JSLHU JOURNAL OF SCIENCE OF LAC HONG UNIVERSITY
ISSN: 2525 - 2186
Tạp chí Khoa học Lạc Hồng, **2023**, 15, 001-006

TỘC NGƯỜI MÃ LAI – ĐA ĐẢO VÀ THUYẾT VẠN VẬT HỮU LINH

Trần Minh Thùy Dương*, Đồng Thị Thu Hà

Khoa Đông Phương, Trường Đại học Lạc Hồng, Việt Nam
Tác giả liên hệ: duongtran@lhu.edu.vn

ARTICLE INFO

Ngày Nhận:

Ngày hoàn thiện:

Ngày chấp nhận:

Ngày đăng:

KEYWORDS

Từ khóa 1; Mã lai – Đa đảo

Từ khóa 2; Vạn vật hữu linh

Từ khóa 3; Vật tổ

Từ khóa 4; Đông Nam Á

ABSTRACT

Bài viết tổng quan về tộc người Mã Lai - Đa Đảo và trình bày chi tiết về thuyết vạn vật hữu linh, bao gồm nguồn gốc, vai trò và các hình thái tồn tại của thuyết vạn vật hữu linh giữa các tộc người Mã Lai - Đa Đảo ở Đông Nam Á nói chung và ở Việt Nam nói riêng. Bài viết được chia thành ba phần: phần đầu tập trung vào giới thiệu về tộc người Mã Lai - Đa Đảo, phần hai đi sâu vào thuyết vạn vật hữu linh để trình bày về nguồn gốc và vai trò của nó, và phần cuối trình bày chi tiết về các hình thái tồn tại của thuyết vạn vật hữu linh, bao gồm các vật trên trời và dưới đất, bộ phận sinh dục, người và thần linh trong đời sống tinh thần và vật chất của tộc người Mã Lai - Đa Đảo.

THE MALAYO – POLYNESIAN AND ANIMISM

Tran Minh Thuy Duong*, Dong Thi Thu Ha

Faculty of Oriental Studies, Lac Hong University, Vietnam
**duongtran@lhu.edu.vn*

ARTICLE INFO

Received:

Revised:

Accepted:

Published:

KEYWORDS

Keyword 1; Malayo - Polynesian

Keyword 2; Animism

Keyword 3; Totem

Keyword 4; Southeast Asia

ABSTRACT

The article provides an overview of the Malayo - Polynesian and presents the contents related to the theory of animism from its origin, its role, the existence forms of the Malayo - Polynesian in Southeast Asia and in Vietnam. The article includes three parts. Part one gives an overview of the Malayo - Polynesian. Part two about animism from its origin and role. Part three about the existence forms of animism such as: totems, traditional fertility beliefs, people and gods in the spiritual and material life of the Malayo – Polynesian.

1. Giới Thiệu

Có nhiều nghiên cứu về tộc người Mã Lai – Đa Đảo, trong số đó nhiều công trình đề cập đến thuyết vạn vật hữu linh của tộc người này. Tuy nhiên, nội dung liên quan đến thuyết vạn vật hữu linh hầu như chỉ là một mục nhỏ trong một nội dung lớn hơn được đề cập tới. Nói cách khác, những tri thức liên quan đến thuyết vạn vật hữu linh tuy xuất hiện nhiều trong các công trình nghiên cứu nhưng vẫn còn tương đối hạn chế. Trong phạm vi nguồn tư liệu mà chúng tôi có thể tiếp cận được, tính đến hiện tại vẫn chưa thấy công trình nghiên cứu đi sâu vào nội dung thuyết vạn vật hữu linh của tộc người Mã Lai – Đa Đảo.

Tộc người Mã Lai – Đa Đảo có tín ngưỡng và tôn giáo đa dạng phong phú. Nếu xét riêng tộc người Chăm, trong lịch sử cộng đồng người Chăm đã từng tồn tại nhiều tôn giáo như Bàlamôn, Phật giáo, Hồi giáo… Tuy nhiên, hiện nay thì chỉ còn một nhóm nhỏ người Chăm theo Phật giáo, phần lớn cộng đồng người Chăm chỉ còn duy trì hai tôn giáo là Bàlamôn và Hồi giáo. Cộng đồng người Chăm theo Hồi giáo lại chia thành hai nhánh là người Chăm Bàni (vùng ven biển Ninh Thuận, Bình Thuận) và người Chăm theo Hồi giáo (tỉnh An Giang)[1]. Các tộc người Mã Lai - Đa Đảo bị ảnh hưởng bởi văn hóa Ấn Độ là chủ yếu, sau đó là văn hóa Ả Rập và phần nào văn hóa Trung Hoa, từ đó tộc người này đã trở thành một quần thể có văn hóa tín ngưỡng tôn giáo vô cùng đa dạng. Tuy nhiên, thuyết vạn vật hữu linh (hay còn gọi là thuyết vật linh, duy linh thuyết) là một sợi dây xuyên suốt quá trình hình thành và biến đổi tín ngưỡng tôn giáo của tộc người này.

