

VĂN HÓA TÂM LINH TRONG TRUYỆN KIỀU CỦA NGUYỄN DU (TỪ TRỜI, PHẬT, THẦN THÁNH VÀ LỄ HỘI ĐỜI NGƯỜI)

Nguyễn Hữu Rạng

Sinh viên, Khoa Ngữ văn, Trường Đại học Sư phạm Thành phố Hồ Chí Minh, Việt Nam

Email: ng.rang2000@gmail.com

Lịch sử bài báo

Ngày nhận bài: 07/7/2021; Ngày nhận chỉnh sửa: 19/8/2021; Ngày duyệt đăng: 28/11/2021

Tóm tắt

Truyện Kiều của Nguyễn Du là một trong những tác phẩm có vị trí đặc biệt quan trọng trong đời sống tinh thần của mỗi thế hệ người Việt. Tác phẩm là nơi lưu giữ và kết tinh những giá trị văn hóa cao đẹp của dân tộc. Một trong số đó phải kể đến là văn hóa tâm linh của người Việt. Trong bài viết này, chúng tôi sẽ tiến hành tiếp cận tác phẩm Truyện Kiều thông qua việc lý giải những biểu hiện và nhận xét, đánh giá ý nghĩa của bốn dạng thức tâm linh tiêu biểu: Trời - Phật - Thần thánh và Lễ hội đời người. Nguyên lý chung khi Nguyễn Du xây dựng nên các dạng thức này trong tác phẩm nằm ở chỗ tác giả một mặt vừa khẳng định tâm linh nhưng mặt khác lại vừa phủ định nó, đưa con người trở lại vai trò trung tâm trong niềm tin vào thực tại của chính mình. Trước hết và trên hết, những dạng thức tâm linh này đều được Nguyễn Du xây dựng dựa trên nếp nghĩ, cách ứng xử của người Việt từ bao đời.

Từ khóa: *Lễ hội, Phật, tâm linh, trời, thần thánh, Truyện Kiều.*

SPIRITUAL CULTURE IN THE TALE OF KIEU BY NGUYEN DU (FROM HEAVEN, BUDDHA, GOD AND THE FESTIVAL OF LIFE)

Nguyen Huu Rang

Student, Department of Literature, Ho Chi Minh City University of Education, Vietnam

Email: ng.rang2000@gmail.com

Article history

Received: 07/7/2021; Revised in revised form: 19/8/2021; Accepted: 28/11/2021

Abstract

Tale of Kieu by Nguyen Du is one of the works that play a particularly important role in the spiritual life of each generation of Vietnamese people. The work contains and preserves the nation's honorable cultural values. One indispensable thing must be mentioned is the spiritual culture of the Vietnamese. In this article, we will approach the work of The Tale of Kieu through interpreting expressions and giving comments, evaluating the meaning of four typical spiritual forms: Heaven - Buddha - God - Festival of life. The general principle when Nguyen Du built these forms in the work lies in the fact that the author on the one hand affirms spirituality but on the other hand negates it, bringing people back to the dominant role in belief in spirituality own reality. First and foremost, these forms of spirituality are all built by Nguyen Du based on the unique Vietnamese styles of thinking and behaving for many generations.

Keywords: *Buddha, festival, God, heaven, spirituality, The Tale of Kieu.*

DOI: <https://doi.org/10.52714/dthu.11.3.2022.956>

Trích dẫn: Nguyễn, H. R. (2022). Văn hóa tâm linh trong Truyện Kiều của Nguyễn Du (từ trời, phật, thần thánh và lễ hội đời người). *Tạp chí Khoa học Đại học Đồng Tháp*, 11(3), 94-106. <https://doi.org/10.52714/dthu.11.3.2022.956>

1. Đặt vấn đề

Việc tiếp cận tác phẩm *Truyện Kiều* của Nguyễn Du từ trước đến nay luôn được các nhà nghiên cứu xem xét dưới nhiều góc độ khác nhau. Tuy nhiên có thể thấy, dấu ấn văn hóa Việt tuy có đôi lúc được thể hiện đậm nhạt khác nhau trong tác phẩm song nhất thiết chúng không thể đi chệch ra khỏi quỹ đạo của sáng tác văn học. Tâm linh là một trong những vấn đề thuộc về văn hóa dân tộc. Nó trở thành một bộ phận vững chắc, một pháo đài kiên cố để Nguyễn Du bám vào đấy mà đề cập đến các vấn đề nhân sinh khác nhau của con người và xã hội. Mặt khác, xu hướng nghiên cứu các tác phẩm văn học và nhất là các sáng tác thơ văn trung đại bằng con đường tiếp cận văn hóa đang phát triển mạnh mẽ trong những năm trở lại đây. Chính vì vậy, việc tìm hiểu và khai thác các dạng thức tâm linh trong *Truyện Kiều*, di sản văn học quý báu ngàn đời của dân tộc, là một việc làm thật sự cần thiết trong công việc học tập và nghiên cứu văn chương hiện nay. Văn hóa tâm linh trong *Truyện Kiều* được Nguyễn Du thể hiện một cách đa dạng, phong phú với khoảng hơn hai mươi dạng thức khác nhau. Cũng chính vì vậy mà không gian văn hóa Việt luôn xuất hiện bằng bạc, xuyên suốt mọi diễn tiến của các sự kiện bên trong tác phẩm.

Trong khuôn khổ bài viết, chúng tôi xin giới thiệu đôi nét về biểu hiện và giá trị của bốn dạng thức tâm linh tiêu biểu, cụ thể là: *Trời - Phật - Thần thánh và Lễ hội đời người*. Những dạng thức tâm linh này đóng vai trò quan trọng trong việc khai mở, biểu đạt nội dung tác phẩm đồng thời phản ánh đời sống tinh thần phong phú của người Việt trên hành trình khẳng định bản sắc văn hóa truyền thống của dân tộc.

2. Nội dung

2.1. Khái niệm “văn hóa tâm linh”

2.1.1. Khái niệm “tâm linh”

Trước khi đến với khái niệm hoàn chỉnh về “văn hóa tâm linh”, thiết nghĩ cũng cần phải nhắc đến khái niệm “tâm linh” trong bài viết này. Thuật ngữ “tâm linh” trong giới nghiên cứu hiện nay vẫn còn tồn tại nhiều cách hiểu khác nhau. Tuy nhiên, khác nhau về mặt kiến giải ý nghĩa là vậy nhưng không ai có thể phủ nhận rằng nó luôn tồn tại xung quanh và gắn bó mật thiết với đời sống con người từng giây, từng phút. Vậy “tâm linh” là gì? Tác giả Nguyễn (2002, tr. 11) đã

định nghĩa: “Tâm linh là cái thiêng liêng cao cả trong cuộc sống đời thường, là niềm tin thiêng liêng trong cuộc sống tín ngưỡng tôn giáo. Cái thiêng liêng cao cả, niềm tin thiêng liêng ấy được đọng lại ở những biểu tượng, hình ảnh, ý niệm”. Có thể thấy trong định nghĩa này, tác giả đã chỉ ra điểm căn cốt cấu thành nên tâm linh là niềm tin thiêng liêng của con người. Ta có thể hình dung khái niệm này qua hình ảnh các đình đài, am miếu, chùa chiền. Ban đầu chúng cũng chỉ là những công trình kiến trúc như mọi công trình khác, tương tự như nhà cửa nhưng có không gian rộng hơn và cấu trúc phức tạp hơn. Thế nhưng, dưới sức chi phối của niềm tin tâm linh ở con người, những công trình kiến trúc kể trên lại trở thành những chốn linh thiêng và được xem như một biểu tượng của tâm linh chứa đựng các ý niệm khác nhau. Nhóm tác giả Hoàng (2018, tr. 1134-1135) định nghĩa về “tâm linh” theo một cách hiểu khác: Tâm linh đó là “khả năng biết trước một biến cố nào đó sẽ xảy ra đối với mình theo quan niệm duy tâm”. Trong định nghĩa này, các tác giả đã nhấn mạnh đến tính chất duy lý hay nói cách khác ý niệm về tâm linh là phạm trù vượt ra khỏi tư duy lý tính và thuộc về thế giới duy tâm của con người.

Tóm lại, khi tiếp cận với khái niệm “tâm linh” ta cần lưu ý một số đặc điểm như sau: *Thứ nhất*, nó là hệ quả xuất phát từ niềm tin thiêng liêng của con người được biểu hiện trong đời sống thông qua hệ thống các biểu tượng, hình ảnh, ý niệm. *Thứ hai*, nó thuộc về phạm trù duy tâm con người, vượt ra khỏi phạm vi của nhận thức lý tính thông thường. *Thứ ba*, việc sở hữu niềm tin tâm linh ở con người chính là ranh giới để phân định hai thế giới: thế giới con người, thế giới loài vật trong tự nhiên. Tin vào tâm linh và có đời sống tâm linh hoàn chỉnh là một trong mạch nguồn cơ bản góp phần làm hoàn thiện thế giới tinh thần phong phú của con người trong suốt chiều dài tiến hóa của lịch sử đồng thời là dấu hiệu nhận diện bản sắc văn hóa ở mỗi quốc gia, dân tộc.

