõ ràng thánh Bối đã phải trải qua một cuộc “chinh phục” các vị thần này để giành vị trí quan trọng nhất trong đời sống tinh thần của cư dân trong vùng.

Với thánh Bối, ta còn thấy thấp thoáng đâu đó bóng dáng của thần núi khi ngọn núi Sở được người dân vùng Tiên Lữ coi là ngọn núi “cao nhất”, đặt tại vị trí trung tâm (núi chủ) để các núi khác nhỏ hơn (những gò đất cao mang tên con Long, con Hổ, con Mọc, con Hoả...) chầu về. Với cư dân nông nghiệp, có núi chủ trong vùng như một sự khẳng định về sự hỗ trợ của lực lượng siêu nhiên với thể nhân, là gạch nối giữa trời và đất, tương tự như vai trò

của núi Tản và thánh Tản Viên đối với tất cả cư dân Việt cổ. Cũng tương tự như vậy, nhưng được biểu hiện rõ nét hơn là ở chùa Thầy. Đã từ lâu, người dân vùng Quốc Oai - Hà Tây coi chùa Thầy là chùa Cả (lớn nhất, trung tâm) so với các di tích khác trong vùng. Điều đó có nghĩa là Đức Thánh Từ cũng nằm ở vị trí trung tâm và vì thế, trong lễ hội chùa Thầy, nhất thiết phải có sự hiện diện của 4 vị thành hoàng của 4 làng về “chầu” Thánh trước khi nghi thức tế và rước Thánh diễn ra.

Trong lễ hội chùa Điểm Giang – nơi thờ Nguyễn Minh Không ta cũng gặp lại hiện tượng này: Người dân nơi đây vẫn kể lại rằng, có hai người đàn ông bị chết do “sau khi đi dự hội chùa về gặp cơn giông (bão) cuốn đi, được dân làng tôn thành thần và thờ trong miếu làng, nên hàng năm đến ngày hội phải về chầu thánh Nguyễn (Minh Không)”. Việc thờ hai vị thần này của làng có từ bao giờ là không quan trọng, bởi trước khi Nguyễn Minh Không trở thành nhân vật quan trọng nhất trong đời sống tâm linh của người dân nơi đây, chắc chắn ở đây đã có những vị thần khác, mà có thể chính là 2 vị thần này. Rồi, cũng như Nguyễn Bình An, Minh Không đã phải “khẳng định” vai trò và uy tín đối với người dân trong vùng qua những phép thuật và công lao của ông.

Điểm qua một số “nhân vật đặc biệt” được thờ trong các ngôi chùa của Phật giáo ta thấy, người Việt luôn có xu hướng kết hợp/dùng hợp nhiều tôn giáo và tín ngưỡng với nhau trong việc tạo ra thần tích của một nhân vật. Có lẽ sự kết hợp ấy sẽ tạo ra những thần linh có sức mạnh và quyền năng để giúp họ vượt qua mọi khó khăn, thử thách trong cuộc sống và đạt được những mong cầu trong cuộc sống; nhưng cũng có lẽ bởi thế nên trong lịch sử tư tưởng của người Việt, ta không thấy có hiện tượng độc tôn tôn giáo như một số cư dân trong khu vực và trên thế giới.

P.T.T.H

(TS. Trưởng phòng QLKH & HTQT)

Tài liệu tham khảo

1. Giáo hội Phật giáo Việt Nam (1990), *Thiền uyển tập anh*, Phân viện Nghiên cứu Phật học và Nxb KHXH, Hà Nội.
2. Nguyễn Duy Hình (2003), *Người Việt Nam với Đạo giáo*, Nxb KHXH, Hà Nội.
3. Kiều Thu Hoạch (2000), *Xứ Đoài*, Nxb VHDT, Hà Nội.
4. Lê Hồng Lý (2000), *Hội chùa Thầy, Kho tàng lễ hội cổ truyền Việt Nam*, Nxb VHDT và T/c VHNT, Hà Nội, tr. 923.
5. Nhiều tác giả (2000), *Kho tàng lễ hội cổ truyền Việt Nam*, Nxb VHDT và T/c VHNT xuất bản, Hà Nội.
6. Song Phạm (2000), *Lễ hội chợ trâu ở Đồ Sơn, Kho tàng lễ hội cổ truyền Việt Nam*, Nxb VHDT và T/c VHNT, Hà Nội, tr. 313- 322.
7. Vũ Quỳnh- Kiều Phú (1960), *Lĩnh Nam chích quái*, Nxb Văn hóa, Hà Nội.
8. Quốc Sử quán triều Nguyễn (1992), *Đại Nam nhất thống chí*, Tập IV, Nxb Thuận Hoá, Huế.
9. Sở Văn hóa - Thông tin tỉnh Hà Tây (1995), *Truyền thuyết Sơn Tinh*, Sở VHNT Hà Tây xuất bản.
10. Lê Mạnh Thát (2002), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, tập 3, Nxb Tp. Hồ Chí Minh.
11. Nguyễn Quốc Tuấn (2001), *Di tích chùa Bối Khê (Hà Tây)*, Luận án Tiến sĩ Lịch sử, chuyên Ngành Khảo cổ học, Tư liệu lưu trữ tại Thư viện Quốc gia, Hà Nội.
12. Lê Thị Nhâm Tuyết (1976), *Các loại hình hội làng trước cách mạng*, Dân tộc học, số 2, tr. 13-23
13. Viện Sử học (1976), *Nguyễn Trãi toàn tập* (tái bản), Nxb KHXH, Hà Nội.
14. Trần Quốc Vượng (2003), *Văn hóa Việt Nam tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb Văn học, Hà Nội.

Ngày nhận bài: 7/3/2013

Ngày phản biện, đánh giá: 20/5/2013

Ngày chấp nhận đăng: 17/6/2013