Có một số công trình đã đề cập đến thuyết vạn vật hữu linh của tộc người Mã Lai - Đa Đảo. Tác giả Sigmund Freud trong công trình *Nguồn gốc của văn hóa và tôn giáo – Vật tổ và cấm kị* (2001) đã đề cập chi tiết về thuyết vạn vật hữu linh. Trong công trình *Cộng đồng Melayu – Những vấn đề ngôn ngữ* (2002), tác giả Mai Ngọc Chừ đã tổng quan về tôn giáo và tín ngưỡng bản địa của tộc người Melayu, đồng thời làm sáng tỏ quan điểm xem trọng sự tồn tại của linh hồn trong cộng đồng người Melayu qua các minh chứng cụ thể. Tác giả Taylor E.B với công trình *Văn hóa nguyên thủy* (2001) đã cung cấp những khái niệm và lý thuyết quan trọng về "văn hoá nguyên thuỷ". Ngoài ra còn có một số công trình nghiên cứu khác có liên quan như *Văn hóa Đông Nam Á* (1998) của tác giả Mai Ngọc Chừ, *Lịch sử phát triển các tộc người Mã Lai – Đa Đảo* (2000) của tác giả Nguyễn Tuấn Triết; luận văn thạc sĩ đề tài *Yếu tố biển trong văn hóa Raglai* (2009) của tác giả Trần Khiêm Hoàng; luận án tiến sĩ đề tài *Mối quan hệ giữa văn hóa Chăm và văn hóa Mã Lai thông qua lễ Raja Praong và Mak Yong* (2012) của tác giả Trương Văn Món,… Bên cạnh đó còn có những bài viết của các tác giả như: Cao Thế Trình với *Cây chuối với tín ngưỡng phồn thực trong tiềm thức của một số cư dân ở Đông Nam Á* (2006); Trương Văn Món với *Rừng Yàng của người Raglai: Đất nước con người miền núi* (1999),... Nhìn chung, các công trình nghiên cứu trên đã cung cấp một góc nhìn tương đối toàn diện và sâu sắc về các tộc người ở Đông Nam Á. Tuy nhiên, một số vấn đề cụ thể liên quan đến tộc người Mã Lai - Đa Đảo vẫn còn đang bỏ ngỏ và chờ nghiên cứu thêm, trong đó bao gồm những vấn đề liên quan đến thuyết vạn vật hữu linh.

Mục tiêu nghiên cứu của bài viết nhằm giải thích thuyết vạn vật hữu linh trong tín ngưỡng của tộc người Mã Lai - Đa Đảo thông qua một số tiêu chí như vật tổ, các bộ phận sinh dục, người và thần linh. Bài viết chủ yếu sử dụng phương pháp tổng hợp và phân tích để lựa chọn thông tin dữ liệu từ nhiều công trình nghiên cứu liên quan. Thông qua bài viết này, chúng tôi hy vọng sẽ góp phần cung cấp một tài liệu trình bày hệ thống và khoa học về thuyết vạn vật hữu linh của tộc người Mã Lai - Đa Đảo ở Đông Nam Á.

2. Nội Dung

2.1 Khái quát về tộc người Mã Lai – Đa Đảo

Các tộc người Mã Lai – Đa Đảo (Malayo – Polynesia) là những cộng đồng người có chung ngữ hệ Nam Đảo. Về tên gọi, tộc người này được biết đến với tên gọi phổ biến là người Melayu[2] hay Bumiputra nếu gọi theo tiếng Melayu [3], về ngôn ngữ của tộc người này thì cũng có một số cách gọi như: tiếng Melayu[4], tiếng Malay[3], ngôn ngữ Malayo – Polinesian[4b]. Hiện nay, tiếng Malayu là ngôn ngữ chính của bốn quốc gia gồm Indonesia (Bahasa Indonesia), Brunei (Bahasa Melayu), Malaysia (Bahasa Malaysia) và đồng thời cũng là một ngôn ngữ được sử dụng tương đối phổ biến tại Singapore và một số khu vực khác tại Đông Nam Á[5].