2.1.2. Khái niệm “văn hóa tâm linh”

Từ việc phân tích và xác lập nên định nghĩa cốt lõi là “tâm linh” như trên, chúng tôi tiến tới việc đưa ra định nghĩa khu biệt về khái niệm “văn hóa tâm linh” làm cơ sở cho quá trình tìm hiểu sâu về nó ở các nội dung tiếp theo trong bài viết này. Theo đó: *Văn hóa tâm linh là hệ thống các giá trị vật chất và giá trị tinh*

thần biểu hiện cho những niềm tin thiêng liêng của con người trong cuộc sống đời thường.

Từ định nghĩa mà chúng tôi đưa ra ở trên, có thể nhận thấy đối tượng của văn hóa tâm linh bao gồm hai bộ phận quan trọng: (1). Văn hóa hữu hình (tức biểu hiện cho các giá trị vật chất) - (2). Văn hóa vô hình (tức biểu hiện cho các giá trị tinh thần). Người Việt ta thường hay lui tới các đình chùa, am miếu chính là biểu hiện cho việc con người tiếp xúc với các giá trị vật chất của văn hóa tâm linh. Khi đến những chốn thiêng ấy, nhân dân ta thường chấp tay thành tâm khấn nguyện, cầu xin ân trên minh giám bởi lẽ họ tin rằng đây là nơi mà thần linh ngự trị, cai quản cuộc sống con người ở trần thế. Cái ý niệm thiêng liêng như vậy về hình ảnh các ngôi chùa, am miếu, đình đài được gọi là giá trị tinh thần của văn hóa tâm linh. Soi chiếu vào văn học có thể thấy, mỗi một tác phẩm văn học luôn ẩn chứa bên trong nó các giá trị văn hóa khác nhau chính vì vậy mà “*một tác phẩm giá trị văn học không cao vẫn có giá trị văn hóa về mặt này mặt khác*”^①. Việc khai thác các giá trị văn hóa trong mỗi tác phẩm văn học sẽ góp phần thấy được mối quan hệ biện chứng giữa hai thành tố văn hóa - văn học nhất là đối với những tác phẩm có tầm ảnh hưởng lớn đến thời đại, trở thành một hiện tượng văn học tiêu biểu như *Truyện Kiều* của Nguyễn Du.

2.2. Trời - Phật - Thần thánh: cõi cao xa, tuyệt đỉnh của tâm linh

2.2.1. Trời

Chúng tôi nhận thấy rằng trong *Truyện Kiều*, Nguyễn Du đã cụ thể hóa hình tượng tâm linh Trời thông qua hai hàm nghĩa cơ bản. Thứ nhất, Trời là đáng linh thiêng có vai trò chi phối tư tưởng, cách nghĩ và tình cảm con người. Ở hàm nghĩa này, Nguyễn Du đã có sự kế thừa các quan niệm truyền thống của Nho giáo. Theo đó, Nho giáo quan niệm con người được sinh ra từ vũ trụ hay nói cách khác là từ *Trời*. Trời sinh ra con người đồng thời nuôi dưỡng tính con người chính vì vậy mà Trời có quyền nắm giữ bản mệnh, sắp đặt, định liệu mọi việc phúc họa, thành bại... trong đời sống con người: “Trời hay Đế chỉ là cái Lý vô hình, rất linh diệu, rất cương kiện, mà khi đã định sự biến động ra thế nào thì dầu làm sao cũng không cưỡng lại được.” (Trần, 2003, tr. 55). Dầu con người có tính toán, cố sắp đặt mọi việc hoàn hảo đến đâu

đi nữa nhưng trái với mệnh Trời, luật Trời thì mọi sự cũng đều bất thành bởi lẽ “*mu sự tại nhân, thành sự tại thiên*” hay theo tự nghiệm mà Nguyễn Du đã trải qua: “*Ngẫm hay muôn sự tại Trời*”. Số mệnh nàng Kiều cũng đã được Trời định sẵn ngay từ thuở nhỏ. Trời ban cho Kiều một sắc vóc toàn diện, tài năng hiếm kẻ sánh bằng:

“*Một hai nghiêng nước, nghiêng thành,
Sắc đành đòi một, tài đành họa hai.*”

Nhưng đổi lại, Trời bắt người thiếu nữ ấy phải gánh lấy một số mệnh truân chuyên, oan nghiệt “*thanh lâu hai lượt, thanh y hai lần*” khiến nàng nhiều lần tìm đến cái chết để thoát khỏi cái mà xưa nay con người vẫn luôn cho là “*thiên mệnh*”. Thế nhưng:

“*Số còn nặng nghiệp má đào,
Người dù muốn quyết Trời nào đã cho*”.

Không chỉ nắm giữ bản mệnh, các học thuyết về *Thiên nhân tương dữ* - 天人相與 trong Nho giáo còn khẳng định tính cách, tư chất của con người cũng đều do Trời sinh, Trời dưỡng mà thành nên thường gọi là “*thiên tính*” (tính Trời). Con người dưới lăng kính Nho giáo thực chất là một mô hình mô phỏng thu nhỏ của Trời hay nói cách khác “*tiểu vũ trụ*” (ngụ ý chỉ con người) kia chính là bản thể của Trời trong đại vũ trụ: “*Trời sinh ra người, cho người có lòng muốn đức tốt, thì người phải lấy Trời làm gốc, phải kính Trời, sợ Trời, và phải theo cái bản tính của Trời đã phú cho mà ăn ở cho hợp với đạo Trời*” (Trần, 2003, tr. 10). Có thể thấy, tính cách và tài năng của Kiều trong truyện đều gắn chặt với Trời (*tu Trời, tính Trời...*):

“*Thông minh vốn sẵn tính Trời*”

“*Tẻ, vui, âu cũng tính Trời biết sao!*”

Tính cách đa sầu, đa cảm của Kiều chính là những dấu hiệu “*ngâm*” tiên báo cho bản mệnh không mấy êm đềm, nhiều tai ương sắp sửa xảy đến với nàng trong tương lai. Trời vốn dĩ không để ai được hoàn thiện về mọi mặt:

“*Anh hoa phát tiết ra ngoài,*

Nghìn thu bạc mệnh, một đời tài hoa”

Chính tài sắc mà Kiều được thừa hưởng từ hóa công 化工 đã bị đem ra đánh đổi bằng mười lăm năm đoạn trường, lưu lạc để rồi ngày nàng trở về chỉ còn biết tiếp tục kiếp sống lầm lũi như một xác vô hồn,

bước đi bên lề, đứng sang một bên hạnh phúc đoàn viên của người khác. Ở điểm này, Nguyễn Du đã đề cao vai trò của Trời, tầm quan trọng của thiên mệnh đối với vận số của mỗi con người dựa trên tinh thần Nho gia:

“Ngẫm hay muôn sự tại Trời,
Trời kia đã bắt làm người có thân.
Bắt phong trần, phải phong trần,
Cho thanh cao, mới được phần thanh cao.”

Mặt khác, Trời trong *Truyện Kiều* còn là nơi gửi gắm nỗi niềm của con người trước nghịch cảnh bế tắc. Ở hàm nghĩa này, Nguyễn Du đã có sự kế thừa những quan niệm trong tín ngưỡng dân gian truyền thống của người Việt. Theo đó, nước Việt ta vốn dĩ nằm trong vùng văn hóa nông nghiệp chủ yếu trồng lúa nước chính vì vậy mà các yếu tố tự nhiên như đất, nước, khí hậu, thời tiết... là một phần quan trọng, quyết định sự thành bại của mùa màng và đời sống con người. Nỗi lo về thời tiết, khí hậu, thổ nhưỡng... từ bao đời nay vẫn chưa khi nào dứt trong đời sống của con người miền sông nước nông nghiệp:

“Trông trời, trông đất, trông mây,
Trông mưa, trông nắng, trông ngày, trông đêm.
Trông cho chân cứng đá mềm,
Trời yên biển lặng mới yên tâm lòng.”

Xuất phát từ tâm lý lo sợ trước tự nhiên trong đời sống văn hóa nông nghiệp mà người Việt đã dần hình thành nên việc thờ cúng, cầu khẩn Trời. Trong tư duy của con người nông nghiệp, Trời là vị thần cai quản tất cả và đảm nhận vai trò phù hộ mùa màng được bội thu, đời sống sung túc, no ấm: “Lạy Trời mưa thuận gió hòa / Để cho chiêm tốt mùa tươi em mừng” nhưng cũng đồng thời có thể giáng họa cho bất kỳ ai bất kính với Trời. Chính vì vậy mà người Việt khi đối diện với đấng thiêng ấy đều có chung một tâm lý e dè, kính sợ. Từ thực tiễn đời sống nông nghiệp, ông Trời dần hiện diện phổ biến trong tâm thức của mỗi người Việt. Bất kể mọi nhất cử nhất động nào của người Việt cũng đều có sự hiện diện của Trời trong đó. Có lẽ, sau ông bà, cha mẹ thì Trời là vị thần được nhân dân kính ngưỡng và thờ cúng nhiều nhất “cho nên bất kỳ người nào bị khổ hoặc đau buồn, lo lắng... đều kêu Trời giống như con người khi đau ốm hoặc buồn khổ đều dựa vào cha

mẹ.” (Diêu, 1996, tr. 221). Khi gặp cảnh bế tắc, đối mặt với nỗi bất bình, oan trái trong đời sống, người Việt vẫn thường ngẩng mặt lên mà than thở, kêu khóc trước Trời xanh. Chúng kiến cảnh con gái phải bán mình chuộc cha, tận tai nghe những lời “trăng trời” của con trước lúc theo chân Mã Giám Sinh, Vương bà chỉ còn biết ngẩng mặt lên mà kêu Trời. Có đến 97 lần Nguyễn Du lặp lại từ “Trời” trong truyện với 9 cách gọi tên khác nhau⁹. Tiếng kêu “Trời” vọng thấu giữa không gian bao la, se thắt ruột gan của những con người sống dưới xã hội đồng tiền:

“Vương bà nghe bấy nhiêu lời,
Tiếng oan như muốn **vạch Trời kêu lên**”.