Theo nhiều nguồn tài liệu, địa bàn cư trú của tộc người Mã Lai – Đa Đảo phần lớn tập trung tại Đông Nam Á, bao gồm chủ yếu tại Malaysia và nhiều quốc gia khác như Indonesia, Philippines, Singapore, Brunei, Đông Timor, Thái Lan, Campuchia, Việt Nam,... Ở mỗi quốc gia vừa nêu trên, không phải toàn bộ dân số đều là người Mã Lai – Đa Đảo. Ở Việt Nam, tộc người Mã Lai – Đa Đảo gồm năm tộc người là người Churu, người Raglai, người Êđê, người Giarai và người Chăm (bao gồm người Chăm theo đạo Bàlamôn và Hồi giáo). Năm tộc người này chủ yếu sống tập trung rải rác dọc theo vùng đồng bằng ven biển miền trung đến phía đông và tây nam bộ, từ tỉnh Kontum kéo dài đến địa phận tỉnh Đồng Nai. Về địa bàn cư trú, nhóm người Chăm phân bố rộng rãi từ miền Nam Trung Bộ (Ninh Thuận, Bình Thuận) đến vùng Tây Nam Bộ (Châu Đốc, An Giang). Ngoài ra, người Chăm còn xuất hiện tại Campuchia, Thái Lan, Malaysia và đảo Hải Nam (Trung Quốc). Vào thế kỉ XV, đã từng có vương quốc Champa của người Chăm rất trù phú từ Quảng Bình kéo dài đến Bình Thuận, tuy nhiên đến thời Lê thì phần lớn lãnh thổ đã bị sáp nhập vào nước Đại Việt. Đến thời vua Minh Mạng (1791-1841) thì hầu như không còn tồn tại vương quốc Champa. Người Chăm theo Hồi giáo do bị ảnh hưởng văn hóa và ngôn ngữ của Malaysia và Ấn Độ, trong tiếng nói của họ có dùng nhiều từ Ả Rập và Malaysia.

Việc xác định nguồn gốc của tộc người Mã Lai – Đa Đảo vẫn còn nhiều vấn đề bỏ ngỏ và chưa thống nhất, điều này dẫn đến việc xác định nguồn gốc của tộc người Mã Lai – Đa Đảo tại Việt Nam trở nên khó khăn và phức tạp. Có nhiều thuyết được đưa ra để giải thích nguồn gốc của năm tộc người Mã Lai – Đa Đảo ở Việt Nam.

Thứ nhất, đó có thể là quá trình nam tiến của tộc người đến từ vùng duyên hải phía nam Trung Quốc, hoặc có thể là công cuộc bắc tiến từ quần đảo Indonesia hay Brunei, thậm chí là từ châu Đại Dương… Nguyễn Tuấn Triết trong tác phẩm *Lịch sử phát triển các tộc người Mã Lai – Đa Đảo* cho rằng tộc người Mã Lai – Đa Đảo tại Việt Nam là hệ quả của một quá trình thiên di của lớp người Deutero – Malayis vào thời kỳ đồ đá. Trong quá trình thiên di ấy, một bộ phận của lớp người này đã tiếp cận và dừng chân trên vùng đất thuộc lãnh thổ Việt Nam ngày nay[6].

Tại khu vực Đông Nam Á, tộc người Mã Lai – Đa Đảo chủ yếu sống bằng nguồn tài nguyên rừng, tài nguyên biển và đất canh tác. Nói cách khác, điều kiện địa lý gồm quần đảo, bán đảo với chỉ số duyên hải cao, diện tích rừng lớn đã khiến tộc người Mã Lai – Đa Đảo sớm phát triển nông nghiệp, ngư nghiệp và thủ công nghiệp. "*Vào đầu Công Nguyên, tổ chức xã hội cơ bản của tộc người Mã Lai – Đa Đảo ở Việt Nam là những loại hình công xã thuộc phạm trù công xã nguyên thủy. Đó cũng là lúc công xã của tộc người Chăm bắt đầu có nhiều biến đổi bởi sự phát triển kinh tế (một nền kinh tế đa dạng trên nhiều lĩnh vực: nông nghiệp, thủ công nghiệp, thương nghiệp,…; ở khắp địa bàn: đồng bằng, duyên hải, ven núi,…)*"[7].

2.2 Nguồn gốc và vai trò của thuyết vạn vật hữu linh

Tín ngưỡng và tôn giáo ban đầu có nguồn gốc từ sự sùng bái tự nhiên, quy cho tự nhiên những sức mạnh siêu nhiên và thông qua việc tế bái những sức mạnh đó, con người mong được chở che để có thể tiếp tục tồn tại. Như vậy, thuyết vạn vật hữu linh mang tính tất yếu trong quá trình phát triển của con người. Xét trên phương diện rộng hơn, thuyết vạn vật hữu linh là một chi nhánh của thuyết đa thần. Đối với các dân tộc có truyền thống nông nghiệp như các nước Đông Nam Á, thì thuyết đa thần có chỗ đứng vững chắc hơn bất kì khu vực nào khác, "*việc đồng thời phụ thuộc vào nhiều yếu tố khác nhau của tự nhiên dẫn đến hậu quả trong lĩnh vực nhận thức là lối tư duy tổng hợp, và trong hình thức tín ngưỡng là tín ngưỡng đa thần*" [8].

Taylor cho rằng "*thuyết vật linh thời cổ là hình thái ban đầu thuộc về văn hóa thấp, hay đó là tất cả hoặc một phần những tín ngưỡng đã hình thành ở nấc văn hóa cao và chuyển vào những xã hội ít văn hóa bằng sự thích nghi hay thoái hóa*" [9]. Đồng thời cũng có ý kiến cho rằng "viên gạch" đầu tiên đặt móng cho tòa tháp tín ngưỡng tôn giáo của các dân tộc Đông Nam Á, trong đó có tộc người Mã Lai - Đa Đảo, chính là tín ngưỡng bản địa vạn vật hữu linh. Theo Mai Ngọc Chừ, "*cùng sinh ra và lớn lên trong một khu vực địa lý, cùng có chung một cơ tầng văn hóa là nông nghiệp lúa nước, cư dân Đông Nam Á đều có chung một số yếu tố tín ngưỡng bản địa như nhau, chẳng hạn, tín ngưỡng sùng bái tự nhiên, tín ngưỡng phồn thực, tín ngưỡng sùng bái linh hồn người đã mất,… Cái chung nhất của tất cả các tín ngưỡng này, như nhiều nhà nghiên cứu khẳng định, là xuất phát từ thuyết vạn vật hữu linh, nghĩa là mọi vật (cả con người lẫn động thực vật, thậm chí cả những vật vô sinh) đều có linh hồn.*"[10]. Như vậy, có thể xem tín ngưỡng sùng bái tự nhiên, tín ngưỡng phồn thực và tín ngưỡng sùng bái linh hồn người chết là ba chi nhánh lớn của thuyết vạn vật hữu linh. Mặt khác, thuyết vạn vật hữu linh, theo cách thức phân loại của Will Durant, thì có thể phân chia thành sáu loại tương ứng với những vật thờ phụng được cho là có sự liên kết với linh hồn, chẳng hạn như vật trên trời, vật dưới đất, bộ phận sinh dục, loài vật, người và thần linh [11].

Trong thuyết vạn vật hữu linh, người Mã Lai – Đa Đảo cho rằng mọi vật đều sở hữu linh hồn, nhỏ từ hạt lúa hạt muối, lớn đến căn nhà sông suối, tất cả đều nơi nương náu của một sức mạnh siêu nhiên nào đấy mà họ buộc phải dè chừng và cẩn trọng. "*Linh hồn, theo người Melayu, có ở khắp thế giới quanh ta. Mỗi người mỗi vật đều có linh hồn. Nếu linh hồn ra đi thì người hoặc vật sẽ bị ốm hoặc bị tổn thương*"[2].

Thuyết đa thần nói chung và thuyết vạn vật hữu linh nói riêng đặc biệt chiếm vị trí quan trọng trong đời sống tinh thần của tộc người Mã Lai – Đa Đảo ở Đông Nam Á bởi điều kiện địa lý, từ đó ảnh hưởng đến văn hóa tổ chức đời sống tập thể, cá nhân, văn hóa ứng xử với môi trường tự nhiên và xã hội. Thuyết vạn vật hữu linh ảnh hưởng sâu rộng trong đời sống xã hội và được thể hiện qua nhiều phong tục, tín ngưỡng, tôn giáo. Các phong tục và tín ngưỡng này phần lớn đều được kế thừa trên quan điểm của thuyết vạn vật hữu linh và trải qua quá trình biến đổi theo thời gian, chẳng hạn như việc thờ ngẫu tượng, niệm chú, lên đồng, thờ vật tổ, thờ thần hoàng và một số nghi lễ tín ngưỡng bản địa khác…

2.3 Các hình thái tồn tại của thuyết vạn vật hữu linh

Bài viết đã tham khảo nhiều cách phân loại của các công trình nghiên cứu đi trước, sau khi phân tích và tổng hợp các dữ liệu có được, bài viết tiến hành phân loại các hình thái tồn tại của thuyết vạn vật hữu linh theo chiều ngang, tức là liệt kê theo loại hình tồn tại của đối tượng của thuyết này, bao gồm: vật tổ, bộ phận sinh dục, người và thần linh.