Đến đây, hình tượng Trời trong *Truyện Kiều* đã không còn mang ý niệm cao siêu, trừu tượng của Nho giáo. Người Việt chỉ biết đến Trời như một đấng thiêng và coi ngài như vị cha già bảo trợ cuộc sống của dân chúng nơi trần thế. Và nàng Kiều trong tác phẩm cũng vậy! Khi Kiều biết bản thân đã mắc phải mưu hèn chước bẩn của Sở Khanh và Tú Bà, nàng cũng chỉ còn biết bất lực mà hỏi Trời trong vô vọng:

“Nàng rằng: **Trời nhẽ có hay!**
Quyến anh, rủ yến, sự này tại ai?”.

Thứ hai, Trời trong *Truyện Kiều* xét đến cùng là hình ảnh phản chiếu thế giới thực tại của con người. Đó là nơi mà mọi lẽ công bằng, nhân quả báo ứng ở đời được thực thi theo đúng quan niệm dân gian. Cái ác không sớm thì muộn cũng có ngày bị đưa ra soi tỏ trước đèn Trời:

“Nàng rằng: Lòng lộng Trời cao,
Hại nhân, nhân hại sự nào tại ta?”

Bên cạnh đó, Nguyễn Du đã mượn hình tượng Trời, đấng thiêng liêng của muôn loài trong văn hóa tâm linh phương Đông, nhằm đề cao vai trò con người, phủ nhận quan niệm mọi việc đều do Trời định sẵn (“cơ trời”, “máy trời”) trong Nho giáo. Kim Trọng đến với Kiều bằng tình yêu chân thật, từ sự đồng điệu về tài năng lẫn tâm hồn của hai trái tim và hơn hết hoàn toàn không bị chi phối bởi bất kỳ một thế lực siêu hình nào khác:

“Sinh rằng: Giải cấu là duyên,
Xưa nay **nhân định thắng Thiên cũng nhiều**”.

Tính chất phủ định tâm linh, từ bỏ cõi thiêng xa xôi để trở về với niềm tin nhân thế của Nguyễn Du

đã được thể hiện rất rõ. Thi nhân phủ nhận vai trò tuyệt đối của Trời như trong quan niệm của Nho gia thay vào đó là quyền tự quyết của con người. Con người trong *Truyện Kiều* đến đây có khác chi là một vị Trời của chính mình. Không những thỏa mãn được nhu cầu tâm linh ở người Việt mà với ý nghĩa này, Nguyễn Du còn tái khẳng định chủ trương nhân bản của mình trong truyện. Phần số con người đã không còn giao phó tất cả vào tay ông Trời: "...con người bắt đầu đóng vai trò một cá nhân, tuy chưa phải là cá nhân tư sản, nhưng chắc chắn không phải là con người của công xã nông thôn, của trật tự vua chúa." (Trần, 2005, tr.191). Cái "thăng Thiên" ở đây chính là biểu hiện rõ nét cho việc quay trở về với con người, với đời sống nhân dân của tác giả đồng thời nó đáp ứng được yêu cầu đặt ra từ trào lưu tư tưởng nhân đạo trên thi đàn văn học trung đại Việt Nam thế kỉ XVIII đến nửa đầu thế kỉ XIX. Nguyễn Du đã mượn Trời để phát biểu nên triết lý sống "tự tâm" của mỗi người. Tất cả mọi việc sướng khổ, phúc họa trong vòng đời con người đều do quá trình gieo nhân mà nên. Thiện căn - 善根 phải xuất phát từ bên trong nhân tâm chứ chẳng thể do một đối tượng khách quan mà con người xưa nay vẫn gọi là Trời quyết định.

Như vậy có thể thấy, khi đến với hình tượng Trời, Nguyễn Du một mặt vẫn chịu sự ảnh hưởng từ các học thuyết, quan niệm của Nho giáo và qua đó tính chất khẳng định tâm linh được bộc lộ rõ nét. Nhưng mặt khác, thi nhân cũng giao quyền chủ động về tay con người, phủ nhận vai trò tuyệt đối của Trời, bước gần hơn đến với tâm tư, suy nghĩ của quần chúng nhân dân đồng thời đáp ứng được trào lưu nhân đạo chủ nghĩa trên thi đàn văn chương dân tộc đặt ra lúc bấy giờ. Tất cả những điều này cộng hưởng với nhau khiến cho "sức bật" của *Truyện Kiều* ngày càng tiến xa, tiến nhanh hơn vào lòng quảng đại quần chúng để rồi trong suốt hơn hai thế kỉ qua lệ nhỏ xuống vì Kiều, vì Tố Như ; giấy bút bình luận về tác phẩm này vẫn chưa một lần khô cạn. Nguyễn Du và nàng Kiều dường như chỉ quấn quanh nhau đó trong dòng chảy của văn hóa tâm linh dân tộc dẫu thời gian có qua đi nhưng cả hai vẫn ở mãi nơi bến lòng của mỗi thế hệ người Việt cho đến tận ngày nay.

2.2.2. Phật

Song hành cùng với hình tượng Trời, thế giới của các lực lượng tâm linh trong *Truyện Kiều* còn

được Nguyễn Du khắc họa qua hình tượng Phật. Phật trong tác phẩm xuất hiện 10 lần, có phần ít hơn so với hai yếu tố tâm linh còn lại (Trời, Thần thánh) nhưng lại ẩn chứa những giá trị nhân sinh cao đẹp. Trước hết, đó là hình tượng Phật bà Quan Âm tại Quan Âm các trong vườn nhà tiểu thư họ Hoạn. Từ hình tượng người nam trong Phật giáo nguyên thủy tại Ấn Độ, Phật bà Quan Âm đã được "thiên tính nữ hóa" cho phù hợp với tín ngưỡng thờ Mẫu - 母 cùng tính cách trọng âm của người Việt và trở thành vị Phật bà cứu độ nhân thế. Bên cạnh đó, khi xét từ phương diện ý niệm về hình tượng Phật, ta sẽ thấy rõ được tính chất Việt hóa mà Nguyễn Du đã khéo léo đưa vào trong tác phẩm của mình. Có thể nói, hình tượng Phật trong *Truyện Kiều* đã thoát li hẳn khỏi những quan niệm của các tông phái Phật giáo từ đó đi vào đời sống thường nhật của quần chúng lao động, đáp ứng những nhu cầu tâm linh của người Việt và mang đậm bản sắc dân tộc. Theo quan niệm của Phật giáo nguyên thủy, Phật vốn dĩ chỉ là một con người bình thường chứ chẳng phải một bậc thần thánh mang phép thuật màu nhiệm. Tu Phật thực chất là việc con người tự sửa tâm của chính mình, tự nghiền ngẫm những chân lý mà đức Phật truyền dạy từ đó tự giác ngộ, giải thoát bản thân khỏi bể trầm luân khổ hạnh trong đời sống thực tại. Đức Phật chẳng qua chỉ là một hình ảnh quán tưởng mà con người nhìn vào đó tự soi xét bản ngã của chính mình. Kẻ tu học Phật mà suốt ngày chỉ biết cầu khẩn, dùng cái tâm chấp sắc để cầu thấy được sự hiển thánh của đức Phật, cầu danh lợi bình an thì chỉ là kẻ hành tà đạo bởi làm gì có ông Phật nào ngự trên cao ấy mà cầu, mà khẩn như trong *Kinh Kim Cang* (2015) đã nói rõ:

"Nhược dĩ sắc kiến ngã,
Dĩ âm thanh cầu ngã.
Thị nhân hành tà đạo,
Bất năng kiến Như Lai"
(Nếu dùng sắc thấy Ta,
Dùng âm thanh cầu Ta.
Là người hành tà đạo,
Chẳng thể thấy Như Lai.)

(Đoàn Trung Còn và Nguyễn Minh Tiến dịch)

Trong Phật giáo đại thừa, các tổ sư Trung Hoa mà tiêu biểu là Lâm Tế đã từng khẳng định quyết liệt:

“Gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ”. Ngay cả Phật giáo thời Lý - Trần ở nước ta cũng đã từng khuyên con người nên thấu suốt giáo lý nhà Phật, đừng cố mê muội mà suốt đời chỉ chấp ở hình sắc, tìm kiếm Phật trong cõi hư không mà bỏ qua thứ để giúp con người tự giác ngộ là tâm:

“Mì mao tiêm hoành tỵ không thùy,
Phật dữ chúng sinh đồ nhất diện.”

(Lông mày ngang, lỗ mũi dọc,

Phật và chúng sinh đều một bộ mặt mà thôi).

(trích *Phàm thánh bất dị* 凡聖不異 - Tuệ Trung thượng sĩ).

Thế nhưng, khi du nhập vào nước ta và đặc biệt khi quá bước vào đời sống của quần chúng nhân dân lao động, Phật giáo đã có những thay đổi về cơ bản để có thể đứng vững và hòa hợp với tín ngưỡng dân gian của người Việt. Theo đó, từ chỗ chỉ là một con người bình thường giác ngộ được chân lý cuộc đời, đức Phật đã được người Việt “thần thánh hóa” và xem như một vị thần phò trợ, một vị phúc thần bảo hộ đời sống nhân dân. Như đã đề cập trước đó, với lối tư duy nông nghiệp, người Việt đã lược bỏ những ý niệm, học thuyết cao siêu, trừu tượng về đức Phật mà xem người như một vị thần dân gian, mang những triết lý dân gian. Điều này đã được Nguyễn Du thể hiện rất rõ trong *Truyện Kiều*. Khi gặp phải khó khăn, bế tắc trong đời sống, người Việt thường quỳ lạy trước Phật, chấp tay cầu khẩn mong đấng thiêng ban phép mầu cứu độ chúng sinh. Và nàng Kiều trong truyện cũng không phải là ngoại lệ. Một thiếu nữ đương tuổi xuân thì với khao khát được yêu như Kiều chỉ vì sự bất ép của Hoạn Thư, nàng đã phải khẩn xin sự nhiệm màu của đấng thiêng để khắc chế lửa tình trong lòng:

“Cho hay giọt nước càn hương,

Lửa lòng rưới tắt mọi đường trần duyên”.

Đối với Nguyễn Du, hình tượng vị Phật tọa thiền trên đài sen không còn mang hàm ý là biểu tượng cao siêu cho sự giải thoát và giác ngộ của một bậc chánh đẳng chánh giác như trong quan niệm của Phật giáo. Phật ở *Truyện Kiều* luôn được tác giả đặt vào trong sự soi chiếu với suy nghĩ, quan niệm của nhân dân. Chính vì vậy mà hết lần này đến lần khác, khi cõi lòng ngổn ngang trăm mối lo, Kiều lại khẩn Phật, cầu Phật như cách mà người Việt vẫn thường

làm hằng ngày:

“Nén hương đèn trước Phật đài,

Nỗi lòng khẩn chữa cạn lời vân vân...”

Trên hành trình trả nợ đoạn trường, Kiều không mong mỏi hay thậm chí chẳng cần cầu xin gì cho bản thân mà luôn đau đầu nỗi lo cho mọi người xung quanh. Cái lo của nàng cũng chính là cái lo luôn thường trực ở bất kỳ người Việt nào khi xa nhà, xa quê hương. Thế nhưng, nhớ nhung là vậy, nuối tiếc là vậy nhưng thử hỏi Kiều còn biết làm cách nào khác hơn ngoài gửi gắm lòng mình qua những lời cầu khẩn nơi đấng thiêng những mong hương khói sẽ xua đi ưu phiền và đến được với thần linh. Suốt đời nàng chỉ lo nghĩ cho mọi người, lo cha mẹ nơi quê nhà không ai chăm sóc, lo duyên em không biết “vuông tròn” ra sao và hơn hết là cái lo phụ bạc nghĩa tình với người mình yêu, dầu nàng đã phải “lìa ngõ ý” nhưng tơ lòng nào chịu dứt.

Ngoài ra, bản sắc văn hóa tâm linh của người Việt được Nguyễn Du thể hiện qua hình tượng Phật trong tác phẩm còn ở việc xây dựng các triết lý nhân quả mang đậm màu sắc nhân dân. Có thể nói, triết lý nhân quả trong truyện không phải thứ triết lý cao siêu, nhuộm màu kinh kệ của đạo Phật mà nó sáng ngời những tư tưởng nhân nghĩa bình dị của nhân dân. Chính điều này đã khiến cho hình tượng tâm linh Phật trong *Truyện Kiều* trở nên gần gũi với đời sống nhân dân chứ không phải “được tôn sùng như một vị chánh đẳng chánh giác mang hàm nghĩa tôn giáo chính thống.” (Lê, 2015, tr. 61). Đó là thứ đạo lý dân gian, là quan niệm “ở hiền gặp lành”, “ác lai ác báo” mà người xưa vẫn thường truyền dạy nơi cửa miệng cho con cháu đời sau: “Mấy người bạc ác, tinh ma / Mình làm, mình chịu, kêu mà ai thương!”. Cũng cùng là một hình tượng Phật nhưng nhà thơ một mặt khẳng định tâm linh, đề cao tín ngưỡng dân tộc thông qua các hành động cụ thể trong truyện như: *thắp hương, cầu khẩn, quỳ lạy* trước tượng Phật, đài thờ Phật của Kiều nhưng mặt khác thi nhân lại phủ định tâm linh khi để các nhân vật quay trở về với niềm tin của chính mình, đạo lý dân tộc. Con người hay cụ thể hơn là cách họ ứng xử với cuộc đời đã trở thành trung tâm trong các triết lý dân gian mà người Việt xây dựng, hoàn toàn không có bất kỳ sự chi phối hay can thiệp nào từ thần Phật. Có thể thấy, dưới lớp vỏ bọc tôn giáo, Nguyễn Du đã hoán đổi nội hàm ý nghĩa của

hình tượng Phật trong truyện nhằm khẳng định và đề cao nền văn hóa tâm linh dân tộc.

2.2.3. Thần thánh

So với hai lực lượng tâm linh là Trời, Phật thì Thần thánh lại có phần gần gũi và xuất hiện phổ biến hơn trong đời sống sinh hoạt của cư dân nước Việt. Với quan niệm “có thờ có thiêng, có kiêng có lành”, không một nơi nào trên lãnh thổ nước ta lại thiếu vắng hình ảnh của các vị thần từ phạm vi gia đình cho đến cộng đồng làng xã và quốc gia. Trong *Truyện Kiều*, có khoảng 13 lần Nguyễn Du nhắc đến “thần thánh”. Trước hết, đó là vị thần bảo trợ cho mỗi ngành nghề, công việc làm ăn của con người mà tác giả thể hiện trong tác phẩm qua hình ảnh Bạch My thần (白眉神), vị tổ sư đặc trưng của nghề lâu xanh son phấn:

“Lâu xanh quen lối xưa nay,
Nghề này thì lấy ông này **tiên sư**.”

*

“Đưa nàng vào lạy gia đường,
Cũng **thần mày trắng**, cùng phùng lâu xanh.”

Người Việt luôn quan niệm bất kỳ một ngành nghề nào cũng đều được bảo trợ bởi một vị thần đại diện, gọi là tổ nghề (hay tổ sư - 祖師). Vị thần ấy có thể lúc sinh thời là người phàm, có công trong việc khai mở, sáng lập ra một ngành nghề và sau đó truyền dạy nó trong nhân dân; nhưng cũng có lúc họ có xuất thân là thần tiên hiển linh truyền dạy nghề cho nhân dân nơi phàm trần như hình ảnh vị Thần Nông - 神农 từng dạy dân cách trồng lúa trong tư duy văn hóa nông nghiệp của con người phương Đông. Để công việc làm ăn được thuận lợi, người Việt thường thắp hương, cầu khẩn mong sự phù hộ từ các thần. Trong không gian thiêng liêng của khói hương nghi ngút, cõi thiêng như vọng về và hiện lên trong những mảnh kí ức của con người tạo nên một thứ kết nối vô hình giữa hai thế giới thực và thế giới tâm linh hư ảo.

Mặt khác, đó còn là vị thần gần gũi, gắn bó mật thiết với cộng đồng làng xã Việt Nam như một biểu tượng thiêng liêng của văn hóa tâm linh nói riêng, văn hóa làng xã nói chung là Thành hoàng 城隍 và Thổ công 土公:

“Bạc Sinh qui xuống vội vàng,

Quá lời nguyện hết **Thành hoàng, Thổ công**”.