2.3.1 Vật tổ

Nhắc đến thuyết vạn vật hữu linh của các dân tộc thì không thể không nhắc đến thuật ngữ "vật tổ". Về định nghĩa, "vật tổ" hay "tô-tem" theo Sigmund Freud, "*Trước hết tôtem là tổ tiên của nhóm; Thứ là thần bảo hộ và ân nhân của nhóm, đem cho nhóm những lời sấm bảo và trong khi ấy lại đến mức nguy hiểm đối với các nhóm khác, hiểu rõ và rộng lượng với con cái mình*"[12]. Cụ thể hơn, "*một bộ lạc tô-tem chia thành các thị tộc. Thành viên mỗi tộc gắn bó với nhau bằng tên gọi một con vật, một cây hay một vật nào đó, nhưng phần lớn là một con vật, họ tự gọi mình bằng tên gọi này và thậm chí còn truy dòng họ huyền bí của mình từ con vật, cây hay vật đó…*"[9]. Từ những nội dung trên có thể thấy rằng đối tượng trở thành "vật tổ" không giới hạn và được mở rộng trong phạm vi rất lớn và đa dạng. Tuy nhiên, "vật tổ" sẽ được chỉ định và kéo dài trong đơn vị dân cư từ thị tộc đến tộc người. Song song với vai trò và tính chất của "vật tổ", sự sùng bái vật tổ đã trở thành một trong những hình thức tín ngưỡng cổ xưa nhất của loài người. Sự sùng bái này cho thấy niềm tin vào "*mối quan hệ siêu tự nhiên về nguồn gốc chung và dòng máu chung giữa những người cùng một thị tộc với một loài thực vật nào đó, nhất là với một loài động vật nào đó*"[13]. Đồng thời, tục thờ vật tổ được hiểu là "*hình thức thần thánh hoá các hiện tượng tự nhiên*"[14].

Tại Trung Quốc, hầu hết các tên gọi trong truyền thuyết đều là tên các sinh vật được cho là tổ tiên của hoàng đế, chẳng hạn như họ "Hữu Kiều" ("kiều" là tên một loài sâu), họ "Hữu Hùng" ("hùng" là gấu), tổ tiên của Thần Nông họ "Thần Long" ("long" là rồng)…[15]. Tại Việt Nam, từ truyền thuyết "Lạc Long Quân và Âu Cơ", người Việt tin rằng chim Lạc là vật tổ của dân tộc mình. Xuất phát từ niềm tin này, người Việt thường coi mình là "con Rồng, cháu Tiên" và xem nhau như "đồng bào", tức là cùng một nguồn gốc, cùng một tổ tiên. Trong cộng đồng tộc người Chăm, lịch sử các dòng tộc vương tôn cầm quyền tại Champa đều xuất thân từ hai dòng họ lớn là bộ tộc (thị tộc) Cau và bộ tộc (thị tộc) Dừa. Mỗi dòng họ lại lấy một vật tổ làm biểu tượng. Theo đó, vật tổ của người Chăm phương Bắc không mang ý nghĩa tôn giáo mà mang ý nghĩa biểu tượng.

Mặt trời chiếm vị trí quan trọng trong tín ngưỡng bản địa của tộc người Mã Lai - Đa Đảo ở Đông Nam Á. Sự xuất hiện của mặt trời bắt đầu một ngày lao động sinh tồn. Hình ảnh mặt trời lặn về phía tây thường gắn liền với hình ảnh người nông dân vác cuốc từ nương rẫy trở về nhà. Nhịp lao động của con người kể từ thời nguyên thủy cho đến hiện tại hòa nhịp với sự chuyển động từ đông sang tây của mặt trời. Điều này phần nào lý giải việc các tộc người Mã Lai - Đa Đảo gán ghép yếu tố thần linh vào hình tượng mặt trời, tiêu biểu là nữ thần Mặt trời. Trong sử thi Đăm San của người Êđê, vị anh hùng Đam San vì muốn cưới nữ thần Mặt trời nên đã phải bỏ mạng tại rừng Sun Y Rít.

Trong hệ thống các vị thần trong tín ngưỡng bản địa của người Raglai ở Việt Nam thì mặt trời, mặt trăng, các vì tinh tú đều được thần linh hóa và cúng bái. Bên cạnh đó, những hiện tượng tự nhiên cũng được khoác lên chiếc áo "thần thánh". Trong hệ thống các vị thần, đứng đầu là thần Mặt trời, sau đó là thần Mặt trăng, thần Tinh tú, thần Mưa, thần Sấm sét, chúa mẫu Không trung, thần Sấm, thần chúa mẫu Lửa không gian. Xung quanh mặt trời có thần Rồng giữ cửa mặt trời,… Tầng mặt đất có các thần Sông, thần Biển, thần Rừng, thần Núi, đủ các loại thần xung quanh họ từ trong nhà ra đến rẫy nương. Tầng dưới mặt đất đứng đầu là thần Lửa thiêng lòng đất, thần Mãng xà…[16].

Bên cạnh vị thần Rừng, trong lãnh địa quản hạt của ngài còn có các vị thần khác hiện thân của các loài cây trong rừng. Chẳng hạn như trong các vị thần thiện của dân tộc Êđê (Đaklak) có thần cây đa, cây sung. Đây là những vị thần có nhiệm vụ trông nom dòng nước, săn sóc dân làng và chúc trẻ sơ sinh những điều tốt lành. Trong sử thi Đăm San của người Êđê cũng có đề cập đến chi tiết Đăm San chặt cây Smuk, vốn là vật tổ của bản làng nơi Đam San sinh sống.