Đối với bọn nhà buôn, thần thánh không phải là chỗ để chúng cầu khẩn những điều tốt đẹp mà là nơi để kiểm ăn, đổi chác. Bạc Hạnh dựa vào thần thánh để tạo dựng lòng tin ở Kiều, đẩy nàng một lần nữa rơi vào chôn thanh lâu như nhuốc. Cái “tâm minh” 心盟 mà chúng mang ra hòng chứng giám trước thần thánh thực chất chỉ là thứ khăn vải để che mắt, là thứ để hại đời, hủy hoại trình tiết của biết bao phận hồng nhan như Kiều. Thần thánh trong *Truyện Kiều* có khác chỉ là một thứ “cần câu cơm” để những kẻ buôn người như Tú bà, Mã Giám Sinh, Sở Khanh, Bạc bà, Bạc Hạnh vịn vào đó mà kiếm chác, trục lợi. Dù có nghi ngại đi nữa nhưng Kiều còn có lựa chọn nào khác hay sao ngoài việc tiếp tục đặt cược hạnh phúc bản thân vào tay bọn nhà buôn? “Cùng đường dù tính chữ tòng / Biết người, biết mặt, biết lòng làm sao?”. Dù chưa biết thật tâm bụng dạ của kẻ mà nàng sắp phải gọi là chồng nhưng Kiều vẫn nhắm mắt gặt đầu trước những lời dọa nạt của họ Bạc: “Trái lời nẻo trước, lụy mình đến sau”. Như vậy có thể thấy, thần thánh ở đây đảm nhận một vai trò quan trọng và xuất hiện khá phổ biến trong mọi hoàn cảnh, tình huống khác nhau của truyện. Qua đó, Nguyễn Du đã phác họa và làm nổi bật lên bức tranh toàn cảnh về đời sống thực tại trong xã hội Việt lúc bấy giờ. Một xã hội vô thần vô thánh. Ma lực và sức mạnh vạn năng của đồng tiền đã đẩy các giá trị tín ngưỡng tốt đẹp của dân tộc đến trước cửa sự hủy hoại dưới tay bọn bất lương.

2.3. Lễ hội đời người: cõi thấp của đời sống

Mỗi dân tộc, đất nước đều có những lễ hội văn hóa khác nhau. Lễ hội là nơi lưu giữ và tái hiện các giá trị văn hóa đặc sắc của cộng đồng dân tộc. Trong tác phẩm, Nguyễn Du đã thể hiện cả thấy 4 dạng thức lễ hội tâm linh khác nhau với 12 lần xuất hiện⁶. Lễ hội thực chất là một hoạt động của văn hóa tâm linh bao gồm hai thành tố “lễ” và “hội”. Trước hết, ta xét thành tố đầu tiên là “lễ”. Vậy “lễ” là gì? Tác giả Nguyễn (2004, tr. 250) đã đưa ra định nghĩa: “Lễ là toàn bộ những hoạt động nghi thức thể hiện sự tôn kính trong mối quan hệ giữa người đang sống với thế giới tâm linh - thần linh”. Như vậy xét ở góc độ văn hóa tâm linh, “lễ” chính là sợi dây tư tưởng kết nối phần tâm thức của con người với thế giới siêu hình, cụ thể là thần linh.

Trong *Truyện Kiều*, thành tố “lễ” được Nguyễn Du thể hiện chủ yếu qua lễ Tảo Mộ (掃墓) vào ngày đầu xuân. Khung cảnh của lễ Tảo Mộ hiện lên với đầy đủ hương sắc trong trẻo của mùa xuân vào dịp tiết Thanh Minh:

“Thanh Minh trong tiết tháng ba,

Lễ là Tảo Mộ, hội là Đạp Thanh.”

Tảo Mộ là một trong những tập tục bắt nguồn từ Trung Hoa xưa, thường diễn ra vào dịp tiết Thanh Minh (清明) tức vào khoảng đầu tháng ba Âm lịch. Tùy theo mỗi khu vực địa lí khác nhau, thời gian diễn ra lễ Tảo Mộ cũng có sự biến đổi nhưng thường diễn ra vào dịp cuối năm cũ (tháng Chạp Âm lịch[®]) hoặc đầu năm mới. Xét dưới góc độ văn hóa tâm linh, lễ Tảo Mộ thực chất là một dạng thức cụ thể của niềm tin thiêng liêng mang đậm bản sắc văn hóa tâm linh dân tộc. Tính dân tộc qua dạng thức tâm linh lễ Tảo Mộ được thể hiện rõ nhất khi ta đặt nó trong tương quan so sánh với quan niệm của Phật giáo. Theo quan niệm của Phật giáo nguyên thủy, cụ thể là học thuyết *Thập nhị nhân duyên* (十二因緣) cho rằng, “sự sống” (tức: sinh *Jati*, mắt xích thứ 11) và “cái chết” (tức: lão tử *Jamarapa*, mắt xích thứ 12) trong vòng đời mỗi con người vốn dĩ là hai mắt xích đi liền với nhau. Khi con người trút hơi thở cuối cùng trên dương thế hay nói cách khác kết thúc sự sống của bản thân ở một kiếp thì ngay lập tức sự sống mới của họ cũng đã bắt đầu được hình thành và có mặt trong bào thai khác dựa trên các quy tắc về nghiệp duyên, nhân quả ở tiền kiếp. Giữa hai mắt xích “sinh” và “tử” vốn dĩ luôn nằm trong vòng tuần hoàn khép kín. Chính vì vậy, Phật giáo nguyên thủy cho rằng ở chúng không có bất kỳ khoảng cách nào. Điều này cũng đồng nghĩa với việc quá trình tái sinh của một con người từ khi nhắm mắt cho đến khi sự sống có mặt trong bào thai mới chỉ diễn ra trong một tích tắc ngắn ngủi hoặc chậm hơn có thể trong vài giờ. Như vậy, xuất phát từ học thuyết này, Phật giáo nguyên thủy đã phủ nhận việc có sự tồn tại của linh hồn trong thế giới thứ ba song song với thế giới con người đồng thời ngụ ý khuyên hết thảy chúng sinh không nên luyến tiếc với người đã khuất, đau buồn trước lễ sinh - tử trong vũ trụ. Tuy nhiên, khi du nhập vào nước ta, quan niệm này phần nhiều đã có sự thay đổi để thích ứng và hòa hợp với làn sóng tín ngưỡng dân tộc.

Người Việt vốn có đời sống tinh thần thiên về tình cảm. Điều này xuất phát từ cội nguồn sâu xa ở nền văn hóa gốc nông nghiệp trồng lúa nước. Trong nền văn hóa này, nó đòi hỏi con người không phải chỉ hoạt động với tư cách là một cá thể độc lập, riêng rẽ mà hơn hết nó bắt buộc họ phải liên kết, gắn bó chặt chẽ với nhau tạo nên hệ quả là tính cộng đồng ở hầu hết các mối quan hệ từ phạm vi nhỏ hẹp là gia đình cho đến những phạm vi rộng lớn hơn như làng xã, nhà nước, cùng tiến hành quá trình lao động - sản xuất. Từ nguyên do trên, người Việt luôn có khuynh hướng thiên về tình cảm, trọng tình giữ nghĩa trong tất cả các mối quan hệ xung quanh. Khi người thân nhắm mắt xuôi tay, dầu biết rằng không ai có thể tránh được điều đó, dầu biết rằng cuộc đời này có đến ắt rồi cũng có đi như lẽ vô thường, nhưng người Việt vẫn không thôi nhớ thương, lưu luyến. Chính vì vậy mà lễ Tảo Mộ khi du nhập vào nước ta đã nhanh chóng bắt rễ sâu rộng vào lòng văn hóa dân tộc. Nền văn hóa nông nghiệp cũng là cơ sở hàng đầu hình thành nên quan niệm “âm sao dương vậy” ở người Việt. Đây là điều ngược với giáo lí ban đầu của Phật giáo nguyên thủy và hiển nhiên nó mang đậm bản sắc văn hóa tâm linh dân tộc. Lễ Tảo Mộ thực chất là cách để người Việt kết nối, tái thiết lập một mối quan hệ như lúc còn sống với người thân đã khuất của mình thông qua các nghi thức tâm linh trước mộ như: thắp hương, cầu cúng, khấn vái, hóa vàng...: “Ngõn ngang gò đồng kéo lên / Thoi vàng vó rắc, tro tiền giấy bay” đồng thời góp phần giáo dục đạo đức cho con cháu. Thông qua việc tiến hành lễ, con cháu có cơ hội tưởng nhớ công đức của tổ tiên, hồi tưởng về những kí ức từng gắn bó với người đã khuất. Cha mẹ có dịp nhắc nhở con cái, anh chị có dịp khuyên bảo các em cứ như vậy người lớn nhắc nhở, khuyên răn người nhỏ tuổi về nguồn cội tổ tông. Người đi sau tiếp nhận lời dạy bảo từ người đi trước qua đó cố gắng sống tốt hơn, sống đẹp hơn như một cách kế thừa, giữ gìn và phát huy những giá trị nhân văn vốn có của tiền nhân. Truyền thống văn hóa dân tộc được thoát thai từ lễ Tảo Mộ bằng chính những niềm tin mà con người gây dựng cho nhau. Việc Kiều khóc than trước mộ hoang của ca nương Đạm Tiên trong tiết Thanh Minh là minh chứng rõ nét nhất cho niềm tin ấy. Kẻ sống mà không nhà cửa, không có lấy nổi một mái che làm chỗ trú thân thì thật đáng thương nhưng người đã khuất mà