2.3.2 Bộ phận sinh dục

Việc thờ cúng bộ phận sinh dục được xem là một trong những hình thức của tín ngưỡng phồn thực. "Phồn" nghĩa là "nhiều, dồi dào", "thực" nghĩa là "sinh sôi, nảy nở", "phồn thực" có nghĩa là "sinh sôi nảy nở nhiều" áp dụng cho cả con người, động vật và thực vật. Có thể nói, "phồn thực" là yếu tố vô cùng quan trọng quyết định sự tồn vong của một bộ lạc, một tộc người và của mọi sinh vật đang tồn tại trên Trái đất này. Bộ phận sinh dục của người đàn ông và đàn bà là công cụ và điều kiện không thể thiếu để duy trì sự phồn thực cho một cộng đồng, không khó hiểu tại sao các tộc người Mã Lai - Đa Đảo ở Đông Nam Á nói riêng và xã hội loài người nói chung, nơi nào cũng có bóng dáng của tín ngưỡng phồn thực.

Khi nhắc đến tín ngưỡng phồn thực, một trong số những đại diện cho tín ngưỡng này tại khu vực châu Á là tục thờ Linga (đại diện cho sinh thực khí nam) và Yoni (đại diện cho sinh thực khí nữ). Linga và Yoni là biểu tượng tượng trưng cho sự nảy nở và sinh sôi của nền văn minh nông nghiệp. Tín ngưỡng thờ Linga và Yoni bắt nguồn từ miền bắc Ấn Độ và sau đó được phát triển và lan rộng trong hệ thống thần thoại Ấn Độ. Hình tượng thần Silva gắn liền với biểu tượng Linga và Yoni. Tín ngưỡng này đã được truyền bá và phát triển trong suốt hàng nghìn năm qua trong quá trình giao lưu văn hóa, không chỉ ở cộng đồng tín đồ Hindu giáo, mà còn ở các nước Đông Nam Á như Champa, Chân Lạp, Angkor - Campuchia,… Tại Việt Nam, các hội làng ở nhiều vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ thường tổ chức các tục tế nõ nường (sinh thực khí nam nữ) như làng Đức Bác, tỉnh Vĩnh Phúc, lễ rước sinh thực khí với điệu múa âm dương như làng Đồng Kỵ, tỉnh Bắc Ninh,...

Đối với tộc người Giarai, tín ngưỡng phồn thực thể hiện rõ trong những căn nhà mồ của người đã khuất. Xung quanh căn nhà mồ là những bức tượng được đục đẽo với những chi tiết mang đậm nét phồn thực như: tượng người phụ nữ có chửa, tượng người nam nữ phơi bày bộ phận sinh dục hay tư thế làm tình, tượng trẻ mới sinh (trong tư thế ngồi xổm ôm mặt). Những bức tượng mang tính biểu tượng này là nơi gửi gắm niềm hy vọng tái sinh và hình thành nên một đời sống mới.

Ngoài ra, một trong những vật tượng trưng phồn thực khác là cây chuối. "*Những cây chuối bên mộ không nằm ngoài ước vọng lớn lao đó (ước vọng phồn thực), bởi người ta có thể trồng bên mộ nhiều loại cây khác nhau, nhưng vấn đề ở đây, phải là loại cây "nhiều con lắm quả". Người Giarai còn trình diễn một màn "vũ điệu hóa trang" với chân tay bôi đen, đầu treo mặt nạ bằng gỗ, còn thân mình phủ kín lá chuối tươi*"[17].

2.3.3 Người và thần linh

Một nội dung quan trọng khác của thuyết vạn vật hữu linh thể hiện trong nhu cầu của con người đối với việc tiếp cận thế giới của các linh hồn. Điều này thể hiện rõ trong các loại hình nghệ thuật, đặc biệt là loại hình nghệ thuật biểu diễn. Theo Mai Ngọc Chừ, "*người Melayu biểu diễn nghệ thuật trước hết nhằm vào mục đích giao cảm với thế giới siêu nhiên. Sân khấu trở thành phương tiện để giao cảm với con người (cụ thể là diễn viên và khán giả) với thế giới huyền ảo đó. Do vậy, mục đích giải trí, mua vui chỉ là một phần*" [2]. Họ cho rằng bên cạnh thế giới của những người đang sống, còn có thế giới linh hồn không thể nhận thấy bằng giác quan phàm tục. Thông qua những vị thầy cúng đóng vai trò người trung gian kết nối giữa hai thế giới vật chất và linh hồn, họ đưa ra những lời cầu xin và mong nhận được sự giúp đỡ từ thế giới huyền ảo đó.

Các dân tộc miền núi đảo Mindanao (ngôn ngữ phổ biến là tiếng Cebu, thuộc ngữ hệ Nam Đảo) cho rằng con người có hai vía nằm ở hai bên trái và phải. Vía trái có phần linh động hơn và được cho là có thể tự do rời khỏi thân thể, còn vía phải thì gắn chặt với thân thể, bất di bất dịch. Hai vía này đều sẽ rời khỏi thân thể người sau khi người chết, vía trái trở thành ác linh trong khi vía phải trở thành thiện linh. Trong khi đó, ở Indonesia, tộc người Dayak cho rằng thế giới không gian mắt thường không nhìn thấy được có tổng cộng năm tầng và linh hồn người đã khuất nằm tại tầng thứ ba.

Đối với người Chăm theo Hồi giáo, mặc dù vẫn tuân thủ giáo lý theo kinh Qur'an, nhưng quan niệm và phong tục của người Chăm vẫn còn mang đậm nét đặc trưng của thuyết vạn vật hữu linh, họ vẫn tin vào những vị thần siêu nhiên và linh hồn có khả năng quấy phá con người. Người Chăm có tục thờ cúng tổ tiên, chủ yếu là thờ hai vị thần (Patri – hoàng hậu và Patra – hoàng tử). Tục thờ này được thể hiện qua vật thiêng gọi là Ciet Atau do một người đàn bà trong tộc họ nắm giữ gọi là bà Raja. Người Mã Lai cũng có tục thờ cúng tổ tiên qua hai vị thần (Puteri – hoàng hậu và Putera – hoàng tử), linh hồn của tổ tiên được cho là có thể gọi về qua hình thức lên đồng (Shaman) của bà Mak Yong (Bomoh) [18].

Theo thuyết vạn vật hữu linh, cộng đồng người Mã Lai - Đa Đảo tin vào sự tồn tại của linh hồn người đã chết, theo đó cái chết không phải là sự chấm dứt mà chỉ là sự chuyển tiếp từ giai đoạn tồn tại gắn chặt vào thân xác sang giai đoạn tồn tại dưới dạng thức linh hồn. Hơn nữa, linh hồn của người đã khuất cũng có sinh hoạt như người đã sống, chẳng hạn như họ có thể quấy phá (khiến người bị "nhập" bệnh hoạn, ốm yếu, trẻ khóc quấy, gia đình gặp nhiều điều không may…) hoặc phù hộ (tai qua nạn khỏi, làm ăn thuận lợi, thân thể khỏe mạnh…), từ đó ảnh hưởng gián tiếp đến sinh hoạt của người còn sống.

Trong quan niệm của người Raglai ở Việt Nam, con người sau khi chết thì linh hồn sẽ rời bỏ thân xác, bắt đầu

quá trình di chuyển từ thế giới trần gian sang thế giới của ông bà, tổ tiên. Tuy nhiên, linh hồn này muốn vào được thế giới của ông bà, tổ tiên thì cần thiết phải được người sống làm lễ bỏ mả. Từ khi chết đến lúc được làm lễ bỏ mả, linh hồn người chết sẽ lơ lửng ở một vùng trung gian không thuộc về thế gian cũng như thế giới của ông bà, tổ tiên. Sau khi linh hồn được vào thế giới của ông bà, tổ tiên thì sẽ được tái sinh vào cuộc đời tiếp theo.

3. Kết luận

Sự ảnh hưởng bởi các luồng văn hóa bên ngoài như Phật giáo, Hindu giáo, Hồi giáo... đã tạo nên một bức tranh đa dạng nhiều màu sắc trong cộng đồng các tộc người Mã Lai - Đa Đảo ở Đông Nam Á nói chung và ở Việt Nam nói riêng. Bên cạnh những tôn giáo lớn vẫn đang hiện diện trong đời sống tinh thần và vật chất của những con người thuộc cộng đồng này, thì ta vẫn thấy được sức sống bền bỉ của yếu tố bản địa là tín ngưỡng vạn vật hữu linh. Với một hệ thống những vị thần đa dạng và linh hồn được cho là tồn tại khắp nơi, các tộc người Mã Lai - Đa Đảo sống cùng với những niềm tin đó và phản ánh chúng trong sinh hoạt hằng ngày của mình. Một mặt, thuyết vạn vật hữu linh là hệ quả của những tăm tối u minh trong sự lý giải vạn vật của con người. Mặt khác, thuyết này còn là nơi gửi gắm những ước mơ, mong chờ của con người trong cuộc sống đầy nguy cơ biến động. Khi nào cộng đồng các tộc người Mã Lai - Đa Đảo còn tin vào sự hiện hữu của linh hồn bên trong những vật vô tri vô giác ở xung quanh cuộc sống thường ngày của họ, thì khi ấy tín ngưỡng vạn vật hữu linh vẫn còn tồn tại.