không kẻ đoái hoài, mộ phần (vốn được người Việt xem là cái nhà thứ hai của con người khi đã mất) không được chăm sóc, nằm lạnh lẽo, cô quạnh thì còn đáng thương, đáng xót hơn bội phần: “Sống vô gia cư, sống không có nhà ở, là một điều bất hạnh cũng giống như tử vô địa táng.” (Toan, 1968, tr. 292). Quan niệm này ở người Việt có phần khác với Nho giáo. Chính sự khác biệt này đã góp phần làm cho văn hóa tâm linh trong *Truyện Kiều* mang đậm dấu ấn và bản sắc Việt đồng thời chứng tỏ khả năng tiếp biến linh hoạt Nho giáo của nhân dân ta. Theo đó, Nho giáo quan niệm, con người chỉ nên thờ cúng tổ tiên, cha mẹ và những người đáng được thờ thường là người đức cao vọng trọng, bậc thánh nhân quân tử còn ngoài ra không thể thờ cúng tùy tiện, đặc biệt đối với những kẻ xa lạ: “...ta cứ thờ người chết, cúng tế tổ tiên để tỏ lòng tôn kính yêu mến. Song ta không nên thờ bậy, cúng bậy; nếu không phải là bậc mình đáng thờ, đáng cúng, không phải cha mẹ tổ tiên mình mà mình thờ cúng thì gọi là siểm: Phi kỳ quỷ nhi tế chi, siểm giả (Luận ngữ, II)” (Trần, 2003, tr.62). Huống chi trong *Truyện Kiều*, Đạm Tiên ở tiền kiếp chỉ là một â đào hát chuyên nghề hương phấn, mua vui cho người: “Sống làm vợ khắp người ta”. Nho giáo xếp những người hành nghề này vào loại hạ tiện, không đáng được người khác kính trọng và dĩ nhiên họ khi mất cũng không đáng để thờ cúng. Chính vì vậy mà khi Đạm Tiên nằm xuống giữa một xã hội phong kiến Nho gia, không có lấy nổi một giọt lệ khóc thương nhỏ xuống trên mộ phần:

“Trái bao thổ lặn, ác tà,

Ây mồ vô chủ, ai mà viếng thăm ?”

Nhưng đối với người Việt thì lại khác. Nghĩa tử là nghĩa tận. Con người khi sống còn không chấp nhất, không nở vô tình, tệ bạc với nhau thì thử hỏi khi đã chết sao có thể bỏ đi, ngoảnh mặt làm ngơ cho đặng ! Nếp nghĩ ấy của người Việt đã được Nguyễn Du khéo léo đưa vào và được cụ thể hóa bằng những hành động mà Kiều đã làm trước mộ Đạm Tiên, một kẻ vốn chẳng hề quen biết lại càng không thân thuộc, trong lễ Tảo Mộ:

“Đã không kẻ đoái, người hoài,

Sẵn đây ta **thắp một vài nén hương**.

Gọi là gặp gỡ giữa đường,

Họa là người dưới suối vàng biết cho.

Lâm râm khấn vái nhỏ to,

Sụp ngòai đặt cổ trước mồ bước ra.”

Xét từ góc độ này có thể thấy, bản chất của các lễ nghi trong văn hóa Việt nói chung và lễ Tảo Mộ trong *Truyện Kiều* nói riêng một mặt vừa mang ý nghĩa khẳng định niềm tin tâm linh (tín ngưỡng) nhưng đồng thời cũng vừa mang ý nghĩa phủ định tâm linh (phi tín ngưỡng). Con người trở về với chính mình để suy xét bản thân, củng cố niềm tin vào cội nguồn tổ tông, vào các mối quan hệ xã hội giữa người với người. Ngay cả đối với những kẻ buôn người “sành sỏi” như Tú bà thì ý thức về lễ hội tâm linh cũng được Nguyễn Du thể hiện rõ nét qua lời khấn trước tổ nghề của mẹ:

“Cửa hàng buôn bán cho may,

Đêm đêm **Hàn Thục**, ngày ngày **Nguyễn Tiêu**”.

Cùng với lễ Tảo Mộ, Nguyễn Du còn tái hiện trong *Truyện Kiều* lễ cưới của người Việt. So với lễ cưới của người Trung Hoa, lễ cưới của người Việt có phần diễn ra ngắn gọn hơn về mặt quy trình[®]. Trong *Truyện Kiều*, Nguyễn Du có đến 5 lần tả về lễ cưới cho Kiều với Mã Giám Sinh, Thúc Sinh, Bạc Hạnh, Từ Hải và Thổ quan. Trong văn hóa tâm linh của người phương Đông, cụ thể xuất phát từ quan niệm của Đạo giáo Trung Quốc, con người lần đầu tiên giáp mặt lâu dần nảy sinh tình cảm yêu đương và sau cùng chính thức đến với nhau bằng một lễ cưới đều do sự sắp xếp, xe kết chi hồng của vị thần Nguyệt hạ lão nhân (月下老人). Chính vì vậy mà người Việt ta có tục cầu duyên tại các đình chùa, am miếu vào những dịp lễ Tết. Con người đặt trọn niềm tin tuyệt đối của mình vào thần linh, vào một cõi trời cao xa nào đó trong vũ trụ. Nhưng ở *Truyện Kiều*, Nguyễn Du đã phủ định niềm tin tâm linh ấy. Kiều thành hôn cùng với Mã Giám Sinh rồi sau đó với Thúc Sinh, Từ Hải, với Bạc Hạnh hay thậm chí với viên Thổ quan nơi xa lạ đều không phải do sự quyết định, xe kết duyên từ thần thánh mà nó đến từ chính bàn tay sắp đặt của con người, cụ thể ở đây là bọn nhà buôn như Tú bà, Mã Giám Sinh, Sở Khanh, Bạc bà, Bạc Hạnh hoặc từ sự đồng điều về tài năng: “Bản vậy điểm nước, đường tơ họa đàn” như với Thúc Sinh hay cảm mến về tâm hồn của hai con tim tri kỷ: “Muôn chung, nghìn tứ cũng là có nhau !” với Từ Hải. Nguyễn Du đã phủ định tính chất tâm linh ở nghi lễ này ngay

từ cuộc ngã giá, mua bán hôn nhân lần đầu tiên với giữa gia đình Kiều với gã họ Mã: “Cò kè bớt một thêm hai / Giờ lâu ngã giá vàng ngoài bốn trăm”. Nói theo cách nô nã ở đây, Nguyễn Du đã để cho bọn nhà buôn “cướp quyền” định liệu chuyện cưới xin của thần linh. Trong truyện, con người đã hoàn toàn rời bỏ cái cõi cao xa của thế giới tâm linh, từ bỏ niềm tin thiêng liêng vào thần thánh để trở về với cuộc sống thực tại, với chính mình thông qua việc tự quyết đoán trong lễ cưới. Mặc dù sự quyết đoán này phần lớn mang ý nghĩa tiêu cực. Ta cần nhận thấy rằng việc Nguyễn Du phủ định tâm linh ở dạng thức lễ cưới trong *Truyện Kiều* không đồng nghĩa với việc ông chối bỏ văn hóa dân tộc mà nó góp phần tố cáo xã hội hiện thực lúc bấy giờ. Ở đó, bọn nhà buôn có thể làm đủ mọi cách, giở đủ mọi chiêu trò thậm chí qua mặt cả thần thánh, giẫm đạp lên tín ngưỡng để tự quyết đoán lấy mọi việc: “Lệnh quan, ai dám cãi lời / Ép nàng, đem gán cho người Thổ quan”. Hạnh phúc con người không phải xuất phát từ sự tìm hiểu, vun đắp tình cảm theo năm tháng của cả hai mà được xây dựng dựa trên một chữ tiền. Lễ cưới của Kiều được “mua” bằng bốn trăm quan tiền vàng, hạnh phúc của cô bị chà đạp không thương tiếc hết lần này đến lần khác dưới xã hội đồng tiền. Quy luật của đồng tiền được chúng rút ra một cách rõ ràng, ngắn gọn thành một “phương châm sống” dùng để đo đạc mọi giá trị thậm chí là chuyện trăm năm con người:

“Định ngày nạp thái vu qui,
Tiền lung đã sẵn việc gì chẳng xong !”

*

“Đà đao sắp sẵn chước dùng,
Lạ gì một cốt, một đồng xưa nay !
Có ba mươi lạng trao tay,
Không dung đâu có chuyện này, trò kia.”

Ai trong đời lại không mong muốn bản thân mình hạnh phúc, có được một tình yêu đẹp, xuất phát từ sự cảm mến và đồng điệu của trái tim để rồi sau cùng kết thúc bằng một lễ cưới viên mãn. Với những con người đa sầu đa cảm, trong lòng luôn “sẵn mối thương tâm”, sẵn sàng nhỏ lệ khóc than trước mồ vô chủ như Kiều thì mong muốn ấy lại càng mãnh liệt hơn bao giờ hết: “Đã nguyên đôi chữ đồng tâm / Trăm năm thề chẳng ôm cảm thuyên ai”. Những tưởng

ngày cưới của nàng cũng chính là ngày mà “thuyền duyên” họ Vương tìm được đấng anh hùng, là ngày được hưởng trọn hạnh phúc thật sự. Đó là cái hạnh phúc gia đình mà cả đời người con gái luôn mong đợi. Nhưng hạnh phúc sao được khi đó lại là lễ cưới với bọn nhà buôn vốn bản chất hiểm sâu, sẵn sàng lấy chuyện mua vui thể xác, trinh tiết phụ nữ mang ra làm thứ đổi chác, kiếm lợi, mất hết tính người: “Nước vô lựu, máu màu gà / Mượn màu chiêu tập, lại là còn nguyên”. Những cuộc cưới xin “bất đắc dĩ” với những hành động “sỗ sàng”, bộp chộp, gấp rút của bọn nhà buôn:

“Kiệu hoa đâu đã đến ngoài,
Quản huyện đâu đã giục người sinh ly.”
(Lễ cưới của Kiều với Mã Giám Sinh)
“Bạc Sinh quỳ xuống vội vàng,
Quá lời nguyện hết Thành hoàng, Thổ công.
Trước sân lòng đã giải lòng,
Trong màn làm lễ tơ hồng kết duyên.”
(Lễ cưới của Kiều với Bạc Hạnh)
“Kiệu hoa áp thẳng xuống thuyền,
Lá màn rũ thấp, ngọn đèn khêu cao.”
(Lễ cưới của Kiều với viên Thổ quan)

Còn khi gá nghĩa tào khang cùng với Thúc Sinh, Kiều đã phải cắn răng chịu đựng biết bao nỗi dày vò, đau đớn trong cả thể xác lẫn tinh thần. Nàng hết chịu đòn oan trên công đường xử kiện đến nỗi “đào hoen quện má liễu tan tác mây” lại phải tiếp tục đối diện trước những mưu sâu kế độc “làm cho đày đọa cát đầu chẳng lên” của nhà họ Hoạn. Cái hạnh phúc mà Kiều chấp nhận sau bức rèm nhung cùng chàng Thúc đã phải đánh đổi bằng cả những chuỗi ngày bị kịch đẫm lệ về sau. Ngay cả trong lễ cưới viên mãn nhất truyện giữa Kiều với Từ Hải, tính chất phủ định tâm linh (phi tín ngưỡng) cũng được Nguyễn Du thể hiện rõ nét. Kiều đến với Từ Hải không phải do bàn tay của bất kỳ thần thánh nào sắp đặt mà là do sự cảm mến on quân tử đã cứu nàng khỏi chốn lầu xanh:

“Rộng thương cỏ nội, hoa hèn,
Chút thân bèo bọt, dám phiền mai sau.”

Còn Từ đến với Kiều là do người tìm thấy ở nàng tiếng nói của kẻ tri âm, tri kỷ được thể hiện một cách hiển ngôn trong tác phẩm:

“Nghe lời vừa ý, gặt đầu,
Cười rằng: “Tri kỉ trước sau mấy người ?
Khen cho con mắt tinh đời,
Anh hùng, đoán giữa trần ai mới già !

Thế nhưng, tưởng đâu khi gặp được tri kỷ của đời mình, Kiều thật sự sẽ được bù đắp cái gọi là hạnh phúc “muôn chung, nghìn tứ cũng là có nhau” nhưng sau cùng “thuyền quyên” vẫn chịu kiếp lẻ bóng và thậm chí bị dày vò vì án oan giết chồng mà nàng tự mang. Có thể nói, hiệu năng nghệ thuật trong *Truyện Kiều* đã được Nguyễn Du thể hiện rất rõ qua dạng thức lễ cưới. Nhà thơ đã phủ định tính chất tâm linh của nó. Từ việc Kiều lấy bọn nhà buôn cho đến kết hôn cùng với thư sinh họ Thúc và đáng anh hùng Từ Hải rõ ràng không phải là do sự sắp đặt của một ông Trời, bà Nguyệt nào cả mà là do chính con người, do bọn nhà buôn “quen mùi lại kiếm ăn miền nguyệt hoa”, do chính bản thân nhân vật định liệu.

Nếu như “lễ” là phần gắn kết giữa con người với thế giới thần linh siêu hình (theo quan niệm của văn hóa tâm linh) thì “hội” là dịp gắn kết con người trong cùng cộng đồng lại với nhau. Trong *Truyện Kiều*, Nguyễn Du đã thể hiện thành tố này qua hội Đạp Thanh và tập tục đổ lá tìm hoa vào dịp tiết Thanh Minh. Hội Đạp Thanh (踏青) thực chất là hoạt động gắn liền với lễ Tảo Mộ của người Trung Hoa xưa nhằm thể hiện mong ước của con người về một năm mới sung túc, bình an và hanh thông trong mọi điều. Nguồn gốc sâu xa của những khát vọng tâm linh này xuất phát quan niệm “con người vũ trụ” trong học thuyết Nho giáo. Theo đó Nho giáo quan niệm, con người được sinh ra từ vũ trụ, sở hữu đầy đủ các đặc tính, tư chất của vũ trụ: “Nhân giả kỳ thiên địa chi đức, âm dương chi giao, quỷ thần chi hội, ngũ hành chi tú khí giả.” (*Người là cái đức của trời đất, sự giao hợp của âm dương, sự tụ hội của quỷ thần, cái khí tinh tú của ngũ hành - Lễ ký, Lễ vận, IX*) (Trần, 2003, tr. 41-42). Chính vì vậy mà con người phương Đông nói chung và người Việt nói riêng đều xem bản thân mình là một “tiểu vũ trụ” hay “tiểu thiên địa”, luôn mong muốn bản thân được sánh ngang tầm với trời đất trong vũ trụ bao la rộng lớn. Khát vọng tâm linh được con người gửi gắm qua từng bước chân trong hội Đạp Thanh xuất phát từ chính quan niệm này. Con người khi tham dự hội như một cách để bản thân giao hòa

với thiên nhiên trong vũ trụ khi đứng trước thời khắc thiêng liêng của những ngày đầu năm. Những mong ước, nguyện cầu cho một năm mới cũng theo đó mà thoát thai từ cõi lòng để gửi vào vũ trụ, vào thế giới thần linh vô hình trong đời sống tinh thần con người.

Tục đổ lá tìm hoa là một trò chơi dân gian khởi phát từ thời nhà Đường. Bằng cách đoán thử số lá trên mỗi cành của nhau, các cặp đôi nam thanh nữ tú có thể tìm được một nửa của riêng mình:

“May thay ! Giải cầu tương phùng,
Gặp tuần đổ lá, thỏa lòng tìm hoa”.

Trò chơi dân gian này về bản chất là dựa trên thuyết *Nghiệp cảm duyên khởi* (業感緣起) của Phật giáo. Theo đó, không có gì trong cuộc đời này diễn ra chỉ là sự ngẫu nhiên hay tình cờ mà bất kỳ một cuộc gặp gỡ, một mối quan hệ nào dù chỉ là trong thoáng chốc cũng đều xuất phát từ cái “duyên” (緣) của ta mà thành: “Nhậm vận tùy duyên” (任運隨緣). Nếu con người biết gieo nhân tốt, làm điều thiện thì sẽ gặp được duyên lành và ngược lại sẽ gặp phải những nghiệp dữ tương ứng. Vợ chồng có đến được với nhau hay không, có ăn đời ở kiếp bên lâu được không cũng là do một chữ “duyên” của cả hai quyết định.

Thế nhưng, cái độc đáo trong tư tưởng tâm linh của Nguyễn Du qua trò chơi dân gian này là ở chỗ nhà thơ phủ định vai trò của học thuyết về chữ “duyên” trong nhà Phật khi xây dựng nên cuộc gặp gỡ Kim - Kiều. Cả hai nhân vật Thúy Kiều và Kim Trọng gặp nhau lần đầu tiên để rồi sau đó phải đứng ngồi không yên, chao đảo trong men tình quyết cùng nhau kết thề hẹn ước trăm năm là xuất phát từ sự cảm mến tài năng, sự đồng điệu của hai tâm hồn chứ không phải là từ một học thuyết cao siêu trong Phật giáo được cụ thể hóa qua trò chơi đổ lá. Kim Trọng chẳng phải đã biết và đem lòng thương nhớ Kiều trước đó rồi chứ không hẳn là chờ tới khi tham dự cuộc hội:

“Trộm nghe thơm nức hương lân,
Một nền Đồng Tước, khóa xuân hai Kiều.
Nước non cách mấy buồng điều,
Những là trộm nhớ, thăm yêu, chốc mòng.”

Việc Kim Trọng bảo tham dự hội rồi sau đó may mắn được gặp Kiều chẳng qua chỉ là cái cớ để chàng mở đầu cuộc trò chuyện lúc ấy và dường như cuộc gặp gỡ này đã có sự sắp xếp chủ động từ phía chàng

văn nhân kia qua cách nói “May thay !”:

“May thay ! Giải cấu tương phùng,
Gặp tuần đó lá, thỏa lòng tìm hoa.”

Mối tình của cả hai cũng nhờ đó mà trở nên gần gũi hơn, đẹp hơn trong suy nghĩ của quần chúng nhân dân, những con người quanh năm chân lấm tay bùn lo việc cày cấy thì thử hỏi làm sao có thể thấu suốt những triết lý cao siêu, trừu tượng của Phật giáo mà nếu có đi nữa thì cũng không hợp với tư duy văn hóa nông nghiệp và lối sống tình cảm của người Việt từ bao đời nay.