Không thể phủ nhận rằng có một sự đan xen thân thiện và hài hòa giữa các yếu tố tín ngưỡng ngoại lai và tín ngưỡng bản địa trong trường hợp của thuyết vạn vật hữu linh. Chính những thể hiện bên ngoài của niềm tin vào linh hồn có ở khắp nơi đã khiến bức tranh văn hóa của cộng đồng các tộc người Mã Lai - Đa Đảo trở nên muôn màu muôn sắc. Trong thời đại mà khoa học kỹ thuật phát triển vượt bậc như ngày nay, các yếu tố ngoại lai dường như được tạo cơ hội thuận tiện hơn nhiều trong việc xâm nhập và can thiệp vào văn hóa của các dân bản địa. Trong tình hình đó, một vấn đề được đặt ra là liệu những yếu tố bản địa có trở nên mai một và lụi tàn trong nền văn minh đã khai sinh ra nó? Câu trả lời rất khó để đoán định. Nếu các dân tộc không nhận thấy được giá trị tồn tại của nó, hay do vai trò của nó trong đời sống tâm linh của cư dân trở nên mờ nhạt, thì câu trả lời sẽ là có. Ngược lại, nếu cộng đồng dân tộc nhận thấy giá trị của nó để cẩn thận giữ gìn và phát huy, thuyết này có lẽ sẽ tiếp tục tồn tại và khoác lên mình "chiếc áo" mới phù hợp với thời đại.

4. Tài liệu tham khảo

[1] Phan An, *Người Chăm và tôn giáo*, Việt Nam học - Kỷ yếu hội thảo quốc tế lần thứ 2, 2004, 519-22.

[2] Mai Ngọc Chừ, *Cộng đồng Melayu – Những vấn đề ngôn ngữ*, NXB. Quốc Gia Hà Nội, 2002.

[3] Mai Ngọc Chừ, *Cộng đồng Melayu: một số vấn đề đang được đặt ra về ngôn ngữ*, Nghiên cứu Đông Nam Á, 2001, 3.

[4] Mai Ngọc Chừ, *Tiếng Melayu trong hệ thống giáo dục Malaixia, Inđônêxia, Brunei và Xingapo*, Nghiên cứu Đông Nam Á, 2002, 54, 40 - 6, bNguyễn Duy Thiệu, *Những vết tích Malayu trong văn hóa của tộc người Việt (Kinh) qua tư liệu nghiên cứu điền dã về các cộng đồng thủy cư ở Việt Nam*, Việt Nam học - Kỷ yếu hội thảo quốc tế lần thứ 2, ĐHQGHN, 2004.

[5] Phú Văn Hẳn, *Tiếng Melayu ở Đông Nam Á*, Tạp chí Khoa học Xã Hội, 2001, 2(48), 87-91.

[6] Nguyễn Tuấn Triết, *Lịch sử phát triển các tộc người Mã Lai – Đa Đảo*, NXB. Khoa Học Xã Hội, 2000.

[7] Trần Ngọc Thêm, *Những vấn đề văn hóa học lý luận và ứng dụng*, NXB. Văn Hóa – Văn Nghệ TP. HCM, 2014.

[8] Trần Ngọc Thêm, *Cơ sở văn hóa Việt Nam*, NXB. Giáo Dục, 2000.

[9] Edward Burnett Tylor, *Văn hóa nguyên thủy* (Huyền Giang dịch), NXB. Tạp Chí Văn Hóa Nghệ Thuật – Hà Nội, 2001.

[10] Mai Ngọc Chừ, *Văn hóa Đông Nam Á*, NXB. Đại học quốc gia Hà Nội, 1998.

[11] Will Durant, *Nguồn gốc văn minh* (Nguyễn Hiến Lê dịch), NXB. Tổng Hợp Thành Phố Hồ Chí Minh, 2013.

[12] Sigmund Freud, *Vật tổ và cấm kỵ* (Đoàn Văn Chúc dịch), Trung tâm Văn hoá Dân tộc TPHCM, 1924.

[13] Văn Tân, *Vài ý kiến đối với nhận định của ông Đào Duy Anh về vấn đề Tô-Tem của người Việt nguyên thuỷ*, Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử, Viện Khoa học Xã hội Việt Nam, 1959, 2.

[14] Lê Công Sự, *Edward Burnett Tylor và nghiên cứu của ông về thuyết vật linh*, Tạp chí Khoa học Xã hội, 2016, 4.

[15] Hà Văn Tấn, *Trở lại vấn đề Tô-tem của người Việt (Vài ý kiến nhỏ góp cùng ông Văn Tân)*, Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử, Viện Khoa học Xã hội Việt Nam 1959, 4, 66-79.

[16] Trần Khiêm Hoàng, *Yếu tố biển trong văn hóa Raglai*, luận văn Thạc sĩ – trường ĐH Khoa học xã hội và Nhân Văn HCM, 2009.

[17] Cao Thế Trình, *Cây chuối với tín ngưỡng phồn thực trong tiềm thức của một số cư dân ở Đông Nam Á*, Tạp chí dân tộc học số 3, 2006.

[18] Trương Văn Món, *Mối quan hệ giữa văn hóa Chăm và văn hóa Mã Lai thông qua lễ Raja Praong và Mak Yong*, Luận án tiến sĩ ĐH Khoa học xã hội và nhân văn HCM, 2012.