Tóm lại, ở dạng thức lễ hội, có thể thấy Nguyễn Du một mặt vừa khẳng định tâm linh từ đó làm rõ thêm cho những nét đẹp trong tín ngưỡng dân gian và tôn giáo ở người Việt. Nhưng mặt khác, nhà thơ lại phủ định tâm linh và để các nhân vật của mình từ bỏ niềm tin thiêng liêng nơi thế giới siêu hình hay nói cách khác là từ bỏ cõi cao xa trở về với chính mình. Tâm linh không đồng nghĩa với việc ta đặt mọi thứ, giao phó tất cả vào tay của thần thánh, vào sự sắp xếp của thiên địa mà con người vẫn phải có tiếng nói và chủ trương “nhân bản” (tức lấy con người làm gốc) phải được đặt lên hàng đầu trong sáng tác nghệ thuật. Chúng tôi cho rằng đây là nét độc đáo của văn hóa tâm linh qua dạng thức lễ hội đời sống trong *Truyện Kiều*.

3. Kết luận

Văn hóa tâm linh từ lâu đã trở thành một phần không thể thiếu trong đời sống tinh thần, gắn bó chặt chẽ với nếp sống, lối suy nghĩ của cư dân vùng nông nghiệp. Nguyễn Du đã khéo léo trong việc vận dụng, kết hợp các dạng thức khác nhau của văn hóa tâm linh người Việt mà điển hình nhất là: *Trời - Phật - Thần thánh và Lễ hội đời người* vào *Truyện Kiều*. Chúng xuất hiện đồng thời và sóng đôi tồn tại qua từng giai đoạn khác nhau trong cuộc đời đầy bi kịch, dầm nước mắt của Kiều. Tác giả một mặt khẳng định tâm linh, xem nó như sự tồn tại tất yếu trong đời sống tinh thần của con người. Mặt khác, “ông Quan Thúc Kiều” lại phủ định tâm linh, đưa con người trở lại với vai trò chủ quản, từ bỏ niềm tin thiêng liêng ở cõi cao xa hư ảo và tự quyết định lấy niềm tin chính bản thân mình - một biểu hiện cụ thể của chủ trương nhân bản thời đại. Có thể nói, các dạng thức tâm linh *Trời - Phật - Thần thánh và Lễ hội đời người* không phải là một điều gì đó cao xa, viển vông, mơ hồ mà

ngược lại nó luôn có mối quan hệ chặt chẽ với đời sống thực tại của con người bình dân và trở thành một biểu tượng đẹp, cố hữu đi giữa lòng tín ngưỡng dân tộc. Tiếp cận văn chương trung đại nói chung và kiệt tác *Truyện Kiều* nói riêng từ góc độ văn hóa tâm linh của người Việt là một trong những hướng đi mới so với các hướng tiếp cận truyền thống vốn dĩ đang có phần thu hẹp khoảng cách giữa người đọc và tác phẩm. Hướng tiếp cận mới này sẽ góp phần mở rộng “tầm đón đợi” trong mỗi thế hệ người Việt đối với kiệt tác văn chương ngàn đời của dân tộc.

Chú thích:

① Trần Đình Sử. (2017). Giá trị văn hóa của văn học Việt Nam. Truy cập từ <https://trandinh-su.wordpress.com/2017/03/06/gia-tri-van-hoa-cua-van-hoc-viet-nam/>.

② Các tên gọi chỉ “Trời” được Nguyễn Du sử dụng trong tác phẩm bao gồm: “Trời” (87 lần), “thiên” (2 lần), “khuôn thiêng” (2 lần), “khuôn xanh” (1 lần), “khuôn duyên” (1 lần), “hóa công” (1 lần), “hóa nhi” (1 lần), “con tạo” (1 lần), “hồng quân” (1 lần).

③ Bốn dạng thức của lễ hội tâm linh trong tác phẩm bao gồm: (1). *Lễ hội mùa xuân (chủ yếu là lễ Tảo Mộ, hội Đạp Thanh)* - (2). *Lễ cưới (của Thúy Kiều với Mã Giám Sinh, Thúc Sinh, Bạc Hạnh, Từ Hải, thổ quan; của Thúy Vân với Kim Trọng)* - (3). *Lễ tang ma (của Thúy Kiều tại nhà Thúc ông, của thúc phụ Kim Trọng)* - (4). *Lễ khoa cử triều đình (của Vương Quan và Kim Trọng)*.

④ Là cư dân trồng lúa nước nên người Việt xưa ở cả ba miền đều theo địa táng. Nơi chôn cất là nghĩa địa làng, hoặc gần nhà, trong ruộng của mình. Ca dao xưa có câu đố nói về cái mả (nấm mồ): *Vừa bằng con bò, nằm co giữa ruộng*. “Lạp nguyệt”: người Việt gọi “tháng Chạp” vì tháng ấy có lễ chạp mả. Người Việt không đợi đến sau Tết mới lo việc chạp mả, phác cỏ, thêm đất, đá cho mộ phần.

⑤ Lễ cưới của người Trung Hoa thường bao gồm năm lễ chính và được tiến hành theo trình tự như sau: (1). *Lễ nạp thái* 納菜 tức nghi thức mang sinh lễ của nhà trai sang nhà gái để đánh tiếng dạm ngõ - (2). *Lễ vấn danh* 問名 tức nghi thức hỏi tên họ, tuổi tác, ngày sinh tháng đẻ của cô dâu - (3). *Lễ nạp cát* 納吉 tức lễ báo tin đến nhà gái sau khi nhà

trai đã xem qua tuổi tác, bản mệnh của người nam và người nữ sắp kết duyên - (4). *Lễ nạp lệ* tức lễ dạm hỏi giữa nhà trai và nhà gái - (5). *Lễ thân nghinh* tức lễ rước dâu. Còn trong văn hóa của người Việt, lễ cưới thường chỉ bao gồm ba lễ chính: (1). *Lễ chạm ngõ* - (2). *Lễ ăn hỏi* - (3). *Lễ rước dâu*./

Lời cảm ơn: Tác giả bài viết xin gửi lời cảm ơn chân thành nhất đến PGS. TS. Lê Thu Yến và NCS. ThS. Đàm Thị Thu Giang, giảng viên khoa Ngữ văn, Trường Đại học Sư phạm thành phố Hồ Chí Minh đã chỉ bảo, góp ý và giúp đỡ tôi tận tình, tận tâm trong quá trình nghiên cứu về vấn đề này.

Tài liệu tham khảo

- Điêu, V. Q. (1996). *Bí ẩn của chiêm mộng (Lý Khắc Cung dịch, Nguyễn Ngọc San hiệu đính)*. Hà Nội: NXB Văn hóa - Thông tin. (Được dịch từ nguyên tác bản tiếng Trung in lần thứ 2. (1993). Quảng Tây: NXB Nhân dân xã).
- Đào, D. A. (1992). *Việt Nam văn hóa sử cương*. Thành phố Hồ Chí Minh: NXB Thành phố Hồ Chí Minh.
- Đào, D. A. (2000). *Từ điển truyện Kiều*. Hà Nội: NXB Văn hóa - Thông tin.
- Hoàng, P. (Chủ biên). (2018). *Từ điển tiếng Việt*. Hà Nội: NXB Hồng Đức.
- Kinh, K. K. (2015). *Kim Cang Bát-Nhã-Ba-La-Mật kinh (Dao Tần Tam Tạng Pháp Sư Cư-Ma-La-Thập Hán dịch, Đoàn Trung Còn - Nguyễn Minh Tiến Việt dịch và chú giải)*. Thành phố Hồ Chí Minh: NXB Tôn giáo.
- Lê, T. Y. (Chủ biên). (2015). *Văn học trung đại Việt Nam và những vấn đề tâm linh*. Thành phố Hồ Chí Minh: NXB Đại học Sư phạm Thành phố Hồ Chí Minh.
- Nguyễn, D. (2018). *Truyện Thúy Kiều (Bùi Kỳ và Trần Trọng Kim hiệu khảo)*. Hà Nội: NXB Văn học.
- Nguyễn, D. H. (2006). *Triết học Phật giáo Việt Nam*. Hà Nội: NXB Văn hóa - Thông tin và Viện Văn hóa.
- Nguyễn, Đ. D. (2002). *Văn hóa tâm linh*. Hà Nội: NXB Văn hóa - Thông tin.
- Nguyễn, Đ. D. (2004). *Văn hóa Việt Nam đỉnh cao Đại Việt*. Hà Nội: NXB Hà Nội.
- Nguyễn, X. H. (2010). *Đạo giáo - Triết lý nhân sinh (Mộng tượng thần mật Trung Hoa - Đại đức Thích Minh Nghiêm hiệu đính)*. Hà Nội: NXB Thời đại.
- Phan, N. (1998). *Bản sắc văn hóa Việt Nam*. Hà Nội: NXB Văn hóa - Thông tin.
- Toan, A. (1968). *Phong tục Việt Nam (Từ bản thân đến gia đình)*. Hà Nội: NXB Khai Trí.
- Thiều, C. (2013). *Hán Việt tự điển*. Thành phố Hồ Chí Minh: NXB Văn hóa - Thông tin.
- Trần, Đ. S. (2005). *Thi pháp văn học trung đại Việt Nam*. Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia.
- Trần, N. T. (1999). *Cơ sở văn hóa Việt Nam*. Thành phố Hồ Chí Minh: NXB Giáo dục.
- Trần, T. K. (2003). *Nho giáo*. Hà Nội: NXB Văn học.